

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

- א. מבוא
- ב. דרשות הר"ן - דרוש י"א
- ג. הפירושים השונים בדרשה זו
1. הגישה הקלאסית - פיצול רשויות מלא
 2. הגישה המגבילה - פיצול רשויות מוגבל או חלקי
 3. הגישה האידיאליסטית
 4. גישת תהליכיות המחשבה - קריאת הדרשה כדרשה
- ד. מקורות ומקבילות לדברי הר"ן
1. השוואה בין דברי הר"ן בדרשותיו לפירושו לתלמוד
 2. השפעה יהודית
 3. השפעה נוצרית
- ה. סיכום

א. מבוא

אחרי "ועידת פיל" כשעמדנו אז לפני הצעת חלוקה וייסוד מדינה יהודית העירותי במכתב אל הגאון מאור הגולה רח"ע (=ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי) ז"ל על דבר עצות ודרכים להתגבר על הקשיים העומדים לפנינו בנוגע למינויים של אינם בני ברית, בשום לב להגבלה של יכל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך¹, והוא ז"ל בתשובתו הפנה לדרשות הר"ן ז"ל הנ"ל (=דרוש י"א). וחזרתי וכתבתי לו, שלדעתי אין זה מתקבל בתור פתרון. ושוב לא קיבלתי ממנו שום תשובה באותו ענין. ואני נשארתי בדעתי שלא יתכן, שבמסגרת של חוקי התורה נקבע מקום לשתי סמכויות מקבילות

¹ ראה רמב"ם, ספר שופטים, הלכות מלכים פרק א הלכה ד.

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

(כעין בתי המשפט של דין ובתי המשפט של יושר, בכח משפט המלך, שנהגו באנגליה עד לתקופה ידועה), וצריך לבסס על יסודות אחרים.²

עם תקומת מדינת ישראל ושיבת עם ישראל לארצו התעוררה בעיה חברתית-דתית-פוליטית: כיצד ייתכן לנהל מדינה שחלק (כמחצית ואף יותר)³ ממנה מעוניינים בשלטון בעל אופי דתי, ואילו חלק אחר רוצה שלטון בעל אופי חילוני?

מלבד השאלה המעשית (שנפתרה [לכאורה] על ידי הסכם הסטטוס קוו), הדברים עוררו מחדש את השאלה ההגותית של יחסי דת ומדינה. על פניו נראה שהרבה (חוקרים, מלומדים ורבנים) סבורים כי אין הפרדה כלשהי בין הדת ומדינה.⁴

לעומתם ישנו הוגה אחד, שהוא גם מגדולי הלכה בימי הביניים, רבינו נסים גירונדי (להלן הר"ן), שמאז כתב את דבריו, מקובל שהוא ההוגה היהודי-דתי ראשון הסבור כי יש מקום מן התורה להפרדת דת ממדינה.

במאמר זה אנסה לבחון מחדש את דברי הר"ן. אף שקולומוסים רבים נשתברו בסוגייה זו, נראה לי שניתן לשפוך אור חדש על סוגייה זו. נראה כי מקורותיו השונים טרם נבחנו כל צורכם. אנסה לבחון מחדש את מקורות הר"ן ונסה להראות שיתכן ויש לפרש מחדש את דבריו לאור ניתוח זה.

עיקר טענתי היא כי דברי הר"ן נכתבו בסוגה ספרותית של 'דרשה'. סוגה זו קובעת ברכה לעצמה ואין לשבץ אותה עם כתבים הגותיים בכפיפה אחת. 'דרשה' איננה פסק הלכה ואף לא הגות העומדת לעצמה, כי אם שילוב של פרשנות מקראית וחז"לית והגות. ה'דרשה' לפי טענתי היא העלאת דיון ציבורי לשאלות משמעותיות בחיים הרוחניים של חיי קהל השומעים. דיון ציבורי זה בא בדרך כלל כתגובה לרוחות הנושבות בחיים האקטואליים, והדרשה באה ממנהיג דתי הרוצה להדריך את בני קהילתו לכיווני מחשבה מסוימים.⁵

הדרשה התפתחה בהמשך השנים, וספרי הדרשות תפסו את מקומם של ספרי ההגות. החל מדור גירוש ספרד אנו מוצאים יותר ספרי דרשות מאשר ספרי הגות.⁶

² הרב אי"ה הרצוג, דין המלך ודין התורה, תלפיות כרך ז' חוברת א, עמ' 4-32, ניו יורק תשרי תשי"ח, עמ' 16; נדפס שוב בספרו תחוקה לישראל, עורך: א' ורהפטיג, ירושלים תשמ"ט, (חלק ב), עמ' 175; וראה שם בהערת העורך, מביא את לשון המכתב המקורי. עוד על התכתבות זו ראה: א' אנקר, המשפט הפלילי התורני, עיקרים במשפט הפלילי העברי, בר אילן תשס"ד, עמ' 155 הערה 3. וראה תורת האהל, ירושלים תשנ"ג, עמ' פה, שם כתב הרב הרצוג על הדברים האלה של הרב גרודז'ינסקי: "ופלטה קולמוסו".

³ לפי סקר שהתפרסם באתר *ynet* ביום 16.5.2001, רק 42% מתושבי מדינת ישראל מעוניינים במדינה חילונית, משמע שיותר מרוב תושבי מדינת ישראל רוצים מדינה בעלת צביון דתי כזה או אחר.

⁴ ראה א' רביצקי, חירות על הלוחות, הוצאת עם עובד, 1999; וראה גם דבריו בדת ומדינה במחשבת ישראל, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1998.

⁵ אין כוונתי שדברי 'דרשה' הם אפולוגטיים, אלא יש דיון אמיתי בשאלות אקטואליות, אך אין פתרון אחד ואין פתרון מעשי קונקרטי.

⁶ יש להבחין בין 'דרושי' ו'דרשה' לבין 'מדרשי'.

ההבדל המרכזי בין ה'דרשה' ל'הגות', הוא שבניגוד לספר הגותי בו הכותב כותב את הנקודה אותה הוא מבקש, הרי שבדרשה העיקר הוא להוביל את השומע והקורא בשלבים השונים שמפריעים לו עד ההגעה להבנה שלמה. בהמשך נרחיב בנקודה זו.

בנוסף, בניגוד לשאלות הלכתיות אין הדרשן מחויב 'לחתוך את הדין', אלא רק מעלה על הבמה הציבורית את הדין. טענתי היא כי בקריאת הדרשה מתחילתה ועד סופה כמקשה אחת, נראה למתבונן שהר"ן הציע את הדין, שינה את הנחותיו המוצקות תוך כדי הדין, ונראה כי אף מסקנותיו השתנו. בעקבות קריאה זו אטען כי הר"ן ריכך את עמדתו, וייתכן אף שחזר בו מדבריו. לכן אין לקבוע, ובוודאי לא במסמרות, כי הר"ן הוא אבן היסוד להפרדת דת ממדינה.

אמנם הר"ן לא דיבר בשפתנו ולא דיבר על שלטון דמוקרטי,⁷ אך עיקר המחקרים בשנים האחרונות סביב שיטתו, היו כדי להוכיח כי יש אלטרנטיבה ליחסי דת ומדינה מלבד הגישה הרווחת של הרמב"ם המקיים את הדת ואת המדינה זו לצד זו.⁸

ב. דרשות הר"ן- דרוש י"א

אביא כאן מדברי הר"ן בדרשתו הי"א,⁹ בליווי הערות פרשניות, ואנסה להראות כיצד ניתן לפרש את דבריו באופנים שונים.

הר"ן פותח את הדרשה בציטוט הפסוק מתחילת פרשת שופטים (דברים טו, יח) :

שופטים שוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק.

הר"ן מציע פירוש משלו לסיום הפסוק 'ושפטו את העם משפט צדק'. לפירוש זה מקדים הר"ן הקדמה (עמ' תיב) :

אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפטו בין פרטיו, שאם לא כן 'איש את רעהו חיים בלענו'¹⁰, והיה כללו נשחת. וכל אומה צריכה ליישוב מדינה, עד שאמר החכם¹¹: שכיתות הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות.¹²

⁷ כך פתח הרוי את מאמרו, Harvey, Warren Zev, Liberal Democratic themes in Nissim of Girona, Studies in Medieval Jewish History and Literature III, (2000), עמ' 197.

⁸ ראה רביצקי, חירות על הלוחות עמ' 63 ואילך; הנ"ל על מלכים ומשפטים לכל ארכו.

⁹ על פי מהדורת ר"א פלדמן ירושלים תשס"ג, דרוש י"א הוא מעמ' תיא ואילך.

¹⁰ לפנינו הנוסח (אבות ג, ב): בלעו.

¹¹ הכוונה כנראה אפלטון, והשווה אריסטו (פוליטיקה, תרגום: נורית קרשון, תל-אביב 2009, a1253): "אדם שאינו מסוגל להיכנס לשותפות או שמספק את כל צרכיו בעצמו ואינו נזקק להיכנס לשותפות, אינו חלק מן המדינה, ולפיכך הוא חייב להיות חיה נחותה או אל". והשווה כוזרי ב, מח. וראה אלפאראבי (החברה הפוליטית [היה ידוע לקדמונים בשם המדינה חסידה], תרגום: שוכרי עבד, תל-אביב 1992, עמ' 87-88): "בנוסף

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והיא: להעמיד חוקי התורה על תילם, ולהעניש חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד יישוב מדיני כלל.

הר"ן מחלק בין שתי מטרות מערכת משפט, הראשונה, צורך אנושי.¹³ אמנם לא ברור מדבריו אם מדבר על סוג מסוים של חוקים שהם אוניברסליים, או על עצם העובדה שיש חוקים. דהיינו שכל חברה זקוקה לחוקים כלשהם, או שבכל חברה יש קודי התנהגות מסוימת אף שאינם מוגדרים כחוק, וחברי הכת אף סולדים מהגדרת 'חוק', (אם כי מסתבר כי הר"ן לא הכיר תופעות כאלה שהתפשטו בעיקר בשנות השישים של המאה הקודמת ברחבי ארצות הברית).¹⁴ כמו כן לא ברור מדוע פתח הר"ן בעובדה שיש שופטים שיאכפו את החוק, "כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו", ורק לאחר מכן אומר שכל חברה כדי להתאגד צריכה חוקים "וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני", הרי לכאורה צריך

לזאת יש אנשים בהמייים מטבעם שאינם יצורים מדיניים ואין הם יכולים כלל ליצור התחברויות מדיניות, אלא חלקם כחיות חברתיות וחלקם כחיות-פרא ומאלה האחרונים יש כדוגמת חיות הטרף. כמו כן יש אנשים השוכנים פזורים במדבריות, ויש השוכנים שם בחבורות ומזדווגים כדרך חיות הפרא, ויש אחרים השוכנים בקרבת הערים. יש מהם שאוכלים רק בשר חי, יש שמלככים את עשבי הבר ואחרים שטורפים כדוגמת חיות הטרף. אלה בהמייים מצויים בקצווי המקומות המיושבים, בצפון הרחוק או בדרום הרחוק. אל אלה יש להתייחס כאל בהמות...", מדבריו משמע שיש מציאות של אנשים שחיים בחבורה ואין להם חוקים אנושיים, אלא שאין הם עיקר אנשי החברה, וראה שם בהמשך שאומר שיש לקחתם לעבדים.

