

תיקון יסודות

מאת

רון שובל*

מכל עבר נשמעות זעקות שבר אודות חורבן הדמוקרטיה הישראלית. גם אם לעיתים נראה שישנה הפרזה בזעקות השבר, הרי שעצם השמעתן מבטאת משבר אמיתי, אותו יש לייחס למתח המובנה שבין רשויות הממשל הישראלי.

הפרדת רשויות – התקווה והסכנה

בעקבות "רוח החוקים" של מונטסקייה אנו נוהגים לחשוב במונחים של שלוש רשויות – רשות מחוקקת, מבצעת ושופטת, המופרדות, מאזנות וכולמות זו את זו. המטרה של הפרדת הרשויות היא מניעת ריכוז יתר של כוח בידי רשות אחת. בדרך זו אמורה להישמר החירות של הפרט ושל הכלל.

אולם סימון קו הגבול המדויק לתיחום הפרדת הרשויות הוא נושא לוויכוח עוד מראשית התקבלותה של התיאוריה. כך, למשל, בקרב האבות המייסדים של ארה"ב, טען ג'יימס מדיסון הפדלריסט למשמעות רכה של קו הגבול – שכן לדידו, החירות נפגעת רק כאשר רשות אחת לוקחת לעצמה את מלוא הסמכות מהאחרות; ואילו ויליאם פן, האנטי-פדרליסט, גרס כי הפירוש הנכון לתזה הפוליטית של מונטסקייה דורשת הפרדה חדה בין הרשויות, ולכן התנגד בצורה נחרצת למעורבות של הממשלה בחקיקה.

בישראל, לכאורה, המשטר הוא דמוקרטי-פרלמנטרי, כלומר, הממשלה צומחת מתוך הפרלמנט וזקוקה לאמונו על מנת לכהן. הבסיס המשטרי להפרדת הרשויות בישראל רך במיוחד, דבר שהוביל בשנים האחרונות, בחסות עליית הערכים וירידת הפורמליזם, להתפשטות חסרת רסן של הרשות השופטת, ולחולשה חסרת תקדים של הרשויות האחרות לעומתה.

אם הצדקתה של הרשות השופטת להתעצמותה נבעה בתחילה מהצורך לביזור העוצמה השלטונית ושמירה על החירות הפרטית, הרי שבמשך הזמן היא הצליחה לרתום עוד מנגנונים משטריים שהעניקו לה סמכויות וכוח רבים לאין שיעור, זאת תוך שהיא ממשיכה לאחוז ברטוריקה פנחסית כאשר היא פועלת כזמרי!¹ היסוד

* ד"ר רון שובל הוא דיקן קרן תקווה וראש מכון ארגמן. חוקר ומרצה בתוכנית ג'יימס מדיסון באוניברסיטת פרינסטון.

¹ "עושה מעשה זמרי ומבקש שכר כפיניח" הוא ניב המתאר אדם העושה מעשה בזוי אך מתהדר כאחד שעשה מעשה אצילי. בבלי, סוטה כב, ב.

הסטטי והאריסטוקרטי ביותר מבין שלוש הרשויות איבד את הביקורת העצמית, נאטם לביקורת החיצונית, והחל לבלום באלמות משטרית מאורגנת כל ניסיון לאיזונים ובלמים. הכוח האבסולוטי השחית, האיזון נעלם, והריבון, הוא העם, איבד את החירות הכללית שלו, עת האזרחים נהפכים דהפקטו לנתינים. הסכנה ממנה התריע מונטסקייה קרמה עור וגידים.

אוקשוט שם לב שביזור הכוח בחברה הוא לא רק ביזור כוח מוסדי, אלא מדובר בחלוקת סמכויות בין־דורית – כלומר חלוקת סמכויות בין העבר, ההווה והעתיד, כאשר אף אחד מהם לא שולט בחברה לבדו. הציר הבין־דורי הוא מפתח להבנת תפקיד המסורות במבנה הפוליטי. כאשר רוב מזדמן מערער על מוסכמות יסוד, אזי חברות מאבדות את מנגנוני ההסכמה ומסתכנות באיבוד יציבות בקרע פנימי. כאשר חברה נשלטת לחלוטין על־ידי העבר או ההווה או העתיד, היא הופכת במהרה לעריצות.

הבעיה בהתעצמות הרשות השופטת היא לא רק מוסדית, אלא טמונה גם בתפיסת הזמן המאפיינת אותה. זו תפיסת זמן המעקרת את ממד העבר והעתיד, ובכך מתנתקת מתפיסת הזמן של החברה שבמסגרתה היא פועלת. אי ביזור הכוח המוסדי יצר מכניזם שבמסגרתו השופטים דהפקטו בוחרים את עצמם, ושכפול עצמי שכזה הביא לדמיון תפיסתי עמוק ביחס לאידיאולוגיה הדומיננטית המאפיינת את הרשות השופטת. זו איננה תופסת את עצמה עוד במונחים של משרתי עם הקשור בזיכרון לזמן ומקום, עם בעל עבר משותף וחלומות משותפים בנוגע העתיד, אלא דווקא כחלק מאליטה גלובלית חסרת שורשים לאומיים ולוקליים, הרואה את מקור סמכותה כנובע מערכים מופשטים אוניברסליים ולא כנובע מהעם. כאשר האלמנט האריסטוקרטי מטבעו, מתנתק מתחושת הסימפטיה (קל וחומר האמפטיה) לבני עמו, הרי שהוא מתנתק מן היסוד הדמוקרטי השני – ממשל בהסכמת הנמשלים. הניתוק הכפול של פיזור העוצמה, הן במרחב והן בזמן, יוצר משבר חוקתי שלא ידענו כמותו. זהו משבר בעצם מבנה המשטר, הדורש תיקון עמוק וכואב. שכן לדאבון הלב לא רק שלא נוצרים מנגנונים אפקטיביים לתיקון, אלא קלקול מעמיק. זו מערבולת שמושכת עם חפץ חירות לתהום. סימבולים, ערכים, תפיסות יסוד ומנגנוני עוצמה מתנגשים, מושכים אלו את אלו לכיוונים מנוגדים. השיטה כורעת תחת עצמה, והתיקון זועק. טוב לו לתיקון כזה שיגיע בהסכמה, ולא באי הסכמה, שכן מי יתקע לנו כף שיעמוד לזכותנו מנהיג שיקרא שוב "לא למלחמת אחים" בבוא העת. אכן קרבה השעה שזעקות אודות אובדן הדמוקרטיה יהפכו מהדה חולף לאמת נוקבת. נבואה שחס וחלילה תגשים את עצמה.

ביזור סמכויות במחשבה הפוליטית היהודית

כאשר באים להרהר בהצעות עקרוניות לתיקונה של מערכת מנגנוני הפרדת הרשויות, יש להקשיב גם לקולה העמוק של המסורת הפוליטית היהודית, שקדמה למונטסקייה בתפיסת הפרדת הרשויות, אם כי זיהתה בצורה שונה את דרך תפקודם החברתי.

