אורי בגנו

תורת המדינה למלבי"ם

מרכז תורה ומדינה | המחלקה המדעית

תשע"ט

כתיבה: ד"ר אורי בגנו

סדר ועימוד: שחרית
072-2113131 yosi@bsy.co.il

עיצוב עטיפה: סטודיו TWB

חברי המערכת

הרב פרופ' נריה גוטל, הרב ד"ר אופיר כהן, הרב זאב שמע

בהוצאת שיחת דקלים ע"ר.

מרכז תורה ומדינה ניצן, מיקוד 15 ת. ד. 7928700

טלפון: 073-2865858

אתר: www.toramedina.org.il

©

כל הזכויות שמורות

בשער

״עת לחננה כי בא מועד״ (תהלים קב, יד)

קימעא קימעא השיבנו בורא עולם לארצנו, אחר אלפיים שנות גולה ממושכה ומדאיבה. וכשם שהגולה לא הייתה רק מרגבי אדמה אלא גם מריבונות מדינית, כך גם השיבה אינה רק למצוות התלויות בארץ אלא גם להלכות התלויות במדינה. וכשם שביחס לראשונות הכרחי לעיין מחדש בסוגיות שהיו שנים רבות פחות מעשיות, כך - מכל שכן ושבעתיים - שהדבר אמור ביחס לשניות. ואם בראשונות מצוי בידינו - למיצער - ירושלמי זרעים ורמב״ם זרעים, ופרשניהם ונושאי כליהם גם אם הלא-רבים, הרי שביחס לשניות כמעט ואין בידינו דבר ממשי ומפורש.

קושי זה עוד מתעצם לאור העובדה שבנדון זה של הלכות מדינה, לא רק שהמקורות אינם רבים, גם ״תרגומם״ הלכה למעשה מורכב וסבוך. מדינה ״דהיום״ ומדינה ״דאז״, הן שתי יצירות שרחוקות מאוד - מהותית - זו מזו, וכמעט לא קרבו האחת לשנייה. זו דמוקרטית וזו מלוכנית; לזו משרד ממשלתי שמופקד על רווחה בעוד שאצל זו מדובר במצות גמילות חסדים אישית; זו מכילה אזרחים לגיטימיים שאינם מקפידים על קלה כחמורה בעוד שאצל זו עבריינים אינם ״לגיטימיים״; בזו מערכת השיפוט מופרדת ממערכת השיטור ואילו בזו ״שופטים ושוטרים״ כמערכת משולבת; מעמד האישה הוא מאדני היסוד של חברה עכשווית מה שלא היה כה דומיננטי בחברה קדומה, ועוד ועוד הלאה והלאה שינויים גדולים וקטנים ולא פעם מהותיים.

ואחר הכל, חלילה לומר שלהלכה אין מה לומר בעניינה של מדינה מודרנית - אדרבה ואדרבה, קיימא לן כי ״זאת התורה לא תהא מוחלפת״. דימוי מילתא למילתא הוא כלי ראשון במעלה שניתן למשה בסיני - לצד כלים נוספים - והוא מאפשר התמודדות עכשווית על סמך מקורות קדומים. אמת, מלאכה זו היא מן הקשות שבקודש, ולא בכדי מוצא אתה רבות את הפוסקים חלוקים בשאלת איתורו של ה״דימוי״ המדוייק, ועדיין אלה וגם אלה מסכימים על העיקרון: נתינת מענה הלכתי לאתגרים חדשים באמצעות ״חדשים גם ישנים״.

כך גם בהלכות מדינה והליכותיה - דימוי מילתא למילתא. אלא שלצורך זה הכרחי להכיר כדבעי הן את ההלכה והן את המדינה. כאן בדיוק נכנס חזונו של ׳מרכז תורה ומדינה׳. הנחת יסוד של ה׳מרכז׳ היא שלעת הזו של תחיית עם ישראל בארצו ובמדינתו, הכרחי לתת את הדעת על עומקן של הסוגיות

שניצבות לפתחנו. הלכות מלכים לרמב"ם הן אפוא תשתית ראשונית, שאותה יש לנתח וללבן, לברר ולחקור, להשוות ולדמות. לצד זה נכון להגיש לציבור מאמרים סדורים ומקיפים שעניינם דעת ההלכה אודות המדינה.

הן מישור זה והן מישור זה חייבים להתייצב על הכרה מדעית, מושכלת ומדוייקת, של הבנת 'מדינה - מה היא'? כך הדבר בכל תחום הלכתי, שהכרחי להבינו כדבעי קודם הכרעת דינו, וכך גם בנדון דנן. לשם כך נפתחה ב'מרכז תורה ומדינה' מחלקה מדעית, שזה אכן עיקר עניינה: הכרת מדעי המדינה: מושגים ואישים, היסטוריה ותהליכים, גישות וכו'. בראש המחלקה עומד מכובדנו ד"ר אורי בגנו, שזו השכלתו ובכך ידיו רב לו.

עתה שמחים אנחנו להגיש לציבור את עיקרי עבודתו על משנתו המדינית של המלבי"ם. עבודה זו, שבמקורה נכתבה כדוקטורט אקדמי, הורקה מכלי לכלי, עובדה והותאמה לקהל קוראים רחב. המלבי"ם מוכר - בעיקר - כפרשן חשוב ביותר לתנ"ך, כרב-לוחם על דרכה של תורה וכמנהיג ציבורי משמעותי. עתה טוען הכותב כי המלבי"ם הוא לא פחות מאשר "מייסדה של מחשבה מדינית תורנית מודרנית". לדידו, בכתבי המלבי"ם משוקעות תובנות עקרוניות ומהותיות ביותר על עניינה של מדינה, אלא שאלה מפוזרות אי-פה אי-שם במכלול כתביו. חסד עשה עמנו אפוא ד"ר בגנו, ש"דלה לן חספא ואשכח מרגניתא".

העובדה שמקורו של החיבור בעולמה של אקדמיה השפיעה לא מעט על "צורת" הספר. כך בסגנון לשוני ומונחים, כך במיבנה וסדר, כך בהפניות ואיזכורים, גישות ואישים ועוד - ולא כך ב"תוכן", שהוא בבחינת "חולין על טהרת הקודש". ספר זה, שאינו מופנה רק לאולם בית המדרש אלא גם לאולם הכללי, יאה לו מורכבות זו.

קורא הספר יראה ברכה בחיבור שעניינו **תורת המדינה למלבי"ם**, שכן הוגה דעות חשוב זה קבע כי אומנם "אין המצוות [כולן] תלויות בארץ" אך "הארץ [כולה] תלויה במצוות" (השווה מבוא הראי"ה ל'שבת הארץ', פרק טו). שעה שכך הדבר, ודאי חשוב להשתית מדינה על אדני תורה, כחזון 'מרכז תורה ומדינה'.

הרב יגאל קמינצקי	הרב פרופ' נריה גוטל
ראש מרכז תורה ומדינה	ראש מערך המחקר

תוכן העניינים

הקדמה 7

מבוא 9

חלק א: יסודות 13

האדם המדיני 15

אזרח, גר ותושב 28

הנהגה 38

ברית 45

תקון עולם 49

חלק ב: מדינה 55

הלב והסגולה 61

אומה 66

בני ברית 71

ארץ ישראל 77

החוקים 81

החוק השכלי 83

החוק המדיני 85

החוק האלוקי 87

שלטון 92

המנהיג 98

המלך 103

חוק המלך 110

מורד במלכות 112

מלך ישראל 115

המלך הראוי 121

"דין מלך" לעומת "דין תורה" 124

חלק ג: המערכת הבינלאומית **129**
בעלי ברית 133
צבא ומלחמה 138
צבא 141
אנשי חַיִל 141
שר הצבא 152
גיוס וארגון 153
מלחמה 159
דיני מלחמה 162
טיפולוגיה של מלחמות 172
הטיפולוגיה של המלחמה הניסית 180
שלום 197
המלחמה האחרונה 197
בית המשפט הבינלאומי 203
מלכות שמים 209

סיכום ומסקנות **219**
המלבי"ם: מייסד המחשבה המדינית התורנית המודרנית 221

ביבליוגרפיה **225**

הקדמה

בין שתי ערים נפרשת מסכת חייו של הרב מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל וייסר - המלבי"ם. בין וולוצ'יסק, בה נולד בי"ט באדר ב' תקס"ט (1809), לקייב, בה נפטר ביום ב' של ראש השנה תר"ם (1879) היו שבעים שנותיו של המלבי"ם למסע של נדודים בין ארבע ארצות, שלוש עשרה ערים, שבע כהונות רבניות ותקופת עימות חריפה שבסופה גירוש ומאסר. שנים אלו השתרגו בתקופה הרת גורל בתולדותיה של התפוצה היהודית באירופה אשר שינתה את פניה בשלל היבטים. מגמות של התרחבות בשדה הספרות והתרבות מחד גיסא, ותמורות ברמת המחוייבות למסורת הדורות מאידך גיסא. זאת, על רקע תהליכים במרקם החברה ובמבנה הכלכלה. צומת העתים אליה נקלע המלבי"ם, יחד עם ההזדמנות שנקרתה בפניו להיכרות קרובה עם קהילות אירופה, בצירוף הגאונות והבקיאות העצומה שאפיינוהו, הנביטו כתיבה המגלה שילוב מרתק בין ישן לחדש, נאמנות מלאה לחיי תורה ומצוות בדקדוק הלכתי מחמיר יחד עם ערנות לנפלאות ה'מדע החדש', שמירה על מורשת הפרשנות מדורי דורות יחד עם תפיסות רעננות, שכל כולן תגובה מדוייקת לארועים ורעיונות בני הזמן. מיניה וביה מתברר כי התאוריה הפוליטית היא ליבה של יצירתו כולה. הניתוח הפוליטי, המסתתר בינות לחביוני הפסוקים, מתגלה כמערך שלם שנע בין מספר רבדים ומישורים, אשר תכליתו אחת.

ספר זה מחולק לשלשה שערים. ראשית, הדיון ביסודות הפוליטיים הנובעים מהמושג "האדם המדיני", שנית, האומה, ולבסוף המערכת הבינלאומית. זאת, על פי החלוקה המקובלת, במדע המדינה וביחסים הבינלאומיים, לרמות ניתוח: רמת הפרט, רמת המדינה ורמת המערכת.[1]

המסד לספר זה הוא עבודת הדוקטורט "לגיון של מלך מסיני - האזרח, העם והחברה הבינלאומית במשנתו המדינית של המלבי"ם", שכתבתי בהנחייתו של פרופ' סטיוארט כהן. פרופ' כהן הוא אשר הכניסני בנתיבות החכמה והדעת. כאשר שימשתיו כעוזר הוראה, לימדני הוראה מהי, וכעוזר מחקר, מהו מחקר. על כל זאת תקצר היריעה כדי להודות לו כפי שהיה ראוי להיות.

---

1. David J. Singer, "The Level of Analysis Problem in International Relations", World Politics 14, 1 (1961): 77-92; Kenneth N. Waltz, Man, the State and War (N.Y: Columbia, 1954). **לסיכום עדכני ראו:** Bruce Russet, Harvey Starr and David Kinsella, The World Politics: The Menu for Choice, 9th ed (Boston, MA, Wadsworth, Cengage Learning: 2010).

שיטת המחקר על פיה נכתב ספר זה מאמצת את דרכו של פרופ' סטיוארט כהן במחקריו. דהיינו, העלאת המונחים בעלי הממד הפוליטי מתוך הכתיבה התורנית. כך, משמיעה המסורת המדינית היהודית את מונחיה שלה, ללא הטלת מונחים פוליטיים באופן מלאכותי על הכתובים.

"מרכז תורה ומדינה" - אשר מהווה מזיגה ייחודית של בית מדרש ומרכז מחקר בתורת המדינה - פתח בפני שערי לימוד, דיון, ניתוח והערכה, בחברותא מחכימה ומפרה עם הרבנים והחוקרים. על כך תודתי והוקרתי להם ובראש ובראשונה לראש המרכז מורנו הרב יגאל קמינצקי, שהוא מקור לאמונה ולחזון הצופה למרחקים הנספגים בכל מי שזוכה להיות משומעי לקחו. ראש מערך המחקר, הרב פרופ' נריה גוטל, מהווה מופת בשיטתו המחקרית המעמיקה בד בבד עם נכונותו בכל עת להעניק מתבונתו לתלמידיו ולהעשיר בהערות ובהארות המרחיבים את הדעת. הרב ד"ר אופיר כהן הוא משענת איתנה של תמיכה בחומר וברוח, לולא האמין בספר זה לא היינו חוזים ביציאתו לאור. צוות הניהול, בראשות עמיטל בראלי ועמי גיאת, לא חסך במאמצים ובמשאבים על מנת לסייע לכל אורך הדרך.

על כל זאת אני אסיר תודה, יבואו כולם על הברכה.

אורי בגנו, אלול תשע"ט

מבוא

מפעל הפרשנות של המלבי"ם מהווה מקור נדיר של יצירה, שנכתבה בעידן המודרני, אשר צופנת בחובה תגובה ייחודית ומזהירה בבדידותה לאתגר של "רוח התקופה". דרך, שניתן לסכמה באמצעות הכותרת שנתן לפירושו לחמשת חומשי התורה: "התורה והמצוה". כותרת זו בחר המלבי"ם על מנת להצהיר על כוונתו: הוכחת אמיתותה של תורה שבעל פה והקשר הבלתי ניתן לניתוק בינה לבין התורה שבכתב.

על פי עדותו, נטל המלבי"ם על עצמו משימה להקים "חומה בצורה" לשם הגנת היהדות אל מול שינויי העיתים. אמנם, התגובה שאפיינה את השדרה המרכזית של הרבנים אל מול קריאת התגר, באה לידי ביטוי בפולמוס ובמאבק חזיתי. ברם, המלבי"ם בחר בנתיב שונה: "גישה מסויגת וצנועה של היערכות אינטלקטואלית".[1] קמעה קמעה, סבר המלבי"ם, יעלה בידו להסיט, על ידי הצבת החלופה הפרשנית השיטתית, את פני ההמון הנוהה אחרי האלילים החדשים, לשוב, במסילה העולה בית אל, אל כור מחצבתם.

הרב מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל וויסר, שנודע בראשי התיבות של שמו - המלבי"ם, נולד בשנת תקס"ט בעיירה וולוצ'יסק, שבמחוז ווהלין שבפולין. המלבי"ם, שנחשב לעילוי כבר מילדותו, החל בגיל 13 להעלות על הכתב חידושים ופירושים משל עצמו ובשנת תקצ"ו פירסם את חיבורו הראשון 'ארצות החיים'. מישרת הרבנות הראשונה שהוענקה למלבי"ם היתה בעיר וורשנה אשר במחוז פוזן, שם כיהן במשך שלוש שנים ובתקופה זו יצא לאור ספרו השני, 'ארצות השלום'. מישרת הרבנות הבאה שנטל על עצמו היתה בעיר הסמוכה קמפן, שם נשאר קרוב לשבע עשרה שנה ובשנת תרי"ח נבחר המלבי"ם לכהונת הרב הראשי של בוקרשט, רומניה (בתואר הרשמי: "אב"ד דק"ק באקארעשט והמדינה").

תקופת בוקרשט היתה פוריה מאוד עבור המלבי"ם, כאשר בשנת תר"ך הוציא לאור את פירושו על ספר ויקרא, שפתח את סדרת 'התורה והמצוה' של ספריו על חמשת חומשי התורה. הפנייה של המלבי"ם לפרש את החומש נעשתה אחרי שכבר פרסם את פירושיו על מגילת אסתר, ספר ישעיה ושיר השירים.

---

1. נח רוזנבלום, **המלבי"ם: פרשנות פילוסופיה מדע ומיסתורין בכתבי הרב מאיר לייבוש מלבי"ם** (מוסד הרב קוק: ירושלים, 1988), ט"ז.

עבור ספריו על הנביאים והכתובים בחר את השם הכללי 'מקראי קדש', כאשר לכל ספר וספר נתן שם הרומז לתוכנו.

אולם, מכל בחינה אחרת לא היתה תקופת בוקרשט טובה עבור המלבי"ם. היחסים בין המלבי"ם לבין החלק הרפורמי של קהילת בוקרשט לא התנהלו על מי מנוחות כבר מן ההתחלה, וכאשר זכו ראשי הפלג הרפורמי בשלטון הקהילה, היתה ההתנגשות בלתי נמנעת. המלבי"ם תקף אותם על מה שראה כניצול שררתם להתעמרות בדלת העם ובתגובה לכך העביר ד"ר יוליו באראש (Barasch), ראש הקהילה הרפורמית, מידע לשלטונות הרומניים, לפיו, המלבי"ם, בעל הנתינות הפרוסית, מרגל לטובת גרמניה, מה שהביא להשעייתו מתפקידו. אמנם השעיה זו נסתיימה במהלך שנת תרכ"ב, אולם כעבור כשנתיים נעצר המלבי"ם והועמד בפני בית דין צבאי אשר גזר עליו עונש מוות בעוון בגידה. רק בעקבות פנייתו של משה מונטיפיורי הושגה עבורו חנינה בהמרת העונש לגירוש. המלבי"ם גורש לגבול בולגריה, משם המשיך לאיסטנבול (אז: קושטא), בה שהה כחצי שנה בנסיונות להוכיח את חפותו. מקושטא עבר לפריס במטרה לבקש מנשיא 'כל ישראל חברים', אדולף כרמיה (Crémieux), שימליץ בעדו אצל הנסיך הרומני, אולם בקשתו של כרמיה לא נענתה והמלבי"ם יצא שוב לנדודיו.

בשנת תרכ"ו פנה המלבי"ם להשתקע בלונצ'יץ, ובתקופה זו השלים את פרושיו לספרים: יהושע, יחזקאל, תהלים, דניאל וירמיה. בשנת תרכ"ט עבר לכהן כרב קהילת חרסון ברוסיה הלבנה. אולם, משום שמלכתחילה לא היה מינויו על דעת הרב הממונה מטעם הממשלה הרוסית, נמשכה כהונתו בחרסון כשנתיים בלבד. מישרת הרבנות הבאה שיצא למלא היתה במוהילוב שברוסיה, אולם לאחר שלוש שנים חזר המלבי"ם לסמולנסק, הפעם בשל אי מתן ארכה נוספת לשהייתו, בהיותו נתין זר. מסמולנסק יצא המלבי"ם, על פי הזמנת הרב להמן אב"ד מיינץ, להתגורר אצלו, אך כשעבר בדרכו את קניגסברג, ביקשוהו בני הקהילה למלא את מקום רבם, הרב מקלנבורג. לקניגסברג, שם ישב המלבי"ם שלוש שנים, הגיעה הזמנה מאיגוד הקהילות בניו יורק לכהן אצלם, אולם בשל מצב בריאותו השיב בשלילה. לעומת זאת כאשר קיבל כתב רבנות מקרמנצ'וג שברוסיה, החליט להיענות לו. בדרכו לקרמנצ'וג, שבת בקייב בראש השנה של שנת תר"ם, ושם נפטר המלבי"ם בגיל שבעים.

תורת המדינה למלבי"ם, כפי שהיא עולה מתוך יצירתו, קושרת את הנושאים שהוא דן בהם למשנה סדורה הנבנית על כר נרחב של הגדרות וכללים. הטענה המונחת בספר זה מבקשת להוכיח כי משנה זו היא הגות מדינית מקיפה ביותר,

הכוללת דיונים המבררים מונחים פוליטיים על טווח רחב: הטבע המדיני והאדם המדיני; החוק הטבעי, החוק האלוקי, הנימוס המדיני וחוקי המלך והמלחמה; המשגה מודרנית של פוליטיקה, לאום ואומה יחד עם חוקי הגר והתושבות של העולם העתיק; תפיסות של מלחמות מוסריות ותורת הריגול התנ"כית יחד עם גישות עדכניות של דיפלומטיה, הרתעה ומשפט בינלאומי.

הערכים שהמלבי"ם מעלה על נס את משמעותם הנשגבת, נדרשים מהאדם והאומה באותה מידה שהם נתבעים מן העולם כולו. מתבטאים בחיי יום יום, כמו גם בהקמת מדינה וניהול משברים. גישתו המובילה, שלא נמצא "מאמר ריק מרעיון נשגב",[2] נשמרת ומופיעה בכל מקום. כך, כל הרעיונות שהוא מביע, מובילים למהות כוללת אחת, שכשם שהיא מפרשת את הדברים, היא גם מתפרשת מהם.

תפיסה תכליתית זו באה לידי ביטוי בדיון פוליטי דו־ממדי, אידיאלי הצופה לקראת התִּקּוּן באחרית הימים וריאלי השואף אל התִּקּוּן במציאות.

אידיאלי - הואיל ואין הוא מהווה תכנית פעולה ליישום מיידי, אלא צִפִּיָּה לתיקונה של האנושות במלכות ה', כיעד נעלה המבטא את התכלית.

ריאלי - היות שהפוליטיקה הנוכחית, אף כי היא נושאת את זרעו של אידיאל זה, הרי היא בעלת לגיטימציה להתקיים בפני עצמה. לגיטימציה זו כפופה לאבן הבוחן לניטור ביקורתי הצופה כל העת על מידת ההתקדמות ביצירת המרחב המופקד על עשיית 'הטוב והצודק'.[3]

המשמעות הנעלה הצפונה בתחום הפוליטי של הפוטנציאל הקיים בפוליטיקה והשואף לקראת מימושו, באה לידי ביטוי בהיותה של המדינה האידיאלית והשלטון האידיאלי - מלכות ה'.

כך, מתבהרת המשמעות העתידית של תכלית הפוליטיקה - המלכת ה' בדרך של תִּקּוּן עולם, שתכליתה: "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה, י"ד: ט).

---

2. "מבוא המחברת" ל**חזון ישעיה**.
3. השימוש כאן ב'טוב' וב'צודק' נעשה על פי הגדרתו של זיסר: "הטוב כרוך במטרות ממשיות, מסוימות, שבני אדם, כיצורים מוסריים, מציבים לעצמם" - אצל המלבי"ם משמש עבור דרישות מוסריות ורוחניות שהוא תולה בפוליטיקה. ה"צודק נוגע לכללי המשחק שיש לדבוק בהם, תהיה אשר תהיה התפיסה המסוימת של אותו אדם את הטוב" - אצל המלבי"ם משמש עבור המבנה הפוליטי שמאפשר את עשיית הטוב, הארגון המדיני, חוקיו ושלטונו. ראו: ברוך זיסר, **על ימין ועל שמאל** (ירושלים ות"א: שוקן, 1999), 105.

חלק א
יסודות

האדם המדיני

כאשר באים לדון בממד המדיני, בעיקר על רקע המעמד הבכיר שניתן לו בהגות המלבי"ם, יש לברר מהו מוקד העיון:[4]

האם הוא הקיום האנושי עצמו, בנוסח '(כמעט) הכל פוליטי'?

לחלופין, האם היסוד מצוי בקיבוץ המדיני, ראשית בהתאגדות על פי חוק מוסכם, ולאחר מכן בכינון שלטון ומערכת מוסדית במסגרת המדינה?

או שמא על הניתוח לפתוח במערכת הבינלאומית?

מתברר שאצל המלבי"ם נמצאת תשובה מקורית לשאלה זו. אמנם, אין המלבי"ם סותר את הסברה המתבקשת באשר למוקד סביבו נבנית המסורת המדינית היהודית - עדת בני ישראל[5] - על יחסי הברית היוצרים אותה ומעצבים את צורתה.[6] ברם, המקום שניתן ליחיד בהגותו המדינית של המלבי"ם הוא חדשני בהשוואה לעֵדָה שנראית כמעט מובנת מאליה, כאשר במידה מסוימת הפרט הוא חוד החנית של התפיסה הפוליטית כולה.

הקשר שיוצר המלבי"ם בין היחיד ובין העולם, הבריאה ואחרית הימים מעמיד את הגישה הטלאולוגית שלו באור ייחודי ביותר. העָצמה שניתנה ליחיד משפיעה על העולם ומעבר לו. החובה המוטלת עליו לתִקּוּן העולם, ומתוך כך ההשפעה הישירה שיש להמלכת ה' על אישיותו הפרטית - השלטת השכל על החומר - משפיעה על מלכות ה' במציאות כולה.[7]

הנה כי כן, מעמדו של הפרט אצל המלבי"ם הוא קודם כל אוניברסלי או ליתר דיוק אוניברסלי התלוי באינדיבידואלי וכן להפך. אמנם ליחיד נועדו עוד עלילות חברתיות, שישייכו אותו אל הקהילה הפוליטית בקשר הדוק ויוצר זהות אף יותר מכל שיוך אחר. יתרה מזאת, התכלית אשר נקבעה מבראשית ב'יש' האנושי - הגאולה האוניברסלית - עתידה להיות מוצבת בפני העֵדָה בתור שאלה מטלטלת. שאלה אשר תעמיד למבחן את כל המשמעות הפוליטית

---

4. על העדר תשובה אחת מוסכמת לשאלת המוקד הפוליטי, ראו: Noam J. Zohar, "Civil Society and Government", in *Law, Politics and Morality in Judaism*, ed. Michael Walzer (Princeton: Princeton University Press, 2006), 40.
5. ראו: דניאל אלעזר וסטיוארט כהן, **עדת בני ישראל** (ירושלים: ראובן מס, 1997).
6. ראו: דניאל אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", **עם ועדה** (ירושלים: ראובן מס, 1991), 26-54.
7. ראו: Martin Sicker, *The Judaic State* (N.Y: Praeger, 1988), 18-19. על הגדרת הפוליטיקה על ידי המטפיזיקה, כמערכת שמדריכה את האדם בכל תחומי החיים, ראו: אברהם מלמד, **אחותן הקטנה של החכמות** (רעננה: האו"פ, 2011), 35 - 36.

שנצברה בתולדותיה: האם הקיום הפוליטי של עֵדָה נושא משמעות מעבר לרובד הפרטיקולרי? האם, בהסתכלות שלאחר מעשה, ניתן לזהות סיבה ותכלית לייסודה של עֵדָה פוליטית כה ייחודית, על כל המשמעויות ההיסטוריות הנלוות לייחודיות זו?

ברם, בעוד פגישת העֵדָה בדרישת התכלית האוניברסלית היא בגדר חזון למועד, הרי עבור הפרט התכלית מוצגת בהווה. העמל הנדרש מן היחיד מעת יצירתו הוא מימוש ייעודו המוסרי והרוחני, הן באחריותו על חייו האישיים והן בדרישה, המוצבת בפניו, לגלות מודעות להשפעת מעשיו על עולם ומלואו. ציון המידה של התקדמותו על מישור ההגשמה תלוי ביחס למה שהוטל עליו מבריאתו. הבריאה חסרה, בכוונת מכוון, כדי להניח לפרט מקום להתגדר בו ולמלא את חלקו בתצרף הכללי.

הדרישה מהאדם לפעול למען הגשמת תכליתו מעמידה מאפיין הכרחי לפעולה ממשית ומעשית בעולם, היא הגדרת 'האדם המדיני'.

המלבי"ם מציג את 'האדם המדיני' כטבע האדם, "האדם הוא מדיני בטבע"[8] וזאת בניגוד לפרא "המדברי".[9] ההבט המנוגד לטבע האנושי, שהמלבי"ם מייחס לפרישות מן החברה, מבהיר שהמאפיין המדיני של האדם נטוע בטבעו מבריאתו ומייחד אותו משאר בעלי החיים. רמז לייעוד מופיע כבר במארג היסודי של החברה, המורכב מהיחידות הראשוניות, איש ואשה.[10]

עמידה על הדרך בה בנה המלבי"ם את גרסתו לרעיון ה'אדם המדיני' עשויה להבהיר את שיטתו כולה. לכאורה נראה כי המקור של המלבי"ם הוא הרמב"ם.[11] אמנם, אין סיבה להטיל ספק בכך שהמלבי"ם התוודע לרעיון זה אצל הרמב"ם או אצל הוגים יהודים אחרים, שהביאו נוסח ממצה זה, כגון רבי יוסף אלבו (העקרים, א: ה). אלא, שמעבר לכך שהמלבי"ם מתייחס לרעיון זה

---

8. **התורה והמצוה**, בראשית, ב: י"ח.
9. **שם**, ט"ז: י"ב; כ"א: כ-כ"א.
10. המלבי"ם מכנה קשר זה על ידי המונחים "חברה" ו"צוותא", ראו: **שם**, בראשית, ב: י"ח, ויקרא, א: י; **תורה אור**, בראשית, בראשית.

11 מלמד טוען שהמקור שבו השתמש הרמב"ם הוא ספר "האתיקה" לאריסטו, ראו: אברהם מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו במחשבה היהודית בימי־הביניים ובתקופת הרנסנס", **פעמים** 51 (תשנ"ב): 30-31. הטבע המדיני מופיע אצל הרמב"ם למשל ב**מורה נבוכים**, ב: מ, ג: כ"ז. הגדרת האדם המדיני אצל אפלטון מופיעה ב"קריטון", בכרך א' של **כתבי אפלטון** בתרגום יוסף ליבס, 49 - 52, **ובספר ב' של** ה"פולטיאה", בכרך ב' כנ"ל, 369. אצל אריסטו ב**אתיקה**, א: 7, וב**פוליטיקה**, א: 2.

כרעיון מקובל,[12] הרי המקוריות של גרסת המלבי"ם לרעיון 'האדם המדיני' מוכיחה מעל לכל ספק שהמלבי"ם ניתח את הרעיון לעומקו בשימוש בקשת רחבה של מקורות.

נתיב היחיד של המלבי"ם בהבהרת רעיון 'האדם המדיני' מעמיד אותו אל מול הגישה הרואה בקבוץ מדיני רק הצדקה 'בדיעבד', מתוך חשש לאנרכיה.

המאמץ למניעת היווצרותה של אנרכיה הוא רעיון מוביל בכל טיעון הממוקם על הטווח בין השלמה עם הרע במיעוטו לבין חיוב לכתחילה של שלטון ומשטר. החל במשנה המפורסמת, שהיא משפט אחד בלבד (אבות, ג: ב): "ר' חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", עבור לדיון בתלמוד הבבלי (מסכת עבודה זרה ד ע"ב), וכלה בקריאה לדחיפות בכינון משטר פוליטי אף לפני הצורך בקיום סמכות רבנית (**בית הבחירה**, אבות, ג: ב).[13]

המלבי"ם מציג אפוא את המאפיין המדיני בקצה הטווח של ה'לכתחילה'. בעוד הרמב"ם רואה את הטבע המדיני כ'טבע משני נרכש', הנדרש רק לאחר חטא אדם הראשון,[14] הרי אצל המלבי"ם מדובר בטבע כנתינתו, טבוע באדם מעת בריאתו, זכר ונקבה. המשמעויות הנובעות מהגדרה קצרה זו מהותיות. שהרי אם המאפיין המדיני הוא טבעי ואינו נובע מחטא, מוצגת כאן נקודת מבט אשר לא בלבד שיש בה את שלילת השלילי אלא היא נוקטת יחס מחייב אל המרחב הפוליטי.

המאפיין של 'האדם המדיני', על פי המלבי"ם, מכיל את ידיעת המשפט ש'בין אדם לחברו' באופן טבעי, הוא החוק השכלי, המוצג בניגוד לתבנית היחסים ש'בין אדם למקום', אשר איננה נתונה לאדם באורח טבעי אלא מְצֻוָּה. לפיכך, נדרשת הקמת קיבוץ מדיני על תשתית של משפט מוסכם, המתבסס על המשפט הנתון לכל אדם בתבונתו: "המשפט הוא נטוע בשכל האדם, שאחר

---

12 על הציטוטים ללא ייחוס ועל התקבלות הרעיון ראו: מלמד, **שם**, 32. על הרעיון אצל ר"י אלבו ראו: אברהם מלמד, "הדיון המדיני במלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי", **דעת** 20 (תשמ"ח): 95 - 96 והערה 12. אצל ר"י עראמה ראו: שרה הלר וילנסקי, **ר' יצחק עראמה ומשנתו** (ירושלים ות"א: מוסד ביאליק, 1956), 185.

13. ראו: Martin Sicker, *The Judaic State* (New York: Praeger,1988), 24-25.

14. אברהם מלמד, "הרמב"ם על האופי המדיני של האדם - צרכים ומחויבויות", **מנחה לשרה**, משה אידל, דבורה דימנט ושלום רוזנברג, עורכים (ירושלים: מאגנס, 1994), 292; וכן: **אחותן הקטנה של החכמות** (רעננה: האו"פ, 2011), 107 - 111.

שהאדם הוא מדיני בטבע צריך הוא למשפט שעל ידי כך יתקיים הקיבוץ המדיני".[15]

זאת ועוד, תפיסת 'הקיבוץ המדיני' של המלבי"ם ממשיכה ומתבררת על רקע גישתו של אברבנאל בניתוח המקום במרחב שהוא הפוליטי ביותר: העיר.

הקיבוץ המדיני, אצל אברבנאל, מוצג כבחירה ב'דברים המלאכותיים' המנוגדים אל דרך הישר של העדפת 'הדברים הטבעיים'. בחירה שמובילה אל החטא, הן של קין והן של דור הפלגה,[16] על פי התפיסה, שהיתה מקובלת בימי הביניים, אשר חיברה בין קין, מייצג הרע, ובין העיר שייסד כמקור הרע.[17]

על רקע זה, החידוש של המלבי"ם כפול. ראשית, ייסוד העיר, לא זו בלבד שאיננו מעשה שלילי, אלא מופיע בתורת המלבי"ם כבעל משמעות מוסרית מתקנת.[18] שנית, תפיסת ה'לכתחילה' הפוליטית של המלבי"ם משלבת בין הריאליזם האריסטוטלי לבין האידיאליזם האפלטוני, לא כטשטוש ההבדלים ביניהם אלא כסינתזה מושכלת המשרתת את שני הכיוונים של המחשבה המדינית של המלבי"ם. באמצעות הסינתזה יוצר המלבי"ם דרישה מוסרית ריאלית מהעיר הקיימת, בד בבד עם צִפִּיָּה לעיר המושלמת. לכן, הצִפִּיָּה איננה מבטלת את הדרישה מהעיר הנוכחת, והדרישה איננה מחליפה את הצִפִּיָּה אלא מחייבת תִּקּוּן ריאלי עכשיו. כל זאת, כאשר ברור מעל לכל ספק כי אין סתירה בין השתיים, הואיל והתִּקּוּן הריאלי הנוכחי הוא שלב מהותי בהכנה לקראת

---

15. **גיא חזיון** (תרי עשר), עמוס, ה: כ"ד. ראו גם: **קשת ומגן** (איוב), ל"ה: ט; ל"ח: א, ל"ה; **התורה והמצוה**, ויקרא, א: י.
16. דון יצחק אברבנאל, **פירוש על התורה**, בראשית, י"א: א.
17. נתניהו פירש את אברבנאל בניגוד לדעת אריסטו הרואה את המרכיב המדיני כחלק טבעי באדם, ובעד הטענה שאף כי האדם הוא יצור חברתי, אין הוא מדיני ומימושו אינו בקיבוץ אלא ביחיד. לבסוף, כך נתניהו, קיבל אברבנאל את דעתו של אריסטו, אך רק בדיעבד, לאחר שכבר נעשתה ההתרחקות מ"הטבעיים" וההדבקות ב"מלאכותיים". בן ציון נתניהו, **דון יצחק אברבנאל - מדינאי והוגה דעות** (ירושלים ותל אביב: שוקן, 2005), 171 - 173. דניאל אלעזר, לעומת זאת, הסביר את המשמעות של שלילת עירו של קין מתוך התפיסה היהודית, בכך שקין הקים את העיר לא על בסיס בריתי, עובדה שפתחה את הדרך לחמס ולמבול, שכן ייסודה יצר את החיבור בין אלימות לבין עיר, ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 76, 108.
18. החידוש של המלבי"ם בענין העיר איננו רק כלפי אברבנאל, אף כי ההשוואה לאברבנאל מחדדת את ההבדלים, אלא גם מול מפרשי תורה אחרים. ראו למשל: רמב"ן, **פירושי התורה**, בראשית, ד: י"ז; רלב"ג, **פירוש על התורה על דרך ביאור**, **שם**.

השגת השלמות. לפיכך, קין, הרוצח הראשון, שהרס במו ידיו את החוק הטבעי, נותן בדרך התשובה הפרטית שלו גם פתח תקוה למצב שנוצר בעקבות חטאו. העיר שייסד היא התשתית לנורמות המדיניות מתוך ראִיה ריאליסטית של המצוי הנוכח:

> שאחר שהוא היה הרוצח הראשון שהרס את הדת הטבעי, שבזה יהיו בני אדם כדגי הים איש את רעהו חיים יבלע, רצה לתקן זאת במה שיבנה עיר שבה יתחברו האנשים לקיבוץ מדיני ויעשו ביניהם חקים ונימוסים, ובאפן שיעזרו זה לזה נגד המתקוממים עליהם, ויען שהיה עדין נודד היה בונה עיר שיסד את העיר ולא השלימה רק עסק בבנין, לכן לא אמר ויבן עיר. ויקרא שם העיר כשם בנו, כי חפץ שחנוך בנו ישלים אותה ויציב דלתיה ותקרא על שמו, ובנין העיר הזאת היה התחלה לקיבוץ המדיני, והוא יסד הנהגת העיר שזה יסוד לחכמת הנהגת המדינה.[19]

מתברר אפוא שתהום פעורה בין גישתו של המלבי"ם לגישת אברבנאל. שהרי לא הפניה מן 'הטבעיים' המושלמים לטובת 'המלאכותיים' יוצרת את העיר. אדרבה, האדם המדיני חייב היה מלכתחילה קיבוץ מדיני. הֶעְדֵּר העיר עד כה, שבא לידי ביטוי בחסרון של קיבוץ מדיני מושתת על חוקים טובים וישרים, הוא זה שלא מנע חטא ואף יצר מציאות של אנרכיה. אם כן, דברי המלבי"ם מקבלים משמעות מרחיקת לכת כאשר ייחוס המצב החדש לאנרכיה משתלב בדרך ה'לכתחילה' שלו. שהרי אם לא חשש מאנרכיה יוצר צורך בארגון מדיני, אלא ההפך, חסרון המרחב הפוליטי במציאות הוא שהביא לאנרכיה. התִּקּוּן שבבניית העיר, במובן של השבת התכנית העליונה, אשר נתקנה מראש בעבור האדם, לתַקנה, בקימום קיבוץ מדיני, היא החידוש של המלבי"ם.[20]

יתרה מזו, אם בשלב הראשון, גישתו של המלבי"ם בשאלת האופי המדיני של האדם, נראית כמצדדת בדעה אחת בפולמוס של ימי הביניים, הרי בשלב השני, היחס שלו לעיר נראה כבר כמיקום תפיסתו בעידן המודרני.

המחקר על תפיסת העיר בעת החדשה, על רקע מרכזיותה ההולכת ומתקבעת, זיהה שלשה כיווני התיחסות. האחד, העיר כהתגלמות הטוב, כמסמלת ציוויליזציה, תרבות, קדמה, חופש, סדר ושגשוג; השני, העיר כהתגלמות הרע,

---

19. **התורה והמצוה**, בראשית, ד: י"ז.
20. השוו: רמב"ן, **פירושי התורה**, בראשית, ד: י"ז; רלב"ג, **פירוש על התורה על דרך ביאור**, בראשית, ד: י"ז.

המקום שמדרבן לניכור ולניוון; והשלישי, מעבר לטוב ולרע, כתפיסה מודרניסטית אשר מובילה את ההשלמה האסתטית עם החיים העירוניים ולכן את חילוצה של העיר מהצורך לתת תשובה לשאלה: טובה או רעה?[21]

לאור הנהרת מושגים זו ניתן לשער שהמלבי"ם בוחן את העיר על ידי אימוצה של ההסתכלות מהכיוון החיובי, כמקום במרחב המניח את התנאים להקמתו של קיבוץ מדיני טוב, בו מתממשים האידיאלים של ערבות הדדית, מוסר שיתופי והגשמת המידה הטובה. יחד עם זאת, בראייתו הריאליסטית לא נעלמת מעיניו הדיאלקטיקה שבעיר. המבט הביקורתי של המלבי"ם חוזר מיד ומציב עין בוחנת על המצב המוסרי מתוך חשש תמידי להדרדרות. כך, בניתוח קורותיהן של שלוש ערים, אשר מתוארות בשלשה ארועים תנ"כיים סמוכים, המבטאים שלשה רבדים של השחתה מדינית.

הרובד הראשון מתאר עיר שכל מטרת הקמתה באה על מנת להשחית. הרובד השני הוא קיבוץ מדיני שאין סימוכין לכך שביסודו עמדה כוונה דווקא להשחית, אולם מערכת החוקים שאימצו אנשי העיר הביאה לכדי השחתה שאין למעלה ממנה. הרובד השלישי מצביע על סכנה סמויה ולכן חמורה ביותר - כאשר אף בהתארגנות פוליטית שלעיני מכונניה עמד אידיאל להיטיב לכל ולהביא תִּקּוּן לעולם, על ידי חברת מופת המושתתת על חוקים ישרים, עלול לקום שליט עריץ, אשר החוק לא ימנע ממנו להפר את 'הטוב והצודק'.

המקרה הראשון, על פי סדר זה, נסוב על העיר והמגדל של בני דור הפלגה. בעוד אברבנאל כרך את עירו של קין בכפיפה אחת, כחטא אחד, יחד עם עירם של דור הפלגה, אצל המלבי"ם יש הבחנה מהותית. עירו של קין היא חיובית, אולם החשש מהשחתה פוליטית, שקיים ועומד כל העת, מתממש בחטאם של בני דור הפלגה. ראיה זו מביאה אותו להפרדת שני גוני החטא על פי שני האמצעים בהם השתמשו: 'העיר והמגדל'. בעוד מטרת המגדל היא מרידה כלפי שמים, כסמל של עבודה זרה, הרי העיר עצמה היא זו המשמשת להם למטרת ההשחתה הפוליטית. ההשחתה הפוליטית מעומתת מול השקפת המלבי"ם על אודות יסוד המשטר המדיני הטוב על בסיס המוסר הראוי:

21. קרל א. שורסקה, **לחשוב עם ההיסטוריה - עיונים בדרך אל המודרניזם** (ירושלים: מאגנס, תשס"ג), 31 - 44. אין באמור כדי לטעון כי המלבי"ם אכן קרא את ההוגים האירופיים ששורסקה דן בהם, מסתבר - גם מן הסיבה הפשוטה שאי אפשר לייחס למלבי"ם קריאה של כל הספרות האירופית של זמנו - שחושיו החדים עמדו לו גם בענין זה כדי לאבחן את הרעיונות הדומיננטיים של התקופה, בין אם ידע על מקורותיהם ובין אם לאו.

"שראה ההשחתה שיצמח מזה [...] מענין העיר וקבוצם המדיני", שראשיתה באבדן אמות המידה המוסריות שבין אדם לחברו הקשור בהדרדרות המשטר המדיני לעריצות, ואחריתה, בהשלטת ממשלת העריצות הזו על כל יושבי תבל. משום שעל פי מטרתם, "לכונן ממלכה אדירה", הרי "שהסוף יהיה שיושחתו כל בני אדם".[22]

המקרה השני, כנגד ההקפדה החוזרת ונשנית של המלבי"ם על 'חוקים טובים וישרים', הוא השחתת העיר סדום על ידי 'חוקי און', חוקים שמטרתם להרע. רוע הנעשה על פי חוק חמור בוודאי מזה שנעשה מתאווה להרע, אף אם המעשה זהה בכל רמה אחרת של השוואה. כך עולה מן ההשוואה שעושה המלבי"ם בין רעת סדום לבין מעשה 'פילגש בגבעה', הקובעת כי הראשון חמור מן השני. זאת, לא בשל חומרת המעשים כאן יותר מאשר שם אלא "כי רעת השופטים גבר בסדום".[23]

לבסוף, העריץ אשר מבטל את החוקים הוא למך, אשר ביסס את שלטונו בכוח הזרוע בעיר שבנה סב־סבו קין, למטרת תִּקּוּן הרע והשלטת הטוב. אולם, למך העריץ מצהיר שהוא עומד מעל החוק ומתפאר ברצח שביצע כי אין סמכות שלטונית מתחרה לשלו, שבידה עָצמה מספקת לאכוף עליו את החוק.[24]

מתברר אפוא כי אף כי גישת המלבי"ם לאדם ולקיבוץ המדיניים נגזרת או אף מצוטטת מזו של אריסטו, בפרט על רקע ההשוואה לתפיסתו של אברבנאל, הרי קשה להתעלם מכך שתפיסת 'פוליטי לכתחילה' של המלבי"ם ממוקמת בינות לגישות המודרניות ביחס אל מה שהוגדר בתור 'המצב הטבעי'. באותה מידה שהמלבי"ם דוחה את ההעדפה של 'הטבעיים' על פני 'המלאכותיים', כך הוא דבק בגישה המודרנית הדוחקת להמיר את 'המצב הטבעי' במבנה פוליטי המאגד אזרחים תחת שלטון חוקתי. הארגון הפוליטי במסגרת של מדינה אשר נוסדה על אדני החוק ואנשיה מקפידים על שמירתו, על פי המלבי"ם, היא מצב הקיום הראוי של האדם: "שה' ברא את האדם שיהיה מדיני בטבעו ושאנשי המדינה יעזרו זה לזה בהפקת צרכיהם, ושיהיה להם נימוסים טובים ומשפטים צדיקים לשמור את הקיבוץ מכל רשע".[25]

---

22. **התורה והמצוה**, בראשית, י"א: ד-ה.
23. **חזון ישעיה**, א: י. ראו גם: **התורה והמצווה**, בראשית, י"ט: א-ב; **שפוט השופטים**, י"ט: כ"ב.
24. **התורה והמצוה**, בראשית, ד: כ"ג.
25. **קשת ומגן** (איוב), ל"ה: ח.

כך כמובן כאשר הקיבוץ המדיני כונן "נימוסים טובים ומשפטים צדיקים". אולם, אם אנשי המדינה יחוקקו חוקים רעים, כמו במקרה של סדום, הרי המדינה עצמה תתבטל והמצב המדיני יהפוך לאנרכיה: "ואם יסכימו כולם על חקים רעים לעשוק ולחמוס ולהיות כזאבי ערב, יקבל כל אחד את הרע ולא יבטח רגע מן שודד וחומס וחייו יהיו תלויים מנגד מכף מעול ומרצח, כי אז יהיו כדגי הים איש את רעהו חיים בלעו".[26]

הסיבה לכך, לדעת המלבי"ם, היא משום שהשכר והעונש טמונים במעשה עצמו. כיון שמעשה רע מזיק לכלל חברי הקיבוץ, הרי הרע מזיק לו עצמו, וכיוון שהטוב מועיל לבני האדם, הטוב מועיל לו עצמו, הן בחיי האדם הפרטי והן בחיים המדיניים: "השכר והעונש רצוף בהמעשה עצמו [...] וכן השכר הוא הדרך הטוב בעצמו שקונה בזה שלימות לנפשו [...] וה' ערך את בריאת האדם בענין שהשכר והעונש כרוכים בטבעו, הן בהאדם עצמו הן בקיום החברה המדינית".[27]

לפיכך, המדינה המיוסדת על החוק היא הערובה מפני הרע: "ואם כל אישי הקיבוץ ישתתפו לעשות טוב וחסד לרעיהם ולהשמר מלהזיק איש לחברו בשום דבר לעשות משפט חרוץ בעוברים על הנימוסים האלה. אז יחיו כולם בשלוה והצלחה ולא יקרה לשום אחד רעה מדינית. כן הכלל המיוסד על חקים ומשפטים צדיקים ישמרו את כל אישיהם מכל רע ונזק ואיש את רעהו יעזורו".[28]

המדינה, על פי המלבי"ם, היא ארגון פוליטי בה האזרחים הם שומרי חוק בשל התבונה שמנחה אותם לדבוק בטוב. כמו כן, למדינה יש את הסמכות להעמיד את העבריינים לדין. הנוהג על פי החוק המדיני הראוי יקבל גמולו מעצם החיים הטובים בקיבוץ המדיני הטוב. לעומת זאת, העושה רע, יענש על ידי אותו קיבוץ מדיני טוב, אלא שבעבורו יהיה הקיבוץ הזה רע: "והעושה טוב לזולתו ישיגהו טוב ההנהגה המדינית. והעושה רע עוכר שארו לנפשו, והעושה רע לזולתו תשיגהו רוע ההנהגה המדינית".[29]

בחינת הפוליטיקה הריאלית בקנה מידה מוסרי, או אף העמדת הפוליטיקה בחזית המאמץ לעשות את הטוב והישר, תִּקּוּן בצד האזהרה מן ההשחתה לפי הדוגמה המופיעה בעלייתה וירידתה של העיר, והמאפיין החיוני בהמצאותם של חוקים טובים וישרים אל מול 'חוקי און', ממשיכה ומופיעה בדרישות

---

26. **שם.**
27. **שם.**
28. **שם.**
29. **שם.**

המלבי"ם מההתקבצות הפוליטית של הפרטים. ברם, השאלה המנסרת היא מהו אותו טוב? מהי אמת המידה על פיה נבחנת מערכת החוקים, אם היא אכן מורכבת מ"נימוסים טובים ומשפטים צדיקים" או שמא "חוקים רעים"?

תשובתו של המלבי"ם היא הבלטת תפיסתו באשר לאפשרות של מימוש 'הטוב והצודק' בפוליטיקה מול המצוי. לצורך הבהרה זו נוקט המלבי"ם במושגים, שהיו מקובלים בשיח של תקופתו, מתוך הפילוסופיה של עמנואל קאנט.[30]

המלבי"ם מצטט מתוך **ביקורת התבונה הטהורה** אשר נקרא בלשונו "חכמת בקור התבונה", ואת הספר של קאנט שידוע היום בשם: **ביקורת התבונה המעשית** הוא מאזכר כ"חכמת בקור השכל".[31] לבסוף, "חכמת מה שאחר הטבע" ו"פילוסופיא של המדות במה שאחר הטבע"[32] הם השמות שהעניק

---

30. בקיאותו של המלבי"ם בכתבי קאנט היא מן המפורסמות. כך, הן רוזנבלום והן שכטר מקדישים לכך ניתוח נרחב. ראו: נח רוזנבלום, **המלבי"ם - פרשנות פילוסופיה מדע ומיסתורין בכתבי הרב מאיר לייבוש מלבי"ם** (ירושלים: מוסד הרב קוק: 1988). צבי שכטר, **משנתו של המלבי"ם** (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ג). שנאור זק"ש כתב מאמר הגנה על המלבי"ם לאחר פרשת בוקרשט. כנגד הטענה, שהמלבי"ם דורש דרשותיו ביידיש או בעברית ולא בגרמנית כנהוג, וכן שאיננו דובר את שפת המקום, משיב זק"ש, שאמנם המלבי"ם אינו דובר את השפה משום שכוחו במילה הכתובה ולא בשפת הדיבור. בתוך כך מעיד זק"ש על ידענותו של המלבי"ם בשפה הגרמנית, בספרות גרמניה ובשירתה, ובעיקר בפילוסופיה של קאנט: "כי חיכו יבין גם ספר ולשון אשכנז והגות לבו תבונות משוררי ומליצי העם הזה, וחקקי לב החוקר המרומם קאנט". ראו: שנאור זק"ש, "ברוך אתה בצאתך", **הלבנון**, 31.3.1865. המלבי"ם מנתח באמצעות המושגים הקאנטיאנים את המקומות הצריכים בירור מהבחינה האפיסטמולוגית. למשל, הנואומינה והפנומינה משמשים אותו ב**קשת ומגן** (איוב), בהקדמה ובפרק י"א. הדיונים במושגים זמן ומקום, שמהם ברור שהמלבי"ם ירד לסוף דעתו של קאנט באשר להיותם מושגים אפיסטמולוגיים אפריוריים סובייקטיביים, מתקיימים **בשירי הנפש** (שיר השירים), א: י"א, ב**חזון ישעיה**, ל"ח: י; **ובמוסר חכמה** (משלי), כ"א: ט"ז, כ"ה: א. המושגים האפריורים והאפוסטריורים מקבלים אצלו את המקבילות 'השכלה וידיעה' בהתאמה, ראו: **קשת ומגן** (איוב), שם, וכן **תוכחת ירמיה**-באור המלות, ט: כ"ג, **חזון ישעיה**, מ"א: כ. הקטגוריות הקאנטיאניות מופיעות **בחזון ישעיה**, ו: ב, מ: י"ד וב**שירי הנפש** (שיר השירים), א: י. לבסוף, ידענותו של המלבי"ם בתפיסה הקאנטיאנית המופיעה ב'ביקורת התבונה המעשית' וב'הנחת יסוד' מוכחת מהדיון שלו בצו הקטגורי ב**התורה והמצוה**, ויקרא, י"ט: י"ח, **חזון ישעיה**, ל"ח: ג, **קשת ומגן** (איוב), ההקדמה, ל"ה: ח.

31. ראו למשל: **חזון ישעיה**, כ"ט: ט"ז, ל"ח: י, מ: י"ד, וב**שירי הנפש** (שיר השירים), א: י"א, ד: ב.

32. ראו למשל: **חזון ישעיה**, ו: ב, ל"ח: ג.

המלבי"ם, בהתאמה, עבור הכתבים **הקדמות לכל מיטאפיזיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע** ו-**הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות**.

הואיל והפילוסופיה הפוליטית של קאנט נשענת על הפוליטיקה המוסרית, הרי אמת המידה המוסרית הכוללת היא גם העקרון של הפוליטיקה,[33] על פי הצו הדורש מהאדם לבחון כל מעשה שלו באמצעות השאלה האם מעשה זה יכול להיות לחוק התנהגות אוניברסלי, הוא האימפרטיב הקטגורי: "עשה מעשיך רק על פי אותו הכלל המעשי, אשר בקבלך אותו תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי". (**הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות**, ע' 77)

המלבי"ם מציג את האימפרטיב הקטגורי כדי ליצור זיקה בין תפיסת הפוליטיקה של 'הטוב והצודק' לבין החיובים אשר עולים מפסוק היסוד של המצוות שבין אדם לחברו, הלא הוא ה"כלל גדול בתורה" לפי דעת ר' עקיבא (תלמוד בבלי, ברכות ו ע"ב): "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא, י"ט: י"ח).

הדיון של המלבי"ם באימפרטיב הקטגורי פותח בקביעה: "וכבר ביארו הפילוסופים שהחק הראשי שהוא שורש לחכמת המדות הוא שירצה שכל מה שיעשה יהיה חק כולל".[34]

כמו כן, הוא נוקט בשיטה של התאמה כאשר הוא קושר לכאן את מאמר הלל: "דעלך סני לחברך לא תעביד" (מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך).[35] אולם, מה שמבדיל אותו משיטה זו הוא היפוך הניסוח שעל דרך השלילה על ידי מהלך ששוזר את 'ואהבת' ואת 'דעלך' לכלל אחד:

> שאהבה זו הוא הפך השנאה. שיראה להגיע לחברו מה שרוצה להגיע לעצמו, הן מן התועליות הן משמירת הנזק. שישתדל בכל אשר הוא לתועלת חברו הן לבריאות גופו הן להצלחת נכסיו בכל אשר ישתדל לעצמו וכל שכן שלא יגרם לו דבר אשר רוצה למנוע מעצמו.[36]

המלבי"ם אפוא יוצר משתי המובאות שיטה אחת. לא זו בלבד שנאסר על האדם לגרום לחברו רעה אשר הוא איננו רוצה שתגרם לו, אלא שהוא מחויב למנוע מחברו כל רעה שהיא מכל גורם אחר. יתר על כן, מוטל עליו לעשות ככל יכולתו שהטובה תגיע לחברו. אם כן, המלבי"ם משתמש באימפרטיב

---

33. Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy", in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge, 1992), 344.

34. **התורה והמצוה**, ויקרא: י"ט: י"ח.

35. על ההתאמה של קאנט, ראו: זאב לוי, "קאנט והאתיקה היהודית המודרנית", **דעת** 23 (תשמ"ט): 91.

36. **התורה והמצוה**, ויקרא: י"ט: י"ח.

הקטגורי כעקרון מטה-מוסרי: "עשה מעשיך כך שיוכלו להיות חוק כללי", אך זהו רק המבנה הפורמלי ויש ליצוק בו את תוכן התבונה המעשית.

לכאורה, אבן הבוחן לקביעת מהו טוב ומהו רע נקבעת על פי מה שהאדם עצמו רוצה עבור עצמו. המלבי"ם מנתח בחינה זו באמצעות ההבט הכללי של החוק באימפרטיב הקטגורי. פרשנות המלבי"ם לכלליות החוק מניחה התפתחות מהמישור התיאורטי של הצו, במובן של ההגדרה המטה־מוסרית של המעשה, למישור המעשי שלו, על ידי הנחת קשרי הגומלין וההשפעות ההדדיות אשר גורם המעשה:

> שבאם ירצה שיגיע רע לחברו במקום שעל ידי זה יקבל הוא תועלת ימדוד אם רוצה שיהיה זה חק כולל, שאז יהיה החק הזה לכולם להפסיד לחבריהם בשיגיע להם מזה תועלת. וזה ודאי לא יכון בעיניו שיגיע איש אליו ההפסד בעבור תועלת עצמו ובזה ימנע גם הוא מעשות לחברו. וכן אם יש בידו להועיל לחברו וימנע מזה, ימדוד אם רוצה שיהיה זה חק כולל, שאז גם כל האנשים ימנעו מהועיל לו.[37]

אולם, מהפיתוח המעשי מתברר דווקא שהאימפרטיב הקטגורי מביא לבחינת כל פעולה על ידי התועלת העצמית שלו ולא הטובה אשר תצמח לחברו: "אולם הפילוסופים המעיינים שאלו על זה הכלל שחק זה הוא עדיין בלתי כולל, כי לפי זה יעשה הכל בסבת תועלת עצמו".[38]

נראה כי בדבריו אלו, מטרים המלבי"ם את הביקורת שנמתחה על קאנט על חוסר הישימות שלו למקרים פרטיים, כמו גם על הניסוח שלו, שמדגיש את חוסר היכולת להקיש מהמצב, הרצון והצורך של אדם אחד לנסיבות שונות של אדם אחר.[39] אם אכן המלבי"ם התכוון לביקורת זו הרי ניתן להבין את 'תועלת עצמו' אף באופן מרחיב יותר. כך, אף אם ייבחן המעשה לאו דווקא מתוך שיקול של הטובה שתצמח בסופו של דבר לפוֹעֵל, אלא אף מתוך הערכה למה שהיה רוצה לו האחר היה הפוֹעֵל, הרי במקום לקבל את האחר כ"אתה-אחר", בעל רצון וצרכים משל עצמו, יהפכו כולם ל"אני-אחר", כל מה שטוב ל"אני" צריך להיות טוב גם ל"אחר".

---

37. **שם.**
38. **שם.**
39. ראו: שמואל הוגו ברגמן, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט** (ירושלים: מאגנס, תשמ"א), 99 - 102.

ביקורת זו מהווה תפנית בניתוח המלבי"ם את קאנט, כאשר לשאלה האם המוסר הוא אוטונומי או הטרונומי,[40] מציע המלבי"ם פתרון מהפכני.

אם מתברר שהחוק הכללי איננו די כללי כדי שיקיף את כל המקרים האפשריים, טוען המלבי"ם, הרי זה משום שהאדם מעמיד את עצמו במרכז התהיה המוסרית ובוחן את הטוב רק על פי הטוב האישי. אך כדי לדעת מה טוב באמת, על האדם להחיל את החוק הכללי עבור האנושות כולה. אולם, נשאלת השאלה, כיצד האדם אשר עומד בפני בחירה יכול להבחין בין הטוב העצמי והטוב האנושי? לצורך כך תולה המלבי"ם את מקור התבונה האנושית בתבונה העליונה. הרי לדעת המלבי"ם את המשפט האנושי השכלי נטע ה' באדם, אם כן עליו לעשות מעשיו כך רק כאשר הוא בוחן את המעשה על פי המשפט אשר נטוע בשכלו ומבין שהמעשה הוא מוסרי על פי התבונה העליונה: "וראוי שיעשה כל מעשיו בעבור חוקי התבונה העליונה הכוללת מבלי יערב עמה תועלת עצמו".[41]

להוכחת דבריו אלו מביא המלבי"ם את דברי בן עזאי. בהתייחסו לדברי ר' עקיבא שקבע ש"ואהבת" הוא כלל גדול בתורה, טען בן עזאי כי "זה ספר תולדות אדם", הוא כלל נעלה על כלל זה: "כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה" (תלמוד בבלי, מסכת ברכות ו ע"ב). המלבי"ם מפרש זאת בנידון דידן, כפי שאמר קודם לכן, המקרים הייחודיים והצרכים השונים של כל אדם ואדם נובעים מכך שבני האדם אינם זהים זה לזה. לכן המעשה שהוא תועלת עצמו איננו בהכרח מעשה שיביא תועלת לאחר, אם יעשהו. אם כן, הבחירה בטוב איננה מסתמכת על זהות בין בני האדם אלא על ערבות:

> שכל בני האדם קשורים כגוף אחד וכולם נבראו בצלם אלהים להשלים הצלם ודמות העליון כלול כל נפשות בני אדם כולם, שכולם כאיש אחד וכגוף אחד המורכב מאיברים שונים שהראש יאהב את היד כמו את עצמו. ובזה ירצה האדם להאדם מה שירצה לעצמו כי הוא בשר מבשרו ועצם מעצמותיו. כפי שהיד איננה זהה לראש כך אדם אחד איננו זהה לאדם שני, אך בשל הערבות חסרון היד נוגע לראש. כך, כאב האחד נוגע לרעהו, והחוק הכללי הוא התועלת לכל אחד כפי שהוא וכפי מהותו.[42]

---

40. על שאלה זו שהיתה אבן נגף בפני כל ההוגים היהודים שביקשו לקבל את קאנט תוך כדי שמירה על העקרונות היהודיים, ראו: זאב לוי, "קאנט והאתיקה היהודית המודרנית", **דעת** 23 (תשמ"ט): 89 - 99.
41. **התורה והמצוה**, ויקרא: י"ט: י"ח.
42. **שם**.

הכלליות שנוצרת מן הערבות מבצעת המרה של הרצון של האחד בטוב, לפי הערכתו את הטוב על פי מקריו הפרטיים, לרצון לטוב כולל המתעלה על המקרים הפרטיים, ולכן חוזר שוב ומתאים את עצמו לכל מקרה פרטי של האחר.

הרעיון של הכלליות שנוצרת מן הערבות מתפתח בדיון המופיע ב**חזון ישעיה**, ל״ח: ג, על השלמות האנושית ומרכיביה. בקטע מכונן הן הלכתית והן רוחנית, תפילת חזקיה המלך. כאשר הוא מזכיר את צדקתו על מנת שייסלח לו, מונה חזקיה המלך שלשה עקרונות-על: (א) אמת; (ב) לב שלם; (ג) טוב. שלשה עקרונות אלו הם שלשת יסודות השלמות האנושית, כאשר ההדרגה ביניהן אינה על פי חשיבות כי אם על פי דרך השגתם. מתחילה בשלמות המחשבה, עוברת לשלמות המוסרית ומתבטאת, לבסוף, בשלמות המעשה. היסוד הראשון הוא האמת, אשר לפי המלבי״ם, מכוונת אל שלמות העיון, האמונה וההשגה; העקרון השני, הלב השלם הוא השגת ״שלמות השכל המעשי״; ואילו העקרון השלישי של השלמות האנושית הוא שלמות המעשה, אשר באה לידי ביטוי במעשה שראוי לעשותו ואף חובה לעשותו רק מפני שהוא טוב, ללא צפיה לשכר או לתועלת: ״רק שיעשה הפעולה בעבור חק עליון כולל אשר רשמה התבונה המעשיית לעצמה, שיפעל הדבר הטוב בעבור שהוא טוב״.

אזרח, גר ותושב

התיאוריה המוסרית של הפוליטיקה, שמציג המלבי"ם, פונה לניתוח האמפירי על ידי הנסיון לברר את הדרישה האנושית לפתוח בפני הכל את זכות היסוד של ההתארגנות המדינית. השאלה העומדת בפני יוזמי ההתקבצות הפוליטית אם הם חפצים ללכת בדרך הטוב והישר, היא שאלת הזרוּת והאחרוּת. הרי אם 'האזרחות' היא הצורה הנכונה, כיצד ניתן להדיר פרטים מתוכה? ההתעכבות על שאלה זו משמשת פתח להצעה מעשית של המלבי"ם להסתכלות אחרת, אולי מוסרית יותר, על מעמד זה של פרטים. הצעה שעולה מפרשנותו למה שהוא רואה כיחס הראוי יותר ל'אזרח' מחד גיסא ול'לא־אזרח' מאידך גיסא.

ההבחנה של המלבי"ם בין ה'אזרח' לבין ה'לא־אזרח' עולה משלושה דיונים המתעכבים על שאלת האזרחות.

ראשית, על החשיבות בה מתייחסת המערכת השלטונית לחוקי האזרחות ניתן ללמוד מדיון אשר מתנהל בתוך פירושו לארוע המסכם את פרשת ירידת יוסף למצרים: הזמנת יעקב ובניו לבוא ולהתגורר בארץ גושן.

המלבי"ם מסיק, שבכל הנוגע לדיני האזרחות של מצרים, היה המשנה־למלך, על אף סמכויותיו הנרחבות, נתון תחת מגבלה החקוקה בזכויות היתר המלכותיות. בהסתמך על הכתובים המציינים שהזמנת בני משפחתו של יוסף להגר מכנען למצרים נעשתה בכפוף לציווי פרעה, מתברר כי אף־על־פי שלמשנה־למלך היתה סמכות להושיב אנשים באופן ארעי בארץ מצרים, הרי להעניק להם מעמד של תושבות קבע, היתה זכות שלטונית המסורה למלך בלבד. זאת ועוד, הסמכות המצומצמת שבכל זאת ניתנה למשנה־למלך היתה רק מעין תוספת סעיף לחוק כללי שהיה קיים בארץ מצרים אשר התיר מגורים זמניים לכל עובר אורח.[43]

ההדגשה על הבלעדיות שבהענקת האזרחות הנתונה למלך לבדו, מופיעה בהמשך פרק ההתיישבות של בני יעקב. באופן זה מתפרש ההבדל בין שתי הבטחות פרעה לתת ליעקב ובניו את טוב מצרים. בהבטחה הראשונה (בראשית, מ"ה: י"ח) נאמר "ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים", נתינה שמוגבלת בזמן קצוב, המורה על מעמד של תושב ארעי. אך בהבטחה השניה (בראשית, מ"ה: כ): "טוב כל ארץ מצרים לכם הוא", כאזרחים קבועים, המותרים להנות ממה שמציעה ארץ מצרים באופן תמידי. כך, צווי פרעה עומד מאחורי יוסף

---

43. **התורה והמצוה**, בראשית, מ"ז: י"א; ראו גם: **שם**, מ"ה: י"ז-י"ט.

כאשר הוא ממשיך ומעניק למשפחתו רשיון לישיבת קבע, אחוזה בארץ וחבל ארץ מובחר, ארץ רעמסס.

התלות באישור פרעה בכל הנוגע לשאלת האזרחות מודגשת על ידי המלבי"ם אל מול נוהל שלטוני אחר. ההוכחה היא השימוש שעשה יוסף באוצר המלך, על דעת עצמו, על מנת לפרנס את אביו ואחיו: "שכל זה [ההזמנה וההושבה] לא היה רשות ביד המשנה לעשות בלא רשות מהמלך [...] אבל לתת להם כלכלה זה היה ביד יוסף בעצמו שכלכלם בכל מחסורם".[44]

מערכת של חוקים המבחינים בין 'אזרח' ל'לא אזרח' מופיעה בדיון מוקדם יותר על פי סדר הכתובים. מדובר בהצגת חוקי האזרחות של מדינת־העיר שכם, אשר על פי הפירוט שנקט המלבי"ם, ניתן להתייחס אליה כאל הצגת הסעיפים של חוקי אזרחות בסביבתו הפוליטית של מלבי"ם. הארוע המשמש למלבי"ם מקום להצגת חוקים אלו הוא פניית חמור ליעקב ובניו על מנת לבקש את דינה בעבור שכם בנו. בתמורה להסכמתם ולקראת התיישבותם בקרב בני עירו, מתחייב חמור לשנות את חוקי האזרחות, אשר הבדילו, על פי שני עקרונות, בין גר לאזרח־תושב. העקרון האחד, שתפקידו היה למנוע טמיעת הגרים בתוך משפחות המקומיים, ואילו השני, המקבע מעמד פוליטי נבדל השומר על זרותם על ידי כך שלא זכו לחירות ככלל האזרחים. עקרונות אלו באים לידי ביטוי בששה איסורים שהפלו את הגר: נאסר עליו להתחתן במשפחת האזרח; לשבת בשוק ובמקומות המובחרים שבעיר; להשתמש במקומות השייכים לרבים; להתגורר בישוב קבע; לסחור באופן חופשי; להאחז בארץ קנין עולם.[45]

המשמעות המעשית של הֶעְדֵּר מעמד אזרחי של ה'גר' מתבטאת באמצעות הגדרת ה'גולה'.

הדיון השלישי, אם כן, מוקדש להבהרת נחיתות מעמדו של הגר־הגולה, אשר מייצגת את מה שמעבר להבט התלוי־בחוק שנדון לעיל. המקלט שניתן ל'גולה', ומתוך כך עצם זכותו לחיים, תלוי בנטיית חסד מצד השלטון. לפיכך, מחויב ה'גולה' לנאמנות אדוקה יותר בציות לסמכות מאשר האזרח על פי לידתו. כך, אם עבר על חוק, יהיה עונשו תמיד חמור יותר מעונשו של האזרח: "כי ידוע שאם איש גר אשר יסתופף בצל המלך מצד החסד, יעבור ואשם נגד דת המלך, יענש יותר מאשר יחטא אחד מאזרחי הארץ".[46]

---

44. **שם**: י"א-י"ג.
45. **התורה והמצוה**, בראשית: ל"ד: ח-י.
46. **אגרת הפורים** (אסתר), ב: ו.

הגדרת ה'גולה', אשר נועדה להבהיר את מעמדו של מרדכי היהודי בשושן הבירה, מביאה לדיון נוקב בנספחים להגדרה זו. העדרה של אזרחות, כך ניתן להסיק מדרכו של המלבי"ם ביישום הגדרת 'הגולה', מביאה לכך שאין מה שיעמוד בפני שלילת זכויות, בכלל זה הזכות לחיים. הדיון בו מקיש המלבי"ם 'לא־אזרחות' תנכ"ית ל'לא־אזרחות' של זמנו, מתוך נסיון של גולה ונודד ברחבי אירופה, עוסק בעלילת המן בנוסח של מעין לימוד לדורות. המלבי"ם שם בפי המן את הטענה, שנועדה לשכנע את אחשורוש, בדבר היות אותו העם - שהמן איננו נוקב בשמו - בעל יכולת להזיק לשלום האימפריה. הסכנה הגלומה בעם זה כוללת שני הבטים: "אם באמונתם ואם בהנהגה המדינית".[47]

תחילה מפרט המלבי"ם את הכלל עליו נשענים דברי המן, ולאחר מכן את ההבדל בין העם המדובר לבין כל עם אחר, הבדל שממחיש את הסכנה הפוטנציאלית הנובעת מעצם קיומו של עם זה ליציבות שלטונו של אחשורוש:

> וידוע שאם עם לבדד ישכון במדינה מיוחדת אף שיהיו היותר גרועים לא יזיקו לעמים אחרים השוכנים במדינות אחרות, וכן אם אף ישכנו בין עמים אחרים במדינותיהם, אם על כל פנים בכל מדינה ששוכנים בה יש להם ערים נבדלות, גם כן אין שכנותם מזיקה, [אולם, העם המדובר הוא:] מפוזר [-] להוציא שאין להם מדינה מיוחדת, וגם מפורד [-] להוציא שגם במדינות ששוכנים שם לא ישכנו בערים פרטיות רק מפורדים ונמצאים בכל שכונה ושכונה, ולא בקצת מדינות רק בכל העמים אשר בכל מדינות מלכותך ובאופן שהיזק הנמשך מהם כולל כל העמים.[48]

לאחר הקדמה זו עובר המן, על פי המלבי"ם, להציג בפרוט את שני ההבטים של הנזק הנובע מן העם:[49]

א. דת - הטענה הראשונה קובעת שהעם הנדון שונה מכלל העמים בדתו המיוחדת. הופעתו כאן של המושג 'דת' מהווה עבור המלבי"ם מקום לרמוז בו על האפשרויות השונות להבין מושג זה. אמנם, כוונתו של המלבי"ם בשימוש כאן במושג 'דת' כמובנו כ'חוק'. יחד עם זאת, המלבי"ם איננו מתעלם מן המובן הלאומי שמתלווה ל'דת' כמו גם המובן הרליגיוזי, שהרי ה'דת' של אותו עם מפוזר ומפורד היא חוק כולל, המשפיע על כל אורחות חייו, בקשר הדוק של חוק-עם-דת.

---

47. **שם**, ג: ח.
48. **שם**.
49. הסעיפים להלן מתוך: **אגרת הפורים** (אסתר), ג: ח.

כך, החוק המבדל, על שלל משמעויותיו, מהווה איום לממלכתו של אחשורוש.

1. שׁוֹנוּת: עם זה מחזיק בחוק שאין לו אח ורע במשפחת העמים.
2. בלעדיות: אמנם בכל חוק יש ייחוד, אולם עקרונות כלליים משותפים למערכות חוקים שונות, אך לא כן בעם זה.
3. התבדלות: הפרטים המשתייכים לדת זו נבדלים מהצבור כולו על ידי כל היבט של תרבותם, אפילו במאכל ובלבוש.

ב. הקיבוץ המדיני - הטענה השניה מציגה למלך את העם כבלתי נאמן לחוקי המלכות, לא רק בכל מה שנוגע לדתו אלא אף באופן כללי, ובפרט בנוגע לממונם. הבט זה מהווה סכנה של ממש לשלטון, שבשל היותם מצויים בכל מקום בממלכה עלולה השפעתם להיות חתרנית כנגד המלך.

המשך הפרוש של המלבי״ם את הדו־שיח שמתנהל בין המן לאחשורוש מדגיש את הקשר שהוא עושה לתקופתו. כך, מצטלצל בדבריו חוסר האמון שהוא מביע כלפי התקווה היהודית של המאה התשע־עשרה, האמנציפציה. המלבי״ם מציג את השיחה שבין המן לבין אחשורוש ברוח הדברים של הדיון של המאה התשע־עשרה באשר לטמיעת היהודים בעבור שויון הזכויות.

ראשית, המלבי״ם מציג את המלך באופן חיובי ואף מנקה אותו מכל אחריות למזימת המן. המן ״גנב את לב אחשורוש״ על ידי כך שהסתיר מהמלך את כוונתו, הן בדבר זהות העם בו הוא מדבר והן באשר למטרתו הסופית בדבר הגורל הצפוי לעם. הסיבה לכך שאיננו מדבר על העם היהודי בגלוי, לפי המלבי״ם, נובעת הן מאהבתו של אחשורוש למרדכי והן משום שאם היה יודע שמדובר בעם היהודי - שלדעת אחשורוש כפי שמפרש אותה המלבי״ם, היה בעל תרומה רבה לאימפריה - לא היה שומע לעצת המן. באשר להסתרת מטרתו הסופית של המן, מבאר המלבי״ם, שהמן גרם לאחשורוש להבין שאיננו מתכוון להשמיד את העם אלא לשלבו בתוך שאר העמים על ידי ביטול דתו: ״לאבד צורת האומה שהיא דתם, לבטל דתם ולהכריחם לשמור דתות של יתר העמים, או יותר ענינים כאלה שיעשו תחבולות שישבת ענין העם ההוא וחוקיהם ונמוסיהם״. יתר על כן, אומר המן, שפעולה זו תיטיב הן עם הממלכה והן עם העם עצמו: ״ובזה רמה את המלך שכל העמים ישמחו בזה להשיב

תועים אל דרך [...] כפי שימצא דרך להסיר המכשלה היוצאת מרוע דתם והנהגתם לטוב להם".[50]

אם כן, נראה כי המלבי"ם מבקש לטעון שגם פתרון בעית היהודים דרך השתלבות בעמים, כפי הדעה אותה מייצג אחשורוש בדיון זה, לא יצלח. מן המקור האחרון ניתן ללמוד כי המלבי"ם מכיר בכך כי בעיית האזרחות היא הבעיה המרכזית ביותר של תקופתו, ואת הנסיונות לפתרונה, שהוא רואה לנגד עיניו, הוא פוסל.

לאור כל זאת, יש לעיין בהגדרה שנותן המלבי"ם לאזרחות, בדיון שנחלק אצלו לשני חלקים.[51]

המונח המוביל את ניסוח ההגדרה הוא: 'בני ישראל', אשר כדברי חכמים, בא למעט, להוציא מן הכלל את הפרטים אשר אינם נכללים בהגדרה (ספרא, קדושים, י: א). אולם, תגובת המלבי"ם לכך היא, "שזו אינה דרשה מכרחת תמיד".[52] בתחילה, כך המלבי"ם, יוחד המונח 'בני ישראל', באופן מילולי, עבור מי שהם אכן בניו של ישראל, שנים־עשר בני יעקב. אולם, לאחר "שהתעצמו והיו לעם והועתק שם זה על הגוי כלו, יאמר לפעמים בהרחבה על כל הנלוה אל עדתם".[53] כך, מצד אחד ברור מי איננו נכלל בתוך 'בני ישראל' באופן תמידי - עובדי עבודה זרה. מצד שני, מתעוררת השאלה מה באשר לגרים? או אף קודם לכן, מיהו גר? האם המונח 'בני ישראל' זהה למונח 'עדת ישראל', שכוללת בתוכה גם את הגרים? אף אם יתכן שלא כחלק אורגני מן העֵדָה, אלא כפי שמכנה זאת המלבי"ם: "כל מי שהוא משותף בעדת ישראל" [או] "כל הנלוה אל האומה"? או שיש לומר שאינם אלא 'נלוים' אף אל העֵדָה כמשתמע בהמשך מ"הנלוה אל עדתם"?[54]

---

50. **שם**, ט, י"א.
51. עוד על הגדרות מחקריות של 'גר', 'גר תושב' ו'נכרי' ראו: אורי בגנו, לגיון של מלך מסיני - האזרח, העם והחברה הבינלאומית במשנתו המדינית של המלבי"ם (דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, 2013), 50.
52. **התורה והמצוה**, ויקרא, א: ב.
53. **שם**.
54 . **תורה והמצוה**, ויקרא, ד: ב.

זאת ועוד, אם להזכיר גם את ההתעכבות של המלבי"ם על מצוות אהבת הגר, אשר המלבי"ם מדגיש כי טמונה בה התכלית הנעלה של חיקוי דרכי ה' - "כדי שתדבקו במדותי".[55]

כל זאת על רקע חוקי האזרחות הקדומים המפורטים אצלו, כמובא לעיל.

מתברר, אם כן, שהמלבי"ם דן בכפיפה אחת בשני המונחים שאיבדו את משמעותם המבדילה, בשתי המשמעויות ההפוכות הלכתית של המונח 'גר', אבל החופפות לשונית ופוליטית. כך, הגר, "המשותף בעדת ישראל", זה שהתגייר ונכנס בברית העֵדָה, שוה לישראל, על פי "חקה אחת לכם ולגר" (במדבר, ט"ו: ט"ו), על ידי ההשוואה בין הכניסה לברית של הגר לבין הכניסה של בני ישראל לברית סיני.[56] דא עקא, הוא איננו חלק מהמבנה השבטי של בני ישראל ולכן נטול מעמד כלכלי ולפיכך גם פוליטי כבעל אחוזה בארץ. המובן ההלכתי השני של הגר, "הנלווה אל עדתם", הוא בעצם גר התושב המקראי, המתגורר בקרב העֵדָה אבל איננו בן־ברית.

אם כן, מסתבר שלצורך דיון זה המלבי"ם מבדיל בין 'עֵדָה' לבין 'אומה' ומבקש להדגיש את "כל מי שהוא משותף בעדת ישראל" ו-"הנלוה אל האומה". שותְּפוּת בקיבוץ המדיני בעל המטרה הרוחנית - העֵדָה, ומעמד נלוה להבט הלאומי והחומרי של זכויות האחוזה והקנין, התלוי בחלוקה שבטית - האומה. הדגשה זו נעשית, אפוא, על פני "הנלוה אל עדתם", שיוך שמצביע על תכונה של נסיגה אף מהערבות הרוחנית של העֵדָה.

יחד עם זאת, למרות השויון עדיין ישנם מקומות בהם נשאר גדר הגר. האבחנה היא בין הציווי הכללי לבין הציווי הפרטי. הכלל שקובע המלבי"ם, נסמך על כך שהתורה השוותה את הגר בן הברית לאזרח בכל המצוות שבתורה, היינו, כאשר הציווי הוא כללי, ל'ישראל'. אולם, דיבור ספציפי שהדוגמה שלו היא 'לאהרן ולבניו' - תפקידו למעט. כשם שהדיבור ל'אהרן ולבניו' מפרידם משאר ישראל, כך הדיבור ל'בני ישראל' מציינם מן הגרים ואז יש צורך בריבוי או אזכור מיוחדים כדי להכליל גם את הגר. בנוסף לכך, כאשר יש ריבוי מיוחד לגר, יהיה מושג 'בני ישראל' כולל בתוכו את הנשים, שבדרך כלל אינן נכללות, אלא רק 'בני'.[57]

זו ככל הנראה דרך המלבי"ם להשוות בין הגר לבין האזרח, במגבלות הנתונות.

