

עֲדְרוּ יִרְעָה

יחסי הגומלין
בין מנהיג ובין העם

עֲדָרוּ יִרְעָה

יחסי הגומלין בין מנהיג ובין העם

עורכים

הרב נריה גוטל | הרב דוד שטרן



ניצן תשפ"ב

חברי המערכת:

הרב יגאל קמינצקי
הרב פרופ' נריה גוטל
הרב ד"ר אופיר כהן

עריכה:

הרב פרופ' נריה גוטל
הרב דוד שטרן

הדרכה וכתיבה:

הרב אביגדור לוינגר

עורך לשון:

הרב הראל דביר

עיצוב כריכה:

אודליה פרל



בהוצאת שיחת דקלים ע"ר

מרכז תורה ומדינה

ניצן, ת.ד. 15 מיקוד 7928700

טלפון: 073-2865858

דוא"ל: merkaz@toramedina.org.il

אתר: www.toramedina.org.il

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט
מנהל התרבות, המחלקה למכונים תורניים

© כל הזכויות שמורות

מרכז תורה ומדינה - ניצן

שיחת דקלים ע"ר

מנחם-אב תשפ"ב | 2022



לזכר אבינו, סבנו,
גיבור החיים והאמונה

ר' אלכסנדר זי שא נוסן ז"ל

איש תורה ועבודה
שעבר את כל תלאות השואה
ונשאר איתן בדעתו ובאמונתו
זכה לעלות לארץ ישראל
חלם ופעל ליצירת חיבור אמיתי ופורה
של

התורה העם והארץ

נלב"ע ביום כ"ב באלול תשס"ה
יהי זכרו ברוך

הוקדש על-ידי
פרי ואבלין נוסן



מחקר וכתיבה

הרב איתיאל אמיתי

ד"ר אורי בגנו

הרב אבישי בן דוד

הרב נריה גוטל

הרב אריה ויזל

הרב אופיר כהן

הרב אחיה ליפשיץ

הרב מאיר מולר

הרב יגאל קמינצקי

הרב שבח שולמן

הרב דוד שטרן

הרב בניהו שנדורפי

תוכן

11. הקדמה

17. א. תפקידו של העם במינוי מנהיג

א. השותפים בבחירת המלך - שיטת הרמב"ם | ב. שיטות הרב קוק והרב ישראל
בהבנת הרמב"ם | ג. מרידה במלך - שיטות הבבלי והירושלמי | ד. הרב ישראל:
מלך ללא הסכמת העם | ה. הסכמת העם ללא נביא וסנהדרין | ו. בחירת פרנסי
ציבור | ז. אין מלך בלא עם | ח. מלכותא דארעא ומלכותא דרקיעא - הקבלה
הדדית | ט. יחסי גומלין בין המלך לעם | סיכום

39. ב. תכונות המנהיג

א. תכונות הדיינים בפרשיות התורה | ב. מידות הדיינים - דברי חז"ל ופסיקת
הרמב"ם | ג. ביאור מידות הדיינים: 1. אנשי חיל; 2. יראי אלוקים; 3. אנשי אמת;
4. שונאי בצע; 5. ידועים; 6. חכמים ונבונים | ד. תכונות ה"מלך" | ה. תכונות
נדרשות לכל "בעל שררה": 1. עוז, גבורה ומסילות ללב העם; 2. יראת שמים וענווה;
3. רחמנות; 4. טובי העיר כדיינים | ו. הלכה למעשה | סיכום

61. ג. הימנעות מקבלת תפקיד ציבורי

א. הדרכה לבריחה ממינוי עד שיפצירו בו | ב. הדרכה להימנעות כאשר אין התאמה
לתפקיד | ג. הכרחת אדם להתמנות לתפקיד ציבורי | ד. בין עיסוק בצרכי ציבור
ובין לימוד תורה | סיכום

79. ד. התפטרות נבחר ציבור

א. מלך | ב. שאר שררות | ג. משרת רבנות | ד. מינוי ציבורי | ה. התפטרות ראווה
| ו. נבחר ציבור בימינו | סיכום

95. ה. כבוד המנהיג וכבוד הציבור - מה קודם?

א. מעמד "הקהל": כבוד מלך עדיף מכבוד ציבור 1. מלך קורא כשהוא יושב; 2. ציבור
מוחלים לחתן הדומה למלך; 3. מלך נכנס לדין תחילה; 4. דעת הרמב"ם על קריאת
התורה של מלך בהקהל | ב. ויקהל דוד: כבוד ציבור עדיף מכבוד מלך | ג. שיטת
הרמב"ם | ד. קדימת שעיר ציבור לשעיר נשיא | ה. 'אימת מלך' על היחיד ואימת
ציבור' על המלך | סיכום

115 **ו. כבוד מנהיג שאינו מלך**

א. היחס לנשיא מדינת ישראל כ"מלך": 1. התייצבות בפני בית משפט; 2. קריעה על פטירתו; 3. כבוד הנשיא במקום עבודתו | ב. ברכת "שנתן מכבודו" על מנהיג שאינו "מלך" | סיכום

129 **ז. תוקפו ההלכתי של חוק שהציבור אינו חפץ בו**

א. טובי העיר ותקנות הקהל: 1. מחאת הציבור כנגד תקנת טובי העיר; 2. מחאת הציבור אחר שהתקנה כבר תוקנה; 3. מחאת הציבור במקום שניתנה סמכות נרחבת לטובי העיר | ב. אי קיום ציבורי של תקנות טובי הקהל: 1. איסור שלא פשט ברוב ישראל; אין גוזרים גזרה על הציבור אלא אם כן יכולין לעמוד בה; 2. תקנות טובי הקהל שלא התקבלו | ג. תוקפם של חוקי מדינה שהאזרחים אינם חפצים בהם | ד. משפט המלוכה | ה. דינא דמלכותא דינא | סיכום

155 **ח. הדחת מנהיג בידי העם**

א. הדחת מנהיג מתפקידי שלטון ושררה | ב. הדחת מלך | ג. הסרת מלך חוטא | ד. מלכים שחטאו: 1. שאול; 2. דוד; 3. שלמה | ה. עברות שבגינן ניתן להסיר מלך: 1. מלך שהרג באיסור; 2. מלך שמעוות משפט; 3. מלך עובד ע"ז או שמונע מהעם לעבוד את הבורא | ו. סיכונים וקשיים שבהדחת מלך | ז. הסרת מלך שאין העם חפץ בו | ח. הסרת מנהיג שאין העם חפץ בו והוצאה לנבצרות זמנית | ט. הפלת משטר דיקטטורי | סיכום

193 **ט. שוחד בחירות**

א. מקור איסור שוחד וטעמו | ב. שוחד דברים | ג. שוחד דיבורים | ד. מי הם הדיינים שנאסרו בקבלת שוחד | ה. פרנסי הציבור - כדיינים | ו. בוחרים - כדיינים: הגוף הבוחר | ז. שוחד במערכת בחירות | ח. תוקפן של בחירות שהבוחרים קיבלו שוחד, או שהחלטות אינן ענייניות | ט. המתמנים בשביל ממון | י. נותן ממון להתמנות - כאשר ראוי לתפקיד | סיכום

213 **י. סמכותה של הנהגה תורנית ביחס לתקנות אזרחיות**

א. מי הוא 'אדם חשוב'? | ב. האם צריך הסכמת אדם חשוב גם בתקנות עירוניות? | ג. האם גם כאשר אין הפסד לבני העיר צריך הסכמת אדם חשוב? | ד. הצורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות שאינן קנס | ה. האם הסכמת אדם חשוב נצרכת בתקנות שנעשו על ידי הממונים? | ו. הסכמה כללית, הסכמה שבשתיקה והסכמה למפרע | ז. אדם חשוב מאוים או בעל אינטרסים | ח. תוקפם של חוקי הכנסת ותקנות עירוניות | ט. הצורך באדם חשוב: תלות ההלכות בטעמים: 1. הגדרת אדם חשוב; 2. הצורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות בני העיר; 3. הצורך בהסכמת אדם חשוב במקום שאין הפסד; 4. הסכמת אדם חשוב לאחר מעשה | סיכום

יא. אחריות הנהגתית ואחריות ציבורית של יחידים 241

א. "ערבות" כלפי שמיא | ב. משמעות התביעה משמיא | ג. שיטת רש"י: תביעת הציבור על חטא היחיד | ד. אחריות היחיד | ה. פטור הנהגה את הציבור מאחריות | ו. חובות הנהגה והציבור | ז. מעקב אחרי עבירות נסתרות ואיסור היזק ראייה | ח. תפקיד המעקב: על ההנהגה ולא על החברה | ט. היזק ראייה לצורך תיקון החברה | סיכום

יב. ערך העיסוק בצרכי ציבור 261

א. המינוי מן השמים | ב. העיסוק בצרכי ציבור הוא מצווה | ג. הסוברים שאין מצווה לעסוק בצרכי ציבור | ד. שכר העוסקים בצרכי ציבור: 1. עולה לגדולה - נמחלים עוונותיו; 2. פרנס על הציבור שנענית תפילתו; 3. ריבוי שכר; 4. 'מי שברך' לעוסקים בצרכי ציבור באמונה; 5. פטור ממס | ה. מגבלות העיסוק בצרכי ציבור | סיכום

יג. תשובות קצרות בענייני מנהיגות 277

א. קיום הסכמים | ב. אחוז חסימה | ג. על שיטת הבחירות לכנסת | ד. נהנתנות בעל שררה | ה. אבלות של נשיא המדינה | נספח

הקדמה

כְּרַעַה עֲדָרוּ יִרְעָה, בְּזָרְעוֹ קִבֵּץ טְלָאִים וּבְחִיקוֹ יִשָּׂא,
עָלוֹת יִנְהֵל (ישעיהו מ, יא)
וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת ה' כְּצֹאֵן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה (במדבר כז, יז)
וַיֹּאמֶר ה' לְךָ, אֶתְּהָ תִרְעָה אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה
תִּהְיֶה לְנֹגִיד עַל יִשְׂרָאֵל (שמואל ב' ה, ב)

דימוי המנהיג והעם לרועה וצאנו רווח מאוד בתורת ישראל, ולא רק כדימוי, אלא גם כסמל והדרכה ערכיים. לא בכדי הדגישו פרשנים, שרבים מאבותינו-קדמונינו היו רועי צאן: "ומצאנו האבות רועי צאן, ומשה היה רועה, ודוד עליו השלום היה רועה, והשבטים רועי צאן, ויוסף הצדיק היה רועה את אחיו בצאן" (רבי יצחק קארו, תולדות יצחק, בראשית ד).

לא זו אף זו, חז"ל ראו ברעיית צאן באופן מופתי, אמת-בוהן להתאמת מנהיג לתפקידו. על משה אמר הכתוב (שמות ג, א-י): "ומשה היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין, וינהג את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר האלהים חִרְבָּה... ויאמר ה', ראה ראיתי את עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאביו... ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים". תָּכֵף הכתוב את רעיית הצאן להטלת השליחות המנהיגותית, ולא במקרה. כך גם הטלת הנהגת עם ישראל על דוד המלך, נסמכה בכתובים אל רעייתו את הצאן: "ויאמר שמואל אל ישי, התמו הנערים, ויאמר עוד שאר הקטן והנה רעה בצאן, ויאמר שמואל אל ישי שלחה וקחנו כי לא נסב עד באו פה" (שמואל א' טז, יא). ואכן כך היה: "ויבחר בדוד עבדו, ויקחהו ממכלאת צאן" (תהלים עח, ע). חז"ל, שנתנו דעתם לדבר, ראו זיקה מהותית בין רעייה נכונה ובין הנהגה ראויה.

כך אמרו במדרש (שמות רבה ב, ב):

”ה' צדיק יבחן” (תהלים יא, ה), ובמה הוא בוחנו – במרעה צאן. בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה, שנאמר (שם עח, ע): ”ויבחר בדוד עבדו ויקחהו ממכלאת צאן... היה מונע הגדולים, והיה מוציא הקטנים תחילה לרעות, כדי שירעו הקטנים הרכה, ואחר כך היה מוציא הזקנים, כדי שירעו עשב הבינונית, ואחר כך מוציא הבחורים, כדי שיהיו אוכלים עשב השדה. אמר הקב”ה, מי שהוא יודע לרעות את הצאן איש לפי כוחו, יבוא וירעה בעמי. הדא הוא דכתיב (שם שם, עא): ”מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו”. ואף משה, לא בחנו אלא בצאן. אמרו רבותינו, כשהיה משה רועה צאן של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי אחד, ורץ אחריו עד שהגיע לחסות. כיון שהגיע לחסות, נזדמנה לו בריכה של מים, ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו, אמר לו, אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני שעייף אתה. הרכיבו על כתפו והיה מהלך. אמר לו הקב”ה, יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, חייך, אתה תרעה צאני.

אם כן, כך כלפי בני אדם, שאצלם מבחן הרעייה הראויה חושף יכולת הנהגה נאותה. ואם את נפשך לשאול, מה מקורו של מבחן זה? ובכן, שוברך בצדך: ”ה' רעי” (תהלים כג, א)!

חז”ל (ספרי, דברים, פרשת עקב, מט) לימדונו שיש להלך בעקבי הבורא: ”ללכת בכל דרכיו, אלו הן דרכי מקום... נקרא המקום רחום, אף אתה היה רחום; הקדוש ברוך הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון... נקרא המקום צדיק... אף אתה היה צדיק; נקרא המקום חסיד... אף אתה היה חסיד”. מעתה אמור: רעייה היא 'דרכו' של הבורא: ”רועה ישראל... נוהג כצאן” (תהלים פ, ב), ואם כן, מה הוא רועה – אף אתה היה רועה.

הזוהר (שמות, כ ע”ב – כא ע”א) הדגיש את היות 'רעיית' הבורא דגם למנהיגי האומה – משה ודוד:

רבי חייא פתח ואמר: ”מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר” (תהלים כג, א)... ה' הרועה שלי, מה הרועה מנהיג את הצאן ומוליכם למרעה טוב, למרעה שמן במקום נחלי מים, מישר הליכתן בצדק ובמשפט – אף הקדוש ברוך הוא, כתיב (שם שם, ב-ג): ”בנאות דשא רביצני על מי מנוחות ינהלני. נפשי ישובב”. אמר רבי

יוסי, דרך הרועה לנהוג בצדק את צאנו, להרחיקם מן הגזל, להנהיגם במישור, והשבט בידו, שלא יטו ימין ושמאל. כך הקדוש ברוך הוא, הוא רועה את ישראל להנהיגם במישור, ובכל עת השבט בידו, שלא יטו ימין ושמאל... אמר רבי יוסי, תדע לך, שכל זמן שהרועה חכם לנהל את צאנו, הוא מוכן לקבל עול מלכות שמים; אם הרועה שוטה, עליו נקרא "תקוה לכסיל ממנו" (משלי כו, ב). אמר רבי יהודה, משה – חכם היה, ובקי לנהוג את צאנו, בא וראה מדוד... ללמדך שדוד – חכם גדול היה, והיה רועה צאנו כדין וכשורה, לפיכך עשהו הקדוש ברוך הוא מלך על כל ישראל.

"ולמה צאן ולא בקר?" שאל הזוהר, והשיב שהדבר נעשה בשל ישראל:

אמר רבי יהודה, ישראל נקראים צאן, שנאמר (יחזקאל לד, לא): "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם", וכתוב (שם לו, לח): "כצאן קדשים כצאן ירושלים". מה הצאן, כשיקריבו על המזבח, בשבילם זוכה לחיי העולם הבא – כך המנהיג לישראל כדין וכשורה, בשבילם זוכה לחיי העולם הבא. ועוד, הרועה את הצאן, כשהצאן יולדת, הרועה נוטל אותם טלאים בחיקו, כדי שלא ילאו ויגעו, ומוליכם אחרי אמותם ומרחם עליהם – כך המנהיג לישראל צריך להנהיגם ברחמים, ולא באכזריות. וכן אמר משה (במדבר יא, יב): "כי תאמר אלי שאהו בחיקך וגו'", מה הרועה את הצאן, כשהוא רועה טוב, מציל את הצאן מן הזאבים ומן האריות – כך המנהיג לישראל, אם הוא טוב, מצילן מן העכו"ם ומדין של מטה ומדין של מעלה, ומדריךנ לחיי העולם הבא. כך משה, רועה נאמן היה, וראה הקדוש ברוך הוא שכדאי הוא לרעות את ישראל, באותו הדין ממש שהיה רועה את הצאן, לכשבים כפי הראוי להם, והנקבות כפי הראוי להן.

נכון הוא שלצד מנהיגים ראויים, ישנם מנהיגים שאינם ראויים, ואולם אלה וגם אלה הומשלו לרועי הצאן. כאשר רצה הנביא יחזקאל (פרק לד) להתייחס למנהיגים שאינם טובים ולהבחיןם ממנהיגים טובים, הוא עשה זאת בהתייחסות לרועים:

ויהי דבר ה' אלי לאמר. בן אדם הנבא על רועי ישראל... הלוא הצאן ירעו הרעים. את החלב תאכלו ואת הצמר תלכשו, הבריאה תזבחו הצאן לא תרעו. את הנחלות לא חזקתם ואת החולה לא רפאתם ולנשברת לא חבשתם ואת הנדחת לא השבתם ואת האבדת לא בקשתם ובחזקה רדיתם אתם

ובפרך. ותפוצינה מבלי רעה ותהיינה לאכלה לכל חית השדה ותפוצינה... ואין דורש ואין מבקש... לכן הרעים שמעו דבר ה'... הנני אל הרעים ודרשתי את צאני מידם והשבתי מרעות צאן ולא ירעו עוד הרעים אותם, והצלתי צאני מפיהם ולא תהיין להם לאכלה... כבקרת רעה עדרו, ביום היותו בתוך צאנו נפרשות, כן אבקר את צאני והצלתי אתהם מכל המקומות אשר נפצו שם ביום ענן וערפל... במרעה טוב ארעה אתם ובהרי מרום ישראל יהיה נוהם שם תרבצנה בנוה טוב ומרעה שמן תרעינה אל הרי ישראל. אני ארעה צאני ואני ארביצם... את האֶבְרָת אבקש ואת הנדחת אשיב ולנשברת אחבש ואת החולה אחזק ואת השמנה ואת החזקה אשמיד ארענה במשפט. וְאַתָּנָה צאני... והקמתי עליהם רעה אחד ורעה אתהן את עבדי דויד, הוא ירעה אתם והוא יהיה להן לרעה... ואתן צאני צאן מרעיתי... נאם ה' אלקים.

”פְּרָעָה עֶדְרוֹ ירעה” הבורא - ”פְּרָעָה עֶדְרוֹ ירעה” מנהיג ישראל.

כל רועה-מנהיג וכל צאן-עם, צריכים לקבל הדרכות-הנחיות על הנכון והראוי והמותר, מחד גיסא, ועל שאינו מומלץ ואינו תקין ואף אסור, מאידך גיסא. בחיבור שלפנינו, מבקש מרכז תורה ומדינה להציג למנהיג ולמונהגים אחדים מ'פרקי הרעייה' התורניים. בפרקיו נדון בשאלות: מה תפקידו של העם בבחירת מנהיג; האם העם יכול להדיח מנהיג; מה הן התכונות שלפיהן נכון לבחור ולמנות מנהיג; מה הוא הערך של העיסוק בצרכי ציבור; האם נבחר ציבור יכול להתפטר מתפקידו; מה תוקפו ההלכתי של חוק שהציבור אינו חפץ בו; כיצד להתייחס לשוחד בחירות; מה תוקפם של הסכמים שכורתות ביניהן מפלגות שונות לפני הבחירות; האם ההלכה מחייבת לכבד מנהיג שאינו מלך; ועוד.

חיבור זה הוא פועל יוצא של חזונו הכללי של **מרכז תורה ומדינה**. מטרת המרכז היא ליבון תורת המדינה אליבא דהלכתא, כהשקפת עולם וכיישום מעשי. מטרה זו קורמת עור וגידים במפעלים תורניים מעמיקים: הוצאה לאור של החיבור המקיף 'שולחן מלכים' - מהדורה מוערת, מורחבת ומבוארת של הלכות מלכים ומלחמות לרמב"ם; הפקת ספרים וקבצי מאמרים בסוגיות תורה ומדינה; קיום כנסים, ימי עיון ופעילות הסברתית. כך לדוגמה, כאשר הזדעזע העולם עם פרוץ מגפת הקורונה, קולמוסים רבניים רבים נשברו על סוגיות-הפרט: מנייני חצרות,

טבילה במקוואות, תשלום עבור אירועים שבוטלו וכד'. לעומת זאת, החיבור 'מכת מדינה' שהוציא לאור מרכז תורה ומדינה, הילך בדרך שונה ונתן דעתו לסוגיות הכלל והמדינה: משרד האוצר מול משרד הבריאות, ניהול סיכון לאומי, מדינת ישראל והתפוצות בעתות חרום וכו'. כך גם הספר שלפנינו, אשר נתן דעתו ליחסי הגומלין שבין מנהיג ובין העם, והוא נדבך נוסף במפעל זה.

רבני מרכז תורה ומדינה, כולם נשאו בעול יצירת החיבור שלפנינו, ואלה שמותם: הרב איתיאל אמיתי, ד"ר אורי בגנו, הרב אבישי בן דוד, הרב אריה ויזל, הרב אופיר כהן, הרב אביגדור לוינגר, הרב אחיה ליפשיץ, הרב מאיר מולר, הרב יגאל קמינצקי, הרב שבח שולמן, והרב בניהו שנדורפי - יישר כוחם.

נייחל, אם כן, לקיומה של תפילת רבי נתן שטרנהרץ מנמירוב, תלמידו המובהק של רבי נחמן מברסלב (ליקוטי תפילות, ב, כד):

מלך מלכים, הממליך מלכים ולו המלוכה... רחם עלינו למען שמך, ותן לנו פרנסים ומנהיגים וראשים כשרים ונאמנים והגונים, בכל עיר ועיר, ותמשיך עליהם דעת ורחמנות אמת, שיזכו לרחם על עניי הצאן... ותשמרנו ברחמך הרבים ממנהיגים ופרנסים המתגאים על הצבור שלא לשם שמים... כי אתה גילית לנו עוצם המעלות שזוכין על ידי מנהיג כשר... ותמהר ותחיש לגואלנו, ותביא לנו את משיח צדקנו, ותשוב המלוכה והרשות וההתנשאות לישראל עמך הכשרים והיראים באמת, ויקויים מקרא שכתוב: "כי לה' המלוכה ומושל בגויים" (תהלים כב, כט), "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לד' המלוכה" (עובדיה א, כא), "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, א).

נריה גוטל, דוד שטרן

א תפקידו של העם במינוי מנהיג

אנו מוצאים בתנ"ך, שיש מהמלכים שנבחרו ע"י הקב"ה ובאמצעות מינוי נביא.¹ מאחר שדבר ברור הוא ש"אין מלך בלא עם",² אם כן, יש לברר מה תפקידו של העם בתהליך בחירת המלך. מחד גיסא, ניתן לומר שאם הקב"ה בחר בו - כבר אין צורך בהסכמת העם; מאידך גיסא, דווקא בשל היות המלך מנהיג העם, מסתבר שהסכמת העם נחוצה, ולו רק כדי שיקבלו את מרותו ולא ימרדו בו. להלן יוצגו שיטות שונות בהגדרת אופי ומידת מעורבותו של העם בבחירת מלך, ובשאלה עד כמה היא נחוצה והכרחית. דומה שמתוך כך נוכל להקיש - למרות ההבדלים - על דגם נכון ומומלץ לבחירת מנהיגים והנהגה, גם כשאין מדובר במלוכה.

א. השותפים בבחירת המלך - שיטת הרמב"ם

מי הם הנוטלים חלק בבחירת המלך? הלומד את הלכות הרמב"ם יבחין, לכאורה, בסתירה בשאלה זו.³ מהלכות מלכים ומלחמות (פ"א ה"ג) משתמע, שבחירת המלך מסורה לסנהדרין ולנביא כאחד:

אין מעמידין מלך בתחילה, אלא על פי בית דין של שבעים זקנים, ועל פי נביא; כיהושע, שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאול ודוד, שמינם שמואל הרמתי ובית דינו.

-
1. שמואל הנביא המליך את שאול (שמואל א', י) ודוד (שם, טז); ירבעם מלך ישראל הומלך ע"י שבטי ישראל (מלכים א', יב), אך קדמה לכך נבואתו של אחיה השילוני (שם, יא).
 2. ככל הנראה, מקור ביטוי זה בדבריו של רבינו בחיי, ראה פירושו לתורה בראשית לח, ח ושם כב, ב; כד הקמח, ראש השנה [ב] ד"ה ועוד (הובאו דבריו להלן). ועיין מלבי"ם, תהלים י, טז.
 3. להרחבה בנושא זה, ולדעות השונות בצורך בהסכמת העם למינוי המלך, ראה שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ג.

עם זאת, בהמשך אותו פרק (ה"ח) כותב הרמב"ם שדי בנביא למינוי מלך מאחד משאר שבטי ישראל (שאינו שבט יהודה):

נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה' – הרי זה מלך, וכל מצוות המלכות נוהגות בו.

ולעומת שתיים אלה, הרי שבהלכות סנהדרין (פ"ה ה"א) הרמב"ם מזכיר רק את הסנהדרין כממני המלך:

אין מעמידין מלך, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

כך וכך, לצד הסתירה ההלכתית, נקודה אחת בולטת: העם עצמו כלל אינו נכלל ב'גוף הבוחר'.

לא כן בהלכות גזלה ואבדה (פ"ה ה"ח), שם דן הרמב"ם בכלל 'דינא דמלכותא דינא', ומשמע שהמלך נבחר ע"י העם בלבד:⁴

במה דברים אמורים (שדין המלך דין הוא), במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים; אבל אם אין מטבעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזויינין, שאין דיניהן דין; וכן מלך זה וכל עבדיו, כגזלן לכל דבר.

עד כדי כך משמעותי העם בבחירת מלך, שאפילו הסכמה עקיפה של העם למלכותו – לא בחירות אלא שימוש במטבע המלך – די בה לתת תוקף לסמכות המלך. יתר על כן, מלשון הרמב"ם נראה, שמדובר אפילו במלך שכפה עצמו על העם, ולמרות זאת, עצם קבלת המטבע שלו מקנה תוקף למעמדו המלכותי.

והנה, דברי הרמב"ם ומיקומם מעוררים תמיהות: א. מה ראה הרמב"ם לציין דין כה חשוב של סמכות העם בבחירת מלך, בהלכות גזלה ואבדה ולא בהלכות מלכים ומלחמות? ב. להיכן 'התאיידה' סמכות כה משמעותית שמסורה לעם, כאשר יש נביא או סנהדרין?

את העובדה שהרמב"ם אינו מציין את משקל העם בבחירת מלך, ניתן לנמק בשתיים:

4. הגם שכלל זה נאמר במקורו ביחס למלך גוי, מדברי הרמב"ם בהי"א שם, נראה שדין זה שייך גם במלך ישראל.

א. מאחר שמן הידועות הוא שאין מלך בלא עם, לכן פשוט לרמב"ם שהיסוד לבחירת המלך הוא העם, ואין צורך לפרט זאת. החידוש הוא בחובה לצרף לכתחילה בבחירת המלך אינסטנציות משמעותיות בחיי האומה, כנביא וסנהדרין. ב. לכתחילה, די בנביא או סנהדרין בבחירת מלך, ואין צורך בשיתוף העם בבחירתו. אם נביא בחר במלך, זהו רצון ה', ואין יותר צורך לשאול את העם. כעין זה גם סנהדרין, שהם נציגי העם, ולכן די בבחירתם.

נמצא, שקביעת הרמב"ם בהלכות מלכים, שמעמידים מלך בתחילה על פי סנהדרין ונביא, יתבארו כך: כאשר סנהדרין ונביא נוכחים בחיי האומה - אכן הם הבוחרים במלך; לטעם הראשון - כמצטרפים לעם, ולטעם השני - כעומדים במקום העם.

ב. שיטות הרב קוק והרב ישראל בהבנת הרמב"ם

בשו"ת משפט כהן (סימן קמד, אות טו - א), אגב הדיון בסמכותם ההלכתית של מלכי בית חשמונאי להוציא את העם למלחמה, כתב הראי"ה:

ועל המלחמות הבאות אח"כ, שגם המלכים הכשרים שבהם נלחמו, אז הלא כבר היו מלכים מועמדים ע"פ הסכמת האומה. אמנם יש לדייק מלשון הרמב"ם בפ"א דמלכים ה"ח, שכתב: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך, וכל מצות המלכות נוהגות בו", שדוקא ע"פ נביא הוא דהוי מלך, ולא ע"פ הסכמת האומה בלא נביא, ובזמן החשמונאים, כבר פסקה הנבואה מכבר. וכ"כ בה"ג שם: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא ע"פ ב"ד של שבעים זקנים וע"פ נביא", דמשמע דתרווייהו בעינן, ב"ד של שבעים זקנים וגם נביא. אלא שמדבריו כאן בה"ג, היה אפשר לומר דלכתחילה היא המצוה בכך, אבל אם העמידו ישראל מלך בלא נביא, גם כן הרי זה מלך לכל מצות המלכות. ובזה היה מקום ליישב הסתירה מפ"ה דסנהדרין ה"א, שכתב: "אין מעמידין מלך אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד", ולא הזכיר נביא, משום דבדיעבד הרי זה מלך, אבל בה"ח דהל' מלכים כאן, שכתב לשון בדיעבד: "נביא שהעמיד", משמע דגם בדיעבד אי אפשר להעמיד מלך בלא נביא, ואין לו דין מלך. וצריך לומר דבזמן שיש נביא בישראל, גם בדיעבד אין מלך עומד בלא נביא, אבל כשאין נביא אז מעמידין ע"פ ב"ד הגדול... דבר שאינו ראוי... לחשמונאים עצמם, שהם היו יכולים

להשתדל בדבר [-מינוי מלך מבית דוד], ע"פ הסכמת האומה... וחוז' מזה, נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה.

העולה מדבריו הוא שהמצב האידיאלי הוא שהעם (כלומר, הסכמת האומה) ואיתו הנביא והסנהדרין כאחד, בוחרים במלך. כאשר יש נביא וסנהדרין, העם חייב לשתפם בבחירתו. בהיעדר אחד מהם, נשארת החובה לשתף את חברו. בהיעדר שניהם, העם לבדו רשאי, ואף חייב, לבחור מלך או כל הנהגה אחרת.⁵ נמצא, שנביא וסנהדרין אינם רשאים לבחור מלך ללא שיתופו של העם.

ביטוי נוסף לצורך בשלושה גורמים אלה בבחירת המנהיג, עולה מהאמור בגמרא (ברכות נה ע"א), שמינוי בצלאל לתפקיד הממונה על בניית המשכן, הותנה בהסכמת שלושה: הקב"ה, משה ועם ישראל.⁶

תלמיד הראי"ה, הרב שאול ישראלי, יישב בספרו עמוד הימיני (סי' ז אות ז) את סתירת הלכות הרמב"ם בדרך שונה:

נלפענ"ד שכל דינו של הרמב"ם לענין מלך לא נאמר אלא כשמתמנה שלא מדעת העם, ושלא ע"י בחירה מידם, ובזה הוא שצריך נביא וסנהדרין של ע"א, ובלא זה לא חל המינוי. כי מכיון שהיא שררה על הציבור, לא יתכן שיוכל מי להרכיבו עליהם, אם לא בהסכמת הנבואה ובי"ד הגדול. ובדומה לזה היו כל אותם מינויים שציין הרמב"ם (מלכים פ"א ה"ג), כי יהושע לא נתמנה ע"י ישראל, אלא משה רבינו נצטווה למנותו לעיני העם, דהיינו סנהדרין (יומא עג ע"ב). וכן שמואל שמינה שאול ודוד, לא היו בשאלת פיהם כלל. ובאופן זה הוא שאמרו שאין מעמידים מלך אלא ע"י נביא וסנהדרין גדולה; אבל כל שהעם עצמו מסכים למנותו ע"י דרך בחירות, או באיזו שהיא צורה אחרת, בזה אין צורך לשום נביא וסנהדרין, אלא ודאי חל המינוי, ויש לו תוקף ודין מלך, כי מכיון שהעם מסכים לשררה זו, מה לנו עוד. ובדומה לזה כתב המאירי בסנהדרין,

5. עם ישראל אינו פחות מבני נח המצווים על קיום מצוות דינים - הקמת מערכת שלטונית ומשפטי ת כופה, למניעת אנרכיה: "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו" (אבות פ"ג מ"ב).

6. ראה להלן, ביאורו של הרב קוק, עין איה (שם).

שמה שכתב אין המלך מוציא את העם למלחמות רשות אלא בסנהדרין של ע"א, היינו שלא בהסכמתם, אבל בהסכמתם אינו צריך לקבלת רשות. הרי שענין הסנהדרין נצרך במקום שיש צורך בכפיה, וכמו כן יש לומר בעניננו, שבמינוי מרצון חלה עליו תורת מלך לכל הדברים, חוץ ממה שנאמר במשפט המלוכה בשמואל, שבזה, לתירוץ אחרון שבתוס' הנ"ל, אין חל באופן זה.

אם כן, שיטת הרב ישראלי היא שלבחירת מלך די בעם, או לחלופין די בנביא וסנהדרין. נביא וסנהדרין רשאים לבחור מלך מבלי שיזדקקו לעם, זאת כפשטות לשון הרמב"ם בהלכות מלכים, שאינו מזכיר כלל את העם. עם זאת, עדיין קשים דברי הרמב"ם בהלכות גזלה, שבהם קבע, כאמור, שלעם יש כוח גדול בבחירת המלך. עוד הוסיף הרב ישראלי, מסברת עצמו, שהעם יכול לבחור מלך גם כשיש נביא וסנהדרין.

העולה ממחלוקתם בדעת הרמב"ם, כי לדעת הרב קוק, מאחר שלכל אחד מן הכוחות הבוחרים במלך יש איפיון ייחודי בזיהוי טיבו וטבעו של המלך, לכן ביחד ניתן לבחור במלך היותר שלם והגון. ואולם לדעת הרב ישראלי, מדובר בכוחות מקבילים, ולכן ניתן להסתפק באחד מהם - או נביא וסנהדרין, או העם (משתמע מדבריו שישנה העדפה לבחירת העם).

ג. מרידה במלך - שיטות הבבלי והירושלמי

דברי התלמוד הירושלמי דלהלן מטים יותר לשיטת הראי"ה קוק, שרצון העם במינוי המלך הוא נחוץ והכרחי. על התקופה שבה ברח דוד המלך מירושלים מפני אבשלום, אומר הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"א):

רב חונא אמר: כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט... אמר לו הקדוש ברוך הוא ... חייך שאינן נימנין לך.

כלומר, בזמן מרד אבשלום, לדוד לא היה מעמד מלכותי.⁷ נראה, שאם העם יכול

7. עיין בספר פרשת דרכים, דרוש שנים עשר, שלמד כן בדעת הירושלמי, והוסיף, שדוד המלך רצה שלא יהיה לו דין מלך, כדי שעוון בת שבע יתכפר לו. אפשר שלמד זאת מדבריו של נתן לדוד, לאחר החטא (שמואל ב' יב, יא-יג): "כה אמר ה' הנני מקים עליך רעה מבית, ולקחתי

למרוד במלך מכהן ולהסירו ממלכותו, ק"ו שהוא יכול למנוע מראש את מינויו, ומכאן שאין בחירת מלך ללא רצון העם. ואכן, החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' ה) למד מכאן, שזכות חברי קהילה להסיר פרנס ציבור ממשרתו, מכיוון שגם נתמנה על ידם.⁸

אמנם, בתלמוד הבבלי (סנהדרין קז ע"ב) מובא טעם אחר לכך שבששת החודשים הללו דוד לא היה נחשב כמלך: בשל צרעת שאחזה בו.⁹ אף שדברי הבבלי מפורשים, נראה שדווקא דעת הירושלמי היא זו שקנתה לה שבייתה בקרב פרשנים ופוסקים.¹⁰ זאת ועוד; מצאנו שני מקורות נוספים, שמהם עולה שאף לדעת הבבלי אין סמכות למלכות ללא הסכמת העם. הגמרא (מגילה יד ע"א) מתארת דו-שיח שהתקיים בין דוד לאביגיל בזמן שאביגיל ניסתה למנוע מדוד להרוג את בעלה, נבל, כמורד במלכות:

אמרה לו, וכי דנין דיני נפשות בלילה? אמר לה, מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה. אמרה לו, עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה, "וברוך טעמך וברוכה את אשר קָלַתְנִי [היום הזה] מְבֹאָא בדמים" (שמואל א' כה, לג).

טענת אביגיל לדוד היא, שכל עוד שאול עומד במלכותו, דוד עדיין אינו נחשב למלך (למרות שכבר נמשח למלוכה בידי שמואל הנביא), זאת משום ש"לא יצא טבעך בעולם". עיקרון זה מובא להלכה (שו"ע חו"מ סטט, ב) בסימן העוסק בכלל "דינא דמלכותא דינא". השו"ע¹¹ פוסק שמותר ליהנות מדרכים שהמלך בנה, ואין בזה חשש גזל, ובלבד "שיהא מטבעו יוצא באותם הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתם שהוא אדוניהם והם לו עבדים, שאם לא כן, הרי

את נשיך לעיניך ונתתי לרעיך ושכב על נשיך לעיני השמש הזאת. כי אתה עשית בסתר ואני אעשה את הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש. ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה', ויאמר נתן אל דוד גם ה' העביר חטאתך לא תמות". ונראה, שאם שכב אדם עם נשי המלך, אין לך הסרת מלוכה גדולה מזו. ועיין שבת ל ע"א, שהקב"ה מחל לדוד על אותו עוון.

8. להרחבה בעניין הסרת מנהיג ממשרתו, ראה להלן פרק ח.

9. ועי' מהרש"א, חידושי אגדות שם, שהמצורע חשוב כמת. על מלך מצורע ודיניו, עיין שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ז אות כה.

10. ראה מאירי, הוריות יא ע"א ד"ה המשנה השניה; רד"ק, שמואל ב' ה, ה; פרשת דרכים, דרוש אחד עשר; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שיב אותיות יד-טו; שו"ת חת"ס, יו"ד סי' ה.

11. ע"פ דברי הרמב"ם בהל' גזלה פ"ה הי"ז.

הוא כגולן בעל זרוע". ובביאור הגר"א (אות ט) כתב, שמקור ההלכה בדבריה של אביגיל.¹²

בנוסף לכך, ניתן להסביר שהבבלי והירושלמי אינם חלוקים בדעתם בעניין זה. החיד"א (חומת אנך, דהי"א ג, ד) הקשה על הגמרא (סנהדרין שם) הסוברת שששת החודשים שלא נמנו בסך שנות מלכותו של דוד, היו מפני שהצטרע, והלא הצרעת הייתה לאחר מעשה בת שבע, ואותם שישה חודשים יתרים נמנו קודם לכן, בעת מלכותו בחברון! ותיירץ, שבשל כבודה של מלכות ירושלים, גרעו את ששת החודשים מזמן מלכותו בחברון, הגם שדוד לקה בצרעת בזמן היותו בירושלים. ע"פ דרך זו, ניתן לומר שחטא בת שבע הוא זה שגרם למרידת אבשלום בדוד וסילוקו מהמלוכה ע"י העם, אך בשל כבודו של דוד נמנעו מלהזכיר את חטא בת שבע, ותלו את הסרתו מהמלוכה בחולי הצרעת. לפי זה, הבבלי והירושלמי מסכימים על כך שמלכות דוד בטלה עקב מרידת העם, אלא שהתלמוד הבבלי תלה זאת בצרעת מפני כבוד מלכות דוד.¹³

כאן המקום לציין לדברי הנצי"ב (העמק דבר דברים יז, יד), שמהווים מדרגה נוספת ביחס שבין המלך לעם.¹⁴ לשיטתו, המצווה להעמיד מלך תלויה ברצונו של העם, ובהיעדר רצון כזה - הציבור כלל אינו מצווה בכך: "ואין סנהדרין מצווין עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת מלך, ומשום הכי, כל משך שלש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך, והיינו משום שלא היה בזה הסכמת העם".

ד. הרב ישראלי: מלך ללא הסכמת העם

כאמור, הרב ישראלי הוכיח שנביא וסנהדרין יכולים לבחור ולמנות מלך גם ללא העם, משני מינויים שלשיטתו היו ללא הסכמת העם: יהושע ע"י משה, ושאול ע"י שמואל. נבקש לבחון ראיות אלה:

12. אמנם, מן הראוי לציין לדעתו של הגבורת ארי, יומא כב ע"ב ד"ה מאי, הסובר שאין ללמוד מכאן לגבי הנהגתו של המלך בכלל. אביגיל טענה כלפי דוד, שאל לו להרוג את נבל, מפני

שלא כולם יודעים שהוא כבר נמשח למלך, ויאמרו עליו שהוא רוצח.

13. עיין העמק שאלה, שאילתא ל אות א, שבתקופה שבה דוד ברח, הוא גם הצטרע.

14. ראה שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"א, הערות 9-10, דעות שונות בעניין זה.

ראשית, כיצד יוסברו דברי הגמרא (ברכות נה ע"א) ש"אין מעמידין פרנס על הציבור אא"כ נמלכין בציבור"? ואין לומר שסנהדרין הם נציגי הציבור, שהרי במקרה של בצלאל, מי לנו יותר "נציג הציבור" ממשה רבנו, ואעפ"כ הקב"ה אומר לו ללכת ולשאול את העם. נכון הוא שניתן היה לטעון שאין אלה אלא דברי אגדה, ולהביא ראיה מכך שהם לא נפסקו להלכה. אולם נראה שאין הדבר כן – האריה, שפוסקים רבים כן התייחסו אליה, וכפי שיתבאר להלן, סוף אות ו.¹⁵ זאת ועוד, לשון הרמב"ם בכמה מקומות מעלה שעיקרון זה מקובל עליו. כך כתב בהלכות תשובה (פ"ד ה"ב): "צריך להעמיד בכל קהל וקהל מישראל חכם גדול וזקן וירא שמים מנעוריו, ואהוב להם, שיהא מוכיח לרבים ומחזירן בתשובה", ומשמע שעליו להיות "אהוב להם". כן כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פ"ב ה"ח) בנוגע לדיין: "אמרו חכמים, שמבית דין הגדול היו שולחים בכל ארץ ישראל ובדקין, כל מי שימצאוהו חכם וירא חטא ועניו ושפוי ופרקו נאה ורוח הבריות נוחה הימנו, עושין אותו דיין בעירו, ומשם מעלין אותו לפתח הר הבית, ומשם מעלין אותו לפתח העזרה, ומשם מעלין אותו לבית דין הגדול". אם כן, נראה ש"רוח הבריות נוחה הימנו" והיות המנהיג מקובל על הציבור במקומו, הוא עניין מהותי. נכון הוא שבנוגע לכהן גדול, כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ד ה"ו) שמינויו נעשה ע"י הסנהדרין בלבד, אך מסתבר שמכיוון שלכהן גדול אין קשר ישיר עם הציבור, לכן אין צורך בהסכמתם הישירה. לא כן פרנס ורב, שהם מנהיגי ציבור ובעלי קשר ישיר אליהם, שהם כן צריכים את הסכמת העם, והוא הדין, ומכל שכן, בבחירת מלך. שנית, הרב ישראלי כתב "כי יהושע לא נתמנה ע"י ישראל, אלא משה רבנו נצטווה למנותו לעיני העם". ברם, דומה שעיון בפסוקי התורה (במדבר כז, טו-כג), אינו תומך בכך:

וידבר משה אל ה' לאמר. יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפנייהם ואשר יבא לפנייהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה. ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו. והעמדת אתו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצוית אתו לעיניהם. ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל. ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני ה', על פיו יצאו ועל פיו

15. עיי"ש הערות 31-32. אמנם ראה להלן הערה 30: דעת הריא"ה הרצוג.

יבאו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה. ויעש משה כאשר צוה ה' אתו ויקח את יהושע ויעמדהו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה. ויסמך את ידיו עליו ויצוהו כאשר דבר ה' ביד משה.

בפסוק נאמר אפוא: "והעמדת אותו... לפני כל העדה" - וכי מה היא העדה? מהפסוקים נראה שהכוונה היא לעם ישראל: "איש על העדה... ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה... כל עדת בני ישראל". אולם הרב ישראלי סובר לא כך, והוכחתו מסוגיית הגמרא (יומא עג ע"א): "ואין שואלין אלא למלך. מנא הני מילי? אמר רבי אבהו, דאמר קרא (במדבר כז, כא): 'ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים' וגו'. הוא - זה מלך, וכל [בני] ישראל אתו - זה משוח מלחמה, וכל העדה - זו סנהדרין". הרב ישראלי הסביר כי כשם שהמילים "וכל העדה" מתייחסות לסנהדרין אשר שואלים באורים ותומים, כך גם "לפני כל העדה", הכוונה היא לפני הסנהדרין, שהם אלה שממנים את המלך.¹⁶ ברם, דומה שאין זה מוכרח. נכון הוא שלגבי השאלה באורים ותומים, מפרשת הגמרא ש"וכל העדה" פירושם הסנהדרין, והשפתי חכמים (שם) מסביר את ההכרח של לימוד זה, משום שבפסוק כבר הוזכרו "וכל בני ישראל" - על כורחנו שמילת "העדה" תתפרש באופן אחר.¹⁷ אולם בשאר מקומות, מילת "העדה" תתפרש כפשוטה, כמתייחסת לעם ישראל.¹⁸ הרמב"ן (שם שם, יט) הסביר, שמינוי יהושע נעשה בפני ישראל, משום שהמנהיג מוציא את העם למלחמות ושופט אותם, וכדי שדבר זה יתקיים צריך שהעם יבטח במנהיג. לכן גם המינוי יהיה בפניהם.¹⁹

16. אכן, הרב ישראלי, שם, אות ט, דקדק מהאמור שם בפס' כ: "ונתת מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל" - שמיעתם, ולא הסכמתם. אך צ"ב, מכיוון שמילת 'שמע' מוזכרת כמה פעמים, לא רק כאשר הכוונה היא לשמיעה גרידא, אלא גם כאשר הכוונה להבנה וקבלה - עיין דברים ה, א; ו, ד; שם יא, יג, ועוד.

17. ועיין סנהדרין טז ע"א, שהגמרא רצתה לדרוש מפסוק זה שיוצאים למלחמת רשות רק אחר הסכמת הסנהדרין, ודוחה זאת, משום שהפסוק בא ללמדנו רק לעניין שאילה באורים ותומים, ולא לעניין התייעצות לגבי יציאה למלחמה. אם כן, כל שכן שאין הפסוק עוסק במינוי מלך.

18. עיין ויקרא ח, ג, שבזמן הקדשת אהרון לעבודה, הצטוו משה: "ואת כל העדה הקהל אל פתח אוהל מועד"; ועיי"ש בפירוש הרא"ש והספורנו, שהכוונה לכל עם ישראל.

19. וכעין זה בספורנו, שם.

נוסיף, כי בספר יהושע (א, יז), אנו מוצאים שבני גד ובני ראובן אמרו ליהושע: "ככל אשר שמענו אל משה כן נשמע אליך, רק יהיה ה' אלוך עמך כאשר היה עם משה". הרד"ק (שם) הסביר, שהעם מתנה עם יהושע, שילך בדרכו של משה. משמע, העם מציב תנאי לקבלת הנהגתו של יהושע. זאת ועוד, שם (פסוק יח) מובא שדינו של מורד במלכות הוא מיתה, ומפשט הפסוקים נראה שגם סמכות זו ניתנה לו מאת העם. כן היא גם משמעות דברי הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ח): "כל המורד במלך ישראל, יש למלך רשות להרגו. אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא יצא מביתו ויצא - חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר (יהושע א, יח): 'כל איש אשר ימרה את פך'".²⁰

הוכחה נוספת של הרב ישראלי היא ממינוי שאול ע"י שמואל, שלכאורה נעשה ללא הסכמת העם. אולם, מעיון בדברי הפרשנים נראה שלא כדבריו, ואף לצורך ההמלכה ע"י שמואל, נדרשה קבלת העם. שאול נתמנה למלך פעמיים: במצפה ובגלגל. בהקשר לכך, מצאנו מחלוקת פרשנים בשאלה מהו הזמן שבו החלה מלכות שאול - האם במצפה, בהסכמת רוב העם, או בגלגל, בהסכמת כל העם. בכל מקרה, לא מצאנו בין הפרשנים דלהלן מי שסובר ששאול היה מלך ללא הסכמת העם.

אחר ששמואל ממנה את שאול לעיני העם במצפה, הוא אומר (שמואל א' י, כד, כו-כז):

ויאמר שמואל אל כל העם הראיתם אשר בחר בו ה' כי אין כמהו בכל העם וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך... וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו עמו החיל אשר נגע אלקים בלבם. ובני בליעל אמרו מה ישענו זה ויבזהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש.

מהפסוקים עולה, אפוא, שתחילה כל העם בחר בשאול, "וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך", אולם הכתוב מוסיף שהיו "בני בליעל" שביזו אותו ולא קיבלו את מלכותו. לאחר מלחמת שאול בנחש העמוני, שאול התמנה שוב ע"י העם בגלגל (שם יא, יד-טו):

ויאמר שמואל אל העם לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה. וילכו כל העם הגלגל וימלכו שם את שאול לפני ה' בגלגל, ויזבחו שם זבחים שלמים לפני ה', וישמח שם שאול וכל אנשי ישראל עד מאד.

20. וראה שו"ת חת"ס, או"ח סי' רח.

נדִיִּיק בלשון הפסוקים: "ונחדש שם המלוכה" - חידוש, ולא ייסוד. משמע, שאול כבר היה מלך, אלא שהתווסף על המלוכה דבר חדש.²¹ מפרשים רבים²² כתבו, שהצורך בהמלכה נוספת נבע מכך שתחילה היה מיעוט שלא קיבל את מלכותו. עתה, לאחר המלחמה בנחש העמוני, כולם התרצו במלכותו.²³ ברור הדבר, שמלכות שהתקבלה ע"י כל העם, יש לה תוקף יותר מאשר כזו שהתקבלה רק ע"י רובו, אולם לשתייהן יש תוקף הלכתי מלא, שהרי ע"פ הדין - הולכים אחר הרוב גם בנוגע למינוי בעלי תפקידים.²⁴ נמצא, אם כן, שכבר במצפה שאול נבחר ע"י העם, ושלא כדברי הרב ישראלי.²⁵ סימוכין לכך שכבר בשלב זה היה נחשב שאול כמלך, ניתן לראות בסוגיית הגמרא (יומא כב ע"ב) שאומרת, ששאול נענש המלחמה מפני שמחל על כבודו, שנאמר (שמ"א י, כז): "ויהי כמחריש", ומיד לאחר מכן התגלגלה ובאה לו עם נחש העמוני. משמע, שאכן היה לו דין מלך, ולא היה צריך למחול על כבודו, והענישה הייתה על כך שלא העניש את "בני הבליעל".²⁶

ה. הסכמת העם ללא נביא וסנהדרין

הרב ישראלי הוסיף, שהסכמת העם לבדה, גם ללא נביא וסנהדרין, מספיקה כדי להמליך מלך. הוא דימה זאת לדברי המאירי לגבי יציאה למלחמת רשות. הגמרא (סנהדרין טז ע"א) מספרת על דוד המלך:

21. ועיין רלב"ג, שמואל א' א, יד, שהסיבה לחידוש המלוכה היא "שעד עתה לא היה מלך בשלמות" - משמע שכבר היה מלך, אך לא בשלמות.
22. רש"י, רד"ק, אברבנאל, מלבי"ם שם; מלבי"ם שם י, כז.
23. ועיין בשו"ת אבני נזר, סי' שיב אות יד: "מכל מקום, כל זמן שלא קבלוהו אין דין מלך עליו. דלא עדיף משנמשח ע"פ ה' ע"י שמואל. מכל מקום, כל זמן שלא קבלוהו ישראל. אין דין מלך עליו".
24. עיין שו"ת הרא"ש, כלל ו סימן ה: "ועל כל ענין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב... דאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם, לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים, אחרי רבים להטות".
25. אמנם, יש לציין כאן לדעת המלבי"ם, שם יא, יד, שממנו משמע שמעמד חידוש המלוכה בגלגל היה בעצם מינוי שאול בפועל, משום שרק אז כל העם תמכו בו. קודם לכן, היו מי שנמנעו מלתמוך במלכותו, ולכן לא היה לו דין מלך, ולמורדים בו לא היה דין מורד במלכות.
26. אמנם עיין משנה כסף, על הרמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ז ה"א ד"ה ושמעת: לשאול לא היה דין מלך באותה עת, לפי שלא כולם קיבלו את מלכותו. העונש שקיבל על כך שלא מחל על כבודו, אינו מצד כבוד המלכות, אלא משום היותו תלמיד חכם.

כיון שעלה עמוד השחר, נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמרו לו, אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין לפרנסה. אמר להן, לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו, אין הקומץ משביע את הארי, ואין הבור מתמלא מחולייתו. אמר להם, לכו פשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצין באחיתופל, ונמליכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

משמע, שיש להימלך בסנהדרין על מנת לצאת למלחמה. וכתב המאירי (שם):

אבל שאר מלחמות שהוא עושה מעצמו, מצד הרצון, או כעס אויב, או להרחבת גבולו, או לפרסם גבורתו – הרי אלו מלחמת הרשות, ואין יכול לכוף את העם לצאת בה, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

למדנו מדבריו, שאין המלך יכול לכפות ולהוציא את העם למלחמת רשות, אלא אם הוא מקבל רשות מאת הסנהדרין. הרב ישראלי הבין מדבריו, שהסנהדרין נצרכת כאן רק ככוח כפייה, במקרה שבו העם אינם רוצים לקיים את צו המלך ולצאת למלחמה. לעומת זאת, אם הם מסכימים – אין צורך ברשות הסנהדרין. הרב ישראלי דימה לכך את תהליך בחירת המלך: כשהעם רוצה מעצמו להמליך מישהו עליו, אין צורך בהסכמת הסנהדרין.

ואולם, דבריו צריכים בירור: א. מניין לנו שאכן כוונת המאירי היא שכאשר ישנה הסכמת העם, אין צורך בסנהדרין? המאירי אכן כתב שסנהדרין יכולה לכפות על העם לצאת, אך מניין שכאשר העם מסכים, אין צורך בהסכמת הסנהדרין? אדרבה, הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"ב) כתב: "אבל מלחמת הרשות, אינו מוציא העם בה, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" – משמע, שכל הוצאה למלחמת רשות צריכה את הסכמת הסנהדרין. ב. גם אם נניח כשיטתו, שהסכמת העם ליציאה אינה מצריכה סנהדרין, מניין לנו להסיק מכך על בחירת מלך? ייתכן שדווקא במלחמת רשות, שהיא אירוע נקודתי וזמני, ואולי אפילו חד פעמי – כשהעם מסכים אין צורך ברשות הסנהדרין. לא כן בחירת מלך, שליש לה השלכות אקוטיות, רחבות ומרחיקות לכת, בעלות השפעה לטווח ארוך, הרי שלכך יש צורך באישור הסנהדרין; וצ"ב.

1. בחירת פרנסי ציבור

דברי הרב קוק, שהובאו לעיל, אשר מצריכים נביא, בית דין ועם, לבחירת המלך, באים לידי ביטוי גם בנוגע למינוי פרנס על הציבור. הגמרא (ברכות נה ע"א) דנה בבחירתו של בצלאל לתפקידו כבונה המשכן:

א"ר יצחק: אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכין בציבור, שנאמר (שמות לה, ל): "ויאמר משה ראו קרא ה' בשם בצלאל" וגו'. אמר לו הקב"ה למשה, משה, הגון עליך בצלאל? אמר לו: רבש"ע, אם לפניך הגון, לפני לא כל שכן?! אמר לו: אף על פי כן, לך אמור להם לישראל כו', אמרו לו: משה רבינו, אם לפני הקב"ה ולפניך הגון, לפנינו לא כל שכן?!

בביאור עין איה (שם, אות כח) כותב הראי"ה:

הפרנס, אף שעיקר יתרונו צריך שיהיה במעלות פנימיות, שאב לכולן הוא טהרת הלב וקדושת המעשים הנובעים מקדושת הנפש ומדותיה הפנימיות, שהוא דבר הגלוי רק לד' לבדו שהוא חוקר לב. אמנם גם מעלות וכשרונות המוניות צריך שלא יחסרו לו, כדי שיהיה מוכשר להנהיג את הציבור בדברים ודרכים המתקבלים עליהם, ועל זה תורה ההמלכה בציבור, שעם היות עיקר הדיוק ליתרונותיו הפנימיים של הפרנס, צריך שיהיו לו הכשרים שיד הציבור גם כן משגת, כדי שיהיה להם קישור עצמי עמו.

אמנם המעלות בכללם שלש הנה: א. הקדושה הפנימית וזך הנפש הגלוי רק לפני בוחן כליות ולב. ב. החכמה העמוקה הגדולה שראוי שיעוטר בה פרנס הדור, כדי לנהל בתבונת כפים את עדתו. וזאת אמנם תתגלה גם לאדם, אבל רק ליחידי הסגולה החכמים הגדולים, שהם יוכלו לעמוד על סוף דעתו של המורם מעם ולדעת ערכו, ולכל העם אין בזה הכרה. ג. המעלה השלישית היא השלמות ההמונית, כמו איש תואר ובעל קומה, צח הלשון הלוקח נפשות בחין מדברותיו.

אמנם אימתי תהיה הדרכת התפרנסות שלמה והגונה, בזמן שכל אחת מן המעלות תופיע על ערכה הראוי לה, ויהיה העיקר הגדול השלמות האלקית, צדקת הפרנס וחסידותו האמיתית. השניה לה מעלת החכמה היתירה. והשלישית המעלה ההמונית החיצונה.

לפי הרב קוק, מנהיגי הציבור נדרשים לכל אחת מן המעלות הבאות:

א. קדושה וטהרת הלב - את זה יודע רק הקב"ה, הבוחן כליות ולב.

ב. כשרון רב וייחודי, וחכמה עמוקה לנהל אומה, על כל המשתמע מכך. את זה יכולים לדעת המומחים, דהיינו, החכמים הגדולים, ולא העם. ובהקשר של בחירת בצלאל - משה רבנו.

ג. הצד החיצוני של נראות, יכולת השפעה, כריזמה וכו' - בעניינים אלו העם מבין טוב יותר מאחרים.²⁷

לבחירת ומינוי בצלאל, נדרשה הסכמת הקב"ה, משה והעם. לדורות, בבחירת מלך ומנהיג, הנביא יביא את דבר ה', הסנהדרין תעמוד במקומו של משה בתפקיד מומחים, והעם יישאר על מתכונתו כבבחירת בצלאל.

קרוב לדברים אלו, כתב גם בשו"ת מהר"ם שיף (או"ח סימן שיג), בנוגע לבחירת מו"צ לקהילה, ללא הסכמת רב המקום:²⁸

מבואר מהגמרא²⁹ דתלמיד חכם שמתמנה על הציבור צריך להיות מרוצה מקודם להגדול שבצבור, ואחר כך מהני לו מה שהציבור מתרצים בו. ואני אמרתי להסביר, דלמנות פרנס על הציבור, בעינין שיהיו בפרנס ההוא ג' דברים. א', שיהא ירא ה'. ונהי דזה יודע הקדוש ברוך הוא בעצמו, מכל מקום בכל התורה כולה אזלינן בתר חזקה, וכל דלא איתרע חזקתו, יכולין לסמוך. והשנית, צריך הפרנס ההוא להיות בן תורה, וחכם בחוכמת התורה, כדי שיעשה כל הדברים על פי דין תורה. וממילא, לענין הוראה, צריך שיהא לו שכל ישר, כדי שידמה מילתא למילתא, וכיוצא בזה. והשלישית, צריך להיות להפרנס שממנים אותו על הציבור, שיהא אדם ישר ולא בעל מחלוקה, ולא בעל שאר מדות רעות וכיוצא בזה. וזה נראה כוונת וטעם של הגמרא הנ"ל, שצריך להימלך עם גדול הציבור, דהיינו, שהגדול בין יבין בפרנס המתמנה, אם הוא תלמיד חכם ויודע. ולא דווקא משה, אלא כל תלמיד חכם, מצינו שנקרא משה... ועל כל פנים, הרב שהוא במקום משה, אם הוא אינו מסכים, בוודאי אין רשאי לקבלו.

27. עיין בבא בתרא קסח ע"א: "אמר אביי, האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא, נידבר עם הארץ בהדיה, דלמא מחלפו לה מיניה" - ישנה 'חכמת המונים' שאינה תמיד מצויה אצל לתלמידי החכמים.

28. שאלת חלקו של הציבור במינוי רב נדונה אצל פוסקים רבים, ובמיוחד במקרים של ירושה ברבנות, עי' לדוגמא פד"ר, י"א עמ' 97-115.

29. בברכות, שם, לגבי בצלאל.

לשיטתו, נדרשים שלושה פרמטרים בבחירת איש ציבור: א. אדם כשר, דבר זה נקבע ע"י חזקת כשרות (קביעה זו מן התורה, היא בעצם הופעת רצון ה'). ב. ת"ח שחכם בחכמת התורה ויש לו שכל ישר, ויוכל לפעול על פיה. מי שיכול לבחון זאת, זה הת"ח היותר גדול שבציבור (הוא במקום הנביא, לפי שחכם עדיף מנביא) ג. בעל מידות, איש שלום וכו', את זה יודע הציבור.

נוסיף, שאומנם אלו דברי אגדה, ואין למדים דברי הלכה מאגדה, אך מהר"ם שיק (שם) כתב: "היינו בעלמא, אבל הכא הוא מידי דסברא, וסברא דאורייתא היא". הקביעה שזהו חיוב מהתורה, מופיעה גם בשו"ת לבושי מרדכי (מהדורה ג, סי' לח). אף בשו"ת רב פעלים (ד, י"ד סי' ו) כתב, כי הגם שהרמב"ם לא הביא זאת, משום שאין דרכו להביא מדברי אגדה, אנו מחזיקים בעניין זה כעצה טובה, ו"מחזקין ליה בתורת דינא, כיון דנקטי ליה רבנן בתלמודא".³⁰ הלכה זו, שיש להימלך בציבור, ושנבחר הציבור יהיה מרוצה לקהל, הובאה גם לגבי מינוי שליח ציבור, שצריך "שיהיה מרוצה לקהל"³¹, וגם בנוגע לבחירת דינים³² ורבנים.³³

ז. אין מלך בלא עם

נוסיף שהמשנה ההגותית תומכת אף היא בתפיסה שרואה עניין מהותי בזיקת מנהיג ומונהגיו. העמקה בביאור היחס שבין העם למלך מראה שהמושג מלך כולל בתוכו מיניה וביה את העם. בלי עם, אין משמעות לעובדת היות אדם מלך. יתירה

30. כאן המקום להזכיר את שיטת הריא"ה הרצוג, בספרו תחוקה לישראל ע"פ התורה, נספח ב: סדר מינוי מלך, עמ' 143, הסובר שבחירת פרנס אינה נצרכת להסכמת הציבור, אלא נעשית ע"י ממונים שבחרים אותו. הוא הביא לכך סימוכין מהשמטת הרמב"ם גמרא זו, לגבי בצלאל (אמנם עיין לעיל, ליד הערה 15). עוד הוסיף, כי ייתכן שיש לחלק בין קהילות ישראל בגלות, שבהן היה צורך בהסכמת הקהל, ובין מלכות ישראל, שבה "היה סדר ומשטר קבוע", ואין צורך בהסכמת הקהל. ובזה יתיישבו המקורות דלהלן, שנראים כסותרים לשיטתו.

31. רמ"א, או"ח תקפ"א, א, ובביאור הגר"א על אתר ציין לסוגיית ברכות הנ"ל כמקור להלכה.

32. רמ"א, חו"מ ג, ד: "ומכל מקום, מי שעושה זה בלא רשות הקהל, מצער הצבור ועתיד ליתן את הדין", ובביאור הגר"א, ס"ק כט, ציין לסוגיית ברכות הנ"ל כמקור. ועי' פת"ש, שם סק"ח, שציין לדברי אחרונים נוספים שדנו בזה, והזכיר שיש בזה "חרם ר"ת ורשב"ם וראב"ן וק"ן רבנים". ועיין שו"ת התשב"ץ, א, סי' קסא, שציין לגמרא הנ"ל.

33. עיין לדוגמא שו"ת חת"ס, ה, חו"מ סי' יט, בתשובה אודות "רב אחד אשר השתרר עליהם, מבלי שאלת ורצון רוב בני הקהילה, רק ע"י פקידה ממקום גבוה". ועי' גם רמ"א, יו"ד רמ"א, כב.

מזו, העם הוא שהופך את המלך לכזה, בדומה לבכור שנולד שהופך את בני הזוג, האיש והאישה, להורים. כך מצאנו בדברי חז"ל (פרקי דרבי אליעזר, פרק יא):

ראו אותו (את אדם הראשון) הבריות ונתיראו, כסבורין שהוא בוראן, ובאו עלם להשתחוות לו, אמר להם, באתם להשתחוות לי? בואו אני ואתם נלך ונלביש גאות ועז, ונמליך עלינו מי שבראנו, לפי שהעם ממליכין את המלך, ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו.³⁴ הלך אדם לעצמו, והמליך אותו ראשון, וכל הבריות אחריו, ואמר: "ה' מלך גאות לבש" וגו' (תהלים צג, א).

וכן בדברי הספרי (דברים, וזאת הברכה, פסקא שמו):

"ואתם עדי נאם ה' ואני אל" (ישעיה מג, יב) – כשאתם עדיי אני אל, וכשאין אתם עדיי, כביכול איני אל. כיוצא בו, "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" (תהלים קכג, א), אלמלא אני, כביכול לא היית יושב בשמים.

כך גם אנו נוהגים בראש השנה, שבו אנו ממליכים את ה' למלך. בלעדינו, כביכול אין ה' מלך. כך מובא בספר כד הקמח (ראש השנה, ב), בטעם מצוות תקיעת שופר:

ועוד במצוה זו רמז למלכותו יתברך, שביום זה ברא העולם, והיה מלך כי אין מלך בלא עם, ודרך מלכי הארץ לתקוע בשופר בתחילת מלכותם, כענין שנאמר (מלכים א' א, לט): "ויתקעו בשופר ויאמרו כל העם יחי המלך שלמה", ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, ועל כן ציוונו יתברך שנתקע בשופר ביום זה בתחילת מלכותו, ללמד כי "מלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו" (תהלים מז, ט), ועל זה הזכיר דוד בכאן "אמרו בגוים ה' מלך" וגו' (שם צו, י).

מהר"ל מפראג (נתיבות עולם, נתיב העבודה, יח), הסביר ע"פ עיקרון זה הלכה שבדיני 'כוס של ברכה':

ועוד תדע, כי מה שמקבלו בשתי ידיו ונתנו לימינו, דבר זה מורה כי הכח של הממשלה הוא אל הכלל; שנתנה לישראל כוח המלכות, והכלל מקבלים את המלך להיות מלך מושל, ולכך מקבל כוס של ברכה בשתי ידיים, כי הידיים

34. הוא שאנחנו אומרים בפיוט: "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא, לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא". כלומר, כבר בתחילה היה הקב"ה מלך, אך רק לאחר מכן הוא גם 'נקרא' מלך. ועיין מלבי"ם, לעיל הערה 2, על הבחנה בזה בין הקב"ה ובין מלך בשר ודם.

שהם כל ידיו, הם נחשבים מקבלי הברכה, שהוא הכוח של מלכות, ונותנו לימינו הוא המלך שמקבל הכוח והממשלה מן הכלל, וכתוב (דברים יז, טו): "שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך".

ח. מלכותא דארעא ומלכותא דרקיאה - הקבלה הדדית

ואכן, מקורות רבים מצביעים על כך שמלכות שקיימת בעולם, איננה רק הסמכות השלטונית, אלא היא כ'מייצגת' את מלכות הקב"ה. כך נאמר במדרש רבה (פרשת בא, טו, כו):

"וישב שלמה על כסא ה' למלך" (דברי הימים א' כט, כג), הקדוש ברוך הוא לבושו הוד והדר ונתן לשלמה הוד מלכות, שנאמר (שם שם, כה): "ויתן עליו הוד מלכות".

וביאר ר"י בכור שור (שמות יז, טז): "וישב שלמה על כסא ה' למלך, דהיינו מלכות ישראל, שיושב על כסא ה', כדכתיב (ירמיה ג, יז): 'יקראו לירושלים כסא ה'". נמצא, אם כן, ששיבה על כס מלכות ישראל היא מעין שיבה על כסא ה', שכן מלכות ישראל יונקת ישירות ממלכות שמים.³⁵ המלבי"ם (תהלים קי, א) הוסיף על כך:

וישב שלמה על כסא ה' למלך, כאילו ה' יושב על כסא ההנהגה, להנהיג את ישראל בהשגחה מיוחדת, כמלך המנהיג את עמו. כביכול הנהגת מלך ישראל היא הנהגת ה' בעולם.

נמצא, שמלך ישראל יושב על כסאו של הקב"ה, ו'מייצגו'. מכיוון שישנו קשר בין הקב"ה לבין עמו ישראל (התנהגותו כלפיו משפיעה על הגילוי האלוקי), והמלך, כמובא לעיל, יושב על כסאו של הקב"ה, בוודאי שיהיה קשר בין העם ובין למלך. נציין מספר השלכות שנובעות מכך:

א. ברכה על ראיית מלך - הגמרא (ברכות נח ע"א) דנה במי שרואה מלך: "הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו, אומות העולם אומר ברוך

35. וכעין זה כתבו רבים, ראה לדוגמא תקנת השבין (ר"צ הכהן מלובלין), עמ' לט; שמונה קבצים, ז, סח; ועוד. ועיין אור חדש (למהר"ל), על מגילת אסתר פרק א: העיקרון שמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיאה שייך גם במלכות אומות העולם.

שנתן מכבודו לבשר ודם. הט"ז (רכד, ו) עמד על שינוי הלשון שבין מלך ישראל לאומות העולם - "חלק" לעומת "נתן": "דבישראל יש טעם לפי שהם דבקים בו יתברך, וכל שאתה אומר חלק צריך אתה לדעת ממי נחלק, נמצא שיש יחוס לחלק אחר מי שנתחלק ממנו. מה שאין כן באומות שאין להם יחוס אחרי הנותן, כמו כל מתנה דלית בה אחריו על הנותן, אלא מה שזכה זכה ותו לא". עם ישראל הוא (כביכול) חלק מהקב"ה, כך גם מלך ישראל שהוא חלק מהופעת הקב"ה בעולם.

ב. עוד נאמר בגמרא (ברכות שם) שרוב ששת, שהיה עיור, זיהה את מעבר המלך בסמוך אליו, משום שגינוני המלכות כאן בארץ הם בבואה של גינוני מלכות הקב"ה ברקיע.

ג. עוד נאמר בגמרא (שם): "פתח רבי שילא ואמר 'לך ה' הגדלה והגבורה' וגו' (דהי"א כט, יא). אמרי ליה: מאי קאמרת? אמר להו: הכי קאמינא: בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא, ויהב לכו שולטנא ורחמי דינא". רוצה לומר, משפט המלכות בעולם צריך להיות ברחמים, כמו בשמים.³⁶

ד. במדרש שיר השירים רבה (וילנא, פרשה א) נאמר: "וישב שלמה על כסא ה' למלך, א"ר יצחק: וכי אפשר לו לאדם לישב על כסא ה', אותו שכתוב בו (דברים ד, כד): 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא', וכתוב (דניאל ז, י): 'נהר דינור נגיד ונפיק' וגו', וכתוב (שם שם, ט): 'כורסי' שביבין דינור', ואת אמרת: וישב שלמה על כסא ה'. אלא, מה כסאו של הקדוש ברוך הוא שולט מסוף העולם ועד סופו, אף כסאו של שלמה שולט מסוף העולם ועד סופו; מה כסא ה' דן בלא עדים והתראה, אף כסא שלמה דן בלא עדים והתראה". ממדרש זה עולה, שתפקיד מלך ישראל הוא להשפיע על העולם כולו, כמו שהקב"ה משפיע על כל העולם. וכן כוחו של המלך להוציא להורג את מי שמרד בו, גם ללא עדים והתראה, בא מכוח של מעלה, בדומה להקב"ה שאינו זקוק לכך.

ה. המהרש"א (חדושי אגדות, קידושין לב ע"ב) הסביר, שהדין שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, מתבסס גם הוא על יסוד זה, שהרי מלכותו מלכות שמים, ו"משמיא מוקמי ליה... ואין המלך בשר ודם יכול למחול כבוד מלכות שמים".

36. ועיין רמב"ם, הלכות סנהדרין פ"ב ה"ז, שאין מעמידים זקן וסריס בסנהדרין מפני שיש בהם אכזריות, ומעמידים רק מי שיש לו בנים, כדי שיהיה רחמן.

ו. החתם סופר (שו"ת, ו, ליקוטים סי' פו) כתב, שהעובדה שהמלך יושב על כיסא ה', מחייבת לירא ממנו ולכבדו, מפני כבוד שמים. כן דייק גם מלשון הברכה שתיקנו חכמים: "שחלק מכבודו לבשר ודם" ולא "שחלק כבוד לבשר ודם" - דהיינו, שהקב"ה נתן מכבודו שלו.

נמצא, שלעובדה שהמלך מייצג את מלכות ה' בעולם, ישנן השלכות בנוגע להתנהלות העם כלפיו, שכן המלכות כאן בארץ נוהגת כפי שמלכות שמים נוהגת. ישנו גם פן הפוך, שבשמים נוהגים כפי שנוהגים בארץ. לדוגמה, התורה חייב (בבא קמא טז ע"א) כותב שהכריעה בברכת אבות שבשמונה עשרה נלמדת מהכריעה בפני מלך בשר ודם בשעה שנכנסים לפניו. ועוד, כך הסביר בהעמק דבר (שמות יט, ח) את הנהגת משה בהשבת הסכמת העם לקבלת התורה. דבר זה נעשה בדומה להנהגת מלכות בשר ודם, שאף שהמלך יודע "כל חקירות האסיפה ע"י אנשי רז שלו, מכל מקום, השליח צריך לומר לשון תשובת העם בדיוק". במקום אחר (הרחב דבר, ויקרא כג, כד) הסביר הנצי"ב, שתקיעת השופר ביום הראשון של ראש השנה, דומה לתקיעת השופר בשעה שהמלך בא למחנה המלחמה.

ט. יחסי גומלין בין המלך לעם

אחר שהתבאר כי המלכות המלך תלויה בעם, ואף עצם מעמדו תלוי בעם, מתבקש להניח שתהיה לכך השלכה על אופן התנהלות המלך כלפי העם, ואף יחס העם כלפיו. ואכן, הדבר מתבטא במספר הלכות. מצד אחד, העם חייב בכבודו של המלך. כן כתב הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמות פ"ב ה"א):

כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר (דברים יז, טו): "שום תשים" - שתהא אימתו עליך. אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשיין בשרביטו, ולא בכרתו, ולא באחד מכל כלי תשמישיו.

ושם בה"ה:

המלך... יושב על כסא מלכותו בפלטרין שלו, ומשיים כתר בראשו, וכל העם באין אליו בעת שירצה, ועומדין לפניו ומשתחוים ארצה, אפילו נביא עומד לפני המלך - משתחוה ארצה... ולא יעמוד מפני אדם, ולא ידבר רכות, ולא יקרא לאדם אלא בשמו, כדי שתהא יראתו בלב הכל.

מצד שני, המלך חייב בכבוד העם, כדברי הרמב"ם (שם, ה"ה-ה"ו):

וכן מצוה על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל, יעמוד לפנייהם וישיבם בצדו, וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה, אפילו לתלמיד חכם, היה עומד מכסאו ומנשקו, וקורא לו 'רבי ומורי', במה דברים אמורים, בזמן שיהיה המלך בביתו לבדו, הוא ועבדיו, יעשה זה בצינעה. כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר (תהלים קט, כב): "ולבי חלל בקרבי", ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר (דברים יז, כ): "לבלתי רום לבבו מאחיו", ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר (דה"א כח, ב): "שמעוני אחי ועמי", ואומר (מל"א יב, ז): "אם היום תהיה עבד לעם הזה" וגו', לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול ממושה רבינו, והוא אומר (שמות טז, ח): "וגנחנו מה לא עלינו תלונותיכם", ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם, כאשר ישא האומן את היונק. רועה קראו הכתוב (תהלים עח, עא): "לרעות ביעקב עמו", ודרכו של רועה מפורש בקבלה (ישעיה מ, יא): "כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא" וגו'.

מדברי הרמב"ם עולה, שיחס המלך לעם הוא כיחס אבא לבן - כאשר ישא האומן את היונק.³⁷ כן מצינו שיחס המלך לעם הוא כיחס הדדי של אחים. כך דרשו חז"ל (סוטה מ ע"א):

אמר ר' יצחק, לעולם תהא אימת צבור עליך, שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה. רב נחמן אמר מהכא: "ויקם המלך דוד על רגליו"³⁸ ויאמר שמעוני אחי ועמי", אם אחי למה עמי, ואם עמי למה אחי? אמר רבי אלעזר, אמר להם דוד לישראל: אם אתם שומעין לי - אחי אתם, ואם לאו - עמי אתם, ואני רודה אתכם במקל.

37. עיין נתיבות עולם (מהר"ל), נתיב הכעס, פרק ב: "כי מי שיש לו גדולה והוא פרנס, צריך שיהיה הנהגתו בנחת; כי הפרנס, כל עיקר שלו לסדר העם עד שהם מסודרים; כי זהו עצם המלכות והשררה".

38. עיין מהרש"א, חידושי אגדות שם, "דמשמע שהיה יושב מקודם, וקם מפני אימת הציבור".

הרי שיש מורכבות בראיית היחס בין המלך לעם כיחס איש לאחיו. מחד גיסא, כשהם הולכים בדרך הנכונה - אוהבם כאחים. מאידך, מאידך גיסא, כשהם חוטאים - יכול לרדות בהם.

במקום נוסף (פ"ג ה"ז) עמד הרמב"ם על הקשר הייחודי שבין המלך לעם:

על הסרת לבו הקפידה תורה, שנאמר (דברים יז, יז): "ולא יסור לבבו", שֶׁלִּבּוֹ הוּא לֵב כָּל קֹהֵל יִשְׂרָאֵל. לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם, שנאמר (שם שם, ט): "כל ימי חייו".³⁹

כמו כן, מצאנו שהיחס בין המלך לעם הוא כמו בין הדוד לרעיה, כמו שאמר שלמה המלך בשיר השירים (א, ד): הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך, נזכירה דודיך מיין מישרים אהבוך, ושם (פס' יב): "עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו". ובגמרא (שבת פח ע"ב) "אמר עולא, עלובה כלה שמזנה בתוך חופתה, מאי קרא, 'עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו' (שיר השירים א, יב), אמר רבא ואף על פי כן, עדיין חביבותיה גבן, דכתיב נתן, ולא כתיב הסריח".

סיכום

סמכות המלך נובעת מכוח העם - כך הוכח והודגם לעיל בהרחבה. ומשום כך, מסתברת יותר הבנת הרב קוק בדעת הרמב"ם, שלפיה אין המלכה ללא הסכמת העם, ואפילו סנהדרין ונביא אינם מוסמכים לקבוע זאת. הקשר האמיץ שבין העם למנהיגו, בא לידי ביטוי לא רק אצל מלך, אלא גם אצל פרנסי ציבור, וכל הנושאים במשרות ציבוריות שונות. סמכותם לקבל החלטות הנוגעות לציבור נובעת מהכוח שהציבור נותן להם; ללא 'מנדט' זה - אין הם יכולים להיחשב מנהיגיו. זאת ועוד; ראינו שלבחירת מלך ישנם 'שותפים' נוספים - הקב"ה והסנהדרין. כל אחד מהם מייצג פן נוסף שקשור לאישיות המלך ולמנהיגותו. הקב"ה - באמצעות הנביא, מיידע את פנימיותו של המלך. בהקבלה לכך, חשוב שתימצא אצל המנהיג יראת שמים. הסנהדרין מבטאת את כוח המומחים, שידעים לבחון אם המועמד אכן מתאים לתפקידו. הוא הדין גם בנוגע למנהיג - יש צורך שיימצאו בו תכונות שמתאימות להנהגה.

39. עם זאת, עיין בדבריו שם ה"ז, שמלכי ישראל "לבן גס בהן", וכיוון שכך אין דנין אותן, שיש לחשוש ש"יבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת".

ב תכונות המנהיג

לא רעיון של תוהו הוא, שנמצאים אנשים גדולים ונשאים בעולם, שראויים להיות מלכים אדירים במלא המובן של השליטה, שרצונם ראוי להיות חק ומשפט מפני גדולתם, מפני אור החיים העזיזים והישרים שמאיר בהם בשפעה רבה... וכשהם הולכים במסילות הסלולות אשר לתורה ולמצוה, בעקבות הרועים אשר הופיעו אחרי כן, מחפשים הם בכולם את העזיזות הקדמוניה בחירותה.

(הרא"ה קוק, שמונה קבצים, ח, כב)

כאשר ציבור בוחר לעצמו מנהיג, עליו לדאוג שהמנהיג אכן יתאים לתפקידו. השאלה שבה נדון להלן היא: מה הן התכונות הראשיות שצריכות להתקיים אצל המנהיג הנבחר? נקדים ונדגיש שלא נתייחס לתנאים מולדים (מינוי גוי, אישה, גר)¹, אלא למידות ותכונות נפשיות.

כדי להשיב על השאלה, נעיין תחילה בפרשיות התורה שבהן מתוארת עצת יתרו למשה בנוגע למינוי שופטים, שכן יש בהן התייחסות לתכונות הנדרשות מדיין. לאחר מכן, נדון בשאלה האם נכון להקיש מן הנדרש לדיין על הנדרש ממנהיגי ציבור.

1. עיין שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ד-ה"ה.

א. תכונות הדיינים בפרשיות התורה

המנהיגים הראשונים שהתורה מזכירה את התכונות שנדרשות לתפקידם, הם שופטים. נכון הדבר, ששופטים אינם מתפקדים כמנהיגי הציבור לכל דבר ועניין, אך מכיוון שחלק בלתי מבוטל מתפקידם נמצא בזיקה ישירה לציבור, נכון לעיין בפסוקי התורה שעוסקים בנדרש מהם. ההצעה הראשונה בתורה למינוי שופטים ניתנה על ידי יתרו (שמות יח, כא-כה), ושם מפורטות תכונות שנדרשות: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע... וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר. ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל ויתן אתם ראשים על העם". כמובן, יש לבחון האם בשלב המינוי בפועל אכן נעשה כעצת יתרו במלואה. מחד גיסא, הרי נאמר בפסוק שנעשה כ"כל אשר אמר", מאידך גיסא, בשלב ההצעה מתארת התורה ארבע תכונות נדרשות, בעוד שבשלב הביצוע מופיעה תכונה אחת בלבד: "אנשי חיל".

להשלמת התמונה יש לעיין בסיפור הדברים המקביל, זה שבמשנה תורה (דברים א, יג-טו), שם מצוינות תכונות אחרות, כאלה שלא נזכרו בפרשת יתרו: "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם ואשימם בראשיכם... ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים ואתן אותם ראשים עליכם".

גם כאן עולה שאלת הפער בין ההצעה ובין הביצוע: בעוד שבהצעה הוזכרו שלוש תכונות (חכמים, נבונים וידועים), הרי שבביצוע הוזכרו רק שתיים (חכמים ונבונים). יתר על כן, יש לברר את שאלת היחס בין פרשת יתרו לפרשת דברים:² האם "חכמים ונבונים" הן תכונות נוספות, לבד מהנאמר בפרשת יתרו, או שאינן אלא ביאור שלהן.

מצאנו בחז"ל ובפרשנים גישות שונות לשאלת הפער שבפרשת יתרו. גישה אחת היא, שאכן יש פער בין הרצוי למצוי, ולא נמצאו בעלי התכונות המבוקשות: "ויבחר משה אנשי חיל - מלמד שלא מצא משה בכל ישראל מי שהיה בו ארבעה

2. עי' לדוגמא רד"צ הופמן דברים, שם: "יש להרגיש בשני הבדלים בין הסיפור כאן לבין הסיפור בשמות יח, כא והלאה: (1) בספר שמות כתוב שמשה רבינו בחר את האנשים, וכאן משמע שהבחירה היתה בידי העם; (2) כאן מודגשות בעיקר המעלות השכליות (חכמים, נבונים), ובשמות מוטלת ההדגשה העיקרית על המעלות המוסריות (יראי אלקים, אנשי אמת, שונאי בצע)".

מדות הללו.³ יש שסברו כך גם בנוגע לפער שבפרשת דברים: "חכמים וידועים - אבל נבונים לא מצא להם".⁴ לעומתם, בנוגע לפרשת יתרו, יש שראו בביטוי "אנשי חיל" כמי שמכיל את כלל התכונות: "ויבחר משה אנשי חיל - קיצר בענין ואמר אנשי חיל, אנשי חיל בממון, אנשי חיל ביראה, אנשי חיל במצוות".⁵ בשאלת היחס שבין פרשת יתרו ופרשת דברים, יש שחיברו בין שתי הפרשות, כך שלמעשה ישנה רשימת תכונות אחת:⁶

"אנשים חכמים וידועים" - זו אחת משבע מדות שאמר יתרו למשה, והלך ובקש ולא מצא אלא שלוש, אנשי חיל חכמים וידועים, ואלו הן השבע מדות שצריך שיהיו כולן אפילו בבית דין של שלשה: חכמה, יראה, וענוה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב.

כיוצא בזה כתב הרמב"ן בפירושו לתורה,⁷ ולשיטתו כל התכונות אכן נמצאו, אלא שמשה לא ראה צורך לפרטן, מפני שהן נכללות בתיאורו "אנשי חיל". לעומתו, יתרו לא הכיר את ישראל, ולכן פירט. במדרש (דברים רבה א, י) מתברר, מדוע לפי דעה זו, הסוברת שכל שבע התכונות נצרכות, לא הוזכרו כולן בפרשה אחת:

אמר רבי ברכיה בשם רבי חנינא, צריכין הדיינין שיהא בהן שבע מדות, ואלו הן: חכמים ונבונים וידועים, וארבע כמה שכתב להלן (שמות יח, כא): "ואתה תחזה מכל העם" וגו', הרי שבע. ולמה לא נכתבו שבע כאחת, שאם לא נמצאו משבע מביא מארבע, ואם לא נמצאו מארבע, מביא מג', ואם לא נמצאו מג' מביא מאחד, שכך כתיב (משלי לא, י): 'אשת חיל מי ימצא'.⁸

3. מדרש אגדה (בובר), שמות יח, כה; רש"י, דברים א, טו; ספורנו, שמות יח, כה.

4. מדרש אגדה (בובר), דברים א, טו; רש"י, דברים שם.

5. פסיקתא זוטרתא (לקח טוב), שמות יח, כה; שכל טוב (בובר), שמות יח, כה. וכן משמע בפירוש הטור ובחזקוני, שמות יח, כא. ועי' העמק דבר, שמות יח, כה.

6. מדרש תנאים לדברים, דברים א, טו; מדרש הגדול, דברים א, טו.

7. שמות שם, א. עיין מלבי"ם, שמות יח, כה: ההבדל בין הנדרש מהעם לבין פעולת משה הוא, ש"לישראל צוה שיזמינו לו אנשים חכמים וידועים אצלם, שזה יכלו המה לדעת מי חכם ונבון ומי פתי וסכל, אולם יתר המעלות שיהיו יראי אלהים ואנשי אמת שונאי בצע, זאת לא יכלו העם לדעת, רק משה יכול להכיר זה ברוה"ק".

8. עי' ראש דוד, סוף פרשת קדושים, על שייכות פסוק זה לכאן. אולם עי' מחקרים בדרכי התלמוד וחיידושיו, עמ' כב, שלדעתו היו כתובים שם ראשי תיבות 'אחמ"י', ופירושן: אנשי חיל מכל ישראל, ונפלה טעות בפתיחת ראשי התיבות ל'אשת חיל מי ימצא'.

נמצא, אם כן, ששבע תכונות אלה הן דרישה לכתחילאית, אבל אינן מעכבות. למעשה, זו גם דעת חלק מהמפרשים שדעתם הוזכרה לעיל, שכתבו שמשה רבנו לא מצא אנשים בעלי כל התכונות הנדרשות.⁹

ב. מידות הדיינים - דברי חז"ל ופסיקת הרמב"ם

חז"ל מנו שבע מידות שנדרשות מדיין: "חכמה, יראה, וענוה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב".¹⁰ במקום אחר ציינו לתכונות נוספות שראויות לדיין: "בעלי חכמה, בעלי מראה, בעלי קומה, בעלי זקנה, בעלי כשפים, ויודעים שבעים לשון".¹¹

בעקבות דברי חז"ל, הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"א-ה"ח)¹² מנה ופירט את התכונות שנדרשות מדיינים:

אין מעמידין בסנהדרין, בין בגדולה בין בקטנה, אלא אנשים חכמים ונבונים, מופלגין בחכמת התורה, בעלי דעה מרובה, יודעים קצת משאר חכמות, כגון רפואות וחשבון ותקופות ומזלות ואיצטגנינות, ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים, והבלי ע"ז וכיוצא באלו, כדי שיהיו יודעים לדון אותם... מנוקין מכל מומי הגוף... בעלי שיבה, בעלי קומה, בעלי מראה, נבוני לחש, ושידעו ברוב הלשונות... בית דין של שלשה, אף על פי שאין מדקדקין בהן בכל אלו הדברים, צריך שיהא בכל אחד מהן שבעה דברים, ואלו הן: חכמה, וענוה,¹³

9. וראה להלן סוף אות ב.

10. מדרש תנאים, דברים א, טו. ועיין של"ה, פרשת משפטים, תורה אור אות מ, שכל המידות שדיין דורש מבעל דין שיתנהג בהן, נדרשות ממנו. ועיין באר לחי רואי (סרנא), מפתח מורחב (בתוך כרך מדע, אהבה), הלכות סנהדרין: "אין לך אדם שיהא כל כך נזקק וצריך למדות טובות כמו הדיינים, ומשום שהשופט אם אינו בעל מדות ולא יהא בעל מוסר וצנוע, מלבד שהוא מזיק לעצמו הוא מזיק לבני אדם, וכל כך הוא חמור עד שהוא ראוי לקללת ה', ולא עוד אלא שצריך לקללו בדבר זה. והיינו שפט צדק, שהוא ע"ה המדות שהינן טובות, מביא האדם מישראל את עצמו להיות בדומה לשכינה שהוא הוא העיקר באדם שמישראל".

11. מנחות סה ע"א.

12. וראה גם שו"ע, חו"מ ז, יא, ושם ח, א.

13. עיין רא"ם, דברים א, טו, שהקשה על הרמב"ם, מה המקור בתורה ובדברי חז"ל למידת ענוה, שכן מידה זו לא נמנתה במפורש בכלל שבע המידות שנזכרות בפרשיות יתרו ודברים. הרמב"ם עצמו (ועי' להלן הערה 52), למד זאת ממשו רבינו: "ומה משה רבינו עניו, אף כל דיין צריך להיות עניו". עיין סמ"ג, עשין סימן צז, שלמד זאת ממקור אחר: "ושיהא עניו

ויראה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב, וכל אלו הדברים מפורשין הן בתורה...¹⁴ אמרו חכמים, שמבית דין הגדול היו שולחים בכל ארץ ישראל ובודקין, כל מי שימצאוהו חכם וירא חטא ועניו ושפוי ופרקן נאה ורוח הבריות נוחה הימנו, עושין אותו דיין בעירו.¹⁵

לעיל¹⁶ הוזכרו דברי חז"ל, שהדרישה לתכונות אלה היא רק לכתחילאית אך אינה מעכבת. ולמרות שהרמב"ם הזכיר רשימת דרישות אלה, וניתן היה אפוא להסיק שהן מעכבות את המינוי, פירשו פוסקים רבים שגם לשיטתו אין זה מעכב.¹⁷ עם

וסבלין, שנאמר (שמות ו, יג): 'ויצום אל בני ישראל' - צום אל בני ישראל לישא טרחם ומשאם וריבם". בלחם משנה, על הרמב"ם שם, הביא את הסמ"ג הנ"ל וחשב שמקורו מהירושלמי, וכנראה אין הדבר כן, עיין אור שמח שם, ובן הרמה שם, ועיין בפירוש ר"י קאפח על הרמב"ם, שם אות ח; עיין ב"ח, חו"מ ז, יא, שלרמב"ם היתה גרסה אחרת בספרי; עי' ברכת אליהו, חו"מ שם אות מג והערה 20, שמקור הלימוד למידת הענווה היא מסנהדרין לו ע"ב: "עמך - בדומין לך". ועי' יד פשוטה, על הרמב"ם שם, עמ' פב, ע"פ משנת רבי אליעזר, פרשה י עמ' 183, שמידת הענווה כלולה ב"אנשי חיל".

14. "הרי הוא אומר: אנשים חכמים ונבונים - הרי בעלי חכמה אמור, וידועים לשבטיכם - אלו שרוח הבריות נוחה מהם, ובמה יהיו אהובים לבריות? בזמן שיהיו בעלי עין טובה, ונפש שפלה, וחברתן טובה, ודבורן ומשאן בנחת עם הבריות, ולהלן הוא אומר: אנשי חיל - אלו שהן גבורים במצות, ומדקדקים על עצמם, וכובשין את יצרן עד שלא יהא להן שום גנאי, ולא שם רע, ויהא פרקן נאה. ובכלל אנשי חיל, שיהיה להן לב אמיץ, להציל עשוק מיד עושקו, כענין שנאמר (שמות ב, יז): 'ויקם משה ויושיען', ומה משה רבינו עניו, אף כל דיין צריך להיות עניו, יראי אלהים - כמשמעו, שונאי בצע - אף ממון שלהם אינן נבהלין עליו, ולא רודפין לקבץ הממון, שכל מי שהוא נבהל להון, חסר יבואנו, אנשי אמת - שיהיו רודפין אחר הצדק מחמת עצמן בדעתן, אוהבין את האמת ושונאין את החמס ובורחין מכל מיני העול".

15. וראה נתיבות עולם (מהר"ל), נתיב גמילות חסדים, פרק ה, שהקביל את התכונות הנדרשות לדיין עם חלקי האדם: גוף, נפש, שכל וכו'.

16. סוף אות א.

17. לחם משנה, הלכות סנהדרין פ"ב ה"ז; רדב"ז, שם (והוסיף, שלכתחילה ישתדלו שכלל המידות יימצאו בין כל הדיינים, גם אם לא נמצאו כולם בכל אחד מהם); חיד"א, ברכי יוסף חו"מ ז, לג, שער יוסף הוריות ד ע"ב ד"ה נחזור, וראש דוד שם, ד"ה ודרך; פתחי תשובה, חו"מ ז, כד. אמנם משו"ת המבי"ט, א, סו"ס רפ, משמע שמידות אלו מעכבות, אך עיין בדברי החיד"א שם, שכוונתו היא רק כאשר יש באנשי העיר בעלי מידות כאלו; ועיין פרי האדמה, הלכות סנהדרין פ"ב ה"ז, ולשיטתו הדבר לעיכובא, שיהיו בין כל הדיינים ביחד תכונות אלו, גם אם אינן מצויות כולן רק באחד מהם. לפרשנות נוספת בדעת המבי"ט, ראה שו"ת השבי"ט, ב, הלכות סנהדרין שם. ועיין שו"ת אורח משפט, או"ח, יד, לגבי שליח ציבור לתפילה: "אם אין מוצאין מי שיהי' בו מכל המדות האלו, יבחרו הטוב שבציבור בחכמה ובמעשים טובים - הנה פשוט הדבר שהעיקר מה שאינו מעכב כשאין מוצאין מי שיש בו כל המדות הללו, לא קאי על בעל עבירות ורשע ח"ו".

זאת, ברור הדבר שבוחרי הדיינים צריכים להשתדל למצוא מועמדים שיש בהם כמה שיותר מן התכונות הנזכרות. נוסף על כך, ראוי לו לדיין שיש בו רק חלק מהתכונות להתאמץ ולרכוש לעצמו גם את יתר התכונות.¹⁸

ג. ביאור מידות הדיינים

ניתן אם כן דעתנו לאפיונה של כל אחת מהמידות.¹⁹

1. אנשי חיל

תכונה זו מופיעה הן בעצת יתרו, הן בביצוע משה: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל... ויבחר משה אנשי חיל".²⁰ מצאנו דעות שונות בהגדרת מידה זו: לדעת רבי יהושע, "אלו עשירים בעלי ממון"²¹ - רוצה לומר, תכונה של גבורה בענייני ממון. לעומתו, רבי אלעזר המודעי סבר שמדובר ב"בעלי הבטחה"²² - היינו אנשים שעומדים בדיבורם.

לפי ביאור נוסף של חז"ל, "אנשי חיל" אינה תכונה עצמית, אלא פירוש המילה "חיל" הוא כוח וחוזק. כלומר, כוח צריך להתלוות לכל אחת מהתכונות: "קיצר בענין ואמר אנשי חיל, אנשי חיל בממון, אנשי חיל ביראה, אנשי חיל במצות".²³ לפרשנות זו, מדובר בתכונה בסיסית שנצרכת לכל משרה והנהגה. ויש אומרים²⁴ שאנשי חיל הם "גיבורים בתורה".

18. עיין הרב שלמה דייכובסקי, 'דרך השיפוט הראויה בבתי הדין הרבניים', תחומין כח (תשס"ח) עמ' 19; לב שומע לשלמה, א, עמ' 15-16.

19. עיין תולדות יצחק, שמות יח, כא, שהקפידה תורה יותר על המידות מאשר על החכמה, שבזה נשתבחו אבותינו: "גדולה מעלת המדות... לא נשתבחו הגדולים בחכמה, אלא במדות". ועיין בדברי הרמב"ם דלהלן אות ד.

20. שמות יח, כא-כה. ועי' ספורנו, במדבר יג, ג: "כולם אנשים" שנאמר על אלו שנבחרו לרגל את הארץ, הכוונה היא "אנשי חיל".

21. מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו - מסכתא דוישמע פרשה ב; מכילתא דרשב"י, שמות יח, כא; רש"י, שמות שם, והוסיף: "שאין צריכים להחניף ולהכיר פנים".

22. מכילתא דרשב"י ודרשב"י שם. עיין שו"ת עשה לך רב, ו, ס' פד, ובספרו דבר המשפט, על הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ז, שהרמב"ם השמיט את מידת "בעלי הבטחה", משום שהיא כלולה במידות "אנשי חיל" ו"אנשי אמת". וראה להלן הערה 40, הסברים נוספים להשמטת הרמב"ם.

23. פסיקתא זוטרותא (לקח טוב), שמות יח, כה; שכל טוב (בבב), שמות שם.

24. מדרש תנחומא (ורשא), פרשת יתרו סימן ב.

הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ב ה"ז) ראה בגבורת אנשי החיל שילוב מספר תכונות: גבורה במצוות, גבורת הכובש את יצרו, עמידה בגבורה מול כוחות רעים ולעמוד לצד הנרדף ולהצילו:

אנשי חיל אלו, שהן גיבורים במצוות ומדקדקים על עצמם וכובשין את יצרן²⁵ עד שלא יהא להן שום גנאי ולא שם רע ויהא פרקן נאה, ובכלל אנשי חיל, שיהיה להן לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו, כענין שנאמר (שמות ב, יז): "ויקם משה ויושיען".²⁶

2. יראי אלוקים

"יראי אלוקים" - "ואתה תחזה...יראי אלוקים"²⁷. יש שפירשו: "ואתה תחזה מכל העם - תחזה להם בנבואה".²⁸ נדרשת אפוא ראייה נבואית, לצורך בחינת המידות הנסתרות. גם יראת שמים צריכה להימדד באופן נבואי, כיוון שהיא מסורה ללב, ורק נביא יכול לבחון את קיומה ומידתה. ויש שראו בכך מידה ייחודית, שאינה יכולה להימדד בראייה אנושית, אף לא בנבואה, ולכן לא מצאנו שבשלבי הביצוע של עצת יתרו, תכונה זו מופיעה אצל הדיינים שנבחרו: "ולא הזכיר יראי אלהים, כי הוא לבדו ידע לבב אנוש".²⁹

בביאור המידה, נאמרו דעות שונות: רבי יהושע סבר ש"יראי אלוקים" היא תכונה של יראה הקשורה עם תפקיד הדיין - "אלו שהם יראים מן המקום בדין".³⁰ ולדעת

25. עיין ראב"ע, שמות שם: "שיש להם כוח לסבול טורח, ולא יפחדו מהם".

26. ראה מדרש תנחומא (ורשא), פרשת שופטים סימן ג. לביאור מידת "הכובש את יצרו", ראה פיה"מ לרמב"ם, אבות פ"ד מ"א, ושמונה פרקים, הפרק השביעי. ועיין סמ"ג, עשין צז, שהזכיר רק את גבורת הצלת העשוק מיד עושקו, וכיו"ב בדרך חיים (מהר"ל), אבות פ"ד מכ"ב. ולהלן יבואר שהרמב"ם סבר שתכונה זו ראויה לכל המינויים.

27. אמנם בביצוע לא מופיעה תכונה זו, ועיין לעיל אות א בביאור השיטות השונות.

28. מכילתא דר"י ודרשב"י שם; רבי אברהם בן הרמב"ם, שמות יח, כא. וראה מלבי"ם, שמות יח, כה: "אולם יתר המעלות שיהיו יראי אלוקים ואנשי אמת שונאי בצע, זאת לא יכלו העם לדעת, רק משה יכול להכיר זה ברוה"ק כמ"ש ואתה תחזה". עיין אילת השחר (שטיינמן), שמות שם, שהקשה, הרי אי אפשר לפסוק ע"פ רוח הקודש. ותירץ "דברוה"ק הוא ראה רק את המעלות הנוספות שאינם מוכרחות להיות, להכשיר להיות דיין ע"פ הלכה".

29. ר"א אבן עזרא, שמות יח, כה; חזקוני שם.

30. מכילתא דר"י ודרשב"י שם; שכל טוב (בובר), שמות יח, כא; ילקוט שמעוני, פרשת יתרו, סי' רע; דרך חיים (מהר"ל), אבות פ"ד מכ"ב.

רבי אליעזר המודעי - "אלו שעושין פשרה בדין".³¹ עם זאת, יש שסברו שיראת אלוקים אינה תכונה שקשורה לדין, אלא היא יראת שמים כפשוטה.³² ויש אומרים שהצורך ביראת שמים הוא כדי שלא יצא על הדיינים שם רע.³³ יש שביארו כי היראה כאן מזוהה עם החכמה - "אנשים חכמים".³⁴ ויש שעמדו על הצורך שהדיין ובעל השררה לא יירא מאף אדם אלא רק מהקב"ה, "שאינן להם יראה מאדם, רק מהשם לבדו".³⁵ יש שכרך את תכונת יראת ה' עם הענווה, לפי שאם הדיין אינו ירא אלוקים, והוא גס רוח, אז הוא נושא את פני הרשע ביתר שאת, "מצד רום לבבו של הדיין המבקש התנשאות".³⁶ ויש שהדגיש כי ראוי שהיראה תהיה גם יראת העונש.³⁷

3. אנשי אמת

"אנשי אמת" - מי הם? יש אומרים שהכוונה כפשוטו, שאינם שקרנים;³⁸ יש אומרים שאנשי אמת הם "בעלי הבטחה",³⁹ היינו אנשים שעומדים בדיבורם ומקיימים את

31. מכילתא דר"א ודרשב"י שם. ועיין פירוש המכילתא לרבי אליעזר נחום, שהכוונה היא שהם יראים מה'אלקים', דהיינו 'הדין', שמא לא ייפסק כאמת, ולכן נוטים לעשות פשרה (וכע"ז גם בברכת הנצי"ב שם). ועיין דיני בורות (אריאל), עמ' קסד-קסה, שלדעתו המכילתא אינה עוסקת בפשרה בדין, שהרי גם בה עלולה ליפול טעות ע"פ כללי הפשרה, אלא מדובר על הליך גישור שבית הדין עושה בין הצדדים.

32. תנחומא, יתרו סימן ב': "יראי אלהים, כמשמעו"; רמב"ם, שם. ועיין להלן, הערות 61, 62, שמידה זו נצרכת בכלל המינויים.

33. ר"א אבן עזרא, שם, בפרוש הקצר.

34. רבי אברהם בן הרמב"ם, שמות יח, כא: "אנשי חיל יראי אלהים, במאמרו כאן, הם אותם שנאמר עליהם במשנה תורה הבו לכם אנשים חכמים ונבנים"; פנים יפות, שמות יח, כא: "כי יראי אלהים היינו שידקדקו בדיני תורה על בוריה".

35. ר"א אבן עזרא, שמות יח, כא; חזקוני שם.

36. כלי יקר שמות יח, כא: "שנאמר (משלי כב, ד): 'עקב ענוה יראת ה'".

37. אור החיים, שמות יח, כא.

38. ר"א אבן עזרא, שמות שם; רבינו מיוחס, שם. וכן כוונת ר' אלעזר המודעי שבמכילתא דר"א ודרשב"י שם: "כגון ר' חנינא בן דוסא וחבריו".

39. מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו - מסכתא דוישמע פרשה ב, דעת רבי יהושע; רש"י, שמות יח, כא: "אנשי אמת - אלו בעלי הבטחה, שהם כדאי לסמוך על דבריהם, שעל ידי כן יהיו דבריהם נשמעין".

הבטחותיהם;⁴⁰ ויש אומרים שהתיאור מתייחס לעשיית דין צדק באמת ויושר.⁴¹ הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ב ה"ז)⁴² ביאר שיש כאן מידה שצריכה להיות מושרשת אצל הדיין המתמנה: "אנשי אמת, שיהיו רודפין אחר הצדק מחמת עצמן בדעתן, אוהבין את האמת ושונאין את החמס, ובורחין מכל מיני העול". יש שהסביר שמדובר בתכונה שנצרכת לדיין בהקשר של פסיקת ההלכה, היינו שיודעים ללמוד ולהגיע לדין אמיתי מתוך המקורות;⁴³ יש אומרים שאינם נושאים פנים לגדול,⁴⁴ או שיש להם כשרון הבחנה בין אמת לשקר.⁴⁵ יש מי שראה בתכונה זו זהות עם אנשי תורה - "תורת אמת הייתה בפיהו".⁴⁶

4. שונאי בצע

"שונאי בצע" - מי הם? ר' יהושע סבר, שמדובר כאן על שנאת ממון בכלל, ובוודאי שוחד;⁴⁷ ויש מי שרואה במידה זו, אותו ששונא את ממון עצמו, ואינו מתיירא אם מישהו יזיק את ממונו.⁴⁸ נקודה זו הודגשה בדברי הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ב ה"ז):

40. עיין לעיל הערה 22 בשם רח"ד הלוי, מדוע הרמב"ם לא מנה "בעלי הבטחה", ושם הובא בשמו הסבר אחד. נוסף כאן את יתר הסבריו: "ועוד יש לומר שלא מנה רבינו ל'בעלי הבטחה' במדות הדיינים, משום דפשיטא טובא, ואין זו מעלה בדיינים, אלא חובת כל אדם מישראל היא להיות בעל הבטחה, ולעמוד בדבורו... או אולי נעז לומר דעה קיצונית וחמורה, שהרמב"ם לא מנה מדת 'בעלי הבטחה', משום שנראה לו שאנשים כאלה לא ניתן להשיג במציאות, שכן המוני עם, ופשוטי בני אדם, החיים חיים פרטיים נקל להם להיות בעלי הבטחה עומדים בדבורם, ונאמנים למוצא פיהם, אך לא אנשי צבור שנתמנו לעמוד בראש הצבור".

41. תנחומא, פרשת יתרו סימן ב.
42. עי' גם רמב"ן, שמות שם; רבנו בחיי, שם: "ושלא יקבלו טענה של שקר, כענין שכתוב (שמות כג, ז): 'מדבר שקר תרחק'; אברבנאל, שם.
43. ר' חיים פלטיאל, שמות שם; העמק דבר, שם: "דיש אדם ירא אלהים ומבקש את האמת, אבל אינו מוצא לכוין דעתו אל האמת".

44. אלשיך, שם.
45. כלי יקר, שם.
46. אדרת אליהו, דברים א, יג; הכתב והקבלה, שמות שם.
47. מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו פרשה ב; אברבנאל, שמות שם; מלבי"ם, שם; עיין כלי יקר, שם: "שונאי בצע, אלו העשירים אשר יש להם כל ובצע לא לקחו, וכל דיין עני, יש לחוש פן יקח שוחד להטות דין".

48. מכילתא, שם, בדעת ר' אלעזר המודעי; תנחומא, פרשת יתרו סימן ב: "שונאי ממון עצמן, כל שכן ממון של אחרי, יהא אומר אפילו אתה שורף גדישי, אפילו קוצץ את כרמי, כהוגן אני

”אף ממון שלהם, אינן נבהלין עליו, ולא רודפין לקבץ הממון, שכל מי שהוא נבהל להון, חסר יבאנו“; ויש מי שכתב שעניינה של תכונה זו הוא הקפדה שלא לחמוס ולקחת ממון שאינו שלו; יש מי שסבר כי תכונה זו נוגעת לא רק לכסף, אלא לכלל הנאות שאדם שדואג רק לעצמו.⁴⁹

5. ידועים

”ידועים לשבטיכם“ – האם מדובר בתיאור עובדתי,⁵⁰ או בתכונה נדרשת? לדעת חכמים, זו בקשה של משה לכל שבט, לבחור את האנשים שהוא מכיר:

וידועים לשבטיכם – שיהיו ידועים לכם. הרי שנתעטף בטליתו ובא וישב לפני, איני יודע מאיזה שבט הוא, אבל אתם מכירים אותו, שאתם גדלתם ביניהם, לכך נאמר וידועים לשבטיכם, שיהיו ידועים לכם.⁵¹

הרמב”ם (הלכות סנהדרין פ”ב ה”ז) כתב ש”ידועים” הם אנשים שאהובים על הבריות בזכות מידותיהם הטובות:

וידועים לשבטיכם – אלו שרוח הבריות נוחה מהם, ובמה יהיו אהובים לבריות, בזמן שיהיו בעלי עין טובה, ונפש שפלה, וחברתן טובה, ודבורן ומשאן בנחת עם הבריות; ומה משה רבינו עניו, אף כל דיין צריך להיות עניו.

בכלל התכונות שגורמות לאנשים אלה להיות ”ידועים“, מציין הרמב”ם ”עין טובה ונפש שפלה“, ומסיים שעליהם להיות בעלי ענווה כמו משה רבינו.⁵² בדרך דומה

דיינו“; עיין רמב”ן, שמות שם, שדן בדברי רש”י בהסבר המדרש.
49. אדרת אליהו, שם: ”ובצע הוא הנאה“; הכתב והקבלה, שמות יח, טו; ועי’ רמב”ם, שם; רמב”ן, שמות שם.

50. עיין אילת השחר (שטיינמן), דברים א, טו: ”אנשים חכמים וידועים. הרמב”ן (לעיל פסוק י”ג) מפרש ידועים שמעלתם ידועה ונכרת למנותם שופטים... והר”א אבן עזרא מפרש שהם היו ידועים שיכירום הכל, וצ”ב, מה המעלה בזה שכולם מכירים אותם“.

51. ספרי, במדבר בהעלותך פיסקא צב; דברים פרשת דברים פיסקא יג; רש”י, דברים שם.
52. מנוסח ההלכה לא ברור האם נתן כאן הרמב”ם דוגמה ל”נפש שפלה“, או שיש כאן תכונה נוספת מחויבת – מידת הענווה. ועי’ רא”ם, דברים א, טו: ”ועוד, שהרמב”ם ז”ל מנה הענווה בכלל השבע מדות, והענווה לא הוזכרה לא במדות האמורות בפרשת יתרו, ולא במדות האמורות כאן. גם הוא עצמו כתב: ’ומה משה רבינו עניו, אף כל דיין צריך להיות עניו‘, אלמא אינה מכלל המדות שאמר יתרו למשה. ולא ידעתי היכן מצא כל זה“; ועיין צידה לדרך, דברים שם, שמקורותיו של הרמב”ם הם תוספתא, סנהדרין פ”ז מ”א בבלי, סנהדרין פח ע”ב;

כתב גם המאירי,⁵³ וכך פירש את מאמר חז"ל שאין למנות פרנס אלא אם כן יש לו מאחוריו קופה של שרצים, זאת בכדי שלא יתגאה:

אין ראוי להעמיד פרנס על הצבור אלא מי שנודע במדותיו, עניו ושפל רוח וסבלן, מפני שהוא צריך להתנהג עם הבריות בדרכים משתנים לכמה גוונים, זה בכה וזה בכה, ולהתאהב עם כל אחד מהם כפי מדותיו. ואם הם במקום שאין מוצאים כך, ועל כל פנים צריכים למנות אבירי לב ועזי מצח, יזהרו שלא למנות אנשים תקיפים כל כך בכל ענין, שיהו סבורים על אותו מינוי שיהא מוחזק בידם לעולם, ושהם הראויים לכך יותר על שכיניהם מחמת תקפם, עם מה שיוודעים בעצמם שמעלת אבותיהם מסייעתם, שזו היא סבה להם להוסיף במכאוב הגאווה והעזות, אלא אנשים שיכירו בעצמם שיש ביניהם ראויים לכך יותר מהם, ואם הם כופרים בכך שימצאו מי שיוודיעם האמת וישמיע להם את הראשונות דרך צחות ודרך הפלגה. אמרו, אין ממנין פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לאחוריו, כלומר, אף על פי שהוא הגון בעצמו, שאם תזוח דעתו עליו ויתגאה על הצבור שלא לשם שמים, אומרים לו, חזור לדון את עצמך והבט אל אחרריך. וכן אמרו: מפני מה לא נמשכה מלכות שאול מפני שלא היה בה שום דופי, ר"ל דופי של משפחה, ומתוך כך היו מתגאים על הצבור שלא לשום שמים יותר מדאי.

6. חכמים ונבונים

ההבדל בין חכמים ונבונים מוסבר בעקבות הצעת יוסף לפרעה: "ועתה ירא פרעה... איש נבון - זה המבין דבר מתוך דבר, שיודע מה שקיבל מרבו, וכן אתה דורש: 'אנשים חכמים ונבונים' (דברים א, יג), שהנבון גדול מן החכם".⁵⁴ החכם יודע את הדברים שלמד מרבותיו, בעוד שהנבון מבין מדעתו דבר מתוך דבר. מעלת הנבון כה גדולה, עד שמשה לא מצא נבונים,⁵⁵ כמובא לעיל: "ואקח את ראשי

וירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ד. ועיין לעיל הערה 13.

53. מאירי, יומא כב ע"ב.

54. שכל טוב (בובר), בראשית מא, לג.

55. פסיקתא זוטרתא (לקח טוב), דברים דף ב ע"ב; שכל טוב (בובר), בראשית ל, כא; וכיו"ב במפרשים, דברים שם; עיין מדרש תנאים, דברים א, יג, וילקוט שמעוני, דברים ס' תתב, הובא גם בפירוש רש"י לדברים שם, בהסבר ההבדל בין חכם לנבון: "חכמים ונבונים - זהו

שבטכם אנשים חכמים וידועים, ו"נבונים" לא נזכרו. מכאן, שיכול אדם להיות נבון - חריף השכל, אע"פ שאינו חכם - חסר לו ידע. במקביל, יכול אדם להיות חכם בעל ידע רב, אך נטול חריפות והבנה עצמית.⁵⁶ אם כן, נדרשות שתי התכונות.⁵⁷

ד. תכונות ה"מלך"

המנהיג הציבורי המשמעותי ביותר שנזכר בתורה הוא ה"מלך". עד עתה הוא לא הוזכר, משום שלמרות חשיבותו-היתרה, ב"פרשת המלך" (דברים יז, יד-כ) התורה לא פירטה מפורשות תכונות שראויות למלך. עם זאת, דומה שמתוך המצוות שמוטלות על המלך, ניתן להסיק על מידות שנצרכות לו, וכפי שכתב ר"י אברבנאל (שמואל א' י, יז):

והיה ראוי שיהיה המלך נקי הגאוות, כמו שכתוב: "ולא ירבה לו סוסים" (דברים יז, טז), ואמר: "לבלתי רום לבבו מאחיו" (שם שם, כ);⁵⁸ מרוחק מהתאוות, כמו שאמר: "ולא ירבה לו נשים" (שם שם, יז); משולל מהחמדה, כמו שאמר: "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד" (שם שם).

מדבריו עולה, שהמצוות המיוחדות למלך מלמדות על המידות הטובות הראויות לו. מצוות אלה, לא רק שתוכלנה לשמש כאמצעי למלך על מנת לרכוש אותן, אלא שמלכתחילה, כבר בעת בחירת המלך, נכון לחפש מי שיוכל לעמוד בקיום מצוות אלו. עקב הקושי בבחירת אנשים בעלי מידות כאלו ("נקי הגאוות", "מרוחק

ששאל אריוס את רבי יוסי, אמר לו: איזהו חכם, אמר לו... מה בין חכם לנבון, נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו דינר לראות רואה, כשאין מביאין לו מוציא משלו ורואה. חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו לראות רואה כשאין מביאין לו לראות, יושב ותוהא"; ראה משיבת נפש דברים א, יג, שחכמה קודמת לבינה, אבל מעלת הבינה יותר מהחכמה.

56. ר' אברהם בן הרמב"ם, בראשית מא, לג.

57. למרות שהן שתי תכונות נפרדות, הרמב"ם החשיב אותן כתכונה אחת - עיין ב"ח, חו"מ ז, טו, ופרישה שם, טו. הדרישה תמה על כך, שהרי המדרש, לעיל הערה 4, אומר שמשה רבינו מצא חכמים אך לא נבונים.

58. עי' גם רמב"ן, דברים יז, כ, שמפסוק זה לימדה התורה את איסור הגאוות.

מהתאוות ו"משולל מהחמדה"), הסביר ר"י אברבנאל, שבחירת המלך הייתה ע"י הקב"ה:⁵⁹

ובהיות המידות המשובחות האלה צריכים מאד במלך, והאדם יראה לעיניו וה' יראה ללבב והוא בוחן לבות וכליות, היה ראוי שלא יבחר המלך על ידי בני אדם שלא ידעו תוכו ולא יבינו מדותיו ותכונותיו הטוב הוא אם רע, ושיבחרהו האל יתברך שהוא היודע תעלומת לב, וכמו שאמר שלמה בתפלתו: "כי אתה ידעת לבדך את לבב כל בני האדם" (מלכים א' ח, ט). וכבר בא הטענה הזאת בדברי אדוננו משה, אמר: "יפקוד ה' אלוהי הרוחות לכל בשר איש על העדה" (במדבר כז, טז), הנה כוון לומר שהאל יתברך, להיותו אלוהי הרוחות, הוא אשר ראוי שיפקוד המנהיג, לא בני אדם שיראו לעיניו.⁶⁰

גם הרמב"ם לא פירט בהלכות מלכים את התכונות והמידות הראויות למלך בתחילת מלכותו. בהמשך לטענת אברבנאל, ייתכן שהסיבה לכך היא שהבחירה נעשית ע"י נביא, והלא הוא, כשליח ה', יוכל לדעת מי הוא הראוי. עם זאת, אחר פטירת המלך, כאשר משָׁרְתו עוברת בירושה לבניו והבחירה נתונה ביד העם, כאן מפרט הרמב"ם תכונות שנצרכות להמשך הירושה (שם, פ"א ה"ו):

והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו, בחכמה וביראה. היה ממלא ביראה – אף על פי שאינו ממלא בחכמה, מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו; וכל מי שאין בו יראת שמים – אף על פי שחכמתו מרובה, אין ממנין אותו למינוי מן המינויין שבישראל.

נמצאנו למדים, אפוא, שחכמה ויראת שמים הן תכונות ראשונות במעלה למלך – ולמעשה לכל שררה בישראל, וביניהן, זו שנצרכת ביותר היא יראת שמים.⁶¹ זו גם הסיבה שבגינה נצטווה המלך לכתוב לו ספר תורה: "למען ילמד ליראה את ה' אלהיו, לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם" (דברים יז, יט). בהנחיות להתנהלות המלך במהלך מלכותו, כתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"ו):

59. עיין לעיל הערה 28, שיש המפרשים שגם בחירת השופטים בימי משה נעשתה ברוח הקודש.

60. ייתכן שזו גם הסיבה לכך שתכונות אלה לא הוזכרו מפורשות.

61. על מקורותיו של הרמב"ם, עיין שולחן מלכים – הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ז.

כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל... ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי... ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים, ידבר רכות... לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול ממושה רבינו, והוא אומר: "ונחנו מה לא עלינו תלונותיכם" (שמות טז, ח), ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, "לרעות ביעקב עמו" (תהלים עח, עא), ודרכו של רועה מפורש בקבלה כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא וגו'.

מסתבר, שאם זו הדרך שבה ראוי למלך להתנהל, מלכתחילה נכון לבחור את מי שנראים בו כישורים להתנהל כך.

בספר העיקרים (מאמר ד פרק כו), דן רבי יוסף אלבו בתכונות המלך, והוא מפרט בענייניו שש מידות - ארבע ככל דיין, ועוד שתיים שהן מיוחדות למלך:

ולפי הנראה, שהמדות ההכרחיות למלך מצד המלכות הם ששה; וזה, שהכוונה בהקמת המלך היא להילחם באויבים, ולשפוט את העם משפט צדק, אמרו ישראל כששאלו מלך: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו" (שמואל א' ח, כ), ועל כן, ראוי שימצאו בו המדות ההכרחיות לזה. אולם מדות השופטים כבר נתבארו בתורה, שהם ארבע: אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע, וכשנערב עם אלו התארים שהם הכרחיים מצד המלחמה, נמצאם בין כולם ששה:

האחד, שצריך שיהיה המלך אכזרי לזרים ורחמן לעמו ומוסר נפשו להצילם... והשני, שייטיב למטיבים אליו ולעבדיו ולאנשי מלחמתו, שאם לא יעשה כן, מי ימסור נפשו בעבור כבודו או מי יקנא בעדו אם יבגדו בו.

והשלישי, שיהיה שונא בצע, ולא יהיה חמדן, שהרועה שהושם לשמור הצאן, אין ראוי לו לגזול עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם, שאז ישוב הענין בהפך, שיהיו הצאן לפרנס הרועה ולא הרועה לשמור הצאן...

והרביעי, שיהיה איש חיל אמיץ כח, לבו בגבורים, לשבר מתלעות עול, ולא ישא פני דל, ולא יהדר פני גדול, ולא יירא מעשות משפט.

והחמישי, שיהיה אמת, ולא ימצא עולה בשפתיו וישפוט משפט צדק; שמי

שהוא מכחש או דובר שקרים, הנה הוא אם מפני היראה, או מפני שאינו יכול להשיג רצונו בזולת זה, והשופט אין לו לירא משום אדם, אמר הכתוב: "לא תגורו מפני איש" (דברים א, יז), וכל שכן המלך, שאין מי שיעכב על ידו מעשות רצונו, ועל כן, אין ראוי לו שישקר. ועוד, כי לא יבטח האדם בדברי המלך, אם תדברנה שפתיו עולה, ולשונו תהגה רמיה.

והשני, שיהיה ירא שמים וחרד על דבריו, ויהיה נכנע לעובדי השם יתברך, וישמור מצוותיו שנצטווה עליהן, מצד שהוא מלך או אחר שהוא מלך, ואף בשאר המצוות, ראוי לו שלא יתגאה על אחיו, לחשוב שהוא בן חורין מן המצוות יותר מהם, אמר הכתוב: "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" (דברים יז, כ), וזה כמאמר החכם: המלך והדת אחים נאמנים, ואם יראו העם את המלך מזלזל בתורה ובמלמדיה יבאו כל העם להקל בה ותפול התורה בכללה.

אם כן, התכונות הנדרשות הן בבואה של התפקיד. מכלל תפקידי המלך, הסיק ר"י אלבו מהן התכונות הראויות למילוי התפקיד. כך נכון וראוי לעשות בכל תפקיד - דרישות תואמות תפקיד.

ולסיום פרק זה, נכון לצטט את דברי המלבי"ם (מלכים א' יא, לז), ביחס לשלמה המלך: "ומלכת בכל אשר תאווה נפשך - תנאי אל המלוכה, שטרם ימלוך על העם ימלוך על עצמו, אם ימלוך על כוחות נפשו ותאוותיו שיכנעו תחת משמעת השכל, אז הוא הראוי למלוך על העם".

ה. תכונות נדרשות לכל "בעל שררה"

1. עוז, גבורה ומסילות ללב העם

עד כה עסקנו במידות הראויות לדיין ולמלך. מעתה, עלינו לדון בשאלה האם וכיצד נכון להקיש מהן למנהיגי ציבור אחרים. כמו במלך, גם בנידון זה אין התייחסות מפורשת של התורה, אולם מתוך פרשיית מינוי יהושע, נוכל ללמוד על כמה מידות נדרשות. בבקשתו של משה רבנו לקב"ה, אומר משה: "יפקד ה' אלהי הרוחת לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה" (במדבר כז, טו-יז). בעקבות דברי

חז"ל בספרי (פרשת פנחס, אות קלט), כתב רש"י (שם):

אשר יצא לפניהם – לא כדרך מלכי האומות, שיושבים בבתיים ומשלחין את חיילותיהם למלחמה, אלא כמו שעשיתי אני, שנלחמתי בסיחון ועוג... וכדרך שעשה יהושע... וכן בדוד הוא אומר: "כי הוא יוצא ובא לפניהם" (שמואל א' יח, טז), יוצא בראש ונכנס בראש. ואשר יוציאם – בזכיותיו, ואשר יביאם – בזכיותיו.

נמצא, שתכונות העוז והגבורה שנצרכות ללחימה, בשילוב ריבוי זכויות – נדרשים למנהיג אותו מבקש משה מהקב"ה למנות.

הקב"ה (שם שם, יח) נענה לבקשת יהושע: "ויאמר ה' אל משה, קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו, וסמכת את ידך עליו". ר"י בכור שור פירש שאכן הקב"ה בחר במנהיג שעונה על בקשותיו של משה, ואף הוסיף עליהם: "איש אשר רוח בו – רוח דעת גבורה ויראת שמים, וראוי להיות מנהיג". גם רש"י פירש: "איש אשר רוח בו – כאשר שאלת, שיוכל להלוח כנגד רוחו של כל אחד ואחד". נמצא, שמידה מיוחדת למנהיג היא שידע למצוא מסילות ללב כל אחד ואחד מהעם.

ביאור נוסף ל"איש אשר רוח בו", כתב בעל העמק דבר (שם): "רוחו היינו דעתו, עומד בפני עצמו ואינו נמשך אחר נטיה רצונית להנאת עצמו או אחרים". רוצה לומר, אדם בעל 'עמוד שדרה', שמתנהל לפי האמת ובלא פניות אישיות.

2. יראת שמים וענווה

בשני מקומות, מתייחס הרמב"ם לתכונה הנדרשת מכל בעל תפקיד: א. כפי שצוין לעיל, אגב עיסוקו בענייני ירושת מלוכה, קובע הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמות פ"א ה"ז) שיראת שמים היא דרישה בסיסית לכל מינוי: "וכל מי שאין בו יראת שמים, אף על פי שחכמתו מרובה, אין ממנין אותו למינוי מן המינוין שבישראל"⁶². ב. בהלכות סנהדרין (פכ"ה ה"א-ה"ד) מציין הרמב"ם, אלה לצד אלה, הנחיות ותכונות שנכונות לכל פרנס המתמנה על הציבור:

אסור לאדם לנהוג בשררה על הצבור ובגסות הרוח, אלא בענוה ויראה, וכל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים נענש, ואינו רואה לו בן תלמיד חכם... וכן אסור לו לנהוג בהן קלות ראש.... וסובל טורח הצבור ומשאן,

62. וראה להלן אות ו.

כמשה רבינו... והרי הוא אומר: "ואצוה את שופטיכם" (דברים א, טז), זו אזהרה לדיין שיסבול את הצבור כאשר ישא האומן את היונק... כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור, אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה, כדי שלא יתבזה בפניהם.

אמת הדבר, שדברי הרמב"ם במקור זה עוסקים בהנחיות וציווים להתנהלות של הפרנס, ואינם מתייחסים לתכונותיו בעת בחירתו. אולם מסתבר שראוי להם לציבור, להנהיג על עצמם מנהיג אשר ביכולתו להתנהל באופן הנזכר.

3. רחמנות

מדרש שמות רבה (ב, ב) מציין את מידת הרחמנות⁶³ כמידה שנצרכת למנהיג בישראל. משה רבנו ודוד המלך היו רועי צאן,⁶⁴ ובמלאכה זו באה לידי ביטוי מידה⁶⁵ זו:

"ה' צדיק יבחן" (תהלים יא, ה), [ובמה הוא בוחנו במרעה צאן], בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה... היה מונע הגדולים מפני הקטנים והיה מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרך ואחר כך מוציא הזקנים כדי שירעו עשב הבינונית, ואחר כך מוציא הבחורים, שיהיו אוכלין עשב הקשה, אמר הקדוש ברוך הוא מי שהוא יודע לרעות הצאן איש לפי כחו יבא וירעה בעמי...

ואף משה, לא בחנו הקדוש ברוך הוא אלא בצאן, אמרו רבותינו, כשהיה משה רבנו ע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי, ורץ אחריו עד שהגיע לחסית, כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות, כיון שהגיע משה אצלו, אמר: אני לא הייתי יודע שרץ הייתי מפני צמא, עיף אתה. הרכיבו על כתיפו והיה מהלך, אמר הקדוש ברוך הוא: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך חייך, אתה תרעה צאני ישראל – הוי "ומשה היה רועה" (שמות ג, א).⁶⁶

63. עיין ראש השנה יז ע"ב, על החומרה של פרנס שמטיל אימה על הציבור שלא לשם שמים.

64. עיין שמואל, ב', ב, ה: "ויאמר ה' לך אתה תרעה את עמי ישראל".

65. להיבט נוסף לכך שמנהיגינו היו רועי צאן – עי' רבינו בחיי בראשית מו, לב.

66. ועי' זוהר, שמות, כ ע"ב – כא ע"א.

ספר החינוך (מצווה תצח) מנמק את האיסור שבמינוי אינו יהודי⁶⁷ או גר⁶⁸ למלוכה, בכך שהמלך "צריך להיות על כל פנים מזרע ישראל, שהם רחמנים בני רחמנים, כדי שירחם על העם, שלא להכביד עולם בשום דבר מכל הדברים, ויאהב האמת והצדק והיושר, כידוע בכל שהוא ממשפחת אברהם אבינו ע"ה, שיש בה כל טובות אלו". בעל ספר החינוך מוסיף ומדגיש שתכונה זו נדרשת בכל תפקיד: "ומשורש המצוה אתה דן שאסור גם כן למנות על הצבור אנשים רשעים ואכזרים". בדומה, גם במצוות מינוי דיינים כתב בעל ספר החינוך (מצווה תיד), שלמעשה, התכונות הנדרשות לדיין נצרכות לכל מינוי: "ומכלל מצוה זו גם כן... שכל מי שבררו אותו בני הקהל למנות עליהם ממונים לשום ענין, שישים כל השגחתו וכל דעתו, למנות מהם הראויין והטובים על אותו מינוי שהקהל צריכין אותו. ולא יגור מפני איש, למנות מי שאינו ראוי".

4. טובי העיר כדיינים

תרומת הדשן (סי' ריד) מדמה את "טובי העיר"⁶⁹ לדיינים: "טובי הקהל, כשיושבין לפקח על עסקי רבים ויחידים, במקום ב"ד קיימי". בעקבותיו פסק הרמ"א (חו"מ לז, כב) שמי שפסול להתמנות דיין, אינו יכול להתמנות לתפקיד ציבורי שמופקד על צרכי הרבים: "טובי הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים או יחידים, הרי הן כדיינים, ואסורים להושיב ביניהם מי שפסול לדון משום רשעה"⁷⁰. פסקי תרומת הדשן והרמ"א מהווים אבן פינה בתשובות ומאמרים רבים שנכתבו בהקשר זה. כך, לדוגמה: מינוי חשוד על שבועת שקר וענייני ממון⁷¹, מינוי נשים⁷²,

67. דברים יז, טו: "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא".

68. רמב"ם, הל' מלכים פ"א ה"ד, ושם פסק שלא רק למינוי מלך אלא לכלל השררות: "אין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל, שנאמר (דברים יז, טו): 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא', ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל". וראה שולחן מלכים, הלכות מלכים ומלחמות, שם.

69. על הגדרת תפקידם וסמכותם של טובי העיר, עיין בספר טובי העיר, לר"י גולדברג.

70. דבריו הובאו אצל פוסקים רבים, עיין בלבוש, שם; שו"ת תורת חיים, ב, סי' י; שו"ת זקן אהרון, ב, סי' קלא, ושם כתב שבניגוד לדיין שקבלת הציבור מועילה, בפרנס גם אם הציבור יקבל עליו אדם רשע - אין זה מועיל. הסיבה היא, שקבלה מועילה באופן זמני, אך לא למשרה קבועה, ועוד.

71. שו"ת בנימין זאב, סי' רסב.

72. שו"ת הרב"ז, ג, חו"מ סי' יב; שו"ת משנה הלכות, ז, סי' רנד.

מינוי מנהל שנשוי לגויה בנשואין אזרחיים⁷³, מינוי גבאים שאינם ראויים⁷⁴, מינוי אנשים שמסרבים להזמנה לדין לפני בית דין⁷⁵, תוקף תקנות חברי כנסת שאינם שומרי תורה⁷⁶, טובת הנאה לנבכרי ציבור⁷⁷, ועוד⁷⁸.

מכל מקום, לענייננו נמצא קשר מהותי בין הלכות דיין ובין הלכות פרנסי ציבור. נכון הדבר, שלא ניתן להוכיח מכאן שכלל התכונות הנצרכות לדיין – אותן שנפסקו הלכה למעשה – נצרכות גם לפרנסי הציבור, שהרי תפקידיהם שונים, ועם זאת, עובדה היא שפסול 'רשעה' לדיינות פוסל גם כהונה כפרנס. הדבר מלמד שפרנסי הציבור נדרשים להיות יראי שמים, וכפי שכבר הובא לעיל מדברי הרמב"ם, ועיין עוד להלן.⁷⁹

בסיומו של פרק זה, נציין למה שכתב ר' אליעזר פאפו, בציבורו פלא יועץ (ערך משפט), שכל פרנס צריך שיהיו בו מידות הראויות להנהגה, ועוד הוסיף שנדרשת התאמה בין הקהל והפרנס:

צריכים אנשי העיר ליתן לב, קודם שימנו פרנס על הציבור, ויבדקוהו יפה יפה: שתהיה שמועתו יפה, ושיהיה חכם בקי בדיני התורה, ושתהיה יראת חטא קודמת לחכמתו, ושיהיה שלם במידות ובדעות, יודע להנהיג את הקהל ע"פ מדותיהם, ולסבול אותם כאשר ישא האומן את היונק. ואם יש ת"ח מבני העיר, הוא קודם, שהוא בקי יותר בהלכות מדינה ומדותיהם וטבעם, והם בקיאים בו ומכירים אותו. ואם יצטרכו להביא ממדינה אחרת, יעשו חקירה ודרישה היטב קודם שיקבלוהו, לבל יבואו להתחרט ולהרבות מחלוקת ח"ו.

73. שו"ת יביע אומר, ו, חו"מ סי' ג: "האיש הזה נפסל בהחלט מלשמש כמנהל עניני הקהילה, אף על פי שהוא תפקיד אדמיניסטרטיבי, שעכ"פ הוא מינוי צבורי".

74. שו"ת ציץ אליעזר, ו, סי' לו.

75. שו"ת מנחת יצחק, ליקוטי תשובות, סי' קנז.

76. שו"ת מאמר מרדכי, ב, חו"מ סי' טו.

77. ערוך השולחן חו"מ סי' א סע' א; הרב א"צ שינפלד, תחומין, ה (תשמ"ד), עמ' 332; ר"ש אישון, תחומין, כו (תשס"ו), עמ' 335; ר"י זולדן, תחומין, כט (תשס"ט) עמ' 65; שלטון החוק בישראל (רקובר), עמ' 96 ואילך.

78. עיין אנציקלופדיה תלמודית, כרך יט, ערך טובי העיר, טור פו, ד"ה טובי.

79. עיין שו"ת תורת חיים, ב, סי' מ, שלמד מהשוואת דין הפרנס לדין הדיין: "וכיוון שכן, צריך לבררם היותר הגונים".

ו. הלכה למעשה

כפי שהובא לעיל, מדברי הרמב"ם עולה שהתכונה היסודית לכל מנהיג היא יראת שמים. מדוע מידה זו כה חשובה למנהיג ציבור? הנצי"ב (העמק דבר, דברים י, יב) הסביר: "באשר מי שהוא ראש, ועוסק בצרכי רבים, עלול לבוא להנאת עצמו וכבודו במעשיהם, ולראות לטוב למי שחונף לו ולהיפך למי שיגע בקצה כבודו יעלים עיניו מלראות בצר לו, או אף תמצא ידו להרע לו. על כן עליו כתיב: "מה ה' שואל ממך כי אם ליראה" וגו' (דברים י, יב), ובכל שעה עליו לידע כי גבוה מעל גבוה וגו' ". רבי משה פיינשטיין⁸⁰ הדגיש היבט שונה, שהדבר נובע מעצם מטרת המינוי: "דעיקר תכלית מינוי מלך הוא רק לחזוק התורה והמצוות, כדאיתא בספ"ד ממלכים, וכן כל המינוין בישראל", ומטרה זו לא תתממש בהיעדר יראת שמים. לא בכדי, התקוממו פוסקים רבים נגד מינויים של אישים אשר יש לפקפק ביראת השמים שלהם. לדוגמה, רבי מרדכי וינקלר⁸¹ דן במינויו של אדם שמסייע בידי עוברי עבירה לתפקיד "ראש הקהל"; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל⁸² דן במינויו של ערל לתפקיד דומה; רבי משה פיינשטיין⁸³ דן במינוי אדם מחלל שבת לתפקיד נשיא בית כנסת, וכן אודות מינוי גבאי שאינו שומר תורה ומצווה⁸⁴; רבי משה שטרנבוך⁸⁵ מחה נגד מקום שרוב חברי ועד הקהילה היו מחללי שבת בפרהסיא, ועוד דוגמאות רבות.⁸⁶ כפועל יוצא מכך, דנו פוסקי זמננו בשאלת הצבעה למפלגה שבין חבריה יש מי שאינם שומרי תורה ומצוות.⁸⁷

נוסף על יראת השמים, ריב"ש (סי' רכח) הדגיש שיש לבחור "אנשים חכמים ונבונים ויודעים בענייני הקהל במשפטיהם והנהגותיהם ותקנותיהם, אוהבי צדק ורודפי

80. שו"ת אגרות משה, יו"ד ב, סי' מה.

81. לבושי מרדכי, מהדורה תליתא, או"ח סי' נה.

82. שו"ת משפטי עוזיאל, יו"ד ב, סי' מו.

83. שו"ת אגרות משה, או"ח ג, סי' יא.

84. שם, או"ח ה, סי' כ אות לה.

85. שו"ת תשובות והנהגות, ג, סי' תלד.

86. להרחבה בעניין זה, ולדוגמאות נוספות, עי': טובי העיר (גולדברג), פ"ב סע' ד ובהערות; הרב אבישי בן דוד, 'האם מותר לבחור למשרה ציבורית יהודי שאינו שומר מצוות', המעין, 231 (תשרי תש"פ), עמ' 179 - 190; שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ז אות כא.

87. ראה לעיל הערה 86.

שלום". בתקנות מדינת מעהרין,⁸⁸ כתבו ש"צריכין הקהל לדקדק היטב הדק להתמנות איש אשר יש לו כח לעמוד בפרץ, ושהקהל יהיו בטוחים ממנו שיתעסק בצרכי ציבור באמונה".⁸⁹ ועל כל אלה, נציין שוב ליסוד העולה מתוך דברי בעל ספר העיקרים⁹⁰, שבכל תפקיד יש למצוא את האנשים שנושאים בתכונות הנצרכות לו.

סיכום

ככלל, מבחינה הלכתית, פרנסי ציבור אינם נדרשים למידות ותכונות מיוחדות, וזאת בשונה מדיינים. עם זאת, אחת ומיוחדת היא מידת יראת שמים, שהיא נדרשת לא רק לכתחילה, אלא גם מעכבת את מינויו של מי שאינו כזה. את הסיבה לכך, יש לתלות בכך שתפקידה של הנהגה אינו רק 'ניהול', אלא גם חיזוק קיום התורה והמצוות בקרב הציבור. מסתבר שאת שאר המידות יכול המנהיג לרכוש במשך הזמן שבו ישמש במשרתו, מה שאין כן יראת שמים, שצריכה להיות מעוגנת היטב, ומלכתחילה, באישיותו של המנהיג. ואחר הכל, בוודאי שעל ציבור הבוחרים להשתדל לבחור את מי שיהיו בהם כמה שיותר תכונות ומידות שמתאימות להנהגת הציבור, כל משרה לפי עיקר עניינה.

88. מהד' מקיצי נרדמים, אות קפט.

89. עיין שו"ת מנחת אשר, א, סי' נה, שמותר לסלק פרנס שרודה בציבור, ומתנהג בגאווה. ועל סילוק מנהיג משרתו בכלל - עיין להלן פרק ח.

90. לעיל סוף אות ד.

ג הימנעות מקבלת תפקיד ציבורי

עיסוק בצרכי ציבור הוא מצווה¹, ואינו תלוי רק ברצונו של המנהיג. בפרק ב, לעיל, התפרטו התכונות הנדרשות, מצופות ומתאימות למנהיג. הפרק שלפנינו יתמקד באדם שמתאים לקבל על עצמו את עול הציבור, אך הוא מסרב לעשות זאת. האם ההדרכה הנכונה לאדם היא שגם אם הוא מתאים לתפקיד, מוטב לו שלא לקבל על עצמו עול ציבורי זה? האם ערכו של העיסוק בצרכי ציבור עולה על זה שבעיסוק בלימוד תורה, או שמוטב להימנע מעיסוק זה ולשקוע בתורה? כיצד יש לנהוג כאשר אדם המתאים לתפקיד אינו רוצה בו, אך הציבור רוצה שהוא יתמנה - האם יש לציבור יכולת להכריח אותו לקבל את התפקיד?

א. הדרכה לבריחה ממינוי עד שיפצירו בו

הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג ה"י) והשולחן ערוך (חו"מ ח, ג) מדריכים את האדם להימנע מלהתמנות לדיין, כל זמן שיש לפניו ברירה אחרת:

כך היה דרך חכמים הראשונים: בורחין מלהתמנות, ודוחקין עצמן הרבה שלא ישבו בדין, עד שידעו שאין שם ראוי כמותם, ושאם ימנעו מן הדין תקלקל השורה. אף על פי כן, לא היו יושבין בדין, אלא עד שמכבידין עליהם את העם והזקנים, ופוצרים בהן.

פרשנים ציינו מקורות מגוונים להדרכה זו: משה רבנו לא רצה להתמנות (שמות ד), שאול היה נחבא אל הכלים² (שמואל א' י, כב), ירמיהו ניסה להתנגד למינויו לנביא (ירמיהו א, ו), רבי זירא לא רצה להתמנות לדיין (סנהדרין יד ע"א, ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג),

1. ראה להלן פרק יב.

2. עיין מגן אבות (רשב"ץ), אבות פ"א מ"י.

יהושע בן פרחיה שאמר: "בתחילה כל האומר עלה לה, אני כופתו ונותנו לפני הארי" (מנחות קט ע"ב), וכך גם תלמידי רבן גמליאל, שנמנעו מלבוא כאשר רבם רצה "להושיבם בראש" (הוריות י ע"א). המאירי (שקלים פ"ה ד"ה לעולם) הביא ראיה גם מהתנהגותם של הפרנסים בכפרים, שלא רצו להתמנות (ירושלמי פאה פ"ח ה"ו).

בנוגע להוראה שאינה דין, ישנה הדרכה התולה זאת בכשירותו של האדם: הגמרא (סוטה כב ע"א) דורשת מהפסוק (משלי ז, כו): "כי רבים חללים הפילה" - זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, "ועצומים כל הרוגיה" (שם) - זה ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה. הגמרא במקום אחר (עבודה זרה יט ע"ב) שואלת: "ועד כמה?", כלומר, עד איזה גיל יש להימנע מהוראה, ועונה: "עד מ' שנין". מקשה הגמרא: "והא רבא אורי" ומתרת: "התם בשוין". מסבירים המפרשים,³ שכשאין בעירו גדול ממנו בחכמה, צריך להורות. כן כתב שם רבינו חננאל: "בימי רבה בר נחמני, לא הוה עדיף מיניה, אלא חכמי דורו כולן שוין הן לו, לפיכך הורה. ועצומים כל הרוגיה - זה תלמיד שהגיע להוראה, וליכא עדיף מיניה, ואינו מורה".

בגמרא (ברכות סג ע"א) דרש בר קפרא: "באתר דלית גבר - תמן הוי גבר. אמר אביי, שמע מינה, באתר דאית גבר, תמן לא תהוי גבר. פשיטא, לא נצרכה אלא בששניהם שוין". פירש רש"י: "בששניהם שוין - אם באת במקום תלמיד חכם ואינך גדול ממנו, אל תטול עטרה לדרוש במקומו". כלומר, כאשר ישנו מי שעדיף מהחכם, או אפילו יש מי ששווה לו,⁴ אין לו לקבל על עצמו הוראה.

התייחסות מפורשת למינויים ציבוריים שאינם דין והוראה, ישנה בדברי המאירי (שקלים שם): "לעולם יהא אדם בורח מן השררה, וכל שכן במנויין שבצבור". כך כתב גם ר"מ אלמושיניו,⁵ שהבין את הדרכת המשנה "ושנא את הרבנות"⁶ באופן שאין

3. רש"י ונמו"י, שם.

4. ראה תוס', סוטה כב ע"ב ד"ה בשוין, בביאור הסתירה לכאורה בין הסוגיה בסוטה לסוגיה בברכות, האם בשווים מותר להורות, וחילקו שלושה חילוקים: (א) כאשר ישנו בעיר ת"ח שווה לו שהגיע לגיל הוראה והוא לא הגיע לא יורה, אבל אם אין ת"ח כזה אזי יורה גם לפני הגיל; (ב) דעת ר"י, שאם הוא אורח בעיר ויש ת"ח שווה לו קבוע שם, לא יורה, אבל אם שניהם קבועים בעיר יורה גם בשווים; (ג) דעת ר"ח, שבסוטה מדובר בהוראת הלכה ומותר להורות בשווים, ואילו בברכות מדובר בממונה על צרכי ציבור, ובשוים לא יקפוץ לשררות. וראה פתח עיניים, ברכות סג ע"א ד"ה באתר.

5. פרקי משה, אבות פ"א מ"י.

6. רבנים מפורסמים שלא רצו להתמנות: היעב"ץ, ר' יעקב עמדין, עזב את רבנותו בעמדין ולא רצה עוד לקבל על עצמו משרה כלשהי, ואף היה אומר על עצמו 'ברוך שלא עשני אב"ד';

להסתלק מכך לחלוטין אלא יש להעדיף שלא להתמנות, לעומת החלק השלישי במשנה "ואל תתוודע לרשות" שמכך יש להסתלק לחלוטין:

ועל החלק השני אמר שראוי לשנוא אותו, ולא שלל אותו בהחלט. כי לפעמים יביא הצורך להיות דיין ומנהיג, ואין ראוי להסתלק ממנו כשלא יהיה שם יותר הגון ממנו. אך אמר שדרך כלל ראוי לשנוא אותו, אף שלעת הצורך יהיה דיין או ממונה או מנהיג הנכלל כולו במילת רבנות. ובכן מה שאמר יהודה בן טבאי 'וכשיהיו בעלי הדין עומדין לפניך...' יובן היטב, שהוא כאילו אמר שכאשר יקרה שצורך השעה יכריחך שיעמדו בעלי דינין לפניך וכו', ולא שתבחר המנוי ההוא, כי ראוי לשנוא אותו תמיד כנוצר.

אולם, בגמרא (קידושין ע"ב) מתוארת התנהגות הפוכה לחלוטין: "אושפזיכניה דרב אדא בר אהבה גיורא הוה, והוה קא מנצי איהו ורב ביבי, מר אמר אנא עבידנא סררותא דמתא, ומר אמר אנא עבידנא סררותא דמתא". מצינו אפוא, שרב ביבי סבר שמשרת השררה שבעיר ראוי לו, ואף התווכח על כך עם אדם אחר שרצה להתמנות לתפקיד. הט"ז⁷ תמה, מדוע התמודד רב ביבי על התפקיד, ולא ברח מלהתמנות, כהדרכה שראינו לעיל? והשיב, שאומנם כן, במקרה רגיל אל לו לאדם לבקש את השררה לעצמו עד שיפצירו בו, ואז יוכל להתמנות, אך כל זה אמור דווקא כאשר הוא יודע שיפצירו בו, משום שמצד האמת הוא הראוי לתפקיד. אמנם, בנידונו של רב ביבי, הוא נוכח לדעת שישנו אדם אחר שרוצה לזכות בשררה זו, מבלי להיות ראוי לה, ומשום כך השתדל שימנו דווקא אותו. התומים⁸ הבחין בין משרות שונות. מדיינות, ראוי לאדם להימנע, וכמו שנאמר במשנה (אבות פ"ד מ"ט): "החושך עצמו מן הדין, פורק ממנו איבה וגזל ושבעות שווא". לא כן שאר מינויים, בהם אם יודע האדם שהוא ראוי לתפקיד, אינו צריך להימנע מכך, וכך אכן נהג רב ביבי בעצמו.

וראה להלן פרק ד אות ב. הרב צבי הירש לוין, אמר על המשנה, אבות א, י: "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות", שאת המלאכה של הרבנות, דהיינו את לימוד התורה צריך לאהוב, אבל את הרבנות עצמה, את המשרה והשררה, צריך לשנוא ולהתרחק ממנה. גם לאחר שהיה רב בקהילות מפורסמות, היה מקונן על כך שנאלץ להתפרנס מרבנות. ראה שרי המאה, א, פרק א, עמ' 7. כן יצוינו בעל המשנה ברורה שברוב ככל ימיו לא נשא בעול רבני, החזון איש, ועוד.

7. חו"מ ח, ג.

8. באורים ח, ו.

מדברי הט"ז והתומים עולה אפוא, שאם אדם יודע שהוא ראוי, ושאינן ראוי יותר ממנו, נכון לו להתמודד על התפקיד. כך הדבר בייחוד בתפקידי הנהגה שאינם תורניים ומשפטיים, שם רשאי האדם לפעול למען מינויו.

ב. הדרכה להימנעות כאשר אין התאמה לתפקיד

המדרש⁹ מציג גישה שמתנגדת לקבלת שררה, אם כאשר האדם אינו מספיק ראוי לה ואם כאשר קבלת השררה אינה לשם שמים:

“אל תצא לריב מהר” (משלי כה, ח), לרב כתיב, רבי מנחמא בר יעקב אומר: לעולם אל תהי רץ אחר השררה, למה, “פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך” – למחר באים ושואלים לך שאלות, מה אתה משיבם.

ר' זעירא מיייתי לה מן הדא, “לא תשא” (שמות כ, ז), אם בשבועת שוא הכתוב מדבר, הא כתיב, “ולא תשבועו בשמי לשקר” (ויקרא יט, יב), מה תלמוד לומר “לא תשא”, שלא תקבל עליך שררה ואין אתה ראוי לכך.

רבי מנחמא בשם רבי תנחום מיייתי לה מן הכא, “נואף אשה חסר לב” (משלי ג, לב), כל המקבל עליו שררה בשביל ליהנות ממנה, אינו אלא כנואף הזה, שהוא נהנה מגופה של אשה.

“משחית נפשו הוא יעשנה” (שם), כמשה שאמר “ואם אין מחני נא מספרך” (שמות לב, לב), כיהושע שאמר “בי אדני” (יהושע ז, ח) ולא בהם, כדוד שאמר “ה' אלהי תהי נא ידך בי... ובעמך לא למגפה” (דברי הימים א' כא, יז).¹⁰

א“ר אבהו: אני נקראתי קדוש, הא אם אין כך כל המדות הללו שיש בי, לא תקבל עליך שררה.

הרמח“ל¹¹ מצטט את דברי המדרש הללו בדבריו על מידת הענווה, שאחד מארבעת חלקיה הוא שנאת הרבנות והבריחה מכבוד, וכך הוא מסיים:

9. ילקוט שמעוני, משלי ס"י תתקסא; פסיקתא רבתי (איש שלום), פיסקא כב - י' הדברות פ' תנינותא.

10. ומקבילה בשמואל ב' כד, יז.

11. מסילת ישרים פרק כב.

כללו של דבר, אין הרבנות אלא משא גדול אשר על שכם הנושא אותו... והכבוד אינו אלא הבל הבלים, המעביר את האדם על דעתו ועל דעת קונו ומשכחו כל חובתו.

בפרושו למשל יותם, שבו לא רצו הזית, התאנה והגפן, למשול על העצים, כתב ר"י אברבנאל:¹²

היה המלכות בעיני הקדמונים עבדות ועמל מכאיב, ולא תועלת ולא ממשלה, ולכן נזכר בספר מלכים (מלכים ב' טו, ה) שעזריה מלך יהודה כאשר נצטרע ישב בבית החפשית, ויותם בנו שפט את עם הארץ, ר"ל שישב בביתו חפשי מעמל המלכות ומעבודתו (שהוא באמת עבדות ולא שררה), והיה בנו שופט את העם, והוא לצרעתו היה בן חורין וחפשי מזה. הנה יראה מזה שהמלך הוא עבד עמו, וכמו שאמר הקיסר אוקטאביאנו, כאשר הביאו עטרת מלכות להמליכו ברומה, לקח העטרת בידו ואמר: "עטרת עטרת, אילו ידע האדם העמל והכאב אשר תחתך, אעפ"י שימצאך בחוץ מושלכת ארצה, לא יקחך בידיו".

גם אצל רבי נחמן מברסלב¹³ מצאנו התייחסות לכך:

אם היה לאדם יישוב הדעת, היה רואה שכל ענייני העולם הזה, הכל שטות והבל. ובפרט התאוה של כבוד ומנהיגות, להיות מפורסם ולנסוע על המדינה, הכל הבל ורעות רוח, והוא שטות גדול באמת, כי באמת אין (בכך) שום תענוג ונחת רוח, אפילו בעולם הזה, כי הוא מלא ייסורים ובזיונות, רחמנא ליצלן.

ג. הכרחת אדם להתמנות לתפקיד ציבורי

האם ניתן להכריח אדם מתאים להתמנות לתפקיד ציבורי כאשר הוא אינו מעוניין בכך? ממספר מקורות, ניתן למצוא סימוכין לכך שלא ניתן למנות אדם בעל כורחו.¹⁴

12. שופטים ט, יד.

13. ליקוטי עצות, כבוד, לה.

14. עיין רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"ה, שהמלך יכול לכפות אנשים להיות שרים, אולם מסתבר שזהו דין מיוחד למלך. וראה טוב סחרה (שטרן), עמ' נו הערה קכה, שדן בשאלה מה יהיה הדין בשלטון שאינו מלך.

בתלמוד הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג),¹⁵ מסופר שרצו למנות את ר' זעירא, והוא לא הסכים לכך, ומשמע שאי אפשר להכריח אדם להתמנות ללא הסכמתו. עוד מצאנו בגמרא (תענית כג ע"ב), ביחס לחנן הנחבא, בן בתו של חוני המעגל, שהיו שולחים אליו ילדים כדי שיתפלל על הגשם, ונקרא חנן הנחבא כי החביא את עצמו. והוסיף רבנו חננאל (שם) שנקרא כך, כי חכמים ניסו למנותו פרנס על הצבור והוא לא הסכים לכך, והלך ונחבא.

בתוספתא¹⁶ אמרו: "אפטרופסין, עד שלא החזיקו בנכסי יתומין יכולין לחזור בהן, משהחזיקו בנכסי יתומין אין יכול לחזור בהן". קצות החושן¹⁷ ביאר טעמו של דבר:

כיון דאפטרופוס מצוה קא עביד, הוה ליה עבד ה'... ומכאן נראה ללמוד, שאין בית דין יכולין לכוף שום אדם להיות אפטרופוס על יתומים, ואינו חייב לקבל האפטרופסות בעל כרחו. ודבר ברור הוא, שאין זה מצוה שהבי"ד יכולו עליה... אבל אם כבר התחיל בה, כופין אותו שלא לחזור, דכיון דמצוה הוא, לא שייך ביה עבדים לעבדים.

מכאן למד החכמת אדם¹⁸ גם לדינם של גבאי צדקה, שכל עוד לא התחילו להתעסק בממון הצדקה - יכולים לחזור בהם, ואילו לאחר שהתחילו להתעסק בצרכי העניים, עליהם לגמור את המצווה בה התחילו. עם זאת, בשל סיבה מוצדקת, מותר גם לגבאי הצדקה לחזור בהם, כגון במקרה וחל צורך לצאת מן העיר, או שאחד הגבאים רואה ששאר הגבאים אינם נוהגים כשורה, וחושש שירגנו גם עליו.¹⁹ הרב אליקום גץ, בעל שו"ת אבן השהם, שימש ברבנות בכמה קהילות בפולין ובעיר הילדסהיים שבגרמניה. בעיר זו, האחרונה, נשאל²⁰ על מקרה בו רצו למנות אחד מיקירי הקהילה לתפקיד הפרנס, והוחלט שבאם לא יסכים לקבל עליו תפקיד זה יהיה עליו לשלם קנס ולהיענש בכך שלא יעלה לתורה. הרב גץ כתב שאומנם

15. וראה גם סנהדרין יד ע"א.

16. ב"ב פ"ח ה"ב. כ"כ גם הריב"ש סי' תפט, וכן כתבו הטור והב"י, חו"מ סי' רצ, בשם הרמב"ן והרשב"א, וכ"פ השו"ע, שם, ה.

17. שם, ה.

18. שער משפטי צדק, קמז, יט. וראה להלן פרק ד אות ד.

19. בשו"ת מהרש"ך, ג, סי' נג, ובשו"ת צמח צדק (הקדמון), סי' מד, כתבו שאין למנות אדם בעל כורחו לתפקיד ציבורי נוסף, כאשר הוא כבר משמש בתפקיד ציבורי אחר.

20. שו"ת אבן השהם, סי' לט.

המנהג בפולין היה שיש כוח ל'טובי העיר' לכפות אדם לקבל את המינוי, אך הוא לא מצא שכך נהגו גם בגרמניה. הוא מצדד במנהג גרמניה, ומוכיח בכמה ראיות שאין אפשרות להכריח אדם לקבל על עצמו מינוי ציבורי.

א. בירושלמי (פאה פ"ח ה"ו)²¹ מסופר:

רבי יוסי עאל לכפרה (הלך לכפרים). בעי מוקמה לון פרנסין ולא קבלון עליהון (רצה להעמיד להם פרנסים ולא רצו לקבל עליהם את התפקיד), עאל ואמר קומיהון (הלך ואמר לפניהם, שנינו במשנה שקלים פ"ה מ"א): בן בבי היה ממונה על הפקיע (על הפתילות של המנורה ועל הפתילות שהדליקו בשמחת בית השואבה). ומה אם זה שנתמנה על הפתילה, זכה להימנות עם גדולי הדור, אתם שאתם נתמנים על חיי נפשות, לא כל שכן?!

עוד נאמר בירושלמי (שם):

רבי חגיגי כד הוה מקים פרנסין, הוה מטעין להון אורייתא, לומר, שכל שררה מתורה ניתנה.

בעל עלי תמר מסביר, שרבי חגיגי רצה להשפיע עליהם שיקבלו את הפרנסות, ואמר להם שמאחר והציבור חפצים בהם, הרי שררה זו מהתורה ניתנה להם, ואין להם לסרב. מכאן למדו האור זרוע²² והמרדכי²³ שאדם שהציבור חפץ למנותו גבאי צדקה, יש לו לקבל על עצמו את המינוי. הבית יוסף²⁴ העתיק את דבריהם, וכן פסק החכמת אדם.²⁵ הוסיף וכתב העלי תמר שם, שנראה שהלכה זו אינה דווקא בגבאי צדקה, אלא גם בכל מיני שררות ציבוריות, שכאשר הציבור בוחר באדם, אל לו לסרב; וכך כתב גם הציץ אליעזר.²⁶

מכל מקום, בעל שו"ת אבן השהם מדויק מהירושלמי ומדברי הפוסקים, שגם אם ביכולת הציבור וראשי הקהל לנסות ולשכנע את המועמד להתמנות לתפקיד, אין

21. תרגום ע"פ ידיד נפש.

22. א, הל' צדקה סי' ג.

23. ב"ב סי' תפח.

24. יו"ד סי' רנז. וראה עלי תמר על הירושלמי, פ"ח ה"ו, שתמה מדוע לא הביא דין זה גם בשולחן ערוך.

25. קמז, כט.

26. ג, סי' כט פרק ב.

בכוחם להכריחו לקבל את המינוי בעל כורחו.

ב. הגמרא (הוריות יד ע"א) מספרת על התלבטות בני בבל את מי למנות כראש הישיבה, את רב יוסף שהיה "סיני" או את רבה שהיה "עוקר הרים":

שלחו לתמן, איזה מהם קודם? שלחו להו, סיני עדיף, דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא; ואפילו הכי לא קביל רב יוסף עליה. מלך רבה עשרין ותרתין שנין, והדר מלך רב יוסף. וכל שני דמלך רבה, רב יוסף אפילו אומנא לביתיה לא חליף.

על אף תשובתם המובהקת של בני ארץ ישראל, שתכונתו של רב יוסף עדיפה, בכל זאת נמנע רב יוסף מלהתמנות לתפקיד. נמצא אם כן, שלא היה ביכולתם לכפותו להתמנות לתפקיד.

ג. עוד מסופר בגמרא (הוריות י ע"א) על רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא, שהיו תלמידיו של רבן גמליאל, ורצה למנותם כראשי הישיבה: "שלח להם ולא באו, חזר ושלח ובאו. אמר להם כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם". גם ממקור זה נראה שניתן לסרב מלקבל את המינוי.

ד. ראה נוספת לשיטתו הביא מאלדד ומידד, שאמר עליהם יהושע למשה: "כלאם" (במדבר יא, כח), והגמרא (סנהדרין יז ע"א) מסבירה: "מאי כלאם? אמר ליה, הטל עליהן צרכי ציבור, והן כלין מאיליהן". משמע אפוא, שהתעסקות בצרכי ציבור היא כחוב, ומסתבר שלא ניתן לכפות אדם עליה.

המהרש"ם,²⁷ נשאל אודות מי שהקהל רוצים למנותו לגבאי, האם מצד הדין יכולים לכופו. מהרש"ם הביא את דברי הרב אבן השהם שאי אפשר לכפות, ולכאורה הסכים עמו. אולם ציין לדברי הגמרא (ברכות נה ע"א), ממנה עולה שהמסרב לכך עלול להיפגע: "ואמר רב יהודה, שלושה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם: מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך...". כלומר, סירוב לדבר שמביא ברכה, מביא עליו את ההיפך. כך גם נאמר במדרש (ויקרא רבה, קדושים כה, א):

"עץ חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג, יח), רב הונא אמר אם נכשל אדם בעבירה חייב מיתה בידי שמים. מה יעשה ויחיה, אם היה למוד לקרות דף אחד קורא

27. משפט שלום, בקונטרס תיקון עולם, חו"מ סי' רל"א, הגהות משמרת שלום סק"א.

שני דפים, ואם היה למוד לשנות פרק אחד ישנה שנים, ואם אינו למוד לקרות ולשנות מה יעשה ויחיה, ילך ויעשה פרנס על הצבור וגבאי של צדקה והוא חי.

מכאן, שפרנסות ושררה מביאה חיים, ואם מסרב עלול להיגרם ח"ו להפך, כדברי הגמרא בברכות.

ויש להקשות על ראייתו, שהרי מסוף דברי הגמרא (ברכות, שם), שלא ציטט, משמע לכאורה בדיוק להיפך. שכן הדבר השלישי שכתבה הגמרא שם הוא: "המנהיג עצמו ברבנות - דאמר רבי חמא בר חנינא: מפני מה מת יוסף קודם לאחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות".

עוד הקשה הציץ אליעזר,²⁸ שכוונת המדרש היא לציין שמינוי אדם לפרנס יכול להוות דרך תיקון למי שנכשל בעבירה שחייב עליה מיתה בידי שמים, אך אין להוכיח מכאן שאין דרכי תיקון נוספות. כן אין להוכיח שגם מי שלא נכשל בעבירה ראוי להתמנות לפרנס, וייענש אם לא ינהג כן.

הרב יוסף גולדברג²⁹ ביקש לדחות את ראיות אבן השהם. את הראיה הראשונה מהירושלמי והמרדכי הוא דחה, כי מדובר שם הוא במקרה שבו הציבור "חפצים בו למנותו", אולם עדיין לא מינוהו בפועל או שקיבלו החלטה למנותו. במקרה כזה, מסתבר שלכך אין יכולת לאדם להתנגד. כך הוא דוחה גם את הראיה השנייה מרב יוסף, ומסביר שלא מדובר במצב שכבר מינו אותו, אלא רק שרצו למנותו. במקרה השלישי, אודות תלמידיו של רבן גמליאל, נראה שר"ג עצמו לא רצה לכפותם, שהרי מטרת המינוי שם הייתה לטובתם, לצורך פרנסתם, בעוד שלטובת הציבור ניתן היה להציע גם מועמדים אחרים. גם את שאר ראיותיו הוא דוחה, על פי פסק הרמ"א³⁰ ש'טובי העיר' דינם דין גם לעניין ממון, ויכולים להכריח את היחיד גם בדבר שנחשב כחובה להם.

עוד כתב, שמאחר שמינוי פרנסים הוא דבר מצווה, ובדבר מצווה לכל הדעות הולכים אחר הרוב,³¹ על כן נראה שרשאים רוב הציבור או רוב טובי העיר לתקן

28. ציץ אליעזר, יח, סי' פא, והלכות מדינה, ג, שער ב פ"ב אות ב עמ' נט-ס.

29. ר"י גולדברג, 'האם רשאי הציבור לכפות על אחד מהם להיות פרנס על הציבור', זכור לאברהם תשנ"ט עמ' תעט-תפח; שורת הדין כרך טז עמ' רנז; טובי העיר, נספח א, עמ' שצו-תט.

30. חו"מ ב, א.

31. מהרשד"ם, יו"ד סי' קיז ד"ה ומעתה, אפי' לדעת החולקים ברמ"א, חו"מ סי' ב שם. אולם

למנות פרנסים, ולכוף אותם לקבל על עצמם את המינוי. נוסף על כן, ציין לתשובת הרשב"א (ג, ס' תיז), שעוסקת בנדון זה מפורשות. הרשב"א כתב, שמי שהקהל בחרו אותו לממונה על המס אע"פ שלא הסכים לכך, מחויב להתמנות כיוון שזו תקנת הקהל, ואינו רשאי להוציא את עצמו מתקנת הקהל, שכן שהיחידים משועבדים בכך לציבור. כך כתב גם המטה שמעון,³² שהביא את דברי שו"ת הרשב"א, שכופים שיקבל עליו את משרתו, והוסיף שם, שדברי הרשב"א אלה לא היו ידועים לבעל שו"ת אבן השהם, משום שבזמנו עדיין לא נדפס חלק זה של שו"ת הרשב"א.³³ סיים הרב גולדברג, שבשו"ת חקקי לב³⁴ כתב שמכיון שהמנהג באיזמיר הוא שמי שעלה עליו הגורל להיות 'מעריך', חייב לקבל את המינוי על עצמו בעל כורחו, אם כן, מנהג ותיקין זה הוא כתקנת הקהל, והרי הוא משועבד מכוח תקנת הקהל, ואינו יכול לסרב לזה. דין זה שהולכים אחר המנהג כבר הובא ברמ"א³⁵ לגבי כל תקנות הקהל, והוא בוודאי תקף ביחס למינוי פרנסים.³⁶

בספרו חשוקי חמד,³⁷ דן ר"י זילברשטיין בשאלה האם ניתן למנות ועד קהילה בכפייה. המציאות הייתה שהוחלט ע"י החברים שיש צורך בוועד, אך עדיין לא הוקם ועד כזה, כיוון שלאחר ההחלטה לא נמצא מי שירצה להתמנות. הוא הביא את דברי הרב גולדברג, וכתב שיש לעיין אם מקרה זה דומה למקרה שהובא ברשב"א, ששם כבר היה ועד קהילה פעיל, והיה כבר שעבוד על היחידים, ולעומת

ראה מהרשד"ם, יו"ד ס' קנ"ד הרי, שלא בכל מצווה הולכים אחר הרוב אלא רק ב'מגדר מילתא', כלומר לגדור פירצה במילי דשמיא בלבד.

32. חו"מ, ס' רלא, הגה"ט נא.

33. אבן השהם מצטט את הב"י, יו"ד ס' רכח. הב"י מביא שם את דברי הריב"ש בעניין אחר, ואח"כ כותב: 'וכתב עוד...'. ומצטט את הרשב"א. הדרכי משה, שם אות כד, כתב שהב"י מצטט את הריב"ש, וזו טעות, וכן טעה הרב אבן השהם. נמצא שהאבן השהם לא ידע שדעת הרשב"א היא שחייבים להתמנות, ולכן כתב מה שכתב. ראה טור (מהד' שירת דבורה), הגהות והערות שם אות רכג, ובחידושי הגהות שם אות כד*.

34. ב, ס' מא.

35. חו"מ ב, א.

36. ראה עוד כתבי ר' יצחק אבוהב, א, עמ' קמז, שהיו תקנות בק"ק 'צור ישראל' בעיר ריסיפי בברזיל בשנת הת"ט, שיהיו בחירות לתפקידים בקהילה, ומי שיבחר ולא יסכים למלא את תפקידו יוטל עליו קנס ויבחר אחר במקומו, וכן היה בתקנות ק"ק פרנקפורט. וראה שם, עמ' קצז, שבשנת התי"ד הוטל קנס על חתן תורה וחתן בראשית שנבחרו וסרבו לקבל על עצמם את המצווה.

37. בבא בתרא ח ע"ב: האם ניתן לכפות על אדם לשאת בעול של נבחר ציבור.

זאת בנדון זה, הוועד עדיין לא הוקם. לכן הסתפק שמא יש לומר שהשעבוד עדיין לא חל.

נמצא למסקנה, שבמקום שבו יש מנהג לכפות את המתמנה להתמנות, ניתן לכפותו על כך. אולם במקום שבו אין מנהג ידוע, הרי שנחלקו בזה הפוסקים. מקרה יוצא דופן הוא, כאשר אדם נשבע לפני שמינוהו שלא יקבל על עצמו את המשרה, שאז לא ניתן להתיר את שבועתו.³⁸

ד. בין עיסוק בצרכי ציבור ובין לימוד תורה

בגמרא (מגילה טז ע"ב) מופיעה דרשת חז"ל על מרדכי היהודי: "תני רב יוסף: 'לרוב אחיו' (אסתר י, ג) ולא לכל אחיו, מלמד שפרשו ממנו מקצת סנהדרין". עוד נדרש שם:

אמר רב יוסף: גדול תלמוד תורה מהצללת נפשות,³⁹ דמעיקרא חשיב ליה למרדכי בתר ארבעה ולבסוף בתר חמשה. מעיקרא כתיב: "אשר באו עם זרבבל ישוע נחמיה שריה רעליה מרדכי בלשן" (עזרא ב, ב), ולבסוף כתיב "הבאים עם זרבבל ישוע נחמיה עזריה רעמיה נחמני מרדכי בלשן (נחמיה ז, ז).

דרשה זו מתפרשת בדרך כלל כגנאי. אך יש המפרשים אותה כדיעבד, ויש אף הדורשים אותה לחיוב. המהר"ל⁴⁰ רואה את עיסוקו של מרדכי בצרכי ציבור כמצב דייעבדי: מצד אחד, אין לעזוב תלמוד תורה ולעסוק בצרכי ציבור, שהרי התורה היא מעל הכל, וכתר תורה מעל כתר מלכות; הצלת נפשות היא בעולם הזה בלבד, ואילו התורה נותנת קיום נצחי גם בעולם הבא. לכן פירשו ממרדכי מקצת סנהדרין. מצד שני, גם הצלת נפשות מביאה לחיי העולם הבא, כי יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא.

38. שו"ת הרשב"א, הנ"ל, וכן נפסק להלכה בגליון מהרש"א שעל השו"ע, יו"ד סי' רלט ס"ה, ע"פ תשובת הרמ"ע מפאנו, סי' מח, ור' גם דברי הרב גולדברג, שם.

39. בעניין ת"ת מול הצלת נפשות ראה: ב"ח, יו"ד רנא, ו; תורת הבית (לבעל החפץ חיים), פ"ה; הרב יגאל קמינצקי, בי מלכים ימלוכו, עמ' 143-147.

40. אור חדש, פרק י.

המשנה שכיר⁴¹ מביא את דברי הכתב סופר,⁴² שכתב בשם אביו, החתם סופר, שהנקלע למצב של הצלת נפשות, בוודאי צריך להניח את דברי תורה, אולם מלמעלה בוררים שדווקא מי שאין התורה חשובה לו כל כך, הוא זה שיצטרך להתבטל מלימודו. על פי זה, הסביר את היחס למרדכי - כאשר הסנהדרין ראו שתורתו אינה חשובה כמו זו של שאר חברי הסנהדרין, פירשו ממנו מקצתם ועשו אותו חמישי לסנהדרין. נראה שגם לשיטתו, שעיסוקו של מרדכי בצרכי ציבור הינו דיעבדי ובלית ברירה.

לעומתם, בספר הבן יקיר לי אפרים,⁴³ דורש זאת לחיוב. הוא מביא מדברי ספר תורת יחזקאל שמבאר, שההגדרה של "צדיק תמים" שנאמרה על נח היא, שאדם עובד את ה' בלי להתייחס למה שאומרים עליו ולא איכפת לו אם דורשים אותו לגנאי. הרי לעולם יהיו אנשים שיתלוננו וידרשו לגנאי, ועובדה זו, שיש כאלה שמתלוננים, היא עצמה שבח לו. בהתאם, זה שדורשים את מרדכי לגנאי, דווקא מראה על שבחו, שעשה את מעשיו לשם שמים. מה גם שההדגשה בפסוק היא: "רצוי לרוב אחיו", שלרוב אחיו, היה עכ"פ כן רצוי.

מסיים בספר הבן יקיר לי אפרים, שניתן ללמוד מכאן מוסר השכל לצדיק העושה את מעשיו לשם שמים, שאל לו להירתע ממיעוט המלעיגים עליו ומספרים בגנותו. מוסר השכל זה אינו מתייחס רק לצדיק עצמו, אלא גם למסתופפים בצילו ולכלל ציבור יראי השם, שהדיבור שמדברים בגנות הצדיק, אינו מוריד מאומה מהערך של הצדיק ושל מנהיג הדור. אדרבה, עצם זה שיש המדברים בגנותו, מעלה את קרנו של הצדיק ומראה את גדולתו האמיתית.

עם זאת, בשו"ת אבן השהם⁴⁴ כתב שמי שלומד תורה רשאי לסרב להתמנות לתפקיד הציבורי. ניתן להוכיח זאת גם מהירושלמי (מגילה פ"א ה"ד): "תני, עשרה בטילים ממלאכתן לבית הכנסת, ר' יהודה אמר: כגון אנו שאין אנו צריכין לתלמודנו", וביאר קרבן העדה: "שאין אנו צריכין לתלמודנו - לבטל לשום דבר". כך משמע גם מדברי שו"ת הרמב"ם,⁴⁵ שלמד מהירושלמי שמי שצריך לתלמודו

41. מועדים, מגילת אסתר י, ג..

42. פרשת קרח ד"ה עוד נ"ל בהקדמת.

43. לר"א קליין, פרשת נח, עמ' מ-מא.

44. סי' לט הנ"ל.

45. מהד' בלאו, סי' ככג. וראה מרדכי עקיבא פרידמן, 'עשרה בטלנין שבבית הכנסת במשנת

אין ראוי לו לבטל את עצמו לצרכי ציבור, אלא במקרים חריגים שיש בכך צורך רב או שאין מי שימלא את מקומו:

שיהיו באותו מקום עשרה אנשים מוכנים לצרכי צבור, וכאשר יהיה שם דבר מצוה או ענין מעניני הצבור יבטלו ממלאכתם ויבואו לבית הכנסת. ולכן אמרו עשרה בטלנין ממלאכתן ולא אמרו עשרה בטלנין שאין להם מלאכה... ועניין דברי ר' יהודה (הוא) שאם תלמיד החכם עדיין מתלמד ומוסיף ולא הגיע לידי שלימות ואין תלמודו ערוך בפיו, אזי לא יימנה מכלל אלו העשרה בטלנין, לפי שאינו בטל לצרכי צבור, כאשר הוא לומד ושוקד, לפי שהוא עסוק בלמודו ובקריאתו. אבל (תלמיד חכם) כמו ר' יהודה, שאינו צריך להתלמד, ר"ל אינו צריך לעיין בספר ולהתעסק עסק גדול, הריהו יימנה מכלל העשרה בטלנין, אשר הם בטלנין לצרכי צבור, הואיל ואינו צריך לתלמודו לעסוק בו בכל עת. וכל מי שצריך לתלמודו, אין ראוי לו לבטל תלמודו לצרכי צבור, אלא אם יהיה ענין עצום או אין שם מי שימלא מקומו.⁴⁶

בעל עלי תמר (על הירושלמי שם) מבאר, שחולקים בדין זה התנא בברייתא בירושלמי ור' יהודה. התנא סובר שדווקא בעל מלאכה יהיה מעשרה בטלנים ויעסוק בצרכי ציבור, אבל לא ת"ח שהתלמוד אומנותו, שכן התלמוד קודם למעשה. אולם רבי יהודה לשיטתו, שסובר שהמעשה קודם לתלמוד (חגיגה פ"א ה"ז), חולק וסובר שגם ת"ח יבטל מתלמודו ויהיה מעשרה בטלנין לעסוק בצרכי ציבור. ומוסיף העלי תמר שאומנם אין הלכה כרבי יהודה, אולם אם הוא עניין גדול ואין מי שימלא את מקומו, המעשה קודם, כמו שכתוב בירושלמי וברמב"ם.

בשו"ת ציץ אליעזר (יח, סי' פא) נשאל על תלמיד חכם גדול בתורה שלומד ומלמד תורה לרבים, ומפצירים בו לקבל עליו עיסוק בצרכי ציבור למספר שנים - האם ייעתר להם ויקבל עליו את המינוי, הגם שלא יתכן שזה לא יבטל אותו מלימודו הרגיל. הציץ אליעזר הביא את דברי הירושלמי בפאה הנ"ל, שמהם יש ללמוד שיש

הרמב"ם, מברכת משה, ב (תשע"ב), עמ' 777, בההדרתו לתשובה זו.
 46. קשה להימנע מקריאת תשובה זו של הרמב"ם, על רקע הביוגרפיה האישית של הרמב"ם עצמו - תלמיד חכם מופלג שעוסק הרבה מאוד בצרכי הציבור. על סדר יומו המפרך של הרמב"ם, ראה איגרת הרמב"ם לר' שמואל ן' תיבון, איגרות הרמב"ם, מהדו' ר"י שילת, א, עמ' תקנ-תקנא.

מצווה במינוי זה, ואת דברי המהרש"ם הנ"ל, שכתב שהמסרב לקבל את המינוי עלול להיענש בקיצור ימים. ברם, כתב, שאם יש אחרים שיוכלו למלא את התפקיד שמציעים לו, אזי יש עליו איסור לקבל את התפקיד הזה ולהתבטל מדברי תורה כפי רגילותו ללמוד עד כה. הוא סיים בקביעה שתלמיד חכם שתורתו אומנתו ולומד ומלמד לאחרים ובתורתו יהגה יומם ולילה, אין לו להיעתר לעתירה הבאה אליו לקבל עליו להיות פרנס ופה לציבור, אפילו אם העותרים רבים ורמי מעלה. עליו להמשיך לעבוד את ה' בתורתו וביראתו, ולהרבות גבולו בתלמידים, כי ה' הטובה עליו. וגם אם מצאנו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א), שר' ירמיה אמר "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה", אין הכוונה לומר שיהא מותר בגלל כן למי שתורתו אומנתו להפסיק מלימודו ולעסוק בצרכי צבור גם כשאפשר שהדבר שיעשה ע"י אחרים. הכוונה רק להשוות את דרגת העוסק בצרכי צבור ואין תורתו אומנתו, לדרגת העוסק בתורה.⁴⁷ הציץ אליעזר מוסיף, שאין לו לחשוש לדברי המהרש"ם שייענש על כך בקיצור ימיו, כיוון שלימוד התורה בוודאי גורם חיים. הציץ אליעזר הביא לדבריו מספר ראיות:

א. הירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז) פסק שלא כר' יהודה, אלא כרבנן דקיסרין:

ר' יהודה, כשהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין, היה נותן עיניו בתלמידים ואומר: המעשה קודם לתלמוד. נמנו בעליית בית ארים: התלמוד קודם למעשה. ר' אבהו הוה בקיסרין, שלח לר' חנינה בריה מזכי בטיבריה, שלחון ואמרון ליה גמל הוא חסד, שלח כתב ליה: המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטיבריא. וכבר נמנו בעליית בית ארים בלוד: התלמוד קודם למעשה. רבנן דקיסרין אמרין: הדא דאת אמר בשיש שם מי שיעשה אבל אם אין שם מי שיעשה המעשה קודם לתלמוד.

ב. כתב בספר חסידים:⁴⁸

רב יהודה אמר העוסק בצרכי צבור כאלו עוסק בדברי תורה.⁴⁹ החכם מצא תלמידו שהיה עוסק בצרכי צבור, אמר לו עזבת את התורה רע עשית, הרי

47. וראה להלן פרק יב אות ד, ובמה שהובא שם מדברי הצמח יהודה, ה, ס' יח.

48. מרגליות, ס' אלף ה.

49. שיטתו של רב יהודה בירושלמי מגילה, וביאר שם בעלי תמר שאין הלכה כמותו, וכן מפורש בירושלמי חגיגה.

מרדכי כשעסק בתורה נמנה למעלה וכשהיה עם המלך נמנה למטה. ומה שאמר רב יהודה זהו כשאין אחר עוסק בצרכי צבור אבל אתה כיון שיש לך שעוסקים בצרכי צבור כמוך, עליך נאמר (תהלים קיט, נט) "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך".

ג. דברי הכתב סופר הנ"ל,⁵⁰ על מרדכי היהודי.
ד. במשנה (אבות פ"ב מ"ה) "ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש": דייק רש"י: "השתדל ותעסוק בצרכי צבור, אבל במקום שיש איש אתה תעסוק בתורתך". הגמרא (ברכות סג ע"א) מביאה את דרשתו של בר קפרא: "דרש בר קפרא... באתר דלית גבר - תמן הוי גבר, אמר אביי, שמע מינה באתר דאית גבר - תמן לא תהוי גבר". מהרש"א⁵¹ הקשה, שהלוא זו משנה מפורשת באבות, ומה חידש בר קפרא בדרשתו? מהרש"א הציע לחלק: הגמרא בברכות עוסקת בהוראה בתורה, ואילו המשנה באבות עוסקת בצרכי ציבור:

וי"ל דהתם (במשנה באבות) לא בתורה קאמר אלא במקום שאין איש לעסוק בצרכי צבור, השתדל את עצמך להיות איש עוסק בצרכי צבור. והיא גופא אשמעינן שיהיה אדם עוסק בצרכי צבור גם שהוא קצת ביטול ללמודו.

כלומר, החידוש במשנה באבות הוא עצם הדין שמותר לבטל מלימודו לצרכי ציבור, אך ההיתר מצומצם רק למקום שאין איש.

ה. בגמרא (פסחים ק"ג ע"א) "אמר ליה רב לרב אסי... ואל תדור בעיר דריש מתא אסיא". ופירש ר"ת:⁵² "לא תדור במתא דרישא אסי, כלומר שאתה בעצמך תהיה ראש ששמך רב אסי, שלא תתבטל מחמת צרכי צבור".

ו. נאמר במדרש,⁵³ על הפסוק "כי העושק יהולל חכם" (קהלת ז, ז): "המתעסק בצרכי צבור משכח תלמודו, אמר ר' יהושע בן לוי: ס' הלכות למדני ר"י בן פדייה בחרישת הקבר, וכולן נשתכחו ממני, בשביל שהייתי עוסק בצרכי צבור". רוצה לומר, לא רק שהעוסק בצרכי ציבור מתבטל מתלמודו, הדברים גם נשכחים ממנו.

50. פ' קרח ד"ה עוד נ"ל בהקדמת.

51. חידושי אגדות שם.

52. תוס', ב"ב קי ע"א ד"ה ולא תימא.

53. שמות רבה, פרשת וארא פרשה ו אות ב.

ז. דברי הרמב"ן (בראשית מט, י), שהחשמונאים נענשו על כך שעזבו עבודת ה' ועסקו במלכות. עוד מצטרפים לכך דברי הרמב"ם,⁵⁴ שלא רק שבט לוי אלא כל מי שעוסק בתורה הוא כשבט לוי, ואין לו לעזוב עבודת ה' ולעסוק בצרכי ציבור.⁵⁵ יש להוסיף שניים מפוסקי דורנו, שעסקו במתח שבין לימוד תורה ובין עסקנות ציבורית. הרב חיים דוד הלוי⁵⁶ נשאל האם יש בחברות בכנסת משום ביטול תורה, וענה שבהחלט כן. והסביר זאת ע"פ משל, שבו דימה את העולם הזה לחתונה, בה המסתכלים מן הצד יכולים לחשוב שהתזמורת שעושה רעש רב והמלצרים שמסתובבים בבגדי שרד הם החשובים, בעוד שהמציאות היא הפוכה: האורחים היושבים בשקט, ובתוכם המחותנים והחתן והכלה עצמם, הם החשובים. כך העוסקים בצרכי ציבור, הדואגים לצרכי החברה, נראים כחשובים וקולם נשמע בתקשורת, אך למעשה עיסוקם הוא רק ב"אמצעים", בעוד שדווקא אלה שעוסקים בשקט בלימוד תורה, הם העוסקים בעיקר. ברור שזכות העוסקים בצרכי ציבור גדולה, אך אינה מגיעה למעלת העוסקים בתורה. לכן, אם יכולים אותם שאינם בני תורה לעסוק בכך, הרי זה ביטול תורה למי שהוא בן תורה.⁵⁷

ר"י זילברשטיין⁵⁸ נשאל מה יהיה הדין במקרה שרוצים למנות את ראובן לגבאי, וראובן מסרב וטוען שזה יפריע לו בלימוד. תשובתו היא, שאכן כל מי שצריך לתלמודו, אין ראוי לו לבטל תלמודו לצרכי צבור. עם זאת, בתשובה אחרת נשאל

54. שמיטה ויובל פי"ג הי"ג.

55. מקורות נוספים העוסקים בערכו של לימוד התורה על פני העיסוק בצרכי ציבור: ראה מדרש בראשית רבתי, פרשת וירא, עמ' 83; קהלת רבה (וילנא), פרשה ד אות יז; תורת משה (סופר), בראשית מח, כ. וראה גם העמק שאלה שם, ושם מט, יג, ובנחל קדומים (לחיד"א), פרשת ויחי אות ו; עלי תמר, הוריות פרק ג, וראה בדבריו שם שכן נראה בברכת "יקום פורקן" ו"מי שברך", שמקדימים את הברכה לזקנים קודם הברכה לעוסקים בצרכי ציבור. וראה שו"ת אפרקסתא דעניא, ד, עניינים שונים, סי' שצז, את מי יש להקדים בפרנסה: את מי שעוסק בצרכי ציבור או את לומדי התורה. על השילוב שבין עיסוק בצרכי ציבור ותלמוד תורה - עיין שיר מעון, במדבר יא, כו, ומשך חכמה, בראשית ט, כ.

56. שו"ת עשה לך רב, ז, סי' עד.

57. מסופר שהרב מאיר אריק אמר על הרב מאיר שפירא מלובלין, שהכיר אותו בצעירותו וחשב שהוא יהיה ה'נודע ביהודה' של הדור, אולם הוא התמנה גם לחבר בסיים הפולני והפך ל'נודע בגויים'. ראה ישורון כרך כו עמ' רעח-רעט, וראה שם, הערה 11, שהביא דברי שבח של החפץ חיים על הר"מ שפירא, גם על ישיבתו באהלי שם וגם על עבודתו באהלי יפת, משו"ת אור המאיר, סי' ג.

58. חשוקי חמד בכורות ל ע"ב.

על אברך שהוא בעל הסברה יפה וגישה לתלמידים, ורוצים למנותו למגיד שיעור בישיבה והוא מסרב כי הוא טוען שזה יפגע לו בלימודו, וכתב שניתן לכפותו ולמנותו למגיד שיעור. טעמו לפסק זה הוא, שאין הדבר דומה למינוי אדם כראש ישיבה, שתפקידו כולל בתוכו גם עניינים מנהליים. לכן במקרה זה, שעיקרו הוא עיסוק בלימוד תורה, יש לקבל על עצמו את התפקיד.

סיכום

יש שכתבו שנכון להימנע מהתמנות לתפקיד ציבורי, ויש שכתבו שאל לאדם שמתאים לתפקיד להימנע מלקבל אותו, ועליו אפילו לפעול למינויו. יש מקומות שבהם נהגו שהציבור כופה על יחידים מתוכו תפקידים ציבוריים גם כאשר אינם רוצים בו, אך במקומות אחרים לא נהגו בכך. פוסקים הביאו ראיות לשני הנהגים. יצא מן הכלל תפקיד הדיין, שחז"ל הדריכו את האדם להימנע מלקבלו. יש שאמרו, שאף שאין לציבור יכולת כפייה על אדם לקבל על עצמו מינוי ציבורי, אך סירוב כזה אינו סימן ברכה. נטיית הפוסקים היא שבין עיסוק בצרכי ציבור ובין לימוד תורה - תלמוד תורה גובר, אולם הדברים אינם מוחלטים, ויש לדון בכל מקרה לגופו.

ד התפטרות נבחר ציבור

מקובל בימינו, שלנבחר ציבור יש זכות להתפטר. החוק במדינת ישראל קובע שאפילו 'האזרח מספר אחת', נשיא המדינה, יכול להתפטר מתפקידו.¹ אין ספק שבמסגרת חוק יסוד: חופש העיסוק, נכלל גם העיקרון של חופש אי-העיסוק. דבר זה ברור לחלוטין, עד שהוא ממש מושכל ראשון. למרות זאת, נבקש לבחון להלן את השאלה במסגרת ההלכה ומחשבת ההלכה:² האם התפטרותו של נבחר ציבור לגיטימית מבחינה הלכתית, והאם יש מצבים שבהם היא רצויה?

א. מלך

האם מלך יכול להתפטר? יתכן ושאלה זו תלויה בדין מלך שמחל על כבודו, והלכה היא³ שאין כבודו מחול (קידושין לב ע"ב). עם זאת, דבר זה אמור כאשר הוא נשאר מלך, והשאלה הנשאלת היא מה הדין כאשר הוא 'מוחל' ומבקש להסיר מעל עצמו את המלכות עצמה.

בשיטה מקובצת (כתובות יז ע"א ד"ה וכתב הרמב"ן בשם רש"י) כתב:

שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה,⁴ משום דאין כבודו מחול, פירוש, דכל שעה שמוחל על כבודו, הרי כאילו הסיר עצמו ממלך, וצריך אתה להשימו עליו מחדש.

1. סעיף 19 לחוק יסוד: נשיא המדינה.

2. בשל כך נעשה להלן שימוש לא רק במקורות הלכתיים-פסיקתיים אלא גם במקורות תנ"כיים, מדרשיים ואף הגותיים וסיפוריים.

3. רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות פ"ב ה"ג.

4. "שום תשים עליך מלך", דברים יז, טו.

משמע, גם אם הוא עצמו מבקש להתפטר, הרי שעליך – כלומר, על עם ישראל – מוטלת חובה 'להשימו עליך מחדש', ואם כן אפשר גם שהתפטרותו אינה תקפה. כך יש מקום להבין מתוך דברי התוס' (תמורה כ ע"א ד"ה הני): "ונשיא לא חזי להיות לו דין יחיד" – ואם ההלכה הייתה שהוא יכול להתפטר, אזי מדוע "לא חזי"? בשם הרב חיים קניבסקי⁵ מובא, שרק כאשר אינו רוצה להפקיע ממנו לגמרי את המלוכה, יש מקור לכך שמלכותו אינה נפקעת. לעומת זאת, כאשר הוא מתפטר ושוב אינו רוצה כלל להיות מלך, אפשר שההתפטרות אכן תקפה.

לעומת זאת, בשו"ת עטרת פז⁶ אכן הסיק מדברי השיטה מקובצת שמלך אינו יכול להתפטר. לדידו, זו גזרת הכתוב – "שום תשים", שאף אם מבקש המלך להפקיע עצמו מהמלוכה, היא חוזרת אליו שוב ושוב. "מלכותא דארעא כעין מלכותא דשמיא" (ברכות נח ע"א) – מלכות אנושית היא מעין בבואה של מלכות שמימית, וניתן להקיש מזו על זו. לא בכדי מברכים על מלכי ישראל: "שחלק מכבודו ליראיו" (ברכות שם), כביכול ממש חלק מכבודו יתברך. ואחר שהמלך הוא כעין שליח מן שמיא להנהיג את המלכות, המלכות אינה שלו, ומחילתו היא כמוחל על כבוד שמים שאינו שלו, וזה ודאי שאינו יכול. סיוע לדברים אלו, שמלך אינו יורד מתפקידו לעולם, משתמע מלשון התוספתא (שבועות א, 1): "נשיא ומשיח – קדושתן עולמית".⁷

עם זאת, תקדים להתפטרות מלך, ניתן למצוא בפרשיית שאול ומלחמת עמלק, זאת לפי פרשנות העונג יום טוב. כאשר שאול נשלח ע"י שמואל למלחמת עמלק, נאמר: "ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל" (שמואל א' טו, ה). הגמרא (יומא כב ע"ב) מבארת:

וירב בנחל – על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול: "לך והכית את עמלק" (שמואל א' טו, ג), אמר: מה על נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו, על אחת כמה וכמה; ואם אדם חטא, בהמה מה חטאה; ואם גדולים חטאו, קטנים מה חטאו. יצאה בת קול ואמרה לו: "אל תהי צדיק הרבה" (קהלת ז, טז).

5. דרך שיחה, פרשת שופטים.

6. א, כרך ג, חו"מ סי' א.

7. עי' עוד שולחן מלכים – הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ז אות כג, ואות כו, על האפשרות לסלק מלך על ידי העם.

שאלו ריחם על העמלקים ולא רצה להשמידם. כיצד נהג שאלו? בהקדמת שו"ת עונג יום טוב,⁸ ביאר זאת כך: התורה (ויקרא ד, כב-כג) מחייבת קרבן מיוחד לנשיא שחטא:

אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו אשר לא תעשינה בשגגה ואשם. או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה והביא את קרבנו שעיר עזים זכר תמים.

במשנה הוריות (פ"ג מ"ג) וכן במדרש ילקוט שמעוני (ויקרא, סי' תסט) מוגדר קרבן זה כייעודי למלך בלבד:

"אשר נשיא יחטא" (ויקרא ד, כב) – תנו רבנן: יכול נשיא שבט, תלמוד לומר (שם): "מכל מצות ה' אלהיו", ובמלך הוא אומר (דברים יז, יט): "למען ילמד ליראה את ה' אלהיו". מה להלן, שאין על גביו אלא ה' אלהיו – אף נשיא, שאין על גביו אלא ה' אלהיו, ואיזה הוא – זה מלך.

כלומר, כאשר יש על המלך מורא בשר ודם, הוא אינו מביא את הקרבן המיוחד שלו. קיומו של מורא בשר ודם על מלך, מנוגד וסותר את עצם הווייתו והגדרתו כמלך. התלמוד הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"א; הוריות פ"ז ה"ב) מציין כדוגמה לדבר את דוד המלך, בתקופה שברח מירושלים במרד אבשלום: "רב חונא אמר: כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט". וכל זאת משום שבאותה שעה היה עליו גם מורא בשר ודם.⁹ הבהיר אפוא בשו"ת עונג יום טוב, שזו הייתה תשובת שאלו לשמואל: "כי יראתי את העם ואשמע בקולם" (שמואל א' טו, כד). בכך הסיר שאלו מעל עצמו את הגדרתו כמלך, שכן הוא ירא את העם. אלא שעתה, כאשר אינו מלך, אזי אין עליו חיוב של מחיית עמלק, לפי שכשנכנסו ישראל לארץ הם נצטוו להעמיד מלך ואחר כך למחות את זרעו של עמלק, ובסדר זה דווקא,¹⁰ ואם אין מלך תחילה, אין חיוב מחיית עמלק אחר כך. על כך השיב לו שמואל: "כי מאסת דבר ה' וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל" (שם

8. סק"ו; וכן בעונג יום טוב – דרוש, עמ' 85, דרוש לפרשת זכור, ד"ה ועתה נבא, ד"ה ולהבין וד"ה והנה.

9. על מעמדו של מלך בורח, עי' עוד שולחן מלכים, הלכות מלכים פ"א ה"ז אות כח.

10. עי' שולחן מלכים – הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"א.

שם, כו). בכך גדול היה עווננו של שאול, שעשה תחבולות לפטור עצמו מן המצווה המוטלת עליו.¹¹ ומסכם העונג יום טוב: "ולזה יקרא ממאס דבר ד', כי לא חמד לעשות המצוה כמצווה עליו ואדרבה ישתדל להפטר ממנה". ולענייננו, נמצאנו למדים ששאול 'התפטר' ממלכותו.

ב. שאר שררות

עד עתה דובר על יכולת התפטרות המלך, שבו, כאמור, יש ריבוי - "שום תשים". לפי זה, בשאר שררות, אותן שאין בהן עניין מלכות שמים, הלכה ייחודית זו אינה נוהגת, וניתן להתפטר. כל יתר המשרות והתפקידים אינם אלא זכות לשמש את בניו של הקדוש ברוך הוא, וכעין שאמרו בהוריות (י ע"א) "כמדומין שררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם", ואם הלה כבר אינו רוצה בעבדות זו, רשאי הוא להיפטר ממנה.

לא כך סבר בעל שו"ת בית שערים (יר"ד סי' שלד). לדבריו, בן אינו יכול למחול על כל שררה שירש מאביו, כיוון שמן השמים זיכו לו את גדולת אבותיו, והקב"ה שפסק גדולה לאבותיו פסק גם לבניהם אחריהם.¹² אפילו בהסכמת הציבור הוא אינו יכול למחול, כיון שאין הכבוד שלהם אלא כבוד המקום הוא. ראה לדבר הביא ממהרש"א קידושין (לג ע"א) בענין מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול: "דמלך בשר ודם מלכותא דארעא לא הוי אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה ולא דיליה הוא, ואין מלך בשר ודם יכול למחול כבוד מלכות שמים". אם כך הבה, הרי ודאי כל שכן שהוא עצמו, בעל השררה, אינו יכול להוריד עצמו ממנה, שהרי קיבלה לשררה זו מן השמים ומשמיא זכו לו.

דברים דומים עולים גם מהמדרש (שמות רבה מ, ב), והובאו גם ברמב"ן (שמות לא, ב): "הביא הקדוש ברוך הוא את ספרו של אדם הראשון ואמר לו כל אדם ואדם התקנתיו מאותה שעה, וכן בצלאל התקנתיו מאותה שעה". מבואר אם כן שכל אדם שזוכה לגדולה, הרי שהיא היתה שמורה ומונחת עבורו עוד מששת ימי בראשית, ומיד כשנולד מתמנה עליה מאת הקדוש ברוך הוא והיא מובטחת לו עד

11. ראה ברכות לה ע"ב: הנהגתם של דורות האחרונים לעומת דורות הראשונים, לעניין התחייבות במעשר.

12. עי' עוד שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, שם, פ"א ה"ז אות כ.

שיגיע זמנה. אם זו התפיסה, ספק אם ניתן להתפטר משררה זו, ברם ספק אם ניתן לקבוע מסמרות להלכה ממדרש.¹³

תקדים של התפטרות בשאר שררות מצאנו אצל בני בתירא, אשר התפטרו מנשיאותם ופינו את מקומם להלל.¹⁴ הרקע היה הלכה שנעלמה מהם, האם קרבן פסח דוחה שבת, ובא הלל ולימד אותם שאכן קרבן פסח דוחה את השבת, וכן הציג לפנייהם מקור לכך. בני בתירא לא היו חייבים להתפטר בשל כך, אך הם בחרו לנהוג כך מתוך ענווה יתירה. הדגיש זאת הרב עובדיה יוסף,¹⁵ שהוסיף והפנה לאמור בגמרא בבא מציעא (פד סע"ב) שם מונים את בני בתירא בכלל רשימה מצומצמת של ענוותנים, ופירש רש"י (שם): "שהיו נשיאים, ומפני שראו שהלל גדול בתורה, עזבו נשיאותם ומינוהו נשיא עליהם".

כן הוא גם בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג): "רבי הוה ענוותן סגין, והוה אמר: כל מה שיימר לי בר נשא, אנא עביד, חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני, דשרון גרמון מנשיאותיהו ומנו יתיה". גם מכאן עולה שבני בתירא לא היו חייבים לעשות כן. זו הייתה החלטתם-הם, דרך ענוה יתירה.¹⁶

רב שרירא גאון מסביר באגרתו¹⁷ את הרקע לדברי רבי:

בימיו של רבי, רב הונא הראשון היה ראש הגולה בבבל. זהו שאמרו (שם בהוריות ובילקוט שמעוני דלעיל): שאל הימנו רבי מר' חייא, כגון אני, מה בשעיר (כלומר: האם יש לי דין מלך שאין מעליו אלא ה' אלקיו ובזמן שבית המקדש קיים מביא קרבן מיוחד)? אמר לו: הלוא צרתך בבבל, ומי הוא, רב הונא. ושנה רב ספרא, שישם שבט וכאן מחוקק... הרי אותם שבבבל עדיפים יותר, הואיל והם שבט. רבי היה עניו ביותר, ואע"פ כן היה אומר רבי, כל מה שיאמר לי אדם אני עושה, חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני שהורידו את עצמם מנשיאותם ומנאוהו. אבל רק אילו עלה רב הונא ראש הגלות לכאן, הייתי מושיבהו למעלה ממני, כי

13. ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך אגדה, אות ד: אין למדין מאגדה, ועוד.

14. פסחים סו ע"א.

15. הקדמה לשו"ת יחוה דעת ח"ו, וקונטרס יביע אומר.

16. וראה אנציקלופדיה תלמודית, יד, ערך 'חזקת שררה', טור שני: מן הדין, כיון שזכו בני בתירא לישוב בראש ולהיות נשיאים, לא היה להם להסתלק וליתן כבודם לאחר, ואף על פי שהלל היה גדול מהם בתורה, וגם בא מזרעו של דוד; וראה ריב"ש להלן.

17. סע' פד-פה.

הוא משבט יהודה ואני משבט בנימין, הוא מן הגדולים של יהודה, מן הזכרים, ואני מן הקטנים, מן הנקבות. בימיו של רבי מת רב הונא בבבל. נכנס ר' חייא הגדול אצלו ואמר לו, הרי רב הונא בחוץ! נתכרכמו פניו של רבי.¹⁸ אמר לו, ארונו בא, אמר לו רבי לרבי חייא, צא וראה מי צריך לך בחוץ. יצא דקדק ולא מצא שום בן אדם, וידע רבי חייא שכעס עליו רבי, ונהג נזיפה בעצמו שלשים יום, ולא נכנס אצל רבי שלשים יום.

ניתן לומר שיוצא הדופן בהנהגתם של בני בתירא מלמד על הכלל, שבדרך כלל מעשה כזה אינו ראוי. אמנם, הירושלמי (פסחים פ"א ה"א) מתייחס למעשה בני בתירא בחיוב, ומבאר שהמעשה התגלגל בהשגחה משמים: "למה נתעלמה הלכה מהן, כדי ליתן גדולה להלל", והם נמצאים בחברת צדיקים נוספים: "שלשה הניחו כתרתן בעולם הזה, וירשו חיי העולם הבא, ואילו הן: יונתן בן שאול, ואלעזר בן עזריה, וזקני בתירה".

אולם בשו"ת הריב"ש (סימן רע"א) כתב, שמי שכבר היה נוהג בשררה והחזיק בה, זכה בה, ולא ראוי שיתפטר. הריב"ש מציין לירושלמי הוריות (פ"ג ה"ה) שם מסופר על שתי משפחות - הושעיא ובר פזי, שהיו עולות ושואלות כל יום בשלום הנשיא. משפחת דבי הושעיא היו נכנסים ויוצאים ראשונים. הלכו משפחת בר פזי והתחתנו עם בית הנשיא, באו ורצו להיכנס ראשונים. באו ושאלו את ר' אמי. אמר להם ר' אמי: "והקמות את המשכן כמשפטו" (שמות כו, ל), וכי יש משפט לעצים? אלא קרש שזכה לינתן בצפון ינתן בצפון, בדרום ינתן בדרום. בירושלמי (שם) נאמר עוד, ששתי משפחות היו בצפורי: בולטייא וסגנייא, שהיו עולות ושואלות כל יום בשלום הנשיא. בני בולטייא היו נכנסים ויוצאים ראשונים. הלכו בני סגנייא ולמדו תורה, באו ורצו להיכנס ראשונים. שאלו את חכמים. בא רבי, ודרש: אפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. מכאן למד הריב"ש שמי שהחזיק באיזו שררה או דין קדימה, ואפילו החזיק מעצמו, אין נוטלין אותה ממנו לתת אותה לאחר, ואפילו שאחר זה גדול ממנו, מכיוון שכבר זכה בה. זאת, להוציא מקרה

18. הפני משה, כלאים פ"ט ה"ג, וכן כתובות פ"ב ה"ג, מסביר: רבי חשב שר' חייא אמר לו את הדבר כדי לבחון אם באמת יקיים דבורו, ולנסותו הוא בא. לעומת זאת, בקרבן העדה (כתובות שם) מסביר, שנשתנו פניו, כי חשב שר' חייא אומר לו שיעשה באמת לר"ה כמו שעשו בני בתירא להלל.

שבו הזוכה הוא עם הארץ והשני הוא תלמיד חכם. לעומת זאת, כל עוד שהמחזיק הוא תלמיד חכם, אין מסלקין אותו, אף על פי שהבא לנוטלה גדול ממנו. כאן שב הריב"ש לבני בתירא, שאותם מנו רז"ל בין שלושה ענוותנים: "מפני מה שעשו להלל, שהושיבוהו בראש, ומינוהו נשיא עליהם, אף על פי שהיה גדול מהם בתורה וקא אתי מזרעא דדוד", והוא סובר שהמעשה שעשו אינו נכון, ומהווה ענוה מוגזמת:

אלא כיון שזכה בן בתירא לישב בראש ולהיות נשיא, לא היה לו להסתלק, אלא מפני ענוותנות גדולה שהיתה בו ורצה להסתלק מעצמו. וכבר העיד רבינו הקדוש על עצמו, שכל דבר ענוה היה הוא עושה, אבל לא היה עושה מה שעשו בני בתירא לזקנו, ליתן כבודם לאחר. כי אף על פי שהחכמים ראוי להם לברוח מן השררה, אבל כשנתמנו בה היו מקפידין שלא להסתלק ממנה. כבגמרא מנחות (קט ע"ב): א"ר יהושע בן פרחיה, בתחילה כל האומר עלה לה אני כופתו ומניחו לפני ארי, עכשיו האומר לירד ממנה אני מטיל עליו, קומקום של חמין.¹⁹

אמור מעתה: לדידו של הריב"ש, הנהגה נכונה וראויה היא לנבחר ציבור, שלא להשתמט מעול השררה שהוטלה על גביו, ולהימנע מלהתפטר.

ג. משרת רבנות

בשו"ת חתם סופר (א, או"ח סי' רז) כתב שאומנם, ברוב קהילות ישראל נוהגים לכתוב שטר מינוי רבנות לזמן קצוב, לשלוש או חמש שנים, אך למרות זאת, מעולם לא נשמע שאחר כלות הזמן ההוא יצא הרב נקי מרבנותו. וטעם המנהג הוא על פי מה שנפסק ברמ"א (ח"מ שלג, ג), שאסור לפועל ולמלמד להשכיר את עצמו לפרק זמן של יותר משלוש שנים, שנאמר (ויקרא כה, נה): "עבדי הם", ולא עבדים לעבדים. מסביר החת"ס טעמו של דבר:

19. ראה מקבילה בירושלמי, פסחים פ"ו ה"א: "אמר ר' יושוע בן קבסיו כל ימי הייתי בורח מן השררה, עכשיו שנכנסתי כל מי שהוא בא ומוציאני, בקומקום הזה אני יורד לו. מה הקומקום הזה כוונה ומפציעו מפחם בו, כך אני יורד לו" - מסביר הפני משה שם: "כלומר בכל מיני תחבולות אני עומד כנגדו".

דאם כן, יצא מכלל שכיר ונכנס לכלל עבד, ואסור למכור עצמו בעבד עברי... כותבים זמן בשטר הרבנות, היינו לטובת הרב המשכיר, שיהיה יכול לחזור בו אחרי כלות הזמן, ואינו כעבד עברי, אבל הקהל – אין בידם לחזור, אפילו ככלות הזמן, אלא במקום שנהגו.

