

אחרית-דבר

ה' הוא המלך - מוסד המלוכה בהלכות מלכים

שלום רצבי

החיבור הלכות מלכים ומלחמותיהם החותם את מפעל הקודיפיקציה משנה תורה של הרמב"ם נדרש לעיצובה ולניסוחה של מה שתפס הרמב"ם כפוליטיאה היהודית, או במלים אחרות כמדינה היהודית על מכלול ממדיה. במסגרתו נמצא הלכות הנוגעות למינוי המלך, משיחתו, ייעודיו, סמכויותיו, חובותיו ומגבלותיו, היחסים והזיקות שבינו לבין מוסדות אחרים כדוגמת הסנהדרין וכדומה. ברור הוא שבמסגרת דברי מבוא אלה אין הכוונה להיררש למכלול נושאי הלכות מלכים ומלחמותיהם או לסוגיית התשתית הפילוסופית התיאורטית שלהן או לזיקותיהן לתיאוריות פוליטיות אחרות שאיתן היה הרמב"ם מצוי בדיאלוג. כוונתם מצומצמת ביותר. הם נועדו להאיר, ולו במקצת, את ייחודן של הלכות מלכים ומלחמותיהן ולשרטט בקצרה את תפיסת הפוליטיאה היהודית של הרמב"ם.

א. לייחודו של החיבור הלכות מלכים ומלחמותיהם

לא פעם במפעלו ההגותי וההלכתי נדרש הרמב"ם לממד הפוליטי והחברתי תוך שהוא מעניק תשומת לב רבה ומקום מרכזי לדמותו, תפקידו וסמכותו של המנהיג המלך. כך בשנות השבעים של המאה ה-12 ניסח הרמב"ם את הלכות מלכים ומלחמותיהם, או בלשון אחרת את הלכותיה של הפוליטיאה היהודית, בצורה מקיפה ופרטנית במסגרת מפעלו הקודיפיקטיבי משנה תורה לספר שופטים. לצד סיכום הלכתי מקיף ופרטני זה של הפוליטיאה היהודית, התייחס הרמב"ם לממד הפוליטי-חברתי ולמנהיג בעוד מספר דיונים קצרים ותמציתיים בהקשרים הלכתיים שונים. כעשר שנים לאחר כתיבתן של הלכות מלכים ומלחמותיהם, כתב הרמב"ם את מורה נבוכים ואף בו ייחד מקום לספירה הפוליטית חברתית ולמלך כביטוייה המובהק.

על רקע עניין עמוק זה של הרמב"ם בספירה הפוליטית-חברתית מתייחדת חשיבותן של הלכות מלכים ומלחמותיהם. כאן הוא נדרש אל הספירה הפוליטית במלאותה ובכללותה, קרי: לפוליטיאה היהודית ולביטוייה המרכזיים והקובעים כמו מוסד המלוכה, המלך, תפקידיו וסמכויותיו מזה ולתכליתה ולאופייה הסגולי של פוליטיאה זו מזה. אך כצפוי מחיבור המהווה חוליה אחת במסגרת חיבור קודיפיקטיבי הלכתי המקיף את כל ממדי החיים – הדתיים, החברתיים והפוליטיים – לא נמצא בחיבור הלכות מלכים ומלחמותיהם דיון פילוסופי מושגי בשאלות פוליטיות תיאורטיות ראשוניות – מהו כוח? מה מקור הסמכות? ומהו היחס בינה לבין המנהיג, או המלך, הקונקרטי? וכדומה. זאת כשם שלא נמצא בו את תהליך ביסוסן של טענות ועימותן עם הנחותיהן וטענותיהן של תורות פוליטיות אחרות בין יהודיות ובין מוסלמיות. תחת זאת נמצא בחיבור זה מערכת הלכתית מגובשת המעוצבת היטב ובקפידה – מינוי המלך, תכונותיו של המלך הראוי, משיחתו, דרכי הורשת המלוכה, סמכויותיו וחובותיו של המלך וכדומה – שנועדה להורות בצורה נורמטיבית ומחייבת גם את הדרך וגם את האמצעים לכינונו של המרחב הפוליטי-חברתי של הפוליטיאה היהודית, או אם תרצו של המדינה היהודית מכאן ואת מטרותיו ויעדיו של מרחב פוליטי-חברתי יהודי זה מכאן. ואכן אך טבעי הוא שכך הם הדברים. ככלות הכול לפנינו קובץ הלכתי שבא להורות הלכה למעשה בפרטנות ובקפידה ובשום פנים ואופן לא לספק תיאור היסטורי או לחילופין דיון אקדמי תיאורטי שעניינו המלוכה וההנהגה – ההיסטורית או העתידית המשיחית – בישראל.