וראה איזק (עמדות הרומאים, ציון סו, תשס"א, עמ' 47) המביא מחלוקת בין היסטוריונים יוונים (סטראבו ודיודורוס), האם היהודים המתבדלים מכל האומות נידונים כעם נידח שאינו יכול לקיים חברה או לא. ברם נראה ברור כי הכוזרי, הר"ן והעיקרים לא הכירו גישות יווניות אלו, שכן לדבריהם אין הבדל בין כל העמים לעם ישראל בנקודה זו.

ראה פרידל, החוק היהודי, (Fridell, s.f, Jewish Tort Law Remedies Not Based on Torah Law. Jewish Political Studies Review, volume 10, 3-4, ירושלים 1998) המציע עוד כמה אפשרויות לזיהוי החכם.

¹² ראה מורה הנבוכים (ג, כז) שם משמע שזהו חידוש של התורה שהיא מתקנת את החברה: "כוונת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש ותקון הגוף... אמנם תקון הגוף... ישלם בשני דברים... והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות בחברה עד שישדר ענין המדינה", הרי שהרמב"ם חולק על הר"ן בשתיים. ראשית הוא סובר שתיקון החברה הוא חידוש בתורת ישראל ואדרבה הגויים צריכים ללמוד מדת ישראל ולא הפוך. שנית נראה כי הרמב"ם לא יקבל את ההנחה כי אין תיקון חברה אלא למי שהוא בעל מידות מועילות, ולסטים אינו אדם כזה. הרי שהרמב"ם סבור כי בכת הלסטים לא תיתכן חברה מתוקנת.

¹³ ראה פירוש רס"ג לספר משלי (תרגום: הר"י קאפח, ירושלים תשנ"ד, עמ' רסב-רסג), מדבריו משמע שאין זה רק טבע אנושי של בני אדם, כי אף אצל חלק מהחיות קיימת הנהגה בראשות מלך: "לפי שראה מקצת בני אדם מזלזלים במלך בשר ודם ואומרים כיון שהוא אדם כמונו היאך נשמע לו? לפיכך אמר להם, ראוי שנתבונן באלו הפרטים מבעלי החיים שיש לכל אחד מהם ראשות על שאר מינו שאינם פורקים אותה אלא נכנעים לו. הראשון האריה בחיות היער... והשני הנשר בעופות... והשלישי התיש בצאן... ואחר כך הסמיך את הרביעי שהוא המלך על השלשה הללו שהוא נמשל להן, ואמרו כך אתם מקהלות בני אדם חובה עליכם שתכירו לשרכם בשררתו ותכנעו לו ואל תשללו ממנו זכותו".

¹⁴ מדבריו בהמשך על כת הלסטים משמע שהחוק הוא רלבטיסטי ואין שום חוקים קבועים, מלבד עצם העובדה שיש חוקים בכל כת, שהרי בכת של ליסטים מוסרי הוא לגנוב ולרצוח, אם כי לא את בני הקבוצה. ושמא כוונתו שהחוקים הפנימיים בתוך הקבוצה הם שאסור לגנוב ולרצוח, וחוקים אלו נכונים גם בחבורת ליסטים וצ"ע, אמנם מדברי הכוזרי (ב, מח) משמע שמדובר בחוקים פנימיים, אך מדברי הר"ן כאן אין הכרח.

קודם שיהיו חוקים כדי שיוכלו לאכוף אותם. שהרי קודם נצטוו ישראל להעמיד 'שופטים' ואחר כך 'שוטרים'.¹⁵

בשלב זה של הדרשה סובר הר"ן כי עם ישראל אינו שונה משאר האומות. הר"ן אינו מטעים את דבריו, על אף שהם יסוד שיטתו לכאורה. עוד נוסף, כי מדבריו כאן אין לדעת אם הוא סובר שזהות זו שבין המשפט הכללי והמשפט המדיני הישראלי היא כללית, דהיינו רק העובדה שיש מערכת משפט כזאת. או שהזהות היא גם בפרטי הדינים, דהיינו שהאיסורים זהים. את האפשרות כי הזהות היא גם לפרטי פרטים, דהיינו שסובר כי גם העונשים והסייגים שווים, אין להעלות כי הר"ן טרם דיבר על ענישה שהיא "הפסד היישוב המדיני".

הר"ן מוסיף שבישראל מלבד המשפט המדיני יש תחום נוסף שבו צריך שופטים והוא כדי "להעמיד חוקי התורה על תילם", משמע שבלי שופטים – אף שיש משפטים לתורה,¹⁶ כיוון שלא יהיה מי שיכפה את החוקים האלה, לכאורה לא יתקיימו החוקים.¹⁷

מוסיף הר"ן עוד שלב ואומר כי ישנו תחום נוסף בחוק בישראל. מלבד הדאגה לכך שיקיימו את התורה, יש צורך להעניש את מי שעובר על חוקי התורה "עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כללי". בשלב זה הקורא חושב כי היישוב המדיני הוא החלק החשוב והמשמעותי יותר, שהרי חלק זה קיים אצל כל אדם באשר הוא אדם. אך ממשך הר"ן ומסביר מה היחס בין משפט התורה והמשפט המדיני (עמי תיב-תיג):

ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני עניינים: האחד, יחייב להעניש איזה איש כפי משפט צודק אמיתי. והשני, שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה.

מדבריו כאן משתמע כי לכל ענישה יש שתי מטרות, "משפט צודק אמיתי", והוא הסתכלות מצומצמת על מעשה החוטא ללא שום השלכה חברתית.¹⁸ לעומתה יש ענישה בעלת מטרה חברתית – הרתעה. שני גורמים משפיעים על ענישה זו:

1. "סדר מדיני" והוא מצב כללי שאינו משתנה.¹⁹

¹⁵ הפסוק אומר (דברים טז, יח): "ושפטו את העם משפט צדק", כדי שהשופט יפוט בצדק עלינו להגדיר מהו הצדק ומהו החוק.

¹⁶ מדברי הר"ן כאן לא ברור מי קובע מהו הפירוש הנכון לדברי התורה. ובהמשך הדרשה ידון בסמכות החכמים לפרש את דברי התורה, אך אין זה מענייננו, ואכמ"ל.

¹⁷ ראה מדרש תנחומא (שופטים, ב'): "ר' אלעזר אמר: אם אין שוטר אין שופט. כיצד כיון שנתחייב אדם בבית דין לחבירו אם אין שם שוטר שיוציא ממנו כיון שפירש מן הדיינים אין ספיקה ביד הדין לעשות לו כלום אלא אם כן מוסרו ביד שוטר והשוטר מוציא ממנו", הרי שהמדרש סבור כי השוטר הוא המעמיד את החוק.

¹⁸ ראה טננבוים, (על מה ולמה מענישים, דף פרשת שבוע של המחלקה למשפט עברי, פרשת וראה תשס"א, גליון 11), הסוקר את כל הגישות הקיימות בטעמי הענישה. וראה מורה נבוכים (ג, מא), נראה שהרמב"ם שם כולל את שני צדדי הענישה של הר"ן כבר בשיקולי מצוות התורה ללא צורך במלך.

¹⁹ הטעם שמצב זה אינו משתנה הוא מפני שבכל חברה, אף אם משנים את חוקיה, תמיד החוקים באים להגן על החברה. ולכן החוקים בכללותם הם דבר שאינו משתנה, ברם החוקים הפרטיים יכולים להשתנות.

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

2. "צורך השעה" מצב פרטי, כאשר יש התחלשות של תחום משפטי מסוים. במקרה כזה יש צורך בעונש אף שעל פי המשפט האמיתי אין מקום לענישה.

ממשיך הר"ן (עמ' תיג-תיד):

וה' יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת. וציוה שיתמנו ה"שופטים" לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו: 'ושפטו את העם משפט צדק', כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צודק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

כאן מסביר הר"ן בפרשנות מצומצמת את הוראת הפסוק "ושפטו את העם משפט צדק". מינוי השופטים של התורה הוא רק כדי לשפוט משפט צדק, ולא כדי לתקן את הסדר המדיני. לפי הר"ן, על קורא התנ"ך להתאפק שני פרקים עד ציווי התורה למנות מלך. מינוי המלך לפי הר"ן בא להשלים את הסידור המדיני.

ממשיך הר"ן ומדגים את שיטתו באמצעות הבאת דין מהמשנה בסנהדרין. על פי דין המשנה, בית דין מענישים (עונש מוות ומלקות) רק אם התרו בעובר העברה, והוא קיבל את ההתראה. מסביר הר"ן (עמ' תיד):

ואין ספק, כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שיידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה, וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, וזהו משפט צודק אמיתי בעצמו הנמסר לדיינים.

אין זה צודק להעניש אדם שלא ידע כי יקבל עונש על מעשיו אף שידע שמעשה זה אסור. אולם, טוען הר"ן, שאם לא ייענש אדם זה הרי יתקלקל הסידור המדיני, כיוון שאדם אחר יאמר לעצמו שאפשר לרצוח בלי להיענש, וממילא יתרבו רצחנין (עמ' תיד-תטו):²⁰ "ולכן צוה ה' יתברך לצורך יישובו של עולם ותיקון סידורו - במינוי המלכות... והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני". ומסכם הר"ן (שם):

נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד באומרו (דברים טו, יח): "ושפטו את העם משפט צדק", כלומר שמינוי השופטים ויכולתם, הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם.

אולם מדוע דווקא בישראל יש צורך ב"משפט צודק"? מדוע אצל אומות העולם אנו מסתפקים בסידור מדיני ובמשפט שאינו צודק? מסביר הר"ן (שם):

²⁰ ראה משנה, מכות סוף פרק ראשון.

ואני מבאר עוד ואומר: שכמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצות וחוקים, אין עניינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלהי באומתנו והידבקו בנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו כעניין הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה – כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע האלהי היה נדבק בנו, וחל בפועלים ההם, ועם היותם רחוקים מן היקש השכל. ואין בזה פלא, כי כמו שנשכל הרבה מסיבות ההויות הטבעיות, ועם כל זה יתאמת מציאותם, כל שכן שראוי שנשכל סיבות חול השפע האלהי והידבקו בנו. וזה שנתייחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון ענין קיבוצם.

