

כ"ט כ"ח & האוניברסיטה הפתוחה

אחותו הקטנה של החכמות

המחשבה המדינית היחודית בימי הביניים

אברהם מלמד

ספר זה הוא חלק מהקורס "המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים"

צוות הקורס

פרופ' אברהם מלמד	כותב הקורס
פרופ' שמואל הרוי, אוניברסיטת בר-אילן	יועצים:
ד"ר אבריאל בר לבב, האוניברסיטה הפתוחה	
ד"ר אורית רמון, האוניברסיטה הפתוחה	
ד"ר מנחם רצון	אסיסטנט
ישדאל רונן	עורך
אבי חתם	גרפיקה ועיצוב עטיפה
רותי אפלברג	גרפיקה
צאלה קליין-בירנבאום	התקנה לדפוס
אתי זינגר	ביצוע תרשימים
מנוחה מורביץ, שוש דוחלין	סדר
יוליה ברשרסקי ליבוביץ	תחקיר תמונות
עינת הכהן	טיפול בזכויות יוצרים

איור העטיפה: "משפט שלמה" בלוחית פתיחה לשיר השירים – שלמה המלך על כיסא מלכותו, ומצרי שש מעלית הכיסא ציורי חיות ועופות המתוארים במקרא (מלכים א י, 18-20). הדמויות משמאל גרוטסקיות ולרובן פני חיות וציפורים. מתוך "המחזור המשולש", מחזור כמנהג אשכנז לשבתות המיוחדות, לפורים ולפסח, עם שיר השירים ופירוש, דרום גרמניה, 1320 בקירוב. Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, MS A.384

איור החוצצים: על-פי איור מעשה ידי המשורר דוד פראנקו מנרס (1713-1792), כתב-יד רוזנטליאנה, אמסטרדם.

מק"ט 10585-0010

מסת"ב 978-965-06-1268-9 ISBN

© תשע"א-2011. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, דרך האוניברסיטה 1, ת"ד 808, דעננה 43537.

The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 1 University Road, P.O.Box 808, Raanana 43537. Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

תוכן העניינים

פתח דבר 9

חלק ראשון: בין תאולוגיה מדינית לפילוסופיה מדינית 13

פרק ראשון: האם קיימת מחשבה מדינית יהודית, ואם כן מהי? 15

א. העמדות השוללות 16

1. טענת אי־הרלוונטיות 16

2. טענת ההעדר 17

ב. העמדות המצמצמות 24

1. הטענה האוטופית 24

2. טענת השוליות 25

ג. שאלת ההגדרה וסוגי המקורות 27

ד. שאלת הרלוונטיות העכשווית 28

פרק שני: תאולוגיה מדינית מהי? 31

א. צביונה המדיני של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים: העימות בין ליאו שטראוס

ליצחק גוטמן 37

חלק שני: שורשים ומקורות 45

פרק שלישי: המקורות העתיקים: יהדות ויוונית 47

א. המסורת המדינית היהודית: המקרא ותו"ל 47

ב. המסורת המדינית היוונית: אפלטון ואריסטו 67

פרק רביעי: המקורות הימייביניים: בין האסלאם לנצרות, בין אפלטון לאריסטו 76

א. השפעת המחשבה המדינית האסלאמית 76

ב. הכתיבה האוטורית והשלכותיה הפוליטיות 86

ג. מעולם התרבות האסלאמית לעולם התרבות הנוצרית־הלטינית

בימי הביניים המאוחרים 87

חלק שלישי: הגות מדינית יהודית 103

- פרק חמישי: האופי המדיני של האדם: בין חברות לפרישות 105
- א. בין חברות לפרישות: לפני הרמב"ם 105
 - ב. הרמב"ם: המתח בין חברות לפרישות 107
 - ג. הרמב"ם: הפתרון – טבע משני נרכש 109
 - ד. הרמב"ם: הוכחת הטבע המדיני – סיפוק הצרכים הגשמיים 112
 - ה. הרמב"ם: הוכחת הטבע המדיני – סיפוק הצרכים הרגשיים 115
 - ו. הרמב"ם: הוכחת הטבע המדיני – הצורך בשיתוף פעולה מאורגן 117
 - ז. הרמב"ם: שלילת הפרישות 123
 - ח. בעיית המחויבות המדינית של החכמים 127
 - ט. לאחר הרמב"ם 134
- פרק שישי: הנבואה כתופעה פוליטית: תורת ההידמות 140
- א. מבוא 140
 - ב. תורת ההידמות הפוליטית בספר הכוזרי של יהודה הלוי 142
 - ג. תורת ההידמות הפוליטית אצל הרמב"ם 144
 - ד. לאחר הרמב"ם: התאוריה של המלך־הפילוסוף במקורות היהודיים 162
 - 1. המגמה הראשונה: הדו־ערכיות של פלקירא 162
 - 2. המגמה השנייה: המחויבות הפוליטית של הנביא־הפילוסוף: אנטולי ופולקר 168
 - 3. המגמה השלישית: הנהגת המתבודד 175
- פרק שביעי: תפיסת החוק: אלוהי, אנושי, טבעי 180
- א. מבוא: בין תפיסת החוק היוונית לתפיסה התאולוגית של החוק 180
 - ב. רס"ג: בין החוק האלוהי לחוק השכל 183
 - ג. ריה"ל: משלילת חוק השכל לאימוצו 188
 - ד. הרמב"ם: הביקורת על שיטת רס"ג – ממצוות שכליות למפורסמות 193
 - ה. הרמב"ם: בין החוק האנושי לחוק האלוהי 204
 - ו. הטרמת חוק הטבע: מרס"ג לרמב"ם 207
 - ז. יוסף אלבו: הסיווג המשולש של החוק ומהפכת חוק הטבע 212
 - ח. חוק הטבע במחשבה היהודית אחרי אלבו 218
- פרק שמיני: תורת המשטרים: בין מלוכה לרפובליקה 227
- א. מבוא: בין מלוכה ארצית למלוכות שמים 227
 - ב. סיווג המשטרים בספרות הפילוסופית 232
 - ג. הרמב"ם: המלכת מלך – מצוות עשה ציבורית 233
 - ד. לאחר הרמב"ם: בין הצדקה לביקורת 242

ה. אברבנאל: שלילת המלוכה 250

ו. אברבנאל: החלופה הרפובליקנית 268

פרק תשיעי: המשיחיות כתופעה פוליטית 281

א. מבוא: בין אוטופיה למציאות 281

ב. הרמב"ם: משיחיות ראליסטית-רסטורטיבית 284

ג. אברבנאל: משיחיות אוטופית-אפוקליפטית 296

ד. תקומת ישראל כאפשרות היסטורית: מאבן כספי לשפינוזה 307

אחרית דבר: בין ימי הביניים לעת החדשה 313

ביבליוגרפיה 337

מפתח 355

רשימת בעלי זכויות היוצרים 367

פתח דבר

ואולם הנהגת המדינה הנה היא חכמה תקנה בעליה ידיעת ההצלחה האמתית, ותראה להם ההתפשטות בהגעתה, וידיעת הרעה האמתית, ותראה להם ההתפשטות בשמירה ממנה; והשתמש במדותיהם בעזיבת ההצלחה המדומה עד שלא יתאוו אותה ולא יחיו בה, ותבאר להם הרעה המדומה עד שלא יכאבו בה ולא עזבו אותה. וכן תניח דרכי יושר יסודרו בסֶדֶר נאה קבוציהם (הרמב"ם, מלות ההגיון יד).

ספר זה עוסק באחד מתחומי העיון החשובים של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, שהעיסוק המחקרי בו התפתח והתגבש בשני הדורות האחרונים. כפי שתמצאו להלן, עדיין יש ויכוח בין החוקרים בשאלה: האם יש מחשבה מדינית יהודית בפני עצמה, ואם כן, כיצד מן הראוי להגדיר אותה? לפיכך, חלקו הראשון של ספר זה יעסוק בשאלות האלה.

העיסוק בנושאים אלה כרוך בקשיים ראשוניים לא מבוטלים שעל הלומד לצלוח אותם. נוסף על הרעות הקדומות שעדיין קיימות ברבר ימי הביניים ה"חשוכים" כביכול, הרי הבעיות שעסקו בהן המלומדים של התקופה הזו, הסוגות הטקסטואליות שכתבו בהן, עולם המושגים והמינוח העברי שלהם – כל אלה נראים כה שונים, כה מרוחקים מעולמו התרבותי של הלומד בראשית המאה העשרים ואחת, שהדבר יכול להוביל למסקנה של חוסר נגישות או חוסר רלוונטיות מוחלט, מעבר לעניין האקדמי הצר. באופן פרדוקסלי, אפלטון ואריסטו, הפילוסופים היווניים הפגאנים, אנשי המאה הרביעית לפסה"נ, שחיו כאלף וחמש מאות שנה לפני המלומדים היהודים של התקופה הנידונה, וכתבו את חיבוריהם ביוונית קלאסית, נראים לכאורה נגישים ללומד בן ימינו יותר מחיבוריהם של מלומדים יהודים שכתבו עברית בימי הביניים. למרות הריחוק הגדול יותר, הן בזמן, הן בלשון והן בדת ובתרבות, עדיין נראים אפלטון ואריסטו קרובים לקורא העברי בן זמננו יותר מהרמב"ם ומיצחק אברבנאל – מדוע?

בעיסוקנו במחשבה המדינית אנו מצפים בדרך כלל לסקסטים שלמים הממוקדים בנושא ועוסקים בשאלות שהקורא שהתחנך בעולמה של תרבות המערב מצפה למצוא בהם, שאלות של צדק וחוק, זכויות אדם, מבנה המשטר וכיוצא באלה. והנה, עלינו להתמודד עם סקסטים הלכתיים,

2

תאולוגיים ופילוסופיים כלליים, שאינם "פוליטיים" במשמעות הפשוטה של המונח. בטקסטים אלה עולות השאלות ה"פוליטיות" בהקשרים השונים של נושאי הדיון, ואלה שאלות פוליטיות מן הסוג שאין הקורא בן זמננו מורגל בהן, או כאלו שאינן רגיל להגדרין שאלות "פוליטיות", כמו המשמעות וההשלכות הפוליטיות של ההתגלות האלוהית, חוק אלוהי לעומת חוק אנושי, המשמעות הפוליטית של הנבואה, המשיחיות כתופעה פוליטית וכיוצא באלה. הגדרתו של הרמב"ם לפוליטיקה, שהבאנו בראש הדברים ונדון בה בהמשך, ודאי אינה מה שהקורא המודרני היה מצפה למצוא. מה לפוליטיקה ולהשגת "ההצלחה האמתית" במשמעות של ידיעה מושכלת של האלוהות? המשכיל החילוני בימינו נוטה להפרדה חדה בין תפיסת עולם המבוססת על אמונה בהתגלות לבין תפיסת עולם המבוססת על שיקול הדעת של השכל האנושי, ויש שהוא נוטה לדעה הקדומה ולפיה מי שמקבל את סמכות ההתגלות ישלול בהכרח את הרציונליות, ולכן לכאורה אין ללומד החילוני, האמון על הרציונליות, עניין בו. אין הוא מורגל בתפיסת עולם המנסה לשלב בין השתיים, כפי שאכן ניסו לעשות מלומדים רבים בימי הביניים. דעה קדומה זו יוצרת פעמים רבות מערכת של מחסומים נפשיים, ועל הלומד לפרוץ אותם כדי שיוכל להתמודד עניינית עם המקורות הימיים ביניים. מה גם שמלומדים אלה לא עסקו בדרך כלל בשאלות של אקטואליה, ודאי שלא במה שאנו מכנים היום "מדעי המדינה", אלא בשאלות פוליטיות תאורטיות ומופשטות – לא במדינה העכשווית אלא בדמות המדינה האידאלית שהתקיימה לכאורה בעבר האוטופי הרחוק, והיא האמורה להתחדש בעתיד משיחי כלשהו.

צליחת מכשולי הזמן והמקום, הלשון והמנטליות התרבותית עשויה לפתוח לפני הלומד עולם מרתק של תפיסות עולם, של אמונות ודעות, שמעבר לעניין האינטלקטואלי הטהור בהן, יש להן השלכות חשובות על התפתחות המחשבה היהודית בעת החדשה; שהרי המלומדים היהודים הגדולים של העת החדשה, החל בשפינוזה ומנדלסון וכלה בהוגים הציונים, ראו עצמם חייבים להתמודד עם תפיסת עולם הפוליטית של המלומדים היהודים מימי הביניים, והם הגיבו עליה במערכת מורכבת של רציפות ותמורה, של המשכיות ומהפכה. גם היום עדיין אנו מתמודדים עם בעיות שעמדו במרכז עולמם של המלומדים בימי הביניים, כמו היחס בין חוק אלוהי לחוק אנושי, בין התורה לבין המדינה, סמכותה של "דעת תורה" לעומת סמכותו של השלטון הארצי, יהדות ודמוקרטיה – שילוב אפשרי או מהויות נבדלות ואף סותרות. בעיות אלה ודומות להן עדיין מסעירות את הציבור במדינת ישראל, מפילות ממשלות ומפרקות מפלגות. העיון בבעיות הפוליטיות שהעסיקו את המלומדים היהודים בימי הביניים עשוי להקנות ללומד עומק היסטורי ואינטלקטואלי ומבט מקיף על התפתחות העיסוק בשאלות אלה עד עצם היום הזה, ואולי אף יוכל לסייע לנו בהתמודדות עם בעיות אלו.

שלושה חלקים בספר זה. החלק הראשון עוסק כאמור בשאלת קיומה של מחשבה מדינית יהודית ובהגדרתה; בחלק השני מוצגים השורשים והמקורות של המחשבות המדיניות; והחלק השלישי, שהוא הגוף העיקרי של הספר עוסק בהגות המדיניות היהודית בימי הביניים.

ספר זה עומד בפני עצמו לרשות הקורא המתעניין, ולימודו כחלק מהקורס "המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים" נעשה בצמוד לספר מקורות ובו מבחר טקסטים מחיבוריהם של פילוסופים ומלומדים מימי הביניים, ולמקראה ובה מבחר מחקרים של חוקרים ומלומדים מהעידן המודרני ובכלל זה תורגמו מאמרים אחדים לעברית.

בספר עצמו יש שפע של מובאות מהטקסטים הימי-ביניים והפניות לספרות המחקר. מראי המקום יצינו בדרך כלל במלואם בהיקרותם הראשונה, ולאחר מכן בקיצור. הפרטים המלאים של האזכורים הנוגעים ישירות לנושא הספר מובאים בביבליוגרפיה שבסופו.

תודות

תהליך כתיבת ספר זה, ושני הספרים הנלווים אליו – ספר המקורות והמקראה – נמשך כמעט עשור, ובמהלכו נעזרתי ברבים שליוו את התהליך, בתוך האוניברסיטה הפתוחה ומחוצה לה. תודותי לצוות האוניברסיטה הפתוחה שיזם את הרעיון שאכתוב ספר קורס, ובשום שכל בחר נושא זה מכמה נושאים שהצעתי, סייע לי לגבש את הצעת הקורס הסופית ולהביא את הפרויקט לידי סיום מוצלח. תודות לפרופסורים אביעזר רביצקי וזאב הרוי מהאוניברסיטה העברית, שמואל הרוי מאוניברסיטת בראילן, חיים קרייסל, מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב ומנחם קלנר מאוניברסיטת חיפה, שקראו בעיון את הצעת הקורס, העירו הערות חשובות שסייעו לי לגבש את מבנה הספר והמליצו על פרסומו. תודות ליועצים שקראו את הנוסח הראשון של כתב-היד והעירו הערות חשובות. כל אלה סייעו בידי לשפר ולשכלל את הספר כפי שהוא מוגש בנוסחו הסופי. מובן שהנוסח הסופי על דעתי בלבד.

יבואו כולם על הברכה,

אברהם מלמד, תשרי תשע"א

חלק ראשון
בין תאולוגיה מדינית
לפילוסופיה מדינית



פרק ראשון | האם קיימת מחשבה מדינית יהודית, ואם כן מהי?

איש לא ישאל האם קיימת מחשבה מדינית "כללית", זו שראשיתה בתרבות יוון הקלאסית והמשכה בתרבות הרומית, ובעקבותיה בתרבות האירופית-הנוצרית בימי הביניים ובעת החדשה.¹ ברור לכול שיש תחום מובהק של דיון ומחקר הקרוי בשם הזה, והוא קיים בתרבות יוון ורומא, בתרבות הנוצרית של ימי הביניים, הרנסנס והעת החדשה, ואף בתרבות האסלאמית. לעומת זאת, השאלה האם קיימת הגות מדינית יהודית מובחנת דומה שעדיין פתוחה ועומדת, ורק בדורות האחרונים החלו החוקרים במדעי היהדות לעסוק בה. לפיכך השאלה הראשונה שאנו חייבים לשאול היא האם קיימת מחשבה מדינית יהודית מובהקת, בנבדל מן המחשבה המדינית ה"כללית", ואם כן כיצד להגדיר אותה? שאלה זו היא במידה רבה פועל יוצא של שאלה ראשונית יותר – שגם התשובות עליה נתונות במחלוקת – האם יש פילוסופיה יהודית מוגדרת בנפרד מן הפילוסופיה הכללית, ואם כן כיצד יש להגדיר אותה? השאלה הראשונה היא במידה רבה פועל יוצא מן השאלה השנייה.

כמה וכמה תשובות מוצעות לשאלת קיומה של פילוסופיה יהודית והגדרתה. בספר זה נקבל את התשובה שאכן קיימת פילוסופיה יהודית, ויש לה כמה הגדרות – החל בוו המרחיבה ולפיה פילוסופיה יהודית היא זו שכתבו אותה יהודים ובלי קשר לתכניה המיוחדים, וכלה בהגדרה המצמצמת ולפיה פילוסופיה יהודית ניכרת בתכניה המיוחדים, אם בעיסוקה בבעיות פילוסופיות בהקשר היהודי הספציפי שלהן, ואם היותה תוצר המפגש של הדת והתרבות היהודית עם עולם המושגים, הבעיות והעמדות שנידונו בפילוסופיה הכללית בתקופות מסוימות.²

בעברנו לשאלת קיומה של פילוסופיה מדינית יהודית, אנו פוגשים חילוקי דעות חריפים בין החוקרים ועמדות קוטביות: בקוטב האחד נמצא הטיעון שפילוסופיה מדינית יהודית אינה בנמצא

1 על ההיסטוריה של המחשבה המדינית המערבית ראו בקורס מבוא למחשבה מדינית (10611), ועל השאלה המוצגת בראש הפרק ראו, "Is There a Jewish Political Thought? The Medieval Case Reconsidered", A. Melamed, *Hebraic Political Studies* 1 (2005), pp. 24–56. נוסח עברי: א' מלמד, "האם קיימת מחשבה מדינית יהודית? – בחינה מחודשת של המקרה הבינימיני", מ' הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לפרופ' דניאל אלעזר (ירמיהו ג' 2010), עמ' 105–136.

2 ראו הריין אצל ז' לוי, בין יפת לשם: מעמדה של הפילוסופיה היהודית בפילוסופיה הכללית (תל-אביב תשמ"ב); ר' ישפה, "פילוסופיה יהודית מהי?", פילוסופיה יהודית בימי הביניים: מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם, כרך א (האינדיקסטה הפתוחה, רעננה 2005), עמ' 16–65.

כלל, ובקוטב האחר נמצא הטיעון ההפוך, ולפיו הפילוסופיה היהודית כולה (זו של ימי הביניים לפחות) אינה אלא פילוסופיה מדינית. בין הקטבים מצויות כמה עמדות ביניים. עצם קיומן של עמדות מנוגדות כל-כך מעיד על המבוכה שעוררה ההתמודדות עם השאלה. להבהרת עמדותיהם של המלומדים בדור האחרון נמיינ את הטיעונים כדלקמן:

א. העמדות השוללות

1. טענת אי־הרלוונטיות: שאלות של חברה ומדינה אינן רלוונטיות למחשבה היהודית ואינן מייחדות אותה.
2. טענת ההעדר: הדיון בשאלות מסוג זה נעדר לגמרי מן המחשבה היהודית.

ב. העמדות המצמצמות

1. הטענה האוטופית: המחשבה המדינית היהודית הצטמצמה לדיון בעניינים אוטופיים בלבד.
2. טענת השוליות: הדיון המדיני במחשבה היהודית של ימי הביניים היה שולי לחלוטין; דיון כזה הוא תוצר של העת החדשה.

א. העמדות השוללות

1. טענת אי־הרלוונטיות

בבסיס העמדות האלה עומדת הטענה שבספרות היהודית לדורותיה אפשר למצוא דיונים בשאלות חברה ומדינה, אבל אין בה שום מאפיין שהוא "יהודי" במהותו. ואף נהפוך הוא, שאלות של חברה ומדינה בפני עצמן אינן רלוונטיות ביהדות, ואין היא מתייחדת בהן מכל תרבות אחרת. טיעון זה בקיצוניותו ביטא ישעיהו ליבוביץ:

קשה לומר שאחת מן העמדות המרובות, שבאו לידי ביטוי במקורות היהדות לגבי בעיית היחיד והחברה, היא המייצגת את התפיסה היהודית; כל אחת מהן היא תפיסה של יהודים מסוימים. כל אחת מהתפיסות האלה היא משותפת ליהודים מסוימים וללא יהודים מסוימים, והיא איננה יונקת דווקא ממקורות היהדות. אין מוסר יהודי, אין מדיניות יהודית, אין תפיסה חברתית יהודית. יהודים וגויים כאחד נחלקו בכל השאלות הללו, והקו המפריד איננו עובר בין יהודים לגויים, אלא הוא עובר בין בני אדם לבני אדם, יהודים כיהודים וגויים כגויים לא נחלקו אלא בעניין עבודת השם על־ידי קיום תורה ומצוות.³

מהות היהדות בעיניו של ליבוביץ היא קבלה רצונית של עול תורה ומצוות, ולכן לטענתו אין כל תוכן פילוסופי או פוליטי ייחודי ליהדות. לדעתו נמנעה היהדות מלנקוט עמדה עקרונית מחייבת בענייני חברה ומדינה; יחסה לענייני מדינה הוא אינדיפרנטי (אדיש) ואינסטרומנטלי לחלוטין הואיל ולא ראתה במדינה אלא אמצעי להשגת מטרה חיצונית לה ונעלה ממנה – עבודת

3 "ליבוביץ, יחיד וחברה בתפיסת היהדות", בקובץ מאמרים, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל (ירושלים 1975), עמ' 315–316. וראו הדיון אצל א' דון יחיא וב' יוסר, "רציפות ותמורות בהגות המדינית היהודית", ד"י אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), עמ' 124 הערה 1; עמ' 126 הערה 8.

האל. משום כך לשום משטר או מבנה שלטוני אין ערך עצמי, והשאלה שהיא ממין העניין היא באיזו מידה אלה משרתים את מטרת־העל. יתרה על כן, שאלות של חברה, משטר ושלטון הן לשיטתו אוניברסליות במהותן, ולכן אין בתשובות הניתנות שום ייחוד יהודי, ואין הבדל מהותי בין היהודים לבין עמים ותרבויות אחרים בנושאים האלה. ההבדל הוא בענייני עבודת האל בלבד.

אכן יש מידה רבה של צדק בטיעונו של ליבוביץ שהיהדות מעוניינת בעיקר במטרותיה הדתיות והמוסריות של המדינה ופחות במבנה המוסדי שלה, וכפי שנמצא בהמשך היא אכן גמישה בנוגע למשטר העדיף. אבל אין בכך כדי להוכיח שאין לה חשיבה מדינית מובהקת. היפוכו של דבר הוא הנכון; עמדתה זו של היהדות היא המייחדת את יחסה לשאלות של חברה ומדינה, ולכן אין היא אדישה לשאלות האלה, כפי שמציין דניאל אלעזר:

המסורת המדינית היהודית, בדומה לכל מסורת מדינית, עוסקת בעוצמה ובצדק; היא נבדלת מהמסורות המדיניות הצומחות מהמחשבה היוונית הקלאסית בכך שהיא מתייחסת ליחסים ולא לתבניות. בראש מעייניה לא עומדת הצורה הטובה ביותר של שלטון או משטר [...] אלא היחסים ההולמים שבין שליט ונשלט, כוח וצדק, אלוקים ואדם.⁴

הבעיה בעמדתו של ליבוביץ היא, שעל אף בקיאותו הגדולה במקורות היהודיים, נקודת המוצא שלו הייתה התפיסה היוונית הקלאסית של תורת המדינה, כפי שזו התקבלה בתרבות המערב. מאחר שתורת המשטרים היא הנושא המרכזי בתורת המדינה הקלאסית, ואותו עניין עצמו אכן שולי למדי בתורת המדינה ביהדות, הוא הסיק שאין בעמדה היהודית ייחוד כלשהו. מבחינה זו הוא התקרב, על אף בקיאותו, לטענת ההעדר שתוצג להלן. ועוד, אפילו אם מניחים, לפי שיטתו של ליבוביץ, שהיהדות משמעה קבלת עול תורה ומצוות ותו לא, הרי קבלה זו משמעה קבלת סמכות החוק האלוהי; מדובר אפוא ביחסי שלטון בין אלוהים ואדם, ובהכרח אנו עוסקים בשאלות של מחשבה מדינית – בהקשר התאולוגי שלהן. בהמשך הספר נעמוד בהרחבה על מאפיין מרכזי זה של המחשבה המדינית היהודית.

2. טענת ההעדר

עמדה של שלילה קיצונית מופיעה בעיקר אצל חוקרים שלא התמחו במקורות היהודיים. בעלי עמדה זו הניחו בזמנו,⁵ שבהבדל מהפילוסופיה ה"כללית" (כלומר ה"מערבית" והפילוסופיה היוונית ובעקבותיה האירופית־הנוצרית), אין במקורות היהודיים מחשבה מדינית מובהקת. כך למשל טען שלמה אבינרי בחיבורו רשות הרבים (1985) בנמקו את החלטתו לפתוח את הדיון

4 ר"י אלעזר (עורך), המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), המבוא של אלעזר, עמ' 13.

5 עד מפעלם החלוצי של ליאו שטראוס, ארווין רוזנטל, רלף לרנר, דניאל אלעזר וכמה חוקרים אחרים במחצית השנייה של המאה העשרים. ראו מאמריהם בספר המקרים ובביבליוגרפיה. וכן א' מלמד, "הוויכוח בין גוטמן לשטראוס על טבעה של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים: תאולוגיה או פוליטיקה", עיון 51 (תשס"ג), עמ' 408-420.

בתולדות המחשבה המדינית ביוון דווקא, ולהתעלם מתרבויות הקדם האחרות ובכלל זה היהודית, שאפילו אינה נזכרת במיוחד בפני עצמה:

העובדה שדיון זה ייפתח בתאוריה של המחשבה המדינית היוונית אינה נובעת מהכרעה שרירותית לפתוח ביוון דווקא, אף לא מתוך הרגל שבמסורת, הכורך תחילתו של כל דיון היסטורי עם העולם הקלאסי; הסיבה לכך נעוצה בסברא, שמחשבה מדינית במשמעותו הסגולית של המושג לא היתה קיימת – ואף לא יכלה להיות קיימת – בעולם המזרחי העתיק או באחת החברות הטרומ־קלאסיות.⁶

לשיטתו של אבינרי, רק ביוון, שהייתה בה לדעתו מידה רבה של שחרור ממוסכמות שבמסורת, היה אפשר לשאול את השאלות הראשוניות, שרק הן מאפשרות לקיים דיון בבעיותיה של המחשבה המדינית. שאלות כאלה לא תיתכנה לדעתו בחברה שבה עדיין שלטת המסורת ללא עוררין, שהרי נוסאיה של המחשבה המדינית הם שניים: דיון בטיבה של המדינה הרצויה ואמות-המידה לקיומה, ועימותם של עקרונות אלה עם המציאות הפוליטית. משמע, הבנה שהמציאות והקריטריונים להערכתה אינם היינז'ה. לדברי אבינרי, חברה מסורתית אינה יכולה להכיר במצב כזה משום שהחברה המסורתית היא תמיד מה שעליה להיות. טיעון זה בעייתי מבחינות אחדות. ראשית, הטענה שהחברה היוונית הקדומה הייתה משוחררת במידה רבה ממוסכמות שבמסורת היא מוקשה. ייתכן שיש תוקף לטיעון הזה בנוגע לרובד הצר של העוסקים בפילוסופיה, אבל לא כלפי החברה היוונית בכללותה. שנית, הטענה שב"חברה מסורתית" לא תיתכן ההבחנה בין האידאל של המדינה הטובה לבין המציאות הפוליטית אינה נכונה משום שכל המסורת המדינית המקראית מבוססת על המתח בין האידאל התאוקרטי לבין המציאות הבעייתית של השלטון האנושי הארצי (ונראה זאת בהמשך). מכל מקום, עצם ההשוואה השיפוטית בין תרבויות שונות היא בעייתית בפני עצמה ומביאה לידי שיפוט ערכי מיותר. אין ספק שהמחשבה המדינית בחברות שאבינרי מגדיר "מסורתיות" הייתה שונה מזו היוונית מבחינות רבות, אך שוני אינו מוכיח אלא את עצמו, ואינו מוכיח העדר, אלא אחרות. בחינת כל חשיבה פוליטית בהתאם להנחות היסוד של התרבות היוונית היא חד־צדדית, מעוותת את תמונת המציאות המורכבת וכופה על תרבויות אחרות, שהנחות המוצא שלהן אחרות, את נקודת המבט היוונית. לזכותו של אבינרי ייאמר, שהוא מצא לנכון להתמודד עם הנושא, לעומת רבים אחרים שכתבו על ההיסטוריה של המחשבה המדינית וזיהו אותה לחלוטין עם המסורת היוונית והשפעותיה, אפילו לא היו מודעים לבעיה.

בספרים רבים העוסקים במחשבה המדינית של ימי הביניים או במחשבה המדינית בכלל, עדיין שלטת ההנחה הלא מודעת, שמחשבה זו היא יוונית־אירופית־נוצרית באופן מוחלט. ספרו הקלאסי של ג'ורג' סאביין, תולדות תורת המדינה (1937, המהדורה העברית 1963), מתעלם לחלוטין מכל מחשבה מדינית שאינה יוונית ומה שבא בעקבותיה. כך עדיין בספרים רבים גם בתקופתנו. ספר על הפילוסופיה המדינית הנוצרית של ימי הביניים עדיין נקרא בהכללה "המחשבה המדינית של

6 שלמה אבינרי, רשות הרבים: שיהות על מחשבה מדינית (תל־אביב 1985), עמ' 9–10.

ימי הביניים", למשל: C.J. Nederman and K. Langdon Forham, *Medieval Political Theory*: A Reader, *The Quest for the Body Politic* (London and New York 1993). כך גם בקובץ העברי המחשבה המדינית: מבחר כתבים, בעריכת ב' זיסר וד' צור (ירושלים ותל-אביב 1990), ובו אך ורק טקסטים מערביים קלאסיים מאפלטון ועד מרקס, והוא מתעלם מכל מחשבה מדינית אחרת, ובכלל זה היהודית, ועדיין קרוי בהכללה "המחשבה המדינית". בהקדמה של זיסר לקובץ אין שום התייחסות לבעייתיות הכרוכה בכך, אם כי שנה אחר-כך הוא פרסם (יחד עם א' דון יחיא) מאמר ובו השגות על תפיסה זו של המחשבה המדינית (לעיל הערה 3). לעומת זאת, בקובץ הישן, ספר האדם והמדינה, א-ב, בעריכת מ"ה בן שמאי (תל-אביב תש"ח) נמצא גם מקורות מהמקרא ומכתביהם של פילון, הרמב"ם, אברבנאל וכו', והוא שילב אותם לא כחטיבה יהודית נפרדת אלא יחד עם ההוגים הכלליים לתקופותיהם – הרמב"ם מופיע מיד לאחר תומס אקווינס, ואברבנאל מיד לאחר סבונרולה. לדברי בן שמאי במבוא:

ביודעים הוצאתי מכלל את הודו ואת המזרח הרחוק, וכן את העולם המוסלמי, והצטמצמתי בחוג התרבות הים תיכונית והאירופית, ובכלל זאת תרבות המזרח הקדמון ותרבות ישראל שנעשו גודמי יסוד במחשבה המערבית. מטעמים שיטתיים העברתי את חומר המחשבה המדינית התלמודית לכרך השני – כאשר יראה המעיין במקומו, שכן הרמב"ם ערך את כל החומר המפוזר על פני ים התלמוד. אפשר שהמעיין יתמה: רמב"ם ב"חברה הנוצרית", אלא התקופה והמחשבה הפילוסופית השוררה בה; ומחשבה זו – האסכולסטיקה היא. ומי יפקפק שמקומו של רמב"ם מבחינה תרבותית-היסטורית כללית בשורת האסכולסטיקונים הגדולים. בספר זה, שכל עיקרו מעגלי מחשבה כללית, גם מקומם של ישראל וגדוליו נקבע על פי קוים כלליים. הנה כי כן מקומו של המקרא ב"מזרח קדמון"; מקומו של פילון – ב"רומי"; מקומו של רמב"ם – באסכולסטיקה; מקומו של דון יצחק אברבנאל – ברניסנס; מקומו של מהר"ל מפראג – בהומאניזם.

אפשר לתהות על אי-הכללת המחשבה המדינית האסלאמית, שהרי זו ודאי הייתה שייכת לתרבות הים-תיכונית, וכן על הכללת הרמב"ם בסכולסטיקה הנוצרית דווקא, שהרי הוא חי ופעל בעולמה של התרבות האסלאמית לפני היות הסכולסטיקה. ואולם עצם הדבר שבן שמאי בחר לכלול גם טקסטים יהודיים, והדרך שבה עשה זאת, יש בו משום חידוש חשוב, שהקדים את זמנו.

ההוכחה הטקסטואלית החותכת לכאורה לטענת ההעדר הייתה, שאין במקורות היהודיים (הן אלה שנכתבו עברית והן אלה שבשפות אחרות) ולו חיבור אחד שיוחד כולו או בעיקרו למחשבה המדינית, וזה ניגוד בולט לפילוסופיה היוונית והאירופית-הנוצרית של ימי הביניים והעת החדשה, שבהן נוכל בנקל לציין סדרה ארוכה של חיבורים חשובים שיוחדו כולם או עיקרם לתחום הזה. בין אלה המדינה והחוקים לאפלטון, הפוליטיקה לאריסטו, על הרפובליקה של קיקרו, על שלטון של נסיכים מאת תומס אקווינס, מגן השלום של מדסיליוס מפאדובה, הנסיך של מקיאבל, ועד החיבורים הפוליטיים הגדולים של ראשית העת החדשה – של לוק, הובס, מונטסקייה, רוסו מיל, ורבים רבים אחרים. במאמר על הגותו המדינית של הרמב"ם, שנכלל בפעם הראשונה בקובץ

2

כללי על ההיסטוריה של הפילוסופיה המדינית (1969), עדיין טוענים העורכים (במבוא לספר), אחד מהם הוא ליאו שטראוס עצמו, שאפשר לטעון נגד הכללת הוגים יהודים ומסלמים בנושא זה. אכן מה לרמב"ם ולמחשבה מדינית? האם הוא חיבר ספר כלשהו בנושא? לפיכך, הקדיש רלף לרנר דברים ארוכים במבוא לפרק על הרמב"ם כדי לתהות על הנושא. הוא מצא לנכון לכתוב את הדברים דלהלן, שאינם מופיעים, ולא במקרה, באף אחד מהמאמרים האחרים בספר הזה, מאחר שהכללתו של הרמב"ם אכן הייתה תמוהה בהתחשב בהלך הרוחות האקדמי בעת ההיא, והיה בה תקדים חדשני. וכך פתח לרנר את המאמר:

דיון בפילוסופיה המדינית היהודית יכול לסבול מקושי מהותי, אולי חסר תקווה. האם יש סיבה כלשהי להניח שנושא דיון כזה קיים בכלל? מעט מאוד בספרות ההיסטורית העכשווית יכול לרמוז על כך. כאשר פילוסופים יהודים מימי הביניים נזכרים בספרי ההיסטוריה המתפרסמים בימינו, הם נזכרים בהקשר לעניין שיש בהם לחוקרי עתיקות, כחוליה בשלשלת ההעברה של הרעיונות. הונחה זו בולטת במיוחד בהיסטוריות של המחשבה המדינית; מחברים יהודים מימי הביניים נחשבים לא רלוונטים בעליל. לא יקשה למצוא סיבה מתקבלת על הדעת להעדר הזה: עם שלא הייתה לו שום מראית עין של שלטון פוליטי עצמי במשך יותר מאלף שנה, וברובה של התקופה הזאת נמנע ממנו בתקיפות להשתתף בתהליכי שלטון וממשל, אינו נחשב מקור אפשרי לעיון פוליטי עצמאי.⁷

מעצם הדבר שלא היו בנמצא חיבורים שיוחדו כולם או עיקרם לנושא הזה, הסיקו רוב המלומדים שאכן לא הייתה בנמצא פילוסופיה מדינית יהודית, בניגוד מובהק לפילוסופיה היוונית והמערבית. העדר זה של פילוסופיה מדינית מהמחשבה היהודית הוסבר באמצעות העובדה, שהייתה לכאורה ברורה מאלה, שהיהודים חיו בגלות, תחת שלטון זר, ולא היה להם שלטון מדיני עצמאי ברוב תקופות קיומם. מכאן הסיקו החוקרים שלא יכול להיות להם עניין מיוחד או ניסיון וידע משמעותיים בתחום הזה. ואולם תיאור המצב הוא מופרך מעיקרו ולכן גם ההסבר שניתן לכך מופרך הוא. העובדה, הנכונה בפני עצמה, שלעומת הפילוסופיה האירופית המערבית, כמעט לא נוכל למצוא בהיסטוריה של המחשבה היהודית עד העת החדשה חיבור שיוחד למחשבה מדינית, במשמעות הצדה של המושג, אינה מוכיחה שחשיבה זו לא הייתה קיימת. הדבר רק מוכיח שהיא לא הופיעה באותן סוגות ספרותיות שהיה מקובל להשתמש בהן בתרבות היוונית-הרומית ובתרבות האירופית-הנוצרית שבאה בעקבותיה. מאחר שהמלומדים חיפשו מחשבה מדינית בסוגות הטקסטואליות שהיו רגילים אליהן בתרבותם, ולא מצאו אותם בתרבויות אחרות, והואיל

7 R. Lerner, "Moses Maimonides", J. Cropsey and L. Strauss (eds.), *History of Political Philosophy* (Chicago 1969), p. 181. ראו גם מאמרו המאוחר יותר של לרנר, שהופיע בקובץ מאמרים לכבוד שטראוס, R. Lerner, "Natural Law in Albo's Book of Roots", J. Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns* (New York and London 1964), pp. 132–147. ראו גם הערתו של ע' פונקנשטיין, בקובץ מאמריו, תרמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (תל-אביב תשנ"א), עמ' 681–781: "תאוריה פוליטית במובנה המצומצם במערב מצאה את ביטוי בחיבורים הן על דמות השליט [...] הן על המשטר האידאלי [...] או בחיבורים שענינם בעיות פוליטיות של השעה [...] וכיוצא בזה. במובן מצומצם זה היינו אנוחז [היהודים] חסרים מקום מובהק לביטוי של תאוריה פוליטית, דהיינו ז'אנר שעיקרו רפלקסיה על הוויית המדינה. לא נכון להסביר את חסרוננו של ז'אנר זה רק משום חסרוננו של סוברגניו פוליטית".

והם חיפשו נושאי דיון שהיו מדכזיים בטקסטים הפוליטיים שלהם (למשל תורת המשטרים), ובאותה מידה לא מצאו אותם במקורות היהודיים, הסיקו מכך שהגות מדינית יהודית אינה קיימת כלל. כל זמן שהפילוסופיה היהודית, ובכלל זה הפילוסופיה המדינית, נבחנה בהתאם להנחות החיצוניות לה, אלה המיוחדות להנחות היסוד של הנצרות המערבית ואינן ממין העניין מבחינתה, היה אפשר בנקל להסיק את המסקנה האמורה. זוהי דוגמה להתייחסות "אירופו-צנטרית" מובהקת לתרבויות אחרות, שלקו בה גם מלומדים יהודים מסוימים שגדלו על ברכיה של התרבות הזאת. אלא שהתבוננות בתרבות כלשהי בהתאם להנחות יסוד המקובלות בתרבות אחרת יש בה יסוד של התנשאות, היא פגומה מבחינה מתודולוגית ובהכרח תביא לידי מסקנות כוזבות.⁸ רק בשעה שהחלו חוקרים כמו ליאו שטראוס, רלף לרנר, ארווין רוזנטל ואחרים להתבונן במקורות היהודיים מתוך הנחות היסוד התאופוליטיות הפנימיות של התרבות הזאת, ובהקשר ההיסטורי-התרבותי שלה היה אפשר לגלות את העושר הגדול של המסורת המדינית היהודית בכלל וזו הימנימית בפרט.

התבוננות זו במקורות היהודיים לאורך ההיסטוריה הוכיחה בעליל, שברבים מהם יש דיונים פוליטיים מובהקים. אלא שכאמור לא הופיעו דיונים אלה בדרך כלל בטקסטים שיוחדו לנושא הזה, כפי שרווח בפילוסופיה האירופית-הנוצרית, אלא נידונו בהקשרים ההגותיים, התאולוגיים וההלכתיים הכלליים של החיבורים האלה. אין זה מקרה שההוגים היהודים העיקריים שנמצא בכתביהם משנה מדינית מובהקת ומוגדרת הושפעו במידה ניכרת מהפילוסופיה הפוליטית של התרבות הסובבת, כמו פילון, רמב"ם, שפינוזה ומנדלסון. ככל שמלומד הושפע יותר מהתרבות הסובבת, כן נוכל למצוא אצלו דיון מובהק יותר בנושא. אכן החיבור המדיני ה"טהור" הראשון שחיבר מלומד יהודי – מאמר מדיני של ברוך שפינוזה – חסר לגמרי הקשרים יהודיים, והוא שייך במלואו למחשבה המדינית הכללית, לא היהודית!⁹ היות שהנחות היסוד התאולוגיות של היהדות (וגם של האסלאם) היו שונות במהותן מאלה של הנצרות, הרי גם תפיסתם הפוליטית הייתה שונה במהותה. לפיכך הופיע הדיון הפוליטי בסוגות כתיבה אחרות. הנחות היסוד התאולוגיות הכתיבו את התפיסה המדינית, ואלה יחדיו הכתיבו את הסוגה הספרותית שבה בחרו להשתמש.¹⁰ אם נתבונן בספרות המקראית, בספרות חז"ל ובספרות היהודית הימנימית – זו המעניינת אותנו במיוחד בספר הזה – וכן בספרות היהודית של העת החדשה, נמצא בה מסורת מדינית ברורה, מורכבת ומובהקת.

רלף לרנר ומושין מאהדי עשו מעשה מהפכני ממש כשבראשונה בהיסטוריה של חקר המחשבה המדינית הם שילבו מקורות יהודיים, יחד עם מקורות אסלאמיים ונוצריים, באנתולוגיה של

8 אכן ברוב ההיסטוריות הקלאסיות של המחשבה המדינית אין התייחסות למחשבה המדינית היהודית, גם לא זו המקראית, אפילו בדיון על תרבויות המזרח הקדום. ראו סקירת הספרות בנושא: H. Shulman, "The Bible and Political Thought: Daniel J. Elazar's Contribution to the Jewish Political Tradition", *Judaism* 41 (1992), pp. 18–30.

9 ראו בעניין זה להלן, אחרית דבר.
10 Lerner, "Maimonides", p. 182, וראו הדיון בעניין זה בפרק הבא.

2

המחשבה המדינית הימני-ביניימית, וזו הודפסה בראשונה בשנת 1963. ההקדמה רבת החשיבות לאנתולוגיה זו נפתחת בהיגד שהיה מהפכני בפני עצמו:

הפילוסופיה המדינית של ימי הביניים [...] מורכבת מהחקירות והמסקנות של יחידים, שחיו כמוסלמים או יהודים או נוצרים, שניסו לזהות את הרעיונות הפוליטיים הקלאסיים עם התוראות הפוליטיות של הדת המיוחדת שלהם, להבחין אותם ממנה, או ליצור הרמוניה בין השניים.¹¹

המחברים עומדים על המכנה המשותף בין שלוש התרבויות המונותאיסטיות מבחינת הבעיות שבמפגש בין התגלות לפילוסופיה ששלושתן היו חייבות להתמודד עמן גם בתחום המדיני, ועל היתרון המתודולוגי שבשיטה ההשוואתית, המביאה במקביל מקורות יסוד של שלוש התרבויות המונותאיסטיות, אך אינם עומדים כלל על החידוש המהפכני שבעצם הכללת מקורות יהודיים באנתולוגיה של הפילוסופיה המדינית הימני-ביניימית. עיון שטחי באנתולוגיה זו מבהיר מיד את ההבדל המובהק בסוגה הטקסטואלית בין הפילוסופיה המדינית היהודית לנוצרית. עיון מדויק בתכנים של הטקסטים גם יבהיר היטב את הרקע ואת המשמעות של ההבדל הזה.

בעקבות תקדים זה נכללו דיונים במחשבה המדינית היהודית בספרים העוסקים בהיסטוריה של המחשבה המדינית בכלל, ולא במקרה היו שטראוס ולרנר בין עורכי ספרים אלה והכותבים בהם.¹² עדיין בפתח הדבר לקובץ על ההיסטוריה של הפילוסופיה המדינית מעירים קרופטי ושטראוס, שאפשר בהחלט לשער נגד הכללת מלומדים יהודים ומוסלמים בקובץ מהסוג הזה, ואילו בפתח הפרק על הרמב"ם מקדים לרנר הסבר שנועד להתמודד עם התהייה העולה מעצם התחלטה להכליל הגות יהודית – שלכאורה אינה נוגעת כלל לנושא – בקובץ על הפילוסופיה המדינית. היכן יש בנמצא הגות מדינית אצל הרמב"ם? מה לרמב"ם בחברתם של גדולי הפילוסופים המדיניים, מאפלטון ואריסטו ועד תומס אקווינס, ניקולו מקיאוולי, ג'ון לוק ודיוויד יום?¹³ עם הזמן נעשתה תופעה זו מקובלת יותר, ובשנים האחרונות אנו מוצאים ביטוי להכרה הגוברת בחשיבות הפילוסופיה המדינית היהודית לא רק בחקר הפילוסופיה המדינית, אלא גם בחקר הפילוסופיה היהודית. בזמנו כמעט לא הייתה התייחסות לנושא ההגות המדינית בהיסטוריות הכלליות של הפילוסופיה היהודית (אצל יצחק גוטמן, יצחק הוסיק ואחרים). לעומת זאת, בקבצים העוסקים בהיסטוריה של הפילוסופיה היהודית המופיעים בדור האחרון, העורכים מקפידים לכלול פרק מיוחד על הפילוסופיה המדינית היהודית של ימי הביניים.¹⁴

R. Lerner and M. Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (New York 1967) 11

Lerner, "Maimonides", pp. 181–200 12

History of Political Philosophy, Preface, and pp. 181–183 13

A. Melamed, "Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy", D.H. Frank and O. Leaman *Politics and* (eds.), *History of Jewish Philosophy* (London and New York 1997), pp. 415–449 14
the State", S. Nadler and T. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity to the Seventeenth Century* (Cambridge 2009), pp. 768–789; M. Lorberbaum, "Medieval Jewish Political Thought", D.H. Frank and O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge 2003), pp. 176–200

כאמור, הואיל והנחת היסוד שאין במקורות היהודיים הגות מדינית מובהקת הייתה מוטעית, לכן כוזב גם ההסבר, שהדבר נבע מזה שליהודים לא היה קיום מדיני עצמאי לאורך רוב ההיסטוריה שלהם, ולכן לא היה להם עניין בפוליטיקה ולא התנסות בה. ושוב, גם ההסבר הזה נובע מבחינת התרבות היהודית על סמך הנחות היסוד של תרבות אחרת, ולפיהן רק קיום מדיני עצמאי לאורך זמן מאפשר התפתחות של הגות מדינית מובהקת. לא הייתה במחקר מודעות לאפשרות קיומן של צורות פוליטיות אחרות. על כך ציין לרנר:

עם כל הסבירות שבה [בהנחה שליהודים לא הייתה חשיבה מדינית מאחר שלא היה להם ניסיון מדיני], הנחה זו כוזבת; עובדה היא שבעיות שאנו יכולים לזהות בתור שכאלה השייכות לתחום הפילוסופיה המדינית אכן נידונות בכתביהם של יהודים בימי הביניים. העיון בענייני מדינה מעולם לא היה נחלתם של אנשי שלטון ושל אורחים מלאים בלבד.¹⁵

ראשית, הקיום המדיני העצמאי או העצמאי למחצה בתקופת הבית הראשון והבית השני, במשך כמה מאות שנים, הניב התנסות פוליטית ומסורת מדינית מורכבת, שבמידה רבה הכתיבו את התפתחות המסורת המדינית היהודית לעתיד לבוא והשלכותיהם היו מרחיקות לכת. שנית, התקווה המשיחית העזה לאורך הדורות של "חדש ימינו כקדם", יש בה רכיב פוליטי מובהק, והיא השאיפה לחידוש הקיום המדיני העצמאי של עם ישראל בארץ-ישראל, כפי שאמרו חכמים (בבלי, ברכות לד ע"ב): "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד".¹⁶ אי לכך, בספרות העוסקת בשאלה זו קיימים רכיבים פוליטיים מובהקים. שלישית, גם בדורות הארוכים של גלות והעדר עצמאות מדינית, במשך רוב רובה של ההיסטוריה היהודית, פיתחו היהודים מסגרות קהילתיות מורכבות של שלטון עצמי, ומסגרות עלי-קהילתיות, למשל ועד ארבע ארצות בפולין, שגם זכו בדרך כלל להכרת השלטונות במדינות שהתקיימו בהן הקהילות האלה. בשלטון העצמי של קהילות אלה אפשר לזהות רכיבים אריסטוקרטיים, רפובליקניים ודמוקרטיים במגוון מינונים ושילובים, בהתאם למיטב ההגדרות הקלאסיות של סוגי המשטרים.¹⁷

לאורך הדורות התבוננו היהודים מבחוץ בשיטות הממשל ובמסורות המדיניות של העמים שהם חיו בקרבם; במבני השלטון העצמי שלהם הם הושפעו מהשיטות והמסורות המקומיות, ואף פירשו את הדיונים הפוליטיים בטקסטים הקנוניים היהודיים ברוח זו, כפי שנרבה למצוא בהמשך. קהילות אלה גם פיתחו מסגרות ושיטות מגוונות של משא ומתן עם השלטונות, כלומר היו בפעילותן גם רכיבים מסוימים של יחסים בין-לאומיים. שיטות המקובלות כיום בחקר הפוליטיקה

15 Lerner, "Maimonides", p. 181

16 מצוטט בהקשר זה אצל הרמב"ם, משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים, פרק יב, הלכה ב. המשיחיות כתופעה פוליטית תידון בפרק התשיעי.

17 דאו בעניין זה ריונים של D.J. Elazar, "Communal Democracy and Liberal Democracy in the Jewish Political Tradition", *Jewish Political Studies Review* 5 (1993), pp. 5–31; "הקהילה מראשיתה ועד סוף העידן המודרני", בקובץ עם ועדה, עמ' 471–702; ד"ר אלעזר וס"א כהן, עדת בני ישראל: ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו (ירושלים 1997); I.A. Agus, "Democracy in the Communities of Early Middle Ages", *Jewish Quarterly Review* 43 (1953), pp. 153–176

מניחות, שגם המסגרות שאינן ריבוניות, כמו הקהילה, אפשר לראות בהן "מערכת פוליטית", ולחקור אותן מנקודת המבט הזאת.¹⁸

ב. העמדות המצמצמות

עמדות קיצוניות פחות מהעמדות השוללות לא הכחישו את עצם קיומה של הגות מדינית יהודית אבל צמצמו ביותר את היקפה – מבחינת הנושא או מבחינת התקופה. נחלק את העמדה הזאת לשתי טענות משנה.

1. הטענה האוטופית

לפי השקפה פנים־יהודית, המופיעה בעיקר בחוגים חרדיים, אך גם בחוגים אקדמיים, מחמת נסיבות הגלות וההעדר המתמשך של העצמאות המדינית, המחשבה המדינית היהודית לא עסקה בהתמודדות פוליטית ממשית, והתמקדה ב"ממלכה האיראלית", כלומר בדגמים הלכתיים מופשטים ובסמלים משיחיים אידיליים ואוטופיים. אם ההשקפה השוללת ראתה בהעדר העצמאות המדינית הסבר לטענת ההעדר, הרי לפי ההשקפה האוטופית זהו הסבר לטענת הצמצום. בעלי השקפה זו נוטים להתעלם מהדפוסים ההיסטוריים הממשיים שבהם תפקדה המסורת המדינית היהודית, כפי שציין אביעזר רביצקי:

אמת, ההוגים היהודים פיתחו את תורתם במצב של גלות מן הריבונות המדינית ושל ריחוק מן הממשל העצמאי. אולם אומות העולם שהיהודים חסו בצילן סיפקו להם "מעבדה" פוליטית חיה, וזו אכן אפשרה להם את ההתנסות הקונקרטית בשיטות ממשל מתחרות וגם הזמינה אותם להתבונן התבוננות חודרת בתרבויות נבדלות של שלטון.¹⁹

הואיל ואין ספק לדעתנו שלאורך ההיסטוריה היהודית הייתה הן התעניינות והן התנסות מדינית מורכבת ומתמשכת, לא ייפלא שבתרבות היהודית התפתחה הגות מדינית מורכבת ומובהקת.

18 D. Easton, *The Political System* (New York) 1971. ודאו הערתם של דון־יחיא וזיסר, "רציפות ותמורות", עם ועדה, עמ' 125.

19 א' רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל (ירושלים תשנ"ח), פתח דבר, עמ' 8. דאו גם הערתו של ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית, עמ' 187: "לכאורה נדחקה המחשבה המדינית במקורותינו לעבר המית' או לעתיד המית' [...] היתה מלכות ובימות המשיח ישוב שבט ליהודה. אבל כל זה נכון אולי לגבי הספרות הפילוסופית, ואיננו נכון לגבי כל הביטוי המרכזי של יהדות ימי־הביניים – הלכה ופרשנות המקרא. שמה מצויה ההתמודדות הן עם בעיות פוליטיות תיאורטיות כמו גם קונקרטיות במובהק ובמרוכז". טענה זו אינה נכונה גם כלפי הספרות הפילוסופית, מה גם שהאבחנה בין ספרות פילוסופית לבין פרשנות המקרא בהקשר של התרבות הימי־ביניימית היא שרירותית במידה רבה. רמב"ן, רלב"ג, אברבנאל ואחרים, חיבוריהם המקוריים ופרשנות המקרא שלהם עשויים מקשה אחת.

2. טענת השוליות

לפי טענה זו, אמנם אין להכחיש את עצם קיומה של הגות מדינית יהודית, אבל עיקר התפתחותה בעת החדשה ומידת העניין של המלומדים היהודים בימי הביניים בנושא הייתה שולית, כפי שטען זאב לוי:

הנושאים הראשיים של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים היו תורת האלוהות, הדיינו הבעיות של מציאות האל, מהותו ותאוריו, תורת המידות, בעיקר כל הכרוך במילוי המצוות, "חובות הלבבות" וכדומה, ותורת ההכרה, ובה בראש ובראשונה הסוגיה הנכבדה של תבונה מול התגלות. [...] גם בעת החדשה המשיכה המחשבה היהודית לדון בכל הבעיות הללו, אבל נוספו עליהן שני ענפים פילוסופיים, שלא עוררו לפני כן התעניינות מיוחדת מצד ההוגים – תורת המדינה ופילוסופיית ההיסטוריה. המשמעות המדינית של משנת הרמב"ם, שחוקרים מודרניים אחדים עמדו או רמזו עליה [...] הייתה שולית, ואין בכלל להשוותה עם המקום החשוב, שתופסות בעיות מדיניות בפילוסופיה של שפינוזה ומנדלוסון, למשל.²⁰

ממש כמו הטענה שאין בנמצא פילוסופיה מדינית יהודית, כך טענה זו, שהדיון בנושא זה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים היה שולי, מבטאת דרך התבוננות מודרנית על ההגות הימית-ביניימית, התבוננות של מי שהוא חוקר מובהק של הפילוסופיה היהודית החדשה. התבוננות זו

20 לוי, בין יפת לשם, עמ' 236. עמדה זו ביטא לפני כן צבי א' וולפסון, בספרו פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגם מ' מייזלש ("ירושלים תש"ל"), ב, עמ' 261–262. לדברי וולפסון, בהבדל מפילון "הפילוסופים היהודים בימי הביניים זיהו אף הם את עשרת הדיברות עם הצדקות, וכן ביארו אותם, מקצתם או כולם, ביאור פילוסופי. היינו נוטים אפוא לשער שגם ינסו לבאר את החוקים הרבים בשליטים ובנתינים במונחי תורות-המדינה הירועות להם. ואולם נסיון כזה באמת-מידה נרחבת ובדרך שיטתית, לא נעשה. הרמב"ם מעתיק במקום אחד את החלוקה המקובלת של המדעים, ובכלל הפילוסופיה המעשית הוא מונה את "החכמה המדינית לסעיפיה". במקום אחר הוא דן מבחינה פילוסופית ב"שפע האלהי" של "מנהיגי המדינות". ושוב במקום אחר הוא דן מבחינה פילוסופית בשורש התהוות המדינה ובתפקיד המנהיג או המלך. אבל אין הוא מנסה להציע את משטר מדינת התורה במונחים של התורות המדיניות שבזמנו. צורת מדינת התורה ומוסדותיה נדונים אצלו במשנה תורה, אבל שם הוא מצטמצם בסידורו ההגיוני והשיטתי של התומך ההלכתי. רק מקץ המאה החמש-עשרה קם ר' יצחק אברבנאל, בהשפעת המחברים הנוצרים, וגיסה ניסיון דופף לדון במוסד המלוכה שבמקרא במושגי תורת המדינה הרווחת בימיו". ייתכן שעמדתו של לוי מבוססת על וולפסון, ובכל מקרה, התגובה על דברים אלה דומה. גם וולפסון חיפש במקורות היהודיים דיונים האופייניים לפילוסופיה המדינית היוונית, הן מבחינת הנושאים והן מבחינת הסוגה הספרותית, ומשלא מצא אותם שם הגיע למסקנת השוליות. אותה תופעה ראינו גם אצל פונקנשטיין (ההערה הקודמת). במקומות שונים אמר פונקנשטיין דברים שונים בעניין הזה. במאמרו האנגלי המוקדם על המשיחיות אצל הרמב"ם (משנת 1977) הוא טען שהעיסוק בבעיות מדיניות אצל ההוגים היה מוגבל ביותר, והצטמצם לעניינים הכרוכים בעבר המיתי או בעתיד המשיחי. הוא הסביר את הדבר בכך שהיהודים – בהבדל מהנוצרים – לא הכירו את כתביו הפוליטיים של אריסטו. מובן שהוא התעלם מכך שהמחשבה המדינית היהודית התבססה על אפלטון ולא על אריסטו. מסיבות שיוסברו להלן, במאמרו העברי משנת 1991 (שצוטט לעיל) הוא סייג את דבריו, ואילו בספרו טבע, היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם (תל-אביב 1983) מופיעים הדברים בצורה מסויגת יותר (עמ' 12): "מחשבת ישראל לא הכירה בצורה תימאטית מאורגנת את הדיון בחברות אידאליות או בצורות משטר אפשריות, ואין אנו מוצאים בתולדותיה חיבורים מיוחדים הדנים בנושאים כאלה עד הזמן החדש ממש. אבל אין ללמוד מכך שמחשבת ישראל לא עסקה בנושאים שעניינם מחשבה מדינית [...]". נראה שפונקנשטיין שינה את ניסוחו בהתחשב בקהל היעד של מאמרו. במאמר לועזי שפורסם בתוך "הוא הכחיש את קיומה של מחשבה מדינית יהודית, ואילו בפרסומים שהופיעו בארץ בעברית הוא סייג דברים אלה במידה ניכרת. לעומת זאת ראו אצל מ' שולוואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הרנסאנס (ניו-יורק תש"ט). בסיום ספרו עוסק שולוואס בדיונים הפוליטיים בספרות היהודית של תקופת הרנסאנס, והוא מציין: "השאיפה לנו תקופה זו יכול ניכר של ספרות מדינית בעברית" (עמ' 348), וגם בלטינית ובאיטלקית. על כך ראו הפירוט להלן באחרית דבר. תיאור זה נכון גם לימי הביניים.

2

מבחוץ מתעלמת מן העובדה שההנחות הרעיוניות ושיטות החשיבה הביניימיות שונות במהותן מאלה המודרניות. מעבר לעובדה כי נושאי דיון מרכזיים של ההגות הימי-ביניימית שציין כאן לוי, כמו תורת המידות ושאלת טעמי המצוות כרוכים במהותם בשאלות של תורת המדינה, הרי הנושא הראשון והמרכזי של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, שלוי מציין בצדק, הלוא הוא תורת האלוהות, קשור בטבורו לשאלות היסוד של התאולוגיה המדינית. מרגע שהרמב"ם טען שתוארי האל היחידים שיכול האדם להכיר הם תוארי הפעולה שלו, ולכן ההידמות של הנביא-הפילוסוף-המנהיג לאל היא הידמות מדינית, הרי גם תורת האלוהות נכרכת במהותה בשאלות היסוד של החשיבה המדינית הימי-ביניימית. הואיל ואיש לא יערער על הטענה שתורת האלוהות היא בטבורה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, הרי הכרח שגם ההשלכות המדיניות של תורה זו הן מהותיות לה. חוקרים מודרניים שאלוהם כיוון לוי, כמו ליאו שטראוס, הסבו, כמעט לראשונה, את תשומת הלב לעצם קיומה של ההגות המדינית היהודית הימי-ביניימית. ואולם ההגות המדינית אליה הם הסבו את תשומת הלב לא הייתה שולית כלל ועיקר לעומת זו החדשה. חוץ מזה ששיפוטי-ערך כאלה הם מיותרים, אין ספק שהמחשבה המדינית היהודית החדשה עוסקת בנושאים שונים לגמרי מאלה שעסקה בהם המחשבה הימי-ביניימית בהקשר ההיסטורי, התאולוגי והתרבותי שלה. העדר דיונים מסוג בהגות ימי הביניים אינה מוכיחה שהדיון המדיני שלה היה שולי, אלא שהוא היה אחר, ויש לדון בו בפני עצמו. בעלי טענת ההעדר טעו כאמור בהשליכם על התרבות היהודית הנחות יסוד של תרבות אחרת, ואילו בעלי טענת השוליות טעו בהשליכם על תרבות ימי הביניים הנחות יסוד של תקופה אחרת. הטענה שהדיון המדיני במאמר תיאולוגי-מדיני של שפינוזה או בירושלים של מנדלסון הוא משמעותי לעומת שוליות הדיון המדיני במורה הנבוכים של הרמב"ם, אין לה כלל על מה לסמוך.

יתר על כן, לא נוכל להבין כראוי את דיונם התאולוגי-המדיני של שפינוזה ומנדלסון בלי זיקה לרקע הימי-ביניימי, לאותה התרבות שהם התבססו עליה והגיבו עליה במודע ובמישרין. לפיכך לא רק שהטענה שהעיסוק בפילוסופיה המדינית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים היה שולי אינה נכונה, האמת היא הפוכה לגמרי, הפילוסופיה המדינית היהודית, כמו הפילוסופיה היהודית בכלל, היא במידה רבה תוצר של תרבות ימי הביניים.²¹ בהמשך נמצא טיעון הפוך מאלה שהוצגו לעיל והוא, שהפילוסופיה היהודית של ימי הביניים לא הייתה במהותה אלא פילוסופיה מדינית, ועוד נתמורד עם הטענה הזאת, אך אין כאמור בסיס לטענה שאין בנמצא פילוסופיה מדינית יהודית, או לחלופין שזו הייתה "שולית" בימי הביניים, או שעסקה רק בעניינים אוטופיים, ובהמשך נוכיח זאת תוך כדי התבוננות ישירה במקורות הראשונים.

21 א' שביד, "השפעת הפילוסופיה הפוליטית של הרמב"ם על הפילוסופיה של תנועת ההשכלה", א' ארליך, ח' קרייסל וד' לסקר (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות היהודית ובמחשבת ישראל מוגשים ליעקב בלידשטיין (באר-שבע תשס"ח), עמ' 593-610.

ג. שאלת ההגדרה וסוגי המקורות

לאחר שהסקנו שיש אכן מסורת מובהקת של חשיבה מדינית יהודית ובכלל זה בימי הביניים, עולה שאלת הגדרתה. כמו במקרה של הפילוסופיה היהודית בכלל, גם המחשבה המדינית היהודית מוגדרת בכמה דרכים, ויש מקבילות לא מבוטלות בין ההגדרות האפשריות של הפילוסופיה היהודית לאלה של הפילוסופיה המדינית היהודית. מבחינים לפחות בארבע הגדרות חלופיות. ריבוי ההגדרות האפשריות מעיד על מידת העמימות שעדיין קיימת בעיסוק בנושא הזה. את ארבע ההגדרות אפשר לסווג מן המינימליסטית למקסימליסטית, כדלקמן:

1. רעיונות פוליטיים בהגות של יהודים, שאין ביניהם שום מכנה משותף נושאי או רעיוני, ואינם בהכרח יהודיים בתכנים שלהם.²² אלה עשויים להכיל אפילו רעיונות המנוגדים להנחות היסוד של היהדות המסורתית ושוללים אותם, כמו אלה של שפינוזה.
2. מאגר של תאוריות, רעיונות ומונחים, הנובעים ממקורות יהודיים וכללים כאחד, ששימשו לצורך תיאורם והגדרתם של המוסדות הפוליטיים היהודיים כפי שאלה מתוארים במקרא ובתרבות היהודית הבתרמקראית, כמו מוסד הקהילה, או רעיונות פוליטיים יהודיים במקורם, שקיבלו לבוש אפלטוני או אריסטוטלי, כמו אצל פילון או אצל הרמב"ם. השאלה היא כמובן, באיזו מידה יש כאן ביטוי לרעיונות שהם אכן יהודיים במהותם, ואולי אין זו אלא עטיפה תוצרת בית לתכנים שמקורם חיצוני.
3. מסורת מוגדרת ומתמשכת של חשיבה פוליטית, שיש לה מגוון ביטויים, יש בה תהליכים של רציפות ותמורה, מסורת שעברה שינויים פנימיים במשך הדורות, והיא באה לידי ביטוי בטקסטים היהודיים הקנוניים, כמו התנ"ך, המשנה, התלמוד (הבבלי והירושלמי), הספרות ההלכתית שלאחר התלמוד, ובפילוסופיה היהודית ההלניסטית, הימית-ביניימית והחדשה. חשוב להדגיש, שהמחשבה המדינית של ימי הביניים או של העת החדשה אינה המשך ישיר לתאוריה המדינית שבתנ"ך או בתלמוד. היא התפתחה לכיוונים אחרים, הושפעה מנסיבות היסטוריות ותרבותיות אחרות ושירתה צרכים אחרים. ובכל זאת אלה ענפים שונים הצומחים מאותו הגזע, ולכן אין אפשרות להבינם כראוי בלי לעמוד על הקשרים ביניהם ועל המקורות המשותפים שלהם. מתוך הבנת המשותף נוכל גם להבין את השונה והמשתנה.
4. שיטת חשיבה מדינית-הלכתית, שהיא רתית-פונדמנטליסטית בצורתה הקיצונית, המתאפיינת במידה רבה של אחידות נושאת ועקיבות רעיונית.

ההגדרה הראשונה כה כללית עד שאינה מאפשרת מכנה משותף כלשהו, ולכן גם מציגה את התחום כמשהו אמורפי וחסר משמעות עצמית. המסקנה הנובעת ממנה היא, שאין בעצם בנמצא מחשבה מדינית יהודית, אלא יש אוסף מקרי של רעיונות מדיניים שהגו יהודים, ואין ביניהם שום קשר

22 כאן עולה כמובן השאלה "מיהו יהודי?" האם קרל מרקס, למשל, שהיה יהודי מומר, ישוף להגדרה הזאת? אגב, יש חוקרים שזיהו רכיבים יהודיים בהגותו הפוליטית.

ז

הכרחי,²³ לעומת זאת, ההגדרה האחרונה ספציפית כל־כך ומתעלמת ממגוון של מקורות, תאוריות ורעיונות פוליטיים המופיעים במקורות היהודיים. ההגדרה הראשונה נגועה בפלורליזם קיצוני, ואילו ההגדרה הרביעית נגועה במונוליתיות קיצונית – שתיהן אינן מאפשרות דיון ממשי בנושא. לפיכך יתבסס דיוננו על שילוב בין שתי ההגדרות האמצעיות, המאזנות בין הקצוות, וזה בהבנה שאין בכוחה של שום הגדרה להכיל את כל האפשרויות הגלומות בנושא כלשהו.²⁴

על רקע זה, נבדוק את סוגי המקורות להגות מדינית – יהודית או כללית, ונבחין בארבעה סוגי מקורות להגות מדינית:

1. הגות מדינית שהיא בגדר משנה סדורה ומפורשת, מקיפה ושיטתית, המופיעה בטקסט מוגדר שיוחד לנושא הזה – כולו או רובו.
2. רעיונות מדיניים המפורזים במגוון מקורות פילוסופיים, ספרותיים, פרשניים והלכתיים.
3. תעודות ומסמכים ובהם שאלות ותשובות הלכתיות, תקנות ופסקי דין, פרוטוקולים ומסמכים ציבוריים וכיוצא באלה. מדובר במסמכים הנוגעים בבעיות פוליטיות ממשיות והעשויים לשקף עמדות וגישות בשאלות עקרוניות בתחומי החברה והמדינה.
4. דפוסי ארגון, מבנה ודרכי התנהגות שיש בהם כדי ללמד על ערכי התרבות הפוליטית ועל עקרונות המשטר המדיני שלה.²⁵

כפי שהוסבר לעיל, מקורות מן הסוג הראשון אופייניים למסורת המדינית הנוצרית, ואינם מופיעים כמעט בתרבות היהודית עד ראשית העת החדשה. מאחר שאנו מתמקדים כאן בהגות המדינית ולא בדפוסי ארגון וצורות שלטון, לא נשתמש במקורות מן הסוג השלישי והרביעי. דיוננו בספר זה יתבסס אפוא בעיקר על מקורות מן הסוג השני. ההתבססות על מקורות מסוג זה יוצרת בעיה מתודולוגית שיש להתמודד איתה. העוסק בפילוסופיה המדינית הכללית עומדת לפניו סדרה ברורה ומוגדרת של טקסטים, והוא פנוי להתרכז בניתוחם ובפרשנותם. לעומת זאת, חקר הפילוסופיה המדינית היהודית, בהיותו מתבסס בעיקר על מקורות מן סוג השני, מחייב ראשית לכול תהליך זהוי, עריכה וארגון של החומר שהוא ממין העניין, ואחר־כך אפשר לפרש אותו ולהרכיב ממנו תאוריה מדינית מגובשת.

ד. שאלת הרלוונטיות העכשווית

עיוננו בהגות פילוסופית כלשהי אינו נובע מעמדה למדנית "אקדמית" בלבד, אלא גם מתוך רצון ללבן את משמעותה בנוגע לבעיות המוסיפות להעסיק בימינו את עולמנו היהודי והישראלי. אמנם ההגות המדינית בימי הביניים, ככל הגות, היא תלוית זמן ומקום, וכך יש להבין אותה;

23 בדומה להשקפתו של ליבוביץ שנידונה לעיל.

24 א' דון־יהיא וב' זיסר, "רציפות ותמורות בהגות המדינית היהודית", עם ועדה, עמ' 100–102; Medieval, "Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy"

25 סיווג זה מתבסס על דון־יהיא וזיסר, "רציפות ותמורות", שם, עמ' 103–104.

אבל העניין שאנו מגלים בה כרוך גם במידת העניין שיש בה לתקופתנו במישור הפילוסופי-השיטתי, ולא רק במישור ההיסטורי.²⁶ השאלה היא: האם יש בבעיות שהגות זו התמודדה עמן, ובתשובות שנתנה להן, רלוונטיות כלשהי למציאות היהודית-הישראלית בזמננו? במבט ראשון התשובה היא שלילית. חוץ מדעות קדומות שעדיין מהלכות בינינו בדבר "חשכת ימי הביניים", ההגות הימיי-ביניימית נראית כה רחוקה ושונה, כה מנותקת מדרכי החשיבה ומעולם המונחים המודרני שלנו, שאפשרות הרלוונטיות נראית פסולה מלכתחילה. ובכל זאת יש מקום לטעון לרלוונטיות שלה, וזה אם מצליחים לצלוח את מכשול ההקשר ההיסטורי ואת השפה השונה של המושגים והמונחים. טענת הרלוונטיות יכולה להיות הן היסטורית והן עניינית. מן הבחינה ההיסטורית, אין ספק שעם כל ההבדלים ביניהן, הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, ובכלל זה ההגות המדינית, היא המסד לפילוסופיה היהודית החדשה, ואין להבין את האחרונה בלי להבין את המסד שלה. בלי הכרת המחשבה המדינית היהודית הימיי-ביניימית אין להבין את התאגר המהפכני שהציב לפניה שפינוזה במאמר תאולוגי-מדיני.

מי שקורא את שפינוזה בהקשר הבלעדי של המחשבה המדינית הקלאסית ושל ההגות הנוצרית בתקופתו, כפי שעשו כמה חוקרים,²⁷ ומתעלם מהרקע הפילוסופי היהודי הימיי-ביניימי הישיר שלו, מועד להצגה חד-צדדית ומעוותת של הגותו המדינית. כך גם אין להבין את האידאולוגיה הציונית – על הרציפות והתמורה שבה, את הדרך שבה המשיכה את רצף ההיסטוריה היהודית ומרדה בו בעת ובעונה אחת – בלי להיות מודע להתפתחות המסורת המדינית היהודית והמשיחיות הפוליטית לאורך ההיסטוריה.²⁸ להתלבטותם של מלומדים בימי הביניים עם שאלות של יחסי דת ומדינה (כפי שאנו מכנים זאת בימינו), סמכות דתית וסמכות מדינית – "חילונית",²⁹ חוק אלוהי וחוק אנושי, תורת ישראל וחוקי אומות העולם וכיוצא באלה, יש נגיעה לוויכוח העז בשאלות של דת ומדינה בישראל של המאה העשרים ואחת. בימינו שאלות אלה עדיין מקימות ומפילות מפלגות וממשלות, ויש להן השפעה עצומה על יחסי ישראל והתפוצות.

חוקרים בני זמננו מנסים להסיק מסקנות אקטואליות מטקסטים שהתמודדו עם נושאים אלה לפני שש מאות ושמונה מאות שנה. למשל, לדעתו של אביעזר רביצקי, הרעה המקובלת ולפיה היהדות המסורתית מציעה דגם אחד ובלעדי של חיבור או מיזוג מלא בין הדת לבין המדינה, אינה נכונה, וקריאה זהירה של הטקסטים הימיי-ביניימיים תראה שהם מציעים כמה וכמה פתרונות חלופיים ליחסי דת ומדינה ובהם פתרון של כפילות בנוסח "הפרדת רשויות" בין הדת לבין המדינה. אפשרות כזאת עשויה להציע פתרונות יצירתיים בוויכוח העכשווי בחברה

26 לוי, בין יפה לשם, עמ' 163.

27 ראו למשל (New York 1968) R.J. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza*. המחבר מתעלם לגמרי לא רק מהרקע היהודי של שפינוזה, אלא גם מהרקע של המחשבה המדינית הימיי-ביניימית ובכלל זה הנוצרית, ולכן הצגתו את מחשבתו המדינית של שפינוזה חד-צדדית ובעייתית.

28 ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו (תל-אביב תש"ס), פרק א.

29 המונח "חילונית" (secular) מוצא בהפרדה הנוצרית בין הארצי לרוחני, והוא קיבל בתקופה המודרנית משמעות של לא-דתי או אנטי-דתי, ולכן אין המונח רלוונטי לתרבות הקדם-מודרנית, שהייתה כולה "דתית", ולפיכך שמנו אותו כאן במראות.

הישראלית, לעומת התפיסה ההוליסטית הקלאסית שאינה ניתנת ליישוב עם הנחות היסוד של הדמוקרטיה המודרנית.³⁰ יש מקום להתווכח עם התזה הנועזת שהעלה רביצקי ולטעון, שהוא כופה על הטקסטים הימיי-ביניים השקפות פוליטיות מודרניות, שלא היו בנמצא בעולמם של כותביהם, כדי להקנות להשקפות אלה לגיטימציה יהודית "אורתודוקסית" מסוג מסוים. ואולם אין ספק שיש בהצעתו הנחה יצירתית, ושעיון בטקסטים המדיניים מימי הביניים עשוי לסייע לנו בהתמודדותנו עם בעיות אקטואליות. כך גם הדיונים הרבים המתקיימים כיום בחברה הישראלית בעניין היחס בין יהדות ודמוקרטיה והמתח ביניהן, חוזרים לבעיות הישנות של יחסי דת ומדינה, הלכה וחקיקה אנושית, סמכות אלוהית וזכויות אדם, ולשאלת המשטר האנושי הרצוי ומידת התאמתו לדרישות ההלכה. המתדיינים מתבססים במידה רבה על הדיונים המתמשכים בשאלות אלה במסורת המדינית היהודית.³¹

זרמים רעיוניים מגוונים בחברה הישראלית מושפעים מגישות של מלומדים ימיי-ביניים, ובוחרים להתבסס על מלומד זה או אחר בהתאם להשקפותיהם העכשוויות. חוגים רתיים-לאומיים מסוימים בוחרים להתבסס על סמכותו של הרמב"ן ולא על זו של הרמב"ם מאחר שעמדתו של הרמב"ם בשאלות זירון הגאולה, חובת יישוב הארץ והיחס אל לא-יהודים היא מתונה ורציונליסטית מדי לטעמם, ואילו אצל רמב"ן, שהיו לו נטיות מיסטיות מובהקות, הם יכולים למצוא עמדות ה"תומכות" בתפיסותיהם התאורטיות-פוליטיות ה"ימניות" העכשוויות. לעומת זאת, חוגים אורתודוקסיים מודרניים, המחזיקים בעמדות "שמאליות" יותר, מעדיפים דווקא את סמכותו של הרמב"ם, ואת תפיסת העולם הרציונליסטית הראליסטית והאוניברסליסטית שלו בנושאים האלה.³²

30 רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל, פתח דבר, ונדרן בעמדתו בהמשך. ראו בעקבותיו גם מ' לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (ירושלים תשס"ו).

31 הדיונים רבים בשאלות אלה: תרבות דמוקרטית, כרכים א-ב; עיוני משפט, כרך יט; מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), רביתרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל (תל-אביב 1998).

32 ראו ר' לסקר, "השפעת הרמב"ם על הפוליטיקה הישראלית", תרבות דמוקרטית 2 (1999), עמ' 101-112; ג' בתייהודה, "תורת ארץ-ישראל של הרמב"ן במחשבת התחיה", סיני סא (תשכ"ז), עמ' רכה-רלט; א' הולצר, "גלגולו של רעיון 'שלוש השבועות' בהגותו של הורם הציוני-רתי", דעת 47 (תשס"א), עמ' 129-145. מ' קלנר, "ירבנים בפוליטיקה: מחקר על תאוריה פוליטית יהודית בימי הביניים ובעת החדשה", מדינה וחברה 3 (תשס"ג), עמ' 376-796. המונח "אורתודוקסיה" (מילולית מיוונית: הדעה הישרה, כלומר הדרך הנכונה) נכנס ליהדות בתקופת ההשכלה והאמנציפציה, והוא מציין את הורם ביהדות שהמשיך להיות מחויב להלכה המסורתית כפי שהיא. לקבוצות שונות בורם זה יש עמדות שונות בשאלת מידת הפתיחות הראויה לתרבות הכללית.

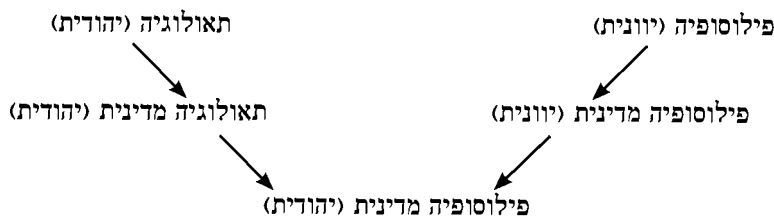
פרק שני | תאולוגיה מדינית מהי?

הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, כפי שהתפתחה מהמאה העשירית ועד סמוך לסוף המאה החמש-עשרה, היא תוצר של המפגש הגדול בין המורשת היהודית שגובשה בספרות המקרא ובספרות חז"ל, לבין מורשת המדע והפילוסופיה היוונית כפי שהועברה לתרבות ימי הביניים באמצעות מפעל התרגומים הגדול לערבית במאות השמינית-העשירית. הפילוסופיה המדינית היהודית בימי הביניים, שהיא ענף משנה של הפילוסופיה היהודית, היא גם תוצר של המפגש הגדול בין התאולוגיה המדינית היהודית לבין הפילוסופיה המדינית היוונית, כפי שזו הועברה להגות ימי הביניים באמצעות תרגומיה לערבית, והפירושים של כתביה הפוליטיים העיקריים, ביחוד כתבי אפלטון, שחיברו מלומדים מוסלמים כמו אלפראבי, אבן באג'ה ואבן רשד. כמו הפילוסופיה בכלל, גם הפילוסופיה המדינית ניסתה להתמודד עם מפגש טעון זה במגוון של דרכים.

התאולוגיה המדינית, שהיא ענף משנה של התאולוגיה בכלל, עוסקת בהיבטים הפוליטיים של ההתגלות, כפי שזו באה לידי ביטוי בכתביה הקדושים של כל אחת מן הדתות המונותאיסטיות. שעה שהתאולוגיה בכלל עוסקת בכל העניינים הכרוכים בשאלות היסוד של האמונה הדתית המתבססת על התגלות אלוהית, התאולוגיה המדינית מתמקדת במשמעותם של יחסי השלטון בין אלוהים לבין בני האדם בקבוצה אתנית או דתית מסוימת המתבססים על התגלות זאת. מבחינה זו יש לה אופי פרטיקולרי מובהק, ובייחוד ביהדות ובאסלאם, כפי שיוסבר להלן. לעומת זאת, הפילוסופיה המדינית, כפי שזו גובשה בראשונה בכתבי אפלטון ובכתבי אריסטו, היא אוניברסלית במהותה. היא עוסקת במהותה של כל חברה אנושית ובעקרונות פעולתה הפוליטיים. אמנם אפלטון ואריסטו התבססו על הניסיון הפוליטי היווני, אך ההקשר של דיונם ומגמתו הם כלל-אנושיים. כמו שהפילוסופיה בכלל עוסקת באהבת החכמה ומשתקקת לידיעה במשמעות האוניברסלית והכוללת ביותר שלה, כך הפילוסופיה המדינית, ענף המשנה שלה, היא ההשתקקות לידיעת טבעם ועקרונותיהם של העניינים הפוליטיים במשמעותם האוניברסלית. התאולוגיה המדינית עוסקת בשלטון האל על בני האדם, בציוויים האלוהיים שמקבלים בני האדם וביחסי אדם ואל (תאורקטיה, כלומר שלטון האל כפשוטו), ובתכלית הדתית של הקיום המדיני. הפילוסופיה המדינית, לעומת זאת, עוסקת בשלטון אנושי על בני האדם, בסוגי המשטר (שלטון של יחיד, שלטון של מעטים ושלטון של רבים), בחקיקה האנושית שעליה מושתת קיומם

של המשטרים, ובתכלית האנושית של הקיום המדיני.¹ המכנה המשותף בין השניים הוא עיסוקן בעניינים פוליטיים; ההבדל ביניהן הוא בהנחות היסוד ובתכליות השונות של עיסוקן בנושא זה.²

שלוש התרבויות המונותאיסטיות בימי הביניים – היהדות, הנצרות והאסלאם – ירשו את מורשת הפילוסופיה היוונית. שלושתן קיבלו בעיקרון את ההנחה שהפילוסופיה והמדע, היווניים במקורם, ובכלל זה הפילוסופיה המדינית היוונית, מבטאים את שיא המימוש האפשרי של הידע האנושי. כל המלומדים הסכימו שהסקסטים של גדולי הפילוסופים ואנשי המדע היוונים, כפי שהועברו אליהם על-ידי דורות של מעתיקים, מתרגמים ופרשנים, מבטאים את האמת המדעית. חילוקי הדעות היו בתחום התאולוגיה, וכפועל יוצא גם בתחום התאולוגיה המדינית, ואלה הכתיבו גם את ההבדלים בסוגות הספרותיות ששימשו את שלוש התרבויות, במקורות היווניים שהשתמשו בהם ובדרך שימושן במורשת הפוליטית היוונית. על בסיס הנחות היסוד התאולוגיות השונות הן התמודדו בדרכים שונות זו מזו עם שאלות היסוד של יחסי שלטון האל ושלטון האדם, החוק האלוהי והחוק האנושי, התכלית האלוהית והתכלית האנושית של הקיום המדיני. עם זאת, מאחר שהיו לשלוש האמונות המונותאיסטיות הנחות יסוד משותפות מסוימות, והיו השפעות הדדיות בין המלומדים בני האמונות השונות, יש מקרים של קרבה בין מלומד יהודי למלומד מוסלמי מסוים הגדולה מהקרבה שבין מלומד יהודי אחר. למשל, בהקשר שלנו הקרבה בין הרמב"ם לאלפאראבי גדולה מקרבתו לרב סעדיה גאון (רס"ג). בהקשר היהודי אפשר להציג את מערכת היחסים הזאת כך:



בהנחות היסוד של התאולוגיה המדינית יש הבדל מהותי בין היהדות והאסלאם מצד אחד, לבין הנצרות מן הצד האחר – תוצאה של הנסיבות ההיסטוריות השונות בהתהוותן של שלוש האמונות המונותאיסטיות. היהדות והאסלאם נוצרו במדבר – לפחות לפי המיתוס המכונן שלהן, ובתודעה ההיסטורית של בני הקבוצה – מקום שאין בו יישוב קבע, אין שלטון החוק ואין משטר יציב. לפיכך היה חיוני מבחינתן להציג את ההתגלות האלוהית שלהן כהתגלות של חוק. חוק זה מסדיר ומעצב את חיי הקהילה והפרטים החיים בתוכה, והוא שואף בשלב הראשון להבטיח את עצם ההישרדות של הקבוצה, ובשלב השני לשפר את תנאי הקיום ואת מידותיהם המוסריות של הפרטים החברים בה. תפיסה זו של החוק היא הוליסטית, כוללת מיסודה, וביסודה ההנחה שהחוק מקיף את מכלול התחומים של הקיום האנושי, מהרמה הגשמית ביותר ועד הרמה הרוחנית

1 ראו כיצד הגדיר הרמב"ם את הנחת המדינה בחיבורו מלות ההגיון יד, 6.

2 ראו הדיון המפורט בעניינים אלה בהקדמה של לרנר ומאהדי, *Medieval Political Philosophy*.

ביותר. כל התחומים והרמות של הקיום האנושי – החל בהתנהגות הראויה בעת סיפוק הצרכים הגשמיים הראשוניים ביותר של האדם, כמו אכילה ויחסי אישות, וכלה בתלמוד תורה, שהיא הרמה הגבוהה ביותר של עבודת האל ביהדות, מבוקר עד לילה, מלידה ועד מוות – כולם נכללים לפרטי פרטים בתוך החוק האלוהי כפי שהוא מאורגן ומפורט בהלכה. ההלכה, כמו השריעה האסלאמית (שריע = רחוב), כשמה כן היא, מכוונת להדריך את האדם בדרך שיהלך בה בכל פרטי חייו ושלביהם. התורה – זו שבכתב וזו שבעל־פה – שניתנה במעמד הר סיני לפי המסורת היהודית, היא בראש ובראשונה חוקה חברתית ומדינית, המסדירה את חיי העם ואת הפרטים המרכיבים אותו.

חשוב לשים לב, שבמינוח העברי של ימי הביניים, למילה "תורה", כמו למילה "דת", יש משמעות צרה בהרבה מזו המקובלת בעברית החדשה. שעה שבמשמעות המודרנית מכילים מונחים אלה מערכת שלמה של הלכות, אמונות, דעות ופולחנים, הרי בעברית של ימי הביניים שניהם מסמנים חוק במשמעות הצרה של המונח. המילים "תורה" ו"דת" מסמנות חוק במשמעות הכללית שלו, כל חוק, ולא רק חקיקה יהודית, ולא בהכרח חקיקה אלוהית. גם החוק האנושי מכונה "תורה (אנושית)" או "דת (אנושית)". יש גם דעה ולפיה הגדרה לגליסטית מצמצמת זו של מונחים אלה מהותית ליהדות, וכי המשמעות המודרנית שהם קיבלו, במשמעות הרחבה של religion, נובעת מהשפעה נוצרית מאוחרת על ההגות היהודית.³ התורה בעיקרה אינה מציינת אפוא מערכת של אמונות ודעות,⁴ כי אם מערכת של מצוות עשה ולא תעשה. היא נועדה ליצור מסגרת חוקתית מחייבת, שהייתה הכרחית – בהתאם למיתוס המכונן – לעם של עבדים שיצא ממצרים ולא היה מורגל בחיי חירות, המתבססים על ציות רצוני לסמכויות חוקיות, והוא נודד במדבר שאין בו יישוב של קבע וחברה אנושית מתוקנת. לפיכך החקיקה האלוהית דאגה ראשית לכול לארגן את התנאים הגשמיים הבסיסיים ביותר של הקיום האנושי כדי להבטיח את עצם הישרדות הקבוצה בתקופת מעבר קדיטית זו של התהוותה. לכן אין זה מקרה שהמצוות שבין אדם לחברו המצוינות בעשרת הדברות, כמו שבע מצוות בני נח לפניו,⁵ מנוסחות בדרך השלילה ועוסקות כולן באיסורים ראשוניים שמטרתם להבטיח את עצם קיומה והישרדותה של הקבוצה, החל ב"לא תרצח" וכלה ב"לא תתמד" (שמות כ, 12–14). רק לאחר שהובטחה עצם הישרדותה של החברה באמצעות

3 ראו מלמר, "הוויכוח בין גוטמן ושראוס", וראו להלן את הדיון בבעיית החוק. מ"י בלידשטיין טוען בספרו עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (רמת־גן תשמ"ג), עמ' 98, והערה 27, שהמונח "דת" מכיל (לפחות בטקסטים ההלכתיים של הרמב"ם) מעשים ואמונות כאחד. עם זאת, גם הוא מציין: "בדרך־כלל יצביע המונח על מערכת תרי"ג המצוות, שהיהודים חייבים בה". בדרך כלל גם האמונות הקשורות במונח זה נוגעות לעניינים מטא־הלכתיים, כלומר להנחות היסוד של החוק, כמו תפקידו המחוקק של האל, הנביאים כמעבירי החוק וכיוצא באלה. מה עוד, כפי שנרבה למצוא, מונח זה מופיע כבר בספר אסתר ובעקבותיו במקורות יהודיים רבים בימי הביניים לא רק במשמעות של חוק אלוהי או חוק יהודי, אלא במשמעות של חוק בכלל, לפי משמעות המילה בפרסית, כמו "ואת דתי המלך [כלומר חוקי המלך] אינם עשים" (אסתר ג, 8).

4 י"ג העיקרים של הרמב"ם, שקבעו בפעם הראשונה בהיסטוריה היהודית – באמצע המאה השנים־עשרה – עיקרי אמונה מחייבים, היו מפנה דרמטי בהיסטוריה של התאולוגיה היהודית, ועוררו פולמוס גדול. ראו מ' קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים (ירושלים 1991).

5 שבע מצוות בני נח נוסחו בידי החכמים על־בסיס פירוש דרשני לאיסורים ולחיובים שהוטלו על בני האדם הראשונים – מאדם ועד נח ובניו, והם נתפסים כמחייבים את האנושות כולה, ולא רק את עם ישראל, שאותו מחייבת גם התורה שניתנה בסיני.

2

חקיקה אוסרת, היה אפשר להוסיף חוקים העוסקים בשיפור ההתנהגות המוסרית של הפרט האנושי ושל חיי החברה.⁶ גם האסלאם נוצר במדבר, וגם לו היה צורך דומה בחקיקה שתקיף את כל תחומי הקיום האנושי. ולכן יש לשריעה, מערכת החקיקה האסלאמית, מקבילות רבות להלכה היהודית. הואיל וההתגלות נתפסה ביהדות כהתגלות של חוק ולא כהתגלות של אמונות ודעות, הרי המפגש של התאולוגיה היהודית עם הפילוסופיה היוונית, ובהקשר שלנו המפגש בין הענף הפוליטי של כל אחת מהן, העלה ראשית לכול שאלה חוקתית: האם, באיזו מידה ולאיזה צורך יכול חוק ההתגלות להתיר את השימוש בפילוסופיה?

הנצרות, לעומת זאת, צמחה בציביליזציה קיימת, בלב הקיסרות הרומית בשיא עוצמתה. לפיכך לא רק שלא היה לה צורך חיוני לקבוע מערכת מובנית של מצוות עשה ולא תעשה שנועדו לארגן את חיי הקהילה האנושית, שהרי חקיקה מפורטת כזאת כבר הייתה בנמצא, אלא שקביעה כזאת הייתה בהכרח מתנגשת בעוצמה רבה בסמכותה של המדינה הרומית. הנצרות הייתה מלכתחילה דת חתרנית בעלת שאיפות אוניברסליות, שצמחה בקיסרות שהייתה אמונה על פולחנים פגאניים, וודאי שלא יכלה להרשות זאת לעצמה, שהרי ממילא הייתה דת נרדפת בקיסרות הרומית עד המאה השלישית לסה"נ. תביעה להחליף את חוקי הקיסרות בחקיקה עצמאית משלה הייתה נתפסת כחתימה ישירה של הכנסייה תחת אושיות הקיסרות, והתגובה מן הסתם הייתה קשה. לפיכך שלא כמו הכוליות (הוליים) שאפיינה את היהדות ואחר-כך את האסלאם, שצמח בתנאים דומים ולכן פיתח אסטרטגיות הישרדות דומות לאלה של היהדות, פיתחה הנצרות, שצמחה בנסיבות היסטוריות-תרבותיות שונות לגמרי, אסטרטגיית התמודדות שהתאימה לצרכיה. לעומת הכוליות היהודית והאסלאמית פיתחה הנצרות עמדה של שניות (דואליזם), שהבדילה בחדות בין חול לקודש, בין עולם המעשה לבין עולם הרוח, בין הארצי לבין השמימי, בין העולם הזה לבין העולם הבא, בין המדינה לבין האמונה הדתית.

כאסטרטגיה של הישרדות בעולם עוין ויתרה הנצרות על הארצי למען הרוחני, היא הכירה בסמכות הקיסרות בתחום הארצי ותבעה תמורת זאת הכרה של הקיסרות בסמכותה הרוחנית: "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולאֵלֹהִים את אשר לאלֹהִים". בעקבות זה התפתחה בתרבות הפוליטית הנוצרית בימי הביניים "תורת שתי החברות": הכנסייה הכירה בסמכותה של המדינה בתחום הארצי, ותבעה ממנה הכרה בבלעדיות סמכותה בתחום הרוחני.⁷ משום כך נוצרה בנצרות בימי הביניים הבחנה ברורה בין החוק הקנוני, שבסמכות הכנסייה, לבין החוק האזרחי, בסמכות השליטים הארציים. להבחנה זו לא הייתה תקבולת בתאולוגיה המדינית היהודית או האסלאמית. אין בכרית החדשה חלק חוקתי מובהק, בניגוד בולט לתורה של היהודים, ואין בנמצא בנצרות ימי הביניים הקבלה כלשהי להלכה היהודית או לשריעה האסלאמית. אין זה מקרה כי בשעה שהיהדות ראתה בחלקים החוקתיים של התורה את מוקד הטקסט הקנוני, העדיפה הנצרות את הספרים הנבואיים של התנ"ך.

6 ראו למשל ההבחנה של הרמב"ם בין השלמות הראשונה לבין השלמות האחרונה של התורה, מורה הנבוכים ג, כו.

7 ראו ניסוח תורה זו בדברי גלאסיוס, אצל ב' זיסר וד' צור (עורכים), המחשבה המדינית: מבחר כתבים (ירושלים ותל-אביב 1990), עמ' 93; והדיון אצל לרנר ומאדרי, התקדמה, עמ' 12-13.

שאלת המפתח של היהדות והאסלאם הייתה: מה צריך האדם לעשות? שתיהן התמקדו במידה רבה בקיום ובהתנהגות האנושית הראויה כאן ועכשיו, עלי אדמות. לעומת זאת, השאלה הבסיסית של הנצרות הייתה: במה צריך האדם להאמין? עקב כך הגדרה התאולוגיה הנוצרית את העניינים הגשמיים של העולם הזה נחותים, ולכן גם ראוי מבחינתה להפקיד אותם בידי השלטון הארצי. הלגיטימציה התאולוגית לוויתור זה הייתה ביטול החיוב לקיים מצוות מעשיות בזכות קורבנו של ישו. המאמין הנוצרי קיבל את משיחיותו של ישו ועקב כך הועלה מדרגת "ישראל שבגוף" (או "ישראל שבבשר") הנחותה, הדרגה שנשארו בה היהודים שסירבו לקבל את משיחיותו, לדרגת "ישראל שברוח", ומשום כך אין הוא חייב לקיים מצוות מעשיות המתמקדות בצורכי הגוף הארציים. בדרך זו גם שיפדה הנצרות המוקדמת את מעמדה השיווקי כלפי הפגאנים לעומת היהדות, שדרישות הקבלה שלה היו כה מחמירות. וכך משפגשה הנצרות של ימי הביניים את הפילוסופיה היוונית במאה השלוש-עשרה, בתיווך אסלאמי ויהודי, השאלה שהטרידה את התאולוגים הנוצרים לא הייתה באיזו מידה החוקים הנובעים מההתגלות מתירים את העיסוק בפילוסופיה, ולשם מה, כפי שהופיעה שאלה זו ביהדות ובאסלאם, מאחר שלא היו להם חוקים כאלה כלל. השאלה הייתה, באיזו מידה הפילוסופיה המדינית היוונית תואמת את השקפותיה האמוניות של הכנסייה, וכיצד אפשר להתאים בין הפילוסופיה לאמונה.

הברלים אלה השפיעו על השוני בהתמודדותם בימי הביניים עם שאלת היחס בין התאולוגיה המדינית לבין הפילוסופיה המדינית. הברלי העמדות היו לא רק בין התרבויות המונותאיסטיות אלא גם בתוכן, והיו חילוקי דעות והברלי השקפות לא מבוטלים בין המלומדים בכל אחת מהן. חילוקי דעות אלה נבעו במידה רבה מהוויכוח שניטש לאורך דרכה של הפילוסופיה הימני-בינימית בשאלת היחס בין הפילוסופיה לבין ההתגלות. מובחנות שתי עמדות יסוד עקרוניות, אם כי יש מלומדים ששתי העמדות מופיעות אצלם במעורב: לפי עמדה אחת כפופה התאולוגיה המדינית לפילוסופיה המדינית, ולפי האחרת כפופה הפילוסופיה המדינית לתאולוגיה המדינית. לפי העמדה האחת הפילוסופיה המדינית היא אוניברסלית במהותה לעומת הפרטיקולרית של התאולוגיה המדינית, ולכן יש להבין את הפרטיקולרי בהקשר של האוניברסלי. את המשמעות ואת ההשלכות של שלטון האל ושל החקיקה האלוהית המסוימת המיועדת לקבוצה אתנית-דתית אפשר להבין רק על רקע הבנת מושגי היסוד של כל שלטון ושל כל חקיקה באשר הם, והבנת תכלית קיומם היא נושא הדיון של הפילוסופיה המדינית. לפי העמדה ההפוכה, התאולוגיה המדינית מבוססת על ידע התגלותי, על-אנושי, ואילו הפילוסופיה המדינית מבוססת על ידע ממקור אנושי, שהוא במהותו נחות מהידע האלוהי, ולפיכך הפילוסופיה המדינית חייבת לקבל את סמכותה של התאולוגיה המדינית ואת הנחות היסוד שלה. בידה או מתפקידה רק לפרש, להבהיר ולהנהיר את הנחות היסוד של התאולוגיה המדינית.⁸ ככלל, רוב המלומדים היהודים קיבלו בעיקרון את העמדה השנייה. מכיוון שלשיטתם ההתגלות היא התגלות של חוק, הרי חוק

8 ראו הדיון המפורט אצל לרנר ומאהדי, *Medieval Political Philosophy*, ההקדמה. ראו גם את דיונו של מאהדי, הטוען שהפילוסופיה המדינית האסלאמית הכפיפה את התאולוגיה המדינית לפילוסופיה המדינית. M.S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago and London 2001), esp. pp. 42–43

2

ההתגלות הוא הנותן את הלגיטימציה לעיסוק הפילוסופי, והוא המנחה ומגביל אותו בהתאם לצורך. עם זאת, יש מי שהרחיקו לכת עם הנחות היסוד של הפילוסופיה המדינית היוונית כדי להקנות לתאולוגיה המדינית היהודית את המשמעות הראויה בעיניהם. דרך זו יצרה את הפילוסופיה המדינית היהודית.

תפיסה זו, שהפילוסופיה המדינית מותנית בתאולוגיה המדינית באה היטב לידי ביטוי בעיסוק בשאלת מקומו ומעמדו של המדע המדיני בסיווג המדעים בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, ובדרך שבה הוגדרה הפוליטיקה. בכל המקורות העוסקים בנושא זה מופיעה הפוליטיקה כפועל יוצא של הנחות יסוד מטאפיזיות ואתיות, והיא מוגדרת בהקשר מטאפיזי כולל ולא במשמעות פוליטית מוגבלת. בפרק האחרון של חיבור הנעורים המיוחס לרמב"ם, מלות ההגיון, מובא סיווג מקובל של המדעים, המתבסס על הסיווג האריסטוטלי בתיווך אסלאמי. המדעים נחלקים לפילוסופיה עיונית ופילוסופיה מעשית. הפילוסופיה העיונית נחלקת לשלושה ענפים/נושאים/תחומים: מתמטיקה, פיזיקה ומטאפיזיקה. המטאפיזיקה מזוהה בהקשר זה עם ידיעות אמיתיות על אודות האלוהות, כלומר עם התאולוגיה. המדע המעשי נחלק גם הוא לשלושה נושאים: אתיקה, כלכלה ופוליטיקה. הפוליטיקה מופיעה אחרונה בסיווג המדעים, כפועל יוצא של כל השאר, והגדרת הפוליטיקה בחיבור זה מבטאת היטב את ההשקפה הזאת. מטרתה ליצור את התנאים המתאימים לאדם להגיע אל "ההצלחה האמיתית", כלומר ידיעות מטאפיזיות-תאולוגיות אמיתיות על אודות האלוהות:

ואולם הנהגת המדינה הנה היא חכמה תקנה בעליה ידיעת ההצלחה האמתית, ותראה להם ההתפשטות בהגעתה, וידיעת הרעה האמתית, ותראה להם ההתפשטות בשמירה ממנה; והשתמש במדותיהם בעזיבת ההצלחה המדומה עד שלא יתאוו אותה ולא יחיו בה, ותבאר להם הרעה המדומה על שלא יכאבו בה, ולא יעזבו אותה. וכן תניח דרכי יושר יסודרו במ סדור נאה קבוציהם.⁹

תכליתה של הפוליטיקה מוגדרת אפוא על-ידי המטאפיזיקה, ולכן מיוחסת לה משמעות רחבה במיוחד, בהקשר ההוליסטי שצוין לעיל. אין תכליתה קביעת "דרכי יושר יסודרו במ סדור נאה קבוציהם", כלומר לא רק חוקים מתאימים לכוון את הסדר החברתי הראוי; כל אלה אינם אלא אמצעי לתכלית-העל, היא "ידיעת ההצלחה האמתית", כלומר מימוש תכליתו העליונה של האדם בידעה הפילוסופית את האל. תפיסה זו של הפוליטיקה מובילה הישר אל הוויכוח הגדול בשאלת צבינה המדיני של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ובו נדון להלן.

9 הרמב"ם, מלות ההגיון יד, תרגום אבן תיבון. ראו גם אצל פלקירא, ראשית חכמה, עמ' 56, 66; וראו על כל העניין צ"ה וולפסון, "חלוקת המדעים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", בקובץ מאמריו, המחשבה היהודית בימי הביניים (ירושלים תשל"ח), עמ' 138-176; הנ"ל, "מילואים לחלוקת המדעים של הרמב"ם", שם, עמ' 177-182; L. Strauss, "Maimonides Statement on Political Science", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 22 (1953), pp. 115-130; L.V. Berman, "A Re-Examination of Maimonides' Statement on political Science", *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), pp. 106-111

א. צביונה המדיני של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים: העימות בין ליאו שטראוס ליצחק גוטמן

ההנחה הנכונה בפני עצמה, שההתגלות לפי היהדות (והאסלאם) – ושללא כמו בנצרות – הייתה במהותה התגלות של חוק כולל, המקיף והמכיל את כל רכיבי הקיום האנושי, הביאה בזמנו את ליאו שטראוס אל מסקנתו מרחיקת הלכת שהפילוסופיה היהודית בימי הביניים הייתה במהותה פילוסופיה של החוק, ולכן גם בהכרח פילוסופיה מדינית לכל דבר. שטראוס פיתח תאוריה זו בחיבורו המוקדם פילוסופיה וחוק (*Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935), שחלקו הראשון יוחד לפולמוס מקיף עם חיבורו הגדול של יצחק (יוליוס) גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (*Die Philosophie des Judentums*), שפורסם שנתיים לפני כן.¹⁰ ביקורתו של שטראוס על גוטמן מתמקדת במונח ההתגלות, משמעותו ומעמדו בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. הוא אמנם מסכים עם גוטמן שהיצירה הגדולה של הפילוסופיה הימדי-ביניימית היא הפילוסופיה של הדת, אך הוא חולק עליו בחריפות בשאלת תכניה המיוחדים של הפילוסופיה הזאת. שטראוס ביקר את גוטמן על שהתבונן בפילוסופיה היהודית הימדי-ביניימית מנקודת המבט של הפילוסופיה היהודית החדשה, שאליה חדרו לדעתו רכיבים נוצריים מובהקים. לשיטתו של שטראוס, מאחר שהדת שאתה התמודדה הפילוסופיה הימדי-ביניימית היא דת ההתגלות, הרי בעיית ההתגלות נעשית לבעיית היסוד של הפילוסופיה הזאת. הואיל ובהקשר היהודי והאסלאמי ההתגלות היא התגלות של חוק, ולא של אמונות ודעות כמו בנצרות, הפילוסופיה הימדי-ביניימית נהיית בעיקרה פילוסופיה של החוק. מסקנה זו טבועה בשם ספרו: פילוסופיה וחוק. הצעד הלוגי הבא בשיטתו הוא, שאם הוכחנו שהפילוסופיה היהודית בימי הביניים מתייחדת בהתמקדותה בבעיית ההתגלות, וההתגלות היא התגלות של חוק, ולא של אמונות ודעות, ואילו שאלת החוק היא עניין פוליטי מובהק בהתאם לסיווג האריסטוטלי של המדעים, וכך בהכרח נהפכת הפילוסופיה היהודית הימדי-ביניימית לפילוסופיה מדינית לכל דבר.

הפילוסופיה של הדת עוסקת אמנם בעניינים פילוסופיים ותאולוגיים כלליים, שאינם כרוכים לכאורה בשאלת החוק, כלומר בפילוסופיה הפוליטית, כמו שאלת הבריאה, אפשרות הידיעה של האדם את האל, השגחה פרטית וכללית, בעיית הידיעה האלוהית והישארות הנפש. גוטמן דאג בכך הוכחה לאופי האפיסטמולוגי (= הכרתי) והמטאפיזי – הלא-פוליטי והעל-פוליטי – המובהק של העיסוק הזה. ואולם לשיטתו של שטראוס, הואיל והעיסוק הפילוסופי בנושאים אלה מותנה

10 ראו התרגום האנגלי שפורסם כחמישים שנה לאחר הופעת החיבור לראשונה, L. Strauss, *Philosophy and Law* (Philadelphia 1987). דיוני מתבסס על התרגום הזה. אשר לחיבורו של גוטמן, ראו המהדורה העברית המורחבת: "גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (ירושלים תשכ"ג). לתפיסת עולמו של שטראוס ראו "כתן, תבונה ותמורה: פנים בחקר הפילוסופיה היהודית ותולדותיה (ירושלים תשנ"ז) חלק ג; ל' שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים (ירושלים תשס"א), המבוא. על העימות בין שטראוס לגוטמן ראו גם מ' שוורץ, "ההשכלה והפילוסופיה: על הפילוסופיה היהודית בעת החדשה", דעת 1 ו"תשלח", עמ' 7-16; א' שביד, "הדת והפילוסופיה: העימות המחקרית-תאולוגי בין יוליוס גוטמן וליאו שטראוס", בקובץ מחקריי, חשיבה מחדש (ירושלים 1991), עמ' 45-76, וראו המבוא של א' לוז לירושלים ואתונה, עמ' 54-56. דיונים אלה מתמקדים בעיקרם בהקשר הפילוסופי-תאולוגי הכללי של הנושא ולא בהקשרו הפוליטי. להקשר הפוליטי ראו מלמד, "תאולוגיה או פוליטיקה? גוטמן ושטראוס על הפילוסופיה היהודית בימי הביניים", עיון נא (תשס"ג), עמ' 408-420.

2

בהתגלות, כלומר בחוק, כדי לקבל לגיטימציה לעסוק בהם, והואיל והוא תלוי בתוכני ההתגלות כדי לקבל תשובות בנושאים שהשכל האנושי אינו יכול להגיע בהם לתשובות סופיות, כמו שאלת הבריאה, הרי גם נושאים אלה נעשים עניינה של הפילוסופיה של החוק, כלומר הפילוסופיה הפוליטית.

היות שההתגלות משמעה מתן חוק אלוהי לאדם באמצעות הנביא, ושאלת החוק היא כאמור שאלה פוליטית מובהקת, הרי כל הנושאים הכרוכים בהתגלות, כלומר תפיסת האלוהות, הוכחת קיומה, תוארי הפעולה שלה, תורת ההשגחה ותורת הנבואה, קל וחומר שאלת התכנים של החוק ותכליתו – כולן נהפכות משאלות תאולוגיות או מטאפיזיות, כפי שהציג גוטמן, לשאלות מן הסוג הפוליטי. אם האל מוצג בדמות מחוקק, הרי שאלת תפיסת האלוהות אינה עוד שאלה מטאפיזית בלבד, כי אם שאלה פוליטית לכל דבר. אפילו בעיית הבריאה נעשית עניין פוליטי, שכן תורת הבריאה אמורה ללמד אותנו ולו משהו על הפעולה האלוהית, שהפילוסוף הנביא המנהיג צריך להידמות אליה בשלטונו בחברת בני האדם; ובכל מקרה ידיעתנו בנושא מותנית בהתגלות, כלומר בתכנים של החוק האלוהי. אם הנביא הוא המחוקק והשליט האידאלי, הרי הנבואה אינה עוד בעיה פסיכולוגית בלבד, אלא עניין פוליטי. משנחשב האדם לבעל-חיים מדיני, בעל צרכים גשמיים וחברתיים, ולא רק לישות רוחנית עם יומרות מטאפיזיות, הרי שאלת תכלית הקיום האנושי נהפכת לשאלה פוליטית לכל דבר. אם כן, הפוליטיקה, המדע האחרון בסיווג האריסטוטלי של המדעים, נהיית תכליתו העליונה של העיון התאולוגי. סדר הדברים מתהפך על פיו, שהרי לפי הפירוש של שטראוס את הרמב"ם, התכלית האנושית העליונה, המתבטאת בהידמות האנושית לאל, כפי יכולת האדם, אינה יכולה להתממש אלא במסגרת החברתית האידאלית. בחברה זו הפילוסוף הנביא הוא שליט המדמה בדרך שליטתו במיקרוקוסמוס, כלומר בחברה האנושית, לשליטה האלוהית במיקרוקוסמוס, כלומר בקוסמוס עצמו, בחסד, במשפט ובצדקה. הנביא המקראי לובש את דמותו של המלך-הפילוסוף האפלטוני. ההידמות האנושית לאל נהפכת מעניין מטאפיסי לעניין פוליטי לכל דבר, שהרי אין האדם השלם מכיר את מהות האל, אלא מחקה במעשיו את תוארי הפעולה האלוהיים.¹¹

גוטמן הגיב על דברים אלה במסה ביקורתית; הוא חיבר אותה בראשית שנות הארבעים של המאה העשרים, אך היא פורסמה לאחר מותו.¹² הכותרת שנתן גוטמן למסה זו מבטאת היטב את מוקד חילוקי הדעות בינו לבין שטראוס: *Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?* (פילוסופיה של הדת או פילוסופיה של החוק?). שאלת היסוד היא אפוא: האם

11 Strauss, *Philosophy and Law*, pp. 37–58, ובן לאורך חלקו השני של הספר. וראו במחקריו הרבים האחרים בנושא זה שפורסמו לאחר מכן, למשל L. Strauss, "Quelques remarques sur la science politique de maimonide et de Farabi", *Revue des Études Juives* 100 (1936), pp. 1–37; idem, "Farabi's Plato", *Louis Ginzburg Jubilee Volume* (New York 1945), pp. 357–393. וכן ראו המבואות של א' לוז לירושלים ואתונה של ל' שטראוס, עמ' 18–19, 52–53, וראו להלן בעניין ההידמות הפוליטית.

12 J. Guttman, "Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?" *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities*, vol. 5, 6, התרגום העברי "עמיר", "פילוסופיה של הדת או פילוסופיה של החוק?", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ה, חוברת 9 (תשל"ה), עמ' 188–207 (20–1).

הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים היא במהותה פילוסופיה של האמונה הדתית, או שמא של החוק הדתי? המתרגם לעברית תרגם דברים אלה מילולית: "פילוסופיה של הדת או פילוסופיה של החוק?" אלא שמן הסתם ולא במודע, ובאופן אירוני, הוא שיחק בכך לידיו של שטראוס. לפי המקובל בעברית המודרנית הוא תרגם Religion ל"דת". אבל בעברית של ימי הביניים, בתקופה שעל מהות הפילוסופיה שלה מתפלמסים שטראוס וגוטמן, פעמים רבות לא הייתה למילה דת משמעות רחבה וכוללנית כמו בעברית המודרנית, שבה מכילה משמעות המילה גם את המובנים האידאולוגיים-האמונותיים, גם את רכיבי הפולחן וגם את הרכיבים החוקתיים-המשפטיים. המשמעות בימים ההם הייתה כאמור ספציפית ומוגבלת, וכוונה רק אל הרכיב החוקתי-המשפטי. בעברית של ימי הביניים המילה "דת", כמו "תורה", משמעה חוק כפשוטו, לא רק ולא בהכרח חוק אלוהי, לא רק ולא בהכרח חוק יהודי, אלא החוק בכלל, על סוגי המשנה שלו. יוצא אפוא שמתרגם מאמרו של גוטמן לעברית, בתרגומו את המילה Religion ל"דת" (ולא ל"אמונה" למשל), נתן לה בדיוק את אותה המשמעות של המילה הגרמנית Gesetz; שהרי בעברית של ימי הביניים המילים "חוק", "דת" וגם "תורה" הן לעתים קרובות מילים נרדפות. לפיכך הפך את שאלתו רבת המשמעות של גוטמן, המבטאת כה יפה במקורה הגרמני את המוקד של חילוקי הדעות בינו לבין שטראוס, לשאלה חסרת פשר – לטאטולוגיה ממש. משמעה נהפך להיות: פילוסופיה של החוק או פילוסופיה של החוק?¹³

ואולם בטעות תרגום זו הלך המתרגם בעקיבות אחר גוטמן עצמו, שבמאמריו בעברית ובתרגום ספרו הוא השתמש בעקיבות במילה "דת" במשמעות של אמונה והשקפת עולם דתית במשמעות הרחבה (Religion).¹⁴ המתרגם לא טעה אפוא בתרגום או בהכנת המונחים הימיי-ביניים, אלא עקב בנאמנות אחר תפיסת העולם של גוטמן עצמו, וכך שיחק שלא ביודעין וודאי לא במתכוון לידיו של שטראוס, שהרי תרגום טאטולוגי זה יכול לשמש הוכחה מובהקת לטיעונו של שטראוס. אם בעברית של ימי הביניים, בעקבותיה של העברית המקראית, המילה "דת", כמו המילה "תורה", משמעה אינו אלא חוק, אפשר בנקל להסיק מכך את מסקנתו של שטראוס בדבר המהות הפוליטית המובהקת של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים בהיותה מבוססת על תורת ההתגלות, וההתגלות מתגלמת במתן חוק אלוהי לבני האדם באמצעות הנביא המנהיג.

טענת היסוד של גוטמן בתגובתו על הביקורת של שטראוס מתמקדת בשאלת היחס בין ההתגלות לבין הפילוסופיה. גוטמן טוען לסתירה פנימית בטיעון של שטראוס. אם חוק ההתגלות מתנה את

13 אותה טעות נוכל למצוא גם בתרגומים לאנגלית של טקסטים עבריים מימי הביניים. מקובל לתרגם את שם ספרו של יצחק פולקר, בן המאה הארבע-עשרה, עזר הרת ל"Defense of Religion", ואילו חיבורו של אליהו דל מדיגו, ספר בחינת הדת, שחובר באמצע המאה החמש-עשרה, מתורגם בדרך כלל ל"The Examination of Religion". בשני המקרים, כמו בתרגום כותרת מאמרו של גוטמן, טעו המתרגמים בתרגום אנכרוניסטי – המילה העברית "דת" במשמעות המודרנית. בכך כפו על הטקסטים הימיי-ביניים משמעות מודרנית (ואפילו נוצרית לדעת שטראוס) של המילה "דת", ואילו הוגים ביניים השתמשו במילה זו במשמעות מצומצמת של חוק, וכאמור לא בהכרח חוקת התורה אלא חוק בכלל, ולעולם לא במשמעות של אמונה דתית במשמעות הכללית של המונח.

14 ראו ספרו של גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, וכן דברים על הפילוסופיה של הדת, עם הקדמה מאת נ' רוטשטריך (ירושלים תשמ"א).

הפילוסופיה, כיצד ייתכן שהפילוסופיה גם תבהיר את נחיצותו ואת משמעותו של חוק ההתגלות? מן הבחינה הלוגית, המתנה אינו יכול להיות נבחן על-ידי המותנה. אם מכירים בסמכותה של הפילוסופיה לבחון את חוק ההתגלות, אזי אי-אפשר שתהיה לחוק ההתגלות עליונות על הפילוסופיה. אם מניחים שחוק ההתגלות נותן לגיטימציה לפילוסופיה, ואילו זו מנהירה את חוק ההתגלות, מכאן נובע שאין יחסי תלות – של הפילוסופיה בהתגלות – אלא יחסים של השפעה הדדית בין שני מקורות ידע נבדלים ומקבילים. אפילו אצל רב סעדיה גאון (רס"ג), מי שגם לדעתו של גוטמן ביסס את חובת העיסוק בפילוסופיה ישירות על חוק ההתגלות, יש לחוק השכלי מעמד עצמאי שאינו מותנה בהתגלות. לשיטתו, תורת משה היא חוק אלוהי אמיתי לא רק משום הוכחות היסטוריות אמפיריות, אלא גם בהיותה תואמת את דרישות חוק השכל ומוכחת באופן שכלי (אמונות ודעות, ג). יתרה מזו, מאחר שבמציאות ההיסטורית של ימי הביניים היו שלוש דתות התגלות המתחרות זו בזו על הבכורה, הרי השיקול התבוני, כפי שזה מתגלם בפילוסופיה, נעשה הבוחן העליון של האמת הדתית, שהרי זה היה המכנה המשותף העיקרי בין הפילוסופים המונותאיסטים, שהיו ביניהם חילוקי דעות בשאלת תכניה האמיתיים של דת ההתגלות. בצורתו הקיצונית ביותר הגיע רציונליזם זה לפסילת כל דתות ההתגלות גם יחד, והעמדת השיקול השכלי כבוחן האמיתי הבלעדי של האמת.

בהבדל משטראוס טען גוטמן, שאין במחשבה הימני-ביניימית עמדה בלעדית בשאלת היחסים בין התגלות לפילוסופיה. העמדה שהציע שטראוס לא הייתה, לטענת גוטמן העמדה היחידה ואף לא העמדה השלטת ברציונליזם הימני-ביניימי. בקרב הוגי הדעות בעת ההיא היה מגוון עמדות, החל בעמדה המכפיפה את הפילוסופיה לחוק ההתגלות, ברוח התפיסה שהציג שטראוס, וכלה בעמדה ההפוכה המכפיפה את ההתגלות לפילוסופיה. ואולם העמדת כל הפילוסופיה בימי הביניים על אפשרות אחת בלבד עושה לה רדוקציה (צמצום), החוטאת לא רק למגוון העמדות הקיים במחשבת ימי הביניים ולחילוקי הדעות בין ההוגים, אלא גם למהותה של מחשבה זו בכלל. גם מי שהניח כפיפות חוקתית של הפילוסופיה להתגלות, כמו הרמב"ם, ראה בחוק ההתגלות לא תכלית אלא אמצעי הנועד לכוון את בני האדם להכרת האל. עליונות החוק האלוהי על החוק האנושי, לדעת הרמב"ם (מורה הנבוכים ב, מ), מתבטאת גם בכך שלעומת החוק האנושי, השואף למטרות גשמיות וחברתיות מצומצמות, החוק האלוהי, הבא לידי ביטוי בהתגלות, מטרתו גם לכוון את בני האדם לידיעה האמיתית את האל, כלומר לרמה מטאפיזית של הקיום האנושי.

בשלב הראשון הסתייג גוטמן מטיעונו הגורף של שטראוס, ולפיו הפילוסופיה בימי הביניים מתייחדת בכפיפות הפילוסופיה להתגלות. בשלב השני הוא הסתייג מטיעונו מרחיק הלכת ביותר של שטראוס, שההתגלות אינה אלא התגלות של חוק, כלומר מהות ההתגלות היא פוליטית במובהק. גוטמן אמנם משבח את שטראוס על שהסב את תשומת הלב לממדים הפוליטיים של תורת ההתגלות בימי הביניים, שלא זכו עד אז לתשומת לב מספקת; אבל לשיטתו הרחיק לכת שטראוס בהפכו את הפן הפוליטי לדרכי העיקרי של תורת ההתגלות. כך, לשיטתו של גוטמן, הוא בלבד לחלוטין בין אמצעי לבין תכלית, שהרי גם מי שראה את העיסוק הפילוסופי נובע מתורת ההתגלות, ראה במסגרת החברתית והמדינית אמצעי להביא את מי שמסוגל לכך

לידי הכרת האל האמיתית – כפי יכולת האדם, בלשונו של הרמב"ם, האומר מפורשות (מורה הנבוכים ג, כז), שהכוונה הראשונה, שנועדה לתקן את הסדר החברתי, מגמתה להביא את האדם אל הכוונה האחרונה, שתכליתה "תקינות האמונות ומתן דעות נכונות".

ויכוח זה חשוב לעניין מעמדה של הפוליטיקה בסיווג המדעים (שעסקנו בו לעיל), ובהקשר לכך לשאלה הגדולה הנוגעת להשפעתם היחסית של אפלטון ואריסטו על הגות ימי הביניים, ובה נדון בהרחבה בהמשך. לשיטתו של שטראוס, הפילוסופיה האסלאמית והיהודית בימי הביניים, מאלפראבי, דרך הרמב"ם ועד אבן רושד היא פוליטית, ולכן אפלטונית במהותה, והיא מעבירה את המדע המדיני משולי הפילוסופיה אל מרכז עיונה. בלי לבטל את ההשפעות האפלטוניות, גוטמן מוצא גם כאן את עליונות המסורת האריסטוטלית, ולפיה תורת המדינה היא פועל יוצא של הנחות היסוד של האתיקה, הפסיכולוגיה והמטאפיזיקה. לעימות בשאלת מעמדה של ההתגלות במחשבה היהודית בימי הביניים, ושאלת מהותה של התגלות זאת – פוליטית או מטאפיזית – יש אפוא גם השלכה ישירה על הוויכוח בעניין מידת השפעתם של שני הפילוסופים היוונים הגדולים.

בבחינת הוויכוח בין שני ההוגים ממרחק של שני דורות לפחות, אפשר להעריך את השפעתו על התפתחות המחקר בעשרות השנים האחרונות, וכך אולי גם להסיק מסקנות כלשהן בנוגע לתוכן הפולמוס. אין ספק שהתזה המהפכנית של שטראוס בדבר המהות הפוליטית המובהקת של הפילוסופיה בימי הביניים זירזה את הרחבת המחקר בהיבטים חשובים של פילוסופיה זו שכמעט לא נידונו עד אז. לפני שטראוס כמעט לא הייתה מודעות להיבטים הפוליטיים של טקסטים למיניהם, כמו אמונות ודעות של רס"ג, ספר הכוזרי של יהודה הלוי (ריה"ל), מורה הנבוכים של הרמב"ם, ספר העיקרים מאת יוסף אלבו או פירושי התנ"ך של יצחק אברבנאל. חיבורים אלה נחשבו עד אז לטקסטים הלכתיים, תאולוגיים, אתיים, פסיכולוגיים או מטאפיזיים, שאין בהם שום היבטים של פילוסופיה מדינית. גם טקסטים חשובים רבים אחרים כמעט לא נבחנו עד אז במחקר, לא בהקשר מדיני ולא בשום הקשר אחר, כמו מלמד התלמידים של יעקב אנטולי, עזר הדת מאת יצחק פולקר, בחינת הדת של אליהו דל מדיגו, חי העולמים מאת יוחנן אלמאנו ורבים אחרים. זיהוי ההיבטים הפוליטיים וניתוחם בטקסטים הקנוניים של מחשבת ימי הביניים, כמו של רס"ג וריה"ל, הרמב"ם, אלבו ואברבנאל, לא רק האיר באור חדש את משמעותם התאולוגית והמטאפיזית, אלא גם הסב את תשומת הלב להיבטים הפוליטיים בטקסטים הללו, ויצר תשתית מחקרית לבחינת השלכותיהם ההלכתיות, התאולוגיות והמטאפיזיות. מקצת מהחוקרים פנו לתחום זה בעקבות חידושו של שטראוס, שראה בהם כאמור טקסטים עם משמעות פוליטית.

ההתעלמות מההקשרים הפוליטיים שבטקסטים הפילוסופיים הקנוניים היהודיים של ימי הביניים נבעה מ"טעות אופטית", שכפתה דרך הסתכלות נוצרית במהותה על טקסטים המתבססים על השקפת עולם שונה, ושעיוותה בהכרח את הבנתם. לדעת שטראוס חטאו מלומדים יהודים מודרנים כמו גוטמן בכך שהושפעו מתפיסת עולם נוצרית במהותה בנוגע למשמעותה של האמונה, והם כפו את תפיסת העולם הזאת, שלא במודע, על דרך קריאתם את הטקסטים הימי-ביניים ועל תפיסתם את מהות ההתגלות. באופן דומה הם טעו בהתעלמם מההקשרים הפוליטיים שבטקסטים

אלה משום שאימצו את התפיסה הפוליטית האריסטוטלית־הנוצרית, שהפרידה בין הארצי לרוחני. אבל הפרדה זו לא הייתה שייכת כלל לתפיסת העולם הבאה לידי ביטוי בתורת ההתגלות – היהודית והאסלאמית – בימי הביניים, שהייתה כולית (הוליסטית) במהותה, ולא הכידה בהפרדה כזאת.

בהשתחררו מנקודת ההסתכלות האריסטוטלית־הנוצרית המצומצמת, וחזרתו המהפכנית לפילוסופיה המדינית האפלטונית, פקח שטראוס את עינינו להבחין בהקשרים הפוליטיים רבי החשיבות הטמונים בטקסטים האלה. כך ביסס את חקר הפילוסופיה המדינית היהודית של ימי הביניים כענף חשוב בחקר הגותה של התקופה ההיא.¹⁵ פריצת הדרך של שטראוס בחיבורו פילוסופיה וחוק יצרה ענף חדש בחקר הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, וזה הניב עשרות מחקרים בדור האחרון.¹⁶

עם זאת, באופן פרדוקסלי אולי, אפשר לטעון, שדווקא העמקת המחקר בתחום שיצר שטראוס, מוכיחה עד כמה הוא הרחיק לכת בתזה שלו כפי שזו מנוסחת בחיבורו הנזכר. נראה שהתוצאה המצטברת משפע המחקר נוטה דווקא למסקנה שהסיק גוטמן בעקבות עיונו בדברי שטראוס. שטראוס עשה מעשה רב חשיבות בהרגישו את הפן הפוליטי של תורת ההתגלות, ולכן גם של הפילוסופיה הימיי־ביניימית. כאמור, העיון בפן זה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים העמיד את תחומי העיון המסורתיים שלה באור חדש, הציב אותה בהקשר מדויק יותר מבעבר, וסייע בהפניית תשומת הלב לטקסטים שכמעט לא נידונו עד כה, ודאי לא בהקשר הזה. אבל גוטמן העמיד את הדברים בפרופורציה ראויה כבר לפני התפרצות זרם המחקר בתחום הזה: הפילוסופיה המדינית, שבפני עצמה הושפעה רבות מהמסורת האפלטונית, הוסיפה להיות מותנית בהנחות היסוד של האתיקה, הפסיכולוגיה והמטאפיזיקה – וזה בנוסח אריסטוטלי. שטראוס וגוטמן השלימו בסופו של דבר זה את זה באופן דיאלקטי: שטראוס הפנה לראשונה את הזרקור להיבטים הפוליטיים החשובים של תורת ההתגלות הימיי־ביניימית, ואילו גוטמן חזר והעמיד את הדברים בפרופורציות הראויות, בלי להמעיט מחשיבותם של ההיבטים האלה. שעה שלפני שטראוס הייתה מקובלת ההנחה שפילוסופיה מדינית יהודית אינה בנמצא כלל, הרי שטראוס הגיע למסקנה הקיצונית ההפוכה, שהפילוסופיה היהודית הימיי־ביניימית כולה, בהיותה מבוססת על עקרון ההתגלות, אינה אלא פילוסופיה מדינית. גוטמן חזר ואיזן את הדברים, אך הוא לא יכול

15 ראו ביקורתו החריפה של דימיטרי גוטאס על עמדתו זו של שטראוס בהקשר לפילוסופיה האסלאמית. באחרונה טען גוטאס, ש"אין בנמצא פילוסופיה פוליטית בערבית במשמעותו המקובלת של המונח לפני אבן חלדון". D. Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002), pp. 5–25, הציטוט מעמ' 23. הבעיה כמובן בכך שגוטאס (ממש כמו גוטמן ואחרים) מזהה מחשבה מדינית רק עם מה שהוא מכנה "המשמעות המקובלת", כלומר זו היוונית־הנוצרית, ומכחיש אפשרויות אחרות. נזכור שמורה הנבוכים של הרמב"ם נכתב בערבית־יהודית בהשפעת הפילוסופיה האסלאמית.

16 ראו ביבליוגרפיה ערכנית אצל Melamed, "Politics and the State"; לורברבוים, לעיל, פרק א, הערה 14; H. Kreisel, שהופיעו לאחר מכן ראו Melamed, "Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy", *Maimonides' Political Thought* (New York 1999), והמאמרים שהופיעו עד כה בכתב העת החדש *Hebraic Political Studies*.

לעשות זאת בלא הצעתו מרחיקת הלכת של שטראוס. כמו שניסח זאת המלומד המפורסם היהודי האיטלקי בן המאה החמש-עשרה, משה מריאטי, בביטוי הפואטי הקולע: הפילוסופיה המדינית אינה אלא "אחותן הקטנה של החכמות".¹⁷ מפעלו הגדול של שטראוס היה בהפכו אחות קטנה זו מאחות חורגת לגבירה – לתחום מחקר לגיטימי וחשוב בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים.

חילוקי הדעות בין שטראוס לבין גוטמן התמקדו בשאלת היחס בין התגלות לפילוסופיה בהגות בימי הביניים, ובשאלת אופייה המדיני של ההגות. איש מהם לא הטיל ספק במהות ההוליסטית של ההתגלות לפי היהדות, בהיותה התגלות של חוק המקיף את כל תחומי הקיום האנושי. אביעזר רביצקי הטיל ספק בעמדה המקובלת, וטען שבתורת המדינה ביהדות יש יותר מדגם אחד של יחסים בין דת (במשמעות המודרנית של המושג!) למדינה.¹⁸ טיעון זה מתבסס על טענה מוקדמת ולפיה תורת המדינה ביהדות הציעה לא רק דגם משיח-אידאלי של מדינה, אלא התמודדה במישורין גם עם בעיות פוליטיות ראליות ואקטואליות. טענה זו אכן נכונה, כפי שהוסבר לעיל. טיעון זה שימש בסיס תאורטי להצעתו, שנוסף על הדגם ההוליסטי המקובל, התקיימו במחשבה המדינית היהודית גם דגמים חלופיים ומתחרים, שהתמודדו בדרכים אחרות עם המתחים שביחסי דת ומדינה. רביצקי אמנם מסכים שהדגם המאוחד היה "הדגם המקובל", אך בשום אופן לא הדגם הבלעדי. הוא מזהה ארבעה דגמים כאלה, שנוצרו לדעתו בימי הביניים, והם מוסיפים להתחרות ביניהם עד ימינו אלה. הדגם המקובל, השואף לאיחוד בין דת ומדינה, מיוצג בהגותו של הרמב"ם; את הדגם השני, השואף לדו-קיום ולכפילות משפטית, מייצג ר' נסים גרונדי (הר"ן); הדגם השלישי, המציג סתירה והתנגשות בין השניים, מיוצג על-ידי אברבנאל; ואילו את הדגם הרביעי, המציע כפיפות של המדינה לדת, מייצג ר' יוסף חיון. אל ארבעה אלה נוסף הדגם החילוני נוסח שפינוזה, הנובע מן המחשבה היהודית אך חותר תחתיה, והוא מציג דגם מקיאבלי מובהק של כפיפות הדת למדינה.

אפשרות קיומם של דגמים שונים המציעים צורות שונות של הפרדה מערערת על הדגם ההוליסטי המקובל. הדבר מזכיר לנו את הדגם הנוצרי של הפרדה בין שתי הרשויות, שהייתה כאמור מסד לתורת המדינה הנוצרית בימי הביניים. אכן היו השפעות ניכרות של תורת המדינה הנוצרית על מלומדים יהודים בשלהי ימי הביניים, ואולי אף מעמיקות יותר ממה שכמה חוקרים מוכנים להודות. חקר השפעת הגותה המדינית של הסכולסטיקה הנוצרית על המחשבה היהודית מוצט כל-כך, ואולי מחשש פן תוכיח התוצאה שאכן ההשפעה הייתה רבה וניכרת.¹⁹

17 משה מריאטי, ספר מקדש מעט, בעריכת י' גאלדנשטאל (וינה 1851), עמ' 22.

18 ראו בספרו דת ומדינה במחשבת ישראל. הסתייגות מעמדות כאלה ראו ס"א כהן, "מושג שלושת הכתרים", אלעזר (עורך), עם ועדה, עמ' 58; לשימוש במינוחים חוץ-יהודיים בן הסוג המודרני כדי לאפיין תופעות פוליטיות בימי הביניים ובעת העתיקה ראו, U. Twersky (ed.), W.Z. Harvey, "Liberal Democratic Themes in Nissim of Girana", pp. 197-211. *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge MA 2000), וכן: א' שפירא, דמוקרטיה ראשונית במקרא; יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים תל-אביב 2009. קיימת כאן מגמה אפולוגטית, המנסה לזהות את היהדות עם ערכים "מתקרמים", ויש להזהר מכך. שלא במקרה, ספרו הנ"ל של רביצקי הופיע בסדרה הקרויה "הספרייה לדמוקרטיה", של המכון הישראלי לדמוקרטיה.

19 נרחיב את הדיון בעניין זה בהמשך, בפרק הרביעי.

עם זאת, נראה שהמסקנה בנוסח רביצקי שהיו עוד דגמים, נוסף על הדגם המאחד, קיצונית מדי. מה שהציעו הוא ועוד מלומדים אינן אלא וריאציות בנושא מערכות היחסים הפנימיות בתוך הכוליות של חוק התורה – וזאת הן מבחינת היחס בין רשויות שונות במדינה ובקהילה היהודית והן מבחינת היחסים בין חוק התורה לחוקי העמים שבתוכם חיו היהודים, ובזיקה לעיקרון של התלמוד הבבלי משמו של האמורא שמואל: "דינא דמלכותא דינא"²⁰. ואולם נראה שלא פרצו מהותית את העיקרון של עליונות התורה, שהיא כוללת ומכוונת את כל תחומי הקיום האנושי, ושכל מערכת משפטית ומדינית שמצייתים לה בנסיבות היסטוריות מסוימות, גם אם מקורה מחוץ לתורה, מקבלת את הלגיטימיות שלה מן התורה. גם הרמב"ם, המייצג כאן את הגישה ההוליסטית, התיר למלך לפעול בהוראת שעה ובתחומים מוגדרים היטב מחוץ למסגרת ההלכתית המקובלת. נראה שאפילו אצל ר' נסים גרונדי (הר"ן), שלדעת רביצקי חרג בהרבה מהיתר זה אל עבר הכרה בסמכותו של המלך לפעולה עצמאית בכל ענייני המדינה הארציים, ההבדל הוא כמותי או ניסוחי יותר משהוא הבדל איכותי מהותי, שיהפוך את גישתו לדגם חדש. נראה שאין הבדל מהותי בין ההבחנות שהבחין הר"ן לבין הבחנתו הידועה של הרמב"ם (מורה הנבוכים ב, מ) בין "התורה הנימוסית" לבין "התורה האלוהית".

את ההבדל בין עמדת הרמב"ם לעמדותיהם של הר"ן, אברבנאל וחיון אפשר להסביר בעיקר על רקע המעבר מהשפעת ההגות האפלטונית האסלאמית להשפעה האריסטוטלית והסכולסטית הנוצרית, בהשפעה זו נוצרה ההבחנה בין "הנהגה אנושית" לבין "הנהגה אלוהית", למשל אצל אברבנאל. כך נכנסו למחשבה המדינית היהודית מונחים והדגשים חדשים, ומכאן גם גוונים חדשים לדיון ביחסי דת ומדינה (לפי המינוח הנקוט בימינו). נראה שהדבר לא הביא לידי יצירת דגמים חדשים, שהרי המלומדים קיבלו את הסמכות העליונה והמחייבת של התורה, שהיא המקנה לגיטימציה גם לחריגות ממנה לצורכי הזמן והשעה. כאמור, ההבחנה בין "דת" ל"מדינה" היא נוצרית במקורה, עברה עיבוד מודרני-חילוני, ואין היא ממין העניין לדיוננו כאן, שהרי אין זה מקרי שבעברית של ימי הביניים, כפי שכבר נאמר, "דת" היא פעמים רבות "חוק", ולכן אין היא דיכוטומית ל"מדינה" אלא מבססת אותה! מסקנתנו היא אפוא שבמסגרת ההוליסטית של התורה היו מלומדים שחיפשו איזונים למיניהם בין מה שמכונה בימינו דת ומדינה, בהתחשב בתנאי הזמן והמקום ומגוון ההשפעות שבלטו בהגותם. ואולם איש מהם לא פרץ מהותית את המסגרת ההוליסטית.

20 ראו נ' רקובר, "דינא דמלכותא דינא", בקובץ הגות: מאסף למחשבה יהודית, בין ישראל לעמים (ירושלים תשל"ח), עמ' 89-75. כלל זה בותן תוקף הלכתי לחוק המדינה שמקורו אינו יהודי.

חלק שני
שורשים ומקורות



פרק שלישי | המקורות העתיקים: יהדות ויוונית

א. המסורת המדינית היהודית: המקרא וחז"ל

מאחד שהפילוסופיה המדינית היהודית של ימי הביניים היא פועל יוצא של המפגש בין המקורות היהודיים הקנוניים – המקרא וספרות חז"ל – לבין הפילוסופיה המדינית היוונית, נבדוק ראשית את הנחות היסוד של התאולוגיה המדינית המקראית ושל זו המופיעה בעקבותיה בספרות חז"ל. נשים לב שמדובר כאן ביחידת זמן עצומה בגודלה המתפרשת על מאות רבות של שנים, ביצירות ספרותיות רבות במגוון סוגות, ובהגותם המתפתחת של חכמים רבים, שהיו ביניהם חילוקי דעות לא מבוטלים. לפיכך אין בנמצא "מחשבת המקרא" וודאי שלא "מחשבת חז"ל" במשמעות הכוללת של המונח. עם זאת, אפשר לזהות מגמות יסוד ברורות בתאולוגיה המדינית המקראית ובעקבותיה במחשבת חז"ל, וודאי שחכמי ימי הביניים ראו בספרות זו ביטוי לאחדות אידאולוגית. במסגרת זו לא נוכל להציג בנושא זה אלא דיון פתיחה כללי. נפתח בנושאי היסוד של התאולוגיה המדינית המקראית, וזו המופיעה בעקבותיה בספרות חז"ל, ונתמקד בנושאים החשובים למחשבה המדינית בימי הביניים: יחסי השלטון בין אדם לאל; הטבע המדיני של האדם; המשטר האידאלי.

במקרא יש עמדה ברורה בתחום התאולוגיה המדינית, ויש בו התייחסויות פזורות לעניינים פוליטיים ארציים, אך אין בו פילוסופיה מדינית במשמעות הכוללת. תפיסת העולם במקרא מתבססת על עיקרון תאוקרטי – שלטון אלוהי ישיר על בני האדם. יחסי אלוהים ואדם מתוארים במקרא במונחים פוליטיים מובהקים; לא במקרה אחד מתוארי האל הוא התואר הפוליטי "מלך" (תהלים כד, 7-9, ועוד מקומות רבים במקרא, בייחוד בספר תהלים). בעקבות תואר זה מכונה מלכותו במקורות חז"ל "מלכות שמים", כלומר תאוקרטיה (שלטון האל) כפשוטה. וכך במדרשי אגדה רבים מתוארים יחסי האדם והאל באמצעות משלים העוסקים ביחסי מלך ונתיניו, וספרות התפילה מלאה בתיאורי האל בדמות מלך. אכן, אלוהים מתואר בעקיבות לאורך הטקסט המקראי כמי שממלא תפקידים פוליטיים מובהקים; לא רק מלך, אלא גם מחוקק ושופט (למשל בראשית יח, 25; ישעיה לג, 22);¹ לוחם (ישעיה יג, 4; 'ה' צבאות מפקד צבא מלחמה); גואל ומשיח

1 בשפת המקרא למילה "אלהים" יש יותר ממשמעות אחת: פירושה גם שופט, וייתכן שזו הייתה המשמעות המקורית שלה, וממנה נגזרה המשמעות המקובלת. ראו למשל שמות כב, 7-9. בבלי, סנהדרין סו ע"א: "אלהים לא תקלל וגו' (שמות כב, 27). אם היה אביו דיין הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל"; וראו אצל הרמב"ם, מורה הנבוכים ב, ו. וראו להלן, פרק שישי, הערה 44.

(ישעיה מ"ח, 20) ובאופן מְסֻפָּרִי גם כרועה (יִרְמְיָה י', 31: "וְשִׁמְרוּ כְרֹעֵה עֲדְרוֹ", ודוגמאות רבות אחרות), כלומר מנהיג. תיאור האל בדמות מלך ובעל תפקידים פוליטיים אחרים, היה ודאי השלכה מְסֻפָּרִית של התבוננות מחברי הטקסט המקראי ביחסי שלטון בחברה האנושית שסביבם על יחסי האדם והאל. עלינו לזכור שבתרבויות במזרח הקדום נחשבו המלכים לאלוהיות לכל דבר.² באמצעות השלכה חוזרת שימשה מְסֻפָּרָה זו בהמשך אמצעי להגדיר את המנהיג האנושי האידאלי כמי שמדמה לשלטונו הצורך של האל בקוסמוס, בחסד, משפט וצדקה.³

הקשרים המוקדמים בין אלוהים לבני האדם המתוארים במקרא הם ישירים, ללא צורך בתיווך של מלך או נביא, מהברכה והציווי לאיש ולאִישה הראשונים לפדות ולרבות ולשלוט על כל הברואים (בראשית א', 28–31) אל הברכה לנח ובניו (ט', 1–17), לאברהם (יב', 1–3, טו', יז', 1–14), ליצחק (כו', 3–5) וליעקב (כה', 13–15). לבני האדם הראשונים לא הייתה מדינה והם לא נזקקו לשלטון ארצי. צורכיהם הגשמיים של האיש והאישה הראשונים סופקו להם בשלמותם מן המוכן בגן עדן בלא צורך בעבודה, והמגע שלהם עם האל היה בלתי־אמצעי, בלא צורך בכהנים ובנביאים. עצם היותם "עירומים ולא התבוששו" מלמד שעדיין לא חלו עליהם הנורמות המוסריות המקובלות בחברה האנושית, כלומר הם התקיימו במצב חוץ־חברתי. ואכן ההבחנה בין טוב ורע, שהיא בסיס לכל התנהגות מוסרית־חברתית, לא הייתה להם לפני שהפרו את הציווי האלוהי, משום שלא הודקקו לכך בהיותם חיים חוץ־חברתיים, ובקיום המבודד אין תוקף לחוקי המוסר. סיפוק הצרכים מן המוכן ביטל מלכתחילה את הצורך בעבודה, כלומר בחלוקת המטלות והתוצרת, שהם בפני עצמם דורשים רמה גבוהה של חברות ושל ארגון מדיני, והיעדר זה של הצורך בחברות גם מנע את הצורך בנורמות מוסריות מקובלות. הרכיב החברתי היחיד של הקיום בגן העדן היה עצם הצורך בחברת הזולת: "לא טוב היות האדם לבדו", ולכן נבראה האישה – בהתאם לסיפור השני על בריאת האישה בספר בראשית. צורך זה היה פועל יוצא של החיוב לפרות ולרבות ולהמשיך את קיום המין, ונראה שגם מתוך התובנה של הצורך האנושי הבסיסי בחברת הזולת. כך נוצרה המסגרת החברתית האנושית הראשונה, היא הזוג, המורכב מזכר ונקבה. אלא שדווקא צורך זה גרם להידרדרותו של אדם הראשון. כל זמן שהתקיים לבדו נשמר האדם בשלמותו הראשונית וציית לאל; אִי־הציות היה פועל יוצא מִיָּד של בריאת הזולת. חברת הזולת נתפסת אפוא מלכתחילה כצורך אנושי ראשוני, אך גם כגורם לאִי־הציות החוזר ונשנה שלו לציוויים האלוהיים, ומתוך כך גם לסבל האנושי המתמשך. אלא שדווקא החטא, החזרה בתשובה והסבל האנושי מוצגים כמניעים רבי עוצמה בהתפתחות האנושות. היחס המקראי המקורי לקיום החברתי של האדם הוא דו־ערכי עד מאוד, ואילו הארגון המדיני נעדר לגמרי מן התמונה בשלב ההוא.

2 במכתבי אל־עמארנה יש כמה וכמה דוגמאות לפנייה אל מלך מצרים בלשון המזכירה עד מאוד את דרך הפנייה אל האל־המלך במקרא. ראו: למלך אדני: מכתבי אל־עמארנה, מהדורת כוכבי־רייני (ירושלים תשס"ה), עמ' 171: "אתה תחייני או אתה תמתני. אל פניך אביט, ואתה הוא אדוני", המקביל היטב לנאמר בספר דברים לב', 39: "ראה עתה כי אני הוא, ואין אלהים עמדי. אני אמית ואחיה, מחצתי ואני ארפא, ואין מידי מציל". וכן עמ' 186: "מה עוד אבקש? את פני המלך אדוני היפות אבקש לראות עד עולם" (דברים אלה חוזרים בעמ' 187, 188 ועוד), המקבילה המקראית – תהלים כז', 8: "לך אמר לבני: בקש פני; את פניך ה' אבקש".

3 ראו להלן תורת ההידמות.

האדגון המדיני נתפס לכל אורך הדרך כפועל יוצא של אי-הציות האנושי ונטיית האדם לעשות את הדע. האדם שצרכיו סופקו לו מן המוכן ממיטב פרי הגן, והוא התקיים במצב אידילי של פנאי מושלם, הידרדר עתה בעקבות חטאו למצב שבו עליו לעבוד ולהתאמץ אפילו למען סיפוק הצרכים הבסיסיים ביותר: "וקוץ ודדרד תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפיק תאכל לחם [...]". (בראשית ג, 18-19); "וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבד את האדמה אשר לקח משם" (שם, 23). העבודה מוצגת בתפיסה המקראית בשלילה, כפועל יוצא של חטאו של אדם הראשון. אמנם היא נעשית אמצעי חיוני בקיום האנושי, אבל תוצאה של החטא, וזה בניגוד מובהק לעמדה היוונית, שדאתה בחיוב את העבודה כמסד לחברה אנושית מתוקנת.⁴ המצב המדיני איננו מתואר אפוא כמצב טבעי-ראשוני של האדם, אלא כפועל יוצא של הידרדרותו משלמותו הראשונית, כטבע משני נרכש. ואכן מאז מזהה ההתארגנות החברתית והמדינית במקדא במושגים של חטא וחוצפה אנושית כלפי שמים.

כל הסיפור של התפתחות החברה האנושית בספר בראשית עד ראשית הופעתו של עם ישראל, מהגירוש מגן עדן ועד פרשת מגדל בבל, הוא סיפור של התארגנות חברתית ומדינית שסופה כישלון. הראשון שהתיישב ישיבת קבע ופיתח את החקלאות היה קין, החוטא הגדול, והרי ישיבת הקבע משמשת תנאי ראשוני לקיומה של חברה אנושית מאורגנת. הבל, אחיו של קין, אמנם עבד ברעיית צאן כדי לספק את צרכיו, אך רעיית הצאן מבטאת מצב של נוודות, שאינו מאפשר התפתחות חברה אנושית מאורגנת ברמה גבוהה.⁵ אין זה מקרה שעבודת האדמה היא המוגדרת כאן "עבודה", ולא רעיית הצאן (בראשית ד, 2). זה שאלוהים העדיף את מנחת הבל ממנחת קין מבטאת את ההסתייגות האלוהית מפעילותו. אלא שדווקא קין, שמתוך קנאה הרג את אחיו "בהיותם בשדה" (שם, 8),⁶ כלומר מחוץ למסגרת שלטון החוק, הוכיח בכך את נחיצותה של ההתארגנות המדינית, שרק בידה למנוע מעשה הרסני כזה, המסכן את הישרדות המין. הפעילות החקלאית מחייבת ישיבת קבע, וקין נענש בחזרה למצב של נוודות: "כי תעבד את האדמה לא תספ תת כחה לך נע ונד תהיה בארץ" (שם ד, 12), כלומר ממצב חברתי למצב קדם-חברתי. אבל הנוודות של קין הייתה קצרת ימים, ושני פסוקים אחר-כך מסופר שהוא שב והתיישב ישיבת קבע ואף הקים את העיר הראשונה בתולדות האנושות (שם, 16-17).

4 ראו להלן את פירושו המקורי של הרמב"ם לסיפור הזה. נשים לב כי בשפה העברית "עבודה" ו"עבודות" הן מאותו השורש, שלא כבשפות אחרות.

5 אם כי רעיית הצאן נתפסה באופן מסורתי כאנלוגיה לשלטון האל באדם ("וישמרו כרועה עדרו" ירמיה לא, 9 ומקומות רבים אחרים) וליחסי שלטון בכלל, ולכן ראו החכמים בעובדה ששניים מגדולי המנהיגים של עם ישראל – משה ודוד – היו רועי צאן, הכשרה ראויה לתפקיד מנהיגים לעתיד. ראו למשל בדרשותיו של יצחק עראמה, המלומד היהודי הספרדי בן המאה התשיעית, ספר עקרת יצחק, ב, הדרשה לפרשת שמות, דף כ, ע"ב: "והרי לנו שני גדולי עולם שבדקו במלאכת הרעה ומצאן נאמנים והביאן לגדולה. ומהירווע כי המלאכה ההיא תכלול שני הענינים גם יחד אם מה שצטרך להשגיח בעניני הצאן ולפקח ברוב התריצות בכל חלקי צרכיהם והנהגתם כפי הראוי לכל אחד מהם הקטנים עם הגדולים החזקים עם החלשים כי הוא דבר מתיחס מחד אל פקוח הנהגת העם וההשגח[ה] בכל צרכיהם ומדיניותם כמש' הנביא (ישעיה מ) 'כרועה עדרו ירעה [...]".

6 במקרא ובעקבותיו במחשבת ימי הביניים סימן הביטוי "בשדה" מצב של קיום חוץ-מדיני, שאין בו שלטון חוק. עשו מוגדר "איש שדה", ואילו יעקב "יושב אלהים" (בראשית כה, 27); יוסף "תעה בשדה", בחפשו את אחיו (בראשית לו, 15); אחיה השילוני נגש את ירבעם "ושניהם לבר בשדה" (מלכים א, 29). ראו, לעומת זאת אצל אברבנאל, הפירוש לבראשית, מהדורת שטלנר (ירושלים תשס"ז), פרשת נח, עמ' 312. אברבנאל ראה במצב שמסמל הקיום בשדה מצב איראלי.

2

בניית העיר עצמה יכולה להתפרש כאמצעי להגן על קין ממי שעשוי לפגוע בו, ובעת ובעונה אחת גם כאמצעי לשלוט בנטיות הרצחניות שלו עצמו, שבלי להתגבר עליהן לא תוכל חברה אנושית להתקיים. יש בכך מודעות מוקדמת לצורך במבנה מדיני וחוקתי, הנועד להגן על האדם מהיצר הרע שלו עצמו. כאן מתבצע המעבר הרה המשמעות של האדם מהזוג הגרעיני אל המשפחה וממנה אל השבט; מנוודות לשיבת קבע חקלאית ("כפר") וממנה להקמת העיר הראשונה. ככל שהמסגרת מתרחבת כן היא מספקת צרכים רבים וגבוהים יותר – מסיפוק צורכי הקיום הראשוניים באמצעות החקלאות ורעיית הצאן, לפיתוח המלאכות והאמנויות על ידי צאצאיו של קין, יושבי העיר: יובל פיתח את המוסיקה, ותובל קין את חרשות הברזל והנחושת (שם, 21–22). מדובר כאן, ואולי לא במקרה, גם על פיתוח המלאכות שנועדו לספק צרכים אנושיים ברמה גבוהה יותר, וגם פיתוח האמנויות, במקרה זה המוסיקה, שנועדו לספק צרכים רגשיים ורוחניים של האדם. דווקא קין, החוטא שהאל הענישו בקיום במצב החוץ-חברתי והאנטי-חברתי ביותר: נודד נצחי המסומן לצורך הבדלה מהכלל – הוא וצאצאיו הם שִׁסְדוּ את החברה האנושית המאורגנת; הוא, ולא אחיו שת, היחיד בבנים שהמקרא מציין בפירוש שהוא נולד בצלמו של אדם הראשון (שם, ה, 3). שת וצאצאיו העברים נועדו אפוא לתכלית אנושית אחרת, נעלה יותר.

ברור שמנקודת המבט המקראית, התהליך של התפתחות החברה האנושית המאורגנת ב"עיר" שבנה קין וחיו בה צאצאיו היה כושל: "ותשתת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס" (ו, 11–14). גם הקמת העיר לא מנעה את הידרדרותה של האנושות. אלהים באכזבתו השמיד את רוב הברואים וחדש את הברית עם שארית בני האדם, נח ובניו, וכמו הזוג האנושי הראשון גם הם מצווים לפרות ולרבות, כלומר ראשית לכול להבטיח את המשך קיומו של המין. אלא שער מהרה שוב יתרחש התהליך של מעבר מחיי כפר חקלאיים לחיי העיר: נח הוא "איש האדמה" הנוטע כרם (ט, 20), צאצאי צאצאיו שוב בונים ערים (י, 12). שיא התהליך הוא שוב בחוצפה האנושית כלפי שמים שבעטייה עיר מוקמת עם ומגדל ודאשו בשמים, ובסופו של דבר עוד גירוש ופיזור בני האדם על פני האדמה (יא, 1–9).⁷ יחסו של המחבר המקראי להתארגנות המדינית של בני האדם הוא אפוא דו־ערכי עד מאוד. הצורך בקיום החברתי-המדיני של בני האדם נחשב פועל יוצא של חטאו של האדם ואי־ציותו לסמכות האלוהית, אך קיום זה עצמו אינו אלא מביא בסופו של דבר לידי הידרדרות נוספת של בני האדם. אין ספק שהמחבר המקראי תופס את הקיום המדיני של האדם כרע במיעוטו, ויתור אלוהי לחולשות האנושיות ולצרכיו הגשמיים והחברתיים של האדם. אותו היחס נמצא בהמשך גם כלפי השלטון הארצי האנושי.

לאחר שהסיפור המקראי עובר בהדרגה מההקשר האוניברסלי להקשר הפרטיקולרי (בראשית יא, 10), מעיסוק בראשית האנושות להתמקדות בתהליכי התהוותו של עם ישראל, נשאר בעינו יחס דו־ערכי לקיום המדיני של האדם, נמשכת ההערפה האלוהית של תאוקרטיה מלאה, כלומר שלטון ישיר על בני האדם – או בעם ישראל לפחות – בלי גורמים אנושיים מתווכים. תופעה

זו באה היטב לידי ביטוי במסורת המקראית של הברית.⁸ הברית שכרת אלוהים עם נח ובניו, עם אברהם ואחר-כך חידש אותה שוב ושוב עם צאצאיו, ולאחר מכן עם ישראל כולו, היא הסכם המזכיר לנו מבחינות מסוימות את מושג המפתח מתחום הפילוסופיה המדינית הכללית: האמנה החברתית (social contract), ויש אף הטוענים שרעיון זה הוא פיתוח חילוני של התפיסה המקראית של הברית. ואכן במקורות המקראיים המאוחרים מכונה הברית "אמנה" (נחמיה י, 1-2). רעיון הברית מבטא הסכם רצוני והדדי בין השליט האלוהי לבין הנתינים בני האדם. יחסי אדם ואל מתוארים במושגים פוליטיים מובהקים. כאמור מכונה האל במקורות מקראיים בכינוי הפוליטי "מלך", והוא מתואר בעקיבות כמי שממלא תפקידים פוליטיים, כמו מחוקק, שופט ולוחם, הואיל ומתקיימים יחסי ברית, הרי השלטון האלוהי מוגדר תאוקרטיה, אך לא דיקטטורה אלוהית.

רעיון האמנה החברתית שימש באופן סמלי אמצעי לתאר את ההסכמה הראשונית בין בני האדם לבין עצמם, ובינם לבין מי שהם בחרו למשול עליהם, להיכנס מרצון למסגרת מדינית מחייבת ובה זכויות וחובות מוגדרות לכל אחד מן הצדדים. האמנה מבטאת מודעות לצורך של האדם במסגרת חברתית מאורגנת ומחייבת, ואת רעיון היסוד שכל מבנה מדיני וכל שלטון חייבים להתבסס על הסכמה של כל השותפים, משום שתכלית קיומו של השלטון להגן על זכויותיהם המוגדרות, וסמכותו נמצאת בתוקף כל זמן שהוא מממש את התכלית הזאת. רעיון הברית המקראי דומה מבחינות מסוימות לאמנה החברתית, אך גם שונה ממנה בכמה רכיבים עיקריים. הדמיון הוא בכך שבשני המקרים מדובר בהסכמה רצונית ושוויונית של כל הפרטים בקבוצה להיכנס למסגרת הפוליטית המחייבת, וההסכם הוא של מחויבות הדדית בין חברי הקבוצה לבין מי שהם בוחרים להם לשליטם. דמיון זה של רעיון הברית לרעיון האמנה החברתית בא היטב לידי ביטוי בתיאור בספר דברים כט, 9-12:

אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימך, לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו [...] למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים.

חז"ל פירשו דברים אלה במשמעות מובהקת של תאוקרטיה דמוקרטית, כפי שאנו מוצאים במדרש תנחומא, נצבים ה: "אף על פי שמינתי לכם ראשים ושופטים ושוטרים, כולכם שוים לפני, שנאמר כל איש ישראל". ההבדל בין רעיון הברית לרעיון האמנה החברתית מבטא היטב את ההבדל בין התאולוגיה המדינית לבין הפילוסופיה המדינית. התאולוגיה המדינית עוסקת ראשית לכול בהסכם בין בני אדם לבין השליט האלוהי; הפילוסופיה המדינית, לעומת זאת, מתבססת על הסכם בין בני האדם לבין עצמם, ובינם לבין השליטים בני אנוש שהם בוחרים לעצמם. בתורת הברית האל-המלך הוא שותף ישיר, יוזם ומרכזי של המהלך; באמנה החברתית

8 ד' אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", עם ועדה, עמ' 26-54; דון יחיא וויסר, "רציפות ותמורה", שם, עמ' 112-113; ס"א כהן, "מלכים, כוהנים ונביאים: תבניות של דו־שית ושל סכסוך במשטר החוקתי הקדום בישראל", מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים 34 (1991), עמ' 37-58; מ' לורברבוים, "דת ומדינה בישראל ומסורת האמנה החברתית", מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (תל-אביב תשנ"ח), עמ' 279-291.

אלוהים קיים רק ברקע – לכל היותר. כמו באמנה החברתית, הברית היא הסכם רצוני בין שני צדדים שכל אחד מהם מתחייב למלא את חלקו בהסכם, ותוקף ההסכם מותנה בעמידת כל אחד מהצדדים בהתחייבות. בשני המקרים נחשב האדם לבן חורין, הנכנס להסכם ומתחייב לציית מרצונו החופשי. רק ציות כזה יש בו משמעות. קיום החוק בכפייה או עבודת האל מתוך אילוץ הם חסרי משמעות. ואכן אין בעברית המקראית מילה או מונח שמשמעו לציית. העברית הקלאסית משתמשת ב"שמוע", מילה רב-משמעית, שמשמעה גם להקשיב וגם לציית, לשמוע בקולו של מישוהו, כפי שנאמר: "נעשה ונשמע". לא במקרה נאמר במעמד הר סיני: "וכל העם רואים את הקולות" (שמות כ, 15). משמע, מה שהם ראו לא היו מראות, כפי שהיה אפשר לצפות, אלא קולות דווקא. על האדם לשמוע, לשקול ולהחליט, ורק לאחר מכן להסכים מרצונו החופשי לקבל עליו עול תורה ומצוות, והסמכות לפרשנות התורה עוברת אליו. גם העברת התורה שבעל-פה נעשת באמצעות השמיעה, העברה אוראלית ממורה לתלמיד.

הגם שמדובר בהסכם בין שתי ישויות שאינן שוות במהותן, עדיין יש בו ביטוי להכרת האל בבני האדם כשותפיו למלאכת השכלול והיישום של מלאכתו הוא. בהתאם לסיפור המקראי הגביל האל את עצמו באופן ניכר בהכירו בחירותם של בני האדם לכרות עמו חוזה. אין הם אמורים לציית לו סתם, אלא לשמוע לדבריו כשותפים בברית. מנהיגי העם והנביאים נושאים ונותנים עם האל, ולא בכל מקרה הם מקבלים בהכנעה את "מדיניותו" כלפי בני האדם. למשה היו יחסים טעונים עם האל מחד גיסא, ועם עם ישראל מאידך גיסא, לכל אורך התהליך של יציאת מצרים והמסע במדבר. יתר על כן, בשני מקרים בתורה בהם נדרש האל לנהוג בבני האדם בהתאם לעקרונות הצדק שהוא עצמו קבע, ולא לפעול שרירותית. בפרשת סדום אברהם טוען כלפי האל: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית יח, 25); ומשה ואהרן הגיבו בדרך דומה בפרשת עגל הזהב (במדבר טז, 24). בשני המקרים הם שוללים ענישה קולקטיבית מידי האל ודורשים ממנו לפעול בהתאם לעקרונות הצדק המתירים לענוש את החוטאים בלבד, ובשני המקרים האל מקבל בסופו של דיון את דעתם. מדובר כאן בברית עם העם כולו, לא רק עם מנהיגיו. הברית – כמו האמנה החברתית – היא בעת ובעונה אחת הסכם בין האל-המלך לבין כל אחד מהפרטים של הציבור ובינו לבין הציבור בכללו.⁹ בשני המקרים כל בני הדורות הבאים באותה קהילה פוליטית נתפסים מטפורית כמי שמשותפים ביצירת האמנה החברתית ומחויבים לה; וכך ה"שישים ריבוא" שהשתתפו במעמד הר סיני נתפסים במקורותינו כמי שייצגים את כל עם ישראל לעתיד לבוא, כפי שאומר משה (דברים ה, 3): "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים". וכך המסגרת המכוננת של הברית היא תאוקרטיה שיש בה רכיבים "דמוקרטיים" מובהקים. תפיסה זו של הברית באה לידי ביטוי במדרש תהלים ח, יד, על קטע הפסוק: "בני אם ערבת לרעך" (משלי ו, 1) בהקשר לשאלת הערבות ההדדית בישראל:

בישראל הכתוב מדבר, בשעת מתן תורה, שהיו ערבים זה לזה, כיצד? [כשבקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, אמר להם: "תנו לי ערבים שאתם מקיימים את התורה", אמרו לו: "הרי

9 מבחינה זו דומה תורת הברית המקראית לתורת האמנה החברתית של לוק יותר מלזו של הובס, שאצלו ההסכם הוא רק בין בני האדם לבין עצמם, ולא בינם לבין הריבון שבידיו הם מוסרים את חירותם.

אבות העולם ערבים בנו". אמר להם: "חייכם הן חייבים לי, הלוואי שיעמדו הם בעצמם". [...]"אבות העולם הבאתם לי, ערבים שיש לי עליהם כמה חובות, אלא תנו לי ערבים שאינן חייבים לי". מגין[?] שכן כתוב: "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת [כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים] (דברים ה, ג). אמרו לו: "ומי אלה שאינם חייבים לך[?]". אמר להם: "התינוקות". [מיד הביאו התינוקות] שבמעי אמן, ומשדי אמן, ועמדו כריסן כזוכית, וראו להקב"ה מתוך כריסן, ומדברים עמו. אמר להן הקב"ה: "ערבים אתם את אבותיכם, שאם אתן להם את התורה שהן מקיימין אותה, ואם לאו אתם נתפסין עליהם". אמרו לו: "הן". אמר להם: "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, 3). אמרו לו: "הן". אמר להן: "לא יהיה לך אלהים אחרים" (שם, 3). אמרו לו: "הן". ועל כל דבור ודבור היו משיבין עליהם על הן הן ועל לאו לאו. אמר להן: "מפיכם אני נותן את התורה", שנאמר: "מפי עוללים ויונקים יסדת עז" (תהלים ח, 3), ואין עוז אלא תורה, שנאמר "ה' עז לעמו יתן" (תהלים כח, 11), לפיכך כשיבטלו את התורה חס ושלום בניהם נתפסים עליהם [...].

עם זאת, שתי השיטות מתבססות על תפיסות שונות של חירות. תורת הברית המקראית מתבססת על הגדרת החירות בדרך החיוב (= חירות פוזיטיבית),¹⁰ כלומר קבלה רצונית של חיובים ומגבלות, של עול תורה ומצוות, שהם טוטליים ונוגעים לכל תחומי הקיום האנושי. זאת בהכרח מודעת שרק בהם יש כדי להבטיח את סיפוק צרכיו הגשמיים של האדם ולהביאו לידי מימוש תכליתו הרוחנית, כלומר לממש את חירותו האמיתית. דווקא קבלת חיובים מרחיקי לכת אלה תשחרר את האדם מלהיות משועבד לצרכיו הגשמיים, ותאפשר לו להתעלות מעליהם, כלומר להיות חופשי באמת. כפי שנאמר במשנה, אבות ו, ב:

ואומר [רבי יהושע בן לוי]: "והלחת מעשה אלהים המה,
והמכתב מכתב אלהים הוא
חרות על הלחות"¹¹
אל תקרא 'חרות', אלא 'חרות',
שאינן לך בן חרין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".

יש כאן ביטוי יפה למה שמכונה "הפרדוקס של החירות", כלומר קבלה רצונית ומודעת של מסגרת מחייבת ומגבילה כדי לממש את מה שמוגדר החירות האמיתית של האדם. ביטויים קיצוניים של תפיסה זו של החירות יביאו בתקופה המודרנית תוצאה טוטלטירית (מן הסוג הפשיסטי או הקומוניסטי), הואיל ובמקרה זה ייכפה על האדם להיות "חופשי" אם אינו מסוגל להגיע למידעות זו באופן עצמאי ורצוני, וזה בידי מי שסבור שהוא יודע מה צריך האדם לרצות.

10 ראו בעניין זה מאמרו של מ' סיבלי, במקראה תולדות המחשבה המדינית, א (האוניברסיטה הפתוחה, 2000), עמ' 6-8.
11 על בסיס דברי התורה: "והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחות" (שמות לב, 16). נשים לב שהעוגן הטקסטואלי לפירוש מדרשי זה הוא במילה "חרות" הכתובה בתורה בח' ולא בט' (חרוט), כפי שלכאורה היה אמור להיות בהתחשב שפשוטו של מקרא מדבר בהריסת כתב על לוחות אבן, כמקובל במזרח הקדום. בעובדה טקסטואלית זו ראו בעלי המדרש רמז למשמעות העמוקה הקיימת בדברים האלו.

ביסוד מונח הברית המקראי, וזה המופיע בעקבותיו בספרות חז"ל,¹² מונחת תפיסה מתונה של הגדרת החירות בדרך החיוב, הכרוכה בציפייה לציות לרצון האלוהי במודעות מלאה ומרצון חופשי של הפרט, כפי שנאמר: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (תלמוד בבלי, ברכות לג ע"ב; נדה טז ע"ב). לעומת זאת, תפיסת האמנה החברתית מתבססת בדרך כלל על הגדרת החירות בדרך השלילה (חירות נגטיבית), חירות מן הסוג הליברלי, ולפיה משמעה העדר מרבי של הגבלות על האדם, והכרה בזכותו של כל פרט לחיות את חייו בדרכו הוא ולהחזיק באמונותיו ודעותיו כל זמן שאלה אינם פוגעים בזכותו השווה של הזולת ולא בסדר החברתי הנחשב לסדר הטוב. לפי תפיסה זו של החירות רצוי מינימום הכרחי של חקיקה, עם מסקנה שכל מה שלא נאסר בחוק הרי הוא מותר.¹³ יש כאן הבדל מהותי מההלכה, המקיפה את כל תחומי הקיום האנושי. דוגמה מובהקת מההגות היהודית בימי הביניים לעימות בין שתי התפיסות המתחרות של החירות מצויה בסוף ספר הכוזרי של ריה"ל (ה, כה):

אין אני מבקש כי אם את החירות מן השעבוד לרבים אשר אני רוצה כלל למצוא חן בעיניהם, ואלו השתדלתי בזה כל ימי חיי לא הייתי מגיע לכך, ואלו הגעתי לכך לא היה הרבר מביא לי תועלת, – כוונתי לשעבוד לבני אדם ולבקשה למצא חן בעיניהם. מבקש אני לי את השעבוד לאחד אשר בטרם מעט אפשר למצא חן בעיני, דבר המועיל בעולם הזה ובעולם הבא, – כונתי למציאת חן בעיני האלוהי ית'. כי השעבוד לו הוא החירות, והכניעה לו היא הכבוד האמיתי (לפי מהדורת אבן שמואל).

בשני המקרים – גם באמנה החברתית וגם בתורת הברית – מדובר בקביעת המסגרת החברתית-המדינית לכינונה של חוקה, אך לא בקביעה של פרטי החוקה או של המשטר עצמו. האמנה החברתית מכוונת בעיקרה להשגת תכליות אנושיות-ארציות, היא נמנעת בדרך כלל בעיקרון מלחזור לתחום האמונות והדעות של השותפים, ואילו הברית בין האלוהים לבין בני האדם מכוונת מעבר לכך גם להשגת מטרות על-חברתיות, להאמין באל, לעבוד אותו, לדעת אותו.¹⁴ גם אם מניחים שלעבודת השם ולציות למצוותיו יש תכלית חברתית בולטת, עדיין אין זו התכלית הבלעדית שלהם, ותכליתם העליונה נמצאת ברמה הרוחנית, העל-מדינית.

12 עמדת חז"ל בנושא זה, כמו בנושאים רבים אחרים, אינה אחידה, ויחד עם תפיסה זו, המופיעה במלוא עוצמתה במובאה ממסכת אבות ובציטוטים מהתלמוד הבבלי שיופיעו להלן, מופיעה בתלמוד גם העמדה ולפיה קבלת התורה נכפתה על בני ישראל בכות, באמצעות איום במוות ואפילו בחורבן העולם שברא אלוהים. ראו בבלי, שבת פח ע"א, המפרש את הפסוק "ויתצבו בתחתית ההר" (שמות יט, 17): "מלמד שכלה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם. [...] מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". עם זאת, נראה שהעמדה הטוענת לקבלה רצונית של התורה הייתה הדומיננטית. ראו בהקשר זה את המדרש הנודע על אלוהים שחזר על הפתחים והציע לאומות העולם את התורה ורק בני ישראל הסכימו לקבל אותה, שמות רבה כו, ט, וברור זו גם בבלי, סנהדרין כו ע"ב; שבועות לט ע"א. ראו בעניין זה G. Blidstein, "In the Shadow of the Mountain: Consent and Coercion in Sinai", *Jewish Political Studies Review*, 4 (1992), pp. 41-53.

13 י' ברלין, "שני מושגים של חירות", בקובץ מאמריו, ארבע מסות על חירות (תל-אביב 1971), עמ' 170-220. התפיסה הסטוליתרית של החירות באה לידי ביטוי הן באידאולוגיה המרקסיסטית-הקומוניסטית והן באידאולוגיה הפשיסטית-הנאצית.

14 מבחינה זו גם אצל רוסו נוכח למצוא שהקיום המדיני מכוון לתכלית רוחנית, ולא לסיפוק צרכים גשמיים וחברתיים בלבד. בכך דומה שיטתו לתפיסה היהודית יותר מזו של לוק; אבל יש כאן כמובן התייחסות לתפיסות שונות לגמרי של התכלית הרוחנית העליונה.

שני הטקסטים להלן מצביעים על הדמיון בין רעיון הברית לרעיון האמנה החברתית על-פי לוק וגם על השוני:

יהושע כד: ויאסף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה ויקרא לוקני ישראל ולראשיו את כל שבטי ישראל שכמה ויקרא לוקני ישראל ולראשיו ולשפטיו ולשטריו ויתיצבו לפני האלהים. ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלהי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים. ואקח את אביכם אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו [...] ועתה יראו את ה' ועבדו אתו בתמים ובאמת והסירו את אלהים אשר עבדו אבותיכם בעבר הנהר ובמצרים ועבדו את ה'. [...] ויען העם ויאמר חלילה לנו מעוזב את ה' לעבוד אלהים אחרים. כי ה' אלהינו הוא המעלה אתנו ואת אבותינו מארץ מצרים מבית עבדים ואשר עשה לעינינו את האתת הגדולות האלה וישמרנו בכל הדרך אשר הלכנו בה [...] ויאמרו העם אל יהושע את ה' אלהינו נעבד ובקולו נשמע. ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא וים לו חק ומשפט בשכם. ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים [...]