---

55. **שם**, דברים, י: י"ט.
56. **שם**, במדבר, ט"ו: ט"ו.
57. **איילת השחר**, ר"ס-רס"א; **התורה והמצוה**, במדבר, ו: כ"ג, ט"ו: כ"ו; ויקרא, ד: ב.

למעשה ניתן לשמוע בדברי המלבי"ם בדבר החלוקה לצווי כללי ולצווי ספציפי גם חלוקה לצווי שחייב לכלול את כולם כולל הגר, מול צווי פונקציונלי, התלוי במשרה ומיוחד לכהנים, כמו גם זה התלוי בהבט הפוליטי־חומרי, שנכתב עבור בני ישראל.

על מנת לחדד את ההבדלים, ראוי לפנות לדיון של המלבי"ם במקרה החשוב ביותר של גיור בתנ"ך. הדיון של המלבי"ם בהתגיירותה של רות חשוב מפני שהוא היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. כבר מתחילת הדיון עולה כי על אף מוצאה המואבי היא מתקבלת ביהודה ללא ערעור. הדיאלוג שמתקיים בין נעמי - המפצירה ברות לשוב אל ארצה, כפי שעשתה ערפה - לבין רות, המשיבה לה, מתבאר על ידי המלבי"ם ב**גזע ישי** (רות), בפסוקים ט"ו- י"ח מפרק א'.

המלבי"ם בונה את הדיאלוג על שלבי הגיור של רות כדי להסיר ספק שאכן מדובר פה בקבלתה של רות את היהדות באופן מלא, מה שישפיע על התקבלותה ביהודה.

נקודת המוצא של נעמי בדיון זה, כאשר היא עדיין פונה לרות וערפה כאחת, היא, שהן אינן מבינות את המשמעות של הצטרפותן אליה ליהודה. לפיכך, מבהירה להן נעמי, שהמעשה שעשו בניה כאשר נשאו מואביות לא ישוב על עצמו ביהודה; לה אין בנים וגם לא יהיו, ואת החטא שעשו מחלון וכיליון איש לא יעשה ביהודה. אולם, התעקשותה של רות להשאר למרות עזיבתה של ערפה מבהירה לנעמי שבאשר לרות נקודת המוצא שלה שגויה. מכאן ואילך מסדר המלבי"ם את תגובתה של רות בשלשה טיעונים המובילים לכניסתה של רות לחיק העם היהודי.

בתשובה לדברי נעמי המפצירה בה שתשוב לארצה, עונה רות, שמטרת הליכתה היא ארץ יהודה, ואף אם נעמי לא תרצה שהיא תצטרף אליה, היא מתכוונת להגיע ליהודה בכוחות עצמה. כמו כן, אם נעמי לא תחפוץ לגיירה, היא תמצא אחרים שיגיירוה. יתר על כן, אם סבורה נעמי שמטרת רות היא איזו תועלת שתצמח לה מהגיור, הרי מטרתה היחידה של רות היא הדבקות בעם ישראל. לבסוף, רות מוכיחה לנעמי שהיא מאמינה ביסודות האמונה הישראלית.

הדיון של המלבי"ם בהתקבלותה המלאה של רות לתוך העם היהודי, השבח המורעף עליה, ברכת כל העם השואלת את נוסח הברכה המיוחס לאמהות האומה, וההתייחסות לביתה כמוסד שממנו ייבנה העם, היא דרכו להציג את רות כדגם של גיור הממחיש את המוגבלות של המונחים המשפטיים. כך, היות שרות יורשת את אחוזת בעלה הראשון, הרי שלא זו בלבד שהגדר המצמצם של "נלוה אל האומה" לא חל עליה, אלא המעמד שלה אף עולה על הגדרתו

את ה"משותף בעדת ישראל", בהיותה הדגם של ההתקבלות המלאה והטבעית לתוך האומה והעֵדָה כאחת.

הדיון במקרה רות מבהיר עד כמה שונה מעמדם של גרים שאינם בני ברית מגרים שזוכים לשותפות בתוך העֵדָה. מקרה רות מוכיח שגרים 'שותפים' יכולים אף להגיע למעמד פוליטי וכלכלי שוה לחלוטין, אך ברור מאליו שלא כך יהיה בגרים שאינם בני ברית. יחד עם זאת, ניתן לשאול עד היכן ניתן להביא את מעמדם של גרים שאינם בני ברית? לצורך בירור ענין זה יש להעזר בהבחנה שעשה דניאל אלעזר. אלעזר טען כי ההשתייכות לברית משפיעה על זכויות האזרח, אך השאלה היא האם הברית משפיעה על זכויות האדם? באשר לזכויות הבסיסיות, הזכות לחיים, למזון ולרכוש, זכויות האזרח והגר שוות. אולם, אלעזר חידש את הזכות התלויה בחובה: החובה לעשות צדק עם האלמנה והגר אינה זכות המיעוט אלא חובת הרוב, כחובת הישראלי לשמור על זכותם. מבחינות מסוימות, כך אלעזר, זו טענה חזקה יותר מטענת הזכות.[58]

ברוח זו ניתן לומר כי המלבי"ם חותר להשוואה פוליטית ולכן מוסרית של זכויות שתי צורות הגר, הן הגר שהוא בן־ברית והן הגר שאיננו בן־ברית, על פי העקרון של "נלוה אל האומה". כך, אף על פי שהראשון "משותף בעדת בני ישראל" והשני "נלוה אל עדתם" בלבד, החובה הפוליטית־מוסרית המוטלת על האזרח היא לדאוג לזכותו של הגר. מסתבר שאת אשר אינו מוצא בחוק הוא מבקש 'לפנים משורת הדין', בטוב והישר הפוליטיים. זאת ניתן ללמוד מהערת אגב שלו לקשר הבלתי סביר, לכאורה, שנוצר בין יוסף העבד, לבין שרי פרעה שהושלכו למאסר משותף במצרים. הערה אשר מלמדת על ההשוואה שקיימת לדעת המלבי"ם בין מעמדם של אסירים לבין מעמדם של גרים: "שהשר והעבד כשיהיו שניהם גרים בארץ נוכריה או נתונים בשביה יאהבו זה לזה כאלו הם אנשים שוים".[59]

אולם, השיא - בו פורש המלבי"ם את דעתו כלפי היחס הראוי לגרים ולגינוי המתעמרים בהם, כאשר הוא נותן דרור לקולמוסו בביטויים שעל פי רוב אינם שגורים אצלו - מופיע בסופו של ספור הגבעונים. עם אשר ביקש לכרות ברית עם ישראל בתקופת יהושע, התיישב בקרבם, ובתקופת שאול המלך ובהוראתו נהרגו רבים מהם והנותרים סבלו התנכלויות מצד העם.

---

58. ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 87-88.

59. **התורה והמצוה**, בראשית, מ: ז. דברים אלו הוא מצטט בשם 'החוקר', שכפי הנראה כוונתו לפרק הידידות של אריסטו, ראו: אריסטו, **אתיקה**, תרגום י"ג ליבס (ירושלים ות"א: שוקן, תשל"ג), 196.

המלבי"ם מגיב על דעת אברבנאל, שטוען ששאול לא נענש על הריגת הגבעונים בחייו משום שלא היה חטא חמור כל כך, בפתיחה נחרצת: "ואני אומר". פתיחה זו משמשת למלבי"ם עבור תאור תולדות הגבעונים, כאשר דעתו נמסכת במהלך הספור.[60]

שאול, שהרג את הכהנים בנוב, הרג גם מהגבעונים משום שסבר שהם קשרו עם הכהנים המורדים ולכן מרדו במלכותו וצוה לכלותם או לגרשם מהארץ. אמנם לבסוף לא גורשו, אולם יחס שאול אליהם התקבע בעם ותוצאותיו היו ש"כבר נתנו להפקר ועשו בם איש הישר בעיניו, והיו לבז ואין מציל, גולים ומגורשים". לא זו אף זו. אף לאחר שמת שאול, בזמן מלכות איש בושת, ולאחר מכן בראשית מלכות דוד, "לא שמו לבם לתקן העוות הזה, כי היו נקלים ובזויים בעיניהם [...] הגרים האלה העשוקים בידי עושקיהם כח אין מנחם לדמעתם". על כך נענשו ישראל ברעב, "וירא ה' וירע בעיניו כי אין משפט ויבא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר, כמו שנשברו האומללים האלה והיו מזי רעב". ובעוד הרעב היה שלוש שנים, במשך שנתיים תלו את האשם בעוונות אחרים, "והחטא הזה לא עלה על לב איש לתקנו", ורק בשנה השלישית דרש דוד באורים ותומים וכך נתגלתה לו הסיבה. לפיכך, אף כי עיקר החטא היה בשאול, נכללו באשמה "גם בית ישראל שנמשכו עוד עד היום אחר גזרת שאול [...] והיה הקצף מאת ה' על שלא עמדו הדור הזה בפרץ לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו". סופו של הסיפור בהענשת שבעת בני שאול, תלייתם והלנת נבלתם על העץ. זאת עשה דוד בניגוד לדין התורה כדי להרתיע בעתיד מפגיעה בגבעונים.

כך מתאפשר למלבי"ם לקשר את ההרצאה המוסרית בענין הגר גם לחוק, וליתר דיוק למשמעות מוסרית ש'מעבר לחוק'. זאת, על פי הרמב"ם (הלכות מלכים, ג: י) כי דוד נקט כאן ב'דין המלך', כזכות יתר המבטלת שלוש הלכות: שאין להרוג שנים ביום אחד ולא בנים על חטאי אבותם ולא להלין נבלתם על העץ, כל זאת משום "שהיה בזה תקון העולם להטיל אימה ופחד לבל יפשטו ידם בגרים הגרורים האלה".[61]

השימוש של המלבי"ם במונח 'תִּקּוּן עולם', שהוא בעל חשיבות רבה בהגותו הפוליטית (להלן), דורש להתעכב על מקורו באסופת משניות במסכת גיטין, המציגה מספר הלכות אשר תקנו חכמים, שהמכנה המשותף, המביא לידי

60. ציטוטים מתוך: **דבר שמואל** ב, כ"א: א-ב, ו.
61. **דבר שמואל** ב, כ"א: ו.

השימוש במונח זה, הוא הדאגה לבנינה, קיומה והשרדותה של הקהילה היהודית.[62] במידה מסוימת, ההבנה המעשית של הלכות 'תִּקּוּן עולם' מקבלת ביטוי אצל הרמב"ם, על פי המובן הראשון מבין שניים. ההוראה הריאליסטית אצל הרמב"ם עוסקת בהסדרה הנכונה של החברה והמדינה והמשך השמירה על תקינות הסדר. כך, מעניק הרמב"ם למלך את הזכות לפעול על פי כללים של 'תִּקּוּן עולם', להשלים את החסר במשפט או לתקן את תקלותיו. בצד זה, מעניק הרמב"ם למונח 'תִּקּוּן עולם', בהקשרו האחר, משמעות עתידית או אף אוטופית של תִּקּוּן העולם כולו לקראת עבודת ה'.[63]

לפיכך, 'תִּקּוּן עולם' שעשה דוד יכול להיות מובן הן כפעולה פוליטית של הסדרת ממלכתו והן כמעשה תועלתני כדי לבטל את הגזרה שבעטיה הושתה בצורת על הממלכה. כמו כן, ניתן להבין זאת כעשיית צדק, מתוך תפיסה של פוליטיקה מוסרית - רוחנית. כך, ניתן ליישם כאן את שני המובנים של הרמב"ם. דוד פעל להסדרתה של החברה, כאשר הסדר הטוב מחייב השבת העוול לתיקונו. כמו כן, מטרת ה' בגזרת הבצורת היא עצמה כבר הטלה מלמעלה של פוליטיקה מוסרית, לעורר את העם לתשובה על העוול שנגרם ל"גרים הגרורים", ובזה היה תִּקּוּן העולם כולו והכנתו לעבודת ה' על ידי המוסר והצדק הפוליטיים. אם כן, אף כי פירושו של המלבי"ם לתולדות הגבעונים בעם ישראל איננו מעניק לגרים מעמד מוגדר, הוא מעניק להם זכויות. הזכויות אשר המלבי"ם מעניק לגר מובנות על רקע דבריו של אלעזר לעיל. זכותו של הגר, על פי המלבי"ם, היא חובתו של האזרח.

המשמעות הפוליטית של הדרישה המוסרית שמציג המלבי"ם בפני ה'אזרח', אשר באה לידי ביטוי ביחס הראוי ל'לא־אזרח', אף כי היא נכונה לכל קיבוץ מדיני, ממוענת לאומה הישראלית ועתידה להוות מופת של 'הטוב והצודק' הממשיך ומלווה את האומה.

הדיון בהנהגה עושה את אותה דרך רק בכיוון ההפוך. הדיון פותח בהנהגה העליונה בעלת האופי האוניברסלי שאין יותר מובהק ממנו - על פי מונחיה: שמים וארץ, צדק ומשפט, הֶעְדֵּר וגבולו, אמת וחסד - פונה ומצטמצם לרובד הפרטיקולרי על ידי פתיחת ההשפעה על ההנהגה על ידי התארים ולבסוף, חוזר לממד הכלל־מציאותי בהשפעה החוזרת של ההנהגה על המונהגים.

---

62. שגית מור, "תיקון העולם במחשבת חז"ל" (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשס"ג), 312 - 319.

63. מנחם לורברבוים, "'תיקון עולם' על פי הרמב"ם: עיון בתכליות ההלכה", **תרביץ** סד, א (תשנ"ה): 65 - 82; **פוליטיקה וגבולות ההלכה** (ירושלים: הרטמן, 2005), 72 - 75, 95.

הנהגה

שמים וארץ

הנהגת המציאות, כלל העולמות, העולם הזה, האנושות, האומה והפרט מתנהלת בשני ממדים. הממד האחד נקרא 'שמים' והממד השני נקרא 'ארץ'. הנהגת 'שמים' היא ההנהגה על פי חוקי המערכת והטבע. החוקים של הנהגת ההשגחה הם 'צדק ומשפט': "כי מנהיג על ידי המערכת שבזה כסאו בשמים, ומסדר הנהגת השמים כפי הראוי להנהגה השגחיית בצדק ובמשפט". לעומת זאת, הנהגת 'ארץ' היא ההנהגה הניסית, "יצייר כיושב בארץ ושוכן על הכרובים, שהוא ציור אל ההנהגה הנסית שבא על ידי המלאכים משרתיו עושי רצונו".[64]

ייתכן שחלוקה זו של המלבי"ם נוגדת מעט את ההתייחסות המקובלת לשמים וארץ, שלכאורה משייכת דווקא את הטבעי לארץ ואת העל־טבעי לשמים. קושי זה ניתן אולי לפתור באמצעות הגדרת המלבי"ם את המונח 'שחקים', הרוחני, וניגודו הפיזי, ה'רקיע', והמסקנה משני אלו לגבי 'שמים'. ה'שחקים' גבוהים מן השמים, ולכן, "יציינו תמיד את ענין הפלאיי אשר הוא מלמעלה לטבע המערכת",[65] ב'רקיע', לעומת זאת, כוונתו לאטמוספרה.[66] לפיכך, ניתן להבין שכאשר המלבי"ם משייך להנהגת שמים את ההנהגה הטבעית, "שנמשך אחרי השמים שלנו",[67] הוא מתכוון במובן מסוים ל'שמים וכל צבאם'. דומה כי קבלתו את עקרונות המדע החדש, ובכללם גילויי האסטרונומיה, ודחייתו את הפרושים הנסמכים על המדע האריסטוטלי מביאות אותו לקרוא לחוקי הטבע: 'שמים'.[68] אולם, משום של'ענין הפלאיי' יש "מקום" בשמים, נתלית ההנהגה הניסית ב'שחקים'. יחד עם זאת, המונח 'שחקים' איננו סותר את המונח 'ארץ' כפי שהגדירו קודם לכן. זאת, משום שברור שבהנהגת 'ארץ' המלבי"ם מתכוון

64. **תהלות דוד** (תהילים), צ"ט: א; ראו גם: **שירי הנפש** (שיר השירים), ב: ג.
65. **מוסר חכמה** (משלי), ח: כ"ח.
66. בלשונו: 'אויר הנשימה' ראו: **התורה והמצוה**, בראשית, א; **תהלות דוד** (תהילים), ק"ד: ב; **תוכחת ירמיה**, י: י"ג.
67. **מוסר חכמה** (משלי), ח: כ"ח.
68. על כך שהמלבי"ם קיבל את המדע החדש והמהפכה הקופרניקאית ובכלל זה שלילת תורת הגלגלים והגשם החמישי ראו אצל נח רוזנבלום, **המלבי"ם - פרשנות פילוסופיה מדע ומיסתורין בכתבי הרב מאיר לייבוש מלבי"ם** (ירושלים: מוסד הרב קוק: 1988), 224 - 238, ואצל ש' צבי שכטר, "משנתו של המלבי"ם" (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ג), 82, ועל כל זאת את הקדמת המלבי"ם **לחזון ישעיה**.

לירידה אל הארץ ולא שכינה קבועה בה, הירידה היא, אם כן, ירידה של 'שחקים' ל'ארץ'.

מבחינת סדר הבריאה, נוסדה הנהגת 'שמים' ראשונה, בששת ימי הבריאה.

ההנהגה שמעל הטבע, "ההנהגה הפלאיית שבו ינהיג ה' לעת הצורך וישדד חוקי הטבע",[69] נוסדה בשבת.

המונחים המייצגים את בריאת ממדי ההנהגה הם 'מלאכה' לעומת 'מנוחה'. 'מלאכה' היא קביעת חוקי הטבע, שנקראת גם 'יגיעה', שלמרות שהם החוקים הקבועים והמחויבים, הרי הקב"ה מבכר, כביכול, לפעול לפי מעשים התלויים בבחירה וברצון, אשר תוצאתם היא מערכת השכר והעונש. הרצון החופשי וחוקי השכר והעונש הם "וינח",[70] אמנם אין המדובר במנוחה במובן של התרחקות מהעולם, שהרי זו תחילתה של הנהגת ההשגחה, אלא שכניסת חוקי הבחירה והרצון, אשר עולים על חוקי הטבע והמערכת ולעיתים עשויים להחליפם, מבטאים את אותה מנוחה עליונה. התוצאה של הנהגת שתי המערכות, בעת ובעונה אחת, מביאה לכך שמצד אחד מבהיר המלבי"ם, שהטבע אינו פועל לפי חוקי המשפט והצדק אלא לפי חוקי הטבע והמערכת, שאינם מבחינים בין צדיק לרשע. מצד שני, הוא טוען שגם בטבע קיימת נשמה, שהיא "השפעת השפע הרוחני והיא משפיעה על ידי הטבע כל טוב וברכה לעושי רצונו ואם יקלקלו מעשיהם יסתתמו מקורות השפע",[71] כך שחוקי ההשגחה באים לתקן את חוקי הטבע והמערכת, כאשר המונהגים ראויים לכך.

שני מישורי ההנהגה, 'שמים' ו'ארץ', כמו גם שני ההבטים הצפונים בתוך הנהגת 'שמים' - מערכת אל מול השגחה - מתבדלים באמצעות שני המאפיינים: מידה ודרך.

מידות ההנהגה

שני כללים מחלקים שוב את ההנהגה על פי שתי המידות: הכלל האחד מוכתר בשם 'משפט' והשני - 'חסד'. "שההנהגה המסודרת מסדר הטבעי נקראת משפט וההנהגה המסודרת מסדר הניסיי נקראת חסד". חוקי הטבע, שהם מדת הדין הכללי על פי 'המשפט', נמדדים על פי המידה של 'אמת'. 'אמת' מייצגת את הגבול שמוצב למציאות בפני הֶעְדֵּר. המעשה של הצבת הגבול בא לביטוי

69. **מוסר חכמה** (משלי), ט: א.
70. **התורה והמצוה**, שמות, כ: ח-י"א.
71. **שם**, ו: ב.

בבריאה בשם 'אלוקים'. לעומת זאת, ההנהגה על פי השגחה כמו גם ההנהגה הניסית באים ממדת 'חסד', שהיא למעלה מן הטבע, על ידי שם 'השם' הנוהג לפנים משורת הדין.[72]

ההסבר לשני מונחים אלו נובע מהמהות של ההנהגה שהם מייצגים. המובן של פעולה הנעשית מהכלל של אמת היא פעולה שיש חובה לעשותה בדרך אחת בלבד, ללא אפשרות לבחירה בין חלופות. חוקי הטבע, מבהיר המלבי"ם, הם חוקים מחויבים מעצם בריאת העולם באופן המסוים בו נברא. היפותטית, אם היה רצון עליון ליצור חוקי טבע חדשים היה רצון זה קובע גם צורך בבריאה חדשה. לכן, התרחשות הבריאה דווקא בצורה זו ולא אחרת, היא עצמה הבטחה "שהחקים האלה יתמידו כל ימי עולם".[73] לעומת זאת, התערבות ההשגחה או שידוד מערכות הטבע באופן ניסי פועלים על פי מידת החסד, "החסד הוא מה שיעשה מנדבת לב מבלי הבטחה קודמת או איזה חיוב".[74]

דרך ההנהגה

המונחים המשמשים לדרכי ההנהגה במציאות נחלקים גם הם לשני סוגי ההנהגה.

ראשית, להנהגת 'שמים' והנהגת 'ארץ', הנהגה טבעית עם פוטנציאל השגחתי מחד גיסא, והנהגה ניסית מאידך גיסא. שנית, בתוך הנהגת 'שמים' לכלי ההנהגה הטבעית ולכלי ההנהגה על פי השגחה.

הדרכים בהנהגת המציאות, המבדילים בין 'שמים' ל'ארץ' הם 'גדלך' מצד אחד, ו'ידך החזקה' מן הצד השני.

דרך הנהגת 'שמים' היא על ידי המושג 'גדלך', "מפני שהוא המנהיג כל הסבות המסובבים ושלשלת הטבע מראש ועד סוף". פעולותיה הנראות במציאות נקראות: 'מעשיך', "שהם מעשה ה' בעולמו בדרכי הטבע".

דרך ההנהגה הנסית היא באמצעות 'ידך החזקה', "שבו משדד את הטבע בידו החזקה", ופעולותיה: 'גבורותיך' - ש"משנה חוקי הטבע".[75]

---

72. **התורה והמצוה**, בראשית, א: א, כ"ד: מ"ח.
73. **תהלות דוד**, (תהילים), פ"ט: ב.
74. **שם**. השוו: **התורה והמצוה**, דברים, ז: ט.
75. על פי: **שם**, ג: כ"ד.

בנוסף לכך, גם בתוך דרכי ההנהגה של הנהגת 'שמים' - 'גדלך' - יש חלוקה לכלי הנהגה, 'ימין' ו'שמאל'. הנהגת הטבע מופעלת באמצעות ה'שמאל' ואילו הנהגת ההשגחה באמצעות 'הימין'. "הנהגת ה' בדרך הטבע תכונה בשם שמאל ועלילותיו הפלאיים יכונו בשם ימין".[76]

כמו כן, על פי שני כלי הנהגה אלו נתחמים גם שני מישורי השגת החכמה העליונה. ההשגה השכלית, "בדרך ההשכלה והעיון", היא השגה המשתייכת אל הצד השמאלי ואילו ההשגה הנבואית משתייכת לימין, "שאז יוליך לימינה זרוע תפארתו".[77]

לא בכדי מקשר המלבי"ם בין השגת החכמה העליונה ובין כלי ההנהגה. החכמה, מבאר המלבי"ם "היא צורת כל העולמות". הוצאת החכמה מן הכֹּח אל הפֹּעַל, באמצעות הבריאה, היא הפעלת דרכי ההנהגה וכליה: "שדרכי הנהגתו אשר נאצלו באצילות הראשון הנעלם כולם נוסדו כפי חקי החכמה והיא היתה ראשית להם".[78]

ברור, שמכאן גם נגזרת החובה על האדם. היות שהחכמה העליונה היא יסוד כל היסודות, שעל פי חוקיה, "חקקו והקבעו מוסדי ארץ", הרי לאחר שניתנה לבני אדם, עליהם לעסוק בחכמה ולנהוג על פי חוקיה, מתוך שאיפה להדמות לה', "אשר ידמו ללכת בדרכיו ולהגות בתורתו".[79]

התוצאות של קיום או אי־קיום חובת האדם באה לידי ביטוי בהשפעת התארים על ההנהגה.

ההשפעה על התארים נחלקת לתארים פרטיקולריים, לאומה הנבחרת, ולתארים אוניברסליים לכלל המציאות. קשר ההשפעה הוא משולש: הנהגה - תארים - אדם, וחוזר חלילה.

ההנהגה והתארים

המשמעות של השמות והתארים, מקדים המלבי"ם ומבהיר, איננה קיימת בעצמותו של ה', אלא ביחס המציאות אליו. למשל, השם 'צבאות' מורה על היחס של הבריאה אליו, אך בטרם הבריאה לא היה יחס זה ולכן שם זה לא נקרא. כמו כן, הבריאה וקריאת שם זה לא הוסיפה דבר בעצמותו אלא במציאות ובבריאה בלבד. השינוי ביחס זה, שהוא שינוי בשם, מוגדר אצל

---

76. **שירי הנפש** (שיר השירים), ב: ו, ראו גם: **מראה יחזקאל**, ד: ד.
77. **שם**.
78. **מוסר חכמה** (משלי), ח: כ"ב, השוו: **מוסר חכמה** (משלי), ג: י"ט-כ.
79. **שם**, ח: כ"ט, ל"א.

המלבי"ם על ידי המושג 'תפארת השם'. 'תפארת השם' יכולה להתגדל או להתמעט כתוצאה ממעשי בני האדם. הדוגמה לכך היא הקדושה. הקדושה המיוחסת לה' כוונתה למדרגות הקדושה שבהן עולה האדם, "שמצד שעקר הקדושה אצלנו שאנו עוזבים דרכים הטבעיים להדמות אל דרכי היוצר הרוחניים". כך שקדושה זו תלויה במעשי בני האדם, אם אכן יתקדשו בני האדם בעליה רוחנית, ניתן יהיה ליחס שם 'קדוש' לה'. אולם אם לא כן, הרי גם שם זה או 'תפארת השם' תתמעט, שכן "נמצא שבעת שאין התחתונים מתנהגים בקדושה גם הוא לא יתואר בשם קדוש".[80]

שני הממדים של ההנהגה הראשית, שמים וארץ, באים לידי ביטוי בהבחנה בין התארים של ההנהגה האוניברסלית לבין התארים של ההנהגה הפרטיקולרית. המופעים של הנהגת ה' במציאות מקיימים את המתח שבין ההבט האוניברסלי של ההנהגה לבין הופעתה הלאומית המתייחדת בברית לעם ה':[81]

א. ההנהגה האוניברסלית - שם ה' הכללי ללא ייחוס הוא המורה על ההנהגה האוניברסלית, "מצד שהוא בורא העולם ומחדשו ומנהיגו בחפצו וחכמתו ויכלתו".

ב. ההנהגה הלאומית - כל השמות המתייחסים לישראל, כגון "אל ישראל, אלוקינו, אלוקי יעקב, אלוקי ישראל, אביר יעקב, קדוש ישראל וכדומה" כוונתם להזכיר את ההנהגה המיועדת לישראל בלבד, "מצד הענינים המיוחדים הנפלאים אשר עשה בעבור ישראל, אם מהשגחתו המיוחדת, אם מאותותיו היוצאים מן ההנהגה הכללית, אם מהקשר והדיבוק והאהבה שבינו לבינם".

ההנהגה הניסית המופיעה לראשונה ביציאת מצרים היא ההנהגה המיוחדת לבני ישראל. אמנם, גם בהנהגה זו יש דרגות, אולם הדרגה העליונה שלה, הנהגה "נעלה ונשאה", היא תיאורטית בלבד, שכן לא נתקיימה לבסוף. הנהגה זו היתה אמורה להוביל את כניסתם לארץ ישראל, "על ידי ה' ההולך בראשם לכבוש את הארץ לפניהם".[82]

---

80. הצטוטים לעיל מתוך: **חזון ישעיה**-ביאור המלות, ה: ט"ז, בהערה.
81. הסעיפים להלן על פי: **שם**, א: ד.
82. **התורה והמצוה**, במדבר, כ"ג: כ"ג ראו גם: **שם**, בראשית, כ"ד: מ"ח, שמות, כ: ח-י"ז. דיונים על המשמעות של שלילת דרגת הנהגה זו יובאו להלן במספר נושאים, העיקריים שבהם: 'תקון עולם' ו'הטיפולוגיה הנסית'.

אמנם, בכך מקבל המלבי"ם את גישת ריה"ל לגבי ההנהגה המיוחדת לישראל.[83] אולם, שלא כריה"ל המזהה את ההנהגה ההשגחית עם ההנהגה הניסית, אצל המלבי"ם ההנהגה הניסית היא אופן מיוחד של הנהגה השגחית, העומדת בפני עצמה, על פי המערכת הכפולה של שמים-ארץ, כנדון לעיל.

לכן, דווקא שם 'אלוקים' (ולא שם ה' הכללי, כאמור), המורה על ההנהגה הטבעית מששת ימי בראשית בחוקי הטבע והמערכת, הוא זה המקבל ביציאת מצרים גוון נוסף: 'אלוקי ישראל'. הוא השם הפועל את ההנהגה הניסית, שאינה תלויה בחוק הטבע אלא ההפך, עשויה להתנגד לו, אך בהחלט תלויה בטיב מעשיהם של ישראל.

השימוש של המלבי"ם במונחים 'הנהגה השגחית' ו'הנהגה ניסית', לעיתים זה בצד זה, לעיתים לסרוגין במשמעות אחת, מצביע על כוונתו שבניגוד להנהגה הטבעית הרי ההנהגה ההשגחית הכללית וההנהגה הניסית הפרטית נקבעות "לפי מעשה בני אדם ולפי חוקי השכר והעונש".[84] כך, טיב ההנהגה מעמיד בפני המונהג דרישות. המונהג בהנהגת החסד שומה עליו שיגיב באופן דומה אל המופת האלוקי וינהג גם הוא בדרך החסד, "שהחסיד הוא המפליג יתר על החיוב".[85]

שני הצדדים של ההנהגה הייחודית לישראל, השגחית בצד ניסית, כפי שנתחדש על ידי המלבי"ם, בכפוף להגדרתו אותם כקשורים אך לא זהים, מובילים גם לשני דפוסי יחס שונים כלפי מלכות ה'. הסמל לכך הוא טקסי, כפי שהוא בא לידי ביטוי בשני אופנים של שימוש בחצוצרות.

קיים הבדל בין תקיעה בחצוצרה, שהיא הבט של שמחה ומהותה המלכת המלך, כמנהג לתקוע "כשמשחו מלך חדש וכשבא המלך בין העם מרוב שמחתם", לבין תרועה, שהיא "סימן השבר והצרה". שתי החצוצרות, מבאר המלבי"ם, יוחדו לקולות האמורים, חצוצרה אחת שימשה לתקיעה וחצוצרה אחת לתרועה. לפיכך, שני דפוסי היחס כלפי המלך, שהחצוצרות משמשות להם סמל הם יראת הרוממות בצד יראת העונש. הקריאה על ידי חצוצרת התקיעה נועדה לראשי העם וזקניו, "שישימו אל לב כי מלכם עובר לפניהם וה' בראשם ויעבדוהו מיראת הרוממות" ואילו חצוצרת התרועה מיועדת עבור

83. ראו: אליעזר שביד, **הפילוסופים הגדולים שלנו** (ת"א: משכל, 2009), 137 - 138.
84. **התורה והמצוה**, שמות כ: ח-י"א; ראו גם: שמות, כ"ג: י.
85. **מוסר חכמה** (משלי)-באור המלות, ג: ג.

"ההמונים ומחנות העם" ואף הם נזקקים לכמה וכמה קריאות כאלו משום "שלהסיע את ההמונים ודלת העם צריך להריע בתוכחת מוסר ובהזכרת עונשי ה' ומשפטיו פעם אחר פעם".[86]

הקשר שבין ההנהגה ותאריה לבין המציאות, האדם והאומה מקבל גושפנקה 'חוקית' על ידי מיסוד הקשר שבין הבורא לבין ברואיו, דומם וחי כאחד. הקשר הזה הוא הברית. תנאי הברית הם מעין קובץ הוראות ממצה הנועד להדריך את האדם כיצד למלא את חובתו על מנת לענות לדרישה העולה מהיחס אדם - תארים - הנהגה.

86. **תורה אור**, במדבר, בהעלותך.

ברית

השתלשלות רעיון הברית בתורתו של המלבי"ם היא תהליך מעגלי שנע על פני הנקודות: אוניברסלי-אינדיבידואלי-פרטיקולרי. בראשית ימי העולם חלה הברית על כלל המציאות, ברם, המרכיבים של הֶעְדֵּר והתִּקּוּן (להלן) המצויים בה מיניה וביה הביאו להמרתה לברית עם אבי האנושות החדשה, נח. הברית עם אברהם, אשר נגזרה באופן טבעי מהברית עם נח, בהיותו של אברהם "אב המון גויים" (בראשית, י"ז: ד), היא בה בעת ברית עם אבי האומה הישראלית. אך נקודת המפנה בה התכנסה הברית לממד הפרטיקולרי, כמובטחת לאומה אחת, היא גם הנקודה בה פנתה אל חציו השני של המעגל לקראת חזרתה להיות אוניברסלית. תחילה כאוניברסלית־אינדיבידואלית המחייבת את אברהם להיות שותף במעשה בראשית, לאחר מכן, כמציגה דרישה מתהווה ומתמשכת בפני צאצאיו, להקמת אומה הדורשת את הטוב והישר, ולבסוף, לקראת השלמתה של התנועה המעגלית, כשבה ומצפה להגשמה האוניברסלית של תכלית העולם כולו.

בד בבד, ובתוך הממד הפרטיקולרי עצמו, מתקיים מעגל דומה אך מוקטן. ברית שנכרתה עם יחידים (שעתידים לצאת מהם רבים, להלן), מקבלת את צורתה המובהקת בברית בפני קהל וחוזרת ומובטחת ליחידים (בית דוד, גם כן להלן) שנושאים אחריות כלפי רבים. ברית שתתממש גם היא באופן הנכון ביותר באחרית הימים.

הברית הראשונה שכרת הקב"ה, מבאר המלבי"ם, היא ברית עולם. ברית זו נכרתה עם המציאות על כך שחוקי הטבע ינהגו כמנהגם ולא ישתנו. ברית זו נקראת גם ברית שלום. הויתור וההסכמה שנוהגים כל היסודות והכוחות המנוגדים זה לזה על מנת לקיים חיים, בניגוד למוות, שהוא התפרדותם של היסודות. לכן, כרת ה' ברית שלום עם המציאות, כדי שכל הכוחות והיסודות המנוגדים זה לזה לא יתפרדו אלא יפעלו יחד בהרמוניה שתקיים את העולם.[87]

בד בבד עם המשמעות הכלל עולמית של השלום והשפעתו על המציאות, השלום הוא גם ריאלי לגמרי עבור הפרט, ביתו ומדינתו, "השלום הוא קיום

87. **התורה והמצוה**, בראשית, ו: י"ח; במדבר, כ"ה: י"ב; **תהלות דוד** (תהילים)-באור המלות, ק"ה: ט. אלעזר מייחס לסוג זה של בריתות אופי פואטי, בלי להפחית כמובן מחשיבותן, ראו: Daniel Elazar, *Covenant and polity in Biblical Israel: Biblical foundations and Jewish expression* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1995), 24.

המציאות, והרע הוא חורבן המציאות [...] והשלום כולל כל טוב, שלום הביתי והמדיני".[88]

ברית שלום יוצרת קשר בין האוניברסלי והאינדיבידואלי, כאשר כיוון ההשפעה הוא: האדם משפיע על העולם. בהיות הקשר הנאות בין האדם לנפשו קשר של 'שלום', הרי באותה מידה שברית השלום שכרת ה' עם העולם שומרת מפני התנגשות בין הכוחות המנוגדים, השלום הוא המביא לאיחוד בין האדם לבין נפשו, והוא המשפיע על העולם, על ידי כך שבעת שאדם משליט את נפשו העליונה על כוחות גופו הגשמיים, "אז יעורר השלום בעולם הגדול על ידי נפש העולם".[89] כשם שאין חיים לאדם ללא נפשו, כך אין קיום לעולם אם לא תשכון עליו "נפש העולם",[90] וכשם שהאדם משלים בין הכוחות המתנגדים בעולמו הקטן, גופו, כך "הוא דוגמת האלוהות המשים שלום בעולמו הגדול".[91]

מתברר אפוא שהעמדת השלום על מכונו על ידי האדם ופרישתו על נפשו, מדינתו ועולמו מהוות את אחת מן הדרכים למימוש הציווי של "ללכת בדרכיו" בחיי היומיום. נקודת המבט אשר מובילה דרך זו היא ההתדמות לחכמה העליונה. היות שהשכנת השלום בעולם היא מעשה של החכמה העליונה, והואיל וכל פעולה של יישוב סכסוכים, פשרה, ויתור והסכמה מחייבת חכמה, כך מצד הצדדים אך בעיקר מצד המתווך, הרי ככל שהדרך של השכנת השלום הארצי מצליחה, היא מתקרבת יותר ויותר לחיקוי דרכיה של החכמה העליונה, שהמלבי"ם מכנה: "נתיבות מיוחדות של החכמה, שכולם מתפרשים מדרכיה הגדולים הכוללים".[92]

עקרון הברית, על פי דניאל אלעזר, משתית כל מערכת יחסים בין הבורא לברואיו. הברית שנכרתה עם נח, אף שהיא נכרתה בפועל עם יחיד, מחייבת את האנושות כולה, מחויבות שנמשכת גם לברית עם ישראל באמצעות אביהם אברהם, ובאופן המובהק ביותר בברית סיני.[93]

---

88. **מוסר חכמה** (משלי), י"ב: כ.
89. **התורה והמצוה**, במדבר, ו: כ"ו.
90. **תורה אור**, במדבר, בהעלותך.
91. **התורה והמצוה**, במדבר, כ"ה: י"ב.
92. **שם**, ג: י"ז.
93. דניאל אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", **עם ועדה**, 28 - 29, 31, 42 - 43. ראו גם: דן סגרה, "המחשבה המדינית היהודית ופוליטיקה בת זמננו", **עם ועדה**, 332. וכן:

הברית עם נח נכרתה לאחר שברית עולם הופרה על ידי דור המבול. הפרת ברית, מבאר המלבי"ם, נקראת 'מעילה' המקבילה לבגידה גלויה. המשמעות של השימוש במונח זה הוא משום שלכאורה מדובר בדבר הנעשה בסתר, אולם כאשר החטא נעשה כלפי ה' שאין דבר נעלם ממנו, המעשה גלוי. אם כן, כתחליף לברית עולם נכרתה לראשונה ברית עם בן אנוש, היא הברית עם נח, שתעודתה בהקמת העולם החדש.[94]

הברית שכרת ה' עם נח קובעת שני כללים ראשוניים:

1. מבנה הברית: הברית מורכבת מדברי הברית עצמם, מהשבועה, אשר מעניקה את התוקף המשפטי, ומהאות, המשמש לזכרון הברית.
2. הברית איננה נתונה ליחידים אלא לרבים: ברית נח אף כי נכרתה לכאורה עם יחיד, היא ברית עם כל בני האדם ועם כל דור ודור. בהקשר זה, דומה לה הברית עם מלכות בית דוד שהיא בעלת משמעות כפולה: פרטיקולרית עבור הנהגת האומה, ואוניברסלית לקראת אחרית הימים.

הברית עם נח יותר מאשר היא תחליף היא תִּקּוּן. תִּקּוּן הֶעְדֵּר שגרמו אנשי דור המבול בשני המישורים. האחד הוא הכרתת כל החיים בשל חטאם, והשני, שינוי טבע הארץ והחלשתה. לכן, נאמנות הברית מורה שמעתה יענש היחיד בפני עצמו על חטאתו ולא כל החי עלי אדמות. כמו כן, מובטח שלא יחול עוד שינוי בטבע הארץ. בנוסף לכך, לאור הציווי לנח להרחיב

David Novak, *The Jewish Social Contract - An Essay in Political Theology (*Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 52.

94. **התורה והמצוה**, בראשית, ו: י"ח, ט: ט, י"ב, ויקרא, ב: י"ג במדבר, ה: ו; **תהלות דוד** (תהילים), פ"ט: א. אבחנתו של המלבי"ם באשר למאפיין הציבורי של הברית נתמכת על ידי המחקר, שמצא כי הבריתות הראשונות הידועות היו בריתות ואסליות במזרח הקדום, שהיבטן הציבורי ניכר. כך מצביע המחקר על המקבילות בין בריתות אלו לבין הבריתות התנ"כיות. ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 24-25. וכן: דניאל אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", **עם ועדה** (ירושלים: ראובן מס והמרכז הירושלמי לעניני ציבור ומדינה, 1991), 27, שם הוא מפנה למחקר של George Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *Biblical Archeologist* XVII (1959): 50-76. כמו כן, אלעזר מבדיל בין covenant ו-compact לבין contract, כאשר השניים הראשונים הם ציבוריים וקונסטיטוציוניים לעומת האחרון שהוא פרטי, על כך ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 31.

את ההתיישבות לכל קצוי הארץ, הותר מעתה לאכול בשר, כדי לחזק את הגוף לעמוד בקשיי מזג האויר במקומות השונים על פני כדור הארץ.[95]

חידוש היישוב האנושי מחדש את הקבוץ המדיני. כך, מצטט המלבי"ם את דברי אברבנאל, שביטול הקיבוץ המדיני היה בין ארבעה דברים שבשלהם היו נח ובניו, "משתוממים ומתאבלים על העבר, יראים ופוחדים על העתיד".[96] אולם, בעוד אצל אברבנאל צורך היישוב "בקבוץ המדיני"[97] איננו מהותי אלא נלווה, כדי להתגונן יחדיו מפני סכנות. הרי אצל המלבי"ם הדבק בתפיסתו של 'מדיני לכתחילה', הופך "חסרון הקבוץ המדיני"[98] לסעיף בפני עצמו מתוך היותו נוגד את הטבע האנושי.

השלב הבא בהתפתחות הברית, כאמור, הוא בריתות אברהם. מעובדה זו נובעים שני שינויים בשתי בריתות אברהם אל מול שתי הבריתות שקדמו לו:[99]

1. הברית הראשונה עם אברהם דומה לברית עם נח בהיותה חד-צדדית, רק מצד ה', הנותן, ולא מצד אברהם, המקבל. אולם, הברית השניה עם אברהם, כאשר הוא בן תשעים ותשע שנה, היא כבר ברית הדדית.[100] הברית הראשונה על מתנת הארץ, שיתן לזרעו את ארץ הכנעני מקבלת בברית בין הבתרים הברית תוקף של שבועת צד אחד. אולם, בברית השניה גם אברהם מתחייב - להיות שותף לה' במעשה בראשית על ידי תִּקּון העולם.[101] הפעולה הראשונה לתִּקּון העולם היא תִּקּון עצמו על ידי ברית המילה. אברהם מבטא כאן את האידיאל של האדם בתור העולם הקטן (להלן). כשם שמתגבר אצלו החלק הרוחני והאלוקי, כך תחול השראת השכינה בעולם הגדול. תנאי הברית מצד ה' מבטיחים לאברהם הנהגת גויים רבים.

---

95. **שם**. וכן: בראשית, ט: י"א.
96. דון יצחק אברבנאל, **פירוש על התורה**, בראשית, ט: א.
97. **שם**.
98. **התורה והמצוה**, בראשית, ט: א.
99. על פי **שם**, ט"ו: י"ח, י"ז: ב, י-י"א.
100. אמנם אלעזר טוען שיש מידה של הדדיות גם אצל נח משום שפעל על פי צו ה' לפני המבול, אולם עדיין ציותו של נח מקדימה את הברית וכאן כבר מדובר על הדדיות בשעת כריתת הברית. ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 79
101. על כך ראו: דניאל אלעזר וסטיוארט כהן, **עדת בני ישראל** (ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה וראובן מס, 1997), 3.

2. בברית נח יש הבחנה בין הברית, שלא יהיה עוד מבול על הארץ ובין אות הברית, הקשת. אצל אברהם, הברית ואות הברית חד הן. הברית והאות מצד זרעו של אברהם היא הסרת העורלה, לא רק עורלת הבשר אלא גם העורלה הרוחנית, שמבדילה בין האדם לבין ייעודו. הסרתה היא הכנה לשמוע אל דברי ה' ולהיות ראויים לדבוק בו, כחותם המלך בעבדיו. היכולת של רכישת זכות עצמית להמנות על הברית משפיעה על התהליך של קריאת שם ה' על צאצאיו של אברהם. תחילה הם ראויים תחילה לברית מכוחו של אביהם ולכן השם הוא: 'אלוקי אברהם', משעה שהם ראויים לכך בעצמם נקרא עליהם השם: 'אלוקי ישראל'.

תהליך השתלשלות הברית מהמציאות לאדם ובחזרה, המביא לידי ביטוי את המשמעות של הברית כזו שבה תלוי קיום העולם מעלה את הדרישה מאברהם כבן־ברית להשלים את השותפות בברית שהיא השותפות במעשה בראשית, היא הדרישה לתקן עולם.

תקון עולם

כאמור, המלבי"ם מצטט את המובן הראשון של 'תִּקּוּן עולם' אצל הרמב"ם בדיונו בפרשת הגבעונים, אולם שיטת הפוליטיקה המוסרית של המלבי"ם מכילה את שני המובנים כאחד.

הדיון של המלבי"ם במחויבותו של האדם לעולם נשען על הקשר אינדיבידואלי - אוניברסלי, בו האדם מייצג אחריות מוסרית כלפי סביבתו ונדרש לנהוג בכפוף למחויבותו ובכך להשפיע על עולם ומלואו. לצורך דיון זה מתחוורים שני מושגים התלויים זה בזה ומשלימים האחד את משנהו, כאשר הרעיון שמאחורי מושגים אלו הוא תפיסת ה'מיקרוקוסמוס - מאקרוקוסמוס'.[102] בתמצית, הכוונה היא להיותו של האדם מייצג של תבנית העולם בתור 'העולם הקטן' וההשפעה שיוצר הקשר שבין 'העולם הקטן' לבין 'העולם הגדול'.

המושג הראשון, 'העולם הקטן' במובן של תפיסת יקום אורגנית, מייחס לנפש האדם הכללה של כל כוחות מעשה בראשית. כך, האדם הוא דמות ממוזערת

---

102. על מקורותיה העתיקים של התפיסה ראו אצל נח רוזנבלום, **המלבי"ם - פרשנות פילוסופיה מדע ומיסתורין בכתבי הרב מאיר לייבוש מלבי"ם** (ירושלים: מוסד הרב קוק: 1988), 246 - 247. את הפיתוח של הרעיון במקורות יהודיים לתפיסה אורגנית של העולם מתארך שביד למאה העשירית לערך, אצל ר' יצחק בן שלמה ישראלי, ראו: אליעזר שביד, **הפילוסופים הגדולים שלנו** (ת"א: משכל, 2009), 55.

של מעשה בראשית כולו, הדומם והחי כאחד, שהכוחות, העולמות והמציאות התקבצו ליצירתו.[103] קרוב לזה הוא המשל אשר על פי האדם וכוחותיו מתדמים ל"קרית מלך רב וצבאה או אל עיר קטנה אחת ואנשיה".[104]

מטרת משלים אלו להבהיר את הדרישה מהאדם, מכל אדם, להשליט את שכלו על כוחותיו הטבעיים ועל ידי כך להשלים את חלקו בהגשמת השאיפה העליונה לכינון אידיאל הטוב עלי אדמות. כשם שהעיר והממלכה מתנהלות על ידי "אנשים רבים ושונים, המונים המונים, איש על דגלו חונים", כאשר מטרת כולם להשתתף "בהנהגה כוללת, ויתחברו תחת ממשלה אחת מושלת ותחת דת וחקים ומשפטים צדיקים", כך מטרת שכל האדם למשול בגוף החי, "כל כחות הגויה ומדותיה תכונותיה ומחנותיה, כולם להנהגת החי בכלל יתאחדו, יתלכדו ולא יפרדו, כולם עושים במלאכה כאנשי הממלכה".[105] כאשר התכלית היא הגשמת אידיאל הטוב, על ידי כך, "שתדמי ההנהגה לכוחות החיים אשר בעולמך הקטן שהוא הגויה, להנהגת ה' לכחות החיים אשר בעולמו הגדול, שכמו שהוא מנהיג הכל לתכלית אחד כולל שכלי הנרצה אצלו שהוא תכלית הטוב והשלימות כן תנהיגי לתכלית האושר והטוב".[106]

המושג השני של רעיון 'אדם - עולם' הוא תפיסת 'האדם הגדול'. "שהעולם הגדול כולו נערך כדמות אדם שכל חלקי העולמות הם אברים פרטיים של האדם הגדול הזה ורוח אלוהים המתפשט בכל העולמות להנהיגם ולהחיותם הוא הרוח והנפש של האדם הגדול הזה".[107] משמעות הדימוי, שהגדרת האדם - חי - הנובעת מהמצאות הנשמה בו, מועתקת למציאות באמצעות 'נפש האדם הגדול', המתקיימת על ידי האלוקות המתפשטת ושופעת אור, קשר שמתקיים אצל הדמות המקבילה - 'העולם הקטן'.[108]

---

103. **חזון ישעיה**, א: ג; **מוסר חכמה** (משלי), ו: ו. ראו גם: **רמזי המשכן**, שמות, תרומה.
104. "הקדמת המלבי"ם", **שירי הנפש** (שיר השירים).
105. **שם**. באשר לרעיון של שלטון על הגוף כשלטון על מדינה, השוו אצל ריה"ל, כוזרי ג: ה: "החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופיים, ומנהיגם ההנהגה הגופיים, כמו שנאמר (משלי, ט"ז: ל"ב) 'ומושל ברוחו מלוכד עיר'".
106. **שירי הנפש** (שיר השירים), א: ח.
107. **תורה אור**, במדבר, חקת. השוו: **שירי הנפש** (שיר השירים), ב: ג: "ה' מצד שהוא נפש העולמות [...] מצד שהוא מנהיג העולמות ומניעם ומחיה אותם כנפש המניע ומחיה את הגויה", ראו גם: **מראה יחזקאל**, א: כ"ו.
108. **רמזי המשכן**, שמות, תרומה.

עולה מכאן תהליך מעגלי. הנהגת העולם והנהגת האדם מתקשרות זו לזו על יסוד הקשר שבין 'האדם הגדול' ו'העולם הקטן'. הנהגת העולם תלויה בהנהגת האדם וכשם שעל פי מונחי המטפיזיקה האריסטוטלית האדם מורכב מ'חומר' ו'צורה', כך בעולם יש הנהגה טבעית והנהגה באמצעות השגחה. היחס שבין השימוש האנושי בבחירה החופשית כדי להמשיל את הצורה על החומר משפיע על רמת ההנהגה באמצעות ההשגחה שבעולם כולו. ככל שהאדם, 'העולם הקטן', מנצח את כוחותיו החומריים, יצריו הארציים ותאוותיו ההומות וממשיל עליהם את שלטון שכלו, כך תתרחב ההשפעה של ההנהגה האישית להנהגה כלל עולמית שמשליטה את הטוב והיש על הֶעְדֵּר הטוב וחסרון היש.[109]

למעשה, מדובר כאן במערכת שאיננה על בסיס שכר ועונש, אלא נושאת מעין מנגנון של פעולה ותוצאתה.

ראשית, הקשר בין ההנהגה ההשגחית לבין הבחירה החופשית הוא התבונה. ככל שהאדם הבוחר בטוב מכניע את גופו בפני שכלו, כך הוא מרבה טוב ותבונה המשפיעים על המערכת הכללית של עולם ומלואו.[110]

שנית, התכלית העליונה של השלטת כוח הבחירה והשכל על הגוף וכניעת העולם בפני השכל העליון, היא בחיבור שבין "הנפשות עם נפש העולם". לעומת זאת, כאשר השכל נכנע תחת כוחות הגוף, ההשלכה שמתחוללת במערכת העליונה היא שהבערות היא זו המתגברת על התבונה.

הנה כי כן, תִּקּוּן העולם הוא האופן בו בא לידי ביטוי הקשר בין תכלית האדם, מהות העולם והנהגת ה'.

ה' צוה את בני האדם לבנות "מגדל עוז", לעסוק בבנין העולם, שהיא הבריאה הכללית, כאשר במעשה הראוי והנכון תלוי העולם. האדם משלים את הבריאה הן בהבט הרוחני, והן בהבט הגשמי, שעל ידי "מלאכה ויד חרוצים" הוא עוזר להשלים את המציאות.[111]

---

109. ראו: **תורה אור**, במדבר, חקת. הרעיון של דימוי היחס בין הנפש לגוף ליחס של אדון ועבד, בהתאמה, גם הוא משל אריסטו. השוו: **פוליטיקה** א: 5 1254b, ע' 34 בתרגום נורית קרשון, (ת"א: רסלינג, 2009).

110. **שירי הנפש** (שיר השירים), ב: ג.

111. **התורה והמצוה**, בראשית ב: ו; במדבר, כ"א: ז. ראו גם: **שם**, דברים, י"א: כ"ו; שמות, ד: ו. על כך שהברית מיועדת הן ליישוב הארץ והן לתִּקּוּן עולם ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 82.

המעגל נסגר על ידי מערכת ההשגחה בעולם, 'האדם הגדול', הפועלת באותו אופן ב'עולם הקטן', כך שהם תלויים זה בזה, "כשני כלי זמר הנערכים בסדר מיוחד ובערך מיוחד שהנבל הגדול ישמיע קול זמירות קול שמחה או קול עצב לעומת זמירות הנבל הקטן".[112]

הצעד הראשון לקראת תִּקּוּן העולם נמסר ליחיד. אולם, לא יחיד שמקבל זאת בפני עצמו אלא יחיד בעל משמעות לבניית המערכת המדינית. אברהם, "אב המון גויים", הוא זה שנמסר לו התפקיד לתקן את העולם על ידי ברית המילה, שהיא הסמל של תִּקּוּן העולם. העולם נברא חסר כדי לתת מקום לאדם להתגדר בו, לתקן את הטעון תִּקּוּן ולהשלים את הבריאה. כל דבר שנברא צריך תִּקּוּן והאדם נברא לתקן את הכל ובזה הוא משלים את הבריאה. העורלה, שהיא היתרה שבגוף האדם, רומזת לאדם שעליו להגשים את עצמו. כשם שמתחיל בהשלמת 'העולם הקטן' ובהסרת הקליפה שבו, כך יעבוד כל ימי חייו להשלים, לתקן ולהסיר את הקליפה הנמצא בעולם, 'האדם הגדול'.[113]

אברהם, בתפקידו הכפול, הן כאב המון גויים והן כאבי האומה הישראלית, מוריש את הדרישה לתקן עולם הן לעולם כולו והן לצאצאיו הישירים. הורשה זו מאפשרת את הקיום בצוותא של ההבט האוניברסלי ושל ההבט הפרטיקולרי של תִּקּוּן העולם.

תִּקּוּן עולם, מתברר מדברי המלבי"ם, הוא תכנית כוללת בעלת תכלית, תפיסת ההיסטוריה כבעלת משמעות טלאולוגית. המכניזם אשר מוביל את ההיסטוריה לקראת התכלית הוא עקרון 'ההֶעְדֵּר והתִּקּוּן', עקרון של התפתחות ההיסטוריה באורח דיאלקטי. המשל לצורך הבנת עקרון זה, הוא משל הזריעה. הטמנת הזרע באדמה, מבאר המלבי"ם, היא, למעשה, פעולה הגורמת להעדר הזרע, ברם, הזרע הנעדר לכאורה, יוציא גידולים תמורתו, כך "כל העדר כללי יגרור תקון כללי".[114]

המשמעות הגלומה בשיטת המלבי"ם בהגדרת 'ההֶעְדֵּר' מציגה תיאור של התפתחות היסטורית המתקדמת לקראת אחרית ידועה ומתוכננת. כל הֶעְדֵּר מהוה צעד נוסף אל מול 'ההֶעְדֵּר והתִּקּוּן' הקודמים לו וכל תִּקּוּן מוביל את העולם לקראת התכלית.

---

112. **שם**, דברים, י"א: כ"ו, ראו גם: **שם**, שמות, ו: ב
113. **שם**, בראשית, י"ז: א.
114. **תורה אור**, במדבר, שלח.

'הֶעְדֵּר כללי' נחשב, על פי המלבי"ם, כבעל משמעות לעולם כולו, אשר הדוגמה המובהקת שלו היא המבול. אולם, הֶעְדֵּר נוצר גם כתוצאה מארועי ההיסטוריה הפרטיקולרית של עם ה', המקבלים משמעות של ארועים אוניברסליים, מתוך הקשר שבין האומה הישראלית לבין מחויבותה להוביל את המסע של תִּקּוּן העולם. כך, שעבוד ישראל במצרים מהווה הֶעְדֵּר החרות לבני ישראל, כמו גם הגלות האחרונה, שמהווה הֶעְדֵּר החרות, הֶעְדֵּר הארץ והֶעְדֵּר האחדות בקיבוץ המדיני הישראלי.

לפיכך, תהליך 'ההֶעְדֵּר והתִּקּוּן' הוליד מההֶעְדֵּר הראשון, המבול, את התִּקּוּן הראשון של הדורות שקמו אחרי נח, ששיאם הוא אברהם. ההֶעְדֵּר השני, ירידת בני יעקב למצרים ונתינתם לשעבוד, הוציא מתוכו את התִּקּוּן של צמיחתם הלאומית ובחירתם לעם ה'. לבסוף, ההֶעְדֵּר האחרון, הפצת ישראל בעמים, נועדה לפרסם את מלכות ה' ואמונתו על פני תבל ומלואה, כדי להביא לתִּקּוּן האחרון.

הניתוח של המלבי"ם את המשמעות הפוליטית של מישור הפרט, הוא הכנה לקראת הצגת מרכז הפעילות של הפוליטיקה השמימית במציאות - מישור המדינה. המדינה מייצגת את הרובד הפרטיקולרי שמאפשר את קיום הפוליטיקה הריאלית בהיסטוריה הממשית, אשר מתחוללת בתקופת הביניים שבין ראשית ימי העולם ועד אחריתם. הקיבוץ המדיני - שנבחר על מנת למלא את התפקיד של מישור המדינה בתכנית הפוליטית הגדולה - הוא האומה הישראלית. המסלול שעובר הקיבוץ המדיני, מיחידים נבחרים, דרך זיכוך בעבדות מצרים ועד בניית אומה במדבר, היא הדרך שהופכת את האומה להיות ראויה להשראת השכינה ולכן לנשיאת הפוליטיקה השמימית לקראת אחרית הימים.

כך, הדיון הפוליטי של המלבי"ם, שעד כה התמקד באינדיבידואלי ובאוניברסלי פונה עתה לדיון בפרטיקולרי, באומה, המוגדרת על פי המלבי"ם כקיבוץ מדיני, על פי הדרגות של הארגון הפוליטי בקיבוץ המדיני המאובחנות באמצעות המושגים: 'גוי' - 'עם' - 'לאום'.

הפוליטיקה המוסרית - רוחנית של המלבי"ם, משעה שהיא הופכת למטרתה של האומה, מתפצלת לשני תתי ענפים. תת הענף המוסרי ותת הענף הרוחני. המוסרי, שעד כה התאפיין בעקרונות כלליים עד מופשטים מתכנס לתוך כללים מוגדרים והדוקים, הלכתיים, המכונים 'משפטים'. בצד זה, הרוחני, אשר בעקבות הפיצול האמור, מתאפיין עתה כטרנסצנדנטלי, בא לידי ביטוי בחלק ה'חוקים' של התורה.

יחד עם זאת, המלבי"ם איננו מאפשר להגדרות המדייקות, ולכן גם המצמצמות, של ההלכה, לצמצם, לא את ההבט המוסרי ולא את ההבט הרוחני של הפוליטיקה שלו. ניתן לומר שזהו החידוש המוביל את דיונו של המלבי"ם בפרק זה. המלבי"ם, מעמיד את הפוליטיקה במידה מסוימת לצד ההלכה (אבל לא מחוץ לתורה כמובן, שכן התורה כוללת־כל), כאשר דווקא ההבט החוץ־הלכתי שלה הוא הנושא את המשמעות הערכית המוסרית והרוחנית.[115]

ההבטים החוץ־הלכתיים של הפוליטיקה המוסרית של המלבי"ם הם נתיב היחיד. אמנם, בראש ובראשונה, האינדיבידואל בעל המחויבות האוניברסלית, אזרח העולם הנושא את המוסר. אך בד בבד עם אותו אינדיבידואל שהוא בעיקרו דמות תיאורטית, ישנם רמזים, שהמלבי"ם מציג את דרישותיו, הן המוסרית הכללית והן הרוחנית הטרנסנדנטלית, בפני דמויות תנ"כיות. נקודת המוצא עבור דרישות אלו באה לידי ביטוי בעקרון באשר לשימוש הפוליטי של המלבי"ם במושג: 'לפנים משורת הדין'. על רקע זה בולט במיוחד התפקיד שהמלבי"ם מעניק למלך מבית דוד, הבית עמו נכרתה הברית, אשר המלבי"ם מבקש להציגו כמייצג 'דין המלך' לעומת 'דין התורה'. אך כאמור, תפקידו של מלך מבית דוד היא לייצג את הרבים ולכן כל הנאמר למלך נועד לחזור ולהציג את הדרישות הפוליטיות כלפי המדינה.

המדינה, המחויבת עתה בארגון פוליטי הלכתי, במובנו הריאלי של קיבוץ מדיני תקין, בעל חוקים טובים וישרים, תחזור ותתחייב באחרית הימים בכינונה של מלכות שמים, המממשת את כל עקרונות הצדק והמוסר, הריאליים והטרנסנדנטליים כאחד.

---

115. על תפיסות של חיובי תורה שמעבר למצוות התורה, ראו: הרב אשר וייס, "רצון התורה", **מנחת אשר** דברים (ירושלים: מכון מנחת אשר, תשס"ט), סימן נ"א; Martin Sicker, *What Judaism Says About Politics* (Northvale: Aronson, 1994), 9-19.

חלק ב
מדינה

הדיון של המלבי"ם בקיבוץ המדיני, על פי הגדרותיו למושגים 'גוי', 'עם' ו'לאום', מצביע על ההכרות שלו עם הגדרת הלאומיות, על פי הגרסה שמכונה על ידי המחקר הנוכחי: 'הגישה הפרימורדיאלית'.[1] כמו כן, ההגדרה המחדשת של המלבי"ם את המונח 'אומה' המזהה אותה עם המונח 'קיבוץ מדיני', מבדילה אותו באופן מובהק מהתפיסה הקדם מודרנית[2] וממקמת אותו בשיח המודרני של האומה (Nation). בעוד הארגון במסגרת המשפחה והשבט נשען על התקבצות 'טבעית' על פי קשרי שארות, הרי האומה היא התארגנות פוליטית מכוונת הנובעת מרצונם של פרטים או מצורך הנכפה עליהם, להתקבץ במסגרת של נוסח כזה או אחר של 'אמנה חברתית'. מטבע הדברים, היחידות המתקבצות לתוך האומה הן המשפחות או השבטים. הבהרת הגדרה זו עולה מהעיסוק בנמרוד, שעל פי הכתובים היה בנו של כוש בן חם בן נח ושליט אזורי, תוך כדי הדיון בייחודיות שלטונו על פני אחיו. הדיון בשלטונו של נמרוד מובא על רקע תיאור התפתחות העולם המדיני בהשתלשלות האומות מבני נח. נמרוד, שכבש חבל ארץ נרחב והעמידו תחת שליטתו, היה בתחילה ראש משפחה בלבד ולא מנהיג של אומה, בעוד דווקא אחיו, בני כוש: "סבא", "חוילה", "סבתה" וכו' (בראשית, י: ז-ט) היו אומות בפני עצמן. הואיל ואומה, על פי המלבי"ם, עונה על תנאי ההגדרה על ידי ההתקבצות המדינית, ניתן לראות "אומה גדולה וחזקה" בצד "אומה קטנה", וכאשר ההתקבצות היא הקובעת, ולא מאפיינים אחרים כגודל או עֹצמה, הרי "כוש" בן חם, בדומה ל"גומר" בן יפת (שם: ג), היה שם של אומה גדולה שנפרדה לאומות קטנות,

1. המלבי"ם איננו מציין מהיכן שאב הגדרות אלו. ייתכן שההיכרות של המלבי"ם עם מגוון רחב של מקורות והדרישה האינטלקטואלית שלו גרמו לו לקלוט רעיונות שנישאו באויר, מפרי 'רוח התקופה' האירופית. המייצג המובהק של הגישה הפרימורדיאלית במחקר הנוכחי הוא אנתוני ד. סמית. לעומתו מובילי הגישה המודרניסטית הם: ארנסט גלנר, בנדיקט אנדרסון, אריק הובסבאום. רוב ספרי האסכולות החולקות תורגמו לעברית: אנתוני ד. סמית, **האומה בהיסטוריה** (ירושלים: החברה ההיסטורית, תשס"ג), הנ"ל, **עמים נבחרים** (ירושלים: ביאליק, 2010); ארנסט גלנר, **לאומים ולאומיות** (ת"א: האו"פ, 1994); בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומינות** (ת"א: האו"פ, 2002); אריק הובסבאום, **לאומיות ולאומים** (ת"א: רסלינג, 2006); כמו כן: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of* Nations (Oxsford, Blackwell, 1988); Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge, 1983).
2. למשל, הגדרת אומה ככת דתית, על פי 'מורה נבוכים' ו'עץ חיים', ראו: יעקב קלצקין, **אוצר המונחים הפילוסופיים**, כרך א (ניו יורק: פעלדהיים, 1968), 52.

עליהם השתלט נמרוד אך לא קבצם. כך, ששלט באומות קטנות רבות אף על פי שלא השכיל לחזור ולקבץ את האומות הללו לכדי אומה אחת.[3]

בתוך הגדרת האומה, המבנה הפוליטי הבסיסי, ישנן דרגות שונות של רמת הארגון המדיני, כאשר לצורך הגדרת דרגות אלו בונה המלבי"ם מערך משולש בסדר עולה של המונחים: 'גוי', 'עם' ו'לאום'.

האומה בעלת הארגון המדיני הבסיסי ביותר היא 'גוי'. קיבוץ מדיני שנוצר באמצעות ארבעה סעיפים של מכנה משותף:[4]

א. מגורים בחבל ארץ אחד.

ב. לשון.

ג. מוצא משותף הנובע ממשפחה ראשונית אחת.

ד. התחייבות לציית למערכת כללים מדיניים, שגם עליה להיות מוסכמת, היא הנִמּוּס.

כללים אלו שקבע המלבי"ם, משמשים אותו בהופעה הראשונה של 'גוי' בתנ"ך. כאשר את פסוק ה' שבפרק י' של ספר בראשית, מחלק המלבי"ם על פי מספרי הסעיפים שפירט: "מאלה נפרדו איי הגויים א) בארצותם ב) איש ללשונו ג) למשפחותם ד) בגוייהם".

ההגדרה המדינית הבסיסית של 'גוי' עוברת שלב נוסף עבור הגדרת 'עם'.

'עם' הוא 'גוי' אשר הקיבוץ המדיני שלו מקיים שלטון ומעמיד בראשו ממשלה, שכן "בשם עם יקרא מצד הממשלה אשר עליהם".[5]

שיטה זו של הדרגה בהגדרה משמשת את המלבי"ם גם במושג הבא: 'לאום'.

---

3. ראו: **התורה והמצוה**, בראשית, י: ב-ח; **ימי קדם** א (דברי הימים) א: ח-ט; השוו עם בני ישמעאל: **שם**, כ"ה: י"ב-ט"ז; וכן: **חזון ישעיה**, ט"ז: ו, נ"ג: ב.

4. על פי: **התורה והמצוה**, בראשית,י: ה; **חזון ישעיה**-ביאור המלות, י"ז: י"ב; **גיא חזיון** (תרי עשר), חבקוק י"ג; **תהלות דוד** (תהילים), ב: א, צ"ו: ג; **מוסר חכמה** (משלי)-באור המלות, י"א: כ"א; **יפח לקץ** (דניאל), ג: ד. ככל הנראה ההגדרה המשולשת של צורות הארגון הפוליטי זו על גבי זו היא מקורית של המלבי"ם. השוו למשל להסבר שנותן ספייזר לתרגום המונחים: 'nation' עבור 'גוי' ו-'people' עבור 'עם'. ספייזר טוען כי ההבדל הוא בכך ש'גוי' הוא הגדרה פוליטית הדורשת טריטוריה, שאיננה נדרשת ל'עם'.- *The Anchor Bible* Genesis, Introduction, Translation and Notes by E.A Seiser, 2nd edition (N.Y: Doubleday,1964),71, 86, n.2.

5. **חזון ישעיה**-ביאור המלות, א: ד.

'לאום' מכיל את ההגדרות הקודמות של 'גוי' ו'עם', אשר אליהם נוספת ההגדרה המייחדת - אומה בעלת דת מיוחדת ואמונה מיוחדת.

מסתבר, שלא בכדי כלל המלבי"ם בהגדרה זו גם 'דת' וגם 'אמונה'. כאמור לעיל, עולה כי המלבי"ם משתמש במושג 'דת' הן במובנו הרליגיוזי והן במובנו החוקי. לכן, כוונתו להבחין בין דת במובן של חוק, לבין אמונה במובן של דת כדי לחזור ולכלול את שניהם.[6]

כמו כן, הדגשת ההבדל, על ידי המלבי"ם, בין 'חוק' אצל ה'לאום' ובין 'נִמּוּס' אצל ה'גוי', מוסיפה ומבהירה את המונחים. החוק הוא מדויק, מנוסח ובעיקר חקוק באופן רשמי, תהיה הדרך המעשית לחקיקתו ולכתיבתו אשר תהיה. הנִמּוּס הוא חוק מקובל בין אם נוסח מתחילה תוך הסכמה כללית בין אם התקבל על ידי הכל לאחר שנוסח ובין אם לא נוסח כלל אך הוא ידוע ומקובל כחוק המוסכם בעל פה. לכן, הנִמּוּס הוא כללי ומכיל גם את הנוהג שהוסכם בהתקבצותו של הגוי - "הסכמיי" בלשון המלבי"ם. מאפיין ההסכמיות שבנִמּוּס מעמיד אותו בנפרד מהחוק השכלי, שהוא בגדר של "משפט טבוע" או "השכל הישר", כפי שהמלבי"ם מכנה אותו לעיתים. לבסוף, היות שהנִמּוּס מייצג הסכמה, הוא לעולם אנושי. החוק, שאפשר שנחקק ומתקיים תחת כפיה, יהיה או אנושי או עליון.[7]

מלבד ההגדרה הראשית קיימת גם הגדרה משנית ל'גוי', שאיננה ממשיכה את הקו של ההתקבצות כמאפיין בלעדי, אלא, בניגוד לאמור לעיל, עוברת דווקא להתמקד במאפיין של גודל ועֹצמה. המדובר בפסוקים המפארים 'גוי' על כך שהוא אומה גדולה. בהגדרה זו גם המונח 'עם' משתנה וכאשר 'עם' מוזכר בהקשר ל'גוי', הוא נכלל בתוך 'גוי' כחלק מן הקיבוץ המדיני.

אמנם זו הגדרה משנית, אך היא משמשת את המלבי"ם בצמתים חשובים של הגותו. כך למשל, הבטחת ה' לאברהם, בברית בין הבתרים, "כי אב המון גויים נתתיך [...] ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו" (בראשית, י"ז: ה-ו) משלבת את

---

6. באשר להגדרה המצמצמת של 'דת' 'כ'חוק', כל חוק, ראו: אברהם מלמד, **אחותן הקטנה של החכמות** (רעננה: האו"פ, 2011), 39.

7. ראו: **התורה והמצוה**, בראשית, כ"ה: כ"ג; כ"ז: כ"ט; **לב מלכים** א, י"ב: א; **חזון ישעיה**, נ"ט: ח, **שם**-באור המלות, ב: ד, כ"ד: ה; **גיא חזיון** (תרי עשר), מיכה, ג: ט; **תהלות דוד** (תהילים), פ"ב: ו, **שם**-באור המלות, ק"ה: ט; **מוסר חכמה** (משלי), כ"ה: ז. ראו גם להלן, בפרק 'החוקים'. בהעמדת הנִמּוּס על הבט אנושי מסתמך המלבי"ם ככל הנראה על הרמב"ם, ראו: מנחם לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה** (ירושלים: הרטמן, 2005), 35.

שני המובנים. כך, בצד "הגויים" אשר אברהם הוא אביהם, במובן הראשון של 'גוי', הרי במובנו השני הכוונה היא לקבוץ גדול, המשמר את ההגדרה הקודמת של 'גוי', שאין לו מלך והנהגה, ולכן השימוש בו מכוון לארגון השבטי, שאין בו ממשלה לכל שבט. אולם, מ'גוי' אחד, שבט יהודה, יצאו מלכים עבור כל ה'עם', המוגדר כך על ידי שלטון עצמי, שיבדיל אותם משלטון של עם אחר.[8]

לאור זאת, ההצעה המונחת בדפים הבאים, היא ליישם את הניתוח של הממד הפרטיקולרי של המלבי"ם על הדגם שלו עצמו להתפתחות מדינית. אם בוחנים את תולדות התפתחותה של האומה הישראלית על פי הדגם של 'גוי' - 'עם' - 'לאום' מתברר המקום הייחודי של הבחירה. דרך התקבצות המבנה המדיני הישראלי מתחילה ביחידי סגולה, אבות האומה, אשר בחירתם ובחירת צאצאיהם אחריהם מלקטת אח מתוך שני אחים, משפחה מתוך משפחות הארץ, עם מתוך החברה הבינלאומית. אולם בזאת לא מתמצת הייחודיות של בניית האומה הישראלית. ניתוח המהלך על פי הדגם של 'גוי - עם - לאום', אינה יכולה להתעלם מגרסאות המושגים המתלווים לדגם זה. הכוונה היא למושגים: 'גוי קדוש' ו'עם ה'', אשר הופכים את הדרך למורכבת הרבה יותר. הסיבה לכך היא, שכדי שהאומה תזכה להקרא בשמות אלו, עליה להוכיח את זכותה, כראויה לכך מצד עצמה, ולא רק שנבחרה ללא פרוט הטעמים לבחירה זו.

אולם, תחילה, השלב הראשון בהולדתה של האומה. התקבצות ל'גוי' ממשפחה משותפת, שמתפתחת באופן מתוכנן מראש על ידי הבחירה, כאמור. האבות ובניהם והמשפחה המתפתחת לשבטים הם מרכיביו של ה'גוי', על ידי הדגם של 'הלב והסגולה'.

---

8. **חזון ישעיה**-ביאור המלות, א: ד. ראו גם: **התורה והמצוה**, בראשית, י"ז: ו, ט"ז; כ-כ"א.

הלב והסגולה

מסגרת הניתוח של המלבי"ם את הולדת האומה הישראלית מבוססת על הגישה שנודעה לראשונה בספר 'הכוזרי' לרבי יהודה הלוי, רעיון 'הלב והסגולה'.[9]

באמצעות מסגרת זו חותר המלבי"ם להוכיח שההתפתחות המדינית של האומה הישראלית בתוך אומות העולם, מתבססת על כך שהאומה הישראלית היא הפרי והאומות הן הקליפה או הגרעין. התכלית היא שמן העץ יצא הפרי. שכן, העיקר בתכלית העולם, סגולת האומה ומהות האדם הוא הפרי, שבא לידי ביטוי בנשמה, ברוח ובעיון השכלי.

כמו במקרים אחרים שנדונו לעיל, גם כאן מסגרת הניתוח בה פותח המלבי"ם את דיונו היא האדם, אשר אצלו מתיחסים הפרי והקליפה לנשמה ולגוף, בהתאמה. המדרגה העליונה היא התעלות הנשמה - העיון השכלי והשכל האלוקי - מעל הגוף. אמנם, אדם הראשון נברא כאשר החיבור בין גוף ונשמה אינו של יחידה אחת אלא של שתי יחידות השוכנות בצוותא, אך לאחר החטא התמזגו שתי היחידות ליחידה אחת. לכן, ההופעה במציאות של המדרגה העליונה היתה בנבואת משה, הנעלה על כל שאר מופעי הנבואה האחרים, ומוגדרת כ"שכל המופשט מחומר", השגה שכלית הנפרדת מאמצעי ההכרה הפנימיים, החושים והדמיון.

העולם נברא למען האדם האחד שעליו תשרה השכינה והוא יונהג בהשגחה העליונה. הוא העיקר והאנושות כולה מתיחסת אליו ביחס שבין העלים, הענפים והקליפה לבין הפרי.[10]

נקודת המפנה מתרחשת כאשר סגולת הראויים להדבק בענין העליון, שבתחילה שכנה אצל היחידים, מתרחבת לאומה שלמה, אף כי גם בתוך האומה עדיין יש מעמד מופרש לסגולה, שבט לוי, שמובדל משאר האומה ומכל עניני העולם על מנת לעסוק רק בעבודת ה' ובהוראתה לעם.

הרחבה זו מתרחשת אפוא בברכת ה' לאברהם, שמזרעו תצא האומה בעלת הסגולה, שתדבק בענין העליון ותירש את הארץ המיועדת להיות זו שבה

---

9. ראו: שלום רוזנברג, "לב וסגולה: רעיון הבחירה במשנתו של ריה"ל ובפילוסופיה היהודית החדשה", בתוך: **משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי** (ירושלים: משרד החינוך והתרבות - המחלקה לתרבות תורנית, תשל"ח), 109 - 118; אליעזר שביד, **הפילוסופים הגדולים שלנו** (ת"א: משכל, 2009), 137 - 138.
10. **התורה והמצוה**, בראשית, כ"ה: א; שמות, ג: ג-ה.

תושלט הדבקות בה' ומתוקף כך, ההשגחה הניסית. הסגולה מוענקת על ידי ברכת ה' בלבד ולא בירושה או בברכת אב לבנו. לכן, לא ניתן לאברהם למסור ברכה זו ליצחק, ויצחק לא יכול היה למסרה ליעקב, כי היא תלויה בקדושה אישית ובטוב המעשים. אם כן, כדי שה' ידבר עמם פנים בפנים היו צריכים האבות לכמה נסיונות וצרופים כדי שיזדככו, כי בתחילה לא היו ראויים, לא מצד מקומם שישבו בעבר הנהר, ולא מצד ייחוסם כצאצאי תרח ונחור. כדי להכינם אל הענין העליון מצד מקומם לקח ה' את אברהם לארץ כנען, המקום הראוי להשגחה ונבואה, כאשר המשל של המלבי"ם הוא בעל הגן הלוקח את הנטע המשובח לשותלו במקום הראוי לו, וכדי לזכך את ייחוסם, נעשתה הבחירה הראשונה בין בני אברהם. זו גם הסיבה ללידתו של יצחק לאברהם בן תשעים ותשע, רק אחרי המילה, כדי שיחלש הכוח החמרי ויתגבר עליו הצד הרוחני. רק כך יתעלה העם היוצא מיצחק להיות ראוי לקרבת ה'.

בשלב זה מדובר בהכנת שורשי האומה לזכות למדרגה הגבוהה והנעלה יותר משאר האומות. המשל לצורך זה חוזר להתמזגות הנפש והגוף באדם, הדורשת את שלטון הנפש, השותפה הנעלה, על הגוף. באותו אופן, על מנת שהאומה תהיה ראויה לקדושה, עליה להשליט את הרוח על החומר. שורש האומה הוא יעקב, אשר בשלב הראשון עליו לשלוט, כמבטא את הרוח, על עשו, נציג החומר. זהו גם ההסבר להתרוצצות הבנים, יעקב ועשו, ברחם אמם, כסמל למאבק על הדומיננטיות שבין החומר והצורה.

הדגם שמופיע אצל יעקב ועשו מתממש באומות היוצאות מהם, באופיין המדיני וביחסי הגומלין שביניהן. הן יעקב והן עשו הם אבות לשני גויים - על פי שני המובנים של 'גוי', קיבוץ וגודל - שצר המקום מהכילם. מהלך התפתחותם הלאומית מחייב הפרדות לשני לאומים, המתאפיינים, על פי הגדרת 'לאום' של המלבי"ם, בדת מיוחדת ואמונה מיוחדת. יתרה מזו, יחסי הגומלין בין שני הלאומים אינם מאפשרים קיום זה בצד זה בשלום, אלא מחייבים יחס של חורבן - תקומה. אין תקומה לאחד ללא חורבן השני. המלחמה בין שני הלאומים תתנהל לאורך מהלך ההיסטוריה הריאלית, כאשר לעתים יגבר ישראל ולעתים אדום. מלחמה זו תגיע לסיומה רק במשפט של קץ ההיסטוריה: "ועלו מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (עובדיה, א: כ"א).