לכאורה הר"ן מחליף לא ידוע בלא ידוע אחר. כשם שאין אנו יודעים את הטעם למשפט הצודק בישראל בלבד, כך אין ידוע לנו מהו "השפע האלהי". ואף טעמם של החוקים אינו ידוע לנו כפי שמודה הר"ן "שלא נתגלה טעמם". אם כן קשה מה הוסיף הר"ן בפסקה זו? נראה לי שהר"ן מניח כאן שתי הנחות. הראשונה בנויה על שיטת הכוזרי בכמה מקומות,²¹ שבישראל יש "שפע אלהי" שעובר מדור לדור,²² וכדי שהשפע יחול יש לעשות פעולות מסוימות הדומות לרפואה. וכשם שברפואה התרופה פועלת גם בלי הבנת התהליך הרפואי באופן שכלי, כך גם המצוות.²³

ההנחה השנייה, גם היא קשורה למדעי הטבע, בנויה על דברי הר"ן בדרוש השנים עשר (עמי תפח-תצב):²⁴

והתשובה בזה כי הדברים כולם פועלים בשני דרכים, אם פועל טבעי ואם פועל סגולי, והפועל בסגולה גם הוא פועל בטבע, אלא שהפועל הטבעי יגזור השכל חיובו, והפועל הסגולי יקבל השכל אפשרותו לא שיגזור חיובו... אבל על האמת, העלם ידיעת סיבת כח הסגולה, איננו גדול מהעלם ידיעת הסיבה בכוחות שאר העניינים.

הרי שהר"ן סבור כי אם יחקור האדם בתורת הסיבתיות, הרי שכשם שאינו מבין את הדברים הסגוליים, כך אינו מבין את הדברים הטבעיים שהשכל בדרך כלל חושב שהוא מבין אותם יותר. כך גם בעניין המשפט, כשם שאין אנו יודעים את הטעם האמיתי הסיבתי שמאחורי כל מצוה, כך אין אנו יודעים את הטעם שעומד מאחורי מצוות דינים. הרי שהר"ן רואה כאן את מצוות הדינים ככל מצוה בתורה, שמטרתה לגרום לחול השפע האלהי על

²¹ ראה למשל א, מז.

²² להרחבת העניין ראה הקדמתו של ד' שוורץ לכוזרי המבואר (ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי עם תמצית שיעורים שהרצה רבנו דוד כהן זיע"א הרב הנזיר, עורך: ד' שוורץ, ירושלים תשס"ב) עמ' 49 ואילך.

²³ השווה גם כוזרי א, עט. ולפי זה צריך לומר או שהגויים אינם חולים כך שאינם זקוקים לתרופה או שלא תועיל להם התרופה, ואכמ"ל.

²⁴ ראה גם דרוש ד עמ' קסא.

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

המקיים אותה. הרי מעתה אין טעם לחקור אחר הסיבתיות של מצוות דינים, כי לא נתפוס אותה בשכל. נמצא שתקון החברה אינו עניין המשפט בישראל, לעומת המשפט אצל אומות העולם שאינו בא אלא לתקן את "עניין קבוצים". לכן בכל פרט במשפטי האומות נחפש כיצד הוא מתקן את החברה.

אם הר"ן היה מסיים כאן את דרשתו כך, היינו סבורים שמצוות המשפט בישראל אין לה מבוא לתיקון החברה בכלל.²⁵ אך ממשיך הר"ן (עמי תטו-ת"ז):

ולפיכך אני סובר וראוי שייאמן בו, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול עליהם השפע האלוהי, **כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול העניין ההוא באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו.** ואפשר שהם היו פונים יותר אל העניין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא - המלך אשר נעמיד עלינו ישלים עניינו, אבל השופטים והסנהדרין היה יכולתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שיימשך ממנו הידבק עניין האלוהי בנו, ישלם ממנו לגמרי סידור עניינו ההמוני או לא ישלם. ומפני זה אפשר שיימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שיימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך. אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם, שמצד שהם צודקים בעצמם, רצוני לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב: "ושפטו את העם משפט צדק", יימשך שידבק השפע האלהי בנו.

בפסקה זו מוסיף הר"ן נתון חשוב ביותר, מלבד עניין השפע האלוהי השייך בכל המצוות, במשפטי התורה יש עניין נוסף והוא תיקון החברה.²⁶ אמנם כיוון שבמצווה אחת יש שתי מערכות שיקולים, ייתכנו התנגשויות ערכים, למקרה כזה נועד משפט המלך. הרווח בכך, מסביר הר"ן, הוא גדול. בניגוד למשפטי האומות הדואגים רק לתיקון החברה, הרי שבמשפט התורה אחרי שנדאג לתיקון החברה נמצא שהשפיע עלינו השפע האלוהי, דבר שלולי משפט התורה לא היה קורה. הרווח הגדול של הר"ן הוא שנמצא שמשפט התורה אינו מקלקל את החברה, אף שלא בהכרח מתקן אותה.

בשלב זה הר"ן מביא כמה ראיות מן התלמוד שהמשפט גורם ל"חול השפע האלהי". ומסכם הר"ן (עמי ת"ח):

²⁵ שהרי כתב לעיל שם: "ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת", הרי דברי הר"ן ברורים מילולו שאין כל שייכות בין כת לכת, מטרת המשפט הצודק ומטרת תיקון הסדר המדיני הם לדבריו ממש שני הפכים, שאל"כ הרי שאין כל כת מיוחדת לעצמה, שהרי כת הצדק האמיתי שייכת בכת תיקון הסדר המדיני.

²⁶ כתבתי "עניין נוסף" שכן הר"ן כותב: "אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו", התכלית היא, לפי זה, משפט צדק ולא תיקון החברה.

ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם, כמו שאמר: 'ושפטו את העם משפט צדק', ומינוי המלך היה להשלים תיקון הסידור המדיני, וכל מה שהיה מצטרף לצורך השעה. אחרי שהבהיר את שיטתו, הר"ן בוחן את דרכו על ידי קושיות ממקורות תלמודיים הנראים סותרים את שיטתו (שם):

ואל תקשה עלי מזה ששנינו בפרק 'נגמר הדין' (סנהדרין, מו ע"א): "תניא: ר' אליעזר בן יעקב אומר: שמעתי שביט דין מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה" וכו', שנראה ממנה שמינוי הבית דין הוא לשפוט כפי תיקון העת והזמן. ואינו כן, אבל בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין הוא לשפוט את העם במשפט צדק לבד, לא לתיקון עניינם ביותר מזה, אם לא שיתן המלך כוחו. אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות, כח השופט וכח המלך...

הר"ן מפרש עתה כי מימרת הגמרא מדברת במצב שאין מלך בישראל. נראה שלא היה לר"ן נוח עם תירוצו ולכן תירץ תירוץ נוסף (עמ' תיט):

ואפשר עוד לומר שכל מה שנמשך למצוות התורה, בין שהוא כפי המשפט הצודק, בין שהוא כפי צורך השעה, נמסר לבית דין. אבל מה שבין אדם לחבירו הצודק בלבד נמסר לבית דין, כאומרו: "ושפטו את העם משפט צדק", **אבל תיקונם ביותר מזה**, נמסר למלך, לא לשופט.

והעולה מזה, שהשופטים נתמנו לשפוט את העם משפט צדק, ויהיו נמשכים מזה שתי תועלות: האחד שלם לגמרי, והוא שיחול השפע האלוהי וידבק בהם. והשני לתקן סידורם, ואם יחסר מזה דבר כפי צורך השעה, ישלימנו המלך. **נמצא ענין המשפט מסור רובו ועיקרו לסנהדרין, ומיעוטו אל המלך.**

בפסקה זו מערער הר"ן את כל היסודות שהציע לעיל. בתחילה סבר שהמלך קודם לסנהדרין, שהרי עם ישראל הם בראש ובראשונה בני אדם, ובאשר הם בני אדם הרי שהם צריכים מלך. אלא שבנוסף הם צריכים גם סנהדרין כדי שיחול השפע האלוהי. אולם עתה סובר הר"ן כי הסנהדרין דואגת לשני התחומים גם יחד. נמצא שאם עד כה היה ברור לנו שמינוי המלך הוא מצווה וחובה, ורק כשאין מלך יש מי שמחליף את תפקידו, הרי שעתה לא ברור לנו כלל מדוע צריך מלך בישראל, שהרי השופטים מקיימים את שני צדדי המשפט.

כדי להינצל מקושיה זו אומר הר"ן כי המלך מתקן יותר מאשר תיקון בית הדין, אך הר"ן לא הסביר את דבריו והדוחק בולט. מדוע "יחסר דבר כפי צורך השעה", במה גדול המלך יותר מבית הדין שדווקא הוא יתקן מה שהם לא הצליחו לתקן?

תשובה מפתיעה אפשר למצוא בהמשך דברי הר"ן. הר"ן בנקודה זו בא לבאר את הפרשייה הסתומה של הבקשה למינוי מלך בימי שאול. הר"ן ממשיך בדרכו השנייה וכותב (עמ' תיט-תכא):

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

וזה היה חטאם של ישראל בדבר המלוכה אשר שאלו, והוא ענין נתקשו בו הרבה מן הראשונים... אבל על דעתי שהוא כך, שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות... שהם ראו שמה שצריך לסידור המדינה, יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות, משימשך מצד השופט... אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדינה. ואילו שאלו להם מלך **בסתם** שיאמרו "שימה לנו מלך", או שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עוון אשר חטא, אבל מצוה.

אם אינני מטה את דבריו, הרי שלפי הר"ן הקמת מלך בשביל "סתם" או כדי להנהיג מלחמות, היא היא מה שציוותה התורה, ואילו ביקשו מלך כזה בימי שמואל ושאלו, כי אז לא היה כועס עליהם ה'. העם מבקש לפי הר"ן מלך למטרה מסוימת: "אבל על דעתי הוא כך, שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות", בקשת העם למלך הייתה כדי לתקן את החברה. התנגדותו של שמואל הנביא, פירושה התנגדות של מינוי סמכות אחרת אשר אינה סמכות מקובלת עד כה, בית דין, לתיקון החברה. הר"ן כותב בפירושו שבקשה למלך 'סתם' או להנהיג מלחמות היא בקשה לגיטימית, לעומתה בקשה למלך שיתקן את החברה היא בקשה שאינה לגיטימית.

מכל מקום על פי ביאורו בפרשיית מינוי המלך בשמואל, נראה ברור כי הר"ן שינה או ריכך את סברתו הראשונה. כעת הוא אינו סבור כי משפטי התורה אינם כוללים את תיקון החברה, אלא אדרבה עיקר תיקון החברה מוטל על בית הדין, והמלך נועד בעיקר להנהיג את המלחמות או למטרה אחרת, שלא ברורה כל כך מדברי הר"ן. בין כה וכה הדברים אינם ניתנים כלל לוויכוח שהמלך אינו דבר טבעי בישראל, שכן יש צורך בבקשה של העם, ובקשת העם נבחנת לפי מטרות הבקשה. אילו הקמת מלך היתה טבעי אנושי, אזי העם לא צריך להסביר את דבריו מדוע הוא רוצה מלך, וכן אין לשמואל מקום להתלבט בשאלה, שהרי דבר כה טבעי לחברה אינו דבר שיש לבחון.

