

שיטת הבחירות לאור ההלכה

הרב שלמה גורן

שיטת הבחירות הנהוגה אצלנו, לפיה אין זיקה ישירה בין הציבור הבוחר לנבחר באופן אישי, ואין הנבחרים מייצגים אזורי בחירה מסויימים, אלא הבחירות הן יחסיות למספר הקולות שרשימה מסויימת מקבלת מכלל האוכלוסייה, מעוררת בעיות הלכתיות חמורות.

הבסיס ההלכתי למערכת הבחירות הדמוקרטיות הוא מאמר חכמינו ז"ל במס' ברכות (נה, ע"א):

אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הציבור, אלא אם כן נמלכים בציבור, שנאמר: 'ראו קרא ה' בשם בצלאל' (שמות, לה, ל). אמר לו הקב"ה למשה: משה, הגון עליך בצלאל? אמר לו, רבונו של עולם, אם לפניך הגון, לפני לא כל שכן. אמר לו, אף על פי כן לך אמור להם. הלך ואמר להם לישראל, הגון עליכם בצלאל? אמרו לו, אם לפני הקב"ה ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן.

ברם, שם מדובר במינוי של נציג מסויים של הציבור למשימה מסויימת. כמו שנתמנה בצלאל בן אורי בן חור 'לעשות את כל מלאכת עבודת הקודש לכל אשר צוה ה'', (שמות לז, א) בהקמת המשכן. אבל כאשר מדובר בבחירת נציג ציבור להנהגת העם, לא ע"י מינוי ישיר של האנשים, כי אם באמצעות רשימה מורכבת מאנשים רבים, והבחירה היא של הרשימה כולה, שיטה זו מעוררת בעיות הלכתיות קשות. כי תוקפם ההלכתי של נבחרים ציבור לכל הנהגה, הוא משום שהם באים מכוח הציבור שבחר בהם, והם פועלים מכוח ההלכה הרווחת בישראל 'שלוחו של אדם כמותו' (משנה ברכות פ"ה, מ"ה). רק אז מקבלים הנבחרים מן העם את סמכות ההנהגה והחקיקה, משום שלעם ישנה סמכות על פי דין תורה לחוקק חוקים, לקבוע עונשים ולתקן תקנות, על יסוד משפטי המלוכה כפי שקובע הרמב"ם בפרק יח מהלכות סנהדרין הלכה ו. בתשובות הרשב"א [ר' שלמה בן אדרת] ובדרשות הר"ן [רבנו נסים] לפרשת שופטים, סמכות זו של המלך מקורה בעם, כפי שיש ללמוד מדברי העם אל יהושע בן נון שאמרו לו: 'כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת, רק חזק ואמץ' (יהושע א, יח). הכרזה זו של העם ליהושע, היא הבסיס ההלכתי לסמכות המלך בישראל, כפי שקובע הרמב"ם בפרק ג מהלכות מלכים הלכה ח: 'כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להורגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא יצא מביתו – ויצא,

חייב מיתה. ואם רצה להורגו יהרוג, שנאמר "כל איש אשר ימרה את פיך" וגו'. והרי לא מצינו בתורה סמכות חמורה כזו שיש למלך להרוג ולהעניש שלא עפ"י דין תורה, כפי שממשיך שם הרמב"ם וכותב בהלכה י: 'כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה וכו' יש למלך רשות להורגו, ולתקן העולם כפי שהשעה צריכה וכו'.

הר"ן בדרשותיו על התורה בפרשת שופטים בדרוש יא לומר מכתוב זה שאמר העם ליהושע בן נון, שאפשר להאציל את סמכותו של המלך למנהיג שאינו מלך. כי יהושע לא היה דינו כמלך לפי הר"ן בניגוד לדברי הרמב"ם בפרק א מהלכות מלכים הלכה ג. וכן נהגו ביחס למשה, העבירו לו סמכות של מלך, כמו שכתוב 'ויהי בישורון מלך' ירמוז למשה. כמו שהביא הרמב"ן בפירושו לדברים לג, ה בשם מקצת האגרות 'אומרים משה מלך'. אולם לא מצינו בתורה סמכות ענישה כזו למלך ולא למדנהו אלא מדברי העם ליהושע בן נון. משמע שהעם הוא שהעביר את סמכותו ליהושע. משום שהסמכות העליונה של השלטון הוא בידי העם, והוא מאציל אותה למלך או לשופט כגון יהושע. ומקורה של סמכות החקיקה והענישה בעניינים אלו היא בידי העם.

וכבר כתב הרמב"ן ו' משה בן נחמן בפירושו לפסוק: 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת' (ויקרא כז, כט), שכל מלך בישראל, או סנהדרי גדולה במעמד כל ישראל יש להם רשות במשפטם אם יחרימו על עיר להלחם עליה. וכן אם יחרימו על דבר, העובר עליו חייב מיתה.

החת"ס סופר [חידושי תורת משה, ר' משה סופר] בחלק או"ח [אורח חיים] סימן רח מאריך בנושא זה של הסמכות שהעניק העם ליהושע בן נון ותמה על כך כי בתורת משה רבינו עליו השלום, לא מצינו כלל שיהיה רשות למלך יהודה וישראל להמית איש. גם שתהיה אימתו עליך היא רק מדרשא מיתורא דקרא [מיתור הכתוב], אבל שיהיה רשאי לענוש ולענות נפש, ומכל שכן להמית – מנא [מניין] לך? ורק בני ישראל אמרו ליהושע כל איש אשר ימרה את פיך יומת, רק חזק ואמץ. וממשיך שם החת"ס [החת"ס סופר], אך הקושיא שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, זוהי קושיא שצריך לעיון גדול, ולא מצאתי לה פתר, כי אם ממה שכתב הרמב"ן בפרשת בחוקותי, וכן בקונטרס משפטי החרם שלו דהא דכתיב כל חרם אשר יחרם מן וגו' אין בו פירוש עפ"י פשוטו, אלא כל נשיא בישראל וכל שכן כל ישראל שמסכימים להחרים כל העובר על החרם חייב מיתה. מזה נתחייב יהונתן מיתה ויפרו העם את יהונתן והתירו לו החרם וכו'.^א

א ראו שמואל א יא.

מרבירי החת"ס יוצא, שבירי העם והמלך סמכות לתקן תקנות ולקבוע חוקים, והעונש עליהם יקבע גם כן על ידי העם והמלך, על סמך הכתוב: 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת' (ויקרא כז, כט). בזה מפרש ומסביר החת"ס את דברי העם ליהושע. כי באמירת העם כן ליהושע הרי יחרימו כל העובר על מצות מלך ישראל, לכן נתחייב מיתה כל המורד במלכות.

