

ה' את ישראל ולא יסור מהם מלך"² — קשה שלא לשמוע כאן את לקח הגלות מדבר מתוך גרונו של המתפלל; ועיקר מבוקשו התשועה ההיסטורית, התיקון המדיני, "ולא יסור מהם מלך". עם נושע הוא עם שמלך שולט בו. וכן הדבר ביחס לאבדן הנבואה מישראל לרגל ה"עצבות" הנפשית הלאומית "בזמן הגלות"; אף זו תחזור "כפי שהיתה לימות המשיח". המומנט המדיני-ארצי הוא מכריע בנוגע להתרוממות הרוחנית, כשהחוליה המקשרת היא מצבו הנפשי הרגיש של האדם/האומה המתעתה לנבואה.³

אמנם עלינו להסכים עם יצחק טברסקי המנוח, שלימדנו כי גלות אינה קטגוריה מדינית בלבד, וכי הרמב"ם לא קונן על אבדן הבסיס המוסדי-מדיני של האומה בלבד. הרמב"ם, הראה טברסקי, מרגיש גם כאבדן מוסדות התורה, ויותר מכול הוא מעלה שוב ושוב את פיזור העם בארצות הגולה לרגל החרבן כאסון המשפיע עמוקות הן על המציאות הפיזית-הכלכלית הן על כושרם הרוחני של בני עמו. ברם למרות הרחבת היריעה לכלול גם את התופעות הגאוגרפיות והדמוגרפיות דומה כי עיקר הדגש כתיבת הרמב"ם עדיין הושם על אבדן המסגרת המדינית, גם כתופעה הגוררת אחריה את יתר התופעות והמקנה להן את מלוא משמעותן הממשית גם כתופעה המסמלת את כל היתר.⁴

מלכות ומדינה

רוב מגמות המלכות הן מגמות חברתיות-מדיניות כלליות, ובמובן זה רעיון המלכות הוא ביטוי לרעיון המדינה (אם כי אין כוונתי להתעלם מן המיוחד שבמדינה המודרנית): בשני המושגים מדובר על תיקונם של ענייניה הפנימיים של החברה והבטחת אנשיה מן האויב שבחוץ. המלך נהנה מסמכויות נרחבות המבטלות לפעמים את הזכויות הנורמטיביות של הפרט, דבר המאפיין אף הוא את המדינה או החברה המאורגנת, ואינו משקף את הילת המלכות בלבד. אם רעיון המדינה אכן נמצא ביהדות, המלכות היא מקומה וכיטויה ההיסטורי היסודי. לא במקרה כונה אפוא התחום החברתי-חילוני "דבר המלך" במקרא (דה"ב יט, יא).

אולם חקר המלכות-המדינה ביהדות מעמיד אותנו בפני בעיות מיוחדות, שמקורן במקרא ועקבותיהן נודעו בסיכומו הכולל של הרמב"ם, הנשען במשנתו ההלכתית

בהחזרת מלכות בית דוד: כך משתמע אמנם מתוך ההלכה התלמודית האמורה, אך הרמב"ם טרח לפרש את הדברים.

2 הלכות עבודת יום הכפורים ג, יא. הסבר זה חסר במקורות התלמודיים. לפירוש שונה במקצת ראה פירוש המשנה יומא ז, א וסוטה ז, ה. התפילה "שלא יסור שבט מבית יהודה" (הלכות עבודת יום הכפורים ד, א) נובעת מיומא נג ע"ב (= תרגום המיוחס ליונתן בראשית מט, י); והשווה פירוש המשנה שם ה, א.

3 מורה נבוכים ב, לו.

4 י' טברסקי, "הרמב"ם וארץ ישראל: היבטים הלכתיים, פילוסופיים והיסטוריים", בתוך ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחקרה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 353-382.

פרק רביעי

מגמות המלכות

מבוא

ערכה של מלכות

רעיון המלכות והשלטון זכה למעמד חשוב במשנתו של הרמב"ם. חשיבות זו מקבילה למקומה החשוב של הספרה החברתית בהגותו בכלל, והיא מתבטאת ביצירתו ההגותית וההלכתית כאחת. חשיבות זו משתקפת אף בחיבור שבו הציע את עיקרי תורתו ההלכתית בנושא — הלכות מלכים. בקובץ זה ליקט הרמב"ם את ההלכות השונות השייכות לפי דעתו לנושא, קירבן זו לזו, עיצבן לכדי שיטה רצופה, וטבען כחותמו הארכיטקטוני-קונצפטואלי המופלא. כל זה דרש ממנו להגדיר את הנושא הגדרה שתשמש קריטריון להכללת תומר, למינון ולעריכתו; ואכן היקפו של הספר וארגונו מלמדים אותנו כמה פרקים נכבדים בהגות המימונית. אך יותר מכך: הלכות מלכים חותמות את ספר משנה תורה כולו, ומיקום מכובד זה בוודאי מעיד על חשיבות הנושא המדיני וערכו המרכזי. במובן זה דומות הלכות מלכים להלכות תשובה, הנועלות את ספר המדע: בשתייהן (ובעיקר בהלכות מלכים) נוצר נושא בעל רצף קונצפטואלי, מקום שלפני חיבורן היו הלכות פזורות בלבד; שתייהן (ובעיקר הלכות תשובה) מצטיינות בעיצוב מקורי של חומר תלמודי; ושתייהן מאמירות לכדי חזון גאולה, זו בנשמת הפרט וזו במציאות הלאומית.

חשיבותה של הסוגיה המדינית בוקעת גם מפינות אחרות של יצירת הרמב"ם, ולא מהרצאתו השיטתית בלבד. ההתבוננות בגורל ההיסטורי המר של עמו הביאה אותו להרהר במרכיב המדיני של מציאות זו, והדבר בולט במיוחד באיגרת תימן. אך צערו-תקוותו של הנשר הגדול נשמע לא רק באיגרת זו; הוא גם לוחש בין השיטין של הלכות שונות. ההנגדה ל"שפלות" בלשונו היא "מלכות", המאפיינת עם בעל חיים מדיניים תקינים, ותקומת ימות המשיח פירושה, לפיכך, "החזרת המלכות" לישראל.¹ כמה מלאת פתוס תפילתו של כוהן גדול לפי ספר משנה תורה: "שיושיע

1 הלכות תשובה ט, א; שם ט, ב. וכן בהלכות תשובה ח, ז: "לימות המשיח, בזמן שתשוב הממשלה [= השלטון] לישראל". ובהלכות ברכות ב, ד: "שאינן נחמה גמורה אלא

על המסורת הפוליטית של עם ישראל והשותף לחידותיה. הבעיה היא כפולה: (א) ייתכן כי המושג מדינה הוא מעורפל וחסר בהירות כבר במקרא;⁵ (ב) קיימת חפיפה — ואף זו מקורה במקרא — בין המוסדות האחראים לתפקידים חברתיים יסודיים. כיוון שמוסדות שונים אכן קיימים ללא זיקה למלוכה, סימן כי ה"מדינה" מקיפה יותר מן המלוכה בלבד (ואמנם מגלה הרמב"ם מודעות למורכבות זו בצורת עריכתו הספרותית של ספר המצוות ומשנה תורה).⁶ אף נראה, לפעמים, כי מוסדות אלה מתפקדים בתחומים שהם לכאורה בסמכות המלך. הדוגמה הקלסית היא עשיית צדק ומשפט: זו אחת ממטרות היסוד של המלוכה, אך הרי גם על מערכת בתי הדין מוטל לעשות צדק ומשפט. סמכות בתי הדין אינה נאצלת מכוח מלך המשמש דרג עליון במערכת השיפוטית (כפי שנהוג בתרבויות אחרות).⁷

קיימת אפוא אי-בהירות קריטית לגבי פונקציה זו של המלוכה. פתרון "היסטורי", דיאכרוני, לא יועיל כמובן כשעיקר מבוקשנו חשיפת תפיסה פוליטית שיטתית, אם היא קיימת. נתייחס לפרובלמטיקה זו בהמשך בעיקר כפרק הרביעי של ספרנו.

כתבי הגות וכתבי הלכה

השאלה הכללית שלר מוקדש פרק זה, מגמת המלוכה והשלטון, זכתה להתייחסות מכובדת אם כי לא מרכזית בהגות המימונית, וזאת משום חשיבות התופעה מבחינה שיטתית. אולם גם הסיכום ההלכתי שבמשנה תורה רווי הערות לגבי מגמת השלטון, והגושא אף בא לידי ביטוי בעיצוב ההלכות וסידורן. אין סתירה חשובה בין ההרצאה ההגותית וההלכתית, ואם כי קיימים הבדלי דגש ניכרים מסתבר כי תיאור אחד משלים את האחר. הצד הארצי-חברתי של השלטון מודגש יותר במורה נבוכים, אם

5 ר' דה'יו, חיי יום יום בתקופת המקרא, תל-אביב 1969, א, עמ' 109-111; S. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, I² (Phila., 1952), p. 76. אולם יש לציין כי חיבורים אלה אינם נקיים ממגמה אידאולוגית בנקודה זו; ראה, לדוגמה, ברון, שם, עמ' 16 ואילך, 93 ואילך, 163-164.

6 בספר שופטים כלל הרמב"ם את מוקדי הסמכות השונים — הלכות סנהדרין והלכות מלכים — וקסק הלכות המורד בסמכות בהלכות ממרים. מצוות עשה קעב-קעג-קעד שבספר המצוות (נביא-מלך בית דין) מונח את מוסדות הסמכות בישראל, כפי שכבר העיר, 1908, *Moses b. Maimon*, ed. W. Bacher & D. Simonson, Leipzig, I, pp. 445-446.

7 ר' דה'יו (לעיל הערה 5), עמ' 154-150; J. Pedersen, *Israel*, III-IV, Oxford University Press 1940, pp. 74-75, 103; J. Bright, *A History of Israel*, London 1972, p. 224; Z. Frankel, *Der Gerichtliche Beweise*, Berlin 1846, pp. 40 f.; S. Schwarzfuchs, "Les lois royales de Maimonide", *REJ* (1951/2), pp. 70-71. גם חכמי ההלכה היו ערים לבעיה בכללותה. דברי ר' נסים גירונדי (דרשות הר"ן, דרשה יא), שנאמר בחלקם על בסיס מימוני, הינם בין היתר גם נסיון לפתור את בעיית החפיפה בתחום השיפוט המיוחד, אם כי עיקר מגמתם היא כמובן אחרת.

כי האפשרות של תרומה רוחנית אינה נעדרת כליל; הניסוח שואב מהחוויה האנושית-אוניברסלית. כמשנה תורה, לעומת זאת, באים גם הצד הארצי-חברתי גם הצד הרוחני-אידאלי לידי ביטוי, והדברים מנוסחים (אך ורק על פי רוב!) במטבע של המסורת היהודית המקראית-תלמודית.⁸

מגמות השלטון לפי מורה נבוכים

עיקר מטרת השלטון⁹ לפי ספר מורה נבוכים היא להבטיח תפקוד הרמוני וצורך של החברה. בכך תתמלא המגמה הראשונה של החוק האלוהי (והמגמה הבלעדית של כל חוק) שהיא, כידוע, תיקון המציאות הפיזית של החברה כתנאי מוקדם, הכרחי, להתעלות רוחנית, שהיא השלמות האחרונה. הפרט מוכרח מטבעו להתחבר עם בני מינו כיצירת מציאות חברתית-פוליטית לשם מילוי צרכיו, ומציאות זו חייבת להתנהל בצורה מושלמת אם תרצה החברה לעודד את פרטיה להגיע לשלמות רוחנית.¹⁰ תכנון "שלמות ראשונה" זו הוא מטרת רבים מדיני התורה, והרמב"ם מציין כי דווקא תחום זה טופל בהרחבה ובפירוט בספר האלוהי.

מטרת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש ותקון הגוף... ודע כי שתי המטרות הללו האחת... גדולה בחשיבותה, והיא תקון הנפש, כלומר מתן ההשקפות הנכונות והשניה קודמת בטבע ובזמן, כלומר תקון הגוף, והיא הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל אנשיה כפי היכולת...¹¹

סידור המציאות החברתית "יושלם בשני דברים: האחד מהם להסיר החמס... והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעניו וברצונו וביכולתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל; והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות... עד שיסודר ענין המדינה".¹² חיוניותה של חברה מאורגנת היטב אינה משקפת בעיקר את דיכוי רשעת האדם ואלימותו, אלא את צרכיו הרבים והמעודנים של האדם מכאן ואת רב-גוניות צרכיו אלה מכאן. אף צרכיו האלמנטריים לא יתמלאו "אלא במחשבה... ככלים רבים ובאישים רבים יתיחד כל אחד מהם בעסק אחד, ולזה הוא

8 וראה עכשיו סיכום דומה אצל י' טברסקי, מבוא למשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 322, 332.

9 לסיכום כללי ראה R. Lerner, "Moses Maimonides", in L. Strauss (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago 1972, pp. 203-223. המדיני של האדם, צרכים ומחוייבויות", בתוך מ' אידל (עורך), מנחה לשרה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 292-333; ד' הריי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון כט, ג (תש"ס), עמ' 198-212.

10 מורה נבוכים ב, ט; ג, כז.

11 שם ג, כז.

12 שם.