עיון במחשבה הפוליטית היהודית יכול להוות מצע עשיר לעיון גם בהקשר של חיים ריבוניים מודרניים. המסורת הפוליטית היהודית עשירה, וכוללת גוונים רבים ופרשנויות שונות. קריאה רווחת בה גורסת כי המסורת הפוליטית במקרא – ובמיוחד בחומש – לא עסקה במפורש ובמישרין בשאלת המשטר הטוב ביותר, אלא עסקה, בין השאר, בתפיסת הזהות הקולקטיבית, ביחסים הנאותים בין השולט לנשלטים, ביחסים שבין הצדק לכוח, במערכת היחסים שבין הפרט והכלל, הסמכות וההסכמה, והיררכיה מול שוויון. שאלות עמוקות שהעיון בהן נותר רלוונטי כתמיד.

הגוף המדיני במסורת הפוליטית בתורה הוא רפובליקאי – כלומר ציבורי ולא פרטי. אבל הוא לא ריבון באופן מוחלט, משום שהריבון (העולמים) רק מפקיד את הפעלת הריבונות לאומה, אבל היא לא שלו אִפְרִיורִית. בתודעה העצמית היהודית, כפי שנוכחנו פעמים, היא גם יכולה להילקח ממנו. חלוקת העוצמה במסורת פוליטית זו, כפי שעולה מהמודל התיאורטי של אלעזר כהן, מחולקת לשלושה תחומי סמכות עיקריים: התורה, הכהונה והמלכות, כאשר לכל אחד ממרכיבים אלה זכויות משלו, ומעמד מוגדר במערכת השלטון.² כתר תורה – הוא הכלי שבאמצעותו מועברים חוקי האל לעם ישראל. הנביאים הם הכלים האנושיים שבאמצעותם דברי אלוהים לישראל מתפרשים ומקבלים ביטוי ממשי. כתר מלכות – מטפל בחיי היומיום של העדה ואחראי על בניית היחסים האזרחיים והסדרתם לפי תנאי הברית שניתנו בתורה. וכתר כהונה – מכיל את הלויים והכהנים שבאמצעותם נוצר קשר בין האל והעדה, הם מייצרים טקסים משותפים וביטויים סמליים לקרבה בין הצדדים. מבחינה תיאולוגית האל הוא המחוקק, ש'יתר' כביכול הן על הזרוע הביצועית והן על הזרוע המשפטית. בעזרתה של חלוקה זו, מניח הסופר המקראי כי יש בכוח עם ישראל להסמיך פעולה אנושית להשראה אלוהית, שכן לכל כתר סמכות שנובעת מברית פרטיקולרית מול האל. כך כל כתר נהנה מאוטונומיה וסמכות בתחום שיפוטו, כל כתר קובע לעצמו את דרכי המינוי הלגיטימי של בעלי התפקידים בו; וכן על כל הכתרים להופיע יחד כדי לקחת חלק בזירות הממשל והרשויות השונות: מחוקקת, מבצעת, שופטת. כלומר ההפרדה בין הכתרים לא חופפת להפרדה בין הרשויות. לכן מבחינה אידאית (דבר שלעיתים קרובות לא התרחש במציאות ההיסטורית), על הנציגים המוסכמים של שלושת הכתרים לשתף פעולה, שכן המסורת המדינית היהודית שוללת שיטת ממשל שבה מחזיק גוף יחיד או קבוצה מסוימת את מלוא הסמכויות.

במסורת זו פעולה פוליטית לגיטימית נובעת משיתוף פעולה בין שלושת הכתרים למען מטרה משותפת. הסמכות נוצרת מכך שהמנגנון הבריורקרטי (שוטרים, מיסים וכיוצ"ב) כפוף לכתר מלוכה, אולם הלגיטימציה נובעת הודות להסכמה פנימית מצד האזרחים שאמורים ליתר את הצורך בכינונם של מנגנוני פיקוח חיצוניים, זאת עלידי שיתוף הפעולה בין שלושת הכתרים לטובת יצירת חברה סולידרית המאופיינת בשותפות רגשות, ערכים ותפיסת קדושה, המייצרת ליכוד חברתי חזק.

כך עולמו של הפרט לוקח חלק בתודעה קיבוצית.³ במונחים מודרניים ניתן לחשוב על שלושת הכתרים בצורה הבאה: את כתר התורה נטלה העלית האינטלקטואלית, שרואה את הצרכים החומריים והערכיים של הציבור לפי הבנתה – באמצעות סוכניה בכלל המערכת. במובן זה את הפונקציה החברתית של הנביאים ממלאים העיתונאים, שבאמצעותם מתהווה ההבנה הציבורית של הרעיונות. הם אלו שעומדים ומתריעים בשער. להם אין אחריות. הם "כלב השמירה", זה המתריע, חושף שיניים, ובנביחותיו מעורר ישנים. העיתונאי מבקר מחוץ למערכת, וכך מבקש לשמור עליה. עומדת לו הרשות לצעוק את האמת. נביא האמת הוא זה שמצביע על הטוב, המוגדר במונחים טרנסצנדנטיים. וההבדל בין נביא אמת לנביא שקר ניכר אף הוא. ואכמ"ל.

את כתר מלוכה נטלה הרשות המבצעת – מלכים, נשיאים ושוטרים – ואת תפקידי הרשות והמחוקקת נטלו זקני העדה, ובהמשך חז"ל. כבר מן היסוד ברור שהמלך, כמייצג הרשות המבצעת, נדרש לכתוב לו עותק של התורה, כלומר הוא אינו מקור

² DANIEL J. ELAZAR & STUART A. COHEN, THE JEWISH POLITY – FROM BIBLICAL TIMES TO THE PRESENT (Bloomington: Indiana University Press, 1985)

³ EMILE DURKHEIM, LES FORMES ELEMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE, 295-296, 311-313 (Paris: Presses universitaires de France, 1994)

החוק, אלא כפוף לו, והרשות המחוקקת נדרשת להתאים בין המוסר הטורנסצנדנטי לבין אתגרי המציאות המשתנה.