לאור כל זה יוצא, שכל הסמכות של המלך, נובעת מן העם המעניק למלך או לשופט ולכל סוגי ההנהגה בישראל סמכות חקיקה וענישה, בנושאים הנוגעים לקיום החיים

התקינים של העם והארץ. כאמור לפי החת"ס אפשר להאציל סמכות זו גם למנהיג ולשופט שלא בנימוסי מלכות. לכן גם נבחרי העם, גם כיום, אם פועלים על דעת תורה, ככל שהם מופיעים כשליחי העם, ומייצגים את רוב העם – ורובו ככולו בכל התורה כולה, כמו שמצינו במסכת הוריות (ג, ע"ב), ובשאר מקומות בש"ס – נחשב הדבר כאילו החקיקה נעשית בידי העם כולו, ואין צורך בזה להענקת סמכות מאיש לאיש, או מן העם לנבחריו, מכיון שבכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו וכן שליח העם מקבל סמכות העם, כמו ששינונו בספרי זוטא ריש פרשת שלח על הכתוב 'במספר הימים אשר תרתם את הארץ' (במדבר יד, לד).

החקיקה בבית הנבחרים נעשית ע"י העם, כי הנבחרים המייצגים את רוב העם, דינם כשליחים של הבוחרים, על פי הכלל הגדול בתורה 'שלוחו של אדם כמותו' כנ"ל, ונמצא כאילו כל חקיקה של בית הנבחרים, מבוצעת ע"י העם שבידו סמכות זו עפ"י דין תורה. כוחו יפה לא רק לדיני ממונות, אלא כמעט לכל התורה, כמו שמצינו במסכת ברכות פרק ה משנה ה, לעניין שליח ציבור בתפילה. משם אנו למדים שהשליח מייצג את הרבים ופועל מכוחם. ובמסכת קידושין (מא, ע"ב), מלמדים הלכה עקרונית זו ממקראות רבים בתורה.

אם כי התלמוד ירושלמי, מחד גיסא, במסכת קידושין פרק ב הלכה א דוחה הראיה מקרבן פסח, ששלוחו של אדם כמותו. ומאידך גיסא בהוכחה השנייה שמובאת שם מהמקרא 'ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית' – וכי כולם היו לוקחים? והלא אחד הוא שהוא לוקח על ידי כולם, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו. ההלכה עצמה שרירה וקיימת בכל התורה כולה, פרט לכמה מצוות שבמפורש מיעטה התורה את השליח, כמו שכתבו בתוספות במסכת יבמות (קא, ע"ב) בדיבור המתחיל 'וקראו לו ולא שלוחו'. ואם כי נראה מהירושלמי בקידושין שקיימת מחלוקת בהלכה זו, אם 'שלוחו של אדם כמותו' או לא, ואין זו הלכה מקובלת על דעת כולם, אין הכוונה לשיטה השוללת מכל וכל את העיקרון ש'שלוחו של אדם כמותו', אלא שלפי הירושלמי אין עיקרון זה תקף בכל התורה, כי ישנן הלכות שאין אומרים בהן 'שלוחו של אדם כמותו'. כמו שאמרו שם בירושלמי: אית מתניתא אמרה ששלוחו של אדם כמותו, ואית מתניתא אמרה שאין שלוחו של אדם כמותו.

ובתוספות במסכת יבמות הנ"ל כתבו שיש כמה כתובים הבאים כאחד ללמד שאין שלוחו של אדם כמותו בכל התורה כולה, כגון במדידת עגלה ערופה, דורשים בסוטה (מה, ע"א) 'ויצאו' – הם ולא שלוחם. ולעניין סמיכה על קרבן, דורשים במנחות (מג, ע"ב) 'וסמך ידו' – ולא שלוחו. ובנדרים (עב, ע"ב), ממעט ר' יאשיה שליח מהפרת נדרים מן הכתוב 'אישה יקימנו ואישה יפירונו'. ולעניין בית דין של חליצה, דורשים ביבמות (קא, ע"ב) 'וקראו לו' – ולא שלוחם. ובחליצה עצמה, מפורש במסכת כתובות (עד, ע"א), שאי אפשר לעשותה ע"י שליח.

אע"פ שר' יונתן חולק שם בנדרים, ואומר, מצינו בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו. גם ר' יונתן מודה שישנן הלכות שאי אפשר לעשות ע"י שליח כגון במצוות שבגופו, כמו שהביא קצות החושן בחו"מ [בחושן משפט] סימן קפב ס"ק א. אבל במצוות שאינן בגופו של אדם, אפשר לקיימן על ידי שליח ציבור שמוציא

את הרבים ידי חובתם, כמו ששנינו במסכת ברכות הנ"ל. ואפילו אלו שאין שומעין את הש"צ [השליח ציבור] כלל, כגון העם שבשדות, גם אותם יכול ש"צ להוציא ידי חובתם משום ששלוחו של אדם כמותו. כמו שמצינו בשלהי מסכת ראש השנה (לה, ע"א) 'לא פטר ר"ג [רבן גמליאל] אלא עם שבשדות', שהש"צ מוציאן ידי חובתן, כמו שפירש רש"י שם. אמנם אין אנו פוסקים כר"ג, כמו שכתב הרמב"ם בפרק ח מהלכות תפילה הלכה ט: 'שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אחר כל ברכה וברכה, הרי הן כמתפללין'. משמע, שאם אינם שומעין אותו ולא עונין אחריו אמן, אין שליח ציבור מוציא אותם ידי חובתם. זהו כמו שקובע הירושלמי במסכת ברכות פרק ג הלכה ג: 'לא מסתברא בתפילה, שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו'.

מערכת גדולה של דרשות בספרי זוטא ששלוחו של אדם כמותו

ובספרי זוטא מקורות רבים ומגוונים ששלוחו של אדם כמותו בכל התורה. והנה בספרי זוטא פרשת 'שלח' מביא אוסף של דרשות הבאות ללמד ששלוחו של אדם כמותו. רבי ישמעאל דורש כן מן הכתוב שם 'במספר הימים אשר תרתם את הארץ' (במדבר יד, לד), וכי ישראל תרו אותה? והרי שנים עשר בלבד תרו אותה. אלא לפי שהיו שלוחיהן, ששלוחו של אדם כמותו בכל מקום. ור"ע [ר' עקיבא] אומר מניין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר 'והקרבתם אשה לה' שבעת ימים' (ויקרא, כג, ח). והלא הכהנים היו המקריבין? אלא ששלוחו של אדם כמותו. ר' יהושע אומר, מניין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל ישראל' (שמות יב, ו), וכי כל הקהל שוחטין, והלא אין שוחט אלא אחד, אלא מיכן [מכאן] ששלוחו של אדם כמותו.