הוסף על כך. נראה שלא רק בשל מגמה מעשית זו של עיצוב כלים הלכתיים נורמטיביים לכינון המרחב הפוליטי-חברתי היהודי נעדרת מהלכות מלכים ומלחמותיהם תשתית העומק, קרי: הפילוסופיה הפוליטית הרמב"מית שעל בסיסה נגזרו ועוצבו הלכות מלכים ומלחמותיהם, אלא גם בשל תפיסתו של הרמב"ם את מדע החוק (ה'פיקה' בערבית). שכן, כפי שהראה בצורה משכנעת ביותר ליאו שטראוס, הרמב"ם הבחין בין 'חוכמה'

לביין 'מדע החוק'.¹ ב'מדע החוק' הוא זיהה את מערכת החוקים הקונקרטיים כשלעצמה, דהיינו: אותה מערכת הלכתית שלמעשה נוסחה וגובשה בחיבורו *משנה תורה*, ושנועדה לשרת בדרך מעשית הן את הפוליטיאה היהודית והן את אזרחיה של הפוליטיאה היהודית באשר הוא. או אם לנסח זאת במלים אחרות: עניינו של 'מדע החוק' הוא קביעת והגדרת המעשים הרצויים הנדרשים מהיחיד וממנהיגיה של הפוליטיאה היהודית. מכל מקום כפועל יוצא מדיכוטומיה רמב"מית זו בין 'חוכמה' ל'מדע החוק' אין ספק שה'חוכמה', דהיינו: המדע שבמרכזו 'הוכחת הדעות שהחוק מורה עליהן' (מה שלמעשה חתר הרמב"ם לעשות בחיבורו הפילוסופי *מורה נבוכים*) נועדה רק למי שהפילוסופיה נהירה לו. לא כך הם פני הדברים כאשר הם אמורים ב'מדע החוק' שמצא כאמור את ביטויו במפעלו הקודיפיקטיבי של הרמב"ם *משנה תורה*. בשל תפקידו הנורמטיבי והקונקרטי להורות גם לאדם, ליחיד, וגם למנהיגיה של הפוליטיאה היהודית את המעשה הרצוי, ייעדו הרמב"ם ללימוד ועיון לכל אדם ולא רק לאלה הבקיאים בפילוסופיה או לאלה הבקיאים בה והנבוכים דווקא מחמת ידיעה ובקיאות זו. בהקשר זה ראוייה לציון היא העובדה שלאור תובנות אלה סבר ל' שטראוס שלאמיתו של דבר מגמתו של *מורה נבוכים* על האזטריות שלו אינה מטפיזית-דתית וגם לא קונטמפלטיבית אלא פוליטית-חברתית, או ליתר דיוק הוכחת הדעות והטענות שעליהן מושתת ומהן נגזר החוק. ואמנם גדול הנביאים, משה, שהיה גם החכם המושלם שהשיג מושכלות רוחניות ייחודו וחיבתו הרבה הם בראש וראשונה דווקא בהיותו מנהיג פוליטי ומחוקק.

נוכל לסכם בדרך של הכללה: תפקידו של *משנה תורה*, ובכלל זה כמובן גם של החיבור המסיים אותו *הלכות מלכים ומלחמותיהם* אינו עיוני פילוסופי ובוודאי שאינו מושא לחשיבה קונטמפלטיבית, שכן מטרתו אינה אלא הצגת החוק כשהוא לעצמו ובשום פנים ואופן לא לספק הוכחה לדעות שעליהן הוא הושתת. מן המותר לציין שגם בדברים אלה יש כדי לתת הסבר מספיק לעובדה שמתוך קריאה ועיון בחיבור *הלכות מלכים ומלחמותיהם* לא נוכל לעמוד על זיקותיו של הרמב"ם לתיאוריות פוליטיות

¹ ראה ל' שטראוס, 'אופיו הספרותי של מורה נבוכים', ירושלים ואתונה, מבחר כתבים, ירושלים 2001, עמ' 203-205.

של הוגים מוסלמים שרווחו בזמנו ושאתן מן הסתם היה שרוי בדיאלוג כשם שהיה מצוי בדיאלוג ערני ביותר אף עם ההגות המטפיזית והדתית המוסלמית של זמנו. על הקורא הרוצה לעמוד על התשתית הפילוסופית התיאורטית והמושגית של המערכת ההלכתית שמשרטט הרמב"ם *הלכות מלכים ומלחמותיהם* ובדיוניו האחרים במלך ובמרחב הפוליטי במשנה תורה מוטלת אפוא חובת השחזור, דהיינו: עליו לצאת מתוך ההלכה או המערכת ההלכתית הקונקרטית גם אל ההיגיון ההלכתי הפורמלי וגם אל תפיסת העולם הדתית והפילוסופית שעל בסיסם עיצב וגיבש הרמב"ם את מפעלו הקודיפיקטיבי על כל הסתעפויותיו ופרטיו.