המלחמה הארוכה נרמזת בארוע שהתרחש ב'מעבר יבוק' על נהר הירדן, המפגיש את יעקב ואת המלאך המייצג את עשו. במאבק בין "שר האומה האדומית" לבין יעקב, מופיע גם הצד הכללי של יעקב, המייצג את האומה

כולה, בשמו ישראל, המהווה סמל לכך שהאומה הישראלית תאבק באומה האדומית כל הלילה המסמל את הגלות, עד הבוקר המסמל את זמן הגאולה.[11]

בתוך כך מתבררים שני המרכיבים המאפיינים את 'הראויים'.

הראשון הוא מאפיין הברירה מן הייחוס. הבחירה של אחד מבין שניים, בצמדים: יצחק-ישמעאל; יעקב-עשו, שונה מהזיהוי של יחיד מבין רבים, משום שזו בחירה בין שניים שהם משורש אחד. המשכו של מאפיין זה מופיע בבחירת האומה מבין האומות ובבחירת השבט המוקדש לעבודה מתוך האומה הוא שבט לוי. מידת 'ראוי' זו נקראת 'סגולה', והיא המאפיינת את עם ישראל - מועט - "שאין ה' חפץ ברבוי עם, כי הפרי והסגולה היא מועטת" - ונבחר - "והיא הסגולה אצל הנוטע והחביבה בעיניו".[12]

המרכיב השני הוא הראוי־מצד־עצמו. מרכיב זה בא לידי ביטוי בהכנה רוחנית אישית או לאומית כדי להוכיח את מידת 'הראוי' בזכות לבחירה. מרכיב זה נקרא 'קדושה': "בעת יתעלו ויתקדשו מצד מעשיהם" - ואז ייקראו - "עם קדוש אתה".[13]

ברכת הלב והסגולה, שניתנה ליעקב לאחר שבנה מזבח בבית־אל, מבטאת את שתי מידות ה'ראוי', על ידי הבחנה בין שמותיו של יעקב. יעקב הוא המונהג בהנהגה הטבעית באמצעות הבחירה. ישראל הוא המונהג בהנהגה הנסית המוענקת לראוי־מצד־עצמו. לפיכך, שלא כמו אברהם, ששינוי שמו ביטל את שמו הקודם אצל יעקב שני השמות נשארים. שתי דרכי ההנהגה, הטבעית והנסית, יכולות להתקיים זו בצד זו.[14]

ברכת בית־אל קובעת שמעתה ואילך תשרה השכינה על יעקב־ישראל ותחול על זרעו מהות הלב והסגולה. יעקב וזרעו יהיו לב האדם והאומה כולה תהיה מוכנה לענין האלוקי.

רקע זה משמש למלבי"ם גם כדי לבאר את שנאת האחים ליוסף. בני יעקב, טוען המלבי"ם, לא ידעו שהתרחשה תפנית ומעתה חלה ברכת הלב והסגולה על כל האומה, אלא הסיקו מהרחקת ישמעאל, בני קטורה ועשו, שרק בן אחד

---

11. ראו: **התורה והמצוה**, בראשית, ט"ו: י"ב; י"ז: א, כ"ה: כ"ב-כ"ג, כ"ז: א, ה, ט"ו, כ"ב ל"ב: כ"ז-ל, ל"ה-ל"ו, ל"ג: י"ז; דברים, א: ב; **נחלת יהושע**, כ"ד: ב-ד.
12. **התורה והמצוה**, דברים, ז: ז.
13. **שם**, י"ד: ב.
14. **שם**, בראשית, ל"ה: ט-י.

יורש את הסגולה. כיוון שאביהם אהב את יוסף, חששו האחים שיעקב סבור שיוסף הוא 'הלב והסגולה' ושאר אחיו הם הקליפות. אף רמז קיבלו לכך בכתנת הפסים, המזכירה את הבגדים המיוחדים לעבודת המקדש. הואיל ויוסף גילה בחלומותיו שהוא מבקש למלוך עליהם, סברו שלא ניתן גם לשאת את ברכת 'הלב והסגולה' וגם לשאוף לעושר ומשרה. לפיכך, למען טובת הכלל וכדי שלא יחלל את הקודש, ביקשו "לכלות קוץ מכאיב מן הכרם".[15] אולם, כאמור, הסגולה הועברה לשנים עשר השבטים כאחד, שאף שהם נחלקים לשנים עשר ענפים, הרי שרשם אחד.[16]

אם כן, בשלב זה, בצד ההרחבה של הבחירה מן הייחוס, מוכשרת הקרקע לבניית האומה. ראשית, מבאר המלבי"ם, כל תכלית מכירת יוסף היתה כדי לבנות את האומה, משום שלא היתה אפשרות שיעקב יאות לרדת מצרימה מסבה אחרת. כך נלמד משם הפרשה: "וישב" - שיעקב התיישב בקביעות, משום שהיתה זו ארצו, מולדתו ובית אביו, ומפני שזו הארץ המוכנה לקדושה ולהשגחת ה'. שנית, בא הזיכוך, על ידי קושי השעבוד בכור הברזל שבמצרים, להכין את השבטים להיות עם ה' ולהשרות את השכינה על אומה שלמה, לא לפרקים אלא בתמידות. לבסוף, תקופת המדבר נועדה לנקותם מטומאת מצרים ולבסס את אמונתם. זאת, על ידי ארבעים שנות מסע במדבר שנועדו לנתקם מטומאת מצרים ולנקותם אט אט, עד אשר יהיו ראויים להכנס לארץ ישראל.[17] כדי להבהיר דרך הדרגתית זו, ממשיל זאת המלבי"ם לאדם שמעוניין לשנות את מקום מגוריו מאזור אקלים אחד לאזור אקלים שונה באופן קיצוני. כדי שהמעבר לא יזיקו, קבע לו הרופא דרך מדורגת כוללת עצירות ותחנות, כדי שיהיה "סדר מהלכו ומסעו אל מחוז החפץ [...] באופן שיעתיק טבעו ותכונתו ממדרגה למדרגה".[18]

סיומו של תהליך 'הלב והסגולה' נעשה על ידי איחוד שני סעיפי הסגולה, בעת בחירת שבט לוי להיות **'לגיון של מלך מסיני'**. מצד הבחירה על פי הייחוס, נבחר שבט לוי מתוך כלל ישראל. אך חשוב מכך, במישור של השגת השלמות על ידי עצמו, הוכחה נאמנותם המלאה לדבר ה' ביד משה עת לא נהו אחר עגל הזהב. אשר על כן, לא אהרן ולא משה הורישו את עבודת ה' לדורות, אלא בני

---

15. **שם**, ל"ז: ד.
16. **שם**, מ"ט: כ"ח, ל"ז: א.
17. **נחלת יהושע**, כ"ד: ב-ז.
18. **התורה והמצוה**, במדבר, ל"ג: א.

לוי, ולאחר מכן פנחס (נכד אהרן), שהוכיחו את מחויבותם בשתי שעות מבחן לבני ישראל,

> זכו להיות משרתי אלוהינו [...] והם הובדלו להיות עובדי ה' ומקבלים פרס מבית מלכו של עולם ואין להם לעסוק בעבודת האדמה רק בעבודת ה' ועל שלחן המלך הם אוכלים למען יחזקו בתורת ה' ובעבודתו.[19]

התפתחות האומה הישראלית, בשיטת הלב והסגולה על ידי ברירת 'הנבחר' מחד גיסא, ו'הראוי־מצד־עצמו', מאידך, מייצגת התפתחות על פי תת הענף של הפוליטיקה המוסרית המלבי"מית.

השלב הראשון בבניית האומה, בהרחבת הסגולה מצד הייחוס, מהוה את שלב המעבר בין הקיבוץ השבטי לקיבוץ המדיני.

הגדרתה של האומה הישראלית, על ידי היותם של בניה בני ברית ולכן ייסודה של האומה כאומת הברית מחליפה במסגרת המושגית את המונח 'גוי'. כך, נעשית ההתקבצות על ידי הברית עם בני ישראל המדגישה את מוצאם המשותף. כך גם הברית היא המחליפה את ההסכמה הנחוצה להתקבצות המדינית, בהיותה אמנה בין ה' ובין העם מחד גיסא, ובין כלל הפרטים של העם, מאידך גיסא. כמו כן, את חסרון הטריטוריה הממשית מחליפה ההבטחה על הארץ אשר מעניקה לה את המשמעות של 'ארץ חפץ'. לבסוף, חסרון הנִמּוּס יוחלף על ידי חוק מדיני מְצֻוֶּה, בהמרת הגדרת האומה הישראלית מ'גוי' ל'גוי קדוש'.

---

19. **שם**, דברים, י: ח-ט. העקרון שבני שבט לוי, המוצבים לשרת במעמד של כהנים ולויים, אינם נוחלים בארץ ישראל תקף לכל רכוש כללי הנופל בידי העם, למשל שלל מלחמה. זאת מקיש המלבי"ם מהמונח 'חלק', שללוי אין בו נחלה, לכל 'חלק'. בתמורה ל'חלק' שבו אינם שותפים, הם זוכים ל'חלק' אחר, המובטח להם מאת ה'. כאשר הוצאתם משותפותם עם כלל השבטים, מביאה אותה, כביכול, לשותפות עם ה', "נוטלים חלק מהשייך לגבוה", ראו **שם**, י"ח: א.

אומה

המונח 'אומה', המהווה כאמור הגדרה של ההתארגנות הפוליטית היסודית, על פי הזהות בין 'אומה' לבין 'קיבוץ מדיני', הוא גם המונח היחיד שאין בו משמעויות אחרות מעבר למשמעות התיאורית, כאשר הוא משמש עבור הקיבוץ המדיני הישראלי - 'האומה הישראלית'. לכן, המונח 'האומה הישראלית', בתור 'הקיבוץ המדיני הישראלי', מאפשר נקודת פתיחה "אובייקטיבית" לדיון, ללא התערבות פרשנות נוספת מעבר למובן המילולי.[20]

מגוון המונחים האחרים, המשמש לתיאור ההתארגנות המדינית, שתחילתה בבני יעקב, גיבושה במצרים, דרך החותם המדיני שניתן לה ביציאת מצרים, והשתלשלות המאורעות הנמשכת ממנה, מתאפיין במשמעות נפרדת לכל אחד ואחד מהם.

המונח הרחב ביותר הוא 'עם ישראל', הכולל את כולם, כאשר הוא עומד בניגוד למונח 'קהל ישראל', המשמש לתיאור מכובדי העם, הנקראים להקהל יחדיו. לכאורה, גם 'עם ישראל' הוא מונח כללי שאיננו נושא בחובו משמעות נוספת, רוחנית או שיפוטית, אולם מרכיביו בגרסאות שונות של הרכבה, משנים את המובן.

כך, חיתוך הצירוף 'עם ישראל' ל'עם' ו'ישראל' מקיים הוראה נפרדת. 'ישראל' כולל לעתים את כל האומה ולעתים מוציא מהכלל, למשל, את הכהנים: "בית ישראל [...בצד] בית אהרן [...]".

'עם' בא לפעמים על קבוצה פנימית, 'עם הצבא', 'עם המלחמה', אך כאשר חוסה בה', כ'עם ה'', כולל תמיד את האומה כולה.

כמו כן, באותו אופן ששני השמות של יעקב מייצגים, בארוע הרחבת הסגולה מן הייחוס, כפי שנדון בפרק הקודם, שני מישורים של ההנהגה העליונה המיוחדת לו, כך 'ישראל' ו'יעקב', בעת שהם מתארים את האומה, מהוים דרגות זכות לשני מישורי ההנהגה כנ"ל, כאשר הדרגה הגבוהה היא 'ישראל' והפחותה 'יעקב'.

את ההבדל בין שתי דרגות אלו מדגים המלבי"ם על ידי המשלים המתארים את יעקב וישראל על פי נוסח הברכה: 'לא יספר מרֹב', אשר נאמרה פעמיים

---

20. ראו: דניאל י. אלעזר וסטיוארט א. כהן, **עדת בני ישראל** (ירושלים: ראובן מס והמרכז הירושלמי לעניני ציבור ומדינה, 1997), 4 - 5.

על סמלים שאינם ניתנים לספירה, פעם אחת על העפר ופעם שניה על הכוכבים.

כך, ׳יעקב׳ נמשל לעפר, המדגיש את ההבט הכמותי, ואילו ׳ישראל׳ נמשל לכוכבים, המדגיש את ההבט האיכותי, הוא הערך העצמי של כל פרט ופרט, ״שכל כוכב הוא עולם בפני עצמו ואם יחסר כוכב אחד מן המציאות יהיה חסרון בכלל הבריאה״.[21]

כל האמור לעיל מוביל להגדרת ה׳עם׳ של האומה הישראלית, בעת ובעונה אחת עם השלב הראשון של המעבר מ׳עם׳ ל׳לאום׳.

המונח המיועד לכך הוא ׳העֵדָה׳, שהמלבי״ם ממיר אותו מ׳לשון חכמים׳ (תלמוד בבלי, ברכות כ״א ע״ב) של קיבוץ מספרי שאינו קטן מעשרה,[22] טרם היות האומה הישראלית, למגדיר של ׳אוצר מילים׳ המתייחס אליה באופן בלעדי.

ההופעה הראשונה של המונח עֵדָה במובנו הפוליטי היא בעת נסיעת בני ישראל מאילים, שהיתה התחנה הראשונה לאחר חציית ים סוף ופרשת המים המרים במרה. ההסבר לכך הוא כי המוסדות המדיניים הראשונים של העם היוצא ממצרים - מועצת שבעים הזקנים ומשרות נשיאי השבטים - נוסדו באילים.

מוסד הנשיאים מאפשר את השרטוט של בניית האומה לכדי הגדרתה כעם, הנעשה על ידי קיבוצם של ״המון גויים״ ישראלים, השבטים (על פי ההגדרה המשנית ל׳גוי׳, ראו לעיל). המבנה של השבט נשען על משפחות המונהגות על ידי ראשי המשפחות וענפיהן - בית־אב. כאשר מעל לראשי בתי האב עומדים הנשיאים, שכהונתם היא מעמד מורש, מאב נשיא לבנו. בחיי אבותיהם, משמשים בני הנשיאים כראשי בית־אב, אשר תפקידם להיות ״ממונים על הפקודים [...] על השוטרים שהיו מופקדים על עושי המלאכה״.[23]

בד בבד עם המישור המוסדי, כאשר ה׳עֵדָה ׳ הופכת את ה׳גוי׳ או ׳הגויים׳ ל׳עם׳, היא גם פותחת את המעבר מ׳עם׳ ל׳לאום׳ במישור החוקתי. המרכיב בהגדרה שמחולל שינוי זה הוא החוק. היות שהפעם הראשונה שהשם ׳עֵדָה׳ נקרא על

---

21. **התורה והמצוה**, במדבר, כ״ג: י.
22. **שם**, בראשית, י״ח: כ״ז, ראו: פירוש רש״י על התלמוד הבבלי, מסכת ברכות, ו ע״א.
23. **שם**, במדבר, ז: ב. ראו גם: **שם**, א: ב.

האומה באילים, כאמור, היא אחרי ארוע המים המרים במרה, שעל פי הכתוב שם מקבלת האומה את חוקיה הראשונים (שמות, ט"ו: כ"ה).

בדומה לדיון במונח 'עם ישראל', גם צירופים שונים של המונח 'עֵדָה', מועתקים לתיאור קבוצות פנימיות. 'עדת ישראל', מפרש המלבי"ם, הם הסנהדרין הגדולה וכן 'עדת בני ישראל'. כך גם ראשי 'עדת ישראל', הסנהדרין הגדולה, הם 'זקני העֵדָה'. זאת, לפי הכלל שקובע המלבי"ם, שכל מקום שמובא זקנים בה"א הידיעה או בסמיכות, הכוונה לראשי הסנהדרין הגדולה. כל עָצמתם ומעמדם של חברי הסנהדרין בא להם מכינוסם יחדיו, אך כשהם כל אחד לעצמו ולא נועדים כעֵדָה, הרי הם נחשבים חלק מהקהל.[24] אולם, אף 'עֵדָה' סתם, תיתכן לה הוראה של סנהדרין קטנה, או בית דין של שבט אחד, אשר שלא בשעת אסיפה, באה על מנת להבדיל מהמונח 'קהל'.[25]

על פי העקרון שהוצג לעיל בסגירת המעגלים של תהליכי 'הלב והסגולה' ו'הגוף המדיני' המעצבים את צביונה של האומה הישראלית, מובנים המונחים המשמשים להצגת העם על חלקיו השונים בעת חטא העגל, הן בממד של תליית העוון והן בממד של שלבי העונש. בנדון דידן נעשית הבחנה בין 'קהל' לבין 'בני ישראל'. המונח 'בני ישראל' אמור להיות מזוהה, על פי ההיסטוריה של התפתחות העם, לפי המובן המילולי הפשוט, עם כל בני יעקב. אלא, כאן מקבל מונח זה בלעדיות עבור המיעוט המובחר בעֵדָה שלא השתתף בחגיגת הכפירה, הלויים והזקנים. לפיכך, לפי המלבי"ם, בחטא העגל חטאו רק "העם ההמונים" אך לא "בני ישראל".

העונש שהושת בעטיו של חטא העגל, הסרת השכינה, התבצע גם הוא על פי עקרון 'הגוף המדיני'. באותה מידה שרוח החיים של האדם ניטלת מגופו, תחילה מהאברים הפריפריאליים, שאינם סמוכים ללב ולאחר מכן באופן מעגלי עד לאברים הפנימיים ביותר, כך עזבה השכינה את מחנה ישראל באופן הדרגתי עד לב האומה.[26]

בצד הדיון בהתפתחות האומה במישורים המוסדי והחוקתי, המלבי"ם איננו זונח את תת הענף הרוחני במובנו הטרנסצנדנטי. רעיון אשר מוצג על ידי ההבט

24. **שם**, ויקרא, ד: י"ג-י"ד.
25. **שם**, שמות, י"ב: ג; ויקרא, ד: י"ג-י"ד; במדבר, ט"ו: כ"ה, י"ט: ט. השוו: מכילתא י"א.
26. **שם**, ל"ב: א, ל"ג: ד, ו.

האורגני של האומה,[27] על פי הדימוי: "שכמו שהראש הוא כלל הגוף כן המדינה היא כלל האומה וכל איש ואיש מכללות האומה ירגיש בשממון אשר יקרה בכלל המדינה וראש הממלכה".[28]

אמנם כך לגבי כל אומה ומדינתה, למשל בנבואה החוזה את מפלתו של אשור,[29] אך בעיקר באומה הישראלית. בשונה מאומות העולם, מדגיש המלבי"ם, הרי שלמות הגוף האורגני מהותית לקיום האומה הישראלית. אם באומות העולם מורגש החסרון באבדן הארגון המדיני, שבשל כך מוסר ממנה שם האומה, אך אבדן פרט אחד איננו משפיע, הרי האומה הישראלית, מזהיר המלבי"ם, עלולה לאבד את הגדרתה כאומה אף אם יחסר ממנה איש אחד שגורם חסרון לכל.[30]

תיאור האומה באמצעות דימויה לגוף חי מגדיר את המהות של הקיבוץ המדיני הישראלי על פני כמה מישורים, שהמשותף לכולם נעוץ בתנאים התלויים במעמד רוחני - היות העם ראוי - לקיומו של הקיבוץ המדיני כאומה ובדרכים להשיגו.

---

27. אף כי ניתן למצוא אצל אפלטון רעיון מקדים מעין זה (ראו: "פוליטיאה", כרך ב' של **כתבי אפלטון**, בתרגום ליבס, 348), אלכסנדר קורא שולל אפשרות זו מכל וכל, ואף מכנה את הרעיון האורגני של המדינה: "השוואה אוילית, שהיתה רווחת ביותר במאה התשע עשרה", אלכסנדר קורא, **אפלטון כפשוטו** (ת"א: עם עובד, 1979), 101, הע' 4. לא כן באשר לאריסטו, שהרי מעבר להתייחסות באתיקה לקשר גוף-מדינה (א:ב. 1253א 20-23), קבע כבר ברדלי במאמרו היסודי שהרעיון ככללו מתאים לתפיסה הרואה הבט טבעי באופי המדיני של האדם ראו: אנדרו ברדלי, "תפיסת המדינה של אריסטו", **תולדות המחשבה המדינית**, מיכאל קרן, עורך (ת"א: האו"פ, 2001), 159 - 213. במקורות יהודים מופיעה התיאוריה האורגנית של המדינה אצל ר"י אלבו, **העקרים**, א: ו, ר"י אנטולי **במלמד התלמידים**, ק"ו, במשמעות דומה, ואצל אברבנאל בהקדמה לספר מלכים במשמעות שונה, כהסבר לירידת מדינות. על כך ראו: אברהם מלמד, "הדיון המדיני במלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי", **דעת** 20 (תשמ"ח): 107 - 108 והע' 54, וכן, **אחותן הקטנה של החכמות** (רעננה: האו"פ, 2011), 170. כמו כן, על התפחות הרעיון בקבלת המאה השש־עשרה ראו: משה חלמיש, "היחס לאומות העולם בעולמם של המקובלים", **מרומי לירושלים**, אביעזר רביצקי, עורך (ירושלים: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, תשנ"ח), 289 - 311, במיוחד ע' 292 - 293.
28. **חזון ישעיה**, א: ז.
29. **שם**, י: י"ז.
30. **שם**, א: ה; **תהלות דוד** (תהילים), פ"ז: ד-ה, קכ"ב: א.

כדי להשיג את מעמד 'ראוי־מצד־עצמו' עבור האומה כולה, נעשית בניית האומה הישראלית על ידי הצירוף בכור הברזל. על פי הכלל שייסורים מטהרים את האדם לעלות במדרגות הרוחניות, כך תלאות מצרים מובילות את בני ישראל להיות ראויים להבטחת ה'.[31]

הנתיב המוביל כאן מתבסס על עקרון 'לזכך את החומר', בשני שלבים. השלב הבסיסי, הטיהור מן הסיגים, הכנעת החומר על ידי השעבוד במצרים ולאחר יציאת מצרים, על ידי מסעות המדבר והתלאות אשר פקדו את העם; השלב העליון, הגבהה והעלאה אל דרגה רוחנית ראויה, לאחר הכנעת החומר על ידי הנסים המתמידים שהיו במדבר, עמוד אש ועמוד הענן שהלכו לפניהם, וכבוד ה' ששכן בתוכם.[32]

המשמעות של הדימוי האורגני של האומה מתקשר לניתוח הכולל של המלבי"ם את שני המישורים המשלימים, עולם ואדם, בהופעתם כ'אדם הגדול' וכ'עולם הקטן', כנדון לעיל. מול 'האדם הגדול', הנמשל לעולם כולו, מופיע 'האיש הכללי', המייצג את האומה הישראלית.[33] החיבור בין הדימוי של 'האיש הכללי' לדימוי 'האדם הגדול' חוזר לדימוי הכוכבים ומקביל את מרכיבי 'האיש הכללי', שבטי ישראל, למרכיבי 'האדם הגדול', כוכבי השמים.[34]

מתברר אם כן, כי האומה הישראלית מתפתחת בשני מישורים, המישור הארצי והמישור הרוחני. האומה הישראלית שהופכת ל'גוי' בהתקבצות שבטיה, מתקבצת באופן רוחני על ידי כור הברזל. הארץ, שחסרה באופן ממשי בעת התקבצות ה'גוי', נמצאת באופן רוחני, בהבטחה. כמו כן, שלב המעבר מ'גוי' ל'עם' בהקמת מוסדות שלטון אנושיים ראשוניים מובל על ידי יציאת מצרים בהנהגת ה', אשר מביאה לברית חורב ההופכת את עם ישראל לבני ברית.

---

31. **התורה והמצוה**, בראשית, ט"ו: י"ג; **חזון ישעיה**, כ"ח.
32. הסעיפים להלן על פי: **התורה והמצוה**, בראשית, ט"ו: י"ג, שמות, ג: י"ז, י"ט: א; דברים, ח: ב; **נחלת יהושע**, כ"ד: ד; **לחם הפחה** (נחמיה), ט: ט. ראו גם **ארצות השלום**, דרוש ב', כ"ט-ל': שם מפתח המלבי"ם את רעיון המדבר כתקופת מעבר מגלולי מצרים עד לארץ ישראל בתהליך של בניית אומה דרך תקופת מעבר של ארבעים שנה, העתקה מדורגת. לפיכך המסע מתייחס ליציאה ממצרים, לסיבתו ולא אל תכליתו, לאמר, מתקיימת כאן חלוקה בין "מוצאיהם", להנזר מטומאת מצרים, לבין הכניסה אל ארץ חפץ.
33. **רמזי המשכן**, שמות, תרומה; **לב מלכים** א, א: ח. **תהלות דוד** (תהילים), ח: ט"ז.
34. **תורה והמצוה**, במדבר, א: ב.

בני ברית

הברית בין ה' לבין בני יעקב־ישראל בהר חורב היא שיאה של התפנית הפרטיקולרית של הברית שנכרתה עם אברהם, אולם הגדרת הברית של המלבי"ם, מופיעה דוקא בעת חידוש הברית עם האומה הישראלית בערבות מואב. הדיון בברית דווקא בעת חידושה ולא בזמן כריתתה המקורי איננו מקרי, היות שכך מתפרשת מאליה הברית בסיני ועל ידי כך עונה המלבי"ם גם לשאלה, מה היה הצורך בחידוש הברית בערבות מואב?

לשם הבהרת הדברים, מביא המלבי"ם את הדיון התלמודי בשאלה: מתי נצטוו ישראל בכללי המצוות ופרטיהן? על דעת ר' עקיבא, המופיעה בדיון זה, "כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב",[35] מחדש המלבי"ם: " [...]ונשתלשלו בערבות מואב".[36] גרסת המלבי"ם צופנת בחובה משמעות לתורף דבריו. "נשתלשו" כפי הגרסה המופיעה בדפוס וילנה של התלמוד, כוונתה מספרית, בפעם הראשונה בסיני, בשניה באהל מועד ופעם שלישית בערבות מואב. אולם, גרסת המלבי"ם מטרתה כפולה ולכן הוא גורס "נשתלשלו", מלשון 'שלשלת', שהוראתה הן למובן הרציפות וההמשכיות, והן למובן התפתחות תולדות הדינים משרשיהן, הפרטים והדקדוקים. דעת המלבי"ם גורסת רציפות בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, העוסקת בפרטי הדינים וההלכות שכלליהן נאמרו למשה בסיני ועל מצוות אלו כרת ה' ברית עם עמו בעת מתן תורה במעמד הר סיני, ברית שמתפרשת עתה, בערבות מואב: "שענין הברית הוא ששני כורתי הברית מתקשרים על ידי הברית בחיוב תמידי לעולמי עולמים".[37]

עקרון קיום הנצח של הברית הוא הסיבה שפרטיה, כמו גם פרטי המצוות עליהן כרותה הברית, נאמרו בערבות מואב ולא בסיני, הואיל וערבות מואב מציינת תפנית בתולדות העם:[38]

1. תום ההשגחה הניסית - במדבר שכנה על בני ישראל השגחה ניסית אף בצרכי היום יום, מים ומזון, אולם עתה הם נכנסים לארץ ישראל, יהא עליהם להלחם, לרשת את הארץ ולעבוד את האדמה. חיזוק הברית במפנה זה הוא הכרח.

---

35. תלמוד בבלי, חגיגה, ו' ע"ב; סוטה, ל"ז ע"ב; זבחים, קט"ו ע"ב.
36. **התורה והמצוה**, דברים, ד: מ"ה-מ"ו.
37. **שם**, ה: ב.
38. על פי: **שם**, דברים, ה: ג-ד, כ"ו: י"ז.

2. על מנת להסיר ספק שמא כרת ה׳ בריתו רק עם דור המדבר בשעת מתן תורה, והואיל ונכחדו כולם, הרי הברית נראית כאילו עברה ובטלה. את הפיתוח של טיעון זה ממען המלבי״ם לבני תקופתו. טענתו היא, שחידוש הברית נועד כדי:

> שלא יבואו דורות הבאים ויאמרו: אבותינו שהיו עבדים לפרעה ויעבדו בפרך בחומר ובלבנים ולא ידעו מה מתהלוכות העולם ובא משה בדבר ה׳ וגאלם והוציאם למדבר שממה מקום נחש שרף ועקרב אין לחם ומים, האם לא היו מוכרחים לקיים כל אשר צוה להם משה על פי ה׳? לא כן אנחנו שלא עבדנו בחומר ובלבנים ויודעים מה החיים יבקשו מאתנו והנה אנחנו בארץ מיושבת, נהיה ככל הגויים, למה לנו לקבל עלינו עול כבד כזה?

לפיכך, חודשה הברית בערבות מואב כדי להוכיח לדורות הבאים שאין מדובר בעבדים, אלא בדור החדש העומד להכנס לארצו, ״והיו במנוחה ובשקט וחשק החיים היה בהם על צד היותר אפשרי כנכון לאנשים אשר אין להם שום דאגה״, וכן עברו על יד ארצות נושבות והיה בידם להתיישב שם ובכל זאת ״קבלו על עצמם ועל זרעם כל דברי התורה בלא קולות וברקים״.

3. כדי למנוע שיקום נביא ויבטל תורת משה, חשש שמתגבר עתה לפני מיתת משה.

כמו כן, המלבי״ם מתמודד כאן עם הסכנה מהקדשה עודפת של עשרת הדברות דוקא[39] ונוקט בגישתו של רס״ג, ועל פי גרסתם של רמב״ן וראב״ע. כך, עשרת הדברות ״הם אבות ושרשים לכל המצות וכל המצות נכללו בעשרת הדברות כענפים המתפרדים מן השרש״. יתר על כן, כוונת הקב״ה היתה לתת לישראל את כל התורה בסיני, ״ואף שלא דבר אליכם רק עשרת הדברים זה לא היה מצדו כי הוא רצה לתת לישראל כל התורה בעצמו״, אולם מפאת חששם של ישראל מהמעמד, נמסרו המצוות דרך משה. ברם, כל פרטי המצוות, השתלשלותן בתורה שבעל פה וההלכות הנגזרות מהן, שנאמרו למשה, ומשה

---

39. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, י״ב ע״א: ״וקורין עשרת הדברות... א״ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין״. רש״י על אתר: ״שלא יאמרו [המינים] לעמי הארץ אין שאר תורה אמת ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ב״ה ושמעו מפיו בסיני״.

העבירם לעם, נמסרו על סמך זה, שכל ישראל שמעו שה' מינה את משה ללמדם את יתר דברי התורה.[40]

ההבדל, אפוא, בין ברית הר חורב לבין ברית ערבות מואב תואם להבדל שבין הברית הראשונה ובין הברית השניה שכרת ה' עם אברהם, בהתאמה. שורש הענין הוא ההדדיות. בהר חורב לא היתה התכוונות מצד ישראל לכריתת הברית אלא מצד ה' בלבד, ולאחר שה' נגלה עליהם בקולות וברקים נכרתה ברית שמאופיינת ביחס המבוסס על יראה. ברית ערבות מואב מיוסדת כבר על מארג יחסים אחר והוא זה המבוסס על אהבה. לפיכך, ברית ערבות מואב מתייחדת בכך שבה מפורטים התחייבויות שני הצדדים הכורתים את הברית, ה' וישראל.[41]

התחייבויות ישראל:

1. לקדש עליהם את ה' להיות מנהיגם, ללכת בדרכיו ולאמץ את מידותיו.
2. לשמור חוקיו ומצוותיו, הן הדברים שהם בכלל חוקים שאין להם טעם הגיוני, והן חוקים שאף שהם מתקבלים על הדעת מבחינת המאפיין הישר שיש בם כדי להתקין חברה נאותה אין לשמרם בשל ההגיון שבהם אלא אך מתוך הציווי.

התחייבויות ה':

1. הקדשת ישראל לעם סגולה, עם קדוש, מובדל ומופרש מהעמים.
2. להסיר מהעם כל מניעה והפרעה לקיום מצוותיו ואף ליצור עבורם תנאים שיסייעו לכך.
3. עם ישראל יהיה לשם ולתהילה, הואיל ותפארתם תהיה כה מפורסמת די יהיה בהזכרת שם ישראל כדי להזכיר תהילתם בעולם.

אם כן, מבהיר המלבי"ם, יחס זה של הדדיות מייסד מערכת יחסים שונה בין ה' לבין עם ישראל. עד כה היו ישראל במעמד של 'בנים לה'', מעמד המצביע על יחסי תלות, עתה מעמדם של ישראל הוא מעמד עצמאי, מעמד של 'עם ה'', כאשר מקומו של ה' בברית גם הוא משתנה - "ה' מלכם".[42]

---

40. הצטוטים בפסקה זו מתוך: **התורה והמצוה**, דברים, ה: א, ה.
41. על פי: **שם**, כ"ו: י"ז, י"ח.
42. **שם**, כ"ז: ט. וכן: "ויהי בישורון מלך [-] הקב"ה נעשה להם למלך והם עמו, ומבאר מתי המליכו אותו עליהם, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל [-] לשמוע ממשה את כל משנה התורה אז נתלהבו באהבתו והמליכהו עליהם", **שם**: י.

ברית ערבות מואב, היא, אפוא, ברית בין שני צדדים, שאף כי אינם שוים, הרי הם עצמאיים, שיש להם את הבחירה לכרות ברית ביניהם ולקבל על עצמם את התחייבויותיה, כאשר הכלל הוא האהבה והרצון העצמאי.[43]

לאור זאת, ניתן לשאול את השאלה המנוגדת, אם ברית ערבות מואב היא לכאורה הברית השלמה, ההדדית והיותר נכונה, האם יש עדיין צורך בברית הר חורב?

תשובת המלבי"ם לכך חוזרת שוב לתמורה שהתחוללה בשנות המדבר. הצורך בברית ערבות מואב נבע מתמורה זו, מהמעבר מ'בנים' ל'עם ה'', מיראה לאהבה ומתלות לעצמאות. המעבר ההדרגתי המעלה את ישראל מדרגה לדרגה בשנות המדבר עד הגיעם לשיא של ערבות מואב מעלה באותה מידה את רמת ההתחייבות של ישראל לברית, ולכן גם את השכר והעונש המוצמד לקיום המצוות או להפרתן, שהרי "אין דומה עונש ושכר שר הצבא לעונש ושכר של איש חיל הפשוט" כמו גם: "שכר ועונש לאנשי המעלה הגדולה העובדים מאהבה". לפיכך, מבאר המלבי"ם, ברית הר חורב וברית ערבות מואב מייצגות את שני הקצוות של הברית ולכן שתיהן נצרכות לדורות. דור שנתעלה למדרגת 'אהבה' שומר את הברית בדרגתו, על פי המובטח והמחויב בערבות מואב ואילו דור שאינו אלא בדרגת 'יראה', איננו נשאר מחוסר ברית אלא עומדת לו ברית הר חורב, "לומר ששניהם קיימים רק שתשתנה לפי מעלת הדור".[44]

---

43. **שם**. אלעזר הגדיר: "המושג ברית, משמעו אמנה, האמורה להיות נצחית - בין גורמים שלהם מעמד עצמאי, גם אם לא שווה. הברית מאפשרת פעולה או התחייבות משותפת להשגת מטרות מוגדרות בתנאי כבוד הדדי, ובאופן שיש בו כדי להבטיח את שלמותם של כל הצדדים הנוגעים בדבר. הברית היא הרבה מעבר לחוזה... משום שהיא כרוכה בהתחייבות לנאמנות מעבר לנדרש לתועלת הדדית, ואף כרוכה בהתפתחות קהילה בקרב הצדדים הקשורים בה". דניאל אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", **עם ועדה** (ירושלים: ראובן מס, 1991), 27. גישתו של אלעזר לברית הר חורב ולברית ערבות מואב שונה מזו של המלבי"ם. לפי אלעזר גם ברית הר חורב היא ברית הדדית (יש לזכור כי אלעזר מחדש את ההדדיות אף בברית נח). לפיכך, המשמעות של ערבות מואב לדעת אלעזר היא באשרור ההתחייבויות של ברית הר חורב וניסוחה באופן קונסטיטוציוני התואם את הצרכים של עם העומד לפני התיישבות בארצו. ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers,1995),163-224.
44. הצטוטים בפסקה דלעיל מתוך: **התורה והמצוה**, דברים, כ"ז: כ"ו.

האהבה, שהיא שורש ברית ערבות מואב, מנחה את ישראל הבאים בברית כיצד לנהוג בקיום תנאי הברית. העקרון הראשי הוא 'השמיעה',[45] הכולל הבנת חפץ ה' במצוה, אשר מביא לרצון לקיימה כמו גם לנכונות לשמוע דברי תוכחה.

בנוסף לכך, 'השמיעה' היא גם לקול נביא ה'. טרם מפרש המלבי"ם אופן זה הוא פורש 'הקדמה' הקושרת שני כללים מרכזיים בהגותו. הנהגת ה' ויחס הברית שבין ה' לישראל. דעת המלבי"ם היא, שהתמורה במעמד של עם ישראל כתוצאה מברית ערבות מואב, מ'בנים לה" במדבר ל'עם ה" לקראת הכניסה לארץ, היא הקובעת את מימד ההשגחה וכן את מעמד הנביא. עם ישראל של המדבר הוא עם של עבדים משוחררים, אשר צריכים להשתחרר מעבדותם כמו גם מתועבות המצרים שכבר היו לחלק מהם. להתרומם משפל המדרגה המצרית לרום המדרגה של קבלת התורה. המעבר הקיצוני הזה מחייב תשובה לשתי שאלות, האחת, מי הראוי לקבל את התורה? והשניה, כיצד לשמור על אותו 'ראוי' שאכן ימשיך ויהיה ראוי? באשר לסעיף הראשון, מדרגת קבלת התורה, מבהיר המלבי"ם, היא מדרגת 'בנים לה"'. הבנים מונהגים בהנהגה ניסית כדי שלא יהיה עליהם לעשות עבודה גשמית, לכן אכלו מן ושתו מבאר מרים. באשר לשאלה השניה, משום שעליהם להשאר במעמד זה ולא לחטוא, כאשר, כאמור, מדובר ביציאה גשמית ובעיקר רוחנית ממצרים, "לכן נצרך שיהיה בין ישראל ובין ה' איש הביניים". 'איש הביניים' יכול, מצד אחד, להוכיחם ולהחזירם אל ה' אם נתרחקו, ומצד שני, להתפלל עליהם שייסלח להם. 'איש ביניים' כזה אינו יכול להיות נביא בלבד, שאמנם הוא המקביל לשר המלך, המתווך בין המלך ובין עמו, אך אינו יכול להתערב בנעשה בין המלך ובין בניו. עבור התפקיד הייחודי של 'איש הביניים' יש צורך ב'עבד ה" - "לזה נקרא משה עבד ה' ולא נביא ה' והיה נאמן בביתו כמו שכתוב בכל ביתי נאמן הוא". כל זאת במדבר. אך כאשר ישראל עומדים לפני הכניסה לארץ ישראל, אשר שם יעברו ממדרגת 'בנים לה" למדרגת 'עם ה"', שם יעסקו בענינים גשמיים והנהגתם לא תהיה עוד ניסית, אז יקום להם נביא, שר המלך, כראוי ליחסי עם ומלכו. לפיכך, החובה לשמוע בקול הנביא נובעת מכך שהנביא בא רק אחרי עבד ה', משה. הנביא אינו רשאי לחדש דבר בתורת משה, על פי הכלל: "תורה צוה לנו משה שסיים כל דברי התורה מורשה לקהלת יעקב כירושה שאין רשאי לחדש עוד שום דבר".[46]

---

45. דניאל אלעזר חידש עבור המשמעות הייחודית של 'שמיעה' זו את המונח: Hearken, המחייב הסכמה שמבדילה אותו מציות גרידא, ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 70.

46. **התורה והמצוה**, דברים, כ"ז: י.

השלמתו של המישור הרוחני בהבט 'הלאום' סמוך לכניסה לארץ איננו מקרי. תהליך בנייתה של האומה הגיע לרגע שהוא מחייב טריטוריה. אולם, לא דין כל גוי, עם ולאום כדין אומת הברית. האפשרות של קיום האומה בארצה, שתביא גם לכדי השלמת ההגדרות של 'גוי' ו'עם', מחייבת להדק את הסייגים המוטלים על האומה בכדי שלא תפר את הברית שייסדה אותה בהר חורב.

לפיכך, הכניסה לארץ אחרי ברית ערבות מואב היא כניסה להתחייבויות הלכתיות ומוסריות, שבאות לידי ביטוי ביישום העקרונות להם חויבו ישראל בברית על הארץ שאמורה לקשור 'עם קדוש' עם 'ארץ קדושה'. כך עצם הכניסה אליה מחייבת במצוות נוספות, כדי ליצור בסופו של דבר את המשולש עם - תורה - ארץ.

אשר על כן, הברית השלישית והאחרונה הנכרתת בימי משה היא 'ברית הארץ'. כך, מצד ה' באה ההתחייבות שמידה כזו או אחרת של עזרת ה' מובטחת להם בכיבוש הארץ ומצד ישראל ההתחייבות היא שלא ימירו ברית בברית. כך נאסר עליהם לכרות ברית עם יושבי הארץ, היות שברית כזו תוביל אותם לעבודה זרה ובהכרח לזנות את בריתם עם ה'. החשש מהפרת הברית, שאכן התממש בעת ההתיישבות בארץ ישראל, הביא את יהושע בן נון לחדש את הברית פעם נוספת ועתה ב'ברית שכם'. כך, שסביב ארץ ישראל נכרתו שלוש בריתות, הראשונה על סף הכניסה, בערבות מואב, השניה, הברית על הארץ ולבסוף, ברית שכם על ידי יהושע.

הכניסה לארץ ישראל אוגדת מחדש את הענפים שהתפצלו במהלך התפתחותה של האומה הישראלית. על סיפה של הארץ מחליף כינונו של החוק המדיני את הנִמּוּס בהגדרת 'גוי' להגדרת 'גוי קדוש', והסדרת הפרקטיקה המשפטית משלימה את הגדרת 'לאום'. כמו כן, הכניסה לארץ פותחת את המעבר מהגדרת ה'עם' המדברי, בשלטון ה' ('בנים') ל'עם' ככל העמים. המעבר ההדרגתי משלטון ה' המדברי, עם מעמדו הייחודי של משה ('איש הביניים'), דרך יהושע ושלטונם המתחלף של השופטים, שגם הם מושפעים עדיין ממסורת השלטון הישיר מימי משה, נחתם על ידי שמואל, בהשלמת המעבר לשלטון ארצי, אנושי, מעבר שרק הארץ - המאגדת בתוכה, מיניה וביה, את השילוב הכמעט בלי אפשרי של טבע והשגחה, ארציות וניסיות, קדושה וחיי יום־יום - היתה יכולה לאפשר.

ארץ ישראל

מעמדה של ארץ ישראל בתיאוריה הפוליטית של המלבי"ם איננו מובן מאליו כלל. אדרבה, הטריטוריה המובטחת ללאום המתפתח מתייחדת במאפיין יסודי של תלות:

> וצריכים אתם לשמור את כל המצוה מצד שבזה תלוי ירושת הארץ [...] שאף שאין המצוות תלויות בארץ, הארץ תלויה במצוות [...] שארץ ישראל נתונה תחת ההשגחה, אם לא תשמרו את המצות לא תאריכו ימים על האדמה.[47]

לצורך קיום העם בארצו מתחייבים שני קשרים משולשים; האחד, בין ברכת הזרע, ירושת הארץ והיות השכינה שורה, כאשר ברכת הזרע וברכת הארץ תלויות ונזכרות זו בצד זו, ירושת הארץ היא התנאי להשראת השכינה, וקדושת הארץ היא התנאי לכך שיפרו וירבו; והשני, בין הבטחה, כיבוש וחזקה. אמנם, הארץ הובטחה לאברהם, אולם ההבטחה מחייבת ירושה פעילה על ידי כבוש וחזקה. המונח המייצג זאת הוא 'אחוזה', השונה מירושה הניתנת כמתנה. כך, בברית הראשונה עם אברהם, ברית בין הבתרים, נתן ה' לאברהם את הארץ ירושה כמתנה, אולם בברית השניה, נתן לו את הארץ ירושה לאחוזה, להאחז ולהחזיק בה. לפיכך, החלת הקדושה על הארץ מטילה על אברהם לקנותהּ בחֲזָקָה ועל בני ישראל, צאצאיו, מוטל לכבוש את הארץ.

השילוב בין ההבטחה מצד אחד והאחוזה מן הצד השני, הוא שמקדים את הגדרת 'גוי' לאומה הישראלית על ידי ההבטחה, בעת ובעונה אחת עם הדרישה מישראל להיות ראויים לאחוזה. ההבטחה היא הפוטנציאל של הנתינה והאחוזה היא המימוש מתוך כך שהארץ איננה ירושה הנופלת ליורשים, אלא ניתנת ליעקב בפני עצמו ולזרעו בפני עצמם. לכן, יעקב לא קיבל את הארץ מתנה העומדת לעולם, משום שהבטחת הארץ תלויה בעמידה בתנאי קדושת הארץ, אחוזתה. כל זמן שישב בא"י חלה עליה הקדושה, אולם לאחר שירד למצרים, נשארה ההבטחה אולם לא הירושה, כך שבניו היו מחויבים לזכות בה בעצמם על ידי קושי שעבוד מצרים.[48]

אולם, תפקידה של ההבטחה לא תם. את זכרון ההבטחה יש לשמר גם לדורות הבאים. כאשר הנגזרת ההלכתית של זכירה זו היא במצות הבאת הביכורים.

---

47. **התורה והמצוה**, דברים, ד: א, י"א: ח-ט, ט"ז-י"ז.
48. ראו: **שם**, בראשית, י"ז: ז, כ"ו: א-ד, כ"ח: ג-ד, י"ד; ל"ה: י"א-י"ב; מ"ח: ד, ו; שמות, י"ג: י"א.

מביא הביכורים מגלה דעתו שהוא מכיר בכך שהארץ הופקדה בידיו על ידי האדון ה', על פי הבטחתו לאבות. היחס שמשתמר על ידי הבאת הביכורים בין ה' לארצו ולעמו הוא מעין מעמד של אריסים, אשר מחויבים להביא לבעלים מהתוצרת שהניב השדה אשר הם מעבדים.[49]

בשלב הבא, על הזכות לאחוזה להתממש, מטבע הדברים, באחוזה ממשית, בביטוי מעשי הנדרש מבני ישראל. מימוש האחוזה נעשה על ידי המלחמה על הארץ, תוך כדי הבטחון של בני ישראל בה' שיקיים הבטחתו בבריתו לאברהם ויתן להם את הארץ, והבטחון שהם ראויים לכך משום שהם מקפידים לשמור את הברית שנכרתה עמם בסיני.[50]

כאמור, ההבט הפעיל של הקדושה מושפע ומשפיע. הבסיס לדיון והקוים המחברים נשענים על הארוע המכונן מן הבחינה המדינית בתולדות עם ישראל: אי-כניסת משה לארץ ישראל.

השפעת ארוע זה חלה הן במובן הצבאי המיידי - דרך המלחמה והכיבוש של ארץ ישראל, הן בהשפעה על המצב הפוליטי המתמשך - ההתיישבות בארץ על מלחמותיה, הצלחותיה בצד שעבודה וגלותה, ולבסוף, המובן העתידי והתכליתי שבאחרית הימים.

מחד גיסא, הזכות על הארץ כמו גם ברכת הזרע, עלולות להתמעט או להצטמצם, במובן של קביעת גבולותיה הזמניים של ארץ ישראל. כך, לו היה משה נכנס לארץ ישראל הרי היתה הארץ נכבשת כולה, על ידי הורשת עשרת העמים שישבו בה. לכן, טרם פרשת המרגלים, כאשר ציוה ה' את העם לעלות על הר האמורי, שהם ארץ אדום, מואב ועמון, היו אמורים לכבוש ארצות אלו וגם להתרבות מאוד על פי ההבטחה. אולם, לאחר החטא נקבעו גבולות ארץ ישראל רק על פי ארצם של שבעה מתוך עשרת העמים, "ושלש אומות קני וקנזי וקדמוני לא יירשו עד ימות המשיח, וניתנו עתה לאדום, עמון ומואב שהם מזרע אברהם וממשפחתו".[51]

המעמד המורכב של ארץ ישראל, היוצר לה מעמד של 'ארץ חפץ' באה לידי ביטוי בדיונו של המלבי"ם בירושלים ובבית המקדש.

---

49. **שם**, דברים, כ"ו: ג.
50. **התורה והמצוה**, דברים, כ"ו: א.
51. **שם**, במדבר, כ: י"ד, ראו גם דברים, ב: ד.

דיון זה הוא שזירת הכיסופים למקום הממשי יחד עם ההכנה הרוחנית הראויה, כך שההתמסרות להכנה הופכת להיות הכיסופים והכיסופים נובעים מן ההכנה.

ירושלים משמשת כמשל רוחני ומשתלבת במערכת הכוללת: 'העולם הקטן' - 'האיש הגדול' - 'איש הכללי' - 'נפש העולם'. כמושג, ירושלים נמשלת לגוף האדם ('העולם הקטן'), בסמלה את העיר הקטנה המופיעה בספר קהלת: "עיר קטנה ואנשים בה מעט",(ט: י"ד) שמוביל אצל המלבי"ם את העיסוק בדימוי עיר - אדם. כך, בירושלים יש אנשים ובתים, שהם הסמל לכוחות האדם ולאבריו, בהתאמה, "וכל אנשים היינו כל כחותיה יש להם דירות ובתים מיוחדים שכל אחד פועל באבר ומקום מיוחד".[52] מרכזה של העיר הוא המקדש, אשר בו מתגלמים מספר רעיונות נשגבים. הסתרה וגילוי, סוף ואין סוף, מקום רוחני ומקום גשמי, כאשר הכל מכוון לתכלית אחת.

מקום המקדש שנבחר על ידי ה' נסתתר תחילה מן הידיעה כאשר הידיעה עתידה להמסר על ידי נביא ולא להתגלות בדרך טבעית. אולם גם לשם כך יש צורך להכנה ראויה. בית המקדש צריך להיות נדרש. דורשיו הם העם רק לאחר שדבקו בהכנה המכשירה אותם להיות ראויים להיות דורשי המקדש. כמו כן, רק לאחר שתקום דרישה לגילוי מקום המקדש תושלם הזכות שתביא לגילוי המקום, כפי שהיה אצל דוד, שדרש וחיפש אחר מקום המקדש ורק אז בא אליו גד הנביא והודיעו, "ואז יערה עליהם רוח ממרומים אחרי ההכנה הראויה",[53] שכן אף המקדש איננו המטרה אלא האמצעי עבור התכלית העליונה.

תפיסת הגוף החי המתייחסת לאומה, ו'העולם הקטן' המתייחסת לירושלים, מתכנסות בהתייחסותן למקדש. כך, נבנה בית המקדש במתכונת "העולם הקטן שהוא האדם",[54] על פי ההשקפה האריסטוטלית[55] שהאדם מורכב משלוש נפשות, הנפש הצומחת-הטבעית, הנפש החיונית והנפש השכלית, נבנים שלשת חלקי בית המקדש, העזרה, ההיכל וקודש הקודשים, בהתאמה. זאת ועוד, המלבי"ם מוסיף לדגם זה שתי נפשות, שהן אף נעלות על הנפש השכלית: 'חיה'

52. **שירי הנפש** (שיר השירים), ג: ב. ראו גם את הקדמת המלבי"ם **לשירי הנפש** (שיר השירים).
53. **התורה והמצוה**, דברים, י"ב: ה-ו.
54. **שירי הנפש** (שיר השירים), ג: י.
55. השימוש בחלוקה המשולשת של הנפש כאנלוגיה מופיעה לראשונה אצל ר' יעקב אנטולי ולאחר מכן אצל כמה וכמה הוגים יהודים, למשל ר"י אלבו ור"י אברבנאל. ראו: אברהם מלמד, "הדיון המדיני במלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי", **דעת** 20 (תשמ"ח): 104 - 106.

ו'יחידה', שכנגדן בתוך קודש הקודשים, היו "שני כנפי הכרובים, שהיו ציור לשני נפשות אשר שרשם בקדש".[56]

במקדש מתאחדים תת הענף המוסרי של האומה יחד עם תת הענף הרוחני במובנו הטרנסצנדנטי. על פי סיכום מעגלי 'הלב והסגולה' והאומה האורגנית, המקדש הוא ליבו של הגוף החי. כך, שיאו של תהליך 'הלב והסגולה', שבט לוי, הוא המבדיל בין המקדש ובין העם, בדימוי של "הריאה המגינה עליו וסביב לו האיברים החצוניים".[57]

באשר לענף הרוחני במובנו הטרנסצנדנטי, הרי המקדש משמש עבור 'כנסת ישראל', קיבוץ נפשות כל ישראל וחלקיה של הנפש הכללית של האדם הכללי, "להיות מרכבה לשכינת ה' [-] לבוש אל האיש הכללי, שהיא הנשמה הכללית".[58]

לפיכך, בית המקדש הוא המקום הממשי שמחבר בין 'העולם הקטן' ובין 'האדם הגדול', לכאורה מעין נקודת אמצע, אם היתה אפשרית, "בין האין סוף ובין הצמצום, בין הבלתי גבול ובין הגבול".[59] נקודת החיבור שבין הרוחניות המוחלטת לבין הגשמיות באה על מנת להביא את האדם לכדי מטרתו העליונה, לקרבו ככל שניתן להיות שכל המופשט מן החומר, "וכל המעשים והעבודות שנעשו בתוכו היה ענינם להעלות כחות הגשמיות אל האלוהים" להביא לידי זיכוך הנפש האנושית, "שהגויה תתעלה להיות רוחנית ולפעול השכל המעשי לצורך ענינם אלוהיים".[60]

ההבט הטריטוריאלי של התפתחות האומה מוביל להפניית הזרקור מהבטים תיאורטיים רוחניים עד כה, לכניסה לדיונים חוקתיים, בפירוט החוקים המשלימים את הגדרת ה'לאום' וכן תולדותיהן, שיבואו לידי ביטוי במצוות אחרות הקשורות למצב החדש של האומה הישראלית.

---

56. **שירי הנפש** (שיר השירים), ג: י. ראו גם: רבינו בחיי על התורה, שמות, כב: ט.
57. **שם**, במדבר, א: נ.
58. **שירי הנפש** (שיר השירים), ג: י.
59. **שם**, א: י"ז.
60. **שם**, ג: ט.

החוקים

מערכת החוקים של המלבי"ם ממוינת לשלשה תחומים[61] המוצגים על פי סדר התפתחותם בחברה האנושית. ראשית, החוק השכלי, הטבוע באדם מבריאתו. שנית, החוק המדיני המופיע בשתי צורות: הנִמּוּס המדיני, חוקי הקיבוץ המדיני אשר נוסחו בהסכמה; והחוק המדיני המְצֻוֶּה (לאדם ולנח תחילה). לבסוף, החוק האלוקי, המצוות שניתנו לעדת בני ישראל בסיני, אשר משעה שנתגלה לבני ישראל חוזר ומכליל בתוכו גם את החוק המדיני האמור.

מקור החוק ושרשו הוא המשפט העליון, על פי העקרון שקבע ר"י אלבו (ספר העקרים, ח: א), שהחוק האלוקי נעלה על החוק הנִמּוּסי.

> יהיה הפלס שבו ישקלו השופטים כל הנימוסים החלקיים והפרטיים, וכאשר נלאו כל אנשי חיל למצוא הפלס והחק הראשי הזה, הסכימו כי המשפט לאלוהים הוא, כי באשר הוא המחוקק העליון והתבונה הכוללת.[62]

יחד עם זאת, יש לדייק: החוק האלוקי נעלה על החוק הנִמּוּסי, אבל אין זה מבטל את חשיבותו של החוק הנִמּוּסי. כאמור, המלבי"ם בהחלט מכיר בנִמּוּסים ישרים שנובעים מהכרה שכלית והסכמה חברתית. אלא, שהוא בוחן את הנִמּוּס על פי אמת המידה, הקובעת עד כמה הוא מממש את האידיאלים של 'הטוב והצודק', היא רמת הקרבה אל המשפט העליון, שכן "הצדק טוב מצד עצמו והוא תכלית לעצמו עד שאין לבקש עמו טוב זולתו".[63]

---

61. מלמד מסכם את המחקר, שקובע שר"י אלבו הוא הראשון שהביא את הסיווג המשולש אל ההגות היהודית. ראו: אברהם מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו במחשבה היהודית בימי־הביניים ובתקופת הרנסנס", **פעמים** 51 (תשנ"ב): 42; "חוק הטבע במחשבה היהודית", **דעת** 17 (תשמ"ו): 49 - 66; "האם הקדים ן' וקאר את אלבו בסיווג החוקים?" **טורא** (תשמ"ט): 270 - 284.

62. **שירי הנפש** (שיר השירים), א: ח. ההגדרה של פלס אצל המלבי"ם היא "המדה שבו מכונים ומודדים את המעגל להגיע על ידו אל הישר". ראו: **מוסר חכמה** (משלי)-באור המלות, ד: כ"ו. ראו גם: "התגלות: תורה תבונה", בתוך: **המסורת הפוליטית היהודית**, מיכאל וולצר, מנחם לורברבוים, נעם זהר ויאיר לורברבוים, עורכים, כרך א (ירושלים: הרטמן, 2007), 33, וכן: הילרי פטנם, "עיון ביקורתי: חוק ותבונה", **שם**, 49.

63. **חזון ישעיה**-באור המלות, ג: י, ראו גם: **מראה יחזקאל**, ה: ו-ז, כאשר המלבי"ם מפרש את תוכחת הנביא לישראל, שלא זו בלבד שהפרו את החוק האלוקי, אלא אף לא שמרו על חוקי הגויים הטובים.

אם כן, נשמר מתח בין הנִמּוּס האנושי לבין החוק המְצֻוֶּה העליון. בהֶעְדֵּר 'הפלס' מביט המלבי"ם בנִמּוּס בעין מפוקחת, שכן קשה לאפיין את החקיקה האנושית כמושלמת:

כן הישרים בעדת הפילוסופים אשר התנהגו בצדק ובחסד על פי נימוסים שכליים לא מצאו תמיד די ספוקם, כי השכל האנושי ילאה לקלוע אל המטרה תמיד ויטעה ברוב משפטיו.[64]

לכן, הראוי ביותר יהיה כאשר החוק המדיני מנוסח על ידי ה'. כך, כבר אדם הראשון מְצֻוֶּה בשבע מצוות בני נח, שבהיותם הבסיס לחוק האלוקי הכולל מכילים גם את החוק המדיני. יחד עם זאת, חוק מדיני המנוסח על בסיס חוק שכלי, כגון הנִמּוּס שהנהיג קין בעירו, אמנם מתאר את המצב הריאלי שאיננו מושלם, שעלול לפול בשגגות אנושיות, אולם, כל עוד הוא אכן מבוסס על החוק השכלי, המלבי"ם מניח שהוא שואף אל הצודק והישר. כמו כן, ההוכחה לטוב המצוי בנִמּוּס המדיני הריאלי מצויה בקוטב השני, הרע, שמיוצג על ידי סנחריב וחילו נובע מכך שלאחר שכפרו בה', הגיעו לביטולו של הטוב היסודי והחיוני לקיום החברתי, הטוב הנִמּוּסי.[65]

לפיכך, המדרג שיוצר המלבי"ם איננו מדרג חשיבות כי אם ביטוי של נשגבות בצד דיוק. כך, החוק האלוקי הוא אמנם נעלה, אך דווקא משום שהוא נעלה הוא איננו החוק הבסיסי אלא התכליתי.

מדרג החשיבות שניתן להציע על פי זה הוא הפוך. דווקא החוק השכלי הוא העומד בבסיס מערכת החוקים ולכן הוא החשוב ביותר. כאשר ללא הציות המלא לחוק זה מאבדת המשמעות שמאחורי הגדרת האדם את אחיזתה. הרובד השני של המבנה מניח את הנִמּוּס המדיני, שמסתמך ומתבסס על החוק השכלי. כך, ללא החוק השכלי אין נִמּוּס מדיני וללא הנִמּוּס המדיני אין קיבוץ אנושי. מעליהם נמצא החוק האלוקי, הנעלה, אשר הפנמתו עד שיהיה חקוק בלבו, מביאה את האדם לאושר ושלמות.[66]

---

64. **תהלות דוד** (תהילים), א: ג. השוו: "זה שאתה אומר היא הדת ההקשית [הנִמּוּס המדיני, לבאור הרב הנזיר] מביא אליה העיון, נכנסים בה ספקות רבות, ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד, ולא על דעת אחד, מפני שהם טענות." ר' יהודה הלוי, **כוזרי**, א: י"ג, ע' מ' במהדורת **הכוזרי המבואר** בידי הרב הנזיר (ירושלים: נזר דוד, תשנ"ז).

65. **תהלות דוד** (תהילים), נ"ג: ב.

66. **נחלת יהושע**, א: ז, **מוסר חכמה** (משלי), ב: י; ג: ב, ג, י, י"ז. האדם החוקק חוק ה' בלבו נקרא אצל המלבי"ם: חכם לב.

החוק השכלי

כאמור החוק השכלי אצל המלבי"ם מוגדר באמצעות אבחנה מיוחדת לענין זה של המונח 'משפט'. כך, מעמד החוק השכלי בתורת המלבי"ם איננו כדעת הרמב"ם. לדעת הרמב"ם, בעוד האדם הראשון נברא בידיעה מושלמת של 'המושכלות' - חוקי ההגיון אשר משמשים להבחנה בין אמת לשקר, נטול היה את הכרת 'המפורסמות' - חוקי המוסר המבחינים בין טוב לרע, אשר מופיעים רק אחר החטא. הסיבה להעדרם של האחרונים היתה, שבגן עדן היו נתונים לאדם כל צרכיו, כך שכל ארגון ולו היסודי ביותר למען צרכיו המיידים היה מיותר.[67] המלבי"ם לעומת זאת, מחדש כאמור את המושגים 'חברה' ו-'צוותא' עבור הארגון המדיני הבסיסי, אדם וחוה. לפיכך, לדעת המלבי"ם, ראשיתו של החוק השכלי ('המשפט') קיים מתחילת היות האדם, זכר ונקבה. כך, החוק השכלי הוא הבסיס לניסוחו של החוק המדיני או לחילופין לקבלתו בעל פה, באופן 'הסכמי' על ידי חברי הקבוץ המדיני.

סדר הדברים בין החוק השכלי למדיני מחייב, שקודם שהאדם מגיע לקיים את החוק הנִמוּסי עליו לקיים במלואו את החוק השכלי הנטוע בטבע החיים.[68]

לצורך הבחנת החוק השכלי מהחוק המדיני מגדיר המלבי"ם את צמד המילים 'שפט' - 'הוכיח': השיפוט מתנהל על פי חוק פוזיטיבי, בין אם ניתן על ידי הציווי ובין אם התקבל באופן הסכמי, לצורך קיום היחסים החברתיים התקינים בקיבוץ המדיני. הוכחה, לעומת זאת, נעשית על פי המשפט הטבוע באדם מלכתחילה, הוא החוק השכלי.[69]

---

67. ראו: אברהם מלמד, **אחותן הקטנה של החכמות** (רעננה: האו"פ, 2011), 194 - 204. מבחינת המלבי"ם גרם חטאו של אדם הראשון לא להכרת 'טוב ורע' המדיניים, 'המפורסמות', כדעת הרמב"ם אלא לתחילתה של הבחנת 'היפה והמגונה', במובן של תאוות ומידות רעות, שענינם הוא בחוק האלוקי ולא במדיני. כך מתברר עוד ההבדל בין המלבי"ם לבין הרמב"ם, שכן דעת המלבי"ם שידיעת טוב ורע מדיניים היתה בנפש אדם הראשון מלכתחילה, מה ש'חסר' היה אדם הראשון, על פי המלבי"ם, הן התאוות והמידות הרעות, מתוך היותו רוחני. חטא עץ הדעת הוא שחידש באדם את המרכיב החומרי. על כך ראו **התורה והמצוה**, בראשית, ב: ט"ז- י"ז, ג: ז.

68. **חזון ישעיה**, א: ג.

69. **חזון ישעיה**-באור המלות, ב: ד; **מוסר חכמה** (משלי), י"ב: א. על החשיבות של ההבחנה בין חוק הטבע והחוק המוסכם, האנושי, בפילוסופיה הפוליטית הקלסית ואף בחלק מזו המודרנית, ראו למשל: Leo Strauss, Introduction to *History of Political Philosophy*, eds. Leo Strauss and Joseph Cropsey, 3rd edition (Chicago: The University of Chicago press, 1987), 3.

יוצא מכך חידוש בחוק השכלי. בעוד שהחוטא במצוות ה׳ עונשו השגחתי, העובר על החוק השכלי, שהוא חלק מטבע החיים, עונשו טבעי. אף כי ברור שמבחינת המלבי״ם גם חוקי הטבע נקבעו על ידי ה׳, ההבדל הוא כלפי מי נעשה החטא באופן ישיר, כלפי הטבע והאנושות או כלפי ה׳. חוטא כלפי ה׳ נענש על ידי השמים, העובר על המוסר הטבעי נענש באופן סמלי על ידי האדמה. הדוגמה שהמלבי״ם נותן לכך חוזרת לקין, חטאו של קין הוא חטא כנגד הטבע, כנגד המוסר הטבעי ולכן הוא נענש על ידי האדמה המקוללת־המקללת.[70]

החוק השכלי ולאחריו המדיני שמטרתו ליסד את הקיבוץ המדיני הטוב בלבד, מקבלים משנה תוקף כאשר הם הופכים להיות מְצֻוִּים על פי ה׳. כך, בעוד קין נענש על ידי ׳חוקי הטבע׳ כאשר הרצח מטמא את האדמה, שמענישה את הרוצח על ידי גירושו מעל פניה, הרי כאשר שפיכות דמים נעשית אחרי איסורה בציווי, העונש עליה הוא כפול. הן עונש ׳טבעי׳, כאשר שפיכות דמים תביא לגלות מן הארץ ולחורבן המקדש, וכן לעונש ׳רוחני׳, ששפיכות דמים תביא גם להסתלקות השכינה.[71]

אם כן, אין זה מקרי שהעונש הכפול על שפיכות דמים מתרחש דווקא בארץ ישראל. הקשר בין קדושת ארץ ישראל, הציווי והקבוץ המדיני המושלם שארץ ישראל היא המקום ליצירתו, מעניק לחוק את ההבט כפול הפנים. כשם שחוק ׳כללי׳ מקבל מיניה וביה גם את חלקו השני שמשלימו להיות ׳הלכה׳, כך הארץ שהיא טבע והשגחה כאחד גורמת לעונש כפול אף כנגד חוק שכלי במובנו הטבעי או המדיני, טבע והשגחה כאחד.

לבסוף, החוק השכלי הוא הבסיס לנִמּוּס המדיני, המגשים הן את עקרון ׳מדיני בטבע׳ והן את הדרישה מהאנושות לעשות משפט,[72] כפי שהתקיים בעירו של קין, כאמור, שהיא המסגרת התיאורטית של המלבי״ם לקיבוץ מדיני תקין בעל נִמּוּס ראוי. לאחר הציווי, החוק השכלי ממשיך ומשמש את התשתית שמאפשרת לאדם לקבל את הציווי בשכלו.

---

70. **התורה והמצוה**, בראשית, ד: י; ו: ט, י״א-י״ב.
71. **שם**, במדבר, ל״ה: ל״ד.
72. **קשת ומגן** (איוב), ל״ח: א.

החוק המדיני

הטבע המדיני, לדעת המלבי"ם, נוצר על ידי השילוב שבין הרוח ובין הגוף, שילוב שמנוסח על ידי ההגדרה: 'חי-מְדַבֵּר', אשר משמעותה בדרישה המוטלת על האדם, לנהוג באמצעות השכל המעשי, במשפט, צדק ויושר. גישתו של המלבי"ם, הדורשת קיבוץ מדיני כבר מתחילת ימי האדם, מובילה אותו לנקוט בשיטה,[73] ששורשי המצוות המדיניות, שיבואו לאחר מכן בשבע מצוות בני נח, כבר נרמזו באזהרת עץ הדעת לאדם הראשון, כדעת התלמוד הבבלי במסכת סנהדרין נו ע"ב. אולם, האיש שמקפיד באמת ובתמים על שמירת הצדק והיושר החברתיים הוא נח, אשר זוכה שהחוק המדיני ייקרא על שמו, כנכלל בתוך 'שבע מצוות בני נח'. יתר על כן, בעוד קין מחלל את הצדק המדיני (ואח"כ מתקן), למרות הציווי לאביו, ונכד נכדו מפר את חוקי עירו, הרי נח ובניו שלמים בקיום הצדק המדיני יחדיו.

האידיאל המדיני, המיוצג על ידי נח ובניו, מוצג לעומת הדגם של ההשחתה המוחלטת, על ידי בני דורם. חטאיהם של בני דור המבול בחוק האלוקי נוגעת לכל אחד בפני עצמו. ברם, המשמעות של הטעם שמציג פסוק י"ג בפרק ו' של ספר בראשית, לגזרת המבול - "כי מלאה הארץ חמס" - היא עבירה על הצדק המדיני היסודי, זה שמקורו בחוק השכלי, "שעל ידו יקשר הקבוץ המדיני שיהיה כלל הקיבוץ כגוף אחד עוזרים זה לזה ושומרים החוקים המוכרחים שיתקיים כללותם [-] זה השחתת הכלל". לכן, אין תקנה אחרת מלבד הבאת התפתחות האנושות, שהגיעה עד הלום, לסופה, באורח של 'מידה כנגד מידה': "בא לפני קץ כל בשר [-] השחתת הכלל".[74]

יתר על כן, 'שבע מצוות בני נח', התשתית לקיבוץ המדיני, מבאר המלבי"ם, הן המקור והשורש למצוות שיבואו אחריהן. עיקרי המצוות הניטעים כאן עולים מן החלוקה שעושה המלבי"ם על פי מצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו. המצוות שבין אדם למקום כוללות: א. המורא והאהבה; ב. העבודה; ג. שמירת חלול ה' ועבודה זרה. המצוות שבין אדם לחברו כוללות: א. שלא לפגוע בגוף - רצח; ב. שלא לפגוע בממון - גזל; ג. עניני אישות - ניאוף,

---

73. על המצאותם של רמזים ליחסי ברית כבר עם אדם הראשון, ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 111.

74. **התורה והמצוה**, בראשית, ו: י"ג. השוו לתוכחה על חטאת ישראל, "נגד הנימוס כי השחיתו את דרכם עד מאד, עד שמוכרח לשלחם מן הארץ", **גיא חזיון** (תרי עשר), מיכה, ב: י.

ואילו החיוב הנכלל בציווי על ה"דינים" - לעשות משפט ולנהוג על פי החוקים - הוא המקיים את הקיבוץ המדיני.[75]

כמו כן, באותה מידה שהמלבי"ם מקדים את שבע מצוות בני נח לאדם הראשון ומוצא את שורש תרי"ג המצוות בשבע המצוות, כך הוא מוסיף לבני נח חיובים עתידיים. הכוונה היא לאחד־עשר איסורים מתוך השנים־עשר, שמצמידים לעובר עליהם את התואר: 'ארור', אשר הוכרזו בפני עם ישראל במעמד שהתקיים בינות להר גריזים והר עיבל. מדובר בחידוש של המלבי"ם, שהוא מגיע אליו כתשובה על השאלה מדוע נאמרו איסורים אלו בנפרד מהתורה במעמד מיוחד? בצד תשובות המפרשים שהוא מביא, פותח המלבי"ם פרוש מקיף לכל אחד ואחד מאיסורים אלו, על פי משמעות זו שהוא מייחס להם, במטבע לשון יחידאי אצלו: "ולי נראה טעם חדש כי כל הי"א דברים רובם ככולם נצטוו עליהם גם בני נח ונזהרו בהם האבות והשבטים ביותר והארור הי"ב בא בכולל על כל מה שנצטוו על ידי משה".[76]

לבסוף, על יסוד ההתמקדות במקור החוק, חוזר המלבי"ם לגישתו של ר"י אלבו באשר לעליונות החוק האלוקי, ואף כי, כאמור, המלבי"ם מכיר בכך שיש אפשרות לחוקים צודקים וישרים, נִמּוּסים ומדות טובות שנעשו מכח השכל, שייסדו אותם "פילוסוף או עם", יש עוד מגרעת בנִמּוּס האנושי אל מול הציווי המדיני: איתנות.

כפי שהוכיח המלבי"ם באשר ללמך שהפר את חוקי עיר קין, נִמּוּסים שהתקבעו על ידי השכל אין יסודם איתן מפאת התאוה להרע שיש בכוחה לגבור על חוקים אלו, ואף לכונן על פי התאוה נִמּוּסים שהם נוגדים את דרישת השכל.[77] לעומת זאת, יראת ה', היא התכונה באדם שיכולה למנוע ממנו לעשות רע, "שה' רואה ויודע ומשגיח על כל עלילות מצעדי גבר".[78]

---

75. **שם**, בראשית, ב: י"ז.
76. **שם**, דברים, כ"ז: י.
77. **שם**, שמות, כ: י"ג-י"ד.
78. **שם**, בראשית, כ: י"א.

החוק האלוקי

המלבי"ם מחלק את החוק האלוקי לשלשה. חלוקה שמאפשרת לא להתייחס לחלוקה היותר מקובלת, היא החלוקה למצוות שמעיות ושכליות,[79] כדי שבסופו של דבר יוקדשו 'המשפטים' לחוקים שבין אדם לחברו:

א. **עדות** - הם המצוות שנתקנו על מנת לקבע את זכר יציאת מצרים, שכוננה את עקרי האמונה:[80]

1. "מציאות ה'".
2. "ההשגחה".
3. "אמונת האחדות והיכולת המוחלט".

לפיכך, עקרים אלו הם שורשי מצוות:

1. "השבת והמועדים שהם מעידים שה' משדד הטבע".
2. המצוות למען החלשים, כגון הענקה, מתנה ואיסור ריבית, המעידות על "השגחה פרטית על השפלים והעניים והמדוכאים".
3. המצוות התלויות בארץ, שהן עדות לתכלית יציאת מצרים, הכניסה לארץ.

ב. **חוקים** - מצוות ללא טעם, כגון שעטנז וקרבנות, אשר מטרתן לכונן את יראת ה' ולהביא לידי קרבה אליו. הואיל ומצוות שיש להם טעם, יעשה אותם האדם מתוך הטוב הטמון בהם או מתוך התועלת שתבוא לו אבל השומר מצוה ללא טעם עושה זאת מיראת ה' בלבד.[81]

ג. **משפטים** - חלק ה'משפטים' מוקדש לחוקים המדיניים המְצֻוִּים. ציוויי המשפטים שבין אדם לחברו הוקדמו למצוות שבין אדם למקום משום שהקיבוץ המדיני הטוב, המקיים את העולם על הדין, האמת והשלום, עומד על המשפטים שבין אדם לחברו.[82] לצורך הבהרת ענין זה מביא

---

79. החלוקה שקבע רס"ג, ראו: אברהם מלמד, **אחותן הקטנה של החכמות** (רעננה: האו"פ, 2011), 183 - 188.

80. על פי **התורה והמצוה**, דברים, ו: כ"א - כ"ג. על הזכרון כאנטיתזה למשטר של עבדות ובמיוחד לזה של פרעה, וכמוביל למודעות היסטורית של הדורות הבאים, ראו: Aaron Wildavsky, *Moses as Political Leader*, 2nd edition (Jerusalem and N.Y, Shalem, 2005), 77-78.

81. **התורה והמצוה**, דברים, ו: כ"ד.

82. **שם**, שמות, כ"א: א

המלבי"ם את שאלת ר' יוסף אלבו:[83] כיצד יש במשפטים, שלכאורה הם חוקים מדיניים בלבד, כדי לגרום לאדם להגיע אל 'השלמות הנפשית'? תשובתו של המלבי"ם היא, שאמנם אם האדם יקיים את המשפטים מתוך כך שהם דרך שכלית על מנת לשמור על הקבוץ המדיני בלבד, הרי הם "רק כמשפטים נמוסים שישנם לכל עם ועם שאינם רק לתקון הקבוץ לבד, אבל משפטי התורה צריך לשמור אותם לא מצד שהם נמוסים שכליים רק מצד שהם משפטים אלוהיים".[84] אם כן, דרכו של המלבי"ם בתורת החוקים באה לידי ביטוי בכך שהמשפטים שבחוק האלוקי הם המדריכים את החוק המדיני להתקרב יותר ויותר אל השלמות. יתר על כן, מעבר להבט המושלם של ה'משפטים', הם מניבים תועלת כפולה למקיימם. התועלת הראשונה ברורה, חוק ישר בקבוץ המדיני הראוי, על פי שיטת המלבי"ם הגורסת 'האדם המדיני' לכתחילה, מתקין את החיים הטובים. אך לא זו אף זו, המקיים משפטי ה' זוכה, בצד התועלת המעשית לשכר רוחני.[85]

התפיסה המעלה בדרגה את החוק המדיני בצווי ה', 'המשפטים', מורחבת בדיונו של המלבי"ם בחלק המצוות של ספר דברים. חלק המצוות נפתח בפסוק א' של פרק י"ב, במילים: "אלה החקים והמשפטים" ומסתיים בפרק כ"ו בפסוק ט"ו: "היום הזה ה' אלוהיך מצוך לעשות את החקים האלה ואת המשפטים" (החלק העוסק בברית מתחיל בפרק כ"ז). המלבי"ם מתענין בסיבה שבעטיה נכתב פסוק סיום זה ומסיק שההדגשה על כך שהחוקים והמשפטים הם דבר ה' מייחסת לצווי זה שתי מטרות:

א. "להסיר תלונת הפילוסופים" - המלבי"ם מציג את הטענה הפילוסופית שמעלה על נס את 'חיי העיון' ומזלזלת ב'חיי המעשה', ובהקשר לכך הוא מעלה שוב את שאלת ר"י אלבו ומרחיב אותה לכלל המצוות המעשיות, העומדות בניגוד לטענת 'חיי העיון': במה יועילו החוקים שהם ציוויים מעשיים, והמשפטים שהם חוקי המדינה "שהם דברים גשמים ונפסדים" לגרום לזיכוך הנפש והעלתה למדרגה נצחית? גם תשובתו מרחיבה את התשובה הראשונה על השכר הכפול לדיון על מישור אחר,

83. **שם**, דברים, ו: כ"ה, ר' יוסף אלבו, **העקרים**, מאמר שלישי, פרק כ"ח.
84. **התורה והמצוה**, דברים, ו: כ"ה.
85. **שם**, ז: י"ב.

ההדמות והדבקות. שמירת החוקים וקיום המשפטים שניתנו מהמקור העליון האחד, מובילים את הִמְצֻוֶּה למדרגה גבוהה ביותר: "לאחד ולדבק נפשותם" - באותו מקור עליון שציווה על חוקים ומשפטים אלו.[86]

יתר על כן, העיון והמעשה, טוען המלבי"ם, נדרשים להיות משולבים על מנת להגיע אל השלמות: "שלמות העיוני נקרא תורת ה', כי היא תורהו דעת ה' ודרכיו ואמיתו", ושלמות המעשה, "היא תורת האדם", המקנה את היכולת להבחין בין המעשה אותו יש לעשות והמעשה שאין לעשותו, כאשר השאיפה היא אל הטוב. אולם, מדייק המלבי"ם, הגשמת הטוב בחיי המעשה אינה מתוך הכרה בתועלת המעשית או על מנת לקבל שכר, אלא שעשיית הטוב מהוה מטרה בפני עצמה, כפי שצוה ה', "ולא שיעשה טוב נימוסי לבד כהפילוסופים שבדו דתות לעצמם [אלא] שיעשהו בעבור שהוא טוב ובעבור מצות ה' לבד".[87] אם לא כן, מבהיר המלבי"ם יהיה המעשה שהוא לכאורה טוב, רק בגדר המועיל או אף בגדר הערֵב (על המשמעות הפוליטית של 'הטוב, המועיל והערב', ראו להלן).

ב. "בא להבטיח להם בשם ה' שאם רק יקיימו מה שקיבלו עליהם גדול יהיה כבודם בעמים". על מנת להבין את משמעות דברי המלבי"ם בסעיף זה יש לחזור אל ההקדמות שלו בתוך חלק המצוות, לשתי המצוות התלויות בארץ המוזכרות שם, ביכורים ומעשרות. ראשית, לגבי הביכורים תוהה המלבי"ם רבות באשר לציווי המופיע בפסוק ה' של פרק כ"ו בספר דברים בדבר קטע האמירה שעל המביא ביכורים להכריז בפני הכהן ("ארמי אובד אבי וגו'"), כאשר אחת השאלות היא מדוע במעמד זה צריך להודיע דברים שהם בגדר גנות לישראל. שנית, באשר למעשר, טוען המלבי"ם, שמצות מעשר שניתנה לישראל נתפרסמה בעמים עוד מימי אברהם שנתן מעשר למלכי־צדק, לאחר מכן בנטילת המעשר על ידי יוסף לאוצר פרעה בעבור שנות הרעב המתקרבות, וביתר שאת לאחר שמצוה זו קיבלה תוקף מחייב במתן תורה. זאת ועוד: משעה שראו העמים שהמעשר יש בו תועלת לא רק שקיבלוהו אלא אף קידשוהו, "החלו להחזיק את החוק הזה לדבר קדוש כידוע שהעמים הקדמונים הקדישו והעריצו כל דבר טוב ומועיל". ברם, המעשר,

---

86. **התורה והמצוה**, דברים, כ"ו: ט"ז.