ג'ון לוק, המסכת השנייה על הממשל המדיני, פרק ח, עמ' 72: [...] כל בני האדם חופשים מטבעם, שווים ועומדים ברשות עצמם, ועל כן אי־אפשר להוציא שום אדם מכלל מצב זה ללא הסכמתו ולעשותו כפוף לשלטונו המדיני של זולתו. הדרך היחידה שבה מותר אדם על חירותו הטבעית ומקבל על עצמו את קשרי החברה האזרחית, היא דרך של הסכם עם בני אדם אחרים להתחבר ולהתאחד כעדה לשם חי רווחה משותפים, חי בטחה ושלוש, כשהם נהנים באין מפריע מקניניהם ומוגנים יותר מלפנים מפני כל מי שאינו מבני חברתם. זאת תוכל לעשות כל קבוצה של בני אדם, לפי שאין בכך משום פגיעה בחירותם של אחרים; הללו אין ניטלת מהם החירות שבמצב הטבעי. משתכנים מספר כל־שהוא של בני־אדם לכונן עדה אחת או ממשל משותף, נעשים הם אגודה אחת, גוף מדיני אחד, שהרוב זכאי בו לפעול ולהחליט בשם כל בני הגוף.

רעיון הברית נזכר בראשונה במקרא בברית שכרת ה' עם נח ובניו (ט, 1–17). הברכה והציווי לאיש ולאשה הראשונים (א, 28–30) היו חר־צדריים, הם עסקו אך ורק בסיפוק הצרכים הגשמיים הראשוניים לצורך הישרדות המין האנושי, וחלקם של בני הזוג בהסכם אינו בא לידי ביטוי כלל. לעומת זאת, במקרה של נח ובניו יחדש אלוהים את הציווי לְרבות וּלְפָרות, אך הוסיף עליו ברית המכוונת לכל צאצאיהם, כלומר לכל האנושות לעתיד לבוא. ההתחייבות האלוהית היא שלא להשמיד שוב את בני האדם ככלל כעונש על חטאיהם. ההתחייבות של הצד האנושי אינה מופיעה בגלוי, אך היא משתמעת, גם מהסיבה למבול, שהיא חטאיהם של בני האדם, וגם מן האיסור על הריגת האדם. מבני האדם נדרש אפוא ציות לאל, המכיל בתוכו התנהגות מוסרית נאותה, מה שחז"ל הכלילו לאחר זמן בהגדרה "שבע מצוות בני נח", הלא הן אמונות יסוד וחוקי מוסר בסיסיים המחייבים את כל בני האדם באשר הם. וכך גם שבע מצוות בני נח וגם המצוות שבין אדם לחברו שבעשרת הדיברות מנוסחות רובן בלשון שלילה ונפתחות במילה "לא". ראשית צריך

ז

האדם לקבל על עצמו איסורים שנועדו למנוע ממנו לעשות את הרע, כדי להבטיח את עצם הקיום הגשמי של המין ושל הקהילה האנושית; רק לאחר מכן יוכל האדם לעבור למצב של שיפור החברה והפרטים המרכיבים אותה.

תפיסת הברית כהסכם דו-צדדי בין אלוהים לבני האדם שהם נבחרו באה לידי ביטוי המלא במערכת הבריתות בין אלוהים לאברהם בבראשית פרקים טו ו-יז: "ויאמר אליו אני אל שדי, התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד" (יז, 1). האישור המחודש של הברית בידי אלוהים בספר שמות פרק ו, מעביר את הברית סופית מהמישור הפרטי של הסכם בין האל לבין בני אדם מסוימים אל המישור הלאומי של ברית עם עם ישראל כולו. ברית זו מקבלת משמעות חוקתית של ממש בספר דברים פרק ד. כאן נכנס לתמונה הגורם האנושי המתווך, הוא משה, הנביא-השליח שהאל מחדש באמצעותו את הברית עם עם ישראל, ובאמצעותו הוא נותן להם את התורה. שיאו של התהליך במעמד הר סיני, שבו נבחר עם ישראל לדורותיו להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש", והוא מתחייב לציית לאל ולתורה שהוא נתן לו. ברית זו מחודשת ומאושרת שוב ושוב במצבים של העברת שלטון או שינוי שלטון בישראל בידי יהושע, דוד, יאשיהו ועזרא, ואליה מצטרפים כל העם, זקניו, שופטיו ושוטריו.

חשוב לשים לב שהברית היא מסגרת-על חוקתית, הקובעת את היסודות למתן החוקה האלוהית; אין היא עוסקת בפרטי החוק וודאי שלא בשאלות של המשטר המדיני וחלוקת הסמכויות בו. יתר על כן, משה, נציגו הבלעדי של אלוהים עלי אדמות, מוצג, למרות גדולתו הנבואית כמי שחסר כישורי שלטון בסיסיים: "כבד פה וכבד לשון" (שמות ד, 10); "ערל שפתיים" (ו, 12), כלומר חסר כישורים רטוריים בסיסיים ההכרחיים למנהיג ציבור,¹⁵ ונוקק לאחיו אהרן להיות לו לפה (שם, 15-16). תפקודו כשופט יחיד של העם היה לא יעיל, כפי שאומר לו חותנו יתרו: "נבל תבל גם אתה גם העם הזה אשר עמך כי כבד ממך הדבר" (שמות יח, 18). העדר כישוריו הפוליטיים הארציים של משה נועד להדגיש את ההיבט הנסי של מנהיגותו, ושהתכלית העליונה של נבואתו אינה בתחום הגשמי אלא בתחום הרוחני. לא משה ארגן את השלטון המדיני של עם ישראל אלא חותנו יתרו כוהן מדיין, שלא הייתה לו שום סמכות אלוהית (שמות יח, 13-26).¹⁶ משה צריך להאציל סמכויות פוליטיות ארציות לשרי העשרות, המאות והאלפים כדי שיוכל להתפנות לתפקידיו החשובים ביותר. רק לאחר מכן התרחש מעמד הר סיני שבו ניתנה לעם ישראל התורה הכתובה. כל זמן שמשה היה המפרש הבלעדי של החוק לא היה צורך להעלותו על הכתב; הדבר נדרש רק לאחר שמונו שרי העשרות, המאות והאלפים, הואיל והם נזקקו לנוסח כתוב של החוק כדי שיוכלו לשפוט כהלכה.

15 ראו בעניין זה A. Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought* (Albany 2003), ובייחוד תיאור מידותיו של השליט האידיאלי, ובהן כושר רטורי מעולה.

16 אם כי בספר דברים א, 12-17 מייחס הכתוב את הדבר למשה עצמו, וראו כיצד התמודד אברבנאל עם בעיה טקסטואלית זו, להלן בפרק השמיני.

במקרא מודגש אפוא העיקרון התאוקרטי הטהור. כמו שיחסם של מחברי הטקסט המקראי אל הקיום החברתי של האדם הוא דו־ערכי, כך גם גישתם אל נושא השלטון. קיימת אמנם ההכרה בצורך בשלטון ארצי, ולכן מקבל משה את עצת יתרו, אך אלוהים ונביאו מרחיקים את עצמם מעניינים כאלה. הברית המתחדשת מפעם לפעם קובעת עקרונות תאוקרטיים, על־מדיניים, המניחים אמנם את הנחות היסוד לכל משטר מדיני, אך אינם עוסקים כלל בפרטיו הארציים. המונח "מדינה" במשמעות היוונית שלו – פוליס – אינו מופיע במקרא כלל. המונח מדינה נכנס מאוחר לקורפוס המקראי, ויש לו במקרא משמעות שונה מזו המקובלת בימינו, שהיא גלגול של התפיסה היוונית. מדינה במקרא היא יחידה טריטוריאלית עם מידה כלשהי של ממשל עצמי, אך אין היא ישות העומדת ברשות עצמה (למשל אסתר א, 1, 22). זאת בשונה מהמשמעות בת ימינו ולפיה מדינה היא מסגרת ריבונית מלאה. המסגרת ה"מדינית" הדאשונית של עם ישראל בארצו הייתה מעין פדרציה רופפת של שבטים, שמידת שיתוף הפעולה ביניהם השתנתה מעת לעת, והם כולם קיבלו את עקרונות היסוד של התאולוגיה המדינית. אין במקרא העדפה של מבנה פוליטי מסוים או של משטר כלשהו; הדגש המקראי לא היה במבנה המדיני ולא בצורת השלטון המסוימת – אלה נושאים שהעסיקו את הפילוסופיה המדינית היוונית – כי אם במשמעות ובהשלכות הפוליטיות של הברית הרצונית בין הקבוצה האתנית לבין אלוהיה, ובביטוייה במהלך ההיסטוריה.

היחס במקרא לשלטון הארצי הוא ספקני לאורך כל הדרך. הדבר בולט כבר בהסתייגות העקיבה מריכוז הסמכות השלטונית בידי אדם או גוף אחד. סמכות בלא הגבלה נשללת – לפחות ברמיזה – אפילו מהאל עצמו, שהרי בתהליך הברית בחר האל לכרות הסכם של הדדיות עם בני האדם. האל העביר את תפקיד הפירוש של תורתו לבני האדם, וגם הוא אמור לפעול בהתאם לעקרונות הצדק הטבעי. קל וחומר בני האדם – מהם נשללת הסמכות בלא הגבלה דרך קבע ובמפורש. אפילו משה, דמות יוצאת דופן בהיסטוריה היהודית, מי שריכוז את תפקידי ההנהגה והנבואה, ואחיו קיבל את הכהונה, לא היה פטור מההגבלה, ובסופו של דבר, לא בניו כי אם בני יהודה זכו לקבל את המלוכה. ואם משה כך, קל וחומר בני תמותה אחרים. על בסיס ההסתייגות מריכוז השלטון פיתחו חז"ל את התאוריה של שלושת הכתרים, כפי שנמצא להלן.

על רקע גישה זו נוכל להבין את ההסתייגות המקראית ממשטר המלוכה, היות שזה נחשד במהותו בנטייה לשלטון אבסולוטי. תורת משה אמנם מכילה את האפשרות להקמת מלוכה ארצית – מַעֲבֵר מהפכני מתאוקרטיה "דמוקרטית" ישירה למונרכיה ארצית (דברים יז, 14–20), אבל היחס לאפשרות זו מסויג: "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל־הגוים אשר סביבותי; שום תשום עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו [...]" (שם, 14–15). ראשית, המלכת המלך מוצגת כאפשרות, ולא כחובה; ועוד, היא מוצגת כאפשרות בלתי־רצויה, כניסיון להידמות לדרכי הגוים, מה שנתפס תמיד במקרא בדרך השלילה.¹⁷ המלוכה מוצגת כאן כמשטר מיובא, השפעה של אומות העולם. אין היא חלק

17 ראו למשל בהמשך, פרק יח, 9: "כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לא תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם".

2

אורגני של תפיסת התורה, והיא חותרת תחת אושיות עקרוניות היסוד התאוקרטיים. ואכן המלוכה נזכרת בראשונה בזיקה לנמרוד (בראשית י, 10), מי שנחשב במסורת היהודית לעריץ הראשון. תופעה דומה מופיעה גם בספר שופטים (ח, 22-23), בדברי תגובתו של גדעון לעם ישראל: "ויאמרו איש ישראל אל גדעון משל בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך כי הושעתנו מיד מדין; ויאמר אלהם גדעון לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם". אלא שמיד לאחר הסירוב הבוטה לכאורה קיבל גדעון את בקשת העם ומשל בהצלחה רבה ארבעים שנה. עצם הדבר שהתורה מתירה את האפשרות הלא רצויה מוכיחה מידה רבה של התחשבות ברצונו של הציבור, בצרכיו הארציים ובשלבי ההתפתחות שהוא נמצא בהם. אלא שהמלך חייב להיות בחיר האל, ומתוך מודעות לסכנות הכרוכות בשלטונו, מוטלות עליו מגבלות רבות. המילה "לא" מופיעה תשע פעמים בחמשת הפסוקים המפרטים את האיסורים המוטלים על המלך (דברים יז, 15-20): ריבוי האיסורים וההגבלות מדגיש היטב את עוצמת החשש ששלטון היחיד הבלתי-מוגבל יתדרדר לעריצות. האמצעי העיקרי למניעתה היא כפיפותו המוחלטת של המלך לחוק התורה, המתבטאת בחיוב המוטל עליו להעתיק את ספר התורה ולקרוא בו כל ימי חייו: "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" (יז, 20). העתקת הטקסט משמשת אמצעי אופטימלי להפנמת מסריו. המלוכה מוצגת אפוא כאפשרות לא רצויה אבל מותרת, ובתנאי שתהיה כפופה לבחירה האלוהית ולתורה האלוהית, כלומר מלוכה חוקתית מוגבלת. הגבלתה מבטאת את המגמה להגביל את הנזק שבעצם קיומה, שהוא פועל יוצא של התחשבות אלוהית בחולשה האנושית, דהיינו בצרכים הגשמיים והפסיכולוגיים של בני ישראל, המושפעים ממנהגי העמים הסובבים אותם ואין בכוונתם להתמודד עם מצב אידאלי של תאוקרטיה ישירה.

דו-ערכיות זו כלפי משטר המלוכה מופיעה שוב בשמואל א פרק ח, אך כאן מוצג רכיב של עימות. בתקופה של משבר שלטוני, בשעה ששמואל בא בימים, ובניו, שמינה אותם לשופטים, לא תפקדו כראוי, פנו אליו זקני העם בדרישה: "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים" (ח, 6). הדרישה להיות ככל הגוים נחשבת לשורש כל רע, אלא שנוסף כאן עוד רכיב, שלא מצאנו במישרין במקור הקודם. עצם התביעה למלך נחשבת מרד בשלטון האל: "כי לא אותך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם" (ח, 7). המרד בסמכות האל מוצג כהמשך אי-הציות של עם ישראל מאז יציאת מצרים. כמו שעבדו אלוהים אחרים, כך הם מבקשים עתה שליטים אחרים. הדרישה למלך נתפסת כאן בחומרה יתרה. אין היא מבטאת רק שאיפה להיות ככל העמים, אלא גם מרד במלכות האל. ועם זאת הורה אלוהים לשמואל למלא את רצון העם, אך בתנאי אחד, והוא תיאור "משפט המלך", כדי שידעו בדיוק במה הם בוחרים, ולא תהיה להם הזכות להתלונן בעתיד. בהבדל מהתיאור הלגליסטי בספר דברים, שמציגות בו בפירוט ההגבלות החוקיות שיחולו על המלך כדי שלא יתדרדר לעריצות, הרי בדברים המיוחסים לשמואל מתוארת המלוכה תיאור דיאליסטי וברטוריקה דמגוגית כעריצות לכל דבר. לשיטתו, המלוכה מטבע מהותה אינה יכולה להיות מלוכה חוקתית מוגבלת; היא מועדת בהכרח להתדרדר לעריצות: "ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו; לשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו [...] ואתם תהיו לו לעבדים" (ח, 11-17). אלא שעם ישראל התעקש וקיבל את מבוקשו. הסיפור על בחירת שואל למלוכה (שמואל א, י, 17-21) מעוצב

באותה הדרך שמעוצב הסיפור על לכידת הפושע עכן (יהושע ז, 81–41), והמגמה היא להלעיג על המלוכה וליצור אסוציאציה ישירה בינה לבין עבדינות.¹⁸ מאז כל ההיסטוריה של מוסד המלוכה בישראל – משאול ועד אחרוני המלכים, יהויכין וצדקיהו (עם חריגים מעטים) – מאופיינת בעשיית הרע בעיני ה', פגיעות קשות בציבור ועימותים מתמשכים עם הנביאים, נציגי הסמכות האלוהית עלי אדמות. בסופו של דבר השלטון המלוכני הביא לידי חורבן שתי הממלכות וחורבן בית המקדש. אפילו שני המלכים שתקופתם נחשבת לתקופת הזוהר של הקיום העצמאי של עם ישראל בארצו – דוד ושלמה – חטאו לה', רדפו נשים, נהגו באלימות והושפעו מדרכי העמים הסובבים. יש פער עמוק בין תיאור דוד החסיד במזמורי תהלים, ושלמה החכם מכל אדם בשלושת ספרי החכמה המיוחסים לו (משלי, קהלת ושיר השירים), לבין תיאורם כשליטים בשר ודם בספרי שמואל ומלכים (ראו תיאורי דוד ושלמה כמלכים אידאליים, במקבץ עמודי הצבע, איורים 5, 6, 9). התיאור האידילי של מלכות שלמה בספר מלכים א, ה, 9–14, נהפך אמנם לאבן פינה של השאיפות לחידוש המדינה העברית האידאלית בעתיד המשיחי, ושלמה אמנם הקים את בית המקדש, אך אותו שלמה עצמו מתואר כמי שנשא נשים נכדיות, עבד אלילים, הכביר את עול המסים על נתיניו, וגם לא הכשיר כראוי את בנו רחבעם לדשת אותו. עונשו היה בפירוק ממלכתו לאחר מותו. עצם הדבר שאפילו הגדולים במלכי ישראל מתוארים כמי שחטאו ונכשלו, מלמד בעליל על היחס הדו־ערכי במקרא כלפי מוסד המלוכה וכלפי הפוליטיקה הארצית בכלל. בעיני המחבר המקראי, אזהרתו של שמואל ב"משפט המלך" התגשמה במלואה. התאולוגיה המקראית ראתה במלוכה הארצית מדד במלכות שמים, והביקורת הנבואית העקיבה והנוקבת על המלוכה, החל בשמואל ושאול וכלה בירמיה והמלך צדקיהו מבטאת תופעה זו היטב.

בסופו של דבר, למרות כל ההסתייגויות והאזהרות, נעשתה המלוכה משטר נורמטיבי בתקופת המקרא, כמו אצל העמים סביב. עם כל החשש, היא נתפסה פתרון זמין לחשש הגדול מפני אנרכיה, חשש המורגש היטב לאורך הספרים ההיסטוריים של המקרא. הדבר בא לידי ביטוי בסיפור על זקני העם הבאים לבקש משמואל שימליך עליהם מלך בשעה של משבר שלטוני, כששמואל זקן ובניו אינם מתפקדים. זה היה בעיניהם הפתרון המתאים לריק השלטוני שהלך וגוצר, ודומה שהמסר האלוהי לשמואל לקבל את דרישתם, על אף תחושת הנבגדות האלוהית, מבטאת הבנה לצורך הזה. ואכן ספר שופטים מסתיים בתחושה של העדר שלטון מרכזי תקיף, מה שגורם לאנרכיה ולמלחמה בין השבטים לבין עצמם. השיטה הישנה של פרדציה רופפת של שבטים לא תפקדה עוד. פרקים יח ו־יט פותחים באותו היגד: "בימים ההם אין מלך בישראל", ואילו הפסוק האחרון והמסכם של כל הספר חוזר על היגד זה ומתאר קצר וקולע את התוצאה ההכרחית של מצב העניינים הזה: "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" (כא, 25). אמנם הפסוק מדבר על מלך במשמעות של שלטון יציב ומתפקד, ולא בהכרח על סוג המשטר.¹⁹ אבל בהיות המלוכה המשטר המקובל באומות העולם באותה תקופה הכוונה למעשה אליה. על רקע זה נעשתה המלוכה נורמה הלכתית ואידאל לאומי, והיהודים הוסיפו להחזיק בו

18 ראו הדיון אצל י' זקוביץ, על שלושה...ועל ארבעה... (ירושלים תשל"ט), עמ' 72–79.

19 המילה מלך מקורה בפעל ללכת, להנהיג, ממש כמו המילה הלטינית מנהג – dux, ducis – ממנה נגזרו תוארי שלטון, כמו "דוכס" או "רוצ'ה" באיטלקית.

גם לאחר שהפסידו את עצמאותם המדינית.²⁰ לאורך הדורות זוהתה הכמיהה המשיחית עם חידוש מלכות בית דוד, אם כי, כפי שציין מרטין בובר בזמנו, תפיסת המלוכה כמלוכה חוקתית מוגבלת בחסות האל מוסיפה לבטא את האידאה של מלכות שמים. ואכן הנביאים לא נאבקו עוד במוסד המלוכה עצמו, אלא במגמות האבסולוטיסטיות של המלוכה, וזאת בשם האידאל של מלכות שמים, שהמלוכה הארצית אמורה לשקף.²¹

מחשבת חז"ל המשיכה את הקו שהתוותה התאולוגיה המדינית המקראית. היא הניחה את עקרונות התאוקרטיה המקראית ומסורת הברית, ולכן גם בה נמצא דגש חזק בחלוקת העוצמה בין המשרות והתפקידים החוקתיים.²² בברית המכוננת מונח עיקרון של שותפות. שותפות כזאת דורשת בהכרח חלוקת תפקידים וסמכויות בין המשתתפים. חשוב להדגיש שמה שעניין את חכמי המשנה והתלמוד והתנאים והאמוראים לא הייתה המשמעות התפקודית של חלוקת התפקידים והאצלם כדי לעמוד ביעילות בנטל המשימות, אלא העיקרון התאולוגי המנחה. בכמה מקומות אף נרמז שאין לאפשר מונופול חוקתי אפילו לאל. ר' יהושע התעקש שהתורה "לא בשמים היא" (בבלי, בבא מציעא נט, עא-עב); משניתנה התורה הועברה סמכות הפירוש שלה לבני האדם. בכך כמובן נטלו החכמים את הסמכות המרכזית לעצמם, כפי שנראה עוד. החכמים הסתייגו בדרך כלל מהאפשרות שהתורה נכפתה על עם ישראל (בבלי, שבת פח, ע"א). הסכמתו הרצונית של העם לקבלת עול תורה ומצוות נחשבה רכיב חיוני במהלך. אם כך, ביחסי השלטון בין אלוהים ואדם כך, קל וחומר ביחסים בין בני האדם לבין מנהיגיהם האנושיים. ואכן אפילו כלפי משה, מנהיג בשיעור קומה שאין כמוהו במסורת המדינית היהודית, מי שיחסיו עם האל היו הדוקים יותר משהיו למכלל אדם לפניו ואחריו, יש חילוקי דעות בין חכמים בשאלה האם זכה למלוכה. יש שטענו כך על בסיס קטע הפסוק "ויהי בישרון מלך" (דברים לג, 5).²³ בין אלה היו חילוקי דעות בשאלה מי מינה אותו? – האל במישרין (שמות רבה, מב) או שמא שבעים הזקנים (מדרש תנאים לדברים לג, 5). לפי דעתם של אלה, משה מונה בידי זקני העם, כלומר סמכותו הוגבלה לא רק כלפי האל אלא גם כלפי בני האדם. לעומת זאת, במקומות אחרים נאמר שדרישתו של משה לבלעדיות שלטונית נדחתה בידי האל, כפי שאנו מוצאים במדרש שמות רבה ב, ל:24 "ביקש משה שיעמדו ממנו כהנים ומלכים. אמר לו הקדוש ברוך הוא 'אל תקרב הלום'; כלומר, לא יהיו בניך מקריבין שכבר מתוקנת הכהונה לאהרון אחיך [...] כבר מתקין המלכות לדוד".

20 ראו י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (ירושלים תשכ"א), פרק טז, עמ' 686–708.

21 ראו סיכום הדיון אצל דני' יהיא וויסר, "רציפות ותמורות", עמ' 128, הערה 21.

22 ראו הדיון אצל ס"א כהן, "מושג שלוש הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית", ד"ר אלעזר, עם ועדה, עמ' 35–75. אשר לתפיסת המשטר העברי הקדום כתאוקרטיה ראו גם יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלאוויוס) נגד אפיין ב, טז (164–165), מהדורת א' כשר (ירושלים 1996), א, עמ' נט: "הן לא בלתי ידוע הדבר כי שונים הם מנהיגיהם וחוקיהם של בני האדם בפרטיהם. ניתן (אף) לומר בקיצור כי יש אשר מסרו את הנהלת מדינותיהם בידי מונארכיות, ויש אשר מסרוה לשלטון המעטים, ואחרים בידי המוני העם. אולם מחוקקנו לא שם לב לאף אחד [מהמשטרים] הללו, אלא רק עשה את השלטון לתאוקרטיה, אם אפשר לאנוס כך את המילה, כי רק בידי אלוהים מסורים השדרה והכח".

23 בבבלי, שבועות טו ע"א מכונה משה "מלך ונביא".

24 וכן בבבלי, זבחים קב ע"א: "אמר אילא ביקש משה מלכות ולא נתנו לו".

אם במקרא מתוארת העובדה שמשה הנהיג את העם באופן בלעדי עד שקיבל וביצע את עצת יתרו, כביטוי של חוסר ניסיון מדיני, הרי בקטע לעיל הוא מוצג כבעל יומרה לסמכות בלעדית. במקרה הראשון הוא נאלץ להאציל סמכויות, ואילו במקרה השני תביעתו לסמכות כוללת נדחתה. גם פרשת קורח מעידה על אי־שביעות הרצון ועל המתחים שעורר ריכוז הסמכויות בידי משה ואחיו אהרן (במדבר טז, 3). אם ממש נמנעה האחרת סמכויות, קל וחומר ממנהיגי עם ישראל שבאו אחריו. יהושע, אף־על־פי שהיה היחיד במנהיגי ישראל שכונה "עבד ה'", יחד עם משה, היה חייב לחלוק סמכויות עם אלעזר הכהן. במקרא עצמו מסופר, שבטקס ההסמכה של יהושע היה עליו, שלא כמשה, להתייצב לפני אלעזר הכהן שהחזיק באורים ותומים (במדבר כז, 21). חכמי התלמוד פירשו את פשוטו של מקרא ולפיו משה נצטווה לסמוך רק אחת מידיו על יהושע: "שהיה יהושע צריך לאלעזר ואלעזר צריך ליהושע" (ספרי במדבר, פרק קמא).²⁵

תפיסה זו של חלוקת סמכויות באה לידי ביטוייה המושלם בתאוריה של שלושת הכתרים, כפי שאנו מוצאים במשנה, אבות ד, יג: "רבי שמעון אומר: שלשה כתרים הם: כתר תורה, וכתר כהנה, וכתר מלכות".²⁶ החלוקה המשולשת בין התורה, הכהונה והמלכות נזכרת פעמים אחדות בתנ"ך ובספרות חז"ל. יש הטוענים כי עצם המבנה של הטקסט המקראי רומז על החלוקה הזאת. הקצאת הפסוקים הנפרדים לתיאור מינוי המלך וזכויותיו (דברים יז, 14–22); לכוהנים וללויים (יח, 1–9) ולנביא (יח, 9–22) כבר היא קובעת את הדגם המשולש, שאליו נצמדת המסורת המדינית היהודית בדורות לאחר מכן. תיאור החלוקה ל"כתרים" מופיע בראשונה בספרות התלמודית בתקופה של זעזועים קשים בהיסטוריה החוקתית היהודית – בין חורבן הבית ומרד בר כוכבא לבין התגבשות המרכזים הגדולים בבבל. בתקופה זו עוצבו בפירוט ההגדרות של כל אחד מהכתרים, מוסדותיהם, והיחסים ביניהם. יחסים אלה התבססו על מבנה מתוח שהכיר מצד אחד באוטונומיה של כל כתר בנפרד, ומן הצד האחר בתלותם ההדדית במערכת המשולשת כמכלול. האוטונומיה של כל אחד מהם באה לידי ביטוי בעצם הכינוי הנפרד לכל אחד מהם "כתר".²⁷

25 בהמשך (במדבר כז, 23) מסופר שמשה סמך את שתי ידיו על יהושע, ועל כך יש דיון פרשני מורכב אצל חז"ל. ראו בבלי, סנהדרין קה ע"ב ומקבילות.

26 השוה גם לספרי במדבר, קט.

27 נשים לב שהמילה "כתר" מופיעה מאוחר מאוד בספרות המקראית, אך ורק בספר אסתר (א, 11; ב, 17; ו, 8), ואפשר שהיא ממקור הלניסטי. בתפיסת המלוכה המקראית המוקדמת יותר אין הכתרת מלך כי אם המלכתו ומשיחתו, וסמכותו מתבטאת בישיבה על כיסא (למשל מלכים א, ב, 12: "ושלמה ישב על כיסא דוד אביו ותכן מלכתו מאד", ודוגמאות רבות אחרות). לכן גם האל מתואר באופן אלגורי כמי שיושב על כיסא (למשל תהלים מז, 9, ודוגמאות רבות אחרות) כביטוי לשלטונו על הברואים. מבחינה זו המלך, המרמה לאל, גם הוא יושב על כיסא, כביטוי לעליונותו ולשלטונו. בתרבויות הקדם היה מקובל לשבת על הרצפה, לא על כיסאות, לכן הישיבה על כיסא נחשבה למצב מיוחד וביטאה כאמור את עליונותו של היושב על כיסא: הוא נמצא במקום גבוה ומצב זה מבטא גם את שלטונו על היושבים מתחתיו. ראו גם פירוש אברבנאל לדברי ישעיה (סו, 1): "כח אמר ה' השמים כסאי והארץ הרם רגלי". אברבנאל מפרש (פירוש לנביאים אחרונים, עמ' רצא, עמודה שנייה למטה): "ואומר אני כי לבעבור שהמשיל השמים בכסא המשיל הארץ בהרים רגליו [...] רוצה לומר שרפרף והוא מושב קטן שמנגה המלכים לשום עליו רגליהם כשהם יושבים על כסא מלכותם". ביטוי לתופעה זו במציאות ההיסטורית של העת העתיקה ראו מ' ענבר, 52, 82; ירמיה נב, 34; אסתר ג, 1. המונח האנגלי "יושב ראש", chairman, מבוסס על המוטיב הזה. כאמור, שימוש חז"ל במונח "כתר" כדי לתאר את הסמכות בתחום מסוים מושפע כאן מהמסורת המדינית ההלניסטית. ראו למשל אצל הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים א. הרמב"ם השתמש כאן בכל שלושת הביטויים: משיחה, הכתרה וישיבה על כיסא. ראו דימוי ישיבת המלך על כיסא גבוה ואת סמלי שלטונו בתיאורים האיקונוגרפיים הימי־ביניים של דוד ושלמה, במקבץ עמודי הצבע, אוריום 5, 6, 9, ובאור שעל עטיפת הספר.

ז

המקורות מתארים כל כתד כבעל סמכות עצמאית – בכפוף לדיבונות האל – בתחום שיפוטו. כל אחד מהכתרים שואב במקביל את סמכותו ישירות מברית שנכרתה עם האל: ההתגלות בסיני יסדה את כתד התורה; הברית עם אהרן הולידה את כתד הכהונה (במדבר כה, 13) והברית עם בית דוד מיסדה את כתד המלוכה (תהלים פט, 13; יחזקאל לז, 24–25). זה הרעיון המונח בבסיס ההשקפה התלמודית, ולפיה רק הנציג הבכיר ביותר של כתד הכהונה – הכהן הגדול – רשאי להיכנס לקודש הקודשים; רק נציגי כתד המלוכה מוסמכים להוביל את האומה למלחמת רשות.²⁸ ולפרשנות החוקתית אין תוקף אלא אם כן אישרו אותה נציגי המוסמכים של כתד התורה. לפיכך לאף כתד אין סמכות חוקתית לבוא בתחומם של הכתרים האחרים או לנשל אותם מתחומי אחריותם המוגדרים. לכל אחד מהכתרים היה מדרג פנימי של רשויות, וכל אחד מהם קבע לעצמו את הדרך הלגיטימית למינוי בעלי התפקידים ואת הדרך להעברת המשרות בתוכו.²⁹ ועם זאת, שיטת שלושת הכתרים מתבססת על העיקרון של תלות הדדית במכלול – הגוף המדיני היהודי אינו שלם אלא אם כן יש בו ייצוג לשלושת הכתרים במידה זו או אחרת. אלה שלושת העמודים שהחברה היהודית כולה נשענת עליהם. החלוקה אינה בין אחריות לנושאים "חילוניים" ואחריות לנושאים "דתיים"; שהרי גם כאלה העוסקים בעניינים מעשיים וארציים עד מאוד נחשבו לעניינים "דתיים" בהיותם מבוססים על עקרון הברית עם האל, והם מכוונים ברמה הגבוהה שלהם לעבודת האל.

ברמה האידאולוגית, שלושת הכתרים אמורים לשתף פעולה באופן רצוני, ובהקפדה על האיזון בין האוטונומיה של כל אחד מהם לבין עקרון התלות ההדדית. על עקרונות יסוד אלה התבססה בהתמדה המסורת המדינית היהודית לאורך ההיסטוריה, תוך כדי התאמה גמישה לנסיבות המשתנות.³⁰ בתקופת המקרא הייתה הנבואה המוסד העיקרי של כתד התורה, הכהונה של כתד הכהונה והמלוכה של כתד המלוכה; בתקופת הבית השני היו החכמים, הכהנים ולאחר מרד החשמונאים, המלכים, וכן הלאה. ברור שבמציאות ההיסטורית הושגו האיזון וההרמוניה לעתים רחוקות ביותר, ועיקר ההיסטוריה של יחסי הכתרים הוא של מתחים ועימותים בין הכתרים לבין עצמם ובתוך כל אחד מהם. המתח התפרץ במיוחד בשעה שכתד מסוים ניסה להשיג שליטה בעוצמה המדינית ועליונות בסמכות הפרשנות החוקתית. במקרים אלה היה תפקידם של הכתרים המקופחים – והאינטרס שלהם – להעמיד במקומו את הכתד השתלטן, בדרך כלל כתד המלוכה. עיקר המאבק היה בין כתד תורה לכתד מלוכה (כתד הכהונה היה מוגבל לתפקידיו הפולחניים, ולאחר חורבן בית שני נעלם למעשה). בתקופת המקרא הנביאים קראו תיגר על חריגותיהם של המלכים מתפקידם, ואילו בתקופת הבית השני עשו זאת החכמים (בבלי, בבא בתרא יב ע"א: "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים") בנסותם להגביל את שתלטנותו של המלך אלכסנדר ינאי: "רב לך כתד מלכות", הוכיחו אותו הפרושים, "הנה כתד

28 מלחמת רשות היא מלחמה שהמלך אינו חייב בה (בהבדל ממלחמת מצווה), ולכן עליו לקבל את אישור הסנהדרין לצאת אליה.

29 אשר לשיטות המורכבות של מינוי לתפקידים ציבוריים וההבדל בין הכתרים בהקשר זה ראו ההערה אצל כהן, "מושג שלושת הכתרים", עמ' 72, הערה 13.

30 ראו בעניין זה המשך הדיון אצל כהן, "מושג שלושת הכתרים", המיישם הבחנה זו בהיסטוריה היהודית עד ימינו.

כהונה לזרעו של אהרון" (בבלי, קידושין סו ע"א). החכמים שקבעו את עקרון שלושת הכתרים הזדהו כמובן עם כתר התורה וייצגו את האינטרסים שלו. הדבר בולט היטב בהיגד של ר' שמעון במשנה, אבות ד, יג (שצוטט לעיל), שכתר תורה מופיע בו ראשון בכתרים.³¹ החכמים המייצגים כתר זה תובעים לא רק שותפות מלאה, אלא גם עליונות ברורה. הם רואים את עצמם הפוסקים הסופיים בפרשנות החוקתית של התורה, כפי שאנו מוצאים בספרי במדבר, קיט:

נמצאת אומר: שלושה כתרים הם. כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרון ונטלו. כתר מלכות זכה בו דוד ונטלו. הרי כתר תורה מונח כדי שלא ליתן פתחון פה לבאי העולם לומר: אילו היה כתר כהונה וכתר מלכות מונחים הייתי זוכה בהן ונטלן. הרי כתר תורה הוכתב לכל באי עולם שכל מי שזוכה בו מעלה אני עליו כאילו שלשתם מונחים לו ולא זכה באחד מהם. ואם תאמר: מי גדול משניהם? היה ר' שמעון בן אלעזר אומר: גדול הממליך או המולך? הוי אומר הממליך, העושה שררה? הוי אומר העושה שרים. כל עצמן של שני כתרים הללו אין באין [אלא] מכוחה של תורה.

בתוספתא (סנהדרין פרק ב, הלכה טו) אנו מוצאים: "אין המלך יושב בסנהדרין ולא מלך ולא כהן גדול יושבים בעיבור השנה". מדובר כאן בהגבלות החלות על המלך ועל הכהן כדי שלא יתערבו בעניינים שהם בסמכותו של כתר תורה, כלומר החכמים. אין התייחסות להגבלה כלשהי המוטלת על החכמים עצמם, שהרי ספרות חז"ל מייצגת את נקודת המבט והאינטרסים שלהם. התיאור הכמוריסטורי של שלשלת הקבלה במשנה (אבות א, א): "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לגבאים וגבאים למסריהם לאנשי כנסת הגדולה", מטרתו הייתה לבסס באופן מושלם את סמכותם הפרשנית שמקורה הישיר בסיני, ובאותה הזדמנות גם להעלים כליל את הכהונה משלשלת הקבלה. כך גם טענו גדולי הדורות המאוחרים, שהם הממשיכים הלגיטימיים של מסורת העברה זו ולכן להם הסמכות הבלעדית לפירוש התורה, כלומר החוק.

בדיון בתאוריה של שלושת הכתרים עלינו להישמר מהכשל שבהשוואה לשיטות מקבילות לכאורה בתאוריה הפוליטית הכללית. עיקרון זה אינו מקביל לשיטה הנוצרית של ההפרדה בנוסח "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולא לאלוהים את אשר לאלוהים", הלוא היא תורת שתי החרבות, ולא לשיטת הפרדת הרשויות, בין הרשות המחוקקת, השופטת והמבצעת, מבית מדרשו של מונטסקייה.³² העיקרון הרבני של שלושת הכתרים השפיע על התפתחות רעיונות אלה בהגות המדינית האירופית, אך המקבילות ביניהם חלקית בלבד. הדמיון בין תורת שלושת הכתרים לבין שתי האחרות הוא בכך שבכולן קיימת שיטה של חלוקת סמכויות ותפקידים בין גורמי ממשל שונים. אבל כל אחת מהן מתבססת על הנחות יסוד שונות לגמרי, ולכן ההקבלה ביניהן עלולה

31 דאו גם בהמשך, אבות ו, ה: "גדולה תורה יותר מן הכהנה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהנה – בעשרים וארבע, והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים".

32 מונטסקייה היה חוגג דעות מדיניות צרפתיות בן המאה השמונה-עשרה, שביסס את התאוריה של שלוש הרשויות: המחוקקת, המבצעת והשופטת. מערכת האיוונים והבלמים בין הרשויות אמורה להבטיח את תפקודו של המשטר ולמנוע ניצול לרעה של סמכותו.

2

להטעות, אפילו אם בתוצאה התפקודית יש דמיון מסוים. השיטה הנוצרית הרואליסטית, שהייתה כאמור בסיס להפרדה החילונית המודרנית בין דת למדינה, אינה דומה או בת השוואה לתפיסה היהודית הקלאסית, הואיל וזו, כאמור, הייתה הוליסטית במהותה והכילה את כל הרכיבים בחיי האדם – הגשמיים והרוחניים – במסגרת הלכתית מחייבת אחת. אשר לשיטת מונטסקייה, זו עוסקת בהבטחת החירות האנושית באמצעות השיטה הטכנית של חלוקת תפקידים וסמכויות בין רשויות השלטון וחלוקה זו יוצרת איזונים ובלמים ומונעת ריכוז השלטון ביד אחת וניצולו לרעה, כפי ששיטה זו מומשה למשל במבנה המשטר של ארצות הברית. תפיסת שלושת הכתרים, לעומת זאת, אינה מתמקדת בשאלת דרכי השימוש בעוצמת השלטון, אלא בשאלת מקור הסמכות ותכלית קיומה. היא מתבססת על תפיסת יחסי הברית בין עם ישראל לאלוהיו, ומתמקדת בשאלה: למי הסמכות לפרש יחסים אלה ולממש אותם, ומה הם הכלים השלטוניים העומדים לרשותם לשם כך?

התפיסה של הגבלת הסמכות השלטונית, הבאה לידי ביטוי בעיקרון הרבני של שלשת הכתרים מנחה גם את דרך טיפולם של החכמים בשאלת השלטון המדיני העדיף. המתח במקרא בין המלכות הארצית למלכות שמים שדיר ותופס מקום מרכזי גם במחשבת חז"ל.³³ במדרש דברים רבה (שופטים, פרשה ה, ח-יא) על דברי התורה בעניין המלכת מלך נמצא אוסף מדרשים אנטי-מלוכניים חריפים. לשיטתם של בעלי המדרש, העדפת המלכות הארצית ממלכות שמים הביאה על עם ישראל את האירועים הטרגיים של החורבן והגלות. נביא כמה דוגמאות אופייניות מהקובץ הזה:

ה. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בני כך חשבתי שתהיו [בני] חורין מן המלכות. מנין שנאמר (ירמיה ב, 42) "פרא למד מדבר"; כשם שהפרא גדל במדבר ואין אימת אדם עליו כך חשבתי שלא תהא אימת מלכות עליכם, אבל אתם לא בקשתן כן אלא (שם) "באות נפשה שאפה רוח", ואין רוח אלא מלכויות מנין שנאמר (דניאל ז, 2) "וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא".³⁴ אמר הקדוש ברוך הוא ואם תאמרו שאיני יודע שסופכם לעזובי כבר הזהרתי על ידי משה ואמרתי לו הואיל וסופן לבקש להם מלך מהן ימליכו עליהן לא מלך נכרי. מנין [?] ממה שקרינו בענין (דברים, שם) "ואמרת אשימה עלי מלך".

ט. זה שאמר הכתוב (איוב לר, 30) "ממלך אדם חנף – ממקשי עם". ר' יוחנן וריש לקיש; ר' יוחנן אמר אם ראית חנף ורשע מנהיג את הדור נות לו לדור לפרח באויר ולא להשתמש בו. ואין הלשון הזה "ממקשי עם" אלא לפרח כענין שנאמר (עמוס ג, 5): "התפול צפור על פת הארץ ומוקש אין לה", "ממלך אדם חנף וגו'". רבנין אמרי כיון שעמדו מלכים על ישראל והתחילו משעבדין בהן אמר הקדוש ברוך הוא לא אתם עזבתם אותי ובקשתם לכם

33 א"א הלוי, "משפט המלך", תריכץ לה (1968-1969), עמ' 225-230. G.J. Blidstein, "The Monarchic Imperative. 230-225 'עמ' in Rabbinic Perspective", *AJS Review* 7-8 (1982-1983), pp. 15-39; ראו לאחרונה י' לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית (רמת גן תשס"ח).

34 משמעו: "והנה ארבע רוחות השמים נלחמות בים הגדול", ארבע הרוחות נמשלו לארבע המלכויות.

מלכים הוי 'אשימה עלי מלך' זה שאמר הכתוב (תהלים קמו, 3) "אל תבטחו בנדיבים וגו'". אמר ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי כל מי שבטח בהקדוש ברוך הוא וזכה להיות כיוצא בו מנין שנאמר (ירמיה יז, 17) "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו", אבל כל מי שיבטח בעבודת כוכבים נתחייב להיות כיוצא בה. מנין שנאמר (תהילים קטו, 8) "כמוהם יהיו עשיהם" רבנן אמרי כל מי שנשען בבשר ודם עובר אף פרוסטיא³⁵ שלו עוברת שנאמר (שם קמו, 3): "בבן אדם שאין לו תשועה", מה כתיב "אחריו" (שם שם, 4); "תצא רוחו ישב לאדמתו" אמר הקדוש ברוך הוא ויודעין שאין בשר ודם כלום ומניחין כבודי ואומרין (שמואל א, ח, 5) "שימה לנו מלך". מה אתם מבקשים חייכם שסופכם להרגיש מה עתיד להגיע לכם מתחת מלככם מנין שנאמר (יהושע ז, 7) "כל מלכיהם נפלו אין קרא בהם אלי".

יא. דבר אחר אשימה עלי מלך. רבנן אמרי אמר הקדוש ברוך הוא בעולם הזה בקשתם מלכים ועמדו המלכים מישראל והפילו אתכם בחרב שאול הפילם בהר הגלבע מנין (שמואל א, לא, 1): "וינסו אנשי ישראל מפני פלשתים" וגו', דויד נתן בהם מגפה שנאמר (שמואל ב, כד, 15): "ויתן ה' דבר בישראל"; אחאב עצר עליהן את הגשמים שנאמר (מלכים א, יז, 1): "אם יהיה השנים האלה טל ומטר" וגו'; צדקיהו התריב את בית המקדש. כיון שראו ישראל מה הגיען מתחת ידי מלכיהם התחילו צוחין הכל אין אנו מבקשין מלך למלכנו הראשון אנו מבקשין (ישעיה לג, 22), "כי ה' שפטנו ה' מחקקנו ה' מלכנו הוא יושיענו". אמר להם הקדוש ברוך הוא, חייכם כך אני עושה, מנין שנאמר (זכריה יד, 9): "והיה ה' למלך על כל הארץ" וגו'.

לפי מקורות אגדיים מסוימים זכה אברהם למלוכה. לעומת זאת טען ר' שמואל בן נחמן באמצע המאה הרביעית, שאברהם סירב לקבל סמכות זו בראותו בה מרד במלכות שמים: "[...] ואמרו [כל האומות] לאברהם תהי מלך עלינו, אמר להם אל יחסר העולם מלכו ואלוהו" (בראשית רבה מב, יז). בנוגע לציווי המקראי להמליך מלך על ישראל בדברים יז, התחמם היו מודעים היטב לכך שמדובר במשפט תנאי, וכי פשוטו של מקרא הוא דו-ערכי; מה גם שהדין בספר שמואל א, פרק ח, הוא ביקורתי מאוד כלפי מוסד המלוכה, כפי שאנו מוצאים את הדיון בספרי על ספר דברים קנו:

ואמרת אשימה עלי מלך, רבי נהוריי אומר, הרי זה דבר גנאי לישראל שנאמר, כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוק עליהם. אמר רבי יהודה, והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום תשום עליך מלך, למה נענשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם. ככל הגוים אשר סביבותי. רבי נהוריי אומר לא בקשו להם מלך אלא להעבירם עבודה זרה שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו.³⁶

35 פרוסטיא בארמית, חסות והגנה.

36 השוו גם הנוסח המופיע בתלמוד בבלי, סנהדרין כ ע"ב.

2

חילוקי הדעות בין ר' נהוראי לבין ר' יהודה מתרכזים בשאלה, האם משמעות הדבר שלילה מוחלטת של מוסד המלוכה, או שמא ציווי עקרוני המחייב את המוסד הזה, והביקורת היא על הדרך שביקש העם את המלכת המלך. לטענת ר' נהוראי, הטקסט המקראי מבטא שלילה בוטה של המלוכה על בסיס ההנחה שהיא בבחינת מרד במלכות שמים. השאיפה להיות ככל הגויים משמעה עבודה זרה, העדפת אלוהי נכר על פני אלוהי ישראל, או במינוח הפוליטי – העדפת שליט זר על פני מלכם הלגיטימי האחד והיחיד. לעומתו טוען ר' יהודה, שהתורה מחייבת בעיקרון המלכת מלך, שהרי נאמר בפירוש "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, 15). לטענתו, השימוש הכפול בפועל – "שום תשים" – מחזק את הציווי; זוהי מצוות עשה לכל דבר. הבעיה שלו הייתה עם הנוסח בשמואל א, ה, המבטא חדר-משמעות חוסר שביעות רצון אלוהית מבקשת העם. הפתרון שלו הוא, שהכעס האלוהי לא הופנה כלפי עצם בקשת המלוכה, אלא כלפי דרך הבקשה. לדעתו, החיוב בתורה להשמיד את עמלק (שמות יז, 16) – "ויאמר כי יד על כל כס יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר" – מחייב לפני כן את קיום המלוכה. נראה אפוא שהוא פירש את הביטוי "כס ה'" כמכוון למלוכה הארצית. המלך הוא היושב על כס ה' ונלחם את מלחמות השם. מאחר שר' יהודה הדגיש את החיוב להמליך מלך, היה עליו להתמודד עם המגמה האנטי-מונרכית הבוטה של ספר שמואל. חכמים הסבירו מגמה זו בנימוקים שונים ובהם שבני ישראל הקדימו לבקש והיה עליהם לחכות להופעתו של דוד, או עד הקמת המקדש,³⁷ וכל זה בניסיון מודע להכשיר את המלוכה ולהפוך אותה לנורמה הלכתית, למרות הדו-ערכיות של ספר דברים והאנטי-מונרכיות החרף של ספר שמואל.

ר' נהוראי ור' יהודה הציגו שתי עמדות שונות בשאלת היחס למלוכה. בסופו של דבר התקבלה עמדתו המחייבת של ר' יהודה, והמלוכה הייתה לנורמה הלכתית מחייבת. יש לשים לב לכך שר' יהודה והאחרים שתמכו בעמדה שייצג, ראו במלוכה הישראלית מלוכה חוקתית מוגבלת (בבלי, סנהדרין כ ע"ב).

ועם זאת עומדת השאלה: באיזו מידה העמדות השונות בקרב החכמים – בעד המלוכה ונגדה – משקפות עמדות הקשורות לעמדת החכמים כלפי מלוכות החשמונאים או כלפי מרד בך כוכבא?³⁸ ברמה העקרונית, נראה שאצל החכמים – כמו שמצאנו בספרות המקראית – יש ביטוי לחרדה הגדולה מפני אנרכיה חברתית, וזו הביאה אותם, למרות ההסתייגויות המקראיות והסתייגויותיהם שלהם, לקבל את מוסד המלוכה כנורמה הלכתית מחייבת. עם כל חרדתם מהנסיות האבסולוטיסטיות של המלוכה, הם ראו בשלטון מרכזי מתפקד אמצעי חיוני בקיומה של חברה אנושית מאורגנת. וכך אנו מוצאים במשנה (אבות ג, ב) את ההיגד ההובסיאני ממש: "רבי חנניה סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות; שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו".

ייתכן שיש בדברי ב' חנניה אלה רמז לאירועים ההיסטוריים הקשים של מלחמת האזרחים בין הקנאים למתנגדיהם. הביטוי "מלכות" מכון כאן לשלטון הלגיטימי בכלל ולא לסוג המשטר הזה, וגם לא לשלטון יהודי בלבד, אלא גם לשלטון לגיטימי של אומות העולם. אלא שלא במקרה

37 ראו הפירוט במאמרו הנ"ל (הערה 33) של בלידשטיין.
38 ראו דיון מפורט באפשרויות אלה במאמרו הנ"ל של בלידשטיין.

מכונה השלטון הארצי בשם זה דווקא, כשם שברעיון שלושת הכתרים השלטון המדיני הארצי מכונה "כתר מלכות", שהרי זו הייתה צורת השלטון המקובלת באומות העולם בימים ההם.³⁹ יחס זה לשלטון הארצי הביא אפילו להיגדים חיוביים על תפקידה השלטוני של רומי. עמדת החכמים כלפי שלטון רומי הייתה אמנם מסויגת ביותר מסיבות בדורות, ובכל זאת מוצאים אמירות המוצאות את צד החיוב אפילו במלכות רומי, היא "מלכות הרשע", בהיותה דואגת לסדר הציבורי הטוב. בדיון בתלמוד הבבלי (שבת לג, ע"ב) משבח אחד החכמים את תפקודה הביצועי המעולה של מלכות רומי: "תיקנו שווקים, תיקנו גשרים, תיקנו מרחצאות", וחכם אחר עונה: "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן...". ואולם פעילות אינטרסנטית היא פעילות טבעית לשלטון, ובכל מקרה התוצאות היו לטובת הכלל. במדרש בראשית רבה (ט, יג), בהקשר לפסוק המסיים את סיפור בריאת העולם: "והנה טוב מאד", מופיע המדרש האירוני הבא: "והנה טוב מאד" – זו מלכות שמים, "והנה טוב מאד" – זו מלכות הארץ. וכי מלכות הארץ טובה מאד? בתמיה. אלא שהיא תובעת דקיון [= משפט]⁴⁰ של בריות. שנאמר: 'אנכי עשיתי ארץ ואדם [= אדם, כלומר רומי]⁴¹ עליה בראתי' (ישעיה מה, 21). כלומר, אותו חכם המקבל על עצמו את עולה של מלכות שמים, גם מקבל על עצמו את עולה של הרשות הארצית השלטת, אפילו זו מלכות רומי הרשעה, הואיל שהיא דואגת לשלטון החוק, שבלעדיו לא ייתכן קיומה של קהילה אנושית מתפקדת.

החשש מאנרכיה הביא אפוא את החכמים להכיר בשלטון הארצי, אפילו אם אינו לרוחם, ומכאן גם קבלת המלוכה כנורמה הלכתית מחייבת בישראל, עם כל ההסתייגויות. החשש מהירדרדות המלוכה לעריצות הביא לשילובה האמור בשיטת שלושת הכתרים, שמטרתה העיקרית להגביל את הנטיות האבסולוטיסטיות של המלוכה ולהעמידה תחת סמכות כתד תורה, המזוהה עם החכמים, שדאו את עצמם הפרשנים הלגיטימיים של התורה. ואכן בד בבד עם העצה להתפלל לשלומה של מלכות, החכמים גם יעצו להתרחק ממנה, מהשפעתה הרעה ומהסכנות הכרוכות בקרבה אליה, כמשתמע מאמרתו של שמעיה: "ואל תתודע לרשות" (אבות א, י), ומזו של רבן גמליאל: "הו זהירין ברשות" (אבות ב, ג).⁴² בהמשך נברר כיצד התמודדו המלומדים היהודים בימי הביניים עם היחס של המקרא ושל חז"ל למדינה בכלל ולממטר המדיני העדיף, ומה היו הפתרונות שהציעו בנושאים האלה.

ב. המסורת המדינית היוונית: אפלטון ואריסטו

המחשבה המדינית היהודית של ימי הביניים הייתה כאמור תוצר המפגש הגדול בין המסורת המדינית היהודית, כפי שזו עוצבה במקרא ובספרות חז"ל, לבין הפילוסופיה המדינית היוונית,

39 אכן השלטון ברומא, גם בהיותו שלטון יחיד של הקיסר, לא היה מלוכה, אולם חז"ל הבינו אותו כנראה במשמעות הזאת. יש לזכור שהם היו רגילים לחשוב במונחי מלוכה הן על סמך מורשת המקרא והן כרצף של הממלכות ההלניסטיות ששלטו באזורנו, ושל המלוכה בבבל.

40 "דקיון" מלשון "דיקן" ביוונית, כלומר משפט.

41 "אדם" משמש כאן רמז מדרשי ל"אדם", ואילו אדם היה כינויה של האימפריה הרומית בפי החכמים, ובהמשך כינויה של המלוכה הנוצרית.

42 י' ליבוביץ, שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם (ירושלים ותל-אביב, 1979), עמ' 41–49.

כפי שזו הועברה לתרבות הביניימית. עמדנו לעיל על נושאי ועמדות היסוד של המסורת המדינית היהודית כפי שזו משתקפת בספרות המקראית ובספרות חז"ל. בסעיף זה נסקור באופן כללי את הנחות היסוד של המחשבה המדינית היוונית מבית מדרשם של אפלטון ואריסטו בזיקה לנושאים המרכזיים שאנו עוסקים בהם בספר זה.⁴³ סקירה זו תאפשר לנו להבין את ההבדלים המהותיים בתפיסת העולם המדינית של שני הפילוסופים היוונים הגדולים בפרט, ואת ההבדל בין הפילוסופיה המדינית היוונית לבין התאולוגיה המדינית היהודית בכלל. כך נוכל להבין בהמשך את התמודדותם של המלומדים בימי הביניים עם המפגש המתוח הזה.

ראשיתה של המחשבה המדינית היוונית בהגותם של הסופיסטים – מורים נודדים לרטרוריקה, שפעלו במאה החמישית לפסה"נ. הגותם הגיעה לידי המלומדים בימי הביניים (ובמידה רבה גם לידינו) בצורה מקוטעת, בקטעים מבודדים (פְּרָגְמַטִּים), או בתיאור דבריהם של אחדים מהם בדיאלוגים האפלטוניים (כמו "גורגיאס" ו"המדינה" [פוליטאה]). דווקא פילוסופיית הטבע של ראשוני הפילוסופים היוונים, הקרויים קדם-סוקרטים (פרה-סוקרטים), הציבה לפני הסופיסטים את שאלת הניגוד בין עולם הטבע לבין עולמו של האדם, או ליתר דיוק – הניגוד בין החוקיות של הטבע (פִּיִּסִּס) לבין החוקיות של החברה האנושית (נֹמוֹס), כפי שמבטאת זאת האמרה הנודעת המיוחסת לסופיסטים: "האש בוערת באותה הצורה בכל מקום, אך חוקי האדם שונים ממקום למקום".

שאלת היסוד שהטרידה את המחשבה המדינית היוונית בראשיתה הייתה מהו מקורו של החוק. לפי המחשבה המקראית מקור החוק הוא אלוהי, הטרונומי וחיצוני לאדם, ולכן גם נצחי ובלתי-משתנה, ואילו לדעת הסופיסטים מקורו של החוק הוא אנושי, ולכן הוא משתנה בהתאם לתנאי הזמן והמקום, לעומת קביעותם ואי-השתנותם של חוק הטבע וחוק האלים. תפיסה זו של החוק מעמידה את האדם במרכזו של העולם, כפי שהדבר מתבטא יפה באמרת היסוד של הסופיסטים, המיוחסת לפרוטגורס: "האדם הוא קנה המידה לכל הדברים". בתור שכזה אין האדם מקבל סמכות באופן לא ביקורתי. בהיותו קנה המידה לכל הדברים האדם הוא הקובע את חוקיו ואת ההסדרים המדיניים. תפיסתה זו של הסופיסטים הדגישה את הגורם היחסי, המשתנה, בחיי האדם ובהשקפותיו. אם האדם הוא קנה המידה לכל הדברים, ולבני אדם שונים יש קני מידה אחרים, ואלה משתנים תדיר בהתאם לתנאי הזמן והמקום, הדבר יכול להוביל לתפיסת עולם רלטיביסטית (יחסית) מובהקת, ומתוך כך אינטרסנטיזם, שהרי אם אין קנה מידה אובייקטיבי להבחנה בין טוב ורע, השיקול התועלתני נעשה השיקול המכריע. ואכן הסופיסטים הואשמו שהם מלמדים את האדם לומר לא את האמת שהוא מאמין בה, אלא את מה שעשוי להתקבל על דעת הציבור, כאילו הוא אכן מאמין בה.

הסופיסטים אכן הסכימו שמקור החוק הוא אנושי, אך היו ביניהם חילוקי דעות בשאלת מהותו של החוק. יש שהחזיקו בעמדה פרגמטית שהחוק מבטא פשרה סבירה בין אינטרסים של בני אדם

43 לקריאה נוספת ראו אסף המקורות והמאמרים במקראה תולדות המחשבה המדינית, בעריכת מ' קרן, א: המחשבה הקלאסית, עמ' 49–213. וכן דיונו של ש' אבינרי, רשות הרכיב, עמ' 9–53.

שונים, ויש שטענו את הטענה הקיצונית, שהחוק אינו אלא אמצעי בידי הרוב החלש להגביל את התוקים, האמורים לשלוט בחברה האנושית בהתאם לחוק הטבע. לפי זה חוקי האדם הם עיוות של חוק הטבע. העמדה הראשונה הניחה את שיטת ההכרעה הדמוקרטית שהייתה מקובלת באחדות מהפוליים (ביחיד פוליס) היווניות. נקודות יסוד בוויכוח בין סוקרטס לבין הסופיסטים היה בשאלה, האם כל בני האדם הם בעלי כושר לפעילות מדינית, כפי שטענו חלק מהסופיסטים, או שכושר זה הוא עניין למקצוענים, כמו כל כושר אחר, כפי שטען סוקרטס (ובעקבותיו אפלטון). מכל מקום, עם כל המתח בדברי הסופיסטים, שאחדים מהם "משכו" בדבריהם לכיוון הדמוקרטי ואחרים לכיוון שהיינו מגדירים אותו היום טוטליטרי, הרי תפיסתם את האדם כקנה המידה לכל הדברים, והכרתם בריבונותה של התבונה האנושית להכריע בבעיות העומדות לפניו, קשרה את הסופיסטים למגמה הדמוקרטית ביוון, בייחוד זו של המדינה האתונאית. כבר הם התחבטו בשאלה המטרידה את החשיבה הדמוקרטית עד עצם היום הזה: האם על העוסק בפוליטיקה לנסות ולשכנע את הציבור בהשקפות הנכונות בעיניו ולהנהיגו בהתאם, או שמא עליו לכוון את עצמו לפי ההשקפות המקובלות בקבוצת ההתייחסות שלו כדי לייצג את מה שהציבור רוצה בו, ובאותה הזדמנות גם לקדם את מעמדו הציבורי?

סוקרטס היה אולי אחרון הסופיסטים בהביאו לידי שיא את תפיסתם בדבר היות האדם קנה המידה לכל הדברים, אבל עמדתו זו דווקא הביאה אותו לפולמוס קשה עם, כפי שמתוארים דבריו בידי אפלטון תלמידו, שסוקרטס הוא הדובר הראשי בדיאלוגים שלו. בשונה מהמגמות הרטוריות של הסופיסטים האמין סוקרטס שהדרך היחידה להגיע לחקר האמת על העניינים האנושיים היא בעקבות דיון ביקורתי. ביקורטיות זו כלפי הנורמות החברתיות המקובלות גרמה בסופו של דבר להוצאתו להורג באשמה שהשחית את בני הנוער והטיל ספק באלים של העיר. הזעזוע של אפלטון ממשפטו של סוקרטס גרם לו לחפש סדרי מדינה אחרים – מתוקנים יותר – שבה יוכל לחיות אדם צדיק כסוקרטס, המחפש אחר האמת.

אפלטון פתח את הדיאלוג הפוליטי העיקרי שלו, פוליטאה ("המדינה"), בוויכוח הגדול בין סוקרטס לבין הסופיסטים על הגדרת הצדק. הצדק של היחיד נחשב מיקרוקוסמוס של הצדק של המדינה. שניהם מתבססים על אותם העקרונות.⁴⁴ הואיל וקל יותר להגדיר את הצדק של המדינה, בהיותה גוף גדול יותר מהיחיד, עובר הדיון לשאלת התפתחותה של החברה האנושית: הצורך לספק את צורכי הקיום, מהצרכים הבסיסיים ביותר לצרכים המורכבים יותר, גורר את הצורך בחלוקת תפקידים בחברה בהתאם לצרכים ולכישורים של השותפים בה. כאן עולה שאלת ההתמחות המקצועית, ומתוכה הגדרת הצדק במשמעות שעל כל אדם לקבל על עצמו מרצון לעשות מה שהוא מוכשר לו בדרך שתועיל לטובת הכלל. כישוריו של כל אדם הם פועל יוצא של ההבדלים במבנה הנפש האנושית. אפלטון הבחין בשלושה רכיבים בנפש האנושית: התבונה, המאפשרת לאדם לשקול ולהכריע בהתאם לקנה-מידה הגיוני; אומץ הלב, המאפשר לאדם לבצע כראוי את המסקנות שהגיעה אליהן התבונה; והתאווה, המניעה את האדם לפעול לסיפוק מידי,

ובלי שיקול דעת. התבונה נחשבת לנעלה שבתכונות האנושיות, אחריה אומץ הלב, ואילו התאווה נחשבת לתכונה האנושית הנחותה ביותר, העוסקת בסיפוק הצרכים הגשמיים הנחותים. שלושה רכיבים אלה מצויים בנפשו של כל אדם, אך לא באותה המידה. אצל בני אדם שונים הם מופיעים במינוגים שונים. בהתחשב בשוני הבסיסי בכישוריהם של בני האדם באפלטון לידי מסקנה, שבני אדם שונים צריכים להתמחות בעיסוקים שונים המתאימים לכישוריהם: החכמים יעסקו בעניינים המחייבים תבונה ושיקול הדעת, אמיצי הלב יעסקו בפעילות ביצועית ובעלי התאווה יעסקו במלאכה ובמסחר.

על בסיס מיון משולש זה של הנפש האנושית ומבנה כישוריה, הייתה מסקנתו של אפלטון ביקורתית ביותר כלפי הדמוקרטיה האתונאית, שנשלטה לדעתו בידי בעלי התאווה, חסרי שיקול הדעת, לפי שהם מי ששלטו באספת העם והובילו להחלטות לא נבונות בעליל. מסקנתו, שאותה ייחס לסוקרטס, הייתה: הסדר הציבורי הטוב מחייב התמקצעות כמו שמן הראוי שהסנדלר יעסוק בסנדלרות והנפת בנפות, כך מן הראוי שבעל התבונה יעסוק במדינאות. ואולם במציאות האתונאית היה המצב הפוך: הסנדלר והנפת עסקו במדינאות, ואילו הפילוסוף, כמו סוקרטס, כיתת רגליו בשווקים כדי להשפיע על הציבור, וסופו היה שהוצא להורג. מדינה זו, היא הדמוקרטיה האתונאית, הייתה בעיני אפלטון מדינה מושחתת. על רקע זה הציע אפלטון בפוליטאה את המדינה האידאלית שלו, המבוססת על עקרון ההתמחות המקצועית בהתאם לחלוקת היסוד לשלושת רכיבי היסוד בנפש האנושית. שלושת המעמדות במדינה הם שיקוף במקרוקוסמוס של שלושת חלקי הנפש: בעלי התאווה יעסקו במלאכות ובמסחר, שמטרתם סיפוק הצרכים הגשמיים לכלל הציבור; בעלי אומץ הלב יהיו "שומרים", כלומר יעסקו במקצועות הצבא כדי להגן על המדינה מבפנים ומבחוץ; ואילו הפילוסופים יעסקו בשלטון. לשיטתו, רק מי שיש לו היכולת להכיר את מהות המציאות באופן תבוני, יוכל לאורה להנהיג כראוי את החברה האנושית, ולדבריו: "עד שמשפחת הפילוסופים לא תהא ריבון מדינה, לא יהא קץ הפורענויות לא למדינה ולא לאזרחיה".⁴⁵

משל המערה הנודע של אפלטון, המופיע בספר השביעי של הפוליטאה, מבטא היטב את רעיון היסוד הזה של הפילוסופיה הפוליטית של אפלטון: האדם שהצליח להתנתק מכבלי הדעות הקדומות של החברה שלו, השקועה באפלט בערותה, והוא יוצא מן המערה ורואה את האור, כלומר משיג את היריעה התבונית על אודות סדר העולם האמיתי, את ידיעת האידאות, מוטלת עליו המחויבות המוסרית לחזור אל אותה המערה עצמה כדי לתקן את החברה האנושית בהתאם להכרתו התבונית. עליו לעשות זאת על אף הסיכון המודע, שאלה השקועים בחשכת בערותם ודעותיהם הקדומות יחשבו אותו ל"משוגע", כמו את סוקרטס בשעתו, וחיו יהיו בסכנה. על הפילוסוף מוטלת החובה העליונה לתקן את החברה האנושית ולהנהיגה בהתאם. דווקא מי שהגיע לדרגה העליונה האפשרית של ההכרה התבונית מוטלת עליו המחויבות החינוכית-המוסרית למעורבות פוליטית אקטיבית ברמה הגבוהה ביותר. מבנה משולש זה של המדינה האידאלית

הוא אפוא שיקוף במקרוקוסמוס של מבנה הנפש האנושית ודרך תפקודה הראוי. כמו שהחלק העליון – התבוני – של הנפש צריך לשלוט בה, והחלקים הנמוכים ממנו צריכים לציית לו מרצון למען תפקודה התקין של הנפש האחת, כך על מעמד הפילוסופים לשלוט במדינה, ועל שאר המעמדות לציית להם מרצון ולשתף פעולה לטובת הכלל. לשיטתו צריכים שני המעמדות העליונים השליטים במדינה – הפילוסופים בעלי כושר ההכרעה, והשומרים בעלי כושר הביצוע – לקבל חינוך מיוחד מטעם המדינה, המשלב חינוך עיוני וחינוך גופני כדי לממש את כישוריהם המיוחדים במידה המרבית. המדינה אמורה לקיים שליטה תרבותית מלאה ולפעיל צנזורה קפדנית כדי למנוע הפצת רעיונות הרסניים, החותרים תחת הגדרת תכליתה על-ידי השליטים הפילוסופים, ובעת ובעונה אחת להפיץ מיתוסים בקרב המון העם, "שקרים אצילים" בלשונו של אפלטון, כדי להביא את ההמון לידי ציות רצוני מלא לשליטיהם הפילוסופים.

כדי לנטרל את הסכנה האורבת אפילו לשומרים ולפילוסופים, שהחלק המתאווה בנשמתם ישתלט עליהם ויעוות את תבונתם, הם נדרשים להימנע מכל אינטרס עצמי. לשם כך הגיע אפלטון למסקנה מרחיקת לכת של ביטול מוסד המשפחה והרכוש הפרטי בשני המעמדות האלה, כדי שיוכלו לפעול בדרך אובייקטיבית וחסרת פניות, ושום אינטרס עצמי לא יעוות את שיקול הדעת שלהם שמטרתו הבלעדית טובת הכלל. ביטול מוסד המשפחה נועד ליצור מצב של שמירת אחדותה המוחלטת של המדינה, וכדי שאף מסגרת חברתית אחרת לא תתחרה בה על מחויבותם של שני המעמדות העליונים ותפצל את נאמנותם. אפלטון היה אפוא הוגה הדעות הראשון שפיתח את הרעיון של משטר קומוניסטי שמבוטלים בו מוסד המשפחה והרכוש הפרטי. חברי שני המעמדות העליונים אמורים לחיות באופן קיבוצי, לקבל את אמצעי מחייתם מקופת המדינה ולנהל אורח חיים צנוע. חיי האישות מנוהלים על-ידי המדינה כדי להסדיר את ההמשכיות הביולוגית של החברה בדרך היעילה ביותר וכך לא ייווצר שום קשר קבוע בין בני הזוג ובינם לבין ילדיהם. כל הילדים נחשבים לילדי כל הקבוצה המעמדית, והם מחונכים בנפרד על-ידי המדינה כדי לממש את תפקידם החברתי. אפלטון ראה בנשים שותפות שוות וזכויות במדינה האידאלית שלו, היכולות לשמש בתפקידי שומרים ושליטים-פילוסופים בהתאם לכישוריהן האישיים. מאחר שהוא סבר (שלא כמו אריסטו אחריו) שההבדלים בין הזכרים לבין הנקבות הם ביולוגיים-אנטומיים בלבד, ובשאר תחומי הפעילות האנושית אין ביניהם הבדל מהותי כלשהו, והוא תמך בשימוש יעיל ואופטימלי במשאבי האנוש העומדים לרשותה של המדינה, הוא טען שוויתור על התרומה של כחמישים אחוז מהאוכלוסייה, יהיה הפסד גדול למדינה. אפלטון אמנם לא תמך בשוויון האישה ממניעים של זכויות האדם המקובלים בתקופתו, אלא ממניעים תועלתניים, אפילו טוטליטריים במושגינו המודרניים, אך התוצאה "המעשית" הייתה שוויון מלא. ההזדהות המלאה של כל הפרטים, בני כל המעמדות ושני המינים, עם הקולקטיב, הייתה אמורה לבטל כל מחויבות פרטיקולרית; ככל שהמדינה תהיה אחידה יותר, כן היא תממש את תכליתה העליונה בצורה האפקטיבית ביותר.

לאחר זמן מיתן אפלטון במידת-מה את עמדותיו בדיאלוג המאוחר שלו החוקים. הוא הבין, שהתבססות מוחלטת על שיקול דעתם של המעטים, אפילו הם חכמים, עלולה להידרדר לעריצות,

2

וקבע את העיקרון של שלטון החוק, שנועד למנוע את האפשרות של השימוש השרירותי לרעה בכוח השלטון. באיגרתו הנודעת אל שליט סידאקו ניסה להפוך את העריץ למלך-פילוסוף על בסיס המסקנה הפרגמטית, שאם אי-אפשר להפוך את הפילוסופים לשליטים, יוכל לפחות להפוך את השליטים לפילוסופים, כפי שכבר אמר בהיגד מפורסם בפוליטאה:

אם לא יהיה אחד משניים [...] או - שהפילוסופים ימלכו במדינות, או - שהנקראים עכשיו מלכים ושליטים יעסקו בפילוסופיה עיסוק כן וכדי הצורך, ושני אלה, שלטון מדיני ופילוסופיה, יתחברו במקום אחד [...] - אם לא יהיה דבר הזה - לא ייתכן שום קץ [...] לפורענויות שבמדינות, ודומני שאף לא למין האנושי בכלל.⁴⁶

ניסיון זה נחל כישלון חרוץ, ואפלטון נאלץ להימלט על נפשו. בנקודה זו מתח אריסטו ביקורת חריפה על שיטתו הפוליטית של אפלטון, ומתוך ביקורת זו בנה את שיטתו הפוליטית העצמאית. תורתו המדינית של אפלטון הייתה חלק בלתי-נפרד משיטתו הפילוסופית הכללית ושירתה את מטרתה, ואילו אריסטו פיתח את הגותו המדינית כתחום מחקר מדעי עצמאי ונפרד מתחומי הפילוסופיה האחרים שעסק בהם. כדיאלוג הפוליטי הגדול של אפלטון, פוליטאה ("המדינה"), משולבים בדיון המדיני דיונים מטאפיזיים, אפיסטמולוגיים (תורת ההכרה), אתיים וחינוכיים; לעומת זאת, חיבורו המדיני הגדול של אריסטו, פוליטיקה, מתמקד בעניינים פוליטיים בלבד. אצל אפלטון עצם קיום המדינה והמבנה שלה מותנים בתכליתיה המטאפיזיות; אצל אריסטו קיימת מידה רבה של הפרדה בין הדיון בתאוריה המדינית לבין התעניינותו בעניינים מטאפיזיים. לפיכך אפשר לומר שאפלטון יסד את הפילוסופיה המדינית, ואריסטו את מדע המדינה. אפלטון התעניין במדינה העכשווית, הקיימת, רק כאמצעי לביקורת וכמצע להצעת החלפתה במדינה האידאלית שלו, ואילו אריסטו התעניין במדינה הקיימת כתופעה במציאות. לצורך מחקרו הוא אסף את חוקותיהן של כמה וכמה פוליס יווניות, ומה ששרד עד ימינו הוא חיבורו מדינת האתונאים. הוא לא האמין בהחלפתה של המדינה הקיימת במדינה אידאלית שהגה בעיני רוחו, אלא בשיפורו ובתיקונו של המשטר הדמוקרטי הקיים באתונה. בפרפרזה על היגד נודע של מקיאבלי - אפלטון התעניין במדינה כפי שהיא צריכה להיות, ואריסטו התעניין במדינה כפי שהיא קיימת במציאות.

לדעת אריסטו, מוסד המדינה הוא צורת השותפות האנושית הרחבה ביותר והוא נקודת שיא בהתפתחות ההדרגתית של החברה האנושית. בתאוריה של השותפות שהוא מפתח בספר הראשון של חיבורו פוליטיקה, הוא מתאר את תהליכי ההתפתחות של החברה האנושית מדרגות השותפות הראשוניות, המצומצמות ביותר - הזוג, הזכר והנקבה, ששותפותם נועדה להבטיח את עצם המשכיותו הביולוגית של המין האנושי, והאדון והעבד (כמקובל בתקופתו ראה אריסטו בעבדות מצב טבעי), ששותפותם נועדה להבטיח את סיפוק הצרכים הגשמיים הבסיסיים. משותפויות יסוד אלה התפתחו המשפחה הגרעינית, המשפחה המורחבת (החמולה), היא הכפר, ומן הכפר

צמחה העיר-המדינה, שהיא המסגרת הפוליטית הרחבה ביותר. ככל שהמסגרת מתרחבת ומספר השותפים בה גדל, כן היא מספקת צרכים רחבים יותר – החל בצרכים ביולוגיים, עבור לסיפוק הצרכים הגשמיים והחברתיים הבסיסיים וכלה בהתפתחות התרבות האנושית ברמתה הגבוהה ביותר, מהתרבות החומרית לתרבות הרוחנית. תאוריה זו של השותפות מתבססת על הנחת היסוד של אריסטו, ולפיה האדם מתייחד משאר בעלי החיים בהיותו בעל-חיים חברתי ומדיני בטבעו, שאינו יכול להתקיים, לספק את צרכיו הגשמיים ולממש את כישוריו השכליים אלא במסגרת חברתית מתוקנת.

אפלטון ראה בשותפויות המשפחתיות, החברתיות והכלכליות מתחרות לא רצויות במדינה, היוצרות ניגוד אינטרסים ופוגעות באחדותה, ולכן ביטל את קיומן העצמאי והכיל את הפונקציות שלהן בתפקידה של המדינה. אריסטו לעומתו ראה בהן שותפויות אנושיות טבעיות וחיוניות, המשתלבות בדרכים מגוונות במסגרת המדינית, אך אינן מהוות חלק בלתי-נפרד ממנה. לשיטתו, אין זה מתפקידה של המדינה ולא מטבעה לנהל את ענייני המשפחה והכלכלה של האדם; תפקידה לשמש מסגרת-על לשותפויות התת-מדינתיות הללו. לשיטתו התכליתית, הבודקת כל תופעה בהתאם לתכלית קיומה, שאותה היא שואפת לממש באופן טבעי, המדינה אמנם משמשת תכלית-העל של כל צורות השותפות הנמוכות ממנה, אך אין היא באה להחליפן. על רקע זה ביקר אריסטו בחריפות בספר השני של הפוליטיקה את המדינה האוטופית שהקים אפלטון בעיני רוחו, וטען כי ביטול מוסד המשפחה, ההורות המשותפת של הילדים וביטול הרכוש הפרטי (של שני המעמדות העליונים), מנוגדים ביסודם לטבע האנושי, ולכן נועדו בהכרח לכישלון.

המדינה, כמסגרת-העל של כל סוגי השותפות הקודמים לה ונכללים בה, קיימת כדי לאפשר את מימוש התכלית העליונה של הקיום האנושי, והיא חיים תבוניים. היא קיימת לא רק כדי לספק צרכים ביולוגיים וגשמיים, להם אחראיות במישרין צורות השותפות הנמוכות יותר הכלולות בה, אלא כדי ליצור את המסגרת האופטימלית למימוש הפוטנציאל השכלי של האדם המייחד אותו מן הבהמה. מאחר שהתבונה מתווכת על-ידי הלשון, והלשון לפי טיבה היא תקשורתית, כלומר חברתית, הרי הייחוד התבוני של האדם והייחוד החברתי שלו משתלבים זה בזה. המדינה קיימת אפוא לא רק כדי להבטיח את קיום החיים, אלא להבטיח את קיומם של חיים אנושיים שיש בהם משמעות ותכלית, כדברי אריסטו בהיגד נודע שלו: "הפוליס (המדינה) התהוותה לשם החיים, וקיומה לשם החיים הטובים".⁴⁷

תכלית זו של הקיום המדיני משמשת קנה מידה שבאמצעותו בוחן אריסטו את סוגי המשטר האפשריים במדינה. הוא התבסס על ההבחנה המשולשת שהציע אפלטון בין שלושה סוגי משטרים בהתאם לגודלם: שלטון יחיד, שלטון המעטים ושלטון הרבים, והרכיב עליה את ההבחנה בין הצורה החיונית לבין הצורה השלילית של כל אחד מסוגי המשטרים האלה. אמת-המידה להבחנה

47 פוליטיקה א, ב, 5; פוליטיקה א-ב, תרגום ח"י רות (ירושלים תשכ"ד), עמ' 12. וראו לאחרונה המהדורה העברית החדשה: אריסטו, פוליטיקה, ספרים א, ב, ג (תל-אביב 2009).

בין הצורה החיובית לשלילית היא אם השליטים פועלים לטובת הכלל או שמא לטובתם העצמית, ובמילים אחרות – האם בצורת משטר מסוימת פועל העיקרון של שלטון החוק, המונע את ניצול הכוח השלטוני למטרות שליליות, או שמא העדר שלטון החוק מאפשר לשליטים לנצל לרעה את כוחם. אריסטו היה הראשון שקבע את העיקרון של שלטון החוק, ובוה שונה הגותו מהותית מתורת אפלטון, לפחות זו הבאה לידי ביטוי בפוליטאה ("המדינה"). הסיווג האדיסטוטלי של סוגי המשטר, שהיה לסיווג המקובל בהיסטוריה של המחשבה המדינית, הוא כדלקמן:

שלילי	חיובי	
טירניה (עריצות)	מונרכיה	יחיד
אוליגרכיה	אריסטוקרטיה	מעטים
אוכלוקרטיה (שלטון ההמון)	דמוקרטיה	רבים

על בסיס התאוריה האתית של המידה האמצעית שאף אריסטו לכינון המשטר המעורב, שישתלבו בו רכיבים של כל אחד משלושת המשטרים החיוביים, כך שהם יאזנו זה את זה, וימנעו הידרדרות לאחד המשטרים השליליים. הוא היה מודע היטב לכך שהתבססות על רכיב משטרי אחד בלבד, אפילו הוא משטר חיובי, כלומר כזה שמי שבשלטון כפופים לשלטון החוק, עלולה להביא להידרדרות למקבילו השלילי. במשטר המעורב נוסח אריסטו יש תפקיד מסוים לאספת העם, שהיא הרכיב הדמוקרטי, אך כוחה מוגבל; יש בו ביטוי לרכיב אריסטוקרטי, לפי שההיבחרות למשרות אינה פתוחה לכול, והיא עניין של בחירה ולא של הטלת גורל, כפי שהיה מקובל במשטרים הדמוקרטיים בפוליס היווניות; ויש בה יסוד מונרכי הואיל והכרעות מסוימות מסורות בסופו של דבר לאדם יחיד או לקבוצה קטנה מאוד, ואינן מותנות באישורה של אספת העם. את שיטת המשטר המעורב הוסיף ועיבר ההיסטוריון היווני פוליביוס (שכתב ברומא סמוך לאמצע המאה השנייה לפסה"נ), וזו נעשתה הבסיס לתפיסה המודרנית של האזיונים והבקרה בין רשויות השלטון השונות הנועדים למנוע את השחתת השלטון ואת הניצול לרעה של העוצמה שהוא מקנה.

אריסטו העדיף משטר משולב המאזן בין שלושת המשטרים החיוביים כדי לשמור על יציבותה הפוליטית של המדינה, וכדי להשיג יציבות חברתית הוא שאף לאיזון מעמדי. אפלטון שאף להשיג יציבות חברתית באמצעות קיבוע החלוקה בין שלושת המעמדות במדינה האידאלית שלו – העובדים, השומרים והשליטים-הפילוסופים – ואריסטו שאף להשיג זאת ביצירת רצון חזק דיו בקרב הקבוצה החברתית המרכזית בחברה בשימור יציבות של המשטר. קבוצה זו לדעת אריסטו היא המעמד הבינוני – שאינו עשיר מדי ואינו עני מדי. שוב פועל אצלו עקרון היסוד של המידה האמצעית – מצב קיצוני נחשב למצב שלילי ממהותו; המצב האמצעי, המאוזן, נחשב למצב העדיף. אריסטו הגדיר שלושה מעמדות בחברה: עניים עשירים ומעמד בינוני. הבעיה של העניים היא שהם יודעים לציית אך אינם יודעים למשול; הבעיה של העשירים הפוכה – הם יודעים למשול אך אינם יודעים לציית; המעמד הבינוני, לעומת זאת, מתורגל הן בציות והן בשליטה.

מאחר שמיומנות בציות ובשליטה גם יחד נחשבו בעיני אריסטו תנאי חיוני לאזרחות טובה, הוא בא לידי מסקנה, שככל שהמעמד הבינוני יהיה גדול יותר כן תישמר יציבותה הפוליטית והחברתית של המדינה בצורה הטובה ביותר. זהו המעמד שיש לו המָרָב להפסיד מערעור היציבות לעומת המעמדות האחרים, ולכן גם יעשה את המאמץ הגדול ביותר לשמר את היציבות ולמנוע את שני המעמדות האחרים מלערעה. בפרספקטיבה היסטורית יצר אריסטו את המסד לשלטונה של הבורגנות ולויהוי האינטרס החברתי והכלכלי שלה עם קיומו של משטר דמוקרטי מתון.

אפלטון הכפיף את כל תחומי הקיום האנושי למסגרת המדינית, ולשיטתו יש זהות בין האדם הטוב לבין האזרח הטוב. דומה שאריסטו נמנע מיצירת זהויות כזה. יחד עם מרכזיותה של השותפות המדינית, הוא ראה ערך באוטונומיה של הקיום האנושי בשותפויות ראשוניות, כמו חיי המשפחה וחיי הכפר, שאינם כפופים למדינה ישירות, והוא ראה בחיי העיון את התכלית העליונה של הקיום האנושי. בשיטת אפלטון יש זהות של חיים פילוסופיים עם השלטון המדיני-הפוליטי; לעומת זאת, אצל אריסטו דומה שניכרת מגמה של התרחקות העיון השכלי מן העניינים המדיניים-הפוליטיים. סדרי מדינה תקינים הם אמנם תנאי הכרחי למימוש חיי העיון, אך אלה בפני עצמם נוטים להתרחק מענייני המדינה אל עבר עיסוק שהוא אֶפּוֹלִיטִי ועל־פּוֹלִיטִי. בספר הראשון של הפוליטיקה (ב, 9) טען אריסטו, שהאדם בהיותו מחוץ למדינה (לפוליס) הוא או בהמה או אל. עליו להיכנס למסגרת מדינית כדי להתעלות על נטיותיו הבהמיות ולממש את האנושיות שבו; אך כדי להתקרב אל האלוהיות שבו, כלומר לממש את הפוטנציאל השכלי שלו ולהיות פילוסוף, עליו להתכוון אל מעבר למדינה. בשיטה האפלטונית, לעומת זאת, אין דבר שהוא מעבר למדינה.

המלומדים היהודים בימי הביניים, שבאו במגע עם הפילוסופיה המדינית היוונית (בייחוד זו האפלטונית) בתיווך אסלאמי, התמודדו עם שתי בעיות. הבעיה הקלה יותר מבחינתם הייתה המתח שבין השקפותיהם הפוליטיות של שני הפילוסופים היוונים הגדולים, ששניהם גם יחד (ובייחוד אריסטו) נחשבו לסמכויות גדולות בתרבות ימי הביניים. בדרך כלל פתרו בעיה זו באמצעות שטשטוש ההבדלים ביניהם, כפי שהיה מקובל. הבעיה השנייה, המהותית יותר, הייתה המתח שבין המסורת המדינית היהודית, המקראית והרבנית, לבין המורשת המדינית היוונית, בין התאולוגיה המדינית היהודית לבין הפילוסופיה המדינית היוונית. ההתמודדות עם מתח זה תיצור את הפילוסופיה המדינית היהודית.

פרק רביעי | המקורות הימי־ביניים: בין האסלאם לנצרות, בין אפלטון לאריסטו

הפילוסופיה המדינית היהודית, כמו הפילוסופיה היהודית בכלל, הייתה תוצר של המפגש הגדול בין המקורות היהודיים הקנוניים – המקרא וספרות חז"ל – לבין הפילוסופיה והמדע היווניים כפי שאלה הועברו לתרבות ימי הביניים. המפגש הראשון התרחש בתרבות ההלניסטית במאה הראשונה לסה"נ בהגותו של פילון מאלכסנדריה, שפירש את המקרא ברוח הפילוסופיה היוונית. פילון היה הראשון שתיאר את הנהגתו הפוליטית של משה בדמות מלוכה פילוסופית ברוח הפילוסופיה הפוליטית של אפלטון, וגיתת את מבנה המשטר העברי העתיק ברוח מונחי היסוד של תורת המשטרים היוונית. לשיתו היה המשטר העברי העתיק שילוב מוצלח של שלושת סוגי המשטר החיוביים שמצאנו בתורת המשטרים של אריסטו: המונרכיה, האריסטוקרטיה והדמוקרטיה.¹ ואולם הגותו של פילון, שנכתבה ביוונית, לא הייתה ידועה למלומדים היהודים בימי הביניים, והם התוודעו אליה רק בתקופת הרנסנס. פילון השפיע על מלומדים נוצרים יותר משהשפיע על יהודים, ומסיבות אלה אין ריונו הפוליטי שייך לספרנו. המפגש המחודש של תרבות ימי הביניים עם הפילוסופיה היוונית לא היה המשך דרך האינטגרציה של פילון, אלא ניסיון חדש להתמודד עם המפגש בין התאולוגיה המדינית היהודית לבין הפילוסופיה המדינית היוונית.

א. השפעת המחשבה המדינית האסלאמית

המחשבה היהודית של ימי הביניים בראשיתה התפתחה ופעלה מהמאה העשירית לסה"נ ועד סוף המאה השתים־עשרה בקירוב, תקופתו של הרמב"ם, במרחבה של התרבות האסלאמית – בין בגדאד במזרח לבין קורדובה במערב.² התרבות היהודית של ימי הביניים באה במגע מחודש עם הפילוסופיה היוונית לא במישרין אלא בתיווך ערבי־אסלאמי, ולכן יש להבין את התפתחותה, את מאפייניה ואת הבעיות שעסקה בהן על רקע השפעת התרבות האסלאמית. ככלל, התרבות

1 צ"א וולפסון, פילון, ב, עמ' 198–268.

2 ראו ר' ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים: מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם, א–ג (האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2005–2007).

היהודית, כתרבות של קבוצת מיעוט אתנית־דתית־תרבותית, התפתחה ופעלה בהקשר של תרבות הרוב הדומיננטית שהיא התקיימה בה או בשוליה. לפיכך התפתחותה ההיסטורית הייתה תוצר של המפגש הדינמי בין התהליכים הפנימיים שלה לבין המגעים עם תרבות הרוב הסובבת. לכן חשוב להבין את תהליכי ההעברה וההשפעה של המורשת הפילוסופית היוונית בתרבות האסלאמית של ימי הביניים, שמרכזי התרבות היהודיים הגדולים פעלו בקרבה סמוך לסוף המאה השתים־עשרה.

בעקבות כיבושי האסלאם באגן הים התיכון – מעיראק של היום במזרח ועד ספרד במערב – במאה השמינית לסה"נ, והקמת הקיסרות־הח'ליפות העבאסית, באו המוסלמים לידי היכרות עם מורשת המדע והפילוסופיה היווניים. מורשת זו הועברה ונשמרה במשך הדורות במקור היווני ובתרגומים לארמית־סורית בידי מלומדים נוצרים שפעלו בארצות הים התיכון המזרחי ובקיסרות הביזנטית שגבלה בצפון־מערב (בתורכיה של היום) בח'ליפות העבאסית, ולא־מפריה האסלאמית היו אתה קשרים מורכבים. ביוזמת השלטונות ובעידודם נעשה במאות השמינית, התשיעית והעשירית מפעל עצום ממדים של תרגום מיטב החיבורים לערבית, וכך הועברה מסורת הפילוסופיה והמדע היווניים אל עולמה של תרבות האסלאם. המניע למפעל תרגומים זה היה שילוב של סקרנות אינטלקטואלית עם מניעים תאולוגיים ועם צרכים מעשיים של המעצמה החדשה, ששלטיה ראו לנכון לאמץ את הידע של היוונים בתחומי המדעים השימושיים, מתמטיקה, הנדסה, אסטרונומיה, אדריכלות, רפואה וכיוצא באלה.³ וכך בהליך זה גם נעשו תרגומים, סיכומים ופירושים בערבית לכמה מהחיבורים הגדולים של הפילוסופיה המדינית היוונית, ובראשם פוליטאה ("המדינה") והחוקים של אפלטון, וכן חיבורו הגדול של אריסטו בתורת המידות, אתיקה ניקומאכית. השפעתם של חיבורים אלה על המחשבה המדינית האסלאמית החלה בחיבוריו הגדולים של אלפאראבי בתורת המדינה במאה האחת־עשרה, וכלה בפירושו הגדול של אבן רֶשֶד לפוליטאה של אפלטון, שנעשה לקראת סוף המאה השתים־עשרה.

המלומדים היהודים שפעלו במאה העשירית ועד סוף המאה השתים־עשרה במרחב התרבות האסלאמית שבין בגדאד לקורדובה, מרס"ג ועד הרמב"ם, היו מודעים היטב לתהליכים התרבותיים המתחוללים במרחב הזה, והושפעו ממפעל התרגומים הגדול, ממערכת הפרשנויות הענפה שבאה בעקבותיו, ומניסיונם של המלומדים המוסלמים להתמודד עם המפגש המתוח בין התאולוגיה המדינית האסלאמית לפילוסופיה המדינית היוונית – כל אלה הניבו את הפילוסופיה המדינית האסלאמית. הדבר מתועד היטב בפרק האחרון של חיבור הנעורים של הרמב"ם, מלות ההגיון, מראשית המחצית השנייה של המאה השתים־עשרה. בסווגו את המדעים, ובמקרה שלנו את תחומי המשנה של החכמה המעשית, הוא אומר: "ולפילוסופים בכל אלו הדברים [= הנהגת המדינה, כלומר הפוליטיקה] ספרים רבים כבר יצאו אל לשון הערב, ואולי אשר לא יצאו, יותר".⁴

3 ראו הפירוט בעניין זה אצל D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (London 1999)

4 הרמב"ם, מלות ההגיון בהעתיקת [= בתרגום] ר' משה בן שמואל אבן תבון, ערך ופירש ח"י רות (ירושלים תשכ"ה), שער יד, 7, עמ' 112.

2

הרמב"ם מציין בדבריהם אלה שספרים רבים בתחום הפילוסופיה המדינית כבר תורגמו מיוונית לערבית, וכוונתו מן הסתם לדיאלוגים הפוליטיים של אפלטון, לאתיקה ניקומאכית של אריסטו,⁵ ואולי גם לרטוריקה של אריסטו ולחיבור אקונומיה (כלכלה) המיוחס לאריסטו – שלוש החיבורים עוסקים גם בעניינים פוליטיים. בסוף דבריו אלה מעיר הרמב"ם בחטף, שספרים רבים יותר בתחום הזה ייתכן שעדיין לא תורגמו. כוונתו ודאי לפוליטיקה, ספרו הפוליטי העיקרי של אריסטו, שלא תורגם לערבית מעולם וכמעט לא השפיע על הפילוסופיה המדינית האסלאמית, ובעקבותיה היהודית.

אכן, המחשבה המדינית האסלאמית של ימי הביניים הושפעה במידה ניכרת מהפילוסופיה המדינית האפלטונית, בייחוד מהדיאלוגים פוליטאה והחוקים, ולא מהפוליטיקה של אריסטו. עצם קיומה של הפוליטיקה אמנם היה ידוע למלומדים המוסלמים, ובעקבותיהם לעמיתיהם היהודים, אבל הטקסט מעולם לא תורגם לערבית, לא פורש ולא השפיע על כתביהם העצמאיים של המלומדים בני התקופה ההיא.⁶ תופעה זו מפליאה בהתחשב בכך שבתרבות ימי הביניים – בשלוש התרבויות המונותאיסטיות – אריסטו, ולא אפלטון, הוכתר בתואר "הפילוסוף" בה"א הידיעה, והשפעתו של אפלטון הייתה פחותה בהרבה עד תקופת הרנסנס. כל תחומי הפילוסופיה והמדע (ואלו במידה רבה שמות נרדפים בתרבות ימי הביניים), התבססו בעיקר על אריסטו ועל מפרשיו המוסמכים. ביטוי מובהק לתופעה זו נמצא באיגרתו המפורסמת של הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, המתרגם הראשון של מורה הנבוכים לעברית, ובה הדריך את המתרגם במבוכי התרגום, והוסיף הערה ביבליוגרפית ובה ציין את הספרות המקצועית שמן הראוי שהמתרגם יקרא כדי שיוכל להבין כדאוי את ספרו, ואת זו שעדיף שיימנע מקריאתה, אם מחמת ערכה המפוקפק ואם מחמת חוסר הרלוונטיות שלה. אריסטו מופיע בראש הרשימה; ואילו אפלטון וקודמיו מצוינים בין החיבורים המיותרים. כל הידע הפילוסופי האמיתי והעדכני מזוהה עם אריסטו ועם מפרשיו הסמכותיים:

וספרי ארסטו הם הם השרשים והעקרים לכל אלו החבורים של חכמות, ולא יובנו, כמו שזכרנו, אלא בפירושיהם [...]. ודברי אפלטון, רבו של ארסטו, בספריו וחבוריו – הם עמקות ומשלים, והם עוד ממה שיספיק לו לאדם משכיל זולתם, לפי שספרי ארסטו תלמידו הם שיספיקו על כל מה שחבר לפניהם, ודעתו – רצוני לומר: דעת ארסטו – היא תכלית [= שיא] דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלהי עד ששיגו אל מעלת הנבואה, אשר אין מעלה למעלה ממנה.⁷

5 החיבור המורכב ממחזור הרצאותיו של אריסטו בנושאי "אתיקה", כפי שגרשמו בידר בנו ניקומאכוס.
6 ראו דיון מפורט של א' מלמד, "הפוליטיקה" לאריסטו במחשבה היהודית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס", פעמים 51 (תשנ"ב), עמ' 27-69.
7 S. Harvey, "Did 'שילת' (ירושלים תשמ"ח), כך ב, עמ' תקנ"ג. ראו על נושא זה S. Harvey, "Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?", *Jewish Quarterly Review* 83 (1992), pp. 51–70.

במאה הארבע-עשרה טען הפילוסוף ופרשן מורה הנבוכים משה נרבוני, שכל תכניה של הפילוסופיה באו לה "מרועה אחר", וכוונתו לא למשה רבנו אלא לאריסטו.⁸ בעיני הרמב"ם וממשיכיו הייתה ההיסטוריה של הפילוסופיה כולה "הערות שוליים" לאריסטו. על רקע זה מפתיע שבתחום המחשבה המדינית דווקא היה המצב הפוך: לדיאלוגים הפוליטיים האפלטוניים הייתה השפעה מכוננת על הפילוסופיה המדינית האסלאמית, שעה שהפוליטיקה לא תורגמה לערבית. כאמור, לחיבורו הגדול של אריסטו בתורת המידות, אתיקה ניקומאכית, הייתה אמנם השפעה מכרעת על הפילוסופיה האסלאמית, ובעקבותיה על הפילוסופיה היהודית.⁹ אבל זהו, כשמו, חיבור אתי בעיקרו, לא פוליטי, ועניינים פוליטיים מופיעים רק בשוליו, כמו ברטוריקה, חיבורו האחר של אריסטו שתורגם לערבית ופורש,¹⁰ אם כי בעיני מלומדי ימי הביניים נחשבו גם אלה לטקסטים פוליטיים לכל דבר; ואכן אבן רשד פירש את האתיקה הניקומאכית כטקסט הפוליטי האריסטוטלי העיקרי במקביל לפירושו לפוליטאה של אפלטון, שהרי הטקסט של הפוליטיקה לא היה בידיו, אלא שקיומו היה ידוע לו. ייתכן שתופעה זו הייתה מקרית, שהרי שבתהליכי העברתם של כתביידיד מדור לדור ידועה התופעה שכתביידיד אבדו או נעלמו. ואולם במקרה זה נראה שלא יד המקרה בדבר. אם המלומדים המוסלמים התאמצו להשיג את כל כתבי אריסטו ולתרגמם, מדוע לא את הפוליטיקה? הלא הטקסט היה בנמצא בספרייה של הקיסרות הביזנטית בקונסטנטינופוליס,¹¹ שאתה היו להם קשרים וממנה השיגו מגוון כתביידיד. משמע, שאילו היו מעוניינים בכך היה בכוחם להשיג גם את כתביידיד הזה ולתרגם אותו. בזמנו שיער ריצ'רד וולצר, שכבר המחשבה ההלניסטית המאוחרת העדיפה כספר יסוד פוליטי את פוליטאה ואת החוקים של אפלטון על פני הפוליטיקה של אריסטו. ייתכן שהפילוסופיה המדינית האסלאמית הושפעה ממגמה זו והמשיכה אותה. היא ירשה את כתביידיד המועדפים של הפילוסופיה ההלניסטית המאוחרת והתאימה אותם לתמונת העולם הפילוסופית והתאולוגית שלה.¹² שני דיאלוגים אפלטוניים אלה, באמצעות התאמות של הפילוסופיה הנאו-אפלטונית והאתיקה הניקומאכית, היו התשתית למחשבה המדינית האסלאמית. בספרו על המחשבה המדינית האסלאמית בימי הביניים, קרא ארווין רוזנטל לחלק השני, העוסק בפילוסופיה המדינית, "המורשת האפלטונית" (The Platonic Legacy).¹³

8 מצוטט אצל לוי, בין יפת לשם, עמ' 164, ראו M.R. Hayon, *Moshe Narboni*, Tübingen 1986.

9 ראו למשל לורנס ברמן, "Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", *Multiple Averroes* (Paris 1978), pp. 287–301; וראו מהדורה המדעית, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לאריסטו, בתרגום שמואל בן יהודה, מהדורת א"ו ברמן (ירושלים תשנ"ט).

10 קטעים מהתרגום העברי של פירוש אבן רשד לרטוריקה מובאים בספר המקורות.

11 המלומדים הנוצרים במערב הביאו מקונסטנטינופוליס במאה השלוש-עשרה את כתביידיד היווני של הפוליטיקה ותרגמו אותו ללטינית.

12 R. Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Farabi and Ibn Xaldun", *Oriens* 16 (1963), pp. 40–60.

13 E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge 1968), Part Two; P. Crone, *Islamic Political Thought* (Edinburgh 2005), ch. 14.

2

נראה אפוא שהעובדה המפתיעה לכאורה של העדפת אפלטון מאריסטו בתחום המחשבה המדינית, למרות ההתבססות הרחבה על אריסטו בכל שאר תחומי הפילוסופיה והמדע, לא הייתה מקרית כלל. היא תאמה היטב את תמונת העולם של התאולוגיה המדינית האסלאמית והיהודית, כפי שתוארה לעיל. נראה אפוא כי הנחות היסוד של התאולוגיה המדינית הן שהכתיבו את המסורת הטקסטואלית. כאמור, התפיסה האפלטונית תאמה טוב יותר מזו האריסטוטלית את התפיסה ההלכתית ההוליסטית הן של האסלאם והן של היהדות. את עקרונותיה ואת תכלית קיומה של המדינה הפילוסופית האפלטונית היה אפשר בנקל לתרגם לעולם המושגים התאולוגי של המדינה האסלאמית האידאלית. המלך-הפילוסוף של המסורת האפלטונית תאם היטב – מבחינת כישוריו ותפקידיו – את המחוקק-הנביא של המסורת היהודית והאסלאמית. במחשבה המדינית הנוצרית של ימי הביניים, לעומת זאת, היה המצב הפוך. הפוליטיקה של אריסטו נקלטה היטב מאז שתורגמה מיוונית ללטינית במאה השלוש-עשרה, והייתה לה השפעה מכוננת על הפילוסופיה המדינית הנוצרית של ימי הביניים המאוחרים. לעומת זאת, פוליטאה ("המדינה") של אפלטון לא הייתה מוכרת כלל, והחלה להשפיע על התרבות הנוצרית רק עם השתנות האווירה התרבותית בימי הרנסנס המוקדם. אכן תפיסת העולם הפוליטית של אריסטו, שראתה בפוליטיקה עיסוק נפרד מהעיסוק בתכלית העליונה של האדם, התאימה לתפיסה הדואליסטית הנוצרית, שהפרידה בין הארצי לבין הרוחני. ההיסטוריון ארנסט בארקר הכריז בסיום ספרו על הפילוסופיה המדינית של אפלטון ואריסטו: "במשך אלף שנה לא הייתה הפוליטאה היסטוריה; חיבור זה נעלם למשך אלף שנה"¹⁴, וכך התייחס למצב שהיה קיים בתרבות הנוצרית-האירופית במשך ימי הביניים. אלא שבארקר לא היה מודע כלל לכך שבתרבות האסלאמית ובתרבות היהודית היה המצב הפוך: הפוליטיקה היא שנעלמה, ואילו הפוליטאה של אפלטון הייתה במידה רבה חיבור הבסיס של המחשבה המדינית. עם כל האמור, חשוב להדגיש שבסופו של דבר, על אף ההבדלים ביניהן, שלוש התרבויות המונותאיסטיות קיימו את אותן עמדות פילוסופיות-תאולוגיות, והתבססו על אותם הטקסטים בעניין הגדרת התכלית העליונה של הקיום האנושי. על בסיס אריסטו ה"אחר", דהיינו על סמך החיבורים מטאפיזיקה ואתיקה ניקומאכית הסכימו מלומדי שלוש הדתות, שהתכלית העליונה של הקיום האנושי אינה בהשגת שלמות השכל המעשי, אלא בשלמות השכל העיוני, דהיינו הכרת האל ואהבתו.

המחשבה המדינית של קבוצת המלומדים המוסלמים, ה"פלאספה", הייתה במידה רבה פרשנות יצירתית ופתוחה של דיאלוגים פוליטיים אפלטוניים עם השפעות נאו-אפלטוניות והשפעת האתיקה הניקומאכית. אלה הותאמו לעולם המונחים התרבותי-תאולוגי האסלאמי, החל בהמדינה המעולה של אלפאראבי, הנהגת המתבודד של אבן באג'ה וכלה בפירושו של אבן רשד לפוליטאה. אבו נצר אלפאראבי, בן המאה העשירית, מי שנקרא בפי מלומדי ימי הביניים "המורה השני", כלומר אחרי אריסטו, הוא שיצר את הסינתזה הגדולה בתרבות האסלאמית בין המסורת הפילוסופית האסלאמית לבין המסורת הפילוסופית היוונית-ההלניסטית. בעקבות

אפלטון הדגיש אלפאראבי את חשיבותה של הפוליטיקה בחיפוש של הפילוסוף אחר הידיעה על אודות העולם, האל והאדם. הפילוסופיה שואפת לידעת הבורא, והפילוסוף צריך לשאוף להידמות בפעילותו בחברה האנושית ככל האפשר לדרך שבה הוא מבין את הפעולה האלוהית בעולם הנברא. מטרתה של הפוליטיקה לאפשר לאדם לחיות חיים ראויים עלי אדמות, כך שיוכל להכשיר את עצמו לעולם הבא. הפוליטיקה מקבלת כאן משמעות מטאפיזית, כלומר תאולוגית. מטרתה העל שלה היא ההידמות לאל (Imitatio Dei). בהתאם לכך עסק אלפאראבי, בחיבורו הפילוסופי הגדול המדינה המעולה (או "החסידה" במינוח הימיביניים המקובל) (מדינה אלי פאדילה),¹⁵ בעיקר בעניינים מטאפיזיים ופילוסופיים. רק בחלק האחרון של הספר הוא דן בעניינים פוליטיים ישירים. כמו אצל אפלטון, ובהבדל מאריסטו, הפוליטיקה אינה מופיעה אלא כדי לשרת מטרות געולות יותר. שמו המלא של החיבור, דעותיהם של אנשי המדינה המעולה, מבטא מגמה זו היטב. תכלית קיומה של המדינה הטובה הוא השגת השלמות של אזרחיה באמונות ובדעות. גם חיבוריו האחרים של אלפאראבי עסקו בעיקר בענייני מטאפיזיקה ותורת הנפש, והדיון הפוליטי הוא רק פועל יוצא שלהם. בסדר הדיון הפוליטי שלו עקב אלפאראבי אחר נושאי הדיון של "המדינה": הטבע המדיני של האדם; חלוקת העבודה; תורת המעמדות; ההבחנה בין מדינות בהתאם לגודלן ומאפייני המשטר שלהן, המתבססת על האנלוגיה הפסיכולוגית בין מבנה הנפש למבנה המדינה, השלמות של הפרט והשלמות של הכלל. שיאה של השיטה זו הוא המדינה האידאלית ובראשה המלך-הפילוסוף. אלפאראבי הציג בפירוט את סוגי המדינות הסכלות – שבע במספר – בהתבסס על המיון של אפלטון בספר התשיעי של "המדינה" והתאים אותו לעולם המונחים האסלאמי.

המבנה המשותף לכל המדינות הללו הוא בהיותן מחזיקות בדעות כוזבות ומבלבלות בין אמצעים לתכליות, ולכן שואפות להשיג מטרות גשמיות בלבד. הסיבה לכך היא שאין הן מונהגות בידי פילוסופים המחזיקים בדעות הנכונות, אלא בידי סוגים שונים של אנשים המתדמים לפילוסופים או לנביאים, והם מנצלים לרעה את כוח השכנוע שלהם כלפי ההמון כדי להשיג שליטה, עושר וכבוד. ההבדל בין המדינות הסכלות הוא פועל יוצא של ההבדל בהגדרת המטרות של שליטיהן. על הקריטריון הפילוסופי של אפלטון הוסיף אלפאראבי קריטריון תאולוגי אסלאמי של ה"בערות" (ג'אהלילה), ולפיו מדינות אלה הן פגאניות ובדבריות, כלומר לא אסלאמיות. כניגוד למדינות הסכלות מציג אלפאראבי את המדינה האידאלית ובראשה המלך-הפילוסוף. ייחודה של מדינה זו בהיותה מבוססת על הדעות הנכונות, ולכן היא מכוונת להשגת התכלית העליונה של הקיום האנושי. היות שרק לפילוסוף יש הכישורים להכיר, להגדיר ולממש את התכלית העליונה הזאת, הרי שלטונו הוא תנאי הכרחי לכינונה של מדינה כזאת. בשליט אידאלי זה מאחד אלפאראבי את דמותו של המלך-הפילוסוף האפלטוני עם הנביא-המתחוקק האסלאמי.

15 ראו המהדורה העברית החדשה, אלפאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה, תרגם מערבית א' אע'באריה ותל'אביב (2007), וראו המבוא על חיי אלפאראבי ויצירתו מאת ד' בלאק, שם, עמ' 7-51.

כמו המלומדים היוונים, גם הוגי הדעות מוסלמים היו משוכנעים שקהילה אנושית מאורגנת לא תוכל להתקיים בלא שלטון החוק. התפיסה היוונית הבסיסית הייתה שהחוק נובע ממקור אנושי, ולעומת זאת התפיסה האסלאמית הבסיסית היא שמקורו של החוק המושלם הוא אלוהי. החוק היווני עניינו בעולם הזה בלבד; החוק האסלאמי התכוון גם לעולם הבא. לפיכך לעומת הפילוסופיה האפלטונית שראתה בפילוסוף את המחוקק האנושי של החוק המושלם, כמי שהכיר את האידאה של החוק וזיהה אלפאראבי את מקור החוק המושלם בנביא, שקיבל את החוק האלוהי באירוע התגלותי, והעביר אותו לחברה האנושית. הנביא חייב שיהיה גם פילוסוף כדי שיבין את המשמעויות הנסתרות ואת התכלית העליונה של חוק ההתגלות.

הנביא, הפילוסוף והמלך מתאחדים אפוא באדם אחד. לשיטתו של אלפאראבי, שילוב זה הכרחי לקיומה של המדינה האידאלית. כישוריו של הפילוסוף האפלטוני אינם מספיקים, וחייבים להצטרף אליהם הכישורים הנבואיים הייחודיים. ייחודו של הפילוסוף ביכולתו להתחבר לשכל הפועל¹⁶ באמצעות מימוש הפוטנציאל של נפשו המשכלת. ייחודו של הנביא ביכולתו לקיים קישור זה באמצעות נפשו המדמה.¹⁷ כל אחד מכישורים אלה חיוני בדרכו הוא לקיומה של המדינה האידאלית. אבל עם שלמות שכלו לא יוכל הפילוסוף להנהיג כראוי את החברה האנושית בלי הימצאותה של נפש מדמה מפותחת, שתאפשר לו להעביר להמון אמתות פילוסופיות באמצעים מפורדיים ובדרך שתותאם לרמת הבנתו של ההמון. להיות ההמון נשלט בידי הנפש המדמה, חיוני שיהיה למנהיג הכישור הנפשי הזה כדי שיוכל לתקשר כראוי עם ההמון. אלא שהנפש המדמה מועדת מטבעה לאסוציאציות מחשבתיות המעוותות את תמונת המציאות שלנו, ולכן חיוני שהיא תישלט כראוי בידי הנפש המשכלת, שתמנע ממנה את ההתפרעות הזאת. לכן שילוב הכישורים של הפילוסוף ושל הנביא – של הנפש המשכלת ושל הנפש המדמה – באיש אחד, חיוני הוא כדי להקים ולקיים את המדינה האידאלית. הרכבת שלמות הנפש המדמה של הנביא על הנפש המשכלת של הפילוסוף הייתה נקודת השיא בסינתזה שעשה אלפאראבי בין השליט האידאלי של המסורת האפלטונית לבין השליט האידאלי של המסורת האסלאמית.

כתלמיד של אפלטון ואריסטו, וכמי שהתבונן מקרוב בגורלה של החליפות העבאסית, ידע אלפאראבי היטב כי נדיר ביותר למצוא את כל הכישורים הפילוסופיים והנבואיים מתרכזים באדם אחד. לפיכך מנקודת מבט מציאותית הוא היה מוכן להסתפק בכישורים פילוסופיים חלקיים בלבד. ליורשיו בשלטון של מייסד המדינה האידאלית לא יהיו הכישורים הנבואיים שהיו למייסד. המלך-הפילוסוף של הדורות הבאים יהיה כזה במשמעות מצומצמת – הוא יכיר את החוק המושלם שחוקק המחוקק הראשון וידע ליישם אותו בהצלחה כדי לשפר את החברה האנושית. כפי שנראה

16 השכל הפועל הוא השכל העליון, שתפקירו להאציל את ההשפעה האלוהית על מי שמוכן לה.

17 הנפש המדמה היא אחד מחלקי הנפש בפסיכולוגיה האריסטוטלית. תפקידה לארגן בזיכרון את הרשמים החושיים המגיעים מן הנפש המתעוררת, כדי שיוכלו לשמש חומר גלם ראוי לפעילותה של הנפש המשכלת. מאחר שלנפש המדמה יש נטייה ליצור קישורים מעוותים של רשמי החושים וכך לסלק את תפיסת המציאות של האדם, תפקידה של הנפש המשכלת לשלוט בה ולכוון אותה כדי למנוע התפתחות שלילית זאת.

להלן, הפירוש התאולוגי האסלאמי של אלפאראבי לתורת המדינה האפלטונית השפיע השפעה מעצבת על התפתחות הפילוסופיה המדינית היהודית בימי הביניים, מרמב"ם ואילך. בעקבות תרגום חלק מחיבוריו הפוליטיים לעברית במאה השלוש-עשרה, הוסיפה עמדתו זו של אלפאראבי להקרין על המחשבה המדינית היהודית עד סוף ימי הביניים.

תפיסה אפלטונית זו שהנחיל אלפאראבי למחשבה האסלאמית הדגישה את המחויבות הפוליטית מרחיקת הלכת של הפילוסוף. תפיסה הפוכה הציג אבן באג'ה, בן ספרד האסלאמית שפעל בראשית המאה השנים-עשרה, בחיבורו הנהגת המתבודד. לפי תפיסתו, על הפילוסוף להתרחק מהעיסוק בהבלי החברה האנושית וצרכיה הגשמיים, העלולים להסיט אותו ממימוש תכליתו השכלית האמיתית, להתבודד מהחברה ולהתמקד בשלמותו העצמית. תפיסה זו ביטאה אכזבה מוחלטת מהסיכוי לתקן את החברה האנושית, וחשש שהניסיון הנואל של הפילוסוף לעשות זאת יפגע קשות בסיכוי לממש את השלמות השכלית שלו עצמו, ואף עלול חלילה לסכן את חייו, כמו שקרה לסוקרטס. תקדים טראומתי זה הוסיף לעמוד לנגד עיניהם של המלומדים לאורך הדורות. מתח זה בין התביעה האפלטונית מן הפילוסוף להקדיש את עצמו לשליחותו החברתית-הפוליטית, לבין עמדתו ההפוכה של אבן באג'ה, שעל הפילוסוף להתרחק מן החברה האנושית המושחתת מטבעה כדי שיוכל לממש את תכליתו השכלית, הוסיף לעמוד במרכזו של הדיון המדיני במחשבה האסלאמית והיהודית של ימי הביניים. למתח זה גם הייתה השלכה ניכרת על ההכרעה האישית של מלומדים אלה בין מעורבות קהילתית לבין הסתגרות ממנה. גם הסיפור הפילוסופי חי בן יקט'אן מאת אבן טפיל, בן המאה השנים-עשרה, המתאר איש הגדל באי בודד ומצליח להגיע לשלמות פילוסופית, ביטא היטב את המגמה הזאת.¹⁸ עמדתו של אבן באג'ה השפיעה על הרמב"ם, שהתחבט בין הנטייה לפרישות לבין הנטייה למעורבות ציבורית. שני החיבורים תורגמו לעברית ופורשו בעברית במאה הארבע-עשרה, כך שלרעיונות אלה נודעה השפעה ניכרת על הפולמוס בשאלה זו במחשבה היהודית בימי הביניים המאוחרים.¹⁹

אבן רשד, בן תקופתו הצעיר של הרמב"ם, שחי ופעל במחצית השנייה של המאה השנים-עשרה, ירוע בעיקר כפרשן הגדול של אריסטו. גם בתרבות היהודית והנוצרית של ימי הביניים המאוחרים הוא התקבל כפרשנו הסמכותי הגדול, והמלומדים בני התקופה קראו את אריסטו באמצעות פירושו של אבן רשד. אלא שבתחום המחשבה המדינית המשיך אבן רשד בדרכו האפלטונית של אלפאראבי. אבן רשד הסתייג קשות מהסתייה של אבן באג'ה אל עבר "הנהגת המתבודד". הוא ראה באתיקה הניקומאכית של אריסטו ספר יסוד של הפילוסופיה המעשית. מאחר שלא הייתה לו נגישות לפוליטיקה של אריסטו (מסיבות שצוינו לעיל), הוא ראה בפוליטאה ("המדינה") של אפלטון תורה מדינית ראויה, ואולם הוא קרא את הדיאלוג האפלטוני לא רק כמסלמי אלא גם

¹⁸ *Ibn Tufayl's hayy Ibn Yaqzan*, translated with introduction and notes by L.E. Goodman (Los Angeles 2003); ראו המהדורה העברית החדשה, אבן טפיל, חי אבן יקט'אן, תרגום מערבית י' שיפמן (תל-אביב 2009). חיבור זה שימש באנגליה בראשית העת החדשה הבסיס לספרו של דניאל דפו, רובינזון קרוזו.

¹⁹ מ' חיון, "משה נרבוני ואבן באג'ה: ספר הנהגת המתבודד", דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 27-44.

כפרשנו של אריסטו. כמו רבים אחרים, הוא לא ראה הבדל מהותי בין אפלטון לאריסטו, ניסה לטשטש את חילוקי הדעות ביניהם וראה בחיבוריהם ביטויים שונים לאותה שיטה פילוסופית. פירושו הגדול לפוליטאה מתבסס על עקרונות היסוד של האתיקה, והוא מפרש את הדיאלוג בהקשר של המציאות החברתית והפוליטית באדצות האסלאם בתקופתו, בייחוד בספרד האסלאמית ובצפון אפריקה. מפגש זה בין הטקסט האפלטוני לבין המציאות הפוליטית גרם לו להטיח ביקורת חריפה בנורמות חברתיות מקובלות בחברה האסלאמית של תקופתו. למשל, הביקורת על דיכוי האישה ברוח הגישה השוויונית האפלטונית. העוצמה בה חתן אבן רָשָׁד את החברה האסלאמית של תקופתו באמצעות העקרונות האפלטוניים בולטת במיוחד כאשר אנו משווים זאת לעובדה שפירושו המקביל לאתיקה האדיסטוטלית הוא תאורטי לחלוטין, ללא כל השלכות עכשוויות.

יש להבהיר שהאתיקה אמנם נתפסה כמוסכמת יסוד של הפילוסופיה המעשית, אך היא הייתה במהותה יותר "אפלטונית" מהפוליטיקה, באשר היא מבססת את הפוליטיקה על תפיסה פילוסופית-אנתרופולוגית, ומציעה תאוריה שלמה של הטוב העליון של הקיום האנושי, והיא התמקדה בתורת המידות יותר מבפוליטיקה במשמעות הצרה של המונח. משום כך הייתה לאתיקה פופולריות כה רבה במחשבה האסלאמית, ובעקבותיה היהודית, בהבדל מהותי מהפוליטיקה, והיה אפשר ללא קושי מיוחד לחבר בינה לבין המדינה של אפלטון לשיטה פילוסופית אחת.

אמנם אבן רָשָׁד הושפע באופן מרחיק מאלפאראבי, אך יש בין גישותיהם שני הבדלים מהותיים: (א) אלפאראבי אמנם התבסס על אפלטון, אך כתב חיבורים עצמאיים שבעניינים שונים התרחקו מרעיונותיו של אפלטון; אבן רָשָׁד, לעומתו, לא כתב אלא פירוש מפורט לדיאלוג האפלטוני, והשקפותיו הפוליטיות באות לידי ביטוי באמצעות הפירוש. (ב) העניין שהיה לאלפאראבי בפוליטיקה היה תאורטי לחלוטין; הוא התמקד בכישוריו, בשלמותו ובהגדרת תפקידו של הפילוסוף-הנביא-המחוקק-האימאם. אלפאראבי היה פילוסוף, לא איש מדינה. הוא מעולם לא יישם במישרין ובאופן מעשי את העקרונות האפלטוניים לנסיבות הפוליטיות של החברה האסלאמית בת זמנו. לאבן רָשָׁד, לעומת זאת, היה עניין תאורטי ומעשי גם יחד בפוליטיקה. ההיבט התאורטי היה הגדרתה של המדינה האידאלית וכישוריו של המלך-הפילוסוף. ההיבט המעשי כוון למידת הרלוונטיות של הרעיונות האפלטוניים לחברה האסלאמית שבה חי ופעל. חשוב לזכור, שבהבדל מאלפאראבי, וברומה לרמב"ם, שימש אבן רָשָׁד שופט, והיה איש מדינה פעיל. התנסות זו הגבירה אצלו את הדגשת המחויבות הפוליטית של איש הרוח, ואת העניין בהשלכות העכשוויות המעשיות של התאוריה האפלטונית.

דעות החוקרים חלוקות בנוגע לעמדתו ה"אמיתית" של אבן רָשָׁד בשאלת היחס שבין המדינה האפלטונית האידאלית לבין המדינה האסלאמית האידאלית. ארווין רוזנטל טען, שאבן רָשָׁד, כמו אלפאראבי לפניו, היה ראשית לכול מוסלמי, ורק לאחר מכן תלמיד של אפלטון ואריסטו. משמע, שלשיטתו הפילוסופיה אינה אלא שפחתה של השריעה, ההלכה האסלאמית, ועליה לשרת את מטרותיה. מאחר שחוק ההתגלות עליון הוא מהחוק האנושי, אפילו זה המושלם של הפילוסופים, הרי המדינה האסלאמית-האימאמית עדיפה מהמדינה האידאלית האפלטונית. החוק

האנושי (נומוס) של המדינה האפלטונית הוא חוק מושלם אך ורק בעבור מדינה "חילונית", שלא זכתה לקבל את חוק ההתגלות. אבן רשד אמנם קיבל את הסינתזה הגדולה שעשה אלפאראבי בין הנביא-המחוקק של המסורת האסלאמית לבין המלך-הפילוסוף האפלטוני, אבל הסתייג ממנה בעניין מרכזי אחד. לשיטתו של אלפאראבי, המלך-הפילוסוף חייב גם להיות נביא. לדעת אבן רשד, צירוף זה אמנם אפשרי אך אינו הכרחי. רוזנטל הסביר זאת על בסיס אמונתו של אבן רשד, שהנבואה פסקה לאחר מוחמד. המדינה האידאלית האסלאמית התקיימה בעבר, וזו העכשווית, הבלתי-מושלמת קרובה אליה עד כמה שאפשר. אם כך, מדוע הותיר אבן רשד את החיוב של המלך להיות גם מחוקק? אפשר להסביר זאת על בסיס הרגש ששמו ה"פלאספה" בעיקרון של שלטון החוק.

שלמה פינס הסיק מסקנות מרחיקות לכת מכך שאבן רשד לא חייב את המלך-המחוקק להיות נביא. לדבריו, משמעות הדבר שלדעת אבן רשד, המדינה האידאלית אין הכרח שתהיה מדינה אסלאמית, או מדינה המבוססת על נבואה. נובע מכך שאבן רשד משמר את המדינה הפילוסופית האפלטונית כקריטריון-העל להגדרתה של המדינה הטובה, וגם טיבה של המדינה האסלאמית נבחן בהתאם לאמת-המידה הזאת. אם כן, אפילו הח'ליפות המוקדמת נתפסת כחיקוי מוצלח, במשמעות האפלטונית של המונח, של המדינה האפלטונית האידאלית.²⁰ לפיכך תוכל המדינה האסלאמית להיעשות בעתיד למדינה מושלמת בהתאם לאמות-המידה האפלטוניות אם ינהיגו אותה לאורך זמן מלכים-פילוסופים. פינס אכן מציין, שבחיבורים מסוימים של אבן רשד, כמו פצל אלמקאל (מאמר ההכרעה וקביעת הקשר שבין הדת והפילוסופיה), הוא מציין בפירוש את עליונות חוק ההתגלות על החוק הפילוסופי, אבל פינס מייחס זאת להבדלים בסוגה הספרותית ובקהל היעד. בחיבורים מסוג זה היה אבן רשד חייב, מסיבות פוליטיות, להביא את הדעות הנורמטיביות הנגלות (אקזוטריות). עמדתו האמיתית של אבן רשד, לדעת פינס, חבויה היטב בפירושו האוטורי לפוליטאה של אפלטון. כאן עליונותו של החוק הפילוסופי על חוק ההתגלות היא ברורה, ומכאן גם עליונות המדינה האפלטונית על המדינה האימאמית. פינס קרא את פירושו של אבן רשד כטקסט בעל רבדים נסתרים (טקסט אוטורי), שנועד למיעוט קטן של מלומדים שהיו מסוגלים להבין את העמדות הרדיקליות שהיו חבויות בו בכוונת מכוון, אבל היו נסתרות מעיני ההמון, בדיוק בפי שקרא את מורה הנבוכים של הרמב"ם. פירושו של אבן רשד לא השפיע על הרמב"ם, שהכיר רבים מפירושי אבן רשד לאריסטו, אבל לא את הפירוש לפוליטאה ("המדינה"), שחובר כבר בעת זקנתו. ואולם בעקבות התרגום העברי לפירוש הזה, שנעשה בראשית המאה הארבע-עשרה, היה פירוש זה לספר היסוד של המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים המאוחרים, ועוד נעסוק בהשפעתו בהמשך.²¹

20 הכוונה לתופעה במציאות הנשמית-החברתית המחקר את האידאה המושלמת של המדינה.

21 דיון זה מתבסס בעיקרו על 2, Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, וכן Crone, *Islamic Political Thought*, ch. 14; Melamed, *The Philosopher-King*, pp. 16–18. על עמדתו של פינס ראו מאמרו, "לחקר תורתו המדינית של אבן רושד", בקובץ מאמריו בין מחשבת ישראל ומחשבת הנמים, עמ' 84–102. קטעים נבחרים מחיבורים פוליטיים של פילוסופים מוסלמים אלה כפי שתורגמו לעברית ימי-ביניים מובאים בספר המקורות.

ב. הכתיבה האזוטרית והשלכותיה הפוליטיות

כמה מהפילוסופים בימי הביניים, יהודים ומוסלמים, כתבו חלק מחיבוריהם בדרך אֶזוֹטְרִית. אמנות הכתיבה האזוטרית הייתה מאפיין מרכזי של המסורת האפלטונית, שכאמור שלטה בכיפה במחשבה המדינית האסלאמית והיהודית. תפיסה זו הופיעה גם במסורת היהודית של העברת הידע וגם במסורת הפילוסופית היוונית. בשתייהן הופיעה העמדה, כי מן הראוי שהידע יועבר בעל־פה, מחכם לתלמיד, כך שהוא יתגלה רק למי שמוכשר ומסוגל להתמודד עמו ולהבין אותו באופן הנכון. החשש היה שהעלאה לא־ביקורתית של ידע על הכתב תהפוך אותו נגיש לציבור רחב שאינו אמן על קריאה נכונה, תביא לידי פירושים מסולפים שלו ולמסקנות מסוכנות מבחינה דתית. כך התפתחה במסורת הרבנית והפילוסופית גם יחד התפיסה של "סתרי תורה" המועברים בעל־פה בין מעט החכמים. מסורת זו אמנם הגנה על הידע הנסתר מחשיפה שאינה ראויה, אבל הייתה לה תוצאת משנה שלילית מכיוון ששיטה זו של העברת הידע הגבירה את סכנת היעלמותו והשתכחותו. לפיכך היו חכמים שהעלו את הידע שלהם על הכתב כדי לשמר אותו, אבל כתבו אותו בדרך אזוטרית כדי שרק מעטים, שיהיו מודעים להיות הטקסט מוצפן ויהיה ביכולתם לפענח את הצופן וכך גם את משמעותו הנכונה של הטקסט, יוכלו להבין את כוונותיו האמיתיות. בדרך זו חשבו לצמצם את הסכנה שבהעלאת הידע הנסתר על הכתב. כך הבין הרמב"ם את התורה כטקסט מוצפן, שיש לו כמה רובדי משמעות, נגלים ונסתרים, שנועדו לקהלי יעד שונים²², וכך הוא חיבר את מורה הנבוכים כטקסט מוצפן, שבו השקפותיו מרחיקות הלכת בשאלות יסוד של האמונה, כמו בריאת העולם, השגחה פדטית וכללית, יוסתרו מעיני הלא־ראויים להתמודד עמן.

לשיטת הכתיבה – והקריאה – הזאת של טקסטים יש שתי השלכות חשובות על המחשבה המדינית: האחת נוגעת לידע האזוטרי המיועד לפילוסופים, והאחרת לידע הנגלה (אקזוטרי) המיועד להמון. הצפנת הידע הכתוב, כך שרק הפילוסופים יוכלו לפענח ולהבין אותו, נועדה להגן על חירות המחשבה של הפילוסוף מפני הצנזורה החברתית העלולה לסכן לא רק את עצם הפעילות הפילוסופית שלו אלא גם את חייו אם הוא יואשם בהשקפות של כפירה החורגות מהנורמות האמונתיות המקובלות בחברה מסוימת. הוצאתו להורג של סוקרטס בעון קלקול הנוער ופגיעה באלים של אתונה עמדה לנגד עיניהם של הפילוסופים לאורך הדורות כדוגמה ומופת, אך גם כגורם מרתיע. בד בבד, צורת כתיבה זו נועדה להביא אל ההמון את הידע הנורמטיבי – ברובד הגלוי של הטקסט – שינחה אותו באמונות הראויות כדי שחברה מתוקנת תוכל להתקיים. בעקבות אלפאראבי הבחינו הוגים אלה בין "אמונות אמיתיות" מדעיות על אודות האלוהות והעולם, לבין מה שכונה "אמונות הכרחיות", אלה אותם "שקרים אצילים" כפי שכינה אותם אפלטון, שמן הראוי להפנים בהמון כדי שיתפקד ויקבל באופן רצוני את מרותם של הראויים לשלוט בו. הבחנה זו מקרינה כמובן על שאלת התפקיד החברתי של הפילוסוף: האם עליו להסתגר מהחברה כדי להתמקד באמת הפילוסופית שלו, או שמא יש לו מחויבות חברתית להנהיג את הציבור? בשאלה זו נדון בהרחבה בהמשך.

22 כך למשל פירש הרמב"ם את הסיפור המקראי על חלום יעקב כמשל עם רובדי משמעות המיועדים לקהלים השונים. ראו להלן, הפרק החמישי, ט.

בקריאת הטקסטים העומדים לפנינו יש אפוא קושי כפול: ראשית, עלינו לזהות אילו טקסטים נכתבו במודע בשיטה זו; עלינו להיזהר מהכללה ולא להניח שכל טקסט פילוסופי שחובר בימי הביניים נכתב בהכרח בשיטה האוטורית. הכללה כזאת, שחטאו בה חוקרים אחדים, עלולה להביא אותנו לחיפוש משמעויות ורבדים נסתרים בטקסטים שלמחבריהם לא היו כוונות כאלה כלל. שנית, גם אם מזהים בצדק חיבור מסוים כטקסט אוטורי, עולה במלוא חומרתה השאלה, מה הן המשמעויות והכוונות הנסתרות שלו. דוגמה מובהקת היא הקושי לפענח את כוונותיו הנסתרות ה"אמיתיות" של הרמב"ם בטקסט אוטורי מובהק כמו מורה הנבוכים, שהפרשנים מתחבטים בו עד היום. ככלל אפשר להניח, שבמסורת הפילוסופית הרציונליסטית בימי הביניים, בייחוד אצל הרמב"ם וההולכים בעקבותיו, הייתה נטייה מובהקת לכתיבה אוטורית, שהרי הם עסקו במלאכה ה"מסוכנת" של זיהוי המשמעויות הפילוסופיות הכלליות בטקסטים הקנוניים של היהדות, ואילו אצל מלומדים שהתרחקו ממגמה זו, כמו יוסף אלבו, מחבר ספר העיקרים (במאה החמש-עשרה) הסבירות של כתיבה אוטורית פוחתת.²³ הנחה זו היא המנחה אותנו כאן.

ג. מעולם התרבות האסלאמית לעולם התרבות הנוצרית-הלטינית בימי הביניים המאוחרים

בעקבות המחשבה האסלאמית, גם המחשבה המדינית היהודית, שפעלה כאמור בעולמה של התרבות האסלאמית עד סמוך לסוף המאה השתים-עשרה, התבססה בעיקר על אפלטון הפוליטי – ובכל המקרים בתיווך אסלאמי – ולא הכירה את הפוליטיקה של אריסטו עד ימי הביניים המאוחרים, וזאת בהשפעה ישירה של המסורת הנוצרית, כפי שנראה להלן. גם המחשבה המדינית היהודית העדיפה לעקוב אחר הפוליטאה של אפלטון, שכן נוסף על השפעת הסביבה התרבותית האסלאמית, שהמחשבה היהודית פעלה בה, תמונת העולם הכוללת של המסורת האפלטונית התאימה לתמונת עולמה ההוליסטית יותר מהפוליטיקה של אריסטו. כמו במסורת האסלאמית, גם כאן היה אפשר בלי קשיים רבים לתרגם את המלך-הפילוסוף האפלטוני לדמות הנביא-המחוקק של המסורת היהודית. הדגש האפלטוני במחויבות החברתית של הפילוסוף תאם היטב את ההדגשה ההלכתית של מחויבותם החברתית של החכמים. גם ההיבט המלוכני של תורת המשטרים האפלטונית התאים לתפיסה ההלכתית המקובלת יותר מהגישה האריסטוטלית שהעדיפה דמוקרטיה מתונה. רק מלומדים יהודים שהסתייגו מהתפיסה המלוכנית, למשל אברבנאל, בחרו לדבוק בדרך האריסטוטלית של תורת המשטרים.

המחשבה הנוצרית, בעקבות חיבורו של אב הכנסייה אוגוסטינוס, עיר האלוהים (*Civitas Dei*) – במאה החמישית – לא העלתה כלל את האפשרות לממש את הקהילה האידאלית כאן ועכשיו; היא ראתה בכך עניין לאחרית הימים, ולא שאפה לקיים בעולם הזה אלא את הקהילה הפוליטית האפשרית. לפיכך התאימה לה הפוליטיקה האריסטוטלית, העוסקת בעניינים פוליטיים ארציים.

²³ ראו על טענת האוטוריות אצל אלבו בהקשר הפוליטי אצל ד' ארליך, "אהבת האל וכתיבה אוטורית בספר העיקרים לר' יוסף אלבו", דעת 53 (תשס"ד), עמ' 63–82.

2

לעומת זאת, המחשבה האסלאמית וגם היהודית אכן שאפו למימוש הקהילה המושלמת כאן ועכשיו. לשיטתן גם "העיר הארצית" (*civitas temporalis*) צריכה ויכולה להיות קהילה מושלמת. המדינה היהודית שתקום לאחר ביאת המשיח, ממש כמו המדינה האפלטונית, הייתה אמורה להיות מדינה אידאלית כזאת.²⁴

נוסף על השפעת התרגומים והפרפרזות הערביות לדיאלוגים האפלטוניים, השפיעו חיבוריהם המקוריים של מלומדים מוסלמים כמו אלפאראבי ואבן באג'ה על מלומדים יהודים שפעלו במרחב האסלאמי, ובייחוד על הרמב"ם. בהדרגה הביבליוגרפית המופיעה באיגרתו לשמואל אבן תיבון אומר הרמב"ם כדלקמן:

לא תתעסק בספרי מלאכת ההגיון אלא במה שחבר החכם אבונצר אלפאראבי לברו, כי כל מה שחבר בכלל, ובפרט ספר התחלות הנמצאות שלו – הכל סלת נקיה, ויתכן שיבין וישכיל האדם מדבריו, לפי שהוא מְפַלֵּג בחכמה. וכמו כן אבונצר בן אלצאיג [= אבן באג'ה] חכם פילוסוף גדול, ודבריו וחבוריו כלם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת.²⁵

רק אריסטו זכה מהרמב"ם למחמאות גדולות מאלה. ואכן, כפי שנראה בהמשך, השפעה זו בולטת בדיונו של הרמב"ם בנושאי היסוד של המחשבה המדינית, בייחוד בדיונו במתח שבין פרישות לחברות ובתורת ההידמות הפוליטית של הנביא־המנהיג, וכן אצל מלומדים רבים בימי הביניים המאוחרים, שהלכו בעקבות הרמב"ם. עצם הדבר שה"פלאספה" המוסלמים נמנעו מלנסח את רעיונותיהם הפוליטיים האפלטוניים במינוחים אסלאמיים מובהקים ובחרו גישה פילוסופית מופשטת יותר, הקלה על המלומדים היהודים ליישם את הגותם לתאולוגיה המדינית היהודית.

סמוך למחצית השנייה של המאה השתים־עשרה החלו מדרכי התרבות היהודיים עוברים מן המרחב האסלאמי אל מרחב התרבות הנוצרית־הלטינית בדרום־מערב אירופה, ובייחוד לספרד הנוצרית, לפרובנס ולאיטליה. המעבר היה תוצאה של תהליכים מורכבים שהתרחשו ב"היסטוריה הכללית": מחד גיסא הידרדרות היציבות הפוליטית במרחב האסלאמי ורדיפת היהודים באל־אנדלוס, ומאידך גיסא הפריחה הכלכלית והתרבותית במרחב הנוצרית־הלטיני בדרום אירופה, עם עליית המרכזים העירוניים החדשים ואווירת "הרנסנס של המאה השתים־עשרה" (ראו איור 4 במקבץ עמודי הצבע).²⁶ החיבורים הפילוסופיים־התאולוגיים הגדולים של התקופה האסלאמית, שחוברו

24 המשיחיות כתופעה פוליטית תידון להלן בפרק התשיעי.

25 האיגרת לאבן תיבון, מהדורת שילת, עמ' תקנב. קטעים מהנוסח העברי של התחלות הנמצאות מובאים בספר המקורות.

26 אנו מדברים כאן ב"יהדות ספרד", כלומר בתרבות היהודית שהתפתחה בארצות הים התיכון, מדרום לאלפים, ראשית במרחב התרבות האסלאמי ולאחר מכן במרחב התרבות הנוצרית־הלטינית בדרום אירופה. העיסוק בפילוסופיה ובמדע בקרב היהודים בתקופה הזאת התמקד במרחב הים התיכון, והוא נעדר מ"יהדות אשכנז", כלומר מאזורי ההתיישבות של היהודים שמצפון לאלפים, בצפון צרפת וגרמניה של היום. הדבר גובע בעיקר מנסיבות היסטוריות, הקשורות למאפייניה של התרבות הנוצרית הסובבת בעת ההיא, שבה התמקד העיסוק בנושאים אלה בדרום־מערב אירופה. ראו דיונו של א' מלמד, על כתפי ענקים (רמת גן 2003), פרק א.

בערבית,²⁷ תורגמו בהדרגה לעברית כדי לשרת את הצרכים של קהל קוראים חדש, שלא קרא ערבית. מהגרים יהודים שעברו מספרד האסלאמית אל אזור התרבות הנוצרית-הלטינית, כמו בני משפחת אבן תיבון ובני משפחת קמחי, הביאו עמם אל הקהילות החדשות הפורחות באזור זה את ידיעת השפה הערבית, את הידע בפילוסופיה היוונית והאסלאמית, ואת כתבי-היד של הטקסטים הללו. במקומם החדש הם פגשו ציבור יהודי תוסס שהשתוקק לדעת מה כתוב בחיבורים האלה, אך לא קרא ערבית. המפגש הוליד מפעל גדול של תרגומים מערבית לעברית, וכך תורגמו גם הטקסטים של ההגות המדינית. ראשית תורגמו הטקסטים הגדולים של הוגי הדעות היהודים של התקופה, בעיקר בידי "אבי המעתיקים",²⁸ יהודה אבן תיבון, מי שיצר את שפת המדע והפילוסופיה העברית בימי הביניים, ובכלל זה המחשבה המדינית, כמעט יש מאין. כמו אליעזר בן יהודה בראשית המאה העשרים, "מילים מילים הוא ברא במותו הקודח". בין תרגומים אלה יצינו ספר אמונות ודעות של רס"ג, ספר חובות הלבבות מאת אבן פקודה וספר הכוזרי של יהודה הלוי. בשיאו של התהליך, ממש בראשית המאה השלוש-עשרה, תרגם בנו של יהודה, שמואל אבן תיבון, את מורה הנבוכים לעברית ביוזמתה של הקהילה היהודית בעיר לונדל שבפרובנס, ודאינו לעיל שהרמב"ם עצמו הדריך אותו בנבכי התרגום. תרגום אחד למורה הנבוכים נעשה כמעט בו-בזמן בידי המשורר יהודה אלחריזי, ולאחר זמן תרגם בנו של שמואל, משה אבן תיבון, דור שלישי בשושלת המתרגמים הזאת, את חיבור הנעורים של הרמב"ם מלות ההגיון. בפרק האחרון של חיבור זה יש כאמור דיון חשוב במעמד החכמה המעשית, על שלושת תחומי המשנה שלה – האתיקה, הכלכלה והפוליטיקה – וזה במסגרת סיווג המדעים, הגדרתה של הפוליטיקה ותחומי הדיון שלה.

בשלב השני – במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה – החלו המתרגמים היהודים לתרגם את החיבורים האסלאמיים הגדולים ובהם החיבורים החשובים בתחום המחשבה המדינית, ואלה המעניינים אותנו כאן. נשים לב שהדיאלוגים האפלטוניים לא תורגמו מיוונית לעברית ולא היו נגישים ישירות למלומדים היהודים עד שתורגמו מן היוונית ללטינית בתקופת הרנסנס. הם קראו את אפלטון בתיווך הפרשנות האסלאמית, גם לאחר שמרכזי התרבות היהודיים עברו ממרחב התרבות האסלאמית אל מרחב התרבות הנוצרית-הלטינית, והייתה לכך השפעה מרחיקת לכת על הגותם המדינית. שלא במקרה, חיבוריו של אלפאראבי היו הראשונים שתורגמו לעברית, וחלקם תורגמו יותר מפעם אחת, מה שמעיד על חשיבותם בעיני המלומדים, וזה בעקבות דברי השבח של הרמב"ם (שצוינו לעיל) באגרתו לאבן תיבון. חלקים גדולים מחיבורו של אלפאראבי המדינה המעולה תורגמו פעמיים לעברית במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה בידי יצחק אבן לטיף ושם טוב אבן פלקירא. חלקים גדולים מחיבורו של אבן לטיף שער השמיים, שעדיין מצוי בכתב-יד, ומתוך ספר המעלות של שם טוב אבן פלקירא, שכבר נדפס, הם תרגום כמעט מילולי מחיבורו הגדול של אלפאראבי. בחיבורו האחר, ראשית חכמה, כלל אבן פלקירא פרפרוזות ארוכות מתוך שניים מחיבוריו האחרים של אלפאראבי, השגת ההצלחה והפילוסופיה של אפלטון. משה אבן תיבון, בנו של מתרגם מורה הנבוכים, תרגם לעברית את ספר ההתחלות

27 או בערבית-יהודית, כלומר ערבית כתובה באותיות עבריות, שבה כתב הרמב"ם את מורה הנבוכים.

28 העתקה בעברית של ימי הביניים משמעה תרגום.

של אלפראבי, שאף הוא מכיל חלקים חשובים העוסקים בתורת המדינה. מצוי בידנו תרגום אנונימי, אף הוא עדיין בכתב-יד, של חיבור אחר של אלפראבי, האפוריזמים של המדינאי. כן מצוי בידנו תרגום אנונימי לחי בן יקט'אן מאת אבן טפיל, בצירוף פירוש מאת משה גרבוני בן המאה הארבע-עשרה. גרבוני גם תרגם לעברית והוסיף פירוש לספר הנהגת המתבודד של אבן באג'ה.²⁹ גולת הכותרת של העברת הטקסטים הפוליטיים הגדולים של ההגות האסלאמית למחשבה היהודית היה התרגום לשני פירושו הגדולים של אבן רשד: הפירוש לפוליטאה ("המדינה") של אפלטון והפירוש האמצעי לאתיקה הניקומאכית של אריסטו, שניהם פרי עבודתו של שמואל בן יהודה ממרסי. באמצע המאה הארבע-עשרה, באותו זמן בערך, תרגם טודרוס טודרוסי את פירוש האמצעי של אבן רשד לרטוריקה של אריסטו.³⁰ לכל אלה הייתה השפעה ניכרת על התפתחות הדיון במחשבה המדינית היהודית בימי הביניים המאוחרים.

גולת הכותרת של מפעל התרגומים היה כאמור הפירוש של אבן רשד לפוליטאה. זה היה חיבורו החשוב ביותר של אבן רשד בתחום המחשבה המדינית. המקור הערבי של פירוש זה אבד, והתרגום העברי הוא עדות יחידה לקיומו.³¹ פירוש זה נעשה טקסט היסוד של המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים המאוחרים ובתקופת הרנסנס, והשפעתו הייתה רבה. יוסף אבן כספי, בן המאה הארבע-עשרה, הכין סיכום מקוצר של תרגום זה וקרא לו סדר ההנהגה לאפלטון.³² עצם הדבר ששרדו שמונה כתבי-יד של התרגום הזה, והוא מצוטט בחיבורים יהודיים רבים בימי הביניים המאוחרים ובתקופת הרנסנס, מעיד היטב על תפוצתו ועל השפעתו. משה מריאטי העתיק את כתב-היד המאוחר ביותר הידוע של תרגום זה באיטליה של אמצע המאה החמש-עשרה, והסביר באחרית הדבר, שהוא טרח להעתיק טקסט זה כשהוא כבן שבעים שנה, מאחר שראה בו ספר יסוד חיוני בספרייה שהכין לבניו לקראת מותו: "לא יחסר לבני גם את זה בין שאר הספרים אשר כתבתי והכתבתי וקניתי להם [...] וימצאו חן שכל טוב בעיני אלהים ואדם".³³

התרגום העברי של פירוש אבן רשד לפוליטאה נחשב אפוא ספר יסוד בספרייתו של המשכיל היהודי בעת ההיא. בתקופת הרנסנס תורגם הנוסח העברי פעמיים ללטינית בידי מלומדים יהודים בעבור קהל יעד נוצרי. התרגום הראשון הוא של אליהו דל מדיגו ונעשה בעבור ההומניסט

29 ראו הוין, "משה גרבוני ואבן באג'ה".

30 אבן רשד התקין לכמה חיבורים אריסטוטליים שלושה פירושים: קצד, בינוני (הקרוי "אמצעי") וארוך.

31 הנוסח העברי פורסם לראשונה, עם תרגום לאנגלית, בידי ארווין רוזנטל: *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal (Cambridge 1969). תרגום לאנגלית פרסם ר' לרנר: *Averroes on Plato's Republic*, translated, with an introduction and notes, by R. Lerner (Ithaca and London 1974). L.V. Berman, "Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth Century Philosopher and Translator", A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, MA 1967), pp. 289–320.

32 ראו הפירוש וההפניות הביבליוגרפיות אצל 39, n. 226, p. *Melamed, The Philosopher-King*.

33 מהדורת רוזנטל, הנוסח העברי, עמ' 108. ראו על כל העניין א' מלמד, "אליהו דל מדיגו והמסורת המדינית האפלטונית בתקופת הרנסנס", איטליה 11 (1995), עמ' 57–76.

האיטלקי החשוב פיקו דלה מירנרולה (Pico della Mirandola),³⁴ והתרגום השני, של יעקב מאנטינוס, נכלל במהדורת כל כתבי (opera omnia) אריסטו, שפורסמה באיטליה באמצע המאה השש-עשרה. כך השתלבה המסורת המדינית האפלטונית היהודית של ימי הביניים עם התורה של התרבות ההומניסטית אל הפילוסופיה המדינית האפלטונית.

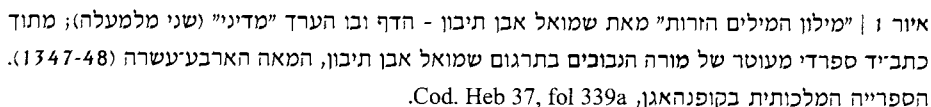
מפעל התרגומים יצר מינוח מדעי ופילוסופי בעברית, שלא היה קיים עד אז, הואיל והמלומדים היהודים כתבו עד אז את חיבוריהם המדעיים-הפילוסופיים בשפה הערבית. כך גם נוצרו בראשונה מינוחים עבריים בתחום ההגות המדינית. בתרגומיהם מהסקסטים הפילוסופיים-התאולוגיים של הרמב"ם, אלפראבי ואבן רשד, יצרו יהודה ושמואל אבן תיבון, משה, בנו של שמואל ובעקבותיהם המתרגמים בני המאה הארבע-עשרה, כמו שמואל בן יהודה ממרסי ומשה גרבוני, את המינוח המדיני ששימש מאז את המלומדים היהודים, למשל: "מדיני", לתיאור האופי המדיני של האדם; "קבוץ מדיני" משמעו חברה או מדינה; המונחים "מדינה מקובצת" או "קבוצית" או "קהילית", או "קבוץ החרות" מציינים דמוקרטיה;³⁵ "הנהגת האחרות" משמעה אוטוקרטיה; "הנהגת הפחיתות" משמעה אוליגרכיה או פלוטוקרטיה, כלומר שלטון בעלי הממון; "ראשות המלך" היא המונרכיה; ו"ראשות הטובים" היא האריסטוקרטיה. תופעה דומה התרחשה בעת ההיא גם בעולם הנוצרי-הלטיני שבו הוטבעו בראשונה מינוחים בתחום ההגות הפוליטית.³⁶

המילה "מדינה" והמילה "מדיני" בהטיותיהן, שמשמעותן נראית לנו מובנת מאליה, גם הן תוצר של מפעל התרגומים. המילה "מדינה" אמנם מופיעה במקרא (אסתר א, 1 ועוד) ובמשנה ("מנהג המדינה", בבא בתרא א, א; "הלכות מדינה", בבא מציעא ז, ה), אך גם בעברית המקראית וגם בעברית המשנאית משמעה אזור או פרובינציה שיש להם שלטון עצמי. רק בתקופה שאנו דנים בה הוסבה מילה זו למשמעות של מדינה המקובלת בימינו, כלומר מסגרת ריבונית, והמונח "מדיני" הוסב גם הוא למשמעות המקובלת בימינו, כלומר בעל טבע מדיני, וזה בעקבות המינוח הערבי, שתורגם מיוונית. במקרה זה היה התהליך פשוט, שהרי למילה העברית "מדינה" בהטיותה יש קרבה לשונית למילים הערביות "מדינה", שתרגמה את המילה "פוליס", ו"מדיני" היא המילה "מדיני". עם זאת, ברור שליהודי שקרא עברית בימי הביניים לא הייתה המשמעות החדשה של המילה "מדיני" מובנת מאליה. הדבר בא היטב לידי ביטוי ב"מילון המילים הזרות", שצירף

34 תרגום זה נחשב אבוד, אבל זוהה באמצע המאה העשרים בידי המלומד הגדול של הרנסנס האיטלקי, P.O. Kristeller, ופורסם במהדורה מדעית: *Averroes, Paraphrase della "Repubblica" nella Traduzione Latina de Elia del Medigo*, A cura di A. Coviello e P.E. Fornaciari (Firenze 1992). ראו על כל העניין אצל מלמד, "אליהו דל מדינו והמסורת המדינית האפלטונית".

35 A. Melamed, "The Attitude Towards Democracy in Medieval Jewish Thought", *Jewish Political Studies Review* 5 (1993), pp. 33–56 (Reprinted in D.H. Frank (ed.), *Commandment and Community, Essays in Jewish Legal and Political Philosophy* [Albany 1995], pp. 173–194).

36 ריכוזים של מונחים אלה מצויים בתרגום העברי לספר ההתחלות של אלפאראבי, ובתרגום לפירוש אבן רשד לפוליטאה ("המדינה"), ובתרגום העברי לרטוריקה, שקטעים ממנו נכללו בספר נופת צופים של יהודה מסיר ליאון (חקטעים מובאים בספר המקורות). אשר לתופעה המקבילה בתרבות הנוצרית-לטינית, ראו ס' מנשה, פרקים בתולדות הרעיון המדיני בימי הביניים (תל-אביב 2007), עמ' 96.



שמואל אבן תיבון לתרגומו העברי למורה הנבוכים בראשית המאה השלוש-עשרה (ראו איור 1). מאחר שרבים מהמונחים שהוא טבע והשתמש בהם במורה הנבוכים היו חדשים וזרים ליהודי שקרא עברית בימים ההם, הוא הוסיף לתרגומו נספח ובו מילון מונחים. חשוב ביותר הדבר שהוא בחר לכלול בנספח זה גם את המונח "מדיני"; אבן תיבון ידע אפוא היטב, שגם מונח חדש זה הוא קשה לקורא העברי, ולכן חייב הסבר: "מדיני" – שם תואר מ'מדינה', אמרו: האדם מדיני בטבעו, כלומר צריך שישכון במדינה או במקום שיתקבץ עם אחרים ממינו במדינה, לא שיעמוד לבדו במדברות או אנה שיוזמן לו".³⁷

דוגמה מובהקת לתופעה של יצירת מינוחים פוליטיים עבריים על רקע של העברת ידע לעברית משפות אחרות נמצא בהיסטוריה של המילה העברית נימוס. בעברית המודרנית, מילה זו משמעה דרך התנהגות המקובלת בחברה. בעברית של ימי הביניים משמעה חוק, אמנם מילה זו כבר נכנסה מן היוונית למשנה ולתלמוד במשמעות של חוק או מנהג (למשל בבלי, גיטין סה ע"ב – גם במשנה וגם בגמרא), אך עיקר כניסתה לעברית בימי הביניים הייתה מן הערבית. ה"נימוס", שביוונית משמעו חוק אנושי (בהבדל מחוק טבעי או אלוהי), נכנס לערבית הספרותית עם התרגומים מיוונית לערבית במאות השמינית-העשירית, ונהפך ל"נאמוס", ובמפעל התרגומים מערבית לעברית במאות השתים-עשרה-הארבע-עשרה המילה לעברית בצורה "נימוס", לפעמים במשמעות רחבה של חוק בכלל, בהבדל מהמשמעות הצרה של המילה בשפה היוונית. המילה "נימוס" משמעה חוק בכלל, חוק אנושי בדרך כלל ("דת נימוסית", "נימוס אנושי"), אבל יש שהיא מופיעה גם במשמעות של חוק טבעי ("נימוס טבעי") וחוק אלוהי ("נימוס אלוהי").³⁸ בעברית של ימי הביניים המילה "נימוס" היא מילה נרדפת במידה רבה למילים דת, תורה, וכן למילה "חוק", שהייתה בשימוש מצומצם למדי בימי הביניים. בעברית המודרנית היא החליפה את כל המילים הנזכרות, ואילו אלה קיבלו משמעות שונה מזו שהייתה להן בימי הביניים, ושונה זו מזו: המילה "נימוס" משמעה כיום דרך התנהגות המקובלת בחברה; המילה "דת" משמעה כאמור מערכת של אמונות פולחנים ומצוות, והיא שווה ל-religion הלועזית.³⁹ "תורה" משמעה כיום תחום דיון או השקפת עולם מסוימת במשמעות המכלילה (כמו "תורת המידות" או "תורת דרווין"), או תורת ישראל במשמעות המצומצמת, כלומר אוסף הטקסטים הקנוניים המבטאים את האמת האלוהית לפי התפיסה היהודית. המילה נימוס משמעה כיום אמנם שונה מזה שהיה מקובל בעברית הימיבינימית, אבל אפשר להבין כיצד משמעות המסמנת דרך התנהגות חברתית מקובלת התפתחה ממשמעות שסימנה בדרך כלל חוק אנושי.

37 פירוש המילים הזרות נרפס בסוף מורה הנבוכים בתרגום שמואל אבן תיבון, בעריכת י' אבן שמואל (ירושלים תשמ"ד), עמ' 11. אבן תיבון עוקב בדברים אלה אחר התאוריה של הרמב"ם על הטבע המדיני של האדם.

38 ראו למשל השימוש ב"נימוס" כמילה כללית לחוק בכלל ולסוגי התוקים, ובכלל זה חוק הטבע ותחוק האלוהי אצל משה בן יואב מפירנצה, מאמצע המאה החמש-עשרה. ראו A. Melamed, "Natural, Human, Divine: Classifications of the Law Among Some 15th and 16th Century Italian Jewish Thinkers", *Italia* 4 (1985), pp. 59–93, esp. notes 15, 16, 21, 26.

39 נשים לב שמבחינה זו משמעה של מילה זו התרחב, אך בהקשר הספציפי של החוק משמעה הצטמצם, והוא ואין היא מכוונת לכל סוג של חוק, אלא לחוק אלוהי בלבד. וראו לאחרונה: A. Melamed, "De La Loi; à La religion: Métamorphoses du concept de *dath* dans La tradition Politique juive", Sh. Trigano, (ed), *Entre ciel et terre, le Judaïsme* (Paris 2009), pp. 61–76.

להלן כמה קטעי מקורות שמופיעה בהם המילה "נימוס" במשמעויות שונות – של חוק בכלל, או סוג משנה מסוים של החוק (אלוהי, שכלי, טבעי, אנושי). שימו לב לאיזו משמעות של המילה מתכוון כל אחד מהקטעים האלה, וכן להופעה של מילים נרדפות, כמו "תורה", "דת" ו"חוק":

1. הרמב"ם, מורה הנבוכים ב, מ (תרגום שמואל אבן תיבון): והיה מחכמת אלהים בהעמיד זה המין [=האנושי] למה שרצה מציאותו, ששם בטבעו שיהיה לאישיו כח הנהגה, ומהם מי שיהיה הוא עצמו אשר ניבא בהנהגה ההיא, והוא הנביא או מניח הנימוס [= המחוקק], ומהם מי שיהיה להם כח לחייב לעשות מה שצוה הנביא ההוא, ולהמשיך אחריו ולהוציאו לפעל, והם המלך הלוקח הנימוס ההוא.
2. שם: ואני אבאר לך זה ער שלא יסופק עליך הענין ויהיה אצלך הבדל תכיר בו בין הנהגות הנימוסים המונחים [שחוקקו בני אדם], ובין הנהגות התורה האלוהית, [...] אמנם הנימוסים אשר גלו מניחיהם [= המחוקק האנושי] שהם נימוסים הניחום ממחשבותם לא יצטרך על זה ראיה [...] ואמנם ארצה להודיעך ההנהגות אשר יאמר בהם שהם נבואיות, כי יש מהם נבואיות אמיתיות ר"ל אלוהיות, ויש מהם נימוסיות [...] כי כשתמצא תורה שכל כונתה וכל כונת נותנה אשר שער פעולותיה אמנם הוא סדר המדינה וענינה ולהסיר העול והחמס ממנה, ולא יהיה בה הבטה בשום פנים לענינים עיוניים, ולא השגה להשלים הכח הדברי [= השכלי], [...] דע כי התורה היא נימוסית.
3. שם טוב אבן פלקירא, מורה המורה (מהדורת שיפמן) – מתוך הפירוש למורה הנבוכים ב, מ: ואמר חכם אחד: ומאחד שהיה הנמוס דבר אלהי התחייב שיהיה הנושא אותו בעלי החיים המדברים בכח הנפש המסויעת בטובות השכל. והיה הנמוס דבר אלהי מסוגל בכח הנפשי השלוח מהנפש הכללית.
4. יוסף אלבו, ספר העיקרים א, ז: והדת על ג' פנים, אם טבעית, ואם נמוסית, ואם אלהית. [...] והנמוסית היא מה שתסדר מחכם או חכמים לפי המקום ולפי הזמן וכפי טבע המנהגים בה, כדתות והחקים אשר סדרו בקצת מדינות בין הקדמונים עובדי עבודה זרה או עובדי האל מצד הסדור השכלי אשר יחביהו השכל האנושי מבלי הערה אלהית.
5. יצחק אברבנאל, ראש אמנה יג (מהדורת קלנר, עמ' 96): ואין להקשות מתורת אדם ובני נח, כי אלו בודאי אינם תורות ישלמו הנפש האנושית. ואמנם הם בלבד סדורים לשמירת הקבוץ האנושי כפי טבע הזמנים אשר היו מסודרות בס. והם במדרגת הנמוסים. ואמנם התורה האלהית, שתישיר הנפש אל שלימותה האחרון, אין שם זולת תורת משה רבינו עליו השלום, כי הוא המזון ההכרחי לנפש לקנות החיים ולהנצל מהמות.

שינויי משמעותם של המונחים הנזכרים, ובייחוד הפיכת המילה 'דת' מחוק לאמונה, מדגימים היטב את ההתפתחויות האינטלקטואליות והאידאולוגיות לאורך הדורות. לפיכך עלינו להיזהר היטב מהנטייה האנכרוניסטית לקרוא אל תוך הטקסטים הקדומים את תמונת העולם, ואת משמעות המונחים המקובלות בימינו. קריאה כזאת עלולה להביא לידי אי-הבנת הטקסטים. חשוב שנבין את המונחים המופיעים בטקסטים במשמעות שהייתה להם בזמן כתיבתם.

בעקבות מפעל התרגומים מערבית, שיצר בראשונה מילון מונחים פילוסופיים ומדעיים בעברית, החלו המלומדים היהודים לכתוב מדע ופילוסופיה בעברית. תופעה זו הייתה ייחודית, שהרי בדרך כלל כתבו יהודים חיבורים כאלה בשפות התרבות הדומיננטיות בתקופתם. פילון כתב יוונית, הרמב"ם כתב ערבית (או ערבית-יהודית), ובראשית העת החדשה כתב שפינוזה בלטינית, ומנדלסון בגרמנית. בתקופתנו כותבים אנשי מדע חלק נכבד מחיבוריהם המקצועיים בשפה האנגלית. היינו מצפים שמלומדים יהודים במרחב התרבות הנוצרית-הלטינית בדרום אירופה יכתבו בשפת התרבות הדומיננטית של התקופה ההיא באזור ההוא, כלומר בלטינית. ואולם הלטינית, בהיותה שפת הכנסייה, עוררה בקרב היהודים התנגדות לשימוש בה. מה עוד, כאמור, שבעקבות תרגומי הטקסטים הערביים לעברית נוצר מילון מונחים מקצועי שאפשר לכתוב מדע ופילוסופיה בשפה העברית. מערכת המינוחים הפוליטיים העבריים שנוצרה בתרגומים יצרה למלומדים יהודים באירופה הנוצרית-הלטינית מסגרת התייחסות החל במאה השלוש-עשרה שבה הם החלו לפתח בהדרגה מחשבה מדינית יהודית הכתובה עברית.

דוגמאות מרכזיות של דיונים פוליטיים בחיבורים התאולוגיים-הפילוסופיים של התקופה נוכל למצוא בחיבורים האלה: ספר המעלות וראשית חכמה מאת שם טוב אבן פלקרא; עזר הדת של יצחק פולקר; ספר העיקרים של יוסף אלבו; כבוד אלוהים של יוסף אבן שם טוב; חי העולמים מאת יוחנן אלמאנו. בספרות הדרשה הפילוסופית נמצא דיונים כאלה בחיבורים האלה: מלמד התלמידים של יעקב אנטולי; שתיים עשר דרשות של נסים מגרונה (הר"ן); דרשות על התורה של שם טוב בן יוסף אבן שם טוב; נהי שלום של אברהם שלום; עקדת יצחק מאת יצחק עראמה. פירושים פילוסופיים לתנ"ך שימשו מסגרת התייחסות פורייה במיוחד לדיונים פוליטיים. הטקסט המקראי נתן תודמנויות רבות לעסוק בנושא המדיני. דיונים מקראיים עיקריים, אם כי לא בלעדיים, ששימשו למטרה זו, היו תאורי ההתפתחות המוקדמת של החברה האנושית (בראשית ב-יא); עצת יתרו למשה (שמות יח; דברים א), משפט המלך (דברים יז; שמואל א, ח) וכיוצא באלה. כמה מהפרשנים לא היססו ופירשו את המקורות המקראיים פירוש יצירתי בהתחשב באירועים הפוליטיים ובהשקפות הפילוסופיות הערכניות של תקופתם. דוגמאות אופייניות נוכל למצוא בפירושיהם של אברהם אבן עזרא (ראב"ע), יוסף אבן קספי, עמנואל הרומי ויצחק אברבנאל, שהביא תופעה זו לשיאה.⁴⁰

מלומדים אלה כולם ביססו את הגותם הפוליטית על חיבורים שהועברו ממרחב התרבות האסלאמית, שהתבססו על המסורת האפלטונית והותאמו לעולם המונחים האסלאמי בידי

40 ראו דוגמאות אופייניות לתופעה זו, כמה מני רבות, אצל א' מלמד, "כפוש ארץ רבים שריה": פירושים פוליטיים לטקסט מקראי במחשבה היהודית בימי הביניים", בית מקרא 38 (תשנ"ג), עמ' 265-272; הנ"ל, "פירושים פילוסופיים לירמיהו ט, 22-23 במחשבה היהודית בימי הביניים וברנסנס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (1985), עמ' 31-82; הנ"ל, "Jethro's Advice in Medieval and Early Modern Jewish and Christian Political Thought", *Jewish Political Studies Review* 2 (1990), pp. 3-41; מ' דצין, "שני פירושי ד' אברהם אבן עזרא על הצעת יתרו", בית מקרא נ, 3 (תשס"ה), עמ' 281-291. קטעים נבחרים מפירושי אברבנאל לפרשיות אלה ומהחיבורים הנוכחים לעיל תמצאו בספר המקורות.

המלומדים אלפאראבי, אבן באג'ה ואבן רֶשֶד, ומהם לעולם המונחים היהודי בידי הרמב"ם. מסורת זו נמשכה מאות בשנים לאחר שמרכזי התרבות היהודיים עברו אל מרחבה של התרבות הנוצרית-הלטינית. המלומדים היהודים היו מעורכנים היטב במגמות התרבותיות במרחביה של התרבות הנוצרית-הלטינית בימי הביניים המאוחרים. השפעתה של הפילוסופיה הסכולסטית על המלומדים היהודים גברה והלכה בתחומי הפילוסופיה למיניהם.⁴¹ שונה היה המצב בתחום הפילוסופיה המדינית. בפילוסופיה המדינית הסכולסטית היו התפתחויות רבות חשיבות, בעיקר עם ההשפעה המהפכנית של תרגום הפוליטיקה של אריסטו מיוונית ללטינית (סמוך לשנת 1260), אבל התפתחויות אלה השפיעו על ההגות המדינית היהודית רק בשוליים. אפלטון, אלפאראבי ואבן רֶשֶד, ולא אריסטו ולא הפילוסוף הסכולסטי הגדול תומס אקווינס,⁴² בן המאה השלוש-עשרה, הם ששלטו בכיפה במחשבה המדינית היהודית עד ראשית העת החדשה ממש.

העדר הפוליטיקה מהמחשבה המדינית היהודית במרוצת ימי הביניים מבטא זאת היטב. רעיונות פוליטיים שונים שאפשר לכנותם "אריסטוטליים" חדרו למחשבה היהודית כבר בתקופה האסלאמית באמצעות תרגומם ופירושם של חיבורים אריסטוטליים, כמו אתיקה ניקומאכית ורטוריקה, המשיקים לפוליטיקה בנושאי הדיון שלהם. כן מצויות כמה פרפרוזות לחיבור אקונומיה בדמות החיבור ספר הנהגת הבית. ואולם חיבורים אלה נכנסו למחשבה היהודית בעיבוד אסלאמי, שהעביר אותם תהליך מרחיק לכת של אפלטוניזציה. למשל, תרגומו העברי של היהודי הספרדי בן המאה הארבע-עשרה טודרוס טודרוס לפירושו של אבן רֶשֶד לרטוריקה, מחליף את תורת המשטרים האריסטוטלית בתורת משטרים אפלטוניים מובהקת, על בסיס הספר השביעי של פוליטאה ("המדינה"), תורה השונה במהותה מזו האריסטוטלית. לפיכך השפעות של תורת המדינה האריסטוטלית במחשבה היהודית עד המאה החמש-עשרה לפחות, עד כמה שאפשר לזהותן, הן עקיפות לגמרי ואינן אלא חד קלוש למקור האריסטוטלי.

לצורך ההגמה די בעיון שטחי במורה הנבוכים ב, מ, הפותח בהיגד האריסטוטלי הנודע: "כבר הובהר בתכלית ההבהרה שהאדם הוא מדיני בטבעו (אלאנסאן מדני באלטבע)."⁴³ הרמב"ם מציג השקפה זו כהשקפה מקובלת היטב; ובאופן טבעי אפשר לזהות דברים אלה עם דבריו הנודעים של אריסטו בפוליטיקה א, ב: "שהאדם בעל-חיים מדיני (politicon zoon) על-פי הטבע". מכאן אפשר בנקל להסיק שהרמב"ם אכן עוקב אחר הפוליטיקה. ואולם היגד מקביל מופיע באתיקה ניקומאכית א, ז: "שהרי האדם מדיני בטבע". את הפרפרזה הערבית של האתיקה הכיר הרמב"ם היטב, והוא הרבה לצטט ממנה, מהגם שאלפאראבי חזר על רעיון זה בחיבורו המדינה

41 הסכולסטיקה היא הפילוסופיה הנוצרית-הלטינית של ימי הביניים המאוחרים, שהתמודדה עם המפגש בין האמונה הנוצרית לבין המורשת הפילוסופית היוונית, עם השפעות ניכרות של ההתמודדות המוקדמת יותר עם מפגש האמונה והשכל באסלאם וביהדות. על תופעה זו ראו ש' פינס, "הסכולסטיקה שאחרי תומאס מאקווינס ומשנתם של סדאי קרשקש ושל קודמיו", בקובץ מאמריו, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 178-262.

42 כלומר מהעיר אקווינס-אקווינו שבדרום איטליה, וקרוי בספרות תומס אקווינס ופעמים רק "אקווינס".

43 הרמב"ם תור על היגד זה בחלק ג, כז: "כמו שידוע שהאדם מדיני בטבעו".

המעולה, שממנו כאמור הושפע רמב"ם ביותר.⁴⁴ דומה אפוא שהרמב"ם הגיע לרעיון אריסטוטלי זה מהמקורות האמורים בלי שיעיין כלל בפוליטיקה. ואכן בשום מקום אין הוא מרמז על החיבור פוליטיקה, שעה שידע היטב על קיומם של חיבורים רבים אחרים של אריסטו וציטט מתוכם במישרין ובעקיפין. גם אף אחד מפרשני הרמב"ם בימי הביניים אינו מקשר את הפוליטיקה בפרשו פרק זה במורה הנבוכים. למשל, שם טוב אבן פלקירא ידע על קיום הפוליטיקה, אך לא הכיר את הטקסט עצמו, ובפירושו לפרק זה ציטט מתוך פרפרזה כלשהי של האתיקה ולא הזכיר את הפוליטיקה.⁴⁵ מלומדים יהודים רבים בימי הביניים המאוחרים ציטטו, בעקבות הרמב"ם, את ההיגד האריסטוטלי, אלא שאיש מהם לא ייחס אותו לאריסטו, וודאי שלא לפוליטיקה. או שהם מצהירים את הדברים באופן כללי, בלי ייחוס, או שהם מייחסים אותו לחכמים בכלל, ובצדק, שהרי זו הייתה דעה מקובלת בתקופתם. ההיגד גם מופיע בתרגום העברי לפירוש של אבן רשד לפוליטאה. אבן רשד ודאי נטל אותו מהאתיקה והרכיב אותו על דיון אפלטוני מובהק בהתפתחות התברה האנושית. לפיכך, עצם העובדה שהמלומדים היהודים הרבו לצטט את ההיגד האריסטוטלי הנודע, אינה מוכיחה כלל ועיקר שהם הכירו את הפוליטיקה.

כמה מלומדים שהיו מעורבים במפעל התרגומים מערבית לעברית, כמו שם טוב אבן פלקירא ושמואל בן יהודה ממדסי, אמנם הזכירו את עצם קיום הפוליטיקה, וכינו חיבור זה בשם "אריסטו בהנהגה", "ספר ההנהגה לפלוסוף" וכיוצא באלה וריאציות על שמות אלה, אבל את הטקסט עצמו הם לא הכירו. בעקבות דבריו של אבן רשד ציין שמואל בן יהודה ממרסי באחדית הדבר שלו לתרגומו לפירוש של אבן רשד לאתיקה:

והחלק השני [של כתבי אריסטו בפילוסופיה המעשית, נוסף על האתיקה] הוא ספר אשר ידוע בספר ההנהגה [= פוליטיקה] לפלוסוף [= אריסטו], אך לא נפל אל החכם בן רשד הספר ההוא, וכבר התנצל בזה על כי לא בארו.

בעקבותיו ציין יוסף אבן כספי בסיום הסיכום של התרגום, שהוא הכין כעשור לאחר מכן, כי "ספר ההנהגה" לאריסטו "עדיין לא הגיע אלינו".⁴⁶ שני מלומדים אלה, שפעלו במרחב התרבות הנוצרית-הלטינית בשליש הראשון של המאה הארבע-עשרה, והיו מודעים היטב להלכי הרוח התרבותיים סביבם, עדיין מניחים, בעקבות אבן רשד, כמאה וחמישים שנה לאחר שחיבר את הפירוש שלו, שהטקסט של הפוליטיקה עדיין אינו בנמצא במערב. אף-על-פי שהחיבור תורגם

44 ראו הדיון המפורט עם ההפניות הביבליוגרפיות המלאות אצל מלמד, "הפוליטיקה" לאריסטו, וכן A. Melamed, "Medieval Jewish Political Philosophy: Between Plato and Aristotle", B.C. Bazan et al. (eds.), *Les Philosophies morale et politique au moyen age* (Ottawa 1995), pp. 410–419.

45 פלקירא, מורה המורה, מהדורת שיפמן, עמ' 289.

46 הציטוטים המלאים מופיעים אצל מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו", עמ' 36–37. ראו הטקסט כולו והדיון אצל א"ז ברמן, "התרגום העברי מן הלטינית של 'ספר המידות' לאריסטו על-שם ניקומאכוס", ספר היוכל לשלמה פינס, א (ירושלים תשמ"ח), עמ' 147–168.