ר' אליעזר אומר, מניין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר 'ויהיה דבר ה' אל ירמיהו אחרי שרוף המלך את המגלה, שוב קח לך מגלה אחרת וכתוב עליה' (ירמיה לו, כז-כח). מה עשה ירמיהו לקח מגילה אחרת ונתנה לברוך בן נריה וכתבו כמו שנאמר 'וירמיהו לקח מגלה אחרת ויתנה אל ברוך בן נריהו הסופר ויכתוב עליה מפני ירמיהו את כל דברי הספר אשר שרף יהויקים מלך יהודה באש' (שם לב). והלא הקב"ה אמר לו כתוב, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו. ממי למד, ממש רבינו, שאמר לו הקב"ה 'וראה ועשה בתבניתם' (שמות כה, מ), וכתוב 'ויעשו כל חכם לב' (שם לו, ח), אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו. ר' זכאי אומר, הרי הוא אומר 'כה אמר ה' למשיחו לכורש' וגו' (ישעיהו מה, א), מה הוא אומר בסוף: 'אנכי העירותיהו בצדק' (שם, יג) והקב"ה אומר 'הוא יבנה עירי וגלותי ישלח' (שם). וכורש אומר 'מי בכם מכל עמו יהי אלקיו עמו ויעל' (דברי הימים ב, לו, כג), מכאן ששלוחו של אדם כמותו.

וכן אתה מוצא באלישע שמשח את חזאל. והלא לאלהיו ציווה הקב"ה שימשח אותו, שנאמר 'ומשחת את חזאל למלך על ארם' (מלכים א יט, טו), אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו. דבר אחר, מניין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר 'ויראו בני עמון

כי נבאשו בדוד' (שמואל ב י, ו), וכי עשו כלום? אלא מכיון שעשו לשלוחיו כאילו עשו בו. ששלוחו של אדם כמותו.

אמנם ישנם דברים תמוהים בדרשות אלו, של הספרי זוטא, כגון הראייה האחרונה מבני עמון, שאין זה תואם את הגדרת השליחות שבכל התורה כולה. כמו שכתב קצות החושן ריש סימן קפב וכמו שהעיר על כך בעל 'אמבוהא דספרי' לגאון ר' יעקב זאב יוסקוביץ זצ"ל שהו"ל [שהוציא לאור] את הספרי זוטא' עם הערות משלו. יש להאריך בביאור דרשות אלו ואין כאן מקומו.

מכל מקום, למדים אנו מהן, את העיקרון ההלכתי החשוב הנוגע לכל התורה בדבר שלוחו של אדם כמותו, הן לעניין קניינים, והן לעניין קיום מצוות מעשיות, שאינן קשורות לגוף האדם. וזהו מה שכתב הרמ"א [ר' משה איסרליש] בחו"מ בריש הלכות שלוחין: בכל דבר שלוחו של אדם כמותו, חוץ מדבר עבירה, דקיימא לן [שמקובל בדינו] אין שליח לדבר עבירה.

הנבחרים בבחירות אזוריות אינם מייצגים את רוב העם

בבחירות אזוריות, הנבחרים אינם מייצגים לעיתים את הרוב של הציבור אלא את מיעוטו, משום שאם ישנם כמה מועמדים המתמודדים באזור אחד, זה שקיבל את מספר הקולות הגבוה ביותר ינצח, למרות שייתכן שהוא לא השיג 51% של הקולות, אלא נניח 40%, וכל אלו שכנגדו, כל אחד מהם קיבל פחות ממנו, הרי כל אלו כשנגדו ביחד יש להם רוב קולות הציבור, ואם כל הכנסת מורכבת מאלה שקיבלו את הרוב היחסי, יוצא שכל חברי הכנסת מייצגים את המיעוט שבעם, ולא את הרוב. עובדה זו שוללת את סמכות החקיקה של הכנסת, באשר הם מייצגים את מיעוט העם.

לאור עיקרון זה שנבחר הציבור הפועלים כשליחי הציבור חייבים לייצג את הרוב של העם לפי הכלל של התורה 'אחרי רבים להטות', יוצא לכאורה, שרק בחירות יחסיות עונות על דרישות ההלכה, משום שרוב הנבחרים שנבחרו בבחירות יחסיות תמיד מייצגים את רוב הציבור ואת רוב העם. אבל בבחירות אזוריות, כאשר סביר להניח שיהיה יותר ממועמד אחד בכל איזור, ואז ייתכן שייבחרו אלה שהשיגו את מספר הקולות היחסי הגדול מבין כל המועמדים, ולא את רוב הקולות. נמצא אז, שרוב הנבחרים לכנסת אינם מייצגים את רוב העם, כי אם את מיעוטו, ולכן לא יהיה להם תוקף ומעמד של שליחי העם והציבור. מצב זה נוגד את ההלכה, מכיון שייתכן שהתוצאות של בחירות אזוריות ייקבעו, שנציגי המיעוט של העם, המהווים רוב בכנסת, יחליטו בשם העם ומכוחו על כל דבר קטן כגדול, בניגוד לרצון הרוב, משום שלרוב היה מועמדים אחרים שלא נבחרו לכנסת, מפני שאם יצרפו את כל הקולות שניתנו לכל המועמדים האחרים, יהיו אלו רוב של העם, שאין לו שום ייצוג בכנסת.

לעומת זאת, הבחירות היחסיות הנהוגות אצלנו, לכאורה עונות על ההלכה הגדולה 'אחרי רבים להטות', משום שרוב הנבחרים מייצגים את רוב הבוחרים, שהם נחשבים

לרוב העם, מכיוון שכל מי שלא בא לבחור אינו מן המניין, כמו שההלכה ריוחה בישראל, אצל בית דין ואצל ועדה ציבורית שכל שאינו נוכח במקום אינו מצטרף לא לכאן ולא לכאן. והיות והנבחרים נידונים כשליחי הבחורים, נחשב הגוף הנבחר תמיד כמייצג לא רק את רוב העם, אלא אפילו את כולו, משום שכמעט כל אחד ואחד מהבוחרים יש לו באופן יחסי נציג בגוף הנבחר, אם לא בחר באלו שלא עברו את אחוז החסימה. כל האמור כאן הוא לכאורה, כפי המשתמע מן ההלכה.

