

יהיו מידו, אבל שהעם ימנו אותם, רוצה לומר שכל שבט ושבט ימנה את השופטים הראויים בכל עיר מעריהם.⁷³ ושוב, צמצום הריכוזיות ופיזורם של מקורות הכוח ימעטו ככל האפשר את סכנתו של המשטר הפוליטי.

הביקורת על המלוכה נתנה את אותותיה הברורים גם בחזונו המשיחי של אברבנאל. אם בתורתם של חכמים אחרים, והרמב"ם בראשם, העידן המשיחי נפתח בשיקום (רסטורציה) של תקופת הזוהר המלכותית של עם ישראל, היא תקופת שלטונם של דוד ושלמה, הרי במשנתו של אברבנאל נפתח העידן המשיחי דווקא בשיבה אל שעת זוהר אחרת, היא שעתם היפה של השופטים לפני מלוך מלך בישראל. אברבנאל עשה מאמץ ניכר למצוא בתלמוד לגיטימציה לעמדה זו, שלפיה המשיח לא יהיה כלל "המלך המשיח", אלא "יהיה להם לנשיא ורועה... שיעשה משפט וצדקה בארץ כדרך השופט".⁷⁴ שכן מנקודת-ראותו, שיבת ציון לעתיד לבוא איננה שיבה אל הפוליטיקה, אלא שיבה רומנטית אל האדמה ואל החוק האידיאלי.

ולבסוף, כצפוי, הגאולה האחרונה חורגת מן ההיסטוריה ועוברת אל האוטופיה. היא עוקרת את כל המוסדות ואת כל הלאומים ומשיבה את האדם האוניברסלי אל הטבע ואל אמונת הייחוד. התיאוקרטיה של אברבנאל איננה מתבטאת בשלטון הכוהנים, אלא בביטולו של השלטון באשר הוא שלטון. אך כאמור, דווקא החזון השלם הזה הוא שאפשר לאברבנאל לפנות בינתיים מקום לפוליטיקה פגומה וקטועה. שכן עד אז, עד בואה של מלכות שמים, יש לחפש אחרי דגמים משטריים חלקיים, ריאליסטיים, שיפזרו את הסמכות ואת הכוח ויבלמו ככל האפשר את מלכות האדם.

המדינה בשירות הדת: ר' יוסף חיון

כפי שנוכחנו לדעת, ר' יצחק אברבנאל פיתח בכתביו חזון אוטופי של תיאוקרטיה אידיאלית, אך דווקא משום כך יכול היה לגלות גמישות יתרה, כאן ועכשיו, וליצור מרחב אקטואלי לשם ניהולה של פוליטיקה אנושית מעשית. גם ר' נסים גירונדי, דווקא על-ידי שהעלה את משפט התורה אל המישור הסקרלי והאידיאלי, פינה מקום רחב לקיומו של משפט מדיני לפי צרכי החברה והשעה. לא כן

דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית

נהג הרמב"ם לפניהם. הוא לא יצר תהום בין ההיסטוריה הפוליטית ובין האסכטולוגיה העל-פוליטית (כפי שעשה אברבנאל). אדרבה, הוא התאמץ מאוד לקרב בין השתיים וצמצם במידה רבה את המרחק שבין "הלכות מלכים" ובין "הלכות משיח". הרמב"ם גם לא הרחיק את המשפט הריאלי מן המשפט האידיאלי (כפי שעשה הר"ן). אדרבה, הוא קירב אותם ככל האפשר ולא התיר למשפט המלך לסטות ממשפט התורה אלא בתחום מוגדר ומוגבל. כאמור למעלה, הרמב"ם תפס את המדינה במונחים דתיים, ואת הדת תפס במונחים מדיניים – ולכן השתדל כמיטב יכולתו לקשור את שתי הרשויות האלה יחדיו ולקיים זיקה אמיצה בין מוסדותיהן. רק במצב עניינים בלתי-רצוי, רק כאשר המלך אינו נשמע לדברי תורה, נאלץ הרמב"ם להסכין עם קיומה של הפרדה מסוימת בין שתי הרשויות הללו.

