

על הדואליות שבין מצוות הרע לבין מצוות המקום – עיון בהגותו של ר"י אברבנאל

יצחק ברנד

פתיחה

ההבחנה בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו שגורה בשפה הדתית, ונעשה בה שימוש כדי להבדיל בין האגף הדתי-השמימי של ההלכה לבין האגף המשפטי-הארצי שלה.¹ עם זאת, בניגוד גמור לשגרת הלשון הזאת, הבחנה זו נפקדת כמעט מספרות הראשונים, גם מספרות מההלכה, גם מספרות ההגות והמוסר;² נעשה בה שימוש מועט, בעיקר בענייני תשובה וכפרה, בעקבות ספרות חז"ל,³ אולם מחוץ לתחום הזה, ההבחנה הזאת כמעט שאינה נזכרת. יוצאים מכלל זה ראשונים ספורים, ובולט ביניהם ר"י אברבנאל. במאמר זה נתמקד בהגותו של אברבנאל, ונתאר את תפיסתו, שלפיה יש להפריד בין מצוות המקום לבין מצוות הרע, מתוך תפיסה שהן שתי מערכות נורמטיביות נבדלות. בהמשך העיון

- 1 ראו, למשל, במחקר המשפט העברי: מ' אלון, המשפט העברי, א, ירושלים תשל"ג, עמ' 146; ש' אלבק, יסודות בדיני הממונות בתלמוד, רמת גן תשנ"ד, עמ' 15.
- 2 כך בספרי המצוות הבולטים, כמו ספר המצוות לרמב"ם, סמ"ג וסמ"ק וספר החינוך. אף שהם נוקקים למיונים ולסיווגים שונים של המצוות (מצוות עשה ולא תעשה, מצוות שהזמן גרמן, מצוות התלויות בארץ, מצוות המוטלות על היחיד או על הציבור ועוד), אין הם משתמשים בהבחנה שבין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו, אלא בענייני תשובה וכפרה. ממצאים אלו מתקבלים על סמך בדיקה שערכתי בעזרת מאגר פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן. ממצאים דומים מתקבלים גם מבדיקה של כ-20 חיבורים בולטים מספרות המחשבה והמוסר של הראשונים במאגר הנ"ל.
- 3 בספרות חז"ל ההבחנה מופיעה אך מעט, ובענייני תשובה וכפרה בלבד. ראו ספרא, אחרי מות, פרשה ה פרק ח (מהדורת א"ה וייס, וינה תרכ"ב, דף פג ע"א); משנה, יומא ה, ח; בבלי, ראש השנה יז, ב – יח, א; בבלי, יומא פו, ב.

נתחקה אחר שורשיה של תפיסה זו במסגרת הגותו הכללית של אברבנאל, ונבחן כיצד משתלבת הדואליות הנורמטיבית בדואליזם התיאיסטי, האתי והפוליטי.

א. הקטגוריות כמכלול

1. ריבוי חטאים לעומת שלמות אנושית

אברבנאל משתמש בשתי הקטגוריות – מצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו – במגוון הקשרים כדי לתאר באמצעותן את המכלול המלא של מערך המצוות. פעמים שהתיאור שלילי, והוא מציג הפרה מוחלטת של כל המצוות. כך, בספר בראשית מתואר דור המבול כחברה חוטאת ללא שיור, ואברבנאל מפרש:

כי להיות סוגי העונות שנים: מה שבין אדם לחברו ומה שבין אדם למקום, אמרה תורה: 'ותשחת הארץ לפני האלהים' – כנגד המצוות האלהיות שהיו בינם למקום; 'ותמלא הארץ חמס' – במה שבין אדם לחבירו, שהיו גוזלים זה את זה, ממונו ואשתו, מכל אשר בחרו.⁴

כך גם לאחר מכן, בהקשרים אחרים, בביאוריו של אברבנאל לתוכחות הנביאים המייסרות את העם על רוב חטאם ופשעם.⁵ השימוש בשני סוגי העבירות מדגיש את היקף החטאים ואת עומקם.