את כתר כהונה נטלה הרשות השופטת.⁴ מערכת המשפט בימנו משמשת באותה הפונקציה החברתית של כתר כהונה. זו מערכת רוויית טקסים, האחראית על הפרוצדורה והטכניקה. מומחי בירוקרטיה. זו מערכת המניחה שידע טכני משפטי הוא סוג הידע היחיד העומד באמת המידה של הוודאות הרציונליות. היא מנתקת בין המוסר לבין הטבע, מבקשת לנסח את הידע בכללים, עקרונות, היגדים והוראות – וטוענת שזו נקודת המבט הלגיטימית היחידה. הכהן הוא המשפטן, האוחז בנתיב הרציונליות הצר, תוך שהוא מבקש את הטכניקה המתאימה לפתרון הבעיה.⁵ זו מערכת שלא עוסקת באמת ושקר, אלא ב"טהור" או "טמא", או במונחים מודרניים – "נאור" או "חשוך". כך באמצעות ריבונות ההיגיון היא תרה אחר הוודאות שהיא עצמה יצרה. כאשר השיטה מעניקה לעצמה חשיבות מופרזת וננטש השכל הישר, המוסר מוצא עצמו מרודד לידי סוגיה טכנית, שהיא מטבעה מעשה ידי האדם. התיאולוגיה של "כל הארץ משפט" מבקשת לכפות את הנורמות שלה על המציאות, כך הטכניקה המיטיבה והיודעת-כול תפסה את מקומו של האל המיטבי והיודע-כול. ונגד ודאות שכזו יוצא הנביא באומרו: "לא תוסיפו הָבִיא מְנַחַת שְׂוֹא קְטָרֶת תוֹעֵבָה הִיא לִי".⁶ כאשר ידע רציונלי מתנתק ממקורו והקשרו התרבותי, מתעלם מהמציאות הממשית וכופה את עצמו על החברה, הוא נידון לכישלון, שכן המאמץ לעגן תורת מוסר במחשבה תיאורטית מופשטת מניסיון, הוא עקר. כתר כהונה מיטיב לפעול כאשר הוא לא יהיר, כאשר הוא מודע למגבלות המתודה שלו עצמו. כאשר הוא לא מעניק ריבונות לידע הטכני, וזוכר שגם הידע הטכני הרציונלי אינו מתקיים כשלעצמו, שכן בעל כורחו הוא מצוי בתוך קונטקסט תרבותי.

במונחי המסורת היהודית, אם כן, המשבר החוקתי הישראלי המודרני נעוץ בכך שכתר כהונה וכתר נבואה התנתקו מהמטרה המשותפת שאפיינה את שלושת הכתרים מראשית שיבת ציון ועד לאחרונה. כתר כהונה חבר לנביאי שקר על מנת להשתלט על כתר מלוכה. כתר מלוכה אינו מסוגל להציב גבולות אפקטיביים. והחירות הכללית לא פחות מהאישית מצויה פסע משפת התהום. בכוחו של מודל שלושת הכתרים, שקשור בצורה אינהרנטית לתפיסת הברית ולתפיסת ההיסטוריה והזמן, לספק הבנה מעמיקה יותר על אודות המסורת הפוליטית היהודית מראשיתה ועד ימינו.

בין מונרכיה לרפובליקה, בין אוליגרכיה לדמוקרטיה

אני מבקש לשזור כעת את שתי המסקנות של הדיון שעלו עד כה, בהיבט שלישי וקרדינלי של הסוגיה. מן המפורסמות שהרשות השופטת רואה עצמה אחראית לשמירה על היסוד הליברלי – ה"דמוקרטיה המהותית", שהוא, לשיטתם, מובחן ועולה על היסוד הדמוקרטי.⁷

⁴ תפקוד וסמכויות השופט שונים בין העולם המקראי לבין ישראל המודרנית. בעולם המקראי השופט המקראי הוא חלק מכתר מלוכה, ואילו השופט במדינת ישראל המודרנית הוא חלק מכתר כהונה.

⁵ ראו למשל יומא כג, א: ת"ר מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו נטל סכין ותקע לו בלבו עמד רבי צדוק על מעלות האולם ואמר אחינו בית ישראל שמעו הרי הוא אומר (דברים כא, א) כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניך ושופטיך אנו על מי להביא עגלה ערופה על העיר או על העזרות געו כל העם בכייה בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר אמר הרי הוא כפרתכם ועדיין בני מפרפר ולא נטמאה סכין ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים.

⁶ ישעיהו, א, יג.

שורשיה הרעיוניים של תפיסה זו בתולדות המחשבה המדינית מפותלים. אין זה המקום לדון בכל ההיבטים שלהם ובשורש האפלטוני שלהם. אבקש במסגרת זו לצמצם אפוא את היריעה ולעיין רק בהיבטים מסוימים הקשורים למתח שבין הרשויות, וההשלכות שלו על היחס שבין הפרט לכלל. המסורת המקראית מתפתחת בהקשר שכל מסורת פוליטיות עתיקות שקודמות לה. המודל המשטרי המרכזי הוא כמובן המלך האבסולוטי. במסופוטמיה נוצר מיתוס תיאולוגי לפיו מערכת היחסים שבין הרשויות משקפות למעשה את היררכיית היחסים שבין האלים עצמם. האדם במיתוס אתרחסיס נברא כדי להיות עבד.⁸ כך נוצר מעמד שולט, המטיל יראה וגובה מיסים, ומעמד נשלט. במצרים מאידך המודל היה מעט שונה, המלך נחשב לממלא של תפקיד אלוהי עלי אדמות.⁹ ולכן סביב המלך חציאל, התפתח מנגנון ממשלתי שהצדיק את סמכויותיו האבסולוטיות.¹⁰

החווה החברתי נע בכיוון אחד, מלמעלה למטה. כך צמחו גם האימפריות בעולם העתיק. מלכים הכפילו עצמם למלכים אחרים, חתמו על חוזי כניעה מסוגים שונים, ונדרשו למלא שלל חובות במסגרת "בריתות" הגנה. זהו מבנה ארגוני המזכיר את סרטי המאפיה המודרנית. בעלי זרוע מתעמרים בחסרי אונים ודורשים דמי חסות תמורת הגנה מבעל זרוע אחר. ויכוח על אזורי גבייה בין בעלי זרוע מוליד הסכמי כניעה או מלחמות עקובות מדם. למנצח היכולת לגבות מיסים מאזרחים, והוא הריבון להפעלת עוצמה כלפי פנים וכלפי חוץ בתא שטח מסוים. נפוטיזם בתוך מבנה שבטי-פטריוארכלי הוא מנגנון חברתי רווח להנחלת סדר בתוך מסגרת מדינית שכוז, שכן קשרי מעמד משקפים במהרה קשרי-דם, דבר היוצר לכידות חברתית, אליטה מובחנת, ומנגנון ירושה המבטיח אופק התקדמות ברור לצעירים, דבר המייצר יציבות.

בניגוד לכך, האתוס המרכזי של האמנה החברתית המערבית הוא כינונו של חוזה חברתי הנע בכיוון ההפוך – מלמטה למעלה. פערים גדולים עומדים בין הוגי האמנה המודרנית לבין הוגי הפוליס. הוגי יוון ורומא זיהו את ההווה הפוליטית כטבעית לאדם, ולכן ראו את היחס שבין הקולקטיב לפוליטיקה כטבעי, בעוד המודרניסטים ראו את המדינה כיציר כפיים של האדם, ולא כתופעה טבעית. המדינה במובן זה מנוגדת לטבע, ולכן נטו הוגים אלו להדגיש את המתח שבין החירות האישית לאינטרס הקולקטיבי. הוגי המחשבה המדינית המודרנית לקחו מיוון ורומא את המכניזם לביזור הכוח, ואת רעיון שלטון החוק. שינוי ראשוני במעמדו העקרוני של האזרח במדינה ניתן לזהות כבר ברעיון השותפות האזרחית, שהיה נפוץ בהגות הרפובליקאית היוונית והרומית. האזרח האידיאלי הפך מנתין חסר כול, לזה הנוטל חלק במערכת השלטון. פריקלס מדגיש ייחודיות זו ואומר:

"יחידים אנו בעולם, שאין אנו חושבים את מי שאינו נוטל חלק (בעסקי המדינה) [...] לאזרח שאין חפץ בו."¹¹

כך נוצרת הגות שדנה במתודות שונות לטיפוח כוח קולקטיבי ובמנגנונים חברתיים להצדקתו. הפוליס נהנה מלכידות חברתית מתוך מושג האזרחים. וזה דורש פיתוח

⁷ על השימוש הרטורי הנואל בביטוי "דמוקרטיה מהותית" ראו: ג'וני גריין "הונאת הדמוקרטיה המהותית" **Publius פובליוס** חלקים א-ב (25.3.2020).