נמצא ששני דברים גרמו לו לר"ן לשנות את טעמו, בראשונה הייתה זו הגמרא בסנהדרין, משם עולה שתפקיד בית הדין הוא לתקן את החברה, ואף אם גם המלך מתקן את החברה, הרי שלא רק המלך דואג לכך, זהו סדק בשיטתו.²⁷ ובשנייה פרשיית מינוי המלך אצל שמואל. אין הר"ן מסביר את הפרשייה לפי הסברו הראשון, ואף נראה שיתקשה בכך מאוד. שהרי העמדת מלך לפי הסברו הראשון הוא דבר נצרך ביותר ובסיסי לתיקון החברה, ולפי זה לא מובן מדוע כעס שמואל. וכן לא ברור מדוע לא מינו בישראל מלך עד ימי שמואל.²⁸

²⁷ כפי שהראה הר"ן עצמו מכת הליסטים, משמע שאף בחברה שאין לה כל מטרה רוחנית נצרכים חוקים חברתיים, משמע שאף חברה שיש לה מטרה רוחנית ובוודאי אם מטרה זו היא 'חול השפע האלהי' לא נגרעה מכת הליסטים. ולפי דברי הגמרא אין צורך לממסד שידאג רק לתיקון הסדר החברתי.

²⁸ על כל השאלות האלו עונה הר"ן, אך רק לפי דרכו השנייה שיש מקום לתיקון חברתי אצל בית הדין, אך אין הר"ן מתרץ את כל הקושיות הנ"ל לפי דרכו הראשונה.

בפרק הבא אציג דעות שונות בביאור דרשה זו, בהמשך אדון ביחס בין שני הסברים אלו. עיקר טענתי היא כי רוב המפרשים והחוקרים התעלמו מדברי הר"ן בהמשך דרשתו והתרכזו בהסברו הראשון.

ג. הפירושים השונים בדרשה זו

בפרק זה אציע ארבעה פירושים שונים לדברי הר"ן בדרשתו.²⁹

1. הגישה הקלאסית - פיצול רשויות מלא

בדרך זו הילכו מנחם אלון,³⁰ אהרון אנקר,³¹ יעקב בלידשטיין,³² אבי רביצקי,³³ מנחם לורברבוים,³⁴ שלום רוזנברג³⁵ ועוד. ואף הגאון ר' חיים עוזר גרודזינסקי במכתב ששלח לרב הרצוג המובא בפתיחה. בעלי גישה זו הולכים אחרי המודל הראשון שהציב הר"ן. כינון המלוכה הוא בטבע האנושי, ומשפטי התורה באים להחיל שפע אלוהי ואין להם מבוא מדיני.³⁶ למשל לורברבוים³⁷ כותב: "הר"ן מכיר במלך כמקור בלתי תלוי של סמכות משפטית הקודמת לסנהדרין בתיקון המדינה". רוזנברג נותן טעם (לפגם?) לדברי הר"ן ומסביר כיצד צמחה שיטתו. הוא טוען שהר"ן לקח מן הכוזרי את היסוד של השפע האלוהי, ומגישת הרמב"ם למד הר"ן שמטרת משפטי התורה לתקן את החברה.³⁸ הר"ן חיבר את שתי הגישות והתוצאה היא שהסנהדרין שופטת כדי להחיל את השפע האלוהי, והמלך עוסק בתיקון החברה.

²⁹ בשלבי הפירוש לא אחלק בין התקופות השונות (ימי הביניים, העת החדשה, המחקר בחכמת ישראל, המחקר במחשבת ישראל, הגות יהודית מודרנית ועתיקה) שכן הדיון הוא על פרשנות טקסטואלית, כל עוד אין הוכחה ברורה שהמפרש מפרש לפי שיקולים חיצוניים, הרי שאמנות ההרמנויטיקה שווה בכל הדורות ואין לעשות איפה ואיפה.

³⁰ המשפט העברי א, עמ' 43 ואילך.

³¹ המשפט הפלילי התורני, עמ' 36-37.

³² בלידשטיין, אידיאל ומציאות. *Blidstein, 'Ideal' and 'Real' in Classical Jewish Political Theory*. (Jewish Political Studies Review 2, 1990).

³³ חירות על הלוחות, וכן בעוד מקומות.

³⁴ פוליטיקה וגבולות ההלכה, תירגם מאנגלית: יובל גיובני. הוצאת כתר ומכון שלום הרטמן, עמ' 107 ואילך.

³⁵ שוב על דרך הרוב, מנהיגות רוחנית בישראל, ירושלים-תל-אביב תשמ"ב (הודפס שוב בתוך: דין ויושר במשפט העברי, ירושלים תשס"ד), עמ' 90-91.

³⁶ לשון הר"ן בדרשתו, ראה בדרשה סוף עמ' תטו.

³⁷ פוליטיקה וגבולות ההלכה עמ' 151.

³⁸ מורה הנבוכים ג, כז ועוד.

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

ראה עוד ר' יהושע הורוביץ בספרו שני לוחות הברית (של"ה) פרשת שופטים :
והמחזור שבכולן הוא דעת הר"ן בדרשותיו, ונראה שזה יהיה דעת רבי אליעזר, והוא שהם שני ענייני הנהגות. אחד הוא משפט על פי התורה, ועל זה נתמנו הסנהדרין. ואחד הוא נגד דין התורה, וזה נקרא הוראת שעה.
נראה לי שזהו הניסוח הקיצוני ביותר לדברי הר"ן, שהרי גם הר"ן דיבר על השלמה ולא העז לקרוא למשפט המלך "נגד דין התורה".
עוד מוסיף שם השל"ה פירוש לגמרא בסנהדרין בעניין הוראת שעה :
וכן לאחר חורבן כשארין מלך בישראל, אזי תניא רבי אלעזר בן יעקב אומר :
שמעתי שבית דין מכין ועונשין אפילו שלא מהדין כו'.
נראה שאילו הר"ן היה סובר כך, שכל הדין לא נאמר אלא בשעה שאין מלך, הוא לא היה מתקשה בגמרא זו עד כדי שינוי כל תפיסתו והיה מסתפק בתירוצו הראשון. אלא הר"ן סבר ששינוי הפסיקה לצורך הוראת שעה הוא גם בסמכות בית הדין אפילו כשיש מלך בישראל, ונראה שהשל"ה הקציץ את שיטת הר"ן.

2. הגישה המגבילה - פיצול רשויות מלא או חלקי

אהרן קירשנבאום סובר כי הר"ן מגביל את סמכויות המלך לאירועים מסוימים בלבד, ולא בכל זמן (מערכות שיפוטיות מקבילות במשפט העברי עמ' 14):³⁹

וכי יעלה על הדעת שהמלך היה נזקק לכל סכסוך ולכל עבירה דבר יום ביומו? רק עניינים מלכותיים ופשעים מיוחדים היו מובאים לפני המלך בערכאה ראשונה, והוא או בית דינו היה שופטם על פי סדר הדין ועל פי הסטנדרטים המלכותיים. יתר המשפטים נשפטו על פי דין תורה... אם בהמשך ההליך המשפטי של תורה הגיע דבר אשמתו של הנאשם לכדי אמת עובדתית – ולא לכדי האמת המשפטית-תורנית – היה מדווח על כך למלך, ואז לא הגיעו הדברים לכפילות... למה הדבר דומה? לנוהג בימי הביניים באירופה במקומות בהם הייתה אוטונומיה משפטית וסמכות לדון דיני נפשות; הנוהג היה שהמלכות הנכרית הייתה מוציאה לפועל גזר דין מוות שגזר בית הדין היהודי על עבריין יהודי...

נמצאת הזרוע ה"חילונית" של המערכת המשפטית והזרוע ה"דתית" משלימות זו את זו. אגב, עצם הרעיון שאין למלך שליטה על עבירות בין אדם למקום מצביעה על המהדורה ההלכתית של הפרדת הדת מהמדינה.

גם בשו"ת אבני נזר הולך בדרך דומה. תחילה הוא ממזער את ההשלכות של דברי הר"ן (יו"ד, שיב, מז-נא) :

³⁹ בתוך : 3-4, Jewish Political Studies Review, Volume 10, ירושלים 1998.

לכן לבי אומר לי יען שלא להלכה אמרם הר"ן ז"ל רק לדרשא, לא דקדק
הר"ן ז"ל כל כך.⁴⁰

זאת אומרת שדברי הר"ן לא נאמרו באופן קונקרטי ואינם מייצגים בהכרח את דעתו
האמיתית. לפיכך קשה יהיה לסמוך על דבריו בבואנו ליישם את שיטתו, שמא הוא עצמו
לא היה מסכים לכך!⁴¹

האבני נזר סובר כי הן בית הדין הן המלך היו דנים בהוראת שעה, אלא שלא הייתה חפיפה
בין התחומים :

ולפנינו יתבאר ישוב לשיטת הר"ן. ולדעתי נראה כי השופטים והמלכים ענין
אחד היו עושין במה שבין אדם לחבירו ובכל הדברים הצריכין לתיקון
המדינה. ובודאי משפט שצריך לעשות בחילול שבת אין למלך עסק בהן.

הרב הרצוג לעומתו טוען (תלפיות שם עמ' 24) :

כלומר שמעולם לא כיון הר"ן ז"ל שבזמן שיש מלך אין כח בית דין יפה
לענוש שלא מן התורה לצורך השעה על חילול שבת וכדומה, אלא שעונשין
כאלה יש בדין גם אז, ורק בשטח הזה, ורק בידם, ולא ביד המלך. ומה
שאמר ש'אין כח ביד בית דין לדון הוראת שעה בזמן שהיה מלך רק בזמן
ש'אין יש בהם דין מלכות', כוונתו, שבזמן שאין מלך יש להם דין מלכות גם
בדברים המיוחדים למלך, וכגון דיני הורגי נפש, ולא נפרכו דברי הר"ן ז"ל
כלל, וכמדומה לי שבוזה כיוונתי אל האמת, וכד שכיבנא וכו', זכותו של הר"ן
ז"ל תעמוד לי בזה ובבא⁴².

הרב הרצוג הבין את דברי הר"ן באופן שיש דברים שהמלך לא ידון בהם לעולם, ואילו
כשאין מלך אזי בית הדין ממלא את מקומו בכל הקשור להוראת שעה. משמע שאף כשיש
מלך כשם שאין בית הדין מתערבים בענייניו, כך אין המלך מתערב בענייני בית הדין.
כתוצאה מכך, יוצא שגדול כוח בית הדין מכוח המלך, שהם ממלאים את מקומו, והוא אינו
ממלא את מקומם.

ובספרו תורת האוהל כתב (עמ' פה) :

⁴⁰ השווה גם : ספרשטיין, יהדות (M. Saperstein, Jewish Preaching, 1200-1800 New Haven 1989) עמ' 4.

⁴¹ אמנם דברי האבני נזר נכתבו בהיסוס מה, ואף ניחוחות אפולוגטיים נודפים מהדברים, אך המעיין בתשובה
יראה כי זו תשובה ארוכה ורצינית בעלת ניתוחים אובייקטיביים של מקורות רבים, לכן עד שלא יוכח שדברי
האבני נזר הם רק כתב הגנה על הר"ן, יש לומר כי לפחות האבני נזר עצמו חשב כי הוא מפרש נאמנה את דברי
הר"ן.

כמו כן יש לציין שהביטוי 'לבי אומר לי' אינו בהכרח אמירה רגשית, שהרי הקדמונים סברו כי משכן השכל
הוא בלב, השווה מורה נבוכים א, לט.