87. **תהלות דוד** (תהילים), א: ב.

שנתקבל בעמים, לא היה תכליתו כפי הציווי לישראל ש"כן היה דרך העמים הקדמונים אז על דבר הענין הדומה למעשר".[88] דומה ולא בדיוק, משום שבעוד מטרת המעשר התורני היא מוסרית, לתמוך בעובדי עבודת ה' ובאלו הנמצאים בשולי החברה (גר, יתום ואלמנה), הרי מטרת המעשר בעמים היתה בעלת מטרה מדינית. הדוגמה של יוסף מלמדת שמטרת הבאת המעשר לאוצר המלך, היתה או להעשרתו או על מנת שישמש עתודה לעת צרה. על פי כך מבאר המלבי"ם, מדינה שהיתה בעלת אוצר גדול נחשבה בקרב הסביבה הבינלאומית למדינה חזקה ועשירה. אם כן, בשתי המצוות הללו, ביכורים ומעשר, עושים ישראל בדיוק ההפך ממה שהיה נכון לצפות מהם כדי לחזק את מדינתם ולהרבות את כבודה בעמים. הן מקרא הביכורים שמפרסם את גנותם, והן וידוי המעשרות שיש בו הודאה שהמדינה חסרה אוצר. לכאורה יובילו מעשים אלו לעמדה פוליטית נחותה. ראשית, השפלת העם בין העמים, כאשר ייוודע שמקורם "עבדים שפלים לפרעה ולמצרים". שנית, ההודאה בכך שהמדינה חלשה, חסרת אוצר, תגרום "שיעלה בלב אויביהם להלחם בם עד שיכריחם להסגר בערי המבצר". אלא, מבהיר המלבי"ם, כל זאת על מנת להראות שהחוקים והמשפטים אשר צוו לבני ישראל על ידי המקור העליון האחד, הם אשר ירבו את כבודם בעמים ויהיו הרתעה בפני אויביהם. כך, באשר לכבוד ישראל, אמנם היו עבדים, אולם "הלא גואלם ה' צבאות" ובוודאי בזה ירבה כבודם ולא יתמעט. כך גם לגבי האוצר. כאשר אויבים באים על מדינה בעלת אוצר המהלך הראשון שהם מבצעים הוא להשמיד את אוצרות המזון, כדי שאבדן העתודות יביא לכניעה, "אבל כאשר יראו כי בני ישראל אוצרם הוא בשמים כמו שכתוב יפתח ה' לך את אוצרו הטוב" אי אפשר יהיה לנקוט מהלך מלחמתי כנגד ישראל.[89]

לבסוף, מאחד המלבי"ם בין תפיסתו על אודות התבונה המעשית לבין עשיית הטוב באשר הוא טוב ובכלל זה הטוב המדיני. באותו אופן שהמלבי"ם קובע

---

88. המלבי"ם איננו מביא את המקור שלו לתאור היסטורי זה, אך כיוון שהכיר את ספרו של די רוסי, ייתכן שהוא המקור. "כי כל הערים הרחוקות אשר מהן יובא לצורך בית המלך דגן תירוש ויצהר", עזריה די רוסי, "הדרת זקנים", בתוך: **מאור עינים** (ירושלים: מקור, תש"ל), 51. עוד על הספריה של המלבי"ם, ראו: אורי בגנו, לגיון של מלך מסיני - האזרח, העם והחברה הבינלאומית במשנתו המדינית של המלבי"ם (דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, 2013), 19–26.

89. הצטוטים בסעיף זה לקוחים מ**התורה והמצוה**, דברים, כ"ו: ט"ז.

שהתבונה היא זו המבחינה בין תועלת עצמית לבין תועלת כללית, הרי התבונה היא זו אשר קובעת את החוק שמקיים את הטוב. יכולתה של התבונה המעשית לעשות זאת היא כמובן על פי דעת המלבי"ם משום שתולדתה היא בתבונה העליונה.

> והענין כי בנפש האדם יש שני דרכים, הגוף וכחותיו יעצוהו תמיד ללכת לקראת נחשים ויטהו אל אהבת עצמו, עד שאפילו הטוב אשר יעשה, יעשה מפני אהבת עצמו מתקוות השכר ויראת עונש או פנייה אחרת, אולם נמצא כח באדם שהיא התבונה המעשית אשר תשים לפניו חק שיעשה הטוב רק בעבור שהוא טוב, ושרשה מהתבונה הכוללת.[90]

אם כן, התכלית היא זו שקושרת את תורת החוקים של המלבי"ם באגד הדוק. הפנמת ההבט הקבוצי של שבע מצוות בני נח בהסדרת החיים המדיניים ושמירת החברה מפני כוחות הרסניים, תביא את הקבוץ המדיני לידי "שלמות לחיי העולם הזה ולחיים הנמוסיים". שלמות זו, של העולם הזה תהיה הכנה להשגת השלמות האמיתית, אשר המקיים אותן מגיע למדרגה של "אושר נצחי ומעלה אלוהית".[91]

כך, שהדיון של המלבי"ם בתורת החוקים מחבר את האוניברסלי, החוק הטבעי, עם הפרטיקולרי במציאותו אבל בעל הצורך האוניברסלי לקיום העולם, המדיני, עם הפרטיקולרי בציוויו אבל האוניברסלי בהשפעתו, החוק שניתן בהתגלות לעם סגולה. אולם, כדרכו של המלבי"ם בחלק הלאומי של תורתו המדינית, מתכנס גם הדיון התיאורטי הכללי בתורת החוקים, ומשמעותם האוניברסלית של שלשת סוגי החוקים, למבנה השלטון, שיטת הממשל והמשטר הראוי.

---

90. **שם**, ט"ז: ח.
91. **שם**, ח: א. השוו לגישתו של הרמב"ם באשר להבדל בין החוק הנִמּוסי לבין החוק האלוקי, מנחם לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה** (ירושלים: הרטמן, 2005), 43 - 44.

שלטון

תורתו הפוליטית של המלבי"ם, אשר נעה בתוך המישורים: ריאלי-אידיאלי, מאמצת מתודה השוואתית כאשר היא דנה בשלטון. השלטון הריאלי של המלבי"ם ממשיך ו'שומר במחשבה' את האידיאלי, שמהווה כל העת אבן בוחן לשאלה: עד כמה מתקדם השלטון הריאלי להיות המשטר הטוב והראוי, שמחויב לשמר את ערכי המוסר הפוליטי?

ההשוואה פותחת את הדיון במישור הכללי - המצוי באומות העולם של תקופתו או בתולדות העמים הרלוונטיים, ומתקדמת לקראת המישור הפרטי - הרצוי, באומה האידיאלית, בעלת הממשל האידאלי, במדינה האידיאלית שבארץ האידיאלית.

המונחים הראשוניים אשר משמשים את המלבי"ם להקדמת הדיון בשיטת הממשל המלכותי הם: 'מלוכה', 'ממלכה' ו'כסא הממלכה'.

ראשית, 'מלוכה', המונח המציין את שיטת הממשל שמלך בראשה, "שם מפשט של המלוכה וההנהגה והכסא שלה הוא הכח שיש לו למלוך ולהנהיג",[92] לפיכך, "נושא השם ההגיוני של מלוכה הוא המלך".[93]

שנית, 'ממלכה', המרחב הפוליטי בו מתקיימים שיטת הממשל, העם והמדינה - "שם של העמים המונהגים מאת המלכות".[94] וכן, "נושא השם ההגיוני של ממלכה הוא העם והמדינה".[95]

נוסף לכך המוסד שמסמל את השלטון:[96]

1. בית המלך - הבית המשמש את המלך לצרכיו האישיים.
2. בית המלכות - הבית המשמש את המלך עבור עניני הממלכה, שפיטת העם והנהגתו.

---

92. **התורה והמצוה**, דברים, י"ז: י"ח.
93. **חזון ישעיה**-ביאור המלות, ט: ו.
94. **התורה והמצוה**, דברים, י"ז: י"ח.
95. **חזון ישעיה**-ביאור המלות, ט: ו.
96. על פי: **אגרת הפורים** (אסתר), ד: י"ז.

כמו כן, הגדרת 'תפארת הממלכה' ומשל הממלכה כאיש פרטי, הקובע כי הממלכה המפוארת תהיה כמו איש שיש בו שתי תכונות, הכח הפנימי והכבוד החיצוני:[97]

א. עֹצמה פנימית - "גבורת הגבורים ואבירת לב ההמון".

ב. עֹצמה חיצונית - "ריבוי העם וכבוד עשרו".

לבסוף, 'כסא הממלכה', הוא מונח המתאר את קשרי הגומלין הפוליטיים שבין השלטון לעם - "אם הוא ראוי לזה ומוסכם ונרצה מאת הממלכה והגוי כולו"[98] כאשר בישראל הכוונה היא שיהיה מלך המולך על פי תנאי הברית, הן בצלע מלך - ה' והן בצלע מלך - עם: "נכנע למשפטי התורה והבלתי מולך בזדון ובעריצות". תכלית הכסא, מבאר המלבי"ם, הוא המשפט. כאשר מטרת השלטון היא הסדרת החיים האזרחיים בקיבוץ המדיני על אדני המשפט, תוך כדי שאיפה להגיע לאידיאל הצדק, "כי עקר מה שמיסדים הכסא ומכינים אותה בתחלתה הוא בעבור המשפט, שיעשה המלך משפט בין אדם לחברו שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו".[99]

הגדרת מבנה היחסים שמסמל 'כסא הממלכה' נעשית על ידי שלשה מונחים:

1. המונח 'הנהגה' מבטא מציאות מוכרחת מעצם הטבע האנושי. בהיות 'האדם המדיני' מהות האדם, בטבעו לחיות בקיבוץ מדיני המונהג על ידי חוקים והנהגה אנושית. כך, נעשית הבחנה בין שני מישורים של הנהגה, בין הנהגה 'פחותה' לבין הנהגה 'כוללת'. ההנהגה ה'פחותה' היא ההנהגה המתייחסת לעניני היום יום, ואילו ההנהגה ה'כוללת' היא 'הפוליטיקה הגבוהה', ארגון הקיבוץ המדיני; הנהגת סדרי חוק ומשפט; והקמת צבא וניהולו.[100]

2. מהגדרת ההנהגה הפוליטית נובע יחס בין המנהיג למונהגים, אשר המלבי"ם מבטאו על ידי שני מונחים. הראשון הוא הנגזר מהשורש ש.ר.ר בבנין התפעל: 'השתרר'. הפרוש של המלבי"ם את מונח זה בא כאשר הוא מבהיר את תגובתו של משה לטענת דתן ואבירם בפרשת קורח

97. **חזון ישעיה**, י: ט"ז.

98. **התורה והמצוה**, דברים, י"ז: י"ח.

99. **חזון ישעיה**, ט: ו.

100. **התורה והמצוה**, במדבר, י"א: י"א. כך גם לגבי שלמה, אשר בקש מאת ה' חכמה מדינית, ראו: **לב מלכים** א, ג: י"א.

ועדתו, שהוא משתרר עליהם שלא כראוי. תשובת משה שאיננו משתרר עליהם נשענת על כך שלא נקט שתי פעולות שמייחדות את השררה. האחת, בעל השררה לוקח מן הצבור "מס או כל צרכי ביתו" והשניה, שיכול להעניש את אלו שהמרו את פיו.[101]

3. המונח הנוסף הוא הפועל 'צו' הבא בהשוואה ל'אמר' ו'דבר'. הכלל הוא יכולת הכפיה וההכרח שב'צו', מתוך "המורא או הכבוד או התועלת".[102] "למלאות פקודת המצוה כמו אב או גדול או מושל הפוקד",[103] לעומת 'דיבור', שהיא שכנוע על ידי טיעונים לעשות את הדבר הנכון. לכן "המלך מצוה והמוכיח מדבר", שהרי ההוכחה היא על פי החוק השכלי, המובן על ידי הכל.[104]

הגדרות הפעלים 'שרר' ו'צו' הכלליים מובילים להגדרת שלשה דגמים של הפעלת השלטון, ומתייחסים לדיון הנרחב של המלבי"ם בדרך רכישת המלוכה - אם על פי הבחירה וההסכמה ואם בכח הזרוע - כמו גם שתי שיטות הממשל המלכותי - הקונסטיטוציונית אל מול האבסולוטית.

כדרכו של המלבי"ם, הוא מעמיד מונח יסודי, עליו הוא בונה הסתעפויות שונות. 'מלך' הוא המונח שאיננו בעל משמעויות נוספות. 'מושל', לעומת זאת, בא לציין מלוכה, שנרכשה ו/או מקיימת שלטון באמצעות כח הזרוע. כך גם, כאשר מוצמד ל'מלך' התואר 'מושל', הכוונה היא למלך המושל בכח הזרוע. לעומת זאת, כאשר 'מלך' מוצג מול 'מושל' הכוונה היא להדגיש שהראשון הוא מלך ששולט ברצון העם.

הארוע בו מגדיר המלבי"ם מונחים אלו הוא חלומו הראשון של יוסף, בו מופיעים שלשה סמלים: "אלומות" - סמל לכך ששררת יוסף תבוא על ידי התבואה; "קמה אלמתי וגם נצבה" - הרומז להתנגדות האחים ליוסף, ללא הועיל, משום ששלטונו יקום; "תסבנה אלומותיכם" - המלמד שלבסוף יסכימו האחים לשלטונו. אולם, תגובתם של אחי יוסף ערערה על ההגיון של התפתחות החלום: "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו?" תגובה המובנת על פי הגדרת 'מלך' ו'מושל': אם בתחילה ישלוט ביד חזקה איך יקבלו אותו לבסוף למלך ברצון?[105] אולם, הדרך המפותלת להתגשמות החלום במצרים מבהירה

---

101. **התורה והמצוה**, במדבר, ט"ז: ט"ו.
102. **שם**, ט"ו: כ"ב.
103. **שם**, ה: א.
104. **שם**, ט"ו: כ"ב.
105. **התורה והמצוה**, בראשית, ל"ז: ז-ח.

שאמנם תתכן התפתחות מ'מושל' - כפי שמתואר היחס בין המשנה למלך מצרים לאחיו - ל'מלך' - המתאר את היחס בין יוסף לעם המצרי, אליו יצטרפו אחיו כנתינים מרצון. לכן מבקש יוסף מאחיו, שיספרו לאביהם כאשר יחזרו לארץ כנען - שהתגשמה בו הגדרת 'מלך', שזוכה לאהבה וכבוד מהעם המצרי: "שאתם ראיתם את כבודי כאשר כולם נוהגים כלפי חנופה, יותר מאשר אני יכול לראות בעצמי".[106]

בנוסף למונחים אלו מופיע המונח 'רודה', המוגדר אצל המלבי"ם: "הפעל רדה נרדף עם ממשלה, רק שמורה הממשלה הקשה שמוריד אותו מן החירות אל העבדות הקשה".[107] את משמעות 'רודה' ניתן להשוות לדברי פרופ' אלעזר, אשר הקצה את השימוש בו לשלטון בלתי שווה על לא שוים,[108] שכן, המלבי"ם מקשר הבנת פועל זה עם 'ירידה', ומבדיל בין "רדה ב..."، שמורה על כך שהמושל גורם לנמשלים ל'ירידה' ממעמד בני חורין למעמד עבדים במובן המשפטי, מתוך כך שהמושל הוא בעל העָצמה, לבין "רדה את..."، החמור יותר, שמוריד את נתיניו מבני חורין לעבדים במובן הערך האנושי.

יישום מונחי המלוכה מופיע בויכוח העם ושמואל על דרישתם ממנו: "שימה לנו מלך" (שמואל א, ח: ה). העם אינם מקבלים את האזהרות של שמואל באשר לעתיד הצפוי במשטר מלוכני. אלא אומרים, שהמלך ששמואל מתאר אינו מלך אלא מושל, השולט בחוזקה ובעריצות. אולם המלך שהם מבקשים הוא מלך הנבחר על ידי העם ודרכו היא דרך של משפט צדק. העם מדייקים שלא נתכוונו למלך שישפטם ככל הגויים, אלא שישפטם על פי התורה. ועוד מוסיפים שכוונתם היתה למלך תחת החוק, על ידי כך שילחם את "מלחמותינו", שמזה מובן שהכוונה למלך תחת החוק, שהוא מלך שכל מטרתו טובת העם והצלחתו הן בעניני פנים והן בעניני חוץ, כך שמלך זה לא ייחס לעצמו את מלחמותיו כעריץ ויצא למלחמה כדי להרבות את כיבושיו וכבודו אלא ילחם עבור העם והארצות הנכבשות יהיו שייכות לעם.[109]

לסיכום הדיון בשלטון ראוי להתייחס לשתי הערות של המלבי"ם על שאלת החירות הפוליטית.

---

106. **שם**, מ"ה: י"ג.

107. **מראה יחזקאל**-באור המלות, ל"ד: ד. ראו גם: **לב מלכים** א, ה: א; **חזון ישעיה**, י"ד: ו; **תכחת ירמיה**, מ"ח: י"ז; **גיא חזיון** (תרי עשר)-באור המלות, הושע, י"ב: א.

108. Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 99.

109. **דבר שמואל** א, ח: י"ט-כ, כמו כן, ראו להלן בדיון על מלך ישראל.

הרעיון הכללי של החירות מופיע אצל המלבי"ם כאשר הוא תולה במידת השאיפה לחירות, או ליתר דיוק אי־שאיפה, את התלונה הראשונה, הפותחת מסכת תלונות ארוכה של בני ישראל במדבר. הכוונה לתלונת בני ישראל לפני חציית ים סוף: "טוב לנו עבד את מצרים ממתנו במדבר" (שמות, י"ד: י"ב). ההסבר שמספק המלבי"ם לטענת בני ישראל הוא, שיש עם שאוהבים חירות וחופש "שיבחרו יותר את המות משיהיו עבדים עובדים בפרך" ויש עם שמעדיפים את החיים אף על פי שהחיים כרוכים בעבדות, "שטוב בעיניהם יותר חיי הבוז והעבדות מן המות". בני ישראל, אפוא, טענו בפני משה טענה כפולה: "אם חשבת שטוב בעיננו יותר המות מן העבדות, למה הוצרכת להוציא אותנו שילחם עמנו במדבר ונמות שם במלחמה? הלא היינו יכולים למרוד בו ולהלחם איתו במצרים והיה הורג אותנו שם". אבל הרי כל זאת אם אכן היו רוצים במוות על פני העבדות, אולם, "הלא אנחנו אמרנו לך שטוב לנו עבוד את מצרים מן המות ואין אנחנו אוהבי החפשיות עד מות, אם כן הרעת לנו שבחרת בעדנו המות מן העוני והעבדות".[110]

זאת ועוד, המאפיין של החירות הפוליטית, מבהיר המלבי"ם, הוא בריבונות העם. זאת, בהקשר לטענת גָּלְיָת הפלשתי כלפי עם ישראל. דעת המלבי"ם, המתבהרת כאן היטב, היא, שעם חופשי הוא עם הנשלט על ידי עצמו. מלכות, ובכלל זה מלכות חוקתית, שבדרך כלל הוא מצדד בה, כאמור, היא שיטת שלטון משעבדת. עקרון הריבונות המנוסח בדבריו הוא: "שהממשלה מיוחס אל העם כולו".[111] גָּלְיָת, כך המלבי"ם, טוען כלפי ישראל שלמעשה בכך שמרדו בשעבודם לפלשתים, החליפו שעבוד בשעבוד, אם כן לא יפסידו מאומה אם יובסו על ידי פלשתים. זאת משום שישראל, הנשלטים על ידי מלך, אינם חפשיים לעומת הפלשתים שנשלטו על ידי סרנים, שהם לפי פירושו של המלבי"ם המיצגים את שלטון העם.

יש לציין שהמלבי"ם מותיר הכרזה זו של גָּלְיָת כמות שהיא. כך, הוא מחלק את הכרזות המלחמה. החלק הראשון הוא, כאמור, הטענה של גָּלְיָת באשר להיות ישראל עבדי שאול והשוואתם לפלשתים, החופשיים וההצעה להעמיד גיבור כנגדו, אשר באמצעות הדו־קרב שיתנהל ביניהם תוכרע השאלה: למי יהיו ישראל עבדים? ואילו החלק השני הוא ההכרזה: "אני חרפתי את מערכות ישראל היום הזה" (שמואל א' י"ז: י). כך, בעוד שהמלבי"ם מבהיר שלמעשה החרוף של גָּלְיָת הגיבו ישראל: "ויחתו ויראו מאוד" (שם, י"א) ועל כך יצא דוד

---

110. **התורה והמצוה**, שמות, י"ד: י"א - י"ב.

111. **דבר שמואל** א, י"ז: ח-ט.

להלחם עמו, הרי על טענת גָּלְיָת בענין שלטון העם ושלטון המלך אין המלבי"ם דן ומותיר את הטענה מהדהדת.

המתח שבין השלטון והחירות, הריאלי והאידאלי, העבר והעתיד, המעשי והרוחני, ממשיך ומתקיים גם בדיונו הבא של המלבי"ם, הדיון במנהיג האידיאלי. המנהיג האידיאלי, אף כי איננו מנהיג לדורות, הוא מופת לדורות ואף אם כהונתו מוגבלת לתקופה מסוימת ביותר, הרי הוא זה אשר הביא לאנושות את דגם ההנהגה המובילה אל התכלית.

המנהיג

דגם המנהיג המופתי, מגדלור עבור כל מנהיג עתידי, על פי המלבי"ם, הוא הדגם של משה. זאת, במובן הרוחני של הנהגה ולאו דווקא במובן המעשי, שכן הטיפוס הטהור של 'המנהיג' כשיטת ממשל נכונה לתקופתה בלבד.

העקרון הראשון שהמלבי"ם מעלה על נס בניתוח מנהיגותו של משה הוא בעובדה שבמנהיגותו של משה העֵדָה היא המרכז ולא המנהיג. לפיכך, התיאוריה המלבי"מית של המשטר הראוי מדגישה דווקא את הסיכום של דגם 'המנהיג', תהליך ההאצלה.[112] העברת המופת המנהיגותי של משה למנהיגים שאחריו הוא השלב החשוב מבחינת יישום התיאוריה. לכן, החלוקה של המלבי"ם היא על פי שלבי ההאצלה ועל פי ההבדל בין שתי הבריתות, המתקשר למשמעות התואר 'עבד ה"'. 'עבד ה"' המותאם להנהגת 'בנים', 'שר המלך' הנכנס להנהגה בעת המפנה מ'בנים' ל'עם ה"': מנהיגות המתחילה במנהיג יחיד דרך האצלה הדרגתית, עבור בהאצלת מרב סמכויותיו של משה (מלבד הסמכות הרוחנית, הקשר הבלעדי לה'), וכלה במציאת מחליף.

הצורך במנהיג, ככלל יתר הדרישות הנובעות מאפיון האדם המדיני בתורת המלבי"ם, הוא צורך פוליטי, וכאמור המלבי"ם רואה בחיוב מציאות בה הקיבוץ המדיני והמשטר שמוצב בראשו יתמצו בהבטים ראליים. בתוך כך הגדרת 'מנהיג' מצביעה על שיתוף של דרישה נוספת אשר שואפת אל הגבוה יותר, דרישה הנובעת מהיותו של האדם בעל רוח.

דרישת המנהיג מצד הרוח נובעת מכך שהיות שהרוח היא מקור הבחירה של האדם נדרש מנהיג שיכול להנהיג קיבוץ אנושי על אף הרצונות המנוגדים של כל אחד ואחד, וליצור מהרצון של כולם את הרצון הכללי, הוא רצון ה'.[113]

המקום בו מבאר המלבי"ם את תפיסתו בדבר ההנהגה הפוליטית בעלת התכלית הרוחנית היא בפרשה המתארת את קריאת התיגר של קורח על מנהיגותו של משה. בעוד השקפתו הכללית מצדדת ככל האפשר בביצור המרכיבים של שלטון העם על פני אלו של שלטון היחיד, כך כאשר הוא מבכר

---

112. תהליך ההאצלה זוהה במחקר כבעל חשיבות. אצל וילדבסקי למשל משמש תהליך ההאצלה עבור תאור בניית המשטר ההיירארכי. ראו: Aaron Wildavsky, *Moses as Political Leader*, 2nd edition (Jerusalem and N.Y: Shalem, 2005), 162-166.

113. ראו: **התורה והמצוה**, במדבר, כ"ז: ט"ז. ככל הנראה מסתמך המלבי"ם בהצגת סיבות אלו לצורך במנהיג על הרמב"ם, ראו: מנחם לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה** (ירושלים: הרטמן, 2005), 33 - 34, 42.

תמיד את המלוכה הקונסטיטוציונית על פני זו האבסולוטית ובעיקר בהערות שנדונו לעיל באשר לערך שהמלבי"ם מייחס לחירות, הרי בכל הנוגע למשטר העֵדָה המדברית הצורך במנהיג הוא מעבר להבט הפוליטי הריאלי. כך, דוחה המלבי"ם את טענת קורח ומחייב את הצורך שיש לעֵדָה להעמיד עליה את המנהיג הנבחר על פי העצה העליונה. זאת, על ידי השוואת דגם 'המנהיג' לפונקציות המקודשות של עבודת ה'.[114]

'המנהיג', כך המלבי"ם, מתאפיין ראשית באחד משני סוגים של מאפיין פנימי באישיותו. התכונה האחת מכונה בשם 'הוד', והשניה, 'הדר'. משה הוא בעל תכונת ה'הוד'.[115] ('הדר' מאפיין את יהושע, ראו להלן).

את מאפיין ה'הוד' של משה מסביר המלבי"ם באמצעות משל המספר על נסיך, אשר אביו כבש ארץ רחוקה ושלח לשם את בנו כדי שיכונן את מוסדות השלטון הבסיסיים, חוקה, ממשל וצבא אולם תפקידו של בן המלך מוגבל עד שיכונו המדינה ומוסדותיה, או אז יהיה על המלך להחליפו בשליט קבוע שעליו תהיה מוטלת ההנהגה היומיומית שכן ברום מעלתו של הנסיך יש מניעה לעסוק בהנהגה הקבועה, שאינה לפי כבודו. יחד עם זאת, תפקיד מכונן האומה ומייסדה איננו יכול להינתן לאיש אשר הוא פחות מבן המלך בעצמו.[116]

אולם בניגוד להגדרת 'המנהיג' ולתפקידו המעשי המוגבל בזמן, הרי המופת של 'המנהיג', כאמור, מחייב לדורות. לפיכך, פרק מהותי בתולדות מנהיגותו של משה הוא תהליך ההאצלה על מנת להעביר את הדגם המופתי של דרישות ההנהגה ליורשיו. יתר על כן, ההאצלה בימיו של משה מעניקה לגיטימציה ליורשיו על ידי שמירת הזיקה למשה.

המלבי"ם, כדרכו של אברבנאל, מבאר את השלב הראשון והשני של האצלת הסמכות על פי שלוש פונקציות שלטוניות, אשר שתיים מהן ייחודיות לקיבוץ המדיני המתהווה במדבר. הראשונה היא הפונקציה של 'משה איש הביניים',

---

114. ייתכן שהמלבי"ם בוחר כאן בגישת הרמב"ם באשר להעדפת היחידים הנבחרים בהנהגה על פני האפשרויות האחרות, במובן ש'הנבחר' אף על פי שאיננו פועל על פי 'הרצון של כולם' הרי הנהגתו היא לטובת שלמות הכלל. ראו: אליעזר שביד, **הפילוסופים הגדולים שלנו** (ת"א: משכל, 2009), 188 – 189.

115. **שם**, ויקרא, י"ט: ט"ו.

116. **שם**, במדבר, י"א: י"א. כמו כן, ראו: **שם**, שמות, ב: י, על כך שמשה שגדל בבית המלך, גם למד את כל חכמת מצרים וגם היה אמיץ לב, "כי היה מבני פלטין".

המופקד על הקשר בין העם לבין אלוקיו; השניה, הדאגה לכלכלת העם במדבר; והשלישית, המשפט בין אדם לחברו.[117]

אשר על כן, בשלב הראשון של ההאצלה, מועברת ל'זקנים' הסמכות לדאוג לצרכי העם במדבר, ואילו בשלב השני, כאשר נוסף למערכת השלטון מוסד 'הנשיאים', הרי הם מופקדים מעתה על הפיקוד הצבאי כמו גם על מערכת המשפט.[118]

אם כן, בעוד ההאצלה לזקנים היא מדברית מובהקת ומעבירה סמכויות אשר מיושמות עדיין תחת הנהגתו של משה, הרי השלב השני כורך סמכות שנוסדה אמנם במדבר אך תהיה בעלת הבט מעשי רק בארץ ישראל, ללא משה.

לפיכך, המועד שנקבע לשלב השני של האצלת הסמכות הוא בעת הארוע של מניין העם לצורך הקמת הצבא, לקראת הכניסה לארץ.[119]

את הטעם לקביעת המועד בארוע המנין ניסח אברבנאל: "כדי להנהיג את הצבא בעת מלחמת כנען".[120] המלבי"ם מנהיר באמצעות טעם זה את מקור העָצמה וסדר הדברים, התלויים אהדדי.

הוא משווה את תפקיד השופט לתפקיד המלך ומבאר שתפקיד זה הוא תפקיד כפול, שיפוטי וצבאי כאחד, אולם, היחס בתוך מבנה המשטר הוא דווקא הפוך. יחס זה משעין את הסמכות השיפוטית על העָצמה הבאה מתוך הסמכות השלטונית והסמכות הצבאית כאחד, ש"השופט הכללי והמלך בידם העוז והמשרה, יש לו כח להעמיד הדין על מכונו בחזקת היד [-] כן יעץ לו יתרו ששרי החיל שימנה על צבא המלחמה [...] הם יהיו גם כן השופטים". מסתבר, אפוא, שכוונת המלבי"ם היא, שהסמכות הצבאית - 'העוז' - קודמת לא רק בסדר המילים אלא גם בסדר הדברים לסמכות השלטונית - 'המשרה'.

הסיבה שהתפקיד הצבאי של השופטים קודם לתפקיד השיפוטי היא משום שדיני ממונות שבין אדם לחברו בתקופת המדבר היו פשוטים ביחס לסכסוכים הצפויים להם בעתיד. בעוד שבמדבר ניזונו מן המן ולא היה להם רכוש שיהיה מקור לסכסוך, הרי מטבע הדברים הכניסה לארץ תביא לסכסוכים שיתגלעו על חלוקת הנחלה. כך, נוסף לתואר 'ראשי אלפי ישראל' שמורה על התפקיד

117. **שם**, דברים, א: י"ב. ראו גם: דון יצחק אברבנאל, **פירוש על התורה**, דברים א: ט.

118. ניתן להבהיר זאת באמצעות ההבחנה של אלעזר, שהגדיר את מעמד הזקנים כבעלי תפקיד אד־הוק ואילו הנשיאים הם הנציגים הקבועים. Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 187.

119. **התורה והמצוה, דברים** א: ט"ו-ט"ז.

120. **שם**: ט; השוו: דון יצחק אברבנאל, **שם**.

של ארגון הצבא, היה תארם של הנשיאים, לקראת הכניסה לארץ, גם 'נשיאי מטות אבותם' שמתקשר לתפקידם לחלק את הארץ לכל שבט על פי גודלו.

סיבה שניה לצורך למנות בתי דין מקומיים לקראת הכניסה לארץ נובע מענין ארגוני. במדבר חנו במחנה אחד ביחד, אולם בארץ "יהיו העם נפוצים בעריהם". במצב של פיזור אוכלוסין על פני שטח הארץ, אין די בבית דין גדול אחד בלבד, שיעמוד באופן ישיר מעל בתי הדין של השבטים כמו שהיה בית דינו של משה, אלא יש צורך במספר ערכאות ביניים, שיצמצמו את העומס על הערכאה העליונה. לפיכך, כאשר ציווה ה' את משה לצאת מהר חורב בדרך סוף לארץ ישראל, "ראה משה שצריך למלאות כל דברי יתרו אם שימנה שרי אלפים ושרי מאות ממונים על הצבא ואם שיתן להם העוז והמשרה גם כן לשפוט את העם".[121]

שיאו של תהליך ההאצלה המעשי בחייו של משה הוא בחירת המחליף.

העברת המנהיגות ליהושע היא בעלת שלשה סעיפים, המונחים זה על זה, כאשר כל אחד מוסיף ליהושע סמכויות הנהגה. ראשית, היותו ראוי להנהגה שכן הוא הוא איש בעל רוח, "שהרוח כולל רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה וכל המעלות הנכבדות". שנית, הכנתו למנהיגות, שעל רוח זו שיש בו תתווסף לו רוח שתאצל עליו מאת משה. לבסוף, הלגיטימציה והתמיכה הציבורית, על ידי כך שמשה מעמיד את יהושע לפני אלעזר הכהן ולעיני כל העֵדָה . כל זאת על פי עקרון 'ההוד וההדר', היות שיהושע היה בעל תכונת ה'הדר', "כי היה גבור ואיש מלחמה".[122] נובע מכך ההבט הריאלי של מנהיגותו של יהושע המתבטא בדרישה לניהול המלחמה לכיבוש הארץ.

חתימת עידן 'המנהיג' נעשית על ידי שמואל. שמואל נשא שני תפקידים שלטוניים, התואמים את הגדרת תפקיד המנהיג על פי המלבי"ם: הנהגת המלחמה נגד האויב החיצוני וניהול עניניו הפנימיים של העם. לצורך כך, היתה לשמואל תכונת 'הרואה', מכוחה היה מעורב בכל עניני הכלל והפרט ומקור להדרכה ועצה בכל עניני היומיום.[123]

מנהיגותו של שמואל היא קיצה של תקופה מחד גיסא, אך מאידך גיסא מהווה עדיין גשר לדור המדבר. כך, ההנהגה הניסית, שהתקיימה על ידי משה, חוזרת

---

121. **התורה והמצוה**, דברים, א: ט. ראו גם: **שם**: ט"ז.

122. **שם**, במדבר, כ"ז: י"ח - כ.

123. **דבר שמואל** א, ט: ט.

ומתמידה בימי שמואל, שלא כמו בימי קודמיו שתקיימה לסירוגין. לעומת זאת, דרישת המלך משמואל על ידי העם, היא על פי המלבי"ם, סיומה של תקופת ההנהגה ניסית לא בהדרגה אלא במעבר חד להנהגה על פי חוקי הטבע.[124]

אם כן, התפתחות תיאוריית המשטר של המלבי"ם נעשית על פי השלבים השונים בהאצלת מנהיגותו של משה, השלבים שבונים מדרגות יורדות לקראת משטר אשר מאפייניו הם אנושיים יותר ויותר וכך מתרחקים יותר ויותר מאידיאל מלכות השמים. סופו של התהליך יהיה יסודו של משטר 'ככל העמים', המלכות. אולם, כדרכו של המלבי"ם, סופו של המעגל לכאורה הוא גם התחלת הדרך בכיוון השני. המלכות האנושית, זו הראויה, מלכות בית דוד, היא גם תחילתו של המסע הארוך ביותר לכינונה המחודש של 'מלכות שמים' המלאה, זו של אחרית הימים.

124. **תהלות דוד** (תהילים), צ"ט: ו.

המלך

העקרונות הראשיים של שיטות הממשל המלכותי מופיעים אצל המלבי"ם כבר בספר הראשון שפירש, **אגרת הפורים** על מגילת אסתר.

בפסקה מצומצמת, המהווה את ההקדמה לספר כולו, פורט המלבי"ם מערכת שלמה של עקרונות והגדרות, באופן של מעט המחזיק את המרובה. כאשר הוא מדגיש את החשיבות של פסקה זו ואת הצורך שיש בה להבנת הספר כולו: "לבאר הפרשה הזאת צריך אני להקדים הקדמה אחת."[125]

ראשית, בימי הממלכות הקדומות היו שתי דרכים ידועות בהן היה אדם נעשה למלך:

1. מלך בבחירה ובהסכמה - "המולך על ידי בחירת העם שהסכימו על איש אחד להמליכו עליהם".
2. מלך שתפס שלטון - "המולך ביד חזקה שכבש מדינה ומלך עליהם בעל כרחם".

הדיון שעורך המלבי"ם בשתי שיטות הממשל המלכותי מתבססות על האופן שבו הוא מנתח את דרך המלוכה בממלכות הקדומות. הוא משתמש בדוגמאות של מדינות המצרים, הכשדים, הפרסים והמדיים, ודגמי המלכים הם: נמרוד, פרעה, סנחריב ונבוכדנצר.

אם כן, מבהיר המלבי"ם, שתי דרכים אלו של רכישת השלטון מובילות לשתי שיטות ממשל אשר תואמות בדרך כלל, אף אם לא תמיד, שיטה את דרך השגתה:

1. **מלוכה קונסטיטוציונית** (המלוכה המוגבלת) - המלך עומד בפני הגבלות חוקיות אשר מגדירות את הקף כוחו, השררה הנתונה לו וממשלתו, שנקבעו כבר מעת בחירתו, "שאז בעת בחירתם אותו שמו חוק למשפט המלך". עקרון מרכזי בהגדרה, שימשיך ויופיע בכל דיון של המלבי"ם במלך הקונסטיטוציוני הוא שהמלך איננו מחוקק.
2. **מלוכה אבסולוטית** (המלוכה הבלתי מוגבלת) - המלך נמצא מעל החוק, איננו מוגבל לא בנוהג, לא בחוק הקיים ואף לא בחוקים שחוקק הוא עצמו. בידו לשנות חוקים לפי ראות עיניו (לדוגמה,

---

125. **אגרת הפורים** (אסתר), א: א. הדיון להלן והציטוטים בו לקוחים מהקדמה זו ומהמשך הרעיון המוביל את הספר כולו.

חמור שתכנן לשנות את חוקי האזרחות של שכם, ראו בפרק א' לעיל).

חמשה מאפיינים מבחינים בין המלוכה הקונסטיטוציונית לבין המלוכה האבסולוטית:

1. **סמכות** - במלוכה הקונסטיטוציונית היתה הגדרת המלך "שומר המדינה וראש המדינה". תפקידיו התמצו בשלשה תחומים: המשפטי, לשפוט את נתיניו; הצבאי, בהיותו ראש הצבא לנהל את מלחמות המדינה; והאזרחי, לנהל את כל עניני הממלכה. לפיכך, שעבוד הנתינים לממלכה נגזר מעקרונות אלו, כגון סמכות המלך לגבות את המס. לעומת זאת, במלכות האבסולוטית, הממלכה היא נחלתו של המלך, "המדינה היתה משועבדת אליו, וכולם היו נחשבים עבדיו והיה לו רשות לעשות בהם כחפצו כאשר יעשה האדון בעבדו מקנת כספו".
2. **האוצר** - שיטת המלוכה הקונסטיטוציונית קובעת שאוצרות בית המלוכה הם אוצרות המדינה, לעומת המלך במלוכה האבסולוטית, אשר רכוש המדינה ורכושו חד הם.
3. **המלך במועצתו** - בשיטת המלוכה הקונסטיטוציונית לשרי הממשלה וליועצים יש מעמד חיוני בקבלת ההחלטות של חצר המלך, כאשר למעשה היה על המלך לקבל את אישורם לכל פעולה הנוגעת לכלל הממלכה. אך לא כן במלוכה האבסולוטית, בה המלך "היה יכול לתקן ולהרוס הכל לבדו בלי נטילת עצה ורשות כלל".
4. **חוק המדינה** - מתוקף ההגדרה ובהמשך לסעיף 1, במלוכה הקונסטיטוציונית המלך נתון תחת החוק, "כמלך הנעשה בבחירת העם, שמלכותו מוגבלת על פי דתות ונמוסי העמים" בעוד במלוכה האבסולוטית הוא מעל לחוק, שהלא הוא המחוקק.
5. **עיר מלוכה** - חשיבות החוק, הנוהג והמסורת המאפיינים את המלוכה הקונסטיטוציונית באים לידי ביטוי גם בסמל של עיר המלוכה. במלוכה האבסולוטית מיקומה של עיר המלוכה קבוע וידוע ואיננו ניתן לשינוי ועל המלך הזוכה בכתר לשמר גם את הסמליות של השושלת בישיבה על כסא קודמיו, בעירם. אולם, במלוכה האבסולוטית גם הגבלה אחרונה זו לא תחול על המלך.

ההקדמה הפוליטית, הפותחת את פירושו למגילת אסתר, מובילה את כל פירושו לספר זה בדרך הפירוש הפוליטי, כאשר הקו המוביל את ניתוח הארועים המובאים במגילה מבקש להבהיר את רצונו של המלך אחשורוש

ליסד לו מלוכה אבסולוטית. כך, העקרונות שקבע הולכים ומתבארים, במהלך פירושו את הספר, כדגם הטהור של המלוכה האבסולוטית. היישום של המלבי"ם את הבטי המלוכה האבסולוטית מקיף הבטים חוקתיים וטקסיים כאחד, אשר ראשיתו בהקמת כסא מלכות ועיר בירה לממלכת אחשורוש והמשכו במשתה שעשה בשנת שלוש למלכו, שבא לידי ביטוי אפילו בסדר הקרואים למשתה. כך, כדי להראות שרק המלך נישא על כולם והכל עבדיו באותה מידה, נקראו תחילה אנשיו וצבאו ורק לאחר מכן שרי המדינות שתחת מלכותו. יתר על כן, קרא אל המשתה את כל תושבי שושן הבירה והושיבם במקומם של השרים. לבסוף, הפאר המוגזם שאפיין את המשתה נועד על מנת להוכיח שאוצר המדינה הוא קנינו הפרטי.

השלב השני ביסוד המלוכה האבסולוטית, על פי המלבי"ם, הוא בביטול כל סממני המלוכה המורשתית. למרות היותו כובש מאה עשרים ושבע הארצות הודות לכוחו הצבאי, הרי ללגיטימציה שלטונית זכה אחשורוש אך ורק על ידי נישואיו לושתי, יורשת הכס הבבלי. לפיכך, נפתח השלב הבא בהתליית מלכותה של ושתי באחשורוש ולא להפך. לצורך כך הופך אחשורוש את ושתי מ'המלכה ושתי' ל'ושתי המלכה', אשר מבטא שבתחילה נקראה רק ושתי ואך לאחר מכן, בכפיפות למלכותו, הפכה למלכה. כמו כן, הואיל והמלכה יורשת העצר היא ושתי, היה מן הראוי שהיא תערוך את המשתה הרשמי המארח שרים ועמים, אולם המשתה שעשתה ושתי היה משתה פרטי בלבד. יתר על כן, המשתה אשר ערכה ושתי התקיים ב"בית המלכות אשר למלך אחשורוש" המבהיר שאין בית מלכות בפני עצמה. השיא של שלב זה הגיע כאשר צוה אחשורוש להביא את ושתי לפניו להראות את יפיה לעיני העמים, שעל ידי כך יובהר לכולם שאחשורוש נשא את ושתי לאשה רק בשל יפיה ולא בשל ייחוסה המלכותי.

מעתה פורש המלבי"ם את השלבים המעשיים של שינוי שיטת הממשל של אחשוורוש, על ידי המעבר מהטקסים והסמלים לפעולות משפטיות.

פרק זה נפתח בדברי יועץ המלך ממוכן. ממוכן קם כדי להבהיר למלך שכדי להמשיך את תכניתו לייסד מלוכה אבסולוטית, אין לו דרך אחר מלבד להוציא להורג את ושתי. כך, משום שאם לא כך יהיה, יתפרסם שהמלך מסכים לכך שהמלוכה הוענקה לו על ידיה. בהמשך לכך מציע ממוכן את חקיקת חוק 'פתגם המלך', המורה שמעתה ואילך המלך יהא המחוקק הבלעדי, ללא צורך לקבל את הסכמת השרים או אף להיוועץ בהם. בביצוע עצת ממוכן מתקיים השלב השלישי של ייסוד המלוכה הבלתי מוגבלת, זכות החקיקה הבלעדית למלך. כאשר משעה שקיבל את הסכמת השרים להוצאת 'פתגם המלך' מייד התבטלו על ידי כך כל סמכויותיהם וניתנו למלך. זאת מבסס המלבי"ם על

הכתובים שמוסרים שעצת ממוכן נתקבלה על ידי המלך והשרים ובהמשך לא נזכרים השרים אלא המלך בלבד.

לבסוף, השלב הרביעי, התוכף את הוצאת פתגם המלך, הוא יצירת שויון בין העמים במלכות אחשורוש. פעולה זו מתבצעת על ידי השוואת השפות, דהיינו, ביטול עליונותה של השפה הפרסית. עד כה, מבהיר המלבי"ם, היו צווי המלך כמו גם התכתובת הרשמית בקרב העמים שבמלכותו נכתבים בשפת המדינה בלבד, השפה הפרסית. אולם עתה, במלוכה האבסולוטית המלוכה איננה שייכת ללאום או למדינה אלא למלך בלבד. כך, המדינות הנשלטות על ידיו שקודם לכן היו מדינות הנשלטות על ידי האימפריה הפרסית, הפכו להיות מדינות המלך.

עקרי שיטת הממשל המלכותי, אשר פירושיו בספר **אגרת הפורים** משמש להם מסגרת תיאורטית, מיושמים, בספרי הפירושים המאוחרים יותר של המלבי"ם, בדיונו על מלכויות תנ"כיות אחרות. דוגמה לדיון נוסף במלוכה האבסולוטית מתנהל סביב פרעה ושריו הסוררים, שר המשקים ושר האופים.[126] כמו כן, דיון זה כמו הדיון העוקב, אשר עוסק בנשיאת ראש יוסף במעלה המדרג השלטוני, מהווים עבור המלבי"ם הזדמנות לדיון משוה בין מלכי ימי קדם לבין מלכי תקופתו.

לצורך כך מגדיר המלבי"ם את המושג 'עבדי המלך' אשר בא בניגוד לסוג אחר של שר הוא ה'יועץ הכללי'[127] שהוא אדם חופשי.

המלבי"ם מתאר את מבנה חצר המלוכה, שבה היו הכל עבדי המלך, מתוכם היה המלך בוחר לו את שריו. כך, שמר התואר 'עבדי המלך' את שני הצדדים של 'שר-עבד'. שרים על פי המינוי ועבדים על פי המעמד. בהתאמה, היה המלך נוהג כלפי שריו בשני מישורים של יחס. במקרה זה, כאשר דן פרעה את שני השרים, בניגוד למשפט שעשו שופטיו קודם לכן, אך כפי שפתר יוסף, נהג בהם כבעבדים. לכן, היה המשתה בו גזר את דינם לא לשריו בלבד, שאז היו נידונים בין עמיתיהם למשרה, אלא לכל עבדיו, שאז נדונו כעבדים.

---

126. **התורה והמצוה**, בראשית, מ: א.

127. **חזון ישעיה**, ג: ג. על מעמד היועצים בחצר המלך ראו, למשל: לגבי מעמדו של אחיתופל, **דבר שמואל** ב, י"א: ג, ו; על משמעות יועצי המלחמה, **מוסר חכמה** (משלי), כ, ט"ו: כ"ב, כ"ד: ו; על היועץ שמטרתו להיטיב, **שם**, י"ב: כ ולעומתו היועץ רע, **שם**, כ"ה: ד, והיועץ בליעל, **גיא חזיון** (תרי עשר), נחום, א: י"ב, ב: א ולבסוף על דניאל "יועץ המלך ואביו ופטרונו", **יפה לקץ** (דניאל), ב: מ"ט.

המלבי"ם תולה בבירור פשעם של שר האופים ושר המשקים את הבנת ההבט של הסמכות המקרין על חטא זה. את עוון השרים ניתן היה לדון על פי שני צדדים הפוכים של אחריות ובכל אחד מהם יהיה אחד מן השרים חייב והשני זכאי ולהפך. האחד, 'בבחינת השרים', והשני, 'בבחינת העבדים'.

המלבי"ם דן בנושא על פי בראשית רבה (וישב, פ"ח), שתולה את עוון שר האופים בכך שנמצא צרור במאפה ואילו את חטא שר המשקים בכך שנמצא זבוב במשקה. השאלה היא אם ידון פרעה את השרים במישור האחריות, כשרים, הרי גדול חטאו של שר המשקים מחטאו של שר האופים. על שר האופים להיות פטור מאחריות, משום שלא היה אלא האחראי על כלל מוצרי המאפה בחצר המלך. לכן, צרור המצוי בתוך הכיכר לא יוטל על השר הממונה אלא על האופה הכפוף לשר, ואף מי שיענישו יהיה השר בעצמו. לעומתו, על שר המשקים, המגיש בעצמו את המשקה אל המלך, היה להשגיח על המשקה שבידיו וכיון שלא הבחין בזבוב אשר במשקה, חטאו עליו.

אולם, אם ידונו כעבדים, הרי יהיה הדין על פי חומרת התוצאה, שהרי כל היותם שרים הוא רק על פי המינוי. לפיכך, זבוב במשקה הוא פחות בחומרתו מאשר צרור במאפה, וכיוון שהשר הוא בעצמו עבד, אין זה משנה מי אחראי ישיר לתוצאה ושר האופים אשם כאופה.

המלבי"ם מכריע שפסיקה על פי האחריות מניחה את הדעת יותר מאשר פסיקה על פי חומרת התוצאה. כך, שפתרון החלום על ידי יוסף, זיכוי שר המשקים וחיוב שר האופים, לא היה על פי הגיון המשפט והצדק. לפיכך, פתרון החלום שפתר יוסף לשני השרים, אשר היו כלואים איתו בבית המאסר היה כתוצאה מהחכמה המדינית שהתברך בה, אשר שבזכותה הצליח להבין את האינטרס של פרעה לפסוק דין שהוא אמנם מנוגד לשכל הישר אבל מדגיש את היותם של שריו - עבדיו.

עקרון נוסף שקבע המלבי"ם בתיאוריה של הממשל המלכותי, אשר מיושם בפרשת יוסף, השרים ופרעה, עוסק בכך, שמעמד השרים, בתור עבדים ממונים, קובע את נוהל בחירת השר: "מנמוסי המלכים שלא לגדל איש הדיוט פתאום משפל המדרגה עד רום המעלות, רק יעלהו מדרגה אחר מדרגה".[128] נוהל זה מופיע אצל יוסף בשעה שהועלה לדרג המשנה למלך: בתחילה מינה אותו לשר

128. **אגרת הפורים** (אסתר), ג: א.

על ביתו, בהמשך מושל על כל ארץ מצרים, ובהסרת הטבעת על פי הנוהג, למשנה למלך.[129]

לבסוף, אף המסכת הארוכה בה מתאר המלבי"ם את הדרך הערמומית בה נקט אחשורוש לקראת הקמת מלוכה בלתי מוגבלת, הופכת למעין כלל. התפתחות הכלל לכדי הנחייה בסגנון עשה ואל תעשה בעלת צליל מעט מקיאווליסטי,[130] היא בפרושו לארועים שהביאו לפיצול המלוכה בימי רחבעם בן שלמה. כך, מתברר שהדרכת המלך הטירון בשאלה: כיצד יש להקים מלוכה בלתי מוגבלת? היא, שאין להתעלם מדעת הקהל, ואם אפשר, יש להערים על הצבור בדברי חלקות ולאחר מכן לעשות ככל העולה על רוחו.

כאשר עלה רחבעם בן שלמה למלכות, שאל בעצת שתי סיעות, סיעת הזקנים וסיעת הילדים. השאלה שעמדה על הפרק היתה כיצד לנהוג במלכותו, בתגובה לפניית קהל ישראל, בראשות ירבעם, בדרישה להקל מעליהם את העול שהטיל שלמה. הצעת הזקנים, ניכר בה, על פי המלבי"ם, שהיא נובעת מנסיון פוליטי עשיר. הזקנים, יועצי שלמה אביו, ביקשו להבהיר לרחבעם, שעליו להשיב לעם תשובה עקיפה. הרי, אם ידחה את בקשתם, ימרדו, ואם יקבל, תהיה זו תחילתה של מסכת דרישות. לכן, יעצו לו להשיב לקהל ישראל בחלקות לשון ובנועם, ובעיקר להכריז על עצמו כעבד לעם. על ידי מילים יפות אך ריקות מתוכן, יניח את דעת הקהל, ויסיר כל הפרעה ליסודה של מלוכה בלתי מוגבלת. אולם, רחבעם, שלא השכיל להבין כי עצתם של הזקנים היא העצה שעונה בדיוק על צרכיו, פנה ליועציו הצעירים אשר הסיתו אותו להתעמת עם העם.[131]

לעומת חוסר התבונה הפוליטית שהפגינו רחבעם ויועציו, המלבי"ם מצביע על מלכים, אף אלו שהם לכאורה בלתי מוגבלים, שהפנימו שאל לו לשליט להשניא עצמו על העם.

129. **התורה והמצוה**, בראשית, מ"א: מ"ד.

130. השוו: "שליט נבון אינו יכול וגם אינו צריך להקפיד על שמירת אמונים כשהקפדה זו מזיקה לו וכשפסקו להתקיים הסיבות שבגללן נתן את הבטחתו [....] אם כן, על הנסיך להקפיד הקפדה יתרה שלעולם לא יצא מפי דבר שאינו מלא בחמש התכונות המתוארות לעיל [רחמנות, נאמנות, אנושיות, יושר דרך ויראת שמים] [...] כי המון העם נתפס למראית עין ולתוצאה של הדבר, ואין בעולם דבר מלבד המון העם." ניקולו מקיאוולי, **הנסיך**, תרגום: מרים שוסטרמן־פדובאנו (ירושלים: דביר ושלם, 2004), 86 - 88.

131. ראו: **לב מלכים** א, י"ב: ו-י.

שררת יוסף המתייחדת בסיבה שבגינה הועלה בדרגות המלוכה, מתוך הכרת פרעה במעלתו השכלית יוצאת הדופן, היא הדוגמה הראשונה. הסיבה של מנוי יוסף על ארץ מצרים, על פי דברי פרעה, היא, שחכמתו המדינית של יוסף נעלה על החכמה המדינית הטבעית, משום שיוסף הוא איש אשר רוח' ה' שורה עליו, שזו "מדרגה יותר גדולה מן החכמה והתבונה הטבעית. רוצה לומר: החכמה והתבונה צריכה אל שר הארץ להמציא עצה ותושיה בהנהגת המדינה".[132] כך, מייחס המלבי"ם את קריאת השם 'צפנת פענח' לרצון של פרעה להניח את דעת הקהל. החשש הוא שמינוי דרמטי של אסיר משוחרר למשרה הרמה ביותר עלול להעלות תהיות באשר לניהול התקין של הממלכה. לכן, הבהיר לעם שלא לחִנם עלה העבד במהירות לדרגת משנה־למלך אלא זהו מקרה מיוחד שבו נתגלה איש נדיר שרוח ה' עליו ומינויו למשנה למלך הוא בעבור טובתה של מצרים. כמו כן, נתן לו את בת הכהן הגדול לאשה, "שבזה יאמינו כולם שהוא איש אלוהים".[133]

יוסף מופיע גם בדוגמה השניה. הפעם מייחס המלבי"ם לשליט לאו דווקא תחכום פוליטי אלא נטיה אל המעשה הראוי מצד המלך. המדובר בהצעת העם המצרי להיות לעבדים בעבור לחמם, לאחר שתם כל הכסף לקנות אוכל בשנות הרעב. על פי המלבי"ם, יוסף אינו נענה לבקשתם להיות עבדים לפרעה אלא קונה את אדמתם בעבור המזון בלבד. משום שאין ראוי למלך לעשות את עמו עבדים בעבור פת לחם אלא דווקא עליו מוטלת החובה לדאוג להם למזון בשנות הרעב.[134]

הדוגמה האחרונה חוזרת לאחשורוש, שעל אף היותו מלך בלתי מוגבל, חשש לשאת אשה אחרת לאחר ושתי. אחשורוש חשש, מבאר המלבי"ם, שאם ישא בעלת יחוס ויופי כושתי, עלול לחזור הויכוח בינו לבינה, אך הפעם לא יוכל

---

132. **התורה והמצוה**, בראשית, מ"א: ל"ט.

133. **שם**, מ"א: מ"ה.

134. **שם**, מ"ז: כ. הרצון של המלבי"ם לשמר את התאור של יוסף על פי הגדרתו את המונח 'מלך' ולא לפרש את פעולותיו להעשרת האוצר המצרי כמאפייני 'מושל', או אף 'רודה' מודגשת ביתר שאת אל מול הפרשנות האחרת, הגורסת כי יוסף בנה עבור פרעה שלטון אבסולוטי דווקא על בסיס של שעבוד המצרים, ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 152. ראו גם: Aaron Wildavsky, *Moses as Political Leader*, 2nd edition (Jerusalem and N.Y, Shalem, 2005), 71-73.

לשפטה כפי ששפט את ושתי, מפני החשש מתגובת העם "ולא יכון במשפט כסאו [...] שיאמרו שהוא הורג את נשיו".[135]

אולם, יכולת הגמישות של התבונה הפוליטית מוגבלת על ידי החוק. החוק המלכותי, אשר **אגרת הפורים** היא עדיין המסגרת המושגית עבורו, יוצא מיישום המסקנות הנובעות ממעמדו המחוקק של המלך האבסולוטי על מנת להגיע לדיון ממצה בדין 'מורד במלכות'. כאשר 'מורד במלכות' זה הוא דוד, הדיון חוזר לעורר את הדיון ההלכתי, אשר יתפוס מקום נרחב כאשר הנושא יהיה המלכות הישראלית.

חוק המלך

המונח המוביל את דיונו של המלבי"ם בחוק המלך הוא המונח 'דת'. אמנם, המלבי"ם מכיר בדו־משמעות המונח אם לא למעלה מכך, אך הואיל והדגם של המלבי"ם לשיטה המלכותית הוא הדגם הפרסי, כאמור, הרי השימוש במונח הוא כדרכה של מגילת אסתר 'דת' כחוק. כמו כן, שיטת הממשל המלכותי, החוקתית אל מול הבלתי מוגבלת, היא זו שקובעת באיזה משני אופנים ייחקק החוק. במלוכה המוגבלת, נחקק החוק על ידי "השרים המחוקקים [...] שלא היה רשות להמלך לשפוט או לתקן דבר בעצמו אם לא על פי השרים ויועצי המדינה" אולם במלוכה הבלתי־מוגבלת נחקק החוק על ידי המלך באופן בלעדי "מלפניו בלבד יצא".

הניסוח המושגי עבור חקיקת החוק המלכותי חוזר לתשובת ממוכן באשר להכרעה בגורלה של ושתי. עצתו של ממוכן היתה מתן מעמד אבסולוטי לחוקי אחשורוש. מלבד הבלעדיות בחקיקה שתנתן למלך, כאמור, יזכה החוק המלכותי למעמד חדש על פי שלשה עקרונות.

המלבי"ם מזכיר שעקרונות אלו מוכרים לו מסביבתו: "כמו שהוא היום אצל המלכים שפסקיהם ישארו דת קיים במדינה". העקרון הראשון קובע כי משעה שנחקק, יהיה החוק קבוע, במובן זה שאיננו ניתן לביטול כלל; השני, חוק המלך יהפוך לחוקה, שעל פיו יפסקו כל דין אחר; השלישי, חוקיו של המלך יזכו למעמד של נצחיות, גם לאחר מותו, "ולא יעבור רק ישאר דת קבוע לנצח".[136]

יוצא מכלל אחרון זה, המקנה ל'פתגם המלך' מעמד של "דת קבוע לנצח", מופיע שוב במונרכיה האבסולוטית שהיא מקרה המבחן של התיאוריה של **אגרת הפורים**. הארוע שמוציא את המלוכה המצרית מן הכלל הוא: "ויקם מלך

---

135. **אגרת הפורים** (אסתר), ב: א.

136. צטוטי דברי המלבי"ם בפסקה דלעיל לקוחים **משם**, א: י"ט.

חדש על מצרים" (שמות, א: ח). ההסבר הוא, שאמנם גם אחרי מות יוסף, עדיין נזכר שמו על "כל הטוב שעשה למצרים, ונמוסיו וחקתיו אשר הנהיג ביניהם היו יקרים בעיניהם". בכלל זה, הזכויות שנתן לאחיו בהסכמת פרעה. אולם, כאשר קם מלך חדש שלא ידע את יוסף, ניטלו זכויות אלו מהם. כך מתברר, שיתכן ביטול של חוקי מלך אבסולוטי לאחר מותו.[137]

שני מושגים נוספים של סדרי הדין המלכותי, אותם מסיק המלבי"ם ממערכת המשפט של אחשורוש נובעים מהכלל: "והנה יש הבדל בין משפט אשר ישפטו בין המלך ובין אחד מעבדיו, למשפט אשר ישפטו בין כל האדם בין איש לרעהו":[138]

1. **'יודעי העתים'**, ערכאה של שופטים מיוחדים, שהיו מומחים לדין המלך בלבד וכהנו אך ורק במשפט שהתייחס אל המלך. המשמעות של שמם 'יודעי העתים' היה בכך שמעבר לבקיאותם בחוק היתה נתונה להם היכולת לשפוט בכפוף לתנאי הזמן. למשל, חטא כנגד המלך בשעה שישב על כסא מלכותו היה ענוש חמור מאשר חטא שנעשה בזמן שהמלך היה בסיור בתוך ממלכתו וכמובן המקרה החמור ביותר היה אם חטא אדם כנגד המלך "בעת כזאת שכל גדולי המדינה היו לפניו".
2. המושג השני, המקביל, הוא **'יודעי דת ודין'**. כדי לפרש מושג זה מפרקו המלבי"ם ומגדיר את חלקיו. כך, בעוד המונח 'דין' מיוחד למשפט האזרחי שבין אזרח לאזרח אחר הרי המונח 'דת' יכול להתפרש בפני עצמו וכן בצירוף. בפני עצמו, המונח 'דת' הוא החוק ההסכמי. אולם, כאשר המונח 'דת' בא בצירוף המונח 'דין', שהוא המשפט האזרחי, דורשת הכפילות פירוש אחר למונח 'דת'. כך, יש לחזור אל הפירוש השני ל'דת': משפט על פי הלכות הדת המְצֻוָּה או על פי המוסר המקובל, "שם נבדל על נמוס המוסרי, כי דת יבא לרוב על הדתות האלהיים או המוסריים". לפיכך, 'יודעי דת ודין' הם שופטים הבקיאים בכל מקורות המשפט, אזרחי, דתי ומוסרי.

תפיסת מערכת החוק המלכותית ומנהגי המלוכה כמבנים נפרדים שלעתים קשה למצוא את הקשר שבין מערכת זו לבין סבירות משפטית באה לידי ביטוי בסעיף הממצה באופן המובהק ביותר את הייחודיות של המערכת הנפרדת, חוק 'מורד במלכות'.

---

137. **התורה והמצוה**, שמות, א: ח.
138. על פי: **אגרת הפורים** (אסתר), א: י"ג.

מורד במלכות

ייחודיות הסעיף העוסק בכללי המורד במלכות מתבטאת בהרחבת התחום של סעיף זה עד כדי החלה אף על מקרי קצה, שבנסיבות אחרות היו מתמצים בהאשמות בסגנון אי מתן כבוד מספיק או דרך בלתי הולמת של התנהגות. כל זאת ביתר שאת כאשר מביאים בחשבון את חומרת גזר הדין המוטל בדרך כלל על המורד, מוות. מתקבל על הדעת, שמקור היחס של החקיקה המלכותית לעוון זה נובע מן החשש שללא הרתעה מספקת המרד הבא יצליח. כך עלול לקרות באופן מיוחד כאשר מורד במלכות הוא מקרוביו של המלך, משריו, או מראשי הצבא. כך מתברר מדברי המלבי"ם, המפרש מקרה שהוא ההופעה ההפוכה לעקרון זה של 'מרד מוצלח', הוא נסיון ההתנקשות של בגתן ותרש במלך אחשורוש. הואיל וכללי המרד המוצלח מורים שתהיה רציפות שלטונית לאחר ההפיכה, כאשר חיוני שמבין המורדים יהיו אנשי שררה שיטלו את מוסרות השלטון, הרי לא כך במקרה זה כאשר היה מדובר בסריסים שמלבד רצח המלך שלבטח היה מביא לתפיסתם, לא היתה להם תכנית שתמנף את המרד שלהם להפיכה שלטונית.[139] כך גם מתפרש מן התוכחה שמטיח שאול ביהונתן על הקשר שלו עם דוד. המלבי"ם מפרש את הקריאה של שאול כלפי יהונתן: "בן נעוות המרדות" (שמואל א, כ: ל), שמשמעותה לגנות את יהונתן על כך שהוא מורד באביו עבור דוד, שסותר את הגיון המרד. 'נעוות המרדות' הוא מרד שנובע ממחשבה מעוותת: "ודרך המרד שימרוד עבד על אדוניו, לפרוק עול או למלוך תחתיו אבל לא שימרוד בן באביו להמליך תחתיו איש נוכרי".[140]

הדיון בדרכים לקיים 'מרד מוצלח' מוביל להגדרת מונח נוסף: 'ראש המורדים'. המלבי"ם טוען, שהדרך לדכא מרד הוא להתמקד ב'ראש המורדים'. ההגיון שמאחורי הטענה עוסק הן בתלות המורדים במנהיגם והן בנאמנות המסויגת אליו, נאמנות התלויה בשיקולי כדאיות, יהיה הסיכון שמוכנים המורדים ליטול עבור מנהיגם מוגבל. כך, אם נתפס ראש המרד, אין למרד תקומה.

הדוגמאות המתייחסות להגדרת 'מורד במלכות' הן דווקא אלו של טפילת אשמה ולא מרד ממשי. הראשון שבהם הוא האשמת דוד על ידי שאול, כ'מורד במלכות', על כך שעזב את בית המלך ללא נטילת רשות לכך מאת המלך. יחד עם זאת, את טפילת האשמה יש לעשות בשום שכל. לכן, אין שאול שולח את אנשיו להרגו מיד בליל בריחתו, משום שעל כך יתפרסם בקרב העם ששאול

---

139. **אגרת הפורים** (אסתר), ב: כ"א.

140. **דבר שמואל** א, כ: ל.

הרג בלא משפט. כמו כן, איננו מחכה לבוקר, משום שאם יחכה לבוקר לעצרו, יתברר שדוד היה כל הלילה בביתו, על כך יתפרסם בקרב העם שהאשמת דוד במרד אין בה אמת, שהרי היה בנחת בביתו ולא ברח. הפתרון של שאול לסבך זה היה לשלוח שומרים סביב ביתו של דוד למשך כל הלילה ולעצרו בבוקר, כך יובהר שאך בשל השמירה לא הצליח דוד לברוח.[141]

מקרה שני של יישום ההגדרה - המתרחש בשלהי מלכותו של בית שאול, בתקופה הקצרה של מלכות איש בושת, על רקע ההבנה של אבנר בן נר, שהיה שר הצבא של שאול, שאין מנוס מהמלכת דוד - מתברר גם הוא כדוגמה לכך שדין המלך צריך לעמוד בקו ישר עם אינטרס המלך. הנפשות הפועלות הן יואב המבקש להוכיח כי אבנר הפונה אל דוד במטרה לערוק אליו איננו באמת מורד באיש בושת, שאם כך היה, לא היה אבנר חוזר, אלא הוא סוכן כפול "שבא כדי לפתותך שתפול ברשותו או כדי ללמוד את המחנה, או שגם על זה יתחכמו האויבים, לדעת את הנעשה בבית בעלי מלחמתם ואת סודותיהם".[142]

אולם, נראה כי דוד, יותר מאשר הוא חושש מאבנר, הוא חושש מערעור על הלגיטימציה של שלטונו החדש. לפיכך, דוד דורש, כתנאי לפגישה עם אבנר, שמיכל בת שאול, אשתו הראשונה, תוחזר אליו. הטעם הראשון הוא שדוד לא ייראה שוב כמורד במלכות, שמשמיד בית המלוכה ומולך תחתיו בחזקה, אלא כחתן המלך שעולה למלכות על פי נביא ודין ובהסכמת ישראל וזקניהם, והשני, שאבנר לא יראה כשר המורד במלכו, אלא שמוליך אליו את אשתו ברשות איש בשת. לכן דרשה דוד מאיש בשת, כששרו הבכיר מלווה אותה.[143]

המשך הבירור של תחום סעיף ה'מורד במלכות', מופיע בתאור דיון בין דוד ואנשיו על שאלת: מורד או מלך?

המקרה המיוחד של דוד כמלך לעתיד, המורד במלך הנוכחי, מעלה את השאלה, עד מתי הוא בגדר של מורד במלכות? לכאורה נראה כי כל עוד המלך הנוכחי קיים ייחשב המלך החדש למורד במלכות. אולם לא כך פירשו זאת אנשי דוד אלא אדרבה! "הנה היום אשר אמר ה' אליך הנה אנכי נותן את אויבך בידך" (שמואל א' כ"ד:ה), אומרים אנשי דוד כאשר שאול מזדמן לא מוגן במערות מדבר עין גדי. כיוון שדוד נמשח על ידי נביא, מסביר המלבי"ם את דבריהם, אי אפשר ששני מלכים ישמשו בכתר אחד, ומאחר ששאול רודפו מסתבר שכך הוא מאת ה' על מנת לתת אותו בידו. בתגובה לכך בחר דוד

141. **דבר שמואל** א, כ"ג: י"ב;י"ט: י"א.
142. **שם**, ג: כ"ה.
143. **שם**: י"ג.

לבחון שאלה זו על ידי כריתת כנף המעיל של שאול, שיש בו שמץ של מרידה וביזוי. אולם, כיוון שמיד תקפו את דוד רגשי חרטה על מעשהו, הבין מכך "כי עדין לא שלמה מלכות שאול ומורא מלכות עליו וכי עוול בכפו אף לגעת במלבושיו ואף כי בגופו". לפיכך, באה תשובתו לאנשיו, שטעות בידם ואסור לפגוע בשאול, שעדיין הוא נחשב מי שנמשח למלך.[144]

לבסוף, הטעם של הרתעת המורדים העתידיים מופיע גם כאשר העונש של מורד במלכות שהוא גם כך החמור ביותר האפשרי, הופך למעשה של ראווה: "לפעמים יצוה המלך לתלות איש אחד מן המורדים בו להפיל מורא על העם לאמר כל מי שיעשה כזה כן יהיה משפטו להתלות [...] שיראוהו כל העם למען יראו וייראו".[145] כמו כן, המלחמה כנגד תופעת המרד מביאה אף לחיסול רכושו של המורד. זאת על פי החלת החוק, שהמלבי"ם מיחסו ל"ימי קדם", בדבר "הרוגי מלך נכסיהם למלך" על מורד. הדוגמה לכך היא מסירת בית המן לאסתר דווקא. זאת משום שהואיל והמן נדון למות, "עבור מה שמרד במלכה ובעמה היהודים",[146] על נכסיו להיות שייכים למלכה.

לסיכום, דוגמה לעיוות עקרונות החקיקה המלכותית על מנת לטפול האשמת מרד, מופיעה בפירוש המלבי"ם לפרשת כרם נבות היזרעאלי, אשר סירב לתת את כרמו למלך אחאב. לאחר שאחאב סיפר על כך לאיזבל, היא טווה עבורו עלילת דברים על מנת לרצוח את נבות ולזכות בכרמו. כך, מסביר המלבי"ם שתכנית איזבל התבססה על כך שהיא טענה שלמרות שאחאב כפוף לכאורה לחוק, בהיותו מלך קונסטיטוציוני, הרי עובדת היותו מלך בשושלת, החוק לא חל עליו.[147]

יציקת התיאוריה של שיטת הממשל המלכותי למקרי מבחן הפזורים בספרי התנ"ך, אשר תחילתה בסדרי הדין והמשפט מציגה את התהליך אשר ראשיתו בתיאוריה הכללית ודוגמאותיה במלכויות המזרח הקדום מתכנס לקראת הדיון במלכות הישראלית.

---

144. **שם**, כ"ד: ה, ז.
145. **אגרת הפורים** (אסתר), ה: י"ד.
146. **שם**, ח: א.
147. **לב מלכים** א, כ"א: י"ח.

מלך ישראל

"שום תשים עליך מלך", ספק ציווי ספק חיזוי, המופיע בספר דברים, פרק י"ז פסוק ט"ו, הוא נקודת הפתיחה לכל דיון, מחלוקת ותפיסה באשר לשיטת הממשל המלכותי בישראל.

המחלוקת העקרונית המצויה אצל חז"ל (ספרי דברים, שופטים כ"ח; תלמוד בבלי, סנהדרין, כ ע"ב) מעלה מתוכה טווח של התייחסות לרעיון המלוכה בישראל. בצד אחד, המקנה להקמת מלוכה מעמד של מצוה; בתווך, מתן היתר בדיעבד; ובצד האחר, פרשה שנאמרה לעת גנאי לישראל.

כמו כן, דרישת המלך, אשר באה מצד העם כלפי שמואל או כנגדו, מוצגת בכתובים כדרישה שהיא ללא ספק בלתי ראויה. שתי פרשיות אלו, אפוא, אומרות דרשני!

המלבי"ם נענה לקריאה זו ומצביע על התהיות העולות. ראשית, מדוע בקשת המלך מצטיירת כבקשה לא ראויה אם היא אחת ממצוות התורה? ואם הזמן לא היה מוכשר לבקשה זו, אם כן מדוע? שנית, ה' מנחם את שמואל בהבהירו לו שבקשת המלך מצד העם אינה בקשה המכוונת כנגדו אלא כמרד נגד ה', אם כן ודאי שלא היה צריך לשמוע להם, ואם זה חטא כיצד נקבע שבית דוד יהיה לעולם? לבסוף, כיצד מתיישב משפט המלך המובא לעם על ידי שמואל עם ההגבלות ששמה עליו התורה?

חז"ל (שם) מנו שלוש סיבות בעטיין נחשבת שאלת המלך לחטא. האחת, "ששאלוהו בתרעומת", השניה, "ששאלוהו שלא בעונתו" והשלישית, "שהיה שאלתם לעבוד ע"ז".

בביאור המלבי"ם את דברי חז"ל נעשית הבחנה בין המצוי לרצוי ובין אומות העולם לישראל. אצל אומות העולם המלך הוא הכרח המציאות, על פי היקש בין היחס מלך-מדינה ליחס לב-גוף. אולם, שיטה זו איננה מיועדת לישראל האידיאלי.

הגדרת המצב הפוליטי של 'אין מלך', האופייני לתקופת השופטים, מייצג את המשטר המתאים ביותר גם לימיו של שמואל, ביתר שאת כאשר עידן שמואל הוא גשר למנהיגות משה, היות ששמואל הוא הקרוב ביותר למופת 'המנהיג'. כך שההסבר של "ששאלוהו בתרעומת" הוא על הפגיעה בסמכותו של שמואל מחמת דרישתם שהמלך יהיה בעל סמכות שפיטה.[148]

148. **שפוט השופטים**, ח: כ"ב - כ"ג. אפשר לראות את תשובת גדעון לעם כדחיית הרעיון

המלכות עשויה להיות שיטת ממשל לגיטימית בישראל רק כאשר עם ישראל יורד מרום דרגתו להיות 'ככל העמים',[149] כאשר גם לגיטימיות זו מסויגת כתקפה לתקופת ביניים, עד אשר תגיע העת להשבת ההנהגה הניסית, כנדון בכל מקום שהמלבי"ם פורש קו מוביל זה.

אמנם התורה צותה להמליך מלך, אולם הזמן המיועד להקמת מלוכה הוא לאחר סיום תקופת הירושה והישיבה, כאשר עם ישראל יעבור מהנהגה עליונה להנהגה אנושית, "שצווי המלך הוא רק בעת שמתנהגים כפי דרך העולם והטבע, שאז צריך שיהיה עליהם איש אחד שינהיגם בעניני הכלל, ללחום מלחמותיהם ולשפטם", ולכן "שאלוהו שלא בעונתו".[150]

לבסוף, על מנת להסביר את הטעם "שהיה שאלתם לעבוד ע"ז", חוזר המלבי"ם להבחנה בין המלך הקונסטיטוציוני לבין המלך האבסולוטי. המלכים הכפופים לחוק בישראל אלו המלכים "הצדיקים מקדם", שקיבלו על עצמם שלא לעבור על מצוות התורה. בעמים, אלו המלכים "בעלי הדת בזמננו", אשר נוהגים על פי חוקי מדינתם. המלך הבלתי מוגבל, המחוקק או מסיר חוקים על פי רצונו, הן "הנימוסים" והן החוקים הדתיים, "התורות", הוא "כמו שהיו מלכי העמים בימי קדם".[151] התורה, כמובן, ציוותה על המלך שיהיה מן הסוג הראשון, "לבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל". לפיכך, בקשת המלך יכולה להתפרש על פי צורת הפיסוק בשני כיוונים. האחד, "שימה לנו מלך, לשפטנו, ככל הגויים". באופן זה מוסב "ככל הגויים" על המלך, מובן שהכוונה היא שישראל יונהגו על ידי מלך כפי שהגויים מונהגים על ידי מלך אך המלך ישפוט לפי חוקי התורה. באופן זה אין מרד כנגד ה' אלא רק כנגד שמואל, שבזה הבהירו שאין דעתם נוחה ממשפטי שמואל. אולם, השני הוא, "שימה לנו מלך, לשפטנו ככל הגויים", כלומר, "ככל הגויים" מוסב על המשפט, שלא ישפטם על פי מצוות התורה, אלא כפי שהיו שופטים "מלכי הגויים בימי קדם", מחוקקי החוקים הבלתי מוגבלים. באופן הזה המרד הוא כנגד ה', שאינם רוצים במצוות התורה להנחות

המלוכני לטובת אנרכיה דתית כפי שרואה זאת זהר: Noam J. Zohar, "Civil Society and Government", in *Law, Politics and Morality in Judaism*, ed. Michael Walzer (Princeton: Princeton University Press, 2006), 38. או לראות במבנה המדיני בתקופת השופטים כמעין מדינה או לפחות משטר המתנהל על ידי השבטים, כדעת ביאל: David Biale, "Autonomy and Modernity", ibid., 51.

149. **דבר שמואל** א, ח: ו.

150. **התורה והמצוה**, דברים, י"ז: י"ד.

151. **דבר שמואל** א, ח: ו.

את משפטיהם, העם מאס במצוות התורה, במלכות ה' ובהנהגה על פי ההשגחה.[152]

מכאן גם עולה התשובה לשאלה: אם זה חטא מדוע הורה ה' לשמואל שיענה לדרישת העם? אלא כיוון שגילו דעתם שלא נוח להם במלכות ה' ובהנהגה הנסית, אינם ראויים עוד לכל זאת. זו נקודת מפנה שהמירה את מעמדם להיות ככל העמים ולכן המלך הוא מעתה הכרח להמשך הקיום של הקיבוץ המדיני, כאמור לעיל. על רקע זה תבוא התוכחה, כמסכמת את תוצאות בקשתם להיות ככל העמים כזו שהביאה עליהם את פורענותם. מלכיהם, אשר היה עליהם ללחום מלחמותיהם הובסו לבסוף בידי המלכויות שפלשו לארצם.[153]

יתר על כן, הואיל ובחרו במלך מן הסוג השני, המלך הבלתי מוגבל שאיננו כפוף לחוקי התורה, יש להודיעם כי המשמעות היא שגם אינו כפוף להגבלות שהניחה התורה בפני המלך במצות "שום תשים". בעוד שמלך הנוהג בדרך המצוה כמלכי בית דוד לא יקח לעצמו מה שאינו מגיע לו מצד הדין,[154] המלך שהם ביקשו לעצמם יצא מגדר ההגבלה ליטול לעצמו שדותיהם, צאנם, בנותיהם ולשעבד אותם לעבדות. לפיכך, הצהרת שמואל בענין הנזק שיש בהמלכת מלך היא "משפט המלך", החוקים והדינים שקבע המלך מרצונו, ולא "משפט המלוכה", המכוון לזכויות היתר של המלך על פי הדין, "כי יש הבדל בין מה שכתוב שם את משפט המלך, שהוא המשפט שיקבע מרצונו בזרוע, ובין משפט המלוכה שהוא המשפט הראוי בכבוד המלך ומוראו כפי חק התורה".[155]

משעה ששיטת הממשל שמלך בראשה היתה לעובדה קיימת ואולי אף נראתה בלתי מנוצחת בתקופתו, על רקע הרסטורציה, קיבל המלבי"ם את הקו המרכזי במסורת המכירה במלוכה. לחידוד הדברים ניתן להעזר בהשוואת דעת המלבי"ם לדעתו של המתנגד המובהק למונרכיה ונציג הרפובליקה בפרשנות התנ"ך, דון יצחק אברבנאל.

---

152. **שם**: ז.

153. המלבי"ם כמובן גורס שנבואה היא לדורות, כך שנבואת הושע רלוונטית לא רק לתקופתה. ראו: **גיא חזיון** (תרי עשר), הושע, י"ג: ז-י"א.

154. **דבר שמואל** א, ח: ט, על פי התלמוד הבבלי, מסכת סנהדרין, י"ט, ע"א.

155. **שם**, י: כ"ה.

המלבי"ם, אשר העריך מאוד את אברבנאל[156] מקבל ברבות מן הפעמים את דעתו. אולם, באשר למלוכה מעדיף המלבי"ם את העמדה המקובלת. בעקבות הרמב"ם ואל פאראבי,[157] מגדיר המלבי"ם את היחס מלך-עם על פי הדימוי לב-גוף, כאמור, וכך באשר לבחירתו בגישת ר"י עראמה לפירוש משל יותם על פני גישת אברבנאל האנטי-מלוכנית.[158]

גישתו של המלבי"ם מצדדת אפוא במלוכה המוגבלת על ידי החוק בתוספת ביקורת על המלוכה, רצון לתיקונה, ושחזור המאפיינים האידיאליים שלה לקראת כינונה מחדש.