צריך מי שינהיגם ויקבצם עד שיסודר קבוצם וימשך להעזר קצתם בקצתם¹³; יציבות חברתית נחוצה כדי שהחברה תגיע למידה הגונה של עזרה הדדית. זאת ועוד: פרטי המין האנושי שונים זה מזה בצורה מופלגת לעומת בעלי חיים אחרים, ואינדיבידואליות זו מחייבת אף היא מנהיג שיכפה את המידה הדרושה של אחידות, אחדות ועזרה הדדית.¹⁴ ואמנם האתוס של הדדיות מאפיין כל חברה אנושית, החל בתא היסודי של המשפחה.¹⁵ עיקר תפקידו של משטר הוא אפוא ביצירת חברה יציבה ועודקת, המאפשרת קיום הרמוני ופורה של אישה, ובמניעת התפוררות פנימית.¹⁶ אחריותה של המדינה היא בוודאי "מניעת עול" ו"הסרת החמס", אך ייתכן שבקביעתו כי המלך כופה את בני ארצו לעשות "מה שיש בו תועלת הכל" רומז הרמב"ם לתפקיד אקטיבי ביחס לקיום המשק הלאומי ולהצלחתו כגורם הכרחי באושרם של בני ארצו. למעשה גם דיני ממונות שבתורה נועדו ליצור הדדיות ולהגן עליה ועל האיזון בחלוקת משאבי החברה: "שיעזרו העוסקים זה את זה להועיל כל אחד את חברו לא שיכוין האחד... לרבות חלקו בכל ושהוא יהיה המרויח מכל צד". ברם ייתכן כי המלך אף נדרש לנהל מדיניות היוזמת את "תועלת הכל", וזאת נוסף על שילובו במשטר התורני השומר על האיזון והצדק. עלינו להיזכר כי, כדברי Polany, "המשטר הכלכלי היה פונקציה של המשטר החברתי" עד למאה התשע-עשרה בעולם כולו. אולם חשוב ביותר שלא נטשטש את ההבדל היסודי שבין המדינה בעולם העתיק ובימי הביניים לבין המדינה המודרנית. כפי שהדגיש ש"ד

13 שם א, עכ. וכן ראה שם ג, כז.

14 שם ב, מ. האחדות שמשרה המלך התבטאה בישראל בעובדה, שמקום המקדש נבחר רק אחרי מינוי מלך המסוגל להחליט החלטה שתחייב את כל השבטים הרוצים שהמקדש יקום בשטחם (מורה נבוכים ג, מה). באותו פרק (קרוב לסופו) מעיר הרמב"ם, כי הכוהנים הוצבו בצורה ספציפית מאוד לתפקידהם, "כי המלאכות והעסקים המסורים לרבים אם לא ייחד כל איש למלאכה מיוחדת יפול ההתרשלות והעצלה מן הכל".

15 "הנהגת הבית הוא שידע איך יעזרו קצתם אל קצתם..." (מלות ההגיון, מהד' י אפרת, ניו-יורק תרצ"ט, עמ' סב).

16 "...Maimonides, like others in the Platonic tradition, founds his conception of the legitimating principle of legal authority on a broad concept of the general human welfare, rather than on the far narrower basis used by Hobbes, say, or Machiavelli, or Locke... While it is convenient to speak of this broad view of the function of law as Platonic ... Maimonides is indubitably correct in calling it the Biblical view ... keeping with the principle, Maimonides can synthesize Plato's normative notion of the law's role in creating the conditions for human self-perfection with the Biblical intent as revealed by his own analysis" L. Goodman, "Maimonides' Philosophy of Law", *Jewish Law Annual* 1 (1978), p. 74. וכן ראה, S. Baron, "Maimonides' Economic Views", in S. Baron (ed.), *Essays on Maimonides*, New York 1940, p. 135. ראה E. Rosenthal, *Studia Semitica*, Cambridge University Press 1971, II, pp. 96-97.

גויטיין, אין המלכות הימית-בינימית דואגת למעשה אלא לביטחון אזרחי מאלמות ואנדרלמוסיה מבפנים ומאויבים מבחוץ. אין היא יודעת את האחריות לסיעור כלכלי וחברתי, תפקידים אלה מתבצעים (לא תמיד) על ידי גורמים אחרים.¹⁷ על כל פנים באחריות המדינה להביא לידי שיתוף פעולה אזרחי בתחומים שונים. פעולות המנהיגות תכלולנה, כמובן, את החינוך לקראת ההדדיות, אך עיקר תפקידה לא כוף הרגלים אלה. תכופות מורה הרמב"ם כי המושל מחייב וכופה את הסידורים החברתיים הרצויים; סמכותו מתבטאת, בראש ובראשונה, בשימוש בכוח וכאיום שישתמש בו¹⁸ (ועובדה זו מחייבת את שלמותו המוסרית¹⁹). תכונות אלה יידרשו למושל במיוחד בהתמודדותו עם היסודות האלימים והפיליליים שבחברה, כשמגמתו יצירת מרחב של קיום בטוח לבני עמו. מגמה זו דורשת ממנו שיתמוך בבתי המשפט, שאף הם נועדו לדכא את העוול תוך הטלת עונשים המשמשים להרתיע עושי רשע.²⁰ וההרתעה היא העקרון המנחה את הענישה התורנית בכלל. ארבעת המרכיבים שמונה הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מא) להסבר ויסות חומרת העונש יונקים כולם מעיקרון זה, שמשמעו החברתי ברור. הרמב"ם נכנס לפירוט עדין ביותר בסוגיה זו, והיא משמשת גם יסוד בעברות שבין אדם למקום, אך אין כאן המקום לדון ביסודות תורת הענישה המימונית (כאן, אגב, תיאור יחס אורגני בין המלכות לבין בתי הדין, אך אין הרמב"ם מגדיר טיב יחסים אלה). אך עיקר סמכותו של המושל נעוץ בביטחון העממי בנוכחותו ובתחושה שהוא מודע למתרחש ויגיב עליו, ולא בשימוש התכוף בכוחו. הימצאות מושל בחברה מוכחת, אם כן, כשרואים כריון עני מתחנן למתת צדקה משולחני חלש, וזה מעז לטרב לו ולרחותו, "ולולא פחד המלך

17 מורה נבוכים ג, כז, מב; K. Polany, *Origins of Our Time*, London 1946, pp. 76-77; S. Goitein, "Minority Self-rule... in Islam", *Studia Islamica* 31 (1970), pp. 101-105.

18 הוא מגדיר מושלים כ"מי שיהיה להם כח לחייב לעשות מה שצוה הנביא" (מורה נבוכים ב, מ) והודות לכך "יוכרח" כל אדם על "מה שבו תועלת הכל" (שם, על פי ז' ברמן, אבן-באגיה והרמב"ם: פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1959, עמ' 99 הערה 154). וראה הערה 13 לעיל והערות 19-20 להלן.

19 מורה נבוכים א, נד; ג, נד.

20 "ומבואר הוא שאחר שאי אפשר מבלתי עונשים ומשפטים, שאי אפשר אם כן מבלתי העמיד שופטים מפורזים בכל עיר ועיר... ואי אפשר מבלתי מלך, שיפחדו ויראו ממנו וימנעו במינים רבים מן המניעה ויחזקו יד השופטים ויסמכו אותם" (מורה נבוכים ג, מא, בתרגום אבן-תיבון); ובתרגומיהם של ש' פינס וש' מונק "ויחזקו יד השופטים ויתחזקו על ידם". וכן ראה כמורה ג, לה ("הקבוצה השישית"): "... העובר המעול כשיעזר בנו לא יעזר ולא ירוחם ולא יחסרו ממנו דין כלל... שאין צריך... לרחם עליו, שהרחמנות על העבריינים אכזריות היא על כל הבוראים". מגמת הענישה, לדעת הרמב"ם, היא כעיקרה להרתיע, כפי שמתברר מפרק מא שם.

היה מתחיל בהריגתו... ולקחת מה שבידו מן הממון".²¹ אין להתעלם אפוא מנוכחות יסודות "הובסיאניים" בתפיסה המימונית.

בספר מורה נבוכים מרגיש הרמב"ם את אחריות המושל כלפי התפקוד ההרמוני של החברה, כלומר כלפי "השלמות הראשונה", הפיזית, שלה. זיקתו ל"שלמות האחרונה", הרוחנית, של בני עדתו היא בלתי ישירה, אך היא קיימת במכלול השיטתי. מצד אחד עומד הנביא כנציגו של הנימוס האלוהי, הכולל את שתי השלמויות;²² מצד אחר עומד המלך, "שיש בידו הכח לחייב בעשיית מה שקבעו [הנביא והמחוקק]... והוצאתו אל הפועל".²³ וכיוון שדיני התורה ומצוותיה נועדו לא רק לתיקון החברה, אלא גם ללמד להמון דעות נכונות ולהרחיקן מדעות כוזבות — היא השלמות האחרונה, במידה שתושג על ידי ההמון "לפי יכולתם" — מסתבר שאחריותה של ההנהגה המדינית פרוסה על שתי השלמויות כאחת. אך תפקידה, המתרכז סביב החוק, הוא חברתי במהותו ומתייחס להתנהגות הכלל (בין שמדובר בתפקוד חברתי בין שמדובר בהקניית דעות אמיתיות), אם כי התנאים החברתיים שיווצרו עשויים להשפיע על דרכו והצלחתו של היחיד.

מגמות המלכות בכתבים ההלכתיים

כללי

מגמות המלוכה כפי שהן מופיעות בכתביו ההלכתיים של הרמב"ם, אינן שונות באופן רדיקלי מהנאמר במורה נבוכים. בוודאי קיימים הבדלי לשון ומינוח. חלקם, כמדומני, משקפים את הגיוון הקיים ברעיון עצמו, וחלקם נובעים מן הגיוון שבמקורות הספרותיים-רעיוניים שמהם נשאבו הדברים ושבהקשרים שבהם שבו נאמרו. באופן כללי אפשר לקבוע, שהנאמר במשנה תורה מתאפיין בנוכחות היסוד האידאלי ליד היסוד המציאותי ובמבט ההיסטורי המקיף שהרמב"ם מקנה למלכות: מדובר בדפוס החובק תולדות עולם, מיציאת מצרים ועד לעידן המשיחי, עם כל המטען הרב-גוני הנישא במסע הארוך והמורכב.

א. המרכיב החברתי, שהוא כה דומיננטי בתיאור המנהיגות במורה נבוכים, מתבטא בחובת המלכות לעשות צדק ומשפט. ביטוי מסורתי-אידאלי זה מדגיש את התכנים והתוצאות הנורמטיביים של פעילות זו יותר מן המגמה הפונקציונלית שבקיום חברה הרמונית. אמנם נוסף על מגמה אידאלית זו מדגיש הרמב"ם את הצורך לדכא את היסודות הפיליליים והאלימים, ואת התפקיד הפטרנליסטי של המלך, הדואג ל"צורכי" עמו (אספקט החסר, דומני, במורה). לעומת זאת אין המלך

מופיע כמשנה תורה (אלא, אולי, ברמז) כאחראי לשילוב ההרמוני של בני עמו בתחומי כלכלה וחברה שונים; הרושם הוא שדברים אלו באים על תיקונם כרגיל בצורה טבעית וספונטנית. אמנם למדנו במורה נבוכים, כי חוקי התורה עצמם נועדו לשוות אופי הרדי והרמוני לחברה, ומסתבר כי מחבר משנה תורה אינו מתכתש להסבר זה; והרי המלך משתלב במערכת התורנית הכללית. אך דומה, כי במורה מוטל על המלך גם תפקיד יוזם בתחום זה שבוודאי אינו מתמצה בדיני התורה בלבד, ואחריות זו אינה מובלטת במשנה תורה.

ב. נוסף על דאגת המלך לביטחון פנימי (המודגשת במורה נבוכים) באה כאן, ובהבלטה (הנובעת בחלקה מן המסורת המקראית ומן העושר היחסי שבמקורות ההלכתיים), אחריות המלך לביטחון האומה כלפי אויביה מבחוץ, לניהול המלחמה. ג. האספקט הרוחני של המלכות מפורש ואף מובלט במשנה תורה. הוא מופיע כמרכיב חשוב של התפקיד המעשי וכנושא בסיסי בחזון המשיחי.²⁴ ד. שתי נקודות אחרונות אלה תורמות לכך, שפני המלכות אינן מופנות רק פנימה כלפי האומה, אלא אף החוצה כלפי העולם כולו. היבט זה של המלכות הוא בחלקו מיליטנטי ובחלקו אחראי-אבהי, אך אופיו הכללי הוא אוניברסלי.

ההצהרה הפרוגרמטית

ההצהרה הפרוגרמטית היסודית בנושא המלכות מופיעה בין הרצאת סמכויות הכפייה של המלך כלפי עמו והרצאת דיני המלחמה שהוא רשאי או מצווה לנהל. ההצהרה נועדה אפוא לקבוע את המגמות המצדיקות פעילויות קיצוניות אלה, ולהזהיר שתתבצענה אך ורק למטרות דתיות-מוסריות. בהשלמתן עם האלימות המדינית ראה הרמב"ם צורך לפרט את ההצדקה והאזהרה האידאלית:

ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנא' "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".²⁵

דומה כי התוכן האידאלי של פעילויות המלכות מתרומם בהרכה מעל המשאלה העממית הטבעית — ביטחון מבפנים ומבחוץ — שהביאו השבטים לשמואל הנביא. אמנם רבנו טוען כי הוא גילה בדברי העם את היסודות הטיפולוגיים של מלכות ישראל על היקפה המלא ותפקידיה השונים — החברתי והדתי, הלאומי והאוניברסלי, אך דומה שפרשנותו מרחיבה בהרכה את משמעותם המקורית של

24 כבר עמד י" טברסקי על העובדה כי לא אחת מובלט התוכן הרוחני של נושא במשנה תורה יותר מאשר במורה, שמחויבותו לרציונליות של התורה מתבטאת לפעמים כהבלטה הפנים הפונקציונליים/היסטוריים של נושא. וראה כמצוין בהערה 8 לעיל.

25 לשימוש בפסוק זה ראה לעיל פרק א על יד הערה 35.

26 הלכות מלכים ד, י. וראה שם א, ח.

21 מורה נבוכים א, מ.

22 L. Strauss, *Philosophie u. Gesetz*, Berlin 1935, pp. 108 f. ברמן, אבן-באגיה והרמב"ם (לעיל הערה 18), פרקים א, ב.

23 מורה נבוכים ב, מ. וראה להלן ליד הערה 102.

דברי העם. קשה לראות ב"מלחמות" שהעם מבקש ממלכו מלחמות להפצת הצדק בעולם, כמו שקשה לשמוע הד אמתי לרצון העם ל"הרמת דת האמת". מסתבר כי יותר משהוא ניזון מהנאמר בספר שמואל בעניין זה בא הרמב"ם עם תלמודו הוא בידו. להלן בפרק זה נעמוד על זיקתן של התפיסות המימוניות לספרות היהודית המסורתית בכללה מכאן ולמסורת המוסלמית בת-זמננו מכאן. אף מעניין לשאול לסוד סדר עריכתם של הפרטים השונים ברשימה זו. האם הוא צורני, כשהרמב"ם פותח בכוונה המופנמת ומתקדם מעשייה רוחנית לקראת השימוש בכוח? דרך אגב, טהרת הכוונה היא מבחן ימי-ביניים טיפוסי במסגרת הדיון בשימוש בכוח. האם הסדר הוא גם תוכני, כשהוא מתקדם מן האוניברסלי ללאומי, מן האידיאל הרחב לצרכים הבסיסיים של חברה ואומה? לא נעדר גם הצד הספרותי: הסיום בנושא המלחמה משמש מעבר לפרקים הבאים בהלכות מלכים שיעסקו בנושא זה.²⁷

להרים דת האמת

מה משמעות ביטוי זה, שהרמב"ם לא מצאו במקורותיו המקראיים-תלמודיים? וכיצד ימלא המלך תפקיד רוחני זה?