משמע מתשובת החת"ס, שהרב עצמו רשאי שלא להמשיך בכהונתו אחר כלות הזמן שקבעו אתו. גם בשו"ת בנין ציון (סי' קכד), התיר לרב לעזוב את מקום כהונתו בשל נסיבות אישיות – לדוגמה, כאשר מתים בניו והוא חושש לדברי ספר חסידים²⁰ שעליו לשנות את מקומו. הדבר מותר לו גם כאשר עלול להחליפו אחר שאינו הגון, כיוון שאינו צריך לסבול כדי לזכות אחרים, כשם שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו. וכן משמע מדברי שו"ת לחם יהודה²¹, שאין איסור לרב לעזוב את עסקי הציבור, ובמיוחד אם מטרידים אותו בשנאת חנם ולשון הרע ואינם נשמעים לדבריו.

לעומת זאת, בשו"ת שואל ונשאל (ג, חו"מ סי' תעז), כתב הרב כלפון משה הכהן לרב חורי דברים חדים וברורים: לרב אסור להתפטר מתפקידו, ואפילו אין נותנים לו כדי סיפוקו, ואפילו מקניטים אותו, אין לו לסגת מתפקידו.²² זאת ועוד, במקום נוסף בשו"ת שואל ונשאל (ה, חו"מ סי' ה), שב ודן הרב כלפון בנושא זה, ושב והעלה שאסור לרב להתפטר ממשרתו, זאת מכמה טעמים:

1. קל וחומר מכך שמלכתחילה היה חייב להתמנות אם אין אחר כמותו, שנאמר (משלי ז, כו): "ועצומים כל הרוגיה" זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה;²³
2. מעלין בקודש ואין מורידין;
3. כבוד הציבור;
4. כבוד התורה;

20. מהד' מרגליות, סי' רמז, תעח.

21. בני יהודה (עייאש), סי' קכד.

22. בשו"ת שואל ונשאל, הקדמה לחלק ג, מסופר כי כאשר שמע הרב כלפון משה הכהן שהרב חיים חורי, ראב"ד גאבס, רצה להתפטר ממשרתו, הוא הטיל את כל כובד משקלו כדי להניאו מהחלטתו. הוא עשה זאת ביודעו שהתפטרות זו עלולה לגרום להידרדרות רוחנית והרס יסודות הדת, משום שהרב חורי היה נערץ ואהוד על כל שכבות הצבור, והיו נשמעים לקולו. ואכן, דבריו פעלו את פעולתם, והרב חורי חזר בו מהחלטתו.

23. שו"ע, חו"מ י, ג.

5. זכות הציבור ותועלת הציבור אשר גוברים על התועלת האישית. גם בשו"ת אורח משפט (ח"מ סי' כא), אסר הראי"ה קוק על רב לחזור בו ממינוי, לפי שהוא דבר האבד וקלקול גדול ונוגע לנפשות ולממונות, ואסור לגרום נזק לאחרים. הוא גם ציין לדברי החת"ם סופר דלעיל, שקוצבים זמן למינוי הרב, ואם כך הרי שוודאי אסור לו להתפטר בתוך הזמן. אדרבה, שווה בנפשו: אם לקהל אסור לפטרו בתום התקופה ולו מותר להתפטר לפני תום התקופה, אין משמעות לתקופה הכתובה בהסכם! עוד כתב לאסור מדין נדר מצווה, שחייב לקיימו, וכיוון שהוא לטובת הציבור אין לו הפרה ללא הסכמתם. אע"פ שמלמד אכן יכול להתפטר,²⁴ במלמד אין חשיבות כה מהותית ומשמעותית לזהותו, ואפשר להחליפו. לא כן רבנות, שם הדבר ידוע שאי אפשר למצוא מיידית רב שיהיה הגון לציבור ורצוי להם כמו זה שבחרו בו. אם כן, בחירתו הייתה על דעת שדווקא הוא יבוא להנהיג את הציבור, ולא יעמיד אחר במקומו. עוד הוסיף, שאפילו פועל שיכול לחזור בו, אין זו משנת צדיקים ויש לו עליו תרעומת, ובודאי שאין לרב לגרום לשנאת רבים מוצדקת עליו.

בשו"ת חבל נחלתו (ו, כו) העלה שלרב יש איסור להתפטר מרבנותו, אלא אם כן אינו יכול עוד למלא את תפקידו בכלל, וגם אז, מוטל עליו למצוא רב אחר כמותו שיכהן במקומו. בתוך דבריו הביא מספר בדרך עץ החיים,²⁵ שם מסופר על הרב איסר זלמן מלצר, שרצה להתפטר ממשרת הרבנות בסלוצק, ושאל את רבו רבי חיים מבריסק ואת החפץ חיים, ושניהם אמרו לו שאין לעשות כן. הרא"ז עצמו סיפר על כך לחתנו הרב אהרון קוטלר, והוסיף ביאור על פי מה שאמר ה' למשה ביחס ליהושע:

24. ראה רמ"א, חו"מ שלג, ה, שעבודתו של מלמד היא בגדר דבר האבד, ולכן הוא יכול לחזור בו רק אם חלה הוא או אשתו ובניו. ובש"ך, שם ס"ק כו, כתב, שאם מעמיד לו מייד אחר במקומו, רשאי להתפטר. וראה שו"ת מהר"ם מרוטנברג, ג, סי' שפז, וסי' תעז, שהוא בגדר דבר האבד משני טעמים: גם הבטלה של התינוק, וגם בשל "אם תעזבני יום יומיים אעזבך". עם זאת, אינו ממש כמו פשתן במשרה שמתקלקל, שכן התינוק אינו שוכח את שלמד, ולעתים לא מזיק לתינוק קצת חופש, ואף ייתכן שגם ילמד קצת לבד. וראה קובץ בית דוד - ברורי הלכה בדיני שכירות פועלים, עמ' רס-רסא, שם העלה הרב זילברשטיין שמלמד יכול להתפטר גם מסיבות נוספות, כגון לטפל באביו החולה.

“והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצויתה אותו לעיניהם” (במדבר כז, יט), ופירש רש”י: “וצויתה אותו – על ישראל, דע שטרחנין הם, סרבנים הם, על מנת שתקבל”. וכבר פסק הרמב”ם בפ”א מהלכות מלכים הלכה ז’: “ולא המלכות בלבד, אלא כל השררות וכל המינוין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם”. העולה מדברים אלה, שבמינוי לשררה בעם ישראל בקבלת תפקיד של רבנות וכיוצא בו, ישנו גדר מיוחד של המשך וקיום, אשר אינו נפסק, וקבלת התפקיד הינה ‘ללא תנאים’. אם כן, מוטל על בעל התפקיד להשאיר בתפקידו, ואין לו רשות להפסיק, אלא אם כן עולה לתפקיד גדול יותר, בבחינת ‘מעלין בקודש ואין מורידין’. להסתלק מתפקיד של רבנות ושררה – זאת אין לעשות.

ד. מינוי ציבורי

הרב שלמה גורן²⁶ דן באפשרותם של חברי וועדה שמונתה כדי לבחור את הרבנים הראשיים להתפטר מתפקידם. הוא מכריע שכל מינוי ציבורי הוא כהשתעבדות לציבור לבצע פעולות לטובת הציבור, והמתמנה אינו יכול להתפטר, שהרי הוא כעבד לציבור. זאת בשונה מפועל שיכול לחזור בו, משום “עבדי הם ולא עבדים לעבדים”,²⁷ כאן מצווה להיות ‘עבד’ והמתמנה אינו יכול לחזור בו. הרב גורן הביא לדבריו מספר ראיות:

מסופר בגמרא (הוריות י ע”א) שרבן גמליאל רצה למנות את ר’ אליעזר חסמא ור’ יוחנן בן גודגדא, “ושלח להם ולא באו, חזר ושלח ובאו. אמר להם, כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם, שנאמר (מלכים א’ יב, ז): ‘וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה’”. והמדרש²⁸ מסיים: “ללמדך שכל המתמנה על הצבור נעשה עבד לצבור”. סיפור זה מופיע בשינויים קלים גם בספרי,²⁹ ושם הוסיפו: “שהושיבן רבן גמליאל בישיבה, ולא הרגישו בהן התלמידים (כלומר, לא נשאו בשררתם, ולכן לא בלטו). אמר להן: הרעתם לצבור, שאי אתם מבקשים לעשות שררה על הצבור. לשעבר הייתם ברשות עצמכם, עכשיו הרי אתם עבדים

26. תחומין, כב (תשס”ב), עמ’ 13-15.

27. בבא מציעא י ע”א.

28. ילקוט שמעוני, מלכים א’ ס’ קצו.

29. ספרי ומדרש תנאים, דברים א, טז.

משועבדים לצבור". כלומר, לאחר שקיבלתם מינוי ציבורי, שוב אין אתם ברשות עצמכם לחזור בכם, ואפילו לא הרגישו הציבור בכך, ואם אינכם ממלאים את התפקיד אתם פוגעים בציבור.

עוד מצאנו במדרש:³⁰ "נתמנה אדם בראש ונטל טלית, לא יאמר לטובתי אני נזקק, לא איכפת לי בצבור, אלא כל טורח הצבור עליו. אם ראה אדם מעביר בייא על חברו, או עובר עבירה, ולא ממחה בידו - הוא נענש עליו... אמר לו הקדוש ברוך הוא: אתה הכנסת עצמך לזירה, ומי שהוא מכניס עצמו לזירה, או ניצוח או נוצח". הרב גורן מסיק מכך שהתמנות על הציבור היא ככניסה לזירת קרב, שאין בה אפשרות לסגת, אלא חובה להילחם עד לניצחון או להפסד.

כן הדין גם באפוטרופוס או גבאי צדקה: "אפטרופסין - עד שלא החזיקו בנכסי יתומין, יכולין לחזור בהן; משהחזיקו בנכסי יתומין, אין יכול לחזור בהן".³¹ כן כתב הריב"ש,³² כן פסקו הטור³³ והב"י בשם הרמב"ן והרשב"א, וכך נפסק בשו"ע.³⁴ הטעם מבואר בקצות החושן:³⁵ "וכיון דאפוטרופוס מצוה קא עביד, הוה ליה עבד ה'... ומכאן נראה ללמוד שאין בית דין יכולין לכופ שום אדם להיות אפוטרופוס על יתומים, ואינו חייב לקבל האפוטרופוסות בעל כרחו. ודבר ברור הוא, שאין זה מצוה שהבית דין יכופו עליה... אבל אם כבר התחיל בה, כופין אותו שלא לחזור; דכיון דמצוה הוא, לא שייך ביה עבדים לעבדים".

מכאן למד בחכמת אדם³⁶ גם לדין צדקה, שגבאי ואפוטרופוס, עד שלא החזיק ולא נתעסק בממון הצדקה יכול לחזור בו, ומשהחזיק או שהתחיל להתעסק לצורכי העניים אינו יכול לחזור בו, שכיוון שהתחיל במצווה, צריך לגמור. אמנם החכמת אדם מוסיף, שמסיבה מוצדקת יכול לחזור בו, כגון אם צריך לצאת מן העיר, או ששאר הגבאים אינם נוהגים כשורה והוא חושש שירננו גם עליו.

30. שמות רבה, פרשת יתרו, פרשה כז סי' ט.

31. תוספתא, בבא בתרא פ"ח ה"ב.

32. סי' תפט.

33. חו"מ סי' רצ.

34. שם סע' ה.

35. קצות החושן, שם, ה.

36. שער משפטי צדק, קמז, יט; וראה לעיל פרק ג אות ג.

נמצא שמינוי ציבורי הוא התמנות שאין אפשרות לחזור ממנה, שהרי נשתעבד לציבור, אלא אם נציגי הציבור – דהיינו, בית הדין אביהם של יתומים ויד עניים – מאשרים לו,³⁷ או שיש לו סיבה מוצדקת.

ה. התפטרות ראוייה

לעומת התפטרות של הסרת אחריות, שכאמור אינה רצויה, ואולי אף אסורה, מצאנו התפטרות, וליתר דיוק איום בהתפטרות, שהוא מעשה אצילי, וזאת אצל משה רבנו. לאחר חטא העגל (שמות לב, לב), אומר משה רבנו לקב"ה: "ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". כתב על כך הרש"ר הירש (על אתר):

מחני נא מספרך אשר כתבת – אין פירושו אפוא אלא זה: מחוק נא את שמי מבין שמות האישים החשובים לפניך, שחררני נא מן הייעוד שהועדת לי בתכנית עולמך.

משה – מנהיגו הראשון של עם ישראל – 'מניח את המפתחות על השולחן', ומבקש להשתחרר מתפקידו אם ה' אינו מוחל על חטא העגל. בספר סידורו של שבת,³⁸ כתב רבי חיים מטשרנוביץ', שמשה נוקט ב'תרגיל' ההתפטרות³⁹ כדי לבטל את הגזרה:

ומה שאמרו: הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה והצדיק מבטל, הוא מטעם שדרך יועץ המלך להתייעץ את המלך ולפייסו בדברים. ולפעמים, כשהגזירה קשה, ורצונו למסור נפשו כדי לבטל הגזירה, מבקש ומפייס את המלך כמה פעמים, עד שהדיבור הזה יוצא מפיו, לומר לו: אין רצוני להיות השליחות הזה נעשה על ידי, שלח נא ביד תשלח, וכדרך שאמר משה רבינו ע"ה: מחני נא מספרך וגו', וכל גדולתי לא נחשב לכלום להיות בדבר הזה נעשה ע"י שליחתי ח"ו. ועל

37. עי' שו"ע חו"מ שם, ו.

38. שורש ה, ענף ד, עלה ג.

39. ראה שו"ת יביע אומר, ט, יו"ד סי' כז: מעשה בראובן שהיה אב"ד במצרים וגילה שבית החולים היהודי אינו שומר כשרות, ולא הסכימו ראשי הקהל שיפרסם זאת. הוא התפטר כדי שהדבר יפורסם, והם קיבלו את התפטרותו ומינו את שמעון. הרב עובדיה יוסף הכריע שאין תוקף להתפטרות ואין למנות אחר, שמעלין בקודש ואין מורדין.

ידי זה לפעמים, מאחר שהמלך חפץ בשליחות ובהתקרבות של היועץ החביב בעיניו, וינחם על הרעה אשר דיבר לעשות ומוחל על הגזירה.

אם כן, משה מטיל את כל כובד משקלו על מנת להציל את עם ישראל. זו דוגמה מופתית למסירות נפש⁴⁰ של מנהיג. כידוע, במקרה זה של משה רבנו, הקב"ה דחה את 'איום' ההתפטרות, והשיב למשה: "מי אשר חטא לי אמחנו מספרי" (שמות שם, לג). בהמשך הכתוב, הקב"ה אף ציווה אותו מפורשות להמשיך בתפקידו: "ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך" (שם שם, לד). מכל מקום, עצם האפשרות להתפטר, מצידו של מנהיג ציבור, באה כאן לידי ביטוי.

1. נבחר ציבור בימינו

למרות כל האמור, נראה שלמעשה שונים דינים אלו מדינם של נבחר ציבור בימינו. מינוי הנשיאות בתקופת חז"ל, כמו גם מינוי לתפקידי רבנות משך אלפי שנים (עד לאחרונה), לרוב אינו מינוי המוגבל מלכתחילה בפרק זמן קצוב. זאת ועוד, מינויים אלה אינם תלויי אדם וקדנציה, ובאופן עקרוני יש בהם דיני ירושה לצאצאים.⁴¹ לא כן נבחר ציבור בימינו, שרק הוא נבחר ואין למשרתו כל דיני ירושה,⁴² ומלכתחילה הוא נבחר רק לפרק זמן קצוב ומוגבל. לכן, סברה היא, שיש לו רשות להתפטר.

בענין נבחר ציבור בימינו, דן מפורשות הרב יעקב אריאל.⁴³ הדיון נסב על מקרה של חבר ועד במושב, שרצה להתפטר מתפקידו. הבא אחריו ברשימה, זה שאמור היה להתמנות במקומו, ייצג דווקא דעה מנוגדת לו, בעניין מסוים שעמד על הפרק אותה שעה והיה נתון במחלוקת. הרב אריאל הכריע שבמקום בו הבחירה היא על פי רשימה מפלגתית, ומכיוון הבא אחריו משתייך לאותה מפלגה, אפשר ומותר להתפטר. זו הייתה מראש דעת הקהל הבוחר, שהכיר את הרשימה וידע על קיומה

40. הרצ"ה קוק זצ"ל היה רגיל להדגיש שבשונה מן היישום התדירי של 'מסירות נפש', שעיקרו - דרך כלל - מסירות הגוף, הרי שאצל משה רבנו מדובר היה במסירות ה'נפש' ממש, השלכת כל עולמו הרוחני, ראה שיחות הרב צבי יהודה, שמות, עמ' 249-350.

41. ראה בספר שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, שם, פ"א ה"ז.

42. ראה שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, שם אות יד, ובהערה 235.

43. באהלה של תורה, א, סי' ב אות ד עמ' 32-34.

של אפשרות כזו. הרב אריאל הוסיף, שגם במקרה שאינו כזה, מותר להתפטר, וזאת משתי סיבות עיקריות:

א. נציג ציבור אינו דומה לפועל,⁴⁴ ואף לא לשליח, שאפשר לטעון נגדם: 'לתקוני שדרתיך',⁴⁵ והוא גם לא דומה לשומר שאינו יכול להתפטר.⁴⁶ נבחר ציבור שונה מהם בכך שאינו פועל לפי דעת המשלח אלא הוסמך לפעול לפי מיטב שיקול דעתו. לכן, אם הוא סבור שטובת הציבור היא שיפנה את מקומו, הוא רשאי לעשות זאת אפילו אם הבוחרים סבורים שנגרם להם נזק מכך.⁴⁷

ב. נוהג מקובל ורווח הוא שנציגי ציבור מתפטרים, כשירצו, ובעיקר כשהפעילות התנדבותית,⁴⁸ אחרת לא ימצאו לחברה אנשים שיסכימו לשרת אותה.

סיכום

מכלל האמור נמצאנו למדים שקבלת מנהיגות אינה 'קריירה', שאפשר להתפטר ממנה על נקלה, אלא שליחות ועול למען הציבור, וכדברי הגמרא: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם" (הוריות י"ע-א"ב). לא בכדי, נהג הראי"ה קוק זצ"ל לחתום: "עבד לעם קדוש".

לאור זאת, יש להסיק:

א. לכתחילה, לא נכון לבחור ציבור להתפטר ביוזמתו מכהונתו. ככלל, המקורות התורניים אינם רואים בעין יפה את התפטרותו של מנהיג, נבחר ציבור. טוב ונכון שנבחר הציבור יישא בעול, כפי שהציבור בחר וכפי נקבע מראש.

ב. עם זאת, בימינו, כאשר מלכתחילה הבחירה מוגבלת לזמן, ומלכתחילה ידוע

44. אף שפועל יכול לחזור בו אפילו באמצע היום - "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (ב"מ י"ע"א).

45. קידושין מב ע"ב, שו"ע חו"מ סי' קפב סע' ב, שאם שינה השליח מדעת משלחו מעשיו בטלים.

46. שו"ע, חו"מ רצג, א. בטעם ההבחנה בין שומר לפועל, ראה קצות החשן, סי' עד סק"א: שומר אינו יכול לחזור בו, כי קיבל שעבוד ממוני על עצמו. לפי זה, נציג ציבור אינו כשומר כי לא השתעבד ממונית, אלא רק קיבל על עצמו לפעול לטובת הכלל. וראה ערוך השלחן, חו"מ רצא, יט, ששומר אינו יכול לחזור בו, כי אינו עושה מעשה ואינו דומה לעבד. גם לפי סברה זו, נציג ציבור שעושה מעשה אינו דומה לשומר ויכול לחזור בו.

47. יש מקום להניח שכוונת הרב אריאל היא למצב שבו שיקול ההתפטרות נובע מטובת הציבור. ברם, אם השיקול הוא טובת המתפטר, דומה שעל כך לא ניתן היתר ההתפטרות.

48. כמקובל ביחס לחבר ועד מושב או חבר מועצת עיר.

היה לציבור שקיימת חלופת התפטרות, אין למנוע מאיש ציבור להתפטר. אף שהדבר אינו מומלץ ולא טוב לכתחילה, הוא אפשרי. כך גם בהנהגה מקומית - ככל שהליך זה של אפשרות התפטרות והחלפת נציג היה ידוע מלכתחילה לבוחרים, אף שהבחירה הייתה באדם מסוים, עומדת לו הרשות להתפטר, או אף החובה אם הוסכם על כך מראש.

ה כבוד המנהיג וכבוד הציבור – מה קודם?

במקרים בהם ישנה סתירה בין כבוד המנהיג לכבוד הציבור, כבודו של מי גובר? מצד אחד, בעניינו של מלך ישראל כותב הרמב"ם (ספר המצוות, עשה קעג): "שום תשים עליך מלך שתהא אימתו מוטלת עליך, ושייאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה, התכלית האחרון שאין למעלה ממנה, עד שתהיה מדרגתו אצלנו יותר גדולה ממדרגת הנביא, משאר הנביאים שיהיו בדורו". מצד שני, כוחו של מנהיג נובע מהעם, וכפי שמתבטא הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמות פ"ג ה"ו): "שְׁלִבּוֹ הוא לב כל קהל ישראל", וכן כתב הרשב"א (שו"ת, א, סי' קמח): "המלך כצבור, שהצבור וכל ישראל תלויין", ומשמע שמלך וציבור שווים הם. להלן נבדוק אפוא מספר סוגיות שבהן יש 'מפגש' בין מנהיג ובין העם, כדי להסיק מהן על שאלת התיעדוף.

א. מעמד "הקהל": כבוד מלך עדיף מכבוד ציבור

במשנה סוטה (פ"ז מ"ח), מתואר מעמד שבו יש 'מפגש' בין מלך לציבור: מעמד 'הקהל', וממנו ניתן ללמוד כמה הלכות:

וכהן גדול נותנה למלך והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים... וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע, ושמע והיה אם שמוע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר, ופרשת המלך, וברכות וקללות, עד שגומר כל הפרשה.

בהלכות "קורא יושב" ו"קרא עומד ושבחוהו חכמים", נעסוק בהמשך. רש"י (סוטה מא ע"א) מבאר באיזה אופן מתנהלת קריאתו בתורה של המלך:

וקורא מתחילת אלה הדברים עד "שמע" שבואתחנן. ושמע והיה אם שמוע (היינו פרשת עקב), ע"י דילוג, ומשם מדלג ל"עשר תעשר" (פרשת ראה), ומשם מדלג

וקורא "כי תכלה לעשר", וברכות וקללות (פרשת כי תבא) ומשם חוזר למפרע וקורא "אשימה עלי מלך" ... ואי משום דיש כאן דילוג בתורה בכדי שיפסיק התורגמן – אין למלך תורגמן ואין מתרגמן אחריו.

כדי להבין את רש"י, נפנה למשנה ולסוגיה הקודמת (סוטה פ"ז מ"ז; מ ע"ב), העוסקת בקריאה בתורה של הכהן הגדול ביום הכיפורים: "וכהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד, וקורא אחרי מות ואך בעשור וגולל את התורה... ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה". הגמרא (יומא ע"א), מסבירה שכהן גדול קורא על פה ולא גולל וקורא, לפי שכלל הוא בדינו "שאין גוללין ס"ת בציבור, מפני כבוד ציבור – שיהו מצפין ודוממין לכך" (רש"י יומא, שם). הגמרא (סוטה מא ע"א) מסבירה את הרישא של משנה ז, שאחרי מות ואך בעשור – קורא, אף על פי שהוא גולל את התורה: "כאן בכדי שלא יפסוק המתורגמן". כלומר, שיעור זמן הגלילה הוא פחות מהפסקת המתורגמן, ומבאר רש"י (סוטה מ ע"ב):

ואך בעשור – פרשת שור או כשב הסמוכה היא לאחר מות, ויכול לגלול ס"ת לשם בעוד שהתורגמן מתרגם מקרא אחרון של פרשת אחרי מות, ואין כאן שהות כדי שיפסיק מתרגם, ואין כאן גנאי לצבור, וגולל את התורה. ואף על פי שעדיין יקרא בעשור של חומש הפקודים על פה יקרא אותה ולא יגלל ס"ת לשם, מפני שהוא רחוק ויש שהות שיפסיק מתרגם וישתוק לפניהם, ואין מתחיל בפסוק אחר ואיכא גנאי.

ועל כן אומר רש"י, בהסברו לאופן קריאת המלך במשנה ח: למרות שבדרך כלל אסורה הפסקה כה ארוכה, משום כבוד הציבור – ובמיוחד הדילוג הארוך מפרשת ראה לכי תבא – "אין למלך תורגמן, ואין מתרגמן אחריו". רש"י אינו מסביר מדוע אין מתרגמים אחרי המלך. בעל מנחת סוטה (על אתר) מנמק כך: "והיה נראה לומר דהכי קאמר, דטעמא שאין לו תורגמן היינו משום אימת מלכות, כי כל דיירי ארעא כלא חשיבין לפניו ומן חשיב ומן ספין לשיהיה לפניו תורגמן, ומי הוא זה אשר יבא אחרי המלך, אלמא ש"מ דאין חשיבות לפני המלך". אלא שדבריו אינם ברורים, שכן מה קושי יש בכך שלמלך שמשים המפיצים את דבריו? בפשטות כוונת רש"י היא שאין זה כבודו של מלך להמתין למתורגמן.¹

1. עיין הררי קדם, ב, סי' קסג אות ו. יתכן עוד, שהשיקול להימנע מתרגום הוא נקודתי: דיני

עולה מכאן שלפי רש"י, כאשר אין מתורגמן מותר להפסיק אפילו שיעור גדול.² זה חידוש גדול של רש"י, ותמיהו עליו שאם אין למלך מתורגמן, אז הגנאי לציבור גדול יותר! כך כותב המאירי (סוטה לב ע"א): "ואף על פי (שאין) [שיש] כאן דילוג ביתר מהפסק התורגמן, פרשו גדולי הרבנים שהמלך אין לו תורגמן; והדברים מתמיהים, שאם כן אף בפחות משיעור זה יהא אסור!"

לכן, מציע המאירי הסבר אחר לכך שאין בעיית דילוג פרשיות של המלך: "אלא שאין גנאי לציבור במה שהוא כבודו של מלך". כלומר, היות והמלך שותף למעמד זה, לא שייך לומר שיש כאן גנאי לציבור, שכן המתנה למלך אינה גנאי. מעין זה כתב התוס' יום טוב (סוטה שם): "היינו טעמא, דבמקום המלך וכבודו אין מקפידין על שהיית הציבור". והסביר שם עוד:

וכיוצא בזה שכתבו התוס' על ושבחוהו חכמים, דפריך בגמ', האמר רב אשי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול וכו', ומשנינן מצוה שאני. והוכיחו שם התוס', דדוקא מצוה שבינו לקונו הוא דשאני, שמראה בעצמו שאימת שכינה עליו. אבל למחול על כבודו, כגון לחלק כבוד לבשר ודם כגון לכלה ות"ח, גזירת הכתוב הוא שאינו מוחל אפילו במקום מצוה. שהרי מצות כבוד עצמו שהן צריכין לעשות בו למלך כבוד, גדולה ממצות כבוד שחייב המלך לנהוג בהו, שהרי גם עליהן אמרה תורה "שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו עליך ולא אימתך עליו. נמצא דמה שהמלך מכבודו, ליכא מצוה.

לדבריו, הציבור מחויב ב"שום תשים עליך מלך", ועל כן לא שייך שהמלך יקפיד על כבוד הציבור כמו שמקפידים על כבוד הציבור במצבים אחרים. אם כן, לדבריו, מלך אינו חייב לכבד את הציבור! ראייתו של התו"ט היא מדברי התוס' (סוטה מא ע"ב ד"ה מצוה), שמלך אינו חייב לכבד תלמיד חכם, משום שגם עליו אמרה תורה שיש חובת 'שום תשים'. וכך כותב המלאכת שלמה (סוטה שם), בעקבות התו"ט:

מצוות הקהל, ראה לדוגמה זכר למקדש, פרק א אות א ד"ה אמנם, ובהערות הגרי"ש אלישיב, סוטה שם, ואכמ"ל.

2. אולי כוונת רש"י, שלא אמרו שיש טירחה בהמתנת הציבור אלא רק כאשר התכנסות הציבור לתפילה וקריאה בתורה אורכת זמן רב עם מתורגמן, וכאשר לא מתרגמים מותר שיהיו מצפים ודוממים. אולם צ"ע מה הוא זמן ארוך ומהו זמן קצר, שנדע מתי יש טורח הציבור ומתי אין.

”נ”ל דהכא היינו טעמא דבמקום המלך וכבודו אין מקפידין על שהיית הצבור, דכבוד המלך עדיף“.

וכן כותב האדר”ת בחיבורו זכר למקדש (פרק א אות א):

אך המאירי... שפיר כתב דמה שהוא כבודו של מלך, אין גנאי כלל לצבור שכבודו מכריע כל כבוד הצבור, ומשום מצות ’שום תשים עליך מלך’ – שתהא אימתו עליך, עד שאי אפשר לו למחול על כבודו, והנוגע בכבודו וממרה את פיו הרי הוא חייב מיתה... ונעלה כבודו הרבה מכבוד קדושת כהן גדול שנדחה מפני כבוד הצבור.

ייתכן שזו גם כוונת רש”י, שהיות ואין למלך מתורגמן משום כבודו, גם אין בעיה שהמלך מדלג, שכן כבודו עדיף על כבוד הציבור. אמנם נראה שהמאירי לא הבין כך את רש”י, שהרי תמה עליו; ולהלן נראה שגם אין הכרח שהמאירי עצמו הלך בדרך זו.

1. מלך קורא כשהוא יושב

עיקרון דומה מופיע בספר באר שבע (סוטה מא ע”א), באותה סוגיה של קריאת הקהל ע”י המלך אך במעמד אחר שלה. הוא שואל על משנתנו:

וקורא יושב – תימא, היאך רשאי לקרות יושב, דהא בריש פרק הקורא את המגילה עומד ויושב יצא (מגילה כא ע”ב), תנא: מה שאין כן בתורה, ויליף ליה מקרא שאסור לקרות בתורה בצבור מיושב, דאמר קרא (דברים ה, כח): ”ואתה פה עמוד עמדי“... ולפי מאי דקאמר בירושלמי, דהטעם שאסור לקרות בתורה מיושב אינו מפני כבוד התורה, דאם כן, אף הוא מתעצל ואינו קורא אלא מפני כבוד הצבור, אתי שפיר, מפני שיש לומר דכבוד המלך גדול יותר מכבוד הצבור.

היינו, לסוברים שהטעם שקוראים בתורה מעומד הוא משום כבוד ציבור, מוכח שכבוד מלך גדול מכבוד הציבור.³ לאור זאת, אם הטעם לכך שאישה אינה קוראת בציבור הוא משום כבוד הציבור,

3. כמובן שבאר שבע יכול היה לתרץ שמעמד הקריאה בהקהל שונה משאר קריאות, אך לא תירץ כך.

ייתכן שבמצב שבו אישה מולכת⁴ - אם נניח שמעמדה לאחר שנתמנתה הוא כמלך⁵ - היא כן קוראת בציבור.⁶ וכן כל הדברים שנאמר בהם בהלכה שהם משום כבוד הציבור, לא יהיו חלים במלך.

2. ציבור מוחלים לחתן הדומה למלך

כעין השתקפות של עיקרון זה, מצינו גם בדברי הכנסת הגדולה,⁷ שציבור מוחל על כבודו לחתן, שכן "חתן דומה למלך".⁸ לכן אין מוציאים ספר תורה שני לקריאת "ואברהם זקן"⁹ לחתן, אלא גוללים את הספר שקוראים בו את חובת היום:

דלא היו מוציאים ספר תורה אחר בשביל החתן, אלא בספר שקראו חובת היום, קורא בפרשת ואברהם זקן... ואע"פ שלפי זה הן צריכין לגלול הספר תורה בצבור, ואמרינן ביומא, פרק כהן גדול (ע"א), דאין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד הצבור, אין בכך כלום, דלכבוד חתן אין מקפידין הצבור, ומסתמא מוחלין על כבודם. ואף על גב דלכבוד כהן גדול לא היו מוחלין, חתן שאני שדומה למלך, ומצוה לשמחו.

3. מלך נכנס לדין תחילה

סוגיא נוספת בגמרא שיש בה כדי ללמד לנדון דנן, היא דברי אגדה המובאים בבבלי (עבודה זרה ב ע"ב), שכאשר הקב"ה דן מלך וציבור, מלך חשוב יותר ונכנס ראשון לדין, לפי שאין זו דרך ארץ שהמלך ימתין בחוץ עד שיסתיים דין הציבור:

דרש ר' חנינא בר פפא, ואיתימא ר' שמלאי: לעתיד לבא, מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומניחו] בחיקו, ואומר למי שעסק בה, יבא ויטול שכרו... [מיד] נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה. מאי טעמא? משום דחשיבא. ומנלן דחשיבא?

4. כגון שלציון (שלמצו) המלכה, עי' ספרא בחקתי פרשה א פרק א ושבת טז ע"ב.

5. ראה שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ה אות א: מלוכת אישה.

6. כך כתב רא"ד הורוויץ כדבר פשוט, אף ללא הנמקה, ראה מכתבו שבספר יסוד יוסף - טהרת יו"ט, ח, עמ' ריט.

7. הגהות טור, או"ח סי' רפב.

8. פרקי דרבי אליעזר, פרק טז.

9. בראשית כד.

דכתיב (דניאל ז, כג): "ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדוקינה", אמר רבי יוחנן: זו רומי חייבת, שטבעה יצא בכל העולם. ומנא לן דמאן דחשיב עייל ברישא? כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מלך וצבור (כשהקב"ה דן אותם - רש"י שם) – מלך נכנס תחלה לדין, שנאמר (מלכים א' ח, נט): "לעשות משפט עבדו (שלמה המלך - רש"י) ומשפט עמו ישראל [וגו']". וטעמא מאי? איבעית אימא: לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאבראי, ואיבעית אימא: מקמי דליפוש חרון אף (של הקב"ה מפני פשעי צבור, שמא חס ושלום יפרע מן המלך כל סורחנו מפני החרון - רש"י).

לפי ההסבר הראשון בגמרא, שלמה המלך עדיף מ'עמו ישראל'. ומבאר הרשב"א בפירושי ההגדות (ע"ז, שם) את טעם הדבר:

גם אמרו, דחשיב עייל ברישא, לכוונה שהוא יתברך רוצה בכבוד הבריות, ושהנכבד במין האנושי יתכבד בין חבריו, וכל שכן המלך בין העם, וזה בא להם ז"ל בהרבה מקומות. זה ענין שרצה ר' חנינא לאמרו.¹⁰

4. דעת הרמב"ם על קריאת התורה של מלך בהקהל

האם הרמב"ם מקבל את התפיסה שהצגנו עד כה? מדבריו (הלכות חגיגה פ"ג ה"ג), עולה שמלך כלל אינו מדלג בקריאת התורה בהקהל באופן שכבודו 'מתנגש' בכבוד הציבור:

מהיכן הוא קורא, מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע, ומדלג לזהיה אם שמוע וגו' ומדלג לעשר תעשר, וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות, עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, ופוסק.

ומבאר הלחם משנה (שם) שהסברו של הרמב"ם את משנת סוטה (שם) על אופן קריאת המלך, שונה מהסברו של רש"י הנ"ל:

ורבינו ז"ל, נראה דאינו גורס עשר תעשר וכי תכלה לעשר, וכן לא גרים ופרשת המלך, אלא עשר תעשר וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה, ולכך לא

10. ועי' דברי דוד (לט"ז), שמות יד, ד, שאפשר היה לומר שלשון הכתוב שם: 'ואכבדה בפרעה ובכל חילו', אף הוא מלמד את העיקרון הזה - קודם פרעה נכנס לדין ואחר כך חילו, אבל המיוחד בלימוד הגמרא משלמה המלך, 'ומשפט עמו ישראל', שמדובר במלך ישראל דווקא.

כתב שדולג מעשר לכי תכלה, וכן לא כתב שקורא פרשת המלך, וכ"נ גירסתו בפירוש המשנה שם.

האם יתכן שלרמב"ם היה חשוב שלא לתאר אופן קריאה ע"י המלך שיש בו משום גנאי לציבור? להלן נבחן סוגיות נוספות המאירות שאלה זו.

ב. ויקהל דוד: כבוד ציבור עדיף מכבוד מלך

'מפגש' נוסף בין המלך והעם, מצינו בדברי הימים א' (פרקים כח-כט), כשדוד הקהיל את כל העם:

ויקהל דוד את כל שרי ישראל שרי השבטים ושרי המחלקות המשרתים את המלך, ושרי האלפים ושרי המאות, ושרי כל רכוש ומקנה למלך ולבניו, עם הסריסים והגבורים, ולכל גבור חיל אל ירושלם. ויקם דוד המלך על רגליו ויאמר, שמעוני אחי ועמי וגו'. ועתה, לעיני כל ישראל קהל ה' וגו'. ויאמר דוד המלך לכל הקהל וגו'. ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל וגו'.

ומביאה הגמרא (סוטה מ"א):

אמר ר' יצחק: לעולם תהא אימת צבור עליך, שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכניה. רב נחמן אמר, מהכא: "ויקם המלך דוד על רגליו ויאמר שמעוני אחי ועמי", אם אחי למה עמי, ואם עמי למה אחי? אמר רבי אלעזר, אמר להם דוד לישראל: אם אתם שומעין לי – אחי אתם, ואם לאו – עמי אתם, ואני רודה אתכם במקל.

רש"י (שם ד"ה אם) מסביר שלפי רב נחמן, המקור לכך שלעולם צריכה להיות אימת צבור על האדם, הוא מהמילה 'אחי' שבכתוב בדברי הימים שם, וכך כתב: "מזהירם היה להתנדב לבדק הבית לבנין המקדש. אם אתם שומעים לי – להיות שלמים למקום, אחי וחבריי אתם, אלמא המלך אימת צבור עליו, אם כשרים הם. עמי אתם – כבושים תחתי". 'אחי' הוא ביטוי שמלמד על שוויון בין המנהיג והעם. לעומת זאת, המאירי (שם) מבאר:

אף על פי שהצבור חייבים לכבד את גדוליהם וחכמיהם, וכל שכן למיוחד שבהם, אעפ"כ תהא אימת צבור מוטלת על כל אדם, אפילו היה גדול שבדור.

צא ולמד ממדת קונך, שהרי הכהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם להיכל כלפי שכינה, וכן אין לך מלך גדול מדוד שנאמר בו: "ויקם המלך דוד על רגליו", ומכל מקום, כל שהצבור אינו נשמע למנהיגו או לחכם שבהם ועושים דבר או דברים שלא כהוגן, ראוי למנהיג או לחכם ליסרם ולהוכיחם, והוא שנאמר על דוד במקרא זה: "ויאמר שמעוני אחי ועמי", אם אחי למה עמי אם עמי למה אחי, אלא אם אתם שומעין לי – אתם אחי, ואם לאו – עמי אתם ואני רודה אתכם במקל.

נראה שיש הבדל בין הסברו של רש"י לזה של המאירי. המהרש"א (חידושי אגדות, שם) מסביר כמאירי, שדוד שהיה יושב קם מאימת הציבור. הוא מחדד פרשנות זו, תוך העמדת שני הפירושים זה מול זה:

רב נחמן אמר מהכא: "ויקם המלך דוד" כו'. פירש"י דמפיק ליה מאם אתם שומעים לי כו' אחי וחבריי אלמא המלך אימת כו' ע"ש, והוא דחוק; ועוד, דהוה ליה למימר: ואמר ר"א כו', בוי"ו. וע"כ הנראה דמרישא דקרא מפיק ליה, מדכתיב, "ויקם המלך דוד על רגליו" גו', דמשמע שהיה יושב מקודם, וקם מפני אימת צבור, כמפורש שם שאמר כן לכל שרי השבטים ולשרי המחלקות ושרי האלפים והמאות ושרי כו'. ואגב דמייתי רישא דקרא, מייתי סיפא דקרא: "ויאמר שמעוני" גו', מילתא באנפי נפשיה למידרש אם אחי למה עמי וכו'. וכן דרך התלמוד.

ברד"ק (דברי הימים א' כח, ב) משמע שהבין כרש"י. הוא מפרש את הקימה של דוד, לא כקימה על הרגליים, אלא שדוד התחזק, קם מחוליו והלך למקום האסיפה:

ויקם דוד המלך על רגליו – התחזק וקם מהמשכב שהיה שם כי כבר נפל למשכב שכתוב בספר מלכים והתחזק והלך למקום שצוה להאסף שם כל ישראל וקם על רגליו ודבר אליהם את כל הדברים האלה.¹¹

11. טעמים נוספים לקימה של דוד, ראה מצפה איתן, סוטה מ ע"ב, ובקונטרס אלה יעמדו (בתוך אוצר כתבי האדר"ת), אות יג, ועוד.

בהסבר של המאירי והמהרש"א ישנו קושי מסוים. הגמרא בהמשך (מא ע"ב), שואלת על מעשיו של אגריפס המלך שהיה קורא במעמד "הקהל" בעמידה:

ושבחוהו חכמים. שבחוהו, מכלל דשפיר עבד? האמר רב אשי, אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו – כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו – אין כבודו מחול, שנאמר (דברים יז, טו): "שום תשים עליך מלך", שתהא אימתו עליך. מצוה שאני.

ולכאורה קשה, מדוע הגמרא אינה מקשה באופן דומה אף על דוד המלך, שקם על רגליו בפני העם? במיוחד לפי התפיסה שכבוד מלך עדיף על כבוד הציבור, אסור למלך לעמוד על רגליו כדי לחלוק כבוד לציבור! בנקודה זו התקשה בעל הבאר שבע (סוטה מא ע"א):

מכלל דשפיר עבד? האמר רב אשי כו'. תימה, למה לא פריך קושיא זו על מקרא מלא בדברי הימים, דכתיב: "ויקם המלך דוד על רגליו ויאמר שמעוני אחי ועמי" וגו', מכלל דשפיר עבד שהיה קם על רגליו, דאם לא כן, למאי נפקא מינה סיפר זה הכתוב, דהא כל עצמו לא בא אלא לספר בשבחו של דוד. אלא מאי אית לך למימר, דאף על גב דהתם ליכא מצוה, מה שאמר דוד דוקא מעומד ולא מיושב, מכל מקום דרך ארץ הוא, שלא ידבר אדם מיושב ברבים, כמו שאמרו בבראשית רבה,¹² בפסוק (בראשית כג, ג) "ויקם אברהם", ולכך שבחו הכתוב, שהיה קם על רגליו משום אימתא דציבורא, דעל זה לא אמרו מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, הכא נמי יש לומר דלכך שבחוהו חכמים לאגריפס; וצ"ע.

מכאן יש להסיק שלמאירי ולמהרש"א, דוד המלך קם על רגליו לכבוד הציבור מן הדין, כדי לחלוק כבוד לציבור, שאם לא כן, אסור למלך למחול על כבודו! כך כותב בעל תורת הקנאות (שם מ ע"א):

12. בבאר שבע, מהדורת זכרון אהרן (ירושלים תשס"ד) ציינו לבראשית רבה פב, ח, אך אינו בב"ר לפנינו, וכנראה דרשה זו מקורה ברבנו בחיי בראשית כג, ג. ועי' רי"ח סופר, מוריה רז-רח (תשנ"ב) עמ' קא, שדרשה כזו הובאה בספר מנחה בלולה (רפא מפורט), בראשית שם (ווירונה שנ"ד, כח א), וציין שלא מצא לזה מקור בחז"ל.

ובמה שכתב המהרש"א, דיליף מדמשמע דהיה יושב וקם מפני אימת צבור, כן כתב המאירי. והנראה לי, דאין לומר דעשה כן לפנים משורת הדין,¹³ דאם אינו מהדין אסור למחול על כבודו, דמלך אין כבודו מחול, כדאיתא לקמן, דף מ"א ע"ב [וע"ש בבאר שבע], וגמרינן מיניה כעין דגמרינן מבועז, שישאל אדם בשלום חבירו בשם, כדאיתא בברכות (סג ע"א).

לשיטה זו, נראה שיש דין קימה למלך בפני הציבור, בדומה לדיני קימה אחרים שישנם בהלכה. מכאן יש להסיק שכבוד מלך נדחה מפני כבוד הציבור, וכבוד הציבור עדיף ממנו. וכן כתבו כמה אחרונים.¹⁴ ולא זו אף זו: בעיון יעקב לסוטה שם, מוסיף שאפילו אין מדובר בציבור כשרים, צריכה להיות אימת ציבור על המלך.¹⁵

בשולי הדברים, על פי זה יתכן להסביר את המנהג שהביא הרמ"א (או"ח נז, ז), לעמוד בפסוקי דזמרה כאשר אומרים 'ויברך דוד'. פרשיית 'ויברך דוד' (דברי הימים א' כט, י), הייתה באותו מעמד שעליו מדובר בסוגייתנו, ובו נאמר: 'ויקם דוד המלך על רגליו', והיינו שדוד המלך התאמץ ועמד באותה עת לכבוד ישראל. ייתכן שטעם המנהג הוא זכר לעמידת המלך לכבוד ישראל, להדגשת חשיבות כבוד ציבור בישראל.¹⁶

13. וכך באמת רצה לומר הבאר שבע, עיין בדבריו שהובאו לעיל.
14. ע'י מנחת סוטה, מא ע"א ד"ה ואי, המעמת את שתי הסוגיות בסוטה: דוד שהיתה אימת ציבור עליו, לעומת קריאת המלך בהקהל בדילוג ללא חשש לכבוד ציבור, וע'י בספר אות אמת: לר"י סיד (בעל ה"נר מצוה"), סאלוניקי תקנ"ט, קונטרס אחרון סי' א.
בעניין שיטת המאירי, ראינו לעיל שכתב במקום אחר (סוטה לב ע"א): "שאין גנאי לצבור במה שהוא כבודו של מלך". האדר"ת בחיבורו זכר למקדש פ"א אות א, הבין בדברי מאירי אלה שסובר שכבוד מלך עדיף מכבוד ציבור, כתוס' יום טוב ומלאכת שלמה (שהובאו לעיל). אבל נראה כי כוונת המאירי היא שבאופן נקודתי שם, במעמד "הקהל", אין גנאי לציבור להמתין בקריאת התורה של המלך, אבל בדרך כלל כבוד ציבור עדיף על כבוד מלך, ולכן צריך לעמוד על רגליו לכבוד הציבור, כמו שכתב המאירי בפירושו לסוטה מ ע"א.
15. נראה שעיון יעקב הבין כן על פי דברי רש"י סוטה שם שהובאו לעיל, אך אין הדברים מפורשים ברש"י.

16. בספר 'גדול שימושה' - מתורתו ומעשיו של הרצי"ה קוק, עמ' צב סעיף ח (הובא בספר פסקי רבנו לר"ש אבינר, או"ח סי' נא עמ' 57), סבר הפוך, שטעם המנהג הוא משום 'כבוד מלכות'. ואמנם מסתבר שכאשר דוד עמד, אף העם עמד לכבודו (ע'י תוספתא סנהדרין, צוקרמנדל, פ"ד ה"ד ורמב"ם הלכות מלכים ומלחמות פ"ב ה"ה), אך בדברי הימים שם עיקר תיאור המחווה הגופנית של העם כלפי המלך אינה אלא ההשתחויה למלך: "ויקדו וישתחוו

ועדיין יש להבין, מה כוחה של "אימת ציבור" ביחס ל"אימת מלך"? מדוע אימת מלך אינה גוברת על אימה זו?

ג. שיטת הרמב"ם

בהלכות מלכים ומלחמות, מקדיש הרמב"ם את פרק ב כולו לכבוד המופלג שיש לתת למלך: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר "שום תשים", שתהא אימתו עליך..." (שם ה"א). עם זאת, בסוף הפרק (שם ה"ו) מתרחשת תפנית:

כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר (תהלים קט, כב): "ולבי חלל בקרבי", ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר (דברים יז, כ): "לבלתי רום לבבו מאחיו", ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר (דברי הימים א כח, ב): "שמעוני אחי ועמי", ואומר (מלכים א' יב, ז): "אם היום תהיה עבד לעם הזה" וגו', לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול ממושה רבינו, והוא אומר (שמות טז, ח): "ונחנו מזה לא עלינו תלונותיכם", ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם, כאשר ישא האומן את היונק. רועה קראו הכתוב (תהלים עח, עא): "לרעות ביעקב עמו", ודרכו של רועה מפורש בקבלה (ישעיה מ, יא): "כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא" וגו'.

הכתוב "לבלתי רום לבבו" (דברים יז, כ), מתפרש כהוראה כללית למלך, שלעולם ינהג בענוה כלפי הציבור.¹⁷ לב המלך הוא לב כל ישראל, ואסור לו שלבו זה ירום על אחיו. ונשים לב: ההוראה למלך, שכאשר הוא מדבר אל כל הקהל עליו לדבר רכות, עומדת לכאורה בניגוד לדברי הרמב"ם בהלכה הקודמת (שם פ"ב ה"ה), שכאשר מדבר המלך אל היחיד: "לא ידבר רכות". יישובה של סתירה זו, הוא שאינו דומה הציבור

לה' ולמלך" (עי' רמב"ם שם: ומשתחוים ארצה כו').

17. באופן זה פירשו את הכתוב בדברים יז, כ: תרגום המיוחס ליונתן, שם, רמב"ן ואברבנאל, שם, וכן שערי תשובה, שער ג אות לד, וחיבור התשובה למאירי, משיב נפש מאמר א פ"ה, ורבינו בחיי, ויקרא ד, כב, ודרשות הר"ן, הדרוש הי"א, ועוד.

ליחיד. מיוחד הוא הציבור ביחסו של מנהיג אליו. הנהגת המלך את העם מאופיינת במידות נכבדות - ענווה, סובל את טורח הציבור, מרחם על הציבור וחס על כבודם וגם על כבוד הקטנים שבהם, מתנהג בנחת ולא בקפדנות - כשם שהרועה מנהיג את צאנו, וכמובן דאגה לציבור ולצרכיו. וכבר העיר על דברי הרמב"ם הללו הרב אליעזר יהודה ולדנברג, בספרו הלכות מדינה¹⁸: "כמה מאלפים הדברים לנשיאי ישראל ולראשיו, ללמדם הדרך אשר ילכו בה, לטובת העם והמדינה ולשגשוגה". תפיסת הרמב"ם בנידון דידן, מבוססת על שתי סוגיות.¹⁹ קביעתו שהמלך הוא עבד לעם, מבוססת על הגמרא (הוריות י"ע-א-ע"ב):

אשר נשיא יחטא... פרט לנשיא שנצטרע, שנאמר (מלכים ב' טו, ה): "וינגע ה' את המלך ויהי מצורע עד יום מותו וישב בבית החפשית ויותם בן המלך על הבית". מדקאמר בבית החפשית, מכלל דעד השתא עבד הוה. כי הא דר' גמליאל... נתן דעתו להושיבם בראש. כשעלה, שלח להם ולא באו, חזר ושלח ובאו. אמר להם: כמדומין אתם ששורה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם, שנאמר (מלכים א' יב, ז): "וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה".²⁰

נוסף לסוגיה זו, האור שמח (הלכות מלכים פ"ב ה"ו) העיר שאחד ממקורותיו של הרמב"ם בגמרא סוטה הנ"ל (באות ב), שמלמדת שאימת ציבור צריכה להיות אף על המלך. מהגמרא בסוטה אנו למדים, שבהמשך למצוות 'אימת מלך' - כלשון הרמב"ם הנ"ל בפ"ב ה"א וכן בה"ה²¹ - יש גם חובת "אימת ציבור" למלך. ומשמע ברמב"ם שסובר כרש"י הנ"ל (אות ב), שלימוד הגמרא הוא מהלשון הרכה 'אחי', וכפי שכתב: "וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר: שמעוני אחי ועמי". הלשון "אחי" מלמדת על שוויון שחש דוד המלך בינו לציבור והוא הדגם הראוי ליחסו של כל מנהיג אל הציבור. הרמב"ם מסביר שמקורו מהכתוב - העוסק בלב המלך - "לבלתי רום לבבו מאחיו", המלמד על שוויון בין המלך לעם.

18. א, שער ג סוף פ"ד.

19. על מקורותיה הרבים והמגוונים של הלכה זו, עיין בספר שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, שם, פ"ב ה"ה (בעריכה).

20. רש"י שם: "וישב בבית החפשית - דנעשה חפשי מן המלכות, כהדיט דמי, ואינו מביא שער... מכלל דעד השתא עבד הוה - דשררות עבדות הוא לו, לפי שמוטל עליו עול רבים; עבדות אני נותן לכם - שהשררות עבדות הוא לו לאדם, לפי שמוטל עליו עול רבים".

21. עי' נוסח הרמב"ם ב'רמב"ם מדויק' להלכה זו: "שתהיה אימתו בלב הכל".

וכפי שאומר הרמב"ם להלן בהלכות מלכים פ"ג ה"ו ביחס לכתוב השני העוסק ב'לב' המלך: "לא יסור לבבו" (דברים שם, יז) - 'שִׁלְבוּ הוא לב כל קהל ישראל'. אם כן, ברור מדוע דוד משתמש בלשון "אחי" - שהרי כך לשון התורה (בכתוב אותו מביא הרמב"ם): "מאחיו", המגדיר את אופי היחס בין הציבור למלך. וכן מסביר מהר"ל בחידושי אגדות (סוטה מ ע"א, מהד' מכון תורה שלמה, ירושלים תשכ"ח), שהמלך נחשב כמו כל העם והעם כמלך, ולכן נקרא הציבור 'אחי' המלך:

אם אתם שומעים לי אחי. כי הציבור שהוא הכלל יש לו מדריגת המלך, שהרי המלך נחשב כמו כל העם, כי הנשיא בעם כמו כל העם, ולכך אמר שמעוני אחי וגו', שקרא הציבור אחי, וזהו מדריגת הציבור.

אומנם, בשונה מרש"י הנ"ל, ייתכן שלפי הרמב"ם אף 'עמי' הוא דיבור רך.²² על כל פנים, אף אם אין מפורש ברמב"ם שהמלך קם בפני העם, דיבורו עמהם הוא בנחת ובלשון רכה ואימתם עליו.

ד. קדימת שעיר ציבור לשעיר נשיא

דיוננו בא לידי ביטוי בסוגיה נוספת שיש בה 'מפגש' של המלך והעם. בגמרא (הוריות יג ע"א) נאמר: "שעיר עבודת כוכבים לשעיר נשיא - מאי טעמא? האי צבור והאי יחיד. שעיר נשיא קודם לשעירת יחיד - מאי טעמא? האי מלך והאי הדיוט". שעיר החטאת של העדה, הבא על שגגת עבודת כוכבים, קודם לשעיר של מלך, כאשר שניהם הגיעו יחד לעזרה. הגמרא כאן מנמקת במפורש שציבור קודם ליחיד - ואפילו היה זה מלך. בתוס' הרא"ש (שם) הקשה:

מאי טעמא, האי דיחיד והאי דצבור, וצבור קודמין ליחיד אפילו הוא נשיא. והא דאמרינן בפ"ק דע"ז (ב ע"ב) ובר"ה (ח ע"ב): מלך וצבור, מלך נכנס תחילה לדין, התם שאני, כדמפרש טעמא: לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאבראי, ואי בעית אימא, מקמי דליפוש חרון אף.

בהוריות אנו רואים שציבור קודם למלך, ואילו בסוגיה בע"ז ראינו (לעיל אות א) שמלך קודם לציבור. תירוצו של הרא"ש אינו ברור, שהרי גם בהקרבת השעיר,

22. וכן משמע מתרגום לדברי הימים, שם, שבלשון זו פנה דוד אל הגרים: "אחי כל בית ישראל" - "ועמי גיורא די בקרויהון".

שייך לומר "לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאבראי", כששני השעירים עומדים לפנינו יחד בעזרה.²³ על כל פנים, נראה שהרא"ש הבין שהשאלה מי עדיף - כבוד מלך או כבוד ציבור, נתונה במחלוקת הסוגיות.

בש"ת דברי יעקב (שור, סי' סח), התמודד המחבר עם אותו קושי שבו נתקשה הרא"ש. בתשובתו, התיר לטלטל ספר תורה לכבוד ציבור, כשם שהתירו לטלטל ספר לכבוד ריש גלותא - כמובא בבית יוסף.²⁴ לדבריו, כל שהתירו לכבוד נשיא, כל שכן שיש להתיר לכבוד ציבור, והראיה לכך היא מהגמרא בהוריות:

דכל שהתירו משום כבוד כהן גדול או נשיא, כל שכן שיש להתיר כן משום כבוד הצבור, דעדיפא... גמרא מפורשת במסכת הוריות, דף י"ג ע"א... הרי מפורש להדיא דכבוד צבור הוא קודם לכבוד נשיא. וממילא, כל שהתירו לכבוד נשיא, כל שכן שיש להתיר לכבוד הצבור. וזה ראיה שאין עליה תשובה. וקשיא לי, הא דאמרין בש"ס ר"ה דף ח ע"ב, דאמר רב חסדא: מלך וצבור, מלך נכנס תחילה לדין, וקאמר טעמא לאיבעית אימא קמא, דלאו אורח ארעא היא לאוקמי מלכא איבראי, עיי"ש, הרי דכבוד מלך קודם לכבוד צבור, והיאך יפרנס ברייתא דהוריות הנ"ל, דשעיר ע"ז קודם לשעיר נשיא. ואמאי לא נימא גם שם, דלאו אורח ארעא לאוקמי מלכא איבראי. ונראה דהיינו דקאמר נמי: ואיבעית אימא, מקמי דליפוש חרון אף, ע"ש. והיינו, על פי הכלל דאגמיר לן הרב מאוהעל, בש"ת השיב משה,²⁵ דכל היכא דאיתא כהאי גוונא, קבלה בידו דשני התירוצים מיצריך צריכי אהדדי, וה"נ, הרי באמת אמרין בעלמא דמלך כרבים דמי, אלא דמכל מקום, כף הדמיון אינו השוואה גמורה, ואי לאו טעמא דמקמי דליפוש חרון אף, אין לנו להקדים מלך לציבור, וכדאמרין בהוריות הנ"ל. וה"נ, אי לאו טעמא דלאו אורח ארעא לאוקמי מלכא איבראי, אין להקדים דין יחיד לרבים

23. ועי' חסדי דוד, לתוספתא הוריות פ"ב ה"ד ד"ה והא, שכתב בדעת הרא"ש שיש להקדים מלך לציבור, משום 'שום תשים עליך מלך' ודחק להסביר: "וי"ל דכוונת הרא"ש ז"ל דדוקא לגבי דידן שייך לומר לאו אורח ארעא דכתיב שום תשים עליך מלך, אבל לפני המקום ליכא קדימה למלך שאין גדולה לפני המקום כי הכל עבדיו, ואדרבא צבור קודמין לפניו דכתיב הן אל כביר לא ימאס". מוסיף חסדי דוד, שצ"ב אם הקדימויות בסוגיית הוריות הם מצד הכבוד או מצד קדושת הקורבנות; ועיין אלף המגן, הוריות שם.

24. או"ח סו"ס קלה.

25. סי' סג ד"ה ומה, דף כז ע"א.

גם בכה"ג, אבל בהצטרפות שניהם, מקדימין דין מלך תחילה, כנלפענ"ד. ובלאו הכי, אין משיבין בדבר אגדה, עכ"פ לענין הלכה, אין לערער על זה, וכמ"ש נכון. וכ"כ בשו"ת הרשב"א סי' קטו בח"א, וז"ל: דלא יהיה כבוד צבור קלה מכבוד צורבא דרבנן.

נראה שבדרך זו יש לבאר גם את דברי הרא"ש עצמו: אף על פי שכבוד ציבור קודם לכבודו של מלך, דרשו חכמים שמלך נכנס קודם לדין, משני טעמים שמצטרפים יחדיו להעדיף שם את כבודו של המלך: אין דרכו להמתין לציבור, וכדי שלא יפרעו ממנו את עוונות הציבור, אבל אין אלו אלא טעמים מקומיים; ומה גם שקדימת המלך בדין אינה אלא דברי אגדה, שאין משיבים מהם. אמנם נראה שהירושלמי בהוריות (פ"ג ה"ד), חולק על שיטת הבבלי בענין קרבן נשיא. כך נאמר שם: "נדבת ציבור ונדבת נשיא - נדבת נשיא קודמת". והסביר מראה הפנים (שם ד"ה נדבת):

הכא קאמר לה בפשיטות דקרבן הנשיא קודם לקרבן ציבור. ופליג אש"ס דילן, דקאמר בהדיא, דף י"ג ע"א: שעיר ע"ז קודם לשעיר נשיא, האי ציבור והאי יחיד, והיינו טעמא בחובה והיינו טעמא בנדבה, דאין חשיבות הנשיא להקדימו אלא לפני קרבן יחיד אחר כדאמר התם.

לפי הירושלמי, קרבן המלך קודם, ואין בין קרבן חובה לקרבן נדבה לענין זה ודינם שווה. נמצא שהבבלי והירושלמי נחלקו בנידון דנן האם "אין חשיבות הנשיא להקדימו" מול הציבור, או שהנשיא חשוב אף מול הציבור ויש להקדימו.²⁶ אמנם הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ז-ה"א), כאשר הביא סדרי קדימויות שונים של קורבנות, ואף נימק אותם, פסק כבבלי, והסביר את הדין בכך שהנשיא יחיד הוא:

ופר ע"ז קודם לשעיר שלה, אף על פי שהפר עולה והשעיר חטאת, שכך הוא סדר הכתוב בתורה, שעיר ע"ז קודם לשעיר נשיא שהנשיא יחיד, ושעיר נשיא קודם לשעירת יחיד, ושעירת יחיד קודמת לכבשה, אף על פי ששניהם חטאת, שהשעירה ראויה לבוא על הכריתות שמביאין עליהם חטאת, והכבשה אינה

26. ועי' גם שו"ת הרב"ז, א, סי' מב. ועי' זבחי אפרים, זבחים מא ע"ב ד"ה משל, ולדבריו הבבלי והירושלמי לא נחלקו, ויש לחלק בין קרבן הבא לכפרה שהציבור קודם ובין נדבה שמלך קודם.

באה על שגגת ע"ז... אימתי, בזמן שבאו כולן כאחד, אבל הבא ראשון קרב ראשון והבא אחרון קרב אחרון.²⁷

מדוע אין המלך קודם לציבור? הרב חיים הירשנזון,²⁸ מסביר שהקדמת קרבן הציבור לקרבן המלך נובעת מכך שכוחו של מלך נובע מכוח הציבור:

בפר העלם דבר של צבור, שהכפרה באה על כל הצבור ביחד, פשוט שהצבור גדול מהמלך שהוא עבד לצבור, כדאיתא לעיל, דף י ע"א: "מכלל דעד השתא עבד הוא", ואין למלך דין קדימה לצבור, כי כוחו הוא מכח הצבור ואין כוח הצבור ממנו.

מכאן, הבחין בין סוגים של ציבור, שכן תלוי האם אכן מדובר בכלל הציבור או בקבוצות מתוכו (ואף יישב באופן אחר את קושיית הרא"ש):

אמנם עיקר כח הצבור הוא רק מאחדותו יחד אשר הולכים כלם כאחד, "מלך אין לארבה ויצא חוצץ כלו" (משלי ל, כז), אמנם במקום שהצבור מתפרדים וכל אחד דורש רק לנפשו גם הצבור אך יחידים רבים המה. ולזאת במשפט אשר נדונים על פשעיהם אשר נידון כל אחד לבדו לפי ערך חטאתו, ועוברים כבני מרון, אמר רב חסדא שגם הצבור דינם כיחידים אשר המלך קודם שזה מלך וזה הדיוט. ולמדים אנו מזה, שמה שאמרו: לא שררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם, שזה רק עבדות להצבור בכלל, לא ליחיד הצבור. אבל הרב או הנשיא המשפיל עצמו להיות עבד ליחיד הצבור, חוטא הוא למשרתו ולהצבור. וכנראה זה היה עון שאול בשמעו לדברי העם אשר חמל על כל אחד ואחד לבד על מיטב הצאן ולא היה זה מחשבת הצבור ולא טובת הצבור, כי "החפץ ה' בעולות ובזבחים... הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אלים" (שמואל א' טו, כב), ועל כן אמר לו שמואל "אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וימשחך ה' למלך על ישראל" (שם, טז), ר"ל אתה ראש השבט לא של היחידים ומלך על ישראל בכלל לא להיכנע להיחידים אשר אם כי רבים הם ונקראים בשם 'עם'

27. אמנם הרב"ז שם אינו הולך בדרך זו, ומסיק על פי הירושלמי והגמרא ע"ז הנ"ל, שכבוד מלך עדיף מכבוד ציבור.

28. חידושי הרח"ה, הוריות יג ע"א, אות שעט.

(פיפל)²⁹ אך לא 'עם ישראל' שהוא הציבור, אם שברוב מקומות בתורה ובתנ"ך נקרא הקהל והלאום בשם 'עם' אבל יש מקומות שנקרא כן רק הפיפל ר"ל היחידים הרבים והוא כאשר בא מוקבל מול 'עם ישראל' שנקרא הלאום.

אם כן, כבוד ציבור עדיף על כבוד מלך, דווקא בציבור של כלל עם ישראל. לא כן ציבור של קהל ועדה פרטית שאינם כל ישראל, שכבוד מלך עדיף עליהם.³⁰ שער של ציבור קודם לשער של מלך, משום שהוא כפרה על כל הציבור יחד, ומלך הוא עבד לציבור, וכוח הציבור הוא מאחדותו, אבל במקום שהציבור מתפרד, דינם כיחידים והמלך קודם להם, שאינו עבד אלא לציבור שהוא עם ישראל ולא ליחידים ואפילו הם רבים.

ה. 'אימת מלך' על היחיד ו'אימת ציבור' על המלך

בספר תורת מנחם,³¹ הקשה על התוס' יום טוב (הנ"ל אות א), הסובר שמלך אינו חייב לכבד את הציבור, מקימת דוד לכבוד הקהל בגמרא סוטה (הנ"ל אות ב). לדבריו, בניגוד לעמדת התוס' יום טוב, שהבין בתוס', סוטה מא ע"ב, שלא רק תלמיד חכם אלא אף ציבור חייב במצוות 'אימת מלך' (עי' לעיל אות א), אזהרת 'שתהא אימתו עליך' לא נאמרה אלא על היחיד ולא על הציבור, והוא מוסיף שכן דעת הרמב"ם:

צריכין אנו לומר ע"כ על חילוקו של התוס' ד"ה מצוה שאני, דכדי לחלוק כבוד לבשר ודם כגון לכלה ותלמיד חכם שאינו מוחל אפי' במקום מצוה משום דגם עליהן אמרה תורה שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך, ולא אימתך עליו, דכל זה רק ביחיד נאמר, אבל בציבור אדרבא אמרינן שאפילו על המלך תהיה אימת ציבור שלא להקל בכבודם, ולהכי הקרא דשום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, כתיב בלשון יחיד, תשים עליך מלך, ולא כתיב תשימו עליכם, משום דרק על כל אחד ואחד מישראל בפרט נאמרה האזהרה, אבל לא על ישראל כולם בכלל. ועל הצעת דברי אלו יסד הרמב"ם את דינו בהל' מלכים

29. People.

30. וכן כתב ר"ח פלאגי' בספרו נשמת כל חי, סי' יא, בהסבר שיטת התוס', ע"ז יא ע"א ד"ה עוקרין, עיין שם. אך מסקנת דבריו שם, בעקבות התו"ט הנ"ל: "כבוד מלך וכבוד צבור איזה מהם עדיף... נקטינן דכבוד מלך עדיף מכבוד צבור".

31. תורת מנחם (בראמסון), יומא פרק ז - קריאת התורה, דף קמד ע"א-ע"ב.

פ"ב לחלק בין יחיד לציבור, שבדין ה' כתב, ולא יעמוד מפני אדם, ולא ידבר רכות כו' כדי שתהא יראתו בלב הכל, ואחר זה בדין ו' כתב, ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי כו' וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות.

היינו, כל אותה הלכה ברמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ו) מחדשת לנו, ע"פ הגמרא בסוטה, שאע"פ שמצוות העמדת מלך היא חובת הציבור,³² "אימת מלך" אינה על הציבור אלא על היחיד בלבד.³³

במבט ראשון, עמדה זו נראית מרחיקת-לכת, שכן בפשטות, 'שום תשים עליך מלך' היא מצווה על הציבור וכוללת את כל חלקיה - הן העמדת מלך, הן אימתו וכבודו.³⁴ אך אפשר להסביר זאת על פי מה שמצינו בשיטה מקובצת (כתובות יז ע"א ד"ה שבחוהו) בשם תלמידי הר"י, ובמקנה (קידושין לב ע"ב ד"ה מלך), שבארו ברש"י (כתובות שם), שכתב: "שום תשים עליך מלך - ישראל הוזהרו שישומו עליהם שימות הרבה כלומר שתהא אימתו עליהם", שמשמעות לשון הריבוי הכפולה "שום תשים" היא שמצוות מינוי מלך אינה מסתיימת במעשה חד פעמי של מינוי אלא בקיום מתמיד של המלוכה בכל עת ע"י כבודו ומוראו. לפי דברים אלה, אמנם העמדת מלך היא מצווה חד פעמית שאינה נעשית אלא על ידי הציבור, אבל 'אימת מלך' מתייחסת למעשים שצריכים לנהוג כל היחידים ב'שימות הרבה', לפעול בפרטים קטנים של היומיום למען כבודו של מלכם. וכן נראית לשון הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ב ה"א), שהגדיר חלק זה של המצווה: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם" - בניגוד להקמת מלך, שעליה כתב שחובתה "לא לכל איש ואיש".³⁵ ואמנם נראה ש"משימין לו" היינו הציבור שעליו מוטלת האחריות לוודא שאכן כל אדם פרטי נוהג כבוד במלך; אבל כבוד הציבור כציבור אינו גרוע מזה של המלך, ואין המלך עומד מעל הציבור.

32. ראה רמב"ם, ספר המצוות, סוף מצוות עשה, שמצוות הקמת מלך היא "חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש". וכן בחינוך, מצווה תצז, שמצוות מינוי מלך מוטלת על הציבור. קצת קשה דיוקו של התורת מנחם מלשון היחיד בכתוב "תשים עליך מלך", שהרי על הקמת מלך לא מצינו שאינה אלא חובת היחיד (גם כל עצם לימוד מלשון יחיד אינו מוכרח, ואכ"מ); אמנם לעניין 'אימת מלך' הדברים מסתברים.

33. ולפי זה יתכן, שאף דברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב ה"ה, שבפרהסיה "לא יעמוד מפני אדם", אינם אמורים אלא כאשר הוא אדם פרטי, אבל מפני הציבור רשאי לקום.

34. וכן משמע בחינוך שם, ש'אימת מלך' מוטלת אף על הציבור.

35. ובדומה לזה לשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב ה"ה, שהובאה בהערה 21.

ייתכן שלפי הרמב"ם, יש גם למלך מצווה להיות "עבד לעם הזה" באופן דומה - היינו מצווה תמידית יומיומית בכל הפרטים הקטנים. הרמב"ם בה"ו, לפי חלק מכתבי היד (ומהדורת פרנקל), מעתיק את הכתוב באופן הבא: 'אם תהיה לעבד לעם הזה'. בכתוב במלכים א' (יב, ז), יש תוספת מילה שאינה ברמב"ם: "אם היום תהיה עבד לעם הזה" (בדפוס הרמב"ם הנפוצים הנוסח הוא כמו בכתוב). ומסביר בעל יד פשוטה (ה"ו), שהרמב"ם השמיט בכוונה את המילה 'היום', ללמדנו שבכל ימי מלכותו ינהג כן, ולא דווקא ביום המלכתו. מבחינה זו, דומה מלך לעם - חובת אימת הציבור וחובת אימת מלך, שניהם צריכים להתרחש בכל זמן ובכל מצב.³⁶

סיכום

נמצאנו למדים, שבניגוד לכמה אחרונים שכתבו שכבוד מלך עדיף מכבוד הציבור, בדברי הרמב"ם מצינו עמדה אחרת - הן בהלכות מלכים ומלחמות (פ"ב ה"ו), הן בהלכות תמידין ומוספין (פ"ט ה"ז), וכן בהגדרתו של מלך הוא לב כל קהל ישראל. אמנם לפי הרמב"ם לא מצינו שמלך צריך לקום לפני הציבור, אבל "אימת ציבור" צריכה להיות על המלך. כך למדנו בגמרא (סוטה מ ע"א), הלומדת חובה זו מה'מפגש' של דוד עם כל הקהל, והרמב"ם מביא סוגיה זו להלכה בהל' מלכים ומלחמות שם, וקובע שעל המלך לפנות אל העם בלשון רכה. לפי הרמב"ם בהלכות חגיגה, מלך אינו מדלג בקריאת התורה ב'הקהל', ואין כבודו מתנגש שם בכבוד הציבור הממתין לקריאתו. דומה שלא מצינו בראשונים תפיסה שלפיה כבוד מלך עדיף מכבוד הציבור, ואף את המאירי אין להבין כמו הבנת התוס' יום טוב והאחרונים שעמו. ואף שהציבור צריך לכבד את מנהיגיו וגדוליו, אימת ציבור צריכה להיות על כל גדול ומנהיג, אפילו הוא מלך.

ראשונים נחלקו מהו עניינו של כבוד מלך בישראל. לפי מהר"ם מרוטנבורג³⁷ ואחרים, כבודו של מלך הוא כבוד הקב"ה הממליך מלכים ומלכותא דארעא כעין

36. ועיין מנחת סוטה, מא ע"א ד"ה ואי, ושו"ת השיב דוד לאדר"ת, מוריה קלז-קלח (יב, ה-ו) (סיון תשמ"ג), עמ' יח אות א, שלסוברים שכבוד תלמיד חכם או כבוד כהן גדול חמור מכבוד מלך (עי' רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ב ה"ה: 'המלך עומד בפני כהן גדול', ותוס', שבועות ל ע"ב ד"ה עשה), כבוד ציבור אינו קל מכבודם, עי' שם ראיות.
37. הובא במרדכי, גיטין סי' תא.

מלכותא דרקיעא'. אחרים, כגון רבנו יונה,³⁸ הסבירו שכבודו של מלך הוא כבודם של ישראל. נראה שהתפיסה שכבוד מלך עדיף על כבוד הציבור, מצדדת בגישה שכבוד מלך הוא כבוד השכינה, והתפיסה שכבוד הציבור עדיף, תתמוך בגישה שכבוד מלך הוא כבוד ישראל, וכוחו של המלך הוא מהציבור.³⁹ אם במשטר מלוכני, לא כתב הרמב"ם שכבוד מלך עדיף על כבוד הציבור, קל וחומר שבמערכת שלטון דמוקרטית, ההטיה ההלכתית היא לעמוד לצד הציבור ושמירת מעמדו. ואף אם מצינו דעה שלפיה כבוד מלך עדיף מכבוד הציבור, עוצמתה של דעה זו אינה עומדת לה אלא בסביבה של משטר מלוכני. כאשר מדובר במערכת שלטון שבה מקומו של העם תופס מקום מרכזי יותר - כמו זו שרווחת כיום - והעם הוא מקור כוחו של השלטון, סביר להניח שבכל ההיבטים, מעמדו של העם גבוה מזה של המנהיג אותו: המנהיג עובד אצל העם - "עבד לעם הזה"; וכאמור, יפים הדברים "לנשיאי ישראל ולראשיו, ללמדם הדרך אשר ילכו בה, לטובת העם והמדינה ולשגשוגה".

38. סנהדרין יט ע"א.

39. נידון דנן מעלה שאלה נוספת: האם יש לציבור דין מלך - כגון, האם כמו מלך, אף ציבור שמחל על כבודו אין כבודו מחול? והאחרונים דנו האם לציבור יש מעמד של 'אדם חשוב'. ואכ"מ.

1

כבוד מנהיג שאינו מלך

תמורות משמעותיות עברו על ה"מנהיג", במשמעותו החברתית-פוליטית, למן העת העתיקה ועד ימינו. אין חולק על כך שבעבר, כוחו של מי שעמד בראש המערכת השלטונית, היה רב לאין ערוך מכוחו בימינו. בעבר, החברה האנושית כמעט ולא הכירה מערכת שלטונית של עיר, שבט או לאום, שבראשה לא עומד מנהיג יחיד רב עוצמה. לא נחטא לאמת אם נאמר שימיהם של מלכים ומלכויות, חופפים כמעט לימיה של התרבות האנושית בכללה.

כפרט המעיד על הכלל, ניצב אזכורו של המלך בתורה, בנביאים ובכתובים.¹ לא נרחיק לכת אם נאמר שרבים מסיפורי המקרא, הנביאים והכתובים, החל ממינויו של מלך ישראל הראשון – שאול,² כרוכים בעלילות מלכי ישראל.

מעמד המלך לאחר חתימת המקרא, החל מתקופת הבית השני וגם שנים רבות לאחר חורבנו, לא עבר שינוי משמעותי, בכל הנוגע לתרבות האנושית הכללית.³ משמעה של מציאות זו היא שחכמינו, התנאים והאמוראים, כמעט ולא הכירו מציאות אחרת לבד משלטון מלוכני.⁴ לא ייפלא אפוא, שאופי תקנות חז"ל, מושפע

1. בספר בראשית, פרק יד, נמצא האזכור הראשון של המילה "מלך" במקרא, זאת בהקשרה של מלחמת ארבעת המלכים עם החמשה. בפסוקים האחרונים של מגילת אסתר ובספר דברי הימים, מוזכרים שניים ממלכי האימפריה הפרסית הקדומה: "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש" (אסתר י, ג), "כה אמר כורש מלך פרס" (דברי הימים ב' לו, כג).

2. שמואל א' י.

3. נכון הדבר, שמצבו ומעמדו של מלך ישראל, השתנו מאוד מימי הבית הראשון לימי הבית השני, אולם, כאמור בגוף הפרק, לא היה בכך כדי לפגוע במעמד המלך בנוף האנושי הכללי.

4. שאלה מעניינת היא, האם הכירו חכמינו את הדמוקרטיה באתונה היוונית, שקדמה לשלטונו של אלכסנדר מוקדון, או את ה"רפובליקה" של רומא, טרם עלייתו של יוליוס קיסר למעמד שליט יחיד. אולם, גם אם התשובה לשאלה זו חיובית, הרי זה בבחינת פרט היוצא מן הכלל, שמחזק את התמונה הכללית, הידועה לנו, של תקופה זו, שבראש אומות או ערים עמדו מלכים.

לעתים, מהימצאותם של מלכים⁵ או מדוגמאות מחייהם.⁶ מציאות זו עברה טלטלה משמעותית במאתיים השנים האחרונות. מלכות, כנוף טבעי של החברה האנושית, כבר אינה תופעה רווחת כפי שהייתה בימים עברו. גם במדינות שבהן העומד בראש המדינה הוא מלך, לרוב אין מעמדו השלטוני במדינתו זהה כלל וכלל עם המלך המקראי, או עם זה שהכירו חכמינו.⁷ השאלה שנרצה לבחון להלן היא, האם עובדה זו משמיטה את ההתייחסויות ההלכתיות ל"מלך"? האם כאשר אין מלך אבל יש בעל תפקיד אחר הנושא במשרה הרמה ביותר במדינתו, הוא "יורש" את מעמדו ההלכתי של המלך, או שמא אם מלך אין כאן, אזי גם הלכות מלך אין כאן. אפשרות נוספת היא, שאומנם לא כל מה שיש במלך ישנו בנושא משרה אחר, אך בכל זאת ניתן ללמוד מהתייחסות ההלכה למלך המקורי, ולהשוות אותה למי שבא תחתיו - להעתיק מהראשון לאחרון, גם אם לא באופן גורף.

ההתייחסויות אחדות ישנן בספרות הרבנית למערכת היחסים שבין המלך הידוע מהעבר ובין תופעת ה"אין מלך", או מלך שסמכויותיו השלטוניות מוגבלות, כמצוי במלכי זמננו. להלן יוצגו, אפוא, דוגמאות מהתייחסויות פוסקים לתמורות שעברו המלך והמלוכה בעת החדשה. קודם לכן, יתוארו בקצרה שלבי המעבר משלטון מלוכני לשלטון שאינו כזה, על ציר היסטורי.

המעבר משלטון מלוכני, ברובן המכריע של ארצות העולם, לצורת השלטון הרווחת כיום, רפובליקה-דמוקרטית,⁸ לא התרחש בדור אחד. ישנם כמה מאורעות

5. כדוגמת דיני הכבוד שראוי לנהוג ב"מלך ישראל", כדלקמן.

6. כדוגמת סוף זמן קריאת שמע, שהוא רביע היום, והמשנה בברכות, פ"א מ"ב, מטעימה אותו בכך ש"כן דרך בני מלכים לעמוד בשלוש שעות". כך גם בהלכות רפואה - שבת פ"ד מ"ד: "בני מלכים סכינים שמן ורד על מכותיהן שכן דרכם לסוך בחול". דוגמאות אלו אינן נדונות בפרק זה.

7. על השתלשלותו ההיסטורית של תהליך זה, ראה להלן.

8. חשוב להדגיש כי רפובליקה (בלטינית *Res publica*, רס-עניין, פובליקה-ציבורי - עניין ציבורי) אינה בהכרח זהה לדמוקרטיה (*Demos*-עם, *Kratos*-שלטון - שלטון העם). כך, לדוגמה, תמכו הרפובליקנים הקלאסיים בשיטת הממשל המעורב, אשר מעמידה לצד המלך ממשל של נציגים, ובלבד שעיקרון העניין הציבורי יישמר, כלומר, כל עוד מצליחה השיטה למנוע מהמלך להגיע לעריצות ולקיים שלטון אבסולוטי. ראה: Richard Dagger, *Republicanism*, *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Edited by George Klosko, Oxford, 2011, pp. 702-708.

היסטוריים, שמהווים נקודות ציון מרכזיות בתהליך שעברה האנושות בתחום זה. עד לימי הביניים, שיטת המשטר המלוכנית-האבסולוטית הייתה כמעט שיטת המשטר היחידה הנהוגה.⁹ בראשם של ערים, שבטים או לאומים עמדו מנהיגים יחידים, שריכוזו בידם עוצמה פוליטית ללא מפריע.

ימי הביניים הביאו לשינוי בתחום זה. המבנה הפיאודלי שלעיתים יצר תלות של המלך באצילים, מחד גיסא, ומאידך גיסא, עליית כוחה של הכנסייה, ובעטיה, דרישות האפיפיורים להחזיק בידם את הסמכות הדתית בכל אירופה, יצרה מערכת משטר מורכבת שלא אפשרה שלטון מונרכי-אבסולוטי. ניתן להדגים מערכת זו על ידי שני אירועים היסטוריים מפורסמים, שאירעו בימי הביניים, שמחדדים את נקודות העימות בשתי חזיתות המאבק הללו שהיו לשלטון המונרכי-האבסולוטי. הראשון מביניהם, היה ה'הליכה לקנוסה', המדגים את המאבק שבין המלך לאפיפיור.¹⁰ והאירוע השני, המדגים את חזית המאבק השנייה שהייתה לשלטון המונרכי-אבסולוטי, המאבק על העוצמה שבין המלך ובין מעמד האצילים, היה החתימה על ה'מגנה כרטה' שהתרחשה בשנת 1215.¹¹

אירוע היסטורי חשוב נוסף, שאירע כמה מאות שנים מאוחר יותר, שאף אותו ראוי לציין, בהקשר של חזית המאבק בין המלך למעמד האצילים, הוא הוצאתו להורג של המלך צ'רלס הראשון על ידי כוחות הפרלמנט הבריטי בראשותו של אוליבר קרומוול, בשנת 1649. אף ששלטון זה התיימר להיות רפובליקני, לאחר

9. כאמור לעיל, הערה 4, הדמוקרטיה האתונאית והרפובליקה של רומא בימי טרום הקיסרות, היו מבחינה זו יוצאות מן הכלל שמעידות על הכלל.

10. ה'הליכה לקנוסה', לימים מטבע לשון שפירושו כניעה, הייתה אירוע שהתרחש בשנת 1077 על הרקע של מחלוקת האיננוסטיטורה (הסמכות למינוי בישופים). לאחר מספר שנים של עימותים בין האפיפיור גריגוריוס השביעי ובין קיסר האימפריה הרומית הקדושה, היינריך הרביעי, נידה האפיפיור את הקיסר, והורה על שחרור הווסלים שלו ממחויבותם. ההשפעה שנודעה לשתי פעולות אלו, ובעיקר השנייה, הייתה ערעור הסמכות המונרכית. על אף שבקשת הסליחה של הקיסר היינריך הרביעי מן האפיפיור, שהתרחשה בשערי טירת קנוסה שבצפון איטליה, התקבלה לבסוף, בזה לא תם הסכסוך. השנים שתכפו נשאו אופי של מאבקים בין שתי הרשויות, כאשר פעמים הייתה ידה של הכנסייה על העליונה ולפרקים גברה המונרכיה.

11. ה'מגנה כרטה' היה כתב הזכויות שאולץ מלך בריטניה, ג'ון "בלי ארץ", להעניק לברונים שאיימו למרוד בו, ואשר שימש במאות השנים שלאחר מכן כלי לצמצום עוצמתם של המלכים שבאו אחריו.

מעשה התברר שהוא שלטון יחיד רודני של קרומוול. כשנתיים לאחר מותו של קרומוול, בשנת 1660, חזרה בריטניה לשלטון מלוכני עם הכתרתו של צ'רלס השני למלך אנגליה, אולם, העוצמה שהייתה בידו של המלך הבריטי, לא שבה להיות כבתחילה.

האירועים הנזכרים: ההליכה לקנוסה, החתימה על המגנה כרטה, והוצאתו להורג של צ'רלס הראשון, הינם ציוני דרך חשובים על ציר הזמן ההיסטורי במעבר של החברה האנושית משלטון מלוכני לשלטון דמוקרטי-עממי. אולם תופעת המונרכיה האבסולוטית לא נעלמה לאחר אירועים אלה.

תקופת מלוכתו ארוכת השנים (1643-1715) של לואי ה-14, מלך צרפת, אופיינה בהתגברות על שני מוקדי העוצמה שהיו לרועץ למלכי ימי הביניים: האצולה והכנסייה. נראה היה שתופעת המונרכיה האבסולוטית חוזרת לשלוט בכיפה.¹² אולם התפנית ההיסטורית הגדולה בתחום זה, הגיעה מכיוון היבשת החדשה - אמריקה, שמושבותיה, שהיו תחת שלטון כתר המלוכה הבריטי, מרדו בו. בשנת 1776, הכריז ה'קונגרס הקונטיננטלי' של מושבות אלה על עצמאותן, ועל הקמת 'ארצות הברית של אמריקה'. לראשונה בעת החדשה, כמה מדינה שמתחילה קבעה לעצמה בחוקה את משטרה הדמוקרטי.

הדיה של המהפכה האמריקנית הגיעו לאירופה, ובצירוף ההגות הליברלית שהתפשטה במאות ה-17 וה-18,¹³ הם הביאו למרד האזרחים הצרפתיים בשלטונו של לואי ה-16 בשנת 1789, הידוע כ'מהפכה הצרפתית'. במבחן ההיסטוריה, נתפסות שתי מהפכות אלו - האמריקנית והצרפתית, כשני האירועים שסללו את הדרך אל תהליך הדמוקרטיזציה ברחבי העולם, החל מהמחצית השנייה של המאה העשרים.

הרעיון הרפובליקני בגרסתו הדמוקרטית, הונחל למדינות העולם של העת החדשה, על ידי המהפכה האמריקנית והמהפכה הצרפתית. הוא הדריך את הקמת המדינות החדשות באירופה, עם סיומה של מלחמת העולם הראשונה. המשכו בהקמתן של מדינות שהשתחררו מעול הקולוניאליזם בעולם השלישי, והקמתן

12. יש לציין כי במקביל לתקופת מלוכתו של לואי הארבעה עשר, בא לידי ביטוי עידן האבסולוטיזם גם בפרוסיה, רוסיה, אוסטריה ושבדיה, וסמוך לאירופה, בשלטון הסולטן באימפריה העות'מנית.

13. פרי הגותם של הפילוסופים מבשרי "עידן הנאורות": לוק, מונטסקיה, וולטר, רוסו, דידרו.

של מדינות דמוקרטיות תחת נפילתם של המשטר הטוטליטרי, מהגוש הסובייטי, במזרחה של אירופה. כיום הוא מאפיין במידה רבה - להלכה, אף שלא תמיד למעשה - את משטריהן של רוב מדינות העולם. לאחר סקירה היסטורית קצרה זו, ייבחנו ויודגמו להלן, עמדותיהם של פוסקי הלכה אחדים, מהדורות האחרונים, בהתמודדותם עם סוגיות הלכתיות שהן תוצאה של תופעת היעדר מלך במשטרים הדמוקרטיים המודרניים.

א. היחס לנשיא מדינת ישראל כ"מלך"

1. התייצבות בפני בית משפט

בשנת תשי"א, הוגשה לבית המשפט העליון בקשת צו על תנאי נגד נשיא המדינה המכהן, ד"ר חיים ויצמן. המערכת המשפטית באותה העת, נדרשה לשאלה האם הנשיא צריך להתייצב בפני השופטים. או שמא מתקוף מעמדו אין הוא מחויב, ואולי אפילו אינו רשאי לעשות כן.

הרב מרדכי פוגלמן, שהיה באותה העת רבה של קריית מוצקין, נתן דעתו לשאלה זו, מבחינת ההלכה. עיקר דיונו של הרב פוגלמן (שו"ת בית מרדכי סי' פג), הוא במשנה שהובאה ונידונה בבבלי (סנהדרין יט ע"א) ובירושלמי (שם פ"ב ה"ג). הרב פוגלמן העלה, שההכרעה היא כפירושה של המשנה בסוגיית הבבלי, וכפי הכרעת הרמב"ם.¹⁴ בהתאם, מלך ישראל שאינו מבית דוד אינו מתייצב למשפט, מכיון שלמלך כזה מתכוונת המשנה האומרת: "מלך... לא דנין אותו". אגב דיונו הנזכר, סוקר הרב פוגלמן את ההתייחסויות ההלכתיות לתואר נשיא, וקובעות מהן סמכויותיו. הוא הולך ומברר את השווה ואת השונה בין דיני הכבוד הראויים לחלוק למלך למה שראוי לחלוק לנשיא הסנהדרין, שבדברי חז"ל. לאחר בירור זה, הוא כותב:

בעזרת שומר ישראל זכינו לתקומת מדינת ישראל המחודשת ולחידושו של התואר 'נשיא', כתואר משרת ראש השלטון העליון במדינתנו העצמאית. המשנה בסנהדרין פ"ב מ"ב אינה עוד בשבילנו הלכתא למשיחא, אלא הלכה אקטואלית. נשאלת השאלה: האם נשיא המדינה נכלל בהלכה שנשנתה במשנה זו: 'מלך...לא דנין אותו'?

14. סנהדרין פ"ב ה"ה; מלכים פ"ג ה"ז.

בהמשך לדברים אלו, מניח הרב פוגלמן כדבר פשוט, שאומנם במדינות דמוקרטיות המלך אינו אלא דמות ייצוגית, בתור "אזרח ראשון, במעלה ובכבוד", ובכל זאת, מבחינת ההלכה עדיין מלך הוא. דין נשיא במדינה דמוקרטית, שאין בינו לבין 'מלך' במדינה דמוקרטית, אלא ה"תואר, הירושה והעיטור החיצוני בלבד", כדין "מלך" הוא מבחינת ההלכה. לאור זאת הוא מסיק "שהנשיא במדינת ישראל המחודשת עומד במקום מלך, ואנו חייבים לכבדו בכל הכבוד שבו מכבדים מלך".

לאור מסקנתו זו, לא נותר לרב פוגלמן אלא לדון אם צריכים אנו לכבד את נשיא מדינת ישראל כ'מלך ישראל', ולכן אין הוא יכול להתייצב בפני בית משפט, או כ'מלך מבית דוד'¹⁵, וצריך הוא להתייצב בפני בית המשפט.

על אף כל האמור, בשורה התחתונה של דבריו חילק הרב פוגלמן בין נשיא למלך, לעניין הנושא שבו עסק. דעתו נוטה לכך שהדין ההלכתי לגבי חובת ההתייצבות בפני בית משפט, מתייחס למלך דווקא: "מלך שאינו כפוף להוראות מוסדות אחרים, ואין לו על גביו אלא ה' אלקיו". לכן, לעניין עמידה בפני בית משפט, ודווקא לעניין זה, שונה דין נשיא מדין מלך.¹⁶

מתוך בירור ההלכתי של הרב פוגלמן עולה אפוא שעקרונית, היחס לנשיא מדינת ישראל כולל את ההלכות שנוגעות למלך ישראל, למרות ההבדלים שישנם ביניהם.

2. קריעה על פטירתו

בכ"א במרחשוון תשי"ג, נפטר נשיאה הראשון של מדינת ישראל, ד"ר חיים וייצמן, בעודו מכהן במשרה. טרם פטירתו, בעודו גוסס, ומותו הקרוב היה ברור לכל, הכינה הממשלה תכנית לסדרי לווייתו. מטעם משרד הדתות הופנו מספר שאלות הלכתיות, הנוגעות לתכניתה של הממשלה, לרבה הראשי של המדינה באותה העת, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, על מנת שיחווה דעתו עליהן. אחת מן

15. מעניין הדבר, שתוך כדי דיונו מעלה הרב פוגלמן את האפשרות שלנשיא מדינת ישראל יהיה דין של "מלך מבית דוד", וזאת מן הטעם ש"מיום שהלכה בגולה, שאפה האומה העברית לתקומת מלכות בית דוד... ותקומת מדינת ישראל היא התגשמות חזון האומה וכיסופיה", וחזון זה היה להשבת מלכות בית דוד דווקא, ולא למלכות בעלמא. למסקנה, דוחה הרב פוגלמן הנחה זו.

16. מסקנה זוהי הסיק גם הרב יצחק ידידיה פרנקל, רבה של תל אביב-יפו, 'מעמד חכמי ישראל וראשי שלטון בפני כס המשפט', תורה שבעל פה, טז, עמ' ס.

השאלות הייתה: "אם מישהו יקרע קריעה לסמל את אבל המדינה?"¹⁷ הרב הרצוג מצא לנכון להפנות את השאלה גם לרב משולם ראט, חבר ביה"ד הגדול. הלה בתשובתו (שו"ת קול מבשר, א, סי' עו אות ב), פורס את היריעה אודות הגדרתו ההלכתית של נשיא המדינה, לעניין איסור הקללה המפורש בתורה (שמות כב, כז): "ונשיא בעמך לא תאור", ולעניין חיוב הקריעה עליו המפורש בגמרא (מו"ק כו ע"ב). הוא מוכיח שנשיא לעניין קללה אינו רק מלך, אלא גם אותו שעומד בראש הסנהדרין, ושנשיא לעניין קריעה אינו רק מלך אלא כל מי ש"נבחר למושל, שהוא במעלה העליונה של שררת השלטון, יש לו דין נשיא שחייבין לקרוע עליו".¹⁸ לאור זאת, מסקנתו הראשונה של הרב ראט הייתה שישנה חובה לקרוע על פטירתו של נשיא המדינה, מכיון ש"אין צורך בתואר 'מלך' ובתנאים הדרושים לזה".

עם זאת, כעבור פרק זמן מסוים הוא חזר בו, והוסיף הערה למסקנת תשובתו הנ"ל: "מה שכתבתי לעיל, דלעניין חיוב קריעה על נשיא אין צורך בתואר 'מלך' ובתנאים הדרושים לזה... יש לפקפק בזה".¹⁹ טעמו למסקנתו האחרונה היה, כי אמנם חיוב הקריעה אינו רק על מלך, אולם בכדי שיהיו חייבים לקרוע עליו אין די בכך שהוא משמש במשרה שלטונית עליונה, אלא הוא צריך, לכל הפחות, לכהן במשרה שלטונית ממשית, כדוגמת ראשי הגליות שבבבל שהיו מזרע מלכות בית דוד, וסמכותם ינקת מכוח הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י).

דעתו של הרב הרצוג עצמו הייתה, שאין חיוב לקרוע אבל "רשות לכל אדם לקרוע על נשיא המדינה שהוא בבחינת מלך ישראל... ואם כי נשיא המדינה אינו מלך ממש, והוא רק לזמן, אבל וודאי שחייבים בכבודו באופן מיוחד... שכבודו הוא כבוד האומה".²⁰

בירורו ההלכתי של הרב ראט מעלה כי בתחילה, אכן סבור היה שיש לקבוע את היחס לנשיא מדינת ישראל על פי הלכות הנוגעות למלך ישראל, ולמשרת נשיא הקרובה לו. אולם, למסקנה חזר בו וסבר שאין להקיש ממלך ומנשיא על נשיא מדינת ישראל. מדבריו הקצרים של הרב הרצוג משמע שבעיקרו של דבר, סבר

17. נוסח השאלה, כפי שהוא מובא בפסקים וכתבים (הרצוג), ה, סי' קטו.

18. שו"ת קול מבשר, א (מהד' תשט"ו), סי' עו, עמ' רח (מהד' תשפ"א, עמ' שמט).

19. הערתו האחרונה נדפסה כנספח למהדורת הספר הראשונה, ובמהדורה האחרונה הוצבה בגוף התשובה, בסופה.

20. פסקים וכתבים, שם, עמ' שצב.

כמסקנתו האחרונה של הרב ראט. הטעם לכך שסבר שניתנת הרשות, לרצוה בכך, לקרוע על פטירתו של נשיא המדינה, הוא טעם שונה, שאינו יונק מחיוב הקריעה על מלך או על נשיא המוכר לנו מהספרות ההלכתית.

3. כבוד הנשיא במקום עבודתו

בשנת תשל"ג, התמנה פרופ' אפרים קציר להיות נשיאה הרביעי של מדינת ישראל. פרופ' מאיר וילצ'ק,²¹ ביוכימאי שעבד לצדו במכון ויצמן, פנה בשאלה לרבה של רחובות, הרב שמחה הכהן קוק: כיצד עליו לנהוג עם עמיתו לעבודה במכון ויצמן, שעתה מכהן בתפקיד נשיא המדינה? ספקו של פרופ' וילצ'ק היה, האם ימשיך לנהוג בפרופ' קציר במקום עבודתם המשותף כפי שהוא נוהג עם שאר העובדים, והרי עתה ראוי לכבדו כנשיא?

הרב שמחה קוק השיב,²² שיש להבחין בין נשיא הראוי לכבוד, באופן של עמידה מרגע שנראה ועד הגעתו למקומו, או עזיבתו את המקום, וכפי שפסקו הרמב"ם והשו"ע,²³ ובין נשיא המדינה. טעמה של ההבחנה הוא שנשיא המדינה אינו בעל שררה שלטונית, ובכך הוא שונה מנשיא הסנהדרין, שהייתה לו סמכות תורנית מעשית. עם זאת, הוסיף הרב שמחה קוק: "מן הסברה, שאותן הלכות כבוד תנהגנה בנשיא ישראל המוקיר תורה וחפץ ביקרה".²⁴

21. לימים, בשנת תש"ן, חתן פרס ישראל למדעי החיים, על מחקריו בתחום.

22. לאחרונה פורסמה תשובת הרב שמחה קוק במלואה ע"י הרב פרופ' נריה גוטל, אמונת עתיד, 135 (ניסן התשפ"ב), עמ' 35-37; והיא מובאת להלן בספרנו, פרק יג אות ה.

23. לשון הרמב"ם בהל' תלמוד תורה (פ"ו ה"ו): "ראה את הנשיא, עומד לפניו מלוא עיניו, ואינו יושב עד שישב במקומו, או עד שיתכסה מעיניו". דברי הרמב"ם הובאו כלשונם בשו"ע, יו"ד רמז, יד.

24. בסיום תשובתו, טורח הרב שמחה קוק וכותב: "בשולי הדברים אציין, כי מאז ומעולם הייתה הנשיאות בישראל תפקיד אשר נועד לרומם [את] קרן התורה והרבות כבודה, ע"י ההליכה בדרכי ה'... ואנו תקוה כי אכן, מסורת קודש זו לא רק שלא תיחלש חלילה, אלא אף תגבר, וכבודה של תורה ירומם [את] כבוד הנשיא, העוסק והוגה בתורה תמיד". בבחינת קריאת כיוון לאותה זיקה שבין "נשיאות" הסנהדרין ל"נשיאות" המדינה, שהוזכרה בגוף הדברים.

ב. ברכת "שנתן מכבודו" על מנהיג שאינו "מלך"

כאמור לעיל, חכמים, מתקני הברכות, חיו בתקופה שבה שלטונם של מלכים אבסולוטיים היה חלק מהנוף האנושי הידוע והמוכר. למציאות שלטונם הכמעט בלתי מעורער של רוב המלכים בעת העתיקה, התלוותה תופעת הדיסטנציה המלכותית: האפשרות להיפגש עם המלך פנים אל פנים, או אפילו לחזות בו מרחוק, הייתה מאורע יוצא דופן, שבדומה לתופעות אחרות יוצאות דופן,²⁵ חכמים מצאו לנכון לתקן ברכה עליו: 'שנתן מכבודו לבשר ודם'.²⁶ באותה עת, השאלות מי הוא מלך ועל מי נתקנה ברכה זו, כלל לא נשאלו. לפני למעלה ממאה שנה, בעקבות השינויים במוסדות השלטון, ובמעמדם של המלכים, החלו פוסקים לדון בגדרה של ברכה זו.

דומה שההתייחסות הראשונה שיש בפוסקים לשאלה זו, נכתבה לפני כ-120 שנה, ע"י הרב יעקב שלום סופר²⁷ (תורת חיים, או"ח סי' רכד אות י). הוא משתף את לומדי ספרו בויכוח שהיה בינו ובין "תלמיד חכם אחד" שטען שמלך, שעליו ניתן לברך ברכת 'שנתן מכבודו' הנ"ל, צריך להיות דווקא זה המכונה בכינויי מלך: קייזער (קיסר), קעניג (מלך) או פירסט (נסיך). הרב סופר נחלק עליו, ואמר שכוונת חכמים היא להעריער (שליט, מושל), ולכן כתב כי "במדינות שאין מלך בירושה, ובוחרים להם פרעזידענט (נשיא) - הוא המושל, ועליו מברכים". קודם לכן, ביאר הרב סופר שמושל זה צריך להיות דווקא מישהו ש"בידו לחתום הדין להרוג או שלא להרוג", ומעמדו הוא כזה ש"אין לשנות ממשפטו", כלומר, דבר המושל הוא הערכאה השיפוטית האחרונה.²⁸

25. כדוגמת מראות יוצאי דופן, מבחינה גיאולוגית (ברכה על הרים נישאים), אנתרופולוגית (ברכה על בריות משונות) או זואולוגית (ברכה על בעלי חיים יוצאי דופן).

26. ברכות נח ע"א.

27. רבה של בודפשט בין השנים 1886-1921 (אין קרבה משפחתית ידועה בינו לרב משה שרייבר-סופר, בעל החתם סופר).

28. התניית הגדרתו של מלך מבחינה הלכתית, בהיותו ערכאה אחרונה מבחינה שיפוטית, וביכולתו לדון אנשים למוות, מקורה בתשובת רבנו אברהם ב"ר יצחק מנרבונה, בעל ספר האשכול, שכתב: "כל מי שהוא חשוב בשולטנותו כמלך, ודן והורג במשפט ואין מי שמשנה על דבריו מהן לאו ומלאו הן, הוא חשוב ומברך עליו שחלק מכבודו ושנתן מכבודו" (תשובות הראב"י אב"ד, סי' לב). דבריו הובאו בס' אורחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל (הל' ברכות סי' מט), צוטטו ע"י הרדב"ז בתשובותיו (א, סי' רצו). והובאו ע"י נושאי כלי הטוש"ע: כנסת הגדולה (או"ח סי' רכד אות א-ד) ומגן אברהם (שם, ה).

בסמיכות זמן ומקום לרב סופר, נזקק פוסק אחר לשאלה זו, ומדבריו עולה עיקרון זהה. הרב חיים אלעזר שפירא²⁹ (נימוקי אורח חיים, סי' רכד אות א) מספר, שכאשר ביקר בעירו יורש העצר האוסטרו-הונגרי, בחיי דודו המלך הזקן,³⁰ היו רבנים שברכו 'שנתן מכבודו', אולם הוא חלק עליהם וסבר שזו ברכה לבטלה ומן הטעם "שאין בידו, בחיי המלך (-כלומר דודו, המלך המכהן), להרוג או להטות חסד (גנאדן - מתן חנינה), וכיצא, רק להמלך לבדו, אם כי הוא בייחוסו עתיד למלאת מקומו". מאוחר יותר, בתשובה שנדפסה בספרו מנחת אלעזר (ה, סי' ז אות ג) חזר על אותו עיקרון: "ששאל אם יברכו שנתן מכבודו לבשר ודם (לפרעזידענט מרעפובליק), הנה כבר הכרעתי... בנימוקי אורח חיים שנתפשט כבר, שעל יורש עצר בחיי המלך אין לברך. אמנם, על שר המושל שבידו כמו המלך לתת גנעאדע, והיינו החיים והמוות בידו, יש לברך".