2

כאמור ללטינית כבר סמוך לשנת 1260, השפעתו הייתה ניכרת וכבר חוברו לו כמה פירושים לטיניים של אלברטוס מגנוס, של תומס אקווינס ואחרים.⁴⁷

רק בחלוף שליש מן המאה החמש־עשרה, כמאה וחמישים שנה לאחר המהפכה שחוללה הופעת הפוליטיקה באירופה הנוצרית, הופיעה ההתייחסות הראשונה לטקסט זה בספרות העברית, התייחסות שהיא תוצאה ישירה של השפעת המהפכה הזאת. גם אזכור זה עדיין קשור לתרגום של האתיקה, שמלומדים יהודים הוסיפו לתרגם, לפרש ולהעתיק מתוך התמדה של מסורת, אבל בשונה מן העבר – תרגמו את הנוסח הלטיני, ויש בכך חידוש חשוב של מעבר מהתבססות על הנוסח הערבי להתבססות על הנוסח הלטיני. אך עדיין לא תרגמו את הפוליטיקה. הם ידעו על קיומו של הטקסט, אך עדיין נמנעו מלתרגם אותו. מאיר אלוודיש, איש קסטיליה בן ראשית המאה החמש־עשרה, תרגם לעברית את אחד הפירושים הלטיניים של האתיקה שחוברו בתקופתו. בהקדמת המתרגם מנמק אלוודיש את החלטתו לתרגם את החיבור:

ובפרט אריסטוטליש [אריסטו] הידוע ראש חכמי יון חבר ספרים בהנהגת המדות [= שלוש חלקי החכמה המעשית], אחד מהם קראו איטיקאש, דבר בהנהגת המדות לכל אחד מבני אדם. והשני קרא איקונומיקאש והוא יגיד הנהגת הבית [=כלכלה], והשלישי קרא פוליטיקאש ידבר בהנהגת המדינה. חברים בלשון עמו לשון יוני אחר כך הועתקו [תורגמו] אל לשון נוצרי [=לטינית] גם קצתם הועתקו אל לשון ערבי. ואני מאיר בר' שלמה ז"ל אלוודיש בלמדי לשון נוצרי ראיתי העתקת הספרים הנזכרים, גם ראיתי עליהם פירושים לחכמי הנוצרים, כי חכמה מפוארה אצלם הפילוסופיא אשר במדות. והנה תורתנו התמימה לא תחסר כל בה ובה נמצאו מבחר הדברים הנאמרים בכל ספרי הפילוסופיא, אך ראיתי כי דברי הספרים האלה הם כמו ביאור לקצת מצוות תורתנו הקדושה [...] על כן ראיתי כי טוב להעתיק אותם מלשון נוצרים, אולי יהיו יותר מבוארים בהיותנו שוכנים אצל חכמי הנוצרים אשר למדום, גם נמצאו ביאורים לספרים ההם אשר חברים חכמי הנוצרים יבארו כל סתום בדברי אריסטו. [...] והנה בעזרו [של האל] אעתיק ספר איטיקש [אתיקה] אשר הוא ראשון ונבחר ויותר מועיל. ואם תפץ ה' בידי יצלח אעתיק ספר איקונומיקש וספר פוליטיקש אם אמצא ביאורם, כי לא מצאתי עד כה.⁴⁸

כיהודי משכיל, רציונליסט בן התקופה, חש אלוודיש חובה לנמק מדוע צריך ומוצדק ללמוד את האתיקה בלבושו הנוצרי־הלטיני, אף שהוא כיהודי חייב להניח שחכמת המידות, ככל חכמה, כבר כלולה בתורה. הנימוק שלו, שלימוד הפילוסופיה יסייע להבנתה הנכונה של התורה, היה

47 ראו על נושא זה C. Martin, "Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics", *History* 36 (1951), pp. 29–44; J. Dunabin, "The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge 1982), pp. 723–737.

48 מצוטט אצל מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו", עמ' 39–40. אשר לחלוקה האריסטוטלית של החכמה המעשית לשלושה תחומי משנה, השוו: הרמב"ם, מלות ההגיון יד. גם הביטוי "קצתם הועתקו אל לשון ערבי" מזכיר את דברי הרמב"ם באותו המקום. שימו לב לכיתוב הספרדי של שמות חיבורי אריסטו, מה שמבטא את השפעת הסביבה התרבותית הקסטיליאנית.

נימוק שגור. אלודיש ידע היטב שכל החיבורים של אריסטו בתחום החכמה המעשית, ובכלל זה הפוליטיקה, כבר תורגמו ללטינית ואף זכו לפירושים של מלומדים בוצרים "יודעי דעת ומביני מדע". לדבריו הוא "ראה" תרגומים ופירושים אלה בלמדו לטינית. אלודיש מודע היטב להשפעה העצומה של תורת המידות ותורת המדינה האריסטוטלית בתרבות אירופה הנוצרית בשלהי ימי הביניים. הערכתו כלפי חכמת הפירוש של הנוצרים את אריסטו כה רבה עד שהוא רואה בכך גם כלי יעיל להבנת התורה עצמה, שרעיונות אלה כמובן משוקעים בה מאז ומתמיד. אלא שבסופו של דבר הוא החליט לתרגם, כמקובל מימים ימימה, רק את הנוסח הלטיני של האתיקה ומשתי סיבות: ראשית, קדימותו העקרונית, בהיותו המסד התאורטי של החכמה המעשית; ושנית, מידת הנגישות אל הטקסט. אלודיש מציין שני תנאים המאפשרים תרגום ראוי: נגישות לטקסט עצמו, ונגישות לפירוש מוסמך שלו כדי התרגום יתבסס על הבנה נאותה של הטקסט. משום מה לא הייתה לו גישה אל הפירושים של האקונומיה המיוחסת לאריסטו, ואל הפוליטיקה, הוא נמנע מלתרגם את הנוסחים הלטיניים שלהם. מתברר אפוא שאלודיש אמנם "ראה" את הטקסט הלטיני של הפוליטיקה, אך מסיבה שאינה ידועה לנו לא היה בהישג ידו פירוש מוסמך של הטקסט, אף שפירושים כאלה היו אמורים להיות לו זמינים בהתחשב בקשריו עם מלומדים בוצרים, בהתאם לעדותו שלו. בהתחשב בזה שהתרגום הלטיני של הפוליטיקה היה ידוע במילוליות היתר שלו, עד כדי חוסר מובנות, נראה שהיה היגיון בהחלטתו. מכל מקום, עצם הדבר שאלודיש מעיד ש"ראה" את הטקסט הלטיני של הפוליטיקה, ובכל זאת נמנע מלתרגמו, מוכיחה עד כמה הייתה המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים המאוחרים וברנסנס קשורה בטבורה למסורת האפלטונית-האסלאמית, אף-על-פי שחלפו כמאתיים שנה ויותר מאז שעברו מרכיזה אל מרחב התרבות הנוצרית-הלטינית.

בין כל המלומדים היהודים שפעלו בתקופה האמורה ידוע רק על שניים שהשתמשו ישירות בפוליטיקה ובהפרש של מאתיים שנה זה מזה: יוסף אלבו מחבר ספר העיקרים בספרד הנוצרית במחצית הראשונה של המאה החמש-עשרה, ושמחה לוצאטו, מחבר המאמר על יהודי ונציה, שחי ופעל בעיר זו במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה. אצל יצחק אברבנאל יש יומרה חסרת בסיס לשימוש בפוליטיקה, וזו הטענה כמה חוקרים, אך יומרה זו עצמה מוכיחה שהתבססות על מקור זה נחשבה מכובדת באווירה התרבותית של תקופתו.⁴⁹ כמה מלומדים אחרים אמנם הזכירו את הפוליטיקה, אך לא השתמשו בה. יוסף אלבו, המלומד היהודי הראשון שהתייחס ישירות לפוליטיקה עשה זאת בהערת אגב בלבד בהקשר לביקורת האריסטוטלית על המדינה האפלטונית, ולא בהקשר לתפיסה המדינית האריסטוטלית בפני עצמה.

49 ראו הדיון המפורט אצל מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו", עמ' 48-58; וכן הנ"ל, "אברבנאל וה'פוליטיקה' לאריסטו: דרמה של טעויות", דעת 29 (1992), עמ' 69-82.

2

יוסף אלבו היה המלומד היהודי הראשון שהכניס למחשבה היהודית את הסיווג המשולש של החוק, בכלל זה חוק הטבע, וזה בהשפעה נוצרית מובהקת (כפי שעוד נראה להלן).⁵⁰ על דקע זה, אין זה מפתיע שהוא גם היה הראשון להתייחס במישרין אל הפוליטיקה. אחד הטיעונים המרכזיים שלו לעדיפות החוק האלוהי מהחוק האנושי הוא שהחוק האנושי אינו מסוגל להבחין בין טוב ורע אלא על דרך ההשערה, ואילו החוק האלוהי מבחין בכך במדויק. הדוגמה של אלבו היא אפלטון, שעל אף חכמתו הגדולה טעה טעות כה חמורה בהבחנה בין הנאה לבין המגונה בבטלו את מוסד המשפחה ובקבעו את השיתוף בנשים. לדעת אלבו מנהגים אלה מנוגדים לחוק האלוהי ולחוק הטבעי גם יחד. הוא חזק את טיעונו באמצעות הסמכות האריסטוטלית: "וכבר גינה אריסטו דעת אפלטון בזה".⁵¹ אלבו עוסק בביקורת החריפה של אריסטו על המדינה האפלטונית בספר השני של הפוליטיקה. כאמור ראה אריסטו בתורת השיתוף האפלטונית – ברכוש, בנשים ובילדים – הסדר המנוגד הן להיגיון והן לטבע האנושי, ולכן מועד לכישלון. על אף העדפת הנחות היסוד של המדינה האפלטונית, לא היה ביכולתה של המחשבה היהודית לקבל היבטים מסוימים שלה, כמו תורת השיתוף על מכלול היבטיה ובהם השיתוף בנשים. בהקשר זה, הביקורת של אריסטו על שיטת אפלטון תואמת היטב את גישת ההלכה. אין זה מקרה שהדוגמה הראשונה שהבאנו להתייחסות מפורשת לפוליטיקה היא בזיקה לביקורת של אריסטו על אפלטון. ההקשר של הדיון הוא עדיין אפלטוני מובהק. ואכן במקומות רבים בחיבורו מוסיף אלבו להתבסס כמקובל על אתיקה ניקומאכית ופירושה, ולא על הפוליטיקה.

תופעה דומה, אך בהדגשת יתר, מצויה במאמר על יהודי ונציה מאת שמחה לוצאטו, שחובר כמאתיים שנה אחר-כך (1638). בחיבור זה מגן לוצאטו על יהודי ונציה מפני ההתקפות עליהם שסיכנו את המשך ישיבתם בעיר, ומראה את התועלת המדובה שהם מביאים לרפובליקה של ונציה. כדי להוכיח זאת הוא מפתח תאוריה חברתית, פוליטית וכלכלית מורכבת, שיש לה אופי מקיאבלי ופרוטו-מרקנטליסטי מובהק, בעקבות הלכי הרוח שהיו מקובלים בתקופתו.⁵² לוצאטו הסתייג בחריפות מהתאוריה של אפלטון בדבר השיתוף, שחידש אותה תומס מור, מחבר אוטופיה, בראשית המאה השש-עשרה. כמו אריסטו הוא גרס שרעיון זה מנוגד להיגיון ולטבע האנושי כאחד, ולכן מועד בהכרח לכישלון. הוא הציע שיטה אריסטוטלית במהותה של איזון בין-מעמדי, המתבסס על מעמד ביניים רחב ומבוסס.

כמו כל מלומד שהושפע מהתפיסה המקיאבלית, גם לוצאטו הסתייג מהאידיאליזם האפלטוני והעדיף את דרך החשיבה האריסטוטלית, המעשית והאמפירית. ובכל זאת שתיים משלוש התייחסויות מפורטות של לוצאטו לפוליטיקה הן בהקשר של הביקורת שלו על המדינה האפלטונית. הוא משבח את אריסטו על ש"השקיע את כל רוחו ושכלו" כדי לתקן את השיטה האפלטונית. לוצאטו היה הוגה הדעות היהודי הראשון ששלל את השיטה האפלטונית מעיקרה, ובכך הקדים את

50 פרק שביעי, סעיפים 1, 2.

51 ספר העיקרים א, 2. הטקסט המלא מובא בספר המקורות. ראו דיונו המפורט של מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו", עמ' 41-45, והנושא יידון עוד בהמשך.

52 ראו הדיון המפורט בעניין זה אצל מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו", עמ' 45-48; דיון בהגותו של לוצאטו להלן, סוף דבר.

שפינוזה, ואפילו עיסוקו בפוליטיקה עדיין נוגע בעיקר לביקורת על המדינה האפלטונית. כוחה של המסורת האפלטונית היה כה רב, שאפילו לוצאטו, במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה, עם כל הסתייגותיו, לא יכול להינתק ממנה כליל. אריסטו מחבר הפוליטיקה הוא בעיניו יותר מבקר של השיטה האפלטונית ופחות הוגה דעות עצמאי.

בסיכומו של דבר, שום מלומד יהודי בימי הביניים המאוחרים וגם בתקופת הרנסנס לא טרח לתרגם לעברית את הפוליטיקה או את אחד הפירושים הרבים לחיבור, ולכן הוסיפה השפעתו של חיבור זה להיות שולית בעולם ההגות היהודית. גם לאחר המעבר להשפעת התרבות הנוצרית-הלטינית הוסיפו המלומדים היהודים לתרגם, לפרש ולהעתיק מחדש את הפוליטאה של אפלטון ואת האתיקה הניקומאכית ואת הפירושים לחיבורים האלה. עולם המושגים הפוליטי של המלומדים היהודים נשאר אפלטוני במהותו. התמדה של מסורת ומחויבות תאולוגיות גרמו לכך כמעט בהכרח – כה גדול היה כוחן של המסורות התרבותיות והמחויבויות התאולוגיות, עד שהמחשבה המדינית היהודית, מאות שנים לאחר שיצאה מתחום ההשפעה של התרבות האסלאמית ועברה לתחום ההשפעה של התרבות הנוצרית, הוסיפה להיות קשורה בטבורה לפוליטאה של אפלטון ולאתיקה הניקומאכית של אריסטו. על אף ההשפעה העצומה של הפוליטיקה על המחשבה המדינית הנוצרית בימי הביניים המאוחרים, רק רמזים בודדים ממנה נקלטו במחשבה היהודית. בכמה תחומי עיון אכן הייתה לפילוסופיה הנוצרית השפעה גוברת והולכת על המחשבה היהודית, אבל לא כן בתחום המחשבה המדינית; עד ראשית העת החדשה ממש הוסיפה זו להיות מותנית ב"מדינה" של אפלטון, עם התאמות (מודיפיקציות) של האתיקה הניקומאכית. אלפאראבי, הרמב"ם ואבן רשד, ולא תומס אקווינס, הם שהוסיפו לשלוט בכיפה במחשבה המדינית היהודית.

רלף לרנר ומושין מאהדי זיהו במחשבה המדינית היהודית בימי הביניים שני זרמים, האחד שהושפע מהמסורת האפלטונית בתיווך אסלאמי, והאחר שהושפע מהמסורת הנוצרית-הלטינית.⁵³ זיהוי הזרם השני התבסס בעיקר על הדוגמה האמורה של יוסף אלבו. אלא שדוגמה זו, ועוד כמה אחרות שנעסוק בהן להלן, אינן מספיקות כדי להוכיח קיומו של זרם בעל משמעות. מן ההעדרות הכמעט מוחלטת של הפוליטיקה מהמחשבה המדינית היהודית, גם זו שהתפתחה בארצות הנצרות בימי הביניים המאוחרים, אפשר להסיק שלא היה זרם אחד, אפלטוני בתיווך אסלאמי, והוא הוסיף לשלוט בכיפה עד העת החדשה ממש. לא הצטרפו אליו אלא השפעות שוליות למדי מתוך המחשבה המדינית הנוצרית-הלטינית. השפעות אלה לא הצטברו כפי הנראה לכדי זרם משמעותי ועצמאי.

בכתביהם של הוגי דעות יהודים בימי הביניים המאוחרים אפשר אמנם לזהות השפעות של המחשבה המדינית הסכולסטית, ואל לנו להתעלם מכך. אלבו ואחרים בעקבותיו החדירו למחשבה היהודית את סיווג החוקים הסכולסטי ואת השימוש במונח "חוק הטבע". אברבנאל ציטט מכתביהם של מלומדים נוצרים חשובים כמו תומס אקווינס, פאולוס מבורגוס ואחרים. ההשוואה שהוא

עשה בין "הנהגה רוחנית" ל"הנהגה אנושית" הושפעה כנראה מההבחנה הנוצרית בין הרשות הארצית לרשות הרוחנית. פה ושם נמצא תרגומים לעברית של טקסטים פוליטיים סכולסטיים, כגון התרגום האנונימי של ספר הנהגת המלכים (*De Regimine Principum*), שחיבר אגידיוס הרומי (Aegidius Romanus), ובו יש התבססות מרובה על הפוליטיקה. זה היה אחד החיבורים הפוליטיים החשובים ביותר של הסכולסטיקה הנוצרית. עצם העובדה שאותו מלומד יהודי אנונימי עשה מאמץ כה גדול לתרגם כתב־יד ארוך כליכך מוכיחה מידה רבה של עניין בנושא – שלו עצמו או של מי שהזמין ממנו את התרגום. ואולם אין בידינו אלא כתב־יד בודד אחד של התרגום הזה, ואין שום עדות להשפעתו על מלומדים יהודים אחרים, כך שייתכן שזה היה מקרה יחידאי לגמרי. המלומד היהודי־האיטלקי בן המאה הארבע־עשרה, יהודה רומאנו, תרגם כמה קטעים פוליטיים מתוך ה־*Summa Theologica* של תומס אקווינס, ומתרגם אנונימי תרגם לעברית קטעים מפירושו לאתיקה.⁵⁴

תרגומים אלה ברובם עדיין לא נבדקו לעומקם, וההשפעה הסכולסטית על המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים המאוחרים ראויה לדיון ממצה. אבל גם בשלב זה של ידיעתנו, סביר מאוד להניח שהשפעת המסורת הסכולסטית על המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים המאוחרים הייתה שולית למדי – זאת בהשוואה הן לעוצמת ההשפעה המתמשכת של המסורת האפלטונית בתיווך אסלאמי, והן למידת ההשפעה של הפילוסופיה הסכולסטית על תחומים אחרים בפילוסופיה היהודית. גורלה העגום של הפוליטיקה לאריסטו במחשבה המדינית היהודית מדגים תופעה זו היטב. הדים להתמדתה של אותה המסורת נוכל למצוא גם היום. הפוליטאיה של אפלטון, פירושו של אבן רושד וכן האתיקה הניקומאכית כבר הופיעו בעת החדשה בכמה תרגומים ובמהדורות דפוס בעברית. לעומת זאת, מתוך הפוליטיקה פורסמו רק חלקים בודדים, והחיבור עדיין מחכה לגאולתו המלאה בלשון העברית.⁵⁵

54 על דיונו של אלבו ראו מאמרו של לרנר, "החוק הטבעי בספר העיקרים של אלבו"; ראו אצל מלמד, "חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית של ימי הביניים והרנסנס", דעת 17 (תשמ"ו), עמ' 49–66. על התרגום העברי לאגידיוס הרומי ראו A. Melamed, "The Anonymous Hebrew Translation of Aegidius' *De Regimine Principum*: An Unknown Chapter in Medieval Jewish Political Philosophy", *Documenti sulla tradizione filosofica medievale* 5 (1994), pp. 439–461; ובאופן כללי על כל העניין אצל הנ"ל, "הפוליטיקה לאריסטו", עמ' 62–63; Melamed, "Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy", pp. 430–431.

55 ראו פירוט אצל מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו", עמ' 63, הערה 100. הוצאת רסלינג החלה במפעל פרסום מהדורה עברית מלאה של הפוליטיקה. ראו: אריסטו, פוליטיקה, א–ג, תרגמה מיוונית נ' קרשון, עריכה מדעית ר' צלניק–אברמוביץ (תל־אביב 2009).

חלק שלישי
הגות מדינית יהודית



פרק חמישי | האופי המדיני של האדם: בין חברות לפרישות

א. בין חברות לפרישות: לפני הרמב"ם

השאלה באיזו מידה האדם הוא יצור מדיני, החייב להתקיים במסגרת חברתית מתוקנת, ואינו יכול לספק את צרכיו החיוניים – לא צרכיו הגשמיים בלבד אלא גם צרכיו הרגשיים, ואפילו אלו האינטלקטואליים והרוחניים – אלא במסגרת החברתית, היא אחת משאלות היסוד של המחשבה המדינית. תשובה שלילית על שאלה זו תבטל בהכרח את עצם הצורך בקיומה של המדינה, ובהגות המדינית המלווה אותה. כפי שראינו בדיון הרקע בהגות המדינית היוונית – אצל אפלטון ואצל אריסטו – נושא זה העסיק את הפילוסופיה המדינית הקלאסית. לא בכדי פתחו אפלטון ואריסטו את הדיון בשני החיבורים הפוליטיים הגדולים שלהם (פוליטאה ופוליטיקה) בהנחת האופי המדיני של האדם ובהוכחתה. מסקנה זו תאמה היטב גם את השקפת היסוד של המסורת המדינית היהודית בדבר חיוניות הקיום המדיני של האדם לסיפוק צרכיו הגשמיים ולעבודת האל.

במסורת האפלטונית מצאנו דיון משנה בנושא הזה, העוסק בשאלת הצרכים והמחויבות המדינית של הפילוסוף, בנפרד ובהבדל משאר בני האדם. השאלה כפולה, שאלת הצורך ושאלת המחויבות: האם מי שמסוגל להתעלות להכרה שכלית גם יכול להתעלות לגמדי מצרכיו הגשמיים והרגשיים, שאי-אפשר לספק אותם אלא במסגרת החברתית, והאם יש לפילוסוף מחויבות מוסדית לתת לשאר בני האדם דוגמה נכונה ולהנהיג את החברה, גם אם הוא עצמו – מבחינת צרכיו האישיים – יכול להתנתק מחברתם המשחיתה של שאר בני האדם. אפלטון הגדיר את מחויבות הפילוסוף במשל המערה. העימות האפלטוני המובנה בשאלת הצרכים והמחויבות החברתית של הפילוסוף הועבר למחשבת ימי הביניים וקיבל לבוש תאולוגי באמצעות השפעת הפוליטאה על הפילוסופים המוסלמים, ביחוד אבן סינא, אלפאראבי, אבן באג'ה ואבן רושד, שפירשו בכמה דרכים את העימות האפלטוני. אלפאראבי ואבן רושד הדגישו את חשיבות הקיום המדיני של האדם בכלל, ואת המחויבות הפוליטית של הפילוסוף בפרט, ואילו אבן באג'ה משך את הדברים לכיוון קיצוני של "הנהגת המתבודד", כלומר התבדלותו של הפילוסוף מנזקה של החברה האנושית והסתגרותו בשלמות נפשו המשכלת. חיבורו זה של אבן באג'ה תורגם כאמור לעברית ופורש בעברית במאה הארבע-עשרה בידי משה גרבוני, וזכה להשפעה ניכרת.¹

1 ראו חיון, "משה גרבוני ואבן באג'ה" (המאמר מובא במקראה לקורס).

ז

מתח דומה קיים גם במסורת המדינית היהודית, המדגישה מחד גיסא את המחויבות ואת המעורבות החברתית של תלמידי החכמים ("אל תפרש מן הצבור", משנה, אבות ב, ד), אך משמרת מאידך גיסא את תשוקת ההינתקות מהבלי הגשמיות נוסח הנביא ירמיהו: "מי יתבני במדבר מלון ארחים" (ט, 1). מחד גיסא, הנביאים ורבים מהחכמים מתחו ביקורת קשה על תופעות של סיגוף והתנזרות מצרכים גשמיים וחברתיים לגיטימיים, והם ראו בסיפוק צרכים כאלה במינון הנכון חובה דתית חד-משמעית; מאידך גיסא היו ביהדות בתקופת הבית השני, המשנה והתלמוד זרמים שנטו לחיי פרישות מהבלי העולם הזה. הנטייה לחיי פרישות משמעה כמובן גם נטייה להינתקות. מתח פנימי זה בולט גם אצל המלומדים היהודים בימי הביניים. מסיבות תאולוגיות ופילוסופיות גם יחד, היו מהם שעקבו אחר העמדה האפלטונית בתיווך האסלאמי, ומצאו לה תימוכין במקורות היהודיים הקנוניים, והיו אחרים שנטו אל עבר העמדה המתבודדת.

הוגי דעות אלה קיבלו את הנחת היסוד בדבר האופי המדיני של האדם בהתבסס על שילוב בין המסורת המדינית היוונית – האפלטונית והאדיסטוטלית כאחד, בתיווך אסלאמי – לבין הנחת היסוד של המסורת המדינית היהודית. המסורת המדינית היהודית הדגישה את חיוניות הקיום החברתי והמדיני של האדם;² אבל לעומת אפלטון ואריסטו, שראו את הטבע המדיני כטבעו הראשוני של האדם, הרי מתוך חשיבתה הדתית-התאולוגית ראתה המסורת המדינית היהודית בקיום זה טבע משני נרכש, פועל יוצא הכרחי של צרכים גשמיים, שהם תוצר חטאו של האדם הראשון והידרדרותו משלמותו השכלית בגן העדן. במצבו המקורי בגן העדן הוא לא נזקק לפעול כדי לספק את צרכיו הגשמיים, שהרי אלה ניתנו לו מן המוכן, ולכן גם הארגון החברתי היה מיותר לגמרי. לפיכך גם השאיפה לחזור לשלמות השכלית שאפיינה את המצב העדני נחשבה לחזרה למצב כמו-אלוהי, על-מדיני, שלא יוכל להתממש במלואו בחיי העולם הזה.³

המתח בין חברות לבין פרישות מופיע בפילוסופיה היהודית מראשיתה. מלומדים בעלי נטייה רציונליסטית, שנטו לפרש את התורה ברוח פילוסופית, כמו רס"ג, מתחו ביקורת על מגמות של סגפנות, התנזרות ופרישות מן החברה. בספר העשירי של ספר אמונות ודעות מבקר רס"ג בחריפות את מי שהגזימו לכיוון של התנזרות מוחלטת מהצרכים הגשמיים של האדם, ועקב כך גם פרשו פרישות מוחלטת מן החברה האנושית. על האדם להמעט אמנם בסיפוק צרכיו הגשמיים, אך הסגפנות והפרישות לשמן הן תופעות הרסניות לקיום האנושי:

והתבוננתי במה שאמדו, ומצאתי רובו אמת, אלא שהם הגזימו בהזנחת הישוב, כי הם הזניחו מה שאי אפשר בלעדיו מן המזון והלבוש והמדור, ואף הזניחו זכרון עצמם, כי בהמנעם מלהתחתן יכרת הזרע, ואלו היה זה נכון היו נוהגים כך כל בני אדם, וכאשר ינהגו כך יחד מהין האנושי, ובהכחרו בטל החכמה והתורה והתחיה והשמים והארץ.⁴

2 שימו לב שבמסורת זו אין הבחנה בדורה בין מה שמכונה היום חברה ומדינה, ומונחים אלה משמשים במעורב, בהבדל מההבחנות הברורות ביניהם שנוכל למצוא בימינו.

3 ראו בהרחבה על הנושא אצל א' מלמד, "הרמב"ם על הטבע המדיני של האדם: צרכים ומחויבויות", מ' אידל ואחרים (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופ' שרה הלר-וילנסקי (ירושלים תשנ"ד), עמ' 292–333.

4 רס"ג, ספר אמונות ודעות, מהדורת י' קאפח (ירושלים תש"ל), ספר עשירי, עמ' רצד-רצה. עמדה דומה נמצא גם אצל יהודה הלוי בהקשר לאישיותו של "החסיד", הוא המנהיג האידאלי, וראו להלן הפרק השישי.

לעומתם, מלומדים אחרים, בייחוד אלה שהייתה להם נטייה נאו־אפלטונית, כמו בחיי אבן פקודה, אברהם בר־חייא ושלמה אבן גבירול, נטו לגישת הפרישות בהנחה שהנפש האנושית לא תוכל לממש את תכלית קיומה הרוחנית אלא במצב של התנזרות קיצונית מצורכי הגוף ומהמון בני האדם. כך טען למשל בר־חייא בסיכום חיבורו הגיון הנפש העצובה:

כי המואס את העולם והמתרחק מכל עסקיו מתקרב הוא בדרכי העולם הבא וראוי הוא לקנות חיים טובים. [...] והמסתכל בטובות העולם הזה ומידותיו החמודות ימצא כנגדן רעות רבות וצרות מאוסות לעין ונתעבות. ואינו נהנה מן הטובות כי אם להסיר בהן הרעות. אינו אוכל ושותה כי אם להסיר את הדעב ואת הצמא, ואם הוא מוסיף על די צורכו מן המאכל מפני טיב טעמו ורוב תאוותו, הוא מביא רעה וחולי על בשרו. ועל זה היו הנבדלים למרום אוכלים המאכל הנמצא להם לא לתאוותו וטוב טעמו, כי אם להסיר צער הדעב ומתכסים בכל לבוש להסיר נזק הקור מן בשרם, ואין חוששין לא לצמר ולא לפשתן. והנהוג מנהגם יכול הוא לעלות על מעלתם.⁵

הפועל היוצא מהסתייגותם המופגנת של הוגים נאו־אפלטוניים אלה מהצרכים הגשמיים של הקיום האנושי בעולם הזה, הוא אדישות כלפי הקיום המדיני של האדם, ולכן גם לא עסקו בנושא זה אלא בשולי דיונם, אם בכלל. משום כך גם אין בספר זה דיון של ממש בשיטתם, שהרי הנושא במידה רבה לא היה רלוונטי בעיניהם.

ב. הרמב"ם: המתח בין חברות לפרשיות

נדגים את המתח המובנה בין חברות לבין פרישות ואת דרכי ההתמודדות עמו באמצעות דברי הרמב"ם בכמה וכמה מקומות בחיבורו הגדול מורה הנבוכים. מתח זה בולט בכתבי הרמב"ם, והייתה לו כאמור השפעה מכוננת על הוגי דעות יהודים רבים בימי הביניים המאוחרים, ואלה משכו את דבריו לכיוון זה או האחר, כפי שנראה בהמשך. במורה הנבוכים ב, מ אומר הרמב"ם, בעקבות דבריו של אריסטו באתיקה הניקומאכית א, ז: "שהרי האדם מדיני בטבע":

כבר הובהר בתכלית ההבהרה שהאדם מדיני בטבעו, ושטבעו שיהיה בחברה. אין הוא כשאר בעלי־החיים שאין להם הכרח לחיות בחברה.⁶

5 אברהם בר־חייא, הגיון הנפש העצובה, מהדורת ג' ויגורד (ירושלים תשל"ב), עמ' 151.

6 מורה הנבוכים, תרגם מ' שורץ (תל־אביב 2002), כרך א, עמ' 397. נוסח נוסף בחלק ג, כז, כרך ב, עמ' 515: "אין כל פרט יכול להשיג זאת [= צרכיו הבסיסיים] אלא בהתאגדות המדינית, כמו שידוע שהאדם מדיני בטבעו". פרקים אלה במלואם מובאים בספר המקורות. ראו גם דברי שם טוב אבן פלקירא בפירושו למורה הנבוכים, מורה המורה ב, מ. אשר להשוואה לשאר בעלי־החיים ראו גם מורה הנבוכים א, עב, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 200–201: "ענין זה [= השכל] אינו מצוי באף אחד ממיני בעלי־החיים וזולתו. ההסבר לכך הוא ששום פרט מפרטי בעלי־החיים אינו זקוק לשם המשך מציאותו לחשיבה, שיקול דעת והנהגה. אלא הולך הוא ורץ בהתאם לטבעו, אוכל מה שהוא מוצא ממה שמתאים לו, חוסה באיזה מקום שמודמן לו וקופץ על נקבה כלשהי בעת ייחומו אם יש לו תקופת ייחום. כתוצאה מכך ימשיך פרט זה להתקיים במשך הזמן שהוא מתקיים ונמשכת מציאות מינו. אין הוא זקוק כלל לפרט אחר ממינו שיעזור לו ויסייע לו לשרוד, באופן שיעשה בשבילו דברים שאין הוא עושה בעצמו. ואילו האדם דווקא – אילו היינו מניחים פרט אחד ממנו נמצא לבדו כשהוא עדר הנהגה ונעשה כבהמות – היה אובר מִיִּר". וראו הדיון בקטע זה להלן.

2

לעומת זאת, במורה הנבוכים א, ב, העוסק בסיפור גן העדן, מתואר אדם הראשון (ראו ציור אדם הראשון בכתב־יד מעוטר של מורה הנבוכים, במקבץ עמודי הצבע, איור 2) כמי שנמצא – לפני שחטא – במצב של שלמות השכל המוחלטת ולכן לא נוקק למפורסמות⁷, כלומר לשיתוף הפעולה החברתי עם הזולת. ואכן בפרק האחרון של מורה הנבוכים (ג, נד) מתוארת השלמות האנושית העליונה, שאליה צריך האדם לשאוף, כדלקמן:

והמין הרביעי הוא השלמות האנושית האמיתית, והיא השגת המעלות השכליות [...] זאת היא התכלית האחרונה [...] אבל זה השלמות האחרונה הזאת היא לך לבדך. אחר אינו משתתף בה עמך בשום אופן: "יהיו לך לבדך [ואין לזרים אתך]" (משלי ה, 17).⁸

לכאורה נמצא בשני קטעים חשובים אלה של אותו הוגה דעות, ובאותו חיבור עצמו, שתי עמדות שונות לגמרי בשאלת המפתח של תורת המדינה: האופי המדיני של האדם. בקטע הראשון הרמב"ם מבהיר חדי־משמעות שהקיום במסגרת המדינית המתוקנת חיוני לאדם, ואין הוא יכול להתקיים ולספק את מגוון צרכיו מחוץ למסגרת הזאת, ובכך הוא שונה מהותית ומותר האדם מבעל־החיים האחרים. בדברים אלה הרמב"ם עוקב במישרין אחר העמדה שמצאנו בפילוסופיה היוונית: אצל אפלטון (קריטון 49–59; פוליטאה ב, 369) ואצל אריסטו (אתיקה ניקומאכית א, ז, פוליטיקה א, ב, 7–10). כאמור הכיר הרמב"ם תאוריה זו באמצעות תרגום־פירוש ערבי לאתיקה הניקומאכית, ולא באמצעות הדברים המפורסמים יותר הכתובים בפוליטיקה, חיבור שכאמור הוא לא הכיר.⁹

יצוין שמבחינה מסוימת עמדת הרמב"ם בנוגע לטבע המדיני כמאפיין ייחודי של האדם קיצונית מזו של אריסטו. אריסטו טען (פוליטיקה א, ב, 8) שהאדם הוא בעל־חיים מדיני במידה הגדולה מבעל־חיים אחרים, אך ציין שגם הם מקיימים מסגרות חברתיות. בחיבורו הזואולוגי ספר בעלי־החיים, 448א, שהיה מוכר למלומדים היהודים בימי הביניים בתיווך אסלאמי, אריסטו אומר בפירוש, שלמקצת בעל־החיים יש אופי חברתי בדיוק כמו לאדם:

נוכל להוסיף את ההבדלים הבאים הנוגעים לחיים ולפעילויות: בעל־חיים מסוימים, קרקעיים, מעופפים, או שייטים, נוטים לחיות בקבוצה, ואילו אחרים חיים ביחידות, ואחרים לעומתם חיים גם כך וגם כך [...] ואילו האדם גם כך וגם כך. בעלי אופי חברתי הם

7 "מפורסמות" הן אצל הרמב"ם הנורמות החברתיות המקובלות, שבאמצעותן מבחין האדם בין טוב ורע, והן יחסיות ומשתנות ממקום למקום ומחברה לחברה. זאת בניגוד ל"מושכלות", שהן הידיעות הלוגיות־המדעיות, המתבססות על הבחנה מוחלטת בין אמת לשקר. למונח זה יש משמעות המכוונת לדעות המקובלות בציבור אך אין להן הוכחה מדעית (למשל מורה הנבוכים ב, יד), למשל ההשקפה המקובלת בימי הביניים שהארץ שטוחה. הקשר זה של "מפורסמות" אינו רלוונטי בהקשר המדיני.

8 מורה הנבוכים, שם, כך ב, עמ' 673, וראו A. Altman, "Maimonides' Four Perfections", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), pp. 15–24. מאמרו של א' אלטמן, "ארבע השלמויות אצל הרמב"ם" (מבוא בתרגום לעברית במקראה).

9 ראו ש' הרוי, "מקורן של המובאות מן 'אתיקה' לאריסטו ב'מורה' ו'במורה המורה'", מרומי לירושלים: ספר הזיכרון לפרופ' י"ב סרמוניטה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד, תשנ"ח), עמ' 88–102.

אלה העושים כולם יחד פעולה משותפת כלשהי; ולא כל החיים בקבוצה עושים זאת. כאלה הם למשל האדם, הדבורה, הצרעה, הנמלה [...]»¹⁰.

לעומת זאת, הרמב"ם טוען (בקטע שצוטט לעיל) שייחודו של האדם מבעלי-החיים האחרים הוא בכך שהחברות הכרחי לאדם, אך אינו הכרחי לבעלי-החיים האחרים.¹¹ הניסוח של הרמב"ם ברבר ייחודו של האדם מבעלי-החיים האחרים בטבעו המדיני חריף מזה של אריסטו, מה שמדגיש את עוצמת העימות שלו. תפיסה זו מתיישבת היטב עם העמדה המקובלת ביהדות, המדגישה את חיוניות הקיום הקהילתי של האדם למען קיומו הגשמי והרוחני גם יחד.

לעומת זאת, בפירוש לסיפור גן העדן, ובקטע השני, המופיע בפרק הסיום הגדול של מורה הנבוכים, העוסק בתכלית העליונה של הקיום האנושי, הרמב"ם טוען חד-משמעית, שתכליתו העליונה של הקיום האנושי – הלוא היא השלמות השכלית – אינה יכולה להתממש במלואה אלא מתוך פרישות והתבדלות מוחלטת מן הזולת. מצבו הראשוני המושלם של האדם, והשלמות השכלית שהוא שואף לחזור אליה, שניהם מוצגים כמצבים חוץ-חברתיים ועל-מדיניים מובהקים. מתח זה מתבטא היטב גם בביוגרפיה של הרמב"ם, שהיה בעת ובעונה אחת גם איש ההלכה העוסק בהנהגת הציבור, וגם פילוסוף מתבדל העוסק במושכלות.

ג. הרמב"ם: הפתרון – טבע משני נרכש

השאלה שעלינו להשיב עליה כאן היא: כיצד יכול הרמב"ם לטעון באותו חיבור עצמו, שהאדם הוא בעל-חיים מדיני בטבעו, בה בשעה ששלמותו העליונה מושגת בהתבדלות מוחלטת מן החברה האנושית?

בפירושו האלגורי לסיפור גן העדן (מורה הנבוכים א, ב, ראו איור 2) מציג הרמב"ם את הצורך בקיום המדיני כפועל יוצא של הידרדרותו ממצבו המקורי המושלם, עקב חטאו. במצבו הערני המושלם סופקו כל צרכיו של האדם מן המוכן, לכן לא נזקק לארגון חברתי. הפרת הציווי האלוהי – האכילה מעץ הדעת – היא שגרמה להשתלטות הנפש המדמה¹² על האדם, ועקב כך לרדיפת התאוות הגשמיות והעדפתן על פני שלמות השכל. תהליך זה הוא שגרם להידרדרות האדם מן המצב האלוהי למצב בהמי, ומצב זה אילץ אותו להיכנס למסגרת מדינית כדי שיוכל מעתה לספק את צרכיו ההכרחיים באמצעות העבודה – חלוקת המטלות והתוצרת. שכרו של אדם

10 אריסטו, ספר בעליהחיים, 448א. ראו אריסטו, מבחר מן החיבורים בביולוגיה, ליקט והוסיף מבוא י' לורר, תרגם מיוונית והוסיף הערות נ' בר (ירושלים תשל"ד), עמ' 39.

11 ראו גם במורה הנבוכים א, עב, מצוטט לעיל, בהערה 6.

12 על משמעות המונח ראו לעיל פרק רביעי, הערה 17.

העניינים וכן דמות החיות ופאטר יחד האדם בעין שכן זר-
מחד מה שכן בדבר מן המדענות מהחיות וכל החד והחד
ההטבה הטוב והאשר כל שהמש בה חוש נפח מעשה בן ולא
ידוע רגל דמה אזהרה בהטבה הטוב אשר אינה ככל יחס
אינו דמיון באומה אבל נמצאה מן הדעה החלה ופאטר בארס
מפש זה הענין כל משפט הטוב השל המדויק כי שהוא בגלל
למים ובדמותו פאטרס יתגלה שיהיה משפטו



הקטנה כי חכם זהו שנים קושי
גדולה צריך להבין בקושי ובהבנתו בפדוקה ולדס
פאטרס הקושי ופדוקה אומר כי כבד ידע כל ענין כי שם
למים משפחה לשם ולמלכים ולשופטים מעלה המדינות
וכבד באר אחר לוס העד עה והאמת מה שבאר כי אומר והיה
למים ידע טוב ודע רוצה בו הענין האחרון אחר וההו
כרבבא ואחר הצעה שהיה זה השם נחמיל בוכין הקושי
אחר המקטנה יראה למפסוגו של כתוב כי הקוונה
הראשונה בארס שיהיה טבאר בעל חיים אין טבאר לו ולד
מחטבה ולא יבדל בין העוב ובין הדע וכאשר המרה הטב
לו חריו זה הטמחות הגדול המיוחד בארס והוא שהיה לו
ואת ההנהגה הנמצאת בני אשר הוא העבד שבענינים ה
החכמים בניו וכו' נמצא חזו הפל שיהיה עשאו על מריו
תתל טמחות טבאר לו והוא הטבאר ואין זה אלא בדבר
מיטאמר כי אש מן האנשים מרה והפלב בעל נפש
סני בראתו לרע והוסי טבאר בטמים ואת היתה כות
הקושי ונציגה אנשי טבאר היתה כזה הרעיון נשמע
ענין הטמחות אומרנו אתה האש המעין בהחלה רעיונו

הראשון, כל זמן שנמצא במצבו האלוהי המושלם, היה שאכל ממיטב הפרי בלא כל מאמץ. כל צרכיו סופקו לו מן המוכן. עונשו לאחר שחטא היה בהתאם:

מנעו מן הכל עד שנאלץ לאכול את הפחותים שבמאכלים, אשר קודם לכן לא היו למזון לו, וזאת לאחר עמל ויגיעה, כמה שאמר "וקיץ ודרדר תצמיח לך [ואכלת את עשב השדה]". בזעת אפך [תאכל לחם] (בראשית ג, 18-19), והוא הבהיר ואמר: "וישלחו ה' אלוהים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם" (שם, 23), הוא השווה אותו לבהמות במזונותיו וברוב מצביו, כמה שאמר: "ואכלת את עשב השדה" (שם, 18). ואמר בהבהירו עניין זה: "אדם ביקר כל ילין נמשל כבהמות נדמו" (תהלים מט, 13).¹³

במצבו המושלם היה אדם הראשון במצב כמעט אלוהי – "ותחסרהו מעט מאלוהים" (תהלים ח, 6) – עתה הידרדר למצב כמעט בהמי "במזונותיו ברוב מצביו". שימו לב, הרמב"ם מציין רוב מצביו, כלומר לא כולם! משמע שנותרה בו היכולת לשאוף ולהתעלות מחדש לקראת שלמות הנפש המשכלת. בכך, בכל זאת, עדיין מותר האדם מן הבהמה. אם כי הפעם עד כמה שהוא מסוגל, "כפי היכולת", כפי שחוזר ואומר הרמב"ם בכמה וכמה מקומות ובהם בכמה מהסיומות הגדולות של כתביו: סיום "ספר המדע",¹⁴ סיום משנה תורה, וסיום מורה הנבוכים.

על האדם מוטלת מעתה המטלה הקשה לנסות ולהתעלות מחדש למצב אלוהי, עד כמה שהוא מסוגל. לאחר הנפילה תוכל לבוא גם התעלות מחודשת. אך זו לא תתאפשר אלא אם כן יעבור האדם את שלב הביניים של המצב המדיני, שיאפשר לו לספק את צרכיו הגשמיים ההכרחיים בעצמו, לשלוט בנפשו המדמה וכך לזכך את נטייתו אל התאוות הגשמיות. אי-אפשר לעשות קפיצת דרך מהמצב הבהמי שהאדם הידרדר אליו אל המצב האלוהי שאליו הוא צריך לשאוף לחזור. השלב המדיני הוא שלב מעבר הכרחי. הטבע המדיני אינו טבעו הראשוני של האדם, כפי שהוצג בפילוסופיה היוונית, כי אם טבע משני נרכש. בעיקרון הרמב"ם רואה את ייחודו האמיתי של האדם בפוטנציאל השכלי שלו הניתן למימוש, ולא בהיותו בעל-חיים מדיני. ואולם דחפים שמקורם במבנה הנפשי של האדם, הם שאילצו אותו להיכנס למסגרת מדינית. כך משלב הרמב"ם בשיטתו התאולוגית את הנחות היסוד של הפילוסופיה המדינית היוונית בתיווך אלפאראבי והוגי דעות מוסלמים אחרים.

13 מורה הנבוכים א, ב, מהדורת שורץ, עמ' 35. בניתוח פרק זה אפשר להיעזר גם בספרה של ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית (ירושלים תשמ"ו), עמ' 39-170; וכן במאמרו של L.V. Berman, "Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review* 5, pp. 15-21.

14 "ספר המדע" הוא הספר הראשון בחיבורו ההלכתי הגדול של הרמב"ם משנה תורה, בן ארבעה-עשר הכרכים, שבו עשה הרמב"ם קודיפיקציה מקיפה של ההלכה על בסיס מיוזנו את תרי"ג המצוות בספר המצוות.

ד. הרמב"ם: הוכחת הטבע המדיני - סיפוק הצרכים הגשמיים

נברר עתה כיצד מנמק הרמב"ם את הצורך האנושי בחברות וארגון מדיני לאחר הידרדרותו למצב כמעט בהמי בעקבות חטאו, אף-על-פי שלשיטתו השלמות השכלית העליונה מתממשת במצב של התבדלות מרבית מהזולת.

את האופי המדיני של האדם מבסס הרמב"ם על שלושה צרכים מקבילים, שאינם ניתנים למימוש אלא במסגרת החברתית-המדינית. הראשון, סיפוק הצרכים הגשמיים ההכרחיים, שהאדם חייב לדאוג להם בעצמו לאחר שנענש והורח מן המצב הערני בו נמצאו לו צרכים אלה מן המוכן; השני הוא צורך פסיכולוגי, הצורך הטבעי של האדם לספק צרכים רגשיים במערכות יחסיו עם הזולת; השלישי נובע מזה ששיתוף הפעולה החברתי, הכרחי לשם סיפוק הצרכים האלה, אינו יכול להתקיים באופן טבעי בגלל ההבדלים הגדולים בין הפרטים של המין האנושי, השוני באופיים ובנטייתיהם. משום כך מן ההכרח לארגן את בני האדם באופן מלאכותי, כזה הנובע מצורכיהם הטבעיים לאחר הגירוש מגן העדן. דק אם יספק האדם לעצמו ובעצמו את הצרכים ההכרחיים הללו - גשמיים, רגשיים ואינטלקטואליים - יוכל גם לנסות ולהתעלות מחדש אל מעבר לכך, לקראת שלמות השכל. כל זמן שלא יספקו צרכיו הגשמיים ההכרחיים, לא יוכל האדם לעבוד את אלוהיו כראוי ולממש את תכלית קיומו. כפי שאומר הרמב"ם ב"הלכות דעות",¹⁵ "שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא דעב וחולה או אחד מאבריו כואב".¹⁶ כך נעשית המסגרת המדינית שלב מעבר הכרחי לקראת אפשרות המימוש המחודש של תכלית הקיום האנושי.

ראשית, מבחינה כרונולוגית, האדם חייב לדאוג לסיפוק צרכיו הגשמיים כדי להבטיח את המשך קיום המין. במצב הערני סופקו לאדם צרכים אלה בלי מאמץ. עתה הוא חייב לדאוג להם בעצמו, כפי שאמר הרמב"ם עצמו במורה הנבוכים א, ב: "מנעו מן הכל עד שנאלץ לאכול את הפחותים שבמאכלים, אשר קודם לכן לא היו למזון לו, וזאת לאחר עמל ויגיעה". אפילו כדי לספק את צרכיו הראשוניים ביותר, שהם פחותים בהרבה מן המעדנים שקיבל בגן העדן מן המוכן, חייב עתה האדם להתאמץ, לעבוד ולפתח את המלאכות. המלאכה, כשמה, היא פעולה מלאכותית, כלומר שונה מסדר הטבע הרגיל ומשנה אותו, כפי שאומר הרמב"ם במורה הנבוכים א, מו: "האדם זקוק למעשי מלאכה להכין לו מזונותיו, מלבושו ומחסהו, מכיוון שזה מתחייב מטבעו, כלומר, הוא נזקק להכין לו את מה שמתאים לו".¹⁷ נשים לב לכך שרמב"ם מציין כאן בדרך כרונולוגית הגיונית את סדר הפעולות החיוניות להמשך קיומו של המין האנושי: מזון, לבוש ודיור. לא במקרה הוא משתמש כאן, ובמקומות אחרים, כמו "זקוק [...]" מתחייב מטבעו" כדי

15 "הלכות דעות" הוא החלק השני ב"ספר המדע", והוא עוסק בהתנהגות החברתית הנאותה של האדם מישראל.

16 "הלכות דעות" ג, ג. עוד דוגמאות: שם, ד, א: "שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידעת הבורא והוא חולה"; מורה הנבוכים ג, כז: "כי האדם אינו יכול לתפוש מושכל אפילו אם הוסבר לו, כל שכן שיתעורר לזאת מעצמו, בשעה שיש לו כאב או רעב חזק או צמא או חום או קור חזק".

17 מורה הנבוכים א, מו, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 104.

להרגיש שהקיום החברתי חיוני הוא לאדם. דברים קצרים אלה תואמים לגמרי את התאוריה המפורטת שאנו מוצאים בראשית הספר השני של הפוליטאה של אפלטון.

כדי לספק צרכים אלה חייב האדם לפתח את המלאכות, כלומר לעבוד. סיפוק הצרכים לא ייתכן אלא באמצעות חלוקת המטלות והתוצרת, וזו תיתכן רק בשיתוף פעולה חברתי. כך אנו מוצאים כבר בחיבורו הראשון של הרמב"ם מילות ההגיון (יד, 7), כאשר שם הרמב"ם מסווג את תחומי החכמה המעשית בהתאם לשיטה האריסטוטלית. הוא מגדיר את "הנהגת הבית" (המונח המקובל בעברית הימדי-ביניימית), שהיא תרגום מילולי בתיווך הערבית למונח היווני "אקונומיה" (oikonomia) – כלכלה: "ואולם הנהגת הבית היא שידע איך יעזרו קצתם את קצתם, ומה שיסתפקו בו עד שיכשד תיקון עניינם לפי היכולת".

אין זה מקרה שמבחינת סיפוק הצרכים ההכרחיים של האדם באה תחילה "הנהגת הבית", ורק אחר־כך "הנהגת המדינה", היא הפוליטיקה. הנהגת הבית עוסקת בסיפוק צורכי הקיום ההכרחיים של האדם, ואילו הפוליטיקה עוסקת במסגרת־העל של המערכת החברתית והכלכלית. הביטוי החשוב "יעזרו קצתם את קצתם" מופיע גם במקומות אחרים בכתבי הרמב"ם, והוא מדגיש את החיוניות שבשיתוף הפעולה החברתי הרצוני כדי לספק את צורכי הקיום של האדם.

דיון מפורט בעניין זה דן הרמב"ם גם בהקרמתו לפירוש המשנה. הרברים עולים בהסברו לסתירה הקיימת, לכאורה בין הגדרת שלמות השכל כתכלית קיומו של האדם, לבין המצב שרוב בני האדם אינם מסוגלים, מבחינת הפוטנציאל שלהם, להגיע לשלמות הזאת. את הסתירה לכאורה מסביר הרמב"ם על בסיס עמדה אליטיסטית, אפלטונית מובהקת. רוב בני האדם נבראו כדי לספק את צורכיהם הגשמיים והרגשיים של המעטים המסוגלים להגיע לידי שלמות השכל, וכך לממש את תכלית קיומו של המין האנושי כולו. בדרך זו בלבד יכולים גם רוב בני האדם להשתתף במימוש התכלית הזאת. יש צורך לעבוד ולספק צרכים אלה משום שאינם נמצאים לאדם בטבע מן המוכן, ואם לא ידאג לסיפוק צרכים אלה יאבד המין, ולא יוכל לממש את תכלית קיומו:

שאליו יהיו כל בני האדם מבקשים חכמה ופילוסופיה, נשחת תקון העולם, ואבד מן בעלי־חיים מן העולם בימים מועטים. מפני שהאדם חסר מאד, ויצטרך לדברים רבים, והיה נצרך ללמוד תחרישה והקצורה, ולרוש ולטחון ולאפות, ולתקן כלים למלאכות האלה, כדי להשלים בהם תקון מזונו. וכך יהיה צריך ללמוד הטויה והאריגה כדי לארוג מה שילבש, וללמוד בנן, לבנות מקום להסתדש, ולעשות כלים לכל אלו המלאכות. ואין בחיי מתושלח מה שיסיפק ללמוד אלו המלאכות, שהאדם מצטרך במחיתו לכולם צורך מוכרח, ומתי יהיה מוצא פנאי ללמוד ולקנות חכמה. על כן נמצאו שאר בני אדם, לתקן אלו המעשים, הצדיכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם דרכו מזונו, ותתישב הארץ ותהיה החכמה מצויה.¹⁸

2

כמו אצל אפלטון, אנו מוצאים כאן במיקרוקוסמוס דיון בהתפתחותה של החברה האנושית. התפתחותה היא התפתחות המלאכות בהתאם לסדר ההגיוני של מידת חיוניותן להבטחת עצם הקיום האנושי. ראשית, מלאכות חקלאיות החיוניות להספקה השוטפת של המזון לאדם; חרישה, קציר, דישה, טחינה, אפייה.¹⁹ הרמב"ם מזכיר כאן רק מלאכות הקשורות לסיפוק הלחם לאדם, ולא מזונות אחרים, ואין זה מקרה, שהרי הדגש הוא בסיפוק צרכים הכרחיים, לא מעבר לכך. שנית, הלבוש (טווייה, אריגה), ושלישית, המחסה (בניין).²⁰ סיפוק צרכים אלה כולם מחייב מידה גבוהה של התמחות מקצועית. כדי לבצע מלאכות אלה יש צורך ליצור כלים ולשם כך יש ליצור מערכת של התמחויות נוספות.

כמו אפלטון בפוליטאה שלו, גם הרמב"ם מהגיש את עקרון ההתמחות המקצועית, ומסביר בשני נימוקים את חיוניותו של העיקרון הזה. הנימוק הראשון מסתמך על גורם הזמן. כדי לעשות את כל המלאכות החיוניות לאדם ולהתמחות בעשייתן יש צורך בזמן רב, ואפילו ימי מתושלה, כפי שאומר הרמב"ם, לא יספיקו לכך. שום אדם לא יוכל להתמחות בכל המלאכות ולספק לעצמו את כל צרכיו מעצם מוגבלותו של הזמן העומד לרשותו. שנית, יש להתחשב במגבלות הכרוכות בכישוריו הטבעיים של האדם. בני אדם שונים מתאימים מבחינת היכולות שלהם לפעילויות שונות. כדי לספק צרכים במידה הגבוהה ביותר האפשרית של יעילות ואיכות, עדיף לכוון את בני האדם להתמחויות מקצועיות התואמות את יכולתם ואת כישוריהם המיוחדים.²¹ על אחת כמה וכמה בעלי הפוטנציאל להשגת שלמות השכל, שהם צריכים להתפנות מכל התחייבות גשמית ולהקדיש את כל זמנם לעיסוק בחכמה, שלימודה ברמה גבוהה דורש את מרב הזמן.

רוב בני האדם, שאין להם הכישורים לכך, תפקידם החברתי הוא להתמחות בסיפוק הצרכים כדי לאפשר ליחיד הסגולה הללו להתפנות כליל מעיסוק בענייני החומר, וכך לסייע למימוש תכליתו העליונה של הקיום האנושי, היא כאמור שלמות השכל, שמשגים אותה מעטים. כך מסביר הרמב"ם באותו המקום בהקדמה לפירוש המשנה את הכינוי "עם הארץ" המקובל המכוון במקורותינו להמון העם: "לא נמצאו כי אם לישב הארץ לפיכך הם מיהסים שמם לארץ". משתי סיבות אלה, חלוקת המטלות וההתמחות המקצועית חיוניות כדי לספק את צרכיו הגשמיים של המין האנושי, ולאפשר למתי המעט לממש את התכלית העליונה של קיום המין. חלוקת המטלות

19 ראו גם מורה הנבוכים ג, ל, בהקשר להסבר התפתחות עבודת האלילים עקב האמונה שבזכות עבודתם תיתן הארץ את פרייה. הרמב"ם מציין: "החקלאות היא רבר הכרחי לקיום האדם ורוב בעלי החיים" (מהורות שורץ, כרך ב, עמ' 529). שימו לב לשימוש התכופ בביטוי "הכרח" כאן ובהמשך; זה בהבדל מן השאיפה לסיפוק מותרות שאינם חיוניים לעצם הקיום. אשר לקיום בעלי החיים, אין הכוונה כאן שהם עוסקים בחקלאות כדי להתקיים, שהרי אין הדבר הגיוני. הרמב"ם הרי טען, שבניגוד לאדם אין בעלי החיים עוקים לעבודה ולחברות כדי להתקיים, אלא שהחקלאות עוסקת גם בגידול בעלי החיים לצורכי האדם ומספקת את צורכיהם של אלה. ראו גם שם, ד, כז, עמ' 517, את סדר סיפוק הצרכים ההכרחיים: "דבר זה אינו אפשרי אלא אם כן הוא מוצא את כל מה שהכרחי לו כל אימת שהוא מבקש, כלומר מזונותיו ויתר הנהגת גופו, כגון דיר, רחצה ווילתם".

20 השוו גם תלמוד בבלי, ברכות נח ע"א: "כמה יגיעות יגע אדם הראשון [לאחר שגורש מגן העדן] עד שמצא פת לאכול: חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרע וברד וטחן והקידקד ולש ואפה ואחר כך אכל [...] וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש: גזו ולבן ונפץ וטוה וארג, ואחר כך מצא בגד ללבוש".

21 נמצא גם במורה הנבוכים א, עב. הקטע מובא בספר המקורות.

וההתמחות המקצועית לא יתאפשרו אלא אם כן יתארגן ויתקיים שיתוף פעולה חברתי בין בני האדם, "להעזר קצתם כקצתם", כפי שאומר הרמב"ם באותו מקום, ובמקומות רבים אחרים.

הרמב"ם אמנם מתאר בקודטוב של בוז את ההתעסקות היתרה של בני האדם בסיפוק צורכי הקיום הגשמיים שלהם, בדברים המזכירים לנו את הביקורת על החברה הצרכנית המטריאליסטית המודרנית. ביקורת חריפה זו על הפיכת סיפוק צרכים גשמיים מאמצעי לתכלית מופיעה גם בתאור השלמות האנושית הראשונה, והנחותה ביותר (מורה הנבוכים ג, נד), היא שלמות הקניין.²² לדברי הרמב"ם זו שלמות דמיונית, כלומר נשלטת בידי הנפש המדמה, המבלבלת בין אמצעי לתכלית ולכן מונעת את האדם מלממש את התכלית האמיתית לקיומו. אבל בהקדמה לפירוש המשנה הוא מקדים לדברים אלה נעימה אחרת, וגם מסכם אותם ברוח אחרת – יש כאן ביטוי להבנה, ואפילו של הצדקה, כלפי התשוקה לתענוגות העולם. אכן שיגעון הוא לבזבז עליה את חייו של האדם, שנועדו לתכליות נעלות מאלה. אך יש היגיון בשיגעון הזה, והיגיון זה הוא בזה שתענוגות אלה הם "סיבה לשוב העולם". השאיפה לסיפוק צרכים שאינם הכרחיים היא אמנם שלילית בעיקרון, אך יש לה תוצר לוואי חיובי בכך שהיא מסייעת לסיפוק צרכיה הגשמיים והחברתיים של החברה האנושית בכלל.

ה. הרמב"ם: הוכחת הטבע המדיני – סיפוק הצרכים הרגשיים

ההסבר השני לצורך של האדם במסגרת חברתית ומדינית הוא ההסבר הפסיכולוגי, הצורך הטבעי לספק צרכים רגשיים במערכות יחסים עם הזולת. צורך זה חיוני וחזק כל-כך, עד שכל העולם כולו לא נברא אלא כדי לספק אותו. כך מפרש הרמב"ם במבוא לפירוש המשנה את דברי חז"ל (בבלי, ברכות ו, ע"ב): "מאי זה כל האדם, כי העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה" – "פירוש להסיר עצבונו ושממונו יחידותו". וכך גם בפירושו לדברי ר' יהושע בן פרחיה "קנה לך חבר" (משנה, אבות א, ו). הרמב"ם בדרשו האופיינית שילב כאן את דברי חז"ל עם דברי אריסטו (אתיקה ניקומאכית ט, 4) ופירש את דברי חז"ל פירוש פילוסופי ברוח האתיקה האריסטוטלית.²³

בהמשך מבחין הרמב"ם בין שלושה סוגים של אהבה בהתאם לסיווג האריסטוטלי: אהבת התועלת, אהבת המנוחה ואהבת המעלה. שני הסוגים הראשונים של האהבה, על סוגי המשנה שלהם, מוגדרים קשר תועלתני במהותו. כל אחד מהמשתתפים בו, ויש שדק צד אחד המעורב בעניין, מקיים אותו כדי להפיק תועלת כלכלית, פוליטית, מינית או פסיכולוגית מסוימת. אהבת התועלת "כאהבת שני השותפים ואהבת המלך ומחנהו", נחשבת שיתוף פעולה הדדי לשם השגת מטרות כלכליות או פוליטיות משותפות. אהבת המנוחה נחלקת לשני סוגי משנה: אהבת ההנאה "כאהבת הזכרים לנקבות", ואהבת הביטחון "שהיה לאדם אוהב תבטח נפשו בו". בשני

22 ראו גם מורה הנבוכים ג, לט, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 572: "שהרי רוב הקלקולים הקודים בערים בין האנשים הם מפאת התאוה לרכוש ולהוסיף רכוש והרעבתנות לרווחים". לא במקרה הוא מתייחס כאן במיוחד לתרבות העירונית.

23 השוו לדברי יהודה הלוי, ספר הכוזרי ג, א.

המקרים מדובר בסיפוק חרצודי של צרכים, מיניים או דגשיים, ובדרך שתביא תועלת רק לאחר הצדדים המשתתפים בקשר. הצד האחר נתפס בפירוש כאובייקט לסיפוק צרכיו של המשתמש בו. כך גם בדיון בסוג השלישי של השלמות בפרק האחרון של מורה הנבוכים: שלמות המידות מטרתה שהאדם יוכל להועיל לזולת "מפני שענייני המוסר כולם אינם נוגעים אלא למה שבין אדם לחברו".

לעומת זאת, הסוג השלישי, אהבת המעלה, נחשב בעיני הרמב"ם לקשר האנושי האידאלי. קשר זה, עדכו אינו מותנה בטובות הנאה גשמיות חיצוניות כמו שני הסוגים האחרים, ואינו מיועד לסיפוק צרכיו של אחד הצדדים תוך התייחסות אל הצד השני כאל אובייקט בלבד, כמו הסוג השני. אהבת המעלה "הוא שיהיה תאוות שניהם וכוונתם לדבר אחד, והוא הטוב. וירצה כל־אחד להיעזר בחברו בהגיע הטוב ההוא לשניהם יחד". סוג זה של אהבה יש לו ערך אוטונומי פנימי, הוא שואף למימוש הטוב הרוחני העליון של הקיום האנושי, ושני הצדדים משתתפים בו כסובייקטים באופן הדדי ולטובת הכלל, "כאהבת הרב לתלמיד והתלמיד לרב". כל אחד מהמשתתפים בקשר אידאלי זה אינו נתפס כאמצעי בלבד אלא גם כתכלית לעצמו במשמעות קנטיאנית ממש. לרעת הרמב"ם, לסוג עליון זה של האהבה התכוון ר' יהושע בדבריו.

כך נמצא גם בפרקי טעמי המצוות שבסוף מורה הנבוכים. במצוות שמירת השבת וימים טובים רואה הרמב"ם גם תועלת מן הסוג הזה (ג, מג): "ימים טובים (נועדו) כולם לשמחות ולהתכנסויות מענגות והכרחיות לאדם לרוב. הם גם מועילים להתיידדויות אשר מבקשים שתקדינה בין האנשים בהתאגדויות המדיניות".²⁴ בדומה למצוות דבות אחרות שיש להן טעם תאולוגי והיסטורי, גם כאן מוצא הרמב"ם תכלית חברתית נלווית. בהמשך (ג, מט) נמצא דברים העוקבים ישירות אחר דבריו של אריסטו באתיקה ניקומאכית (ט, ובייחוד פרקים ט-י):

ואומר שידוע שאדם זקוק לידידים כל חייו. אריסטו הסביר זאת בתשיעי מספר המידות. בהיותו בריא ומאושר הוא מתענג על חברתם; במצוקה הוא מבקש מפלט אצלם; ובהיותו זקן ותשוש בגופו הוא נעזר בהם. עניין זה מצוי רוב יותר אצל ילדים. וכן בקרב קרובים. האחוה, האהבה ההרדית והעזרה ההרדית מגיעות לידי שלמות בקרב הקרובים בייחוש, באופן שבין בני שבט אחד המתייחס על אב־קדמון אחד, אף אם הוא רחוק, יש בשל זאת אהבה וסיוע הדדיים וחמלה הרדית, שהם המטרה הגדולה ביותר של התורה.²⁵

הרמב"ם מוצא אפוא התאמה מלאה בין עמדת התורה לאתיקה האריסטוטלית. הוא מתייחס כאן למסגרת האנושית הראשונית ביותר בשיטה האריסטוטלית, כלומר מסגרת זו היא המשפחה. הצורך של האדם בקיום מערכת משפחתית יציבה נובע לא רק מהצורך להמשיך את קיום המין ולספק צרכים גשמיים, אלא נועד גם לספק צרכים רגשיים. מן הטבע הוא שהנגישות לסיפוק צרכים אלה גדולה יותר במסגרת הביולוגית הראשונית של האדם, המשפחה, מבכל מסגרת

24 מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 595. שימו לב גם כאן לשימוש בביטוי "הכרח".

25 מורה הנבוכים ג, מט, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 637-638.

אחרת, שהיא במהותה מלאכותית. זו לדעתו הסיבה לחומרה היתרה שבדיני אישות, שנועדו להגן על קיום מסגרת ביולוגית, רגשית וכלכלית חיונית זאת. לכן, כשם שרצח הוא הפשע החמור ביותר, אף-על-פי שהוא מעשה שבין אדם לחברו ולא בין אדם למקום, כך גם טוען הרמב"ם (שם, ג, מא), שמי שמכה את אביו ואמו ופוגע בכבודם דאוי למיתת בית דין: "בגלל עזות המצח החמורה שבוה ומכיוון שהדבר משבש את הסדר בבתים, שהם החלק הראשון של העיר".²⁶

הרמב"ם מתייחס אמנם בהקשר זה לצרכים של המון בני האדם, כפי שאנו מוצאים גם בפירושו למשנה (אבות ה, ו) על "עם הארץ": "שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות מפני שיש לו מעלות המידות שתיטב בהן חברתו עם זולתו". אך הרברים תקפים גם בנוגע לסיפוק הצרכים הרגשיים של החכמים, שגם הם נזקקים משום כך לקיום במסגרת חברתית מתוקנת, כפי שהוא אומר בהמשך ההקדמה שלו לפירוש המשנה, ובכך נדון להלן.

ו. הרמב"ם: הוכחת הטבע המדיני - הצורך בשיתוף פעולה מאורגן

ההסבר השלישי לצורך של האדם להתקיים במסגרת חברתית ומדינית נוגע לבעייתיות שבטבע האנושי. האדם אינו יכול לספק לעצמו לבדו את צרכיו הגשמיים, וודאי לא את צרכיו הרגשיים. לשם כך הוא נזקק לשיתוף פעולה עם הזולת, עם יחידים ועם קבוצה. אלא שהאדם אינו מסוגל לקיים שיתוף פעולה הכרחי זה באופן טבעי ומתוך רצונו החופשי משום המוגבלויות של הטבע האנושי וההבדלים החריפים שבין בני האדם, באופיים ובנטייתיהם.

מותר האדם בהיותו המורכב שבין בעלי-החיים, אך דווקא מעמדו המיוחד בסדר היקום, היותו בדרגה הגבוהה ביותר של עולם ההווה וההפסד,²⁷ יש לו שתי תופעות לוואי שליליות: ראשית, מורכבות היתר של האדם יוצרת צורך בסיפוק צרכים רבים ומגוונים שאינם נמצאים בטבע מן המוכן וגם אינם ניתנים להשגה לבד, ללא שיתוף פעולה חברתי. בעלי-החיים האחרים, לעומת זאת, שהם פשוטים יותר בהרכבם, יכולים להסתפק בצרכים מועטים ופשוטים יותר, הניתנים להשגה בטבע מן המוכן ובלא צורך הכרחי בעבודה ובשיתוף הפעולה החברתי שהיא מחייבת.

שנית, מורכבות היתר של האדם יוצרת הבדלים כה גדולים בקרב הפרטים של המין האנושי, עד שלעתים נראה כאילו אינם שייכים לאותו מין עצמו. מצב זה יוצר ניגודים ועימותים בין בני האדם ומקשה על שיתוף הפעולה ביניהם. בעלי-החיים האחרים, המורכבים פחות, אין ההבדלים ביניהם גדולים כל כך, ולכן הם מסוגלים לשתף פעולה, אם בכלל יש להם צורך בכך, באופן

26 שם, עמ' 583-584.

27 במבנה הקוסמולוגי האריסטוטלי, המקובל על דעת הרמב"ם, עולם ההווה וההפסד הוא העולם הגשמי, על הארץ, שבו עוברים הברואים, בהיום עשויים חומר, תהליכים מתמידים של התהוות וכיליון, וזה בהבדל מהעולם הרוחני שמעל לגלגל הירח, שאינו גשמי, ולכן אין בו הווה והפסד. על הקוסמולוגיה האריסטוטלית הרווחת בימי הביניים דאו ר' ישפה, "מילון מונחים", פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כךך א, עמ' 105-138.

2

טבעי ובלא צורך הכרחי במסגרת כופה. ואכן המסקנה "שהאדם מדיני בטבעו" מופיעה פעמיים במורה הנבוכים: פעם אחת האמידה היא תוצאה של הדיון בצרכיו המיוחדים של האדם (ג, כז), ובפעם האחרת היא נגזרת של הדיון בהבדלים הרבים בין הפרטים של המין האנושי (ב, מז).

הרמב"ם עוסק בכמה וכמה מקומות במורה הנבוכים בתופעת הלוואי השלילית הראשונה.²⁸ האדם מתקיים במצב פרדוקסלי: הוא המורכב מכל הברואים; הוא מותר מבעלי-החיים האחרים בהיותו בעל פוטנציאל שכלי, אך דווקא משום כך צרכיו מרובים ביותר ולכן אין הוא מסוגל להתקיים אם לא ידאג לסיפוק צרכיו הגשמיים באמצעות העבודה והארגון החברתי, ולשם כך יש לו השכל המעשי שבאמצעותו יוכל להתמודד עם הבעיה. וכך מעו יצא מתוק: עליונות האדם ביכולתו השכלית גורמת אמנם תופעות לוואי שליליות בדמות הצורך לספק צרכים רבים ומגוונים מאלה של בעלי-החיים האחרים, אך בעת ובעונה אחת גם נותנת לאדם, כפועל יוצא של מידת הרחמים האלוהית, כלים אלה לסיפוק צרכים אלה על-ידי שימוש מושכל בכישורים המיוחדים שניתנו לאדם לבדו.

הרמב"ם עוסק כמה פעמים בכתביו בתפקידי השכל המעשי בסיפוק צרכיו ההכרחיים של האדם. השכל המעשי הוא הפונקציה בנפש המשכלת של האדם, המאפשרת לטפל בדרך מושכלת בצורכי הקיום הגשמיים שלו באמצעות העבודה והארגון החברתי. פיתוח המלאכות, חלוקת המטלות וההתמחות המקצועית לא היו מתאפשרים בלא קיומו של כוח זה באדם, כפי שאומר הרמב"ם למשל ב"איגרת תחיית המתים":

וכאשר לא ישלם מזון האדם רק במלאכות שיעשן ובהזדמנויות רבות יצטרך בהן למחשבה והשתכלות – נמצא לו הכח השכלי לנהל בו המלאכות, ונמצאו לו גם כן כלים טבעיים יעשה בהן המלאכות הן, כלומר: הידים והרגלים [...].²⁹

תופעת הלוואי השלילית השנייה, הנובעת מדירוגו הגבוה של האדם בסדר היקום, וכפועל יוצא מכך ממורכבותו היתרה, היא ההבדל הקיצוני בין פרטי המין האנושי. הבדלים אלה מקשים ביותר על שיתוף הפעולה הרצוני בין בני האדם, שרק הוא כאמור יכול להבטיח את המשך קיומם

28 הביטוי העיקרי לכך מופיע בחלק א, פרק עב, ומובא בספר המקורות. השוו גם למורה הנבוכים ג, כז – גם קטע זה מופיע בספר המקורות. שימו לב במקומות אלה להתייחסות לסדר הצרכים של האדם ולהשוואה עם בעלי-החיים.

29 איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת (ירושלים תשמ"ז), עמ' שנה. ראו גם שמונה פרקים, א, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רבינוביץ, עמ' קס-קסא: "והחלק השכלי – הוא הכח הנמצא לאדם, אשר בו ישיכל ובו תהיה ההשתכלות, ובו יקנה החכמות, ובו יבדיל בין המגנה והנאה מן הפעולות. ואל והפעולות: מהן – מעשי, ומהן עיוני. והמעשי: ממנו – מלאכת מחשבת, וממנו מחשבי. [...] ומלאכת מחשבת – הוא הכח אשר בו ילמד המלאכות: כנגרות, ועבודת האדמה, והרפואות, והמלחות. והמחשבי – הוא הכח אשר בו יסתכל האדם ברבר אשר ירצה לעשותו: אם אפשר לעשותו, אם לאו; ואם אפשר לעשותו, איך צריך שיעשה? וה שזור מה'שצריך שנקח מענין הנפש הנה". מורה הנבוכים א, נג, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 126: "אמשיל לך זאת על-ידי הכוח המדבר [= השכלי] הנמצא באדם, שכן הוא כוח אחד אשר אין בו ריבוי, ובו הוא משיג את המדעים והמלאכות, בו (בכוח שכלי זה) בעצמו הוא תופר, מנגר, אורג, בונה, יודע גיאומטריה ומנהיג את המדינה". וכן מורה הנבוכים א, עב.

ומימוש תכליתם. כפי שהרמב"ם אומד (מורה הנבוכים ב, מ),³⁰ היות האדם הנברא המורכב ביותר בעולם ההווה וההפסד – במבנה החומר שלו, בהרכבת המזגים³¹ שלו ובמקרים³² הנלווים אל החומר, יוצר גיוון והבדלים רבים וקיצוניים בין פרטי המין, גם בהופעתם החיצונית וגם באופיים ובהתנהגותם, עד שנדרמה שאינם שייכים לאותו מין עצמו. אפילו הפרט הבודד של המין האנושי מסוגל, עקב מורכבותו הרבה, להתנהג בצורה אחת בנסיבות מסוימות, ובצורה שונה לחלוטין בנסיבות אחרות, והרמב"ם מביא את הדוגמה הקיצונית של הריגת הבן בעטיו של כעס בלתי־נשלט. האדם ידוע כבעל־החיים היחיד המסוגל להשמיד ולאבר את בני מינו שלו, ואפילו את בני משפחתו. על אחת כמה וכמה ההבדלים בין הפרטים השונים של המין האנושי עלולים לגרום למחלוקות, מדיבות ומלחמות. הרמב"ם חוזר שוב ושוב, במקומות ובהקשרים רבים ושונים בכתביו, ומדגיש את הסכנה החמורה שהמחלוקת גורמת.³³

משום כך שיתוף הפעולה בין בני האדם, שהוא הכרחי כאמור להבטחת המשך קיום המין, אינו אפשרי כלל בדרך הטבע. אי לכך, שלא כמו שאר בעלי־החיים, חייב האדם להיכנס למסגרת מדינית מלאכותית ולקבל על עצמו סמכות של מנהיג. מטרת החקיקה של המנהיג החכם היא ליצור מסגרת חברתית ומדינית כזאת שתקהק את הניגודים הטבעיים החדיפים בין בני האדם ותמתן אותם ותהייה בסיס לשיתוף הפעולה ההכרחי ביניהם. לכן, מסכם הרמב"ם, התורה בהיותה ממקור אלוהי ישיר, אמנם אינה טבעית, אך היא דלוונטית לצרכים הטבעיים של האדם, ולכן יש לה "מבוא בעניין הטבעי".³⁴

בזכות החסד האלוהי נמנע כל בעל־חיים מן הנוק ושואף אל התועלת שלו באופן ביולוגי־אינסטינקטיבי. נטייה זו קיימת גם באדם, אך היא קיימת בכוח בלבד, ואינה קיימת בהכרח

30 ראו גם מורה הנבוכים ב, לת, מהדורות שורץ, א, עמ' 391: "דע שבכל אדם יש בהכרח כוח עז. [...] כוח עז זה, כשאר הכוחות, שונה בחזקתו ובחולשתו, עד שאתה מוצא אדם היוצא נגד ארית ואדם הבורח מעכבר, ואתה מוצא אדם היוצא נגד צבא ונלחם בו ומוצא אדם הרועד ופוחד כאשר אישה צווחת עליו". וכן א, לד, שם, עמ' 81: "יש אנשים רבים שמטבע לידתם יש להם נטיה מזגית אשר אין עמה שום אפשרות לשלמות, כמי שהוא מטבעו חם ללב מאוד וחזק, כי הוא לא יהיה לבלי רוגז, אף אם יאמן את עצמו אימון רב ביותר. וכן מי שמזג אשכיו חם ורטוב והם בעלי מבנה חזק, וכלי תורע מרבים לייצר דע – כזה ירחק מלהיות צנוע אף אם יאמן את עצמו תכלית האומן. כן גם תמצא בין האנשים בני־אדם קלי־דעת ופוחחים, אשר תנועותיהם הבהולות מאוד, הבלתי־מסודרות, מצביעות על הרכב פגום ומזג רע לאין שיעור".

31 בהתאם לתורת המזגים שהייתה מקובלת במדע בימי הביניים בעקבות השפעת התפיסה המדעית היוונית, מורכב הגוף האנושי ברובו מתרכובות של ארבע "ליחות" – אדומה, לבנה, צהובה ושחורה, שכל אחת מהן נובעת מאיבר אחר בגוף ומשפיעה בכיוון שונה על ההתנהגות האנושית. המבנה הנפשי של כל פרט ופרט מותנה במינון הנכון ובאיוון בין ארבעת הנזולים הללו.

32 בהתאם לפיזיקה האריסטוטלית, שהייתה מקובלת במדע המיי־בינימי, המקרים הם תכונות נלוות אל העצם, המסמן את מהותו של הדבר. המקרים אינם מהותיים, והם משתנים מפרט לפרט ואצל אותו פרט עצמו במרוצת הזמן. למשל, הנפש המשכלת היא עצמותו של האדם, ואילו גובהו, צבע השיער שלו, מבנה הגוף וכו' הם מקרים שאינם מהותיים לעצם האנושיות שלו.

33 על הסכנה שבמחלוקת לרעת הרמב"ם ראו פירוט עם הדגמות אצל מלמד, "הרמב"ם על הטבע המדיני", עמ' 304 וההערה שם. ראו גם י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם (ירושלים תשנ"א), במקומות שונים, לפי המפתח; מלמד, על כתפי ענקים, לפי המפתח.

34 ראו הריון המפורט להלן בפרק השביעי: תפיסת החזק, ובייחוד סעיפים ו, ז, ח.

בפועל.³⁵ רוב בני האדם אינם מסוגלים להימנע מן הנזק לזולתם. אין הם מבינים שהנזק לזולת משמזו בהכרח גם נזק לעצמם, משום שהדבר עלול לסכן את עצם קיומו של המין האנושי בדמה הגשמית, וברמה האישית הוא משחית אותם מבחינה מוסרית. כך מגדיר הרמב"ם במורה הנבוכים (א, ז) את האדם שלא הגיע לשלמות השכל:

[...] יש לו יכולת – שאין לשאר בעלי החיים – לגרום מיני פגעים ולעשות מעשים דעים. זאת מכיוון שהמחשבה ושיקול הדעת, שיש לו, מוכנים להשגת השלמות שלא הושגה. הוא מפעיל אותם במיני תחבולות הגורמות בהכרח למעשים רעים ומולידות פגעים.

אכן הסוג השני של הרוע שמסווג הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, יב) הוא זה שגורמים בני אדם איש לזולתו. לפי סיווגו של הרמב"ם, סוג זה של הרוע גרוע מפגעי הטבע, אך גרוע פחות מהנזק שגורם האדם לעצמו בהתנהגותו שלו. כך גם אחת הדוגמאות שמביא הרמב"ם לסיבה התכליתית³⁶ היא, שיראת השם תכליתה המקדית "למנוע את האנשים מלהזיק זה לזה", ומעשה זה תכליתו "כדי שמציאותם תתמיד בצורה מסודרת", כדי להבטיח את המשך קיומו של המין האנושי, שהנזקים המתמידים שגורמים הפרטים שלו זה לזה עלולים לסכן את עצם קיומו (מורה הנבוכים א, ט).³⁷ אחד הטעמים העיקריים שנותן הרמב"ם למצוות בחלק השלישי של "מורה הנבוכים" הוא החשש מהנזק שנוטים בני אדם מטבעם להסב לזולתם. לכן המטרה הראשונה של התורה היא "להסיר החמס מביניהם והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וברצונו וביכולתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת לכלל" (ג, כז, בהתאם לתרגום אבן תיבון).³⁸ ובכן, לדעת הרמב"ם המטרה הראשונה של המצוות היא פעולה של מניעה – למנוע את בני אדם מלעשות את הרע כדי להבטיח את המשך קיומו של המין האנושי. ובכוונה שיבין שמואל אבן תיבון בתרגומו אזכורים מקראיים: "ומלאה הארץ חמס" (בראשית ו, 11), ופרפרזה על הפסוק האחרון של ספר שופטים (כא, 25) "שלא יעשה איש הישר בעיניו" – שני אזכורים שמדובר בהם במצב של אנרכיה חברתית ומדינית. באמצעות החדרת שיבוצים מקראיים אלה לטקסט של הרמב"ם מחזק אבן תיבון את המסר שלו.

המטרה השנייה שקובע הרמב"ם למצוות היא פעולה של שיפור החברה האנושית, הבאת תועלת לכלל. כך גם בהמשך אותו פרק (ג, כז): טעם המצוות הוא, ראשית לכול, "ביטול העשק (שבני אדם עושקים זה את זה)", ורק אחר כך "סיגול מידות הטובות ומעולות", "כדי שאפשר יהיה

35 "בכוח" ו"בפועל" הם מושגים אריסטוטליים שהיו מקובלים במדע הימי-ביניימי, ועליהם התבסס גם הרמב"ם. "בכוח" מכוון לפוטנציאל של עצם מסוים, ואילו "בפועל" מכוון למימוש הפוטנציאל שבו מתממשת תכלית קיומו של אותו העצם. למשל, האדם מתייחד משאר הברואים בפוטנציאל השכלי שלו, ובאמצעות מימוש פוטנציאל זה הוא משיג את תכליתו העליונה.

36 הסיבה התכליתית היא אחת מארבע הסיבות האריסטוטליות של רכיבי הקיום של עצם כלשהו, סיבה זו נוגעת להגדרת תכלית קיומו. למשל, תכלית האדם לממש את הפוטנציאל השכלי שלו.

37 מורה הנבוכים א, ט, מהדורת שורץ, כך א, עמ' 180.

38 שמואל אבן תיבון היה המתרגם הראשון של מורה הנבוכים לעברית, בראשית המאה השלוש-עשרה. זה התרגום המקובל בתרבות היהודית עד הופעת התרגומים המודרניים הראשונים. פרק זה בתרגום שורץ מובא בספר המקורות.

לאנשי הארץ להתקיים ולהתמיד בסדר אחד, כדי שכל אחד מהם יגיע לשלמותו הראשונה".³⁹ כך גם בפרק הבא (ג, כח): ראשית יש לטפל "בהרחקת עשק הדדי", ורק לאחר מכן "בהקניית מידות טובות",⁴⁰ וכן בהמשך, לאורך כל פרקי טעמי המצוות שבחלק השלישי של מורה הנבוכים.⁴¹ הפעולה של מניעת האדם מלעשות את הרע ולפגוע בזולת תהייה מזוהה עם חוק הטבע, ואילו פעולת השיפור תהייה מזוהה עם החוק האנושי.⁴² לפיכך הרמב"ם מדבר בפירוש על תיקון הגוף והנפש כתכלית מתן תורה (ג, כז), ולא על השגת שלמותם סתם. עצם הדבר שמדובר ב"תיקון" מבוסס בהכרח על ההנחה שהיה קלוקל שיש לתקנו. לכן מדובר ראשית לכול בפעולה של מניעה, ורק אחר־כך בשיפור.

ברוח זו טוען הרמב"ם במשנה תורה, בהלכות רוצח (ד, ח-ט), שיש להעניש רוצחים בחומרה רבה מזו שנענשים בה על עברות הלכתיות חמורות שבין אדם למקום, שהרי הרצח מסכן את עצם קיומה של החברה האנושית:

שאע"פ [= שאף-על-פי] שיש עוונות חמורין משפיכות דמים אין בהם השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו ע"ז [= עבודה זרה] ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים. שאלו עוונות הן מעבירות שבין אדם למקום אבל שפיכות דמים מעבירות שבין אדם לבין חברו.

ההגנה על הסדר החברתי התקין חשובה עד כדי כך שהרמב"ם רואה את העברה החמורה ביותר שבין אדם לחברו כחמורה יותר מעברות שהן בין אדם למקום. המצוות ניתנו ראשית לכול כדי להרחיק את האדם מן התאוות. התאוות הגשמיות לא רק שהן מונעות את השלמות האחרונה, היא שלמות השכל, אלא גם מזיקות לשלמות הראשונה, היא שלמות הגוף משום שהן יוצרות מתיחויות ומגבירות את הניגודים בין בני האדם במקום להחלישם. לכן התגברות על תאוות באמצעות קיום המצוות היא אמצעי ראשון במעלה בהחלשת הניגודים והחיכוכים בין בני האדם, ובלעדיה לא ייתכן שיתוף פעולה חברתי:

מכלל מטרות התורה השלמה גם לנטוש את התאוות, לזלזל בהן ולמעטן ככל האפשר, ושלא יתכוון בהם אלא להכרחי. יודע אתה שרוב תאוותנות ההמון והתפקדותם הוא רעבתנות

39 מורה הנבוכים ג, כז, מהדורת שורץ כרך ב, עמ' 517 (מצוטט בספר המקורות). המונח "שלמות ראשונה" (או "כוונה ראשונה") משמעו השלמות הגשמית של האדם, שהשגתה היא תנאי מקיים הכרחי להשגת השלמות האחרונה, היא שלמות השכל, שהיא הראשונה בערך אך האחרונה בזמן.

40 מורה הנבוכים ג, נח, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 520. וכן ראו שם ג, לב, עמ' 538: "והנה החוק המדובר כאן הוא השבת, והמשפט הם הדינין, שהם ביטול העשק בין הבריות. וזאת היא הכוונה הראשונה, כפי שהבחנו, כלומר להאמין ברעות הנכונות [...] כן הכוונה, יחד עם רעות נכונות לסלק את העשק בין הבריות".

41 ראו גם "איגרת תימן", איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך א, עמ' קכב-קכג: "[...] שהתורה האלהית האמתית כל חכמתה בתוכה, ושאיין בה לא מצות עשה ולא מצות לא תעשה שאין בתוכה ענינים מביאים תועלת בשלמות האנושית, ומרחיקים נזק מונע מן השלמות ההיא, ויקנו מעלות מדות ומעלות שכליות, להמון כפי שכלם [= סבלם? סכלם?] ולסגלות [לחכמים] כפי השגתם, ובהם יהיה הקבוצין האלהי חשוב ומעלה, מגיע לשת השלמויות יחד, רצוני לומר: השלמות הראשונה, אשר היא המשך מציאותו בעולם על הטוב שבענינים הנאותים לאדם, והשלמות השניה, והיא השגת המשכלות כפי מה שהן, כפי יכלת האדם".

42 ראו הדין להלן בפרק השביעי.

ז

באכילה, בשתייה ובמשגל. זה מה שמבטל את שלמותו האחרונה של האדם, מוזיק לו גם בשלמותו הראשונה ומשחית את רוב מצביהם של אנשי המדינות והנהגת הבית [=הכלכלה], כי בהגירות אחר התאוות בלבד, כפי שעושים הבורים בטלות ההשתוקקויות העיוניות, נשחת הגוף והאדם אובר לפני שגילו הטבעי מצריך זאת, ורבות הדאגות והייסורים, ורבות הקנאה זה בזה והשנאה זה לזה והמאבק להוציא מה שיש ביד הזולת. [...] כמו כן מבין כלל מטרות התורה העדינות והנוחות לבריות ושלא יהיה אדם מתפסם וגס, אלא נענה (לפונים אליו), צייתן, מתחרט ושב (ממעשיו הרעים) ונזהר לבריות.⁴³

ברוך זו גם מתאר הרמב"ם את תקופת המשיח.⁴⁴ הוא קושר בדרך סוקרטית מובהקת את שלמות העיון לשלמות המעשה. בין אלה יש השפעה הרדית חזרת. שלמות המעשה היא אמנם תנאי הכרחי מקדים להשגת שלמות העיון, אך בלי שלמות העיון לא יוכל האדם להגיע אל השלמות האמיתית של המעשה.

כדי לעשות את המעשה הנכון חייבת להיות לבני האדם בראש ובראשונה הידיעה הנכונה. בני האדם אינם עושים את הרע מתוך כוונה רעה אלא מתוך אי־ידיעה. לדעת הרמב"ם זהו גם המקור לקיום הרוע והסבל האנושי במשך ההיסטוריה:

הרעות הגדולות האלה המתרחשות בין אדם לאדם, מאיש לרעהו, בהתאם למטרות, לתאוות, לדעות ולאמונות כולן, אף הן נובעות מן ההעדר. כי הן כולן מתחייבות מן הבורות, כלומר, מהעדר ידיעה. כמו שעיוור, מכיוון שאינו רואה, תמיד ייכשל ויפצע ויפצע גם את זולתו, מפני שאין עמו מי שידריכו בדרך, כן כיתות בני־האדם: כל איש לפי מידת בורותו יעשה לעצמו ולזולתו רעות גדולות המתייחסות לפרטי המין האנושי. אילו היתה לאדם ידיעה המתייחסת לצורה האנושית כמו שכוח הראייה מתייחס לעין, היה נבלם כל הנזק שהוא גורם לעצמו ולזולתו.⁴⁵

רק עם ביאת המשיח, שדמותו דומה ביותר לדמות המלך־הפילוסוף במתכונת האפלטונית, יגיעו בני האדם לידיעת האמת; ואז יימנעו מן הנזק לעצמם ולזולתם, יעשו את הטוב ויקיימו שיתוף פעולה חברתי לטובת הכלל ומרצונם החופשי, כפי שמוסיף הרמב"ם ואומר באותו המקום (ג, יא) בתארו את המצב המשיחי:

כי בידיעת האמת מסתלקות האיבה והשנאה ומתבטלת פגיעתם של בני־אדם זה בזה. הוא הבטיח זאת ואמר: "וגר זאב עם כבש וגמר עם גדי ירבו" [...] (ישעיה יא, 6-8). אחרי כן נתן את הסיבה לזאת ואמר שהסיבה להסתלקותן של האיבות, הסלידות והרדיות, וההשתלטויות האלה היא שבני־אדם ידעו אז את אמיתותו של האל, ואמר: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (שם, 9). דע זאת אפוא!

43 מורה הנבוכים ג, לג, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 538-539.

44 על התקשר הפוליטי של תקופת המשיח אצל הרמב"ם ראו להלן בפרק התשיעי: המשיחיות כתופעה פוליטית.

45 מורה הנבוכים ג, יא, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 452.

אם במהלך ההיסטוריה תלויה הימנעות המון בני האדם מגרימת נזק לזולת בקיום קפדני של המצוות, הרי תקופת המשיח תתאפיין בזה שבני האדם בהכרח יעשו את הטוב וישתפו פעולה עם הזולת מרצון ומתוך ידיעת האמת האלוהית. ובכל זאת, גם התקופה המשיחית תהיה לדעת הרמב"ם תקופה פוליטית לכל דבר. המשיח מופיע בדמות שליט אידאלי, והעולם "כמנהגו נוהג". המסגרת המדינית תוסיף להתקיים גם בתקופה זו, אם כי בצורתה המושלמת. גם אז, עם כל האידיליה שבקיום האנושי, יוסיף האדם להיות בעל־חיים מדיני ויוסיף להזדקק לקיומה של המסגרת המדינית.

הפנמת המידות הטובות, שבמשך ההיסטוריה היא פועל יוצא מקיום קפדני של המצוות, היא תנאי הכרחי לקיום שיתוף הפעולה החברתי החיוני בין בני האדם. הרמב"ם מציג מפורשות את תחום המוסר כעניין שאינו בין האדם לבין עצמו אלא בינו לבין חברו. האדם בפני עצמו, כיצור שכלי, אינו נזקק למידות הטובות; הוא נזקק להן אך ורק בהיותו יצור חברתי. השלמות השלישית בין ארבע השלמות שמסווג רמב"ם בפרק האחרון של מורה הנבוכים היא שלמות המידות, והיא מוגדרת בהתאם: "מפני שענייני המוסר כולם אינם נוגעים אלא למה שבין אדם לחברו. לכן שלמות זאת במידות האופי שלו היא מעין הכנה להועיל לזולת והיא נעשית אפוא כלי לזולתו.⁴⁶ כפי שכבר ראינו לעיל, בשלב זה של הקיום האנושי האדם נזקק לזולת כאמצעי, ואינו מתייחס אליו כתכלית בפני עצמה.

השלמות הרביעית, היא שלמות השכל, מוגדרת כשלמות שהיא "לו לבדו". זוהי השלמות האנושית האמיתית. לכן אדם הראשון, שהיה שלם במושכלות, שהיא השלמות האנושית האמיתית, לא נזקק למפורסמות, הן המצוות הקשורות לתחום המוסרי, כל זמן שקיים את הציווי האלוהי והתקיים בשלמות השכל. הקיום החברתי של האדם, המחייב פיתוח הסדרים מוסריים, כלומר שמירת המפורסמות, הוא התוצאה הבלתי־נמנעת של חטאו של אדם הראשון. הוא איבד את שלמותו העליונה, שהתממשה בבדידותו המוחלטת, ונאלץ לרכוש את שלמות המידות כדי שיוכל להתקיים ולספק את צרכיו במסגרת החברתית ההכרחית.

ז. הרמב"ם: שלילת הפרישות

כשם שהרמב"ם מציג את שיתוף הפעולה החברתי כתנאי הכרחי לקיום האנושי, כך הוא מציג בעקביות ובמופגן את ההתבודדות כמצב שלילי במהותו להמון בני האדם, וכמצב שהוא אולי עדיף תאורטית מן הבחינה האישית, אך כמעט בלתי־אפשרי בשלמותו מן הבחינה המעשית ולא רצוי מן הבחינה הציבורית עבור החכמים. התבודדותו של אדם הראשון במצב העדני מוצגת כאמור כמצב האנושי האידאלי בהתגלמותו. לעומת זאת, במצב החברתי לאחר שנענש וגורש מגן עדן, ההתבודדות היא מצב שלילי במהותו. אפילו האדם השלם, השואף לחזור למצב העדני של שלמות המושכלות שהיא "לו לבדו", כפי יכולתו של האדם להשיג זאת, נזקק בהכרח, ולו במידה

מוגבלת, לסיפוק צרכים גשמיים, רגשיים ואינטלקטואליים, שלא יימצאו לו אלא במסגרת חברתית מתוקנת. מה עוד שיש לו התחייבויות מוסריות המחייבות אותו לתפקד במסגרת המדינה ולהנהיג את הציבור, אפילו אם תאורטית הוא יכול להיבדל ממנה כליל מבחינת צרכיו האישיים.

תורת המידות של הרמב"ם הושפעה השפעה מכרעת מהתאוריה האריסטוטלית בדבר המידה האמצעית.⁴⁷ הוא ראה בהתבודדות מצב שלילי במהותו, הגזמה ניכרת לכיוון ההמעטה. הדברים מתבטאים בבולטות בשני מקומות, בשמונה פרקים וב"הלכות דעות" שב"ספר המדע" (הספר הראשון, כזכור, במשנה תורה). בשמונה פרקים, ד, מוצגת ההתבודדות, יחד עם צורות אחרות של התנזרות והסתגפות, כמו צום, הימנעות משינה, הימנעות מאכילת בשר ומיחסי אישות, כטכניקה תרפויטית שיש לנקוט אותה במידה הראויה, והיא מתאימה לאנשים הנמצאים במצב נפשי מסוים או בחברה מסוימת, ולתקופה מוגבלת בלבד: "בקצת הזמנים וקצת המקומות וקצת אנשים מהם". נשים לב שבכוונה חוזר הרמב"ם ומדגיש שוב ושוב את ה"קצת" כדי להדגיש את הסתייגותו העקרונית מהדרך הזאת, שנועדה לדעתו להביא את הזקוקים לכך לידי איזון המידה האמצעית על-ידי הגזמה זמנית ומבוקרת בכיוון ההפוך. ואולם הרמב"ם שולל בעיקרון את ההימנעות מסיפוק הצרכים הגשמיים והרגשיים במידה הנכונה. הוא מבקר בחריפות את הכסילים המתיימרים להיות חסידים, שבלבלו בין מצב תרפויטי זמני לבין ההתנהגות הראויה דרך קבע לאדם הבריא בנפשו. הוא רואה חוצפה כלפי שמים מצב שהאדם מחליט על דעת עצמו להוסיף איסורים על מצוות התורה, כאילו נותן התורה לא ידע לקבוע בדיוק את המינון המדויק שלה.⁴⁸

הרמב"ם מצדיק כאן את ההתבודדות הזמנית מן החברה האנושית בהרים ובמדבריות באחד משני מקרים: (א) מסיבה אישית, במקרה שיש לאדם צורך תרפויטי להגזים זמנית לכיוון התבודדות כדי לאזן את נטייתו השלילית לכיוון ההפוך של התחברות לא מבוקרת עם כל אחד; (ב) משום צורך ציבורי, במקרה שהחברה האנושית מושחתת כל-יכך עד שהיא עלולה להשחית אפילו את הטוב בחכמים. במקרה הראשון מדובר בבעיה פרטית של אדם שיש לו מגרעת נפשית; במקרה השני מדובר בבעיה ציבורית של חברה מושחתת, שאפילו האדם השלם עלול להיפגע ממנה.

לעומת זאת, ב"הלכות דעות" ו, א, הרמב"ם עוסק רק במצב הציבורי. הוא מסווג במדורג את החלופות העומדות לפני האדם במצב שכזה, ומציג יחס ישר בין מידת שחיתותה של החברה לבין מידת ההתרחקות הרצויה ממנה. העיקרון המנחה הוא החיוב להמעיט בהתבודדות עד כמה שאפשר ובהתחשב במה שהמצב החברתי דורש. עיקרון מנחה זה מתבטא היטב בפירושו של הרמב"ם לדברי

47 לפי תאוריה זו, המצב האמצעי – שאינו נמצא באחד הקצוות – הוא המצב האידאלי. במקרה זה תאוריה בתורת המידות, ולפיה המידה האמצעית היא המידה הטובה. למשל, אומץ הלב הוא המידה האמצעית בין הפחד, המביא לידי הימנעות מפעולה, לבין הפחד, המביא לידי פעולה בלא שיקול הדעת. אומץ הלב היא המסוגלות לפעול ולהסתכן מתוך שיקול הדעת. עיקרון זה יישמו אריסטו ואחרים גם בנושאים אחרים, כמו שאלת האקלים האידאלי, המשטר האידאלי, המעמד העיקרי במדינה ושאלת הגורל הראוי למדינה בריאה.

48 ראו גם ב"הלכות דעות" ג, א: "לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבויות על דברים המתירים. כבר אמרו חכמים: לא דרך מה' שאסרה תורה, אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים?"

הלל – "אל תפרוש מן הצבור" (משנה, אבות ב, ה): "שאינ צריך להפרד מן הצבור אלא לפי הפסדה". דירוג החלופות מופיע ב"הלכות דעות" משום שטבעו של האדם להיות מושפע מלחצים חברתיים, ועליו להיות מודע לכך ולהיזהר היטב. כמו שמן הראוי להיזהר ולהתרחק מחברתם של רשעים, שפגיעתם רעה, כך גם אם רק מקצת אנשי המדינה רשעים הם, יש להתרחק מהם ולהתחבר לצדיקים בלבד. הרמב"ם מגדיר "מדינה צדקת" ב"הלכות תשובה" (ג, א) כך: "אם היו זכויות כל יושביה מרבות על עוונותיהם". כל זמן שסך כל המידות הטובות של יושבי אותה מדינה עולות על סך כל המידות הרעות, עדיין נחשבת אותה מדינה למדינה צדקת. במקרה כזה על האדם הישר להישאר במדינה, להקפיד להתרחק מן הרשעים ולהתחבר לצדיקים בלבד.

המצב חמור יותר במקרה שהמדינה מוגדרת "מדינה רשעה" ("הלכות תשובה" ג, ב), כזאת ש"היו עוונותיהם מרבין מסך כל מידותיהם הטובות". במצב שכזה החלופה היא לצאת למדינה אחרת שהיא צדקת. מצב קיצוני יותר הוא נסיבות במקרה שיש נסיבות אובייקטיביות ציבוריות, כמו מצב ביטחון רעוע, או אישיות, כמו חולי, העושות את היציאה מן המדינה הרשעה למדינה הצדקת לסכנת נפשות. וכך גם בשעה שכל המדינות רעות הן – מה שעושה את המעבר ממדינה למדינה לחסר משמעות, כפי שהיה לדעת הרמב"ם המצב בתקופתו שלו.⁴⁹ במקרה כזה על האדם להתמודד עם פגיעתה הרעה של החברה באמצעות התבודדות ממנה אך בתוכה – "ישב לבדו יחיד". רק במקרה הקיצוני ביותר, שלא יניחו אותו לנפשו וינסו לכפות עליו לשתף פעולה עם מעשיה המושחתים של החברה, יש הצדקה לנקוט את הדרך הקיצונית ביותר, היא ההתבודדות המוחלטת מן החברה האנושית כולה במערות ובמדבריות. מצב קיצוני שכזה מתקיים, לדברי הרמב"ם ב"אגרת תימן", בשעה שמנסים לכפות שמד על האדם מישאל. אבל גם אז מדובר בבריחה משותפת של הציבור כולו, ולא בפרטים המצילים את נפשם עלידי בריחה והתבודדות במדבר.⁵⁰

ברור אפוא שהרמב"ם ראה בהיבדלות מוחלטת מן החברה האנושית אפשרות לא רצויה מעיקרה, שאין לנקוט אותה אלא בנסיבות הקיצוניות ביותר, כאשר כלו כל הקצין. בכמה מקומות, כמו במבוא לפירושו המשנה,⁵¹ הרמב"ם מצדיק אפילו את האפשרות שהאדם, גם החכם, יתחבר במודע עם רשעים אם זו תהיה האפשרות היחידה שלו לזכות בחברה אנושית כלשהי, שהיא חיונית לו מבחינה גשמית ורגשית. הדבר מדגים היטב עד כמה החברות חיוניות לדעתו לאדם, לכל אדם, גם לאדם השלם, ומדגישים את הסתייגותו המוחלטת מן ההתבודדות. גם מבחינת צרכיו

49 אשר לתפיסתו הפסימית של הרמב"ם את המצב בתקופתו, והתאוריה של הידרדרות הדורות בכלל, ראו הפירוט אצל טברסקי, מבוא למשנה תורה, ואצל מלמד, על כתפי ענקים – לפי המפתחות בשני הספרים.

50 "אגרת תימן", איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך א, עמ' קטס-קל.

51 ראו גם מורה הנבוכים ב, לו, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 387: "כמו כן חיי אותו אדם [= שלם] שתבטל מחשבתו על השררות הלא-אמתיות ותבטל תשוקתו אליהן, כוונתי לרצונו שישתלט או שיערצוהו פשוט... העם וימשכם לכבוד ולציית לו לשם כך בלבד. אלא עליו לראות את בני-האדם כולם כפי מצביהם שבהם הם נמצאים בלי ספק, או כבני צאן או כחיות טרף, אשר השלם המתבודד לא יחשוב עליהם – כאשר הוא חושב עליהם – אלא כיצד להינצל מפגיעתם של המויקים שביניהם, אם אירע לו שיתוף עמהם, או שהוא מבקש להפיק תועלת שניתן להפיק מהם, אם הוכרח לכך לצורך מצרכיו ההכרחיים".

וגם מבחינת מחויבויותיו צריך האדם להתקיים עד כמה שאפשר במסגרת חברתית. ואכן בכמה מקומות במורה הנבוכים מוצג הקיום האנושי מחוץ למדינה כמצב שלילי במהותו. במשל ארמון המלך (ג, נא) מציג הרמב"ם את אלה החיים מחוץ למדינה כחסרי חוק, שאינם נבדלים מהותית מן הבהמה:

אלה שמחוץ לעיר הם כל אדם שאין לו אמונה דתית, עיונית או מסורתית, כמו התורכים שבקצה צפון והסודאנים שבקצה דרום והדומים להם מבין הנמצאים עמנו באקלימים אלה. דינם של אלה כדון בעלי-חיים מחוסרי שכל. בעיני אין אלה בדרגת בן-אדם.⁵²

יצורים ספק אנושיים אלה הם מי שמתגוררים באזורים אקלימיים קשים, בצפון ובדרום הרחוקים, בתנאים שאינם מאפשרים קיום חברה אנושית מתוקנת. אזורים קשים כאלה, כמו המדבר, החר הגבוה והמערות נחשבים למקומות שאינם ראויים למשכן אדם, והפוטנציאל האנושי אינו יכול להתממש בהם. הרמב"ם מעמיד אותם במעמד של בעלי-חיים "חסרי שכל", שהרי לפי השיטה האריסטוטלית הפוטנציאל השכלי הוא המייחד את האדם, על פי כך העדר פוטנציאל כזה מסמן אותם כספק בני אדם. וכך בתרגומו של אבן תבון נקראים ספק בני אדם אלה "משוטטים". הם לא עברו את המעבר המהפכני של החברה האנושית ממצב של נוודות ליישובת קבע בטריטוריה מוגדרת, שהיא תנאי מוקדם לקיומו של סדר חברתי ומדיני. מצבם הנחות הוא פועל יוצר הכרחי של היותם "מחוץ למדינה".

בדיונו בטעמי המצוות בחלק השלישי של מורה הנבוכים חוזר הרמב"ם ומדגיש שוב ושוב ובהקשרים שונים את השלילה שבחי התבודדות באזורי מדבר שוממים, שאינם ראויים לקיומה של חברה אנושית מסודרת. למשל, בהסברו לטעמי מצוות הקורבנות (ג, מו) מציג הרמב"ם את האזורים השוממים והלא מיושבים כמקומות שבהם שליטים השיגוען, הטידוף, השדים והרוחות: "כי מבין הדעות הנפוצות הן שהשדים שוכנים במדבריות [...] ואילו בערים ובמקומות מיושבים אין הם מופיעים".⁵³ כך אף-על-פי שבמקרה הקיצוני ביותר מאפשר הרמב"ם לנהוג בדרך של

52 מורה הנבוכים ג, נא, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 656. התאוריה האקלימית היא תפיסה יוונית במקורה, שהייתה מקובלת בימי הביניים, ולפיה הקיום האנושי אפשרי רק בחצי הכדור הצפוני. חצי הכדור חולק לשבעה אזורים אקלימיים – הקר בצפון והתם בדרום, ואקלימים ממוזגים יותר בין זה לזה. האקלים המאוזן הוא האקלים הריביע, האמצעי. בתאם להגיון של תפיסה זו, רק באזורי האקלים הממוזגים-הממוצעים יוכל האדם להתקיים ויכל לפתח תרבות ברמה גבוהה. אי לכך, ההתייחסות בקטע זה לצפון הרחוק ולדרום הרחוק מסבירה מדוע קבוצות אנושיות אלה נמצאות לדעתו בדרגת אנושיות כה נחותה. כאמור, זו הייתה ההשקפה המקובלת בתרבות ימי הביניים, ועמדתו זו של הרמב"ם אופיינית. אשר לסודאנים הנזכרים כאן, ראו א' מלמד, היהפך כושי עורו? האדם השחור כ"אחר" בתולדות התרבות היהודית (חיפה 2002), ועל עמדת הרמב"ם ראו שם, פרק ה.

53 מורה הנבוכים ג, מ, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 617-618. דיון מפורט ודוגמאות נוספות אצל מלמד, "הרמב"ם על האופי המדיני של האדם", עמ' 314-316. רוב הדוגמאות אכן מציגות את המצב המדברי כמצב שלילי וחיתת. למשל, במורה הנבוכים ג, מג, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 559, הוא מסביר את הישיבה בסוכה כתזכורת לסבל שעבר עם ישראל במדבר בצאתו מצרים, ולחיים במדבר הוא קורא "האומללים יושבי המדבריות והשוממות". עם זאת, באחד המקרים הרמב"ם דווקא מציג את עדיפות המצב המדברי מזה העירוני משום שהוא מחייב את האדם במאמץ שעה שהחיים העירוניים מביאים לידי רפיון, ממש בסגנון מקיאוולי מובהק. מורה הנבוכים ג, לב, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 534-535: "שכן ידוע שהחיים במדבר, כשהגוף פרוץ ומלוכלך, מחייבים אומץ-לב, והיפוכם מחייב פחדנות, וגם נולדו אנשים שלא הורגלו לשעבוד והשפלה".

התבודדות מוחלטת במדבריות ובהרים, הרי קיום קבוע כזה הוא לדעתו מצב חייתי במהותו, שאינו ראוי לבני אדם. הסתייגותו מן ההתבודדות דק מתחזקת כשהוא מתיר אותה דק בנסיבות קיצוניות. דומה שהביטוי החדף אולי ביותר לדברים אלה בכתבי הרמב"ם נמצא בפירושו לדברי ד' יהושע במסכת אבות (ב, יג) על דברים המוציאים את האדם מן העולם. אחד מהם הוא שנאת הבריות, והרמב"ם מפרש כדלקמן:

חולי המרה השחורה⁵⁴ שיביא האדם למאוס דאות מינו וישנאהו, ותיטב לו חברת החיות וההתבודדות במדברות וביערות, ויבחר לו מקום שאינו מיושב. וזה אצלו לא מצד פרישות [אלא] רק לרוע תאוותם וקנאתם בזולתם – אלא ימיתו האדם. בלא ספק, כי יחלה וימות טרם עתו.

ההתבודדות מותרת כל זמן שהיא משמשת לצרכים תרפויטיים מוגבלים וזמניים, ובכל מקרה אחר היא נחשבת בעיקרון למצב שלילי, חייתי במהותו. היא תוצאה של מחלת הגוף, חולי המרה השחורה (מלנכוליה), המערער את האיזון הנפשי ומביא לידי מיוזטרופיה (שנאת הבריות). ההתבודדות מן החברה האנושית בקיצוניותה היא אפוא מחלת נפש לכל דבר.⁵⁵ מן הבחינה ההלכתית, לדברי הרמב"ם ("הלכות תשובה" ג, ו; שם, יא), זהו אחד המקרים שבהם אין לאדם חלק לעולם הבא.

ח. בעיית המחויבות המדינית של החכמים

המון בני האדם מסוגלים וחייבים מסגרת חברתית מדינית כדי להתקיים ולספק את צורכיהם. אך גם למיעוט הקטן של החכמים והחסידיים, מי שמימשו את הפוטנציאל של שלמות השכל כפי יכולת האדם, אין ההתבודדות המוחלטת אפשרית ואף אינה רצויה. גם הם, כל זמן שהם חיים בעולם הזה, יש להם צרכים גשמיים, רגשיים ואינטלקטואליים, שלצורך סיפוקם דרושה מסגרת חברתית. דברים אלה באים לידי ביטוי כבר בהקדמה לפירוש המשנה, שם כזכור טען הרמב"ם לאופיו החברתי של האדם. המון בני האדם קיימים כדי לספק את צורכיהם של מתי המעט החכמים, ואלה משתלבים בחלוקת המטלות והתוצרת של החברה האנושית, חלוקה המבטיחה כאמור סיפוק יעיל ומסודר של צורכי האדם. בחלוקת עבודה זו, המון בני האדם חולקים בינם לבין עצמם את המטלות המביאות לידי סיפוק הצרכים הגשמיים והרגשיים, ואילו החכמים, המתפנים מעיסוק בסיפוק צרכים נחותים שכאלה, יכולים להקדיש את כל זמנם לסיפוק הצרכים הרוחניים של המין האנושי, שהם תכלית קיומו: "כדי שימצא החכם צרכו מזומן, ותתישב הארץ, ותהיה החכמה מצויה".

54 המרה השחורה – מלנכוליה – היא אחת מארבע המדות המרכיבות את נוזלי הגוף לפי תפיסתה של הרפואה היוונית והימני-ביניימית שעליה היה אמון הרמב"ם. ריבוי בנוזל זה מביא לידי דיכאון.

55 השו"ב דברי ריה"ל, ספר הכוזרי ג, ב, מהדורת אבן שמואל, עמ' צח: "אולם בזמננו אנו [...] כל המשקיע עצמו בפרישות של נזירות מכניס עצמו ביסודים ובחלי נפשי וגופני".

לעומת זאת, בפירושו למסכת אבות וב"הלכות תלמוד תורה" מציג הרמב"ם עמדה שונה לגמרי בדבר מחויבותם של החכמים והחסידים להשתתף בסיפוק הצרכים של המין האנושי. כאן מופיע במפגיע טיעונו הלא מקובל, שהחכמים צריכים להשתתף גם בסיפוק הצרכים הגשמיים שלהם. אסור להם להתפרנס מן הציבור, והם חייבים בנוסף על העיון בתורה לעסוק במלאכה: "מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו" ("הלכות תלמוד תורה" ג, יא). עמדה זו מופיעה בדרך בוטה ופולמוסית במובהק בפירוש הרמב"ם לדברי ר' צדוק במשנה (אבות ד, ז): "אל תפרוש מן הציבור [...] ואל תעשה עטרה להתגדל בה, ולא קרדום לחפור בה" (ראו גם "הלכות תלמוד תורה" ג, י-יא). הרמב"ם מתפלמס בחריפות עם הנוהג לפרנס תלמידי חכמים בטענו בתקיפות שהמקורות מלמדים היפוכו של דבר. הדוגמה העיקרית שלו היא הלל הזקן, שלדבריו עבד כחוטב עצים למחייתו. עצם הדבר שהרמב"ם מאריך כאן בדיונו בדברים אלה, אף שבדרך כלל קיצר בפירושו למסכת אבות, רק מוכיח את חשיבות העניין הזה בעיניו. אין ספק שיש כאן ביקורת בוטה על הממסד ההלכתי בזמנו, ביקורת המופיעה גם במקומות אחרים ובהקשרים אחרים בכתבי הרמב"ם,⁵⁶ ויש לה הד ברור גם בתקופתנו, שהרי גם בחברה הישראלית כיום יש פולמוס חריף בשאלה האם על תלמידי ישיבות לדאוג לפרנסתם או שמא על הציבור לפרנס אותם. עמדתו זו של הרמב"ם מנוגדת מאוד לעמדת הממסד החרדי בימינו. את אותה העמדה נמצא גם בדיונו של הרמב"ם בטעמי מצוות השבת וימים טובים. אחד הטעמים שמוצא הרמב"ם למצוות שבת הוא הצורך להקצות לבני אדם זמנים קבועים, כשביעית מחיי האדם לפי חישובו, לצורכי "עונג ומנוחה מן היגיעה והעמל שקטן וגדול אינם פטורים מהם".⁵⁷ "גדול" כאן משמעו לא אדם מבוגר סתם אלא אדם חשוב, חכם. וגם הוא מחויב בעמל וטורח. גם בעניין זה הסתמך הרמב"ם על האתיקה הניקומאכית של אריסטו.

אנו מבחינים בשתי עמדות יסוד בשאלת חלוקת המטלות בחברה האנושית. לפי גישה אחת, שנכנה אותה אליטרית-אפלטונית, צריכה להיות חלוקת עבודה קבועה בין קבוצות של בני האדם בהתאם לעקרונות תפקודיים ותועלתניים, ותכליתו של כל המבנה החברתי-הכלכלי הזה לאפשר למתי המעט החכמים להיפנות לחיי עיון טהורים. העמדה האחרת, שנכנה אותה העמדה הדמוקרטית, קובעת חלוקת הזמן למטלות שונות באופן שווה לכל בני האדם. אם ב"מבוא לפירוש המשנה" הציג הרמב"ם עמדה אפלטונית-אליטרית מובהקת של חלוקת התפקידים בחברה האנושית ומעמדם של החכמים במסגרת היררכית זאת, הרי בפירוש למסכת אבות, ב"הלכות תלמוד תורה" ובפרקי טעמי המצוות שבחלק השלישי של מורה הנבוכים הוא מציג עמדה הלכתית ולפיה גם תלמידי חכמים חייבים לעבוד ולפרנס את עצמם. בהתנגשות זו בין המסורות הגדולות שעליהן מסתמך הרמב"ם, דומה שהוא נוטה יותר לעמדה ההלכתית, כפי שהוא מפרש אותה בדרך הלא מקובלת: גם החכמים, ככל האדם, חייבים לעבוד ולספק צרכים הכרחיים, ואסור להם לעשות את התורה קרדום לחפור בו, כלומר להתפרנס ממנה. כך גם יתנו

56 אשר לביקורתו החריפה של הרמב"ם על הממסד ההלכתי ראו טברסקי, מבוא למשנה תורה, לפי המפתח; מלמד, על כתפי ענקים, פרק ג.

57 מורה הנבוכים ג, מג, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 595.

דוגמה נאותה לציבור, זאת כמובן יוכלו לעשות אם יתפקדו בחברה האנושית המאורגנת. עצם הדבר שהרמב"ם בחר עמדה הלכתית שלא הייתה מקובלת על דעת הממסד הרבני, אז והיום, שעמדתו (של הממסד) בנושא זה היא כמו-אפלטונית, דק מוכיחה שוב עד כמה הדגיש את הצרכים ואת המחויבויות החברתיות של האדם בכלל, ושל תלמידי החכמים בפרט.

הסיבה השנייה שמציין הרמב"ם במבוא לפירוש המשנה לקיומם של המון בני האדם שאינם מסוגלים לממש את תכלית הקיום האנושי, היא הצורך בסיפוק צרכים רגשיים. הרמב"ם מדגיש, שבעיקרון הצרכים הרגשיים של החכמים, כמו אלו הגשמיים, אינם שונים במהותם מאלו של המון בני האדם. יתר על כן, בתחום הרגשי הקושי של החכמים גדול מזה של ההמון. קושי זה נובע מעצם מיעוטם של החכמים. הם כה מעטים עד שאינם מסוגלים לספק את צורכיהם הרגשיים בחברת עצמם. אם כן, המון בני האדם נבראו גם כדי לספק את הצרכים הרגשיים האלה. צרכים אלה כה חיוניים, עד שיש צורך אפילו בקיומם של הרשעים, אם הם מסייעים לסיפוק הצרכים האלה. כמו שהרמב"ם קיבל את הצורך בקיום המותרות, משום שהדבר מועיל גם לסיפוק צרכים גשמיים חיוניים, כך הוא מסביר את קיומם של הרשעים:

"ואמר רבי שמעון בן יוחאי על אנשי דורו – ואף־על־פי שהיו נכבדים רבים: "ראיתי בני עליה והם מועטים, אם יש שנים הם אני ובני הם" (סוכה מה). ועלי־כן נבראו ההמון לעשות חברה לחכמים, שלא יישארו שוממים. ואולי תחשוב שזאת התועלת קטנה, אבל היא צריכה וראוי יותר מן הראשונה, שהרי הקב"ה העמיד הרשעים בארץ ישראל, כדי לעשות להם חברה, ולהסיר שממון נפשות החסידים. הוא מה שנאמר (שמות כג, 29): "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת, פן תהיה הארץ שממה".⁵⁸

הבדידות כה קשה לאדם, גם לחכם, וצרכיו הרגשיים כה חזקים, עד שבמידת הצורך אפילו הרשעים יכולים לסייע בסיפוק צרכיו החברתיים. דברים אלה עומדים בסתירה למה שמצאנו ב"הלכות דעות" בדבר הצורך להתרחק מחברתם של רשעים מחשש שיספיעו לרעה. לעומת זאת, לפי דבריו במבוא לפירוש המשנה, ראוי החכם בעת בדידות ומצוקה רגשית להודק אפילו לחברתם של רשעים. הרמב"ם מתכוון כאן ודאי למצב שבו החברה האנושית מושחתת כולה, מצב המותיר בידי האדם השלם שתי אפשרויות בלבד: להתבודד מהחברה, או להוסיף ולהתקיים בתוכה בהתחשב בצרכיו הרגשיים. הרמב"ם מכיר כאן בהחלט בלגיטימיות של האפשרות השנייה. משמעותית מבחינה זו התבססותו על הפסוק משמות כג, 29,⁵⁹ הנוגע להבטחה האלוהית לגרש את עמי כנען מארץ־ישראל. ההבטחה היא שהללו יגורשו בשלבים, בהתחשב ברמת הפיריון של בני ישראל כדי שהארץ לא תיהפך לשממה. שעה שהגיונו של המקור המקראי הוא הצורך הגשמי ביישוב הארץ, המרכיב הרמב"ם על כך רציונל פסיכולוגי מובהק – הצורך בחברתו של הזולת, ובמקרים קיצוניים אפילו אם הוא רשע ועובד עבודה זרה כעמי כנען. עם זאת, וכפי שהמקור

58 הרמב"ם, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רבינוביץ, עמ' פב-פג.

59 קרא את הפסוק במקורו, שימו לב להקשר הראשוני שלו ולדרך שבה הרמב"ם נותן לו פירוש דרש אלגורי.

2

המקראי חוזר ומדגיש, מן הראוי להיזהר היטב מפגיעתם הרעה. עד כדי כך מדגיש הרמב"ם את אופיו החברתי של האדם, ומבחינה זו תואמת עמדתו את זו של אריסטו (אתיקה ט, 9), שגם האיש המאושר, האדם השלם, הוא יצור חברתי ככל האדם, ולכן גם לו יש צורך בחברת הזולת. שלמותו האישית אין משמעה שהוא מסוגל או צריך להתקיים בברידות.

אכן, בשמונה פרקים, ד שולל הרמב"ם את ההתבודדות, כפי שמצאנו, ואפילו זו של החכמים והחסידים,⁶⁰ ואינו מתיר אותה אלא לצרכים תרפויטיים מובהקים. בעיקרון חייבים החכמים והחסידים לספק את צורכיהם במידה הנכונה ככל האדם. הרמב"ם מקבל אמנם את השאיפה של החסידים להתנהג בהתאם לעיקרון של "לפנים משורת הדין" (כלומר להגזים למידה של המעטה או הוספה – תלוי בהקשר – ליתר ביטחון), בהבדל מהחכמים הפועלים בהתאם לעיקרון של המידה האמצעית; אבל "לפנים משורת הדין" אין משמעו בשום אופן התנזרות או התבודדות, אלא נטייה מסוימת מהמידה האמצעית ליתר ביטחון בשעת הצורך ותו לא. האדם המאמין, ובכלל זה החכמים והחסידים, חייב לקיים את מצוות התורה כולן כמות שהן, אך לא יותר מכך. הרמב"ם רואה כאמור משום עזות מצח אנושית בשאיפה להוסיף על הציווי האלוהי, כאילו שגה אלוהים במינון הנכון של האיסורים וההיתרים. מצוות התורה, משום מקורן האלוהי הישיר, מבוססות בהכרח על הדיוק המוחלט של המידה האמצעית. לכן אין שום צורך או הצדקה להוסיף עליהן, ולו כהוא זה. ולכן הרמב"ם רואה (מורה הנבוכים ב, לט) בהתבודדות דוגמה ראשונה לחריגה מיותרת ממצוות התורה. לדבריו ההתבודדות היא מנהג המקובל על האומות הסכליות,⁶¹ כלומר העובדות עבודה זרה, וזאת כחיקוי של התבטלות לתופעת הנזירות בנצרות ובאסלאם. בתפיסת העולם היהודית לדורותיה יש הסתייגות של ממש מהתנזרות. כל אדם, גם החכמים, חייב בסיפוק הצרכים הגשמיים הבסיסיים. כמו כל שאיפה להיות ככל הגויים, גם זו שלילית במהותה.

את קיום הנבואה, הדרגה הגבוהה ביותר שהאדם השלם יכול להגיע אליה, מתנה הרמב"ם בסיפוק צרכיו הגשמיים, הרגשיים והאינטלקטואליים. בתקופת משבר חברתי ומדיני, הגורם עצבות חולי, מלחמה ורעב, לא תתאפשר שלמות השכל ולא תוכל הנבואה להתקיים. זו הייתה הסיבה לדעת הרמב"ם להפסקת הנבואה (מורה הנבוכים ב, לו). רק עם ביאת המשיח, כאשר מסגרת חברתית ומדינית תקינה תתקיים מחדש, תוכל הנבואה להתחדש. כך גם את ההעברה האוראלית (בעל־פה) של סתרי חכמה לחכם, המבטאת את דרגת השלמות הגבוהה ביותר שאדם יכול להגיע אליה, מתנה הרמב"ם לא רק בשלמות העיון, אלא גם בשלמות המדינית: "התבונן אפוא כיצד התנו בלשון המקרא את שלמות האדם בענייני מדינה, ובחכמות העיוניות [...] ואז מוסרין לו סתרי תורה".⁶²

60 חסיד הוא אדם הנוהג בהתאם לעיקרון של "לפנים משורת הדין", כלומר מגזים ליתר ביטחון בקיום מצוות בכיוון של מיעוט (כמו התנזרות מסיפוק צרכים גשמיים מסוימים) או הגזמה (כמו ריבוי תפילה, צומות וכו'). הרמב"ם מסתייג מאוד מתופעה זאת. הוא רואה בה מידה של חוצפה כלפי שמים, משום שהאדם נוטל לעצמו סמכות לעשות יותר ממה שהמצוות דורשות ממנו.

61 ביטוי זה הוא תרגום עברי מילולי למונח האסלאמי "ג'אהיליה", שמשמעו עבודת האלילים בתקופה הקדם-אסלאמית, וכאן הוא מוסב על פוליתאיזם בכלל.

62 מורה הנבוכים א, לה, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 82.

האדם השלם – החכם, החסיד, הפילוסוף, הנביא – צריך אמנם להתנתק לחלוטין מתשוקות גשמיות: "ובטלו מחשבותיו על עניינים בהמיים ותשוקתו אליהם".⁶³ אבל נשים לב לדברי הרמב"ם, שמחשבתו ותשוקתו לעניינים אלה צריכים להתבטל, אך צרכיו הטבעיים לעניינים אלה במינון הנכון אינם יכולים ואינם צריכים להתבטל. אין לבלבל בין תשוקות לצרכים. אלו שני עניינים שונים לגמרי. ההבדל המהותי בין האדם השלם לבין האדם ההמוני אינו בצרכים הבסיסיים שלו, כי אם במחשבות ובתשוקות שלו. האדם ההמוני אינו משתוקק אלא לסיפוק צרכים גשמיים, ולכן הופך אותם מאמצעי לתכלית ונוטה להגזים בהם. האדם השלם, לעומת זאת, דואג לסיפוק צרכיו הגשמיים במינון המינימלי הנכון; הוא מודע היטב שאין הם אלא אמצעים המשרתים תכלית גבוהה מהם, ולכן הוא מתמקד בתשוקה לידיעת האל. לפיכך גם האדם השלם נזקק לשיתוף הפעולה עם המון בני האדם. ואכן דווקא לאחר שאפיין את האדם השלם בפרק זה (ב, לו) כמי שמתייחד, טורח הרמב"ם להדגיש את הצרכים החברתיים שלו.

כך גם בסיום משל ארמון המלך (מורה הנבוכים ג, נא, ראו אזור 3). מדרגת הנביאים מתאפיינת בהתייחדות עם האלוהות, "ולהתבודד בה כפי היכולת". אמנם משה התעלה לחלוטין מצרכים גשמיים בעת שיא התייחדותו על ההר במעמד הר סיני – "לחם לא אכל ומים לא שתה (שמות לר, 28) – אך זהו משה, שנבואתו התייחדה מנבואת שאר הנביאים, ואפילו הוא לא נמנע לחלוטין מצרכים גשמיים, אלא באופן זמני. על אחת כמה וכמה שאר הנביאים. הרמב"ם אכן מאפיין את מדרגת הנביאים בכך שהנביא מתבודד עם המושכל הראשון "כפי היכולת", כלומר עד כמה שהוא מסוגל כאדם. השאלה היא, האם הביטוי "כפי היכולת" מכוון למידת ההתאחדות האפשרית שלו עם המושכל הראשון, או שמא למידת ההתבודדות האפשרית שלו מן החברה האנושית, ואולי לשניהם גם יחד משום שהראשון מותנה בשני? אם כן, גם כאן יש משום ביטוי לקיום אופיו החברתי של הנביא, אפילו בדרגת ההתבודדות הגבוהה ביותר, הקיימת רק "במידת היכולת", עד כמה שהאדם מסוגל להתחשב בצרכיו הגשמיים והרגשיים. ומיד בהמשך ההערה למשל ארמון המלך מוסיף הרמב"ם ומציין כדלקמן: "זה קורה לרוב ביחידות ובהתבודדות. לכן מרבה כל אדם מעולה להתבודד ולא נועד עם אף אחד אלא לצורך".⁶⁴

יש לשים לב היטב למידת המהירות שבה הרמב"ם נזהר ומסייג את עצמו: השלמות העליונה מתבטאת בהתבודדות "לרוב", אבל לא תמיד; כל אדם שלם צריך להרבות להתבודד, כלומר עד כמה שאפשר, אך לא לגמרי; אין הוא צריך להתחבר עם המון בני האדם "אלא לצורך". משמע, צרכים הכרחיים אלה אכן קיימים באופן אובייקטיבי, וכדי לספק אותם יש צורך להתחבר עם הזולת. קל וחומר בני האדם הנמצאים בדרגות נמוכות יותר של שלמות. במקום זה הגיע הרמב"ם למידה המרבית של התקרבות שיכול להרשות לעצמו לעמדת אבן באג'ה בדבר "הנהגת המתבודד", אך הוא לעולם אינו מקבל אותה עד הסוף.

63 שם, עמ' 387.

64 שם ג, נא, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 659. קראו פרק זה בספר המקורות.

אשר בך נביא והוא השכל אמר אלה תאמר נדעת עני
ואמר נדעת היום והשבת לבבך ואמר דע ש' ה' הוא
השמים והנה בלתי תהיה כ' וזה העבודה האחרונה אשר
הענינו עליה בזה השיר לא תהיה אלא ההשגחה אשר נתנה
אלה י' שמים ועבדו כל לבבם וכל נפשם והגד
בזה פנמים רבות כי האהבה כי ההשגחה ואחר האהבה
הנה העבודה ההיא אשר כבר הענינו בפרקנו ג' כן
ענינו ואמר וזו עבודה מכלל והיא אלה עינים האדם כי
מחשבתו בחושל הראשוני והתבונן בה כי היכל
זוהו תדע דור ע' ענינה עומה והיכלו בזה השיר
האנה ל' להשתדל בהשגחה ולתבונן בעבודתו אשר
ההשגחה אשר נתנה עומה בני דע את שםך בך ועבדו
וב' אם השגחנו ימצאך אם השגחנו ימצאך לש'
ההשגחה לעולם האשר והשגחה השגחות לא ער
הדמיונות כי ההשגחה בדמיונות לא תבא דעת
ואמר תדע הענינה על החכם הנה והוא כי הכונה
אחר ההשגחה היא להמשיך עליו ורגיש ההשגחה העלמית
בחושו תמיד חזק יענין על הרוב בהשגחו דורק ובהשגחו
ומש' זה ידע כל חסיד המשיך ובהשגחה ולא יתחבר
עם אדם כי אם לערך השגחו
הוא בדרך כך ענין השגחה אשר שפיר
ענינו מאת המשיך ה' הוא המשיך אשר
בינו וביני והשגחה השגחה אם זה ער
נחזה הדבור ההוא הענינה ואם תדע בהשגחו מעני
מעני ער שותפותו הענינה ולא יתחבר זה הדבור כי
בהשגחתו כי בהשגחתו וזהו כוונת אלה שמו



מעבר לסיפוק הצרכים הגשמיים של החכמים יש לדאוג לסיפוק צורכיהם האינטלקטואליים. דרכם של תלמידי חכמים אל שלמות השכל גם היא תהליך חברתי, בין-אישי, מובהק. אין האדם יכול להתקרב אל ידיעת האמת האלוהית אלא מתוך משא ומתן ולימוד בצוותא עם הזולת. לפי העמדה הסוקרטית, תהליך דיאלקטי נכון הוא אמצעי חיוני בדרך אל הכרת האמת; והתהליך הדיאלקטי יכול להתקיים רק במסגרת חברתית, בשניים לפחות. גם המסורת ההלכתית מדגישה את החיוב ואת החיוניות שבהתוועדותם של תלמידי חכמים ובלמוד בצוותא, והרמב"ם מדגיש את החיוב הזה בפרשו את דברי ר' נהוראי "הוה גולה למקום תורה" (משנה, אבות ד, יא): "בקש מקום הקריאה והלמוד, כי עם זולתך תתכן לך הקריאה ותתקיים; ולא תשען על תבונתך ותאמר שאינך צריך לחברים ולחכמים שיעזורוך". לא רק הלומד הרגיל צריך את הצוותא, אלא גם מי שבקיא ויודע צריך תלמידים שיעזורוהו למחשבה חדשה. כך גם מפרש רמב"ם את דברי ר' יהושע בן פרחיה "עשה לך רב" (משנה, אבות א, ו): "כי אין למוד האדם מעצמו כלומדו מזולתו". לכן הרמב"ם מדגיש לא רק את חובתו של תלמיד חכם ללכת אחר רבו, לכבד אותו וללמוד ממנו, אלא גם את מה שהרב יכול ללמוד מתלמידיו.⁶⁵ קשר זה "כאהבת הרב לתלמיד והתלמיד לרבו", הוא לדעת הרמב"ם הקשר האנושי האידאלי, השואף למימוש התכלית הרוחנית העליונה של הקיום האנושי, ושני הצדדים בו משתתפים כסובייקטים באופן הדדי ולטובת הכלל וזו המשמעות שהקנה הרמב"ם לדברי ר' יהושע "קנה לך חבר". הדרך לשלמות השכל כרוכה בהכרח במימוש החברותא האנושית בדרגתה העילאית.

אפילו האדם החכם חייב אפוא להתקיים במסגרת חברתית ומדינית תקינה כדי לספק לא רק את צרכיו הגשמיים ההכרחיים, אלא גם צרכים רגשיים ואינטלקטואליים. גם הוא יוכל לממש את תכלית קיומו רק בקיום מסגרת חברתית מתוקנת. אבל האדם השלם חייב להתקיים במסגרת חברתית ומדינית לא רק משום הצרכים האישיים שלו, אלא גם – ואולי בעיקר – משום מחויבותיו. באופן דיאלקטי, דווקא מי שהגיע למצב שהוא מסוגל למידת ההתבדלות המרבית האפשרית מן החברה האנושית, יש לו מחויבויות מוסריות, חינוכיות ומדיניות לאקטיביות מדינית מרבית; עליו להיות בקרב החברה האנושית, לתת לה דוגמה טובה בעצם התנהגותו ואורחות חייו, ולהנהיג אותה. במינוח האפלטוני, דווקא מי שהצליח לצאת מן המערה ולראות את האור, חייב לחזור אליה כדי לחנך ולהנהיג את המון בני האדם שנותרו בה, שקועים בחשכת אמונותיהם הכוזבות, ואפילו לסכן את עצמו לשם כך.⁶⁶ בשאלת מחויבותיו המדיניות של הפילוסוף-הנביא נדון בפרק הבא.

65 השוו גם אצל ריה"ל, ספר הכוזרי ג, א, מהדורת אבן שמואל, עמ' צז: "והנה החכמים המתפלספים אוהבים גם הם את הבדידות – לשם זכור מחשבותם, שעל ידי זה הם יכולים להוציא בהקשריהם ההגיוניים מסקנות נכונות [...], אך עם זה מבקשים הם לפגוש תלמידים שיביאו אותם אל מחקר נוסף ואל חזק תזכרון".

66 ראו עמדה שונה במאמרו של צ' בלומברג, "אלפראבי, אבן באג'ה והרמב"ם על הנהגת המתבודד: מקורות והשפעות" סיני עח (תשל"ו), עמ' קלה-קמה. בלומברג טוען, כי בהבדל מאפלטון ואריסטו, שהדגישו את הקיום המדיני של האדם, גם של הפילוסופים, הרמב"ם ורבותיו המוסלמים, שהושפעו ממגמות נאו-אפלטוניות, סברו שהפילוסוף חייב להיות חיי פרישות ובדידות כדי להגיע לשלמותו. אינני מסכים עם עמדה זאת; היא אולי תואמת את עמדת אבן באג'ה, אם כי באופן מוגבל, אך ודאי שלא את עמדתם של אלפאראבי ושל הרמב"ם וההולכים בעקבותיהם.

ט. לאחר הרמב"ם

ההשקפה שהאדם הוא מדיני בטבעו הייתה מקובלת על דעת כל המלומדים היהודים בתקופה שלאחר הרמב"ם, בימי הביניים המאוחרים (במאות השלוש-עשרה-החמש-עשרה). אצל רבים מהם נמצא בעקבות רמב"ם את ההצהרה האריסטוטלית המובהקת: "כי האדם מדיני בטבע".⁶⁷ בנושא זה לא היו ביניהם חילוקי דעות משמעותיים. היו חילוקי דעות מסוימים בשאלת מידת האופי המדיני של בעלי-חיים למיניהם בהשוואה לאדם, ומתוך כך גם בשאלת ייחודו של האדם בתחום הזה, אך לא היו חילוקי דעות על עצם הנחת האופי המדיני של האדם, שהוא פועל יוצא של הצרכים שנוצרו לאחר החטא והגירוש מגן העדן. ראו למשל דוגמה מובהקת בדבריו של נסים גרונדי (ר"ן) בן המאה הארבע-עשרה, שפעל בקטלוגיה, צפון ספרד:

ידוע הוא, כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה כללו נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם [=ריה"ל] "שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר". וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש [...].⁶⁸

שימו לב לכך שר"ן חציג עמדה זו כעובדה הידועה לכול ואין עליה ויכות. שימו גם לב לטיעונו שעם ישראל צריך מסגרת מדינית מתוקנת ככל העמים, אך במקרה שלו הנחיצות גדולה יותר כדי שיהיה אפשר לקיים את מצוות התורה.

בנושא טבעו המדיני של האדם לעומת בעלי-חיים אחרים עסקו גם יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, דף קכב, ע"א; יצחק פולקר, עזר הדת א, א; יוסף אלבו, ספר העיקרים א, ה; ג, א-ב; שם טוב אבן שם טוב, דרש לחופה; אברבנאל, פירוש התורה, הפירוש לבראשית ב-ג.⁶⁹ בקריאת דבריו וטיעונו של כל אחד מהוגי דעות האלה מן הראוי לתת את הדעת גם למקורות שהשתמשו בהם, האם עמדו לרשותם מקורות אחרים מאלה של הרמב"ם, ומה משמעות ההבדלים בין דעותיהם לדעתו של הרמב"ם בנושא הזה. נשים לב, שעמדת אברבנאל יוצאת דופן באידאליזציה ה"פרימיטיביסטית" הקיצונית של המצב הטבעי של האדם, שבו הסתפק במועט וחי בסמיבוזה מלאה עם הטבע.⁷⁰ עם זאת, גם הוא ראה בקיום המדיני לאחר הידרדרותם של בני הדורות הראשונים כורח חיוני לאדם במצבו ההיסטורי הנוכחי.

לעומת זאת, בשאלת מעורבותו ומחויבותו המדינית של הנביא-הפילוסוף היו בין המלומדים היהודים בימי הביניים המאוחרים חילוקי דעות מהותיים בין מי שעקבו אחר עמדת הרמב"ם

67 ראו הפירוט והדוגמאות אצל מלמד, "ה'פוליטיקה' לאריסטו במחשבה היהודית", בייחוד עמ' 32 והערה 13.

68 י"ב דרשות להר"ן, מהדורת א"ל פלדמן (ירושלים 1974), הדרוש האחר-עשר, עמ' קפט. שימו לב לשימוש של ר"ן בדברי משנה, אבות ג, ב: "לולי מוראה של מלכות איש את אחיו חיים בלעו", וכן לציטוט מספר הכוזרי. ניתוח קטע זה יובא להלן, בפרק השביעי, סעיף ג.

69 דבריהם מובאים בספר המקורות.

70 על המצב הקדם-מדיני לפי שיטת אברבנאל, העתיד להתחדש לאחר ביאת המשיח, ראו בפרק התשיעי, סעיף ג.

והדגישו את המחויבות הפוליטית של הפילוסוף, ואחרים שנטו לעמדה נוסח "הנהגת המתבודד" מבית מדרשו של אבן באג'ה. ההבדל בעמדותיהם של הוגי דעות אלה נבע ממגוון סיבות הקשורות לנסיבות היסטוריות ולהשפעות פילוסופיות שונות ולנסיבות אישיות. ברמב"ם התקיים הצירוף הייחודי של הפילוסוף, מנהיג הציבור ואיש ההלכה, לפיכך הייתה לו מחויבות ציבורית ברמה גבוהה, והוא שאף לשלב בין שלמות העיון לשלמות המעשה. מבחינה זו, תפיסת העולם האפלטונית-אלפאראביאנית, שהדגישה את המחויבות המדינית של הפילוסוף, התאימה לו במיוחד. לעומת זאת, בתקופה לאחר הרמב"ם, מהמאה השלוש-עשרה, לא היו רוב המלומדים היהודים אנשי הלכה ומנהיגי הציבור, אלא אנשי הגות בלבד, ודבר זה השפיע על הנטייה של מקצתם אל ההפרדה בין חיי העיון לבין חיי המעשה, ואל ההתנתקות של הפילוסוף ממחויבויות פוליטיות. המעבר של מוקד הפעילות התרבותית-הפילוסופית היהודית ממרחבה של התרבות האסלאמית אל מרחב התרבות הנוצרית-הלטינית בדרום אירופה, שהחל כאמור בראשית המאה השלוש-עשרה, גם הוא השפיע על הנטייה הזאת. ההפרדה בין הרשות הארצית לרשות הרוחנית, שהודגשה בהגות הסכולסטית, באה לידי ביטוי בורם המכונה "אוורואיזם לטיני" (Latin Averroism),⁷¹ גם היא השפיעה על כמה מן המלומדים היהודים שפעלו במרחב התרבותי הזה בימי הביניים המאוחרים. לפיכך לא מעטים מהם נטו כאמור להפרדה בין הרשות הארצית לבין הרשות הרוחנית, בין המלך לבין הפילוסוף.

נדגים תופעה זו בדרך שפירשו הרמב"ם ובעקבותיו כמה מלומדים בימי הביניים המאוחרים את הסיפור המקראי על "סולם יעקב" (בראשית כח, 12-13): "ויחלם והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו; והנה ה" נצב עליו". בהקשר שלנו, הבעיה הפרשנית העיקרית שהעסיקה את הפרשנים הייתה משמעות הכתוב שהמלאכים ראשית עולים ואחר-כך יורדים, שעה שלפי ההיגיון של פשוטו של מקרא היו המלאכים אמורים ראשית לרדת, שהרי הם אמורים להימצא בשמים, ואחר-כך לעלות. הרמב"ם פתר את הבעיה הפרשנית הזאת באמצעות פירוש חלום סולם יעקב כמשל (מן הסוג הראשון בשיטתו, כזה שלכל פרט שבו יש משמעות בנמשל), ובו "מלאך" הוא שם משותף,⁷² ובהקשר זה משמעו נביא ומנהיג. הוא מוצא הוכחה טקסטואלית לכך במקומות אחרים במקרא שבהם אכן מופיעה המילה במשמעות הזאת. פירוש זה של "מלאך" מאפשר לו להסביר את הדבר התמוה לכאורה, שרק המלאכים (הלוא הם נביאים ומנהיגים) ראשית עולים ואחר-כך יורדים. ממש כמו הפילוסוף במשל המערה של אפלטון, שהוא ראשית עולה כדי להכיר את המושכלות עד כמה שביכולתו, ואחר-כך יורד חזרה אל המערה כדי לחנך ולהנהיג לאורן של המושכלות את הציבור הכלוא. הרמב"ם מפרש אפוא

71 האוורואיזם הלטיני הוא זרם בפילוסופיה הסכולסטית שהושפע מעמדותיו של אבן רשד (Averroes). הוא שמו בלטינית, בייתור בתורת האמת הכפולה: ההפרדה בין האמונות ההכרחיות של הדת לבין האמונות האמיתיות של הפילוסופיה.

72 זהו מונח מפתח בשיטת הפרשנות האלגורית של הרמב"ם. הוא פיתח תאוריה פילולוגית כדי לפתור בעיה תאולוגית. הבעיה התאולוגית היא בביטויים רבים במקרא, כמו: "יד ה'", "אלהים נצב על הצור", וכו', העולים להביא לידי הגשמת השם, מה שלשיטתו מוביל בהכרח לעבודה זרה. על רקע זה טוען הרמב"ם, שביטויים אלה הם שמות משותפים, כלומר מילים שיש להן יותר ממשמעות אחת, וכי יש לפענח את המשמעות המתאימה בהקשר הנכון שהיא מופיעה. אם מילה כזאת (כמו "אלהים נצב על הצור", סולם יעקב) מופיעה בהקשר לאל, חייבים לקרוא אותה במשמעות מושאלת כדי למנוע אפשרות של הגשמה. למשל: "ניצב" משמעו קבוע ומתמיד.

את חלום סולם יעקב כמשל, בהתאם למשל המערה של אפלטון.⁷³ פרשנים שהלכו בעקבותיו וקיבלו את הזהוי מלאך = נביא ומנהיג, הציעו הסברים למיניהם למשמעות העלייה והירידה. הבדלים אלה מרגימים היטב את השוני בעמדותיהם של הוגי הדעות האמורים בשאלת מחויבותיו המדינית של הנביא-הפילוסוף. מהם שפירשו את הדברים במשמעות שהקנה להם הרמב"ם – הירידה להנהגת העם היא שיא מימושו העצמי של הנביא-הפילוסוף; בכך הוא מממש את שלמותו העליונה, היא ההידמות הפוליטית לתוארי הפעולה של האל. אחרים פירשו את הירידה להנהגת העם כוויתור שעושה הנביא-הפילוסוף, וכהיפרדות שלו משלמותו השכלית, שאלה הוא שואף לחזור, וזאת מתוך תחושת מחויבות להנהגת הציבור.⁷⁴

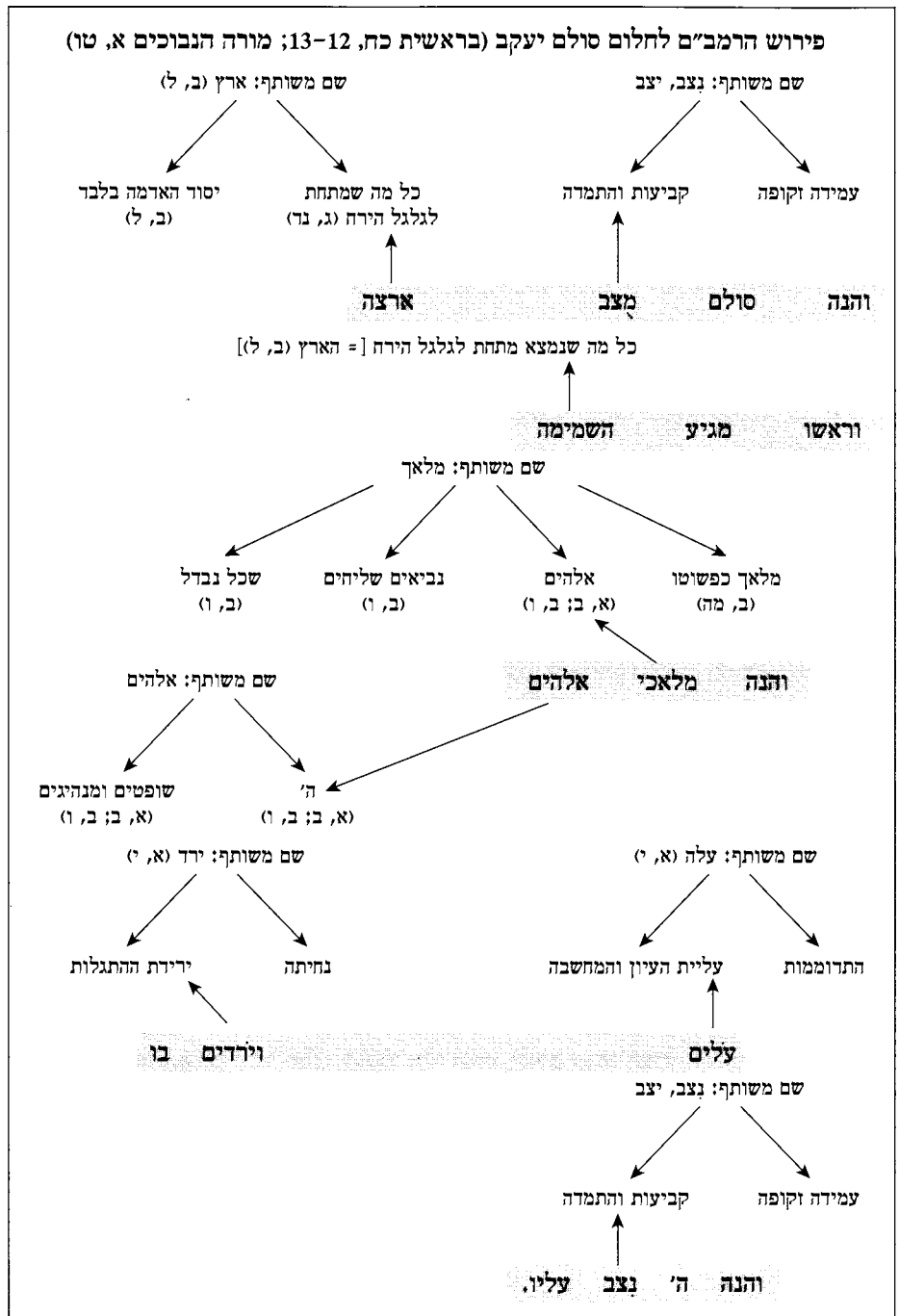
1. פירושו של הרמב"ם, מורה הנבוכים א, טו (תרגום שורץ) – ראו הרף בכתב-יד מעוטד של מורה הנבוכים, במקבץ עמודי הצבע, איור 2

"והנה ה' נצב עליו" (בראשית כה, 13) – קבוע, מתמיד עליו, כלומר על הסולם אשר קצהו הראשון בשמים וקצהו האחרון על הארץ, ובו מטפס ועולה כל מי שעולה עד שהוא משיג בהכרח את מי שעליו, מכיוון שהוא קבוע ומתמיד בראש הסולם, וברור שמה שאני אומר "עליו" הוא על דרך המשל הזה שהומשל. "ומלאכי אלהים" (בראשית כה, 12) הם הנביאים, אשר נאמר עליהם בביור: "וישלח מלאך" (במדבר כ, 16); "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים" (שופטים ב, 1). מה מושלם דברו "עולים ויורדים": העליה לפני הירידה, כי אחרי העליה וההגעה אל שלב ידוע של הסולם, תבוא הירידה עם הצו שקיבל להנהיג את אנשי הארץ וללמדם. דבר זה מכנים בשם ירידה, כפי שביארנו (במורה הנבוכים א, י).

לצורך פענוח המשל נסתייע בלוח להלן ונזכור שהרמב"ם משתמש בטכניקת "השמות המשותפים"; שימו לב אפוא שגם מילים אחרות המופיעות במשל הסולם, נוסף על "מלאכים", כמו "אלהים", "ארץ", "שמים", "עליה", "ירידה", "נצב" – הרמב"ם מפדשן כ"שמות משותפים".

73 ראו ניתוח פרשנויותיו של הרמב"ם לחלום הסולם אצל ש' קליין-ברסלבי, "פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב" (תמאמר מובא במקראה).

74 ראו דיון מפורט בעניין זה אצל Melamed, *The Philosopher-King*, פרק שלישי, סעיף 3.



פענוח המשל

קיימות דרגות שונות של ידיעת האל, מהדרגה ההמונית ועד הכרת עצמות האל, שאין האדם מסוגל להשיגה. בני אדם מסוימים הזוכים לנבואה (על תנאי הנבואה ראו הפרק הבא) מסוגלים להגיע עד דרגה מסוימת של הכרת האל, היא ידיעת תוארי הפעולה שלו. מי שיגיע לדרגה זו יהיה מחויב בהכרח לעשות בה שימוש כדי להנהיג את המון העם מתוך הידמות לתוארי הפעולה של האל שהוא הכיר.

כאמור, מלומדים שונים פירשו את דברי הרמב"ם בדרכים שונות. כולם חרגו מעמדתו בהשפעת המגמה של הנהגת המתבודד. למשל:

2. יוסף אבן כספי, משנה כסף ב, ב:

אמנם המין האחרון מן השלשה שזכרתי, הוא השלמות הגמור, רצוני שלמות השכל שהיא היחוד, ולכן מה שיתילד תחלה מהמחזיק בזאת התכונה, הוא שהוא אדם במה שהוא אדם, ויחדל להשתדל בהשגת פעולות השם ית', אבל עם זה יתן חלק ג"כ להשיג קצת הקנינים החצונים, רצוני מה שיצטרך לו לחם לאכול ובגד ללבוש וזהו חלק מהמין הראשון מן השלמות, ובוזה יהיה לו פנאי לשום עתותיו להלל להשם ית' ולעבדו ולאהבו, ובקצת העתים ירד להנהגת אנשי הארץ ולמורם, כמו שאמר המורה [= הרמב"ם] בפירוש פסוק "והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו", וזה חלק מהמין השני מהשלמות, ואחר יתנך כוחותיו להתבודד במושכלות [...] ותכלית זה האיש, המרגוע והמנוחה והנחתה ממהומות העולם הזה וסדרותיו [...].

3. שם טוב, הפירוש למורה הנבוכים א, טו:

ומה טוב אמרו: "עולים ויורדים", כי בא הרמז כי הנביאים והחכמים עולים בזה הסולם ואח"כ יורדים, כי העלייה קודם הירידה כי אחר העלייה וההגעה אל מעלות ידיעותם מן הסולם תהיה הירידה במה שפגש מן העניין להנהגת אנשי הארץ. הרצון בו [= הכוונה] כי מי שרוצה להנהיג הבריות ראוי שידע איך ינהיג ארון העולם בריותיו כמו שאמר "הודיעני נא את דרכיך" (שמות לג, 13) וכו', ואח"כ "וראה כי עמך הגוי הזה" (שם), אשר הרצון בו כי רצה לדעת איך ינהיג השם עולמו וממנו ילמוד להנהיג זולתו ולכן היה העלייה קודם הירידה. ואולם אמר הכל על מעלות ידועות מהסולם, כי לא כל מה ששיג האדם בזה הסולם יוכל ממנו ללמוד איך ינהיג האדם אנשי הארץ וזה הוא הרצון באומרו [= הרמב"ם] "אל מעלות ידועות מן הסולם". ואמר בעבור זה כנה בירידה, רמז בזה כי האיש האלוהי יש לו צד עיון מאלוה העליון והוא המכונה עלייה וכשירד ויפנה במחשבתו להנהיג הדברים הפחותים הוא יירדה לו ממעלתו, כמו שנאמר בהשיגו אשר השיג מן העולם המושכל אם ישימהו בעולם המוחש כי אז היא ירידה גמורה, ובכאן רמז הרב הנאמר "ומשה עלה אל האלוהים", (שמות יט, 3) "ויירד משה מן ההר אל העם" (שמות יט, 14) [= מורה הנבוכים ב, לג]. והבן זה כי הוא נפלא.

4. אפודי, הפירוש למורה הנבוכים א, טו:
 "העליה קודם הירידה". ר"ל שהנביא צריך שישגי הנמצאות ויהיה דבק בעליונים קודם שינהיג האומה שהיא הירידה. "תהיה הירידה במה שפגש", ר"ל אמר אשר בחן עניני הנמצאות וידעם והגיע למעלת הנבואה אז ישגי בנבואה ההיא עניין ההנהגה, ותיכף שהשיג מן ההנהגה ההיא יצטרך שיפסק עיונו הנבואי וינהיג האומה מצד מה שלמד וידע בהנהגה, וזהו אמרו "במה שפגש" ר"ל בעבור מה שפגש מההנהגה בהיותו בוחן כל צדדי הנמצאות אז יצטרך שיפסק עיונו וירד.

5. אברבנאל, הפירוש למורה הנבוכים א, טו:
 "ומה טוב אמרו עולים" ר"ל כי אם היה נאמר [= אם הייתה הכוונה במילה "מלאכים"] על השכלים הנבדלים, היה מזכיר ראשונה יורדים ואח"כ עולים, אבל מאחר שאמר ראשונה עולים, יורה שהם [= הכוונה במילה "מלאכים"] הנביאים שעולים בהשגתם בעליונות נבואותיהם, ואחרי כן ירדו בהפסק השגתם, כדי להנהיג העם אשר זה יכונה בירידה, ר"ל ההפרד מהמושג המעולה להתעסק במושג הפחות.

על רקע פרשנויות אלה של המלומדים, החורגים מעמדת הרמב"ם אל עבר תפיסה המסתייגת מן המחויבות הפוליטית של הנביא הפילוסוף, נדון בפרק הבא בשאלת המחויבויות הפוליטיות של הפילוסוף-הנביא.

פרק שישי | הנבואה כתופעה פוליטית: תורת ההידמות

א. מבוא

הפילוסופיה המדינית האסלאמית מייסודם של אלפראבי ואבן סינא זיהתה את שאלת קיומה של הנבואה, טבעה ותכליתה, סוגיה ודרגותיה, וההבחנה בין נבואת אמת לנבואת שקר, כשאלות המפתח של הפילוסופיה המדינית.¹ בתאולוגיה הפוליטית האסלאמית הייתה הופעתם הנסית של הנביאים המכוננים – משה, ישו ו"חורם הנביאים" מוחמד – נקודת המפתח בהיווצרותה של החברה האנושית המתוקנת. בהבדל מהמדינה הסכלה, המונהגת בידי סוגים שונים של נביאי שקר, מונהגת המדינה האידאלית על-ידי הנביא המחוקק, שזכה להתגלות במשמעות הפוליטית שלה, כלומר התגלות של חוק. נביא מחוקק זה מזוהה כאן עם המלך הפילוסוף האפלטוני. אם הפילוסוף היווני הניח מקור אנושי של החוק, הרי התפיסה האסלאמית הניחה בהכרח שמקורו של החוק המושלם הוא אלוהי. לפיכך בעוד הפילוסופיה האפלטונית ראתה בפילוסוף את המחוקק האנושי של החוק המושלם, או שמא מי שמכיר את האידאה של החוק, זיהו הפילוסופים המוסלמים את מקור החוק המושלם בנביא, שקיבל את החוק האלוהי באירוע התגלותי, והעביר אותו לחברה האנושית. הנביא חייב אפוא להיות גם פילוסוף כדי שיוכל להבין את המשמעויות הנסתרות ואת התכלית העליונה של חוק ההתגלות. בעיניהם היו כישוריו של הפילוסוף לא מספיקים כדי להקים את המדינה האידאלית, וחייבים להצטרף אליהם הכישורים הנבואיים הייחודיים. לייחודו של הפילוסוף בנפש משכלת מושלמת חייב להצטרף ייחודו של הנביא בנפש מדרמה מפותחת, שבאמצעותה יוכל לחזות חזיונות נבואיים ולהעביר להמון אמיתות פילוסופיות באמצעים מטפוריים כך שתאמנה לרמת ההבנה הנמוכה של ההמון.

בהיות ההמון נתון לשליטת הנפש המדרמה, חיוני שהמנהיג יהיה בעל כישור זה ברמה גבוהה כדי שיוכל לתקשר עם ההמון ולהנהיגו. הרכבת שלמות הנפש המדרמה של הנביא על שלמות הנפש המשכלת של הפילוסוף הייתה נקודת השיא בסינתזה שעשו פילוסופים אלה בין השליט האידאלי של המסורת האפלטונית לבין השליט האידאלי של המסורת האסלאמית. ביסוד הרכבה

1 ראו הדיון של אלפראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה, בייחוד פרק 28, אצל אבן סינא, מהרורה העברית החדשה, ש' תר"ו (עורך), אנתולוגיה לכתבי אבן סינא (תל-אביב 2009), פרק תשיעי, עמ' 219–249, עם הקדמה מאת י' שיפמן.

זו עמדה הנחתו של אלפאראבי, שהאמונה הדתית היא חיקוי של הפילוסופיה, והפילוסופיה קודמת לה בזמן. שעה שהפילוסופיה נועדה למתי המעט החכמים, האמונה הדתית היא העיבוד ההמוני שלה בצורה וברמה שתשרתנה את הצרכים החברתיים של המון בני האדם. לתפיסה זו של הנבואה הפוליטית של אלפאראבי ואבן סינא הייתה השפעה מעצבת על הפילוסופיה המדינית היהודית בימי הביניים מהרמב"ם ואילך. בהתמודדות עם מסורת פילוסופית זו היה על המלומדים היהודים ליישם את הדברים לתורת ההתגלות ולתפיסת הנבואה ביהדות, ולהתמודד עם עמדתו הרדיקלית של אלפאראבי בשאלת היחס בין הפילוסופיה לדת. נראה בהמשך כיצד התמודדו הרמב"ם והפילוסופים היהודים בימי הביניים המאוחרים עם האתגר הזה.

בפרק הקודם ראינו שלדעת הרמב"ם, כל אדם – גם האדם השלם, מי שמימש את התכלית השכלית העליונה של הקיום האנושי – חייב להתקיים במסגרת חברתית ומדינית מתוקנת. הסיבה היא, ראשית לכול, צרכיו הגשמיים, הרגשיים והאינטלקטואליים, שאינם יכולים להתממש אלא רק במסגרת הזאת. אלא שלאדם השלם יש לא רק צרכים טבעיים ככל האדם, אלא גם מוטלות עליו חובות ציבוריות יותר מאלו המוטלות על כל אדם אחר. בהתאם לתפיסה האפלטונית, מי שהגיע לדרגת השלמות האנושית הגבוהה ביותר, היא שלמות השכל, ולכן הוא מסוגל למידת ההיבדלות המרבית מן החברה האנושית – דווקא עליו מוטלת עתה המחויבות לדרגה הגבוהה של מעורבות ציבורית, דהיינו הנהגת החברה. הפילוסוף הוא שצריך להיות למלך. רק מי שהצליח להכיר את האידאות יש לו היכולת ומוטלת עליו החובה להנחות את החברה האנושית לאורן. כאמור, תפיסה זו תואמת היטב את התפיסה היהודית המסורתית המקובלת, המדגישה את המחויבות החברתית של הנביאים ותלמידי החכמים.

לכל אורך הדיון הזה בולט המתח המתמשך והלא־פתור בין הנטייה המתבודדת, נוסח אבן באג'ה, לבין תחושת המחויבות האפלטונית; בין הכמיהה של הפילוסוף להתפנות מהבלי החיים הגשמיים ולהתמקד בשלמותו השכלית, לבין תחושת המחויבות שלו לחברה שבה הוא חי. מתח זה מובנה כבר אל תוך הספרות הנבואית המקראית. שניים מגדולי הנביאים – משה, מקבל החוק, וירמיהו, אבי־הטיפוס של הנביא המוכיח בשער, מתוארים כמי שמסרבים לקבל את שליחותם הנבואית־הציבורית, והיא נכפית עליהם בכוח. משה מנסה שוב ושוב לסרב בטענה שהוא "כבד פה וכבד לשון" (שמות ד, 10) ו"ערל שפתיים" (שם ו, 12); ואילו ירמיהו טוען: "הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי" (ירמיה א, 6). שלא במקרה התואנה של שניהם נוגעת להעדר כישורים רטוריים, שנחשבו במסורת היוונית חיוניים למנהיג הציבור.² בשני המקרים השליחות הציבורית נכפית על הנביאים שוב ושוב, ממש בעל כרחם. ירמיהו קורא בייאוש (בפתיחת פרק ט), בשלב מוקדם למדי של נבואתו: "מי יתנני במדבר מלון ארחים ואעזבה את עמי ואלכה מאתם כי כלם מנאפים עצרת בגרים", אך הוא חורק שיניים ומוסיף למלא את שליחותו למרות הכול. אכן שלא במקרה הקריאה "מי יתנני" נשמעת כהבעת משאלה שלעולם אינה מתממשת. לפי פירושו של הרמב"ם, בסופו

2 ראו א' מלמד, "כבודות הלשון של משה ובעיית הרטוריקה היהודית", מ' חלמיש, ח' כשר וח' בן פזי (עורכים), משה אבי הנביאים (רמת־גן 2010), עמ' 127–142.

2

של אותו פרק עצמו ירמיהו מציג את ההידמות לתוארי הפעולה של האל כתכליתו העליונה של הנביא־הפילוסוף. משה וירמיהו מתפקדים אפוא כפילוסופים סוקרטיים, שמניעה אותם שליחות אלוהית שהיא גדולה מהם ונכפית עליהם. אי לכך המתח הרעיוני המתגלה במחשבת ימי הביניים בשאלת מחויבותו הפוליטית של הפילוסוף־הנביא, וההכרעה הסופית לטובת המחויבות הפוליטית, אינם סתם תוצאה של המפגש בין התאולוגיה המדינית היהודית למסורת המדינית היוונית בתיווך האסלאמי – הם מובנים מלכתחילה אל הספרות הנבואית שבמקרא. מה שחידש המפגש הימי־ביניימי עם הפילוסופיה היוונית היה זיהוי הנביא המקראי עם המלך־הפילוסוף האפלטוני. גם הנביא המקראי וגם הפילוסוף האפלטוני צריכים להתמודד עם אותה הבעיה.³

פילון מאלכסנדריה, הפילוסוף היהודי הראשון שניסה לשלב את הפילוסופיה האפלטונית עם התאולוגיה היהודית, גם היה הראשון לזהות את השליט האפלטוני האידאלי עם הנביא העברי, אלא שכאמור, פילון לא השפיע על ההגות היהודית בימי הביניים. בחיי משה כתב פילון כך:

[...] למנהיג מושלם נחוצים ארבעה דברים: המלוכה, כושר החקיקה, הכהונה והנבואה; כדי שבזכות כושר החקיקה יצווה הוא את שצריך לעשות ויאסור את שלא צריך לעשות; בזכות הכהונה יטפל לא רק בענייני אדם אלא גם בענייני שמים; ובזכות הנבואה יאמר ברוח־הקודש את אשר לא יושג בשכל. דיברתי כבר על שלושת הראשונים והראיתי כי הוא היה הטוב במלכים, במחוקקים ובכהנים־הגדולים; ולבסוף עומד אני להבהיר כי היה גם הנעלה בנביאים.⁴

ב. תורת ההידמות הפוליטית בספר הכוזרי של יהודה הלוי

זיהוי השליט האידאלי או המלך־הפילוסוף האפלטוני עם הנביא המקראי מופיע מחדש במחשבה היהודית בימי הביניים בעקבות המפגש המחודש עם המסורת הפילוסופית היוונית, בתיווך האסלאמי. כאמור, זיהוי זה כרוך במתח בין הנטייה המתבודדת לבין הנטייה למחויבות פוליטית. מתח זה בולט מאד במבנה ובתכנים של ספר הכוזרי (להלן הכוזרי) לר' יהודה הלוי (ריה"ל). המלך הכוזרי הוא מלך צדיק שכוונותיו נכונות והוא מחפש את המעשה הנכון. החלום הנבואי שחלם הוא המניע את כל תהליך החיפוש, קובע מלכתחילה שמגמתו של האדם השלם, וודאי של שליט כמוהו, אינה במישור הכוונות הנכונות בלבד, שהרי בזה מצבו ראוי, אלא במישור המעשים הנכונים. הדגש הוא בחיי המעשה הנכונים.⁵ לפיכך לאחר שכן שיחו הראשון של המלך הכוזרי, הפילוסוף, טען כי חשובה הידיעה הנכונה ולא המעשה הנכון, וכי שאלת ההנהגה הפוליטית של ארצו אינה מהותית בעיניו, הוא דחה את דבריו על הסף משום שהם מנוגדים מיסודם למסר הברור של החלום הנבואי שחלם, וודאי להגדרת תפקידו כשליט צדיק.⁶ ואכן אין זה מקרה שדימוי האל

3 ראו הריון המפורט אצל Melamed, *The Philosopher-King*

4 פילון האלכסנדרוני, על חיי משה, 187, פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך א, בעריכת ס' דניאל־נאף (ירושלים תשמ"ו), עמ' 307.

5 הכוזרי, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' א.

6 הכוזרי א, א-ב, שם, עמ' ד.

שהציג הפילוסוף בראשית דבריו הוא דימוי של האל האריסטוטלי, שהוא החכמה בהתגלמותה, הוא אוטרקי (= מספיק לעצמו), ומשום שלמותו המוחלטת אינו זקוק לדבר שהוא חיצוני לו, ולכן הוא נעדר רצון, ואין לו עניין בעולם שמחוצה לו. הגדרת האלוהות האריסטוטלית כשלמות אדישה, פסיבית ומסתגרת, מביאה גם לידי הגדרת ההידמות לאל של הפילוסוף כהסתגרות מתבודדת בשלמותו השכלית, כזאת שאינה מתעניינת בעולם האנושי הסובב אותה ואינה חשה מחויבות כלפיו. הידמות כזאת לאל מביאה בהכרח לידי מסקנה של התבודדות מוחלטת של הפילוסוף מהחברה האנושית, ופוסלת כל מעורבות פוליטית.

תפיסת כזאת של האלוהות והמסקנות המעשיות המוסקות ממנה מנוגדות תכלית הניגוד לתפיסת האלוהות המונותאיסטית. ביסוד התפיסה המונותאיסטית מצויה אלוהות פעילה ובעלת רצון, המשגיחה ומעורבת ישירות בחייהם של הברואים, נותנת שכר ועונש. בלא הנחה זו לא היה טעם לעבודת השם ולקיום המצוות. תפיסת אלוהות כזאת מחייבת את האדם המדמה לאל למידה מרבית של מחויבות ציבורית. תפיסת האל מכתובה אפוא את שאלת המחויבות הפוליטית של החכמים. תפיסת האל לפי הגישה האריסטוטלית פוסלת מחויבות זו, ואילו תפיסת האלוהות המונותאיסטית מחייבת אותה. מבחינה זו התאימה תפיסת המלך-הפילוסוף האפלטוני לתפיסה המונותאיסטית, ולכן המחשבה המדינית האסלאמית והיהודית בימי הביניים עקבו אחר המסורת המדינית האפלטונית, ולא האריסטוטלית.

תורת ההידמות הפוליטית לאל מופיעה בראשונה בכוזרי, בדברי מלך כוזר דווקא, כאשר הוא דוחה את תפיסת ההתגלות שהציג לפניו היהודי בראשית דבריו (א, יא), והוא מביא במקומה את תפיסת ההידמות הפילוסופית במיטב ניסוחה (א, יב):

[...] וכי לא היה לך לאמר, אתה היהודי, כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו, הוא אשר בראך והוא המטריפך לחם חקך, וכדומה מן התארים האלוהיים, בהם יאמין כל בעל דת ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצותו להדמות לבורא בחכמתו ובצדקו?

בשלב זה היהודי דוחה את התפיסה הפילוסופית, מסיבות מתודולוגיות ודיקטטיות כדי להרגיש את ההבדל המהותי בין היהדות לבין הפילוסופיה. ואולם עד מהרה הוא עצמו משתמש בתורת ההידמות במשל מלך הודו (א, יט-כח),⁷ ותיאור מראהו, קשריו ופעולותיו של המלך הם שיקוף של תוארי הפעולה האלוהיים וההידמות האנושית בהם. ריה"ל מפתח תפיסה זו בראשית המאמר השלישי של הכוזרי.⁸ האדם השלם אמנם שואף ברמה האידיאלית להתפנות מעסקי העולם הזה ולהתבודד עם המלאכים, הם חבריו האמיתיים, אך במציאות שבה הוא מתקיים לא זו בלבד שיש לו צרכים גשמיים, רגשיים ואינטלקטואליים המחייבים אותו למעורבות חברתית, אלא שמעל לכול יש לו מחויבות מדינית חרממשעית. להפתעתו הגדולה של הכוזרי, בן שיחו היהודי מזהה

7 על משלי המלך ראו להלן.

8 הכוזרי ג, א-ה, מהדורת אבן שמואל, עמ' צז-צט.

לחלוטין את האדם השלם, הוא החסיד, עם המושל במדינה. מי שמושל בעצמו צריך ליישם זאת לשלטון צודק בחברה האנושית – השלטון בחברה האנושית הוא יישום, במקרוקוסמוס, של שלטון החסיד על נפשו, במיקרוקוסמוס. בהתאם לתפיסה האפלטונית, שניהם מתבססים על אותו עיקרון של הצדק – הצדק של הפרט והצדק של הכלל מתבססים על אותו עיקרון עצמו:

החסיד הוא האיש המפקד על מדינתו, הנותן לכל יושביה את לחם חקם ומספק להם כל צרכם במדה נכונה, והוא נוהג בכלם בצדק, לא יעשק איש מהם ולא יתן לאיש יותר ממנתו הראויה לו – כי על כן הוא מוצא את כלם, בשעה שהוא צריך להם נשמעים לו, ממהרים להענות לקריאתו, עושים ככל אשר יצום ונוהרים מכל אשר יאסר עליהם.⁹

את השליט הזה מזהה ריה"ל עם משה רבנו. לאחר שהשיג את שלמות הנפש שלו עצמו, צירף אליו משה במעמד הר סיני את העדה כולה כדי שיוכלו יחדיו להתעלות אל שלמות שהיא מעבר לשלמות השכלית גרידא. בשיטתו של ריה"ל, שלמות זו מתמצה במה שמכונה "הענין האלוהי", כלומר המסוגלות למגע נבואי בלתי אמצעי עם האלוהות, שהיא לדעתו ייחודית לעם ישראל, במשמעות גנטית ממש:

ולאחר שעשה החסיד לכל אחד מאלה [= חלקי הנפש שלו] כל צרכו [...] הוא קורא לעדתו זו כי תבוא לעזרת ובמאמציו להדבק במדרגה שלמעלה מזו שהשיג: במדרגה האלוהית, העומדת למעלה מן המדרגה השכלית. לשם כך הוא מסדר את עדתו ועורכה במערכה כדרך שסדר משה רבנו ע"ה את עדתו מסביב להר סיני.¹⁰

ריה"ל מזהה כאן אפוא שלמות שהיא מעל השלמות השכלית. השלמות השכלית היא שלמותו של הפרט, ואילו השלמות העליונה היא שלמות קהילתית, המתבטאת במימוש ההידבקות הרוחנית של הציבור כולו עם האלוהות.