נקודה מעניינת נוספת הראויה לתשומת לב הוא הדמיון שבין חטיבה הלכתית זו של *מלכים ומלחמותיהם*, החותמת את *משנה תורה*, לבין *ספר המדע* הפותח אותו בהידרשותו של הרמב"ם למקרא.² אף עיון קל בשתי מסכתות הלכתיות אלה יגלה שבשניהם נזקק הרמב"ם במידה רבה יותר מאשר בחוליות האחרות של *משנה תורה*, למקרא אם כמקור הלכתי לפסקיו ואם כטעם והוכחה להם. ואמנם הסיבה להזדקקותו זו פשוטה ביותר: אופיין המיוחד של שתי מסכתות הלכתיות אלה. האחת שעניינה עיקרי אמונה נדרשת כמובן מאליו אל המקרא המהווה לא רק טקסט פורמטיבי אלא גם מעין קאנון או אב-קאנון הלכתי מחייב, כתיבי קודש, דהיינו: טקסט שמקורו אלוהי ושיש בו אמנם כדי לשמש מקור השראה הלכתי אבל גם, ואולי בעיקר, רוחני דתי. בדומה לזה כאשר הדברים אמורים בפוליטיאה היהודית הרי שזו הייתה מציאות של ממש ולא מציאות היסטורית רחוקה או חזון משיחי עתידי בתקופת המקרא ואך טבעי הוא שאם עניינו של הרמב"ם בקביעת מסמרות הלכתיים נורמטיביים מחייבים הרי שהיה עליו להידרש אל הטקסטים המקראיים שבהם הייתה ההתייחסות חפה מנוסטלגיה או ציפייה ותקווה דרוכות.

לצד ייחודיות זו מתבלטת *הלכות מלכים ומלחמותיהם* הזדקקותו הרבה של הרמב"ם לאגדה – דהיינו: למכלול ספרות חז"ל שאינה הלכה והכוללת אירועים היסטוריים או הערכים, שיחות תלמידי חכמים, אירועי יום יום,

² ראה גם י' בלידשטיין, 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם', רמת גן 1983, עמ' 16.

שיחות סתם מחכימות ואף שיחות שוק מכאן וספרות מדרשית רחבה ביותר מכאן – ושילובה בהלכה ובמקורות מקראיים עד כדי התכתם לחטיבה אחת. כך, לדוגמה בהלכות מלכים ז, טו, שעניינו היציאה לקרב, נאומי העידוד ללוחמים ושחרור 'רך הלבב', והמושתת בעיקרו על סוגיית התלמוד בסוטה מד ע"א כותב הרמב"ם:

מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו. שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה. ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב. לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה. וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה. שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם. ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצוארו. ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו. הרי זה כמי ששפך דמי הכל. שנאמר ולא ימס את לבב אחיו כלבבו. והרי מפורש בקבלה ארור עושה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם. וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד. מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה. ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא. שנאמר כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך.

הלכה זו הניראית על פניה כחטיבה אחידה היצוקה בקפידה. אך לאמיתו של דבר מקורותיה שונים ומגוונים ביותר כפי שעמדו כבר נושאי כליו של הרמב"ם על אתר. כך מציין מגדל עוז כי מקורותיה של ההלכה הם מדרש הלכה ספרי, פסוקי מקרא מפרשת שופטים וכי תצא ו'מקצם במדרשות'. ואילו הרדב"ז מסתפק בקביעה: 'קצתו במדרש וקצתו מדברי רבינו מן הכתובים'. הידרשות זו של הרמב"ם לאגדה ושילובה בהלכה ובפסוקי מקרא בולטת במיוחד בשני הפרקים האחרונים של הלכות מלכים

ומלחמותיהם העוסקים במלך המשיח. נהיר שאחת הסיבות המכריעות להזדקקות מרובה זו של הרמב"ם לאגדה היא העובדה שחלק גדול מההתייחסויות למלך ולמשיח מצויות לא בהלכה אלא דווקא באגדה ובמדרשי חז"ל. טעמו של דבר פשוט. המלוכה והמלך, דהיינו: נדבכיה המרכזיים והקובעים של הפוליטיאה היהודית, לא היו מציאות היסטורית קונקרטי. הם היו מוסדות השייכים להיסטוריה רחוקה ובעיקר לימי בית ראשון בתקופת המקרא ובמקצת ולא בלי הסתייגות לתקופת בית שני. אך הגיוני הוא לכן שמרבית ההתייחסויות אליהם בספרות חז"ל הייתה או במסגרת האגדה ולא במסגרת הדיון ההלכתי הקונקרטי בחינת הלכה למעשה, או במסגרת התייחסות לחזון המשיחי העתידי שבו שוב יהנה העם היהודי מסוברניות ולא כאל מציאות קונקרטית שיש לבחון ולהגדיר במושגים הלכתיים של הלכה למעשה.