מדברי שני הפוסקים עולה שסברו שלא הכינוי מלך, או נסיך, הוא הקריטריון הקובע אם לברך ברכת 'שנתן מכבודו'. מה שקובע הוא עובדת היות המושל בעל סמכות להוציא להורג או לחון.³¹

גם בתקופה יותר מאוחרת, בה צורת השלטון הדמוקרטי כבר רווחה בין מדינות העולם, סבר הרב עובדיה יוסף שברכת 'שנתן מכבודו' היא ברכה על השליט המכהן, וזאת אפילו במדינה כישראל, שבה הנשיא מתחלף בבחירות אחת לכמה שנים, ובלבד שביד הנשיא לקבל הכרעות משפטיות סופיות, כגון הוצאה להורג, חנינה ממוות, או שהוא בעל הקביעה הסופית בעניינים קריטיים למדינה כגון הכרזה על מלחמה.³²

29. רבה של מונקאץ' בין השנים 1902-1937, שימש במקביל גם כאדמו"ר השני של חסידות מונקאץ', בעשרים שנות רבנותו האחרונות.

30. ככל הנראה, מדובר בנסיך פרנץ פרדיננד, אחיינו של הקיסר האחרון של אוסטרו-הונגריה, פרנץ יוזף. לימים, ההתנקשות בחייו של פרנץ פרדיננד, הייתה העילה לפרוץ מלחמת העולם הראשונה.

31. וראה פוסקים נוספים שסברו אף הם כך: שו"ת אפרקסתא דעניא (א סי' לב אות א), לרב דוד שפרבר, רבה של העיר בראשוב ברומניה בין השנים 1935-1950; שואל ונשאל (א, או"ח סי' עג) לרב משה כלפון הכהן מרבני העיר ג'רבה בתוניס במשך כשלושים שנה עד לפטירתו בשנת 1950.

32. יחווה דעת, ב, כח; חזון עובדיה ברכות, עמ' תיב-תיד. שם כתב מפורשות שאפשר לברך על נשיא ארצות הברית של אמריקה, כיון שבידו להורות לצבא לפתוח במלחמה. אמנם, בהמשך שם היתנה את הברכה על נשיא בכך שיופיע בבגדי שרד שלו ולא כאחד מן האזרחים,

מדברי פוסקים אלה עולה שתקנת חכמים לברך על ראיית מלכים, עומדת בעינה אף כשמעמד המלוכה שונה באופיו ממה שהיה כשתיקנו חז"ל לברך ברכה זו. השליט, בדמותו החדשה, 'יורש' את מעמדו של המלך הקדום.

גישה שונה מוצאים אנו אצל פוסקים אחרים שהתמודדו עם התופעה שבה מוסד המלוכה העתיק, כמעט ועבר מן העולם. דומה שהראשון להם היה הרב דוד הכהן סקאלי,³³ שבספרו קרית חנה דוד (א, או"ח סי' לז) כתב שפריזדאן (-נשיא) אינו כמלך, מכיוון שזכות ההחלטה אינה נתונה בידו בלבד אלא הוא צריך רוב להחלטתו בבית הוועד שלו (-פרלמנט). לפי דבריו, מלך שמברכים על ראייתו, צריך שמלכותו תהיה כעין "מלכותא דרקיעא",³⁴ ותנאי זה אינו מתקיים בנשיא.

הרב מאיר בלומנפלד³⁵ (אור עולם, אות צ, פרק ד) כותב אף הוא שדין נשיא מדינה אינו כדין מלך. את דבריו הוא מטעים בכך שחכמים תיקנו ברכה זו דווקא על מי שה' נתן לו מכבודו, כלשון הברכה: "אשר נתן מכבודו לבשר ודם", וכדברי חז"ל: "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא". לא כן "נשיא שהוא ראש מדינה, יש לו כבוד של שָׁרוּת, אך לא כבוד של מלכות", וזאת אפילו אם מעמדו במדינתו הוא כשל המלך בעת העתיקה.³⁶

בסיכומם של דברים, ניתן לומר שישנן שתי גישות עיקריות בפוסקים באשר לברכת 'שנתן מכבודו לבשר ודם' על נשיא במדינה דמוקרטית. גישה אחת, שבה אחזו רוב הפוסקים שנדרשו לשאלה זו היא שהעובדה שאין מלך אין משמעה שהברכה בטלה מן העולם, אלא שנשוא הברכה הוא העומד בראש המערכת השלטונית. לכן, אפילו אם אינו מוריש את נשיאותו לבניו, והוא עומד לבחירות אחת לכמה

ומציאות בה לנשיא יש הופעה רשמית-נשיאותית הולכת ונעשית נדירה במדינות בהן המשטר הוא דמוקרטי. בדומה לזה, כתב גם הרב מנשה קליין בשו"ת משנה הלכות, יא, סי' קפב. וראה שו"ת שערי עזרא, ב, או"ח סי' יז, אות ב, שמעלה בבירור ההלכתי כדברי הרב עובדיה יוסף הנ"ל, על אף שלמעשה מסתייג מלברך את הברכה בשם ובמלכות. וראה גם שו"ת באר מרדכי, תשובות בעניינים שונים, א (עמ' קז); שו"ת שבט הלוי, א, סי' לה; שו"ת תשובות והנהגות, ב, סי' קלט.

33. רבה של אוראן שבאלג'יר במשך עשרות שנים, עד לפטירתו בשנת 1949.

34. ע"פ מליצת לשון הגמרא, ברכות נח ע"א: "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא".

35. רב בניו יורק, נפטר בתש"מ, מחבר פורה בתחומים שונים.

36. וראה שו"ת אבני ישפה, א סי' מז, א, שאף הוא כתב דברים דומים, והוסיף שהרב יוסף שלום אלישיב הסכים לדבריו. וראה גם הליכות שלמה - תפילה, פרק כג סע' מב והערה ס, עמ' רצד.

שנים, והחלטותיו מחויבות בקבלת הסכמתם של חברי בית הנבחרים של מדינתו, בכל זאת ניתן לברך בראייתו את הברכה שחז"ל תיקנו על ראיית מלכים. הגישה השנייה, שבה אחזו מיעוט מהפוסקים שנדרשו לנושא, היא שבמשטרים בהם אין מלך, תקנת הברכה אינה קיימת יותר. מכיוון שחכמים התכוונו שברכה זו תיאמר בראיית מלך דווקא, על כל המשתמע מכך. לפי גישה זו, הרי שכיום, מציאות זו כמעט ואינה בנמצא.

סיכום

מתוך בחינה של סוגיות הלכתיות אחדות שנדונו ע"י הפוסקים, במציאות חדשה שבה העומד בראש המערכת השלטונית אינו מלך, נדמה שיש לחלק בין התייחסות הפוסקים להיעדרו של מלך ככלל, ובין התייחסות להיעדרו של מלך במדינת ישראל. בשלושת מקרי המבחן שנידונו בסעיף ב בפרקנו, דנו פוסקים בהתייחסות ההלכתית הראויה לנשיא המדינה. שאלה זו נבחנה על רקע העובדה שבעם ישראל בעבר, לא רק תפקיד המלך היה בעל חשיבות הלכתית אלא גם תפקיד הנשיא. הפוסקים שדנו במעמדו של נשיא המדינה, לא התעלמו לחלוטין מהשוואה מתבקשת בין מעמדו של נשיא הסנהדרין בעבר לנשיא המדינה כיום. אולם ההכרעה ההלכתית של רובם³⁷ הייתה, שדברי חז"ל אודות הנשיא, לעניין קריעה אחר מותו ולעניין דרך הכבוד הראויה לו, אינם חלים על נשיא המדינה. בסעיף ג בפרקנו, הובאו דברי פוסקים שדנו במעמדו של העומד בראש המערכת השלטונית, כאשר אינו מלך, לעניין ברכת 'שנתן מכבודו לבשר ודם' בראייתו. דיון זה, כאמור, אינו נוגע להיעדרו של מלך במדינת ישראל אלא להיעדרו של מלך ככלל. בסיכומם של דברים ניתן לומר שהפוסקים נחלקו בשאלה זו לשתי קבוצות.³⁸ האחת נוטה לייחס לעומד בראש השלטון את המעלה שמצדיקה לברך

37. הרב הרצוג והרב ראטה, בעניין סדרי לזויתו של הנשיא ויצמן; הרב שמחה הכהן קוק, בעניין הכבוד הראוי לנהוג בנשיא המדינה כאשר אינו בתפקיד רשמי, והרב פרנקל בעניין מחויבותו של הנשיא להתייצב בפני שופטי בית המשפט. מבחינה זו, דבריו של הרב פוגלמן שהובאו לעיל, מהם עולה שנשיא המדינה הוא ממשיך אותנטי של הנשיא מהעבר, הם חריגים.

38. ההשתייכות לכל אחת מהקבוצות אינה בהכרח מאופיינת במכנה משותף מסוים. בשתי קבוצות הפוסקים ישנם פוסקים אשכנזים וספרדים, מוקדמים יותר, מסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, ומאוחרים להם, מסוף המאה ה-20. בשתי הקבוצות ישנם פוסקים

על ראייתו, בעוד שהשנייה סברה שברכה זו נתקנה דווקא על ראיית מלך, ולכן כאשר בראש השלטון לא עומד מלך, אין לברך ברכה זו.

תוקפו ההלכתי של חוק שהציבור אינו חפץ בו

שיטת הממשל במדינת ישראל היא דמוקרטיה פרלמנטרית. במסגרתה, מפקיד העם את ריבונותו בידי נציגיו, באמצעות בחירות. נציגים-נבחרים אלו מהווים את הרשות המחוקקת - הכנסת. הרשות המבצעת - הממשלה, מכהנת בכפוף לתמיכה שמעניקה לה הכנסת, על ידי הצבעת אמון או אי אמון. הכנסת מחזיקה בסמכות הבלעדית לחוקק חוקי מדינה. לצורך ביצוע חוקי הכנסת, מתקנים שרי הממשלה תקנות - חקיקת משנה. לפיכך, תקנה הסותרת חוק בטלה.

רוב ככל פוסקי דורנו קבעו שככלל, על כל יחיד ויחיד מאזרחי המדינה, מוטלת חובה הלכתית להישמע לחוקים הנוסדים על ידי נציגים אלו, ובלבד שאינם מנוגדים להלכה.¹ במרבית המקרים, הציבור מקבל חוקים ותקנות אלו. ברם, לא מן הנמנע שייווצר מצב שבו מרבית הציבור אינו חפץ בחוק ובתקנה מסוימים, ולמעשה גם אינו מקיימם.² פרקנו יעסוק בשאלה האם החובה ההלכתית הכללית להישמע לחוקי המדינה, אמורה גם במקרים מעין אלה.³

לשון אחר: האם לאחר שהעם מינה את נציגיו, עדיין נותרת בידו ברירה לדחות את הוראות נציגיו, או שמא עקב המינוי עוברת הסמכות הבלעדית לנציגיו, ומעתה הם המורשים הבלעדיים לקבוע את הלכות הציבור? ועוד: אין חולק על

1. מאסף לפוסקים אלו ראה ר"ב שנדורפי, 'תוקפן ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה', בתוך מכת מדינה - הלכות מדינה במשבר מגיפת הקורונה, מרכז תורה ומדינה (ניצן תשפ"א), עמ' 83-84.

2. דוגמאות לחוקים ותקנות שיתכן כי לא התקבלו בציבור, ראה: כתר, ט, בין אדם לשלטון, עמ' 90, בנוגע לחוק תשלום מס על השכרת דירה; ר"א סדן, 'עבודת ילדים בחופשת הקיץ', אמונת עתיך, 97 (תשרי תשע"ג), עמ' 79, בנוגע לחוק עבודת הנוער תשי"ג.

3. נציין שבפרק זה לא התייחסנו לשאלה מה היא הדרך הנכונה לקבוע שרוב האזרחים אכן מתנגד לחוק מסוים.

כך שהסכמת הציבור היא מתנאי העמדת הרשות השלטונית.⁴ ברם, האם הסכמת הציבור נדרשת רק למינויה הראשוני, או שמא הסכמה זו היא תנאי מחייב גם למכלול פעולותיה והוראותיה.

התנגדות הציבור לחוקים או תקנות יכולה לבוא לידי ביטוי בשני אופנים: א. התנגדות אקטיבית – העם מביע התנגדות מוצהרת נגד החוק. ב. התנגדות פסיבית – העם אינו מצהיר באופן גלוי על התנגדותו לחוק, אך בפועל הוא אינו מיישם את הוראות החוק. נתייחס לשני סוגי התנגדויות אלו.

נקדים ונאמר שהחובה הלכתית להישמע להוראות קברניטי המדינה, נשענת על שלושה עקרונות הלכתיים: 'טובי העיר' – על יסוד תקנות הקהל; משפט המלוכה; ודינא דמלכותא דינא.⁵ נידוננו צריך להיבחן לאור שלושה עקרונות אלה.

א. טובי העיר ותקנות הקהל

במשך הדורות, התנהלו קהילות ישראל על פי מערכת חוקים ותקנות אשר נוסדה על ידי אנשי עירם. מקור הדבר מפורש בחז"ל⁶ ונפסק להלכה.⁷ אין כאן המקום להאריך בפרטי דיני תקנות הקהל.⁸ לענייננו, אנשי העיר יכולים לקבוע את התנהלותם בשני אופנים: האחד – בני העיר עצמם מתאספים ומתקנים את ענייניהם ותקנותיהם; השני – בני העיר ממנים במקומם נציגים, 'טובי העיר'. טובי העיר מנסחים וקובעים את תקנות הקהל. לא מופרך לומר שהלכת 'טובי העיר' מהווה דגם לאפיון מארג היחסים שבין הציבור לנציגיו. בהתאם נשאל, במקרה של התנגשות בין רצון אנשי העיר ובין רצון ראשיהם, יד מי על העליונה?

4. על כוח הציבור במינוי המלך והשלטון, ראה לעיל פרק א.

5. ראה א' שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, טו-ז (תשנ"ג-תשנ"א), עמ' 417-500; ר"נ גוטל, 'סמכויות מנהיגי ישראל', ברורים בהלכות הראי"ה, עמ' 91-120; ר"י בן שחר ור"י הס, 'התוקף ההלכתי של חוקי המדינה', כתר – מחקרים בכלכלה ומשפט על פי התורה, א (תשנ"ו), עמ' 337-385; ר"ב שנדרופי, לעיל הערה 1.

6. תוספתא, בבא מציעא יא, כג; בבא בתרא ח ע"ב; מגילה כו ע"א.

7. שו"ע, חו"מ סי' ב; קסג, א; רלא, כז.

8. להרחבה, ראה אנציקלופדיה תלמודית, יט, ערך טובי העיר, טור עב-צט; ספר טובי העיר (גולדברג).

1. מחאת הציבור כנגד תקנת טובי העיר

המשנה (מגילה פ"ד מ"א) אומרת שעקרונית, ניתן למכור בית כנסת. על כך אומר הירושלמי (מגילה פ"ג ה"ב) ש"שבעה מבני העיר כעיר". הירושלמי מברר קביעה זו: "מה אנן קיימין, אם בשקיבלו עליהן, אפילו אחד. אם בשלא קיבלו עליהן, אפילו כמה. אלא כן אנן קיימין, בסתם". הרמב"ן פירש שהירושלמי עוסק בנידון דידן:⁹

שבעה מבני העיר, טובים שלהם ככל בני העיר, והם המוכרין הכנסת של עיר. והקשו, אם כשקבלו עליהם הצבור כששמעו במכירה זו ורצו בה, אפילו אחד נמי, אם בשמיחו, אפילו כמה אינה מכירה כלל. אלא אנן קיימין, בסתם, כלומר: ששתקו, או שלא שמעו כלל.

העולה מדבריו הוא שמכירת בית כנסת על ידי טובי העיר, מותנית בהסכמת הציבור. שתיתק הציבור - אף בשל חוסר ידיעה על עצם המכירה - משמעה כהסכמה, והמכירה חלה. אולם, מחאת הציבור מבטלת את מכירת טובי העיר. כפירושו לירושלמי, הובא גם במאירי (מגילה שם ד"ה שבעה) בשם יש מפרשים, וכן נראית דעת הראב"ד (תמים דעים, סי' קיד).

הרמב"ן ממשיך וכותב: "רשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי, ולהתנות על השערים ועל המדות, ולהסיע על קצתן, דשבעה טובי העיר הם המתנין, ואפילו שלא במעמד אנשי העיר. אלא שאם מיחו במעשיהן, תנאן בטל". בדבריו מבואר שאין הבדל בין מכירת בין כנסת לשאר תקנות טובי העיר. כשם שלגבי מכירת בית הכנסת, בסמכות הציבור להפקיע את מכירת טובי עירו, כך גם ביחס לשאר תקנות טובי העיר.¹⁰

ברם, ראשונים אחרים¹¹ מבארים שהירושלמי אינו דן בשאלה האם מכירת טובי העיר נעשתה בהסכמת הציבור, אלא בשאלת הסמכתם של טובי העיר לפעול במקום הציבור. לדידם, "קיבלו" אינו מתפרש במובן של הסכימו, אלא של הסמיכו

9. חידושי הרמב"ן, מגילה כו, א ד"ה ובירושלמי (מהד' מערבא).

10. ראה שו"ת תפארת צבי, א, י"ד כב, טז ד"ה ושו"ר (עמ' 176).

11. רשב"א, מגילה כה ע"ב ד"ה בני, ושו"ת הרשב"א, א, סי' תריז ד"ה ואקדים, ה, סי' כקה ד"ה ומכל; מאירי, שם; ריטב"א, מגילה כו ע"א ד"ה אמר; רבנו ירוחם, ספר אדם, נתיב יד חלק ב קז ע"ב, ב, ע"פ הרשב"א שם; ר"ן, מגילה ז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה והיכא.

- אנשי העיר קיבלו על עצמם את מרותם הכללית של טובי העיר. לביאור זה, הירושלמי דן בהיבטים שאינם מענייניו.¹²

עם זאת, ראשונים אלו לא חלקו בפירוש על ביאור הרמב"ן וסיעתו. רובם כלל לא הזכירו ביאור זה. אף המאירי (שם), שהתייחס במישרין לדעה זו, וכתב: "ואין הדברים נראין", ייתכן שכל כוונתו אינה אלא שפירוש הרמב"ן אינו מתיישב בלשון הירושלמי, אך להלכה, גם הוא סבור שניתן לקבל את דברי הרמב"ן, ותקנות טובי העיר מותנית בהסכמת הציבור. בשל כך, כתבו ר' יהודה עייאש,¹³ מהר"ם שיק¹⁴ ור' צדוק הכהן מלובלין,¹⁵ שגם ראשונים אלו מסכימים לכך שיד הציבור על העליונה, ומחאתם מבטלת את תקנות טובי העיר.

תימוכין לכך ניתן להביא מדברי הראב"ה שהובאו במרדכי (ב"ב סי' תפב). הגם שלדידו פירוש לשון הירושלמי 'קיבלו' הוא הסמיכו,¹⁶ לא נמנע הראב"ה מלכתוב במפורש שיד הציבור על העליונה במקרה של התנגשות בין הציבור לנציגיו. אדרבה, עצם העובדה שסמכות טובי העיר אינה נובעת אלא מקבלת הציבור, היא הנותנת שהציבור יכול לבטל את תקנותיהם בהתאם לרצונו:

ונראה שאם אחד מהקהל מוחה בדבר שהם רוצים ראשי הקהל לעשות או לגזור חרם – אם רוב הקהל היו מסכימים עם ראשי הקהל, היה חלה החרם, כאשר אברר. ואם לא הסכימו רוב הקהל, ומיחו, אך הראשים עשו, יכולין למחות, דמה לי קבלו בתחלה מה לי בסוף לפי הירושלמי.

מינוי טובי העיר יונק את כוחו מהסכמת הציבור. הסכמה זו נדרשת לא רק עבור המינוי, אלא אף לפעולותיהם ותקנותיהם עבור הציבור. אלמלא הסכמת הציבור

12. כגון: האם כדי לבצע פעולות עבור הציבור, זקוקים באי כוחם להסמכה מפורשת, או שאפילו הסמכה סתמית מועילה; לביצוע אלו פעולות מועילות הסמכות אלה; מעמדם ההלכתי של דמי התשלום עבור מכירת בית הכנסת; במקרה שהסמכות לפעול עבור הציבור הוענקה ליחיד ולא לכמה אנשים, האם ואילו פעולות הוא יכול לבצע עבור הציבור?

13. שו"ת בית יהודה, חו"מ סי' א ד"ה הנה, סז ע"א.

14. שו"ת מהר"ם שיק, חו"מ סי' כז ד"ה ועדיין.

15. שו"ת תפארת צבי, שם, וראה שם אות כ ד"ה והיוצא, עמ' 178.

16. לשונו שם: "אבל אם ביררו אפילו בכרכים מהני ואפילו יחיד, דגרסינן בירושלמי דמגילתא, פרק בתרא: שלשה מבית הכנסת כבני הכנסת, שבעה מבני העיר כבני העיר, מה אנן קיימין, אם שקבלו עליהם – אפילו ביחיד, ואם בשלא קיבלו עליהם – אפילו כמה, אלמא משם אנו למידין היכא דביררו, אפילו יחיד נמי".

לתקנות טובי העיר, אין להם הרשאה לפעול במקום בני עירם. בהתאם, התנגדות הציבור לתקנות נציגיו משמעה ביטול התקנות. זה מובנם של דברי הראב"ה: "מה לי קבלו בתחלה, מה לי בסוף".¹⁷

ישנם מקורות נוספים המורים שדעת הראב"ה שהתקנה בטלה ללא הסכמת הציבור.¹⁸ המבי"ט (א, סימן פד) דייק מלשון הרמב"ן במשפט החרם,¹⁹ ומתשובת הריב"ש (סי' רמט), שהם סוברים כדעה זו. גם מתשובת ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול²⁰ משתמע, שלציבור ישנה זכות להטיל ווטו על תקנת נציגיהם.²¹ לדברים אלו, ניתן להביא ראיה מלשון התוספתא (סנהדרין ב, ג): "ואין עושין כל צרכי צבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב הצבור עליהם". בדרך כלל מובנו של המינוח 'צרכי צבור' הוא סידורם של עניינים ציבוריים שאינם נוגעים אך ורק לענייני הלכה.²²

17. "ש"ת חקרי לב, חו"מ סי' קטו, להלכות מסים סי' קסג, קעב ע"א ד"ה לכן. גרסת הב"ח בדברי הראב"ה היא: "מה לי לא קבלו בתחילה מה לי בסוף". אף שגרסה זו שונה מהקודמת, נראה שמובנן אחד. כשם שחוסר הסכמה למינוים מונע מהם לפעול במקום הציבור, כך אין סמכות לתקנותיהם בלעדי הסכמת הציבור.

18. תשובה נוספת של הראב"ה, שתוכנה דומה לזה של דברי המרדכי בשמו, ראה בשו"ת מהר"ח אור זרוע, סי' רכב. ובספר הראב"ה (מהד' דבליצקי), ג, סי' אלף כה: "אמנם דעתי כדעתכם דכל גזירות ראשי הקהל חיילי אפילו בסתם כל הקהל כל זמן שאינם מוחין בפירוש... ומיהו אם מוחים בפירוש לא חיילא עליהו בתחילתו, כדאיתא בירושלמי ומה לי בסוף". המהדיר שם העיר שדבריו חסרים, והשלימם על פי לשון המרדכי. הגם שבמקור זה עיקר סברת הראב"ה חסרה, התמונה העולה מדבריו ברורה: גזרת ראשי הקהל אינה תקפה במקרה שהקהל מוחים. ובראב"ה (מהד' דבליצקי), ב סי' תקצ: "במעמד אנשי העיר בסתם, שלא מיחו בדבר... וכגון שמכרו במעמד אנשי העיר ולא מיחו". ברם, בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (קרימונה סי' קסה), מציג את שיטת הראב"ה באור הפוך: "פסק אבי העזרי הלכה למעשה, שאם טובי העיר עשו תקנה והחרימו חרם, שחייבין כל בני העיר לשומרה... ואפילו אם אמרו בשעה שעשו החרם לא נכנס בתקנתם ובחרמיהם, ושאר טובי העיר אמרו לא תיפטרו בכך, חלה עליהם החרם וחייבין לשומרה". יתכן שניתן ליישב ולומר שאין דברים אלו אמורים אלא בנוגע לחרם, שהוא חל אף ללא הסכמת הציבור. לא כן שאר תקנות שמונות בהסכמתם. עם זאת, עדיין יש סתירה בין מקור זה למרדכי, כיון ששם הוא נוקט שאף חרם מותנה בהסכמת הציבור. וראה להלן הערה 39, ניסיון אחר לפשר בין תשובת המהר"ם מרוטנבורג לשאר המקורות.

19. "וכן הדין באנשי העיר אם הסכימו כולם או רובם במעמד טובי העיר".
20. ראה י' בלידשטיין, 'להלכות ציבור של ימי הביניים: מקורות ומושגים', דיני ישראל, ט (תשל"ח-תש"מ), עמ' קל והערה 12.

21. תשובה זו הובאה בכל בו (מהד' אברהם), ח, סי' קמב עמ' פו-פז, וראה בלידשטיין שם.
22. ראה תוספתא, סנהדרין ד, ח; בבא קמא צד ע"ב. על ביטוי מקביל: "צרכי רבים", ראה מועד קטן ה ע"א; ו ע"א. ייתכן שמשמעותו זהה לצרכי ציבור - עיין בבא קמא שם וביצה כט ע"א.

לגביהם אומרת התוספתא שאינם חלים אלא "כדי שיקבלו רוב הצבור עליהם", ומכאן שבכוחה של התנגדות הציבור לבטלם.²³ בשו"ת חתם סופר (ב, סי' ה) כתב ביאור שונה לכך שמחאת הציבור מפקיעה את סמכות תקנת טובי הקהל:²⁴

הרוב יכולים למחות, אף על גב שהם עצמם מינו אותם לכתחלה על כל דבר הקהל, מכל מקום, יכולים עתה לחזור בהם, וגם על זה שייד מה לי קבלה מתחלה מה לי חזרה בסוף, שהם אמרו למנותם והם אמרו לחזור בהם, ואפילו כהן גדול נתמנה בפה ומסתלק... כל שכן מינוי קהל, ע"כ יכולים הרוב לסרב על תקנתם, וכאלו סלקום ממינוי שלהם עכשיו.

הציבור יכול להסיר מעליו את עול נבחריו, למצער בתנאים מסוימים.²⁵ לדידו של החתם סופר, מחאת הציבור היא מעין ביטול מינוים של טובי העיר לעניין תקנותיהם. כשם שביד הציבור לבטל את מינוים באופן מלא, כך בידו לבטל את מינוים באופן חלקי. דבריו הובאו במהר"ם שיק,²⁶ ונראה שזו גם כוונת רא"מ פייבלזון.²⁷

עם זאת, מתשובה המובאת²⁸ בשמו של הרשב"א, משתמע אחרת. שם נכתב: "ואין הרוב נגרר אחר המיעוט. ומכל מקום אם אותם היחידים שגזרו והחרימו, הם טובי

וראה בספר ממשפטי המלוכה, עמ' 314-315: צרכי רבים, צרכי הציבור.
23. גליוני הש"ס, עבודה זרה לו ע"א. וראה להלן, הערות 86-87, ומשפטי שמואל, על התוספתא שם. ברם, הראיה מהתוספתא אינה מוכרחת, מפני שאין הכרח שהתוספתא עוסקת בצרכי צבור שנתקנו על ידי נציגי הצבור. ייתכן שמדובר בצרכי צבור שנתקנו על ידי בית דין, או שנתקנו על ידי הקהל עצמו.

24. דבריו עוד יובאו בהמשך, ראה א. 2, ד והערה 109.
25. ראה להלן פרק ח. הגם שבאופן כללי יש קושי להדיח נבחר ציבור, ביאר השבילי דוד (זילברשטיין), או"ח ד (מהד' נ"י תשס"ז), כלל מנהגי הקהלות אות כה, עמ' סא, שהחתם סופר לשיטתו בתשובה שם, שהמינוי הנצרך הוא מינוי נקודתי לעניין מסוים, ומינוי זה הוא מינוי זמני שניתן להורידו. ברם דבריו תמוהים, שהרי בתשובת החתם סופר שם משמע שהצורך במינוי לפעולה מסוימת אינו אלא לגבי מכירת בית כנסת, אך לגבי שאר עניינים ניתן להסתפק במינוי כללי. בהתאם, דברי הראב"ה, שאינם אמורים רק לגבי מכירת בית כנסת, אינם יכולים להתפרש לאור הצורך במינוי קונקרטי.

26. לעיל הע' 14 ד"ה ומ"מ.
27. פקוח נפש דרכי ההוראה, סעיף רא ד"א ד"ה וגם. ועיין משפט שלום (למהרש"ם), קונטרס תיקון עולם סי' רלא אותיות ג-ד.

28. רבנו ירוחם, ספר אדם, נתיב יד חלק ב קז ע"ב טור ב.

העיר שהעמידום הצבור לפקח על ענינם, מה שהם עשו קיים... יש להם רשות בכל דבר, כאלו עשו כל בני העיר". מדקדוק לשונו למד המב"ט (שם), שטובי העיר עדיפים על פני רוב הציבור, ואין בכוח מחאת הציבור לבטל את החלטותיהם. בשתי תשובות אחרות (שו"ת הרשב"א, א, סי' תשכט, ושם, ג, סי' תלח), כתב הרשב"א שהצבור יכולים למנות עליהם בית דין, אף על פי שאינו ראוי מדין תורה, כערכאות בסוריא. מכך הסיק מהרשד"ם (יו"ד סי' רכז) שטובי העיר עדיפים על רוב הצבור, "שאל"כ מה הועילו הצבור בתקנתם, כיון שאם יעשו הברורים ויבטלו הצבור אח"כ נמצא מעשה הברורים כקוף בעלמא! הדבר פשוט מאד לעניות דעתי".

על סמכות טובי העיר, כתב בשו"ת הרא"ש (כלל ו, סי' יט וסי' כא) שתקנותיהם אינן צריכות לא קניין ולא שטר, שכן דבריהם "ככתובים וכמסורים דמו".²⁹ לדידו של מהרשד"ם (שם), המינוח "ככתובים וכמסורים דמו" אינו סתמי, אלא בא ללמדנו "שאין כח אפילו בכל הקהל לבטל מה שיסכימו הברורים... ואחר כתיבה ומסירה, שוב אין תקנה".³⁰

על חכם אחד הסובר שטובי העיר אינם פועלים אלא ברצון אנשי העיר, כתב מהר"י אדרבי (שו"ת דברי ריבות סי' סג): "גמרתי אמרתי בלבי, ודאי שאין לאיש בזה ספרים לראות ולהבין חומר המילות והדברים, שודאי אפילו תנוקות של בית רבן לא יאמרו דבר כזה".³¹

29. ראה עוד חקרי לב, חור"מ סי' קטו להלכות מסים סי' קסג, קעג ע"א ד"ה ואחרי.
30. באורח פלא, מהרשד"ם לא התייחס לדברי הראב"ה, הגם שהם הוזכרו בדברי השואל - שו"ת משפט צדק (מלמד) ב, א סי' לה ע"ב ד"ה ואומר. וראה להלן הערות 39-40.
31. עיקר הנידון נוגע לדברי הבבלי ביחס למכירת בית כנסת. במשניות, מגילה פ"ד, מ"א-מ"ב, מובא שבדמי מכירת בית כנסת יש לקנות דברים בעלי מעלה גבוהה יותר, וכן שאף לאחר המכירה יש להמשיך ולנהוג דיני קדושה מסוימים בבית הכנסת. על כך אמר רבא, שם כו ע"א: "לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר - אפילו למישתא ביה שיכרא, שפיר דמי". הראשונים נחלקו בשאלה מה הן הנפקויות האיסוריות שהשתנו עקב מכירה שהתבצעה במעמד אנשי העיר (ראה רש"י שם ד"ה לא שנו, רא"ש שם סי' א, רמב"ם הל' תפילה פ"א ה"ז-ה"ט). אותו חכם חשב שדברי הגמרא "במעמד אנשי העיר" מצביעים על כך שתקנת טובי העיר מותנית בכך שאנשי העיר לא ימחו בידם. כך כתבו פוסקים נוספים - שו"ת רבינו אליהו מזרחי, סי' נג ד"ה ומפני; שו"ת בית יהודה, חור"מ סי' א ד"ה הנה אע"פ, סו ע"ב, וד"ה הנה מוכח, סז ע"א; שו"ת חיים שאל, סי' ל; שו"ת עין המים (נדפס בתוך ספר נחלי מים), סי' ז עמ' 212 (ועי' שו"ת תפארת צבי, א, יו"ד תשובה כב אות טו). ייתכן שכך משתמע מלשון הראב"ה במרדכי שם: "ופירוש במעמד אנשי העיר שעושין בפרהסיא ואין מוחה". ברם, מהר"י אדרבי

ברם, כבר העירו רבים שלשונות ראשונים אלה אינן אלא אמירות כלליות. הם אינם מתייחסים לסיטואציה מפורשת של התנגשות ממשית בין הקהל לנציגיו. בהתאם, דבריהם אינם אמורים אלא באופנים שבהם רוב הציבור שותק ואינו מוחה.³² יתירה מזאת, יש שדייקו מתשובות אחרות של הרשב"א, שמחאת הציבור מבטלת את תוקף פעולות נציגיו.³³

דחה זאת מכל וכל. לדידו, השאלה אם המכירה התבצעה במעמד אנשי העיר אינה נוגעת אלא לנפקויות האיסוריות. לא כן עצם מכירת בית הכנסת, שהיא חלה אף שהתבצעה שלא במעמד אנשי העיר. כך פשט הגמרא וכך מפורש בר"ן, ז"ע בדפי הרי"ף ד"ה והיכא. בהתאם, תקנות טובי העיר שיש לדמותם לעצם המכירה, אינן מותנות בהסכמת הקהל. דבריו נכוחים, לכאורה, ונמצא שלא זו בלבד שאין ראייה מהגמרא במגילה שצריך את הסכמת הציבור, אלא אדרבה יש משם ראייה שמחאת הציבור אינה מעכבת כלל וכלל. בשו"ת בית יהודה, שם סוד"ה ולמדנו, סז ע"ב, וד"ה אבל, סח ע"א, ביאר שמכירה שהתבצעה שלא במעמד אנשי העיר, אין משמעה שהמכירה נעשתה תוך התנגדות מפורשת של הציבור, אלא שנעשתה בלא ידיעתם. אך לאחר מעשה, צריך ליידע את אנשי הציבור על קיומה של המכירה, והיא אינה חלה אלא במקרה שהם שותקים ולא מוחים. ומעין זה בשו"ת משפט צדק (מלמד), ב, א סי' לה ע"ב ד"ה ואומר ומשפט שלום שם אות ג ד"ה ואולם. לכך יש להוסיף, שהבית יוסף, או"ח סי' קנ"ג ד"ה ובמדרכי, כתב שייתכן כי יש הסוברים שבמעמד אנשי העיר משמעו שהמכירה נעשתה בהתרצות מפורשת של אנשי העיר. לדבריהם ניתן לפרש שמכירה שאינה במעמד אנשי העיר משמעה שלא הייתה התרצות מפורשת אלא שתיקה, והרי הכל מודים ששתיקה אינה מבטלת את תקנת טובי העיר. יתירה מזאת, הרמב"ן, מגילה שם ד"ה [ו] עכשיו, ביאר שטעם ההבחנה בין מכירה שאינה במעמד אנשי העיר למכירה במעמד הוא שבמכירה שאינה במעמד ישנה אומדנה שלא רצו למוכרה באופן שקדושת בית הכנסת תופקע לגמרי. משמע שגם במכירה שאינה במעמד אנשי העיר, קיימת התרצות כללית של הציבור על עצם המכירה. ובשו"ת תפארת צב"י, שם אות טו ד"ה וראיתי, ואות טז ד"ה וראיתי, כתב שאין לדמות את סמכות תקנות טובי העיר לעצם מכירת בית הכנסת, אלא יש לדמותה להשלכות האיסוריות מעצם המכירה. בהתאם, כשם שהנפקויות האיסוריות תלויים בשאלה אם המכירה התבצעה בהסכמת אנשי העיר או לא, כך תקנות הקהל תלויות בשאלה זו. העולה מדברינו הוא, שדברי הבבלי במגילה ניתנים לפרש כשני צדדים, ואינם מהווים ראייה חותכת לשום אחד מהצדדים.

32. שו"ת משפט צדק, שם; שו"ת בית יהודה, שם ד"ה והוכחת, סז ע"ב; חקרי לב, שם ד"ה גם הרש"ך, קעב ע"ב. תשובות אחרות של הרשב"א, שו"ת הרשב"א, ג, סי' תמג, שם ז, סי' רסח, ושל הרא"ש, שו"ת הרא"ש, כלל ה סי' ד, אינן מתפרשות אלא באופן זה - ראה שו"ת רבנו אליהו מזרחי, שם ד"ה ומה, וחיים שאל, א, סי' ל ד"ה ונראה, ושו"ת עין המים, שם עמ' 213.

33. ראה שו"ת בית יהודה, שם ד"ה הנה, סו ע"ב, וד"ה הנה, סז ע"א, שהוכיח כן מתשובת הרשב"א, א, סי' תריז, ופקוח נפש דרכי ההוראה, שם סעיף רד, שדקדק כן מתשובת הרשב"א, ה, סי' קכה. ועיין תשובת הרשב"א, ה, סו"ס רמה.

אשר לטענת המהרשד"ם, שאם הציבור יכול למחות אין טעם בהעמדת טובי העיר, נראה שאין לחשוש לכך. ברוב המקרים הציבור אינו מוחה, אלא סומך על החלטות נציגיו, מלבד מקרים חריגים שבהם הציבור בוחר למחות ביד נציגיו. סיכומם של דברים: מחאת הציבור מבטלת את תקנות טובי העיר.³⁴ עם זאת, כדי שהתקנה תתקבל אין צורך בהסכמה מפורשת של הציבור, אלא אף הסכמה שבשתיקה מועילה לכך. ואכן, כך הכריעו רבים מהפוסקים.³⁵

34. כאמור, מחד גיסא דקדק המבי"ט מתשובת הרשב"א שאין להתחשב ברצון הציבור. מאידך גיסא, הרמב"ן במשפט החרם והריב"ש חלוקים על כך. כדי ליישב זאת, סבר המבי"ט שהראשונים אינם חלוקים זה על זה. לדידו, המפתח לכך תלוי בשאלה מהו סוג המינוי של טובי העיר. אפשרות אחת היא, שההתחשבות ברצון הציבור אינה אלא במקרה שטובי העיר לא מונו - לא מונו כלל, או שמונו לפעולה מסוימת. לא כן במקרה שמונו באופן כללי לפקח על כל ענייני הציבור, שאז אין בכוח רוב הציבור לבטל את תקנות טובי העיר. לדידם של שו"ת תורת משה (שבתי; מהד' זכרון אהרן), יו"ד סי' ד ד"ה מ"ה וד"ה והנה, ושו"ת תפארת צבי, שם אותיות יז-יח, אף דברי הראב"ה אינם אמורים אלא במקרה שבו טובי העיר לא מונו. כך משמע בב"ח, חו"מ סי' ב ד"ה וכתב עוד. ברם, דברי הראב"ה בתחילתם אינם נסובים אלא על מקרה שבו טובי העיר אכן מונו. ומכאן שגם דברי הראב"ה הנוגעים אלינו, אמורים אף במינוי. כך עולה גם ממשפט הרמב"ן במגילה. נמצא שאין תוקף לתקנות טובי העיר אף כשמונו באופן כללי, ובזה שתיקת הציבור מהווה הסכמה. ולא כן כשלא מונו, שאף שתיקה אינה מחייבת אותם. כך נוקט המבי"ט כאפשרות שנייה, וכן חקרי לב, שם קעג ע"א סוד"ה והנה, וכן הבינו רוב הפוסקים המוזכרים בהערה הבאה.

35. שו"ת רבי אליהו מזרחי, סי' יד וסי' נג שם וסי' נז ד"ה מיהו וד"ה וכן אם; שו"ת משפט צדק, שם ע"ב - ע"א. עם זאת, לדידו, במקום שבו יש חרם קדום לקבל את תקנות טובי העיר, יש צורך להתיר את החרם, וכן משמע דעת ר"מ רוסו בשו"ת מהרשד"ם, שם, וראה משפט שלום (למהרש"ם), קונטרס תיקון עולם, אות ד; בית יהודה, שם סז ע"א - סח ע"א; שו"ת חתם סופר, שם; בית דינו של שלמה (מהד' מכון הכתב), סי' לט ע"א 518; שו"ת שפת הים (מאיו), יו"ד סי' כא ד"ה ועיי; שו"ת עין המים, שם; שו"ת מהר"ם שיק, שם; שו"ת תפארת צבי, שם אות כ וד"ה והיוצא; שו"ת שער הקדים, סי' יז ע"א קסט. וראה משפט שלום, שם אותיות ג-ד, שתקנת טובי העיר בטלה כאשר טובי העיר מונו לזמן שאינו קצוב. לא כן כאשר מונו לזמן קצוב, שאין תקנתם בטלה, מכיוון שלא ניתן לבטל את מינויים בתוך פרק זמן זה. וראה להלן, שיש שכתבו שאף מהרשד"ם מסכים שאם הציבור מוחה לפני שטובי העיר מתקנים את התקנה, מחאתם מבטלת את התקנה, ורק מחאה לאחר תיקון התקנה אינה מועילה לבטלה.

2. מחאת הציבור אחר שהתקנה כבר תוקנה

כאמור, טובי העיר אינם המורשים הבלעדיים בתקנות הקהל. תקנותיהם מותנות באישור הציבור. ובכל זאת, עדיין ניתן לומר שטובי העיר הם המורשים, הקובעים והמתקנים, שכן הוענק להם מעמד של ישות משפטית העומדת בפני עצמה, וזו אינה נדרשת אלא לאישור הציבור בלבד. במילים אחרות: טובי העיר פועלים באישור הציבור, ולא הציבור פועל על ידי טובי העיר.

לאור זאת, נראה שהרשאת הציבור למחות, מוגבלת לזמן תיקון התקנה. לאחר שכבר נתן הציבור את אישורו – הן בפירוש והן בשתיקה – אין לו אפשרות להתנגד ולבטל את תוקף התקנה. עניין זה ניתן להתברר לאור המשך דברי הראב"ה.

הרקע לדברי הראב"ה, הוא דין ודברים שנגע לענייני שבועה וחרם.³⁶ אדם יכול להתחייב בשבועה אף שאינו נשבע בעצמו אלא מפי אחרים: אדם אחר יאמר את תוכן השבועה, והמתחייב יאמר "אמן".³⁷ לדידו של הראב"ה, הצורך שהמתחייב יאמר "אמן" אינו אלא לעניין קרבן שבועה, אך החיוב לקיים את השבועה חל אף ללא אמירת אמן (בתנאי שמסכים לכך). כדי להוכיח זאת, כתב הראב"ה: "ובמעשה דגבעונים, כתיב (יהושע ט, יח): 'ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה וגו' וילונו, ומשמע מוילונו כל העדה, דלא ניחא להו ולא ידעו נמי בדבר, ואפילו הכי חיילא עליהו, שאם בהיתר היו יכולין לעבור השבועה, למה לא הרגום, כיון שבאו במרמה".

לעת עתה, לא נתייחס לחידושו הנוגע להלכות שבועה, אך במה שנוגע לעניינינו, דבריו טעונים בירור. אם העדה התלוננה ומחתה על מעשה נשיאה, מדוע היא מחויבת לקיים את הברית עם הגבעונים, בעוד שהראב"ה נוקט שכאשר הציבור מוחה אין הוא מחויב לקבל את הכרעת נציגיו!³⁸ בשל כך, כתב רבי מנצור מרזוק,³⁹ שמחאת הציבור אינה מועילה אלא בזמן שראשי

36. ראה תשובת ראב"ה שבשו"ת מהר"ח אור זרוע, לעיל הערה 18, שמבליטה זאת.

37. שבועות כט ע"ב, ורמב"ם הל' שבועות פ"ב ה"א.

38. ניתן היה לומר שנשיאי העדה חשובים כבית דין גדול, וכוחם עדיף על פני טובי העיר. מטעם זה, לא הייתה לציבור סמכות שלא לקבל את מרות נשיאי העדה. ברם, מתשובת ראב"ה שבשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, לעיל הערה 18, מוכח שאין להבחין בין נשיאי העדה לטובי העיר. אדרבה, לדידו, מעשה הגבעונים הוא ראייה לכך שהקהל אינו יכול למחות בטובי העיר. וראה להלן, שייתכן שמחאת הציבור מועילה אף בנוגע לבית דין הגדול.

39. תשובה בספר מחנה יהודה (קצין; מהד' אהבת שלום), עמ' קעב-קעה. לאור הבחנתו,

הקהל מכינים ומגבשים את תקנותיהם. לא כן לאחר שראשי הקהל כבר תיקנו, שאז אין מחאת הציבור מועילה. וכך היה אצל יהושע: רק לאחר מעשה, הביע העם התמרמרות ומחאה על כריתת הברית, ועל כן לא היה בכוחו לבטל את תוקף הברית והשבועה. לאור זאת, נדחק רבי מנצור מרזוק לפרש, שכוונת הראב"ה במה שכתב: "במעמד אנשי העיר שעושין בפרהסיא ואין מוחה", היא שאין מוחה קודם מעשה. הוא מוסיף שהסתייגות המהרשד"ם לכך שמחאת הציבור מבטלת את תוקף תקנות נציגיו, אינה אלא לאחר תיקון התקנה. בהתאם, לא טרח המהרשד"ם להתייחס לדברי הראב"ה, כיוון שכל הסתייגותו של המהרשד"ם אינה אלא לאחר תיקון התקנה, ודברי הראב"ה הרי אינם אמורים אלא לפני כן. אף מהרש"ם הציע לבאר כן בדעת המהרשד"ם.⁴⁰

התייחסות אחרת עולה מדברי החתם סופר, הן באשר לכריתת הברית עם הגבעונים, הן בנוגע למחאת הציבור לאחר תיקון התקנה. נאמן לשיטתו, שהמנדט של הציבור לבטל את תוקף התקנות יונק את כוחו מסמכות הציבור לבטל את מינוי נציגיו, כתב החתם סופר (שם): "שאי אפשר להעבירם ממינוי שלהם, שהקב"ה בעצמו בחר בהם בפרשת מסעי, כל אחד בשמו מפי ה' למשה רבנו עליו השלום, ואי אפשר להעבירם". משתמע מדבריו שלציבור יש מנדט שלא לקבל את תקנות נציגיו אף לאחר שהן כבר תוקנו. אילו היה סובר החתם סופר שלא ניתן למחות ולבטל את תוקפן לאחר שכבר תוקנו, היה עליו לבאר את מעשה הגבעונים כרבי מנצור מרזוק, ולא היה נאלץ להידחק! כן דקדק ר' צדוק הכהן מלובלין,⁴¹ וכן דעת המהר"ם שיק.⁴² דומה שדקדוק זה תואם את שיטתו העקרונית של החתם סופר: מכיון שמחאת הציבור היא מעין ביטול מינוי הנציגים, יכול הציבור למחות אף לאחר שהתקנה כבר תוקנה, שהרי סוף כל סוף נתונה בידם הסמכות לבטל את מינויים!⁴³

מיישב רבי מנצור מרזוק את הסתירה בין דברי הראב"ה, כפי שהם מוצגים בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ובין שאר המקורות, ראה לעיל הערה 18. דברי הראב"ה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, שאין לציבור הרשאה למחות בנציגיו, אינם אלא לאחר תיקון התקנה.

40. משפט שלום, שם אות ג.

41. שו"ת תפארת צב"י, שם אות יח.

42. שו"ת מהר"ם שיק, שם סוד"ה ומ"מ.

43. כאמור, הראב"ה אמר שאף הסכמה שבשתיקה מחייבת את בני העיר. לדרך זו, אין הכוונה שכלל לא ניתן לחזור מהסכמה זו, אלא שהיא מחייבת כל עוד לא חזרו ממנה.

יצוין כי מהסוברים שמחאת הציבור מבטלת את תוקף התקנות,⁴⁴ יש שפסקו כן ביחס למקרים שבהם המחאה התרחשה לאחר שכבר תוקנה התקנה, ולמצער ראו באפשרות זו סניף שיש להתחשב בו בהכרעת ההלכה.⁴⁵ משמע שלדידם, מחאת הציבור אינה מוגבלת לזמן תיקון התקנה.

בשונה ממה שהוצג עד כה, הפסיקה שהציבור רשאי למחות ביד נציגיו, מורה - לפחות לדעות אלו - על משמעות אחרת של מערכת היחסים שבין הציבור ונציגיו. הנציגים אינם בעלי מעמד עצמאי, אלא הם בבואה של הציבור. הם אינם מחליפים את הציבור, אלא הציבור הוא הוא שפועל ומחליט באמצעותם. במילים אחרות, טובי העיר אינם אלא משמשים 'ידיים' לציבור, על מנת שהציבור יוכל לנהל את ענייניו. בשל כך, אף לאחר תיקון התקנות, רשאי הציבור לבטלם, שהרי נציגיו אינם בעלי מעמד עצמאי, וללא הציבור אין שום תוקף למעשיהם. דומה שכך הבין רי"מ פאדווא, ואף הרחיק לכת יותר. הוא נשאל אודות תקנה, אותה תיקן רוב הציבור בניגוד לדעת טובי העיר: שלא לשאול בהוראות איסור והיתר אלא מורה הוראה פלוני. לאחר שהביא את דברי הראב"ה, הסיק ממנו:⁴⁶

והוא הדין להיפך - היכא דהעיר מבינים שנצרך לעשות תקנה וסייג לאיזה דבר, ודעת רוב אנשי העיר מסכימים לזה, אין כח בהמיעוט, אף שהמה מטובי העיר, למחות בידם; וצריכין גם המיעוט ליגרר אחר הרוב. דכל שהסכימו בפירוש רוב העיר, לא אזלינן כלל בתר טובי העיר, ודעת טובי העיר אינו מועיל אלא בסתם, דמסתמא מסכימים אנשי העיר לזה, כיון דמתחלה הוקבע כך להיות מתנהגים על ידם.

לדידו, רוב בני העיר יכולים לתקן ולהחליט אף בניגוד לרצון טובי העיר. נראה שדבריו אינם מתפרשים אלא לאור גישה זו, שהסמכות אינה אלא בידי הציבור. לגבי דין זה, ייתכן ולא מצאנו לו חבר.⁴⁷ גם הפוסקים שלטובי העיר אין סמכות

44. לעיל הערה 35.

45. שו"ת משפט צדק, שם; שו"ת שער הקדים, שם עמ' קסג ועמ' קסט. מדברי שו"ת שפת הים, שם, עולה שהתנגדות הרוב מועילה אף לאחר מעשה. ברם, תשובתו מתייחסת למקרה שבו טובי העיר מינו מרביץ תורה בסתר ללא ידיעת הקהל. יתכן שבמקרה כזה, הכל מודים שיש לציבור רשות למחות גם לאחר תיקון התקנה.

46. שו"ת עין המים, שם.

47. ברם משמעות שו"ת חקרי לב, חו"מ סי' קטו להלכות מסים סי' קסג, קעג ע"ב ד"ה באופן,

לתקן נגד רצון רוב העיר, מסכימים שרוב העיר אינם יכולים לתקן ללא הסכמת טובי העיר.⁴⁸ עם זאת, הסברה אומרת שפוסקים אלו חלקו עליו רק לגבי הפלגה זו, אך גם הם סבורים שנציגי הציבור משקפים את רחשי ליבו של הציבור.

3. מחאת הציבור במקום שניתנה סמכות נרחבת לטובי העיר

שו"ת חקרי לב⁴⁹ ור' צדוק הכהן מלובלין⁵⁰ כתבו בשם שו"ת משאת בנימין (סימן לג) ושו"ת פני יהושע (או"ח ס"ז טז), שמחאת הציבור אינה מעלה ואינה מורידה, באותם מקומות שבהם נוהגים לתת לראשי הקהל סמכות נרחבת לנהל את כל ענייני הקהילה כרצונם, "ואין אחד מאנשי העיר מכניס ראשו בעסקיהם".⁵¹ לדידם, דברי הראב"ה אינם מתייחסים אלא לזמן חז"ל ולתקופת הראב"ה, כאשר הנוהג לא איפשר חופש פעולה לנציגי הציבור.

ברם, גם אם נקבל את ההנחה שבתקופת חז"ל והראב"ה סמכות טובי העיר הייתה מוגבלת, קשה להסכים לכך שהמנדט של מחאת הציבור מותנה במנהג המקומי, כך לפחות לדעת רוב הפוסקים, וזאת מכמה סיבות. ראשית, רבים מהפוסקים התייחסו לדברי המשאת בנימין, ויש מהם שכלל לא קיבלו את דבריו.⁵² שנית,

שהציבור יכול לשנות מנהג שנקבע על ידי טובי העיר.

48. שו"ת בית יהודה, שם סו ע"ב ד"ה ובפשרה, סז ע"א ד"ה סוף, ושו"ת תורת חיים (מהד' זכרון אהרן), ג, סי' ו מד"ה והנה עד ד"ה ולכן: כן מורה לשון הרמב"ן במשפט החרם ותשובת הרשב"א, ה, סי' קכה, ותשובת הריב"ש סי' רמט; שו"ת תפארת צבי, שם אות טו ואות טז, שלשון הרשב"א, מגילה שם ד"ה בני, והר"ן, מגילה שם ד"ה וכן, מורה שמכירת אנשי העיר אינה מועילה אלא בשתיקת טובי העיר, ולא במחאתם.

49. שם קעג ע"ב ד"ה באופן וד"ה אכן.

50. שו"ת תפארת צבי, שם אות טז.

51. שו"ת חקרי לב, שם, כתב שבמקומות אלה, עצם המנהג הוא לתת תוקף לתקנות אף כשהציבור מוחה. ברם, המעיין בשו"תים אלו רואה שאינם מתארים מנהג שלא להתייחס למחאת הציבור, אלא המנהג היה שכלל, הציבור אינו מתערב בניהול ענייני העיר. אדרבה, עיקרי דבריהם אינם נוגעים למחאת הציבור, אלא לכך שבמקומות שהוענקה סמכות רחבה לטובי העיר, ניתן למכור בית כנסת אף בכרכים, ואף שלא במעמד אנשי העיר.

52. כאמור לעיל, הערה 51, עיקר חידושם אינו אלא שבמקומות שניתנה לטובי העיר סמכות רחבה, כדי להתיר דינים מסוימים הנוגעים לקדושת בית הכנסת, אין צורך שמכירתו תהיה במעמד אנשי העיר אף בכרכים (ומתוך כך התייחסו למחאת הציבור). פקפוקים על כך, ראה מגן אברהם, קנג, לז; אליה רבה, שם, טו; שו"ת משיב דבר (לנצי"ב), א, מה; ביאור הלכה, שם ד"ה אבל.

בש"ו"תים אלו לא נכתב בפירוש שבתקנות הקהל אין מנדט למחאת הציבור. עיקר עיסוקם אינו נוגע אלא לדיני מכירת בית כנסת, שלדידם, בנוהג האמור, רצונם של טובי העיר הוא המדד הבלעדי, ולא בהכרח שניתן להקיש מדבריהם לנידון דידן. דברי שו"ת פני יהושע לא התייחסו למחאה מפורשת של הקהל, אלא לכך שהמכירה לא התבצעה במעמד אנשי העיר. למינוח 'שלא במעמד אנשי העיר' ישנם מובנים רבים: מעמד המכירה התבצע ללא נוכחות ממשית של הציבור; המכירה נעשתה שלא בידיעת הציבור; המכירה התבצעה ללא הסכמה מפורשת של הציבור; המכירה התבצעה תוך התנגדות מפורשת של הציבור.⁵³ משתמע שם, שכל כוונתו אינה אלא לאחד משלושת המובנים הראשונים, והוא יודה שבכוחה של מחאת הציבור להפקיע את סמכות תקנות הקהל אף במקומות שהציבור אינו נוהג להתערב.⁵⁴ שלישית, גם אם נסיק מדיני מכירת בית כנסת לתקנות טובי העיר, ודאי שאין הכל מסכימים לקביעה שמנדט מחאת הציבור מותנה במנהג המקומי.⁵⁵ העולה מכך הוא שמסתבר שהמקורות לעיל, ובראשם הראב"ה, אמורים באופן

53. ראה לעיל, הערה 31.

54. הגם שדברי המשאת בנימין מתייחסים למחאה מפורשת של הציבור, אין הכרח להסיק מדיני מכירת בית הכנסת לתקנות הציבור. דיני בית הכנסת אינם נובעים אלא מהשאלה מה הייתה בעת הבנייה - דעת בוני בית הכנסת; עבור מי נבנה בית הכנסת - ראה מגילה כו ע"א: "כיון דמעלמא אתו ליה לא מצו מזבני ליה", ובראשונים שם. ברם, כאן, ברור לנו שהציבור האציל מסמכותו לטובי העיר, ואף על פי כן אין זה אלא בתנאי שהציבור לא ימחה. בהתאם, מסתבר שהנוהג שטובי העיר מתנהלים כרצונם, נוגע לדיני בית כנסת כיון ש'מתחלה כשבנו בית הכנסת - אדעתא דמנהיגי הקהילה תלו', אך אין הכרח שהדבר נוגע גם לתקנות הקהל, שהרי כאן עיקר השאלה אינה מה הייתה דעת הקהל בעת מינוי הנציגים, אלא מהו אופיו של המינוי. וראה להלן.

55. הקביעה שהשאלה אם מחאת הציבור מפקיעה את סמכות טובי העיר מותנית במנהג המקומי, אינה מתפרשת אלא לאור ההסכמה שהתקבלה בין הציבור לנבחרי. אם ניתנה להם סמכות רחבה והציבור אינו נוהג להתערב במעשיהם, משמע שמעת המינוי הציבור מסכים לכבול את ידו ומעניק להם סמכות בלעדית. ברם כאשר אין מנהג כזה, הציבור מותיר בידו את זכות ההתנגדות. ניתן לקבל זאת רק לפי הגישה שהמינוי מעניק לטובי העיר מעמד משפטי עצמאי. ברם, לא ניתן לקבל זאת לפי שאר הגישות. לסוברים שהרשאת הציבור לבטל את תוקף התקנות יונקת את כוחה מסמכות הציבור לבטל את מינוי נציגיו, ודאי שאף במקום שהציבור אינו נוהג להתערב, עדיין שמורה לו הזכות לבטל את תוקף התקנות. זאת משום שסוף כל סוף הציבור יכול לבטל את מינוים. גם לסוברים, שהציבור הוא המתקן והקובע על ידי טובי העיר, אין בכח מנהג זה לבטל את סמכות בני העיר. טעמו של דבר הוא שלגישה זו, אף לאחר מינוים, טובי העיר אינם בעלי מעמד עצמאי, ומדוע שסמכות בני העיר תופקע בגלל שאינם נוהגים להתערב בענייני טובי העיר?

כללי וללא הבחנה ברמת הסמכות שניתנה לטובי העיר. דומה שבשל כך, חלקו שו"ת חקרי לב ור' צדוק הכהן מלובלין על שו"ת משאת בנימין ושו"ת פני יהושע.⁵⁶

ב. אי קיום ציבורי של תקנות טובי הקהל

כאמור, בכוחה של מחאת הציבור להפקיע את תוקף תקנות טובי העיר. עם זאת, אין הדברים אמורים אלא לגבי התנגדות פומבית, אקטיבית ומוצהרת, של רוב הציבור. מה יהיה הדין במחאה פסיבית – האם גם כאשר הציבור לא יקיים בפועל את תקנות טובי העיר, יפקע תוקפן של התקנות? לשם כך, עלינו לעיין בעקרונות "איסור שלא פשט ברוב ישראל" וכן "אין גוזרים גזרה על הציבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה".

1. איסור שלא פשט ברוב ישראל; אין גוזרים גזרה על הציבור אלא אם כן יכולין לעמוד בה

בגמרא (ע"ז לו ע"א) מובא שרבי יהודה הנשיא לא נמנע מלהתיר את איסור שמן של גויים, הגם שמי שאסר זאת היה בית דין הגדול ממנו בחכמה ובמניין. נימוק הגמרא לכך הוא:

אמר רב משרשיא: מה טעם? הואיל ופשט איסורו ברוב ישראל, שמן לא פשט איסורו ברוב ישראל, דאמר רבי שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן: ישבו רבותינו ובדקו על שמן שלא פשט איסורו ברוב ישראל, וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גזרה על הצבור, אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה; דאמר רב אדא בר אבהו, מאי קרא? ב"מארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו" (מלאכי ג, ט), אי איכא גוי כולו – אין, אי לא – לא.

56. בשו"ת תפארת צבי, שם אות טז ד"ה ושו"ר, תמה על דבריהם לאור שיטתו, להלן, הערות 86, 90, שתקנות טובי העיר משולות לגזירת בית דין גדול. כשם שגזרות בית דין גדול מותנות בקבלת הציבור, כך תקנות טובי העיר מותנות בקבלת הציבור. בהתאם, תהא אשר תהא סמכות טובי העיר, אין בכך בכדי לבטל את זכות מחאת הציבור ותוקפה, שהרי אם לגבי "גזרות סנהדרין גדולה שמינו כל ישראל עליהם, ושמאי והלל שה' נשיא ואב"ד ממונים על כל ישראל בכח יפה יותר ממנהיגים שבזמנו" יש בכוח הציבור שלא לקבל גזרותיהם, על אחת כמה וכמה שיש בכוח הציבור שלא לקבל תקנות טובי העיר.

דקדוק לשון הגמרא מורה שיש כאן שני מינוחים: "לא פשט איסורו", ו"גזרה שרוב הציבור אינו יכול לעמוד בה", ויש לבחון אם הם רומזים על משמעות שונה או זהה. אם המשמעות שונה, יש לבחון אם דווקא צירוף של שניהם מבטל את תוקף הגזירות או שניתן להסתפק באחד מהם. אם המשמעות אחת, יש לבחון מה הוא המדד הקובע: לא פשט איסורו או גזרה שרוב הציבור אינו יכול לעמוד בה. כך וכך, באם קיימים התנאים לביטול הגזירות, האם תוקפן בטל מאליו או שנדרש הליך פורמלי כדי לבטלן.⁵⁷

יש ראשונים שנקטו שמינוחים אלו מצביעים על שני מדדים שונים: "פשט איסורו" מתייחס לשאלת התקבלות הגזירה על ידי העם - האם העם מקיים את הגזירה או אינו מקיימה.⁵⁸ "גזרה שרוב הציבור אינו יכול לעמוד בה" מתייחס ליכולת העם לעמוד בגזרה. לדידם, השאלות האם ניתן לבטל גזרה, ועל ידי איזה בית דין, נבחנות לאור שני מדדים אלו. בית דין קטן מקודמיו יכול להתיר רק בתנאי שהגזרה לא התקבלה, ושהעם אינו מסוגל לעמוד בקיום הגזירה.⁵⁹ בהתאם, רבי יהודה התיר את איסור שמן משום שהוא לא פשט, וכן משום שהעם לא היה מסוגל לעמוד בו.

עם זאת, ישנה הבחנה בין המבארים כך. לדעת רמב"ן,⁶⁰ תלמידי רבנו יונה,⁶¹ הרא"ה⁶² והר"ן,⁶³ במקרה שפשט איסורו בישראל, לא ניתן כלל להתיר את האיסור, אף שבית הדין המתיר גדול מבית הדין האוסר. ובמקרה שלא פשט איסורו בישראל אבל זו גזרה שניתן לעמוד בה, ניתן להתיר על ידי בית דין שגדול מבית הדין

57. במסגרת זו לא נתייחס לביטול גזרות סייג וגזרות י"ח דבר. וראה השתנות הטבעים בהלכה, פרק כד.

58. שיעור הזמן כדי לקבוע שהגזרה פשטה, ראה שו"ת זית רענן, ב, יו"ד סי' כג אות ה: תחילה כתב שהוא שנה, אך לאחר מכן הסיק שדי בכך ששמעו על הגזירה והתחילו לשומרה, כבר היא בכלל גזרה שפשטה.

59. משמעות דברי הרא"ה והר"ן להלן, שבכגון דא ישנן קשרי גומלין בין שני המדדים. הטעם שהגזרה לא התקבלה אינה אלא משום שלא ניתן לעמוד בגזרה. לא כן משמע בריטב"א להלן.

60. חידושי הרמב"ן, עבודה זרה לה ע"ב ד"ה לפיכך.

61. עבודה זרה שם ד"ה גמרא אטייפי.

62. חידושי הרא"ה, עבודה זרה שם ד"ה ושמן, ובדק הבית, בית ג שער ז.

63. עבודה זרה יד ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה רבי.

האוסר.⁶⁴ לדעת הריטב"א,⁶⁵ בית דין גדול מקודמו יכול להתיר בכל מקרה שקיים אחד מהתנאים, ומטעם זה הוא יכול להתיר אף במקרה שפשט בישראל ואינם יכולים לעמוד בגזרה. התוס' כתב: "ותוס' שאנץ'⁶⁷ כתבו כדעות אלו, לפחות בתחילת דבריהם, ויש לעיין אם זו אכן מסקנתם, או שרק הציעו דרך נוספת.⁶⁸

לשיטות אלה, הגזרה אינה מתבטלת אלא כאשר בית הדין המאוחר - יהיה איזה שיהיה - יבטל את הגזירה. אך אם לא יבטלה, תישאר הגזרה בתוקפה אף שבשלו התנאים לביטולה.⁶⁹ ברם, לא כן שיטת הרמב"ם. לאחר שהרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ה) פסק שלכתחילה אין לבית הדין לגזור גזרה שאין הציבור יכול לעמוד בה, הוא המשיך וכתב (שם ה"ו): "הרי שגזרו בית דין גזירה ודימו שרוב הקהל יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרוה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הקהל, הרי זו בטלה ואינן רשאים לכוף את העם ללכת בה". משמעות לשונו "הרי זו בטלה" מתפרשת שבמקרה שהגזרה לא פשטה, ורוב הקהל אינו יכול לעמוד בה, אין צורך בביטול ממשי, והיא בטלה מאליה.⁷⁰ עם זאת, היקפו של דין זה נתון במחלוקת.

לדעת הכסף משנה (הל' קריאת שמע פ"ד ה"ח) ישנה הבחנה בין מקרה שהגזרה לא פשטה משום שקיומה הוא מעבר לכוח הציבור, ובין גזרה שלא פשטה מסיבות אחרות,

64. וראה שו"ת משפטים ישרים (חסון), סי' פד ד"ה גם וד"ה אבל, שמכיוון שהרמב"ם להלן ציין את שני התנאים, משמע שדעתו כר"ן.

65. חידושי הריטב"א, עבודה זרה לו ע"א ד"ה וסמכו, ועיין חידושי הריטב"א, מועד קטן ג ע"ב ד"ה אין.

66. עבודה זרה שם ד"ה והתנן; גיטין לו ע"ב ד"ה אלא.

67. עבודה זרה שם ד"ה אלא.

68. עיין שו"ת רבי אליהו מזרחי, סי' נז ד"ה אבל; שו"ת שער אפרים, סי' יוסי קיג, חקרי לב, יו"ד הל' נדרים סי' ריז ד"ה וראיתי, פו ע"א; שו"ת תשורת ש"י, סי' תקח ד"ה ונ"ל.

69. כן פשטות לשון התוס', עבודה זרה לו ע"ב ד"ה אי: "פירוש אינה חלה כשאר גזירות ויכולה להתבטל אף בבית דין קטן מיהו חלה היא לענין שצריכה שום היתר שהרי זמן נהגו בו איסור כד שבא רבי יהודה והתיר". וראה להלן הערה 91.

70. כן כתבו המוזכרים בהערות הבאות. בשו"ת הריב"ש, סי' רעא ד"ה ואף, משמע שסובר כן בדעת רש"י עבודה זרה שם ד"ה מאי. יתכן שניתן לדייק כן מדברי רשב"ם, בבא בתרא ס ע"ב ד"ה הגוי: "אלמא לא חשיבא גזירה, אלא אם כן רובם יכולין לעמוד בה". דוגמא לתקנה שבטלה מאליה היא תקנת עזרא ובית דינו שבעל קרי לא יקרא קריאת שמע ללא טבילה - ראה רמב"ם, הל' קריאת שמע להלן. טעם לכך שתקנה בטלה מאליה, ביאר בשו"ת בנין אב, א. סי' סט אות ג ד"ה ונראה, שלדעת הרמב"ם החיוב להישמע לתקנות בית הדין אינו נובע מסמכות אישית של בית הדין, אלא מכוח היות התקנות מתקבלת בציבור. לכן אין חיוב להישמע לתקנה שלא התקבלה.

כולל גם חוסר רצון של העם לקיימה.⁷¹ קביעת הרמב"ם שהגזרה בטלה מאליה, לא נאמרה אלא במקרה שבו הגזרה לא פשטה, משום שאין הקהל יכול לעמוד בה. לא כן במקרה שהיא לא פשטה מסיבות אחרות, שאז יש צורך בביטול ממשי, למצער על ידי בית דין קטן מקודמו.⁷² לדידו, הרמב"ם מודה לשיטות הקודמות, שבבואנו לשאול אם גזרה קדומה מתבטלת, עלינו לבחון את שני המדדים גם יחד, שהרי שניהם הוזכרו בלשון הרמב"ם.

ברם, יש הסוברים אחרת בדעת הרמב"ם. כאמור, הרמב"ם פתח במדד הבוחן את מסוגלות העם לעמוד בגזרה, וסיים בהתקבלות הגזרה על ידי העם. בשל כך כתבו ר"א מזרחי,⁷³ לחם משנה (שם),⁷⁴ ר"ע מלכי,⁷⁵ רא"מ טויבש,⁷⁶ שו"ת בית אליקום⁷⁷ רש"י טאבאק⁷⁸ ורש"ח הלוי הורוביץ,⁷⁹ שלדידו שניהם רומזים לדבר אחד, ומשמעות המינוח "לא פשט איסורו" זהה למינוח "גזרה שרוב הציבור אינו יכול לעמוד בה". המדד הקובע הוא התפשטות הגזרה, אלא שאי-מסוגלות לעמוד

71. מעשה רקח, הל' קריאת שמע שם, ועיין בן ידיד, שם.

72. בהל' ממרים, שם ה"ז כותב הרמב"ם: "גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל, ועמד הדבר כן שנים רבות, ולאחר זמן מרובה עמד בית דין אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזרה פושטת בכל ישראל, יש לו רשות לבטל ואפילו היה פחות מבית דין הראשון בחכמה ובמנין". לדעת הכסף משנה, הבחנתו מבוססת על ההבדל שבין ה"ו לה"ז. בה"ו, הסיבה שהגזרה לא פשטה היא משום שלא היה ניתן לעמוד בה, והרי היא בטלה מאליה. אך בה"ז הגזרה לא פשטה מסיבות אחרות, ובכחאי גוונא יש צורך בביטול. וראה מעשה רקח ובן ידיד שם, שהבחנת הכסף משנה אינה אמורה אלא כאשר לאחר זמן התברר שהגזרה לא פשטה. אך אם התברר מיד שהגזרה לא פשטה, היא אינה חלה, אף שהסיבה שלא התפשטה אינה משום שלא ניתן לעמוד בה. יתכן שזו גם משמעות דברי שו"ת מהר"י בן לב, ד, ס' ד - ראה חקרי לב, יו"ד ס' מט להלכות נדרים ס' ריז, פו ע"ב ד"ה וראיתי. וראה להלן הערה 74.

73. שו"ת רבי אליהו מזרחי, ס' נז ד"ה אם כן וד"ה הרי.

74. הלחם משנה ביאר את ההבחנה בין ה"ו לה"ז באופן שונה מהכסף משנה, לעיל הערה 72. ה"ו עוסקת במקרה שהגזרה לא פשטה מיד, שאז הגזרה בטלה מאליה. אך ה"ז עוסקת במקרה שחשבו שהגזרה פשטה ולאחר שנים רבות ראו שהיא לא פשטה, שאז מעלין אותה דרגה ונצרך להתירה, ולו גם על ידי ב"ד קטן מקודמו. ביאורים אחרים להבחנה בין שתי הלכות אלו, ראה ספר נר מצוה (ולק), מצוה צה ד"ה ועתה; שו"ת תפארת צב"י, שם אות יב.

75. שו"ת עין משפט, או"ח ס' א ד ע"ב ד"ה ובר.

76. שו"ת תועפות רא"ם, או"ח ס' כ.

77. א, תשובה ג ד"ה והנה מקור, כא ע"א.

78. שו"ת תשורת ש"י, קמא, ס' תקח ד"ה ונ"ל.

79. כלילת שאול, סוגיא טו, מקור חיים ד"ה והנה.

בגזרה היא היא הגורמת לכך שהגזרה לא התקבלה.⁸⁰ לדידם, לדעת הרמב"ם כל עוד הגזרה לא פשטה, היא בטלה מאליה, ואין צורך לבחון מהו הטעם לכך שלא פשטה.⁸¹

במקרה שבתחילה רוב ישראל קיבל את הגזרה אך בשלב מסוים הפסיקו לנהוג כמותה, כתב הכסף משנה (הל' ממרים שם ה"ז) שניתן להתיר אותה. אך מדברי רש"י⁸² דייק להיפך: ניתן לבטל את הגזרה רק אם מתחילה לא פשטה. לא כן במקרה שכבר פשטה, שאז כבר לא ניתן לבטלה, אף שכרגע אינה נוהגת. להלכה, יש שפסקו שבמקרה זה ניתן להתיר,⁸³ ויש שפסקו שלא ניתן להתיר.⁸⁴

2. תקנות טובי הקהל שלא התקבלו

כאמור, גזרות בית דין הגדול שנוגעות לדיני איסורים, ניתנות לביטול במקרה שלא התקבלו, בתנאים מסוימים. יש שהחילו עקרונות אלו ביחס לתקנות הקהל באופן

80. חידושי מהר"ם שיק, גיטין לו ע"ב ד"ה בא"ד ואין: ניתן לדייק כן מדברי הרשב"ם, המוזכר לעיל הערה 70: "וכל הקהל כולו קיבלו את הגזירה ומסתמא אם לא היו כולן יכולין לעמוד בה לא היו מסכימין".

81. עיין חקרי לב, שם וד"ה ואך; שו"ת תפארת צבי, שם אות י ד"ה ואיברא; נר מצוה (ולק), מצוה צה ד"ה וראי'. לדעה זו, הרמב"ם ייסד את שיטתו לאור דברי הירושלמי, שבת פ"א ה"ד, שלא הזכיר גזרה שאין יכולים לעמוד בה, אלא רק שלא קיבלו רוב הציבור עליהם; וראה שו"ת בית אליקום, ותשורת ש"י שם.

82. עבודה זרה שם: "לא פשט - עדיין לא החזיקו רובם באותה הגזרה לנהוג בו איסור".

83. דרכי ההוראה (בתוך כל ספרי מוהר"ץ חיות), פ"ה ד"ה ובאמת, עמ' רלד; עטרת צבי, משפט ההוראה פ"ו ד"ה ודבר, עמ' שפד; מלכי בקודש, ב, תשובה ב, סעיף ב אות ה ד"ה ולפי זה לא וסעיף ג אות א; שו"ת אור הישרים (וויינגרוט), סי' ל ד"ה והנה, דברי רש"י אינם אמורים אלא בגזרת שמן מ"ח דבר, עבודה זרה שם, שהן גזרות חמורות, ולא בשאר גזרות - מלכי בקודש ואור הישרים שם.

84. שו"ת זית רענן, ב, יו"ד סי' כג אות ד. בשו"ת מהר"י בן לב, שם, כתב שאם מתחילה לא פשטה אין צריך היתר, ואם פשטה בתחילה ניתן להתיר. עיין דעת תורה, יו"ד סי' א ס"ק נו-נז, ומשפט שלום, שם אות ל והערה כד (נדפסה במהדורת תש"נ בלבד), שתרומת הדשן, ב, סי' קעז, והראב"ה, במרדכי שהובא לעיל, סוברים שאם כעת הגזרה אינה פושטת, הרי היא בטלה הגם שתחילה פשטה; ועיין שו"ת מהרש"ם, ג, סי' רפד ד"ה אך. עם זאת, לא ברור האם מהרש"ם אכן הכריע כך, מכיוון שהוא גם מביא את שו"ת זית רענן הנ"ל.

כללי,⁸⁵ ויש שהחילו זאת בפירוש על תקנות שנקבעו על ידי טובי העיר.⁸⁶ מן האמור לעיל, נמצאנו למדים שהכל מסכימים כי תוקפה של תקנה בטל במקרה שבו הציבור אינו נוהג לקיים אותה וכשאינו מסוגל לעמוד בה. עם זאת, לרוב הראשונים, התקנה תקפה במקרה שהיא אכן התקבלה בציבור, אף שהציבור אינו מסוגל לעמוד בה. ובמקרה שהתקנה לא נהוגה אך ניתן לעמוד בה, תוקפה בטל לפחות לחלק מהשיטות.⁸⁷

ברם, גם במקרים שגזרה לא התפשטה, ראינו שתוקף הגזרה אינו מתבטל אלא על ידי ביטולה של הגזירה בפועל על ידי בית דין מאוחר.⁸⁸ לאור זאת יש לשאול, כיצד ייתכן שאי-קיומה של תקנת טובי העיר יגרור את ביטולה, בעוד שאף אחד אינו מבצע שום הליך על מנת לבטלה!

ר' צדוק הכהן מלובלין ביאר כי כשם שסמכות טובי העיר לתקן תקנות נובעת משום היותם משולים לבית דין הגדול,⁸⁹ כך גם רוב אנשי העיר משולים לבית

85. תשובות הגאונים - מוסאפיה (ליק), סי' מא, ובשערי תשובה, סי' לג; משפט החרם לרמב"ן (מהד' הרשלר), עמ' שג-שד; שו"ת הרשב"א, ג, סי' תיא; כל בו (מהד' אברהם), ח"ח סי' קמז עמ' תז; רמ"א, יו"ד רכח, נ. ועיין שו"ת מהר"י בן לב, ד, סי' ד.

86. שו"ת רבי אליהו מזרחי, סי' נז ד"ה אם כן מסקנה, עמ' קפת, ד"ה אם כן הרי, עמ' קפט; פסקי הגאון מהרי"ט (טאיטאצאק; מהד' יד הרב נסים), סי' ט עמ' עג, ובשו"ת אהלי תם (מהד' מכוון הכתב), סי' ריג עמ' תל; עי' שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' רכז, וראה משפט שלום, שם אות ל, ולהלן הערה 87; שו"ת זית רענן, שם אותיות י-יא; עיין תורת רבנו שמואל סלאנט, א, תשובה א אות א; שו"ת תפארת צבי, שם אותיות ט-יד; עיין משפט שלום, שם והערה כד (נדפס במהדורת תש"נ בלבד). כבר בראשונים משתמע כדבריהם, ראה: תשובת ר' יוסף טוב עלם, בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (לבוב), סי' תעד (תכג); שו"ת הרשב"א, ה, סי' רמה, ושם ז, סי' קח; שו"ת הריב"ש, סי' רעא ד"ה ואף; תרומת הדשן, ב, סי' רנב.

87. במקרה שבו בתחילה קיבלו את התקנה ולאחר מכן הפסיקו לקבלה, הרי זה תלוי במחלוקת הפוסקים דלעיל, הערות 82-84. בשו"ת מהרשד"ם, שם, משמע שהתקנה בטלה - וראה משפט שלום, שם אות ל. בשו"ת אור הישרים, שם, משתמע שבתקנות הקהל הכל מודים שהתקנה בטלה, הגם שבתחילה קיבלו את התקנה. לדידו - כך הסיק המצפה שמואל מהתוספתא שהובאה לעיל - "ואין עושין כל צרכי צבור אלא על תנאי, כדי שיקבלו רוב הצבור עליהם". אך במשפט שלום, שם, ובשו"ת מהרש"ם, ח, סו"ס רסח (ובשו"ת אור הישרים, וויינגרוט, סי' לא), כתב שאין לכך ראייה מהתוספתא, מפני שכוונתה אינה אלא לומר שהגזרה לא פשטה מתחילה.

88. כאמור, לרבים מהראשונים תוקף הגזרה אינו בטל אלא בביטולה על ידי בית דין, וזאת אף בגזרה שלא ניתן לעמוד בה. ואף לרמב"ם, לדעת הכסף משנה יש צורך בביטול ממשי, כאשר הסיבה שהגזרה לא התפשטה אינה משום שלא ניתן לעמוד בה.

89. עיין שו"ת הרשב"א, א, סי' תשסט, ושם, ג, סי' תיא וסי' תיז, ושם, ה, סי' קכו.

הגדול, ובכוחם לבטל את תקנת קודמיהם. לדידו, אנשי העיר אינם צריכים לבטל את התקנה בדיבור, אלא עצם העובדה שבפועל הם אינם מקיימים את התקנה היא היא ביטולה, שהרי מעשיהם מוכיחים שאינם מעוניינים בה, ואין לך ביטול גדול מזה.⁹⁰ זאת ועוד, לדעת רבים תוקף הגזרה בטל מעצם היותה בלתי מקובלת על ידי העם, והצורך בבית דין - למיצער בית דין שקטן מקודמו - אינו כדי לבטל את הגזרה אלא מטעמים אחרים.⁹¹ לדעת ר"א מזרחי⁹² והראי"ה קוק,⁹³ הצורך בבית דין אינו אלא כדי לפרסם שהדבר מותר. ולדעת מהר"י טאיטאצאק⁹⁴ ורמ"י ולק (נר מצוה, מצווה צה) בית הדין נצרך רק לאותם מעטים שאכן קיימו את הגזירה, שהם צריכים התרה משום שנהגו איסור.⁹⁵ לדעת הר"מ פיינשטיין (דברות משה, שבת ב, סי' מב ענף ב ד"ה ומש"כ), הצורך בבית דין אינו אלא כדי לברר שהגזרה לא פשטה.⁹⁶ בעיקרי הדברים כבר קדמם הריטב"א (עבודה זרה לה ע"ב ד"ה מכלל): "וכל גזרה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה, שורת הדין שאין צריך שום בית דין להתירו, אלא שחשו לכבוד בית דין הראשון להצריך לו בית דין קצת, ואפילו הוא בית דין קטן מן הראשון מאד".⁹⁷ לאור זאת, נראה שכל הצורך בביטול ממשי אינו אלא בגזירות בית דין. לא כן בתקנות טובי העיר, שהרי טעמים אלו אינם שייכים בהן. על כן, הן בטלות מעצם אי-התקבלותן על ידי הציבור, ואין צורך בהליך נוסף כדי לבטל את תוקפן.⁹⁸

90. שו"ת תפארת צב"י, שם אות יג.

91. יש שכתבו שהדברים אמורים לא רק לרמב"ם הסובר שבמקרים מסוימים הגזרה בטלה מאליה, אלא אף לתוס', לעיל הערה 69, שהגזרה אינה בטילה מאליה, הצורך בבית דין אינו נצרך מעיקר הדין לשם ביטול תוקף הגזירה.

92. שו"ת רב' אליהו מזרחי, שם ד"ה אם כן הרי, עמ' קפט.

93. שו"ת עזרת כהן, סימן ב ד"ה ודברי.

94. פסקי הגאון מהרי"ט, שם.

95. עי' פסחים נא ע"א ונדרים טו ע"א: דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור; תוס', פסחים שם ד"ה אי אתה; שו"ע יו"ד ריד, א.

96. וכן כתב בשיח ערב (קוטלר). סנהדרין סי' טז אות ו ד"ה ונראה. הדברים מוסברים לאור דברי הרמב"ם (לעיל הערה 74), שכאשר חשבו שהגזירה פשטה ולאחר זמן התברר שהיא לא פשטה, הגזירה מותרת אף על ידי בית דין קטן. לדידם, אם הצורך בבית דין הוא רק בשביל לברר שהגזירה לא פשטה, ניתן להסתפק בבית דין קטן, בעוד שאם הצורך בבית דין הוא בשביל לבטל את הגזירה, לא יעלה על הדעת שניתן להסתפק בבית דין זה.

97. ראה שו"ת תשורת ש"י, לעיל הערה 78, שכדי להתיר גזרה שלא התפשטה, ניתן לצרף טעם שאינו מוסכם, שהרי מעיקר הדין הגזרה מותרת.

98. כן משמע בפסקי הגאון מהרי"ט, שם.

כאמור, לרמב"ם על פי הכסף משנה, גזרה שלא פשטה משום שהציבור אינו חפץ בה, ולא משום שהיא מעבר לכוחותיו של הציבור, אינה בטלה מאליה, אלא יש צורך להתירה. לדברינו, אין הדברים אמורים אלא בגזרת בית דין, לא כן בתקנת טובי העיר, שבטלה מאליה גם במקרים שהתקנה לא פשטה, משום שאין חפצים בה.⁹⁹

ג. תוקפם של חוקי מדינה שהאזרחים אינם חפצים בהם

לאור הנאמר עד כה, ניתן להסיק שכאשר רוב אזרחי מדינה מוחים ומתנגדים נגד קבלת חוק או תקנה מסוימת, אין חובה הלכתית להישמע לחוק זה. זאת לאור דברי הפוסקים, שאם הקהל אינו חפץ בתקנות טובי העיר, ניתנת הרשאה לקהל שלא לקיימם.¹⁰⁰ דברים אלו אמורים במקרה של התנגדות אקטיבית, מוצהרת.¹⁰¹ במקרה של התנגדות פסיבית, שהציבור בפועל אינו מקיים חוק זה או אחר, אם מדובר בחוק שרוב הציבור אינו מסוגל לעמוד בו - אין חובה הלכתית להישמע לחוק זה. במקרה שניתן לעמוד בחוק, הרי שהלכתית תוקפו בטל, למיצער לרוב השיטות.¹⁰²

99. כאמור, יש ראשונים הסוברים שגזרה שלא פשטה והציבור יכול לעמוד בה, ניתן להתיר רק על ידי בי"ד שגדול מקודמו. לדידם, יש לעיין מה הדין בתקנות הקהל, שלדברינו ייתכן שכל עוד התקנה לא פושטת הרי היא בטלה מאליה הגם שהציבור יכול לעמוד בה. זאת ועוד, ניתן להבחין בין מעמדו של בית הדין הגדול ובין מעמדם של טובי העיר. הגם שיתכן שבית דין הגדול משול לכל ישראל - ראה רלב"ג, דברים יז, טו ד"ה מקרב, ושולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ג הערות 41-43 - בית דין אינו יונק את כוחו מכוח מינוי העם. לא כן טובי העיר, שאינם יונקים את כוחם אלא מכוח הקהל. בהתאם, ייתכן שלפחות לגבי תקנות טובי העיר, הכל מסכימים שהמדד היחיד הוא התפשטות התקנה בציבור.

100. הגם שבמדינת ישראל, המנהג הוא שאין מנדט למחאת הציבור לבטל את תוקפם של החוקים, ויש שהעלו (לעיל א. 3) שכאשר המנהג הוא שהקהל אינו מתערב בהחלטות טובי העיר, אין בכוחו של הקהל לבטלן, כבר התבאר לעיל שרוב הדעות אינן סוברות כן.

101. אם ההתנגדות לא הועלתה בתחילה, בעת חקיקת החוק, אלא לאחר מכן, הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים, ראה לעיל א. 2. אלא שיש לעיין, שמא החתם סופר יודה שמחאה מאוחרת של רוב האזרחים אינה מועילה, משום שאינם יכולים לבטל את מינוי נציגי הציבור, וראה להלן פרק ח.

102. ראה לעיל הערה 99.

ברם, כל האמור אינו אלא לסוברים שהחובה להישמע לחוקי המדינה מעוגנת בתקנות הקהל וסמכות טובי העיר. אך מה הדין לסוברים שחובה זו מבוססת על משפט המלוכה - האם ייתכן שהעם יכול לסרב ל'רצון המלך'? האם לעם נתונה הרשאה שלא לקבל את חוקיו?

ד. משפט המלוכה

משפט המלוכה הוא ביטוי לסמכויות שהוענקו למלך ישראל. יסודם בדברי שמואל הנביא (שמואל א' א, יא-יז), והם התבארו ברמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ד). האם לנתיני המלך ישנה לגיטימציה וסמכות להתנגד להוראת המלך? כאמור לעיל (א. 1), החתם סופר וסיעתו ביארו שזכות הציבור להתנגד לקבלת תקנות טובי העיר, נובעת מיכולתו של הציבור לבטל את מינוי נציגיהם. התנגדות הציבור הרי היא מעין ביטול מינוים של טובי העיר לעניין תקנותיהם. כדוגמה לביטול מינוי, מביא החתם סופר את דברי התוס' (יומא יב ע"ב ד"ה כהן), שכתבו שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה. אמנם החתם סופר מתחבט בכך, כיון שבירושלמי משמע שכהן גדול אינו עובר לעולם, ולכן כותב:

וצריך לומר כהן גדול שנמשח בשמן המשיחה שאני, אף על גב דדוד המלך עליו השלום נמי נמשח, ואפילו הכי בשישה חודשים שנדרף מאבשלום היה מתכפר בשעיר כהדיוט, מכל מקום גבי כהן דכתיב אני ה' גבי משיחה שלו, אינו עובר מגדולתו לעולם, אבל כהן גדול מרובה בגדים מסתלק בפה, כל שכן מינוי קהל, על כן יכולים הרוב לסרב על תקנתם וכאילו סלקום ממינוי שלהם עכשיו.

העולה מדבריו הוא, שזכות העם להתנגד אמורה גם לגבי מלך. זאת משום שהעם יכול לבטל את מינויו, כפי שקרה לדוד. לדבריו, צריך לבאר שדיני מורד במלך (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח) שאינם מעניקים הרשאה להתנגד למלך, אינם אמורים אלא לגבי יחיד, וכל עוד שהמלך מולך. לא כן לגבי רוב הציבור, שיכולים לסרב לקיים את רצונו כשם שהם יכולים להורידו ממלכותו.

ואם נקיש - כמסתבר - בין התנגדות מוצהרת להתנגדות פסיבית, הרי עולה מדברינו שבמקרה שבו רוב העם אינו מקיים את חוקי המלך, אכן אין חובה הלכתית להישמע להם. בהתאם, אף לסוברים שחוקי המדינה מעוגנים במשפט המלוכה, זכות שמורה לציבור לבחור שלא לקיים את חוקי המדינה, ובלבד שאכן ברור

שמדובר ברוב הציבור. עם זאת, אין הדברים אמורים אלא לחתם סופר. לשאר הדעות, שסבורות כי זכות הציבור להתנגד לתקנות טובי העיר אינה מבוססת על ביטול מינוי נבחרי הציבור, אין ראייה שזכות זו אמורה אף לגבי שלטון אשר מעוגן במשפט המלוכה.

ה. דינא דמלכותא דינא

ההלכה העניקה סמכות לחוקי מלכות וממשלה.¹⁰³ בטעמו של דבר, מצינו שלוש שיטות עיקריות: רוב הראשונים סוברים שדינא דמלכותא דינא נובע מכך שנתניי המלכות קיבלו על עצמם את חוקי המלך. כך היא לשון הרשב"ם (בבא בתרא נד ע"ב ד"ה והאמר): "שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו". ואפילו אם הנתינים לא קיבלו עליהם מפורשות את חוקי המלך, העובדה שהם מתגוררים באותה מדינה, הרי משמעה קבלת חוקיה.¹⁰⁴ אף משמעות לשון הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ח) מורה כן: "במה דברים אמורים, במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזויינין, שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר". כן משמע בראשונים נוספים.¹⁰⁵ יש הסוברים שתוקף דינא דמלכותא נובע מיכולתו הממשית של ראש המדינה לאכוף את דעתו – "דמצי אמר להו אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם, שהארץ שלו היא".¹⁰⁶ ויש הסוברים שדינא דמלכותא דינא נובע ממשפט המלוכה האמור לגבי מלך ישראל.¹⁰⁷

103. גיטין י ע"ב; נדרים כח ע"א; רמב"ם, הל' גזילה פ"ה ה"א; שו"ע, חו"מ שסט, ו; שם קד, ב; רמ"א חו"מ ג, ד; שם סח, א; שם עד, ז; שם קסב, א; שם רז, טו; שם רלו, ט; שם רנט, ז; שם שנו, ז.

104. שו"ת תרומת הדשן, ב, סי' שמא.

105. אור זרוע, גיטין סימן תשה; רמב"ן (מהד' מערבא), יבמות מז ע"א ד"ה ויש; מהר"ח אור זרוע, סי' פ וסי' קי; תשב"ץ, א, סי' קנח; שו"ת בעלי התוס', סי' קל; תשובות חכמי פרוניציה, סי' מח.

106. רשב"א, נדרים כח ע"א ד"ה גמרא; רא"ש, שם פ"ג סימן יא; ר"ן, שם ד"ה במוכס, בשם תוספות; בעל התרומות, שער מז ח"ה סימן ה.

107. עי' מאירי, ב"ק קיג ע"ב ד"ה כל; עי' רדב"ז, הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"א ד"ה רשות; קרית ספר, הל' גזילה פ"ה.

האם בכוח התנגדות רוב האזרחים לחוק מסוים להפקיע את תוקפו ההלכתי, אף אם הוא נובע מכוח דינא דמלכותא דינא?¹⁰⁸

לסוברים שדינא דמלכותא דינא נובע מכח קבלת העם, נראה להשוות בין דינא דמלכותא לטובי העיר. כאמור, ציבור יכול להתנגד ולא לקבל את תקנות טובי העיר, משום שהסכמת הציבור נדרשת לא רק למינוי טובי העיר, אלא אף לתקנותיהם. הוא הדין לגבי דינא דמלכותא. לעם יש זכות להתנגד ולא לקבל את חוקי המלך, כיון ששררת הממונה נובעת מכוח העם, והסכמת הציבור נדרשת לא רק לקבלת השררה, אלא גם למתן תוקף לפעולותיה. ניתן להטעים זאת, לאור הדברים הנ"ל של הרמב"ם, וכן פסק השולחן ערוך (ח"מ שס"ב), שדינא דמלכותא אינו נוהג במקומות שבהם אין הכרה במטבע המלך. אם העם יכול שלא לקבל את מרות המלך, העם יכול שלא לקבל את אחד מחוקיו, כיון שהתנגדותם היא מעין ביטול מרותו לעניין חוק זה.¹⁰⁹

ראיה לכך שקבלת העם את חוקי המלכות אינה מוחלטת אלא טעונה את אישור העם, ניתן להביא מתשובות מהר"ח אור זרוע (ס"ו פ), שדן בשאלה האם המלך יכול להפחית לאחד מנתיניו את סכום המס, באופן שהפחתה זו תוטל על שאר הנתינים. לאור דברי הרשב"ם, כתב מהר"ח אור זרוע: "וזה לא קיבלו שיגבו המס לפי דעתו",¹¹⁰ אלא שכל אחד יתנו לפי ממונו, שכך הנהיג הוא ושלפניו כל הימים, ואם בא לומר קחו מפלוני כך וכך, או תפטרוהו לגמרי, אין זה דינא".¹¹¹ הוא שב ושנה זאת בתשובה נוספת (ס"ו רו).

גם לסוברים שדינא דמלכותא דינא יונק את כוחו ממשפט המלוכה, ניתן לומר שבכוחה של התנגדות העם לבטל את תוקפו של החוק. זאת על פי דברינו לעיל,

108. השווה: ר"א סדן, 'עבודת ילדים בחופשת הקיץ', אמונת עתיד 97 (תשרי תשע"ג), עמ' 79-86; ר"י אריאל, 'נספח: מכתב מהרה"ג יעקב אריאל שליט"א', אמונת עתיד שם, עמ' 87-86.

109. כדוגמת דברי החתם סופר וסיעתו לעיל, שאם יכולים לבטל מינוי של בעל שררה, יכולים להתנגד לאחד מחוקיו, מפני שהתנגדות זו משולה לביטול מינויו לעניין זה.

110. נראה שצריך לומר: "דעתו".

111. אם כי להלכה, בנוגע לנדון זה, אין תמימות דעים בין הפוסקים - ראה דינא דמלכותא דינא (שילה) עמ' 231-251 - לא מפורש בדעת החולקים שדבריהם אמורים אף לשיטת הרשב"ם וסיעתו. ייתכן שדבריהם אמורים לשיטות האחרות בדינא דמלכותא דינא.

שבמשפט המלוכה עצמו יש לעם זכות התנגדות ולסרב לקבל את אחד מחוקי מלך ישראל, לפחות לדעת החתם סופר וסיעתו. ברם, לסוברים שדינא דמלכותא דינא נובע מיכולתו של המלך לאכוף את מרותו, נראה שהתנגדות הציבור לחוק מסוים אינה מפקיעה את סמכותו, כיון שסוף כל סוף, יכול המלך לאכוף את מרותו. נסכם אם כן, שלסוברים שחוקי המדינה מעוגנים בדינא דמלכותא דינא, נראה שהתנגדות רוב האזרחים לחוק מסוים, בכוחה לבטל את תוקפו, לפחות לרוב הדעות.

סיכום

עסקנו בשאלה, האם מבחינה הלכתית יש חובה לקיים חוק שרוב אזרחי המדינה מתנגדים לו. התנגדות זו יכולה להתבטא באופן אקטיבי ובאופן פסיבי. שאלה זו בוחנת את יחסי הכוחות שבין ציבור לנבחרי. ראשית, התמקדנו במנגנון 'טובי העיר'. ראינו שלציבור ישנה זכות להתנגד לתקנות טובי העיר. כן ראינו שיש לגיטימציה להתנגדות פסיבית של הציבור. ראינו שלציבור יש זכות להתנגד לחוקי נציגיו, אף אם סמכות השלטון מבוססת על פרשת המלוכה, למיצער לחלק מהשיטות. לסיום ראינו, שגם אם סמכותה של מדינה מבוססת על דינא דמלכותא דינא, יש לציבור זכות להתנגד ולא לקבל חוק זה או אחר, לפחות לרוב הדעות. אמור מעתה: במצב שבו רוב אזרחי המדינה מתנגדים לחוק מסוים, באופן אקטיבי או פסיבי - לרוב הפוסקים, אין חובה הלכתית לקיימו.¹¹²

112. כמובן שצריך לוודא אי-הידרדרות לאנרכיה, שחלילה לא יתקיים 'איש את רעהו חיים בלעו'.

ח הדחת מנהיג בידי העם

כאשר התורה דנה בהלכות מלך, היא מדגישה את חובותיו המוסריות: "ולא ירבה לו נשים... וכסף וזהב לא ירבה לו מאד" (דברים יז, יז). בנוסף, המלך מצווה לכתוב ספר תורה "למען ילמד ליראה את ה' אלוהיו... לבלתי רום לבבו מאחיו" (שם, פסוקים יט-כ). ר"י אברבנאל¹ למד מפסוקי התורה שמלך צריך להיות "בעל מדות משובחות... נקי הגאוות", מרוחק מתאוות ומשולל החמדה. לפיכך מלך נבחר בידי ה' ונביאיו, שיודעים לבחון כליות ולב, וידעו את תכונותיו ומידותיו.² נוסף למידות הטובות, הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"א ה"ח) מציין שתנאי בסיסי בהעמדת מלך הוא הליכתו בדרך התורה והמצווה.³

אין לכחד שבמהלך הדורות היו מלכים ומנהיגים שפשעו, ולא היו ראויים למעמדם הנשגב. בפרק זה, נבחן את השאלה אם ציבור יכול לדרוש את התפטרותו של מנהיג סורר. כמו כן, נדון בשאלה מה היא חומרת העברה שבגינה ניתן להסיר מנהיג או לפחות להוציאו לנבצרות. שאלות אלה יתבררו על ידי עיון בסוגיית מעמדם של מלכים והדחת בעלי שררה מתפקידם. תחילה נעיין בשאלה אם מבחינה הלכתית רשאי העם - עקרונית - לפטר בעלי שררה בכלל, ומלך בפרט. בעקבות זאת, ניתן דעתנו לשאלת דינו של מלך שחטא, ואם דינו שונה מבעל שררה אחרת. לאחר מכן נעסוק במספר דוגמאות שנמצאות בתנ"ך ובדברי חז"ל, ואשר עוסקות בהסרת מנהיגים בשל כשלים בהנהגה או בשמירת המצוות. במהלך הדיון נבחן מה עלה בגורלו של מנהיג שחטא - האם הדיחו אותו מתפקידו. לבסוף,

1. שמואל א' י, יז. וראה לעיל פרק ב אות ג.

2. אברבנאל, שם.

3. וראה בספר שולחן מלכים, פ"א ה"ח. אומנם, ברמב"ם מדובר על שעת ההעמדה, ולא מפורש מה דינו לאחר מכן, אם יחטא במשך ימי מלכותו. וראה שם עוד בה"ז, לגבי ירושת מלכות, ומלכים רשעים.

נבדוק מקרים תנ"כיים בהם הסירו מלך, ונשליך ממסקנות הדיון על מנהיגים בני זמננו.

א. הדחת מנהיג מתפקידי שלטון ושררה

בגמרא (יומא כב ע"ב) מובאת מימרה של רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: "אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוח דעתו עליו, אומרין לו: חזור לאחורייך". לכאורה, ניתן היה ללמוד מכאן שניתן להסיר אדם מתפקידו בשל חטאי העבר, שהרי אם הייתה לו "קופה של שרצים", אומרים לו "חזור לאחורייך". אולם, מפרשי התלמוד מסבירים שקופת השרצים היא פגם משפחה,⁴ ולפי זה, אין ללמוד מכאן שחטאי עבר מהווים סיבה להדחה משררה.

יתר על כן, לא ניתן להסיר ללא סיבה אדם מתפקיד שלטוני או ממשרה ציבורית ממספר סיבות. ראשית, הכלל התלמודי קובע: "מעלין בקודש ואין מורידין".⁵ כלומר, כאשר אדם עולה לגדולה לא ניתן להורידו ממנה, אלא רק להעלותו לתפקידים בכירים יותר (אם הוא ראוי לכך). הרב רפאל חזן קובע שזו הלכה מן התורה.⁶ זו גם שיטת הרב חיים חזקיהו מדיני, אשר טוען בספרו שדי חמד,⁷ שמי שמסיר אדם ממשרתו עובר בלאו דאורייתא, ונראה שכך סובר גם הרמב"ם. לעומתם, הרב ישראל אלגאזי בספרו ארעא דרבנן כתב שהאיסור מהתורה אינו

4. ראה רש"י ומהרש"א, שם.

5. "מעלין בקודש" ביחס לשררה, הובא בברכות כח ע"א לגבי ראש ישיבה, וביומא יב ע"ב לגבי כהן גדול.

ועיין פיה"מ לרמב"ם, מנחות פ"ג מ"י: "שכל מי שמתמנה לשררה תורנית, אין מורידין אותו ממנה לעולם"; שו"ת הריב"ש, סי' רעא ד"ה שלישיית; שו"ת הרד"ך, בית יח סוף חדר יא; שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' צ ד"ה תחלת דברי; תפארת ישראל (מהר"ל), פרק מט ד"ה הנה בארו, והוסיף טעם: "כיון שעלה שוב לא ירד" (זבחים פג ע"א); ביאור הגר"א, יו"ד רמה, לט. וראה על כך עוד ריטב"א, מכות יג ע"א.

6. מערכי לב (חזן), דרוש נז קכז ע"ב ד"ה ותמהני; וראה שיטה זאת אף אצל אחי וראש, ב, דרוש יג, מט ע"ב.

7. שדי חמד, מערכת אות מ כלל קצד ד"ה וכתב. דברי הרב חזן והרב מדיני נסמכים על שו"ת מהרי"ק, סי' קסא. זו אף שיטתו של שו"ת עטרת פז, א, כרך ג, חו"מ הערות סימן א, הערה א.

חל אלא רק על כלי השרת, ולעומת זאת הורדת אדם ממשרתו אינה אלא איסור דרבנן.⁸

סיבה שניה לאיסור הורדת אדם משרתו היא, שעלולים לחשוד בו שחטא.⁹ חשש זה, מקורו בגמרא (גיטין ס ע"ב), האומרת שאם התרגלו להניח עירוב חצרות באחד מבתי החצר - אין לשנות את מיקומו, משום חשד. התוס' (ד"ה אלא משום חשדא) ביארו, שיחשדו שהסיבה לשינוי המקום הוא חשש שבעל הבית גונב את העירוב. בשו"ת מים עמוקים כתב שאיסור זה הוא מהתורה, אך החקרי לב כותב שככלל, חובת האדם לדאוג שלא יחשדוהו שגונב, ורבנן רק סייעו לו בכך שהשאירו אצלו את הערוב.¹⁰ יתר על כן, הריב"ש כותב שאם נוריד אדם ממעלתו, הוא עלול להתקלקל ולעזוב את דרך התורה.¹¹ הסבר נוסף לכך שלא מורידים אדם ממשרתו נלמד בדרך קל וחומר מכך שבנו יורש את תפקידו, ואם כן כל שכן הוא שאין לסלק את בעל המשרה עצמו.¹²

עם זאת, בעל תפקיד שחטא דינו שירד מגדולתו, והוא אינו רשאי לשמש עוד במשרתו. כך עולה מהתלמוד הירושלמי לגבי נשיא שחטא,¹³ וכן פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד ה"א): "ואין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל, אלא אם סרח".¹⁴

8. ארעא דרבנן, מהדורה קמא, מערכת אות מ סימן שפה. ועיין עוד פרי מגדים, או"ח סי' מב, משבצות זהב סק"א, שנוטה לומר שמן התורה אסור להוריד חפצים מקדושה חמורה לקדושה קלה. יש שחילקו בין הורדה לתפקיד פחות שאסורה מן התורה, לעומת סילוק מוחלט ממשרה שהוא מדרבנן, וראה על כך הר אפרים (גרבוז), הוריות סי' ו אות ב ד"ה ואשר נראה, ודייק כך מדברי הרמב"ם, הל' כלי המקדש פ"ד ה"כ.