ג. תורת ההידמות הפוליטית אצל הרמב"ם

תפיסה זו של ההידמות הפוליטית לאל של הנביא הפילוסוף מגיעה לפיתוחה המלא אצל הרמב"ם. בעקבות אלפאראבי התאים הרמב"ם את התפיסה הפוליטית האפלטונית לתמונת העולם של המסורת המדינית היהודית. כמה חוקרים כבר העירו שהמבנה (האדריכלות) של מורה הנבוכים תואם את המבנה של משל המערה של אפלטון. ה"מורה" נפתח במאבק האיתנים באמונות הכוזבות המביאות לידי הגשמת האל. שלב זה תואם את תיאור החברה האנושית הכבולה בדעותיה הקדומות בחשכת המערה. את הדיון בדעות הנכונות על אודות האלוהות והעולם בחלק השני והשלישי של ה"מורה" אפשר להקביל ליציאתו ההדרגתית של הפילוסוף מן המערה בחיפושיו אחר האמת האלוהית; ואילו החלק האחרון של ה"מורה", העובר מן הדיון בדעות הנכונות לדיון

9 שם, עמ' צט.

10 שם, עמ' ק.

במעשים הראויים, טעמי המצוות, והסיום הגדול בפרק האחרון, המתמקד בתאוריה הפוליטית של ההידמות לאל – חלק זה תואם היטב את חזרתו של הפילוסוף אל המערה כדי לחנך ולהנהיג את המון "עם הארץ", השקוע בדעותיו הקדומות ובאמונותיו הכוזבות.¹¹ אכן ה"מורה", וכן החלקים הפילוסופיים בחיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם, מלאים בדימויים האופייניים רבי העוצמה למשל המערה: עלייה וירידה, אור ואפלה. כך בהקדמה הכללית ל"מורה" מופיע משל הברקים, המתאר את מידת הקרבה של האדם השלם אל האל באמצעות משך האור המוטל עליו, מידתו ועוצמתו, או משל האיש העיוור המופיע בפרק הקצר האחר במורה הנבוכים העוסק בשאלה המשיחית (ג), יא, וחשובה ביותר בחירתו של הרמב"ם לסיים את החיבור כולו בפסיפס פסוקים מספר ישעיה, המתארים את מעבר הציבור מאפלה לאור גדול. דימויים ייצוגיים אלה מופיעים במקורות רבים ושונים זה מזה, מקראיים ואחרים, אך אין ספק כי בדרך שהשתמש בהם הרמב"ם יש מאפיינים אפלטוניים מובהקים. כך גם בדימויי העלייה והירידה, דוגמה מובהקת נוכל למצוא בפירוש האלגורי של הרמב"ם לסיפור חלום יעקב (א, טו), שכבר דנו בו לעיל.¹²

כדרכו, הרמב"ם קורא את חלום הסולם באמצעות מדרשי האגדה של חז"ל, ומרכיב על כך את מבנה משל המערה של אפלטון. מבחינה זו הפירוש האלגורי שלו לחלום הסולם הוא מעין מיקרוקוסמוס של כל מורה הנבוכים: המלאכים, הם הנביאים, עולים על הסולם כדי לחזור לדרת בו. הם מגיעים לדרגה מסוימת של הסולם בלבד, ולא לראשו, אך אין הם נשארים בדרגה שהגיעו אליה כדי להתבודד בידיעה האלוהית שהשיגו, אלא הם טורחים ויורדים. תכלית עלייתם היא הירידה המתודשת כדי שיוכלו להשתמש בידע שרכשו ולהנהיג את החברה האנושית: "כי אחרי העליה והתגעה אל שלב ידוע של הסולם, תבוא הירידה עם הצו שקיבל להנהיג את אנשי הארץ וללמדם".

"שלב ידוע" זה של הסולם אינו השלב העליון משום שהאדם אינו מסוגל להכיר את עצמות האל, אלא להגיע אל שלב ביניים שבו האדם מכיר את תוארי הפעולה של האל, כיצד הוא מנהיג את עולמו הנברא בחסד, משפט וצדקה. הכרה זו של תוארי הפעולה של האל מבטאת את המוגבלות ההכרתית של האדם, שביכולתו להכיר רק את הביטוי החיצוני הזה של האלוהות, ולעולם לא את עצמותה ממש, אבל זוהי הכרה של האל שהיא המועילה ביותר למנהיג הציבור. הפילוסוף הנביא שהכיר את תוארי הפעולה של האל יוכל עתה לחזור ולדרת אל אנשי הארץ כדי להנהיגם בצדק, תוך כדי חיקוי מודע של דרך ההנהגה האלוהית בעולם הנברא. זוהי התכלית העליונה של עלייתו בשלבי הסולם – לא ידיעה תאורטית כי אם השגת הידיעה כיצד להנהיג כראוי את החברה האנושית. הנהגת הפילוסוף הנביא בחברה האנושית היא כאמור שיקוף – במיקרוקוסמוס – של הנהגת האל את הקוסמוס כולו. שליחותו של משה מתוארת באותה הדרך ממש בפרקי הנבואה

11 L.V. Berman, "The Structure of Maimonides' *Guide of the Perplexed*" 111, דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות ג (1977), עמ' 7-17.

12 ראו קליין-ברסלבי, "פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב".

של מורה הנבוכים. משה עלה על ההר כדי לקבל את התורה ואחר־כך ירד עם המסר שקיבל לצורך הנהגת העם: "והוא, עליו השלום, יורד אל תחתית ההר ומודיע לאנשים את אשר שמע".¹³

הרמב"ם מדגיש כי מה שמשה הודיע להם עם רדתו מההר (ראו איור 1 במקבץ עמודי הצבע) לא היו אמונות ודעות נכונות, שהרי שתי אלה, הנכללות בשני הדיברות הראשונות, ניתנו להם במישרין מפי הגבורה ולא על־ידי משה; מה שהם קיבלו על־ידי משה היו שאר שמונה הדיברות העוסקים ביחסים החברתיים־הפוליטיים של בני האדם. יחסים אלה אינם עניין להכרה שכלית מופשטת אלא לחוקים המקובלים בחברות האנושיות: "ואילו יתר הדברות הם ממין המפורסמות והמקובלות, לא ממין המושכלות".¹⁴

שלמותו האלוהית של הנביא־הפילוסוף אמנם מזכה אותו בזכויות רבות מאלה של ההמון, החייב לשרת אותו ולספק את צרכיו; אבל שלמות זו עצמה גם מטילה עליו חובה להנהיג את אותו המון עצמו. מי שהשיג את שלמות השכל בדרגתה העליונה, מוטלת עליו המחויבות ליישם ידיעה תיאורטית זו בהנהגת הציבור. באופן דיאלקטי, דווקא האדם שהגיע למצב שהוא יכול להשיג את דרגת ההתבודדות הגבוהה ביותר האפשרית, מוטלת עליו החובה למעורבות חברתית בדרגתה הגבוהה ביותר.

הרמב"ם מתאר בעקיבות את הנבואה במונחים פוליטיים. הנביא־הפילוסוף מאופיין לא רק בשלמותו השכלית אלא גם בכישורי ההנהגה שלו: "ולא תהיה לו ידיעה אלא בדברים שהם דעות אמיתיות והנהגות כלליות לתיקון בני־האדם אלה עם אלה".¹⁵ הפילוסופים מקבלים את השפע האלוהי על נפשם המשכלת בלבד; מנהיגי המדינות, המחוקקים ודומיהם מקבלים שפע זה על נפשם המדמה בלבד. הנביא־הפילוסוף, לעומת זאת, הוא היחיד המקבל את השפע על נפשו המשכלת והמדמה גם יחד. במורה הנבוכים ב, לו הרמב"ם מחלק את קבוצת הנביאים־הפילוסופים לשתי קבוצות משנה: בקבוצה האחת כל מי שזכה לקבל שפע אלוהי על נפשו המשכלת ועל נפשו המדמה במידה המספיקה לשלמותו שלו עצמו; בקבוצה האחרת כל מי שזכה לקבל כמות עודפת של השפע הזה. במקרה זה נעשה הנביא־הפילוסוף בהכרח סוג מסוים של מנהיג פוליטי, הוא הנביא הציבורי. הבחנה זו מופיעה כבר ב"הלכות יסודי התורה" שב"ספר המדע" – כאמור הספר הראשון של משנה תורה – פרק ז, הלכה זו:

הנביא – אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד: להרחיב לבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותם הדברים הגדולים, ואפשר שישלח לעם מעמי הארץ, או לאנשי עיר או ממלכה: לבונן אותן ולהודיעם מה יעשו, או למנעם ממעשים הרעים שביניהם.

13 מורה הנבוכים ב, לג, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 377.

14 שם, עמ' 378.

15 שם ב, לו, כרך א, עמ' 387.

שליחותו הפוליטית של הנביא מוצגת כאן כאפשרות בלבד, ואין היא חלה על כל הנביאים, אלא רק על מי שדרגת שלמותם מחייבת אותם לכך. ומן הראוי גם לשים לב שמדובר כאן בשליחות הנבואית לכל עם ועם, לא לעם ישראל בלבד.¹⁶

הפילוסוף־הנביא מן הסוג הזה חייב ליישם את השפע העורף לצורך הנהגת הציבור, הנהגה פוליטית. העורף הכמותי של ההשפעה על נפשו המדמה חיוני בעבורו לא רק כדי שיוכל להתנסות בחזיונות נבואיים, אלא גם כדי שיוכל לתקשר כראוי עם ההמון, שהנפש המדמה שלטת בו ומעוותת את תפיסת המציאות שלו. על הנביא הציבורי להנהיג את ההמון באמצעות משלים ומיתוסים, המדמים בעבורם את המציאות. הפילוסוף המקבל שפע על נפשו המשכלת בכמות המספיקה לעצמו בלבד, והנביא־הפילוסוף המקבל שפע על נפשו המשכלת והמדמה המספיקים לו בלבד, אין להם היכולת, התשוקה או החיוב להתחלק בשלמות זו עם אחרים. הנביא הציבורי, לעומת זאת, יש לו היכולת הזאת – הוא יכול וחייב להעביר לאחרים את עורף השפע האלוהי על נפשו המשכלת ונפשו המדמה, ממש כמו שמים עורפים גולשים בהכרח מן הכלי שבו הם ניתנים. לפיכך יהיו לו התשוקה והחיוב גם יחד לחנך את ההמון ולהנהיג אותו. פילוסופים ונביאים־פילוסופים מן הסוג הראשון חייבים להגביל את עצמם להעברת ידע אֶזוֹטְרִי בעל־פה למתי המעט. הנביא הציבורי, לעומת זאת, חייב להעלות את דברי חכמתו על הכתב ולהפוך אותם נגישים להמון. בעקבות הלחץ של השפע העורף שלו חייב הנביא הציבורי לממש את שליחותו הפוליטית, אפילו נגד רצונו, כפי שאנו מוצאים בתיאור דמויותיהם הארכיטיפיות של משה וירמיהו, אפילו אם עקב כך הוא מסכן את עצמו.

במורה הנבוכים ב, לט הרמב"ם מבחין בין שלושה סוגים של נביא ציבורי: הנביאים שהיו לפני משה, ובייחוד אברהם אבינו; משה רבנו; והנביאים שבאו לאחר משה, ואב־הטיפוס שלהם הוא הנביא ירמיהו. אכן שלושה אלה היו דמויות ההזדהות הגדולות של הרמב"ם. הבחנה זו באה להדגיש את ייחוד נבואתו של משה, השונה במהותה, לא רק בדרגתה, מנבואתו של כל נביא אחר. ואכן ב"ג העיקרים שלו ייחד הרמב"ם עיקר מיוחד לנבואת משה (העיקר השביעי), נוסף על העיקר העוסק בקיום הנבואה בכלל (העיקר השישי). הדיון בעיקר זה גם ארוך במידה ניכרת מכל האחרים – הכולל כדי להגיש את שונותה המהותית של נבואת משה. לשיטתו של הרמב"ם,

16 תורת הנבואה של רמב"ם הייתה אוניברסלית במובהק. לדעתו, כל פילוסוף יהיה בהכרח נביא אלא אם כן תתממש אפשרות המניעה האלוהית. מאחר שלשלמות השכל היא אפשרות קיימת לכל בני האדם בעלי הפוטנציאל המתאים, תיתכן בהחלט נבואה באומות העולם. כך למשל כתב הרמב"ם בעניין זה ב"אגרת תימן", אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך א, עמ' קלח: "ואולם היותנו בלתי־מאמינים בנבואת עמר וזיד, אינו מפני היותם מזולת ישראל, כמו שיחשבו ההמון [...] כי איוב ואליפו ובלדד וציפר ואליהוא כלם אצלנו נביאים, ואף־על־פי שלא היו מישראל, וכן חנניה בן עוזר נביא שקר ארור, אף־על־פי שהיה מישראל, ואולם נאמין בנביא או נכזיבהו מצד טענתו, לא מצד יחסו [...] הנה כל נביא שיבוא, יהיה יחוסו כהן או לוי או עמלקי, שיאמר שאחת מכל מצוות שבתורה בטל חיובה – כבר הכזיב משה רבנו [...] על כן נכזיבהו, ונהרגנו אם נוכל, ולא נבית לאותותיו [...]". לשיטתו, אדם מישראל סיכוייו גדולים יותר להשיג את הנבואה, וודאי דרגה גבוהה של נבואה מאלה של אדם מאומות העולם, מאחר שהדרך היעילה ביותר להגיע לשלמות המידות היא קיום המצוות (ראו הדיון על טעמי המצוות בפרק הבא), ואילו שלמות המידות היא תנאי מקדים הכרחי להשיג את שלמות השכל ומתוך כך גם את הנבואה.

2

המילה נביא המיוחסת מחד גיסא למשה, ומאידך גיסא לשאר הנביאים, היא שם משותף מן הסוג שאין שום מכנה משותף מהותי בין המסומנים שלו. ייחוד זה של נבואת משה מתבטא גם במידת שלמותו המופלגת, בהתחשב בהיותו בן תמותה, שאפשרה לו את דרגת הקרבה האינטימית ביותר האפשרית אל האל שתיכנן לאדם בחייו הגשמיים. ועוד, ייחודו של משה הוא בהיותו היחיד בנביאים שתפקידו היה להעביר לבני ישראל את התורה האלוהית. שלמותו הייחודית היא שהקנתה לו את תפקידו הייחודי.

הסוג הראשון של הנביא הציבורי הוא הפילוסוף, שמשום עודף השפע על נפשו המשכלת הוא מנחה את בני האדם אל היריעה האמיתית על אודות קיום האלוהות והעולם:

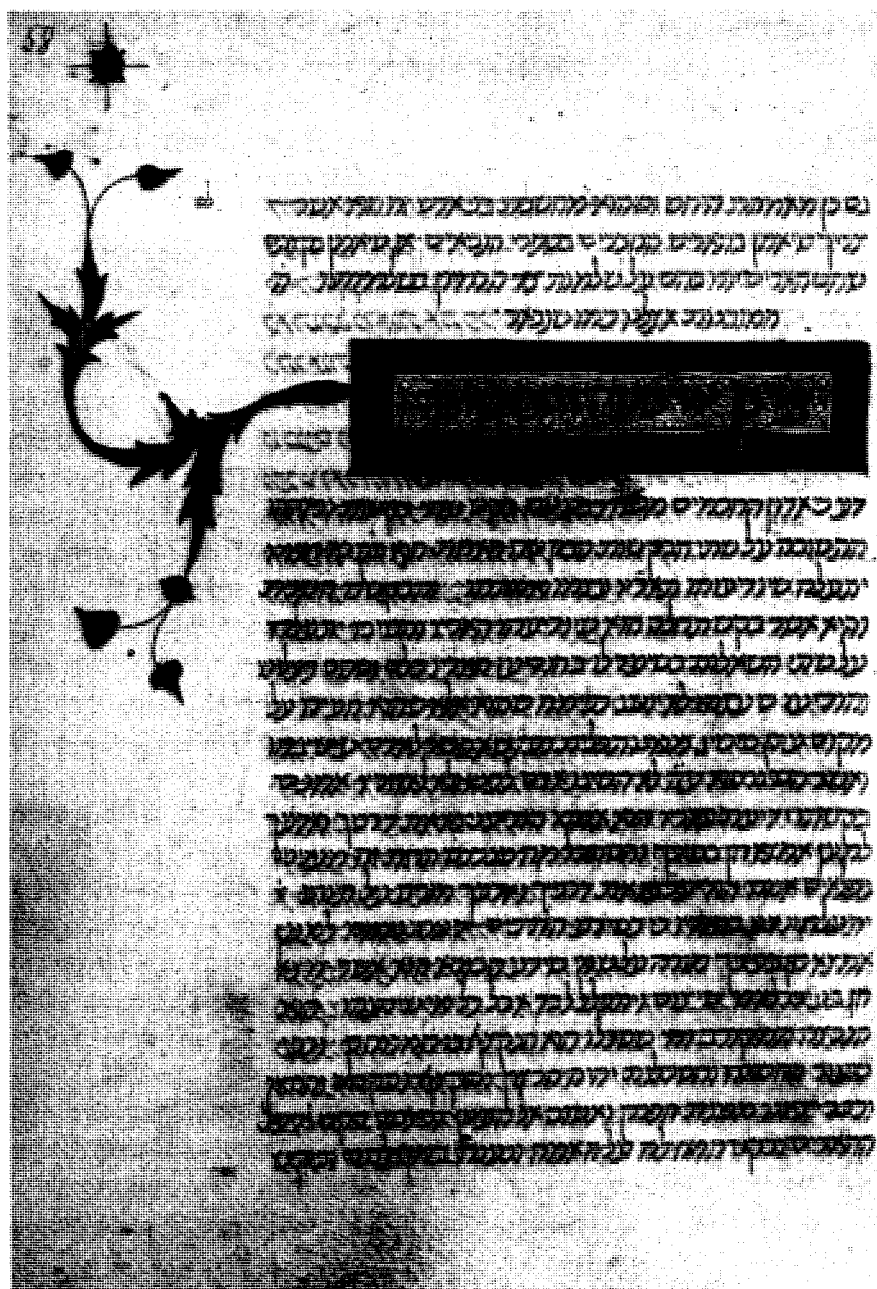
מי שגבר עליו אותו שפע, כגון אברהם, אסף את האנשים וקרא להם בדרך הלימוד וההדרכה אל האמת שהשיג. כן היה אברהם מלמד את האנשים ומבאר להם בראיות עיוניות שיש לעולם אלוה אחד ושהוא ברא את כל זולתו, ושאין ראוי לעבוד אותן תמונות ולא דבר מן הנבראים.¹⁷

אברהם נתן לבני האדם שהיו מוכנים לשמוע לו אמונות ודעות נכונות – הוא לא עסק במתן מצוות, כלומר בחקיקה. הסוג השני של הנביא הציבורי יש בו פרט אחד בלבד והוא משה, הוא נותן החוק הבלעדי. מאחר שהחוק האלוהי הוא אחד ונצחי, לכן גם מעביר החוק לבני האדם משה חייב להיות דמות יחידאית בהיסטוריה האנושית. הואיל והחוק האלוהי הוא המושלם שבחוקות, הרי לפי שיטה זו הכרח שנותן החוק הוא המושלם בבני האדם, כלומר מי שהשיג את שלמות המידות ואת שלמות השכל במידה המרבית האפשרית לבן תמותה. כל הנביאים שבאו לאחר משה היו מטיפים בשער שקראו לעם לחזור בתשובה ולקיים את התורה שהוא נתן. הם שימשו בתפקיד של ביקורת ציבורית על עוולות העם ועוולות השלטון. כפי שעולה מקריאת הפרק, מתברר כי אין זה מקרה שאת תפקידה של קבוצת הנביאים הציבוריים הזאת מדגים הרמב"ם באמצעות ציטוט מנבואת ירמיהו (ב, 31) דווקא.

הכורח של הנביא הציבורי לממש את שליחותו הציבורית מתואר היטב בשני פרקים גדולים של מורה הנבוכים (א, נד [ראו אזור 4] ו"ג, נד) העוסקים בשאלת ההידמות הפוליטית לאל (*imitatio Dei*).¹⁸ בדינו בתוארי האל מסקנתו של הרמב"ם היא שתוארי החיוב היחידים של האל שהאדם מסוגל להכיר הם תוארי הפעולה (מורה הנבוכים א, נב). תוארי הפעולה נוגעים לפעולות האלוהיות בעולם הנברא; האל מתואר במקרא כרחום וחנון, הפועל בהתאם לעקרונות החסד, המשפט והצדקה, אך גם כנוקם ובוטר בעת הצורך. מוגבלות האדם היכול להכיר רק את תוארי הפעולה של האל, ולא את עצמותו, מבטאת את המוגבלות ההכרתית שלו, את אייכולתו להכיר עצמות השונה ממנו כה מהותית. אבל האפשרות הניתנת לאדם להכיר דווקא את התארים המסוימים

17 מורה הנבוכים ב, לט, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 394. דיון מקביל ראו ב"ספר המדע", "הלכות עבודה זרה", פרק א.

18 ראו א' ברמן, "הרמב"ם על מנהיגות מדינית" (המאמר מובא במקדאה לקורס).



איור 4 | מורה הנבוכים א, נד, התחלת הפרק העוסק בהידמות הפוליטית לאל, ונפתח בשתי הבקשות

שביקש משה מחאל. Cod. Heb. 37, fol. 58a

של האל מבטאת גם התחשבות אלוהית בצרכים החברתיים של האדם. הנביא־הפילוסוף מגיע לדרגה בה הוא מסוגל להכיר בדיוק אותם תארים אלוהיים שידעתם חיונית לו לצורך הנהגת החברה האנושית בחסד, משפט וצדקה. יישום ידיעתו את תוארי הפעולה באמצעות תהליך ההידמות לאל יסייע לו במימוש מחויבותיו המוסריות וההינוכיות. הכרת תוארי הפעולה של האל הוא התחום בשלמות הנפש המשכלת שהוא החשוב ביותר להשגת שלמות השכל המעשי.

במפגש בנקרת הצור ביקש משה מן האל שתי בקשות. הבקשה האחת היא: "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה" (שמות לג, 31). הרמב"ם מפרש בקשה זו במשמעות של הכרת דרכי האל, כלומר תוארי הפעולה שלו, והוא מקשר זאת במישרין לסיפא של הפסוק, העוסק במחויבותו כלפי העם שהוא מנהיג, כפי שהוא אומר: "אשר אני צריך להנהיגם במעשים שאתרמה בהם במעשיך בהנהגתם".¹⁹ הבקשה השנייה יומרנית בהרבה: "הראני נא את כבודך" (שם, 19). הרמב"ם מפרש דברים אלה במשמעות של בקשה להכיר את עצמותו של האל. האל הסכים לבקשתו הראשונה של משה והראה לו את פעולתו בעולם הנברא: "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך" (שם, 91). הביטוי "טובי" מסמל לפי פירוש זה את העולם הנברא, וזה על בסיס דברי התורה בסיום כל אחד מימי הבריאה: "וירא אלהים כי טוב". עם זאת, סירב האל לבקשה השנייה. הסירוב האלוהי לגלות את פניו למשה "כי לא יראני האדם וחי" (שם, 20), מבטא בעיני הרמב"ם את המניעה האלוהית מן האדם להכיר את עצמותו של האל. לכן האדם רואה את האל ראיית אחר, אך לא ראת פנים (שם, 23). כלומר, הוא מכיר את האל בעקיפין, עד כמה שהוא מסוגל, באמצעות תוארי הפעולה שלו, אך לעולם לא במישרין, באמצעות הכרת עצמותו ממש.²⁰

הרמב"ם מדגיש שתוארי הפעולה האלוהיים, שהאדם מבין אותם בהתאם לעולם המונחים והתארים של התנהגותו הוא, כמו רחום וחנון, או לחלופין, נוקם ונוטר, אינם גובעים מתוך היפעלות חלילה, שהרי אין באל שינוי, אלא מתוך ההיגיון של מחויבותו כלפי הברואים שהוא ברא. תוארי הפעולה מוכנים אפוא אל תוך סדר הקיום שברא האל. כך גם הכעס האלוהי ופעולות הענישה שלו אינם מבטאים היפעלות רגשית האופיינית לאדם, אלא פעולה בהתאם לעקרון הצדק האלוהי, בהתאם למה שראוי להגיב על התנהגות אנושית נתונה, ובהתחשב בשיקול האובייקטיבי של טובת הכלל האנושי.

היות שעל הנביא־הפילוסוף המנהיג להידמות לתוארי הפעולה של האל, אמור גם הוא לפעול בהנהגת הציבור לא בהתאם לחשקים והיפעלויות, אלא בהתאם למה שראוי. הוא יהיה חנון ורחום או לחלופין נוקם ונוטר, הכול בהתאם להערכתו האובייקטיבית את התגובה הראויה להתנהגות אנושית נתונה, ובהתחשב בצרכי הציבור וטובתו. לא בהתחשב בדגשותיו שלו כלפי אדם זה

19 מורה הנבוכים א, נד, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 132.

20 השוו גם את עניין המחיצות שמעבר להן רואה האדם את האל בשמונה פרקים לרמב"ם, פרק ז. ראו גם ר' ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כרך ג, הסעיף "תורת התארים", עמ' 226-251.

או אחר, או באינטרסים אישיים – שני מניעים פסולים שעליו להתגבר עליהם – אלא בהתאם להתנהגות שהמצב מחייב. נראה שהרמב"ם הרגיש אי-נוחות רבה מהצורך של המנהיג לעשות מעשי אכזריות, כפי שהדבר מתועד לא פעם במקרא. לכן הוא מדגיש במיוחד שהדבר לא נעשה מתוך רגש של אכזריות גרידא, אלא מתוך שיקול דעת אובייקטיבי של צורכי הציבור. הוא מדגיש זאת באמצעות הציווי בתורה להשמיד את שבעת עממי כנען, ומציין כי שלא בכדי מצורף לציווי הרצינון שלו, "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם" (דברים כ, 16). הציווי להשמיד את עובדי האלילים לא נבע מאכזריות סתם, אלא הייתה לו תכלית תאולוגית מובהקת – להבטיח שיסולקו המכשולים המונעים את השלמות הכרוכה בעבודת האל היחיד.²¹ ובכל זאת הרמב"ם חש שלא בנוח עם מציאות כזאת, וטרח להדגיש כי מן הראוי שמעשי האהבה, התחלה והרחמים של מנהיג המדינה ירבו לעין שיעור ממעשי האכזריות שלו. ואכן שלוש-עשרה מידות האל שהנביא-הפילוסוף אמור להידמות להן בהנהגת הציבור, הן ברובן הגדול מידות של רחמים, חוץ מאחת ("פוקד עון אבות על בנים"), וגם למידה זו טורח הרמב"ם לתת משמעות מצמצמת ביותר, המתקשרת למאבק בעבודה זרה.

על רקע זה מסביר הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ד) את הסיבה לעונשו החמור שנענש משה על חטא כעסו על עם ישראל בפרשת מי מריבה (במדבר כ).²² כידוע נענש משה בכך שנמנע ממנו להיכנס אל הארץ המובטחת. פרשנים רבים תהו על פשר העונש החמור למנהיג שזכויותיו כה רבות. מדוע נענש קשות על התפרצות כעס בלתי-נשלטת אחת; והרי ידוע שבני ישראל במדבר הרבו להטריד והוא נדרש למידה מופלגת של סבלנות וסובלנות כדי להנהיגם. העונש נובע רק מתוך התריגה הנקודתית של משה מן המידה האמצעית. הרמב"ם מסביר זאת על רקע המחויבות של הנביא-הפילוסוף-המנהיג להידמות לתוארי הפעולה האלוהיים. מאחר שאין ביכולת ההמון להכיר במישרין את תוארי הפעולה האלוהיים, והוא יודע כי הנביא-המנהיג מִמְּה לו, אזי מתוך התנהגותו של המנהיג הוא מסיק בעקיפין את תוארי הפעולה האלוהיים. לפיכך כאשר חטא משה בהגזמה לצד הכעס, היה חשש שההמון יבין מתוך כך שהדבר מבטא את ההתנהגות האלוהית הנורמטיבית ויקבל חלילה מושג מסולף של האלוהות:

דקדק עליו השם-ייתברך: שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת ישראל במקום שאין ראוי בו הכעס? וכיוצא בזה בדין האיש ההוא – חלול השם הוא. מפני שמתנועותיו ומדבריו כלם למדים, והיו מקוים להגיע אל הצלחת העולם הזה והעולם הבא – איך יראה בו הכעס, והוא מפעולות הרע, כמו שבארנו, ולא יבוא כי אם מתכונות רעות מתכונות הנפש.²³

21 גם במורה הנבוכים ג, נא הרמב"ם מציין שבמקרים מסוימים יש להרוג את המחזיקים בדעות כוזבות מאחר שהם עלולים להטעות את הזולת.

22 הפרק מובא בספר המקורות. וכן ראו ח' כשר, "פירושי הרמב"ם לסיפור נקרת הצור", דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 29–66.

23 שמונה פרקים, ד, עמ' קפב. וראו בעניין זה ח' כשר, "משמעותו של חטא משה במשנת הרמב"ם", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 53 (1986), pp. 29–34; וראו ביקורתו של יוסף אלבו (ספר העיקרים ד, כב) על פירושו של הרמב"ם. וראו הדיון בשאלה זו במשנה, ברכות א, א.

2

בסיום הפרק הגדול העוסק בשאלת ההידמות הפוליטית לאל (מורה הנבוכים א, נד) מדגיש שוב רמב"ם מדוע צוינו במקרא שלוש עשרה מידות דווקא המיוחסות לאל (שמות לד, 6-7) ולא אחרות. הדבר מוסבר בכך שההידמות למידות אלה חיונית היא לנביא הציבורי במילוי תפקידו:

הסברנו מדוע הצטמצם כאן, בהזכירו את מעשיו, באלה, ושצריכים להן בהנהגת המדינות, מכיוון שתכלית האדם היא להידמות אליו יתעלה במידת היכולת, כלומר שנדמה את מעשיו למעשיו, כפי שהסבירו בפירוש לקדשים תהיו (ויקרא יט, 2) לאמור: מה הוא חנון, אף אתה חנון, מה הוא רחום אף אתה רחום.²⁴

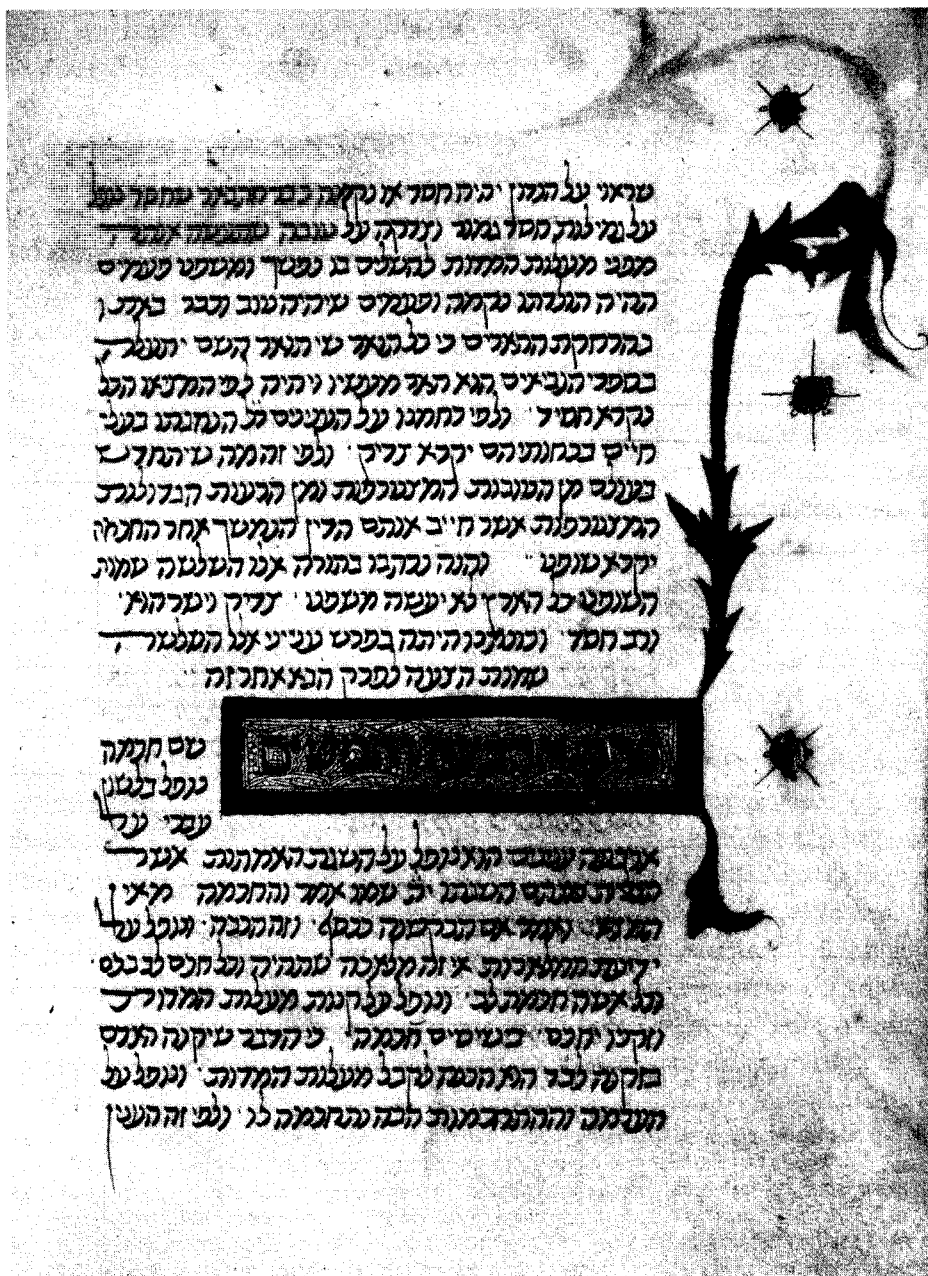
תורת ההידמות הפוליטית של הרמב"ם דומה במידה רבה ביותר לתורת ההידמות האפלטונית.²⁵ באמצעות אלפאראבי נטל הרמב"ם תפיסה יוונית זו של ההידמות והרכיב עליה את התפיסה המקראית של ההידמות לשלוש עשרה מידות האל. המצווה להידמות לדרכי האל מביאה לגמרי לידי ביטוי את העמדה האפלטונית.

הרמב"ם חוזר לדיון בתורת ההידמות הפוליטית לאל בפרק האחרון של מורה הנבוכים (ג, נד, ראו איור 5), ויש חשיבות לכך שהוא בחר לסיים את חיבורו הגדול בנושא הזה דווקא. ואכן ה"מורה" פותח בדיון בביטוי המקראי "צלם" במשמעות של שלמות הנפש המשכלת, שבה בלבד נברא האדם בצלם אלוהים (א, א),²⁶ והוא מסיים בהידמות הפוליטית לאל במעשים האנושיים של הפילוסוף-הנביא, בחסד משפט וצדקה (ג, נד). כך גם חיבורו ההלכתי הגדול של הרמב"ם, משנה תורה, נפתח ב"הלכות יסודי התורה" באמונות הנכונות, והוא מסתיים ב"הלכות מלכים ומלחמותיהם" בדיון מפורט בשאלת המשטר המדיני הראוי לפי התורה ואופיו. וכך חיבורו ההלכתי המרכזי של הרמב"ם וחיבורו התאולוגי-הפילוסופי המרכזי מבטאים את אותו התהליך. בכל אחד מהמקרים הללו התהליך הוא אפלטוני במהותו: האדם שהגיע להכרה שכלית של העולם הנברא וכתוצאה מכך של האל, ככל שאפשר לו לאדם, חייב ליישם אותה בהנהגה הפוליטית הראויה של בני

24 מורה הנבוכים א, נד, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 135. ביטוי המסיג של הרמב"ם, "במידת היכולת", מכוון למוגבלות ההכרה האנושית, ומופיע כמה וכמה פעמים בכתביו, בין השאר בסיומות של כמה מחיבוריו, למשל מורה הנבוכים ג, נד, סוף הפרק, כרך ב, עמ' 675: "מי שהגיע להשיג את האל יתעלה כפי יכולתו"; "ספר המדע", "הלכות תשובה" י, ו (סיום הספר): "לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעות לו את קונו כפי שיש באדם להבין ולהשיג"; והסיומת לחיבור משנה תורה, "ספר שופטים", "הלכות מלכים ומלחמותיהם" יב, ה: "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם". בעניין ההידמות דאו גם ב"ספר המדע", "הלכות דעות". המצווה הראשונה שמציין הרמב"ם היא המצווה להידמות בדרכיו, וראו א, ו: "ומצוים אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר: 'והלכת בדרכיו' (דברים כה, 9). כך למדו בפרוש מצוה זו: 'מה הוא נקרא: חנון – אף אתה חנון; מה הוא נקרא: רחום – אף אתה חנון; מה הוא נקרא: קדוש – אף אתה קדוש'. ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל-אותם הכינויים: ארך-אפים ורב חסד, צדיק וישר, תמים, גבור וחזק וכיוצא בהן – להודיע שהם דרכים טובים וישרים, וחייב אדם להנהיג עצמו בהם ולהדמות אליו כפי כחו". גם כאן באה לידי ביטוי מוגבלות ההכרה האנושית.

25 ראו הרברים המופיעים בריאליזם "תאטיטוס", כתבי אפלטון, מהדורת ליבס, כרך ג (ירושלים ותל-אביב תשכ"ז), עמ' 123: "שבמית האפשר נידמה לאלוה: והידמות פירושה שיעשה אדם צדיק וחסיד מתוך שיקנה לו תבונה". ריאליזם זה לא תורגם לערבית, ולכן אלפאראבי והרמב"ם לא הכירו אותו, אך תורת ההידמות הפוליטית האפלטונית השפיעה עליהם ממקורות אחרים.

26 על פרק זה ראו ד' הרוי, "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים, ח"א, פ"א", רעת 21 (תשמ"ח), עמ' 23-5.



האדם. זוהי רוגמה לעמדה המקובלת כיום בדרך כלל במחקר, ולפיה דיוניו ההלכתיים ודיוניו התאולוגיים-פילוסופיים של הרמב"ם מבטאים היבטים שונים של אותה תפיסת עולם.²⁷

מורה הנבוכים ג, נד עוסק בשאלת השלמות האמיתית של האדם. בעקבות המסורת הפילוסופית מבחין הרמב"ם בארבע שלמויות: שלמות הקניין, שלמות הגוף, שלמות המידות ושלמות השכל.²⁸ שתי השלמויות הנמוכות הן שלמויות גשמיות ואינן מהותיות לאדם באשר הוא אדם, והן בבחינת אמצעי להשגת השלמות הנעלות מהן – שלמות המידות ושלמות השכל. גם שלמות המידות אינה השלמות המהותית לאדם באשר הוא אדם; שלמות זו חיונית לאדם בהיותו יצור חברתי, ומהותה היא היחסים הבין-אישיים הראויים בין בני האדם. הרמב"ם מציין שרוב המצוות ניתנו כדי להשיג את שלמות הזאת. אם כן, גם שלמות זו היא אמצעי להשיג תכלית שהיא חיצונית לאדם באשר הוא אדם. השלמות העליונה היא השלמות האנושית האמיתית, היא השגת המושכלות שהיא "לו לבדו". לביטוי זה יש שתי משמעויות בעת ובעונה אחת: ראשית, בין כל הברואים שלמות זו מיוחדת לאדם באשר הוא אדם; שנית, האדם השלם משיג את שלמות השכל מתוך מצב של התבודדות מן הזולת. השלמות האנושית העליונה נתפסת אפוא כמצב של התבודדות. מקצת החוקרים רואים כאן השפעה מובהקת של תורת "הנהגת המתבודד" של הפילוסוף המוסלמי אבן באג'ה. לפי השקפה זו, השלמות האנושית העליונה בעיני הרמב"ם היא מצב על-פוליטי וחוקי-חברתי מובהק; מי שהגיע לשלמות השכל מבצע את תהליך הגעתו אל השלמות מתוך התנתקות מודעת מן החברה האנושית. על כל פנים, יש כאן ביטוי מובהק למתח בין המחויבות החברתית לבין שאיפת הנביא-הפילוסוף להתבודדות מושכלת, מונח שעמדנו עליו בפרק הקודם.

ואולם אין הרמב"ם מסיים את דיונו בשלב הזה. מתברר שלארבע השלמויות דלעיל, המבוססות לדבריו על דברי הפילוסופים הקדמונים, כלומר היוונים, והחדשים, כלומר המוסלמים בני תקופתו, הוא מצרף עוד שלמות, חמישית, הנעלה משלמות השכל האריסטוטלית והמתממשת לשיטתו של אבן באג'ה במצב של התבודדות מוחלטת. כאמור, הוספת שלמות אחרונה זו ממש בסיומת של מורה הנבוכים כולו היא רבת משמעות, שכן זהו המסר הסופי שרצה הרמב"ם להעביר לקורא החיבור. הוא עושה את המהלך הזה באמצעות פירוש אלגורי מדויק לכת לדבריו של הנביא ירמיהו (ט, 32–22). ירמיהו היה כאמור דמות הזדהות מרכזית בעבור הרמב"ם. שעה שמשם היה אבי-הטיפוס (הבלעדי) של הנביא מקבל החוק, שימש ירמיהו אב-טיפוס של הנביא המוכיח בשער.²⁹ הרמב"ם מצטט פעמיים בכתביו את דברי ירמיהו: "מי יתנני במדבר מלון

27 ראו ביטוי לעמדה זו אצל י' טברסקי, הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, כרכים א–ב, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב 1992, 1995; וכן ז' הרוי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם" (המאמר מובא במקראת).

28 ראו A. Altman, "Maimonide's Four Perfections", pp. 15–24; א' גולדמן, "העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות: הערות פרשניות למורי הנבוכים חלק ג פרקים נא–נד, ספר בריאלון ו (תשכ"ח), עמ' 287–313.

29 גם יצחק אברבנאל טען, שבין כל הנביאים היה ירמיהו האחד שהתקרב במיוחד למעלתו של משה רבנו. ראו הקדמת הפירוש לירמיהו, הפירוש לנביאים אחרונים, עמ' רצז, סוף עמודה שנייה – רצח, עמודה ראשונה למעלה: "שהיה הנביא הזה שלם [...] בשלימות נפשו והשגתו וקרבנו אל האלקים עד שבמעלת נבואתו נתקרב ונתדמה לאדון ונביאים ע"ה בהרבה מעניניו וההדמות הוה במשיגים ובמקרים מורה על היות מעלתו בנבואה יותר קרובה ומתדמה למעלת אדוננו משה מאשר הנביאים והנה הדברים אשר ראיתי שבהם נתדמה ירמיהו לאדון הנביאים הם אלה שאוחד לכך אחד אחד". אברבנאל מנה כאן ארבעה עשר מאפיינים שבהם דמה ירמיהו למשה.

אֲדֹהִים" (שמונה פרקים, ד; משנה תורה, "הלכות דעות" ו, א), וזה מתוך הזדהות עמוקה עם לבטיו הפנימיים של הנביא ועם שאיפתו להתבדל מהחברה האנושית החוטאת. ואולם בסופו של דבר הוא מפרש בסוף הפרק האחרון של "המורה" את דברי הנביא בסוף אותו פרק עצמו במשמעות של מחויבות ציבורית מרחיקת לכת ברוח תורת ההידמות הפוליטית לאל. כמו סוקרטס, שהועמד לדין באשמת קלקול הנוער ופגיעה באלים של הפוליס, הורשע והוצא להורג, אך מעולם לא נרתע מביצוע שליחותו האלוהית, כך ירמיהו לא נרתע ממימוש שליחותו, גם בשעה שהוענש על דבריו הבוטים כלפי הממסד הפוליטי של יהודה ערב חורבן הבית הראשון והושלך לבור (ירמיה לח). הכרעה זו של ירמיהו מופיעה כמה פעמים במורה הנבוכים. הרמב"ם מביא את דברי הנביא כהדגמה לנביא הציבורי המקבל שפע עודף על נפשו המשכלת ועל נפשו המדמה, הכופה עליו את מימוש שליחותו, ואפילו כאשר הדבר מסכן את חייו:

טבעו זה מחייב למי שהגיע לו שיעור נוסף זה של שפע, שיקרא את בני־האדם (אל האמת) בהכרח, בין אם יקבלו ממנו ובין אם לא יקבלו ממנו, אפילו ייפגע בגופו. עד כדי שמצאנו נביאים שקראו את בני־האדם (אל האמת) עד אשר נהרגו. השפע האלוהי הזה מניע אותם ולא נותן להם לשקוט ולא לנוח בשום אופן, אף אם פוגעות בהם פורענויות. לכן אתה מוצא שירמיה, עליו השלום, אמר מפורשות, שבגלל ההשפלה שפגעה בו מאותם עבריינים וכופרים שהיו בזמנו, ביקש להסתיר נבואתו ולא לקרוא אותם אל האמת, אשר דחו אותה, ולא יכול. הוא אמר: "כי היה דבר ה' לי לחרפה ולקלס כל היום. ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו, והיה בלבי כאש בערת עצר בעצמתי, ונלאיתי כלכל ולא אוכל" (ירמיה כ, 8–9)³⁰.

מיד בהמשך "המורה", בפרק לח, מתאר הרמב"ם את ירמיהו כמי שזכה מהאל למידה מופלגת של עוז הרוח כדי שיוכל להתמודד כדאי עם ההתנגדות הציבורית שדבריו יעוררו, ולשם כך הוא מצטט מבחר פסוקים מהפרק הראשון של ספר ירמיה, שבהם מעורר האל את רוחו של הנביא כדי שיקבל את שליחותו: "אל תירא מפניהם כי אתך אני להצילך" (פס' 8); "אל תחת מפניהם [...] הנה נתתיך לעיר מבצר ולעמוד ברזל [...]"] (פס' 17–19). והנה הרמב"ם בחר בסימנת של "המורה" כולו להביא את פירושו האלגורי לדברי הנביא ירמיהו (ט, 22–23):

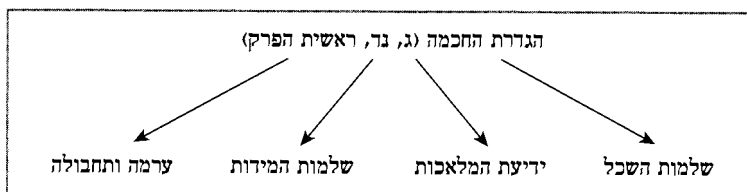
כה אמר ה': אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה',³¹

30 מורה הנבוכים ב, לו, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 391.

31 שימו לב להלן כי בריונו הרמב"ם מחלק פסוקים אלה לשלושה חלקים: הראשון עד "השכל וידע אותי"; השני "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ"; והשלישי "כי באלה חפצתי נאם ה'". לשיטתו, עצם הדבר שהנביא לא עצר לאחר החלק הראשון והוסיף את השני, ולא עצר לאחר החלק השני והוסיף את החלק השלישי היא רבת משמעות מבחינת המסר האלוהי שלה, וראו בהמשך הדיון. לעומתו פירש אברבנאל את ההבחנה של ירמיהו בין חכם, גיבור ועשיר בהקשר של תורת שלושת המעמדות בחברה על בסיס תורת המעמדות האפלטוניות. ראו Melamed, *The Philosopher-King*, פרק רביעי.

הרמב"ם מפרש דברים אלה בהתאם לשיטת השמות המשותפים. לכל אחת מהמילים המסומנות להלן הוא מקנה משמעות מיוחדת במשל ובנמשל, כדלקמן:

פירוש הרמב"ם לירמיה ט, 22-23 (מורה הנבוכים ג, נד)



אל יתהלל חכם בחכמתו

שלמות הגוף

ואל יתהלל הגבור בגבורתו

שלמות הקניין

ואל יתהלל עשיר בעשרו,

כי אם בזאת יתהלל המתהלל

תוארי הפעולה של האלוהים (ג, נג)



חפצים = מצוות ומעשים טובים = שלמות המידות
 חפציק = אבנים טובות ומרגליות = שלמות הקניין
 דברי חפץ = ידיעה מטאפיזית = שלמות השכל
 חפצתי = הידמות לאל במעשה = שלמות הנביא הציבורי
 (ראו הפירוש ומראי המקומות להלן)

פירוש אלגורי של דברי הנביא

אל יתהלל בעל שלמות המידות בשלמות המידות שלו, אל יתהלל בעל שלמות הגוף בשלמות הגוף שלו, ואל יתהלל בעל שלמות הקניין בשלמות הקניין שלו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל, בשלמות השכל שלו. הואיל ושלמות השכל שהאדם יכול להגיע אליה היא ידיעת תוארי הפעולה של האל (חסד, משפט, צדקה וכו'), שבהם הוא שליט בעולם שברא ומשגיח עליו, הרי הנביא המנהיג גם חייב ליישם זאת ולהשתמש בידע זה כדי להנהיג את הציבור באמצעות ההידמות המעשית לאל – זוהי שלמותו האמיתית.

ראשית עולה שאלת זיהוי משמעות המילים בדברי הנביא בהתאם לשיטת השמות המשותפים. המילה "חכם" לדברי הרמב"ם בחלק הראשון של פרק נד היא שם משותף עם ארבע משמעויות אפשריות: שלמות השכל (= הכרת האל), ידיעת המלאכות, שלמות המידות, עורמה ותחבולה. על דרך השלילה הרמב"ם מזהה את המילה "חכם" בדברי הנביא עם שלמות המידות, ולא עם שלמות השכל כפי שהיינו מצפים; וזאת משום ששלמות השכל חייבת לבוא לידי ביטוי בצירוף "השכל וידע אותי". לכן עשה את כל המהלך בפתיחת הפרק והסביר את המילה "חכמה" כשם משותף שיכול להיות מובן גם כשלמות המידות, כמו במקרה זה. אי לכך המילה "גבור" מזוהה כפשוטה עם שלמות הגוף (אף-על-פי שתיאורטית היה אפשר לזהות דווקא אותה עם שלמות המידות, על סמך המשנה, אבות ד, א: "איהו גבור? הכובש את יצרו"),³² ואילו המילה "עשיר" מזוהה כפשוטה עם שלמות הקניין. באמצעות מהלך מורכב זה של קריאת דברי הנביא בטכניקה של השמות המשותפים הצליח הרמב"ם לבין למצוא בהם את תורת ארבע השלמויות שנטל מהפילוסופים, כדלקמן: חכם = שלמות המידות; גיבור = שלמות הגוף; עשיר = שלמות הקניין; השכל וידע אותי = שלמות השכל.³³

הרמב"ם מציין, שלא בכדי סידר הנביא את השלמויות בסדר הזה. השימוש שלו בדרך השלילה מורה לעבר הרירוג ההמוני של השלמויות שאותו הרמב"ם שולל. ההמון טועה פעמיים, ראשית בכך שהוא מתעלם מהשלמות העליונה, היא שלמות השכל, והוא רואה רק בשלמות הקניין, הגוף והמידות שלמויות, ולכן הופך אותן מאמצעים לתכליות. שנית, ההמון טועה בסדר השלמויות הללו: סדר החשיבות שלו: קניין, גוף, מידות – הפוך מזה הראוי לפי המיון של הרמב"ם בעקבות הפילוסופים.

32 לריבוי המשמעויות של המילה "גבור", עם הדגמות רבות ראו הפירוט אצל מלמד, "אל יתהלל": פירושים פילוסופיים לירמיה ט, 22–23 במחשבה היהודית בימי הביניים וברנסנס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 31–82, בייחוד הערות 11, 22–25.

33 ראו הדין המפורט אצל מלמד, "אל יתהלל". השוו גם את הדרך שפירש הרמב"ם מידות אלה בפירושו להיגד של חז"ל: "אין הנבואה שורה אלא על חכם, גיבור, עשיר ועניו וכולן במשה" (בבלי, נדרים לח ע"א). נוסח דומה מופיע גם בבבלי, שבת צב ע"א, ושם נוסף על מידות אלה גם גובה הקומה. הרמב"ם, שמונה פרקים, ז: "ספר המדע", "הלכות יסודי התורה" ז, א וגם פרק ז ב"הלכות יסודי התורה" וגם פרק ז בשמונה פרקים עוסקים בשאלת הנבואה, ואולי אין הדבר מקרי. במקומות אלה מפרש הרמב"ם את המילים "חכם", "גבור" ו"עשיר" בדרך שונה מזו שפירש כאן את דברי ירמיהו, והכול בהתאם להקשר של הדין ועל בסיס תורת השמות המשותפים, המאפשרת קריאה שונה של אותם סימנים לשוניים בהופעתם בהקשר שונה. כך "חכם" מזוהה כאן כבעל שלמות השכל; "גבור" ו"עשיר" כבעלי שלמות המידות. על הוספת גבה הקומה ומשמעויותיה ראו מלמד, "מקרים לא מקריים", בייחוד עמ' 54–60.

הנביא לא סיים את דבריו במילים "השכל וידוע אותי", ולא ביאר את תוכני ידיעה זו של האל, מאחר שלשיטתו ידיעה זו של עצמות האל אינה אפשרית לאדם, אלא הוסיף להם את הדברים "כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ". מזה הסיק הרמב"ם, בעקבות ההשפעה האפלטונית בתיווך אלפראבי, את ההיסק רב המשמעות והוא: על השלמות הרביעית, היא שלמות השכל, נוספת שלמות חמישית, עליונה מכולן, והיא ההידמות הפוליטית לתוארי הפעולה של האל. זה המרב שהאדם השלם יכול לדעת על האל, ולכן עליו ליישם זאת בחיי המעשה. ואכן את דבריו אלה של ירמיהו מעמיד הרמב"ם בתיאום עם בקשת משה בנקרת הצור: "הודעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך" (שמות לג, 31). הואיל ואין האדם יכול להשכיל את עצמותו של האל, אלא רק את תוארי הפעולה שלו בלבד, כלומר את הדרך שבה הוא מנהיג את עולמו הנברא בחסד, משפט וצדקה, עליו גם ליישם ידיעה מוגבלת ועקיפה זו של האל לצורך הנהגת הציבור. כמו שהאל, במקרוקוסמוס, מנהיג את עולמו בחסד, משפט וצדקה, כך על הנביא הציבורי להנהיג את החברה האנושית, במיקרוקוסמוס, תוך כדי חיקוי מודע של החסד המשפט והצדקה האלוהיים.³⁴

כאמור, זה שהאדם אינו מסוגל להשיג אלא ידיעה עקיפה זו של האל, אינה מורה רק על מוגבלות הכרתו, אלא גם מבטאת את מחויבותיו הפוליטיות של אותו אדם שהגיע לידי דרגה כזאת של ידיעה; הוא משיג בדיוק את אותו הסוג של ידיעת האל שהוא החיוני ביותר לצורך הנהגת הציבור. גם בזה יש ביטוי לחסד האלוהי עם בני האדם, בנתנו למעולים שבהם את הכלים המתאימים להנהיג את הציבור כראוי. הרמב"ם גם רואה חשיבות רבה בעצם הדבר שהנביא טרח להוסיף לדבריו את המילה "בארץ".³⁵ זאת כדי להבהיר שההשגחה האלוהית אינה פוסקת בעולם הגשמי, מתחת לגלגל הירח, שבו מתקיימים האדם ושאר הברואים. היות שהאל משגיח על הברואים בחסד, משפט וצדקה, מוטל על הנביא הציבורי, מי שמכיר את תוארי הפעולה האלה של האל, להנהיג את החברה האנושית לאורם.

לדעתו של הרמב"ם, ציווי זה בא לידי ביטוי בספיא של דברי הנביא: "כי באלה חפצתי נאם ה'". בעקבות מדרש בבראשית רבה (לה, ג), רואה הרמב"ם בהטיות של המילה "חפץ" המופיעות במקרא, הן כפועל והן כשם עצם, רמז אלגורי לשלמויות בכלל, ולשלמות עליונה זו בפרט. לכן לדעתו בחר הנביא להשתמש כאן בפועל הזה דווקא. הרמב"ם מרכיב מדרש זה על דיונו שלו בשלמויות האדם. הוא מבחין כאן, ובמקומות אחרים, בארבע הטייות של המילה "חפץ" במקרא.³⁶ כמקובל בשיטה האלגורית של קריאת המקרא, הוא רואה בכך רמז מכוון, כדלקמן:

חפצים – על בסיס משלי ח, 11: "כי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה" – משמעו מצוות ומעשים טובים, כלומר שלמות המידות. ואכן את המילה "חכמה" בפסוק זה קורא הרמב"ם

34 הרמב"ם מסביר את משמעותם של המונחים האלה בפרק המקדים (ג, ג), המובא בספר המקורות. היעזרו בלוח לעיל (עמ' 156).

35 על משמעויות מילה זו כשם משותף ראו בלוח לעיל, וכן בלוח המתאר את המשמעות האלגורית של משל סולם יעקב לעיל.

36 בקריאת פרק זה, ג, נר היעזרו בלוח לעיל שבעמ' 156.

באותה המשמעות שבה הוא קורא מילה זו בדברי ירמיהו, במשמעות של שלמות המידות, ולכן זיהה "חפצים" עם שלמות המידות.

חפצין – על בסיס משלי ג, 15: "יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה" – משמעו אבנים טובות ומרגליות, כלומר שלמות הקניין.

חפץ – על בסיס קהלת יב, 10: "ביקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת" – משמעו שלמות השכל, כלומר הכרה מטאפיזית, כפי שציין הרמב"ם באיגרת אל התלמיד, המובאת בראשית מורה הנבוכים.³⁷

חפצתי – בדברי ירמיהו מכוון הפועל לשלמות החמישית, העליונה, היא ההידמות הפוליטית לאל. מה שהאל חפץ מהאדם שהגיע לדרגה כזאת של שלמות, הוא ליישם את ידיעתו זו בהנהגת הציבור. בעיניו זוהי השלמות העליונה של הנביא הפילוסוף. נשים לב כיצד עובר כאן הרמב"ם ממצב של ידיעה, בהתאם לשלמות הרביעית, היא שלמות השכל, למצב של עשייה, המתבטאת בהידמות הפוליטית אל האלוהים:

התכלית שאותה ציין בפסוק זה היא אפוא שהוא הבהיר ששלמות האדם שבה יתפאר באמת היא (מדרגתו של) מי שהגיע להשיג את האל יתעלה כפי יכולתו ויודע כיצד היא השגחתו בברואיו ובהביאו אותם לידי מציאות ובהנהיגו אותם לאחר אותה השגה, אותו אדם יתכוון בהתנהגותו תמיד לחסד משפט וצדקה מתוך הידמות אל מעשיו יתעלה כמו שהסברנו מספר פעמים בספר זה.³⁸

כמו שפתח הרמב"ם את מורה הנבוכים (א, א) בפירוש הצירוף "צלם אלוהים" במשמעות שהאדם נברא בצלם בנפשו המשכלת, והוא מסיים בהידמות הפעילה לאל בהנהגת המדינה, גם הביא באיגרת לתלמיד, בראשית הטקסט, את המילה "חפץ" במשמעות של שלמות השכל, והוא מסיים בשימוש בהטיה "חפצתי", בסוף הפרק האחרון, במשמעות של ההידמות הפוליטית לאל. הוא עובר משלמות הפרט, זו של התלמיד המשכיל, אל השלמות של הכלל, של הקהילה כולה. הפרט המשכיל, הוא הנביא הציבורי, חייב לדאוג לטובת הקהילה שלו. תופעה זו באה לידי ביטוי גם בדברי הסיום של הציבור כולו: הרמב"ם פותח בברכה לתלמיד היחיד, ומסיים, באמצעות פסיפס של קטעי פסוקים מנבואת ישעיהו, בברכה לציבור כולו. נשים לב שהרמב"ם בחר בשום שכל קטעי פסוקים המבטאים את המוטיב האפלטוני המובהק של המעבר מחשכה לאור גדול, ממש כמו במשל המערה:

אני מאחל לך שלאחר התבוננות יעילה תשיג כל מטרה שכללתי בו בעזרת האל יתעלה. והוא יזכה אותנו וכל ישראל חברים למה שהבטיח לנו: אז תפקחנה עיני עורים ואוזני חרשים תפתחנה (ישעיה לה, 5). העם ההולכים בחשך ראו אור גדול. יושבי בארץ צלמות – אור נגה עליהם (שם ט, 1).³⁹

37 מורה הנבוכים, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 7, והערה 14.

38 מורה הנבוכים ג, בר, שם, כרך ב, עמ' 675. שימו לב לשימוש של הרמב"ם בביטוי המסייג "כפי יכולתו".

39 שם, עמ' 675–676.

2

תפיסה זו של ההידמות הפוליטית לאל נתנה לרמב"ם פתרון פרשני מספק לעובדה הבעייתית עד מאוד, שאבות האומה, שהוא מציגם כמי שהשיגו דרגה מרבית של שלמות אלוהית, כלומר היכולות להתעלות מעל צרכים גשמיים ולהגיע להתבודדות מושכלת מן החברה האנושית, דווקא הם מתוארים במקרא כמי שהרבו בעיסוקים גשמיים ושאפו להרבות קניין, שהרי לפי סיפורי התורה, אברהם, יצחק ויעקב הם בעלי רכוש רב.⁴⁰ בהערה הארוכה שהוסיף למשל ארמון המלך במורה הנבוכים ג, נא, המסתיים כאמור במצב של התבודדות מרבית מן החברה האנושית, הרמב"ם מתמודד עם הבעיה הזאת, ומסביר את הדבר כביטוי של המימוש הפוליטי של שלמות השכל שלהם. האבות לא עסקו בענייני ממון וקניין לצורך רווח והנאה גרדא, אלא כביטוי למחויבותם להנהיג את הציבור. מחויבות זו לא הצמצמה לסיפוק צרכים גשמיים. סיפוק צרכים אלה לא היה אלא אמצעי להביא את בני ישראל למימוש התכלית העליונה של עבודת השם:

כי באשר לארבעה אלה, האבות [אברהם, יצחק ויעקב] זמשה רבנו התברר שהתאחדו עם האל, כלומר השיגוהו ואהבוהו, כמו שמעידים הכתובים. כן השגחת האל עליהם ועל צאצאיהם רבה. עם זאת עוסקים היו בהנהגת האנשים, בריבוי הממון ובהשתדלות למען הקניין. לדעתי זאת ראייה שעשו מעשים אלה באיבריהם בלבד שעה ששכליהם לא פסקו מהיות לפניו יתעלה. כן נראה לי שמה שחייב את הישארותם של ארבעה אלה בתכלית השלמות אצל האל, כשהשגחתו עליהם מתמדת, אפילו כאשר עסקו בריבוי הממון, כלומר, בשעת הרעייה, העבודה החקלאית והנהגת הבית, הוא שבכל המעשים האלה מטרם היתה להתקרב אליו יתעלה. ואיוו התקרבות! שכן תכלית מאמציהם במשך קיומם היתה להביא לידי מציאות אומה היודעת את האל ועובדת אותו.⁴¹

השימוש שעשו הרמב"ם ומלומדים אחרים בתאוריה של ההידמות הפוליטית לאל היווה בסיס תאורטי לשימוש התכוף שלהם במשלי מלך כדי לתאר את מערכת היחסים בין האלוהים לבני האדם. ריה"ל מביא שני משלי מלך העוסקים במלך הורו (הכוזרי א, יט-כד; א, קט), ואילו הרמב"ם מביא במורה הנבוכים שני משלי מלך (א, מו; ג, נא), שבהבדל מרוב המשלים האחרים שהשתמש בהם, הם משלים עצמאיים שלו.⁴² השימוש במשלי המלך יש לו היסטוריה ארוכה בספרות המקראית ובספרות חז"ל, והוא התבסס על השלכה מהמציאות הפוליטית האדצית של יחסי שלטון בחברה האנושית על יחסי השליטה בין האלוהים והאדם. על רקע הופעת התאוריה

40 ראו על אברהם (בראשית יב, 16): "ויהי לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחות ותאנת וגמלים". בהמשך (יג, 6) נאמר על אברהם ולוט: "כי היה רכושם רב", עד כדי כך שנאלצו להיפרד ולשבת בנפרד. על יצחק נאמר (בראשית כו, 14): "ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבדה רבה ויקנאו אתו פלשתים". על יעקב נאמר (בראשית ל, 43): "ויפרץ האיש מאד מאד ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמרים".

41 מורה הנבוכים ג, נד, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 661-662. השוו גם "הלכות דעות" ג, ב: "צריך האדם שיכון לבו וכלי מעשיו כלם לידע אתי-השם, ברוך-הוא, בלבד; ושיהיה שבתו וקומו ודבורו, הכל - לעמדת זה הדבר. כיצד? כשישא ויתן או יעשה מלאכה לטל שכר, לא יהיה בלבו לקבץ ממון בלבד, אלא שיעשה דברים האלו, כדי שימצא דברים שהנוף צריך להם: מאכילה ושתייה, וישיבת בית ונשיאת אשה".

42 אשר למשלי המלך של הרמב"ם על א, מו: ראו מלמד, "מקרים לא מקריים". על ג, נא ראו א' כשר וח' כשר, "משל ארמון המלך ב'מורה נבוכים' כהנחיה לתלמיד", *AJS Review* 14 (1989), עמ' א-יט; S. Harvey, "Maimonides in the Sultan's Palace", J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides* (Oxford 1991), pp. 47-75.

של ההידמות לאל מתבצע עתה המהלך ההפוך, המשליך בחזרה ממשלי המלך, המתארים באופן אלגורי יחסי אדם ואל, אל היתסים הארציים בין השליט ונתיניו הארציים. דרך הנהגתו של השליט הארצי במדינתו אמורה להידמות לדרך הנהגה האלוהית בקוסמוס – בחסד, במשפט ובצדקה. המדינה הצדקת⁴³ נעשית דימוי של השליטה האלוהית בעולם הנברא. ראיית הרמב"ם את המילה "אלוהים" כשם משותף (מורה הנבוכים א, ב; ב, ו) המכוון במקורו לשופטים ולמנהיגים, והוא משמש בהשאלה מטפורית לציון האל והמלאכים,⁴⁴ יצרה את הבסיס התיאורטי המאפשר את המהלך ההפוך לראות בשליט האנושי דימוי של האל.

אכן הרמב"ם היה נאה דורש ונאה מקיים. יחד עם הזדהותו העמוקה עם שאיפת ירמיהו להתבודד מן החברה האנושית החטאה, גם הוא לא הסיק מסקנה כזאת בסופו של דבר, וכך בבד עם חיפוש המתמשך אחר שלמות השכל, האמורה להתממש בחיי עיון טהורים, הוא הוסיף לשמש עד יומו האחרון בשני תפקידים ציבוריים: מנהיג קהילה ומורה הלכה, ורופא. על רקע השיטה האפלטונית יש למעורבות הציבוריות האלה משמעות רבה. בהתאם לשיטה זו, המדינה הרשעה חולה בגופה ובנפשה. כדי לרפא את הגוף יש צורך ברופא הגוף, ואילו כדי לרפא את הנפש יש צורך ברופא הנפש, הוא השופט. במדינה האידאלית, השלמה בגופה ובנפשה, לא יהיה צורך בשני בעלי התפקידים האלה. והרמב"ם בחר במודע למלא את אותם התפקידים החיוניים כדי להנהיג את הקהילה שלו בגוף ובנפש. כמורה הלכה הזדהה הרמב"ם עם תפקידו המחוקק של משה. הדבר ברור מהגדרת המטרה השאפתנית – יש שאמרו מלאת היוהרה – של משנה תורה שהרי השם שבחר לחיבורו ההלכתי הזה, יש בו הד מודע ומכוון לתורת משה.⁴⁵ כפילוסוף הוא הזדהה עם עמדות עם לבטי הנביא ירמיהו,⁴⁶ ובסופו של דבר הגיע לאותה מסקנה של מעורבות ציבורית מרחיקת לכת. ואכן יש מי שטען כי הרמב"ם האמין שהוא עצמו זכה לנבואה. אם אכן האמין בזה, ודאי שהתכוון לנבואה הציבורית, כלומר ראה בעצמו מי שזכה לשפע עורף על נפשו המדמה ועל נפשו המשכלת, מה שחייב אותו להנהיג את הציבור בחסד, במשפט ובצדקה.

43 ראו הגדרת המדינה הצדקת ב"ספר המדע", "הלכות תשובה" ג, א; "וכן המדינה: אם היו זכיות כל יושביה מרבית על עונותיהם – הרי זו צדקה".

44 ראו לעיל בלוח המתאר את משל חלום הסולם של יעקב. במקרא אכן משמש "אלהים" במשמעות של שופטים, בשמות כב, 8: "עד האלהים יבא דבר שניהם"; והשוו בבלי, סנהדרין נו, ע"ב: "אלהים זו דיינין". השוו אצל אבן באג'ה, הנהגת המתבודד, עמ' 8 מובא (בספר המקורות): "יזעל כן יאמרו אל האלה שהוא מנהיג העולם כי תדמה הנהגתו להנהגת המדינות כפי המון ואם כפי הפילוסופים הנה בשיתוף גמור". ריה"ל, הכוזרי ד, א (תרגום אבן שמואל): "אלהים הוא תאר לשליט או לשופט. שם זה נאמר בכלל ובפרט: בכלל – כשמדובר על שליט העולם כולו, ובפרט כשמדובר על כח מכות הגלגל או על טבע מן הטבעים, או על שופט מבני אדם". השוו אצל המדינות; ב, ו: "יודע אתה כי אלהים הוא שם עבדית יודע שהשם אלהים משותף לאלוה, למלאכים ולמושלים מנהיגי המדינות"; ב, ו: "יודע אתה כי אלהים הוא שם לשופטים: עד האלהים יבוא דבר שניהם" (שמות כב, 8). לכן הושאל שם זה למלאכים ולאֵלֹהִים, כי הוא שופט את המלאכים. לכן אמר: 'כי ה' אלהיכם' (דברים י, 17). דברים אלה מופנים אל מין האדם כולו. וכן אמר: 'הוא אלהי האלהים' – דהיינו אלוה המלאכים – ואדוני האדונים (שם) – אדון הגלגלים והכוכבים אשר הם אדונים לכל גוף וזולתם. וכן משנה תורה, "ספר שופטים" ד, ד: "אין קרוי אלהים אלא בית דין שנסמך בארץ ישראל בלבו, והם האנשים החכמים הראויין לדון".

45 ראו הדין המפורט אצל מלמד, על כתפי ענקים, פרק ג, וההפניות הביבליוגרפיות הרבות שם.

46 ראו למשל איגרתו הנודעת אל שמואל אבן תיבון, שבה הוא מתלונן כי ריבוי תפקידיו כרופא ומנהיג קהילה הקשו עליו מאוד להתפנות לחיי עיון, שלהם השתוקק כל־כך. איגרת הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך ב, עמ' תקנ–תקנא. על רקע זה מדימה הצלחתו לכתוב חיבורים מנימוגסליים כל־כך, כמו פירוש המשנה, משנה תורה ומורה הנבוכים, בשאלת התמודדותו עם תפקידיו השונים ראו ד' הרטמן, מנהיגות בעיתות מצוקה: על איגרת הרמב"ם (תל־אביב 1989).

ד. לאחר הרמב"ם: התאוריה של המלך־הפילוסוף במקורות היהודיים

ראינו כיצד התלבט הרמב"ם בין ההגדרות המתחרות של השלמות האנושית העליונה, בין שלמות הנפש המשכלת של הפילוסוף המתבודד לבין שלמות הנפש המעשית של הפילוסוף הציבורי; בין אדם הראשון, שהשיג שלמות אישית, לבין משה המחוקק וירמיה הנביא המוכיח, שעסקו בהנהגת הציבור; אריסטו של האתיקה מול אפלטון של המדינה; אבן באג'ה לעומת אלפאראבי. בסופו של דבר הכריע הרמב"ם, בעקבות אלפאראבי, בעד החלופה האפלטונית של הנביא הציבורי, והרכיב אותה על תורת הנבואה המקראית. מלומדים יהודים שפעלו בעולמה של התרבות הנוצרית־הלטינית בדרום אירופה בימי הביניים המאוחרים – במאות השלוש־עשרה–החמש־עשרה – הוסיפו להתחבט בין החלופות הללו, וכל אחד מהם הכריע בהתאם לרקע האישי והפילוסופי שלו, והנסיבות ההיסטוריות והתרבותיות שבהן הוא פעל. אצל המלומדים הרבים שהתמודדו עם בעיה זו בימי הביניים המאוחרים אנו מבחינים בשלוש מגמות עיקריות:

המגמה הראשונה – המשך המתח בין החלופות שמצאנו אצל הרמב"ם ואף הגברתו. מגמה זו באה לידי ביטוי אצל שם טוב אבן פלקירא, בן המאה השלוש־עשרה. המגמה השנייה – הכרעה חד־משמעית למען המחויבות הפוליטית של הנביא־הפילוסוף. מגמה זו באה לידי ביטוי אצל יעקב אנטולי בן המאה השלוש־עשרה, ואצל יצחק פולקר בן המאה הארבע־עשרה.

המגמה השלישית – הכרעה בעד "הנהגת המתבודד", כלומר התרחקות הפילוסוף מהבלי העולם הזה ולכן גם מן המעורבות הפוליטית, ולפיכך הסתייגות מן ההכרעה האפלטונית של הרמב"ם. נמצא מגמה זו אצל מלומדים רבים בתקופה האמורה, החל במתרגם והמפרש הראשון של מורה הנבוכים שמואל אבן תיבון, ובעקבותיו אצל משה נרבוני, יוסף אבן כספי, שם טוב בן יוסף אבן שם טוב, יצחק אברבנאל ורבים אחרים.⁴⁷

ד.1. המגמה הראשונה: הדו־ערכיות של פלקירא

שם טוב אבן פלקירא (ספרד, המאה השלוש־עשרה) מבטא בחריפות את ההתלבטות של הרמב"ם בין שאיפת הפילוסוף להתבודד לבין המחויבות המדינית שלו, ובשונה ממנו אינו מגיע למסקנה חד־משמעית. פלקירא היה מלומד אקלקטי מובהק,⁴⁸ ובחיבוריו השונים הוא נוטה למגמות שונות. הדבר נובע במידה רבה מהיותו של פלקירא פרשן יותר משהיה הוגה דעות עצמאי, והעמדות שהביע הושפעו במידה רבה מהמלומדים שאת כתביהם הוא תרגם, סיכם ופירש, ביחוד הרמב"ם

47 תפיסה יחידאית היא זו של ר' לוי בן גרשום (רלב"ג) בן המאה הארבע־עשרה, שאמנם הסתייג מתורת ההידמות הפוליטית, אך טען שהפילוסוף השלם אינו צריך להתבודד, אלא מוטלת עליו המחויבות להעביר את חכמתו למלומדים בני הדורות הבאים. ראו בעניין זה M. Kellner, "Politics and Perfection: Gersonides vs. Maimonides", *Jewish Political Studies Review* 6 (1994), pp. 49–82.

48 כוח המלקט ממקורות שונים ומביע בהקשרים שונים השקפות שונות בלי ליצור שיטה אחידה משלו.

ואלפאראבי, ומן ההקשרים של הדיון. עם זאת, אין ספק שבדרך שפירש את הטקסטים שעסק בהם, ובייחוד את מורה הנבוכים, ניכרת השפעת חיבורו הנהגת המתבודד של אבן באג'ה.

בחיבורו ספר המעלות, ובסיכומיו-פידושו לכתבי אלפאראבי, ובייחוד בחיבור ראשית חכמה, הדגיש פלקירא את תפקידו הפוליטי של הפילוסוף-הנביא.⁴⁹ בחיבורים אלה הגיעה תפיסה זו לשיאה, ובבולטות יתר לעומת הרמב"ם. בעקבות אלפאראבי הופיעה תורת המלך-הפילוסוף האפלטוני במישורין בחיבורו של פלקירא, כפי שלא הופיעה אף פעם בכתבי הרמב"ם. פלקירא היה מהראשונים להעביר לשפה העברית את החיבורים הפוליטיים של אלפאראבי, ובכלל זה הדיון בשאלת המלך הפילוסוף האפלטוני והתאמתו לתורת הנבואה המונותאיסטית.⁵⁰ בעקבותיו הוא יצר את החיבור המלא בין הפילוסוף לבין הנביא-המחוקק והמלך:

ועל כן עניין הפילוסוף ומניח הדתות [= המחוקק הראשון] כלומר המחדש אותו עניין אחר. כי שם הפילוסוף יורה בתחלה על השלמות העיוני ובהיותו על שלמותו האחרון מכל צד יתחייב בהכרח שיהיו בו שאר הכוחות. ומניח הדת יורה על הידיעה בתנאי המושכלים המעשיים והכח להמציאם באומות והמדינה. ושם המלך מורה על הממשלה והיכולת ושתהיה מלאכתו ושלמותו גדול הכת מאד. [...] ועל כן היה המלך סתם הוא בעצמו הפילוסוף מחדש הדתות והוא הפילוסוף האמיתי.⁵¹

בעקבות דברים אלה מפרט פלקירא את תכונות המלך-הפילוסוף על בסיס המקור האפלטוני, והוא מוסיף עליהן, בעקבות אלפאראבי, את החיוב של הפילוסוף לכבד – כלפי חוץ – את חוקיה ומנהגיה של המדינה הקיימת (מה שהרמב"ם כינה "מפורסמות"), ובכלל זה האמונות הדתיות המקובלות, שהן הדימוי ההמוני של ידיעות הפילוסופיות (מה שאפלטון כינה "שקרים אצילים"). הסיבה לכך היא התובנה שוהי הדרך היחידה שיש בידי ההמון, בהתחשב במוגבלויותו, להגיע אל הכרת האל, וכי נגישות ישירה לידיעות פילוסופיות טהורות עלולה לסכן אותו ואת הפילוסוף גם יחד. ההמון צריך להיות מונחג בהתאם ל"אמונות הכרחיות", שהן חיוניות ומועילות לתפקוד החברתי, ובייחוד להשגת הציות הרצוני שלו לחוק ולשלטון. את ה"אמונות האמיתיות", המוגדרות לפי קריטריון האמת, ולא בהתאם לקריטריון התועלת, צריך הפילוסוף לשמור לעצמו ולמעטים הדומים לו. כל פילוסוף שאינו עומד בתנאים אלה מוגדר כאחד הסוגים של הפילוסוף השקרי. בעניין זה פלקירא עוקב ישירות אחר הטקסט של אלפאראבי ואינו טורח "לייחד" אותו, חוץ ממובאה קצרה מהמשנה (אבות ג, ט) – "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת" – העוסקת ביחס בין שלמות המידות לבין שלמות השכל. לדעתו מתארת המשנה הזאת את הפילוסוף השקרי, שאין לו שלמות המידות, ולכן לא יוכל להשיג גם את

49 קטעים מספרים אלה מובאים בספר המקורות.

50 קדם לו במקצת יצחק אבן לטין, שבחיבורו שער השמים, המצוי עדיין בכתב יד, תרגם-פירש לראשונה בעברית קטעים נרחבים מהמדינה החסירה של אלפאראבי. ראו הדיון אצל Melamed, The Philosopher-King, פרק חמישי.

51 פלקירא, ראשית חכמה, כתבים, כרך ב' (ירושלים תש"ל) עמ' 70. הפיסוק כאן, ובהמשך, שלי. וראו הדיון המפורט של Melamed, The Philosopher-King, פרק חמישי, עם הפניות רבות.

שלמות השכל. כמקובל, לדעותיהם האמיתיות של הפילוסופים בני אומות העולם מוצא המלומד היהודי מקור ראשוני אצל חכמי ישראל.

בספר המעלות פלקירא מציג עמדה עצמאית יותר, אך הוא מוסיף לעקוב אחר תיאור המידות של המלך-הפילוסוף אצל אלפאראבי:

אמר אבונצר אלפאראבי האדם שהוא ראוי להיות ראש לאומה החסידה צריך שיהיה שלם בכל מדותיו ויהיה שכל ומושכל בפעל ותהיה כחו המדמה בטבע שלמה תכלית השלמות ותהיה מוכנת בטבע שתתפעל [...].⁵²

הביטוי "מדינה חסידה" הוא תרגום מילולי ל"מדינה פאדילה" של אלפאראבי, והוא תואם לגמרי את המדינה האידאלית של אפלטון בהסבה תאולוגית. פלקירא ממשיך בציטוט ישיר של הבחנת הרמב"ם (מורה הנבוכים ב, לו) בין הפילוסוף, המתייחד בשלמות הנפש המשכלת, לבין שליטי המדינות, המתייחדים בשלמות הנפש המדמה, ובינם לבין הנביאים, המתייחדים בשילוב השלמות של שני חלקי הנפש הללו. פלקירא עוקב אפוא אחר תורת הנבואה של אלפאראבי, בתוספת התאמת הרמב"ם, המחייבת את הפילוסוף לעמוד בכל התנאים המוקדמים המאפשרים את הנבואה, והם שלמות המידות ושלמות השכל, אך מכירה ביכולת המניעה האלוהית.

ההקבלה בין המלך-הפילוסוף לבין המחוקק נוגעת בעיקר לתפקידו הפוליטי של הנביא כמחוקק ראשון ומייסד אומה,⁵³ ולא לנבואה כשלעצמה בפני עצמה. המלך-הפילוסוף מכיל את השילוב של השלמות המיוחדת למלך עם השלמות המיוחדת לפילוסוף, וזה שעושה אותו למלך-פילוסוף, אך לא הופך אותו בהכרח לנביא, אם כי ייחודה של הנבואה בשילוב של שתי השלמויות האלה. הנבואה אינה צירוף מתמטי של שלמויות; הואיל וקיים בה רכיב מובהק של מעורבות הרצון האלוהי, ולו בדרך השלילה, כלומר על-ידי אפשרות המניעה האלוהית. הנבואה משתלבת במשוואה כזאת במקרה המיטבי, במקרה שלצירוף השלמויות הנדרשות מן המלך ומן הפילוסוף מתוספת ההסכמה האלוהית (וליתר דיוק – העדר ההתנגדות האלוהית): כפי ש"אמר אבונצר [אלפאראבי], וזה האדם שזכרנו הוא הראש הראשון למדינה החסידה והוא ראש האומה החסידה וראש לכל הישוב".⁵⁴

בהמשך לדברים אלה מציין פלקירא בספר המעלות את שתי-עשרה המידות של המלך-הפילוסוף.⁵⁵ הוא בחר להשתמש בביטוי "מידות" כדי לתאר תכונות אלה,⁵⁶ מה שרומז בבירור

52 פלקירא, ספר המעלות, כתבים, כרך א (ירושלים תש"ל), עמ' 13. ראו הטקסט המופיע בספר המקורות.

53 אומה, בתרגום מן הערבית, במשמעות של קהילה דתית, לא במשמעות המודרנית של המילה "אומה" - nation.

54 ספר המעלות, עמ' 16.

55 ראו את הטקסט עצמו מובא בספר המקורות.

56 מלומדים אחרים כימי הביניים המאוחרים השתמשו בביטויים "תנאים", "שלמויות", "מעלות" וכיוצא באלה. ראו הנוסחים

העבריים של רשימות אלה אצל Melamed, The Philosopher King, המפתח בעמ' 189-197.

על תורת ההידמות הפוליטית לייג מידות האל שמצאנו אצל הרמב"ם. פלקירא אמנם אינו יוצר קשר במישורין ישיר כזה, אך הקשר נובע בהכרח מן החיבור האפשרי בין הפילוסוף, המלך והנביא. כמקובל בשיטה האפלטונית לנוסחיה, המידה הראשונה היא שלמות הגוף, ובמקרה הזה התעלם פלקירא מהסברו של אלפאראבי ולפיו שלמות הגוף חיונית למנהיג כדי שיוכל למלא כראוי את תפקידיו הצבאיים במקרה שאלץ לצאת למלחמה. אבל בספרו ראשית חכמה, בפרפרזה על חיבור אחר של אלפאראבי, פלקירא עוסק ישירות בנושא הזה, ואף מביא את ההדרגמות המתבקשות. את המלך המצביא הוא מתאר במונחים אפלטוניים, וזה אמור, לעיתים ויש שאף מחויב, להשתמש בכוח הזרוע כדי להחזיר את נתיביו לדרך הנכונה, לאחר שנכשלו שאר האמצעים החינוכיים שנקט. פלקירא מתרגם כאן את הג'יהאד האסלאמי כפי שהוא מופיע אצל אלפאראבי לעולם המושגים היהודי של "מלחמת מצווה":

והמלך הוא מוכיח האומות ומלמדם כמו שאדון הבית מוכיח אנשי ביתו ומלמדם כמו מלמד התינוקות והקטנים וכמו שכל אחד מאלו מוכיח מקצת מה שיוכיחהו במתן ולאט ובספוק ובמקצתם בעל כרחם, כמו כן המלך. כי תוכחתם בהכרח ותוכחתם ברצון מפועל מלאכה אחת במיני בני אדם, אבל יש להם יתרון גדול לאלו על אלו ובמעט ובגודל הכח וקטנותו. כי המלך מצטרך לכח גדול להוכיח האומות והמדינות וזו היא מלאכת המלחמה והיא הכח להנהיג החיל ולהשתמש בכלי המלחמה כדי לנצח האומות והמדינות שאינם נכנעות אל הפועל אשר יגיעו עמו אל ההצלחה. [...] והמלחמות ההוות מפני זו הכוונה הן המלחמות הישירות והשלמות ועל זה הדרך היתה מלחמת אבותינו בצאתם מארץ מצרים, כי היו לוחמים בכופרים בבורא יתעלה ובמציאותו. והיתה הכוונה במלחמותיהם כדי להשיב האומות אל האמת ולעבודת האל יתעלה כמו שזכר זה בתורה בביאור.⁵⁷

כמה מידות עניינן באפשרות להשגת שלמות השכל, ובכלל המידה החמישית הנוגעת לשלמות הרטורית של השליט האידיאלי, והיא חיונית לצורך הנהגת הציבור. כמקובל ברשימות כאלה, כפי שהן מופיעות אצל אפלטון, בפרפרוזות של אלפאראבי, ובמגוון הנוסחים העבריים בימי הביניים, רוב המידות נוגעות לשלמות המידות, וכבר עמדנו על כך ששלמות המידות נחשבה תנאי הכנה הכרחי להשגת שלמות השכל. האומות שתקבלנה את הנהגתו של המלך-הפילוסוף תיעשינה אומות חסידות או מדינות מושלמות בהתאם לאמות המידה של המדינה האפלטונית:

אמר הפילוסוף, והאומה החסידה פעולותיה כולם שלמות ונכוחות וזו היא סגולתה המיוחדת לה, ועל כן אינם צריכים לדעת רפואות החללים שקבתם רוב המאכל מפני שאינם אוכלים מאכל שלא יהיה על הסדר ועל כן מסגולות האומה החסידה שלא יצטרך בה לרופא ולא לשופט. וכל מה שתתרחק האומה מן השלמות יהיה הצורך בה לאילו השנים יותר, ותהיה במעלת אילו השנים [= רופא ושופט] נכבדת; וידוע הוא כי המדינה החסידה כבר נתן לכל אדם שבה כל שלמות שהוא מוכן לו ושמונותיה כולם אמתיות ואין אמונת כזב בה ושמעשיה הם השלמים על דרך כלל [...]. ואמר אבונצר [אלפאראבי] האנשים שהם מתנהגים

על פי זה הראש, הם החסידים הטובים והמצליחים, ואם היא אומה תהיה זו האומה היא החסידה.⁵⁸

תפיסה זו מופיעה גם באגרת הויכוח של פלקירא. בחיבור זה, שיש בו דיאלוג בין ה"חסיד" לבין ה"חכם", עוסק פלקירא בבעיית המפגש בין התורה לפילוסופיה, ומציג את העמדה הרציונליסטית, ולפיה ידיעת הפילוסופיה חיונית להבנתה הנכונה של התורה. החכם, כלומר פלקירא, מציג את העמדה ולפיה על הפילוסוף מוטלת החובה לחנך את הציבור ולהנהיגו; אף-על-פי שהחכם מודע למהות האזוטית של הפילוסופיה ולקשיים ולסכנות הכרוכים בעיסוק פומבי בעניינים שהשתיקה יאה להם. מחויבות זו נובעת לדעתו מעצם הגדרת תכליתה של הפילוסופיה:

השיב החסיד: בחסדך שתודיעני בקצרה מה היא תכלית הפילוסופיאה אצל הפילוסופים.
השיב החכם: מה טוב ומה נעים מה ששאלת. דע כי תכליתה אצלם להדמות לאלוהי ית' [ברך]
כפי היכולת האנושי.

השיב החסיד: יראה לי שזה קרוב ממה שנאמר בתורתנו לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו.⁵⁹

הגדרה זו תואמת היטב את המגמה האפלטונית של אלפאראבי והרמב"ם. כמו הרמב"ם, פלקירא מרגיש כאן את מוגבלות הידיעה האנושית, וכבר עמדנו על ההשלכות שיש לעובדה אפיסטמולוגית⁶⁰ זו בעניין היישום האקטיבי של הפילוסוף את מידת ידיעת האל שאותה הוא מסוגל להשיג. פלקירא מציג כאן תפיסה אופיינית של זהות בין התורה לבין הפילוסופיה. לפי תפיסה זו, אהבת האל והדבקות בו שווים להידמות לאל.

לעומת זאת, במורה המורה, פירושו למורה הנבוכים, פלקירא נוטה לתמוך בהימנעותו של הפילוסוף-הנביא ממחויבות ציבורית כלשהי.⁶¹ אם ספר המעלות מבטא את השפעתו של אלפאראבי, הרי במורה המורה באה לידי ביטוי השפעתו של אבן באג'ה. השפעה זו באה לידי ביטוי במיוחד בפירושים למורה הנבוכים ג, נא – משל ארמון המלך ול-ג, נד, הוא פרק הסיכום הגדול של החיבור כולו (ואותו ניתחנו בפירוט לעיל), המבטא את ההכרעה הסופית של הרמב"ם, על אף כל התלבטויותיו, בדבר המחויבות הציבורית של הפילוסוף-הנביא. הרמב"ם הדגיש כי שלמות המידות במסגרת החברתית היא אמצעי להשגת שלמות השכל, ואינה מטרה בפני עצמה. פלקירא מוסיף ומדגיש עמדה זו בטענה, שגם מבחינת שלמות המידות, ולא רק בשלמות הגוף, אין האדם שונה מהותית מבעלי-חיים אחרים בחברה: "ודומה בעל המעלות [= המידות]

58 ספר המעלות, עמ' 17. הוספנו סימני פיסוק להקלת הקריאה.

59 S. Harvey (ed.), *Falaquera's Epistle of the Debate* (Cambridge, MA 1987), Hebrew Part, p. 78

60 האפיסטמולוגיה היא תורת ההכרה, תחום בפילוסופיה העוסק בשאלה, האם, ואם כן כיצד ועד כמה יכול האדם להכיר באופן ודאי את העולם סביבו באמצעות כלי ההכרה שלו, הם החושים והשכל.

61 דיון זה בנטייה המתבודדת אצל פלקירא ישמש אותנו להדגמת המגמה השלישית (היא "הנהגת המתבודד").

היצירות לבעל חיים שאינו מדבר, שהוא בעל התכונות הנכבדות כאריה בגבורה והתרנגול בנדיבות".⁶²

ראינו בפרק הקודם שהרמב"ם מדגיש את ייחודו של האדם בהיותו יצור חברתי מטבעו. פלקירא לעומתו טוען, שאין מותר האדם מבעל־חיים אחרים בתחום הזה. לדברי הרמב"ם, בשלמות הגוף אמנם אין מותר האדם מן הבהמה, אך לא טען כך בנוגע לשלמות המידות. אם אין מותר האדם מן הבהמה בכישוריו החברתיים, אזי ברור שאין לזהות את שלמותו בתחום הזה; היא נמצאת בתחום אחר לגמרי, בתחום שלמות השכל, שם מצוי האדם במצב שהוא חוץ־חברתי, ורק בו מותר הוא מן הבהמה. דעה זו אופיינית לאבן באג'ה בהנהגת המתבודד, ואותו ציטט פלקירא בעניין זה כמה פעמים. במקום אחר טוען פלקירא טענה קיצונית יותר: לא רק ששלמות המידות אינה ייחודית לאדם, אלא שהעיסוק בה מונע את השגת שלמות השכל.⁶³ אם הרמב"ם הדגיש את החיוניות שבהקפדה על המידה הטובה האמצעית, שלל בתקיפות כל גטייה לסגפנות, ולכן גם ראה חיוב והכרח בקיום החברתי של האדם, הרי פלקירא נטה לעמדה של סגפנות קיצונית והימנעות מרבית מסיפוק צרכים גשמיים.⁶⁴ הוא ראה בסיפוק צרכים אלה, אפילו במינימום ההכרחי, גורם המונע את מימוש שלמותו השכלית של האדם. הוא הדגיש במובהק ובקיצוניות יתר לעומת הרמב"ם את שלמותו השכלית של האדם כתכלית העליונה שלו, הדורשת היבדלות מן הזולת. וכך פירש פלקירא את דברי המשנה (אבות א, ו), "קנה לך חבר" בהתאם. לדעתו, אין זה במקרה שהקפידו החכמים להשתמש בלשון יחיד דווקא, ולא בלשון רבים (חברים). הסיבה היא רצונם לצמצם את קשריו החברתיים של החכם למינימום האפשרי.⁶⁵ לפיכך, בשונה מחרמב"ם שהוסיף לאחר שלמות השכל את השלמות העליונה באמת, היא ההידמות המעשית לאל בהנהגת החברה, ובכך בחר לסיים את מורה הנבוכים, התעלם מכך פלקירא כמעט לגמרי, וסיים את פירושו בהדגשת שלמות השכל, שהיא "לו לבדו". פלקירא מטה אפוא את הרמב"ם לכיוון אבן באג'ה. גם משנאלץ הפילוסוף לחיות בחברה, עליו להתנהג כאילו היה גר, זר ושונה, מתקיים

62 שם טוב בן יוסף אבן פלקירא, מורה המורה, ההדיר והוסיף מבוא וביאור י" שיפמן (ירושלים תשס"א), עמ' 327. עם זאת, בפירושו ל"מורה" ב, מ, שבו מביא הרמב"ם את התאוריה שהאדם מדיני בטבעו, פלקירא מביע הודות מלאה עם עמדה זו ואף מציין: "וראוי להסתכל בזה הפרק כי ממנו יתבאר למשכיל ענין גדול, ועל אכן אמר [הרמב"ם] בסופו [של הפרק] 'ויתכן זאת הכוונה', כי ידוע הוא בנפשו כי עיר פרא אדם יולד, כלומר: שכל אדם כעיר פרא שהוא מדברי בטבע, ולולי ההרגל והלמוד היה כחיות היער המיוקת". מורה המורה, מהדורת שיפמן, עמ' 289. פלקירא מתכוון כאן לבני האדם בכלל, שאכן זקוקים בהכרח לחברה, ולא לפילוסופים. עם זאת, הוא בפירוש אומר כאן שהדבר תופס לגבי "כל אדם", כלומר גם בעלי הכישרונים הפילוסופיים. אלא אם כן נבין את המילה "אדם" כשם משותף המכוון להמון עם הארץ בלבד. מכל מקום, כבר ציינו שפלקירא היה מלומד אקלקטי מובהק, ובמקומות שונים הביע עמדות בהתאם לטקסט שאותו פירש, ויש שהוא פשוט תרגם טקסט מסוים ושיבץ אותו בדבריו. ראו מאמרו של הרוי, "מקורן של המובאות מן ה'אתיקה' לאריסטו".

63 ראו בעניין זה ר' ישפה, "שילת מעלות המידות כתכלית האדם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה' (1986), עמ' 93-113.

64 ישפה, שם, עמ' 108-104. אשר להימנעות מיחסי אישות הביע פלקירא עמדה שלילית במיוחד כלפי נשים, שביטאה מיוזגניה (שנאת נשים) ממש. ואכן הוא מעולם לא נשא אישה ולא הוליד ילדים, בניגוד מובהק למצוות עשה חר"מ שמעית. ייתכן שעמדתו נבעה מנסיבותיו האישיות, וייתכן היפוכו של דבר, שהשקפת עולמו הביאה אותו לירי הסקת מסקנות אישיות. מתוך התבוננות במציאות האנושית, נראית לי סבירה יותר האפשרות הראשונה.

65 מורה המורה, הפירוש לג', נא, מהדורת שיפמן, עמ' 325.

בה בגופו אבל נעדר ממנה בנפשו המשכלת. השימוש במונח "גר" אופייני לאבן באג'ה, ואצל הרמב"ם אינו מופיע כלל:

ואלה נקראים בדברי החכמים ז"ל גרים, כי אף על פי שהם בבתייהם ובין אחיהם וקרוביהם הם גרים בדעותיהם והלכו במחשבותיהם אל מדרגות אחרות הם להם כמו המשכנות. וכן אמר המדבר ברות הקודש "גר אנכי בארץ" (תהלים קיט, 19). ואמר "מוזר הייתי לאחי ונכרי לבני אמי" (שם סט, 9).⁶⁶

כאמור, מלומדים רבים בימי הביניים המאוחרים נטו אל עמדה זו, כפי שכבר מצאנו בפירושהם לחלום הסולם של יעקב. לעומת הרמב"ם, שפירש את המשל במשמעות ברורה של מחויבות פוליטית חד־משמעית של הנביא־הפילוסוף, נטו רוב הפרשנים, גם מי שפירשו את פירושו של הרמב"ם למשל הסולם, לפרש אותו ברוח "הנהגת המתבודד".

ד. המגמה השנייה: המחויבות הפוליטית של הנביא־הפילוסוף: אנטולי ופולקר

כאמור, לא רבים היו המלומדים שעקבו אחר תפיסת המחויבות הפוליטית נוסח הרמב"ם. דוגמה אופיינית מוקדמת נוכל למצוא בקובץ הדרשות הפילוסופיות מלמד התלמידים של יעקב אנטולי, שפעל בפירנצה ובאיטליה במחצית הראשונה של המאה השלוש־עשרה. אנטולי קיבל במלואה את העמדה האריסטוטלית שהציג הרמב"ם ולפיה האדם הוא "מדיני בטבע", והשתמש באותם הנימוקים שהשתמש בהם הרמב"ם; הוא אף הקצין עמדה זו באמרו שהתבודדות מנוגדת במהותה לטבע האנושי: "ובזה כלו נודע אין טבע האדם שיהיה מתבודד אבל הוא מדיני בטבע".⁶⁷

קיומו של הארגון המדיני הראוי, "הנהגה ישרה" בלשונו, מוצג בדברי אנטולי כאמצעי הכרחי כדי להשיג לא רק את צרכיו הגשמיים והחברתיים של האדם, אלא גם להגיע לשלמות השכל. העיסוק בספוק צרכים אלה ('שלמות ראשון') לא רק שאינו מונע את השגת שלמות השכל ('שלמות אחרון') אלא להפך, הוא משמש תנאי הכרחי להשגתו:

ושלמות הנפש הוא שיבין האדם וישכיל האמתות בדעתו מציאות השם הפשוטה מחויבת ושהוא לבדו אחד בורא העולם ומנהיגו. [...] וידוע כי לולי השלמות הראשון לא יושג שלמות אחרון כי כל זמן שיהיה לאדם חלי או רעב או חום או קור וכיוצא בהם מן האמצעים המצערם אותו לא ישכיל האמתות כראוי.⁶⁸

66. ראו גם במבוא של שיפמן, עמ' 64. ראו השימוש של אבן באג'ה במונח הזה אצל י' שיפמן, "אבן באג'ה כמקור לפירוש של רבי שם טוב פלקירא ל'מורה נבוכים' ג, נא, נד", תרביץ נ (1991), עמ' 224–235.

67. מלמד התלמידים (ליק 1866, רצ' ירושלים תשל"א), דף קכב, ע"א (קטעים מחיבור זה מופיעים בספר המקורות). וראו הדיון המפורט בנושא, עם הדגמות רבות נוספות, א' מלמד, "מי אפסיים: הריון המדיני במלמד התלמידים" לר' יעקב אנטולי", דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 91–115.

68. מלמד התלמידים, דף קכב, ע"א–ע"ב.

במצב של התבודדות לא יוכל האדם להשיג לא את שלמות הגוף ולא את שלמות הנפש המשכלת. זוהי אפוא דחייה חד־משמעית של עמדת אבן באג'ה כפי שביטא אותה פלקירא במורה המורה.

ואולם לשיטתו של אנטולי, הקיום החברתי והמעורבות המדינית חיוניים לפילוסוף לא רק כדי שיוכל לממש את שלמות השכל שלו עצמו, אלא גם משום מחויבותו להשתמש בשלמות השכל שהשיג לצורך הנהגת הציבור. בהשפעה מובהקת של תורת המדינה האפלטונית, אנטולי מציג מבנה תלת־מעמדי של המדינה: עובדים, אנשי מדינה וחכמים. לדעתו, מבנה זה משקף את מבנה הנפש האנושית: כוח הגידול שבנפש, שהאדם משתתף בו עם הצומח והחי, בא לידי ביטוי במעמד התחתון של העובדים; כוח החיים, שבו האדם משתתף עם שאר בעלי־החיים, בא לידי ביטוי במעמד השני של אנשי המדינה ("בעלי מדות טובות ויועצים מנהיגי עם");⁶⁹ הכוח המדבר [= השכלי] באדם, שבו הוא מתייחד משאר הברואים, בא לידי ביטוי במעמד העליון של החכמים.⁷⁰ בעקבות הרמב"ם אנטולי טוען לזהות של הפילוסוף והנביא, ומדגיש את המחויבות ההנהגתית של קבוצה קטנה ואיכותית זאת, שבה בלבד בא מותר האדם לידי ביטוי:

והכת השלישית נמשכת אל כח הדבור והיא המעט וזאת הכת היא מיחידים חכמים משכילים בפועל משיגי האמתות בזאת יתהלל המתהלל על הכתות האחרות כי אליה היא הכונה במציאות האדם. [...] ואישי הכת הזאת הם גם כן חלוקי מעלה והמשיג מהם יותר אפילו יתרון מעט כבר עלה על האחרים מעלה רבה כי המעט מזה הוא רב כל שכן מי שבחרו השם לנביא או לכהן על כל העם שיבקשו תורה מפייהו אין ספק שמעלתו גדולה מאד ממעלת שאר החכמים אנשי השם. וצריך שהכת הזאת תשמע אל האחד הנבחר ההוא והכת השנית תשמע אל הכת הזאת והכת השלישית אל הכת השנית ובוה ישלם מין האדם לא זולת זה.⁷¹

נשים לב להבחנה החשובה שעושה כאן אנטולי בין המעמד השני, המכיל את "בעלי מדות טובות ויועצים מנהיגי עם", שהם בעלי הסמכות המדינית המבצעת, לבין המעמד הראשון, הוא מעמד החכמים, ובראשו הנביא והכהן, שיש להם, לפי הדברים האלה, תפקיד הנהגתי מכוון גם בתחום המדיני. יש כאן ביטוי להבחנה הבסיסית במסורת היהודית בין מלך לבין נביא, וכבר מצאנוה בהבחנתו של הרמב"ם בין הנביא מחוקק התורה האלוהית – לבין המלך, שתפקידו ליישם אותה (מורה הנבוכים ב, מ). ועם זאת, דבריו של אנטולי גם מזכירים את ההבחנה הנוצרית בין הרשות הארצית לבין הרשות הרוחנית. כמלומד יהודי שהיה פעיל בסביבת התרבות הנוצרית־הלטינית במאה השלוש־עשרה, וידוע לנו שהיה מעודכן היטב במציאות התרבותית והפוליטית, סביר ביותר להניח שאנטולי הכיר את ההבחנה הנוצרית בין רשות ארצית לבין רשות רוחנית, ואף

69 כמו הרמב"ם, אנטולי סבור שבארגון החברתי אין מותר האדם מהותית מבעלי־חיים אחרים, שגם הם נזקקים לרמה מפותחת של ארגון ושיתוף פעולה חברתי, כפי שהוא אומר על בני המעמד השני: "[...] אין ראוי להם להתהלל ולהתפאר במעלה אנושית כי לא השיגו הכונה באדם כי הנה נמצא בשאר בעלי־חיים בעלי תחבולות בקיום מינם וגדול בניהם גם הקופים יחסרו מעט מהם". שם, דף קמג, ע"ב.

70 שם, דף קמג, ע"ב. על ביטויים נוספים של החלוקה המעמדית המשולשת והשלכותיה ראו הריון המפורט אצל מלמד, *The Philosopher-King*, פרק רביעי.

71 מלמד התלמידים, שם.

הושפע ממנה. ייתכן שיש כאן הד למאבק האיתנים שהתחולל בפוליטיקה הנוצרית של תקופתו בין הקיסרות, שייצגה את הרשות הארצית, לבין האפיפיורות, שייצגה את הרשות הרוחנית, בשאלת הסמכות הפוליטית העליונה. אנטולי פעל תקופה ארוכה בחצרו של הקיסר פרידריך השני בנאפולי. פרידריך השני כינס בחצרו מלומדים בני הדתות השונות לצורך תרגום כתבי יד מערבית ומעברית ללטינית. פרידריך נמצא בעת ההיא במאבק איתנים עם הכנסייה, והוא שלל את תביעתה לסמכות עליונה גם בתחום הפוליטי המעשי וטען לעליונות הרשות הארצית בתחום הפוליטי. כמלומד יהודי נקט אנטולי עמדה תאולוגית מובהקת, המכירה בסמכות העליונה של הרשות הרוחנית גם בתחום המדיני, וזה בניגוד לעמדתו של הקיסר שנתן לו חסות.⁷²

בשאלת שיתוף הפעולה הרצוני בין שלושת המעמדות, וציות כולם למעמד העליון של החכמים, ובראשו הנביא, אנטולי נזקק לתאוריה האורגנית של המדינה. בזיקה לתאוריה זו, מקובל בהיסטוריה של המחשבה המדינית לכנות את המדינה בשם "הגוף המדיני" (body politic). לפי התאוריה האורגנית יש הקבלה בין שיתוף הפעולה הרצוני בין אברי הגוף וציות כולם לאיבר הראשי, הוא הלב – בהתאם לתאוריה הרפואית המקובלת בימי הביניים – לבין שיתוף הפעולה הרצוני בין המעמדות במדינה וציותם הרצוני למעמד העליון.⁷³ בשני המקרים, רק שיתוף הפעולה הרצוני של אברי הגוף זה עם זה – ובמקביל של המעמדות במדינה – בהתאם להגדרה האפלטונית של הצדק,⁷⁴ וציותם הרצוני של כולם לאיבר המנהיג – הלב בגוף, ובמקביל החכמים במדינה ובראשם הנביא – רק ציות כזה יבטיח את קיומו, בריאותו והישרדותו של הגוף – ובמקביל של המדינה. במבנה המעמדי המשולש של המדינה היהודית האידאלית – כוהנים, לויים וישראלים – רואה אנטולי ביטוי עליון למבנה רצוני זה של המדינה. ההיגד "כל ישראל ערבים זה בזה" מקבל משמעות אפלטונית מובהקת:

וכן נבחרו בכל דור ודור יחידים יראי ה' להנהיג את העם בכל מקום ומקום להתפלל בעד העוסקים [= מעמד העובדים], והם העוסקים שהם הרבים מספקים לכהנים וללויים ולחידים ההם צריכהם עד שנמצא כל העם יחד כאלו הוא גוף אחד שאבריו רבים. [...] וכשם שאברי הגוף כלם משלימים זה את זה ומשתלשלים זה בזה הקטן בגדול והגדול בקטן,

72 בנושא פעילותו של הקיסר ראו T.C. Van Cleve, *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immulator Mundi* (Oxford 1972) chs. IV, IX B.G. Sermoneta, "Federico II e il pensiero Ebraico nell'Italia del suo tempo", *Federico II e l'arte del duecento Italiano* (Galatina 1980), pp. 183–187. וראו ביבליוגרפיה נוספת אצל מלמד, "מי אפסיים".

73 ביטוי משמעותי נוסף לתאוריה האורגנית במקורותינו יש אצל יוסף אלבו, ספר העיקרים א, ו ופרק זה מובא בספר המקורות. וכן אברבנאל, הפירוש לשמואל א, ח ולדברים יז (מובא בספר המקורות), וראו הדיון באברבנאל, בפרק השמיני, כיצד אברבנאל מפרש את התאוריה הזאת. הקשר אחר של התאוריה האורגנית נוגע לשאלת תקופות החיים של הגוף – לידה, נעורים, בגרות, זקנה ומוות – בהשוואה לתקופות הקיום של הגוף המדיני. אנליגיה זו איננה שייכת לענייננו כאן. הקשר נוסף הוא השוואה בין יחסי ישראל והאומות ליחסי הלב ושאר אברי הגוף: "כי ישראל באמות הם בבחינת הלב באברים", וראו הדיון אצל ריה"ל, הכוזרי ב, לו-מד. ראו הדיון המפורט בנושא אצל A. Melamed, "The Organic Theory of the State in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought", D. Stanciu and H.C. Kuhn (eds.), *Ideal Constitutions in the Renaissance* (Frankfurt 2009), pp. 113–144.

74 אפלטון, פוליטאה ("המדינה") ד, 433 (תרגום י"ג ליבס): "[...] שדקה היא לאדם שיעשה את שלו, וידו לא תהי בכל". וראו וריאציות של הגדרה זו כפי שהן מופיעות במחשבה היהודית של ימי הביניים, מלמד, "מי אפסיים", עמ' 108, הערה 55.

ולולי זה אין קיום דגץ אחד לגוף, כן קיום העם הקדוש כשישגיה זה אל זה ויעזור זה את זה איש איש לפי מלאכתו ושלם זה בזה וישלים זה את זה [...] והוא שכל ישדאל עדבים זה בזה [...]; וכשם שהאברים הראשים צריך שינהיגו האברים שתחתיהם ואשר תחתיהם צריך שיתנהגו וישתעברו לראשים, כן צריך בהנהגות העם הקדוש ועל כל כת וכת מהם להודות השם ולברכו באשר הוא.⁷⁵

אנטולי הוא אולי הדוגמה הבולטת ביותר לתמיכה חד־משמעית במחויבות הפוליטית של הפילוסוף־הנביא. כמה מלומדים אחריו הציגו בעניין זה עמדה מתונה יותר. דוגמה מובהקת לכך נמצא בעזר הדת, חיבורו של יצחק פולקר, שחי ופעל בספרד הנוצרית במאה הארבע־עשרה. בשונה מאנטולי, שכמו הרמב"ם טען שהפילוסוף־הנביא חייב להתקיים בחברה הן מבחינת צרכיו העצמיים והן מבחינת מחויבותו החברתית, טען פולקר שגם אם מבחינתו האישית הפילוסוף־הנביא יכול להתקיים בהיבדלות מהחברה, ואף מן הראוי שיעשה זאת, הרי שליחותו האלוהית כופה עליו לחיות בחברה האנושית ולהנהיג אותה. עמדת פולקר היא אפוא דו־ערכית מובהקת – מבחינת צרכיו האישיים של הפילוסוף הוא מזדהה עם עמדתו של אבן באג'ה, אך מבחינת מחויבותו הפוליטית הוא מזדהה עם עמדת הרמב"ם, ובסופו של דבר מכריעה מחויבותו הפוליטית את צרכיו האישיים:

וזה האיש האלהי בעל ההצלחה⁷⁶ התמה והשלמות האמתי היה ראוי עליו מצד עצמו היותו נבדל ונפרש יושב ומתבודד ומתיחד משאר האדם, כי אין דומה לו ולא מתערך, רק מצד ההשגחה הכללית האלהית המצויה תמיד במין האדם ומצד מדת הנדיבות אשר בו ויתרון טובתו, אשר יותיר [= יהיה לו שפע יתר] ויעדיף ויוסיף להשפיע ממנה על זולתו, יתחייב לו היותו שוכן ושרוי ביניהם ולנשא טרחם⁷⁷ כדי להנהיגם ולישר את דרכם כל אחד כפי מדרגתו וכפי האפשרות אשר בו כרועה בין העדרים, עד אשר לא יצטרכו האומה אשר ישכון בתוכם שופט ולא רופא אחר כאשר זכרתי.⁷⁸

נשים לב בכמה מילים נרדפות השתמש כאן פולקר כדי להרגיש את היכולת ואת הצורך האישיים של הפילוסוף להתבודד: "היותו נבדל ונפרש יושב ומתבודד ומתיחד" – וזה כאמצעי ספרותי להדגשת עוצמת הצורך שלו להתבודד. צורך זה נובע מעצם השונות המהותית שלו משאר בני האדם: "אין דומה לו ולא מתערך". רק השליחות האלוהית היא הכופה עליו מעורבות חברתית עמוקה. גם כאן הדגיש פולקר את הנושא במצבור של מילים נרדפות: "יותיר ויעדיף ויוסיף להשפיע [...]". ברורה האסוציאציה למשה רבנו באמצעות הציטוט מדברים א, שהרי משה הוא

75 מלמד התלמידים, דף קו, ע"א-ע"ב. אשר לחלוקת המטלות והתוצרת בין העובדים לבין הלומדים, השוו לדינונו של הרמב"ם, שאחריו עוקב כאן אנטולי, בהקדמה לפירושו המשנה.

76 "הצלחה" היא תרגום עברי של ה"סעיאדה" בערבית, מונח המכוון לשלמות העליונה של האדם, היא שלמות השכל, המתבטאת בידיעת האל.

77 זוהי פרפרזה מכוונת על דברי משה בדברים א, 12: "איכה אשא לבדי טרחם ומשאכם וריבכם".

78 יצחק פולקר, עזר הדת, שער ראשון, מהדורת י' לוינגר (תל־אביב תשמ"ד), עמ' 44.

2

הפילוסוף־הנביא־המנהיג המיטבי, כפי שנראה גם בהמשך דיונו של פולקך בנושא. האסוציאציה לרעיית הצאן ברורה לנו היטב, שהרי מקובל לדאות בה אנלוגיה להנהגת החברה האנושית, ולפי הפרשנות המסורתית אין זה מקרה שמשוה ורוד היו רועי צאן, שהרי הניסיון שרכשו בפעילות זו היה יעיל וחינוכי להכשרתם להנהגת עם ישראל.⁷⁹ בזכות שלטונו של האדם השלם, תיעשה החברה עצמה לחברה מושלמת, שלא יהיה בה עוד צורך ברופא הגוף מאחר שכל בני האדם יחיו חיים בריאים ולכן יזכו לשלמות הגוף; ולא יודקקו עוד לרופא הנפש מאחר שהכול יחזיקו בדעות הנכונות. מובן שדימויים אלה של רפואת הגוף והנפש הם דימויים אלפטוניים מובהקים.⁸⁰

דימויים אלפטוניים אלה הגיעו אל פולקך בעקיפין, באמצעות השימוש הנרחב שלו בתרגום העברי לדיונו של אלפאדאבי בדמות הפילוסוף־הנביא־המנהיג במדינה החסידה. הוא זיהה את מידות המלך הפילוסוף שנטל אלפאדאבי מאפלטון עם י"ג מידות האל שהמנהיג המושלם צריך להידמות להן, ולאחר מכן יחס כל אחת ואחת מהן למשה כדי להוכיח שאדון הנביאים היה גם התגלמות המלך־הפילוסוף בהיסטוריה האנושית.

בחיבורו עזר הדת⁸¹ התכוון פולקך להוכיח את עליונות חוקת התורה על כל חוקה אחרת. זאת באמצעות השימוש במושגי היסוד של המחשבה המדינית הימני־בינימית, בלשון המזכירה שילוב של דברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה ובמורה הנבוכים ב, מ:

[...] מפני היות האדם מדיני בטבע, ר"ל כי בטבעו ומן חיותו אי אפשר בו להתקיים מבלי חבור שאד בני אדם, כי (ב)פעולת פת לחם אחת המוצרכת אליו למזון חצי יומו לא תכון ותעשה מבלי סיוע ושותפות כמה בני אדם ובכמה מיני מלאכות מן הנאצלות מכח השכל המעשי, וככה בשאר צרכיו. ולהיות טבעי בני האדם ומזגיהם ומדותיהם משונים [= שונים], עד אשר כל מה שיבחר האחד וימאסוהו חברו וישנאוהו, הוצרכו בהכרח גמור אל דת ונימוס אשר בו יתנהגו בסדר נכון ומיושר [...].⁸²

על בסיס זה, כמקובל, הוא בא להוכיח את הצורך בשלטון החוק ובקיום שלטון תקין. בעיניו תורת משה היא החוק האידאלי. הואיל ו"דת [= חוק] היהודים היא הנכונה והאמיתית אשר בכל התורות [= חוקים]⁸³, הרי "גם נודע שהאומה המהוללה הזאת היא אשר הושם עליה קצין ורב שלם בתכנית השלימות האפשרי – הוא המלך הטבעי".⁸⁴ לדברי פולקך, שלטונו של המלך נובע מחוק הטבע (ועל כך בפרק הבא), וכדי להוכיח זאת הוא מתאר את מידות המלך־הפילוסוף, ומיישם אותן למשה רבנו: "כבר ביארו החכמים הפילוסופים כי האיש אשר ראוי למנותו שר ושלטון

79 דוגמאות נוספות אצל מלמד, "מי אפסיים", עמ' 106, הערה 52.

80 על השימוש המפורט של פולקך במושגים אלה ראו עזר הדת, שער ראשון, מהדורת לוינגר, עמ' 33.

81 נחזור ונזכיר: בעברית הימני־בינימית "דת" משמעה "חוק" (ולא religion). פרקים נבחרים מעזר הדת מובאים בספר המקורות.

82 עזר הדת, שער ראשון, מהדורת לוינגר, עמ' 33.

83 שם, עמ' 40.

84 שם, עמ' 33, "המלך הטבעי" משמעו המלך ששלטונו מתבסס על חוק הטבע. חוק הטבע יידון להלן, בפרק השביעי.

על האומה החסידה הנכבדת צריך להמצאות בו שנים עשר תנאים".⁸⁵ פולקר מציין באופן כללי שהמקור שלו הוא "חכמים הפילוסופים", אבל ברור מהשוואת הטקסטים שהוא התבסס ישירות על תרגום עברי לנוסח של אלפאראבי, אם כי לא על תרגומו של פלקירא בספר המעלות.

בחירתו של פולקר בייחוס בציון מקור כה כללי מוכיחה שהרעיון כבר היה נפוץ ומקובל. בהבדל מקודמיו, אבן לטיף ופלקירא, ברשימת התכונות הנדרשות מהמלך-הפילוסוף בחר פולקר להשתמש בביטוי "תנאים" ולא "מידות". עם זאת, בשלב קריטי של דיונו, כפי שנראה בהמשך, הוא יבחר להשתמש בביטוי "מידה", ועוד נעמוד על חשיבות הדבר. שנים-עשר התנאים של המלך-הפילוסוף, שהוא נוטל מאלפאראבי, שווים בעיקרם למה שמצאנו אצל פלקירא, אם כי הניסוח שונה למדי.

התנאי השלושה-עשר הוא הוספה עצמאית שלו, ובהוספה זו יש חידוש חשוב. כאן החליף פולקר את המילה "תנאי" במונח "מידה" – החלפה שיש לה משמעות רבה. כאמור, הוספת התנאי השלושה-עשר והחלפת המינוח נועדו להתאים את התאוריה האפלטונית במקורה למסורת היהודית של י"ג מידות האל שהנביא-המנהיג אמור להידמות להן. כבר מצאנו אצל הרמב"ם את השילוב הזה בין תפיסת ההידמות נוסח התאולוגיה הפוליטית היהודית לבין זו של הפילוסופיה הפוליטית ממקור יווני. פולקר הולך עוד צעד וקושר בין ישירות את תורת ההידמות לתאוריה האפלטונית של מידות המלך-הפילוסוף, שהוא נוטל מאלפאראבי:

ואני אומר, כי להשלים את האיש הזה כדי להגיעו עד התכלית האחרון ולהעלותו אל המדרגה אשר אין למעלה ממנה צריך להמצא בו מדה אחרת לתשלום שלש עשרה מדות אשר בהן ידרוש האיש השלם.⁸⁶

אכן, פולקר מגדיר מידה זו בהתאמה מרבית לדברי הרמב"ם על הידמות הנביא-המנהיג לי"ג מידות האל (מורה הנבוכים א, נד). עד כמה שביכולתו ישתדל אדם כזה לחקות בהתנהגותו את הפעולות האלוהיות, הנעשות לא מתוך היפעלות או תאוה, אלא בשיקול דעת שכלי ואובייקטיבי של צורכי עצמו וצורכי החברה שהוא חי בה ואותה הוא מנהיג. אדם כזה יראה תמיד בסיפוק צרכיו הגשמיים אמצעי ולא תכלית, ותמיד יספק אותם במינימום ההכרחי ובהתחשב בהגדרת התכלית השכלית העליונה שלהם. גם הקיום החברתי שלו לא יהיה מותנה בסיפוק הצרכים שלו אלא בהגדרת חובותיו כלפי הציבור. בכך כאמור הוא יתגבר על הנטייה האישית, הכמעט 'אגואיסטית' שלו להתבודד מן החברה, ויעדיף את חובתו להנהיג את הציבור:

אבל האיש העושה כל פעולותיו אנושיות, ר"ל מבלי שום התפעלות נפשיי ופעל בהמי אף שישתוקק מאד בעשייתו, הוא האיש השלם. ואמנם אם ימצא שום איש אשר לא תתפעל נפשו ולא ישתוקק לדבר כי אם למה שיראה שכלו שהוא ראוי להעשות לבקשת שום תכלית

85 שם, שער שלישי, מהדורת לוינגר, עמ' 41.

86 שם, עמ' 42.

?

ולתועלת ידועה אין זה דאוי לקרוא אותו שלם בלבד, כי אם אלהי ומלאך יי' צבאות. [...] ובהמצאות איש כזה אשר הוא התכלית והכונה הראשונה במין האדם יהיה באמת מן השכל הנאצל על כחו ההוגה מהור השכל הזה חכם ופילוסוף ומן הנאצל על כחו המדמה נביא וחווה.⁸⁷

הגדרת האדם השלם כמי שזוכה בהיותו פילוסוף לשפע אלוהי יתר על נפשו המשכלת, ובהיותו נביא הוא זוכה לשפע על נפשו המדמה, היא כמובן רמבמ"ת מובהקת. איש זה, לדברי פולקר, הוא גם מייסד המדינה והמחוקק הראשון שלה. לפיכך השפע האלוהי העודף שהוא זוכה בו מחייב אותו לא רק להנהיג את בני דורו, אלא גם לחוקק חוק לדורות הבאים ולהעלות אותו על הכתב, וכך הוא ינהיג לא רק את בני דורו אלא את בני כל הדורות הבאים:

גם יתחייב עליו מצד שפע נדיבותו בבואו בימים בעת זקנותו לכתוב להם בספר להבין ולהורות אל הבאים אחריו, אשר לא ידעו אותו ולא הכירוהו, הדרך אשר ילכו בה ומצותיו וחוקותיו אשר יתנהגו ויחיו בהם, כדי שיהיה המכתב ההוא לפנייהם במקום צורתו ותבניתו ויפתחו ממנו כאלו יראו אותו בעיניהם.⁸⁸

דברים אלה מזכירים היטב את חיוב המלך מישראל לכתוב את ספר התורה בהתאם לדברים יז, אך כאן מדובר כאמור בנביא־המנהיג הראשון, נותן החוק, כלומר תורת משה. ויושם לב שאת המטרות של הטקסט החוקתי הכתוב היא, ש"יפתחו ממנו", כלומר לעורר את מוראה של מלכות כדי שהציבור יציית לחוק ויחשוש מהפרתו; וזה על סמך ההנחה שההמון מקיים את מצוות האל לא לשמן, מתוך אהבה, כי אם שלא לשמן, מתוך יראה – החשש מענישה והשאיפה לשכר כתמורה לציות. הציות לחוק, ולו מתוך יראה, נתפס תנאי הכרחי לקיומה של חברה אנושית מתוקנת. לשם כך חיוני לעורר יראה בלבו של ההמון.

הואיל ולדעתו של פולקר תורת משה היא החוקה המושלמת, הרי משה הוא ההתגלמות העליונה והיחידאית בהיסטוריה האנושית של הפילוסוף־הנביא המושלם, נותן החוק האלוהי. אצל משה הוא מוצא כל אחד מ"ב התנאים שנטל מאלפאראבי, ונוסף על כך את המידה ה"ג, המשלימה את המידות המיוחסות לאל, ולהוכחה הוא מספק שלל אסמכתאות מקראיות:

ואחרי אשר הגדתי אליך מדות האיש הלזה הראוי לשומו שר ושליט על האומה התמה הנכבדת ושיעור השגתו, אודיעך באמת כי משה אדונינו הוא היה בעל המדות האלו וגם הוא עלה אל האלהים, ר"ל אל התכלית המדרגה העליונה, ואודיעך ראשונה כי בו נמצאו ונתראו השלש עשרה תנאים אשר זכרתי בתכלית התיקון והיושר.⁸⁹

87 שם, עמ' 43–44 (בהשמות). קראו כל הריון המתאר מצב זה, שם, עמ' 42–43, והשוו לריונו של הרמב"ם, מורה הנבוכים א, גר.

88 שם, עמ' 44.

89 שם.

בין אסמכתאות אלה שימו לב להערה (האירונית?) בתנאי השלישי, שבו פולקך מציין את זיכרונו המופלג של משה שלא שכח דבר למרות "כל התלאות אשר מצאוהו בעסקי הקהל". שימו גם לב לדבריו בתנאי החמישי, העוסק בשלמותו הרטורית של משה, "לשונו הנמרצת ומליצותיו החמודות" כלשונו. בשאלת שלמותו הרטורית של משה הייתה לפולקך בעיה קשה, שהרי פעמים מספר בתורה, בנסותו להתחמק משליחותו הנבואית, אומר משה שהוא "כבד פה וכבד לשון" (שמות ד, 10) ו"ערל שפתיים" (שמות ו, 12), והנה בחר פולקך להתעלם מבעיה זו, ולהציג את משה כמי שהשיג שלמות מלאה גם בתחום הזה, וההוכחה היא רהיטות דבריו בשירת הים, בשירת האזינו ובמקרים רבים אחרים, וזה כדי למנוע בעיה כלשהי בייחוס שלמות זו במלואה למשה.⁹⁰

את כל שתיים-עשרה המידות זיהה פולקך בפעילותו של משה ושלמויותיו כ"מלך-פילוסוף" תוארו בהתאם למסורת האפלטונית. המידה השלוש-עשרה מתארת את שלמותו הנבואית. עתה נוצר השילוב המלא בין המלך-הפילוסוף והנביא. גם אצלו אנו חוזרים ומוצאים את המתח העז והמתמיד בין יכולתו ושאיתו של הפילוסוף להיפרד לחלוטין מהחברה האנושית ומצורכי החומר לבין חיובו לעשות שימוש מושכל באותה יכולת עצמה כדי להנהיג את הציבור. שלמות שכלית זו היא שאפשרה לו לחולל נסים, ובראשם להתנבא לעם באופן מתמיד:

והמדה השלוש עשרה גם השלימות והתמימות והגעת התכלית האחרון הנזכרים ראוי עלינו ומחוייבים אנחנו להאמין שנמצאו במשה, כי נפשו המתבודדת והמתפרדת מחמרה והמואסת בו שנתה מנהגי הטבע ועשתה הנסים המפורסמים כמעשה הצורות הנפרדות משנות החמדים ועושות בהן כל חפצן, ובהתנבאו בכל עת שיחפון כמו שכתוב "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם" (במדבר ט, 8). וכל זה להתדבקו תמיד ברוחניים ושובו אל ה' אל ה' מעכבים ודוחקים ומטרידים אותו המקרים הגשמיים, ולא היה פועל כחו ההוגה אז בשום כלי גופני, ואין יחשב ותתייחס פעולת כח גופני למי שישב ארבעים יום וארבעים לילה מבלי אכילה ושתייה?⁹¹

בסופו של דבר, ובהתאם למסורת הרמב"מית, גם פולקך מגיע למסקנה סופית של מחויבות חברתית מרחיקת לכת של הפילוסוף-הנביא.

ד. המגמה השלישית: הנהגת המתבודד

על אף החשיבות הגדולה וההשפעה העצומה של תורת ההידמות הפוליטית של הרמב"ם, נטו רוב המלומדים היהודים בימי הביניים המאוחרים אל עבר "הנהגת המתבודד". כולם אמנם הסכימו שהאדם מדיני הוא בטבעו, וכי מרבית בני האדם חייבים להתקיים במסגרת מדינית כדי לספק את

90 ראו הדיון אצל מלמד, "כבודות הלשון של משה ובעיית הרטוריקה היהודית".

91 עזר הרת, מהדורת לוינגר, עמ' 46. דוגמה נוספת להכרעה מסוג זה מוצאים אצל יוחנן אלמאנו בתקופת הרנסנס, ואצלו באמצעות הנוסח העברי של פירוש של אבן קשד לפוליטאה של אפלטון, ראו Melamed, *The Philosopher-King*, עמ' 101-109.

צורכיהם ולהבטיח את קיומם, אך רבים הסתייגו בתקיפות ממעודבותו החברתית של הפילוסוף וטענו שייחודו מחייב התבדלות דווקא. מגמה זו מצויה בכתביו של המתרגם הראשון לעברית של מורה הנבוכים, שמואל אבן תיבון, שפירש את הפרק האחרון של החיבור, שבו מצאנו ביטוי מובהק למחויבות הפוליטית של הנביא-הפילוסוף, ברוח "הנהגת המתבודד". בעקבותיו נמצא נטייה זו אצל משה גרבוני, יוסף אבן כספי, יוסף אבן שם טוב, יצחק אברבנאל ורבים אחרים.⁹² מגמה זו הושפעה מהנסיבות האישיות של מלומדים אלה ומהמגמות האינטלקטואליות במרחבה של התרבות הנוצרית-הלטינית בתקופה זו, שהם פעלו בשוליה.

לעומת הרמב"ם, שהיה בדמותו שילוב חד-פעמי של מנהיג ציבור ואיש הלכה יחד עם פילוסוף, שניהם בדרגה הגבוהה ביותר האפשרית, הרי מרבית המלומדים היהודים בימי הביניים המאוחרים היו מלומדים פרטיים, שבדרך כלל לא שימשו בתפקידי הנהגה קהילתית והלכתית. דבר זה גם השפיע על נטייתם אל עבר הסתגרות הפילוסוף בחיי העיון. רבים מהם גם הושפעו מהמגמה הנוצרית להבחין בין הרשות האדריצית לבין הרשות הרוחנית, שהייתה כה שונה מהמגמה ההלכתית התוליסטית של היהדות והאסלאם, ובה בעת מתפיסת "שתי האמיתות" מבית מדרשו של האורוואזים הלטיני (תורת אבן רשד בגרסתה הלטינית), שהבחנה בין האמת התועלתית של ניהול חיי המעשה לבין האמת האובייקטיבית של הידע המופשט. מסיבות אלה נטו רוב המלומדים בתקופה זו אל עבר המגמה של "הנהגת המתבודד". מצאנו ביטוי מובהק לנטייה זו בפירושים לפירוש הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב. בהבדל מהרמב"ם, שפירושו מדגיש את המחויבות המדינית של הנביאים, הפרשנים במאות השלוש-עשרה-החמש-עשרה – פירשו את החלום במשמעות של "הנהגת המתבודד". תופעה זו באה לידי ביטוי גם בפופולריות הרבה של התרגום העברי לרומן הפילוסופי של המלומד המוסלמי אבן ספיל, חי בן יקט'אן. חיבור זה מבטא את האכזבה הפילוסופית מהסיכוי למימוש הפוטנציאל האנושי במסגרת החברה. הוא מתאר בצורה אידיאלית את התבודדותו של הפילוסוף בחיי עיון טהורים על אי בודד. זה היה המקור הקדום שהשפיע כאמור על כתיבת רובינזון קרוזו של דניאל דפו בתקופת הגילויים הגאוגרפיים הגדולים במאה השבע-עשרה. יש בידנו כמה נוסחים עבריים מימי הביניים לחיבור הזה.⁹³ במאה הארבע-עשרה חיבר משה גרבוני פירוש פילוסופי לחיבור הזה, והוסיף לו את תרגומי-פירושו לספר הנהגת המתבודד של אבן באג'ה, שבו הוא דאג נספח נאות לחי בן יקט'אן.

נותנו בידנו כמה וכמה כתבי-יד של הנוסחים העבריים של החיבורים האלה, ונודעה להם השפעה ניכרת על מלומדים רבים. עובדה זו מעידה עד כמה היה מוטיב המתבודד מקובל בקרב מלומדים יהודים בימי הביניים המאוחרים, והתחרה בהצלחה לא מבוטלת בהשפעת התרגום העברי לפירוש אבן רשד לפוליטאה ("המדינה") של אפלטון, שמשך למסקנה הפוכה והיא מחויבותו הפוליטית של הפילוסוף. הפילוסוף המאוכזב משחיתותה ומאי-היענותה של החברה

92 ראו הדגמות ופירושים אצל מלמד, שם, עמ' 48-60. נעסוק בדוגמאות אחדות בלבד.

93 בספריית המיקרופילמים של כתבי-יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים יש צילומים של עשרים ושניים כתבי-יד של הפירוש הזה, כולם מימי הביניים המאוחרים.

האנושית נותן לעצמו לגיטימציה להתברל ממנה בשלמותו השכלית, כפי שאמר למשל יוסף אבן כספי בפירושו לפירוש הרמב"ם את חלום סולם יעקב (מורה הנבוכים א, טו): "ואחד כך יחנך כוחותיו להתבודד במושכלות [...] ותכלית זה האיש, המדגוע והמנוחה והנחמה ממהומות העולם הזה וטרדותיו".⁹⁴ ואילו בספר כבוד אלהים של שם טוב בן יוסף אבן שם טוב, ספרד, המאה החמש-עשרה, נמצא זיהוי כמה מגדולי חכמי ישראל, ובהם אליהו הנביא ורבי שמעון בר יוחאי, כאבות-הטיפוס של הפילוסוף המתבודד:

זה האושר והעיון איננו מחויב שיהיה עם חברה, אבל יהיה בהתבודדות והפרדה מבני אדם ומהעסקים המדיניים, ולכן היו החכמים דורשים המדברות והמעדות, והיה רבי שמעון בן יוחאי ובניו במערה כ' שנה, והיה אליהו מתבודד בהרים.⁹⁵

הרגשת חובת התברלותו של הפילוסוף-הנביא מהעניינים המדיניים בולטת היטב בתפיסת עולמו התאולוגית של יצחק אברבנאל. אף-על-פי ששימש שנים רבות אחד ממנהיגי הציבור היהודי בחצי האי האיברי, וכמו הרמב"ם, באישיותו השתלבה דמותו של מנהיג הציבור עם הוגה הדעות, הגיע אברבנאל לידי מסקנה של "הנהגת המתבודד". הדבר נבע ראשית לכול מסיבות תאולוגיות, מתפיסתו את דמות הנביא, כפי שנמצא בהמשך, ואולי גם השתלבה בה אכזבתו המרה מכישלון פעילותו הציבורית על רקע אירועי גירוש ספרד. אברבנאל נטל את ההבחנה המקובלת בתרבות הנוצרית הימי-ביניימית בין הרשות הארצית ובראשה השליטים החילוניים, לבין הרשות הרוחנית ובראשה האפיפיור, ויישם אותה לשיטת הממשל היהודית. בפירושו לפרשת משפטים (דברים טז), הוא הבחין בין "הנהגה אנושית", שבראשה עומדים הסנהדרין והמלך, לבין "הנהגה הרוחנית", שבראשה עומדים הכותנים והנביאים: "הרי לך שהיו שתי מיני ההנהגות האלה בישראל. אנושית ורוחנית" [ת] אלהית".⁹⁶

ברוח הבחנה זו הנביא אמנם עומד בראש המדרג, שהרי ההנהגה הרוחנית נמצאת מעל ההנהגה הארצית מבחינת מהות תפקידה; אבל בדרך זו אברבנאל גם הציב את הנביא הרחק מעל ומעבר לעיסוק בעניינים הפוליטיים הארציים השוטפים, בהיותו מתמקד בעניינים הרוחניים, החשובים באמת, שהעיסוקים הגשמיים עלולים להסית את דעתו מהם. אכן על רקע זה הוא טען בפירושו את פירוש הרמב"ם לחלום סולם יעקב, שהירידה של הנביאים להנהגת העם משמעה ירידה במדרגת השגתם: "[...] כדי להנהיג העם אשר זה יכונה בירידה, ר"ל ההפרד מהמושג המעלה להתעסק במושג הפחות".⁹⁷

תפיסה זו באה היטב לידי ביטוי בפירושו לעצת יתרו (שמות יח). כשביקר יתרו אצל חתנו משה וראה עד כמה הוא עסוק בהנהגת העם, הוא בדק את תפקודו ויעץ לו להעביר חלק ניכר מתפקידו

94 יוסף אבן כספי, משנה כסף ב, ב. דוגמאות נוספות לתופעה זו ודיון ראו אצל Melamed, *The Philosopher-King*, עמ' 53-60.

95 שם טוב בן יוסף אבן שם טוב, ספר כבוד אלהים (פרארה 1556), דף יב, ע"ב. וראו בעניין זה אצל מלמד, שם.

96 הפירוש לספר דברים, עמ' קנג, עמודה שנייה.

97 אברבנאל, הפירוש למורה הנבוכים א, טו.

ההנהגה השוטפים לשרים. הנימוק העיקרי היה החשש שעומס ההנהגה השוטפת ימנע את משה מביצוע תפקידו החשוב ביותר, הוא הנבואה: "[...] שעתה מפני טרדתו לא תחול עליו הנבואה בכל עת אבל אם עצתו יהיה פנוי ואז יהיה אלהים עמו וידבר אליו בכל עת."⁹⁸ ההתפנות המרבית מעיסוק בעניינים פוליטיים גשמיים נחשבה אפוא בעיני אברבנאל לתנאי מקדים והכרחי למימוש הפוטנציאל הנבואי. וכך הוא אומר בדיונו במהות חכמתו של המלך שלמה:

[...] אף שנודה שהיתה החכמה בנביאים כפי מדרגתם בנבואה, הנה אין ראוי שיובן זה על אותם ידיעות אשר נשתלם בהם שלמה, ר"ל ידיעת הנהגת הבית [= כלכלה] והמדינה [= פוליטיקה], שכל זה היה רחוק מעסק הנבואה, הלא תראה שיתרו תפש את משה בענין הנהגת המשפט, עד שלמדו מנהג מנוי השרים והנהגת העם, והיה זה להיות משה ושאר הנביאים בלתי מתעסקים ומטרידים את נפשם בדברים השפלים האלה.⁹⁹

אמנם הנביאים חייבים להיות שלמים בחכמה, כפי שראינו בתפיסת הפילוסוף-הנביא; אבל השאלה היא מהי הגדרת חכמתם ומהותה. מהות חכמתם אינה בידיעת מלך כמו שלמה, שמתעניין בנושאי הכלכלה והמדינה. היות שמהות תפקידם שונה לחלוטין, שלמות החכמה שתפקיד זה דורש שונה לחלוטין – לא חכמת המדינה, הקשורה לעניינים הגשמיים השפלים, כי אם חכמת האלוהות, כלומר המטאפיזיקה. זאת ועוד; לא רק שידיעת חכמת המדינה מיותרת מבחינתם, העיסוק בה אף עלול להסיח את דעתם, להשקיע אותם בעניינים גשמיים, ועקב כך למנוע אותם מלממש את תכליתם הנבואית. על רקע זה תיאר אברבנאל את דוד המלך כמי שבעת זקנתו התעלה מהעיסוק בעניינים הפוליטיים הגשמיים לעניינים המטאפיזיים הכרוכים ב"הנהגת המתבודד", ממש מבית מדרשו של אבן באג'ה:

ספר תהלים תִּבְרָו דוד המלך עליו השלום בסוף ימיו להנהגת המתבודד ולסדר לפניו התפלות והתחנונים אשר יאמר ויתפלל האדם בעת צרותיו [...] כדי שבהם יתפלל המתבודד בבוא עליו צרה וצוקה דומה למה שבאה על דוד. [...] כי בראשה היתה מיוחדת לו בינו למקום, והוא האל יתברך היה מבין כוונתו, אבל כאשר רצה לכתוב אותה על ספר לתתם בפי המתבודדים, הוצרך לפרש בה דברים כדי שלא יטעו בהבנתם.¹⁰⁰

ממצב של שליט ארצי, בשר ודם של תקופת צעירותו ובגרותו, עבר דוד לעת זקנה להיות פילוסוף-נביא המתעלה ל"הנהגת המתבודד". פרשנים רבים התחבטו בפער שבין תיאורי דוד ושלמה בספרי שמואל ומלכים, כשליטים ארציים, בשר ודם, רודפי נשים וחוטאים בתחום המוסר, לבין תיאור דמותו של דוד החסיד בספר תהלים, ודמותו של שלמה הפילוסוף בשלושת ספרי החכמה המיוחסים לו (קהלת, משלי, שיר השירים), כמי שמתעלים מהבלי העולם הזה, כיצד

98 הפירוש לספר שמות, עמ' קנה, עמודה ראשונה, השליש האחרון.

99 הפירוש למלכים א, ג, הפירוש לנביאים ראשונים, עמ' תפ, עמודה ראשונה באמצע.

100 הפירוש לשמואל א, כב, הפירוש לנביאים ראשונים, עמ' שפת, עמודה שנייה-עמ' שפט, עמודה ראשונה [ההדגשות שלי].

ייתכן ששליטים בשר ודם, שעסקו בעניינים גשמיים נחותים, רדפו נשים ושפכו דמים, יכלו בכל זאת להתעלות לשלמות נבואית? רובם פתרו את הבעיה באמצעות ההבחנה בין תפקודם במישור הפרטי לבין תפקודם במישור הציבורי,¹⁰¹ וזה ברוח תיאורו של הרמב"ם את האבות (מורה הנבוכים ג, נא), כמי שחיו במצב של מעין סכיופריה: הם פעלו בגופם בהנהגתו הגשמית של הציבור, אך בעת ובעונה אחת בנפשם המשכלת היו מנותקים מכך, והתעלו לידיעת האל. פתרון זה התאים למלומדים שהרגישו את המחויבות הפוליטית של הפילוסוף-הנביא, ועל רקע זה התלבטו בשאלה כיצד אפשר בעת ובעונה אחת לאפשר את התעלותו המשכלת.

בעיני אברבנאל, שסבר כי על הפילוסוף-הנביא להתעלות מעבר לעיסוק בעניינים הגשמיים, זה היה פתרון לא קביל, שהרי לשיטתו לא יעלה על הדעת שאדם יוכל בעת ובעונה אחת גם לעסוק בעניינים גשמיים שפלים וגם להתעלות מעבר להם. לפיכך הוא העדיף פתרון אחר שהבחין בתקופות שונות בחי דוד: בצעירותו ובבגרותו התעסק דוד בעניינים גשמיים, ואילו לעת זקנה הוא התעלה מעבר להם אל עבר "הנהגת המתבודד".¹⁰² פתרון זה גם תאם היטב את העמדה הפסיכולוגית המקובלת מבית מדרשו של הרמב"ם (מורה הנבוכים א, לר, סוף הפרק), ולפיו האדם בנעוריו, שולטים בו יצריו ולכן אינו מסוגל להכרה שכלית; ככל שהוא מתבגר ומזדקן, צרכים אלה נחלשים ואף נעלמים, והוא יכול להתעלות למימוש תכלית קיומו. בהמשך נראה כיצד תיאור דמותו של המשיח בידי אברבנאל הושפע מעמדה זו, שהרי המשיח היה גם נביא לכל דבר. גם נמצא בעיניו זה נראה כיצד ניסה אברבנאל להרחיק אותו מעסקי מדינה שוטפים על עבר הנהגה רוחנית.

שאלת מידת מעורבותו של האינטלקטואל ואיש הרוח בפוליטיקה, שאנו מוסיפים להתחבט בה גם בימינו, הייתה אפוא נושא מרכזי במחשבה המדינית בימי הביניים. גם בימינו אנו מוסיפים להתחבט בין שתי החלופות האלה ממש: האם מטבע מהות עיסוקו של האדם האינטלקטואל מוטלת עליו מחויבות מוסרית להיות מעורב בענייני הציבור, או שמא מהות פעילותו דווקא דורשת מידה של התרחקות מעניינים אלה והתבוננות תאורטית בהם מבחוץ? – איש איש ותשובתו.

101 ראו דיון וביבליוגרפיה אצל Melamed, *The Philosopher-King*, עמ' 59, 135, 234, 111–112 הערה 64.

102 מובן שהסיפור על אבישג שהובאה לרוד לעת זקנה כדי לחממו (מלכים א, א) אינו מסתדר כליכך עם התאוריה הזאת. ואכן בפירושו לסיפור זה התחבט אברבנאל קשות בבעיה, ופתר אותה בהסבר רפואי, שמחמת התקררות גופו של דוד לעת זקנה הוא נזקק לאמצעי יעיל לחממו, ואבישג לא הובאה לשום מטרה אחרת חלילה. הוא אף ציטט בהסתייגות פירוש אלגורי, המיוחס לחכם נוצרי, שאבישג הייתה "משל לחכמה שהייתה משרתת את המלך דוד בזקנתו, כי כמו שנזכר בסוף ספר שמואל, שבאחרית ימיו זכה למעלת הנבואה [...] ככה זכר הנה שבעת אפיסת כחותיו הגשמיות נתוספה בו חכמה עליונה. אבל הדברים האלה הבל ותעוועים, כי הדברים כפשוטם היו [...] האם נפרש כל זה על החכמה?" הפירוש לנביאים ראשונים, עמ' תלא, עמודה ראשונה.

פרק שביעי | תפיסת החוק: אלוהי, אנושי, טבעי

א. מבוא: בין תפיסת החוק היוונית לתפיסה התאולוגית של החוק

כל המלומדים שעסקו בהם הדגישו את האופי המדיני של האדם, והסכימו שאינו יכול להתקיים ולממש את תכלית קיומו אלא במסגרת חברתית מאורגנת. חילוקי הדעות ביניהם היו בשאלת הצורך של המיוחדים שבבני האדם, הפילוסופים, להתקיים במסגרת חברתית מאורגנת, ומידת המחויבות שלהם כלפיה. ממסקנה זו נובע הצורך בשלטון החוק, שהרי חברה מתוקנת עם שלטון מתוקן לא תוכל להתקיים בלי שלטון החוק – ועל זה לא היו חילוקי דעות. השאלה הגדולה שהטרידה את כולם הייתה שאלת מקורו של החוק, סיווגו והיחס בין סוגי החוק. כאן אנו חוזרים אל המפגש הטעון בין התאולוגיה המדינית המונותאיסטית לבין הפילוסופיה המדינית היוונית.

נשווה את סיווג החוקים בפילוסופיה היוונית לסיווג המקובל במחשבה היהודית בימי הביניים באמצעות שני טקסטים אופייניים, ונשים לב לדמיון ולשוני ביניהם. נפתח בדברי אריסטו:

הצדק והעוול הוגדרו ביחס לשני סוגים של חוק, [...] בדברי על חוק אני מתכוון לפרטי ולכללי. פרטי הוא זה שכל עם הגדיר לצרכיו שלו, והוא נחלק לחוק כתוב ובלתי כתוב; הכללי הוא זה שעל פי הטבע. שהרי יש [מושגי] צדק ועוול כלליים וטבעיים, שהכל יכולים לנחשם בדרך כלשהי, על אף שאין הדבר מבוסס על כל הידברות ואף לא על הסכם.¹

1 אריסטו, רטוריקה א, יג, 1379b, תרגם מיוונית והוסיף מבוא והערות ג' צורן (תל-אביב 2002), עמ' 87. אריסטו מדגים כאן את ההבחנה שעשה בין שני סוגי החוק באמצעות הרעיון של אנטיוגנה, שהצדיקה את העובדה שהיא הפרה את האיסור המלכותי לקבור את אחיה בטענה שקיימים חוקים עליונים לא-כתובים, שהם חוקי האלים, הטבעיים בשכל האנושי, והם מחייבים את כל בני האדם באשר הם. אי לכך, אם חוקי המדינה מנוגדים לחוקים אלה, חייב האדם להעדיף לציית לחוק העליון, ולקבל אחריות על החלטתו. השוו גם לאתיקה ה', 1134b, תרגם מיוונית י"ג ליבס (ירושלים ותל-אביב תשל"ג), עמ' 126: "הצדק המדיני קיים בחלקו מן הטבע, ובחלקו הוא נובע מן החוק. טבעי הוא אותו חלק שהוא שריר בכל מקום ומקום באותה מידה, ואינו תלוי בדעתם החיובית או השלילית של הבריות, ואילו מן החוק נובע כל מה שיכול היה להיקבע באופן שונה [...]".

לעומת זאת, יוסף אלבו, המלומד היהודי הספרדי בן המאה החמש־עשרה, מסווג את סוגי החוקים כדלקמן:

[ו]הדת [= החוק] הנימוסית [= האנושי] היא מה שתסדר מחכם או חכמים לפי המקום ולפי הזמן וכפי טבע המנהגים בה, כדתות והחקים אשר סדרו בקצת מדינות בין הקדמונים עובדי עבודה זרה או עובדי האל מצד הסדור השכלי אשר יחיהו השכל האנושי מבלי הערה אלהית. ו[הדת] האלהית היא מה שתסדר מהשם על ידי נביא כמו אדם או נח, וכמו התנהגה והדת שהיה אברהם מלמד ומרגיל אנשים לעבוד השם והיה מל אותם במצות השם, או מה שתסדר מהשם על יד שליח שלוח ממנו להנתן דת על ידו – כתורת משה.²

מתוך השוואת שני הטקסטים האופייניים האלה אנו יכולים ללמוד רבות על הדמיון בין שתי תפיסות החוק המתוארות בהם וסיווג החוקים שלהן, ועם זאת להבחין בהבדל מהותי ביניהם. התאולוגיה המדינית הניחה שהחוק המחייב את בני האדם בכלל, וודאי את האומה שזכתה להתגלות של אמת, הוא החוק האלוהי, שהוא הטרונומי (חיצוני לאדם), נצחי, מוחלט וודאי, הוא מקיף את כל תחומי הקיום של האדם, מצרכיו הגשמיים ביותר ועד הרמה הרוחנית ביותר, ואת כל שלבי החיים, מלידה ועד מוות. היא הבחינה בינו לבין החוק האנושי, שהוא אוטונומי, תוצר של חקיקה אנושית, והוא זמני, יחסי, משתנה ומוגבל, נוגע לצרכיה הגשמיים והחברתיים של קהילה אנושית מסוימת, ובהכרח הוא מותנה בחוק האלוהי. לעומת זאת הבחינה הפילוסופיה המדינית בין החוק הטבעי או חוק הטבע (פיזיס), שהוא שכלי, אינו כתוב וכללי, והוא נוגע למציאות כולה, ובכלל זה בני האדם באשר הם, מעבר להבדלי הזמן והמקום, לבין החוק האנושי (נומוס), שהוא כתוב ופרטיקולרי, ולכן יחסי ומשתנה בהתאם לנסיבות המשתנות של הקיום האנושי בזמן ובמקום.

אם כן אנו מוצאים שבשתי השיטות – גם בשיטה התאוקרטית וגם בשיטה הפילוסופית היוונית – יש הבחנה בין שני סוגי חוק – כללי ופרטי, קבוע ומשתנה – ובשתי השיטות עולה בנסיבות מסוימות השאלה לאיזה מסוגי החוק ראוי לציית בשעה שנוצר מתח ביניהם. בשתי השיטות המסקנה היא, שבמקרים כאלה עדיף החוק הכללי, העליון, מהחוק האנושי המשתנה, ויש לקבל את האחריות לתוצאות של העדפה זאת. שתי השיטות שואפות למצב אופטימלי של תיאום בין שני סוגי החוק, ושהחוק האנושי המוגבל יהיה מותנה בחוק העליון ומונחה ממנו. בשתי השיטות מוסכם שמקורו של החוק בשכל האנושי המוגבל, חלותו מוגבלת, הוא עוסק בהסדרי הקיום

2 יוסף אלבו, ספר העיקרים א, ז (תל־אביב תשכ"ד), עמ' 70 (הפרק כולו מובא בספר המקורות). בשלב זה של הדיון השמטתי מהטקסט את דיונו של אלבו בסוג החוק השלישי, שהוא הוסף לסיווג החוקים המקובל, הוא חוק הטבע, זאת משום שיש בו תוספת חדשנית לסיווג המקובל, וגדון בו בהרחבה בהמשך. השוו גם לסיווג שני חוקים אלה אצל הרמב"ם, מורה הנבוכים ב, מ. נמנעתי משימוש בטקסט של הרמב"ם לצורך השוואה זו מאחר שהוא מכיל פרטים מורכבים שיידונו בהמשך, והעיסוק בהם היה מסיט את הדיון לעניינים אחרים. אשר לקטע המצוטט מאלבו, כבר עמדנו על משמעות המושגים "דת", "תורה", ו"נימוס", כשמות נרדפים למילה "חוק" במינוח העברי של ימי הביניים. על עניין זה ראו, E.I.J. Rosenthal, "Torah and nomos in medieval Jewish Philosophy", R. Loewe (ed.), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism in Memory of L. Roth* (London 1966), pp. 215-230. (ובתרגום עברי, "תורה וחוק", המובא במקראות).

הגשמי והחברתי של בני האדם בחברה נתונה, הוא יחסי ומשתנה בהתאם לצורכי הזמן והמקום, ולכן הוא חל רק על חברות אנושיות מסוימות בזמן נתון. העימות הגדול בין התפיסה התיאולוגית לבין התפיסה הפילוסופית היוונית הוא בשאלת מקורו ומשמעו של החוק הכללי, העליון. בשאלה זו מוסכם בשתי השיטות שחוק זה הוא הטרונומי, דהיינו חיצוני לאדם. הוויכוח והמתחלוקת מצטמצמים אפוא לשאלת מקורו החוץ-אנושי של החוק הזה, ומתוך כך גם לשאלת מהותו. לפי התפיסה התיאולוגית,³ חוק זה מקורו אלוהי, הוא מועבר לבני האדם באמצעות נביא, שנבואתו עברה תהליכים של אימות. נביא זה מעביר להם את החוק כטקסט כתוב (ראו מקבץ עמודי הצבע, איור 1).⁴ חוק אלוהי זה אמנם נצחי ומוחלט, אך הוא פרטיקולרי במשמעות שהוא ניתן לקבוצה אנושית מוגדרת המקבלת על עצמה לציית לו מרצון, ולא בהכרח לכלל בני האדם,⁵ אם כי גם בני אדם אחרים יכולים בתנאים מסוימים להצטרף לקבוצה המצייתת לחוק זה. בני האדם שקיבלו את החוק באופן רצוני מחויבים כלפיו באופן מוחלט ונצחי מעצם קבלת מקורו האלוהי, גם אם אין הם מבינים תמיד את משמעו ותכליתו – אם כי לדעתם של כמה מלומדים, כפי שנראה בהמשך, יש לו לחוק גם משמעות שכלית, ואפשר להבין אותו באמצעות השכל, לאחר שמקבלים אותו ומצייתים לו בהיותו נובע מהתגלות מאומתת.

לפי התפיסה הפילוסופית היוונית, לעומת זאת, כפי שהיא באה לידי ביטוי אצל אריסטו, החוק הכללי הזה הוא חוק טבעי במשמעות שהוא חלק מסדר הטבע ולכן תואם את העקרונות השכליים של הסדר הזה. גם במקרים שחוק זה מוגדר "חוק האלים", למשל בדברי אנטיגונה של סופוקלס, הכוונה היא לחוק שכלי הטבוע בסדרי הטבע. בהתבדל מהחוק האלוהי של התפיסה המונותאיסטית, חוק זה הוא כללי-אנושי, ומוכר אינסטינקטיבית לכל בני האדם, בלי הבדל של זמן ומקום. מאחר שחוק זה טבוע ומוטמע בכל בני האדם, הוא במהותו חוק לא-כתוב, בהבדל מהחוק האנושי שהוא יחסי ומשתנה בהתאם לתנאי הזמן והמקום, ולכן חייבים להעלות אותו על הכתב.

כמו בתחומים רבים אחרים, גם המפגש בימי הביניים של התפיסה התיאוקרטית של החוק עם תפיסת החוק היוונית יצר מתח הגותי רב. מלומדים רבים התמודדו אתו בדרכים שונות. היו שהדגישו את ההבדל המהותי בין החוק האלוהי העליון של התפיסה המונותאיסטית לחוק הטבעי-השכלי העליון בתפיסה היוונית, וטענו לעליונותו של החוק האלוהי על שאר סוגי החוקים, שהם פועל יוצא שלו, ואחרים ניסו למתן את המתח הזה באמצעות זיהוי החוק האלוהי עם חוק

3 לפחות היהודית והאסלאמית, שלפיהן ההתגלות משמעה התגלות של חוק.

4 ראו שמות כד, 12: "ויאמר ה' אל משה עלי אלי ההרה והיה שם ואתנה לך לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם"; שם לב, 15: "ויפן וירד משה מן ההר ושני לכת הערת בירו לכת כתבים משני עבריהם מזה ומזה הם כתבים; והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת". לאחר שבירת הלוחות הראשונים עקב מעשה העגל, חזר האל ואומר למשה (שם לד, 1): "פסל לך שני לחת אבנים כראשונים וכתבתי על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשונים אשר שברתי". שימו לב שהמילה העברית "חוק" ו"מתוקק" מקורה בעצם מעשה החקיקה על האבן, כפי שהיה מקובל בתרבויות קדומות. ראינו כיצד חז"ל פירשו אלגורית את המילה "חרות" לא מלשון חריטה, כלומר קביעת החוק והמחויבות לציית לו, אלא העבירו את הדגש לקבלה הרצונית של בני ישראל לציית לחוק, מלשון "חירות".

5 חוץ מהחוקים הבסיסיים המחייבים את כל בני האדם, הלוא הם "שבע מצוות בני נח" במקורותינו.

השכל. הם עשו זאת בהנחה שמעצם היותו של החוק אלוהי והיותה של האלוהות מזוהה עם חכמה מוחלטת, הכרח הוא שהחוק האלוהי גם תואם את חוקי השכל. עמדה כזאת נמצא אצל המלומד היהודי הראשון בימי הביניים שהתמודד עם הבעיה, הלוא הוא רב סעדיה גאון (רס"ג).

ב. רס"ג: בין החוק האלוהי לחוק השכל

הניסיון המובהק הראשון להתמודד עם המתח שבין התפיסה התאוקרטית של החוק לבין תפיסת החוק הפילוסופית מופיע כבר בראשיתה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, בספר אמונות ודעות של רס"ג, שחי ופעל בבגדאד במאה העשירית. זה היה החיבור החשוב הראשון שנעשה בו ניסיון של ממש להתמודד עם הבעיות התאולוגיות שעורר המפגש בין התאולוגיה היהודית לפילוסופיה היוונית, שהועברה כאמור בתיווך אסלאמי. רס"ג הושפע מדרכי ההתמודדות של תאולוגים מוסלמים מהזרם המכונה "כלאם" (ומשמעו המילולית: "המדברים"), ויישם את הדברים לתאולוגיה היהודית.⁶ למשל, המאמר הראשון של ספר אמונות ודעות עוסק בשאלת הבריאה, ורס"ג מנסה להוכיח בו באופן מדעי את האמונה בבריאה רצונית יש מאין, ולהפריך את ההשקפות האחרות בשאלת הבריאה, המנוגדות לעמדה התיאולוגית המונותאיסטית.

המאמר השלישי של ספר אמונות ודעות קרוי "צווי ואזהרה", והוא עוסק במשמעות החוק האלוהי, שניתן בסיני על-פי המסורת.⁷ רס"ג רואה בעצם מתן התורה ביטוי של החסד האלוהי עם בני האדם. מאחר שהאל בחר בחסדו לברוא את האדם, אף שלא היה חייב בכך, ובחסדו הקנה לבני המין הזה יכולת לממש את השלמות העליונה שלהם, הרי גם מן הראוי היה לתת להם חוקים צודקים כדי שיוכלו להבטיח את המשך קיומם ולממש את שלמותם.

רס"ג מניח כדרכו, שראשית לכול יש לציית למצוות התורה על סמך מקורן האלוהי, וזה על בסיס המקור הרביעי של הידיעה לשיטתו,⁸ היא "ההגדה הנאמנת", כלומר ההוכחה האמפירית

6 ה"כלאם" האסלאמי נחלק לשתי אסכולות עיקריות: אל-מעטוילה, שניסתה לגשר בין התאולוגיה האסלאמית לפילוסופיה היוונית, ולהסביר את האמונה גם באמצעות השכל; והאשעריה, ששללה כל הסבר שכלי של האמונה, והרגישה את בלעדיות הרצון האלוהי. רוב החוקרים מסכימים שרס"ג הלך בעקבות המעטוילה, וראו הערה הבאה.

7 הטקסט מובא בספר המקורות. המחקר בשאלת עמדתו של רס"ג בנושא זה רב; מבוחר מייצג: A. Altmann, "Saadya's Conception of the law", *Bulletin of the John Rylands Library* 28 (1944), pp. 320–339. "חלוקת המצוות לרס"ג", י"ל הכהן פישמן (עורך), סעדיה גאון (ירושלים תש"ג), עמ' תרנח–תרעג; "אפרת", ג'נישת השכל אל המוסר לפי רב סעדיה גאון ותרמב"ם", תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 325–329; "אלשטיין", "תורת המצוות במשנת רב סעדיה", תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 120–135; ח' בן-שמאי, "חלוקת המצוות ומושג החכמה במשנת רס"ג", תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 170–181; M. Fox, "On The rational Commandments in Saadia's Philosophy: A Reexamination", *Modern Jewish Ethics* (Columbus, Ohio 1975), pp. 174–186. פוקס הוא המלומד היחיד שהסתייג מהטענה המקובלת ולפיה רעתו של רס"ג היא, שאת רוב המצוות אפשר להבין באמצעות השכל.

8 בהתאם לשיטתו האפיסטמולוגית של רס"ג, שאותה הוא מציג בהקדמה לספר אמונות ודעות, סעיף ה, יש ארבעה מקורות ידיעה והם: ידיעת הנראה, הן התפיסות החושיות; ידיעת השכל, הן ידיעות המחויבות על-ידי השכל האנושי, כמו חשיבות האמת ורחיית הכוב; ידיעת ההכרח, הנוגעת לאמיתות הטבעיות בנו אף שאיננו יכולים להוכיחן במישור, כמו ההנחה שהנפש קיימת, ושכלל נפש אנושית יש כוח שכלי. על שלושת המקורות האלה מוסיף רס"ג את המקור הרביעי והוא ההגדה הנאמנת, כלומר אמיתות המסורת שהוכחה לעם ישראל באופן אמפירי בסדרה של אירועים היסטוריים של התגלות.

2

של קבלת החוק בהתגלות אלוהית ישירה לעם ישראל כולו; שהרי שישים ריבוא שהשתתפו במעמד הר סיני (לפי המסורת שבמקרא) מייצגים לפי המסורת את כל עם ישראל לעתיד לבוא, ולכן, בהתאם לשיטה זו, כל דור ודור חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כאילו הוא התחייב ישירות – אישית וקולקטיבית גם יחד – לקיים את המצוות. לשיטתו של רס"ג מסורת זו מאומתת אמפירית, בתפיסה חושית ישירה ("כל העם רואים את הקולות"), על-ידי מערכת התגלויות אלוהיות חוזרות ונשנות לעם ישראל ולנביאים, ולכן לא ייתכן להטיל בהן ספק.⁹ החידוש החשוב שלו הוא בטענה הרציונליסטית, שלאחר מימוש ההתחייבות לקיים את המצוות על בסיס זה, המבטיח חיים אנושיים מתוקנים, מן ראוי ואף מין הדין לבדוק את החיוב לקיים את התורה גם באמצעות השכל, והוא ימצא כמובן שהשכל מחייב זאת:

הודיענו אלוהינו יתרומם ויתהדר על ידי נביאיו שהוא נתן לנו דת [= חוק] ללכת בו, ובו מצות שהטיל עלינו שחובה עלינו לשמרם ולעשות על פיהם בכל לבבינו [...] והעמידו לנו שלוחיו [= נביאיו] על אותן המצות המופתים והאומות המופלאים, וקבלנום ועשינו על פיהם מיד. ואחר כך מצאנו כי העיון מחייב שתנתן לנו תורה ולא יתכן להזניחנו. ולכן ראוי שאבאר ממה שמחייב העיון לענין זה.¹⁰

רס"ג מנסה אפוא לשלב את הטיעון המסורתי שיש לקיים מצוות בראש ובראשונה משום ההכרה במקורן האלוהי, המאומת באופן אמפירי, עם הטיעון הפילוסופי, שמן הראוי גם לבדוק ולהוכיח באמצעות השכל את הצורך הזה. הנחת היסוד לכך היא, שבהיות האלוהות מזוהה עם חכמה מוחלטת, הרי גם החוק האלוהי תואם בהכרח את השכל, והואיל והאלוהות בראה את האדם עם כושר שכלי, הוא חייב להשתמש בו כדי להבין ולהוכיח את אמת ההתגלות גם בדרך זאת, שהרי לא יעלה על הדעת שכישור זה ניתן לאדם בלא תכלית כלשהי. הוספת הטיעון הפילוסופי – הרציונליסטי היא החידוש החשוב של רס"ג. הטענה שיש להוכיח את אמיתות התורה גם באופן שכלי, כלומר פילוסופי, ולא להסתפק רק בהוכחות ההתגלויות – האמפיריות, היא שיצרה את הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ובמקרה זה הפילוסופיה של החוק. ההוכחה ההתגלוטית – האמפירית היא בעיניו תנאי הכרחי, ותאורטית גם תנאי מספיק לקבלת עול תורה ומצוות, אבל לאחר מכן רואה רס"ג חיוב רב – ואף ציווי לכל דבר – בניסיון להבין ולהוכיח זאת גם באמצעות השכל.

על רקע זה הבחין רס"ג בארבעה כללים של השכל: הכרת טובה, איסור לגדף, איסור לפגוע בזולת, וההיתר למעביר חכם לתת לאדם עבודה רק כדי לאפשר לאותו אדם להתפרנס. הכרת הטובה משמעה שהשכל מחייב לגמול למי שמיטיב עמך או לפחות להודות לו, במקרה שאינו צריך גמול. מכיוון שזהו חיוב ראשוני של השכל לא ייתכן שהאל יתעלם ממנו, ולכן ציווה האל

9 לפיכך רס"ג מקדיש דיון ארוך בהמשך הפרק לעניין האמיתות האמפיריות ההיסטוריות של הנבואה.

10 ספר אמונות ודעות (ג), א, מהדורת י"ד קאפה (ירושלים 1970), עמ' קיז. הטקסט מובא בספר המקורות.

על בני האדם לעבדו ולהודות לו על שבראם.¹¹ קיום המצוות הוא אפוא ביטוי לעבודת האל ולהודיה האנושית על הבריאה. החיוב השני של השכל בשיטת רס"ג הוא האיסור לגרף את האל, ולכן אסר האל על בני האדם לעשות זאת. הכלל השלישי נוגע להימנעות בני האדם מפגיעה הדדית, ולכן אסר האל על בני האדם לעשות זאת. הכלל הרביעי מתיר לחכם להעסיק אדם כלשהו רק כדי שזה יוכל להתפרנס – מעשה זה מועיל לעובד ואינו מזיק למעביד. המעביד החכם כאן הוא משל לאל,¹² ולכן נוגע כלל זה ליחסים בין אדם למקום ולא ליחסים בין אדם לחברו, והוא הבסיס למצוות השמעיות. נשים לב ששלושת הכללים הראשונים הם חיובים של השכל, ואילו הכלל הרביעי הוא היתר של השכל. שלושה מאלה: הראשון, השני והאחרון, עוסקים ביחסים שבין אדם למקום, ורק החיוב השלישי – האיסור על פגיעה בזולת – הוא בין האדם לחברו, והוא המעניין אותנו כאן במיוחד. ההבדל המהותי ביניהם משמש בסיס להבחנתו של רס"ג בין מצוות שכליות, המבוססות על שלושת הכללים הראשונים, לבין מצוות שמעיות, המתבססות על הכלל הרביעי, כדלקמן:

1. חיוב הכרת תודה: חיוב של השכל בין אדם למקום
 2. איסור הגידוף: חיוב של השכל בין אדם למקום מצוות שכליות
 3. החיוב שלא לפגוע בזולת: חיוב של השכל בין אדם לחברו
 4. ההיתר למעביד חכם
- לתת עבודה לזולת רק בכדי לתת לו שכר
- היתר של השכל בין אדם למקום מצוות שמעיות

המצוות השכליות הן מצוות שהמחויבות לקיים אותן ניתנת לאימות גם על ידי השכל, ואילו המצוות השמעיות הן במהותן לא שכליות. אמנם הן אינן מנוגדות לשכל, אך גם לא מחויבות על-פי השכל, אלא מותרות בלבד, ולכן השיקול השכלי אינו ממין העניין מבחינתן. המחויבות לציית להן נובעת מעצם היותן שמעיות, כפשוטו, כלומר כאלה שעם ישראל קיבל עליהן באופן רצוני בעקבות אירוע התגלות ישיר, שאומת שוב ושוב באופן חושי-אמפירי.¹³ המצוות השכליות

11 נזכור כי לשיטתו של רס"ג כבר הוכיח במאמר הראשון שהאל ברא את העולם, ובתוכו את האדם, יש מאין בחסדו, אף שלא היה חייב בכך, ואילו במאמר השני הוא הוכיח את מציאות האל ואחדותו. בדבריו כאן הוא מתבסס על הוכחות אלה, שהיו בעבורו הנחות יסוד מחייבות.

12 השוו למשנה, אבות ב, טו: "רבי טרפון אומר: היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים ובעל הבית דוחק". היום = חיי האדם; הפועלים = בני האדם; המלאכה = תלמוד תורה וקיום המצוות; בעל הבית = אלוהים.

13 למילה "שמוע" יש משמעות כפולה, ובהקשר זה שתי המשמעויות משלימות זו את זו: שמיעה כפשוטה, וציות לאל במשמעות של "שמוע" של...". משמעות כפולה זו מקופלת בתפילת "שמע ישראל", ובמקרים רבים אחרים, ובכלל זה המצוות השמעיות שמקורן האלוהי האמיתי מוכח בדרך אמפירית, באמצעות חוש השמיעה, ומכאן המחויבות לציית להן. מי ששומע את קול האל בוחר גם לציית לו. התרבות היוונית מבוססת על חוש הראייה, ומכאן נטויה הפילוסופיות והאסתטיות; התרבות היהודית מבוססת על חוש השמיעה, ומכאן התבססותה התאולוגית. ולכן במעמד הר סיני נאמר: "כל העם ראים את הקולות" (שמות כ, 18), כלומר מה שהם ראו לא היו מראות כי אם קולות.

מבוססות כולן על הבחנות אובייקטיביות בין טוב לרע; יש בהן מצוות עשה, שנועדו להביא את האדם לעשות את הטוב, ומצוות לא תעשה שנועדו להביאו לידי הימנעות מעשיית הרע. מתוך שלושת כללי השכל, שעליהן מבוססות המצוות השכליות, מעניין אותנו, כאמור, במיוחד החיוב השלישי – האיסור לפגוע בזולת. דק חיוב זה נוגע למצוות שבין אדם לחברו, כלומר למצוות העוסקות בסדרי החברה האנושית, כפי שרס"ג מסיק מכלל זה את האיסורים והחיובים הנגזרים ממנו:

ויצטרף אל החלק השלישי לנהוג בצדק ובאמת וביושר ובמשפט, ולהזהר מרצח אדם, ולאסור את הזנות והגנבה והרכילות והמרמה, ושיאהב המאמין את אחיהו כמו שאוהב את עצמו, ויתר כל מה שנכלל בענין זה, והכל בכתובים.¹⁴

הדוגמאות של רס"ג נוגעות ברובן לאיסורים שמטרתם להבטיח את הישרדות המין האנושי והחברה האנושית ראשית כל, כלומר מצוות לא תעשה; דק לאחר מכן יכולות להצטרף אליהן מצוות עשה, המכוונות לחיזוק הפרט והחברה האנושית. המצוות השמעייות, לעומת זאת, אינן נגזרות מן השכל, ואינן מתבססות על הבחנה אובייקטיבית בין טוב לרע, הן תוספות של החסד האלוהי לבני האדם למען "יגדיל תורה ויאדיר" כפי שרס"ג מצטט מתוך ישעיה מב, 82. לכן הן מבוססות על העיקרון השכלי שמותר להטיל עבודה על אדם לא לשם תועלת כלשהי, אלא דק כדי שהוא יוכל לקבל שכר – וכך המעביד אינו נפגע והפועל נהנה, הנמשל הוא, שהאל בחסדו נתן את המצוות השמעייות לבני ישראל, נוסף על המצוות השכליות, כדי לאפשר להם להרבות במצוות וכך גם להרבות את שכרם, אם כי מבחינתו עצמו אין הדבר מעלה ואינו מוריד. מקובל למצוא מקור להבחנה מחדשת זו בין מצוות שכליות למצוות שמעיית בדברי חז"ל (בבלי, יומא סז ע"ב), שם מופיעה הבחנה ברורה בין "משפטים" לבין "חוקים":

תנו רבנן: "את משפטי תעשו" (ויקרא יח, 4), דברים שאלמלא (לא) נכתבו דין הוא שיכתבו, ואלו הן: עבודת כוכבים, וגלוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, וברכת השם. "ואת חקתי תשמרו" (שם) דברים שהשטן [ואומות העולם] משיבין עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר, ולבישת שעטנז, וחליצת יבמה, וטהרת מצורע, ושעיר המשתלח, ושמא תאמר מעשה תוהו הם, תלמוד לומר: אני ה' (שם), אני ה' חקתי, ואין לך דשות להרהר בהן.

הזיהוי בין ה"משפטים" לבין המצוות השכליות מבוסס כאן על ההנחה, שאפילו אותן מצוות לא היו כתובות, מן הראוי היה שתיכתבנה, כלומר הן טבועות אינסטינקטיבית באדם. ואכן בין שלוש הדוגמאות הראשונות המופיעות כאן הן שלוש המצוות שעליהן חייב אדם "יהרג ואל יעבר", והן נכללות ב"שבע מצוות בני נח", שעניינן כאמור בציוויים טבעיים המחייבים את כל בני האדם באשר הם, כפי שכבר ראינו אצל רס"ג בחיוב השכלי השלישי, העוסק ביחסים בין אדם לחברו. לעומת זאת, ה"חקים" מכילים מצוות מן הסוג שאין להן הסבר שכלי, ולכן עליהם משיבים

אומות העולם, ולא על המשפטים שיש להם הסבר שכלי. זוהי לדעתם נקודת התורפה של תורת היהודים, שיש בה מרכיבים אי־רציונליים מובהקים: "מעשה תוהו הם". התגובה היא, שחוקים אלה הם דברי אלוהים חיים, ומכאן החיוב לקיימם. רס"ג ניסח מחדש טענה תלמודית זו ברוח ההשפעות הפילוסופיות והתאולוגיות החדשות. אלא שההבחנה שלו בין השמעיות לבין השכליות אינה חדה כליכך. אפילו על המצוות השמעיות רס"ג מסייג ומציין כי גם בהן יש לשיקול השכלי:

והחלק השני [=המצוות השמעיות] דברים שאין השכל מחייב אהבתם כשלעצמם, ולא הרחקתם כשלעצמם, הוסיף לנו אלהינו עליהם צווי ואזהרה להרבות שכרינו ואשרינו בהם [...] ועם זאת אי אפשר שלא יהיה בהן עם ההתבוננות תועליות מסויימות וטעם כל שהוא מדרך המושכל, כמו שיש לחלק הראשון [=המצוות השכליות] תועליות גדולות וטעמים גדולים מדרך המושכל.¹⁵

הטענה שלא רק במצוות השכליות יש משמעות שכלית, אלא גם במצוות השמעיות אפשר למצוא רכיבים שכליים, אם כי במידה פחותה, מוכיחה עד כמה רדיקלי היה רס"ג בציפיתו למצוא משמעות שכלית בכל מעשי האל ומצוותיו. בהמשך דבריו הוא טוען, שהמצוות השמעיות, כמו קביעת חגים ומועדים, מינוי אנשים מסוימים להיות כוהנים ונביאים, האיסור על אכילת מאכלים מסוימים, איסורים למיניהם ביחסי אישות וכיוצא באלה, אמנם אינן מחויבות על־ידי השכל, אך גם אינן מנוגדות לו, ואפילו באלה הוא מוצא תועלת משנה חברתית. קביעת מועדים וחגים מאפשרת לאדם להתפנות לפעילויות היום־יום שלו לצורכי מנוחה ולימוד;¹⁶ התועלת בקביעת כוהנים ונביאים בכך שאלה ינהיגו את בני האדם ללכת בדרך הישר; האיסורים על יחסי אישות עם קרובים מסוגים שונים מונעים פגיעה במוסד המשפחה, שהוא המסד לקיומה של חברה מתוקנת, וכיוצא באלה. כך, לשיטתו של רס"ג, המצוות השמעיות כאמור אינן מחויבות על־ידי השכל, אך גם אינן מנוגדות לו; יש תועלת חברתית, שברבות מהן היא בגדר ההסבר השכלי להן.