המונח דת והצירוף דת האמת אינם נדירים בספר משנה תורה. המונח דת מובנו, כנראה, מערכת (ולא פרט אחד או מצווה אחת) שלמה²⁸ הכוללת מעשים ואמונות כאחד.²⁹ בדרך כלל יצביע המונח על מערכת תרי"ג המצוות, שיהודים חייבים בה, אך הצירוף דת האמת יציין גם את המערכת האוניברסלית שהיהדות מציעה לכל באי עולם. בהלכות מלכים נאמר, לדוגמה, כי לעתיד לבוא "יחזור כולם =] רשעי

27 לפי פירוש אחרון זה נמצאו מקנים משמעות אוניברסלית לניב "להרים דת האמת" (וראה להלן על די הערה 28 ובמסומן שם), ומשמעות לאומית לביטוי "להלחם מלחמות ה'" (ראה רמב"ם לעם, ספר שופטים, מפורש על ידי ש"ת רובינשטיין, הלכות מלכים יא, ד, אות כז; וכן א, ח). לטהרת הכוונה ראה, F. H. Russell, *Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press 1974.

28 דת כמובן מערכת — הלכות יסודי התורה ט, כ; אישות כ, כא; יום טובו, יט; ממרים א, ב; ג, ג; סנהדרין כא, ה; כד, ו; מלכים ג, ז; ח, ה; י, ט; יב, א; איסורי ביאה יג, יד. הניגוד בין דת לבין מצווה מן המצוות מובלט במיוחד בהלכות יסודי התורה ה, ג; י, ג.

29 דת כמושג הכולל את האמונה: הלכות איסורי ביאה יג, יב; יד, כ; רוצח יג, יד; יסודי התורה ז, א; תשובה ה, ה; מלכים יב, ב (אם כי הביטוי אינו מופיע בכתב-יד תימני); הקדמה למשנה תורה, חלק ב, שר' 1-2. כן מציינות כמה מן המובאות שבהערה 28 לעיל את ה"דת" כשילוב אמונה ומעשה. לביטוי דת האמת השורה אח הניב המימוני דרך האמת (הלכות עבודה זרה א, ג, פעמיים), המצביע על אמונה ומעשה נכונים שאינם מיוסדים בחוק אלא גלויים לשכל (וכן השורה הלכות דעות א, ז); דת האמת מקביל יותר לתורת אמת (הלכות סנהדרין כה, י). מכל מקום יש לציין לא רק לביטוי תורת אמת המופיע במקרא ובספרות חז"ל, אלא גם לניב דין אל-חק המופיע רבות בקוראן ובספרות האסלאם; ראה L. Gardet, "Din", *EP*, II, pp. 294-295, והמתורגם על ידי אבן-תיבון (ראה לדוגמה איגרת תימן, מהד' א"ש הלקין, עמ' 79 שר' 19) "דת האמת".

הגויים] לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו".³⁰ משתמע מן האמור, כי המלך ממונה על "הרמת" קרנה של העשייה והאמונה התורניות בישראל ובעמים, אם כי נראה שהמישור הלאומי יעמוד ראשון בעדיפות ובביצוע.

אין הרמב"ם מתאר את תרומתו הייחודית של המלך להרמת דת האמת. קשה לומר שעשיית צדק ומשפט, שבהמשך, היא תרומה זו. מסתבר שהמלך אחראי ליצירת תנאים המאפשרים קיום מצוות ולימוד תורה, והוא ידאג לביצורם של המוסדות הממונים על הוראת התורה, פירוש ואכיפתה, ואף בעצמו "יכוף את ישראל" ללכת בדרך התורה.³¹ נזכרים אנטנו כרמויות מקראיות — בדוד ושלמה בוני המקדש, בחזקיהו ויאשיהו שטיהרו את הארץ מן האלילות, כינסו את העם לחגוג את חגי ה' והפיצו את תורתו ברחבי הארץ; מעשים אלה הם מודלים ממשיים ל"הרמת דת האמת" ול"חיזוק מצוותיה". כן אין לשכוח כי המלך, הודות למעמדו המרכזי והמורם, הוא בהכרח דמות חינוכית (לטוב או לרע?), המשמשת דוגמה וקובעת אמות מידה של התנהגות לחברה כולה. אל לו למלך, מזהיר הרמב"ם, להתמסר ליין או לנשים, כי יסירו את לבבו, ולב המלך הוא "לב כל קהל ישראל"; ודומני שכוונתו, בין היתר, לפונקציה המחנכת שבהתנהגותו האישית.³²

לעומת כל זאת חסרה למלך סמכות דתית: אין הוא מחוקק, אין הוא מפרש את התורה, אין הוא מתפקד בתחום הסקרלי, וסמכותו המשפטית גדורה. כמו כן אין הוא מאציל סמכויות דתיות לקבוצות שאכן אחראיות להן (כל זה, כמובן, בניגוד למעמד החליף באסלאם). פעילותו של המלך כשירות "דת האמת" שתחלב אפוא בפעילותם של נביאים, כוהנים, חכמים, דיינים. אלה, שאינם שואבים את סמכותם ממוסד המלכות, ממונים אף הם על "חיזוק הדת".³³

★

עלינו להיזכר, על יד הדמויות המקראיות שהוזכרו כאן, גם ביהושע ויאשיהו המכניסים את העם בברית מחודשת עם ה' אל. שמא דפוס זה, החוזר בגלגול הלכתי מיוחד, יש בו גם מ"חיזוק הדת"?

הנה, לפי הלכת התלמוד מקיימים מצוות "הקהל" כמוצאי שנת השמיטה, בחג הסוכות, כשבאים כל ישראל למקדש והמלך קורא באזניהם פרשיות מסוימות מן

30 הלכות מלכים יב, א. מן האמור שם יא, ד נראה שהרמב"ם חזה שיבואו "לעבוד את ה' ביחד", אם כי גם ביטוי זה אינו בהכרח זהה לקבלת היהדות. וראה להלן פרק תשיעי, סעיף חזון הגאולה.

31 לפי הלכות מלכים יא, ד (קאפח/קושטא) מצפים כי המשיח "מתוך מצוותן", אך ישו גרם "להחליף התורה". המשיח (שם) "יכוף כל ישראל לילך בה [= בתורה] ולחזק ברקא...". וראה לעיל הערה 20.

32 הלכות מלכים ג, ו. לדיון נוסף בקטע זה ובמקורותיו ראה להלן סעיף המלך כמנהיג: "לב כל קהל ישראל".

33 הלכות ממרים א, ב. יש לציין כי מדובר ב"חיזוק הדת" דרך תחיקה, שהיא בוודאי סמכות המיוחדת לכית הדין. וראה להלן סוף פרק ה.

התורה. הפרשיות האמורות "מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהן בדת האמת", כי מטרת ההתכנסות אינה אלא "לחזק דת האמת". אי לכן, מסיים הרמב"ם, "יראה עצמו [השומע] כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".³⁴ פעם בשבע שנים חוזר עם ישראל על כריתת ברית סיני ("חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוננה גדולה יתרה...") כדי לבסס מחדש ולחזק את מסירותו של העם כולו לתורתו ולמשימתו.³⁵ והמלך הוא העומד במקום משה, השליח הראשון. אך שלא כשליח הראשון אין המלך מוסר לעם תורה חדשה אלא חוזר ומשנן את התורה שניתנה זה מכבר, דוגמת יתר הנביאים של המסורת היהודית.

במובן מסוים מאשש כאן הרמב"ם דמותו המלכותית של הנביא, כי העולה מדבריו הוא שמועה, שהביא את החוק מאת האל, אמנם מלא תפקיד מלכותי. מאידך גיסא נחשב מלך ישראל כיוורשו של משה, והוא הממונה על חיזוק הדת, המתבצע בקריאה המחודשת של התורה באחזני העם ובהשמעת דברי האל. הרמב"ם הבהיר בתיאורו, כי "חיווק" זה נובע מהאפקט החווייתי של החזרה על מעמד ההתגלות בסיני, ולא מפעולה דידיקטית-אינטלקטואלית; והמלך — משום היותו דמות סמכותית מרכזית? — נבחר לממש את התוכן הנומינאלי של המאורע. קשה להסיק ממעמד פולחני פורמלי זה לתפקידו החינוכי-ממשי של המלך, אך ייתכן שהדברים מתקשרים לנאמר בהלכות מלכים.³⁶

והנה, דווקא תיאור המלך כ"שליח" האל במסגרת פולחנית זו מזכיר לנו, כי מודל השליחות — מודל בעל עצמה פוליטית אדירה — אינו משמש בהלכות מלכים, המסכת המדינית, כלל וכלל; ואף כאן המונח שליח אינו מתאר את אישיותו של המלך, אלא את פועלו הספציפי: "שליח להשמיע דברי האל". התואר שליח האל יוענק אפוא בהקשר תורני בלבד, וזאת במסגרת מתן תורה המקורי (משה) או החזרה עליו; הוא לא ימצא בהקשר דתי-כללי או במסגרת פוליטית. העדר המונח

34 הלכות תגיגה ג, א, ו. המצווה מיוסדת על דב' לא, י-יב. על המלך כקורא בתורה באונוי הקהל ראה סוטה ז, ח; והשווה ספרי דברים קס (עמ' 211).

35 הלכות תגיגה ג, ו; והשווה ברכות כב ע"א. האספקט החווייתי-רצוני מובלט כשהרמב"ם מדגיש שגם חכמים (השווה סיפור יציאת מצרים, שאף אם "כולנו חכמים ... מצוה לספר", ואף שם האפקט הוא חווייתי ולא אינטלקטואלי) גם אלה שאינם מבינים, חייבים להשתתף במעמד. מכל האמור יוצא, שהרמב"ם דחה את דרשת ר' אלעזר בן עזריה כי גברים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, וטף — ליתן שכר למביאיהם (תגיגה ג ע"א); לדבריו כולם נוכחים, דוגמת מעמד הר סיני, לשמוע מחדש את "דברי האל".

36 כבר ראינו כי משה רבנו משמש מודל לנשיא, אב החכמים (הלכות סנהדרין א, ג); כאן הוא משמש מודל מלכותי, ומובן כי הוא "אדון הנביאים". גם במשנה תורה משמש אפוא משה דמות המצרפת את כל ממדי המנהיגות, שפוצלו במציאות ההיסטורית והנורמטיבית; וראה L. Berman, "Maimonides, the Disciple of al-Farabi", IOS 4 (1974), p. 166, nn. 41-42.

בהקשר השלטוני תואם את האתוס המקראי, המסרב להעניק גושפנקה אלוהית לשלטון פוליטי כלשהו או לראות בשליט דמות אלוהית.³⁷

למלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים

כאן, כמובן, מתבטאת בקשת העם ("ושפטנו מלכנו") לעשיית משפט וצדק. ממדי המשימה הם שוב אידאליים. למילה עולם אין בהכרח משמעות אוניברסלית, והיא גם משמשת כמובן "חברה";³⁸ אך המשמעות האוניברסלית טמונה בה.³⁹ הביטוי "למלאות העולם צדק", על מטענו הטוטלי המקיף, הוא בוודאי אוטופי, וקשה שלא להיזכר בסיום ספר משנה תורה המייחל לעידן המשיחי, הזמן שבו "מלא אה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".⁴⁰ אמנם כאן מדובר בצדק הממלא עולם, וזה מתפקידו של מלך; ושם מדובר בדעת הממלא עולם, וזה מתפקידם של "חכמים גדולים" — אך התיאורים דומים בהיקפם ושלמותם. "שכירת זרוע הרשעים" מציין אף הוא פעילות אידאלית בהחלטיותה ובמקורה, כי במקרא האל הוא שמתבקש לשבור את זרועות הרשע ולהושיע סופית את העני והדך.⁴¹

להילחם מלחמות ה'

האידאליזציה כאן נובעת ממגמת המלחמה. אין הרמב"ם טורח להגדיר מהי מלחמת ה'. המלחמה לשכירת "זרוע הרשעים", מלחמת הגנה נגד אויבי ישראל המתקיפים אותה, מלחמות כיבוש הארץ, המלחמה להפיץ את דת האמת, מלחמות הרשות — כולן יכולות להיכלל בכקשה העממית הסתומה "ונלחם את מלחמותינו". אולם החשוב הוא, כי "מלחמותינו" הופכות "מלחמות ה'", וזאת,

37 המונח שליח נתייחד, כירוע, למשה בתרבות היהודית-ערבית. יש לציין, כי ויכוחים סוערים ניטשו באסלאם בימי הביניים על השאלה, אם יש לכנות את החליף "שליח האל", כשאימפליקציות פוליטיות חשובות נגזרו ממינוח זה; ראה A. K. S. Lambton, "Khalifa", EP, IV, pp. 948-949.

38 לדרגמה, בתקנות שעשו חכמים "משום חיקון העולם".

39 וראה גם בהלכות מלכים יב, ב: "יעמוד נביא לישראל ולהכין לבם ... ואינו בא ... אלא לשום שלום בעולם" (לפי גרסתו במשנת עדויות ח, ז; וראה דקדוקי סופרים, שם). והשווה פירוש המשנה עדויות ח, ז: הנביא בא לעקור את השנאה "שיש בין בני אדם"; אך ראב"ד (שם): "לעשות שלום לישראל מן האומות". חוקרים מעירים, כי המלך האידאלי שבספר תהלים אחראי למשפט בקנה מידה עולמי, וייתכן אפוא כי גם בניין זה מהדהדים בהלכת הרמב"ם הדים מקראיים-אידאליים; ראה H. Runggren, *Israelite Religion*, Philadelphia 1966, p. 227.