9. שו"ת הרשב"א, ה, סי' רפג; כל בו, סי' קמז, על פי הרשב"א; שו"ת רדב"ז, ד, סי' יא.
10. בשו"ת מים עמוקים (ראנ"ח), ב, סי' ע, ד"ה וה"ה והוא הראיה, כתב שחשש זה הוא מן התורה, ולמד זאת משו"ת הרד"ך (מהד' קושטא), בית יז ד"ה וגדולה מזו. בחקרי לב, או"ח סי' עא ד"ה ויש לי, העיר שדברי הרד"ך נאמרו רק על חיוב האדם לסלק את עצמו מן החשד, ולא על חובת הציבור להשאיר את התפקיד אצלו, ומסיק שחובה זו היא מדרבנן.
11. שו"ת ריב"ש, סימן רעא ד"ה שלישית, על פי רש"י, מנחות קט ע"ב ד"ה היורד.

12. משמעותה ריטב"א, מכות יג ע"א ד"ה ואגב; שו"ת מהר"ח אור זרוע, סי' סה; שו"ת מבי"ט, ג, סי' ר; חקרי לב, או"ח סי' טו וסי' יח ד"ה ואולם בעיקר (וכתב שדין 'מעלין בקודש' נלמד מדין זה), ומערכי לב, דרוש שם בדעת מהר"ק, סי' קסא; שו"ת באר יצחק, י"ד ס"ס ג ד"ה וגם יש להעיר; שו"ת דעת כהן, סי' ד, ושו"ת אורח משפט, חו"מ סי' כ, והוסיף שישנם טעמים נוספים, וגם במקום שבו אין בנו יורשו, אין לסלק. עי' אגרות לראיה, סי' רעז עמ' תב-תג, נדפס גם באדרת אליהו (ראם), עמ' ע-עא.

13. ירושלמי, ראש השנה פ"א ה"א והוריות פ"ג ה"ב.
14. ראה ירושלמי, סנהדרין פ"ב ה"א והוריות פ"ג ה"א, שנשיא שחטא מורידים אותו. וראה

כמו כן, הרמב"ם כותב בתשובותיו (סי' קיא):

מה שצריך לידע כל משכיל וחכם, שאין ראוי להסיר שום בעל משרה ממושרתו בגלל שמועה בלבד, אפילו אין לו אויבים, ומכל שכן אם יש בזאת העיר בני אדם השונאים אותו, ובעלי כונות, לפי שבענינים כגון אלו בהכרח לא נאמר לא טובה השמועה... שאין מורידין אדם מקדושתו מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסת, אלא אם כן עבר עבירה בפרהסיא.

נראה אפוא שניתן להסיר בעל שררה חוטא מתפקידו. בנו של הרמב"ם, רבי אברהם, מפרט מקרים שבהם ניתן להוריד בעל שררה מתפקידו: "מעברין ליה לנשיא מפני מיעוט חכמתו, או מפני שמצער ת"ח, כמו שהעבירו רבן גמליאל מפני שלא היה בקי בעוקצין, כדאיתה בהוריות, ומפני שציער לר' יהושע, כדאיתה בברכות".¹⁵ דוגמה להורדת אדם ממעמדו מצאנו בגמרא, שבה מסופר על רבן גמליאל שהוריד את ראש עיריית גדר, על שעיכב את עדי החודש.¹⁶ מקרה נוסף מובא בשו"ת הריב"ש, שפסק לסלק דיין שאמר בבית הכנסת שצריך להרוג איש פלוני, ואסר הריב"ש למנותו לכל משרה ציבורית.¹⁷ דוגמה נוספת: בשו"ת המבי"ט (ג, סי' צא) התיר לקהילה לפטר רב שלא נהג כשורה, נהג עם הקהל לא כהוגן, הטיל אימה שלא לשם שמים ונהג לאשר הליכה לערכאות ללא סיבה.

מדרש שמואל, ז, ה: "זקן שנמצא בו דבר של דופי, אין מורידין אותו מגדולתו, אלא אומרים לו: הכבד ושב בביתך, נשיא... מעבירין אותו". וראה פיה"מ לרמב"ם, מנחות שם (בתרגום ר' נתנאל הרופא, מתורגם "מעלה" ולא "שררה").

15. שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם, סי' ד.

16. ראש השנה כב ע"א, שמו של ראש העיר היה זפר.

17. ראה שו"ת הריב"ש, סי' רנא. פוסקים נוספים עמדו על כך שצריך להוריד מגדולתו אדם שאינו ראוי, וראה על כך שו"ת מהרש"ל, סי' כ; שו"ת מים עמוקים, ב, סי' מב; חקרי לב, או"ח סי' קכד ד"ה וע"ק; שו"ת חת"ס, או"ח סי' יא וסי' רה; שו"ת אבני נזר, או"ח סי' כח; שו"ת דברי חיים, יו"ד א, סי' ד וסי' יא; שבילי דוד (זילברשטיין), או"ח הלכות ברכות, סימן נג, אות יא; משטר ומדינה בישראל על פי התורה, ב, פרק כג.

וראה עוד, לגבי השעיית חשוד ופתיחת תיק חקירה: הרב שלמה חיים שאנן, 'השעיית חשוד ופתיחת תיק חקירה' תחומין טז (תשנ"ו) 340-348; הרב רצון ערוסי, 'השעיית ראש עיר שחשוד בעבירות שוחד, מרמה והפרת אמונים - משפט מבויס', שערי צדק, טז (תשע"ו), עמ' 50-21.

ב. הדחת מלך

לאחר שעסקנו בהדחת בעל שררה מתפקידו, נבחן עתה מה דינו של מלך ביחס לדין זה. נדון בשאלת מרידה והסרת מלך, בין כשאין בו פגם ובין כאשר חטא. בראשית דברינו נקדים ונאמר, שבתורה (דברים יז, יד-טו) כתוב כיצד ממליכים מלך, אולם לא נזכרת כלל אפשרות סילוקו - כיצד, באילו תנאים, ומי רשאי לעשות כן.¹⁸ יתר על כן, גם במשנה ובתלמוד, הלכות הסרת מלך אינן מפורשות, וזאת אפילו לגבי מלך רשע. לא בכדי ציין ר"י אברבנאל (דברים יז): "בהיות המלך רע ובליעל, צריך לחקור האם ראוי לעמו שימרדו בו ויסירוהו מהמלוכה, כיון שהוא אויב חרף ה' וחומס נפשו, כי הנה לא ראינו בדברי חכמי עמנו בזה דבר".

מקור מרכזי לדין מרידה במלך, שלא חטא, הוא מרד אבשלום. מן הכתובים עולה שבזמן המרד, רוב העם היה מעוניין להמליך את אבשלום במקום דוד.¹⁹ על מעמדו של דוד המלך בתקופה זו, נאמר בירושלמי (ראש השנה פ"א ה"א והוריות פ"ג ה"ב): "כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט". רקע לדברי הירושלמי הם פסוקים בפרשת ויקרא (ויקרא ג, כב-כג), שבהם נאמר שנשיא חוטא מביא לכפרתו "שעיר עזים זכר תמים", לעומת סתם אדם, שמביא לכפרתו שעירה. מהירושלמי עולה שאילו דוד המלך היה חוטא בזמן בריחתו מאבשלום, הוא היה צריך להביא לכפרתו שעירת עזים, ובכך דינו זהה לאדם מהשורה. בכך מוסברת הסתירה לכאורה, בנוגע למניין שנות מלכותו של דוד:²⁰ בעוד שבספר שמואל (ב' ה, ה) נאמר שדוד מלך בחברון שבע שנים ושישה

18. עיין דברים יז, כ: "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". ועיין כריתות ה ע"ב: "הוא ובניו בקרב ישראל - בזמן ששלום בישראל". אולם, נראה שהגמרא עוסקת בירושת מלכות, ולא בסילוק מלכים. וראה על כך מעשי למלך, הלכות כלי המקדש פ"ד ה"כ, שבו מובאת מחלוקת בין רש"י לרמב"ם לגבי מינוי יורש בשעת מחלוקת, שלדעת רש"י ביכולת העם למנוע העמדת צאצא של המלך שנפטר, אך לדעת הרמב"ם זכותו של העם רק לבחור בין הבנים, אך לא למנוע לגמרי את הירושה מבניו. וראה עוד שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שיב אותיות ג, ט, י, וכן שו"ת שואל ומשיב, מהדורה תליתאה, ב, סי' קיז.

19. ראה קובץ הערות, סי' לז אות י, שהמרידה בדוד המלך לא הייתה מתוקף חוקי התורה.
20. הירושלמי לא התייחס מפורשות לסתירה זו, בעוד הבבלי, סנהדרין קז ע"א-ע"ב, כן התייחס. תירוצו של הבבלי הוא שבאותה תקופה דוד הצטרע. ראה תורת יעקב (סופר), על התורה, סימן ריא, שמרחיב על מחלוקת זו שבין הבבלי לירושלמי, ורוצה לתאם בין התלמודים: בשעה שברח לא היה לדוד דין מלך, וכשחזר למפרע נחשב שהיה מלך גם בששת החודשים שברח. וראה עוד מיכל מים, ד, פרשת קרח דף צ ע"ב ד"ה והנראה בזה, שאותם חודשים

חודשים ובירושלים מלך שלושים ושלוש שנים, וסך תקופת מלכותו היא ארבעים שנה וחצי, הרי שבספר מלכים (א' ב, יא) נזכר שדוד מלך על ישראל ארבעים שנה.²¹ הפער נובע אפוא ממעמדו בתקופת המרידה. מפרשים נחלקו בשאלה, האם במשך ששת החודשים בהם ברח דוד בטלו ממנו כלל דיני המלוכה, או שהוא היה עדיין מלך לכל דבר לבד מקרבן חטאת. בספר פרשת דרכים, מובאת מכאן ראיה לכך שדוד היה כהדיוט לכל דבר, אף שהיה משוח בשמן המשחה.²² לפי שיטה זו, כאשר העם אינו מעוניין במלך, הוא יכול למרוד בו ולהחליפו.²³ כך היא גם שיטתו של האבני נזר (י"ד ס' שיב אות טו), שכתב שאם רוב ישראל מרד במלך אין לו עוד דין מלך.²⁴ אף הקרן אורה הלך בדרך זו, והסיק מהירושלמי שמלך תלוי בקבלת העם, וראייתו מהפסוק: "מקרב אחיך תשים עליך מלך".²⁵

-
- שברח מאבשלום הם אותם חודשים בהם היה מצורע. וראה על כך עוד, שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ז אות כה.
21. בספר שמואל ב' ב, יא, כתוב שדוד מלך בחברון שבע שנים וששה חודשים. כך גם נכתב בשמואל ב' ה, ה, ושם גם נוסף שבירושלים מלך דוד שלושים ושלוש שנה. לעומת זאת, בספר מלכים א' ב, יא, נכתב שדוד מלך סך הכל ארבעים שנה.
22. עיין פרשת דרכים (רזאניס), דרוש יא וסוף דרוש יב: "מלך כיון שעבר מגדולתו אין לו דין מלך". מדבריו נראה שאף צריכים להמליכו מחדש. וראה שיטה דומה אצל תורת אהרן, א, יו"ד סימן לז, עמ' מו, שאם רוב העם היה נמשך אחרי אבשלום הייתה בטלה מלכות דוד. וראה משפט המלוכה (גרשוני), עמ' פד ד"ה אבל צ"ע, שבעת הסרת המלך ע"י העם בטל המינוי שקיבל מהנביא ומהסנהדרין, אך משיחתו לא בטלה.
23. ראה מלכות יהודה וישראל, עמ' 252: "שאם אין רוב ישראל מרוצים ממלך שנמשח, אין הוא מלך". עיין שו"ת משפטי עזיאל, ב, יו"ד ס' מב אות א, שעם ישראל לא חטא כאשר הסיר את רחבעם, כיוון שלא מסתבר שיעשו דבר המנוגד להלכה. אף במרד אבשלום ניתן לומר שלא מסתבר שכל עם ישראל חטא ונהג שלא כדיו. יתר על כן, בספר פרשת דרכים לא נכתב שאסור להוריד מלך מכהן. וראה כלי חמדה דברים יז, יד אות ד' עמ' קיח, שגם משו"ת אבני נזר דלהלן עולה שמותר להסיר מלך אם העם חפץ בכך.
24. דברים אלו עולים אף מספר מיכל מים, ד, פרשת קרח, צא ע"א ד"ה והנראה. אומנם צ"ע לפשר ההבדל עם שאר שררות, שבהן לא ניתן להוריד אדם אלא אם כן סרח. שאלה זו כבר שאל בעל שם משמואל, בהערותיו על דברי אביו האבני נזר, שם.
25. קרן אורה, הוריות א ע"א: "אלא נראה דהדבר תלוי בעם, וכל שקבלו עליהם אותו למלך מחוייבים לסור אל משמעתו. וגם בהם הדבר תלוי להורידו מגדולתו, כדאיתא בירושלמי שדוד כל הימים שברח מפני אבשלום היה מתכפר בשעירה כהדיוט, אף על פי שנמשח תחילה ע"ש הדיבור. וכן משמע פשטיה דקרא מקרב אחיך תשים עליך מלך, דשימת המלך תלוי בעם". וראה תפארת ישראל, יכין, הוריות פ"ג מ"א, שאף הוא סובר שאם רוב העם מרדו במלך דינו כהדיוט. על משקלו של העם במינוי מלך, ראה לעיל פרק א.

ברם, יש הטוענים שדין מלך שהעם רוצה להסירו, תואם לדין הסרת אדם משאר שררות. לטענתם, שורת הדין היא שלא ניתן להוריד מלך ממעלתו ללא סיבה.²⁶ יתרה מזו, המלך אף מוריש את כיסא מלכותו לבנו, בתנאי שהוא ממלא מקום אביו ביראה ובחכמה.²⁷ על כן, כאשר תושבי מדינה חושבים שמלך אינו ראוי להמשיך למשול, בשל היעדר התאמה לתפקיד, לא ניתן לחייבו לפנות את כסאו.²⁸ דעה נוספת בסוגיה זו כתב רבי צדוק הכהן מלובלין²⁹: "אף דהיה זה חטא להם להעביר משיח ה' ממלכותו, מכל מקום כיון דהעבירוהו, יש לומר שלא היה לו דין מלך". מדבריו נראה, שלמרות שיש איסור להסיר מלך, בדיעבד, אם העבירוהו – אין לו דין מלך.

לעומת שיטות אלו, המאפשרות (כל אחת לפי דרכה) הסרת מלך, דעת ר"י אברבנאל (דברים, סוף פרק יז) מעצימה את שלטון המלכים ואוסרת על הדחתם. לדידו, אין להסיר מלך גם כאשר חטא, וק"ו אם לא מצאו בו פגם:

חכמי האומות חקרו ונתנו בדרוש הזה, וגזרו אומר שהוא ראוי לעשותו, כמו שעשו השבטים לרחבעם. ואני דברתי בדרוש הזה לפני מלכים עם חכמיהם, והוכחתי שאינו מהראוי, ושאין יכולת לעם למרוד במלכם ולהסיר ממשלתו ומלכותו, אף שירשיע על כל דבר פשע.

הוא כותב שלושה נימוקים לשיטתו:

א. העם כרת עם המלך ברית בהמלכתו, באופן מוחלט וללא תנאי, "והברית

26. ראה דיני ממונות (בצרי), ד, עמ' נב; כוכבי יצחק (שטרנהל), ג, קונטרס כבוד מלכים אות לה; בשבילי המלך, סי' כז אות יב; ברית עולם (ואלי), שמות כב, כז ד"ה אלקים לא תקלל, עמ' שנח; עיון יעקב, סנהדרין כ ע"ב ד"ה מלך מותר, ע"פ ילקוט שמעוני, שופטים סי' תתקיד: "אם עושה הוא כל האמור בענין, כדאי הוא שישב על כסא ממלכתו"; שו"ת אבני נזר, יו"ד סימן שיב, הערת המגיה (בעל השם משמואל), על אות טו.

27. רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"א ה"ז, והל' כלי המקדש, פ"א הי"א ופ"ד ה"כ; פיה"מ לרמב"ם, כריתות פ"א מ"א; הלכות גדולות, סי' ע; רש"י, דברים יז, כ, ר"ה ב ע"ב ד"ה ומלך בן מלך; סמ"ג, עשין קיד-קטו; דרשות ופירושי רבנו יונה על התורה, פרשת תרומה עמ' קלה; שו"ת מהר"ח אור זרוע, סי' סה; מאירי, שקלים פ"ו מ"א ד"ה וכל שנמשח; רבנו בחיי, שמות כה, יא, ודברים יז, כ; פירושים ופסקים לרבינו אביגדור הצרפתי, דברים יז, טו; אברבנאל, שמות ל, העיקר השמיני, הקדמה לספר שופטים ההבדל החמישי.

28. עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 90. נראה שהסיבה היחידה להדחה היא דתית מוסרית, והרמב"ם אינו מזכיר הורדה משררה בגלל חוסר התאמה או כישלון מעשי.

29. דברי סופרים, ליקוטי מאמרים, אות טז.

והשבועה הזאת איננה בתנאי, כי אם אמנה מוחלטת, ולכן היה המורד במלך חייב מיתה, בין שיהיה המלך צדיק או שיהיה רשע".

ב. המלך בארץ 'במקום' הקב"ה בעולם, ונקרא משיח השם, "ולכן אין ראוי להמון העם שישלחו יד במלכם להסירו ממלוכה, כי היה זה רב ידו לו כשולח ידו בכבוד אלקים, וכבר העיד על זה דוד המלך עליו השלום, שעם שהיה משוח מלחמה לא רצה לשלוח ידו בשאול להיותו מלך ישראל ואמר (שמואל א' כו, ט): 'כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקה'".

ג. בחירת מלך בישראל נעשית על ידי נביא, ולכן העם אינו רשאי להסירו, כיוון שלא הוא הגורם שהמליכו.³⁰ ר"י אברבנאל הביא ראיה לכך מדברי שמואל ליש-ראל, שכאשר הם יסבלו מהמלכות, כל שיוכלו לעשות הוא: "וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם בו ולא יענה אתכם ה' ביום ההוא" (שמואל א' ח, יח). הא - תפילה וזעקה - ותו לא.

בספרו הלכות מדינה (א, שער ג, פ"ד, עמ' קנו) מביא הרא"י ולדנברג ראיה לשיטה הסוברת שלא ניתן להסיר מלך גם כאשר העם רוצה בכך, ממרד אבשלום.³¹ לטענתו, מכך שדוד ציווה את שלמה בנו להרוג את שמעי בן גרא, שקיללו קללה נמרצת ביום לכתו מחניים,³² ניתן להוכיח שהיו לו דיני מלך. מבקשת דוד ניכר שהוא דן את שמעי כמורד במלכות, על אף שבאותו הזמן העם מרד בו והוא נאלץ לברוח מביתו. מכאן עולה שהעם אינו יכול להחליף את המלך ולהורידו מכס המלוכה.

אולם, קשה על כך מהירושלמי דלעיל, שבו נאמר שדוד איבד את מעמדו כמלך בזמן בריחתו מאבשלום, ואם כן מדוע היה מותר לו להרוג את שמעי כ"מורד במלכות"? הרב ולדנברג משיב, שהירושלמי אינו מתייחס למעמדו של דוד כמלך, אלא רק לשאלה באיזה קרבן יתחייב, ומכיוון שהוא לא הוגדר באותה שעה שירא מהקב"ה בלבד - אם היה חוטא ומתחייב בקרבן, היה עליו להביא קרבן כהדיוט. המלבי"ם (שמואל ב' כ, ג) הסביר מדוע כאשר דוד שב לירושלים אחר מרד אבשלום,

30. אברבנאל, שם, הובא בהלכות מדינה, א, שער ג פ"ד עמ' קנו, ושוב בשו"ת ציץ אליעזר, יב, סי' סד, וסיים בציץ אליעזר, שיש מקום לדון בדבריו, "אבל קביעותיו והנחותיו בזה בדרך כלל, בהגדרת כוחו של מלך, מתקבלים על הדעת".

31. ושוב בשו"ת ציץ אליעזר, יב, סי' סד.

32. ע"פ מלכים א' ב, ח-ט.

הפעולה הראשונה שלו הייתה לקחת את פילגשיו שנשארו בעיר, ולדאוג להם לבית נפרד:

מפני שהשתמש בהם הדיוט, ואסורים למלך, ולכן הקדים לעשות דבר זה תיכף בבואו, להראות שאבשלום, הגם שבחרוהו ומשחוחו כל ישראל, היה לו דין הדיוט, כי אין להם כח למרוד במלכותו ולהמליך איש אחר, וזה יהיה האות כי כן ינהג עם שבע בן בכרי ועם המורדים בו עתה, להענישם כמורדים, והעם ישמעו וייראו.

משמע, שאף המלבי"ם סובר שלדוד היה דין מלך, גם בזמן בריחתו מפני אבשלום.

ג. הסרת מלך חוטא

לעיל התייחסנו לשאלה העקרונית, האם העם יכול להסיר את המלך מתפקידו, למרות שלא חטא. להלן נדון מה דינו של מלך שסרח וחטא. נראה שגם באופן זה, קיימת מחלוקת בין רבותינו אם מותר להסירו, באיזה אופן ועל אלו עבירות. ביחס לנשיא שחטא, אומרת התורה (ויקרא ד, כב): "אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצות ה' אלוקיו אשר לא תעשינה בשגגה ואשם". הזוהר (ויקרא, כג ע"א) עומד על שינוי לשון מיתר הקרבנות האמורים בפרשה, שחטאם מתואר בלשון "אם" בעוד שאצל נשיא נאמר "אשר":

תני רבי יצחק, מאי שנא בכל אתר דכתיב בהו 'ואם', כמה דאת אמר: 'אם הכהן המשיח יחטא', 'ואם כל עדת ישראל ישגו', והכא: 'אשר נשיא יחטא' ולא כתיב ואם נשיא יחטא, מאי קא מיירי? אלא אלין כהנייא לא משתכחי הכי בחטאה, דהא כהן נטיר גרמיה תדירא, בגין דמטולא דמאריה עליה בכל יומא, ומטולא דישראל כלהו, ומטולא דכל חד וחד, ועל דא תוהא איהו כד יחטא, ובגין כך ואם כתיב, וכן ואם כל עדת ישראל ישגו, תוהא הוא, דכלהו ישתכחו בחובא חד, דאי אלין יחטאון, אלין לא יחטאון ובגיני כך, ואם כתיב: אבל הכא, אשר נשיא יחטא, ודאי בגין דלביה גס ביה, ועמא אזלין אבתריה ואתמנון תחותיו, ועל דא אשר נשיא יחטא, כגון דעבר על מצות לא תעשה, והוא עביד חד מנייהו, ועל דא לא כתיב ביה ואם, דהא מלוי לא בספקא הוו.³³

33. תרגום הסולם: "ומשיב, אלא אלו הכהנים אינם נמצאים כל כך בחטא, כי הכהן שומר את

משמע מהזוהר, שמלך בוודאי יבוא לידי חטא, ולכן נאמר בו לשון "אשר" ולא לשון "אם". כך ביארו עוד ממפרשי התורה.³⁴ זאת ועוד, מהפסוקים נראה שעונשו של מלך חוטא מסתכם בהבאת קרבן וחזרה בתשובה, ואין לכך השפעה על מעמדו ומשרתו. מדברים אלו ניתן להסיק שחטאי מלכים הם דבר צפוי, נפוץ, ובלתי נמנע, והתייחסות אליהם שונה מחטאו של אדם פרטי. עם זאת, התורה אינה מדברת על מצב בו המלך חוטא במזיד, או שהוא פוגע באומתו. להלן נראה שיטות שסוברות שבמצב כזה ניתן להסיר מלך חוטא.

מעתה עלינו לדון מהו מעמדו ההלכתי של מלך שחטא. אם נגיע למסקנה שאין לו מעמד הלכתי כ'מלך', יתכן שגם לא יהיה צורך בפעולת "הסרה", שהרי "מוסר ועומד הוא", וניתן להמליך את רעהו הטוב ממנו. נבחן שאלה זו לאור דברי חז"ל ביחסם למעמדו של אחאב מלך ישראל. הגמרא (סנהדרין מח ע"ב) שואלת האם נכסיהם של הרוגי מלכות מגיעים למלך או ליורשים. כדי להכריע בשאלה, דנה הגמרא בכרם נבות שנלקח בידי אחאב. מכך שהגמרא מביאה ראייה מאחאב לכך שמלך יורש נכסי הרוגי מלכות, ניכר שלאחאב דין מלך למרות רשעותו.³⁵ לעיל ראינו שיטות הסוברות שעם יכול להסיר מלך חוטא, אולם מכאן עולה שכל עוד הוא בשלטון חלים עליו דיני המלוכה, למרות חטאיו.³⁶

בדרכו של התלמוד ביחס לאחאב נקטו גם בעלי התוס' (סנהדרין כ ע"ב ד"ה מלך), אשר שאלו: "תימה, למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו", והרי "כל הכתוב בפרשת מלך - מלך מותר בו" (סנהדרין שם). בעלי התוס' ענו מספר תשובות, אך אף לא אחת מהן טוענת שמחמת רשעותו של אחאב לא היו לו סמכויות של

עצמו תמיד, משום שמשאו של אדוניו עליו בכל יום, ומשום של ישראל כולם, והמשא של כל אחד ואחד. וע"כ פליאה היא אם יחטא, וע"כ כתוב ואם. וכן ואם כל עדת ישראל ישגו, כי פליאה שכולם ימצאו בחטא אחד, שהרי אם אלו חוטאים אלו אינם חוטאים, ומשום זה כתוב ואם. אבל כאן, אשר נשיא יחטא, ודאי יחטא, משום שלבו גאה בו, כי העם הולך אחריו, ומתמנה תחתיו. ועל כן אומר, אשר נשיא יחטא, דהיינו שעבר על מצות לא תעשה, ועשה אחת מהן, ועל כן לא כתוב בו ואם, כי דברי חטאו אינם בספק".
 34. ראה רבנו בחיי, ויקרא ד, כב; תולדות יצחק (קארו), ויקרא ד, ד"ה אם הכהן; ספורנו, ויקרא ד, כב.

35. ראה גם משפטי בני אדם, אות כ, עמ' יא.

36. עם זאת, יש להזכיר את דברי הירושלמי, הוריות פ"ג ה"ב, אשר מתייחס אל מלכי ישראל שמלכו לאחר יהוא כליסטים. הטעם לכך, שהם השתלטו על המלכות בכוח. וראה דרכי חושן (סילמן), א, עמ' שפה-שפו.

מלך. משמע, אם כן, שגם לרשע וחוטא יש דין מלך.³⁷ אף מהפירוש המיוחס לר"ן על סוגיה זו (סנהדרין שם) עולה מסקנה דומה:

אם כן, למה לא נתן נבות את כרמו לאחאב שהיה מלך, ואחאב למה נענש על הריגתו, והלא מורד במלכות היה, כדכתיב (שמ"א ח, יד): "ואת זיתכם ואת כרמיכם יקח" תירץ ר"ת ז"ל, דאם בא אחאב מתחלה ליקח בלא דמים הרשות בידו ואז היה נבות מורד במלכות, אבל כיון שהוא רוצה ליקח בדמים ונבות לא רצה למכור אין כאן מרד. אי נמי, דאחאב לא היה רוצה הכרם לצורך הצבור, ולא לתתו לאחד משריו ועבדיו, דבהא רשאי, כדכתיב (שם שם, טו): "ונתן לסריסיו", אבל ללקחו לעצמו לעשותו גן ירק, כדכתיב (עי' מל"א כא, ב): "להיות לי לגן ירק" - לא. אבל ליכא למימר דלא המליכו לאחאב מן השמים, אדרבה, הוה מורד במלכות בית דוד שהיתה קיימת באותה שעה, שהרי השי"ת קרע הממלכה מבית דוד רק משבט יהודה לבדו, וכל מלך שהמליכוהו עשרת השבטים עליהם, דין מלך יש לו לכל דבר.

הר"ן שואל גם הוא, מדוע נענש אחאב, והרי מותר למלך לקחת שדות. על כך הוא עונה שתי תשובות. בסיום דבריו, מחזק הר"ן את מעמדו של אחאב, למרות שמלכות דוד היתה קיימת באותה שעה, מכיוון שעשרת השבטים המליכוהו עליהם. הרב בצרי מדייק מדברי הר"ן, שאף הוא סובר שמלך רשע נחשב כמלך.³⁸ נוסף על כך, הזהיר (פרשת וישב דף קצב ע"ב) שואל מדוע אחאב נענש, ומשיב שלא דן

37. וראה משפטי בני אדם, אות כ, עמ' יא. בהמשך דבריו מובא שאע"פ שלרשע יש דיני מלך, המקלל מלך רשע אינו עובר בלאו, כיוון שאיסור הקללה אינו אלא למלך עושה מעשה עמך. וראה בספר דיני ממונות (בצרי), ד, עמ' נב, ע"פ תוס', שאחאב נחשב למלך למרות רשעתו. עם זאת, ראה ויאל משה, מאמר ג שבועות, סי' קלא, שטוען שאחאב שמר את כל התורה כולה מלבד עבודה זרה, ועל כן אין להחשיבו למלך רשע. וראה דינא דמלכותא (שור), עמ' תשיט, שחולק על דבריו ומביא מקורות רבים לכך שאחאב נחשב למלך רשע. וראה התקופה הגדולה (כשר), פרק טז.

38. דיני ממונות (בצרי), ד, עמ' נב. לעומת זאת ראה ר"ב רבינוביץ תאומים, 'משפטי נפשות בדין הסנהדרין ובדין המלכות', התורה והמדינה, ד (תשי"א), עמ' סה, שלמד מדברי הר"ן שאחאב לא היה מלך, אך ייתכן שנהג בדיני ממונות כמו מלך, הואיל והעם קיבלוהו עליהם. וראה עוד כוכבי יצחק (שטרנהל), ג, קונטרס כבוד מלכים אות לה, שמלך רשע אינו נחשב למלך. וראה עיון יעקב, סנהדרין כ ע"ב ד"ה מלך מותר, ע"פ ילקוט שמעוני, שופטים סי' תתקיד: "אם עושה הוא כל האמור בענין, כדאי הוא שישב על כסא ממלכתו".

את נבות כדין. גם מדבריו עולה, שאחאב נחשב למלך, אף שאנו יודעים שהיה רשע ועבד עבודה זרה.³⁹

חיזוק לטענה זו עולה מדברי הגמרא (זבחים קב ע"ב), שם אמר רבי ינאי: "לעולם תהא אימת מלכות עליך, דכתיב (שמות יא, ח): 'וירדו כל עבדיך אלה אלי', ואילו לדידיה לא קאמר ליה. רבי יוחנן אמר, מהכא (מל"א יח, מז): 'ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב'". כותב על כך מהרש"א (חידושי אגדות שם) שמאליהו ניתן ללמוד שצריך לכבד מלך רשע: "שראוי לחלוק כבוד אפילו למלכים הקדמונים הרשעים כאלו שזכר, וכדאמרינן בפרק הרוואה, דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, והמזלזל בכבודם כאילו פוגע בכבוד המקום". נראה שמהרש"א סובר שגם מלכים רשעים נחשבים למלכים, ונוהגים בהם דיני כבוד. כך גם עולה מדבריו של רבי חיים בן עטר⁴⁰: "מצינו באליהו שהיה מכבד אחאב מצד שהיה מלך, הגם שהיה אז רשע, ומומר לע"ז". מהאמור עד כאן עולה שגם מלך רשע נחשב בעיני חז"ל למלך, והוא אינו מוסר בשל חטאו אלא אם כן יתערב העם וימרוד בו.

הרמב"ם סוקר במשנה תורה את הלכות המלכים - מצוות המינוי, מצוותיו המיוחדות, כבודו, סמכויותיו וזכויותיו, אולם לא מצאנו בהלכות מלכים ומלחמות התייחסות מפורשת לדין הדחת מלך. ייתכן שניתן ללמוד על דעתו בעניין, מהתייחסויות נוספות. מחד גיסא, בהלכות כלי המקדש (פ"ד הכ"א) כתב הרמב"ם: "מעלין משררה לשררה גדולה ממנה ואין מורידין אותו לשררה שהיא למטה ממנה, שמעלין בקדש ולא מורידין, ואין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם סרח".⁴¹ משמע שניתן להסיר כל בעל תפקיד שסרח, לרבות מלך.⁴² כך הבין כנסת הגדולה⁴³: "הוא הדין לכל שררה מן הצבור, הן מלך הן חכם הן חזן הן

39. דוגמא נוספת לכך עולה מדברי רבי יהונתן אייבשיץ, אהבת יהונתן, פרשת וירא ד"ה ואשה. לדבריו, יהורם נחשב כמלך למרות שהיה רשע.

40. ראשון לציון, יו"ד, סימן רמ, סעיף יח.

41. וראה בפיה"מ לרמב"ם, מנחות פ"ג מ"י: "מיסודות תורתנו, שכל מי שנתמנה לשררה תורנית, אין מורידין אותו ממנה לעולם אלא בעבירה המחייבת הורדתו". וראה שו"ת הרמב"ם, פאר הדור, סימן פה: "שאין מורידין אדם מקדושתו, מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסת, אלא אם כן עבר עברה בפרהסיא. ואם לא יתברר עליו, זה אינו מן הדין להסירו".

42. דברים דומים עולים משו"ת הרמב"ם, סימן קיא.

43. כנה"ג, או"ח, הגהות בית יוסף, סימן נג.

שופט הן מוהל הן גבאי, במקום שלא נהגו למנותן לזמן ידוע, שאין מסלקין אותם אם לא נמצא בהם פסול".

מאידך גיסא, כאשר הרמב"ם עוסק בעונשם של בעלי שררה שחטאו, הוא אינו נוקט עמדה לגבי מלך שחטא, אלא מזכיר את דינם של כהן גדול וראש ישיבה בלבד: "ראש הישיבה שחטא, מלקין אותו ואינו חוזר לשררותו".⁴⁴ פסק זה של הרמב"ם מעלה תמיהה, שכן בירושלמי, שעליו מבוססת הלכה זו, נאמר: "נשיא שחטא מלקין אותו בבית דין של שלשה, מה מחזרין ליה, א"ר חגי: משה (לשון שבועה), אין מחזרין ליה, די קטל לון".⁴⁵ נראה אפוא שלפי הירושלמי ניתן להלקות נשיא שחטא ולא להחזירו למשרתו. יעקב בלידשטיין טוען שמדברי הרמב"ם ניכר שניתן להוריד ממשרתו ממונה שחטא.⁴⁶ עם זאת, הרמב"ם לא כתב במפורש שהוא הדין גם בשררה של מלכות.

נראה שקיימות שתי דרכים להסביר מדוע הרמב"ם שינה מלשון הירושלמי, ועסק בראש ישיבה שחטא ולא בנשיא שחטא. דרך אחת היא שהרמב"ם פסק שלא כירושלמי, ואכן רק ראש ישיבה שחטא מודח מתפקידו, אולם מלך חוטא נשאר במשרתו, ואין אפשרות להסירו. הרב יהודה גרשוני, שהלך בדרך זו, טען שרמב"ם סובר כאברבנאל, ולשניהם הסרת המלך אינה תלויה ברצון העם אלא ברצון הקב"ה, שהוא הממליך מלכים.⁴⁷

דרך שנייה בהסבר דעת הרמב"ם מובאת בשו"ת אבני נזר (אה"ע סי' שמח אות ד). לטענתו, מלך שחטא דינו כנשיא וראש ישיבה שחטאו, שמעבירים אותם מתפקידם. ראייתו היא משלמה המלך, שנחלקו לגביו רב ושמואל: חד אמר מלך והדיוט, וחד אמר מלך והדיוט ומלך; כלומר, לפי שתי הדעות שלמה היה מלך, ובשלב מסוים הועבר ממלכותו.⁴⁸

44. רמב"ם, הלכות סנהדרין פי"ז ה"ח-ה"ט.

45. ראה ירושלמי, סנהדרין פ"ב ה"א והוריות פ"ג ה"א.

46. עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (בלידשטיין), עמ' 96.

47. אפיקי יהודה, עמ' 104. וראה עוד בספר חוקת עולם (שטרן), סעיף לו, עמ' רצט.

48. וראה שערי טהר (ולק), ח, סי' פא, רכז ע"א, ד"ה מבואר מדבריו, שהבין כן מדברי האבני נזר. ועיין אבני נזר, יו"ד סי' שיב, אות טו. אף בנו של האבני נזר, בעל השם משמואל, בהערותיו על דברי אביו, כתב שאי אפשר להסיר מלך "זולת שסרח".

נראה שאף החיד"א הלך בדרך זו, שכן כתב שמלך שחטא, סרה ממנו השגחת הקב"ה, ושוב לא נאמר בו "לב מלך ביד ה'" (משלי כא, א),⁴⁹ על כן הוא מונח "למקרה ופגע", נחשב לאחד האדם, ומותר להורידו ממלכותו. דוגמאות שמביא החיד"א לדבריו הם שאול המלך שהרג את כהני נוב, ויואש המלך שהרג את זכריה הנביא. אף הרב אליהו הכהן כותב: "שאם סרח מלך או כהן או ת"ח... מורידו מגדולתו ומניחו לבושת תמורת גדולתו".⁵⁰

הרב נפתלי בר אילן מצדד אף הוא בשיטה המתירה להסיר מלך שסרח. בדבריו הוא חולק על האברבנאל (לעיל אות ב), ומשיב על שלוש טענותיו:⁵¹ א. על הטענה הראשונה, שהעם כורת ברית למלך, ניתן להשיב שברית זו אינה חד צדדית, וגם המלך כורת ברית לעם. במקרה שאחד הצדדים מפר את הברית, הרי שגם הצד השני אינו חייב לשמור עליה.

ב. על הטענה השנייה, שאסור לשלוח יד במלך, ניתן לענות שלעם אסור להורידו, אך לסנהדרין מותר.

ג. על הטענה השלישית, שה' המליך את המלך ורק הוא יכול להורידו, ניתן לומר שבמקרה זה, העם יהיו שליחי ה'.

דעה נוספת, שממצעת בין השיטות, סבורה שביכולת העם להסיר כל מלך מתפקידו, מכל סיבה שהיא, מלבד מלכי בית דוד שנמשחו בשמן המשחה.⁵² דין זה עולה מהתוספתא (שבועות פ"א ה"ו): "יצא נשיא ומשיח... שקדושתן עולמית". רבי יוסף רוזין, הרוגצ'ובר, מפרש שהתוספתא אינה עוסקת אלא במלכי בית דוד.⁵³

49. עיין נחל אשכול (חיד"א), אסתר א, א: מלך שחטא הונח למקרה ופגע והוא כאחד האדם. וראה אבות הראש, קונטרס שמן ראש לה ע"א-ע"ב ד"ה שוב שהבין מדברי החיד"א שניתן לסלק מלך שסרח.

50. עיין מדרש תלפיות (אליהו הכהן), ענף אותיות, אות א, כח ע"ב.

51. ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה, ב, עמ' 603 הערה 2.

52. אבות הראש, שם; עמוד הימיני, סי' ז אות ט ד"ה עוד כתב. לטענתו, משיחת מלך אינה מתבטלת, ולכן דוד פחד להרוג את שאול. כמו כן, הפנה הרב ישראלי לרד"ק על שמואל א' טו, כח, שכתב שעל חטאו הראשון של שאול, ה' לקח את המלוכה מיורשיו ולא ממנו; ראה שבילי דוד (זילברשטיין), או"ח סי' נד אות יא ד"ה והנה לענין, הובא במעשי למלך, הל' כלי המקדש פ"ד הכ"א ד"ה מעתה. הוא שנאמר (תהלים פט, לג): "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם".

53. צפנת פענח (רוזין), הוריות י ע"א ד"ה פרט לנשיא, על פי תוספתא, שבועות פ"א ה"ו, שקדושת מלך וכהן גדול היא עולמית. הוא מפרש שהכוונה רק למלכי בית דוד שמשוחים

לעומת זאת, מלך ישראל שאינו נמשח בשמן המשחה וחטא, אכן יורד ממשרתו. ניתן להביא לכך ראיה מהרמב"ם: "כיון שנמשח דוד, זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם, שנאמר (שמואל ב' ז, טז): 'כסאך יהיה נכון עד עולם'."⁵⁴ ניתן לדייק אפוא, שדווקא מלכי בית דוד שנמשחו אינם מורדים מכסאם, אך מנהיגים או מלכים אחרים מורדים מכסאם אם נטו מדרך התורה. עם זאת, הרמב"ם מסייג את הדברים שכתב על בית דוד, וכותב: "ולא זכה אלא לכשרים, שנאמר (תהלים קלב, יב): 'אם ישמרו בניך בריתי'". על כן, אם יורש העצר אינו הולך בדרך טובה, אין חובה להמליכו. לעומת זאת, מלך ישראל שסרח - צריך להסירו, ולמנות אחר תחתיו.

כשיטה זאת נוקט גם היעב"ץ, ואומר שניתנה לדוד מלכות עולם, מה שאין כן במלכי ישראל שהם תלויים בהסכמת העם.⁵⁵ ראייתו היא מהגמרא, שלמדה את דין מלך שעבר ממלכותו מדוד המלך שנצטרע, ולא מהדחתו במרד אבשלום.⁵⁶

ד. מלכים שחטאו

התנ"ך מתאר מלכים שחטאו. שאול המלך חטא במלחמה עם עמלק, ובמקרה אחר לא חיכה לשמואל במלחמה עם הפלשתים.⁵⁷ דוד המלך חטא עם בת שבע, ובנו שלמה הִרְבָּה כסף, נשים וסוסים.⁵⁸ להלן נדון בשלושת המלכים הללו, ונבחן אם ניתן היה להורידם מכס המלוכה בשל חטאיהם. לאחר מכן, נסקור חטאים שהעובר עליהם ניתן להורידו ממלכותו, ולבסוף נבחן מה יהיה דינו של ראש ממשלה חוטא.

בשמן המשחה, ככהן גדול המוזכר בתוספתא, ומבאר שכל מלכי בית דוד מוגדרים כמשוחים, אף אם הם עצמם לא נמשחו. וראה עוד שערי טהר (ולק), ח, סי' פא, רכו ע"ב, שמדייק כך מדברי הצפנת פענח, שם ט ע"א ד"ה נשיא שנצטרע.

54. הלכות מלכים ומלחמות פ"א ה"ז.

55. לחם שמים, הוריות פ"ג מ"ב.

56. וראה על כך עוד בספר דינא דמלכותא (שור), עמ' עח.

57. ראה שמואל א' יג, ושם טו.

58. ראה שמואל ב' יא, ומלכים א' ה.

1. שאול

שמואל הנביא הדיח את שאול המלך ממלכותו, ולכאורה ניתן ללמוד מכאן שניתן להסיר מלך שחטא. עם זאת, הרד"ק (שמואל א', טו, כח) כתב שלמרות ששואל חטא במלחמת עמלק, ה' לא לקח ממנו את המלוכה, אלא מיורשיו. כך עולה גם מהגמרא (תמורה טו ע"א),⁵⁹ שמחשבת את ימי מלכות שאול עד מותו.

הסבר נוסף לאי-הדחת שאול מובא בשו"ת עונג יום טוב:⁶⁰ שאול המלך הסיר את עצמו מן המלוכה, מכיוון שהעם רצה לקחת מהצאן של העמלקים. הסיבה למעשה זה מצד שאול היא שמצוות מחיית עמלק נוהגת במלך, וכאשר שאול ויתר באותו הרגע על המלוכה, הרי שפקע חיוב מחיית עמלק. ההשלכה המעשית מכך היא שלעמו מותר לקחת משלל העמלקים, כיוון שאינם מצווים עוד על מחייתם. שמואל הגיע לשאול ואמר לו שמלכותו לא הייתה נלקחת ממנו אם הוא היה מלך, אבל כאשר שאול החליט לוותר על המלוכה, ניתן לקחת אותה ממנו ולהעבירה לאדם אחר. מכאן עולה שלא היה ניתן להסיר את שאול גם אם חטא, אולם, בגלל שהוא עצמו וויתר על התפקיד ניתן להורידו מכסאו.

2. דוד

לאחר מעשה בת שבע, טוען נתן הנביא לדוד שהוא לקח את "כבשת הרש". בהקשר לכך, ראוי לבחון האם ניתן היה להדיח את דוד המלך, לו הסתבר שהרג את אוריה שלא כדין ולקח את אשתו. הגמרא (יומא סו ע"ב) מספרת על שאלותיהם של תלמידי רבי אליעזר בדרך המליצה, והוא ענה להם ברמזים:

שאלו את רבי אליעזר, פלוני מהו לעולם הבא, אמר להם לא שאלתוני אלא על פלוני. מהו להציל רועה כבשה מן הארי, אמר להם לא שאלתוני אלא על הכבשה. מהו להציל הרועה מן הארי, אמר להם לא שאלתוני אלא על הרועה.

בעלי התוס' (על אתר ד"ה פלוני) מסבירים שהשאלה הראשונה הייתה האם שלמה המלך זכה לעולם הבא; רבנו חננאל מפרש שהשאלה היא על אבשלום בן דוד. ממשיכים בעלי התוס' ומפרשים ששאלו את רבי אליעזר האם צריך להציל את

59. וראה זבחים קיח ע"ב, ובפירוש רש"י על שתי הסוגיות.

60. עונג יום טוב, הקדמה, אות ו.

בת שבע מידי דוד, שהיא הכבשה שהוא לקח מיד הרועה, שהוא אוריה.⁶¹ ובנוסף לזה שאלו אותו האם צריך להציל את אוריה עצמו מיד דוד או שהוא נחשב כמורד במלכות.

הערוך לנר מסביר שרבי אליעזר לא ענה לתלמידים ישירות, מכיוון שלא היה אומר דבר שלא שמע מרבותיו, אולם הוא רמז להם את התשובות.⁶² לגבי בת שבע, ענה להם שאם הייתה אשת איש בוודאי, היה מוטל על ישראל להצילה מידו. אלא שדוד נשאה בהיתר, ומה שהמשיל אותה נתן הנביא לכבשה, אין זה אלא משום שבעיני הבריות דבר זה אינו תקין. התלמידים המשיכו ושאלו האם היו עם ישראל צריכים להציל את אוריה מידי דוד, ומסביר הערוך לנר:

שאלת התלמידים אם להציל אוריה, לא מטעם דדוד מחל על כבודו היא, אלא דאם ח"ו היה דוד נחשב כחוטא בענין בת שבע, כמו שאמרו שונאים, הבא על אשת איש מיתתו במה, אם כן אין צריך לנהוג בו כבוד, כדדרשינן (ב"ב ד ע"א): "ונשיא בעמך לא תאור" (שמות כב, כז) – בעושה מעשה עמך, ואז אוריה לא נחשב כמורד במלכות, והיה חוב להצילו מיד דוד.

עולה מדבריו, שמלך שחטא אין עמו חייבין בכבודו. לכן, אם דוד היה לוקח את בת שבע שלא כדין, היה נחשב לחוטא, ומותר היה להציל את אוריה מידו. מכאן אפשר להסיק שמותר לפגוע בכבוד מלך חוטא, אולי אפילו למרוד בו.⁶³ אולם למעשה, עונה רבי אליעזר שדוד המלך לא חטא, ולכן אוריה נחשב כמורד במלכות, ומותר היה לדוד להורגו.

דרך שונה ביחסם של חז"ל למלך חוטא, עולה מדברי המדרש שמתאר את יציאת דוד המלך מירושלים בעת מרד אבשלום. בפסוק נאמר: "ויצא המלך וכל העם ברגליו ויעמדו בית המרחק".⁶⁴ ר' יהושע בן לוי לומד מהמילים "בית המרחק", שסנהדרין נידוהו: "ואף על פי כן קיבל עליו נדוייו, הדא הוא דכתיב ודוד עולה במעלה הזיתים עולה ובוכה וראש לו חפוי".⁶⁵ לכאורה ניתן ללמוד מכאן שבידי

61. תוס', שם ד"ה מהו להציל.

62. ערוך לנר, כריתות כח ע"ב, ד"ה ועל דרך זה בארתי.

63. מדברי הערוך לנר, נראה שהיכולת להדיח מלך תלויה בשאלה האם צריך לכבדו.

64. שמואל ב' טו, יז.

65. במדבר רבה, פרשת במדבר, פרשה ג סי' ב.

הסנהדרין סמכות לסלק מלך, או להוציאו לנבצרות זמנית כל עת נידויו. אולם, עולה השאלה מדוע חיכו חברי הסנהדרין עם הנידוי עד שדוד ברח מאבשלום, ולא נידוהו תכף אחר חטא בת שבע?⁶⁶ יתר על כן, באושא התקינו שלא לנדות אב בית דין או זקן שסרחו, ואומר הנצי"ב שגם מלך אסור לנדות!⁶⁷ מדבריו אלה ניתן ללמוד, שאף שחשבו הסנהדרין שחטא דוד במעשה אוריה ובת שבע, לא יכלו מדינא לנדותו, וכל שכן להורידו ממלכותו. יתרה מזאת, כותב הנצי"ב שכדי שיתבטלו מהמלך דיני המלוכה צריכים שיתקיימו במקביל שלושה תנאים: נצטרע, נסתלקה ממנו שכינה ופרשו ממנו סנהדרין. לכן הסנהדרין נידו את דוד המלך רק לאחר שנתקיימו התנאים, בעת שברח מאבשלום. ניכר אפוא שאע"פ שמלך חוטא, לא מורידים אותו מגדולתו.

3. שלמה

בספר מלכים, מתואר שלמה המלך כמי שהרבה כסף, זהב ונשים, למרות שהתורה אסרה זאת: "ויהי לו נשים שבע מאות ופלגשים שלש מאות ויטו נשיו את לבבו" (מלכים א' יא, יג). אף סוסים רבים היו לו: "ויהי לשלמה ארבעים אלף ארות סוסים" (שם ה, ו). בגמרא (סנהדרין כא ע"ב) מתאר רבי יצחק את חטאי שלמה:

מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, נכשל בהן גדול העולם. כתיב: "לא ירבה לו נשים", אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור, וכתיב: "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו". וכתיב: "לא ירבה לו סוסים", ואמר שלמה: אני ארבה ולא אשיב, וכתיב: "ותצא מרכבה ממצרים".

66. ואין לומר שפחדו ממנו, שהרי מלך ישראל דן ודנים אותו, וכל שכן מלך כשר כדוד.
67. ראה מו"ק יז ע"א: "אמר רב הונא: באושא התקינו, אב בית דין שסרח אין מנדין אותו, אלא אומר לו: הכבד ושב בביתך. חזר וסרח, מנדין אותו מפני חילול השם. ופליגא דריש לקיש, דאמר ריש לקיש: תלמיד חכם שסרח, אין מנדין אותו בפרהסיא, שנאמר (הושע ד, ה): 'וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה', כסהו כלילה". וראה ירושלמי, מו"ק פ"ג ה"א: "רבי יעקב בר אביי בשם רב ששת: נמנו באושא שלא לנדות זקן. ואתיאי כיי דאמר ר' שמואל בשם רבי אבהו: זקן שאירע בו דבר, אין מורידין אותו מגדולתו, אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך". וראה רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פ"ז ה"א, שהוא הדין לחכם זקן שקנה חכמה, נשיא ואב בית דין. וראה העמק שאלה, שאילתא ל אות א, שהוא הדין אף במלך, ועוד, שבאושא החזירו לתוקפן תקנות שהיו בעבר ושכחו אותם, ואין לומר שבימי דוד המלך מותר היה לנדות חכמים ונשיאים.

ממקור זה נראה ששלמה המלך נכשל באיסורים המוטלים על מלך. הדברים הגיעו עד כדי כך, שהיו חכמים שרצו למנות את שלמה בשימת האנשים שאין להם חלק לעולם הבא.⁶⁸ יתר על כן, כאמור, האבני נזר כתב שעקב חטאי שלמה המלך הוא הורד מתפקידו, ונעשה הדיוט,⁶⁹ ואכן, בגמרא (גיטין סח ע"ב) נאמר ששלמה היה מלך ולאחר מכן ירד ממלכותו והיה הדיוט.

עם זאת, בספר דברות משה (גיטין ס"ז כג, עמ' שנו) כתב, שבני דורו של שלמה המלך לא הסירו אותו מתפקידו, כיוון שאף חכמי הסנהדרין סברו שמותר לשלמה להתחתן עם נשים רבות, אם הוא בטוח שהן לא יסירו את לבבו. כמו כן, ייתכן שמותר היה לשלמה להרבות בסוסים.⁷⁰ גם מדברי המהר"ל (תפארת ישראל, פרק מט) נראה, שדווקא משלמה המלך ניתן לראות שלא ניתן להסיר מלך ממעמדו:

יש לך ללמוד דבר זה משלמה, שהיה נדחה מן מדרגתו. שהיה לו מקודם מדרגה עלינה במלכות, ולבסוף ירד מן מדרגת המלכות. ודבר זה לא מצאנו בשום מלך חוטא, שהיה נדחה מן המלכות... ודבר זה לא היה בשביל החטא, שבשביל החטא לא היה נדחה ממדרגת המלכות, שהרי לא מצינו זה בשאר חוטאים שהיו נדחים מן המלכות, מפני כי מעלין בקודש ולא מורידין (ברכות כח ע"א), וכיון שעלה שוב לא ירד (זבחים פג ע"א), והשם יתברך פורע חובו בשאר עונשים.

מדברי מהר"ל נראה ששלמה לא ירד ממלכותו בגלל חטאו, ואף הקב"ה אינו מוריד אדם מגדולתו, אלא נפרע ממנו בדרכים אחרות.

68. סנהדרין קד ע"ב.

69. שו"ת אבני נזר, אה"ע סי' שמח אות ד. וראה שערי טהר (ולק), ח. סימן פא, רכז ע"א, ד"ה מבואר מדבריו, שהבין כן מדברי האבני נזר. ראה לעיל הערה 48.

70. ראה דברי טובה (טאוב), מלכים א' ה, ו, שדוד נהג לפנים משורת הדין ועיקר סוסים שנפלו לו במלחמה. לעומתו, שלמה הרבה סוסים כי פחד מבן הדד, וכן כדי לשמוע את שירת הסוסים מפרק שירה: "הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם". וראה כן בדעת סופרים (רבינוביץ), שמואל ב' ח, ד, שאצל יהושע, יהושע יא, ו, הייתה הוראת שעה לשרוף מרכבות ולעקר סוסים, וכן נהג דוד כהוראת שעה, ולא קבע הלכה לדורות. וראה יד רמה, סנהדרין כא ע"ב ד"ה פיסקא, שמותר למלך לקבל סוסים רבים במתנה. ועיין מלכים א' י, כד-כה, ששלמה המלך קיבל סוסים במתנה. ראה יד כהן, דברים, עמ' קיח, שאוסר להרבות סוס מחשש לירידה למצרים, ומתיר להרבות סוסים משלל המלחמה.

ה. עברות שבגינן ניתן להסיר מלך

נאמר בתוספתא (סנהדרין פ"ד ה"ב): "מלך ישראל... אם עבר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה ושאר כל המצות, הרי הוא כהדיוט לכל דבר". לכאורה ניתן ללמוד מכך שאם מלך ישראל עשה איסור, הרי הוא מורד מתפקידו, ויהיה כאחד העם. אולם הגמרא (סנהדרין יח ע"ב) מפרשת שאין הכוונה שמדיחים אותו, אלא שדינו הוא להישפט כהדיוט בפני שלושה דיינים.⁷¹ אף רבי חזקיה די סילוה, בספרו מים חיים,⁷² מסביר כך את התוספתא, ולומד ממנה שמלך נידון בשלושה, ולא שפקעה ממנו מלכותו.

לעיל התבאר שאסור להסיר מלך מכהן ללא הצדקה. כמו כן, התבאר שהרמב"ם לא כתב מפורשות שניתן להסיר מלך חוטא. הרב רפאל חזן⁷³ מגביל אף הוא את דברי הרמב"ם וטוען שלא ניתן להוריד משררה אלא על עברות שנעשות תדיר, או עברות של מעילה בתפקיד. עם זאת, הוא לא הגדיר במדויק את העברות שבגינן ניתן להסיר מלך. יש לבחון, אפוא, אילו עברות וחטאים מצדיקים הסרת מלך, ומהם הקריטריונים להפסקת מלכותו.

1. מלך שהרג באיסור

הרדב"ז (ב, סי' תשעב) נשאל מה יהיה דינו של מלך שרצח בשוגג. הרדב"ז השיב שהשאלה אינה שייכת אלא במלכי בית דוד שדנים אותם, בשונה ממלכי ישראל, שאין דנים אותם משום שלא יקבלו עליהם את הדין. באשר לעונשו של המלך ההורג, נראה שדין מלך כהן גדול שהרג בשוגג, ושניהם ישבו בעיר מקלט כל ימיהם, ואינם חוזרים לשררתם. אומנם, למעשה טוען הרדב"ז שמלך שהרג בשגגה אינו גולה, ואף אינו מורד ממלכותו, מאחר שהדין מחייב הגליית כל עבדיו איתו, וכל ישראל נחשבים כעבדיו, ואם כן, דבר זה בלתי אפשרי.

71. "אם עבר על עשה ועל לא תעשה - הרי הוא כהדיוט לכל דבריו. פשיטא, סלקא דעתך אמינא הואיל ותנן: אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. ואמר רב אדא בר אהבה: 'כל הדבר הגדל יביאו אליך' (שמות יח, כב) - דבריו של גדול, אימא, כל דבריו של גדול, קא משמע לן. ואימא הכי נמי, מי כתיב דברי גדול, הדבר הגדל כתיב - דבר גדול ממש".

72. הלכות סנהדרין פ"ב ד"ה עוד כתב. וראה עוד בפרוש חסדי דוד לתוספתא, שם.

73. חקרי לב, או"ח ב, סי' קכד ד"ה וע"ק.

לעומת זאת, בעל המנחת חינוך (קומץ המנחה, מצוה תי) טוען שמלך שהרג בשוגג מודח ממשרתו, מפני תקלה גדולה שבאה לידו. כמו כן, הוא חולק על הרדב"ז שאומר "שלא מצאנו מלך שעבר", ומביא את הגמרא בהוריות המשווה נשיא שחטא למלך שחטא.⁷⁴ מדברי המנחת חינוך ניתן לומר שבדומה להורג, אף כל תקלה גדולה של מלך יכולה להוות סיבה להדחתו.⁷⁵ הרב נפתלי בר אילן כותב שאם על עברה של גלות מדיחים מלך, קל וחומר שיורידו אותו מתפקידו אם מתחייב מיתה. אולם ייתכן שדווקא תקלה שעונשה גלות, כרוצח בשוגג, נחשבת תקלה גדולה.⁷⁶

2. מלך שמעוות משפט

ראינו שתקלה נוספת שבגינה ניתן להוריד מלך היא עיוות המשפט. הרד"ק (מלכים א' כא, י) הלך בדרך זו, ביחס לפרשת נבות:

יש לשאול: כיון שהשרים והסגנים ידעו הדבר כי שקר היה, למה היו צריכין לכל זה, יהרגוהו במצות איזבל בלא עדות ובלא דבר? התשובה, כי זקני העיר והשרים היו מעטיין, וידם היה במעל עם איזבל, כי אילו רצו הזקנים לגלות הדבר לעם, לא היו מניחים (העם) להרגו בחנם, כל שכן הקרובים שהיו לנבות בעיר. ואילו רצתה איזבל להרגו בלא משפט, לא היה כח בידה, כי אף לגזול הכרם לא היה לה כוח, כי אחאב ואיזבל אף על פי שהיו רשעים, היו לשמים, לעבוד עבודת גילולים; אבל אם היו הורגין וגוזלין שלא במשפט, היו ישראל מורדין בו, כי לא היו מניחין מלך עליהם אם לא יעמיד ארץ במשפט, אבל למנעו מע"ג לא היו יכולים.

מדברי הרד"ק ניכר שעם ישראל היו מורידים את אחאב מגדולתו, אם לא היה מקים מערכת חוקית צודקת. על כן, אילו אחאב היה דן את נבות שלא בצדק, וקל וחומר אם היה לוקח את שדהו בכוח הזרוע, הוא היה מודח בידי העם. חובת המלך

74. ראה הוריות ט ע"ב ויא ע"א.

75. ראה מרדכי, ב"ב סימן תקלג, וראה מגן אברהם, או"ח סי' קנג, מט, שהמרדכי השווה דין רוצח לשאר עברות, לגבי חזקת מצוות. וראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה, ב, עמ' 604, שלומד מכאן שעל כל עברה חמורה ניתן להדיח מלך. אולם ראה פרי מגדים, א"א, מט, שעוון רצח חמור משאר עבירות.

76. כפי שכותב המנחת חינוך, שם, שעונש גלות "שקול כמעט כצער מיתה".

לדאוג למשפט צדק מצוינת בפסוק: "מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה" (משלי כט, ד). על פסוק זה כותב הרלב"ג, שמלך שמטה משפט "לא יקרא זה האיש מלך, כי אין כמוהו ראוי להיות מלך". עוד הוא כותב, בדומה לרד"ק, שהקמת מערכת משפט צודקת היא מחובות המלך, ואם המלך יטה משפט, לא יוכל להמשיך בתפקידו. הרלב"ג עקבי בשיטתו, ומסביר שמכיוון שהעם חשד בדוד המלך שאינו שופטם בצדק וביושר, הורו זקני העם לעצמם היתר להדיחו: "הנה כל חכמי ישראל הסכימו בזאת העצה, כי גם האמינו בדברי אבשלום אל העם שאין אביו רוצה לעשות דין ומשפט לאחד מהבאים לפניו" (שמואל ב' יז, ד). נמצאנו למדים גם מדברי הרלב"ג הללו, שמותר להסיר מלך שאינו מקיים מערכת משפט צודקת. ייתכן שכך היא גם שיטת רמב"ם, שכתב (הלכות מלכים ומלחמות פ"ד ה"י): "שאינ ממליכין מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמה, שנאמר (שמואל א' ח, כ): 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו'". כלומר, הקמת מערכת משפט היא תנאי בסיסי שלשמו הקימו את המלוכה, ובהעדרה אין למלך זכות למשול בעם.⁷⁷

3. מלך עובד ע"ז או שמונע מהעם לעבוד את הבורא

את הפסוק בספר הושע: "הם המליכו ולא ממני השירו ולא ידעתי" (ח, ד), מסביר רד"ק כך:

המליכו ירבעם ולא שאלו את פי ה', ואף על פי שמלכות ירבעם מהאל יתברך היתה כמו שאמר לו אחיה השילוני, הם בעת שהמליכוהו לא שאלו את פי ה', ואחיה הנביא לא אמר להם להמליכו אלא אמר לירבעם מה שיהיה לו. ועוד כיון שראו שמונעם מלעלות לירושלים לפני ה', ועשה להם העגלים היה להם להסירו מהמלוכה, כי אחיה הנביא בתנאי אמר לו דבר המלוכה אם תעשה הישר בעיני השם.

77. רי"ד סולוביצ'יק, 'הערות על הרמב"ם ריש הלכות מלכים' מסורה, יא (תשנ"ה), עמ' י, מפי השמועה, והררי קדם (שורקין), א, סי' קפז אות ב, בדעת הרמב"ם כאן, וזהו שאמר שמואל לשאול כאשר ציווהו להילחם בעמלק: "אותי שלח ה' למשחך למלך על ישראל, עתה לך והכיתה את עמלק" - המינוי היה על מנת שתילחם, ואם אינך לוחם בטל ממך שם מלך. ניתן לומר שכשם שמלך שלא נלחם פקעה מלכותו, כך מלך שלא מעמיד את מערכת המשפט פוקעת מלכותו.

עם ישראל היה צריך להסיר את ירבעם, כיוון שמנע מהם לעלות לירושלים ולעבוד את הבורא בבית המקדש. הרב נפתלי בר אילן מוסיף, שמלך המכשיל את הציבור בעברות, ניתן להסירו ממלכותו.⁷⁸

בקשר למלך שעובד בעצמו עבודת כוכבים ומזלות נאמר בגמרא (יבמות ט ע"א):

ותנן נמי, כל מצוה שבתורה שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, יחיד מביא כשבה או שעירה, נשיא מביא שעיר, משיח וב"ד מביאין פר. ובעבודת כוכבים, יחיד נשיא ומשיח מביאין שעירה.

עולה מכאן, שמלך שחטא מביא שעיר עיזים לכפרתו, וסתם אדם שחטא מביא שעירה לכפר על חטאו. השעיר רומז על מעמדו הרם של המלך, לעומת אדם הדיוט שמביא שעירה. במקרה והמלך חטא בעבודה זרה - דינו להביא קרבן שעירה לכפרתו, כמו הדיוט.⁷⁹ וכן פסק הרמב"ם (הל' שגגות פ"א ה"ד): "אם שגג בעבודה זרה, מביא עז בת שנתה לחטאת, והיא האמורה בפרשת שלח לך; בין שהיה החוטא הדיוט או מלך, או כהן גדול, או משוח מלחמה, הכל שוין בשגגת ע"ז". דברים דומים כתב רבי יוסף בכור שור (במדבר טו, כב): "דכיון שנכשל בעבודה זרה, אפילו מלך ישראל הרי הוא כהדיוט גמור, על שלא נזהר בה, ודינו כהדיוט". מהלכה זו נראה שמלך שעובד עבודה זרה יורד ממעלתו, ודינו כשאר האדם. עם זאת, ניתן להסביר שאין הכוונה שמורידים מלך אם עבד ע"ז, אלא שדינו לעניין הקרבן כהדיוט, אולם הוא יישאר מלך למרות שחטא.

1. סיכונים וקשיים שבהדחת מלך

ראוי לציין שהאתגר המעשי שבהורדת מלך רב עוצמה מכסאו, אינו דבר פשוט, ודאי כל עוד דיני מלך חלים עליו.⁸⁰ עצם הדרישה להורידו עלולה להיחשב בעיניו

78. ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה, שם, שמוכיח זאת מהפסוק, דברי הימים ב' כא, יא: "גם הוא עשה במות בהרי יהודה ויזן את ישיבי ירושלם וידח את יהודה".

79. כך מבאר גליוני הש"ס, שם: "כיוון שהדיח אין לך הדיוט גדול מזה ומדיח הוא חטא עכו"ם, ולכן בחטא עכו"ם יחיד נשיא ומשיח שוין, דכיון שעבדו עכו"ם הוויין להו גם נשיא ומשיח הדיוטים". וראה למיסבר קראי, ויקרא, עמ' כ, שמעלתו של המלך שעל גביו אין אלא את ה' אלוקיו, אך אם המלך מוריד מעליו את עול ה', הרי הוא כהדיוט, "ובטלה מעלת המלך שבו". 80. ייתכן שכך ניתן לדייק מדברי האברבנאל עצמו, שכתב: "שאינ יכולת העם למרוד במלכם".

כמרידה במלכות ויכולה לסכן את מי שידרוש את התפטרותו.⁸¹ חיזוק לכך נראה בדברי הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמות פ"ג ה"ז), שחושש מהעמדה לדין של מלכים שליבם גם בהם, ועלולים לסכן את הסנהדרין:

מלכי בית דוד דנין אותן ומעידין עליהן אבל מלכי ישראל גזרו חכמים שלא ידון ולא דנין אותו, ולא מעיד ולא מעידין עליו, מפני שלבן גם בהן, ויבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת.

כלומר, לכתחילה היה ראוי לדון כל מלך, אולם חכמים החליטו שלא להעמיד לדין מלך שלא מקבל את דבר ה' היוצא מפי הסנהדרין. דוגמה לסיכון הרב הכרוך בהדחת מלך, או אפילו דיבור נגד שלטונו, עולה מהמסופר על הנביא עמוס (עמוס ז, י-יג):

וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר, קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו. כי כה אמר עמוס, בחרב ימות ירבעם וישראל גלה יגלה מעל אדמתו. ויאמר אמציה אל עמוס, חזה לך ברח לך אל ארץ יהודה ואכל שם לחם ושם תנבא. ובית אל לא תוסיף עוד להנבא, כי מקדש מלך הוא ובית ממלכה הוא.

אמציה, שהיה כהן לעבודה זרה, מספר למלך ישראל שעמוס מתנבא על מותו בחרב. מבחינת המלך מדובר במרדה, שהרי העם יתעוררו להורגו. לפיכך אמציה מזהיר את עמוס ומציע לו לברוח לבית המקדש בירושלים. מכאן עולה שלא רק שפיטת והכאת המלך, אלא אפילו נבואה רעה על מלכותו עלולה לסכן את הנביא.⁸² הרב הירשנזון טוען שמחמת הסכנה "מעולם לא שמענו מלקות למלך, אדרבא המכים אותו יהיו נקראים מורדים במלכות".⁸³ הוא סובר שמטעם זה, בית דין לא יכול לפסוק על הורדת מלך מתפקידו.⁸⁴ יתר על כן, רשב"א וראשונים נוספים

81. ראה כריתות כח ע"ב, שינאי המלך קצץ את ידו של יששכר איש כפר ברקאי, על שהניד את היד בצורה משונה, ונידון בידי המלך כמורד במלכות.

82. ראה עוד משטר ומדינה בישראל על פי התורה, שם, עמ' 606.

83. חידושי הרמב"ם, ב, ירושלמי הוריות, פ"ג ה"א, סי' קכב. וראה שם, שמסיבה זו הרמב"ם אינו כותב בהלכות סנהדרין נשיא שחטא, אלא ראש ישיבה שחטא.

84. אולם, בהמשך נראה שהעם יכול למרוד במלך ולהסירו בשל חטאיו.

סוברים שמותר למלך עצמו להרוג מורד במלכות, מבלי לדון בסנהדרין.⁸⁵ בטורי אבן (מגילה יד ע"ב) הוסיף, שאין צורך בעדים והתראה, "ומיד שמרד במלך נגמר עונש מיתה עליו ואין צריך דבר אחר". על כן, קשה להסיר מלך בשל חטאיו, כיוון שמי שיבקש לעשות זאת עלול להישפט כמורד במלכות.⁸⁶ דוגמה לחשש שמלך יהרוג את מי שמנסה להורידו, ניתן לראות בירושלמי סנהדרין (פ"ב ה"א), שם דנים בנשיא שחטא, ואומר על כך רבי חגי: "שאין מחזירין ליה די קטל לון". מסביר הרדב"ז, שאין מחזירים נשיא שלקה, מחשש שיתנקם בבית הדין שחייבוהו מלקות ויהרגם.⁸⁷ אומר על כך האבני נזר (או"ח סי' שצא), שבמלך החשש גדול יותר שיתנקם במי ששפט אותו מאשר נשיא הסנהדרין. כמו כן, בהלכות מינוי מלך מובא שכאשר העם מרננים ומזלזלים במלכם, הדבר יכול להביא לשפיכת דמים מרובה מצד המלך שינסה להטיל אימתו על הציבור.⁸⁸

לפיכך, טוען הרב פיינשטיין, שלא מורידים מלך ממלכותו, שמא הוא ינקום במי שפגע במעמדו.⁸⁹ על כן, אף מלכים רשעים שהרבו לחטוא לא הוסרו בידי העם. ניתן היה לטעון שהעם פחד להסירם בשל רשעותם ועוצמתם. ברם, עובדה היא שאלוהי הנביא נהג באחאב כבוד גדול, כיאה למלך, למרות רשעותו. יתר על כן, כשם שלא מורידים ממלכותו מלך רשע ותקיף, כך לא מורידים אף מלך כשר. דוגמה לכך ניתן לראות אצל עוזיהו, שהיה מלך כשר, ולא העבירו העם ממלכותו, על אף שהתרו בו, עבר על לאו והתחייב מיתה בידי שמים.⁹⁰

בשולי הדברים נעיר, כי יתכן שהקושי הרב בהסרת המלך, היא הסיבה לכך שהתורה לא התייחסה מפורשות לאפשרות הסרת מלך מתפקידו.⁹¹ הדברים יתבארו לאור

85. שו"ת רשב"א החדשות (מכתב יד), סוף סי' שמה; סמ"ג, עשין קטו. שניהם מבוססים על מגילה יד ע"א: "אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה? אמר לה: מורד במלכות הוא, ולא צריך למדייניה". כך נראה שסובר אף הרמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"ח: "כל המורד במלך ישראל, יש למלך רשות להרגו".

86. וראה משך חכמה, בראשית ט, ז, שהתורה אינה מצווה את האדם לעשות מעשה שמסכן אותו.

87. רדב"ז, הלכות סנהדרין פי"ז ה"ח.

88. יד רמה, סנהדרין פב ע"א, בהסברו את איסור מינוי גרע בלן ובורסקי למלך.

89. דברות משה, גיטין סי' כג הערה נו ד"ה ואגב אזכיר, עמ' שנו.

90. ראה דברי הימים ב' כו, טז-כא. וראה דברות משה, שם.

91. עיין לעיל אות ב, שעמדנו על כך.

דבריו של בעל המשך חכמה (בראשית ט, ז), בהסברו מדוע התורה לא ציוותה את האישה במצוות פרו ורבו:

פרו ורבו וכו' - לא רחוק הוא לאמר הא שפטרה התורה נשים מפריה ורביה וחייבה רק אנשים, כי משפטי ה' ודרכיו "דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום", ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל. ומכל דבר האסור, לא מנעה התורה בסוגה ההיתר, כמו שאמרו פרק כל הבשר. ומשום זה לא מצאנו מצוה להתענות רק יום אחד בשנה, וקודם הזהירה וחייבה לאכול. וכן לא מנעה המשגל מכל בניה לבד ממשה רבינו, לפי שלו היה צריך לגודל מעלתו ולזהירות גופו. ויותר מזה, במלחמה, בעת הנצחון, לגודל החום והרחבת הלב, ידע א-ל דעות כי אז לא יתכן לעצור בעד הרוח בעת חשקו באשה יפת תואר, והתירה התורה יפת תואר אשת איש, וכמאמרם ז"ל: 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע'. וכבר האריך בזה מחבר אחד.

ומצאנו איך היה זאת לאבן פינה לאבות הקבלה, שפטרו מיבום מי שמתו בניו אח"כ, משום "דרכיה דרכי נועם". ואם כן, נשים שמסתכנות בעיבור ולידה - ומשום זה אמרו מיתה שכיחא, עיין תוספות פג, ב ד"ה מיתה שכיחא - לא גזרה התורה לצוות לפרות לרבות על האשה. וכן מותרת לשתות כוס עקרון, וכעובדא דיהודית דביתהו דרבי חנינא סוף הבא על יבמתו. רק לקיום המין עשה בטבעה שתשוקתה להוליד עזה משל איש. ומצאנו לרחל שאמרה "הבה לי בנים, ואם אין מתה אנכי". ובזה ניחא הך דאמר רב יוסף פרק הבא על יבמתו (סו, ב), דאין נשים מצוות בפריה ורביה מהכא, "אני א-ל ש-די פרה ורבה" (בראשית לב, יא), ולא קאמר "פרו ורבו". היינו דבאדם וחוה שברך אותם קודם החטא שלא היה לה צער לידה, היה מצות שניהם בפריה וברביה, ואמר להם "פרו ורבו" (שם א, כח). אבל לאחר החטא שהיה לה צער לידה, והיא רוב פעמים מסתכנת מזה, עד כי אמרו (בשעה שכורעת לילד קופצת) אשה ונשבעת שלא תזדקק (לבעלה, לפיכך אמרה תורה תביא קרבן - נדה לא, ב). לכן בנה, אף דכתיב "ויאמר להם פרו ורבו", הלא כתיב קודם (שם) "ויברך את נח ואת בניו", אבל נשיהם לא הזכיר, שאינם בכלל מצוה דפרו ורבו. וביעקב קאמר "פרה ורבה", וזה נכון. ובמהרש"א סנהדרין נט הניח זה ב"ויש ליישב", וכוון לה, ודו"ק.

ייתכן שסברה דומה ניתן לטעון באשר להורדת מלך. התורה אינה מצווה להוריד מלך חוטא או מלך שאינו מתאים, בשל סכנה הכרוכה בכך.

ז. הסרת מלך שאין העם חפץ בו

לאור הדברים שעלו עד כה ניתן לומר שקיימות שלוש שיטות בדבר הורדת מלך שאינו רצוי: יש האוסרים הורדת כל מלך ממלכותו; יש הסוברים שהדבר אסור, אך אם בכל זאת מרדו במלך, הוא יורד מגדולתו; דעה נוספת היא, שמותר להוריד מלך כאשר העם מעוניין בכך.

הדעה הראשונה היא של הסוברים כר"י אברבנאל שאסור להוריד מלך מגדולתו. כמו כן, ראינו דעות האוסרות הסרת מלך שנמשח בשמן הקודש או ביטול שושלת בית דוד.⁹² הרב נפתלי בר אילן סובר שלאחר שתקנו חכמים שאין דנים את מלכי ישראל, אין לבית הדין סמכות להדיחם.⁹³ בדרך זו הלך הרב משה רובינשטיין, שטען כי לפי התלמוד הבבלי אף שרוב ישראל נמשכו אחרי אבשלום, לדוד היה דין מלך, והמלכת בנו נחשבת כהקדש בטעות.⁹⁴

בדעה השנייה אוחרים הטוענים שאם עבר העם והסיר את מלכם בשל חוסר שביעות רצון או מסיבות אחרות, בטלו ממנו כל דיני מלך. רד"ק עוסק בסוגיה זאת בפרוש לפסוקים העוסקים בתחילת מלכות שלמה, וביחסו לאדוניהו, אביתר ויואב. בפסוק נאמר: "והשמעה באה עד יואב כי יואב נטה אחרי אדניה ואחרי אבשלום לא נטה", וכתב רד"ק:

לפי שהוא (יואב) נטה אחרי אדוניהו ואחרי אבשלום לא נטה, כי אילו נטה אחרי אבשלום ולא נטה אחרי אדוניהו לא היה לו לפחד, שכיון שכל ישראל היו רוצים להמליכו לא היה מרד שיתחייב מיתה, שאם כן היה עמשא (שמינה אבשלום לשר צבאו) חייב מיתה, והנה דוד אמר לו לשומו שר הצבא.

92. ראה עוד כלי חמדה, דברים יז, יד, אות ד, עמ' קיח, בדעת שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שיב אות טו.

93. משטר ומדינה בישראל על פי התורה, שם, עמ' 606.

94. נר מצוה, לו ע"א.

מדברי רד"ק עולה שכאשר רוב העם נוטה אחרי מלך חדש, למלך הקודם אין דיני מלוכה, והוא לא יכול לדון את הבוגדים בו כמורדים במלכות. לפיכך עמשה נהג כדין, ולא ניתן לדונו כמורד במלכות, על אף שרצה להילחם בדוד. לעומת זאת, יואב נטה אחרי אדוניו שלא כדין, מכיוון שרוב העם לא היה איתו. מכאן ניתן ללמוד ששיטת הרד"ק היא שללא תמיכת העם אין תוקף לשלטון.

לעיל ראינו שכך גם שיטת הפרשת דרכים ורבי צדוק הכהן, בנוגע להסרת דוד המלך במרד אבשלום. הרב אלחנן וסרמן טוען שהסבר לכך הוא שאין מלך ללא עם.⁹⁵ כלל זה הובא כבר במאירי שכתב שדיני המלך נוהגים בו בעת "שמחזיק במלכותו", אולם אם עבר העם והדיחו שלא כדין, בטל ממנו דין מלך.⁹⁶ בנוסף לכך, בספר עונג יום טוב מובא שמלך המפחד מבשר ודם, אינו מלך.⁹⁷ לפיכך, כאשר שאול אומר "יראתי את העם", אין לו דין מלך. כזו גם הייתה טענת אביגיל לדוד, שהואיל והוא פוחד משאול המלך, הוא אינו יכול לדון את נבל כמורד במלכות. על כן, מדברי העונג יום טוב נראה שאם העם מרדו במלכם, וכעת הוא ירא מהם, בטלה מלכותו. עם זאת, המאירי, רבי צדוק הכהן והעונג יום טוב, לא כתבו שמותר לנהוג כן לכתחילה, אלא שלמעשה לא ניתן להגדיר אדם כמלך אם העם מתנגדים למלכותו.

שיטה שלישית היא, שמותר לכתחילה להסיר מלך שאינו מטיב לעמו והעם אינו מעוניין בו.⁹⁸ הסבר לכך הוא כיוון שמינוי המלך תלוי ברצון העם, כפי שכותב הרמב"ן: "מצוה שיבואו לפני הכהנים הלויים ואל השופט ויאמרו להם רצוננו שנשים עלינו מלך."⁹⁹ יתר על כן, בספר העמק דבר מובא שמצות העמדת

95. קובץ הערות, סי' לז אות י, על פי הירושלמי, ומדגיש שאף במרידה שלא הייתה כדין, אין למלך המודח דיני מלך. וראה עוד בעל הטורים על התורה, בראשית כו, י, ופרוש עטרות אדר שם, שמלך נודד אינו מלך.

96. ראה מאירי, הוריות יא ע"א ד"ה המשנה השניה.

97. עונג יום טוב, הקדמה, אות ו. ראה בשו"ת קול מבשר, ב, סי' מב ד"ה בהקדמת.

98. ראה קרן אורה, הוריות יא ע"א.

99. ראה שם. וראה רמב"ן, דברים יז, יד: "והזכיר 'ואמרת', כי מצוה שיבואו לפני הכהנים הלויים ואל השופט ויאמרו להם: רצוננו שנשים עלינו מלך", לפיכך, שמואל לא העמיד מלך לפני שהעם ביקש; תרגום יונתן שם, שנראה מדבריו כשיטה זו, אחרי שתבקשו רשות מה, תמנו מלך; עי' שיעורי הרב (סולוביצ'יק), סנהדרין כ ע"ב אות סח, שהסביר שאע"פ שלדעת הרמב"ם מינוי מלך מצווה, ללא בקשת העם חסר תנאי בסיסי ואי אפשר לקיים את המצווה.

מלך בכללה, אינה חלה אלא כאשר העם מבקש זאת.¹⁰⁰ לפיכך, אף יראת המלך וכבודו נובעים מקבלתו עליהם. לשיטה זו, עקב מרידת העם בדוד המלך ובריחתו מאבשלום, סר ממנו שם מלך, ולכן הוא מתכפר בשעירה כאחד האדם.¹⁰¹ לשיטה זו נראה שאף שהמלך נמשח בשמן המשחה, ניתן להורידו ממלכותו. כך מובא בשו"ת חת"ם סופר, שניתן להוריד מלך משוח, וההגבלה על הורדת משוח תקפה על כהן גדול בלבד.¹⁰² בדעה זו מחזיק הכלי חמדה, אשר טוען שמותר להוריד כל מלך אם קיימת סיבה טובה לכך.¹⁰³

ראיה לשיטה המאפשרת הסרת מנהיג בעת התנגדות העם, מביא הרב עוזיאל מהדחת רחבעם בן שלמה.¹⁰⁴ לטענתו, הזכות למלוך ניתנת מהעם ולטובת העם, וכאשר השלטון פועל נגד העם ובניגוד לרצונו בטלה זכותו. על כן הדחת רחבעם הייתה מותרת, כיוון שלא יעלה על הדעת שישראל עברו על מצוות התורה. דוגמה נוספת לכך, מתקופה מאוחרת יותר, עולה מיחס עם ישראל למלך הורדוס. רבי יצחק אייזיק הלוי¹⁰⁵ טוען שהורדוס הציג את עצמו כמלך יהודה, אולם העם לא ראו בו את כמלכם. הסיבה לכך הייתה שהורדוס פעל למען העלאת קרנם של היוונים והסורים ולהשפלת בני יהודה, כספם של היהודים נלקח לטובת בניין ערי פאר של הנוכרים, והוחרבו ערי יהודה. לא בכדי אמרו במגילת תענית: "ואותו היום שמת הורדוס עשאוהו יום טוב". מכאן הסיק הרב זלמן קורן¹⁰⁶ שאין דין מלך ישראל אלא למי שדואג לצרכי עמו, וק"ו שאין דין מלך למי שפועל למען אויבי העם.

100. העמק דבר, דברים יז, יד, שביאר מדוע מצווה זו תלויה בבקשת העם, ולא באה כמצווה מחייבת: "ונראה דמשום דהנהגת המדינה משתנה, אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם ונבחריהם, ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט, ודבר זה אי אפשר לעשות על פי הכרח מצות עשה".

101. ראה קרן אורה, שם. וראה פרשת דרכים (רוזאניס), דרוש יא וסוף דרוש יב: "מלך - כיון שעבר מגדולתו, אין לו דין מלך". וראה תפארת ישראל, יכין, הוריות פ"ג מ"א.

102. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' ה' ד"ה אמנם הרוב. ומה שכתוב (ויקרא כא, יב) "שמן משחת אלוקיו עליו אני ה'", מדובר בכהן גדול, שכמו שה' לעולם אף כהן גדול נבחר לעולם.

103. כלי חמדה, דברים, שופטים, סי' ו' אות ד' עמ' קיח.

104. שו"ת משפטי עזיאל, ב, יו"ד סי' מב אות א.

105. דורות ראשונים, חלק ראשון, כרך שלישי, פרק ב.

106. ר"ז קורן, 'ממלכתיות ישראלית - משמעויות הלכתיות', ממלכת כהנים וגוי קדוש, עמ' 191 הערה 22.

ח. הסרת מנהיג שאין העם חפץ בו והוצאה לנבצרות זמנית

להלן נסקור את הסיבות המרכזיות שעלו עד כה ומונעות הדחת מלכים; לאחר מכן נבחן אם הדין זהה בהדחת ראש ממשלה; ולבסוף נעמוד על שורש הבדלי ההלכה בין מלך ובין נבחר ציבור.

בתחילת דברינו עמדנו על כך שלא ניתן להסיר אדם משררתו ללא סיבה, כיוון שמעלין בקודש ולא מורידים. יתרה מזאת, ראינו שלא ניתן להוריד מלך, וזאת בשל סיבות נוספות:

- א. ר"י אברבנאל: העם קיבל את המלך ללא תנאי.
- ב. ר"י אברבנאל: לא ניתן להדיח מלך כי הוא "מייצג" את הקב"ה בעולם.
- ג. ר"י אברבנאל: מלך נבחר בידי הקב"ה ונביאיו, ולכן הדחתו היא בסמכותם או בהוראת ה' בלבד.

- ד. צפנת פענח וציץ אליעזר: לא ניתן להדיח מלך שנמשח בשמן הקודש.
- ה. ר"נ בר אילן: חז"ל תיקנו שאסור לדון מלך, ומכל-שכן שלא ניתן להדיחו.
- ו. תוס' ור"ן: גם למלך רשע יש מעמד של מלך.

- ז. לא שמענו על הדחת מלך רשע, ואף הנביאים כיבדו את אחאב.
- עתה, אחר שמנינו את הטעמים לאיסור הדחת מלך, נבחן - באותו סדר - אם טעמים אלה רלוונטיים למנהיג או ראש ממשלה, ואת ההבדלים - ככל שישנם - בין מלך לראש ממשלה:

- א. טענה זו אינה שייכת במנהיג בן זמננו, שכן הוא נבחר עם הגבלות ותנאים הרשומים בחוק.

- ב. מלך יכול לגזור דין מוות - לעתים - אף ללא הסנהדרין, דבר שבוודאי אינו תואם לסמכות מנהיגי דורנו. לא מסתבר אם כן לראות "מייצג" בראש ממשלה או במנהיג אחר.

- ג. ראש ממשלה ושאר מנהיגים הם נבחר ציבור. על כן, מטעם זה, ניתן להדיח נבחר ציבור כאשר ישנה דרישה כזו.

- ד. כיום לא מושחים מלכים ומנהיגים.
- ה. תקנת חז"ל שאוסרת העמדת מלך למשפט, אינה חלה [ברוב המדינות] על ראש ממשלה מכהן.¹⁰⁷

107. וראה מלכות יהודה וישראל, עמ' 242-244.

ו, ז. צריך עיון אם דין זה שייך אף בראש ממשלה, ועל כך נדון להלן. מהאמור עולה שאף מי ששולל הדחת מלך, מסכים שאין מניעה מהדחת נבחר ציבור, ככל שיש צורך בדבר. זאת ועוד, האדר"ת כותב שרק את מלכי בית דוד אסור להעביר מגדולתם, אולם מלכי ישראל דינם כהדיטוטות,¹⁰⁸ ובוודאי שהוא הדין נבחר ציבור, שאינם שונים ממלכי ישראל.

לכך יש לצרף את מה שכתבו רבותינו עם כינונה של מדינת ישראל: א. הרב יצחק הלוי הרצוג, שהיה הרב הראשי לישראל, כתב במהלך מלחמת העצמאות שדין ראש הרשות המחוקקת שונה מדין מלך, הואיל ומינוי קצוב בזמן.¹⁰⁹ לפיכך מותר להתנות על סיום תפקידו במצבים שהציבור יחפוץ בכך.¹¹⁰ שכן כך פסקו הכלבו ורמ"א לגבי תפקידי שררה ורבנות, שבמקום שהתנו על כך מראש, אין מניעה מהסרת בעל תפקיד משררתו.¹¹¹ ב. לבד מחובתם של נבחר ציבור לעמוד בתנאי בחירתם, הרשב"א מוסיף שסיום תפקידם תלוי גם הוא במנהג:

אבל עכשיו נהגו כל הקהילות למנות אנשים על כל צרכי צבור לזמן. ובהגיע הזמן יצאו אלו ונכנסים אחרים תחתיהם, כן למזון וכן לקופה של צדקה וכן על המס ושאר המנויים הצריכים לצבור. בין שנוטלין עליה שכר בין שאין נוטלין עליה שכר, ואפילו לא קבעו להם זמן סתמן כפירושן אחר שנהגו כך. והמנהג כהלכה, שכל הדברים תלו אותם במנהג.¹¹²

-
108. תשובה מיראה, הלכות עדות פט"ז ה"ה ד"ה וחזות קשה, עמ' מח.
109. תחוקה לישראל על פי התורה, ג, עמ' 27, שם מגיב הרב הרצוג להצעת חוקה שכתב ד"ר יהודה פנחס ליאו כהן, ערב הקמת המדינה, במגמה להעמיד בהצעה זו בסיס למשפט המדינה. בפרק ד של הצעת החוקה, העוסק ברשות המבצעת, סעיף 61, דן באפשרות של הדחת הנשיא: "אשר נשיא יחטא, והאשימוהו שנים שלישים ממספר הצירים בעוון בגידה, בצע או עברת זדון על דברי החוקה, ויצא חייב מלפני בית הדין העליון - יועבר מכהונתו".
110. כמו כן, כתב הרב הרצוג, שראוי להקים מועצת זקנים, בדומה לבית הלורדים הבריטי, שתגביל ותבקר את פעילות הממשלה.
111. ראה כלבו, סי' קמז. וראה שולחן ערוך ורמ"א, יו"ד רמה, כב: "ומי שהוחזק לרב בעיר, אפילו החזיק בעצמו באיזה שררה, אין להורידו מגדולתו אף על פי שבא לשם אחר גדול ממנו (ריב"ש סימן רע"א)... ובמקום שיש מנהג לקבל רב על זמן קצוב, או שמנהג לבחור במי שירצו, הרשות בידם, (כל בו). אבל כל שקבלו הקהל עליהם, וכל שכן אם עשו ברצון השררה, אין לשום גדול בעולם להשתרר עליו ולהורידו".
112. שו"ת הרשב"א, ה, סי' רפג. וראה עוד שו"ת מהרי"א הלוי, ב, סי' כד וסי' לא.

מסקנה דומה כתובה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ג, סימן כט, פרק ה):

מבאר בספר משפטי שמואל (סימן נ"ג), דהיכא שבנוסח ההסכמה אשר ביד החברה יש קביעות זמן, כשנשלם הזמן פסקה שררתם, וכן היכא שתלוי הדבר ברצון ורשות הקהל ע"ש, ובספר דברי ריבות (סימן רכ"ד) כותב שכן הוא מנהג כל הקהלות הקדושות אשר בגולה להעמיד פרנסים וממונים ואנשי מעמד שינהיגו וידריכו הקהל מזמן ליזמן ובמשלם זמנם ממנים פרנסים ומעמד אחר ע"ש.

ג. הרב לווינזון עמד על הבדלים בין מלך לשאר שררות שלטון הנהוגות כיום, וטען שכל מישרה המוגבלת בזמן אינה נחשבת לשררה, ועל כן דיני מינוי וירושה אינם חלים עליה.¹¹³ לאור זאת עולה שמותר להסיר ראש ממשלה מתפקידו, משום שאינו מוגדר כמלך, ואף לא נחשב כ"בעל שררה".

ד. מכאן שלבד מההיתרים להדחת מלך, ניתן להעביר ראש הממשלה ונבחר ציבור בשל הנוהג שמקובל באותו מקום.¹¹⁴ כמו כן, מי שמגיש מועמדות לכהן כאיש ציבור, מקבל על עצמו מלכתחילה את תנאי העסקתו, כולל אפשרויות שונות לסיום תפקידו. טענה נוספת, אשר בגינה ניתן להעביר ראש ממשלה ונבחר ציבור, מובאת על ידי הר"ש ישראלי, בספרו עמוד הימיני. הרב ישראלי טוען שלנבחר ציבור כיום אין תוקף של שררה, אלא של שליחי העם:¹¹⁵ "הציבור שורר על עצמו, ומגביל עצמו לטובתו ע"י שלוחיו שמסר להם ייפוי כח זה". מכך יוצא שאותם נבחר ציבור אינם מורישים משרותיהם לבניהם, על אף שהרמב"ם כותב כי "כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם, והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה".¹¹⁶ מכיון שהרב ישראלי מגדיר את משרות נבחר ציבור כיום כשליחי ציבור, מותר להורידם, וק"ו שהם אינם

113. התורה והמדע, עמ' 49-50: "אבל הדבר ברור, שאם מינו את המלך רק לזמן קצוב של איזה שנים, ושאר כן ירד מכסאו, וגם בניו אחריו לא ירשו מלכותו - אינו נוהג בו כל דיני מלכות". מטעם זה, התיר שם למנות אישה לראשות ממשלה, ולכל תפקיד שלטוני אחר.

114. כך עולה גם מפרוש הש"ך לשו"ע, שם, מא: "קהל שנהגו למנות אנשים על צרכי הצבור לזמן, ובהגיע הזמן יצאו אלו ויכנסו אחרים תחתיהם, בין לחזן בין לקופה של צדקה בין לשאר מנויים הצריכין לצבור, בין שנוטלין עליהם שכר בין שאינם נוטלים, אפי' לא קבעו להם זמן סתמם כפירושן מאחר שנהגו כך".

115. עמוד הימיני, סי' יב אות ח, עמ' קמג.

116. רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"א ה"ז.

מוריישים אותם לבניהם. לפיכך מותר אף להגביל את משך כהונתם של שליחי הציבור, וכן לקבוע קריטריונים לסיום התפקיד. נאמן לשיטתו, כותב הרב ישראל¹¹⁷:

הבחירה כיום למוסדות ניהול וממשל אינה באה להקנות לנבחרים מעמד של שררה, ואין זה אלא בחינת שליחות. למה הדבר דומה, לעסק משותף שהשותפים בוחרים מקרבם את המתאים לנהל העסק... וכל שעה ושעה רק מכוח הסכמתם הוא פועל. ואשר על כן גם יכולים הם לסלקו אם נראה להם שהוא אינו ממלא תפקידו כראוי, כשם שבכל שליח אומרים לו "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי"... יוצא איפוא שמוסדות הנבחרים ע"י ציבור שנבחרים לזמן קצוב וניתן גם לסלקם על ידי הבעת אי אמון, אינם אלא בחינת שליחים שנבחרו על ידי האחרים כבאי כוחם.

לדידו אפוא, תושבי ישראל מוגדרים כשותפים, וחברי הכנסת מוגדרים כשליחים שלהם.¹¹⁸ הגבלות הלכתיות חלות על בעלי שררה, ומינויים ופיטורם של שליחי ציבור אינם תלויים אלא ברצון הממנה. בשל כך - סבור הרב ישראלי - שמותר למנות גויים לתפקידי ממשל.¹¹⁹ ובשל כך, סילוק ראש ממשלה או ראש עיר אינו תלוי בגדרי סילוק מלך, ואף לא בגדרי סילוק אדם משררה.¹²⁰ נראה אפוא שהשאלות כיצד מותר לפטר ראש ממשלה, או האם מותר למנות נוכרי לתפקיד שלטוני, תלויות בהגדרת התפקיד כשררה או כשליחות. לפיכך יתכן שלשיטות המתירות מינוי גויים לתפקידי ממשל, יהיה מותר לסלק נבכרי ציבור לפי רצון הציבור. בדרך זאת הלך הרי"א הרצוג, שמתיר אף הוא לבחור ולמנות נוכרים לתפקידי ממשל, משום "שזהו שורש השלטון הדמוקרטי, שכל התושבים

117. תורה שבעל פה, טז, תשל"ד, עמ' עח-עט; וכן חוות בנימין, א, עמ' צב-צג.

118. ראה ר"י זולדן, מינוי נכרים לתפקידים ציבוריים, תחומין כג (תשס"ג), עמ' 354-355 הערה 33. נחלקו הרב עזרא בצרי והרב אורי דסברג בהבנת דברי הרב ישראלי: הרב בצרי הבין שמדינה היא העסק המשותף. לכאורה כך עולה מדברי הרב ישראלי שכתב בעמוד הימיני, שם: "כמו כן, בשותפות הגדולה יותר של ניהול עיר ומדינה". לעומתו, הרב דסברג סובר שהעם שותף בבחירת מנהיג, והמדינה אינה עסק משותף.

119. ראה שם. וראה הרב ישראל רוזן, נשים בתפקידים ציבוריים, תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 27, שמתיר בחירת נשים למוסדות ציבור, ע"פ סברת הרב ישראלי.

120. וראה דיני ממונות (בצרי), ד, עמ' נח, שחולק על הרב ישראלי.

הם שותפים במדינה ואין איסור של כל משימות נוהג כאן. ולמשל אם ישתתפו יהודים ואינם בני ברית בחברה של בניין באופן שגם לאיזה בני ברית תהא הזכות להיבחר בדירקטוריון השליט על החברה, כלום אנו עוברים על כל משימות. וכן במדינה יהודית דמוקרטית שבעצם היא חברה גדולה לשם אינטרסים ידועים שותפתיים".¹²¹ כך גם התיר הרב עוזיאל לבחור נציגים נוכרים לכנסת, "ואין כאן מינוי של כבוד ושררה אלא בחירה הולמת לפי האינטרסים של בוחר ומתוך הכרה שהנבחר שלו הוא הראוי ביותר להגן על זכויותיו ועל השקפותיו".¹²² בהתאם, נראה שהרב הרצוג והרב עוזיאל יתירו להחליף ראש ממשלה ברצון הציבור בלבד, ללא מגבלות שעמדנו עליהם שקיימות בסילוק בעל שררה.

למעשה, נראה שהיכולת להדיח ראש ממשלה מכהן, תלויה בהגדרת מעמדו ההלכתי. לפי הרב ישראלי ניתן להדיח ראש ממשלה אם הציבור חפץ בכך ומביע בו חוסר אמון, שהרי דינו כשליח. מנגד, לפי השיטות המגדירות ראש ממשלה כמשרה שקיימת בה שררה על הציבור, אסור לסלקו אלא אם עומדים בקריטריונים ההלכתיים המתירים זאת. לשיטה זו, אסור להוריד בעל שררה ללא סיבה, וניתן לעשות זאת רק במצבים שהתנו על כך מתחילה, שכך הוא המנהג או שמצאו פגם מהותי בהנהגתו. על כן - לדידם - לא ניתן לפטר ראש ממשלה שלא פשע או סרח, בטרם הגיע המועד הרשום בחוק, שכן "מעלין בקודש", אלא אם כן אפשרות זו הוצגה מלכתחילה. זאת ועוד, כאשר רוצים לפטר ראש ממשלה שלא חטא, יש להיזהר שלא יחשדוהו בעברה.

ט. הפלת משטר דיקטטורי

עד כה עסקנו במשטר מלוכני ובראש מדינה כבימינו. מה הדין לגבי הפלת משטר דיקטטורי - האם מה שנאמר לעיל ביחס למשטר מלוכני נכון גם ביחס למשטר דיקטטורי. מקור תלמודי לדיון זה ניתן למצוא בתלמוד הירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב):

מלך ישראל ומלך יהודה שניהן שוין, לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה (ולכן שניהם מתכפרים בשעיר)... א"ר יוסי בי רבי בון ובלחוד עד דיהוא בן נמשי,

121. תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א, עמ' 22 הערה 1.

122. מכמני עזיאל, ד, עמ' קעח.

ומה טעם בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל. מיכן ואילך בליסטיא היו נוטלין אותה.

מהירושלמי עולה, שדיני המלוכה אינם חלים על אדם שלוקח את השלטון בכת. בעקבות זאת כתב הרב וולדנברג (הלכות מדינה, פ"ה, שער ג, עמ' קסז): "הרי מצינו בהדיא בירושלמי שמלך שעמד בחזקה אין לו דין מלך ודינו כהדיוט להתכפר בשעירה, וממילא דהוא הדין דאין ישראל חייבין לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות". עולה אפוא שלמשטר דיקטטורי שלא מקובל על העם, אין דין מלכות.¹²³ לעומת זאת משטר דיקטטורי שמקובל על העם, שייכים בו דיני המלוכה, והמורד צריך להיענש כדין. מקרה ביניים הוא משטר דיקטטורי שנבחר בידי העם, אך במהלך הזמן העם התנגד אליו ומעוניין להחליפו. מסתבר, שכדי להחשיב שלטון זה כליסטים, צריך שיתקיים פרק זמן בו יוכח שאכן העם לא מעוניינים במנהיג זה ורוצים לסלקו.¹²⁴ אומנם, לשיטת ר"י אברבנאל, יתכן שגם במצב שציבור מתחרטים על העמדת המשטר לא יהיה ניתן להסירו.

נראה אפוא שהפלת משטר דיקטטורי שהעם מעוניין בו אסורה, ומסכנת את האדם שלא לצורך. לעומת זאת הפלת משטר עריץ שפועל נגד העם ושלא ברצונו מותרת. עם זאת, ראוי לשים לב לעולה מדברינו, שהתורה אינה מצווה לפעול להסרת מלך חוטא בשל סכנה הכרוכה בכך (לעיל אות ו). אולם מדברי המשך חכמה נראה שכשם שנשים יולדות על אף הסיכון הקיים, כך הרגש הטבעי והלאומי של האומה, הקיים אצל כל פרט ופרט, יתעורר להסיר שלטון עריץ, למרות הסכנה שטמונה בכך. כך אנו רואים במהלך ההיסטוריה, שהחלפת שלטונות דיקטטוריים נעשית באופן טבעי אף ללא צו אלוהי.

ניתן לטעון שקיים איזון בעולם. מצד אחד הקב"ה נתן מצוות וחוקים, ומצד שני טבע באדם רצון ומוסר לעשות את הדבר הנכון והראוי. דוגמה לכך היא האשה, שמצד אחד אינה מצווה על פריה ורביה, אך האיזון נשמר בכך שהיא חפצה בדבר, כרחל אמנו שאמרה "הבה לי בנים, ואם אין מתה אנכי" (בראשית ל, א). מעין זה ניתן לומר בסוגיית הדחת שלטון עריץ - מצד אחד התורה אינה מחייבת את האדם

123. ראה בספרו של חמי בן נון, מרי אזרחי, שקיים הבדל בין פעולה אקטיבית נגד השלטון ובין אי ציות לחוקים מסוימים.

124. ראה דינא דמלכותא (שור), פרק טו, עמ' פ.

להסתכן, ומצד שני טבוע באדם רצון פנימי לצדק ולמוסריות, וכאשר השלטון מנוגד לערכי היסוד של העם, הרי שבאופן טבעי תיווצר שאיפה להחליפו.¹²⁵

סיכום

א. בראשית דברינו עמדנו על כך שלא ניתן להוריד אדם ממשרתו ללא סיבה, בין אם מדובר במלך או שר וכל תפקיד אחר שקיימת בו שררה על הציבור, וזאת משום שמעלין בקודש ולא מורידין. לא זו אף זו, כאשר אדם מסולק משררה, אנשים עלולים לחשוב שהלה מעל בתפקידו, דבר שיגרום לפגיעה בכבוד האדם ובמקרים מסוימים אף לעזיבתו את דרך התורה.

ב. בעל שררה שחטא או שאינו נוהג כשורה, יודח ממשרתו.

ג. לא מצאנו דיון תלמודי מפורש אודות הדחת מלך שסרח, או שהציבור אינו מעוניין עוד במלכותו. ראינו שתי דעות קיצוניות בסוגיה זו, ועוד שתי דעות ביניים. דעה קיצונית אחת היא שלא ניתן להדיח מלך שלא מקובל על ידי עמו וזאת גם אם הרבה להרשיע, ואף קיים איסור לסלקו. מנגד, יש שטוענים כי הכח להחליט על זהות המלך או המושל שמורה בידי העם, וזכותו להסיר מלכים ולהחליפם בכל עת שיחפוץ. דעת ביניים אחת היא שניתן להסיר מלך שסרח, כגון אם נתחייב עונש מיתה או גלות. דעת ביניים נוספת היא שקיים הבדל בין מלך הנמשח בשמן המשחה, שאותו אסור להוריד, ובין מלך שלא נמשח שאותו מותר להוריד. עמדנו על כך שדברי רמב"ם בנושא זה אינם חד משמעיים וניתן להבינם בכמה אופנים. עם זאת, הכלל הבסיסי בסוגיה זו הוא שאין מלך ללא עם, וכאשר המלך אינו מחזיק במלכותו דיני המלוכה אינם חלים עליו.