הוסף על זאת. יש רגלים לסברה שהזדקקותו של הרמב"ם לאגדה קשורה למעשה גם ביחסו העקרוני לאגדות חז"ל שבתלמודים ובמדרשים. שכן הרמב"ם הפילוסוף הרציונליסטי ואיש ההלכה ייחד להן גם ביצירתו הפילוסופית, גם ביצירתו ההלכתית וגם באגרותיו השונות כמו *אגרת השמד* או *אגרת תימן* מקום של חשיבות. למעשה כבר בהקדמה לפירושו למשנה הוא מדגיש את חשיבותן של אגדות חז"ל ואת ערכן. שכן, הוא מבהיר, אגדות חז"ל ואף אלה המכילות דברים שהם בניגוד מוחלט להגיון או לנוהגו של העולם אין לחשוב שתועלתן מועטת. נהפוך הוא הן נועדו 'לתכלית גדולה מאד' שכן יש בהן 'מן הרמזים העמוקים והעניינים הנפלאים' ומהן יובן 'מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן העניינים האלוהיים ועניינים אמיתיים [...]'. אך כל זאת, כפי שמטעים הרמב"ם בהקדמתו *למשנה פרק חלק*, רק לאחר שתפורשנה בדרך רציונאלית ולא תתקבלנה ככתבן וכפשוטן כפי שעושים אותם אנשי 'הכת' החושבים שבכך הם 'רוממו את החכמים [...] ואינם אלא משפילים אותם בתכלית השפלות ואינם מרגישים בכך'. והרמב"ם לא מסתפק בכך ומוסיף במעין חמת זעם וזוועה 'וחי ה' כי הכת הזו מאבדים הדר התורה ומחשיכים זוהרה, ועושים תורת השם בהפך המכוון בה [...]

ואם לא די בכך הרי שבאותה הקדמה לפרק חלק מודיע הרמב"ם שמחמת חשיבותה של אגדת חז"ל יש בכוננתו לחבר חיבור אסופי בו כל הדרשות הנמצאות בתלמוד וזולתו ואסבירם הסבר מתאים לאמת [...] ובאותו החיבור אבאר לך אמונות רבות [...]. אך בסופו של דבר, כפי שמספר הרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים, לאחר לבטים רבים שלא כאן המקום לפרטם, נסוג מכוננתו זו. יחד עם זאת דומה שנוכל להירמז על דרכו הפרשנית רציולנית של הרמב"ם מדיונו בטבעו של העולם בימות המשיח כפי שהוא מצטייר בדברי הנביאים. כך, לדוגמה, בהלכות מלכים ומלחמותיהם יב, א כותב הרמב"ם:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירביץ (ישעיה יא:ו) משל וחידה. ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר [...] ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל [...] וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן.

זאת כשם שניתן להירמז עליה מפירוש הרמב"ם לדברי בר קפרא:

אמרו רז"ל תני בר קפרא ויתד תהיה לך על אזניך, אל תקרי אָזְנֶךָ אלא אָזְנֶךָ, מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו, ואני תמיה אם זה התנא אצל אלו הסכלים, כן יחשוב בפירוש זה הפסוק, ושזאת היא כונת זאת המצוה, ושהיתד הוא האצבע, ואזניך הם האזנים, אני חושב שאחד ממי ששכלו שלם יחשב זה, אבל היא מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מדה טובה, והוא כי כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו, וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר, וכן כל מה שיאמר במדרשות אל תקרי כך אלא כך, זהו ענינו,

וכבר יצאתי מן הכונה אלא שהיא תועלת יצטרך אליה כל בעל שכל מאנשי התורה הרבנים [...]. (מורה נבוכים ג, מג)

סביר מאד להניח שאם היה הרמב"ם נפנה להגשמת כוונתו לכתוב ספר פרשני על אגדות חז"ל היה נדרש – ואף ביתר קלות – לדרך פרשנית רציונלית זו שחותרת לתפיסת מציאות העולה בקנה אחד עם נוהגם והגיונם הטבעי של האדם ושל העולם.