4 אברבנאל, בראשית ו 11 (מהדורת י' שביב, ירושלים תשס"ז [להלן: מהדורת שביב], עמ' 266). בהמשך דבריו שם אברבנאל ממתן את ההבחנה בין סוגי העונות ומוזהה את 'הטבעי' עם 'האלוהי': 'שהשחתה לפני האלהים' היתה בשהשחיתו את דרכם הטבעי'. זיהוי כזה אופייני לאבות הכנסייה. ראו ב"צ נתניהו, דון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות, ירושלים ותל אביב תשס"ה, עמ' 174–177. עם זאת, אברבנאל דוחה, בכמה הקשרים, את הזיהוי הזה ומבחין בין 'הטבעי' לבין 'האלוהי'. ראו, למשל, שמות יט 1, מהדורת שוטלנד, ירושלים תשנ"ז [להלן: מהדורת שוטלנד], עמ' 282 (מצוות בני נוח הן אלוהיות ולא טבעיות); אברבנאל, ראש אמנה, מהדורת קניגסברג תרכ"א, (תורה אלוהית בניגוד לתורה טבעית); אברבנאל, שמואל א י 7, מהדורת אורים גדולים, ירושלים תשנ"ב (כל הציטוטים מפירושי אברבנאל לנביאים להלן הם על פי מהדורה זו) ('בחינה אלוקית' להבריל מ'בחינה טבעית'); להלן עמ' 140 (הנהגה טבעית בניגוד להנהגה אלוהית).

5 אברבנאל, ישעיהו נט 12: 'שלמעלה הוכיח את ישראל על עונותיהם שהיו בין אדם לחבירו [...] ועתה דיבר הנביא מהעונות שבין אדם למקום [...] באומר (שם, רישא): "כי רבו פשעינו נגדך וחסאתינו ענתה בנו" [...]'; אברבנאל, ירמיהו ג 21 (וכן אברבנאל, משמיע ישועה, מהדורת קניגסברג תרכ"א, לה ע"ב): 'כאשר "העוו את דרכם" – בדברים שבין אדם לחבירו, ובמה שבין אדם למקום – "שכחו את ה' אלהיהם"; אברבנאל, ירמיהו לא 31 (וכן משמיע ישועה, שם, מ ע"א): 'זלפי שכל העונות נכללו בשני סוגים: סוג העונות שהם בין אדם למקום, שהם

פעמים שנעשה שימוש הפוך בשני סוגי המצוות כדי לתאר את קיומן המלא של המצוות כולן. שני סוגי המצוות מייצגים את הדרישות העיקריות של המערכת הנורמטיבית הדתית. בניסוח אחד הן 'חסד' ו'דעת אלקים',⁶ ובניסוח אחר הן 'מצוות מעשיות' ו'אמונה'.⁷ אברבנאל סבור שקיומן של כלל המצוות – שבין אדם למקום ושבין אדם לחברו – הוא אמצעי להשגת 'שלמות האדם'.⁸ כך, עשרת הדיברות, המייצגים את כלל המצוות, פונים אל שני המרכיבים של ההוויה האנושית:

שהם מכוונים נגד שני חלקי האדם: הה' מהם אלהיות, שהם מיוחדות אל החלק השכלי. והחמשה אנושיות – מיוחדות אל הכח החמרי, כי זה כל האדם.⁹

שלמות האדם תושג במיצי קוחותיו – השכלי והחומרי. המצוות שבין אדם למקום פונות לשכל האדם, והמצוות שבין אדם לחברו פונות לכוחו החומרי. 'שלמות האדם' תלויה אפוא בקיומם של שני סוגי המצוות.¹⁰