ד. מרבית הסיבות שמונעות הדחת מלך, אינן חלות על ראש ממשלה:

1. ראש ממשלה נבחר על תנאי המגביל את משך זמן כהונתו, ובהגיע המועד ניתן להחליפו. בתוך המועד שנקבע מראש לא ניתן להורידו מכיוון שמעלין

125. "יתכן שעל ידי הדברים שעלו, ניתן להסביר את המחלוקת הקוטבית בחז"ל בדבר מרידה במלכות: רד"ק, האבני נזר והקרן אורה, שמתירים להוריד מלך, מורים לעם את הדרך הנכונה והמוסרית שצריך ללכת בה. ר"י אברבנאל והציץ אליעזר שמתנגדים, מבטאים את הפן הריאלי, ומזהירים את האדם מסכנות הצפויות לו בדרך שבה הוא רוצה ללכת. אולם הרמב"ם שמתעלם, משאיר לאדם את השיקול, ולא נועל בפניו אף אחת מהדרכים.

- בקודש ולא מורידים, וגם יחשדוהו העם שפשע בתפקידו. אך אם ראש הממשלה הפר את תנאי העסקתו, או שמלכתחילה הוסכם על אפשרות קיצור כהונה, אזי הציבור רשאים להורידו ממשרתו.
2. ראש ממשלה כפוף לנוהג המקובל, שבדרך כלל משקף את חוקי המדינה. לפיכך ניתן להעביר ראש ממשלה או להוציאו לנבצרות, על פי המנהג המקובל.
3. ראש ממשלה מתמנה לפרק לזמן קצוב, ומינוי המוגבל בזמן אינו בגדר שררה.
4. ראש ממשלה פועל כשליח ציבור שאין בתפקידו שררה. לכן הציבור יכולים לסלקו כאשר אינם מרוצים והוא לא ממלא את תפקידו כראוי, אף בתוך המועד הנקבע לכהונתו. לפי הסבר זה לא חוששים לסברת "מעלין בקודש ולא מורידים", כיוון שלא מדובר בתפקיד של שררה.
5. שלטון דיקטטורי: אם שליט השתלט על עם ללא רצונו, זו "ליסטות". ככל שבכוח העם למרוד, הדבר מותר ואף רצוי.

ט שׁוּחַד בַּחִירוֹת

דרכו של עולם היא שאדם או מפלגה אשר רוצים להיבחר לתפקיד ציבורי, דואגים לכך שיכירו אותם, את פועלם בעבר ואת תוכניותיהם לעתיד. לשם כך, הם עושים שימוש באמצעי תקשורת שונים, שלטי חוצות, מודעות וכדומה. לפעמים, כדי להמריץ את הבוחרים, גם יחולקו מתנות: עט, תפילת הדרך, קמיעות וכדו'. זאת ועוד, לא פעם מציגים בפני הציבור רבנים שיברכו דווקא את התומכים במפלגה זו. להלן נדון בשאלה האם השימוש במתנות מותר וראוי.

א. מקור איסור שׁוּחַד וטעמו

פעמיים הזהירה התורה על איסור קבלת שׁוּחַד: "ושׁחַד לא תקח, כי השׁחַד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים" (שמות כג, ח); "לא תטה משפט ולא תכיר פנים ולא תקח שׁחַד, כי השׁחַד יעוור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים" (דברים טז, יט).¹ בנוסף, נאמר בתורה שנוטל השׁוּחַד הוא בכלל ארור,² אף הנביאים הזהירו על כך,³ וכן חז"ל

1. עיין משך חכמה, שמות שם, שאין זו כפילות, אלא שהפסוק בשמות עוסק בדיני נפשות בעוד שהפסוק בדברים עוסק בדיני ממונות.

2. דברים כז, כה: "ארור לוקח שׁוּחַד להכות נפש דם נקי", ועל אף שבפשוטו עוסק הפסוק בדיני נפשות (עיין אונקלוס שם), למד הרמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ג ה"א, שכן הוא בדיני ממונות. והעירו על כך אחרונים: מנחת חינוך מצווה פג; רי"פ פערלא, בביאור לסה"מ לרס"ג לאוין פד ד"ה וראיתי; טעם ודעת, דברים שם.

התייחסויות נוספות לשׁוּחַד בתנ"ך: שמות יח, כא - יתרו אומר למשה לבחור דיינים "שונאי בצע", והמפרשים (ראב"ע, ר"י בכור שור, רמב"ן) הסבירו שהכוונה היא לשונאי ממון, כדי שלא יקבלו שׁוּחַד; דברים יז, יז - מידתו של הקב"ה שלא "לקחת שׁוּחַד", ועי' במפרשים שם, ובפיה"מ לרמב"ם, אבות פ"ד מ"ד; אמנם ראה משלי יז, כג, ורש"י שם, שהקב"ה "לוקח שׁוּחַד"; ועי' מדרש שוחר טוב יז, ה. וראה ברכות כ ע"ב, שפעמים הקב"ה "נושא פנים לישראל.

3. ישעיה א, כג; שם ה, כג; עמוס ב, ו; מיכה ג, יא; דהי"ב יט, ז; ועוד.

הפליגו בחומרת האיסור.⁴ טעמו של האיסור נאמר כבר בפסוקי התורה:⁵ עיוור עיני הפקחים וסילוף דברי הצדיקים, כלומר, חשש שהדין לא ייפסק על פי האמת, עקב קבלת השוחד.

עם זאת, בגמרא (כתובות קה ע"א) מתבאר, שאיסור קבלת השוחד אינו מוגבל רק למצב שבו הדיין מתכוון להטות את הדין, אלא חל גם בדיין שמכוון לדון דין אמת: "ושוחד לא תקח", מה תלמוד לומר? אם ללמד שלא לזכות את החייב ושלא לחייב את הזכאי, הרי כבר נאמר 'לא תטה משפט'.⁶ מפשט הגמרא נראה,⁷ שאיסור נטילת שוחד כדי להטות דין נכלל באיסור "לא תטה משפט", ואזהרת התורה באיסור השוחד היא רק כאשר אין בכוונת הדיין להטות את הדין.⁸ אולם ההבנה הרווחת בדברי הראשונים⁹ והאחרונים¹⁰ היא, שאיסור שוחד כולל את שני האופנים הנזכרים.

מה טעם האיסור באופן זה? לדעת רש"י (כתובות שם ע"ב ד"ה מאי) והנמו"י (שם),¹¹ זו

4. כתובות קה ע"ב: "תיפח נפשם של מקבלי שוחד"; תנחומא, שופטים סי' ח: "כל הנוטל שוחד... נקרא רשע", ועוד. עיין רמב"ם, הל' תשובה פ"ד ה"ה, שמי שמקבל שוחד, בנוסף לעצם האיסור, הוא מחטיא גם את הנותן.

5. עי' סנהדרין כא ע"ב, שבדרך כלל התורה אינה מפרטת את טעמי המצוות. ולעניין החריגה שבהזכרת טעם איסור שוחד, עיין דף על הדף ומרגליות הש"ס, סנהדרין שם. כן עיין דעת החזו"א, לקמן הערה 16.

6. בגמרא מובאת הדרשה על הפסוק שבפרשת משפטים, בעוד שבמדרש תנאים, דברים טז, יט, מובאת דרשה כזו על הפסוק שבפרשת שופטים.

7. כן משמע גם מפירוש רש"י לסוגיה, וכן נראה מפירושו לשמות כג, ח, ועיין שו"ת חוות יאיר, סי' קלו שזו דרכו. יש מפרשני רש"י על אתר (עמר-נקא, דברי דוד לט"ז, חוות יאיר שם) שהקשו: לשיטה זו, מדוע לא דרשו חז"ל שאיסור לקחת השוחד בא כתוספת לאיסור הטיית הדין עליו עוברים בשעת פסק הדין, ואילו על איסור שוחד עוברים בשעת לקיחתו. עי' בתירוץיהם שם, וכן בגליוני הש"ס (ענגיל), כתובות קה ע"א, ותועפות ראם (על היראים), סי' רג.

8. עיין תהלים טו, ה: "ושחד על נקי לא לקח", וברש"י, רד"ק ויוסף תהילות שם. וע"ע ביאור הגר"א, משלי יז, כג.

9. רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ג ה"א: "לא תקח שוחד - אין צריך לומר לעוות את הדין, אלא אפילו לזכות את הזכאי". על דרך זו נראה לפרש גם את לשונו בספר המצוות, לאוין רעד, וכע"ז בחינוך מצווה פג: "שהזהיר הדיין שלא לקחת שוחד מבעלי הריב, ואפילו לדין אמת". כלומר, שבכלל איסור לקחת שוחד גם כאשר אין כוונתו להטות דין.

10. פני יהושע ד"ה שם הרי כבר, ועיין מהרש"א, חידושי אגדות, ד"ה וכי לא.

11. העיר על כך גם העמק שאלה קג, ג, בדעת השאלות. ועיין ב"ח, חו"מ ט, ט, שמשמע מדבריו שאיסור שוחד הוא רק כשהנותן אמר לדיין במפורש: "לא חייבני אם זכאי אני", שאם לא כן,

שאלת רבא: "מאי טעמא דשוחדא? כיון דקביל ליה שוחדא מיניה, איקרבא ליה דעתיה לגביה, והוי כגופיה,¹² ואין אדם רואה חובה לעצמו. מאי שוחד? שהוא חד."¹³ כלומר, כאשר נתינת השוחד נעשית כדי להטות דין, פשוט שהדבר אסור, והשאלה של רבא מוסבת על מצב שבו אין כוונת הדיין להטות דין.¹⁴ רש"י הסביר את תשובת הגמרא: "אין אדם רואה חובה לעצמו - אין דעתו מתקרב לצד החובה, לחייב את עצמו, ואפילו מתכוון לדין אמת". בקבלת שוחד יש לחוש שמא הדיין יטה מדרך האמת,¹⁵ גם אם כוונתו לדון דין אמת.¹⁶ מעתה מובן מדוע התורה עצמה

יש לראות זאת כשכר, עיי"ש.

12. עי' תומים, סי' ט סק"א, שלמד מכאן שפסול דיין הלוקח שוחד הוא כעין פסול 'קרבה' (עיין גם לשון הסמ"ג לאוין רח), ובהשלכות מכך בעניין מתן שוחד לבני נח, אך עיין מנחת חינוך פג, ה. על מתן שוחד לבני נח בכלל, עי' בדברי הפוסקים שהובאו בפתחי תשובה, חו"מ סי' ט סק"ג.

13. ביאור הדברים, להלן; לביאורים על דרך הדרוש, ראה אילת אהבים (צינץ). כתובות קה ע"א; חידושי ר"ע הילדסהיימר, כתובות שם, בשם ר"מ טייטלבוים אב"ד אוהלי; מרגליות הש"ס, כאן, ועוד.

14. הטיית דין יכולה להיגרם בכוונת-מכוון, רוצה לומר - שהדיין יודע מי מבעלי הדין צודק, ואעפ"כ מכריע את הדין נגדו, או כאשר עדיין לא ידוע מי מבעלי הדין צודק, אך הדיין נמנע מלראות ראיות שעשויות לחייב את אחד מבעלי הדין, כלשון הגמרא: "אין אדם רואה חובה לעצמו". ועיין נתיב מצוותיך (גולדברג), מצווה פג אות ה, שאפשר שהחשש אינו שהדיין יטה את הדין וימצא טענות שאינן נכונות, אלא "השוחד גורם שיחפש ויעלה בדעתו טענות וסברות לזכות את זה שנותן לו שוחד".

15. כע"ז משמע גם מדברי תוס', בכורות כט ע"א ד"ה מה אני. אך עי' תורה תמימה, שמות כג, ח, הע' סה.

16. בפשטות, הכוונה היא, שכתוצאה מקבלת הממון, הדיין הוא כ'נוגע' בדבר, ועלול להטות את הדין. ואולם, החזון איש, אמונה ובטחון, פרק ג אות ל, נקט דרך שונה: "חובת התלמיד להאמין כי אין נגיעה בעולם בעלת כוח להטות לב חכם לעוות משפט, כי מגמת החכם לזכות נפשו... ואיך יתכן כי בשביל בצע כסף... יחבל נפשו לעוות משפט, נוסף לזה כי תכונת האמת היא אצל חכם תכונת נפשו... ואמנם השוחד עניין מיוחד, והוא כי מקח שוחד הוא מן הגנויות במוחלט, שהתורה תיעבתו... חייבה התורה כוח בשוחד לעוור ולסלף, ולהזהיר ולברוח ממנה, והנה נוסף על כח נגיעה שהוא ממנה העולם כפי טבעת בני אדם, הזמן כוח טומאה בשוחד לטמטם הלב... ואחרי שהתורה פסלתו לדיין זה לדון בין משחדו לרעהו, הוסר ממנו גם מחסה החכמה... והנה אין אזהרת השוחד מכלל המשפטים אלא מכלל החוקים, שהרי לא אסרה תורה הוראה לעצמו ואדם רואה טריפה לעצמו, אף אם הוא דל". לשיטתו, כאשר התורה כתבה "כי השוחד יעוור עיני חכמים", אין זה טעם הדין, אלא זו תוצאת האיסור. רבים דנו בדברי החזון איש הללו, עיין לדוגמא: נתיב מצוותיך, שם, שכתב כי הדברים דחוקים; מעשה אבות סימן לבנים (קאהן), ה, עמ' רצט-שב; ר"א וייס, בגדר שוחד וחיוב השבתו, קונטרס שבועי תרנה (יז, לו), פרשת שופטים תשע"ח; ועוד. ראה גם אור הצפון (לרנ"צ פינקל, 'הסבא

לא תלתה מפורשות את איסור נטילת שוחד בתוצאת הטיית הדין, אלא בסמיות העיניים, שכתוצאה ממנה עלולה להיגרם הטיית דין.¹⁷

בגמרא (כתובות שם ע"א) מבואר, שאיסור שוחד חל גם כאשר הדיין מקבל שוחד משני בעלי הדין.¹⁸ הדבר צריך תלמוד, שהרי במקרה זה אין חשש שמא תיטה דעתו אחר אחד מבעלי הדין, שהרי שניהם נתנו! נחלקו בזה ראשונים: לדעת ספר החינוך (מצווה פג), זהו גדר והרחקה מאיסור קבלת שוחד מבעל דין אחד.¹⁹ המאירי כתב: "ואף כשמקבלו משני צדדין, מכל מקום לבו נוטה לזה ולזה, עד שנוטה להכריע ביניהם, ושלא לדונם בדין גמור".²⁰

נפטיר בלשון הטור (חו"מ סי' ט): "מאוד מאוד צריך הדיין ליזהר שלא ליקח שוחד",²¹ ונימק הב"ח: "לפי דבדבר קל יגיע ליכשל באיסור זה". לשון כזו כתב הטור גם לגבי איסורי ריבית ועריות "דבהני תלתא היצר תוקפו לעבור".

-
- מסלובודקה), ב, עמ' קנה-קסב. רגליים לדבר, שאמירת החזון"א באה כתגובה-ביקורת על שיטתו (צא והשווה. באור הצפון: "פסול השוחד והנגיעה אינו גזירת הכתוב, מסוגי החוקים שהתורה לא גילתה את טעמם", ואצל החזון"א: "אין אזהרת השוחד מכלל המשפטים, אלא מכלל החוקים"). ועיין קובץ אגרות חזון איש, א, קנד: "ואני נמצאתי הרבה עם הסבא ז"ל מסלבדקא, ועם הסבא ז"ל ממיר... ותמיד היתה שרויה בינינו אהבה בלי מצרים... ומעולם לא נמנעתי להזכיר בקורת בחריפות, והם התענגו על זה... וגם אני מתענג עליהם".
17. ועיין רש"י, שמות שם ודברים שם, ובכור שור, שמות שם. ועיין רא"ם, דברים שם, וחוות יאיר סי' קלו, שהדגישו נקודה זו; וראה עמר נקא, שמות כג, ח, ומנחת סולת, על החינוך מצוה פג אות א. לביאור נוסף, מדוע איסור שוחד חל גם כאשר בא לדון דין אמת, ראה בדרשות הר"ן, דרוש יא ד"ה ואני אומר (בפירושו השני).
18. יש להעיר, שבדברי הרמב"ם והשו"ע לא הובאה הלכה זו, ועיין בחידושי ההפלאה ד"ה אלא, שדן בכך.
19. כעין זה כתב גם הפנ"י, כתובות קה ע"א ד"ה גמרא והיכי; ועי' דרישה, חו"מ סי' ט סק"א.
20. כעין זה כתבו גם ההפלאה, כתובות שם ע"ב ד"ה אמר רבא, והעמק שאלה, שם. ועיין ברכי יוסף, חו"מ ט, ט; ומלבי"ם, ישעיה א, כג.
21. ע"פ עיקרון זה, ביאר החוות יאיר, סי' קלו, מדוע איסור שוחד מופנה בתורה למקבל, ולא לנותן. טעמו של דבר הוא, שאיסור השוחד אינו מחמת חשש עיוות הדין במזיד, אלא בשוגג. לכן, מצידו של הנותן, שידוע שהאמת עימו, אפשר שאין איסור כשרוצה להטות את הדין לטובתו. שהרי הטיית הדין, שלא כפי הדין, היא איסור בפני עצמו, כמבואר בפנים. למרות זאת, גם הנותן עובר באיסור תורה - ראה רמב"ם, שם ה"ב: "לפני עיוור", ועיין גם בפירוש רבנו יונה, משלי יז, כד; שו"ת חדות יעקב (עדס), חו"מ סי' כט; להסבר על דרך החידוד מדוע הנותן אינו בכלל איסור שוחד, עיין כרם פתחיה, גפן טז הערה ב, בשם רי"ד סולוביצ'ק.

ב. שוחד דברים

מה נכלל באיסור "שוחד"? חז"ל דרשו (מכילתא דרשב"י כג, ח): "ושחד לא תקח, אינו צריך לומר שוחד ממון, אלא אפילו שוחד דברים", והגמרא (כתובות קה ע"ב) הוסיפה שדיוק זה נלמד "מדלא כתיב בצע לא תקח".²² הרמב"ם (סנהדרין פכ"ג ה"ג) סיכם את הדינים העולים מסוגיית הגמרא:

ולא שחד ממון בלבד, אלא אפילו שחד דברים, ומעשה בדיין אחד שהיה עולה בדוגית קטנה לעבור בנהר, ופשט אחד ידו וסייעו בעלייתו, והיה לו דין, ואמר לו הדיין: הריני פסול לך לדין. ומעשה באחד שהעביר אברה, נוצה של עוף, מעל רדיד הדיין, ואחר כסה רוק מלפני הדיין, ואמר לו: הריני פסול לך לדין. ומעשה באחד שהביא מתנה אחת ממתנות כהונה לדיין כהן, ואמר לו: פסול אני לך לדין. ומעשה בארס אחד של דיין, שהיה מביא לו תאנים מתוך שדהו מערב שבת לערב שבת, פעם אחת הקדים והביא בחמישי בשבת, מפני שהיה לו דין, ואמר לו הדיין: הריני פסול לך לדין; אף על פי שהתאנים משל דיין, הואיל והביאן שלא בזמנם נפסל לו לדין.

משמע אפוא, שבכלל "שוחד דברים" עשיית טובות - אפילו קטנות - ע"י בעל דין לדיין. מדברי המאירי (שם) משמע שגם שוחד זה אסור מהתורה, וכך כתב הבית יוסף (חומ"מ סי' ט; ובכס"מ על הרמב"ם שם) בדעת הרמב"ם (שם),²³ וכן היא דעת ראשונים נוספים.²⁴ השאלות (שאלתא קמט) ביאר, כי כשם שבשוחד ממון, מתקרבת דעת הדיין לנותן, כן גם בשוחד דברים.²⁵ לעומת זאת, התוס' (כתובות שם ד"ה לא) כתבו:

22. ועיין סוטה י ע"א, ובמהרש"א ופתח עינים שם, ששמעון נזהר בשנותיו כשופט ישראל אפילו משוחד דברים.

23. עיין אהלי יעקב (למהרי"ק ש), סי' קל, ורדב"ז, הל' סנהדרין פכ"ג ה"ו, שדייקו כן ממה שסיים הרמב"ם וכתב: "נפסל לו לדין", ולא כתב שפסל עצמו מלדון. משמע, שנפסל מעיקר הדין, ולא רק ממידת חסידות כשיטות דלהלן.

24. שאלות, שאלתא קמט; פסקי ריא"ז, סנהדרין פ"א ה"א אות לד. וכן משמע מדברי הראשונים שכתבו דינים אלו כחלק מאיסור נטילת שוחד: רי"ף, סנהדרין ב ע"ב; רא"ש, שם פ"א סי' י; סמ"ג, מ"ע רח (ועיי"ש לגבי רב שאינו דן את בעל האכסניא שלו), ספר החינוך, מצווה פג; אגודה, סנהדרין פ"א אות י; מהרי"ק, סי' טז, בשם ריב"א. ועיי"ש במהרי"ק, שאף שפסול זה מעיקר הדין, כשר הוא לדון באופן של זבל"א.

25. אמנם דעת הדרישה, שם סק"ז, שהרמב"ם סובר שאיסור זה ממידת חסידות, וחלק על הב"י, עיי"ש. ועיין בפקודי ישרים, על ספר המצוות לרמב"ם, מצווה רעד.

”דאינו אלא חומרא בעלמא, שהיו מחמירין על עצמן... אבל פסולין לא הוו“,²⁶ וביאר הריטב”א (שם) ”שאם כן, אין לך דיין לדון“. הנוקטים כדעה זו יסברו שדרשת חז”ל היא אסמכתא (מהרש”א שם; ברכ”י חו”מ סי’ ט),²⁷

הדרכי משה (שם סק”א) כתב בשם מהרי”ק (שורש טז, ב), ששוחד דברים אסור רק כאשר ”מוכח שעשה לו הטובה משום שצריך לדון“,²⁸ והב”ח (שם אות ו) כתב שהאיסור חל גם כאשר לא עשה את הטובה מחמת הדין, ודי בכך שכאשר הוא בא לדין, הוא מזכיר לדיין את הטובה שעשה לו, או שעושה את הטובה תוך כדי הדין. ייתכן שבשוחד ממון אין הדבר כן אלא בכל אופן אסור, משום שנתינת ממון מהנידון לדיין אינה מצויה, ולכן ברור שהמתנה היתה לשם שוחד, משא”כ בטובת הנאה ועזרה שנעשית באופן תדיר בין בני אדם, ובכל זאת אסורה.

פסיקת ההלכה במחלוקת זו:²⁹ השולחן ערוך (חו”מ ט, א) כתב: ”ולא שוחד ממון בלבד אלא אפילו שוחד דברים“, ומשמע ששוחד דברים אסור כמו שוחד ממון, היינו מעיקר הדין. עם זאת, דבריו בסעיף ג, המבוססים על דברי הטור בשם גאון, מצריכים אותנו לעיון נוסף, וכך כתב שם: ”אם קדם התובע ושלח מנחה לדיין

26. תוס’, סנהדרין ח ע”א ד”ה פסילנא; תוס’ רא”ש, כתובות שם; בעל העיטור, ב, בירורין דף ב טור א, בשם רב האי גאון; ר”ן, סנהדרין שם; אור זרוע, סנהדרין סי’ מז, ולא כתב שזו מידת חסידות, אלא שלכתחילה אסור ובדיעבד דינו דין; מרדכי, סנהדרין סי’ תקפג; הגהות מיימוניות, סנהדרין פכ”ג אות ג. ועיין ריב”ן, מכות כד ע”א ד”ה שוחד, שכן משמע מדבריו. ועיין סמ”ק, סי’ רלא, שכתב ”מצוה להסתלק מדינו“, ודייק ברכי יוסף, שם סוף אות ד, שאין זה דין דאורייתא.

27. יש מהאחרונים שחילקו בין המקרים השונים שבגמרא, וקבעו שחלקם מהתורה וחלקם מידת חסידות, ראה דרכי משה, שם סק”א, בשם מהרד”ך: בפני בעל הדין אסור מעיקר הדין, ושלא בפניו זו מידת חסידות; ב”ח, שם סק”ד: רק במקרה של האריס שהקדים להביא את הפירות, ורב שלא רצה לדון את בעל האכסנייה שלו, אסור משום מידת חסידות; שו”ת מר ואהלות (ענתבי), סי’ ח: במקרה של עזרה לחצות את הנהר, שיש בה משום הצלה ופיקוח נפש וקבלת דבר משמעותי, יש בזה איסור מעיקר הדין, ובשאר המקרים משום מידת חסידות; שו”ת אגרות משה, חו”מ ב, סי’ כו סוף ענף ג: שוחד דברים שאנשים רבים מחשיבים כדבר משמעותי, לכו”ע פסול מעיקר הדין; ועוד.

וע”ע שו”ת מהרד”ך, בית כב: שוחד דברים אינו כשוחד רגיל, אלא רק מחמת החשש שיסתמו טענותיו של בעל הדין; אך עיין יד דוד, כתובות שם ד”ה לא למאן, שלא סבר כן, שהרי שניהם נלמדו מפסוק אחד, וכיו”ב כתב גם בשו”ת שבט הלוי, ד, סי’ קפד.

28. כך משמע מהסוגיה, שבמקרים המובאים בגמרא, בעל הדין אמר לדיין ”דינא אית לי“, אמנם הרמב”ם והשו”ע לא כתבו זאת במפורש, ואולי לרוב פשטותו.

29. עיין גם לקמן הערה 52.

קודם שיזמין לנתבע לדין, אין הנתבע יכול לפוסלו, אלא אם כן הדיין רוצה לחשוך עצמו מאותו דין ממדת חסידותו". מדובר כאן במתנה ממש, ולא רק טובת הנאה, ואעפ"כ הפסול הוא ממידת חסידות בלבד. הב"ח (שם, אות ו) עמד על שאלה זו, והסביר שדברי הגאון אמורים כאשר תנאים להגדרת 'שוחד דברים' לא התקיימו, היינו שהנתינה לא היתה תוך כדי הדין אלא זמן רב קודם, וכן בעל הדין לא הזכיר לדיין את המתנה שניתנה. אמנם, אם הדיין מרגיש בעצמו ששליחת המתנה הייתה בשל הדין, על הדיין לפסול את עצמו לדון, מעיקר הדין, ולא רק משום מידת חסידות.

ג. שוחד דיבורים

הסמ"ע (חו"מ שם סק"ד) כתב שבכלל איסור שוחד דברים, כלול גם דיבור גרידא: "כמו להקדים לו שלום, ולא היה דרכו להקדים לו שלום". עם זאת, נראה שזו מחלוקת ראשונים. רבנו יונה (שערי תשובה ג, צח) כתב: "ושוחד לא תקח - אפילו שוחד דברים, שאם אמר לו אחד מהם דברי חונף, יחשוך נפשו מן הדין ההוא", וכעין זה כתב גם הסמ"ק (מצוה רלא): "אפילו דיבור יפה, מצווה להסתלק מדינו".³⁰ ואולם המאירי (שם) כתב בשם 'חכמי ההר': "שוחד דברים... דוקא במעשה קצת, כגון מעשים שהוזכרו, אבל דברים בעלמא לא".³¹

הלבוש (שם, סע' א) הסביר כי מכיוון שיסוד איסור שוחד הוא "שהוא חד", לכן אסור כל דבר ש"שעושה הבעל דין עמו דבר שלבו מתקרבת ומתאחדת להטותו אליו להצדיקו", כולל "דיבורים" וכל שכן מעשים.³² אכן יש לעיין, האם איסור זה של 'שוחד דיבורים' הוא כשוחד דברים, אשר נאסר רק כאשר מוכח שנעשה לשם הדין, או שזה כמו שוחד ממון ממש, שנאסר בכל מקרה, וצ"ע.

30. אמנם ניתן היה לדחות ולומר שדברי הסמ"ע מחודשים עוד יותר מדברי רבנו יונה והסמ"ק, שעסקו בדברי חנופה, בעוד שהסמ"ע חידש שגם הקדמת שלום אסורה.

31. דברי המהדיר על המאירי שם, ששיטת המאירי מסייעת לסמ"ע, צ"ב. בכל מקרה, סביר להניח שדעה זו לא הייתה מוכרת לסמ"ע, שכן מעטים הם החכמים שהכירו קודם להדפסת בית הבחירה למאירי לראשונה, בשנת תר"ץ.

32. מדברי הסמ"ע נראה שלמד דין שוחד דברים מהלכות ריבית, ואילו שוחד דברים המוזכר בגמרא הוא שוחד עניינים, דהיינו מעשים. אמנם, אפשר שאין דברי חז"ל יוצאים מידי פשוטם, ו'דברים' פירושה דיבורים. ועי' בניהו (מהד' מוסד בני תורה), כתובות שם, ותוספת ברכה, דברים שם, בפירושו המקורי על הסיבה לכך שמשה נמנע מלדון את בנות צלפחד.

ד. מי הם הדיינים שנאסרו בקבלת שוחד

מי נאסר בלקיחת שוחד? מהתורה נראה שהדיינים³³ אולם יש שלמדו מהגמרא (סנהדרין כז ע"א-ע"ב), שאיסור קבלת השוחד אינו נוגע רק להם. בגמרא (שם) מסופר על רמי בר חמא שהרג אדם, דינו בא לפני ריש גלותא, והוא ביקש מרב אבא בר יעקב לדון בדינו, ושאלם יתברר שאכן כך עשה - ינקרו את עיניו.³⁴ רש"י (ד"ה לכהיוהו) כתב שלמרות שבאותו הזמן לא הייתה סנהדרין, ובטלו מיתות בית דין, "האי קנסא קא עבדינן ביה, דבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה".³⁵ רמי בר חמא הביא עדים שהעידו כי העדים שהעידו על כך שהרג, הם עדים פסולים, כיוון שגנבו. רב פפי שהיה שם הוכיח שעל פי דין הם אכן פסולים, ולמרות שנפסלו בעבירה של דיני ממונות בלבד, נפסלו להעיד גם בדיני נפשות. לאחר שהתקבלה טענתו של רב פפי שהצילה את רמי בר חמא מעונש, עזר בר חמא לרב פפי להיפטר מתשלום מס. על מעשהו של רמי בר חמא, כתב הרא"ש (שם, פ"ג סי' יז): "ובלאו הכי פטירי רבנן מכרגא, הלכך לא הוי כשוחד מאוחר". הרא"ש נקט, שלולא קיומו של פטור ת"ח ממסים, היה בעזרה של בר חמא לרב פפי משום שוחד. על כך כתב הפלפולא חריפתא (אות ש): "וראה דבר גדול שהשמיענו רבינו, דשוחד אסור אף בדבר שאינו דין תורה, אלא דרך קנס בעלמא, כהך דהכא".

נראה שכוונת דבריו היא, שגם כאשר הדיין לא דן ע"פ דין תורה ממש - יש עליו

33. הן בדיני ממונות, הן בדיני נפשות. עם זאת, לא מצאנו איסור שוחד בשאלת הוראה באיסור והיתר, שהרי מצאנו שלאדם מותר להורות הוראה לעצמו, למרות שהוא בוודאי 'נוגע', ועי' נתיב מצוותיך, שם. ועי' אמונה וביטחון לחזו"א, פ"ג אות ל, שהוכיח מכאן ששוחד הוא מכלל החוקים ולא מכלל המשפטים, עי' לעיל הערה 16.

אומנם, בדברי חז"ל, ספרי דברים קמד, יט, מצאנו ששוחד עלול להטות גם את מי שמורה הוראה באיסור והיתר: "כי השוחד יעור עיני חכמים - אומרים על טמא טהור ועל טהור טמא. ויסלף דברי צדיקים - אומרים על אסור מותר ועל מותר אסור", וע"ע מכילתא דרשב"י, כג, ח; ילקוט שמעוני, שמות סי' שנג. עם זאת, נראה שהכוונה היא שדיין המקבל שוחד לדון דיני ממונות, עלול כתוצאה מכך לטעות גם בהוראת איסור והיתר, ולא שיש איסור בנטילת שוחד עבור הוראת הלכה. ועי' מרכבת המשנה (אלפנדר), הל' תשובה פ"ד ה"ה.

34. רש"י שם פירש שהכוונה כפשוטו, וציין לשני פירושים נוספים, וע"ע יד רמה; והמאירי כתב שהכוונה שיהרגוהו.

35. ועיין במיוחס לר"ן, כאן, שסמכותו לדון הייתה מהמלכות, ומשום דינא דמלכותא דינא. וכעין זה כתב הריטב"א, ב"מ פג ע"ב ד"ה אמר.

איסור לקבל שוחד, שהרי סוף סוף דיין הוא, ומכריע את דינו של האדם.³⁶ מדברי הרא"ש נראה שהבין שרוב פפי היה דיין,³⁷ אולם הרמ"ה (שם סוד"ה ואמרינן) כתב: "וכי תימא רב פפי גופיה היכי שרי ליה לקבולי מיניה והא קא אתי לידי חשדא, רב פפי לאו דיינא הוה אלא מיקם הוה קאים התם ועיין ליה בדיניה בהדיה דיינא". לרמ"ה, רב פפי לא היה דיין, ולא נאסר עליו לקבל שוחד. כדבריו כתב גם התשב"ץ (א, סו"ס קמה, הו"ד בפת"ש, חו"מ לד, כח). יתכן שהרמ"ה והתשב"ץ שלא פירשו כרא"ש, לא יסברו גם את החידוש שעולה מדבריו ולפיו איסור שוחד קיים גם בהליכים שאינם דין תורה. עם זאת, מסתבר, שגם אם אין איסור תורה, עדיין אין זה מעשה ראוי.

הפלפולא חריפתא כתב בעקבות הרא"ש: "להורות לנתמנים על הצבור, אף על פי שאין דיניהם דין תורה ולא נתקבלו לכך, אפילו הכא יזהרו מלקבל מתנות על דיניהם". דבריו, שהובאו להלכה אצל פוסקים,³⁸ מחודשים: לא רק המכהן כדיין אסור בקבלת שוחד מהתורה, אלא גם פרנסי הציבור. ניתן להבין את חידושו בשתי הבנות - מרחיבה ומצמצמת. המרחיבה - שכל המכהן במשרה ציבורית ויכול לקבל החלטות הנוגעות לציבור, כגון מסים ותקנות, אסור בקבלת שוחד.³⁹ המצמצמת - שמדובר בנתמנים על הציבור שניתן להם גם כוח לדון את הציבור ולהכריע בין אנשים וכדו'.⁴⁰ מחד גיסא, הדעה המצמצמת מתיישבת יותר עם הגמרא שעוסקת

36. ועיין ב"ח, חו"מ סי' ט סק"י, שקבלת שוחד אסורה גם כאשר הדיין דן על דרך הפשרה, שהרי הדיין מוזהר שגם לא להטות את הפשרה (טוש"ע חו"מ יב, ב). ועיין אמרי בינה, הל' דיינים סי' טז ד"ה וכן, שדן בזה.

37. ועיין שו"ת תורה לשמה, סי' שמה, שגם הרא"ש סבר שרוב פפי לא היה דיין, ואעפ"כ היה בזה משום איסור שוחד, משום שפסק הדין ניתן על פי דבריו, והרי הוא כעין דיין, ועיין במנחה שלוחה, עמ' ריט, בנוגע לכתובת חוות דעת מקצועית תמורת תשלום.

38. ברכי יוסף, חו"מ ט, י; פתחי תשובה, שם, א, ושם לד, כז. וכן אצל רבים מפוסקי ומחברי זמנינו, חלקם מובאים בהערות לקמן.

39. הלכה פסוקה, כאן, ועיין הרב אברהם שיינפלד, 'נתינת שוחד לעובד ציבור', תחומין, ה (תשמ"ד), עמ' 223 ואילך.

עיין שו"ת דברי חיים, חו"מ ב, סי' מד, שהתייחס לשוחד שקיבל אפוטרופוס וגרם לו לקבל החלטות שגויות לגבי הנכסים שהיה אחראי עליהם. נראה שאין להוכיח מדבריו שסובר שאסור לאפוטרופוס לקבל שוחד מדין תורה, אלא שזה ממון שאין ראוי להגיע אליו מצד היורש, ולכן צריך להשיבו. עיין חוק לישראל - נאמנות בנכסים, עמ' 326-328, שעמד על כך שחז"ל תיקנו דרכי התנהגות לאפוטרופסים ונאמנים, שמא הציבור יחשוד בהם שהם עושים שלא כדין, ולא מחשש שהם באמת יעשו שלא כדין.

40. עיין הרב איתמר ורפהטיג, 'טובת הנאה לעובד מאחר - לו או למעביד', תחומין יז (תשנ"ז) עמ' 297-298, שציין לשתי ההבנות. ועי' ר"מ בלייכר, מתנות לעובדי חברות, קובץ חידושי

בדיין ולא באיש ציבור. מאידך גיסא, יש פנים להסביר גם את הדעה המרחיבה, שהרי בגמרא מדובר על קבלת החלטה לתת עונש למי שאינו בר עונשין על פי דין תורה, ועל אף שבית הדין גם יכול לדון 'שלא מן הדין', סוף סוף, עיסוקו כאן הוא כעין מלך שעוסק בתיקון החברה,⁴¹ וזה הרי גוף תפקידו של ממונה הציבור.⁴² כשיטה המרחיבה, פסק ערוך השולחן (חו"מ סי' ט ס"א), על פי דברי החת"ס דלהלן.

ה. פרנסי הציבור - כדיינים

בתשובת החתם סופר (חו"מ סי' קס) לבוחרי רב לעיירה, אשר קיבלו שוחד מאת קרובי הרב הנבחר, הבהיר שעל פרנסי ציבור קיים איסור דאורייתא של נטילת שוחד.⁴³ שיטתו אינה מבוססת על דברי הגמרא דלעיל, אלא על דברי ראשונים שדימו את פרנסי הציבור לדיינים, במספר נושאים.⁴⁴ הרמ"א (חו"מ סי' לז) כתב שטובי הקהל "הרי הן כדיינים ואסורים להושיב ביניהם מי שפסול לדון משום רשעה". מקור דבריו בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' ריד), בעקבות המרדכי (ב"ב אות תפב), שכתב שלטובי העיר יש כוח בתקנותיהם להפקיר ממון מכוח "הפקר בי"ד

תורה (מכון לב), ב (תשנ"ט), עמ' 45-49, ובהערותיו של הרב יו"ט זגור, מעדני יו"ט, ב, סי' עב עמ' שסה. ועיין כלבו, סימן קיז (תקנות רבינו יעקב), שמשמע שטובי העיר עסקו גם בקביעת פיצויים שבין אדם לחברו.

41. עיין דרשות הר"ן, דרוש יא, ועוד.

42. עיין מדרש רבה, במדבר יב, יז: "שש עגלות צב... אמר רב הונא: כנגד ו' מצות שהמלך מצווה עליהם בכל יום, אלו הן... ולא תקח שוחד". עם זאת, אפשר ששם מדובר על המלך כאשר הוא משמש שופט ודיין, ולא על סמכויותיו ותפקידיו כמלך.

43. כדבריו נקטו גם דעת שלום (למהרש"ם, בתוך דעת תורה, יו"ד ח"א), סי' ח; שו"ת הרד"ם, יו"ד סי' ד. דברי החת"ס הובאו אצל רבים מפוסקי ומחברי זמננו.

44. עיין ירושלמי, פאה פ"ח ה"ו: "אין מעמידין פרנסים פחות משלושה", וביאר הפני משה: "על כל צרכי ציבור" (אמנם הסוגיה שם דנה במינוי מחלקי הצדקה, ועיין אור זרוע, הלכות צדקה סי' ב, שכך פירש), ובהמשך הסוגיה מבואר שאין מעמידים שני אחים פרנסים על הציבור. אפשר שעובדת היותם כדיינים היא זו שמצריכה דווקא מינוי שלושה פרנסים, וכן שאוסרת מינוי קרובים, כבכל דין (ר"ש סיריליאן שם, אך שיטתו היא שמדובר על גביית צדקה; אמנם בב"ב ח ע"ב הובא: "מעשה ומינה רבי שני אחין על הקופה", ואכמ"ל ביחס שבין שתי הסוגיות). נוסף על כך, מהסוגיה שם נראה שאין ממנים מי שנמצא בו דבר עבירה, ופוסקים התייחסו לכך, ראה לדוגמא שו"ת יביע אומר, ו, חו"מ סי' ג, בעניין מינוי אדם שנשוי לנוכרית לתפקיד מנהל אדמיניסטרטיבי לקהילה, ובמקרה דומה בשו"ת יין הטוב, סי' ו, ואכמ"ל. עי' גם מרדכי, גיטין סי' שפד, בשם ר"י מאיירא: מקובל מרבנותיו שטובי העיר יכולים לדון בדיני קנסות בזמן הזה.

הפקר" - ומשמע שנחשבים כדיינים. מכיוון שתפקידי בית הדין מגוונים ורבים,⁴⁵ לכן מי שממלא תפקיד זה, גם כאשר אינו מכהן בפועל כדיין בין איש לאחיו - נחשב כדיין.⁴⁶

ואולם, הרחבה זו של איסור שוחד צריכה בירור, לפי שפשטות הפסוקים והסוגיות מעלה שהאיסור מתייחס לדיינים הדנים בין איש לאחיו,⁴⁷ וכן הוא ברמב"ם ובשו"ע.⁴⁸ ייתכן שאיסור השוחד מתייחס לדיין, לא רק בתפקידו כשופט בין בני אדם, אלא גם כמופקד על תיקון החברה, וכמו שהוזכר לעיל שסוגיית הגמרא ממנה למד הפלפולא חריפתא את חידושו עוסקת ב'מכין ועונשין שלא מן הדין'. מכאן יהיה ניתן גם להסיק שהאיסור אינו מצטמצם לדיין כ'גברא', אלא מתייחס לתחומי העיסוק הרחבים של הדיין, ואם כן, האיסור שייך לכל העוסק בכך.⁴⁹

45. להרחבה ביחס לתפקידיו הנוספים של בית הדין, עיין בדבריו של הרב רועי ז"ק, הקצאת משאבים ציבוריים, כתר, יא (תשע"ו), פ"א אותיות יא-יג.

46. עיין שו"ת חבלים בנעימים, ג, סי' צד, שכתב שלדברי החת"ס האיסור הוא דווקא אם נותן בסתר, אבל אם נותן ממון לקהל באופן גלוי, מותר, וצ"ע.

47. עיין מלא הרועים, א, ערך בן נח, אות ח, שחידש שמותר לתת שוחד לשופט בן נח, כאשר הוא דן בין שני יהודים (ובמצב שהותר לתבוע בערכאות). שכן באופן זה אין על בן נח מצווה לדון; וכאשר הוא דן בין בן נח ליהודי, כיוון שאז יש עליו מצווה לדון - אסור לתת לו שוחד (בעניין שוחד לבן נח, עיין לעיל הערה 12).

48. ועיין שו"ת חבל נחלתו, טז, מ, שגם הוא תמה כך, ונטה לומר שאין בזה איסור שוחד מהתורה, אלא רמאות וגניבת דעת של הציבור, שחושבים שנבחריהם מחליטים לשם שמים ולטובת הציבור. ראה שם נפק"מ לגבי חיוב השבת הממון.

49. ספר החינוך, מצווה תצא, כתב שבכלל מצוות מינוי דיינים, שבזמן הזה שאין דיינים סמוכים, על בני העיר למנות עליהם ממונים. ייתכן שכוונתו לז' טובי העיר שינהלו את ענייני הקהילה, ואם כן הוא, הרי איסור שוחד שבתורה מוסב גם לטובי העיר, וצ"ב. ועיין גם אברבנאל, דברים טז, יח-יט, שפירש את הפסוק "לא תקח שוחד" כאזהרה לממני הדיינים, שלא יטלו עבור זה שוחד; וכע"ז גם באדרת אליהו (לגר"א), שם.

אף אם נפרש את הפסוקים כפירוש המקובל, כמתייחס לדיינים, ייתכן שיש למצוא לכך מעין רמז בכתוב ע"פ דברי מדרש תנחומא, שם, ב: "שופטים ושוטרים תתן לך - שופטים אלו הדיינים, שוטרים אלו הפרנסים שמנהיגין את העדה". ואחר שבפסוק שלאחריו נאמר "לא תטה משפט, לא תכיר פנים ולא תקח שוחד", הרי שלאור דברי המדרש, אפשר שאזהרה זו אינה מוסבת רק על הדיינים אלא גם על הפרנסים, ומכאן שמצאנו רמז בכתוב לכך שגם הפרנסים מזהרים שלא לקחת שוחד. כיוצא בזה, ראה אברבנאל, דברים סוף פט"ז, שגם השוטרים בכלל איסור לקחת שוחד. ועיין כלי חמדה, שופטים, אות ב ד"ה ודע, שלמד מדברי הפייטן, אזהרות 'אתה הנחלת' לשבועות: "הזהרת שופטים מליקח שוחד ... וצואת שוטרים לבל היכר פנים", שגם השוטרים בכלל אזהרת לקחת שוחד. עיי"ש טעם הדין, וע"ע בשו"ת בכורי שחר, סי' יד, שהסביר את לשון הפסוק ע"פ חידוש זה.

1. בוחרים - כדיינים: הגוף הבוחר

מתוך דברי החת"ס, נוכל להסיק שאיסור קבלת השוחד חל בכל פורום שבו מתקבלות החלטות שנוגעות לציבור. בהתאם לכך, קבלת השוחד תהיה אסורה בפורום מצומצם כדוגמת שבעת טובי העיר, חברי עירייה וחברי כנסת, וכך גם בפורום נרחב יותר - כלל הציבור שבחר את נבחריו. מכאן, שאם נבחר ציבור נותן שוחד למי שיכול לבחור בו, יתכן שהוא עובר על איסור שוחד מהתורה.⁵⁰ אכן, יצוין שבתשובות רבי אליעזר (גורדון, סי' ד אות ג), סבר שלעניין בחירת רב או בעל תפקיד אחר בקהילה, אין ראשי הקהל או הבוחרים נחשבים כדיינים, אלא "הוא כמו שותפים ששוכרים משרת או מנהל עסק או פועלים, שאין זה עניין לדיינות כלל".⁵¹ נראה שלדיו, אין כאן איסור שוחד, לפחות לא מדאורייתא.

2. שוחד במערכת בחירות

לאור האמור, גם במערכת בחירות שמוכרת לנו כיום, אסור למתמודדים 'לשחד' את הבוחרים שהם כדיינים. כמובא לעיל, לא רק שוחד ממון אסור, אלא גם שוחד דברים,⁵² מעשים ואפילו דיבורים. על כן, חלוקת מתנות גדולות וקטנות⁵³ בוודאי נחשבת 'שוחד'. ולא רק זאת - מסתבר שאם מועמד מבטיח לבוחר שאם יבחר בו, הוא יסייע לו בדבר פלוני ואלמוני, הרי זה שוחד, שכן לדעת הסמ"ע גם שוחד דיבורים אסור. נראה שגם הבטחה לברכה רוחנית בכלל זה.⁵⁴

50. לבד מאיסור השוחד, נראה שיש כאן פגיעה בעיקרון של ההימלכות בציבור, כמפורש בברכות נה ע"א: "אמר רבי יצחק, אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור", והמקבל שוחד - דעתו עלולה להיות מוטה, וממילא אין זו דעתו של הציבור. ועיין לעיל פרק א אות ו.

51. ומה שנזכר בראשונים שראשי הקהל וטובי העיר נחשבים כדיינים, זה "כשיושבים לפקח על עסקי רבים ויחידים".

52. אך ראה הערת ר"י רוזן, תחומין כט (תשס"ט), עמ' 71 הערה 18, שגם אם ננקוט ששוחד דברים אסור מעיקר הדין (עי' לעיל אות ג), אין זה אלא כלפי דיינים ולא ביחס לנבחר ציבור, וצ"ב.

53. המנחת חינוך, מצווה פג אות ב, אסר גם שוחד פחות משווה פרוטה, בדומה לשוחד דברים.

54. ועיין שו"ת בן פורת (ענגיל), ב, סי' ז, שפסל את דעת הרוצים למנות שו"ב שהוא גם חזן, משום שדעתם לבחור אותו דווקא משום שיש להם הנאה משירתו וניגוניו, "כי מה לי שוחד ממון או הנאה זו".

בספרו הלכות מדינה (ג, שער ד פרק ו: "טוהר הבחירות") כתב הרב אליעזר וולדנברג:

מדברי רמ"א אלה, שבצרכי צבור צריך להיות החוות דעת מכוון לשם שמים, יש ללמוד לענין בחירות לראשי קהל ומדינה, שנתנת הקולות עבור פלוני או אלמוני צריך להיות מכוון לשם שמים, וכפי מה שמצפוננו האמיתי של הבוחר אומר לו, ואסור לשחד את הבוחרים בשוחד כסף או בהבטחת משרה, וכל בדומה לזה תמורתה, אשר יצביעו עבור נבחרים מוצעים אלה או אלה.

עם זאת, נראה שיש להבחין בין הבטחה ספציפית לסיוע, שהאדם הפרטי מרגיש שמקבל טובה אישית, ובין הצגת מצע או תעמולת בחירות ואפילו הבטחות כלליות, שהם אינם שוחד. מצע ותעמולה אינם אלא הצגת עמדות, להחלטת הציבור.

ח. תוקפן של בחירות שהבוחרים קיבלו שוחד, או שההחלטות אינן ענייניות

החת"ס (שם) כתב, שהחלטה שהתקבלה בעקבות קבלת שוחד - בטלה ואין לה תוקף, בדומה לדיינים שקיבלו שוחד, שדינם בטל.⁵⁵ ברם, אם רק מיעוט הבוחרים קיבל שוחד, כך שגם בלא הצבעתם ההחלטה הייתה מתקבלת - ההכרעה אינה מתבטלת.⁵⁶ וכך כתב הרב ולדנברג (שם): "ואם מתברר שהיה כדבר הזה, יש מקום לפסול אותן הקולות שניתנו בגלל השוחד כסף או השוחד דברים, ולא יועילו לכולם, אפילו אם יסדרו הבחירות מחדש, ולעתיד יוכשרו רק אם יתברר שחזרו בתשובה" - דוק בדבריו: "לפסול אותן הקולות", ולא את תוצאת הבחירות.

55. כ"ו ב, ראה ברכי יוסף, חו"מ ט, כ, שבנוטל שכר לדון אין הדיינים האחרים נפסלים מחמתו, מכיוון שאין זו אלא תקנה דרבנן. לפי זה, אם יש יותר משלושה דיינים - דינו דין. אמנם, כאשר נפסל מדאורייתא - כגון שמקבל שוחד, נחלקו ראשונים ואחרונים אם יש פסול "נמצא אחד קרוב או פסול" בדיינים כמו בעדים או שלא (עיין קצוה"ח, לו, ז ונתיבות המשפט, שם, י, שציינו לדעות בעניין ולהכרעותיהם. מכאן משמע, שלדעת החת"ס אין פסול כזה בדיינים. אך נראה יותר, שלמרות שטובי העיר נחשבים כדיינים, אין זה אלא לעניין תקפות החלטותיהם ושלא יקבלו שוחד, אך אין הכוונה שנחשבים ממש דיינים, ואם כן, אפשר שלכו"ע אין בהם דיני נמצא אחד קרוב או פסול. וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל, ד, ס"י פג: "דודאי אין דנין בזה דין נמצא קרוב או פסול, דהא אינם דיינים גמורים". ועיין שו"ת דרכי שלום, שם, בסוף הסימן.

56. וכ"כ שו"ת דרכי שלום, שם. עם זאת, בתשובת החת"ס מדובר על מקרה שבו רק מיעוט הבוחרים קיבלו שוחד, אך עיי"ש מדוע זה בכל זאת השפיע על הבחירות בכלל.

זאת ועוד; פסק הרמ"א (חו"מ קסג, א, ומקורו בתשובת מהר"ם מרוטנבורג, ד"ב תתסה, הו"ד בהגהות מיימוניות הל' תפילה פ"א, ועוד): "כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס, ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב".⁵⁷ החתם סופר (שם) כתב, על פי דבריו, שפעולה ובחירה בעקבות שוחד אינה 'לשם שמים',⁵⁸ ולכן היא משוללת תוקף.⁵⁹ בתשובות רבי אליעזר (שם) חידש, ע"פ דבריו, שבדברים שבני העיר שותפים בהם - כגון בחירת רב, מעיקר הדין אין לפסול את דעתם, גם כשנאמרה שלא לשם שמים.⁶⁰ לכן, קרובים כשרים להשתתף בבחירות, למרות שיש להם נגיעה.⁶¹

57. עי' ר"ז קורן, 'ממלכתיות ישראלית - משמעויות הלכתיות', ממלכת כהנים וגוי קדוש, עמ' 182 הערה 6, ע"פ ביאור הגר"א, חו"מ קסג, י, שרק בתקנות שיש בהם "מיגדר מילתא ועקירת דבר מן התורה" - היינו, חיובים שבני העיר אינם רוצים בהכרח להתחייב בהם מרצונם - צריך שאמירתם תהיה לשם שמים, "ואם כן, אין התנאי שלשם שמים הכרחי לכל חקיקה הנעשית כיום". אך צ"ע, שכן אין דבריו עולים בקנה אחד עם דברי מהר"ם עצמו, שעוסקים במינוי חזנים וגבאים. ועי' שו"ת הברי והשמא, ב, עמ' תקד ואילך.

58. בביאור המושג 'לשם שמים' - אם זו כוונה למצווה, או שהעיקר הוא כוונה לתועלת הציבור, עי' בלשון מהר"ם בתשובתו "שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים ותקנת בני העיר", ולכאורה הם שני עניינים שונים. אך הרמ"א הזכיר רק 'לשם שמים'. ועיין ר"ז קורן, שם, בשם רז"ג גולדברג, ושו"ת הברי והשמא, ב, עמ' תקד, תקו, שנטו לומר שאין מדובר כאן על כוונה למצווה דווקא. ועי' אבות פ"ב מ"ב: "כל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים", ובמפרשים שם.

אשר לשאלה אם קבלת החלטה בעקבות שיקול פוליטי עדיין נחשבת כאמירה 'לשם שמים', ראה מדינת הלכה דמוקרטית (רכניץ), עמ' 31 הערה 83, בשם רז"ג גולדברג, "שאינן הכוונה בהכרח לפסול כל שיקול פוליטי". ברם, בספר טובי העיר (גולדברג), עמ' מז הערה 32, הובא בשם ר"ש ואזנר ששיקולים פוליטיים הם בעייתיים, עד כדי כך שתמה אם בזמננו יש לפרנס העיר כוח של שבעה טובי העיר.

59. על ביטול תקנות שלא התקבלו לשם שמים, עי' לדוגמה שו"ת הריב"ש, סי' סא; שו"ת הרא"ם, סי' נז ד"ה ועוד מפני; חזון איש, סנהדרין טו, ד; ועיין שו"ת הרד"ם, יו"ד סי' ד, שמתאונן על כך "שאינן שם על לב... לומר לשם שמים". וכעין זה בשו"ת דברי חיים, א, חו"מ סי' כה, שפעמים רבות ראשי הקהל מערימים ואומרים שכוונתם לשם שמים ולטובת הכלל. אך עיין דברי מלכאל, א, סי' לה אות יא, שאחד מתנאי השותפות של בני העיר הוא, שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, ואין זו תקנה, כדברי ר"א גורדון דלקמן.

61. עיי"ש שציין לדברי ראשונים שמשמע שהיו ממונים שנבחרו ע"י קרוביהם. ועיין שו"ת דברי מלכאל, ד, סי' פג, שבמקרה בו שני מועמדים לתפקיד רבני היו ראויים ושווים, אזי בבחירתם אין שאלה הנוגעת לטובת העיר שבה נוגעים בדבר וקרובים פסולים, ולכן במקרה כזה הרי הם כשותפים בצרכי הציבור וניתן לצרף את דעת הקרובים. עם זאת, בקהילות ישראל היו תקנות שקרובים לא ישתתפו בבחירת הרב, ראה לדוגמה שו"ת הרמ"א, סי' קלג (תשובת ר' שאול בן ר' העשיל מקרקא); שו"ת שער אפרים, סי' סז; שו"ת חת"ס, חו"מ סי' יז,

לשיטתו, הצורך שיאמרו דעתם 'לשם שמים' אינן אלא תקנה לכתחילה, שלא יפעלו לרעת בני העיר. בהתאם, במציאות ימינו - בחירות כלליות וכדו', שהבחרים אינם מקבלים על עצמם מפורשות שיאמרו את דעתם לשם שמים, לכאורה חזר עיקר הדין, ואין לפסול בחירה שאינה לשם שמים; וצ"ע.⁶²

ט. המתמנים בשביל ממון

בנוסף לאיסור השוחד, חז"ל התייחסו בחומרה רבה למשתררים ומתמנים על הציבור בגלל ממון. כך אמרו בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג): "ר' מנא מיקל לאילין דמתמניי בכסף. רבי אימי קרא עליהון (שמות כ, כ): 'אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם'";⁶³ ופסק הרמב"ם (סנהדרין פ"ג ה"ט) הלכה זו לגבי דיין: "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". וכן הוא בשו"ע (ח"מ ח, א).⁶⁴ נמצא שמעמדו של הנותן ממון כדי להתמנות דיין, הרי הוא כעבודה זרה, ונכון לזלזל בו כשם שמצווה לזלזל בעבודה זרה (ס"מ ע"ש סק"ה).⁶⁵ ייתכן, שההיתר לזלזל באדם זה הוא מפני שאדם שמוכן לתת ממון עבור מינויו, יש פגם באישיותו ומידותיו. יצוין, שמתוך דברי הראשונים בביאור סוגיית הבבלי (סנהדרין ז ע"ב) עולה, שלא רק מעשהו של המתמנה חמור, אלא גם מעשהו של הממנה, וכן כתב גם הרמב"ם (שם ה"ח).⁶⁶

וּשְׁם גַם הַתְּבָאָרָה סִיבַת הַתְּקֵנָה; מִשְׁטֵר וּמִדִּינָה בִּישְׂרָאֵל ע"פ הַתּוֹרָה, ב, עמ' 577.
62. אִמְנֵם נִרְאָה שְׁאִין דְּבִרְיוֹ אִמּוּרִים אֵלָּא בַּבְּחִירוֹת כִּלְלִיּוֹת, אֶךְ כֹּאשֶׁר יִשְׁנֶה וְעֵדָה מִסּוּדֶרֶת אוֹ גּוֹף בּוֹחֵר שְׁמִיּוּצָא אֶת כָּל הַצִּיבּוֹר, מִסְתַּבֵּר שְׁאִין זֶה מוּגֹדֵר כְּשׁוֹתְפוֹת, גַּם לְשִׁיטָתוֹ שֶׁל ר"א גּוֹרְדוֹן; וְעִיין סְפָרִי, דְּבָרִים, פֶּרֶשֶׁה יז; וְרֹאֵה שׁו"ת יִבְיעֵי אֹמֶר, ז, חו"מ סי' א אֹתוֹ ג, שְׁצִיין לְמַחְלוקַת אַחֲרוֹנִים בְּשִׁאלָה הָאֵם הָאִיסוּר עַל אָדָם לְמַנּוֹת אֶת קְרוֹבוֹ הוּא גַם כֹּאשֶׁר הוּא בְּאַמַּת רֹאוֹי לְתַפְקִיד.

63. וּבְהַמְשָׁךְ הִירושלמי, צוֹינָה גַם דֶּרֶךְ הַהִתְיַחֲסוּת לְאוֹתוֹ דִּיין.
64. בַּבְּלִי, סְנֵהֲדִין ז ע"ב: "כְּתִיב לֹא תַעֲשׂוּן אֶתִּי אֱלֹהִי כֶסֶף וְאֱלֹהִי זָהָב... אִמֵּר רַב אֲשִׁי, אֱלֹהֵי הַבֶּא בְּשִׁבִּיל כֶּסֶף, וְאֱלֹהֵי הַבֶּא בְּשִׁבִּיל זָהָב." רש"י (ד"ה אֱלֹהֵי) פִּירֵשׁ גִּמְרָא זֶה בְּדוּמָה לִירוּשָׁלַיִם, אֶךְ הֶרְמְב"ם וְהַמַּאֲרִי פִּירְשׁוּ שְׁדָּבָרִים אֵלּוֹ מוֹסְבִּים כִּלְפֵי הַמִּמְנִים.
65. וְהוֹסִיף הַבְּרַכִּי יוֹסֵף, שֵׁם, ד, בְּשֵׁם סֵפֶר קֵנָה חֲכָמָה: "וּלְפִי זֶה הִנֵּהנָה מִמֶּנּוּ כִנְהֵנָה מִעֲבֻדַּת אֱלִילִים, וְהַמִּתְנֹת שְׁנוֹתֵינִן לוֹ לֹא דִי דְּלֹא הוּי בְּכוֹרִים, אֵלָּא הוּ"ל כִּמְהֵנָה עֲבֻדַּת אֱלִילִים, וְהַמְכַבֵּד הוּ"ל כִּמְכַבֵּד לְעֲבֻדַּת אֱלִילִים".

66. עִיין פְּסִיקְתָּא, פִּיסְקָא כב: "מָה תִּלְמוּד לּוֹמֵר 'לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא', שְׁלֹא תִקְבֵּל

האם מינוי של דיין באופן זה תקף ודינו דין? הירושלמי אינו פותר שאלה זו, וחלוקות בו הדעות: יש הסוברים שעל אף המצווה לזלזל בו – מינויו חל,⁶⁷ יש הסוברים שמינויו לא חל,⁶⁸ ויש שהסתפקו בזה.⁶⁹

הגמרא (יומא יח ע"א; יבמות סא ע"א) מספרת בגנותה של מרתא בת ביתוס שדאגה למינויו של בעלה – יהושע בן גמלא, ככהן גדול, באמצעות תשלום ממון⁷⁰: "דאמר רב אסי, תרקבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא, עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי".⁷¹ מסתבר, שהוא הדין בכל הממונים על הציבור.⁷²

י. נותן ממון להתמנות – כאשר ראוי לתפקיד

לדעת רבים מהראשונים,⁷³ יהושע בן גמלא אכן היה ראוי לתפקיד, אלא שהיו גדולים ממנו, וזו הסיבה לכך שראו את מינויו בחומרה. אך לדעת רש"י (יבמות שם ד"ה נתמנה, קטיר) הוא כלל לא היה ראוי לתפקיד. משיטת רוב הראשונים דייק החת"ס (שם) שאם היה ראוי לתפקידו ואין מי שעדיף ממנו, אינו נקרא רשע, אפילו

עליך שררה ואין אתה ראוי לשררה".

67. באר אליהו, שם, ח: המינוי חל, אלא שאין לחזק אותו ולבוא לפניו לדין; כלי חמדה, דברים סי' ג אות א, דימה זאת למקח שנעשה באיסור שחל בדיעבד. וכ"כ גם בשו"ת דרכי שלום (למהרש"ם, בתוך דעת תורה, יו"ד ח"א), סי' ח. ועי' להלן, שמינויו של יהושע בן גמלא לכהן גדול חל אף שנעשה תמורת ממון, וראה חשוקי חמד, מנחות נ ע"ב.

68. כלי חמדה, שם, בשם 'חכם אחד', ועיין הערה 69.

69. שו"ת מהר"י שטייף, חו"מ סי' ח אות א, וסבר שבזה"ז אין דינו דין, משום שלא "עבדינן שליחותיהו" לדיין כזה (אולם הדבר צ"ע, שכן לא לכל דבר צריך 'שליחותיהו'); ר' אברהם הכהן מגירבע, תל תלפיות, ב (תרנ"ד), עמ' 131, הסתפק, אך נטה לומר שאינו נחשב כדיין והוא פסול.

70. ועיין יומא ח ע"ב, בהסבר מקור השם "לשכת פרהדרין", וע"ע ירושלמי, יומא פ"א ה"א: "מעשה באחד ששילח ביד בנו שתי מידות של כסף".

71. נראה שיהושע בן גמלא ידע מכך שנתנו עבורו ממון (עי' חת"ס דלקמן), אך עיין בן יהודע, כאן, שסבר שהוא עצמו לא ידע מכך, ועיין שו"ת שיח השדה, ב, סי' צו ד"ה עוד.

72. כך משמע מהירושלמי. ועיין בביאור מהר"י כהן למדרש שוחר טוב, שמואל פרק ז, אות טז: "פירוש, היה מיקל בכבוד הנשיא או בית דין שהיה מתמנה לכך ע"י חצי כסף שנתן למושל או לקהל למנותו בראש".

73. תוס', בבא בתרא כא ע"א ד"ה זכור; תוס', ישנים, יומא יח ע"א ד"ה מרתא; תוס' רא"ש, שם ד"ה עד; ריטב"א, שם ד"ה על, בתירוץ השני. ועיי"ש, האם זהו אותו יהושע בן גמלא שעליו נאמר, ב"ב שם: "זכור אותו האיש לטוב...שאלמלא הוא נשתכחה תורה ישראל".

אם אמר לאחרים לתת עבורו שוחד כדי שיתמנה.⁷⁴ וכתבו שיח יצחק (יומא שם) וקובץ שיעורים (ב"ב אות עא), שאף אם הוא עצמו נתן, אם אין אחרים ראויים ממנו - מותר.⁷⁵ המנחת אלעזר (א, ס"ו) דייק מדברי רש"י, שכל עוד הוא ראוי לתפקידו, אינו נחשב כרשע אם התמנה מחמת נתינת ממון, על אף שיש אחרים שגם הם ראויים, וכן כתב בספר אלפי מנשה (חושן משפט, בתשובה שבס"ס ח). ברם, הב"ח (חו"מ ס"ח) דייק מהרמב"ם (שם), שגם כאשר הלה הוא הראוי ביותר לתפקידו - ניתן לזלזל בו אם נתן ממון עבור מינויו, והביא לכך ראיה ממעשה יהושע בן גמלא.⁷⁶ החת"ס (שם) תמה על דבריו, שאינם כדברי התוס' ישנים הנ"ל, שכתבו שאצל יהושע בן גמלא מדובר דווקא שהיו ראויים ממנו, אבל אם הוא הראוי ביותר - שרי.⁷⁷ המנחת אלעזר (שם) העיר שניתן להקשות על דבריו גם מדברי רש"י בסוגיא, שהתיר גם כשיש ראויים כמותו. אך נראה, שהב"ח סבר שהרמב"ם פירש את הסוגיא אחרת, ויהושע בן גמלא היה הראוי ביותר לתפקיד. לכאורה, סברתו של הב"ח ברורה - שהרי לפנינו איסור שוחד, וכפי שכתב החת"ס עצמו באותה תשובה (ועיין בהרחבה בשו"ת מנחת אלעזר שם, שמטעם זה צידד בדעת הב"ח). אם כן, צ"ע מה היא דעת החת"ס בעניין זה?⁷⁸

74. וכ"כ יפה מראה, על הירושלמי שם, וראה עלי תמר, שם.
 75. החת"ס לא כתב גם על מקרה זה במפורש, על כן הדבר לא נכתב בשמו, אך מסתבר שאין הבדל בין נתינה שלו עצמו ובין אמירה שלו לאחרים לתת עבורו.
 76. קצות החושן שם, ב הביא את דברי הב"ח, ונראה שהסכים עמו.
 77. עיין שו"ת פרי השדה, ב, ס"י צו ד"ה הנה, שהב"ח מודה עקרונית לדברי התוס' ישנים, אך דווקא אצל כהן גדול ניתן לדעת שאין ראוי ממנו, מפני שאין הרבה שראויים לכך. לעומת זאת, לגבי דיין ורב, עקב ריבוי המועמדים הראויים, קשה להבחין אם יש מי שראוי ממנו. ועי' שם להסבר נוסף.
 78. בשו"ת דרכי שלום, שם, דן בתופעה שרווחה בזמנו, שרב היה צריך לתת ממון על מנת להיבחר לרבנות. מסקנתו היא שהמקבל עובר באיסור שוחד, אך לגבי הנותן יש מקום להקל, עיי"ש טעמו. כמובן, שאין בכך כדי ליישב את דברי האחרונים שלפנינו, שלא הדגישו שמדובר במציאות כזו. ועי' שו"ת מנחת אלעזר, א, ס"ו, שחולק בתוקף על דבריו.
 על קניית רבנות בכסף, ראה ווי העמודים, עמוד הדין פכ"א; לחם שמים, אבות פ"ו אות לד; מהרש"א, חידושי אגדות סנהדרין ז ע"ב ד"ה בשביל, ושם סוטה מ ע"א ד"ה ותו; אילנא דחיי, סוף פרשת יתרו, בהערות מטעמי יצחק (לרבי יעקב יצחק, 'היהודי הקדוש מפשיסחה'); שו"ת אבני נזר, ב, ס"י תסה; שו"ת נטע שורק, חו"מ סו"ס יב; אלפי מנשה (אייכנשטיין), חו"מ סו"ס ח; שו"ת מנחת אלעזר, א, ס"ו; שו"ת בית יצחק, ב, יו"ד ס"י עד; שו"ת חבלים בנעימים, ג, ס"י צד; שו"ת פרי השדה (דייטש), ב, ס"י צו; שו"ת התעוררות תשובה, ד חו"מ ס"י ג; עלי תמר, ביכורים פ"ג ה"ג ד"ה ר"מ.

מנחת אלעזר שם (ד"ה ועדיין קשה) כתב לחלק בין מצוות כהונה גדולה, שעבורה מותר לשלם ממון כדי להתמנות, ובין דיין שחז"ל החשיבוהו כ'אלוהי כסף' ואלוהי זהב, אם התמנה ע"י נתינת כסף. כך כתב גם הכלי חמדה (דברים סי' ג אות ד), שכהונה גדולה היא מצווה וזכות גדולה, ולכן "אם כוונתו לשם שמים, אם הוא ראוי לזה וחושק להתקדש בקדושת כהן גדול, ולמה יגרע זה משאר מצוות, שאדרבא, מצוה להשתדל וליתן הרבה מעות שיוכל לזכות בהן".⁷⁹ אך נראה שאין בכך די כדי להסביר את דברי החת"ס, שעוסקים במינוי רב שתפקידו להורות הלכה, והרי הוא כדיין,⁸⁰ וכל שכן לגבי שאר משרות ציבוריות, שהתבאר לעיל שדין כדיונות. בתשובת רבי יהושע הורוויץ שנדפסה בספר אלפי מנשה (ח"מ ס"ס ח), כתב שיש לחלק בין דיונות שעניינה 'שררה' ('אלוהים', בלשון התורה) ובין רבנות, ובפרט רבנות שבדורות אלו, שאינה אלא 'עבדות'. על כן הסיק, שדווקא תשלום ממון עבור שררה, יש בו משום 'אלוהי כסף', אך ברבנות שבדורות אלו הדבר מותר, ואין בו משום 'אלוהי כסף'.

ועדיין הדברים אינם ברורים דיים. ניחא שאין הנותן נקרא 'אלוהי כסף', אך הטענה דלעיל, שיש כאן איסור שוחד, עומדת בעינה, והחלטה שהתקבלה באמצעות שוחד - בטלה.⁸¹ יש מי שביאר כי אין כוונת החת"ס וסיעתו להכשיר מעשה זה, אלא רק לומר שאינו נחשב כרשע או כ'אלוהי כסף' שראוי לזלזול ולפקפק במינויו, אולם בוודאי יש כאן איסור נוסף של 'שוחד'.⁸² אולם נראה לומר שהחת"ס סבר, שאיסור נתינת השוחד היא כאשר מטרת הנותן היא להטות את הדין, אולם כאשר הנותן סבור - וכך ידוע - שהוא המתאים ביותר לתפקיד, הרי שאין כאן הטיית הדין, ואין זה איסור שוחד.⁸³

79. וכעין זה גם בהתעוררות תשובה, שם. הב"ח עצמו סבר שגם בכהונה גדולה אסור.
80. עיי"ש במנחת אלעזר, שם, שגם כן הקשה על סברתו הנ"ל, משום שגם כהן גדול עסוק בהוראת הלכה.

81. עיין שו"ת חבלים בנעימים, שם שגם כן העיר על שני צדדים אלו: 'אלוהי כסף' ואיסור שוחד.
82. עיין שו"ת נהרות איתן (רובין), ג, סי' נב אות יב, שכתב כן. אמנם, בקובץ שיעורים, ב"ב אות עא, משמע שכאשר אין אחר ראוי ממנו, אין בזה איסור כלל, וצ"ב.

83. בדומה לזה, עי' בפתחי תשובה, חו"מ ט, ג, בנוגע לנתינת שוחד לשופט גוי כשהמטרה היא שהשופט ידון באמונה, ולא יטה את הדין לטובת בעל דין הגוי שכנגדו.

סיכום

עיקר איסור שוחד שבתורה מוסב על דיינים. יש האומרים שאיסור זה הורחב גם לממונים על הציבור בכלל, שאסורים ליטול שוחד כאשר הם מקבלים החלטות שיש בהם השלכה כלפי הציבור. החת"ס הוסיף, שגם ציבור שבוחר את ראשיו, הבוחרים נחשבים כדיינים ואסורים בקבלת שוחד. בשל כל האמור, אדם שבחירתו הושגה הודות לקבל שוחד - מינויו בטל. חז"ל גם ראו בחומרה את הנותנים ממון כדי להתמנות, משום הפגם המוסרי שבדבר, ולא ראוי שאדם שמוכן לשלם עבור מינויו יישא בתפקיד ציבורי.

על כן, גם בבחירות מוניציפליות וכלליות, אסור למועמדים להעניק מתנות, הבטחות אישיות או הבטחה לברכה תמורת בחירה בהם,⁸⁴ ויש כאן משום חשש איסור שוחד מהתורה. עם זאת, הבטחות כלליות, בהתאם למצע המפלגה או המועמד - מותרות.

84. בסעיף 8 לחוק הבחירות במדינת ישראל, נכתב: "לא תהא תעמולת בחירות מלווה תוכניות בידור, לרבות הופעות של אמנים, נגינה, זמרה, הצגת סרטים ונשיאת לפידים; לא תהא תעמולת בחירות קשורה במתן מתנות, ופרט למסיבות בבתים פרטיים, לא תהא קשורה בהגשת מאכלים או משקאות משכרים".

עוד נאמר שם, סעיפים 122-123: "ואלה דינם מאסר חמש שנים או קנס 20,000 לירות: הנותן או המציע שוחד על מנת להשפיע על בוחר להצביע או להימנע מהצביע, בכלל או בעד רשימת מועמדים מסויימת; המקבל או המסכים לקבל שוחד, לעצמו או לאדם אחר, כדי שיצביע או יימנע מהצביע, בכלל או בעד רשימת מועמדים מסויימת... המבטיח לבוחר עבודה אם יצביע או יימנע מהצביע בעד רשימת מועמדים מסויימת... המשדל אדם להצביע או להימנע מלהצביע, בכלל או בעד רשימת מועמדים מסויימת, בדרך של השבעה, קללה, נידוי, חרם, נדר, התרת נדר, הבטחה להעניק ברכה, או מתן קמיע... אין נפקא מינה בשוחד אם היה כסף, שווה כסף, שירות או טובת הנאה אחרת, למעט הובלת בוחר בכלי רכב אל מקום הקלפי וממנו לצורך הצבעתו".

סמכותה של הנהגה תורנית ביחס לתקנות אזרחיות

סמכותם של בני העיר לתקן תקנות נידונה רבות בפוסקים.¹ אחד התנאים למתן תוקף הלכתי לתקנות קהל הוא הסכמת 'אדם חשוב'. תנאי זה מצביע על צלע נוסף של ההנהגה - ההנהגה הרוחנית, שסמכותה אינה רק בעניינים תורניים, אלא גם בעניינים אזרחיים מובהקים.

בפרק זה יידונו אפוא השאלות: מי מוגדר כהנהגה הרוחנית של המקום; אילו תקנות תלויות בהנהגה הרוחנית; והאם בסמכותה של ההנהגה הרוחנית לתקן תקנות אזרחיות בעצמה, או רק להוות בקרה על המערכת האזרחית.

מקור דין תקנות קהל הוא סוגיית הגמרא (ב"ב ח ע"ב): "ורשאינ בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן". בהמשך (שם ט ע"א) מספרת הגמרא:

הנהו בי תרי² טבחי, דעבדי עניינא בהדי הדדי, דכל מאן דעביד ביומא דחבריה,

1. ראה רמב"ם, הלכות מכירה יד, ט; שו"ע, חו"מ רלא, כז-כז; אנציקלופדיה תלמודית, ערך בני העיר; ספר טובי העיר (גולדברג).

2. כן היא הגרסה לפנינו בגמרא, וכן ציטטו הרמב"ן, המאירי והראב"ה, וכן הובא במרדכי, ב"ב סי' תפב, ומהר"ח או"ז, סי' רכב, ועוד. עם זאת, רבים אינם גורסים "בי תרי טבחי" אלא "טבחי": כן הוא בכת"י מינכן וכת"י נוספים (הובאו בדקדוקי סופרים, כאן, הערה ג), ברי"ף, יד רמה, שו"ת הרשב"א, ד, סי' קפה, רא"ש, ב"ב פ"א סי' לג, שו"ת מהרלב"ח, סי' צט, הגהות הב"ב, ב"ב ט ע"א, שו"ת הב"ח החדשות, סי' מג, והגהות הרש"ש, ב"ב ט ע"א.

כמה ממחלוקות הראשונים בסוגיית תקנות בני העיר מתבארות לאור שתי הגרסאות: ראה שו"ת מהרי"ק, סי' קפא, שכרך גרסאות אלו במחלוקת הראשונים על חלות התקנות ללא קניין; שו"ת הרא"ם, סי' נז, ושו"ת בנימין זאב, סי' רצו, שכרכו גרסאות אלו במחלוקת האם התקנות צריכות להיות בהסכמת כל בני העיר; מאזנים למשפט, סי' יד, שתלה בכך את מחלוקת הראשונים בשאלה האם יש צורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות בני העיר. וראה

נקרעוה למשכיה. אזל חד מנייהו, עבד ביומא דחבריה, קרעו למשכיה. אתו לקמיה דרבא, חייבינהו רבא לשלומי. איתיביה רב יימר בר שלמיא לרבא: ולהסיע על קיצתם. לא אהדר ליה רבא. אמר רב פפא: שפיר עבד דלא אהדר ליה מידי, הני מילי היכא דליכא אדם חשוב, אבל היכא דאיכא אדם חשוב, לאו כל כמיניהו דמתנו.

הרי שבמקום שיש אדם חשוב, סמכות בני העיר או בעלי האומנות לתקן תקנות, מותנית בהסכמתו.³

א. מי הוא 'אדם חשוב'?

הר"י מיגאש, ובעקבותיו ראשונים נוספים,⁴ כתבו שעל מנת שאדם מסוים יוגדר אדם חשוב, צריכים להתקיים בו שני תנאים: הוא צריך להיות גם תלמיד חכם, וגם להיות ממונה על הציבור.⁵

לקמן, לגבי דברי המאירי. יש שהבינו שגרסת הרי"ף וסיעתו מכריחה שהתקנה נעשתה על ידי כל הטבחים: מהרי"ק ובנימין זאב, אך יש שהבינו להיפך, שדווקא גרסת "תרי טבחי" מלמדת שהתקנה הייתה על ידי כל מי ששייך אליה, ואילו לגרסת הרי"ף, התקנה הייתה ציבורית אך לא כללה את כל הנוגעים בדבר: רא"ם, הליכות עולם קטן, על הרמב"ם הל' מכירה פ"ד ה"א.

3. זו הפרשנות הרווחת בדברי ראשונים, וכך עולה מהגרסה כפי שהיא לפנינו: "לאו כל כמיניהו דמתנו". עם זאת, לפי פירוש שמובא ברבנו גרשום, הסכמת אדם חשוב נדרשת בשביל לכפות את קיום התקנות, ולא על מנת לתת להן תוקף, וכפי הנראה, הייתה לפנינו גרסה אחרת, כך שיער במאזנים למשפט, שם, וראה בשו"ת נצר מטעי, סי' לג (סמכויות הרשויות המוניציפאליות לאור ההלכה, התורה והמדינה, ז, עמ' סג-עא), שמבאר שיטה זו על פי שיטת הערוך בביאור "להסיע על קיצתם", וראה עוד מנחת אברהם (כהנא-שפירא), א, סי' לח עמ' שמ.

4. יד רמה, ריטב"א, מאירי, ושטמ"ק, ב"ב ט ע"א; שו"ת רשב"ש, סי' ריא, תטז, תקעג, תריא; כפתור ופרח, פמ"ד. המגיד משנה, הל' מכירה פ"ד ה"א, הדגיש רק את הצורך שאדם חשוב יהיה ממונה על הציבור, ולא את היותו ת"ח, אך הביא זאת מדברי ר"י מיגאש, שבדבריו מפורש הצורך בשני תנאים אלו, וראה עוד להלן.

יש מהפוסקים, שבמקום אדם חשוב כתבו כלשון הגמרא במגילה כז ע"ב: "חבר עיר": מרדכי, ב"ב סי' תפ; חת"ס, חו"מ קטז; ועוד. ושם פירש רש"י "תלמיד חכם המתעסק בצרכי ציבור". בספר תורת המלך (שפירא וליצור), ב, עמ' עד, ביארו בשיטת ר"י מיגאש שאדם חשוב אינו 'מבקר', אלא הוא עצמו מנהיג ומנהל את העיר. ברם, מדברי המאירי: "שהוא פרנס וממונה על מעשה העיר, לפשפש בהם ולתקן את המעוות" משמע שלא כדבריהם.

מדברי הרשב"א עולות שלוש הגדרות שונות לאדם חשוב: בכמה מתשובותיו⁶ כתב כדברי הר"י מיגאש, שאדם חשוב צריך להיות גם תלמיד חכם וגם ממונה על הציבור. לעומת זאת, בתשובות אחרות שלו,⁷ הרשב"א אינו מזכיר את התנאי שתלמיד חכם זה צריך להיות גם ממונה על הציבור. מתשובה נוספת⁸ עולה שדי באחד משני תנאים אלה, כדי שהוא יוכל להיחשב אדם חשוב, שכן כתב: "ובלבד שיהיה בהסכמות אלו תלמיד חכם שבעיר, אם ישנו בעיר, או אדם חשוב שנתמנה פרנס על העיר; שאם יש ת"ח או פרנס שנתמנה על הציבור, ועשו שלא מדעתו, אין הסכמתם הסכמה".

כעין השיטה השלישית שהוזכרה בדברי הרשב"א, ניתן להבין מדברי רב האי גאון⁹ שהובאו במרדכי.¹⁰ לדבריו, על מנת שתקנה תחול, היא צריכה להיות בהסכמת "דיין מומחה, או אדם חשוב".¹¹ ניתן לבאר ש'דיין מומחה' הוא תלמיד חכם, ואילו 'אדם חשוב' הוא ממונה על הציבור שאינו ת"ח. עם זאת, דברי רב האי גאון נכתבו במקורם בערבית ותורגמו כמה פעמים,¹² ובתרגום מסוים¹³ נאמר: "חכם ואדם

6. בשו"ת, ה, סי' קכה, הביא את דברי הר"י מיגאש. ובמיוחסות לרמב"ן, סי' סה, כתב הרשב"א בגדר אדם חשוב: "תלמיד חכם ממונה על הציבור".

7. א, סי' אלף ר, ובמיוחסות לרמב"ן, סי' רפ. כך ניתן להבין גם מדבריו שם, ה, סי' רמה, ובקיצור גם שם, ז, סי' קח, שכתב שעל מנת שהחרם יחול, צריך הסכמה של רוב הציבור ושל תלמידי חכמים שבעיר, ולא התנה זאת בכך שתלמידי חכמים אלו ממונים על הציבור, אך אין הכרח גמור מדבריו אלו שכן לא הזכיר שם בפירוש את דין הסכמת אדם חשוב.

8. ד, סי' קפה.

9. קיצור שערים שער ס.

10. ב"ב סי' תפג, בשם השערים.

11. בספר התקנות בישראל, מבוא, סעיף י הערה 18, הסתפק מדוע כתב רב האי שתי הגדרות, והעלה אפשרות לחלק בין תקנות בדברי הלכה לתקנות בדברי רשות.

12. ספר המקח והממכר נכתב על ידי רב האי גאון בערבית, תורגם על ידי ר' יצחק ב"ר ראובן מברצלונה, ותרגום זה הוא שפורסם. ישנו תרגום נוסף בכת"י (ברלין). שממנו נעשה ה'קיצור שערים' שנדפס בסוף ספר משפטי שבועות. תרגום זה הוא שהיה לפני המרדכי (ראה: ש"י, 'תולדות רבנו האי גאון' הערה 24; שמחה אסף, 'לחקר ספריו ההלכיים של רב האי גאון', תורתן של גאונים, כרך ה עמ' 3; שרגא אברמסון, 'מן המקור הערבי של ספר המקח והממכר', תורתן של גאונים, שם עמ' 12; שרגא אברמסון, 'חמשה שערים מן ספר המקח והממכר לרב האי גאון', ספר היובל לר"ד סולובייצק, עמ' תתתיקב-תתתיקיג [תורתן של גאונים, שם, עמ' 33]). נתונים אלה נעלמו, כפי הנראה, מעיני הרב גולדברג, בספרו טובי העיר, נספח ד, שבו התייחס לקיצור שערים ולספר המקח כאל שני ספרים שונים של רב האי גאון, ולמד מזה לזה.

13. שנדפס לפנינו בספר המקח והממכר (בתרגום ר' יצחק ב"ר ראובן מברצלונה), סי' ס.

חשוב". קשה אפוא להפיק מדבריו הגדרה חדשה ל'אדם חשוב'. שיטה אחרת ניתנת להסקה להסיק מדברי כמה מן הראשונים, מהם עולה שהתנאי היחיד הנצרך על מנת להיחשב אדם חשוב הוא היותו ממונה על הציבור, ואין הכרח שאדם זה יהיה גם תלמיד חכם. כך ניתן להבין מהרמב"ם (הל' מכירה פ"ד הי"א) שכתב: "חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה", ולא פירש אם הוא חכם בחכמת התורה דווקא. וכן ניתן להבין מדברי פוסקים נוספים,¹⁴ שלא כתבו מפורשות שאדם חשוב צריך להיות ת"ח. אך יתכן שתנאי זה – היות הממונה תלמיד חכם, היה פשוט להם, ומשום כך לא הוצרכו לכותבו¹⁵ – כך הבינו הרשב"ש (סי' ריא) ואחרים¹⁶ בדעת הרמב"ם.¹⁷ ואם אכן כך הדבר, אזי אין ללמוד מסוגיית 'אדם חשוב' על סמכותה של הנהגה רוחנית, שכן ה'אדם חשוב' המדובר כאן אינו הנהגה רוחנית אלא הנהגה אזרחית. פוסקים רבים כתבו כדברי הר"י מיגאש, שאדם חשוב הוא ת"ח הממונה על הציבור.¹⁸ יש מן האחרונים שכתבו שדי בכך שהוא יהיה ראוי להיות ממונה, ואין

14. רא"ש, ב"ב פ"א סי' לג; רבנו ירוחם, מישרים נתיב לב ח"ב (בתולדות אדם וחווה, נתיב יד ח"ב דף קח טור א, הביא את דברי הרשב"א בשם הר"י מיגאש); טוש"ע, חו"מ רלא, כח.

15. מדברי המאירי נראה שלא ראה צורך להדגיש את התנאי שאדם חשוב צריך להיות תלמיד חכם, אלא רק את התנאי שעליו להיות ממונה על הציבור, אך מהמשך דבריו מוכח שהוא מדבר על תלמיד חכם. כך גם נראה מדברי המגיד משנה, הל' מכירה פ"ד הי"א, שהביא מהר"י מיגאש רק את התנאי שיהיה ממונה על הציבור, ולא הזכיר כלל את התנאי שיהיה ת"ח, למרות שהר"י מיגאש כתב את שני התנאים, ונראה שלא הוצרך לכתוב את התנאי שיהיה ת"ח.

16. בשו"ת מהריט"ץ, החדשות, סי' קסח, הבין בדברי ר"י מיגאש שאין הוא מצריך שאותו אדם חשוב יהיה ת"ח, ומהרמב"ם הוכיח שצריך שיהיה גם ת"ח, ותמה על המגיד משנה, שחיבר בין דברי הרמב"ם לדברי הר"י מיגאש. כפי הנראה קושייתו נבעה מכך שלא ראה את דברי הר"י מיגאש שהובאו בשיטמ"ק וברשב"א, שבהם מפורש שאדם חשוב הוא תלמיד חכם. נראה שהמגיד משנה הביא את עיקר החידוש שבדברי הר"י מיגאש, שאין די בכך שהוא ת"ח אלא צריך שגם יהיה ממונה על הציבור, ולכן הדגיש רק דבר זה בשמו.

17. בשו"ת מהרלב"ח, סי' צט, כתב שדברי הרמב"ם אינם ברורים.

18. כפתור ופרח, פמ"ד; שו"ת הרא"ם, א, סי' נ"ז; שו"ת רדב"ז, א, סי' סה; שו"ת מים עמוקים, ב, סי' נג; שו"ת תשב"ץ, ד (חוט המשולש), טור א, סי' טו; שו"ת יכין ובעוז, ב, סי' כ (ושם כתב שקיבלוהו עליהם ולא הזכיר שהוא ממונה על הציבור, ונראה שכוונתו כשאר הפוסקים, ולא כפי שהבין בדעתו בספר טובי העיר, פרק יב הערה 2); שו"ת מהרלב"ח, סי' צט; שו"ת פני משה, א, סי' ד; שו"ת משפט צדק, א, סי' עח, דף רס טור א; כנסת הגדולה, חו"מ הגהות בית יוסף סי' רלא סק"ח; שו"ת ב"ח, החדשות, סי' מג; שו"ת חת"ס, ב, יו"ד סי' ה, שו"ת דברי חיים, חו"מ ב, סי' נח.

צורך שיהיה ממונה בפועל,¹⁹ אך מדברי שאר הפוסקים נראה שהכרח הוא שיהיה ממונה בפועל.²⁰

הרא"ם²¹ כתב שאין צורך שאדם חשוב יהיה גדול בחכמה משאר החכמים, אלא הממונה על הציבור הוא מי שנקרא אדם חשוב. לא כן הרשב"ש²² מדבריו עולה שאדם חשוב הוא גדול החכמים שבעיר. גם חכם שמקבל משכורת רק מקהילה אחת נחשב לאדם חשוב, אם בפועל הוא מתעסק בצרכי כל העיר.²³ יש שכתבו שאין צורך בהסכמת כל הממונים אלא די בהסכמת קצתם,²⁴ אך יש שכתבו שצריך הסכמה של כל החכמים.²⁵

יש מהפוסקים שהתייחסו לרב העיר כאל אדם חשוב.²⁶ על פי זה, כתב מהריט"ץ²⁷ שיכול מיעוט הציבור לכפות את הרוב למנות אדם חשוב, ומה שעולה מהראשונים שיש מקומות שאין בהם אדם חשוב, זה רק כאשר מציאות זו מוסכמת על כולם.

19. בשו"ת מהרש"ך, ב, סי' קט, כתב "ראוי להיות פרנס על הציבור", וכן כתב בכנסת הגדולה שם, בדעת שו"ת דברי ריבנות, סי' קסב, שלא הזכיר את דברי הר"י מיגאש, אלא הזכיר בסתם "חכמים".

20. בכנסת הגדולה, שם, כתב שמדברי ר"י מיגאש מוכח שלא כשיטה זו, וציין לחלק מהפוסקים שהוזכרו לעיל שנוקטים כדברי ר"י מיגאש. בספר טובי העיר, פרק יב הערה 3, העיר על דברי כנסת הגדולה, שמשו"ת דברי ריבנות אין ראייה, ובשו"ת מהרש"ך ישנה סתירה, שהרי לפני כן הביא את דברי הר"ן בשם הר"י מיגאש, ואין הלכה כשיטה זו.

21. שו"ת הרא"ם, סי' נג וסי' נז, וכן כתב גם בשו"ת פני משה, א, סי' ד.

22. סי' תריא.

23. שו"ת מהרלב"ח, סי' צט.

24. שו"ת פני משה, א, סי' ד.

25. חקרי לב, חו"מ ב, סי' כד (הטעם החמישי), ולמד כך בדעת מהרשד"ם (יו"ד קיז וקנה) ופוסקים נוספים, וביניהם גם פני משה הנ"ל (בספר טובי העיר פרק יב הערה 28 העיר על החק"ל שדבריו בדעת הפני משה אינם נכונים), כן משמע גם מדברי מהריט"ץ סי' קס למרות שאין הוא מדבר בפירוש על הסכמת אדם חשוב.

26. שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' לה; שו"ת חת"ס, חו"מ סוף סי' קטז; שו"ת שואל ומשיב, תנינא, ד, סיק פט; שו"ת צור יעקב, סי' מז; ערוך השולחן, חו"מ רלא, כח. בשו"ת פני משה, א, סי' ד, כתב שהחכמים המנהיגים הם אלו שנקראים בלשון בני אדם רבני העיר; שו"ת מור ואהלות (פוסק), אוהל ראשי בשמים, סוף סי' יד. ע"ע נחלת שבעה - שטרות, סי' כז אות יד, שהזכיר רב העיר אך לא קישר זאת בדווקא לאדם חשוב, אלא שהוא מי שיוודא שלא יהיו תקנות נגד הדין. הנחלת שבעה מסתמך על דברי מהר"ם מינץ, סי' ו, אך הוא לא כתב רב העיר אלא כתב "רב ומנהיג מומחה ומוחזק לרבים", ועי' בספר טובי העיר, פרק יב הערה 7.

27. שו"ת מהריט"ץ החדשות, שם.

אך יש שכתבו שרב העיר אינו נחשב אדם חשוב.²⁸ יש מן הפוסקים שמעשית לא הצריכו הסכמת אדם חשוב, משום שבזמנם ומקומם לא היה אדם שעמד בגדר אדם חשוב.²⁹

הב"ח³⁰ כתב שבתקנה שכוללת קהילות רבות, הסכמה של חכם אחד אינה מספיקה, אלא נדרשת הסכמה של חכמי כל הקהילות הגדולות. מהרש"ם³¹ מתייחס לבית דין שבעיר כאדם חשוב, וכך נוקט הרב עוזיאל,³² שכיום אדם חשוב אינו יכול לדון בעצמו בדבר זה, אלא צריך בית דין חשוב של תלמידי חכמים שמבינים בתחום.

ב. האם צריך הסכמת אדם חשוב גם בתקנות עירוניות?

הפוסקים חלוקים בשאלה, אם הצורך בהסכמת אדם חשוב נאמר דווקא בתקנה של בני אומנות מסוימת, או גם בתקנה עירונית. ראשונים רבים כתבו שגם בתקנות שחלות על כל בני העיר נדרשת, הסכמת אדם חשוב: רב האי גאון,³³ ר"י מיגאש,³⁴ סמ"ג,³⁵ ר' יחיאל מפאריז,³⁶ מהר"ם מרוטנבורג,³⁷ רשב"א,³⁸

28. שו"ת צמח צדק (ליובאוויטש), יו"ד סי' קצה, ובחידושיו לב"ב ט ע"א. וראה חשוקי חמד, ע"ז לו ע"א, ולקמן בפוסקים שכתבו שאין אדם חשוב.

29. שו"ת ראנ"ח, ב, סי' נג, שו"ת אגרות משה, חו"מ א, סי' נט (ביחס לשביתת פועלים בארה"ב), שו"ת מנחת שלמה, א, סי' פז (ביחס לשביתת מורים בארה"ב, אך מסייג שצריכים להתייעץ עם רב העיר משום שצריך שיקול דעת נכון).

30. שו"ת הב"ח החדשות, סי' מג.

31. משפט שלום, סוף סי' רלא.

32. שו"ת משפטי עוזיאל, ד, חו"מ סי' מב, וכן בתשובה שפורסמה בתחומין, ה (תשמ"ד) עמ' 293-294, ביחס לשביתת פועלים.

33. ספר המקח והממכר, סוף שער ס (בקצור שערים נאמר שהסכמת אדם חשוב נצרכת לא רק בבני המדינה כולה אלא אפילו בתקנות של בעלי אומנות בפני עצמם, ואילו בספר המקח והממכר לא נאמר שדבר זה הוא בדרך של כל שכן, וראה מה שכתב בזה בשו"ת ושב הכהן, סי' צב).

34. חידושי הר"י מיגאש (מהד' אורייתא), ב"ב ט ע"ב, עמ' 224, מתוך תשובות חכמי פרובינציא. 35. לאוין קע.

36. פסקי רבנו יחיאל מפריז, מוריה ריא-ריב [יח, ז-ח] (תמוז תשנ"ב), פסק כא.

37. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ), סי' תתקסח.

38. כן עולה מדבריו בכמה תשובות: א, סי' אלף רו, ד, סי' רצו, מיוחסות לרמב"ן, סי' סה. וע"ע שם, ד, סי' קפה. אמנם עיין בדבריו שם, ב, סי' רסח, שהזכיר את הצורך בהסכמת אדם חשוב רק ביחס לבעלי אומנות, וביחס לתקנות בני המדינה לא כתב תנאי זה, ורק הזכיר שההסכמה נעשית "בהסכמת גדוליהם", וראה לקמן ביחס לצורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות טובי

ריטב"א,³⁹ רא"ש,⁴⁰ מהר"ח אור זרוע,⁴¹ מרדכי,⁴² הגהות מיימוניות,⁴³ טור,⁴⁴ ארחות חיים,⁴⁵ תשב"ץ,⁴⁶ רשב"ש,⁴⁷ ומהר"ם מינץ.⁴⁸

המאירי כתב גם הוא כשיטה זו בשם "רוב המפרשים", אך הוא עצמו חולק וסובר שבני העיר כולם יכולים לתקן תקנות גם בלא רשות אדם חשוב, משום שבסמכותם לבטל את מינויו. כשיטה זו סבר גם הריב"ש,⁴⁹ והכסף משנה⁵⁰ הביא את דבריו. הריב"ש ביסס את דבריו על הרמב"ם,⁵¹ שהזכיר את הצורך בהסכמת אדם חשוב בסמיכות לתקנות בני אומניות ולא בסמיכות לתקנות אנשי העיר. הריב"ש ביסס את דבריו גם על דברי הרמב"ן,⁵² שכתב כי הטעם לכך שצריכים

העיר. וראה גם שם, א. סי' תשכט, שכתב שהציבור יכול לתקן תקנות, "וכל ציבור וציבור במקומן כגאונים וכל ישראל שתקנו כמה תקנות לכל וקיימות לכל ישראל", ולא הזכיר שזה רק בהסכמת אדם חשוב.

39. ע"ז לו ע"ב.

40. ב"ב פ"א סי' לג.

41. סי' רכב (העתק תשובה של רבני מגנצא: ר' יהודה ב"ר קלונימוס, ר' משה ב"ר מרדכי ור' ברוך ב"ר שמואל).

42. ב"ב סי' תפד, המרדכי מביא מדברי רב האי גאון הנ"ל. בדברי המרדכי בשם השערים, לא מפורש שגם בתקנות בני העיר, וניתן להבין שהכוונה רק על תקנות חשובי העיר, אך בדברי רב האי במקורם (גם בספר המקח והממכר וגם בקצור שערים), מפורש שגם בתקנות בני העיר צריך הסכמת אדם חשוב, וכך הבין בדעת המרדכי גם בשו"ת ושב הכהן, סי' צב.

43. כן הוכיח בשו"ת ושב הכהן, סי' צב, מדברי הגהות מיימוניות, הלכות מכירה פ"ד הי"א, שכתב בשם ראב"ן שהצורך באדם חשוב הוא דווקא בדבר שקשור לענייני העיר, ולא תנאי שבין אדם לחברו, וכן מדבריו בהלכות גזילה פ"ב ה"ד, בשם רבנו ברוך.

44. חו"מ סי' רלא. כן משמע גם מדברי הרמ"ה שהובאו בשו"ת זכרון יהודה, סי' קא.

45. בארחות חיים, ב, סי' נה, כתב את דברי הרמב"ם על הצורך באדם חשוב, וציין שכן היא גם דעת הרשב"א, ובכותרת הדברים כתב: "דין אם יכולין בני עיר לעשות תקנה על עצמן בלא רשות חבירי העיר", ומוכח שסובר שהצורך בהסכמת אדם חשוב אמור גם בתקנות לכל בני העיר, ולא רק בתקנות בעלי אומניות (מצורת כתיבת הכותרות והתוכן, נראה בברור שהכותרות הן מהמחבר).

46. ב, סי' סג, שם הביא את דברי הרשב"א בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' סה, שהצריך הסכמת אדם חשוב בתקנות בני העיר.

47. סי' ריא, תטז, תקעג, תריא.

48. שו"ת מהר"ם מינץ, סי' ו.

49. סי' שצט.

50. הלכות מכירה פ"ד הי"א.

51. הלכות מכירה פ"ד ה"ט-ה"י.

52. בחידושי לב"ב ט ע"א, ועיין לקמן, לגבי טעם הצורך באדם חשוב.

הסכמת אדם חשוב הוא מניעת הפסד לבני העיר, ואם כן, כאשר בני העיר מתקנים את התקנה, אין צורך בהסכמתו.⁵³ יש מהאחרונים שנקט כשיטת הריב"ש,⁵⁴ אך רבים סברו שגם בתקנות בני העיר צריך הסכמת אדם חשוב,⁵⁵ והקשו על פרשנות הריב"ש בגמרא.⁵⁶

53. בשו"ת מים עמוקים, ב, סי' נג התלבט בביאור הריב"ש: האם כוונתו שבתקנת בני העיר אין הפסד לאף אחד ולכן לא צריך הסכמת אדם חשוב, או שמחמת שהם רבים יש בסמכותם לתקן למרות שיש הפסד, ומסיק כאפשרות זו. על פי זה ביאר, שמה שלמד הריב"ש מדברי הרמב"ן זה משום לשונו של הרמב"ן ולא מחמת הטעם.

54. מהר"ם אלשקר, סי' מט; סמ"ע, חו"מ רלא, מה; שו"ת משפטי עוזיאל, ט, חו"מ סי' א. כך משמע גם בדברי החת"ס, בחידושי לב"ב ט ע"א, ובשו"ת חו"מ סי' קטז וסי' קיז, וכן הבינו בדבריו הפתחי תשובה, חו"מ רלא, ו, והמאזנים למשפט, סי' יד. עם זאת, בתשובה אחרת, יו"ד סי' ה כתב שדעת רוב הפוסקים היא שגם בתקנות בני העיר צריך הסכמת אדם חשוב. על הסתירה בדברי החת"ס, העיר בשו"ת מנחת יצחק, ב, סי' פו. במנחת אברהם (שפירא), א, סי' לח עמ' שמא, כתב שכך היא גם דעת ר' יהודה ברצלוני, בספר השטרות סי' נז.

55. כפתור ופרח, פרק מד; שו"ת מהרלב"ח, סי' צט; שו"ת מהרשד"ם, יו"ד קיז; שו"ת המבי"ט, א, סי' פד וסי' רפ; רמ"א, חו"מ רלא, כח; לבוש, שם, כח; שו"ת הב"ח החדשות, סי' מג; ש"ך, שם, ד; משא מלך, שער חמישי, א, סוף משפט א; שו"ת מגן גיבורים, סי' יב; שו"ת ושב הכהן, סי' צב; שו"ת דברי חיים, חו"מ ב, סי' נח; שו"ת צור יעקב, סי' מז; שו"ת ציץ אליעזר, ב, סי' כג.

ר' נתנאל טרבוט (ר' נתנאל טרבוט ממודינא תולדותיו ופסקים משלו, אסופות, ב, תשמ"ח, פסק ח) כותב שרבני וינציאה - מהר"ם פדואה ובנו ור' אליעזר אשכנזי - חתומים על תקנות קהל, ומכך מוכח שנהגו להצריך הסכמת אדם חשוב לתקנות בני העיר, ודלא כריב"ש. וכעין זה בשו"ת חת"ס, חו"מ סי' קטז. לפי מה שכתב המשפט צדק (מובא לקמן הערה 62) שגם הריב"ש מודה שבמקום שנהגו צריך הסכמת חכם, נדחית ראייה זו.

56. הש"ך, רלא, ד הקשה על שיטת הריב"ש, שמכך שרב יימר הקשה מדין תקנות בני העיר על תקנות בעלי אומנות, ועל זה אמר רבא שזה בתנאי שאין אדם חשוב, מוכח שהצורך באדם חשוב הוא גם בבני העיר. עוד הקשה הש"ך שאם יש חילוק בין בני העיר לבעלי אומנות, כיצד מקשה הגמרא מהיכולת של בני העיר לתקן על תקנות בעלי אומנות, והרי תוקפה של תקנת בעלי אומנות היא פחותה.

את קושייתו הראשונה של הש"ך הקשה הריב"ש עצמו, ויישב שתירוצו של רב פפא הוא שהדמיון של בעלי אומנות לבני העיר הוא רק כאשר יש הסכמת אדם חשוב, אך לגבי בני העיר אין צורך באדם חשוב. על פי דרך זו, יש ליישב גם את קושייתו השנייה של הש"ך: אכן, רב יימר שהקשה מתקנות בני העיר, לא ידע שתוקף תקנות בעלי אומנות הוא פחות (שהרי לא ידע גם שהוא תלוי בהסכמת אדם חשוב). וע"ע בחידושי חת"ס, ב"ב ט ע"א, ושו"ת חת"ס, יו"ד סי' ה.