ב. העיקרון התיאולוגי והעיקרון הפוליטי

בעיצוב המישור הפוליטי-חברתי מניח הרמב"ם שני רכיבים עיקריים הכרוכים זה בזה. הראשון הוא החוק, ההלכה. תפקידו להגדיר ולהגביל את נטיותיו הטבעיות של היחיד, נטיות שפעמים רבות עומדות כאבן נגף בפני צו המוסר הרצוי וממילא ניצבות כמכשול לקיום של יחדיו במרחב הפוליטי-חברתי המשותף ההכרחי לאדם בשל היותו 'יצור מדיני'. והשני הוא המלך שתפקידו לכפות את החוק הנחוץ לקיומו של המרחב הפוליטי חברתי. אולם גם המלך, קרי: מבעו הקונקרטי של העיקרון הפוליטי, חייב להיכנע או למצער להגביל את כוחו באמצעות החוק. שכן ככל גוף אף הגוף הפוליטי נוטה מטבעו להתעצם ולדחוק ולצמצם גם את מעמדו של היחיד וגם את מעמדה של הדת ומוסדותיה. מן המותר לציין שאם במסגרת תפיסת העולם היהודית שאינה מבחינה בין החוק הדתי לבין החוק האזרחי והחברתי והמעמידה את החיים על כל ממדיהם בפני האלוהים עסקינן הרי שתפקידו של המלך אינו רק לכפות את החוק החברתי הנחוץ לקיומו של מרחב פוליטי-חברתי אלא גם, ואולי בעיקר, את החוק הדתי שעניינו בחשבון אחרון שלמותו ואושרו הנצחי של האדם. שכן ייחודה של ההלכה המסורה ממה, אבי הנביאים והמחוקק, הוא בהיותה חוקה שכדברי הרמב"ם 'באה לתת לנו שתי השלמויות יחד, רצוני לומר, תיקון ענייני בני אדם קצתם עם קצתם [...] ותיקון האמונות ונתינת דעות אמיתיות' (מורה נבוכים ג, ז). לשון אחר: ייחודה של תורת משה מקורו בהיקפה או באיחודם של התיאולוגי והפוליטי. מצד אחד היא נועדה להבטיח את אושרו הארצי של האדם וזאת כדרכה של כל חוקה אך מצד שני מטרתה היא יצירת חברה וסביבה שיכוונו ויסייעו לאדם להגיע לשלמותו הדתית

ומניה וביה גם לאושר השמימי והנצחי. יצירת חברה שכזו והבטחת קיומה היא אפוא תכליתו ועניינו של הפוליטי שמבעו הוא המלך.

שילובם של הפוליטי והתיאולוגי הוא אפוא העושה, לגרסת הרמב"ם, את חוקת משה לתורה אלוהית. הגיונו של שילוב זה ברור: האדם כיצור מדיני אינו יכול לעיצומם של דברים להתקיים ביחידותו. שכן, לשם קיומו הן הפיזי והן התרבותי והדתי הוא נזקק לחברה וזו, מחמת טבעו של האדם, נזקקת לעיקרון הפוליטי שיבטיח הן את קיומה והן את מהלכה התקיין. משמעם של דברים: היחיד יוכל לממש את כישוריו ואת שלמותו הדתית רק במרחב פוליטי-חברתי שיאורגן כך שיכוון ויסייע לו.³ אך כפוסק קפדן הרמב"ם אינו מסתפק בכריכת שני רכיבים אלה – התיאולוגי והפוליטי – ונדרש להגדרת היחסים ההיררכיים ביניהם. כך הוא מבהיר לשון חד-משמעית שתיקון הנפש, דהיינו: 'נתינת הדעות האמתיות', קודמת 'במעלה' לתיקון הגוף, אך הוא ממשיך:

[...] והשנית קודמת בטבע ובזמן, ר"ל תקון הגוף והוא הנהגת המדינה ותקון עניני אנשיה כפי היכולת, וזאת השנית היא הצריכה יותר תחלה, והיא אשר הפליג לדקדק בה ולדקדק בחלקיה כלם, מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת.

'תיקון הנפש', קרי: היסוד הדתי, או העיקרון התיאולוגי, קודם מבחינת ערכו ל'תיקון הגוף' המותנה בתיקון המדינה. אך בשל מעקשיה של המציאות ומורכבותו של האדם כיצור פיזי-פסיכי שבמהותו הוא 'יצור מדיני', הנזקק לחברה, הרי שבפועל ומבחינת הדרך להשתלמותו של האדם קובע הרמב"ם את קדימותו של תיקון הגוף והמדינה. בדברים אלה של הרמב"ם בדבר הזיקה והיחס שבין 'תיקון הנפש' ותיקון הגוף שהוא 'הנהגת המדינה' יש גם כדי להסביר היטב את הדמיון שאליו נדרשנו לעיל

³ ראה גם ז' הרוי, 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם', עיון כט (תש"ם), עמ' 205-208; וכן א' רביצקי, 'דת ומדינה, דגמים מתחרים במחשבה היהודית', חירות על הלוחות, קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב 1999, עמ' 57-58.

בין הלכות יסודי התורה שבהן פותח הרמב"ם את מפעלו הקודיפיקטיבי משנה תורה להלכות מלכים ומלחמותיהם. 'תיקון הנפש' ו'תיקון הגוף' כרוכים זה בזה ומבחינה מעשית תיקון המדינה הוא הקודם על אף חשיבותו וקדימותו הערכית והמהותית של תיקון הנפש. ואמנם זיקה זו ברורה ביותר. אם הלכות יסודי התורה עניינן עיקרי האמונה – חובת אהבת האל, כיבודו, קידוש שמו וכדומה – שמימושם מוטלת על היחיד ורק על ידי אימוצם הוא עשוי להשיג את שלמותו הדתית ומניה וביה את אושרו הנצחי, הרי שעניינן של הלכות מלכים ומלחמותיהם הוא הספירה הפוליטית ועיצוב הפוליטיאה היהודית שתבטיח סביבה חברתית מסייעת ומדריכה למימוש שלמותו הדתית של היחיד ותאפשר לו להשיג ולממש את עיקרי האמונה – דעת אלוהים, אהבתו וכדומה – הנמנים בהלכות יסודי התורה. נראה גם שבשל זיקה זו שבין הפוליטי לבין התיאולוגי את חזונו על אופים של ימות המשיח שבהם 'לא יהיה רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד [...] מצויר הרמב"ם בלשון כמעט זהה הן בהלכות מלכים ומלחמותיהם והן בספר המדע.⁴