ברם, בבואנו לחקור ולברוק את סדרי הבחירות בימי קדם, האם נערכו על בסיס אזורי או יחסי – אפשר למצוא התשובה לכך בסנהדרין (יז, ע"א), ובירושלמי שם (פרק א שלהי הלכה ד), לעניין בחירתם של שבעים חברי הסנהדרין בימי משה רבינו ככתוב: 'ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטרי' וגו' (במדבר יא, טז). לכאורה נראה מן הכתוב שהקב"ה מסר את זכות הבחירה בידי משה רבינו, ולא נצטווה כלל לבחור אותם באופן שווה על בסיס שבטי, אלא הרשות ביד משה רבינו לבחור אותם מהשבטים כראות עיניו. כפי שגם הרמב"ם קובע לדורות, בפרק ב מהלכות סנהדרין הלכה ב, 'ומצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולויים, שנאמר "ובאת אל הכהנים הלויים". ואם לא מצאו, אפילו היו כולם ישראלים הרי זה מותר'. משמע, שאין מצוה למנות בסנהדרי גדולה מכל שבטי ישראל באופן שווה, וייתכן ולא היו מיוצגים בה שבטים שלמים, למרות זאת כשרה הסנהדרין לכתחילה. ואפילו לא נזכר שצריכים שיהיו בה חברים מרוב שבטי ישראל.

אלא שלא כן נהג משה רבינו אלא טרח למנות נציגים שווים מכל שבטי ישראל, כמו שמתפרש כברייתא בגמרא ובירושלמי הנ"ל, שם נאמר בבחירת הסנהדרין בפרשת בהעלותך: 'וישאו שני אנשים במחנה' (במדבר יא, כו), יש אומרים בקלפי נשתיירו, שבשעה שאמר לו הקב"ה למשה 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל', אמר משה, כיצד אעשה? אברור ששה מכל שבט ושבת – נמצאו שניים יתירים; אברור חמשה מכל שבט ושבת – נמצאו עשרה חסרים; אברור ששה משבט זה וחמשה משבט זה – הריני מטיל קנאה בין השבטים, מה עשה, בירר ששה ששה, והביא שבעים ושניים פיתקין, על שבעים כתב זקן, ושניים הניח חלק. בללן ונתנן בקלפי. אמר להם, בואו וטלו פתקיכם. מי שעלה בידו זקן – אמר כבר קידשוך שמים; מי שעלה בידו חלק – אמר, המקום לא חפץ בך, אני מה אעשה לך? ובירושלמי נאמר: אם אטיל עשרה מששה ושניים מחמשה, איזה שבט מקבל עליו להיות פגום. ובמדרש רבה במדבר (פרשה טו, טז) הנוסח דומה לבבלי.

מכל מקום, אנו למדים כאן, שכדי שהסנהדרין תייצג את כל העם חייבים היו לבחור נציגים מכל שבט ושבת בשווה. גם שבט לוי היה מיוצג ע"י משה רבינו, שהיה ממונה על גבם. משמע לכאורה, שאם לא היו מתמנים נציגים שווים מכל שבט לא היתה הסנהדרין יכולה להופיע בתפקיד המיוחד לה, כמייצגת את העם לכל דבר שזקוקים את ייצוגו של ישראל.

שלושה תפקידי היסוד של סנהדרין הגדולה

לסנהדרין הגדולה היו שלושה תפקידים עיקריים:

א. הסמכות העליונה לפרש את התורה שבכתב, לברר ולקבוע את הלכות התורה שבעל פה. כמו שכתב הרמב"ם בהלכות ממרים (פרק א) הלכה א: 'בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר התורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל'.

ב. לדון ולפסוק באותם הדברים הגדולים שאין נעשין אלא עפ"י בי"ד הגדול, ככתוב 'כל הדבר הגדול יביאו אליך' (שמות יח, כב), וכמו שמנה הרמב"ם בפרק מהלכות סנהדרין הלכה א:

אין דנין לא את השבט שהודח כולו ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול בדיני נפשות, אלא בבית דין של שבעים ואחד. וכן אין עושים זקן ממרא ולא עושין עיר הנדחת ולא משקין את הסוטה אלא בבית דין הגדול, ואין מוסיפין על העיר ועל העזרות, ולא מוציאים למלחמת הרשות ולמידת החלל אלא על פי בית דין הגדול, שנאמר 'כל הדבר הגדול יביאו אליך'.

וכן לדון את הכהונה, כמו שכתב הרמב"ם בפרק מהלכות ביאת מקדש הלכה יא. אלו הם תפקידי פסיקה ברמה הגבוהה של העם, הזקוקים לבי"ד הגדול.

ג. התפקיד השלישי של הסנהדרין הגדולה הוא לייצג את העם בכל מקום ולכל טכס הזקוקים לייצוג העם כולו. כי הסנהדרין הגדולה נחשבת לנציגת העם על כל שבטיו, כגון התפקידים שמנה הרמב"ם בפרק ה הנ"ל, אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין עושין סנהדרין קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא על פי בי"ד של שבעים ואחד. ושאר המנויים בתוספתא סנהדרין פרק ג: אין שורפין את הפרה ואין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול, אלא בבית דין של שבעים ואחד, וכן פסק הרמב"ם בפרק מהלכות כלי מקדש הלכה טו ביחס לכהן הגדול. כל אלו התפקידים של הסנהדרין הגדולה, אינם מכוח סמכות הפסיקה העליונה של הסנהדרין, אלא מכוח זה שהם נועדו לייצג את העם כאשר העם כולו אינו נוכח שם, כי חברי הסנהדרין הגדולה נחשבים לנבחרים העם ושליחיו. ועפ"י ההלכה שהזכרנו לעיל ששלוחו של אדם כמותו, יש בהופעת הסנהדרין במקום, משום ייצוגו של הציבור כולו.

כשהסנהדרין מופיעה בתפקיד הייצוגי שלה, ייתכן שחייבים להיות בין חברה מכל שבטי ישראל

הנהגה לרעת הר"ן בדרשותיו על פרשת שופטים ייתכן תפקיד רביעי לסנהדרין הגדולה, לדון ולשפוט במשפטי המלוכה. כאשר אין מלך בישראל רשאים הם לדון בסדרי המדינה המעוגנים במשפטי המלוכה.