40 הלכות מלכים יב, ה, על פי יש' יא, ט. לביטוי "למלא ... צדק" ראה יש' לג, ה.

41 תה' י, טו; לו, יז. ביחזקאל ל, כא-כד מכוונת פעילות אלוהית המתוארת בניב זה נגר מלך מצרים. והשווה יר' מח, כה; איוב לח, טו. וכן בהלכות מלכים ג, יעושה המלך "לשבור יד רשעי העולם". סימן נוסף, אולי, לאידאליזציה שבמשימה זו — לא מצאתי אותה מוטלת על בתי הדין, המתוארים בצורה צנועה ומציאותית הרבה יותר; ראה הלכות סנהדרין כד, ד-ג.

דומני, לא במוכן שכל מלחמת ישראל מוזהה אוטומטית כמלחמת ה', כשהמושג משמש להכשיר ולטהר את הנעשה. אדרבה, המושג תובע מישראל (או ממלכו) להילחם רק כשמלחמתו תכונה "מלחמת ה'", ולא לשם ביוה או שלטון. המושג יבוא אז לפסול ולתבוע, לא להקנות לגיטימיות אלוהית למלחמה מרושעת או אנוכית. פרשנות אידאלית זו משתמעת בעליל בזיהוי שמוזהה הרמב"ם את הכיטוי מלחמות ה' (שמואל א, כה, כח) עם המלחמה על "ייתוד ה'", כשכוונת הלוחם "לקדש את השם בלבד".⁴² מסתבר אפוא, שההרחבה הפרשנית ל"מלחמותינו" מכוונת ומגמתית, ונועדה להקנות למושג טון אידאלי מובהק. ושוב נזכרים אנו בדברי הסיוס של משנה תורה: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על העולם ולא כדי שירדו בגוים ולא כדי שינשאו אותם העמים ולא כדי לאכול ולשתות ולשמח". שלטון פוליטי והשגת עושר אינם מטרת קבילות למלחמות ישראל.

צורכי ציבור – מלך ובית דין

המלכות וצורכי ציבור

אין הרמב"ם מתייחס בהצהרה פרוגרמטית-אידאלית זו לניהול השוטף של ענייני האומה ולאחריות לתפקוד התקין של החברה מבחינה משקית וציבורית, דברים שהובלטו במורה נבוכים. ייתכן כי המושגים צדק ומשפט יכללו פעילות ארמיניסטריטית, שמטרתה הסדרת יחסים צודקים והרדיים בין בני אדם, אך קשה להעמיס על מושגים כה כלליים תכנים ספציפיים אלה. אין הרמב"ם קובע אפוא בין מגמות המלכות את התפקוד ההרמוני של החברה והצלחתה. לעומת זאת הוא מודגיש את אחריות המלך ל"צורכי ציבור" במקומות שונים בהלכות מלכים, אם כי ללא פירוט נלווה של צרכים אלה.

הרמב"ם מתאר את המלך כאדם "העוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה".⁴³ צורכי ישראל הוא המושג הכללי המאפיין את עיסוקו הלאומיים של המלך; אף המלחמה אינה אלא פרט במכלול רחב זה. אמנם תפיסה זו נעוצה בדברי חז"ל, שמהם למד הרמב"ם כי המלך הוא בעיקר אדם "שצורך הצבור בו";⁴⁴ היא מונחת ביסוד ההנחה המקראית העממית, כי המלך יהיה "עבד לעם הזה" – תביעה המיושמת בחז"ל לגבי השררה בישראל בכלל.⁴⁵ לפעמים תוטל אחריות (וטרחה

42 הלכות מלכים ז, טו. השווה התרגום הארמי לשמואל א יח, יז; כה, כח. למשמעות המקראית של הביטוי ראה ש' טלמן, "מלחמת ה'", אנציקלופדיה מקראית, ד, טורים 1064-1065. לנושא המלחמה בכלל ראה להלן פרק ט.

43 הלכות מלכים ג, ה.

44 הלכות כלי מקדש י, יב, על פי משנת יומא ז, ה. אפיונו הכללי של המלך (ראה לעיל הערה 43) נובע מתוספתא סנהדרין ד, ח (עמ' 422): "ומה אם מלך ישראל שלא עסק אלא בצרכי צבור...".

45 מל"א יב, ז; ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב

ציבורית) זו על המלך בצורה כמעט סנטימנטלית: "ויצא ריבא כחפציהם ובטובתם ויחוס על כבוד קטן שבקטנים", והעיקר כאן דמותו המוסרית של המלך, החייב למלא אחרי המודל האבהי של משה, שהיה קשור בכל נימי נפשו לכל פרטי האומה, קטנים כגדולים.⁴⁶ אולם הרמב"ם הבין, כי אחריות זו כרוכה בגיוס משאבים כלכליים, ותרגם מודעות זו לשפת ההלכה. בסכמו את האיסור שהוטל על המלך להרבות כסף וזהב הוא מפרש-מרחיב, כי ההיתר התלמודי להרבות למען "אספניא" אינו מכיוון רק לפרנסת פמלייתו וחיילותיו, אלא הוא מצווה (כך!) להרבות "כסף זהב... להיות מוכן לצרכי הצבור ולמלחמותם".⁴⁷ כאן שומעים אנו בבירור את קולו של הראליסט, שלמד הן מתולדות מלכי ישראל הגדולים והן מן המציאות שחי בה.⁴⁸ על כל פנים, עיסוקו הציבורי של המלך נעשה למאפיין העיקרי של תפקודו. בהתחשב בדגש זה עלינו לראות, כי גם זכותו לנהוג ביד חזקה כלפי היסודות הפוליטיים בחברה "ולחקן העולם" אינה אלא ביטוי נוסף לאחריותו הציבורית בכלל, ולא דפוס הכולט בייחודיותו. אין ספק כי פעילות זו תתרגם, לדעת הרמב"ם, לפעילות אדמיניסטרטיבית ומשקית – אולי בכיוונים ולפי התכנים שתוארו במורה נבוכים.⁴⁹ אמנם נכון שהרמב"ם אינו מתעכב לפרט תכנים אלה, ואין הוא קורא למלך להשליט סדר על ציבור הזקוק ליד חזקה. הציבור מצטייר, בעיקר, כגוף פסיבי הנהנה מחסדי המלך, ותו לא. אולם אין לשכוח כי הרמב"ם הונחה בחיבורו על ידי המקורות שעמדו לרשותו, ואלה בוודאי לא הדגישו את הפעילות הציבורית-הכללית של המלכות. המקורות התלמודיים דנים בעיקר בהלכות הנגרות מפסוקי המקרא בספר דברים, במלחמות המלך ובמעמדו הדתי והטקסי. הבלטת הרמב"ם את פעילותו הציבורית של המלך – ולו בצורה סתמית – תחשב, על רקע זה, אות לתפיסתו הרחבה את המלכות. עוד נחזור לסוגיה זו, כשנרדן בתיאור המימוני של תפקיד המלך בדיכוי הרשע והעוול במדינתו.

תשי"ט, א, עמ' 327-330. הביטוי הקלסי בא בדברי רבן גמליאל: "כמדומין אתם ששררה אני נוטן לכם? עכרות אני נוטן לכם!" (הוריות י, א).

46 הלכות מלכים ג, ו, על פי דב' לא, ב; מכאן, אגב, כי הביטוי "לצאת ולבוא" (דברים, שם) אינו מתייחס, לדעת הרמב"ם, למנהיגות במלחמה בלבד. וכן ממשיך הרמב"ם לשאוב בהלכה זו מדמותו האבהית של משה.

47 הלכות מלכים ג, ד; צורכי ציבור קודמים למלחמות. דיון רחב בהלכה זו יובא להלן. בהמשך לדברים אלה יש לציין לסמכות המלך להטיל מסים "על העם לצרכיו או לצורך המלחמות" (שם ד, א). כאן נזכרות מלחמות בלבד, מכיוון שב"צרכיו" הכוונה לצורכי המלך. או שמא לשון דרמטמעיית לפנינו, ונרמזים אנו גם לצורכי העם?

48 גם רדב"ז גם כסף משנה מציינים, שמקור הלכה זו הוא כפועלם של דוד ושלמה המתואר במקרא, ולא במימרה התלמודית. על המציאות ההיסטורית והתרבותית של הרמב"ם עצמו ראה להלן.

49 הלכות מלכים ג, י. אמנם במסגרת אחרת (הלכות תלמוד תורה ו, י; הלכות שנים ו, ו-ז) מניח הרמב"ם, כי מסי המלכות כולם נועדו לאבטחת בני המדינה.

בית הדין וצורכי ציבור

בתי דין בישראל הם בעיקר מוסדות שיפוט. בית הדין הגדול הוא יותר מזה — הוא "עיקר תורה שבעל פה"⁵⁰ מוסד הממונה על פירושה המוסמך של התורה והמחוקק למען העם. הוא גם מעורב בסוגיות ציבוריות-מדיניות שונות.⁵¹ עיון בדברי הרמב"ם יגלה, כי הוא נזהר מלהטיל על בית הדין תפקידים אדמיניסטרטיביים ביצועיים, ואף פירש את המקורות התלמודיים בצורה המונעת את תפקודם של בתי הדין בנושאים אלה. במקרה זה, דומני, הנחתה הכחנת הרמב"ם בין הרשויות השונות (ז"א מלכות / בית דין) את פסיקתו בנושא.

תפקידיו הציבוריים של בית הדין מרוכזים — נוסף על סמכות השיפוט שנמסרה לידיו — בשני תחומים נוספים: החקיקה והפיקוח על התנהגות הציבור.
(1) חקיקה: בית הדין הגדול מונה בין סמכויותיו את הכוח לתקן "תקנות גזרות ומנהגות... כדי לחזק הרת ולתקן העולם", דהיינו לחוקק למטרות דתיות וציבוריות.⁵² אולם תוכני חקיקה זו אינם מוגדרים לגמרי. הננו מתרשמים, מצד אחד, כי מדובר בחקיקה המונעת הידרדרות דתית או ציבורית,⁵³ והשימוש בביטוי הקלסי "משום תיקון העולם" יוכיח.⁵⁴ אך ידוע גם על חקיקה הבאה להסדיר את יחסיהם התקינים של בני אדם — לדוגמה, תנאי כתובה ותנאים שהתנו יהושע וביט דינו בעת כניסת העם לארץ⁵⁵ — ובכך מתקרבים אנתנו לתחום המשפט המנהלי-ציבורי. מכל מקום, הרושם הוא כי מדובר בחקיקה לאומית הקובעת נורמות אחת ולתמיד,⁵⁶ ולא

50 הלכות ממרים א, א. להבנה המצמצמת את משמעותו של ביטוי זה ראה מ' צ'רניק, "כללותיה ופרטותיה מסיני", גבורת הרמ"ח, ירושלים תשמ"ז, עמ' 119 והערה 26.

51 ראה משנה סנהדרין א, ה; הלכות סנהדרין ב, ח; ה, א.

52 הלכות ממרים א, ב. וראה י' פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 20 הערה 3; מ' לורברכום, "תיקון עולם" על פי הרמב"ם, תרכ"ן סד (תשנ"ה), עמ' 82-65.

53 ראה לשונו בספר המצוות, עשה קעד: "דבר שהסכימו עליו כדי לגדור פרצה או בהתאם לאיזה מצב שהוא, ממה שנראה להם נכון ושיש בו חזק לתורה"; ובהערה קמ לרב קאפח, שם. אולם לשונו בהקדמה לפירוש המשנה כללית היא: "דינים שנעשו בדרך העין להסדרת העניינים שבין בני אדם... או דברים שהם מפני תקן העולם בענייני הרת... משנה עם פרוש הרמב"ם, מהורות י' קאפח, ירושלים תשכ"ג, זרעים, עמ' יב.

54 משנה גיטין ד, ב-ט; ה, ג; ט, ד. וכן הדבר כתוספתא גיטין ג (ד), ז-ט (מהדורת ליברמן, עמ' 257): מגמת החקנה היא למנוע בעיה ולא לקבוע סידור מנהלי, והיא אף כרוכה בויתור על הלכות אחרות.

55 הלכות אישות טז, ט "תנאי כתובה שהם תקנת הסנהדרין הגדולה"; נזקי ממון ה, ג; לורברכום (לעיל הערה 52).

56 ראה הלכות ממרים ב, ב-ט. יש להעיר, מכל מקום, כי איסור ביטול תקנה/גזרה חל, לפי ההקדמה לפירוש המשנה (לעיל הערה 53), רק על גזרות ("החלק הרביעי") הבאות כסייג לתורה, ולא על תקנות "המסדרות ענייני בני אדם". וכן נאמר בהלכות ממרים ב, ג; בהלכות ו, ז, ט מדובר בגזרות בלבד, לעומת הלכה ה, המזכירה גם התקנת תקנה (אך לא את מעמדה לדורות):

בהתקנת תקנות מנהליות בנות חלוף המותאמות למצב זה או אחר.⁵⁷ אמנם, בתי דין (ולא רק בית הדין הגדול) רשאים אף לפעול ביחס ליחידים בסמכות "הפקד בית דין", אך כלל זה מופעל במסגרת דיני עונשים חריגים, כשמדובר בהטלת קנסות כעונש או כאמצעי הרתעה מפני התנהגות שלילית, כלומר כדי להחזיר אדם למוטב, ולא בתחום הציבורי השגרתי.⁵⁸ וכן הדבר בנוגע לסמכות בית דין לצוות בתוקף "הוראת שעה": היא נועדה להציל מעברות חמורות, ואין היא מסגרת לפעילות תקנית ושוטפת.⁵⁹ ייתכן כי תקנות מנהליות אמנם נעשות למטרת "דרכי שלום", אך הרושם הוא כי שוב מדובר בחקיקה הקבועה לדורות.⁶⁰

בוודאי לא ראינו שבית הדין או שלוחיו אחראים לניהול שוטף ולקבלת החלטות אדמיניסטרטיביות בתחום ציבורי. ייתכן אפוא, כי תפקידים אלה יבוצעו במסגרת ציבורית אחרת.