⁸ ש' שפרה ויעקב קליין **בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום** (תל אביב: עם עובד, תשנ"ו). אתרחסיס, לוח א', עמ' 92-93. וראו גם בסיפור הבריאה המסופוטמי "אנומה אליש", לוח שיש, עמ' 39.

⁹ E. HORNUNG, CONCEPTIONS OF GOD IN ANCIENT EGYPT: THE ONE AND THE MANY, 42-140 (J. Baines. Ithaca trans., N.Y.: Cornell University Press, 1982).

¹⁰ יהושע ברמן **נבראו שונים** 48-35 (2013).

¹¹ תוקידידס **תולדות מלחמת פילופוניס** ספר שני לט' 91 (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט).

של קוד התנהגות ודרכי פעולה שעוסקים לא רק בשלטון כוחני אלא בתלות הדדית, באחריות וסולידריות בין חלקי האוכלוסייה השונים. ומכאן הדיון הענף ברעיון ה-[Aurete](#) ובחיפוש אחר הערכים שיעצבו וישקפו את האזרח המחויב והמודע למסורת ולחובות. לכן איוש תפקידים בממשל רפובליקאי לא נתפס עוד כעניין תורשתי, אלא בעיקרו ככלי אינסטרומנטלי שאליו נבחרים בהתאם לכישורים. על כן אריסטו שב והצדיק את ניתוצן של התאגדויות המבוססות על קרבה משפחתית, מתוך שאיפה לייצר חברה שבה האחריות של האזרחים לעניין הציבורי – Res Publica, רבה יותר, וזאת עלידי חוקים משותפים ונורמות משותפות.¹² אולם, חוקים ונורמות משותפים אלו, לא נתפסו שוויוניים לכול. הם תפקדו במסגרת מדרג חברתי נוקשה.

גם ביוון העתיקה מעולם לא נהנו ממעמד של אזרחים יותר מחמישית מהתושבים. רק זכרים חופשים, בעלי ייחוס מתאים והכשרה צבאית זכו למעמד של אזרחים. רוב תושבי אתונה לא הורשו להתמנות לתפקידי ציבור, לא זכו בשוויון בפני החוק ונאסר עליהם להיות בעלי קרקע. גם אפלטון וגם אריסטו תמכו במשטרים אוליגרכיים, ושניהם הניחו ששבירת המעמדות שבמסגרתם הרפובליקה פועלת תביא לפירוק חברתי, ולכן תמכו במשטרים בהם קיימות היררכיה, סמכות וכפיפות.¹³

ריכוז הכוח בידי אדם אחד נתפס כמובן כרעיון מסוכן. פתרון רווח של ההוגים הקלאסיים היה לבזר את הכוח בהתאם למאגר החברתי, כך שכל שכבה חברתית תזכה לנתח בעוגת השלטון.¹⁴ מעין שילוב בין אוליגרכיה לדמוקרטיה. פלוביוס למשל הציע שהרשות המחוקקת תורכב משני גופים: סנאט לאצילים, ואספה לפשוטי העם.¹⁵ רעיון זה השפיע רבות גם על הוגי המחשבה המדינית בעת החדשה, עת ביקשו להוציא את רסן השלטון מהכנסייה. מונטסיייה הציע אף הוא שהרשות המחוקקת תכלול גוף של אצילים, המקבלים את המעמד בירושה, וגוף נוסף לפשוטי העם. ויש לדייק שהוא הציע זאת כאידיאל רצוי, ולא ככורח.

כידוע, חשיבה ליברלית מדגישה את הפן האינדיבידואלי של החיים ומעניקה חשיבות לשמירה על חירות הפרט, ולכן מבקשת לצמצם את הגבלות החוק על האדם. מאידך התפיסה הרפובליקאית, מבית מדרשם של פוליביוס וקיקרו, רואה את הממשל העצמי כמכונן את מושג החירות האזרחית, ולכן מעניקה חשיבה לפן הציבורי בחיי האדם ורואה בהשתלבות הפרטים בהליך הפוליטי ערך, שכן כך כל פרט ופרט יכולים לקחת חלק בעיצוב גורלם וכינון עתידם. לדידם, הדרך לכינונו של משטר יציב השומר על חירות האזרחים היא באמצעות תכנון מחוכם של מבנה הממשל, והטמעת תודעה ציבורית בלב האזרחים. כאשר האינטרס הציבורי דרך שלטון החוק דורש ריסון של הגשמת המאוים מן הפרטים. בליבה של התפיסה הרפובליקאית עומדת תפיסתה של הפוליטיקה כמרחב של חירות, הדורש אזרחים בעלי סגולה טובה ותחושת ליכוד פנימית, וכן מבנה שלטוני מתוחכם המדגיש את שלטון החוק ואת טובת הציבור.¹⁶

בעולם הקלאסי, למשל בהגותו של אריסטו,¹⁷ רעיון השוויון התפתח לכדי שוויון אזרחי, במסגרתו הלגיטימציה של החוק נובעת מכך שכולם שווים, אך פירושו של

¹² אריסטו, פוליטיקה ספר ו, B23-27 1319.

¹³ אפלטון, הפוליטיאה, ספר ג, a415; אריסטו, פוליטיקה, ספר א, b4-19 1245.

¹⁴ בדומה ללבנון המודרנית, שם החלוקה לפני העדה – הנשיא הוא נוצרי מארוני, ראש הממשלה הוא מוסלמי סוני ויושב ראש הפרלמנט הוא מוסלמי שיעי.

¹⁵ TOMAS L. PANGLE, MONTESQUIEU'S PHILOSOPHY OF LIBERALISM, 129 (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

¹⁶ להרחבה: גדעון חזן יסודות רפובליקניים בהגותם של הוגים ומנהיגים ציוניים בולטים 8-28 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז).

¹⁷ אריסטו, פוליטיקה, ספר ג.