המצוות השכליות, לעומת זאת, כולן מחויבות על־ידי השכל, ולכולן יש טעם חברתי מובהק. כאמור, המצוות השכליות לפי הסיווג של רס"ג מכילות ראשית לכול איסורים – מצוות לאַ תעשה. איסורים אלה מכתיבים את התנאים הבסיסיים ביותר שנועדו לאפשר את עצם הישרדותו הגשמית של המין האנושי ואת התנאים הבסיסיים לקיומו החברתי. ממש כמו בעשרת הדיברות, האיסורים קודמים בזמן לחיובים, מצוות לא תעשה קודמות למצוות עשה; זאת מתוך ההבנה שהישרדות המין האנושי ויצירת התנאים הבסיסיים לארגונו החברתי מחייבים ראשית לכול פעולות של מניעה, ורק אחר־כך יתאפשר תהליך של תיקון ושיפור הפרט האנושי והיחסים הבין־אישיים באמצעות מצוות עשה. ואכן האיסור הראשון שרס"ג מציין הוא האיסור על שפיכות דמים, שהרי בלי איסור זה המין האנושי עצמו לא ישרוד. האיסור השני הוא איסור הזנות, כלומר יחסי אישות שלא במסגרת נישואין, ואחד הנימוקים המרכזיים לכך הוא, חיוניות ביטחונו של

15 שם, עמ' קיט.

16 אותו טיעון מופיע גם אצל הרמב"ם, ראו לעיל פרק ה, סעיף ה.

האב בהורותו על ילדיו כדי שידאג לפרנסתם ולחינוכם, שבלעדיהם לא ישרדו ולא יממשו את תכלית קיומם. האיסור השלישי, האיסור על גנבה וגנולה, נועד לאפשר יחסיים כלכליים תקינים בין הבריות בחברה, ועקב כך את יישוב העולם.

בהדגישו כליכך את המהות השכלית של המצוות, בראש ובראשונה השכליות, ומבחינות מסוימות גם השמעיות, רס"ג נאלץ להתמודד עם הסכנה שהרציונליסטים יסיקו מכך את המסקנה שלכאורה מתבקשת, שאם כך, אין צורך בנביאים שיורו לבני האדם את החוק האלוהי, שהרי ביכולתם להכיר חוק זה בכוחות עצמם בהיותו תואם את השכל; והוא מציין שהיו מי שטענו זאת.¹⁷ רס"ג עונה על כך בטענו כי מאחר שהאל אינו עושה דבר לריק, הרי לא היה שולח נביאים לבני האדם אם לא היה בהם צורך. מאחר ששלח להם נביאים, הרי ברור שהם נחוצים. לפיכך הוא מנסה להבין את ההיגיון האלוהי בצורך לתת לבני האדם חוקים באמצעות נביאים, שהרי לכאורה הם מסוגלים להגיע להכרתם באופן עצמאי באמצעות השכל. וההסבר הוא, שהשכל האנושי אמנם מסוגל להכיר עצמאית את העקרונות הכלליים של חוקי המוסר, אבל רק בני אדם מעטים ניחנו בכישור זה ברמה גבוהה, וגם אצלם נדרש לכך תהליך ארוך, ובינתיים יש לדאוג לספק לבני האדם כולם, גם למי שאינם מסוגלים להכרה שכלית, מסגרת חוקתית שתבטיח את הישרדותם ואת תפקודם הנאות. רק לאחר שיקבלו את מרות החוק האלוהי ויבטיחו את קיומם הנאות בעקבות קבלה זו, יוכלו מקצת בני האדם להתפנות לעיון במשמעות ותכליתו השכלית של החוק. גם אז לא יוכלו אפילו בעלי השכל לעשות את ההבחנות הדקות הקובעות את הנסיבות, המידה והמינון המדויק של הפעולות השונות. למשל, חוק השכל אמנם שולל בעיקרון את הניאוף, אך אינו מגדיר בדיוק איזו התנהגות היא ניאוף, ואינו מציין במדויק באילו נסיבות מתקיים ניאוף ובאילו נסיבות אינו מתקיים; חוק השכל שולל אמנם בעיקרון את הגנבה, אך אינו מגדיר גנבה מהי, בהתחשב בנסיבות השונות של העברת רכוש מאדם לאדם. לשם כך נדרשה הנבואה כדי שתעביר לבני האדם את החוק האלוהי, שהוא זהה אמנם לעקרונות השכל, אבל קובע ומגדיר במדויק את התנאים, הנסיבות, המידה והמינון של כל אחד מהאיסורים וההיתרים, כך שבני האדם יוכלו לפעול בהתאם להם ביעילות ובדייקנות, ולקיים חברה אנושית מתוקנת. אם קביעת הפרטים הללו הייתה נותרת בידי האדם, הרי לעולם לא היו מגיעים להסכמה בדבר פרטי החוק. אם כך במצוות השכליות, קל וחומר בשמעיות, שבהן הרכיב השכלי מוגבל בהרבה. הדבר היה גורם למחלוקת מתמדת בחברה האנושית, ומצב של מחלוקת נחשב מצב שלילי שאינו מאפשר לקיים מערכת חברתית ראויה.¹⁸ מתן החוק הוא אפוא חסד שעשה האל עם בני האדם.

ג. ריה"ל: משלילת חוק השכל לאימוצו

עמדתו של ריה"ל בשאלת היחס שבין החוק האלוהי לבין החוק השכלי כפי שהיא באה לידי ביטוי במקומות ובהקשרים שונים בכוזרי אינה אחידה, אלא התפתחותית, כלומר היא מותנית

17 ראו המובאות מדבריו בספר המקורות.

18 בעניין המחלוקת המערערת את הסדר החברתי ראו מלמד, על כתפי ענקים, לפי המפתח.

בהתפתחות הדיון בדיאלוג; ההדגשים שלה משתנים עם מעבר המלך הכוזרי ממעמד של שופט, הבוחן את האמונות למיניהן, למעמד של תלמיד, שהשתכנע בצדקת היהדות, ועתה הוא מתמודד עם פרטיה. אם בראשית הדיון הדגיש היהודי מסיבות דידקטיות ומתודולוגיות את הניגוד המוחלט שבין החוק האלוהי לחוק השכל, ואת נחיתותו המובהקת של האחרון, הרי לאחר שהכוזרי השתכנע הוא מציג עמדה מתונה בהרבה, ממש נוסח דס"ג, עמדה המזהה את המצוות השכליות עם חוק השכל ומניחה שהן ניתנות להכרה על-ידי השכל האנושי גם בלי התגלות, אם כי ההתגלות היא המקנה לאדם את הביטחון המלא באמיתותו של החוק, ואת ההבנה המלאה של חוק השכל על כל פרטיו ודקדקיו.

המתח בין חוק השכל של הפילוסופים לבין חוק ההתגלות של המאמין היהודי מופיע בראשיתו של הדיון בין הכוזרי לבין החבר היהודי.¹⁹ החבר הציג לכוזרי תפיסת עולם שונה במהותה מכל מה שהוא שמע מבני שיחו הקודמים – הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי – ובכוונת מכוון, מסיבות דידקטיות ומתודולוגיות, בחר להדגיש בתחילת דבריו את ההבדל המהותי בין היהדות לבין כל שיטה אחרת. שלושת קודמיו, על אף ההבדלים המהותיים שביניהם, הציגו לפניו תמונה של אלוהות אוניברסלית ורציונלית; לעומתו הציג היהודי תפיסה של אלוהות פרטיקולרית, שהתגלתה לקבוצה מסוימת של בני אדם ונתנה לה תורה, באמצעים נסיים, שיש להם, להשקפתו, אימות היסטורי, חושי-אמפירי ישיר, ולכן יש להתגלות זו ודאות מוחלטת. לא אלוהי הפילוסופים, כי אם אלוהי אברהם, יצחק ויעקב.²⁰ זוהי ה"פצצה" שמטיל היהודי לעולמו הרציונלי המסודר של הכוזרי כדי לערער את הוודאות שיש בעיניו לתפיסת עולם זו ולהציע אפשרות אחרת. החלופה היא חוק ההתגלות, שהוא חוץ-שכלי ועל-שכלי, והוא מאומת באמצעים היסטוריים אמפיריים (א, יא):

אני מאמין באלהי אברהם, יצחק ויעקב, אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים וכלכלם במדבר והנחילם את ארץ כנען, אחרי אשר העבירם את הים ואת הירדן במופתים רבים, ואשר שלח אלהים את משה בתורתו, ואחריו – אלפי נביאים, שכלם קראו אל תורתו ביעדם שכר טוב לכל שומרה וענש לכל עובר עליה. אנחנו מאמינים בכל הכתוב בתורה הזאת – והדברים ארכים.

המלך הכוזרי לא ציפה לטיעון מהסוג הזה והגיב בזלזול וטען, שהדבר מוכיח שוב את הידרדרותם של היהודים, שהרי כל בר דעת ראוי שיאמין רציונלית באל בורא ומשגיח, ולכן גם ישאף להידמות אליו בהתנהגותו ובהנהגת הציבור כמידת יכולתו (א, יב); משמע, יקבע חוקים שכליים המחקים במודע את דרכי ההנהגה האלוהית בעולם הנברא ומתרגמים אותן לדרכי ההנהגה האנושית. כבר עמדנו על התאוריה של ההידמות המדינית לאל, שבה ישתמש גם החבר היהודי

19 הכוזרי, א, יא-יג (הטקסט מובא בספר המקורות).

20 על מבנה הדיון במאמר הראשון של הכוזרי ומשמעותיו ראו א' שבייד, "אמנות הדיאלוג בספר 'הכוזרי' ומשמעותה העיונית", בקובץ מאמריו, טעם והקשה (רמת-גן 1970), עמ' 37-79; ל' שטראוס, "חוק התבונה ב'כוזרי'", א' לוז (עורך), ליאו שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים (ירושלים 2001), עמ' 206-239. חלקים ממאמר זה עוסקים במישורן בתפיסת החוק של ריה"ל.

2

(כלומר דיה"ל) בשלב מאוחר יותר של הדיון, לאחר שהכוזרי כבר השתכנע ויהפוך להיות משופט המחפש את דת האמת למי שקיבל את אמת היהדות ועתה לומד את פרטיתה. בשלב מוקדם זה של הדיון, כשהכוזרי עדיין רחוק מלהשתכנע, חייב החבר היהודי מסיבות דידקטיות להרגיש במלוא החדות את הניגוד בין חוק ההתגלות של היהדות לבין חוק השכל של הפילוסופים, שהרי טיעון היסוד שלו הוא, שהיהדות מציגה לאדם השקפת עולם חלופית, השונה במהותה מזו הפילוסופית, ולה בלבד יש אימות ודאי, מן הסוג האמפירי-החושי, ששום התחכמות פילוסופית לא תוכל לעמוד בפניו. ואכן כך מגיב החבר על דברי הכוזרי (א, יג):

מה שאתה אומר נכון בנוגע לדת [= חוק] המיסדת על ההגיון ומכוונת להנהגת מדינה, דת הנובעת אמנם מן העיון, אך נופלים בה ספקות רבים. ואם עליה תשאל את הפילוסופים, לא תמצאם מסכימים על מעשה אחר ולא לדעה אחת, כי דת כזאת בנויה על טענות אשר רק חלק מהן יכולים הפילוסופים להוכיח במופת, ואלו על אחרות נתן להביא ראיות מספיקות בלבד, ויתרן אין להביא עליהן אפילו ראיה מספקת, אף כי להוכיחן במופת.²¹

שני קטעים אלה בכוזרי (א, יא ו"א, יג) אכן מציגים ביותר בחדות דבה את הניגוד לדעת דיה"ל בין חוק ההתגלות לבין חוק השכל. מאחר שהחבר היהודי הוא המציג את הדברים, הרי ברורה ביקורתו החריפה על חוק השכל בקטע השני. ראשית, כפי שצוין לעיל, חוק ההתגלות וחוק השכל מתוארים כאן באופן דיכוטומי כשתי תפיסות חוק שונות ומנוגדות במהותן. שנית, חוק השכל מוצג כאן כנחות מהחוק האלוהי משתי בחינות מהותיות: ראשית מבחינת חלולות, ושנית מבחינת האימות שלו. מבחינת החלולות, חוק השכל עוסק אך ורק בהנהגת המדינה, ואילו חוק ההתגלות מקיף את הקיום האנושי על כל היבטיו. מבחינת האימות, לחוק ההתגלות יש לדעת הדובר היהודי אימות אמפירי ודאי, שחזר על עצמו שוב ושוב במהלך ההיסטוריה, ואילו לחוק המבוסס על שיקול שכלי אין הוכחות מדעיות מכריעות, ובקרב הפילוסופים יש חילוקי דעות בכל עניין ועניין, כך שאי-אפשר לסמוך על דבריהם. כאמור, מצב של חילוקי דעות נחשב בתפיסת העולם הימני-ביניימית למצב שלילי במהותו, תוצאה הכרחית של אי-הידע. במצב האיראלי של ידיעת האמת לא תהיינה חילוקי דעות והכול יתוידך באמת האלוהית האחת. בהקשר החברתי נתפסה המחלוקת בחומרה מאחר שהיא עלולה לערער את היציבות הקהילתית. ואכן בהמשך החיבור (א, סג) טוען היהודי, שלפילוסופים נחיתות מובנית משום שהם לא זכו לקבל את החוק האלוהי ונאלצו להשתמש בשכלם האנושי המוגבל כדי ליצור לעצמם תמונת עולם וחוק, בהתאם ומכאן נחיתותם לעומת האלוהי. על רקע זה הציג דיה"ל את השקפתו הידועה, ולפיה כמו שבני האדם נעלים מבעלי-החיים האחרים בכישוריהם השכליים, כך נעלה היהודי משאר בני האדם בכך שזכה לקבל את "הענין האלוהי", שהוא מעין כישור גנטי ייחודי המאפשר מגע

21 מהדורת אבן שמואל, עמ' י. למילה "מופת" במינוח העברי של ימי הביניים יש שתי משמעויות שונות, ואפילו מנוגדות. המשמעות האחת, שהיא מקראית במקורה, כמו "אותות ומופתים", משמעה נס. במשמעות זו מופיעה מילה זו בכוזרי א, יא. לעומת זאת, בקטע זה מופיעה מילה זו במשמעות אחרת לגמרי של הוכחה מדעית-לוגית. נוכל להבין את משמעות המילה בטקסטים למיניהם מתוך ההקשר שהיא מופיעה בכל אחד מהמקומות.

בלתי אמצעי עם האלוהות (א, לא-מב).²² אי לכך, שעה שבני האדם בכלל נאלצים להשתמש בכישוריהם השכליים, מוגבלים ככל שיהיו – ודאי לעומת השכל האלוהי – כדי ליצור לעצמם חוק, הרי ליהודי יש את המגע הבלתי־אמצעי עם האלוהות, שאפשר לו לקבל במישרין את החוק האלוהי המושלם. עם זאת, בשום מקום אין ריה"ל טוען שחוק ההתגלות מנוגד לחוק השכל; הוא רק טוען שהוא נעלה ממנו, וְדַאי ומקיף ממנו. תשתית זו תשמש עוגן לשינוי הדגש המשמעותי שנמצא בהמשך להלן.

אם בראשית הדיון מצא החבר היהודי – כלומר ריה"ל – לנכון להדגיש את הניגוד המוחלט בין החוק האלוהי לבין חוק השכל, הרי בהמשכו, לאחר שהכוזרי השתכנע להעדיף את היהדות מהפילוסופיה, הוא חוזר כאמור לעמדה המזכירה מאוד את עמדת רס"ג, שהבחין בין מצוות שכליות למצוות שמעיות. המצוות השכליות מזוהות כאן עם חוקי השכל, שבני האדם, אפילו מי שלא זכו להתגלות וגם מי שאינם פילוסופים, יכולים להכיר גם באמצעות שכלם. עמדה זו במלוא קיצוניותה מופיעה במאמר השני של הכוזרי (מו-מט). אפילו את חברת השורדים מציג ריה"ל, בעקבות דברי אפלטון (פוליטאה א, 343; אותו רעיון מופיע גם אצל אוגוסטינוס, עיר האלוהים ד, 4), כחברה העוקבת אחרי חוקי השכל המנחים את ההתנהגות האנושית, שאם לא כן לא היו מסוגלים לשרוד, כפי שאומר ריה"ל בסעיף מח:

אלה [= חוקי הצדק] וכל הדומים להם החקים השכליים, אך הללו אינם כי אם הצעות והקדמות לתורת האלוהית הקודמות לה בטבע ובזמן, אשר בלעדיתן לא יתכן כל הנהגה בכל חברה מחברות בני אדם – עד כי גם חברת שורדים לא יתכן שלא תקבל שלטון הצדק בדברים שבינם לבין עצמם; בלא זה לא תתמיד חברותם. רק כאשר ימרו בני ישראל עד שהתחילו להקל במצוות השכליות ובדרכי ההתנהגות אשר אין כל חברה יכולה להתקיים בלעדיתן, כאשר לא יוכל היחיד להתקיים בלא ספוק צרכיו הטבעיים – מאכל ומשתה, ותנועה וממנוחה, ושנה ויקיצה, – ועם זה החזיקו עוד בעבודת הקרבנות ובדומות לה מן המצוות האלוהיות, השמעיות – הוריעם האלוה כי הוא היה מסתפק בפחות מזה [...] כי התורה האלוהית לא תשלם כי אם לאחר שלמות החקקה החברתית והשכלית [...] ואיש החסר כל אלה מה לו כי יביא קרבנות או יקים מצוות השבת והמילה ודומיהן אשר השכל אינו מחיבן ואף לא דוחן? הלא הן המצוות שנתיחדו בהן ישראל, כתוספת על המצוות השכליות ועל ידן הגיעה אליהם מעלת הענין האלוהי [...] אולם איך יתכן הדבר כי בהסתפק האדם הישראלי ה"עשות משפט ואהבת חסד" ובעזבו מצוות מילה ושבת ומצוות הפסח ושאר המצוות יגיע לידי שלמות?

22 תפיסה זו תוגדר "גזענית" בהתאם לתפיסה המודרנית, וכל אדם בתקופתנו הסבור כך הוא גזען מובהק, אך הבחנות אלה אינן רלוונטיות לתקופה שאנו דנים בה, ולכן הטלתן עליה היא אנכרוניסטית. רוב המלומדים, כשאר בני האדם, בתקופה הקדם־מודרנית, היו "גזענים" או "שובניסטים" בהתאם למונחים המקובלים עלינו כיום. הוויכוח ביניהם לא היה אלא בשאלה: מי נעלה ממי ומי נחות ממי, אך כולם החזיקו בתפיסת עולם היררכית. ראו הדיון אצל מלמד, היחפוך כושי עורר?

2

חוקי השכל של אותה חברת השודדים אמנם נחותים מחוקי השכל של הפילוסופים, בדיוק כמו שחוקי השכל של הפילוסופים נחותים מחוקי השכל כפי שהם באים לידי ביטוי בתורה. חוקי השכל של השודדים אינם דואגים אלא להישרדות אותה קבוצה חברתית, כלומר יטילו איסור לרצוח איש מחברת השודדים או לגנוב ממנו, אבל יתירו דצח וגנבה מחוץ לקבוצה, והם ודאי יכירו בחיוב השכל לבחור לעצמם למנהיג את בעל הכישורים המעולים ביותר, בהתאם לקנהי המידה שלהם, ולציית לו – והכול מתוך תובנה שהדבר חיוני להישרדות הקבוצה ותפקודה. חוקיה של חברה זו אינם מכוונים כלל לתכלית השכלית העליונה של הקיום האנושי והדרכים למימושה. תפיסה כזאת של חוק השכל היא הקרובה ביותר להגדרת חוק הטבע. לעומת זאת, חוקי השכל של הפילוסופים ישאפו לא רק להבטחת הישרדות הקבוצה, אלא לקיום חברה אנושית מתקנת ולמימוש התכלית השכלית של הקיום האנושי.

התורה, לעומת זאת, בהיותה תוצר של התגלות אלוהית, תיתן חוקים כאלה בפירוט, בדיוק ובמינון המושלם שלהם, ולכן תיצור תנאים אופטימליים למימוש התכלית האנושית. התורה מוצגת כשילוב המושלם בין המצוות השכליות לבין המצוות השמעיות. כל סוג של מצוות בנפרד אינו מספק. באמצעות קיום המצוות השכליות בלא קבלת המצוות השמעיות לא יוכל האדם להתקרב כראוי אל האל, ואילו בקיום המצוות השמעיות בלא קיום השכליות לא יהיה טעם בעבודת האל. את הציוויים החברתיים-המוסריים, שהם פועל יוצא של ההידמות לפעולות האלוהיות, מכיר כל אדם באמצעות שכלו, עד כמה שהוא מסוגל. ההתגלות האלוהית, כפי שכבר ציינ רס"ג, מאפשרת לאדם להכיר את הפעולות האלוהיות בצורה המדויקת והוודאית ביותר. זאת בניגוד לפילוסופים המתווכחים ויכוחים אין-סופיים ואינם מסוגלים להגיע להכרעה או להסכמה, כפי שכבר ציינ ריה"ל. נוסף על כך, התורה גם נותנת לאדם את המצוות השמעיות המדריכות אותו בדרך הראויה לעבודת האל.²³ הטיעון שחוקי השכל קודמים לתורה האלוהית בזמן ובטבע, והזיהוי שעושה ריה"ל בינם לבין הצרכים הטבעיים הראשוניים ביותר של האדם כבר רומזים על זיהוי חוק השכל עם חוק הטבע. גם אצל הרמב"ם נמצא קישור כזה, ושניהם הקדימו אפוא בהוספת חוק הטבע לסיווג החוקים של אלבו במאה החמש-עשרה.

קיום המצוות השכליות הוא אפוא תנאי הכרחי להכרת האל, אך לא תנאי מספיק; חייבות להצטרף אליהן המצוות השמעיות, שמקורן התגלותי טהור. אין הן נובעות אמנם מן השכל, אך גם אינן מוגדות לו, וכך, אף-על-פי שבסופו של דבר ריה"ל אמנם מזהה את חוק השכל עם המצוות השכליות, עדיין יש לו חילוקי דעות מהותיים עם הפילוסופים. הפילוסופים מתבססים אך ורק על חוק השכל מאחר שלא זכו להתגלות. לכן אין זה משנה בעיניהם באיזו דרך יעבוד האדם את האל (= המצוות השמעיות), כל זמן שיקיים את החוקים השכליים בהקשר החברתי, וכוונותיו תהיינה טהורות.²⁴ ואכן הפילוסוף, שהיה הראשון שאליו פנה הכוזרי בחפשו אחר האמת, ציין מפורשות בסוף דבריו שכל זמן שכוונותיו של הפילוסוף טהורות והוא מגיע לשלמות

23 עמדה זו חוזרת ומופיעה גם במאמר השלישי (1-1) עם הדגמות. בעוד במאמר השני (מו) נקראים חוקים אלה "החקים השכליים", הרי במאמר השלישי (ז) הם מכונים "החקים החברתיים והשכליים".

24 ראו הכוזרי ב, מט, המובא בספר המקורות.

השכל, אין זה משנה איזה חוק הוא יאמץ. בעיניו היינו הקדש הוא אם יבחר אדם זה להתבודד מן החברה לגמרי, יבחר לציית לחוק של אחת האמונות הקיימות או יאמץ לעצמו את חוקי השכל של הפילוסופים:

וכאשר תגיע מחשבתך לאמונה הזאת, אל תחוש באיזה מין ממיני העבודה אתה עובד לאלוה או איך תתפלל ואיך תשבח, באיזה דבור, ובאיזו לשון ובאילו מעשים; ואם תרצה – בדה לך דת לשם העבודה וההערצה והשבוח ולמען התנהגותך אתה במדות טובות והנהגת ביתך ובני ארצך בהן, אם מקבל אתה עליהם – או קח לך לדת את אחת החקות השכליות שהנחו על ידי הפילוסופים בחבוריהם, ושים כמגמתך וכוונתך – זכוך נפשך.²⁵

שלא במקרה דחה המלך הכוזרי הצעה זו של הפילוסוף. בניגוד לדעת הפילוסוף ובעקבות חלומו שלו,²⁶ הוא הבין שאין די בכוונות הטהורות, אלא יש גם צורך בבחירת המעשים הנכונים. לכן אפשרות ההתבודדות נדחת על הסף; אלא שגם בדבר תפקידו החברתי הפילוסוף חייב להכריע בין המצוות של האמונות השונות. לפיכך פנה הכוזרי לבדוק את הנצרות ואת האסלאם, ובסופו של דבר הגיע ליהדות. לשיטתו של ריה"ל, רק היהדות הציעה לו התגלות מאומתת אמפירית של חוק אלוהי, המכיל גם מצוות שכליות על כל פרטיהן ודקדוקיהן, המנחות בדרך המיטבית את ההתנהגות החברתית הראויה של האדם, וגם מצוות שמעיות המנחות את האדם לעבודת האל האמיתית.

ד. הרמב"ם: הביקורת על שיטת רס"ג - ממצוות שכליות למפורסמות

בפרק השישי של שמונה פרקים, הוא המבוא לפירוש מסכת אבות שבמשנה, מבקר הרמב"ם בחריפות, אך בלי לנקוב בשמות, מלומדים יהודים שפירשו את הדברים המופיעים בבבלי, יומא סו ע"ב, על המצוות "שאלו לא נכתבו ראיות הן לכתב", במשמעות של מצוות שכליות: "ויקראו אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלי חלי המדברים: 'מצוות שכליות'".²⁷ הרמב"ם מבקר

25 הכוזרי א, א, סוף דברי הפילוסוף. הטקסט כולו מובא בספר המקורות. יש לשים לב להבחנת ריה"ל בין "התנהגותך אתה במדות טובות", "הנהגת ביתך" לבין "בני ארצך". הוא עוקב כאן אחר ההבחנה האריסטוטלית בין שלושת תחומי ההנהגה, הם שלושת תחומי החכמה המעשית: הנהגת האדם, היא האתיקה; הנהגת הבית, היא הכלכלה; הנהגת המדינה, היא הפוליטיקה. גם בהמשך, א, לה: "ואלו האדם נתיחד מכל בעלי החיים בענין השכלי, שממנו נתייבדו: תקון המדות, ואחרי זה תקון עניני הבית, ואחרי זה תקון עניני המדינה, וככה קמה אמונת הנהגת המדינה, ואתה החקים הנהגים במדינה". ראו סיווג תחומי המדע המעשי אצל הרמב"ם, מילות ההגיון יד.

26 ספר הכוזרי נפתח בתיאור חלומו של המלך שהגיע אותו לחפש את דת האמת. בחלומו, שחזר ונשנה, הופיע מלאך יהודי לו שכוונתו רצויות אך מעשיו אינם רצויים. מאחר שלחלומו היה אימות אמפירי מוחלט מבחינתו (הוא ראה את המלאך, שמע אותו, והחלומו חזר ונשנה בדיוק באותה הצורה ועם אותו מסר), חיפש הכוזרי אחר המעשה הנכון. ברגע שהפילוסוף אמר לו שכל מה שחשוב הן הכוונות ולא המעשים, הוא נעשה לא רלוונטי מבחינתו, שהרי חלומו המאומת אמר לו דבר אחר. מאפיינים אלה של החלומו הם שהובילו אותו בסופו של דבר אל עבר קבלת היהדות, המאופיינת (שלא כמו הפילוסופיה והנצרות) כדת של מעשים.

27 הרמב"ם, שמונה פרקים ו, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רבינוביץ, עמ' קצג. שמואל אבן תיבון תרגם לעברית את שמונה פרקים (הפרק כולו מובא בספר המקורות).

כאן כמה מחכמי ישראל במרחב האסלאמי בכך שהם "חלו", כלומר החזיקו בדעות כוזבות,²⁸ שהושפעו מ"המדברים", הלא הם חכמי ה"כלאם", התאולוגים המוסלמים, בייחוד חכמי זרם אל-מעזיללה, שניסה לבסס את התאולוגיה האסלאמית באמצעים פילוסופיים.²⁹ החוקרים מסכימים, שהרמב"ם רומז כאן על רס"ג, שאכן היה התאולוג היהודי החשוב הראשון שהושפע מהכלאם האסלאמי, ואצלו אכן מצויה ההבחנה בין מצוות שכליות למצוות שמעיות, וכן זיהוי ה"שכליות" עם חוקי מוסר חברתיים שהאדם יכול להכיר באמצעות שכלו. ידוע שהרמב"ם הסתייג בחריפות מכמה עמדות של הכלאם,³⁰ וודאי הסתייג ממלומדים יהודים שהושפעו מחכמי הכלאם ועקב כך עיוותו, לטענתו, את משמעות התורה. הרמב"ם אמנם נמנע מלהזכיר את רס"ג בשמו, ודאי משום כבודו, אבל סבירה ביותר ההנחה שאליו הוא כיוון את ביקורתו.³¹

השאלה היא, מדוע מבקר רמב"ם בחריפות רבה כל-כך את עמדת רס"ג, שאותה אימץ בסופו של דבר גם ריה"ל, כפי שראינו לעיל?³² כדי להבין את הרקע להתנגדותו של הרמב"ם לתפיסת החוק של רס"ג (וריה"ל), נביא כמה קטעים לפי הסדר הכרונולוגי של הופעתם בכתבי הרמב"ם:³³

28 הרמב"ם משתמש כאן בדימוי הלקוח מהפילוסופיה האפלטונית, המבחינה בין בריאות הגוף ומחלת הגוף, לבין בריאות הנפש ומחלת הנפש. מחלת הנפש משמעה החזקה בדעות הכוזבות; בריאות הנפש משמעה החזקה בדעות הנכונות. אי לכך הפילוסוף מכונה רופא הנפש. ראו אפלטון, גורגיאס, 464-466.

29 ראו ר' ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כרך א, עמ' 153-181.

30 ראו שמונה פרקים, א, מבראות לפירוש המשנה, מהדורת רבינוביץ, עמ' קנט-קס, בהקשר למשמעות הפעולה של הנפש המדמה: "יבכאן טעו המדברים הטעות המגנה הגדולה אשר בנו עליה פנת הטעאתם בחלקת המחבי, והאפשר, והנמנע, שהם חשבו, אך הביאו בני אדם לחשב; כי כל מדמה אפשר; ולא ידעו שזה הכח ירכיב ענינים שמציאותם נמנע' כמו שזכרנו". לדעתו החזיקו ה"מדברים" בתפיסת עולם המעוותת את המציאות. וראו הפולמוס הגדול של הרמב"ם עם ה"מדברים" במורה הנבוכים א, עא ואילך.

31 השוו רמזים דומים בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים א, עא (מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 190): "זו היא דרכו של כל 'מדבר' מבין המוסלמים בכל הנוגע לענין זה. וכן המחקים אותם מעדתנו אשר הלכו בדרכיהם". וכן באיגרת לתלמיד בפתיחת מורה הנבוכים, שם, עמ' 7-6: "תבעת ממני שאבאר לך דברים מן העניינים האלוהיים ושאוידע לך את כוונותיהם של ה'מדברים' בשאלות אלה [...] ראיתי שלמדת מקצת מדברים אלה מפי זולתי, ואתה נבון, מוכה תדהמה, ונפשך הנאצלת תובעת ממני למצא דברי חסד; ב, כת, שם, עמ' 348, ביקורת על פירושו של רס"ג לקהלת א, 4, בהקשר לשאלת הבראה, וראו ההערה של שורץ, שם, הערה 7; וכן ג, יז, בעניין האמונה שיש השגחה פרטית גם על בעלי-חיים, שם, ב, עמ' 480: "תורתנו מתייחסת אך ורק למצביהם של פרטים מבני-האדם. אבל הסיפור הזה על פיצוי לבעלי-חיים לא נשמע כלל לפנינו באומתנו. איש מן החכמים לא הכירו כלל. אולם כאשר שמע אותו אחד המאותרים מבין הגאונים ז"ל מפי המעתיקה, סבר שהוא נכון והאמין בו". וראו הערתו של שורץ, שם, הערה 45. השימוש במילה "סבר" כאן הוא במשמעות של "חשב בשעות", כפי שהדבר מופיע גם במקומות אחרים בכתבי הרמב"ם (ראו למשל בהערה הקודמת בהקשר ל"מדברים" שמהם הושפע רס"ג). גם במקרים אלה סביר להניח שהכוונה לרס"ג. ראו גם הערתו של הרמב"ם בחלק השלישי של "איגרת תימן" בעניין חישובי קיצין. הרמב"ם כידוע שלל תופעה זו בחריפות, והוא מתייחס לכך שרס"ג אכן עסק בחישובי קיצין מתוך התחשבות באילוצים שהיה חייב להתמודד עמם. במקרה זה הוא מזכיר את רס"ג בשמו והוא מבין את מניעו, ובכל זאת מסתייג מהחלטתו מן המעשה עצמו.

32 הרמב"ם מיעט להתייחס לחוגי דעות יהודים שקדמו לו, כמו רס"ג, ריה"ל ואחרים, ולעומת זאת הרבה לצטט מכתבי הפילוסופים היוונים והמוסלמים. יש חוקרים הסבורים שהדבר מבטא את הסתייגותו מהם, כפי שאנו מוצאים גם בדברים כאן. ראו ש' פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים", בקובץ מאמריו, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (ירושלים, 1977), עמ' 171-172. ראו גם באיגרתו של הרמב"ם לשמואל אבן תיבון בעניין תרגום "המורה" שבה הוא מציע לו את הניבילוגרפיה המתאימה, שעיקרה טקסטים ממקור יווני ואסלאמי, ומיעוטה ממקור יהודי, וגם החיבורים היהודיים נזכרים תוך הסתייגות ברורה. ראו איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך ב, עמ' תקנב-תקנד.

33 הטקסטים המלאים מובאים בספר המקורות.

א. מלות ההגיון ת, 1-2 (קטעים): [1] המשפטים אשר יודעו ולא יצטרך אל ראייה על אמתתם ארבעה מינים: המוחשים [...]; והמושכלות הראשונות – כידיעתינו כי הכל יותר גדול מן החלק, וכי השנים מספר הזוג, ושהדברים השוים דבר אחד בעינו כולם שוים; והמפורסמות – כידיעתינו שגלוי הערוה מגונה, וכי [גמול] חסדי המטיב ביותר נכבד, נאה, והמקובלות [...]. [2] ואולם המוחשות והמושכלות – אין חלוף [= הברל] בין השלם בחושים והיצירה [= כישורים], וזולתו ממין האדם; והנכבדים בהם האמת בהם. ואולם המפורסמות – הנה יש בהן חלוף ויתרון, כי יש משפטים נתפרסמו אצל אומה אחת ולא נתפרסמו אצל אומה אחרת, וכל מה שיהיה העניין מפורסם אצל אומות רבות תהיה האמתות בו יותר חזקה.

ב. שמונה פרקים, ו (קטע): [...] שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות, אשר אמרו: מי שלא יתאזהר אליהן יותר חשוב מן המתאזהר אליהן ויכבש את יצרו מהן – הם הענינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם: "רעות": כשפיכות דמים, וגנבה, וגזלה, ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמל רע למיטיב לו, ולכנות אב ואם וכיצא באלו. והן המצות שאמרו עליהן החכמים, זכרונם לברכה: "שאלו לא נכתבו דאיות הן לכתב".

ג. מורה הנבוכים א, ב (קטע): בשכל הוא [= האדם] מבחין בין אמת ושקר, וזה השכל, היה מצוי בו [= באדם הראשון] שלם וגמור. ואילו מגונה ויפה הם מן המפורסמות ולא מן המושכלות, שהרי אין אומרים "שמים כדוריים – יפה", ו"הארץ שטוחה – מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". גם בלשוננו [= העברית] אנו אומרים על הנכון והכוזב: אמת ושקר ועל היפה והמגונה: טוב ורע. והנה בשכל מכיר האדם את האמת מן השקר, וכן הוא בכל הדברים המושכלים. וכאשר היה [= אדם הראשון] במצבו השלם הגמור ביותר, הרי חרף טבע-בריותו ומושכלותיו, אשר בגללם נאמר עליו "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהלים ת, 6), לא היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות. הוא לא השיג אפילו את הברור ביותר בין המפורסמות לגנאי והוא חשיפת הערוות. דבר זה לא היה מגונה בעינו והוא לא השיג את הגנאי שבו. וכאשר המרה (את פי האל) ונטה לעבר תאוותיו הרמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים כפי שאמר: "כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים" (בראשית ג, 6) – נענש בכך שנשללה ממנו אותה השגה שכלית. לכן הוא המרה את הצו אשר נצטווה מפאת שכלו ותהי לו השגת המפורסמות. הוא נשתקע בציון הדברים כמגונים או כיפים. אותה שעה ידע את ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל ולאיוזה מצב הגיע. לכן נאמר: "וההייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (בראשית ג, 5), ולא נאמר: יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת. לגבי ההכרחי אין טוב ורע כלל, אלא יש שקר ואמת.

הרמב"ם מבחין בעקיבות – מאז חיבור הנעורים שלו מלות ההגיון ועד מורה הנבוכים שחובר שנים רבות אחריו – בין מושכלות לבין מפורסמות. אלה הם שניים מארבעת מקורות ההכרה האנושית בשיטתו של הרמב"ם, נוסף על המוחשות, הן התפיסות החושיות, והמקובלות, הן המסורות שמקורן בהתגלות שיש לה אימות. המושכלות והמפורסמות, שתיהן טבועות בנפש האנושית, אך כל אחת מהן נוגעת לאובייקט אחר של ההכרה האנושית ויש לה מאפיינים משלה: המושכלות מכילות את המשפטים הלוגיים והמתמטיים, שבאמצעותם מבחין האדם בין אמת

לשקר, ואילו המפורסמות מכילות את המשפטים האתיים, שבאמצעותם מבחין האדם בין טוב לרע. המושכלות שייכות לשכל העיוני, והמפורסמות – לשכל המעשי. ההבחנה בין התפקודים של השכל המעשי והשכל העיוני מופיעה בפרק א של שמונה פרקים:

והחלק השכלי – הוא הכח הנמצא לאדם, אשר בו ישיכיל ובו תהיה ההשתכלות, ובו יקנה החכמות, ובו יבדיל בין המגנה והנאה מן הפעלות. ואלו הפעלות: מהן – מעשי – ומהן – עיוני. והמעשי: ממנו – מלאכת מחשבת, וממנו – מחשבי. והעיוני – אשר בו ידע האדם הנמצאות שאינן משתנות, כפי מה'שהן עליו, והן אשר יקראו: "חכמות" סתם. ומלאכת מחשבת – הוא הכח אשר בו ילמד המלאכות: כנגרות, ועבודת האדמה, והרפואות והמלחות [= ספנות]. והמחשבי – הוא הכח אשר בו יסתכל האדם בדבר אשר ירצו לעשותו: אם אפשר לעשותו, אם לאו; ואם אפשר לעשותו, איך צריך שיעשה?³⁴

הבדל מהותי אחר בין המושכלות לבין המפורסמות, הנובע מההבדל באובייקט ההכרה השונה שכל אחת מהן מכוונת אליו, הוא בכך שהמושכלות (כמו המוחשות) הן אוניברסליות; ההבחנה בין אמת לשקר תופסת באותה המידה בכל זמן ומקום. המפורסמות, לעומת זאת, הן פרטיקולריות, הן תלויות זמן ומקום, ומשתנות מאומה לאומה. ועם זאת, נשים לב שבקטע מתוך מלות ההגיון הרמב"ם מציין כי "כל מה שיהיה העניין מפורסם אצל אומות רבות תהיה האמתות בו יותר חזקה". משמע, שגם במפורסמות יש היבט אוניברסלי, הואיל ונוצר כאן יחס ישיר בין מידת המקובלות של תפיסה מוסרית מסוימת לבין מידת אמיתותה: ככל שהיא מקובלת יותר בקבוצות אנושיות רבות יותר ובתקופות ארוכות יותר, כן היא נתפסת נכונה יותר. ואכן עצם השימוש במונח מפורסמות מצביע לעבר המסקנה הזאת: ככל שדרך התנהגות מסוימת מפורסמת יותר, כלומר מקובלת יותר באומות העולם, כן עולה הסבירות שהיא הדרך הנכונה. מסקנה זו נובעת מעצם הנחת היסוד, שהמפורסמות, כמו המושכלות, טבועות בנפש האנושית, ולכן ככל שהן מופיעות אצל יותר בני אדם ואצל יותר אומות, למרות הבדלי הזמן והמקום, כך אמיתותן מוכחת יותר, וברור שהן אכן טבועות בנפש האנושית.³⁵

בקטעים אלה מביא הרמב"ם דוגמאות לכללי ההתנהגות הכלולים ב"מפורסמות". דוגמאות אלה מגבירות את המשמעות האוניברסלית שלהן. במלות ההגיון הדגים אותן הרמב"ם באמצעות איסור אחד, גילוי הערווה, והיתר אחד – נאה לגמול למי שמיטיב עמך בהטבה גדולה יותר. בשמונה פרקים הרמב"ם מדגים את המפורסמות באמצעות כמה התנהגויות שמקובל להגדירן בחברה האנושית "רעות", ולכן כולן איסורים, כדלקמן: שפיכות דמים; גנבה וגזלה; הונאה; היזק למי שלא הירע למזיק; גמילת רע למי שהיטיב עם הגומל, וביזוי אב ואם. הרמב"ם מדגיש שאין זו אלא דוגמה לכללי התנהגות מקובלים מהסוג הזה, אך יש חשיבות לעצם הדבר שבחר

34 מבואות לפירוש המשנה, מהדורת רבינוביץ, עמ' קס-קסא.

35 בקטע ממלות ההגיון מוגדרות המפורסמות הפרטיקולריות, אלה שנתפרסמו אצל אומה אחת, אבל לא אצל אומות אחרות, כ"משפטים". במורה הנבוכים ג, כו הרמב"ם מגדיר "משפטים" את המצוות בתורה שאנו יודעים את טעמן, בהבדל מה"חוקים" שטעמם אינו ידוע או נשכח מבני האדם.

להדגים אותם בדוגמאות האלה. בקטע במורה הנבוכים א, ב הרמב"ם מדגים את המפורסמות בזיקה לפירושו את חטא אדם הראשון בגן העדן כגילוי הערוה, בדיוק כמו במלות ההגיון. וכך אנו רואים כיצד זיהה הרמב"ם בעקיבות במפורסמות בעיקר את האיסורים המוסריים הראשוניים ביותר, שהציות להם אמור להבטיח את הישרדות המין האנושי ואת עצם קיומה של החברה האנושית. איסורים אלה דומים לאיסורים המופיעים הן בשבע מצוות בני נח והן בחמש הדיברות האחרונים בעשרת הדיברות, העוסקים ביחסים שבין אדם לחברו, ולא בכדי, שהרי זוהי תכליתו הראשונה – מבחינת הזמן ומבחינת החיוניות – של קיום החוק והציות לו.

המושכלות, לדעת הרמב"ם, נעלות מהמפורסמות בשלוש בחינות הכרוכות זו בזו: סוג ההוכחה שכל אחת מהן מבוססת עליה, מידת האוניברסליות והגדרת התכלית שלהן. ראשית, המפורסמות אמנם מוסכמות ומקובלות בקבוצות אנושיות רבות, אך אין להן הוכחה מופתית, כלומר המבוססת מדעית ולוגית, ואילו למושכלות יש הוכחות כאלה, אפילו אם אינן מוסכמות או ידועות לרוב בני האדם. משפט שיש לו הוכחה מופתית עדיף ממשפט שהוא רק מוסכם בציבור; שנית, מידת האוניברסליות – המושכלות, שיש להן אופי אוניברסלי מובהק, שהוא מעבר לשינויי הזמן והמקום, נעלות מן המפורסמות שהן בטבען זמניות ומשתנות; אפילו אם מוצאים בחלקן מידה של אוניברסליות, הרי אוניברסליות נמוכה ממידת האוניברסליות המוחלטת של המושכלות. שלישית, הגדרת התכלית, שהיא פועל יוצא של שני המאפיינים הקודמים; ככל שההוכחה ודאית יותר ומידת האוניברסליות גבוהה יותר, כך התכלית נעלה יותר. הרמב"ם מטפל בהיבט הזה בעיקר בפירושו לסיפור גן העדן במורה הנבוכים א, ב. כפי שראינו בדיון בשאלת הטבע המדיני של האדם, ניסה הרמב"ם לפתור בפירושו האלגורי מרחיק הלכת לסיפור גן העדן בעיה פרשנית קשה בפשט המקרא: כיצד ייתכן שאדם הראשון חטא חטא כה חמור באי־ציותו לציווי האלוהי באכלו מעץ הדעת, ובכל זאת קיבל לכאורה פרס בלמדו להבחין בין טוב ורע? לכאורה התרחש המצב הלא־רצוי של רשע וטוב לו, המנוגד תכלית הניגוד לעקרונות היסוד של הצדק האלוהי. הרמב"ם פתר את הבעיה הפרשנית באמצעות ההבחנה בין המושכלות למפורסמות. אדם הראשון, כבעל נפש משכלת המייחדת את האדם משאר הברואים, נברא עם שלמות המושכלות, אך נעדרה ממנו לגמרי הכרת המפורסמות, בהיות כל צרכיו הגשמיים מסופקים לו מן המוכן בגן העדן, ולכן לא היה לו צורך בעבודה ולא בארגון החברתי שהיא מחייבת. המפורסמות בהיותן כללי מוסר המסדירים את התנהגות הפרטים בחברה, לא היו רלוונטיות במצב של קיום חוץ־חברתי ועל־מדיני. כאמור, בהתאם לתפיסה זו, האופי המדיני של האדם אינו ראשוני אלא משני, פועל יוצא של חטאו.

המפורסמות מופיעות רק לאחר חטאו של אדם, לאחר שתאוותיו הגשמיות השתלטו עליו והוא נענש באיבוד המצב העדין, ונאלץ מאז לעבוד כדי לספק את צרכיו, כלומר להיכנס אל מסגרת חברתית מאורגנת. העובדה הטקסטואלית, שבעקבות חטאו של אדם מדובר במקרא על "ידיעת טוב ורע", כלומר המפורסמות, ולא על "ידיעת אמת ושקר", כלומר המושכלות, מוכיחה בעליל לשיטתו של הרמב"ם, שזו אכן הקריאה הנכונה של סיפור גן העדן. עתה נוצר היחס הנכון בין ההתנהגות האנושית לתגובה האלוהית: אדם הראשון חטא בהידרדרות מהמושכלות, ולכן נענש

ז

בצורך במפורסמות. מכך נובע, שהמושכלות מבטאות את מהותו של האדם, את תכלית קיומו, ואילו המפורסמות מבטאות את הידרדרותו משלמותו, התוצאה של השתלטות תאוותיו הגשמיות. רק אז הן נעשו רלוונטיות וחיוניות לקיום החברה האנושית והישרדותה. על אף יחסו המסתייג של הרמב"ם כלפי המפורסמות, כפי שזה בא כאן לידי ביטוי, ברור שהוא ראה בהן תנאי הכרחי לקיומה ולהישרדותה של החברה האנושית במצב שלאחר הגירוש מגן העדן. הוא אמנם טען שהן פרטיקולריות בטבען, כלומר מותנות ומשתנות בהתאם להשתנות תנאי הזמן והמקום, ובכל זאת מצא בהן רכיב אוניברסלי מובהק בכך שכלל שהן מקובלות באומות רבות יותר, כן דרגת האמיתות שלהן גבוהה יותר.

על רקע זה אפשר להבין את ביקורתו החריפה של הרמב"ם על תפיסת המצוות השכליות של רס"ג. לשיטתו, בזיהוי שזיהה רס"ג בין כללי המוסר לבין החוקים השכליים, הוא בלבד שני תחומים שונים לגמרי של ההכרה האנושית; כפי שמצאנו בקטעים הנ"ל, משפטים העוסקים בהבחנה בין אמת לשקר, כמו: "האם השמיים כדוריים?", שונים במהותם ממשפטים העוסקים בהבחנה בין טוב לרע, למשל: "האם מותר לרצוח?" – הראשונים הם שכליים, ואלה העוסקים בהבחנה בין טוב לרע שייכים למפורסמות. באמצעות היות מצוות אלה שכליות, פתר הרמב"ם לשיטתו את הבעיה הפרשנית של סיפור החטא והעונש בגן העדן. באותה דרך ממש הוא גם ניסה לפתור בשמונה פרקים (פרק ו) ניגוד לכאורה בין דעת הפילוסופים לבין דעת חז"ל. בהתאם לדעת הפילוסופים, עדיף לכאורה החסיד, מי שאין לו תאוות גשמיות כלל, מהמושל בנפשו, מי שיש לו תשוקות גשמיות עזות, אך הוא מצליח להתגבר עליהן. החכמים, לעומת זאת, לכאורה ראו יתרון לבעל היצרים העזים המצליח להתגבר עליהם בעקבות חינוך עצמי, כפי שנאמר: "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" (בבלי, סוכה נב ע"א).

לדברי הרמב"ם, הברלי העמדות בנושא זה הם רק לכאורה, ובסופו של דבר, בנושא זה שווה דעת החכמים ודעת הפילוסופים. החכמים בטענם שהחסיד עדיף מזה המתגבר על יצרו התכוננו למפורסמות מאחר שמצוות אלה הן בטבע האדם. אשר למצוות השמעיות הם טענו שעדיף המתגבר על יצרו מאחר שמצוות אלה אין להן איסור טבעי אינסטינקטיבי; הן מתבססות על ציווי אלוהי, ולכן צריך אדם להשתדל לקיים אותן בהתמדה, אפילו אם הן נוגדות את הנטיות הטבעיות שלו, וככל שהאדם מצליח יותר לעשות זאת, כך עבודת השם שלו חזקה יותר. כפי שאמר רבן שמעון בן גמליאל (תורת כוהנים, פרשת קדושים), שאותו מצטט כאן הרמב"ם: "לא יאמר אדם: אי־אפשי לאכל בשר בחלב; אי־אפשי ללבוש שעטנז; אי־אפשי לבוא על הערוה – אלא: אפשי, ומה אעשה – אבי שבשמים גזר עלי". הרמב"ם מציין, שלא בכדי אין כאן שימוש בדוגמאות מן המפורסמות, כמו איסור רצח וגנבה, אלא כולן נוגעות למצוות השמעיות.³⁶ באמצעות הכחשת

36 האיסור לבוא על הערוה אינו מכון כאן ליחסי מין אסורים, השייכים למפורסמות, אלא ל"עריות", המכוון לעניינים האוטוריים שנאסר לדרוש עליהם ברבים, הקשורים לעניינים הלכתיים העוסקים ביחסי מין אסורים. כלומר, האיסור אינו נוגע למעשה אלא לעיסוק התאורטי, ולכן הוא שייך למצוות השמעיות. הרמב"ם דן ב"סתרי עריות" בפירוש המשנה, חגיגה ב, א.

האופי השכלי של המפורסמות ניסה אפוא הרמב"ם להוכיח, שבמקרה זה גם לדעת חכמי ישראל עדיף החסיד מהמתגבר על יצרו, ממש כמו שסברו הפילוסופים. עדיפות המתגבר על יצרו מתקיימת רק בנוגע למצוות השמעיות, שבהן הוא נדרש לקבל איסורים שאינם מחויבים מן השכל, ואפילו מנוגדים לנטייתו הטבעיות של האדם.

הרמב"ם קיבל אפוא את הבחנת רס"ג בין שני סוגים של מצוות, והוא גם קיבל את השימוש בביטוי "מצוות שמעיות". הוא חולק על רס"ג בעניין מקורן ומשמען של מה שרס"ג כינה "מצוות שכליות", מה שהרמב"ם מכנה "מפורסמות". לכאורה יש ביניהם חילוקי דעות מהותיים בשאלת מקורם של החוקים המנחים את התנהגותו החברתית של האדם. בסופו של דבר, על אף דברי הביקורת החריפים של הרמב"ם כלפי רס"ג, אנו רואים שההבדל בעמדותיהם בנושא זה היה במינוחים שהם בחרו להשתמש בהם יותר משהיה בתכנים. גם הרמב"ם סבר שהמפורסמות הן מבחינות מסוימות "שכליות" במהותן, כלומר יש להן תכלית שהאדם יכול להבין בשכלו (אם כי הוא שייך אותן לשכל המעשי, ולא לשכל העיוני), וככל שהן מקובלות אצל בני אדם רבים יותר, כך הן אמיתיות יותר; ויותר מרס"ג הוא סבר כך גם בנוגע למצוות השמעיות, שהרי לשיטתו מעצם היותן של המצוות אלוהיות, הן תואמות את החכמה האלוהית.

עמדה זו של הרמב"ם באה לידי ביטוי חד-משמעי בתורת טעמי המצוות שהוא מביא בסוף החלק השלישי של מורה הנבוכים (ראו להלן איור 6, וכן איור 3 במקבץ עמודי הצבע). הרמב"ם היה עקיב בעמדתו שהמעשים האלוהיים, הבאים לידי ביטוי בסדר הבריאה, מבטאים לא רק את רצונו הבלתי-מוגבל של האל, אלא גם את חכמתו הבלתי-מוגבלת. הרצון האלוהי לא יפעל בניגוד לחכמה האלוהית. המצוות, ככל המעשים האלוהיים, מבטאות התאמה מלאה בין הרצון האלוהי לבין חכמתו. לפיכך חייבים להניח, שלכל המצוות יש טעם, אפילו אם אין האדם יודע אותו, שהרי לא ייתכן להניח שהאל עשה מעשים וציווה ציוויים שרירותיים ומקריים וכאלה שאין להם טעם, מה שנוגד את הנחת היסוד של פעילות החכמה האלוהית. שעה שרס"ג הבחין בין מצוות שיש להן טעם שכלי לבין מצוות שאין להן טעם, הלוא הן המצוות השמעיות, הניח הרמב"ם שלכל המצוות יש טעם והוא הבחין בין מצוות שטעמן ידוע לנו לבין מצוות שטעמן אינו ידוע. לכן הוא אומר בפרק המבוא לפרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים:

המון החכמים מאמינים שיש להם [= למצוות] טעם, כלומר תכלית מועילה, אלא שהיא נסתרת מאתנו, אם מפני ששכלינו אינם מספיקים ואם בשל חסרון ידיעתנו. לשיטתם יש לכל המצוות טעם, כלומר שלכל ציווי ולכל איסור יש תכלית מועילה. יש מהם שבחינת התועלת שבהם ברורה לנו, כגון האיסור להרוג ולגנוב, ויש מהם שתועלתם לא התבררה לנו כמו לגבי אלה, כגון איסור העורלה וכלאי הכרם.³⁷

37 מורה הנבוכים ג, כו, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 513. קראו פרק זה בספר המקורות. במקרה זה ברור שהרמב"ם מקבל במלואה את העמדה שהוא מייחס כאן להמון החכמים.

הקבארה ל' שבתם עד היום וכן התבאר ל' גם כן קצת
חוקי מצוות והטעם קצתם ממה שאמרו למה שבידו
והנה תשמע אחר כך כן זה ואי אפשר ל' נבאר כך אר
הסבת כל אלה אחר שאר דים ל' פדקים רבים אשר
בהם הקדמות מועילות הנעה לזה הענין אשר כונתו
ואלה הם המדקים אשר אחריו בהם עתה

כונת נגד

התורה ש
דברים והם



הענין הנשע והקוין הנקט אמנם הקוין הנשע ה
טעמו להחזיק דעה אמונה כפי יכלתם וחשבו זכר
יהיה קצתם בפירוש זה עתה במעלה שאין במעלה ההחזיק
לשכנע השגת הענין ההוא כפי מה שהוא ואמנם הענין
יהיה בתוך ענין מחיתם קצתם עד קצתם וזה הענין
ישנם בשני דברים האחד מהם להסיר החוסם מבניהם
והוא שכל יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וכל ענין
וכפי יכלתו אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת
הענין והטעם למה כל איש מבני אדם חזקה מועילת
בחברה עד שיוודע ענין המדינה ודע מעשה הכונת
האלה האחת מהם כל משה קודמת במעלה והוא הקוין
הנשע כל ענין הדעה האמונה והטעם קודמת
בשני (בזמן) כל הקוין הנקט והוא הענין המדינה והקוין
ענין אנשיה לפי זה למה שיש הטעם האפשרי יורה
החנה והוא אשר הפעל נדרדק בה ולדרדק בחנה
כל משה שאין להביע אף הכונה הראשונה אלא אחר

הדוגמאות שהביא כאן הרמב"ם למצוות שיש להן טעם הן האיסור להרוג ולגנוב. טעמם של איסורים אלה הוא הברור ביותר, שהרי בלי איסור זה לא יוכלו המין האנושי והחברה האנושית להתקיים ולכן ראינו את אותן הדוגמאות לחוק השכל אצל רס"ג וריה"ל. אפילו בנוגע למצוות שתועלתן לא נתגלתה לנו ציין הרמב"ם ש"תועלתם לא התבררה לנו כמו לגבי אלה", כלומר אפילו לגביהן יש לנו ידע כלשהו, בדומה למה שאמר רס"ג על המצוות השמיעיות. את המצוות שתועלתן ידועה מכנה הרמב"ם משפטים, ואילו את המצוות שתועלתן אינה ידועה הוא מכנה חֲקִים – וזה על בסיס דברי התורה (דברים ד, 8): "חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים צִדִּיקִים". גם החוקים וגם המשפטים מבטאים את הצדק האלוהי, כלומר יש בהם טעם, גם אם אין הוא ידוע לנו, או היה ידוע בזמנו אך נשכח במרוצת ההיסטוריה, כמו מצוות הקשורות לאיסור עבודה זרה שטעמן נשתכח עם השתכחות הנסיבות ההיסטוריות של התקופה, שבה היה עם ישראל בתהליכי גמילה מעבודה זרה לאחר קבלת התורה.³⁸ בעצם, הוא עוקב כאן אחר עמדת רס"ג, שהמצוות השכליות ניתנו בהתגלות אף-על-פי שהאדם יכול להשיגן גם בשכלו, מאחר שיקשה ביותר על בני האדם להסכים על ההגדרה, הניסוח, הנסיבות והמינון המדויקים של האיסורים וההיתרים. וכך לעצם המצווה להקריב קורבנות יש טעם ברור; אשר לפרטים, אילו קורבנות בדיוק יש להקריב, מתי וכיצד, פרטים אלה אין טעמם ידוע לנו, והרמב"ם רואה בהתעסקות יתרה בשאלה זו בזבוז זמן וטעות קשה, העלולה להביא לידי מסקנות מופקקות.

בשני הפרקים הבאים (ג, כז–כח) הרמב"ם עוסק בהגדרת כוונת התורה, היא שלמות הגוף ושלמות הנפש. התורה ניתנה כדי לכוון את בני האדם להשגת המטרות האלה, ולכן למצוות כולן יש טעם ברור, כפי שהוא מסכם בסוף פרק כח:

היוצא מכל מה שהקדמנו עתה בנושא זה הוא שכל מצוה – בין אם היא צו או איסור – שנועדה להרחיק עשק הדדי, או לעורר למידה טובה המביאה לחייתך טובים, או לתת דעה נכונה שחייבים להאמין בה, אם מצד העניין עצמו, אם מכיוון שהיא הכרחית להרחקת עשק או להקניית מידה טובה – טעמה של אותה מצוה ברור ותועלתה גלויה. במצוות אלה אין שאלה בדבר תכלית, כי מעולם לא נבון איש אף יום אחד מדוע נצטוונו (להאמין) שהאל אחד, או מדוע נאסר עלינו להרוג ולגנוב, או מדוע נאסרו עלינו הנקמה ונקמת הדם, או מדוע נצטוונו לאהוב זה את זה. אלא מה שגרם מבוכה לאנשים, והדעות נחלקו בו עד שהיו שאמרו שאין תועלת בהן כלל, אלא צו גרידא, ואחרים אמרו שיש בהן תועלת והיא נסתרת ממנו – הן המצוות אשר מן הפשט שלהן אינן נראות מועילות [...] כגון איסור שעשטנו, כלאים ובשר בחלב [...] וכיוצא בהן. אתה עתיד לשמוע את הבהרתי לכולן ומתן טעמיהן הנכונים והמוכחים בהוכחה מופתית, למעט פרטים ומצוות בודדות.³⁹

38 ראו גם משנה תורה, "ספר עבודה", "הלכות מעילה" ת, ח: "והמשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם. והחוקים – הן המצוות שאין טעמן ידוע". אין הרמב"ם אומר כאן שטעמן אינו ניתן לידיעה, אלא הוא אומר משפט חיזוי, שאין טעמן ידוע בזמן הזה. על כל העניין ראו י' טברסקי, "בירור דברי הרמב"ם הלכות מעילה, פרק ה, הלכה ה, לפרשת טעמי מצוות לרמב"ם", ע' אשקס ו' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה (ירושלים תש"ם), עמ' כד–לג.

39 מורה הנבוכים ג, כז, מהורות שורץ, כך ב, עמ' 519–520.

אכן, לאורך דיונו המפורט בפרקים הבאים מבצע הרמב"ם מפעל אדירים זה בפענוח טעמיהן של רוב המצוות לקבוצותיהן. נדגים מגמה זאת באמצעות כמה מהסבריו של הרמב"ם לקבוצות שונות של המצוות שיש להן תכלית חברתית מובהקת:

1. מורה הנבוכים ג, לג: מכלל מטרות התורה השלמה גם לנטוש את התאוות, לזלזל בהן ולמעטן ככל האפשר, ושלא יתכוון מהם אלא להכרחי. יודע אתה שרוב תאוותנות ההמון והתפקדותם הוא רעבתנות באכילה, בשתייה ובמשגל. זה מה שמבטל את שלמותו האחרונה [= העליונה, השכלית] של האדם, מזיק לו גם בשלמותו הראשונה [= הגשמית] ומשחית את מצביהם של אנשי המדינות והנהגת הבית [= המשפחה], כי בהגירות אחר התאוה בלבד, כפי שעושים הבורים, בטלות ההשתוקקויות העיוניות, נשחת הגוף והאדם אובד לפני שגילו הטבעי מצריך זאת, ורבות הדאגות והייסורים, ורבות הקנאה זה בזה והשנאה זה לזה והמאבק להוציא מהשיש בידי הזולת. [...] לכן הערים האל יתגדל שמו בחסדו לצוות עלינו מצוות המבטלות את התכלית הזאת [...].

2. שם ג, לה: הקבוצה השלישית [של המצוות] כוללת את המצוות הקשורות בתיקון המידות [...] ידוע שבמידות טובות תשלמנה הרעות בין האנשים והתאגדותם בחברה, דבר שהוא הכרחי כדי שמצבי האנשים יהיו מסודרים.

הקבוצה השנייה כוללת את המצוות הקשורות בעונשים, כגון דין גנב וגזלן ודין עדים זוממין [...] התועלת של זה ברורה ומחורת כי אם לא ייענש העבריין, לא יסולק שום נזק כלל ולא יירתע מי שמתכוון לעבור עבירה. אין הדבר כאילוולתו של מי שטוען שהימנעות מעונשים מהווה חמלה כלפי הבריות, אדרבה, זאת היא עצם האכזריות כלפיהם ושיבוש סדרי המדינה. [...]

הקבוצה השביעית כוללת את הדינים הממוניים הקשורים במשא ומתן של הבריות אלה עם אלה, כגון הלוואות, שכירות, פקדונות, מכירות וקניות וכיוצא בזה. התועלת של קבוצה זו ברורה ומחורת, מפני ששותפויות ממוניות אלה הכרחיות לאנשים בכל מדינה, לכן אין מנוס מלתת חוקי צדק בכל העסקות האלה, ושהן תוסדרנה בצורה מועילה.

הקבוצה השמינית כוללת את מצוות הימים האסורים (במלאכה), כלומר שבתות וימים טובים. הכתוב הבהיר את טעמו של כל יום מהם וציין את סיבתו ושהוא להשגת דעה או למנוחת הגוף או לשני הדברים גם יחד.

כל אלה הם משפטים – כולם מצוות שתועלתן החברתית והמדינית ברורה לאדם; כולם נועדו להבטיח ולהיטיב את הקיום הגשמי והחברתי של האדם כדי שיוכל להתקדם לקראת השגת המושכלות. כאמור, גם החקים יש להם טעם, אלא שברובו אין הוא ידוע לאדם. ביטוי חשוב נוסף לעמדה שלמצוות יש טעם, והן ניתנות להשגה בשכל האנושי נמצא בדיונו הנודע של הרמב"ם בשאלת חסידי אומות העולם. בספר האחרון של משנה תורה, "ספר שופטים", "הלכות מלכים ומלחמותיהם", הרמב"ם מבחין בין גר תושב לבין חסיד אומות העולם. שעה שההצטרפות לעם ישראל וקבלת תרי"ג מצוות היא רצונית ואין לכפות אותה על איש, הרי יש לכופף את כל בני האדם לקבל את שבע מצוות בני נח ולציית להן.

שבע מצוות בני נח מכילות כאמור איסורים וחובים ראשוניים ביותר המאפשרים את הקיום האנושי, והם מחייבים את כל בני האדם. חסיד אומות העולם הוא גר תושב המקבל ונוהר בקיום המצוות, ולכן יש לו חלק לעולם הבא. ההבדל בין החסיד לבין הגר התושב הוא במידת הקבלה והביצוע. ועל זה מוסיף הרמב"ם הסתייגות חשובה, והיא המעניינת אותנו כאן: גם הגר התושב וגם חסיד אומות העולם חייבים לקיים את שבע מצוות בני נח בהכרה במקורן האלוהי. ציות למצוות אלה משיקול שכלי ("הכרע הדעת") אינו מספק, שכן אדם המקיים מצוות אלה בשיקול שכלי "אין זה גר תושב ואינו מחסידי אמות העולם ולא מחכמיהם". בהתאם לנוסח זה עצם הדבר שאדם אינו מכיר במקור האלוהי של שבע המצוות אינה רק פוסלת אותו מלהיות מוגדר גר תושב או חסיד אומות העולם, אלא גם מוכיחה בעליל שאינו חכם. עם זאת, גם לפי נוסח זה יש אפשרות, ולו תאורטית, להכיר את המצוות הללו באמצעות השכל, כלומר להבין את התועלת שבהן ולקיים אותן גם בלא הכרה במקורן האלוהי. אפשרות זו מתחזקת אם מעדיפים את הקריאה החלופית המופיעה בכתב־יד תימני של משנה תורה, המחליף את הציורף "ולא מחכמיהם" בציורף "אלא מחכמיהם".⁴⁰ הבדל זעיר זה בין כתב־יד (הבדל באות אחת ואולי במחציתתו!), שיש הסבורים שהוא הנוסח המקורי של הרמב"ם, משנה לגמרי את משמעות הדברים ומחזק את ההנחה שהרמב"ם אכן סבר שאפשר להכיר את שבע המצוות באמצעות השכל גם בלי הכרה במקורן האלוהי. לפי קריאה זו, מי שמקיים את שבע מצוות בני נח בהכרה שכלית ולא על סמך הכרה במקורן האלוהי, אמנם אינו גר תושב ולא חסיד אומות העולם, אבל הוא בהחלט חכם מחכמיהם, מי שהגיע לשלמות השכל. בהמשך הכתוב (ט, א) חוזר הרמב"ם ומציין, שיש לקיים את שבע המצוות מתוך הכרה במקורן האלוהי ולא משום ש"הדעת נוטה להן", כלומר הדעת אמנם נוטה להן, אך אינה מוכיחה אותן. לפי זה גם אפשר לחזור ולקרוא "ולא מחכמיהם", כלומר מי שמקבל את שבע המצוות מתוך הכרע הדעת גם אינו חכם משום שאינו מבחין בין שני התחומים הנבדלים של הידיעה האנושית והם: המושכלות המבוססים על הכרע הדעת – ידיעה וראית של השכל העיוני; והמפורסמות, שהדעת נוטה אליהן, והן סברות נכונות של השכל המעשי.

מי שמאמין שחוקי המוסר הם "מצוות שכליות" עיוניות, ואינו מבין שאין הן אלא סברות, לא רק שאינו חסיד אומות העולם, אלא אפילו אינו מחכמיהן מחכמי אומות העולם, והוא "חולה בחולי המדברים" (כלומר נוטה אחר חכמי הכלאם). מכל מקום, אפילו פירוש מתון זה, המתבסס על נטיית הדעת בענייני מוסר, מביא בסופו של דבר אל אותה התוצאה, כלומר אפילו אם נטען שהרמב"ם – שלא כמו רס"ג – אינו מכיר במקור השכלי של חוקי המוסר, הוא בכל זאת מסכים

40 קריאה זו מופיעה גם בתשובות מהר"ם אלשקר, סימן קיז. יש כאן ביטוי אופייני לתופעה ידועה בהעזקת כתב־יד, שנפלו בהם מסיבות שונות טעויות של מעתיקים, ואלה נעשו עם הזמן חלק מהטקסט. במקרה זה הושמטה כנראה אות, ואולי רק חצי אות, האלף הוחלפה ביוו (או להפך?), וכך השתנתה משמעות הדברים.

שהם תואמים את השכל, והשכל (המעשי) נוטה אליהם.⁴¹ אם כן המסקנה היא, שעל אף ביקורתו החריפה של הרמב"ם על שיטת המצוות השכליות של רס"ג, בסופו של דבר מסקנותיו דומות למדי בשאלת מקורם השכלי של חוקי המוסר המנחים את החברות האנושיות. ההבדל המהותי ביניהם הוא אולי בכך שרס"ג שייך את המשפטים המוסריים לשכל העיוני, ואילו הרמב"ם שייך אותם לשכל המעשי. בהמשך נדון בהשלכות של מסקנה זו על הטענה שהרמב"ם, כמו רס"ג לפניו, הטרים את השימוש במושג "חוק הטבע".

ה. הרמב"ם: בין החוק האנושי לחוק האלוהי

ההבחנה בין מושכלות לבין מפורסמות שימשה את הרמב"ם כדי להבהיר את ההבדל המהותי הקיים לדעתו בין משפטים ערכיים המנחים את ההתנהגות החברתית, ובהם מבחין האדם בין טוב ורע, לבין המשפטים הלוגיים-המדעיים, שבהם הוא מבחין בין אמת לשקר. המשפטים הערכיים הם הבסיס לחקיקה המארגנת את החברות האנושיות. הנושא הבא בדיונונו הוא אפוא סיווג החוקים של הרמב"ם. במורה הנבוכים ב, לט-מ (ראו אזור 7) מבחין הרמב"ם בין שני סוגים של החוק: חוק אלוהי וחוק אנושי. ההבחנה ביניהם נוגעת לשלושה היבטים הכרוכים זה בזה: מקורם, תכליתם וחלותם. הבחנה זו בסוגי החוק נובעת מהנחת היסוד בדבר אופיו המדיני של האדם. מאחר שהאדם "מדיני בטבע", הוא חייב במסגרת חברתית מחייבת, והחסד האלוהי הקנה לבני אדם מסוימים את כושר ההנהגה. את סוגי המנהיגים מחלק רמב"ם לשניים: מחוקקים ושליטים. המחוקק קובע את החוק, והשליט מוציא את החוק אל הפועל ואוכף אותו. את המחוקקים מחלק רמב"ם לשני סוגי משנה עיקריים: נביא, המחוקק חוק אלוהי, ומחוקק החוק האנושי.⁴² ההבדל בין סוגי החקיקה שלהם מתבטא כאמור בשלושה היבטים הכרוכים זה בזה – מקור החוק, תכנו וחלות:

כאשר מוצא אתה תורה כלשהי שכל מטרתה וכל כוונת מנהיגה, אשר קבע את מעשיה, אך ורק סידור המדינה וענייניה, סילוק העושק וההשתלטות ההדרית מתוכה, ואין בה שום פנייה אל עניינים עיוניים ולא תשומת-לב להביא את הכוח המדבר [= השכל העיוני] לידי שלמות, ולא איכפת בה אם הרעות נכונות או שגויות, אלא כל הכוונה סידור ענייני האנשים אלה עם אלה באיזושהו אופן, ושישיגו אושר מדומה לפי דעת המנהיג ההוא, תדע שאת התורה ההיא חוקקו בני-אדם, והמחוקק שלה הוא – כפי שהסברנו – מאנשי הקבוצה השלישית, כלומר השלמים בכוח המדמה בלבד.

41 יש חילוקי דעות בין החוקרים כיצד יש לקרוא דברים אלה של הרמב"ם. נאמן לדרכו, מרווין פוקס מעדיף את הקריאה "ולא מחכמיהם", עם כל השלכותיה המקשות על הבנת הדברים במשמעות הזאת. ראו M. Fox, "Maimonides and the Philosophy of Law", *Dinei Israel* 3 (1972), pp. 5-46. לעומתו טוענים חוקרים אחרים בפסקנות, על סמך כתב-יד קדומים, שהקריאה הנכונה היא "אלא מחכמיהם", עם כל ההשלכות הנובעות מכך. ראו י' כץ, "שלושה משפטים אפולוגטיים בגלגוליהם", ציון כג-כד (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 174-181; י' לוינגר, "שלמות אנושית אצל הגויים לפי הרמב"ם", הגות: מאסף למחשבה יהודית (ירושלים תשל"ח), עמ' 27-35; S. S. Schwarzschild, "Do Noachites Have to Believe in Revelation?", *Jewish Quarterly Review* 52 (1962-6), pp. 297-308. אמנות העולם יש להם חלק לעולם הבא", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 465-487. נהוראי מסכים עם הניתוח המובא כאן.

42 הרמב"ם מציין כאן סוג שלישי של מחוקק, והוא הנביא המדומה, הגוול מתורתו של נביא האמת (כלומר משה), בחלקה או במלואה. יש אומרים שיש כאן רמז ביקורתי על מוחמד, מחוקק האסלאם. עניין זה לא שייך לנושא הדיון שלנו ולכן לא נדון כאן בסוג השלישי.

המצוות וטעמי המצוות והפסוקים משווייה וחכמה מרד
 עזרך שיתבאר וזה נאמר בה תורת יי' תמימה אבל מי
 שיחשב שטעמה גדול והטה וטבה צדק כל יום טעמה
 בהתבוננות והנה אבאר את זה קטנה באחת אצל השמים
 וזה אמר מה יי' שהי' עושה מעמד נאמר המדבר היי' ירד
 עשר אל אב זה כל בעיר נחשבים ואמנם אנשי העיר
 והחמס וההתבוננות המזכיר מי' הדברים אצלם והטה טבת
 שיהיה עם עושה ימעג ההתבוננות וכי כעצמה נהי צד
 המצוות הקטה שבדברים אצלם מנוח נחתם בפסוקות
 לבם בזנות ולרחק הרין מעושהו וכי כל חסד יראה ממעני
 הרע אשר יבחרו לפי צויות דוע מדותיו טרח גדול ואי צדקה
 הטה התורה נקטיה לטי האות כל וע פחות בעל מדות
 מנינות ואמנם הכח לבי השלם מבט אדם אשר כונת את
 התורה שיהי בע אדם כונס האט ההא את התורה נהי
 היא אשר נהיה תורה טוהת ואמנם זוטרה מי' ההנהגה
 המדניות בעמוס הינוס והזיות הצובה וזונתם כל יום
 מפסגות אנשי משהיט טנביאס כמו שארת פסגות

וְכִי תִּשְׁמַע אֶת הַקוֹל

כבד ההכר והבנת המצוות
 ט האדם מדי בעולם

ושעבט שיהיה מהרבי ואינו טאר בעל חיים אשר אי
 ליהגבז להתרבי נכב ההכבד בזה המי' מקב שיהי
 המורכב האחרון כמו שידעת היה ההכלל רב ביאשו
 עד שאיפשר אלא תמצא טנביאס מסביבם במי
 מחיי המדות כמו של הנה צויות הם הנפשות טוהת
 ועל זה ההתכר המצ' ויהאשי החמרים ויפחשט

2

ואילו כאשר אתה מוצא תורה אשר כל הנהגותיה דואגות לתיקון המצבים הגופניים וגם לתיקון האמונה – כאמור לעיל – ושואפות לתת ראשית כול דעות נכונות על האל יתעלה ועל המלאכים, ושואפות להחכים את האדם, ללמדו בינה ולעודד אותו ללמוד את המציאות כולה בצורתה האמיתית – תרע שהנהגה היא מלפניו יתעלה ושהתורה היא אלוהית.⁴³

מבחינת מקור החוק: החוק האנושי כשמו כן הוא, נחקק על-ידי מחוקק אנושי, והחוק האלוהי ניתן על-ידי נביא בעקבות התגלות אלוהית. המחוקק האנושי נמנה עם אנשי הקבוצה השלישית בסיווג בני האדם הזוכים להשפעה אלוהית על נפשם (כפי שזה מופיע במורה הנבוכים ב, לז). כזכור, אנשים אלה מקבלים שפע על נפשם המדמה בלבד, ולא על נפשם המשכלת, ולכן ביכולתם לחוקק ולהנהיג כראוי את החברה האנושית ברמה הגשמית והחברתית, אבל אין בכוחם להנחות אותה לתכליתה העיונית העליונה. לעומת זאת, המחוקק האלוהי הוא הפילוסוף הזוכה לנבואה, והוא מוגדר כמי שזכה לשלמות הנפש המשכלת והנפש המדמה גם יחד, ולכן בכוחו להנחות את החברה לא רק לשלמות הגוף אלא גם לשלמות הנפש. לעומת המחוקקים האנושיים הרבים והמתחלפים בהתאם לתנאי הזמן והמקום, המחוקק האלוהי הוא יחידאי, הוא הופיע פעם אחת בהיסטוריה האנושית בדמותו של משה רבנו, אדון הנביאים, שלפי המסורת קיבל את החוק האלוהי בסיני, כדברי הרמב"ם:

רק את התורה הזאת נקרא בשם תורה אלוהית. שאר הנהגות המדיניות הן כחוקות היוונים והזיות הצאביה וזולתם. וכל זאת מעשים של בני-אדם מנהיגים, לא נביאים, כפי שהסברתי כמה פעמים.⁴⁴

את החוקות האנושיות והמחוקקים האנושיים הרמב"ם מדגים כאן באמצעות היוונים ובאמצעות ה"צאביה", המכוון לעם קדמון עובד אלילים, ובהכללה מתכוון לכל העמים עובדי האלילים. חוקותיהם של כל העמים, חוץ מתורת משה, הן חוקות אנושיות. הרמב"ם מבחין בפרק זה בשלושה סוגים של נביא: הסוג הראשון, כל הנביאים שבאו לפני משה ובדאשם אברהם אבינו – אלה תפקדו כפילוסופים שהוכיחו את קיום האל והשגחתו בדרך עיונית ולימדו זאת את הציבור;⁴⁵ הסוג השני הוא משה, שהתייחד בהיותו הנביא-הפילוסוף מקבל החוק האלוהי; והשלישי – כל הנביאים שבאו לאחר משה, והם תפקדו כמוכיחים בשער; תפקידם היה לדאוג שהעם יקיים את החוק האלוהי. אבי-הטיפוס של הסוג הזה הוא הנביא ירמיהו.

אשר לתכניו של החוק: החוק האנושי תכניו מצומצמים ונוגעים לעניינים הגשמיים והחברתיים של קהילה אנושית מסוימת כדי להבטיח את הישרדותה של הקבוצה, ושסדריה יהיו תקינים. החוק האנושי אין עניינו בשלמות האנושית העליונה, היא שלמות השכל, ואין עניינו בהבחנה בין דעות נכונות לכוזבות. אשר על כן החקיקה האנושית עוסקת במה שמכונה "אושר מדומה", כלומר

43 מורה הנבוכים ב, מ, מהדורת שורץ, כרך א, עמ' 398–399.

44 מורה הנבוכים ב, לט, שם, עמ' 396.

45 התיאור המפורט של אברהם בדמותו זו מופיע במשנה תורה, "ספר המדע", "הלכות עבודה זרה", פרק א.

התכלית החברתית-הגשמית של הקיום, שהיא מדומה מאחר שהתכלית האמיתית היא שלמות השכל, וסיפוק הצרכים הגשמיים והחברתיים של האדם אינו אלא אמצעי להשגתה. בחקיקה האנושית נהפך האמצעי לתכלית, והיא "מדומה", משום שהמחוקק הזה אינו מודע כלל לתכלית השכלית העליונה.

תכניו של החוק האלוהי, לעומת זאת, רחבים ביותר, והם מקיפים את כל תחומי הקיום האנושי: הוא עוסק בעניינים הגשמיים והחברתיים החיוניים לקיום האנושי, ועם זאת הוא מבחין היטב בין אמצעי לתכלית, בין תכלית אמיתית לתכלית מדומה, ומסרת-העל שלו היא להקנות לבני האדם דעות נכונות על העולם ועל האלוהות, ולהשכיל אותם. אי לכך, לעומת חלותו המוגבלת של החוק האנושי מבחינת הזמן והמקום, ומוגבלות תכניו – תכנים גשמיים וחברתיים בלבד – הדי החוק האלוהי מתייחד בחלותו המקיפה. הוא תופס בכל זמן ומקום, מתאים להשתנות הצרכים והנסיבות, והוא מקיף את כל תחומי הקיום האנושי – מארגון הצרכים הגשמיים הבסיסיים ביותר, ועד השגת המושכלות, היא התכלית העליונה של קיום המין האנושי.

1. הטרמת חוק הטבע: מרס"ג לרמב"ם

תפיסת החוק במחשבה היהודית בימי הביניים התבססה עד המאה החמש-עשרה על ההבחנה בין חוק אנושי, או שכלי, לבין חוק אלוהי. על אף ההבדלים בפרטים בין המלומדים, כולם – מרס"ג ועד הרמב"ם – התבססו על הסיווג הרואלי הזה. רק לקראת אמצע המאה החמש-עשרה הוסיף יוסף אלבו את חוק הטבע לסיווג החוקים, וזה בהשפעת הסכולסטיקה הנוצרית, וכך חולל שינוי מרחיק לכת בתפיסת החוק במחשבה היהודית.⁴⁶ אלבו הגדיר את החוק הטבע כדלקמן:

וה[דת] טבעית היא שווה בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום [...] וכוונת הדת הטבעית להרחיק העוול ולקרב הישר, כי שיתרחקו האנשים מן הגניבה והגזילה והרציחה, באופן שתעמוד ותתקיים החברה בין אנשים [...].⁴⁷

בחידוש זה של אלבו נדון בפירוט בהמשך. אבל כבר לפני אלבו נוכל למצוא במחשבה היהודית לפחות רמזים להתייחסות לחוק הטבע, ובאלה נדון עתה. חוק הטבע, במשמעות שהקנה לו

46 המילה טבע הופיעה בראשונה בשפה העברית במפעל התרגומים מערבית לעברית, סמוך לאמצע המאה השתים-עשרה. מילה זו אינה קיימת בעברית המקראית והמשנאית, ובתרבות שהיא שיקפה לא היה קיים מושג של חוקי טבע, אלא השגחה אלוהית בלבד, ולכן גם לא היה צורך במילה שתבטא זאת. מילה זו הועברה מהשפה הערבית, ומבטאת את השפעת המדע היווני – בתיווך האסלאמי. לפני שאלבו טבע לראשונה את המונח "דת טבעית" בהקשר הפוליטי שלה, היה לביטוי זה שימוש בפילוסופיה היהודית בהקשר הפשט של חוקי הטבע הפיזיקליים-הביולוגיים. ראו למשל בפירוש רלב"ג (לוי בן גרשום) – המאה הארבע-עשרה – לתורה (עמ' קלז): "כי משכב הנשים הוא לפי החוק הטבעי ואין כן משכב הזכרים" – הכוונה כאן לחוק טבעי במשמעות הביולוגית שלו. כך גם נמצא באותה התקופה בערך אצל ירמיה הפניני ברדשי, "איערת ההתנצלות", בקובץ בעקבות רמב"ם, בעריכת א"ש הלקין (ירושלים תשל"ט), עמ' 148: "וכן בתק הטבע שלא נתנו באפשרותו סבות שבהן יוכל לפעול זה בשום זמן, כי הטבע לא יעשה דבר אם לא בסבות מסודרות מתייבות התכלית ההוא ברצון הבורא יתברך". וכן אצל משה בן יצחק אבן וקאר, במאה החמש-עשרה, בתקופתו של אלבו בערך. אצל אבן וקאר אנו מוצאים את הסיווג המשולש החדש של החוק, ובניסוחו לחוק הטבע, למרות ההקשר הפיזיקלי הישיר שלו, כבר יש הקשר מדיני. ראו א' מלמד, "האם הקדים י' וקאר את אלבו בסיווג החוקים?" טורא ג (תשמ"ט), עמ' 270-284. ספר העיקרים א, ז. זהו הנוסח הקצר של אלבו. לנוסח הארוך ראו הלל בסעיף הבא.

ריה"ל משתמש ברירוג הנבראות שהביא בראשית דברי החבר בביטוי "הענין הטבעי" (א, לא), והוא מייחס לו משמעות דומה לזו שנמצא אצל אלכו – הבטחת הקיום הגשמי והמשך המין: "הלא תורה כי הענין הטבעי, שממנו מתחייבים: לקחת המזון, הגדול וההולדה, הם וכחותיהם וכל תנאיהם, נתיחדו בו הצמחים ובעלי החיים". עדיין אין כאן התייחסות להכרח שבהתארגנות המדינית, שריה"ל משייכה לתחום השלישי של דירוג הנבראות, הוא "הענין השכלי", ובו מותר האדם (א, לה): "ואלו האדם נתיחד מכל בעלי החיים בענין השכלי, שממנו נתחייבו: תקון המדות, ואחרי זה תקון ענייני הבית, ואחרי זה תקון ענייני המדינה, וככה קמה אמונת הנהגת המדינה, ואתה החקים הנהגים במדינה".⁵¹

אחת מהגדרותיו של ריה"ל לחוק השכלי מובאת בדוגמה של חברת הליסטים, שלא תוכל להתקיים בלעדיו, והיא מעלה על הדעת את הגדרתו של אלכו לחוק הטבע:

אלה וכל הדומים להם הם החקים השכליים, אך הללו אינם כי אם הצעות והקדמות לתורה האלוהית הקודמות לה בטבע ובזמן, אשר בלעדיהן לא תתכן כל הנהגה בכל חברה מחברות בני אדם – עד כי גם חברת שורדים לא תתכן שלא תקבל שלטון הצדק בדברים שבינם לבין עצמם: בלא זה לא תתמיד חברותם.⁵²

החוקרים בשאלה חלוקים בדעתם האם הטרים הרמב"ם את השימוש בחוק הטבע. המסתייגים מתבססים על הניגוד החוזר ונשנה לדעת הרמב"ם בין מושכלות לבין מפורסמות, על ביקורתו הבוטה על המצוות השכליות נוסח רס"ג, על טיעונו המפורסם בעניין "חסידי אומות העולם", ועל חלוקת החוק שלו לאנושי ולאלוהי.⁵³ קריאה מחודשת במקורות עשויה להביאנו לירי מסקנה, שהרמב"ם, לא פחות מרס"ג וריה"ל, אכן הטרים את השימוש בחוק הטבע. ראינו שעל

51 השונו נוסח התרגום הימיינימי של יהודה אבן תיבון: "ובדין הענין השכלי התייחד המדבר [= האדם, בעל השכל] מכל [בעלי] החיים והתחייב ממנו תקון המדות והמעון והמדינה והיו הנהגות ונמוסים מנהגים". ההבחנה כאן בין תיקון המידות, תיקון ענייני הבית, ותיקון ענייני המדינה תואמת את שלושת תחומי החכמה המדינית לפי השיטה האריסטוטלית: אתיקה, כלכלה ופוליטיקה. יהודה מוסקאטו, בעל הפירוש לספר הכוזרי, קול יהודה, שחובר במאה השש עשרה, פירש דברים אלה בהקשר לסינוג המשולש החרש של החוק, המכיל את חוק הטבע, וראו להלן.

52 הכוזרי ב, מה, מהדורת אבן שמואל, עמ' עד. ראו מאמרו של שטראוס, "חוק התבונה בכוזרי".

53 נטייה לתמוך באפשרות של הטרמת "חוק הטבע" אצל הרמב"ם ראו במאמרו הנ"ל של אלטמן, עמ' 334; שטראוס, "חוק התבונה בכוזרי", עמ' 207–208, הערה 5; וולפסון, פילון, כרך ב, עמ' 190: "הרמב"ם אינו משתמש בביטוי חוק טבעי במובנו האריסטוטלי הראשוני, במובן כלליים שהגיעו אליהם כל בני האדם בדרך אינסטינקטיבית מכה תחושת הצדק הטבועה בהם. הוא משתמש בהם במובנו המשני, במובן חוקים שהוחקו על ידי מחוקקים חכמים על יסוד התבונה – מובן המשמש, כפי שראינו, גם אצל אריסטו ואצל פילוסופים יוונים אחרים". התמיכה החזקה ביותר באפשרות הזאת מופיעה אצל O. Leaman, "Maimonides and Natural Law", *The Jewish Law Annual* 6 (1987), pp. 79–93; לימן טוען בסיכום דבריו (עמ' 93): "מן הראוי להתמודד שוב עם השאלה מדוע כה רבים מפרשני הרמב"ם כה משוכנעים כי הוא התנגד בתקיפות לתאוריה של חוק הטבע. [...] המקור העיקרי לטעות זו בהבנת הרמב"ם הוא חוסר ההבנה כיצד אריסטו השפיע עליו. [...] בהתחשב ברקע אינטלקטואלי זה, היה זה טבעי בעבור הרמב"ם לקבל דוקטרינה של חוק הטבע. ייתכן שאר הפילוסופים היהודים בימי הביניים לא החזיקו בדוקטרינה זאת, ואפשר להסביר זאת על רקע הימנעות מלהתבסס על אריסטו. הגיע הזמן לבדוק מחדש באופן רדיקלי את עמדת הרמב"ם בשאלת 'חוק הטבע'. הדים לדעיון של חוק הטבע שומעים גם אצל פילוסופים יהודים אחרים בימי הביניים". לעומתם, פוקס שילל בתקיפות אפשרות זאת: Fox, "On the 'Rational Commandments'", וכן הנ"ל, "Maimonides and Aquinas on Natural Law".

אף ביקורתו החריפה על רס"ג, בסופו של דבר גם מסקנתו היא, שלמצוות כולן יש טעם שכלי, ולפחות את אלה שהוא מכנה "משפטים" האדם מכיר בשכלו את טעמן.

בדיוניו במפורסמות, הרמב"ם אמנם מציג אותן בעקיבות כאנטיטזה של המושכלות, אבל זו אנטיטזה של השכל העיוני, לא של השכל המעשי. והנה חוק השכל וחוק הטבע קרובים כאן קרבה רבה. בעיון מדויק בדרך שהגדיר את המפורסמות, ובדוגמאות שהביא להן, אפשר להגיע למסקנה שהן קרובות בהרבה בחינות להגדרה הקלאסית של חוק הטבע. כאמור, לפי הגדרה זו חוק הטבע הוא חוק כללי, התקף לאנושות כולה, בלי זיקה להבדלים של תנאי הזמן והמקום, והוא מכוון לתועלות חברתיות – הבטחת הקיום והבטחת הסדר החברתי – ולכן הוא תואם את הטבע ואת השכל, ולכן מוכר באמצעות השכל האנושי. והרי הרמב"ם טוען במפורש שהמפורסמות מחייבות את כל בני האדם, וככל שהן כלליות יותר כך הן אמיתיות יותר, ומטרתן תועלת חברתית, ולפני הכול – הבטחת המשך קיומו של המין האנושי. לכן הוא מציג בעקבות חז"ל את הדוגמאות למפורסמות כאיסורים ברמות איסורים, ובראשם איסור רצח וגנבה, דוגמאות אלה תואמות כאמור את אלה שהביא רס"ג למצוות השכליות, ואלכו לחוק הטבע.⁵⁴ אמנם הרמב"ם טוען בתוקף שאין ההכרה השכלית רלוונטית למפורסמות אלא רק למושכלות, אך כאמור כוונתו היא לשכל העיוני, לא לשכל המעשי. יש בהן היגיון והן תואמות את השכל ואת הטבע, ולאחר שמכירים בהן בעקבות קבלת החוק האלוהי, אפשר גם להבין באמצעות השכל את ההיגיון שבהן, כפי שהוא אומר במורה הנבוכים ג, כו: "אשר תועלתן מבוארת". גם הקריאה המתקנת של דיונו בשאלת הגדרת "חסידי אומות העולם" ("אלא מחכמיהם" במקום "ולא מחכמיהם") מחזקת את האפשרות הזאת. אפשר לקיים את שבע מצוות בני נח גם מתוך "הכרע הרעת", או אפשר לטעון לפחות ש"הרעת נוטה להן". מאחר שהרמב"ם זיהה את המפורסמות עם חוקי אדם (מורה הנבוכים א, ב) ונח (משנה תורה, "הלכות מלכים" ח-ט), ואפילו עם שמונה הדברות האחרונים (מורה הנבוכים ב, לג), ואלו במידה קרובה רבה לחוק הטבע, אפשר אפילו להסיק, שיש אצל הרמב"ם ביטוי מוקדם לתפיסה שניסחו התאורטיקנים של חוק הטבע בראשית העת החדשה – גרוטיוס, שפינוזה, סלדן, מנדלסון ואחרים – שאכן מצאו ביטוי לחוק הטבע בשבע מצוות בני נח ואפילו בעשרת הדברות.⁵⁵

בסיווג החוקים שלו התבסס הרמב"ם על ההבחנה המסורתית בין שני סוגי חוק – אנושי ואלוהי – הביטוי או הצירוף "חוק הטבע" אינו נזכר. אך בדיונו בסיווג החוקים (מורה הנבוכים ב, מ) הקדים הרמב"ם להבחנה זו בין שני סוגי החוק את ההנחה בדבר אופיו המדיני של האדם, הנובע ממורכבותו היתר של טבעו, ואת הצורך הטבעי בקיום החברתי, ההכרחי לקיום המין – מה

54 השוו גם אצל פלקיאר, ראשית חכמה, עמ' 12: "ויש מהם שהם מפורסמות לכל האומות כמו הרציחה והגניבה והכזב והניאוף והגזל ועדות שקר".

55 S.S. Schwarzschild, "Do Noachites Have to Believe in Revelation" *Jewish Quarterly Review* 52 (1962-1963), pp. 306-308; גוטמן, דת ומדע, עמ' 192-217; A. Lazaroff, "The Concept of Judaism as Revealed Law in Spinoza's" *Tractatus Theologico-Politicus and Mendelssohn's Jerusalem* הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, חלק ג (ירושלים 1982), עמ' 81-86.

שאכן תואם היטב את חוק הטבע בניסוח הראשון והארוך שאצל אלכו. כמו אצל אלכו, גם אצל הרמב"ם הופיע הדיון במה שיוגדר לאחר זמן "חוק הטבע", ראשון, לפני הדיון בחוק האנושי ובחוק האלוהי, בהתאם לסדר הצרכים של האדם. הרמב"ם אומר כאן מפורשות: "לכן אומר אני שאף-על-פי שהתורה אינה טבעית יש לה נגיעה אל העניין הטבעי". ואולי לא מקרה הוא שהמילה "טבע" מופיעה תשע פעמים באותו קטע קצר של הרמב"ם! יתר על כן, דיונו של הרמב"ם בחוק האנושי עצמו, מכיל בעצם את הגדרתו השנייה של אלכו לחוק הטבעי ולחוק האנושי גם יחד. ראשית ההגדרה של הרמב"ם: "סידור המדינה וענייניה, סילוק העושה וההשתלטות ההדרית מתוכה", דומה להגדרתו השנייה של אלכו את חוק הטבע: "להרחיק העוול ולקרב היושר [...] באופן שתעמוד ותתקיים התבונה בין האנשים".⁵⁶ חלקה השני של הגדרת הרמב"ם לחוק האנושי: "סדר ענייני בני אדם קצתם עם קצתם", קרוב להגדרתו השנייה של אלכו לחוק האנושי: "תתקן הנהגת האנשים ותסדר ענייניהם באופן נאות". לפיכך, אף-על-פי שהרמב"ם מבחין בפרק זה בבירור בין שני סוגי החוק – האנושי והאלוהי – למעשה הוא מקדים לשניהם את חוק הטבע, בלי לקרוא לו בשמו במפורש.

כך גם בהבחנתו הנודעת של הרמב"ם בין תיקון הגוף לתיקון הנפש (מורה הנבוכים ג, כז-כח), המשמשת הקדמה תאורטית לדיונו בטעמי המצוות. את הדיון בתיקון הגוף חילק הרמב"ם עצמו לשני תחומים: האחד הוא למעשה חוק הטבע – "להרחיק עושה דרדי"; והאחר הוא החוק האנושי – "לעורר מידה טובה המביאה לחיי-יחד טובים" (שם, פרק כח, בכמה נוסחים). התחום הראשון עניינו הבטחת עצם הקיום על-ידי דיכוי הנטיות השליליות בטבע האנושי, העוללות למנוע את קיומו של הסדר החברתי, ועקב כך את המשך קיומו של המין, כלומר – חוק הטבע. התחום השני עניינו שיפור הטבע האנושי והסדר החברתי, כלומר החוק האנושי. יש בדברים אלה ביטוי מבוהק לתפיסת אריסטו (אתיקה ניקומאכית א, ח), ולפיה מטרת ההסדרים המדיניים היא לטפח את הסגולה הטובה של האדם ולעשותו טוב, וכפי אומר הרמב"ם בראשית פרק כז: "שיקנו לכל איש מידות המועילות בחיי היחד, כדי שהמדינה תהיה הדמונית". אלא שלעומת הדגשת אריסטו, שהמטרה היא השלמתו המוסרית של היחיד, הדגיש הרמב"ם את ההקשר האפלטוני והוא שלמותו המוסרית של היחיד חיוניות לשלמותה ההרמונית של החברה. מבחינות מסוימות העביר הרמב"ם את הדגש מהיחיד לחברה כולה. תיקון הנפש מקביל כמובן לחוק האלוהי. משמע, בדברים אלה הטרים הרמב"ם את ההבחנה המשולשת בין חוק טבעי, חוק אנושי וחוק אלוהי. זהו כאמור הרקע לדיונו הארוך של הרמב"ם בטעמי המצוות, ואת טעמיהן הוא מסביר על בסיס חלוקה משולשת, המכילה את מה שייקרא לימים "חוק הטבע":

שכל מצוה – בין אם היא צו או איסור – שנועדה להרחיק עשק דרדי [= חוק הטבע] או לעורר למידה טובה מביאה לחיי-יחד טובים [= החוק האנושי], או לתת דעה נכונה שחייבים להאמין בה [= החוק האלוהי] [...] טעמה של אותה מצוה ברור ותועלתה גלויה.⁵⁷

56 הגדרה זו תידון להלן בסעיף ז על אלכו.

57 מורה הנבוכים ג, כח, מהדורת שורץ, כרך ב, עמ' 519.

בדיונו המפורט בארבע־עשרה הקבוצות של המצוות (מורה הנבוכים ג, לו–מט) אפשר לזהות, על רקע זה, את ההבחנה בשלושת סוגי החוק. המצוות מקורן בחוק האלוהי, אך הן מחולקות שוב ושוב, מבחינת תפקודן, בין חוק טבעי וחוק אנושי, במקביל למה שינסח אלבו לאחר זמן. כמה מהן – כולן מצוות שבין אדם לחברו – מזוהה בפירוש מבחינת התכלית עם חוק הטבע, כמו מצוות הקשורות למניעת עוול, דיני ממונות ואחרות – "כולן בשביל להסיר עוולות או למנוע נזקים"⁵⁸.

כמו רס"ג וריה"ל, לא נמצא אצל הרמב"ם את המונח "חוק הטבע" משום שפעל בסביבה תרבותית אסלאמית, שלא הייתה לה מסורת מגובשת של "חוק הטבע", כמו שהייתה במסורת הלטינית־הסכולסטית, שהשפיעה על אלבו. הרמב"ם העדיף להשתמש בביטוי הזהיר יותר: "נגיעה אל העניין הטבעי". ייתכן גם שחשש שקבלת "חוק הטבע" כפשוטו עלולה להביא לידי מסקנה שיש חוקיות אימננטית בטבע, ומסקנה כזאת נוגדת את הנחת היסוד שלו, שמקור הקיום ומשמעות הקיום הוא הרצון והחכמה האלוהית, המאצילה חוקיות בטבע ושכל באדם. למרות ההנחה המקובלת על הכול, שהחוק האלוהי עליון משאר סוגי החוק ואף מכיל אותם, ובכלל זה מה שנקרא "חוק הטבע", נמנע הרמב"ם זה מלהשתמש במונח הזה משום ההשלכות התאולוגיות המסוכנות שעלולות להיות לכך.

ז. יוסף אלבו: הסיווג המשולש של החוק ומהפכת חוק הטבע

המלומד הראשון שהכיל מפורשות בסיווג החוקים את חוק הטבע במשמעות החברתית־הפוליטית שלו, ולכן גם הפך אותו מסיווג דואלי לסיווג משולש, היה יוסף אלבו, במחצית הראשונה של המאה החמש־עשרה, ובכך חולל מהפכה בתפיסת החוק בהגות היהודית. בהגותו באה לידי ביטוי השפעתה של תפיסת החוק של הסכולסטיקה הנוצרית על המחשבה היהודית. המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים המאוחרים בדרום אירופה הנוצרית ניזונה מהמסורת האפלטונית־האסלאמית, וההשפעות הסכולסטיות עליה היו שוליות למדי. תפיסת החוק המחודשת שהציג אלבו היא אולי המקרה הבולט ביותר להשפעת כזו הסכולסטיקה הנוצרית. אלבו חידש והוסיף את חוק הטבע כסוג שלישי של החוק בהשפעת סיווג החוקים הסכולסטי, בייחוד זה של תומס אקווינס, שהבחין בין ארבעה סוגי חוק: אנושי, טבעי, אלוהי ונצחי. אבל המשמעות שאלבו הקנה לחוק הטבע, ולכן גם מקומו בסיווג החוקים, שונה מהותית ממה שאצל תומס אקווינס.⁵⁹

58 שם ג, מ, עמ' 574. אכן היו פרשנים שטענו כי יש בעמדתו של הרמב"ם הכרה בקיומו של חוק הטבע, כפי שהעיר למשל אברבנאל, שכתב מן המפרשנים קראו כך את הרמב"ם. המהר"ל מפראג טען, שהרמב"ם קיבל במלואה את התאוריה של חוק הטבע, וביקר אותו בחריפות על כך. ראו: ר' ש"ץ, "התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטייתו לחוק הטבע", דעת 2–3 (תשל"ח), עמ' 147–157, וראו להלן.

59 ראו דיון מפורט של מלמד, "חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית של ימי הביניים והרנסנס".

את ספר העיקרים כתב אלבו בספרד הנוצרית בשנות השלושים של המאה החמש־עשרה, והוא עוסק, כפי ששמו מעיד, בעיקרי האמונה של היהדות. הרמב"ם היה הראשון לקבוע תפיסה של עיקרי אמונה ב"ג העיקרים שהוא קבע. זה היה חידוש בתאולוגיה היהודית, שבשונה מהנצרות הדגישה את החובה לקיים את המצוות המעשיות, ולא עסקה ממש בשאלת עיקרי האמונה האמורים לחייב כל אדם מישראל. לאחר הרמב"ם התפתח דיון מתמשך וערני בנושא הזה, והמלומדים התלבטו בשאלה כפולה: האם מן הראוי לקבוע עיקרי אמונה מסוימים ביהדות, ואם כן כיצד למיין אותם ולקבוע את מספרם?⁶⁰

חיבורו של אלבו יוחד לשאלה זו. אלבו שאף להעמיד את שיטת העיקרים שלו על בסיס לוגי, ולכן צמצם אותם למינימום ההכרחי שבלעדיו לא ייתכן לדעתו קיומה של היהדות. הוא קבע שלושה עיקרי יסוד, שמהם נגזרות לדעתו בהכרח לוגי שאר האמונות והדעות המחייבות את האדם מישראל, ואלה הם: מציאות האל, תורה מן השמים, שכר ועונש. הואיל ולשיטתו שלושת העיקרים הם הנחות היסוד של הדת (כלומר החוק) האלוהית, הרי חייב להקדים את הדיון בעיקרים אלה ונגזרותיהם דיון בסיווג החוקים, שהחוק האלוהי הוא אחד מהם. לדיון בסיווג החוקים מן הראוי להקדים דיון בשאלת הצורך בקיום החוק, כלומר בעניין הקיום המדיני של האדם. לפיכך פתח אלבו את ספרו בהוכחת הטבע המדיני של האדם לעומת שאר בעלי־החיים, והמינוח שלו מזכיר ביותר את דיונו של הרמב"ם. הוכחת הטבע המדיני של האדם גוררת את הצורך בקיום החוק, ולכן את הדיון בסוגיו, לפי סדר הופעתם בזמן ובהתאם לצרכים של האדם: חוק הטבע, החוק האנושי והחוק האלוהי. סיווג זה מופיע פעמיים אצל אלבו, פעם אחת כפועל יוצא של הדיון בקיומו המדיני של האדם (א, ה-1), ובפעם השנייה מיד לאחר מכן, בדיונו הנפרד בסיווג החוקים (א, ז-יא).⁶¹ רק לאחר מכן הוא עבר לדון בשלושת העיקרים שלו, שעליהם מבוסס החוק האלוהי. דיונו כאן הוא בסיווג החוקים שלו.

חוק הטבע, המופיע ראשון, הוא פועל יוצא של ההכרה בטבעו המדיני של האדם. כאן מופיעה בפעם הראשונה בהגות היהודית הגדרת חוק הטבע במלואה:

ול להיות הקיבוץ והתחברות מצטרך למין האדם לצורך חיות ותקיימו, הוא מה שאמרו חכמים שהאדם מדיני בטבע [...] ובעבור זה הוא מבואר שראוי שימצא לכל הקיבוץ אשר במדינה [...] סידור מה בו יתנהגו לשמור היושר בשלות ולהסיר העול, כדי שלא יתקוטטו האנשים בהתחברם יחד מתוך העסק והמשא ומתן אשר ביניהם, והסידור הזה יכלול על השמירה מן הרציחה והגנבה והגזל ודומיהן, ובכלל כל מה שישמור הקיבוץ המדיני ויתקן אותו אל שיחיו האנשים באופן נאות. והסידור הזה קראוהו החכמים בשם דת טבעית, רוצה לומר, שהיא מצטרכת אל האדם מצד טבעו, הן שתהיה מסודרת מחכם או מנביא.⁶²

60 ראו קלנר, תורת העיקרים.

61 ראו Lerner, *Natural Law in Albo's Book of Roots*, ובתרגום לעברית, "חוק הטבע בספר העיקרים של אלבו" (מובא במקראת).

62 ספר העיקרים א, ה, עמ' 65. להקלת הקריאה הפכתי את הכתיב החסר המופיע במהדורה זו לכתיב מלא.

2

הגדרה זו מכילה את כל הרכיבים שכבר ציינו בחוק הטבע: הכרה שכלית אינסטינקטיבית של כל בני האדם באשר הם בצורך בהתאגדות כדי להבטיח את המשך קיום המין, והדגשת פעולות מניעה כדי להבטיח זאת. גם כאן, ולא במקרה, מדובר ראשית לכול במניעת רצח וגנבה. אפילו אם חוק זה נחקק בידי חכם, כלומד מחוקק אנושי, או בידי נביא, כלומד מחוקק אלוהי, עדיין הוא מבטא את המודעות הכלל-אנושית לצורך הבסיסי בקבלה רצונית של מגבלות כדי להבטיח את המשך קיום המין.

נציג עוד שתי הגדרות לחוק הטבע כדי לבחון במה הושפע אלבו מסביבתו התרבותית ובמה ייחודו.

א. תומס אקווינס, *Summa theologiae* P.S. 3.2: סדר העקרונות של החוק הטבעי תואם את סדר הנטיות הטבעיות שלנו; שהרי באדם קיימת נטייה טבעית וראשונית אל הטוב, שאותה הוא חולק עם כל היסודות, בהיות כל יסוד משתוקק להישרדותו בהתאם לטבע שלו. בהתאם לנטייה זאת, החוק הטבעי מכיל את כל הנדרש לשם ההישרדות האנושית, וכל מה שמנוגד להיפסדותה. שנית, נמצאת באדם נטייה נוספת למטרות מסוימות ומיוחדות, בהתאם לטבע שהאדם חולק בו עם בעלי-חיים אחרים. בהתחשב בנטייה זו נכללים בחוק האנושי כל האינסטינקטים שהטבע לימד לכל בעלי-החיים, כמו יחסי מין, הדאגה לצאצאים וכיוצא באלה. שלישית, קיימת באדם נטייה מיוחדת אל הטוב, המתייחסת לטבעו השכלי, ונטייה זו מיוחדת לאדם לבדו. אי לכך יש לאדם נטייה לדעת את האמת על האלוהות ולחיות בחברה. בהקשר זה נכללות בחוק הטבעי כל הפעולות הקשורות לנטיות האלה, כלומר: שהאדם יתרחק מן הבורות, ושעליו להימנע מפגיעה באחרים עמם עליו להתחבר, וכל הפעולות האחרות מן הסוג הזה.⁶³

ב. תומס הובס, לויתן: חוק הטבע, בלטינית *lex naturalis*, הוא צו או כלל של קבע, שמעל העיון השכלי, כלל האוסר על אדם לעשות דבר שמסכן את חייו או נוטל ממנו את האמצעים לשמירתם, וכן האוסר עליו לזנוח את מה שנראה לו כאמצעי מעולה לשמירתם. [...] ומאחר שמצבו של האדם [...] הוא מצב של מלחמת הכל בכל, וכל אחד נוהג אז כפי שיורוהו שכלו, ואפשר לו להשתמש ולהיעזר בכל דבר לשם שמירה על חייו מפני אויביו, – נמצאנו למדים שבמצב זה לכל אדם זכות לכל דבר, ואפילו לגופו של הזולת. [...] על כן צו הוא, או כלל של קבע, של השכל: "כל אדם חייב לשאוף לשלום, במידה שתקווה לו להשיגו; וכשאינו יכול להשיגו, זכאי הוא לבקש ולנצל את כל אמצעי-הסעד והיתרונות של המלחמה". חלקו הראשון של כלל זה כולל את החוק הטבעי הראשון והיסודי, והוא – "בקש שלום ורדפהו". חלקו השני – את תמצית הזכות הטבעית, והיא, להגן על עצמנו בכל האמצעים שברשותנו.⁶⁴

63 Aquinas, *Selected Political Writings*, Edited with an Introduction by A.P. D'entreves (Oxford 1970), pp. 122-123 [התרגום שלי].

64 תומס הובס, לויתן, תרגם "אור (ירושלים תשכ"ב), יד, עמ' 120-121.

כפי שאנו רואים מהטקסטים דלעיל, ההגדרה של אלבו אכן הושפעה מההגות הסכולסטית של ימי הביניים המאוחרים נוסח אקווינס, אך המשמעות שהוא הקנה לחוק הטבע שונה מזו שאצל אקווינס, ולפיכך הוא גם הציב אותו במקום שונה – נחות יותר – בסיווג החוקים שלו. בסופו של דבר, הניסוח של אלבו קרוב יותר להגדרת חוק הטבע של הובס מזו של אקווינס. לדעת אקווינס חוק הטבע נועד לא רק להבטחת עצם ההישרדות הגשמית של המין האנושי, אלא גם למישור נעלה יותר של הקיום; בשיאו הוא בגדר ביטוי לשיפורו ולעידונו של טבע האדם, ולהשגת הידיעה האלוהית. אלבו, לעומתו, ייחד את התכליות הנעלות הללו לחוק האנושי ולחוק האלוהי, ואילו בחוק הטבע ראה ביטוי למישור הנמוך ביותר של הקיום האנושי – מודעות האדם לצורך הראשוני להבטיח את עצם המשך הקיום באמצעות ההתארגנות החברתית וקבלת מרות החוק, וזה כדי לדכא בראש ובראשונה את הנטיות השליליות של הטבע האנושי. מתוך כך גם נובע מקומו השונה של חוק הטבע בסיווג החוקים של כל אחד מהם. אצל אקווינס נעלה חוק הטבע מהחוק האנושי הן משום מהותו הכללית, הנוגעת לכל בני האדם, לעומת החוק האנושי שהוא יחסי ומשתנה, והן משום שהוא מגיע גם למישור הנעלה של הקיום האנושי. אלבו, לעומת זאת, אף על-פי שהכיר בכלליותו של חוק הטבע, החוק האנושי נעלה ממנו משום שחוק הטבע הוא הסוג הנחות ביותר של החוק ועוסק בפעילות של מניעה, ואילו החוק האנושי עוסק בשיפור ההתנהגות האנושית. אנו רואים אפוא שהמלומד היהודי הראשון שהציג הגדרה מפורשת של חוק הטבע ניסח אותו במשמעות נחותה, הן לעומת המשמעות הנעלה יותר שהוקנתה לחוק הטבע במחשבה היוונית הקלאסית והן במחשבה הסכולסטית. ניסוחו של אלבו לחוק הטבע קרוב יותר כאמור לניסוחו של הובס. אצל שניהם מטרת חוק הטבע להבטיח את ההישרדות הגשמית בלבד, ואצל שניהם שיתוף הפעולה החברתי הרצוני, הבא אצל הובס לידי ביטוי בכלל "חפש שלום ורדפהו", הוא אמצעי מועדף בהשגת מטרה זו של חוק הטבע.

הואיל וחוק הטבע לדעת אלבו מבטיח רק את ההישרדות הגשמית, חייב להצטרף אליו החוק האנושי, הדואג לשיפור החברה האנושית ומערכת היחסים בין בני האדם:

ועדיין אין דת זו [= הטבעית] מספקת לתקן צורכי האנשים וחיותם והתקיימם זה עם זה. אם לא יתוסף בזה איזה סדור או הסכמה כוללת ענייני האנשים אלו עם אלו בכל עסקיהם והמשא והמתן אשר ביניהם, כדתי קיסרי רומי והנהגות המדינות והחוקים אשר יחוקקו ביניהם אנשי מחוז אחד או מלכות אחת לשמור היושר ההסכמי. ויקרא הסידור הזה נימוס או דת נימוסית, והסידור או הנימוס הזה אי אפשר שיתקיים אם לא בהימצא איש אחד מושל או שופט או מולך על הקיבוץ ההוא, יכריח האנשים על הסרת העול וקיום הנימוס כדי שישלם תיקון הקיבוץ ההוא.⁶⁵

65 ספר העיקרים, עמ' 66. הביטוי "נימוס" משמש כאן לא רק במשמעות של חוק בכלל, אלא בצירוף "דת נימוסית" הוא משמש גם במשמעות של חוק אנושי. בהמשך הדיון, בפרק ט, אלבו עוסק בשאלת הבחירה החופשית של האדם, שהרי בלא הנחת קיומה לא תיתכן מערכת פוליטית ומשפטית המטילה על האדם אחריות על מעשיו, וגוזרת שכר ועונש בהתאם.

החוק האנושי, דוגמת חוקי דומי ושאר המדינות שאינן מתבססות על החוק האלוהי, כלומר הלא מונותאיסטיות, מתבסס על עיקרון המכונה כאן "יושר הסכמי", כלומר הסכמה ציבורית בעניין העקרונות והכללים המנחים את יחסיהם של חברי הקהילה אלו עם אלו ומאפשרים קיום תקין. אלבו מניח כאן, כמקובל בתקופתו, שהסדר זה ייתכן רק בשלטון מלוכני, ועל כך בפרק הבא.

החוק האלוהי ייחודי למי שזכה להתגלות אלוהית מאומתת, הנותנת לו אמונות ודעות אמיתיות בנוסף על הנחיות מדוקדקות בדבר החוקים המנחים את ההתנהגות הגשמית והחברתית של האדם, ובמידה שהחוק האנושי לעולם לא יוכל להשיג. באמצעותו בלבד יוכל האדם לממש את תכלית קיומו:

ולפי מה שאמרנו שההשגחה האלוהית דאוי שתשגיח בהגעת זה התועלת למין האדם [...] הוא מחויב שיושפע שפע אלוהי על איזה איש ממין האדם היותר מוכן לזה, כדי שיהיה כלי להגיע האנשים אל שלמות תכליתם, אם על ידו בהיותו בחיים ואם על ידי אמצעי אחר מותו, וזה על ידי החכמים הנמשכים אחריו ולהישיר האנשים על יד מה שקיבלו ממנו [...] וההישירה המגיעת לאנשים על ידי האיש הזה היא הנקראת תורה אלוהית, ומדרגתה משאר התורות והנימוסים מדרגת המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשדות לה.⁶⁶

החוק האלוהי הוא אפוא החוק העליון, המתנה את שני סוגי החוק הנמוכים ממנו שתפקידם לקדם את בני האדם לקדאת השגתו. ההבחנה של אלבו בין שלושת סוגי החוק עוסקת כמקובל במקורם, בתכליתם ובחלותם. מבחינת המקור, חוק הטבע יכול להיות מוגדר על-ידי מחוקק אנושי או אלוהי; החוק האנושי ניתן מידי מחוקק אנושי ואילו החוק האלוהי ניתן על-ידי מחוקק אלוהי. כאמור, הדיון השני של אלבו בעניין זה (א, ז) מתמקד בעצם תפיסת החוק. בסגנון סכולסטי מובהק אלבו פותח בהגדרה פורמלית של החוק בכלל:

שם דת ייפול על כל הישרה או הנהגה שתכלול קבוצת רב מן האנשים, הן שתהיה כוללת צווים רבים, כמו "כל יודעי דת ודין" (אסתר א, 31), או ציווי אחד, כמו "ותנתן דת בשושן", והן שתהיה אלוהית, כמו "מימינו אש דת למו" (דברים לג, 2), או נימוסית "כדת מדי ופרס" (דניאל ו, 9, 31).⁶⁷

זו כנראה ההגדרה הראשונה של החוק בכללו המופיעה במקורותינו במקורות היהודיים. אלבו בחר בעקיבות להגדיר את החוק באמצעות המילה "דת" משום שאת המילה "נימוס" הוא ייחד לחוק האנושי. לפיכך החוק האנושי מכונה "דת נימוסית", ואילו המילה "תורה" מיוחדת לחוק האלוהי האמיתי, הוא תורת משה. כזכור, המילה "חוק" לא הייתה בשימוש תדיר במינוח העברי בימי הביניים, לכן בדרך השלילה הוא בחר להשתמש במילה "דת" כשם כולל לחוק. על בסיס

66 ספר העיקרים א, ו, עמ' 69.

67 שם א, ז, עמ' 70. הדוגמה של חוק הטבע אינה מופיעה בהגדרה הכללית של החוק, ואילו החוק האנושי והחוק האלוהי מופיעים. מאחר שאלבו השתמש כאן בעקיבות במינוח "דת", הוא הביא דוגמאות מקדאיות לשני סוגי החוק האחרים, אך לא יכול למצוא דוגמה לחוק הטבע עם הביטוי "דת" (מאחר שהמילה טבע אינה מופיעה במקרא), ולכן נמנע מלהביא דוגמה לחוק הטבע.

ההגדרה הכוללת של החוק בכלל, אלבו עובר ומגדיר כל אחד מתת-הסוגים של החוק, על-פי הסדר הכרונולוגי של הופעתם בהיסטוריה של החברה האנושית: החוק הטבעי, החוק הנימוסי והחוק האלוהי. ההגדרות שלו כאן לכל אחד מסוגי החוק שוות להגדרות בדיונו המקדים בטבע המדיני של האדם, אך הן קצרות יותר. ההגדרות לכל אחד מסוגי החוק מובאות בשני חלקים נפרדים; החלק הראשון מגדיר את מקור החקיקה וחלותה, והחלק השני מגדיר את כוונת כל אחד מסוגי החוק ותכליתו.⁶⁸ בהמשך דיונו מבהיר אלבו את הסיבות לעליונות הדת האלוהית מחדת הנימוסית (= האנושית) ואלה הן.⁶⁹

1. הדת הנימוסית עוסקת בתיקון הקיום המדיני של האדם, והדת האלוהית עוסקת גם בהשגת הרצות האמיתיות, שבלעדיהן לא יוכל האדם לממש את תכלית קיומו ולהשיג את הישגיו הנפש המשכלת לאחר המוות.
2. הדת הנימוסית, המבוססת על השכל האנושי, לא תוכל להבחין כראוי ובאופן מוחלט בין הנאה לבין המגונה, ואילו החוק האלוהי מבחין בכך בצורה מושלמת. בהקשר זה מביא אלבו את ביקורתו הידועה של אריסטו על המדינה של אפלטון בעניין השיתוף בנשים וביטול מוסד המשפחה. אפילו פילוסוף גדול כאפלטון טעה בעניין הזה, קל וחומר בני אדם אחרים.
3. מכך בעקבות ההבחנה לעיל, הדת הנימוסית לא תוכל לשמח את בני האדם באותה המידה שתוכל הדת האלוהית, שהרי כל זמן שיש לאדם ספק כלשהו בנוגע לתקינות התנהגותו, הוא לא יוכל באמת לשמח בפעולתו. רק אם יהיה בטוח לחלוטין שהתנהגותו ראויה, בעקבות הציות המלא לחוק האלוהי, יוכל להיות שמח באמת.
4. הדת הנימוסית מסוגלת רק להגדיר את העקרונות הכלליים של התנהגות הנאותה, ורק הדת האלוהית יכולה להבחין לאדם את פרטי פרטיהם. למשל, הדת הנימוסית קובעת שמן הראוי לקיים יחסי אישות רק עם מי שראוי ובדרך הראויה, אך רק הדת האלוהית קובעת בדיוק עם מי ראוי, כיצד, באילו נסיבות ולשם איזו מטרה – אלבו מדגים כאן את הדת הנימוסית באמצעות האתיקה האריסטוטלית.⁷⁰ אפילו אריסטו, "הפילוסוף", לא היה ביכולתו אלא להגדיר את הכללים להתנהגות הנאותה, אך לא את כל פרטי הפרטים שלה.
5. מאחר שמחוקק הדת הנימוסית הוא מחוקק אנושי, הרי הוא לא יוכל להעריך את הנאה והמגונה בכל זמן ומקום, הואיל והנסיבות משתנות במקום ובזמן. רק החוק האלוהי יוכל לקבוע כללים אוניברסליים ונצחיים להתנהגות האנושית לכל פרטיה, המתאימים לנסיבות המשתנות של הזמן והמקום.
6. הדת הנימוסית, שהמחוקק שלה מודע רק למניעה הגלויים של הפעילות האנושית, לא תוכל להעריך במדויק את השכר והעונש וראוי להם האדם על התנהגותו; רק החוק האלוהי, המודע למניעיו הנסתרים של האדם, יוכל להעריך זאת.

68 ספר העיקרים א, ז. בפרק ט מופיעות שוב ההגדרות האלה.

69 ספר העיקרים א, ח.

70 ראו גם ספר העיקרים א, יז, עמ' 118: "כי התחלות הדת הנימוסית, שהן הבחירה והתכלית כמו שאמרנו, הנה הם מתבארות אצל הפילוסוף בפילוסופיית המדינית". הפילוסוף הוא כמובן אריסטו. בביטוי "פילוסופיית מדינית" הכוונה כאן לאתיקה, לא לפוליטיקה.

דמו לששת היתרונות הללו מוצא אלבו בדברי תהלים יט, 8-9: "תורת ה' תמימה (1); עדות ה' נאמנה (2); פקודי ה' ישרים משמחי לב (3); מצות ה' ברה מאירת עינים (4); יראת ה' תהורה עומדת לעד (5); משפטי ה' אמת צדקו יחדיו (6)". גם תומס אקווינס ציטט את אותו הפסוק בדיונו בשאלת עדיפות החוק האלוהי מהחוק האנושי. נוסף על שישה יתרונות בולטים אלה, טוען אלבו שיש לחוק האלוהי עוד יתרונות כהנה וכהנה על החוק האנושי.

ייתכן שתשומת הלב הרבה כל-כך שייחד אלבו להוכחת עליונות החוק האלוהי על פני החוק האנושי נבעה גם מההרגשה שיש מלומדים יהודים בעלי נטיות רציונליסטיות קיצוניות, שהתערערה אמונתם במקור האלוהי הבלעדי של תורת משה. לפיכך מצא אלבו לנכון להגן על אושיות האמונה. כבר בראשית המאה הארבע-עשרה, העיר בתרעומת ר' שלמה בן אדרת (רשב"א) מברצלונה, המלומד שהכריז בשנת 1303 חרם על לימוד הפילוסופיה והמדעים: "ולא יראו לדבר גם במשה לאמר, חס ושלום, כי נימוס [= חוק אנושי] היה, באומרים אין תורה מן השמים, רק נימוסין והנהגות עשה משה".⁷¹ עצם קיומה של ביקורת כה חריפה בעת ההיא מוכיח שהיו דברים בגו, אפילו אם נניח שיש בדברים לעיל הגזמה רטורית, שהרי אין טורחים לבקר בחריפות תופעה שאינה קיימת, וככל שהביקורת חריפה יותר, כן עולה הסבירות בדבר קיומה של אותה התופעה. רוב המלומדים היהודים בתקופה זו לא היו מעלים בדעתם לטעון את הטענה נוסח שפינוזה, הכופרת בעיקר שתורת משה אינה אלא חוק אנושי, והאמונה במקורה האלוהי אינה אלא מיתוס שיצר משה כדי לשכנע את ההמון הנבער לציית לו. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, רבים מהמלומדים שמצאו במצוות בני נח וברכבים של תורת משה ביטויים גם לחוק הטבע וגם לחוק האנושי, והכול מתחת למטרייה הרחבה של החוק האלוהי.

ח. חוק הטבע במחשבה היהודית אחרי אלבו

בעקבות אלבו הופיעו אצל מלומדים יהודים במאות החמש-עשרה והשש-עשרה, בייחוד באיטליה, עוד ביטויים להשפעת התאוריה החדשה של חוק הטבע. דוגמה ראשונה נמצא בהקדמה לעין החיים, הפירוש לתורה מאת משה בן יואב מפירנצה, שחובר בעיר זו סמוך לאמצע המאה החמש-עשרה, שנים מעטות לאחר שנכתב ספר העיקרים.⁷² בן יואב עוקב אחר סיווג החוקים המשולש של אלבו, ויש לו אותה ההגדרה לחוק הטבע: "כי הנימוסים הטבעיים שווים בכל אדם ובכל זמן ומקום, כי היה מציאותם שמירת האדם בדרך היושר והרחקת העול מן הקבוץ האנושי לשמירתו וקיומו".⁷³

היישר בעקבות אלבו, בן יואב מאפיין את חוק הטבע צורנית ותוכנית כאחד. מבחינה צורנית, היותו חוק כללי, החל על כל בני האדם בלי קשר להבדלים של תנאי הזמן והמקום; מבחינה

71 כתבי הרשב"א, מהדורת ח"ו דימיטרובסקי (ירושלים תש"ן), מנחת קנאות, כרך ב, עמ' תשלד.

72 ראו אצל מלמד, "חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית"; A. Melamed, "Natural, Human, Divine: Classification of the law Among Some 15th and 16th Century Italian Jewish Thinkers", *Italia* 4 (1985), pp. 59-93.

73 עץ חיים, כתב-יד מונטיפיורי, לונדון, מס' 17, דף 5.

תוכנית - מודעותו של האדם לצורך שבסדר החברתי לשם הבטחת המשך קיומו של המין האנושי. כאמור, מן הבחינה הצורנית עוקבת הגדרה זו אחר ההגדרה הקלאסית והסכולסטית, ואילו מהבחינה התוכנית היא מקנה לחוק הטבע משמעות גחותה בהרבה.

סיווג זה של החוקים והגדרתם, משמש בסיס לכמה מפירושי של בן יואב לתורה ולקובץ הדרשות המובא בהמשכו של אותו כתב־יד. את שבע מצוות בני נח בן יואב מפרש בהתאם; לכל אחת מהן יש משמעות בזיקה לכל אחד מסוגי החוק. את המצוות שלא לשפוך דם ולא לאכול אבר מן החי, מפרש בן יואב כדלקמן:

ובזאת המצווה שלמות מדיני גם טבעי ורוחני יחד, ואם טבעי כי מטבע שמירת הקבוץ שלא ירצח האדם זולתו. ואם רוחני, מפני היות צורת האדם חביבה בפני האלהים עד שיבוא לדרוש את דמו מידי השופך.⁷⁴

שפיכות הדמים מופיעה תמיד כאחד האיסורים החמורים ביותר של חוק הטבע. ובאותה רוח מפרש בן יואב גם את מצוות פרו ורבו: "והיה זה כן כי בזה משמירת המין, ויש באזהרתה הטבעי והמדיני מן הנימוס. ואם הטבעי כי הטבע ישנא השחתת הזרע, ואם המדיני כי יקחנה העושה זה תכלית החינוך".⁷⁵

מבחינת חוק הטבע, מצוות אלה הן אמצעי המבטיח את המשך קיומו של המין; מבחינת החוק האנושי, הן בגדר אמצעי לשיפור המין האנושי והיחסים הבין־אישיים; מבחינת החוק האלוהי הן מהוות אמצעי לשמירת צלם אלוהים שבאדם.

חשוב לציין, שעל אף חידושו של אלכו בסיווג המשולש של החוק, והוספת חוק הטבע לסיווג החוקים, במצוות בני נח הוא ראה חוק אלוהי בלבד, ממש כמו תורת משה (ספר העיקרים א, כה), שעה שאפילו הרמב"ם, אף שלא השתמש כלל במונח חוק הטבע, זיהה למעשה את מצוות בני נח גם כחוק שכלי־טבעי. בן יואב מייחס להן בפירוש, ובאופן כמעט מהפכני, משמעות טבעית, אנושית ואלוהית גם יחד, והקדים בכך את התאורטיקנים של חוק הטבע בראשית העת החדשה.

גם בפירושו לעשרת הדיברות, בן יואב מחלק את הדיברות בהתאם לסיווג המשולש של המדעים, ובמקביל בהתאם לשלושת סוגי החוק. החוק האלוהי, שאותו מקביל בן יואב למטאפיזיקה (מעשה מרכבה), תואם את שלושת הדיברות הראשונים - הוא עוסק בהכרה בקיום האל ובעבודתו. חוק הטבע, שאותו מקביל בן יואב לפיזיקה (מעשה בראשית), תואם את הדיבר הרביעי - שמירת השבת; וכך חוק הטבע נעשה נספח לפיזיקה, שהרי הוא עוסק בהבטחת הקיום הביולוגי של

74 שם, דף 22.

75 שם.

האדם. החוק האנושי, העוסק בשיפור מידותיהם של בני האדם ומערכת היחסים ביניהם, מזוהה עם חמשת הדיברות האחרונים, והוא התואם של החכמה המדינית.⁷⁶

אלבו, על אף חידושו בסיווג החוקים, חילק את עשרת הדיברות בדרך המסורתית לשניים: חמשת הדיברות הראשונים עוסקים ביחס שבין אדם לאלוהיו ואילו חמשת האחרונים עניינם בין אדם לחברו, ובכולם הוא ראה חוק אלוהי בלבד (ספר העיקרים ג, כו). כך נהג, אף-על-פי שהיה אפשר לו להקביל את חמשת הדיברות האחרונים לחוק הטבע, כפי שעשה הרמב"ם בדרכו (אצלו שמונת הדיברות האחרונים הם המפורסמות), ועשה זאת אחריו אפילו אברבנאל, כפי שנראה להלן. בן יואב עשה צעד מהפכני בייחסו את שלושת חלקי המדעים, ובהתאם את שלושת חלקי החוק, ובכלל זה חוק הטבע, לעשרת הדיברות. בכך הקדים את ברוך שפינוזה ואת משה מנדלסון. את חלוקת עשרת הדיברות בהתאם לסיווג החוקים אפשר לתאר באמצעות הלוח הבא:

חוקים (עמוד ב')	חוקים	אלבו	בן יואב	אברבנאל
				חוק רחוקה / חוקן
1. אנכי ה' אלהיך ... לא יהיה לך אלהים אחרים...	2-1 מושכלות (ניתנו במישרין)	4-1 בין אדם למקום	2-1 חוק אלוהי (מסאפיוקה)	4-1 (כמו אלבו) בין אדם לאדם
2. לא תשא את שם אלהיך לשוא				
3. זכור את יום השבת לקדשו	10-3 מפורסמות (ניתנו באמצעות משה)		3 חוק טבעי (פזיוקה)	10-3
4. כבד את את אביך ואת אמך				
5. לא תרצח		10-5 בין אדם לחברו	10-5 חוק אנושי (פוליטיקה)	10-5 בין אדם לחברו
6. לא תנאף				
7. לא תגנב				
8. לא תענה ברעך עד שקר				
9. לא תחמד בית רעך				
10. לא תחמד אשת רעך				

ננסה להבהיר כיצד משתלב הסיווג המשולש של החוק בתפיסת העולם הכללית של המלומדים הנזכרים באמצעות הלוח להלן:

מקרוקוסמוס (סדר היקום)	מיקרוקוסמוס (מבנה הנפש)	סיווג השלמות	צורות החיים	סיווג החוקים	סיווג דברנים
צומח וחי	נפש חיה, צומחת, גיוונה	שלמות הגוף	חיים גשמיים	חוק הטבע	פזיוקה
אדם	נפש משכלת שכל מעשי	שלמות המידות	חיים מדיניים	חוק אנושי	פוליטיקה
מלאכים ואלוהים	נפש משכלת שכל עיוני	שלמות השכל	חיים שכליים	חוק אלוהי	מטאפיזיקה

כך משתלב אצל מלומדים אלה הסיווג המשולש של החוקים מבית מדרשו של אלבו בתפיסת השילוש המקובלת של סדר היקום במיקרוקוסמוס, מבנה הנפש האנושית במיקרוקוסמוס, ובהתאמה שלוש השלמויות המיוחסות לאדם, שלושת סוגי החיים, והחלוקה המשולשת של המדעים.⁷⁷ כל אלה הם רכיבים בתפיסת עולם כוללת של מבנה היקום ומערך ההכרה האנושית; עתה נוסף עליהם הסיווג המשולש של החוק.

בכמה מחיבוריו של יצחק אברבנאל, בראש אמנה ובכמה מהפירושים למקרא, בייחוד בפירוש לספר שמות, יש התפתחות מעניינת של הריון בשאלת חוק הטבע. אברבנאל פעל במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה ונחשב לחוגה הרעות הגדול האחרון בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים. הוא היה ממנהיגי יהדות ספרד ופורטוגל בתקופת הגירוש מספרד (1492), גלה לאיטליה ונפטר בוונציה בשנת 1508. לתרבות הרנסנס באיטליה הייתה השפעה ניכרת על הגותו כבר לפני הגירוש. אברבנאל היה אפוא דמות מַעֲבָר אופיינית בין ימי הביניים לרנסנס. אברבנאל הכיר את התאוריה הסכולסטית של חוק הטבע ואת החלוקה המשולשת של החוק שהכניס אלבו למחשבה היהודית. הוא ניסה ליישב את תאוריית חוק הטבע עם השקפת עולמו התאוקרטית, המרגישה את מקורה, ואת תכליתה האלוהית הבלעדית של תורת משה.

בחיבורו ראש אמנה מתמודד אברבנאל עם תורת העיקרים של הרמב"ם ועם תורות עיקרים אחרות שהופיעו ובהן זו של אלבו. אברבנאל ביקר בחריפות את הניסיון להגדיר עיקרים ביהדות בטענה שכל התורה היא עיקר, והניסיון האנושי להבחין בין עיקר לבין טפל בתורה, בין מה שחשוב יותר למה שחשוב פחות, הוא חוצפה כלפי שמים. עם זאת, כפי שכבר ראינו אצל אלבו,

77 ראו בעניין זה א' מלמד, "מעמדו של האדם בסדר היקום: 'מות' האדם' במחשבה היהודית בספרד ואיטליה בימי הביניים המאוחרים וברנסנס", איטליה ג (תשמ"ב) עמ' לט-פח; הנ"ל, "מי אפסיים", דוגמה אופיינית נמצא במלמד התלמידים של אנטולי.

עצם הריון בתורת העיקרים מביא באופן טבעי לעיסוק בשאלת החוק, שהרי העיקרים – תהא הגדרתם אשר תהא – שייכים במהותם לחוק האלוהי. על רקע זה מדגיש אברבנאל שהתורה כולה אלוהית היא, ואין בה חלק לא לחוק האנושי ולא לחוק הטבעי. מאחר שלשיטתו כולה עיקר, נובע מכך שהיא כולה אלוהית. הביקורת על תורת העיקרים של אלבו מביאה גם ביקורת על תפיסת החוק שלו:

שעיקרי התורה האלוהית ראוי שיהיו מיוחדים אליה במה שהיא אלוהית ולא ישתתפו בדת [= חוק] אחרת מהדתות הטבעיות או הנימוסיות [= אנושיות] לפי שהעיקרים הם במדרגת ההברלים, המיוחדים המין.⁷⁸

ובהמשך (פרק יג) הוא מבחין בין האופי האנושי, ולכן הנתון לשינוי, של חוקי אדם ונח, לבין האופי האלוהי של תורת משה. חוק הטבע אינו נזכר כאן כלל:

ואין להקשות מתורת [= חוקת] אדם ובני נח, כי אלו בודאי אינם תורות ישלמו הנפש האנושית. ואמנם הם בלבד סדורים לשמירת הקבוץ האנושי כפי טבע הזמנים אשר היו מסודרות בם. והם במדרגת הנימוסים [= חוק אנושי]. ואמנם התורה האלהית, שתשייך הנפש אל שלימותה האחרון, אין שם זולת תורת משה רבינו עליו השלום, כי הוא המזון ההכרחי לקנות החיים ולהנצל מהמוות.⁷⁹

בפירושו לספר שמות פרק יט, העוסק במתן התורה, שהוא מאוחר מראש אמנה, מציג אברבנאל בתחילה עמדה תאוקרטית קיצונית יותר בקבלו את העמדה, שהוא מייחס לרמב"ם, שגם חוקי אדם ונח היו חוקים אלוהיים לכל דבר. הוא מבקר בחריפות את הפרשנים שלא הבינו לדעתו נכונה את כוונת הרמב"ם, וראו בחוקי אדם ונח חוק אנושי ואפילו טבעי: "וכבר חשבו אנשים אחרים מהמחברים שהיה דעת הרב שהמצוות ההם שניתנו לאדם ונח היו טבעיות גור בהם כפי טבעם או נימוסיות נעשו מהם בהסכמה להתמדת קבוצם ואין הדבר כן".⁸⁰

הביקורת על הפרשנים שפירשו את מצוות בני נח כחוק הטבע מוכיחה שאכן היו כאלה, למשל בן יואב שהצגנו לעיל, ואולי התכוון אברבנאל אליו. ההבדל היחיד שהוא מוצא בין חוקי אדם לחוקי נח הוא בכך שהראשונים ניתנו לפרטים, והאחרונים ניתנו לכל בני האדם. אין ביניהם

78 יצחק אברבנאל, ראש אמנה, מהדורת מ' קלנר (רמ"ג תשנ"ג), פרק יא, עמ' 86. שימו לב להבחנה של אברבנאל בין המונח "תורה" לחוק האלוהי בלבד, לבין "דת", שהיא סוגי החוק האחרים (טבעי ואנושי). כך הוא גם אומר במפורש בפירושו לספר שמות פרק יט (ירושלים תשנ"ז), עמ' 283: "[...] שאין ראוי שתקרא בשם תורה כי אם תורת משה האלהית אבל נימוסי וסדורי הנהגות שאר האומות יקראו בשם דת אבל לא בשם תורה לפי ששם תורה מיוחד לאמונות כי היא תורה מה שראוי שיאמין האדם בשלמותו ושם דת ייוחד להנהגת המעשים הגשמיים ונאמר על התורה (דברים לג, ח) אש דת למו לפי שיש בה שני חלקים הא' מדעי באמונות אמתיות ודמה אותו באש מפני דקותו ונטייתו כלפי מעלה והשני הוא במעשים אשר כינה בשם דת ובוה תבדל התורה האלהית משאר הדתות שהן אנושיות אבל התורה היא אש דת רוצה לומר דת אשית לא אנושית". עם זאת, כפי שתמצאו בציטוט הבא, אברבנאל לא נהג עקיבות בשימוש במונחים אלה, ויש שקרא גם לחוק האנושי "תורה".

79 ראש אמנה, שם, עמ' 96.

80 יצחק אברבנאל, פירוש לספר שמות, עמ' 276–277.

הבדל מהותי אלא רק בציבור שאליו כווננו. אבל נשים לב כי בשללו את ייחוס חוק הטבע לחוקי אדם ונת, אברבנאל נותן לחוק זה הגדרה קצרה: "גזר בהם כפי טבעם". הגדרה זו נוגעת להקשר הצורני שהיה מקובל לייחסו לחוק הטבע – היותו חוק כללי, הטבוע באדם, וחלותו על כל בני האדם בכל זמן ובכל מקום. אין אברבנאל עוסק בהקשר התוכני של חוק הטבע כפי שעשו אלבו ובן יואב, דהיינו היותו ביטוי למודעות האדם לצורך להתארגן בחברה כדי להבטיח את קיום המין. עם זאת, יש ביטוי להקשר התוכני של חוק הטבע במקומות אחרים בפרשנות המקרא שלו. בפירוש לשמואל א, פרק ת, בעניין משפט המלך, אברבנאל מציג את הטיעון בעד המלוכה תוך שימוש ברור בהבחנה בין חוק טבעי וחוק אלוהי: "כי הוא נאות והכרחי בעם כפי הרת הטבעית, וכמו שזכר החוקר במקום הנזכר, שאי אפשר אל קבוצת אנשים מבלתי מנהיג אחד [...] וזהו גם כן מצווה בתורה האלקית כמו שאמר שום תשים עליך מלך".⁸¹ ואילו בפירוש לשמואל א, טו, בהקשר למצווה להשמיר את עמלק הוא אומר: "הנה כל האנשים מחויבים כפי הנימוס הטבעי והסדר המדיני להלחם באויביהם הבאים עליהם".⁸² השמדת עמלק מוצדקת כאן לא רק על בסיס של ציווי אלוהי מפורש, אלא גם על בסיס הזכות להגנה עצמית, שהיא זכות אנושית בסיסית. בדוגמאות אלה אברבנאל נוגע בשני מאפיינים מובהקים של חוק הטבע: המודעות לצורך בשלטון יציב, וזכות ההגנה העצמית.

הנה כי כן, אברבנאל הכיר את הסיווג המשולש של החוק נוסח אלבו, אבל הוא שלל ייחוס משמעות כלשהי של חוק הטבע לחוקי אדם ונת, ועל אחת כמה וכמה לתורת משה. בהתאם לתפיסת עולמו התאוקרטית, הרואה בכול ביטוי לחוק האלוהי, הוא אפילו נסוג מדבריו בראש אמנה, ולפיהם חוקי אדם ונת היו חוק אנושי, ובפירוש לסיפור מתן תורה הוא מגדיר גם אותם חוק אלוהי לכל דבר, ממש כמו תורת משה. שלא כמו בן יואב, שהדגיש את הנחת רמב"ם כי חוקי אדם ונת עשויים להיות מובנים גם באמצעות השכל האנושי, ולכן ראה בהם לא רק חוק אלוהי אלא גם חוק אנושי ואפילו טבעי, אברבנאל מדגיש את ההכרח שבקבלת המקור והאופי האלוהי הבלעדי של החוקים האלה.

לעומת זאת, בהמשך הפירוש לעשרת הדיברות, בתוך י"ג הקושיות שהקשה אברבנאל על תוכן הדיברות, ניסוחם וסידורם, נמצא דברים שונים לגמרי. הקושייה השנייה היא מדוע הפתיחה של חלק גדול מן הדיברות היא בלשון שלילה, וכך כל חמשת הדיברות האחרונים שעניינם בין אדם לחברו. תשובתו עומדת בניגוד מפתיע לדברים לכן שקראנו לפני כן: "ואמנם כל חמשת הדיברות האחרונים באו בלשון שולל לפי שהם דברים יגזור השכל עליהם ורובם נצטוו לבני נח ועל האדם במה שהוא אדם לעשותם".⁸³

81 הפירוש לנביאים ראשונים (ירושלים תשט"ו), שמואל א, ח, עמ' רד, עמודה שנייה. אברבנאל שלל את המלוכה. ראו הדיון בעמדתו בפרק הבא. ה"חוקר" שהוא מתכוון אליו כאן הוא אריסטו, אך אברבנאל טעה בייתוס עמדה זו לאריסטו, כפי שיתברר בפרק הבא.

82 שם, עמ' רמב, עמודה שנייה. ראו דברים ברורים גם בפירושו לבראשית ג, בדיון במשמעות הסמלית של עץ הדעת: "למה זה שם הטבע בשכל האדם כת על השכלת המפרסם".

83 הפירוש לספר שמות, עמ' 313. עוד דוגמה לתופעה זו בפירושו למלכים א, ב, העוסק במאפייני שלמותו המלכותית של דוד: "ומלכד המדות האלה אשר יגזרם השכל האנושי עוד צוהו לשמור חקתיו". הפירוש לנביאים ראשונים, עמ' תמו.

ז

אמנם הוא נמנע בקפדנות מהשימוש בביטוי "חוק הטבע" בהקשר הזה, ובכל זאת אברבנאל מגדיר כאן את חמשת הדיברות האחרונים, כמו את מצוות בני נח, בהתאם למאפיינים ולדוגמאות המקובלות של חוק הטבע: הם מוכרים על-ידי השכל, הם כלליים וחלים על כל בני האדם (כפי שכבר אמר לפני כן: "גזר בהם לפי טבעם"), ומטרתם להגן על קיום המין ועל הסדר החברתי על-ידי מניעת הנטיות השליליות שבטבע האנושי. מכאן השימוש בלשון השלילה במצוות האלה, כמו שמצאנו בתיאור חוק השכל או חוק הטבע אצל רס"ג ואצל כל ההוגים האחרים. לפיכך טוען אברבנאל שחמשת הדיברות הראשונים ניתנו לעם ישראל בלבד, והם אכן שייכים לחוק האלוהי, ואילו האחרונים, המקבילים למצוות בני נח, ניתנו לאנושות כולה, ולכן הם ניתנים להבנה באמצעות השכל, והם תואמים את מאפייני חוק הטבע.

בתשובה על הקושיה הי"ג הוא אומר, שמן העובדה שהדיברות ניתנו היישר מפי הגבורה, בלוויית הפעולות המרעישים שמים וארץ, היה אפשר להסיק שהם מכילים אמיתות מסובכות על מבנה הבריאה ומהותה, שהשכל האנושי לא יוכל להשיגו לבדו, ולכן היה צורך שיינתנו בהתגלות האלוהים עצמו, וברעש גדול: "היה ראוי שיהיו כדי לבאר אל עמו ואל חסידיו דרושים עמוקים אלוהיים אשר לאו [= התעייפו] שכלי בני אדם במחקרם ועיונם להשיגם על אמתם".⁸⁴ אבל מעיון בתוכן הדיברות המסקנה היא אחרת; להוציא דיבר אחד (שמירת השבת כזכר למעשה בראשית), כל הדיברות ניתנים להבנת השכל האנושי לבדו. שני הדיברות הראשונים שעניינם קיום האל ובלעדיותו, מוכחים מתוך המופת העיוני, ואילו ששת האחרונים כה ברורים מאליהם, שכל אדם, ולו הפשוט ביותר, מבין אותם באמצעות השכל הישר: "וכן שיכבד אדם את אביו ואת אמו ולא ינאף ושלא ירצח ולא יגנוב ולא ירע את חברו הם כלם דברים שהגם מבני אדם ידעם בשלמותם".⁸⁵ כלומר, גם בדברים אלה אברבנאל מציג את המצוות שבין אדם לחברו כחוק טבע, המוכר בתור שכזה על-ידי השכל הישר של כל אדם ואדם, אפילו בלא הארה אלוהית.

בסופו של דבר, כמו הרמב"ם, אברבנאל סבור שאפשר להכיר את מצוות בני נח וכמה מעשרת הדיברות באמצעות השכל, אך אין הכרה זו מספקת כדי להביא את האדם אל ההצלחה האמיתית. לשם כך יש גם להכיר במקור האלוהי ובתכלית האלוהית של קיום המצוות. אברבנאל רואה אמנם בחוקי אדם ונח, אפילו בכמה מעשרת הדיברות, ביטוי מובהק לחוק הטבע, גם מבלי שיוזכרו בשמו בהקשר הזה, אך הוא גם דורש הכרה מודעת במקורם ובתכליתם האלוהית כדי לכוון את האדם בדרכו אל ההצלחה האמיתית.

דומה שהדברים משקפים דו-ערכיות, האופיינית לאברבנאל, שהיה פתוח להשפעות השונות של הלכי הרוח של הפילוסופיה הסכולסטית ושל מחשבת הרנסנס, ולא בכל מקרה הצליח ליישב

84 הפירוש לשמות, עמ' 309.

85 יצחק בער ציין בזמנו, ולדעתי בצדק, שאברבנאל ייחס את חוק הטבע לחוקי אדם ונח; ראו חיבורו גלות, תרגם י" אלדר (ירושלים תש"מ), עמ' נז. הוא טעה בסברו שאברבנאל היה הוגה הרעות היהודי הראשון שהחזיק ברעה זו. כאמור, הקרימו משה בן יואב. בן-ציון נתניהו טען, בטעות לדעתי, שאברבנאל דחה לחלוטין את יישוב חוק הטבע לתורה. ראו: ב"צ נתניהו, רון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות (ירושלים ותל-אביב תשס"ה), עמ' 176–177.

אותם עם העיקרון התאוקרטי של השקפת עולמו הבסיסית. מצאנו אצל אברבנאל השפעה מובהקת של תפיסת חוק הטבע נוסח אלכו וממשיכו, והיא באה לידי ביטוי אפילו בפירושו לסיפור מתן תורה; ודומה שזה בלי ששם לב שהדברים מנוגדים לעמדתו הבסיסית, שחוקי אדם ונח, כמו תורת משה, הם חוק אלוהי טהור. תאורטית אפשר אמנם ליישב בין התפיסות ברוח רמב"מית או תומיסטית (כלומר כזו המושפעת מעמדותיו של תומס אקווינס), שהרי החוק האלוהי נעלה מכל סוגי החוק האחרים ומכיל את כולם, ובכלל זה את החוק השכלי-טבעי. אבל העמדה המציגה בבירור את חוקי אדם ונח וכמה מעשרת הדיברות כחוק טבעי לכל דבר, דומה שהיא עומדת בסתירה ברורה לרוחה ולמגמתה של השקפת עולמו הכללית של אברבנאל.

מלומדים יהודים אחרים באיטליה במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, קיבלו במלואה את ההגדרה החדשה של חוק הטבע נוסח אלכו, והושפעו יותר ויותר מהמודרניזציה של חוק הטבע אצל הוגי הדעות המדיניים באירופה בתקופה ההיא. בפירושו של יהודה מוסקאטו לכוזרי א, לה, הוא מרכיב על דברי ריה"ל את הסיווג המשולש של החוק, ובכלל זה חוק הטבע. במקור של ריה"ל (בתרגום התיבוני שהשתמש בו מוסקאטו) נמצא:

ובדין הענין השכלי התיחס המדבר [= האדם, בעל השכל] מכל החיים, והתחייב ממנו תקון המדות והמעון והמדינה ושאר הנהגות וגמוסים מנהגיים.

מוסקאטו פירש כדלקמן:

"תקון המדות והמעון והמדינה" הן שלושת הנהגות הידועות, והוא עמד עליהן גם בראשית אמריו ס' [פר] א' מטעם הפילוסוף [= אריסטו], ובהן רמז אל הנהגת הדת הטבעית. ובאמרו "שאר הנהגות" רמז אל הנהגת הדתות הנחשבות לאלהיות, ובאמרו "ונימוסים מנהגיים" רמז אל הנהגת הדתות הנמוסיות.

אכן ראינו כיצד אפשר לקרוא דברים אלה של ריה"ל במשמעות המטרימה את הגדרת חוק הטבע, אך אין ספק שמוסקאטו הרכיב כאן את תפיסת החוק המקובלת בתקופתו על הטקסט הקדום. עוד דוגמאות אפשר למצוא למשל אצל אברהם פאריסול ואצל יהודה אריה ממודינה (ריא"ס). שמחה לוצאטו, מחבר המאמר על יהודי ונציה (1638), דן בחוקי המוסר הטבעי המקובלים על כל בני האדם (*di precetti della naturale moralità*), כלומר חוק הטבע בניסוחו החילוני המודרני, וכך הצטרף להגדרה המודרנית של חוק הטבע.⁸⁶

הוגי דעות יהודים שהלכו בעקבות אלכו במאות החמש-עשרה-השבע-עשרה, הושפעו יותר ויותר מהמודרניזציה של חוק הטבע במחשבה המדינית באירופה בתקופתם. הגדרתם לא הייתה עוד ברוח תומס אקווינס, והיא הלכה ונעשתה פרה-הובסיאנית. כמה מהם, כמו משה בן יואב,

86 ראו הפירוט אצל מלמד, "חוק הטבע", עמ' 61-64. אשר ללוצאטו ראו מאמר על יהודי ונציה, תרגם י' לאטס (ירושלים תש"א), עיין 14, עמ' 118. וראו הדיון להלן באחרית דבר.

2

אברבנאל וריא"ם, אף הרחיקו לכת בזהותם את שבעת חוקי אדם ונח ואפילו את עשרת הדיברות עם שלושת סוגי החוק, ובהם חוק הטבע. כאמור, כבר מצאנו רמזים ברורים לכך גם אצל רמב"ם ועמדה זו הקדימה כאמור את התפיסה של שבע מצוות בני נח ואפילו עשרת הדיברות כחוק הטבע, או "חוק השכל" אצל הוגו גרוטיוס, ברוך שפינוזה ומשה מגדלסון.⁸⁷

כמה הוגי דעות נוצרים במאות השש-עשרה-השבע-עשרה – לותר, קאלווין, אלטוסיס, בודין וגרוטיוס – זיהו את חוק הטבע עם עשרת הדיברות (כל העשרה, או לפחות חמשת הדיברות האחרונים). שפינוזה ומגדלסון בעקבותיו לא ראו בתורת משה ביטוי של עיקרי אמונה, אלא חוקה. שפינוזה הגדירה חוק אנושי, המותנה בנסיבות המשתנות של הזמן והמקום,⁸⁸ ואילו מגדלסון ראה בתורת משה את הביטוי הנעלה ביותר לחוק הטבע הנצחי, המוכר אוטונומית על-ידי השכל האנושי. נראה שהתפתחות הדיון בנושא סיווג החוקים במחשבה היהודית במאות החמש-עשרה-השבע-עשרה, ובייחוד החדרת חוק הטבע במשמעותו החדשה, הובילו בסופו של דבר לעבר מסקנותיהם מרחיקות הלכת של שפינוזה ומגדלסון.

הדיון בסיווג החוקים, ובייחוד הדיון בחוק הטבע, בדרך שמצאנו אצל אקווינס, אלבו וההולכים בעקבותיהם, נעלם בהדרגה מהמחשבה היהודית והנוצרית כאחד עם סיום המאה השש-עשרה. עדיין היו לו הדים במחשבה המדינית הישועית, ובמחשבה הפרוטסטנטית בראשיתה. אבל תפיסת חוק הטבע נוסח אקווינס ואלבו הוחלפה בהדרגה בתפיסה החילונית של חוק הטבע, כבסיס לחוק הפוזיטיבי, כפי שנמצא אצל גרוטיוס, הובס ושפינוזה.

הוגי הדעות שעסקו בהם השתייכו למסורת הימיי-הביניימית בזהותם את חוק השכל עם החוק האלוהי. חוק הטבע עדיין מופיע אצלם כפועל יוצא של החוק האלוהי. שפינוזה עשה את הצעד המכריע בחילונה של הפילוסופיה בטענתו שכל אדם, בהיותו בעל שכל מטבע בריאתו, יוכל להגיע להכרה גם בלי סיוע ההתגלות האלוהית. כך גם המחשבה המדינית הלכה והשתחררה מתלותה בתאולוגיה, ותפסת חוק הטבע הלכה והשתחררה מתלותה בחוק האלוהי. הדיון בסיווג החוקים בתקופה זו בכלל, והופעת המונח חוק הטבע בניסוחיו המשתנים בפרט, מבטאים תקופת מעבר בין תפיסת החוק במחשבה היהודית של ימי הביניים לזו של תקופת ההשכלה. מחוק הטבע נוסח אלבו, הנותן בו משמעות נחותה ורואה בו פועל יוצא של החוק האלוהי, ועד חוק הטבע הנעלה של מגדלסון, המבטא את האוטונומיה של השכל האנושי, אכן עברה המחשבה היהודית כברת דרך ארוכה.

87 על כל העניין ראו אצל מלמר, "חוק הטבע", והנ"ל "Classification", ובשניהם ביבליוגרפיה נוספת.

88 ראו בהרחבה על עניין זה להלן באחרית דבר.

פרק שמיני | תורת המשטרים: בין מלוכה לרפובליקה

א. מבוא: בין מלוכה ארצית למלכות שמים

בחלק הראשון של הספר ראינו שבספרות המקראית ובספרות חז"ל הייתה מחלוקת קשה בשאלת המשטר המדיני העדיף לעם ישראל, והדיון התמקד בשאלת טיבה של המלוכה, שהייתה המשטר המדיני המקובל באומות העולם בימים ההם. ההסתייגויות הקשות מן המלוכה התבססו על שני טיעונים מרכזיים. ראשית הטיעון התאולוגי: בקשת המלוכה הארצית מהווה מרד נגד מלכות שמיים ושאיפה ללכת בדרכי אומות העולם הנגועות בעבודה זרה; הציות למלך הארצי נחשב כביטוי של עבדות אלילים, שנית, הטיעון הפוליטי האמפירי: משום ריכוז הסמכויות האופייני לה, ובהתחשב בנטיות הטבע האנושי, המלוכה מטבעה מועדת להידרדר לעריצות. עם זאת, למרות ההסתייגויות מלכתחילה, כפי שהן מופיעות בפרשת במלוא חריפותן ב"משפט המלך" (שמואל א, ח), והביקורת הנבואית הקשה, העקיבה והמתמשכת על המלוכה ועוולותיה, היא הייתה המשטר המקובל בעם ישראל בתקופת הבית הראשון והבית השני. גם חז"ל, עם כל הסתייגויותיהם וחששותיהם, קבעו בסופו של דבר את המלוכה לנורמה ההלכתית המחייבת בישראל. אפילו המשיח מתואר בעקיבות בדמות מלך, מי שיחדש את הזוהר של מלכות דוד ושלמה. וכך גם המשיחיות נעשתה נגועה ברכיב ההיסטורי של המלוכה.

דומה שבהתחשב בקונפורמיות העממית עם מנהגי אומות העולם ועם התרבויות הפוליטיות ההגמוניות הסובבות, כל משטר אחר היה בבחינת גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה; מה גם שחששו מסכנת האנרכיה העלולה להיווצר באין שלטון מרכזי. החכמים נאלצו להתפשר עם המציאות, ולו בחירוק שניים. לפיכך החל בספרות המקרא (דברים יז) וכלה במחשבת חז"ל התקבלה המלוכה כמשטר הנורמטיבי בעם ישראל, אך מלכתחילה היא הוגבלה משמעותית. ההגבלה מבטאת היטב את היחס המסתייג כלפיה ואת המודעות שהיא מועדת להידרדר לעריצות, ומתוך כך נקבע מראש המכניזם החוקתי והשלטוני שאמור למנוע אפשרות שלילית זאת. בתיאור תפקידיו וסמכויותיו של המלך בדברים יז מופיעה רשימה ארוכה של איסורים המוטלים על המלך, והכול מתוך מודעות לנטייתו הטבעית לעשות את הרע ולנצל לרעה את סמכויותיו כדי לשעבד את הציבור, והוא מחויב להעתיק במו ידיו את ספר התורה לצורך שימוש עצמי כדי להפנים היטב את החיוב לציית לה. המלך מישראל נתפס אפוא מלכתחילה כמי שנתון למרות

ז

החוק, שלא כמו במלכויות אחרות, למשל ההלניסטית שבה המלך הוא מקור החוק ונחשב "החוק החי". חז"ל שילבו את המלוכה במערכת תאורטית שלמה של איזונים ובלמים בהתאם לשיטה של שלושת הכתרים, ועל-ידי כך הגבילו את סמכויותיה במידה ניכרת. המלוכה ההלכתית הייתה אפוא מלוכה חוקתית (קונסטיטוציונית) מוגבלת. דברים יז, 14-20, ושמואל א, ח הם שני המקורות המכוננים של הדיון בשאלת המלוכה במחשבה היהודית מחז"ל והלאה. כל החכמים גיבשו את תפיסת עולמם בנושא זה בהתמודדות עם המקורות האלה.

קריאת כל אחד מפרקים אלה בנפרד ובהשוואה ביניהם מעלה בעיות פרשניות בתפיסת עולמם של חכמי ימי הביניים. לשיטתם, בכל מילה ומשפט במקרא יש משמעות וכוונה אלוהית נסתרת. לפיכך, במקרה של סתירה לכאורה בין שני מקורות מקראיים שונים או אף באותו מקור עצמו, לא ייתכן שהדבר נובע מבעיות פנימיות של הטקסט או משקף עמדות שונות של מחברים או עורכים שונים, שהרי מבחינתם התורה היא אחדות שלמה ודברי אלוהים חיים; לשיטתם יש בכך ביטוי של כוונות אלוהיות נסתרות. השאלה היא כמובן מה היו כוונות אלה, ועל כך חילוקי הדעות ביניהם. הבעיות הפרשניות הן אלה:

דברים יז

1. פס' 14-15: מדוע מנוסחים הדברים בעניין המלכת המלך כאפשרות בלבד ולא כמצוות עשה לכל דבר? איזו בעיה העמידה עובדה זו לפני הפרשנים?
2. שם: לא ברור לגמרי מי הם הממנים את המלך, ואפשר לטעון שלפי פשוטו של מקרא הכוונה לכלל עם ישראל. בשמואל א, ח יש שוני בעניין הזה.
3. פס' 14: תנאי הזמן, המקום והנסיבות להקמת המלוכה.
4. פס' 14: מה משמעות המסר המסתייג המקשר בין המלכת המלך לבין הליכה בדרכי הגויים? מסר זה חוזר ומופיע כמה פעמים גם בשמואל א, ח, 5, 20.
5. פס' 15-20: מה מהות ההגבלות המוטלות על המלוכה? כמה פעמים הניסוח הוא בדרך השלילה ומה משמעות הדבר?
6. פס' 18-19: מה המשמעות של חיוב המלך לכתוב לעצמו עותק של ספר משנה תורה, לקרוא בו ולציית לו?
7. פס' 20: איזו אזהרה מופיעה בפסוק זה? מה משמעותה מבחינת האפשרות התאורטית להדיח מלך חוטא?

שמואל א, ח

1. פס' 4: זקני ישראל הם הפונים לשמואל, בשונה מדברים יז, 14-15, ובהמשך הפרק (פס' 19-21), שם הפנייה היא של כל העם. כיצד אפשר להסביר את ההבדלים הטקסטואליים האלה?
2. פס' 5 ופס' 20: כמו בדברים יז, גם כאן מתוארת בקשת המלוכה כשאיפה להיות ככל הגויים. מדוע? איזו משמעות יש לדבר שתיאור זה חוזר שוב ושוב?
3. השוואה בין פס' 5 ופס' 20: במה דומות זו לזו הפניות של זקני העם ושל העם, ובמה הן שונות זו מזו? אילו משמעויות פרשניות עשויות להיות להבדלים האלה?

4. שם: מדוע מבקשים גם זקני העם וגם העם מלך שישפוט אותם, והרי תפקיד השיפוט כבר הוקנה בתורה לשופטים?
5. פס' 7-8: מה הנימוק של התגובה האלוהית השלילית, ומה משמעותה?
6. פס' 7, 9, 22: מדוע בכל זאת הורה האל לשמואל לקבל את בקשת העם?
7. פס' 11-18: מה משמעות התיאור הזה של "משפט המלך"? האם יש כאן משום אזהרה מפני עוולותיה המובנות של המלוכה או שמא הבהרה של סמכויותיו החוקיות של המלך?

נזכור שתכמי ימי הביניים לא התמודדו ישירות עם הטקסט המקראי אלא קראו ופירשו אותו באמצעות מדרשי האגדה ומדרשי ההלכה של חז"ל, שבהם הם ראו פרשנות נורמטיבית ומחייבת. לפיכך היה עליהם להתמודד לא רק עם שאלות פרשניות הכרוכות במקור המקראי, אלא גם עם המשמעויות האפשריות של דברי חז"ל ושל חילוקי הדעות ביניהם. בהמשך נראה כיצד התמודדו בימי הביניים עם בעיות ועם אפשרויות פרשניות בהתחשב בהשקפת עולמם ובנסיבות ההיסטוריות שהם חיו בהן.

הפולמוס בשאלת המלוכה נמשך בתרבות היהודית בימי הביניים אף-על-פי שהשאלה הוכרעה לכאורה זה כבר. המלוכה נחשבה זה כבר למשטר הנורמטיבי המקובל בישראל ובאומות העולם מהסיבות האלה:

- א. כבר חז"ל הכריעו שמינוי המלך בישראל הוא מצוות עשה ציבורית מחייבת.
- ב. כמיתה הדורות לבית המלך-המשית זוהתה תמיד עם חידוש ימי הזוהר של מלכות דוד ושלמה – ראו התיאורים האיקונוגרפיים הימי-בינימיים של דוד ושלמה כמלכים איראליים, במקבץ עמודי הצבע, אורים 5, 6, 9.
- ג. כאמור, גם לאורך תקופה זו הייתה המלוכה המשטר המקובל באומות העולם.¹
- ד. במציאות ההיסטורית של ימי הביניים המלוכה הייתה המשטר שבדרך כלל היה נוח ליהודים והגן עליהם מחמת זעמם של ההמון ושל הכנסייה.
- ה. המסורת המדינית האפלטונית ששלטה בכיפה בפילוסופיה המדינית האסלאמית והיהודית הייתה מונרכית במהותה.²

ועם זאת היו פרשנים שהסתייגו מהכרעת חז"ל במשנה, וטענו שהתורה אינה מחייבת את המלוכה. עצם הימשכות הפולמוס האינטנסיבי בשאלת המלוכה לאורך ימי הביניים, אף-על-פי שהיה אפשר לצפות להסכמה רחבה בנושא, מוכיח את עוצמת חוסר הנחת מהאפשרות לקיומו של משטר זה

1 כפי שציין ר' נסים גרונדי (ר"ן), דרשות הר"ן, עמ' קצ: "מינוי המלכות שוה בישראל וביתר אומות, שצדיקים לסדור מדינה".

2 ראו הדיון המפורט אצל Melamed, *The Philosopher-King*, בייחור עמ' 7-11. מסורת זו הניחה שהמבנה ה"מונרכי" של סדר היקום כלומר שלטונו של האל היחיד על כל הברואים, ומבנה הנפש והגוף האנושי – שלטון הנפש בגוף, והלב (או המוח) בשאר האיברים – מחייבים גם משטר מונרכי בחברה האנושית. ראו ההתמודדות עם עמדות אלה אצל אברבנאל להלן.

2

בישראל. דעתו המסתייגת של ר' נהוראי, ולפיה הבקשה למלך הייתה "דבר גנאי לישראל", הוסיפה להדהד לאורך ההיסטוריה הפרשנית של הדיון בנושא. עצם הדבר שהעמדה שנדחתה תועדה במשנה, נתן לה לגיטימיות כאפשרות פרשנית לעתיד. גם הכרעתו החד-משמעית של הרמב"ם ב"הלכות מלכים ומלחמותיהם", ולפיה המלכת המלך היא מצוות עשה ציבורית מחייבת, לא הפסיקה את הדיון בנושא. הרמב"ם נקט עמדה בסוגיה שעדיין הייתה סלע מחלוקת בתקופתו. לפני הרמב"ם, רס"ג בתרגום התורה שלו לערבית תרגם את הפסוק האמור במשמעות שאין המקרא מחייב המלכת מלך, אלא רק מתיר אותה.³ כך גם גאוני בבל מאוחרים אחרים, ובהם שמואל בן חפני (רשב"ח) במאה האחת-עשרה, טען שיש צורך במלך אך ורק בעת מלחמה, ולא בעת שלום. הסכים עמו שמואל בן עלי, בן תקופתו של הרמב"ם, וטען שמוסד המלוכה מיותר בעת הגלות, ובכל מקרה חייב המלך לקבל את סמכותם העליונה של החכמים. זה היה טיעון מרכזי במאבקו על הבכורה עם ראש הגולה, ששימש לדעת הכול תחליף למלוכה שאבדה:

ואתם יודעים שכשביקשו ישראל מלך בימי שמואל איך חרה בהם אף ה' ואמר אליו כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם וכו'. ואשר למלך הגה בחרותו מפני שהיו צריכים למי שיצא לפניהם אל המערכות והמלחמות, ובימות הגלות אין להם מלך ולא מלחמה ולא שום דבר מהמוקקים למלך ואין להם צורך אלא במי שידריכם ויבוננם וילמדם מצוות דתם וישפוט משפטיהם ויפסוק להם הלכה. והרי אנו יודעים שדוד המלך עליו השלום, המלך הנביא שנצמדו בו מעלות היראה והחכמה, היה סומך על החכמים שהיו בזמנו ולא היה מזוי דבר ממקומו אלא על פי דבריהם.⁴

המסר ברור, אם דוד המלך, שהשתלבו בו בשלמותן מעלות היראה והחכמה הנדרשות מהמלך,⁵ ציית בכול לחכמי דורו, קל וחומר למי שמתיימר לייצג את כתר המלוכה בדורות האלה. מנגד, תמיכתו התקיפה של הרמב"ם במוסד המלוכה הייתה גם פועל יוצא של ביקורתו התריפה על מוסד הגאונים בתקופתו, ומתוך כך גם נבעה תמיכה ברשות המתחרה.⁶ גם רש"י הסתייג ופירש את דברי שמואל בעניין "משפט המלך", לא במשמעות המרחיבה של סמכויותיו הבלתי-מוגבלות של המלך, אלא במשמעות המצמצמת, כאזהרה מפני עוולותיה של המלוכה.⁷

3 "שום תשום עליך מלך" תרגם רס"ג לערבית כך: "פיגזו אן תנצב לך מלכא", כלומר: "מותר שתשים עליך מלך". ראו מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה (ניו-יורק תשי"ט), עמ' 423-424. כן ראו סידור רב סעדיה גאון, מהדורת י' דודזון (ירושלים 1941), עמ' קפ: "יצודו אשימה עלי מלך". המהדיר סבור שהתיבה "יצודו" היא שיבוש של "יצוהו". בספר אמונות ודעות י' יב הדגיש רס"ג את חשיבות המלוכה לחברה, אך ההתייחסות שם היא לחברה האנושית בכלל, לא לעם ישראל באופן מיוחד. ואכן, כפי שנראה בהמשך, אברבנאל טען, שאפילו אם מוכיחים שהמלוכה חיונית לאומות העולם, אין גובע מכך שהיא חיונית גם לעם ישראל, שהרי הוא נתון במישרין לשלטונו של מלך מלכי המלכים.

4 ש' אסף, "אגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו", תרביץ א (תר"ץ), עמ' 65-66.

5 אשר לדרישת מעלות החכמה והיראה מן המלך ראו להלן הדיון אצל הרמב"ם.

6 י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (רמת-גן תשמ"ג), עמ' 20-22.

7 פירוש רש"י לשמואל א, ה, 9. וראו י' בלידשטיין, "עיונים בפירושי רש"י: ענייני הנהגה ושלטון", אשל באר שבע ג (1986), עמ' 137-148. וכן פירוש רש"י לדברים יז, 20, ובו נאמר שזכות הירושה של בן המלך מותנית בהיותו "הגון". המילה "הגון" מכוונת כנראה לקיום הכישרים המתאימים למלוכה. בהנחה שפירוש זה נכון, בלידשטיין טוען שפירוש מסוג זה שיש בו הגבלה של זכות הירושה בהתאם לכישרים, כמעט לא נמצא בספרות חז"ל. וראו להלן הדיון בעניין זה אצל הרמב"ם.

כמה מן הפרשנים שהסתייגו מן המלוכה השתמשו בטיעון התאולוגי העקרוני של מרד במלכות שמים. זה היה הטיעון החריף ביותר של הסתייגות מעצם קיומו של מוסד המלוכה בכלל. אחרים פירשו פירוש המגביל את משמעות דברי התורה, בדרכים האלה:

- א. בהתאם לפשוטו של מקרא, המלכת המלך לא הייתה בגדר ציווי מפורש כי אם היתר.
- ב. ההקשר שבו מופיע היתר זה, כביטוי לשאיפה להיות ככל העמים, מבטא הסתייגות אלוהית מפורשת מהאפשרות הזאת, אפילו אם היא מותרת. דברי שמואל רק מחזקים את ההסתייגות.
- ג. המלוכה הותרה לצרכים מסוימים, כמו כיבוש הארץ ומלחמה; משמע שאינה חיונית לצרכים אחרים, ולא בתקופות שהצרכים המיוחדים שלשמם מותר לקיימה אינם קיימים. ודאי שהמלוכה (או תחליפיה, כמו ראש הגולה), אינה מחויבת בתקופת הגלות וגם אין בה צורך.
- ד. דברי שמואל בעניין "משפט המלך" אין משמעם שלמלך יהיו בדיון כל אותן סמכויות היתר, אלא אזהרה לעם מפני הבקשה להמליך עליהם מלך, שהרי חזקה עליו שינצל את סמכויותיו לרעה, וייהפך לעריץ.

כאמור, גם הפרשנים שראו בהמלכת המלך בישראל מצוות עשה מחייבת הטילו הגבלות חמורות על המלוכה כדי למנוע את הידרדרותה לעריצות, והציגוה בדמות המשטר שאנו מכנים בימינו "מלוכה חוקתית". הצגה זו של הדברים תואמת היטב את פשוטו של מקרא.

התמשכות הפולמוס בנושא לאורך הדורות ובכל הנסיבות ההיסטוריות, התרבותיות והביוגרפיות של הפרשנים, מוכיחה בעליל, שראו בנושא המלוכה בעיה מהותית, הכרוכה בשאלות היסוד של פרשנות המקרא, בדרכי ההכרעה ההלכתית, ובראש ובראשונה בתפיסות היסוד התאולוגיות של היהדות.⁸ במישור התאולוגי התנגשה המלוכה חזיתית בעקרון העל של מלכות שמים, מה שלא חדל מלהטריד גם את הפרשנים שפירשו את דברי התורה בדברים יז פירוש פשט מחייב. הדיון נמשך אפוא אף-על-פי שהיה תאורטי לחלוטין בנסיבות הקיום של היהודים בגולה.