מתוך תפיסה ריאליסטית של המציאות, יחד עם הדרישה הבלתי פוסקת שלו לתקן את המציאות, הוא פונה לעסוק בפרטי ההלכות של המלוכה בד בבד עם הנחת התשתית עבור התִּקּון הריאלי של שיטת הממשל בצפיה לתִּקּון המלא.

תחילה, כיצד בוחרים מלך?

בנושא זה, שלא כמו בנושאים שהוצגו לעיל בהם המלבי"ם חלוק על אברבנאל, הוא מקבל את דעתו. אברבנאל טען, על פי שיטת חז"ל, שמלך נבחר על ידי ה' ובהסכמת העם.[159]

ראשית, שלשה טעמים מדוע הבחירה ביד ה':

1. שלא תיווצר תחרות ומריבה על המלכות.
2. שעל המלך להיות נקי מכל תכונה רעה, וזאת ידע רק ה'.
3. שאם היה נבחר על ידי העם היה נושא פנים לבוחריו.

---

156. בדרך כלל המלבי"ם מכנה את אברבנאל "השר", למשל בהקדמות לפירושיו ליהושע ולירמיה וכן בפירושיו **דבר שמואל** ב, י"א: ג, כ"א: א, כ"ב: א, כ"ד: א (שם הוא מכנה אותו גם "אביר המפרשים"); **מראה יחזקאל**, מ"ה: י"ח; **יפח לקץ**, (דניאל), ג: א. לעומת זאת, בפירושו ל'מעשה מרכבה' שביחזקאל, המלבי"ם גם מזהיר: "חלילה לשמוע אל דעת מהרי"א", ראו: **מראה יחזקאל**, א: כ"ז.

157. ראו: יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם** (רמת גן: בר-אילן, 2001), 117, 125.

158. ראו: ר' יצחק עראמה, **עקידת יצחק**, השער השנים עשר; **שפוט השופטים**, ט: ח-כ; אפרים א. אורבך, "המדינה בעיני דון יצחק אברבנאל", בתוך: **מחקרים במדעי היהדות**, כרך א', משה ד. הר ויונה פרנקל. עורכים (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), 464, הערה 11.

159. אפרים א. אורבך, "המדינה בעיני דון יצחק אברבנאל", בתוך: **מחקרים במדעי היהדות**, כרך א', משה ד. הר ויונה פרנקל. עורכים (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), 468 והערה 27 בעמ' זה. **דבר שמואל** א, י: י"ז, כ"ז; **שם** ב', ג: י"ז-י"ח, ה: ב-ג.

אך בעוד בחירת המלך צריכה להיות על ידי ה', הרי המלכתו ובלשון אברבנאל, "השימה",[160] נעשית בהסכמת העם. אולם, נראה כי המלבי"ם מסייג את מה שאברבנאל רואה כהכרח ומציג זאת בלשון "מהראוי",[161] המעשה הראוי הוא שהעם יסכים לבחירה. יתכן שהמלבי"ם נוקט בלשון זו על מנת שלא ייווצר מצב של בחיר ה' שנפסל על ידי העם. הדוגמה המשמשת את אברבנאל והמלבי"ם היא העכוב שחל בהמלכתו של שאול לאחר בחירתו, בשל מתנגדים שקמו לו מהעם. נראה שהדוגמה נוטה יותר אל 'הראוי' מאשר אל 'ההכרח', היות שמלכות שאול לא התבטלה בשל המתנגדים, אלא נדחתה מיוזמתו, כפי שמתאר זאת אברבנאל: "לא נשתמש בכתר מלכות", והמלבי"ם במילים "לא תפס עדיין מלוכה".[162] כמו כן, הן אברבנאל והן המלבי"ם רואים בארוע שתוכף ארוע זה, בו יצא שאול, המלך הנבחר, להושיע את ישראל מיד נחש מלך עמון שהשתעבד בהם, יד ה' שבעקיפין סבב את סדר המאורעות כך שישראל ישובו ויקבלו את שאול למלכם.

יחד עם זאת, מהשוואת דרכי הפירוש של סיכום פרשת המערערים על מלכות שאול, לאחר נצחון שאול על נחש כאשר הובעה הסכמת כל העם למלכות, עולה שלא כמו אברבנאל, אשר ממשיך את הקו של נוהג והסכמה, המלבי"ם פונה אל יישום הלכתי.

מתברר, אם כן, שלדעת המלבי"ם, למרות ששאול לא היה מחויב מן הדין להשהות את מלכותו, הרי משעה שלא 'תפס עדיין מלוכה', הותאם הדין למצב הביניים הנוכחי שבין טרום־מלכות למלכות. זאת ניתן לראות מההשוואה בין הדרך בה מבהיר המלבי"ם את דברי שאול במטרה למנוע מהעם להרוג במפקפקים, לבין דרכו של אברבנאל. כך, לעומת פירושו של אברבנאל התולה את התנהגותו של שאול באופיו הטוב, שמביאה אותו למחול למפקפקים בשל היום הגדול שזכו לו כל העם, הטענה ששם המלבי"ם בפי שאול, שלא כפשט הפסוק ("לא יומת איש ביום הזה כי היום עשה ה' תשועה בישראל", שמואל א' י"א: י"ג) ושלא כדעת אברבנאל (אולי משום ש"מלך שמחל על כבודו, אין כבודו

---

160. על פי הציווי בדברים י"ז: ט"ו: "שום תשים עליך מלך", ראו: דון יצחק אברבנאל, **פירוש לנביאים ראשונים**, שמואל א, י: כ"ז.

161. **דבר שמואל** א, י: כ"ז.

162. אברבנאל, **שם**. המלבי"ם, **שם**: "ואחרי שראה שמקצתם בזוהו לא תפס עדיין מלוכה וילך לביתו".

מחול"? קידושין ל"ב ע"ב), נוקטת בטיעון שהשעיית המלוכה בשל חסרון הסכמת העם הביא לידי כך שדין מורד במלכות עדיין לא חל.[163]

בניתוח הבא של המלכת מלך חוזר המלבי"ם ליישם את קביעת אברבנאל שמעתה ואילך יש צורך בשני התנאים. כך היה כאשר דוד הופך להיות מלך ישראל לאחר שהיה במשך שבע שנים מלך חברון. לאחר שדוד התקבל על דעת העם כולו, ביקש לקבל את אשרור הזקנים. לצורך כך כרת ברית עם הזקנים בתוקף מעמדם כסנהדרין, שמשחוהו שנית להיות מלך על כל ישראל.[164]

בהמשך, מייצגים שני בניו של דוד את שני הצדדים של הלגיטימציה השלטונית. אדוניה מייצג את בקשת הלגיטימציה מאת העם בלבד, ואילו שלמה זוכה ללגיטימציה מאת ה' בלבד.

המלבי"ם פורש את שלשת הסעיפים על פיהם ביקש אדוניה לזכות בהסכמת העם למלוכתו. האחד, היותו "טוב תואר מאוד [-] שזה דבר הנושא חן בעיני העם לענין המלכות".[165] השני, שהיה הרביעי ללידתו מבני המלך, אחרי אמנון, דניאל ואבשלום, שמתו ולכן הוא היורש החוקי. לבסוף, שיתף בתכניתו שני מנהיגים. המנהיג הצבאי, יואב, שממנו ציפה שינהיג למחנהו את אנשי הצבא, והמנהיג האזרחי, אביתר הכהן, שממנו ציפה להטות אליו את לב העם. לעומת זאת, בתגובה להמלכת הנפל הזו המגיעה על ידי המלכת שלמה בחיי דוד אביו, ישנה רק לגיטימציה מאת ה', שאת הפונקציה הזו ממלאים המנהיגים הרוחניים, "כהן גדול ונביא וסנהדרין", אשר מבצעים את פעולת ההמלכה עצמה, המשיחה. לעם נותר אפוא, רק לשמוח, "על זה אמר ויעלו משם שמחים ותהום הקריה הוא הקול".[166]

---

163. "ועד עתה לא היה לי דין מלך", **דבר שמואל** א, י"א: י"ג. השוו אברבנאל, שמואל א, י"א: י"ג: "ושאול מחל על כבודו... רצה לומר עם היות מהדין שהמבזה את המלך יומת, הנה אין ראוי שביום זה יומת איש לפי שעל ידם עשה ה' תשועה והיה זה מטוב תכונתו [של שאול]". לכן חידוש המלוכה אצל המלבי"ם מהוה גם הוא ארוע בעל תוקף הלכתי: "על ידי קבלת העם אותו ברצונם באופן שתתחיל המלוכה מהיום" (**שם**, י"א: י"ד) ואצל אברבנאל מדובר ב"חלוק לבבות" בראשונה (**שם**, י: כ"ז) ו"בלבב כל ישראל בהסכמה אחת" בשניה (**שם**, י"א: י"ד).

164. **דבר שמואל** ב, ג: י"ז-י"ח, ה: ב-ג. ראו גם: אברבנאל, **שם**, י: כ"ז.

165. **לב מלכים** א, א: ו.

166. **שם**: מ"ד-מ"ה.

בצד העיסוק ההלכתי בשאלת שיטת הממשל המלכותי, יש לחזור ולעסוק בתהיות של מוסר פוליטי השזורות בריאלי. השאלה היא, אם כן, מהי המסגרת המושגית הקובעת מיהו המלך הראוי?

המלך הראוי

התיאוריה של המלבי"ם באשר למשטר הראוי מביאה אותו לבקש את הראוי למלוכה, למרות מגרעותיה והסייגים שהוא מטיל עליה. הואיל והקו המוביל אצל המלבי"ם מיוסד על חשיבתו הרציונלית והפרגמטית, הרי האידיאלי והריאלי שוכנים בצוותא. כל עוד המלבי"ם מקבל ששיטת הממשל של המלוכה, שלפחות בתקופתו היתה נראית יציבה לגמרי, עתידה להשאר זמן רב, הרי הוא מעדיף את המלך הקונסטיטוציוני על פני זה האבסולוטי, ואף אם הוא מכיר בכך שמשטר מלכותי כזה או אחר נוטה עתה יותר אל הגוון האבסולוטי, עדיין יעמיד דרישות גם בפני המלך הזה. כך, שגם עבור שיטת המשטר המלכותי מבקש המלבי"ם לייסד כללים מוסריים, שיהוו אמת מידה לבחינת היחס שבין המשטר המצוי לזה הראוי, למשטר הטוב ביותר או למצער למשטר הטוב ביותר האפשרי.

הכלל הראשי המשמש עבור המלבי"ם אמת מידה מבוסס על הדפוס המורכב משלשת המושגים: טוב, ערב ומועיל. המלבי"ם איננו מציין את המקור שלו, אולם נראה כי ניתן לומר שהאופן בו הוא בונה על שלשת מונחים אלו אמות מידה למבחנו של שלטון פוליטי הוא בגדר חידוש שלו.[167]

---

167. מלמד מזהה את ראשית המושג אצל אריסטו (**אתיקה**, א, ה, מהדורת ליבס, 19), אולם בסיס לרעיון מופיע כבר אצל אפלטון ("ולפיכך אומרים אנו, קודם כל, שגם בבני האדם מצויים שלשת הסוגים הללו: אחד אוהב חכמה, אחד אוהב נצחון ואחד אוהב בצע?" "פוליטיאה", בתרגום ליבס, 518). ההופעות הראשונות של מושג משולש זה בספרות היהודית הן אצל ר' יוסף אלבו, **העיקרים**, ג: ל"ה, ואצל ר' יעקב אנטולי, **מלמד** התלמידים, קנ"א- קנ"ב. ראו: אברהם מלמד, "גילגולו של מוטיב אהבת הערב, המועיל והטוב אצל אלבו, אלימאנו, יהודה אברבנאל ומוסקאטו", בתוך: **פילוסופיית האהבה של יהודה אברבנאל**, מנחם דורמן וזאב לוי, עורכים (ת"א: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה), 57 - 69. וכן: הנ"ל, "הדיון המדיני במלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי", **דעת** 17 (תשמ"ח): 99, הע' 25. ר' יוסף אלבו משתמש במושגים אלו כדי לנתח את חובת אהבת ה', המצווה בפרשת 'שמע': "אהבת הש"י היא מדרגה גדולה שאין למעלה הימנה ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה במו שביארנו [...] ולפיכך צריך שנבאר ענין האהבה ומיניה ונאמר כי האהבה על ג' מינים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב" (במסקנה, מוכיח ר"י אלבו שאהבת ה' צריכה לבוא מתוך שלשת הסוגים

באותו אופן שהמלבי"ם מיישם כלל זה באפיון סוגי המדינות והאנושות בכלל כך הוא דורש מן המלך לשקוד ללכת בדרך ה'טוב' או 'המועיל' ולזנוח את 'הערב'.

המלבי"ם מציג כלל זה כבר בספר הראשון שפירש, מגילת אסתר. כאשר הוא מדגיש את ההתעלמות מנטיית הלב האנושית לטובת אינטרס המדינה שיש בהרג ושתי כפי שהוצג לאחשוורוש על ידי יועצו ממוכן, "שהגם שאהב את ושתי עד מות, מכל מקום מפני אהבת הטוב [...] או אהבת המועיל [...] ביטל אהבת הערב".[168]

הפירוט של שלשת הדפוסים של המרכיבים המוסריים מופיע בפירוש המלבי"ם ל'משל יותם', המובא בספר שופטים מפיו של בנו הקטן של השופט גדעון, שאבימלך, אחיו למחצה, רצח את שבעים אחיו. יותם, היחיד שנשאר נשא משלו כנגד אחיו העריץ. המלבי"ם מפרש את משל יותם הן על דגמי המלך השונים והן על השכבה החברתית שהיא בסיס התמיכה של דגם המלך הנדון: "העצים הלכו הליכות הרבה למשוח עליהם מלך והנמשל שבני אדם הלכו להקים להם שוטר ומושל, והנה מדרך המבקשים מלך, לבקש איש היותר ראוי והיותר מעולה למהלך שלימות הכלל".

"הטוב" הוא איש הרוח והחכמה, נמשל לזית ובוחריו הם ראשי העם וזקניו. כך, בבקשת המלוכה מן הזית לא כתוב "לכה מלכה", כבתאנה להלן, שהוא אינו צריך ללכת ולמלוך אלא שהמלכות ראויה אליו מצד עצמו. אולם הזית אינו חפץ להשבית את רכישת החכמה והנבואה בשל שררה.

"הערב" הוא הטוב לגוף. המבקש את הערב פועל מתוך "החוש הבהמי". אליו פונים העשירים לאחר שהחכמים לא הצליחו לשכנע את הזית וכוונתם שימלוך עליהם איש מועיל להרבות עושר הממלכה וכבודה, "וזה במשל התאנה, שפריה מתוק וערב לחוש הטעם". ואמרו לה למרות שמלוכה ראויה "לאיש הרוח", בכל זאת לכי את למלוך משום שמלך גיבור ועשיר יכלכל את העם "בתפנוקים וחיים הערבים". אולם טענת התאנה, שמי שיש לו חיים ערבים לא יעזבם בעבור העם. אמנם, "הערב", איננו חושש כ"טוב", שעל ידי הגיעו לשררה יגרם הפסד לרבים משום שנטש את החכמה המועילה לכל, אלא ההפסד ייגרם לו עצמו.

שתאר כאן, ראו המשך סימן ל"ה, **שם**). ראו גם: דב זלוטניק, "אהבת הטוב הערב והמועיל בכתבי ר' ישראל נאגארה ור' אברהם אזולאי", ***תרביץ*** מד: א-ד (1975): 182-188.

168. **אגרת הפורים** (אסתר), ב: א.

"המועיל" הוא הממוצע בין שניהם, האיש המדיני, "חכם במדיניות ובטוב המידות אשר ינהיגם בדרכי צדק ושפוט מעשיהם לטוב החיים המדיניים". נמשל לגפן, אליו פנו "כת שלישית ממוצע בין שניהם". אולם, "החכם המדיני לא ירצה לעזוב שלימותו שנמצא בו דבר משמח אלוהים ואנשים, שהוא טוב המידות שפריים צדקה וחסד ורחמים, ישמח בם אלוהים וטיב ההנהגה ישמחו בה אנשים".[169]

כאמור, השיטה של המלבי"ם של 'המלך הטוב' משתלבת בתפיסה שלו באשר לצדק. אותם מונחים המשמשים אותו להגדיר צדק, כחריגה מהדין החקוק, בשאיפה להגשים את הטוב, הישר והצודק, הנבחנת במבט מבדל לגבי כל מקרה ומקרה של נשפט בפני עצמו, מופיעים כאשר הוא מדבר על דין המלך. כך היא עצם ההגדרה של השופטים המומחים בדין המלך וכך גם היישום של דין המלך בפועל, כאשר הדוגמה לכך היא ענשם של המתעמרים באותם גרים גרורים, הגבעונים.

אולם, מה קורה כאשר המלך הנבחר הוא איננו 'המלך הטוב'? מקרה כזה הוא הסיום של משל יותם. לאחר שעצי הפרי לא מצאו להם מלך הלכו כל העצים, שהם עצי הסרק ובחרו למלך את האטד שהוא גרוע מכולם וחסר כל תועלת "והנמשל שאחר שחדלו המעולים בעם לבקש מלך, התאספו ההמון כולו להקים עליהם איש נעדר כל שלמות והגרוע בכולם, ומעלתו רק כי הוא מלא רצח ורומח וחנית". האטד אשר באופן לא מפתיע קיבל את הצעת המלוכה, הבהיר להמון את התנאים להם יזכו תחת שלטונו: "עזבו מעלתכם ארזי הלבנון הרים והנשאים ותשפילו שבת תחתי במקום שפל ומורד, והקוצים שלי המכאיבים יהיו לכם צל ומחסה" ואם "תמרדו בי אז אל תחשבו כי לא אוכל להרע להם משפל מקומי, לא כן כי אחר שהאטד מוכן לשרפת אש, האש הזה תאכל את ארזי הלבנון".[170]

התשובה לשאלה, מי ראוי לשבת על כס המלכות הישראלי? מופיעה בפירוש המלבי"ם לברכת יעקב לבניו לפני מותו המובאת בסוף ספר בראשית. כך, מסביר יעקב כיצד הגיע למסקנה שהמלכות ראויה ליהודה על דרך השלילה. ראובן איננו מתאים להיות מלך מפאת תכונות אישיותו, "פחז כמים". חוסר יישוב הדעת והפזיזות אינן תכונות שהולמות מלך. חסרון בתכונות האישיות

169. על פי: **שפוט השופטים**, ט: ח- י"ב.

170. **שפוט השופטים**, ט: י"ג- ט"ו.

נמצא גם אצל שמעון ולוי משום חמת הזעם והנקמה. אין המלוכה יכולה להתקיים כאשר המדינה תנוהל על ידי רגשות עזים וללא קור רוח. מדינה ששמעון ולוי יהיו שליטיה תחיה על חרבה. אם כן, יהודה ראוי למלוכה על פני אחיו הגדולים ממנו.[171]

תכונה זו של יישוב הדעת המדיני מופיעה אצל צאצא של יהודה, דוד. זאת מתברר מדברי שאול לדוד בפגישתם האחרונה, לאחר שדוד לא הרג את שאול אף כי נפלה הזדמנות לידו. בתגובה לכך מכריז שאול שהיום הוא יודע שדוד יהיה למלך, משום שהוכיח על ידי הפגנת תכונות של קור רוח ויישוב הדעת שהוא הראוי למלכות.[172]

לבסוף, שאלת הראוי למלוך ממשיכה להבחן לאורך תקופת המלכות ולהיות תקפה בחטא המלך ועונשו. בעוד חטאו של דוד נמחל, חטאו של שאול לא נמחל. ההבדל הוא שחטא דוד היה חטא פרטי אולם חטא שאול היה חטא המלך, היות שעבר על מצוה שנצטווה בה כמלך להכרית את עמלק, נקרעה ממנו המלוכה. כך גם שלמה, שחטא בריבוי נשים שאסורה למלך, התפלגה מלכותו. לעומתו יהוא, שנצטווה כמלך להשמיד את בית ירבעם, נמשכה מלכותו לחמשה דורות אף על פי שחטא בחטאים אחרים.[173]

"דין מלך" לעומת "דין תורה"

ברכת יעקב ליהודה הקובעת את הראוי למלוכה, מגדירה לדעת המלבי"ם את שני סעיפי המלוכה. האחד, לוחמה "ידך בערף איביך". השני, המשפט "ישתחוו לך בני אביך", משום שהמשפט מחייב את הסכמת העם וקבלת המלך עליהם. כמו כן, הואיל וסמכות השיפוט קיימת לעולם "לא יסור שבט מיהודה", מובטח כי הנשיאים ימשיכו את סמכות גם בגלות.

לאור זאת, שאיפתו של המלבי"ם היא להצמיד למלכי בית דוד תכונות של מעין מלך־חסיד בהשראת המלך־פילוסוף האפלטוני, היינו, לתת בידי המלך את האחריות על עשיית הצדק.[174]

171. **התורה והמצוה**, בראשית, מ"ט: ד- ה; ח - י, כ"ח.
172. **דבר שמואל** א, כ"ד: כ"א.
173. **דבר שמואל** א, ט"ו: א.
174. אברהם מלמד טוען שהרעיון האפלטוני בדבר 'מלך־פילוסוף' התקבל ביותר על דעתם של ההוגים היהודים, כאשר הוקש אידיאל זה לדמות הנביא־מחוקק (אף כי אצל המלבי"ם מדובר במלך ממש). ראו: אברהם מלמד, "הפוליטיקה לאריסטו במחשבה היהודית בימי־

אחרי כל הדיון של המלבי"ם שמאפשר יחס ריאליסטי למלכות, ישנה רק מלכות אחת ראויה, היא מלכות בית דוד. בהצגת המלך האידיאלי אין פשרות, רק שני אנשים, אחד היסטורי ואחד עתידי ראויים לשבת על כסא המלך, דוד המלך והצאצא האחרון של בית דוד, אותו חוטר מגזע ישי שעתיד להיות מלך המשיח. לפיכך כאשר המלבי"ם עוסק במלך החסיד, נקודת המוצא שלו שמדובר במלך שתחת החוק.[175] כך ניתן לראות שברוב פירושו לספר מלכים אין המלבי"ם חוזר אל התיאוריה שפיתח במהלך ספרי דברים ושמואל. המלכים האחרים, מלבד דוד ואותו צאצא עתידי, אינם חלק מן התיאוריה המלכותית.

דין המלך על פי המלבי"ם מיושם על פי שני סעיפים:

1. אינטרס המדינה - דעת המלבי"ם היא שבדינו האישי המלך מחויב במצוות התורה "ואין הבדל בזה בין המלך ויתר אחיו." אולם, צרכי המדינה מביאים לידי כך שלמלך יש סמכויות של שפיטה שאינן תמיד תואמות את דיני התורה,[176] כאשר יש אינטרס חיוני של המדינה, פנימי או חיצוני. מעבר לשפיטה חל סעיף האינטרס החיוני גם על מעשה שעשה המלך שאיננו כפי ההלכה, אשר על כך חל הכלל 'מלך פורץ לו דרך'.[177] דוגמה ליישום כלל זה הוא בגזר הדין שהטיל דוד על רוצחי איש־בשת, אשר כלל עונש מוות, קטיעת הגפיים ותליה. עונש זה אשר חורג מכל מידתיות משרת אינטרס יסודי ביותר של הבטחת יציבות הממלכה על ידי הרתעת מורדים ומהפכנים עתידיים, "שלא יזיד עוד

הביניים ובתקופת הרנסנס", **פעמים** 51 (תשנ"ב): 29. על שיטת הרמב"ם, אשר מייחסת למשה את המעלה הטמונה ביכולת הפוטנציאלית לייסודה של המדינה האידיאלית על פי רעיון זה, ראו: אליעזר שביד, **הפילוסופים הגדולים שלנו** (ת"א: משכל, 2009), 188. כמו כן, יש קשר בין הסמכות של המלך לעשיית צדק לבין העקרון של 'תקון עולם'. ראו: מנחם לורברבוים, "'תיקון עולם' על פי הרמב"ם: עיון בתכליות ההלכה", **תרביץ** סד, א (תשנ"ה): 81.

175. על פי התלמוד הבבלי, סנהדרין י"ט ע"א: " אמר רב יוסף: לא שנו [במשנה: "המלך לא דן ולא דנין אותו"] אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותן". לניתוח הרעיון של 'לא דן ולא דנין', 'דן ודנין' אצל מלכי ישראל ובית דוד, בהתאמה, והקשר לסיפור על ינאי המלך ועבדו וגרסאותיו השונות, ראו: יאיר לורברבוים, **מלך אביון** (ר"ג: בר אילן, תשס"ח).

176. **התורה והמצוה**, דברים, י"ז: י"ט.

177. משנה וגמרא בתלמוד בבלי, סנהדרין, כ' ע"ב; ספרי, דברים, סימן ל"ח.

איש לשלוח יד במלך, וזה עשה מדין מלך לא מדין תורה".[178] דוגמה לדין שנעשה על פי סעיף זה של 'דין מלך', כאשר ההצדקה שלו היא פגיעה בתדמיתו של המלך, מופיע בהסבר המלבי"ם להוראת שלמה לבניהו בן יהוידע להרוג את יואב בן צרויה. שלמה מצדיק את הוראתו בכך שיואב הרג את אבנר בן נר ואת עמשא בחרב. הואיל וסייף, על פי הרמב"ם (הלכות מלכים ג: ח), הוא כלי נשק ייחודי לדין המלך, היה במעשה זה פגיעה בתדמיתו של דוד בעם, משום שהיתה יכולה להתפרסם טעות שיואב הרג בהוראת המלך.[179]

2. המלבי"ם קובע כי אל מול ה'משפט', שנעשה על פי החוקים החקוקים, עומד ה'צדק', הנתון למלך "ויש הנהגה שלא ע"פ הדין הקבוע וזה נתן ביד המלך לדונו ממשפטי המלוכה [...] והוא דן לפי הזמן והענין והנידונים שזה נקרא צדק". הדוגמה אשר מביא לכך המלבי"ם מופיעה במשל כבשת הרש המובא על ידי נתן בפני דוד, על מנת שדוד יפסוק את דינו של העשיר המופיע בספור: "שבנדון זה יחרוץ המשפט לפי האכזריות ורוע הלב שהראה העשיר במעשהו, ולכן הציע במשפט זה לפני דוד שידין אותו במשפט המלכות לצורך שעה ובהשקף על האיש הפועל".[180]

יחד עם זאת, המלבי"ם פועל על מנת לסייג את זכות היתר השיפוטית של המלך:

1. המלך איננו פועל על דעת עצמו. על המלך לשתף בהחלטה ובביצוע את השרים המיוחדים לענין השפיטה המלכותית הם 'הרוזנים' העומדים בראש בתי הדין המלכותיים "שהמלך בצרוף הרוזנים יעשו צדק, כי לצדק ימלך מלך, שהרוזנים יחוקקו חוקי הצדק והמלך יכריח את העם וישפטם כפי החקים האלה".[181]

2. המלך איננו מחוקק. יישום 'דין המלך' על ידי בתי המשפט המלכותיים איננו על פי חוקים שהשופטים או המלך חוקקו מדעתם, אלא על

---

178. **דבר שמואל** ב, ד: י"ב.

179. **לב מלכים** א, ב: ל"ב.

180. **דבר שמואל** ב, י"ב: ה.

181. **מוסר חכמה**, ח: ט"ו-ט"ז. אמנם, גם אצל הרמב"ם המלך זוכה לסמכויות משפטיות, אולם, סמכותו המשפטית מוגבלת למקרי רצח. ראו: Gerald J. Blidstein, "'Ideal' and 'Real' in Classical Jewish Political Theory", *Jewish Political Studies Review* 2, 1-2 (1990): 48-51.

חוקים שהתקבלו, אם בפועל ממש ואם כרוח החוקים, "מן התורה שהיא החכמה העליונה שמסרה חקים וכללים למשפטי המלך ולמשפטי השרים שבהם תלוי קיום הקיבוץ המדיני ותקון העולם".[182]

3. המלך איננו בעל הסמכות הבלעדית לשפיטה חוץ־חוקית למען הצדק. הסנהדרין, המופקדת דווקא על יישום חוקי התורה במדוקדק, זכאית במקרים מסוימים להנהיג שפיטה חוץ־חוקית ברוח החוק. השוואה כזו של סמכויות הסנהדרין לסמכויות המלך מופיעה בניתוח מניעי המלחמה, שאסרו אחד־עשר השבטים על אנשי שבט בנימין שבגבעה, על אודות מעשה הפילגש. המלבי"ם מוכיח, בהסתמכו על שיטתו של רמב"ן,[183] ששבטי ישראל דנו את תושבי הגבעה לא על פי חומרת המעשה לו היה הנידון אדם יחיד, אלא בתקנה לצורך אותה שעה. בדרך כלל, גזר דין מרחיב מעין זה יכול להוציא רק המלך, "שיכול להרגם מדין המלכות". אולם, המלבי"ם מוסיף שגם הסנהדרין כאשר הם נתמכים על ידי העֵדָה (על פי הגדרתו את המונח 'עֵדָה'), "כללות ישראל עם הסנהדרין בראשיהם", זוכים לסמכות המלך, "ויש לכם דין מלך לעשות משפט לפי צורך השעה".[184]

התנועה של המלבי"ם בין הצירים, שנחה בפרק זה בעיקר בצד הלאומי חוזרת לכיוון הבינלאומי בפרק הבא. הדיון נפתח בשלבי חלוקת העולם הטרום־לאומי לאומות־גוים־עמים־לאומים ולאחר מכן עובר לעסוק בפעילות המתרחשת בזירה הבינלאומית. מרכז הדיון בזירה הבינלאומית מתמקד בפעילות שהיא בעלת המאפיינים המדיניים המובחנים ביותר, המלחמה.

---

182. **מוסר חכמה**, ח: ט"ו-ט"ז. המלבי"ם נוקט כאן במובן הראשון של הרמב"ם ב'תקון עולם', הסדרת הממלכה ויציבותה.

183. רמב"ן, **פירושי התורה**, בראשית, י"ט: ח. יחד עם זאת, כפי המשך הדיון כאן ושלא כדעת רמב"ן, הן הדין שדנו העדה והן המלחמה שבאה בעקבותיו מוצדקים על ידי המלבי"ם.

184. הצטוטים בסעיף זה מובאים מתוך: **שפוט השופטים**, כ: א, ו.

חלק ג
המערכת הבינלאומית

ניתן לאבחן בפירושיו של המלבי"ם ארבעה שלבים בהתפתחות המדינית של העולם.[1]

השלב הראשון הוא חלוקת העולם על פי ארבע המידות המוסריות, כל ארץ והמידה המוסרית המאפיינת אותה.

החלוקה הראשונה נעשית באמצעות הנהרות שהתפלגו מגן עדן.[2] גירוש האדם מגן עדן הביא להפצת היישוב על פני ארצות שונות. המרכיב שקובע את דרכי התפוצה הם הנהרות. הואיל ומשעה שהתרבה האדם והחל לחפש מקומות חדשים לגור שם, נקבעה הדרך על גדת הנהר.

ארבעת הנהרות היוצאים מגן עדן מאפיינים כל מדינה בטבעה:

נהר פרת, הנהר הראשון, שהתפצל אחר כך לארבעה ראשים ונותר כאחד מן הראשים, מייצג את מידת החכמה. היות שנהר זה מסובב את ארץ ישראל, אחת היא תכלית הנהר ותכלית הארץ: לגדל חכמים ונביאים.

שלשת הנהרות הנותרים מייצגים את שלש המדות הרעות, קנאה תאוה וכבוד:

נהר הפישון שייך למדינה אשר בה הזהב, הבדולח ואבני השהם, ומורה על רדיפת ההון והעושר.

נהר הגיחון, הסובב את ארץ כוש, מוסב על תאות הבשרים.

אשור, ארץ המלחמות, מושפעת מהנהר השלישי, החדקל, הזורם למזרחה. המידה אשר מדרבנת למלחמה ומאפיינת את החדקל היא רדיפת הכבוד והמשרה. האופן שבו משפיעים רדיפת הכבוד והמשרה על הנטיה למלחמה של אשור, מוסבר על פי השיטה הלשונית של המלבי"ם. בעוד שבשני הנהרות ובשתי המדינות, אשר בהן שולטת תאות הממון או תאות הבשרים, נאמר שהנהר 'סובב' את הארץ, הרי באשר לחדקל ולאשור, נאמר 'הולך'. המלבי"ם מסיק מ'סובב' ו'הולך' לגבי מגמות של התפשטות צבאית. בעוד תאוות העושר והבשרים מכוונות את המדינה להשאר בגבולותיה הרי המשרה והמלוכה מובילים את המדינה וראשיה להרחיב את הגבולות ולדחוף להתפשטות.

השלב השני של ההתפתחות המדינית נעשית על פי ההתמקצעות הכלכלית ומתקשרת לחלוקה הראשונה, המוסרית. תחילתה, לפי המלבי"ם, בחדוש המלאכות על ידי בני למך: יבל לקח לעצמו את הנהר הראשון, שענינו ברדיפת

---

1. על פי: **התורה והמצוה**, בראשית, ב: י-ט"ו; ד: כ-כ"א; ט: כ"ז, י"ט; י"ב: א.
2. על נהרות גן העדן ועציו כאלגוריה פוליטית, ראו: אברהם מלמד, "הדיון המדיני במלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי", **דעת** 20 (תשמ"ח): 114.

הממון ובזמנו נתקבעו ההגדרות של הבעלות על הרכוש והחלוקה שלי־שלך. יובל, המנגן הראשון, לקח לעצמו את הנהר הסובב את ארץ כוש, שנודע במידת התאוה. לבסוף לקח תובל קין את ארץ המלחמות ולשם כך היה חרש נחושת וברזל ולוטש חרבות.

השלב המדיני השלישי מיישם את חלוקת המלבי"ם במאפיינים של פוליטיקה ראויה: 'הטוב', 'המועיל' ו'הֶעָרֵב'. חלוקה זו נעשית על פי שלשת בניו של נח: שם, חם ויפת, שהם שורשי האנושות. בני נח מייצגים את הסיווג של אדם ולאחר מכן של המדינות שיתפתחו מהם.

שם מייצג את הסוג הנעלה ביותר, מידת הטוב. השתלשלות הדורות המתייחסת לשם עוסקת בחכמה ובאמונה. יפת (פרס, מדי, יוון ורומי), מייצג את החיים המדיניים, אך הוא מצטיין בחוקים ישרים והוגנים והוא מידת המועיל, ואילו חם הוא בעל התשוקות הרעות והתאוות, מידת הֶעָרֵב.

דוגמה מיידית להשפעת ההיבט המוסרי של חלוקת העולם על התפתחות ההיסטוריה האנושית בכלל, והישראלית בפרט, מופיעה אצל אברהם. ההוראה לאברהם (אז עדיין אברם), להתנתק ממחוזות מולדתו נובעת מכך, שהאדם הוא 'תבנית נוף מולדתו'. מידותיו נרכשות מסביבתו, מטבעה של הארץ, אוירה ומזגה; מהעיר שלומד מתושביה את מנהגיהם; ומהחינוך שספג בבית אביו.

השלב האחרון בהתפתחות המדינית של העולם היא הפרדות המחוזות הקטנים, "איי הגויים", מהאומות הגדולות, על פי ארבעה מאפייני הלאומיות, כנדון לעיל:[3] הארץ, הלשון, המשפחות והקיבוץ.

השלב האחרון של התפתחות העולם וחלוקתו ליחידות המדיניות הראשוניות, 'גוי', מוביל לשני הדפוסים של היחסים שבין מרכיביו, הדיפלומטיה אל מול המלחמה. הדיפלומטיה אצל המלבי"ם מיוצגת בפרק 'בעלי ברית'.

3. **שם**, י: ה. באשר להתפתחות הלשון בדור הפלגה ראו: **שם**, י"א: ו.

בעלי ברית

הסיווג של הבריתות בין עם לעם נעשה על פי שלשה קריטריונים. האחד, הבאים בברית, השני, קרבה או ריחוק גאוגרפיים, והשלישי, מטרת הברית. לפי צורת סיווג זו המלבי"ם מצביע על שלשה סוגי בריתות:[4]

א. ברית לאי־לוחמה הדדית, נכרתת בין עמים ומונעת מעם אחד לעבור את הגבול כנגד העם השכן לו.

ב. ברית סחר ושתוף פעולה צבאי, ברית מלכים בין עמים שאינם שכנים, אך גם אינם רחוקים גאוגרפית יתר על המידה. מטרת ברית זו לפתוח את שוקי הסחר זה בפני זה, ולקבוע תנאים בהם מלך אחד יגיש עזרה צבאית להגנת בעל בריתו המותקף.

ג. ברית דתית, נכרתת בין עמים, ומטרתה להכניס עם אחד תחת אמונת העם האחר ומסורתו. בברית זו אין חשיבות למרחק הגאוגרפי.

המלבי"ם מנסח את הסוגים השונים של הבריתות הבינלאומיות על מנת לפרש את הפרשה העוסקת בהערמת הגבעונים על ישראל ויהושע. (ככל הנראה, המלבי"ם מייחס משמעות עמוקה לפרשה זו, הואיל והיא מופיעה בשלשה הביטים שונים בפירושו, כאמור לעיל).

לדעת המלבי"ם, הארוע שהגבעונים משמשים לו מרכז, יסודו בטעות[5] בהבנת השאלה האם קיימת קריאה לשלום גם אל העמים יושבי ארץ כנען. בפירושו זה נוקט המלבי"ם בגישת הרמב"ם והרד"ק כנגד שיטת רש"י והראב"ד.[6] דעת הרמב"ם היא, שגם במלחמת שבעת העמים נצטוו ישראל לקרוא לשלום לפני המתקפה. יחד עם זאת, ניתן לכרות הסכם שלום בין ישראל לבין העמים, רק בתנאי שיקבלו עליהם שלשה דברים: מס, עבדות ושבע מצוות בני נח. בנוסף לכך, אף כי תנאי זה מחייב את ישראל להסכים לשלום, אין לקבלם בדרך אהבה.

לפיכך, לפני שעבר את הירדן שלח יהושע אגרות שלום כללי לכל עמי הארץ. לאחר שקריאתו זו לא נענתה, פתח במלחמה ביריחו ולאחריה בעי. הגבעונים שמעו את תוצאות המלחמה בשתי ערים ובאו לבקש ברית לאי לוחמה הדדית

---

4. על פי: **נחלת יהושע**, ט: ו.
5. **שם**: ג, השוו: הרמב"ם, הלכות מלכים, ו: ה.
6. המלבי"ם מתייחס לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים ו: א-ו, מציג כנגדם את דעת רש"י והראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם), וכמו כן מבהיר שדעת רד"ק כדעת הרמב"ם, ראו: **שם**: ג.

(הסוג הראשון, לעיל). לכן חשדו בהם ישראל שמא באו מן העמים אשר בקרבם, משום שסוג ברית זה לא יועיל לכורתו עם עַם מרוחק כפי שטענו הגבעונים שהם. כיוון שראו שההצעה לכרות ברית מהסוג הראשון לא צלחה, ואף נתעורר חשד אצל ישראל, פנו ליהושע והציעו לכרות ברית מן הסוג השני, ברית מלכים לסחר ושיתוף פעולה צבאי. עקב כך שגם ברית כזו כורתים עמים שאינם שוכנים במרחק רב כדי שתבוא תועלת מהעזרה הצבאית וגם הסחר יהיה בקרבת מקום, שאל אותם יהושע: "מי אתם ומאין תבואו" (יהושע, ח: ט). שאלה זו מוסבת על שתי אפשרויות, אם העם ידוע אך המדינה אינה ידועה, שאלם מי הם, ואם המדינה ידועה אך העם אינו מפורסם, שאלם מאין באו. זאת, משום שאם הם שלוחי מלכם, הרי עליו לדעת שם העם או המדינה שעמם כרת ברית. כיוון שראו שגם תחבולה זו לא הצליחה, משום שאם יבדו להם שם לא תחול השבועה על שם מלך גבעון, פנו להערים על יהושע בדרך הברית השלישית, הברית הדתית. לכן אמרו שבאו "לשם ה' אלוקיך" (שם: ט), שהם רוצים לקבל על עצמם את דת ה' כי שמעו שהוא בורא העולם, מחדשו ומנהיגו וכן את הנסים שעשה, אך לא הזכירו את קריעת הירדן, משום שאמרו שבאו מארץ רחוקה. מכאן, שהברית שכרת יהושע לגבעונים, למרות שהיו מחויבים לקבלם, לא נעשתה כדין, משום שלא קיבלו עליהם את שלשת התנאים לברית ויהושע כרת עמם הסכם שלום בלא תנאי. יחד עם זאת, הברית שכרת עמם היתה רק שלא להרגם ולא שלא להשתעבד בהם או כדומה.

לאחר שהתברר שהגבעונים הערימו, באו בני ישראל אל עריהם ורצו להרגם, שאחרי שלא קבלו עליהם את שלשת התנאים, הרי ישראל מוזהרים עליהם בלאו של "לא תחיה כל נשמה". כמו כן, שבועת הנשיאים לא חלה, הן משום שהיתה בטעות והן משום שהיתה לבטל מצות התורה. חרף זאת, לא הניחו להם הנשיאים להכותם. על כך היתה תגובת העם בנוסח של תלונה על הנשיאים.

ההתנגשות שבין השבועה לבין מצות התורה מוצאת את פתרונה במה שאומרים הנשיאים לעם. אמנם התחייבו להם רק שלא להרגם, לכן יהא מעמד הגבעונים חוטבי עצים ושואבי מים. כך ניתן יהיה ליישב את השבועה עם המצוה, מצד השבועה לא יהרגום, ומצד המצוה יקבלו על עצמם את המס והעבדות. על כן קרא יהושע לגבעונים והוכיח אותם על הרמייה וחייבם בעבדות. בזאת שינה מדברי הנשיאים שאמרו שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים

לכל העֵדָה, אך משום שיהושע קבע להם את העבדות במפורש, קבע שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים רק לבית ה'.[7]

דוגמה נוספת לבעיית ההתנגשות באיסור שבכריתת ברית עם אומה אחרת היא הברית עם אבימלך. ברית זו היא הראשונה שנעשית עם אומה אחרת או עם מלך אחר ואף על פי שהאיסור עדיין לא נאמר, הרי המלבי"ם מייחס לאבימלך את הראיה הפוליטית בעלת הטווח הארוך. אבימלך חותר לכך, שהברית שהוא מבקש לכרות עם אברהם תהיה בהסכמת ה', כדי שלא תתבטל אם ה' יצוה על ישראל להלחם בעמו, כיוון שהברית קדמה. כך, הוסיף אבימלך חיזוקים לשבועה. האחד, "הישבע לי" - שהנשבע על דעת חברו אין לו התרה. השני, "כחסד"- שהנשבע עבור טובה אין לו התרה. השלישי, שבועה בשם ה'. הרביעי, טקס השבועה נערך בביתו של אברהם, שלא תהיה לו טענה שנכפתה עליו. לבסוף, מצד החסד שעשה עמו אבימלך, שמי שעושה טובה בעבור גמול בהווה או בעתיד, די אם ישלם לו טובה תחת טובה, אבל חסד אינו נפסק לעולם.

תכניתו של אבימלך הצליחה, הברית גברה על האיסור ובני ישראל לא נלחמו עם היבוסי, עמו של אבימלך, ולא הורישו אותם, חרף היות המלחמה וההורשה מצוות ה'.[8]

הראיה הפוליטית של אבימלך ממשיכה להדריך את מדיניותו גם בחידוש הברית שהוא מציע ליצחק, הצעה שהמלבי"ם מנתח לפי שיטתו, כאמור.

המלבי"ם מציע שתי אפשרויות לדברי אבימלך לאברהם "תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך". האחת, שהיתה ברית בין אבימלך ובין פיכול, ואבימלך ביקש להפוך את הברית למשולשת על ידי צירופו של יצחק. השניה, שאבימלך התייחס לברית שכרת עם אברהם וביקש לחדשה. אבימלך אמר ליצחק, שהברית בינו לבין אברהם לא התבטלה למרות שאבימלך שילח את יצחק ממנו. הסיבה היא שהברית שאבימלך טוען שנכרתה בינו לבין אברהם איננה ברית של שיתוף ועזרה הדדית אלא ברית של אי־לוחמה. לפיכך, דרש אבימלך מיצחק שלא יעשה עמו רעה, ובמדה שמדד לו אבימלך ימדוד לו יצחק. זאת, מפני שאבימלך שלחו בלבד ולא לקח ממנו את רכושו, נחשב הדבר לכריתת ברית עבור חסד.

הדיון של המלבי"ם בבריתות אבימלך תורמת להעשרתה של התיאוריה שלו באשר לברית הבינלאומית, על ידי שני מאפיינים נוספים. הראשון הוא הצורך

---

7. **שם**: ו-ט, ט"ו, י"ח - י"ט, כ"א, כ"ג-כ"ד.
8. **התורה והמצוה**, בראשית, כ"א: כ"ג-כ"ה.

בעצמאות שני הצדדים הכורתים ברית. מאפיין זה נלמד מדברי אבימלך, שהיה ברצונו לכרות עם יצחק ברית עוד קודם לכן, אולם כיוון שהיה תחת שלטונו, לא היתה נחשבת כריתת ברית של שני צדדים עצמאיים. אולם, כעת כאשר יצחק עצמאי ובעל הון פרטי הברית מתקיימת.

המאפיין השני הנלמד מאבימלך הוא, שהברית נכרתת עבור טובה. כל זמן שיצחק התעשר אצל אבימלך לא היתה הטובה ניכרת, משום שהיה בידי אבימלך לקחת עושרו. אולם, לאחר ששלחו בשלום ללא פגע, ביקש שיכרות עמו ברית כנגד הטובה שגמל לו.[9]

עקרון זה של כריתת ברית רק בתמורה מופיע בפירוש פרשת נחש העמוני ומלחמתו ביבש גלעד (שמואל א', י"א). המלבי"ם מבהיר שמטרת נחש היתה להתגרות בשאול, המלך החדש על ידי ייזום מתקפה על בני שבטו שישבו ביבש. שאול נחלץ אמנם במהירות לעזרת אחיו, אולם עד אשר עלה הדבר בידיו, ניסו בני יבש לבקש ברית מאת נחש העמוני. ברם, על פי העקרונות שקבע המלבי"ם כריתת ברית בעתות שלום תהיה בעבור דבר מה, כאשר לאחר מלחמה התמורה היא השלום. אולם במקרה זה, אף לא היה בידם של אנשי יבש להלחם ולכן הצעתם לנחש לכרות עמם ברית היתה ריקה מתוכן.[10]

פיתוח נוסף של תיאוריית הברית הבינלאומית נעשה בפירוש המלבי"ם לברית בין יעקב ללבן. ברית זו מוגדרת על פי עקרונות המיון כברית מן הסוג הראשון, והעקרון שברית זו מוסיפה לתיאוריה היא אפשרות כריתת ברית על הגלוי ועל הסתר.

ההבדל, מבהיר המלבי"ם בין ברית שנכרתת על דברים שבסתר ובין ברית שנכרתת על דברים שבגלוי בא לידי ביטוי בשני המרכיבים בברית שבאים על מנת לאשררה ולחזקה:

1. עדות: בברית על הגלוי, מזמינים עדים שיהיו עדי הברית. בברית על הסתר, ה' הוא עד לברית.
2. אות וסימן: בגלוי, מקימים גל אבנים גדול, ועל הסתר, מקימים מצבה, שהיתה קדושה בימים ההם. ושבה יזכר ה' ויהיה לעד.

הברית שכרתו יעקב ולבן היא ברית על שני הצדדים, על הגלוי ועל הסתר. מצד יעקב הברית על הגלוי, שלבן לא יזיק לו. מצד לבן הברית על הסתר, שיעקב לא ירע לבנות לבן ולא יקח נשים אחרות. יעקב שהתחייב על הסתר היה צריך

9. **שם**, כ"ו: כ"ח-כ"ט.
10. **דבר שמואל** א, י"א: א-ב.

להזמין את ה' לעד ולכן כתוב: "אין איש עמנו, ראה אלוקים עד ביני ובינך" ולכן גם הקים מצבה. לבן שהתחייב על הגלוי, שלא ירע ליעקב, היה צריך להזמין אנשים לעדים ולהקים גל.

בנוסף לכך, המלבי"ם לפי דרכו בניתוח הלשוני משתמש בהבדל בין עד לעדות לצורך ההבדל השני בין התחייבות הצדדים בברית. יעקב חשש רק לעת הזו, שאחרי שיתרחק לא יחשוש עוד ולכן קרא לאות ביניהם גל־עד, שכן העד הוא רק לפי שעה. אך לבן שחשש שיעקב ירע לבנותיו קיים לעולם, קרא לגלעד "יגר שהדותא", שהוא גל עדות, עדות שקיימת לעולם. לקראת חתימתה של הברית מוסיף לבן תנאי נוסף, שגם הוא חושש מיעקב שיפגע בו כי גם ליעקב היו אנשים שהיו יכולים לצאת למלחמה. לכן אומר לבן, שהן המצבה, על דברים שבסתר, והן הגלעד, על דברים שבגלוי, יהיו לעדי הברית.[11]

---

11. **התורה והמצוה**, בראשית, ל"א: מ"ה-מ"ז, נ"א-נ"ב.

צבא ומלחמה

הניתוח של המלבי"ם את תופעת המלחמה הוא יסודי ומקיף הגדרות ודגמים המתפרשים על מכלול שלבי המלחמה ואופניה. אמנם, רוחב היריעה בד בבד עם הדייקנות מאפיינים את כל יצירתו של המלבי"ם, אולם דומה כי בהגותו באשר למלחמה יש למאפיינים אלו ערך מוסף, הבא לידי ביטוי בהענות למגמה בת זמנו. הכוונה היא להכלה אינטלקטואלית של פעמי רוח ההשכלה בהגות הצבאית. נראה כי קבלתו את גרסת ההשכלה להגות הצבאית, חורגת אף מפתיחותו המצויה למגמות רעיוניות של 'רוח התקופה'.

המאפיין המייחד את ההגות הצבאית של ההשכלה, אל מול קודמתה הקלאסית, הוא בנסיון להחיל על שדה ידע זה חוקיות אמפירית בכלי התבונה. לצורך כך, הורחב ביותר היקף הנושאים אשר נחשב רלוונטי להבנת תופעת המלחמה. בעוד ההגות הקלאסית עסקה בעיקר ב'חומר': חימוש, מערך וארגון, הרחיבו הוגי ההשכלה את הדיון לכל מה שניתן היה לכלול בהבטי המלחמה תוך ירידה לפרטים. כך, נושאים כגון גבורת הלוחם ושאר רוחו של המצביא הועברו למקום מכובד בסדר היום, כמו גם התעכבות על העקרונות המדויקים ביותר של הטקטיקה.[12]

רוחב היריעה וריבוי הנושאים המופיעים בהתייחסות המלבי"ם לתופעת המלחמה מבליטים את ייחודיותה אל מול עמיתיו ההוגים במחשבה הפוליטית היהודית.

יתרה מזו, ההגות הצבאית של המלבי"ם בולטת אף על פני פילוסופים פוליטיים ככלל, אשר גם אצלם לא היתה ההגות הצבאית עיקר.[13]

כמו כן, בהתחשב בנמעניה המקומיים של תורת המלבי"ם, יהיה זה מסקרן להעריך כיצד התקבל העיסוק הרב בהגות צבאית. הרי לא תורת המלחמה היתה בראש מעיניהם של בני קהילתו או של כלל קוראיו מבני העם היהודי.[14]

---

12. בטים שמופיעים, למשל, בהגותם של המרשל דה סאקס, עבור בז'ומיני וכלה בקארל פון קלאוביץ, ראו: עזר גת, **מקורות המחשבה הצבאית המודרנית** (ת"א: מערכות, 2000), 34 - 37.

13. הרכבי מביא את דברי ליאו שטראוס על חסר זה בפילוסופיה הקלאסית ומרחיב את הטענה בדבר "החיסרון הבולט של הפילוסופיה המדינית עד ימינו". יהושפט הרכבי, **מלחמה ואסטרטגיה** (ת"א: מערכות, 1990), 24.

14. "... למעשה לא הרבו מחברים יהודים לתרום להתפתחותה. השנים הרבות ללא מדינה לא היה בהן כדי לעודד הגות שיטתית על המלחמה", מיכאל וולצר, **מלחמות צודקות ולא**

יחד עם זאת, ייתכן שדווקא חוסר הרלוונטיות של העיסוק בתופעת המלחמה בחברה היהודית הנוכחת בימיו, הקל על המלבי"ם לפתח את הנושא. הואיל וקשה לשער שלמלבי"ם היתה שאיפה לכתוב ספר הדרכה בסגנון 'עקרונות המלחמה', לשימושם של אנשי צבא, הרי כך נתאפשר לו לעסוק בתופעה באופן תיאורטי טהור.[15]

אין ספק כי חוט השני התורני שזור גם בדיונו בתופעת המלחמה, עולה מן ההערות על תִּקּוּן ריאלי, מתגלה בפרשנות בנוסח האידיאלי, ומוביל לקראת המהות בעלת התכלית הרוחנית והמוסרית. ייתכן, שבכך הוא חוזר ומנסה להתכתב או אף יוצר קוים מקבילים עם המסורת הקלאסית של בחינת המלחמה.[16] אף אם לא כן, נהיר שבעת שהמלבי"ם פונה אל השאיפה לתקן את הריאלי על ידי משפט צבאי מקובל, ובוודאי כאשר הוא מוביל את הדיון בחברה הבינלאומית אל הכיוון האידיאלי לא קלאוזביץ הוא ההשראה שלו.[17]

במקביל, הקו הריאליסטי[18] של המלבי"ם, אף אם רק לצורך תאור תופעת המלחמה, מעלה תֹּאַם מרתק עם אקלים הדעות של תורת המלחמה המודרנית.[19] כפי שמגדיר זאת עזר גת, 'רוח התקופה' בה צמחה המחשבה

צודקות (ת"א: עם עובד, 1984), ח.

15. על אפשרות ה"מעבדה החיה" של היהודים בגלות בבחינת המשטרים המקומיים והפילוסופיה הפוליטית שייצרו, ראו: אביעזר רביצקי, **דת ומדינה במחשבת ישראל** (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1998), 8.

16. עזר גת, **מקורות המחשבה הצבאית המודרנית** (ת"א: מערכות, 2000), 13.

17. קלאוזביץ פטר בזלזול כל נסיון להטיל על המלחמה ריסונים מוסריים, על כך ראו: Martin van Creveld, "The Clausewitzian Universe and the Law of War", *Journal of Contemporary History* 26 (1991): 404. יחד עם זאת, ואן קרפלד מוכיח (ע' 406 ואילך), שדיני מלחמה ונהגיה התפתחו לאורך תולדות הלחימה, כך שאם המלבי"ם היה צריך תרגום בן הזמן למסקנות מוסריות שעולות מהתנ"ך, המקורות לכך נמצאו לו די בנקל, במיוחד אם להביא בחשבון שאמנת ז'נבה הראשונה נחתמה ב-1864, כאשר המלבי"ם שהה בפריס, בראשית תקופה נוספת של עבודה פוריה.

18. דוגמה עכשוית ליישום הגישות האידיאליסטית אל מול הריאליסטית ביחסים הבין לאומיים על המחשבה הפוליטית היהודית, ראו: משה הלינגר, "מלחמה ושלום במסורת היהודית", בתוך: **מלחמה ושלום**, שלמה אבינרי, עורך (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ע), 73 - 98.

19. על הזיהוי של קלאוזביץ כמקור החדשנות המחשבתית של התקופה כולה, ראו: יהודה ואלך, **תורות צבאיות** (תל אביב: מערכות, 1977), 62. Vom Kriege (על המלחמה) פורסם בשנת 1832 על ידי אלמנתו של קארל פון קלאוזביץ. אמנם, בשל האופי המורכב והבלתי בהיר של כתיבתו, נהוג היה לומר עליו בתקופה זו: "מפורסם ביותר אך נקרא מעט".

הצבאית המודרנית, המורכבת עד מסוכסכת של המאה התשע עשרה, יורשת ההשכלה וענפיה פרי המאה הקודמת, אשר שורשיה במהפכה המדעית של המאה שקדמה לה. כל זאת, בד בבד עם עליית ניצני הערעור על אותם העקרונות ממש.[20]

'רוח התקופה' הזו שאפפה את הסביבה בה פעל, יצר והתעמת המלבי"ם, יחד עם ההנחה בדבר יחסו המורכב של המלבי"ם להשכלה ופירותיה,[21] מובילה לסברה, כי הפריחה של העיסוק האינטלקטואלי בתופעת המלחמה לא פסחה על הגותו של המלבי"ם. לכן, השימוש במקורות התנ"כיים והתלמודיים בדיונו בתופעת המלחמה על מנת לנתח עקרונות והבטים של תופעת המלחמה השאובים מן המסורת המדינית היהודית, אל מול השיח הצבאי של תקופתו, ובעקבות כך, לישמם במארג של זיקוק ולאחר מכן של שילוב בשיטתו ההרמוניסטית, אינן דבר שאינו מתקבל על הדעת.

לאור זאת, מוצעים להלן שלושה תתי־פרק על מנת לברר את הגדרותיו של המלבי"ם לתופעת המלחמה, מרכיביה ומטרתה:

צבא - העוסק במרכיב האנושי של המלחמה.

מלחמה - ניהולה של המלחמה וחוקיה.

שלום - שורשי התופעה, מטרתה והמסקנות המובילות לאי־לוחמה.

המהדורה שיצאה לאור ב-1867, שההדיר וערך גיסו של קלאוזביץ שיפרה מצב זה, אולם את ההפצה של רעיונותיו לא ניתן לזקוף לזכותו של אחר מלבד מולטקה הזקן, שנצחונותיו במלחמות לאיחוד גרמניה הסבו את תשומת הלב לרעיונות שמצא בהם ענין. יחד עם זאת, היתה זו תפיסתו של מולטקה על המלחמה ששלטה בכיפת המחשבה הצבאית בסוף המאה התשע־עשרה ולא זו של קלאוזביץ. ראו: Michael Howard, "The Influence of Clausewitz", Introduction to Carl von Clausewitz, *On War*, eds. & trs. Michael Howard and Peter Paret (Princeton, NJ: Princeton, 1976), 27-44.; עוד על 'התהילה שלאחר המוות' לה זכה קלאוזביץ, ראו: ג'ון קיגן, **תולדות הלחימה** (ת"א: דביר, 1996), 33.

20. עזר גת, **מקורות המחשבה הצבאית המודרנית** (ת"א: מערכות, 2000), הקדמה למהדורה העברית, ראו גם: ע' 31.

21. "מכמה בחינות הוא היה למעשה משכיל דתי מזרח אירופי מן הטיפוס של וייזל", אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש** (תל אביב: עם עובד, 2002), 127.

צבא

אם כן, תחילה יש לבחון את תשובות המלבי"ם לשאלה: מי הם המשתתפים במלחמה?

מרכיבי הצבא של המלבי"ם מקיפים שלשה תחומים של 'אדם בקרב': הלוחם, מסייעי לחימה, והמפקד.

אנשי חַיִל

המונח של המלבי"ם עבור החַיָּל, הלוחם, איש הצבא, מכיל שני מובנים. האחד הוא כפשוטה של המלה חַיִל, הצבא כולו או לחילופין, גַּיִס המכיל מספר יחידות בגדלים שונים כחלק מצבא. לכן, אנשי חַיִל הם אנשי צבא, אלו המאורגנים בחַיִל.

המובן השני הוא על פי הפירוש הנוסף של חַיִל - כח וגבורה. אנשי חַיִל, לפי הבנה זו, הם אנשים העושים חַיִל על ידי שהם מוסרים את נפשם במלחמה. כך לגבי כלל החיילים וכך גם כאשר המונח 'אנשי חַיִל' מיוחד ליחידה מובחרת של אנשי צבא מקצועיים ('אנשי החַיִל' של יואב, בהמשך).

אשר על כן, מאפיין המלבי"ם שני סוגים של אנשי חַיִל במובן הכללי של אנשי צבא. שני סוגי הלוחמים של המלבי"ם מתאפיינים על פי המניע למלחמה ועל פי רמת הגבורה שנגזרת מן המניע.

סוג הלוחמים הראשון מוגדר אצל המלבי"ם כלוחמים "היוצאים רק להחריב ארצות ומצד שהם אכזריים ומתאוים לשפוך דם". המרכיב הדומיננטי שמניע את פעולת הלחימה של לוחם זה הוא האינסטינקט, שמתבטא בדחף לאלימות. את המניע למלחמה אצל הסוג השני של הלוחמים, מתאר המלבי"ם על ידי חילים "היוצאים להגדיל שמם ושם מלכם על ידי גבורתם". האלימות משמשת עבור מימוש אידיאה, והלחימה נעשית מתוך ייעוד, אינסטרומנטלי או אקספרסיבי, אשר נגזר מתוך אֹפיה התרבותי של החברה. מלחמה המתבססת על אחד משני סוגי הלוחמים, מבהיר המלבי"ם, תסתיים בתוצאה שונה מאשר מלחמה שנלחמים בה בני הסוג השני, כאשר הנטיה לגבורה היא אבן הבוחן. הלוחמים על פי הדגם הראשון הורסים ומכלים אולם בכך יסתפקו, ושאיפתם להוכיח גבורתם תהא נופלת מזו של לוחמי דגם ב'. לפיכך, אף כי אינם לוחמים מתוך אכזריות, מלחמתם של האחרונים נחושה מזו של הראשונים.

כך מופיע בחזון הנביא על הנקמה בבבל, כאשר ההקשר של המלבי"ם בניתוח דגמי הלוחמים הוא חיסולם על ידי צבא מדי ופרס. כשליחי שילומי ה' בבבל, המדים והפרסים הם לוחמים המשלבים את שני הדגמים. כך מפרש המלבי"ם

את חזון הנבואה שחורבן בבל עתיד להתרחש במלחמה נחושה עד לחיסול הישות הפוליטית (פוליסייד), "הם ירימו דגל להראות גבורתם, גם ישחיתו עד לכלה".[22]

המרכזיות של רוח הקרב בתפיסה הצבאית של המלבי"ם מתבררת גם מצטוטים אחרים מדבריו. למשל, "אינו דומה מי שנלחם ונוצח למי שמסר את עצמו ללא קרב"[23] או כאשר הוא מספר על אנשי תקוע שהם גבורים וחכמים ואמיצי לב ותולה זאת בכך שזה טבעם של אנשי ההר.[24] הגבורה מייחדת את המעדיף את זכרון שמו על פני חייו. כך, המוסר נפשו מציל את כבודו, ואילו המציל נפשו, על ידי כניעה לאויב, מוסר את כבודו.[25]

'גבור', אפוא, נקרא אדם שיש לו את תכונת הגבורה 'בטבע'. בהשוואה ל'איש המלחמה' או ל'גבור החיל', המקבלים את תארם "על ידי לימוד או עצה ותחבולות", הרי תכונת הגבורה הטבעית מורה ש"גבור מעולה מאיש מלחמה".[26]

זאת ועוד, על הכבוד הרב שנפל בחלקם של הגבורים שחרפו נפשם במלחמה אומר המלבי"ם - במשפט שנשמע בו הדהוד של דברי ההספד של פריקלס כפי שהם מובאים אצל תוקידידס:

> מנהג עמי קדם היה שלא להתאבל על הגבור הנופל במלחמה שלא להרך את לב העם, ונהפך הוא, כי יום מיתתו קבעו ליום משתה ושמחה להורות כי קנה לו שם עולם [....] המחרפים נפשם ביום קרב [...] גבורתם תקום לעד וזכר לדור אחרון.[27]

---

22. ניתוח 'אנשי חיל' והציטוטים במהלכו מתוך: **חזון ישעיה**, י"ג: ג.
23. **דבר שמואל** א, ד: ט.
24. **שם** ב', י"ד: א.
25. **חזון ישעיה**, י: ד.
26. **שם**-ביאור המלות, ג: ב; **שם**, ה: כ"ב
27. **שם**-ביאור המלות, ג: כ"ה. ראו גם: **מראה יחזקאל**, ז: ט"ו. על רעיון המוות הנאצל ראו: David Bolotin, "Thucydides", in *History of Political Philosophy*, eds. Leo Strauss and Joseph Cropsey, 3rd edition (Chicago: The University of Chicago press, 1987), 20. כמו כן השוו: "ואת העובדה הזאת [מיתת הלוחם בקרב כמיתה הנאה ביותר] תואם אותו כבוד שנוהגים לחלוק לחללי המלחמות", אריסטו, **אתיקה**, ג: ו,, תרגום י"ג ליבס (ירושלים ות"א: שוקן, תשל"ג), 72.

כדי למסור את הנפש בקרב, מדגיש המלבי"ם, צריך שיהיה ברור לחייל שהוא אכן נלחם על חייו. לכן, תבוסה כללית של העם או שבי אישי של הלוחם עצמו אינן בגדר אפשרות כלל.[28]

מסקנה זו מסבירה, לדעת המלבי"ם, את החלטתו של שאול, בעת הקרב בפלשתים בבית און, לאסור אכילה עד הערב. שאול נוכח לדעת כי העם לא נלחמו "בנפש חפצה כעם חרף נפשו למות בעבור חפשיותו וארצו [...] וגזר שאול בל יאכלו כי עוד אין התשועה שלמה עת ישית אויביו הדום לרגליו".[29] אם כן, גזרת התענית של שאול נועדה כדי להבהיר ללוחמים את חשיבות ההכרעה בקרב זה להמשך הקיום העצמאי של ישראל בארצו.

מנגד, מגדיר המלבי"ם את אחד הפטורים מן המלחמה, 'הירא ורך הלבב' על ידי חלוקתו לשניים. כך, בהסתמכות על התלמוד הבבלי, מבדיל המלבי"ם בין 'היֵרא', שחושש באופן הטבעי להפגע במלחמה לבין 'רך הלבב' אשר יש לו התנגדות פנימית למלחמה ומראותיה (ולאו דווקא מוראותיה), "האסטניס או מי שאינו יכול לראות סוסים מזוינים וחרבות שלופות".[30]

דוגמה למלחמה, שהפער ברמת מסירות הנפש קבע את תוצאותיה, היא לדעת המלבי"ם, מלחמת צבא דוד לדיכוי מרד אבשלום. בעוד חיילי דוד, לוחמים בעלי תכונת הגבורה, "אזרו חיל" ותקפו את חיילי צבא אבשלום. הרי האחרונים הובסו מחמת המורך שהיה בלבם.[31]

כמו כן, דוגמה של טקטיקה של התכוננות למלחמה על ידי שיקום רוח הקרב היא הספור של פניית בלק לבלעם על מנת שיקלל את עם ישראל, כפי המובא בספר במדבר.

" [...]אי אפשר שיצאו למלחמה עם יראים ופוחדים",[32] פותח המלבי"ם את ההסבר שנשמע כמו תרגיל בהנחלת רוח קרב ובהעלאת מורל הלוחמים. לקללת בלעם היו שני אופנים ולכל אחת מהן יש ביטוי אחר בלשונות הקללה. המושג הראשון, 'ארה' מלשון 'מארה', שמשמעותו קללה שיש לה יכולת לפגוע ומטרתה להחליש את כח המלחמה של ישראל. המטרה השניה נובעת מפירוש

28. **התורה והמצוה**, דברים, כ: ג.
29. **דבר שמואל** א, י"ד: כ"ד.
30. **התורה והמצוה**, דברים, כ: ג. השוו: תלמוד בבלי, סוטה מ"ד ע"א.
31. **דבר שמואל** ב, י"ח: ו.
32. **התורה והמצוה**, במדבר, כ"ב: ג.

המושג 'קבה', שהוא מלשון 'לנקוב' שמשמעותו קללה שנעשית בפרהסיה. בלק הזמין מבלעם את הקללה מסוג 'קבה'. תכניתו היתה, שבלעם יקלל את ישראל לעיני שרי מואב וצבא המלחמה על מנת "שיחזק את ידי מואב ויוציא מלבם את הפחד שנפל עליהם, כדי שימצאו אומץ בלבם לצאת להלחם".[33]

כדרכו של המלבי"ם, גם הדיון הארצי ביחס לגיבור איננו מתנהל בחלל ריק מרוחניות. ההבט הרוחני של הלוחם מתבטא בקשר שבין רוח קרב לבין רוח ה'. ההקשר של רוח הקרב המואצלת מה' הוא בספור יבש גלעד, שסבלו מנחת זרועו של נחש העמוני. ההחלצות המיידית של שאול, לאחר בחירתו, מתרחשת על פי הכלל שקובע המלבי"ם: "החלש שישמע שנעשה עוול יתעצב אל לבו והחזק יתאזר רוח גבורה לעשות נקמה". רוח זו שאחזה בשאול, מבאר המלבי"ם, איננה רק רוח גבורה פנימית הבאה מאופיו של שאול, אלא היא רוח ה' שהואצלה לו.[34] זאת, על פי שיטתו שכאשר רוח ה' חלה על האדם, היא מעלה בדרגה את התכונה הנפשית אליה היא מתייחסת. כך, הניחן ברוח ה' השורה על יכולותיו השכליות, יזכה לחכמה ובינה, ואם הוא ראוי מעבר לכך, לדעת ה' בנבואה אשר מעל השכל. כמו כן, כאשר רוח' ה' נחה על כח המדמה שבאדם, הוא משיג את התאמתות השערותיו. כך גם, אפוא, בהשראת רוח ה' על הכח הגופני אשר מובילה להתגברות הגבורה.[35]

אם כן, שני המקורות של רוח הגבורה, זה העולה ממעמקי הנפש בד בבד עם המקור המאציל, יוצרים שלש דרגות רוחניות של רוח גבורה. כך, מפרט המלבי"ם את שלש הדרגות, על פי מניע הגבורה שבכל אחת, בספרו **ארצות השלום** (דרוש ב, כ'):

1. כבוד, מתוך מניע אישי.
2. נקמה, מתוך מניע לאומי.
3. קנאת הדת, מתוך מניע שמקורו במחויבות לכבוד ה'.

כך, מניע רגשי בעל רמה גבוהה יותר של צורך כללי, מוביל לרוח גבורה אשר מיועדת לענות על דרישה גבוהה יותר. דרגת הגבורה הגבוהה, מדגיש המלבי"ם, היתה המניע של דוד ביציאתו כנגד גָלְיָת. לכן תמה דוד, לפי המלבי"ם, על

---

33. **שם**: ו.
34. **דבר שמואל** א, י"א: ו.
35. ראו: **גיא חזיון** (תרי עשר), יואל, ג: א.

הגמול שהציע שאול למי שיכה את הפלשתי, "כי הפעולה הגדולה הזאת עצמה להנקם ממחרף אלוהים ועם ה' צבאות הוא יותר יקר מכל רכוש ומכל מתן".[36]

מן הצד השני, כיוון שהגבורה תלויה בהשראת רוח ה', היא עלולה לנטות מעל האדם שזכה לה, כפי שמתרחש, שוב, אצל שאול, בעת שהוא פונה לבעלת האוב. כך מתברר כאשר עולה רוחו של שמואל באוב, ממהר שאול להתנצל בפני הרוח באומרו, שפנה לדרך זו כי ה' סר מעליו, "כמו שכתוב ותצלח עליו רוח ה' רוח גבורה ואומץ הלב אשר חלף ממנו, שעל ידי כך חרד לבו".[37]

אמנם, תפיסת הלוחם בתור שדרת שדה הקרב נכונה בתקופה המודרנית כפי שהיתה נכונה בימי קדם, אולם הכללת המעמד של מסייעי לחימה, או התייחסות קרבית לתפקידים צבאיים מיוחדים שאינם מתמצים במומחיות ההרג היא של העת החדשה. כך מוביל המלבי"ם את הדיון לעיסוק בשני מקצועות צבאיים שענינם המודיעין, הצופה והמרגל. לבסוף, היוצא מכלל זה של מסייעי לחימה מודרניים, כהן משוח מלחמה.

הצופה

מודיעין השטח בתורת המלחמה המקראית, על פי פירושו של המלבי"ם, נתון בידיו של 'הצופה'. שני הסוגים של תפקיד 'הצופה' עונים הן על הצורך של התראה, הן על הצורך של מודיעין תוך כדי קרב. כדי לסבר את האזן ניתן לכנות סוגים אלו:[38]

א. 'מודיעין כללי', המתריע מפני התוקף, "צופה שמעמידים לראות אם אויב בא לעיר".

ב. 'מודיעין קרבי', המנחה את הכוחות הלוחמים תוך כדי קרב, "צופה לראות ולעיין על מחנה האויב ולהזהיר את העם שישמרו את עצמם".

המלבי"ם עומד על שלשה הבדלים בין שני הסוגים של הצופה שהציג:[39]

1. מערך - על המודיעין הכללי, המתריע מפני אויב, להיות בנוי על מערך של מספר צופים, כדי שיוכלו לכסות את כל הכיוונים המובילים אליהם. אולם, לתפקיד הצופה הקרבי שמשקיף על מחנה האויב מספיק אדם אחד.

---

36. **דבר שמואל** א, י"ז: כ"ו.
37. **שם**, כ"ח: ט"ו.
38. מתוך: **מראה יחזקאל**, ל"ג: ב.
39. **שם**.

2. מינוי - הצופה של המודיעין הכללי ממונה על ידי המלך או שר הצבא, שכן תפקידו להודיע "לצבא מלחמה לצאת לקראתו לקרב". אולם, את הצופה בעת הקרב מעמידים העם ולא המלך, "כדי שבעת שיראה האויב ידו רמה ושיכבוש את העיר יודיע אל העם כדי שימהרו להמלט על נפשם".
3. מקצועיות - עבור המודיעין הכללי ניתן להסתפק באנשים לא מקצועיים, מפני שמומחיות רבה אינה נצרכת כאן. אולם, על הצופה הקרבי להיות מומחה צבאי, "אחד משרי המלך היודע תכסיסי מלחמה".

דוגמה לאיסוף מידע צבאי מופיע בפרוש המלבי"ם את הפרשה בה ריגלו עבור שאול אנשים מעם הזיפים אחרי דוד המסתתר. הנקודה עליה מתעכב המלבי"ם היא, ששאול הכפיל ושלש דבריו אל הזיפים, כדי להדגיש את דרישתו שהזיפים יחזרו אליו רק כאשר יהיו בידם ידיעות מדויקות לגבי דוד:

> באשר ידע שדוד מערים ערמות ותחבולות להסתיר מקומו ציום שיכינו הכנות בל ילך בחנם: א) "ודעו" - בידיעה ברורה, "וראו" - בראות העין את מקומו האמתי. כי יצויר שמקומו הוא רחוק מאתכם, ומערים, שתחשבו שיושב קרוב אליכם כדי שאלך לשם והוא ישמט למקום אחר. ב) יצויר שמקומו אתכם ובכל זאת יתרחק כפעם בפעם למקום אחר. לכן, "ראו את אשר תהיה רגלו שם". ג) יצויר שאנשיו יושבים אתכם והוא בעצמו נחבא במקום אחר. לכן "דעו מי ראהו שם", אותו בעצמו, ולא תסמכו על מגידים שיוכל להיות שהם מאנשי בריתו רק דעו מי ראהו שם אם הוא איש נאמן. ובאר הטעם שצריך לחקור כל כך: "כי אמר אלי ערם יערם הוא", המרגל אשר שלחתי לדרוש אחריו אמר לי, שמערים בכמה ערמות ותחבולות בענין שקשה מאד לדעת את האמת.[40]

מרגלים

העיון של המלבי"ם בתורת הריגול התנ"כית מתבסס על הבחנה לשונית בין שלשה סוגים של מרגלים:[41]

---

40. **דבר שמואל** א, כ"ג: כ"ב.
41. הגדרות המרגלים בנוית על פי שלשת פרשות המרגלים החשובות, שהן האשמת יוסף את אחיו, מרגלי משה ומרגלי יהושע (סיפור מרגלי דן מובא בהמשך): **התורה והמצוה**, בראשית, מ"ב: ט; במדבר, י"ג: ב, י"ח, כ"ב; דברים, א: כ"ב; **נחלת יהושע**, ב: ב, ד-ה;

1. **תר** - "עם או שבט שצר להם המקום ורוצים לתור להם ארץ אחרת לשבת, ישלחו מרגלים את הארץ שרוצים לכבשה אם טובה היא אם רעה. והתרים האלה יעברו בארץ לראות את פרי הארץ ואת הארץ השמנה היא אם רזה".[42] סוג זה הם מרגלי משה שנשלחו לתור את הארץ טרם הכניסה אליה. בדרך כלל, נשלח התר על ידי כל העם, מחפש את הטוב שבארץ העומדת להרכש. אם יישלחו תרים על ידי כמה שבטים, ישלח כל שבט איש משלו, משום שלכל שבט יש צרכים אחרים ואינו יכול לסמוך על איש שבט אחר שיבדקם בעבורו. מטבע הדברים, האיש היודע את צרכי השבט כולו ולכן המתאים לשליחות זו הוא נשיא השבט.
2. **מרגל** - תפקיד ה'מרגל' מתחיל לאחר שמסתיים תפקיד ה'תר'. לאחר ששולחי ה'תר' החליטו שהארץ אכן טובה להתיישבותם הם שולחים 'מרגל'. משימת המרגל למצוא את נקודת התורפה של הארץ על מנת לכובשה. המרגל נשלח על ידי שר הצבא, נשלח חרש וגילוייו בדרך כלל אינם מדווחים לעם, כדי שתכנון הקרב לא יתגלה. לצורך כך ושלא כמו בתרים, לא ניתן לשלוח מספר רב של מרגלים אלא אחד או שנים. כמו כן, מרגלים אשר מטרתם להכין מקום לפלישה, אין חובה שיכנסו לתוך הארץ, אלא עליהם לסייר בגבולות למצוא את המקום הנוח לכיבוש. כאשר הם נכנסים, מגמתם "לרגל רק את ערי המבצר לרגל שם את המבצרים וכלי הנשק ומספר אנשי החיל והגבורים",[43] מהן הערים שאינם מבוצרות, ושאין יושב שם חיל מצב. מרגלים העונים על תאור זה, הם אלו ששלח יהושע ליריחו.
3. **חופר** - "הדורש לדעת מטמוניות הארץ", לרגל מקום אחד לעומקו, ולהתחקות אחר הלכי הרוח של התושבים וסודותיהם, כפי שחושד מלך יריחו באנשים שבאו אל רחב. החופר יכול להיות גם תר, "לדעת טוב הארץ עצמה" וגם מרגל, "לדעת מאיזה מקום קל לכבשה".[44]

המפגש התנ"כי הראשון במושג 'מרגלים', הוא ההאשמה שטפל יוסף על אחיו, שירדו למצרים לקנות מזון. יוסף מצא תואנה לחשוד באחיו בריגול, בשל תשובתם היתרה על שאלתו. בעוד שאלתו היתה: "מאין באתם", הם ענו: "מארץ

42. **התורה והמצוה**, בראשית, מ"ב: ט.
43. **שם**, במדבר, י"ג: כ"ב.
44. **שם**, דברים, א: כ"ב.

כנען לשבור אוכל". כאשר הנחקר מוסיף תשובה על שאלה שלא נשאל, מדגיש המלבי"ם: "הוא אות שמרגיש בעצמו איזה פשע ובא לנקות את עצמו".[45]

יוסף מאשים את אחיו שהם מרגלים מהסוג השני, סוג 'המרגל'. טענתו היא, שזו הפעם השניה שהם נכנסים למצרים. הפעם הראשונה היתה כדי לבחון אם הארץ טובה, ואם כדאי להלחם עליה. עתה באו כבר לאחר החלטתם להתיישב בא, ומטרתם לגלות את "עֶרְוַת הארץ" (בראשית, מ"ב: ט). המלבי"ם מבאר את הביטוי 'עֶרְוַת הארץ' בתור נקודת התורפה של הארץ, החלק הבלתי מבוצר שלה, שקל לכובשו. טענתו של יוסף, שלכן באו האחים לעיר המלוכה, כדי לרגל אחר הצבא, ולחפש מקום לכבוש את המבצרים.

על תשובתם של האחים בנסיונם להסיר מעליהם את חשד הריגול בונה המלבי"ם עוד שלשה יסודות בתורת הריגול התנ"כית:[46]

א. סיפור כיסוי - הם לא מרגלים משום שיש סיבה לבואם לארץ מצרים, הרעב.

ב. חשאיות - כדי לרגל את הארץ, ראוי לשלוח מרגל אחד או שנים, אבל הם עשרה. ואם בכל זאת שולחים עשרה מרגלים, ייתכנו לכך שתי סיבות, ושתיהן נשללות על ידי האחים:

1) מספר של עשרה מרגלים עשויים להשלח על ידי התאגדות של כמה משפחות המבקשות לכבוש את הארץ. כאשר כל משפחה דואגת לאינטרסים הייחודיים לה והמרגל נשלח מטעמה כדי לרגל רק למענה. למשל, אם הארץ היא ארץ מרעה, משפחת עובדי אדמה תשלח מרגל לתור אחר אדמה פוריה, ומשפחה אחת לא תסמוך על משפחה אחרת שתעשה שליחותה. אחי יוסף דוחים את האפשרות הזו, על ידי כך שהם מצהירים שהם כולם בנים של איש אחד, ולא בני משפחות שונות.