לאור זה ייתכן שאע"פ שאין הכרח שבסנהדרין הגדולה ישתתפו באופן שווה מכל שבטי ישראל, כפי שהוכחנו לעיל מלשונו של הרמב"ם, אין זה אלא כאשר היא יושבת בשני התפקידים הראשונים שמנינו לעיל. אבל כאשר היא מופיעה בתפקיד

השלישי כמייצגו של העם, וכן בתפקיד הרביעי לפי דעת הר"ן כשדנים במשפטי המלוכה, ייתכן שיש צורך שבין חבריה יהיו נציגים מכל שבטי ישראל. כמו שהקפיד על כך משה רבינו למנות בסנהדרין הגדולה שלו נציגים שווים מכל שבטי ישראל, חוץ משבט לוי, שרק משה רבינו ייצג אותו, משום שמשה בעצמו במקום שבעים וחד קאי [עומד], כמו שאמרו במסכת סנהדרין יג, ע"ב וטז, ע"ב.

ברור שהתפקיד שלמענו ביקש משה רבינו למנות שבעים זקנים והקב"ה הסכים על ידו וציווה 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל', לא היה כדי שיוורו בתורה שבע"פ וידונו את אלו שהם בבחינת 'כל הדבר הגדול יביאו אליך'. כי לא על זה התלונן משה: 'לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני', ועל כך ענה לו הקב"ה: 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל' וגו'. ומכיוון שמדובר היה במינוי סנהדרין גדולה בעיקר לשם מילוי תפקיד ההנהגה היום-יומית של העם, שתפקידם נובע מכוח היותם נבחרים העם נציגיו ושלוחיו, לכן הקפיד משה רבינו על מספר נציגים שווה שייבחרו מכל שבט ושבט, כי רק אז יחול עליהם דין 'שלוחו של אדם כמותו'. מה שאין כן אם לא היה ממנה אותם מכל שבטי ישראל – לא היו יכולים להופיע ולפעול כשליחי העם כולו.

בחירת הדיינים במדבר היתה על בסיס מספרי, ובארץ על בסיס איזורי

יש בידינו להוכיח כי בחירה זו של הסנהדרין הגדולה במדבר, לפי המפתח השבטי, באה במקום בחירתם לפי מפתח אזורי. כי כל עוד היו ישראל במדבר, לא היתה קיימת אצלם חלוקה אזורית, כי אם חלוקה שבטית ומספרית בלבד, כמו שאנו למדים מפרשת מינוי שופטים לפי עצת יתרו. שם נאמר: 'אתה תחזה מכל העם אנשי חיל... ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמישים ושרי עשרות ושפטו את העם בכל עת' (שמות יח, כא-כב). כן עשה אז משה רבינו והקפיד למנות את השופטים מכל שבטי ישראל, כאמור שם: 'ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל', הכוונה היא מכל השבטים, כפי שאנו למדים מפרשת דברים (א, טז), שם נאמר: 'ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים ואתן אותם ראשים עליכם שרי אלפים ושרי מאות' וגו'.

כי בהיות ישראל במדבר נהגה החלוקה השבטית והמספרית במינוי שופטים. אבל בכואם לארץ הוחלפה שיטה שבטית-מספרית זו לחלוקה טריטוריאלית-גיאוגרפית. כמו שמצינו בדברים (טז, יז): 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלקיך נתן לך לשבטיך'. ולדעת הרמב"ם בריש הלכות סנהדרין – המפתח למינוי שופטים ושוטרים הוא גיאוגרפי ולא שבטי.

בניגוד לנוסח הברייתא במסכת סנהדרין (טז, ע"ב), שם נזכרת גם החובה למנות שופטים לכל שבט ושבט. ולדעת רשב"ג [רבן שמעון בן גמליאל] 'מצוה בשבט לרדון את שבטו', כמו שלמדו שם, שופטים לכל שבט ושבט מניין, תלמוד לומר שופטים לשבטיך. אבל הרמב"ם אינו פוסק כן, כמו שכותב בפרק א מהלכות סנהדרין הלכה א: 'מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך

שנאמר "שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך". משמע מדבריו שבא"י ושבארץ ישראל] מפת השופטים והדיינים היתה גיאוגרפית בלבד, בניגוד למה שהיה במדבר שהיתה שבטית ומספרית.

ייתכן איפוא שגם בזמן הזה, חלוקה גיאוגרפית לבחירת נציגי העם, לצרכי חקיקה המסורה בידם, עדיפה על פני שיטה אחרת. גם לפי ההלכה, מעין הנזכר במסכת בבא בתרא (ח, ע"ב): ורשאים בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שער הפועלים ולהסיע על קיצתן. וכמו שכתב הרשב"א בתשובותיו, סימן תשכט: 'דכל ציבור במקומו כגאונים לכל ישראל שתיקנו כמה תקנות לכל ישראל'. וכן הביא בשמו הסמ"ע [ספר מאירת עיניים] בחו"מ סימן ב ס"ק י. ולא תהא ידם של נבחרי העם בישראל פחות מז' טובי העיר, עליהם כתב הרמ"א בחו"מ בסימן הנ"ל: 'שטובי העיר בעירן כבית דין הגדול'. ומוסיף שם הרמ"א בהגהותיו ואומר: 'אף על פי שיש חולקין וסבירא להו [וסוברים] דאין כוח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח הציבור במה שהיה מנהג מקדם, או שקיבלו עליהם מדעת כולם'. ומסיים שם הרמ"א: 'מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר'.

כן הוא ביחס לחוקי הכנסת. כשמתקבלים עפ"י דעת רוב מוחלט של חברי הכנסת, ולא לפי רוב מקרי, דינם כתקנת הקהל לכל דבר, ואז מנקודת ההשקפה של ההלכה, החלוקה האזורית עדיפה על החלוקה היחסית, כפי שנוכחנו לראות. זהו ממבט אידיאולוגי. אבל למעשה, לכאורה אין בכוח ראיות והוכחות אלו כדי להכריע את ההלכה הרווחת בישראל שכל דבר קטן כגדול 'אחרי רבים להטות'. ולאחר שמתברר שהשיטה של בחירות אזוריות, ייתכן ותביא בעקבותיה הכרעות על פי מיעוט של העם, וייתכן שכל הנבחרים כולם לא מייצגים כי אם מיעוטם של הבוחרים – בכוח מה נבוא ונקבל הכרעות לכל דבר חוק ותקנות על ציבור שלא בחר בהם ולא רצה בייצוגם? רוב הציבור יכול לומר להם מי שמכם לשר ולשופט עלינו? הלא לא נבחרתם אלא ע"י המיעוט, ומיעוטא כמאן דליתא דמי [ומיעוט דומה כמי שאיננו], כמו שאמרו חכמים במסכת קידושין פ, ע"א. על כל פנים אינם יכולים להתייצב כשלוחם של הרוב בעם.