⁴² ראה ביקורת על הדברים אצל : הרוי, מונחים דמוקרטיים וליברליים אצל נסים גרונדי, הערה 17.

ודנתי כנגדו⁴³ שלא היתה כזאת בישראל שתי סמכויות משפטיות, זו של הבית דין וזו של המלך, אלא שהמלך היה בידו לדון דינים מן התורה באקראי, כעין שיש לבית דין למיגדר מילתא ובתורת הוראת שעה... אבל אין הדעת, דעת תורה, נותנת שתהא אפשרות כזאת של סמכות כפולה, שהרי אם רוצה המלך יכול הוא תמיד לדון שלא מן התורה ולחייב מיתה עפ"י אומדנות ובהודאת פי הנאשם, ונמצא שישנן שתי סמכויות משפטיות בלתי תלויות זו בזו קיימות בישראל, וזה לא יתכן מצד הסברא...⁴⁴ ואי אפשר לאמר שיש ביד המלך לדון כך בתמידות... אבל הענין הוא שגם המלך אינו יכול לדון כך אלא למיגדר מילתא.

3. הגישה האידאליסטית

דרך שלישית נאמרה על ידי יצחק ברנד בקונגרס העולמי למדעי היהדות החמישה עשר, ביי"ב באב תשס"ט.⁴⁵ שם הציע שהר"ן מציג שתי מערכות משפט, אידאלית ומעשית.⁴⁶ בעוד שההסבר הראשון של הר"ן מדבר על ההיבט האידאלי, יש מעבר חד להיבט המעשי של תפקיד המלך.

ברנד מנתח בקצרה את גישת הר"ן הכללית בדרשותיו. הוא מראה שתפיסת עולמו של הר"ן היא אנטי-פילוסופית דתית, כמעט בהכרח, דואליסטית, מורכבת ממונחי יסוד וכלי הכרה – רציונאליים ומטפיזיים בערבוביה. הוא מנסה להדגים כיצד הדבר בא לידי ביטוי לאורך כל הדרשות.

ברנד מסיים ומראה את ה'מקום בחיים' – ההקשר ההיסטורי שבו נכתבה הדרשה, ומנסה להראות כי הר"ן בדרשתו מראה לקהל השומעים כי יש פער גדול בין מצב של מלך בישראל ובין מצב שאין מלך אלא אוטונומיה שיפוטית. מהלך הדרשה הוא כזה שמראה את שלבי המעבר בין מצב אידאלי למצב מעשי. ברנד לא מרחיב נקודה זו של המעבר, אלא רק מראה

⁴³ כוונתו לר' חיים עוזר גרודזינסקי, ראה במבוא.

⁴⁴ אין אמירתו אפולוגטית בלבד, שהרי הרב הרצוג מטעים את דבריו, מדוע אין דעת התורה סובלת שתי רשויות, משום שיצא מצב של שתי רשויות שופטות מקבילות שאינן תלויות זו בזו. הרב הרצוג הכיר מודל דומה, הוא המודל של המשפט האנגלי. לכן נראה כי יש כאן התייחסות רצינית לבעיה, ואדרבה הרב הרצוג מנסה בדמיונו לראות כיצד תתיישם שיטת הר"ן בפועל, מתוך ראייה משפטית מסיק הרב הרצוג כי אין שום אפשרות משפטית ליישום מודל כזה באופן שבו הוא מוצע, על כן מציע הרב הרצוג פרשנות אחרת לדברים. משפטנות יש כאן, אפולוגטיקה אין כאן.

⁴⁵ שם ההרצאה: שופט כמלך: עיון נוסף בדרשת הר"ן. תודתי נתונה לו ששלח לי את עיקרי הדברים.

⁴⁶ ראה פרידל, החוק היהודי, הערה 35, שם הוא מפרש את דברי האבני נור בתשובתו, שהוא מפרש את הדרשה כתאורטית בלבד, אם צודק פרידל בקריאתו, הרי שהקדים את ברנד.

כי יש מעבר כזה, ומנסה להראות דרך הגותו הכללית של הר"ן. עוד הוכיח שהדרשה נכתבה בצורה של פיתוח רעיון, והרעיון הראשוני הוא גולמי.⁴⁷

הוא מבסס את דבריו על שתי ראיות, האחת מן הדרשה עצמה, הר"ן מסייג את דבריו ומביא הסבר אחר ליחסי בית הדין הגדול והמלך.

הראיה השנייה היא מפירושו לתלמוד בנדרים (כח, א):

וּכְתַבּוּ בְּתוֹסֵפוֹת, **זְדוּקָא בְּמַלְכֵי עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים** אָמַר: "דְּדִינָא דְּמַלְכוּתָא דִּינָא", מִפְּנֵי שֶׁהָאֲרָץ שְׁלֹו, וַיְכּוֹל לֹמַר לְהֵם: "אִם לֹא תַעֲשׂוּ מִצְוֹתַי – אֲגַרֵּשׁ אֶתְכֶם מִן הָאֲרָץ", אֲבָל בְּמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לֹא, לְפִי שֶׁאֲרָץ יִשְׂרָאֵל – כָּל יִשְׂרָאֵל שׁוֹתֵפִין בָּהּ.

הרי שהר"ן כותב בצורה מפורשת שלמלך ישראל אין יכולת בלתי מוגבלת. ואמנם אפשר לדחות את דבריו, שהרי שם מדובר על חוק חדש שמחוקק המלך ולא על השלמה לדיני תורה, כמו להרוג רוצח שלא התרו בו וכדומה.

4. גישת תהליכיות המחשבה - קריאת הדרשה כדרשה

גישה זו היא דרכי שלי, ואנסה להציג קריאה חדשה של דברי הר"ן. את דבריי אני מבסס על שני דיוקים חשובים. הראשון, שעמד עליו יצחק ברנד, והוא שהר"ן מציע אלטרנטיבה חלופית לדבריו: "ואפשר עוד לומר".⁴⁸

על פי המבואר לעיל בפרק השני, את פירושו הראשון הר"ן בנה על פירוש הפסוק "ושפטו את העם משפט צדק", פסוק המדבר על השופטים ולא על המלך. הרי שמגמת דבריו אינה להסביר את מעמד המלך כי אם את החשיבות של משפטי התורה,⁴⁹ וכפי שממשיך שם שמטרת משפטי התורה להחיל את השפעה האלוהי על עם ישראל. בנקודה זו התקשה הר"ן מגמרא שמדברת על אפשרות של בית דין להעניש בהוראת שעה שלא לפי דין התורה, ואז שינה את טעמו וריכך את עמדתו הראשונה.

⁴⁷ משום שהדברים טרם פורסמו קשה להציע הסברים מה בדיוק ברנד התכוון בדבריו 'תאורטי' ו'מעשי'.

⁴⁸ ראה פירוש האברבנאל (דברים יז עמ' קנט, ירושלים תשכ"ד) על דברי הר"ן האלו: "וכבר הרגיש הרב בחולשת דעתו, וכתב שאפשר לומר שכל מה שנמשך למצות התורה בין על פי משפט הצודק בין כפי צורך השעה היה מסור לבית דין הגדול. אבל במה שבין אדם לחבירו היה בבית דין המשפט הצודק בלבד. ומה שיהיה להוראת שעה היה ביד המלך. וכל זה מהרב לדעתו שהמלך היה הכרחי בעם, ואין זה דעתי כמו שיתבאר כי זה וזה היה מסור ביד הסנהדרין". מוכח שאף האברבנאל הבין שדברי הר"ן אלו 'ואפשר עוד לומר' הם ריכוך טענתו הקודמת, זאת אומרת הר"ן שינה את דעתו הראשונה וצמצם את חידושו.

⁴⁹ להלן בסעיף המשווה בין שיטתו לשיטת אבנר מבורגוס, אראה כי ייתכן שהר"ן חי בדור שבו נשבו רוחות העוסקות במשפט השוואתי בין ישראל לעמים. עוד יש לומר כי טענתי היא שהר"ן בדרשה מנסה לסקור את נושא המשטרים מכל צדדיו, ולכן מובן כיצד בתחילה מציג תיאוריה טבעית של הפילוסופים על המשפט, ובהמשך כאשר מוסיף את מצוות התורה לדין משתנה התיאוריה. הר"ן משתף את שומעיו בהתפחות דעותיו בסוגיה.

ראה מאמרה של קליין-ברסלבי, מעמד הר סיני (סיני פ א-ב, תשל"ז, עמ' 26-37). בתחילת מאמרה כותבת שעיקר מגמת הר"ן בדרשות היא להראות את תוקפה וכבודה של דת ישראל, ועליונותה על הפילוסופיה.

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

הרי שכל מגמת הדרשה אינה לרומם ולפאר את תפקיד המלך, כי אם לדבר על המעמד של משפט התורה. וכל הדיבור על מעמד המלך לא בא אלא לשרת את דבריו על משפט התורה.⁵⁰ אף הדרשה נקראת "שופטים ושוטרים", כי כל מטרתה לדבר על המשפט ועל פרשת שופטים בכללה. הרי שכל ניסיון להוציא מדברי הר"ן אמירות על המלך אינם אלא להתרכז בטפל ולשכוח את העיקר.⁵¹

יש עוד להוסיף כי בניגוד לדרכים הקודמות המסתכלות על הדרשה כאוסף של פרטים, הרי אני מציע קריאה של הדרשה כמערכה. זאת אומרת, קריאה של מהלך הדרשה ולא רק של הפרטים העולים ממנה. כפי שאראה בפרק על ההשפעות הנוצריות, הרי שמגמת הר"ן בדרשתו היא להתמודד עם דעות שלפיהן המשפט בישראל נוגד את תיקון החברה.⁵² לכן היה חייב הר"ן לכל אורך דרשתו, להראות כי המשפט בישראל בכל מקרה דואג לתיקון החברה, בין אם זה המלך ובין אם זה בית הדין.⁵³

אמנם נשאר מקום לבאר מהי אותה 'דרך דרשה', וכיצד ייתכן שהוגה יאמר דבר והיפוכו במאמר אחד?

בפתיחה למורה נבוכים סיווג הרמב"ם את סוגי הסתירות וכך כתב (תרגום ו' תבון):

והסבה החמישית, צורך הלימוד וההבנה, והוא שיהיה ענין שתוס קשה לציירו יצטרך לזכרו או ללקחו הקדמה בביאור ענין קל הציור, צריך שיוקדם בלמוד לפני הראשון ההוא להיות ההתחלה לעולם בקל ויצטרך המלמד שיקל בהבנת הענין ההוא הראשון על איזה דרך שיזדמן ובעיון גס ולא ידקדק באמתתו, אבל יונח כפי דמיון השומע עד שיובן מה שירצה בו עתה להבינו, ואחר כן ידקדק בעיון הענין הסתום ההוא ויתבאר אמתתו במקום הנאות לו.