(2) פיקוח: בתי דין אחראיים למנוע התנהגות ציבורית בלתי הגונה, ואחריות זו מתבצעת בחלקה בעזרת "שוטרים" שמעמידים בתי הדין. שוטרים אלה "מתחזקין על התנויות... מסבכין בשווקים וברחובות" לתקן את המידות והמאזניים ולהביא לדין מפקיעי שערים והדומים להם.⁶¹ הם גם דואגים לסדר הציבורי, וכמיוחד למוסד המיני, בימי חג ומועד המועדים להתפרקות.⁶² בפעולות אלה מתפקדים השוטרים כשלוחי בית הדין: הם ממונים על ידיו, ומענישים תחת פיקוחו ולפי הוראותיו.⁶³

57 רוגמה יחידה לתפקוד בית דין בתחום מנהלי מובהק היא במתן "רשות" לרופא לרפא (מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג, ב, עמ' 496 הערה 248, המציין לתוספתא גיטין ד [ג], ח-ט). מעניין, כי בלעדי הרשות יעבור המטפל על איסור תורה ממש, היות שמדובר בטיפול הכרוך בפגיעה פיזית בעמיתו, והנושא מובא (גם במקבילות) בהקשר אחר עם שליח בית דין המכה את העבריין ואב המכה את בנו הסרכן. מכל מקום הרמב"ם משמיט דין זה ממשנה תורה; וראה הלכות רוצח ה, ו, המבוססת על סוגיית מכות ח ע"א-ע"ב והשוואת אף מתוספתא מכות ב, ה (ראה ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, ירושלים תרצ"ח, עמ' 164-165), אך פרט זה נעדר.

58 הלכות סנהדרין כד, ו: "מאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הרת ולחזק הבדק או לקנוס אלם... שהפקד בית דין הפקר"; הלכות נחלות ו, יב: "ישראל שהמיר יורש את קרוביו... ואם ראו ב"ד לאבד את ממונו ולקנסו שלא יירש כדי שלא לחזק את ידיהם הרשות בידן". הכלל "הפקד בית דין הפקר" אינו בא במשנה תורה להסביר את תקנות בית הדין הגדול, אך הוא משמש בכתבי הרמב"ם לבסס את זכותם של גאונים, לדוגמה, לתקן תקנות. למשל זכות בית דין מסוים להפקיר ממון המומר, לעיל, מתוארת כתקנה מחייבת של הגאונים (תשובות הרמב"ם, ב, ס"י שעה, עמ' 657-658) בתורת הפקר בית דין הפקר. וראה מה שכתבתי ביני ישראל ד (תשל"ג), חלק לוועי, עמ' מד-מה.

59 הלכות ממרים ב, ד.

60 משנה גיטין ה, ח; הלכות מלכים י, יב.

61 הלכות סנהדרין א, א; הלכות גניבה ח, כ.

62 הלכות יום טוב ו, כא.

63 ראה, לפי שעה, מאמרי "השוטר בהלכת הרמב"ם", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 89-94.

אחריות זו אינה מנהלית בעיקרה, אלא מכוונת למנוע מעשים פליליים או להעניש את העוברים איטורים, תפקידים שהם כרגיל בתחום אחריות בית הדין.

(3) צורכי הרבים: לפי המשנה "מתקנים את הדרכים ואת הרחובות ואת מקואות המים, ועושים כל צרכי הרבים, ומציינים את הקברות, ויוצאים אף על הכלאים" בראש חודש אדר.⁶⁴ התוספתא גורסת, כי "שלוחי בית דין" הם המבצעים תפקידים אלה.⁶⁵ הרמב"ם קובע פרטים אלה במשנה תורה, ואף מוסיף עליהם את צורכי הרבים המנויים בתלמוד הירושלמי. אולם מעניין כי בהלכות יום טוב, שבהן מרוכז כמעט כל החומר הזה, מקצה הרמב"ם רק תפקיד אחד מפורשות לשלוחי בית דין, והוא "להפקיר את הכלאים". כל היתר נאמרים בסתם ("מתקנים קלקולי המים ... מתקנים את הדרכים", וכו'), ומופנים לגוף ציבורי אחר הממונה על ביצוע עבודות אלה. הסיבה מובנת: רק הפקרת כלאיים היא מעשה משפטי, הטלת עונש הפוגעת ברכוש היחיד הנענש.⁶⁶ הרמב"ם חוזר על חובת תיקון דרכים בהלכות רוצח, ושם הוא אמנם מטיל חובה זו על בית הדין, אבל מדובר רק בדרכים המוליכות לערי מקלט, המצויות כנראה בסמכות בית הדין, אולי כשל התפקיד שיש לערים אלה במשפט הפלילי.⁶⁷

אם נניח כי ספר משנה תורה הוא סיכום שיטתי של ההלכה מבחינה רעיונית-מוסרית (ולא רק מבחינה ספרותית), נתייחס לתופעות שמנינו כמעוצבות בהתאם לתפיסה כוללת. בתי הדין אחראים, בעיקר, לתפקידי שיפוט ולחקיקה (במקרה של בית הדין הגדול). תפקידי ניהול, שהיעדרם מתחום אחריות בתי הדין ניכר, נופלים לידי המלך, "העוסק... בצרכי ישראל ביום ובלילה". הבחנה זו אינה קשורה בהכרח לגורם מוסדי מסוים; אין הכוונה לומר, כי רק מלך ממונה על תחום זה. הכוונה ליצור הבחנה טיפולוגית בין בית הדין לבין מוסדות השררה והמנהיגות הפוליטית, תהא זהותם ההיסטורית אשר תהא — מלך, ראש גולה או טובי העיר.⁶⁸

64 משנה שקלים א, א.

65 תוספתא שקלים א, א-ד (מהד' ליכרמן, עמ' 200-201).

66 ראה הלכות יום טוב ז, י-יא. עיקר ההנדה הוא בין היציאה על הכלאים (שלפי התוספתא א, ג) נעוצה בדין הפקר בית דין ויתר העבודות המנויות בהלכה י השאובות מן המשנה והתוספתא. הרשימה שבהלכה יא נובעת בעיקרה מן הירושלמי שקלים א, ב (מו ע"א), וייתכן כי יציאת שלוחי בית דין ממוקמת בראש רשימה זו דווקא כדי לרמז שגם יתר התפקידים הם תפקידי בית דין (אם כי קשה להבחין עניינית בין מדידת מקוואות ותיקונם שבהלכה י ופדיון שבויים — שאין בירושלמי שבידנו — וציון קברות שבהלכה יא), וכדודאי "דינים דיני ממונות" וכו' (הלכה יב) מתפקידי בית דין הם. בדפוס קושטא הלכות י-יב (עד "מי שצריך ללות" וכו') מופיעות כהלכה אחת.

67 הלכות רוצח ח, ו. יש להעיר כי גם ציון קברות מוטל בפירוש על בית הדין בהלכות טומאת מת ח, ט; וראה לעיל הערה 66.

68 יש לציין, כי לעומת הניתוק שמנתק הרמב"ם את ראשות הגולה מכישורים תורניים משתמע מדבריו בנוגע לטובי העיר ומעמד החכם בעיר, כי רצוי שדמירות בעלות והות תורנית ימלאו תפקידים חברתיים-פוליטיים.

המלך כמחוקק

מן הראוי לקבוע מפורשות, שהרמב"ם אינו מטיל שום תפקיד חקיקתי על המלך. תופעה זו אינה נובעת מאופייה של דת ישראל כדת התגלותית, כאילו הא-ל הוא המחוקק הבלעדי, מה שמונע את הופעתם של "חוקים חדשים" בכלל (נטיען שנשמע לא אחת לגבי "דתות הספר"). אדרבה, ההלכה שופעת תקנות וגזרות, חקיקה חדשה לכל דבר. המלך אינו מחוקק כיוון שתפקיד זה נועד לבית הדין הגדול, כפי שראינו זה עתה ולא זו בלבד שהמלך אינו מחוקק עצמאי, אלא הוא גם מנוע מלהשתתף בתהליך החקיקה בכך שנמנעת ישיבתו בבית הדין הגדול, כפי שניווכח. ברם דומה כי התפקידים שהרמב"ם מטיל על המלך אכן ידרשו ממנו לקבוע נורמות התנהגותיות בתחומים מסוימים.

אמנם הרמב"ם מניח את קיומו של "דין המלכות". אבל גם אם נפרש כי ביטוי זה עצמו רומז למערכת של דינים, ולא לדין בודד זה או אחר, משמש המושג תמיד בתחום הענישה, לקביעת נורמות פרוצדורליות שונות לשיפוט מלכותי לעומת אלו השוררות בשיפוט ההלכתי הרגיל. בדרך כלל מדובר בשיפוט חריג. ואכן גם במסגרת זה, שעליו נדון בהמשך, יצטייר "דין המלכות" בהנגדה ל"הוראת שעה" הארעית יותר התוחמת את זכותו של בית הדין לחרוג מההלכה הנורמטיבית השגורה. אך סמכויות מלכותיות מיוחדות אלו מרוכזות בתחום הענישה. "דין המלכות" הוא תת-סעיף לנושא השיפוט, תחום שבו המלך מוסמך לפעול, כפי שנראה להלן. אין לנו "דין מלכות" המופעל בתחומים נוספים.

אולם קיימים תחומים אחרים שעליהם מופקד המלך ואשר מחייבים פעילות דמוית חקיקה. המלך מוסמך (ואף חייב) להטיל מסים: "נותן מס וקוצב מס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין". ברור כי פעילות זאת מחייבת מערך חקיקתי כל שהוא. וכן הוא בסוף פרק ד מהלכות מלכים: "ובכל אלו הדברים דינו דין", מקום שדובר בהטלת מסים, גיוס משרתים, וחלוקת שלל. סביר כי יש להבין הטלת מסים במובן רחב, כשהדבר כולל את הנחון להנהגת המלכות בכלל. וכבר ראינו לעיל בפרק זה כי המלך אכן מופקד על "צורכי הציבור". אמנם סביר שידובר בהוראות אדמיניסטרטיביות (בלשון ימינו), ולא בחקיקה ממש; אך הגבול בין מושגים אלה דק ומטושטש למדי (ואף אנכרוניסטי, למען האמת). לכל היותר ניתן לומר כי מדובר בפעילות בתחום המשפט הציבורי, לא המשפט הפרטי.⁶⁹

69 ראה פרק ה להלן. לורברבוים (הערה 52 לעיל), עמ' 65-68, מרחיב בסמכות המלך לפעול בכל הקשור ל"תיקון העולם", אך אין הוא מתייחס לעובדה כי "דין המלך", שעליו הוא מסתמך רבות, מוגבל לתחום הענישה בעיקר, להוציא את הפעילות שלו בהטלת מסים וכדומה. על סמכותו של המלך כמחוקק בהגות ההלכתית בכללה ראה א' שוחטמן, שנתון המשפט העברי טז-ז (תש"ן/תשנ"א), עמ' 428-434. המעיין יראה כי הספרות התלמודית ממעטת לתאר את המלך כמחוקק, תפקיד הניתן לו מתקופת הרמב"ן ואילך, בערך. לענין "דין המלך" בהטלת מסים ראה הלכות מלכים ד, א, י.

מבחינה שיטתית דומה כי יש גם להתחשב באפשרות שהמושג "דינא דמלכותא דינא" תופס אף לגבי מלכות ישראל. או אז נפתח פתח רחב לחקיקה מלכותית. ואכן נטען להלן כי מושג זה, המופיע ביחס למלכי האומות, מקורו לפי הרמב"ם בספור כינון המלכות בספר שמואל, מה שמקרב אותו לספרה היהודית. כמובן, עדיין תישאל השאלה כיצד סמכות זו חיה ליד סמכותו של בית הדין לחוקק אף הוא "לתיקון העולם", בעיה שאינה קיימת עבור המלכות הלא-יהודית, השלטת בכיפה.⁷⁰

המלך כמנהיג: "לב כל קהל ישראל"

מעניין שהרמב"ם אינו מודגיש את מנהיגותו של המלך במשנה תורה, אם כי התפקידים האחרים שהוא מטיל עליו (ניהול מלחמה, לדוגמה) מניחים כי המלך אמנם ינהיג ויאחד את האומה; ואף הרצינות שבה מתייחסת ההלכה ל"מורד במלכות" נובעת מחתירתו תחת מעמד המלך והנהגתו, ולא מן הפגיעה בסקרליות של המלכות כמושג דתי. האם עלינו לחפש את הסיבה לתופעה זו בעובדה, שהרמב"ם נאלץ לקבל, בספר משנה תורה, את הלגיטימיות ההלכתית של מלכים רבים, ולוותר אפוא מבחינה שיטתית על רעיון האחדות הלאומית הכוללת כמטרה הכרחית של המלכות?⁷¹ בספר המצוות הקצר (והאידיאלי?), לעומת זאת, הוא פותח בהצהרה כי מצווה "למנות עלינו מלך מישראל שיאחד את כל אומתנו וינהיג את כולנו", ואפיון זה מהותי בתיאור המלך האידיאלי-המשיחי.⁷² אין ספק כי כוחו של המלך ליצור יציבות חברתית, שהוא עיקר תפקידו במורה נבוכים, מבוסס על סמכותו בתור מנהיג. על המלך כמאחד את אומתו שמענו במורה דווקא בהקשר הלכתי; הרמב"ם רומז לברייתא שהקדימה מינוי מלך לבניית מקדש (ולפי הסברו לאיתור המקום שעליו יעמוד המקדש), ומסביר כי עילת הדבר "שלא יבקש כל שבט היותו כנחלתו ולמשול בו, והיה נופל עליו מן המחלוקת והקטטה... ולזה באה המצוה שלא יבנה בית הבחירה אלא אחר הקמת מלך שיצוה לבנותו ותסתלק המחלוקת, כמו שבארנו בספר שופטים".⁷³ מסתבר אפוא, כי נכונותה של ההלכה (ושל הרמב"ם) להסכים לריבוי מלכים היא נסיגה המתאימה למציאות ההיסטורית של עם ישראל כבר בתקופת המקרא.

אך דומני כי המלך מתאפיין כמנהיג גם במשנה תורה, ולו בצורה צנועה, כהסבר מוסרי-דיקטי שהרמב"ם מצמיד לאחד מגופי ההלכה הנוגעים למלך. נוסף על איסור ריבוי נשים המיוחד למלך כותב הרמב"ם, כי אסור לו להתמסר יתר על המידה אפילו לאישה אחת: "על הסרת לבו הקפידה תורה... שלבו הוא לב כל קהל

70 ראה להלן, פרק ו.