2) כמו כן, ייתכן שמשפחה אחת תשלח כמה מרגלים כדי שיתפרשו בארץ רחבה. אך במקרה כזה יהיה עליהם להפרד כל אחד לחלקו, כך שיימצאו בארץ מצרים עשרה זרים אשר מרגלים את הארץ. על חשד כזה עונים האחים את תשובתם: "כנים אנחנו" - בקבוצה אחת נכנסנו לארץ מצרים.

---

45. **שם**, בראשית, מ"ב: ז.

46. על פי: **שם**: ט-י"ד.

ג. אומנות הריגול - יש מקום לחשוד בהם בריגול אם נודע שכבר ריגלו פעם אחת וזו אומנותם. אולם הרי "לא היו עבדיך מרגלים" מעולם, ולכן אין סיבה לחשוד בהם.

יוסף משיב לאחיו על טענותיהם, שאכן, אם היה חושד בהם על פי הדגם הראשון של תורת הריגול, השלב הראשון שבו המרגלים תרים את הארץ אם היא טובה לשולחיהם, היתה תשובתם טובה. אולם הוא חושד בהם בשלב השני של הריגול, השלב הצבאי האופרטיבי, שבו המרגלים מחפשים אחר 'עֶרְוַת הארץ, המקומות הנוחים לפלישה וכיבוש. לכן נשלחו עשרה, משום ששליחותם במקומות המסוכנים, מחנות הצבא והמבצרים. אם ייתפסו, לעשרה יש תקווה להלחם על נפשם ולהמלט, מה שאין למרגל האחד או לשניים.

תשובת האחים, שלפי החשד הם עשרה גיבורים, שיצאו לרגל את הארץ על מנת לכובשה, חוזרת לכך שהם בני איש אחד. לפיכך, לא ייתכן שאיש אחד יסכן את כל בניו בשליחות הריגול. בנוסף לכך, הוסיפו שהם בני איש אחד הגר בארץ כנען. על כן, אם בכל זאת איש אחד מוכן לסכן את כל בניו בשליחות צבאית, זה רק במקרה שהוא שליט הארץ, שבשל מחויבויותיו כמלך יסכן את נפשו ואת נפש בניו. אולם, הם בניו של איש פשוט ולא מלך. יתר על כן, אביהם הוא גֵר בארץ, על פי הדיוק: 'בארץ כנען' ולא 'מארץ כנען', לכן, אינו איש שמוכן למסור נפשו על ארץ שאיננה מולדתו.

יוסף, לא רק שאינו משתכנע מדבריהם אלא מוצא בדבריהם הוכחה ניצחת שהם מרגלים. על פי טיעוניהם באשר לסכנה, הרי אב היה שולח עשרה בנים רק אם היתה משפחתו גדולה. אבל הם אמרו שיש להם רק אב ואח קטן. עולה מכאן, שכל דבריהם שקר, ואכן הם עשרה מרגלים מעשרה שבטים.

חשד דומה לחשד המדומה של יוסף באחיו, המוסיף מרכיב נוסף לערעור על אמינות סיפור הכיסוי של המרגל מופיע בפרשת דוד אצל אכיש, כאשר משרתיו של אכיש חושדים בדוד שהוא מרגל, שהרי לא יתכן שהוא בורח משום שהוא נחשב למלך הארץ. ראשית, אצל העם, שהיללו אותו יותר משאול, ושנית, שניצח את גָּלְיָת ולפי התנאי של גָּלְיָת היה על הפלשתים להיות עבדים לו, לפיכך, בא כדי לדרוש במלחמה את עבדיו.[47] אך, כמובן, המקרה המשמעותי ביותר לתולדות העם והעולם העוסק במרגלים, הוא זה של 'שלח לך מרגלים', מרגלי משה. אכן, המלבי"ם מסביר גם כאן, את כל השתלשלות הפרשה וכן את החטא, באמצעות טיפולוגית הריגול שלו.

47. **דבר שמואל** א, כ"א: י"ב.

הדרישה לשלוח מרגלים באה מאת העם וה' נתן "הרשאה למלאות רצון העם", אולם הרשות ניתנה לשלוח תרים "כי בדרך הטבע לא היה אפשר שיכבשו את הארץ, רק על ידי ה' כמו שנאמר אשר אני נותן לבני ישראל ואם כן אין צריך תכסיסי מלחמה". אולם העם מבקש לשלוח את 'החופר', "לא אמרו לשון יתורו ולא לשון וירגלו רק לשון ויחפרו", אשר, כאמור, שליחותו יכולה להיות כשליחות התר או כשליחות המרגל. לפיכך, משה, "דנם לכף זכות שרוצים לשלוח התרים וכן עשה".[48]

אם כן, המרגלים ששולח משה לכתחילה הם מסוג 'תר' ולהם שלש מטרות:[49]

א. "לראות טבע האקלים ואוירו לענין החיים והבריאות" - בחינה הנעשית על ידי השילוב בין הארץ לבין תושביה.

ב. "לראות איכות הארץ לישיבת בני אדם" - בחינת המים, פני הקרקע והתאמתם לגידולים. בחינת הערים, אם יש להם חומר בניה לבנין. קיומן של ערים בצורות או ערים פרוזות מראה אם הארץ נתונה במלחמות או שאינה חוששת מפלישה. אשר מצד שני מעלה את השאלה: אם לא נלחמים עליה, האם היא באמת טובה?

ג. בחינת מצבה הנוכחי של הארץ והמוכנות שלה להתיישבות מיידית, מה אפשר להפיק ממנה כבר בתחילה.

כאמור, החילוק תר - מרגל משמש את המלבי"ם גם כדי להסביר את השתלשלות חטאם. בעוד שבמשך ארבעים יום שסיירו בארץ עשו כמו שהורה להם משה, לתור את הארץ. יתר על כן, כשנכנסו לחברון נפרדו, כדי לא לעורר חשד, כך שמחשבה אחת לא היתה ביניהם, "עד שהתקבצו יחד בנחל אשכל ושם דברו ביחד מן הענקים וערים בצורות שראו בחברון אז פרח הזדון וגמרו ביניהם להוציא דבה". כמו כן, תחילת תשובתם היא כתשובת התרים, על איכות הארץ ונמסרת לעֵדָה כולה, "שזה יצדק על מה ששלחם לתור את הארץ". אולם, המשך תשובתם הוא כמרגלים, שלא זו היתה שליחותם. כמו כן, בעוד על ה'מרגל', על פי הטיפולוגיה של המלבי"ם, למסור דיווח רק בפני שר הצבא, הם דיברו בפני העם כולו. יתר על כן, המרגלים ידעו שמשה שלחם כתרים ולא כמרגלים, ושיערו שתשובתו למורך שנתנו בלב העם תהיה, שהדיווח מיותר משום שהמלחמה עתידה להיות ניסית, לכן חזרו ודיברו כתרים. דיבת הארץ

---

48. **התורה והמצוה**, דברים, א: כ"ב - כ"ג.

49. **שם**, במדבר, י"ג: י"ח - כ.

כתרים היתה בתשובה על הסעיף הראשון של משימת ה'תר'. לכן, תשובתם לשאלה בדבר האקלים והתאמתו לתושבים היתה: "שהיא אוכלת יושביה, היינו שמרוב החום וחריפות המזג לא יתקיימו בה אנשים פשוטים, רק אנשים עצומים וחזקי הגוף [...] ואי אפשר שיתקיימו בני ישראל שם".[50]

המשך הדיון בטיפולוגיה מתנהל בפרשת מרגלי יהושע. בבואו לבאר את השאלה כיצד שלח יהושע מרגלים לאחר שראה את הרעה שגרמו המרגלים ששלח משה, מציין המלבי"ם ארבעה הבדלים בין מרגלי משה לבין מרגלי יהושע:[51]

א. משה שלח מרגלים על פי בקשת העם ויהושע שלח על דעת עצמו.

ב. משה שלח ממדבר פארן שהוא רחוק מן הארץ ולכן הסתפקו במהות הארץ ויכולת לכבוש אותה. יהושע, לעומת זאת, שלח מהגבול, כך שהשאלה האם לכבוש או לא, לא עמדה על הפרק אלא רק כיצד לכבוש, מהם דרכי הגישה להובלת הכוחות ומהי נקודת התורפה.

ג. משה שלח שנים עשר מרגלים ויהושע שלח שנים. כאמור, המשמעות של מספר המרגלים מצביעה על מטרת שליחותם. שנים עשר המרגלים ששלח משה היו נשיא מכל שבט. כל נציג נשלח על פי האינטרסים הכלכליים השונים של כל שבט, ושבט אחד לא סמך על מסקנתו של השבט השני. השבט של עובדי האדמה היה מעונין בשאלה האם הארץ פוריה, השבט שחבריו היו רועי צאן, חקר האם הארץ טובה למרעה והשבט שעסק במסחר ובשיט אוניות התעניין בנמלי הארץ. לעומת זאת, מרגלי יהושע היו בעלי מטרה צבאית גרידא. שלח שנים ולא שנים עשר, ונשלחו על ידי יהושע, שר הצבא, בחשאי, ללא ידיעת העם.

ד. שליחותם היתה מוגבלת מראש, ליריחו. המקום שממנו החליט יהושע לפלוש אל הארץ.

לבסוף, יש סיפור תנ"כי על מרגלים שנשלחו הן למשימת 'תר' והן למשימת 'מרגל'. הכוונה היא למרגלי דן, שיצאו לבקש נחלה אחרת לאחר שהכנעני חזר ונטל מהם את נחלתם. לפיכך, נבחרו למרגלי דן באו חמשה נציגים מכל משפחה, נשיאים, שתפקידם היה להיות תרים, אליהם נוספו אנשי חיל,

---

50. **שם**, י"ג: כ"ג, כ"ו, ל"א - ל"ב.
51. על פי: **נחלת יהושע**, ב: א.

שיודעים לבחון את המערך הצבאי של האויב וכן שיכולים להנצל על ידי כוחם אם ייתפסו.[52]

שר הצבא

המלבי"ם מפרש את המונחים 'ראש' ו'קצין' - ההבדלים ביניהם, ומשמעותם למנהיגות הצבאית - בסיפור זקני גלעד הבאים ליפתח לבקשו שילחם להם בבני עמון. כך, הוא עומד על מספר שינויי לשון ותוכן המופיעים במו"מ שבין זקני גלעד ובין יפתח. בתחילה ביקשו זקני גלעד מיפתח שיהיה להם ל'קצין' ולאחר מכן חזרו וביקשו שיהיה ל'ראש'. הזקנים אמרו "וְנִלָּחֲמָה" (שופטים, י"א: ו), אולם יפתח חזר וציטט: "ונִלְחַמְתָּ" (שם, ח). בראשית דבריהם הציעו הזקנים, שלאחר המלחמה ימנוהו לראש, אולם בעקבות המו"מ מינוהו מייד.

העיון בהגדרות 'קצין' ו'ראש' מבהיר את המהלך. הקצין עומד בקצה המחנה, מחמת חשיבותו ומעלתו בגבורה, בעושר או בחכמה, אף אם אינו הראש והמושל. לפיכך, ביקשו הזקנים שיפתח יהיה הקצין משום שהוא הגיבור שבכולם. לכן גם אמרו "ונלחמה", שהמלחמה לא תיקרא על שמו של הקצין אלא על שמו של הראש. כאשר אין ראש, נלחמים כשווים והמלחמה נקראת על שם כולם.

אולם יפתח אינו מקבל את דבריהם, משום שלאחר שגירשוהו, עתה אין הם מבקשים למנותו בשל חשיבותו או מתוך אהבתם אלא משום שבני עמון לוחצים אותם והם הגיעו לידי הכרח למנותו. כמו כן, אינו מוכן למלא תפקיד זה ללא שכר. הזקנים עונים ששכרו יהיה שלאחר שינצח את האויב, תיקרא המלחמה על שמו וכדין המנצח במלחמה, אף אם הוא מפשוטי העם ממנים אותו לראש ומושל. אך יפתח לא מקבל גם זאת ואומר, שממילא מן הדין לאחר שינצח יהיה עליהם למנותו לראש ומושל. אם כן, היכן החרטה על כך שגרשוהו? לכן הוא דורש מהם שימנוהו לראש כבר עתה. הזקנים, שאינם נמצאים בעמדת מיקוח, עושים כדבריו.[53]

משרת 'ראש וקצין' שניתנה ליפתח היתה במינוי שבטי, פיקוד על צבא, שהיה מורכב משבט מנשה בלבד (כך מובן מהתרעמות בני אפרים, דיון על כך בהמשך).

---

52. **שפוט השופטים**, י"ח: ב.
53. **שם**, י"א: ו-י"א. הגדרות 'קצין' נמצאות גם ב: **מוסר חכמה** (משלי)-באור המלות, ו: ז; **מראה יחזקאל**, ל"ג: ב.

הקצין המפקד על צבא לאומי מאוחד תחת מלך הוא שר הצבא. מעבר לתפקיד שר הצבא בשליחת מרגלים, כפי שנדון לעיל, ישנם מאפיינים שמבדילים את שר הצבא הלאומי, אף מן ההבט הטקסי:[54]

1. שר הצבא לובש מדים מיוחדים, כדי שידעו כולם שהוא בראש.
2. לשר הצבא צריך שיהיו תכונות צבאיות מובהקות. הדוגמה לכך היא שר הצבא בה"א הידיעה של התנ"ך, יואב בן צרויה, שהמלבי"ם מייחס לו יכולת הבחנה העולה על זו של אחרים.
3. בעת מלחמה שר הצבא מקבל סמכויות רחבות והוא למעשה ראש המדינה. הדבר מגיע עד לידי כך, שאם שר הצבא מוצא לנכון למסור לאויב עיר או אף את כל המדינה, יש לו הסמכות לכך. המקור לסמכות מפליגה זו מתבררת על ידי המלבי"ם בעימות על רקע מעמד שר הצבא, שנתגלע בין אבנר לבין איש בשת. על פי כלל זה היה אבנר שר הצבא וראש המדינה. כראש המדינה ומנהיג בית שאול, סבר אבנר שהוא ראוי לפילגש המלך. אמנם, הדין הוא שפילגש המלך אסורה להדיוט, כי אין משתמשים בשרביט המלך מטעם כבוד המלך, אבל אבנר טען שהוא ראוי משום שהוא משענת המלכות. לאחר שאיש בשת תלה באבנר האשמה של מורד במלכות, פנה אבנר לדוד והציע למסור לו את המדינה, "למי ארץ?" (שמואל ב, ג: י"ב). על ידי כך לאפשר את מלוכת דוד על כל ישראל, ולהביא את המלחמה לקצה.

השלב שבא לאחר אבחנת המרכיבים, הוא ליצור מהם צבא על ידי גיוס וארגון.

גיוס וארגון

מרכיבי הצבא שהגדיר המלבי"ם יכולים להופיע בלוחם הבודד (דוד כנגד גָּלְיָת), בארגון הצבאי השבטי (יפתח), בגרילה (גיבורי דוד), וכחלק מהצבא הלאומי. מלבד הלוחם הבודד, על כל שאר המופעים של הלוחם להיות מאורגנים בארגון צבאי, רופף או הדוק.

אמנם, ישנן צורות שונות של ארגון צבאי בתנ"ך, כאמור, אולם, השאיפה לאחדות האומה כולה מספקת שיטת גיוס מִרְשָׁמִית, אשר מיוסדת עוד במדבר.

המנין השני, בו פקד משה את העם במדבר סיני, נערך בחודש השני של השנה השניה לצאתם ממצרים. מנין זה הוא המנין הצבאי הראשון של עם ישראל, אשר מסתיים בסקירת הראויים להתגייס לצבא. הסיבה לקיום המנין צבאי

54. על פי: **דבר שמואל** ב, ג: ו- ח, י"ב; כ: ח; **לב מלכים** א, א: מ"א.

דווקא בעת ההיא היתה ההערכות לקראת הכניסה לארץ. התארגנות צבא המלחמה לקראת הכניסה לארץ צריך היה להיות במתכונת של שבטים המסודרים על דגליהם, בראשיהם שרי האלפים ושרי המאות, "ולתכלית זה מנו [...] הינו שראו אם הוא גבור חיל ראוי לצאת לצבא".[55]

שיטת גיוס זו נועדה לקרוא למלחמה את כל מי שראוי לכך. אמנם, תפקודה היעיל מוכח במלחמות המדבר ובעיקר בכיבוש על ידי יהושע (אף כי ההבט של מידת הנס הפעיל במלחמה ידון להלן, הרי במסגרת הניתוח הראליסטי זו המסקנה), אולם, שיטה זו נזנחה בתקופת השופטים. זאת, בשל ההבט השבטי של ההתיישבות, שמשפיע על כל תחומי החיים.

דוגמה לקשיים שנוצרו בעקבות זניחת השיטה של הגיוס הכללי, מופיעה במקרה של שבט אפרים, שהשאלה של גיוסו או אי־גיוסו מלווה שני שופטים.

ראשיתו של הסיפור במלחמת גדעון כנגד זבח וצלמונע, כאשר טוענים בני אפרים מדוע קרא להם להצטרף רק לקראת סוף המלחמה. תשובתו, שעדיין לא נגמרה המלחמה כי תכניתו ללכוד עוד את זבח וצלמנע ויתרה מזו, מדמה את המלחמה לבציר, כך שגדעון עסק בבציר עצמו ולבני אפרים שמר את איסוף הפירות, שהרי, עליהם הטיל ללכוד את השרים, שזו גדולה רבה יותר הן מצד הכבוד והן מצד הגבורה.[56]

טענה דומה חוזרת גם כנגד יפתח במלחמתו בבני עמון. על כך עונה להם יפתח:[57]

א. הריב עם בני עמון היה מיוחד לגלעד משום שהם הצרו להם במשך 18 שנה.

ב. במשך כל השנים ביקשנו את עזרתכם ולא נעניתם.

אם כן, כל העת הזו היה לכם זמן מספיק כדי לבא ולהלחם. אולם, כעת, לאחר שהייתי בסכנה גדולה ולא היתה לי דרך אחרת אלא להסתכן במלחמה אתם עולים להלחם בי?

מגמת החזרה לשיטת גיוס כללית מתפתחת בתקופת שאול. שיטת הגיוס של שאול היא לפי בתי אב - על כל משפחה לתת את הגדולים למלחמה והקטנים דואגים לרכוש אביהם.[58]

55. **התורה והמצוה**, במדבר, א: ג.
56. **שפוט השופטים**, ח: א-ג.
57. על פי: **שם**, י"ב: א-ד.
58. **דבר שמואל** א, י"ז: י"ב-ט"ו.

בתקופה זו גם ניתן לראות ארגון מתחרה אשר מתגייס על פי דגם אחר. קבוצות לוחמים או אנשי מלחמה, שמתהווה לא על בסיס לאומי או שבטי, אלא על בסיס אישי. אנשים המוצאים מפלט במלחמה, או כאלו המצטרפים מתוך מארג אישיות השואף אל המאבק. דגם זה מוגדר על פי הקבוצה שמתאספת סביב דוד, בתקופת היותו מוכרז כמורד במלכות שאול. קבוצה זו תזכה לאחר מכן לכינוי 'הגיבורים'. המצטרפים אל דוד כאשר נמלט אל מערת עדולם, מייצגים שלשה דפוסים של אנשי מלחמה:

1. "איש מצוק" - שיש לו מצוקה פנימית.
2. "וכל איש אשר לו נשא" - שיש לו מציקים חיצוניים.
3. "וכל איש מר נפש" - "בעל כעס וחמה וזה ילך לחרף נפשו בשדה המערכה".[59]

אולם, גם יחידה צבאית קטנה זו צריכה ארגון. התאור המסובך של הנכללים ב'גיבורים' הביא את המפרשים לעסוק בתרוץ ההבדלים שבין מנייתם בספר שמואל לעומת מנייתם בדברי הימים. המלבי"ם מצטט את דעת אברבנאל, שבספר דברי הימים נמנו כל החיילים שהצטרפו ליחידת הגיבורים בעת מלכות דוד, ובספר שמואל רק אלו שהיו עם דוד בכל מלחמותיו.

לפי דעה זו בונה המלבי"ם את שיטתו לארגון הגרילה של דוד:

מספרם הכולל מנה שלושים ושבעה איש, שלושים היו לוחמים ושבעה היו המסייעים. לשלושים היה פיקוד משותף של שלושה. ראש השלשה ולכן גם ראש השלושים היה עדינו העצני (הרג שמונה מאות פלשתים ביום אחד), השני בשלשה היה אלעזר בן דודו האחוחי, והשלישי, שמה בן אגא ההררי. נוסף על השלשה הראשונה היתה יחידה מיוחדת של דוד (הם העלומים ששאבו מים לדוד מבאר בית לחם שבמחנה פלשתים). יחידה זו כללה את אבישי בן צרויה, הגיבור שבכולם, בניהו בן יהוידע ואחי יואב עשהאל ואבישי.[60]

אמנם, לפי אזכוריהם בספרים הרלוונטיים, ולפי דברי אברבנאל, יחידת 'הגבורים אשר לדוד' המשיכה לתפקד גם כיחידת עילית ובעיקר כשרשרת הפיקוד לכלל צבא דוד. אולם, משהיה דוד למלך על כל ישראל, בראש צבא לאומי מאוחד ולא כמנהיג כנופיה, המשיכה המגמה מימי שאול של המעבר לשיטת גיוס כללית, עד שבתוך תקופה זו יש חזרה מלאה לשיטה שהיתה נהוגה

---

59. **שם**, כ"ב: ב.
60. **דבר שמואל** ב, כ"ג: ח-ל"ט. השוו: דון יצחק אברבנאל, **פירוש על נביאים ראשונים**, שמואל ב, כ"ג: ח, עמ' תא-תד במהדורת תורה ודעת, ירושלים, תשט"ו.

במדבר. כך נלמד מהחשש שמפגין דוד בעקבות מרד אבשלום. עד מרד אבשלום לא היו אנשי צבא מיועדים, אלא בעת מלחמה יצא כרוז גיוס והלכו מעצמם על פי מצות המלך. שכן, עד המרד היו כולם נאמנים לדוד והוא ידע שכשיקרא את העם למלחמה, יבואו. אולם אחרי מרד אבשלום ואחרי מרד שבע בן בכרי, ראה דוד, שסר לב העם מעליו וחשש שאם תהיה מלחמה ישארו הלוחמים בבתיהם. לכן רצה להנהיג שמספר יוצאי הצבא יהיה ידוע לו וכולם ירשמו בפנקס המלך, כדי שידע בשעת מלחמה מי העריקים, ויוכל להענישם. "כמו שהוא היום אצל מלכי ארץ, שבני החיל נזכרים ומנוים ומוכרחים לצאת לקראת נשק בעת הצורך".[61] כוונתו של דוד בספירה היתה: א. לספור כל איש מבני החיל ולכתבו, כדי שלא יעדר בעת מלחמה. ב. לספור את הצעירים כדי שידע מתי יגיעו לגיל גיוס. "ובוודאי רצה לערוך כמו שהוא היום בכל ממלכת אירופא, שכותבים כל בני המדינה מעולל ועד יונק, הנולדים והמתים, שנותם ומקומם"[62] (כל זאת בניגוד לדעתו של יואב שטען, שאין צורך במפקד, משום שדוד טועה בחששו שלא יתגייסו למלחמה הבאה).

הואיל ושיטת הארגון המיטבית המונחית על ידי התורה, היא גיוס כללי מתוך האומה כולה, צועד גם השרטוט הקרבי של צבא ישראל בהתאם להנחיה זו. לפיכך, המבנה הצבאי של עם ישראל בנוי אמנם על שני שבטים בעלי תפקיד צבאי מובהק, אבל בתוך מחנה הצבא כלולים כל שאר שבטי ישראל. כך מופיע שרטוט זה בברכת יעקב אביהם:[63]

מבנה המערך הצבאי נמתח בין שני קצוות. מן הקצה האחד, שבט גד הוא חיל החלוץ, ההולך בראש המחנה. גדודיו מתחלקים לשני תפקידים מלחמתיים: האחד, הכוח הלוחם בחזית מול פני המערכה, "הגדוד שיגוד נוכח האויב". השני, הכוח המאגף, "שזה נקרא עקבו של המחנה על שם שמעכב וסובב את האויב".

---

61. **דבר שמואל** ב, כ"ד: א. אירופה בתקופתו של המלבי"ם נוכחה לדעת את החשיבות שיש בגיוס חובה. שכן, מלחמות המהפכה הן שהוכיחו את הצורך ברפורמה בצבאות אירופה ובתוכה בשיטת הגיוס. 'חוק גיוס חובה' שיצר את 'האומה המגויסת' של המהפכה הצרפתית ולאחר מכן את ה־Grande Armée של נפוליאון, חוקק גם בפרוסיה ב־1814, בעקבות רעיונות שהובילו 'המתקנים' שבראשות גרהארד פון שרנהורסט. אמנם, בעקבות הרסטורציה של השנים שבאו לאחר מכן, חזר אט אט הצבא הפרוסי להיות מועדון קצינים אריסטוקרטי וגיוס החובה צומצם בהדרגה. אולם, עם עליית וילהלם הראשון לכס המלוכה נוער האבק מעל החוק ונקבעה חובת שירות של שלוש שנים בסדיר ועוד ארבע שנים במילואים. ראו: מייקל הווארד, **המלחמה בתולדות אירופה** (ת"א: מערכות, 1985), 94 - 113.

62. **דבר שמואל** ב, כ"ד: ב.

63. מתוך: **התורה והמצוה**, בראשית, מ"ט: י"ז-י"ט.

בקצה השני, שבט דן, המאסף. תפקידו לשמור מפני כוחות האויב "הנופלים מאחורי המחנה ומזנבים את כל הנחשלים". הוא הכוח המאומן להלחם בפרשים, שהם הראשונים לפגוע במחנה. מסעם רגלי ולא רכוב ותכונתם כתכונת "נחש עלי דרך", בשתי דרכים. במלחמה חזיתית ככוח משמר מרתיע וכ"שפיפון", במלחמה חשאית ובהתגנבות, כנחש "שנושך עקבי סוס ויפל רוכבו אחור".

דוגמה ליישום חלקי של הסדר המלחמתי שנקבע בצוואת יעקב היא במעבר הירדן. עד אז הלכו בני גד ובני ראובן כסדר השבטים, אולם לאחר שעברו את הירדן התמקמו בני גד בראש המחנה ונוספו להם בני ראובן, על פי הציווי "חלוצים תעברו". כל גדוד כלל חמישים לוחמים ובראשם שר חמשים, כאשר כלל הלוחמים שהעמידו שני שבטים אלו, היה כמחצית מאנשיהם, ארבעים אלף מתוך שמונים ושלשה אלף איש.[64]

לבסוף, המודל התיאורטי של המלבי"ם לארגון הצבאי המותאם ביותר למלחמה הוא עם 'מלומדי מלחמה', אשר המלחמה היא אורח חייהם. הארוע אשר מביא את המלבי"ם לנסח פירוט זה הוא הסיפור על מרגלי דן, שיצאו לחפש נחלה חדשה לשבטם (מרגלים מסוג 'תר' ו'מרגל' כאחד, ראו לעיל בסיווג). הדיווח של חמשת מרגלי דן (בהשוואה למרגלים ששלח משה - שכמותם היו גם הם כעין נשיאים, מראשי השבט - הניגוד ניכר) מנוסח באופן של שכנוע ("קומה ונעלה", "טובה הארץ", שופטים, י"ח: ט), ואף דרבון ("אל תעצלו", שם) לרשת את העמק הצידוני. מתוקף תפקידם הכפול, כאמור, מדווחים מרגלי דן גם דיווח צבאי. ראשית, תיאור הצידונים כעם בלתי צבאי. שנית, הבהרת המקרה המיוחד של אנשי ליש, הגרים בעמק ורחוקים משאר הצידונים, ולכן נתונים לגורלם ללא תקוה לתגבורת שתגיע בזמן. הדיווח הצבאי נועד להמחיש לבני דן עד כמה קל יהיה (אם להביא בחשבון, שלפחות לפי המערך הצבאי של שבטי ישראל, שבט דן הוא קרבי ביותר) לעלות ולרשת את 'ליש', שתהיה ל'דן'. אם כן, על פי הפסוקים המספרים על פעולת הריגול ועל הדיווח, בונה המלבי"ם הגדרה מקורית של 'מלומדי מלחמה', כתמונה הפוכה של הצידונים:[65]

א. עם המתפרנס מן המלחמה (הצידונים הם סוחרים ואנשי מקנה).

---

64. **נחלת יהושע**, ד: י"ב.

65. מתוך: **שפוט השופטים**, י"ח: ז.

ב. עם המאוים באופן קבוע (לצידונים אין אויב ולכן לא כרתו בריתות עם עמים קרובים, שיבואו לעזרתם).

ג. עם מסוכסך בתוכו על ידי מלחמת אזרחים (הצידונים הם עם החי באחוה פנימית).

ד. עם הנשלט על ידי מלך במלוכה שושלתית, שמחייבו להחזיק צבא קבוע. (אמנם המלבי"ם לא מוכיח מהכתוב מה היתה שיטת הממשל הצידוני, אולם הוא מסיק שזו ודאי לא היתה מלוכה שושלתית).

הקשר שבין 'מלומדי מלחמה', הגבורה והברית מופיע בפירוש המלבי"ם לקינת דוד. פתיחת הקינה מספרת כי מטרת השארת הפלשתים בארץ ישראל היתה כדי שישראל ילמדו קשת וזאת משום שישראל לא שמרו את הברית שכרת איתם ה', שבעבור הכניסה לארץ לא יכרתו ברית עם יושבי הארץ. כך, אם היו שומרים את הברית, לא היו נזקקים למלחמה. ברית זו, מבאר המלבי"ם, היא הכתובה ב'ספר הישר', "שעל ידי שלא שמרו ישראל את התנאי הזה הכתוב בספר הישר הוצרכו למלחמה".

אולם לא זו אף זו, במלחמה בפלשתים לא בלבד שהיו צריכים לכלי מלחמה ואף לא זכו לעזרת ה' במלחמה, הואיל והן שאול והן יהונתן היו דווקא מלומדי מלחמה, על פי דרך הטבע ניתן היה שינצחו במלחמה. יהונתן שהיה רובה קשת ושאול שנלחם בחרב ובחנית, כיסו את הצורך הצבאי בתאום בקרב, שכן רובה הקשת לוחם מרחוק ובעל החרב והחנית מקרוב. יתר על כן, המלבי"ם ממשיך ומפרש שמזוית ראיה צבאית נהגו שאול ויהונתן בדרך הנכונה. אם אמנם רובה קשת יסוג לפעמים כאשר יראה ששפך דם רב, אך לא כן יהונתן, "קשת יהונתן לא נסוג אחור". כמו כן, הלוחם בחרב ובחנית עלול לחשוש להתקרב אל גיבור מלחמה, "אבל חרב שאול לא תשוב ריקם". או לעתים "יפלו גבורים מצד חסרון הלימוד והאמנות של המלחמה וזה לא היה פה, שהיו מלומדי מלחמה" או "בשאין אהבה בינותם ואינן עוזרים זה לזה, שיאמר לאחיו חזק", אך לא כן שאול ויהונתן "שגם במותם לא נפרדו, גם מצד עצמם היה בהם הקלות שבנשרים והגבורה כאריות ששני אלה סימני הגבורה והחיל".[66]

הרמות השונות של ארגון צבאי מביאה את הדיון לשלב הבא, העיסוק בפעולה עצמה, לחימה.

---

66. הצטוטים בפרשת שאול ויהונתן מתוך: **דבר שמואל** ב, א: י"ח - כ"ג.

מלחמה

תת הפרק השני מעיין בדרכי ניהול המלחמה, מפתיחתה ועד סיומה, ההגבלות עליה, וסוגיה השונים.

הנהלים שמציג המלבי"ם כוללים את מהלך המלחמה, החל בטרום־מלחמה, העילה, דרך הנסיון להמנע ממלחמה, הקריאה לשלום, ועד הפעולות שלאחר המלחמה, חלוקת השלל.

בהגדרתו של המלבי"ם את 'מצב המלחמה' מהדהדת הגדרתו של הוגו גרוטיוס (1583 - 1645, ספרו "על משפט מלחמה ושלום" פורסם ב-1625), אשר הגדיר מלחמה כפרק הזמן בו מתנהלת ההתמודדות.[67]

המלבי"ם נזקק להגדרת המלחמה כ'מצב מלחמה' כאשר הוא פותר את הסתירה שבין ספר מלכים א, ט"ו: ט"ז, ל"ב, לבין ספר דברי הימים ב, ט"ז: א. ספר מלכים מוסר בשני הפסוקים את הסיכום ההיסטורי הבא: "ומלחמה היתה בין אסא ובין בעשא מלך ישראל כל ימיהם". לעומת זאת, בספר דברי הימים מסופר שרק בשנת שלושים ושש למלכות אסא עלה בעשא למלחמה. יתר על כן, בסוף הפרק הקודם בדברי הימים כתוב: "ומלחמה לא היתה עד שנת שלשים וחמש למלכות אסא" (דבה"ב, ט"ו: י"ט).

טרם פונה המלבי"ם לפתור את הסתירה בין שני הכתובים הוא מציג את הקושי שבחשבון השנים בין מלכות אסא למלכות בעשא שנוצר מן התארוך של דבה"ב לשנת המלחמה. בדבה"ב כתוב שבעשא עלה על יהודה בשנת שלושים ושש למלכות אסא. אולם, חשבון זה לא יכול להיות נכון משום שבשנת שלושים ושש למלכות אסא לא היה בעשא בין החיים. אם כן, מביא המלבי"ם את תשובת חז"ל (סדר עולם רבה, ט"ז) שהתארוך של דבה"ב מתחיל מפיצול המלוכה. כך, שנת שלושים ושש לפיצול המלוכה היא שנת שש־עשרה למלכות אסא. לאחר שפתר את שאלת התארוך עובר המלבי"ם לפתור את הסתירה באשר לשתי העדויות על המלחמה שבין אסא לבעשא. כך, מדייק המלבי"ם בין 'מצב מלחמה' ובין מלחמה בפועל. אכן, 'מצב מלחמה' השתרר בין אסא מלך יהודה ובין בעשא מלך ישראל כל ימיהם. הגדרת מצב זה נשענת על פריצתן של "קטטות" או "מלחמות קטנות" מפעם לפעם. המלבי"ם מוכיח זאת מהשוואה לתקופה הראשונה של מלכות אסא עליה נכתב "שקטה הארץ עשר שנים" (דבה"ב, י"ג: כ"ג). בתקופה שבאה לאחר תקופה זו לא שקטה הארץ

67. יהושפט הרכבי, **מלחמה ואסטרטגיה** (ת"א: מערכות, 1990), 37.

"ממלחמות קטנות" ולכן שרר בה מצב מלחמה. אולם, "המלחמה הגדולה" פרצה בשנת שלושים ושש לפיצול המלוכה היא שנת שש־עשרה למלכות אסא, בעקבות פלישת בעשא לממלכת יהודה וכיבוש הרמה.[68]

ניתוח לשוני של פעולות לחימה מופיע בפירוש המלבי"ם לספר דברים ומיושם בפירושו לספר יהושע. שלשת הצירופים להבחנה הם: 'מלחמה עם...'; 'מלחמה ב...; 'מלחמה על...'.

'מלחמה עם...' מוסבת על מלחמה שפורצת לא כתוצאה ממתקפה חד צדדית אלא כאשר שני הצדדים הלוחמים יוצאים בעת ובעונה אחת למלחמה זה בזה או כתוצאה מהתגרות של צד אחד שמובילה לבסוף למלחמה, כגון שהיתה מלחמת יהושע בלבנה, שמלכתחילה לא היתה מטרת יהושע להלחם בם, אלא לרדוף אחר חמשת המלכים, אולם הם יצאו לקראתו למלחמה.[69]

זירת המלחמה היא הנלמדת מהמבנה 'מלחמה ב...' בצרוף ב-העיר היא מלחמה המתנהלת בתוך גבולה של העיר, "שהעובר עד תוך העיר ולוחם בה"[70] הדוגמה לכך היא המלחמה בלכיש (יהושע, י: ל"א), שהרי "בלכיש כתיב וילחם בה".[71]

הסוג האחרון, 'מלחמה על...' היא מלחמה שמטרתה לכבוש את עיר החומה, "ובזה יאמר לפעמים שלוחם על העיר כשרוצה לכבוש החומה בחזקה ויאמר שצר עליה כשאינו יכול להפיל החומה וצר עליה בחיילותיו סביב להרעיבה ולהצמיאה על ידי שיתום האוכל והמים מן העיר וימסרו ביד האויב",[72] הדוגמה מיהושע היא בסיום כל מלחמה שערך יהושע עם הערים במערכה זו תקף לאחר שהכניען גם את עריהן המבוצרות: "ובכולהו כתוב וילחם עליה, כי היו ערי חומה וילחם עליה לתפוש את המבצר".[73]

העיסוק הלשוני משמש את המלבי"ם גם להבהיר את דברי התלמוד הבבלי במסכת עירובין, הנוגעים לדיני מלחמה. המדובר במלחמת דוד בקעילה שמוגדרת כמלחמה שענינה חמס להשחית גרידא, שההלכה היא שנלחמים גם בשבת, בתנאי שזו עיר הסמוכה לספר. ההבדל על פי המלבי"ם הוא בין מלחמה 'על העיר', לכיבוש החומה, ובין מלחמה 'בעיר' - פריצה לתוך העיר ומלחמה

---

68. ראו: **לב מלכים** ב, ט"ו: ט"ז; **ימי קדם** ב (דברי הימים) ט"ו: י"ט, ט"ז: א.
69. **נחלת יהושע**, י: כ"ט.
70. **התורה והמצוה**, דברים, כ: י.
71. **נחלת יהושע**, י: כ"ט.
72. **התורה והמצוה**, דברים, כ: י.
73. **נחלת יהושע**, י: כ"ט.

באנשיה. הפלישתים, אם כן, נלחמו בקעילה, בעיר עצמה, כך שלא היתה מטרתם לכבוש אלא להשחית בלבד. חיזוק לדעתו הוא מוציא מההבדל בין 'בוזז' ובין 'שוסס'. בעוד בוזז הוא הלוקח שלל לעצמו ושוסס הוא המשחית בלבד, שוב היו הפלשתים בקעילה 'שוסים'.[74]

וולצר, התר אחר השווה והשונה שבשפה האסטרטגית למול השפה המוסרית, מצביע על 'המילון', ככלי המבנה את המציאות, כך, לשם הדוגמה, ניתן לכנות את אותה מציאות צבאית, הנראית לעין הצופה, כחזרתם של אותם כוחות שלפני כן יצאו למתקפה, לאחוריהם, הן כ'נסיגה' והן כ'שיפור עמדות לאחור', כך, שהמילה היא הנותנת משמעות. אולם, התמונה של חיילים החוזרים לקו הקודם, או אף לעורפו, מוכים וחבולים, כאשר מספרם נופל משמעותית ממספרם לפני צאתם לקרב, היא תמונה שקשה לאפשר לה יותר מאשר משמעות אחת.[75] הרעיון, שמצב מסוים ניתן לפרשנות כפולה ברור למלבי"ם והוא מנסה להתמודד איתו על ידי הגדרה קשיחה למושג 'מפלה'. ראשית, הוא קובע כלל צבאי: "תחלת מפלה ניסה",[76] העולה מניתוחו את מלחמות התנ"ך. כך, האפשרות של 'שיפור עמדות לאחור' איננה אופציה צבאית ריאלית, מטרת הקרב היא הכרעה.

יחד עם זאת, הוא כן מכיר באפשרות של נסיגה זמנית, המאפשרת התארגנות והתאוששות לקראת התקפה מחודשת, כאשר שתי הדוגמאות לכך ניתנות במלחמת ישראל בפלשתים בשלהי כהונתו של עלי. הכלל הוא האם היתה נסיגה מסודרת, כמפלת ישראל הראשונה לפני פלשתים, טרם לקחו את הארון, שהיא איננה מפלה לגמרי, "כי לא נסו איש לאהליו רק שבו אל המחנה",[77] או, מנגד, המפלה השניה, כאשר עתה "לא שבו אל המחנה כמו בפעם הראשון ששבו בסדר כי עתה נסו ונתפזרו בלי סדר, ועל ידי זה היתה המכה גדולה מאד".[78]

במאמר מוסגר, אפשר לראות כאן דוגמה כיצד המלבי"ם נוטל מן הגמרא ובשינוי נוסח קל מעניק למשפט משמעות נוספת, אשר מותאמת לרעיון אותו הוא רוצה להשיג. בתלמוד הבבלי, מסכת סוטה מ"ד דנים במשמעות משפט

---

74. **דבר שמואל** א, כ"ג: א.
75. מיכאל וולצר, **מלחמות צודקות ולא צודקות** (ת"א: עם עובד, 1984), 21 - 23.
76. **דבר שמואל** א, ל"א: א.
77. **שם**, ד: ב.
78. **שם**: י.

המופיע במשנה: "תחילת ניסה נפילה", כאשר מדובר בהתר שניתן לשוטרים "לקפח רגליהם" של העריקים, כאשר הקשר הוא נפילה - רגליים. לאחר דיון, הגמרא הופכת את סדר המילים וקובעת את הנוסח: "תחילת נפילה ניסה", אשר כאמור אצל המלבי"ם הופכת ל'מפלה', מפלה צבאית.[79]

דיני מלחמה

הדיון במוסכמות מלחמה ראשיתו כבר ברעיון העתיק, המופיע אצל תוקדידס,[80] בדבר האינטרס לשמירה על נוהג מקובל בין האומות, על מידה מזערית של אמון הנובע מראיה תועלתנית, מתוך חשש ששבירת כל מוסכמה במהלך המלחמה, כגון רצח שבויים, תביא את הצד השני להשיב באותו מטבע. רעיון ה'מלחמה הצודקת' (bellum justum) התפתח במחשבה הצבאית המערבית והסתמך על מספר רב של תורמים מאפלטון ואריסטו דרך אוגוסטינוס ואקוינס, גרוטיוס וואטל ועד ג'והנסון וולצר.[81]

דין הפתיחה במלחמה

רעיון המלחמה הצודקת קובע עבור 'דין הפתיחה במלחמה' (jus ad bellum) שלשה סעיפים אשר יוצרים עילה צודקת למלחמה. הראשון שבהם, המהווה את ההצדקה הראשית למלחמה, הוא ההתגוננות בפני תוקפן. תוקפנות, הבאה לידי ביטוי בהפרת הריבונות והשלמות הטריטוריאלית, היא מעשה הפשע המובהק ביחסיהן של מדינות. לפיכך, ההתגוננות כלפיה ראויה או אף מתחייבת מן ההבט המוסרי. השני, מרחיב את רעיון ההגנה העצמית גם לתחום התגמול, כאשר הוא בא בתור ענישה על מעשה תוקפנות קודם. לבסוף, מתיר הסעיף השלישי גם לצאת למלחמה על מנת לתקן עוול שנגרם. ברם, סעיף זה מותנה בכך שתִּקּוּן העוול לא יגרום למעשה עוול גדול יותר. העקרון שעומד מאחורי תנאי זה הוביל לניסוח תנאי מגביל במאות החמש־עשרה והשש־עשרה. על פי תנאי זה, ההתר לצאת למלחמה מתקיים רק אם קיים סיכוי סביר שהמלחמה אכן תצליח להשבת המעוות לתקנו, שאם לא כן, הרי יש במלחמה הגדלת העוול ולא הקטנתו. כמו כן, המשיכה הדוקטרינה

---

79. במקום אחר הוא מביא את שני הנוסחים המקוריים, המקור והתִּקּוּן, ראו: **התורה והמצוה**, דברים, כ: ט.

80. David Bolotin, "Thucydides", in *History of Political Philosophy*, eds. Leo Strauss and Joseph Cropsey, 3rd edition (Chicago: The University of Chicago press, 1987), 18-19.

81. David Whetham, "The Just War Tradition: A Pragmatic Compromise", in *Ethics, Law and Military Operations*, ed. David Whetham (London: Palgrave, 2011), 65.

וקבעה הגבלה הקובעת שרק רשות מוסמכת רשאית לפתוח במלחמה או לאשר לכוחות לצאת לקרב. סעיף אחרון זה, עבר פיתוח על ידי גרוטיוס, באופן שהעמיד את כלל מורשת המלחמה הצודקת כנתון לשיקולה של המדינה הריבונית בלבד. הביטוי שנתן גרוטיוס לחלוקה הפוליטית המודרנית, החלוקה למדינות נפרדות, היה אצל ממשיכו, אמריך ואטל (1714 - 1767), למרכיב המהותי של המשפט הבינלאומי, המעמיד את הריבונות להפך מן הסולידריות הכל־נוצרית, זו שעוד היו לה שרידים בימי גרוטיוס. המגמות שעברו על הדוקטרינה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה הותירו את התנאי, שבמתן הלגיטימיות הבלעדית לפתיחה במלחמה לרשות מוסמכת, היא המדינה, כתנאי הראשי או אף היחיד.[82]

מסתבר שהמלבי"ם היה מודע לרעיון 'המלחמה הצודקת', על אגפיו השונים, בדיונו בריסונים שיש להטיל על יוזמת המלחמה. כך, מופיעה עילת המלחמה כמרכיב יסודי בניתוחו את תולדות הלחימה התנ"כית: "חק קבוע ונימוס כולל, שאין לעם ומלך ליפול על גבולות מלכים ועמים בלא איזה טענה מספקת, וכל העובר על החקים האלה ויצא בזרוע להחריב עמים ולגזול נחלתם יקרא בשם עריץ, מרגיז הארץ וכדומה".[83]

כך, מפרש המלבי"ם את ההשתהות של שאול טרם המלחמה בעמלק, כנסיון לעורר עילת מלחמה: "באשר אין מחוקי המלכים לתגר מלחמה בלא איזה עילה כענין מה לי ולך כי באת אלי להלחם בארצי, בקש שם מריבה בנחל שלפני ערי עמלק, ששאול אמר שהנחל והבקעה שייך אליו ועמלק רב עמו על זה עד שזה היה עילת המלחמה".[84]

דוגמה לטענת עילת מלחמה ולשיג ושיח בנסיון לדחותה, מופיעה בפירוש המלבי"ם למתקפת מלך בני עמון בצאתו להלחם בישראל. לפי המלבי"ם, מתוקף היותו של מלך בני עמון גם מלך מואב, חוזרות דרישות הריבונות שלו לזכויותיו על ארץ סיחון, אשר נכבשה על ידי בני ישראל לקראת סוף תקופת המדבר, כמו גם להחזרת החלק מארץ בני עמון שנכבש גם כן באותה מלחמה.[85] מתקפת בני עמון על הגלעד, אשר הביאה את זקני שבט מנשה למנות את יפתח לראש ולקצין עליהם, מובילה לתגובתו של יפתח לענות על

82. יהושפט הרכבי, **מלחמה ואסטרטגיה** (ת"א: מערכות, 1990), 69 - 80; ראו גם: מיכאל וולצר, **מלחמות צודקות ולא צודקות** (ת"א: עם עובד, 1984), 31 - 46, 65 - 151.
83. **תהלות דוד** (תהילים), ב: ז.
84. **דבר שמואל** א, ט"ו: ב.
85. **שפוט השופטים**, י"א: י"ג.

טענת העילה. בפירושו לשופטים פרק י"א, פסוקים ט"ו-כ"ז מסדר המלבי"ם ארבעה סעיפים בדברי יפתח למלך בני עמון:

א. ישראל לא לקחו ממואב ובני עמון מאומה. זאת על פי הכלל, שהטענה יכולה לחול רק אם לקחו מידו באופן ישיר ובלתי אמצעי. יתר על כן, לא רק שלא נלחמו בהם, אלא למרות שלאחר שביקשו ממואב ובני עמון לעבור בארצם ולא הניחו להם לעבור, אף שבזה היתה עילת מלחמה, בכל זאת סבבו את ארצם ולא פלשו לגבול מואב, נחל ארנון.

ב. הכיבוש במלחמת סיחון היה ארצות סיחון בלבד וגם מלחמה זו היתה לפי חוקי המלחמה, שסיחון הוא שפתח במלחמה לאחר שריכז את כוחותיו כנגד ישראל, משום שלא האמין להבטחתם שיסובבו את ארצו כפי שסובבו את מואב ובני עמון. כמו כן, ארץ סיחון שכבשו ממנו במלחמה היא ארץ האמורי ולא ארץ מואב ובני עמון.

ג. מלחמת ישראל בימי משה היתה ענין אלוקי וכל העמים ידעו זאת שה' הורישם "ומה לך לדבר שהוא מפלאי האלוהים והשגחתו?"

ד. ישראל יושבים בארץ זו כבר שלוש מאות שנה וכל המלכים מבלק והלאה החרישו, "וזו חזקה גדולה".

בטענות אלו דוחה יפתח את עילת מלך בני עמון למלחמה ואומר לו, שאין בצאתו למלחמה אלא "דבר רע נגד חוקי המלכים ונמוסי המדינות".

המלבי"ם מדגיש, שהמוסכמה הבינלאומית בדבר הדרישה לעילה בעלת צידוק מספיק איננה בעלת אופי טקסי בלבד, אלא עצם העלאת טענות הצדדים באופן פומבי לפני פרוץ הקרבות מאפשר ליצר משא ומתן, שיתכן וייתר את המלחמה על ידי פתרון בדרכי שלום: "כי מלחמה שתתהווה בין שני מלכים, אם תהיה כפי נמוסי המלכים לא בדרך עשק, יש לה בהכרח איזה עילה, כמו מריבה או טענה וכדומה, ולרוב יוכלו להתפשר ביניהם בטוב טרם נשקה המלחמה".[86]

כמו כן, העובדה שהמלבי"ם מעניק משמעות רבה לעקרון 'העילה הצודקת' מוכחת על ידי המקרה שבו הוא למד מהֶעְדֵּר עילה כלל חשוב. הכלל שלכל מלחמה יש עילה משמש למלבי"ם לפתח עקרון שניתן לכנותו 'העקרון העמלקי'. המטרה היא להדגיש את מלחמת עמלק, כיוצא מן הכלל המעיד על

---

86. **שפוט השופטים**, י"א: י"ב.

הכלל. אם נצפית מלחמה העונה על התנאים הללו, הרי היא צופנת בחובה מסר רוחני למותקפים.

הדיון ב'עקרון העמלקי' בא להדגים את המלחמה החורגת מכל הכללים. לפיכך, מונה המלבי"ם את העילות המקובלות למלחמה, שבעטיין, יילחמו "עם בעם וממלכה בממלכה" שאף אחת מהן איננה ניתנת ליישום על מתקפת עמלק:[87]

א. כיבוש ארץ והרחבת הגבולות.

ב. מתקפת מנע כנגד אויב המאיים על הגבול.

ג. הדרדרות למלחמה כחלק מסכסוך ארוך טווח.

ד. מלחמת הרתעה, להוכיח יכולת צבאית.

ה. מלחמת דת, להכחדת הכופרים.

מתקפת עמלק לא נבעה מאחת מסיבות אלו, משום ש:

1. המלחמה התנהלה במדבר ולכן לא היתה כאן ארץ לכבוש.
2. המלחמה התנהלה הרחק מגבול עמלק - "אשר קרך בדרך" - בני ישראל לא איימו על עמלק.
3. בני ישראל היו עם עבדים שיצא זה עתה ממצרים, לא היה יכול להתפתח סכסוך קודם.
4. לא רק שעמלק תקף עם עבדים בלתי מאומן במלחמה כלל, אלא את "הנחשלים", אלו המשתרכים מאחור, בכך לא הוכיח שום יכולת צבאית הראויה לכבוד ובוודאי שאין בכך להרתיע.
5. עמלק היה עם נטול דת, כפירה או דת לא הניעוהו להלחם.

עמלק, אם כן, נלחם בישראל מתוך אידיאולוגיה של שנאה. המשמעות של זה היא באופי המלחמה המְצֻוָּה על ישראל לנהל בעתיד כנגד עמלק. במלחמה שטבעה אידיאולוגי, אין מקום לפשרה, ותכליתה באחד משני הקטבים, חדלון או נצחון, כל זמן שלא התקיים אחד הקטבים, הצדדים נדונים למלחמת נצח, ועל כך מוסב ציווי הזכרון, עד השמדתו הסופית של עמלק, באחרית הימים.[88]

הסייג שמציב הצורך בעילה מתגבר עוד יותר כאשר מוסיפים לו את הדיון על הקריאה לשלום. המלבי"ם מביא את מחלוקת הפוסקים על השאלה: באלו מן המלחמות מחויבים לקרוא לשלום טרם הפתיחה במלחמה? הדעה הראשונה

---

87. על פי: **התורה והמצוה**, שמות, י"ז: ח; **דבר שמואל** א, ט"ו: ב.

88. על פי: **התורה והמצוה**, שמות, י"ז: ח, י"ד.

היא דעת רש"י והראב"ד, שיש לקרוא לשלום רק במלחמת הרשות ולא במלחמת שבע האומות. לעומתם, דעת רמב"ם ורמב"ן היא שיש לקרוא לשלום גם בעת מלחמה בשבע האומות. המלבי"ם מבאר שאף כי נראה כי דעת הספרי נוטה להתיישב עם השיטה הראשונה, הרי "שפשטות הכתובים משמע כדעת הרמב"ם". כמו כן, מבהיר המלבי"ם, הלשון 'קריאה לשלום' בתוספת האות למ"ד לעומת 'קריאת שלום' מצביעה על כך שהקורא לשלום הוא זה המבקש את השלום, שזה נעלה יותר, משום שעל כך נאמר: "בקש שלום ורדפהו כי גדול השלום".[89]

בהמשך הפרק (**התורה והמצוה**, דברים, כ: י"א - י"ז, י"ט), מגדיר המלבי"ם תנאים ועקרונות נוספים הקשורים לקריאה לשלום ולמלחמה בשבע האומות על ארץ ישראל:

1. ההענות לשלום תלויה בכך שהעיר עליה באים בני ישראל למלחמה אכן תסכים לשלום, משום ש"יש העונים שלום אבל בתנאים ידועים, רוצה לומר שמקבלים מקצת דברים אשר יבקשו מהם בעלי מלחמתם". אולם, אין די בכך, משום שאף אם יסכימו להעלות להם מס אין אלו אלא דברים בעלמא. לכן, יש צורך שהעיר אשר מסכימה לשלום תעשה גם פעולה שמוכיחה זאת. הכוונה היא לפתיחת החומה בפני בני ישראל, שרק אז נחשב שיש בינם שלום.
2. מן הפסוק: "והיה כל העם הנמצא בה" (דברים, כ: י"א), ומדברי הספרי: "לרבות כנענים שבתוכה" (דברים, שופטים קי"ט) מסיק המלבי"ם ראיה לדברי הרמב"ם, שהקריאה לשלום מחויבת אף כלפי שבע האומות. אין לדייק דווקא לעיר שיש בה גם כנענים מעורבים בין אומות אחרות אלא אף אם כל העיר כנענית. לעומת זאת, קיים סייג משמעותי ביותר שאוסר קריאה לשלום - תחת החוק שאין נלחמים אלא באויבים שהתגרו מלחמה תחילה - אל מול עמון ומואב.[90]
3. או שלום או מלחמה - ניתן להבין לכאורה מלשון הפסוק "ואם לא תשלים עמך ועשתה עמך מלחמה" (דברים, כ: י"ב), שאלו שני תנאים. אם לא תשלים ואף תפתח במלחמה, על ישראל להלחם בם, אך ישראל אינם מחויבים לתקוף אם העיר לא נענתה לקריאתם לשלום. אולם, מבהיר המלבי"ם, שאין פרוש הפסוק כך. אלא מדובר כאן בתפיסה

---

89. **שם**, דברים, כ: י.
90. ראו: **שם**, כ"ג: ז.

דיכוטומית: או שלום או מלחמה, ללא אפשרויות ביניים. לפיכך, אין זה ציווי אלא טבע הדברים. כך, אם העיר לא נענתה בחיוב להצעת השלום, היא תכריז מלחמה. זאת מוכיח המלבי"ם מהכלל שקבע בטיפולוגיה הלשונית שלו למלחמות, שכאשר הלשון היא: "מלחמה עם..." הכוונה היא "ששני הצדדים לוחמים זה עם זה בשוה". המלחמה לא תפרוץ כתוצאה של מתקפה של בני ישראל על העיר, אלא תהיה יציאה לקרב של שני הצדדים.

4. במלחמת הרשות מפרט המלבי"ם שלוש הלכות נוספות על פי הספרי (דברים, שופטים, קכ"ד-קכ"ו), ועוד אחת מדעתו. האחת, שלאחר הקריאה לשלום יש להמתין שלשה ימים ורק אז מותר להתחיל במצור. השניה, אין להתחיל מצור בשבת. השלישית, שהאיסור להשחית עץ מאכל לצורך המצור, חל כאשר מטרת המלחמה "רק לתפוש את העיר שתהיה שלכם", אולם אם הכוונה "להחריבה ולהשביתה מהיות עיר", מותר. לבסוף, אף שניתנה רשות לנהל מלחמה כנגד מי שיחפצו, הרי אינם מותרים להפר בזה שלום שיש להם עם אומה אחרת, כדי להשיג אילו שהם נכסים, "כי לא תעשה מלחמת הרשות כנגד עמים שאתה בשלום עמהם רק כנגד אויבים". חידוש זה של המלבי"ם חוזר בדבריו כאשר הוא מביא לכך סימוכין מייתור לכאורה בהזכרה השניה של "על אויבך". התבנית "כי תצא [...] על אויבך" מופיעה פעמיים בפרשת 'כי תצא' שבספר דברים. הפעם הראשונה מופיעה בפסוק הראשון של הפרשה, בפרק כ"א פסוק י': כי תצא למלחמה על אויבך" ובפעם השניה בפרק כ"ג פסוק י': "כי תצא מחנה על אויבך". אם כן, מדגיש המלבי"ם, הייתור השני בא ללמד שאין לצאת למלחמה כנגד מי שאינם אויבים מלכתחילה. כמו כן, אין הוא מתעכב אם הם בשלום דווקא, אלא עצם היותם לא־אויבים אוסר את המלחמה כנגדם. כך, ממשיך ומדייק המלבי"ם, שלא כמו אויב שנענה לקריאת שלום ובעקבות כך מותר להשית עליו מס, הרי במי שאינו אויב אסור לצאת למלחמה אף אם המטרה לגבות מס ממנו, "לכן בא הכתוב להוסיף שלא לצאת כלל נגד מי שאינו אויב".

הדיון בהבטים ההלכתיים של הקריאה לשלום והשפעתם על מהלך המלחמה מוביל לבחינת דעתו של המלבי"ם על החוקים המגבילים את ניהול המלחמה.

דין מהלך המלחמה

השאלה 'מי פתח במלחמה?' בחינת סיבותיו והתהיה עד כמה מעשה זה הוא מעשה של תוקפנות, אינן מייתרות את העמדת המשך המלחמה תחת הביקורת של השיפוט המוסרי. אף אם ניתנה תשובה אופרטיבית על השאלה: להגיב / להתקיף או לא? בחירת האמצעים במהלך המלחמה, היקפה, מידת הפגיעה בצד השני, ובעיקר הפגיעה בבלתי־מעורבים ימשיכו ויקבעו, האם מלחמה, בין אם נפתחה על פי 'דין הפתיחה במלחמה' ובין אם לאו, היא מלחמה צודקת. שני העקרונות שקבעה הדוקטרינה של 'המלחמה הצודקת' עבור הדין של מהלך המלחמה היו, עקרון המידתיות, הבוחן את האמצעים שננקטו ביחס למטרה אשר המלחמה באה לשרת, ועקרון ההבחנה בין לוחמים לבין לא־לוחמים. מעתה, היה זה 'דין מהלך המלחמה' (jus in bello[91]) אשר הקשה את שאלותיו כדי לעמוד בפרץ, ולו חלקי, של הרמטיות צו 'לא תרצח', כאשר משעה שניתן ההיתר להרוג, חובה היה על שני הסייגים "מתי?" ו"את מי?" להיות ברורים ללא צל של ספק ולהתנוסס לעין כל.

ההשערות באשר למה שנחשב כניהול מלחמה באופן צודק בתקופת התנ"ך בדרך כלל אינן עולות בקנה אחד עם התיאוריה של 'המלחמה הצודקת'. הכוונה היא להבחנה בין מעורבים ובלתי מעורבים, אי פגיעה בחסיני קרב, שמירה על הבט של מידתיות בפעולות המלחמה, הכרה בזכויות הנשמרות לשבויים והכרה בקיומם של אזורי אי־לוחמה.[92]

יחד עם זאת, המלבי"ם מציג סעיפים שיש בהם מיתון המלחמה וחזרה לשתי שאלות היסוד על ידי הגבלת מעשי ההרג לתחום מהלך המלחמה ופגיעה בבלתי מעורבים. אמנם הדוגמאות המובאות אצל המלבי"ם עוסקות במלחמות פנימיות, אולם על פי הניסוח שלו ברור מעל לכל ספק שכוונת המלבי"ם היתה לייסד חוקים כלליים.

---

91. על כך שהעיסוק בדיני 'מהלך המלחמה' איננו שכיח בדיון ההלכתי ראו: סטיוארט כהן, "מלחמה "פסולה" במסורת היהודית", בתוך: **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה**, משה הלינגר, עורך (ר"ג: אוניברסיטת בר־אילן, תש"ע), 336, הע' 3.

92. David Whetham, "The Just war Tradition: A Pragmatic Compromise", in *Ethics, Law and Military Operations*, ed. David Whetham (London: Palgrave, 2011), 80-82.; יהושפט הרכבי, **מלחמה** ואסטרטגיה (ת"א: משהב"ט, 1990), 80 - 84. ראו גם: מיכאל וולצר, **מלחמות צודקות ולא צודקות** (ת"א: עם עובד, 1984), 55 - 63.

א. **היתר המלחמה**. דרך המלחמה גודרת את ההיתר להרוג רק בתוך פעולות הקרב. לאחר המלחמה אין היתר להרוג אפילו אויבים. כך למד המלבי"ם מצוואת דוד לשלמה בנו, שהורה לו להעניש את יואב על כך שהרג את אבנר ואת עמשא לאחר "שהשלימו עם דוד כאילו עדיין עוסקים במלחמה". ההסבר של המלבי"ם לציווי זה, שהוא מדגיש שאינו מדין תורה אלא מדין המלכות, הוא, שתכליתו הסדר הבינלאומי התקין על פי אמנות והסכמות כלליות שבין מדינות. מעשה כמעשהו של יואב, "הורס ענין המלוכה ונמוסי המדינות להרוג השרים שכורתים עמהם ברית אחר כלות המלחמה".[93]

ב. **פשעי מלחמה**. בסעיף שעונה לדרישת ה'מידתיות' טוען המלבי"ם שאף כי ההרג הותר במלחמה, לא כל צורת הרג. הגבלות מוסריות, על פי האנושיות הבסיסית ביותר, לא רק על פי חוקי היהדות, התקבלו גם בחוקי המלחמה. דוגמה לפשע מלחמה מופיע בסיפור מנחם בן גדי, שקשר כנגד שלום בן יבש ומלך על הממלכה הצפונית עשר שנים. לאחר שהיה למלך, יצא מנחם בן גדי למלחמה כנגד תפסח. כבר בפתיחה עבר על חוקי המלחמה, כאשר צר על תפסח ובנותיה מכל ארבעת כיוניהן ולא הותיר רוח אחת לנמלטים: "הדין הוא כשצרים על עיר אין מקיפים אותה מארבע רוחות אלא מניח צד אחד פתוח שיברח מי שירצה וכן הדין שאין הורגים נשים וטף כמו שכתב הרמב"ם פרק ו' מהלכות מלכים, והוא הכה את תפסח שהיתה מארם ואת גבוליה שמצד תרצה ואת כל אשר בה לא נמלט איש כי לא פתח את הצד הרביעי כפי הדין וגם את כל ההרותיה בקע, שזה גם כן נגד חוקי המלחמה ונגד דת ישראל".[94]

ג. **חובת האזרחים לצבא**. האזרחים אשר הצבא נלחם עבורם, אף אם אינם אזרחי אותה מדינה ממנה בא הצבא אלא יצאו נשכרים ממלחמתו, שעל ידי כך ירחיק אויבים מגבולותיהם מחויבים בהאכלת צבא המלחמה. כלל זה מופיע במעשה סוכות ופנואל, אליהם פנה גדעון בדרישה להאכיל את צבאו, כאשר רדף אחרי מלכי מדין: "מצד החיוב באשר הם צבא מלחמה ורודפים אחר האויב, ודבר זה מוטל על השרים לתת להם מן המס אחר שהוא טובת הכלל".[95]

---

93. **לב מלכים** א, ב: ה.
94. **לב מלכים** ב, ט"ו: ט"ז.
95. **שפוט השופטים**, ח: ה. על מגמות שונות בהתפתחות היחס אל ה'בלתי־מעורבים' בתולדות

כמו כן, מוצגת על ידי המלבי"ם מלחמה אחת שלא חלו עליה דיני מלחמה כלל. הכוונה היא למלחמת ישראל במדין, אשר הדרך בה המלבי"ם מתאר מלחמה זו, מתכתבת עם רעיון המלחמה האמיתית הקלאוזביצית.[96] המשמעות ההלכתית של הטוטליות של מלחמה אמיתית, על פי המלבי"ם, באה לידי ביטוי בביטול דיני הפתיחה במלחמה ומהלך המלחמה. דין הפתיחה במלחמה בטל על ידי הציווי של "צרור את המדינים ואל תפתחו אליהם בשלום", ודין מהלך המלחמה בטל על ידי הצווי "והכיתם אותם כלם, שלא היה להם שום פליטה [...] שהקיפום מד' רוחות".[97] הסיבה לכך, על פי המלבי"ם, נסמכת על שני סעיפים. האחד, ארוע 'בנות מואב', שהיה בעצם ארוע 'בנות מדין'. לפי פירוש המלבי"ם, הנסמך על אברבנאל,[98] היתה העצה, להחטיא את ישראל על ידי פיתוים בידי הבנות לעבודה זרה, עצתו של בלעם לבלק. אולם, בלק לא שמע לעצה זו "והלך לדרכו [...] ובלעם הלך לשוב למקומו ועבר דרך מדין וגלה עצתו להמדינים והם קבלו עצתו".[99] השני, אם המדיינים היו אויבים וביקשו להפיל את ישראל עוד קודם לכן, יתר על כן עתה, כאשר פנחס הרג את כזבי בת צור נשיא מדין, "אי אפשר שתתנו להם פלטה בעתיד כי מעתה הם שומרים עליכם משטמה [...] והם מוכנים תמיד לנקום מכם בעבור זה".[100]

יחד עם זאת, יש לציין שלאחר שהכריע, לכאורה, מביא המלבי"ם דעות נוספות בענין ביטול דין הפתיחה ומהלך המלחמה. ככל הנראה המסקנה הראשונית נראתה לו קיצונית מדי, בעיקר כאשר היא איננה מתיישבת עם פסקי הרמב"ם. כך, הוא מצטט את דעת ר' נתן בספרי (במדבר, מטות, ל"ח), שבני ישראל הצטוו להשאיר למדינים רוח רביעית, כדי שיוכלו להמלט מן המצור.[101]

הדין שלאחר המלחמה

גם בסעיף זה, הגישה שמציג המלבי"ם רחוקה מהרעיון המקובל המטיל על

הלחימה, ראו: Martin van Creveld, "The Clausewitzian Universe and the Law of War", *Journal of Contemporary History* 26 (1991): 410-414.

96. אף כי החלוקה ל'מלחמה אמיתית' ו'מלחמה ממשית' איננה מקורית של קלאוזביץ, אלא רווחה בצבא הפרוסי, ראו: ג'ון קיגן, **תולדות הלחימה** (ת"א: דביר, 1996), 30.
97. **התורה והמצוה**, במדבר, כ"ה: י"ז.
98. דון יצחק אברבנאל, **פירוש על התורה**, במדבר, כ"ה: א.
99. **התורה והמצוה**, במדבר, כ"ה: א.
100. **שם**: י"ח.
101. **שם**, ל"א: ז.

עושי הצדק שלאחר המלחמה (jus post bellum), לייסד שלום טוב יותר מזה שקדם לה. אולם, ניתן למצוא הדהוד מסוים לרעיון של זכויות הנשמרות למנוצח,[102] בסעיף השני להלן.

א. **שלל.** ארבעה מונחים משמשים כדי לציין סוגים שונים של שלל: 'שבי', 'מלקוח', 'שלל', 'ביזה'. ההבדל הראשוני הוא על פי הנשבה. 'שבי' ו'מלקוח' הם רק בשלל חי, 'שבי' מיוחד רק לאדם שבוי ואילו 'מלקוח' יכול להורות גם על אדם וגם על בהמה. 'מלקוח' באדם הוא לעבדות, אולם 'שבי' איננו מחייב זאת. ההבדל בין 'שלל' ל'ביזה' הוא שהשלל הוא כלל הרכוש "הנשאר אחר נפל בעליהם במלחמה",[103] והביזה היא או אחרי שלקחו השלל וחילקוהו או שלקח כל אחד לעצמו. לכן, ביזה היא גם בעת המלחמה, איש לעצמו, שמחזיר מיד הגוזל. במלחמות שבראשן מלך, השלל הוא הרכוש הכללי הנלקח במלחמה טרם חולק והוא שייך למלך. הדבר נובע מכך שהבעלים כבר התייאשו וכל השלל כאילו לא היה שלהם מעולם, על פי דין של המציל מן הגייס במקום שהתייאשו בעלים. כבוד המלך הוא שאת השלל מחלק המלך למחנהו.[104]

ב. **מנצח ומנוצח.** גם סיום הקרבות בנצחון אחד מן הצדדים איננו מתיר, לדעת המלבי"ם, למנצח, לעשות ככל העולה על רוחו כנגד הנתונים לחסדו. כך, מבדיל המלבי"ם בין נצחון על ידי כניעה ובין נצחון לאחר מערכה כבדה. אבן הבוחן המבדילה בין זה לזה היא הזכות להגליית המנוצחים, והסרת העבודה הדתית מארצם על ידי ביזת קדשיהם. הדוגמה המשמשת למלבי"ם על מנת להבהיר זאת היא הגליית יהויקים מלך יהודה על ידי נבוכדנצר מלך בבל. בעוד יהויקים נמסר על ידי ה' לנבוכדנצר, בשל חטאי יהודה, והיה לעבדו שלוש שנים, תוצאה שיש להחשיבהּ כניעה ולא הכרעה על ידי קרב, הרי הוגלה יהויקים ונבזזו כלי הקֹדש. אולם, המלבי"ם איננו מאשים את נבוכדנצר בהפרת הנוהג הבינלאומי, אלא דווקא בחוסר אמונה בה', שהעניק לו נצחון זה.[105] לעומת זאת, מלך שעשה כנגד נוהג זה הוא מלך אשור, שעל כך מכנהו המלבי"ם: 'עריץ'. שלמנאסר מלך אשור, מדגיש המלבי"ם, לא נזקק

---

102. David Whetham, "The Just war Tradition: A Pragmatic Compromise", in *Ethics, Law and Military Operations*, ed. David Whetham (London: Palgrave, 2011), 83-84.
103. **שם**, במדבר, ל"א: י"א-י"ב.
104. **דבר שמואל** א, ל: י"ט-כ.
105. **יפה לקץ** (דניאל), א: ב.

למלחמה כנגד העמים אותם כבש, אלא תקף את ארצם בהפתעה. אשר על כן, לא רק שהכבוש היה בנקל אלא שגם האוצרות נפלו לידו כפרי בשל. למרות זאת, לא נהג כדרך המלכים, שהיו משאירים את העמים ומטילים עליהם מס, אלא שינה את הגבולות המדיניים שבין אומה לאומה, העביר עמים מארצם לארץ אחרת, אף את אלו שיש להם מסורת של אזרחות אחת משך דורות. זאת, כדי לגרום לפיזור העמים שימנע מהם להתארגן למרד כנגדו. כך, מתאר המלבי"ם את דברי ההתפארות של מלך אשור:

> אני הסרתי הגבולות, כי הגליתים מארצם והושבתי שם עמים אחרים, לא זאת לבד כי גם שלקחתי מהם גם הזכות שיוכלו לטעון על ארצם בעתיד, לאמר הארץ הזאת שלנו היתה, כי התחכם להחליף את יושבי הארצות באופן שהתבלבלו הגבולות ונתערבו עד שלא ימצא להם זכות בעתיד. ולא לבד [...] גם היושבים בארץ מזמן כביר הורדתים והגליתים.[106]

השמירה על כבודו של המלך המנוצח, אפילו עד סופו המר, מופיעה בארוע של המשפט שעשה גדעון בזבח וצלמנע. ראשית, קובע המלבי"ם, כי אין להרוג מלכים הנכבשים, אלא אם כן, ניתן לדון אותם למוות במשפט. למשל, הדין הבינלאומי יתיר, לדעת המלבי"ם, לגזור עונש מוות על מלכים שנכנעו ואחר כך מרדו. לפי דין זה, דן גדעון את זבח וצלמנע על הרג אחיו, שנעשה שלא על פי היתר המלחמה, הנדון לעיל. שנית, כאשר הגיע שלב הביצוע של גזר הדין, בעוד גדעון ציוה על בנו להוציא לפועל את משפטו, דרשו זבח וצלמנע, שמפאת כבודם, ראוי שהדבר ייעשה על ידי גדעון איש הגבורה שנצחם, שכן "להרוג מלכי ארץ יאתה לך".[107]

טיפולוגיה של מלחמות

ייחודה של ההגות הצבאית של המלבי"ם מתבדלת אף מן המעט שכתבו הוגים יהודיים אחרים על הנושא. ככל הנראה, דווקא משום כך, מתיר המלבי"ם לעצמו לפתח מודלים ומבני תיאוריה חדשניים ומרתקים. הדוגמה לכך היא עיסוקו בטיפולוגיה של מלחמות. המלבי"ם נוטה שלא לאמץ את הטיפולוגיה השלטת בכיפה בדיון ההלכתי, אלא מאבחן מלחמות על בסיס של מבנה מקורי. המבט הריאליסטי ממשיך ומנווט, עד כמה שהדבר נראה רחוק, גם את

---

106. **חזון ישעיה**, י: י"ב.

107. **שפוט השופטים**, ח: כ"א. ראו גם **שם**: י"ח.

פרשנותו הצבאית של המלבי"ם לתוך המסגרת שהוא מספק על מנת לפרש את מלחמות התנ"ך. הכוונה לשיטת ההגדרה שלו את המלחמות על פי הטווח של מידת הנס הפעיל במלחמה. בד בבד, השיטה המקיפה של המלבי"ם איננה מאפשרת לו להתעלם מאירועי מלחמה המעלים שאלות אחרות. לכן, מציג המלבי"ם את ההגדרות שלו להבטים שונים של המלחמה. כך מסווג המלבי"ם מלחמות לפי שני מאפינים: מטרת המלחמה, המלחמה המוגדרת על פי מניע ותוצאה, המופיעה בדיונו בגדרי מלחמת המצוה ובמלחמת הנקמה; היקף המלחמה והאסטרטגיה הננקטת במסגרת מלחמה מוגבלת ובלתי מוגבלת, היבט הבא לידי ביטוי בדו-קרב ובמלחמת מצור.

כאמור, הטיפולוגיה המרכזית, הן בהלכה והן בהגות היהודיות, זו העוסקת ב'מלחמת מצוה' לעומת 'מלחמה רשות',[108] איננה תופסת מקום מרכזי אצל המלבי"ם. יחד עם זאת, פטור בלא כלום אי אפשר, בעיקר כאשר מדובר במושגים בעלי השלכה הלכתית.

המדובר הוא במחלוקת בין חכמים לר' יהודה במשנה, אשר נסבה על השאלה באיזה סוג של מלחמות חל מתן הפטור מגיוס כפי התנאים המופיעים בספר דברים (החתן, הירא ורך הלבב), ובאילו לא. לכאורה, המחלוקת היא על הגדרות כאשר חכמים ור' יהודה משתמשים במושגים שונים. אולם מהדיון התלמודי עולה שמחלוקתם היא עקרונית. כדי לפתור זאת, נעשית הפרדה בין שתי נגזרות הלכתיות העולות מהגדרת מלחמות. האחת, מתי חלים פטורי הגיוס? והשניה, האם הגיוס למלחמה פוטר את המתגייס ממצוה אחרת? כאשר הכלל המשמש בסיס לדיון זה הוא: 'העוסק במצוה פטור מן המצוה'. מן הדיון התלמודי מתברר שעל פי הדעה אשר מציגים חכמים קיימים שני סוגים של מלחמות, מלחמת רשות ומלחמת מצוה ואילו לפי ר' יהודה, המוסיף גם את מלחמת החובה, שלשה. מן הדיון עולה כי המחלוקת נסבה על המושג הנוסף של ר' יהודה.

---

108. ספרי, דברים, שופטים, צ"ח; תלמוד בבלי, סוטה, מ"ד ע"א. להגדרת מלחמת מצוה ומלחמת רשות, חילוקי הדינים בינהן ופרטי המחלוקת בין ר"י לחכמים ראו: הרב שמריהו אריאלי, **משפט המלחמה** (ירושלים: ראובן מס, תשל"א), יא-טו; הרב אפרים טכורש, **כתר אפרים** (ת"א: מורשה, תשכ"ז), סי' א; הרב שלמה יוסף זוין, "מלחמה לאור ההלכה", **תורה שבע"פ** יג (תש"ל): קמג-קמח; הרב יהודה גרשוני, "מלחמת רשות ומלחמת מצוה", **תורה שבע"פ** יג (תש"ל): קמט-קנו; הרב שאול ישראלי, **עמוד הימיני** (ת"א: מורשת, תשכ"ז), קמז-קמד; הרב מנשה שמרלובסקי, "מלחמת רשות ומלחמת מצוה", **ספר הראל** (חיספין: ישיבת ההסדר הגולן, תש"ס), 47-87.

לפיכך, מוסכם על הכל מתי חלים הפטורים (מלחמות בית דוד, שהן רשות לדעת הכל) ומתי לא (מלחמת יהושע, 'מצוה' אצל חכמים ו'חובה' אצל ר' יהודה). אולם, השאלה היא מהי אותה מלחמה המוגדרת 'מלחמת מצוה' אצל ר' יהודה, שאצל חכמים אין בה מצוה. מלחמה שפוטרת מקיום מצוה אחרת אצל ר' יהודה, אבל לא אצל חכמים.

המלבי"ם מגדיר את שלשת המושגים כדעת ר' יהודה.

ראשית, שני המושגים שאין בהם מחלוקת הלכתית, כאמור, אלא רק מחלוקת בהגדרה (אף כי מטרתה של זו היא הכנה לקראת המחלוקת על המושג הבא, כאמור):[109]

1. 'מלחמת חובה' - המלחמה לכיבוש הארץ מידי שבעת העמים בימי יהושע, היא המלחמה היחידה שדרשה את הגיוס המלא.
2. 'מלחמת רשות' - מטרתה להגדיל את שטח הממלכה, עושרה או כבודה, הדוגמה המתבקשת היא כמובן מלחמות דוד.

'מלחמת המצוה' של ר' יהודה שאצל חכמים היא בגדר רשות מבוארת בגמרא כמלחמה שנועדה "למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתו עלייהו" [להחליש עובדי כוכבים כדי שלא ילחמו בישראל] (תלמוד בבלי, סוטה, מ"ד ע"ב). בהבנה המילולית נראה כי מדובר במלחמת מניעה. מלחמה אשר נועדה למנוע איום עתידי מתוך תפיסה הרואה את העמים שלא הורשו מתוך ארץ ישראל, כאיום פוטנציאלי, אם צבאי ואם רוחני. אולם, לא מתברר די הצורך אם מדובר באיום ממשי, והאם כל עכו"ם הופך לאיום? לפיכך, נראה כי המלבי"ם מבהיר את כוונת הגמרא במלחמת מניעה, על ידי שינוי גוון לכיוון של מלחמת הגנה. לפי המלבי"ם, גדר מלחמת המצוה של ר' יהודה היא "כנגד אויבים הרוצים לצאת לקראתם". כך, המלבי"ם מכניס כאן שני מרכיבים רבי משמעות - איבה וכוונה.

להבנת הדברים, מתבקש להביא את הגדרות המלבי"ם עבור 'אויב', 'צר ו'שונא'. 'אויב' הוא בעל הכוונות, רוצה להרע. 'צר' הוא העושה פעולה מלחמתית ממש. כך, יתכן 'אויב' שאינו 'צר', משום שעדיין איננו מוציא לפועל את אשר הוא מבקש לעשות. כמו כן, יתכן 'צר' שאיננו 'אויב', משום שהוא גזלן הפושט על הנכסים ואין לו איבה כלפי העם. כמו כן, יש הבדל בין 'אויב' לבין 'שונא'. ה'אויב' "איבתו גלויה והם המקובצים למלחמה [...] והשונאים אינם מקובצים למלחמה רק שומרים שנאה בלב".[110]

---

109. על פי: **התורה והמצוה**, דברים, כ: א.

110. **שם**, במדבר, י: ל"ה, ראו גם **שם**, ט.