כאשר הדרשן בכלל, והר"ן בפרט, עומד בפני קהל ודורש בפניו, יודע הוא מהם דעותיו הראשונות, וכדי לשנות את דעתם מן הקצה אל הקצה עומדות לפניו שתי אפשרויות. אם יאמר שהקהל טועה בדעתו וכי יש לו לסבור ההפך – הרי שאיש לא יקשיב לו. לכן נאלץ הדרשן לקחת את קהלו למסע עיוני מפרך, תחילה ירכך את דעתם הראשונה באופן שדעתו

⁵⁰ עמדתי שונה מעמדתו של ברנד בנקודה זו. ברנד סבור באמת ובתמים כי התיאוריה המדינית של הר"ן היא כפי שהציגו אותה תמיד, ומפני שיש פער בין התיאוריה למציאות, שינה הר"ן את עמדתו. טענתי לעומתו היא שהר"ן כלל לא סבר שיש פער בין תיאוריה למציאות, והסיבה לריכוך עמדתו היא שונה לחלוטין. לדעתי הר"ן הציע כמה מודלים אפשריים, אך הוא חוזר בו או מרכך את עמדתו. בעיקר, לדעתי, הר"ן משנה את דעתו בכל הקשור למשפט הטבעי.

⁵¹ עוד אעיר שלא ראיתי בכל ההוגים שדיברו על הר"ן מי שהסביר בצורה מפורשת מה המשמעות של "חול השפע האלהי", והרי ברור לכל קורא שכל מגמת הר"ן בדרשתו הייתה לחדש עניין זה.

⁵² אין כוונתי שדבריו הם אפולוגטיקה, אלא רק תגובה לרוחות הנושבות. הר"ן ניצל הזדמנות זו לומר את דעותיו שלו האמיתיות מצד עצמן, ניסוח הדברים בא בעקבות הרוחות הנ"ל ולא עצם הדעות.

⁵³ אכן יש לומר כי בעוד שלעניין סמכות בית הדין קורא הדרשה ימצא דברים ברורים, הרי שבנושא המלך נראה שאין הר"ן מציע כלל מודל מעשי, והלא את שאלת בקשת המלכות הוא פותר ואומר שהמלך הראוי מתמנה 'סתם' או להנהגת המלחמות, הרי שמפקיע ממנו את סמכות המשפט.

תתקבל. אמנם אין זו דעתו השלמה, אך היא נשמעת. לאחר מיכן מקשה הדרשן כמה קושיות וראיות עד שלבסוף מזניח ומשכיח את הדרך הראשונה מפני הדרך השנייה שעתה היא מבוססת, והקהל משוכנע והולך בדרכו. סיבה זו היא "צורך"⁵⁴ הלימוד וההבנה". דהיינו שאין זה רק כשעומדים בפני קהל עיקש, אלא כל אדם אינו יוצא מדעתו הראשונה אלא בצורה כזו.

הקהל שעמד מול הר"ן הכיר בסמכותו של המלך, מפני שמשטר שבספרד היה מלוכני, ועוד שמלוכה שבאה מכוח הסכמת החברה – הינו דבר שקל יותר לשכל לקבלו. הציבור באותם ימים, ולצערנו עד היום, לא הכיר את המעמד של השופטים אלא רק כדיינים פרטיים. זאת משום שאף שהיו לבית הדין סמכויות נרחבות, הרי שבית דין לא הנהיג בצורה אקטיבית את הקהל, אלא רק בצורה רפלקטיבית, דהיינו התמודדו עם מצב קיים. לכן כדי לשכנע את הקהל שהתורה מצווה אותנו להעמיד 'שופטים שוטרים' שישפטו משפט צדק, צריך הר"ן להסביר לקהל תחילה כיצד השופט משתלב במצב הקיים. לאחר שהקהל מבין את תפקידו של השופט – הר"ן כבר לא נזקק למלך, ונוטש את ההבנה הראשונה מפני השנייה שכבר התקבלה על לב השומעים. "צרות אחרונות משכחות את הראשונות" (ברכות יג,א).

ד. מקורות ומקבילות לדברי הר"ן

בפרק זה נביא כמה אפשרויות להשפעה על הר"ן, אולם תחילה יש להביא מה שכתב ר"א פלדמן במבוא לדרשות הר"ן:⁵⁵

הר"ן הוא הוגה דעות עצמאי ואין לו תלות מיוחדת שהשפיעה עליו במהלך ההגיון שלו. אכן, מכיון ששוקד הוא על שערי הדעת והחכמה של רבותיו וקודמיו, הרי הוא קולט מכלול של הגיונות ורעיונות ומוטיבי מחשבות, והוא ממזגם ביריעת יצירתו. הוא לא בא לחזור על יסודות קבועים, אלא לכתוב את יצירתו שלו – המקורית, ובעת הצורך הוא לוקח כלים ויסודות בניין מאוצרות העושר של רבותיו תורת הקדמונים, בכדי להציב בהם את היכלי יצירתו... ואולם ראוי לציין כי עצם כוחו של הר"ן הוא ביצירה שלו, אמן מקורי עם רכש עשיר של ידיעות, לצד חכמה ובינה, חריפות ועמקות, שעימם הוא יוצר את יצירת המופת הזאת.⁵⁶

⁵⁴ שורץ תרגם "הכרח". יש להעיר כי רק בסתירות החמישית והשביעית, שהן הסתירות היחידות שיש בספר מורה הנבוכים לפי עדותו של הרמב"ם, פותח הרמב"ם בתיבת "הכרח" (לפי תרגומו של שורץ).

⁵⁵ ירושלים תשס"ג, עמ' 36.

⁵⁶ ד"ר פלדמן אינו מוכיח את דבריו אלו. ברם ניכרים הדברים בעיון קל בדרשות, אין הר"ן מרבה בפיתוח דעות קודמיו, אדרבה הוא ביקורתי לגבי דעות חבריו, ועיקרי חידושו לא נבנו מרבותיו אלא מניתוחים טקסטואליים של מקורות חז"ל. לאור הערה זו יש למזער את ההשפעות האפשריות שעיצבו את שיטתו של הר"ן.

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

בטרם נחפש מקורות ממקום אחר נציע את המקורות שהר"ן עצמו השתמש בהם. שתי ראיות מביא לשיטתו. האחת היא מהמשנה במסכת אבות (ג, ט): "רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו"⁵⁷, הרי ששאב מן המשנה.

הר"ן מוסיף אמנם ראיה "מדברי החכם" (ראה הרחבה בסעיף הבא). בדרך כלל "חכם" הוא חכם גוי, אך שמא הר"ן שאב עמדה זו מעוד מקורות יהודיים שעיבדו דעות אלו, שהרי, אין ספק שהר"ן לא קרא יוונית במקור.

מכל מקום הר"ן כאן מעיד על מקורותיו, חכמת חכמי המשנה וחכמת הגויים.

1. השוואה בין דברי הר"ן בדרשות לפירושו לתלמוד

תחילה נבחן האם הר"ן עקבי בגישתו בדרשה ובמקומות אחרים שבהם התייחס לעניינים מדיניים. פרק זה מבוסס על ההנחה כי הר"ן כותב בדרשות הוא אותו ר"ן מפרש התלמוד והר"ן⁵⁸. יש לציין כי הרב הרצוג ערער על הנחה זו.⁵⁹

א. כפי שציין ברנד בהרצאתו, הר"ן בפירושו לנדרים (כח ע"א) כתב ש"דינא דמלכותא דינא" אינו קיים במלכי ישראל. לכאורה דבר זה נוגד את שיטתו בדרשה י"א, ושם כתב: "נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות". משמע שהם שווים לא רק במינוי, אלא גם בתוקף החוקים שהם מחוקקים. אמנם בפירושו על הר"ן⁶⁰ גיטין (ד, א מדפי הר"ן) לא הזכיר חילוק זה בין מלכי ישראל למלכי האומות. וכדי שלא נאמר שחזר בו הר"ן משיטתו נדייק בדבריו בנדרים שם שכתב: "**וכתבו התוספות** דווקא במלכי עובדי כוכבים", משמע שאין זו דעתו בהכרח, אלא דעתם של בעלי התוספות.⁶⁰

⁵⁷ אצלנו בדרשה: בלענו, וכתב המהדיר שכן הוא בהרבה כ"י.

⁵⁸ כך הוכיח ר"א פלדמן בהקדמה למהדורת דרשות הר"ן (ירושלים תשס"ג), וטען שהדבר היה במבוכה שנים רבות, אלא שכמה הוכחות טובות בידי, ראה שם עמ' 11-14; וראה רביצקי, על מלכים ומשפטים עמ' 472 הערה 12.

⁵⁹ תלפיות שם עמ' 15 ועמ' 18; ברם ראה הערת העורך בתחוקה לישראל עמ' 175 שהראה למבואו של ר"א פלדמן.

⁶⁰ לא נמצאו דברי תוספות אלו במקורם, ונראה שמסורת זו עברה לר"ן דרך הרשב"א, וייתכן גם שמקור הדברים הוא ברמב"ן, ראה תשובת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' כב. ברם, אמנם הרמב"ן שם תלה את חוקי המלך בכך שנתן להם חלק בקרקע, אך שם לא הבחין בין ישראל לגויים, ראה שם בסוף התשובה שכתב: "וכל שכן במדינות שהארץ כולה שלו, ויכול הוא לעשות בה חוקים כמו שירצה. שעל מנת כן הוא מחלקה להם, ועל פי חקי המלך קבלוה יושביה... דתקוני מדינה הם. ואפילו ישראל תיקנו והנהיגו בו בכמה מקומות, ועושים מעשה בכל יום", או שהרשב"א לא הכיר תשובה זו, או שפירש את דברי הרמב"ן בסוף התשובה שכוונתו גם לחוקי מלך ישראל בארץ ישראל, והדברים צריכים בירור, ראה בחידושי הרשב"א נדרים שם, וראה גם שו"ת הרשב"א א,תרלו; שם ב,קלד. ברם ראה שם ג,קט סובר הרשב"א שדינא דמלכותא דינא אצל הגויים נלמד מדיני מלך ישראל שנאמרו על ידי שמואל הנביא לעם ישראל טרם המלכת שאול, ראה שמואל א פרק ח פסוקים יא-יז; סנהדרין כ ע"ב, ולפי זה ניתן לאמר שמשפט ישראל הוא העיקר. ובתשובה אחרת כתב (ו,רנד):

ב. בדרוש השמיני כתב הר"ן (עמי שז):

ואני סובר בזה עוד עניין אחר, והוא **שידוע** שתועלת הנהגת הכלל וטוב סידורו הוא, כשתשוב ההנהגה ותעלה אל ראש אחד מיוחד. ומפני זה נצטוו ישראל להקים עליהם מלך, כדי שתסודר ותמשך ההנהגה ממנו.

אפשר לפרש כי דבריו מכוונים ממש לדרשה י"א, ושזהו צורך אנושי שתהיה מלכות, וכך יש לפרש את המילה "שידוע". בהקדם מה שיש לשאול, למי ידוע? מניין ועל בסיס מה ידוע? נראה כי כוונתו לידיעה של כל אדם, לא בהכרח יהודי. נמצא שהר"ן כאן עקבי בדבריו. אך שוב, גם כאן פותח הר"ן את דבריו "ואני סובר בזה עוד ענין אחר". משמע שאין זו דעתו המוחלטת אלא הצעה בלבד, והיא מוספת על דרכו האחרת.