⁸ Blidstein, "The Monarchic Imperative", p. 38. לעומת זאת, במאמר מוקדם יותר טען בלירשטיין, שהעמדה המלוכנית הייתה מקובלת, והקולות המסתייגים היו שוליים; הם זכורים רק מהיותם יוצאי דופן. לדעתו חילוקי הדעות בין הפרשנים התמקדו בשאלת מעמדה של המלוכה בין שאר זרועות השלטון. ראו J. Blidstein, "On Political Structure: Four Medieval Comments", *The Jewish Journal of Sociology* 22 (1980), p. 47. אני מסכים עם דעתו המאוחרת יותר, שהרי אפילו אם נכון שרוב הפרשנים התמקדו בשאלת מעמדה של המלוכה בין שאר זרועות השלטון, הדבר נבע מההסתייגויות הבסיסיות ממנה, שהביאו לפחות למסקנה של הגבלתה. ההשקפה שהעמדה המלוכנית הייתה המקובלת והקולות המסתייגים היו שוליים הייתה מקובלת בזמנו במחקר, למשל L. Strauss, "On Abarvanel's Philosophical Tendency and Political Teaching", J.B. Trend and H. Lawee (eds.), *Isaac Abravanel: Six Lectures* (Cambridge 1937), pp. 120–121. לדברי שטראוס, עמדתו האנטי-מלוכנית של אברבנאל "מנוגדת במישורין למסורת היהודית". כמוהו טען נתניו, דון יצחק אברבנאל, עמ' 201, שאברבנאל היה צריך למרוד בכל המסורת היהודית כדי להגיע למסקנה האנטי-מלוכנית שלו, מאחר שמסורת זו הייתה מלוכנית בעקבות. גם את רס"ג מונה נתניו בין תומכי המלוכה, אף שראינו את הסתייגותו המשמעותית ממנה. מכל מקום, טענתם כוללת ואינה מדויקת; אמנם המלוכה נתפסה כחוב הלכתי, אך ההסתייגויות ממנה היו משמעותיות גם לפני אברבנאל. וכן ראו ע' פונקנשטיין, "דמות השליט בהגות היהודית בשלהי ימי הביניים", בקובץ מאמריו, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (תל-אביב תשנ"א), עמ' 180–188.

ב. סיווג המשטרים בספרות הפילוסופית

בימי הביניים התקיים הדיון בשאלת המשטר האידאלי בעיקר בספרות של פרשנות המקרא ובספרות ההלכתית, ופחות בספרות מהסוג הפילוסופי. ואולם רעיונות, מונחים ומושגים מן הספרות הפילוסופית נכנסו אל פרשנות המקרא בנושא הזה, כפי שנראה להלן בהרחבה אצל יצחק אברבנאל למשל. לפיכך הדיון בפרק זה מתבסס בעיקר על מקורות מן הסוג הזה. הדיון בתורת המשטרים מופיע בספרות הפילוסופית בעיקר בעקבות העיבודים שעשו המלומדים המוסלמים לדיונו של אפלטון בסוגי המשטרים, בספר התשיעי של פוליטאה ("המדינה"). הכוונה בייתור לתרגומים העיבודים העבריים שנעשו לחיבורים האלה. כאמור, בתרגומים עיבודים אלה נקבעו בראשונה מונחים עבריים לסוגי המשטרים, ואלה נעשו חלק בלתי-נפרד של המינוח המדיני העברי עד העת החדשה. בחיבורים העצמאיים של המלומדים היהודים היה הדיון בעניינים אלה בהקשר הפילוסופי הטהור שלהם מצומצם ביותר. המלומדים היהודים התעניינו מעט בשאלת המשטר האידאלי ובסיווג המשטרים בהקשר התיאורטי המופשט שלהם; עניינו אותם יותר ההקשרים והמשמעויות המקראיות וההלכתיות של שאלת המשטר הראוי לעם ישראל לפי התורה, ובחלק מדיונים אלה אפשר למצוא מונחים שנלקחו ממקורות פילוסופיים.

נבדוק למשל את התרגום העברי של שמואל אבן תיבון לספר ההתחלות של אלפאראבי. בעקבות הדיון האפלטוני מוצגת כאן דיכוטומיה בין המשטר האידאלי לבין סוגי המשטרים השליליים. המשטר האידאלי של המלך-הפילוסוף האפלטוני, ובתרגום התאולוגי הנביא-המחוקק, מכונה "מדינה חשובה" או "מדינה מעולה" או "מדינה חסידה". מדינה זו בלבד מכוונת להשגת התכלית האנושית העליונה, היא שלמות השכל והכרת האל. המשטרים האחרים מכונים בשמות הנדרשים האלה: "מדינה סכלה", "מדינה רשעה", "מדינה טועה". מאפיין את המשטרים האלה שהם הופכים אמצעים לתכלית, רואים תכלית בסיפוק צרכים גשמיים למיניהם, ואינם מודעים לתכלית האמיתית של הקיום האנושי, מתעלמים ממנה או שוללים אותה. ההבדלים בין סוגי המשטרים הם בכוונה של ההבדלים בין חלקי הנפש ותפקידם, ושל מערכות היחסים ביניהם. המדינה המעולה היא דימוי של שלטון הנפש המשכלת בשאר חלקי הנפש, ואילו המדינות הטועות לסוגיהן הן דימוי של השתלטות חלקי הנחותים של הנפש, העוסקים בסיפוק צרכים גשמיים ורגשיים, על הנפש המשכלת. משטרים אלה נחלקים בחלוקת משנה לשישה סוגים בהתאם לתכליותיהם הגשמיות המוטעות:

1. המדינה ההכרחית – משטר שתכליתו סיפוק הצרכים הקיומיים ההכרחיים של האדם בלבד.
2. המדינה החמודה (פלוטוקרטיה) – משטר המתבסס על חמדנות, ותכליתו השגת העושר והקניינים הגשמיים.
3. המדינה הפחותה – משטר שתכליתו התענוגות החושיים הגשמיים, כמו מאכל ומשגל.
4. המדינה הנכבדת – משטר שתכליתו היא השגת הכבוד.
5. מדינת הנצח – משטר שתכליתו ההתנצחות, והוא מבוסס על מאבק מתמיד בין תושביה לבין עצמם.

6. המדינה הקיבוצית, או מדינת הבני חורים (דמוקרטיה) – משטר שבו עם הארץ שולט. משטר זה מתבסס על עקרון השוויון ועל חירות הפעולה של היחיד בלא הבדלי כישורים.⁹

סוגי משטר אלה, מהם המבוססים על שלטון של יחידים (למשל המדינה ההכרחית), מהם על שלטון של מעטים (למשל המדינה התמורה), ואחרים על שלטון הרבים (דמוקרטיה). משטר המדינה המעולה הוא משטר מלוכני מובהק, מן הסוג החיובי. מטבע ברייתם מצויים המשטרים הלקויים הללו לסוגיהם במצב מתמיד של חוסר יציבות; הם מתחלפים, ולעתים זה בזה, ויש שבאותה המדינה מתקיים משטר המשלב רכיבים של כמה סוגי משטרים. בתפיסת עולם זו מצב של חוסר יציבות מובנה ותערובת של דרכים נחשב מצב שלילי במהותו. כל הוגי הדעות היהודים בימי הביניים (חוץ מאברבנאל) קיבלו את העמדה האפלטונית-האלפדאביאנית הזאת, ויישמו אותה בקריאתם את המקרא ואת המקורות ההלכתיים. בעיניהם המשטר העברי, שמקורו בהתגלות אלוהית, עדיף מכל משטר שמקורו בשיקול דעת אנושי, אפילו כזה שנוצר בעיני רוחם של אפלטון ואריסטו, כפי שמסכם יהודה מסיר ליואן:

אתה בן אדם, אם תשכיל כל הנאמר למעלה מהנהגת טוב הממשלה, אשר אמר בה הפילוסוף [= אריסטו] שהיא תגיע ההצלחה האנושית עד שהיא תהיה על דרך המוסר, וכפי מה שיחביהו הדת והנימוס, אשר ידי השכל יסדוהו, ואדם ירה אבן פנתו. אז תדע מה גדלה מעלת האומה הישראלית על כל בני אדם, מה טובו אוהליה ומשכנותיה, ומה יפו פעמי הנהגותיה; אשר לה משפטים צדיקים ותורות אמת לא הלו בס ידים. נתונים נתונים המה לנו מאדון המציאה, בורא השמים ונוטיהם, אשר גבהו דרכיו מדרכינו, ומחשבותיו ממחשבותינו, כאשר גבהו שמים מארץ.¹⁰

ג. הרמב"ם: המלכת מלך – מצוות עשה ציבורית

עיקר דיונו של הרמב"ם בשאלת המשטר המדיני של התורה מצוי ב"הלכות מלכים ומלחמותיהם", שהוא החלק האחרון בספר האחרון – "ספר שופטים" – של הקודקס ההלכתי הגדול שלו משנה תורה, המסתיים, ולא במקרה, בהלכות המלך המשיח.¹¹ בקובץ זה ליקט הרמב"ם בראשונה את כל ההלכות השייכות לדעתו לנושא הזה, שהיו פזורות במגוון מקורות, ובנה מהן תפיסת עולם שלמה בשאלת המשטר המדיני של עם ישראל לפי ההלכה. עצם הדבר שהרמב"ם כה טרח במפעל

9 ראו ספר ההתחלות, עמ' 40-64 (מובא בספר המקורות). השוו תרגום העברי לפירוש אבן רשד לאפליטאה ("המדינה") של אפלטון, עמ' 80-95 (התרגום מובא בספר המקורות), וכן תרגום העברי לפירוש אבן רשד לרטוריקה של אריסטו, כפי שהוא מופיע בנפת צופים של מסיר ליואן, חלק ב, פרק יז. שימו לב להבדלי המינוח בשמות המשטרים במקורות העבריים.

על היחס לדמוקרטיה במחשבת היהודית בימי הביניים ראו "Melamed, 'The Attitude Towards Democracy'"
10 נפת צופים ב, יח. מסיר לאון היה מלומד יהודי אופייני של הרנסנס האיטלקי, שחי בדוכסות מנטובה. מסיר לאון מטשטש לגמרי את הבדלי העמדות בין אפלטון לאריסטו בשאלת המשטרים, ומייחס לאריסטו עמדה אפלטונית מובהקת. הוא עושה זאת בעקבות המקור ששימש אותו, הוא התרגום העברי של טודרוס טודרוס לפירוש של אבן רשד לרטוריקה של אריסטו.
על מסיר ליואן ראו להלן באחרית דבר.

11 בעניין זה ראו הדיון בפרק הבא.

ז

אדירים זה, למרות חוסר הרלוונטיות של הנושא במציאות של עם ישראל בתקופתו, והוא בחר לסיים את חיבורו הגדול משנה תורה בנושא זה דווקא, מבטא היטב את מקומה החשוב של ההווה החברתית והמדינית בתפיסת עולמו התאולוגית והפילוסופית. כאמור, גם חיבורו הפילוסופי מורה הנבוכים, ממש כמו משנה תורה, פותח בדיון בדעות הנכונות ומסיים בדיון במעשים הנכונים, במחויבות הפוליטית הפעילה של המנהיג האידאלי.

כפי שכבר ראינו במורה הנבוכים (ב, מ), הרמב"ם מבחין בין שני סוגי היסוד של מנהיגים פוליטיים: הנביא-המחוקק, והמלך-המבצע. כבר עסקנו לעיל בדמותו של הנביא-המחוקק, ונבדוק עתה את דמותו של המלך-המבצע בהגותו של הרמב"ם. הגדרת תפקידו של המלך היא פועל יוצא של הגדרת תכלית קיומה של החברה האנושית המאורגנת. כפי שהדבינו למצוא, התכלית הראשונה של קיומה הוא הבטחת הקיום הגשמי של האדם. אי לכך תפקידו הראשוני של המנהיג-המבצע, המלך, להבטיח את הסדר הציבורי. נזכור שבמציאות הקדם-מודרנית, תפקידו העיקרי של השלטון היה לדאוג לביטחון הפיזי של נתיניו ולהגן עליהם מאנדרלמוסיה מבפנים ומאויבים מבחוץ. ואכן הרמב"ם מגדיר את המלך כמי שיש לו הכוח לאכוף את החוק שקבע הנביא המחוקק.¹² כאמור במשל המלך שבמורה הנבוכים (א, מו), העובדה שבמדינה שורר סדר, ובעלי הכוח הגופני העורף אינם מפרים אותו, כלומר היא פועלת על בסיס עקרון ההרתעה, מוכיחה בעליל שיש בה מלך צדיק ותקיף האוכף את שלטון החוק. יש כאן רכיב "הובסיאני" ממש, שהרי "אלמלא מוראה (של מלכות) איש את רעהו חיים בלעו" (משנה, אבות ג, ב). נראה בהמשך כי לרכיב ראשוני זה בתפקידו של המלך בישראל יתוסף רכיב משיחי מובהק: "להרים דת האמת ולמלאת העולם צדק" ("הלכות מלכים" ד, י).

במורה הנבוכים הרמב"ם עוסק רק בהגדרת תכלית קיומה של המלוכה. ב"הלכות מלכים" הוא מגדיר בדיוק את מעמדה, תפקידיה, סמכויותיה, יחסיה עם הרשויות האחרות והמגבלות החלות עליה בהתאם להלכה. עם זאת, עמדתו העקרונית בשאלת המשטר הראוי שווה בשני המקורות. הרמב"ם פותח את הדיון ב"הלכות מלכים" בהצגת המצווה למנות מלך על ישראל כמצוות עשה ציבורית, המוטלת על כל עם ישראל,¹³ בהתבססו על דברי חז"ל בנידון (ספרי לדברים יב, י; בבלי, סנהדרין כ ע"ב), שכבר פירשו את הדברים הדרו-ערכיים של ספר דברים יז במשמעות חר' משמעת של מצוות עשה מחייבת. הרמב"ם הולך בעקבותיהם בלי להתחשב כאן כלל בפשוטו של מקרא.¹⁴ בחירתו לעקוב אחר פירוש מסוים זה למקור המקראי, ולא אחר המקור הדרו-ערכי עצמו, וגם לא אחר מקור הלכתי מסתייג, כמו זה של ר' נהוראי,¹⁵ מעידה היטב על עמדתו הבסיסית של הרמב"ם. אין ספק שהוא ראה במלוכה חיוב הלכתי חר'משמעי.

12 מורה הנבוכים ב, מ, וראו הטקסט בספר המקורות.

13 בהבדל מהמצוות הפרטיות, המוטלות על כל אדם מישראל כפרט.

14 נוסח דומה, שהוא בעיקרו סיכום של הדיון כאן, מופיע בספר המצוות של הרמב"ם, מצוות עשה קע"ג. בספר המצוות מיין הרמב"ם את תרי"ג המצוות בהתאם לשיטתו. ראו דיון מפורט בנושא אצל י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם. בלידשטיין מדגיש את ההקשר ההלכתי של הדיון, שאינו במוקד דיוננו כאן.

15 אף-על-פי שבמקרים רבים לא היסס הרמב"ם כלל להעדיף עמדות הלכתיות שנדחו בעבר בידי החכמים.

ואולם המלוכה היא לדעת הרמב"ם אמצעי להשגת מטרות אחרות, ולא תכלית לעצמה. ובהיותה אמצעי, היא מותנית בתכלית שהיא אמורה לשרת, ולכן גם מוגבלת. על בסיס הנאמר בתלמוד הבבלי (סנהדרין כ ע"ב), המצווה להמליך מלך מוצגת כראשונה במקבץ של שלוש מצוות ציבוריות שנצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ ישראל, לפי הסדר הזה: המלכת מלך; מחיית זכר עמלק; ובניית בית המקדש. קיום המצווה הזאת מותנה אפוא מבחינת הזמן והנסיבות. משמע שיש לקיים מצווה זו בנסיבות המתאימות, ואם אלה אינן מתקיימות אין המלוכה ממין העניין. המצווה להמליך מלך היא הראשונה במקבץ הזה מאחר ששתי המצוות האחרות אינן יכולות להתבצע בלי שלטון מרכזי יעיל ומתפקד ("הלכות מלכים" א, ב): "מנוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר: 'אתי שלח ה' למשחק למלך' [וגו'] 'עתה לך והכיתה את עמלק' (שמואל א, טו, 1-3). והכרתת זכר עמלק קדמת לבנין הבית".

הדגשת המהות האינסטרומנטלית של המדינה ושל המלוכה העומדת בראשה היא רבת חשיבות. הרמב"ם מדגיש שהמדינה והמשטר שלה קיימים כדי לשרת את מימוש המטרות התאולוגיות הספציפיות, שייסודה וקיומה של המדינה מותנה בהן, כלומר אין להן ולמלוכה ערך עצמי, ואין הן אלא מכשיר בלבד. תפיסה זו באה היטב לידי ביטוי במשמעות הסמלית של כל אחת משתי המצוות העוקבות: מחיית זכר עמלק משמשת במסורת היהודית סמל לביעור הרשע, ובניית בית המקדש מסמלת את יצירת הספרה שבה תתמש הקדושה ותושג ידיעת האל, שהיא תכלית הקיום האנושי. המצווה להכרית את הרוע קודמת למצווה ליצור את ספרת הקדושה משום שהראשונה מכינה את הקרקע למימוש התכלית העליונה. תפיסה זו גם באה לידי ביטוי מובהק בסיומת של "הלכות מלכים", היא הסיומת של משנה תורה כולו, שהרי גם מלך המשיח מופיע כדי להקים את המערכת המושלמת שתביא את האדם לידי מימוש ייעודו העליון.¹⁶

פירוש דברי התורה כחיוב חד-משמעי לבחור מלך בשעה שהתנאים המתבקשים מתמלאים, מעלה מיד את השאלה כפי שניסח אותה הרמב"ם באותו המקום: "מדוע לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל?", שהרי אם בחירת המלך מחויבת בתנאים האמורים, נוכח תפקודם הלקוי של בני שמואל, מדוע התרעם אלוהים בשעה שבני ישראל דרשו משמואל לשים עליהם מלך? מובן שדברים אלה שימשו בידי המסתייגים מן המלוכה אמצעי מועיל לטענתם שאין היא מחויבת מן התורה, הואיל והרמב"ם ראה במלוכה חיוב הלכתי, היה עליו להתמודד עם הבעיה הפרשנית. הוא ניסה להוציא מתוך מעו ולהוכיח שלא רק שתגובת שמואל אינה מוכיחה את שלילת המלוכה, אלא שהיפוכו של דבר הוא הנכון; הוא ניסה להפוך את דברי שמואל מנטל לנכס. הרמב"ם קיבל את העמדה המיוחסת לר' נהוראי בתלמוד הבבלי (סנהדרין כ ע"ב), ולפיה אלוהים הגיב בתרעומת לא על עצם הבקשה, אלא על צורתה – משום שהשאלה נאמרה מתוך כעס;¹⁷ לא מתוך הרצון לקיים מצוות עשה, אלא משום שקצו בשמואל הנביא ורצו להתחילפו במנהיג אחר. החטא נמצא אפוא לא בתוכנה של הבקשה, אלא במניעיה ובניסוחה, ומניעים פסולים אינם שוללים

16 ראו הדיון במשמעות הפוליטית של המשיחיות להלן, בפרק התשיעי.

17 הרמב"ם לא היה מודע כנראה לכך שבמקום אחר הביע ר' נהוראי עמדה השוללת את הטענה שהמלוכה היא חיוב מדאורייתא.

בהכרח את ערך המעשה. בסופו של דבר קיבל האל את בקשתם מאחר שזו בפני עצמה התבססה על ציווי מפורש בתורה.

לשיטתו של הרמב"ם, לא הייתה כאן בקשה שאינה ראויה, שהרי המלכת המלך היא מצווה מדאורייתא (מן התורה), ובמניעה הלא־ראויים של הבקשה היה משום זלזול בקיום מצוות עשה חשובה. הרמב"ם התעלם כאן מדברים ברורים מפי האל באותו המקום במקרא, ולפיהם יש בבקשת העם לקבל מלך ארצי משום מרד במלכות שמים ושאיפה ללכת בדרכי אומות העולם, הגובלת בעבודה זרה. טיעון זה שירת כאמור את עמדת מתנגדי המלוכה. בהמשך נראה כיצד השתמש הרמב"ם בדברי שמואל ב"משפט המלך" וקרא אותם על דרך החיוב, כביטוי לסמכויותו הטבעיות של המלך, והוא ציטט את הנימוק של זקני העם בעד המלוכה: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו" (שמואל א', ח, 20) כהגדרה נכונה של תפקידי המלוכה ("הלכות מלכים" ה, י). "משפט המלך" בספר שמואל עובר אפוא אצל הרמב"ם הסבה פדוי־מלוכנית חד־משמעית.

לאחר שקבע שהמלכת מלך היא מצוות עשה ציבורית מחייבת, עובר הרמב"ם אל ההגבלות המוטלות על המלך מִישראל, וזה בעקבות רשימת האיסורים שבדברים יז. את ההגבלה הראשונה הוא מוצא בדרך בחירת המלך הראשון בישראל על־ידי בית דין של שבעים זקנים ונביא.¹⁸ בפשוטו של מקרא, בדברים יז, אין אמירה מפורשת על דרך הבחירה, ומה שנאמר הוא "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו" (פס' 15), ואפשר אף להבין שהעם כולו אמור לבחור את המלך. לעומת זאת, בספר שמואל הדברים ברורים יותר. זקני ישראל באו לדרוש מלך בשם הציבור כולו (אלא שבהמשך מיוחסת לעם כולו הדרישה להמליך מלך). חז"ל ראו את עצמם יורשי זקני העם, והעבירו את הסמכות העליונה לכתר התורה, כלומר לעצמם, ולכן פידשו שבחירת המלך ניתנה בידי הנביא והחכמים. הואיל ולשיטתם פסה הנבואה מן העולם, הרי הסמכות נותרה בידיהם בלבד. הרמב"ם הולך בעקבותיהם, ובחירת המלך שהייתה "דמוקרטית" לפי פשוטו של מקרא (בספר דברים לפחות), נהייתה "אריסטוקרטית" מובהקת. הבחירה הועברה לקבוצת החכמים שראתה את עצמה נציגה מוסמכת של הציבור. אבל גם הם אינם רשאים לבחור כל אדם לתפקיד, והם מוגבלים באיסור לבחור נוכדים, גרים (עד שאמו תהיה מישראל), נשים ובעלי אומנות שהיא מבוזה בעיני העם.¹⁹ הואיל ובחירת המלך הראשון היא בסמכות החכמים, מוקנית להם גם הסמכות להתערב בשעת הצורך במינוי יורשיו, ואפילו להדיח מלך שלדעתם אינו מתפקד כראוי.

לאחר שהמלך הראשון נבחר בידי החכמים עוברת המלוכה בירושה לבניו אחריו. בעיקרון המלוכה עוברת אוטומטית לבן הבכור, אבל יש מגבלות ויש אפשרות להתערבות של החכמים. המלך היורש חייב לעמוד בתנאי מינימום מבחינת אישיותו וכישוריו. החכמים הם הקובעים את תנאי

18 "הלכות מלכים" א, ג. הקטעים מ"הלכות מלכים" מובאים בספר המקורות.

19 שם, א, ד-ה.

המינימום הללו, והם הקובעים באילו נסיבות אין היורש או המלך בפועל עומד בהן. אם אינו עומד בתנאים הנדרשים אין ממנים אותו, כפי שהרמב"ם אומר ("הלכות מלכים" א, ז): "והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה, היה ממלא ביראה, אע"פ שאינו מלא בחכמה – מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו. וכלימי שאין בו יראת שמים, אע"פ שחכמתו מרבה – אין ממנין אותו למנוי מן המנויין שבישראל".

נשים לב שלדעת הרמב"ם אפשר להתפשר על חכמתו של היורש, אבל לא על יראת השמים שלו. החכמה היא תכונה המיוחדת לחכמים, ואין היא נדרשת בהכרח מן המלך, אם כי היא רצויה, והם יכולים ללמד אותו חכמה. יראת שמים, לעומת זאת, היא מהותית לתפקודי ההנהגה שלו כלפי הציבור, וקשה בהרבה להפנים אותה באדם שאינו ניתן בה מלכתחילה. מדובר לא בשליט המחוקק, אלא בשליט המבצע, שמידת החכמה אצלו קריטית פחות. חכמה אפשר להקנות, אך העדר יראת שמים אינו בר תיקון. עם זאת, אנו מוצאים כאן הד ברור למסורת השליט הנבון ברוח התפיסה הפוליטית היוונית-האסלאמית, שאת ביטוייה המובהק מצאנו בתיאור הנביא-הפילוסוף אצל הרמב"ם. המלוכה בישראל לפי הרמב"ם אמנם עוברת בירושה, אבל לא בכל מקרה, ואם אין היורש עומד בתנאי המינימום ההכרחיים, יש כאמור אפשרות מניעה בידי המחזיקים בכתר תורה, אותו הדבר בנוגע למלך משאר שבטי ישראל כפי שזה נבחר בתקופת המקרא או למלכי בית חשמונאי. הוא נבחר בידי החכמים והנביא, ואם הוא מציית לתורה ונלחם מלחמות ה', הוא מלך לכל דבר, וכל המצוות הקשורות למלוכה תופסות לגביו, אם כי המלוכה האידאלית היא לבית דוד. לפי עמדת חז"ל, "כל ישראל ראויים למלוכה" (בבלי, הוריות יג ע"א), והחכמים הכירו בלגיטימיות של שושלות מלוכה אחרות בתקופת בית ראשון ובית שני, אבל הוסיפו לתלות את תקוותיהם המשיחיות בחידוש מלוכה בית דוד, והרמב"ם הולך בעקבותיהם.

הואיל והחכמים רשאים להתערב בנסיבות מסוימות בהליכי בחירתו של המלך, על אף היות המלוכה שושלתית, אזי אם אינו מתפקד כראוי בכוחם להדיח אותו, אם אפשר בסמכות החכמים למנוע את המלוכה מלכתחילה מיורש חוקי שאין לו יראת שמים, האם בסמכותם להדיח מי שמתברר בדיעבד שאין לו יראת שמים? אפשרות זו מופיעה במרומו בסיום פרשת המלך בדברים יז, 20: "לבתי רום לבבו מאחיו ולבתי סור מן המצוה ימין ושמאלו למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". משמע שאריכות ימיו של המלך ושל יורשיו בתפקידם מותנית במילוי תפקידם כראוי ובציות המלא לחוק התורה, כלומר אם ירום לבבם, ואם יסורו מן המצוות, לא יאריכו ימים בתפקידם. עמדת הרמב"ם בנושא זה מעורפלת במיוחד, אולם היא אופיינית במחשבה המדינית של ימי הביניים – באסלאם ובנצרות – שהראתה זהירות מרובה בדיון בשאלת הזכות למרוד בשליט עריץ. זה היה נושא בעייתי ומסוכן, הן מבחינת החשש העקרוני לערעור הציבור המדינית, והן מבחינת חששו האישי של הכותב מתגובת הרשויות. מה גם שנושא זה לא היה מעשי בהווה היתודית בעת ההיא.

היות שלדעת הרמב"ם המלך נבחר בידי נביא והוא מציית למצוות התורה ונלחם מלחמות ה' ("הלכות מלכים" ג, ט), נובע מכך, תאורטית לפחות, שאפשר להדיחו אם אין הוא עומד בתנאים האלה. מלך שחטא נענש ככל האדם, ובנסיבות מסוימות – אם הוראותיו נוגדות את התורה –

2

מותר ואף חובה לא לציית לו; יש בכך אמנם תקדים, אך מכאן ועד הדחתו ארוכה הדרך, שהרי התנהגותו אמנם נפסלת, אך אין הוא בהכרח מודח ממעמדו. דומה שמתוך החשש מערעור הסדר התברתי, כבר בספרות הנבואה במקרא, למרות הביקורת החרפה על מוסד המלוכה, אין הדחת מלך – והנביאים סבלו אפילו את המלך אחאב; אם כי תחלופה מהירה של מלכים וחיסול של שושלות שלמות, בייחוד בממלכת ישראל, היו תופעות נפוצות, והדבר נחשב בעיני חז"ל לתוצאה של תפקודם הלקוי והעדר יראת השמים שלהם. גם חז"ל (ודאי חכמי בבלי), למרות עמדתם המסתייגת כלפי השלטון הארצי, לא עודדו פעילות פוליטית מהפכנית, אפילו לא כלפי שליטי אומות העולם, ודאי לא לאחר חורבן הבית. הם למדו לקח ברור מתמיכתם של חכמים מסוימים בארץ־ישראל, כמו ר' עקיבא, בפעילות מהפכנית, כמו זו של מרד בר כוכבא, שתוצאותיו היו הרסניות. הרמב"ם הולך בעקבות המגמה הזאת. האפשרות התאורטית להדיח מלך מתפקידו אמנם קיימת, אך היחס אליה מותנה ומסויג עד מאוד, מה שבא לידי ביטוי גם בעצם ההתייחסות המעורפלת לאפשרות הזאת.

הרמב"ם מדגיש את החיוב לכבד את המלך, ויצירת מצב של ריחוק ממנו;²⁰ אין להשתמש בחפציו גם לאחר מותו, אין להתיר קרבה לנשיו, אין לראות אותו בנסיבות אינטימיות, כמו עירום, רחצה ותספורת, הוא חייב תמיד להופיע בציבור בצורה נאה ומכובדת, יש לעמוד לפניו וכיוצא באלה. כל אלה בעיניו אמצעים פסיכולוגיים יעילים ליצירת מצב של יראת המלך, התיונית לקיומו של שלטון יציב. מוראה של מלכות נחשב אמצעי מרכזי ליצירת מצב כזה; כבוד המלך מוביל בהכרח ליראת המלך, כפי שמבטא הביטוי "יראת הכבוד". את ההיגד המקראי "שום תשים" מפרש הרמב"ם במשמעות זו ממש; על האדם מישראל להפנים את יראת המלך עמוק בנפשו כדי שיתקיים הציות לסמכות, שהוא חיוני לקיומה של חברה מתוקנת. בהקשר זה מתקיימת מערכת יחסים עדינה בין כתר מלכות לבין שאר הכתרים; הם חייבים בכבודו של המלך, אך המלך חייב גם בכבודם. כאמור, כל אחד מהכתרים מקבל את סמכותו בנפרד ובמקביל ממקור אלוהי ישיר, ולכן אף אחד מהם אינו תחת סמכותו של אחד האחרים – יש ביניהם מערכת עדינה של איזונים ובלמים. תופעה זו באה לידי ביטוי כאן: גם הנביא והחכמים חייבים לעמוד לפני המלך משום כבודו, ומן הראוי שהוא יקום לפנייהם ויושיבם לצדו משום כבודם של חכמים, אך זה רק בהיפגשם ברשות היחיד. בפרהסיא בהיפגשם בציבור אסור למלך לעמוד לפני אדם כלשהו, אפילו לפני החכמים, מאחר שהדבר עלול לפגוע ביראת המלך. אבל הכוונה הגדול אינו חייב לבוא לפני המלך אלא כשירצה, והמלך עומד לפניו, כפי שנאמר: "ולפני אלעזר הכהן יעמד" (במדבר כז, 21). אך הכוונה הגדול חייב לכבד את המלך, להושיבו ולעמוד לפניו. רק במשפט האורים והתומים יעמוד המלך לפני הכוונה הגדול. מערכת יחסים עדינה זו מבטאת היטב את השאיפה לאיזון במעמד היחסי של שלושת הכתרים.

הרמב"ם אמנם מדגיש היטב את החיוב לכבד את המלך כדי להפנים את סמכותו ויראתו בעיני הציבור, אבל הוא גם מדגיש את חובותיו של המלך כלפי הציבור. המלך "עוסק בתורה ובצרכי

ישראל ביום ובלילה" (שם, ג, ה). כמו שהציבור חייב בכבודו של המלך, כך חייב המלך בכבודו של הציבור ושל כל איש מישראל, שנאמר: "לבלתי דום לבבו מאחיו" (דברים יז, 20).²¹ המלך חייב לפעול לטובת הציבור: "ויצא ויבוא בחפציהם וטובתם", ולנהוג סבלנות מדובה בתלונותיו וטרונותיו, ממש כמו שעשה משה במדבר. הרמב"ם עושה כאן פרפרזה על דברי משה "איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם" (דברים א, 12): "ויסבול טרחם ומשאם ותלונתם וקצפם". משה משמש דמות הזדהות עליונה של השליט האידאלי, אלא שהרמב"ם עושה הסבה לדברים בהתאם לתפיסתו המלוכנית, שהרי משה התלונן קשות על טרדות ההנהגה היום-יומית, וביקש להעבירן לשרי המאות ולשרי האלפים. לפיכך, כפי שנראה להלן אצל אברבנאל, יש מי שראו בכך הוכחה לכך שהמשטר המועדף על-פי התורה הוא מעין משטר רפובליקני, ואילו הרמב"ם הסב את דברי התורה למשמעות המלוכנית, ולתפקיד המלך לגלות מידה מופלגת של סובלנות בטיפולו השוטף בטרונות הציבור. ואכן בזיקה לכך מתאר כאן הרמב"ם את המלך בדמות דועה, בהתאם לדימוי המקראי הפוליטי. דימוי זה מרגיש תפיסה זו של השלטון כביטוי של מחויבות לדאוג לצורכי הציבור.

הרמב"ם ממשיך ומציין את חובותיו של המלך ואת ההגבלות המוטלות עליו, וזה על בסיס הפירוש ההלכתי המקובל לדברים יז.²² החיוב העיקרי הוא כתיבת ספר התורה, נוסף על זה שהוא ירש מאבותיו. כתיבת ספר התורה והלימוד המתמיד בו הם אמצעי מרכזי להפנמת ידיעת החוק האלוהי ולמחויבותו לציית לו. המלוכה ההלכתית היא אפוא מלוכה חוקתית מוגבלת, המחויבת בציות לחוק האלוהי. האל הוא המלך האמיתי, והמלך הוא עבדו. שוב אנו חוזרים לתפיסה התאוקרטית של מלכות שמים. המלך אינו מחוקק החוק, אין לו סמכויות חקיקה ואפילו לא סמכות הפירוש של החוק, הנמצא בידי החכמים. גם אין לו מעמד דומיננטי בתחום הסקראלי (הפולחן, עבודת הקודש), המופקד בידי הכוהנים. בהתאם לתאוריה של שלושת הכתרים, שני הכתרים האחרים – כתר תורה וכתר כהונה – אינם תלויים במלך, שהרי כל אחד מן הכתרים מקבל כאמור את סמכותו במקביל ובנפרד ממקור אלוהי ישיר. ואכן בפרק ג, הלכה ט הרמב"ם מרגיש, שלמצוות התורה עדיפות מגזרות המלך, ובמקרה של מתח ביניהן יש להעדיף חר'משמעות את הציות למצוות התורה. אם אדם נמנע מציות למלך מאחר שעסק באותה השעה בקיום מצווה, ולו הקלה במצוות, הוא פטור מעונש, ואם ציווה עליו המלך לבטל מצווה, אין לציית לו. על רקע מחויבות זו לציית לחוק האלוהי, מותר גם להעמיד לדין את המלך (מבית דוד),²³ ולהעמיד מולו עדים (ג, ז), שהרי גם המלך נתון למרות החוק האלוהי, ובכך גם ישמש דוגמה לכלל. ועוד ממשיך הרמב"ם ומציין לאורך פרק זה את כל האיסורים המופיעים בדברים יז, כמו האיסור להרבות נשים, סוסים, ממון ושתייה, משום שהעיסוק באלה עלול להסיח את דעתו של המלך ממילוי

21 שם, א, ו.

22 שם, פרק ג.

23 אשר למלכים שלא מבית דוד, משום החשש מהתנהגותם הלקויה הם משוחררים מאימת הדין: "מפני שלבם גס בהם, ויבוא מן'הדבר תקלה והפסד על הדת". הדוגמה הידועה לתופעה זו היא הסיפור על משפט המלך אלכסנדר נאי לפני הסנהדרין, שממנו גזרו: "מלך לא דן ולא דנים אותו" (בבלי, סנהדרין יט, ע"ב).

2

תפקידו, וכן יש כאן ביטוי לחובתו לשמש דוגמה מוסרית ראויה לציבור משום "שלבו הוא לב כל קהל ישראל" (שם ג, ו).

לעומת זאת, בדיונו במה שמותר למלך לעשות,²⁴ מציג הרמב"ם עמדה הנראית לכאורה מלוכנית קיצונית מבחינת סמכויותיו של המלך, ובניגוד לנאמר בדברים יז. ברוח "משפט המלך" של שמואל, יש למלך סמכות מרחיקת לכת של כפייה על הציבור: להטיל מסים, מכסים ומעשרות, לגייס לצבא, לגייס לשירותו משרתים ובעלי מלאכה, לקחת לו נשים ופילגשים, להפקיע רכוש, ליטול לעצמו ולחלק לאנשיו את ממונם של הרוגי מלכות, את ביזת המלחמה, את הארצות שהוא כובש וכיוצא באלה. הרמב"ם אמנם מרגיש שהכול נעשה לא לשימוש הפרטי של המלך, אלא לצורך הפעילות השלטונית השוטפת או לצורך הפעילות המלחמתית:

ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגנזיו ולהתגאות בו או להתנאות בו, אלא כדי שיתן לחילותיו ולעבדיו ולשמשי וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן לצרכי הצבור ולמלחמותם – הרי זה מצווה להרבות, ואין אסור אלא להרבות לעצמו (שם, ג, ד).

יש כאן היאחזות טקסטואלית במילה "לז", המופיעה שוב ושוב באיסורים שבדברים יז. אסור למלך לעשות דברים אלה לטובתו שלו, אלא רק לצורכי ציבור. הדבר גם נועד להדגיש את ההבדל המהותי בין המלך מישראל לבין מלכי אומות העולם. מובן שלא כל הסמכויות המוקנות כאן למלך ניתנות להסבר הזה, שהרי ההיתר לקחת לעצמו נשים ופילגשים מכל גבולות ישראל (ד, וד) ואי שאינו עולה בקנה אחד עם הגדרת "צורכי הציבור". ואולם יש לזכור שהרמב"ם היה מחויב הלכתית ללכת בעקבות עמדת חז"ל בנושא, וכי מערכת ההיתרים והסמכויות הזאת תאמה את המקובל בשיטות הפוליטיות של המזרח הקדום – שנגדה יצא שמואל לפי פשוטו של מקרא – ובמידה רבה גם את המציאות הפוליטית בסביבה התרבותית האסלאמית בימי הביניים. זו הייתה מסגרת ההתייחסות התרבותית-הפוליטית של הרמב"ם, ויש לבחון אותו בהקשר שהוא ממין העניין מבחינתו.

האסמכתא המקראית העיקרית להיתרים הם דברי שמואל ב"משפט המלך", שאותם מצטט הרמב"ם שוב ושוב בפרק הזה. החכמים התחבטו קשות במשמעות של דברי שמואל. תומכי המלוכה סברו שיש להבינם כפשוטם, כביטוי לסמכויותיו הטבעיות של המלך, ואילו המסתייגים מן המלוכה ראו בדברים אזהרה ממה שמלך עלול לעשות. וכך אנו מוצאים בבבלי, סנהדרין כ ע"ב, אמירה שהיא אחד המקורות ההלכתיים המרכזיים שהרמב"ם מתבסס עליהם מתבסס כאן.

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר: "שום תשום עליך מלך", שתהא אימתו עליך.

הרמב"ם קיבל את עמדתו של דב יהודה, וכאמור הוא פירש את כעסו של האל על בקשת המלוכה של העם לא כשלילת המלוכה בכלל, אלא כביטוי כעסו של האל על הדרך שביקשו בה ישראל את המלוכה, דרך שהיה בה משום תרעומת על הנביא שמואל. יש סתירה מסוימת בין האיסור על ריבוי נשים, סוסים, ממון, שתייה וכיוצא באלה, עליפי דברים יז,²⁵ לבין ההיתר לעשות מעשים דומים, המתבסס על "משפט המלך" של שמואל. סתירה זו נוצרה מאחר שהרמב"ם ראה במלוכה חיוב הלכתי ופירש את דברי שמואל בהתאם לכך, ודווקא משום כך נוצרה סתירה זאת. יישוב הסתירה מבחינתו, אם כי הוא מאולץ במידת־מה, הוא בכך שפעילויות אלה הותרו לא לשם סיפוק צרכיו הפרטיים של המלך, אלא לצורכי ציבור. לשיטתו של הרמב"ם אפשר אף לטעון, שאפילו ההיתרים שקשה להסביר כצורכי הציבור, משמשים להגברת יראת המלך, שנחשבה כאמור אמצעי חיוני לשימור מערכת חברתית מתפקדת. דווקא קבלת העמדה המסתייגת מן המלוכה, שראתה בחיוב את האיסורים בדברים יז ובדברי שמואל אזהרה ממה שהמלך עלול לעולל, עשויה למנוע סתירה כזאת.

בסיום דיונו חוזר הרמב"ם ומדגיש שהמלוכה משמשת אמצעי למימוש תכליות לאומיות־תאולוגיות הגדולות ממנה, ולכן קיומה מותנה בתכליות אלה, והיא נמצאת תחת סמכות החוק האלוהי, הבא לידי ביטוי בתורה ובפרשנותם של החכמים. לפיכך על אף שמכויותו מרחיקות הלכת של המלך, בסופו של דבר הוא מציג את המלוכה בישראל כמלוכה חוקתית מוגבלת (שם, ד, י):

ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות השם – שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות.

המטרות של המלוכה הבאות בקטע זה לידי ביטוי הן: עשיית משפט צדק כדי לקיים חברה מתוקנת, ולהלחם את מלחמות השם, כדי להגן על קיומה של המדינה הישראלית. בביטוי המעורפל־משהו "להרים דת האמת", הכוונה לא רק לקיים את חוק התורה ולעשות צדק ומשפט (שהרי "דת" במשמעות המצומצמת שלה משמעה כאמור חוק),²⁶ אלא גם ליצירת התנאים לעבודת האל בדרגה העליונה שלה, כלומר תלמוד תורה וידיעת האל. כפי שמצאנו במורה הנבוכים ג, כה, התפקיד הראשוני של השלטון המדיני הוא תפקיד של מניעה: "הרחקת עשק", והתפקיד השני הוא "הקניית מדה טובה"²⁷ – ראשית פעולה של תיקון המעוות בחברה, ואחר־כך

25 ראו גם בספר המצוות, שם זיהה הרמב"ם ארבע מצוות לא תעשה הקשורות למלך, אחת המיוערת לממליכי המלך ושלוש למלך עצמו: האיסור להעמיד מלך שאינו מישראל (שס"ב); האיסור על המלך להרבות סוסים (שס"ג); האיסור להרבות נשים (שס"ד) והאיסור להרבות ממון "מיוחד לעצמו" (שס"ה), כלומר כזה שנועד לצרכיו הוא ולא לצורכי ציבור.

26 ראו בלידשטיין, עקרונות מדיניים, עמ' 98 הערה 27. הוא אמנם מציין שהמונח דת מכיל גם את האמונה, אך גם הוא מסכים ש"בדרך־כלל יצביע המונח על מערכת תרי"ג המצוות".

27 מורה הנבוכים ג, כה, מהדורת שורין, כרך ב, עמ' 519, כמה פעמים באותו הפרק.

פעולה למען מימוש השלמות האנושית העליונה. וכך תכלית קיומו של המלך היא בהתאם: ראשית עליו "לתקן עולם כפי מה שהשעה צריכה", עד כדי הוצאות להורג המוניות של רוצחים ("הלכות מלכים", ג, י), ואחר־כך "להרים דת האמת", ו"למלאת העולם צדק". ביטוי אחרון זה יש בו משמעות אוטופית מובהקת, תפקיד זה יינתן למלך המשיח (כפי שנראה בפרק הבא). הקשר המשיחי מופיע גם בהגדרת תפקידו של המלך בראשית מצוות עשה קע"ג בספר המצוות, העוסקת במצווה למנות מלך: "הצווי שנצטוינו למנות עלינו מלך מישראל שיאחד את כל אמתנו וינהיג את כלנו".

נשים לב לקשר הישיר הקיים כאן בין שני תפקידיו של המלך: עשיית משפט ומלחמות. כמו שעשיית המשפט משמעה צדק כלפי פנים, הרי עשיית מלחמות השם תכליתה הפצת הצדק האלוהי בעולם, ובזיקה להופעתו של המלך־המשיח. כל מלחמה הנכללת במונח "מלחמת מצווה": מלחמות כיבוש הארץ, מלחמת הגנה עם אויבי ישראל המתקיפים אותו, והמלחמה להפצת דת האמת – כל אלה מוגדרות מלחמה צודקת, כולן "מלחמות השם". אין בדברים אלה כדי להכשיר את המלחמה בפני עצמה; היפוכו של דבר הוא הנכון: המלחמה היא אמצעי שהשימוש בו מוצדק לשם מטרות מוגדרות היטב. משמע שכל מטרה אחרת אינה מצדיקה יציאה למלחמה. ואכן נראה בהמשך, שהתקופה המשיחית לפי תפיסת הרמב"ם אינה מתאפיינת בשאיפה לשלוט באומות העולם, ולא בשאיפה לטובות הנאה גשמיות כלשהן, ולכן לא יהיו בה מלחמות ולא קנאה ותחרות אלא שלום עולמי.²⁸ לפיכך המלך מישראל חייב ראשית לכול להילחם מלחמת מצווה, ורק לאחר מכן הוא רשאי בנסיבות מסוימות לצאת למלחמת רשות, שמטרתה להרחיב את גבולות ממלכתו. אם לשם היציאה למלחמת מצווה אין המלך חייב לקבל את אישור הסנהדרין, שהרי חובה זו מובנית במהות תפקידו, הרי הוא חייב לקבל אישור כזה כדי לצאת למלחמת רשות, שהרי זו, מעצם הגדרתה, אינה מחויבת על־פי מהות תפקידו, ואף עלול להיות בה שימוש לא ראוי. יש בכך משום הכרה בהגבלת הלגיטימיות של המלחמה, וגם ביטוי להגבלת סמכויותיו של המלך על־ידי כתר התורה.

ד. לאחר הרמב"ם: בין הצדקה לביקורת

עמדת הרמב"ם אמנם התקבלה על דעתם של רוב חכמי ימי הביניים המאוחרים, שכן היא הייתה מעוגנת היטב במקורות התלמודיים, וגם תאמה את הלכי הרוח המקובלים במחשבה הפוליטית של ימי הביניים ואת המציאות ההיסטורית. עם זאת, הרמב"ם עצמו נקט עמדה בשאלה שהמשיכה להימצא במחלוקת, ולכן הוסיפו החכמים להתחבט בה. רובם עקבו אחר פסיקתו, במקרים מסוימים עם הדגשים חדשים ושינויים. כמה מהם, לעומת זאת, הסתייגו ממוסד המלוכה בדרכם של גאוני בבל שנזכרו לעיל, מרס"ג עד שמואל בן עלי. בשלהי ימי הביניים הציב יצחק אברבנאל אתגר רפובליקני תקיף אל מול ההשקפה המלוכנית המקובלת. לפיכך על אף המקובלות ההלכתית של המלוכה, שאלת הלגיטימיות של המלוכה בישראל הוסיפה להטריד את החכמים. אפילו תומכיה

התחבטו קשות, כפי שנראה להלן בפירושיהם המאולצים עד מאוד לפשוטו של מקרא. תופעה זו מתועדת היטב בדבריו של ד' נסים גרונדי (ר"ן): "[...] והוא ענין נתקשו בו הרבה מן הראשונים, כי אחרי שהיו מצווים להקים עליהם מלך, [...] אם כן מה פשעם ומה חטאתם כששאלוהו[?]²⁹." הדברים מוכיחים שוב, עד כמה היה קשה ליישב את הצדקת קיומו של משטר המלוכה עם הנחות היסוד התאולוגיות של היהדות ועם פשוטו של מקרא, על אף הלגיטימיות ההלכתית, הפילוסופית וההיסטורית גם יחד.

נרון עתה בעמדותיהם של כמה חכמים מימי הביניים המאוחרים, המבטאים את קשת העמדות האמורה. נתחיל בכמה עמדות העוקבות אחר עמדת הרמב"ם, אך מוסיפות עליה הקשרים ונדרכים. ר' משה בן נחמן (רמב"ן), שפעל בספרד הנוצרית במאה השלוש-עשרה, פירש את פשוטו של מקרא בדברים יז, בעקבות הפירוש ההלכתי המקובל, במשמעות של מצוות עשה חר' משמעית, עם זאת היה מודע היטב לבעיות הפרשניות בפשוטו של מקרא, וניסה להתמודד עמן:

ואמרת אשימה עלי מלך. על דעת רבותינו כמו ותאמר אמור אשימה עלי מלך, והיא מצות עשה שיחייב אותנו לומר כן אחר ירושה וישיבה, כלשון ועשית מעקה לגגך, וזולתם. והזכיר ואמרת, כי מצווה שיבואו לפני הכהנים הלויים ואל השופט ויאמרו להם רצונו שנשים עלינו מלך. ולפי דעתי עוד שגם זה מרמזותיו אל העתידות, שכן היה כששאלו להם את שאול, אמרו לשמואל, שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, וכן כתוב שם והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו וגו', כי מה טעם שתאמר התורה במצוה, ככל הגוים אשר סביבותי, ואין ישראל ראויים ללמד מהם, ולא לקנא בעושי עולה, אבל זה רמז לענין שיהיה, ולכך באה הפרשה בלשון הבינוני.³⁰

כמה בעיות פרשניות הטרידו כאן את הרמב"ן מאחר שראה עקרונית במלוכה מצוות עשה מחייבת. הרמב"ן היה מודע היטב לכך שקיום מצווה זו מותנה בעיתוי ובנסיבות הראויות: "אחר ירושה וישיבה", כלומר בזמנים שאין בהם ירושת הארץ וישיבה בה, אי-אפשר לקיים את המצווה. את השאלה הפרשנית העולה מדברים יז בנוגע למי אמור למנות את המלך, הוא פותר על-ידי שילוב בין הנאמר בשני המקורות המקראיים: לשיטתו, העם יבוא אל מנהיגיו – הכהנים, הלויים והשופט – יביע בפניהם את רצונו במלך, ואלה יפנו בשמו אל האלוהים; כלומר יש כאן החלשה של הרכיב ה"דמוקרטי" בבחירת המלך, כפי שהיה אפשר להבינו מקדיאת הפשט של דברים יז ושל שמואל א, ח, 19–22).

שתי בעיות פרשניות מרכזיות הטרידו כאן את הרמב"ן: זה שהדברים אינם נאמרים בפשוטו של מקרא בלשון ציווי אלא מוצגים כאפשרות בלבד, והנימוק המופיע בשני המקורות המקראיים, והוא השאיפה להיות ככל הגוים. שתי בעיות אלה הציבו כאמור אתגר פרשני קשה לתומכים

29 ר"ן, י"ב דרשות הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן (ירושלים תשל"ד), עמ' קצב-קצנ. נסים גרונדי – ברצלונה, המאה הארבע-עשרה, שימש רופא בחצר מלכות קטלוניה-אראגון; כתב כאלף תשובות בענייני הלכה לצרפת, איטליה, צפון אפריקה וארץ-ישראל. חיבורו החשוב הוא פירושו על הרי"ף (יצחק אלפסי), שנדפס עם התלמוד בבבלי.

30 רמב"ן, הפירוש לתורה, דברים י"ז, 14, מהדורת י" שוועל (ירושלים תשנ"ג), עמ' תכז.

ז

במלוכה. הרמב"ן פתר אותו כאן בטענה שלא יעלה על הדעת כי מצווה המופיעה בתורה תנומק בשאיפה להיות ככל הגויים, ולכן יש בכך משום רמז אל העתיד להתרחש בבקשה שתופנה לשמואל. השאיפה להיות ככל הגויים לא באה לידי ביטוי בעצם בקשת המלוכה, אלא בבקשה המסוימת להמליך את שאול, שאכן התנהג כדרך מלכי העמים ועשה את הרע בעיני ה' ולכן הודח. הרמב"ן משתמש כאן במשחק מילים מדרשי: "שאלו להם את שאול"; במקרא אין הפועל "שאל" אלא "שום תשים", ובאמצעות הפועל הזה יצד דמב"ן קשר בין שאלתם לבין שאול, ובכך הסביר את התגובה האלוהית השלילית לבקשתם אף שהמלכת המלך הייתה מצוות עשה. החטא התבטא אפוא לא בעצם הבקשה להמליך מלך, אלא במלך הראשון שבחרו. הרמיה אל העתיד להתרחש הייתה לדעתו הסיבה לכך שהניסוח בדברים יז הוא בלשון בינוני ("ואמרת אשימה עלי... שום תשים"), ולא בדרך ציווי. כך פתר הרמב"ן מבחינתו, בהתאם לשיטתו המלוכנית, את שתי הבעיות הפרשניות, תוך שהוא כופה את הפירוש על דברי המקרא, שהרי בשמואל א, ח מופיעה בקשה להמליך מלך ככל הגויים, ממש כמו בדברים יז, ואילו שאול לא נבחר כלל בידי העם, אלא בבחירת האלוהים באמצעות שמואל הנביא (שמואל א, ט, 15-16). פירושו הדחוק של הרמב"ן מדגים היטב את המתחים הפרשניים הקשים שתומכי המלוכה נאלצו להתמודד עמם בבואם להשתמש בפשוטו של מקרא כדי להצדיק את עמדתם.

חכמים בדרום אירופה הנוצרית בימי הביניים המאוחרים עקבו אחר פירוש הרמב"ן. ר' יהושע אבן שועיב אימץ בדרשתו על פרשת שופטים את פתורו של הרמב"ן לבעיה, שפשוטו של מקרא אינו מציג את בחירת המלך כציווי אלא כאפשרות בלבד. זאת הוא עשה באמצעות אותה טענה, שהדבר רומז על מינוי שאול, מינוי שהיה בניגוד לרצון האלוהי. עם זאת, הוא קיבל במלואה את תפיסת המלוכה כמשטר הראוי, לא רק על בסיס הציווי המקראי אלא גם באמצעות טיעון שניטל מהתאוריה האורגנית של המדינה: כמו שבגוף האנושי נמצאים שלושת הכוחות הממוקמים בשלושה איברים: הנשמה במוח, הרוח בלב והנפש בכבד וברם, כך בגוף העם הישראלי נמצאות שלוש מעלות: המלוכה, המקבילה לנפש; החכמה, המזוהה עם הסנהדרין, המקבילה לרוח, והנבואה המקבילה לנשמה. את תפקיד המלוכה, הנגזר מהקבלתה לנפש הנמצאת בכבד וברם, מגדיר אבן שועיב, כאמצעי שנועד לטפל בצרכים הגשמיים של החברה: "המלכות כנגד [= במקביל ל] הנפש שהוא הדם והוא קיום הגוף ומנהגו".³¹

לעומתו, רבנו בחיי בר אשר בפירוש התורה שלו אמנם עוקב אחר דברי הרמב"ן, אך מסיק מהם מסקנה ביקורתית ביותר כלפי המלוכה, הרבה מעבר לפירושו של הרמב"ן:

והנה מצווה זו לדעתם של ישראל שהם עתידין שישאלוהו לא לדעתו של הקב"ה [שהרי אין רצונו של הקב"ה שיהיה מלך בישראל אלא הוא], כי הוא יתעלה המלך ההולך בתוך מחניהם ומשגיח על פרטיהם, [אין להם צורך במלך אחר, כי העם הנבחר אשר אדון הכל מלכו מה יעשה במלך בשר ודם], ולכן הקשה בעינו יתעלה כששאלוהו לשמואל הנביא,

31 ר' יהושע אבן שועיב, דרשות (ירושלים תשכ"ט), עמ' תסא. לעומתו, כפי שנראה להלן, אברנאל הסיק מתאוריה אורגנית משולשת דומה, מסקנה הפוכה, השוללת את המלוכה. ראו הדיון המפורט אצל "Melamed, 'The Organic Theory'"

הוא שאמר לו: כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם, ונתן להם את שאול המלך למלך ולא מדעתו ודצונו, וכענין שכתוב: הם המליכו ולא ממני השירו ולא ידעתי (הושע, ח, 4), וכתוב: אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי (הושע יג, 11), אתן לך מלך באפי, זה שאול המלך הראשון, ואקח בעברתי, זה צדקיהו המלך האחרון שלוקח ביד נבוכדנצר בעברתו של הקב"ה ואידע בו מה שאירע, וצא ולמד מה הגיע אלינו מתחת יד המלכים, שכן דרשו רז"ל דברים רבה ה, יא: שאול נפל בהר הגלבוע, דוד נתן מגפה, שנאמר: ויתן ה' דבר בישראל (שמואל ב כד, 15), אחאב העציר את הגשמים עליהם, דכתיב: אם יהיה השנים האלה וגו' (מלכים א יז, 1), צדקיהו החריב המקדש.³²

זהו טקסט אנטי-מלוכני מובהק. הבקשה למלך מוצגת כרצון בלעדי של המון בני ישראל, העומד בניגוד מוחלט לרצון האלוהי. בקשת המלך מוצגת אפוא כמרד במלוכות שמים וביטוי של אי-אמון באל. אין צורך במלך בשר ודם הואיל ומלך מלכי המלכים הוא הדואג לכל צורכי ישראל. לשיטתו, זו הסיבה לתגובתם החריפה של שמואל ושל האל לבקשת העם. הציטוטים מספר הושע והמדרש האנטי-מלוכני החריף ממדרש דברים רבה מגבירים את תחושת הרחייה של המלוכה. דברים אלה אף יוצרים רושם שבחירת שאול למלך מבטאת ענישה אלוהית על בקשתם: "אתן לך מלך באפי [= בכעסי], זה שאול המלך הראשון". עדיין ובכל זאת, הואיל והאל קיבל את בקשת העם, אם כי בחרי אף, נעשתה המלוכה למצוות עשה!

גם ר' משה מקוצי (Coucy),³³ בספרו ספר מצוות גדול, הולך בעקבות העמדה ההלכתית המקובלת, אבל בהסתמך על הדיון בבבלי, סנהדרין כ ע"ב, הוא הוסיף דיון פרשני מעניין בזיקה לקושי שבניסוח בקשת העם משמואל: אם ישראל אכן נצטוו להמליך עליהם מלך, מדוע כעס עליהם שמואל הנביא כשביקשו לקיים את המצווה? הבעיה הפרשנית שהטרידה אותו כאן לא הייתה עצם ניסוח הבקשה, כי אם זהות המבקשים, שהרי מי שפנו לשמואל היו זקני ישראל (ח, 4), חכמי העם ומנהיגיו, ולא סתם המון בני ישראל כפי שהדבר מנוסח בדברים יז. מהמון העם היה אפשר לצפות לנימוק קלוקל, אבל כיצד זה זקני העם וחכמיו טענו טענה כה מפוקפקת בבקשת המלוכה? בעיה פרשנית שהרמב"ם התעלם ממנה ("הלכות מלכים" א, ב). בעקבות חז"ל הוא פתר את הבעיה בהבחנה בין הבקשה שביקש המון העם לבין הבקשה של זקני ישראל. הוא ביסס הבחנה זו על שני הבדלים בין הפנייה המקורית לשמואל (ח, 4-5) לבין תגובת העם לאחר ששמואל תיאר את "משפט המלך" (ח, 19-20): ההבדל הראשון בזהויה המדברים, וההבדל השני בניסוח הבקשה. במקרה הראשון הדוברים הם זקני העם, והם מבקשים מלך לשפוט את העם; ואילו במקרה השני הדובר הוא העם, והם מבקשים מלך לשפוט אותם וללחום את מלחמותיהם:

ומאחר שנצטוו להעמיד מלך למה אמר שמואל הרמתי לישראל שחטאו לשאול להם מלך[?] תניא אמר דבי אליעזר ברבי צדוק זקנים שברור כהוגן שאלו שנאמר תנה לנו מלך לשפוטנו

32 ר' בחיי בר אשר, פירוש התורה, מהדורת י' שוועל (ירושלים 1968), הפירוש לדברים יז, כרך ג, עמ' שנד-שנה.
33 מלומד יהודי שחי בצרפת במאה השלוש-עשרה, נמנה עם בעלי התוספות; נוד כדרשן ומטיף בקהילות היהודיות בערי צרפת. נוסף על ספר מצוות גדול חיבר פירוש למסכת יומא.

אבל עמי הארץ קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגויים ויצא מלכנו בראשנו ונלחם מלחמותינו ולא תלו בטחונם בהקב"ה.³⁴

אם כן, לשיטתו של ר' משה מקוצי, מי שקלקל בבקשתו לא היו זקני העם, אלא המון העם. הבעיה שהוא מוצא בבקשת המון העם אינה בבקשתם מלך ככל הגויים, שהרי גם זקני העם השתמשו בנימוק הזה. לפיכך הוא התעלם מבעיה פרשנית זו שהטרידה כאמור את תומכי המלוכה, והוא התמקד בכך שזקני העם ביקשו מלך לשפטם, ואילו המון העם ביקשו מלך להילחם את מלחמותיהם. הוא גם התעלם מבקשת העם מלך לשפטם, בקשה שביקשו כמו הזקנים, שהרי גם עובדה טקסטואלית זו לא הסתדרה עם המגמה להבחין היטב בין הבקשה הלגיטימית של הזקנים לנימוק הלא-לגיטימי של ההמון. לשיטתו חטא ההמון בבקשת מלך לצורך יציאה למלחמה מאחר שלא סמך על עזרת האל.

אכן כאן נגע ר' משה מקוצי בטיעון המרכזי של מתנגדי המלוכה והוא, שבבקשה למלך יש הבעת אי-אמון באלוהים, כלומר מרד במלוכות שמים. ואולם בייחסו בקשה לא ראויה זו להמון העם, הוא ניקה ממנה את זקני העם. ואולם גם פרשנותו מעוררת תמיהה, שהרי לדברי הרמב"ם יש למלך שני תפקידים: משפט ומלחמה, והוא ציטט את בקשת העם משמואל: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו" (שמואל א ח, 20; "הלכות מלכים" ג, י; יא, ד) כאסמכתא לתפקידים כאלה; ואילו ר' משה מקוצי ראה בהם ביטוי לשלילה שבבקשת העם, בהבדל מבקשתם התקינה, לדעתו, של זקני העם. זאת ועוד; הוא התעלם במודע (שהרי הכיר היטב את הטקסט) גם מן הנאמר שזקני העם ביקשו מלך ככל הגויים, ממש כמו ההמון. הוא אמנם שחרר את זקני העם מחטא הנימוק הקלוקל, אבל באמצעות אילוף קשה של הטקסט. כמו אצל הרמב"ן, הדבר מדגים היטב עד כמה הרחיקו לכת הפרשנים כדי להצדיק את הנורמטיביות ההלכתית של המלוכה, ולהתגבר, ולו בפרשנות מאולצת, על המכשולים הקשים שהציב לפנייהם פשוטו של מקרא בשני המקורות המכוננים האלה.

בדרך הפוכה מזו שראינו זה עתה, הסביר ר' נסים גרונדי (ר"ן) את הכעס האלוהי על נימוקי בקשת העם למלך. מה שחרה לשמואל ולאלוהים לא הייתה הבקשה למלך שיילחם את מלחמותיהם, זו הייתה לדעתו בקשה לגיטימית, ובכך עוקב הר"ן אחר הרמב"ם; חטאם היה בדרישתם למלך לשפטם. היות שתפקידי השיפוט מסורים בהתאם לפרשנות חז"ל לידי הסנהדרין, זה היה חטא כלפי שמים לדרוש שתפקידי השיפוט יועברו למלך. השאיפה הפסולה להיות ככל הגויים התבטאה בבקשה למסירת השיפוט לידי המלך:

השחופטים נתמנו לשפוט את העם משפט צדק, ויהיו נמשכים מזה שתי תועליות. האחד שלם לגמרי והוא שיחול השפע האלהי וידבק בהם. השני לתקן סדורם, ואם יחסר מזה דבר כפי צורך השעה ישלימנו המלך, נמצא ענין המשפט מסור רובו ועקרו לסנהדרין ומעוטו

34 ר' משה מקוצי, ספר מצוות גדול, "הלכות מלכים", קיד. ראו אותו טיעון גם אצל מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת סנהדרין, מהדורת א' סופר (ירושלים תשכ"ה), עמ' 70.

אל המלך. וזה היה חטאם של ישראל בדבר המלוכה אשר שאלו. [...] שהם רצו שעקב המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות. והוא אומרו (שמואל א, ח, 4-5) ויתקבצו כל זקני ישראל ויבואו אל שמואל הרמתה ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו למלך לשפטנו ככל הגויים. ופירושו אצלי הוא כך, שהם ראו, שמה שצריך לסדור המדיני יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות משימשך מצד השופט ולכן אמרו "הנה זקנת ולא תוכל לשפוט עוד" ובניך אינם ראויים [...] אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתקון קבוצם המדיני, ואלו שאלו להם מלך בסתם שיאמרו "שימה לנו מלך", או שיבקשוהו לסבת תקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עון אשר חטא, אבל מצוה, אך היה חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות לא מצד שופטי התורה. [...] ומפני זה אמר [אלוהים] לשמואל: לא אותך מאסו כי אם אותי מאסו ממלוך עליהם. כלומר כי הם בוחרים [יותר] בתקון ענינם הטבעי משיחול עליהם ענין האלהי.³⁵

המרד במלכות שמים, שבא לידי ביטוי בבקשתם, היה ברצותם להחליף את ה"ענין האלוהי", כלומר את הציות לחוק האלוהי ולפרשניו הלגיטימיים, הם החכמים, ב"ענינם הטבעי", כלומר בחוק אנושי, הנובע מחוק הטבע, שאותו קובע המלך.³⁶ בכך התבטא הרצון להיות ככל העמים, שאין להם חוק אלוהי, והם אכן נשלטים על-ידי חוק אנושי בלבד. עם זאת, חשוב לחזור ולהדגיש, הר"ן אמנם מצא פסול בניסוח בקשת העם, אך לא שלל את המלוכה עצמה; היפוכו של דבר הוא הנכון. בעקבות חז"ל והרמב"ם הוא ראה במינוי מלך מצוות עשה מחייבת, ובהקשר של המחשבה המדינית הוא ראה במלוכה את צורת השלטון הראויה בחברה האנושית, והדבר כולל גם את עם ישראל. עם ישראל שונה במהותו משאר האומות בהיותו נתון לשליטת החוק האלוהי, המפורש בידי החכמים; ועם זאת, מבחינת הצורך בקיום חברה מתוקנת, דינו של עם ישראל כדין של שאר האומות, ולשם כך יש לו צורך במלך. תפקיד השופטים לשפוט את העם משפט צדק בהתאם לתורה; תפקיד המלך הוא לטפל במקרים שצורך השעה מחייב טיפול לא בהתאם למשפט התורה אלא מעבר לו, בהתאם לנסיבות ולשם הבטחת הסדר הציבורי:

[...] שתכלית מגויים [של השופטים] הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו, במצות המלך. [...] והמלך הוא יכול לדון שלא בהתאמה כפי מה שיראה שהוא צריך לקבון המדיני, ונמצא שמנוי המלכות שוה בישראל ובין אומות שצריכים לסדור מדיני, ומנוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל.³⁷

35 י"ב דרשות להר"ן, דרוש י"א, עמ' קצג-קצד. הפרשנים גם התחבטו קשות בשאלת תפקודם הלקוי של בני שמואל, שגם, יחד עם זקנתו של שמואל, לבקשה זו למנות מלך. הפרשנים התקשו להבין כיצד ייתכן שבניו של נביא ושופט חסיד כשמואל לא יתפקדו כראוי, שהרי משמעו של דבר שהוא נכשל בחינוכם. לפיכך פרשנים רבים ובהם הר"ן נתנו פירוש מקל להתנהגותם של בני שמואל. אלא שמעשה פרשני זה התמיר עוד את הקושי שבבקשת העם, שהרי לפי הפירוש המקל אפילו בני שמואל שפטו כראוי. ואם כך, מדוע היה צריך לבקש מלך שישפוט את העם? ראו גם אצל אברבנאל, להלן.

36 גם כאן יש התייחסות מדומות לעניין חוק הטבע.

37 י"ב דרשות להר"ן, עמ' קפט-קצ.

מאחר שתפקידו של המלך להתמודד עם מצבים חברתיים ומדיניים שהם מעבר למשפט התורה, ניתנו לו, לדעתו של הר"ן, כל סמכויות היתר ברוח "משפט המלך" של שמואל. דווקא משום כך ומשום הסכנה שהוא ינצל לרעה את סמכויות היתר, נקבעו החיוב ללמוד את התורה ולציית לה, ושאר המגבלות המוטלות על המלך.³⁸ כבר קדמו חכמים לר"ן בתפיסה זו של תפקיד המלך וסמכותו לקבוע חוקים ותקנות לצורכי השעה כדי לקיים את הסדר המדיני; אך דומה שיש בתפיסה זו של הר"ן השפעה מסוימת של ההגות המדינית הנוצרית במאה הארבע-עשרה, כמו זו של חיבורו של מרסיליוס מפדובה (Marsilius of Padua), מגן השלום (Defensor Pacis), שהדגיש את עצמאותה של המדינה לעומת הכנסייה,³⁹ שהרי ידוע שהר"ן הכיר במידת-מה את הלכי הרוח האינטלקטואליים בחברה הנוצרית הסובבת. נראה שיש בדבריו משום ביטוי לתפיסות משפטיות שהתגבשו באירופה הנוצרית בימי הביניים, שחזקו את סמכותו של הריבון לחדש חוקים ותקנות בהתאם לצרכים ולנסיבות המשתנות (מה שקרוי בלשון המשפט "חוק פוזיטיבי"). רעיונות כאלה השפיעו גם על מלומדים יהודים בדיונים בנסיבות שבהן רשאי הריבון לקבוע חוקים נוסף על חוקי התורה. במגמה זו השתלב פירושו של העיקרון ההלכתי "דינא דמלכותא דינא".⁴⁰ עם זאת, עלינו להזהר ממשקנות מרחיקות לכת, שהרי גם אם נשזרו בדברי הר"ן השפעות מסוימות מהלכי הרוח האלה, והוא אף קנה מושגים מהמחשבה המדינית הנוצרית, עדיין נותרה עמדתו נטושה היטב במסורת המדינית היהודית, האחדותית במהותה (כפי שתוארה בפרקים קודמים), הוא לא העלה בדעתו לפרוץ את המסורת.⁴¹

פרשנים אחדים נטו יותר ויותר לעבר מגמה אנטי-מלוכנית, אפילו אם נאלצו לקבל בסופו של דבר את הנורמה ההלכתית שהמלוכה היא מצוות עשה. כבר מצאנו נטייה כזאת אצל ר' בחי בר אשר, וכך גם בפירוש התורה של יוסף אבן כספי, משנה כסף:⁴²

מבואר שהיתה כונת התורה בראשונה שיספיק להם בשופט וכהן עם נביא שיזכור עוד, כמו שהיה בימי שמואל עד ששאלו מלך, ולכן לא היה טוב בעיני השם, כי משפטי המלוכה חוקים המוניים, וזה מבואר בכל מלך, אף כי במה שספר שמואל לרקחות וטבחות (שמואל

38 במקום אחר הדגיש ר"ן את העיקרון האחדותי של השלטון, שהיה בימי הביניים אחד הטיועונים הפילוסופיים המרכזיים בעד המלוכה: "ואני סובר בזה עוד ענין אחר, והוא, שידוע שתועלת הנהגת הכלל וטוב סדורו הוא, כשתשוב ההנהגה והעלה אל ראש אחד מיוחד. ומפני זה נצטו ישראל להקים עליהם מלך, כדי שתסודר ההנהגה ותעלה אל ראש אחד מיוחד ממנו, ולא תפסד ברבוי הראשים." ר"ב דרשות, עמ' קלב. בהמשך נדון בביקורתו החריפה של אברבנאל על העמדה הזאת.

39 ראו בעניין זה מ' דורמן, מארסיליוס איש פאדובה או: ריבונות העם (תל-אביב תשל"ב).

40 ראו בעניין זה א' רביצקי, "על מלכים ומשפטים בהגות היהודית בימי הביניים (בין ר' נסים גרוני לר' יצחק אברבנאל)", ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים (ירושלים תשמ"ט), עמ' 469-491; ע' פונקנשטיין, "דמות השליט".

41 ראו בעניין זה רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל, פרק ב. לדעתי אין בדברי הר"ן ביטוי ל"דגם חילופי" בשאלת יחסי הרת והמדינה, כפי שטוען רביצקי (ההקדמה, עמ' 8), כי אם וריאציה על הנושא האחדותי בלבד. ראו גם הנ"ל, "על מלכים ומשפטים".

42 יוסף אבן כספי (1279-1340), פרשן מקרא, פילוסוף ובלשן; חי בחבל ארדס שבצרפת, שנודעה במכרות הכסף שבסביבתה, ובספרד; נקרא כספי על שם עירו (היום L'argantiere).

א ת, 13) וכל השאר, אמנם ירדה התורה לסוף דעת המון ישראל, כי לימים יכספו למלך וללכת בדרך המון שאר הגויים, וצום שלא ישימוהו רק אשר יבחר י' על פי נביא.⁴³

המלוכה עצמה לדעתו של אבן כספי היא שיטת משטר שלילית מעיקרה המבוססת על "חוקים המוניים". את "משפט המלך" של שמואל קורא אבן כספי במשמעות של אזהרה מעוולותיה המובנות של המלוכה. לפיכך כוונתה המקורית של התורה הייתה למשטר ובו שלושה רכיבים: שופט, כוהן ונביא, כמו שהיה עד ימי שמואל. את דברי התורה "ואמרתם אשימה עלי מלך [...] שום תשים" וכו', המסביר אבן כספי בכך שמתוך הכרת האופי האנושי ומגבלותיו, יש כאן ביטוי לתובנה אלוהית שבני ישראל ידרשו בעתיד מלך ככל העמים, ולכן הוכנה מראש אפשרות חוקתית למצב הזה, שתבטיח שהמלך ייבחר עלי ידי נביא מתוך קהל ישראל, ויחולו עליו המגבלות הראויות.

הדוגמה הקיצונית ביותר לתופעת ההסתייגות מן המלוכה מופיעה בקובץ חיבורים מדרשיים פתרון תורה, שחובר בפרס בסוף המאה התשיעית או ראשית המאה העשירית. שלילת המלוכה מופיעה במדרש זה על רקע הטיעון התאולוגי של ההסתמכות על מלכות שמים:

"ויהי בישרון מלך" וג' [ומר] (דברים לג, 5), אמנם לא הצריך הק' [דוש ברוך הוא] אותם למלכים ושרים ולמנהגים שינהגו אותם, אלא שכינתו שיכן בתוכם ועזרם לכל דבר ונענו בכל עת, שנ' [אמר] "ה' אלהיו עמו ותת' [ועת] מלך בו" (במדבר כג, 21). ד' [בר] א' [חר] "ויהי בישרון" וג' כנגד משה, שעיני כל עם ישר' [אל] היו תלויות בו והוא היה יוצא ובא לפניו והוא היה מוציאם ומביאם והיה מוטרח מכובד טרחן של ישראל, שנ' [אמר] "איכה אשא לבדי וג' (דברים א, 12), ואומ' [ר] דלא אוכל לבדי שאת אתכם" (שם, 9), לא אוכל אנכי לבדי לשאת (במדבר יא, 14). בהתאסף ראשי עם, אי זה הוא אסיפת ראשי עם, זה הוא שכת' [ב] "ויאמר ה' אל משה אספה ל' וג' (שם, שם, 16), בהתאסף זה הוא אספה ל', ששבעים סנהדרים העמיד משה שינהגו את ישר' [אל] ומשה על גביהן [...] כמלך, שנ' [אמר] "ויהי בישרון מלך".⁴⁴

הפסוק "ויהי בישרון מלך" מקבל כאן שני פירושים חלופיים. הפירוש האחד מייחס את המלוכה בלעדית לאלוהים, המושל על עמו ודואג לו בכול, ולכן אין לקהל ישראל צורך במלך בשר ודם. מופיע כאן הביטוי הקיצוני לעקרונ' העל של מלכות שמים. הפירוש האחר מייחס משפט זה למשה, שנתפס במסורת זו כמלך לכל דבר; אך ורק משה נחשב מלך לגיטימי על ישראל, ואפילו הוא העביר חלק נכבד מתפקידי ההנהגה, הניהול והביצוע לבעלי תפקידים ציבוריים כדי להקל את המעמסה המוטלת עליו. מדרש זה מתבסס על שני מקורות בתורה: הנוסח השני של עצת יתרו

43 יוסף אבן כספי, משנה כסף ב (פרסבורג 1903), הפירוש לדברים יז, עמ' 284. ראו גם משנה כסף א, הפירוש לשמואל א, ת, עמ' 14, תחזור על אותו רעיון ממש.

44 א"א אורבר (עורך), ספר פתרון תורה (ירושלים תשל"ח), עמ' 333–334.

למשה (רברים א, 9-15), ולפיו המליץ יתרו למשה למנות שרי מאות ואלפים, ועל תלונתו של משה על המעמסה המוטלת עליו בהנהגת העם קשה העורף, ובעקבותיה ציווה עליו האל לאסוף את שבעים הזקנים ולשתף אותם בהתמודדות עם העם (במדרב יא, 11-34). הסנהדרין היא הממשיכה הלגיטימית של שבעים הזקנים.

משה נאלץ אפוא להתחלק בתפקידי השלטון עם עוד גורמים בציבור הישראלי. ואם משה כך, קל וחומר המנהיגים שאחריו. בכל מקרה, המלוכה נרחית כאן מכול וכול, והמשטר הראוי לעם ישראל, ברוח הרברים האלה, הוא חלוקת התפקידים של פרשנות החוק ושל הביצוע בידי קבוצה איכותית של הציבור, תחת סמכות העל של מלכות שמים. בהמשך נראה כיצד על בסיס עמדה כזאת בנה יצחק אברבנאל תפיסה חלופית מהפכנית של המשטר העברי.

ה. אברבנאל: שלילת המלוכה

ההסתייגות המצטברת מהמלוכה, שבקשתה הייתה "דבר גנאי לישראל", כפי שניסח זאת ר' נהוראי בזמנו, הגיעה לשיאה בפירושו הגדולים של ר' יצחק אברבנאל לשני המקורות המקראיים המכוננים. בפירושו הוא דחה נחרצות את המשטר המלוכני לחברה האנושית בכלל, ולעם ישראל בפרט, והציע חלופה רפובליקנית מהפכנית. עד כה מצאנו מיני הסתייגויות מהמלוכה, ובדרגות שונות של חריפות; אברבנאל היה הראשון שהעז לשלול את המלוכה מכול וכול ולהציע לחלוטין במקומה משטר אחר.⁴⁵ היו חוקרים שטענו כי אברבנאל מרד במסורת המלוכנית שהייתה מקובלת ביהדות.⁴⁶ נראה מדויק יותר לומר, שהוא נטל את ההסתייגויות המצטברות מן המסורת והסיק מהן מסקנה מרחיקת לכת. בשל החשיבות הגדולה והחידוש מרחיק הלכת בעמדותיו של אברבנאל, נייחד את המשך הפרק לדיון בביקורתו הפרובוקטיבית על מוסד המלוכה ובחלופה הרפובליקנית המהפכנית שהוא הציע.

אברבנאל חי ופעל בפורטוגל ובספרד במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה, ולאחר גירוש ספרד (1492) גלה לאיטליה, ובה פעל וכתב כמה מחיבוריו הגדולים עד יום מותו בוונציה בשנת 1508. בדומה לרמב"ם לפניו, אברבנאל פעל בד בבד כאיש מעשה ומנהיג הציבור, וכהוגה דעות חשוב. עובדה ביוגרפית זו השפיעה על גיבוש עמדותיו הפוליטיות. רשמים והשפעות מהמציאות התרבותית והפוליטית החדשה של הרנסנס האיטלקי הגיעו אל אברבנאל בעודו בחצי האי האיברי, החל בשנות השבעים של המאה החמש-עשרה, ואלה התעצמו לאחר שעבר להתגורר באיטליה ובעת שהותו בוונציה בשנות חייו האחרונות.

45 על הגותו הפוליטית של אברבנאל בכלל ועל תורת המשטרים שלו בפרט ראו נתניהו, דון יצחק אברבנאל, עמ' 170-211; א' שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד (ירושלים תשכ"ג), עמ' 151-204; רביצקי, "על מלכים ומשפטים"; בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 241-259; L. Strauss, "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching", Trend and Loewe (eds.), Isaac Abravanel pp. 95-129; ל' סמולר ומ' אברבך, "המלוכה בהשקפת עולמו של אברבנאל", הגות עברית באמריקה, ב (תל-אביב 1975), עמ' 134-157.

46 ראו שטראוס ונתניהו (לעיל), והביקורת המוצדקת על דבריהם אצל סמולר ואברבך, שם, עמ' 147.

עלינו לזכור שמבחינות רבות אברבנאל עדיין היה הוגה ימי-ביניים מובהק. בהקשר של התפתחות המחשבה היהודית מקובל לראות בסוף המאה החמש-עשרה ואפילו בראשית המאה השש-עשרה חלק מימי הביניים – עדיין לא ראשיתה של תקופה חדשה בהגות, כי אם ערב סיומה של תקופה. גם מבחינת תפיסותיו התאולוגיות הכוללות וגם מבחינת עיקר ההשפעות הפילוסופיות עליו, אברבנאל שייך לתקופה זאת. בנו, יהודה אברבנאל, בעל החיבור הנודע על האהבה האפלטונית שיחות על האהבה (*Dialoghi d'Amore*), שהייתה לו השפעה חשובה בהגות התקופה, כבר שייך מבחינה זו להגות של ראשית העת החדשה. אמנם בתחום המחשבה המדינית, המעסיק אותנו כאן, קלט אברבנאל האב השפעות חדשות של הרנסנס יותר מכלל תחום אחר של הגותו, אבל ההקשר של התאולוגיה המדינית שלו היה ימי-ביניים מובהק. שלילת המלוכה נבעה אצלו, לפני הכול, ממניעים תאולוגיים מובהקים. נזכור כי המחשבה המדינית היהודית הוסיפה להיות מעוגנת בתפיסה הימית-בינימית עד המהפכה שחולל בה שפינוזה במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה. גם ההשפעות האיטלקיות על הגותו המדינית של אברבנאל אינן בהכרח "רנסנסיות" במהותן, שהרי הדוגמה של ערי-המדינה הרפובליקניות באיטליה, שכה השפיעה עליו, אינה תופעה חדשה של הרנסנס, אלא התפתחה שנים רבות לפני כן, בימי הביניים המאוחרים, לכל המאוחר. ואכן, כפי שנראה להלן, תופעות פוליטיות אלה השפיעו על אברבנאל זמן רב לפני שגלה לאיטליה של ימי הרנסנס, עוד בשבתו בחצי האי האיברי במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה.

בהבדל מהרוב הגדול של הפרשנים שקדמו לו, שקיבלו את המלוכה כחייב הלכתי – ויש שגם פילוסופי – ועל רקע זה התמודדו עם הבעיות הפרשניות שעלו משני המקורות המקראיים המכוננים, ניצל אברבנאל את ההזדמנות למתקפה רבתי על המלוכה ושלילתה הנחרצת. הוא העתיק את רוב הדיון האנטי-מלוכני הארוך שלו המופיע בפירוש לשמואל א, ח, אל תוך הפירוש לדברים יז, שחובר לאחר זמן, מה שמוכיח את עוצמת הביקורת שלו ואת עקיבותה. שני הדיונים דומים מאוד, כמעט שווים זה לזה. את הפירוש לספר דברים החל אברבנאל לכתוב בפורטוגל בשנות השבעים של המאה החמש-עשרה, אך סיים את כתיבתו באיטליה, לאחר הגירוש, בעשור האחרון של המאה. הפירוש לספרי שמואל חובר בפורטוגל בשנים 1483–1484. לפי עדותו של אברבנאל בפירוש לדברים יז, פירוש זה הועתק מהנוסח של הפירוש לשמואל א, ח, בשינויים מזעריים,⁴⁷ וכמה קיצורים, חלקם במעין צנזורה עצמית, כפי שנראה להלן. מהנוסח השני הושמטו בעיקר התייחסויות להשפעות הפרשנות הנוצרית על אברבנאל, ובכלל זה רבים מהציטוטים מהמקורות האריסטוטליים, שיש להם חשיבות רבה. לפיכך יתבסס דיוננו על הנוסח המקורי והמלא, זה של הפירוש לשמואל א, ח, עם הפניות להבדלים בפרטים בנוסח השני לפי הצורך.

אברבנאל פותח את הדיון בבעיה הפרשנית הידועה: אם אכן הייתה המלוכה מצוות עשה מחייבת, מדוע כעסו שמואל והאל כשביקש העם מלך? בדרך דיון סכולסטית מקובלת הוא מציין חמש עמדות של הפרשנים; כולם מצאו את הבעיה בזהות המבקשים, בניסוח השאלה, בעיתויה או בנסיבותיה, ולא בעצם הבקשה. אברבנאל התמודד עם כל אחת מהעמדות ופסל אותן אחת לאחת.

47 עדותו זו של אברבנאל מופיעה בפירוש לדברים יז, עמ' קסה, עמודה ראשונה, למעלה. הטקסים הללו מובאים בספר המקורות.

לאחר ששלל את האפשרויות הפרשניות, הציע את הפתרון שלו, ופתרון זה הוא אנטי-מלוכני מובהק. מסקנתו הייתה, שהבעיה אינה בניסוח השאלה, כפי שטענו רוב הפרשנים שקדמו לו, ולא בעיתויה, בנסיבותיה או בזהות המבקשים, אלא בעצם הבקשה להמליך מלך. הוא תוקף את הפרשנים שקדמו לו על שהתחמקו מהתמודדות עם עובדה זאת, ולכן חיפשו כל מיני פתרונות פרשניים מפוקפקים.⁴⁸

המסקנה האנטי-מלוכנית חוזרת שוב ושוב, ממש כמו מנסרה, בסיום הדיון בכל אחת מהעמדות, והיא מעצימה את הרדיקליות של עמדתו. בסכמו את הדיון בנושאים המדיניים במחשבה היהודית בימי הביניים, טרח אברבנאל ראשית לכול למפות לעצמו – ובעבור הקורא – את מגוון העמדות בנושאים שהוא דן בהם, כפי שאלה הצטברו בפרשנות הימי-ביניימית, כפי שעמדנו לעיל על חלקה הגדול. חשוב לשים לב, שהוא מציין כי השקפות אלה מופיעות לא רק אצל חכמי ישראל, אלא גם אצל "חכמי הנוצרים חדשים גם ישנים".⁴⁹ בביטוי "ישנים" הכוונה כנראה לאבות הכנסייה, ואילו "חדשים" הם מלומדים נוצריים ימי הביניים. שלא כמו רוב הפרשנים שקדמו לו לא היסס אברבנאל להזדקק בפרשנות המקרא שלו גם למקורות נוצריים, ויש אף שהעדיף את פרשנותם מזו של חכמי ישראל, והדבר מעיד על מידת הפתיחות שלו לפילוסופיה הסכולסטית של ימי הביניים המאוחרים, ועל מידת השפעתה עליו.⁵⁰ זו הייתה תופעה ייחודית במחשבה היהודית הימי-ביניימית, שהתרחשה בסופם ממש, גברה עם התחזקות המגעים עם תרבות הרנסנס. סדר הדיון הוא כרונולוגי – החל בחז"ל וכלה בחכמי ימי הביניים המאוחרים.

העמדה הראשונה, המיוחסת לחז"ל (ספרי, פרשת שופטים), מייחסת את הכעס האלוהי לבקשת העם למלך ככל הגויים. בקשה זו מזוהה עם הידרדרות לעבודה זרה. אברבנאל דוחה הסבר זה בטענה שאם זו הייתה הסיבה לכעס האלוהי, לא יעלה על הדעת שאלוהים היה בכל זאת מקבל את בקשתם ובוחר להם מלך. לדעתו משמעה של הבקשה למלך ככל הגויים הייתה כפשוטה – רצון למלך שישפוט את העם ויילחם את מלחמותיו, כמקובל באומות עולם, במקום האמונה שהאל-המלך ידאג לכל מחסורם, ורצון זה דמה לעבודה זרה: "שהיו עוזבים ההנהגה האלקית והנהגת שמואל ומבקשים הנהגת המלך, וזה היה ענין הדמוי שדמהו לע"ז [= עבודה זרה]."⁵¹

העמדה השנייה, המיוחסת גם היא לחז"ל (סנהדרין כ, ע"ב), היא שהחטא לא היה בעצם הבקשה, כי אם בניסוחה. זקני העם שאלו כראוי בבקשם "מלך לשפטנו ככל הגויים", כלומר לצורך משפט

48 ראו למשל ביקורת על רד"ק, עמ' רג, עמודה שנייה, בתוך הדעת השלישי: "[...] וכן עשה רבי דוד קמחי לקבץ הדעות כלם בחשבם להמלט בזה מהספקות".

49 הפירוש לשמואל א, ח, עמ' רג, עמודה ראשונה, למעלה. שימו לב שבנוסח השני, הפירוש לרמב"ם (ירושלים תשנ"ט), יו, עמ' 271, אברבנאל צנור את ההתייחסות לחכמי הנוצרים, וציין באופן כללי: "בענין זה נמצאו לחז"ל ולמפרשים ד' דעות". נמצא תופעה זו חוזרת גם בהמשך. ייתכן שלנוכח אירועי הגירוש החליט אברבנאל למתן את התייחסותיו הישירות למקורות נוצריים, וראו להלן. ייתכן גם שהייתה כאן עריכה מאוחרת של מביא לדפוס, שהחליט על דעת עצמו לצנור את הדברים. מאחר שכתב-היד המקורי אינו בדינו, מובן שלא נוכל לבדוק זאת.

50 ראו י' סגל, "ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא", תרביץ ח (תרצ"ח), עמ' 261–299; מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 161, וההפניות הביבליוגרפיות בהערה 68, עמ' 292.

51 הפירוש לשמואל א, עמ' רג, עמודה ראשונה.

ומלחמות, אבל המון העם קלקל בציינו "והיינו גם אנחנו ככל הגוים", כלומר נהייתם לעבוד עבודה זרה. אברבנאל דחה הסבר זה בטיעון, שכבר בתורה נאמר "אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי", ולכן אין זה הגיוני שאלוהים יכעס על העם על ששאל בהתאם לנאמר בתורה; מה גם שלדעתו לא היה שום הבדל מהותי בין ניסוח שאלת הזקנים לבין שאלת העם. לפיכך הבעיה לא הייתה בניסוח השאלה, כי אם בעצם הבקשה להמליך עליהם מלך: "והוא המורה שהיה החטא בשאלתם מלך בסתם, וכן אמר עוד ותאמרו לא כי מלך ימליך עלינו וה' אלקיכם מלכם, הנה א"כ בעצמות השאלה היה הגנות".⁵² אברבנאל היה הפרשן הראשון שטען שהגנות הייתה בעצם בקשת המלוכה, ונראה בהמשך כיצד על דקדק זה הוא התמודד עם העמדה ההלכתית הנורמטיבית.

העמדה השלישית מיוחסת לר' נסים גרונדי (הר"ן),⁵³ ולפיה עניין המשפט יהיה בירי השופטים ועניין המלחמות יהיה בירי המלך, ואילו ישראל חטאו בכך שביקשו מלך גם לצורך המשפט. אברבנאל דוחה טיעון זה בנימוק, שכמותו כבר מצאנו אצל הר"ן, שתפקידי השיפוט של המלך אינם אלה של השופטים; השופטים חייבים לדון עליפי דין תורה, ואילו המלך רשאי לפעול מעבר לסמכות השופטים, בהתחשב בחומרת המצב ובצורך לשמור על הסדר החברתי. לדעתו, הבקשה להמליך מלך לצורך משפט כוונה לתפקידים הנוספים האלה של המלך, ולא לכך שהוא ייטול לעצמו את סמכויותיהם של שופטי ישראל. לפיכך הבעיה כאמור לא הייתה בניסוח השאלה אלא בעצם הבקשה להמליך מלך, שמשמעה מרד במלכות שמים:

כה אמר ה' אלקי ישראל אנכי העליתי את ישראל ממצרים והיום מאסתם את אלקיכם אשר הוא מושיע אתכם ותאמרו לא כי מלך תשים עלינו, הנה לא ייחס הגנות למה שנתנו המשפט למלך כי אם בשאלם מלך בהיות האל יתברך מלכם.⁵⁴

העמדה הרביעית מיוחסת לרמב"ן בפירושו לפסוק "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, 10). הרמב"ן טען בפירושו לפסוק שחטאו של העם היה בעיתוי הבקשה ונסיבותיה. הם ביקשו מלך לשפוטם בשעה ששמואל הנביא עדיין חי ותפקד, וכך דחו את הנהגתו וביקשו הנהגה אחרת עוד בחייו. גם אברבנאל נאלץ כאן להתמודד עם בעיית שחיתותם וחוסר תפקודם של בני שמואל, שהרי המסופר עליהם מעיד על כישלונם בחינוכם ובהכשרתם, ולכן גם הוא מוצא פירוש מקל.⁵⁵ לדעת אברבנאל, גם כאן תקף הטיעון שלו כלפי העמדה השלישית, והוא שהעם לא ביקש מלך כדי להחליף את שמואל כשופט אלא כדי שימלא את התפקידים השלטוניים המיוחדים למלך, ולכן לא הייתה בכך פגיעה בשמואל או ניסיון להחליפו עוד בימיו. ושוב חוזרת אותה המסקנה: "לא הוכיחם הנביא על אשר שאלו מלך בימיו כי אם על השאלה עצמה בשאלם מלך בסתם".⁵⁶

52 שם, סוף עמודה ראשונה – ראשית עמודה שנייה.

53 נשים לב שבנוסח השני החליף אברבנאל את הסדר והקדים את רמב"ן לר"ן, מן הסתם לצורך העקיבות הכרונולוגית.

54 הפירוש לשמואל א, עמ' רג, עמודה שנייה.

55 אברבנאל טוען שהוא מצא פירוש זה גם אצל חכמי הנוצרים, שם, עמ' רג, עמודה שנייה למטה. הערה זו נעדרת מהנוסח השני, המצונזר.

56 שם, עמ' רג, סוף עמודה שנייה – רד, ראשית עמודה ראשונה.

לפני שהוא עובר לעמדה החמישית טוען עוד אברבנאל לחיזוק דעתו, ואף מתהדר בהיותו המפרש הראשון לטעון כך: אילו המלכת המלך הייתה מצוות עשה מחייבת לאחר כיבוש הארץ ויישובה, כפי שטענו כל הפרשנים שקדמו לו, וחטאו של העם לא היה אלא בניסוח השאלה, עיתויה או נסיבותיה, כיצד זה ייתכן שיהושע ושאר השופטים לא טרחו להמליך מלך אף-על-פי שהארץ נכבשה ובני ישראל התיישבו בה? הייתכן להניח שיהושע וכל השופטים עברו בצורה כה בוטה על מצוות התורה? ואולי המסקנה היא שההימנעות שלהם אכן מוכיחה, כפי שאברבנאל סבור, שהמלוכה אינה חיוב מן התורה, והתורה אף הסתייגה ממנה במופגן. יהושע והשופטים דווקא צייתו לתורה בהימנעם מהמלכת מלך!⁵⁷

העמדה החמישית מיוחסת לחכם נוצרי, יהודי מומר, ההגמון פאולוס מבורגוס.⁵⁸ חשובה העובדה שאברבנאל בחר להתמודד בפידוט כה רב עם העמדה המיוחסת לפרשן נוצרי, קל וחומר מומר. בעקבות אריסטו שהבחין בין שני סוגי מלוכה – מוגבלת ואבסולוטית (פוליטיקה, ספר ג) – הבחין פאולוס מבורגוס בשני סוגי מלכים: האחד, מלך בעל סמכות מוגבלת, בהתאם לחוקי התורה ובכפוף להם (*rex cum potestae limitata* במינוח הלטיני), והאחר בהתאם לחוקי האומות, שהמלכים קובעים את החוק ואינם כפופים לו, ולכן סמכותם בלתי-מוגבלת: "כענין מלכי האומות שהם עושים הדתות [= חוקים] ומניחים הנימוסים [= חוקים]". אברבנאל משתמש כאן בביטוי "יכולת מוחלט", שהוא תרגום המונח הלטיני *plenitudo potestatis*,⁵⁹ שהיה מונח מפתח בהגות המדינית הנוצרית בימי הביניים המאוחרים. זוהי דוגמה מובהקת להשפעת הגות זו על אברבנאל, כמו על מלומדים יהודים אחרים בימי הביניים המאוחרים.

ההבחנה בין המלך הטוב לבין העריץ אופיינית למחשבה המדינית הנוצרית בתקופה ההיא; אברבנאל מדגים אותה כאן בהבחנה בין שאול המלך, שהוחשב למלך עריץ, לבין דוד, שהוחשב למלך הטוב. כמקובל אברבנאל בוחר להדגיש את דוד החסיד בנוסח מזמורי תהילים, ולהתעלם מהשליט בשר ודם המתואר בספרי שמואל.⁶⁰ חטאם של בני ישראל היה בבקשם מלך מן הסוג השני, ככל העמים, כלומר מלך שאינו כפוף לחוק האלוהי, ובקשה זו כמוה כעבודה זרה. שמואל

57 שם, עמ' רד, עמודה ראשונה למעלה.

58 שם, עמ' רד, עמודה ראשונה. עמדה זו נעדרת מהנוסח השני, מן הסתם מאחר שהיא מיוחסת לחכם נוצרי, קל וחומר שהיה יהודי מומר. הדבר בולט במיוחד משום ההשמטה של קטע ארוך במיוחד – דף וחצי מתוך הטקסט – בפירוש לזכרונותיו, עמ' 273, אברבנאל מצטט בקיצור: "בפירושי לשמואל פרשה רביעית וזכרתי בזה הדרוש גם כן דעות חכמי האומות והקשיתי כנגדם".

59 ראו דוגמאות נוספות לתופעה זו: במבוא לפירוש ספר שופטים מתאר אותם אברבנאל כבעלי "יכולת המוחלט", פירוש לנביאים ראשונים, שם, עמ' רז, עמודה שנייה. בפירוש למלכים א, ב, הוא מתאר את שלמה המלך כבעל "יכולת מוחלט", שם, עמ' תנ"ו, עמודה שנייה.

60 על תופעה זו ראו *Melamed, The Philosopher-King*, עמ' 112, וההפניות הביבליוגרפיות שם. בהמשך אברבנאל חוזר על הבחנה זו בין מלך מוגבל לבין מלך בעל סמכויות מוחלטות, כלומר עריץ. מלך אראגון, בצפון ספרד, הוא בעיניו מלך מהסוג הראשון, שם, עמ' רז, עמודה שנייה באמצע. וזהו דוד כמלך הטוב מתקשר לתפיסת המשיחיות, הופעתו של המלך המשיח מבית דוד, ראו להלן פרק ט. אברבנאל גילה חיבה מיוחדת לבית דוד, שאליו התייחס הוא עצמו בהתאם למסורת שעברה במשפחתו. ראו למשל דבריו בכותרת ההקדמה לפירוש ספרי מלכים. הוא ראה את עצמו נצר לבית מלוכה, וקשר זאת לתפקיד ההנהגה שלו בעם ישראל.

הגיב ב"משפט המלך" ובו הבהיר היטב, לצורך ההרתעה, מה יקרה אם יעמדו על דרישתם למלך מהסוג הזה. בעקבות דברי אריסטו ב"ג' מהנהגת המדינה" (כלומר פוליטיקה, ספר שלישי), אברבנאל מגדיר מלך זה "עריץ" ("טיראנו" בכתוב עברי של המונח הלטיני).

הפרשן הנוצרי קיבל אפוא את העמדה הרווחת אצל הפרשנים היהודים מאז חז"ל, לפיה חטאו בני ישראל בניסוח בקשתם, ולא בעצם הבקשה. פאולוס מבורגוס חזק את דבריו בטיעון המיוחס לאריסטו, שהמלוכה עצמה חיונית לקיומה ולתפקודה הנאות של כל חברה אנושית:

כי הוא [= המלך] נאות והכרחי בעם כפי הדת הטבעית, וכמו שזכר החוקר [= אריסטו] במקום הנזכר, שאי אפשר אל קבוץ אנשים מבלתי מנהיג אחד אליהו יעלו הדברים כלם, כמו שהיה הלב בגוף הבעל חי והאל יתברך במציאות בכללו, וזהו גם כן מצוה בתורה האלקית כמו שאמר שום תשים עליך מלך.⁶¹

מבחינת הטיעון הפדומלכותי, דברי התורה נתמכים לכאורה היטב בעמדתו של גדול הפילוסופים, ונראה כיצד התמודד אברבנאל עם הטיעונים הפילוסופיים בעד המלוכה. האנלוגיה האורגנית והאנלוגיה התאולוגית ניסו להוכיח, שכמו שבסדר הטבע קיים עיקרון שלטוני אחדותי, כך מן הראוי שיהיה בחברה האנושית; אברבנאל שולל את שתיהן מכול וכול.

נשים לב לחידוש במקורות שאברבנאל משתמש בהם. כפי שמצאנו בחלק הראשון של הספר, בהבדל מהמחשבה המדינית הנוצרית של ימי הביניים, שהתבססה על אריסטו, התבססה המחשבה המדינית האסלאמית והיהודית על אפלטון. השימוש בפוליטיקה של אריסטו, בתיווך מקורות נוצריים, נכנס לאחר מאות שנים למחשבה המדינית היהודית של "שליטה אפלטונית". הדוגמה הראשונה שמצאנו הייתה בספר העיקרים של אלבו מסוף השליש הראשון של המאה התשיעית. עשרה. כאן אנו פוגשים אצל אברבנאל התבססות ממשית על המסורת הפוליטית האריסטוטלית. שמונה פעמים הוא נוקק לאריסטו בפירושו לשמואל א, ח. ואולם חשוב לציין שההסתמכות היא בדרך כלל בתיווך נוצרי, שפעמים סילף את עמדותיו המקודות של אריסטו. יש כאן דוגמה להתגברות השפעת ההגות המדינית האריסטוטלית הנוצרית, אם כי בסופו של דבר המסורת המדינית האפלטונית-האסלאמית נותרה הדומיננטית גם אצל אברבנאל ואצל בני תקופתו האחרים.⁶²

61 שם, עמ' רד, עמודה ב. ראו ניתוח קטע זה ומשמעו, ובכלל זה הייחוס הבעייתי של הדברים לאריסטו, א' מלמד, "ר' יצחק אברבנאל והפוליטיקה לאריסטו: דרמה של טעויות", דעת 29 (תשנ"ב), עמ' 69–81. שימו גם לב לשימוש של אברבנאל במונח "דת טבעית", וראו הדיון לעיל, פרק שביעי, ח.

62 על הבעיות הכרוכות בשימוש של אברבנאל במקורות האריסטוטליים ראו מלמד, "ר' יצחק אברבנאל והפוליטיקה לאריסטו". ייחוס עמדה פדומלכותית לאריסטו אינו תואם את עמדתו המקורית של אריסטו, והוא כנראה תוצאה של השפעה נוצרית-סכולסטית מתווכת. ציטוט מהתרגום העברי של פירוש אבן רשד לרטרוריקה האריסטוטלית, הנוגע לעניינים פוליטיים, ראו בפירושו אברבנאל לספר שמואל ב, טז. על השפעת המסורת המדינית האפלטונית על אברבנאל ראו Melamed, *The Philosopher-King*, פרק שביעי.

אברבנאל דוחה את העמדה החמישית בנימוקים האלה:

- א. התייעוד הטקסטואלי סותר את הפתרון של פאולוס מבורגוס, שהרי אלוהים אומר בפירוש שבקשת המלך מוכיחה שהעם מאס בו, ואין מדובר בסוג כלשהו של המלוכה, אלא במלוכה בכלל.
- ב. מאחר שזקני ישראל ביקשו מלך משום שבני שמואל היו מושחתים ולא תפקדו כראוי, כיצד ייתכן שהם יבקשו מלך עריץ שינצל אותם? האומנם ייתכן שהם שאפו להחליף שלטון רע בשלטון רע אחר? קורה אמנם שמלך שנבחר לשלוט נהפך להיות עריץ (טיראנו"ש בלשוננו), אך לא יעלה על הדעת שמלכתחילה ייבחר מלך עריץ; קל וחומר שלא היו באים לבקש מלך כזה משמואל, אלא היו ממליכים אותו על דעת עצמם.⁶³
- ג. אם המלכת המלך מהסוג הראשון, זה המקבל את סמכות התורה, הייתה מצוות עשה, כיצד ייתכן שיהושע והשופטים נמנעו מלקיים את המצווה?

המסקנה היא שגם העמדה החמישית נרחית, וכל חמשת הפתרונות לשאלה מדוע כעסו שמואל וה' על עם ישראל בבקשם מלך, אף־על־פי שזו הייתה מצוות עשה, נשללים בבזו: "את כלם ישא רוח מפאת הביטולים אשר העירותי נגדם".⁶⁴ מסקנתו החד־משמעית הייתה, שעצם הדרישה למלוכה הוא שעורר את הכעס האלוהי. על דקע מסקנה זו הוא בדק בשלב הבא את בעיית היסוד: מה המשמעות המדויקת של המצווה להמליך מלך? לשם כך שאל את השאלות האלה:

- א. האם המלוכה הכרחית לקיומה של חברה אנושית מתוקנת?
- ב. אם מגיעים למסקנה שהיא הכרחית באומות העולם, האם הדבר תקף גם לעם ישראל?
- ג. מה משמעותם המדויקת של דברי המקרא בנושא המלוכה?

א. "הדבור הראשון אומר שראוי שנדע ראשונה אם היה מציאות המלך בעם דבר הכרחי ומחויב חיוב עצמי אי אפשר בלתי?"⁶⁵ אברבנאל פותח בשתי האנלוגיות הידועות שחייבו את מוסד המלוכה, שאליתן כבר התייחס: האנלוגיה האורגנית והאנלוגיה התאולוגית. במחשבה המדינית של ימי הביניים היה שימוש דב באנלוגיות אלו, גם בטקסטים יהודיים; לכן התמודדות עם היתת חיונית בעיניו כדי לבדוק אם המלוכה אכן הכרחית לקיומה של חברה אנושית מתוקנת: "וכבר חשבו החוקרים (אריסטו וחבריו) שהוא כן, ושיחס המלך בקבוץ המדיני ביחס הלב בגוף הבעל חי אשר לו לב, וביחס המציאות אל הסבה הראשונה [= אלוהים] יתברך".⁶⁶

63 בהמשך טוען אברבנאל, שהואיל והמלוכה במהותה היא עדיצות, סביר להניח שהמלכים הראשונים הגיעו לשלטון בכוח הזרוע, שהרי לא יעלה על הדעת שהעם ימליך על עצמו עריץ. ראו עמ' רה, עמודה שנייה באמצע: "ולכן אחשוב שבראשונה לא נעשו המלכים בבחירת העם כי אם בחוקה וכל דאלים גבר [...]".

64 עמ' רה, עמודה שנייה למעלה. הטקסט מציין משום מה שהיו שש דעות, אבל מצאנו חמש בלבד.

65 עמ' רה, עמודה שנייה.

66 על ייחוס עמדה זו לאריסטו ראו דיון מפורט אצל מלמד, "ר' יצחק אברבנאל והפוליטיקה לאריסטו", במינוח האריסטוטלי של ימי הביניים כונה אלוהים "סיבה ראשונה" בהיותו סיבת קיומם של כל הברואים. על השימוש באנלוגיה זו בתרבות האסלאמית והנוצרית בימי הביניים ראו אצל מלמד, שם, עמ' 73-74.

לפי התאוריה האורגנית של המדינה, יש אנלוגיה בין אברי הגוף, תפקידיהם השונים ושיתוף הפעולה הראוי ביניהם לבין מבנה הגוף המדיני, שיתוף הפעולה הראוי בין חלקיו ותפקודו. לפיכך היה שימוש רב בספרות זו בביטוי "גוף מדיני" (body politic) כדי לתאר את המדינה. לפי אנלוגיה זו, כמו שבגוף החי, כל אחד מהאיברים ממלא בנאמנות את תפקידו המיוחד, מציית לאיבר השולט (הלב או המוח, והיו על כך חילוקי דעות), ומשתף פעולה עם שאר האיברים כדי לממש את התכלית המשותפת והיא בריאותו של הגוף, הישרדותו והמשכיותו, כך ראוי להיות בגוף המדיני. כל אחד מאיברי המדינה, כלומר המעמדות ו/או הרשויות, צריך למלא בנאמנות את תפקידו המיוחד, לשתף פעולה באופן רצוני עם הרשויות האחרות ולציית לסמכות העליונה, היא המלוכה, כדי להשיג את הטוב הכללי, כלומר תפקודה של המדינה והמשך קיומה הנאות. המלך במדינה נמשל באנלוגיה זו ללב (או למוח) בגוף החי; בלא קיומו וציות שאר האיברים – בגוף ובמדינה – לא יתאפשר קיומם הבריא.⁶⁷

אברבנאל הפריך את האנלוגיה האורגנית, ולכן את המסקנות שהוסקו ממנה, בשני טיעונים: האחד הוא, שתיאור זה של תפקוד הגוף החי אינו בהכרח נכון, ויש על כך חילוקי דעות בין החוקרים; והטיעון האחר הוא, שאפילו אם נניח שתיאור זה של תפקוד הגוף החי הוא נכון, אין הוא ממין העניין כלל למבנה המדינה:

ואמנם גוף הבעלי־חיים כבר אמרו חכמי הרופאים שבו שלשה איברים ראשיים בהנהגתו, ואף לדעת ראש פלוסופים (אריסטו) שאמר שהלב לבדו הוא הראשי, והנה יהיה זה בהורדת הרוח ולא יכחישו הנהגת הגוף בכוחות הנפשיות היותם מהמוח ובטבעיות מהכבד. סוף דבר הענינים אשר בטבע אי אפשר שלא יהיו כן ואשר בבחירת העם והקבוץ [המדיני] הם מחומר האפשר, ומה לתבן את הבר?⁶⁸

אשר לטיעון כי תיאור זה של מבנה הגוף החי ותפקודו אינו בהכרח נכון, אברבנאל מציג תאוריה חלופית של מבנה הגוף החי ותפקודו, המיוחסת לרופא היווני גלנוס (במאה השנייה לסה"נ), לפיה בגוף שולטים שלושה איברים, שכל אחד מהם אחראי לתפקוד אחר: המוח מנהיג את הפעולות הנפשיות; הכבד מנהיג את הפעולות הטבעיות; והלב מנהיג את הפעולות הרוחניות. השימוש בתאוריה זו דווקא, אינו נובע רק מתפיסה ביולוגית־רפואית מסוימת שקנתה לה אחיזה בקרב מלומדים, אלא הובא כאן במתכוון כדי לשרת את התאוריה הפוליטית של אברבנאל. כפי שנראה בהמשך, במקום התפיסה המונרכית, שהתאוריה של הלב השליט כה התאימה לה, הציע אברבנאל מבנה משולש של המשטר, שאחד מרכיביו הוא אמנם המלך, שאינו אלא ראשון בין שווים. תפיסה כזאת של המשטר התאימה לתאוריה המשולשת של תפקוד הגוף.⁶⁹ אברבנאל דוחה את התאוריה של השליט האחד במדינה כשיקוף של האיבר השליט בגוף בטענה שתפיסה זו של הגוף אינה

67 בעניין זה ראו Melamed, "The Organic Theory".

68 הפירוש לשמואל א, עמ' רז, עמודה שנייה למעלה.

69 את ההבחנה המשולשת של שלושת המעמדות במדינה, בעקבות אפלטון, כבר מצאנו אצל מלומדים יהודים בימי הביניים, והיא הופיעה גם אצל אברבנאל. ראו דיון מפורט אצל Melamed, *The Philosopher-King*, פרק רביעי, כאן אנו מוצאים תאוריה מקבילה על שלושת הרכיבים של המשטר האידיאלי.

מוסכמת על דעת כל המלומדים והחוקרים ויש השקפה ביולוגית חלופית הנראית בעיניו יותר, והיא אכן משקפת את המבנה הראוי של המשטר האנושי.

אברבנאל גם טען טענת נסיגה: גם אם התאוריה האורגנית, הרואה את הלב כאיבר השליט, היא נכונה לגוף החי, אין היא תקפה כלל למבנה המדיני. לדעתו האנלוגיה או הגזרה השווה בין שני המקרים מופרכת, ולכן גם המסקנה שמסיקים ממנה, כלומר חיובו של המשטר המלוכני מופרכת. הגוף החי והמבנה המדיני הן שתי תופעות שונות במציאות, ולכן אין לגזור מהאחד על האחר. התנהגות הגוף החי היא חלק בלתי-נפרד של סדר הטבע, והיא נובעת מחוקיות דטרמיניסטית, כפי שקבעה הפיזיקה האריסטוטלית: "הענינים אשר בטבע אי אפשר שלא יהיו כן". התבונה האנושית, לעומת זאת, בנויה על עקרון הבחירה החופשית, ואינה נוחתת על-פי חוקיות דטרמיניסטית: "ואשר בבחירת העם והקבוץ הם מחומר האפשר".⁷⁰

הטיעון התאולוגי, שהיה מקובל ביותר במחשבה המדינית בימי הביניים בשלוש התרבויות המונותאיסטיות, מתבסס על הנחת האנלוגיה מלאה בין השלטון האלוהי הבלעדי בקוסמוס לבין שלטון המלך במדינה, כפי שניסח כאן אברבנאל: "שיחס המלך בקבוץ המדיני [...] ביחס המציאות אל הסבה הראשונה [= האלוהים] יתברך". המנהיג המדיני מתרמה לאל, השליט הבלעדי של המקדוקוסמוס, והוא אמור להנהיג כמוהו את המיקדוקוסמוס, היא החברה האנושית שהוא עומד בראשה, בחדש משפט וצדקה.⁷¹ דוגמה אופיינית לעמדה זו, אחת מני רבות, מופיעה בחובות הלבבות של ר' בחיי אבן פקודה מהמאה האחת-עשרה. אבן פקודה שילב את התאוריה האורגנית עם הטיעון התאולוגי למערכת שלמה אחת. בכל אחד מהרכיבים של סדר היקום – שלטון האל בקוסמוס, שלטון הנפש בגוף ושלטון המלך במדינה – פועל אותו עיקרון אחרות: "ומה שאנו רואים הנהגת הבורא השלמה בברואים, כי ההנהגה לא תהיה שלמה מתמדת על ענין אחד, אלא בהתיחד אחד בעדה ובנהגה כמלך במדינה והנפש בגוף".⁷² אברבנאל שלל אנלוגיה זו בטענה דומה לזו שמצאנו בדחיית התאוריה האורגנית: מאחר שהשליטה האלוהית ביקום והשליטה של המלך בחברה האנושית מתבססות שתיהן על הנחות יסוד מנוגדות לחלוטין, לא אפשרית האנלוגיה ביניהן:

והתימה מבעלי הדעת המדומה הזה איך המשילו ענין המלך ואחרותו בחידי לאחרות האל יתברך? שהם דברים עצמיים הכרחיים מטבע המחויב המציאות כמו שהתבאר בחכמה האלקית [= המטאפיזיקה].⁷³

70 הביטוי "מחומר האפשר" מתבסס על ההבחנה המקובלת בפילוסופיה הימני-ביניימית בין שלושה מצבים אפשריים במציאות: מה שקיומו מחויב המציאות, והוא האלוהים בלבד; מה שקיומו אפשרי המציאות, והוא העולם שברא האל, ומה שקיומו נמנע המציאות, והם מצבים המנוגדים לתוקי הטבע או לתוקי הלוגיקה וראו למשל אצל הרמב"ם, שמונה פרקים, פרק א. במקרה זה, תפקיד הגוף החי ברמה הביולוגית שלו נעשה דטרמיניסטי מרגע שהאל ברא אותו והכתוב את החוקיות ההכרחית המניעה אותו. לעומת זאת, התבונה האנושית מתנהלת על בסיס חופש הרצון של פרטית, המתבסס על שיקול דעת והבחירה הרצונית של השכל המעשי והשכל העיוני של כל אחד מהם, ושל כולם ביחד.

71 ראו הדיון בתורת ההידמות הפוליטית אצל הרמב"ם, לעיל פרק שישי, ג.

72 בחיי אבן פקודה, ספר חובות הלבבות א, ז, סוף הפרק. על השימוש באנלוגיה זו בתרבות הנוצרית בימי הביניים ראו הפירוט אצל Melamed, "The Organic Theory".

73 הפירוט לשמואל א, ה, עמ' דו, סוף עמודה ראשונה – ראשית עמודה שנייה.

הנחת אחדות האל היא מחויבת המציאות, אבל אין הדבר כך בנוגע למלך, שצורת שלטונו אינה מחויבת המציאות – היא עניין של בחירה אנושית, כלומר אפשרית המציאות, ולשיטתו של אברבנאל זו אף בחירה מוטעית בעליל.⁷⁴ לפיכך מעובדת אחדות האל שהוא אחד ובלתי ניתן לחלוקה, ולכן הוא גם השליט המוחלט במציאות הברואה, והוא מחויב המציאות, אין להסיק מאומה כלפי המלך. היפוכו של דבר הוא הנכון; בהיות המלך בשר ודם אין הוא אלוהי במהותו, ואין להעלות על הדעת להקבילו או להמשילו לאל.

לאחר הפרכת האנלוגיות המקובלות האלה, עבר אברבנאל לדון במהותה של המלוכה. הוא דן בהגדרת המלוכה האבסולוטית שהייתה מקובלת בקרב חוגי מלומדים בפילוסופיה הסכולסטית.⁷⁵ שלושה הם מאפייני המלוכה לדעת אברבנאל:⁷⁶

- א. "האחדות והעדר השתוף" – ריכוז השלטון בידי איש אחד ומניעת שיתוף גורמים אחרים בשלטון.
- ב. "ההתמדה והעדר החלוף" – קביעות המלך בתפקידו, והימנעות מהחלפתו בשליטים אחרים.
- ג. "היכולת המוחלטת" (plenitudo potestatis) – הטענה שלמלך יש סמכויות מוחלטות מעצם מהות תפקידו.

אברבנאל טוען, שאם אכן זו ההגדרה המחייבת של המלוכה, ואם הטענה היא שצורת שלטון זו הכרחית בחברה האנושית, בהתחשב בשתי האנלוגיות האמורות – האורגנית והתאולוגית – הרי גם ההיגיון וגם המציאות ההיסטורית מעידים שאין הדבר הכרחי, ויש בנמצא צורות שלטון עדיפות מבחינת תפקודן ויעילותן.

טענת הנגד של אברבנאל מתבססת על הנחה לוגית, והיא נתמכת בלקחים מהמציאות ההיסטורית האמפירית. כבר כאן הוא מציג חלופה רפובליקנית למשטר המלוכני.⁷⁷ בשיטת משטר זו משתתפים אנשים רבים, שסמכותם מוגבלת בשלטון החוק; הם מגיעים להחלטות בתהליך של היוועצות, הם מתחלפים במועדים קבועים, ואפשר להעמידם לדין לאחר סיום תפקידם אם יוכח שהפרו את החוק. לדעתו, סוג כזה של משטר עדיף עקרונית מהמלוכה, גם מן הבחינה הלוגית וגם מן הבחינה ההלכתית. מן הבחינה הלוגית, הסבירות ששליט יחיד עם סמכויות בלתי מוגבלות יטעה בשיקול דעתו וינצל את סמכויותיו לשלילה, גבוהה בהרבה מאשר במצב שההחלטות מתקבלות בתהליך של התייעצות בין אנשים רבים, הכפופים לשלטון החוק, והם יכולים לקיים שיקול דעת,

74 על טענת אחדותו של המלך והתמודדותו של אברבנאל עם טענה זו ראו להלן.

75 אברבנאל מייחס עמדה זו בטעות לאריסטו משום שאריסטו לא ראה במלוכה את המשטר העדיף, וודאי שלל בתכלית מלוכה אבסולוטית. הכוונה לפרשנים סכולסטיים של אריסטו, כמו תומס אקווינס. ראו פירוש אצל מלמד, "אברבנאל והפוליטיקה לאריסטו".

76 הפירוש לשמואל א, ח, עמ' רה, עמודה שנייה, באמצע.

77 שם, עמ' רה, סוף עמודה שנייה – ר, עמודה ראשונה.

להגביל ולאזן זה את זה, ולמנוע ניצול סמכויות לרעה. הטיעון ששיקול הדעת של הרבים עדיף משיקול הדעת של היחיד מבוסס טקסטואלית על דברי אריסטו במטאפיזיקה.⁷⁸

מן הבחינה ההלכתית אברבנאל השתמש כאן בעיקרון של "יחיד ורבים" – הלכה כרבים". עקרון הכרעת הדוב היה עיקרון חשוב בדרכי ההכרעה ההלכתית במקרים של חילוקי דעות, בהתבסס על הנאמר בתורה: "אחרי רבים להטות" (שמות כג, 2).⁷⁹ אברבנאל יישם את העיקרון ההלכתי הזה בדיוגנו בשאלת המשטרים. הדבר היה אפשרי לטענתו מאחר שההכרעה ההלכתית נבעה מפרשנות חוקי התורה, העוסקים בחלקם הגדול בעניינים של רשות הרבים. היה לו חשוב לצרף תמיכה הלכתית לעמדה הפילוסופית. אם כן, לשיטתו שתי הסמכויות הגדולות בעיני המלומד היהודי בימי הביניים: חז"ל ואריסטו – שתיהן העדיפו את שיקול הדעת המצטבר של הרבים מזה של אדם אחד. בהמשך נראה כיצד התמודד אברבנאל עם הכרעת חז"ל שהמלוכה היא מצוות עשה.

הטיעון המסייע של אברבנאל הוא המציאות ההיסטורית האמפירית המוכיחה לדעתו את כישלונה של המלוכה, ואת הצלחתו של המשטר הרפובליקני.⁸⁰ במישור העקרוני מבוסס טיעון זה על העמדה האריסטוטלית – האנטי-אפלטונית – ולפיה בעניינים פוליטיים "הנסיון גובר על ההיקש"; הסקת מסקנות נכונות מהתבוננות בניסיון המצטבר עדיפה משיקולים לוגיים, המתאימים לתחום המתמטי, לא לתחום הפוליטי.⁸¹ ההתבוננות במציאות ההיסטורית לימדה את אברבנאל, שלאורך ההיסטוריה המשטרים המלוכניים נכשלו ונהגו בעריצות. קטעי הפסוקים המשמשים אותו כדי להדגים מצב זה הם אלה: "איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים כא, 25) ו"מלאה הארץ חמס" (בראשית ו, 11) – שניהם מבטאים הידרדרות חברתית ומוסרית המועדת להיחפף לאנרכיה פוליטית. הפסוק מספר שופטים לפי פשוטו מתאר מצב שכל אדם עושה ככל העולה על רוחו, ללא מורא החוק, כלומר מצב של אנרכיה, ואילו אצל אברבנאל המשמעות היא שהמלך הוא העושה הישר בעיניו, כלומר מצב של עריצות. שלא במקרה נוצר כאן החילוף בין עריצות ואנרכיה, שני המשטרים הקיצוניים במנעד המשטרים לפי תורת המשטרים של פוליביוס.

המשטר הרפובליקני, לעומת זאת, מנוהל על-ידי הרבים, המשתפים פעולה בשלטון, מתחלפים מעת לעת ונמצאים תחת מרות החוק. משטר זה יעיל, מתפקד, פועל לטובת הציבור והמכניזם השלטוני שלו מונע ניצול סמכות למטרות שליליות. משום כך הוא גם זוכה לשתוף פעולה אלוהי: "ומלך אלקים עמהם". משטר זה הוא אפוא רפובליקה בחסות האל.⁸² אברבנאל מביא דוגמאות היסטוריות לצורך האידאליזציה של המשטר הרפובליקני, ואלה מבטאות היטב את

78 אריסטו, מטאפיזיקה ב, א, 993ב. טיעון זה מופיע גם בפוליטיקה ג, 11 ובעוד מקומות. ראו מלמד, "אברבנאל והפוליטיקה", שם, עמ' 77, בנוגע למשמעות העובדה שאברבנאל ציטט מהמטאפיזיקה ולא מהפוליטיקה.

79 מ' פיש, לדעת חכמה: מדע רציונליות ותלמוד תורה (תל-אביב תשנ"ד), עמ' 69. מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 69–71.

80 הפירוש לשמואל א, ח, עמ' רו, עמודה ראשונה.

81 אריסטו, אתיקה א, ג, וכן א, ז. ראו מלמד, "אברבנאל והפוליטיקה", עמ' 77. רביצקי, "על מלכים ומשפטים", עמ' 478–479.

82 תפיסה זו פירש אברבנאל בפירושו לפרשת יתרו, וראו להלן.

השפעת תרבות הרנסנס האיטלקי בעודו בחצי האי האיברי, המלוכה שהידרדרה לעריצות היא הרפובליקה הרומית, שהידרדרה לקיסרות, ועקב כך הידרדרה והתפוררה – ונזכור שבתרבות הרנסנס נחשבה התרבות הרומית הקלאסית לנקודת השיא של התרבות האנושית הראויה לחיקוי:

הלא ידעת אם לא שמעת היות רביעאה רחילה רומי רשיעא היתה מושלת בכפה ואכלה כל ארעא [= כבשה כל ארץ] ותדושינא ותדקינה בהיות הנהגתה על ידי הקונשו"לי [= קונסולים] שלמים וכן רבים, ואחרי שמלך בה קיסר לבדו היתה למס.⁸³

דומה שאברבנאל נמנע מלהתייחס למלוכה כלשהי בת תקופתו משום צנזורה עצמית. אברבנאל יצר מקבילות מלאה בין ההידרדרות של הרפובליקה הרומית למלכות עריצה, לבין ההתפתחויות בעם ישראל בתקופת המקרא: המעבר משלטון השופטים, שבו הוא ראה את המשטר העברי הקדום האותנטי, הרפובליקני במהותו, למלוכה עריצה, בעקבות בקשת העם משמואל:

שופטי ישראל ונביאייהם כלם אנשים אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת ואיש אין בהם שהטה מאחרי ה', וכל זה ממה שירה שהיו המלכים בישראל מזיקים ולא מועילים רעים ולא טובים.⁸⁴

הקבלה זו דומה ביותר לדברי תומס אקווינס, אלא שהלה חייב כאמור את המלוכה המוגבלת, ואילו אברבנאל ראה בכל מלוכה עריצות, מסקנתו היא משטר רפובליקני ואותו הוא מדגים באמצעות כמה דוגמאות עכשוויות:

ועוד היום מלכות ויניצי"א הגברת רבתי בגוים שרתי במדינות, ומלכות פלורנצי"א [= פירנצה] צבי הוא לכל הארצות, ומלכות גינוב"א [= גנואה] רחילא ותקיפא, ולוקה ושיינ"ה [= סיינה] ובולוני"א ומלכיות אחרות אין מלך בהם כי אם הנהגת המנהיגים הנבחרים מימים קצובים לימים קצובים, כמו שזכרתי, והמה המלכיות הישרות אין בהם נפתל ועקש לא ירים איש את ידו ואת רגלו על כל דבר פשע, והמה כובשות ארצות לא להם בחכמה בתבונה ודעת.⁸⁵

זהו שיר הלל למשטר הרפובליקני שהתקיים בכמה מערי המדינה האיטלקיות בימי הביניים המאוחרים ובתקופת הרנסנס, ומתברר שאברבנאל היה מעורבן במצב הפוליטי באיטליה עוד בשבתו בפורטוגל. הוא פותח בשבחי שתי ערי המדינה המרכזיות, ונציה ופירנצה, ששימשו אבי טיפוס של המשטר הרפובליקני, ולכן דגם ראוי לחיקוי לדעת ההוגים הפוליטיים של התקופה,

83 הפירוש לשמואל א, ה, עמ' רז, אמצע עמודה ראשונה. השימוש בגרשיים במילה "רומי" נובע מכך שהיה מקובל לציין מילים לועזיות בכתיב עברי באמצעות גרשיים. דברים אלה דומים מאד לדבריו של אקווינס. אקווינס יצר אנלוגיה ישירה בין ההידרדרות של רומא הרפובליקה לקיסרות לבין ההידרדרות של ישראל משלטון השופטים לשלטון המלכים, וראו להלן. ראו רביצקי, "על מלכים ומשפטים", עמ' 476–477. אברבנאל השתמש באותה אנלוגיה. ההבדל בין עמדותיהם היה בכך שאקווינס תמך במונרכיה מוגבלת, ואילו אברבנאל טען שכל מלוכה תידרדר בהכרח לעריצות, ולכן העדיף רפובליקה.

84 הפירוש לשמואל א, ה, עמ' רז, עמודה שנייה באמצע.

85 שם, בהמשך.

וגם אצל מלומדים יהודים של התקופה נוכל למצוא לא מעט דוגמאות.⁸⁶ אברבנאל במידה רבה מביא אל שיאו את הדיון היהודי בנושא המשטר הזה.⁸⁷ הוא משתמש בדימויים מקראיים כדי להלל את ערי המדינה האלה; ונציה היא "הגברת רבתי בגוים שרתי במדינות" (איכה א, 1); ופירנצה "צבי היא לכל הארצות" (יחזקאל כ, 6, 15). בספרות המקראית ובספרות היהודית הבת־מקראית שימשו ביטויים אלה לשבחי ירושלים וארץ־ישראל, וכאן הם עוברים הסבה לשבחי ערי המדינה הרפובליקניות באיטליה של הרנסנס. אברבנאל ציין עוד כמה ערי מדינה מהסוג הזה כדי לחזק את המדגם שלו,⁸⁸ שהרי ככל שמספר הדוגמאות גדל כך מתחזק הטיעון שלו. מסקנתו חד־משמעית:

וזה כלו ממה שיורה שמציאות המלך אינו הכרחי ומחויב בעם כל שכן שהוא מזיק מאד וענינו סכנה עצומה אל עמו ואל עבדיו שיהיה בידו להשמיד להרוג ולאבד כפי העולה על רוחו.⁸⁹

בהמשך הוא קורא למלוכה "צרעת ממארת", ואת המלך הוא מתאר כמי שמנהיג את אנשיו "כחמורים".⁹⁰ בסוף הדיון חוזר אברבנאל ומבחין שוב בין שני סוגי המלוכה: מוגבלת ואבסולוטית, ומעיר באופן מעורפל: "וטוב משניהם אשר עדין לא היה", כלומר יש בנמצא משטר שהוא טוב משניהם. בהמשך נמצא למה בדיוק התכוון אברבנאל בדבריו אלה.

ב. "הדבור השני הוא שאף שנודה היות המלך הכרחי מאד בעם לתקון הקבוץ המדיני ושמירתו (מה שהוא בחלוף האמת) הנה בעם ישראל אינו צריך ולא הכרחי להם". כדי להוכיח טענה זו בדק אברבנאל את תפקידי המלכות:

א. "לענין המלחמה להושיע את העם מאויביהם ולתלחם בעד ארצם".

ב. "לסדר הנימוסים [= חוקים] ולהניח התורות [= חוקים] הצריכות לתקון הקבוץ המדיני".

ג. "להכות ולהעניש פעמים שלא כדין כפי צורך השעה, אשר זה יאות אל היכולת המוחלט".⁹¹

86 A. Melamed, "The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought", *Italia Judaica* 1 (1983), pp. 401–413; Idem, "The Hebrew Laudatio of Yohanan Alemanno: In Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution", H. Beinart (ed.), *Jews in Italy* (Jerusalem 1988), pp. 1–34.

87 בסעיף הבא נראה כיצד הרכיב אברבנאל את מבנה המשטר של ונציה על צעת יתרו למשה.

88 שימו לב לכך שבנוסח השני אברבנאל קיצר את הדברים ועסק אך ורק בדוגמאות של ונציה ופירנצה, אף־על־פי שבתקופה זו כבר ישב באיטליה, ומן הסתם המידע שהיה בידיו על המצב הפוליטי באיטליה היה רב יותר. ראו הפירוש לדברים יז, עמ' 274. דוגמה נוספת מופיעה בפירוש אברבנאל לספר שופטים יח, שגם הוא חובר עדיין בשבתו בחצי האי האיברי (1483), ראו להלן הערה 108.

89 הפירוש לשמואל א, ח, עמ' רו, עמודה ראשונה. בהקשר זה התמודד אברבנאל עם משמעות הדברים המופיעים במשלי כח, 2: "בפשע ארץ רבים שריה", שמשמעות הפשט שלו הוא שדווקא ריבוי המשתתפים בשלטון הוא הגורם להשתתות. אברבנאל מפרש את הפסוק בצורה הפוכה. על מערכת הפירושים לפסוק זה ראו מלמד, "בפשע ארץ רבים שריה (משלי כח, ב): פירושים פוליטיים לטקסט מקראי", בית מקרא 38, ג (תשנ"ג), עמ' 265–277.

90 שם, עמ' רו, עמודה שנייה, לקראת סוף הדיון בדיובור הראשון. גם דיון זה עוזק בנוסח השני. ראו הפירוש לדברים יז, עמ' 275.

91 הפירוש לשמואל א, ח, עמ' רו, עמודה שנייה, ובתחתית עמ' רו, עמודה ראשונה.

אמנם אומות העולם צריכות סמכות אנושית (אך לא בהכרח מלוכה!) שתחוקק להם חוקים, תשפוט אותם ותנהיג אותם בעת המלחמה, אך לא כן עם ישראל, שיש לו חוקים צודקים שקיבלם מן הגבורה, והאלוהים מנהיג אותם ומשגיח עליהם במישרין. אשר לתפקיד הראשון של המלך, לצאת למלחמה ולהגן על העם מאויביו, הרי אלוהים מגן על עם ישראל ונלחם בעבורו, כפי שאמר משה: "אשרך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עורך [...]" (דברים לג, 29). מה עוד שהשופטים מילאו תפקיד זה, כפי שנאמר על יהושע ושאר השופטים. אשר לתפקיד השני, לחוקק חוקים, הרי בני ישראל קיבלו תורה משמים, ונאסר עליהם להוסיף עליה או לשנות אותה, והלוא גם מלך ישראל חויב ללמוד את התורה ולציית לה. אשר לתפקיד השלישי, לפעול שלא כדין בהתאם לצורך השעה, הרי תפקיד זה נמסר לשופטים, כפי שנאמר בבבלי, סנהדרין מו, ע"א: "שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה [...] שהשעה צריכה לכך". זאת ועוד, במקרה ששופט יטעה ויזכה אדם רשע, אזי אלוהים יעניש אותו. המסקנה היא אפוא שאפילו אם נניח שאומות העולם זקוקות למלך (וכאמור אברבנאל שולל זאת נחרצות), אין הדבר נוגע לעם ישראל. וכאן אברבנאל חוזר לרעיון של מלוכות שמים:

הנה יתבאר ששלשת העניינים האלה כלם מיוחסים לאל יתברך לעשותם לעמו ישראל, ולכן היה הוא מלכם אין עוד אחר. וכבר בא זה בתורה [...] "ה' ימלך לעולם ועד" (שמות טו, 18) [...] ולזה לא נצטרך מלך אחר כלל.⁹²

מאחר שהמלך מיותר לישראל, אזי בקשת העם למלך הייתה לא ראויה ולפיקך, טוען אברבנאל, שעה ששופטי ישראל היו "אנשי חיל יראי אלהים", הרי המלכים – בממלכת יהודה ובממלכת ישראל גם יחד – היו "מוזיקים ולא מועילים רעים ולא טובים".⁹³ אי לכך אברבנאל מפרש את דברי ר' עולא במסכת זבחים (קב ע"א), על מה שנאמר למשה: "אל תקרב הלום" (שמות ג, 5) כך שתתאים להשקפתו. ר' עולא פירש שמשה ביקש מלוכה ואלוהים סירב לו: "אל תקרב הלום, ואין הלום אלא מלוכה". ואילו לדעת אברבנאל, לא ייתכן שמשה התסיר ביקש דבר בזוי כזה ואלוהים סירב לו, ומשמעו של דבר, שאלוהים בחר שלישאל יהיו נביא ושופט ולא מלך.

ד. "בפירוש פדשת המלך שבאה בתורה וידיעת אמת המצוה".⁹⁴ אם המלוכה אינה הכרחית באומות העולם, קל וחומר שאין בה צורך לעם ישראל, כיצד ייתכן אפוא שהתורה מציגה אותה לכאורה כמצוות עשה מחייבת? בהתמודדו עם בעיה זו חוזר אברבנאל לעמדה שכבר מצאנו לעיל אצל כמה מהמסתייגים מהמלוכה, כמו אבן כספי, ומפתח אותה במלואה. בהכירו את הטבע האנושי ואת הנטייה להיות מושפעים מלחץ קבוצתי ומהרצון להיות "כמו כולם", ידע אלוהים מראש שעם ישראל עתיד להיות כפוי טובה לאחר שיכבוש את הארץ ויתיישב בה, והוא יבקש מלך ככל העמים אשר סביבותיו. עצם הבקשה, החוזרת ונשנית בשני

92 שם, עמ' רו, עמודה ראשונה, לקראת הסוף.

93 שם, עמ' רו, עמודה שנייה.

94 שם, עמ' רו, עמודה שנייה למטה – רט.

המקורות המקדאיים, מוכיחה שהם ידעו היטב שהמלכת המלך אינה מצווה, ושהם פעלו מתוך יצר הרע. המטרה היחידה של הבקשה הייתה להידמות לדרכי הגויים, שהרי עם ישראל לא נזקק למלך לשום מטרה אחרת, והם ידעו זאת היטב. אלוהים הכין מראש תרופה למכה, כדי לצמצם את הנזק, וקבע שאם עם ישראל יבקש מלך, אלוהים יענה לרצונו בהתחשבו במוגבלויות הטבע האנושי ובמצב ההתפתחות הפרימיטיבי שבו היה שרוי עם ישראל, ויחולו עליו המגבלות האמורות במקרא, כך שתקשינה עליו עד מאוד להיחפך לשליט עריץ.

כדי להוכיח שאין בדברים "שום תשים" משום מצוות עשה, משווה אברבנאל את הדברים האלה לדיני התורה החלים על איש מישאל היוצא למלחמה והוא חושק בשבועיה יפת תואר (דברים כא, 10-14).⁹⁵ נשים לב לרמיון הרב הקיים במבנה של שני הדיונים. בשניהם מתקיים מבנה לוגי ותחבירי של "אם אז":

דברים יז, 14-15: כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי. שום תשום עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך [...]

דברים כא, 10-12: כי תצא למלחמה אל אייך ונתנו ה' אלהיך בידך ושבית שביו. וראיתה בשביה אשת יפת תאר וחשקתה בה ולקחת לך לאשה. והבאתה אל תוך ביתך וגלחת את ראשה [...]

לשיטתו יש כאן אנלוגיה, שהרי גם בפסקה השנייה יש מצב של השתלטות היצר הרע. בשני המקרים אין חיוב מן התורה לעשות את עצם המעשה, שהרי לא יעלה על הדעת שיהיה חיוב המבוסס על יצר הרע. בשני המקרים התורה מטפלת במצב שבו מתגבר היצר הרע – על פרט מישאל במקרה של היוצא למלחמה, או על כלל ישראל במקרה של בקשת המלוכה. התורה חייבת להתמודד עם המציאות האנושית שבה האדם מועד להיות מושפע מיצר הרע, והיא קובעת כיצד יש לנהוג במקרה כזה כדי לצמצם את הנזק. לפיכך גורס אברבנאל, שהמלוכה עצמה אינה מצוות עשה; מצוות העשה מכוונת להתנהגות הראויה בשעה שעם ישראל מחליט לבקש לו מלך בעקבות השתלטות היצר הרע עליו.

בהמשך דן אברבנאל במשמעות "משפט המלך" של שמואל.⁹⁶ כאמור התחבטו הפרשנים בשאלה, האם יש בו משום אזהרה לעם לצורכי הרתעה, או שמא זהו אכן תיאור סמכויותיו של המלך. אברבנאל מקבל את העמדה הראשונה משום שלשיטתו המצוות הקשורות למלוכה ניתנו כדי למצמצם את הנזק שבה, במקרה שעם ישראל אכן יתעקש להמליך עליו מלך. לכן לא ייתכן שהתורה תקנה למלך סמכויות כאלה ובעצם תתיר לו להיות עריץ לכל דבר, כפי שהוא אומר: "וקרא זה משפט המלך על דרך סגי נהור [כלומר במשמעות הפוכה]". יתרה מזו, מאחר שהסמכויות המצויות בדברי שמואל אינן מופיעות כלל בדברים יז, ובחלקן הן אף מנוגדות

95 הפירוש לשמואל א, ח, עמ' רט, עמודה ראשונה, באמצע.

96 שם, עמ' רי, תחתית עמודה ראשונה-ריא.

לבאמר שם, לא ייתכן להניח שהכוונה לסמכויותיו של המלך, שהרי נאסר לשנות את התורה או להוסיף עליה. אי לכך, ולנוכח שלילת המלוכה מלכתחילה, יש בדברי שמואל משום ניסיון להרתיע את העם מבקשה זו, ובכל מקרה להעביר אליו את האחריות לנזקים שייגרמו לו אם יוסיף להתעקש על כך, כפי שאכן התרחש.

כאמור שילב אברבנאל את כל הדיון הזה בפירושו לדברים יז (המאוחר מפירושו לשמואל), ובעקבותיו פירש את הדינים החלים על המלך ברוח זאת. כאמור, לא המלוכה עצמה היא מצוות עשה, אלא הדינים החלים עליה עם ישראל יבקש מלך. דינים אלה כולם נועדו לחנך את המלך ולהגביל את סמכויותיו, וכך לצמצם את הסבירות ששלטונו יתדרדר לעריצות.⁹⁷ כמו הרמב"ם לפניו, גם אברבנאל הדגיש את המחויבות המיוחדת של המלך להתנהגות מוסרית ולשמור על התוק, מאחר שהוא דוגמה לציבור – לחיוב ולשלילה. כאן משלב אברבנאל אל הדיון את התאוריה של ההידמות לאל. הוא עשה בכך שימוש אף-על-פי ששלל עקרונית את האנלוגיה התאולוגית, שהקבילה את שלטון המלך במדינה לשלטון האל ביקום, ואת זה עשה כדי להדגיש את החיוב בהתנהגות מוסרית ולתת דוגמה לציבור:

שהמלך מחוייב בשמירת מצות יותר משאר אנשים [...] לפי שהוא מראה מלוטשת לכל עמו שיביטו בו וילמדו ממעשיו לפי שההמון מטבעו להדמות אל גדולי המעלה בכל מה שיעשו כפי האפשר.⁹⁸

מה קורה אם המלך אינו עומד בקריטריונים האלה ונעשה שליט עריץ? בסוף הפירוש לדברים יז ייחד אברבנאל דיון מיוחד לשאלת הזכות למרוד בשלטון עריץ. כאמור, בפרשנות היהודית היה הדיון בעניין זה מעורפל ביותר, והזכות להתנגד לשלטון עריץ הוגבלה עד מאד, בהבדל מהותי מהמחשבה המדינית הנוצרית של העת ההיא, שבה היה דיון ערני בשאלה הזאת. המלומדים שתמכו במלוכה מוגבלת נטו לתמוך בזכות העקרונית למרוד בשלטון עריץ, במקרה שהמלך תורג מסמכויותיו באופן חמור. במרד של שבטי ישראל ברחבעם הם ראו תקדים ראוי (מלכים א, יב). לעומתם, המלומדים שתמכו במלוכה אבסולוטית התנגדו לכך עקרונית על סמך טיעון משפטי וטיעון תאולוגי. הטיעון המשפטי היה, שהסמכויות הועברו לשליט בהסכמה ציבורית, ואסור לציבור לחזור בו מהסכמה זאת. הטיעון התאולוגי היה, על בסיס התאוריה של ההידמות, שהמלך הוא ייצוג של האלוהות בעולם, ולכן המרד בו כמוהו כמרד באל.⁹⁹

היה אפשר לצפות שאברבנאל, המתנגד החריף למלוכה, יתמוך בעמדה המצדיקה מרד בשלטון עריץ; והנה, להפתעתנו, אברבנאל דווקא תמך בעמדה האבסולוטיסטית השוללת זאת בתוקף. אברבנאל היה מודע היטב למיעוט הדיון בנושא זה במחשבה היהודית (אם כי הוא מגזים וטוען שלא היה שום דיון, אולי כדי להדגיש את המקוריות שלו), ולעיסוק הניכר בו במחשבה הנוצרית, וממנה הוא אכן הושפע. הוא הזדהה לגמרי בעניין זה עם התפיסה הנוצרית של הזכויות האלוהיות

97 הפירוש לדברים יז, עמ' 280–282.

98 הפירוש לדברים יז, עמ' 282 [ההדגשה שלי]. הדיון בתאוריה רמב"מית זו ראו לעיל פרק שישי.

99 ראו דיון וביבליוגרפיה נוספת אצל רביצקי, "על מלכים ומשפטים".

של המלוכה (Divine rights of kings). הוא גם מציין שהוא דן בנושא זה אצל מלכים וחכמים נוצרים, ואולי גם זה השפיע על גיבוש עמדתו המפתיעה:

האמנם בהיות המלך רע ובליעל צריך לחקור האם ראוי לעזמו שימרדו בו ויסידוהו מהמלוכה כיון שהוא אויב חרף ה' וחומס נפשו כי הנה לא ראינו בדברי חכמי עצמנו בזה דבר. וחכמי 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.¹⁰⁰

אברבנאל שלל את הזכות למרוד בשלושה טיעונים. שני הטיעונים הראשונים תופסים לכל החברות האנושיות, והם לקוחים מהתפיסה האבסולוטיסטית הנוצרית. הטיעון השלישי מיוחד לעם ישראל:¹⁰¹

א. הטיעון המשפטי: משעה שהעם מחליט מרצונו החופשי להמליך עליו מלך, והוא כורת עמו ברית של הדדיות, ולפיה העם מעביר למלך את חירויותיו וזוכה בתמורה בהגנה, הרי הוא מחויב בברית לציית לו בכול. אברבנאל משתמש כאן במופגן בביטוי: "אמנה מוחלטת", כלומר ההסכם אינו ניתן להפרה בנסיבות כלשהן. רעיון זה מְטָרֵם את העיקרון שגיבש לאחר זמן תומס הובס בחיבורו לזיתן.

ב. הטיעון התאולוגי: המלך הוא נציג השלטון האלוהי על אדמות, ולכן כמו שלאֱלוהים יש סמכות מוחלטת בעולם ובני האדם חייבים לציית לו, כך יש למלך סמכות מוחלטת במדינה, ונתיניו חייבים לציית לו. מרד במלך הוא מרד במלכות שמים. הדוגמה היא סירובו של דוד לשלוח יד בשאול בהיותו משיח ה' (שמואל א, כז).

ג. הטיעון המיוחד לישראל: הואיל ובחירת המלך היא בידי האל, ולא בידי הציבור, כפי שנאמר: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו", הרי רק לאֱלוהים, ממליך המלכים, יש הזכות להדיח אותם.

כיצד להסביר את התופעה שהמלומד השולל את המלוכה בתוקף, שולל באותה מידה של תוקף את הזכות למרוד במלך עריץ? התמיהה גדלה משום שהטיעון התאולוגי של אברבנאל נוגד את עמדתו לעיל, השוללת את האנלוגיה התאולוגית להצדקת המלוכה. אפשר להסביר את התמיהה בהערת האגב של אברבנאל, שאת עמדתו זו הוא הביע ברברו לפני מלכי הנוצרים וחכמיהם. שבפניהם משמע, הוא לא היה מעלה על דעתו להציג לפניהם עמדה השוללת את המלוכה, קל

100 הפירוש לדברים יז, עמ' 283. על רקע זה נמצא בהמשך פירוש המקרא של אברבנאל, שהוא מצדיק הוצאה להורג של אנשים המורדים במלך. ראו למשל בעניין העימות בין דוד ושאול, הפירוש לשמואל א, כז, ז, ובעניין הריגת אחי שלמה לאחר שהוא עלה לשלטון, הפירוש למלכים א, ב. דיון מפורט בעניין זה אצל סמולר ואברבך, "המלוכה בהשקפת עולמו של אברבנאל", עמ' 145–146.

101 סמולר ואברבך, שם, עמ' 283–284.

וחומר הצדקת מרד בשלטון עריץ.¹⁰² שלילת הזכות למרוד נובעת פרדוקסלית מעמדתו השוללת את המלוכה מעיקרה. שלילת הזכות למרוד במלך עריץ מדגישה את כוחה המשעבד של המלוכה, התובעת לעצמה זכות אלוהית לדרוש ציות מוחלט מן הציבור. שלילת הזכות למרוד במלך עריץ משרתת אפוא את המטרה שלו, בהדגישה את הסכנה שבמלוכה, ומכשירה את הקרקע להעדרפת המשטר הרפובליקני.

אם כן, בהבדל מרוב הפרשנים היהודים לפניו, אברבנאל שלל את המלוכה מכול וכול, וראה במצוות הקשורות למלך פועל יוצא של התחשבות אלוהית במגבלותיו של עם ישראל ובנסיבות ההיסטוריות שהיה שרוי בהן. אברבנאל פיתח את ההסתייגויות הפרשניות ממשטר המלוכה לכדי שלילה נחרצת של משטר המלוכה על בסיס טיעונים פילוסופיים ופרשניים הלכתיים גם יחד. הגורמים שהביאו את אברבנאל לידי מסקנה כה מרחיקת לכת היו היסטוריים, תרבותיים ותאולוגיים גם יחד. הגורמים ההיסטוריים והתרבותיים היו חדשים ואופייניים לתקופתו: (א) במרוצת ימי הביניים היו המלכים מי שהגנו בדרך כלל על היהודים מחמת זעמם של תהמון והכנסייה, אבל התנסותו המרה של אברבנאל עם מלכי ספרד ופורטוגל, ששיאה בגירוש היהודים מחצי האי האיברי, שינתה את המציאות הזאת. התנהגותם של "המלכים הקתולים" האלה הייתה בעיניו דוגמה מובהקת לעריצות המלוכה. ביקורתו העזה של אברבנאל על המלוכה ועולותיה מהולה אפוא בנימה אישית מובהקת – מלכי פורטוגל וספרד אכזבוהו עד מאוד במישור האישי והלאומי גם יחד.¹⁰³ (ב) השפעת החלופה הרפובליקנית שצמחה בערי המדינה האיטלקיות בימי הביניים המאוחרים וברנסנס, ששמען הגיע אל אברבנאל כבר בשבתו בחצי האי האיברי, ומגיעו עמן גברו בעת שבתו בוונציה בעשור האחרון לחייו.¹⁰⁴ כל אלה אפשרו לו להציע חלופה רפובליקנית למלוכה, ולמצוא את ביטויה הראשוני בתורה, כפי שנראה להלן, ובכך גם החידוש הגדול בתפיסתו הפוליטית של אברבנאל. ואולם מעל לכול, עמדו מניעיו התאולוגיים – האמונה העזה במלכות שמים הביאה אותו לידי שלילה תקיפה של ריבונות אנושית בדמות מלך ומלוכה.

102 מה גם שאברבנאל עצמו הואשם בזמנו בהשתתפות בקשר נגד מלך פורטוגל ז'ואן השני, ונאלץ להימלט לספרד. ראו הפירוט אצל נתניהו, דון יצחק אברבנאל, פרק ראשון, סעיף 5, וכן נספה, עמ' 274–276. אכן אברבנאל כינה מלך זה בכינויים: "מלך עריץ"; "איש מרמה ועוולה" (שם, הערה 77 בעמ' 286), אלא שהוא הכחיש נמרצות כל מעורבות בקשר הזה.

103 עם זאת, נוכח שאברבנאל חיבר את הפירוש לשמואל א, ח זמן רב לפני הגירוש ויחסו למלכי חצי האי האיברי היה דו־ערכי עד מאוד, ונמצא אצלו דבדי שבה למלכי פורטוגל ואראגון: שבחי אלפונסו החמישי, מלך פורטוגל, במבוא לפירוש ספר יהושע; שבחי פרדיננד מאראגון, במבוא לפירוש ספרי מלכים. כל אלה נכתבו לפני הגירוש! למבואות מסוג זה יש אופי רטורי ולפעמים אפולוגטי מובהק, שאינו מבטא בהכרח את עמדותיו ה"אמיתיות" של המחבר.

104 גם שטראוס וגם נתניהו טענו במחקריהם על אברבנאל (שטראוס, עמ' 95, נתניהו, עמ' 168–169, 201–202), שהוא היה הוגה ימיי־ביניים אופייני. נתניהו הסתייג ביותר מטיעונו של י' בער ("אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה", עמ' 245), שאברבנאל היה היהודי הראשון שצירף השפעות של הרנסנס לתפיסה היהודית המסורתית. הוא הרגיש מאוד את האופי הימיי־ביניים – היהודי והכללי – של הגותו של אברבנאל ומזער את השפעת תרבות הרנסנס עליו. לדעתי בער צודק ואני הולך בעקבות עמדתו בנושא הזה. נתניהו אמנם צודק בהדגשת הרכיב התאולוגי, ועם זאת אין להבין את הופעת החלופה הרפובליקנית המהפכנית אצל אברבנאל בלא השפעת תרבות הרנסנס עליו. ראו גם הערתם של סמורל ואברבך בעניין זה, "המלוכה בהשקפת עולמו של אברבנאל", עמ' 155–156.

ו. אברבנאל: החלופה הרפובליקנית

ביקורתו החריפה של אברבנאל על משטר המלוכה נבנית על סמך פירושו לשני המקורות המקראיים המכוננים בנושא זה. לאורך הדיון ראינו אזכורים לחלופה הרפובליקנית שאברבנאל הציג;¹⁰⁵ משטר שמשותפים בו הרבים, המתנהל באיוון ובבקרה בין מגוון אינטרסים ועמדות, בעלי התפקידים מתחלפים לעתים מזומנות, והם כפופים לשלטון החוק:

לפי שאינו מהבטל שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט, למה לא יהיו הנהגותיהם וזמניות משנה לשנה או פחות או יותר? ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים יקומו תחתיהם ויראו אם הראשונים פשעו באומנותם ואשר ירשיעון אלקים ישלם את כל אשר הרשיע לעשות, ולמה לא יהיה יכולתם מוגבל ומסודר כפי התודות והמשפטים? הדין נותן שיחיד ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב הוא שיפסע ויחטא האדם היחיד במלכות [...] משיחטאו אנשים רבים בהוסדם יחד עליו.¹⁰⁶

לדעת אברבנאל, שיטת שלטון זו עדיפה מהמלוכה. התאוריה האורגנית המשולשת שדגל בה אברבנאל כבר רמזה על המבנה הפוליטי המשולש של משטר זה לשיטתו, ושבחיו לרפובליקות האיטלקיות בנות זמנו מדברים בעד עצמם. נבחן עתה בפירוט את החלופה הרפובליקנית שהוא הציג, כפי שזו נפרסת בפירושו לעצת יתרו למשה למנות שרי עשרות, שרי מאות ושרי אלפים כדי שיחלקו אתו את משא השלטון. ברפורמה השלטונית שהציג יתרו ראה אברבנאל אב־טיפוס ראשוני של המשטר הרצוי. דיון בטקסט המקראי הזה מופיע בשני נוסחים (שמות יח, 13–27; דברים א, 12–15), יש ביניהם הבדלים ניכרים ואברבנאל השקיע אנרגיה פרשנית רבה בפענוח משמעותם. לשני הטקסטים המקראיים המכוננים בעניין המלוכה הייתה היסטוריה פרשנית ארוכה ועמוסת משמעויות, ואברבנאל היה חייב להתמודד עמה. אשר לעצת יתרו לעומת זאת, טקסט זה לא שימש עד אז מקור חשוב בדיון הפרשני בנוגע למשטר התורה. אברבנאל הוא הראשון שעשה אותו לטקסט מדיני חשוב, משום שמצא בו עוגן למגמה הרפובליקנית שלו.¹⁰⁷

הפירוש לספר שמות חובר בשנת 1505, בעת שהתגודד אברבנאל בוונציה, כמה שנים לפני מותו.¹⁰⁸ הפירוש למשפט המלך בדברים ובשמואל שימש לו מצע רעיוני לשלילת המלוכה, והפירוש של

105 המונח "רפובליקה" מקורו במסורת המדינית הרומית. בלטינית *res publica* משמעו "עניין ציבורי". תפיסת עולם רפובליקנית היא "אורגנית" מטבעה, בהדגישה את זכויותיהם הטבעיות של בני האדם במסגרת הקהילתית שבה הם מתקיימים, ומניחה מידה רבה של מחויבות חברתית וקהילתית של הפרט; לפרט אין קיום ומשמעות מחוץ למסגרת הקהילתית שהוא מחויב לה. זאת בהבדל מתפיסה רמוקרטית, שהיא "מכניסטית" מטבעה בתפסה את החברה כאוסף של יחידים, מדגישה את השוויון ביניהם ואת האוטונומיה שלהם, ורואה במבנה החברתי־המדיני אמצעי שנועד להגן על חירותם ועל זכויותיהם של הפרטים. תפיסה דמוקרטית מדגישה אפוא את זכויות הפרט ואת האוטונומיה שלו, ואילו תפיסה רפובליקנית מדגישה את הקיום הקהילתי שלו ואת המחויבות הנובעת מכך.

106 הפירוש לשמואל א, ח, עמ' רה, סוף עמודה שנייה.

107 ראו דיון מפורט אצל A. Melamed, "Jethro's Advice in Medieval and Early Modern Jewish and Christian", *Jewish Political Studies Review* 2 (1990), pp. 3–41; רצון, "שני פירושי אבן עזרא על הצעת יתרו".

108 כפי שהוא אומר בחתימת הפירוש לשמות, עמ' 629: "והיתה השלמתו בוינציא"א העיר רבתי עם".

עצת יתרו למשה כיצד לארגן את מערכת השלטון – מצע להצעת המשטר הרפובליקני. את הדגם למשטר זה מצא אברבנאל בוונציה של ימיו, ואת אב־הטיפוס שלו הוא מצא במבנה המשטר שכונן משה בעצת יתרו. כאמור, שבחי ונציה וערי מדינה איטלקיות אחרות מצויים בפירושי אברבנאל לדברים ולשמואל, שנכתבו שנים לפני הפירוש לשמות, וחלקם עוד בחצי האי האיברי, והוא חזר עליהם כמה פעמים בהקשרים שונים של פירושי המקרא שלו.¹⁰⁹ על רקע היכרותו הישירה עם המשטר בוונציה ועל רקע קשריו עם אנשי שלטון ברפובליקה, הוא פירש את עצת יתרו. וכך המשטר שכונן משה לפי המסופר בתורה היה אפוא משטר רפובליקני לכל דבר.

יתרו כוהן מדיין בא לביקור משפחתי אצל חתנו משה, ולאחר שהתבונן בתפקודו הלא־יעיל בהנהגת העם, ובעומס העצום המוטל עליו – "ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב" (שמות יח, 13) – הציע לו שיטת ניהול המתבססת על האצלת סמכויות וחלוקת תפקידים בין רשויות. הכתוב ולפיו ישב משה לשפוט את העם כבר למחרת בואו של יתרו, מוכיח לדידו של אברבנאל את העומס העצום שהיה מוטל על כתפיו – משה לא יכול להרשות לעצמו אפילו יום אחד של חופשה כדי לבלות עם משפחתו! אברבנאל מציג את יתרו בדמות מדינאי נבון ומנוסה, שלא נחפו למתוח ביקורת ולהציע הצעות. ראשית הוא התבונן במתרחש, שאל את משה לפרש מעשיו ומדוע הוא מנהיג את העם לבדו, ורק לאחר שקיבל תשובה, מצא לנכון לבקר את תפקודו ולהציע לו דרך אחרת וחלופית. אברבנאל מדגיש, שהקושי שראה יתרו בתפקודו של משה לא היה בכך שהוא היה יושב והעם עמד לפניו, שהרי מן הדין הוא שהדיין ישב והבאים להתדיין יעמדו משום

109 ראו בפירוש לספר שופטים יח, פירוש לנביאים ראשונים, עמ' קמז, עמודה ראשונה למטה – עמודה שנייה למעלה. אברבנאל מפרש את שופטים יח, 7, תיאור העיר ליש: "[...] ויראו את העם אשר בקרבה יושבת לבטח כמשפט צידונים שקט ובטח ואין מכלים דבר בארץ יורש עצר [...] ודבר אין להם עם אדם". הפירוש הוא: "ואחשוב שצידונים היו אנשים סוחרים מתנהגים תמיד בהנהגות טובות בלי מלך, כמו שעור היום עושים הוינציאנוש [= הוונציאנים] והפלורנטינוש [= אנשי פירנצה] והוינזבוש [= אנשי גנואה] ושאר העמים אשר בארץ אטאליה עומדים בהנהגותיהם בלי המלכת מלך בתוכם, ולכן אמר במשפט צידונים שקט ובטח ואין מכלים דבר ואין יורש עצר, רוצה לומר אין מלך ושר גדול ביניהם אבל כולם אנשים שקטים מנהיגים את עצמם". הפירוש לספר שופטים חובר בשנת 1483, כמעט עשר שנים לפני גירוש ספרד. בכמה מקומות התייחס אברבנאל לקשר שעשו מפרשים בין ונציה לבין העיר המקראית צור, בהיות שתיהן ערי נמל חשובות, ששגשגן הכלכלי הביא גם לידי היותן מעצמות פוליטיות בתקופתן, ועל רקע זה היו מפרשים שזיהו ביניהן. אברבנאל דחה את הזיהוי, אך היה מודע היטב לסיבות שגרמו לכך. ראו הפירוש לשמואל ב, כה, פירוש לנביאים ראשונים, עמ' סכה, עמודה שנייה; הפירוש לישעיה כב, הפירוש לנביאים אחרונים, עמ' קלא; הפירוש ליהושעא כה, שם, עמ' קלט; משמיע ישועה: פירוש לנביאים וכתובים (תל־אביב תש"ך), עמ' תקפ, עמודה ראשונה. אברבנאל הדגיש בפירושים אלה את עתיקות הרבה של ונציה, את היותה בת יותר מאلف שנה. הישרדותה איכות השנים הוסברה על רקע המשטר האידאלי שלה. ראו גם הפירוש לספר זכריה ט, פירוש לנביאים וכתובים, עמ' רכה, שם הוא טוען שוונציה הוקמה בידי פלטי צור לאחר שערים הוחרבה, ומכאן הדמיון הרב בין שתי ערי המדינה: "[...] שאתה תראה שכל התוארים והענינים שזכרו ישעיהו ויהושעא בצור כולם הם בוינציא"ת [...] שנעשתה ונבנית כדמותה וכצלמה ומאנשיה ועמתי אחרי שנחרבה צור". הדברים מכוונים לתיאורה של צור באותו מקום אצל הנביא זכריה (ד, 3): "ותבן צור מצור לת ותצבר כסף כעפר ותרץ כטיט חוצות". בדברים אלה ראה אברבנאל גם רמז לוונציה. ראו גם הפירוש לישעיה יא, 14, שם, עמ' צג, עמודה שנייה, היכן שאברבנאל מפרש: "ועליהם אמר ועפו בכת" [ף] פלשתיים והם אניות הפלשתיים גינזבישי"ז וינסיאנ"י שהם יביאו לישראל ממערב למורת ועיבירו אותם באניות דרך ים". בפירוש לנבואת הגאולה אברבנאל מסביר, שאניות ונציה וגנואה יובילו את הגולים חזרה לארץ־ישראל! כפי שנראה בפרק הבא, אברבנאל היה משוכנע שהנאולה ממשמשת ובאה כבר בימיו או בדור שאחריו, ולכן אך טבעי שציי הרפובליקות הימיות הגדולות יובילו את הגולים חזרה לארצם. בכתב־יד ותקין של הפירוש לשמות יח נאמר: "בצור המעטירה היא ווינציא"ה", ואילו בפרוס ונציה מופיע הביטוי: "בעיר הגדולה וינציא"ה" (פירוש ספר שמות, מהדורת שולגד, עמ' 269).

ז

כבודו.¹¹⁰ הבעיה שזיהה יתרו בתפקודו של משה נעוצה במילה "לברך": מדוע עשה משה את כל הפעולות לברו? ויתרו מנה למשה את התפקידים שהוא מילא:

1. נביא: "מגיד עתידות כנביא מובהק".
2. מנהיג: "ומנהיג כללותם כמלך ושופט צדק".
3. שופט: "ומשפט מיישרים כדיון אמת".
4. מורה: "מלמד להועיל כחכם תוריים".¹¹¹

יתרו הבהיר למשה שלא יוכל להוסיף ולמלא לאורך זמן את כל התפקידים הללו לברו, ולכן כמו יועץ ארגוני מנוסה הוא ברך אילו תפקידים חייב משה למלא בעצמו, בהתחשב בכישוריו, המיומנות המצטברת שלו והגדרת תפקידו, ואילו תפקידים הוא יכול להאציל לאחרים. על דרך השלילה הוא הגיע בסופו של התהליך למסקנה כי שלושה מהתפקידים (1, 2, 4) חייב משה להשאיר בידיו, ואילו את התפקיד השלישי עליו להעביר לאחרים כדי להקל את עול ההנהגה ולאפשר לו להתמקד בחשוב ביותר. יתרו הוטרד לא רק מזה שמחמת העומס לא יצליח משה לתפקד כראוי בהנהגת הציבור, אלא במיוחד מהסכנה שהעומס יפגע בתפקידו החשוב ביותר – התקשורת הבלתי־אמצעית עם האלוהות, כלומר הנבואה. וכך הוא מפרש את ההיגד "ויהי אלהים עמך" (פס' 19): "[...] שעתה מפני טרדתו לא תחול עליו הנבואה בכל עת אבל אם עצתו יהיה פנוי ואז יהיה אלהים עמו וידבר אליו בכל עת".¹¹²

לשיטתו של אברבנאל, הצורך להתפנות לעניין הנבואה לא היה ביטוי לתפקידו המדיני של הנביא, כפי שהדבר אצל הרמב"ם. ההפך הוא הנכון; הדבר ביטא את עמדתו של אברבנאל, שהנבואה היא במהותה עניין רוחני, מטאפיזי, על־מדיני וחוץ־מדיני. לפיכך הנביא צריך לשאוף להתברל ככל האפשר מענייני ההנהגה הארצית כדי שיוכל לקיים תקשורת מטאפיזית עם האלוהות, שהיא תכלית קיומו העיקרית. כך נמצא גם בפירוש אברבנאל למלכים א ג, בדיון במהות חכמתו של המלך שלמה:

[...] אף שנודעה שהיתה החכמה בנביאים כפי מדרגתם בנבואה, הנה אין ראוי שיובן זה על אותם הידיעות אשר נשתלם בהם שלמה, ר"ל ידיעת הנהגת הבית [= כלכלה] והמדינה [= פוליטיקה], שכל זה היה רחוק מעסק הנבואה, הלא תראה שיתרו תפש את משה בענין הנהגת המשפט, עד שלמדו מנהג מנוי השרים והנהגת העם, והיה זה להיות משה ושאר הנביאים בלתי מתעסקים ומטרידים את נפשם בדברים השפלים האלה.¹¹³

בפירושו לפרשת שופטים (דברים טז) הבחין אברבנאל בין "הנהגה אנושית" ובראשה הסנהדרין והמלך, לבין "הנהגה הרוחנית" ובראשה הכוהנים והנביאים. הבחנה זו הושפעה כנראה מהתפיסה

110 על מוטיב הישיבה של השליט ראו מלמד, "מקרים לא מקריים", עמ' 58–60.

111 הפירוש לשמות י"ה, עמ' 266.

112 שם, עמ' 126. שימו לב שאברבנאל מסתייג כאן מפירוש רש"י ומציע פירוש חלופי.

113 הפירוש למלכים א ג, הפירוש לנביאים ראשונים, עמ' תפ, עמודה ראשונה באמצע.

הנוצרית של "שתי החרבות", ההבחנה בין הרשות הארצית ובראשה השליטים החילונים של ארצות הנצרות, לבין הרשות הרוחנית ובראשה האפיפיור. את ההבחנה הזאת יישם אברבנאל למבנה המשטר העברי: "הרי לך שהיו שתי מיני ההנהגות האלה בישראל. אנושיית ורוחניית[ת] אלהית".¹¹⁴ לפי הבחנה זאת, הנביא הוא בראש המדרג, שהרי ההנהגה הרוחנית היא מעל ההנהגה הארצית, אבל בדרך זו אברבנאל גם הציב את הנביא הרחק מעל ומעבר לעיסוק בעניינים הפוליטיים הארציים, בהיותו מתמקד בעניינים הרוחניים, החשובים באמת, שהעיסוקים הגשמיים עלולים להסיח את דעתו מהם. תפיסה זו באה היטב לידי ביטוי גם בעצת יתרו בהמליצו למשה להעביר לאחרים חלק נכבד מתפקידיו הארציים כדי שיוכל להתפנות לנבואה.

התפקוד השלישי, המשפט, היה התחום היחיד שמשה יכול להעביר לאחרים. תחום זה, לדעת אברבנאל, אין משמעו תפקידי שיפוט במשמעותם הצרה, אלא הנהגה שוטפת של ענייני הציבור במשמעותם הרחבה ביותר, בימי שלום ובימי מלחמה. וכך, אף-על-פי שרק אחד משלושת התפקידים מואצל לאחרים, זהו התחום העמוס והמכביד ביותר מבחינת הקצאת המשאבים של משה, ולכן מונו לניהול עניינים אלה שרי אלפים, מאות, חמישים ועשרות.

לפי פשוטו של מקרא הציע יתרו למשה לבחור בעצמו את בעלי התפקידים הללו, כפי שנאמר: "אותה תחזה מכל העם" (פס' 21). אברבנאל הבין את הדברים כפשוטם, כלומר שבחירת השרים תיעשה בידי משה עצמו, בהתאם לשיקול דעתו העצמאי ורוח האלוהים השורה עליו. ואכן בסוף הפרק נאמר שמשה ביצע את עצת יתרו ובחר את השרים בעצמו (פס' 25). לפי הנוסח השני (דברים א) משה הציע להעביר תפקיד זה לעם, ועוד נעמוד על המשמעות החשובה של השינוי הזה. ועם זאת, חשוב לשים לב שהבחירה של משה חייבת להיות שקולה ולפי מידת התאמתם של האנשים לתפקידם. יתרו הציע לבחור: (1) אנשי חיל; (2) יראי אלוהים; (3) אנשי אמת; (4) שונאי בצע (פס' 21). התכונה הראשונה מפורשת כאן על דרך הדרש, כלומר אנשים חזקים ברוחם, בעלי יושרה ואישיות חזקה, שאינם נכנעים לאיומים ולחצים, שלולא כן "כל מאן דאלים גבר". לדברי אברבנאל, לא במקרה נקראים אלה "אנשי חיל" ולא "גבורים", מאחר והאחרונים הם בעלי כוח פיזי העלולים לנצל לרעה את עוצמתם, ואילו עצת יתרו כוונתה לאנשים החזקים ברוחם.¹¹⁵ שלוש התכונות האחרות מתפרשות כפשוטן. השופטים אמורים לטפל

114 הפירוש לספר דברים, שם, עמ' 254. להכרתו של אברבנאל את המבנים הפוליטיים בעולם הנוצרי ראו למשל את תיאור האפיפיורות בפירוש לשיעיה כה, הפירוש לנביאים אחרונים, עמ' קלט, עמודה שנייה באמצע. ראו גם משמיע ישועה, עמ' תקנא, שם הוא מתאר את רומא הנוצרית כמדינה שאין בה מלך אלא רק שרים, אפיפיור והגמונים, ממש "רפובליקה תאולוגית" מהסוג שהוא אבןן במשטר התורה!

115 שם, עמ' 266: "אנשי חיל רוצה לומר גבורים ואנשי לבב שלא יגורו מפני איש בדבר המשפט ולפי שאיש זרוע לו הארץ וכל מאן דאלים גבר". לעומת זאת, בפירוש לדברים א, עמ' 27-28, הוא מציג אותם כאנשי מלחמה. אברבנאל רוחה את פירוש רש"י שפירש אנשי חיל כעשירים. הוא מסביר כאן את הצורך שלהם להיות שונאי בצע בכך שאנשי החיל נוטים מטבעם להיות אלימים ולקחת שלל, כך ששנאת הבצע אמורה לאן את התכונות הבעייתיות של אנשי החיל. השו" פירוש של הרמב"ם לדברים אלה, משנה תורה, ספר שופטים ב, ז: "אנשי חיל שהם גבורים במצוות ומקריקים על עצמן וכובשין את יצורם. [...] ובכלל אנשי חיל" – שיהיה להם לב אמין להכיל עשוק מירי עושק [...] "יראי אלהים" – כמשמעו. 'שנאי בצע' – אף מעין שלהם אינם נבהלים עליו [...] 'אנשי אמת' – שיהיו רודפין אחר הצדק מחמת עצמם בדתם, אוהבין את האמת ושונאין את החמס ובורחין מכל מיני העול".

בכל הנוגע ל"דבר הקטן", כלומר טיפול שוטף בבעיות השגרתיות. את "הדבר הגדול", בעיות קשות, עקרוניות ותקדימיות, שאין בכוונתם להתמודד עמן, עליהם להעביר לטיפולו של משה בתפקידו כ"מלך". הבחנה זו מזכירה את חלוקת התפקידים בימינו בין בתי המשפט לסוגיהם לבין בית המשפט העליון, אבל כאן מדובר כאמור בתפקידים מדיניים החורגים משיפוט כפשוטו. עצת יתרו הייתה נבונה, אבל הוא לא היה מודע לכך שההסדר השלטוני, שכה הכביר על משה, לא היה אלא הסדר זמני, שהיה אמור להתקיים עד מתן תורה. מאחר שעדיין לא ניתנה התורה לעם ישראל, רק משה ידע את החוק האלוהי, ולכן רק הוא יכול בשלב ההוא לשפוט את העם ולטפל בענייניו השוטפים. לדעת אברבנאל זו הייתה הסיבה האמיתית לעבודתו מבוקר ועד לילה, ולא חוסר מיומנותו השלטונית, שהרי הוא לא יכול להאציל סמכויות למי שלא ידעו את החוק. במצב כזה שרים אלה היו יכולים לפעול רק "באומד הדעת וסברא", מה שהיה גורם להתגברות המחלוקות ולערעור הסדר החברתי.