2. שלמות התורה האלוהית

כפי שנראה להלן,¹¹ לדעת אברבנאל התורה היא שיטת משפט אלוהית, להבדיל

- כלפי מעלה, לכן אמר כנגדם: "אם ימדו שמים מלמעלה", וסוג העונות שבין אדם לחברו, וכנגדם אמר: "ויחקרו מוסדי הארץ למטה" [...]. ראו עוד אברבנאל, יחזקאל ט 1, יח 6, כב 8-9; אברבנאל, הושע ד, הקדמה, ד 3; אברבנאל, מעייני הישועה, מעיין י, תמר ד (מהדורת שטעטין תר"ך, מ ע"א): 'ואפשר גם כן לפרש "חטאנו עוינו והרשענו" (דניאל ט, ה) במה שבין אדם לחברו [...] ועל הדברים שבין אדם למקום אמר "ומרדנו וסור ממצותיך" [...].'
- 6 אברבנאל, הושע ו 6: 'שלא זכר בזה כי אם חסד ודעת אלקים, שהם שני סוגים כוללים למה שבין אדם לחברו ולמה שבין אדם למקום.'
- 7 אברבנאל, מיכה ו 8: 'וביאר שהוא אם במצות המעשיות 'עשות משפט', וזהו במה שבין אדם לחברו [...] וגם כן "אהבת חסד" [...] ובענין האמונות 'הצנע לכת עם אלהיך', רוצה לומר שבלבך ובנפשך, שהוא הנסתר והצנוע, שלא יראהו אדם, תלך עם אלקיך, באמונת תורתו ואמונתו ואהבתו [...]'. ראו להלן בהערה 53 ובעמ' 146.
- 8 אברבנאל, ויקרא כ 10-20 (מהדורת שוטלנד, ירושלים תשס"ה [להלן: מהדורת שוטלנד], עמ' 223): 'ולפי ששלמות האדם נכלל בדברים שבינו לבין המקום ובמה שבינו לחברו; הושע ד 3: 'שבעבור שהיה שלמות האדם נתלה במה שבין אדם לחברו ובמה שבין אדם למקום'. אברבנאל, דברים 6 (מהדורת שוטלנד, ירושלים תשנ"ט [להלן: מהדורת שוטלנד], עמ' 103).
- 10 אברבנאל, דברים ח 1 (שם, עמ' 151): 'וכן הענין בתורה האלהית [...] שכל מצוה ומצוה כאבר אחד מאברי האדם השלם, וכלם יחד הוא המקובץ האחד והשלם, ולזה נקראת (תהלים י"ט) 'תורת ה' תמימה משיבת נפש'. והיו מספר מצותיה רמ"ח, כמספר אברי האדם, שכלם משלימים אחדותו.'
- 11 ראו להלן עמ' 142-143.

משיטת משפט אנושית ('משפט נימוסי'). שיטת משפט אלוהית מחויבת לשלמות נורמטיבית, ועל כן עליה להכיל נורמות דתיות ונורמות חברתיות כאחת:

חשש משה רבינו ע"ה שמה שמא יספקו ישראל בענין המשפטים ויאמרו בלבבם: הנה המצוות והחקים, שהם בדברים שבין אדם למקום ועבודת הגבוה, הנה מה טוב ומה נעים [...] אבל המשפטים שבין אדם לחברו, כדני ממונות וגזלות וקנסות וחבלות ודומיהם, מה צורך לנו להיותם אלהיים? [...] הנה להתיר הספק הזה בא משה רבינו ע"ה להודיע לישראל מעלת המשפטים האלהיים על המשפטים הנמוסיים, לא לבד בבחינת הצדק האמיתי אשר בהם,¹² כי אם מפאת התועלת, רוצה לומר בהיות המשפטים הנמוסיים תועלתם לבד תקון הסדר המדיני, ושכל העם איש על מקומו יבא בשלום [...] אמנם המשפטים התוריים להיותם אלהיים ימשך אחריהם שכר עליון ותועלת עצום על צד הגמול, לא בטבע כי אם ברצון המסדר אותם יתעלה.¹³

ברי משפט אלוהי עוסק ב'עבודת גבוה' שבין אדם למקום. עם זאת, הוא נקרא לעסוק גם ב'משפטים שבין אדם לחברו', הן מצד התועלת החברתית שבהם ('תיקון הסדר המדיני' ושלום), הן מצד ערכי האמת והצדק שהם מגלמים ('הצדק האמיתי אשר בהם').¹⁴ התורה האלוהית נדרשת לשלמות, ולכן עליה להכיל מערכת נורמות כפולה, שיש בה הן חוקים ומצוות שבין אדם למקום, הן חוקים ומצוות שבין אדם לחברו.