ג. בחידושו לתלמוד כתב הר"ן (סנהדרין, כא ע"ב):⁶¹

ואם תאמר, והא מלך לא דן ולא דנין אותו? יש לומר דמיירי בדיני ממונות. והרב המאירי ז"ל תירץ בדינין שהוא דן בעצמו מטכסיסי מלכות, אי נמי במלכי בית דוד.

המשנה אומרת כי כשהמלך יושב בדין, ספר התורה שכתב יושב עמו. מקשה הר"ן כיצד יושב המלך בדין כדיין? הלא ישנה משנה אחרת שפוסקת שמלך אינו דן! הר"ן מתרץ שלושה תירוצים. שניים לכאורה יכולים להתאים לשיטתו, והשלישי הוא דברי התלמוד עצמו במקום אחר (סנהדרין, יט ע"א). על פי שני התירוצים הראשונים, יש שתי מערכות משפט. הראשונה של בית הדין על כל שלוחותיו,⁶² והמערכת השנייה היא בתי דין של המלך. על פי התירוץ הראשון בית הדין של

"ובמה שכתבת: 'דינא דמלכותא דינא', יגעתי הרבה שאמרת **אפשר** דשמואל אמר כן כשהמלך רוצה שידינו בארצו חכמי הגויים", הרי שנושא זה הטריד את הרשב"א וכנראה שבמשך חייו הסביר דין זה באופנים שונים. ונראה שיש עוד לחקור את העקרונות המדיניים במשנתו של הרשב"א, נושא שהעסיק אותו הרבה, ונראה שעסק גם במשפט השוואתי, ראה תשובות הרשב"א החדשות מכתב יד (עד): 'ואני שאלתי את פי חכמי הגויים...'; שם (א,תתקמו): 'ואני רואה בדיני הגויים...'

מעיון קל בדברי הרשב"א בכמה מקומות, נראה שהוא מסווג את החוקים לשלוש רמות שונות: חוק ישראל הוא מעל כל החוקים, אחריו חוק המלך, ראה תשובות הרשב"א החדשות מכתב יד (שמב): 'לפי שסתם חקי המלך על בני אומתו בלבד. ואפילו אם פירש והטיל הנהגותיו על כל בני המלכות וישראל בכלל, כיון שיכול ישראל לכופף את חברו בדיני ישראל ואין המלך כופה אותן לדון באותן הדינין וההנהגות שהנהיג, ולא קבע אותן אלא לענין שידונו אותן בערכאות שלהן כך אם יבואו לפניהם', הרי שאין ישראל חייב לגשת לערכאות של גוים, ולכן אינו מחוייב לחוקי המלך אלא אם מחייב עצמו בהם (וראה הערת המהדיר שם [3] שזוהי שיטת רבינו יונה מגירונדי, ושם בהערה [8] מאריך לבאר את דברי הרשב"א בתשובה). אחרי חוק המלך ישנו הנהג המוקבל שדינו חוק, למעט אם סותר את השניים הראשונים. וכן כתב בתשובה (ג, קסה), וחזר על דבריו שם ד, קיא): 'זו היא שורת הדין, זולתי אם יש שם חקי המלך, כמו שיש במקצת המקומות, שבכל כיוצא בזה הולכין אחר חקי המלכות'; וכן שם (א,תתקמו): 'ויכל שכן אם תדינם בחק המלך'.

⁶¹ ישנו ויכוח בזהותו של המחבר, ברם ראה מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ד, במבוא עמי 7-8 שהכריע שמחבר החיבור הוא רבינו נסים גירונדי.

⁶² ראה סנהדרין פח ע"ב; רמב"ם הלכות סנהדרין פרק א.

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

המלך עוסק רק בדיני ממונות, ולפי התירוץ השני המלך דן ב"טכסיסי מלכות", שהם לכאורה חוקי המלך הפרטיים כגון מסים ושאר חוקי המלך. אולם אין הר"ן ולא המאירי מפרטים מהם אותם "טכסיסים", כמו כן לא ברור אם החוקים חופפים לדיני התורה שדנים בהם בתי הדין, ולחלופין מה יהיה הדין במקרה של התנגשות ערכים.

לסיכום נראה שהר"ן אינו סותר את דבריו בשום מקום אחר, ומאידך גיסא אי אפשר להוכיח מדבריו במקומות אחרים את החלטיות שיטתו.

2. השפעה יהודית

בסעיף זה אביא מקצת מקורות מחכמי ישראל שקדמו לר"ן, שייתכן ששאב מתורתם, אתרכז בעיקר בחכמים שהמשיכו את המסורת של בית המדרש הספרדי, מקום מושבו.

ר' יהודה הלוי

נראה כי הר"ן שאב הרבה מספר הכוזרי. לעיל הראיתי שהרבה מיסודות שיטתו של הר"ן בנויים על מושגים שהטביע הכוזרי, כמו 'העניין האלוהי' שתורגם אחר כך ל'שפע האלוהי'. עוד הראיתי, שבתחילת שיטתו טוען הר"ן כי המוסר הוא עובדה אוניברסלית. כפי שהראיתי, דברים אלו נלקחו מהכוזרי (ב, מח; תרגום ו' תבון):

אלה והדומה להם הם החוקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה האלהית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהילה שתהיה מבני אדם, עד שקהל הלסטים אי אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם, ואם לא, לא היתה מתמדת חברתם.

ר' אברהם בן דאוד

הראב"ד בספר האמונה הרמה כותב במאמר ב עיקר ה (עמ' 70 במהד' שמשון וייל):

והמקובלות - בהם יושמר סדור העולם ויתמיד בו הישוב, ולולי הם מתבטל זה. כי סדור העולם לא יגזור שיהיה כל מי שהוא בו שופט, עד שכאשר יראה דבר יכחישהו השכל, יגזור בו במה שראוי. כי אם היה זה כן, יפסד הסדור, ויתחדש ההרג. הנה אי אפשר מבלתי שופט ממונה רצוי. אותו השופט אי אפשר שידע כל העניינים המתחדשים בחושינו, אבל ידע מהם מעט מזער, עד שאין יחס לו אל מה שיעלם ממנו מהם. וכל מה שיעלם ממנו מהם אמנם יבא אליו מצד הספור. ואם היה השופט יוצא לקראת הכחש העדויות, ויכחיש כל הדברים, לא יתפרע העשוק מן העושק, ויצטרך העשוק לתבוע

דינו בדין, אם יוכל, ויעזור אותו כת אחת, ולעשוק אחרת, וילחמו ויפסד סדר העולם.

הרי שסבר כי יסוד סדור העולם והתמדת היישוב הוא שיש שופט שפועל לפי שכלו.

הרמב"ן

הרמב"ן על התורה כותב (שמות טו, כה):

ועל דרך הפשט, כאשר החלו לבא במדבר הגדול והנורא וצמאון אשר אין מים – שם להם במחיתם וצרכיהם מנהגים אשר ינהגו בהם עד בואם אל ארץ נושבת... וכן ביהושע נאמר (יהושע כד, כה): 'ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם', אינם חקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות ויישוב המדינות.

הרמב"ן מדבר באופן מפורש על צורך אנושי להנהגת חוקים שבהם ינהיגו את הקיבוץ האנושי, והחוקים אינם חוקי התורה.

הרשב"א

הר"ן כתב בדרשתו:

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים... ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה... וזהו משפט צדק אמיתי בעצמו הנמסר לדיינים. אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי.

ושמא שאב את דבריו מרבו הרשב"א, שכתב על בתי הדין (שו"ת הרשב"א ג, שצג):

רשאים הן לקנוס קנס ממון או עונש הגוף, הכל לפי מה שיראה להם, וזה מקיים העולם. שאם אתם מעמידין הכל על הדינין הקצובים בתורה, ושלא לענוש אלא כמו שענשה התורה: בחבלות, וכיוצא בזה, נמצא העולם חרב.

וכן חזר על עמדה זו בתשובה אחרת (ד, שיא):

שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם, אלא בבית דין שדנין על פי דיני תורה, כסנהדרין או כיוצא בהם. אבל מי שעומד על תקוני מדינה, אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש, אלא לפי מה שהוא צריך לעשות, כפי השעה, ברשיון הממשלה... כל שכן אתם, שעיקר ההסכמה לא היתה אלא לעשות מה שיראה בעיניכם, כמו שכתוב באגרת התקנה אשר אמרתם.

ובשלישית חזר על עמדתו זו באיגרת ששלח הרשב"א לרבני צרפת, (שו"ת הרשב"א החדשות מכתב יד, שמה):

יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן

שאינן דין המלכות אלא אחר ידיעת האמת. כי אם אין אתה אומר כן אלא שאתה מעמיד הכל על דין תורה כדין סנהדרין, היה העולם שמם שירבו הרצחנים וחבריהם.

הרי שאת גרעין הרעיון שיש שתי מערכות משפט מקבילות המובחנות במטרותיהן, שאב הר"ן גם מהרשב"א.

ברם בתשובה אחרת (ו, רנד), נראה שהרשב"א סובר שכאשר יש סתירה בין חוקי ישראל לחוקי האומות, אין לשנות מחוקי התורה. השאלה עוסקת בדיני ירושה. לפי דין תורה הבעל יורש את אשתו, ולפי חוקי האומות אם האישה מתה בתוך זמן קצר מתקופת הנישואין, הירושה חוזרת לאביה:

ומכל מקום לנהוג כן מפני שהוא משפט גויים, באמת נראה לי שאסור, לפי שהוא מחקה את הגויים, וזהו שהזהירה תורה (שמות כא, א): "לפניהם ולא לפני גויים" ואף על פי ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון. שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו את חקות הגויים ודיניהם... ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים חלילה לא תהיה כזאת בישראל ח"ו שמא תחגור התורה עליה שק.

וייתכן שזו דעת הר"ן עצמו, דהיינו שבתחילה כתב שיש לקבל את משפט המלך, ועל גבי משפט זה את התורה. ברם לאחר מיכן, בהמשך הדרשה, הפך את היוצרות. וזו ממש דעת הרשב"א.

3. השפעה נוצרית⁶³

תחילה יש לעיין אם בכלל יש אפשרות שהר"ן הושפע מספרות נוצרית. אינני מדבר על אפשרות טכנית, שהרי הר"ן גר בסביבה נוצרית. אלא כוונתי לעצם הרעיון שישאב רעיונות שלא מן היהדות. אמנם הר"ן הביא ראיה מ"חכם אחד", אך כאמור ייתכן שראה מקור זה בעיבוד יהודי. אולם בניגוד לחכמי אשכנז שהיו נתונים לדיכוי של השלטונות, הרי שבספרד הרקע החברתי-כלכלי היה שונה, ואפשר לחכמים שם להתייחס בגישה חיובית לשלטון ולהשוותו למשפט העברי.⁶⁴ אחרי דיון על ההשפעות אפשריות של הר"ן כותב רביצקי (חירות על הלוחות, עמ' 69):

⁶³ לא ידוע לי אם הר"ן הכיר שיטות מוסלמיות בענייני דת ומדינה, ולא מצאתי התייחסויות שלו בעניין. אם כי נראה כי הכיר היטב את שיטת האסלאם, וראה תשובות הרשב"א החדשות (מכתב יד) סי' שסז, תשובה ארוכה שכתב הרשב"א נגד טענות מוסלמיות, נראה כי הר"ן שהיה מבית מדרשו הכיר את התשובה או לפחות את רוח הדברים.