שיטת בחירות בשני שלבים

אולם יש פתרון גם לבעיה הלכתית זו, ע"י יצירת שיטת בחירות בשני שלבים – הראשונה בחירות אזוריות של מועמדים רבים, ואם אף מועמד לא יקבל 51% של הקולות, ייקבע שלב שני של בחירות שהמועמד שלא קיבל 51% של קולות באיזור יהיה חייב לחזור ולהתמודד עם זה שמתחתיו במספר הקולות.

ובהתמודדות שנייה וסופית זו יהיו אך ורק שני מועמדים, בעלי מספר הקולות הגבוה ביותר. זה שייבחר בין השניים האלו ייצג את רוב קולות הבוחרים באיזור, ויוצא שנציגי הכנסת ייצגו את רוב העם שבכל המדינה. אין לך שיטה הלכתית ודימוקרטית יותר טובה מזו, המשלבת בתוכה את הנציגות האזורית-גיאוגרפית המהוות שליחות ממש עפ"י דין, ותואמת את שתי ההלכות העיקריות בנושא זה ההלכה של 'אחרי רבים להטות', ו'שלוחו של אדם כמותו'.

האם רשאי הנבחר לחצות קוים ולעבור ממצע מדיני אחד למצע שונה, לפי שיטת הבחירה היחסית ולפי הבחירה האזורית

כעת עלינו לברר סוגיא שנייה בממשל שלנו והיא, האם חבר כנסת שנבחר ברשימה מסויימת לכנסת, לפי שיטת הבחירות היחסיות, ואשר הופיעה לפני הציבור עם מצע מדיני מסויים, האם רשאי הוא לחצות הקוים ולהצטרף לרשימה אחרת בכנסת, בעלת מצע אידאולוגי ומדיני שונה? האם לפי דעת ההלכה, חייב במקרה כזה להחזיר את המנדט שלו לרשימה דרכה נבחר לכנסת או שרשאי הוא לעבור עם המנדט שלו לרשימה אחרת? האם חברותו בכנסת, צמודה אליו באופן אישי, וזוהי שליחות המוטלת על קרקפתא דגברא (ראש האדם), ובכל מקום שהוא, השליחות מלווה אותו? או שמא שליחותו תלויה ועומדת במילוי המצע של הרשימה אליה היה שייך ודרכה הוא נבחר. כל שנשאר נאמן למצע של הרשימה כפי שהופיעה בפני הציבור ודרכה נבחר כנציג אותה רשימה לכנסת יכול לייצג את בוחריו, אבל אם הנבחר שינה מצעו או עמדתו המדינית ואינו תמים דעים עם דרכה המדינית של רשימתו המקורית רשימת האם שלו, פוקעת שליחותו, לפי ההלכה הרווחת בישראל 'השליח שעשה שליחותו – בעל הבית מעל, לא עשה שליחותו – שליח מעל' (מסכת מעילה כ, ע"א).²

גם בשאר שליחויות שבעולם פוסק הרמב"ם בפרק א מהלכות שלוחין הלכה ב: 'שליח שעבר על דברי משלחו לא עשה כלום'. משמע שכל שליחות תלויה ועומדת ללא הרף במשלחו, אם השליח פועל לפי דעת משלחו או לא. לא די במינוי ראשוני של השליח כדי שאחרי כן יוכל לפעול לפי שיקול דעתו, גם כשהוא יודע שלא על מנת כן הוא נשתלח ולא על דעת כן נבחר כשליח, אלא הוא חייב לדאוג לכך למלא אחרי דעת שולחיו.

באשר לא דעתו של השליח קובעת כאן, אלא דעת שולחיו, אם שינה השליח מדעת שולחיו, שליחותו בטלה, כמו שמצינו במסכת כתובות (צט, ע"ב): אין אונאה לקרקעות.³ הני מילי (דברים אלו) היכא דטעה בעל הבית, אבל טעה שליח אומר לו (השולח) לתקוני שדרתיך ולא לעוותי (לתקן שלחתיך ולא לעוות). כן פוסק הרמב"ם בפרק א מהלכות שלוחין הלכה ב: 'וכן אם טעה (השליח) בכל שהוא בין בקרקע בין במטלטלין חוזר, שהרי הוא אומר לתקן שליחותי שדרתיך ולא לעוות. ושליח שטעה בכולם בכל שהוא, חוזר'. נמצאנו למדים שכוחו של השליח נובע מדעת בעל הבית, בכל עת ובכל שעה, אם שליחותו תואמת את רצונו של בעל הבית, השליחות בתוקף. אבל כאשר השליח סוטה מדעת שולחו, פוקעת שליחותו. כן הוא בשליח של יחיד וכל שכן בשליח ציבור. אם הציבור נתן בו אימון ומינה אותו שליח לייצג אותו בכל דיון בפורום והנהגה ציבורית, אסור לו לסטות מדעת שולחיו ובוחריו. שאם משנה הוא מדעת שולחיו לא עשה ולא כלום ומעשיו בטלין ומבוטלין, לא שרירין ולא קיימין כלל וכלל.

לפי דרך זו יוצא שבבחירות יחסיות שבחורים במפלגות שקבעו לעצמן מצע מדיני כלכלי ובטחוני מסויים והנבחרים אינם מעמידים עצמם לבחירת הציבור, אלא

ב הלכה זו דנה באדם שנשלח למעול בדבר הקדש. הרישא מתייחסת לשליח שביצע את שליחותו ככתבה וכלשונה, ואילו הסיפא מתייחסת לשליח שסטת ממה שהורה לו השולח.
ג כלומר, שלא תתקבל טענתו של אדם שהוא טעה בהערכת המחיר של עסקת מקרקעין.