יתרו לא העלה כלל על דעתו שעומדת להינתן תורה לעם ישראל; כמי שלא קיבל תורה אלוהית, הוא לא הבין אלא את אפשרות קיומו של חוק אנושי, שבו ההכרעה באמצעות "אומד הדעת והסברה" היא מצב נתון. כך מסביר אברבנאל את עצת יתרו לבחור את בעלי ארבע התכונות האמורות, ולא כלל ביניהן את החכמה, שהרי בלי התורה אי אפשר לדון בחכמה.¹¹⁶ הוא הציע למשה למנות את השדים, להקנות להם את ידיעת החוק ולהפגים בהם את החיוב לקיים אותו ולציית לו (פס' 20). אלא שאין כאן הכוונה לחוק התורה, אלא לחוק האנושי שיקבע משה.¹¹⁷

אברבנאל התקשה לקבל את הרעיון שנביא כמשה נודק לעצתו הטובה של הגוי, ואפילו איש נבון ומנוסה כיתרו. לכן, הוא טען, שמשה אמנם קיבל למראית עין את עצתו כדי לא לפגוע בכבודו של חותנו, אלא שהוא תכנן זאת מלכתחילה. ואכן בנוסח השני נאמר, שמשה עצמו הבין כי שיטת ההנהגה שלו אינה אפשרית לטווח הארוך: "איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם" (דברים א, 12). בנוסח הראשון יתרו הוא ששם לב לבעייתיות בהנהגתו של משה; בנוסח השני משה הוא שהבין זאת בעצמו. ואכן שמו של יתרו נעדר לגמרי מהנוסח השני, ומשה גם דחה את ביצוע הרפורמה לאחר מתן תורה. משה ידע שאירוע זה עומד להתרחש, אך לא סיפר ליתרו מאחר שזה היה סוד אלוהי. כפי שנראה להלן, אברבנאל גם הסביר את ההבדלים בין נוסח זה לנוסח שבדברים א, בכך שמשה עשה תיקונים חשובים בעצת יתרו בעת הביצוע. לדעת אברבנאל נוצר מפגש פורה בין תבונתו האנושית של יתרו לבין חכמתו האלוהית של משה: "הנה אם כן צדקו דברי יתרו כפי ההנהגה המדינית וצדק מעשה משה כפי הכוונה האלהית וצורך השעה".¹¹⁸

על רקע זה הסביר אברבנאל את הסתירה בין הנוסח של שמות יח, שם נאמר שמשה קיבל את עצת יתרו במלואה: "וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר" (פס' 24) – לבין הנוסח של דברים

116 אברבנאל הסביר את הנוסח שבדברים פרק א ולפיו נדרשות מהשרים תכונות שונות בחלקן, ובהן החכמה, בכך שמשה מימש את עצת יתרו לאחר מתן תורה, ולכן יכול למנות אנשים חכמים.

117 בפסוק זה נאמר: "והוזהרתם אתם את החקים ואת התורות"; כאמור, בעברית של ימי הביניים "תורה" עשויה להתפרש במשמעות של חוק בכלל, ובכלל זה חוק אנושי, וזו המשמעות שהקנה כאן אברבנאל לדברים האלה.

118 הפירוש לספר דברים, עמ' 268.

א, שם ייחס משה את הדעיון לעצמו. משמע, אליבא דאברבנאל, שמשה אמנם הקשיב לחותנו, אך ביצע את הדברים בזמן המתאים לאחר מתן תורה, ולכן גם עשה כמה שינויים חשובים, כפי שנראה להלן.

בעיה פרשנית קשה נוצרה בהבנת הכתוב "שרי אלפים ומאות" וגו'; האם הכוונה שיהיו מעט, הממונים על אלפי בני אדם, כפי שהמבנה התחבירי של הפסוק מאפשר להבין, או שמא הכוונה למספר גדול של בעלי תפקידים, המאורגנים במדרג ולפיו שרי האלפים נתונים לסמכותם של שרי המאות וכך הלאה, עד שמגיעים לראש המדרג, הוא משה, המנהיג, המלך.¹¹⁹ פרשנים רבים התחבטו בבעיה זו והציעו מגוון פתרונות. למשל, אברהם אבן עזרא (ראב"ע), שחי במאה השתי-עשרה, שיאו של הפאודליזם באירופה, פירש את הדברים על הרקע הזה. הוא הבין את הדברים כאילו יתרו יעץ למשה להקים משטר פאודלי מובהק; הוא ראה את השרים בדמות אדונים פאודליים (סניודים), ולכן שלל בתקיפות את הדעיון בתקיפות של ריבוי השדים. הפסוק מספר משלי (כת, 2) "בפשע ארץ רבים שדיה", שימש לו הוכחה למתרחש במצב של ריבוי שרים שיש להם סמכות מוחלטת על ציבור גדול, והם משעבדים אותו לצורכיהם.¹²⁰ גם אברבנאל דחה נחרצות פירוש כזה, שעמד בניגוד מוחלט לתפיסתו הרפובליקנית-התאולוגית בדבר השוויון של כל בני ישראל לפני אביהם שבשמים:

והוא אצלי דעת נפסד כי ישראל לא היו במצרים אלופים ומלכים לשיהיו לאחר מהם אלף משרתים או מאה. והנה במשה לא זכר הכתוב אלא משרת א"י [חד] ומשרתו יהושע בן נון נער. ואיך יהיה לאחר מן העם הנכנעים אתמול בחומר ובלבנים אלף משרתים או מאה או חמשים ולא עשרה ואם היתה העדה כלם קדושים ובתוכם השם למה יהיו קצתם עבדים ושכירים לקצתם, ולמה ישתעבדו אלו לאלו.¹²¹

לדעתו, הביטוי "שרי מאות" וגו' אינו מכוון למספר בני אדם שבסמכותם של השרים, אלא לקבוצות של "שרים", מעין מועצות שלטוניות, הממונות על הנהגת הציבור במגוון התחומים. לשיטתו של אברבנאל, בעזרת עצת יתרו כונן משה מערכת שלטונית מדדגית, המתבססת על האצלת סמכויות ועל חלוקת תפקידים – בעלי התפקידים הנמוכים יותר, שרי האלפים, כפופים לבעלי התפקידים הגבוהים יותר, שרי המאות, וכך הלאה. ככל שהסמכות גבוהה יותר, כך מספר החברים בקבוצה זו קטן. בראש המדרג עומד משה, המקביל למלך. מדובר לא רק בשלטון המרכזי, אלא במבנה המתקיים בד בבד בכל שבט, ובכל אחד מהם אמורה לפעול מערכת היררכית,

119 אברבנאל שוב קושר את הדברים לתאוריה האורגנית של המדינה, והפעם בהתאם לנוסח ההיררכי המקובל, ולא הנוסח המשולש שהוא העדיף. ראו שם, עמ' 268: "אבל השרים כל מה שיעלו למספר יותר גדול תהיה הנהגת העם יותר מתוקנת ובלבד שיסוד זה תחת זה ויעלו כלם לראש אחד כמו שביאר אבונצר [= אלפאראבי] בהתחלת הנמצאות. ודמיון זה תמצא באיברי האדם ובהתקשרות הנמצאות בסדר העולם זה בזה עד הסבה הראשונה יתברך". דוגמה לשימוש בנוסח זה של התאוריה האורגנית מצויה גם בפירוש לבראשית ב, עמ' 147, ושם כדי להוכיח את שליטתו הטבעית של הגבר על האישה. על פרשנות ראב"ע לעצת יתרו ראו Melamed, "Jethro's Advice", pp. 4–7; רצון, "שני פירושי אבן עזרא להצעת יתרו". על פירוש הפסוק שבמשלי ראו מלמד, "בפשע ארץ רבים שדיה", וראו שם את הפתרון של אברבנאל לבעיה הפרשנית האמורה.

121 הפירוש לשמות יח, עמ' 268.

ז

והמדינה העברית הייתה בעיניו מעין פדרציה של שבטים בעלי אוטונומיה פנימית רחבה.¹²² דומה שאברבנאל ראה במשטר האידאלי של התורה משטר הדומה לזה של תקופת השופטים.¹²³ ייתכן שבתפיסתו הפדרליסטית הוא לא רק עקב אחר משטר התורה, אלא גם הושפע מהתופעה של פיצול איטליה לערי מדינה, רפובליקות עצמאיות ונסיכויות.

בעלי התפקידים, ה"שרים" למיניהם, מונו לא רק לתפקידי שיפוט אלא לכל תפקידי השלטון השוטפים ברמה של "הדבר הקטן". תפקידים אלה חילק אברבנאל לשלושה סוגים. שני הסוגים הראשונים הם תפקידי שיפוט בויקה לתחומי השיפוט ולחומרת העוונות, ואילו הסוג השלישי עניינו תפקידי הנהגה שוטפים.¹²⁴ סוג זה הוא המעניין אותנו כאן במיוחד. מבנה שלטוני כזה מצא אברבנאל במבנה המשטר של ונציה; הוא הרכיב אותו על עצת יתרו, וכך ראה במשטר שהקים משה אב־טיפוס של המשטר הרפובליקני, המתגלם במלואו בתקופתו במלואו במשטר של העיר־המדינה ונציה. ברוח ההשקפה שהייתה מקובלת בשלוש התרבויות המונותאיסטיות המקור לכל החכמות והידע המדעי האמיתי הוא התורה בהיותה דברי אלוהים חיים. לפיכך אם משטר זה הוא אכן המשטר האידאלי, הרי מובן שמקורו בתורת משה:

[...] שבעיר רבתי עם שרתי במדינות יש דברים שאין ראוי שיעשו אותם כי אם בהתקבץ אלף איש מהמונים על זה. ויש דברים שיעשו אותם מהסכמת ועצת מאה איש יועצים ממונים עליהם ויש דברים שנעשים בהסכמת ועצת חמשים או ארבעים אנשים ממונים מהם. ויש דברים שהמונים עליהם הם עשירה בלבד על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. ואתה תדע שכל מיני אופני היועצים האלה אשר זכרתי לך פה הנה הגם היום בעיר הגדולה וינציצי"א כי יש ביניהם העצה הגדולה שהיא יותר מאלף איש ויש עצה אחרת נקראת פרנצי"א שהיא ממאתים איש בלבד. ויש עצה אחרת מארבעים אנשים נקראת קוורניצי"א ויש עצה אחרת מעשרה אנשים בלבד נקראת קושיג'ו די דיי"ן. ואין ספק אצלי שעל זה נאמר כאן שרי אלפים ושרי מאות ושרי עשרות רוצה לומר שרי אלפים שיהיו אלף איש שרים נכנסים בעצה ההיא ושרי מאות נכנסים בעצה אחרת ושרי חמשים בעצה אחרת ושרי עשרות בעצה אחרת וזה בכל שבט ושבט כי לא היה המספר הזה מיוחס לנשפטים אלא לשופטים ולמנהיגים שכפי איכות הדברים המתעצמים היו היועצים ממונים להנהגתם.¹²⁵

המשטר שכונן משה בעצת יתרו הוא לדעת אברבנאל משטר רפובליקני התואם את התאוריה של המשטר המעורב, המיוחסת להיסטוריון היווני פוליביוס (המאה השנייה לפסה"ג). פוליביוס הובא בן ערובה לרומא, ושם כתב את חיבורו על תולדות רומא. את כותה ואת עוצמתה של רומא הוא הסביר בשיטת המשטר המעורב, המשלב במערכת מורכבת של איזונים ובלמים את הרכיבים

122 שם, עמ' 269. ראו סוף המובאה הבאה. ואכן לדברי נתניהו, אברבנאל, עמ' 192, הרכיב הפדרליסטי היה החשוב ביותר בתורת המשטרים של אברבנאל.

123 ראו הדיון המפורט של אברבנאל על ההבדל בין מלך לשופט, ההקדמה לפירוש ספר שופטים.

124 הפירוש לשמות יח, עמ' 269.

125 שם, עמ' 269–270. אברבנאל מביא כאן את שמות המוסדות הפוליטיים של ונציה בכיתוב עברי מן האיטלקית־הוונציאנית. אשר למינוח האיטלקי ראו להלן. בפירוש לספר דברים א, שחובר לפני כן, אברבנאל מביא גוסס מקוצר של דברים אלה. המשטר של ונציה נזכר בקיצור, שם, עמ' 27: "ואתה תדע שכל ארבעה מיני אופני ההנהגה האלה אשר זכר לך פה הנה הגם בווינציצי"א היום הנה".

החיוביים של שלושת סוגי המשטר העיקריים: שלטון יחיד (מונרכיה),¹²⁶ שלטון המעטים (אריסטוקרטיה) ושלטון הרבים (דמוקרטיה) – כדי למנוע את הידרדרות המשטר לכדי טירניה או אוליגרכיה או אוכלוקרטיה (הצורה השלילית של כל אחד מסוגי המשטרים), ואת אי-היציבות הפוליטית הנובעת מכך. בדרך זו הוא אמנם שימר את קיומו של הרכיב המונרכי במערכת, אבל כך שהוא מוגבל ומאוזן על-ידי שני הרכיבים האחרים, ולכן הסכנה שבמלוכה מתאיינת.

כמו מלומדים רבים אחרים בתקופתו אברבנאל זיהה במשטר ונציה ביטוי מושלם למשטר המעורב. כמוהם הוא ראה ביציבות המתמשכת – המדינית והחברתית – שיוחסה לוונציה, בפריחתה הכלכלית ובהצלחתה לכוון אימפריה גדולה, ולשמור על מעמדה זה מאות שנים, על אף היותה עיר נמל קטנה בירכתי הים האדריאטי, הוכחה מכרעת לעדיפותו של משטר מהסוג הזה (ראו במקבץ איורי הצבע, איורים 7–8, המתארים את גדולתה של ונציה). המשטר של ונציה התבסס על מערכת של איוון ובקרה בין רכיבים של שלושת סוגי המשטר, ממש כמו המשטר שכוון משה, לדעתו, בעקבות עצת יתרו.¹²⁷ כבר תומס אקווינס, התיאולוג הסכולסטי החשוב בן המאה השלוש-עשרה, פירש את עצת יתרו באמצעות התאוריה של המשטר המעורב.¹²⁸ נוכח השפעת הפילוסופיה המדינית הנוצרית על אברבנאל, שאת עקבותיה מצאנו לעיל, ייתכן בהחלט שאברבנאל הושפע ממנו במישרין או בעקיפין, וכך פיתח את הפרשנות של עצת יתרו התואמת את המשטר של ונציה. הלוח להלן מתאר את המבנה האמור:

המשטר המעורב	עצת יתרו למשה	המשטר של ונציה
רכיב מונרכי	המנהיג-הנביא (משה)	דוג'ה (Doge)
רכיב אריסטוקרטי	שרי עשדות	מועצת העשרה
	שרי מאות	(Consiglio dei Dieci)
		סנאט
		(Consiglio dei pregadi)
רכיב דמוקרטי	שרי אלפים	"העצה הגדולה"
		(Consiglio Maggiore) ¹²⁹

126 הגורם המונרכי אמנם אינו נוכח בקטע זה, אבל ברור שבשיטת אברבנאל, מעל השדים ניצבת סמכותו המנהיגה של משה, וזו מקבילה היטב למעמדם של הדוג'ה במשטר של ונציה.

127 ראו הפירוט בעניין זה אצל "The Myth of Venice", Melamed, אשר למבנה המשולש, בפירוש לשמואל א, ה, אברבנאל טען בהקשר לתאוריה האורגנית של המדינה, שהמבנה הביולוגי האמיתי הוא מבנה משולש, ובו משתפים פעולה שלושה איברים בתפקודים השונים של הגוף, והאנלוגיה למשטר המשולש ברורה.

128 ראו בעניין זה 142–143, pp. Melamed, "Jethro's Advice", pp. 7–8; Idem, *The Philosopher-King*.

129 מועצת הארבעים הנוכרת בקטע האמור משקפת את ה-Quarantia של ונציה, שהייתה מועצה משפטית, ולכן היא נוגעת לשני תחומי העיסוק המשפטיים של השרים, ולא למבנה השלטוני במשמעותו הרחבה.

מלומדים רבים בתקופת הרנסנס ובראשית העת החדשה ראו במשטר של ונציה דגם חיקוי לארצותיהם, וברוח ההבראיוס הנוצרי של תקופה זו,¹³⁰ מצאו את שורשי במשטר שהנהיג משה. זיהוי המשטר המעורב בנוסח ונציה עם תורת משה העצים את תפיסתו כמשטר אידאלי. שיטת המשטר הרפובליקני שהוקמה בארצות-הברית בשלהי המאה השמונה-עשרה הושפעה ישירות ממסורות פוליטיות אלו – מהאידאליזציה של המשטר של ונציה ומההבראיוס הפוליטי. גם המשטר של ארצות-הברית מתבסס על הדגם של המשטר המעורב נוסח פוליביוס: הנשיא מייצג את הרכיב המונרכי; הסנאט מייצג את הרכיב האריסטוקרטי; ובית הנבחרים מייצג את הרכיב הדמוקרטי.¹³¹ בהשפעת המשטר של ונציה, גם המשטר של ארצות-הברית היה במקורו רפובליקה אריסטוקרטית מתונה, שבמודע הגבילה את השפעתו של הגורם הדמוקרטי הישיר, מתוך החרדה מהשפעת יתר של ההמון על ניהול המדינה.¹³² כמו המדינה העברית, שנחשבה לפדרציה של שבטים, גם ארצות-הברית הוקמה כפדרציה של מדינות עם אוטונומיה פנימית מרחיקת לכת, ובכל אחת מהן שיטת ממשל המבוססת על עקרונות המשטר המעורב.¹³³

נטייה אריסטוקרטית כזאת אופיינית גם לאברבנאל, שראה את עצמו איש אצולה, נצר לבית דוד, ובתכונות הנדרשות מהשרים הוא הדגיש היטב את ההכרח שלתפקידים אלה ימונו או ייבחרו אנשים ממוצא מיוחס, שרק מהם יכולים לצמוח לדעתו בעלי הכישורים המתאימים.¹³⁴ ברוח המשטר של ונציה (וזה של ארצות-הברית שאנו מכירים) הוא ראה במשטר של משה רפובליקה

130 ההבראיוס הנוצרי הייתה תנועה תרבותית שהתפתחה באירופה במאות השש-עשרה-השבע-עשרה. על רקע מניעים תרבותיים ורתיים גילתה תנועה זו עניין רב בלימוד השפה העברית והתרבות היהודית, והתהווה הפוליטיים שלה ראו דגם לחיקוי במשטר הפוליטי שהם זיהו בתורה – מונרכיה או רפובליקה – הכול בעיני רוחו של המתבונן. העיסוק של מלומדים אלה ברכיבים הפוליטיים של המסורת היהודית מכונה "הבראיוס פוליטי". על השימוש בעצת יתרו במחשבה המדינית הנוצרית בראשית העת החדשה, ראו Melamed, "Jethro's Advice", pp. 20–29.

131 במקביל מתקיימת הפרדת הרשויות – גם היא משולשת – בין הרשות המחוקקת (שני בתי הקונגרס), הרשות המבצעת (הנשיא והקבינט שלו) והרשות השופטת.

132 הגבלה זו נקבעה בין השאר באמצעות הבחירה העקיפה של הנשיא באמצעות חבר האלקטורים, המייצגים את הבוחרים בכל מדינה ומדינה בפדרציה בנפרד, ובאמצעות הייצוג השווה לכל המדינות בסנאט בלי להתחשב בגודל אוכלוסייתן. שיטת הבחירה לנשיאות ולסנאט מבטאת את העיקרון הרפובליקני, אך יש בה רכיב אריסטוקרטי מובהק. לעומת זאת, שיטת הבחירה לבית התחתון, בית הנבחרים, מבטאת את העיקרון הדמוקרטי, ומכאן האיוון ביניהן.

133 חוקרים כבר עמדו על הקשר בין הפרדלים המקראי לשיטה האמריקנית. ראו בעניין זה ד"ר אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", ושם ביבליוגרפיה נוספת.

134 ראו דבריו בפירוש לברכים א, עמ' 26: "להגיד שכאשר יהיו [השרים] חכמים ונבונים ויודעים לא יחוש להיותם ממשפחת רם או ממשפחת בוז כי הנה למעלה חכמתם והנהגתם ישימם ראשים על העם. כי כן ראוי שיהיה המנהיג מאיו משפחה מעולה. [...] והיה זה להיותם היותר ראויים לכל הנהגה מצד מעלתם כי הנהגה והמנוי יותר ראוי למעולי היחס מהאחרים ואלהים יאות יותר". עוד דוגמה ראו בפירוש אברבנאל למשל יותם (שופטים ט), הפירוש לנביאים ראשונים, עמ' ככג, עמודה שנייה למעלה: "שיותם כיוון לומר במשליו שהמשמח והמקבל ראוי שתנתן מעצם ובראשונה לנכבדים ממשפחת רם, כי היחס הוא הראוי למלוכה ולממשלה, וכאשר לא ימצא אדם נכבד ומיוחס למשול ראוי שיבחרו באדם עשיר. כי עס היות שעשיר בידו ולא יועיל ממנו לאחרים, אין ספק שמפני עשירו הוא ראוי למלוכה [...] וכאשר לא ימצא איש נכבד ובטבעו לא ג"כ אדם עשיר ראוי שיבחרו באיש המשמח והמקבל כל אדם בסבר פנים יפות מפאת מדותיו, אם הוא טוב ומטיב במגו, כיהנה העם ראוי שימשך אז אחריו". על הדימוי העצמי שלו כאיש אצולה מיוחס, ומכאן גם מי שראוי להנהגה, ראו בכמה מההקדמות לחיבוריו, למשל בראשית המבוא לפירוש פריי מלכים, הקדמת הפירוש לנביאים אחרונים, ההקדמה למעייני הישועה. חשיבות רבה ראה אברבנאל בייחוס המשפחתי של הנביאים. על ייחוס משפחתו של הנביא ישעיה, הפירוש לישעיה א, פירוש לנביאים אחרונים, עמ' י; על ייחוס הנחות של משפחתו של ירמיה, הפירוש

אריסטוקרטית עם רכיבים מריטוקרטיים מובהקים.¹³⁵ להשקפתו היה קשר ישיר בין השניים, שהרי רק מי שבא מהרקע החברתי הנכון, וכך זכה לחינוך ולהשכלה המתאימים, יכול להיות בעל הכישורים הראויים להנהיג את המדינה ולנהלה. על רקע זה גילו מלומדים נוצרים מהזרם של ההבראיזם הפוליטי עניין רב בדברי אברבנאל. פירושיו לטקסטים המקראיים המכוננים, ובייחוד הביקורת שלו על המלוכה והפירוש הרפובליקני לעצת יתרו, תורגמו בחלקם ללטינית, שפת התרבות של התקופה, והייתה להם השפעה לא-מבוטלת.¹³⁶

הנוסח השני, הקצר, של עצת יתרו, בדברים א, 12–15, שונה כאמור בכמה פרטים חשובים מהנוסח הראשון, וכמו פרשנים רבים לפניו ניסה גם אברבנאל להסביר את השוני. כאמור, מנקודת מבטו של הפרשן המסורתי לא ייתכן שהברלי נוסח נובעים ממקורות שונים של הסיפור, ששולבו בידי עורכי הטקסט המקראי. בהתאם לתפיסת התורה כולה כדברי אלוהים חיים, לכל פרט יש משמעות וכוונה, והסתירות אינן אלא סתירות לכאורה, הרומזות על משמעות נסתרת כלשהי. השאלה היא אפוא מהי המשמעות וכיצד המקרא רומז עליה. אברבנאל דן בשאלה זו פעמיים, פעם אחת בפירוש לספר דברים, שכתבתו הסתיימה בשנת 1495, בעת שבתו באיטליה לאחר הגירוש, ובפעם השנייה בסיום פירושו לפרשת יתרו בספר שמות, שחובר כאמור עשר שנים אחר-כך בוונציה. יש שוני ניכר בין שני הפירושים, המעיד לא רק על הברלי הנוסח, אלא גם על התפתחות בעמדותיו הפוליטיות: הפירוש השני מצביע על התחזקות הרכיב הדמוקרטי בהשקפת עולמו של אברבנאל. בסוף הפירוש לשמות יח הצביע אברבנאל על ארבעה הברלים בין שני הנוסחים של הטקסט המקראי:

1. בנוסח הראשון נאמר שמשח ימנה בעצמו את השרים: "ואתה תחזה מכל העם" (פס' 21), ובנוסח השני משה מעביר את הבחירה לציבור: "הבו לכם אנשים" (פס' 13).
2. לפי הנוסח הראשון משה צריך למנות "אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע" (פס' 21); ואילו לפי הנוסח השני הוא הנחה אותם לבחור "אנשים חכמים נבנים וידעים" (פס' 13). בנוסח זה אין כל התייחסות לתכונות האחרות, המופיעות בנוסח הראשון.
3. יתרו הציץ למשה לעשות את הרפורמה השלטונית מיד, וכפי שמתברר מהנוסח השני, משה דחה את הביצוע לאחר מתן תורה, כשבשלו הנסיבות.
4. יתרו יעץ למשה להעביר לשרים את הטיפול בענייני השיפוט השוטף בלבד, ואילו משה העביר לידיהם גם את הטיפול בענייני הנהגת הציבור בעת שלום ומלחמה.¹³⁷

לירמיה א, פירוש לנביאים אחרונים, עמ' שד; על ייחוסו של דניאל, מעייני הישועה, עמ' רצט-רצח, והוא מצטט שם את מאמר חז"ל, שהקדוש ברוך הוא אינו משרה שכנתו אלא על בני משפחות מיוחדות בישראל. אברבנאל ראה בייחוס זה תנאי מקדים חשוב לקיום נבואתם. לפיכך הוא התחבט קשות בשאלת נבואתו של עמוס, שהרי עמוס היה ממשפחה פשוטה ולא היה מלומד. ראו הפירוש לעמוס א, פירוש נביאים וכתובים, עמ' עט-פ.

135 מריטוקרטיה היא שלטון בעלי הכישורים.

136 ראו הירון אצל בתניהו, עמ' 265–268, 348–349, וראו להלן באחרית דבר.

137 הפירוש לשמות יח, עמ' 270–271.

לדעת אברבנאל, הברלים אלה בין הנוסחים מבטאים את שיקול דעתו העצמאי של משה במימוש עצת יתרו. עקרונית הוא קיבל את עצתו, ומשום כבודו אף אמר לו שיבצע כל אשר הציע, אבל למעשה הכניס בתכנית שינויים מהותיים, ודחה את ביצועה לזמן המתאים. כך איזן אברבנאל בין הכבוד הראוי ליתרו לבין הדגשת עצמאות שיקול הדעת של משה ועליונותו הנבואית. שניים מההברלים שציין בין הנוסחים (1 ו-4) מרחיבים במידה ניכרת את הרכיבים הדמוקרטיים ברפורמה השלטונית: השינוי הראשון הוא העברת הבחירה לידי הציבור, וכך מנמק אברבנאל את ההברל בפירושו לספר דברים:

אמר הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם. ואמר הבו לכם להגיד שלא נתגאה הוא למנות מעצמו השופטים והשוטרים לכל יאמרו כעדת קרח שהיה ממנה קרוביו ואוהביו. אבל צוה להם שהם ימנו האנשים ההם.¹³⁸

קרח ובניו התלוננו שמשם ואהרן התנשאו על הציבור ונטלו לעצמם את כל הסמכויות. דבריהם היו לכאורה ביטוי מובהק של התנגדות לשלטון עריץ, וממניע תאוקרטי: "רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'" (במדבר טז, 3); ובהמשך (פס' 13): "המעט כי העלייתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר כי תשתרר עלינו גם השתרר". בני קרח נענשו בחומרה על מרידתם במשה, ובצדק מלא, לדעת אברבנאל; ראשית משום שאין לראות במשה שליט עריץ, שהרי הוא היה עבד האל, כפי שאומר משה עצמו: "ויחר למשה מאד ויאמר אל ה' [...] לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם" (שם, פס' 15). שנית, בכל מקרה, התנגד אברבנאל כאמור לאי-ציות, גם במקרה של שלטון עריץ. ועם זאת, משה למד מפרשת קרח; היה לו חשוב למנוע אפילו מראית עין שהוא נוטל לעצמו סמכויות יתר. לכן הוא סטה מעצת יתרו והעביר את בחירת השרים לידי העם. כך נעשו השרים נציגי ציבור ושליחיו, ולא ממנוי השלטון (לפי הפירוש לשמות יח). שינוי זה הפך את המשטר העברי העתיק, כפי שאברבנאל ראה אותו בעיני רוחו, לדמוקרטי יותר מן המשטר של ונציה – חברי המועצה הגדולה שלה לא נבחרו לתפקידהם בידי הציבור, והמושב במועצה עבר בירושה בין בני האצולה.

לעומת זאת, בפירוש המוקדם יותר לדברים א, טען אברבנאל שמשם הציע לעם להעביר אליו את בחירת השרים כדי למנוע לזות שפתיים נוסח פרשת קרח, אבל העם סירב, ומתוך אמון בשיקול דעתו של משה השאיר בידיו את בחירת השרים.¹³⁹ כך פתר אברבנאל את הבעיה הפרשנית, שהרי בפס' 13 נאמר: "הבו לכם אנשים [...]". אבל בפסוקים 14–15 משה בוחר את השרים בהסכמת העם. יש כאן חזרה למעשה אל עצתו המקורית של יתרו, שמשם עצמו יבחר את השרים. והנה בפירושו המאוחר יותר לשמות יח התעלם אברבנאל מבעיה פרשנית זאת. הברל זה בין שני הפירושים מבטא את התחזקות הרכיב הדמוקרטי במשטר המעורב בהשקפתו של אברבנאל. ועם זאת יש לזכור, שגם לאחר העברת הבחירה לידי העם, חופש הבחירה שלו מוגבל. העם אמור

138 הפירוש לדברים א, עמ' 25.

139 שם, עמ' 264–265.

לבחור אנשים בעלי תכונות מסוימות, כפי שהגדידן משה, ובהן גרון לחלץ. העם אמור לבחור בהתאם לשיקול דעת, ולמנהיג־העל, משה, הייתה בקרה על תהליך הבחירה כדי למנוע מצב של דמוקרטיה אנרכית.

בהתאם להבדל הרביעי שבין נוסחי המקרא העביר משה לידי השרים, כלומר לידי נציגי העם, יותר סמכויות משהציע יתרו, והרחיב אותן אל מעבר לתפקידי השיפוט במשמעות הצרה של המונח, להנהגה שוטפת של הציבור בעת שלום ומלחמה. משמע, על אף הנטייה האריסטוקרטית של אברבנאל, ניכרת אצלו המגמה לחזק את הרכיב הדמוקרטי במשטר המעורב.¹⁴⁰ הרחבת התפקידים השפיעה על השינויים בתכונות הנדרשות מהשרים. בנוסח הראשון נדרשו השרים להיות יראי אלוהים, אנשי אמת ושונאי בצע משום שהיו אמורים לשפוט ב"אומד וסברה", שהרי התורה עדיין לא ניתנה. החכמה והתבונה לא נכללו בנוסח הראשון משום שהתורה, שעליה מתבססות החכמה והתבונה, עדיין לא ניתנה. אברבנאל מצא מקבילות מלאה בין הגדרת תפקידיהם של השרים השונים לבין התכונות הנדרשות מהם, כדלקמן¹⁴¹

פס' 12: התפקיד	פס' 13: התכונה
טרחכם: שיפוט	אנשים חכמים: "לשפוט בין איש ובין רעהו ולתקן עניניהם ביניהם" – שלמות השכל העיוני (מושכלות).
משאכם: הנהגה	אנשים נבנים: "מנהיגי העם בדרכים [...] ובכל מקומות מושבותיהם ובתקון צרכיהם, שזה בלי ספק מן פועל התכונה והצדק והשכל המעשי" – שלמות השכל המעשי (מפורסמות).
ריבכם: מלחמה	ידועים לשבטיכם: "על שרי הצבא במלחמות שצריך שיהיו ניכרים וידועים לשבטים באופן שהממונים תחתם אליהם יפנו".

הגדרת התפקידים של השרים גם הכתיבה את התכונות הנדרשות מהם. החכמים הם האנשים השלמים בשכל העיוני – מושכלות – ולכן הם כשירים לעסוק בשיפוט, כלומר בפירוש התורה ויישומה. הנבונים הם אנשים השלמים בשכל המעשי, העוסק במפורסמות,¹⁴² ולכן הם כשירים לטפל בהנהגה השוטפת של הציבור. הידועים הם אנשים המוכרים בשבטיהם כבעלי גבורה וכושר הנהגה, ולכן הם כשירים לשמש בתפקידי פיקוד בעת מלחמה. היות ששלמות השכל העיוני ושלמות השכל המעשי לא תמצא אלא בקרב מתי מעט, הרי חיוני לזהות את האנשים השלמים בכישור האחד או האחר, ולמנות או לבחור אותם לתפקידיהם בהתאם. מהנוסח השני נעדרו התכונות שהופיעו בנוסח הראשון, שהרי הן היו חיוניות פחות לאחר שניתן החוק האלוהי שתובה לציית לו, ואין עוד צורך בהסתברויות והשערות. זאת ועוד, טוען אברבנאל ברוח תאולוגית

140 המבנה השבטי־הפדרלי של המדינה העברית, לדעת אברבנאל, שהוקמו בו מערכות מקבילות של "שרים" בכל שבט ושבט, גם הוא ביטוי של הרכיב הדמוקרטי.

141 הפירוש לדברים א, עמ' 25–26.

142 ההבחנה בין מושכלות למפורסמות מבוססת על הרמב"ם, וראו על כך לעיל פרק שביעי, ד.

שוויונית ובעלת השלכות דמוקרטיות ברורות: "ולא זכר ידאי אלהים ולא אנשי אמת ושונאי בצע כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם השם".¹⁴³

תפיסתו התאולוגית הברורה של אברבנאל הדגישה את העיקרון של מלכות שמים, ולכן הוא הסתייג נחרצות מכל שלטון ארצי, וברוח תפיסה זו גם העדיף משטר רפובליקני מעורב, שיש בו רכיבים דמוקרטיים מובהקים, אם כי מאוזנים על-ידי הרכיבים האחרים. משטר זה נועד להבטיח את השוויון של כל אדם מישראל לפני אלוהיו, ולשלול מצב של עבדות לאדם – הכול מתחייבים להיות עבדים לקדוש ברוך הוא, ולו בלבד.

מניעיו של אברבנאל היו אמנם תאולוגיים במהותם, אבל התוצאה הייתה רפובליקנית מובהקת. בפרק הבא נראה כיצד הקרינו תפיסתו התאוקרטית של אברבנאל וביקורתו החריפה על מוסד המלוכה על התמודדותו עם המסורת עתיקת הימים שהמשיח יהיה מלך לכל דבר. גם בנושא זה הוא מצא פתרון מרחיק לכת, שעיקר את "מלכותו" של המשיח מכל משמעות.

143 הפירוש לשמות יח, עמ' 270. הביטוי "כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה'" לקוח מדברי המדר של קרח ובניו במשה (במדבר טז, 3). אברבנאל הזדהה עם אמירה זו; ההסתייגות שלו הייתה משיקול הרעת הלקוי של המורדים, שלא הבינו שמשה מתפקד כעבר האלוהים.

פרק תשיעי | המשיחיות כתופעה פוליטית

א. מבוא: בין אוטופיה למציאות

בספרות המקראית, בספרות חז"ל ובספרות היהודית של ימי הביניים טעונה תפיסת המשיחיות במתח חריף בין תפיסה אוטופית-אפוקליפטית לבין תפיסה ראליסטית-רסטורטיבית.¹ לפי התפיסה האוטופית-האפוקליפטית המשיחיות היא מצב נסי, החודג מן ההיסטוריה ומסדרי הטבע, ומשנה אותם מן היסוד. בתפיסה זו יש רכיב מהפכני מובהק – השאיפה לשנות את המציאות החברתית והרוחנית של האדם, ואפילו את זו הפיזיקלית, באופן מידי ומוחלט. אין זו רק חזרה למצב מושלם שהיה קיים פעם, בעבר האידילי של מלכות דוד ושלמה, כי אם מעבר למצב חדש בתכלית, שכמוהו לא נודע עד כה. ביאת המשיח אמורה להעביר את בני האדם, או את עם ישראל בלבד, למצב שהוא מעבר להיסטוריה ואפילו מעבר לטבע. לפיכך אין זה רעיון של רסטורציה של העבר, אלא חזון לעתיד, אוטופיה הנמצאת אי שם מעבר למקום ולזמן. תפיסה זו של המשיחיות כרוכה בצפייה אובססיבית להופעתו המידית – כאן ועכשיו – ובתופעה של חישובי קץ ורחיקת הקץ; יש בה רכיב אקטיבי חזק בדמות השאיפה לפענח את עיתוי ביאת המשיח וזיהוי סימנים להופעתו הקרובה, וגם עשיית מעשים כדי לקדם ולקרב את בואו. ההיגר הידוע של החכמים: [= תיפח רוחם] של מחשבי קיצין (בבלי, סנהדרין צו ע"ב), מבטא היטב את הביקורת החריפה של חז"ל על תופעה זו, שהייתה כנראה נפוצה, שהרי אם לא הייתה נפוצה כל-כך, הם לא היו טורחים לצאת נגדה בחריפות כזאת.

לעומת זאת, התפיסה הראליסטית-הרסטורטיבית הדגישה את העיקרון: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד" (בבלי, סנהדרין צא ע"ב; צט ע"ב; שבת סג ע"א; קנא ע"ב; ברכות לד ע"ב). לפי תפיסה זו, תקופת המשיח היא תקופה היסטורית לכל דבר, וחוקי ההיסטוריה והטבע נשארים על מכונם ("עולם כמנהגו נוהג"). ייחודה בכך, שעם הופעתו של

1 ראו בעניין זה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות (ירושלים 1969), פרק 17; ג' שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", בקובץ מאמריו, דברים בגו (תל-אביב 1976), עמ' 155–190; ע' פונקנשטיין, טבע, היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם (תל-אביב תשמ"ג) – מבוסס על A. Funkenstein, "Maimonides: Political Theory and Realistic על Messianism", *Miscellanea Medieevalia* 11 (Berlin–New York 1977), pp. 81–103. ראו גם י"י יובל, "בין משיחיות פוליטית למשיחיות אוטופית בימי הביניים", ש"ג איינושטרט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש (ירושלים תשנ"ט), עמ' 82–99. כן ראו מיון הורמים המשיחיים אצל ד' שורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים (רמת-גן 1997).

2

המלך־המשיח יחזור עם ישראל ויכונן מחדש בארצו את מדינתו העצמאית, וזו תפעל על־פי חוקי התורה. כך תתקיים חברה אנושית מושלמת, שבה בני האדם יממשו את תכלית קיומם ויושג שלום עולמי. הופעת המלך־המשיח לא תהייה מהפכנית לגמרי, אלא תוקדם על־ידי תהליך הדרגתי של חזרה בתשובה, והשיא יהיה בהופעתו של המלך־המשיח. לפיכך הסתייגו בעלי תפיסה זו בחריפות רבה מחישובי הקץ ומניסיונות לדחיקת הקץ, כפי שמצאנו בדברי חז"ל לעיל, והם דגלו בציפייה סבלנית ומתונה לביאת המשיח לאחר תקופת הכשרה מתמשכת, כפי שאנו מוצאים במדרש על הפסוק משיר השירים: "השבועתי אתכם בנות ירושלים [...] אם תעירו ואם תעדרו את האהבה עד שתחפץ" (שיר השירים ב, 7; מדרש שיר השירים ב, יח), וכן בארבע השבועות המופיעות שם, שכולן מגבילות את הציפייה המשיחית.² לפי תפיסה זו, דחיקת הקץ וניסיונות פעילים לקרב את הגאולה הם מתכון בטוח לאסון לאומי, שאכן חזר והתרחש בכל פעם שהתפרצה תסיסה משיחית, החל במרד בר כוכבא וכלה בשבתאי צבי. תפיסה זו של המשיחיות היא אפוא פסיבית במופגן, והיא אוסרת בתוקף "לעלות בחומה".

הרכיב הרסטורטיבי בתפיסה זו משמעו חידוש ימי הזוהר של ממלכות דוד ושלמה, שאז – לפי התפיסה המקובלת – הגיעה ממלכת ישראל העצמאית והמאוחדת לשיא גדולתה. אין זו תקופה חדשה בתולדות ישראל, אלא חזרה לימי הזוהר של העבר, ולכן המלך־המשיח הוא מבית דוד. תקוות העתיד גיוזנות מהאידאליזציה של העבר – ככל שהעבר מתואר בצורה זוהרת יותר, כן העתיד נראה מבטיח יותר. בעלי הגישה האוטופית שואפים למצב בעתיד שלא היה קיים כמוהו עד כה, ואילו בעלי התפיסה הרסטורטיבית שואפים למצב אידילי שהתקיים כביכול בעבר. ובצורה אחרת – אם התפיסה האוטופית הייתה רסטורטיבית בשאיפתה לחזור למצב העדני, הקדם־היסטורי של האנושות, הרי התפיסה הראליסטית הייתה רסטורטיבית בשאיפתה לחזור למצב ההיסטורי האידאלי, כלומר מלכות דוד ושלמה. לפיכך הייתה התפיסה המשיחית האוטופית־האפוקליפטית בעלת אופי חוץ־היסטורי ועל־טבעי, ולכן גם א־פוליטי, ואילו התפיסה הראליסטית־הרסטורטיבית נעוצה במציאות ההיסטורית ובסדרי הטבע, ולכן יש לה גם צביון פוליטי מובהק. היא מתמקדת באופייה של המדינה הישראלית האידאליה שיכונן המלך־המשיח, שלא בכדי אינו רק משיח אלא גם מלך, שליט מדיני לכל דבר. שעה שאצל הוגים מסוימים, כמו הרמב"ם, למשל, מופיעה אחת העמדות בצורה ברורה, אצל רבים אחרים נמצא צורות שונות של שילוב בין שתי התפיסות.

מראשית הופעתו של הרעיון המשיחי היה גנוז בתפיסה האוטופית־האפוקליפטית כוח מהפכני מסוכן עד מאוד: הנצרות וזרמי מינות אחרים התפתחו ממקורות יהודיים, שהייתה להם מגמה משיחית מובהקת מהסוג הזה. במרד הגדול, שהסתיים בחורבן בית המקדש, היו כרוכות אמונות משיחיות; גם במרד בר כוכבא פעלו מניעים משיחיים (לפחות בדרך שהוא נתפס לאחר מכן במסורת היהודית, אם לא במציאות ההיסטורית); בראשית העת החדשה הופיעו תנועות של משיחיות שקר בישראל, כמו השבתאות והפראנקיזם. כל אלה גרמו נזקים קשים לעם ישראל

לאורך ההיסטוריה. פעמים רבות שימשו תנועות משיחיות בסיס למגמות של שלילת סמכות ההלכה. גם כיום אנו עדים להופעת מגמות משיחיות בזרמים אורתודוקסיים מסוימים, כמו בפלג המשיחי של חסידות חב"ד, ובזרמים קיצוניים של הציונות הדתית. תופעה זו יכולה להסביר לנו מדוע גילה הממסד ההלכתי גישה מסתייגת מהעיסוק בשאלת המשיחיות. הניסיון המר מן העבר לימד חכמים רבים לראות בתנועות משיחיות פוטנציאל למשבר או לתנועות מינות. לפיכך ברוב התקופות נמנעו ראשי הממסד הדתי וההלכתי מלפתח תורה משיחית מפורטת, ונמנעו מתיאורו של המשיח ומתיאורם המפורט של ימי המשיח.³ החכמים הבינו שהתורה המשיחית הטובה ביותר היא היעדרה של תורה כזאת בכלל. ועם זאת הם היו חייבים לעתים לנקוט עמדה בנסיבות היסטוריות מסוימות, עקב התגברות ציפיות משיחיות או עקב הופעתו של מתיימר להיות משיח.

מהותה של התקופה המשיחית לא הייתה רק עניין לפולמוס יהודי פנימי, אלא גם עימות גדול בין היהדות לבצרות. לאורך הדורות הייתה תפיסת המשיחיות בישראל חייבת להתמודד עם האמונה הנוצרית שהמשיח כבר הופיע בדמותו של ישו, וכי בני האדם כבר חיים בעידן משיחי ומצפים להופעתו השנייה. היהדות שללה אמונה זו מן היסוד, הגדירה את הופעתו של ישו כמשיחיות שקר וטענה בתוקף שתקופת המשיח היא בעתיד ולא בהווה או בעבר. הואיל ושתי דתות מונותאיסטיות אלה ביססו את אמונותיהן על המקרא ("הברית הישנה" בפי הנוצרים), כל אחת מהן מצאה בו את הנבואות המשיחיות המתאימות לצרכיה. שאלת הרמזים המשיחיים המופיעים במקרא או מתפרשים ממנו נעשתה נושא מרכזי בפולמוס הבין-דתי בימי הביניים.⁴ שאלת משיחיותו של ישו הייתה מהותית, שהרי לו היו הנוצרים משכנעים את היהודים שהוא אכן המשיח האמיתי, היו היהודים חייבים להתנצר. לפיכך הלחץ הנוצרי בהקשר זה היה חזק במיוחד. בעבור הנוצרים הייתה המשיחיות שיטה תאולוגית, הבסיס התאורטי לאמונה הנוצרית, ואילו בעבור היהודים הייתה שאלה זו לא רק עניין רוחני, אלא גם אמונה שלה השלכות מעשיות חשובות. האמונה בביאת המשיח הייתה התקווה היחידה לשיפור מצבם ולשינוי מרחיק לכת של מעמדם בקרב האומות. ויתור על הרעיון המשיחי משמעו ויתור על סיכוי לעתיד טוב יותר. וכך היה נושא המשיחיות חשוב ומהותי בעימות ההיסטורי המתמשך בין נוצרים ליהודים.

נוסף על הוויכוח בשאלה מיהו המשיח, האם הופיע והאם התקופה המשיחית כבר הגיעה, היו בין היהדות לבין הנצרות הבדלים מהותיים בדבר אופייה של התקופה המשיחית ותכונותיו של המשיח. לפי התפיסה הנוצרית, התקופה המשיחית שהופיעה עם הופעת ישו עלי אדמות, היא התקופה שמתכפרים בה עוונותיהם של מי שהכירו באלוהותו ובמשיחיותו ובקורבן שהקריב למען ישועת נשמתם. וכך יוכלו המאמינים בו להתכונן לעבור אל הקיום האמיתי בעולם שכולו טוב. "עיר האלוהים", שקמה בעולם הזה בעקבות קורבנו של ישו, והיא נשלטת על-ידי הכנסייה, היא

3 זאת בהבדל מהספרות הפוליטית האירופית שיש בה מסורת מתמשכת של ספרות אוטופית המתארת בפירוט רב מדינה איראלית שבנו ההוגים בעיני רוחם, והיא אמורה להתקיים בעתיד "משיחי" כלשהו, החל במדינה (פוליטאה) של אפלטון וכלה באוטופיה של תומס מור במאה השש-עשרה ורבים אחרים. ראו בעניין זה בספרו הנזכר של פונקנשטיין.

4 בנושא זה ראו א' לימור, בין יהודים לנוצרים, כרך ג, יחידה 5: הוויכוח בין יהודים לנוצרים, האוניברסיטה הפתוחה (תל-אביב 1993).

2

המדינה המשיחית האמיתית, אך אין היא אלא השלב המקדים הנחות, שעדיין נגוע בהבלי הקיום הגשמי, את המעבר אל הקיום הנצחי, הרוחני והטהור בעולם הבא. אמנם גם לפי תפיסת היהדות החיים עלי ארמות במצב המשיחי נחשבים אמצעי הכרחי למעבר לחיי עולם הבא, אבל לקיום במצב המשיחי יש ערך עצמי רב-חשיבות, ואין הוא רק מצב ביניים חסר ערך.

בהבדל מהותי מהמשיח הנוצרי, אלוה שנתגשם בבשר בדמות אדם, ביהדות נחשב המשיח לאדם שיש לו אמנם כישורים על-אנושיים, אבל עדיין אדם לכל דבר ועניין, ואין הוא אל. המשיח הנוצרי נחשב דמות רוחנית, המנותקת מהבלי העולם הזה, ואילו המשיח היהודי נחשב מלך, מנהיג פוליטי ומצביא, האמור להקים מחדש את המדינה הישראלית האידאלית על פני ארמות. ועוד, לעיר הארצית של הכנסייה יש מאפיינים אוניברסליים מובהקים, והיא מכילה את כל בני האדם בלא הבדלי מוצא, ואילו התפיסה המשיחית היהודית היא אתנית ופרטיקולרית מובהקת. אמנם יש בה גם היבט כלל-אנושי, שהרי עם בוא המשיח יבואו כל העמים אל בית ה', אך היא ממוקדת בחידוש הקיום המדיני הלאומי של עם ישראל בארצו-נחלתו ההיסטורית.

לסיכום: אם בתפיסה המשיחית הנוצרית המשיח הוא אל בדמות אדם, והמשיחיות היא אוניברסלית, רוחנית ומכוונת אל העולם הבא, הרי ביהדות המשיח הוא אדם, ויש למשיחיות (בייחוד לזו הראליסטית-הרסטורטיבית) אופי לאומי ופוליטי, הממוקד בקיום בעולם הזה.⁵ בפרק זה נתמקד בהקשרים ובהשלכות המדיניות של תפיסות משיחיות במחשבה היהודית בימי הביניים. נבדוק זאת באמצעות הגותם של שני מלומדים יהודים חשובים, הרמב"ם ואברבנאל, שעל מרכיבים מרכזיים בהגותם המדינית כבר עמדנו לעיל; עמדותיהם מייצגות היטב את המתח שבין שתי גישות היסוד בתפיסת המשיחיות.

ב. הרמב"ם: משיחיות ראליסטית-רסטורטיבית

כמו בתחומים אחרים של הגותו היה הרמב"ם במידה רבה התאורטיקן הראשון של תפיסת המשיחיות הראליסטית; הוא הביא לידי ביטוי שיטתי רעיונות שכבר היו מעוגנים בתפיסת המשיחיות בתרבות היהודית מראשיתה.⁶ עמדתו בנושא מתרכזת בשלושה מחיבוריו: ההקדמה לפרק חלק בפידוש המשנה, ב"אגרת תימן", וב"הלכות מלכים" שבסיום משנה תורה. וכן ייחד הרמב"ם לעניין זה פרק קצר אחד, אך חשוב, במורה הנבוכים, והעדות פזורות במקומות אחרים בכתביו.

5 ראו הריון המפורט בעניינים אלה אצל נתניהו, אברבנאל, עמ' 212-218.

6 על תורתו המשיחית של הרמב"ם ראו שלום, "להבנת הרעיון המשיחי", הנ"ל, דברים בגו, עמ' 178-188; פונקנשטיין, "טבע היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם"; י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (ירושלים תשמ"ג), פרק עשירי; א' רביצקי, "כפי כח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם", צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה (ירושלים תשמ"ד), עמ' 191-220; י' בלידשטיין, "על השלטון האוניברסלי בחזון הגאולה של הרמב"ם", בקובץ ערכים במבחן מלחמה (ירושלים תשמ"ד), עמ' 155-172.

הרמב"ם הגדיר את האמונה בביאת המשיח כאמונת יסוד מחייבת ביהדות, והיא העיקר השנים עשר בשיטת העיקרים שלו. מי שאינו מאמין בביאת המשיח מוגדר כופר בעיקר.⁷ בדיונו נעסוק בשתי שאלות נפרדות: האחת, באיזו מידה האמין הרמב"ם בעיקרים שהוא ניסח במשמעות הפשוט שלהם? והאחרת, איזו משמעות הקנה לעיקרים הללו. את עיקרי האמונה קבע הרמב"ם כ"אמונות הכרחיות", המחייבות את המון המאמינים, ולעצם האמונה בהן יש ערך פוליטי הואיל והן מפנימות בהמון את האמונות החינוכיות לו כדי לתפקד בחברה. האמונה בביאת המשיח ובתחיית המתים – העיקרים ה"ב והי"ג בשיטתו – קשורה לשכרם של המקיימים מצוות, ואמורה לחזק את רוחו של המון המאמינים, ולחזק את מחויבותם לקיים מצוות, מחויבות הכרחית לקיום המסגרת החברתית המתוקנת. הואיל וקיום המצוות – כלומר החוקים החברתיים – הכרחי כדי לקיים חברה מתוקנת, ואין ההמון מסוגל לקיים אותן לשמן, מתוך אהבה, אלא רק שלא לשמן, מתוך יראה – החרדה מעונש והשאיפה לשכר – נקבעו אמונות אלה, האמורות להפנים בו את החרדה מהעונש ואת התקווה לשכר כדי שיציית למצוות כראוי. אין ספק שהרמב"ם לא האמין בתחיית המתים כפשוטה, והוא הכיל אותה כאמונה עממית מופנמת ויעילה. המניע המרכזי להכללתה היה אכן פוליטי מובהק. אשר לאמונה בביאת המשיח, מעבר לשיקול הפוליטי-החברתי, אין ספק שהרמב"ם ראה באמונה בביאת המשיח אמונת יסוד ביהדות, השאלה היא איזו משמעות הקנה לה.

כבר בניסוח עיקר אמונה זה, ובמקומות רבים אחרים, חזר הרמב"ם והדגיש, שיש הבדל מהותי בין החיוב להאמין בביאת המשיח לבין ביצוע פעולות כלשהן לזירוז בואו. יש להתפלל למשיח ולחכות לו במידה מופלגת של סבלנות, אסור לחשב את הקץ, אסור להוציא פסוקים מפשוטם ומתקשרם כדי לנבא את בואו, ובכלל אסור להתעסק יותר מדי במדרשים העוסקים בכך מאחר שיש מחלוקת על משמעותם, והעיסוק בהם עלול להביא לידי מסקנות מוטעות ומסוכנות.⁸ ככלל, הרמב"ם קשר את העיסוק בעיתויה של ביאת המשיח ובמאפייניה הפרטניים של תקופה זו, כמו בתחיית המתים, בהיותם עניינים העשויים להתרחש בעתיד ולכן אינם ניתנים לידיעה אנושית. שלא כמו האל, אין האדם יכול לדעת מה יתרחש בעתיד. בניסיון לעסוק בעניינים שמטבע מהותם אינם ניתנים לידיעה, הוא ראה יומרה אנושית וחוצפה כלפי שמים, הגורמים בזבוז זמן ומחלוקות מיותרות.⁹ קל וחומר שאסור לעשות פעולות מעשיות כלשהן כדי לזרז את ביאת המשיח.

מהאירוע הקטסטרופלי של מרד בר כוכבא למד הרמב"ם לקח שלא יישכח – לאילו סכנות עלולה להוביל ההליכה אחר מי שמתגלה בסופו של דבר כמשיח שקר ("הלכות מלכים" יא, ג),¹⁰ אפילו חכם גדול כרבי עקיבא נכשל בכך, קל וחומר שסכנה כזאת אורבת להמון המאמינים. אין אלא להאמין, להתפלל, לחזור בתשובה ולחכות בצורה פסיבית לחלוטין, עיקר דיונו של

7 הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רבינוביץ, הקדמות לפרק חלק, עמ' קמז-קמח; ספר שופטים, מהדורת ש"ת רובינשטיין (ירושלים תשכ"ב), "הלכות מלכים" יא, א, עמ' תיב.

8 "הלכות מלכים" יב, ב, עמ' תיח-תיט.

9 ראו הדיון והפניות אצל מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 280, הערה 185.

10 "הלכות מלכים" יב, ג (הטקסט מובא בספר המקורות).

הרמב"ם בעניין זה מצוי ב"איגרת תימן", בהגיבו על פנייה אליו בעניין שקר שהופיע בקהילה היהודית בתימן והשפעתו הייתה הרסנית.¹¹ הרמב"ם הסתייג מעיסוקו של רס"ג בחישובי קצין; הוא שלל בתוקף את החישובים האסטרונומיים המפוקפקים העוסקים בכך, שהרי הוא ראה באסטרונומיה מדע כוזב המוביל לעבודה זרה.¹² הוא הגיב בחריפות על הידיעות בעניין הופעת משיח שקר בתימן, וניסה לחזק את הקהילה בהתמודדותה עם המשבר. האיזון העדין בין החיוב להאמין בביאת המשיח לבין האיסור התקיף לעשות מעשה כלשהו כדי לזרז את ביאתו, אפיין היטב את גישתו הראליסטית-הרציונליסטית של הרמב"ם, כפי שהוא מפרש ב"איגרת תימן", בעקבות חז"ל, את דברי שיר השירים ב, ז: "השבעתי אתכם בנות ירושלם בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ". תפיסתו המשיחית של הרמב"ם הייתה פסיבית במופגן.

הרמב"ם גם התנגד בתקיפות לניצול הציפייה הפסיבית לביאת המשיח כהצדקה להתנהגות פסיבית במציאות של ההווה בטענה שקיום מצוות ועבודת השם אינם אפשריים במלואם אלא עם ביאת המשיח. לשיטתו, קיום המצוות מחויב בפני עצמו, גם במציאות המתמשכת של הגלות, ואינו כרוך בשום עניין חיצוני לו, כמו הכמיהה לביאת המשיח כשכר על קיומן. זאת ועוד, איש אינו יודע מתי יבוא המשיח, ולכן אין לבנות על כך, והדבר גם מסוכן. הציפייה לבוא המשיח אכן צריכה להיות פסיבית; קיום המצוות ועבודת השם בהווה צריכים להתקיים במלוא האקטיביות שלהם בלי קשר בין הדברים. דברים אלה מופיעים בביקורתו של הרמב"ם ב"איגרת השמר" – מחיבוריו המוקדמים – שבה הוא מטפל בלחץ על יהודים בצפון אפריקה להתאסלם באיום של מוות. על בסיס העיקרון של "וחי בהם", כלומר כדי לעבוד את השם על האדם ראשית לכול להישאר בחיים, צמצם הרמב"ם למינימום את המקרים שהם בבחינת "יהרג ובל יעבור".¹³ במקרה של כפיית האסלאם הוא הציע להתאסלם למראית עין כדי להציל את החיים,¹⁴ ובהזדמנות הראשונה לקום ולעזוב למקום שאפשר לקיים בו מצוות בלא פחד, ועדיף לארץ-ישראל. על רקע זה ביקר הרמב"ם את מי שטענו לפסיביות, ואמרו שהם יישבו ויחכו לביאת המשיח, ואז כל הבעיות תיפתרנה:

אבל אלו שמפתים עצמם ואומרים שיעמדו במקומם עד שיבוא מלך המשיח למערב [= לצפון אפריקה], ואחר כך יצאו וילכו לירושלים – לפי שאינו יודע איך יבטל מהם השמד הזה אם לא באופן זה – אלו עוברים הם בעיני, ומרמים עצמם ומחטיאים זולתם [...] כי אין זמן

11 "איגרת תימן", ג, איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך א, עמ' קמב-קסט.

12 לביקורת של הרמב"ם על האסטרונומיה ראו "האיגרת אל חכמי מונטפסליר על גזירת הכוכבים", איגרות הרמב"ם, כרך ב, עמ' תעח-תצ. ראו מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 121-129, עם ביבליוגרפיה נוספת.

13 משנה תורה, "ספר המדע", "הלכות יסודי התורה" ה.

14 באסלאם – בהבדל מהנצרות – הדבר היה אפשרי, ראשית, מן הבחינה העקרונית האסלאם נתפס בעיני הרמב"ם, כמו בעיני רוב המלומדים היהודים, כדת מונותאיסטית לכל דבר, אם כי מבוססת על נבואת שקר, ואילו את הנצרות הם הגדירו עבודה זרה לכל דבר. שנית, התאסלמות לא דרשה אלא לומר את ההיגד: "אין אלוהים מבלעדי אללה ומוחמד נביאו", ולא דרשה מעשה כלשהו. אי לכך, אם אומרים היגד זה למראית עין, ובלא כוונה, אין לכך משמעות. לכן מותר לעשות זאת לשם הצלת החיים. מבחינת הרמב"ם הכוונה הפנימית היא הגורם המכריע בחוויה הדתית, וראו להלן.

קצוב לביאת המשיח, עד שיתלו בו ויאמרו עליו שהוא קרוב או רחוק. וחיוב הדת והמצוות אינו תלוי בביאת מלך המשיח, אלא אנו חייבים להתעסק בתורה ובמצוות, ונשתדל להשלים עשייתן, ואחר שנעשה מה שנתחבבנו, אם יזכה ה' לנו או לבנינו או לבני בנינו לראות מלך המשיח – הרי טוב, והיא טובה על טובה, ואם לאו – לא הפסדנו כלום, אלא דוחנו בעשייתנו מה שאנחנו חייבים בו.¹⁵

זו הייתה ההתייחסות הראשונה של הרמב"ם לשאלת המשיח. כבר בשלב זה הוא היה חד-משמעי בדבר הפסיביות הנדרשת מהציפייה לביאת המשיח, והשתדל להוריד ציפיות ככל האפשר – ייתכן שהמשיח יבוא בימי בנינו או בני בנינו, וייתכן שלא. דווקא משום ההסתייגות הספקנית הזאת הוא טען שיש להפריך בין הציפייה למשיח לבין קיום המצוות, שאם לא כן, אי-הביטחון בנוגע לביאת המשיח עלול להחליש את המחויבות לקיים מצוות. הרמב"ם התמיד בעמדה ספקנית ופסיבית זו כל חייו.

כבר בהקדמה לפרק חלק בפירוש המשנה הבחין הרמב"ם היטב בין שתי תפיסות משיחיות מתחרות במסורת היהודית. ראשית הוא פסל בדרך השלילה את התפיסה האוטופית-האפוקליפטית. עמדה זו הוא ייחס לאחת מחמש הכתות של היהודים שנשתבשה דעתם בשאלת השכר שמביא קיום המצוות. מלכתחילה הם מקיימים מצוות בדרגה הנמוכה של קיומן, שלא לשמן, כלומר מיראה ולא מאהבה, למען טובות הנאה גשמיות.¹⁶ קל וחומר הם סבורים, שהשכר המיוחל הוא ביאת המשיח, במשמעות האפוקליפטית שלו. הרמב"ם מתאר עמדה זו בלעג גלוי. את התיאורים הפנטסטיים של המצב המשיחי, שהם מעבר לטבע ומחוץ להיסטוריה, הוא מגדיר "מן הנמנעות", כלומר מצב המנוגד לחוקי הטבע וההיגיון, ולכן בלתי-אפשרי בעליל:

וכת שניה תסבור ותחשב: שהטובה המיחלת – היא: ימות המשיח, מהרה יתגלה. וכי באותו הזמן יהיו בני-אדם כלם מלאכים: כלם חיים וקיימים לעד, ויגבהו בקומתם, וירבו ויעצמו עד שיושיבו כל-העולם לעד לעולם. ואותו המשיח – כפי מחשבתם – יחיה [לעד] בעזר השם-יתברך. וכי באותם הימים תוציא הארץ בגדים ארוגים ולחם אפוי ודברים הרבה כאלה שהם מן הנמנעות. [...] ומביאים ראה בדברים רבים מצויים לחכמים ובכתובים במקרא, יסכים פשטם למה-שהם אומרים, או לקצתו.¹⁷

בסיום הדברים לועג הרמב"ם לקריאת הפשט השטחית שלהם את המקרא והמדרש, המעוותת לדעתו את משמעותם האמיתית, שהרי לשיטתו המשמעות האמיתית של הדברים טבועה בקריאת הדרש האלגורית שלהם, התואמת את האמת הפילוסופית והתאולוגית. במקום העמדה

15 "איגרת השמד", איגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' נז-נח.

16 ראו הבחנה זו ב"ספר המדע", "הלכות תשובה" י.

17 הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רבינובין, עמ' קיא. לשאלת גובה הקומה ומשמעו ראו מלמד, "מקרים לא מקריים". עניין הבגדים הארוגים והלחם האפוי מתייחס לקריאת הפשט של ההיגד הנודע של רבן גמליאל, וגדון בה להלן. הרמב"ם שלל את קריאת הפשט והעדיף קריאת דרש אלגורית, וראו בהמשך.

האפוקליפטית הדתויה מציב הרמב"ם את תפיסת המשיחיות הראליסטית.¹⁸ העיקרון המנחה את התפיסה הזאת של המשיחיות הוא "עולם כמנהגו נוהג":

ולא ישתנה במציאות שום דבר ממה שהיה עתה – אלא שהמלכות תחזור לישראל. וזהו לשון החכמים: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד".

עקרון יסוד זה חוזר ומודגש גם ב"הלכות מלכים":

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חדוש במעשה בראשית – אלא עולם כמנהגו נוהג. [...] אמרו חכמים: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד".¹⁹

את טיעונו מרחיק הלכת מבסס הרמב"ם על דבריו של האמורא שמואל (בבלי, ברכות לד ע"ב): "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, שנאמר: כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, 11). כדרכו לא היסס הרמב"ם להעדיף היגד כמעט יחידאי זה, המדגיש את האופי ההיסטורי הראלי של תקופת המשיח, על פני היגדים רבים אחרים ונפוצים יותר, המופיעים בנבואות הגאולה במקרא ובמדרשי האגדה, שהדגישו דווקא את האופי הנסי של המצב המשיחי. הוא אף הציג היגד יחידאי זה כ"לשון חכמים", כלומר בלשון רבים, כדי לחזק את האסמכתא שלו. עצם הבחירה באסמכתא זו דווקא, למרות היותה חריגה למדי, מבטא את עמדתו המשיחית הראליסטית הרדיקלית.²⁰ תפיסתו אכן עומדת לכאורה בסתירה לפשטי נבואה ומדרש, שלפיהם ישתנו סדרי הטבע עם ביאת המשיח, שהרי ישעיהו אמר, שבאחרית הימים "גר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ" (ישעיה יא, ו). כדרכו פירש הרמב"ם דברים אלה במשמעות אלגורית. דברי הנביא לא היו אלא "משל וחידה", המתארים את השלום העולמי שיתקיים במצב המשיחי בין ישראל לבין אומות העולם, שהרי אומות העולם נמשלות במקומות רבים במקרא לחיות טורפות. נעמוד בהמשך על התנאים שיאפשרו מצב זה של שלום עולמי.²¹

החידוש הגדול הראשון במצב המשיחי יהיה השינוי הפוליטי במצבו של עם ישראל. ימות המשיח, לדעת הרמב"ם, יהיו בראש ובראשונה "זמן שתשוב המלכות לישראל ויתחזרו לארץ ישראל". במשפט זה מופיע הרכיב הרסטורטיבי במלוא עוצמתו. עיקרון זה חוזר ומופיע בפתח דבריו בנושא זה ב"הלכות מלכים", והדבר מדגיש את מרכזיות העיקרון הרסטורטיבי בעיניו: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד לישנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ גדחי

18 שם עמ' קט-קלב.

19 "הלכות מלכים" יב, א-ב, עמ' תיז. סיכום קצר של הדיון הזה במשיחיות מופיע גם ב"ספר המדע", "הלכות תשובה" ט, ב.

20 ואכן, אבדבנאל, בביקורתו על עמדת הרמב"ם, "עשה מטעמים" מהצגת דברי שמואל כ"לשון חכמים". ראו ישועות משיחו (קניגסברג 1861), דף נו, ע"ב: "[...] וכדי להגדיל הרב [= רמב"ם] עוד ברעת הוה לא זכרו בשם שמואל פן יאמרו שהם דברי יחיד, אבל אמרו בשם חכמים כאלו כל חכמי ישראל הבינו בזה והוא דבר מתמיה מאד לפי שדברי הנביאים פה אחד יעידון ויגידון שבימות המשיח יגדל עמ' לעשות עם עמו וחסידיהו פלאות עצומות בוולת המנהג הטבעי [...]".

21 שימוש אלגורי דומה בפסוקים אלה ראו גם במורה הנבוכים ג, יא.

ישראל. וחוזרין כלי־המשפטים בימיו כשהיו מקדם".²² במשפט זה חוזרים כמה פעמים הפעלים הנוגעים לעיקרון הזה: המלך־המשיח, נצר לבית דוד, יחזיר את מלכות בית דוד, יחזיר את עם ישראל לארץ־ישראל, יקים מחדש מדינה ישראלית, יבנה מחדש את בית המקדש ויחזיר את כל המשפטים, כלומר את חוקי התורה, למצבם הקדום. העיקרון המנחה הוא, שכמו שסדרי הטבע לא ישתנו עם בוא המשיח, כך גם התורה לא תשתנה: "ועקר הדברים ככה הם: שהתורה הזאת חקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהם ולא גורעין מהם".²³

בעיני היהודי המאמין, עצם הדבר שהנצרות ביטלה את החיוב לקיים את המצוות המעשיות מוכיח בעליל שישו היה משיח שקר.²⁴ החזרה לארץ־ישראל והקמת בית המקדש יאפשרו לקיים מחדש את החטיבות בתרי"ג המצוות העוסקות בעבודת הארץ ובעבודת המקדש, וגם זה אפוא ביטוי מובהק לעיקרון הרסטורטיבי – במצב המשיחי יחזור עם ישראל לקיים את כל מצוות התורה במלואן, כלומר יחזור לעבודת האל המושלמת.²⁵ עקרון האמונה הגדול "חדש ימינו כקדם" מוגדר כאן במלואו. תקופת המשיח נתפסת אכן כחזרה למצב אידילי קדום, אבל היא גם תהייה תקופה היסטורית שתעלה על כל התקופות שקדמו לה.

בהקדמה לפרק חלק מתואר המלך־המשיח כמי שהוא גדול אפילו מהמלך שלמה, שהופיע במסורת ימי הביניים כאב־טיפוס של המלך־הפילוסוף. בהמשך מתאר הרמב"ם את המלך־המשיח בהתאם: "[...] צדק המלך ורב ישרו, והפלטת חכמתו וקרבותו אל האלהים"; ובעיקר הי"ב של י"ג העיקרים שלו הוא מתואר כמי "שיהיה לו יתרון, ומעלה, וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם".²⁶ המלך־הפילוסוף נוסח אפלטון מזוהה כאן עם המלך־המשיח היהודי.²⁷ עמדנו לעיל על כך, שלמרות דו־הערכיות כלפי המלוכה, המשיח עצמו מופיע בדמות מלך, נצר לבית דוד. בהקדמה לפרק חלק מושווה המלך־המשיח לשלמה, ואילו ב"איגרת תימן" הוא משווה למשה,²⁸ והוא מתואר בדמות נביא שמעלתו הגבוהה ביותר אחר משה רבנו. מלך בדמות המשיח עולה אפילו על שלמה, ובדמותו הנביא הוא מתקרב לדרגתו של משה יותר מכל נביא אחר.²⁹ עם זאת הוא מתעלה על משה בנושאים כמו צדק ויראת ה': "להודיענו עילוי מדרגתו שהיא מעל מדרגת כל בני אדם".

גם כאן נוצרת המקבילות המלאה בין הנביא לבין הפילוסוף, שהרי לשיטתו האריסטוטלית של הרמב"ם, השגת שלמות הנפש המשכלת היא תנאי מקדים הכרחי למימוש הנבואה. בדמותו

22 "הלכות מלכים" יא, א, עמ' תיב.

23 שם יא, ג, עמ' תיר.

24 כפי שאומר הרמב"ם ב"הלכות מלכים" יא, ד, עמ' תטז. אחת ההוכחות המכריעות בעיניו להיותו של ישו משיח שקר היא, שהוא החליף את התורה בתורה אחרת.

25 הקדמה לפרק חלק, עמ' קלב; "ועשית כל מצוות תורת משה רבנו", והדגש במילה "כל".

26 הקדמות לפירוש המשנה, עמ' קמז.

27 ראו בעניין זה Melamed, *The Philosopher-King*, pp. 42–44.

28 "איגרת תימן", איגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' קנה-קנו.

29 ראו גם ב"ספר המדע", "הלכות תשובה" ט, ב; "מפני שאותו המלך שיעמד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבנו".

ז

של המשיח מתלכדות אפוא תכונותיו של המלך-הפילוסוף נוסח שלמה ושל הנביא-הפילוסוף נוסח משה. לפיכך לאימות הנבואה והמשיחיות לפי שיטתו של הרמב"ם יש שני קני מידה עיקריים: שלמות שכלית והצלחה פוליטית-מעשית. מי שנעדרת ממנו שלמות הנפש המשכלת לא ייתכן שהוא יתנבא או יהיה משיח. שנית, הצלחתו הפוליטית והצבאית המעשית של המשיח היא בהנהגת עם ישראל, בהחזרתו לארצו, בניצחון במלחמת המצווה ובבניית המקדש מחדש. הטוען להיות משיח חייב לעמוד במבחן הביצוע. הצלחתו היא ההוכחה המכרעת להיותו משיח אמת.³⁰ לאחר הצלחתו במבחן הביצוע הוא יעבור ממצב של "חזקת משיח" למצב של "משיח בוודאי", כפי שאומר הרמב"ם:

ואם יעמד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדור אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל-פה, ויכוף כל-ישראל לילך בה וחזק בדקה וילחם מלחמות ה' – הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בוודאי.³¹

שתי אמות המידה העיקריות לאימות המשיחיות – שלמות הנפש המשכלת וכישורי ההנהגה המדינית והצבאית – מתלכדות אפוא בדמותו של המלך-הפילוסוף. לעומת זאת שלל הרמב"ם בתוקף את האמונה העממית, שהמלך-המשיח צריך או יהיה מסוגל לעשות נסים ונפלאות החורגים מסדר הטבע, שהרי לשיטתו, כאמור, גם בתקופה המשיחית "עולם כמנהגו נוהג".³² שלילת רכיב מסורתי זה של המשיחיות מאפיין היטב את תפיסתו הראליסטית-הרציונליסטית של הרמב"ם. היא גם עומדת בקנה אחד עם יחסו המסתייג של הרמב"ם כלפי תופעת הנס כפשוטה בכלל, בהיותה מנוגדת לחוקיות הטבעית ולכן "נמנעת המציאות". שלילת רכיב זה גם מחזקת את דחיית משיחיותו של ישו, שאימותה התבסס בימי הביניים במידה רבה על האמונה בנסים שחולל.³³

על רקע זה מתואר המלך-המשיח כמי שכל אומות העולם יקבלו את סמכותו, אך לא בכוח הזרוע, כי אם תוצאה של חכמתו, צדקתו הגדולה והישגיו הגדולים. מאחר שסדרי הטבע לא ישתנו, גם הטבע האנושי לא ישתנה, ולכן גם סדרי החברה לא ישתנו: "ויהיו בימיו – עשירים ואביונים, גבורים וחלשים כנגד [בהשוואה ל] זולתם", וזה על בסיס הפסוק "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, 11). בשונה מהתפיסה הפוליטית האוטופית, שתארה חברות אידאליות, לא כאן ולא עכשיו, שרבות מהן התבססו על עקרונות "קומוניסטיים" של ביטול הרכוש הפרטי, ושוויון חברתי-כלכלי מוחלט, החל בפוליטאה של אפלטון וכלה באוטופיה של תומס מור במאה השש-עשרה, תפיסתו של הרמב"ם את המדינה המשיחית האידאלית היא ראליסטית מובהקת, ואין הוא עוסק ביצירת מצב חדש אלא בחידוש מצב ישן. הואיל וההבדלים הטבעיים בין בני האדם יישארו בעינם, גם ההבדלים מעמדיים, כלכליים-חברתיים יוסיפו להתקיים, אלא שבמדינה

30 "הלכות מלכים" יא, א ו'ר, עמ' תיג-תיד. על רקע זה מבקר הרמב"ם את רבי עקיבא ושאר החכמים בדורו על שהאמינו בטעות במשיחיותו של בר כוכבא לפני שמעשיו הוכיחו שאינו משיח. שם, הלכה ג.

31 "הלכות מלכים" יא, ד, עמ' תטו.

32 שם, א, ג, עמ' תיד.

33 ראו "אגרת תימן", איגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' קנט.

המשיחית ההברלים אלה יתמנו מאוד משום שבנסיבות האידאוליות יוכלו כל בני האדם, גם העניים ביותר, לספק את צורכיהם הגשמיים בנקל בעקבות השפע העצום שיתקיים. הרמב"ם השתמש לצורך זה בהיגד של רבן גמליאל: "עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות [= עוגות] וכלי מילת [= בגדי משי]" (בבלי, שבת ל ע"ב). הוא מפרש דברים אלה במשמעות שהם מתארים בצורה אלגורית את השפע העצום שישורר בימות המשיח, שהרי קריאת פשט מתארת מצב שהוא נמנע המציאות. יש כאן ביטוי לתפיסה ולפיה בתקופה המשיחית גם האקלים ישתפר ויווצר מעין אביב נצחי, שיתוויר את האנושות למצב עדני – וגם זה ביטוי לתפיסה הרסטורטיבית. מבחינה גאוגרפית מדובר בחזרה לארץ־ישראל שבה לפי התפיסות האקלימיות שהיו מקובלות אצל מלומדים יהודים בימי הביניים, התקיים אקלים מאוזן, שהרי "ארץ ישראל באמצעיתו של עולם". החזרה לארץ־ישראל תהיה אפוא גם חזרה לאקלים הממוזג, שיקל לכונן את החברה האידאולית ואת השגת השלמות האנושית.³⁴ במצב זה יהיה השפע זמין והשגשוג ימתן את המתח המעמדי, מה שיסייעו בהשגת שיתוף הפעולה החברתי והשלום, כפי שאומר רמב"ם בסוף הלכות מלכים: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות – שהטובה תהיה משפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר".³⁵ ובמצב של שפע, שגשוג, מיתון מתחים ושלום גם יארכו שנות חייו של האדם: "ותאריך מלכותו [של המלך־המשיח] מאד [...] ויארכו חיי בני האדם גם־כן – לפי שכשיסורו הדאגות והיגונות, יארכו ימי האדם".³⁶

אריכות החיים תהיה מעין חזרה למצב הראשוני של האנושות, שבו חיו בני האדם מאות שנים, כפי שאנו מוצאים בסיפורי בראשית, אבל לא תהיה חריגה מסדרי הטבע.³⁷ כמו שיארכו חיי האדם, גם קיומה של המדינה המשיחית האידאולית יאריך אלפי שנים, הרמב"ם מצטט לעניין זה דברי "חכמים":³⁸ "כי הקבוצן הטוב כשיתקבץ – לא במהרה יפרד". ואכן אחד המאפיינים של המדינה ושל המשטר האידאליים במחשבה המדינית הקלאסית הוא יציבותם והישרדותם לאורך זמן. אלא שתכלית קיומה של המדינה המשיחית אינו סיפוק צרכים גשמיים בשפע, כפי שסברו לדעתו "מבלבלי הדעת", וגם לא סדר חברתי ושלום עולמי – כל אלה אינם אלא תנאי הכנה מקדימים, האמורים לאפשר את מימוש תכליתה העליונה, והיא שלמות השכל, כלומר ידיעת האל:

והתועלת הגדולה אשר תהיה באותם הימים היא – שנגות משעבוד מלכויות שהוא מונע אותנו מעשיית המצוות כלן; ותרבה החכמה, כמו שנאמר: כי מלאה הארץ דעה את־י (ישעיה יא, 9) [...] ותהיה נמצא בימים ההם שלמות רבה ונוכה בה לחיי העולם־הבא.³⁹

34 ראו בעניין זה א' מלמד, "ארץ־ישראל והתאוריה האקלימית במחשבה היהודית", מ' תלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (ירושלים תשנ"א), עמ' 52–78.

35 "הלכות מלכים" יב, ה, עמ' תב.

36 הקדמה לפרק חלק, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רבינוביץ, עמ' קלא.

37 ראו דברי הרמב"ם בעניין זה, במורה הנבוכים ב, מז, מהדורת שורץ, כך א, עמ' 420.

38 הכוונה כאן אינה לחז"ל, אלא לפילוסופים, לאריסטו כנראה. ראו S.M. Stern, Aristotle on the World State (Columbia, S.C. 1970).

39 מבוא לפירוש המשנה, עמ' קלא.

ז

ואילו "הלכות מלכים" מסתיימות בהצהרה דומה, שהיא גם הסיימת של כל ארבעה עשר הספרים של משנה תורה, מה שמעיד על חשיבותם הרבה של הדברים בעיני הרמב"ם:

לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל-העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח – אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה [...] ולא יהיה עסק כל-העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את-ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, 9).⁴⁰

המדינה המשיחית תיצור את התנאים הגשמיים והחברתיים האופטימליים שיאפשרו לבעלי היכולת לממש את השלמות האנושית העליונה, היא שלמות הנפש המשכלת, לפי המינוח האריסטוטלי, היא ידיעת ה', בתרגום היהודי-הרמב"ם של המונח, וכך לממש את תכלית קיומו של המין האנושי כולו. כאמור טען הרמב"ם בתוקף שבמצב של רעב ומחסור לא יוכל האדם לממש את תכליתו, וגם החכמים צריכים לחם לאכול וקורת גג מעל ראשם. במצב המשיחי יתקיימו התנאים הגשמיים והחברתיים המיטביים, ולכן הם יוכלו לממש את הפוטנציאל השכלי שלהם במידה המרבית – ויש בדברים אלה כאמור ביקורת על ה"טיפשים" הסבורים שימות המשיח מהותם טובות הנאה גשמיות. הביקורת אינה רק על "מבלבלי הדעת" בקרב היהודים שהיו סבורים כך, אלא גם רמז אנטי-אסלאמי מובהק, שהרי האסלאם הואשם בכך שראה בטובות הנאה גשמיות שכר נאות לקיום חוקי האסלאם.⁴¹ לשיטתו של הרמב"ם, דרגת קיום המצוות הגבוהה ביותר היא עבודת האל לשמה, מתוך אהבה, כלומר שלא על מנת להשיג טובת הנאה כלשהי, אלא כדי לממש את התכלית הרוחנית העליונה של הקיום האנושי. עבודה מתוך אהבה הייתה לדעתו אחד המאפיינים המרכזיים של המצב המשיחי.⁴²

התנאים הגשמיים והחברתיים האופטימליים יאפשרו לבעלי היכולת להתפנות כדי לעסוק בתלמוד תורה ובחכמתה באין מפריע, וכך להגיע לידיעת סתריה ברמה הגבוהה ביותר האפשרית לאדם. מאחר שבימות המשיח "עולם כמנהגו נוהג", והטבע האנושי לא ישתנה, גם אז רק מתי מעט של בעלי הכישורים – החכמים והנביאים – יוכלו להתפנות לכך,⁴³ ואפילו הם לא יוכלו להשיג

40 "ספר שופטים", "הלכות מלכים" יב, ר-ה, עמ' תיט-תכ.

41 ראו ספר המדע, מהדורת רובינשטיין, "הלכות תשובה" ה, ו, עמ' רמח: "שמא תקל בעיניך טובה זו ותרמה: שאין שכר המצוות והיות האדם שלם ברכי האמת – אלא להיותו אוכל ושותה מאכלות טובות, ובוזע צורות נאות, ולבוש בגדי שש ורקמה [...] ודברים הרומים לאלו, כמו שמדמין אלו הערביים הטפשים האויילים השטופים בזמה". עם זאת, בשונה מהנצרות ראה הרמב"ם כאמור באסלאם דת מונותאיסטית לכל דבר, אבל מבוססת על נבואת שקר. ראו א' שלוסברג, "יחסו של הרמב"ם אל האסלאם", פעמים 42 (תש"ן), עמ' 38–60.

42 על אהבת ויראה ראו ר' ישפה, "אהבת ויראה – תכלית האדם לפי ר' בן-אבן פקודה והרמב"ם", הנ"ל, פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כרך ג, עמ' 441–493.

43 בהקדמה לפרק חלק עמ' קלב, אומר הרמב"ם דברים שונים לכאורה: "כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם". הביטויים "קטן" ו"גדול" אינם רק גיל כרונולוגי אלא גם רמת ידיעה. כוונתו לכך שכל ישראל ידעו את האל, כל אחד ברמה האפשרית לו, אך רק החכמים יוכלו להגיע לרמה גבוהה של ידיעה.

סתרי תורה ולדעת את האל אלא "כפי כח האדם", כלומר בהתחשב במגבלות ההכרה האנושית לעומת השכל האלוהי. מגבלה זו, המבטאת עמדה מובהקת של ספקנות אפיסטמולוגית, חוזרת ומופיעה כאמור בכל הסימונות של כתבי הרמב"ם: בסיום "ספר המדע", בסיום משנה תורה כולה ובסימנת של מורה הנבוכים. אפילו במצב המשיחי תהיה השאיפה לידיעת האל מטרט־על, שמתו מעט אמנם יוכלו להתקרב אליה יותר מבכל תקופה אחרת, אבל לא יוכלו לממש אותה במלואה אלא בחיי עולם הבא.

הגדרת תכלית קיומה של המדינה המשיחית היא אפוא אריסטוטלית מובהקת, אבל ההקשר המדיני של מימושה הוא אפלטוני מובהק. הרמב"ם אמנם לא היה מעלה בדעתו לקבל את הרכיבים במדינה האפלטונית המנוגדים להלכה, כמו ביטול הרכוש הפרטי וביטול מוסד המשפחה, אבל קיבל בעיקרון את הטיעון שרק המדינה האידאלית תוכל ליצור את התנאים המיטביים להשגת שלמות השכל, וכאמור תפישתו שהמון עם הארץ קיים כדי לספק את צורכיהם של מתי המעט החכמים תואמת היטב את שיטת המבנה המעמדי באוטופיה האפלטונית⁴⁴.

מבחינה זו הרכיב הרמב"ם את האוטופיה האפלטונית על המשיחיות היהודית. תופעה זו בולטת במיוחד בפרק הקצר, אך רבי־החשיבות, שייחד הרמב"ם לשאלת המשיחיות במורה הנבוכים (ג), יא. אם בחיבוריו המוקדמים יותר הוא הרגיש את הרכיבים הגשמיים, החברתיים והאמונתיים של המצב המשיחי, הרי הדיון במורה הנבוכים ג, יא מצוי בהקשר פילוסופי־אפלטוני מובהק. הדיון בשאלת המצב המשיחי מופיע כאן בויקה לשאלה התאולוגית הקשה בדבר מקור קיומו של הרע בעולם, שהרי אם אלוהים ברא עולם שכולו טוב, מהיכן קיומו של הרע? הרע נחשב תוצאה להֶעֱדֶר. בתפיסה אפלטונית מובהקת הרמב"ם מזהה את מקור עשיית הרע באי הידיעה. מי שאינו יודע מהו הטוב גם לא יעשה את הטוב; ידיעת הטוב והגדרתו קודמת לעשיית הטוב. באמצעות דימוי אפלטוני משווה הרמב"ם את תהליך ההכרה לתופעת הראייה: כמו שהעיור לעולם ייכשל וייפצע אם לא יהיה מי שינחה אותו בדרך, כך האדם לעולם ייכשל ויעשה את הרע אם לא יונחה על־ידי ידיעת הטוב. מאחר שעשיית הרע פוגעת לא רק ביחיד אלא גם בחברה כולה, הרי הדרך היחידה לכונן חברה מוסרית העושה את הטוב, הוא להביא את בני האדם כולם לידיעת האמת, עד כמה שהם מסוגלים לכך. ידיעת האמת, השווה אצל הרמב"ם לידיעת האל, היא אפוא תנאי מקדים לקיומה של חברה מתוקנת. ולכן מי שיודע את האמת, כלומר הפילוסוף, חייב ליישם את ידיעתו בהנהגת החברה, ממש כמו שהרואה אמור להנחות את העיור. בתרגום למונחים יהודיים, המלך־המשיח, שהוא לדעת הרמב"ם המלך־הפילוסוף לפי משנת אפלטון, חייב להנחות את עם ישראל ואת אומות העולם לידיעת הטוב, ובעקבות הידיעה גם לעשיית הטוב, כפי שאומר הרמב"ם ב"הלכות תשובה" ט, ב: "מפני שאותו המלך שיעמד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה [...], ולפיכך ילמד כל־העם ויורה אותם דרך ה' ויבאו כל הגוים לשמעו".

ז

כמו שכבר ראינו בדינונו לעיל, דווקא מי שהגיע לרמה הגבוהה ביותר של הידיעה חייב ליישם אותה ברמה הגבוהה ביותר של המחויבות הציבורית. זוהי תפיסה אפלטונית, שאותה הרכיב הרמב"ם במישדין על תורת המשיחיות שלו:

כי בידעת האמת מסתלקות האיבה והשנאה ומתבטלת פגיעתם של בני־אדם זה בזה. הוא הבטיח זאת ואמר: "וגד זאב עם כבש וגמר עם גדי ירבץ" (ישעיה יא, 6). אחרי־כן נתן את הסיבה לזאת ואמר שהסיבה להסתלקותן של האיבות, הסלידות וההרדיות, וההשתלטויות האלה היא שבני־אדם ידעו אז את אמיתותו של האל, ואמר: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קרשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (שם, 9) דע זאת אפוא!⁴⁵

הרמב"ם מסיים את הפרק הזה באותה המובאה מנבואת הגאולה של ישעיהו שבה סיים את משנה תורה. בעיניו מבטא פסוק זה את העיקרון האפלטוני האמור: בני האדם לא ירעו ולא ישחיתו בדגע ששיגו את ידיעת האל. הרמב"ם מדבר כאן לא רק על עם ישראל אלא על בני האדם כולם. יש בפסוק ביטוי לתפיסה אוניברסלית, והיא השפיעה גם על תפיסת המשיחיות של הרמב"ם. לפי דבריו מתרחש מפגש בין גאולת הפרט לגאולת הכלל, בין גאולת האדם לבין גאולת עם ישראל. המין האנושי שיצא לגלות לאחר החטא והגידוש מגן העדן, יחזור עתה למצב של כמו גן עדן, שבו יוכל להשיג מחדש את שלמות הנפש המשכלת. בר בכך, עם ישראל שיצא לגלות מחמת חטאיו, יחזור לארצו ויקים בה מחדש את מדינתו האידאלית, שרק בה, בהתאם לעיקרון האפלטוני, תוכל הנפש המשכלת לממש את עצמה ולהגיע לידיעת האל. תפיסה זו של מימוש התכלית האנושית העליונה באה היטב לידי ביטוי גם בסיומת של מורה הנבוכים (שכבר דנו בה לעיל). רעיון זה מופיע כאן בצורה כה מופשטת ואוניברסלית, שההקשר המשיחי שלו אפילו אינו נזכר:

הרכיב הלאומי־פרטיקולרי היה רכיב יסוד בתפיסת המשיחיות היהודית, והוא בולט גם אצל הרמב"ם. עם זאת, אל לנו להתעלם מן ההיבט האוניברסלי בתורת המשיחיות שלו. לשיטת הרמב"ם, ביאת המשיח תביא לא רק את גאולתו של עם ישראל, אלא באמצעות גאולתו תבוא גם גאולת האנושות כולה, כפי שהוא אומד ("הלכות מלכים" יב, א): "ויתזרו [= כל אומות העולם] לדת האמת". גם כאן מופיע העיקרון הרסטורטיבי, המתבטא בחזרת כלל האנושות למצבה האידילי העדני הקדום. זה יהיה שיאו וסיומו של תהליך היסטורי ארוך של התקרבות אומות העולם אל המונותאיזם הטהור. המלומדים היהודים בימי הביניים התקשו להתמודד עם ההצלחות ההיסטוריות הגדולות של הנצרות ושל האסלאם, שהרי דתות אלה היו לשתי המתחרות האוניברסליות הגדולות, והיהדות נותרה לכאורה לא רלוונטית. מאחר שבתפיסת העולם הימי־ביניימית נחשבו האירועים ההיסטוריים להתגלמות הרצון האלוהי עלי אדמות, ראו בכך הוגי הנצרות והאסלאם הוכחה רבתי לדחיית היהדות בידי האל והתחלפתה בדת האמת החדשה – כל אחת משתי הדתות טענה כמובן להיותה דת האמת, היורשת הטבעית של היהדות.

לעומתם ניסו המלומדים היהודים לפענח את ביטויי הרצון האלוהי באירועים ההיסטוריים בדרך שתוכיח, לשיטתם, ופעמים בדרך של "איפכא מסתברא", את יתרונה ואת עליונותה של היהדות. לא בכדי הקדיש הרמב"ם לעניין זה דיון שלם ב"הלכות מלכים", בהקשר של ההתמודדות עם בעיית משיחיות השקר. הואיל ודבר אינו מקרי בהיסטוריה, הרי גם למשיחיות השקר יש תפקיד בתכנית האלוהית הגדולה. משיח השקר הוא אמצעי בידי האל לנסות בו את בני האדם, בייחוד באמצעות משיח שקר בעם ישראל. משיח שקר או נביא שקר של האמונות האחרות, הנצרות והאסלאם, הוא אמצעי להכין את אומות העולם בהדרגה לקבלת המונותאיזם הטהור.⁴⁶

בהתאם לתאוריה של עורמת האל טען הרמב"ם שהאל אינו פועל בטבע ובהיסטוריה באמצעות נסים ונפלאות, אלא באמצעות חוקי הטבע שקבע בסדר הבריאה; בטבע ובהיסטוריה האנושית אין קפיצות דרך אלא תהליכים איטיים של מעבר הדרגתי ממצב למצב. עיקרון זה פועל על כל בני האדם, על עם ישראל ועל אומות העולם גם יחד באותה המידה. כשם שאיש אינו יכול לעבור בבת אחת מחלב אם למוזנות קשים היאים לאדם מבוגר, כך איש אינו יכול לעבור בבת אחת מפוליתאיזם גס למונותאיזם טהור. לפיכך התיר אלוהים בזמנו לעם ישראל שזה עתה יצא ממצרים, לקיים שרידי פולחנים אלייליים, כמו הקמת מזבח ומקדש והקרבנות קרבנות, אף על פי שאלה אינם נחוצים במצב של מונותאיזם טהור, שהוא עבודת האל במחשבה, והוא, לשיטתו של הרמב"ם, עבודת האל בדרגתה העילאית. כדי להפנים בהם את אמונת הייחוד, דרש מהם האל להקים מקדש אחד בלבד ובו להקריב קרבנות לאל האחד בלבד – צורת הפולחן תישאר בינתיים עם מאפיינים אלייליים מובהקים, אבל היא תכוון אל האל האחד בלבד. הם חייבים לעבור את השלב של מונותאיזם גס כדי שיוכלו לשרש את הרגליהם הפוליתאיסטיים ולהתקרב בעתיד למצב של מונותאיזם טהור.⁴⁷

אלוהים אפשר את הופעת הנצרות והאסלאם ואת הצלחותיהן ההיסטוריות הגדולות כאמצעי להעביר את אומות העולם באופן הדרגתי ממצב של פוליתאיזם גס דרך מצב של מונותאיזם גס, לקראת השגת המונותאיזם היהודי הטהור עם ביאת המשיח. בהתאם לעיקרון של "עולם כמנהגו נוהג", גם המשיח לא יופיע לפתע פתאום, אלא לאחר תהליך הכשרה ארוך של עם ישראל ושל אומות העולם גם יחד. עם ישראל יצטרך לעבור בהדרגה תהליך של חזרה בתשובה לפני שיהיה כשיר לקבל את פני המלך המשיח, ואומות העולם יצטרכו לעבור בהדרגה מפוליתאיזם למונותאיזם גס כדי שיהיו מסוגלים לקבל אותו:

אבל מחשבות בורא העולם אין כח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו, ולא מחשבותינו מחשבותיו, וכל הדברים האלו שלישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי [= מוחמד] שעמד אחריו, אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם כלו לעבוד את ה' בחד, שנאמר: כי אז אהפך אל אחד עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד.

46 "הלכות מלכים" יא, ד, עמ' טסו.

47 עמדה רדיקלית זו מופיעה בעיקר בדיון במורה הנבוכים ג, לב. ראו בעניין זה אצל פונקשטיין, טבע היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם, פרק ו.

התוצאה הפוליטית של תהליך זה תתבטא בכך שכל אומות העולם תקבלנה את סמכותו של המלך-המשיח: "וזכרו יהיה מלא הגויים [...] וישלימו אתו [עם המלך המשיח] כלי-האמות ויעבדוהו כל הארצות – לצדקו הגדול ולנפלאות שהיו על ידו".⁴⁸ אומות העולם יעבדו עתה את האל בדרך המתאימה להן, כלומר תקיימנה בקפדנות את שבע מצוות בני נח, ותקבלנה מרצונן את ההגמוניה הרוחנית של עם ישראל. כך יושג השלום העולמי, שהוא מאפיין יסוד של התקופה המשיחית. התוצאה הרוחנית של תהליך זה תהייה, שכל אומות העולם תעבורנה את האל עבודה מונותאיסטית טהורה, כפי כוח שיש באדם. וכך מסכם הרמב"ם את הדברים בהלכה האחרונה של "הלכות מלכים", ושל החיבור משנה תורה כילו (יב, ה): בימות המשיח [...] לא יהיה עסק כלי-העולם אלא לדעת את ה' בלבד". לגאולה הפרטיקולרית של עם ישראל תצטרף גם הגאולה האוניברסלית של האנושות כולה.⁴⁹

ג. אברבנאל: משיחיות אוטופית-אפוקליפטית

כמו בנושאים רבים אחרים, גם בנושא המשיחי הציג אברבנאל עמדה מנוגדת במידה רבה לעמדת הרמב"ם. הוא הציע חלופה הפוכה, אם כי מלאה סתירות פנימיות, של משיחיות אוטופית ואפוקליפטית, האמורה להביא את ישראל למצב שהוא מחוץ לטבע ומעבר להיסטוריה. זו אמנם משיחיות המעבירה את הקיום האנושי לשלב מתקדם יותר של ההיסטוריה, אך היא מתכוונת אל מצב אחר-היסטורי, המסתייך לאחרית הימים. אם בעבור הרמב"ם היה נושא המשיחיות עניין צדרי למדי בתפיסת היהדות שלו, הרי הציפייה לביאת המשיח עמדה במרכז תפיסת עולמו של אברבנאל. אברבנאל התמודד עם נושא זה בטרילוגיה המשיחית שלו – ישועת משיחו, מעיני הישועה ומשמיע ישועה – שחבורה בדרום איטליה מיד לאחר גירוש ספרד. ריונים מקבילים נמצא בפירושו לנבואות הגאולה של הנביאים. את האובססיה המשיחית של אברבנאל, את גישתו האפוקליפטית הקיצונית ואת עיסוקו הפרטני בחישובי קצין אפשר להסביר על רקע הטראומה האישית והלאומית של הגירוש. אכן הגירוש מספרד ומפורטוגל עוררו תסיסה משיחית אפוקליפטית כבירה.⁵⁰ גם הדגש החוזר ונשנה שלו בנקמה הקשה שיעשה אלוהים באויבי ישראל עם ביאת המשיח מוסברת על הרקע הזה.⁵¹ – רכיב שאכן כמעט אינו בנמצא אצל הרמב"ם. שלושת החיבורים של אברבנאל עוסקים בפירוט רב בפרשנות של נבואות הגאולה

48 הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רבינובין, עמ' קל.

49 דעות החוקרים חלוקות בשאלה, האם התכוון הרמב"ם לכך שעם ביאת המשיח יתייהדו כל אומות העולם, או שמא הן תקבלנה את עקרונות היסוד של האמונה המונותאיסטית בלא גיור.

50 ראו י' בער, "התנועה המשיחית בספרד בתקופת הגירוש", מאסף ציון ה (תרצ"ג), עמ' סא-עח; י' תשבי, משיחיות בדור גירוש ספרד ופורטוגל (ירושלים תשמ"ה); ר' ש"ץ אופנהיימר, "קיום לדמותה של התעוררות הפוליטית-משיחית לאחר גירוש ספרד", בקובץ מאמרים, הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד (ירושלים תשמ"ה), עמ' 1-14.

51 ראו למשל ב"משמיע ישועה", פירוש לנביאים וכתובים (תל-אביב תש"ך), המבשר השלישי, עמ' תצא, עמודה שנייה: "העיקר הראשון הוא הנקמה אשר יעשה הקדוש ברוך הוא באומות בזמן ההוא [...] והרג ואבדן עצום מאד לא היה כמוהו מימי עולם"; "מעני הישועה", המעין האחד-עשר, שם, עמ' שצט, עמודה ראשונה: "שהיו באחרית הימים נקמת האויבים וגאולת ישראל ותחית המתים", כן ראו ישועת משיחו (קניגסברג 1861), דף כו, ע"א, ובמקומות רבים אחרים. לנושא הנקמה בגויים ראו י' יובל, שני גויים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים (תל-אביב תש"ס).

המקראיות ובמדרשי האגדה, ומתוך הפרשנות עולה עמדתו של אברבנאל. כאמור, נתמקד בהיבטים הפוליטיים של תפיסת המשיחיות שלו.⁵²

אברבנאל היה מודע היטב להסתייגות התקיפה של חז"ל מחישובי קצין. הוא התמודד עם בעיה זו במבוא למעיני הישועה.⁵³ למרות המודעות שלו לקשיי העיסוק בעניינים הנשגבים מהשכל האנושי ולוטים בערפילי העתיד לבוא, ולמרות האיסורים החד-משמעיים של חז"ל, החל ב"תיפח רוחן של מחשבי קצין" וכלה בשלוש השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל (שלא יעלו בחומה וכו'), אברבנאל בכל זאת הצדיק עיסוק זה בטענה שהאיסור אמנם תקף במשך הגלות, אך בסופה ולקראת הגאולה יוכלו המשכילים לפענח את מועד הופעת המשיח ואת פרטי הגאולה. הואיל וזו ממשמשת ובאה, מוטלת על המשכילים חובה קדושה לעשות זאת. לעומת הדמב"ם שהסתייג בחריפות מהעיסוק בחישובי הקץ וטען שהגאולה רחוקה, ותופיע אולי בימי בני בנינו, ואולי לא, אברבנאל האמין באמונה שלמה בביאתה הקרובה; באימי הגירוש הוא ראה הקדמה הכרחית לביאת המשיח. על רקע זה הוא הצדיק חישובי קץ מדוקדקים ועסק בהם. לפי חישוביו אמור המשיח להופיע בין שנת 1502 לשנת 1532, כלומר עוד בחייו או לכל המאוחר בדור הבא.

אברבנאל ביסס את חישובו על פרשנות של נבואות הגאולה של דניאל, ובהן עוסק החיבור מעיני הישועה. חזון אדבע החיות של דניאל (ו, 1-8) שימש נקודת מוצא למערכת פרשנית שלמה, שזיהתה ארבע מלכויות המחליפות זו את זו בשלטון עולמי לאורך ההיסטוריה, והן משעברות את עם ישראל ושולטות בארצו. אצל חז"ל ארבע המלכויות הן: בבל, פרס, יוון ורומי. במרוצת הדורות נאלצו הפרשנים לעדכן את המלכויות, ובפלפול פרשני הכלילו מספר גדול יותר של ממלכות במסגרת המחייבת של הארבע. הפרשנים היהודים נאלצו גם להתמודד עם הפירושים הכריסטולוגיים (אלה שהנצרות מוצאת בהם דמויות לישו) לחזון דניאל, ולפיהם הנצרות היא המלכות האחרונה והנצחית. גם אברבנאל הקדיש לפולמוס בין-דתי זה אנרגיה רבה ועמודים רבים בכתביו העוסקים בנושאי המשיחיות והגאולה. אברבנאל בחר בפתרון חלופי ולפיו המלכות הרביעית בשיטת חז"ל, היא רומי, מכילה גם את יורשותיה, הנצרות והאסלאם, מאחר ששתיהן שולטות במרחב הגאוגרפי שלטת בו בזמן רומי. על בסיס חישוביו הוא הסיק שזמנה של המלכות הרביעית – כלומר הנצרות והאסלאם גם יחד – הולך ותם, והיא תוחלף בקרוב במלכות החמישית והאחרונה, היא מלכות ישראל של ימות המשיח.⁵⁴

מלכות זאת עדיין תהיה המשך של ההיסטוריה הריאלית. כשם שמלכות נבוכדנאצר נפלה בידי כורש, ומלכות כורש נפלה בידי אלכסנדר מוקדון, ומלכויות יוון נפלו בידי הרומאים, כך עתיד המשיח לכבוש את השלטון העולמי מידי הנצרות והאסלאם. ביאת המשיח היא אפוא חוליה

52 על תפיסת המשיחיות אצל אברבנאל נכתבה ספרות ענפה. נוסף על ההפניות לעיל ראו נתניהו, אברבנאל, חלק ב, פרק ד; י' ליבוביץ, "הגאולה ואחרית הימים אצל אברבנאל", בקובץ מאמריו, אמונה, היסטוריה וערכים (ירושלים תשמ"ב), עמ' 102-111; E. Lawee, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition* (Albany 2001), ch. 6.

53 "מעיני הישועה", פירוש לנביאים וכתובים, מעיין א, עמ' רפב-רפד.

54 שם, המעיין השני, עמ' רפד-רצ, שכה-שטט; ישועות משיחו, דף י, עא-עב.

בשרשרת ההיסטורית הריאלית, ולא מצב של אחרית הימים, שלאחר ההיסטוריה. לכאורה נראה שאברבנאל קיבל את העמדה הראליסטית-הרסטורטיבית של הרמב"ם, ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות". אבל המשמעות שהוא הקנה לדברים אלה שונה במידה רבה, ויש לה צביון אפוקליפטי מובהק. ראשית, הוא הפנה את תשומת הלב לעובדה, הנכונה בפני עצמה, כי ההיגד עליו ביסס הרמב"ם את תפיסתו, המיוחס לאמורא שמואל, הוא היגד יחידאי, ואילו רוב הנביאים והחכמים דגלו בעמדה נסית של הגאולה, בהסתמך על משמעות הפשט של נבואות כמו "וגר זאב עם כבש", ועל דימויים אגדיים בדבר השפעת שתצמיח ארץ-ישראל. תפיסתם הייתה של שינויים מפליגים במצב האנושי, כמו שלום עולמי, הכרת אוניברסליות האלוהים וביעור יצר הרע. שנית, גם להיגד היחידאי של שמואל הוא הקנה משמעות חדשה, שעיקרה אותו מהעוקץ הדיאליסטי שלו. בהתאם לפרשנותו המקורית של אברבנאל, אין לקרוא את הביטוי "שעבוד מלכויות" בדרך השלילה, כלומר שהתקופה המשיחית תתבטא בכך שעם ישראל יהיה משוחרר משעבוד, אלא בדרך החיוב; משמע, בתקופת המשיח תהייה אומות העולם משועבדות לישראל, והמשיח יהיה שליט העולם.

אברבנאל השתמש כאן בביטוי היווני "קוסמוקרטור" (שליט העולם), שהיה תוארם הרשמי של קיסרי האימפריה הרומית המזרחית – ביזנטיון. אם כן, תקופת המלכות החמישית, היא מלכות המשיח, תהייה מבחינות מסוימות המשכו של התהליך ההיסטורי, אך היא גם תהיה בעת ובעונה אחת סוף ההיסטוריה, שהרי זו תהיה המלכות האחרונה, והמשיח ויורשיו ישלטו ימים רבים. ברבים מאפייניה תחרוג מלכות אחרונה זו מהמהלך הראלי של ההיסטוריה, שכן היו בה רכיבים נסיים ועל-טבעיים מובהקים, והיא תתכוון אל עבר אחרית הימים: "שכל מקום שנאמר בו אחרית הימים הוא לימות המשיח".⁵⁵ זו תהייה מעין תקופת מעבר בין המצב ההיסטורי למצב העל-טבעי שמעבר להיסטוריה. במקומות רבים אברבנאל מקשר במישרין את ביאת המשיח לתחיית המתים: "שקודם אותה תחייה שהוא התכלית האחרון יקדם אליה קבוץ הגליות".⁵⁶ הדגשת תפיסת הגאולה המשיחית כשלב מקדים לתחיית המתים טוען בה בהכרח משמעות נסית-אפוקליפטית מובהקת. בישועות משיחו הוסיף לכך אברבנאל את הטיעון שהאמוראי שמואל התכוון בדבריו לשלב הראשון של הגאולה, היא התקופה המשיחית, שבה אכן יהיה מצב של "עולם כמנהגו נוהג", ולא לשלב האחרון והמכריע שלה – אחרית הימים ותחיית המתים, שאז גם לדעת שמואל יתקיים מצב שהוא מעבר לסבוע ומעבר להיסטוריה.⁵⁷ הרמב"ם לעומתו הותיר את תחיית המתים, כמו את ביאת המשיח, לערפילי העתיד הרחוק, שאמנם חובה פורמלית להאמין בה, אך אין היא עניין לביצוע קרוב, ובכל מקרה יחסו לתחיית המתים היה ספקני ומעורפל, בהיותה מנוגדת לחוקי הטבע, שהרי לשיטתו "עולם כמנהגו נוהג" גם בתקופה המשיחית וגם במה שיבוא לאחר מכן.

אברבנאל הדגיש מאפיינים על-טבעיים של המצב המשיחי. הוא תמה על הקושי שהיה לרמב"ם עם פשטי מקרא ומדרש המתארים מצב על-טבעי. הרמב"ם פירש כאמור את נבואת ישעיהו "וגר

55 "משמיע ישועה", פירוש לנביאים וכתובים, המבשר השלישי, עמ' תלט, עמודה ראשונה למעלה.

56 "משמיע ישועה", המבשר החמישי, עמ' תקכג, עמודה ראשונה; וכן המבשר השלישי, עמ' תצה, עמודה שנייה: "שבאותו זמן מהגאולה או קרוב אליה יחיו המתים". ישועות משיחו, דף כז, ע"ב, נו, ע"ב, ובמקומות רבים אחרים.

57 ישועות משיחו, דף נו, ע"א-נח, ע"ב.

זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ" במשמעות מטפורית, כלומר הנבואה מכוונת אל השלום העולמי שישרור בזמן ההוא, שהרי פשט הדברים משמעו מצב שהוא נמנע המציאות, והרי גם בתקופת המשיח "עולם כמנהגו נוהג". אברבנאל ביקר בחריפות את הפירוש הפילוסופי-הרציונליסטי למדרשי האגדה, פירוש שלדעתו עיוות את כוונת הכתוב במגמה להתאים אותו באופן מלאכותי לתפיסות הפילוסופיה האריסטוטלית.⁵⁸ הוא טען שיש לקרוא דברים אלה כפשוטם. בעיניו אין הם אלא חזרה למצב שהיה לאחר הבריאה, שאז לא טרפו בעלי-החיים זה את זה:

[...] שיהיו הרברים כפי מה שהיו בתחילת הבריאה כי האריה לא היה אז טורף וכן שאר החיות והעופות הרורסים שאם לא היה כן היו נפקדים המינים הנבראים כיון שלא נבראו אלא זכר ונקבה ותיבת נח תוכיח על זה ויהיה אם כן פירוש הכתוב שבימות המשיח ישובו הרברים לאיתנם הראשון שלא יטרפו הטורפים ולא יהיו נטרפים הבעלי-חיים הפתיים אבל ישובו כלם בנחת בשובה ונחת וזכר שהפלא הזה יהיה בארץ ישראל. בלבד לא בכללות העולם והוא אמרו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי והיה התכלית הנס הזה להורות על רוב השלום לא בלבד בין האנשים כי אם גם בין הבעלי-חיים בלתי מדברים [= חסרי השכל] ולמה יקשה על הרב המורה [= הרמב"ם] לפרש היעוד הזה כפשוטו [?] [...] וכבר אמרו במשנת אבות (ה, ה) שמעולם לא הויק נחש ועקרב בירושלם ומה המונע שלא יהיה כך ויותר מזה לימות המשיח שתמלא הארץ רעה את ה' ⁵⁹[?]

אכן בדבריו ביטוי לעקרון הרסטורטיבי, אבל החזרה היא למצב הנסי שהיה בתקופה שלאחר הבריאה, והתקלקל לאחר מכן. יש כאן חזרה למצב מעין עדני. העיקרון הרסטורטיבי היה עקרון יסוד בתפיסה המשיחית של הרמב"ם, אבל משום שהוא לא הניח אפשרות קיומם של נסים בתקופה הבראשיתית, הוא גם לא הניח חזרה לגסים לאחר ביאת המשיח. עמדת אברבנאל הפוכה; בעיניו המצב זה הוא תוצאה נסית ישירה של החזרה האוניברסלית לעבודת האלוהים. בדברי ישעיהו ובהמשך נבואת אחרית הימים: "אריה כבקר יאכל תבן" (ישעיה יא, 7) אברבנאל מוצא רמז לסיבה טבעית להימנעות מטריפה. לדעתו, כל בעלי-החיים, ובכלל זה בני האדם, היו צמחונים במצב הבראשית, ולכן חיו יחדיו בלא פגיעה הדדית. רק לאחר שהחלו לאכול בשר הידרדרו להתנהגות אכזרית ואלימה, שהיא פועל יוצא הכרחי של אכילת הבשר, המעוררת את היצר הרע. לפי הנאמר בתורה, הותר לאדם לאכול בשר רק לאחר יציאת נח מן התיבה (בראשית ט, 3-6). לפיכך במצב המשיחי, עם החזרה הנסית לצמחונות, תיעלם האכזריות והכול – בני האדם ובעלי-החיים האחרים – יחיו בנחת זה בצד זה. החזרה לצמחונות תהייה נסית, והתוצאה שלה היא פועל יוצא של חוקי הטבע.⁶⁰

58 ראו דבריו בישועות משיחו, דף יו, ע"ב: "והדרך השלישי אשר ראיתי לקצת המחברים הוא שבאו לפרש הגדות התלמוד ותרשו על ירך הנסתר [= פירוש אונטרין] ויעשה להם התנך והנסתר דברים שבעיים מחומר וצורה ושאר הדברים ההוויים] והנפסדים וגם מהשמיים עשו שיתופים בדברי החכמים להטות משפטם לדברי הפילוסופים ודעותיהם וכבר נמצא מזה בדברי הרב המורה [= הרמב"ם] [...] וזולתם בפייה ירצו סלה לפרש דברי הקדושים חכמי ישראל בהשתדלות עצות להסכימים עם דעות אריסטו ותלמידיו והתחכמות אשר בזה מאס לבי [...].

59 "משמע ישועה", פירוש לנביאים וכתובים, עמ' תמב, עמודה שנייה.
60 שם, ראו נוסח מקביל בפירוש המקדם יותר לישעיה יא, פירוש לנביאים אחרונים, עמ' צא, עמודה שנייה. וכן ישועות משיחו, דף נו, עא. לצמחונות של בני האדם הראשונים ראו בפירוש לסיפור קין והבל, הפירוש לבראשית, עמ' 222-223, וכן הפירוש לפרשת נח, שם, עמ' 311-312.

2

האופי הנסי של המצב המשיחי מודגש בטענתו שמצב אידילי זה יתקיים בארץ־ישראל בלבד, ולא בכלל העולם. ההנחה שבמצב הבראשיתי היו בני האדם ושאר בעלי החיים צמחונים היא חלק מתפיסתו ה"פרימיטיביסטית", האנטי־פוליטית, של אברבנאל, ולפיה בני האדם הראשונים, במצב העדני, הסתפקו במועט, חיו בסימביוזה עם הסביבה הטבעית, שיתפו פעולה באופן טבעי, לא התנהגו באכזריות ולכן גם לא נזקקו למסגרת מדינית כופה כדי לספק את צורכיהם ולמתן את נטייתם לעשות את הרע. המצב המדיני הוא תוצאה לא רצויה אבל הכרחית של ההידרדרות האנושית מהמצב העדני. ביאת המשיח אמורה להיות חזרה למצב העדני של שלום עולמי ועבודת השם המלאה. מבחינה זו תהייה התקופה המשיחית – ממש כמו המצב העדני שהיא אמורה לחדש – מציאות חוץ־פוליטית ועל־פוליטית מובהקת. ביטוי למצב זה נמצא גם בתיאור תכונותיו של המלך־המשיח.

עם ביאת המשיח תתרחש אפוא רסטורציה נסית למצב הראשוני המושלם של הטבע ושל האדם. אשר לטבע, האקלים ישתנה במהותו ויחזור להיות האביב הנצחי של המצב העדני. אברבנאל מצטרף כאן לעמדתו של אברהם אבן עזרא (ראב"ע), שפירש ברוח זו את הפסוק מנבואת הגאולה של ישעיה: "כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה, ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב" (ישעיה סה, 17):

והראב"ע פירש שמים חדשים על הרקיע שהוא האויר שיחדש הקדוש ברוך הוא אויר טוב בארץ ישראל שיהיו בני אדם בריאים וטובים ויחיו שנים רבות וגם יוסיף בכח הארץ רוצה לומר ארץ ישראל כאלו היא חדשה.⁶¹

רכיב זה של רסטורציה אקלימית מצוי גם בתפיסת המשיחיות של הרמב"ם. הטיעון שמצב זה יתקיים רק בארץ־ישראל אינו נחשב בהכרח לעניין של נס, מאחר שבהתאם לתאוריה האקלימית שהייתה מקובלת בקרב המלומדים היהודים בימי הביניים, האקלים האידאלי המאוזן מתקיים באמצע היישוב, ולשיטתם בארץ־ישראל.⁶² אי לכך עצם החזרה לארץ־ישראל תחזיר גם את עם ישראל לאקלים האידאלי. עם זאת, אין הכוונה כאן לחזרה סתם לאזור האקלים האידאלי, אלא בחזרת האקלים הזה לארץ־ישראל עם שובו של עם ישראל אליה. התוצאה הטבעית של קיום מתודש באקלים מאוזן תהיה שבני אדם יחיו חיים בריאים וארוכים, כמו שמצאנו גם אצל הרמב"ם. גם הרכיב הצמחוני של התקופה המשיחית משתלב כאן היטב, שהרי שפע הפרי יאפשר לקיים את אורח החיים הזה בקלות.⁶³ עם זאת, בהבדל מהותי מהרמב"ם, אברבנאל קישר

61 "משמיע ישועה", המבשר השלישי, עמ' תפה, עמודה שנייה.

62 ראו מלמד, "ארץ־ישראל והתאוריה האקלימית".

63 בישועות משיחו, דף נו, ע"א, הסביר אברבנאל שלאחר המבול הותרה אכילת הבשר משום שבני האדם נחלשו ולא היה מספיק פרי וירק כדי להאכיל אותם. עם ביאת המשיח הארץ תפורה, בני האדם יהיו חסונים, ולכן לא יהיה עוד צורך באכילת הבשר, והם ישובו להיות צמחונים, ממש כמו בראשית האנושית: "[...] רצו שיהיו חיים שכליים ולא חיים בהמניים לאכול ושבעה עתק ונכללו בזה ג"כ ארוכות ימי החיים ופירות הארץ ופירות האילן שיתברכו בטבעם שיתוסף בהם כח החזנה כמו שהיה בראשונה עד שלא היה אדם צריך לאכילת הבשר אמנם כאשר נשחתו הצמחים במי המבול נחלש כחם וטבעם עד שראה הקב"ה שלא היו מספיקים להזנת האנשים והתיר להם את הבשר ולימות המשיח יחזרו לשלמותם כי תצא הארץ מקללותיה".

במישרין את חזרת האקלים האידאלי לארץ־ישראל להשפעות אסטרולוגיות, והוא השקיע אנרגיה רבה בחישובים אסטרולוגיים מסובכים.⁶⁴ לשיטתו היו ההשפעות האסטרולוגיות חלק מסדר הטבע והן מכתיבות את ההתפתחויות ההיסטוריות; לעומת זאת, לפי שיטת רמב"ם האסטרולוגיה היא מדע כוזב ואמונה תפלה, המביאה לידי עבודה זרה.

התוצאה של כל אלה תהיה שגם הטבע האנושי ישתנה במהותו והוא יחזור למצב העדני של שלמות המידות הנובעת מהעדר מוחלט של יצר הרע. וכך מפרש אברבנאל את נבואת הגאולה של יחזקאל (לו, 26): "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר":

לפי שהתשובה לא תשלם כי אם עם העזר האלהי, וכמ"ש [כמו שאמר] השיבנו ה' אליך וגשובה וכדי שלא תשובו לחטא עוד אתן לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והוא רמז אל יושר התאוות וממשלת השכל ועל כטול יצר הרע. [...] וכבר זכרתי פעמים מהו הנרצה ביעוד הזה שאינו בטול הבחירה והאפשרות ושיהיו בני אדם מוכרחים במעשיהם, אלא שיעשה הקב"ה לעיניהם כל כך מהאונות והמופתים עד שיפחדו אל ה' ואל טובו ולא תהיה בהם נטייה אל התאוות הגשמיות כי אם אל השלמות כמו שהיה באדם הראשון כשנוצר קודם חטאו.⁶⁵

נשים לב לשני רכיבים חשובים בדברים האלה: ראשית, החזרה בתשובה המתבטאת בביטול היצר הרע, היא תוצר ישיר של האופי הנסי של התקופה המשיחית. שוב אנו מוצאים חזרה נסית אל מצב נסי שהתקיים לפני שבני האדם הראשונים חטאו וגורשו מהמצב העדני. שנית, אין מדובר כאן בנסיבות שבהן ישלטו בני האדם במידה המרבית ביצר הרע שלהם, אלא על מצב שייעלמו בו לחלוטין היצר הרע והנטייה האנושית אל התאוות הגשמיות – וזה בהבדל מהותי מעמדת הרמב"ם, שהדגיש כאמור את העיקרון "עולם כמנהגו נוהג", ולכן סבר שבנסיבות האידאליות שתאפשרנה קיום מצוות במלואן וידיעת השם בדרגתה העליונה, ישתלטו בני האדם במידה המרבית על היצר הרע שלהם עם ביאת המשיח; אבל לא העלה בדעתו אפשרות של היעלמות יצר הרע בהיותו חלק טבעי של המצב האנושי. עם זאת, אברבנאל לא ראה בהיעלמות היצר הרע תוצר של כפייה נסית אלוהית, אלא תוצר של הבחירה החופשית האנושית בעקבות הנסים והנפלאות שעשה האל לעיניהם. מבחינה זו ניסה אברבנאל לשמר את הרכיב הרמבמ"י של הבחירה החופשית בתוך המערכת הנסית.

64 "משמיע ישועה", עמ' תפה, עמודה שנייה למטה – תפן: כן ראו מעיני הישועה, פירוש לנביאים וכתובים המעין חיב, עמ' תו-תיה. ראו בעניין זה ש' רגב, "משיחיות ואסטרולוגיה בהגותו של רבי יצחק אברבנאל", אסופות א (תשמ"ז), עמ' קסט-קפו.

65 "משמיע ישועה", המבשר החמישי, עמ' תקכא, עמודה ראשונה.

ז

לשיטתו של אברבנאל, התוצאה ההכרחית של תהליך זה תהיה, שעם ישראל כולו, ואפילו אומות העולם, יגיעו לירידת השם ברמתה הגבוהה ביותר, כלומר לדרגת הנבואה, בלא לימוד ומאמץ:

[..] אם מה שיעדו [הנביאים] בהמצא הנבואה בכלל האומה וגם בכלתי מוכנים שנאמר ונבאו בניכם ובנותיכם (יואל, ג, 1), וגם על העבדים ועל השפחות ואם בריבוי המסות הגדולות כמ"ש [= כמו שנאמר] ונתתי מופתים בשמים ובארץ וגו' ואם בקדוש' [ת] האומה וחסידות אנשים וביטול יצרם הרע ומילת ערלת לבבם ואם בהתפשטות החכמה והירידה בכל הארץ מבלי לימוד בקטנים ובגדולים שנאמר ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כול' [ם] ידעו אותי למקטנ' [ם] ועד גדול' [ם] (ירמיה לא, 33) [...].⁶⁶

אמנם טיעון זה תואם את התפיסה האריסטוטלית המקובלת, ולפיה שלמות המידות היא תנאי מקדים הכרחי להשגת שלמות השכל, אבל כאן מדובר בהשגת שלמות המידות ובעקבותיה שלמות השכל באופן נסי, בלא מאמץ אנושי. וכך כל בני האדם, בלא הבדל רקע, כישורים ומאמץ, ישיגו את האל ברמה הגבוהה ביותר. תפיסה זו מנוגדת כאמור לחלוטין לעמדת "עולם כמנהגו נוהג" נוסח הרמב"ם גם באשר ליכולת של בני האדם להגיע להכרת האל. אמנם יכולת זו תתגבר עד מאוד בתקופה המשיחית – תוצאה של התנאים האידאליים שיתקיימו – אבל עדיין הכול "כפי כח האדם"; כלומר בהתאם לכישורים ולמידת המאמץ שישקיעו, וגם החכמים ביותר יגיעו רק אל רמת ההכרה המרבית האפשרית בחיי עולם הזה, אפילו בתקופה המשיחית.

תפיסתו של אברבנאל את כישוריו והגדרת תפקידו של המלך־המשיח הן פועל יוצא של תפיסת המשיחיות שלו. דיונו המרכזי בשאלה זו מתבסס על פירוש אלגורי לתיאורו של הנביא ישעיהו את דמותו של המלך־המשיח: "ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה. ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'. ובהריתו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט [...] (ישעיה יא, 1-3). על רקע זה סיווג אברבנאל שישה אפיונים של המלך־המשיח:

1. חטר מגזע ישרי ונצר משרשיו יפרה – המלך־המשיח חייב להיות נצר לבית דוד.
2. ונחה עליו רוח ה' – המלך־המשיח יהיה נביא בדרגה עליונה של נבואה.
3. רוח חכמה ובינה וכו' – שלמות השכל העיוני.
4. בעל שלמות המידות המושלמת – "כובש את יצרו ונבדל ונפרד מהתאוות הגשמיות"; בייחוד חוש המישוש נתפס באתיקה האריסטוטלית כחוש הבהמי ביותר באדם, ולכן מן הראוי לדכא אותו באופן מוחלט.
5. לא למראה עיניו ישפוט – המלך־המשיח יתפקד כשופט על של עמו, ויפעל בהתאם לכללי המשפט.
6. המלך־המשיח יעשה נסים ונפלאות כפועל יוצא של נבואתו.⁶⁷

66 ישועות משיחו, דף נו, ע"ב [ההדגשות שלי].

67 "משימי ישועה", המבשר השלישי, עמ' תמ-תמב. נוסח דומה, ובו הבחין אברבנאל בעשרה מאפיינים של המלך־המשיח, מופיע בפירוש לישעיה יא, פירוש על נביאים אחרונים, עמ' פט-צד.

המלך־המשיח יהיה אפוא נצר לבית דוד, נביא ופילוסוף, שלם במידותיו, שופט עליון ועושה נסים. חשוב לשים לב לא רק לתכונות־הכישורים שברשימה לעיל, אלא גם למה שנעדר ממנה: אברבנאל לא כלל בין הכישורים והתפקודים הנדרשים מהמלך־המשיח את ההנהגה המדינית, ואולם הוא נוגע בעניין זה בזיקה למאפיין השלישי – שלמות השכל העיוני. אברבנאל ציין, שבמצב הטבעי אדם אינו יכול להיות שלם בכל התחומים, ומי שהוא שלם בשכל העיוני עלולות להיות לו שלוש מגרעות: "עם השלמות השכליות דבקים וגמשיכים אחריהם חסרונות" – וכולן קשורות לכישורי הנהגה, כדלקמן:

1. "האחד שהאיש השלם בעיוניות יסבל ידיעת המדיניות לפי שבהיות השכל האנושי טרוד בעיוני תמעט השגתו במעשי". כלומר, מי שטרוד בענייני הרוח לא יהיה מיומן בניהול ענייני המעשה. במונחים שלנו, אין זה סביר שלאותו אדם תהייה גם אינטליגנציה מילולית גבוהה וגם אינטליגנציה ביצועית גבוהה.
2. מי ששלם בשכל העיוני יהיה חלש בגופו.
3. מי ששלם בשכל העיוני תהייה לו נטייה לנטות מדרך התורה מתוך גישה מתנשאת שהוא יודע טוב מכולם, ולכן התורה אינה מחייבת אותו.⁶⁸

לפי תפיסה זו, לא ייתכן כלל השילוב הרמבמ"י של הפילוסוף עם המדינאי. הרמב"ם טען ברוח אפלטונית מובהקת שכישורי ההנהגה המדינית הם פועל יוצא של כישורים פילוסופיים, ואילו אברבנאל טען, מתוך נטייה אריסטוטלית (ואפילו "נוצרית") מובהקת, להפרדת תפקידים: שלמות השכל העיוני ושלמות השכל המעשי דורשים כישורים שונים; לא רק שלמות השכל המעשי אינה פועל יוצא הכרחי של שלמות השכל העיוני, אלא היפוכו של דבר הוא הנכון; האחד מוציא את האחר, ובכל מקרה אין השלמות בשניהם גם יחד אפשרית באדם אחד. מי שמשיג את שלמות השכל העיוני לא יהיו לו מיומנויות מעשיות וביצועיות גבוהות (שכל מעשי), ואילו מי שיש לו מיומנויות כאלה, לא יהיה פנוי לממש את שלמות השכל העיוני.

ועם זאת, בזכות האופי הנסי הכולל של הגאולה, יזכה המלך־המשיח גם בשלמות השכל העיוני וגם בשלמות השכל המעשי. בניגוד למצב הטבעי, הוא ישלב באישיותו ובכישוריו גם את הפילוסוף וגם את המלך:

ייעד הנביא כאן שמלך המשיח בשלמות חכמתו להיותה בדרך גם לא ימצאו עמה אחד מהחסרונות האלה כי הוא בהשתלמו בשכל העיוני ישתלם גם כן בתבונה שהוא פועל השכל המעשי [...] גם לא ימצא בו החסרון השני כי יהיה רוחו רוח עצה וגבורה כלומר שבהיותו בעל עצה ונכון תחבולות יקנה יהיה גבור כארי. גם לא ימצא בו החסרון השלישי כי בהיותו שלם ברוח דעת תתחבר בו גם כן יראת ה'.⁶⁹

68 "משמיע ישועה", שם, עמ' תמא, עמודה ראשונה.
69 שם.

מה שבהתאם לשיטת הרמב"ם ישיג המלך־המשיח בדרכים טבעיות, לשיטת אברבנאל הוא ישיג בדרכי נס ולמישוריו מצטרפת יכולתו לעשות נסים, יכולת שהרמב"ם הכחיש ופסל בתוקף. וכך בשיטת הרמב"ם, השלמות הנבואית של המלך־המשיח יש לה מאפיינים פילוסופיים־מדיניים מובהקים, ואילו בשיטת אברבנאל יש בה מאפיינים נסיים מובהקים. וכך אברבנאל אמנם כלל בסופו של דבר את כישורי ההנהגה המדינית בתכונותיו של המלך־המשיח, אבל לא כתכונה מרכזית בפני עצמה, אלא כפועל יוצא וצדדי של שלמות השכל העיוני. תפיסה זו תואמת היטב את תפיסת הנבואה שלו. כאמור, הוא טען בפירוש ששלמות הנבואה דורשת התעלות והתנתקות מעיסוק בענייני החומר ברוח "הנהגת המתבודד", וברוח זו פירש את עצת יתרו למשה, להתרחק מענייני המעשה ולהאציל את סמכויותיו לבעלי תפקידים ביצועיים, כדי שיוכל להתפנות למה שחשוב באמת, היא השלמות הנבואית. דומה שתפיסתו את דמותו של המלך־המשיח תואמת היטב עמדה זו, שהרי גם המלך־המשיח היה נביא בדרגתה הגבוהה ביותר של הנבואה, ובתור שכזה גם הוא חייב להתפנות מענייני החומר במידת האפשר. וכך במאפיין הרביעי טען אברבנאל, שהמלך־המשיח יהיה "נבדל ונפרד" מהתאוות הגשמיות – ניסוח המרמז היטב לעבר התאוריה של "הנהגת המתבודד".

כמקובל השתמש אברבנאל בעקיבות במונח "המלך־המשיח", אך דומה שעשה כן רק משום שזה היה מטבע לשון שגור, ובשינוי מהותי מהרמב"ם, הוא החליש במתכוון את מעמדו של "המלך", במשמעות הפוליטית המצומצמת של המושג, בצירוף הזה. כפי שראינו בפרק הקודם, יחסו של אברבנאל למוסד המלוכה היה ביקורתי ביותר, מה שהקרין על תיאור דמותו של המשיח. דמותו כנביא ודאי חייבה לשיטתו התרחקות מענייני המעשה הגשמיים. יתר על כן, למלך־המשיח יש תפקיד מרכזי בתפיסת הגאולה של הרמב"ם, ואילו מעמדו בתורת הגאולה של אברבנאל שולי למדי, אולי בהשפעת ההתמודדות עם הנצרות. לשיטתו, הגאולה נישאת על־ידי עם־ישראל כולו יותר משעל־ידי המשיח עצמו.⁷⁰ גם כאן היה אברבנאל היה עקיב בניסיונו לאפיין את התקופה המשיחית בתקופה המכוונת את עצמה למצב נסי, שהוא מחוץ לטבע, מחוץ לפוליטיקה ומחוץ להיסטוריה. מבחינה זו הוא חזר לתפיסה שראינו בתורת המשטרים שלו והיא שהמשטר האידאלי לפי התורה הוא תאוקרטיה ישירה, ולכן הוא חייב לחזור ולהתקיים עם הגאולה. במצב כזה מעמדו של המלך־המשיח הוא לכל היותר מוגבל.

על רקע זה הציע אברבנאל שני פתרונות אפשריים לבעיית זיהוי תפקידו הפוליטי של המשיח. בשניהם הייתה מגמתו למזער את זיהוי בדמות מלך. הפתרון הראשון, המתון יותר, יוצר חלוקת תפקידים אצל המשיח – האחד כלפי עם ישראל והאחר כלפי אומות העולם. הוא אמנם יתפקד כמלך בהקשר לשלטונו באומות העולם, אך בזיקה לעם ישראל הוא יהיה שופט ונשיא הואיל ולישראל יש מלך אחד בלבד, הוא מלך מלכי המלכים:

ולכן כשחזר ירמיהו להגיד היעוד הזה אמר והצמיח לדוד צמח צדקה (ירמיה לג, 15) אבל לא קראו מלך ישראל כי אם שיעשה משפט וצדקה בארץ כדרך השופט ושבימיו תושע יהודה

וישראל ישכון לבטח כמו שנאמר בשופטי ישראל ואמנם מה שנאמר ביחזקאל ומלך אחד יהיה לכולם (יחזקאל לו, 22) למלך יפרשוהו רק הלל על הקב"ה שהיה למלך על כל הארץ אבל אמר ועבדי דוד מלך עליהם יפרשוהו על האומות. [...] ואמר ועבדי דוד יהיה מלך על אותם הגוים והוא יהיה דועה אחד לכולם (שם, פס' 24) ולכן אמר אחרי זה כשספר עניינו של ישראל ורוד עברי נשיא להם לעולם (שם, פס' 25) כי יהיה עניינו נשיאות בלבד לא משיח מלך ישראל כי לכן אמר אין להם ישראל משיח לישראל להעיר שלישאל לא יהיה עם היות שהיה לשאר הגוים.⁷¹

הפתרון השני, הקיצוני יותר, נוגע לאפשרות שהמשיח המקווה לא יהיה מלך בשר ודם אלא הקרוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו. דומה שאפשרות זו קסמה לאברבנאל על רקע תפיסתו התאוקרטית הקיצונית. אפשרות זו עולה כבר במבוא ל"משמיע ישועה"; אברבנאל ראה בכך פירוש אפשרי לדברי הנביא זכריה (ט, 9): "הנה מלכך יבא לך"; "ואולי כיוון באותו מאמר שבזמן הגאולה העתירה בשבת ישראל על אדמתם לא יהיה להם מלך משוח בשמן והיתה לה' המלוכה הנותן לאין רוזנים".⁷² אברבנאל אמנם הציג פירוש זה כאפשרות בלבד, והוא נטה כאמור לקרוא את נבואות הגאולה כפשוטן, כלומר שהמשיח יהיה אדם, בשר ודם. ובכל זאת האפשרות קיימת, היא משתלבת היטב בתפיסת עולמו הכללית, והיא נובעת ממסורת עתיקת יומין.⁷³

במצב המשיחי תהיה מעין דסטורציה של המצב העדני, שהרי במצב ראשוני זה התקיימה תאוקרטיה ישירה, בלא שלטון אנושי מתווך. כבר עמדנו על יחסו המסויג עד מאד של אברבנאל לקיום החברתי-הפוליטי של האדם; במצב המשיחי על האדם מישראל להתעלות מחרש אל מעבר למצב הזה. אברבנאל נטה כאמור לפתרון הזה, שהתיישב היטב עם השקפת עולמו, אבל זה היה פתרון בעייתי משום שלא תאם את נבואות הגאולה כפשוטן, שהרי אלה דיברו על משיח בשר ודם. נראה כי בישועת משיחו מצא אברבנאל פתרון לבעיה זו. הוא הבחין בין המצב המשיחי לבין אחרית הימים. במצב המשיחי אכן יהיה מלך-משיח אנושי, בהתאם למשמעות הפשוט של נבואות הגאולה, ואילו באחרית הימים ה' ימלוך לבדו. במצב המשיחי תהיה חזרה למצב הפוליטי האירילי של מלכות דוד ושלמה, ואילו באחרית הימים תהיה חזרה למצב העל-פוליטי האירילי יותר של המצב העדני.

71 ישועות משיחו, דף כז, ע"א. על הממדה המיוחסת להלל ופירושה, ראו להלן.

72 "משמיע ישועה", ההקדמה, עמ' תכו, עמודה ראשונה.

73 הייתה מסורת תאוקרטית קדומה ופניה תבוא הגאולה לא על-ידי משיח אלא על-ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, בלא משיח. ראו למשל הדרשה האלמונית המופיעה במדרש תהלים לא, ב: "אמרו ישראל לפני הקב"ה: ולא כבר גאלתנו על ידי משה ועל ידי יהושע ועל ידי שופטים ומלכים? ועתה היינו חוזרין ומשועבדים והיינו בבושה כאלו לא נגאלנו? אמר להם הקב"ה: לפי שהייתם גאולתכם על ידי בשר ודם, והיו מנהיגים על ידי בן אדם, שהיום כאן וחרח בקבד, לפיכך גאולתכם גאולת שעה; אבל להבא אני גואל אתכם על ידי עצמי, שאני חי וקיים, אנאלכם גאולה קיימת לעולמים". יש בדברים אלה פרשנות לדברי האמורא הלל: "אין משיח לישראל" (בבלי, סנהדרין צט ע"א). אכן דש"י פירש דברים אלה כך: "אלא הקב"ה ימלוך בעצמו וגאלם לבדו". ראו א"א אורבך, "חז"ל: פרקי אמונות ודעות, עמ' 612, 621-622. ראו כיצד התמודד אברבנאל עם ההיגד המיוחס להלל, ישועות משיחו, דף כה, ע"ב. אברבנאל טוען שהכוונה שלא יהיה משיח עד זמן התחייה, שרק אז יבשלו התנאים לכך. וכן ראו שם, דף כז, ע"א.

ז

החזרה למצב הפוליטי האיראלי תהייה אכן במסגרת "עולם כמנהגו נוהג", ולכן יהיה בו מלך בשר ודם; החזרה למצב העדני תחזיר את בני האדם למצב קדם פוליטי, מחוץ לטבע ומחוץ להיסטוריה, ואז ה' ישלט לבדו. דחיית האפשרות של זיהוי המלך-המשיח עם אלוהים תאמה לא רק את קריאת הפשט שלו את נבואות הגאולה, אלא גם את הפולמוס עם הנצרות: דחיית הטיעון הנוצרי שזיהה את המשיח עם בן האלוהים. לפיכך היה אברבנאל חייב להכחיש נמרצות כל רכיב אלוהי במלך-המשיח, והוא העביר את מצב התאוקרטיה הישירה לאחרית הימים:

ומפני זה ראה הקב"ה שבאחרית הימים עת לעשות לעולם ולבני אדם כולם חסד ואמת להורות לפניהם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון באופן שיתמו חטאים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון וכל עולה קפצה פיה ולא יהיו בני אדם עוד מבלים ימיהם ברע ושנותיהם בבהלה אבל יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לה' המלוכה ומושל בגויים ויקבע בנפשותם אמיתות אלקות ואמונתו באופן שיזכו בני אדם כולם להגיע אל התכלית שבעבודה נוצרו וכאלו הגאולה העתידה לא תדמה לגאולת מצרים כ"א [= כי אם] כמו שידמה החלק אל הכל לפי שגאולת מצרים השלימה בלבד האומה הישראלית אבל הגאולה העתידה תשלים לכל העולם בכלל ומפני זה תהיה כוללת למין כולו.⁷⁴

בראשית קטע זה אברבנאל עושה שימוש יצירתי בפרשנות המדרשית המסורתית על קטע הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט, 126). פרשנות זו מתבססת על שינוי קל, אך משמעותי, בפסוק המילה "הפרו". בהתאם למשמעות המקורית של הפסוק, יש לעשות לה' כאשר מפרים את תורתו. בהתאם לקריאה זו של הפסוק (הפרו), במקרים שיש בהם הפרה חמורה של כוונות התורה מותר גם לחכמים להפר אותה, כלומר לחרוג מאיסוריה, כדי להגן על עצם קיומה: "עת לעשות לה' הפרו תורתך – עת לעשות לה' הפרו תורתך".⁷⁵ כאן מסב אברבנאל את הדברים אל ההתנהגות האלוהית: באחרית הימים אלוהים יפר את סדרי הטבע וההיסטוריה שהוא עצמו קבע כדי להביא את בני האדם לידי מימוש שלמותם.

בסופו של דבר, על אף הבדלים מהותיים בעמדותיהם של הרמב"ם ואברבנאל בשאלת המשיחיות, שניהם ראו את תכלית המצב המשיחי בהשגת האל המרבית, ושניהם הדגישו, נוסף על ההיבט הפרטיקולרי של גאולת עם ישראל, גם ההיבט האוניברסלי של גאולת האנושות כולה. עם זאת, באופן פרדוקסלי, דווקא הרמב"ם, מי שהדגיש את המהות הפוליטית-הריאלית של התקופה המשיחית, ראה בה אפשרות תאורטית בלבד לעתיד לבוא, ולא עניין היסטורי עכשווי, ואילו אברבנאל, מי שראה בתקופה המשיחית הכנה למצב אפוקליפטי על-פוליטי, התייחס אליה כאל עניין מעשי, כאל מציאות היסטורית העומדת להתרחש בעתיד הקרוב – כאן ועכשיו. וכך נהפכים ההיגדים המשיחיים-האפוקליפטיים שלו לאמירה פוליטית-אקטואלית מובהקת,⁷⁶ ואילו ההיגדים

74 ישועות משיחו, דף נו, ע"א. וכן ראו בעניין זה, שם, דף כו, ע"ב-כו, ע"א; מט, נ"ד, ע"ב-נ"ח, ע"א.

75 משנה, ברכות ט, ה; בבלי, ברכות סג ע"א. ראו פירושו של הרמב"ם במבוא למורה הנבוכים, מהורות שורן, כרך א, עמ' 20.

76 ראו דבריה הנכוחים של ש"ץ-אופנהיימר בעניין זה, "קיום לדמותה של ההתעוררות הפוליטית-משיחית".

הפוליטיים המובהקים של הרמב"ם מקבלים משמעות תיאורטית-מופשטת, לא מעשית – לא כאן ולא עכשיו!

ד. תקומת ישראל כאפשרות היסטורית: מאבן כספי לשפינוזה

הכמיהה המשיחית הייתה אחד המאפיינים המרכזיים בקיומו של עם ישראל בגלות. היו, כמו הרמב"ם, שראו בכך אמונה מחייבת, שאין לה השלכות מעשיות עכשוויות; יתר על כן, הרמב"ם ומלומדים אחרים שללו בתוקף התעסקות יתרה בחישובי הקץ, בזהוי דמותו של המשיח המקווה ובציפייה אקטיבית לביאת המשיח. רבים אחרים, כמו אברבנאל, עסקו בכך בהתלהבות אקסטטית ממש, בייחוד בתקופות של משבר לאומי, כמו הגירוש מספרד ומפורטוגל – זאת למרות מודעותם לאיסורים בגידון ולסכנות הכרוכות בכך. מלומדים אלה ראו בגאולה תופעה נסית העומדת להתרחש בעתיד הקרוב. המעטים שנטו אחר תפיסת עולם רציונליסטית, והתקשו להתמודד עם תופעת הגהייה אחר הנס, הציעו הסברים טבעיים לרעיון הגאולה, כך שזו תוכל להשתלב בתהליכים היסטוריים קיימים. באיגרת הנודעת על האסטרולוגיה טען הרמב"ם שחורבן הבית נגרם לא בעטיים של חטאי עם ישראל באופן כללי, אלא מן הסיבה הספציפית שבמקום לעסוק באופן פעיל במלחמה ובכיבוש ארצות, הם התעסקו בחישובים אסטרולוגיים מפוקפקים, ייחסו לכוכבים את קביעת גורלם (דטרמיניזם אסטרולוגי), ולכן גילו התנהגות פסיבית – והתוצאה הייתה חורבן:

וזהו היא שאבדה מלכותנו והחריבה היכלנו והגיעתנו עד הלום, שאבותינו חטאו ואינם, לפי שמצאו ספרים רבים באלו הדברים של דברי החזונים בכוכבים – שדברים אלו הן עקר עבודה זרה, כמו שבארנו בהלכות עבודה זרה – טעו ונהו אחריהן, ודמו שהן חכמות מפארות, ושיש בהן תועלת גדולה, ולא נתעסקו לא בלמידת מלחמה, ולא בכבוש ארצות, אלא דמו שאותן הדברים יועילו להם, ולפיכך קראו אותם הנביאים סכלים ואנילים. ודאי סכלים היו, ואחרי התהו אשר לא יועילו הלכו.⁷⁷

באמונה באסטרולוגיה ראה הרמב"ם לא רק טעות דתית, המביאה לידי הידרדרות לעבודה זרה, ולא רק טעות מדעית, הרואה באמונה טפלה מדע תקף, אלא גם טעות היסטורית קשה, הגורמת לפסיביות פוליטית וצבאית שתוצאתה ההכרחית חורבן ושעבוד. מדברים אלה נובע באופן לוגי, שאם החורבן היה תוצאה של התנהגות אנושית טבעית, הרי גם הגאולה תהייה תוצאה של יוזמה אנושית בתוך התהליכים ההיסטוריים הטבעיים; אם החורבן הוא תוצר של פסיביות, הרי הגאולה תהייה תוצר של אקטיביות מחודשת. ואכן הדברים נרמזים בדבריו אלה של הרמב"ם, שלפיהם הפסיביות הזאת לא רק גרמה לחורבן הבית, אלא גם "הגיעתנו עד הלום", כלומר היא הגורמת להמשך מצב הגלות ולדחיית הגאולה.

77 "איגרת אל חכמי מונטפסליר על גזירת הכוכבים", איגרות הרמב"ם, כרך ב, עמ' תפ. וראו על הנושא הזה אצל מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 121–129, עם ביבליוגרפיה נוספת.

2

נוכל לתאר לעצמנו באיזה לעג היה הרמב"ם מגיב לחישוביו האסטרולוגיים המדוקדקים של אברבנאל על הגאולה הממששת ובאה. הוא היה משוכנע שרק פעילות אנושית אקטיבית תביא את מצב הגאולה, מה גם שהוא ראה במצב המשיחי מצב היסטורי-טבעי לכל דבר, המחדש את מלכות ישראל הקדמונית, שגם היא הייתה חלק של התהליכים ההיסטוריים הטבעיים. עם זאת, לשיטתו, לא היו אלה תהליכים היסטוריים סתם, והתרחשותם הייתה מותנית בהופעתו של נביא-מנהיג מן המדרגה העליונה. את הקמת המדינה הישראלית הקדמונית הוא ייחס להופעת דמותו הנבואית הייחודית של משה, והגאולה תבוא כשתופיע דמותו הנבואית הייחודית של המלך-המשיח, שהרי הרמב"ם נוהר היטב מלעסוק באפשרות האקטואלית-המעשית של הקמה מחודשת של מדינה יהודית בארץ-ישראל. שתיקתו בעניין זה מעידה על אחת משתיים: או שהוא לא העלה אפשרות כזאת על דעתו כלל, או שראה בעצם העלאת הנושא סכנה של היסחפות משיחית. כמה אחרים, לעומתו, לא נמנעו מכך והעלו אפשרות של מימוש הגאולה במסגרת התהליך ההיסטורי הטבעי.

ביטוי מובהק להעלאת אפשרות הגאולה אנו מוצאים אצל הפרשן והוגה הדעות הרציונליסטי יוסף אבן כספי, שפעל כאמור בפירובאנס בסוף המאה השלוש-עשרה ובראשית המאה הארבע-עשרה, והושפע מאד מהרציונליזם של הרמב"ם. בחיבורו "תם הכסף" עסק אבן כספי בהרחבה בשאלת הגאולה בזיקה לפירוש לחזון ארבע תחיות של דניאל. לפי הפירוש האלגורי המקובל לחזון זה מימים ימימה החליפו המעצמות ששלטו בארץ-ישראל זו את זו, הוא הסיק שחלופים אלה הם ביטוי לתהליך היסטורי טבעי של עליית ממלכות וירידתן. לפיכך תיתכן מבחינה היסטורית גם האפשרות שעם ישראל יחזור לגדולתו ויחזור לארץ-ישראל:

ובכלל כי כל אלו החלופים דאיה ועדות נאמנה לנו על היות שובנו לארץ ישראל אפשרי, כי לא תמה האיפשרות, כ"ש [= כל שכן] עם היות אלו החלופים דברים נהוגים אצלנו תמיד זה נוצח וזה נצוח.⁷⁸

אבן כספי ראה אפוא את חזרת עם ישראל לארצו כאפשרות במציאות, והכוונה לא רק למה שהוא אפשרי המציאות בהתאם לחוקי הטבע, אלא באפשרות היסטורית בעתיד, שהרי לפי התפיסה האריסטוטלית שעליה הוא היה אמון, חלק גדול ממה שעשוי להתרחש בעתיד הוא אפשרי המציאות. הגאולה נהפכת לאירוע היסטורי לכל דבר, הנעדר כל רכיב אסכטולוגי. יתרה על כן, היא נעשית אפשרות היסטורית לעתיד הקרוב, ממש לתווה. על בסיס הנסיבות ההיסטוריות של תקופתו, אבן כספי תיאר את האפשרויות האקטואליות הקיימות למימוש הגאולה. בעקבות שיטת הרמב"ם הוא ראה בכך ביטוי לפעילות של עורמת האל באמצעות חוקי הטבע וההיסטוריה:

ועוד ילמד סתום מן המפורש, על היות אפשרי קרוב צאתינו מן הגלות זה, עם היותנו חפשים לעצמנו ולא אדון לנו, וזה כי בהיותנו עבדים נסגרים במצרים, האל הוציאנו משם

78 יוסף אבן כספי, "תם הכסף", כתבים, ב, מהדורת י' לאסט (פרסבורג תרס"ה - קראקא תרס"ו; ד"צ ירושלים תש"ל), עמ' 43. ראו ש' פינס, "הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינווה", בקובץ מאמרים, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 277-305; פונקנשטיין, "טבע, היסטוריה ומשיחיות", עמ' 69-70.

ביד רמה, ומדוע לא יקל זה יותר לו ית' [ברך] עלינו היום? האם אין חומר עוד בידי היוצר הזה לברוא איש כמשה או קטן ממנו שיבא לפני המלכים והם ימסרנו לו [...] ומדוע לא יעשה האל לנו כמו שעשה בבית שני שהחיה השנית כורש העביר קול בכל מלכותו. [...] התמו המלאכות מן האל ית' [ברך]? אין עוד כלי אצלו להוציאנו מגלותנו פעם שלישית? אם כענין הפעם הראשונה, אם כענין הפעם השנית, או אולי דרך שלישית חדשה, לא נוכל לשערה, ומדוע לא יקל – כמו שאמרנו – שעוד יביא יי' איש יעשה כמעשה משה וילך אל מלך מצרים, ומלך תתר [= הטטרים], וימסרו לו היהודים וארץ־ישראל? או יקום מלך ויכבוש את כל ארץ־ישראל מיד מלך מצרים [...], ויעבור קול בכל מלכותו שנשוב לארצנו, ואולי יהיה זה מלך התתר שהוא מלך בבל היום, או יהיה מלך צרפת הקיסר [...].⁷⁹

מאחר שההיסטוריה האנושית כולה אינה אלא ביטוי של עורמת האל, הפועלת במסגרת חוקי הטבע וההיסטוריה, ולעולם לא מחוצה להם, הרי גם בנסיבות ההיסטוריות העכשוויות יתכן מצב שמלכי אומות העולם יפעלו לחידוש העצמאות המדינית של עם ישראל בארץ־ישראל. מה שעשה כורש ערב בניית הבית־שני, יכולים גם מלך צדפת או מלך מצרים או מלך הטטרים לעשות עתה. יתר על כן, הואיל ומדובר כאן בפוליטיקה ארצית המתרחשת בהתאם לחוקי הטבע (שהם עצמם ביטוי הרצון האלוהי), והיהודים הם לדבריו עם חופשי, האדון לגורלו, בכוחם לסייע ביציאה מן הגלות. משמע, גם הם כוח בעל משקל מסוים בפוליטיקה העולמית, שהשפעתו נמדדת לא רק בכלים תאולוגיים אלא גם בשיקולים פוליטיים תועלתניים־ארציים.

אם נסיר מן הדברים את הלבוש התאולוגי הימייניימי, הרי תפיסה כזאת של מעמד היהודים בפוליטיקה העולמית כמעט מזכירה את הציונות המדינית ההרצליאנית, שניסתה לנצל את ההשפעה היהודית בקרב אומות העולם (או ליתר דיוק את המיתוס הכמעט אנטישמי של ההשפעה היהודית) כדי לקדם את מימוש הרעיון הציוני. ואכן היה מי שבתהלהבות יתר הגדיר את אבן כספי "ציוני נלהב".⁸⁰

לאחר זמן רב, בראשית העת החדשה, במחצית השנייה של המאה השבע־עשרה, הופיע פיתוח מרחיק לכת של עמדה זו אצל שפינוזה, המורד הגדול, מי שכוונה "היהודי החילוני הראשון".⁸¹ שפינוזה השלים את תהליך חילון ההיסטוריה היהודית והכפפתה לאותם חוקים שפועלת לפיהם ההיסטוריה של כלל האנושות. בסוף הפרק השלישי של מאמר תיאולוגי־מדיני הוא כתב את הדברים האלה, שכבר קנו להם פרסום רב:

ולפיכך בענין זה [= הבחירה האלוהית] אין להודות בשום הברל בין היהודים לגויים [...]; לפיכך היהודים כיום אין להם בהחלט שום דבר שיוכלו לייחס לעצמם על פני כל שאר

79 תם הכסף, עמ' 44.

80 פינס, "הסתברות התקומה מחדש", עמ' 290.

81 על השפעתו האפשרית של אבן כספי על שפינוזה ראו אצל פינס, שם. ואכן אפשרות זו סבירה למדי. שפינוזה, כמו אבן כספי, השתמש בדוגמה של הטטרים. ראו דוגמה נוספת לרעיון זה בספר שבט יהודה מאת שלמה אבן וירגה, ממגורשי ספרד, שחובר בראשית המאה השש־עשרה, מהדורת ע' שוחט (ירושלים תש"ז), עמ' ס: "הדברים שנשארו אל הטבע לא יסבו מלתת לאדם ברב או במעט, והנה היהודים ראיתי שנפלו ומעולם לא קמו. ואם היה בדרך הטבע ראוי היה שיקומו בזמן מהומנים". ראו פינס, שם, עמ' 298.

ז

העמים. ואילו העובדה שהם החזיקו ומחזיקים מעמד שנים הרבה כל-כך מפוזרים וחסרי-ממלכה אינה פלא כלל וכלל מאחר שנבדלו מכל העמים באופן שהעלה עליהם את שנאת כולם. והם נבדלים לא בלבד במנהגים חיצוניים בהיפך מנהגי שאר העמים אלא גם באות ברית המילה, שעליה הם שומרים באדיקות מופלגת. [...] אני סבור כי ברית המילה יש לה בנידון זה השפעה גדולה כל כך עד שאני משוכנע כי היא לבד תקיים את העם הזה לעולמים. יתר על כן, אלמלא ריככו יסודות אמונתם את נפשותיהם, הייתי מאמין בהחלט כי ביום מן הימים בבוא שעת הכושר, כפי שענייני בני-אדם הם בני-שינוי, שוב יקימו את ממלכתם ואלהים יבחר בהם מחדש. דוגמה למופת מצאנו אצל הסינים, שגם הם שומרים באדיקות מופלגת על איזו צמה בראשם, שבה הם נבדלים מכל האנשים האחרים, ובהבדלותם זו התקיימו במשך אלפי-שנים רבים עד שהם עולים בהרבה על כל יתר העמים בקדמותם. לא תמיד היתה הממשלה בידם, אך הם החזירו לאחר אבדנה, ואין ספק כי ישובו ויחזירוהו כאשר רוח הטטרים תתחיל להתרופף מחמת תפנוקי עושר ועצלנות.⁸²

שפינוזה טשטש סופית ולחלוטין את ההבחנה הימיי-בינימית המקובלת בין מה שמכונה במינוח הנוצרי "ההיסטוריה הקדושה" (*historia sacra*), שמבחינת היהודים משמעה ההיסטוריה של עם ישראל, לבין "ההיסטוריה החילונית" (*historia profana*), שמבחינתם היא ההיסטוריה של שאר אומות העולם. ריה"ל ביסס על הבחנה כזאת את תפיסתו בדבר מעמדו המיוחד והנעלה של ישראל בין האומות. הוא הבחין בין ההיסטוריה של כל העמים הפועלת "על דרך הטבע והמקרה", לעומת ההיסטוריה של עם ישראל שהיא תוצר של השגחה אלוהית ישירה (כוזרי ב, לב).

לרעת שפינוזה, לעומת זאת, ההיסטוריה היהודית פועלת באותם חוקים טבעיים שבהם פועלת ההיסטוריה של כל עם ואומה. שפינוזה אמנם לא ביטל את עקרון הבחירה האלוהית, אך הקנה לו משמעות מופשטת ואוניברסלית, בהקשר דאיסטי מובהק,⁸³ כך שהעיקרון של בחירת ישראל בוטל לחלוטין. עם ישראל הוא עם ככל העמים, הנתון לאותה השגחה אלוהית במשמעות של סדרי הטבע. כמו שאותם עקרונות טבעיים פועלים בהיסטוריה של כל העמים, כך הם פועלים באותה המידה בכל התקופות בהיסטוריה שלהם. לפיכך לרעת שפינוזה – ממש כמו אבן כספי לפניו – גם אין שום הבדל בין תקופת הווהד המיתית של עם ישראל בתקופת המקרא, לבין ימות המשית או אחרית הימים, שבהם יחודשו ימי הווהד. הרכיב האסכטולוגי בהיסטוריה נעלם לחלוטין. עמדת הרמב"ם של "עולם כמנהגו נוהג" מקבלת משמעות חילונית רדיקלית. שפינוזה

82 ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מיני, תרגם ח' וירשובסקי (ירושלים תשכ"ב), עמ' 42-43. ראו הדיון אצל פינס, שם. וכן י"ח ירושלמי, "דברי שפינוזה על קיום העם היהודי", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ו, חוברת 10 (ירושלים תשמ"ג). דיון בהגותו המדינית של שפינוזה ראו להלן, אחרית דבר.

83 הדאיוס (Deism) היה רעיון דתי שהתפתח בהשכלה האירופית המוקדמת, במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה ובמאה השמונה-עשרה. השם לקוח מהמילה "אל" (Deus) בשפה הלטינית. השקפה תאולוגית זו דגלה בעמדה של מונותאיזם אוניברסלי, אמונה באל יחיד מופשט, שאינה מזוהה עם האמונות הפרטיקולריות והפולחנים של אף אחת מהדתות המונותאיסטיות, שאותן רחו הדאיסטים כביטוי של שלב נחות בהתפתחות המונותאיזם. הדאיסטים ראו את השקפתם כשלב העליון והמופשט של התפתחות האמונה המונותאיסטית.

אמנם ביקר בחריפות כמה וכמה היבטים בהגותו של הרמב"ם,⁸⁴ אבל בסופו של דבר, בהקשר לנושא דיונו, הוא הוביל את עמדתו הרציונליסטית של רמב"ם אל מסקנתה החילונית המלאה.

מאלפת ההשוואה שעושה כאן שפינוזה בין ההיסטוריה היהודית לבין ההיסטוריה הסינית.⁸⁵ היא מוכיחה, לשיטתו, ששתיהן פועלות לפי אותם עקרונות עם אותן התוצאות: שני העמים מקפידים להתברל משאר אימות העולם באמצעות סימן גופני בולט; היהודים מתברלים באמצעות ברית המילה, ואילו הסינים מתברלים באמצעות הצמה שהם מגדלים על ראשם. התוצאה בשני המקרים היא, שהתברלות הקפדנית אפשרה לשני העמים הקדומים הללו לשרוד לאורך זמן. כך גם הסביר שפינוזה את הישרדות היהודים למרות גלותם ופיזורם בין העמים. גם את שנאת היהודים הוא הסביר כתגובה על סירובם העיקש להשתלב בין העמים בקרבם חיו. תגובת-נגד זו הגבירה עוד את התברלותם של היהודים, ולכן באופן פרדוקסלי דווקא תרמה להישרדותם. זה היה רעיון נושן, שהילך בחוגים יהודיים ונוצריים כאחד, אלא ששפינוזה היה אחד הראשונים שנתן לו הסבר סוציולוגי מובהק. הוא אף טען שהסינים עולים בהרבה בקדמוניותם על כל העמים, אפילו על היהודים, ובכך ערער את המסורת הוותיקה על קדמוניותו של עם ישראל. שפינוזה אמנם הרגיש את ייחודו של עם ישראל, אך לשיטתו ייחוד זה הוא גשמי ולא רוחני, מה גם שלשיטתו עמים שונים מתייחדים בדרכים שונות, ומי שמצליח להתמיד בשימור ייחודו והתברלותו, כמו היהודים והסינים, גם שורד לאורך זמן. לפיכך לשיטתו, גם בייחודו של עם ישראל אין ייחוד, אין הוא אלא חלק מטבעה של ההיסטוריה האנושית.

התברלותם זו של היהודים היא שהבטיחה את הישרדותם ותבטיח את המשך קיומם. שפינוזה אף האמין שיש אפשרות תאורטית שהיהודים יוכלו בנסיבות ההיסטוריות המתאימות להקים מחדש את ממלכתם העצמאית. מאחר ש"ענייני בני-אדם הם בני-שינוי", אפשרות זו תיתכן. כשם שהסינים יוכלו להקים מחדש את ממלכתם, כך יוכלו גם היהודים לעשות כן אם תיווצרה הנסיבות ההיסטוריות המתאימות. לשיטתו אפשרות זו תאורטית בלבד משום שאמונותיהם של היהודים ריככו את נשמתם. יש בדברים אלה ביטוי מובהק לביקורת הקיצונית של מקיאבלי על ההשפעה השלילית של הדת (וכוונתו לנצרות הקתולית) על הרוח האנושית משום שהיא הטיפה להתנתקות מהמציאות הגשמית, והפנימה במאמיניה דטרמיניזם תאולוגי, ולפיו הכול בירי שמים, וכך גרמה לגישה פסיבית כלפי חיי המעשה.⁸⁶

84 ראו בעניין זה להלן אחרית דבר.

85 את ההשוואה לסין דווקא יש להסביר על רקע התגברות תנועת הנוסעים מאירופה לסין בתקופה ההיא, והקסם שהילכו תרבויות המזרח על המלומדים באירופה.

86 ניקולו מקיאבלי היה הוגה הדעות המדיני החשוב של הרנסנס האיטלקי; הוא פעל בפירנצה בסוף המאה התשיעית. בחיבוריו הנסיך וציונים הוא ביקר בחריפות את התאולוגיה המדינית הנוצרית-הימני-בינימית, חזר ללקחים הפוליטיים של העולם הקלאסי – יוון ורומ – וייסד את הבסיס למחשבה המדינית החילונית המודרנית. על הגותו המדינית של מקיאבלי ראו במקראה של הקורס תולדות המחשבה המדינית, כרך א, עמ' 387–454. על השפעתו על מלומדים יהודים ראו להלן אחרית דבר.

ז

שפינוזה יישם את הביקורת של מקיאבלי על הנצרות הקתולית לביקורת כלפי היהדות, על אף ההבדלים המהותיים ביניהן.⁸⁷ ביקורתו זו מזכירה היטב את ביקורתו של הרמב"ם שנוכרה לעיל, על ההשפעה השלילית של האסטרולוגיה על היהודים שהביאה לידי פסיביות מדינית וסופה בחורבן הבית. אלא שהרמב"ם האשים את השפעתה השלילית של האסטרולוגיה, ולא היה מעלה על דעתו לתאר את היהדות עצמה כדת המטיפה לפסיביות, ואילו שפינוזה, בעקבות מקיאבלי שביקר בחריפות את הנצרות הימיינימית, הטיח את אותה הביקורת ביהדות הרבנית המסורתית. עם זאת, הואיל ו"ענייני בני־אדם הם בני־שינוי", אזי יש אפשרות תאורטית שגם היהודים יוכלו להתעשת ביום מן הימים ולהקים מחדש את מדינתם העצמאית.

שפינוזה העביר את רעיון הגאולה תהליך מרחיק לכת של חילון, ואמנם הטיל ספק כבד באפשרות הקמתה מחדש של המדינה היהודית, אבל לא פסל אפשרות כזאת מכול וכול. יתר על כן, עצם הדבר שהעלה על דעתו את האפשרות הפנטסטית הזאת – ועל הכתב – היא הנותנת. ואכן על רקע זה היה מי שכינה גם את שפינוזה "הציוני הראשון". מצד אחד, טיעונו של שפינוזה כי התבדלותם של היהודים גרמה לשנאתם בין העמים, יכול גם להוביל למסקנה של ההשכלה היהודית בנוסח "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך" – כפי שאמר משה מנרלסון – שאם היהודים יצאו מהתבדלותם וישתלבו במדינותיהם, תיהפך שנאה זו לאהבה. מגמה זו מצאה חיוק בתפיסת היהודים כעם ככל העמים, הכפוף לחוקי ההיסטוריה. לפיכך אפשר לקרוא את דבריו אלה של שפינוזה במובן פרוטו־ציוני המכוון לאפשרות הקמתה המחודשת של מדינה יהודית, או במובן של השתלבות משכילית "מתבוללת" בתרבות האירופית – הכול בעיני המתבונן.

מכל מקום, אפשר בהחלט לטעון שהציונות המודרנית המשיכה מבחינות רבות את הרעיון המשיחי, היות שהיא שאפה להקמה מחודשת של המדינה היהודית בארץ־ישראל. יש רמיון רב בין המשיחיות הראלית הרסטורטיבית לבין הציונות. אבל בעת ובעונה אחת הציונות גם הייתה מרד ברעיון המשיחי, בהעבירה רעיון דתי זה תהליך מרחיק לכת של חילון, ובניגוד לאיסורים החמורים שלא "לעלות בחומה", היא ניסתה – והצליחה – להקים מחדש את המדינה היהודית – כאן ועכשיו. אלא שמדינה זו אינה אותה מדינה יהודית שראו בעיני רוחם חכמי ימי הביניים.⁸⁸

87 ראו הדיון המפורט *Melamed, The Philosopher-King*, פרקים שמיני ותשיעי.

88 ראו פונקשטיין, "טבע היסטוריה ומשיחיות", עמ' 66–67; ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגווניו (תל־אביב תש"ם), פרק א.

אחרית דבר | בין ימי הביניים לעת החדשה

כמו הפילוסופיה היהודית בכלל, כך גם המחשבה המדינית היהודית הוסיפה בעיקרה להיות מעוגנת בעולם התפיסות, המושגים והמונחים הימייביניים עד ערב תקופת ההשכלה.¹ עם זאת, היא החלה בהדרגה להפנים השפעות של שינויי האווירה התרבותית שחלו בתקופת הרנסנס, וכך נכנסו אליה תפיסות חדשות ומושגים חדשים, ואלה חוללו שינוי דרגתי בתמונת עולמה. שינוי זה הגיע לשיאו המהפכני במאמר תאולוגי-מדיני של שפינוזה, שחובר במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה. חיבור זה קרא תיגר על הנחות היסוד התאולוגיות של המחשבה היהודית, ובכלל זה על ההגות המדינית, וכך מבחינות רבות המחשבה המדינית היהודית של ימי הביניים באה לידי סיומה עם שפינוזה, ולא עם אברבנאל. עם זאת, עלינו להעמיד את הדברים בפרופורציה הראויה להם; שפינוזה אכן חולל מהפכה במחשבה המדינית היהודית, אבל מהפכה זו השפיעה רק בשוליים של החברה היהודית, וזו הוסיפה בעיקרה להיות מעוגנת בתרבות הרבנית, המתבססת על סמכות ההלכה, עד תקופת ההשכלה. ועם זאת, אין ספק ששפינוזה הטריס את השבר הגדול שנוצר ביהדות המודרנית בעקבות ההשכלה והאמנציפציה, בזמן שיהודים רבים נטשו בהדרגה את סמכות ההלכה ואימצו להם תפיסות יהודיות חדשות – ברפורמה, דרך החילון וכלה בציונות, וגם היהודים ההלכתיים נאלצו להתמודד בדרכים שונות עם אתגר המודרנה. תהליך הדרגתי זה של שינוי התפיסה הימייבינימית החל בתקופת הרנסנס, והייתה לו השפעה מצטברת רבת חשיבות על שפינוזה. לא נוכל להבין כראוי את האתגר מדחיק הלכת שהציב שפינוזה, בלא הבנת ההשפעה הניכרת של המחשבה הפוליטית של הרנסנס על המלומדים היהודים בעת ההיא, ובעקבותיהם על שפינוזה עצמו.²

בשלב ראשון של התהליך תרמו מלומדים יהודים באיטליה – והצטרפו אליהם מגורשים מספרד ומפורטוגל ובהם אברבנאל – את המורשת ההגותית הימייבינימית לתרבות ההומניסטית של הרנסנס במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה ולאורך המאה השש-עשרה. בשונה מהמחשבה המדינית היהודית, שהושפעה בעיקר מהמסורת האפלטונית בתיווך אסלאמי, הושפעה המחשבה המדינית הנוצרית, מהמאה השלוש-עשרה והלאה, מהפוליטיקה של אריסטו, ולא הכירה את המסורת המדינית האפלטונית. הסברנו תופעה זו על רקע ההבדל המהותי בתאולוגיה המדינית

1 H. Davidson, "Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century", in B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, MA 1983), pp. 106–145

2 Melamed, "Medieval and Renaissance Jewish Political Thought", pp. 432–435

של היהדות ושל הנצרות. עם הרנסנס הופיעה מחדש באיטליה המסורת המדינית האפלטונית; הופעה זו הייתה פועל יוצא של העניין המחודש בעבר הקלאסי ואוצרות התרבות שלו, שאפיין את התרבות ההומניסטית.

עניין זה הניב מאמץ עליון של ההומניסטים לאתר, לשחזר ולתרגם את היצירות הקלאסיות ובכלל זה הדיאלוגים של אפלטון. כתב־היד היווני של הפוליטאה ("המדינה") הובא לאיטליה מקונסטנטינופוליס (ביזנטיון) ותורגם ללטינית בראשית המאה החמש־עשרה. התרגום הקנה לחיבור זה השפעה רבה על המחשבה המדינית של הרנסנס, ששיאה בתרגומו ובפירושו של החיבור, פרי עטו של פיצינו (Ficino) – אחד הפילוסופים החשובים ביותר של הרנסנס האיטלקי – בשנות השמונים של אותה המאה; כך גם נוצר אצל מלומדים נוצרים עניין רב בתרגום העברי של פירושו של אבן רשד לפוליטאה. חיבור זה תורגם פעמיים ללטינית מן הנוסח העברי בידי מלומדים יהודים למען קהל יעד נוצרי. התרגום הראשון נעשה כאמור באמצע שנות השמונים של המאה החמש־עשרה בידי אליהו דל מדיגו בעבור פיקו דלה מירנדולה (Pico della Mirandola), ההומניסט הגדול שהתעניין בלימודים העבריים והיה ממייסדי הקבלה הנוצרית. תרגום זה אבד ונתגלה רק בשנות השישים של המאה העשרים. התרגום השני, פרי עבודתו של ההומניסט היהודי יעקב מאנטינוס בראשית המאה השש־עשרה, פורסם כמה פעמים בדפוס.³ כך נעשה התרגום הלטיני של הנוסח העברי של פירוש אבן רשד לפירוש מוסמך של הפוליטאה גם בעבור המלומדים הנוצרים של התקופה ההיא.

בד בבד הוסיף הנוסח העברי של פירוש אבן רשד לפוליטאה לשמש טקסט בסיסי במחשבה המדינית היהודית; אלא שעתה הוא השתלב היטב עם המגמה החדשה של המחשבה המדינית הנוצרית, שעברה הסבה חלקית מאריסטו לאפלטון. נותרו בימינו שמונה עותקים של כתב־היד העברי של חיבור זה שנעשו בתקופה ההיא, מה שמעיד על מידת ההשפעה של החיבור הזה. קטעים ארוכים מהנוסח העברי, העוסקים במידותיו של המלך־הפילוסוף, שולבו כמעט מילה במילה בחיבורו החשוב של יוחנן אלמנו חי העולמים, המצוי עדיין בכתב־יד. השפעה זו בולטת גם בחיבורו הרציונליסטי, האנטי־קבלי, של דל מדיגו בחינת הדת, ובפירושו המאוחרים של אברבנאל לתנ"ך – כולם חוברו באיטליה סמוך לעשור האחרון של המאה החמש־עשרה. הרב־ההומניסט ממנטובה, יהודה מסיר ליאון, פרסם את חיבורו נופת צופים – חיבור רטורי ששאף לשלב את המסורת המקראית במגמות הרטוריות של הרנסנס. בחיבור זה הוא שילב קטעים ארוכים מתרגומו העברי של טודרוס טודרוסי, מלומד יהודי מספרד מהמאה הארבע־עשרה, לפירושו של אבן רשד לרטוריקה של אריסטו, העוסקים בשאלות פוליטיות, ובייחוד בתורת המשטרים.⁴ יחד

3 ראו הפירוש אצל מלמד, "אליהו דל מדיגו והמסורת המדינית האפלטונית ברנסנס". ראו הדיון הראשוני במחשבה המדינית היהודית של תקופה זו אצל מ' שולוואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הרנסנס (ניו־יורק תש"ו), עמ' 247–352. בנושא הזה בחר שולוואס לסיים את ספרו.

4 ראו א' מלמד, "רטוריקה ופוליטיקה בספר 'נופת צופים' ליהודה מסיר ליאון", איטליה 1 (1978), עמ' 7–38. נופת צופים פורסם לראשונה בדפוס במנטובה, 1475/76 – זו הייתה ראשית תקופת הדפוס – והיה החיבור הראשון בעברית שנדפס בחי מתברו.

בסוף העצתי כאשר הענין כן בסוף המשיפטי אמנם
אם נקח הספור באופן רחב מצייר שכלול כל הגדה אם
מהעבר אם מהעתיד כמו שהתבאר למעלה מדברי ט
טוליאן בג' מההחדשה ומדברי הפילוסוף בקצור הנז'
היה בזה הסוף מן הרב

הספור בעצם

פרק יח' מנתינת העצה לפי התורה

אתה בן אדם אם תשיכיל כל הנאמ' למעלה מה
מהנהגת טוב הממשלה אשר אמ' בה הפילוסוף
תגיע ההצלחה האנושית אם שהיא תהיה על דרך המ
המוסר וכפי מה שייחיהו הדת והעמוס אשר ידי השיכל
יסדוהו ואדם ירה אבן פנתו או תדע מה גדלה מעלת
האומה היטלית על כל בע אדם מה טובו אוהליה
ומטכנותיה ומה יפר פעמי הנהגות' אשר לה משיפטי'
כריק' ותורו' אמת לא חלו בהם ידים נתוע' המה
לכו מאדו' המציאה בורא השמים וכוטיהם אשר גבהו
דרכיו מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו כאשר גבהו
שמים מאדך ויען יחס פעלה אל פעלה כיחס הפועל
אל הפועל והיה הפועל בדתנו ועמוסנו הש' ית' שאין
לו יחס ורמיון עם אחד מברואיו התחייב מזה שאין
יחס וערך לגמול הנפלא אשר ניכזה אם נשמור לעשו'
ככל התורה והמצוה אשר יזכר יי' אלחינו לאשר יקחו
הם השג' באמצעות העמוסים השיכליים כי המצוה

עם ההשפעה המובהקת של הרטוריקה ההומניסטית על תמונת עולמו, מסיר ליאון נשאר מעוגן היטב במסורת המדינית היהודית הימני-בינימית, שטענה לעליונותה של התורה על כל חוקה אחרת בהיותה נובעת ממקור אלוהי ישיר. נשים לב למלאכת המחשבת הרטורית שבה הרכיב מסיר ליאון את הפסקה דלהלן באמצעות פסיפס של קטעי פסוקים מהמקרא (ראו איור 8):

אתה בן אדם (יחזקאל ב, 6), אם תשכיל כל הנאמ' [ר] למעלה מהנהגת טוב הממשלה [= אריסטוקרטיה], אשר אמר בה הפילוסוף [= אריסטו] שהיא תגיע ההצלחה [= האושר] האנושית עד שהיא תהיה על דרך המוסר, וכפי מה שיחביהו הדת והנימוס [= החוק], אשר ידי השכל יסדוהו (זכריה ד, 9), ואדם ירה אבן פנתו (איוב לח, 6). אז תדע מה גדלה מעלת האומה הישראלית על כל בני אדם, ומה טובו אוהליה ומשכנותיה (במדבר כד, 5), ומה יפו פעמי הנהגותיה (שיר השירים ז, 2); אשר לה משפטים צדיקים ותורות אמת (נחמיה ט, 9) לא הלו בהם ידים (איכה ד, 6). נתונים נתונים המה לנו (במדבר ג, 9) מאדון המציאה, בורא השמים ונוטיהם (ישעיה מב, 5), אשר גבהו דרכיו מדרכינו, ומחשבותיו ממחשבותינו כאשר גבהו שמים וארץ (ישעיה נה, 9).⁵

את המסורת הרטורית החדשה של הרנסנס הרכיב כאן מסיר ליאון אל תוך תפיסת העולם של התאולוגיה המדינית היהודית הימני-בינימית, מקורותיה ודרך הכתיבה שלה.