גם את שיטות הרמב"ם⁵⁷ והרמב"ן⁵⁸ ביארו אחרונים רבים כשיטת רוב הראשונים, שגם תקנות בני העיר צריכות הסכמת אדם חשוב. אחרונים נחלקו בשאלה מה היא דעת השו"ע בדבר זה,⁵⁹

57. באחרונים ביארו שאין כוונת הרמב"ם לומר שהסכמת אדם חשוב נצרכת רק בבעלי אומנות, למרות שכתב דין זה בסמיכות לדין בעלי אומנות: שו"ת התשב"ץ, ד, חוט המשולש טור א סי' טו; משא מלך, שער חמישי, א סוף משפט א; מהריט"ץ, החדשות, סי' קסח; שו"ת שתי הלחם, סי' כז; שו"ת ושב הכהן, סי' צב; שו"ת בית יהודה, חו"מ סי' א ד"ה ומרן, בדעת המ"מ והב"י; שו"ת ציץ אליעזר, ב, סי' כג. יש שלמדו כן מהגדרת הרמב"ם לאדם חשוב: מהריט"ץ וציץ אליעזר הנ"ל. יש שביאר שהרמב"ם כתב זאת דווקא על בעלי אומנות, משום שעל תקנות אלו נזכר הדבר בגמרא (ר' שלמה דוראן בשו"ת התשב"ץ הנ"ל), או משום שבבעלי אומנות זהו חידוש יותר גדול (ושב הכהן הנ"ל, על פי לשון רב האי גאון בקצור שערים. כפי שהובא לעיל, בתרגום שבספר המקח הלשון שונה).

בגרסאות מדויקות שבידינו (מהד' קאפח, שילת ופרנקל), הלכות ט-י הן הלכה אחת ולא שתי הלכות, ולפי זה נופל דיוקו של הריב"ש. בנוסף, בדפוסים הרגילים הלכה י מתחילה במילים: "רשאין אנשי אומניות", אך בדפוסים המדויקים נוספה המילה "וכן" בתחילת דין זה, דבר המלמד שדין בעלי אומניות הוא המשך של בין בני העיר, ואם כן, התנאי של הסכמת אדם חשוב שכתב הרמב"ם בהלכה הבאה, מתייחס גם לתקנות בני העיר ולא רק לתקנות בעלי אומנות. וכן העירו על דברי הריב"ש בספר סמכויות הרוב בהלכה, עמ' 137.

58. בשו"ת מים עמוקים, ב, סי' נג (על פי מה שביאר שהוכחת הריב"ש היא מדקדוק לשון הרמב"ן ולא משום שבבני העיר אין הפסד, וכפי שהובא לעיל), דחה את הוכחת הריב"ש מהרמב"ן, שכן הסיבה לכך שהרמב"ן כתב את דבריו דווקא ביחס לבני אומנות ולא ביחס לבני העיר, היא שבבני העיר לא הוצרך לכתוב כך (וראה לקמן, שאף על פי כן קיבל את דברי הריב"ש). בשו"ת הרשב"א, א, סי' אלף רו, הצריך הסכמת אדם חשוב גם בבני העיר, וסיים באותה תשובה: "ומעשה היה בעירנו ודנתי בדבר בפני רבותינו, ומורי הרב רבי משה בר נחמן הודה לדברי. ומכל מקום, עוד צריך להתישב בדבר", ואם כן, דעת הרמב"ן היא שגם בבני העיר צריך הסכמת אדם חשוב, וכן הוכיח בשו"ת ושב הכהן, סי' צב, הובא בפת"ש, חו"מ רלא, ו. במאזנים למשפט, סי' יד, דחה הוכחה זו, שכן ייתכן שהרמב"ן לא הודה לכל הפרטים שבתשובה זו. הוכחה נוספת כתב בשו"ת ושב הכהן, שם, על פי דברי הרמב"ן, בחידושיו לב"ב, שכתב שבמקום שבו אין אדם חשוב, צריך שההסכמה תהיה על ידי כל האומנים, "משום דהוה להו בני העיר לגרמייהו" ומוכח שמשווה בין בני העיר לבעלי אומנות אחת.

59. בשו"ת ושב הכהן, שם, כתב שמכך שלא הביא חולק על דברי הטור, ולא הזכיר את דברי הריב"ש בב"י, מוכח שסובר שגם בתקנות של כל הקהל צריך הסכמת אדם חשוב, ומה שהביא את דברי הריב"ש בכס"מ, "לא הביא להלכה". וכן כתב גם בשו"ת בית יהודה, חו"מ סי' א ד"ה ומרן, שסתימת השו"ע מורה שגם בתקנות הקהל צריך הסכמת אדם חשוב, וכן ביאר פרופ' אליאב שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 482, משום שדברי השו"ע מקורם בדברי הרמב"ם, וגם השו"ע הזכיר לפני כן את תקנות בני העיר. לעומת זאת, ר' דוד אופנהיים, בתשובה שנדפסה בשו"ת אבן השם סי' סו, ומשם בשו"ת נשאל דוד, ב, חו"מ סי' י, כתב שדעת השו"ע היא כדעת הריב"ש, וכן כתבו גם בשו"ת משפטי עוזיאל, ט, חו"מ סי' א; שו"ת כתר אפרים, סי' יט;

ותלו זאת בגרסאות גמרא⁶⁰ ובמחלוקות אחרות בפוסקים.⁶¹ אחרונים כתבו שבמקום שנהגו שתקנות נעשות בהסכמת אדם חשוב, גם הריב"ש מודה שצריך הסכמת אדם חשוב.⁶² הוא הדין ביחס לתקנה של קהילה בעלת איפיון עצמי בתוך מסגרת עירונית.⁶³

ג. האם גם כאשר אין הפסד לבני העיר צריך הסכמת אדם חשוב?

הר"ן (ב"ב ט ע"א) והנימוקי יוסף (שם ו ע"ב מדפי הרי"ף) כתבו, שבמקום שאין הפסד לאחרים על ידי התקנה, אין צורך בהסכמת אדם חשוב על מנת שהתקנה תחול. לעומתם, הריטב"א (ב"ב ט ע"א) כתב שאם התקנה נעשתה שלא בשותפות אדם חשוב – "אין בגזרתם כלום, ואפילו אין בו שום הפסד לבני העיר".⁶⁴ מדברי הרמב"ן

שו"ת ציץ אליעזר, ב, סי' כג; ספר טובי העיר, פרק יב הערה 12, וכן בנספח ד; שו"ת באהלה של תורה, ד, סי' יח אות ג. ובמאזנים למשפט, שם, כתב שמכך שהשו"ע הזכיר את הצורך בהסכמת אדם חשוב רק בסי' רלא, בתקנות בעלי אומנות, מוכח שסובר כשיטת הריב"ש. בשו"ת אבקת רוכל, סי' קפו-קצא, דנו חכמי צפת עם הרב יוסף צייאח מדמשק על תקנה מסוימת, האם אפשר לבטלה או לא, ובדין ודברים ביניהם, נחלקו בין השאר בשאלה, האם גם בתקנות בני העיר צריך הסכמת אדם חשוב, שהרב צייאח, בסי' קפו וקפח, נטה לומר שצריך גם בתקנות בני העיר הסכמת אדם חשוב (וביאר כך גם בדברי הרמב"ם, ואח"כ הביא את דברי הריב"ש), ואילו חכמי צפת, בסי' קצ, הסתמכו גם על הסוברים שבתקנות בני העיר אין צורך בהסכמת אדם חשוב.

60. מאזנים למשפט, סי' יד, ועיין לעיל בהערה 2.

61. הרא"ם, סי' נז, תלה מחלוקת זו במחלוקת הראשונים האם הסמכות לתקן תקנות נתונה רק לכל בני העיר או גם לרובם. הראנ"ח, מים עמוקים סי' נג, תלה מחלוקת זו בטעם הצורך בהסכמת אדם חשוב, ועיין על תליות אלו ומחלוקתם לקמן.

62. שו"ת משפט צדק, ב, סי' ד, הובא בכנה"ג, הגהות טור סי' קכט.

63. שו"ת מהריט"ץ, סי' קצד.

64. הראנ"ח, שם, העלה אפשרות שלפיה הראשונים שהובאו לעיל הסוברים שגם בתקנות בני העיר צריך הסכמת אדם חשוב, מוכרחים לסבור כך גם כאשר אין הפסד, ודחה, שייטכנו מקרים שבהם גם בתקנות בני העיר יש חשש הפסד, ולכן גם בהם צריך הסכמת אדם חשוב, והסיק שאין חולק בדבר זה. דברי הראנ"ח נאמרו על מנת להשוות את הראשונים, שלא יחלקו בדבר זה, ואם כן, אילו היה רואה הראנ"ח את דברי הריטב"א, שכתב בפירוש שתקנה ללא הסכמת אדם חשוב אינה חלה אפילו כאשר אין הפסד, ייתכן שהיה מעדיף לבאר ראשונים נוספים כשיטה זו.

כאשר התקנה נעשתה על ידי כל אנשי העיר כתב הראנ"ח, שם, שאין צורך בהסכמת אדם חשוב, משום שאין לחשוש שיש הפסד, וכן משמע גם מדברי הכפתור ופרח, פמ"ד. שיטה מעין זו הזכירו כבר המאירי ור"י קרקושא, בחידושיהם לב"ב ט, ודחו אותה. גם הרא"ם,

עולה שיטה ממצעת בין הר"ן ובין הריטב"א: אם בשעת התקנה היה ברור שאין בה הפסד, היא חלה גם ללא הסכמת אדם חשוב, אך אם לא היה ברור בשעת התקנה אם יגרם ממנה הפסד, אין התקנה חלה בלא הסכמת אדם חשוב, אף אם לאחר זמן יתברר שאין הפסד.⁶⁵

הבית יוסף (חו"מ סי' רלא) הביא רק את דברי הר"ן,⁶⁶ ועל פי דבריו פסק הרמ"א (שם סעיף כח): "אם ליכא הפסד לאחרני, יכולין לתקן ביניהם מה שירצו", וכן נקטו אחרונים להלכה.⁶⁷ ר' יוסף שאול נתנזון⁶⁸ הוסיף, שמניעת רווח אינה נחשבת הפסד. החזו"א⁶⁹ הביא את דברי הרמב"ן, שכתב שאפילו אם לאחר מכן נמצא שאין הפסד, אין התקנה חלה (אך לא הזכיר זאת כחולק על דברי הרמ"א). בהגהות מיימוניות⁷⁰ ובמהר"ח או"ז⁷¹ כתבו, שבתקנות שאינן נוגעות לכל העיר

סי' נז כתב שגם כאשר התקנה הייתה של כל בני העיר צריך הסכמת אדם חשוב, וכן עולה מדברי הרשב"א בשו"ת, ד, סי' קפה, שהצריך הסכמת אדם חשוב גם במקרה שבו לא היה שום מתנגד לתקנה. מדברי ר' יהודה ברצלוני, בספר השטרות, סי' נז, נראה שאפילו בתקנות בעלי אומנות, אין צורך בהסכמת אדם חשוב, אם ההסכמה נעשית על ידי כולם, אך מדברי הרמב"ן, ב"ב ט ע"א, בדעת ספר השטרות, עולה שהצורך שגם בהסכמת כל בעלי אומנות יש צורך בהסכמת אדם חשוב אם הוא קיים, ועמד על כך במנחת אברהם (שפירא), א, סי' לח עמ' שמא. בדברי ר"ת שהביא המרדכי, ב"ק סי' קעט, מפורש שהתקנה נעשתה על ידי כולם, וללא זה אין היא תקפה, לשיטתו, והוא מתנה זאת בכך שההסכמה נעשית "בחבר עיר".
הרמב"ן, ב"ב ט ע"א, כתב: "הא דאמרין בהנהו בי תרי טבחי דהיכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמיניהו דמתנו, נראה משום דילמא איכא פסידא ללקוחות דמייקרי זביני, הלכך לאו תנאה הוא עד דשקלי רשות מיניה ואף על גב דחזינן השתא דליכא פסידא לא הוי תנאיהו תנאה, ומשמע דהיכא דליכא אדם חשוב, א"נ ליכא למיחש לפסידא, דוקא דמתנו כל טבחי מתא, א"נ כל אומני דההוא אומנות". מדבריו עולה שלמרות שרואים שאין הפסד, התקנה אינה חלה אם תוקנה בלא הסכמת אדם חשוב, אך למרות זאת, במקום ש"ליכא למיחש לפסידא" התקנות חלות גם בלא הסכמת אדם חשוב. נראה שכוונתו היא שאם בשעת התקנה היא חשש להפסד, חובה שהיא תהיה בהסכמת אדם חשוב, ואפילו אם יתברר לאחר זמן שלא נגרם ממנה הפסד, אם בשעת התקנה היה ברור שאין לחוש להפסד, התקנה חלה גם בלא הסכמת אדם חשוב.

66. בסי' קעו ס"ג הביא הב"י חלק מדברי הרמב"ן בהקשר של קניין בתקנות הקהל.
67. שו"ת מים עמוקים, ב, סי' נג; שו"ת מהר"י הלוי, סי' כא; שו"ת אורח משפט חו"מ סי' ב.
68. שו"ת שואל ומשיב, מהדורא תנינא, ד, סי' פט.
69. ב"ב סי' ד סק"ח ד"ה הא.
70. הגהות מיימוניות, הל' מכירה פי"ד הי"א בשם ראב"ן, והלכות גזילה ואבדה פי"ב ה"ד בשם ר' ברוך ממגנצא. וראה לעיל הע' 43.
71. סי' רכב (העתק תשובה של רבני מגנצא: ר' יהודה ב"ר קלונימוס, ר' משה ב"ר מרדכי ור' ברוך ב"ר שמואל).

אלא לאנשים פרטיים בלבד, אין צורך בהסכמת אדם חשוב. דברים אלו עולים בקנה אחד עם שיטת הראשונים שגרסה כי בדבר שאין חשש הפסד לכולם, אין צורך בהסכמת אדם חשוב.⁷² אך יש שנראה מדבריהם, שגם בתקנות שאינן נוגעות לכל בני העיר, נצרכת הסכמת אדם חשוב.⁷³

ד. הצורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות שאינן קנס

המרדכי (ב"ב סי' תפג) כתב בשם רבנו יואל, שרק במקום שהתקנה היא לקנוס את העובר על הסכמת הציבור, צריך הסכמת אדם חשוב.⁷⁴ לעומת זאת, אם התקנה היא שגורם הנזק יפצה את הניזק, היא חלה גם ללא הסכמת אדם חשוב.⁷⁵ המרדכי מביא כחולק על זה את דברי רב האי בספר השערים, שכתב: "דאין רשאין חשובי העיר לקיים שום דבר, היכא דיש דיין מומחה או אדם חשוב, אם לא על פיו". מהמילים "לקיים שום דבר" הסיק המרדכי שגם תקנות שאינן קנס, אינן חלות ללא הסכמת אדם חשוב. מחלוקת זו הוזכרה על ידי הרמ"א⁷⁶ והסמ"ע.⁷⁷ כפי שהוזכר לעיל, דברי רב האי נכתבו במקורם בערבית, ואף לגבי עניין זה יש הבדל בין התרגומים: בספר קיצור שערים, הלשון היא כעין דברי המרדכי בשם רב האי: "אין להם לבני העיר לעשות כלום קיום תקנת המדינה, אלא מדברו ומגזירתו", אך בספר המקח בתרגום ר' יצחק ברצלוני, הלשון היא: "ודוקא במקום

72. החזו"א, ב"ב, ד, סק"ג, מזהה את דברי הגהות מיימוניות עם דברי הרמב"ן.

73. בשו"ת התשב"ץ, ד, סי' טו, כתב גם ביחס להסכמות של בעלי אומנות ביחס לעצמם, שאין להן השלכות לבני העיר (שהוזכרו בגמרא ב"ק קטז ע"ב וברמב"ם הלכות גזילה ואבדה פי"ב הי"ב), שמדובר כאשר הן נעשו בהסכמת אדם חשוב, ובשו"ת ציץ אליעזר, ב, סי' כג אות יג, הביא את דבריו כחולק על דברי הגהות מיימוניות. גם מדברי המאירי נראה כשיטה זו, שכן כתב שבני אומנות אינם רשאים לעשות תקנות שיגרמו הפסד לבני העיר, ומשמע שאינם יכולים לעשות כן גם בהסכמת אדם חשוב, ואם כן, המקרה שבו צריך הסכמת אדם חשוב הוא כאשר התקנות נוגעות רק אליהם ולא לבני העיר.

74. דוגמא לתקנה מעין זו היא שביתת פועלים כמחאה על פעולות המעסיק - המעסיק מפסיד מדבר זה, אך הפועלים אינם מרוויחים שום דבר ממנה עצמה. ראה שו"ת ציץ אליעזר, ב, סי' כג, שדן לגבי שביתה, ומשווה אותה לקנס שעליו דיבר המרדכי.

75. הרמ"א בהגהותיו למרדכי תיקן את לשון המרדכי, ולאור תיקונו היה ניתן להבין מדברי המרדכי שאין כוונתו דווקא לקנס, אלא כעין דברי הר"ן, שרק במקום הפסד צריך הסכמת אדם חשוב, אך הרמ"א עצמו בדרכי משה ביאר בדעת המרדכי שהדבר תלוי בקנס.

76. דרכי משה, חו"מ סי' ב סק"א*.

77. חו"מ ב, יד.

שאינן בו חכם ואדם חשוב, אבל אם יש שם חכם, אינן רשאין אלא בדעתו". לשון זו אינה מרחיבה מעבר לדין שנאמר בגמרא, ולפי לשון זו אין הכרח שתקנות שאין בהן קנס חייבות להיות בהסכמת אדם חשוב.⁷⁸

מהטור⁷⁹ נראה שסבר כי הסכמת אדם חשוב נצרכת גם בתקנות שאין בהן קנס. בדברי הרמב"ם⁸⁰ והשו"ע⁸¹ הוזכר הצורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות שיש בהן קנס. ניתן להבין שרק בתקנות כאלו יש צורך בהסכמתו, וכך ביאר הרב שאול ישראל⁸² בדברי השו"ע; ניתן להבין שכך הדין בכל תקנה, וכך תפס הסמ"ע בדעת השו"ע. החת"ס⁸³ כתב שאין הכרע בדברי השו"ע כאילו שיטה הוא סובר.

האגרות משה (ח"מ א, סי' נח)⁸⁴ נקט שהתאגדות פועלים לשמירה על זכויותיהם מול המעסיק, אינה צריכה הסכמת אדם חשוב להחלטותיה, כל עוד אין קונסים נגד הדין. דברים אלו מתאימים לשיטת רבנו יואל, למרות שאינו מזכירם. גם הרב שלמה דייכובסקי⁸⁵ פסק על פי שיטת רבנו יואל, שיש סמכות לעירייה לגבות כספים על שירותים ציבוריים גם בלא הסכמת אדם חשוב.

ה. האם הסכמת אדם חשוב נצרכת בתקנות שנעשו על ידי הממונים?

כפי שהוזכר לעיל, הסכמת אדם חשוב הוזכרה בגמרא ביחס לבני אומניות, ולפי ראשונים ואחרונים רבים היא תקפה גם ביחס לתקנות בני העיר. האם גם לתקנות שנעשו על ידי נציגי הציבור, נדרשת הסכמת אדם חשוב?
ר"ת⁸⁶ כתב שלטובי העיר שתיקנו תקנה יש סמכות, והוא אינו מצריך הסכמת אדם

78. להבדל זה בין התרגומים יכולה להיות השלכה גם לגבי המחלוקת שהובאה בפרק הקודם - לפי הקיצור שערים, שמרחיב את הצורך בהסכמת אדם חשוב, משמע שגם במקום שאין הפסד לבני העיר צריך הסכמת אדם חשוב, ואילו לפי ספר המקח אין מקור לכך, אבל בשו"ת מהר"י הלוי, סי' כא, ובשו"ת מים עמוקים, ב, סי' נג, למדו גם בדעת רב האי שהביא המרדכי שאין צורך בהסכמת אדם חשוב במקום שאין הפסד.

79. חו"מ רלא.

80. הלכות מכירה פי"ד הי"א.

81. חו"מ רלא, כח.

82. משפטי שאול - פסקי דין, סי' מח (בלא להזכיר כלל את המחלוקת שיש בדבר זה).

83. שו"ת חת"ס, חו"מ סי' קטז.

84. דבריו הובאו על ידי הרב בנימין בארי, פד"ר, יח, עמ' 116.

85. פד"ר, טז, עמ' 254.

86. בתשובה שהובאה במרדכי, ב"ב סי' תפ, בראבי"ה (מהד' דבילצקי), ג, סי' אלף כה, ובשו"ת

חשוב.⁸⁷ גם מהר"ם מרוטנבורג⁸⁸ כתב שבסמכות טובי העיר לתקן תקנות גם בלא הסכמת אדם חשוב. לדבריו, התנאי של הסכמת אדם חשוב נצרך רק בממונים שהתמנו שלא מדעת כולם. ר"ת ומהר"ם מסבירים שטובי העיר מוגדרים בעצמם "חבר עיר", ונראה שמשום כך יש להם עצמם תוקף של אדם חשוב.⁹⁰ לעומת זאת, מדברי הרמב"ן⁹¹ עולה שצריך הסכמת אדם חשוב גם לתקנות שתיקנו טובי העיר. וכן כתב הרא"ם.⁹² מהרשד"ם כתב זאת בנוגע לתקנה שהסכימו לה טובי העיר.⁹³

יש מהפוסקים שנראה בדעתם שהם חלוקים על מהר"ם, אף שאין הדברים מוחלטים. פוסקים אלו כתבו שתקנות הממונים צריכות הסכמת אדם חשוב, ומסיתמתם נראה שאינם מקבלים את הבחנת מהר"ם בין ממונים שהם טובי העיר

מהר"ם מרוטנבורג (ד"ק), ס' רל. הראב"ה מוסיף שיש ביכולת טובי העיר למנות אדם יחיד, שהוא מי שיתקן את התקנות וכוחו כמותם.

87. אולי כך יש להבין את דברי הרשב"א, ב, ס' רסח, שהזכיר את הצורך בהסכמת אדם חשוב רק ביחס לבעלי אומנות (ראה לעיל), ואילו ביחס לתקנות בני המדינה כתב שההסכמה נעשית "בהסכמת גדוליהם" ולא הזכיר הסכמת אדם חשוב. ואולי כוונתו ש"גדוליהם" הינם טובי העיר או הממונים, וכאשר הם מתקנים, אין צורך בהסכמת אדם חשוב. אך שם, ד, ס' רצו, כתב הרשב"א על תקנה שהיא חלה, "כיון שנעשה ברבים במעמד טובי העיר ובמעמד ת"ח שבהם", ומוכח שגם בתקנה שנעשית בנוכחות טובי העיר, צריך הסכמת ת"ח.

88. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ), ס' תתקסח.

89. בתשובות אחרות, המתייחסות לתקנות ציבור שלא על ידי טובי העיר, מצריך רבנו תם הסכמת "חבר עיר", עיין שו"ת מהר"ם (ד"פ), ס' רסח; תשובות מיימוניות, ספר נשים ס' יז; שלטי גיבורים (על המרדכי), כתובות אות צ; מרדכי, בבא קמא ס' קעט.

90. יש מהראשונים שכתבו שטובי העיר הינם תלמידי החכמים, עיין שו"ת הרמב"ם, ס' קעא.

91. ראשונים נחלקו מי הם בני העיר, שעליהם נאמר בגמרא, ב"ב ח ע"ב הנ"ל, שבסמכותם לתקן תקנות: ר"י ממיץ, מובא במרדכי ב"ב תפב, ביאר שהתקנה נעשית על ידי כל בני העיר. יש שביארו שהיא נעשית על ידי רוב אנשי העיר: שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן, ס' רפ; שו"ת הריב"ש, ס' רמט. ואילו הרמב"ן, מגילה כה ע"ב (וכן נראה בתשובות הגאונים, שערי צדק, ד, שער ד ס' טז) ביאר שהתקנה נעשית ידי טובי העיר, ואם כן, לסוברים שהרמב"ן מצריך הסכמת אדם חשוב גם בתקנות בני העיר (שלא כדברי הריב"ש), בהכרח שהסכמה זו נצרכת בתקנות טובי העיר, שהרי עליהן מדובר בסוגיה, אך בחידושו, ב"ב קמד ע"ב, ביאר הרמב"ן שמדובר באנשי העיר או בשבעה טובי העיר, ולפי זה, ייתכן שהצורך בהסכמת החכם הוא דווקא בבני העיר ולא בטובי העיר.

92. א, ס' נז. בספר משפטים לישראל, פ"ח סעיף ס, כתב שאם תקנת כל בני העיר מחויבת להיות בהסכמת אדם חשוב, מובן מאליה שגם תקנות של טובי העיר מחויבות בתנאי זה, ולא הזכיר את דברי הפוסקים שהובאו כאן ביחס לזה.

93. שו"ת מהרשד"ם, יו"ד ס' קיז.

ובין ממונים שאינם טובי העיר. כך עולה מדברי רב האי גאון (בחלק מן התרגומים), שהצריך הסכמת אדם חשוב בתקנות של 'חשובי העיר'.⁹⁴ כן משמע גם מדברי הב"ח⁹⁵ שכתב ל"ראשי ומנהיגי ארץ המתוועדים ביריד לובלין לחזק ולתקן בדקי דבקי בית ישראל", שיימנעו מחרם על תקנה מסוימת,⁹⁶ משום שלדעתו החרם גורם לתקלות. במהלך דבריו, כתב שספק אם החרם חל, משום שהוא נעשה בלא הסכמת אדם חשוב: "ואף על פי שאתם נבררים ונשלחים מכל הקהלות שבמלכות, מכל מקום, אפשר שאין ממש כמעט בכל מה שהחרמתם".⁹⁷ גם מהרלב"ח⁹⁸ כתב ל"פרנסי ומנהיגי הקהלות הקדושות אשר בטריקאלה" שהם צריכים לעשות את דבריהם בהסכמת אדם חשוב, "אף על פי שתהיין מתוקנות אותן ההסכמות על פי ברורי כל הקהלות". יש מן האחרונים שנראה מדבריהם שאין צורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות של הממונים.⁹⁹

לגבי מלך ישראל, לא הוזכר שהחוקים שהוא מחוקק תלויים בהסכמת אדם חשוב

94. המרדכי, בבא בתרא סי' תפד, כתב בשם השערים, "דאין רשאין חשובי העיר לקיים שום דבר היכא דיש דיין מומחה או אדם חשוב אם לא על פיו", ולפינו בקיצור שערים, שער ס, כן מוזכרים "חשובי אותה המדינה" (וכבר הוזכר לעיל שקיצור זה נעשה מתוך התרגום שהיה לפני המרדכי). אבל בספר המקח וממכר, (שער ס), בתרגום ר' יצחק ב"ר ראובן, מדובר רק על בני העיר, ולא מוזכרים חשובי העיר.

95. שו"ת הב"ח, החדשות, סי' מג.

96. אף על פי שהוא מסכים שהתקנה עצמה נכונה, ואף מציע לקנוס את העוברים עליה.

97. ייתכן שאפשר להבין בדברי הב"ח שיש בסמכות הממונים לתקן תקנות, ורק לגבי החרם סבר שאין לו תוקף בלא הסכמת אדם חשוב.

98. סי' צט, הובא בשו"ת משפט צדק, א, סי' עח דף רס טור א, ושם, ב, סי' ד.

99. ר' דוד אופנהיים, בשו"ת אבן השהם סי' סו (ומשם בשו"ת נשאל דוד, ב, חו"מ סי' י), נטה לפסוק כשיטת הריב"ש, ומ"מ כתב שאפילו לשיטת הפוסקים שלא כריב"ש, במקרה שעליו הוא מדבר התקנות חלות, ומנה לדבר כמה סיבות, ובכללן, שהתקנה נעשתה על ידי הממונים לכך, ועוד, שבין הממונים היה אדם חשוב. מדבריו ניתן להבין שכאשר התקנה נעשתה על ידי הממונים, אין צורך בהסכמת אדם חשוב. אולי יש להבין כך גם בדעת שו"ת דברי ריבות, סי' קסב, שכתב שממונים יכולים לתקן תקנות כאשר אין התנגדות של הציבור, ולא הזכיר ביחס לזה את הצורך בהסכמת אדם חשוב, למרות שבאותה תשובה הזכיר את הצורך בהסכמת אדם חשוב כתנאי לחלות התקנות. גם מדברי הראנ"ח שיובאו בפרק הבא, עולה שהממונים אינם צריכים הסכמת אדם חשוב להחלטותיהם, אך אין הוא סובר שעצם היותם ממונים פוטר אותם מהצורך בהסכמת אדם חשוב, אלא שההסכמה למינוים היא כהסכמה לכל מעשיהם.

או סנהדרין,¹⁰⁰ ורק בנוגע למלחמת הרשות נאמר¹⁰¹ שאין הוא יכול להוציא אליה בלא הסכמה של סנהדרין הגדולה.

יש שסברו שאדם חשוב יכול לתקן תקנות בעצמו ולא רק טובי העיר.¹⁰² ויש שחלקו ושכתבו שאין ביכולת אדם חשוב בפני עצמו לתקן תקנות.¹⁰³

1. הסכמה כללית, הסכמה שבשתיקה והסכמה למפרע

במקרה מסוים שבו אדם חשוב היה שותף להחלטה ציבורית, למנות אנשים מסוימים לעסוק בענייני הציבור, כתב הראנ"ח¹⁰⁴ שתקנותיהם חלות. טעם הדבר

100. שו"ת ישכיל עבדי, ו, חו"מ כח סעיף ב אות ז.

101. משנה סנהדרין פ"א מ"ה ופ"ב מ"ד.

102. שו"ת הרשב"א, ה, סי' קכה, בשם הר"י מיגאש (וראה תורת המלך, הנ"ל הערה 5, שמבארים בדעת הר"י מיגאש שאדם חשוב הוא רק מי שמתקן בעצמו); הריטב"א, ע"ז לו ע"ב, כתב שכאשר יש אדם גדול, אין צורך בהסכמה של הרוב, ודבריו הובאו בדבריו במהרש"ם, ה, סי' עד; ראב"ה, ג, סי' אלף כה, מהר"ם מרוטנבורג (ד"ק), סי' רל; מהריט"א, החדשות, סי' קסח ד"ה ואין להקשות, בדעת הריב"ש. בשו"ת ציץ אליעזר, טז, סי' מג (פד"ר, יב, עמ' 233, כתב לגבי תקנה שתוקנה על ידי כל רבני הארץ, שתוקפה אינו פחות מתקנות הקהל, וע"ע בספר טובי העיר, פ"א הערה 37. בשו"ת צור יעקב, סי' מז, כתב שלמיגדר מילתא יכול רב לתקן בלי הציבור, וכן רב שהתמנה על מנת לתקן תקנות. ע"ע ים של שלמה, ב"ק פ"ט סי' ז, וע"ע בשו"ת אגרות משה, יו"ד א, סי' קכז ענף י, על ההבדל בין תקנה שתקן החכם ובין תקנה שהקהל תיקנו והחכם הסכים לה.

103. מהרי"ק, שורש א (אך בשורש קפ כתב שאם נתמנה על ידי כולם, יש אפשרות לתקן); תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' רנג; שו"ת צמח צדק (ליובאוויטש), סי' קצה, וכן בחידושי לב"ב ט ע"א, בתשובה דקדק מדברי הרמב"ן, ב"ב ט, שאדם חשוב בפני עצמו יכול לתקן, ויישב, שאין זה אלא באדם חשוב שמנהיג ענייני העיר, ולא ברבני העיר, שלשיטתו אינם נחשבים לאדם חשוב, כנ"ל. ובחידושי כתב שאת הדקדוק מהרמב"ן ניתן לדחות, ונשאר במסקנה שאין לאדם חשוב בפני עצמו כוח לתקן, ושכך משמע מהראשונים. והעיר שיש מקרים שבהם אדם חשוב יכול לתקן מדין "הפקר בי"ד הפקר". כן משמע גם מהגהות חכמת שלמה, חו"מ סי' ב; שו"ת מצפה אריה, חו"מ (קרית ארבע) סי' י. בפד"ר, י, עמ' 14, כתב הרב מרדכי אליהו שלתקנות הדיון שקבעו נציגי הדיינים בא"י, אין תוקף של תקנות הקהל. בסיום תקנות הרבנות הראשית משנת תש"ד (נדפסו בתחוקה לישראל על פי התורה, ג, עמ' 121, ובספר הרבנות הראשית לישראל, א, עמ' 135), ישנה בקשה למסור את התקנות למועצות ולוועדים המקומיים ולקבל את הסכמתם, "ואחרי כן יהיה לתקנות הללו כל כח ותוקף ועוז כח דין גמור של דיני ישראל".

ע"ע שו"ת הריב"ש, סי' רעא ד"ה ואחרי שביארתי, על כוחו של חכם לתקן תקנות בעניינים תורניים לבני מקומו, ובצירוף בית דין גם לבני מקומות אחרים.

104. שו"ת מים עמוקים, ב, סי' נג, הובא בכנסת הגדולה, הגהות ב"י, חו"מ רלא, יט.

הוא שאין צורך בהסכמה מפורשת של אדם חשוב לכל החלטה, אלא די בהסכמתו למינוי על מנת להחשיב את הממונים המסכימים ביניהם על החלטות שונות, "כאילו נמלכו בו בעת עשיית ההסכמה ההיא".

מדברי מהר"ם אלשיך עולה שדי בהסכמה שבשתיקה.¹⁰⁵ גם הרב שאול ישראל¹⁰⁶ כתב, על פי דברי רש"י,¹⁰⁷ שאין צורך שתהיה הסכמה מפורשת של אדם חשוב לכל דבר. לשיטה זו, אין צורך אפילו בהסכמה כללית למינוים של אנשים מסוימים לעסוק בענייני הציבור, אלא די בכך שהחכם לא ימחה.¹⁰⁸

כאשר החכם מתנגד לתקנה - לשיטת הרב ישראל, וודאי שאינה חלה, ונראה שגם לשיטת הראנ"ח.¹⁰⁹ הרב הדאיה¹¹⁰ הרחיב את גישת הראנ"ח (בלא להזכירו): "נראה מאחר דגם חכם העיר הוא אחד מהבוחרים, הרי כאילו מתחילה הסכימה דעתו עמהם לכל אשר יעשו לטובת העיר, כל שאינו מתנגד לדין תורה".¹¹¹ מדבריו נראה שהסכמתו של החכם לצורת ניהול ענייני העיר ושותפותו בדבר, מהווה הסכמת אדם חשוב לכל התקנות שיתוקנו, ואפילו אם יתנגד להחלטה מסוימת, אין זה מבטל אותה, שהרי הוא סייג את תוקפם של התקנות רק כאשר הן נגד דין התורה, ולא בכל מקום שהאדם החשוב יתנגד להן בגלל שיקול דעתו גרידא. ייתכן שאפילו אם האדם החשוב בחר נציגים מסוימים, ודעתם נדחתה בין רוב

105. בשו"ת מהר"ם אלשיך, סי' נט, מביא את דברי המרדכי, ב"ב סי' תפ, וגורס בדבריו שהתקנות נעשות על ידי טובי העיר "מדעתו או בלא מחאתו", ומבאר מהר"ם אלשיך שהמדובר על חכם העיר. בשו"ת ציץ אליעזר, ב, סי' כג, העיר שאולי האלשיך למד כן מדברי רש"י.

106. משפטי שאול - פסקי דין, סי' מח.

107. על דברי הגמרא, ב"ב ט ע"א, שאמרה שבמקום שיש אדם חשוב, "לאו כל כמינייהו דמתני" כתב רש"י: "אלא בפניו".

108. נראה שאין כוונתו אלא כאשר אינו מוחה משום שסובר שאין צורך למחות, ולא כאשר אינו מוחה משום שידוע שדבריו לא יישמעו.

109. ניתן היה להבין מדברי הראנ"ח שההסכמה כללית מספיקה, וכדברי הישכיל עבדי, אך מכך שכתב שההסכמה כללית של החכם היא "כאילו נמלכו בו", נראה יותר שאם הוא מתנגד בפירוש, ההסכמה הכללית אינה מועילה.

110. ישכיל עבדי, ו, חו"מ כח סעיף ב אות ז.

111. לדבריו, ישנו טעם נוסף שמחמתו אין צורך כיום בהסכמת אדם חשוב - שכן חוקי הכנסת הינם כתוקף של חוקי המלך, שאינו צריך הסכמת אדם חשוב לתקנותיו. ראה עוד על דברי הרב הדאיה אצל פרופ' אליאב שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 488.

המתקנים, יסבור הישכיל עבדי שהתקנה חלה, שכן האדם החשוב הסכים לכללי קבלת ההחלטות.¹¹²

בשׁו"ת ציץ אליעזר (ב, ס" כג) חולק על מהר"ם אלשיך, שכתב שדי בכך שהאדם חשוב לא ימחה. הוא מוכיח מדברי הגמרא, הרמב"ם והשו"ע, שאדם חשוב צריך להסכים לתקנות, ואין די בכך שאינו מוחה.

יש מן האחרונים שסבר שהסכמתו של אדם חשוב לתקנה לאחר מעשה ולא בשעת התקנה, אינה מועילה לתת לה תוקף הלכתי.¹¹³ הרדב"ז, ר' יוסף קארו והמב"ט חלקו על דבריו, וסברו שבמקרה כזה התקנה חלה.¹¹⁴ וכן כתבו גם הרב חיים פלאג'י (בדעת הריטב"א)¹¹⁵ והרב שלמה זלמן אויערבך.¹¹⁶

אדם חשוב שהסכים לתקנה, ולאחר מכן חזר בו, אין בכוחו לבטל את התקנה.¹¹⁷

112. הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, 'התוקף ההלכתי של חוקי המדינה', כתר - מחקרים בכלכלה ומשפט על פי התורה, א, עמ' 373 הערה 58, תמהו כיצד ייתכן שהצבעת אדם חשוב למפלגה מהווה הסכמה לדברים שמפלגה זו התנגדה אליהם. נראה שהרב הדאיה סבר שאין צורך שתהיה הסכמה לכל פרט, אלא הסכמה לשיטת קביעת ההחלטות (על פי דברי הישכיל עבדי, ששותפות תלמידי החכמים בבחירות נותנת תוקף לכל החלטות הכנסת, עולה ביתר שאת השאלה האם נכון שהרבנים ישתתפו בבחירות, ראה על כך בהלכות מדינה, ג, שער ג פרק ג).

113. הרב יוסף ציאיאח, בתשובה שהובאה בשׁו"ת אבקת רוכל ס"י קפו. כך גם נראה מדברי החזו"א, ב"ב ס"י ד סק"ח ד"ה הא שכתב: "וכתב הרמב"ן דהטעם דחיישינן דעושין שלא כהוגן להוקיר השער, ואפילו אשתכח דעשו כהוגן, אין תנאם קיים, כיוון דאיכא חבר עיר. אבל אם באמת תנאם שלא כהוגן, אין הסכמתם כלום אף בליכא חבר עיר, ואף אם הסכים עמהם חבר עיר שלא הוי אדעתיה, הסכמתם בטלה". את דבריו על מקרה שהסכים עמהם חבר עיר, ניתן לבאר ביחס למקרה שתיקנו תקנה שלא כדין, ואולם, לא מסתבר לומר שהאדם החשוב יסכים לתקנה שלא כדין. ולכן נראה שכוונתו למקרה שבו החכם הסכים לאחר זמן.

114. בשׁו"ת אבקת רוכל, ס"י קפז, חלקו על דברי הרב יוסף ציאיאח, וסברו שהתקנה חלה, בלא להתייחס לטענתו שההסכמה הייתה רק לאחר זמן, ובס"י קצ ישנה התייחסות מפורשת לטענה זו (ס"י קצ אינו חתום, וייתכן שזו תשובת ר' יוסף קארו בלא השתתפות הרדב"ז והמב"ט).

115. משא חיים, מערכת ח לב.

116. שו"ת מנחת שלמה, א, ס"י פז.

117. שו"ת תורת חיים (מהרח"ש), א, ס"י נג.

ז. אדם חשוב מאוים או בעל אינטרסים

בשול"ת שואל ומשיב (תנינא, ד, פט) כתב שכאשר אדם חשוב נוגע בדבר, אין חיוב להימלך בו. אחרים כתבו שמעשים בכל יום שרבני הקהילות מסכימים לתקנות הקהל גם כאשר הם נוגעים בדבר, ואין מי שפקפק בדבר.¹¹⁸ אדרבה, היותו מבני העיר מהווה גורם לכך שצריך את הסכמתו.¹¹⁹ ייתכן שגם השואל ומשיב לא חלק על כך שברוב המקרים יש לאדם חשוב שייכות לענייני התקנה, ואף על פי כן אין היא חלה בלי הסכמתו, ומה שכתב מתייחס למקרה בו האינטרס של אותו אדם חשוב מנוגד לאינטרס הציבורי, ורק על כזה מקרה כתב שאין צורך להימלך בו.¹²⁰ הרא"ם (שו"ת, סו"ס נז) כתב שכאשר הסכמת אדם חשוב ניתנה בשל איומים עליו, אין לה תוקף.¹²¹

ח. תוקפם של חוקי הכנסת ותקנות עירוניות

תוקפם ההלכתי של חוקי המדינה נידון בתשובות ובמאמרים רבים.¹²² לא מעט פוסקים סברו שחוקי המדינה תקפים מכוח תקנות הקהל, או מכוח היות המתקנים טובי העיר. לפי דרך זו, יש להתמודד עם שאלת הצורך בהסכמת אדם חשוב. חכמי הדורות האחרונים אכן נחלקו בשאלה האם יש צורך בהסכמת אדם חשוב

118. שול"ת משפט צדק, ב, סי' ד, הובא בכנה"ג, הגהות טור, חו"מ סי' קכז; מאזנים למשפט סי' יד. עי' עוד שול"ת מהרי"ל דיסקין, כתבים סי' א, על רב שפסל ש"ץ מחמת שהיכה את הרב, שאין לפקפק בפסילתו משום שהוא נוגע בדבר.

119. בשול"ת מים עמוקים, ב, סי' גג ביאר שמשום כך הרמב"ן לא ראה צורך להגדיר את הצורך בהסכמת אדם חשוב בבני העיר, "דבבני העיר פשיטא ודאי דבעינן אדם חשוב כיון שהתקנה ההיא היא בכלל לבני העיר" והאדם חשוב הוא מכללם.

120. בטובי העיר, פרק יב הערה 24 כתב להסביר את דברי השואל ומשיב, שהם דווקא בנגיעה גדולה.

121. יצוין שבכתב המינוי של בעל השאגת אריה' לקהילת מיץ (תנאי הרבנות של השאגת אריה בק"ק מיץ, מוריה קסט-קע, סעיף יד), נכתב שאם הקהל רוצים לתקן תקנה למגדר מילתא, ורוצים שהאב"ד יצטרף אליהם לחרם, הוא מחויב להצטרף אליהם.

122. ראה לדוגמה: הרב מרדכי אליהו, "יחס ההלכה לחוקי המדינה" תחומין, ג (תשמ"ב); הרב חיים פרדס 'היש תוקף הלכתי לחוקי הכנסת', תחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 520; פרופ' אליאב שוחטמן 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"נ-תשנ"א); הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס 'התוקף ההלכתי של חוקי המדינה', הנ"ל; ולהלן הערה 132.

לחוקי הכנסת ולתקנות עירוניות; מי הוא אותו אדם חשוב; ולאור זה, האם יש תוקף לחוקים ולתקנות.

בנוגע למיסים וקנסות של העירייה, כתבו הרב שלמה דייכובסקי¹²³ והרב אוריאל לביא,¹²⁴ שיש להם תוקף הלכתי גם ללא אישור רבני. טעמם הוא, שבנוגע לתחום זה אין היום אדם חשוב, לפי שלרוב, רבנים מקומיים אינם מתעסקים בנושאים אלו.¹²⁵

לעומת זה, במקרה בו רצתה עירייה לשנות ייעוד של גן משחקים לסמינר, וראש ישיבה שבאזור התנגד לזה, כתב הרב אברהם דב לוי¹²⁶ שאין משקל לקביעתה של העירייה כל עוד היא מנוגדת לדעתם של גדולי התורה. מדבריו עולה שהטעם לכך שראש הישיבה נחשב לאדם חשוב הוא שגדולי התורה - וראש הישיבה בכללם - הם שמינו את ראשי העירייה. דברים אלו אומרים דרשני - מדוע דווקא חכם פלוני ייחשב לאדם חשוב, ולא חכמים אחרים? ועוד, וכי תמיכה של רב במועמד לראשות עיר, הופכת אותו לממונה על הציבור ולאדם חשוב?

דברי הרב דייכובסקי והרב לביא לגבי התנהלות עיריות - שלא קיים אדם חשוב שממונה לאשר או לבטל את החלטותיהם, אינם חלים בהכרח גם על חוקי המדינה,¹²⁷ שכן לגביהם ישנה התייחסות רבנית.¹²⁸ הרבנות הראשית ממונה על

123. פד"ר, טז, פס"ד המתחיל בעמ' 252, תיק מס' 1109/מ"ג (והזכיר טעמים נוספים כדלקמן).

124. שו"ת עטרת דבורה, א, סי' לו.

125. ראה עוד חשוקי חמד, ע"ז לו ע"א, שהסתפק בשאלה מעין זו, וראה בדברי הרב בנימין בארי, פד"ר, יח עמ' 116, שכתב ביחס להסכמים פוליטיים בין מועמדים, שאין הרבנים מתעסקים בזה, ואם כן, ההסכמים חלים ולא צריכים הסכמת אדם חשוב.

126. פסקי דין ירושלים, דיני ממונות ובירורי יוחסין, ט, עמ' רסט ואילך.

בבית ראובן, ב, סי' יב, סבר כשיטה זו, אך כתב שלגבי ניהול ת"ת, יש לקבל הסכמת אדם חשוב, וזאת על פי מה שכתב מהר"ח אור זרוע, סי' סה, שצרכי העיר במילי דשמיא צריכים להיות על פי חבר עיר, ומכיוון שמתיעצים בענייני חינוך עם רב השכונה, הרי שהוא נחשב אדם חשוב; אלא שהסתפק שם, האם הוא אדם חשוב עבור האשכנזים בלבד, או עבור בני התורה האשכנזים והספרדים יחד. לדבריו, חכם יכול להיחשב לאדם חשוב לתחום מסוים ולא לתחום אחר.

127. בשו"ת אגרות משה, חושן משפט א, סי' נט, ובשו"ת מנחת שלמה, א, סי' פז, כתבו ביחס לארה"ב שאין שם אדם חשוב, ומשום כך התירו לפועלים לשבות בלא צורך שתהיה הסכמת אדם חשוב לשביתה.

128. הרב שלמה דייכובסקי עצמו, הצפה ט' בשבט תשל"ג, עמ' 3, כתב שיש צורך בהסכמת אדם

הציבור, ומכוח זה היא אדם חשוב.¹²⁹ משכך, היה מקום לטעון שחוקי המדינה יהיו משוללים תוקף הלכתי, כל עוד אינם זוכים להסכמת הרבנות הראשית.¹³⁰ ואכן, יש שסברו שאין תוקף הלכתי לחוקי המדינה, שכן הסכמה כזו אינה קיימת.¹³¹ עם זאת, פוסקים רבים נקטו שחוקי המדינה תקפים, זאת מדין תקנת הקהל, ולמרות שאין הסכמת אדם חשוב.¹³² בסיבת הדבר שהחוקים תקפים, כתב הרב עובדיה הדאיה, שחוקי הכנסת הינם כ'דין המלך', שאינו צריך הסכמת אדם חשוב.¹³³ פוסקים אחרים נקטו שהחוקים תקפים, משום שהסכמת אדם חשוב נצרכת רק במקום של קנס, כשיטת רבנו יואל שהוזכרה לעיל,¹³⁴ או משום שתקנות בני העיר אינן צריכות להיות בהסכמת אדם חשוב (שיטת הריב"ש).¹³⁵ יש שסברו שבפועל ישנה הסכמת אדם חשוב לחוקי מדינת ישראל: הרב שאול

חשוב לשביתות, ומכך עולה שגם הוא סובר שאין להתייחס למציאות במדינת ישראל ככזו שאין בה כלל אדם חשוב.

129. משפטי שאול – פסקי דין, סי' מח; תחוקה לישראל על פי התורה, ב, עמ' 59, ועמ' 64, כתב שמועצת הרבנות הראשית נחשבת ל"בית דין שבדור", אך דבריו אינם ביחס להסכמת אדם חשוב לתקנות הקהל. ראה פרופ' אליאב שוחטמן 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, שם, עמ' 478.

130. הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, שם, עמ' 373 הערה 57, כתבו שמכיוון שהכנסת יוצרת מערכת חוקים אלטרנטיבית לתורה, משום כך יש עוד יותר צורך בהסכמת אדם חשוב; קובץ הישר והטוב, כא (תשע"ו), נדפס גם בקונטרס התיאור והשדכנות, תשובה מב.

131. הרב מרדכי אליהו, 'יחס ההלכה לחוקי המדינה', שם, עמ' 242, וכתב רק שאין לזה תוקף גמור (אמנם עיין בדבריו בקובץ מים מדליו, ירושלים תש"ן, שכתב שבדיעבד החוקים תקפים, ובפד"ר ח"ב שהובא להלן); הרב חיים פרדס, 'היש תוקף הלכתי לחוקי הכנסת', שם, עמ' 520. ועי' הרב י' שציפנסקי, 'הבחירות בישראל', אור המזרח, לב (ניסן-תמוז תשד"מ), עמ' 195.

132. במספר מאמרים ותשובות התייחסו לחוקי מדינת ישראל כתקפים משום תקנות הקהל, בלא להתייחס כלל לצורך בהסכמת אדם חשוב: ר"י בארי, 'סמכות המלכות במדינת ישראל', התורה והמדינה, א, (תש"ט) עמ' מב-מה; ר"ש טנא, 'דינא דמלכותא בישראל ובעמים', התורה והמדינה, שם, עמ' כז-מא; רמ"צ נריה, 'תקנות בי"ד ותקנות צבור', התורה והמדינה, שם, עמ' נ-נז; ישראל במדינתו עמ' 381-389; ר"א שפירא, תחומין, ג, (תשמ"ב) עמ' 238; כתר אפרים סי' טו; פסק דין של הרב שלמה גורן, הרב יוסף קאפח, והרב מרדכי אליהו, בפד"ר, יב, עמ' 15 ואילך; שו"ת ציץ אליעזר, יז, סי' סח. ראה עוד, הרב דב ליאור, 'יחס ההלכה לחוקי המדינה', תחומין, ג (תשמ"ב), עמ' 247.

133. ישכיל עבדי, ו, חו"מ כח סעיף ב אות ז, וכתב טעם נוסף, ראה להלן.

134. משפטי שאול – פסקי דין סי' מח; הרב שלמה דייכובסקי, פד"ר, טז, עמ' 252 ואילך.

135. משפטי עוזיאל, ט, חו"מ סי' א; הרב שלמה דייכובסקי, שם; שו"ת דברות אליהו (אבירז'ל), ה, סי' עט.

ישראל¹³⁶ נקט שגם הסכמה שבשתיקה מועילה למתן תוקף הלכתי, וחוק שהרבנות הראשית לא התנגדה אליו הרי הוא כנעשה בהסכמת אדם חשוב. הרב הדאיה סבר שההסכמה לצורת ההתנהלות הדמוקרטית נחשבת להסכמה לכל תקנה.¹³⁷ פרופ' אליאב שוחטמן¹³⁸ נקט שהסכמה כזו שאינה מפורשת אלא יוצאת מתוך שיתוף פעולה עם צורת ההתנהלות הדמוקרטית, אינה נחשבת להסכמה, אלא רק ביחס לחוקים שנכפים על הציבור, אך לא ביחס לחוקים שנוגעים לתחום המשפט הפרטי.

ר"י גליקסברג¹³⁹ מציע לחייב כל מוסד שעוסק בחקיקה או בתקנות להתייעץ לפני כן עם פוסקי הלכה. בדומה לכך כתב הרב נחמיה טיילור,¹⁴⁰ לגבי מזכירות יישוב, שבכל מה שנוגע לתקנות ביישוב, היא מחויבת להתייעץ עם הרב הממונה. בנוגע לתקנות של קבוצות, יש שהגדירו שאדם חשוב אינו ת"ח או הרבנות

136. משפטי שאול - פסקי דין, מח. הרב עובדיה אחיטוב, 'תשלום שכר פועלים שלא עבדו בזמן מלחמה', שערי צדק, ח, הערה 12 כתב, שהפוסקים התייחסו לחוקי הכנסת ככאלה שנעשו בהסכמת אדם חשוב, וציין לדברי הרב ישראלי אלה, וכן לדברי הישכיל עבדי והציץ אליעזר הנ"ל. יש להעיר שדבריו בשם הציץ אליעזר צריכים בירור, שכן הוא הצריך הסכמת אדם חשוב גם בחוקי המדינה.

הרב אברהם שפירא, 'מבט תורני על חוקי המדינה והתקנת תקנות בימינו', תחומין, ג (תשמ"ב), עמ' 238, ושוב בספר מורשה א' עמ' רמב, וכן 'מזונותיו של בן מרדך', תחומין, טז (תשנ"ו), עמ' 85, כתב שהנציגים הדתיים בודקים את הדברים הטעונים בירור מול הרבנים, ודבר שהם לא התנגדו אליו, יש לו תוקף הלכתי. לא התבאר בדבריו האם זה מחמת שזה נחשב להסכמת אדם חשוב, או שזה רק מוודא שהדברים אינם מנוגדים להלכה, ואין צורך בהסכמת אדם חשוב לחוקי הכנסת. ראה עוד בדבריו במכתבו לפרופ' א"ח שאקי, נדפס במורשה א' עמ' קמו. י' בלידשטיין, 'מדינת ישראל בפסיקה ההלכתית', דיני ישראל יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' כג, הבין מדברי הרב שפירא שמבחן זה מהווה הסכמת אדם חשוב; פרופ' א' שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 489-490, חלק וסבר שזה רק מבחן אם החוק נוגד את ההלכה.

137. ישכיל עבדי, ו, חו"מ כח סעיף ב אות ז.

138. 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שם, עמ' 494. עוד נוקט פרופ' שוחטמן, שם, עמ' 483, שבמשפט ציבורי אין צורך בהסכמת אדם חשוב, ורק על חקיקה בתחום המשפט הפרטי צריך הסכמת אדם חשוב. את דבריו אלה הוא מבסס על דברי הרמ"א, שבדבר שאין הפסד אין צורך להסכמת אדם חשוב, ומסתמך גם על דברי החת"ס, יו"ד סי' ה, והרא"ה קוק, שו"ת אורח משפט סי' ב.

139. 'סמכות השלטון הישראלי על פי ההלכה', תורה שבעל פה, ל, עמ' סה.

140. 'מזכירות היישוב והלכותיה', תחומין, ט (תשמ"ח), עמ' 114.

הראשית, אלא הממונים הציבוריים לתפקידם.¹⁴¹ שיטה זו מתיישבת עם השיטה שהובאה לעיל על פי כמה ראשונים, שאדם חשוב אינו צריך להיות בהכרח ת"ח, אלא ממונה על הציבור, אך לעיל הובא שפוסקים רבים חלקו על שיטה זו. הסכמת אדם חשוב נידונה גם בהקשר של שביתות עובדים. יש שכתבו שאין לפועלים סמכות לשבות ללא הסכמת אדם חשוב,¹⁴² ויש שהתירו להם לשבות בלא תנאי זה.¹⁴³

ט. הצורך באדם חשוב: תלות ההלכות בטעמים

במאמר זה הובאו מספר מחלוקות פוסקים בקביעת התנאים שבהם נדרשת הסכמת אדם חשוב, ובפרטי דין זה. חלק ממחלוקות אלו נתלות, במישרין ובעקיפין, בטעמים השונים שניתנו לצורך בהסכמת אדם חשוב לתקנות. פרק זה יעסוק בטעמים אלה, ובזיקה שבין הטעמים ובין הדעות החלוקות. ראשונים ואחרונים כתבו טעמים שונים לסיבה שנצרכת הסכמת אדם חשוב לתקנות קהל:

א. משום כבודו של אותו אדם חשוב.¹⁴⁴

ב. על מנת שיפקח שלא מתקנים תקנות שגורמות להפסדים.¹⁴⁵

141. בשו"ת עשה לך רב, ב, סי' סד, ושם, ה, סי' כג, ביחס לתקנות של ועדי עובדים, ביאר שאדם חשוב הוא ממונה על הציבור ולא כל ת"ח, וכתב שבתנאי זמננו זו הממשלה ונבחר העם. הרב אלמליח, פד"ר, יח עמ' 126, שלל הסכם פוליטי שנחתם בין מועמדים, כשלא נעשה באישור הממונה על הציבור וראשי התנועה המוסמכים לאשר, והגדיר זאת כחיסרון של הסכמת אדם חשוב.

142. שו"ת משפטי עוזיאל, ד, חו"מ סי' מב; תחוקת העבודה (פינדלינג), עמ' סב; שו"ת עשה לך רב, ב, סי' סד, ושם, ה, סי' כג; שו"ת ציץ אליעזר, ב, סי' כג (לא בצורה מוחלטת); הרב שאול ישראלי, הרבנות והמדינה, עמ' 326-331; הרב שלמה דייכובסקי, הצפה, ט בשבט תשל"ג, עמ' 3.

143. מנחת אברהם (שפירא), א, סי' לח, עמ' שמו. יש שכתבו שאין צורך בהסכמת אדם חשוב כאשר אין מישהו הממלא תפקיד זה (וכפי שהתבאר לעיל): שו"ת אגרות משה, חו"מ ב, סי' נח; שו"ת מנחת שלמה, א, סי' פז; הרב שאול ישראלי, שם. גם הרא"ה קוק, בתשובה בעל פה שהביא בשמו רש"ז שרגאי, נתיבה, א בניסן תרצ"ג, ומשם בשו"ת כתר אפרים, סי' יט, לא הזכיר את הצורך בהסכמת אדם חשוב, אך לדבריו, השביתה הותרה באופן עקרוני בשביל לתבוע לבית דין.

144. ריטב"א, ב"ב ט ע"א.

145. רמב"ן, רשב"א, ר"ן, נימוק"י.

- ג. לוודא שהתקנות אינן מנוגדות להלכה.¹⁴⁶
- ד. תקנות קהל הן כהחלטה של שותפים, והסכמת אדם חשוב היא אחד מתנאי השותפות.¹⁴⁷
- ה. אדם חשוב הוא נציג הציבור, והסכמתו היא כהסכמת הציבור.¹⁴⁸
- ו. כדי להכריח את הציבור שתהיה הנהגה רוחנית.¹⁴⁹

כאמור, חלק מן המחלוקות שצוינו לעיל, נמצאות בזיקה לטעמים אלו, וכפי שיתבאר:

1. הגדרת אדם חשוב

כפי שהובא לעיל, נחלקו הפוסקים בשאלה האם אדם חשוב צריך להיות ממונה על הציבור. בשו"ת בית יהודה (חו"מ סי' א) תלה זאת בטעמים השונים לצורך בהסכמת אדם חשוב: לסוברים שהצורך בהסכמתו הוא על מנת לפקח שאין הפסד (טעם ב), אין צורך שהמפקח יהיה ממונה על הציבור. לעומת זאת, אם הטעם הוא שהסכמתו היא בשליחות הציבור (טעם ה), הוא מחויב להיות ממונה מטעם הציבור. גם את מחלוקת הפוסקים בשאלה האם הכרחי שאותו אדם חשוב יהיה תלמיד חכם, ניתן לקשר לטעמים בצורך בהסכמת אדם חשוב: לפי הטעם שהתקנה צריכה להתאים לדיני תורה (טעם ג), ישנו הכרח שאותו אדם חשוב יהיה תלמיד חכם. אך לפי הטעם שהתקנה תלויה בהחלטת הציבור (טעם ד), אין צורך שהוא יהיה תלמיד חכם, אלא אדם מוסכם על הציבור.

146. נחלת שבעה - שטרות, סי' כז אות יד, ומסייג ש"אם התקנה והמנהג הוא לשם שמים לדבר מצוה, מותר לקבוע מנהג אפילו נגד הדין, משום דהתיקון הוא יותר גדול מן העיוות"; שו"ת שבות יעקב, א, סי' יא.

147. שו"ת דברי מלכאל (א, או"ח סי' לה אות ט, ומדמה זאת לדין "כל הנודרת על דעת בעלה נודרת". סברה מעין זו הוזכרה כבר בשו"ת הרא"ם, סי' נז, ובשו"ת חוט המשולש, טור א סי' טו. בספר טובי העיר, נספח ד, הבין כך גם בדעת רב האי, בספר המקח והממכר, שער ס, ואינו מוכרח.

148. בית יהודה, חו"מ סי' א בדעת הריב"ש.

149. טוב סחרה (שטרן), עמ' פו.

2. הצורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות בני העיר

מחלוקת הראשונים בשאלה אם נצרכת הסכמת אדם חשוב בתקנות בני העיר, מתקשרת אף היא לטעמים הנ"ל: לסוברים שהצורך בהסכמת אדם חשוב הוא רק משום היותו נציג הציבור (טעם ה), אין צורך בהסכמתו אלא במקרה שההסכמה נעשית על ידי קבוצת אנשים מתוכו.¹⁵⁰ יש שסברו שגם לפי הטעם של בקרה מפני הפסד (טעם ב) אין צורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות בני העיר, שכן הם גורמים לעצמם את ההפסד. אך אחרים סברו שגם לפי טעם זה יש צורך בהסכמת אדם חשוב.¹⁵¹

3. הצורך בהסכמת אדם חשוב במקום שאין הפסד

הראשונים שנחלקו בצורך בהסכמת אדם חשוב במקום שאין הפסד לבני העיר, הזכירו בדבריהם טעמים שונים לצורך העקרוני בהסכמת אדם חשוב. נראה שהדברים תלויים זה בזה. דעת הר"ן, שבמקרה שאין הפסד חלות התקנות גם ללא אישור אדם חשוב, תלויה בכך שהוא סבר כי הטעם לצורך בהסכמתו הוא רק בשביל לוודא שאין הפסד. לעומת זאת, הריטב"א שלל את תוקף התקנות כאשר אדם חשוב לא היה שותף בתקנת התקנה, ואפילו אם אין בהן הפסד, משום הטעם הראשון שהזכיר לצורך באדם חשוב - משום כבודו. עם זאת צריך לומר שתלות זו בין הטעם לדין אינה מוחלטת, שהרי בדברי הרמב"ן הועלתה אפשרות שהוא סובר כריטב"א, למרות שבטעם הצורך להסכמת אדם חשוב הוא כתב כדברי הר"ן.

150. בית יהודה הנ"ל.

151. ראה לעיל הערה 64. גם המחלוקת בנוגע לתקנות כל אנשי העיר יכולה להיות תלויה במחלוקת הטעמים: הראנ"ח בשו"ת מים עמוקים, ב, סי' נג, שכתב שאין צורך בהסכמת אדם חשוב, נימק זאת משום שבמקרה כזה אין הפסד. לעומת זאת, מדברי הרא"ם שחלק, עולה שסבר שהטעם אינו משום חשש הפסד. ברם, תלות זו אינה מוחלטת, שכן הרשב"א סבר שגם בתקנת כל בני העיר צריך הסכמת אדם חשוב, למרות שבחידושו, ב"ב ט ע"א, כתב שהטעם בצורך להסכמת אדם חשוב הוא משום הפסד. כנראה שלא תמיד כל המתקנים מודעים להשלכות של התקנה, או שחושבים שיצליחו לעמוד בתקנה ולא ייגרם להם הפסד, או שתפקידו של האדם החשוב הוא למנוע גרימת הפסד שלא צריך להגיע, אפילו אם המפסידים עצמם אינם חוששים לו.

4. הסכמת אדם חשוב לאחר מעשה

הרב פאלג¹⁵² כתב שמועילה הסכמת אדם חשוב לאחר זמן. הוא הוכיח זאת מדברי הריטב"א שכתב כי הטעם שצריכים את הסכמתו היא משום כבודו (טעם א), וסובר שאם מחל על כבודו לאחר זמן זה מועיל.¹⁵² גם לסוברים שהסכמת אדם חשוב נצרכת על מנת לוודא שלא יהיה הפסד לבני העיר (טעם ב), מובן היטב מדוע מועילה הסכמתו גם לאחר זמן, שכן כמו שאם התברר לאחר זמן שאין הפסד לבני העיר התקנה חלה גם בלא הסכמתו, כך גם אם לאחר זמן הסכים החכם - התקנה תחול. יתכן שהסוברים שלא מועילה הסכמתו לאחר זמן יסברו כפי שהתבאר בדעת הרמב"ן: הצורך בהסכמת אדם חשוב הוא כדי לוודא שלא יגרם הפסד לבני העיר. מובן מאליו שבידור זה צריך להיעשות בשעת התקנה עצמה, ומשום כך אם בשעת התקנה עצמה היה ספק והתקנה נעשתה שלא בהסכמת אדם חשוב, אף על פי שלאחר זמן התברר שהתקנה אינה גורמת הפסד, התקנה לא חלה. בדומה לזה, הסכמת אדם חשוב צריכה להיות בשעת התקנה עצמה, ואם היא נעשית לאחר זמן - אינה מועילה.

סיכום

- א. לבני העיר ולאיגודים מקצועיים ישנה סמכות לתקן תקנות. הגמרא מתנה את הסמכות לתקן תקנות בהסכמת אדם חשוב אם ישנו בעיר.
- ב. לרבים מן הראשונים אדם חשוב הוא תלמיד חכם הממונה על הציבור. יש שעולה מדבריהם שגם תלמיד חכם שאינו ממונה על הציבור, או פרנס הממונה על הציבור שאינו תלמיד חכם, נחשבים אדם חשוב.
- לשיטה המרכזית בפוסקים, אשר סבורה כי אדם חשוב צריך להיות ת"ח, סמכות ההנהגה הרוחנית אינה רק ביחס לעניינים תורניים אלא גם ביחס לעניינים אזרחיים.
- ג. כאשר יש אדם חשוב בעיר, אין לתקן תקנות של איגודים מקצועיים בלא הסכמתו. לגבי תקנות עירוניות ישנה מחלוקת פוסקים אם גם הן מחויבות

152. בספר טובי העיר, פרק יב הערה 20, העיר על המשא חיים שהתייחס רק לאחד מטעמיו של הריטב"א.

להיות בהסכמת אדם חשוב. דעת רוב הפוסקים היא שגם בהן יש צורך בהסכמתו.

ד. הסכמת אדם חשוב נצרכת בתקנות שנוגעות לענייני הציבור, אך תקנות של איגודים מקצועיים בינם לבין עצמם, להן אין השלכה על הציבור, אינן צריכות להיעשות בהסכמתו; ויש מצריכים את הסכמתו גם בהם.

ה. ראשונים נחלקו אם במקום שאין הפסד לבני העיר יכולים לתקן תקנות גם בלא הסכמת אדם חשוב. להלכה פסק רמ"א, שאין צורך בהסכמתו במקרה כזה.

ו. יש הסוברים שכוחו של אדם חשוב אינו רק בבקרה על תקנות של ההנהגה האזורית, אלא גם לתקן את התקנות בעצמו; ויש חולקים.

ז. נחלקו הפוסקים בשאלה אם צריך הסכמת אדם חשוב נקודתית לכל תקנה, או שדי בהסכמתו הראשונית למינוי המתקנים וכדו'; ויש שסברו שדי בכך שאין הוא מוחה.

ח. לגבי התנהלות עירייה: יש מהפוסקים שכתבו שכיום בערים אין אדם חשוב, ולכן התקנות חלות; ויש שכתב שכאשר ישנה התנגדות של גדול בתורה להחלטת העירייה, אין להחלטה זו תוקף (ודבריו תמוהים).

ט. יש מהפוסקים שסבורים כי אם תוקפם ההלכתי של חוקי המדינה מבוסס על תקנות קהל, צריך הסכמת אדם חשוב, וככל שזו אינה קיימת אין לחוקים תוקף הלכתי. אחרים סברו שחוקי המדינה תקפים הלכתית גם ללא הסכמה ישירה כזו, ונאמרו לכך טעמים שונים: יש שכתבו שהרבנות הראשית ממלאת מכללא תפקיד של אדם חשוב. ויש שכתבו כי גם אם אין הסכמה מפורשת של הרבנות הראשית לכל חוק, חוקי המדינה מחייבים, משום שדי בהסכמה שבשתיקה; משום שישנה הסכמה רבנית עקרונית למערכת הדמוקרטית; בהסתמך על הפוטרים מהסכמה רבנית תקנות של ציבור שלם; משום שחוקי המדינה מחייבים מדין "מלך" שאינו צריך הסכמה רבנית לחוקיו.

יא

אחריות הנהגתית ואחריות ציבורית של יחידים

פרק זה מושתת על הנחת מוצא, שעל מנהיגי ציבור מוטלת אחריות מוסרית ורוחנית כלפי החברה. לאור זאת נבקש לבחון את השאלה: האם לצד זה, מוטלת גם על היחיד אחריות כלפי החברה? במילים אחרות: כיצד מתחלקת האחריות המוסרית בין המנהיגות ובין היחיד, ומה היא ההשלכה המעשית הנובעת מכך? מטבע הדברים, האחריות להשפיע מבחינה רוחנית על החברה, מוטלת על ההנהגה יותר מאשר על היחידים, ולו רק משום שמידת ההשפעה על הכלל שיש להנהגה גדולה בהרבה מזו שיש לאיש מן השורה. כך אכן נאמר בגמרא (שבת נד ע"ב - נה ע"א):

כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה, נתפס על אנשי ביתו. באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו. בכל העולם כולו, נתפס על כל העולם כולו (בכל ישראל, כגון נשיא ומלך שאפשר לו למחות, שיראין מפניו ומקיימין דבריו – רש"י). אמר רב פפא: והני דבי ריש גלותא, נתפסו על כולי עלמא, כי הא דאמר רבי חנינא, מאי דכתיב: 'ה' במושפט יבוא עם זקני עמו ושריו' (ישעיהו ג, יד). אם שרים חטאו, זקנים מה חטאו? אלא אימא, על זקנים שלא מיחו בשרים וכו'.

אולם, גמרא זו מדברת על מידת השפעה יחסית שיש לאדם, כנגזרת ממעמדו בחברה. מה שלהלן נברר הוא, האם ישנם הבדלים עקרוניים, מהותיים, בין היחיד ובין ההנהגה בעניין זה, הבדלים שנובעים מסמכותה המיוחדת של ההנהגה.

א. "ערבות" כלפי שמיא

הגמרא (סנהדרין מג ע"ב) דנה בשאלת אחריותה של החברה על עבירה שנעשתה על ידי פרט שבקרבה. ההקשר שבו מדובר שם, הוא העונש שהוטל על כל ישראל בתקופת יהושע, במלחמת העי, בשל מעילת עכן בחרם כיבוש יריחו (יהושע ז). עכן

הכיר בחטאו, ואמר: "אמנה חטאתי לה' אלקי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי" (שם שם, כ). ועל זה נאמר בגמרא:

אמר רב אסי אמר רבי חנינא, מלמד שמעל עכן בשלושה חרמים: שניים בימי משה, ואחד בימי יהושע, שנאמר: 'כזאת וכזאת עשיתי'. רבי יוחנן אמר משום רבי אלעזר ברבי שמעון, חמישה: ארבעה בימי משה, ואחד בימי יהושע, שנאמר: 'אנכי חטאתי וכזאת וכזאת עשיתי'. ועד השתא, מאי טעמא לא איענוש (ישראל על מעילתו, כי היכי דאיענוש השתא – רש"י)? אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון, לפי שלא ענש על הנסתרות, עד שעברו ישראל את הירדן.¹

תירוץ הגמרא תואם את דברי רבי יהודה שהובאו שם בברייתא, שסבר כי לפני שעברו את הירדן, נענשו ישראל רק על הנגלות – היינו על עבירות ידועות, ולא על עבירות נסתרות. לאחר שעברו את הירדן, נענשו אף על הנסתרות, שכן בהר גריזים והר עיבל נעשו ערבים זה בזה. לכן, לא נענשו על המעילות שמעל עכן בימי משה, משום שאז עוד לא נעשו ערבים על הנסתרות. לא כן המעל שאירע בימי יהושע, שהיה לאחר שעברו את הירדן, ונעשו ערבים זה בזה אף על הנסתרות. אולם, דעת רבי נחמיה (שם) היא, שעל הנסתרות אין נענשים כלל, לא לפני שעברו את הירדן ולא לאחר מכן. הגמרא (שם מד ע"א) הקשתה שלדבריו, לא מובן מדוע נענשו על המעילה שבזמן יהושע, והרי הדבר נעשה בסתר, וכפי שמוכח מהצורך בגורל כדי לגלות מי מעל. הגמרא תירצה, שמכיוון שאשטו ובניו של עכן ידעו על החטא, הוא לא נחשב כעבירה שבסתר.

מכל מקום, ראינו שישנה מחלוקת בין רבי יהודה לרבי נחמיה בשאלה אם כיום, אחר שעברו ישראל את הירדן וקבלו עליהם ברכות וקללות בהר גריזים והר עיבל, ישנה ערבות של כלל ישראל ביחס לעבירות שנעברו בסתר על ידי יחידים.

1. חובת מחאה אינה חובה עצמאית, להבעת מחאה, אלא אמצעי כדי "להחזיר למוטב" – ראה הרב שאול ישראלי, 'כפיה דתית בהלכה', בצומת התורה והמדינה, ב, עמ' 91. על כן, כאשר אין המחאה מועילה, בדרך כלל יש להימנע ממנה. ראה מאמריהם של הרב משה מלכה, הרב יצחק זילברשטיין, הרב שמחה הכהן קוק והרב ישראל רוזן, בתחומין ז (תשמ"ו), אודות הפגנות השבת בפתח תקווה, ובתשובתו של הרב מלכה שם, ח (תשמ"ז).

ב. משמעות התביעה משמיא

יש לברר את שורשה של האחריות, הן על הנגלות, והן על הנסתרות לרבי יהודה: האם משמעה שהאחראי, שלא חטא בפועל, כביכול חטא גם הוא בחטאו של החוטא, או שרק מוטלת עליו חובה להענשת החוטא. לפי הצד השני, יש לברר, כיצד לדעתו של רבי יהודה ניתן להאשים אדם על שלא העניש את חברו שחטא בסתר. שאלה זו נשאלת אף לרבי נחמיה, שהרי לדעתו גם חטא שידוע רק לחוג מצומצם (כמו שהיה בחטאו של עכן) נחשב לחטא שבגלוי, ויש לברר מדוע להעניש אדם שנמצא מחוץ לחוג מצומצם זה. נוסף על כן, לא תמיד הנסיבות מאפשרות לאדם להעניש את חברו.

על מנת להכריע בשאלה זו, נציג תחילה את מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה:

”הנסתרות לה” אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם” (דברים כט, כח). למה נקוד על ’לנו ולבנינו’, ועל עין שב’עד’? מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה. אמר ליה רבי נחמיה, וכי ענש על הנסתרות לעולם, והלא כבר נאמר ’עד עולם’? אלא כשם שלא ענש על הנסתרות, כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן.

והסביר רש”י (שם):

לפי שלא ענש המקום את הצדיקים שבישראל על הנסתרות שביד עוברי עבירה, אלא על העבירות הידועות, עד שעברו את הירדן... והכי קאמר, מלמד שמה שלא ענש לא נהג אלא עד שעברו, אבל משעברו ענש. והכי דרשינן לקרא: ’הנסתרות לה’ אלקינו’, משמע, עליו לבקש עלבון העבירה וליפרע מן העוברים, ואין עלינו עונש שבדבר. ’והנגלות לנו’ – קולר תלוי בצואר כולנו. ואי לאו נקודה, הוה אמינא כך היא המידה לעולם, באתה הנקודה, לדרוש דאין מידה זו נוהגת לפוטרו מן הנסתרות, אלא עד שעברו את הירדן.

רש”י פירש את המילים ’הנסתרות לה’ אלקינו’ כך: ”משמע, עליו לבקש עלבון העבירה, וליפרע מן העוברים, ואין עלינו עונש בדבר”. לכאורה משמע כדרך השנייה הנ”ל, שהערבות ההדדית באה לידי ביטוי בעונש שצריכים להעניש את עוברי העבירה. רצונו לומר, קודם מעבר הירדן, האחריות לבקש את עלבון העבירה הייתה על הקב”ה, שעשה זאת באמצעות ענישת החוטאים. עתה, לאחר

מעבר הירדן, האחריות עוברת לעם ישראל – שיענישו את החוטא גם על עבירות שבסתר.

ג. שיטת רש"י: תביעת הציבור על חטא היחיד

עם זאת, נראה שניתן להבין את דברי רש"י באופן אחר, וכאפשרות השנייה דלעיל, שלפיה האחריות המוטלת על עם ישראל היא לדאוג לכך שהיחיד לא יעבור עבירה, ולא רק לתבוע את עלבונה בהענשת החוטא. אם הציבור לא יצליח למנוע את עשייתה, התביעה על הציבור תהיה כאילו הם היו שותפים בעשייתה. וביאור הדברים כך הוא. רש"י כתב: "הנסתרות לה" אלקינו, משמע עליו לבקש עלבון העבירה וליפרע מן העוברים, ואין עלינו עונש שבדבר. והנגלות לנו – קולר תלוי בצואר כולנו". לכאורה, לפנינו סתירה: האם האחריות היא לה' אלקינו, או לנו? ביישוב הסתירה, יש לומר, שהחלוקה היא כזו: הקב"ה מעניש את עובר העבירה, לאחר שעשאה, ואילו עלינו מוטל לדאוג שהיא לא תיעשה מלכתחילה. זאת ועוד; מסתבר שהאחריות של כלל ישראל היא למנוע את העבירה, ולא רק להעניש את החוטאים. זאת משום שאת חובת הענישה ניתן להטיל רק על אלה שבידם להעניש, כגון דיינים או חשובי הקהל, ואילו מהפסוקים נראה שהאחריות מוטלת על כלל הציבור.

ראיה נוספת לפרשנות זו, ניתן למצוא בהשלכה הלכתית. בגמרא (ראש השנה כט ע"א) מובא, שאדם יכול להוציא את חברו בקיום מצוות עשה, אף כשהוא עצמו כבר קיים מצווה זו. רש"י (ד"ה אע"פ) פירש, שהטעם לכך הוא: "שהרי כל ישראל ערבין זה לזה למצוות". נראה אפוא, שרש"י מבאר כפי שיטתו דלעיל בביאור דין ערבות, שהרי על ביטול מצווה עשה אין עונש בידי אדם, ואם כן, ברור שחובת ערבות המוטלת על היחיד היא לדאוג שחברו יקיים גם הוא את המצווה. זאת בדומה לחובת הערבות הנ"ל, שעניינה דאגה לכך שאדם אחר מישראל לא יעבור עבירה. נראה שזו היא שיטת רש"י גם בפירושו לתורה (דברים כט, כח):

ואם תאמרו, מה בדינו לעשות, אתה מעניש את הרבים על הרהורי היחיד, שנאמר (דברים כט, יז): "פן יש בכם איש", ואחר כך (שם כט, כא): "וראו את מכות הארץ ההיא", והלא אין אדם יודע מטמונותיו של חברו. אין אני מעניש אתכם על הנסתרות, שהם לה' אלקינו, והוא יפרע מאותו יחיד, אבל הנגלות לנו ולבנינו

לבער הרע מקרבנו, ואם לא נעשה דין בהם – יעניש את הרבים. נקוד על 'לנו ולבנינו', לדרוש, שאף על הנגלות לא ענש את הרבים עד שעברו את הירדן, משקבלו עליהם את השבועה בהר גריזים ובהר עיבל, ונעשו ערבים זה לזה.

בהשקפה ראשונה נראה, שגם כאן האחריות היא על הענשת החוטא: "לבער הרע בקרבנו, ואם לא נעשה דין בהם יעניש את הרבים". אולם אם נדייק, נראה שאין הדבר כן. רש"י פתח: "מה בידינו לעשות? אתה מעניש את הרבים על הרהורי היחיד". משמע, שהייתה הוה אמינא, שהציבור יהיה חייב על "הרהורי היחיד", הגם שברור שעל הרהור אין עונש. אם כן, ודאי שהכוונה היא שהייתה הוה אמינא, שאחריות הציבור תהיה לדאוג שהיחיד לא יחשוב מחשבות של חטא. על כך משיב רש"י, שהלכה כשיטת רבי נחמיה, שאחריות הציבור היא על הנגלות. נראה, שאף למסקנה, פירושה של האחריות היא למנוע עשיית חטאים. השינוי היחיד בין ההוה אמינא למסקנה הוא, שהאחריות היא על עבירות שבגלוי ולא עבירות שבסתר. אמנם רש"י כתב שהאחריות היא "לבער הרע בקרבנו", משמע אחריות להעניש, אולם נראה שגם האחריות להעניש, היא בעצם ביטוי לאחריות על העבירות. זאת משום שהענשת החוטאים בידי אדם, מבערת ומונעת עבירות שכאלה בעתיד. נראה, שהסיבה שרש"י הסביר כך היא, שדבק בביאור פשט הכתוב, כי סוף הפסוק הנ"ל הוא: "לעשות את כל דברי התורה הזאת" (שם כט, כח). הרי שמדובר על עשייה, ולא דווקא על אמצעי השפעה, שאינם בגדר עשייה. אם כן, מובן שמתאים הפירוש שיש להעניש על החטא, ובכך להרתיע מלחטוא בעתיד.²

יוצא מכאן, ששיטת רש"י היא, שלדעת רבי יהודה, משעה שעברו את הירדן ובאו בברית של הר גריזים והר עיבל, נחשבת עבירה של יחיד בסתר, כמתייחסת גם לכלל ישראל. אולם על זה התעוררה השאלה, כיצד יתכן להאשים אפילו יחיד כל שהוא, בעבירה שעבר אחר? ונראה, שאכן אם כל אחד יפעיל את השפעתו בקרב החוג הקרוב אליו, בסופו של דבר תושפע מכך החברה כולה, על כל פרטיה, ואפילו עבירות שבסתר יימנעו, כתוצאה מהשפעה זו. לעומת זאת, בהסבר דעתו רבי נחמיה ניתן לומר, שאין הערבות ההדדית חייבת להוביל עד כדי אי עשיית עבירות בסתר, אלא די בכך שהיא תגרום לכך שאדם יתבייש לעשות עבירה בפני

2. ועיין רמב"ן ורשב"ם, שם.

אנשים אחרים. לפי הבנה זו בדעת רבי נחמיה, ניתן להבין מדוע כשאשתו ובניו של עכן ידעו במעל, נענש כל ישראל למרות אי-הידיעה.

ד. אחריות היחיד

כנגד הגמרא בסנהדרין, שממנה עולה שציבור נענש בעוון היחיד, עומדת סוגייה נוספת, שלכאורה עומדת בסתירה לסוגייה זו. הגמרא (שבועות לח ע"ב - לט ע"ב) דנה בשבועת מודה במקצת, ובאזהרה שמזהירים את מי שעומד להישבע:

אומרים לו, הוי יודע שכל העולם כולו נודעזע, בשעה שאמר הקב"ה בסיני: "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא" (שמות כ, ז). וכל עבירות שבתורה נאמר בהן 'ונקה', וכאן (בשבועת שוא) נאמר לא ינקה" (שם). וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו....

וכל עבירות שבתורה ממשפחתו לא? והכתיב (ויקרא כ, ה): "ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו" (של הנותנים מזרעם למולך), ותניא: אמר רבי שמעון: אם הוא חטא, משפחתו מה חטאת? לומר לך, אין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסין, ושיש בה לסטים שאין כולה לסטים, מפני שמחפין עליו. התם בדינא אחרינא (בפורענות קלה, ולא בפורענות הבאה עליו - רש"י), הכא בדינא דידה. כדתניא, רבי אומר: "והכרתי אותו" (שם, שם), מה תלמוד לומר? לפי שנאמר, "ושמתי אני את פני". יכול כל המשפחה כולה בהיכרת? תלמוד לומר, "אותו". אותו בהיכרת, ולא כל משפחתו בהיכרת...

וכל עבירות שבתורה מכל העולם לא? והכתיב, "וכשלו איש באחיו" (שם כו, לז) – איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה. התם שיש בידם למחות ולא מיחו. מאי איכא בין רשעים דמשפחתו לרשעים דעלמא, בין צדיקים דמשפחתו לצדיקים דעלמא? הוא בשאר עבירות בדיניה, ורשעים דמשפחתו בדין חמור, ורשעים דעלמא בדין הקל. צדיקי, דהכא והכא פטירי. גבי שבועה הוא ורשעים דמשפחתו בדיניה, ורשעים בעלמא בדין חמור, וצדיקי דהכא והכא בדין הקל.³

3. נראה שהאחריות לשבועת שקר חלה במידת מה אף על הצדיקים, כיוון שעבירה זו מלמדת באופן מיוחד על מדד בלתי תקין של יראת שמים בחברה בכללה, שלה אחראים הצדיקים

מדברי הגמרא עולה, שעל שאר העבירות, חוץ משבועת שקר, "צדיקי דהכא (מכל העולם) והכא (וממשפחתו) פטירי". ואם כן, לכאורה הדברים סותרים את דברי הגמרא בסנהדרין כפי שפירשום הראשונים, שמשמעות הערבות היא שהכל נענשים עליהם, ולכאורה אפילו אותם שלא חטאו כלל.

היה ניתן להציע, שאותם צדיקים שאינם נענשים בעוון היחיד, הם אלו שמחו בעוברי העבירה. במחאתם זו, קיימו למעשה את חובת הערבות. אולם, מתוך סוגיית הגמרא (שם) נראה שהצדיקים הם דווקא אלה שלא הייתה בידם יכולת למחות, והם אינם נענשים; וצ"ע בסתירה הסוגיות (וראה להלן אות ה).

ה. פטור הנהגה את הציבור מאחריות

כאשר הדיינים עושים את מלאכתם נאמנה, אפילו משפחת החוטא פטורה מעונש. לכן נאמר בירושלמי (סוטה פ"ט ה"ב):

משבטלה סנהדרין, בטל השיר מבית המשתאות. וכי מה ענין זה לזה? לפי שנאמר (ויקרא כ, ד-ה): "ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם... ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו".

על דרשה זו, כתב רבי ברוך אפשטיין (תורה תמימה ויקרא כ, ה):

כי בעת שהיו הסנהדרין על מכונם, היו מענישין את החוטא, ולכך לא היתה המשפחה נכשלת באונס, ולכן חיו כל המשפחות בשלום ומנוחה, ושמחים בשעת שמחה. אבל משבטלו סנהדרין, וממילא לא היה החוטא נענש בידי אדם, ונכשלת גם המשפחה בגללו, כמבואר בפסוק זה, ומתבאר בסמוך שהיתה נענשת ביסורין – וממילא בטלה השמחה והשיר מבתי המשתאות, כי לא יתמו חוטאים מן הארץ, והיו המשפחות נמנעות משמחה ושיר על ידם.

לעיל (אות ב) הובאה שיטת רש"י, שלפיה האחריות הנדרשת מהציבור אינה רק ענישת החוטא, אלא בעיקר פעולות למניעת עשיית החטאים. על הבנה זו יש לשאול: וכי יש בידו של כל יחיד ויחיד להשפיע על חברו ולמונעו מלחטוא? בייחוד מתחדדת השאלה, לפי שיטת המאירי (סנהדרין מד ע"א ד"ה דייני),⁴ שמחד גיסא

אף באופן אישי.

4. ציטוט דבריו, להלן אות ו.

מדגיש שהאחריות מוטלת על "דייני ישראל וחכמיהם ומנהיגיהם", ומאידך גיסא מוסיף שאם התרשלו אלה בתפקידם, "הרי הכל נענשים" – אם האחריות היא על ראשי הקהל, מדוע "הכל נענשים"?

ייתכן שאחריות הציבור היא להעמיד את הדיינים והמנהיגים הראויים, אותם שביכולתם לבצע את תפקידם למנוע את הציבור מעבירות, על הצד הטוב ביותר. אולם גם הסבר זה אינו מושלם, משום שבחירת הדיינים והמנהיגים אינה נעשית תמיד ע"י הציבור כולו. נשוב ונזכיר גם את הקושי העולה מהגמרא בשבועות, שם נראה שמי שאין בידו למחות אינו נענש.

על כן, נראה ליישב, שאין הכוונה שבהיעדר אחריות של הציבור למניעת החטא, כל יחיד ויחיד נענש, אלא שהציבור בכללו נענש. דוגמא לדבר היא מלחמת העי, שבה נענשו ישראל על חטאו של עכן, תוצאת מלחמה זו הייתה "ויכו מהם אנשי העי כשלושים וששה איש", ובגמרא (סנהדרין מד ע"א) נאמר על כך:

ותניא, שלשים ושישה ממש, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה, וכי שלשים ושישה היו? והלא לא נאמר אלא "כשלשים ושישה איש"? אלא, זה יאיר בן מנשה, ששקול כנגד רובה של סנהדרין.

משמע, שעל אי קיומה של האחריות הציבורית, נענשו ישראל במיתת קבוצה מסוימת בלבד, או במיתת אישיות ציבורית, אבל אין כאן הטלת עונש על כל יחיד ויחיד. מעתה, ניתן גם ליישב את סתירת הסוגיות בסנהדרין ובשבועות: סוגיית שבועות עוסקת בעונש היחידים, ובה נאמרו הכללים שלה כפי שמפורטים שם. לעומתה, סוגיית סנהדרין עוסקת באחריות הציבורית, ובעונש המוטל על הציבור. אמנם, גם הסבר זה עדיין טעון ליבון. שהרי גם עונש ציבורי כולל את היחידים, שאין לבוא עליהם בשום טענה בגלל חטאו של היחיד. שניים מחכמי ישראל – רבי לוי בן גרשון (רלב"ג), ורבי לוי בן חביב (מהרלב"ח) – נתנו דעתם לשאלה זו, ומסקנת שניהם דומה.

כך כתב הרלב"ג (יהושע ז, א):

וכבר יספק מספק ויאמר, איך יתכן בזה בחק המשפט האלקי, לענוש על חטא עכן בני ישראל. וכבר צותה התורה שלא ימותו האנשים, כי אם איש על חטאו ימות... אולם שינוק קבוץ המתאחד בחטא האיש האחד, הוא מבואר. וזה,

כי הקבוצה ההוא, הוא כמו איש אחד, והאיש ממנו הוא כמו אבר מאיברי איש ההוא. וכמו שכשיחלה אבר מה מאברי האדם, יזקק בו האדם ההוא בכלל – כן כשיחטא איש אחד מהקבוצה ההוא, יזקק בו כלל הקבוצה... וכבר יחזק מה שאמרנו שלא השיגם על זה מהעונש, כי אם סור ההשגחה האלקית, מה שאמר: "ולא אוסיף להיות עמכם אם לא תשמידו החרם מקרבכם" (שם ז, יב).

וכך כתב מהרלב"ח (שו"ת, סימן עז):

ועל ענין פירוש מה שאמרנו רבותינו ז"ל שכל ישראל ערביין זה לזה... כי זה דוקא במי שיש לו למחות ואינו מוחה; שכשהוא רואה לאחד עובר עבירה, ויש בידו למחות ואינו מוחה, הוא נענש על אותו עון. ושורת הדין כן נותנת. ולא לבד נענש מי שיכול למחות ואינו מוחה, אלא אפילו מי שיש לו ספק אם ישמעו בקולו כשמוחה בידם או לא, נענש אם אינו מוחה לראות אם יוכל למחות... אבל כשודאי אינו יכול למחות, אינו נענש על עון אחרים, וכל שכן שאינו נענש על הנסתרות. ואף על פי שבסנהדרין, פרק נגמר הדין (מג ע"ב), חלקו רבותינו ז"ל בדבר הזה, ויש מי שאומר שם שאחר שעברו ישראל את הירדן נענשו על הנסתרות, וראיתו מען – נראה שמסקנת התלמוד שלא כדעתו, אלא כסברת החולק עליו, שלא ענש הנסתרות לעולם, ונענשו על עון משום דהוּו ידעי ביה אשתו ובניו, כדאיתא התם.

מה תאמר, הרי לא ידעו בו ישראל ונענשו? נראה לי לומר, שלהיות ישראל שם כולם מקובצים, והייתה השגחת אלוקינו יתברך דבקה בהן, לעשות עמהם נסים שלא על דרך הטבעי, היה צריך שכולם יהיו צדיקים – אמנם כשחטא אפילו אחד מהם, הרי הם כמו הגוף שחלה אחד מאיבריו, שנאמר עליו חלה פלוני, ואין ראוי שתהיה השגחת אלוקינו יתברך דבקה עמהם, וגם זה מדרך המשפט האמיתי הוא.

העולה מדבריהם הוא, שבתנאים רגילים, בוודאי שאין העם כולו נענש בעוון היחיד, אלא רק אותם שיכלו למחות ולא מחו. במקרה שבו יש צורך בהשגחה מיוחדת על העם, ייתכן שבגין חטאו של היחיד תוסר השגחה זו, והעם ייענש. תימוכין להבנה זו ניתן להביא מתוך הגמרא (סנהדרין כז ע"ב), שהציגה סתירה לכאורה בין הפסוק "איש בחטאו יומתו" (דברים כד, טז) ובין הפסוק "וכשלו איש באחיו" (ויקרא כו, לז),

שממנה דרשו: "איש בעוון אחיו, מלמד שכולן ערבים זה בזה". תשובת הגמרא היא: "התם, שהיה בידם למחות ולא מיחו". רוצה לומר, כאשר ביכולתו של אדם למחות בחברו, הרי שגם הוא נענש בעוון חברו. כאשר אין הדבר ביכולתו, אינו נענש, אלא אם כן ישנן נסיבות מיוחדות.

ייתכן שגם לשיטת רש"י המובאת לעיל, לא כל העם נענש, אלא רק אלה שהיו אחראים לעבירה בכך שלא הפעילו את השפעתם למניעתה. גם לשיטתו של המאירי, שכתב שכל העם נענשים, אפשר שאין כוונתו לכולם ממש, אלא לעונש שמגיע לכלל הציבור, ודווקא כשיש השגחה מיוחדת על עם ישראל, וכדברי הרלב"ג ומהרלב"ח.

1. חובות ההנהגה והציבור

לאחר שביררנו את יסודות חיוב הערבות, יש לדון האם ישנה השלכה מעשית לאחריות הכלל על מעשיהם של הפרטים. כאמור, שיטת רבי נחמיה, המובאת גם בפירוש רש"י על התורה, היא שהאחריות מצטמצמת לחטאים גלויים, ולא כרבי יהודה, שסובר שהאחריות היא גם על חטאים שבסתר. אך יש לעיין, אם גם לשיטתו ישנה אחריות מסוימת של הכלל למנוע מהיחיד לחטוא. אם כן – כיצד באה לידי ביטוי מעשי אחריות זו? בדברי המאירי (סנהדרין מד ע"א) ישנה התייחסות לשאלה זו:

דייני ישראל וחכמיהם ומנהיגיהם, צריכים הם לפשפש תמיד ולחזור ולחקור על מעשי בני עירם, ואין להם התנצלות כשיעשו הראוי על הנגלה הבא לידם, אלא צריכים לחקור ולרגל אחר הנסתרות כפי יכולתם. וכל שמתרשלים בכך, הרי הכל נענשים בנסתריהם של חוטאים, שכל ישראל ערבים זה לזה משקבלו עליהם ברכות וקללות בגריזים ועיבל כמו שנתבאר בסוטה... הא משעברו את הירדן ונעשו ערבים זה בזה, ענש הנסתרות עלינו כל זמן שלא נעשה המוטל עלינו בחיפוש הדברים ובחקירת סתרי העניינים. והיא הסיבה שנענשו בחרם עכן. וכבר העידו עליו שמעל בימי משה בארבעה חרמים... ולא נענשו ישראל עליו עד חרמה של יריחו לסיבה שכתבנו... ויש אומרים, שלא נענשו על הנסתרות לעולם, וזה שנענשו בחרם עכן, מפני שידעו בו אשתו ובניו, וידעי תלחא, ידעי כולי עלמא.

מתוך דברי המאירי עולה, שמוטל על ראשי הקהל "לחקור על מעשי בני האדם". אמנם, עדיין לא ברור לגמרי, האם זו חובה לכתחילאית, כדי למנוע את עשיית החטא, או שמא עליהם לפשפש ולבדוק האם החטא נעשה ולהעניש את החוטאים. כן אין בדבריו התייחסות מפורשת לשאלה אם גם לשיטת רבי נחמיה מוטלת אחריות מעשית כלשהי על הציבור.

הרמב"ם (הלכות גניבה פ"ח ה"כ) כתב:⁵

חייבין בית דין להעמיד שוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך, שיהיו מחזרין על החנויות ומצדקין את המאזנים ואת המדות ופוסקין השערים. וכל מי שנמצא עמו משקל חסר או מדה חסרה או מאזנים מקולקלן, יש להם רשות להכותו כפי כחו, ולקנסו כפי ראות בית דין לחזק הדבר.

נראה מדבריו, שחובת בית הדין היא למנוע איסורים, ואפילו לכתחילה, ואף במשקלות ומידות שהם דברים שאינם גלויים לכל, והם חטאים הנסתרים. וכן כתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"א ה"א) בתארו את תפקידי השופטים והשוטרים, והיחס ביניהם:

מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים... שופטים – אלו הדיינים הקבועין בבית דין, ובעלי דינין באים לפנייהם. שוטרים – אלו בעלי מקל ורצועה, והם עומדים לפני הדיינים, המסבבין בשווקים וברחובות ועל החנויות, לתקן השערים והמדות, ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם ע"פ הדיינים, וכל שיראו בו ערות דבר – מביאין אותו לבית דין, ודינין אותו כפי רשעו.

ז. מעקב אחרי עבירות נסתרות ואיסור היזק ראייה

בנוגע לשאלה, האם יש להתחקות אחרי הנסתרות, מצינו מדרש (איכה רבתי א, סא) שמתאר את הנהגתו של המלך יאשיהו:

והוא לא היה יודע שכל דורו עובדי עבודת אלילים היו. הוה משלח זוג תלמידים למיבערא עבודת אלילים מבתיהון, והוון עללין ולא משכחין כלום. עד דנפקון, אמרון: טרודו תרעין. מן דהוון טרדין לתרעיה, הוון חמוון יתיה. אמרו עליהון: מן דאתא ותיקן, הוא דאתא וקלקל.

5. ע"פ בבא בתרא פט ע"א.

וביאר במתנות כהונה (שם):

הזה משלח יאשיהו המלך שני תלמידי חכמים לבער עבודת גילולים מבתייהם של ישראל. והיו נכנסים ולא מוצאים כלום, שצורת עבודת גילולים היתה חקוקה באחורי הדלת, והדלת היתה חלוקה לשנים, וכשהיו פותחים הדלת, היו מכסים בחצי הדלת צורת עבודת גילולים החקוקה עליה או על צדה השנית. ומצאתי בספרים ישנים, היתה חקוקה חציה על חצי הדלת האחת והחציה על חצי הדלת השנית. ועד דנפקון וכו'. משיצאו התלמידים, אמרו להם: סגרו הדלת אחריכם. ומשסגרו הם הדלת, היתה נראית העבודת גילולים לאותן שבפנים, והיו אומרים על אותן תלמידים, משבאו ותקנו, כלומר שכיסו וקלקלו פני העבודת גילולים, כן חזרו וקלקלוהו, שהרי בסגירתן חזרה לקדמותה.

לפי דברי המדרש, יאשיהו היה מלך צדיק, ושלח תלמידי חכמים לבער עבודה זרה מבתי אנשים. משמע, שלכל הפחות יאה הוא, ואולי גם חובה, להתחקות אחר הנסתרות. אולם, יש לבחון עניין זה מצד גדריו דין היזק ראייה: האם מעקב אחר עבירות נסתרות של חברו אסור משום היזק ראייה?
סוגיות שלמות וערוכות עוסקות בעניין היזק ראייה,⁶ ולהלכה נפסק כי "היזק ראייה - שמיה היזק",⁷ ואפשר שמעקב אחר אנשים נכלל באיסור זה.
הנימוקי יוסף (לב ע"ב מדפי הרי"ף) כתב בעניין מי שפתח פתח לחצר:

שמעיען מן הירושלמי, שאף בשנתן לו רשות, אסור, דיכול לומר: סבור הייתי לקבל ועכשיו אני יכול לקבל... דכיון דאי אפשר לו לעמוד בעצמו שלא יציץ, מתוך שתשמישו תדיר, אין מניחין אותו לחטוא, דהיזק ראייה איסורא הוא.

עיקרון זה, שהיזק ראייה נחשב כחטא, מסביר את מסקנת הגמרא בתחילת מסכת בבא בתרא, שעל השותפים שביקשו לחלק ביניהם חצר לבנות מחיצה ביניהם, כדי להינצל מהיזק ראייה. לדעת ראשונים,⁸ ככל שתדירות השימוש במקום בעניינים שבצנעה גדולה יותר, כך חובת בניית המחיצה גדולה יותר. על כן, בחצר חלה

6. ראה בבא בתרא ב ע"א - ג ע"א; כב ע"א; נח ע"ב - ס ע"א, ועוד.

7. ראה טור ושו"ע, חו"מ ריש סימן קנז.

8. עיין שו"ת הרמב"ם (בלאו), סי' שצה; רא"ש, בבא בתרא פ"א סי' ו: "אבל למ"ד דאית ליה היזק ראייה שמיה היזק בחצר דתדירי ביה בתשמיש צנוע וגם משמשים בה בכניסה וציאה נפיש היזקא מהיזק גינה".

חובת בניית מחיצה, ואילו בגינה - שבה השימוש לעניינים שבצנעה מועט יותר - החובה תלויה במנהג המצוי. מכאן, שבוודאי ביחס לביתו של האדם - שם אדם עוסק בתשמישיו הפרטיים ביותר - חל איסור היזק ראייה, וכן מפורש גם במשנה ובגמרא.⁹ מעתה שבה ומתעוררת השאלה על הנהגתו של יאשיהו, ששלוחיו עברו מבית לבית לבדוק אם עובדים שם עבודה זרה.

ביישוב הדבר, נראה שבמה שעשו בימי יאשיהו לא הייתה עבירה על איסור היזק ראייה, שכן היזק ראייה הוא פגיעה במה שאנשים רגילים לעשות דווקא בצנעה. דבר זה מבואר בכמה מקומות. כך נאמר במשנה (בבא בתרא פ"ג מ"ז): "לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח, וחלון כנגד חלון", ופירש רשב"ם (ב"ב ס ע"א ד"ה חלון): "וטעם, משום צניעות". ומבואר בגמרא (שם), שעניינו של היזק ראייה בחצר השותפים הוא מניעת הניזק מלעשות את צרכיו המוצנעים הפרטיים.¹⁰ בגמרא (שם) גם מבואר שאין היזק ראייה ברשות הרבים, ופשוט שהסיבה לכך היא, שברשות הרבים אין אדם עושה את ענייניו הפרטיים. כמו כן פשוט, וכן מעשים בכל יום, שכאשר אדם מבקר בבית חברו, וברשות חברו, אין בכך היזק ראייה, שכן אז נמנע המארח מלעסוק בעניינים שבצנעה. הלכך, ניתן לומר, שכאשר יאשיהו שלח אנשים לבדוק אם יש עבודה זרה בבתי האנשים, הם הודיעו על בואם בצורה זו או אחרת, וממילא נמנעו בני הבית לעסוק באותה שעה בעניינים שבצנעה, ונמצא שלא עברו על איסור זה.¹¹ עם זאת, יש להניח שבימינו, כאשר מעקב באמצעות

9. בבא בתרא כב ע"ב, ובגמרא שם "היזקא דבית שאני" משמע שאיסור הסתכלות בבית חמור יותר מאשר בחצר.

10. עיין גם בבא בתרא נט ע"ב, על המשנה: "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין".
11. ראה מסכת דרך ארץ רבה, פרק ה: "לעולם אל יכנס אדם פתאום לבית חבריו. וילמדו כל אדם דרך ארץ מן המקום, שעמד על פתח הגן וקרא לו לאדם, שנאמר (בראשית ג, ט): 'ויקרא ה' אלוקים אל האדם ויאמר לו איכה'; נדה טז ע"ב: 'אמר רבי שמעון בן יוחאי, ארבעה דברים הקב"ה שונאן ואני איני אוהבן: הנכנס לביתו פתאום, ואין צריך לומר לבית חברו (דלמא עבדי מידי דצניעותא - רש"י)".