דבר לא היה שכולם צריכים לקחת חלק בניסוחו של החוק. בתפיסת עולמם של הוגי האמנה החברתית רעיון השוויון בפני החוק התפתח לכדי שוויון בכוח הפוליטי, כלומר השוויון בין בני אדם מעניק להם את הזכות לקחת חלק גם בניסוחו. מעבר זה התרחש כחלק מפרשנות נועזת לכתבי הקודש, ובהשפעת רעיון החוק הטבעי. כפי שג'פרסון כתב בהכרזת העצמאות של ארה"ב, "מקובלות עלינו אמיתות אלה כמוכחות מאליהן, שכל בני-האדם נבראו שווים" כלומר, בני האדם שווים משום שהם נבראו כאינדיבידואלים. תומס הובס וג'ון לוק דגלו בשוויון בכוח הפוליטי בין בני-אדם וגרסו כי בני אדם כיחידים חופשיים להתאגד על מנת להשיג מטרות משותפות. בני האדם נתפסים אם כן כסובייקטים ריבוניים, ורק לאחר מכן כבניה של קהילה. המדינה היא כלי למימוש האינטרס של הפרט. המדינה היא תוצר של "אמנה חברתית", במסגרתה אין גוף ראשון רבים, אלא רק אזרחים שהמדינה נדרשת להגן על האינטרסים שלהם. האזרח קודם למדינה, והמדינה משרתת את האזרח.

הנחת היסוד של רעיון האמנה החברתית הוא מציאות קדם פוליטית. טריגנו מצביע על כך שהתפקיד של האמנה החברתית הוא לאחד את בני האדם במדינה, ולאפשר להם להישאר חופשיים כמו "קודם לכן". אולם ברור ש"קודם לכן" היתה הפעלת כוח והם לא היו חופשיים.¹⁸ למצער, בעולם הממשי לא היה מעולם סובייקט חופשי שיכול היה לתת את הסכמתו למדינה. כך רגע הקיום של האמנה החברתית, זה שנדחק ואיננו נדון, משפיע לא רק על האמנה החברתית עצמה, אלא גם על הבנת התפקיד והלגיטימיות של הפעלת הכוח לאחר כינון האמנה החברתית. אין באפשרות הפעלת כוח זו להעניק לעצמה סמכות לגיטימית. סמכות לגיטימית היא זו שמעניקה רשות לשימוש בכוח. כאשר המחשבה המודרנית מדברת במונחים של "היווצרות" האמנה החברתית, המעניקה לה את הסמכות להפעיל כוח – היא מבקשת להיות אוניברסלית ונוטשת את הפרטיקולרי, ומתנהגת כאילו הוא לא קיים, למרות שהוא הוא התכלית שלה.

ממשבר היסודות לברית

ניכר שהמתח במבנה הפרדת הרשויות הישראלי, איננו רק מתח טכני בין רשויות, אלא מתח אינהרנטי בין היסוד הדמוקרטי המתגלם ברשות המחוקקת, לבין היסוד הליברלי-אולגרכי המתגלם ברשות השופטת. ההצדקה הפנימית להתעצמות הרשות השופטת נובעת, אם כן, לא מן הצורך לבזר את העוצמה השלטונית גרידא, אלא מן הצורך להגן על היסוד הליברלי ולאזן את עוצמתו של הרוב, שעלול לדאוג לאינטרסים שלו גם על חשבון זכויות המיעוט. ומכאן הרשות השופטת, כאשר התנתקה מתפקידה המקורי במסורת היהודית, מבקשת כיום להגן על חירות הפרט, ולא על חירות הכלל. האינטרס של הקולקטיב לא בא לידי ביטוי. כך למשל בפסק דין בעניין מדיניות ההגירה הישראלית, שבו הוחלט לפסול את החלטת הכנסת בעניין מדיניות ההגירה, העיר בית המשפט העליון הערה, שגם אם אינה ממצה את הטענה, הרי שהיא מעידה על רוחה – לפיה אחת ההצדקות לשלילת עמדה של המדינה בדבר זכויות הכלל נובעת מפיתוח עולמו של הפרט:

"חלקם של המסתננים נמצאים בישראל כבר שנים ארוכות. הם יצרו קשרים חברתיים והקימו משפחות, אימצו תחביבים ורכשו שפה [...]"¹⁹.
ויש לשים לב, אפילו כשאין מדובר באזרח, בית המשפט ראה לנכון לציין את ערך החברות ופיתוח התחביבים, כחלק מסט ערכים ליברלי מופשט שיש להחשיבו

SHMUEL TRIGANO, PHILOSOPHY OF THE LAW. THE POLITICAL IN THE TORAH. ¹⁸
WITH A FOREWORD BY DAVID NOVAK (Gila Walker trans., Jerusalem – New York, Shalem Press, 2011)

¹⁹ בג"ץ 8425/13 איתן – מדיניות הגירה ישראלית נ' ממשלת ישראל (אר"ש, 22.9.2014).

כגובר על זכויות הכלל. הכלל לא קיים כפונקציה שיש להגן עליה במערך השיקולים שלו. במובן זה הרשות השופטת מטשטשת את ההבחנה בין זכויות אדם (שעליהן מוטל עליה להגן), לבין זכויות האזרחים באשר הם חלק ממורשת לאומית ותרבותית עמוקה. מערכת המשפט ניתקה עצמה מבסיס האם, שממנה היא יונקת את סמכותה. את האמפתיה לבני עמה היא מעניקה למונדות מנותקות הקשר, ולא לבני-אדם שהם חלק מעם קונקרטי, ובכך היא מפשיטה מן האדם את אחד מהיסודות הזהותיים העמוקים שלו.

להבדיל מתפיסת העולם העתיק בה החוזה החברתי נע בכיוון אחד – מלמעלה למטה; ולהבדיל מתפיסת האמנה החברתית בה החוזה החברתי נע בכיוון הפוך – מלמטה למעלה; המודל הפוליטי המקראי והציוני מציע תפיסה הדדית מורכבת ועשירה יותר של חוזה החברתי – רעיון הברית. התורה דוחה את המבנה התיאולוגי-היררכי של החברה במזרח הקדום, ובונה מבנה תיאולוגי אחר שלפיו מערכת היחסים בין האל לבין עם ישראל מבוססת על מודל של ברית, ואם לדייק, ברית נישואים. בפרדיגמת הנישואים עם ישראל הוא הכלה המתחנת עם החתן, הלא הוא האל. אלוהים לפי הסיפור המקראי מבקש לכונן מערכת יחסים עם האדם. אלוהים מבקש אהבה מהאדם. ומסגרת כזו של ברית, דורשת חתימה של שני צדדים שווים וחופשיים. האדם והאל. ברור שהאל הוא הריבון, אולם מי שחותם על הברית הוא לא "מלך ישראל" המייצג את הכלל (כפי שהיה נהוג בהסכמי חסות בעולם העתיק), אלא כל פרט ופרט של העם כולו. הברית עצמה מנוסחת בלשון יחיד, עשרת הדיברות ניתנות להפרה ולמילוי על-ידי היחיד, ומי שחותם על הברית הוא לא העם כגוף קיבוצי, אלא כל פרט ופרט. כל אדם מישראל, כפי שמצביע ברמן, רשאי לראות את עצמו כמי שחתם על ברית מול האל.²⁰