במלחמת המצוה, מבאר המלבי"ם, מדובר ב'אויב. כמו כן, ב'אויב' ולא ב'שונא', משום שאינו מסתפק בשמירת איבה, אלא מתכוון לצאת למלחמה בישראל. לכן, האיום הפוטנציאלי הופך לאיום קרוב ואולי אף מיידי. אם האויב המדובר טרם יצא למלחמה (עדיין איננו 'צר'), אם מחוסר מוכנות או מכל סיבה אחרת, זהו רק עיכוב, סופו לצאת למלחמה בישראל. מלחמת הגנה יזומה כנגדו, להסיר את האיום המרחף, היא מצוה.

בנוסף לכך, הלשון "לקראתם" ולא "כנגדם" אומרת דרשני, ויתכן שהמלבי"ם מנסה לקשור זאת למלחמות ישראל במדבר, כנגד העמים שהפריעו את התקדמותו של העם בדרך לכניסה לארץ, או ככלל כלפי כל עם שעומד באופן כלשהו בדרכו של עם ישראל, בין אם בתוך הארץ ובין אם מחוץ לה. דעת המלבי"ם בנדון זה יכולה להתפרש כהרחבה כמו גם כצמצום. בעוד הגמרא קובעת שכל מלחמה בעכו"ם היא מצוה על פי ר' יהודה, הרי על פי המלבי"ם רק כאשר מדובר על עם הידוע באיבתו לישראל שאפשר יהיה להגדירו כ'אויב', כמו גם שידוע שיש לו כוונה מעשית לצאת ולהלחם בישראל, תהיה המלחמה בו בתוך תחולת המצוה. מצד שני, את הכלל של המלבי"ם ניתן להרחיב גאוגרפית כדי להגדיר כמצוה את המלחמה באויב בעל כוונות בכל מקום שהוא, בעוד הגמרא משאירה זאת בארץ ישראל בלבד.

מלחמת מצוה בעלת הבט ייחודי היא מלחמת ישראל במדין המתוארת בספר במדבר, אשר מוגדרת כמלחמת נקמה. המלבי"ם מגדיר מלחמת נקמה על פי שלשה עקרונות אשר עליהם להיות נוכחים בארוע:[111]

- משפט
- צדק
- הרתעה

בחינה של עקרונות אלו כמו גם מניעים נוספים למלחמה, הם מלחמת הצלה ומתקפת מנע, מופיעה בפירוש המלבי"ם למלחמת בני יעקב בשכם. המלבי"ם מצדיק את הפעולה לחיסול שכם על ידי התנאים: 'משפט', 'צדק' ו'הרתעה', אליהם הוא מוסיף את מרכיבי ההצלה והמניעה.

עשיית המשפט על ידי מלחמת הנקמה בשכם מכוונת לשני פשעים שנעשו שם, אשר מנוגדים ל'חוק הטבעי' המנוסח ב'מצוות בני נח'. ראשית, שכם בן

111. **התורה והמצוה**, במדבר, ל"א: ב.

חמור, אשר לקח את דינה "בחזקה, בגזל ובאונס",[112] עבר הן על איסור הגזל והן על איסור הנאוף. שנית, בני העיר, "שלא עשו משפט בשכם".[113] המעשה שעשה שכם היה ידוע לכל ובכל זאת לא שפטוהו, ובכך עברו על מצות 'דינים'.

הסיבה השניה המופיעה כאן היא ההרתעה. טעם זה מתבאר מהויכוח בין יעקב לבניו לאחר מעשה. בעוד יעקב טוען, שהמתקפה ערערה את מעמדו בעיני בני הארץ ואף מעמידה אותו בסכנה שיתאספו כולם כנגדו, טוענים בניו את ההפך. דווקא משום שהם המעטים, שזה מקרוב באו, על התגובה לנסיון הראשון לפגוע בהם להיות חריפה, אשר בעקבות כך תיווצר הרתעה כלפי יושבי הארץ, "וצריך להראות להם כי יש לאל ידינו להנקם מן הנוגע בנו לרעה".[114]

כמו כן, הטעם שהוא בגדר מלחמת הצלה, הוא הוצאת דינה מבית שכם, שללא מלחמה לא היה ניתן להצילה, "והותר ליעקב להוציאה מרשותו ע"י הריגת אנשי שכם, שהיו הורגים אותם כי היו נכונים למלחמה". הטעם השני מעמיד את מתקפת בני יעקב כפעולת מניעה כנגד מלחמה שהיתה עלולה להתרגש עליהם מאנשי שכם. כך, אחד מהטיעונים שהרצה שכם בפני אנשי עירו, כדי שיאותו למול עצמם, היה שעושרו של יעקב עתיד לפול לידיהם. אמנם, אנשי שכם השתכנעו מכך, אולם התחרטו מפאת הכאב שגרמה להם המילה, "והיה בדעתם לנקום בבני יעקב על שגרמו להם הכאב הזה".[115]

האבחנה הלשונית של דרגות המלחמה מופיעה במושגיו של המלבי"ם בהבחנה בין המלחמה הבלתי מוגבלת, אשר בה ההיקף המכוון של ההרג מתבטא על ידי 'להכות את...', לעומת מלחמה, שהמלבי"ם מזהה בה את המנגנון של 'להכות ב...', שמשמעה מלחמה מוגבלת למקום מסוים לזמן מסוים ולמספר מסוים מתוך האויב, בקרב אחד, אך לא להכריע את צבא האויב כולו.[116]

צורת לחימה ייחודית היא הדו-קרב או 'התייחדות הלוחמים', שהיתה מקובלת בעת העתיקה ובימי הביניים עד תקופת הרנסנס כצורת לחימה מוגבלת, אשר מדגישה את ההבט הטקסי של המלחמה לעומת הבט ההכרעה שבו, על ידי העמדת נציג או קבוצה קטנה מכל צד של הלוחמים. צורת לחימה זו מצריכה

---

112. **התורה והמצוה**, בראשית, ל"ד: ז.
113. **שם**: כ"ה-כ"ו.
114. **שם**: ל"א.
115. **שם**: כ"ה-כ"ו.
116. ראו: **דבר שמואל** א, כ"ג: ג- ד.

תנאים מוסכמים לקרב ובעיקר למשמעות תוצאותיו, כך שמשעה שאחד הצדדים ניצח על הצד המפסיד לקבל את התוצאות.[117]

אברבנאל, שכתב פירושו בתקופה בה היה הקוד האבירי בשיאו,[118] מבקש לבדוק סעיף אחר סעיף, האם ההתמודדות שבין גָּלְיָת לבין דוד עומדת אכן בתנאים ההכרחיים. תשובתו היא: לא. עימות גָּלְיָת - דוד איננו יכול להחשב כדו־קרב משום שאיננו עומד בדרישה לעשותו תחת כמה תנאים המקובלים בין המלכים:

1. סיבת המלחמה: סכסוך או ויכוח וכאן לא היה כזה.
2. על דו־קרב להתנהל רק לאחר שכל תנאיו סוכמו בין הצדדים ואף נחתמו בחוזה עם עדים.
3. על שני הצדדים בדו־קרב להיות שוים זה לזה בכלי המלחמה אשר איתם.
4. יש להעמיד שופטים שיבחנו כל העת את העמידה בתנאים ובחוקים וכן לכפות קיום התנאי שהוסכם.

אף כי בתקופתו של המלבי"ם איבדו החוקים האביריים את משמעותם, מתייחס המלבי"ם לפירושו של אברבנאל ומברר האם חלו כאן תנאי 'התיחדות הלוחמים', אם לאו? לצורך כך הוא מחלק את הארוע לשניים. בחלק הראשון, גָּלְיָת אכן קרא לישראל להכריע את הסכסוך בינם לבין פלשתים בדו-קרב של שני גבורים, נציג מכל עם.

כמו כן, דוחה המלבי"ם את סעיף 1 של אברבנאל ומוכיח, שודאי שהיה סכסוך מוקדם בין פלשתים ובין ישראל. בתחילה היו ישראל משועבדים לפלשתים, לאחר מכן מרדו ושמו עליהם את שאול למלך. כעת רצו פלשתים להחזירם לעבדותם.

אולם, הקריאה לדו־קרב לא נענתה. לכן, בחלק השני של הארוע מסביר המלבי"ם מה היו הסיבות לאי מילוי התנאים. ישראל לא הסכימו שבאמצעות דו־קרב יקבע גורל עם שלם אלא על המלחמה להתנהל בין עם לעם ובין ממלכה לממלכה. בנוסף לכך, סעיף 3 של אברבנאל לגבי אי־שויון כלי הנשק,

---

117. ראו: יהושפט הרכבי, **מלחמה ואסטרטגיה** (תל אביב: משרד הביטחון, 1990), 397.

118. ראו: אברבנאל, **פירוש על נביאים ראשונים**, שמואל א', י"ז: י.

הוא עבור המלבי"ם מקום להוכיח מציאות ה' והשגחתו לעמים ולישראל, ויתור דוד על השימוש בכלי נשק סביר הוכיח שהמלחמה היא לה'.[119]

לבסוף, דווקא בתוצאות קרב זה יש ממד מסוים של הכרעה, על פי כללי 'התיחדות הלוחמים', אף אם לא במלואם. אף כי לא היו לעבדים, כפי התנאים שהציע גָּלְיָת, עצם הבריחה של הפלשתים משדה הקרב מביאה לסיום פרק זה בעימות ישראל - פלשתים.

ג'ון קיגן מזהה שלשה סוגים של התבצרות: המקלט, שנועד לשמש מגן בנוי מפני התקפה; המעוז, המשמש גם כבסיס עבור הכוחות המגנים ליציאה אל מחוץ למבצר להגנה המונעת התקפה, ולשליטה באזור הסובב את המבצר; והביצורים האסטרטגיים, מערכת של מעוזים השולטת על קו רציף ומתכוונת להיות מחסום בלתי עביר מפני פולשים. הדרך היחידה של העת העתיקה למלחמה כנגד מבצר, כך קיגן, היתה בדרך של 'המצור היזום' - תקיפה ישירה של המבצר, נסיון לכובשו על ידי טיפוס או הרס החומות. כל דרך אחרת כמו הטלת קליעי אבן לא היתה יעילה.[120]

לפי המלבי"ם, פעולת בקיעת הביצורים היא 'מְחִתָּה', "שהיא הפך מבצר ומעוז - שמת מבצריו מחתה".[121] כמו כן, עוסק המלבי"ם בשני סוגים של עיר מבוצרת: 'עיר מבצר' ו'קריה בצורה'. אשר הגדרותיהן מביאות לידי ביטוי את ההבדלים בין הגנה פעילה לבין הגנה סבילה. העיר האזרחית שנחשבת לעיר מרכזית מפאת גודלה או חשיבותה נקראת 'קריה'. כאשר מתעורר צורך להקיפה בחומה, היא מקבלת את השם: "קריה בצורה". את ההגנה שמספקת החומה לעיר ניתן לכנות 'הגנה סבילה'. לעומת זאת, המובן של 'הגנה פעילה' ישויך לערים מוקפות חומה, שמלכתחילה היו מיועדות להיות בסיס לכוחות המגנים. ערים אלו נקראות תמיד 'ערי מבצר' או 'ערים בצורות', "כי זה עיקר תוכן בנינם שנעשו להשגב בו מפני אויב".[122]

הגנה פעילה שהופכת למתקפה ומתבררת כטעות בשיקול דעת צבאי היא המקרה של סיחון. המלבי"ם מכתיר את השליחות בסגנון פייסני, שנקט משה

---

119. על פי: **דבר שמואל** א, י"ז: ח-ט, מ"ג, מ"ז.

120. ג'ון קיגן, **תולדות הלחימה** (ת"א: דביר, 1996), 137 - 140. על ההתענינות הרבה בתקופת ההשכלה בתורת ההתבצרות של מרשל וובן, אמן הביצורים של לואי XIV, כמייצג 'הרוח הגיאומטרית' בהגות הצבאית, ראו: עזר גת, **מקורות המחשבה הצבאית המודרנית** (ת"א: מערכות, 2000), 38 - 40.

121. **מוסר חכמה** (משלי), י: ט"ו.

122. **התורה והמצוה**, במדבר, ל"ה: י"א.

כלפי סיחון בבקשתו לעבור בארצו: "תכסיסי המלחמה ותחבולותיה". התכסיס נועד לעורר את סיחון לצאת למתקפה על ישראל החונים מחוץ לגבולו, בשדה הקרב הפתוח. אילו לא היה עושה זאת אלא מתבצר בעריו היתה המלחמה נושאת אופי אחר, של מלחמת מצור, שהיתה מאפשרת לסיחון לנצל את יתרון הפתיחה:

> אם היה נסגר בערי חומה לא היה אפשר לכובשו, וגם לא היה אפשר שיעברו בגבולו ביד חזקה כי אי אפשר לעבור במדינת האויב ולהניח ערים בצורות וצבא המלחמה מאחריו פן יפלו עליהם ממבצריהם ותהי להם המלחמה פנים ואחור.[123]

אולם כעת, "לאחר שנפלו גבוריו בשדה המערכה היה נקל להם לכבוש את ערי מבצריו".[124]

לעומת זאת, דוגמה להגנה פעילה משולבת במתקפה, יושמה על ידי בני עמון. מדובר בהחרפה שראשיתה בתקרית דיפלומטית, בה עלב חנון בן נחש מלך בני עמון בשליחים ששגר אליו דוד עם דברי נחמה על מות אביו. בני עמון (חנון נעלם מהספור בשלב זה) שחששו מתגובה, הזעיקו את צבאות ארם צובא, ארם רחוב, מעכה ואיש טוב. אולם, דווקא ריכוז הכוחות של העמונים, בצרוף צבאות ההצלה שבאו לעזרתם, מביא את דוד לצאת להלחם. הטקטיקה של בני עמון היתה לחלק את הכוחות שעמדו לרשותם לשני חלקים. את צבאות ההצלה שלחו להלחם בשדה, והם עצמם נלחמו בשער העיר.[125] יעילותה של הטקטיקה מתבררת במהלך הקרב ובסיומו. יואב שהיה מכותר, הורה על נסיגה לצורך הערכות מחדש, שהתבטאה גם היא בחלוקת צבאו לשנים. אולם, אף לאחר שמימש את שינוי הטקטיקה שלו, ולמרות שהכף נטתה לטובתו וחיל ארם יצא מהמשוואה, לא הסתיימה המערכה בהכרעה.

שלב ב' של הסכסוך, לאחר שנה, נפתח כבר במטרה להביא להכרעת בני עמון ובירתם רבת. לכן, נראה כי המלבי"ם מיישם כאן תפיסה טקטית שניתן להקבילה ל'מצור היזום'. המלבי"ם מפרש את התשובה שהעביר דוד ליואב על הדיווח שלו לקראת הנסיבות שהובילו לקראת הכרעה באופן ייחודי לו. ההבנה המקובלת פירשה את "כזה וכזה תאכל החרב", כאמירה צינית בסגנון 'אכזר

---

123. **שם**, דברים, ג: ל.

124. **שם**, במדבר, כ"א: כ"א-כ"ה.

125. **דבר שמואל** ב, י: ח.

מכל המלך': זו היא דרך המלחמה, יהרגו האנשים כאשר יהרגו.[126] אולם המלבי"ם בוחן אמירה זו מנקודת מוצא של לוחמת המצור. ראיה ראליסטית של אמנות המלחמה כמביאה לידי מסקנה מוסרית. תפיסתו של המלבי"ם בוחנת את הטקטיקה שנקט יואב כדי להכריע את המצור, בטענה, שלא זו בלבד שלא היתה בגדר הקרבת חיילים שלא לצורך אלא זו: המטרה של ההוראה ליחידת העילית של יואב להתקרב לחומה, היתה להביא את המלחמה לידי הכרעה - בדיוק התפקיד המוטל על אותה יחידה. אנשי הַחַיִל שהרסו את החומה גרמו להמעטת מספר ההרוגים בקרב הצבא הרגיל, שהיו ודאי הולכים ומתרבים ככל שהיו נשארים בעמדה של צרים מן השדה החשוף אל מול המתבצרים. כאשר אלו היו פוגעים בהם על ידי חצים ואבנים, ובהתאם לשיטת 'ההגנה הפעילה', היו פושטים עליהם מפעם לפעם במתקפות פתע, שתוצאותיהן היו ש"תאכל החרב כפליים מאשר יאכלו החצים והאבנים". אולם, "כי בעת יתקרבו אל החומה [...] ובכבשם החומה לא תאכל החרב כפעם בפעם".[127] אם כן, הוראתו של דוד ממשיכה את רעיון זה כאשר הוא מנחה את יואב להעמיק את ההתקפה על העיר עד להריסתה, כדי לקצר את המצור.

הטיפולוגיה של המלחמה הניסית

החידוש של המלבי"ם בגישה המודדת את מידת הנס הפעיל, מונח בהתייחסות רציונלית להבט, שמלכתחילה קשה לייחס לו ממד רציונלי.

טווח המדידה של מידת הנס הפעיל נמתח בין שני קצוות תיאורטיים.

הקצה האחד של טווח המלחמה הניסית, מייצג את האפשרות בה היה משה הכובש את ארץ ישראל. במלחמה זו, אם היתה מתרחשת, היו עשרת העמים נופלים בפני משה מאליהם בדרך נס.[128]

המלחמה הקרובה ביותר לקצה התיאורטי איננה מלחמה כלל כי אם נפילת המצרים בים סוף. את הפסוק המבהיר זאת מעל לכל ספק: "ה' ילחם לכם

---

126. ראו למשל:פירוש **מצודת דוד**, שמואל ב', י"א: כ"ה. סיכום של הרעיון ועמידה על ההקשר להתדרדרותו המוסרית של דוד, על יסוד העקרון 'עבירה גוררת עבירה', מצוי אצל יהודה קיל, **דעת מקרא**, שמואל ב' (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1981), תכ"ח-תכ"ט.

127. **דבר שמואל** ב, י"א: כ"ה.

128. **שם**, דברים, ג: כ"ד. ראו גם: **שם**, במדבר, י: ל"ה, י"ג: ט"ז, כ: י"ג; **תורה אור**, במדבר, שלח. כיבוש משה היה אמור להכניע את כל עשרת העמים ולא רק את השבעה, משום שמשה אמור היה לכבוש גם את ארצות אדום, עמון ומואב. כיוון שבסופו של דבר לא משה כבש אלא יהושע, נשארו ארצות אלו לכיבוש בימות המשיח. **התורה והמצוה**, במדבר, כ: י"ד.

ואתם תחרישון" (שמות, י"ד: י"ד), מפרש המלבי"ם במעט המחזיק את המרובה: "ומה שתחשבו שתצטרכו למלחמה ה' [י]לחם בשבילכם, כי הם באים להלחם עמו והוא מלחמת ה' לא מלחמתכם ואתם תחרישון".[129]

מלחמה זו מלמדת כלל מוביל, שיוסיף ויופיע גם בשאר הנקודות על הטווח. התנהלותה של מלחמה זו, אף אם אינה צריכה כלל פעולה מלחמתית ממשית מצד בני ישראל, כפי שידרש מהם בהמשך, היא מצריכה פעולה כלשהי, המראה את אמונם וביטחונם, "שיסעו אל תוך הים שבזה יראו אמונתם ובטחונם בה' ובזכות זה אנוסס נס להתנוסס".[130]

העדרו של עקרון זה הוא גם זה שמסביר את ביטולה של המלחמה התאורטית. הרי ישראל לא נכנסו לארץ ישראל בראשות משה, לדברי המלבי"ם, משום חטאם בחוסר אמונה וכפירתם ביכלת ה': "מפחדם להלחם עם אנשי הארץ הגבורים ולא האמינו כי ביד ה' להלחם עם יושבי הארץ ולהכניעם לפניהם".[131] לכן, הניסוח של כלל זה כאשר הוא עובר לשמש עבור מלחמות ריאליות משנה את ניסוחו ומרחיב את משמעותו עבור מלחמה ריאלית: "אז תאכלנו חרב אדם - כמו שהיה ברוב מלחמות ישראל שה' הפילו אויביהם לפנים והם השמידום בחרב".[132]

הקצה השני של טווח המלחמה הניסית הוא מלחמה 'על דרך המקרה'. סוג זה של מלחמה גם הוא תיאורטי, משום שלפי השקפת המלבי"ם, שהיא ההשקפה התורנית הכללית, אין מעשה ובכלל זה פעולה מלחמתית ללא עזרת ה'. אולם, דוגמה אחת, הקרובה ביותר לקצה, היא המלחמה בחרמה, שנעשתה בניגוד לצו ה' ומתוך המשך הטעות של העם, שעדיין לא הבינו את מהות המלחמה הנסית. ישראל קיבלו את דברי המרגלים, שאין ביכלתם לרשת את הארץ מפאת עָצמת העמים הגרים בה. טענה זו עלתה מתוך הסברה, שהמלחמה על הארץ תהיה טבעית. כך, גם לאחר שהתודו על חטאם, המשיכו עדיין להחזיק באותה סברה, אלא שכעת סברו שבידם לנצחה, "שכח ישראל מספיק לנצח את הכנעני גם מצד הטבע [-] אז אמר ה' שבדרך מלחמה אי אפשר שינצחו, רק אם ה' בקרבם בדרך נס".[133]

---

129. **שם**, שמות, י"ד: י"ד. שכטר טוען שהנס אצל המלבי"ם הוא בעל מקום "לגיטימי", ראו: ש' צבי שכטר, "משנתו של המלבי"ם" (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ג), 81 - 82.
130. **התורה והמצוה**, שמות, י"ד: ט"ו.
131. **שם**, במדבר, י"ד: א.
132. **חזון ישעיה**, ל"א: ח.
133. **התורה והמצוה**, דברים, א: מ"א-מ"ב, ראו גם: **שם**, במדבר, י"ד: מ"א-מ"ב.

המלבי"ם רואה במידת הנס הפעיל במלחמה אמצעי צבאי מן המניין וברמת ההיתכנות להתגשמותו, במלחמה הקרובה, שיקול רציונלי, שקובע, ראשית, את ההערכות למלחמה ובהמשך, את ניהולה. המשמעות היא בכך, שהמדובר במלחמות ריאליות. שלא כמו בקצוות, שמייתרות את פעולת המלחמה לגמרי, אם משום שאין בה צורך, בקצה האחד, ואם משום שאין לה תוחלת, לא משנה כמה משאבים יגויסו, בקצה השני, הרי באמצע, מידת הפעולה האנושית במלחמה נקבעת ביחס למידת הנס הפעיל. כך, בגיוס ובהחלטה האם ניתן להלחם במסגרת הכח הקיים, "צריך לשער כח הלוחם נגד כח הנלחם אתו ואין לצאת למלחמה נגד עם החזק ממנו", וכן בצורת ניהול המלחמה באמצעות "תכסיסי מלחמה" וכמובן בתוצאותיה, "ויהושע עשה מלחמה ימים רבים, ורבים מגוי הארץ שלא יכול להורישם כי חזקו מהם".[134] כמו כן, שלא כמו בקצוות, אין הבטחה גורפת או כללי ניהול כלליים לגבי כל המלחמות. מעתה ואילך, כל מלחמה תנוהל באופן שונה בהתאם לתנאים המשתנים, הדרישות שהיא מעמידה בפני המצביא, וכל זאת אל מול יעדיה.

המלחמות שניתן להגדירן כקרובות ביותר אל הקצה של המלחמה הניסית הן מלחמות משה במדבר, הראשונות נגד סיחון ועוג ולאחריהן המלחמה כנגד מדין. ברם, על רצף המלחמות הניסיות מקדימה מלחמת מדין את שתי המלחמות שקדמו לה בסדר מסירת הדברים.

הסיבה לכך היא, שמלחמת מדין מהווה מקרה מיוחד על הרצף, מתוקף היותה מלחמת נקמה. מתוך כך נובעים שני הבטי המלחמה השזורים זה בזה, ההבט המעשי וההבט הניסי. אשר אולי מייחדים את מאפייני מלחמה זו אף מעבר לטווח של המלחמה הניסית. הכוונה היא שבמלחמת מדין מדובר לא בעזרת ה' במלחמה, ואפילו לא מלחמה של ה' עבור ישראל, אלא כשותפות של ישראל וה' בנקמה במדין.

כמו כן, דגם המלחמה הניסית התיאורטית בא לידי ביטוי על ידי בעל הזכות שבשלו בא הנס. מלחמת מדין, כמו המלחמות שהיו אמורות להתרחש בכיבוש הארץ, היא מלחמה שמיוחסת למשה, משה צווה על ידי ה' לנקום במדינים, ולא בני ישראל. המצאותו של משה עדיין במנהיגותו, היא שאפשרה לבני ישראל לזכות, "שתהיה נקמה נסית שהנסים נעשו על ידי משה ובזכותו".

אם כן, בצד הלוחמים "הנוקמים", ששלחו ישראל למלחמה, נשלח גם פנחס הכהן, נושא 'כלי המלחמה' הניסיים: "ארון הברית וחצוצרות התרועה". כך

---

134. **תורה אור**, במדבר, שלח, ראו גם: **התורה והמצוה**, במדבר, י"ג: ט"ז.

שהנצחון והכבוש היו "בדרך נס": ראשית, בבחינת מערך הכוחות, "כי מדין היתה מדינה גדולה כמו שנראה מסך הטף שהחיו ולא היה אפשר שי"ב אלף יכבשו אותה". שנית, שותפות ה', "שבאמת היה ה' הנוקם". אם כן, מה היו הסיבות שבגינן השתתפו ישראל בכל זאת במהלך הלחימה? האחת, כדי יתנהל קרב שיהיה עד כמה שאפשר "בדרך מלחמה" ריאלית, בהשוואה לים סוף או לקצה הטווח התיאורטי. השניה, שתקוים גם "נקמת בני ישראל".[135]

כאמור, המלחמות הקרובות למדין על הרצף, הן מלחמות סיחון ועוג. אשר למרות שמלחמות אלו היו בהנהגת משה ועל אף שהעם היה, בתקופה זו, ראוי לנס, מה שמבדיל בינן לבין אופי המלחמה התיאורטית הוא בהזדקקות לפעולה מלחמתית בפועל.

כאמור לעיל תכסיס המלחמה נועד להביא את סיחון לנטוש את מבצריו. זאת משום שמידת הנס הפעיל היתה מוגבלת רק למלחמה בשטח פתוח, "שנתן ה' אותו בידנו בשדה המערכה". בעקבות כך נפלו גם הערים הבצורות בפני ישראל, שהרי "הניח עריו ומבצריו בלא חיל מלחמה".[136] לאחר סיחון, גם עוג "בא לקראתם פתאום"[137] וגם אותו נתן ה' בידם "ונפלו גבוריו בשדה[...] ולא הוצרכנו לצור על מבצריו ימים רבים כנ"ל אצל סיחון והגם שהיו ערים מרובים ששים עיר והגם שהיו ערים בצורות".[138]

העקרון של צד נסי וצד מעשי במלחמה מופיע גם במלחמת עמלק, שמקדימה את מלחמות משה במדבר מבחינה כרונולוגית אבל נמצאת בנקודה מאוחרת יותר על הטווח של מידת הנס הפעיל. במלחמה זו מתרחשות, על פי המלבי"ם, שתי פעולות צבאיות זו בצד זו, האחת ניסית והשניה טבעית. כאשר ההבט הריאלי של הנס בא לידי ביטוי גם בשני מישורי הגיוס, שתי קבוצות של לוחמים, בעלי יכולות שונות. לצורך המלחמה הניסית, גויסו "יראי חטא" ולצורך המלחמה הטבעית, "אנשי חיל". אם כן, שלא כמו במדין, שהכבוש והנצחון היו בידי ה', ובני ישראל רק יצאו לנקום. כמו גם, שלא כמו במלחמות סיחון ועוג, אשר פעולתם היתה רק התחבולה והתכסיס. במלחמת עמלק היה על יהושע לנהל מלחמה, "וצא הלחם בעמלק" (שמות, י"ז: ט). הפעולה הניסית שהיתה ביד משה: "אנכי ניצב על ראש הגבעה ומטה האלוקים בידי" (שם) היתה רק

135. הצטוטים בפסקה זו מתוך: **שם**, ל"א: ו.
136. **שם**, ב: ל"ג.
137. **שם**.
138. **שם**, דברים, ג: ו.

לעזרת יהושע במלחמתו. יתר על כן, לא הצליח יהושע להכריע לגמרי את עמלק אלא רק "ויחלש יהושע את עמלק" (שם, י"ג): "לא גבר עליו בנס גלוי רק לפי חרב, על ידי חרב ומלחמה".[139]

נקודת המפנה ממלחמות משה הנסיות למלחמות יהושע בנסים הקרובים, אם פחות ואם יותר, אל הטבע, מתוארת בהרצאת משה בפני העם על הקורות אותם במדבר. משה משתמש באזכור מלחמות סיחון ועוג כדי להרגיע את חשש העם, לפני הכניסה לארץ ישראל, ממלחמות הכיבוש שמצפות להם. המלבי"ם מפרש את דברי משה: אמנם, מלחמת הכיבוש בהנהגת יהושע לא תהיה המלחמה שהיתה אמורה להיות בהנהגת משה, אלא מלחמה הקרובה אל הטבע, אבל עזרת ה' במלחמה מובטחת, "כי ה' אלוקיכם הוא הנלחם לכם" (דברים, ג: כ"ב). ההוכחה, אפוא, שבמלחמות סיחון ועוג, לא כוחו הצבאי של ישראל עמד לרשותו אלא עזרת ה', לכן "כמו שעזר לכם במלחמת סיחון ועוג כן יעשה לכלם".[140]

הסיבה שאף כי ישראל אינם ראויים למלחמה הניסית המלאה, גם המלחמה 'בדרך הקרובה אל הטבע' תהיה מעורבת בניסים, כפולה. מהצד הרוחני, שהבטחת ה' איננה חוזרת ריקם, אלא שאינם ראויים לכך כעת. לפיכך, או שההבטחה תושהה ותדחה לזמנים אחרים, או שתלבש לבוש אחר ותעבור המרה, אם בהיקף אם בקדושה. שנית, ההבט המעשי, הואיל והתכלית היא כיבוש, הנחלה והורשת הארץ, עזרת ה' במלחמה היא צורך ריאלי:

> בדרך הטבע אי אפשר שתכבשם, אם מצד עצמם שהם גדולים ועצומים, אם מצד ערי מבצריהם ערים גדולות ובצורות בשמים, אם מצד ראשי הצבא שלהם שהם עם גדול ורם [...] שכבוש זה אינו בכח ידך או בכח המערכה.[141]

יתר על כן, עזרת ה' מובטחת להם במלחמה, לא מחמת צדקתם, הנעדרת, כאמור, כי אם חרף חוסר זכותם אלא רק בעבור זכות אבותיהם, "למען הקים את השבועה שנשבע לאבות".[142]

---

139. **שם**, שמות, י"ז: י"ג.
140. **שם**, דברים, ג: כ"א - כ"ב.
141. **שם**, ט: א- ג.
142. **שם**: ה.

כמו כן, מעבר לגרסת המלבי"ם לחטא המרגלים ומי מריבה, שמובילה את הקו הפרשני שלו לענין אי־כניסת משה לארץ, ולכן ההזדקקות למלחמה טבעית, מוסיף המלבי"ם נדבך נוסף להסבר.

האופן הנוסף להסבר הוא חסד. חוסר האמונה שהוכיחו ישראל ביכולת ה' היא החטא החמור ביותר. לו אכן היתה המלחמה ניסית לבסוף, היה עלול להגזר על מתי מדבר שלא להיות מנוחלי העולם הבא,[143] משום שלא האמינו בהיתכנות של מלחמה נסית. לכן, עשה ה' עמהם חסד וקבע כי המלחמה על הארץ תהיה מלחמה יותר קרובה אל הטבע מאשר היה צריך להיות בתחילה. כך, אם המלחמה אכן טבעית, יש לכאורה ביטול מעיקרו של חטאם, שהרי חששם היה ממלחמה טבעית. זו המשמעות על פי המלבי"ם של "סלחתי כדבריך":

> זה עצמו היה מחסדי ה' שלא השקיף על הסבה רק על המסובב, שאחר שנתגלגל בסוף המלחמה טבעית, צריך לשער כח הלוחם כנגד כח הנלחם אתו ואין לצאת למלחמה נגד עם החזק ממנו.[144]

עקרון נוסף, המופיע במלחמות יהושע, לכיבוש הארץ, הוא זה המנוסח בפסוק: "מעט מעט אגרשנו מפניך" (שמות, כ"ג: ל).

תכליתו הריאליסטית של עקרון זה מונחת גם היא על הבסיס של אמת המידה הניסית של המלחמה. כך, כיבוש משה התיאורטי היה אמור לכלול, מעבר לאופי המלחמה גם היקף שונה של כיבוש. כיבוש מלא של ארץ עשרת העמים, כולל עבר הירדן. בכיבוש זה היתה מובטחת התרבות מהירה, שמעל הטבע, של עם ישראל, שמטרתה התיישבות מלאה בכל שטחי הארץ. אלא, הואיל והדרגה בה עמדו ישראל טרם הכניסה לארץ היתה נמוכה יותר מאשר היתה אמורה להיות, הרי מעבר להשעיית ההבטחה למלחמה ניסית והמרתה להנהגה שונה, בניסים נסתרים הקרובים אל הטבע, כאמור, היתה גם הנחלה מצומצמת יותר.

לפיכך, מחד גיסא, על מנת שישראל לא יתיישבו בארץ שוממה מאדם, שהיא כר גידול מזמין לחיות פרא, "ארכה המלחמה ימים רבים". מאידך גיסא, כדי

---

143. על פי מחלוקתם של ר' עקיבא ור' אליעזר אם לדור המדבר יש חלק לעוה"ב, תלמוד בבלי, סנהדרין ק"ח ע"ב, במשנה והדיון בגמ' ק"י ע"ב.
144. **תורה אור**, במדבר, שלח.

שישראל לא יחויבו לעמוד מול "מלחמה כבדה בתמידות", נחלקה המלחמה כולה לשני שלבים:[145]

א. שלב 'המלחמה הכבדה' - נערכה כאשר "התקבצו מלכים רבים" על יהושע, אשר הכה אותם מכה רבה, אולם, כאמור, לא גורשו מן הארץ, כדי שישראל ינחלו את הארץ רק באופן הדרגתי בשלב הבא:

ב. שלב 'הימים הרבים' - שאמנם העמים המוכים חזרו לשבת במקומותיהם באופן זמני, אולם ללא מלכיהם שנפלו בידי יהושע בשלב 'המלחמה הכבדה' ולפיכך, "נפל עליהם פחד ולא התקבצו עוד וכבשם אחר כך מעט מעט לבל תרבה עליהם חית השדה".

הדיון שמתנהל בין משה לבין בני השבטים שביקשו היתר הלכתי להתיישב בעבר הירדן משמש עבור המלבי"ם על מנת להגדיר הבטים עקרוניים בהגדרת המלחמה הנסית. בני גד ובני ראובן מתחייבים לפני משה לשמש חיל החלוץ בכיבוש הארץ, אולם, הדיוק בלשון מורה על שני עקרונות שעל פיהם יכול לפעול חיל החלוץ, הנובעים מהבטי המלחמה הנסית:[146]

א. לפני ה' - מלחמה נסית, "והם הולכים לפני ה' ההולך בראשם ויפיל אויביהם חללים בדרך נס". עבור המלחמה הנסית צריכה להיות הכנה, כדי להיות ראוים למלחמה הנסית נדרש לצאת למלחמה בבטחון מלא שה' ילחם להם ולא לבטוח כלל בכוחם, "אז כן גם ה' ילך בראשם בדרך השגחי נסיי ויפיל אויביהם לפניהם חללים".

ב. לפני בני ישראל - מלחמה טבעית, "שבני ישראל הם הלוחמים בכח ידם ובגבורתם והם יהיו ההולכים בראשם בכח גדול וביד חזקה".

הבט ההכנה והבטחון מופיע בפרוש הכפילות לכאורה של הדין ודברים שבין משה לבינם. הסיבה לכך היא על פי דברי חז"ל, שבני גד ובני ראובן הקדימו הטפל לעיקר.[147] העיקר, מדגיש המלבי"ם, הוא הנפש האלוקית, לאחר מכן הגוף ורק לבסוף הרכוש, אולם בני גד ובני ראובן הקדימו בדבריהם את תכניתם לבנות עבור רכושם, ואת רכושם וטפם הקדימו לצווי האלוקי בכיבוש הארץ ולכן נהגו שלא כהוגן.

---

145. על פי: **התורה והמצוה**, דברים, ז: כ"ב.

146. **שם**, במדבר, ל"ב: כ.

147. ראו: מדרש תנחומא, פרשת מטות, סימן ז.

אולם, אם יצאו חלוצים באמונת מלחמה ניסית, אז הם מוכיחים שאינם חוששים לצאנם מפני אויב, אלא רוצים להקים גדרות כדי לשמור על צאנם שלא יתפזרו. לפיכך, אם יעשו כן ויצאו למלחמה 'לפני ה'' בכוונה של מלחמה נסית, הרי "והייתם נקיים מה' ומישראל, בין מה' שלא יקרכם עוון במה שעשיתם את העיקר טפל וטפל עיקר ובין מישראל אחר שעברתם את הירדן ונלחמתם".

אולם, אם לא יעשו כן, הרי הם מוכיחים שאין כוונתם לצאת למלחמה 'לפני ה'' באמונת מלחמה ניסית ואז יהיה חטאם גם לה' וגם לישראל.

בתשובתם, הפכו בני גד ובני ראובן את סדר הדברים שפירטו בבקשה הראשונה, והחזירו את העיקר למקומו. ראשית, יבנו ערים לטפם ולנשיהם ולאחר מכן גדרות לצאן. שנית, הקפידו לומר שיצאו למלחמה 'לפני ה'', "בכוונה הראויה שתהיה המלחמה נסיית".

כמו כן, בתחילת הדיון עם משה מתחייבים בני גד ובני ראובן שלא לחזור לבתיהם שבעבר הירדן אלא רק לאחר ששאר השבטים ינחלו את הארץ. רק כאשר כל שבט יישב לבטח על אדמתו בנחלתו, מוגן בעריו ועל ידי חיילותיו, יוסר החשש שיושבי הארץ ישובו ויתקפו. אולם, משה מבהיר להם שאם כוונתם למלחמה באמונה ניסית הרי אין צורך בהמתנה זו אלא הם רשאים לעזוב מיד לאחר הכבוש. לא יכולתם המלחמתית נדרשת כאן בשמירה על אחיהם עד אשר ינחלו, אלא עקרון הערבות וההשתתפות במלחמה שהיא צו ה' על כל בני ישראל. לכן, ציוה לאלעזר הכהן ויהושע, "לתת להם את ארץ הגלעד תכף אחר הכבוש קודם החלוקה". על כך עונים בני גד ובני ראובן ב"תשובה ניצחת" ומביאים את הדיון לסיומו: כאשר משה דורש מהם שיצאו למלחמה 'לפני ה'' בכוונת אמונה במלחמה ניסית, הרי הוראתו לאלעזר ויהושע לתת להם את עבר הירדן רק לאחר הכבוש יש פגם שמקשה עליהם לקיים את הדרישה מהם. אם הם מחויבים לצאת 'לפני ה'' באופן טהור לשם שמים, הרי כאשר מצפה להם גמול על כך כאשר ישובו מזרחה,

> הלא יעלה על לבנו התועלת שנקבל מהליכה ואי אפשר שנלך בלא שום פניה אחרת רק לשם שמים ולכן צריך שתתן לנו ארץ הגלעד במתנה תיכף בין נלך למלחמה בין לא נלך כבר הוא שלנו, ובזה יקל עלינו ללכת בכוונה מיוחדת רק לשם שמים כי אין לנו פניה אחרת מתקות שכר.[148]

---

148. הצטוטים בדיון זה מתוך: **התורה והמצוה**, במדבר, ל"ב: כ-ל"ב.

במאמר מוסגר, יש לומר, שפירוש זה של המלבי"ם לסיכום פרשת בני גד ובני ראובן ועבר הירדן המזרחי הוא ייחודי אל מול תילי תילים של הלכות ודיונים רבים המתבססים על המושג ההלכתי "תנאי בני גד ובני ראובן".[149] המלבי"ם, על מנת לשמור על עקיבות עם העקרון של המלחמה הנסית, קובע שלמעשה התנאי לא חל לבסוף על בני גד ובני ראובן. ניתן להסיק מפרשנות מרחיקת לכת זו[150] עד כמה רעיון המלחמה הנסית מרכזי במחשבתו של המלבי"ם.

אם כן, מבהיר המלבי"ם, משה נוכח לבסוף שהמלחמה העתידה על הארץ לא תהיה מלחמה נסית מלאה אלא שילוב של טבע ונס, תכסיסי מלחמה. כמו כן, תוצאותיה יהיו חלקיות, שהרי לא נכבשו כל השבעה עמים ולא הונחלה כל הארץ. לפיכך, לבסוף ציווה אותם משה לא כפי שאמר להם בתחילה, שיצאו חלוצים 'לפני ה'', אלא כעת "חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל". כמו כן, שלא כמו בסיכום הדיון שלו עמהם, שהיה אמור לשחררם למקומותיהם מיד לאחר הכבוש, כעת חזר והסכים להצעתם הראשונה וצווה אותם "שישארו עד אחר חלוק",[151] עד אשר תחולק הארץ לנחלותיה וכל שבט ישב במקומו.

נושא נוסף שמופיע מעתה ומבדיל בין המלחמות על הטווח ובעיקר בין מלחמות משה למלחמות יהושע, הוא הערכות הכוחות. מבנה הצבא, שבמלחמות משה לא היה בעל חשיבות, אלא כל העם היה נלחם כאיש אחד, מתחיל להתארגן במערך קרבי, ככל שההבט "הקרוב אל הטבע" הופך המאפיין הבולט במלחמות. כבר במלחמת יריחו, אף כי היתה קרובה יותר בטווח אל מלחמות משה המדבריות מאשר המלחמות שהתרחשו ממלחמת העי השניה והלאה, יש שני מרכיבים במבנה אשר מצביעים על תחילת ההתרחקות

---

149. דוגמאות אחדות: תלמוד בבלי: כתובות, דף עד ע"א; נדרים, דף י"א ע"א; גיטין דף ע"ה ע"א וע"ב; קידושין דף ס"א ע"א. בראשונים: רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות אישות, פרק ו' הלכות ב', י"ד; הגהות הר"ן על מסכת גיטין, דף ל"ו ע"ב; השגות הראב"ד על הר"ן ולהלכה: ר' יוסף קארו, **שלחן ערוך**, אבן העזר, ל"ח.

150. קיימים דיונים, למשל בין הראב"ד לבין הר"ן האם ומתי נדרש תנאי כפול, במבנה של: אם... אז, ואם לא... אז, למשל, בתנאי שמנוסח על ידי: 'אם' לעומת תנאי שמנוסח על ידי: 'על מנת', כאשר הראב"ד קובע שכיוון שנתן משה את עבר הירדן מיד, הרי היה צריך לחזק את התנאי, כדי שאם לא יצאו למלחמה לכיבוש ארץ ישראל, תתבטל נחלתם בעבר הירדן, אולם המלבי"ם, כאמור, קובע שקיבלו את עבר הירדן ללא תלות בתנאי.

151. הצטוטים בפסקה זו מתוך: **התורה והמצוה**, דברים, ג: י"ח-כ.

מהמלחמות הניסיות. האחד, תפקידו המלחמתי של ארון הברית והשני, שקשור לראשון, הצבתם במערך של גיבורי החיל, בני גד וראובן, החלוץ בקרב.

תפקידו הצבאי של ארון הברית היה במקור, "כדרך הגבור היוצא לפני המחנה, להחריד את האויבים",[152] כך היה אמור להיות כאשר פנו יוצאי מצרים מן המדבר לכבוש את ארץ ישראל "וה' הבטיחם שלא יצטרכו לשום מלחמה, רק ה' ילך לפניהם ויגרש מפניהם אויב ויאמר השמד, שעל זה הלך ארון הברית שעליו שכינת ה' בראשם".[153] כך הקדים הארון את העם מהלך שלשת ימים וכך גם היה במלחמות משה האחרות, אולם ביריחו היה הארון בתוך המחנה.

בהמשך לכך, כאשר ביריחו היה המבנה: העם מוביל, הארון מאסף ובתווך גיבורי החיל "חלוצים לפני ה'", כדי להראות שגיבורי החיל חונים בסמוך לשר הצבא, הארון, הרי בקרב על העי, שמוצב על הטווח כקרוב יותר אל הטבע מאשר יריחו, קודמו גיבורי החיל לעמדת החלוץ כחמושים לפני העם, במבנה מלחמתי הראוי להתקפה.

במלחמת העי השניה מתחיל להופיע גם תכנון וניהול קרב על פי עקרונות טקטיים. המלבי"ם מכנה את הטקטיקה של מלחמת העי השניה: "האורב". בתוך כך המלבי"ם מסווג אותה לשלשה: אורב בשער; אורב בשדה; אורב כפול ומוכיח לפי התכנון של יהושע וההוראות שנתן, שה"אורב" של יהושע הוא מסוג האורב לעיר, בשער. המלבי"ם בונה את סדר המערכה באופן שיישב את הכתובים, שחלקם אומרים כך וחלקם אחרת. ראשית, האורב הראשון נשלח יומיים לפני המתקפה, כדי שיוכל להגיע בדרך עוקפת לצד הדרומי מערבי של העיר, שם חנה "מאחורי העיר". עיקר הצבא, עַם המלחמה, חנה בצפון, מול שער העיר. לפי זה, קובע המלבי"ם שהאורב הוצב בפינה הדרומית־מערבית, שכך הוא עונה גם על "אחורי העיר" וגם על "מים לעי". כיוון שחנו בפינה לא נתקלו בהם בני בית אל שחשו לעזרת העי מצד מערב. האורב השני, של חמשת אלפים איש עמד סמוך לעַם המלחמה שעמד בצפון רק שהוא התפרס לכיוון מערב, "כמין דל"ת הפוכה" במטרה לאגף את האויב משני צדדיו, "כדרך המלחמה" ושלא כמו האורב הראשון, לא הסתתר אלא היה גלוי. לבסוף, סודרו הכוחות בשורות, שורה אחת לכיוון צפון ומראשה יוצאת השורה של האורב השני לצד מערב.[154]

---

152. **נחלת יהושע**, ג: ד. ראו גם: א: י"ג, ו: ז.
153. **התורה והמצוה**, במדבר, י: ל"ה.
154. על פי: **נחלת יהושע**, ז: ד, ח: ט, י"א, י"ג.

אף כי התכנון הצבאי של יהושע הצליח בכיבוש העי, נראה שהוא הביא עליו מלחמה חדשה. המלבי"ם טוען, שמידת הנס הפעיל במלחמה השפיע לא רק על ניהול המלחמה של יהושע אלא אף על ההחלטה של אויביו להכריז עליו את המלחמה הבאה. כך, קרא אדוני־צדק מלך ירושלים לשאר מלכי האמורי למלחמה. תכנון כה מדוקדק של קרב, כוחות וטכסיסי מלחמה הבהירו לאדוני־צדק שימי המלחמה הניסית עברו. לכן, אם אפשר להלחם בישראל במישור הטבעי של המלחמה, הרי היה סמוך ובטוח שכוחו יגבר על שלהם.

כמו כן, בצד ההבט הניסי ובמידה מסוימת בהקשר אליו, מלחמת מלכי האמורי בישראל מתרחשת בהתאם ומושפעת ממספר שינויים נוספים שחלו במאזן הכוחות האזורי.

ראשית, החרם. "מנהג כל כובשי ארצות להחרים העיר הראשונה להטיל מוראו", אולם מכך שיהושע לא השאיר שריד גם בעי, הבין אדוני־צדק שהסכנה גדולה יותר מאשר כיבוש גרידא.[155]

שנית, גבעון. המלבי"ם מדייק מן ההכרזה על המלחמה, בה השתתפו "כל המלכים" (יהושע, ט: א-ב), לעומת המלחמה בפועל, של חמשה מלכים בלבד ללא גבעון, שפרישת גבעון מן הברית החלישה את כולם במיוחד בעקבות החשש שאחרי שישראל קבלו אותם יעשו רבים כמותם. לכן, מבאר המלבי"ם, פנה אדוני־צדק תחילה להעניש את גבעון על הברית שכרתה עם ישראל. אכן, הנזק שגרמה פרישתה מן הברית נובעת מחשיבותה של גבעון:[156]

א. גבעון היתה עיר "גדולה באיכות", עיר חשובה ונחשבת למנהיגה בין הערים.

ב. "גדולה בכמות" יותר מן העי.

ג. "בגבורה" כי כל אנשיה גבורים.

ד. בפרישתם מן הברית עברו על חוק המדינה, אחרי שהמלכים התקבצו להלחם. ובמעשה זה הם מזיקים לכלל על ידי שנותנים עזר לאויב.

אולם, שלא כפי שהעריך אדוני־צדק, דווקא המלחמה נגד חמשת מלכי האמורי חוזרת במידה מסוימת לסגנון המלחמות הנסיות, אשר מעבר לניהול הטבעי שלה, מתרחש בה נס גלוי: אבני אלגביש המושלכות מן השמים על מנוסת האמורי. במלחמה זו גם נוסף מושג חדש על הטווח: השגחת ה' במלחמה והשפעתה על תכניות הקרב. לפי המלבי"ם, חשב יהושע שהמלכים נמלטו אל

---

155. **שם**, י: א-ב.

156. **שם**: ב.

עריהם ושם הם אוספים חיל נוסף ויחדשו את המלחמה ולכן הורה לישראל לשוב אל הגלגל, למנוחה קצרה לפני שיתחדש הקרב. אולם כשנודע לו שהמלכים מסתתרים במערה במקדה, התברר לו שזהו חלק מהשגחת ה׳ במלחמה, כדי שיכריעו את האמורי עתה, כשמלכיהם נעדרים, עובדה שמחלישה את כח עמידתם. השגחת ה׳ במלחמה משנה, אם כן, את תכניותיו של יהושע והוא מחליט שלא להרפות עד אשר יכרית את האמורי עד פליטיהם, ״קצצו גם זנב המחנה״.[157]

המלחמות בתקופת השבטים, לאחר מות יהושע, הם שלב נוסף בהתפתחות תורת המלחמה הישראלית. התמורות שמאפיינות מלחמות אלו הן שתיים שקשורות אהדדי, שהמלבי״ם מפרשן בעקבות אברבנאל. האחת היא העדרותו של יהושע. השניה היא שהיה על כל שבט ושבט להלחם בעצמו לכיבוש נחלתו, בעוד שכל זמן שיהושע הנהיגם, כל העם לחם כאיש אחד (על התמורות בשיטת הגיוס, ראו לעיל).

השינוי מוצג כבר בפתיחתו של ספר שופטים בשאלה המופנית אל האורים והתומים: ״מי יעלה לו אל הכנעני בתחלה להלחם בו״, כאשר בחיי יהושע לא היה צורך לשאלה מעין זו משום שיהושע הנהיגם על פי ה׳.[158] הבט נוסף, המתקשר לממד הנס במלחמה, אותו מדגיש המלבי״ם, הוא המנועותם של השבטים מלנחול את הארץ למרות שראו את פעולתו של הנס במלחמה, ״לא עשו כמצות ה׳ ולא הורישו את יושבי הארץ הגם שראו שה׳ עמם״. תחילה, אצל יהודה, שלמרות שראה שה׳ עמו בכיבוש ההר לא פנה לכיבוש העמק, וזאת למרות ש״היה נקל לו לירד מן ההר אל העמק״. כך גם בנימין, שלא הוריש את היבוסי. לבסוף, יוסף, שמעטים מתוכו, שהוצבו כשומרים, הכו את כל העיר בית־אל, ״ומזה היה להם לראות כי ה׳ עמם עד שאחד ירדוף אלף״ [...] ״בכל זאת לא הורישו בית יוסף, שהם מנשה ואפרים, את נחלתם״. יתר על כן, המלבי״ם מדייק מכך שדבר אי הורשת מנשה את בית שאן מופיע גם בספר יהושע, שאז אמנם לא יכלו, אולם עתה יכלו ולא רצו. כמו כן, למרות שכאשר התחזקו ישראל, העלה להם הכנעני מס, הרי אפרים לא דרש מס מיושבי גזר, אלא ״ישב בקרבו בברית אחים, נגד מצות ה׳ שצוה לא תכרות להם ברית״. לבסוף, מגיעה פרשת המנעות השבטים מלהוריש את הארץ לשיאה בסיפור האמורי שהסיג גבול לתוך נחלת דן, אולם דן לא הצליח לעמוד מולו אלא על

157. **שם**: ט״ו-י״ט.

158. **שפוט השופטים**, א: א. השוו: דון יצחק אברבנאל, **פירוש על נביאים ראשונים**, שופטים, א: א.

ידי עזרת בני יוסף, אולם, מדגיש המלבי"ם, למרות שבעזרת יוסף התגברו על האמורי והיה עליהם להבין שעתה, לאחר שנוכחו לדעת שהאמורי אינו מקבל עליו את המקום שהקצו לו אלא הוא שואף לשוב ולהלחם בהם, מוטל עליהם לכובשו, בכל זאת הסתפקו בנטילת מס ממנו וקבעו איתו גבול קבוע ומובטח, "כשני עמים הכורתים ברית ומגבילים לכל אחד את גבול נחלתו, וזה הרע בעיני ה' מאוד, לכן שלח מלאך להוכיחם".[159]

כמו כן, במלחמות השופטים מוחלף המושג "השגחת ה'" ב"עזרת ה'". המשמעות היא התקרבות נוספת אל ההבט הטבעי של המלחמה. מחד גיסא, עזרת ה' מופיעה בקרב ולעיתים אף מכריעה אותו, אך מאידך גיסא, מחייבת את המצביאים לא להסתמך עליה בתכנון אלא לכלול גם אמצעי מלחמה "רגילים". המלחמה הראשונה, המוזכרת בקצרה בכתובים, היא מלחמת עתניאל בן קנז בכושן רשעתיים, שעזרת ה' במלחמה נבעה מהטבת דרכיהם של ישראל מתוך כך שעתניאל בן קנז השיבם אל דרכי ה', עד שהצליח להכריע את כושן. כמו כן, עתניאל בן קנז נכלל בין השופטים שהארץ שקטה כל ימיהם.[160] אך לא כן אהוד בן גרא, שבא אחריו ופעולתו התמצתה בביטול העבדות למואב. כמו כן, בשונה מעתניאל בן קנז, שהיה מנהיג רוחני נוסף על היותו מנהיג צבאי, או שקודם כל היה מנהיג רוחני, הרי אהוד בן גרא היה מנהיג צבאי בלבד. יחד עם זאת, ההבט הכפול של עזרת ה' במלחמה, דהיינו ההבט הריאליסטי וההבט הרוחני, זה בצד זה והקשר ביניהם, חוזר ומופיע כאן. כך, התחזקותו של עגלון מלך מואב, האויב אותו היה על אהוד להכריע, נובעת משני אופנים אלו. המקור לשניהם הוא עשיית הרע בעיני ה'. האחד, הרוחני, עצם עשיית הרע גרמה שעגלון, שהיה חלוש, חוזק על ידי ה'. השני, שעשיית הרע על ידי בני ישראל חיזקה את בטחונו של עגלון ביכולתו מתוך כך שהסיק שכאשר ישראל עושים את הרע בעיני ה', מוסרת מעליהם עזרת ה' במלחמה ולכן יקל לנצחם, "באמרו אלקים עזבם ולא יצא עוד בצבאותם כי מרו בו". ובעיקר, שעל אהוד שלא כעל עתניאל, "לא צלחה עליו רוח ה'", אלא, כאמור, נקיטת אמצעי מלחמה ריאליסטים, במקרה זה תחבולה על מנת להכריע את המלך, "רק על ידי שהיה אטר וכו'"[161] ולא הסתמכות על נס.

---

159. הצטוטים בפסקה זו מובאים מתוך: **שפוט השופטים**, א: י"ט-ל"ו.

160. **שם**, ג: י. כך גם דבורה: **שם**, ד: כב-כ"ג; גדעון: **שם**, ח: ל"ג; תולע בן פואה ויאיר הגלעדי: **שם**, ט: ו.

161. הצטוטים בפסקה זו מתוך: **שפוט השופטים**, ג: י"ב, ט"ו.

בתקופת ברק ודבורה, מבאר המלבי"ם, מתחילה להתקיים התוכחה על הפרת הברית: "והיו לכם לצדים". זאת על ידי הופעתו של אויב חדש, יבין מלך כנען. עד עתה היו האויבים ארם ומואב, אולם אי הורשת כנען, הביאה אותם בסופו של דבר להפוך לאויב.

יחד עם זאת, מלחמת ברק בסיסרא היא מקרה של מלחמה הקרובה לטווח הניסי במתכונת של מלחמות המדבר, כדבריו של אברבנאל: "כי ה' היה מנצח המלחמה הוא הנלחם להם"[162] וברוח זו מפרש המלבי"ם: "שהממו לפני בוא ברק, שהשמיע לאזנו קול רכב וסוס, והפחידו וכבר נס סיסרא".[163] וכפי שהוא מסכם את שירת דבורה: "כי יש הבדל גדול בין התשועה הקודמת שהיתה על ידי אהוד שהיתה בדרך טבעיי לבין התשועה הזאת שהיתה ע"י ה'".[164] ההסבר לכך הוא (כפי שידון להלן) שישנם מצבים שלמרות שישראל אינם ראויים להשראת שכינה בינותם הרי המציאות מכריחה התחוללות נס.

השילוב המובהק ביותר בין "אמצעי לחימה רגילים" ובין הנס מופיע אצל גדעון. שילוב זה מופיע כבר מתחילת הבחירה בגדעון להושיע את ישראל, ש"השפע האלקית לא תחול רק על המזומנים לה", כאשר ההכנה לקבלת עזרת ה', גם היא מחולקת לשני הגורמים הרוחני, שהיה על גדעון שתזקף לזכותו מצוה או מעשה ראוי, "כענין הבא להטהר" והריאליסטי, "גבורה, בענין שתחול עליו רוח ה' כח וגבורה למלחמה".[165] בייחוס מרכיב הגבורה להשראת רוח ה', נוקט המלבי"ם כדעת המורה נבוכים ומדובר בדרגה הראשונה של הנבואה, שרוח ה' חלה על אחד כדי שיציל את כל העם.

כפל המאפיינים, רוחני וריאליסטי, טבעי ונסי ממשיך ומופיע, לדברי המלבי"ם, ביתר השלבים, הן בהכנה למלחמה והן במלחמה עצמה. ראשית, בהכנה למלחמה המורכבת גם היא מכמה שלבים, הראשון, הציווי, בדברי המלאך לגדעון: "לך בכוחך זה", המכוון לשני כוחות, כח הגבורה וכח הטענה, שנמצאו בדבר גדעון על "סור ההשגחה מישראל זה אות שדבר זה סוער בלבבו, והוא מוכן לתשועתם. אולם גדעון ששואל "במה אושיע את ישראל"? סבור שתהיה התשועה במלחמה טבעית וזאת הוא למד מכך שהציווי היה על ידי מלאך, כמו "הנה אנכי שולח מלאך לפניך", על כך עונה לו ה', שהתשועה תהיה נסית ולא ברוב חיל. לפיכך, מצטרף לכאן השלב השני, האות. אותו מבקש גדעון

162. דון יצחק אברבנאל, **פירוש על נביאים ראשונים**, שופטים, ד: ט"ו.

163. **שפוט השופטים**, ד: ט"ו.

164. **שם**, ה: י"ג.

165. **שם**, ו: י"א.

מהמלאך משום הספק אם הדבור הוא מה' בלא אמצעי שזה מורה על כך שהוא צפוי למלחמה ניסית ללא עם רב וחיל או אם הדבור היה באמצעות המלאך, שמורה על תשועה באמצעים טבעיים, עם רב ומלחמה טבעית ועל כך הוא שואל "אם נא מצאתי חן בעיניך", שמציאת חן מצביעה על תשועה נסית שה' הולך בקרבם, כמו "אם נא מצאתי חן ילך נא ה' בקרבנו" ועל מציאת החן ביקש אות על ידי המנחה, שאם המלאך הוא רק שליח אין לו לקחת מנחה מידיו אך אם יקח מידיו זה האות שה' שוכן בקרבו. כמו כן, מוסבר ענין המנחה על ידי כך שיש שני סוגים של דבור, דיבור שליחות ודבור יחידים. בדיבור שליחות עבור העם כולו לא יחזור ה' מהם בשום אופן אף אם העם יעשה הרע. אך ליחידים אם הרעו מעשיהם תיתכן חזרה. אך גם בדבור אל היחידים, אם מתלווה אליו אות או מופת אין ממנו חזרה, "וזה היה ענין האות שבא בברית בין הבתרים".[166]

כמו כן, שני המופתים בגיזת הצמר מצביעים גם כן על הכפילות. המופת הראשון, שגיזת הצמר היתה ספוגת טל יותר מאשר האדמה וזה היה נס שקרוב אל הטבע, שהוא רק מרבה טל במקום אחד. אולם המופת השני, שגיזת הצמר תהיה יבשה בעוד שטל ירד על האדמה, הוא כבר נס מנוגד לטבע ומופתים אלו מאשרים את ההבטחה: א. שיושיע את העם בידו. ב. שיושיעם בידו לבדו בלא עם רב בדרך נס. לכן היה צריך גם לנס בדרך הקרובה לטבע וגם נס המנוגד לטבע. ועוד שהגיזה והאדמה הם גם משל לגדעון ולעם, הגיזה מסמלת את גדעון, שנצח לבסוף את מחנה מדין לבדו, וזה הטל שנספג בגיזה ואילו האות השני שהגיזה נשארה יבשה והאדמה רווית טל, על סוף המלחמה, שישראל נצחו בלא גדעון.

לבסוף, השלב האחרון של ההכנה למלחמה, קריאת גדעון אל הירא והחרד שישוב לאהלו ולאחריה שחרור הכורעים אל המים, נעשה גם הוא על פי העקרון שהשפע האלוקי אינו חל אלא על המוכנים והראויים אליו, בשני המישורים. האחד, הכנת הגבורה, כאשר הוא משלח את הירא והחרד. והשני, הכנת הקדושה, כאשר הוא משלח את הכורעים למים, היא ההבחנה בין המוכנים לנס לבין שאינם מוכנים, שאינם ראויים מן הבחינה הרוחנית משום שהם אשר נגועים בע"ז, שהכריעה הרגל אצלם.

השילוב שבין המהלך הטבעי לבין המהלך הניסי מודגם לקראת סיומו של הקרב, שאמנם מתבסס ברובו על תחבולות מלחמה ריאליסטיות של גדעון, בקריאה: "חרב לה' ולגדעון", החרב הטבעית לגדעון והנסית לה'. אולם, כאמור,

166. הצטוטים בפסקה זו מתוך: **שם**, ה: י"ד - י"ז.

גדעון מתכנן תכנית קרב: א. חצה את העם לג' ראשים, כדי לתקוף משלשה כיוונים. ב. מסר שופר לכל אחד מהלוחמים כדי להבהילם בתרועת מלחמה. ג. כמו כן, ביד כל אחד מהם נתן לפיד כדי להבהילם בעמוד אש וענן. ד. את הלפידים הניחו בתוך כדים ריקים כדי להאיר את אור הלפידים בהפתעה. ה. שיתקעו מכל עברי המחנה כדי שיחשבו המדינים שיש גדודים רבים. זאת משום שכרגיל במלחמה אחד תוקע בגדוד וכאן כל אחד מהלוחמים תקע. אכן, תכנית זו יוצאת אל הפֹּעַל. תחילה תקעו בשופרות גדעון ואנשיו ולאחריהם שלשת הראשים ובעת שהעם הכינו עצמם לתקוע בשופרות על ידי שאחזום בימינם והלפידים בשמאלם, התחוללה מהומה במחנה האויב. רצו אנה ואנה, חלקם הריעו תרועת מלחמה וחלקם החלו לנוס. ולאחר שכל שלש מאות השופרות התחילו לתקוע בפועל החל האויב להלחם בינו לבין עצמו כאשר המריעים תרועת מלחמה חשבו שהנסים הם האויב ולכן "כולם נתפזרו לכל עבר". בעקבות מנוסת האויב קרא גדעון לכל העם שקודם לכן שלח ללון בהר הגלעד, כדי שיתכוננו למרדף ולבני אפרים קרא שיאגפום מצד הירדן ויבואו לקראתם.

כפל הפנים שהוביל כל העת את תקופת גדעון ומלחמתו מופיע באופן שלילי לאחר מותו. כאשר העם משיב רעה תחת טובה בשני אופנים: א. ההתכחשות לנס - התשועה ממדין היתה תשועה נסית אך תחת הטבת דרכיהם, זנחו את ה' וזנו אחרי הבעל. ב. ההתכחשות למנהיג - גם אם לא ייחסו לתשועה ממד ניסי היה עליהם לזכור טובה לבית גדעון, מנהיגם המנצח. הכפל "בית ירובעל גדעון", מפרש המלבי"ם משום שלא עשו חסד עם גדעון שהיתה לו מריבה עם הבעל וחזרו לעבוד לבעל.[167]

אולם, סיומה של תקופת הטווח של המלחמה הנסית יתרחש בשלב הבא, תקופת המלכים.

הדוגמה לכך הן שתי מלחמות שאול בפלישתים. המלחמה הראשונה מחולקת לשני שלבים, שלב המלחמה הטבעית ושלב התעוררות הנס על ידי הראויים לו:[168]

השלב הראשון במלחמת שאול בפלישתים, התנהל על פי הטבע ויחסי הכוחות היו לטובת הפלשתים וחנו עד גבולם.

---

167. על פי: **שם**, ו: ל"ח-מ; ז: ג; ה, י"ח-כ"ה; ח: ל"ד-ל"ה.

168. על פי: **דבר שמואל** א, י"ג: ה, ו, ט"ז-י"ז; י"ד: ז, י"ג, ט"ז, כ-כ"ב.

ישראל הרגישו שהם בצרה משום ארבעה טעמים:

א. פלשתים כבר שלטו בארץ וישראל היו תחת ידם.

ב. חיילי שאול התחבאו ואלו שהיו קרובים אל הירדן ברחו לצד השני ושאול עדיין ישב בגלגל ולא יצא לקראת האויב.

ג. ידם של ישראל היתה על התחתונה במלחמה כדרך הטבע משום שהיו רק שש מאות איש, מחנה האויב היה סמוך לעיר המלך, וכבר החלו לפרוץ להשחית את הארץ בשלשה ראשים.

ד. לישראל כלל לא היו כלי מלחמה חוץ מלשאול וליונתן.

אולם יונתן נחה עליו רוח גבורה להכות לבדו את מחנה הפלשתים, ונושא כליו הבין שאם יונתן התעורר לפעולה כזו שהיא לא לפי הטבע סימן שכח אלוקי מניע אותו.[169] מעזר ההשגחה שיונתן לא סבב את שן הסלע להגיע חזיתית אל מול פני חיל המצב אלא נכנס באמצע בין חיל המצב ובין מחנה פלשתים ולכן גרם מהומה גדולה. שבמחנה חשבו שחיל המצב נפל ומחרדת המחנה חרדו גם חיל המצב.[170] הצופים של שאול ראו שהחלה מהומה במחנה פלישתים, וראו אותם כהמון. לפי הבחנת המלבי"ם מחנה או צבא נקרא כאשר הם מסודרים על דגליהם, אך כשנעשתה מהומה הם נראו כהמון ולא מסודרים כסדרי המלחמה.

נצחון שאול היה בשלשה דברים:

א. על ידי המהומה היתה חרב איש באחיו.

ב. העברים שגרו בצד מערב של ארץ ישראל והיו נכנעים בפני הפלשתים ואף הכינו להם צידה למלחמה עברו לצד שאול.

ג. המתחבאים במערות יצאו גם הם להצטרף למלחמה.

אולם, המלחמה האחרונה של שאול בפלישתים, המלחמה האחרונה שלו ושל יהונתן, המלחמה בה ה' כביכול מכשיל את פעולות המלחמה של שאול, מסיימת ללא ספק את תקופת המלחמה הניסית כהבט ריאליסטי שיש להתחשב בו בתכנון המלחמה וניהולה.

---

169. **דבר שמואל** א, י"ד: ז.

170. **שם**: י"ג.

שלום

תת הפרק השלישי והאחרון מברר את השאלה: מה הם שורשיה של התופעה? והאם בהבנת השאלה 'למה מלחמה' מתחילה גם הדרך אל השלום?[171]

הגאולה השלישית, שתביא לשלום עולמי באחרית הימים, כהבטחת הנביאים, מאורגנת אצל המלבי"ם בשלשה שלבים.

השלב הראשון הוא המלחמה האחרונה, מלחמת גוג ומגוג, אשר מטרתה להוכיח לעמים את גדולת ה'.

השלב השני הוא הקמת בית המשפט הבינלאומי, שיביא לקצם את שרשי הסכסוכים כולם.

השלב השלישי הוא שיאה של אחרית הימים - מימוש הטעם של יצירת העולם מלכתחילה, הסיבה להמשכיות מסורת עבודת ה' לאורך הדורות, תכלית ההיסטוריה כולה, השלמת מסעו של הפרט, מיצוי תפקידה ההיסטורי של האומה והבהרת סבלותיה, כמו גם הבאת האשמים בסבלות אלו למשפט, והסדרת מקומן של אומות העולם והפוליטיקה העולמית - המלכת ה'.

המלחמה האחרונה

הראיה הדו־שכבתית של המלבי"ם, הניכרת בניתוחו את עילת המלחמה, מהלכה ותוצאותיה, משפיעה אמנם על תכלית המלחמה, ברם, הבנת תכלית המלחמה לשרשיה היא גם תחילת הדרך לעולם ללא מלחמה.

גישתו הריאליסטית של המלבי"ם, הניכרת לאורך כל דיונו ביחסים הבינלאומיים, שומרת על הדיוק במהות האינסטרומנטלית של המלחמה על מנת להוות סייג אף בפני כל בדל של כיוון אקספרסיבי. כך, ההיסחפות, הכה אופיינית למאה התשע־עשרה ולזו שתבוא לאחריה, להלל את שגב המלחמה איננה לטעמו של המלבי"ם.

היות שעילת המלחמה היא ריאליסטית, הרי תכלית המלחמה היא ההכרעה והנצחון שבא בעקבותיה. אם כך, השלב במלחמה שכבר אינו עתיד להביא לתוצאות מדיניות כלשהן, הופך, דווקא מההיבט הריאליסטי, לבלתי מוסרי בעליל.

---

171. או במילותיו של לידל הארט כפי שהוא מצוטט אצל הרכבי: "הרוצה בשלום ילמד את המלחמה", אשר מסכם: "פרוגנוזה של שלום דורשת דיאגנוזה של פריצת מלחמה וסיבותיה", יהושפט הרכבי, **מלחמה ואסטרטגיה** (ת"א: מערכות, 1990), 24.

דיון המשתמש בתכלית המלחמה כחרב פיפיות כנגד הצדקת המלחמה עצמה הוא פירוש המלבי"ם לדברי אבנר ליואב: "הלנצח תאכל חרב?" (שמואל ב', ב: כ"ו)

על מנת לסבר את האזן, ניתן להשתמש, בהסטה מסוימת, באחד מהמושגים של וולצר - תחת הכותרת "המלחמה היא תופת" - מושג 'עריצות המלחמה'.[172]

מלחמה איננה, לשיטת המלבי"ם, מושג בפני עצמו, 'תופת' שמתרחשת על ידי עצמה, אלא פעולה אנושית. יתר על כן, פעולה אנושית ריאלית, המכוונת להביא לתכלית. לפיכך, משעה שהקרב הוכרע והנצחון מובטח לאחד מן הצדדים, הושגה המטרה הריאליסטית של המלחמה. אמנם, המלחמה הספציפית המשמשת להבהרת כלל זה לא הכריעה באופן ישיר מי יהיה מלך ישראל, אולם, שאלה זו לא עתידה להיות מוכרעת במלחמה זו (ואמנם תפתר על ידי אבנר במהלך דיפלומטי, אחת היא אם היה תוצאה מהבנתו את יחסי הכוחות ואם בשל סכסוך פרטי עם איש בשת). לכן, אין הצדקה להמשיך את המלחמה למען השגים נוספים, אם של קנין, שטח או שררה, ואם של ערך, נקמה או השפלה. אנשים, שני שרי הצבא משני צדי המתרס, פתחו במלחמה ובידם לסיימה משעה שהשיגה את מטרתה. מלחמה לשם מלחמה או מלחמה הנמשכת לכאורה מתוך דינמיקה עצמית היא פשע.

> הלא תכלית המלחמה היה לראות מי ינצח ואחר שהשגת התכלית למה תלחם עוד, וכי זאת היא התכלית שתאכל חרב לנצח? הלא במקום שישיגו על ידי המלחמה והשפיכות דמים איזו תכלית, אז הגם שמה ששופכים דם הוא דבר מר בכל זאת בסוף ישיגו דבר מתוק שהוא התכלית שבעבורם נלחמו, אבל להרוג ולאבד נפשות ללא תכלית מועיל? לא תשיג באחרית המלחמה להמתיק מר המוות![173]

המלבי"ם, אם כן, משתמש ביכולת הלשונית שלו כדי להסב את ההכרזה של אבנר, להכרזה שיוצאת חוצץ כנגד תפיסה של מלחמה כארוע בעל משמעות עצמית. אבנר שאל־קרא: "הלנצח תאכל חרב?" משמע, החרב האוכלת באדם היא בעלת רצון משל עצמה, לכאורה, בסגנון "עריצות המלחמה". המלחמה היא העריצה, החרב היא האוכלת. אולם המלבי"ם בפירושו, עומד על דעתו האמיתית של אבנר, החרב אוכלת רק כל עוד אנשים מתירים לה, אנשים

---

172. ראו: מיכאל וולצר, **מלחמות צודקות ולא צודקות** (ת"א: עם עובד, 1984), 41 - 46.
173. **דבר שמואל** ב, ב: כ"ו.

האוחזים בחרב גם שולטים בחרב, ולאל ידם זו לעוצרה מאכילתה ולהפסיק את החורבן כתוצאה של החלטה בלבד.

המלבי"ם מציג את השאלה: "הלנצח תאכל חרב?" בפרושו במקום נוסף אחד, מגילת אסתר. התמיהה שמציג המלבי"ם נסבה על נדיבותו של אחשורוש כלפי אסתר, בהתרת ההרג בשושן לאחר שנודע לו מספר ההרוגים. לכאורה נראה שיש כאן הרג מיותר: "מדוע אמר לאסתר שתבקש עוד, הלנצח תאכל חרב?"[174] אולם, המלבי"ם מבהיר את הארועים בשושן ובשאר מדינות המלך לא כהרג חפים מפשע מתוך הילולת כח של אסתר ומרדכי, אלא כמלחמה בין 'אויבי היהודים' לבין היהודים וחיל המלך. אחשורוש, כך המלבי"ם, נוכח לדעת שלמרות מרותו, קמו כנגד גזרתו חמש מאות איש להלחם ביהודים. לכן, אישר יום נוסף למלחמה עד שיוכרע המאבק.

אם ל'חרב האוכלת' יש אדונים, והמלחמה איננה גזרת גורל אלא נתונה ביד אדם, נשאלת השאלה הבסיסית ביותר: מדוע?

אמנם, בניתוחו את מלחמת עמלק, פרש המלבי"ם חמש עילות מקובלות למלחמה, אולם לסיבות הסכסוך ונסיבותיו, ולמניעי המלחמה ועילותיה, יש שרשים. מסתבר כי תופעת המלחמה, לפי המלבי"ם, היא יסוד שמוטמע בשני הסוגים המפותחים של הקיבוץ המדיני - 'עם' ו'לאום'. שני הגורמים אשר מקבעים את המלחמה כתופעה תמידית, המוצגים על ידי המלבי"ם בסדר יורד, הם: הדת המייחדת את ה'לאום' והמשטר אשר מבדיל את ה'עם' מן ה'גוי':

א) בסבת האמונה, שכל בעל אמונה מיוחדת ילחם וירצה להכריח בעל אמונה אחרת אל אמונתו;

ב) בסבת המשרה והממשלה, שכל עם רוצה להשתרר על עמים זולתו.[175]

אולם, תופעת המלחמה הריאלית, הקיימת ונוכחת כמתחייבת, היא אך ורק לעת הזו. המצב המדיני האידיאלי הוא עידן ללא מלחמה. עת בה יהיו סיבות

---

174. **אגרת הפורים** (אסתר), ט: י"ב-כ.

175. **תהלות דוד** (תהילים), מ"ז: ב; ראו גם: **חזון ישעיה**, ב: ד; **גיא חזיון** (תרי עשר), מיכה, ד: ג. השוו: "שאיפתה של כל מדינה (או של ראש המדינה) היא לשלוט במידת האפשר בכל העולם, ובדרך זו להגיע למצב של שלום תמידי. אבל זה אינו רצונו של הטבע. הטבע משתמש בשני אמצעים כדי להבדיל את העמים ולמנוע את התערבבותם: מגוון השפות ומגוון הדתות, הבדל שאמנם מביא עמו את השנאה ההדדית ואת התירוץ לפתוח במלחמה [...], עמנואל קאנט, "על השלום הנצחי", **מהי נאורות**, תרגם יפתח הלרמן־כרמל (ת"א: רסלינג, 2009), 149.

המלחמה והשימוש בכח בכלל, בבחינת בטלות ומבוטלות. העידן האידאלי עתיד להבנות על ידי שלטון צדק ומשפט יושר, הוא שלטונו האוניברסלי של מלך המשיח. על ידי דין אחד לכולם שיהיה ביסודו של הקמתו של מעין בית משפט בינלאומי משיחי שיעסוק "בדברי ריבות הנופלים בין גוי לגוי".[176]

אולם, טרם ישרור עידן ללא מלחמות, צריכה להתנהל עוד מלחמה אחת.

המלחמה האחרונה היא מלחמה שתחילתה נראית כתואמת את הכללים שקבע המלבי"ם, ברם, מהלך המלחמה וסיומה הם המבשרים את אחרית הימים.

המלבי"ם מציג את המלחמה האחרונה, מלחמת גוג ומגוג,[177] בסגנון של 'התנגשות הציביליזציות'. שני הצדדים במלחמה זו יהיו הנציגים של שתי הדתות הראשיות בעולם, 'הישמעאלים' אל מול 'האדומים'.[178]

הואיל ותכלית הפיזור של ישראל בעמים היתה הנחלת אמונת היחוד לבאי עולם, תהליך השיבה של עם ישראל לארצו מבשר שמשימתו הושלמה. אולם, אף כי מהצד של התחייבות ישראל, התפקיד ההיסטורי הסתיים, המהלך כולו עדיין לא תם.

המלחמה על ירושלים שתהפוך בסופה למלחמת דת, מטרתה להעביר את שתי הדתות המונותאיסטיות מהלך נוסף אחד, שחסרו עד עתה:

> רק שלא הכירו דת האמת, והאמונה הכוזבת תשים מסוה על פניהם ותליט פניהם מהביט אל אור האמת, הגם שנקל להם להכיר את האמונה האמתיית אחר שכבר מאמינים בהרבה עקרים מפנות הדת כשכר ועונש והשגחה וכדומה [...] ועליהם אמר שאז יבלע ה' ויסיר את המסוה העוטה ומכסה על פניהם.[179]

דרכו של המלבי"ם בפרוש מלחמת גוג ומגוג מחלקת מלחמה זו לשלוש מערכות, כדעת חז"ל. שתי מלחמות גוג הראשונות חופפות לשלבים של שיבת ישראל לארצו שידונו להלן. כך, יונהגו מלחמות אלו על ידי משיח בן יוסף, מלך עשרת השבטים השבים לארץ ישראל. מלחמות שיתנהלו האחת בגבולות הארץ והשניה בהרי ישראל.

---

176. **חזון ישעיה**, ב: ד.

177. ראו: **התורה והמצוה**, ויקרא, כ"ו: נ"ב; דברים, כ"ט: כ"ח, ל: ז-ט

178. המלבי"ם נמנע בכל הדיון מאזכור מפורש של הנוצרים, זהירותו נובעת כנראה כדי להמנע מטענות כגון אלו שהעלה נגדו ד"ר באראש, על כך שהוא פוגע בעיקרי הנצרות בפרשנותו לישעיה, הספר הראשון שפירש.

179. **חזון ישעיה**, כ"ה: ז; ראו גם: **יפה לקץ** (דניאל), י"ב: ט-י.

תפקידו של משיח בן יוסף להיות השליח הארצי לנקמה באדום (נקמת ה' באדום בוא תבוא, להלן) הסיבה לכך שדווקא משיח בן יוסף הוא זה שמונה לתפקיד זה, תיתכן משום שלעשרת השבטים אין סכסוך מוקדם עם אדום, שהרי הוגלו לפני גלות בבל ובודאי לפני גלות אדום, תהיה הנקמה טהורה. כמו כן, משיח בן יוסף, שעתיד להרג במלחמה, עתיד גם להביא את סופו של עידן המלחמה הטבעית, בה נלחמים צבאות זה מול זה.

משיח בן דוד, מבהיר המלבי"ם, יזכה לימי שלום. אולם, אין הכוונה לימים נטולי מלחמה, אלא שהמלחמה האחרונה בהחלט, מלחמת גוג השלישית תהיה המלחמה הניסית המלאה.[180]

אם כן, העיסוק המרכזי של המלבי"ם והחשיבות שהוא מייחס, ככל מי שעסק במלחמות גוג, נתונים למלחמה האחרונה של גוג ומגוג נגד משיח בן דוד, המלחמה על ירושלים, שתוצאותיה הן שיביאו את אחרית הימים. בפירוש מלחמה זו חולק המלבי"ם על אברבנאל.