בשלב הראשון של המפגש היהודי עם הרנסנס תרמו המלומדים היהודים את המורשת הפוליטית האפלטונית שלהם למגמות השליטות בהגות המדינית של הרנסנס, וניסו לשלבן עם מורשתם היהודית-הימני-בינימית. המחשבה המדינית של הרנסנס, ובעקבותיה זו של ראשית העת החדשה, גילתה עניין מתגבר במסורת המדינית היהודית. כמו שההומניסטים חזרו ללמוד את לקחי העבר היווני-הרומי, כך הם גם שאפו ללמוד לקח מדיני מההיסטוריה של עמים אחרים מן העבר הקדום, בכלל זה עם ישראל. בחיבוריו הפוליטיים של מקיאוולי נוכל למצוא לא מעט אזכורים של לקחים שאפשר ללמוד מהמדינה העברית העתיקה. גם הוא ראה במשה את דמות המנהיג האידאלי, אך דמות זו עברה אצלו טרנספורמציה מרחיקת לכת: מהנביא-הפילוסוף-המנהיג הימני-בינימי, המדמה למידות האל, אל "הנביא החמוש", הנסיך הרנסנסי עז הרוח. מסיפורי דוד ושלמה הוא למד לקח ראוי לשליטים האיטלקים בני זמנו כיצד לתפוס את השלטון, כיצד להתחזק בו ולבססו לאורך זמן.⁶ את השפעתו של מקיאוולי נמצא אצל שמחה לוצאטו ואצל שפינוזה.

בתקופת ההבראיוס הנוצרי במאות השש-עשרה-השבע-עשרה הרבו הוגי הדעות המדיניים באירופה להשתמש במסורת המדינית היהודית; תופעה זו מכונה כאמור "הבראיוס פוליטי". מלומדים אלה ראו במשטר התורה אב-טיפוס שלטוני ולמדו מסיפוריה לקחים אקטואליים – חלק

5 יהודה מסיר ליאון, ספר נופת צופים, מקור עברי ותרגום אנגלי עם מבוא והערות מאת י' רבינוביץ (איתקה) – לונדון 1983, ב, יח, עמ' 312.

6 Melamed, *The Philosopher-King*, פרק שמיני; מלמד, "מקיאוולי על אבות האומה העברית" – דגם למנהגות פוליטיות". נדפס מחדש במקראה של הקורס, תולדות המחשבה המדינית, א, עמ' 441-454.

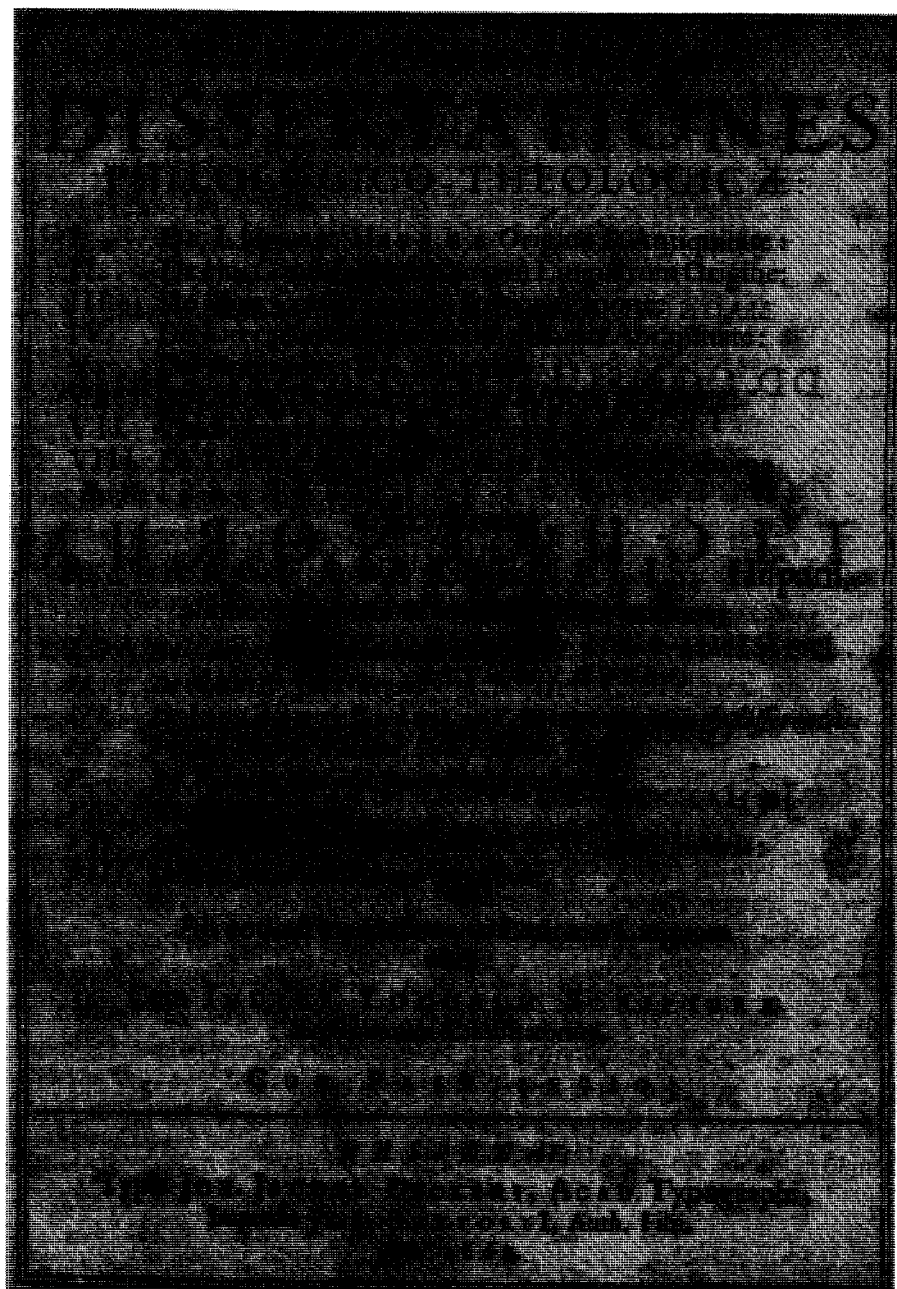
מהם לכיוון הרפובליקני ואחרים לכיוון המלוכני. התורה שבכתב וגם התורה שבעל־פה גויסו לקרבות האידאולוגיים של התקופה. מונחי יסוד של תורת המדינה המודרנית, כמו חוק הטבע, המצב הטבעי, זכויות טבעיות, ריבונות, שלטון החוק, ערכים רפובליקניים וכיוצא באלה, וזהו במקורם בתורה ובמקורות חז"ל. בין המלומדים הללו יש למנות את הוגו גרוטיוס (Grotius), ג'ון סלדן (Selden), תומס הובס (Hobbes) וג'יימס הארינגטון (Harrington) ורבים אחרים. רבים מהוגי הדעות הרפובליקנים של התקופה ההיא, השתמשו ב"משפט המלך" של שמואל כדי להוכיח שהמלוכה מועדת מטבעה להידרדר לעריצות, ובמשטר שהקים משה בעצת יתרו הם ראו רפובליקה המבססת על עקרונות המשטר המעורב. על רקע השקפותיהם הרפובליקניות הם גילו עניין רב בפירושי מרחיקי הלכת של אברבנאל לדברים יז ולשמואל א ח; פירושים אלה תורגמו ללטינית וזכו להשפעה ניכרת (ראו איור 9).⁷ לוצאטו ושפינוזה השתמשו במסורות היהודיות הימיי־ביניימיות, כתבו את חיבוריהם בלועזית וכוונו אותם אל קהל נוצרי בעיקר, כפי שנראה בהמשך.

במרוצת המאה השש־עשרה החלו השפעות ראשונות של המחשבה המדינית של הדנסנס וראשית העת החדשה נכנסות אל המחשבה היהודית. ראינו כיצד המיתוס של הרפובליקה של ונציה ושל שאר ערי המדינה באיטליה – שהייתה לו השפעה עצומה על המחשבה המדינית האירופית של ראשית העת החדשה – הופיע כמה וכמה פעמים בפירושי המקרא של אברבנאל, ובייחוד בביקורתו החדשה על המשטר המלוכני. כזכור פירש אברבנאל את המשטר שהקים משה בעצת יתרו כאב־טיפוס של המשטר הרפובליקני המושלם, זה שהתקיים בימיו בוונציה. השפעת המיתוס של ונציה הגיעה לשיאה במאמר על יהודי ונציה שחיבר שמחה לוצאטו לקראת סיום השליש הראשון של המאה השבע־עשרה.

השפעות מסוימות מתוך הגותו הפוליטית המהפכנית של מקיאבלי, שהפכה על פיה את תפיסת העולם המדינית־הנוצרית של ימי הביניים, וחנכה את המחשבה המדינית של העת החדשה, החלו לתרום למחשבה היהודית באיטיות ובמידה רבה של היסוס. אכן, מחשבתו המדינית של מקיאבלי הייתה קשה לעיכול למי שתפיסת עולמו עדיין הייתה מעוגנת היטב בתפיסה התאולוגית של ימי הביניים. תפיסתו הפוליטית של מקיאבלי, ולפיה יש להתבונן במציאות כמו שהיא, ולא כמו שהיא צריכה להיות, חתרה תחת אשיותיה של המחשבה הימיי־ביניימית שהתבססה על השאיפה למציאות משיחית־אידיאלית. מקיאבלי הפך על פיה את התפיסה הימיי־ביניימית המקובלת – ביהדות כמו בנצרות – ולפיה החיים הגשמיים והחברתיים במסגרת המדינית נועדו לשרת את התכלית הרוחנית־התאולוגית של הקיום האנושי. הוא ראה במדינה את מסגרת־העל של הקיום האנושי, וטען להפיכת הדת לאמצעי לשירות צרכיה של המדינה. כך העביר את המחשבה המדינית תהליך מרחיק מלכת של חילון.

7 על השפעת אברבנאל ראו בפירוט אצל נתניהו, אברבנאל, עמ' 265–267, 348–349. דיון כללי ראו במאמרו של ש"ב דוביניון, "מדינת ישראל התנכ"ית בתורת מדינה לדוגמה בכתביהם של הוגי־דעות פוליטיים במאות השש־עשרה–שמונה עשרה", בקובץ מאמרי, חינוך בין המשכיות לפתיחות (ירושלים תשל"ח), עמ' 69–113; K. Neuman, "Political Hebraism and the Early Modern 'Respublica Hebraeorum': On Defining the Field", *Hebraic Political Studies* 1 (2005), pp. 57–70.

2



איור 9 | דף השער לתרגומו של יוהנס בוקסטורף למשפט המלך של יצחק אברבנאל, המאה השבע-עשרה (1662).

אברהם פורטיליאונה, בן המחצית השנייה של המאה השש־עשרה החזיק בספרייתו הפרטית עותק של חיבורו הגדול של מקיאבלי אמנות המלחמה (*Arte della Guerra*). בחיבורו האנציקלופדי שלטי הגיבורים הוא מציג את הצבא העברי העתיק ברמות מיליציה עממית, ובדבריו ניכרות השפעות מחיבורו של מקיבאלי.⁸ השפעת מקיאבלי בולטת במיוחד במאמר על יהודי ונציה של שמחה לוצאטו, ובחיבורו המאוחר ממנו, סוקרטס, מאמצע המאה השבע־עשרה. כאן מופיע בראשונה אצל מלומד יהודי מונח מפתח מהגותו המדינית של מקיאבלי – "טעמי המדינה" (*ragione di stato*). לוצאטו השתמש במונח זה לניתוח הממדים הפוליטיים של ההיסטוריה המקראית וחוקת משה.

במאמר על יהודי ונציה, שנכתב באיטלקית בשליש הראשון של המאה השבע־עשרה, הגיב לוצאטו על ההתקפות האנטישמיות החדירות על יהודי העיר ועל הקריאות לגירושם ממנה. זה היה חיבור אפולוגטי מובהק, ומחברו השתמש בתפיסות הפוליטיות העדכניות ביותר כדי להגן על היהודים מפני המקטרגים עליהם.⁹ בתגובתו התבסס לוצאטו על ההיסטוריון הרומי טאקיטוס, שרבה הייתה השפעתו על ההגות המדינית ברנסנס המאוחר. המסורת הנוגעת ל"טעמי המדינה" הייתה עמוסה בהשפעתו של טאקיטוס, שהשקפתו הפוליטית הייתה דפובליקנית, והוא בחן את הפוליטיקה מנקודת מבט חילונית, כותנית ותועלתנית מובהקת – כמו מקיאבלי מאות שנים אחריו.

יחסו של לוצאטו לטאקיטוס היה דו־ערכי, שהרי גיסא היה טאקיטוס מגדולי שונאי ישראל של התקופה הקלאסית, ומאידך גיסא נחשב בעיני מלומדי הרנסנס להוגה דעות מדיני מרכזי, ולוצאטו הפנים רבות מהשקפותיו והוא אף מכנה אותו "המורה הגדול של טעמי המדינה" (*gran maestro di ragione di stato*).¹⁰ מונח מפתח בתפיסת העולם של מקיאבלי, המזוהה במישרין עם טאקיטוס.

לוצאטו ניסה "לרבע את המעגל": הוא התבסס על השקפותיו הפוליטיות של טאקיטוס כדי לרחות את הטיעונים האנטי־יהודיים המופיעים בחיבורו היסטוריה,¹¹ ובעקבות זה את ההתקפות

8 ראו A. Melamed, "The Hebrew Encyclopedias of the Renaissance", S. Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* (Dordrecht 2000), pp. 441–464.

9 ראו ההקדמות לחיבור, שמחה לוצאטו, מאמר על יהודי ונציה, תרגם ד' לאטס, מבוואות מאת ר"ב באקי וא' שולוואס (ירושלים תשי"א), עמ' 78–80. לוצאטו היה הראשון שהשתמש בביטוי "האומה העברית". הביטוי "אומה" הוא תרגום מן המילה האיטלקית *nazione*, המקבלת משמעות מודרנית של *nation*, בתבדל מהשימוש הימני־ביניימי המקובל של המילה "אומה", שמקורה בערבית במשמעותה "קהילה רחית", כמו דבריו הנודעים של רס"ג: "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה". ראו למשל בקטע מתוך נופת צופים המצוטט לעיל. שינוי זה במשמעות המילה "אומה" מדגים היטב את תהליכי המעבר מתפיסת העולם הימני־ביניימית למודרנית. לוצאטו משתמש בביטוי "עברית" ולא "יהודית" או "עם ישראל" מאחר שבשפה האיטלקית מקובל – אז וגם היום – לכנות את היהודים במילה *ebrei* – "עברים".

10 מאמר על יהודי ונציה, עיון חמישה עשר, עמ' 123. את שבחי טאקיטוס אפשר למצוא אצל עוד מלומדים יהודים בני התקופה. למשל עזריה מן האדומים, ספר מאור עינים (וילנה 1866), עמ' 260; דוד דל בנה, כסאות לבית דוד (ורונה 1646), דף ג' עמ' ב: "הוא קורנליו טאציטוס [...] והוא נכבד אצלם [אצל הנוצרים] מכל מחבר וולתו מבני נכר להיותו דובר משרים בהנהגת המדינה ומדינא דמלכותא הנקרא פוליטיקה". תעתיק שמו של טאקיטוס נלקח מן האיטלקית.

11 התקפתו המרוכזת של טאקיטוס על היהודים והיתדות מופיעה בספר החמישי של ספרו היסטוריה, בנוסח עברי, קורנליוס טאקיטוס, דברי הימים 5, תרגמה ש' רבדוצקי (ירושלים תשכ"ה).

ז

על יהודי ונציה בתקופתו הוא. לוצאטו טען שאילו היה טאקיתוס, "מדינאי שכמותו" (statista) (che egli era), קורא כראוי את המקרא, בלי דעות קדומות, הוא היה מבין היטב עד כמה תואמת תפיסתו הפוליטית של המקרא את עמדתו הוא, והיה מעריך את תבונתו הפוליטית של משה. לשיטתו של לוצאטו, משה עשה שימוש אופטימלי בהנחות היסוד של תורת "טעמי המדינה" כדי לפתור בעיות חברתיות, פוליטיות וצבאיות. לדעתו עשה טאקיתוס מעשה בלעם: הוא בא לקלל את האומה העברית ומצא את עצמו מברך את חכמתה הפוליטית.¹²

בהשפעתם של מקיאבלי וטאקיתוס התמודד לוצאטו עם ההיסטוריה המקראית בהקשר פוליטי מובהק, שבהבדל מהותי מהתפיסה הימני-ביניימית היה מנותק מהשלכות תאולוגיות ומשיקולי מוסר. תופעה זו מתבטאת היטב בתארו את מרד אבשלום באביו דוד כביטוי של טקטיקה לגיטימית במאבק להשגת עמדת כוח פוליטית, מאבק שבו כל האמצעים מוצדקים כדי להשיג את התוצאה הרצויה. לוצאטו בהקשר נזקק לפרשה זו בזיקה להתמודדותו עם האשמה שהטית טאקיתוס ביהודים, ולפיה הם שטופים בתאוות בשרים. אחת הדוגמאות המקראיות המובהקות להוכחת האשמה זו הייתה מעשה אבשלום בפילגשי אביו (שמואל ב, טז, 20–22). לוצאטו הסביר שאבשלום פעל לא מתוך תאוות בשרים, אלא להבהיר לציבור שדעתו נחושה לתפוס את השלטון בעוד אביו בחיים, כדי שהציבור לא יהסס ויתמוך בו. מעניין כיצד התעלם לוצאטו מכל שיקול מוסרי או תאולוגי, וברוח מקיאבלי מובהקת ראה בהם עניינים לא רלוונטיים בעליל במערכת של שיקולים מדיניים: "שכן לא היתה כוונתו של אבשלום לפגוע בכבוד אביו, אלא משום טעמים מדיניים ותאוות השלטון" (sopra la speme dell'aquisito del regno).¹³

פירוש זה של לוצאטו אמנם תואם היטב את פשט הסיפור המקראי, והוא בהחלט תואם פירושים ימני-ביניימיים מקובלים, כמו אלה של דוד קמחי ואברבנאל,¹⁴ אבל הוא כבר טעון משמעות מקיאבלי מובהקת – בית בורג'יה (אחת המשפחות הפוליטיות החשובות באיטליה של הרנסנס) בארץ יהודה. אבשלום מתואר בדמות נסיך מקיאבלי אופייני, בן דמותו של צ'זארה בורג'יה. דברי לוצאטו הם בגדר מדרוך פוליטי מעשי ברוח מקיאבלי כיצד לתפוס את השלטון במדינה קיימת, וכיצד להתחזק בו לאורך זמן. נסיך כזה מסוגל לפעול בעזרת רוח ובלא היסוס, והוא מסוגל למעשי אכזריות לא מוסריים – הכולל כדי להשיג את מטרותיו הפוליטיות. אחתותפול מתואר בדמות היועץ

12 ראו בפירוט על הנושא הזה אצל Melamed, *The Philosopher-King*, פרק תשיעי; A. Melamed, "Simone Luzzatto on Tacitus: Apologetica and Ragione di Stato", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II (Cambridge, MA 1984), pp. 143–170.

13 מאמר על יהודי ונציה – על עליית טאקיתוס, שם, עמ' 125; הדוגמה של אבשלום, עמ' 127.

14 אברבנאל, הפירוש לנביאים ראשונים, הפירוש לשמואל ב, טז: "והנה יעצו שיבוא אל פלגשי אביו, לפי שחשש כמו שכתבתי אולי יסלימו אבשלום ורוד אביו. כי היה זה נקל לפי טבע הענין, וגם כי אבשלום ירא חטא היה ונוזר עולם, ומפני זה היו נחלשים ידי אנשיו והנמשכים אחריו, ולכן היה מהעצה שיחלל יצועי אביו, באופן שתמנע עוד השלמה ביניהם ולא יתרצה דוד שירש אבשלום את המלוכה [...] ולזה אמר [אחיתופל] בוא אל פלגשי אבך, שיבא לא לבד לאחת מהן כי אם ליותר מאחת, ושיעשהו באופן מפורסם עד שישמעוהו כל ישראל וידעו כי נבאש את אביו, ועם זה יתחזקו ידי האנשים אשר עמו. והנה אבשלום הוכרח לקבל עצתו בזה, לפי שלא יתאשו בני ישראל ממנו אבל יבסחו בו שלא יסלים את אביו ובוה ימשכו אחריו". ראו הדין המפורט אצל Melamed, "Simone Luzzatto on Tacitus", pp. 159–163.

הפיקח (sagace Achitofel) של אבשלום, התפקיד שמקיאבלי שאף למלא אצל הנסיך שלו. המהפך מהמלך-הפילוסוף האפלטוני של ההגות הימני-בינימית אל הנסיך המקיאבלי הושלם!

יתר על כן, לוצאטו אפילו התקרב מאוד לעמדה המקיאבלית הקיצונית, שהתייחסה אל הדת כאמצעי להשגת מטרות מדיניות ארציות. בדרך זו הסביר לוצאטו לגוי כמו טאקייטוס את התועלת הפוליטית של מצוות, כמו האיסור לאכול חזיר, מצוות השבת ושנת השמיטה. את האיסורים על אכילת חזיר ובעלי-חיים אחרים הסביר לוצאטו כאמצעי יעיל בידי משה להרגיל את עם העבדים שיצא ממצרים בציות לשלטון. כמו מקיאבלי הוא ראה בהפנמת הציות תנאי הכרחי לקיומה של מדינה מתוקנת:

אבל מדינאי שכמותו, הרי היה זה יותר לפי כבודו, אילו תלה את האיסורים האלה באותם טעמים עצמם [...] מפני שהיה סבור כי ראוי שיתרגל ההמון לשמור ולעשות ככל שהשליטים יגזרו עליהם, [...] שעל ידי המצוות המגוחכות האלה [בעיני טאקייטוס] רצה להשיג שני דברים שהם רצויים למושלים: הראשון – לדכא את גפש נתיניהם שיהיו מצייתים לפקודות השלטון; השני – להעמידם בנסיון ולראות, אם בעניינים חשובים מאלה יהיו מסרבים או שומעים בקול המלכות. וכן יכול היה לומר טאקייטוס, מבחינה מדינית, כי אותם איסורים מרגילים את לב האדם למשמעת, שהרי הם עושים אותו נוח לציית ונוטה להיכנע לגדולים ממנו, נשמע לקול אלהים או סר למשמעת השליטים.¹⁵

את ההיגיון הפוליטי במצוות השבת ושנת השמיטה הסביר לוצאטו בהקשר לעלילה שטפל טאקייטוס על היהודים שהם עצלים ונרפים. טאקייטוס ראה במצוות אלה הוכחה מכרעת לעצלותם של היהודים, ולוצאטו מסביר לו – ולשונואי ישראל לדורותיהם – כי נוסף על הטעמים התאולוגיים שבמצוות האלה, יש בהן תועלת חברתית מובהקת. את מצוות השבת הוא הסביר כך:

למותר יהיה בוויכוח עם איש עכו"ם [= עובד כוכבים ומזלות] להביא לפנינו נימוקים כאלה, שאין הוא מסוגל להבינם מעיקרם, כגון בריאת העולם, יציאת מצרים המופלאה; אולם אומר אני, שהיה צריך להזכיר טעמים רבים למצוות אלו, מבחינה פוליטית (politicamente), שהרי היה מורה מובהק בענייני המדינה (gran maestro di ragione di stato). בראש ובראשונה נענה לו, כי היום השביעי לא היה מיועד לבטלה מנוולת אלא למנוחת הגוף, כדי להרגיל באותו זמן את רוח העם לעיון [...]. ומלבד זה, לאחר שמיועדים ששה ימים [בשבוע] לעניינים פרטיים, מן הדין הוא שיוקדש היום השביעי לשירות הציבור; והואיל והמנוחה היא מצרכיו של האדם ומשתוקק הוא להנות עצמו בהנאות צנועות ובשעשועים – הרי אילולא היה שמור לו, בהפסקות זמן קצרות, יום אחד לשם מנוחה, כי אז היו בטלה ועבודה, עסקים והנאות משמשים בערבוביה כל ימי חייו, והיו מכניסים אנדרלמוסיה בכל סדרי החיים של החברה.¹⁶

15 מאמר על יהודי ונציה, עמ' 130.

16 שם, עמ' 134-135.

ז

לוצאטו לא נרתע כלל להשוות את המצוות האלה למנהגים פגאניים – כולם לשיטתו שימשו בידי השליטים לאורך ההיסטוריה אמצעים יעילים להשגת אותן מטרות פוליטיות לגיטימיות. כאיש הרנסנס המאוחר הוא הרבה במיוחד להביא דוגמאות מההיסטוריה של רומא. הדמיון שהוא מצא בין המנהגים והחוקים של רומא לאלה של ישראל היה בעיניו הוכחה מחזקת להיגיון שבמצוות היהדות, וודאי שהוא ראה בשימוש בדוגמאות הרומיות אמצעי יעיל בניסיון לשכנע את טאקיטוס – כלומר את אנשי ונציה, שראו בעבר הרומי תקופת זוהר של האנושות, תקופה הראויה לחיקוי. עלינו לזכור כי בעבור לוצאטו כיהודי מאמין ומקיים מצוות, הסיבה הראשונית והמרכזית לקיום המצוות היא הציווי האלוהי. ועם זאת, כדי לשכנע כביכול את ההיסטוריון הפגאני, הוא חייב לפנות אליו במונחים שהוא יכול להבין, וכן אין ספק שנוסף על הציווי האלוהי מצא לוצאטו בהסבר הפוליטי-התועלתני ערך מוסף להסבר ההיגיון שבמצוות. הרמב"ם בזמנו הסביר את טעמי המצוות כאמצעי להבטיח את סיפוק צרכיו הגשמיים והחברתיים של האדם במסגרת מדינית מתוקנת, ואילו דיונו של לוצאטו בטעמי המצוות נתון להשפעה מובהקת של החשיבה הפוליטית המקיאבלית בנוסח "טעמי המדינה". וכך הוא מסכם: "אלה הן טעמיהן ונימוקיהן של המצוות הללו, ולדעתי יש בהן כדי להצדיק את חוקי תורתנו העתיקה בעיני כל מי שיש לו דעה בהירה וצלולה, ואפילו בעיניו של מדינאי".¹⁷

לוצאטו אימץ את עמדת מקיאבלי, שיש לבחון את המציאות כמות שהיא, ולא כפי שהיא אמורה להיות. מבחינה זו הוא נטש את העמדה האפלטונית, שעליה היו אמונים המלומדים היהודים בימי הביניים, ואימץ גישה אריסטוטלית, שראתה בפוליטיקה מדע העוסק במציאות כפי שהיא. הוא ביקר בחריפות את "הרפובליקות הדמיוניות" (*machinate republiche*) שבנו סוקרטס ואפלטון בעיני רוחם, ובעקבותיהם תומס מור במאה השש-עשרה עם האוטופיה שלו (*il modern inventore della utopia*). זו הייתה הפעם הראשונה שנוכר חיבור פוליטי חשוב זה של ראשית העת החדשה אצל מלומד יהודי.¹⁸

לוצאטו ביקר את הגישה התאורטית אל הפוליטיקה ולעג לפילוסופים המסוג (*politici*) (teorici, li morali), החל באפלטון וכלה במור, שתיארו בעיני רוחם מדינות שאינן יכולות להתקיים במציאות. כמו מקיאבלי, הוא העדיף את גישתו המעשית, הארצית והראליסטית של אריסטו אל הפוליטיקה (*li politici, statisti pratici*). במקום המדינה האידאלית בהנהגת המלך-הפילוסוף, שעמדה במרכז הגותם הפוליטית של הפילוסופים בימי הביניים, מופיעות שתי חלופות: האחת, רפובליקה נוסח ונציה, וכמו אברבנאל בזמנו, גם לוצאטו הושפע עמוקות מהרפובליקניזם הוונציאני, ונטה לראות בו את המשטר העדיף. המעבר מתפיסת עולם מלוכנית לתפיסת עולם רפובליקנית היה אופייני למלומדים רבים בתקופה ההיא, ועוד נמצא את אותותיו אצל שפינוזה. החלופה האחרת הייתה הפיכת המלך-הפילוסוף האידאלי לנסיך רנסנסי ארצי בנוסח מקיאבלי מובהק, כפי שלוצאטו תיאר את אבשלום. לפיכך גם לתורה שנתן משה במדבר

17 שם, עמ' 137.

18 שם, עיון ששי, עמ' 93.

הקנה לוצאטו משמעות פוליטית תועלתנית. אפילו לתיאור דמותו של משה כמנהיג האידאלי נכנסים רכיבים של הנסיך המקיאבלי הנחוש ועז הרוח. שני ההיבטים מופיעים במעורב אצל לוצאטו, והדבר אופייני לדמות המייצגת תקופת מעבר.

נוסף על השפעות ניכרות של מקיאבלי, של טאקיתוס ושל מיתוס הרפובליקה המושלמת של ונציה, לוצאטו ביטא גם עמדות כלכליות פרוטו-קפיטליסטיות ומרקנטליסטיות, שהיו מקובלות במחשבה הפוליטית של תקופתו. הוא גם השתמש בתאוריות הערכניות ביותר בפזיקה, באסטרונומיה וברפואה כדי לנתח תופעות פוליטיות.

לוצאטו הוא הוגה הדעות הפוליטי היהודי המודרני ביותר בו שפגשנו עד כה, ובכל זאת אפשר לכנותו אחרון ההוגים המדיניים היהודים של ימי הביניים משום שעל אף השפעתן של ההשקפות הפוליטיות החדשות של תקופתו עליו ועל אחרים, הם הוסיפו לפעול בהקשר תאולוגי ימי־ביניים מובהק, אף יהודי־הלכתי, יתא מושפע מהמגמות האינטלקטואליות החדשניות ביותר כאשר יהיה, לא יכול לרחות את הנחת היסוד הראשונית של היהדות – המקור ההתגלתי המחייב של תורת משה. בהקשר זה, המחשבה המדינית היהודית, כמו המחשבה היהודית בכלל, הוסיפה להיות מעוגנת במהותה בתאולוגיה הימי־ביניימית; היא אמנם תובלה במידה ניכרת בניתוחות חדשים של הרנסנס, ואין לזלזל בהשפעתם, אך אלה לא חוללו בה מהפכה.

שפינוזה, בעקבות ההתחלות הדו־ערכיות של לוצאטו,¹⁹ במאמר תאולוגי־מדיני (*Tractatus Theologico-Politicus*), שחובר כזכור בלטינית באמסטרדם במחצית השנייה של המאה השבע־עשרה (ראו אור 10), הוא שהוציא סופית את המחשבה המדינית היהודית מן ההקשר הימי־ביניים שלה והעביר אותה תהליך מרחיק לכת של חילון. המאמר היה בבחינת מרד בהנחות היסוד של היהדות הרבנית המסורתית. הרקע האנוסי של שפינוזה, התבוננותו ביהדות מן החוץ והשפעת תפיסת העולם של ההשכלה המוקדמת, הם שאפשרו לו לעשות מהלך מרחיק לכת כל־כך.

בניגוד בוטה להנחות היסוד של החשיבה הימי־ביניימית, שלל שפינוזה מן היסוד את התוקף המחייב של התורה, וגם את ערכה של הפילוסופיה היוונית בפירושה הימי־ביניימיים. כך הוא גם שלל את מפעל האדירים של הפילוסופיה הימי־ביניימית – ההתמודדות עם המפגש בין האמונה לבין הפילוסופיה – כפי שהוא מעיר שוב ושוב על המלומדים מימי הביניים, ועל האמונות המונותאיסטיות בכלל, היהדות והנצרות גם יחד:

מה תימה, שלא נותר דבר מן הדת העתיקה חוץ לטקסים [...] והאמונה שוב אינה אלא פתיות ודעות קדומות [...] אילו היה להם אור אלהי כלשהו, היה דבר זה ניכר, לפחות,

19 בעניין השפעתו האפשרית של לוצאטו על שפינוזה, ראו B. Melamed, "Apologetica and Ragione di Stato"; B. Melamed, "Biblical Religion and Political Rationality in Simone Luzzatto, Maimonides and Spinoza", I. Twersky (ed.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, MA 1987), pp. 399–435.

מתוך תורתם. אני מודה שהם מעולם לא ידעו שבעה בפליאתם על הסודות העמוקים ביותר בכתבי הקודש, ואף על פי כן אני מוצא, שהם לא לימדו דבר זולת פלפולים אריסטוטליים ואפלטוניים, וסיגלו אליהם את הכתובים, שלא ייחשבו כהולכים אחר דעת עכו"ם. לא סגי להם שהשתטו עם היונים, ופסקו כי גם הנביאים השתגעו עמהם. ודבר זה מוכיח בבירור, שאין הם דואים את אלוהותם של כתבי הקודש אפילו בחלום.²⁰

כדאיסט מובהק ובעל נטיות פנתאיסטיות,²¹ שאף שפינוזה לחזור למה שהוא ראה כמשמעות התאולוגית המקורית, הסתודה, של כתבי הקודש (של היהדות והנצרות גם יחד) מעבר לקלקולים הפגאניים שלדעתו החדירו בהם דורות של פרשנים ובעלי אינטרסים. יתד על כן, הוא אף סבר כי התורה של היהודים, בהבדל מזו הנוצרית, אינה עוסקת כלל בעניינים של הכרה פילוסופית, כי אם בעניינים של ציות לחוק בלבד, בהתאם לרמת השגתו המוגבלת של קהל היעד של תורה זאת, והוא המון בני ישראל היוצאים ממצרים:

אחרי הבירור של יסודות האמונה סופי מסיק [= אני מסיק בסופו של דבר], כי מושא ההכרה שבאה על פי ההתגלות אינו אלא הציות, ולפיכך היא נבדלת לחלוטין מן ההכרה הטבעית הן במושאה והן ביסודותיה ואמצעיה, ואין בינה לבינה ולא כלום, אלא כמוה כמותה שורה בממלכתה בלי התנגדות חברתה, ואין האחת חייבת להיות שפחה לאחרת.²²

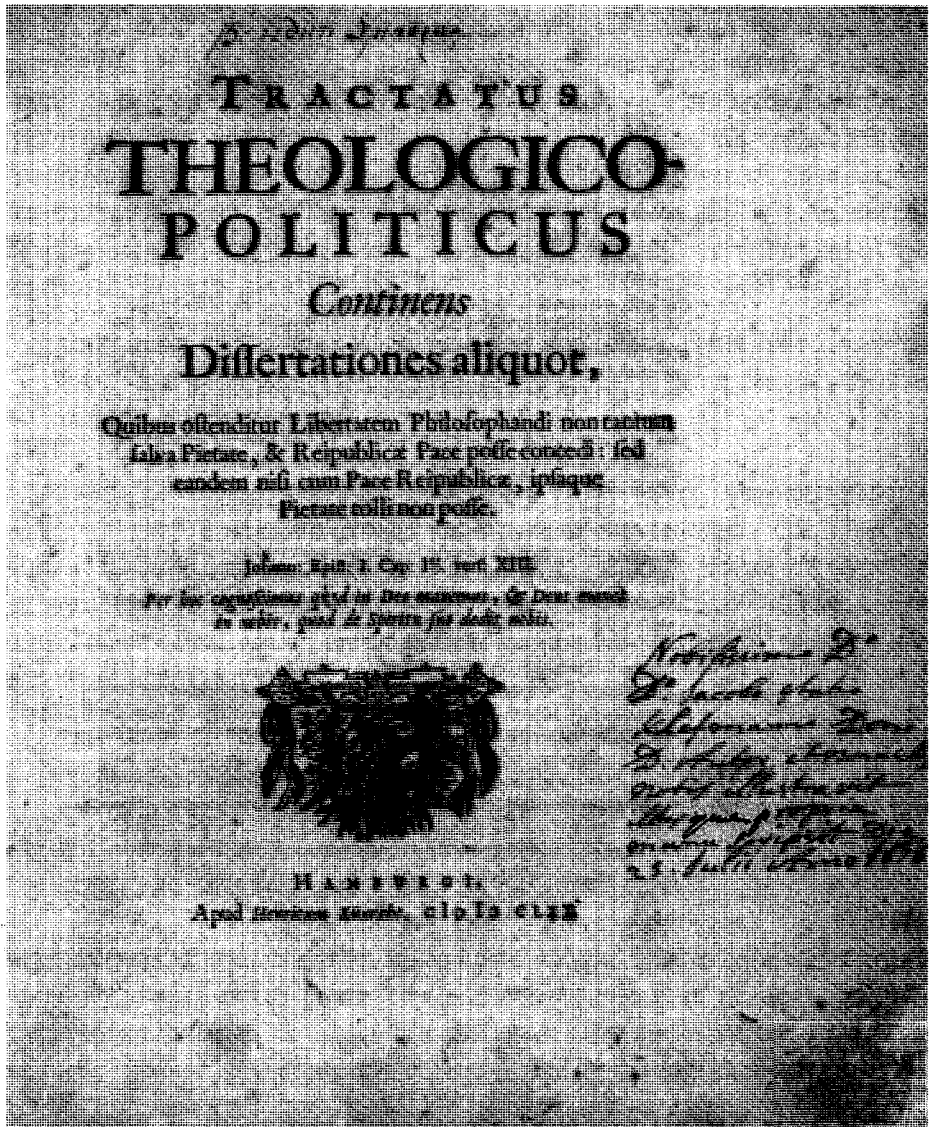
יש בדברים אלה שלילה מוחלטת של הרעיון הישן ולפיו התורה והפילוסופיה קשורות אהדדי, וכי על הפילוסופיה להיות שפחת התאולוגיה, כפי שטענו רוב המלומדים בימי הביניים; או היפוכו של דבר – על התורה לשרת את צרכיה של הפילוסופיה, כפי שטען מיעוט רדיקלי בימי הביניים המאוחרים. שפינוזה טען להפרדה מוחלטת בין שני התחומים; אלה שני קווים מקבילים שלעולם לא יפגשו, כפי שהוא מציין חד-משמעית: "אך מה שאמרנו [...] בעיקרו של דבר, מכלל המטרה שהצבנו לפנינו, דהיינו הפרדת הפילוסופיה מן התאולוגיה".²³

20 שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, עמ' 4-5. שם, פרק א, עמ' 13: "[...] ואף שהרמב"ם ואחרים מחליטים כי [...] הם פשוט מפטטים; כי הם לא ביקשו אלא לסחוט מן הכתובים הבלים אריסטוטליים והיות משל עצמם. ואין בעיני דבר מנותן מזה". שם, פרק ז, עמ' 78: "רואים אנו, שעל-פירוב היתה דאגת התאולוגים, איך יוכלו לסחוט מכתבי הקודש את היותיהם וסברותיהם ולאששן באסמכתא אלהית, ואין לך דבר שיעשוהו בפחות היסוסים וביותר פחוות מאשר פירושם של הכתובים [...]". שם, פרק יג, עמ' 141-142: "שהרי אם תחקור, מהם הסודות הצפונים, לדעתם, בכתבי הקודש, וראי לא תמצא אלא בדותות של אריסטו או של אפלטון או של כיוצא בהם, שכל הדיוט יוכל לדאותן בחלום ביתר קלות משיכול המשכיל-שבמשכילים גלותן מכתבי הקודש".

21 פנתאיזם (Pantheism), משעו המילולי: האל נמצא בכול. בשונה מהתפיסה הרסנצנדרנטלית המקובלת באמונות המונותאיסטיות, ולפיה האל נמצא מחוץ, מעל ומעבר לעולם הנברא, טען שפינוזה, שהאלוהות באה לידי ביטוי בכל תופעות הטבע, כפי ביטוייו המפורסם: האל או הטבע (Deus sive natura).

22 מאמר תיאולוגי-מדיני, ההקדמה, עמ' 6-7. שם, פרק יג, עמ' 145: "כי לא לירי השכלה מתכוונים בכתבי הקודש להביא את ההמון, אלא לירי ציות". זו אותה עמדה שאימץ לאחר זמן ליאו שטראוס בטענתו שההתגלות היהודית (בהבדל מזו הנוצרית) היא התגלות של חוק, ולכן המחשבה היהודית אינה אלא מחשבה פוליטית.

23 מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק ב, עמ' 32. וכן ראו פרק טו, שכותרתו: "מוסבר שאין התאולוגיה משרתת לתבונה, ואף לא התבונה לתאולוגיה".



איור 10 | דף השער של הדפוס הראשון (1670) של מאמר תיאולוגי-מדעי, ועליו הערה בכתב-ידו של שפינוזה. מתחת לשם החיבור נכתב, שיש בו "קצת מחברים המראים כי חופש העיון הפילוסופי לא זו בלבד שאפשר להעניקו בלא שיינוקו יראת-שמים ושלום המדינה, אלא אדרבה, איאפשר לבטלו בלא שיבוטלו עמו שלום המדינה ויראת-שמים עצמה". מתחת לכיתוב זה מובא ציטוט מן הברית החדשה, מתוך איגרת יוחנן הראשונה ד, 13.

ז

על רקע זה, ובניגוד בוטה להנחת היסוד הראשונית של התאולוגיה המדינית הימייבינימית, לא הציג שפינוזה את התורה כחוק אלוהי נצחי, המקיף את כל תחומי הקיום האנושיים – מהגשמי לרוחני – אלא כחוק אנושי פרטיקולרי, שכלל חוק אנושי אחר הוא מותנה בתנאי הזמן והמקום, ולכן הוא בר שינוי, והוא שואף לפתור בעיות ארציות של אומה מסוימת בשלב מסוים של התפתחותה. לשיטתו אין לחוק זה דבר עם מימוש התכלית הרוחנית העליונה של הקיום האנושי, וגם ברמה הארצית שלו הוא לא חייב את עם ישראל אלא כל זמן שזה קיים את ממלכתו העצמאית. נובע מזה, לדעתו, שעם הגלות ושינוי הנסיבות הקיומיות, התורה אינה מחייבת עוד את היהודים, כפי שהוא מצהיר בהקדמה:

למדתי מזה כי החוקים שגילה אלהים למשה אינם אלא המשפט המיוחד לממלכת העברים, ולפיכך איש זולתם לא היה חייב לקבלם. יתר-על-כן, אפילו עליהם עצמם אין הם חלים אלא בזמן שממלכתם קיימת.²⁴

את התפתחות המדינה העברית המקראית מתאר שפינוזה בהתאם לתפיסות היסוד בתורת המדינה המודרנית.²⁵ לאחר יציאת מצרים נמצא עם ישראל במצב של חירות מוחלטת – כלפי חוץ וכלפי פנים; כל זכויותיהם הטבעיות של בני ישראל חזרו לידיהם – הם לא היו כפופים עוד לחוקיו של עם אחר, ועדיין לא העבירו את ההגנה על זכויותיהם לשליט ארצי כלשהו.²⁶ בהיותם נודדים במדבר, הם חזרו למצב הטבעי, מחוץ למסגרת חוקית-מדינית מחייבת כלשהי, מצב שלכל אחד מהם היו מלוא זכויותיו הטבעיות:

לאחר יציאת מצרים שוב לא היו העברים כפופים לכל משפט [= חוק] של עם אחר, אלא היו רשאים לקבוע משפטים חדשים כטוב בעיניהם, ולתפוס ארצות כרצונם. כי משיצאו לחירות מן השעבוד ללא-נשוא של המצרים, ולא היו כפופים לכל בן-תמותה על-ידי שום חוזה, חזרו והשיגו את זכותם הטבעית לכל דבר שביכלתם, וכל אחד ואחד יכול היה לשקול כבתחילה אם רצונו להחזיק בה או לוותר עליה ולהעבירה לאחר.²⁷

בעצת משה החליטו העברים להעביר את זכויותיהם לאלוהים בלבד, והבטיחו לציית לו. עם ישראל החליט אפוא מרצונו החופשי להיכנס בברית – דהיינו אמנה חברתית – עם האל, להעביר לו את זכויותיהם, לציית לו ולקבל בתמורה את הגנתו המלאה. לשיטתו של שפינוזה, עם ישראל עבר ממצב טבעי לתאוקרטיה דמוקרטית, שבה אין הוא כפוף לאדם אלא לאל בלבד:

הבטחה זו, או העברת הזכות לאלהים, נעשתה באותו האופן שבו נעשה הדבר [...] בחברה רגילה כשבני-אדם באים לכלל החלטה לוותר על זכותם הטבעית. כי הלא במפורש, על-ידי

24 שם, הקדמה, עמ' 6.

25 ראו מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק טז ופרק כ, העוסקים בשאלת הזכויות הטבעיות והגדרת תפקידה של המדינה, וכן לאורך החיבור כולו.

26 על הזכויות הבסיסיות של האדם והעברת חלק מהן לשלטון כדי שיגן עליהן, קראו פרק יז של החיבור, עמ' 173–175.

27 פרק יז, עמ' 177 (קטע זה מובא בספר המקורות).

ברית (שמות כז, 7) ובשבעה וויתרו על זכותם הטבעית מרצונם, בלא שהיו אנוסים בכוח ואף לא מבוהלים באיומים, והעבירוה לאלהים. [...] הלכך ממשלת העברים היתה בידי אלהים בלבד, ולפיכך היא בלבד, בתוקף הברית, נקראה כדין ממלכת אלהים, וגם אלהים נקרא כדין מלך העברים [...] ושעל כן יכולה היתה הממשלה הזאת להקרא תאוקרטיה, לפי שאורחיה לא היו כפופים לשום משפט אלא למשפט הניגלה עלי ידי אלהים.²⁸

ההיבט הדמוקרטי באמנה זו הוא בכך שבני ישראל העבירו את זכויותיהם מרצונם החופשי לידי האלוהים, ולא לידי אדם כלשהו; הם עשו זאת ישירות, ולא באמצעות מתווך, וכך הם היו כולם שווים לפני האל:

מאחר שהעברים לא העבירו את זכותם לשום איש אחר, אלא כולם ויתרו על זכותם בשווה כמו בדמוקרטיה, וקראו פה אחד "כל אשר ידבר אלהים" (בלא שצוין בפירוש שום מתווך) "נעשה" (על-פי שמות יט, 8) הרי שיוצא מזה, כי משעת הברית הזאת כולם נשארו שווים לגמרי, והזכות לדרוש באלהים, לקבל חוקים ולפרשם היתה לכולם בשווה, ובכלל הנהגת הממלכה היתה בידי כולם שווה בשווה. שעל כן כולם כאחד קרבו אל אלהים בפעם הראשונה, כדי לשמוע את אשר יצווה.²⁹

הבעיה הייתה, שבמצב של בני ישראל בעת ההיא, עם עברים הנווד במדבר בלי הרגלים מופנמים של תפקוד פוליטי, הם לא היו מסוגלים להתמודד עם מצב זה של דמוקרטיה תאוקרטית ישירה, שבה כל אחד ואחד מהם עומד במישרין מול האל;³⁰ הדבר עורר בהם חרדה גדולה, והם העדיפו לבטל את האמנה הראשונה ולהחליף אותה בהסכם אחר, ובו העבירו את תפקידי התיווך למנהיג משה:

אולם במעמד ראשון זה לפני אלהים נבהלו ונחרדו כל-יך בשמעם את קול אלהים מדבר, עד שחשבו כי הגיע קצם. מרוב פחד חזרו ובאו אל משה ואמרו "הן שמענו את קול אלהים מדבר מתוך האש ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת; [...] קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלינו, ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלינו אליך ושמענו ועשינו". בזה ביטל ובבירור את הברית הראשונה, ואת זכותם לדרוש באלהים ולפרש את פקודותיו העבירו במחלט למשה. [...] הלכך משה נשאר מחוקק ומפרש יחיד של חוקי אלהים, וממילא גם השופט העליון, שאותו לא יכול לשפוט שום אדם, והוא בלבד היה נציג אלהים בקרב העברים.³¹

28 שם, עמ' 177-178.

29 שם, עמ' 178.

30 ראו התיאור הקשה של מצב זה גם בפרק ה, עמ' 58-59, וראו להלן.

31 שם, ועמ' 178. השוו דברים ה, 19-30; יח, 15-17.

העברת הסמכויות למשה הייתה מוחלטת; התאוקרטיה הדמוקרטית הוחלפה בתאוקרטיה מונרכית, וכך איבד העם את הזכות לבחור את שליטיו, וזכות זו הועברה במישרין למשה וליורשיו:

ואילו בחר משה יורש כזה, שיהא כמותו מחזיק בידו את כל הנהגת המדינה, דהיינו את הזכות לדרוש באלהים יחיד באהלו, ומתוך כך גם את הסמכות לחוקק חוקים ולבטלם, להחליט על מלחמה ושלום, לשלוח צירים, למנות שופטים, לבחור יורש, ולמלא ללא הגבלה את כל התפקידים של הרשות העליונה, הרי השלטון היה מונארכי סתם, ולא היה שונה אלא בזה בלבד שהשלטון המונארכי מודרך ברגיל על-פי החלטת אלהים שהיא נסתרת אפילו מן השליט היחיד עצמו, ואילו השלטון המונארכי של העברים היה מודרך, או היה צריך להיות מודרך, בהחלטת אלהים שנגלתה במסויים לשליט היחיד לבד.

לדעתו של שפינוזה, תאוקרטיה מונרכית זו התקיימה כל זמן שמשה היה בשלטון. אלא שמשה לא העביר את כל הסמכויות לאדם אחד, אף-על-פי שהיה רשאי לעשות זאת, אלא חילק אותן בין כמה אנשים – בכך התבסס שפינוזה על חלוקת התפקידים בין יהושע לבין אלעזר הכהן (במדבר כז, 16–23). משה הקים אפוא משטר מעורב, שיש בו מעין הפרדת רשויות, המונע ריכוז סמכויות בידי אדם אחד וניצולן לרעה – וזה כדי לשמר את קיומו של העיקרון התאוקרטי:

אולם משה לא בחר יורש כזה, אלא הניח להם ליורשיו את השלטון שיהא נוהג על דרך שלא יהא עשוי להקרא לא שלטון העם [= דמוקרטיה] ולא אריסטוקרטיה ולא מונארכיה, אלא תיאוקרטיה, שהרי הזכות לפרש את החוקים ולהודיע את תשובות אלהים היתה בידי איש אחד, והזכות והסמכות לנהוג את הממלכה לפי החוקים שכבר נתפרשו והתשובות שכבר נודעו היתה בידי איש אחד.³²

מדברים אלה אפשר ללמוד הרבה על השקפותיו של שפינוזה בשאלת המשטר העדיף. תאוקרטיה, המשטר העדיף לשיטתו הוא דמוקרטיה תאוקרטית ישירה. כישלונה נבע ממצבו הירוד של העם לאחר יציאת מצרים והעדר הכשרה ומיומנות בקיום משטר כזה, הדורש מידה גבוהה של אחריות, שיקול דעת ושיתוף פעולה חברתי. חשוב לציין שיש כאן ביטוי לגישתו המקיאבלית האופיינית של שפינוזה אל ההמון, שאותה ראינו גם אצל לוצאטו. ההמון נחשב לאספסוף חסד שיקול דעת, הנתון לאמונות תפלות ולחרדות, ויש להפנים בו ציות כדי שיתקיים שלטון החוק, שבלעדיו לא יתאפשר הקיום המדיני. נכונות העם לציית ולשתף פעולה הייתה תמיד פועל יוצא של מצב משברי, וכשחלף מצב זה והגיע תקופה של שלוה היה ההמון מועד להידרדר מחדש לאי-נחת ולחוסר שקט. התלונות התוזזות ונשנות שהיו לאספסוף שיצא ממצרים על מר גורלם וקשיי ההנהגה של משה ושימשו לשפינוזה הוכחה שזהו אכן התהליך החברתי.³³

32 מאמר תיאולוגי-מדיני, עמ' 179.

33 ביטוי מובהק ליחסו זה של שפינוזה להמון נמצא בהקדמה למאמר תיאולוגי-מדיני וגם בפירושו לסיפור עגל הזהב ומרד קרח. ראו מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק יז, עמ' 188–189, וראו להלן.

מחמת המצב המשברי שנמצא בו עם ישראל דאז, הוחלף משטר זה במונרכיה. המונרכיה היא משטר המתאים למצבי משבר, שבהם יש צורך בשלטון מרכזי חזק, אך לא בנסיבות רגילות. מה שאפשר את קיומה של המונרכיה הזאת הייתה מנהיגותו הייחודית של משה. במצב היסטורי רגיל, שאין בו מנהיג בעל שיעור קומה כמשה, משטר זה מועד להידרדר לעריצות. ואכן, אף שמשה היה מוסמך להמשיך את המונרכיה לאחר מותו, הוא בחר להחליף אותה במשטר מעורב, המקיים מעין הפרדת רשויות, מאחר שלא יכול להיות בנמצא עוד מנהיג בשיעור קומתו,³⁴ והוא חשש מערעור העיקרון התאוקרטי בידי שליט עריץ שיחליף מלכות שמים במלכות ארצית. משטר מעורב זה הוא בעל אופי רפובליקני מובהק, המחזוק על ידי מערכת פדרלית מורכבת של האוטונומיה הפנימית של השבטים והיחסים ביניהם, שאת אותותיה כבר מצאנו אצל אברבנאל. במבנה השבטי ראה שפינוזה חיזוק לרכיב הרמוקרטי במשטר המעורב, והוא ראה אנלוגיה בינו לבין המבנה הקונפדרטיבי של השלטון בארצות השפלה בימיו.³⁵

על רקע זה ראה שפינוזה בשלילה את החלפת הרפובליקה התאוקרטית האמורה במשטר המלוכה לאחר תקופת השופטים. כמו אברבנאל הוא ראה בכך הידרדרות לעריצות. הוא ראה בעצם בקשת המלוכה דוגמה מובהקת להפכפכותו של ההמון, וזה בהתאם לפשוטו של מקרא. גם שפינוזה יצר את הקשר בין המרד במלכות שמים לבין הדרישה למלך.³⁶ ואולם לעומת אברבנאל שהדגיש את הממד התאוקרטי של המרד במלכות שמים, הדגיש שפינוזה את הממד הפוליטי של חוסר היציבות ומלחמות האזרחים:

ראוי לציין גם זאת, שכל זמן שהממלכה היתה בידי העם לא היתה אלא מלחמת-אזרחים אחת, ואף היא נעקרה לחלוטין, והמנצחים ריחמו על המנוצחים עד שהשתדלו בכל הדרכים להחזיר לקדמותם את כבודם וכוחם. אך לאחר שהעם, שלא הורגל כלל במלכים, הפך את צורת הממשל הראשונה למונארכיה, כמעט שלא היה סוף למלחמות האזרחים והקרבות נערכו באכזריות שלא נשמעה כמותה. [...] אם נרצה לחשב את הזמנים שבהם ניתן להם להינות משלום גמור, נמצא הבדל גדול: כי לפני מלך המלכים עברו עליהם לעתים קרובות ארבעים שנה ופעם אחת שמונים שנה (וזה יותר מכל מה שניתן לצפות) באחדות ובלא מלחמה מבית ומחוץ. ואילו לאחר שהמלכים קיבלו את השלטון אנו קוראים, שכולם מלבד שלמה (שסגולתו, כלומר החכמה, עשויה היתה שתתפרסם בעת שלום יותר טוב מבימי מלחמה) עשו מלחמות, שכן מעתה היו מחויבים להלחם על התהילה, ולא כמקודם על השלום והתירות. [...] שהעם שהוא גבהילב או שפלירות, הכל לפי הנסיבות, היה מתקן את דרכיו על נקלה בשעת צרה, בשעת צרה, והיה שב אל אלהים, מחזיר את החוקים

34 אכן בחיבורו הבלתי-גמור, מאמר מדיני, תרגם והוסיף הערות ח' וירשובסקי (ירושלים תשמ"ב), עמ' 48, שפינוזה מציין שאין זה סביר שאדם אחד יוכל לשמש בכל התפקידים הפוליטיים, ולכן יאלץ המלך להאציל סמכויות וכך יהפוך את המשטר לאריסטוקרטיה. ואכן, בהתאם לעצת יתרו נאלץ משה לעשות בדיוק כדבר הזה:

35 מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק י', עמ' 179–183.

36 שם, עמ' 189.

לקדמותם, וכך גם נחלץ מכל סכנה. ולעומת זאת המלכים, שרוחם תמיד גאה בשווה ואינה עשויה להיכנע בלי השפלה, התעקשו ולא הירפו מחטאיהם עד חורבן העיר האחרון.³⁷

את חורבן הבית הראשון ייחס אפוא שפינוזה באופן ישיר לעוולותיה של המלוכה. לעומת חז"ל ומלומדי ימי הביניים שהדגישו את החרדה מהאנרכיה של סוף תקופת השופטים ולכן ראו במלוכה פתרון הכרחי, אף-על-פי שלא התלהבו ממנה כלל, עמדת שפינוזה היא הפוכה: הוא יצר אידאליזציה של תקופת השופטים ה"רפובליקנית", ועל רקע זה תיאר את עוולות המלוכה שסופן הבלתי-נמנע היה חורבן הבית.

שפינוזה שלל אפוא את המלוכה והעדיף רפובליקה מתונה. הוא הצדיק קיום מונרכיה אך ורק בנסיבות היסטוריות מיוחדות, בשעה שנוצר השילוב היחידאי בין מצב קיומי משברי לבין הופעת המנהיג המושלם, כפי שהיה בתקופת משה. בנסיבות רגילות, לעומת זאת, הוא ראה במלוכה אמצעי לשעבר את רוח האדם, וברפובליקה – את המסגרת הנאותה להגן על זכויותו הטבעיות כך שלא ייפגע הסדר הציבורי. וכך הוא אומר בהקדמה:

אבל אפילו אם ראש סודותיו של משטר מונארכי הוא לגנוב את דעת הבריות ומעניינו בכלל הוא לעטוף באיצטלה נאה של דת את הפחד שבו צריך לרסנם, כדי שילחמו על עבדותם כאילו היתה תשועתם, וכדי שיחשבו ככבוד נעלה, ולא כחרפה, להקריב את דמם ונפשם לשם התרברבותו של איש אחד, הרי לעומת זאת, בקהילה חופשית (libera republica) אין להעלות על הדעת או לנסות דבר עלוב מזה. כי סתירה גמורה לחירות הכלל הוא לכבוש את שיפוטו החפשי של כל איש על ידי משפטים קדומים, או לכבלו כבילה כלשהי.³⁸

עם זאת, לנוכח יחסו המתנשא של שפינוזה כלפי ההמון, בעקבות העמדה המקיאבלית, חירות המחשבה וההבעה שהמשטר הרפובליקני אמור להגן עליה, היא בעיקרו של דבר חירותם של בעלי השכל, ואלו את ההמון יש לאמן בציות.

זכור, המלוכה הייתה נורמה הלכתית מחייבת במסורת היהודית למרות כל ההסתייגויות, ושלייתה, שהחלה באברבנאל, מגיעה כאן לשיאה. אבל לעומת אברבנאל, שהעדיף את הרפובליקה ממניעים תאולוגיים בעיקרם, התבסס שפינוזה על תורת הזכויות הטבעיות של האדם. ועם זאת, גם אצלו יש לדברים אלה הקשר תאולוגי מובהק, שהרי הוא ראה בחופש המחשבה אמצעי הכרחי בדרך להכרת האל – והכרת העולם האמיתית. הקשר תאולוגי-דאיסטי זה שונה כמובן במהותו מההקשר הימיי-ביניימי המובהק שבו פעל אברבנאל. שעה שאברבנאל ולוצאטו הושפעו בתפיסתם הרפובליקנית מהרפובליקות האיטלקיות של תקופת הרנסנס, ובייחוד זו של ונציה, הרי שפינוזה הושפע מהרעיונות הרפובליקניים שהילכו באמסטרדם במאה השבע-עשרה, וזה על רקע מאבק

37 שם, פרק יח, עמ' 194–195 (קטעים). ראו גם פרק יז, עמ' 189–191.

38 שם, עמ' 3.

האיתנים של תושבי הולנד בעריצות הספרדית. כשם שבאידאליזציה של הפרדליוס השבטי הושפע אברבנאל מפיצולה של איטליה בתקופתו לערי־מדינה עצמאיות, כך הושפע שפינוזה מאותה אידאליזציה בעקבות החלוקה של אדצות השפלה למחוזות אוטונומיים. כשם שאברבנאל הושפע בשלילת המלוכה מאכזבתו המרה ממלכי ספרד ופורטוגל בתקופת הגירוש בסוף המאה החמש־עשרה, כך הושפע שפינוזה מהזעם שעורר מלך ספרד הקתולי, שניסה במאה השבע־עשרה לכפות בכוח את שלטונו ואת אמונותיו על תושבי הולנד הפרוטסטנטים. על רקע זה ראו שני ההוגים במלוכה משטר המועד מטבע מהותו להידרדר לעריצות, ממש כמו שתיאר שמואל הנביא.

שפינוזה אמנם מתאר את משה כמנהיג ייחודי בהיסטוריה, כמקובל במסורת המדינית היהודית, ועם זאת הוא תורג מהתיאור המקובל (בעקבות הרמב"ם) של משה הנביא־הפילוסוף־המנהיג האידאלי, ולפי כמה מסורות גם מלך לכל דבר, מי ששלמותו הנבואית והפילוסופית כפתה עליו את הנהגת הציבור. בעקבות מקיאבלי, שתיאר את מנהיגותו של משה בדמות הנסיך הרנסנסי שלו, לא תיאר שפינוזה את משה כנביא־פילוסוף הפועל מתוקף התגלות אלוהית, המקבילה התאולוגית למלך־הפילוסוף של אפלטון, אלא בדמות מדינאי מתוחכם, שניצל במודע את אמונותיהם התפלות ואת יראת האל של המוני בני ישראל כדי לקדם את מטרותיו הפוליטיות הארציות. באמצעות פיתוח המיתוס בדבר שליחותו האלוהית והמקור האלוהי של החוק שהוא קבע, בגיבוי פעלולים של נסים ונפלאות,³⁹ תגובה החלטית על גילויי אי־הציות שלהם וחקיקה נוקשה מחייבת שהפנימה את ההתנהגות הרצויה.⁴⁰ באמצעות כל אלה השיג משה את היראה ואת הציות של ההמון בתקופה מכרעת של התגבשות האומה העברית.

התפיסה היהודית המסורתית ראתה את טעמי המצוות בחינוך הציבור, בהבאתו לידי שלמות המידות ולעבודת האל. לעומת זאת בהיות התורה מקיפה את כל תחומי הקיום האנושי ראה שפינוזה הוכחה לכך שמטרתו המתוחכמת של משה הייתה להפנים בהם ציות מלא ובאופן מושלם. וכך לא רק שלא יעלו על דעתם להתמרד, אלא שיחששו באופן סובייקטיבי כבני חירות אפילו כשהם משועבדים לחוק באופן מלא, ולכן יצייתו באופן רצוני ומתוך שיתוף פעולה מלא. הרכיב התאולוגי – החיוב לציית לרצון האלוהי – משמש לו מעין "שקר אציל" במינוח האפלטוני; מיתוס פוליטי במינוח המקיאבלי, שנועד להשיג תכליות מדיניות ארציות – את הציות לשלטון הארצי. הדת נעשית אמצעי לקידום מטרות פוליטיות. מאחר שרצוי להשיג את הציות הרצוני

39 לשיטתו של שפינוזה קיימת בסבב חוקיות דטרמיניסטית, ולכן הנס אינו אפשרי. לשיטתו מה שמכונה "נס" לא היה אלא ניצול מכוון של בורותו של ההמון, שלא הבין את משמעותן של תופעות הטבע, ולכן הציג אותן כנסים כדי להפנים בהמון את יראת האל וכך גם את הציות לו עצמו, מי שהציג את עצמו כשליח האל. ראו הדיון בנושא זה, מאמר תיאולוגי־מריני, פרק ה.

40 שפינוזה מדגיש, בעקבות התפיסה האריסטוטלית והמקיאבלית, את כוחו של ההרגל המביא את בני האדם לידי ההתנהגות המבוקשת. הרגל זה מופנם באמצעות החקיקה הנכונה ואכיפתה בעקביות. ראו מאמר תיאולוגי־מדיני, פרק יז, עמ' 186–187: "[...] שהיו חייבים לעשות כל דבר לפי תקנה קבועה של החוק [...] ובכלל היו חייבים טיפוח רצון של משמעת; [...] ועליכן משתורגלו בכך לגמרי, שוב לא הוצרך הדבר להיראות בעיניהם כעבודות, אלא כחירות".

2

והמתמשך של ההמון באמצעות שכנוע ולא בכוח הזרוע, נהפכה הדת אמצעי מרכזי בהשגת מטרה זאת:

מיד כשיצאו ממצרים העברים שוב לא היו כפופים לשום חוק של עם אחר, ולפיכך היו רשאים לחוקק חוקים חדשים [...] בכל־זאת פחות מכל היו מוכשרים לקבוע חוקים בתבונה ולהחזיק בידיהם את השלטון בחברות, שהרי כמעט כולם היו נעדרי תרבות־הרוח ושטופי עבדות עלובה. לפיכך חייב היה השלטון להשאיר בידי איש אחד כדי שישלוט על יתר האנשים ויאלצם בכוח. והוא שיתקין חוקים ויפרשם להבא. משה היה יכול בנקל להחזיק בשלטון זה מפני שהצטיין על פני כל האחרים בסגולה אלהית (divina virtute), והוכיח לו לעם כי אמנם יש לו סגולה זו והראה זאת במופתים רבים [...] לפיכך בתוקף סגולתו האלהית, שבה היה כוחו, קבע והתקין משה משפטים לעם. עיקר דאגתו במשפטים אלה היה שהעם ימלא את חובתו מדצון יותר מאשר מפחד. שני דברים אילצוהו לעשות זאת: קשי עדפו של העם (שאינו סובל הכנעה בכוח בלבד) והמלחמה התלויה מנגד, ולשם הצלחתה נחוץ לעודד את החיילים יותר מאשר להפחידם בעונשים ואיומים, שהרי בדרך כך כל איש ואיש משתדל יותר לזכות בתהילת גבורתו וגדולת נפשו מאשר להמנע מן העונש בלבד. שעל כן הכניס משה בסגולתו האלהית את הדת למדינה, כדי שהעם ימלא את חובתו במסירות יותר מאשר בפחד.⁴¹

הדוגמאות שהביא לכך שפינוזה היו סיפור פרשת עגל הזהב והמרד של קורח ועדתו. לפרשות אלה הוא נתן פירוש מקיאבלי מובהק. כמו שדמותו של משה עברה מהפך, כך גם תפיסת המדינה העברית המקראית. לעומת המלומדים היהודים בימי הביניים, שראו את המדינה העברית העתיקה ברמות של מדינה פילוסופית אידאלית, במונחים אפלטוניים, ראה בה שפינוזה מדינה ארצית, שחוקיה ושיטת הממשל שלה נוצרו כדי להתמודד עם צרכיו הפרימיטיביים של עם עבדים. מדינה זו לא נוסדה כדי לממש את התכלית השכלית העליונה של הקיום האנושי, היא ידעת האל, אלא כדי להבטיח את המשך הקיום הגשמי וסיפוק הצרכים הבסיסיים של עם ישראל בשלב המוקדם, ה"פרימיטיבי", של התפתחותו. באותו שלב לא היה ביכולתו להתכוון למימוש תכלית עליונה זו, שהיא עניין לתהליך היסטורי ארוך. בניגוד בוטה לתפיסות היסוד של היהדות הרבנית ולפיה התורה היא נצחית, שפינוזה טען שהחוקים שנתן משה אכן התאימו לתקופה הראשונית בהתפתחותו של העם, אבל לא היו ישימים לתקופות אחרות. לו היה האל מעוניין בהישרדות ממלכתם לטווח הארוך, הוא היה נותן להם חוקים אחרים. שפינוזה אף היה ביקורתי כלפי חוקי משה, וטען שהם חינוכו את העם לעיקשות, שאולי הייתה חיונית בשלב המכונן של התפתחותו, אך השפעתה הייתה הרת אסון לאחר מכן; היא שגרמה לערעור ההפנמה של ההרגל לציית לחוק, שסופה בחורבן הבית.⁴²

41 שם, פרק ה, עמ' 58–59.

42 שם, פרק יז, עמ' 189.

על רקע המהפכה המקיאבלית, שאת אותותיה מצאנו אצל לוצאטו, שלל שפינוזה סופית את הוזהו הימני-ביניים של הנביא-הפילוסוף עם המנהיג האידאלי. כמו שהוא שלל את השילוב בין התאולוגיה לפילוסופיה, כך הוא גם שלל את הוזהו בין הנביא לפילוסוף. על רקע הטיעון שיש להתמודד עם המציאות כפי שהיא, ולא כפי שהיא אמורה להיות, הוא גם שלל את השליחות הפוליטית של הנביאים והפילוסופים; אין הנביאים פילוסופים ואין הפילוסופים נביאים, ושניהם גם יחד, בהיותם עוסקים במה שצריך להיות ולא במה שיש, אינם מסוגלים להיות מנהיגים פוליטיים, וכל ניסיון שלהם להנהיג הסתיים באסון. את הפוליטיקה יש להשאיר לפוליטיקאים, מי שמסוגלים להתמודד עם המציאות הארצית כפי שהיא, ובאמצעים המתאימים לכך. אשר לנביאים, שפינוזה מציין חד-משמעית כבר בהקדמה למאמר תיאולוגי-מדיני: "[...] אין הנביאים בני-סמך אלא בעניינים השייכים לאורח החיים ולשלמות של אמת, אך בשאר העניינים השקפותיהם נוגעות בנו במעט".⁴³ "שאר העניינים" מכילים גם את הפילוסופיה וגם את הפוליטיקה. תפקידו של הנביא מצומצם להיות מעין מתורגמן של האל – מי שמעביר את דבר האל לבני האדם, ותו לא.⁴⁴ שפינוזה ראה בשלילה את התערבותם הבוטה של נביאי המקרא בעניינים פוליטיים, וטען שהם הציקו למלכים, שתפקידם היה להנהיג את המדינה והיו להם הכישורים המתאימים לכך, ובכך גרמו נזקים קשים. בפרק הקרוי: "לקח מדיני מתולדות העברים", הוא לומד לקח חד-משמעי לתקופתו:

ראוי לציין, שהנביאים – והם הלוא היו אנשים פרטיים (*virī privati*) – הרגיוו יותר משתיקנו את הבריות על ידי דרך החירות שנקטו באזהרותיהם, נזיפותיהם וגערותם; ולעומת-זאת שינו הבריות את דרכם על-נקלה כשהמלכים הוזהירו את ייסרו אותם. יתר-עליכן, הנביאים היו קשים להם למלכים, ואפילו למלכים יראי שמים. [...] [החירות הזאת = זכויות היתר שהנביאים נטלו לעצמם] הוויקה לה לדת יותר משהוועילה. שלא לדבר כלל על-יכך שגם מלחמות אזרחים גדולות פרצו מתוך כך שהנביאים שמרו לעצמם זכות גדולה כל-יכך. [...] מן הדברים האלה אנו רואים בתכלית הבהירות: (א) עד כמה מסוכן הוא הן לדת והן למדינה לתת להם למשרתי הקודש זכות כל-שהיא לפסוק הלכות, או לנהוג את עניני הממלכה.⁴⁵

הנביא הציבורי של הגות ימי הביניים נהפך להיות אדם פרטי. שעה שמלומדי ימי הביניים ביקרו בחריפות את הנטיות העריצות של המלכים ואת הונחת יראת השמים שלהם, וראו בנביאים מי שהגנו על העיקרון התאוקרטי ועל זכויות הציבור גם יחד, שפינוזה הגיע למסקנה הפוכה לגמרי: עם כל הסתייגותו מן המלוכה, התערבותם של הנביאים בעניינים ציבוריים שלא היו בתחום סמכותם, ולא היו להם הכישורים לעסוק בהם, גרמה נזקים קשים. הלקח העכשווי חד-משמעי:

43 שם, עמ' 5.

44 שם, פרקים א-ב, על הנבואה. ראו גם ז' הרוי, "שפינוזה מול הנביאים בשאלת ביקורת השלטון", כיוונים 12 (1981), עמ' 83-90.

45 מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק יח, עמ' 194-195 (קטעים).

הפרדת הדת מן המדינה ואיסור מוחלט על אנשי דת להתעסק בענייני מדינה – הכול כדי להגן על המדינה מכפייה רתית ועל הדת מהתערבות פוליטית משתיתה.

אשר לפילוסופים, שפינוזה פותח את חיבורו הבלתי-גמור, מאמר מדיני (*Tractatus Politicus*) בהצהרה החרמ-משמעת:

שהרי תופסים הם את בני האדם לא כפי שהם (*ut sunt*), כי אם כפי שרוצים הם שיהיו (*ut eosdem esse vellent*): והתוצאה היא, שהם כתבו על-פירוב סאטירה במקום תורת המידות (*Ethica*), ושמעולם לא עלתה על דעתם תורת-מדינה (*Politica*) שתוכל להיות שימושית (*ad usum*), כי אם רק כזאת שהיא דמיונית כחִמִּירה (= מפלצת אגרית), או כזאת שאפשר לקבעה באוטופיה או בתור הזהב המשובח בפי הפייטנים, כלומר: במקום שאיננה נחוצה כל ועיקר. וכיוון שהבריות מאמינים כי בכל המדעים השימושיים, וביחוד בתורת המדינה, ההלכה העיונית אינה מתיישבת עם המעשה, אין לך גם אדם אחד שיהא נחשב פחות מסוגל לנהל את המדינה מאשר בעלי ההלכה העיונית או הפילוסופים.⁴⁶

הפוליטיקה, שהיא אמנות האפשרי, צריכה להיות עניינם של הפוליטיקאים, מי שמכירים את המציאות כמו שהיא, שאין להם אשליות על הטבע האנושי, ויש להם הכישורים והמיומנויות להתמודדות עם המציאות. כל אותם פוליטיקאים, שהפילוסופים והתאולוגים לאורך ההיסטוריה בוזו בחריפות לחוסר המוסריות, עזות המצח והעדר יראת השמים שלהם, דווקא הם מסוגלים לדעתו להתמודד עם המציאות הפוליטית בדרך היעילה ביותר:

בכל זאת אי אפשר לפקפק בכך, שהמדינאים כתבו על ענייני תורת המדינה ביתר הצלחה מאשר הפילוסופים. כי מכיוון שהנסיון היה מורה להם, לא לימדו שום דבר שאינו שימושי.⁴⁷

לעומת המלומדים שהלכו בדרך המסורת הרמב"מית והציבו את הנביא-הפילוסוף כבעל הכישורים המעולים ביותר להנהגה מדינית, הגדיר אותו שפינוזה כמי שכשיר לכך פחות מכל אדם אחר בהיותו מנותק ממציאות החיים. מי שאינו מכיר את המציאות ואת הטבע האנושי כמות שהם אינו מסוגל למנהיגות פוליטית. אצל אברבנאל – בניגוד למסורת הרמב"מית – היה על הנביא להתנתק מהפעילות הפוליטית המעשית כדי להגן על שלמות נבואתו; ואילו לידו של שפינוזה היה עליו להינתק מכך משום העדר כשירותו וכדי שלא לגרום נזק לציבור.

המדינה אינה מתוארת אצל שפינוזה כאמצעי להשגת תכליות תאולוגיות, אלא כאמצעי להגנה על זכויות האדם ועל חירויותיו. הדגש אינו עוד בהשגת האמת התאולוגית האחת והיחידה שהמדינה אמורה להיות מחויבת לה, כי אם בהגנה על זכויותיו הטבעיות של האדם ובראשן חירות

46 שפינוזה, מאמר מדיני, עמ' 23, סעיף 1.

47 שם, עמ' 23, סעיף 2.

המחשבה והביטוי שלו במציאות ההיסטורית הנתונה. חירות זו גם כוללת את זכותו של האדם לבחור לעצמו את אמונותיו ודעותיו, לפדש את עקרונות האמונה בדרכו, ולקיים את הפולחנים שהוא רואה לנכון. שפינוזה אימץ את עקרונות היסוד של תורת הזכויות הטבעיות של המחשבה המדינית בראשית העת החדשה, והסיק מהם את חירות האמונה והפולחן.⁴⁸ האמונה הופכת להיות מעניין ציבורי מחייב לעניין פרטי בלתי מחייב, היא עוברת לרשות היחיד, ותפקיד המדינה מצטמצם להגנה על זכותם הטבעית של כל האזרחים לדבוק באמונותיהם, לבטא אותן ולקיים את הפולחן שלהם, כך שלא יפגעו בזכויות השוות של הזולת ולא בסדר הציבורי הטוב.⁴⁹

שפינוזה עדיין סבר שלאמונה הדתית יש תפקיד חיובי בקיום הסדר הציבורי והלכידות החברתית, אך הוא שלל מכול וכול את ההשקפה ולפיה יש לחייב אמונה אחת ויחידה. הפילוסוף אמנם מודח בידי שפינוזה מתפקידו הפוליטי, אך בהקשר זה דווקא נוצר אינטרס משותף לו ולמדינה הרפובליקנית, זו המגינה על חירות המחשבה והביטוי, ונאבקת בהשפעות המזיקות של הדוגמות הדתיות המסורתיות והאמונות התפלות. המדינה הרפובליקנית היא היוצרת את המסגרת המדינית והחוקתית המגנה על זכויותיו של הפילוסוף ומאפשרת לו לפרוץ, שהרי בלי חירות ההבעה והביטוי אין הפילוסופיה יכולה להתקיים. הפילוסוף הימני-ביניימי היה חייב להתמודד עם הסכנה שיאשם בכפירה ובהשפעה שלילית על הציבור, כממש כמו סוקרטס בזמנו. העימות האישי של שפינוזה עם הנהגת הקהילה היהודית באמסטרדם ודאי שימש לו דוגמה והוכחה מובהקת למצב עניינים זה, ואכן הרפובליקה שמדבר עליה שפינוזה היא רפובליקה "בעירבון מוגבל", שהרי תפקידה להגן על חירויותיהם של בעלי השכל ולאמן את ההמון בציות. היהודי החילוני הראשון היה אפוא רפובליקני אדוק.

המלומדים בימי הביניים ראו כאמור במדינה העברית העתיקה מדינה אידאלית שחרבה עקב השחתת והירדרדות, והיא עתידה להיות מוקמת מחדש בעתיד המשיחי. תפיסת עולמם הייתה רסטורטיבית מובהקת. שפינוזה, לעומתם, הציג תפיסה של קדמה (פרוגרס), בנוסח תנועת ההשכלה, שהובילה למסקנה ההפוכה: קהילה אנושית חופשית ורציונלית תקום בעתיד רק כשיממש המין האנושי את תכלית קיומו השכלית. זו לא תהיה רסטורציה של מונרכיה פרימיטיבית שהייתה קיימת בעבר הרחוק, כי אם תופעה חדשה לגמרי בהיסטוריה האנושית.

בכל אלה העביר שפינוזה את המחשבה המדינית היהודית תהליך מרחיק לכת של חילון. חיבורו הפוליטי החשוב האחר מאמר מדיני נעדר הקשרים יהודיים כמעט לגמרי; הוא שייך באופן מלא למחשבה המדינית הכללית של תקופתו. זה היה החיבור הפוליטי הראשון שכתב יהודי ואינו שייך לעולם המחשבה המדינית היהודית. שעה שבמאמר תיאולוגי מדיני הדיון הפוליטי הוא בהקשרים תאולוגיים ופילוסופיים כלליים, כפי שהיה מקובל בסוגה זו בספרות הימני-ביניימית, אם כי

48 שם, ההקדמה, עמ' 7.

49 ראו הדיון המפורט בנושא זה, מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק כ.

בהקשר חדש לחלוטין, הרי המאמר המדיני היה החיבור הראשון שכתב יהודי, והשייך כולו למחשבה מדינית ואין בו תוכן יהודי. מגמה זו גם ניכרת בכך שחיבוריו אלה של שפינוזה נכתבו בשפת התרבות המקובלת בתקופתו, בלטינית, ולא בעברית, כמו שלוצאטו כתב באיטלקית, ושניהם התכוונו אל קהל קוראים כללי, ובעיקר נוצרי.

ירושלים של משה מנדלסון, מסוף המאה השמונה-עשרה, ומורה נבוכי הזמן של נחמן קרוכמל, שחובר בראשית המאה התשע-עשרה, היו ניסיון חדש ליצור סינתזה של התאולוגיה המדינית היהודית עם המחשבה הפוליטית האירופית של ההשכלה במקרה של מנדלסון, ועם הרומנטיקה במקרה של קרוכמל. לעומת זאת, המחשבה המדינית הציונית, שהחלה להתפתח במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, השלימה בעקבות שפינוזה את תהליך החילון של הפילוסופיה המדינית היהודית.⁵⁰

50 על הגותו המדינית של מנדלסון ראו א' ברני, "השקפת עולמו ההיסטורית והמדינית של משה מנדלסון", ציון ה (1950) עמ' 99-111, 248-270; א' אלטמן, "בקשת החרות בהגותו המדינית של משה מנדלסון", דעת 5 (1980) עמ' 13-24. על קרוכמל ראו J. Harris, *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age* (New York 1991); א' שביד, "היחס אל המדינה בהגות היהודית החדשה לפני הציונות", ד"ר אלעזר (עורך), עם ועדה, עמ' 145-160. על ההגות המדינית הציונית ראו אבינרי, הרעיון הציוני לגווניו.

ביבליוגרפיה*

- אבינרי, ש', הרעיון הציוני לגווניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית (תל-אביב 1980).
- רשות הרבים: רשימות על מחשבה מדינית (תל-אביב 1985).
- אורבך, א"א, "המדינה בעיני דון יצחק אברבנאל", מ"ד הר וי' פרנקל (עורכים), מחקרים במדעי היהדות, א (ירושלים תשנ"ח), עמ' 462–469.
- אלטמן, א', "בקשת החירות בפילוסופיה הפוליטית של משה מנדלסון", דעת 5 (תש"ס), עמ' 13–24.
- אלעזר, ד"י, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", ד' אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), עמ' 26–54.
- "הקהילה מראשיתה ועד סוף העידן המודרני", עם ועדה, עמ' 174–207.
- וס"א כהן, עדת בני ישראל: ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו (ירושלים 1997).
- אנגלרד, י', "על דרך הרוב" ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 31–59.
- בלומברג, צ', "אלפאראבי, אבן באג'ה והרמב"ם על הנהגת המתבודד: מקורות והשפעות", סיני עח (תשל"ו), עמ' 135–145.
- בלידשטיין, י', עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (רמת-גן 2001).
- סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירוש נרחב להלכות ממרים, א-ד (תל-אביב 2002).
- "הפצת הדת כמטרת המלחמה במשנת הרמב"ם", א' בר לבב (עורך), שלום ומלחמה בתרבות היהודית (ירושלים תשס"ו), עמ' 85–97.
- בער, י', "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 241–259.
- ברמן, א"ו, אבן באג'ה והרמב"ם: פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1959.

* מטרתה העיקרית של ביבליוגרפיה זו להביא לפני הלומד והמתעניין את מצב המחקר בתחום זה, מעורכן לשנת 2010. לפיכך אין היא מכילה את כל ההפניות המופיעות בהערות, אלא רק את אלה הקשורות ישירות לנושא הספר, וכן הפניות לפריטים רבים אחרים בנושא, שלא נזכרו בהערות.

- "התרגום העברי מן הלטינית של 'ספר המידות' לאריסטו על שם ניקומאכוס", מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, א (ירושלים תשמ"ח), עמ' 147-168.
- "הרמב"ם על מנהיגות מדינית", ד"י אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), עמ' 135-144.
- ברנני, א', "תפיסתו ההיסטורית והמדינית של משה מנדלסון", ציון ה (ת"ש), עמ' 99-111, 248-270.
- גוטמן, י, "פילוסופיה של הדת או פילוסופיה של החוק?", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים 5 (תשל"ה), עמ' 188-207.
- "ירושלים" של מנדלסון והמאמר התיאולוגי-מדיני של שפינוזה", בקובץ מאמריו, דת ומדע (ירושלים 1979), עמ' 192-217.
- גולדמן, א', "העבודה המיוחדת במשיגי האמתות: הערות פרשניות למורה הנבוכים חלק ג פרקים נא-נד", ספר בר-אילן ו (תשכ"ח), עמ' 287-313.
- דון יחיא, א' וויסר, ב', "רציפות ותמורות בהגות המדינית היהודית", ד' אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), עמ' 100-134.
- דורמן, מ', מרסיליוס איש פאדובה א: ריבונות העם, תל-אביב תשל"ב.
- הרוי, ז', "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע", עיון כת, ב/ג (תשל"ח), עמ' 167-185.
- "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון כט, ג (תש"ס), עמ' 198-212.
- "שפינוזה מול הנביאים בשאלת ביקורת השלטון", כיוונים 12 (תשמ"א), עמ' 83-90.
- "על אבן רושד, הרמב"ם, והמדינה המעולה", דברים שנאמרו בערב לכבוד שלמה פינס בהגיעו לגבורות (ירושלים תשנ"ב), עמ' 19-31.
- הרוי, ש', "הערה על הפראפראזות של כתבים מדיניים לאלפאראבי בספר 'ראשית חכמה'", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 729-741.
- וולצר, מ', נ' זהר, מ' לורברבוים (עורכים), המסורת הפוליטית היהודית [תרגמה מאנגלית ע' קארן] (ירושלים תשס"ז).
- וולפסון, צבי א', פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, א-ב, תרגם משה מייזלש (ירושלים 1970).
- ויילר, ג', תיאוקרטיה יהודית (תל-אביב 1976).
- זקוביץ י', י' פרנקל, א' רביצקי (עורכים), דמות המנהיג הריאלי והאידיאלי (ירושלים תשנ"ה) חיון, מ"ר, "משה נרבוני ואבן באג'ה: ספר הנהגת המתבודד", דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 27-44.
- "אבן באג'ה ומשה נרבוני: 'אגרת הפטירה'", דעת 25 (תש"ן), עמ' 93-125.
- יובל, י", "בין משיחיות פוליטית למשיחיות אוטופית בימי הביניים", ש"נ אייזנשטדט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש (ירושלים תשנ"ט), עמ' 82-99.
- "משה redivivus: הרמב"ם - כ'עוזר למלך' המשיח", ציון עב (תשס"ז), עמ' 161-188.
- ירושלמי, יוסף חיים, "דברי שפינוזה על קיום העם היהודי", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ו, חוברת 10 (ירושלים תשמ"ג).
- ישפה, ר', "פילוסופיה יהודית מהי", הנ"ל, פילוסופיה יהודית בימי הביניים: מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם, א (רעננה תשס"ה), עמ' 11-95.

- כהן, ס', "מושג שלושת הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית", ד' אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), עמ' 55-78.
- כשר, ח', "עמדת הרמב"ם כלפי מיון המצוות ל'שמעיות' ו'שכליות'", *Hebrew Union College Annual* 56, 1985, א-ז.
- לוינגר, י', הרמב"ם כפוסק וכפילוסוף (ירושלים תשמ"ז).
- לורברבוים, י', מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית (אוניברסיטת בר-אילן תשס"ח).
- לורברבוים, מ', "רפובליקה בעברית: על התרגום העברי של המינוח הפוליטי של שפינוזה", עיון נג (תשס"ד), עמ' 185-208.
- "דגמי-יסוד במחשבה פוליטית יהודית בימי-הביניים", *תרבות דמוקרטית* 9 (תשס"ה), עמ' 115-135.
- פוליטיקה וגבולות ההלכה (ירושלים 2005).
- לסקר, ד"ר, "השפעת הרמב"ם על הפוליטיקה הישראלית", *תרבות דמוקרטית* 2 (1999), עמ' 101-112.
- מלמד, א', אחותן הקטנה של החכמות: המחשבה המדינית של הוגים יהודיים באיטליה בתקופת הרנסנס, עבודת דוקטור (אוניברסיטת תל-אביב 1979).
- "רטוריקה ופילוסופיה בספר 'נופת צופים' לר' יהודה מסיר לאון", *איטליה א*, 2 (תשל"ח), עמ' ז-לח.
- "יוחנן אלימאנו על התפתחות החברה האנושית", *הקונגרס העולמי למדעי היהדות* 8, ג (תשמ"ב), עמ' 85-93.
- "מעמדו של האדם בסדר היקום - 'מותר האדם' במחשבה היהודית בספרד ואיטליה, בימי הביניים המאוחרים וברנסנס", *איטליה ג*, 1/2 (תשמ"ב), עמ' לט-פת.
- "אל יתהלל: פירושים פילוסופיים לירמיהו ט, כב-כג במחשבה היהודית בימי-הביניים והרנסאנס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד, א-ב (תשמ"ה), עמ' 31-82.
- "חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית של ימי-הביניים והרנסנס", *דעת* 17 (תשמ"ו), עמ' 49-66.
- "מי אפסים" - הדיון המדיני ב'מלמד התלמידים' לר' יעקב אנטולי", *דעת* 20 (תשמ"ח), עמ' 91-115.
- "האם הקדים ין' וקאר את אלבו בסיווג החוקים?", *טורא א* (תשמ"ט), עמ' 270-284.
- "מקיאבלי על אבות האומה העברית: דגם למנהיגות פוליטית", *הקונגרס העולמי למדעי היהדות* 10, ג 1 (תש"ן), עמ' 338-344.
- "ר' יצחק אברבנאל והפוליטיקה לאריסטו: דרמה של טעויות", *דעת* 29 (תשנ"ב), עמ' 69-81.
- "אבן לטיף ופלקירא על מידות המלך-הפילוסוף", *טורא ב* (1992), עמ' 162-177.
- "הפוליטיקה" לאריסטו במחשבה היהודית בימי-הביניים ובתקופת הרנסאנס", *פעמים* 51 (תשנ"ב), עמ' 27-69.

- "בפשע ארץ רבים שריה" (משלי כח ב): פירושים פוליטיים לטקסט מקראי, בית מקרא 38, ג (תשנ"ג), עמ' 265–277.
- "הרמב"ם על האופי המדיני של האדם: צרכים ומחויבויות", מ' אידל ואחרים (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופ' שרה הלר וילנסקי (ירושלים תשנ"ד), עמ' 233–292.
- "אליהו דל מדיגו והמסורת המדינית האפלטונית בתקופת הרנסנס: עם פרסום המהדורה המדעית של תרגומו הלטיני של דל מדיגו לנוסח העברי של פירוש אבן רושד ל'מדינה' לאפלטון", איטליה יא (תשנ"ה), עמ' נז–עו.
- "תורת המדינה ביהדות", האנציקלופדיה העברית, כרך מילואים ג (ירושלים 1995), עמ' 1030–1032.
- "מקרים לא מקריים: למשמעות הביטוי 'האיש הארוך הלבן במראהו בעל השיבה' במשל המלך של הרמב"ם (מורה נבוכים א, מו)", א' רביצקי (עורך), מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף־ברוך סרמונטה (ירושלים תשנ"ח), עמ' 47–71.
- "תורת הריטוריקה לרמב"ם – בין פוליטיקה לאסתטיקה", דעת 40 (תשנ"ח), עמ' 27–37.
- "תאולוגיה או פוליטיקה? גוטמן ושטראוס על הפילוסופיה היהודית בימי הביניים", עיון נא (תשס"ג), עמ' 408–420.
- היהפוך כושי עורו? האדם השחור כ"אחר" בתולדות התרבות היהודית (חיפה תשס"ב).
- על כתפי ענקים: תולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה (רמת־גן תשס"ד).
- "האם קיימת מחשבה מדינית יהודית? – בחינה מחודשת של המקרה הביניים", מ' הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לפרופ' דניאל אלעזר (רמת־גן 2010), עמ' 105–136.
- "כבודות הלשון של משה ובעיית הרטוריקה היהודית", מ' חלמיש, ח' כשר וח' בן פזי (עורכים), משה אבי הנביאים (רמת־גן 2010), עמ' 127–142.
- מנשה, ס', פרקים בתולדות הרעיון המדיני בימי הביניים (תל־אביב 2007).
- נתניהו ב"צ, דון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות [תורגם מן המהדורה האנגלית החמישית בידי אהרן אמיר בהשתתפות המחבר] (ירושלים תשס"ה).
- סגל, מ"צ, "יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא", תרביץ ח (1937), עמ' 266–299.
- סיראט, ק', "רעיונות פוליטיים של ניסים בן משה ממרסיי", מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, ב (ירושלים תש"ן), עמ' 53–76.
- סמולר, ל', מ' אברבך, "המלוכה בהשקפת עולמו של אברבנאל", מ' זהרי, א' טרטקובר וח' אורמאן, (עורכים), הגות עברית באמריקה ב (תל־אביב תשל"ג), עמ' 134–157.
- פאור, י', "מקור חיובן של המצוות לדעת הרמב"ם", תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 43–53, 301.
- פונקשטיין ע', טבע, היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם (תל־אביב 1983).
- "דמות השליט בהגות היהודית בשלהי ימי־הביניים", בקובץ מאמריו, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (תל־אביב תשנ"א), עמ' 180–188.
- פינס, ש', "על הפילוסופיה הפוליטית של אבן רושד", עיון 8 (1957), עמ' 65–83. [גרסה מחדש בקובץ מאמריו, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (ירושלים תשל"ז), עמ' 84–102].

- "הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה", בקובץ מאמריו, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (ירושלים תשל"ז) עמ' 277–305.
- "המאמר התיאולוגי-מדיני לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט", בקובץ מאמריו, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (ירושלים תשל"ז), עמ' 306–349.
- "על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקס ותקבולות להן אצל שפינוזה", י' דן ו' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה היהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי (ירושלים תשמ"ו), עמ' 395–457.
- פרימן, ג', "הברית כרעיון מדיני בספרות חז"ל", ד"י אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), עמ' 76–95.
- קליין-ברסלבי, ש', פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית (ירושלים תשמ"ז).
- "פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב", ספר בראיילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 329–349.
- קלנר מ', תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים (ירושלים 1991).
- "רבנים בפוליטיקה: מחקר על תאוריה פוליטית יהודית בימי הביניים ובעת החדשה", מדינה וחברה 2, 3 (תשס"ג), עמ' 693–697.
- קרימר, י', "נאמוס ו'שריעה' במשנת הרמב"ם", תעודה 4 (1986) עמ' 183–200.
- קריסל, ח', "חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו", אשל בארישבע ג (תשמ"ו), עמ' 149–169.
- רביצקי, א', "על מלכים ומשפטים בהגות היהודית בימי הביניים (בין ר' נסים גרונדי לר' יצחק אברבנאל)", ר' בונפיל, מ' בן ששון, י' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון (ירושלים תשמ"ט), עמ' 469–491.
- דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות (ירושלים, תשנ"ח).
- "תאולוגיה ופוליטיקה במחשבה היהודית בימי הביניים", ש"נ איונשטט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש (ירושלים תשנ"ט), עמ' 100–137.
- "הגות ומנהיגות במשנת הרמב"ם", דעת 57–59 (תשס"ו), עמ' 31–59.
- "ייעודו הפוליטי של הפילוסוף: שמואל אבן תיבון לעומת הרמב"ם", הג"ל (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ב (ירושלים 2009), עמ' 557–577.
- רובינון, ש"ב, "מדינת ישראל התנכ"ית בתורת מדינה לדוגמה בכתביהם של הוגי דעות פוליטיים במאות ט"ז-י"ח", בקובץ מחקריו, חינוך בין המשכיות לפתיחות (ירושלים תשל"ה), עמ' 13–69.
- רוטנשטרייך, נ', "מנדלסון והרעיון המדיני מ' דיוויס (עורך), ספר היוכל לכבוד מרדכי מנחם קפלן למלאת לו שבעים שנה (ניו יורק תשי"ג), עמ' רלז-רמז.
- רצון, מ', העקרונות המדיניים והחברתיים בהגות ר' אברהם אבן עזרא, עבודת דוקטור (האוניברסיטה העברית בירושלים, 2003).
- "שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא על הצעת יתרו (שמות יח, 13–26) ומשמעותם המדינית", בית מקרא 50, ג (תשס"ה), עמ' 281–291.

ז

- שביד, א', "היחס אל המדינה בהגות היהודית החדשה לפני הציונות", ד' אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים 1991), עמ' 145-160.
- "השפעת הפילוסופיה הפוליטית של הרמב"ם על הפילוסופיה של תנועת ההשכלה", א' ארליך, ח' קרייסל, ו-ד' לסקד (עורכים), "על פי הבאר: מהקרים בהגות היהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין (באר-שבע תשס"ח) עמ' 593-610.
- שוחטמן, א', "החובה לציית לפקודות המלך הסותרות את ההלכה", *Jewish Political Studies*, *Review 10*, 3-4 (1998), עמ' 57-68.
- שטראוס, ל', פילוסופיה מדינית מהי (ירושלים 1955).
- ירושלים ואתונה: מבחר כתבים [ערך והקדים מבוא אהוד לוז] (ירושלים תשס"א).
- שיפמן, י', "אבן-באג'ה כמקור לפירושו של רבי שם טוב פלקירה למורה נבוכים ג: נא, נד", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 225-235.
- "על מספר סוגיות במשנתו המדינית של ר' משה רבוני על פי פירושו ל'חי בן יקט'אן לאבן טפיל", דעת 60 (תשס"ז), עמ' 71-101.
- "על סוגיות אחדות במשנתו המדינית של ר' משה רבוני על פי פירושו ל'חי בן יקט'אן לאבן טפיל", ב' יעקב שורץ, א' מלמד וא' שמש (עורכים), איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, א (ירושלים תשס"ח) עמ' 449-461.
- שפירא, א', דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים (תל-אביב 2009).
- תירוש-רוטשילד, ח', "פילוסופיה מדינית במשנת אברהם שלום: המסורת האפלטונית", מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היוכל לשלמה פינס, ב (תש"ן), עמ' 409-440.
- Adorisio, C., "Philosophy of religion or political philosophy? The Debate between Leo Strauss and Julius Guttman", *European Journal of Jewish Studies* 1 (2007), pp. 135-155.
- Altmann, A., "Sa'adia's Conception of the Law", *Bulletin of the John Rylands Library* 27 (1944), pp. 320-339.
- "Maimonides' Four Perfections", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), pp. 15-24.
- Avineri, S., *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (London 1982).
- Backi, R., "La dottrina sulla dinamica della città - secondo Giovanni Botero e secondo Simona Luzzatto", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 8 (1946), pp. 369-378.
- Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York 1964).
- Belasco, G., "Isaac Polgar's Support of Religion", *Jewish Quarterly Review* 27 (1905), pp. 16-56.
- Berman, L.V., "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God", *Studia Islamica* 15 (1961), pp. 53-61.

- "Greek into Hebrew': Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth Century Philosopher and Translator", A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, Mass.1967), pp. 289-320.
- "Review of E.I.J. Rosenthal's Averroes' Commentary on Plato's Republic", *Oriens* 21-22 (1968-1969), pp. 436-439.
- "A Re-examination of Maimonides' Statement on Political Science", *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), pp. 106-111.
- "Maimonides, The Disciple of Alfarabi", *Israel Oriental Studies* 4 (1974), pp. 154-178.
- "Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature", J. Jolivet (ed.), *Multiple Averroes* (Paris 1978), pp. 287-301.
- "Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review* 5 (1980), pp. 1-15.
- "Maimonides on Political Leadership", D.J. Elazar (ed.), *Kinship and Consent* (Philadelphia 1981), pp. 13-25.
- "The Ideal State of the Philosophers and the Prophetic Laws", R. Link-Salinger (ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture in Honor of A. Hyman* (Washington, DC 1987), pp. 10-22.
- "The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamicate Civilization", J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides* (Oxford 1991), pp. 13-32.
- Bleich, J.D., "Judaism and Natural Law", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* 3 (Jerusalem 1982), pp. 7-11.
- Blidstein, G.J., "On Political Structure", *Jewish Journal of Sociology* 22 (1980), pp. 47-58.
- "The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective", *AJS Review* 8-9 (1982-1983), pp. 15-39.
- "'Ideal' and 'Real' in Classical Jewish Political Theory: From the Talmud to Abravanel", Z. Gitelman (ed.), *The Quest for Utopia: Jewish Political Ideas and Institutions Through the Ages* (Armonk, New York 1992), pp. 41-66.
- "In the Shadow of the Mountain: Consent and Coerection in Sinai", *Jewish Political Studies Review* 4 (1992), pp. 41-53.
- Bodian, M., "Biblical Hebrews and the Rhetoric of Republicanism: Seventeenth-Century Portuguese Jews on the Jewish Community", *AJS Review* 22, 2 (1997), pp. 199-221.
- Botwinick, A., "Liberty, Authority, and Consent in Judaism: A Maimonidean Reconstruction of the Biblical Text", D.H. Frank (ed.), *On Liberty : Jewish Philosophical Perspectives* (New York, 1999), pp. 167-200.

ז

- Butterworth, Ch.E. *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes, Commentary on Plato's Republic* [Cairo Papers in Social Sciences 9] (1986).
- (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi* (Cambridge, Mass. 1992).
- Chiesa, B., "Note su al-Farabi, Averroè ibn Bagga (Avempace) in traduzione Hebraica", *Henoch* 8 (1986), pp. 79-86.
- Cohen, S.A., "The Concept of the Three Ketarim: Its Place in Jewish Political Thought and its Implications for a Study of Jewish Constitutional History", *AJS Review* 9 (1984), pp. 27-54.
- "Kings, Priest and Prophets: Patterns of Constitutional Discourse and Constitutional Conflict in Ancient Israel", Z. Gitelman (ed.), *The Quest for Utopia: Jewish Political Ideas and Institutions Through the Ages* (Armonk, New York 1992), pp. 17-40.
- Daiber, H., "The Ruler as Philosopher: A New Interpretation of Al-Fārābī's View", *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Amsterdam 1986), pp. 133-149.
- Davidson, H.A., "Maimonides' *Shemonah Perakim* and al-Fārābī's *Fusūl al-Madani*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 (1963), pp. 33-50.
- Diamond, J.A., "Maimonides on kingship: The Ethics of Imperial Humility", *Journal of Religious Ethics* 34, 1 (2006), pp. 89-114.
- Dientsag, J.I., "Natural Law in Maimonidean Thought and Scholarship", *The Jewish Law Annual* 6 (1987), pp. 65-77.
- Dunabin, J., "The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics", N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge 1982), pp. 723-737.
- Efros, I., "Falquera's *Reshit Hokmah* and Alfarabi's *Ihsa' al-'ulūm*", *Jewish Quarterly Review* 25 (1934-1935), pp. 227-235.
- Elazar, D.J., "Jewish Political Studies", *Modern Judaism* 11 (1991) pp. 67-90.
- "The Historic and Contemporary Relationships between 'Halakhah' and 'Mishpat Hamelukhah'", *Jewish Political Studies Review* 10, 3-4 (1998), pp. 1-16.
- Epstein, I., "Maimonides' Conception of the Law and the Ethical Trend of His Halachah", I. Epstein (ed.), *Moses Maimonides* (London 1935), pp. 61-86.
- Fox, M. "Maimonides and Aquinas on Natural Law", *Dine Israel* 3 (1972), pp. 5-36.
- "The Rational Commandments in Sa'adia's Philosophy: A Re-examination", M. Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics* (Columbus, Ohio 1975), pp. 174-187.

- "Law and Ethics in Modern Jewish Philosophy: The Case of Moses Mendelssohn", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 43 (1976), pp. 1-13.
- "Law and Morality in the Thought of Maimonides", N. Rakover (ed.), *Maimonides as Codifier of Jewish Law* (Jerusalem 1987), pp. 105-120.
- Fraade, S.D., "The Torah of the King (Deut 17:14-20) in the Temple Scroll and Early Rabbinic Law", J.R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (Leiden 2003), pp. 25-60.
- Frank, D.H., "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man", *Judaism* 34 (1985), pp. 485-495.
- Funkenstein, A., "Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism", *Miscellanea Medievalia* 11 (1977), pp. 81-103.
- Galston, M., "Philosopher King vs. Prophet", *Israel Oriental Studies* 8 (1978), pp. 204-218.
- "The Purpose of the Law According to Maimonides", *Jewish Quarterly Review* 69 (1978-1979), pp. 27-51.
- "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", *The Review of Politics* 41 (1979), pp. 561-577.
- *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (Princeton 1990).
- Goitein, S.D., "Attitude Towards Government in Islam and Judaism", idem (ed.), *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden 1968), pp. 197-213.
- Goldman, E., "Political and Legal Philosophy in the Guide of the Perplexed", N. Rakover (ed.), *Maimonides as Codifier of Jewish Law* (Jerusalem 1987), pp. 155-164.
- Goodman, L.E., "Maimonides' Philosophy of Law", *Jewish Law Annual* 1 (1978), pp. 72-107.
- Gutwirth, E., "El gobernador judío ideal: acerca de un sermo inédito de Yosef ibn Shem Tob", *Congresso internacional encuentre tres culturas*, 3 (Toledo 1988), pp. 67-75.
- "Duran on Ahitofel: The Practice of Jewish History in Late Medieval Spain", *Jewish History* 4 (1989), pp. 59-74.
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden 1991).
- Harris, J., *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age* (New York 1991).
- Hartman, D., *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia 1976).
- "Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications", *Da'at* 2-3 (1978), pp. 5-33.

- Harvey, S., "Maimonides in the Sultan's Palace", J.K. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides* (Oxford 1991), pp. 47-75.
- Harvey, W.Z. "The Philosopher and Politics: Gersonides and Crescas", L. Landman (ed.), *Scholars and Scholarship: The Interaction Between Judaism and Other Cultures* (New York 1990), pp. 53-65.
- "Mendelssohn's Heavenly Politics", A. Ivry, E.R. Wolfson, A. Arkush, (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, (Amsterdam 1998) pp. 403-412.
- "Liberal Democratic Themes in Nissim of Girona", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature III* (Cambridge, MA 2000), pp. 197-211.
- "The Israelite Kingdom of God in Hobbes' Political Thought", *Hebraic Political Studies* 1, 3 (2006), pp. 310-327.
- Husik, I., "The Law of Nature, Hugo Grotius and the Bible", *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), pp. 382-393.
- Hyman, A., "A Note on Maimonides' Classification of Law", *Proceedings of the Jewish Academy for Jewish Research* 46-47 (1980), pp. 323-343.
- Jacobs, J., "Aristotle and Maimonides: The Ethics of perfection and the Perfection of Ethics", *American Catholic Philosophical Quarterly* 76, 1 (2002), pp. 145-163.
- "Aristotle and Maimonides on Virtue and Natural Law", *Hebraic Political Studies* 2, 1 (2007), pp. 46-77.
- Jospe, R., "Rejecting Moral Virtue as the Ultimate End", W. Brinner and S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (Atlanta 1986), pp. 185-204.
- *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera* (Cincinnati 1988).
- *What is Jewish Philosophy?* (Tel Aviv 1988).
- Kellner, M., *Maimonides on Human Perfection* (Atlanta 1990).
- "Reading Rambam: Approaches to the Interpretation of Maimonides", *Jewish History* 5 (1991), pp. 73-93.
- "Politics and Perfection: Gersonides vs. Maimonides", *Jewish Political Studies Review* 6 (1994), pp. 49-82.
- "Was Maimonides Truly Universalist?", *Trumah* 11 (2001), pp. 3-15.
- Hart Green K., "Jew and Philosopher: the Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss", *Jewish Political Studies Review* 9, 3-4 (1997), pp. 77-130.
- Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages* (London 1981).
- Kraemer, J.L., "Al Farabi's Opinions of the Virtuous State and Maimonides' Foundation of the Law", J. Blau, M. Kister, S. Pines, and S. Shaked (eds), *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata* (Jerusalem 1979), pp. 107-153.

- "On Maimonides' Messianic Posture", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass. 1984), I, pp. 109-142.
- "The Jihad of the Falasifa", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), pp. 289-324.
- "Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought", Y. Blidstein, C. Horowitz, B. Septimus and E. Fleischer (eds.), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isidoro Twersky* (Jerusalem 2001), pp. 47-81.
- Kreisel, H., "The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides", *Hebrew Union College Annual* 59 (1988), pp.189-215.
- "Individual Perfection vs. Communal Welfare and the Problem of Contradictions in Maimonides' Approach to Ethics", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 58 (1992), pp.107-141.
- *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal* (Albany, New York 1999).
- "Maimonides' political philosophy", *The Cambridge Companion to Maimonides* (2005), pp. 193-220.
- Lazaroff, A., "The Concept of Judaism as Revealed Law in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* and Mendelssohn's *Jerusalem*", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* 3 (1982), pp. 81-86.
- Leaman, O., "Ibn Bajja on Society and Philosophy", *Der Islam* 57 (1980), pp.109-119.
- "Maimonides and Natural Law", *Jewish Law Annual* 6 (1987) pp. 78-93.
- "Is There a Concept of Political Liberty in Medieval Jewish Philosophy?", D.H. Frank (ed.), *On Liberty: Jewish Philosophical Perspectives* (New York, 1999), pp. 153-166.
- "Plato's Republic in Jewish Philosophy", M. Veggetti and P. Pissavino (eds.), *I Decembrio e la traduzione della Respubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo* (2005).
- Lerner, R., "Natural Law in Albo's Book of Roots", J. Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns* (New York 1964), pp. 132-147.
- "Maimonides", L. Strauss and J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy* (Chicago 1969), pp. 181-200.
- "Maimonides' Governance of the Solitary", J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides* (Oxford 1991), pp. 33-46.
- Lerner R. and M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (New York 1967) The Introduction, pp. 1-20.

- "The Politic Art of Joseph Albo", F. Niewohmer and L. Sturless (eds.), *Averroismus in Mittelalter und in der Renaissance* (Zurich 1994), pp. 251-268.
- Levey, G.B., "Judaism and the Obligation to Die for the State", *AJS Review* 12 (1987), pp. 175-203.
- Levine, M.P., "The Role of Reason in the Ethics of Maimonides: or Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even If He Did Not", *Journal of Religious Ethics* 14 (1986), pp. 279-295.
- Lorberbaum, M., *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought* (Stanford 2001).
- "Medieval Jewish Political Thought", D.H. Frank and O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge 2003), pp. 176-200.
- "Spinoza's Theological-Political Problem", *Hebraic Political Studies* 1, 2 (2006), pp. 203-223.
- Macy, J., *Maimonides' Shemonah Peraqim and Al-Fārābī's Fusūl al Madanī: A Study in Medieval Jewish and Arabic Political Philosophy* Ph.D. dissertation (Hebrew University, Jerusalem, 1982).
- "The Rule of Law and the Rule of Wisdom in Plato, al-Farabi and Maimonides", W. Brinner and S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (Atlanta 1986), pp. 205-221.
- Mahdi, M., "Al Farabi", L. Strauss and J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy* (Chicago 1969), pp. 160-180.
- "Al-Farabi et Averroes: remarques sur le commentaire d'Averroes sur la République de Platon", J. Jolivet (ed.), *Multiple Averroes* (Paris 1978), pp. 91-101.
- *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago and London 2001).
- Marmura, M.E., "The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions", *Arab Studies Quarterly* 1 (1979), pp. 309-323.
- McShea, R.J., *The Political Philosophy of Spinoza* (New York 1968).
- Melamed, A., "The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought", *Italia Judaica* 1, (1983), pp. 401-413.
- "Simone Luzzatto on Tacitus: Apologetica and Ragione di Stato", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II (Cambridge, MA 1984), pp. 143-170.
- "Natural, Human, Divine: Classification of the Law among Some Fifteenth and Sixteenth Century Italian Jewish Thinkers", *Italia* 4 (1985), pp. 59-93.

- "English Travelers and Venetian Jewish Scholars: The Case of Simone Luzzatto and James Harrington", G. Cozzi (ed.), *Gli ebrei in Venezia* (Venice 1987), pp. 507-525.
- "The Hebrew Laudatio of Yohanan Alemanno: In Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution", H. Beinart (ed.), *Jews in Italy: Studies Dedicated to the Memory of U. Cassuto* (Jerusalem 1988), pp. 1-34.
- "Jethro's Advice in Medieval and Early Modern Jewish and Christian Political Thought", *Jewish Political Studies Review* 2 (1990), pp. 3-41.
- "The Attitude Towards Democracy in Medieval Jewish Thought", *Jewish Political Studies Review* 5 (1993), pp. 33-56 [reprinted in *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, edited by D.H. Frank (Albany 1995), pp. 173-194].
- "Isaac Abravanel an Aristotles' Politics: A Drama of Errors", *Jewish Political Studies Review* 4, 3-4 (1993), pp. 55-75.
- "Medieval Jewish Political Philosophy: Between Plato and Aristotle", C. Bazan, E. Andujar and L.G. Sbocchi (eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy* (Ottawa 1995), pp. 410-419.
- "Medieval and Renaissance Jewish political philosophy", D.H. Frank and O. Leaman (eds), *History of Jewish Philosophy* (London and New York 1997), pp. 415-449.
- *The Image of the Black in Jewish Culture: A History of the Other*, translated by B. Sigler Rozen (London 2003).
- *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, edited with a foreword by L.E. Goodman (Albany, New York 2003).
- "Is there a Jewish Political Thought? The Medieval Case Reconsidered", *Hebraic Political Studies* 1, 1(2005), pp. 24-56.
- "The Image of India in Medieval Jewish Culture: Between Adoration and Rejection", *Jewish History* 20, 3-4 (2006), pp. 299-314.
- "Politics and the State", Nadler and T. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy* (Cambridge 2009), pp. 768-789.
- "The Anonymous Hebrew Translation of Aegidius Romanus *De Regimine Principum*: An Unknown Chapter in Medieval Jewish Political Philosophy", *Documenti e Studi sulla traduzione filosofica medievale* 5 (1994), pp. 439-461.
- "The Organic Theory of the State in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought", H.C. Kuhn and D. Stanciu (eds.), *Ideal Constitutions in the Renaissance* (Frankfurt 2009) pp. 113-144.

ז

- "De La loi à La religion: Métamorphoses du Concept de *dath* dans La tradition Politique juive", Sh. Trigano, *Entre ciel et terre, le judaïsme* (Paris 2009), pp. 61-76.
- "Aristotles' *Politics* in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought", V. Syros (ed.), *Well Begun is Only Half Done: Tracing Aristotles' Political Ideas in Medieval Sources* (Tampere, Az 2010 [Forthcoming]).
- "Averroes' Political Ideas in Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy", V. Syros, (ed.), *A Companion to Jewish Averroism* (Leiden [Forthcoming]).
- "The Ruler as Healer: Medical Metaphors in Medieval Jewish Political Philosophy", V. Syros, (ed.), *Medicine and the Art of Rulership in the Medieval World* (Leiden [Forthcoming]).
- "Political Philosophy, Jewish", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. H. Lagerlund [Forthcoming].
- R. L. Millen, "Isaac Abravanel's Concept of Monarchy", *Shofar* 10, 3 (1992), pp. 47-61.
- Motzkin, A.L., "On Halevi's Kuzari as a Platonic Dialogue", *Interpretation* 9 (1980), pp. 111-124.
- "Maimonides and Spinoza on Good and Evil", *Da'at* 24 (1990), pp. 5-23.
- Novak, D., "Natural Law, Halakhah and the Covenant", *Jewish Law Annual* 7 (1988), pp. 45-67.
- Pines, S., "The Philosophic Sources of the *Guide to the Perplexed*", Maimonides, *The Guide to the Perplexed*, translated by S. Pines, I (Chicago 1963), pp. LVIII-CXXXIV.
- (1968) Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus", Maimonides and Kant", *Scripta Hierosolymitana* 20, pp. 3-54.
- "Ibn. Khaldun and Maimonides: A Comparison between Two Texts", *Studia Islamica* 32 (1970), pp. 265-274.
- "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldun and the Philosophers", *Studia Islamica* 34 (1971), pp. 125-138.
- "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 150-160.
- "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Fārābī, Ibn Bajja and Maimonides", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I (Cambridge, Mass. 1979), pp. 82-109.
- Polish, D., "Some Medieval Thinkers on the Jewish King", *Judaism* 20 (1971), pp. 323-329.
- *Give Us a King: Legal-Religious Sources of Jewish Sovereignty* (Hoboken 1989).

- "Rabbinic Views on Kingship: A Study in Jewish Sovereignty", *Jewish Political Studies Review* 3 (1991), pp. 67-90.
- Ratson, M., "Political Leadership and the Law in Maimonides' Thought: Flexibility and Rigidity", *Hebraic Political Studies* 2, 4 (2007), pp. 377-423.
- Rava, A., "Spinoza e Machiavelli", *Studi filosofico-giuridici* 2 (1931), pp. 299-313.
- Ravid, B.C.L., *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice: The Background and Context of the Discorso of Simone Luzzatto* [American Academy for Jewish Research Monograph Series, 2] (Jerusalem 1978).
- Ravitzky, A., "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed", *AJS Review* 6 (1981), pp. 87-123.
- "Kings and Laws in Late Medieval Jewish Thought (Nissim of Gerona vs. Isaac Abravanel)", L. Landman (ed.), *Scholars and Scholarship: The Interaction Between Judaism and other Cultures* (New York 1990), pp. 67-90.
- "To the Utmost of Human Capacity: Maimonides on the Days of the Messiah", J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides* (Oxford 1991), pp. 221-256.
- "The Political Role of the Philosopher: Samuel Ibn Tibbon versus Maimonides", *Maimonidean Studies* 5 (2008), pp. 345-374.
- Ravven, H., "Some Thoughts on what Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination: Part 1: Maimonides on Prophecy and the Imagination; Part 2: Spinoza's Maimonideanism", *Journal of the History of Philosophy* 39, 2 (2001), pp. 193-214; 39, 3, pp. 385-406.
- Rosen, S., "Spinoza", L. Strauss and J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy* (Chicago 1969), pp. 413-432.
- Rosenthal, E.I.J., "Maimonides' Conception of State and Society", I. Epstein (ed.), *Moses Maimonides* (London 1935), pp. 191-206.
- "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture* 14 (1940), pp. 387-422.
- "Some Aspects of Islamic Political Thought", *Islamic Culture* 22 (1948), pp. 1-17.
- "Some Aspects of the Hebrew Monarchy", *Journal of Jewish Studies* 9 (1958), pp. 1-17.
- "Torah and Nomos in Medieval Jewish Philosophy", R. Loewe (ed.), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism in Memory of L. Roth* (London 1966), pp. 215-230.
- *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge 1968).
- "Some Observations on Yohanan Alemanno's Political Ideas", S. Stern and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History* (Alabama 1979), pp. 249-261.

- "Political Ideas in Moshe Narboni's Commentary on Ibn Tufail's *Hayy Ben Yaqzān*", G. Nabon and C. Touati (eds.), *Hommage à G. Vajda* (Louvain 1980), pp. 227-234.
- "Don Isaac Abravanel : Financier, Statesman and Scholar, 1437-1937", *Bulletin of the John Rylands Library* 24 (1937) pp. 445-478.
- Rotter, I., "The Islamic Sources of Maimonides' Political Philosophy", *Gesher* 7 (1979), pp. 181-204.
- Schwarzschild, S.S., "Do Noachites Have to Believe in Revelation?", *Jewish Quarterly Review* 52 (1962-1963), pp. 297-308.
- "Moral Radicalism and 'Middlingness' in the Ethics of Maimonides", *Studies in Medieval Culture* 11 (1977), pp. 65-93.
- Septimus, B., "Biblical Religion and Political Rationality in Simone Luzzatto, Maimonides and Spinoza", I. Twersky (ed.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, MA 1987), pp. 399-435.
- Shatz, D., "Maimonides' Moral Theory", K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides* (2005), pp. 167-192.
- Shulman, H., "The Bible and Political Thought: Daniel J. Elazar's Contribution to the Jewish Political Tradition", *Judaism* 41 (1992), pp. 18-30.
- Skinner, Q., "Political Philosophy", C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, and J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge 1988), pp. 389-452.
- Stern, S.M., *Aristotle on the World state* (Colombia, S.C. 1970).
- Strauss, L., "Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi", *Revue des Études Juives* 100 (1936), pp. 1-37.
- "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching", J.B. Trend and H. Loewe (eds.), *Isaac Abravanel, Six Lectures* (Cambridge 1937), pp. 95-129.
- "Farabi's Plato", *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York 1945), pp. 357-393.
- "The Law of Reason in the Kuzari", in his *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe 1952), pp. 95-141.
- "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise", in his *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe 1952), pp. 142-201.
- "Maimonides' Statement on Political Science", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 22 (1953), pp. 115-130.
- "How Farabi Read Plato's Laws", in his *What is Political Philosophy?* (New York 1959), pp. 7-63.

- *Philosophy and Law*, translated by F. Baumann, with a foreword by R. Lerner (Philadelphia 1987).
- Susser, B., "On the Reconstruction of Jewish Political Theory", S.N. Lehman and B. Susser (eds.), *Comparative Jewish Politics: Public Life in Israel and the Diaspora* (Ramat-Gan 1981), pp. 13-22.
- Susser, B. and E. Don Yihyeh, "Prolegomena to Jewish Political Theory", D.J. Elazar (ed.), *Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*, (Philadelphia 1981), pp. 91-111.
- Teicher, J.L., "Review of E.I.J. Rosenthal's Averroes' Commentary on Plato's Republic", *Journal of Semitic Studies* 5 (1960), pp. 176-195.
- Urbach, E.E., "Die Staatsauffassung des Don Isaac Abravanel", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81 (1937), pp. 257-270.
- Ullmann, W., *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth 1956).
- Walzer, R. "Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library* 29 (1945), pp. 165-183.
- "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and ibn Kaldun", *Oriens* 16 (1963), pp. 40-60.
- *Greek into Arabic* (Oxford 1963).
- Walzer M., M. Lorberbaum, N.J. Zohar (eds.) Y. Lorberbaum (coed.) *The Jewish Political Tradition* (New Haven 2000).
- Winiarski, W., "Machiavelli", L. Strauss and J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, (Chicago 1969), pp. 247-276.
- Wolfson, H.A., "The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy", *Hebrew Union College Jubilee Volume* (1925), pp. 263-315.
- "Note on Maimonides' Classification of the Sciences", *Jewish Quarterly Review* 26 (1936), pp. 369-377.
- *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge, MA 1962).

מפתח*

- אבות 53-55, 61, 63, 66, 67, 106, 115, 117, 125, 127, 128, 133, 134, 151, 157, 160, 163, 165, 167, 177, 179, 185, 193, 234, 237, 239, 252, 299, 307, 316
- אבות הכנסייה 252
- אבינרי, שלמה 17, 18, 29, 68, 312, 336
- אבן באג'ה 31, 80, 83, 88, 90, 96, 105, 131, 133, 141, 154, 161-163, 169-171, 176, 178
- אבן וירגה, שלמה 309
- אבן טפיל 83, 90, 176
- אבן כספי, יוסף 90, 95, 97, 138, 162, 176, 177, 248, 249, 263, 307-310
- אבן לטיף, יצחק 89, 163, 173
- אבן סינא 105, 140, 141
- אבן עזרא, אברהם 95, 268, 273, 300
- אבן פלקירא, שם טוב 36, 89, 94, 95, 97, 107, 162-169, 173, 210
- אבן פקודה, בתיי 89, 107, 258, 292
- אבן רשר 31, 41, 77, 79, 80, 83-85, 90, 91, 96, 97, 101, 102, 105, 135, 175, 176, 233, 255, 314
- אבן שועיב, יהושע 244
- אבן שם טוב, יוסף 95, 176
- אבן שם טוב, שם טוב בן יוסף 95, 134, 162, 177
- אבן תיבון, יהודה 89, 209
- אבן תיבון, משה 89
- אבן תיבון, שמואל 36, 78, 88, 89, 91-94, 120, 161, 162, 176, 193, 194, 232
- אבסולוטיזם 57, 60, 66, 67, 254, 259, 262, 265, 266
- אברבנאל, יהודה 251
- שיחות על האהבה (אברבנאל יהודה) 251
- אברבנאל, יצחק 9, 19, 24, 25, 41, 43, 44, 49, 50, 56, 61, 87, 94, 95, 99, 101, 134, 139, 154, 155, 162, 176, 170, 179-177, 212, 220-226, 229-231, 233, 239, 242, 244, 247, 248, 251-280, 284, 288, 296-308, 313, 314, 317, 318, 320, 322, 329, 330, 334, 331
- ישועות משיחו (אברבנאל) 288, 296-300, 302, 305, 306
- מעיני הישועה (אברבנאל) 296, 297, 301
- משמיע ישועה (אברבנאל) 269, 271, 296, 298-303, 305
- פירוש התורה (אברבנאל) 134, 244, 245, 248, 279
- פירוש לנביאים אחרונים (אברבנאל) 61, 154, 269, 271, 276, 277, 299
- פירוש לנביאים ראשונים (אברבנאל) 178, 179, 223, 254, 269, 270, 276, 320
- פירוש מורה נבוכים (אברבנאל) 139, 177
- ראש אמנה (אברבנאל) 94, 221-223, 48, 51, 52, 55, 56, 65, 147, 148, 160, 189, 206
- אבשלום 320-322
- אגידיוס הרומי 102
- אגרת הויכוח (פלקירא) 166
- אדום 67
- אדון ועבר 72
- אדם הראשון 48-50, 106, 108, 109, 111, 114, 123, 162, 195, 197, 301
- אהבה 115, 116, 151, 166, 174, 251, 282, 265-287, 292, 312
- אהרן 52, 56, 278

* לא הוכנסו למפתח ערכים המופיעים בספר מאות פעמים, כגון "דת" ו"הכרה", אך במקרים כמו אריסטו והרמב"ם הוכנסו שמות חיבוריהם.

- אלעזר, דניאל 17, 23, 51, 60, 276, 336
אלפראבי 31, 41, 80, 81, 90, 91, 133, 140, 158, 163, 233
אמונות אמיתיות 86, 135, 163
אמונות הכרחיות 86, 135, 163, 285
אמונות ודעות (רס"ג) 10, 33, 34, 37, 40, 41, 89, 106, 146, 148, 183, 184, 186, 208, 216, 230, 281, 305
אמנה, אמנה חברתית 51, 52, 54, 55, 326, 327
אמנות המלחמה (מקיאבלי) 319
אנטילי, יעקב 41, 95, 134, 162, 168-171, 221
אנטי מונרכיזם, שלילת המלוכה 66, 235, 241, 249, 250, 251, 265, 268, 331
אסטרולוגיה (עבודת כוכבים) 65, 186, 286, 301, 307, 308, 312, 321
אסלאם 15, 19, 21, 31-37, 41, 42, 44, 75, 76-90, 95, 96, 99, 101, 102, 106, 108, 130, 135, 140, 142, 143, 165, 176, 182, 183, 193, 194, 204, 207, 212, 229, 237, 240, 255, 256, 286, 292, 294, 295, 297, 313
אספת העם 70, 74
אפודי 139
אפיפיור, אפיפודות 170, 177, 271
אפלטון 9, 19, 22, 25, 31, 41, 67-91, 95-97, 99-102, 105-108, 113, 114, 122, 128, 129, 133, 135, 136, 140-145, 152, 155, 158, 159, 161-166, 169, 170, 172, 173, 175, 176, 191, 194, 211, 212, 217, 229, 232, 233, 251, 255, 257, 260, 283, 289, 290, 293, 294, 303, 313, 314, 316, 321, 322, 331, 332
גורגיאס (אפלטון) 68, 194
החוקים (אפלטון) 19, 77-79
המדינה (פוליטאה) (אפלטון) 68, 70, 72, 74, 77-80, 83-85, 87, 90, 91, 96, 97, 101, 102, 105, 108, 113, 114, 170, 175, 176, 177, 191, 232, 233, 283, 290, 314
קריטון (אפלטון) 108
אפשרי המציאות 258, 308
אוגוסטינוס 87, 191
אורוראיוס לטיני 135, 176
אוטופיה 10, 16, 24, 26, 73, 100, 242, 281-283, 287, 290, 293, 296, 322, 334
אוטרקי 143
אוכלוקרטיה 74, 275
אוליגרכיה 74, 91, 275
אומה 62, 134, 139, 160, 164-166, 171-174, 181, 195, 196, 233, 259, 296, 302, 306, 310, 316, 319, 320, 326, 331
אוניברסליות 17, 30, 31, 34, 35, 50, 147, 189, 196-198, 217, 284, 294, 296, 298, 299, 306, 310
אוד ואפלה 145
אוזטריות 85-87, 147, 166, 198, 299
אחיתופל 320
אי בודד 83, 176
איטליה 25, 88, 90, 91, 96, 168, 218, 221, 225, 243, 250, 251, 261, 262, 274, 277, 296, 313, 314, 317, 320, 331
אימאם 84
איש, אישה, נשים, נקבות, זכר, זוג 15, 26, 43, 44, 48-51, 55, 58, 59, 66, 71, 72, 82-84, 97, 98, 100, 109, 115, 119, 120, 122, 130, 134, 135, 138, 141, 144, 145, 151, 160, 167, 171-174, 176-179, 191, 192, 194, 201, 202, 207, 211, 217-219, 234, 236, 239-241, 248, 250, 259-261, 264, 267, 271-274, 276, 279, 286, 295, 299, 302, 303, 309, 321, 322, 326-328, 330, 332, 335
אלבו, יוסף 41, 87, 94, 95, 99-102, 134, 151, 170, 181, 192, 207-226, 255
אלוודיש, מאיר 98, 99
אלחריזי, יהודה 89
אלילות, אלילים (פוליטאיוס) 59, 114, 130, 151, 206, 227, 295, 306
אלכסנדר ינאי 62, 239
אלמאנו, יוחנן 41, 95, 175
אלעזר הכהן 61, 238, 328

- בלדשטין, יעקב 26, 234, 284
 בן אדרת, שלמה (רשב"א) 218
 בן גרשום, לוי (רלב"ג) 24, 162, 207
 בן יהודה, אליעזר 89
 בן מימון, משה (רמב"ם), חיבורים:
 איגרת השמד 286, 287
 איגרת תחיית המתים 118
 איגרת תימן 121, 125, 147, 194, 284, 286,
 289, 290
 הלכות דעות 112, 124, 125, 129, 152,
 155, 160
 הלכות יסודי התורה 146, 152, 157, 286
 הלכות מלכים ומלחמותיהם 152, 202, 230,
 233
 הלכות עבודה זרה 148, 206, 307
 הלכות תלמוד תורה 128
 הלכות תשובה 125, 127, 152, 161, 287,
 288, 289, 292, 293
 מורה הנבוכים 42, 78, 87, 89, 96, 97,
 107-113, 115-123, 125-126, 130-132,
 135-137, 144-161, 166, 167, 168, 169,
 172, 174, 194, 207, 210-211, 234, 242,
 284, 293-294
 מלות ההגיון 9, 32, 36, 77, 89, 98,
 195-197
 משנה תורה 23, 25, 61, 111, 119, 121,
 124, 125, 128, 146, 152, 155, 161,
 201-203, 206, 210, 228, 233, 271,
 284, 286, 292-294, 296
 ספר המדע 111, 112, 124, 146, 148, 152,
 157, 161, 206, 286-289, 292, 293
 ספר המצוות 111, 234, 241, 242
 ספר שופטים 23, 58, 59, 120, 152, 161,
 202, 233, 254, 260, 262, 269, 271, 274,
 285, 292
 פירוש המשנה 113-115, 117, 118, 125,
 127-129, 161, 171, 172, 193, 194, 196,
 198, 284, 285, 287, 289, 291, 296
 פירוש מסכת אבות 193
 שמונה פרקים 118, 124, 130, 150, 151,
 155, 157, 193-196, 258
- אקוטריות 85, 86
 ארבע השבועות 282
 אריסטו, חיבורים:
 אקונומיה (ספר הנהגת הבית) 78, 96, 99,
 113
 אתיקה ניקומאכית (ספר המידות) 77-80,
 96, 97, 100, 108, 115, 116, 211
 מדינת האתונאים 72
 מטאפיזיקה 36, 41, 42, 80, 81, 178,
 219-221, 258, 260
 ספר בעלי החיים 108, 109
 פוליטיקה (ספר הנהגת המדינה) 19, 72,
 73, 75, 77, 78-80, 83, 87-102, 105,
 108, 113, 134, 178, 193, 254, 255, 256,
 259, 260, 270, 313, 319, 322
 רטוריקה (ספר ההלצה) 58, 68, 78, 79,
 90, 91, 96, 141, 175, 180, 233, 255,
 314, 316
 אריסטוקרטיה 23, 74, 76, 91, 236, 275-277,
 279, 316, 329
 ארץ 25, 30, 49, 50, 52, 55, 57, 61, 64, 65,
 67, 95, 106, 108, 113, 114, 117, 120-122,
 127, 129, 136, 138, 145, 146, 151, 155,
 158, 159, 165, 167, 168, 189, 195, 224,
 231, 233, 242, 243, 246, 254, 260-264,
 269, 271, 273, 278, 287-294, 299, 300,
 302, 304-306, 316, 320
 ארצות-הברית 64, 276
 ארץ-ישראל 23, 30, 129, 235, 238, 243, 262,
 269, 286, 289, 291, 298, 300, 301, 308,
 309, 312
 בהמה, מצב בהמי 73, 75, 109, 111, 112, 126,
 131, 167, 173, 302
 בובר, מרשין 60
 בורגיה צ'ארה 320
 בחינת הדת (דל מדיגו) 39, 41, 314
 בית ראשון 23, 155, 227, 237, 330
 בית שני 23, 62, 106, 227, 237, 309
 בכוח ובפועל 120

ז

- בן נחמן, משה (רמב"ן) 24, 30, 243, 244, 246, 253
 בן שמאי, מאיר הלל 19
 בעל-חיים מריני 38, 73, 96, 108, 109, 111, 123
 בעל-חיים 108, 113, 126, 134, 166, 167, 169, 194, 214, 257, 299, 321
 בר אשר, בחיי 244, 245, 248
 בר-חייא, אברהם 107
 בר יוחאי, שמעון 177
 ברית 34, 50-57, 60-62, 64, 266, 276, 283, 310, 311, 325-327
 גאוני בבל 230, 242
 גבור 152, 155, 157, 271, 290, 303
 גוטמן, יצחק 17, 22, 33, 37-43, 210
 גוף מדיני 55, 62, 170, 257
 גן עדן 48, 49, 111, 123, 294
 גנבה 186, 188, 192, 195, 196, 198, 202, 208, 210, 213, 214, 220
 גנואה 261, 269
 גרוטיום, הוגו 210, 226, 317
 גרונדי, נסים (ר"ן) 43, 44, 134, 229, 243, 246, 248, 253
 גרים, גרות 51, 167, 168, 202, 203, 236
 ד'וג'ה 275
 דוד המלך 59, 178, 227, 229, 230, 281, 289, 290, 302, 303, 305, 316, 320
 דון יחיא, אליעזר 16, 19, 24, 28, 51, 60
 דינא דמלכותא דינא 44, 248, 319
 דל מדיגו, אליהו 39, 41, 90, 91, 314
 דמוקרטיה 10, 23, 30, 43, 51, 52, 57, 69, 70, 72, 74-76, 87, 91, 128, 233, 236, 243, 268, 275-280, 326, 327-329
 דפו, דניאל 83, 176
 דרשות על התורה (אבן שם טוב, שם טוב בן יוסף) 95
 האפוריזמים של המדינאי (אלפראבי) 90
 הארינגטון, ג'יימס 317
 הבל 49, 299
 הבראיוס פוליטי 276, 316
 הגיון הנפש העצובה (בר חייא) 107
 הובס, תומס 19, 52, 66, 214, 215, 225, 226, 234, 266, 317
 הוכחה אמפירית 183
 הולנר 331
 הוסיק, יצחק 22
 הטרונומי 68, 181, 182
 הידמות לאל 81, 143, 145, 150, 161, 166, 265, 41, 54, 89, 115, 127, 133, 134, 142, 143, 160, 161, 170, 189-193, 209
 הלוי, יהודה (ריה"ל) 41, 54, 89, 106, 115, 127, 133, 134, 142-144, 160, 161, 170, 188-194, 201, 208, 209, 212, 225, 310
 הלכה 23, 24, 30, 33, 34, 54, 56, 63, 84, 96, 100, 109, 111, 135, 146, 154, 161, 176, 201, 225, 226, 229, 230, 233, 234, 239, 243, 260, 268, 283, 290, 293, 296, 313, 334
 הלל הזקן 128
 המדינה המעולה (או - החסידה) (אלפראבי) 80, 81, 89, 163-166, 172, 173, 232, 233
 המון, עם הארץ 71, 74, 81, 82, 85, 86, 114, 117, 121, 123, 127, 129, 131, 133, 138, 140, 141, 145-147, 151, 157, 161, 163, 167, 174, 199, 202, 218, 229, 233, 245, 246, 249, 253, 265, 267, 276, 285, 293, 321, 324, 328-332, 335
 הנהגה, שלטון
 הנהגה אלוהית, שלטון אלוהי 44
 הנהגה אנושית, שלטון אנושי 44, 102, 177, 270
 הנהגת המתבודד 83, 105, 131, 138, 154, 161, 162, 166-168, 304, 175-179
 הנהגת המתבודד (אבן באג'ה) 80, 83, 90, 105, 154, 162, 166, 167, 176
 הנסיך (מקיאבלי) 19, 311, 321, 323
 הענין האלוהי (ריה"ל) 144, 190, 191

- 281, 277, 260, 255, 252, 247-245, 240
 330, 317, 305, 297, 291, 286, 282
 חזון ארבע החיות (דניאל) 308, 297
 חי בן יקטאן (אבן טפיל) 176, 90, 83
 חי העולמים (אלמאנו) 314, 95, 41
 חיון, יוסף 105, 90, 83, 44, 43
 חיי עיון 176, 161, 128
 חילון, חילוני, חילוניות 51, 44, 43, 29, 15, 10
 313-309, 271, 226, 225, 177, 85, 64, 62
 336, 335, 323, 319, 317
 חישובי קיצין 194
 חכם 88-71, 70, 67-59, 49, 47, 33, 23
 121, 119, 117, 113, 106, 98, 97, 94, 86
 141, 138, 134, 133, 131-127, 125-123
 174-166, 164, 161, 157, 155, 152, 143
 198, 195-193, 185, 184, 181, 179, 177
 214, 213, 210, 209, 204, 203, 199
 248, 247, 245-236, 234, 230-227, 216
 279-276, 272, 270, 266, 257, 254-252
 299, 298, 293-290, 288-285, 283, 281
 331, 312, 307, 306, 302
 חסד 155, 152, 150, 148, 145, 119, 48, 38
 188, 186, 185, 183, 166, 161, 159-157
 306, 258, 204, 202, 195, 191
 חסיד 165, 152, 144, 131-127, 124, 106, 59
 254, 247, 224, 203, 199, 198, 178, 166
 302, 288, 283, 263
 חסירי אומות העולם 210-208, 204, 202
 חפץ, חפצים 239, 238, 194, 159, 158
 חקלאות 160, 114, 50, 49
 חירות (חרות) 233, 182, 86, 64, 55-52, 33
 337-333, 331-329, 326, 268
 טאקטוס 323-319
 טורדוס, טורדוס 314, 233, 96, 90
 טוטלטריות 71, 69, 54, 53
 טורים 310, 309
 טעמי המדינה 322, 320, 319
 טעמי המצוות 145, 128, 126, 121, 116, 26
 331, 322, 211, 200, 199, 147
 הפילוסופיה של אפלטון (אלפראבי) 89
 הפרדת רשויות 329, 328, 276, 63, 29
 הצלחה 176, 171, 165, 161, 151, 89, 82, 58
 334, 316, 295, 294, 290, 275, 260, 233
 הצלחה אמיתית 224, 36
 הצלחה מדומה 36, 9
 השגת ההצלחה (אלפראבי) 89
 התגלות 85, 84, 82, 62, 43-31, 25, 22, 10
 140, 141, 143, 185-181, 193-189, 195
 201, 206, 208, 216, 224, 226, 233, 323
 331, 324
 התחלות הנמצאות (ספר ההתחלות) (אלפראבי)
 233, 232, 91, 89, 88
 וולפסון, צבי 338, 209, 76, 36, 25
 וולצר, רייצ'רד 79
 ונציה 262, 261, 250, 225, 221, 100, 99
 330, 323-319, 317, 278-274, 269-267
 זיסר, ברוך 60, 51, 34, 28, 24, 19, 16
 זנות 208, 187, 186
 זקנים 253, 250, 246, 245, 236, 63, 60
 זוכות הלבבות (אבן פקודה) 258, 107, 89, 25
 292
 חומר 254, 175, 119, 117, 114, 82, 28, 25, 19
 309, 304, 299, 273, 267, 258, 257
 חוק
 חוק אלוהי (ראו גם נימוס) 33, 29, 10
 38-40, 93, 183-180, 193, 204, 207
 211, 221-222, 225, 247, 326
 חוק אנושי (ראו גם נימוס) 204, 93, 29, 10
 207, 211, 212, 215, 218, 220-223, 226
 247, 272, 326
 חוק טבעי (ראו גם נימוס) 182, 180, 93
 207, 209, 211, 212, 220, 223, 225
 חוק שכלי (ראו גם נימוס) 219, 182
 חז"ל 64, 63, 61, 60, 57, 54, 51, 47, 31, 21
 67, 68, 76, 115, 145, 157, 160, 182, 186
 198, 208, 210, 227-230, 234, 238-236

ז

- לוי, זאב 15, 25, 26, 29, 79
 לויתן (הובס) 214, 266
 לוצאטו, שמחה 99-101, 225, 316, 317,
 319-323, 328, 330, 333, 336
 לוק, ג'ון 19, 22, 52, 54, 55
 לוקה 261
 ליבוביץ, ישעיהו 16, 17, 28, 67, 297
 לרנר, רלף 17, 20-23, 32, 34, 35, 90, 101,
 102
 מאהרי, מושין 21, 32, 34, 35, 101
 מאמר ההכרעה (אבן רשד) 85
 מאמר על יהודי ונציה (לוצאטו) 99, 100, 225,
 317, 319-321
 מאנטינוס, יעקב 91, 314
 מגדל בבל 49
 מגן השלום (מרסיליוס מפאדובה) 19, 248
 מדבר 32-34, 64, 106, 124-127, 141, 151,
 154, 167, 177, 189, 239, 278, 322, 326,
 327
 מדה אמצעית 74, 124, 130, 151
 מדינה הכרחית 232, 233
 מדינה חמורה (פלוטוקרטיה) 91, 232, 233
 מדינה טועה 232
 מדינה מעולה (חשובה) 80, 81, 89, 232, 233
 מדינה נכבדת 232
 מדינה סכלה 140, 232
 מדינה פחותה 232
 מדינה קיבוצית (בני חורים) (דמוקרטיה) 233
 מדינה רשעה 125, 161, 232
 מדינת הנצח 232
 מדרשי אגדה 47, 145, 229, 288, 297, 299
 מוחמד 85, 140, 204, 286, 295
 מונטסקייה 19, 63, 64
 מונרכיה, 57, 66, 74, 76, 91, 229, 257, 261,
 275, 328, 329, 330, 335
 מלוכה אבסולוטית 259, 265
 מלוכה חוקתית 58, 60, 66, 228, 231, 239,
 241
 מוסקאטו, יהודה 209, 225
- יהודה אריה ממדינה (ריא"ם) 225, 226
 יהושע 55, 56, 59, 61, 63, 65, 254, 256, 263,
 267, 273, 305, 328
 יובל 50
 יובל ישראל יעקב 281, 296, 338
 יוון 9, 15, 17-20, 25, 30, 31, 32, 34-36, 41,
 42, 47, 49, 57, 67-69, 72, 74-80, 82, 86,
 89, 91, 93, 95, 96, 102, 105, 106, 108,
 109, 111, 113, 119, 126, 127, 142-140,
 152, 154, 173, 180-183, 185, 194, 206,
 207, 209, 215, 237, 257, 274, 297, 298,
 311, 314, 316, 323, 333
 יום, דיוויד 22
 יחסיות (רלטיביזם) 108
 יכולת 38, 41, 120, 127, 175, 183, 266, 302,
 304
 יכולת מוחלטת 254
 יעקב 49, 86, 135, 136, 145, 158, 160, 161,
 168, 176, 177
 יצחק 49, 95, 160, 189
 יציבות 74, 233
 ירמיה 47, 49, 61, 64, 65, 141, 154, 155, 276,
 302, 304
 ישו 35, 140, 283, 289, 290
 ישיבת קבע 49
 ישראל שבגוף, ישראל שברוח 35
 יתרו 56, 57, 61, 95, 177, 249, 250, 260, 262,
 268-279, 304, 317, 329
- כבוד אלהים (אבן שם טוב יוסף) 177
 כוליות (הוליסטיות) 32, 34, 42, 44, 64
 כלאם (מדברים) 183, 194, 203
 כנסייה 34, 35, 87, 95, 170, 229, 248, 252,
 267, 283, 284
 כסא (כיסא) 61, 319
 כעס 66, 119, 150, 151, 235, 241, 245,
 251-253, 256
 כפר 50, 72, 75
 כתר 43, 57, 60-64, 67, 228, 230, 236-239,
 242

- מועצת העשרה 275
 מור, תומס 322, 290, 283, 100
 מורה נבוכי הזמן (קרוכמל) 336
 מושכלות 108, 109, 123, 135, 138, 146, 154, 177, 195-198, 203-204, 207, 209, 210, 220, 279
 מצב אלוהי 109, 111
 מצב אנושי 123, 298, 301
 מצב עדני 106, 112, 123, 197, 200, 201, 282
 מצוות בני נח 33, 55, 182, 186, 197, 202, 203, 208, 210, 218, 219, 222, 224, 226, 296
 מצוות שכליות 185-189, 191-194, 198, 199, 201, 203, 204, 208-210
 מצוות שמעיות 185-187, 191-194, 198, 199, 201, 208
 מקורות ההכרה האנושית 195
 מקיאבלי, ניקולו 19, 22, 43, 72, 100, 126, 311, 312, 316, 317, 319-323, 328, 330-333
 מקרוקוסמוס 38, 70, 71, 144, 158, 221, 258
 מרד 29, 58, 59, 61, 62, 65, 66, 227, 231, 236, 238, 245-247, 250, 253, 265-267, 280, 282, 285, 312, 320, 323, 328, 329, 331, 332
 מרד בר כוכבא 61, 66, 238, 282, 285
 מרה שחורה (מלנכוליה) 127
 מרסיליוס מפאדובה 19, 248
 מרקס, קרל 19, 27, 54
 משה 40, 49, 52, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 76, 79, 94, 95, 131, 138, 140-142, 144-151, 154, 157-162, 171, 172, 174, 175, 177, 178, 181, 182, 189, 206, 207, 216, 218-223, 225, 226, 239, 249, 250, 262, 263, 280-286, 289, 290, 304, 305, 308, 309, 316, 317, 319-323, 326-332
 משה בן יואב מפירנצה 93, 218, 224, 225
 משה מקוצי 245, 246
 משה מריאטי 43, 90
 משטר (ממשל) מעורב 74, 274-276, 278, 279, 317, 328, 329
 משיחה 61
 מועצת העשרה 275
 מור, תומס 322, 290, 283, 100
 מורה נבוכי הזמן (קרוכמל) 336
 מושכלות 108, 109, 123, 135, 138, 146, 154, 177, 195-198, 203-204, 207, 209, 210, 220, 279
 מזג 119, 172, 276
 מחויב המציאות 258
 מחוקק 33, 38, 47, 51, 60, 63, 80-82, 84, 85, 87, 94, 140, 142, 146, 161-164, 169, 174, 182, 204, 206, 207, 209, 214, 216, 217, 232, 233, 234, 237, 239, 276
 מחלוקת 15, 119, 182, 188, 190, 208, 227, 230, 242, 285
 מיל, ג'ון סטוארט 19
 מילון המילים הזרות (שמואל אבן תבון) 91, 92
 מיקרוקוסמוס 38, 69, 114, 144, 145, 158, 221, 258
 מלאך 135, 136, 138, 139, 143, 145, 161, 174, 193, 221, 287
 מלאכה 49, 50, 70, 87, 112-114, 118, 128, 157, 160, 165, 172, 185, 196, 202, 216, 240, 309
 מלחמה 47, 59, 62, 65, 66, 119, 130, 152, 165, 202, 214, 230, 231, 233, 235-237, 240-242, 245-247, 252, 253, 262, 264, 271, 277, 279, 284, 290, 291, 307, 319, 328, 329, 332, 333
 מלחמת רשות 62, 242
 מלחמת מצווה 62, 165, 242
 מלכות שמים 47, 59, 60, 64-67, 227, 231, 236, 239, 245, 247, 249, 250, 253, 263, 266, 267, 280, 329
 מלך-פילוסוף 72, 164, 175
 מלמד התלמידים (אנטילי) 41, 95, 134, 168, 169, 171, 221
 מנרלסון, משה 10, 21, 25, 26, 95, 210, 220, 226, 312, 336
 ירושלים (מנרלסון) 26, 336
 מסיר לאון, יהודה 233

- 223, 222, 219-215, 181, 172, 94, 93, 93
 316, 262, 254, 233, 225
 נמנע המציאות 299, 291, 258
 נמדוד 58
 נם 331, 207, 304, 303, 300, 299, 290, 190
 נפש 109, 107, 94, 82, 81, 71, 70, 69, 37
 111, 115, 118, 119, 127, 140, 144, 150
 151, 152, 160, 161, 162, 164, 168, 169
 172, 183, 194-197, 201, 206, 211, 217
 221, 222, 229, 232, 244, 258, 289, 290
 292, 294, 321
 נפש מדמה 82
 נפש משכלת 221, 197
 נפת צופים (מסר לאון) 233
 נצרות 193, 130, 101, 76, 37, 35, 34, 32, 21
 213, 237, 271, 282, 283, 286, 289, 292
 294, 295, 297, 304, 306, 311, 312, 317
 323, 324
 נרבוני, משה 176, 162, 105, 91, 90, 83, 79
 נתניהו, בנציון 277, 274, 267, 250, 231, 224
 284, 297, 317
 סאבאיין, ג'ורג 18
 סבונרולה 19
 סדר ההנהגה לאפלטון (אבן כספי) 90
 סודאנים (אדם כהן עזר) 126
 סולם יעקב (משל) 177, 158, 136, 135
 סופיסטים 69, 68
 סוקרטס 335, 322, 319, 155, 86, 83, 70, 69
 סוקרטס (לוצאטו) 319
 סיבה תכליתית 120
 סיווג המדעים 221, 89, 41, 36
 סיננה 261
 סיני 144, 133, 63, 62, 56, 52, 33, 30
 183-185, 206
 סינים 311, 310
 סכולסטיקה 212, 207, 102, 96, 43, 19
 סכלות, אומות סכלות 81
 משיתיות 235, 227, 122, 88, 35, 29, 25, 23, 10
 254, 281-284, 287, 288, 290, 293-297
 300-302, 306, 308, 312
 משל 138, 136, 135, 132, 131, 86, 70, 69
 143, 144, 145, 147, 156, 158-161, 166
 168, 177, 179, 185, 186, 234, 257, 288
 משל ארמון המלך (רמב"ם) 166, 160, 131, 126
 משל הברקים (רמב"ם) 145
 משל המערה 159, 145, 144, 136, 135, 105, 70
 משל מלך הודו (ריה"ל) 143
 משלי מלך 161, 160, 143
 משנה כסף (אבן כספי) 249, 248, 177, 138
 משפחה 116, 100, 89, 75, 73-71, 70, 50
 119, 187, 202, 217, 254, 269, 276, 277
 293, 320
 משפט 59, 58, 55, 52, 48, 44, 43, 39, 38, 30
 64, 65, 67, 69, 95, 121, 145, 148, 150
 152, 155, 157-159, 161, 177, 186
 187, 191, 195-198, 201, 202, 204, 210
 212, 215, 218, 223, 227-231, 233, 236
 238-242, 245-250, 252, 253, 255, 258
 260, 261, 264, 265, 268-272, 275, 288
 289, 299, 302, 304, 316-318, 326, 327
 330, 332
 משפט המלך 227, 223, 95, 64, 59, 58
 229-231, 236, 239-241, 245, 248, 249
 255, 264, 268, 317, 318
 מתן תורה 277, 273, 272, 225, 223, 121, 52
 נאציזם 54
 נביא חמוש 316
 נביא ציבורי 159, 158, 155, 152, 148-146
 162, 333
 נוה שלום (שלום אברהם) 95
 נוודות 126, 50, 49
 נומוס 181, 93, 85, 68
 נח 181, 121, 114, 94, 55, 51, 50, 49, 48, 33
 182, 186, 197, 202, 203, 208, 210, 218
 219, 222-224, 226, 287, 296, 298, 299

- סלון, ג'ון 317, 210
 סנאט 276, 275
 סנהדרין 177, 161, 66, 65, 63-61, 54, 47, 234, 235, 239, 240, 242, 244-246, 250
 סעדיה גאון (רס"ג) 305, 281, 270, 263, 252
 ספר המעלות (פלקירא) 230, 183, 76, 40, 32, 15, 166, 164, 163, 95, 89, 173
 ספר הנהגת המלכים (אגידיוס) 102
 ספר העיקרים (אלכו) 100, 99, 95, 94, 87, 41, 102, 134, 151, 170, 181, 207, 213
 ספרד 255, 220-215
 ספרד 99, 98, 96, 92, 89, 88, 84, 83, 77, 49, 134, 162, 171, 177, 181, 213, 221, 243
 248, 250, 254, 267, 269, 296, 307, 309
 313, 314, 331
 סתרי תורה 293, 130, 86
 עבודה 117, 114, 109, 94, 81, 66, 65, 49, 48, 118, 121, 127, 130-128, 135, 148, 151
 154, 160, 181, 184-186, 193, 197, 201, 206, 227, 236, 252-254, 286, 292, 296
 301, 307, 321
 עגל הזהב 332, 328, 52
 עולא 263
 עולם ההווה וההפסד 119, 117
 עזר הדת (פילקר) 172, 171, 134, 95, 41, 39, 175
 עיקרי אמונה 226, 213, 33
 עיר 96, 89, 88, 87, 81, 73, 69, 50, 49, 99, 100, 115, 117, 126, 126, 140, 146
 155, 167, 191, 218, 268, 269, 274, 275
 282-284, 286, 319, 323, 330, 335
 עיר ארצית 284 88
 עיר האלוהים (אוגוסטינוס) 283, 191, 87
 עכן 59
 עלייה וירידה 145
 עמלק 235, 223, 147, 66
 עמנואל הדומי 95
 עין החיים (משה בן יואב) 218
 עצם-עצמות 158, 120, 119
 עקדת יצחק (עראמה) 95, 49
 עראמה, יצחק 95, 49
 עריצות, טירניה 231, 227, 74, 71, 67, 58, 256, 260, 261, 265, 267, 275, 317, 329
 333, 331
 עשיר 290, 276, 271, 157, 155, 74
 עשרת הדברות 210, 33
 פאולוס מבורגוס 256-254, 101
 פאריסול, אברהם 225
 פדריציה, פורליוס 329, 279, 276, 274, 59, 57
 331
 פוליביוס 276, 274, 260, 74
 פוליס 314, 155, 91, 79, 75-72, 69, 57
 פולקר, יצחק 168, 162, 134, 95, 41, 39
 175-171
 פונקנשטיין, עמוס 248, 231, 25, 24, 20
 281-284, 295, 308, 312
 פורטוגל 307, 296, 267, 261, 251, 250, 221
 331, 313
 פורטליאונה, אברהם 319
 פילון 209, 142, 95, 76, 27, 25, 21, 19
 חיי משה (פילון) 142
 פילוסוף 105, 96, 88-78, 75, 72, 70, 38, 26, 109, 122, 131, 133-136, 139-154, 159
 161-179, 189, 192-194, 206, 217, 225
 232, 233, 237, 248, 289, 290, 293, 303
 314, 316, 321, 322, 331, 333-333
 פילוסוף-נביא 178
 פינס, שלמה 310-308, 194, 97, 96, 85
 פיצינו 314
 פיקו דלה מירנדולה 314, 91
 פירוש האתיקה לאריסטו (אבן דשד) 90, 79
 102, 97
 פירוש מורה הנבוכים (אבן שם טוב יוסף) 168
 פירוש מורה הנבוכים (אפודי)
 פירוש רטוריקה לאריסטו (אבן דשד) 96, 79
 233, 255, 314

- קִין 49, 50, 299
 קיסרות 34, 77, 79, 170, 261
 קיקרו 19
 על הרפובליקה (קיקרו) 19
 קניין 115, 154, 157, 159, 160
 קסטיליה 98
 קרוכמל, נחמן 336
 קרופסי, ג'וסף 22
 קרח ובניו 278, 280
 ר' יהודה 66, 142
 ר' יהושע 60, 65, 115, 116, 127, 133, 244
 ר' נהוראי 66, 230, 234, 235, 250
 ר' שמואל בן נחמן 65
 ר' שמעון 63
 רשות (הנהגה) הארצית 67, 102, 135, 169, 170
 176, 177, 271
 רשות (הנהגה) הרוחנית 102, 135, 169, 170
 176, 177, 271
 ראשית חכמה (פלקירא) 36, 89, 95, 163, 165
 210
 רביצקי, אביעזר 11, 24, 29, 30, 43, 44, 248
 250, 260, 261, 265, 284, 291
 רבן גמליאל 67, 287, 291
 רובינזון קרוזו (דפו) 83, 176
 רונשל, ארווין 17, 21, 79, 84, 85, 90
 רומא 15, 67, 74, 102, 261, 271, 274, 297
 322
 רומאנו, יהודה 102
 רוסו 19, 54
 רועה, רעיית צאן 47, 49, 50, 79, 171, 172
 239, 305
 רכוש 71, 73, 100, 115, 123, 160, 188, 208
 240, 290, 293
 רנסנס 15, 25, 76, 78, 80, 88-91, 95, 99
 101, 157, 175, 208, 212, 221, 224, 233
 250-252, 261, 262, 267, 276, 311, 313
 314, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 330
 331
 רנסנס של המאה השתים-עשרה 88
 פירוש לפוליטאה (המדינה) לאפלטון (אבן רשד)
 77, 80, 84, 85, 90, 91, 97, 102, 175, 176
 333, 314
 פירנצה 93, 218, 261, 262, 269, 311
 פלאספה 80, 85, 88
 פנתאיון 324
 פרה-סוקרטים 68
 פרובנס 88, 89, 168
 פרוטגורס 68
 פרטיקולריות 31, 35, 50, 71, 181, 182, 189
 196, 198, 284, 294, 296, 306, 310, 326
 פרידריך השני 170
 פרישות 83, 88, 105-107, 109, 123, 127, 133
 פרנקיון 282
 פשיון 53, 54
 צאביה 206
 צדק 9, 17, 26, 52, 57, 69, 87, 97-145
 143, 150, 170, 180, 186, 191, 197, 201
 202, 209, 224, 234, 241, 242, 246, 247
 270-272, 278, 279, 289
 צדקה 38, 48, 115, 145, 148, 150, 152, 155
 157-159, 161, 170, 242, 258, 304
 צור 269
 צור, דוד 19, 34
 צורה 17, 25, 68, 71, 73-75, 93, 113, 119
 120, 122, 141, 176, 192, 193, 202, 217
 238, 254, 262, 275, 282, 285, 291, 292
 294, 299
 ציונות 281, 283, 309, 312, 313, 336
 צמחונות 299
 קבוץ מדיני 91
 קרמה 335
 קהילה 23, 24, 27, 32, 34, 44, 52, 56, 67, 82
 87-88, 159, 161, 164, 181, 206, 216, 286
 319, 330, 335
 קול יהודה (מוסקאטו) 209
 קונסולים 261
 קטלוגיה 134, 243

- שלטי הגיבורים (פורטלאונה) 319
שלמה המלך 59, 178, 227, 229, 254, 281, 316
ובמקבץ עמודי הצבע
שלמות אחרונה 34, 108, 121, 154
שלמות הגוף 121, 154, 157, 165-167, 169, 172, 201, 206, 221
שלמות המירות 16, 123, 147, 148, 154, 157-159, 163-167, 221, 301, 302, 331
שלמות הקניין 115, 54, 157, 159
שלמות השכל 80, 82, 83, 106, 108, 109, 112-114, 120, 121, 123, 127, 130, 133, 138, 141, 144, 146-148, 150, 154, 157-161, 163-169, 171, 175, 203, 206, 207, 221, 232, 279, 290, 291, 293, 302-304
שלמות ראשונה 34, 121
שם משותף 135, 148, 157, 158, 161, 167
שמואל (אמורא) 44, 288, 298
שמואל בן חפני (רשב"ח) 230
שמואל בן יהודה ממרסי 79, 90, 97
שמואל בן עלי 230, 242
שמואל (הנביא) 235, 244, 245, 253, 331
שמיעה 52, 185
שמעיה 67
שנאה, שנאת הבריות (מיזנטרופיה) 122, 127, 167, 172, 202, 219, 271, 277, 294, 310-312
שניות (דואליזם) 34, 64, 80, 207, 212
שער השמיים (אבן לטיף) 89
שפינוזה, ברוך 10, 21, 25-27, 29, 43, 95, 101, 210, 218, 220, 226, 251, 307-313, 316, 317
322-336
מאמר מדיני (שפינוזה) 21, 329, 334, 335
מאמר תיאולוגי מדיני (שפינוזה) 26, 29, 309, 310, 313, 323-326, 328, 329, 331, 333, 335
שפע 11, 25, 78, 146-148, 155, 171, 174, 206, 216, 246, 291, 298, 300
שקרים אצילים 71, 86, 163
שרים, שרי מאות, אלפים וכו' 58, 63, 178, 249, 250, 268, 270-279
שריעה 341
- רפובליקה, רפובליקניות 19, 23, 100, 227, 239, 242, 250, 251, 259-262, 267-269, 271, 273, 274, 276, 277, 280, 317, 319, 322, 323, 329, 330, 335
רצח, שפיכות דמים 33, 50, 117, 121, 154, 186, 187, 192, 195, 196, 198, 201, 208, 210, 214, 219, 220, 224, 277
רציונליזם 30, 87, 98, 106, 166, 184, 188, 218, 286, 290, 299, 307, 308, 311, 314
רש"י 230, 270, 271, 305
שאול 58, 59, 65, 243-245, 254, 266
שבט יהודה (אבן וירגה) 309
שבת 54, 60, 67, 116, 121, 128, 157, 191, 202, 219, 220, 224, 281, 291, 321
שבתאות 282
שומרים 70, 71, 74, 310
שופט 23, 47, 51, 56, 58, 59, 63, 64, 84, 120, 134, 136, 152, 161, 165, 171, 189, 190, 202, 215, 229, 233, 243, 244, 249-246, 252-254, 256, 260-263, 268-271, 274, 276, 278, 285, 292, 302-305, 327-330
שותפות 51, 60, 63, 71-73, 75, 172
שטראוס, ליאו 17, 20-22, 26, 33, 37-43, 189, 209, 231, 250, 267, 324
פילוסופיה וחוק (שטראוס) 37, 42
שכל מעשי 80, 118, 150, 172, 196, 199, 203, 204, 210, 221, 258, 279, 303
שכל עיוני 80, 196, 199, 203, 204, 210, 221, 258, 279, 302-304
שכל פועל 82
שלום 19, 55, 214, 215, 230, 242, 248, 271, 277, 279, 282, 284, 288, 291, 296, 298-300, 325, 328, 329
שלום, אברהם 95
שלוש עשרה מידות 151, 152
שלושת הכתרים 43, 57, 60-64, 67, 228, 238
239
שלטון ארצי 10, 35, 48, 50, 57, 67, 238, 280, 331

ז

תובל קין 50	שת 50
תומס אקווינס 19, 22, 96, 98, 101, 102, 212,	שתי החרבות 34, 63, 271
214, 215, 218, 225, 226, 259, 261, 275	שתיים עשר דרשות (ר"ן) 95
על שלטון של נסיכים (תומס אקווינס) 19	
תורכים 77, 126	תאוות 69-71, 115, 122, 173, 202
תורת האלוהות, מטאפיזיקה 25, 26, 260	תאולוגיה מדינית 13, 31
תורת הבריאה 38	תאוקרטיה 18, 47, 50-52, 57, 58, 60
תורת המידות 25, 26, 77, 79, 84, 93, 99,	181-183, 221-223, 225, 239, 278, 280
124, 334	304-306, 326-329, 333
תאוריה אורגנית 170, 244, 257, 258, 268, 273,	תאוריה מעמדית, מעמד 15, 28, 35-37, 40, 41,
275	69-71, 73-75, 81, 89, 100, 124, 126, 128,
תאוריה אקלימית 126, 291, 300	155, 169, 170, 189, 221, 231, 234, 238,
תלמוד תורה 33, 53, 128, 185, 241, 260, 292	239, 257, 275, 283, 290, 291, 293, 304,
תלמידי חכמים 128, 133	309, 310, 327
תם הכסף (אבן כספי) 308, 309	תוארי הפעולה 26, 38, 136, 138, 142, 143,
	145, 148, 150, 151, 157, 158

רשימת בעלי זכויות היוצרים

אנו מודים לבעלי זכויות היוצרים על הרשות להשתמש בפריטים המופיעים בספר זה.
We are grateful to the copyright holders who granted their permission to use the items that appear in this book.

איור העטיפה

Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, MS A.384, Fol. 183v.

איורים

איורים 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

By permission of The Royal Library, Copenhagen, Denmark. Cod. Heb. 37.

איור 9

באישור הספרייה הלאומית, ירושלים.

איור 10

באדיבות ספריית אוניברסיטת חיפה.

מקבץ עמודי הצבע

איורים 1, 6

מחזור רוטשילד, פירנצה 1490: ברשות ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, MS 8892.

איורים 2, 3, 4

By permission of The Royal Library, Copenhagen, Denmark. Cod. Heb. 37.

איור 5

Bodleian Library, University of Oxford, MS. Kenn. 1, fol. 185a.

איורים 7, 8

א.ס.א.פ קריאייטיב / Bridgeman

איור 9

© The British Library Board. All Rights Reserved 2010. Add. 11639, f.518.

מובאות

מתוך מורה נבוכים, מהדורת שורץ
רבנו משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום: מיכאל שורץ, תשס"ג-2002. באדיבות אוניברסיטת
תל-אביב, ההוצאה לאור.

מתוך ספר הכוזרי, מהדורת אבן שמואל
רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגום והערות: יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, תשנ"ד-1994,
הוצאת דביר. באישור הוצאת כנרת, זמורה ביתן, דביר.

מתוך מאמר תיאולוגי-מדיני
ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגום והערות: ח' וירשובסקי, תשכ"ב-1961, הוצאת
מאגנס.

עשינו ככל יכולתנו לאיתור בעלי הזכויות של כל החומר שנלקח ממקורות חיצוניים. אנו
מתנצלים על כל השמטה או טעות ואם יובאו לידיעתנו, נפעל לתקן במהדורות הבאות.

We have endeavored to trace the copyright owners of all the external material. We
sincerely apologize for any omission or error and upon notification, will be pleased to
rectify it in future editions.



9

איור 1 דף פתיחה מעוטר למסכת אבות: משמאל ולמטה תיאור מתן תורה. מכלול רוטשילד, מקבץ של כארבע מאות כתבי יד עבריים של התנ"ך, סידורי תפילה ועוד. איטליה, שלהי המאה החמש עשרה.

איור 2 מורה הנבוכים א, יג-טו (תרגום שמואל אבן תיבון), כתבי יד קופנהגן (המאה הארבע עשרה), עמ' 24a: הרמב"ם מסביר את עניין "השמות המשותפים": "אדם" ו"נצב", ומבאר את סיפור "סולם יעקב".

איור 3 מורה הנבוכים ג, לה, כתבי יד קופנהגן, עמ' 265a, ובו הקבוצות השלישית עד השישית מתוך ארבע עשרה שלפיהן מיון הרמב"ם את מצוות התורה.

איור 4 פילוסוף מדען ותלמידיו, ספר על ברכיו ובידו אצטרולב (מכשיר למדידת זוויות גובה הכוכבים לצורכי ניווט ותצפיות אסטרונומיות): איור הפתיחה לחלק השני של מורה הנבוכים, כתבי יד קופנהגן, עמ' 114a.

איור 5 דוד על כיסא המלכות עם כתר לראשו ושרביט בימינו: איור לפתיחת ספר שמואל ב: תנ"ך מאויר הקרוי תנ"ך קניקוט (Kennicott Bible), ספרד, המאה החמש עשרה.

איור 6 איור פתיחה לשיר השירים: תיאור של שלמה המלך וסמלי מלכותו - כיסא המלכות, כתר ושרביט. מתוך מכלול רוטשילד.

איור 7 מפת ונציה, 1572 בקירוב: הודפסה באטלס "ערי העולם" בשנת 1617. מתחת למפה תיאור תהלוכה חגיגית בראשות הדוג'ה של ונציה. אצילי העיר לבושים שחורים, ובלבוש הצבעוני (מאחורי הדוג'ה) אנשי כנסייה.

איור 8 שגריר של מלך בריטניה בקבלת פנים דיפלומטית בארמון הדוג'ה, ונציה: קטע מצויר של ויטורה קרפצ'יו, 1497-98.

איור 9 משפט שלמה: מתוך קובץ של כתבי יד עבריים רבים וממגוון סוגים, שהועתקו ואוירו בצפון צרפת סמוך לשנת 1278. במרכז האיור דמותו של שלמה המלך עם סמלי מלכותו - כיסא המלכות, כתר לראשו ושרביט בימינו.



ביום אחרון של פסח לעת מנוחה ערב

אומידן



6



1. ...
 2. ...
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...
 23. ...
 24. ...
 25. ...
 26. ...
 27. ...
 28. ...
 29. ...
 30. ...
 31. ...
 32. ...
 33. ...
 34. ...
 35. ...
 36. ...
 37. ...
 38. ...
 39. ...
 40. ...
 41. ...
 42. ...
 43. ...
 44. ...
 45. ...
 46. ...
 47. ...
 48. ...
 49. ...
 50. ...
 51. ...
 52. ...
 53. ...
 54. ...
 55. ...
 56. ...
 57. ...
 58. ...
 59. ...
 60. ...
 61. ...
 62. ...
 63. ...
 64. ...
 65. ...
 66. ...
 67. ...
 68. ...
 69. ...
 70. ...
 71. ...
 72. ...
 73. ...
 74. ...
 75. ...
 76. ...
 77. ...
 78. ...
 79. ...
 80. ...
 81. ...
 82. ...
 83. ...
 84. ...
 85. ...
 86. ...
 87. ...
 88. ...
 89. ...
 90. ...
 91. ...
 92. ...
 93. ...
 94. ...
 95. ...
 96. ...
 97. ...
 98. ...
 99. ...
 100. ...



7

1. ...
 2. ...
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...
 23. ...
 24. ...
 25. ...
 26. ...
 27. ...
 28. ...
 29. ...
 30. ...
 31. ...
 32. ...
 33. ...
 34. ...
 35. ...
 36. ...
 37. ...
 38. ...
 39. ...
 40. ...
 41. ...
 42. ...
 43. ...
 44. ...
 45. ...
 46. ...
 47. ...
 48. ...
 49. ...
 50. ...
 51. ...
 52. ...
 53. ...
 54. ...
 55. ...
 56. ...
 57. ...
 58. ...
 59. ...
 60. ...
 61. ...
 62. ...
 63. ...
 64. ...
 65. ...
 66. ...
 67. ...
 68. ...
 69. ...
 70. ...
 71. ...
 72. ...
 73. ...
 74. ...
 75. ...
 76. ...
 77. ...
 78. ...
 79. ...
 80. ...
 81. ...
 82. ...
 83. ...
 84. ...
 85. ...
 86. ...
 87. ...
 88. ...
 89. ...
 90. ...
 91. ...
 92. ...
 93. ...
 94. ...
 95. ...
 96. ...
 97. ...
 98. ...
 99. ...
 100. ...



הכלל השלישי

כונג המצות התלויות
בתקון המדות והם
אשר ספרנום בהלכות

דעות וידוע שבטוב המדות תעלה חבדת בע אדם
וקטנהם אשר הוא הכרחי לסדור בע אדם

הכלל הרביעי

כונג המצות התלויות
בצדקות ובהנאות
ובמתנות ובמה שמשך

עם זה כערס וחרמים ודיני המנהג והעבדים וכל
המצות אשר נאמרו בספר זרעים מלבד הכלאים והעדרה
וסבת אלו כלם מבוארת כי הוצרכו חוזרת על הדבר
חלילה כי הענין היום הוא אנו זרעו ימיה מחר ענין (הענין
היום הוא אנו בנו יהיה ענין למחר

הכלל החמישי

כונג המצות התלויות
במכירת העול והחמס

והם אשר כלל אותם ספר נזקין מחבורתו והנעלה זה הכלל וכו'

הכלל השישי

כונג המצות התלויות
בדיני ממוןנות כד
גב ובזלזל ודין עדים

זמממים ורב מה עספדניס בספר עושטים ותועלות
כל אלו מבוארת נאס נא יענין החוטא והחומס ל
סהר נא בעוס פנים נא יסתלק חוטא להרענא נשעור
החוטאים עהנחת דיני התעלומי הוא חמלה על בע



ושמואל והוא עומד עליהם ויהיה בענין ההמשגה וההפסק
 כי עמדו לעינו עור והעמד מלדת ויהיה בענין הקיום
 וההטא למען יעמדו מיס רבים ויכלה עמוד עמד עממו
 בו התקיים ונמצא ולא נשתנה וצדקתו עומדת לעד ללך ימת
 נשאת וכל עמידה שבאה בל יתעלה הוא מזה ענין היומדות
 ועמדו לפני בוס ההוא על הר הזיתים יתקיימו סבותיו כלומר
 מסובכיו והנה יתבאר זה בזמני שהיה גדל נמזה הענין מאחר
 השם יתעלה אל משה ואתה פה עומד עמדי אני יא עומד בן
 יא וכיכרם

עשר

פרק ארבעה

אדם

הוא עם אדם הראשון
 שהיה נמר ומהמזה ויהיה שם המין לוידין דחי מלדס נמי
 יודע דוח בע האדם ומהני האדם מן המלכה אין זהו דך
 עם נחמין כלומר המחותים מבנהו המיוחדים גם בעי אדם
 גם בני אדם ומהו הענין השלישי ויכאו בני האדם ומהו

האדם אין כאדם המוריד

עשר

פרק חמשה

נצב

או יצב

אעבי עומדתו עט
 שידענו בכל עמוסיהם וזה השם משהתקף עומדים יהיה
 בענין הרמה וההתצבות והתצב אחותו מרחוק היצבו
 מנב ארץ יצאו נצבים יהיה בענין הקיום וההתמדה לנך
 נצב בשמים כלומר ייס עומד וכל מה שבה מזה השם נחך
 הבורא הוא מזה הענין והנה יא נצב עגור ייס עומד עליה כל
 כלומר על השלש אשר כאטו האחד בשמים וכאטו האחר