זיקה הדוקה זו שבין הפוליטי – הבטחת קיומה התקין של הפוליטיאה לשם אושרו הארצי של האדם – לבין התיאולוגי – הדרכה וסיוע למימוש תכליתו האישית ובראש וראשונה כמוכן הדתית של האדם ומניה וביה הבטחת אושרו הנצחי – היא העושה אפוא את מוסד המלוכה של הפוליטיאה היהודית למורכב ביותר. זאת בעיקרו של דבר משתי סיבות. הראשונה: היא דורשת מהמלך תכונות נוספות ושונות מאלה של מנהיג או של מלך שתפקידו מצומצם להבטחת מימושה של חוקה שעניינה המרחב- הפוליטי והאושר הארצי בלבד. ואילו השנייה כרוכה בטבעו של הגוף הפוליטי. בידי מוסד המלוכה, קרי: במלך שעניינו מימוש והבטחת הסדר החברתי מצוי בהכרח הכוח על מנת לכפות את החוק. אך מי יכפה את החוק על המלך עצמו? ובכלל מה יבטיח לנו שמוסד המלוכה לא יכפה עצמו כתכלית ויתנתק מהתיאולוגי שעניינו 'תיקון הנפש' וסיגול ואימוץ 'הדעות האמיתיות'.

⁴ ראה הלכות תשובה ט, ב; הלכות מלכים ומלחמותיהן יב, ד-ה.

מורכבות זו וחששות אלה הם המזינים את ההתמודדות החוזרת ונשנית במקרא, בהלכה ובהגות היהודית עם רעיון המלוכה, מעמדו של המלך וסמכויותיו. התמודדות זו ראשיתה במקרא וביטוייה האידיאיים החשובים והמשמעותיים ביותר באו לידי מבע ברור וממצה בסירובו של גדעון למלוך בשם העיקרון התאופוליטי 'לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם ה' ימשול בכם' (שופטים ח, כב-כג) ובסיפור בקשת העם משמואל לשים עליהם מלך ככל העמים (שמואל א, ח-יב). ואילו ביטוייה החוקיים של ההסתייגות מהמלוכה בשל העיקרון התיאופוליטי הם ההגבלות החלות על המלך (אל לו להרבות בנשים, כסף, סוסים ומרכבות) מכאן והחובות המוטלות עליו (כתיבת ספר תורה, להגות בה ולא לשכוח שאף הוא, המלך, שלא כמו מלכי המזרח הקדום, כפוף לחוקי התורה) מכאן. המשכה של התמודדות זו בספרות חז"ל הן בהלכה והן, ובעיקר, באגדה ובספרות ההלכתית וההגותית של ימי הביניים – הרמב"ם, הר"ן, אברבנאל ואחרים. אך אל לנו לשכוח שאם ההתמודדות המקראית עם מוסד המלוכה הייתה בזמן שזה היה בחינתה מציאות היסטורית ממשית (מלכות דוד ביהודה ומלכות ישראל) או בגדר אפשרות קונקרטיה (תקופת השופטים – ראה סיפור גדעון ואבימלך) הרי שהמשכה של התמודדות זו בספרות חז"ל, ובספרות ימי הביניים – התנהלה בתקופה שבה רעיון המלוכה ומושג המלך אינם קשורים עוד למציאות קונקרטית הדורשת את תיקונה ועיצובה בהוראות של הלכה למעשה אלא להיסטוריה, קרי: לעברו של העם היהודי או לחזון המשיחי העתידי.

ג. המלך כמימוש האיחוד בן הפוליטי לתיאולוגי

מתח זה בין היסוד התיאולוגי שעיקרו הסיסמה התיאופוליטית 'ה' הוא המלך' לבין מוסד המלוכה והמלך הארציים מצא גם את מבעו וגם את פתרונו בדרך הרמונית ביותר בדרך עיצובו של הרמב"ם, הן ביצירתו ההגותית והן ביצירתו ההלכתית, את קווייה המרכזיים של הפוליטיאה היהודית. על פתרון זה נוכל ללמוד מעיון *בהלכות מלכים ומלחמותיהם, בספר המצוות ותמורה נבוכים*. בהלכה הראשונה הפותחת אותן מבהיר הרמב"ם את מעמדו ההלכתי של מינוי המלך בפשטות כמצווה במילים:

שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה. (הלכות מלכים פרק א הלכה א)