⁶⁴ ראה רביצקי, על מלכים ומשפטים עמ' 483. וראה נבו, דרכי פרשנותו, עמ' עה שכתב שדרכו של הר"ן בפרשנותו לתורה הייתה מכוונת נגד הפילוסופים ונגד הנצרות.

ואולם... ייתכן שהמחבר היהודי שאל מן החוץ מושגים מקוטעים וגם פיתח ערנות לשאלות חדשות שהעלו הסכולסטיקנים, אך לא אימץ את גופי תורתם.

בהמשך הדיון מעלה צדדים שונים להתלבטות זו. לדעתי, נראה שעיקר השפעתו היא ממקורות יהודיים, ואף אם שאב ממקורות זרים אין זה עיקר אלא טפל. וזאת משום שדרכו בכל מקום להחשיב את תורת ישראל כדת החשובה, והתנגד בחריפות לדרכו הפילוסופית של הרמב"ם.⁶⁵ לכן נראה שבעניין יסודי כל-כך לא ישאב ממקורות זרים, כי זה הפך מגמת הדרשות.⁶⁶ אולם אף על פי כן אראה בסעיף זה מקצת השפעות אפשריות שראה הר"ן.

משפט הכנסייה

משפט הכנסייה, בניגוד למשפט האסלאם, הכיר בסמכות המדינה בתחום הארצי. "תורת שתי החרבות", דהיינו שיש שתי סמכויות, דתית ומדינית. המלך קובע את הסמכות המדינית, והאפיפיור את הסמכות הדתית, ויש הפרדה מלאה ביניהם. "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולא להים את אשר לאלוהים", אלו משפטים שאפיינו את עמדת הכנסייה כלפי המשטר.⁶⁷ הרי שהחברה הנוצרית סבורה כי אין בסמכות הדתית לתקן את החברה, וכדי לתקנה חייבים שלטון "חילוני". מול עמדה כזו התמודד הר"ן. נראה כי התייחסותו החיובית כלפי השלטון היא תגובה טבעית למחשבה מסביבו. אמנם מלמד כתב כי להבחנה הנוצרית אין מקבילה יהודית, אך נראה כי אין הדבר מדויק. שהרי הר"ן, לפחות בתחילת דרשתו, מדבר על כך שהמשפט בישראל מטרתו דתית בלבד, ואין לה שום עניין בתיקון החברה. וזהו ממש מודל שתי החרבות. אם כי יש לזכור כי הסיבה שהביאה את הר"ן לשינוי וריכוך עמדתו הייתה הגמרא בסנהדרין המדברת על כך שבית דין דן שלא כפי דיני תורה לצורך השעה, הרי מפורש שגם בית הדין מתעניין בתיקון החברה. ושמה אפשר לקרוא את הדרשה כמעבר מפוכח מראייה נוצרית המנתקת את הדת מהמציאות החומרית, לחיק היהדות המחברת ביניהן.

⁶⁵ אף הרמב"ם כתב באגרת לחכמי לונד (תרגום: ר"י שילת, מעלה אדומים-ירושלים תשנ"ה; כרך ב עמ' תקב) שהחכמות החיצוניות אינם אלא רקחות טבחות ואופות לתורה. משמע שגם הוא סבר שהתורה עיקר והפילוסופיה ושאר חכמות חיצוניות אינם אלא משרתות לתורה.

⁶⁶ אפשר לומר גם על דרך השלילה ולפרש את דברי הדרשה כפולמוס או כתגובה לרוחות זרות הנושבות במחנה.

⁶⁷ ראה מלמד, המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים, רעננה תש"ע, עמ' 37, ובהפניות שם הערה 7. נראה כי אורגיניוס היה הראשון שיצר השקפה זו, ראה מ' אבי יונה, בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תש"ל, עמ' 131.

אבנר מבורגוס

רביצקי מצדד בכך שדברי הר"ן מכוונים נגד המומר אבנר מבורגוס. במאמרו על מלכים ומשפטים (עמ' 483),⁶⁸ כתב שהאפשרות שהר"ן ידע על ביקורתו של אבנר מבורגוס הינה סבירה מבחינת הזמן והמקום.

כוונתו לביקורת שהטיח אבנר על המשפט היהודי שהוא מעוות ונוגד את תיקון החברה, בניגוד למשפט הנוצרי המתקן את החברה. בורגוס, טוען רביצקי, היה כנראה הראשון שהשווה בין המשפט הנוצרי למשפט העברי. על פי השערתו של רביצקי כתגובה לביקורתו של בורגוס, כתב הר"ן כי בכל מקום שאנו מוצאים שהמשפט גורם לסטייה מתיקון החברה, הרי שמשפט המלך ישלים אותו.⁶⁹

ויליאם מאוקהם⁷⁰

רביצקי טוען,⁷¹ כי הר"ן הכיר את דבריו של ויליאם מאוקהם, שטען יש למדינה כוח גדול משל הכנסייה. דבריו של ויליאם הם כנגד גישתו של תומס אקווינס שטען כי לכנסייה כוח גדול יותר.

אמנם איני בקי בספרות הנוצרית, אך שמא יש לפקפק בהעמסת יתר של ידע נוצרי על כתפי הר"ן. בסעיף הקודם דובר על יהודי מומר שהתווכח והתריס נגד היהדות. לכן סביר הוא שהר"ן הכיר את דעותיו, שכן נרתם להגנת היהדות מפני התקיפות. אך לא ברור עד כמה הר"ן התעניין בתרבות הנוצרית, עד כמה העמיק בה ועד כמה הושפע ממנה. אף שמדובר בתחומים קרובים, לא ברור לי שהר"ן הלך לרעות בשדות זרים בסוגיה זו, שכן לא חסרו לו מקורות יהודיים שעסקו בה.

עוד זאת, גם אם נמצא כמה ביטויים דומים, נראה שרביצקי לא הצליח להראות כיצד הר"ן לוקח מויליאם לא רק את הרעיון בענייני דת ומדינה, אלא שהר"ן גם לקח ממנו את דרך הדיון ואת מהלך הדרשה. זאת אומרת עלינו למצוא מקורות מקבילים לכך שויליאם פתח באותה קושיה או באותו רעיון יסודי, ועליהם בנה את דבריו. ובמילים אחרות, קשר טקסטואלי במקרה זה יהיה שיקול מכריע, ואין להסתפק בדמיון כללי של הגותם.

⁶⁸ וחזר על דבריו בחירות על הלוחות, עמ' 67 ואילך. וראה גם דבריו בדרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ט עמ' 44, הערה 26.

⁶⁹ יש לציין כי עמדה זו של תיקון לצורך השעה נכונה בכל שלבי הדרשה, בין אם המלך הוא זה שמתקן לצורך השעה, ובין אם הסנהדרין היא שנוהגת כך.

⁷⁰ על השפעות של ויליאם מאוקהם על הר"ן, ראה הרוי, נסים גרונדי וויליאם מאוקהם.

Harvey, Warren Zev, Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter, The Frank Talmage Memorial Volume II (1992) 87-98 .

⁷¹ חירות על הלוחות, עמ' 68.

ה. סיכום

פתחתי בהצגת עיקרי הסוגיה, בהמשך הבאתי ציטוטים עיקריים מתוך דרשתו. לאחר מכן הצעתי פירושים שונים לדרשה. לאחר הצגת הפירושים המקובלים הצעתי פירוש משלי לדרשה. הפירוש המוצע מבוסס על כמה הנחות, הראשונה שבהן היא התפיסה שיש לקרוא את הדרשה כמקשה אחת, ולא כאוסף פרטים ופירושים לפסוקים וקטעי תלמוד. לאחר מכן הראיתי, כי מטרתה של ה'דרשה' היא לפתוח את הסוגיה באוזני השומעים, ולהציע לפניהם כמה דרכים להתמודד עם הבעיות. עיקר מטרת הדברים הייתה להוכיח כי המודל שהר"ן מציע אינו מודל של הפרדה, אלא מודל של השלמה. הראיתי כי שיטת פרשנות זו מקובלת הייתה בכל הדורות אצל כל רבותיו ומשפיעיו של הר"ן, ואף הר"ן עצמו השתמש בדרך זו ברבים מפירושיו לתלמוד. נראה כי חלק ממפרשי הר"ן שדיברו על הפרדת רשויות גמורה טעו בכך שסברו כי הר"ן עצמו דיבר על הפרדה גמורה.⁷² גם אם נאמר שהר"ן מעמיד מודל של הפרדת רשויות אין זו הפרדה שבה הדת אינה מפריעה למדינה, גם לא מודל של הפרדה שבה המדינה אינה מפריעה לדת.⁷³ אדרבה, אנו מדברים על שיתוף פעולה מלא שחוקי המדינה אינם יכולים לסתור את התורה אלא רק להוסיף עליה – המדינה מגנה על הדת, ומחזקת אותה.⁷⁴ נראה שיסכים הר"ן לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים (ד, ט): "ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת". לא יעלה על הדעת שמלך ישראל שמונה על ידי הסנהדרין של ישראל – יפזר אותה ויקים מערכת דתית שאינה יהודית,⁷⁵ ודאי שהר"ן לא יסכים לכך. וכדברי ר' יוסף אלבו בעיקרים (ד, כו):

וזה כמאמר החכם:⁷⁶ **המלך והדת אחים נאמנים**, ואם יראו העם את המלך מזלזל בתורה ובמלמדיה יבאו כל העם להקל בה ותפול התורה בכללה.

⁷² בעיקר אני מתכוון לדבריו של ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי, ראה ציטוט במבוא.

⁷³ ראה מודלים שונים אצל נויברגר, דת ומדינה, דת ומדינה בישראל, ירושלים תשנ"ז, בעיקר בעמ' 7 ו-11. עוד נראה להעיר על דבריו של ר' חיים עוזר, ראה במבוא, על פי דברינו כאן, נראה שאפילו הר"ן לא יסכים למצב שבו חוקי המלך סותרים ממש את דיני התורה.

⁷⁴ מודל דומה יש באנגליה, ראה נויברגר, דת ומדינה, עמ' 13, המלך מגדיר את עצמו "מגן האמונה".

⁷⁵ ואף לא יעלה על הדעת שהמלך יקים מערכת משפטית מקבילה, כפי שנאמר לפי חלק מהפירושים לדרשה.

⁷⁶ ראה ד' ארליך, הגותו של ר' יוסף אלבו, באר שבע תשי"ע, עמ' 179 הערה 80. מביא כמה אפשרויות לזהוי החכם. הר"ן לא היה אחד מהם.