אומנם, לכאורה יש להקשות על מעשה יאשיהו, מדברי הרמב"ן, בבא בתרא נט ע"א ד"ה וכן הא, שהביא את שיטת הרי"ף בתשובותיו שאין חזקה על היזק ראייה, ואפילו אם מחל הניזק לא מועילה המחילה, ומחייבים המזיק לסתום אפשרות להיזק ראייה. במהלך הדברים כתב הרמב"ן, שאחד הטעמים לחומרת היזק ראייה, שאין עליה חזקה, היא משום 'לישנא בישא'. ולכאורה המשמעות היא, שבכך שהוא מסתכל אחר חברו, הוא עלול לעבור על לשון הרע. ואם כן קשה כיצד עבר המלך יאשיהו על היזק ראייה מצד 'לישנא בישא' לגלות עובדי עבירה? ואפשר, שמכיון שהוא שלח שני תלמידי חכמים שיכולים להעיד בבית דין, אין בכך

ציתות - בין בהאזנה בין בצילום - הוא מעשה אסור, שכן הדבר כרוך בכניסה לצפונותיו המוצנעים ביותר של אדם, יהיה בזה משום היזק ראייה. ויש להוכיח זאת מדברי המאירי (ב"ב ע"א), וז"ל:

הא כל שנסתלק היזק ראייה, הולכין אחר המנהג, ואף במחיצה קלה שבקלות. ואין חוששין להיזק שמיעה כלל, ר"ל שהקול נכנס משם לכאן להדיא מתוך דקות המחיצה, שסתם בני אדם נוהרים בדיבורם הם.

הנה כי כן, שהסיבה לכך שאין חוששים להיזק שמיעה דרך מחיצה דקה, היא "שסתם בני אדם נוהרים בדיבורם הם". אבל בימינו, שדבר ברור הוא שבני אדם אינם נוהרים בדיבורם, ואף במראיתם, כאשר הם מדברים ומצטלמים במכשירים האלקטרוניים שברשותם, פשוט הוא שאינם רוצים שדברים פרטיים שבהם יתגלו לעין כל, ומעדיפים בדרך כלל לשמור על עצמם מהיזק ראייה ומהיזק שמיעה.¹²

ח. תפקיד המעקב: על ההנהגה ולא על החברה

הגם שהוכחנו כי בבדיקתו של המלך יאשיהו לא היה היזק ראייה, לכאורה יש לדון במעשיו מפן אחר, וזאת ע"פ הנאמר במשנה (אבות פ"ד מ"ח): "רבי שמעון בן אלעזר אומר, אל תרצה את חברך בשעת כעסו... ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו". וכך ביאר המאירי את המילים האחרונות שבמשנה (וכע"ז גם בפירוש רש"י שם): "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו - כלומר, כשנזדמן לו דבר שהוא מתבייש ממנו, מפני שהוא מתבייש בראותו בני אדם". ייתכן שכוונתו לדבר עבירה, שהרי פעמים רבות בני אדם מתביישים בעשותם עבירה לפני אחרים. כך ביאר רבינו יונה: "ואל תשתדל לראותו ולביישו גם עתה בעת קלקלתו בשעת ההיזק או עשה עבירה, והוא מתבייש מעצמו - אין לך לראותו ולביישו". וכן הוא גם בפירוש רבנו עובדיה מברטנורא.¹³

משום 'לישנא בישא', וכמו שכתב החפץ חיים בהלכות לשון הרע כלל ז, וצ"ע.
12. להרחבה בעניין זה ראה: הרב ש' דייכובסקי, 'האזנות סתר', תחומין יא (תשנ"א), עמ' 299; הגנה על צנעת הפרט (רקובר), עמ' 95-98; צנעת אדם - הזכות לפרטיות לאור ההלכה (ורהפטיג), עמ' 151-177.

13. "בשעת קלקלתו - כשנתקלקל בחטא, לפי שהוא מתבייש מכל אדם. וכן אתה מוצא כשחטא אדם הראשון, לא נגלה עליהם הקדוש ברוך הוא עד שעשו חגורות, דכתיב (בראשית ג, ז): 'ויעשו להם חגורות', ואחר כך, 'וישמעו את קול ה' אלקים' (שם ג, ח)".

לאור זאת, יש לעיין אם הנהגתו של יאשיהו בחיפושיו אחר עוברי עבירה הייתה ראויה. נראה, שיישוב לזה נמצא בעיקרון אותו הזכיר הרמב"ם בפירושו למשנה הנ"ל: "והם ענייני מוסרים בתיקוני חברת בני אדם, בהפיל הדבר במקומו המועיל". רוצה לומר, במשנה זו מוצגות הנחיות לתיקון החברה, וכן ראוי לחברה מתוקנת להתנהל, שלא לראות האחד בקלקלתו של חברו. ברם, המיוחס במדרש ליאשיהו המלך שונה, שכן אין הוא מהווה פגיעה במערכת היחסים החברית שבין בני אדם, לפי שמדובר בצו המלך, שהוא מחוץ לרובד יחסי האנוש שבתוך החברה. ואדרבה, יש לומר שזהו מתפקידה של ההנהגה, לעקור תופעות עברייניות מעם ישראל.

ט. היזק ראייה לצורך תיקון החברה

עדיין יש לברר, אם ישנה חובה למלכות ולהנהגה לעבור עבירות הלכתיות ומוסריות, בהסתמך על כך שחובתה לתקן את ענייני החברה.¹⁴ בנוגע לבית דין, מצאנו שבאפשרותם לחרוג מן הדין המקובל. בגמרא (יבמות צ"ב; סנהדרין מו ע"א) מובא:

אמר רבי אלעזר בן יעקב, שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה. ומעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים, והביאוהו לבית דין, וסקלוהו. לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך. ושוב מעשה באדם אחד שהטיח באשתו תחת התאנה, והביאוהו לבית דין והלקוהו. לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך; מיגדר מילתא שאני.

רבים דנו בשאלה, מהו המקור לחריגה זו מדין התורה.¹⁵ אולם, יהא המקור אשר

14. אומנם, לעיל הובאה הנהגתו של יאשיהו, והוסבר שאין בה משום היזק ראייה, אך יש לדון במצבים אחרים של מעקב שיש בהם חשש זה.

15. ייתכן שהרשאת בית דין לחרוג מדין תורה 'למיגדר מילתא', נלמדת מדין המלך, והם מתפקדים מכוחו או מטעם הציבור, וזו דעת הרשב"א, כפי שיתבאר בהמשך. ולגבי המלך עצמו, יש דעות שונות בשאלה מהו המקור לאפשרותו לחרוג מדין תורה. לדעת הר"ן בדרשותיו, דרוש יא, אחד מתפקידיו הוא להשלים את מה שהאומה צריכה ליישוב מדיני-חברתי, לפי שדיני הראיות והעונשים של התורה אינם תמיד מספיקים על מנת לפטור את בעיות הפשיעה שבחברה. בשו"ת חתם סופר, או"ח סי' רח, כתב, שהמקור לדיני המלך הוא הפסוק: "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, מות יומת" (ויקרא כז, כט). זאת, על פי

יהא, יש כאן קביעה שמחד גיסא מצווים אנו לדון על פי דין תורה, ש"אין בית דין מתנין לעבור על דברי תורה" (יבמות שם), ומאידך גיסא יש היתר לחרוג מציווי זה, כדי "לעשות סייג לתורה" או ל"מיגדר מילתא". בהתאם לכך, קבע הרמב"ם (הלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד):

יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מיתה. ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה, וכיון שרואים בית דין שפרצו העם הדבר יש להם לגזור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם – הכל הוראת שעה, לא שיקבע הלכה לדורות. מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן, ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ומעשה שתלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון, ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה, ולא בעדות ברורה, אלא הוראת שעה כפי מה שראה.

בגמרא (יבמות שם) מובא, שגם על הנביא יש אותה מגבלה והיתר לחריגה:

הרמב"ן, ויקרא שם, שציטט מדרש: "תניא, רבי עקיבא אומר: החרם הוא השבועה, והשבועה הוא החרם. אנשי יבש עברו על החרם ונתחייבו מיתה". וכתב הרמב"ן: "ולכך אני אומר, כי מן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה, שכל מלך בישראל או סנהדרין גדולה, במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטים – אם יחרימו על עיר להילחם עליה, וכן אם יחרימו על כל דבר – העובר עליו חייב מיתה". לדעת החתם סופר הנ"ל, קבלה זו של ישראל בימי יהושע, שכל מי שימרה את פיו יומת, היא שהעניקה סמכות גם לכל המלכים שבאו אחריו להעניש במשפטי המלך, וכל זה נלמד מהפסוק הנ"ל. האור שמח, הל' מלכים פ"ג ה"י, סבר שלמלך ניתנה סמכות לדון על פי דיני בני נח, שלפי הדת הנימוסית שלהם, אפשר גם להרוג על פי עד אחד, ועוד חריגות שאינן ע"פ דין התורה. המיוחס לר"ן, סנהדרין כז ע"א ומו ע"א, כתב בשם רבינו דוד, שמה שבית דין עונשים עונש מיתה למי שאינו מחוייב בו, בדרך הסייג, ראוי שיהיו הדיינים מומחים וסמוכים כשמעון בן שטח וחבריו, שכן עונש זה חמור מעונש דין תורה. והוסיף: "אבל במקומות שדיני דיני נפשות בחו"ל, לא יספיק להם טעם זה של מכין ועונשין, דבית דין אלהים בעינן, כדכתיבנא. אלא דאי אית להו הרמנא דמלכא לדון דיני נפשות כפי דיני ישראל, נראה לומר שכל דין נפשות שדיניהם חייב מיתה מצד דין המלכות". כלומר, הדברים אמורים בארץ ישראל, בזמן שיש 'סמוכים', אז פועלים בתי הדין מכוח עצמם. לא כן בחו"ל, בזמן שאין 'סמוכים', שהם פועלים מכוח המלכות, וכל עניין המלכות הוא לשפוט דווקא בחריגה מן הדין. וראה להלן את שיטת הרשב"א במקור הדין. וראה הרב ברוך גיגי, 'בית דין עונשין שלא מן הדין', עלון שבועה, 94 (אייר תשמ"ב), שכתב, שאפשר שהמקור הוא ע"פ המבואר במגילת תענית, פ"ו, שבית דין עונשין שלא מן הדין מהכתוב, דברים טז, ז: "ובערת הרע מקרבך", ובספרי, שם, נדרש: "בער עושה הרעות מישראל", ואומנם זה רק כשהשעה צריכה לכך.

“אליו תשמעון” (דברים יח, טו), אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצוות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל (שהקריב בבמה ושעת איסור הבמות היתה, ואיכא כרת דשחוטי חוץ וקרת דהעלאה – רש”י), הכל לפי שעה שמע לו. שאני התם, דכתיב “אליו תשמעון”. וליגמר מיניה? מיגדר מילתא (לעשות גדר ותקנה כי התם, שהשיבן על ידי כן מעבודת כוכבים – רש”י) שאני.

הרמב”ם, בהקדמתו לפירוש המשנה, עסק במגבלות המוטלות על הנביא בעניין ביטול מדברי התורה, כי “אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה” (מגילה ב ע”ב), אלא אם כן מדובר בהוראת שעה. מסקנתו היא, שההיתר לעבור על דברי תורה בא לידי ביטוי בשני עניינים: א) הטלת עונש חמור יותר; ב) ויתור על אמצעי הדרישה והחקירה שמתחייבים מדין התורה. לפי זה, עדיין לא מצאנו פיתרון לבעייתנו, כי לא מצאנו בדברי חז”ל והרמב”ם אפשרות מפורשת לעקוב אחר החוטאים. ואף שמצאנו (רמב”ם שם ה”ה) היתר להכות את מי ש”שמועתו רעה, והעם מרגנים עליו שהוא עובר על העריות”, עדיין לא נוכל ללמוד מכאן היתר לעקוב אחר האוכלוסייה כדי לאתר בה פושעים, מכיוון שהדבר כלול בפגיעה גם בפרטיותם של אלה שאינם עוברי עבירה כלל, ומסתבר אף שהדבר אסור.¹⁶

אמנם, מסתבר שבמקום שיש ‘רגליים לדבר’ שאותו אדם עובר איסור, יהיה מותר לעקוב אחריו,¹⁷ וכל שכן, כאשר מדובר בחשש לפיקוח נפש, כגון: מידע בטחוני

16. סימוכין לכך, יש למצוא בדברי תוס’, יבמות צ ע”א סד”ה אזיל. דבריהם מוסבים על ההוה אמינא בגמרא שם, שמי שאכל תרומה טהורה בשוגג, דינו לשלם חולין טהורים לכהן. רבי מאיר סבר, שאם עבר ושילם חולין טמאים בשוגג, תשלומיו תשלומים, ובמזיד, אין תשלומיו תשלומים. הגמרא הקשתה, שמהתורה תשלומיו תשלומים גם בחולין טמאים, שהרי אם קידש בהם הכהן אישה – קידושו קידושין. ואם כן, כיצד ניתן לקבוע שבמזיד תשלומיו אינם תשלומים, ולהתיר אשת איש לעלמא? על כך כתבו התוס’: “ואם תאמר, ומאי מדקדק מקידושין, דלמא היינו משום דהפקר בית דין הפקר... ואמר ר”י, דהכא אין שייך לומר כן, דמה פשע כהן שיש לנו להפקיר ממנו”. כלומר, כדי לקנוס את המשלם שלא כדין – אין לגרום קנס לכהן המקבל.

17. עיין שו”ת הלכות קטנות, א, סי’ קעג, אודות שליח למסירת מכתב, שחושש שבמכתב יש מידע שעלול להזיק לו, שלדעתו אסור לו לעיין במכתב, אך בשו”ת חקקי לב, א, יו”ד סי’ מט התייר. וראה הרב צבי סגרון, ‘חרם דרבנו גרשום שלא לקרוא מכתבי חבירו שלא מדעתו – לקט פסקים’ (במרשתת: <https://www.din.co.il/articles/3608/B-9055>), שהוכיח מתשובת פנים מאירות, ב, סי’ קנה, הובאה בפתחי תשובה, חו”מ עה, יט, שבמקום שיש חשד ורגליים לדבר, מותר לבית דין לעיין במכתביו של חשוד, ולפי זה, יש לומר שכן הדין בציתות ועי’ במקורות שבהערה 12.

על פיגועים מתוכננים, החזקת נשק בלתי חוקי, או מעקב אחרי אנשים המסכנים את הציבור מבחינה בריאותית כמו במגיפת הקורונה, שכן אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. וגם כאן יש להגביל במידת האפשר את המעקב רק למה שנצרך. נוסף על כך, בנוגע לחובות המלך בעניין, כתב הרמב"ם (הלכות רוצח פ"ב ה"ד):

וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן, שאינן מחוייבים מיתת בית דין, אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם – הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה, אם היתה השעה צריכה לכך – הרי יש להם רשות, כפי מה שיראו.

השאלה העולה מתוך דברי הרמב"ם היא, האם הגדרים שהותרו למלך ישראל לחרוג מן הדין, זהים לאלה של בית הדין? מלשון הרמב"ם היה מקום לדקדק, שההיתר למלך לחרוג מן הדין עוסק דווקא ברוצחים,¹⁸ שהרי כתב: "וכן אלו הרצחנים".¹⁹ יש לציין, שהרשב"א (ש"ת, ד, סימן שיא), סבר שהדין בשניהם זהה, ואולי אף מקורם שווה:

דברים אלו נראין פשוטים בעיני, שאתם רשאים לעשות כפי מה שנראה בעיניכם. שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם (לאסור עדות קרובים, או אישה וקטן מסיחים לפי תומם, ועוד), אלא בבית דין שדנין על פי דיני תורה, בסנהדרין או כיוצא בהם. אבל מי שעומד על תיקוני המדינה, אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש, אלא לפי מה שהוא צריך לעשות, כפי השעה ברשיון הממשלה. שאם לא כן, אף הם לא יקנסו בגוף ולא בממון, לפי שאין דנין דיני קנסות בבבל, ולא בדברים שאינם מצוים. לפי שאין אנו דנין עכשיו אפילו בדיני ההלואות מדין התורה, דבעינן אלהים שהם המומחין, ואנן הדיוטות אנן, אלא בשליחותייהו קא עבדינן. וכי עבדינן שליחותייהו, במילי דשכיחי כהודאות והלואות. אבל במילי דלא שכיחי, כגון גזילות וחבלות ושאר עבירות לא. וכן לא ילקה אלא אם כן התרו בו. שאין בית דין מלקין אלא אחר התראה. אלא

18. להרחבה בנושא זה, ראה אהרון אנקר, 'היקף הסמכות הפלילית של המלך לפי הרמב"ם', עיקרים במשפט הפלילי העברי, עמ' 154–193.

19. לפי אפשרות זו, יש לפרש את המדרש שהמלך יאשיהו שלח שני תלמידי חכמים על מנת שיוכלו להעיד בדין תורה על אלו שעברו על לאו "ולא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ז, כו), וכן כדי לבער עבודה זרה מהבתים, אבל לא כדי להעניש מדין המלך.

שבכל אלו הדברים, אינם אלא בבית דין הנוהגין על פי התורה. הלא תראו, דוד שהרג על פי עצמו גר העמלקי. וכן אמרו מכין ועונשין שלא מן הדין, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ולא שהלכה כן, אלא שהיתה השעה צריכה לכך, כדאיתא ביבמות, פרק האשה רבה (צ"ב). כל שכן אתם, שעיקר ההסכמה לא היתה אלא לעשות מה שיראה בעיניכם, כמו שכתוב באגרת התקנה אשר אמרתם (למנות אותם לברורים לבער העבירות). וכן הדבר פשוט בינינו, ובין כל המקומות שיש תקנה ביניהם, על דברים אלו.

בתשובה זו נראה, שההחלטה להעניש שלא על פי דין התורה היתה ע"פ דעת הקהל וברשות שלטון המדינה. ומכאן נראה, שסמכות מיוחדת זו אינה נובעת מכוחו של בין הדין, אלא מכוחו של המלך (ובנידונו של הרשב"א - הקהל והמלכות). אמנם, הרשב"א עצמו כתב במקום אחר (שו"ת, ה, סי' רלח), שהרשות לחרוג מן הדין, הן בבית הדין והן בדיני המלך, נלמדת ממה שאמרה התורה על הנביא: "אליו תשמעון" (דברים יח, טו).²⁰ נמצא אפוא, שלהבנה זו ניתן להניח, שהמגבלות שישנן על בתי הדין חלות גם על השלטון, שהרי דין שניהם נלמד מאותו מקור.²¹

סיכום

ראינו אפוא שככלל, ישנה אחריות כללית של העם כולו למעשי היחידים. שיטת רש"י היא שהאחריות הכללית היא למנוע את עצם מציאותם של חטאים בחברה כולה, ובזה להביא לתיקונה. בכלל זה, מוטלת על החברה חובה לענוש את העבריינים. המאירי סובר שבמיוחד מנהיגי הציבור נושאים באחריות זו, ועליהם מוטל להעניש את החוטאים, אולם בהיעדר פעולה כזו - הציבור כולו נושא באחריות. ההנהגה - כפי שראינו בהנהגתו של המלך יאשיהו - צריכה לעקוב אחר היחידים, כדי לזהות אם הם אכן עוברים על חטאים. לצורך כך תוכל ההנהגה אף לעבור על איסורי היזק ראייה, אך זאת רק אם יש רגליים לדבר, ואומדנא דמוכח.

20. עיין גם בחידושי הרשב"א, יבמות צ"ב ד"ה הכל.

21. נוסף על האמור בפנים, ישנו 'חרם' דרבינו גרשום, המובא בכלבו, סי' קטז: "ושלא לראות בכתב ששולח אדם לחבירו, בלא ידיעתו ובלא רשותו", הובא גם בשלטי גבורים, שבועות יז ע"א מדפי הרי"ף; באר הגולה, יו"ד סוף סימן שלד. וראה הרב צבי סגרון, לקט פסקים שם.

אמנם, אחריות זו אינה מוטלת על היחידים, זאת משום החשש שמעקב כזה עלול להעכיר את מערכת היחסים החברתית בכללה.

יב ערך העיסוק בצרכי ציבור

עיסוק של יחידים בהנהגת הציבור אינו נובע בהכרח מתאוות שלטון, במקרה הגרוע, או מכורח להתנהלות ציבורית, במקרה הטוב. עיסוק בצרכי ציבור, כאשר הוא נעשה כראוי, ולשם שמים,¹ הוא גם מצווה חשובה. ערכו של העיסוק בצרכי ציבור בא לידי ביטוי בדברי רבותינו במהלך הדורות.

א. המינוי מן השמים

מינוי למשרה ציבורית הוא זכות שהתגלגלה למתמנה מן השמים. כך לומדת הגמרא (ברכות נח ע"א, בבא בתרא צא ע"ב):

"והמתנשא לכל לראש" (דברי הימים א' כט, יא), אמר רב חנן בר רבא אמר רב, אפילו ריש גרותא (- שר הממונה על חלוקת המים), מושמיא מוקמי ליה.

כמו כן, נאמר בגמרא (ברכות נה ע"א):

אמר רבי יוחנן, שלשה דברים מכריז עליהם הקדוש ברוך הוא בעצמו, ואלו הן: רעב, ושובע, ופרנס טוב... פרנס טוב, דכתיב (שמות לא, ב): "וידבר ה' אל משה לאמר ראה קראתי בשם בצלאל".

כן משמע גם מדברי המדרש:²

"כי הם זקני העם" (במדבר יא, טו) – מלמד שאין אדם יושב בישיבה של מטה אלא אם כן יושב בישיבה של מעלה, עד שהבריות מרננות עליו ואומרות: איש פלוני כשר וחסיד ונאה להיות חכם.

1. עי' אבות פ"ב מ"ב: "וכל העמלים עם הציבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים"; ראש השנה יז ע"א: "פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור, שלא לשם שמים".
2. ספרי, במדבר, פרשת בהעלותך פסקא צב.

כך נראה גם מדברי מדרש נוסף:³

”ה' צדיק יבחן” (תהלים יא, ה) – אין הקדוש ברוך הוא מעלה את האדם לשררה, עד שבוחן ובודק אותו תחילה; וכיון שהוא עומד בנסיונו, הוא מעלה אותו לשררה.

כך הסביר מהרש”א⁴ את מחילת עוונותיו של העולה לגדולה:⁵ מכיוון שהמינוי הוא מהשמים, ודאי שלפני כן מחלו על עוונותיו, שהרי לא היו ממנים אותו מהשמים אם היה בעל עוונות. בעל שו”ת בית שערים⁶ אף כתב, שמסיבה זו בן אינו יכול למחול על שררה שירש מאביו, כיוון ששמן השמים זיכו לו את גדולת אבותיו, והקב”ה שפסק גדולה לאבותיו פסק גם לבניהם אחריהם.

ב. העיסוק בצרכי ציבור הוא מצווה

בספר מגיד מישרים (פרשת שמות, מהדורא קמא), אומר המגיד למרן ר' יוסף קארו, שעיסוקו בצרכי ציבור הוא חלק מעבודת ה' שלו, ואין לו להצטער עליו:

ולא תצטער על דאת מטפל בצורכי ציבורא, ועל ידי כן אתה מבטל מעסקא דאורייתא, דאחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך, כי שניהם כאחד טובים, ועל ידי הכל אדם זוכה לחלוקא דרבנן, למהוי ליה כתונת פסים, ומכנסים ואבנט; דעסק התורה לחוד, ותפילה לחוד, וצרכי צבור. ומכלהו מתעבידי הנהו לבושין, לאתלבשא בהוא בר נש, כד נפיק מהאי עלמא. לכן התעסק בכולהו.

הרמ”א⁷ פסק שכל צרכי צבור הם דבר מצווה, שהרי אמרו בירושלמי (ברכות פ”ה ה”א): ”העוסק בצרכי ציבור, כעוסק בתורה”. עיסוק בתורה גדול מכל המצוות, כמו שאמרו: ”נמנו וגמרו, תלמוד קודם למעשה”,⁸ ”גדול תלמוד תורה מהקרבת

3. במדבר רבה, פרשת בהעלותך אות יב.

4. חידושי אגדות, סנהדרין יד ע”א ד”ה א”כ.

5. ראה להלן אות ד.1.

6. יו”ד סי’ שלד. וראה לעיל פרק ד: התפטרות נבחר ציבור; שולחן מלכים – הלכות מלכים ומלחמות, פ”א ה”ז אות כ.

7. שו”ת הרמ”א, סי’ פג.

8. ירושלמי, פסחים פ”ג ה”ז וחגיגה פ”א ה”ז.

תמידין",⁹ "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות",¹⁰ "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש",¹¹ ו"גדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם".¹² ואם אחר כל המעלות הללו שקיימות בלימוד תורה, צרכי ציבור שקולים כנגדה - הרי אין לך מצווה גדולה מזו.

כן כתב מהרשד"ם,¹³ שכל מה שהוא תקנת הציבור, הוא דבר תורה ומצווה, שהרי מבטלים קריאת שמע ותפילה מפני צרכי ציבור. כן כתב גם בשו"ת ציץ אליעזר,¹⁴ שבגמרא (שבת ק"ע"א) כתוב "מפקחים על עסקי ציבור בשבת", כלומר, ענייני ציבור נחשבים לחפצי שמים שמותר לעסוק בהם בשבת.¹⁵ מסיבה זו פסק השו"ע (או"ח קי"ב, א) בהלכות תפילת העמידה: "אל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות, ולא בג' אחרונות; ודוקא צרכי יחיד, אבל צרכי צבור שרי". הרב נחום אליעזר רבינוביץ,¹⁶ אף סבור שבימינו משרדי הרווחה, הבריאות, החינוך והדת, וכן המוסד לביטוח לאומי, עוסקים בצרכי ציבור שהם צרכי מצווה.

בשו"ת יד אפרים (ס' יז) כתב, שניתן ללמוד על חשיבות המצווה שבעיסוק בצרכי ציבור, מכך שעל ביטול עיסוק בצרכי ציבור נענשים בעונש חמור. הירושלמי (כתובות פ"ג ה"א) קובע שחטאם של בני עלי היה ש"היו מניחין צרכי ישראל ועוסקים בפרקמטיא".

המדרש¹⁷ קובע שזה היה גם חטאם של בני שמואל:

"ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע" (שמואל א' ח, ג) - איפשר בני שמואל הצדיק עושין כן? אמר ר' ברכיה מברכתה (-שיירה) היתה עוברת בבאר שבע, והיו מניחין צרכי ציבור והולכין בצרכי עצמן, ומכוח אותו מעשה, העלה הקדוש ברוך הוא עליהן כאילו לקחו שוחד.

9. עירובין סג ע"ב.

10. מגילה טז ע"ב.

11. שם.

12. שם.

13. שו"ת מהרשד"ם, יו"ד ס' קיז.

14. יט, ס' מט.

15. וראה דרך חיים (למהר"ל), אבות פ"ב מ"ב.

16. שו"ת שיח נחום, ס' סה.

17. בראשית רבה, פרשת וישב, פרשה פה.

גם רב אסי, שלא רצה לעסוק בצרכי ציבור, הצטער על כך בסוף ימיו וחשש שייענש על כך. במדרש תנחומא¹⁸ נאמר:

”ואלה המשפטים” (שמות כא, א) – זהו שאמר הכתוב (משלי כט, ד): ”מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה”, מלכה של תורה – במשפט שהוא עושה, מעמיד את הארץ. ”ואיש תרומות יהרסנה” – אם משים אדם עצמו כתרומה הזו שמושלכת בזויות הבית, ואומר: מה לי בטורח הצבור מה לי בדיניהם מה לי לשמוע קולם שלום עליך נפשי, הרי זה מחריב את העולם, הוי ”ואיש תרומות יהרסנה”.

מספר המדרש:

מעשה ברבי אסי, כשהיה מסתלק מן העולם נכנס בן אחותו אצלו, מצאו בוכה, אמר לו: רבי מפני מה אתה בוכה? יש תורה שלא למדת ולימדת? הרי תלמידך יושבים לפניך! יש גמילות חסדים שלא עשית? ועל כל מדות שהיו בך, היית מתרחק מן הדינין, ולא נתת רשות על עצמך להתמנות על צרכי צבור! אמר לו: בני, עליה אני בוכה, שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל, הוי ”ואיש תרומות יהרסנה”.

בירושלמי שקלים (פ”ה ה”א) נאמר:

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

ובירושלמי (פאה פ”ח ה”ו):

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).

בשו”ת ציצץ אליעזר¹⁹ כתב שזכות גדולה יש למי שזוכה להתמנות, מפני שפרנסות על הציבור היא שררה של נפשות ושררה של גדלות, וגם יש ללמוד מזה שמי

18. תנחומא, פרשת משפטים סי’ ב אות ב.

19. ג, סי’ כט פ”ב.

שהציבור חפצים בו יש לו לקבל על עצמו המינוי.²⁰ המרדכי (ב"ב סי' תפח) והחכמת אדם²¹ פסקו כן להלכה, שאדם שהציבור רוצים וחפצים בו למנותו גבאי, עליו להיענות ולקבל עליו את המינוי.

הרב יוסף גולדברג²² ציין לדברי המבי"ט,²³ שישנה תקנה מדרבנן למנות גבאי צדקה בכל עיר. הרב גולדברג הוסיף שלא רק מינוי גבאי צדקה הוא מינוי של מצווה, אלא כל מינוי פרנס שעוסק בצרכי ציבור הוא מצווה רבה. עוד האריך הרב גולדברג להוכיח, שהעוסק בצרכי רבים מקיים מצווה גדולה וחשובה, משום שנחשב כעוסק בתורה, ואף כתב, שאם התנו לפטור אחד מן הקהל שלא יעסוק בצרכי ציבור, נחשב תנאי זה ל'מתנה על מה שכתוב בתורה', וככזה הוא בטל.

בשו"ת יד אפרים (שם) הדגיש עד כמה חשובה מצוות העיסוק בצרכי ציבור, שדווקא הצדיקים הם אלה שעוסקים בה. על משה שעלה לראש הגבעה, נאמר "הנה אנכי נצב" (שמות יז, ט). אומר על כך המדרש:²⁴ "מכאן שהצדיקים משכימין²⁵ לצרכי צבור". הגמרא (מגילה כז ע"ב) מציינת את תפקידו של 'חבר עיר', ורש"י והר"ן²⁶ הסבירו ש'חבר עיר' הוא תלמיד חכם שמתעסק בצרכי צבור. כך כתוב בגמרא (שבת קיד ע"א): "ואמר רבי יוחנן, איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הציבור, זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר... ואמר רבי יוחנן, איזהו תלמיד חכם, כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה. למאי נפקא מינה, למנוייה פרנס על הציבור. אי בחדא מסכתא - באתריה, אי בכליה תנויה - בריש מתיבתא". עוד עוסקת הגמרא (גיטין ס ע"א) בסדר העולים לתורה אחרי כהן ולוי: "אחריהן קוראין ת"ח הממונין פרנסים על הצבור, ואחריהן ת"ח הראויין למנותם פרנסים על הציבור, ואחריהן בני ת"ח שאבותיהן ממונים פרנסים על הצבור",

20. ראה לעיל פרק ג.

21. קמז, כט.

22. שורת הדין, טז, פס"ד המתחיל בעמ' רנז; טובי העיר, נספח א.

23. קרית ספר, הל' מתנות עניים פ"ט.

24. ילקוט שמעוני, פרשת בשלח סי' רסד, פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), פיסקא ג ד"ה הנה.

25. בפסיקתא הגרסה: "מסכימין", אבל הכוונה זהה. וראה ספרי, במדבר, פרשת פינחס פיסקא קלח: "וידבר משה אל ה' לאמר - להודיע שבחן של צדיקים, שכשהם נפטרים מן העולם, מניחים צורך עצמן ועוסקין בצורך צבור".

26. ר"ן על הרי"ף, מגילה ח ע"ב, וחידושי הר"ן, מגילה כז ע"ב.

וכך נפסק בשולחן ערוך.²⁷ כמו כן, הובהר בירושלמי (תענית פ"א ה"ד), שמה שאמור במשנה "הגיע שבעה עשר במרחשון ולא ירדו גשמים, התחילו היחידים מתעניין" - יחידים אלה, הם אותם שמתמנים פרנסים על הציבור.²⁸ על חשיבות מצווה זו יש ללמוד גם מהשכר של העוסקים בצרכי ציבור, כמבואר להלן.

ג. הסוברים שאין מצווה לעסוק בצרכי ציבור

לעומת כל האמור, יש מי שסובר שאין מצווה לעסוק בצרכי ציבור, כגון להיות גבאי צדקה וכדו'. כך כתב נתיבות המשפט (ביאורים עב, יט):

החיוב מוטל על כל אדם ליתן צדקה, אבל אין חיוב ומצות עשה מוטל על שום אדם להיות גבאי צדקה; דאם היה מצות עשה להיות גבאי, היו כל ישראל מחוייבים להיות גבאים. רק החיוב על הבי"ד לכוף את ישראל על הצדקה ולמצוותו של מקום ולהעמיד ממונים על זה, והממונים רשאים לקבל שכר על זה.

לשיטתו אפוא, אין מצווה להיות גבאי צדקה, ולכן גם אין לגבאי דין עוסק במצווה שפטור ממצווה אחרת באותו זמן. בעקבותיו, גם בשו"ת משנה הלכות (יז, סי' קטו) כתב שאינו נקרא עוסק במצווה כיון שאין חיוב המצווה מוטל על כל אדם.²⁹

ד. שכר העוסקים בצרכי ציבור

1. עולה לגדולה - נמחלים עוונותיו

בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) מסופר על ר' זעירא שבתחילה לא רצה להתמנות, אך לבסוף הסכים:

ר' זעירא - הוון בעיין ממוניתיה, ולא בעי מקבל עלוי. כד שמע ההן תנייא תני: חכם, חתן, נשיא - גדולה מכפרת, קביל עליה ממוניתיה... נשיא. "בן שנה שאול

27. אורח חיים קלו, א.

28. וראה דברי המאירי, תענית י ע"ב ויומא כב ע"ב.

29. וראה עוד שם, ד, סי' רכד; ה, סי' רעד.

במלכו" (שמואל א' יג, א) - וכי בן שנה היה? אלא שנמחלו לו כל עונותיו כתינוק בן שנה.

סיפור דומה מופיע גם בתלמוד הבבלי (סנהדרין יד ע"א):

רבי זירא הוה מיטמר למיסמכיה, דאמר רבי אלעזר: לעולם הוה קבל וקיים.³⁰ כיון דשמעה להא דאמר רבי אלעזר: אין אדם עולה לגדולה אלא אם כן מוחלין לו על כל עונותיו³¹, אמצ' ליה אנפשיה.

כן כתב בפרשת דרכים,³² על פי שיטתו, שכל זמן שהמלך אינו מולך בפועל אין לו דין מלך,³³ שהמלכתו מחדש של דוד לאחר מרד אבשלום, גרמה לכך שהתכפר לו חטא בת שבע.³⁴

בעל הילקוט יוסף מעיר, שלשון מחילה היא מחיקה גמורה כאילו כלום לא היה, אף על פי שאין דרישה לתשובה!³⁵ עוד הוא מסביר, שמחילת עוונותיו של העולה לגדולה,³⁶ היא משום שאדם העולה לגדולה יודע שקיבל עבדות של אחרים: "שררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם" (הוריות י ע"א). הכל 'מושלים' עליו - בביקורת וכדומה, והוא צריך להתחשב בדעות של אחרים ולדאוג לאחרים. הוא מבטל את כוח האנוכיות שבו, ואת הרגשת העצמיות שהייתה לו, ומפקיר עצמו לרבים, לכן מוחלים לו על כל עוונותיו.

2. פרנס על הציבור שנענית תפילתו

נאמר במשנה (תענית פ"א מ"ד): "הגיע שבעה עשר במרחשון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים מתעניין", הרמב"ם בפירושו למשנה (שם) הסביר ש"יחידים" הם תלמידי חכמים. בירושלמי (שם פ"א ה"ד) מתבאר שה"יחידים" הם אלו שמתמנים פרנסים על

30. רש"י: "וקיים - ותחיה, כלומר הרחק מן הרבנות שמקברת את בעליה".

31. ראה לעיל אות א, הסברו של המהרש"א לגמרא זו.

32. דרך המלך, דרוש שנים עשר.

33. ראה לעיל פרק ח; שולחן מלכים - הלכות מלכים ומלחמות, פ"א ה"ז אות כז.

34. ראה גם חומת אנך, שמואל ב' יט, כ ד"ה אל; יוסף תהילות, תהלים קטז, ו; מראית העין, עבודה זרה ה ע"ב ד"ה אמר ריב"ל.

35. ילקוט יוסף, שובע שמחות ח"א, דרשות, דרשה ה' - לאירוסין ושבוע ברכות, בשם השדי חמד.

36. שם.

הציבור. הירושלמי שואל, מדוע כאשר אדם מתמנה פרנס על הציבור, הוא מגיע לדרגה כזו שהוא מתפלל ונענה? משיב הירושלמי, שמכיון שאדם התמנה פרנס על הציבור ונמצא נאמן, 'כדיי הוא מצליא ומתעניא' – ראוי הוא שתיענה תפילתו. המאירי (תענית י"ב) מגדיר מיהו היחיד שראוי למנותו פרנס וראוי שתפילתו תיענה:

יחיד הוא כל שהוא בקי בהוראות שאדם צריך בהם, כגון הלכות מועדות, והם הנקראים הלכות כלה מלשון דרשא, וכל שכן ענייני איסור והיתר שאדם צריך לו בכל יום, ושהוא גם כן חריף בעסקיו, וערב במשאו ובמתנו, זהו יחיד שראוי למנותו פרנס על הצבור... ולפי מה שכתבנו, מה שאמרו במסכת שבת (קיד ע"א): "איזהו יחיד הראוי למנותו פרנס על הצבור, כל ששואלים אותו ומשיב, ואפילו בהלכות כלה", פירשו, בצירוף היותו חריף בעסקיו וערב במשאו ומתנו. ובתלמוד המערב אמרו: "מה יחידים, אלו שהם מתמנים פרנס על הצבור", ושאלו על זה מכיון שהוא מתמנה על הצבור הוא מתפלל ונענה – בתמיהא, והשיבו כל שמתמנה פרנס על הצבור ונמצא נאמן כדאי הוא מצלי ומעני.

העלי תמר (שם) הוסיף וציין לדברי הגמרא,³⁷ שאין הגשמים יורדים אלא בשביל בעלי אמנה.

הגמרא (יומא כב ע"ב) לומדת משאול המלך שהמתמנה על הציבור מתעשר:³⁸ "אמר רב נהילאי בר אידי אמר שמואל: כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור, מתעשר. מעיקרא כתיב (שמואל א' יא, ח): 'ויפקדם בבזק', ולבסוף כתיב (שמואל א' טו, ד): 'ויפקדם בטלאים'". המאירי (שם) הסביר שסגולה זו להתעשרות, היא כאשר הממונה על הציבור הוא מנהיג נאמן:

ואף על פי שמדת נאמנות משובחת בכל אדם וכל אדם צריך לה, מכל מקום, במי שהוא ממונה פרנס על הציבור וכל ענייניהם נחתכים על פיו צריך שיהא מעוטר במדה זו עד תכלית שלא תהא פרצה קוראתו. וכמו שביארנו במסכת תעניות,³⁹ במה שאמרו יחידים מתענין אלו הם יחידים אותם שמתמנין פרנסים על הציבור, ושאלו בה וכי מפני שהוא מתמנה פרנס על הצבור הוא מתפלל

37. שם ח ע"א.

38. וראה שו"ת הרב"ז, א, סי' קלה.

39. משנה, תענית פ"א מ"ד; ירושלמי, שם פ"א ה"ד.

ונענה, והשיבו כל שמתמנה פרנס על הצבור ונמצא נאמן כדאי הוא מצלי ומעני. ועל נאמנות הראוי לו רמזו כאן דרך הערה ודרך הבטחה כיון שמתמנה אדם פרנס על הצבור מתעשר, ר"ל אם הנהיג ענייניו בנאמנות.

3. ריבוי שכר

על המשנה "שזכות אבותם מסייעתם...כאילו עשיתם" (אבות פ"ב מ"ב) כתב ר"ע ברטנורא:

ואתם מעלה אני עליכם שכר – אף על פי שאין הדבר בא לידי גמור טוב מצד מעשיכם, אלא בשביל זכות אבותם של ציבור, מעלה אני עליכם שכר כאילו אתם עשיתם הישועה הזאת בישראל, הואיל ואתם עוסקים לשם שמים. פירוש אחר: כל העוסקים עם הציבור להכריח ולכוף את הצבור לדבר מצוה... מעלה אני עליכם שכר, כאילו עשיתם זאת המצוה מממונכם ממש.

פירוש זה דומה לדברי הגמרא (ב"ב ט ע"א) "גדול המעשה יותר מן העושה"⁴⁰. עוד כתב הרמב"ם בפירושו למשנה זו: "שאע"פ שעסקי צבור מזיקים אותם לפרוק עול כמה מצות, זכות אבותם מסייעתם, ומצטרפת עם זכותם, ונחשב להם כמי שעשו, ומקבלים על כך שכר."⁴¹

עוד כתב מהר"ם שיק,⁴² שנוכל ללמוד כמה גדול עסק צרכי ציבור באמונה, מהאמור במשנה (שם): "שזכות אבותם מסייעתם וצדקתם עומדת לעד". כלומר, שמצווה זו מגינה עליהם לעולמי עד. לדוגמה, משה רבנו, שהשליך נפשו מנגד עבור עם ישראל ושבר את הלוחות, הסכים הקב"ה למעשהו משום שעשה זאת למען עם ישראל.

בירושלמי (עבודה זרה פ"ג ה"א) נאמר שר' אבהו קיבל שכר רב, והתפלא על כך: "רבי אבהו מי דמך עברון קומי י"ג נהרין דאפרסמון, אמר לון: כל אילין למאן? אמרו ליה: דידך. אמר לון וכל אילין דאבהו? ואני אמרתי לריק יגעת' וגו' (ישעיה מט, ד)".

40. ראה ניצוצי אור, על האמור בברכות סב ע"א, שאחת הסיבות לכך שאין מקנחים ביד ימין היא שבעזרתה מניחים את התפילין. ולכאורה יד שמאל חשובה יותר, שהרי עליה ממש מניחים את התפילין, אלא שגדול המעשה יותר מן העושה.

41. וראה עוד שו"ת ציץ אליעזר, יט סי' מט, על משנה זו.

42. סוטה יג ע"ב ד"ה עוד שם מלמד.

בשׁו"ת יד אפרים⁴³ ביאר שהתמיהה של ר' אבהו הייתה משום שעסק רבות בצרכי ציבור,⁴⁴ ובטל בזמן זה מלימוד תורה, ולא חשב לקבל שכר על כך שעסק בצרכי ציבור, אבל באמת היה שכרו על כך רב ועצום. סיכם אפוא בשׁו"ת עשה לך רב (ח, סי' ג):

ראה נא מעתה, כמה גדולה מעלת העוסק בצרכי צבור לשם שמים, שנוסף על זכותו ושכרו המגיע לו על עמלו עם הצבור, יקבל גם שכר על אותה מצוה שהתבטל ממנה באותה שעה. ואשרי העוסקים בעניני צבור לשם שמים ובאמונה.

כן כתב בשׁו"ת צמח יהודה (ה, סי' יח) שלפי פירוש זה, אפשר לעסוק בצרכי ציבור גם אם על ידי זה נמנע מלעשות חסד עם בני ביתו, ודבר זה נחשב זכות גם עבורם: המתנדב לעסוק בצרכי ציבור, שמתבטל מעשית חסד עם בני ביתו, נחשב לו כאילו גם גמל החסד עמו, ולא הפסיד איפא מאומה בהתנדבותו. ועוד, שגם בני ביתו זכו במצוותו, שכן על ידי ויתורם למען הציבור, זכו הציבור בעסקן גדול כזה, נמצא שלבני ביתו זכות גדולה בעצם פעילותו של העסקן.

בגמרא (סנהדרין צב ע"א) ציינו שכר נוסף לפרנסים: "אמר רבי אלעזר: כל פרנס שמנהיג את הציבור בנחת, זוכה ומנהיגם לעולם הבא, שנאמר (ישעיהו מט, י) 'כי מרחמם ינהגם ועל מבועי מים ינהלם'".⁴⁵

4. 'מי שברך' לעוסקים בצרכי ציבור באמונה

בספר שיבולי הלקט⁴⁶ כתב שנוהגים לברך בכל שבת את העוסקים בצרכי ציבור: ואחר קריאת ההפטרה... מברכין על העוסקין בצרכי צבור ובצדקה ובגמילות חסדים, והמתקנין נר ומעילים או כל דבר לכבוד התורה, והעוסקין בתורה.

43. סי' יז.

44. סנהדרין יד ע"א, ועי' ברכות ח ע"א: "ר' אבהו נפיק בין גברא לגברא". בשׁו"ת חוות יאיר, סי' קנא, ביאר, שמשום שעסק תמיד בצרכי צבור והיה קרוב למלכות, יצא הרבה, כדי להשתדל בצרכי צבור.

45. טעמו של דבר, ראה נתיבות עולם (מהר"ל), נתיב הכעס פ"א.

46. ענין שבת סי' פא, והובא בב"י וברמ"א, או"ח רפד, ז.

וכל זה מנהג טוב והגון. והחי יתן אל לבו, כמה גדול שכר העוסק בצרכי צבור, והעוסק בתורה ובצדקה ובגמילות חסדים, וכמה ברכות פוסקין עליו בכל כנסת וכנסת, בכל שבת ושבת. ואשרי למי שכוונתו לשמים, והלך לפניו צדקו וכבוד ה' יאספהו.

יש שדנו בסדר הברכות המופיעות ב'מי שברך': מדוע הרפואה קודמת לסליחה, הרי לכאורה הסדר צריך להיות הפוך: קודם יסלחו לעוונתו ואחר כך ירפאו את גופו. הרי כך אומרת הגמרא (נדרים מא ע"א), שאין אדם עומד מחוליו עד שסולחים לעוונותיו, ככתוב (תהלים קג, ג): "הסולח לכל עוניכי", ורק אחרי כן כתוב (שם): "הרופא לכל תחלואיכי". כך הוא גם בסדר הברכות שבתפילת עמידה, שברכת 'סלח לנו' קודמת לברכת 'רפאנו'.⁴⁷

הרי"ש אלישיב⁴⁸ ביאר, שהעוסק בצרכי צבור אינו דומה לאחרים, מכיוון שהרבים צריכים לו וזכות הרבים תלויה בו, ולכן אי אפשר להמתין עד שיסלחו לעוונותיו, שכן חסרונו ניכר. לכן, ממהרים להסיר ממנו כל מחלה, ואחרי שיבריא ויתחיל בעבודתו, תהא גם סליחה לעוונתו. הפסקי תשובות⁴⁹ התמודד עם שאלה זו, וענה שזכות התורה וזכות הציבור גורמות לרפואת הגוף. כמו כן, ייתכן שזכויות אלו יגרמו לכך שבכלל לא יבוא עליו שום חולי, ככתוב (שמות טו, כו): "כל המחלה... לא אשים עליך כי אני ה' רופאך".⁵⁰

5. פטור ממס

נפסק בשו"ע (ח"מ קסג, ה) שתלמידי חכמים פטורים ממיסים. בתרומת הדשן (סי' שמב) כתב שלא ראה בשום קהילה שחייבו את חזן הכנסת במס, וכתב שזה מנהג ראוי ונכון. הרמ"א (ח"מ שם) פסק כתרוה"ד. המרדכי (מגילה תתיז) מבאר ש"חזן" הוא השמש שעוסק בצרכי בית הכנסת, וכן כתב הטור (או"ח סי' קכח) שחזן הכנסת הוא הממונה על כל צרכי בית הכנסת. הסמ"ע (ח"מ שם ס"קלד) חידש שהוא הדין גם בשאר המתעסקים בצרכי בית הכנסת, שאף הם פטורים מתשלום מס.

47. ראה לבוש, אורח חיים, סי' קטו סע' א.

48. קובץ תשובות הרב אלישיב, ד, סי' רעא.

49. אורח חיים רפד, טו.

50. וראה עלי תמר, הוריות פ"ג ה"ה, בעניין הקדמת הזקנים לראשים ב'מי שברך' וב'יקום פורקן'.

ה. מגבלות העיסוק בצרכי ציבור

עם זאת, לעיסוק בצרכי ציבור נלוות מגרעות. באבות דרבי נתן (נוסחא ב' פרק כב) נאמר שהמלכות והשלטון מקצרים את ימיו של האדם:

ושנא את הרבנות (אבות פ"א מ"י) – אלא שהרבנות קוברת לבעליה... וכן הוא אומר: "וימת יוסף וכל אחיו" (שמות א, 1), והלא יוסף היה הקטן שבהם, אלא שהרבנות קוברת לבעליה... וכן הוא אומר: "והלא יהושע היה קטן שבהם, אלא שהרבנות קוברת לבעליה... וכן (שופטים ב, 2), והלא המלך רחבעם את הזקנים אשר היו עומדים" (מלכים א' יב, 1) הוא אומר: "ויועץ המלך רחבעם את הזקנים אשר היו עומדים" (מלכים א' יב, 1) והלא שלמה היה קטן שבהם, אלא שהרבנות קוברת את בעליה.

גם הגמרא (ברכות נה ע"א) מביעה את אותו העניין: "ואמר רב יהודה, שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם... והמנהיג עצמו ברבנות... דאמר רבי חמא בר חנינא: מפני מה מת יוסף קודם לאחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות".⁵¹ רבי מתתיהו היצהרי (אבות פ"א מ"י) הסביר, שיוסף היה צריך לסלסל עצמו ביותר מפני כבוד ההנהגה, ולכן היו לו מקנאים ועין הרע שלטה בו.

כך גם דרש רבי יוחנן (פסחים פז ע"ב): "אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה, שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו, שנאמר (ישעיהו א, א): 'חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלים בימי עזיהו יותם אחז יחזקיהו מלכי יהודה'".⁵² כך כתב החזקוני על ברכת הפסוק (דברים יז, כ) "למען יאריך ימים על ממלכתו": "לפי שהרבנות מקברת את בעליה, צריך הוא לדבר, שיאריך ימים, ומטעם זה אומרים 'יחי המלך' בשעה שמעמידין מלך". כך כתבו גם רש"י ור' עובדיה מברטנורא (אבות פ"א מ"י).

עוד כתב הרמב"ם (אבות שם): "ובבקשת השררה, יבואו עליו נסיונות בעולם ורעות, כי יקנאו בו ויאילוהו",⁵³ ויפסיד דתו, כמו שאמרו:⁵⁴ כיון שנתמנה אדם מלמטה,

51. כעין זה גם בפסיקתא זוטרתא – לקח טוב, פרשת שמות פ"א ס' ו, ובשכל טוב, שם. בתורה תמימה, שמות פ"א הערה א, הביא גישה אחרת, מילקוט שמעוני, ויגש ס' קנא, שלפיה יוסף לא נהג רבנות על אחיו, ונענש בקיצור ימיו רק בגלל ששמע עשר פעמים מאחיו ומהתרגם את המילים 'עבדך אבינו'.

52. ראה גם בבלי, סנהדרין יד ע"א, וירושלמי, ביכורים פ"ג ה"ג.

53. כלומר, יהיו לו לאויבים.

54. ראה מסורת הש"ס, שלא ידוע מקורו, ותמה על כך בשו"ת שאילת יעב"ץ, ב, ס' סח. מור

נעשה רשע מלמעלה". כך כתב גם המאירי (שם): "ואחר כך הזהירו שישנא את הרבנות, כלומר, שלא יהא עושרו מפתהו לבקש הנצוח והשררות ביותר מדאי, שזה יביאהו לשנאת רבים עליו, לא ירפואו עד בלעו רוקו, וכן שיבוא להטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, שהוא עון גדול, והוא אמרם ז"ל: 'כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור מלמטה, נעשה רשע מלמעלה', כלומר, דמן הסתם הוא מטיל אימה יתירה שלא לשם שמים". דברים דומים כתב גם מרכבת המשנה:⁵⁵ "הזהיר לאדם שלא ירדוף אחר השררה, ובפרט להיות פרנס ממונה על הצבור. המגן אבות⁵⁶ הסביר לאיזו רבנות התכוון התנא: "ענין רבנות - שלטנות. וחלילה מלמנוע לאדם, שלא ישתדל לבוא לידי רבנות של תורה... אבל רבנות זו ששינו כאן היא, לנהוג שררה על הצבור במילי דעלמא".

בשו"ת עשה לך רב (ו, סי' פד), הסביר את דברי הרמב"ם בשתי דרכים:

דברי רבינו הרמב"ם מוזעזעים בתכנם, כי לפי דבריו, נסיונות ורעות יארעו לנוהג שררה על הצבור, מתוך קנאת בני אדם בו, ובגלל זה "יפסיד אמונתו",⁵⁷ כלומר, כאשר יקנאו בו כאמור, וינסו לנשלו ממשרתו, הרי שיתאמץ הוא להחזיק בה בכל כחו ויגיע בעקבות זה ל"הפסד אמונתו". יתכן שכוונת הרמב"ם היא ל"אמונתו" ממש, כלומר, יעשה דברים הנוגדים את דרך אמונת התורה עליה הוא מושבע מהר סיני. או שאולי כוונת הרמב"ם היא, שכדי שיוכל להחזיק מעמד בשררתו יעשה מעשים המנוגדים ל"אמונתו" האישית, לתפיסת עולמו ולדרך חייו. ואכן, הוכיחה המציאות שמנהיגים רבים גם בישראל וגם באומות העולם התקשו עד מאד לעמוד בדבורם ובהבטחותיהם. ולא פעם קרה שפעלו בניגוד מוחלט למה שהבטיחו, או לאמונותיהם ועקרונותיהם הבסיסיים ביותר. תירוצים ודברי פרשנות ודאי שלא חסרו להם, אך תמיד הובנה האמת, שמנהיג הרוצה להחזיק ברסן השלטון אינו יכול בשום פנים שלא "להפסיד אמונתו".

וקציעה סי' רכג, ומהר"ץ חיות, אבות שם, כתבו שזו גרסת הרמב"ם בסנהדרין קג ע"ב, וכך הגירסה שם ביד רמה ובכת"י מינכן (הובא בדקדוקי סופרים). וראה שו"ת הרב"ז, א, סי' קלה.

55. לר"י אלאשקר, אבות פ"א מ"ה.

56. לרשב"ץ, אבות פ"א מ"י.

57. כך בתרגום אבן תיבון.

על הנאמר במשנה (אבות פ"ד מ"ז): "החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה", כתב המור וקציעה: "הרי שהיושב על המשפט טוען עליו איבה, לא ימלט מזה באחד משני אופנים עכ"פ, אם איבת הבריות או איבת המקום, או שתי האיבות גם יחד".⁵⁸ סיבה נוספת לשנאת הרבנות, מנה המהר"ל:⁵⁹ "וישנא את הרבנות - המרחיק המלאכה בשביל השררה, כי כמה חטאים ומכשולות יש בשררה, ועוד, כי כל חטא וכל פשע בצבור תלוי בבעלי שררה שיש בידם למחות".⁶⁰ הוא מוסיף ומסביר, שקיצור ימיו של אדם שנמצא בתפקיד של שררה, הוא בשל היבדלותו מן הציבור. כאשר הוא חלק מהציבור, הוא נחשב לחלק מהכלל, ואז הוא מתקיים יותר. לעומת זאת, כאשר הוא פרטי לעצמו, קיומו בעולם הזה קצר יותר. הוא מוסיף, שאין יכולת לאדם לעבוד את ה' כראוי כאשר הוא בעל שררה:

כאשר ישנא הרבנות, אינו אלא שהוא אוהב עבודת השם יתברך, ואינו מבקש [אלא] רק עבדות, לא השררה; כי בעל השררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו, ואינו מבקש כבודו וגדולתו של מקום, כמו שנמצא בכמה מלכים. ואי אפשר שיהיה בעל השררה נצול מזה כלל. ולכך, אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך, רק על ידי אלו הדברים, שיאהב את המלאכה וישנא את הרבנות ואל יתוודע לרשות, שכל אלו מביאים אל ההכנעה להכניע עצמו תחת השם יתברך.

ההון עשיר⁶¹ מציין סיבה נוספת לשנאת הרבנות: הפרנס הממונה על הציבור צריך תמיד להיפגש עם המלך והשרים, מה שאינו בהכרח מומלץ. כאשר ימנע את עצמו מלהיות פרנס, לא יצטרך לפגוש אותם ולהתוודע לרשות, ובכך לא יפגע וינזק מהם.

58. וראה ניצוצי אור, אבות פ"ב מ"ט: "ואל תתוודע לרשות".

59. דרך חיים, אבות שם.

60. שבת נ"ד ע"ב: "דהנהו דבי ריש גלותא נתפסים על כולי עלמא, שיש בידם למחות".

61. אבות שם.

סיכום

מחד גיסא, עתים שבעל שררה עלול למות בקיצור שנים, לחטוא, ולהביא על עצמו שונאים. מאידך גיסא, העיסוק בצרכי ציבור הוא מצווה ששקולה - במידת מה - ללימוד תורה. לעוסק בצרכי ציבור יש שכר רב: הוא מתעשר, תפילתו נענית, הוא זוכה להנהיג את ישראל גם בעולם הבא, ועוד. גם כאשר העיסוק בצרכי ציבור פוגע בעשיית מצוות אחרות, יש בו מעלה והשלמה של האדם. מינוי אדם על הציבור הוא מינוי שמימי, המגלה על מעלתו, ועוונתיו נמחלים.

יג תשובות קצרות בענייני מנהיגות

א. קיום הסכמים

שאלה: האם נציגי מפלגות מחויבים למלא הסכמים שהם חתומים עליהם?

תשובה: כל אדם חייב לעמוד בדיבורו, כדברי הגמרא (ב"ב מט ע"א): "שיהא הן שלך צדק, ולאן שלך צדק".¹ חובה זו אינה רק ערכית-מוסרית. חז"ל גזרו מכך גם חובה הלכתית. כך, לדוגמה, אדם שקנה מחברו חפץ, ולאחר ששילם חזר בו, וזאת לפני שהגביה או משך את החפץ - יש עליו קללה של "מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים, הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו".² כך גם מי שהתחייב בעל פה לעסקה וחזר בו, לא זו בלבד שהוא נקרא "מחוסר אמנה", אלא ש"אין רוח חכמים נוחה ממנו".³ אם כך הדבר בעניינים פרטיים, ק"ו שכך ראוי להיות בענייני ציבור.

בשנת תשכ"ו, לקראת בחירות לעיריית רחובות, התייצבו מפלגות אגודת ישראל, פועלי אגודת ישראל והמפד"ל, ברשימה משותפת: רשימת החזית הדתית המאוחדת לעיריית רחובות. שני הנציגים הראשונים ברשימה היו חברי מפד"ל, והשלישי חבר אגודת ישראל. בהסכם אשר נערך בין שלוש המפלגות, עם הקמת החזית הדתית המאוחדת לעיריית רחובות, ועל דעת רבני העיר, נאמר שאם ייכנסו מרשימת החזית הדתית רק שני נציגים, יהיה האחד 'שייך' למפד"ל והאחר יהיה 'שייך' לאגו"י ופא"י. ואומנם, בבחירות שנערכו לעירייה ביום ז' במרחשוון תשכ"ו, קיבלה החזית הדתית המאוחדת רק שני נציגים, ונבחרו כחברי העירייה

1. וראה רש"י, כתובות פו ע"א ד"ה פריעת; פיה"מ לרמב"ם, שביעית פ"י מ"ט.

2. שו"ע, חו"מ רד, א.

3. שם, ז.

מטעם החזית הדתית שני הנציגים הראשונים ברשימה, שניהם חברי מפד"ל, ואילו לאגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל לא הייתה נציגות בעיריית רחובות. משלא הסכימה המפד"ל לוותר על נציג אחד, הוגשה תביעה לדין תורה בעניין זה.⁴ התובעים היו חברי הסתדרות אגודת ישראל רחובות, והנתבעים היו חברי המפד"ל בסניף רחובות. התובעים דרשו שהמפד"ל תקיים את ההסכם שביניהם, שלפי תנאיו על אחד מנציגי המפד"ל בעירייה להתפטר לטובת נציג אגודת ישראל. טענת הנתבעים היתה, כי הסכם זה אינו תקף מבחינה הלכתית, מהסיבות שיתבארו להלן.

אין זה המקרה היחיד שבו נדונה פרשייה מעין זו. במקרה אחר, דן הרב יהושע אהרנברג⁵ בתוקפו של הסכם רוטציה בין חברי כנסת. שני חברים המייצגים שתי סיעות באותה מפלגה, עשו ביניהם הסכם שאם ייבחר רק אחד מהם, הוא מתחייב לפנות את מקומו לעמיתו אחר שנתיים. ואולם, בתום השנתיים, סירב הראשון לקיים את התחייבותו.

בהסכמים מעין אלה, קיימים מספר קשיים הלכתיים. קושי אחד הוא ש"אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם",⁶ וכאן הלוא מדובר בהקנאה של זכות שתבוא לידי מימוש רק לאחר הבחירות. קושי נוסף בהסכם כזה הוא בהיותו "אסמכתא", היינו התחייבות על-תנאי, בלי גמירות דעת לקיים, לפי שהמתחייב מקווה שהתנאי לא יחול, והוא לא יצטרך לקיים את ההתחייבות. שני קשיים אלה פוגמים בתוקפו של הסכם כזה, ולכן הוא אינו חל אלא רק יחד עם "מעשה קניין", ואין די בהסכם כתוב.⁷

הדיינים שנדרשו לשאלות אלו, הוכיחו שקשיים אלו אינם שייכים בנדון שלפנינו, וזאת מכמה סיבות:

4. פד"ר, ו, עמ' 166, תיק מס' 1390 (תשכ"ו) בבית הדין הרבני האזורי תל-אביב - יפו, בפני כב' הדיינים: הרבנים י' קולץ - אב"ד, ש' מזרחי, ש' הכהן קוק.
5. שו"ת דבר יהושע ג, חו"מ סי' יח; שם, ד, סי' מח.
6. שו"ע, חו"מ רט, ד. וראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך דבר שלא בא לעולם.
7. אמנם, פעמים שאף קניין אינו מועיל, משום שלרוב, הסכמים אלו עוסקים בהתחייבות לעשיית פעולות, וההלכה מגדירה התחייבויות כאלה כ'קניין דברים', שאין לו תוקף הלכתי. אכן, חלק מהפתרונות המובאים לקמן, מועילים גם לקושי זה.

- (1) אופני ההתחייבות בענייני ציבוריים שונים מאשר עניינים פרטיים שבין אדם לחברו, כפי שפסק הרמ"א (חו"מ קסג, ו) ש"כל דברי הקהל אינם צריכים קניין".⁸
- (2) התחייבות בשכר פעולה שתיעשה לטובת המפלגה, אף היא אינה צריכה קניין, שהרי הלכה היא⁹ ששכירות פועל אינה צריכה קניין. לכן, לדוגמה, אם ראובן אמר לשמעון שייתן לו שני זהובים כדי שידבר בשבילו לשלטון - עליו לשלם.
- (3) יש כאן התחייבות על גופו של האדם, ולזה אין צורך בקניין, ודי בשטר. זאת ועוד: כיוון שזו הדרך המקובלת שבה כותבים הסכם, הרי שיש להסכם תוקף מדין 'סיטומתא', שהוא קניין בדרך המקובלת על הסוחרים. עם זאת, יש החולקים על סברה זו,¹⁰ שכן לפי החוק הסכמים פוליטיים אינם ניתנים לאכיפה בבית המשפט, ואין זה מנהג הסוחרים. לכן, אף אם נאמר ש'סיטומתא' מהווה קניין אפילו בדברים שקניין אחר לא חל בהם, בהסכמים פוליטיים אין מנהג סוחרים.
- (4) ניתן לראות את הסכם הרוטציה כהסכם שבין שני שותפים, וממילא בחירתו של אחד מהנציגים נעשית מראש למחצית מתקופת הכהונה - ולא יותר ממה שנקבע מלכתחילה. נמצא שלאחר שנתיים, המשרה כבר אינה שייכת לו אלא לחברו. עם זאת, יש החולקים על סברה זו,¹¹ כיוון שבחירת הציבור מעיקרא היא בפלוני המוצב במקום מסוים ברשימה, ואין בכוחם של ההסכמים לבטל את בחירת הציבור.¹²
- (5) ברוטציה יש מעשה על פי אמירה של אחר, שיש בה התחייבות בלי קניין, שהרי המפלגות פרסמו את דבר קיומו של ההסכם, והציבור הלך והצביע על סמך

8. אולם ראה פד"ר, יח, בפס"ד המתחיל בעמ' 108, שכתבו שיש להסכמים כוח של ציבור, רק כאשר הם מתנהלים לפי הכללים שקבע הציבור. לעומת זאת, אם ההסכמים שנעשו בין אנשי ציבור אינם בהתאם לכללים שקבע ציבור, אין להם שום תוקף. לדוגמה, כאשר הם לא קיבלו אישור של הגורם המוסמך לאשר אותם, או שהם לא פורסמו. במקרה שנידון שם, נחתמו בחשאי שלוש הסכמים הסותרים זה את זה.

9. מרדכי, קידושין סי' תקמד, הביאו הבית יוסף, חו"מ סי' קפה אות י'; וכן נפסק בהגהת סמ"ע, שם, כו.

10. פד"ר, יח, שם.

11. הרב משה שלום שור, 'הסכם בעל פה לרוטציה', שערי צדק, ג (תשס"ג), עמ' 410-425 אות ו.

12. אך צ"ע, שהרי אם ההסכם היה גלוי לעיני הבוחרים, הרי שהם ידעו על כך מראש. נוסף על כך, טענה זו מובנת כאשר הבחירות הן אישיות, כגון לראשות עירייה או בחירת רשימות לכנסת ע"י חברי המפלגה, אך כאשר הבחירה היא במפלגה - הטענה שהבחירה היא אישית צריכה בירור.

ההסכם. דבר זה דומה לדין 'לך ואבוא אחריך' או 'קנה סחורה ואשתתף עמך', וכדין ערב שאינו יכול לחזור בו.¹³

6) עוד מצאנו בהלכה, שלא ניתן לחזור מהסכם כזה כאשר הוא בכתב. כן פסק השולחן ערוך (חור"מ סי' שכ סע' ב):

המקבל שדה או פרדס כדי לעבוד אותו ולהוציא עליו יציאות ויתן לבעל הקרקע שלישי התבואות או רביע או מה שיתנו ביניהם, הוא נקרא מקבל.

הגה: ואין כותבין שטר ביניהם, אלא מדעת שניהם, שמשנכתב השטר אין יכולין לחזור בו והוי ליה כמלוה בשטר.

בסופו של דבר, בדין החזית הדתית המאוחדת לעיריית רחובות, קבע פסק הדין שעל הנציג שחתם על ההתחייבות לכבד את ההסכם ולהתפטר, כדי שייכנס במקומו נציג אחר לעירייה. הוגש ערעור על פסק הדין לבית הדין הגדול, והוא נדחה.¹⁴

מסקנות בית הדין התבססו בעיקר על הסיבה הראשונה דלעיל, שבהתחייבות הנוגעת לעניינים ציבוריים, אין צורך במעשה קניין:

א. ציבור ובני העיר חייבים לקיים את התחייבויותיהם גם מבלי שנעשה עליהן קניין, גם משום שציבור דינו כבי"ד לכל ישראל; גם משום ששותפים אינם צריכים קניין; וגם משום תקנת הציבור, על מנת שלא יבואו לידי קטטות ומריבות.

ב. הלכה זו, שציבור אינו צריך קניין ו"דבריו ככתובין וכמסורין דמי", חלה לא רק בדברים שקניין מועיל בהם אלא גם בדברים שאין הקניין חל בהם. לכן גם ב"אסמכתא" וב"דבר שלא בא לעולם" או שאין בו ממש, אין הציבור יכול לחזור בו.

ג. יחיד הפועל על דעת ציבור, דינו כציבור ואינו יכול לחזור בו. הוא הדין ביחיד המתחייב כלפי הציבור, אף כשאינו נציג הציבור.

עוד הוסיפו על כך דייני בית דין הגדול, שפרנסי ציבור, בשליחותם בענייני הציבור, צריכים להימנע משימוש בטענות שהתחייבויות אשר הם קיבלו עליהם אינן מחייבות. דיבור והתחייבות, ובמיוחד בענייני ציבור, הם דברים שבקדושה, אשר

13. הרב שור, שם, אות ה.

14. פד"ר, ו, פס"ד המתחיל בעמ' 173.

יש לשומרם ולקיימם במלוא הכוונה כלשונם וכרוחם, וחלילה לחללם. וכדברי הרשב"ש (שו"ת, סי' תקסו):

צא וראה בכל קהלות הקדש איך הם מתנהגים בענין זה, שלעולם אינם חוזרים, לא משום דבר שלא בא לעולם, ולא משום הונאה... ועוד, שגנאי הוא לציבור לומר מוטעים היינו... ואליהם כחא דצבורא ככח בית דין; ואם באנו לבטל מכירתם, אם כן מה כח בית דין יפה.

בנוגע לשאלה אודות הסכם רוטציה שבין שני חברי כנסת, הרב אהרנברג סבר שגם במקרה זה יש להסכם תוקף מבחינה הלכתית, אם כי לא התבסס על כך שהסכמים ציבוריים אינם צריכים קניין. טענותיו התבססו על הנימוקים הנוספים שהוזכרו לעיל, ובעיקר טען שמכיוון שכך הוא המנהג, ועל דעת כן נערכו הבחירות, יש לכך תוקף הלכתי.¹⁵

כך וכך, נמצאנו למדים, שפוסקים שנדרשו לשאלת הסכמים הנוגעים לבחירות, מצאו את הדרך לקיים את אותם הסכמים, למרות שמבחינה הלכתית 'יבשה', ייתכן והם אינם מחייבים. בית הדין הרבני התבסס בפסיקתו על הכלל שהסכמים ציבוריים אינם טעונים קניין, ואילו הרב אהרנברג השתמש בכלים אחרים. הצד השווה שבהם, שהסכמים - במיוחד ציבוריים - חייבים לקיים, והם חלק בלתי נפרד מדרך התנהלות שלטונית.

ב. אחוז חסימה

שאלה: האם נכון לח"כים דתיים לפעול להקטנת 'אחוז החסימה', או שדווקא טוב שאחוז החסימה יוותר גבוה?

תשובה: בלא שניזקק לשאלת סוג המשטר המועדף בתורה ובהלכה - סוגיה רחבה שאין כאן המקום להאריך בעניינה - אין חולק על העובדה שהמשטר הנוהג כיום במדינת ישראל הוא משטר דמוקרטי. משטר כזה מבוסס על קיומן של בחירות שיויוניות, והליך זה הוא ממש נשמת רוח אפו של משטר דמוקרטי. לבחירות

15. ליתר נימוקיו, ראה בהרחבה בתשובותיו שנזכרו בהערה 5 לעיל.

אלה יש צורות שונות, במדינות שונות. במדינת ישראל נהוגות בחירות יחסיות-ארציות, ואלה כוללות 'אחוז חסימה', שהוא סף החסימה החוקי. מתחתיו אין 'מנדט', היינו, שאין זכות ייצוגית בפרלמנט, בכנסת.

אשר ליתרונות וחסרונות לגודלו של אחוז החסימה: מחד גיסא, ככל שאחוז החסימה נמוך, כך יינתן יותר ייצוג להרכב האוכלוסיה ולמגוון הדעות שבה. מאידך גיסא, ככל שאחוז החסימה נמוך, ריבוי המפלגות עלול להקשות על הרכבת ממשל יציב. ההשוואה בין הנהוג הרווח במדינות שונות מורכבת, שכן קיים שוני רב ביניהן בנוגע לבחירות עצמן - לדוגמה, בשאלה באיזו מידה ניתן משקל לכל אזור ולכל מחוז כשלעצמו. מכל מקום, במדינות שונות נוהג אחוז חסימה שונה. לדוגמה (בימים אלה, שנת תשפ"ב - 2022): בשוודיה - 4%, בפולין - 5%, בצרפת - 12.5%. בהולנד ובמקדוניה, לעומת זאת, אין כל אחוז חסימה (להוציא מפלגה שאין לה די קולות אפילו למנדט אחד), וגם בפינלנד ובפורטוגל אין אחוז חסימה, אלא ששם הבחירות הן אזוריות.

במדינת ישראל נהוג היום אחוז חסימה של 3.25%. ואולם סף חסימה זה הוא חדש - יחסית, והוא נקבע רק בשנת תשע"ד (2014). משנת קום המדינה ועד לשנת תשנ"ב (1992), כלומר קרוב ל-45 שנים, אחוז החסימה עמד על 1% ולא זע ולא נע לא למטה ולא למעלה. בין השנים תשנ"ב-תשס"ג (2003-1992), אחוז החסימה היה 1.5%, בשנת תשס"ד (2004) הוא הועלה ל-2%, וכאמור, כעבור 10 שנים, הוא טיפס ל-3.25%.

ברור שההלכה אינה נותנת דעתה לשאלה אם רף החסימה יוצב על 1% או על 1.5% וכו', אך דומה שכן נכון לתת את הדעת לשאלה העקרונית, אם לתעדף אחוז חסימה גבוה או לתעדף דווקא אחוז חסימה נמוך.

ובכן, מקורות רבים מצביעים על ראייתה של תורה בעין חיובית מתן ייצוג הולם למיגוון פלחי האוכלוסייה, בכל שנוגע לענייני ציבור. מקורות אלה, ראשיתם כבר בתורה עצמה, הם חורזים את מהלך השתלשלות ההלכה בכל הדורות, ואחריתם בעת החדשה.

כאשר נזקק משה רבנו למינוי הסנהדרין הראשונה (במדבר יא, טז), הרי שהוא עשה זאת תוך דאגה לייצוג שבטי הולם - נציגות שיויונית לכל אחד ואחד מ-12 שבטי ישראל: "מכל שבט ושבט"¹⁶. כך גם חלוקת הארץ לא נעשתה אלא תוך שותפות

16. סנהדרין יז ע"א.

נציג ייחודי לכל אחד ואחד משבטי ישראל,¹⁷ והדבר אף הפך משאב הלכתי לדורות, בעניינם של יתומים, ותוקף מעמדו של אפוסטרופוס עבורם¹⁸. נכון הוא שהייצוג לא היה יחסי לגודלו של כל שבט ושבט, אך כן הייתה הקפדה למתן ייצוג לזהותו ולייחודו של כל שבט.

לימים, כך נהגו גם ביחס ל'מעמדות' - היינו כינונה של נציגות כלל ישראלית שהייתה שותפה להקרבת קרבנות הציבור, הן במקדש והן בתפילות בעריהם: "לפי שנאמר (במדבר כח, ב): 'צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי', וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם, של כהנים של לויים ושל ישראלים".¹⁹

השתדלות דומה הייתה ביחס להרכב בית הדין הגדול, שיכיל לא רק ישראלים - שמטבע הדברים הם הרוב - אלא גם כהנים ולויים²⁰; והוא הדין ביחס לממוני הקהל, שתהיה בתוכם נציגות של המעמדות הכלכליים השונים: "עשירים, בינונים, תחתונים";²¹ הוא הדין שמירת אינטרסים של גילדות מקצועיות²² ועוד.

בעת החדשה, הקדיש הראי"ה קוק תשובה חשובה לענין זה.²³ התשובה נכתבה כמענה לפניית רבה הראשי של צ'כוסלובקיה אותה שעה, הרב ד"ר חיים בראדי. הרקע לתשובה זו, בתמצית: אחרי מלחמת העולם הראשונה, הונהגו בצ'כוסלובקיה בחירות דמוקרטיות, ולכל מחוז ניתנה זכות להחליט על השיטה ההולמת. בעיר מונקאטש היה רוב לאנשי שלומו של הרבי ממונקאטש, ואלה הנהיגו את הקהל לבדם, בלא שניתן כל ייצוג למיעוטים: ציונים, חסידי בעלז, ויז'ניץ ועוד (ככל הנראה השיטה שנהגה הייתה: 'בחירות רוביות', שבהן הזוכה בבחירות זוכה באופן מוחלט, והיריב אינו זוכה בדבר). מיעוטים אלה פנו לשלטונות, בבקשה להחליף את השיטה לבחירות יחסיות, והשלטונות מצידם פנו לרבנים המקומיים כדי שיחוו

17. עי' במדבר לד, יח.

18. קידושין מב ע"א.

19. תענית פ"ד מ"ב.

20. עי' ספרי, דברים, שופטים אות קנג.

21. עי' שו"ת חת"ס, ה, חו"מ סי' קטז, ועוד.

22. ראה סוכה נא ע"ב: "ולא היו יושבין מעורבין, אלא זהבין בפני עצמן, וכספין בפני עצמן, ונפחין בפני עצמן, וטרסיים בפני עצמן, וגרדיים בפני עצמן".

23. שו"ת אורח משפט, סי ב.

את דעתם. רבני המחוז אכן חיוו דעתם, אלא שחלקו זה על זה בסוגיה. שר הפנים גלגל אפוא את השאלה לפתחו של הרב הראשי, הרב ד"ר חיים בראדי. הרב בראדי צידד בקיומן של בחירות יחסיות, אך אחר ששר הפנים עידכן אותו שישנן דעות אחרות, הציע הרב בראדי להפנות את השאלה לגדולי התורה שבארץ ישראל - הרבנים הראשיים, וכך היה.²⁴

הראי"ה הכריע בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים, כי ההלכה מתעדפת מתן ייצוג הולם למגוון האוכלוסיה. הוא נסמך על המקורות הנ"ל, והוסיף:

הדבר מסכים לדרך התורה שיהיו באי כח מכל חלק מחלקי הצבור כשיש בהם שנוי באיזה צד, ולא נאמר שהרוב לבדו יהיה השורר בכל... דרך הישר והטוב הוא ליתן יד ושם לכל חלקי הציבור, בכל דבר שבקדושה, ובכל סדר של הנהגת הכלל... שכך היא המדה הנכונה, שיהיו כלולים מכל החלקים שיש בהם התייחדות מפורטת בפני עצמם... שכל חלק מהציבור המסומן באיזה חילוק מיוחד, בוחר את באי כחו, ואח"כ כולם מנהיגים את הצבור בכללו... דבר פשוט, שצריך לבחור מכל שבט ושבט... שזו היא מדתה של תורה, לבחור ממונים מכל חלק רשום מן הציבור, וחוזרים אח"כ כל הנבחרים ומנהיגים ביחד את הצבור כולו... רואים אנו דעת תורה, שכל זמן שיש איזה צד חילוק בין האנשים, אי אפשר לקפח את זכויותיהם, שלא יהיה להם ממונה מצדם, וק"ו כשמסכימים להתאחד בהנהגה אחת, שאי אפשר שיפסידו בשביל אהבת השלום והאחדות מצדם, ולענין השלום בודאי דעת הציבור תהיה סומכת רק כשיהיה להם בא כח גם כן מצדם בהנהגת הכלל.

הראי"ה מוסיף גם נימוק תועלתני: "אם לא ע"י התקנה הזאת של בחירות יחסיות, יוכל הדבר לבא לידי פירוד ופרור בקהלות, שהרי פשוט הוא שאם לא יפויס המעוט, יעמיד לו במה בפני עצמה, ומצד הדין, גם כן לא יהיה אפשר למחות בידו... וכדי למנוע מקלקלות כאלה, אין לנו דרך טובה וישרה מהבחירות היחסיות". אמור מעתה, יש לתת ייצוג הולם למירב פלחי האוכלוסיה; זו דרכה של תורה. אמת, גם לתעדוף זה יש גבול, והגבול הוא אי-יציבות משטרית. ברם דומה - ואף

24. התיאור נרשם על ידי שלמה זלמן שרגאי ופורסם בסיני, שנה ז', כרך יד (כסלו-אייר תש"ד), עמ' ק-קא; ראה גם בספר משאת משה (ספר זכרון לר' משה קנלר), עמ' 168-187.

הוכח בעליל - שניתן לקיים יציבות משטרית גם באחוז נמוך משמעותית מהנהוג היום במדינת ישראל. אם כן, טוב יעשו הח"כים אם יחתרו להפחית את אחוז החסימה, כך שהוא יעמוד על 2%-1%, כשיעור שנהג ברוב שנות קיום המדינה, עד לשנים האחרונות. בכל אותן שנים - למעלה מ-60 שנה - המשטר לא היה פחות יציב משהוא עתה, ולעומת זאת העלאת אחוז החסימה הדירה מיגוון אוכלוסייה לא מבוטל מייצוג הולם. אם כן, מעוות זה יכול לתקון.

ג. על שיטת הבחירות לכנסת

שאלה: האם נכון לח"כים הדתיים לפעול למעבר משיטת בחירות יחסיות-ארציות לשיטת בחירות אזוריות, או אף לבחירות בשיטה הרובנית?

תשובה: במדינת ישראל נוהג שיטת הבחירות היחסיות-ארציות. שיטה זו הונהגה כבר במוסדות היישוב שקדמו להכרזת העצמאות, ומאז ועד עתה, גם לאחר כינונה של המדינה, מתקיימות בחירות בשיטה יחסית-ארצית. נכון הוא שבמהלך השנים עלו כמה וכמה הצעות לשינוי השיטה, אם לשיטת בחירות אזוריות, אם לשיטת בחירות רובניות, ואם להצעות ביניים שונות. ברם, להוציא שינוי חוזר ונשנה של אחוז החסימה, הרי שבכל הנוגע לשיטת הבחירות עצמה - משנה ראשונה זו לא זזה ממקומה: בחירות יחסיות-ארציות. יתרונות השיטה - בעיקר בביטוי שהיא נותנת למגוון האוכלוסייה, האפילו על חסרונותיה - בעיקר החשש מהיעדר יציבות שעלול להיגרם ממנה.

דומה כי המקורות שנפרשו בשאלה הקודמת, וביותר תשובת מרן הראי"ה קוק זצ"ל שתוארה שם, מלמדים כי ככלל, ההלכה אינה מצדדת בשיטת הבחירות הרובניות. בשיטה זו, בסופו של דבר, לא מוענק כל ייצוג למיעוט, אפילו כאשר הוא מיעוט גדול מאוד, ועל אחת כמה וכמה כאשר מדובר במיעוט קטן. ההלכה אינה סובלת רמיסה כזו של קול המיעוט. כפי שנזכר, חשוב מאוד להלכה לתת ביטוי למגוון האוכלוסייה, למצער עד גבול של היעדר יציבות ממש.

יתרה מזו; השיטה הרובנית גורמת לא פעם לעיוות, לפי שהייצוג אינו משקף בהכרח את קולות הבוחרים. הואיל ונציג מחוז הבחירה נבחר ברוב רגיל, הרי מועמד שזכה

ב-51% מן הקולות הוא נציג המחוז, ושאר 49 האחוזים אינם נחשבים כלל. כך סך כל הקולות שקיבלה המפלגה במדינה אינו בא לכלל ביטוי. מכאן שפעמים מפלגה שנתמכת על ידי מיעוט של מצביעים יכולה לקבל את הרוב בפרלמנט, מאחר שמצביעיה מרוכזים באזורים מסוימים. כך נשללת השיטה הרובנית. ברם, טענה זו אינה יכולה להישמע, ודאי לא בעוצמה כזו, ביחס לבחירות אזוריות. כאן ניתן לטעון ששיוך אזורי ואינטרסים אזוריים אינם פחותים בחשיבותם מאידיאולוגיות שונות, כלומר, ייצוג אזורי אינו נופל מייצוג תנועתי, בפרט במדינות גדולות, שבהן יש שונות גדולה של אינטרסים בין אזור לאזור: אלה נשענים על חקלאות לעומת אלה הנשענים על תעשייה, אלה ב-Hi Tech ואלה ב-Low Tech וכו'. אם רוצים שלא להינתן ייצוג וגם לאלה, הרי שיש מקום גם לבחירות אזוריות. אם כן, לא ניתן לטעון שההלכה שוללת את השיטה האזורית, אם כי השיטה היחסית-ארצית עולה עליה, בוודאי במדינה שאינה כה גדולה.

ד. נהנתנות בעל שררה

שאלה: לעיתים נשמעות טענות על נהנתנות יתר של בעלי שררה. מה היא נקודת המבט ההלכתית על שאלה זו, והאם ניתן להגדיר איזו הנאה מותרת ואיזו אסורה?

תשובה: דומה שהדעה הציבורית הרווחת רואה בנהנתנות בעל שררה מידה מגונה, בפרט אם זו נסמכת על קבלת מתנות מהזולת, וזאת גם ללא קשר למימד השוחד. אלא שלא כל דבר שהוא מגונה, בהכרח גם אסור, ולעניין זה, אין די בהצבעה על ערכי-על, כדוגמת 'דרך ארץ קדמה לתורה', 'נבל ברשות התורה' וכדומה. כאן המקום לתת את הדעת לשאלת האסור והמותר בנהנתנות בעל שררה.

על לשון הכל, שגורה אמירתו של שלמה המלך (משלי טו, כז): "ושונא מתנות יחיה". בטעמו של דבר ביאר רש"י כי "מאחר שהוא שונא מתנות, כל שכן ששונא את הגזל", וזאת על דרך השלילה. המגיד משנה נימק זאת על דרך החיוב, בפירושו לרמב"ם, שכתב (הלכות זכיה ומתנה פ"ב ה"ז) כתב: "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בה' ברוך שמו, לא בנדיבים, והרי נאמר: 'ושונא מתנות יחיה'". וכל זאת למה? ביאר המגיד משנה: "הטעם, שראוי לכל משכיל להסתפק במה שהוא הכרחי לו, ולא יבקש מותרות, ותהיה נפשו חשובה

על קניינו... וכל הירא את אלקיו יראה שלימה, לא יתעסק כלל ברדיפת ההון, ויבין כי כולו הבל, ויראת ה' הוא אוצר קיים, ולכן אמר דוד (תהלים קכח, א): 'אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו', וסמך ענין לו (שם, ב): 'יגיע כפיו כי תאכל אשריו וטוב לך, לפי שהסתפקות בהכרחי מצליח האדם בעולם הזה ובעולם הבא - בעולם הזה, לפי שהקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם, והשמח בחלקו ניצול משלושתן; ומיישר האדם להצלחת העולם הבא, שיעבוד את יוצרו עבודה תמה, ולא יתעסק בזולתו'. כך ההדרכה לכל אדם, וכך שבעתיים למנהיג, כהנמקת הסמ"ע²⁵ שמקבל מתנות יתקשה להוכיח ולבקר את מעניק המתנות.

הרמב"ם דייק היטב בלשונו הזהב, וכתב שהימנעות מקבלת מתנות היא דרכם של "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה". כלומר, אין זו דרכם של כלל הבריות, ובוודאי שאין זו חובתם. מעין זו, גם לשונו המפורשת של הטור (ח"מ סי' רמט): "מידת חסידות שלא לקבל מתנה משום אדם, אלא לבטוח בה' שיתן לו די מחסורו, שנאמר (משלי טו, כז): 'ושונא מתנות יחיה'". ברור שמידת חסידות - בעצם הגדרתה - אינה הלכה פסוקה ומחייבת.

סיפור נאה בגמרא (קידושין נט ע"א) אכן מתעד הנהגה כזו של הימנעות מקבלת מתנה, ואולם עצם אזכורו מלמד עד כמה הדבר מייחד את גדולי הרבנים. מסופר שם על רב גידל, שהחל להתעסק ברכישת קרקע מסוימת, אלא שרבי אבא קדם ורכש אותה. לימים התברר שרבי אבא כלל לא היה מודע לפועלו בנדון של רב גידל, ואז התבקש רבי אבא על ידי רבי יצחק נפחא למוכרה לרב גידל. תגובת רבי אבא הייתה כזו: למוכרה הוא אינו מוכן, משום שאין זה סימן טוב לאדם, למכור את הקרקע הראשונה שקנה. לעומת זאת, הוא כן מוכן לתת אותה מתנה לרב גידל, אלא שלכך סירב רבי גידל, משום ששונא מתנות יחיה (וראו שם סופו של מעשה - שהקרקע נשארה עזובה, ונקראה 'ארעא דרבנן'). מכאן שרב חשוב אכן חש, מעשית, להדרכת שלמה להימנע מקבלת מתנות, ואולם עצם הבלטת הסיפור כמעשה ייחודי של אמורא צדיק וחסיד, דווקא מלמדת כי זו דרך שרחוקה מחיוב הכלל.

לא בכדי טופחות על פנינו עובדות מתועדות של קבלת מתנות על ידי הקדמונים. וכי מי לנו גדול מאברהם אבינו, שאומנם מחד גיסא סירב לקבל דבר וחצי דבר

25. חו"מ רמט, ד.

משלל מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה, ואף התעקש לרכוש בכסף מלא (ואף מופרז) את מערת שדה המכפלה, אך מאידך גיסא אמר לשרה (בראשית יב, יג): "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך", וביאר רש"י על אתר: "למען ייטב לי בעבורך - יתנו לי מתנות". לא זו אף זו, מאוחר יותר שוב נאמר (שם כ, יד) על אברהם: "ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם", ואברהם לא סירב לקבלם.

יתירה מזו, הגמרא²⁶ מעניקה לגיטימציה כללית לקבלת טובות הנאה, בקובעה ככלל ש"הרוצה ליהנות - יהנה כאלישע" הנביא, שהייתה לו אכסניה קבועה וחינמית בביתה של האישה משונם (מלכים ב' ד, י): "עלית קיר קטנה... מטה ושלחן וכסא ומנורה, והיה בבואו... יסור שמה". נכון הוא שבמקביל, אותו אלישע סירב במפגיע לקבל דורון נכבד מנעמן שר הצבא (שם ה, טז): "ויאמר חי ה' אשר עמדת לפניו אם אקח, ויפצר בו לקחת, וימאן", ועדיין, אין להתעלם מנכונותו לקבל אירוח ללא תמורה. המהרש"א²⁷ אכן עימת לגיטימציה זו אל מול הנחיית השנאה ממתנות, וביאר שהכנסת אורחים היא עניין חריג, שכן "כל אדם, עני הוא בדרך, מכלי תשמישים הצריכים לו". ואחר הכל, ברי שטובת הנאה הייתה שם.

חז"ל גם הורו כהנחייה מפורשת להיטיב עם תלמידי חכמים: "תלמיד חכם - בני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו" (יומא עב ע"ב), אף להאכילו ולהשקותו (שם עא ע"א), לעשות לו פרקמטיא ולהנותו מנכסיהם (כתובות קיא ע"ב) ועוד. אמרות אלה, ושכמותן, אף שולבו בספרות הלכתית,²⁸ גם אם אינן מוסכמות.²⁹

אולי לשיא מגיעים הדברים, כאשר אנחנו חוזרים לשלמה המלך עצמו, אותו שהנחה על שנאת המתנות. ובכן, הכתובים עצמם מלמדים שהוא קיבל גם קיבל מתנות גדולות ומאוד נכבדות. דוגמה אחת מיני רבות לדבר: מלכת שבא. אחר שהיא נותרה אחוזת התפעלות מחכמת שלמה, מארמונו ומהתנהלותו, נאמר (מלכים א' י, י): "ותתן למלך מאה ועשרים ככר זהב ובשמים הרבה מאד ואבן יקרה, לא בא כבשם ההוא עוד לרוב אשר נתנה מלכת שבא למלך שלמה": הלזה ייקרא

26. ברכות י ע"ב.

27. חידושי אגדות, ברכות שם.

28. עיין שו"ת התשב"ץ, א, סי' קמב-קמח; כסף משנה, הל' תלמוד תורה פ"ג ה"י; ש"ך, י"ד רמו, כ-כא; ועוד.

29. עיין פיה"מ לרמב"ם, אבות פ"ד מ"ה; ורמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ג ה"י.

“שונא מתנות?” וגם אם נכון שיש מחז“ל שאכן ביקרו את שלמה על ריבוי הכסף והזהב,³⁰ העובדה היא שאף הם לא ציינו ביקורת על קבלת המתנות.

שלמה אכן ניצל את העושר העצום שתחת ידיו, אך לא רק לבנות את בית ה'. הכתובים מדגישים שאותם אוצרות שימשו אותו גם לבנות בית מלוכה מרהיב, כסא מפואר, בגדים, כתר, ועוד, ובכלל כל “חשק שלמה” (מלכים א' ט, א). והסביר המלבי"ם³¹ ש“בית ה' ובית המלך היו דברים נצרכים”, אלא שחוץ מהדברים הנצרכים, שלמה הוסיף בנה “בניינים שלא היה צריך להם, רק שחפץ לעשות, לבנות ולנטוע ולהגדיל מעשיו אף שלא לצורך הדברים, רק כדי שיעשה מעשים הרבה”.

לאמתו של דבר, הבחנה חדה צריכה להיעשות בין שני סוגי אגירת רכוש על ידי המלך: לצרכי המלוכה - לצרכיו האישיים. סגנון הכתוב (דברים יז, י): “כסף וזהב לא ירבה לו מאוד” מכיל דגש על המילה “לו”. בהתאם לכך, כתב הרמב“ם (הל' מלכים פ"ג ה"ד): “לא ירבה לו כסף וזהב, להניח בגנזיו ולהתנאות בו או להתנאות בו, אלא כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשיו. וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה', ולהיות שם מוכן לצרכי הצבור ולמלחמותם, הרי זה מצווה להרבותו, ואין אסור אלא להרבות לעצמו בבית גנזיו, שנאמר: 'ולא ירבה לו', ואם הרבה לוקה”. אמור מעתה, כל עוד מדובר באגירה לצרכי הציבור - “מצווה להרבותו”. רק אגירה שתכליתה “להתנאות בו או להתנאות בו” אסורה, ומאחר שמדובר בעבירת לא תעשה - לוקים עליה.

בנוסף, יש בכתוב הדגשה נוספת: “כסף וזהב לא ירבה לו - מאוד”. כלומר, אין המלך לוקה אלא רק על אגירה שמיועדת עבורו, וגם זאת לא בכל אגירה, אלא רק אם מדובר באגירה מרובה מאוד. כל עוד מדובר באגירה עבורו, אך כזו שאינה מרובה מאוד, הרי שלפחות מדאורייתא היא לא נאסרה.

קו הגבול והמידה, מה היא אגירה מרובה מאוד ומה לא, שוי להיות סובייקטיבי. מנהיג אחד באמת ובתמים מתקשה להתרכז ולקבל החלטות הכרחיות בלא עישון סיגר קובני מעולה ויוקרתית. לעומתו, מנהיג אחד כלל אינו זקוק לכך, ומבחינתו, דרישת סיגר יוקרתי אינה אלא גחמה נהנתנית גרידא. בשל כך, דרש הרמב“ם (הל'

30. ראה סנהדרין כא ע"ב; רבנו בחיי, דברים יז, יז; ועוד.

31. מלכים א' ט, א.

מלכים פ"ד ה"י) ממנהיג ישראל ש"בכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים, ולהילחם מלחמות ה'".

אמור מעתה: תנאים מפוארים ומלכותיים אינם בהכרח שליליים. גם קבלת מתנות וטובות הנאה אינה בהכרח פסולה, כל עוד מדובר בחלק מדרכה של דיפלומטיה ומהתנהלות שלטונית, שאינה מנוגדת להלכה ולמוסר ולהתנהגותית המלכותית המקובלת. המבחן העיקרי הוא בשאלה, האם הדבר נעשה לשם שמים, ועל כגון זה כבר אמרו חכמים (תוספתא שביעית פ"ג ה"ח): "הלב יודע אם לעקל ואם לעקלקלות".

ה. אבלות של נשיא המדינה

שאלה: אמו של נשיא המדינה מר יצחק הרצוג הי"ו, גב' אורה הרצוג ע"ה, הסתלקה לבית עולמה בראשית כהונתו. במהלך ימי האבלות, רבים ראוהו מהלך לא מגולח, גם לפני שועי-עולם בארץ ובעולם, כהלכותיו של אבל. הדבר זכה להערכה ולהוקרה ציבורית, בשל כיבוד הנשיא את אמו ובשל שמירתו על הלכה כתובה ומסורה. עם זאת, בה בעת עלתה השאלה, האם כבודו של נשיא המדינה אינו גובר על איסור התגלחת, ומתיר - אולי אף מחייב - את הנשיא להיראות במיטבו.

תשובה: כבוד נשיא מדינת ישראל חשוב ומשמעותי. עד כדי כך מגיעים הדברים, שהיה מי שסבר כי במות נשיא, חובה על כלל אזרחי המדינה לקרוע עליו.³² עם זאת, ודאי שכבוד נשיא המדינה אינו עולה על כבודו של מלך ישראל, שבעניינו נפסקה הלכה:³³ "המלך חייב בכל דברי אבלות". נכון הוא שחלות על מלך אבל החרגות מסוימות,³⁴ ואולם כאמור, "בכל דברי אבלות" - כתגלחת, קריעה וכו' - דינו של מלך כדין כל אדם, והוא הדין ביחס לנשיא המדינה. יתרה מזו, שלא כמלך,

32. שו"ת קול מבשר, א, סי' עו; אך בשלהי תשובתו סייג הכרעה זו הלכה למעשה. וראה לעיל פרק ו אות א.

33. רמב"ם הל' אבל פ"ז ה"ז.

34. רמב"ם שם, ביחס ליציאה מביתו וניחום אבלים, ושם ה"ח, ביחס לניחומו ושיבתו על דרגש.

שאינו יכול למחול על כבודו,³⁵ הרי שנשיא יכול גם יכול למחול על כבודו.³⁶ וגם אם נכון הוא ש'נשיא' (שם) מכון לנשיא הסנהדרין, הרי שבנוגע לנשיא המדינה כבר הוכרע כך בעבר בנוגע לנשיא הרביעי, פרופ' אפרים קציר. ומעשה שהיה כך היה: גם לאחר שהתמנה פרופ' אפרים קציר לתפקידו הנשיאותי, בהיותו איש מדע מובהק, היה לו קשה להתנתק מעולמו המחקרי. עשה לעצמו אם כן הנשיא נוהג, להגיע מדי פעם למכון ויצמן שהיה ביתו המדעי שנים רבות. או אז פנה תלמידו-מקורבו, פרופ' מאיר וילצ'יק, לרבה של העיר רחובות, הרב שמחה הכהן קוק זצ"ל, ושאלו כיצד לנהוג בכבודו לאחר בחירתו. הרב שמחה קוק השיב במענה מפורט - שמצורף להלן כנספח.

תמצית מסקנתו הייתה כי פרופ' קציר, הידוע כענוותן ובורח מן הכבוד מאוד, ובמיוחד כאשר מדובר בחוג תלמידיו וחבריו להוראה משכבר הימים במכון, הרי וודאי שמוחל הוא על הכבוד המיוחד המגיע לנשיא, דהיינו לעמוד מפניו עד אשר ישב, חובה שכל אדם חייב בכבודו. עם זאת, נותר החיוב לקום מפניו קצת, באופן המשמר את כבודו. ועוד הוסיף וחתם כי 'יתכן וכדאי פעם לנהל שיחה עם הנשיא בעניין זה, ולהיווכח כי אכן מחל על כבודו'.

יפה נהג אפוא הנשיא יצחק הרצוג הי"ו, בשמירתו על הלכה כתובה ומסורה, בכבוד את אמו ע"ה - כך אכן נאה וכך אכן יאה לנשיאה של מדינת ישראל.

35. קידושין לב ע"ב, ועוד; רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ב ה"ג.

36. קידושין שם; רמב"ם, הל' תלמוד תורה פ"ו ה"ו.

נספח

מכתב הרב שמחה הכהן קוק זצ"ל

בעניין כבוד נשיא המדינה מר אפרים קציר³⁷

ב"ה, יום כ"ז סיון תשל"ג 27.6.1973

לכבוד נכבדי, פרופ' וילצ'יק

מכון ויצמן, רחובות.

ברכת ה',

בשבת שאלתני בדבר דרכי ההנהגה שלך כלפי פרופ' קציר, אשר נבחר זה לא מכבר לנשיא ישראל. הבעיה נוצרה כתוצאה מהעובדה כי פרופ' קציר, הנשיא, ממשיך לפעול ולהורות במכון, כאשר נהג בתקופה שקדמה לבחירתו, והבעיה היא כיצד לנהוג בכבודו לאחר בחירתו.

והרי אשר נראה לענ"ד להשיבך בעניין זה.

מינוי נשיא שלא משבט יהודה: ידוע כי מלך אין להעמיד אלא מזרע בית דוד. ומקרא מפורש הוא בתורה: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (בראשית, מ"ט י'). ורצה³⁸ לעיין בפירוש הרמב"ן על התורה שם המדגיש כי צווי זה נצחי הוא, לדורות, וכאשר מינו מלך שלא מזרעו של דוד, עברו על צוואתו של הזקן (יעקב) ונענשו בהם. וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם, נשתכחה תורה ומצוות מישראל. ואעפ"כ נענשו עונש גדול, וכל זאת בעבור שמלכו ולא היו מזרע יהודה ובית דוד. כל זאת בדבר הרמב"ן שם, שכאשר³⁹ רצוי לעיין בהם במקורם.

למרות שהנשיא אשר התמנה בבבל היה תמיד מזרע בית דוד, אך מותר למנות נשיא גם שלא משבט יהודה. סימוכין לכך ניתן למצוא בתשובת הרדב"ז (ג, סי' ס').

37. הסיפור על פנייתו של פרופ' וילצ'יק לרב שמחה הכהן קוק זצ"ל מובא בבלוג ארכיון המדינה - המהדורה העברית, קישורית: http://israelidocuments.blogspot.com/2013/05/blog-post_23.html; והמכתב של הרב שמחה הכהן קוק, מצוין שם ומצוי בארכיון בקישורית: https://docs.google.com/file/d/0BxpR2IHZaDkHeVAtN3FPTjZINEE/edit?resourcekey=0-VqPG6cuM3sao0_idizlkZQ.

38. כנראה: וראה.

39. כנראה: שכאמור.

תקט), אשר בו הוא מעיד על "נגידות מצרים", מעין נשיא היהודים שם, אשר היה בסמכותו לענוש ולרדות בכח, צו⁴⁰ מלכות מצרים, והיה דן יחידי בדיני ממונות וקנסות, ומכה ומנדה ומחרים, כפי מה שצריכה השעה. ואמנם, לראשונה מונה לתפקיד זה נכבד מצאצאי בית דוד, אך "אחר שנפסקה זרע דוד ממצרים, או שלא היו ראויים מזרעו למינוי הנגידות, מינוי שראוי לה מצד חכמתו ומעשיו", א"כ אין צורך למינוי הנשיא דווקא משבט יהודה.

ועתה לדין כבוד הנשיא: הגמרא במסכת קידושין אומרת כי "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". אך לעומת זאת "נשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול". וסיבת הדבר היא כי לגבי מלך ישנה מצוות עשה מיוחדת "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך. אך לגבי נשיא, אין מצוות עשה זו קיימת. מובן שחובה לנהוג בנשיא כבוד גדול, אך למרות זאת, קיים הבדל יסודי בין כבוד מלך ישראל לנשיא ישראל, לפחות לגבי ההלכה שאם מחל על כבודו - כבודו מחול. כך גם פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק ו' הלכה ו'. וכך גם נפסק בשו"ע, יורה דעה, סימן רמ"ד הלכה י"ד, וזו לשון ההלכה שם: "ראה את הנשיא עומד לפניו מלוא עיניו ואינו יושב עד אשר ישב במקומו, או עד אשר יתכסה מעיניו. וכולם שמחלו על כבודם - כבודם מחול (הכוונה לחכם, אב בית דין ונשיא) ואף על פי כן מצווה לכבדם ולקום מפניהם קצת". אמנם הנשיא בו מדובר הוא נשיא הסנהדרין אשר יש לו סמכות תורנית ומדינית כאחת. אך מן הסברה, שאותן הלכות כבוד תנהגנה בנשיא ישראל, המוקיר תורה וחפץ ביקרה, כפרופ' קציר.

ולכן למסקנה נראה כי פרופ' קציר, הידוע כענותן ובורח מן הכבוד מאוד, ובמיוחד כאשר המדובר בחוג תלמידיו וחבריו להוראה משכבר הימים במכון, והרי וודאי שמוחל הוא על הכבוד המיוחד⁴¹ לנשיא, דהיינו לעמוד מפניו עד אשר ישב ועוד כיוצא בזה, חובה שכל אדם חייב בכבודו. נותר רק החיוב של "לקום מפניהם קצת", הנזכר בשולחן ערוך המובא לעיל. כך נראה גם ביחס להזמנות למסיבות וכדומה. וודאי כי אין כאן פקודת נשיא, אלא הזמנה והצעה אשר תכליתה העיקרית לא לכבד את הנשיא, אשר כבודו שמור ומובטח, אלא לכבד את המוזמן, להתכבד בכבוד הנשיא.

40. כנראה: לפי צו.

41. כנראה: המיוחד.

לכן גם לגבי זאת ניתן להניח מראש שישנה מחילה לגבי אישים אלו אשר משום מה לא נוכחו בטכס אליו הוזמנו (ייתכן וכדאי פעם לנהל שיחה עם כב' הנשיא על ענין זה ולהוכיח⁴² כי אכן מחל על כבודו בענייני הוראה והזמנות וכו'). מאידך, בשולי הדברים אציין כי מאז ומעולם הייתה הנשיאות בישראל תפקיד אשר נועד לרומם את קרן התורה בישראל, ולהרבות כבודה על ידי הליכה בדרכי ה', ואף אם יש על מלך להיות בחינת "ויגבה ליבו", הרי רק "ויגבה ליבו בדרכי ה'". ואנו תקווה כי אכן מסורת קודש זו לא רק שלא תיחלש חלילה, אלא אף תגבר, וכבודה של תורה ירומם כבוד הנשיא, העוסק והוגה בתורה תדיר.

ויהי נועם ה' עליך, ביקר

הרב שמחה הכהן קוק, רב ראשי לרחובות

42. כנראה: ולהיווכח.