הלכה זו וניסוחה מושתתים על הברייתא שבה אנו שונים: 'וכן היה ר' יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה.⁵ אך, כפי שמשמע בעיקר בספרי דברים לצד ר' יהודה נמצא את ר' נהוראי החלוק עליו והסובר שמשאלת העם משמואל היא 'דבר של גנאי' וברוח זו הוא מבהיר שפרשת דברים זו, שעניינה מוסד המלוכה, נאמרה 'כנגד תרעמתן של ישראל', דהיינו: הותר לישראל למשוח עליהם מלך, אך בשום פנים ואופן אין מינוי מלך מצווה ובוודאי לא מצווה לדורות.⁶ מחלוקת זו לא הסתיימה בספרות התנאית וגם לא עם חתימת התלמודים והמשיכה אף בימיו של הרמב"ם.⁷ בלשון החלטית ביותר פסק אפוא הרמב"ם כחכמים הרואים את 'מינוי המלך' כמצווה ואף שאין אנו מכירים עד תום את עקרונות פסיקותיו הרי שפסיקתו זו אינה מהווה בעיה ואינה 'חורגת מכללי הפסק הרגילים אצלר'.⁸

אם כך בהלכה ראשונה הרי שבהלכה שנייה של פרק א של הלכות מלכים ומלחמותיהם, נדרש הרמב"ם לשני נושאים שונים הקשורים במצוות מינוי המלך. הראשון – מהו הסדר שבו יש להגשים את 'שלוש המצוות שנצטוו ישראל'. לגרסת הרמב"ם מצוות מינוי מלך קודמת לשתי המצוות האחרות כפי שהוא מוכיח מהכתובים. משמע: מצוות מינוי מלך היא אפוא המצווה הראשונה שעם ישראל חייב בה בבואו לכונן את הפוליטיאה היהודית. אך מה שחשוב יותר לעניינו הוא ששתי המצוות – מחיית זרע עמלק ובניית

⁵ סנהדרין כ ע"ב ראה גם ספרי דברים פרשת שופטים פ"סקא קנו.

⁶ ראה ספר דברים פרשת שופטים פ"סקא קנו, וכן בלידשטיין, 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם', רמת גן 1983, עמ' 19-20

⁷ סקירה ממצה על מחלוקת זו ראה י' בלידשטיין, 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם', רמת גן 1983, עמ' 19-23.

⁸ ראה שם, הערה 3.

בית המקדש – הן מחובותיו של המלך ומועד הגשמתן מותנה למעשה במינויו. הנושא השני שאליו נדרש הרמב"ם בהלכה זו הוא: אם מינוי המלך הוא מצווה 'למה לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל?' ותשובתו של הרמב"ם ברורה וחד-משמעית: 'לפי ששאלו בתרעמת ולא שאלו לקיים המצווה [...]'. לשון אחר: בקשת המלך כשלעצמה הייתה הגונה אך המוטיבציה לה הייתה שלילית ומכאן גם כעסו של שמואל וגם כעסו של ה'. כשם שההלכה הראשונה 'שלוש מצוות' נסמכת, כפי שצוין לעיל, על ברייתא של חז"ל כך אף קביעת הרמב"ם ביחס לכעסו של אלוהים על משאלת בני ישראל למינוי מלך נסמכת על סוגיית הגמ' בסנהדרין כ"ב.

אם כך הם הדברים בהלכות מלכים ומלחמותיהם הרי שבספר המצוות, מצוות עשה קע"ג, כותב הרמב"ם: 'והמצווה הקע"ג היא שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתינו וינהיגנו. והוא אמרו ית' (שם יז) שום תשים עליך מלך'. אמנם כעקרון, מבחינה הלכתית, אין הבדל בין הלכות מלכים ומלחמותיהם לבין ספר המצוות. אך יש הבדל משמעותי מבחינת ניסוח תוקפה וכוחה המחייב של מצוות מינוי המלך. הניסוח בספר המצוות הוא חד משמעי והחלטי ביותר. לא כך הם פני הדברים בהלכות מלכים ומלחמותיהם. כאן הניסוח הוא סיפורי 'שלוש מצוות נצטוו ישראל' ולא נורמטיבי והחלטי כמו 'המצווה הקע"ג שנצונו' ונעדר ממנו התוקף והעוצמה שבספר המצוות. ואמנם הבדל זה לא נעלם מנושאי כליו, פרשני וחוקרי יצירתו ההלכתית של הרמב"ם.⁹

מכל מקום אין ספק בעיני שלאור תפיסתו של הרמב"ם, עליה עמדנו לעיל, שאת ייחודה של החוקה היהודית יש להבין בכך שהיא נועדה לא רק להבטיח את הפוליטיאה אלא, ואולי אף בראש וראשונה, את 'תיקון נפשו' של הפרט העולה מבחינת חשיבותו על 'תיקון הגוף', מסתבר שדרך ניסוח מצוות מינוי מלך בהלכות מלכים ומלחמותיהם היא הראויה ביותר. על מנת לעמוד על כך מן הראוי להתבונן בדברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, פרק כז בדיונו ב'תיקון הנפש' ו'תיקון הגוף' וביחס שביניהם. דיון זה כמו הדיון

⁹ ראה בלידשטיין, עקרונות מדיניים, עמ' 23-26 והספרות המצוינת בהערות שם.