בתאור שמהדהדת בו מסכת חייו - הרצופה אכזבות מן השליטים הנוצרים בפורטוגל, בספרד ובנאפולי, על שתי הפעמים בהם נאלץ להמלט בעודו נושא משרה בכירה, והעת בה גלה עם מגורשי ספרד - תולה אברבנאל את המלחמה במתקפה נוצרית על מצרים וארץ ישראל. הנסיבות העתידיות למלחמת גוג ומגוג מוצגות על ידי התרחשות שמתכתבת עם המורשת של מסעי הצלב. כך, מהלך של כיבוש ארץ ישראל וחורבן מצרים על ידי הנוצרים יזעיק, אליבא דאברבנאל, אשר מדגיש באופן מיוחד את אכזריות הנוצרים, את הישמעאלים לנקום את דם אחיהם ולגאול את ירושלים מיד 'הערלים'.[181]

המלבי"ם מתייחס לפירושו של אברבנאל למלחמת גוג ומגוג: "רק שבשטתו בענין גוג ומגוג איני מסכים עמו ודרכי משונה מדרכו ולכן אפרש לפי דרכי".[182]

אמנם, האופן שבו מזהה המלבי"ם את הצדדים הלוחמים במלחמת גוג ומגוג מסתמך על פרשנותו של אברבנאל. כמו כן, הם תמימי דעים באשר לעילה של מלחמות גוג הראשונות. אולם, על פי המלבי"ם המלחמה שעתידה להתרגש

---

180. **מראה יחזקאל**, ל"ז: י"ט; ל"ט: א-י"א; כ"ה: י"ד; **גיא חזיון** (תרי עשר), הושע, ב: ב, עובדיה, א: י"ח, מיכה, א, ד; חבקוק, ג: ט"ז; זכריה, י"ב: ב-ה, ט-י.
181. ראו: דון יצחק אברבנאל, **פירוש על נביאים אחרונים**, יחזקאל, ל"ב: י"ז-ל"ב, עמ' תקנ"ח-תק"ס במהדורת בני ארבאל, ירושלים, תשל"ט; **מעייני הישועה**, מעין אחד עשר, תמר ח', עמ' שצ"ד-שצ"ו במהדורת בני ארבאל של פירוש לנביאים וכתובים, ירושלים, תש"ך.
182. **מראה יחזקאל**, ל"ב: י"ז.

על ירושלים איננה מלחמה על הארץ אלא מלחמה כנגד העם. מלחמת קואליציה, בה יתאחדו נוצרים ומוסלמים כנגד ישראל, "אחרי שישבו ישראל לבטח",[183] מונהגים על ידי המלך המשיח. מלכות המשיח היא המניע למלחמת עולם על ירושלים, "אשר בתחלת התגלותו ישאו כל העמים נס לקבוץ להלחם נגדו".[184] הלוחמים יבואו "מארצות הצפון והמערב, שהם הערלים הנקראים אדום, ומשך ותובל הם מבני יפת הגרים באירופא". אליהם יצטרפו "פרס כוש ופוט וכן בית תוגרמה"[185] (כמובן שצרוף האימפריה העות'מנית היא חידוש של המלבי"ם, כאשר רקע התקופה ברור). אולם, העילה של המחנות הצובאים איננה העילה של ה'. היציאה של עמים אלו להלחם בארץ ישראל איננה מקרית, מפני "שהם המה אשר רדפו את היהודים בעת גלותם, וה' יביאם לארץ ישראל כדי להענישם לעיניהם". המלחמה על ירושלים תהפוך למלחמה בתוך הקואליציה, בין הנוצרים למוסלמים "מפני שאמונתם מפורדת", אשר תוצאותיה יהיו השמדה הדדית, "חרב איש באחיו". כך, תוכיח מלחמה זו דווקא את אמונת ישראל, "ושם ישפוט ה' אתם בחרב ובדם".[186]

שרידי מלחמת גוג ומגוג יהיו נציגי הדתות המונותאיסטיות שיכירו בעוד מועד באמונה בה'. נציגים אלו יהפכו כעת לנושאי הבשורה עבור העמים האליליים, שלא השתתפו במלחמת גוג ומגוג:

> ושלחתי מהם פליטים אל יתר הגויים וגם אל האיים הרחוקים אשר עוד עובדים עבודה זרה ולא שמעו את שמעי ואין יודעים מאלהי ישראל וגם לא ראו את כבודי שלא היו במלחמת גוג והם יגידו את כבודי בעכו"ם.[187]

תוצאות מלחמת גוג ומגוג יובילו לשני השלבים האחרונים של מימוש אחרית הימים. הצפיה בנפלאות ה' והפצת שמעו בעולם כולו תביא להכרה הן במלך המשיח, והן בקשר שבין ה' לבין עמו. כך, שלבסוף תביא להמלכת מלכות שמים על העולם כולו. בשלב זה, תתפתח הכרת 'כל באי עולם' בהנהגת ה' להכרה פוליטית במלכות ה'. מעשי הנפלאות ושידוד הטבע והמערכת,

183. **התורה והמצוה**, דברים, ל: ז.
184. **חזון ישעיה**, י"א: י.
185. **מראה יחזקאל**, ל"ב: י"ז; ראו גם: **שם**, ל"ח: ב; **תוכחת ירמיה**, מ"ט: כ"ב.
186. **התורה והמצוה**, דברים, כ"ט: כ"ח; ראו גם: **חזון ישעיה**, כ"ה: ו; **מראה יחזקאל**, ל"ח: ג; **גיא חזיון** (תרי עשר), חגי, ב: כ"ב, יואל, ד: ב.
187. **חזון ישעיה**, ס"ו: י"ט; ראו גם: **שם**, כ"ה: ח; **גיא חזיון** (תרי עשר), עמוס, ט: י"ב; זכריה, י"ד: י"ב.

שיתנהלו על ידי שמות המייחסים את שם 'אלוקים' בצירופו לישראל ('אלוקי ישראל', 'אלוקי יעקב' וכו') יוכיחו את אמונת ישראל. האמונה שה' הוא האלוקים וישראל הם 'עם קרובו', נושאי תורתו ומצוותיו כל ימי גלותם בארצות הגויים.[188]

בית המשפט הבינלאומי

מלחמת גוג השלישית שתחילתה במלחמה נגד העם ומלכו, מסתיימת במתן מעמד הגמוני למדינת מלך המשיח בין המדינות. יחס אומות העולם אל מלך המשיח מיוצג על ידי נבואת ישעיה, "והיתה מנוחתו כבוד":

> שלא תהיה מנוחתו כמנוחת מלך הבלתי חשוב שאין משימים לב להלחם נגדו, כי אדרבה תחלה יתקבצו כולם עליו, והמנוחה שישיג אחרי זה תהיה לו לכבוד גדול, כי יד ה' תעוז לו ותניחהו.[189]

ההכרה הכלל עולמית במלך ישראל מובילה אל חזון המשפט שעתיד להעשות באחרית הימים "כי השופט בעת ההיא, והוא המשיח ישפוט ויורה ויוכיח". התוקף של המשפט המשיחי מובהר על ידי המלבי"ם באמצעות הגדרותיו בעבור הקבוץ המדיני.

היות שלפי המלבי"ם מלחמת גוג ומגוג ואף מלכות שמים אינן מבטלות את ריבונות העמים, אלא מכניסה את כולם תחת כנפי אמונת האמת, עולות שתי שאלות.

ראשית, הרי אצל המלבי"ם כל צורות הארגון של הקיבוץ המדיני מ'גוי' ומעלה מתהדרות בנִמּוס מוסכם. אם כן, לא ברור על איזה בסיס משפטי או מנהגי יכריע בית המשפט?

שנית, בעוד אצל 'עם' ו'לאום', שהם קיבוץ מדיני שהנהיג על עצמו שלטון, יהיה לפסיקת בית המשפט הבינלאומי תוקף שיכפה על ידי המשטר. אולם, כיצד אפשר יהיה להבטיח זאת בעבור 'גוי', שהוא קיבוץ מדיני ללא שלטון וממשלה?

התשובה של המלבי"ם היא, שבית המשפט המשיחי לא ישפוט על פי הנִמּוס או החוק אלא על פי יסודות המוסר. ההכרה של העולם בצדקת מלך המשיח תסיר כל ספק שאכן משפטו נכון: "מודיע מעלת השופט שגם בין שני עמים מפורדים שדתיהם שונות ימציא נימוס קבוע לחקת משפט ומודיע כי לא

---

188. ראו: **חזון ישעיה**, כ"ה: א.

189. **חזון ישעיה**, י"א: י.

בנימוסיהם ישפוט רק לתוכחתו ישמעון". כמו כן, אותה הכרה במלך המשיח תביא גם לכך שמערכת המשפט שייסד לא תזדקק לכח כופה אלא הכל ישמעו לה מרצונם החפשי: "שגוי מורה הקיבוץ בלא ממשלה, ומודיע מעלת השופט שגם קבוצים כאלה לחק משפטו ישמעון".[190]

כאמור, המלבי"ם שוזר בפירושו לחזון האוטופי של העידן המשיחי הן אלמנטים אפוקליפטיים והן אלמנטים רציונליים. כך, בעוד המלבי"ם מפרש את החזון הנבואי לרוב על דרך הפשט, הוא שותף לרמב"ם בזיהוי התכלית של העידן המשיחי ולכן של הבריאה כולה בהנחלה אוניברסלית של דעת ה'. יחד עם זאת, המלבי"ם מוסיף עוד חוליה אחת בתוך התהליך. בעוד אצל הרמב"ם מלכות המשיח תביא את העולם למצב של שלום כולל מפאת ריבוי הטובות שיבואו לעולם בעקבות שלטונה,[191] אצל המלבי"ם, המציאות דורשת הקמת מנגנון ריאלי של השלטת שלום, בית משפט בינלאומי שיזכה להכרה כבית משפט של צדק.

אם כן, המוטיב אשר מחדש המלבי"ם הוא בארגון המערכת הבינלאומית. העולם החדש אצל המלבי"ם איננו מציאות חדשה בה כל אזרחי העולם מבינים לפתע את האיוולת שבמלחמה במתכונת של שינוי הטבע בבעלי החיים, אלא המערכת הבינלאומית של אחרית הימים היא העולם החדש. ייתכן שההתייחסות השונה של המלבי"ם אל ההבט הפוליטי של אחרית הימים, אל מול ההבטים של שינוי הטבע האפוקליפטים בעצם מהותם, מתכוונת להדגיש ענין זה.

כך, בעוד עבור בעלי החיים אין המלבי"ם מתעכב על הבהרת המנגנון המדויק אשר יאפשר להם לחיות בשלום - מלבד ההשפעה הכללית של דעת ה' על המציאות כולה - הרי עבור השלום שישרור לנצח בקרב בני האדם, מתאר המלבי"ם תהליך. להבהרת נקודה זו ניתן להזדקק למודל של שוורץ. שוורץ מציג שלוש אפשרויות לפירוש תהליכי של אחרית הימים, כתהליך אחד; כארועים בודדים; וכהבטים שונים של ארוע אחד.[192] על פי קריטריון זה, ברור כי המלבי"ם כדרכו, יוצק את חבלי משיח ושלטון משיח, הגאולה הפרטיקולרית והגאולה האוניברסלית, המלחמה האחרונה והשלום הכללי לתוך מארג אחד שלם של התפתחות. על ידי כך פותר המלבי"ם את הבעיה של הנהרת התהליך.

---

190. **שם**-באור המלות, ב: ד.

191. ראו: מנחם לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה** (ירושלים: הרטמן, 2005), 98.

192. דב שוורץ, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית** (ר"ג: בר אילן, 2005), 19 - 20.

שכן, בעוד שהפירושים האפוקליפטיים אינם מבהירים את הקשר שבין התהליך הקטסטרופלי של ימות המשיח לבין השלום העולמי שיבוא בעקבותיו,[193] אצל המלבי"ם הקטסטרופלי הוא המביא את ההכרה אשר מביאה את תנאי השלום. החידוש בא לידי ביטוי בתאור אוטופיסטי על פי עקרונות פוליטיים רציונליים.

תפיסת ה'טוב העליון' הקאנטיאני, אשר ראשית ניסוחה מכוונת לקיומו של עולם חיצוני, מתפתחת לבסוף למטרה שעתידה להתגשם במציאות, מצב אוטופי של העולם הזה: "מדינה מוסרית (אלוהית) עלי אדמות" (**הדת בגבולות התבונה בלבד**, 110). את תפקידו של האדם להגשמתה של תכלית זו, של הפוליטיקה המוסרית, הוא מכנה: "אדריכל העולם" (**ביקורת התבונה הטהורה**, 319).

הטענה השביעית של קאנט ב'אידיאה להיסטוריה פוליטית מנקודת מבט קוסמופוליטית" קושרת בין הגשמת האידיאל הפוליטי של האדם, המדינה והמערכת הבינלאומית:

> הבעיה של ייסוד מבנה אזרחי שלם תלויה בבעיה של יחסי החוץ החוקיים של המדינה, ואינה יכולה להיפתר בלעדיה.

ההיסטוריה האנושית על פי קאנט היא המסע לגילוי הצד המוסרי שבאדם, התגברות התבונה על הטבע. כך מתברר מחדש מקומו של הפרט, כאשר במסע זה יש לכל אדם תפקיד משלו. תפקיד אשר ירמיהו יובל קרא לו: 'הציווי ההיסטורי'. התקדמות הפרט להשגתה של 'המידה הטובה' ברובד האינדיבידואלי של ההתפתחות מקבילה להתקדמות העולם לקראת הגשמת 'הטוב העליון' ברובד האוניברסלי. יחד עם זאת, ההתקדמות שמורה לאנושות כולה. אמנם, כל אינדיבידואל תורם את חלקו למסע לקראת התכלית, אבל התגשמותה של תכלית ההיסטוריה ניתנת לבחינה רק מפרספקטיבה של דורות רבים.

אם כן, הציווי ההיסטורי מוביל בסופו של דבר אל הגשמתו המלאה של המוסר הפוליטי. הגשמה זו תתחולל, על פי קאנט, בהשלטת 'השלום הנצחי' עלי אדמות.[194]

---

193. גרשם שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", בתוך: **דברים בגו** (ת"א: עם עובד, 1975): 161 - 162.

194. ראו: ירמיהו יובל, **קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה** (ירושלים: מאגנס, תשמ"ח); פיני איפרגן, "קאנט על הפוליטי", **עיון** נט (2010): 65; Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (Oxford: Blsckwell, 1983), 1-18.

העקרון של ניהול רציונלי של הפוליטיקה על רקע ההנחיה של השלום הנצחי, היה ממורי הדרך של האסכולה האידיאליסטית בתחילת המאה העשרים (כך שניתן לומר שמנקודת מבט של שימוש יחב"ליסטי ברעיון פילוסופי, המלבי"ם הקדים את זמנו). כך גם במידה רבה לגבי תיאוריות עדכניות של שיתוף פעולה בינלאומי אשר פיתחו את רוח 'השלום הנצחי' לעקרונות מעשיים. למשל, המאמר המכונן של דויל, אשר סובר שהעקרונות הקנטיאניים של 'השלום הנצחי' הם המסגרת התיאורטית היחידה שהולמת את צרכי הניתוח של תופעת 'השלום הדמוקרטי', הואיל והוא גורס כי 'השלום הדמוקרטי' הוא יישום חלקי של 'השלום הנצחי'.[195]

כאמור, אף כי אין עדויות שהמלבי"ם עיין בספרון 'השלום הנצחי' של קאנט, הצבת הרעיון בתוך פרשנותו לעידן המשיחי נראית יותר מאשר תוצאה של מקריות. אמנם, החזון של שלום עולמי - אשר יביא את כל הגויים לנהור לבית ה', הנישא על כל ההרים, שם יישפטו - מופיע באופן מפורש בנבואות העוסקות בגאולה. אולם, שם הכוונה היא לדין ה' בגויים שהרעו לישראל, אשר ייעשה לאחר מלחמת גוג ומגוג. בית המשפט הבינלאומי הוא ענין אחר. אדרבה, בית המשפט הבינלאומי בא אכן להבהיר את היתכנות השלום העולמי, אך לא על ידי ביטול באופן ניסי כלשהו של הרצון למלחמה, אלא בית משפט שבא לבטל את השורשים הריאליים של המלחמה. ליתר דיוק, את השורשים הריאליים של כל סכסוך בין־מדינתי.

ההבחנה שבין משפט ה' לבין המשפט של מלך המשיח, כמו גם ההבדל שבין ביטול יצר האלימות לבין ביטול שרשי הסכסוך הוא החידוש של המלבי"ם.

הסעיף הראשון אשר מציב קאנט בתכנית להגשמתו של 'השלום הנצחי' מדבר על כך שעל מנת שיכון שלום בין מדינות עליהן להיות בעלות משטר רפובליקני. הרפובליקניות הקאנטיאנית היא גם שמאפשרת את קיומו של הסעיף השני, שתוקפו של המשפט הבינלאומי נתמך על ידי הסכמה בין מדינות רפובליקניות חופשיות.

---

195. Michael W. Doyle, "Kant's Perpetual Peace", in: *Classic Readings and Contemporary Debate in International Relations*, 3rd edition, eds. Phil Williams, Donald M. Goldstien and Jay M. Shafritz (Belmont: Thomson, 2006): 19-33. ראו גם: צ'רלס קגלי ויוג'ין ויטקופף, **הפוליטיקה העולמית-מגמות ותמורות**, מהדורה שביעית, תרגמה חדוה ארליך, (ת"א: האו"פ, 2002), 25.

> [...] ומכיוון שהתבונה ממרום הסמכות המוסרית המחוקקת הגבוהה ביותר מגנה את המלחמה כמהלך משפטי, ולמולו מציבה את השלום כחובה מידית, שאליו אי אפשר להגיע ואותו אי אפשר להבטיח ללא הסכם בינלאומי, לכן חייבת להיות ברית מסוג מיוחד, אשר לה אפשר לקרוא ברית השלום, אשר הנה שונה מהסכם השלום בכך שהאחרון מונע מלחמה אחת ואילו ברית השלום מנסה למנוע את כל המלחמות לתמיד.[196]

אמנם, המלבי"ם איננו עוסק בטיב המשטר של המדינות באחרית הימים, כמו כן, לא על נטיות משותפות התלויות במשטר בונה המלבי"ם את תקוותו לשלום. יחד עם זאת, הואיל והרעיון של התפקיד החיוני של המשפט הבינלאומי הוא חידוש של ה'שלום הנצחי', הרי יש יסוד סביר להניח שהמלבי"ם בחר ברעיון זה על מנת לייצג את דעתו. כך גם מתברר באשר לדרישה של קאנט לוולונטריות המשפט הבינלאומי. אם כן, דומה שהדיוק בו המלבי"ם מנסח את המסכת המשיחית שלו עונה באופן ממצה על הדרישה הקאנטיאנית. הן משום שהמשיח עתיד לאגד חבר מדינות אשר המשותף להן הוא משפט אחד ולא לשלוט במדינת עולם, והן משום שמדובר במדינות ריבוניות אשר קיבלו על עצמן את משפט המשיח מתוך הכרתן בצדק וביושר עליהם מבוסס משפט זה.

> רעיון המשפט הבינלאומי מניח מראש את קיומן הנבדל של מדינות שכנות עצמאיות, ואף שמצב כזה כשלעצמו הוא כבר מצב של מלחמה [...] בכל זאת, לפי הרעיון התבוני, הוא עדיין טוב יותר מהתמזגותן של המדינות למעצמה אחת שהופכת למונרכיה אוניברסלית, מכיוון שעם התרחבות השלטון מאבדים החוקים מהשפעתם, והרודנות האכזרית הורסת את נבטי הטוב ומתנפצת לאנרכיה.[197]

לאור זאת, ניתן לראות אצל המלבי"ם שני הבטים של המערכת הבינלאומית של העידן המשיחי אשר עונים על ההגדרה של עקרונות פוליטיים רציונליים המביאים למציאות אוטופית.

---

196. עמנואל קאנט, "על השלום הנצחי", **מהי נאורות**, תרגם יפתח הלרמן־כרמל (ת"א: רסלינג, 2009), 140.

197. **שם**, 149.

האחד, מעמדה הבינלאומי של מלכות בית דוד, והשני, סמכות בית המשפט הבינלאומי.

התאור של ההכרה במלכות בית דוד על ידי העמים איננו תאור של מלכות אוניברסלית. לא מדובר כאן על אימפריית בית דוד השולטת על העולם כולו, אלא על מעמד הגמוני של מדינה אחת, שמנהלת את המערכת הבינלאומית תוך כדי שמירה על ריבונותן של המדינות האחרות.[198] מטרתה של ההגמוניה שתינתן למלכות בית דוד היא להביא את אומות העולם לידי הכרה כפולה שהיא אחת. צד אחד של הכרה זו הוא בבית המשפט הבינלאומי, וצד שני שלה הוא במלכות שמים. הביטוי של מלכות שמים על ידי מלכות בית דוד הוא בבית המשפט הבינלאומי. העמים אשר מכירים בעליונותו של החוק אותו מייצג בית משפט זה, התורה, ממליכים על עצמם על ידי כך את מלכות ה'. יתר על כן, מלכות המשיח איננה מהווה מתווך בין ארץ לשמים אלא בית משפט אנושי לצדק המיישם את התורה. העמים אינם ממליכים על עצמם את המלך המשיח אלא מקבלים אותו כשופט. ההבנה שאליה יגיעו מדינות העולם יביא אותן להכיר במעלתו של מלך המשיח ולכן במשמעות של ההכרה במעמדו ההיארכי מבחינתם, לקבל שמשפטו הוא משפט הצדק, ולהבין שמלך האומה הישראלית מאז ומעולם, שהוא מעל מלך המשיח, הוא מלך מלכי המלכים.

התוצאה של המשפט הבינלאומי תהיה הסרת ההגבלה האחרונה בפני השלום הבינלאומי. אמנם, מלחמת גוג ומגוג ביטלה את הפרדת הדת על ידי הכרת כל באי עולם באמונה האמיתית, אך עדיין ייתכנו 'דין ודברים בין עם לעם' על סכסוכי המשרה והממשלה, כמו גם קנין ושטח. לכך נועד בית המשפט המשיחי, אשר:

> בתוכחה [המורה את המוסר היסודי הטבוע בשכל] לבד יעצור עמים רבים ולא יעברו חק, ואחר שלא יצטרכו למלחמה ממילא וכתתו חרבותם וכו' ולא ילמדו עוד תכסיסי מלחמה כלל.[199]

198. גם רעיון זה הוא רעיון שיופיע מאוחר יותר בתיאוריה היחב"לית, ראו: מורטון א. קפלן, "מערכות בין־לאומיות", בתוך **יחסים בין־לאומיים**, איתן גלבוע, עורך (ת"א: עם עובד, 1978), 47 - 49.

199. **חזון ישעיה**, ב: ד.

השלב הבא הוא השלב בו תתפתח הכרת 'כל באי עולם' בהנהגת ה' להכרה פוליטית במלכות ה' ובמעמד ישראל. האמונה שה' הוא האלוקים וישראל הם 'עם קרובו', נושאי תורתו ומצוותיו כל ימי גלותם בינות לעמים.[200]

מלכות שמים

חזון אחרית הימים של המלבי"ם מתאפיין, כדרכו של רב סעדיה גאון, בפרוש הפשט. יציקת האלמנטים, הן הנטורליסטיים והן האפוקליפטיים נעשית בצמוד לכתובים. לכן, יום ה' אצל המלבי"ם הוא יום של מלחמה ניסית ודין גלוי לכל העמים כמציאות עתידית ולא כפרשנות אלגורית, גוג ומגוג הם מחנות לוחמים מובחנים במערכת הבינלאומית, ומשיח בן דוד הוא אכן נצר לבית דוד. כמו כן, בהתאם לגישת הפשט האפוקליפטי מובאים דברי הנביא בדבר שינוי טבעם של חיות הטרף (ישעיה, י"א: ו-ח) ככתבם וכלשונם. כך, שלא כדרכם של פרשני אחרית הימים הנטורליסטים ואף לא כזו של האפוקליפטים, המלבי"ם איננו מפליג לא בפרשנויות המנסות לשוות רציונליזם לחזון אחרית הימים, אך גם לא הבטחות החורגות מהמפורש בספרי הנביאים, כגון התהוותם של שני עולמות, עולם ישן ועולם חדש וכד'.[201]

גישת הפשט של המלבי"ם מרחיקה אותו מגישת הרמב"ם, אשר מפרש באופן מטפורי את הנבואות בדבר החריגה מסדר הטבע.[202] יחד עם זאת, המלבי"ם עקיב לדעת הרמב"ם באשר לתכלית האמיתית של העידן המשיחי: הבאת האנושות לידי הכרה בתכנית הגדולה של בריאת העולם ופתרון חידות היקום והקיום כאחד: "כי מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיה, י"א: ט).[203]

אם כן, אחרית הימים הפוליטית אצל המלבי"ם נושאת אופי אוטופי, אבל במובנו התנ"כי המקורי. התגשמות הארועים אותם חזו הנביאים הם המרכיבים האפוקליפטיים שהמלבי"ם אורג אותם לסדר של התפתחות ממשית אחת. חזרת מלכות בית דוד לשלטונה על ישראל, יחד עם הכרה בה מצד העולם.

---

200. **שם**, כ"ה: א.
201. על הקריטריון של "משיחיות אפוקליפטית מול נטורליזם משיחי", אשר באמצעותו ניתן לאפיין את פרשנות הרעיון המשיחי אצל המלבי"ם, ראו: דב שוורץ, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית** (ר"ג: בר אילן, 2005), 15 - 16, 28 - 45.
202. ייתכן שיש כאן השפעה של תורת המשיח של אברבנאל, ראו: אברהם מלמד, **אחותן הקטנה של החכמות** (רעננה: האו"פ, 2011), 281 - 307.
203. מנחם לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה** (ירושלים: הרטמן, 2005), 99 - 101.

מהלך ניסי מלא של מלחמה ונקמה, ולבסוף, 'דעת ה" שתמלא את הארץ, קבלת עול מלכות שמים על ידי שוכני כדור הארץ.

המלכת מלכות שמים על הארץ מביאה את האומה לסיום תפקידה ההיסטורי ותחילת תפקידה הנצחי, כאומת התיאוקרטיה.

ההבט האוניברסלי של הגאולה הפרטיקולרית אצל המלבי"ם בא לידי ביטוי בקשר שהוא יוצר בין תִּקּון האומה ותִּקּון העולם, אשר בכך טמון "סוד גדול מסודות ההנהגה וכל המעשה אשר יעשה בעולמו מראש ועד סוף עד אחרית הימים".[204]

נקודת המוצא של המלבי"ם היא בחידושו, שגזרת אי־הכניסה שהושתה על משה ואהרן נכללה כבר בתוך גזרת המרגלים. כך, שוזר המלבי"ם את חטא המרגלים ואת תוצאותיו הרות הגורל, דחיית הכניסה לארץ ואף הגלות לתוך תכנית כוללת אחת שמסקנתה באחרית הימים.

הדיון נשען על תרחיש היפותטי שהמלבי"ם תולה במדרשי חז"ל.[205] על פי תרחיש זה היה משה נכנס לארץ ישראל, אלמלא היו ישראל חוטאים בחטא המרגלים. אמנם, אם כך היה, היה משה בונה את בית המקדש, שהיה עומד לעולם ללא אפשרות לחורבן. כך, מבאר המלבי"ם, היתה אמורה להתממש מציאות של "גאולה שלמה ותקון כללי".[206] ברם, התרחשות עתידית זו לא התממשה משום שסגולתו של משה לחולל כל זאת ולהביא את "הגאולה

204. **תורה אור**, במדבר, שלח. על כך שהעדה הקדושה מיועדת להוביל ליסוד מלכות שמים על הארץ, ראו: Daniel, J Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel* (New Brunswick: Transaction publishers, 1995), 61.

205. המלבי"ם איננו מציין את המקור לתרחיש זה, אולם מסתבר שזו דרשה המסתמכת על הכתוב בתלמוד הבבלי, סוטה ט' ע"א: "אל תקרי נאוה תהלה אלא נוה תהלה, זה משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם", הדרשה מקישה מכך שכשם ששערי בית דוד שקעו באדמה ואוהל מועד וכליו, שבנה משה, נגנזו ולא נשדדו על ידי מחריבי המקדש, כך היה מובטח גם למקדש, לו היה נבנה על ידי משה (ראו רש"י על אתר). למסקנה זו מגיעים גם האלשיך (ר' משה אלשיך, המאה ה־16, צפת) בפירושו לבמדבר י"ד, ואור החיים (ר' חיים בן עטר, המאה ה־18, מרוקו -ירושלים) בפירושו לבמדבר ג: כ"א ואולי הם מקורותיו של המלבי"ם אף כי אינם מוזכרים בפירושו. כדרשה מפורשת היא מופיעה ב**פתרון תורה** לפרשת ואתחנן, אולם כיוון שגם את מדרש זה אין המלבי"ם מזכיר, לא ידוע אם היה בפניו.

206. **תורה אור**, במדבר, שלח. ראו גם: **התורה והמצוה**, דברים, ג: כ"ו; י: ו.

הנצחית המקווה שיהיה לעתיד לבוא"[207] היתה תלויה בתנאי בל־יעבור אחד - שלמות רוחנית וודאות אמונית בקרב בני ישראל, במעמד של 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. דא עקא, שתגובתם של ישראל על דברי המרגלים הוכיחה מעל לכל ספק, שעדיין לא הגיעו למדרגת הגאולה השלמה והתִּקּון הכללי האמור.

יתר על כן, מדגיש המלבי"ם את החידוש שלו, אל מול הפרשנות המקובלת[208] באשר לטעם שבגינו נגזרה הגזרה על משה ואהרן, בארוע שקיבל את השם "מי מריבה": אם לאחר חטא המרגלים היתה עוד אפשרות שיטיבו מעשיהם, הרי בתלונתם במי מריבה הוכיחו מעל לכל ספק את חוסר שלמותם באמונה. חטא המרגלים הוא המקור כמו גם העיקר של גזר הדין על אי כניסתם לארץ ישראל. חטא מי מריבה הוא חתימתו של אותו גזר הדין, שגורר בהכרח את האיסור על כניסת משה ואהרן לארץ, מתוך אי־המוכנות המוכחת מעל לכל ספק שהציגו ישראל, "שאינם ראוים למדרגה הגדולה הזו ששני הרועים האלוהיים האלה יביאו אותם אל הארץ, שבהכרח יגיעו אז ימות המשיח ותקון הכללי".[209]

מתברר מדברי המלבי"ם שלמרות שהוא נצמד לטרמינולוגיה של 'חטא' (מרגלים, מי מריבה) הוא איננו עמל לחקור ביחסי הסיבה והתוצאה בעומקם של חטאים כאלו ואחרים, כפי שהיה מקום לצפות מפרשן תורה, אלא מיישם את תפיסתו הטלאולוגית. תפיסה שהוא מציג כנעלה במידת מה מעל חשבון פשוט של חטאים.

תפנית היסטורית שהיתה אמורה להתבטא בכניסה לארץ ישראל בראשות משה, היתה אמורה להוות כעין קץ ההיסטוריה. לפיכך, על מנת להביא להיתכנות של ארוע רב־משמעות בסדר גודל כזה נדרשים תנאים מקדימים, שלמות רוחנית וודאות אמונית. הֶעְדֵּר דרגה רוחנית ראויה מצד נושאיה של התפנית ההיסטורית, בני ישראל, גורר דחיה במימוש התוכנית. לפיכך, נדחית הכניסה לארץ ישראל ויותר מכך נדחה קץ ההיסטוריה לזמן שהוא בגדר של צִפִּיָּה.

---

207. **שם**, במדבר, כ: י"ג.
208. דוגמה לפרשנות התולה זאת ישירות בתגובת הכעס של משה במי מריבה היא דברי הרמב"ם ב**שמונה פרקים** ד. באופנים שונים תולים את החטא במשה גם שאר המפרשים. למשל, רש"י על אתר, שמסביר זאת בהחמצת ההזדמנות לקדש שם שמים לעיני העם, או הרמב"ן, במדבר, כ: א. אשר מביא את דברי רבינו חננאל, שמשה ואהרן אמרו "המן הסלע הזה נוציא לכם מים" והיה עליהם לומר: "יוציא ה'". ראו גם: ר"י אלבו, **העקרים** ד: כ"ב, אשר דוחה את ייחוס הכעס למשה אצל הרמב"ם, אולם גם אצלו החטא איננו חורג מהארוע הספציפי (דחיה נמרצת של הפתרון של הרמב"ם יש גם אצל הרמב"ן, **שם**).
209. **התורה והמצוה**, במדבר, כ: י"ג.

על פי עקרון זה מציג המלבי"ם הבט יסודי בניתוח אי־מימושו של התרחיש ההיפותטי. הגאולה השלמה והתִּקּוּן הכללי ההיפותטיים היו אמורים לקומם תִּקּוּן רק של האומה הישראלית ולא של העולם כולו. דווקא ההֶעְדֵּר שנוצר על ידי חוסר המוכנות של בני ישראל להכנס לארץ בהנהגת משה בעת שנקבעה להם מלכתחילה יצר באופן דיאלקטי את התִּקּוּן שעולה על התִּקּוּן ההיפותטי - התִּקּוּן המושלם.

לאור זאת, תוצאות חטא המרגלים, האיסור על משה שלא יכנס לארץ, הכניסה לארץ דרך מלחמה ולא באורח נס, הכיבוש הבלתי שלם, חיקוי דרכי הגויים, החורבן הראשון, ההתפזרות בעמים, החורבן השני והגלות, מתבררים כולם כהכנה למען תכלית אחת: "הכנה לצורך התקון הכללי שיהיה באחרית הימים שאז יהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".[210]

שיטתו של המלבי"ם באשר לגאולה האחרונה,[211] כשיטתו של אברבנאל, גורסת שזמן הגאולה מתחיל כבר מגלות סנחריב. המלבי"ם מיישם כאן את עקרון: 'בעיתה - אחישנה' (תלמוד בבלי, סנהדרין צ"ח ע"ב) שכל עוד לא הגיע זמנה של 'בעיתה', המועד שנקבע מראש לגאולה, גאולת 'אחישנה' תלויה במעשיהם של ישראל. שיבת ציון של עולי בבל ובנין הבית השני היו, לפי המלבי"ם, הזדמנות שהוחמצה. לו היו ישראל עולים כולם כאחד לארץ ישראל ושבים אל ה', היו זוכים שהבית השני יהיה הבית הנצחי. אלא שישראל לא עלו 'כחומה'. חמור מכך, היו חטאיהם בימי הבית השני מהסוג 'המחריב ממלכות', חטאים כנגד החוק המדיני, שבין אדם לחברו.

יחד עם זאת, בשיטת 'ההֶעְדֵּר והתִּקּוּן' של המלבי"ם, 'התִּקּוּן' שבעקבות 'ההֶעְדֵּר', עולה על 'התִּקּוּן' שהיה יכול להיות בלא 'ההֶעְדֵּר'. באותה מידה שהמורך של אי־אמונה, שנטעו המרגלים בלב ישראל, גרם להחמצת ההזדמנות לכיבוש משה את ארץ ישראל, הרי 'התִּקּוּן' שנצרך בשל 'ההֶעְדֵּר' שנגרם, יהיה תִּקּוּן אוניברסלי, כך ההזדמנות שהוחמצה שוב, חוזרת ומבססת את התִּקּוּן האוניברסלי האמור.

כך, על אף חטא המרגלים ניתנה לישראל הזדמנות נוספת, אם היו חוזרים בתשובה על ידי עליה לארץ ישראל. היה תִּקּוּן זה החזרת הזכות על הארץ שאבדה בעטיים של המרגלים ולכן מובילה לתקומת העם בארצו. אך שוב, כמו ההזדמנות הראשונה, היתה גם ההזדמנות השניה תִּקּוּן רק של האומה

210. **תורה אור**, במדבר, שלח.

211. ראו: **לב מלכים** ב, כ"ג: כ"ה; **חזון ישעיה**, י"א: א, מ"ט: ו; וכן לעיל בדיון על תקון עולם.

הישראלית. לכן, החמצת ההזדמנות, אמנם שבה ומבטלת את האפשרות לתִּקּון הלאומי, באותו אופן של הגזרה על אי־כניסת משה לארץ ישראל, אך חוזרת שוב אל התקוה לתִּקּון אוניברסלי, תִּקּון עולם במלכות ה'.

המעגל האוניברסלי -אינדיבידואלי-פרטיקולרי-אוניברסלי של השתלשלות הברית ותִּקּון העולם במערכת התקדמות ההיסטוריה בתהליכי הֶעְדֵּר ותִּקּון, יוצר בפירושו של המלבי"ם את התבנית של אחרית הימים. הממד הפרטיקולרי־ריאלי־ארצי פותח בהֶעְדֵּר הלאומי של עם ישראל, בשעבוד וגלות, וחוזר ומתקבע בגלות מלאה. התִּקּון הפרטי של העם, אם זה ההיפותטי ואם זה הממשי, מתקן את הגלות על ידי כיבוש מחדש של הארץ המובטחת, חיסול הישות המדינית (פוליסייד) של אויבי העם, וקימום שלטון עצמאי המיוצג על ידי הדמות של מלך המשיח.

אולם, בצד זה מוצג הממד האוניברסלי־אידיאלי־טרנסצנדנטי המעמיד במרכזו את תִּקּון העולם, אם על ידי יחיד ואם על ידי אומה, כתִּקּון להֶעְדֵּר הגדול או כתכנית שמימית מלכתחילה.

לבסוף, ניכר מנתוח דברי המלבי"ם ששני הממדים, שלכאורה מתקיימים כממדים נפרדים זה בצד זה, תלויים אהדדי. אין תִּקּון עולמי ללא תִּקּון לאומי, אין תִּקּון היחיד ללא תִּקּון האומה, אין שלטון אידיאלי ללא החתירה אחר הצודק והטוב בשלטון הריאלי.

התלות ההדדית שבין שני ממדים אלו מודגמת בצורה נהירה על ידי הרמזים לאחרית הימים, עליהם מצביע המלבי"ם, המופיעים פעמיים נוספות בתקופת המדבר, בתיאור המסעות ובנבואה הצבאית של בלעם.

ראשית, התיאור הריאלי של הגלות. מסעות המדבר כסיפור היסטורי, מבהיר המלבי"ם, אינם בעלי משמעות היסטורית רק לזמנם אלא זהו סיפור מבשר לדורות.

דיון זה של המלבי"ם מתחיל בשאלה: מדוע היה צורך לכתוב כל סדר המסעות? על כך הוא מביא ארבע תשובות. הראשונה, תשובת הרמב"ם במורה נבוכים (ג: נ), שסיפור המסעות נועד להביא לידיעת הדורות הבאים שלא יפקפקו בכך שבני ישראל עברו במדבר באזורים הקשים ביותר לשהייה ולולי שהונהגו על ידי ה', לא היתה להם יכולת לשרוד שם. בתור תשובה שניה מצטט המלבי"ם מאמר פליאה של ר' שמשון מאוסטרופולי, שהוא מספר שהוצג בפניו בשהותו בחרסון. על פי מאמר זה סדר המסעות צופן בחובו צפנים קבליים. התשובה

השלישית היא פירושו של רש"י, שבסיפור המסעות היה כדי להוכיח חסדי שמים, שלמרות שנגזר עליהם טלטול, בכל זאת נעו רק ארבעים ושנים מסעות.

אולם, התשובה הרביעית, שהיא חידוש של המלבי"ם, מציגה תאור ריאלי של גלות עם ישראל במשמעותה הפרטיקולרית, במטרה לשמר את נצוץ התקווה לשוכני הגלות בזמנו: "שכוון על היותם בגולה, מרוחקים מכל כתות האנשים ומטולטלים ממקום למקום ונעדרי כל פרנסה ולא יהיו להם לא שדות וכרמים ולא מקנה, בודדים לבדם כיושבים בארץ ציה [...] ולכן צוה למשה לכתוב המסעות האלה בדיוק להיות לזכרון לימים הבאים באחרית הימים".[212]

שנית, מן התאור הריאלי של הגלות הפרטיקולרית עובר הדיון לתיאור הריאלי של הגאולה הפרטיקולרית. לפי פירוש המלבי"ם, ניבא בלעם הן על מלחמות שאול ודוד והן על מלחמות אחרית הימים בהנהגת מלך המשיח. דוד נמשל בנבואה לכוכב ומלכות המשיח נמשלת ל'שבט', שגם הוא כוכב, "כוכבא דשביט הנוצץ בכל קצוי הארץ".[213] כמו כן, המלבי"ם בשיטתו, שמתחילה היתה צריכה להנתן כל ארץ כנען לבני ישראל העולים ממצרים, אולם משום שלא היו ראויים לכך בזמנם, יהיה התִּקּוּן באחרית הימים גם לענין זה. כך, דוד כילה שני שלישים מתוך העם המואבי, אולם מלך המשיח עתיד לכלות את מואב כליל, שהם על פי המלבי"ם עם הקנזי. "דוד כבש את אדום ויהיו לו עבדים ובכל זאת לא לקח את ארצם",[214] אך הנבואה מבטיחה שבימות המשיח יכבשו ישראל גם את ארץ אדום, הקדמוני. כך גם יכבשו את הקיני, ארץ בני עמון. לבסוף, עתיד מלך המשיח להשלים את מה שהחסיר שאול במלחמתו בעמלק על ידי "שימחה זכרו באחרית הימים".[215]

אם כן, נבואת בלעם מתארת גאולה פרטיקולרית. מלך המשיח עתיד להשלים את הטעון השלמה מימי העצמאות הראשונה, תקופת המלכים. ארץ גבולות ההבטחה שלא ניתנה לעולי מצרים תנתן לעולים בגאולה השלישית. האויבים שנותרו בגבולות ארץ ישראל או מחוצה לה, בגבולות ההבטחה, יוכחדו.

אולם, בעוד מקבילתה של הגלות הפרטיקולרית, הגלות האוניברסלית, היא רק טרנסצנדנטית, במובן המיסטי של התפזרות הקדושה, הרי לגאולה הפרטיקולרית יש בהחלט מקבילה אוניברסלית. לא זו אף זו: הגאולה האוניברסלית היא השתלשלות ישירה מן הגאולה הפרטיקולרית, הן במובן

---

212. **התורה והמצוה**, במדבר, ל"ג: ה ראו גם: דברים, א: י"ט.

213. **שם**, כ"ד: י"ז.

214. **שם**: י"ח.

215. **שם**: כ"ב.

השתלשלות הדורות מאב לבן והן במובן של הרחבת הממד הרוחני מהאומה לעולם כולו. כך, שהחזרה לברית עם אינדיבידואל, עם דוד, היא גם חזרה למסלול תִּקּוּן העולם האוניברסלי. העקרון המוביל את התִּקּוּן האוניברסלי על ידי האינדיבידואל הוא: 'זאת תורת האדם'.

הדיון של המלבי"ם מתחיל בהֶעְדֵּר: מיציאת מצרים עד כיבוש ארץ ישראל לא היה לישראל מקום, אלא נדדו, כשבאו אל המקום, לא באו עדיין אל המנוחה. כאשר בסוף ימיו של דוד נחו מן האויבים הגיעה העת לייסד מקום לעם ישראל. אבל מדוד נמנע לבנות את בית ה', שייבנה על ידי בנו. עם זאת, הובטח לו שמלכות בית דוד תיכון לעולם. זרע התִּקּוּן שנושא דוד, שבא לידי ביטוי בנצחיות של בית דוד בנוי על שני עמודים, החסד והאמונה. ההבטחה לדוד היא, ששני דברים אלו לא יתבטלו, שאם יחטא ולא יהיה ראוי לטוב ואם ימצא איש ראוי יותר לחסד, ה' יהיה לו לאב, שאם יתחיל לחטוא יעצור בעדו טרם יגיע לדרגה זו. כך גם כאשר תפסק המלוכה בשל הגלויות ותופסק ההמשכיות של מלכות צאצאיו, לא יופסק כסא דוד ויכון בימות המשיח.

על כך, מבאר המלבי"ם, תמה דוד, הרי המלכות שניתנה לו היא חסד וכיצד נוסף חסד על חסד, גם להורישה לבניו? אלא שעל פי העקרון של 'זאת תורת האדם', השתלשלות בית דוד נועדה לממש את שני מישורי הגאולה השזורים זה בזה. הפרטיקולרי, של גאולת האומה, שתביא לידי מימוש את תכליתה לגאולת העולם כולו, בגאולה האוניברסלית:

> "מלכות בית דוד היא אחד מהענינים הכוללים שלמות האומה מראש ועד סוף והיא [הנבואה על נצחיות בית דוד] ככל הנבואות העתידות שנבאו הנביאים על ימות המשיח ועל תקון העולם בזמן העתיד [...שהם תלויים אהדדי משום שכמון] מהלך השלמות לכל בית ישראל כולו, כך הוא מהלך השלמות אל הבריאה בכללה, שישראל הם הלב והסגולה לכל העמים ובית דוד לישראל, מהם תמשך חיים ושלמות אל המציאות בכלל [...ועל ידי כך יבואו] למהלך שלמות המין האנושי בכלל, והבחירה הזו היא המשך לבחירה בישראל מכל עם ובבית אהרן מכל ישראל, כך בחר בית מלכות נצחי, והוא חוליא משלשלת הגדול של סבות ומסובבים המקיפים הנמצאים והזמנים המינים לצורך שלמותם עד אחרית הימים [...] כי בו תלוי קיום העולם ושלמותו בכלל.[216]

---

216. **דבר שמואל** ב, ז: י"ט-כ"ג. ראו גם: **שם**, ז: י, י"ב-ט"ז.

אם כן, התכלית של הפוליטיקה, לתקן עולם בעבור המלכת ה' במלכות שמים, מעניקה ליחיד תפקיד מרכזי, התפקיד האוניברסלי שנושא האינדיבידואל. תפקיד זה שניתן ליחידי הסגולה ובתוכם דוד כמייצגם של הרבים ושעתיד לייצג את העולם כולו, ישוב ויינתן ליחיד, צאצא של דוד, באחרית הימים.

האומה, שנשאה את עול מלכות ה' בכל שנות גלותה, מגיעה לסיכום תפקידה ההיסטורי. ההכנה שיצרה אצל העמים לקבל דבר ה', על ידי כך שהיתה מפוזרת בהם והציגה בפניהם דבר יום ביומו את האמונה בדבר ה', מגיעה לשלב שהעמים מסוגלים כבר לקבל את דבר ה' בכוחות עצמם. לפיכך, על האומה להתכונן עתה להנחלת דבר ה' המפורש לעמים. על האומה לשוב לארצה ולהפיץ את דבר ה', לא כעם מפוזר בין העמים, אלא דבר ה' מירושלים.

תהליך חזרת העם לארצו, מבהיר המלבי"ם יתנהל בשלשה שלבים:[217]

השלב הראשון, הנקרא אצל המלבי"ם "בטרם" (על פי קול ששומע ישעיה, "קול שאון מעיר", ישעיה, ס"ו: ו), הוא המבשר על תחילתו של תהליך שיבת ציון:

> נבא כי זמן רב לפני ביאת הגואל יתקבצו אנשים מועטים מבני הגולה ויקבעו דירתם בירושלים.[218]

השלב השני הוא שלב האספה והקבוץ. האספה מיועדת, על פי המלבי"ם, לעשרת השבטים, שהוגלו לארץ לא ידועה ולא נתפזרו, לכן יש להשיבם יחדיו לארץ ישראל. פעולת הקבוץ היא זו שתשיב את יהודה לארץ ישראל, משום שיהודה, שלא כמו עשרת השבטים, נפוץ בין העמים.

בתוך השלב השני, בעת שהאומה תחזור ותתבסס בארצה (התקופה בה יתחוללו שתי מלחמות גוג הראשונות, כנדון לעיל), הוא זמן כהונתה של הממשלה הראשונה בארץ ישראל.

> תבוא ממשלה קטנה, שיהיה להם קצת ממשלה והנהגה כמו שהיו לישראל בימים הראשונים לפני מלך מלך לבני ישראל.[219]

---

217. על פי: **חזון ישעיה**, מ"ט: ט, ס"ו: ו; **גיא חזיון** (תרי עשר), מיכה, ד: ד-ט.
218. **חזון ישעיה**, ס"ו: ו.
219. **גיא חזיון** (תרי עשר), מיכה, ד: ח. הרעיון של המלבי"ם בדבר גאולת ישראל ההדרגתית וההבט האקטואלי לדורו, התיישבו ביותר על דעתם של ראשוני הציונות הדתית. כך, מציין הרב פישמן־מימון את המלבי"ם, כאחד הבודדים מתוך גדולי ישראל, שהסכימו להדרגה הריאליסטית של הגאולה: "ובתוך אלו יחידי הסגולה שהסכימו לדעתו של ר' צבי קאלישר בנוגע לגאולת ישראל היה גם הרב מלבי"ם". כמו כן, מזכיר הרב מימון את איגרת התשובה

השלב השלישי, מלכות בית דוד, מחולק בתוכו לשלשה שלבים:[220]

א. מנהיג - נצר לבית דוד שיעלה להנהיג את ישראל בדרך המשפט והצדקה, הן מצדו, כמיסד המשטר 'הטוב והצודק', והן מצדם, שיכפה עליהם את המשפט והצדקה בינם לבין עצמם.

ב. רועה - ישראל שיכירו שמנהיגם מוליך אותם בדרך של משפט וצדקה, יקבלו אותו מרצונם ואף ילמדו ממנו.

ג. נשיא - אחרי שישראל יעלו במדרגתם, יקבלו עליהם מלכות שמים ומלכות השמים תתגלה, יהיה מנהיגם לנשיא ולמלך המשיח.

ששלח המלבי"ם לרב צבי קלישר (המכתב של הרב קאלישר למלבי"ם לא נשמר): "ובעיקר הדבר דבריו אמתים וכנים, ויש לי כמה ראיות מפשוטי המקראות, כפי פירושי, כי הגאולה תצמח לאט לאט, כשחר נכון מוצאו הולך ואור עד נכון היום. ושתחלה יתישבו אנשים מבני ישראל בא"י ברשיון מלכי הארץ הישרים והחסידים והיה ישוב א"י קודם ביאת המשיח". כך גם מציין הרב מימון כי גם בהספד שנשא המלבי"ם על הרב קאלישר הרחיב בענין הצורך לעשות צעדים ממשיים לבנין הארץ. ראו: הרב יהודה ליב מימון, **למען ציון לא אחשה** (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ד), 19 - 20. מכתבו של המלבי"ם לרב קאלישר הודפס בשנת 1891 בספר **שיבת ציון - קבץ מאמרי גאוני הדור בשבח ישוב ארץ ישראל** (ע' 173 במהדורת תשנ"ח, בעריכת יוסף שלמון). עוד על המכתב ראו את הערות העורך יהודה עציון לספרו של הרב קאלישר, **דרישת ציון** (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ב), 229 – 230. וכן: אהרן סורסקי, **בסופה ובסערה** (בני ברק: זיותנים, תש"ס), קנ"ג; משה מאיר ישר, **הגאון מלבי"ם חייו, משנתו, מאבקיו ומפעליו** (ירושלים: הוד, תשל"ו), ס"ג-ס"ד. כמו כן, במאמר הערכה שנכתב 8 שנים לאחר פטירתו, טען חיים העשיל בראווערמאנן, "לתולדות הגאון מלבי"ם", **כנסת ישראל**, ג (1888): 212, ש"המלבי"ם היה חובב ציון אמיתי". לבסוף, מצוטטים דברי פירושו למיכה ד: ח בקובץ הנקרא "ליקוטי גאולה", פרי עבודתו של הרב משה צבי נריה, בו מובאים קטעים שונים מדברי רבנים בענין הגאולה. הקובץ הודפס במצורף לספר **גואל ישראל**, **פרקי אורות ליום העצמאות ויום ירושלים מבית מדרשו של מרן הראי"ה קוק עם סידור התפילה**, רן שריד, עורך (רמת גן: ישיבת ההסדר רמת גן, תשנ"ח), 183 - 213 (דברי המלבי"ם מופיעים בע' 192).

220. על פי: **מראה יחזקאל**, ל"ד: כ"ג-כ"ד; **גיא חזיון** (תרי עשר), עמוס, ט: י"ב. ישנה הקבלה במגבלות מסוימות לשלשת הבחינות של הרמב"ם, שלורברבוים קורא להן "מערכת ציפיות משולשת:" ה"אישית", המחויבות לתורה ולאכיפתה, ה"לאומית", בנין ביהמ"ק וקיבוץ גלויות, ו"הנבואית", הבאת העולם לעבודת ה', מנחם לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה** (ירושלים: הרטמן, 2005), 94 - 97. המלבי"ם, כנדון לעיל, איננו תולה את קיבוץ הגלויות בפעולת המשיח, אלא ממקד את שלשת השלבים שלו בהשלטת מלכות שמים לאומית שהיא הכנה לקראת המלכת שמים על העולם כולו.

המלכת ה' על ידי קבלה כלל־אנושית של אמונת האמת והגשמת האידיאל של חיי עיון, לאחר השלטת השלום בעולם היא מתבקשת. השלום והמשפט שישררו בכל, יאפשרו לעמים להתפנות אל 'ההצלחה האמיתית', בקשת האמת, הטוב והישר. ההוראה של האמת המושלמת תצא כמובן מירושלים. כך מפרש המלבי"ם את ההבטחה ליציאת מים חיים מירושלים: "התפשטות המים המדעים ונחל האמונה האמתית מים עד ים ונהר עד אפסי ארץ".[221]

השגת האמת על ידי לימוד 'המים החיים', יביא את העולם לקבל על עצמו את מלכות ה':

> זה נמשל המים שכל העולם יכירו מלכות ה' ואחדותו [...] כי יאמינו כולם באחדות אמתי ובהשגחתו והנהגתו המיוחדת ובמלכותו.[222]

---

221. **גיא חזיון** (תרי עשר), זכריה, י"ד: ח.

222. **שם**: ט.

סיכום
ומסקנות

המלבי"ם: מייסד המחשבה המדינית התורנית המודרנית

בחינת הגותו הפוליטית של המלבי"ם על רקע תקופתו, המאה התשע עשרה, מעלה את תבנית הרעיונות, אותה ניתן להחשיב בתור החידוש של המלבי"ם.

אולם, תחילה יש לומר מה אין המלבי"ם מחדש. המלבי"ם אינו ההוגה היהודי הראשון שמגלה רגישות פוליטית; קדמו לו רבים ובוודאי הרמב"ם ואברבנאל. כמו כן, אין סיבה להחשיב לפריצת דרך את השימוש של המלבי"ם בהגות בת הזמן; גם בכך קדמו לו, ושוב, הרמב"ם ואברבנאל הם דוגמאות טובות לכך, כשאליהם ניתן להוסיף את ר"י אלבו, ר"י עראמה ועוד. לבסוף, המלבי"ם אינו ייחודי בפירושו את אחרית הימים כמלכות שמים בתנאים של שלום עולמי.

ברם, כתיבתו הפוליטית מעלה, כי על ידי קביעת מקומו במסגרת של המסורת המדינית היהודית, ניתן לראות את המלבי"ם כמייסדה של מחשבה מדינית תורנית מודרנית.

יצירתו הפרשנית של המלבי"ם מכוננת מארג של ידע שיטתי בנוי לתלפיות על אודות המדינה ושורשיה. המלבי"ם מציג מערך מחקרי, שמתבסס על בחינה ביקורתית של המציאות ולימוד מעמיק של הפוליטיקה האמפירית, תוך כדי העמדתה מול רעיונות אידיאליים.

כדי להניח יסוד עבור נקודת מפגש בין הרובד האמפירי לבין הרובד האידיאלי, התקין המלבי"ם את תרגום הרעיונות הנשגבים של הדרישות המוסריות והרוחניות היהודיות לשפה הפוליטית, למען הגשמת 'הטוב והצודק'. כך, התרקמה תיאוריה אשר אינה מביאה לסתירה בין תפיסת החיים הארציים במלואם לבין נשיאת מבט לעבר האופק השמימי.

על פי המלבי"ם, המרחב הפוליטי לא רק מעניק מקום לאדם, לעם ולאומות העולם, אלא אף דורש מהם מעורבות פעילה ואחראית לטובת הכלל והפרט בעת ובעונה אחת. המקום הייחודי אשר ניתן לפרט בתיאוריה הפוליטית של המלבי"ם, מביא לדרישת מעמד אזרחי עבור היחיד, ולכן תולה את הגותו הפוליטית, מיסודה, בפוליטיקה מוסרית.

הזכות האזרחית היא שמעניקה לפרט את ההכרה. פרט אשר אינו אזרח הוא כמעט 'לא אדם', במובן זה שאף זכותו לחיים מותנית בנטיית חסד של השלטון. לפיכך, הדרישה לאזרחות מדגישה שכינונה של זכות זו היא חובת הקהילה הפוליטית. יתר על כן, הפרט אשר נשללה ממנו זכותו, כבן לעם של "גרים גרורים", משמש כעדות נוקבת לדורות לחוסר מוסריותו של הקיבוץ המדיני, ותזכורת כואבת לכלל, כל עוד לא יתוקן העוול.

בתוך כך הריאליזם של המלבי"ם מרחיק אותו מתמימות אידיאליסטית. אמנם המלבי"ם דורש אחדות לבבות של האזרח והגר, אולם עדיין הוא מעמיד 'צופה' על המשמר מפני השחתה. העיר עלולה להישחת וכך גם כל שלטון.

לאור זאת, קיבוץ מדיני של אזרחים חייב בכינונה של מערכת חוקים. בהיבט הצורך היסודי של הארגון הפוליטי, אחת היא אם מערכת זו היא מערכת אנושית גרידא או מערכת אשר ניתנה כציווי בהתגלות. כך, מפני שהמשפט המוסכם, אליבא דמלבי"ם, נובע מהמשפט הטבוע באדם מעת לידתו, משפט שנטבע בו על ידי בוראו. הלכך, התבונה האנושית נאצלת מהתבונה העליונה.

הואיל והנִמּוּס או החוק המדיני הוא חלק בלתי נפרד מקיומו של הקיבוץ המדיני, הרי שהארגון הבסיסי ביותר במונחים פוליטיים על פי המלבי"ם, ה'גוי', קובע מעצם הגדרתו את ההסכמה: הסכמה להתקבץ על פי נִמּוּס מוסכם.

סוגיית החוק תקפה ביתר שאת לשלטון אשר מעביר את ה'גוי' לשלב ה'עם'. גישתו האמפירית של המלבי"ם מחייבת את החוקתיות עבור כל שלטון ובכלל זה מונרכיה. אמנם, המלבי"ם מקבל את המונרכיה כשלטון הנוכח בתקופתו, אך הוא דורש מונרכיה נאורה, כפופה ומחויבת לחוק, אשר לא היא מחוקקתו.

ההיבט הפרטיקולרי של האומה הישראלית מופיע בדרך התפתחותה לעם וללאום, המבהיר לאומה את ייחודה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בתפקידה האוניברסלי. אומה הנצרפת בכור הברזל ונבנית בנדודי המדבר, מקומות בלתי פוליטיים במובהק, רומזת כבר מתחילתה על נתיב בלעדי. כך, ביתר שאת כאשר בוחנים חריגה זו באמצעות הדגם הפוליטי של גוי-עם-לאום. האומה מתפתחת בתהליך משולב של בחירה, תוך כדי בחינה בלתי פוסקת של התקדמותה להיות ראויה לתפקיד הכלל־עולמי של נושאת הבשורה הפוליטית בשני רבדיה, ארצית מתוקנת לטובת האזרח, ושמימית המתקנת עולם ומלואו.

האומה הישראלית מחויבת לראות לנגד עיניה את המופת של הפוליטיקה השמימית בכל עת, ולייצר על פיו את דגם הפוליטיקה של 'הטוב והצודק', במערכת האמפירית מתוך המבט הריאליסטי. תפיסה זו באה לידי ביטוי, למשל, בהבחנה של המלבי"ם בין הצרכים הפוליטיים של אומות העולם, אשר מחייבים מלכות מלכתחילה, לבין המצב הייחודי של האומה הישראלית, אשר כינונה של מלכות, שלא על פי הסדר הפוליטי בתוך מסגרת ההשגחה, הוא מוקדם מדי ולכן בלתי ראוי.

לפוליטיקה המתוקנת והמתקנת ישנם שני מבנים של משמעות, אשר מחברים באופן מעגלי בין היחיד, האומה והאנושות.

המבנה הראשון - ברית - מוקם על גבי יחידים, אולם יחידים אלו אינם עומדים בפני עצמם, אלא הם אבותיהם של תהליכים היסטוריים מקיפים. הברית הראשונה, שנכרתה עם נח, מקימה את העולם מחדש ומיילדת את האנושות; הברית השניה אשר נכרתה עם יחיד, הברית עם אברהם, נועדה להקים את עם הסגולה; הברית השלישית, עם דוד, מאחדת את עם הסגולה על ידי הקמת בית מלוכה, וצופה אל פני אחדות האנושות כולה בשלום תחת מלכות שמים, באחרית הימים.

המבנה השני - תִּקּוּן - מתחיל גם הוא ביחיד, אברהם. בבריתו - אשר כמובן מקשרת מבנה זה למבנה הראשון - מתחייב אברהם למלא את חלקו בתִּקּוּן העולם ולהיות שותף במעשה בראשית. מחויבות זו מרחיקת לכת ביותר, היחיד אחראי בהתנהגותו לעולם כולו כמו גם לעולמות העליונים.

האומה והאומות מחויבים באותה מידה בתִּקּוּן העולם - האומה בנשיאת הרעיון של 'הצודק והטוב' ואומות העולם בהטמעת הרעיון ויישומו.

מנגנון ההתקדמות הדיאלקטי לקראת יישומו של תִּקּוּן העולם הוא המנגנון של ההֶעְדֵּר והתִּקּוּן אשר מבטיח שיפור מתמיד, באופן זה שכל הֶעְדֵּר מביא אחריו את התִּקּוּן של השלב הבא.

הפוליטיקה הבינלאומית היא הסביבה בה מתפתחת התכלית האחרונה. המסע הארוך מהופעת הפוליטיקה הריאלית בצורתה הבהירה והאכזרית ביותר, המלחמה, עד להשלמת השיא אליו עתידה להגיע הפוליטיקה האידיאלית המושלמת, מתחיל בתִּקּוּן ריאלי של הפוליטיקה הבינלאומית על ידי הסדרת המלחמה באמצעות כללים, נהגים וחוקים. מערכת של חוקים בינלאומיים שתלך ותתפתח באחרית הימים ותכין את הקרקע לקראת שלום נצחי.

תִּקּוּן האומה הנבחרת בהשבתה לארצה, לאחר שהשלימה את כל אשר הוטל עליה בתור מחויבות לעולם ותִּקּוּן העולם בכינון שלום עולמי הם ענפיו של מהלך אחד כולל:

> כי השופט בעת ההיא, והוא המשיח, ישפוט ויורה ויוכיח, בין הגוים.
>
> כי הצורך אל תכסיסי מלחמה הם שני דברים:
>
> א. בין עם לעם אחר שאין דת ממוצע בין שני עמים שדתיהם שונות בהכרח החרב תשפוט ותכריע ביניהם.

ב. שמירת הממשלה והסדר תוך המדינה בל ימרדו ויפרקו עול.

לעומת זה אמר כי אז יתבטלו הסבות האלה, כי בדברי ריבות הנופלים בין הגוים בין גוי לגוי ישפוט הוא, וכן יוכיח בתוכחה לבד יעצור עמים רבים ולא יעברו חק, ואחר שלא יצטרכו למלחמה ממילא וכתתו חרבותם וכו׳ ולא ילמדו עוד תכסיסי מלחמה כלל.[1]

1. **חזון ישעיה**, ב: ד.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים[1]

אברבנאל, יצחק. **פירוש התורה**. ונציה: זואן באגדין, 1579.

אברבנאל, יצחק. **פירוש לנביאים ראשונים**. פזרו: שונצינו, 1512.

אלשיך, ר׳ משה. **חידושי תורת משה לחמשה חומשי תורה**. זולקוה: סג״ל, 1759.

אלבו, ר׳ יוסף. **העקרים**. שאלוניקי: חמו״ל, 1520.

אפלטון. ״פוליטיאה.״ כרך ב של **כתבי אפלטון**. תורגם על ידי יוסף ליבס. ירושלים: שוקן, 1975.

אפלטון. ״קריטון.״ כרך א של **כתבי אפלטון**. תורגם על ידי יוסף ליבס. ירושלים: שוקן, 1975.

אריסטו. **אתיקה**. תורגם על ידי יוסף ליבס. ירושלים ות״א: שוקן, 1973.

אריסטו. **פוליטיקה**. תורגם על ידי נורית קרשון. תל אביב: רסלינג, 2009.

בן עטר, ר׳ חיים. **אור החיים**. זולקוה: גרשון. 1799.

די רוסי, עזריה (עזריה מן האדומים). **מאור עינים**. ירושלים: מקור, תש״ל.

הלוי, ר׳ יהודה. **כוזרי**. ונציה: מאיר בן יעקב, 1547.

מלבי״ם. ״שנת היובל.״ **הלבנון** גליונות 5, 6, 7, 8, 9, 13, 15, 17, 19 (1865).

מלבי״ם. **אגרת הפורים** (אסתר). ברסלאו: הירש זולצבאך, 1845.

מלבי״ם. **ארצות השלום**. קראטשין: ד״ב מאנאש, 1839.

מלבי״ם. **גזע ישי (רות)**. ח.נ איזענשטאדט, 1879.

מלבי״ם. **גיא חזיון (תרי עשר)**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **דבר שמואל**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **התורה והמצווה**, במדבר. פ. י לעבענזאהן וד. פרידמן, 1880

---

1. בספרי יסוד, פרשנות וספרים קלאסיים, שנת ההוצאה ומקום ההוצאה המובאים כאן הם פרטי ההוצאה הראשונה. בתרגומים: תרגום ראשון. בסוגריים מרובעים: השם המקורי.

מלבי״ם. **התורה והמצווה**, בראשית. ח.נ אייזינשטאט וש״א פעשעס, 1876.

מלבי״ם. **התורה והמצווה**, דברים. פ. י לעבעזאהן וד. פרידמן, 1880.

מלבי״ם. **התורה והמצווה**, ויקרא. בוקרסט: Jiurnaluly Natinlulu, 1860.

מלבי״ם. **התורה והמצווה**, שמות. ח.נ אייזינשטאט וש״א פעשעס, 1876.

מלבי״ם. **חזון ישעיה**. קרוטושין: ד״ב מאנאש, 1849.

מלבי״ם. **ימי קדם (דברי הימים)**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **יפח לקץ (דניאל)**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **לב מלכים**. ורשה: חיים קעלטער, 1876.

מלבי״ם. **לחם הפחה (נחמיה)**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **מוסר חכמה** (משלי). וילנא: ראם, 1891.

מלבי״ם. **מענה איוב [קשת ומגן]**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **מראה יחזקאל [חזון יחזקאל]**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **נחלת יהושע**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **עלית עזרא**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **שירי הנפש** (שיר השירים). קניגסברג: חמו״ל, 1857.

מלבי״ם. **שפוט השופטים**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **תוכחת ירמיה**. ורשה: יואל לעבענזאהן, 1874.

מלבי״ם. **תפילות דוד [תהלות דוד]** (תהילים). וילנא: ראם, 1891.

מקיאוולי, ניקולו. **הנסיך**. תורגם על ידי מרים שוסטרמן־פדובאנו. ירושלים: דביר ושלם, 2004.

עראמה, ר׳ יצחק. **עקידת יצחק**. שלוניקי: יהודה גדליה, 1522.

קאלישר, הרב צבי. **דרישת ציון**. ליק, 1862. בעריכת יהודה עציון. ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס״ב.

קאנט, עמנואל. ״אידיאה להיסטוריה אוניברסלית מנקודת מבט קוסמופוליטית.״ **מהי נאורות? מאמרים פוליטיים**. תרגם יפתח הלרמן־כרמל, ערך פיני איפרגן, 17 - 34. ת״א: רסלינג, 2009.

קאנט, עמנואל. **בקורת התבונה הטהורה**. תרגמו והוסיפו מבוא ונספחים שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך. ירושלים: מוסד ביאליק, הדפסה עשירית, תשס״ט.

קאנט, עמנואל. **בקורת התבונה המעשית**. תרגמו והוסיפו מבוא והערות שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך. ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ג.

קאנט, עמנואל. **הדת בגבולות התבונה בלבד**. תרגם והוסיף מבוא והערות נתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ״ו.

קאנט, עמנואל. **הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות**. תרגם משה שפי, נערך על ידי שמשון שטיין ושמואל הוגו ברגמן. ירושלים: מוסד ביאליק, תשי״ד.

קאנט, עמנואל. ״על השלום הנצחי.״ **מהי נאורות? מאמרים פוליטיים**. תרגם יפתח הלרמן־כרמל, ערך פיני איפרגן, 127 - 178. ת״א: רסלינג, 2009.

רלב״ג. **ביאור על התורה**. מנטובה: אברהם כונת ואברהם ידידיה האזרחי, 1476.

רמב״ם. **מורה נבוכים**. רומא: עובדיה בן משה, 1475.

רמב״ם. **משנה תורה**. רומא: שלמה בן יהודה ועובדיה בן משה, 1474.

רמב״ם. **ספר המצוות**. קושטא: חמו״ל, 1510.

רמב״ם. **פירוש למשנה**. נפולי: שונצינו, 1492.

רמב״ם. **שמונה פרקים**. וינה: יאזף הראשאנצקיא, 1798.

שיבת ציון, קבץ מאמרי גאוני הדור בשבח ישוב ארץ ישראל. יוצא לאור על ידי אברהם יעקב סלוצקי. וורשה, תרנ״ב. מבוא, הערות ומפתחות על ידי יוסף שלמון. ירושלים ובאר שבע: מרכז דינור והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשנ״ח.

מקורות משניים

אורבך, אפרים א. ״המדינה בעיני דון יצחק אברבנאל.״ **מחקרים במדעי היהדות**, בעריכת משה ד. הר ויונה פרנקל, כרך א, 462 - 469. ירושלים: מאגנס, תשנ״ח.

איפרגן, פיני. ״קאנט על הפוליטי.״ **עיון** 59 (2010): 52 - 70.

אלעזר, דניאל. ״הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית.״ **עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו**. בעריכת דניאל אלעזר, 26 - 54. ירושלים: המרכז הירושלמי לעניני ציבור ומדינה וראובן מס, 1991.

אלעזר, דניאל. ״הקדמה: גילויה מחדש של הפוליטיקה על ידי העם היהודי: התופעה והשלכותיה.״ **עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו**. בעריכת דניאל אלעזר, 11 - 25. ירושלים: המרכז הירושלמי לעניני ציבור ומדינה וראובן מס, 1991.

אלעזר, דניאל וכהן, סטיוארט. **עדת בני ישראל**. ירושלים: ראובן מס והמרכז הירושלמי לעניני ציבור ומדינה, 1997.

בלידשטיין, יעקב. **עקרונות מדיניים במשנת הרמב״ם**. רמת גן: בר-אילן, 2001.

ברגמן, שמואל ה. **הפילוסופיה של עמנואל קאנט**. ירושלים: מאגנס, תשמ״א.

ברגמן, שמואל ה. **תולדות הפילוסופיה החדשה**. ירושלים: ביאליק, 1973.

ברדלי, אנדרו. ״תפיסת המדינה של אריסטו.״ **תולדות המחשבה המדינית**. בעריכת מיכאל קרן. ת״א: האו״פ, 2001.

גת, עזר. **מדיניות ומלחמה בהגות הצבאית המודרנית**. ת״א: מערכות, 1984.

גת, עזר. **מקורות המחשבה הצבאית המודרנית**. ת״א: מערכות, 2000.

הווארד, מייקל. **המלחמה בתולדות אירופה**. ת״א: מערכות, 1985.

הלינגר, משה. ״מלחמה ושלום במסורת היהודית.״ **מלחמה ושלום**. בעריכת שלמה אבינרי, 73 - 98. ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש״ע.

הלר וילנסקי, שרה. **ר׳ יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית**. ירושלים ות״א: ביאליק ודביר, תשט״ז.

הרוי, שמואל. ״מקורן של המובאות מן ה׳אתיקה׳ לאריסטו ב׳מורה׳ וב׳מורה המורה׳.״ **מרומי לירושלים**, בעריכת אביעזר רביצקי, 87 - 102. ירושלים: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י״ד, תשנ״ח.

הרכבי, יהושפט. **מלחמה ואסטרטגיה**. ת״א: מערכות, 1990.

ואלך, יהודה. **תורות צבאיות**. תל אביב: מערכות, 1977.

וולצר, מיכאל. **מלחמות צודקות ולא צודקות**. ת״א: עם עובד, 1984.

זק״ש, שנאור. ״ברוך אתה בצאתך.״ **הלבנון**, 31.3.1865.

חלמיש, משה. ״היחס לאומות העולם בעולמם של המקובלים.״ **מרומי לירושלים**. בעריכת אביעזר רביצקי. 289 - 311. ירושלים: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י״ד, תשנ״ח.

יובל, ירמיהו. **קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה**. ירושלים: מאגנס, תשמ״ח.

יובל, ירמיהו. ״קאנט ותולדות הפילוסופיה.״ **בין עיון למעשה**. בעריכת ירמיהו יובל ופול מנדס פלור. ירושלים: מאגנס, תשמ״ד.

כהן, סטיוארט. ״מלחמה ״פסולה״ במסורת היהודית.״ בתוך: **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה**. בעריכת משה הלינגר, 335 - 375. ר״ג: אוניברסיטת בר־אילן, תש״ע.

לוי, זאב. ״קאנט והאתיקה היהודית המודרנית.״ **דעת** 23 (תשמ״ט): 89 - 99.

לורברבוים, מנחם. ״׳תיקון עולם׳ על פי הרמב״ם: עיון בתכליות ההלכה.״ **תרביץ** סד, א (תשנ״ה): 65 - 82.

לורברבוים, מנחם. **פוליטיקה וגבולות ההלכה**. ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2005.

מור, שגית. ״תיקון העולם במחשבת חז״ל.״ דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשס״ג.

מימון, הרב יהודה לייב. **למען ציון לא אחשה**. ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי״ד.

מלמד, אברהם. **אחותן הקטנה של החכמות**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2011.

מלמד,אברהם. ״גילגולו של מוטיב אהבת הערב, המועיל והטוב אצל אלבו, אלימאנו, יהודה אברבנאל ומוסקאטו.״ **פילוסופיית האהבה של יהודה אברבנאל** בעריכת מנחם דורמן וזאב לוי, 57 - 69. ת״א: הקיבוץ המאוחד, תשמ״ה.

מלמד, אברהם. ״הדיון המדיני במלמד התלמידים לר׳ יעקב אנטולי.״ **דעת** 20 (תשמ״ח): 91 - 115.

מלמד, אברהם. ״האם הקדים ן׳ וקאר את אלבו בסיווג החוקים?״ **טורא** (תשמ״ט): 270 - 284.

מלמד, אברהם. ״הפוליטיקה לאריסטו במחשבה היהודית בימי הביניים ובתקופת הרנסאנס.״ **פעמים** 51 (תשנ״ב): 27 - 69.

מלמד, אברהם. ״הרמב״ם על האופי המדיני של האדם - צרכים ומחויבויות.״ **מנחה לשרה**. בעריכת משה אידל, דבורה דימנט ושלום רוזנברג, 292 - 333. ירושלים: מאגנס, 1994

מלמד, אברהם. ״חוק הטבע במחשבה היהודית.״ **דעת** 17 (תשמ״ו): 49 - 66.

מלמד, אברהם. ״ר׳ יצחק אברבנאל והפוליטיקה לאריסטו - דרמה של טעויות.״ **דעת** 29 (תשנ״ב): 69 - 81

נריה, הרב משה צבי. ״לקוטי גאולה.״ בתוך: **גואל ישראל, פרקי אורות ליום העצמאות ויום ירושלים מבית מדרשו של מרן הראי״ה קוק עם סידור התפילה**, בעריכת רן שריד, 183 - 213. רמת גן: ישיבת ההסדר רמת גן, תשנ״ח.

נתניהו, בן ציון. **דון יצחק אברבנאל - מדינאי והוגה דעות**. ירושלים ותל אביב: שוקן, 2005.

סגל שישא, א. ״לתולדות המלבי״ם.״ **תלפיות** ו (תשי״ג): 498 - 505.

סגרה, דן. ״המחשבה המדינית היהודית ופוליטיקה בת זמננו.״ **עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו**. בעריכת דניאל אלעזר, 327 - 341. ירושלים: המרכז הירושלמי לעניני ציבור ומדינה וראובן מס, 1991.

סורסקי, אהרן. **בסופה ובסערה**. זיותנים: בני ברק, תש״ס.

פטנם, הילרי. ״עיון ביקורתי: חוק ותבונה.״ **המסורת הפוליטית היהודית**, בעריכת מיכאל וולצר, מנחם לורברבוים, נעם זהר ויאיר לורברבוים, כרך א, 47 - 50. ירושלים: הרטמן, 2007.

קגלי, צ׳רלס וויטקופף, יוג׳ין. **הפוליטיקה העולמית-מגמות ותמורות**. מהדורה שביעית. תרגמה חדוה ארליך. ת״א: האו״פ, 2002.

קיגן, ג׳ון. **תולדות הלחימה**. ת״א: דביר, 1996.

קיל, יהודה. **דעת מקרא** לשמואל ב׳. ירושלים: מוסד הרב קוק, 1981.

קלצקין, יעקב. **אוצר המונחים הפילוסופיים**. ניו יורק: פעלדהיים, 1968.

קפלן, מורטון א. ״מערכות בין־לאומיות.״ בתוך **יחסים בין־לאומיים**, בעריכת איתן גלבוע, 37 — 55. ת״א: עם עובד, 1978.

רוזנבלום, נח. **המלבי״ם - פרשנות פילוסופיה מדע ומיסתורין בכתבי הרב מאיר לייבוש מלבי״ם**. מוסד הרב קוק: ירושלים, 1988.

רוזנברג, שלום. ״לב וסגולה: רעיון הבחירה במשנתו של ריה״ל ובפילוסופיה היהודית החדשה.״ **משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי**, 109 - 118. ירושלים: משרד החינוך והתרבות - המחלקה לתרבות תורנית, תשל״ח.

שביד, אליעזר. **בין אורתודוקסיה להומניזם דתי**. ירושלים: ון ליר, 1977.

שביד, אליעזר. **הפילוסופים הגדולים שלנו**. ת״א: משכל, 2009.

שורסקה, קרל א. **לחשוב עם ההיסטוריה - עיונים בדרך אל המודרניזם**. ירושלים: מאגנס, תשס״ג.

שכטר, שלמה צ. ״משנתו של המלבי״ם.״ דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשמ״ג.

Biale, David. "Autonomy and Modernity." in *Law, Politics and Morality in Judaism*. Edited by Michael Walzer, 50-54. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Blidstein, Gerald J. "'Ideal' and 'Real' in Classical Jewish Political Theory." *Jewish Political Studies Review* 2, 1-2 (1990): 43-66.

Bolotin, David. "Thucydides." in *History of Political Philosophy*. Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, 3rd edition. Chicago: The University of Chicago press, 1987.

Doyle, Michael W. "Kant's Perpetual Peace." *Classic Readings and Contemporary Debate in International Relations*, 3rd edition. Edited by Phil Williams, Donald M. Goldstien and Jay M. Shafritz, 19-33, Belmont: Thomson, 2006.

Elazar, Daniel J. *Covenant and polity in Biblical Israel: Biblical foundations and Jewish expression.* New Brunswick: Transaction Publishers, 1995.

Howard, Michael "The Influence of Clausewitz." Introduction to Carl von Clausewitz, *On War*, Edited & Translated by Michael Howard and Peter Paret. Princeton, NJ: Princeton, 1976.

Kersting, Wolfgang. "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy." in *The Cambridge Companion to Kant*. Edited by Paul Guyer, 342-366. Cambridge: Cambridge, 1992.

Novak, David. *The Jewish Social Contract - An Essay in Political Theology*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

Sicker, Martin. *The Judaic State - A Study in Rabbinic Political Theory*. N.Y: Praeger, 1988.

Sicker, Martin. *What Judaism Says About Politics*. London: Jason Aronson, 1994.

Strauss, Leo and Cropsey, Joseph. Eds. *History of Political Philosophy*, 3rd editon. Chicago: The University of Chicago press, 1987.

van Creveld, Martin."The Clausewitzian Universe and the Law of War." *Journal of Contemporary History* 26 (1991): 403-429.

Whetham, David. "The Just war Tradition: A Pragmatic Compromise." in *Ethics, Law and Military Operations*. Edited by David Whetham, 65-89. London: Palgrave, 2011.

Wildavsky, Aaron. *Moses as Political Leader*, 2nd edition. Jerusalem and N.Y: Shalem, 2005.

Williams, Howard. *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Blsckwell, 1983.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.

Zohar, Noam J. "Civil Society and Government." in *Law, Politics and Morality in Judaism*, Edited by Michael Walzer, 34-49. Princeton: Princeton University Press, 2006.