הם נקבעים ברשימה ע"י פורום מיוחד שאין לציבור הבוחרים יד בקביעה זו, אלא הבוחרים מזדהים עם המצע של המפלגה ולא עם נבחריה באופן אישי, הנבחרים אינם שליחי הציבור באופן ישיר, כי הציבור לא בחר בהם, אלא במפלגה שהם מייצגים. כל נבחר שכזה שחוצה את הקוים ועובר למפלגה אחרת, הוא מועל בציבור, ואינו יכול להמשיך ולכהן כשליח ציבור מאחר שהוא פועל בניגוד גמור לדעת שולחיו, ודינו כשליח שעבר על דעת שולחיו. וכל שהוא עושה אין לו תוקף ולא עשה ולא כלום, כמו שפוסק הרמב"ם בהלכות שלוחין. ואם אינו מחזיר את המנדט שלו למפלגת האם שלו, הוא גוזל את הרבים ועובר על דעת בעל הבית ונקרא גזלן. נגד תופעה מושחתת זו חייבים לחוקק חוק אשר יפקיע אוטומטית את המשך כהונתו כחבר כנסת.

לעומת זאת, בבחירות אזוריות שהבחירה היא אישית, על אף שהמועמדים האזוריים נתמכים ע"י מפלגות המעוניינות בבחירת חבריהן לכנסת, מכל מקום נחשב כל אחד כשליח ציבור ממש, מכיון שבחרו את האדם בגלל תכונותיו ודעותיו, כושרו והשפעתו האישית ומעמדו בציבור. ואם נבחר אזורי, משנה דעותיו הפוליטיות ומצטרף לאחד היבחרו למפלגה יריבה לזו שתמכה בו בבחירות, אין עליו חובה להחזיר את המנדט שלו למפלגה או למועמד שאחריו באיזור בחירתו, מכיון שלא בחרו במפלגה ובדעותיה, כי אם באיש. מכל מקום, אסור לו לשנות עמדתו המדינית לאחר שנבחר מאחר שכל הנציגים האזוריים הופיעו גם הם עם מצע מדיני ופוליטי מסויים. יש להניח כי בשיקול הדעת של הבוחרים בעד מי להצביע נלקחה בחשבון גם דרכו המדינית של הנבחר, שהבוחרים בו מזדהים אתה, למרות שייתכן מאוד, שהיו לפני הבוחרים האלה גם שיקולים אישיים אחרים שבגללם בחרו בו, ושינוי בקו המדיני של הנבחר אינו גורר אחריו בהכרח גם שינוי במישורים אחרים. אולם, סביר להניח שגם בשינוי מדיני יש משום שינוי בדעת שולחיו שהם בוחריו. ויש בסטייה אישית בולטת מן המצע המדיני של מפלגתו, משום עיוות השליחות שלו, ויכולים בוחרים לטעון כנגדו 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי', אבל טענה זו צריכה לבוא מצד חלק מציבור הבוחרים של האיזור שלו, שהם שולחיו והוא שליחם באופן ישיר, ולא מטעם המפלגה שתמכה בו באיזור הבחירה והציבה אותו להתמודד שם על מצעה, מכיון שבבחירות אזוריות הנבחר אינו שליח ישיר של המפלגה שלו, אלא שליח ציבור הבוחרים שבאזורו.

בחירה אישית של ראש הממשלה

כעת עלינו לברר בעיה נוספת המנסרת כעת בעולמנו וקיבלה תנופה רבה בזמן האחרון, והיא האם עדיף היבחרו הישיר של ראש הממשלה ע"י הציבור או לתת לו להיבחר ע"י הכנסת, כפי הנוהג עד כה.

והנה לפי ההלכה, בחירתו של מלך לא נעשתה ע"י העם, אלא ע"י הסנהדרין הגדולה שהיא הגוף המחוקק. כמו שפוסק הרמב"ם בפרק א מהלכות מלכים הלכה ג: 'אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בי"ד של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו וכשאויל ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית

דינו'. כאן צירף הרמב"ם גם את הנביא להעמדת מלך, אבל בהלכות סנהדרין פרק ה הלכה א כותב: 'אין מעמידין מלך אלא על פי ב"ד של שבעים ואחד זקנים'. וכן שנינו בתוספתא סנהדרין פרק ג: 'אין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בב"ד של שבעים ואחד'. וגם בתוספתא לא נזכר נביא בבחירתו של מלך וכבר הן בזה הגרא"ה [הגאון ר' אברהם יצחק הכהן] קוק זצ"ל בספרו 'משפט כהן' (כ"ב) הלכות מלכים, תשובה קמג. דעתו שהנביא אינו מעכב מינוי מלך. אבל בספרי דבי רב פרשת שופטים פסקא קנז, דורש את הכתוב 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו' – על פי נביא. שם המקור להלכה ברמב"ם בהלכות מלכים פרק א. ונראים הדברים שהבחירה עצמה צריכה להעשות ע"י סנהדרין הגדולה בתפקידה השלישי שהזכרנו לעיל כמייצגת את העם. אבל בחירתו מותנית בהסכמת הנביא המבטא דעת עליון, מכיון שהמלך יושב על כסא ה' כמו שכתוב 'וישב שלמה על כסא ה' למלך' (דברי הימים א, כט, כג). לכן זקוקים להסכמה שמיימית להמלכתו, שהיא באה על ידי נביא.

עכ"פ [על כל פנים] אין בהלכה רמז שהבחירה של המלך צריכה להעשות ע"י העם. אם כי סביר להניח שלאחר היבחרו זקוקים להסכמת העם המקבל אותו כמלך. זאת יש ללמוד משאול המלך, שנבחר בתחילה ע"י שמואל הרמתי ובית דינו, כמו שכותב הרמב"ם בהלכות מלכים הנ"ל, ושמואל מסר לשאול במצפה את משפט המלוכה, כמו שכתוב בשמואל א (י, כה). אבל מכיון ש'בני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזהו ולא הביא לו מנחה' כמו שכתוב שם (שמואל א, ו, כז), היה צורך בחידוש המלוכה של שאול, כמו שמצינו שם 'ויאמר שמואל אל העם לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה' (שמואל א, יא, יד). ופירש רש"י שם לפי שבראשונה היו מעוררים על הדבר ועתה נתרצו כולם. וכן כתב שם הרד"ק [ר' דוד קמחי] לפי שבפעם הראשונה ביוזוהו ואמרו מה יושיענו זה, עכשיו נתרצו כולם מפני התשועה שבאה על ידו במלחמת נחש, ואמר שמואל לחדש המלוכה בגלגל לכבוד הארון ואהל מועד שהיו שם מתחילה וכו'.