בתחילת ספר בראשית מצוי המיתוס המכונן של מגדל בבל. התגובה האנושית למבול היא הניסיון לברוח לשמים, שם האנושות מוחקת את ההבדלים בין בני האדם ומקימה יחידה לאומית ומדינית אחת. התגובה לשואה, המודל המודרני, דומה. ביסוד המחשבה המערבית הפוסט-מודרנית שלאחר השואה, ישנה טענה עוצמתית ויוצאת דופן. על מנת ליצור שותפות אוניברסלית בה יהיה ערך לכל יחיד, יש לייצר מסגרות על מדיניות מאחדות לכלל האנושות, אך ללא ערכים משותפים, זאת משום שהמחשבה הפוסט-מודרנית שוללת את קיומם של ערכים אוניברסליים. כלומר, הדרך לייצר שותפות אוניברסלית, בה יש ערך מוחלט לכל יחיד, עוברת על-ידי מחיקת ההבדלים בין סממנים קבוצתיים ייחודיים. באמצעות מחיקת מה שהופך את האדם לאדם: תרבות, לאום, דת, שפה וכיוצא ב – יעמוד ערכו של היחיד. זו פעולה כוחנית שבסופה, לאחר שמפשטים את האדם מהאנושיות שלו, אפשר לדמיין עולם שקט, ללא מדינות וללא דתות.

ירושלים, ואיתה תיאוריית הברית, היא תיקון של מגדל בבל:

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִלְוֶן יְהוָה תְּרַבֵּית ה' בְּרֵאשׁ הַהָרִים... וְנִהְיֶה אֵלֵינוּ כָּל־הַגּוֹיִם: וְהִלְכֵנוּ עִמָּם רַבִּים וְאָמְרוּ לָנוּ | וְנַעֲלֶה אֲלֵיהֶם ה'... וְיִרְנֶה מִדְּרָכֵינוּ וְנִלְכֶה בְּאַחֲרֵיתוֹ כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה... וְכָתְבוּ חֻבּוֹתֶם לְאַתֵּים וְחַנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמוֹת לְאִישׁ אֶל־גּוֹי תִּרְבֵּי וְלֹא־יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה.²¹

לפי הנביא, ירושלים עתידה להתנשא בראש ההרים ולקבץ אליה את כל העמים. החזון של ירושלים דומה למיתוס של בבל. גם ירושלים מבקשת להתמקם בשמיים על מנת לאחד האנושות. השאיפה לאחד את האנושות עומדת אף היא בלב חזונה של ירושלים. אבל בחזון ישעיהו אין ניסיון לייצר האחדה של האנושות. האיחוד של האנושות לא עובר דרך האחדתה, הוא לא עובר דרך ביטול האדם. בחזונו, כל

²⁰ ברמן, לעיל ה"ש 10.

²¹ ישעיהו, ב-ד.

העמים נותרים במקומם. אין ניסיון לייצר האחדה מדינית. התשתית לסולידריות היא תשתית של השראה, של רוח.²² הטענה העומדת בבסיס הברית שונה. היא מסכימה כי התכלית היא אוניברסלית, אולם דוגלת בפיתוח סולידריות כלל אנושית באמצעות שיתוף פעולה בין עמים בעלי תרבות שונה, אך מתוך שותפות ערכית. באופן פרדוקסלי הדרך להשיג מטרות אוניברסליות נעוצה דווקא בהדגשת המבנה התרבותי הייחודי, ויצירת שותפות ערכית בין תרבויות שונות. גם באחרית הימים הזאבים והכבשים, הנמרים והגדיים, העגלים והכפירים, לא מאבדים את זהותם, ולמרות זאת מצליחים לשתף פעולה. בניגוד לכך, ישנו הלך רוח החוזר על עצמו במקומות ובזמנים שונים: החל מפוליטיקה של אפלטון, דרך הילד פאליק מורווב ברוסיה הסובייטית,²³ ועד להוגים מודרניים כמו דוד באנטר שאוחזים בעמדות אנטי-נטיליסטיות,²⁴ נשמעת הטענה שיש להעמיד את טובת הכלל (שכל פעם מוגדר באופן אחר) דרך פירוק או מחיקה של מושג המשפחה. הטענה הגלומה והשזורה כאן היא כי יש להעדיף העדפה עקרונית של אידיאולוגיה מופשטת על-פני החוויה האנושית האינטימית והטבעית. המסורת היהודית הפוכה לאינטואיציה הזו. היא מבקשת לכוון את הסולידריות האוניברסלית, דרך מעגל שייכות לאומי. בניית היחס לכלל נעשית דרך מעגלי זהות שבטי וזה נעשה דרך מעגל הזהות המשפחתי והאישי. מבחינה פסיכולוגית התורה מבקשת לעורר סובלימציה מוסרית שבין היחס של הפרט לעצמו, לעבר היחס של הפרט לאחר. דוגמה לכך היא האופן שבו מסופר הסיפור הלאומי המכונן של יציאת מצרים בליל הסדר. החג הלאומי לא נחגג בכיכר העיר, במרחב הלאומי, אלא להפך, יש לפרוש מהמרחב הקולקטיבי הלאומי לעבר המרחב החברותי-משפחתי. דווקא במרחב המשפחתי מספרים את הסיפור של הקולקטיב – "והגדת לבנך". כך מממשת המסורת את רעיון הסובלימציה דרך ביטוי הפרט, ולא דרך ביטולו. בדומה לכך, להבדיל מהרעיון המצוי בעומק האמנה החברתית במופע המודרני, הברית לא מבקשת למחוק את הזהות הפרטית. הברית נכרתת מול כל פרט ופרט, דור אחרי דור על-ידי ברית המילה, אך גם מול העם כולו כקולקטיב. אלו יחד מוזמנים להצטרפות רב דורית מתמשכת לברית פרטיקולריות מול האל.²⁵ כך הופך הפרט לבן-ברית.²⁶ ההצדקה של הברית הפרטיקולרית היא בכך שהיא משמשת לתכלית אוניברסלית. במובן זה תיאוריית הברית נוטלת חלק בליבה של המורשת הרפובליקאית-ליברלית. שכן היא מניחה שהחיים הפוליטיים והפעלת עוצמה אינם מוצדקים ללא תנאי, אלא רק במידה שהם שואפים ופועלים לשיפור מצבו של האדם. ממשל עצמי, חיים לאור חוק מרסן, שיתוף פעולה אזרחי, טיפוח מידות טובות, חוק כללי ושוויוני (גם לגרים), מאבק בשחיתות וכו', כולם חלק אינהרנטי מהתפיסה הפוליטית המקראית. זוהי רפובליקניות המבצרת את מעמדו של הפרט בתוך מסגרת כוללת של מוסדות וערכים, שמסדירים את יחסי האזרח והמדינה כמארג של זכויות וחובות.

חופש הבחירה עומד בבסיס הנחת היסוד המקראית. הקריאה לקיום מצוות מניחה את חירות האדם, שכן אין ערך דתי למצווה הנעשית בכפייה. ולכן המסורת

²² מיכה גודמן **אם תרצו** 6-7 (אדר תשע"ט).