אלה הן שלוש התיאוריות העיקריות שפותחו בקרב היהדות של ימי הביניים בשאלת התורה והמדינה – הן מבחינת משקלן השיטתי והן מבחינת החותם שטבעו במרוצת הדורות. כולן כאחת צמחו מתוך תרבותה של יהדות ספרד, וכולן התגלגלו לימים בגלגולים שונים ומגוונים. ואולם ראוי לעמוד עוד על השקפה אחרת, רביעית, שצמחה גם היא מתוך אותה תרבות עצמה. הדובר הבולט של השקפה זו היה ר' יוסף בן אברהם חיון, רבה של קהילת ליסבון לפני גירוש היהודים מפורטוגל. בכתביו של חיון הצטיירו המדינה והמלכות בראש ובראשונה ככלים בשירותה של הדת, ככוח כפייה – אמצעי שיפוט ושיטור – לצורך הגשמתו של החוק האלוהי: "כי המלך והדת שני אחים נאמנים: הדת מסדרת הדינים והמידות החשובות, והמלך מצד יכולתו מכריח האנשים לקיים הדת".⁷⁵ חיון הטיל על הפוליטיקה משימות דתיות ברורות, עוד יותר משהטיל עליה הרמב"ם; אך אצלו, בניגוד לרמב"ם, הזיקה שבין תורה למלכות איננה עוד זיקה של הדדיות, אלא של תלות וכפיפות חד-צדדית: "שהתורה משתבחת ואומרת, 'בי מלכים ימלוכו בי שרים ישורו' (משלי ח טו-טז)... כי בעבורה [של התורה] היו הכהנים והמלכים – הכהנים להורות דיניה ומצוותיה והמלכים לעשות המשפט בעובריה".⁷⁶

ר' יוסף חיון הנהיג את הקהילה היהודית בליסבון בשנות השישים והשבעים של המאה החמש-עשרה, ובתקופה זו גם חיבר את רוב כתביו הפרשניים והדרשניים.⁷⁷ הוא היה אפוא בן זמנו ומקומו של

ר"י אברבנאל, אף כי היה זקן ממנו (ואולי גם נמנה עם רבותיו). אמנם בחיבור זה בחרתי להקדים את הדיון במשנתו של אברבנאל, כדי להעמיד את שלוש התפישות המדיניות המרכזיות של ימי הביניים ברצף אחד ובמבנה טיפולוגי אחד. אך עתה ראוי להוסיף עליהן גם את הדגם הרביעי, הרדיקלי, העולה מכתביו של חיון, שאף הוא מייצג את אחד מפניה האפשריים של המסורת הדתית היהודית.

אפתח בנקודת-המוצא של ר' יוסף חיון. חכם זה נקט בכתביו עמדה מלוכנית, אבל הוא לא עשה זאת מתוך הערכה חיובית של טבע המלכים, אלא מתוך הערכה שלילית (ריאליסטית?) של טבע בני-האדם. המציאות האנושית היא מציאות אלימה והמסנית, ולכן אין מנוס מן הצורך לייסד בתוכה שלטון יחיד ריכוזי שיטיל את מוראו על הבריות. כשם שתומס הובס עתיד ללמד כי "אדם לאדם זאב", כך לימד יוסף חיון לפניו כי אדם לאדם דג: "ותעשה אדם כדגי הים כרמש אין מושל בו" (לפי חבקוק א יד), רוצה לומר, כי האדם הוא כדגי הים והרמש, כשאין מושל בו, שהגדול בולע הקטן... וכל דאלים גבר.⁷⁸ חיון לא מצא לנכון לשוות למלך דמות של מנהיג ומורה, אלא של שופט ושוטר. המלך לא נועד עוד להיות "לב כל קהל ישראל" (כלשון הרמב"ם), אלא רק אגרוף המונף נגד רשעי ישראל. במלים אחרות, חיון נטה לרוקן את המלוכה מן התכנים הסגוליים שייחסו לה רבים מקודמיו. כמובן, המלך אמור לדבר אמת אל נתיניו ולנהוג בהם בהגינות, אך גם דרישה זו נעשתה אצל חיון לדרישה אינסטרומנטלית בעיקרה – "כי אם יחליף דברו לא יבטחו בו בני האדם" ולא יצייתו לו, כי אם "ישעבדם במסים וארנגיות" לא יוכל "לעשות משפט ברשעים, שהוא קיום המלכות".⁷⁹ לא אישיותו של השליט היא שעומדת למבחן, אלא רק כוחו ותוקפו; לא הערכים שהוא מייצג, אלא המשמעת והמורא שהוא מטיל בלב הבריות. הגנה כי כן, חיון המלוכני, לא פחות מאברבנאל האנטי-מלוכני, העמיק מאוד את הפער שבין העולם המדיני ובין עולם הרוח, בין העוצמה השלטונית ובין המעלה המוסרית. דוד המלך, למשל, לא חי אצלו בהרמוניה עם דוד חכם ההלכה ונעים זמירות ישראל (כפי שתואר במדרשי חז"ל). דוד אמנם זכה להשראה נבואית עליונה, אך לא בזכות היותו מלך, אלא למרות היותו מלך. "לפי שהיו מאמריו נאמרים ברוח הקודש, אין לתמוה על היותו עובר חק המלוכה... מנהג

דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית

המלכים לשבת בכבוד גדול, והוא מלכלך ידו בדמים [לשם בירור הלכה] לטהר אשה לבעלה; ומנהג המלכים להרע למי שיחלל כבודו, אפילו בדבר קטן, והוא שומע חרפתו ושותק.⁸⁰ חיון נזקק כאן לאגדות תלמודיות על דבר דוד, המלך החסיד, אך הן שימשו אותו דווקא כדי לחדד את ההבדלים שבין מלך לחסיד. גם בתיאור דמותו של משה יצר חיון מתיחות מסוימת כזאת: הצד הרוחני-הנבואי באישיותו של משה דחק את הצד המנהיגותי-הפוליטי.⁸¹

יתר על כן, בקרב הפילוסופים של ימי הביניים התקבלה בדרך-כלל ההנחה הקלסית, ששלטון היחיד של המלך נגזר מן הטבע. כפי שהאל שליט בעולמו כך המלך שליט במדינתו (או, לפי אנלוגיה אחרת, כפי שהלב מנהיג את הגוף כך המלך מנהיג את החברה). כך גרסו אל-פאראבי המוסלמי, הרמב"ם היהודי, אקווינס הנוצרי⁸² ורבים אחרים. הם האמינו אפוא כי המבנה המלוכני משקף את סדר הדברים האובייקטיבי. אין הוא מעוגן רק בהסכמה מדינית או באמנה חברתית, אלא במציאות עצמה: הסמכות המלכותית באה מן הטבע ויש לייחס לה מעמד ישותי סגולי. לא כן ר"י חיון. היפוכו של דבר, הוא לא נלאה מלהדגיש כי המלכות אינה אלא מוסד מלאכותי, הסכמי, ואין לייחס לו שום תוקף מצד עצמו. אלה הם "מלכים בשר ודם, שאינם ראויים לכבוד שמכבדים אותם... אינם מלכים אלא מפני הכבוד שחולקים להם. ולו יעדר מהם הכבוד ההוא לא יהיו מלכים, ונמצא הכבוד מולך עליהם." לפיכך אין למתוח שום הקבלה בין מלכות האל למלכות האדם: "כי מלכותו אינו הסכמי שימליכוהו עליהם בני אדם, כמלכי בשר ודם, ו[איננו כך ש]לו יפסקו בני אדם המסכימים למלכו תפסק מלכותו."⁸³

ברם, חיון לא הסיק מזאת אותה מסקנה ביקורתית שהסיק אברבנאל,⁸⁴ ולא נקט כמותו עמדה אנטי-פוליטית או אנטי-מלוכנית. כאמור, הוא מצא במלכות ערובה נגד אלימות ועושק חברתי; אך יותר מזה, הוא גם האמין כי יוכל לרתום את כוחה הגדול של המלכות לשירותו של הצו הדתי: כפי שהמלך כופה על הבריות ביצילות את הסדר המדיני, כך יכפה עליהן ביצילות את החוק האלוהי והמשמעת הדתית. וכאן בדיוק מתגלה לפנינו העוקץ הטמון בדבריו של חיון. במבט ראשון נדמה כאילו הוא צועד בנאמנות בדרכו של הר"ן גירונדי: אף הוא העניק למלך "כוח גדול" לסטות ממשפט התורה (לפי צורכי השעה) ולענוש אנשים בחומרה, מבלי

להקפיד על דיני הראיות ודיני העונשין. אך במבט שני מתגל כי הכוח השיפוטי החריג הזה שנמסר בידי המלך לא נועד רק להשלטתו של סדר חברתי, אלא גם להשלטת חוקי התורה במלוא היקפם (כולל המצוות שבין אדם למקום). כאילו אמרנו: המלך אמנם רשאי לחרוג מן הנוהל המחייב של המשפט הדתי, אך הוא צפוי להשתמש בכך דווקא על מנת לכפות על הבריות את המצווה הדתית!