12 אברבנאל יונק את תפיסתו התורת-משפטית, על עיקריה ומינוחיה, מתפיסתו של הר"ן בדרשותיו. ראו להלן עמ' 150, וכן בהערה 51. כך גם ביחס ל'צדק האמיתי'. השוו דרשות הר"ן, דרשה יא (מהדורת פלדמן, ירושלים תשס"ג, עמ' תיד [להלן: מהדורת פלדמן]). הנוסח המובא כאן הוא על פי כ"י אסקוריאל III G 1/15: 'משפט צודק אמיתי בעצמו נמסר לדיינים'; 'שמינוי השופטים ויכולתם הוא שישפטו העם במשפטים צדיקים אמיתיים בעצמם' (שם, עמ' תיח).

13 אברבנאל, דברים 12 (מהדורת שוטלנד, עמ' 148). וראו בדרשות הר"ן, שם, עמ' תטו-תטז: 'שכמו שהחקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור, והם סבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן משפטי התורה יש להם בזה מבוא גדול, וכאלו הם משותפים בין סיבת חול הענין ההוא באומתנו ותיקון ענין קיבוצינו'.

14 מדברי אברבנאל המובאים כאן, וכן מן הדיון בדבריו להלן (בפרק ד), מתברר שלמצוות, לפחות בחלקן, יש תכלית ותועלת חברתיות. מסקנה זו מחייבת לבחון מחדש את דבריו של ר' היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל א, ירושלים תש"ט, עמ' 119: 'אע"פ שאברבנאל מתעניין מאוד בשאלה הסוציאלית ובהתפתחות ההבדלים החברתיים הנמוקים הסוציאליים [למצוות] נדירים בפירושו במידה מפתיעה'.

3. הקטגוריות ועשרת הדיברות

תיאור מכלול מערך המצוות באמצעות השימוש בקטגוריות 'בין אדם למקום' ו'בין אדם לחברו' נובע גם מן השורשים שמהם צומחות המצוות כולן. אברבנאל סבור שכל המצוות מקורן בעשרת הדיברות,¹⁵ ולכן, הפרדתם של הדיברות לשני הלוחות על פי הקטגוריות האלה מאצילה על חלוקה דומה של המכלול.¹⁶ לדעת אברבנאל, ההפרדה הזאת מוכחת מתוך:

15 ראו אברבנאל, שמות כ 2–6 (מהדורת שוטלנד, עמ' 311): 'שעשרת הדברות האלה הם מאמרים כוללים כל תרי"ג מצוות שנתן הקדוש ברוך הוא לעמו [...] והיו אם כן עשרת הדברות האלה כאן במדרגת ההתחלות ושרשי יסודי התורה'. אברבנאל מדמה את היחס שבין עשרת הדברות לבין כלל המצוות ליחס שבין דבר ה' בראשית הבריאה לבין הבריאה בכללה: 'כמו שבתחלת הבריאה, בדבר ה' שמים נעשו ובדבור אחד פשוט נבראו גלגלים הרבה וכוכבים רבים ומתחלפים, ככה במתן תורה – בכל דבור ודבור מעשרת הדברות יוכלו תעלומת חכמה ומצות הרבה'. ראו עוד אברבנאל, דברים ד 13 (מהדורת שוטלנד, עמ' 72) ('הדברים הכוללים את המצוות כלם'); דברים יז 1 (שם, עמ' 132).

רעיון זה מקורו במחשבת פילון. ראו פילון האלכסנדרוני: 'על עשרת הדברות', תרגמה ס' דניאל-נטף, פילון האלכסנדרוני: כתבים, מהדורת ס' דניאל-נטף, כרך שני, ירושלים תשנ"א, סעיף 154, עמ' 214; שם, סעיף 19, עמ' 190, עיינו ס' דניאל-נטף, שם, מבוא, עמ' 185–186; צ"א וולפסון, פילון – יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, ב, ירושלים תש"ל, עמ' 124–125. אשר לעמדת חז"ל בעניין זה, ראו א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 317–320. ראו עוד מ"מ כשר, תורה שלמה, יתרו, מילואים, ירושלים תשנ"ב, עמ' רג-רד.