²³ לפי המיתוס הסובייטי, פאליק מורווב הבין בגיל 13 שאביו אינו קומוניסט נאמן וברוח החינוך שקיבל, הלשין על אביו שנכלא ומת. מורווב הונצח בשרים, מחזות ופסלים.

²⁴ DAVID BENATAR, BETTER NEVER TO HAVE BEEN: THE HARM OF COMING INTO EXISTENCE (Oxford University Press' 2006). האנטי-נטיליזם הוא עמדה פילוסופית המייחסת ערך שלילי להולדת ילדים.

²⁵ דברים כט, יד.

²⁶ מעניין לציין כי יש שתי מצוות עשה שבגינן מאבד הפרט את השייכות שלו לקולקטיב, ומוצא דהיפקטו החוצה מהברית, סימבולית על-ידי כרת. הראשונה מצוות ברית המילה ושנייה מצוות הפסח. ובשני המקרים העונש הוא אי קיום המצווה.

הפוליטית המקראית מעניקה חשיבות, בדומה לתפיסתו של מונטסקייה, לרעיון "חירות האזרח" המבוסס על שלטון החוק, הפרדת רשויות, וביזור כוח השלטון. ושבה, בדומה לרעיונותיו של טוקוויל, מדיסון והמליטון, החירות האזרחית היא אבן הראשה המאפשרת את טובת הכלל.²⁷ וכך בהיזון חוזר המצוות, הפרטיות והכלליות, משקפות פרקסיס הלכתי שתכליתו לכונן את המידה הטובה בקרב הפרטים המכוננים חברה. כך אמור הפוליס הירושלמי לייצר מסגרות חברתיות ותרבותיות שתכוננה מצידן סולידריות כלפי חבריה. זאת באמצעות מוסדות פוליטיים היונקים את סמכותם מהעם, מייצרים שותפות, מחויבות והזדהות. אך יש לזכור כי תכלית רעיון פדרלי זה אינה רק שירות הפוליס היהודי כלפי עצמו, אלא הוא מיועד לכונן השראה אוניברסלית.

הדרך להשגת מטרה זו היא באמצעות כריתת ברית. כריתה היא הוצאה של דבר מה החוצה. כלומר הדרך ליצירת שותפות היא על-ידי פינוי מקום לזולת. ולכן גם נכרתת ברית נישואין. זהו הבסיס לשותפות. השארת מקום הדדי. השארת מקום לזולת. באופן פרדוקסלי הדרך ליצירת מכנה משותף עולמי אוניברסלי היא באמצעות כינונה של מסגרת לאומית נבדלת. במובן ייחודי זה הברית היא כמו הבריאה – יצירה יש מאין. הברית מכוננת את ההעדר כחלק אינהרנטי של המציאות, ומכיוון שאליבא התורה יש לה היבט היסטורי, הרי שזהו ביטוי של הטרנסצנדנטי באימננטי. כך באמצעות ההעדר נוצר מקום לקיומו של האחר. הברית, אם כן, זוהי הפעלת הכוח היסודית, זהו המעשה שבאמצעותו הקולקטיב תופס מקום ומקבל אחריות על עצמו, ועל האנושות. במונחי חוקי ארה"ב זהו ה"we the people" או במונחים ציונים, זהו ה"אנו" העומד מאחורי ההכרזה המונומנטלית "אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית". זהו ה"אנו" הנושא נפשו לעצמאות ממלכתית". זהו הרעיון שמאחורי ההבטחה לכונן אומה "על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל". ה"אנו" של הברית הוא הדבר שכאמור חסר באמנה החברתית שבלקסיקון השפתי שלה לא קיים גוף ראשון רבים.

רעיון הברית בביזור הרשויות לכינון המדינה היהודית

אם נבחן את התממשות רעיון הברית במבנה הפוליטי של הפרדת הרשויות, גם כאן, בדומה לתיאוריה הפוליטית שצמחה מאוחר יותר ביוון, יש מאמץ לבנות כוח קולקטיבי באמצעות ביזור עוצמה. חירות האזרחים במרכז, ולכן המלך מוגבל, וגם מוטלות מגבלות על ההליך השיפוטי.²⁸ הגוף הפוליטי הוא ציבור האזרחים, והקהילה כולה מצויה בברית ושותפות מול האל, לא רק ההנהגה; האל פונה שוב ושוב אל ישראל כ"אתה" קיבוצי, והגוף הפוליטי הוא הנדרש לבחור את המלך ולמנות את השופטים. כך, במסגרת המאמץ לבנות כוח קולקטיבי, ספר דברים מציע לראשונה בהיסטוריה הפרדת רשויות שלא מבוססת על מעמד וייחוס.

המלך עצמו חייב להיות "מקרב אחיך" כלומר – ללא ייחוס. כך בניגוד למיתוסים כגון המלך-אל המצרי, ההפרדה החדה בספר בראשית בין האל לבין האדם יצרה מקום למלך שהוא לא אל. מלך שהוא לא אל זקוק ללגיטימציה אנושית ולא אלוהית בשביל למלוך. זו ההפרדה שיצרה את הבסיס העקרוני והרעיוני שהתפתח מאוחר יותר לרעיון המכונן של ממשל בהסכמת הנמשלים. זאת ועוד, הציבור הפוליטי כולו, כולל הגרים שאינם יהודים,²⁹ נהנה משלטון החוק ומשוויון בפני החוק. כל הרשויות והכתרים כפופים לחוק. החוק הוא לא רק ציבורי, אלא גם פומבי. וזוכה

²⁷ חזן, לעיל ה"ש 16, בעמ' 42-46.

²⁸ דברים טז, יח-כ; דברים יט, טו.

²⁹ ויקרא כד, כב.

למעמד מחייב של הקראה פומבית בפני כל העם כולו, בצורה רפטיביבית. כמו כן, ולהבדיל מהרעיון הדמוקרטיה הישירה של אתונה, החומש אינו סבור שכל אזרח אמור להיות שותף בניהול ענייני הציבור ומעדיף מודל של ייצוגיות.³⁰ להבדיל מתפיסת המדינה, המבוססת על אמנה חברתית, היסוד לקיומה של מדינת ישראל איננו האמנה החברתית אלא דווקא רעיון הברית, במסגרתו העם הקים את המדינה, ולא אוסף אינדיבידואלים מקרי. היסוד לרעיון השוויון באידאת המדינה העברית-מקראית, הוא על בסיס השותפות ההיסטורית, היציאה המשותפת ממצרים, והחתימה על ברית הקולקטיבית בסיני ועד להמשכה הסימבולי בברית המילה לאורך הדורות. כלומר אידיאל השוויון הוא אידיאל קהילתי, כזה הניתן ליחידים על מנת שיוכלו להיענות כקולקטיב לשותפות בעלת מטרה קיבוצית. ערכי הפרט והחברה קשורים זה בזה. החל מהיסטוריה משותפת, דרך נקודת מבט משותפת, חלומות משותפים ועד לתרבות משותפת.