71 ראה פרק א, על יד הערות 64-73.

72 ספר המצוות, עשה קעו; הלכות מלכים יא, א, ד.

73 מורה נבוכים ג, מה; הלכות מלכים א, א-ב.

ישראל".⁷⁴ נראה לי כי אין כאן הטעמה סנטימנטלית בלבד, ביטוי פיוטי עמום וסתום, אלא דימוי בעל משמעות ממשית שעיקרו הובהר במורה נבוכים. הדימוי לב = שליט מבוסס היטב במורה. מבחינה פיוזית הלב שולט על כל יתר חלקי הגוף ומשגר להם את הכוחות הנחוצים להם, וקיום חלקי הגוף נמנע בלעדי פעילותו. הלב גם מקנה אינטגרליות והווייה מאוחדת לחלקים השונים והנפרדים ומגבש אותם לכדי אורגניזם אחד. הלב מסמל בעיקר את הכוח השולט בחבל כולה, אך הרמב"ם גם משתמש בו כדימוי לשלטון בחברה: "ולזה הוא [בני אדם] צריך למי שינהיגם ויקבצם עד שיסודר קבוצם וימשך להעזר קצתם בקצתם" — תיאור המשתלב עם הנאמר על תפקידי המנהיג בפרקים אחרים במורה.⁷⁵ הלב מסמל, לפי המורה, את המחשבה, השכל והרצון באדם ובקוסמוס.⁷⁶ כשהרמב"ם אומר במשנה תורה כי "לבו [של המלך] הוא לב כל קהל ישראל", כוונתו להורות: (א) כי המלך עצמו הוא לב האומה מבחינת מעמדו ומרכזיותו, וכי הוא משמש לה גורם מנהיג, מאחד ומפרנס; (ב) כי לב המלך (כלומר כוחות הרציה והמחשבה שלו) משפיע השפעה מכרעת על התכנים הרצוניים והמחשבתיים של החברה כולה.⁷⁷

המלך המשיח

הרמב"ם הציב את התיאור המלא ביותר של עירן הגאולה שכמשנה תורה בסוף הלכות מלכים.⁷⁸ הסיבה למיקום זה היא פשוטה: הגאולה קשורה קשר הדוק עם דמות הגואל המדיני, המלך המשיח. אולם קשה להחליט אם מלכות זו אינה חורגת מבחינה פנומנולוגית, ולו במעט, מהמלכות הנורמטיבית שההלכה (והלכות מלכים) עיצבה.⁷⁹ מלכות המשיח בוודאי נסמכת על התכנים והיסודות של המלכות הנורמטיבית; אין היא חורגת בתנאיה ההתחלתיים ממלכות זו, כפי שהרגיש הרמב"ם עצמו בקבעו כי חכמי ישראל הכירו בבר-כוכבא כמלך המשיח. אין היא חורגת מן המודל המלכותי הרצוי אף בתוכני הצלחתה: מלך זה הוא האידאל שאליה שואף כל מלך, ומגמות מלכותו הן הן המגמות האידאליות של המלכות בישראל בכלל. האם היא מתרוממת מעל תכנים ומגמות אלה בסוף דרכה? האם נמצא בתיאור מלכות הגאולה תכנים שאינם מנת חלקה של המלכות הנורמטיבית, כפי שהכרנו אותה עד כה, אף בגרסתה האידאלית? או שמא נאמר, כי כל הנאמר על

74 הלכות מלכים ג, ו; כיוון שהרמב"ם מסביר כאן את חוק החורה, רשאי הוא להתחשב במצב האידיאלי: "לבו הוא לב כל קהל ישראל", כאילו יש רק מלך אחד.

75 מורה נבוכים, א, עב; שם, לט.

76 שם, פרקים לט, מו. וראה "אבן שמואל (מהר"ד), ספר מורה הנבוכים, א, ירושלים תשי"ט, עמ' 180-183.

77 למקורות הספרותיים-רעיוניים של הדימוי ראה להלן על יד ציון הערות 108-115.

78 אין זה מענייננו לדון כאן בשאלת מטרותיה של המשנה המשיחית של הרמב"ם ומרכזיותה; ראה ד' הרטמן, רמב"ם — הלכה ופילוסופיה, תל-אביב 1979, פרק ב.

79 ראה S. Schwarzfuchs, "Les lois royales..." (n. 7 above), pp. 78 f.

המלך המשיח ממילא חל על המלך הנורמטיבי ומשמש לו מודל? אם כך הוא המצב, נוכל להקיש מתיאורי המלכות המשיחית למתבקש מההנהגה המדינית הנורמטיבית, ולהעשיר בכך את הבנתנו את זו האחרונה.

א. כבר ציינו רבים, כי המגמה היסודית של מלכות העתיד היא רסטורציה מדינית-לאומית והחזרת התשתית ההלכתית-נורמטיבית לתפקודה התקין, והכול כבסיס לחיים רוחניים אינדיבידואליים של בני האומה. הטון ניתן עם פתיחת פרקי גאולה אלה: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל". מלך המשיח מתייחס אפוא על דוד המלך לא במובן הביולוגי בלבד; דוד משמש מודל להצלחה המדינית ולממשלה שהמלך המשיח עתיד לנחול, והשימוש הרחב בדרשות שנדרשו על משיח ראשון (=דוד) ואחרון נועד להדגיש את האופי המדיני של מלכות המשיח, ולא רק להוכיח כצורך פולמוסי כי עוד חזון למועד.

עיקר הדמיון בין משיח ראשון ואחרון הוא, שדוד "הושיע את ישראל מיד צריהם ומשיח אחרון (ש)עומד מבניו מושיע את ישראל".⁸⁰ התכונות האישיות המאפיינות את מלך העתיד הן הן התכונות האידאליות של המלך הנורמטיבי: עיסוק בתורה, קיום המצוות ("כדוד אביו") ואכיפתן ולחיימת מלחמות ה'. תכונות אלה מכשירות את המלך למלא את המשימות האידאליות-הרסטורטיביות המוטלות עליו, משימות שביסודן שאיפותיו של כל מלך בישראל: הצלחה מדינית, בניין המקדש וקיבוץ גלויות. התכונות האמורות משמשות סימן היכר למלכות הנורמטיבית-היסטורית ולמלכות המשיחית כאחת.⁸¹

תכונה נוספת מייחדת את המלך המשיח במשנתו של הרמב"ם: תנוח עליו רוח הקודש, ועל ידיה ייחס את הכוהנים והעם לשבטיו.⁸² הרמב"ם מקפיד להבטיח כי הרוח תנוח על המלך דווקא, אם כי כל אדם המחונן ברוח הקודש (ובוודאי הנביא ש"יעמוד... לישראל ולהכין לבם") מסוגל יהיה לייחס את העם, והמקור התלמודי אינו קובע את זהותו של האחראי לנושא.⁸³ אמנם יש לתת את הדעת לכך,

80 הלכות מלכים יא, א. הדרשות על פרשת בלעם אמורות להוכיח את חיוניותה של האמונה היהודית בביאת הגואל בעתיד (כלומר הוא עדיין לא בא, לא כדמות ישו), מכיוון שכרור כי נבואות מרחיבות אלה עדיין לא נתקיימו. פרשת בלעם הוסבה על ידי חז"ל על הגאולה העתידה. ראה ירוש' תענית ד, ה (ספ ע"ד); התרגומים הארמיים לכמדבר כד; דברים רבה פרשה א; ועוד (והשווה מגילת כרית דמשק ז, יח). אולם עדיין לא מצינו מדרש המציג את הקבלת משיח ראשון (דוד) ומשיח אחרון בצורה כה מקיפה ושלמה; והשווה רש"י ואבן-עזרא בפירושיהם לכמדבר כד. יש להעיר כי הניכ משיח ראשון מוסב בספרות חז"ל אף על משה, אך אין הרמב"ם משתמש בו אלא לגבי דמותו המדינית של דוד המלך. וראה להלן על יד הערה 86.

81 ראה הלכות מלכים יא, ד; והשווה שם א, א, ח; ד, י.

82 שם יב, ג.

83 במקורות התלמוד נאמר, כי "הקב"ה מטהר שבטים" (קידושין ע"ב – ע"א; וכן בירושלמי שם ד, א, סה ע"ג), ואם כי הקב"ה = רוח הקודש והנבואה, אין מדובר כאן

שתכונה נבואית זו אינה נזכרת בפרק יא כאחד ממאפייני המשיח המאפשרים את קביעת זהותו. היא באה בסוף התהליך המתואר בפרק יב, כהבטחה אלוהית המתקיימת אחרי "שתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל" (ובכך נשמטה הקרקע מתחת לרגליהם של משיחי שקר שיבואו ונבואותיהם בידיהם); ועיקר מטרתה כינון המשטר ההלכתי המיוחל: ייחוס כוהנים ולווים נחוץ להפעלת המקדש מחדש, וחלוקת העם לשבטיו נחוצה להפעלה מערכת השמיטה.⁸⁴ נבואת המלך באה לפתור את בעיית ההתחלה: כיצד מחדשים מוסדות ששרשרת המשכיותם החיונית נותקו? בעייתנו כאן דומה מבחינה מבנית לבעיית חידוש הסנהדרין ללא דיינים סמוכים. אך שם סירב הרמב"ם (כשיטחו!) לקבל את הנבואה כפתרון לבעיה שהיא נורמטיבית-הלכתית בעיקרה (והציע כי הסכמת העם או חכמיו היא המפתח לחידוש הסמיכה), ואילו כאן רואה הוא בנבואה פתרון מתקבל לבעיה עובדתית דוגמת בעייתנו.

מכל מקום, הגם שסייגנו את נבואת המלך המשיח כפונקציונלית בעיקר, עדיין שונה מלך זה מהמלך הנורמטיבי-ההיסטורי שאין הנבואה מסמנניו; כך, לכל הפחות, במשנה תורה. לעומת כל זאת טוען הרמב"ם במורה נבוכים כי המושל האידאלי הוא אכן נביא, אדם שהגיע לראש סולם ההישגים האנושיים; וטענה זו נובעת מהבנת מהות הנבואה וצורכי השלטון כאחד. אמנם לא הרי מושל "אידאלי" כהרי מלך נורמטיבי, אך יש להיזכר שהרמב"ם טוען כי "כל שופטי ישראל... ו... כל משיחי ישראל החסידים" זכו לנבואה בדרגה הנמוכה של "רוח הקודש".⁸⁵ יתרה מזו: בהלכות תשובה שבמשנה תורה חזרה הרמב"ם, כי המלך המשיח "יהיה נביא גדול" דוגמת משה, המשמש מודל למושל הנביא גם במורה נבוכים. אך בהלכות מלכים נעדרת תכונה אידאלית זו מתיאור המלך הנורמטיבי, ובעקבות גמורה אין היא זוכה למקום מרכזי בתיאור המלך המשיח. ואולם התיאור המשיחי בהלכות

כמלך; והשווה ראב"ד, הלכות ביאת מקדש א, ז. במשנה ערויות ח, ז נידונה פעילותו של אליהו כטיהור פסולי הייחוס, וייתכן כי הרמב"ם פירש שלפי חכמים, השוללים תפקיד זה מהנביא, יבוצע הדבר (בשינוי-מה!) על ידי המלך; וראה הלכות מלכים יב, ב על פועלו של הנביא. מכל מקום אינני מוצא לא במלאכי ג, ג ולא בעזרא ב, ב סג (המצוטטים בהלכה ג, שם) ראייה כי מדובר בפעילות שמקורה ברוח הקודש דווקא. ויש לציין כי הרמב"ם מסתפק בייחוס "רוח הקודש" למלך, וזאת דרגת נבואה של "כל שופטי ישראל... ו... כל משיחי ישראל החסידים": ראה מורה נבוכים ב, מה (אך השווה א, מ), מקום שהוא מעיר, כי רוח הקודש נלווית גם למדינאים ולאנשי מעשה.

84 ראה הלכות שמיטה י, ח, על פי ערכין לב ע"ב. ואכן בהלכות מלכים יא, א פורט, כי בזמן המשיח "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". על הנבואה כאחד מסממני המלך המשיח ותקופתו ועל חידוש הסמיכה ראה להלן פרק עשירי. לפרובלמטיקה דומה לגבי בניין המקדש ראה הלכות בית הבחירה א, ד; ב; ד, ד, ב.

85 מורה נבוכים א, נד. "כל שופטי ישראל" – מ"ג ב, מה.

תשובה ממילא מורחן לעומת התיאור הארצי-מדיני הנמצא בהלכות מלכים, כפי שנראה להלן.⁸⁶

סיכומו של עניין: הזיקה שיוצר הרמב"ם בין הנבואה כרמותיה השונות לתפקיד המדיני היא נושא שהרבו לדרן בו חוקרים.⁸⁷ ידובר בנבואה החל מהרמה הגבוהה ביותר, כזאת המאפשרת מתן חוק, ועד לרמתה הנמוכה, כשידובר ברוח הגבורה וכישרון ההנהגה המפעם בלבו של המנהיג המוצלח. אך תכונת ההינבאות חסרה כתנאי למלכות הגורמטיבית המתוארת בהלכות מלכים; והיא אף מתפקדת בצורה צנועה למדי בתיאור המלך המשיח בעידן הגאולה שבחיבור זה. הסיבות לחסר זה אינן רחוקות מאתנו. הספרות שממנה דלה רבנו, המקרא ומסורת חז"ל, אף היא לא העמידה את הנבואה כתנאי למלכות, לא de jure ולא de facto. הרמב"ם כא לתת לגיטימציה להנהגה מדינית יהודית כפי שזו אכן נהגה עד הגלויות: למלכי יהודה וישראל המקראיים, למלכי החשמונאים של הכית השני, ולצאצאיהם אם יקומו. בוודאי לא ניתן להכשיר מלכויות היסטוריות אלה אם הנבואה תועמד כתנאי להנהגה מדינית; והכרה כולטת בנבואה כתכונה יפה למנהיג בוודאי תקשה על הקמת ההנהגה הארצית שבעתיד.