16 'חמשה הדבורים הראשונים שהם בין אדם למקום היו בלוח אחד [...] והחמשה הנשארים שהם בין אדם לחבירו היה בלוח השני'. בהמשך דבריו מציג אברבנאל להעמיד בראש המצוות שבין אדם למקום את הצו לאהבת ה', ובמקביל, בראש המצוות שבין אדם לחברו, את הצו לאהבת הרע: 'היה ראוי שהחמשה דברות הראשונים יהיה כלם באמונות השרשיות [...] או יהיו בדברים מיוחדים כאלהותו יתב' כמו לאהבה את ה' ואהבת את ה' אלהיך [...] בחמשה דבורים שהיו בלוח השני מהדברים שבין אדם לחבירו. מה ראה יתברך להזהיר על חמשה אלה בלבד ולא במצוות אחרות שהיו יותר ראויות והכרחיות בתקון המדינה מאלה. אם האהבה לרעים ואהבת לרעך כמורך והיא מצוה כוללת' (אברבנאל, שמות כ [מהדורת שוטלנד, עמ' 306]).

אומנם להצעה זו קווים מקבילים לנצרות הקדומה והימי-ביניים, ראו V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, Nashville and New York 1972, pp. 33–34; idem, 'Love of Neighbor in the New Testament', *The Journal of Religious Ethics* G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II, Cambridge, MA 1955, p. 86; D. Flusser, 'A new Sensitivity in Judaism and the Christian Message', *Harvard Theological Review* 61 (1968), pp. 112–113; ס' רוז, 'צמד הציוויים "ואהבת" בברית החדשה ובספר היחיד', *תריבין עא (תשס"ב)*, עמ' 354, 362–365. עם זאת, ספק אם דברי אברבנאל מושפעים מן העמדה הנוצרית.

אמנם [...] היו ה' הראשונים בהתיחסם לענייני האלהות בלוח אחד, והה' האחרונים להיותם בין אדם לחבירו על לוח אחד [...] ולכן היו הלוחות שתיים [...] ומפני זה נזכר שם ה' ושם אלהים בכל אחד מהה' הדברות הראשונים שהיו בלוח אחד, להגיד שהם היו הדבורים האלהיים. אמנם בה' האחרונים להיותם כלם אנושיי לבין אדם לחבירו, לא נזכר באחד מהם שם מהשמות הקדושים.¹⁷

מעתה, הואיל והדיברות, שהם בסיס למצוות כולן, נחלקים בין הלוחות לאלוהיים ואנושיים, גם במצוות בכללן מתחייבת הפרדה דומה בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו.

ב. ההפרדה בין הקטגוריות – דפוסי גמול וענישה

1. התשובה – מונעת ענישה

אברבנאל אינו מסתפק בהפרדה תיאורטית בין הקטגוריות. לפי תפיסתו מן ההפרדה נגזרים דפוסי שונים של הליכי גמול ההולמים את שני סוגי העבירות. כך לעניין תשובה וכפרה – כצעדי מנע. בעבירות שבין אדם למקום – תשובה מועילה ועשויה למנוע עונש, ואילו בעבירות שבין אדם לחברו – העונש יינתן גם אם יעשה האדם תשובה:

מה שחטא כנגד המקום ב"ה וינצל מהם, כשישוב אל ה' ויתחרט ממעשיו, יבכה ויתחנן לפניו כי אז ישוב אל ה' מחרון אפו [...] אבל יש עונות אחרים שהם בין אדם לחבירו, שבעשות אותם האדם אף שיחנן לפניו יתברך, לא