אפרט את הדברים. מצד אחד, חיון דבק ללא סייג בהפרדת הרשויות לפי שיטת הר"ן. המדינה היהודית תקיים שתי מערכות משפט נבדלות, וכל אחת מהן תהא מוסמכת לדון הן בדיני נפשות והן בדיני ממונות: "כי משפטינו על שני פנים: האחד משפט התורה, ישפטוהו הסנהדרין, הב' משפט המלכים. וזה, כי הסנהדרין דינו דין תורה [בלבד], לא יהרגו כי אם בעדים והתראה, והמלך יוכל להרוג בלי התראה, גם בלא עדים וע"י אמתלאות, וכן בדיני ממונות יוכל לשפוט לפי צורך השעה בזולת משפט התורה."⁸⁵ אך עד היכן יהיה אפשר להרחיב את גבולה של הסמכות המלכותית המיוחדת הזאת ולהתיר למלך לחרוג ממשפט התורה? כאמור למעלה, הדת מחוקקת והמדינה מבצעת: "הכהנים [נועדו] להורות דיניה ומצוותיה [של התורה], והמלכים לעשות המשפט בעובריה"; "הדת מסדרת הדינים והמדות החשובות, והמלך מצד יכלתו מכריח האנשים לקיים הדת."

ואכן נראה מדברי חיון שגם לשם מטרה ביצועית זו – גם לשם כפיית "דיניה ומצוותיה" של הדת – "נתנה רשות למלך ישראל לדון לפי ראות עיניו בזולת עדים, כי אם באמתלאות, או על פי עדות נשים וקטנים לצורך השעה, ויעשה משפט על פיהם לבער הרשעים מן העולם."⁸⁶ זוהי חריגה מרחיקת לכת מנוהלי העדות והדין, והמלך רשאי לנקוט אותה גם נגד פשעים חברתיים וגם נגד עברות דתיות. (ראוי לציין כי האינקוויזיציה הנוצרית חודשה בספרד רק בשנת 1478, ולפורטוגל היא הגיעה רק בשנת 1536).⁸⁷ חיון הרחיב אפוא ללא תקדים את תחומו של "משפט המלך", או ליתר דיוק – את דרכי הכפייה הדתית בידי המערכת הפוליטית.

פירוש רדיקלי זה של דברי חיון מתחזק לאור העובדה שתורת המלוכה שלו איננה מיוחדת לישראל, אלא היא רובה תורה אוניברסלית במובהק. משום כך היא עשויה לעסוק בכפיפה אחת הן במלכי ישראל והן במלך אחשוורוש⁸⁸ (בהקשר מסוים, אפילו במלך

דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית

פרעהו),⁸⁹ שהרי אלו ואלו נטולי ערכיות סגולית מצד עצמם ואינם נמדדים אלא לפי הנורמה החיצונית שהם משרתים. "כי מחוקי המלך היותו שופט, וכאמרו 'ושפטנו מלכנו' (שמואל א, ח כ), ואמרו שיתנהג בזה ככל הגויים אשר סביבותיהם."⁹⁰ והנה, למרבה ההפתעה, כאשר חיון מבקש להמחיש את האופי הדינמי והמשתנה של משפט המלך - בישראל ובעמים - הוא עושה זאת באמצעות דוגמאות (מן התלמוד) של ענישה חריגה דווקא על עבירות דתיות מובהקות, כמו חילול שבת וכישוף! "כי כבר ישתנה הדין לפי הזמן; וכאותו שאמרו רז"ל שרכב על סוס בשבת והביאו לבית-דין וסקלוהו, ואין מן הדין [כן] אלא הזמן, שהשעה היתה הראויה לכך, כי היה זמן פריצות שפרוצים העם לעשות העברות... ושמעון בן שטח תלה שמונים אשתותיו(!) [= מכשפות], והוא הפך הדין, כי האשה אינה נתלית, ויעש זה כפי צורך השעה."⁹¹ וכל זאת, כאמור, לשם אנלוגיה ישירה לכוחו הגדול של משפט המלך: "כי מחוקי המלך היותו שופט". או, כפי שכתב חיון במקום אחר, "שיהיה לבו גבור ואמין לעשות משפט ולבער קוצים מן הכרם."⁹²