ב. ואמנם הרמב"ם מציג הישג רוחני-דתי המייחד את העידן המשיחי, והכוונה להתפשטות האוניברסלית של הרוחניות ועבודת ה'. מגמה זו יונקת מכמה וכמה גורמים, ביניהם תהליכים רוחניים-היסטוריים שאינם קשורים בגורלו המדיני-לאומי של עם ישראל, ועל כך נדון בהרחבה להלן.⁸⁸ על כל פנים, ההישג הדתי מוצג כחלק גם כפועל יוצא של העשייה המדינית של המלך המשיח: "וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולם חוזרים ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעום."⁸⁹ אולם המאמץ המדיני המתואר הוא אותו מאמץ ואותה שאיפה להצלחה לאומית שכל מלכות בישראל חייבת בה, הגם שבמקרה זה מדובר בהגשמתה המלאה. מעניין לציין כי בהלכות תשובה, מקום שהרמב"ם מאפיין את המשיח כתכונותיו הרוחניות דווקא, ידובר גם במפעל האוניברסלי-חינוכי שלו, מפעל שלא מצינו כדוגמתו בתיאור המלך הגורמטיבי, להוציא את הפעולה ה"מחנכת" של מצוות הקהל: "ילמד כל העם ויורה אותן דרך ה' ויבואו כל הגויים לשמעו..."⁹⁰

86 הלכות תשובה ט, ב.

87 ראה בספרות הרשומה אצל ז' ברמן, "הרמב"ם על מנהיגות מדינית", בתוך ד' אלעזר (עורך), עם ועדה, ירושלים תשנ"א, עמ' 135-144; M. Galston, "Philosopher-King"; vs. Prophet", IOS 8 (1978), pp. 204-218.

88 ראה להלן פרק תשיעי, סעיף חזון הגאולה.

89 הלכות מלכים, סוף פרק יא (דפוס קושטא).

90 הלכות תשובה ט, ב; לנושא מצוות הקהל ראה לעיל אחרי ציון הערה 33. הרמב"ם אינו מעניין לתאם בין התיאורים שבהלכות מלכים לבין תיאור ההוראה המשיחית, וקשה לדעת באיזה שלב בתהליכים המתוארים כאן משתלבת ההוראה זו.

ג. אשר למגמה המדינית עצמה, מטרתה החוזרת החירות הלאומית של עם ישראל וכיטול שעבודו לשלטון זר. זה (בצירוף קיבוץ גלויות המתאפשר בתנאים אלה) מובן המושג תשובה ישראל, החוזר כנעימה יסודית במשנתו המשיחית של הרמב"ם.⁹¹ אין האידאל המשיחי מוסיף ממד חדש כל שהוא לאחריות המדינית המהותית למלכות/מדינה הגורמטיבית-היסטורית. ההגנה מפני אויבים מבחון ותשובה האומה מידי כובשיה היא מטרה יסודית של כל מלכות וממשל; הלוא היא בקשת העם משמואל הנביא ו"עזרת ישראל מיד זר שבא עליהם". שונה הוא העידן המשיחי בכך שמשאלות אלה תתמלאנה או בשלמותן, אך לא בעצם התפיסה.

האם כרוכה הצלחה זו בשלטון יהודי בקנה מידה עולמי? "זקרקר כל בני שת" — זה המלך המשיח, שנאמר בו "ומשלו מים עד ים".⁹² דומה כי מוטיב השלטון האוניברסלי ועליונות ישראל בעידן האידאלי אינו זר לא למסורת המקראית ולא לאגדת חז"ל, אם כי אין להבין עליונות אוניברסלית זו כמושגים פוליטיים גרידא ולנתקה מהשאיפה לצדק אוניברסלי ולעבודת ה' הכלל-אנושית, מוטיבים שאמנם נקלטו היטב אצל הרמב"ם.⁹³ על כל פנים אין הרמב"ם מרבה לעסוק ברעיון השלטון הפוליטי האוניברסלי, ואין להסיק לגבי עמדתו מאמרה יחידה זו (מדרש פיוטי שכנראה לא הוסיף הרמב"ם עליו דברי עצמו), שכן במקום קרוב הוא חווה (וכאן הוא אומר דברי עצמו, ובצורה פשוטה ומובנת) כי המשיח יצח "כל האומות שסביביו" בלבד.⁹⁴ למעשה כוונתו ל"ממשלה" המבטיחה את החזרת החירות לישראל וכיטול שלטון מלכויות העולם עליו, הלוא הוא מובן "תשובה ישראל"

91 הלכות תשובה ח, ז; שם ט, ב ("כדי שינחמו ממלכויות..."); הלכות מלכים יא, יב. כתארו את ישו כ"מכשול" מרחיב הרמב"ם (יא, ד בפרוס קושטא): "שכל הנביאים דברו שמישיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחוק מצוותן; וזה גרם לאבד ישראל כחרב ולפזר שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה ולהטעות רוב העולם...".

92 הלכות מלכים יא, א; במ' כד, יז; זכ' ט, י.

93 נושאי העליונות והשלטון, העם הראלי והמלך האידאלי: דב' כו, יט; ישעיהו פרקים מט, ס; תה' ב, ח; שם פרקים עב, קי; ועוד. ראה H. Ginsberg, "Peace", EJ, 13, col. 196; קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תרפ"ז, עמ' 106-109; ח"ז הירשברג, "אחרית הימים", אנציקלופדיה מקראית, א, טורים 231-233. ייתכן כי רעיון השלטון העולמי משמש, מסיבות מובנות, דימוי קבוע במסכת המלכות הסקראית; ראה H. Ringgren, *Israelite Religion*, pp. 277, 325-327. לגבי חז"ל ראה ספרי דברים עה (עמ' 139), שטו (עמ' 357); בראשית רבה עה, ח; ויקרא רבה לג, ו; שם לו, ב; סנהדרין כ ע"ב (ובמדבר רבה יג, יד), מקום שמתקף גם רעיון ה"קוסמוקרטור"; פסיקתא רבתי יד, ב (נד, א); פרקי דרבי אליעזר יא (כט, א); ועוד. וכן ראה י' אבן-שמואל, מדרשי גאולה¹, ירושלים תשי"ד, עמ' 45, 314, 333, אם כי אינני מחרשם שהרעיון כולט במדרשים-חיונות אלה. וראה עוד להלן פרק ט, הערות 95-103; י' בלידשטיין, "לשלטון בחרתנו?" בתוך ש' אלמוג (עורך), רעיון הבחירה, ירושלים תשנ"א, עמ' 99-120.

94 הלכות מלכים יא, ד (דפוס קושטא), וכן משתמע אם ניחם משמעות טריטוריאלית לפסקה "להחזיר מלכות דוד ... לממשלה הראשונה" (יא, א); ומכל מקום דומה כי הכוונה למעמד המלכות (ראה הלכות תשובה ח, ז).

בכתביו; אין כוונתו לשלטון פוליטי קבוע וממושך. הוא מדגיש נקודה זו — שעמדה בניגוד לתקוות עממיות נפוצות — באמרו מפורשות: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בגוים ולא כדי שישאוו אותם כל העמים... אלא כדי שיהיו פנויין בתורה ותכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל...".⁹⁵ מכאן משתמע גם, כי הרמב"ם לא שאף שישאל תזכה למרות או לעליונות כלכלית-משקית לעומת יתר האומות, משעבדיה לשעבר.⁹⁶ ייתכן אפוא, כי הרמב"ם אינו מדייק בתיאורו את היקף מלחמות ישראל האחרונות, כי אלה אינן מטרה בפני עצמן, אלא פונקציה של הצורך לשחרר את ישראל בכל מקום שהם, לפי תנאי התקופה והמקום.

תמונה דומה בעיקרה מצטיירת בפירוש המשנה, אם כי אפשר להצביע על שינויים מסוימים בעיבוד הרעיונות.⁹⁷ כאן הוא עוסק במרקם היחסים שבין אומות העולם והמלך המשיח, וחווה, בין היתר, כי "יעבדוהו כל הארצות לגודל צדקו", ביטוי הרומו לסמכות וכפיפות אוניברסלית. אולם נזהר הרמב"ם להעיר, כי אין המדובר במרות כפייתית ובשלטון, אלא בהערצה הנובעת מפרסום צדקת המלך. ייתכן מאוד שתיאור זה בנוי על פי תהלים עב, פרק שנדרש בספרות המדרשית על העירן המשיחי, ושם מצא הרמב"ם כי השלטון הרחב (הכולל) "וישתחו לו כל מלכים כל גוים יעבדוהו" נובע ממעמדו המוסרי של המלך ("כי יציל אביון משוע ועני ואין עזר לו").⁹⁸ שמו ושמעו של המשיח מגיעים "לקצי תבל, יותר וגדול

95 הלכות מלכים יב, ד; וראה הלכות תשובה ח, ז. יש לציין, כי הרמב"ם אינו שולל בשום מקום את האפשרות שתנאים אלה יתממשו, ובפירוש המשניות (ראה להלן) הוא אף מרחיב בתיאור השלטון היהודי. עיקר כוונתו לחנך את קוראיו לרצות את הראוי, ועל כן הוא מתייחס לשאיפתם של נביאים וחכמים ("לא נתאוו...") בכל מקום. טענתו היא, כי גם מימוש תנאים אלה הוא אמצעי בלבד — והאפשרות כי יוכנו כמטרה היא, אולי, הפיתוי האורב לאדם גם בעירן הגאולה!

96 השוה דב' כח, יב-יג; כ, יא; הלכות מלכים ו, א; ובשתי הפסקאות הבאות.

97 פירוש המשנה סנהדרין י, א (מהד' קאפח, עמ' קלט-קמ). קטע ארוך זה דומה, באופן עקרוני, לחתימת משנה תורה והלכות תשובה. אף כאן ציין ביטול "שעבדו מלכות הרשעה העוצרת בעדינו מלעשות הטוב ותרבה הדעת כמו שאמר 'כי מלאה הארץ דעה את ה'...' כ"תועלת הגדולה". וכדומה רוחה הרמב"ם את הפירוש המטריאליסטי של ימות המשיח: "ואין אנו מתארים לימות המשיח לא כדי שירכו התבואות והנכסים, לא כדי שנרכב על סוסים ונשחה בכלי זמר כמו שחושבים מבלבלי הדעת אלא...". הרמב"ם מדגיש כאן, בדומה להלכות תשובה, את שיעור קומתו הרוחני של המשיח: "וישר המלך וגדול חכמתו והתקרבותו לפני בוראו". בתחילת הקטע אמנם מודגשת החזרת המלכות לישראל, אך גם כאן עובדים אותו כל הארצות ל"גודל צדקו" (ראה בפנים) ושולטונו מוכתח כיוון ש"כל מי שיעמוד עליו יכרתוהו" וימסרהו כידו". מוכן שמדובר בניצחון בקרב, אך הניסוח הוא עדין ביותר. לנאמר בפנים השווה ע' פונקשטיין, "חפישתו ההיסטורית והמשיחית של הרמב"ם", תרמית ותודעה היסטורית כיהדות ובסביבתה התרבותית, תל-אביב 1991, עמ' 103-157.

98 ראה, לדוגמה: בתרגום הארמי לתהלים עב, א; במדבר רכה יג, יד; פירוש אבן-עזרא שם.

ממלכת שלמה". ה"כיבוש" הרוחני מקיף אפוא יותר מהכיבוש הארצי, אם כי הרמב"ם רומז כאן, כדרכו, כי גם שלטון ישראלי רחב אינו תופעה חדשה לגמרי וכי כבר שלמה המלך נהנה ממנו. שעבודם של ישראל למלוכות יומר ב"ברית שלום", המבטאת אף היא את היחסים ההדדיים בין ישראל והאומות. כל זאת, שוב, כיוון שביטוד השאיפה להצלחה מדינית מונחת התפיסה כי הצלחה זו אינה מטרה בפני עצמה, אלא באה לשחרר את ישראל מן השעבוד המונע את עשיית הטוב וריבוי הדעה.

התפיסה הכוללת ומקורותיה

מאילו מקורות שאב הרמב"ם את תפיסתו הכללית בדבר מגמות המלוכה/המדינה בישראל ומקומה בחיי העם ותולדותיו? דומה כי מקורותיו הם, בעיקרו של דבר, שניים: המקרא ותרבות זמנו. להוציא תחום אחד (הלוא הוא הבלטת דמותו של המלך כחזון אחרית הימים, המשמשת לו אמצעי להדגשת היבטים אחדים של המלכות בכלל) אין ספרות חז"ל מרימה תרומה משמעותית לתפיסתו במובן הרחב. א. אין ספק כי המלך הוא דמות מרכזית במציאות הלאומית-חברתית המצטיירת במקרא. המלך מכונה "רועה" ישראל ו"נרד"; גורל האומה וכניה מתקשר עם גורלו ומושפע ממעשיו. מבלי להתחשב במעמדו המקודש כ"משיח ה'" (ממד שאינו נקוט בהלכה) יש להצביע על שני תחומים שהמלך מופקד עליהם, הלוא הם הנושאים העולים כתביעת העם מאת שמואל: ניהול מלחמות ועשיית משפט. המלך הוא המושיע את ישראל: הוא האחראי לביטחון הארץ מאויביה בחץ ולסדר החברתי ועשיית משפט (לרבות הגנה על העשוקים והחלשים בחברה) מבית.⁹⁹ בצדק מסמך הרמב"ם יסודות אלה שבהרצאתו הכוללת על המאורע המקראי, ויכול היה להוסיף סימוכין כאלה וכאלה מתולדות המלכים ומתוכחת הנביאים.¹⁰⁰

אחריותו הדתית של המלך, "להרים דת האמת" "ולחזק מצוותיה", תתבסס אף היא על המקרא, אך כאן הכוונה להיסטוריוגרפיה המקראית ולא להצהרותיה הפרוגרמטיות. כבר רמזנו לפעולותיהם של מלכי ישראל הצדיקים בבניין המקדש, בטיהור הארץ מן האלילות ובהנהגת העם כעבודת ה'. ההיסטוריוגרפיה של ספר מלכים במיוחד מציגה את המלך כדמות האחראית לחיי הדת של העם, כשתורת

רש"י, לעומת זאת, מסב את הפרק על שלמה בלבד. (הרמב"ם מתייחס מפורשות בפירושו למשנה, שם, לתהלים עב, טז על המסורת התלמודית שפירשה קטע זה פירוש אסכולוגי.) וכן ראה רד"ק שם עב, יב: "לפיכך יאהבוהו כל העמים ויעבדוהו כי יראו שיהיה מלך צדיק...". וייתכן כי עמד על הקשר בין דברי הרמב"ם לפסוקים אלה. וראה י' בלידשטיין, "על השלטון האוניברסלי כחזון הגאולה של הרמב"ם", בתוך: ערכים כמבחן המלחמה, ירושלים (ללא תאריך), עמ' 155-173.