שצוין ונותח לעיל מושתת על ההבחנה בין 'שלמות ראשונה והיא שלמות הגוף' שלא ניתן להגיע אליה 'אלא בקבוץ המדיני כמו שנודע שהאדם מדיני בטבע'. לא כך הם הדברים כאשר הם אמורים ב'שלמות אחרונה והיא שלמות הנפש'. שכן, מבהיר הרמב"ם, עניינה של זה 'שיהיה משכיל בפעל, והוא שידע כל מה שיכולת האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון'. אך, מוסיף הרמב"ם, שלמות זו אינה דבר של מה בכך, שכן :

[...] השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות, ואמנם הוא דעות לבד, וכבר הביא אליהם העיון וחייבה אותם החקירה, ומבואר הוא ג"כ שזה השלמות האחרון הנכבד א"א להגיע אליו אלא אחר הגיע השלמות הראשון, כי האדם א"א לו שיצייר מושכל ואפילו ילמדוהו אליו כל שכן שיתעורר לו מעצמו, בעוד שיש לו כאב או רעב חזק או צמא או חום או קור חזק, אבל אחר הגיע השלמות הראשון אפשר להגיע אל השלמות האחרון אשר הוא הנכבד בלא ספק, והוא סבת החיים המתמידים לא זולתו, והתורה האמתית אשר בארנו שהיא אחת ושאינן זולתה והיא תורת משה רבינו. (מורה נבוכים ג, כג)

דברים אלה מבהירים בצורה חותכת שאינה משתמעת לשתי פנים את תשתית העומק של תפיסת הפוליטיאה היהודית של הרמב"ם. הפוליטיאה היהודית, או המדינה היהודית, אינה תכלית לעצמה. צידוקה המיוחד הוא בכך שתכליתה אינה אלא לאפשר לאדם 'להגיע אל השלמות האחרון [...] ושהוא סבת החיים המתמידים לא זולתו' ומכאן נגזרת חשיבותה. מצוידים בתובנה זו נוכל להסביר בנקל את ההבדל בין הדרך שבה בחר הרמב"ם לנסח את מצוות מינוי המלך בספר המצוות לניסוחה בהלכות מלכים והלכותיהם. בספר המצוות הרמב"ם אינו נדרש למוסד המלוכה ולמלך לפרטיהם. עניינו מניין המצוות בכלל, דהיינו: המצווה כמצווה ותו לא. לפיכך הלשון פסקנית והחלטית ביותר. לא כך בהלכות מלכים והלכותיהם. כאן עניינו של הרמב"ם הוא הפוליטיאה היהודית שמבטאה, מגשימה ומממשה הוא המלך. משום כך נאמן לעיקרון אחדות התיאולוגי והפוליטי מזה ולעליונותו של היסוד התיאולוגי מזה, כבר בהלכה הראשונה הוא

דואג לרמוז שמצוות המלך אין פירושה הקמת הפוליטיאה היהודית כתכלית לעצמה. טעמו של דבר פשוט: הברייתא 'שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך [...] ולהכרית זרעו של עמלק [...] ולבנות בית הבחירה [...]', שעליה סומך הרמב"ם את מצוות מינוי המלך, מתנה את מימושן של שתי המצוות – מחיית זכר עמלק ובניית בית הבחירה – במלך. ברור הוא שיש בניסוח זה ולא בניסוח המחייב והחד-משמעי של ספר המצוות מעין הצגת המלך כמי שנועד לשמש מכשיר למימושן של המצוות הראשונות שהוטלו על הפוליטיאה היהודית.¹⁰ ברוח זו ומתוך הנחה זו בסיום פרק ד של הלכות מלכים והלכותיהם שבו הוא נדרש לכוון הכפייה שבידי המלך, לרכושם של הרוגי המלך ולכיבושיו, סוטה הרמב"ם ממהלכו התקין של הדיון וכותב:

ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. (הלכות מלכים ומלחמותיהם ד, י)

ללמדך שכשם שהפוליטיאה היהודית אין תכליתה הפוליטיאה כשלעצמה אלא גם ובעיקר 'שלמות הנפש' של היחיד כך גם המוסד המעמיד, מבטא ומסמל את הפוליטיאה היהודית אינו ואל לו להיות תכלית לעצמו. עליו לממש את התכלית שנועדה לו: 'הרמת דת האמת', 'למלאות העולם צדק ולהלחם מלחמות ה'.

¹⁰ ראה גם בלידשטיין, עקרונות מדיניים, עמ' 91-102.