לבסוף, עד כמה הושפע חיון מרעיונות או מתופעות שהתפתחו באותה תקופה באירופה נוצרית? אל לנו להתעלם מן העובדה שהתורה הנוצרית המסורתית על הפרדת הרשויות בין המלוכה לכנסייה (תורת "שתי החרבות") התערערה באירופה הנוצרית כבר במאה השלוש-עשרה ובמאה הארבע-עשרה. בשנת 1302 פרסם בוניפציוס השמיני מסמך אפיפיורי, שנועד לכפוף את המלוכה לכנסייה באופן חד-משמעי: "שתי החרבות, הרוחנית והחומרית, נמצאות ברשותה של כנסייה... זו [מופעלת] בידי הכהנים וזו בידי המלכים והאבירים, אך למטרותיה וצרכיה של הכהונה. מן הראוי שהחרב האחת תהיה כפופה לשנייה, והסמכות המדינית תהיה כפופה לסמכות הרוחנית."⁹³ ההקבלה המילולית לדברי חיון על הכוחנים והמלכים (כפי שהובאו למעלה) היא יותר ממעניינת. אולם בוניפציוס אמר את דברו בהקשר של מאבק סמכויות עם השליט המדיני (פיליפ הרביעי מלך צרפת), ואילו חיון אמר את דברו על מערכת השיפוט והשיטור בקרב בני העם.

אם כן, שמא עלינו לקשור קשר בין החוק הקנוני שנהג באירופה - שחייב את המלך לבצע את פסקי-הדין של הכנסייה - ובין שיטתו של חיון, שחייבה את המלך לכפות את הדין הדתי על נתיניו? גם

קשר זה מוטל בספק, וזאת משני טעמים. ראשית, החוק הקנוני הופעל רק ביחס לאנשי הכנסייה, ואילו חיון דרש מן המלך לכפות את הדין הדתי על כלל האומה (ולא רק על כוהני הדת). לכאורה, אפשר היה להתעלם מהבדל זה, ולטעון כי חיון תפס את כלל ישראל כ"אנשי קודש" וכ"ממלכת כוהנים", ולכן ביקש להכניס את כולם יחדיו תחת "המשפט הקנוני" היהודי. אך הסבר כזה צריך להניח שחיון אמר את דברו הפוליטי רק על עם ישראל ומלכי ישראל, והנחה זו איננה מתיישבת עם האופי האוניברסלי של תורתו המדינית. (כאמור, הוא טשטש מאוד את ההבדלים בין מלכי ישראל למלכי האומות, ולכן גם בין "משפט המלך" בישראל ובאומות.) יתר על כן, חיון הפקיד את המלך גם על התהליך השיפוטי, ולא רק על הביצוע, מה שאין כן החוק הקנוני, שמסר בידי המלך רק את הביצוע של הפסק הכנסייתי. נראה אפוא שחיון סלל לו כאן דרך מיוחדת משלו.

לסיכום הדברים, במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה הצמיחה המחשבה הדתית היהודית שתי תיאוריות רדיקליות בשאלת הדת והמדינה. שתיהן הסירו מעל ראשה של הפוליטיקה את הכתרים שקשרו לה קודמיהם. האחת, זו של ר"י אברבנאל, ניסתה לבלום ככל האפשר את כוחן של המדינה והמלוכות, ונקטה בסופו של חשבון עמדה אנטי-פוליטית עקרונית. ואילו השנייה, זו של ר"י חיון, העמידה את המדינה והמלוכות לשירותה של הדת ועשתה אותן כלים לצורך כפייתו של החוק האלוהי. שתי ההשקפות הללו ניתוספו על שתי השקפות מתונות יותר, אלה שיצאו בשעתן מבית-מדרשו של הרמב"ם ומבית-מדרשו של הר"ן. וכפי שנזכרנו לדעת, כל ההשקפות האלה צמחו מתוך הסתכלות בוחנת בתרבות הנוצרית ובשיטותיה המשטריות המתחלפות: מן הח'ליפות המוסלמית ועד הרפובליקה של ונציה, מתורת "שתי החרבות" הנוצריות ועד כפיפת קומתה של המלוכה לפני הכהונה.

נספח: הדת בשירות המדינה - ברוך שפינוזה

המרחב הטיפולוגי של יחסי הדת והמדינה שנפרש כאן - איחוד, כפילות, סתירה, כפיפות - מאפשר או מזמן גם את פיתוחו של דגם