99 לסיכום מצבה של המקורות והמחקר ראה י' ליוור, "מלך", אנציקלופדיה מקראית, ד, טורים 1088-1094.

100 הלכות מלכים ד, י.

משה מופקדת בידי הווא. דינם של מלכים יוצא לטוב או לרע על פי תפקודם כמישור הדתי בלבד, ואכן השאלה הקובעת לגבי תולדות האומה כספר מלכים היא, האם מילא המלך אחרי רצון ה' או לא. כל זה שלא לדבר על אחזקת הפולחן במקדש במלכות היסטורית ובתיאור המלך העתיד לקום, או על דמותו של המלך האידיאלי כספר תהלים. לסיכום, המלך הוא חוד החנית החברתי של קהילת ברית סיני. עליו להקים את הברית ולסלק את התופעות המחללות אותה. הוא המנהיג את בני עמו בדרך ה', ונחשב אחראי לסטייתם מדרך זו.¹⁰¹

ב. בדומה לתרבויות רבות הטילה תרבות האסלאם את האחריות הכפולה לעשיית מלחמה ומשפט על המנהיגות הפוליטית. היא גם הוסיפה לחילוף תפקיד שלישי, דתי.¹⁰² אל-מאווארדי (המאה ה-12), לדוגמה, כותב כי החליפות נוסדה בידי האל כדי להגן על הדת ולהנהיג את העולם. בן דורו אל-בגדאדי סבור, כי המשרה היא הכרחית כדי לקיים את החוקים שגילה האל. החליף מופקד על שמירת טהרת האמונה המוסלמית, ומפקח על קיום מצוותיה לפרטיהן.¹⁰³ (אין זה משנה, כמובן, אם הוא נעזר בממונים מומחים בביצוע תפקידים אלה; סמכויותיהם נאצלות ממנו.) הואיל והחליף נחשב "יורשו" של מוחמד, גילמה דמותו גם את המנהיגות הפוליטית גם את זו הדתית (בשמשו אימאם).¹⁰⁴ אחריות דתית זו השפיעה על הכישורים הדרושים לאדם המתמנה חליף. נוסף על יראת שמים ומידות טובות נדרשה מיומנות במשפט הדתי, שביצועו מוטל עליו, וידיעה ביסודות האמונה, שעל שמירתה הוא מופקד — והכול מפני שלחליף נועדה (בניגוד למלך אצלנו) סמכות בתחומים דתיים אלה.¹⁰⁵ שאלתנו היא אפוא, האם הושפע הרמב"ם מתיאורי אישיות

101 י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים תשט"ז, ג, עמ' 566; ש' יפת, אמונות ורעות כספר דברי הימים, ירושלים תשל"ז, עמ' 366, 370; G. von Rad, *Old Testament*; H. Ringgren, *Israelite Religion*, Philadelphia 1966, p. 233; J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, London 1976, Chap. IV; M. Weinfeld, *Deuteronomy*, Oxford University Press 1972, pp. 169-171; E. Goodenough, *JBL* 48 (1929), pp. 169-205. ידידי פרופ' משה גרינברג הפנה את תשומת לבי לרוב המקורות האלה, והני מודה לו על כך.

102 האחריות הדתית של הממשל טיפוסית גם לנצרות, אם כי כאן ניכר מתח מוגבר בין הממסד הדתי לזה המדיני — קוטביות שאינה מצויה באסלאם (וביהדות).

103 E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press 1962, pp. 8, 24-27. לגבי אל-מאווארדי ראה E. I. J. Rosenthal, *Studia Semitica*, Cambridge University Press 1971, II, pp. 17-20. H. A. R. Gibb, על אל-בגדאדי ראה "Constitutional Organization", in M. Khadduri (ed.), *Law in the Middle East*, I, Washington D.C. 1955, pp. 7-11. ואפשר להוסיף מובאות כהנה וכהנה; ראה D. Sourdel & A. K. S. Lambton, "Khalifa", *EP*, II, pp. 937-949. תפיסה זו חדרה גם לספרות הפילוסופית, והתאימה למסורת האפלטונית; ראה Gibb, שם, עמ' 25.

104 ראה Lambton, שם, עמ' 948-949.

105 לחשיבות ה"עלם" בבחירת חליף ראה Rosenthal, *Studia Semitica*, II, p. 103; *Political Thought*, p. 35 (אל-מאווארדי ואל-פאראבי).

זו כשכא לצייר את דמותו של המלך בהלכות מלכים? אין ספק כי המעמד הדתי של המלך גלום במקרא ועולה בין השיטין של ההיסטוריוגרפיה המקראית. אך, בכל זאת, שמה הבלטת מעמד זה בתרבות האסלאם סיעה בגילוי המסורת המקראית העמומה במקצת ובהצבתה בראש תפקידי המלך, כשם שהרמב"ם נסתייע, כנראה, במינוח מוסלמי בנידון.¹⁰⁶ או שמה אין אנו זקוקים להשערה מעין זו.

התפיסה שהמלך אחראי ל"הרמת דת האמת" ול"חיזוק מצוותיה" משתלבת יפה, מכל מקום, עם תפיסותיו הכלליות של הרמב"ם. לא זו בלבד שהרוחני והחברתי-ארצי קשורים קשר הדוק במשנתו (לכל הפחות באשר לרוב יושבי תבל), אלא הוא אף מדגיש תמיד כי הארצי-חברתי נועד להכין את הקרקע לפריחה הרוחנית. כך תתפרש מסכת השכר ועונש במקרא, כך מתפרשת הגאולה המשיחית, וכך ניצבים שלבי סולם ה"שלמויות" במורה נבוכים.¹⁰⁷ לא יפלא אפוא שהמלך, המסמל את הסמכות החברתית/מדינית, נועד לשמש ישירות את העניין הרוחני/דתי.

שאלת המינוח ומעמדו של המלך עולה גם בקשר לביטוי אחר, "לבו [של המלך] הוא לב כל קהל ישראל",¹⁰⁸ שכוונתו, בין היתר, כי המלך הוא לב כל קהל ישראל. כבר ציינו למשמעויות הרחבות של דימוי זה במורה נבוכים. אולם ז' ברמן הראה שהדיון במורה נעוץ בשימוש של אל-פאראבי ב"לב" שבגוף כרימיו, שכן פילוסוף זה הרחיב בנושא הקבלת המושל/מדינה לא-לעולם, בצורה הדומה מאוד לדיון המימוני, וכן טען למעמדו המרכזי של המושל ביחס למדינה דרך השימוש בדימוי זה.¹⁰⁹ הן מעמד המלך לפי הקטע המימוני הן המינוח שבו בחר הרמב"ם (כפירוש דרשני, אמנם, לביטוי המקראי "ולא יסור לבבו") מזכירים את הספרות המוסלמית הנאופלטונית.¹¹⁰ אולם יש לציין גם להבדל ביניהם: בניגוד לאל-פאראבי אין הרמב"ם תולה שום משמעות הייררכית-פוליטית בדימוי הלב;¹¹¹ מרכזיות המלך בחר "לב", בקטע שלנו, היא חינוכית-מוסרית ותו לא. כזה, דומני, נשאר

106 ראה לגבי המונח דת האמת, על יד ציון הערות 28-29 לעיל. מכל מקום אין השימוש במינוח מושאל מעיד בהכרח כי המושג או המוסד נשאל אף הוא; וראה S. D. Goitein, "Maimonides as Chief Justice", *JQR* 49 (1958/9), p. 198 n. 25.

107 ראה י' טברסקי, "ספר משנה תורה לרמב"ם — מגמתו ותפקידו", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים 1/1 (תשל"ב), עמ' 11. למושג "שתי השלמויות" ויחסן ההדדי אצל אל-פאראבי ראה ז' ברמן, אבן-כאג'ה והרמב"ם, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1959, עמ' 74 ואילך.

108 הלכות מלכים ג, ו; לדיון ראה לעיל סעיף המלך כמנהיג: "לב כל קהל ישראל"; לביטוי מלחמות ה' ראה לעיל ס"ק להילחם מלחמות ה', וכן כפרק החשיעי.

109 ברמן (לעיל הערה 107), עמ' 23-25, 11-13.

110 ראה עור H. K. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought*, repr. Philadelphia 1977, pp. 152-153, 1977. וכן ראה צ' וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1978, עמ' 271-272.

111 למשמעות ההיררכית של הדימוי לב = מושל ראה Rosenthal, *Studia*, II, pp. 97-98 (לעיל הערה 103).

הרמב"ם נאמן לתרבות הפוליטית של היהדות, המסתייגת מן השימוש בדימויים אורגניים – על משמעותם ההייררכית הבלתי נמנעת – בתיאור עם ישראל ומרכיביו.¹¹²

אף כאן עלינו לחזור אפוא למקרא, ולהיזכר כי שלמות "לב המלך" עם ה' היא מוקד ספרותי בהיסטוריוגרפיה של ספר מלכים, הדנה את המלך לחסד או לשבט. טול לדוגמה את תיאור שלמה: "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים ולא היה לבבו שלם עם ה' אֱלֹהֵיו כלבב דויד אביו... ויתאנף ה' בשלמה כי נטה לבבו מטעם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הנראה אליו פעמים."¹¹³

הדגש בקטע שלפנינו הוא אפוא חינוכי: התנהגות המלך משמשת דוגמה חינוכית, כפי שמתחייב ממעמדו. אמנם מדגישה הספרות הערבית בת זמנו של הרמב"ם תפקיד חינוכי זה, ומעטרת אותו בסיפורים נאים. מצינו, לדוגמה, כי אל-גזאלי מנגיד תקופות שבהן התעסקו אנשי המדינה בכניית בתים, בנטיעת גנים או באכילה סתם עם תקופה שבה עבדו את האֵל, גמלו חסד ועשו מעשים טובים – מתוך הנחה כי אלה ואלה לא עשו אלא כפי שעשה הסולטאן. אך השאלה היא, אם האחריות שהמקרא מטיל על המלך להתנהגות עמו אינה מבוססת על תפיסה דומה, כשם שהתלמוד משבח את חזקיה מלך יהודה שכימי מלכותו "בדקו מרן ועד באר־שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו חינוך ותנוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה."¹¹⁴ אף כאן חוזרת השאלה, אם הרמב"ם לא היה ער במיוחד לערכים מקראיים־תלמודיים מסוימים בשל הבלטת ערכים דומים באסלאם. הלווא דבר הוא שהכינוי לב, שבו מכנה הרמב"ם את המלך, שימש בספרות המדרש כינוי ל"סנהדרי גדולה, שהן קרויין לכן של ישראל..."¹¹⁵ – אך הרמב"ם אינו נעזר בדימוי זה בתארו את המוסד.

112 על נקודה זו עמד M. Golding, *Community, Covenant, and Reason: A Study in* עמד 13-21. אמנם המדרש משחמט בדימויים אורגניים פעמים מספר, אך אלה יוצאים מן הכלל. דומני כי השימוש בדימויים אלה מתגבר בתקופת הגאונים דווקא, תקופה הידועה כנטיחיה ההייררכיות. יש לציין, לגבי ההשפעה המוסלמית בהלכות אלה בכלל, להערת ש' בארון כי הרמב"ם "שם לבו למציאות המדינית המוסלמית ולהגות הפוליטית האסלאמית", אך אין הוא מדגיש או מרחיב את הדיבור. ראה, S. Baron, "The Historical Outlook of Maimonides", *PAAJR*, 6 (1934/5), p. 47 n. 90.

113 מל"א יא, ד-ט; וכן ראה מל"א ט, ד; ח, יז; טו, ג. הסרת הלב מוליכה, במקרים אלה, לאלילות.

114 מדרש איכה, פתיחתא טז. אמנם הדימוי המימוני נמצא במדרש הגדול לבראשית כ, ט (מהדרות מ' מרגליות, עמ' של): "המלך במדינה כלב באדם, חלה הלב חלה כל הגוף. כך חטא המלך חטאת כל המדינה ונתחייב כלייה הוא והם..." מובן הדימוי שונה במעט או בהרבה בכל מקור ומקור, מכיוון שמדובר בדימוי עשיר ביותר.

115 מדרש איכה, פתיחתא טז. אמנם הדימוי המימוני נמצא במדרש הגדול לבראשית כ, ט (מהדרות מ' מרגליות, עמ' של): "המלך במדינה כלב באדם, חלה הלב חלה כל הגוף. כך חטא המלך חטאת כל המדינה ונתחייב כלייה הוא והם..." מובן הדימוי שונה במעט או בהרבה בכל מקור ומקור, מכיוון שמדובר בדימוי עשיר ביותר.

המלכות – מכשיר ולא מטרה ברור, מכל האמור עד כה, שהמלכות (והמדינה!) אינה בגדר מטרה בפני עצמה, אלא מכשיר להשגת יעדים חברתיים־פיזיים, ואף יעדים אלה נחשבים בהגות המימונית אינסטרומנטליים בהליכה לקראת יעדים רוחניים. תפיסה זו באה לידי ביטוי במקרא, בבקשת העם משמואל מלך שימלא את צורכיהם. המלכות אינה אפוא מוסד מיתולוגי־קמאי המושרש בקרקעית המציאות עצמה, והמלך אינו אל הראוי לפולחן. חז"ל נשארים נאמנים, כמובן, לתפיסה זו, והיא מגיעה לשיא התפתחותה בהגות המימונית, המבליטה את ערכה של מלכות, אך מדגישה חזור והרגש את תפקידו הלאומיים של מוסד זה, תפקידים האמורים להביא לעידן שעליו נאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים."¹¹⁶

116 יש' יא, ט; הלכות מלכים, סוף. וראה פרק עשירי, הערה 39. וכן ראה א' רביצקי, "כפי כח האדם: ימות המשיח כמשנת הרמב"ם", על דעת המקום, ירושלים, 1991, עמ' 105-128.