כך אם באמנה החברתית היסוד הם הפרטים ומשם עולים מעלה מעלה לעבר המדינה, הרי שבתפיסת הברית מדובר במהלך דרצדדי. הכלל קודם לפרט מבחינת אחריות המוסדות, אבל הפרטים קודמים למוסדות, שכן רק בזכות חירותם המלאה של הפרטים המוסדות מקבלים לגיטימציה לפעולה. דבר זה בא לידי ביטוי גם בתיאוריה הפוליטית של תורה, שלפי וולצר קרובה מאוד למודל הדמוקרטי המודרני, שכן הברית שוויונית – פתוחה בפני הכול, החוק תקף בצורה שווה לכולם, וכתר תורה פתוח בפני כול. כל בני האדם המעוניינים לקחת חלק בברית יכולים, ולכולם שוויון בפני החוק, וכולם נתונים לביקורת מצד האומה. במילים אחרות, במונחים מודרניים, עם ישראל קודם למדינת ישראל והוא חלק מרכזי מהתכלית שלה. תפקיד המדינה ומוסדותיה לדאוג לא רק לחירות הפרטים אלא גם לאתוס המשותף שלהם וגם לשמש מודל השראה לעמים כולם לעבר יצירת אחדות אוניברסלית. מדינת ישראל איננה אוסף פרטים שהתאגדו ללא מטרה משותפת, אלא קבוצת אנשים – עם – בעלי עבר משותף ועתיד משותף, שהתאגדו לצורך מטרה משותפת.

מסגרת זו שהוצבה עד כאן, עוזרת להרהר בדרך התיקון האפשרית למבנה הפרדת הרשויות בישראל המודרנית. נקודת השבר, כפי הוצג לעיל, קשורה בטבורה להגמוניה הרעיונית השוררת ברשות השופטת. כזכור, היה זה מונטסקייה שטען שההבדל המהותי בין משטר מתון לעריצות נעוץ בעצמאות מערכת המשפט. לדידו המשפט צריך להתבצע על בסיס חוקים ברורים וכתובים שהעם חוקק – ולא כתוצאה של החלטות שרירותיות של שופט. זאת ועוד, על השופטים לשיטתו להיבחר מתוך כלל האוכלוסייה ללא שום קשר למעמד חברתי.³¹ תפיסה זו של מונטסקייה תואמת ועוקבת אחר תפיסת הרשות השופטת של ספר דברים. גם

³⁰ כך למשל עיון בתפקידם של זקני העם כפי שהוא עולה מספר שמות, מציג מודל פעולה המזכיר את תפקודו של פרלמנט, המייצג את העם כולו. אולם בשונה מהפרלמנט המודרני, מדובר במוסד מייצג. הסופר המקראי מתאר שוב ושוב כיצד הזקנים נטלו חלק משמעותי במאורעות המדיניים, ושימשו מקור ללגיטימציה. כך, למשל, בעת מתן תורה, הזקנים עלו יחד עם משה אל הר סיני. וכך גם זכו הזקנים לתפקיד בכיבוש הארץ ובבחירת המלך לעם. סמכותם של הזקנים נבעה ממבנה החברה השבטית-פטריארכלית, כאשר בית האב היה ליחידה חברתית וכלכלית. ה'זקן' היה לראש המשפחה המורחבת, וככזה הוא ביטא את ההנהגה הקולקטיבית המוסכמת של משפחה זו. תפקידם של זקני העדה היה להנהיג את השבטים, זאת מכוח המסורת הפטריארכלית ומתוקף המבנה השבטי. עם ההתיישבות בארץ חל שינוי מסוים בתפקידם, ולאורך הזמן מתואר כיצד הופקעו מהזקנים סמכויותיהם לטובת השליט ומנגנונו, דבר שהוליד לא אחת למתחים בתוך כתר המלוכה. חנוך רביב **מוסד הזקנים בישראל** 10-36 (ירושלים: מאגנס, 1993). יהודה שפיגל **התנ"ך כערש למשפט העמים** 84-91 (1990). Aaron Wildavsky, *Moses as Political Leader*, 15-19.

³¹ מונטסקייה, שארל דה סקונדה, **על רוח החוקים** יא, 6 (עירו בסוק מתרגם, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח).

במקרא הקולקטיב הפוליטי הוא זה שאחראי במפורש על מינוי השופטים.³² כל אחד יכול להתמנות לשופט, וכל אחד יכול להשתתף עקרונית בהליך בחירתם. ומיותר לציין שהשופט המקראי כפוף לחוק. הקולקטיב הפוליטי גם אחראי להתנהלות הנאותה של מערכת המשפט ולכך שהיא מממשת את הצדק.³³ כשם שיש פערים בין דמוקרטיה, המבקשת לבטא את שלטון העם, לבין ליברליזם, המבקש לשמור על זכויות הפרט, כך ישנם כמובן פערים ומתחים בין עולמנו הנוכחי לבין תפיסת המסורת הפוליטית היהודית. פערים בתוך דמוקרטיה, בין תפיסות שונות של רפובליקניזם, ליברליזם ומסורות פוליטיות מקומיות, הם מציאות רווחת. מדינות שונות תרות אחר מנגנונים שינסו ליישב בין המתחים הרעיוניים בלי להתגבר באופן מוחלט על הסתירות הפנימיות. מתחים אינהרנטיים אלו יכולים להיות מנוהלים כאשר ישנה מסגרת פוליטית המתנהלת באיזון ובבגרות, כאשר המדינה מתנהלת מתוך אתוס מוסכם, עם תרבות שבה יש הסכמה עקרונית על כללי המשחק.

אנו נדרשים לדון בהסדרים חדשים ליסודות המשטריים של ישראל. חשיבותו של נושא זה ברורה מאלה. למדנו היסטוריה, אנו זוכרים את הקשר שבין משברים פנימיים לבין ריבונות. ואנו זוכרים את המחיר האלטרנטיבי הבלתי נסבל של קיום בלעדית. אנו זקוקים למתודה לשינוי כנה. כזו החוזרת לעקרונות היסוד שהביאו עד הלום והציבו בפנינו משא של חלום משותף. האם נוכל לשרטט, מתוך הערכה מושכלת של האינטרסים האמיתיים שלנו ומתוך שיקולים זכים של טובת הכלל, את הנתיהב לתיקוננו? האם החברה תדע לארגן מחדש את המתח שבין הרשויות, כך שידעו לאזן זו את זו ויביאו לשמירה על חירות הפרט, אך לא פחות חשוב מכך לשמירה על חירות הכלל?

ציטוט מוצע: רונן שובל "תיקון יסודות" בלוג רשות הרבים (1.3.2023).

³² דברים טז, יח.

³³ ברמן, לעיל ה"ש 10, בעמ' 107. הפיכת בית המשפט העליון לבית משפט עליון לערעורים, והשאתו מומחה לידע הטכני, והקמה מעליו של בית משפט לחוקה, שייבחר על ידי הרשות המחוקקת יכול להיות אם כן תואם להגות הפוליטית של מונטסקייה וחשוב מכך תואם למסורת הפוליטית המקראית. הסתייעות בחוכמת הדורות יכולה להיות צעד חשוב בכיוון ריפוי החברה הישראלית.