למדים אנו ממלכות שאול, שלמרות שבתחילה משחו אותו שמואל ובית דינו למלך, כלומר שנעשה עפ"י ב"ד של שבעים ואחד וגם ע"י נביא, בכל זאת היה מיעוט בעם, שהיו אלה בני בליעל, שלא הסכים לבחירה זו. משיחתו הראשונה לא הספיקה ומלכותו לא נכנסה לתוקף עד שחזרו וחיידשו את המלוכה של שאול בגלגל, בהסכמת כל העם. למדנו מזה, שבמינוי מלך יש צורך בהסכמת העם בדיעבד, אבל לא כצעד ראשון לפני הבחירה. כי לא העם בוחר בו כי אם בית דין הגדול של שבעים ואחד בהסכמת הנביא, ולאחר מכן זקוקים להסכמת העם. כן יש לנהוג לכאורה עם ראש הממשלה. לא בחירה ישירה ע"י העם אלא בחירה ע"י הגוף המחוקק במדינה והיא הכנסת, המייצגת את העם כולו, באמצעות נציגיו.

הטעם לדרך בחירה זו של המלך ע"י הגוף המחוקק הוא, משום שלפי ההלכה חייבים להפריד בין הרשות המחוקקת שהיא הסנהדרין לרשות המבצעת שהיא המלך. ובזמן שאין מלך היתה הסנהדרין באה במקום המלך, או השופט בתקופת השופטים. ויהושע בן נון, ע"פ הר"ן בדרשותיו הנ"ל, כיהן כשופט ולא כמלך ואילו

לפי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק א הלכה ג כיהן כמלך. וכן כותב הגרא"ה קוק זצ"ל בספרו 'משפט כהן' תשובה קמג סימן פב עמוד שלז, וזו לשונו:
והוא כיהן כמלך כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה, וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו לעניין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל ואפילו בעניינים פרטיים וכו'.

ומסיים שם:

אבל למה שנוגע להנהגת הכלל כל שמנהיג את האומה, דן הוא במשפטי המלוכה שהם כלל צורכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם.¹

ד לגישת הרא"ה קוק ראו לעיל שער א.

והנה מה שכתב הגרא"ה קוק זצ"ל על השופטים שקמו בישראל, לא ראה כנראה את דברי הר"ן בדרשותיו הנ"ל בפרשת שופטים. לפי דבריו לא היה לשופטים דין מלך, אלא שבכל הנוגע להנהגת הסדר המדיני, הועברו ליהושע בן נון ובוודאי לכל השופטים ששפטו את ישראל סמכויות של מלך, כדי לקיים את סדר המדינה. גם מה שכתב שם בהמשך דבריו בעמוד שלז על יהושע בן נון שקיבל סמכות של מלך ע"י הכתוב 'כל איש אשר ימרה את פיך' וגו' לא ראה את תשובת החת"ס [החתם סופר] הגדולה בזה כחלק או"ח סימן רח, שהבאנו אותה לעיל. שם מסביר החת"ס לפי הרמב"ן את סמכותו של יהושע בן נון להרוג ולהעניש את ממרה פיו כמורד במלכות. והנה גם יהושע בן נון לא נבחר ולא נתמנה ע"י העם אלא ע"י ביי"ד של משה כנ"ל. מ"מ [מכל מקום] הסמכות העליונה לשפוט ולהעניש ניתנה לו ע"י העם, וסמכות זו הועברה ליהושע בן נון. אבל הבחירה עצמה נשארה ברשות הגוף המחוקק שהיא הסנהדרין. משום שבזה הערובה להפרדת הרשות המבצעת מהרשות המחוקקת, ובה מתבטאת העליונות של הרשות המחוקקת לפי חוקי התורה על הרשות המבצעת שהיא המלך.

גם כדאי להדגיש שלפי ההלכה אין המלך מעל החוק והגוף המשפטי, אלא הוא כפוף לחוקי התורה ומערכת השיפוט שלה. ההוכחה לכך היא ההלכה ש'מלכי בית דוד אע"פ שאין מושיבים אותם בסנהדרין, יושבים ודנים הם את העם ודנים אותם אם יש עליהם דין' (הרמב"ם פרק ב מהלכות סנהדרין הלכה ה). משום שבניגוד למשפט היווני-רומי, האומר: 'פארא בסיליאוס או נומוס אגראפוס' (לפני המלך החוק הוא בלתי כתוב). לפי דין תורה אין המלך מעל החוק אלא אדרבה הוא כפוף לחוק. אבל מלכי ישראל אינם דנין ואין דנין אותם לפי שאינם נכנעים לדברי תורה שמה תבוא מהן תקלה' (לשון הרמב"ם שם). וכן כתב בפרק ג מהלכות מלכים הלכה ז שמלכי ישראל גזרו חכמים שלא ידונו ולא דנין אותם מפני שלבם גס בהם ויבוא מן הדבר תקלה והפסד על הדת. הוי אומר שלפי ההלכה, סמכות הסנהדרין מעל סמכותו של המלך. לכן חייב המלך להיבחר על ידי הסנהדרין ולא ע"י העם באופן ישיר כי אילו היה נבחר ע"י העם היתה הסמכות של המלך ומעמדו מעל הסנהדרין

הגדולה וזה לא ייתכן. הוא הדין ביחס לראש הממשלה, דצריך הוא להיבחר ע"י הגוף המחוקק במדינה, כדי להדגיש שהוא כפוף לחוק ואינו מעל החוק. דרך זו היא הגיונית ומוצדקת גם מטעם אחר, כי אם ייבחר ראש הממשלה ישירות ע"י העם, ייווצר לעתים קרובות מצב שראש הממשלה ייבחר מתנועה אחת ורוב הכנסת יהיה מתנועה יריבה, וכל שירצה ראש הממשלה לבצע יכשיל אותו הרוב המתנגד לו בכנסת. התוהו ובוהו שייווצר ע"י שיטה זו אי אפשר להעריך מראש, ויקום ריב ומדון, מחלוקת ופירוד באופן רצוף בין ראש הממשלה לרוב שבכנסת. עכ"פ [על כל פנים] ברור שאין שיטה זו הולמת את דעת ההלכה. ואין בה כדי לתרום לאחדות ושיתוף פעולה בעם ישראל אלא להיפך. לכן מוטב להשאיר את הנוהג הקיים, אבל לשנות את שיטת הבחירות מיחסיות לאזוריות אישיות. שיטת בחירות זו שהיא שיטת ההלכה, יש בה כדי לתקן הרבה מעוותים שפשו בחיים המדיניים.