17 אברבנאל, שמות כ 13 (מהדורת שוטלנד, עמ' 329–330). ראו גם בפירושו לדברים ה 6 (מהדורת שוטלנד, עמ' 103). הצעה זו מופיעה כבר בפסיקתא רבתי, כא, עפ"י כ"י פרמה 3122, מהדורת איש שלום, תל אביב תשכ"ג, עמ' צט: 'אדריינוס שחיק טמייה שאל את רבי יהושע בן חנניה אמר לו [...]! עשרה! דברות ראשונות שנתן הקדוש שמו מעורב בהם [...] חמשת דברות האחרונות [...] אין שמו מעורב בהם'. ראו אבן עזרא, הפירוש הקצר, שמות כ 1, מהדורת וייזר, תורת חיים, עמ' רס: 'על כן באלה הדבורים החמשה יש זכר השם. ובחמשה הנותרים אין שם, בעבור שאלה החמשה הם בין אדם לבורא'; מ' ויינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה, תל אביב 2001, עמ' 86. אברבנאל, שמות, שם, מודע לכך שדעת הרוב בחז"ל גורסת שהדיברות היו כתובים כולם כאחד על שני הלוחות (פעמיים או יותר). עם זאת, הוא מעדיף את דעת המיעוט (ר' חנניא בן גמליאל), המפרידה בין הדיברות ('שהוא היותר מתיישב'), ומוצא לה סיוע במדרש שמות רבה מא, ו (עפ"י כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית ירושלים, 5977 24): "שני לוחות העדות" [...] כנגד שמים וארץ, כנגד חתן וכלה, כנגד שני שושיבין, כנגד שני עולמות'.

יעבור על חטאתו ולא יסלח לו. וכל שכן שב"ד של מטה, עכ"פ ענוש יענשו כדי רשעתו: אם הרג נפש יהרגוהו [...] ואם גנב ונמצא – ישלם שבעתים, את כל הון ביתו יתן.

הנה אם כן, התשובה תועיל בעצם ואמת בעונות שבין אדם למקום [...] האמנם העונות שעושים בני אדם זה לזה לא נמסרו לתשובה, שא"כ בטלו כל מיתות ב"ד האמורות בתורה, כי מי גבר יראה מות לנגד עיניו על אשר הרג את הנפש, ולא ימהר לשוב אל ה' בכל לבבו למלט נפשו מני שחת, והתורה אמרה 'ובערת הרע מקרבך וכל העם ישמעו וייראו'. הנה אם כן העונות אשר כאלה אין ראוי לסלוח להם מפני התשובה.¹⁸

אברבנאל מניח שתפקיד הענישה במשפט הפלילי הוא הרתעה – 'ובערת הרע מקרבך וכל העם ישמעו וייראו'.¹⁹ הענישה עלולה לאבד את כוח ההרתעה שלה אם יהיה אפשר להימלט מן העונש באמצעות תשובה, ולכן אין בכוחה של התשובה למנוע סנקציה משפטית.²⁰

אפשר להגיע למסקנה דומה גם אם מניחים שתפקיד הענישה הוא גמולי:

בעברות שבין אדם לחבירו לא יכפר הש"י עליהם, לא קודם גזר דין ולא לאחר גזר דין [...] לפי שצדיק וישר הוא ולא יקפח שכר כל בריה ובריה. ולא יעלים משפטו ועלבונו.²¹

בעבירות שבין אדם לחברו יש קורבן או נפגע הדורש גמול (פיצוי או נקם). ויתור על עונש בנסיבות כאלה אינו צודק, הוא מקפח את הזכאי לפי דין ו'מעלים משפטו

18 אברבנאל, שמות 3 ז (מהדורת שוטלנד, עמ' 91).

19 כך במיוחד בדיני נפשות. ראו אנציקלופדיה תלמודית, 'חייבי מיתות בית-דין', יד, עמ' תריב (ובהערה 111); שם, עמ' תרכה-תרכו; B. A. Berkowitz, *Execution and Invention*, New York 2006, pp. 109–110; 'ברנד, "משפט העדה" – מעורבות העם בענישה הפלילית', דיני ישראל כט (תשע"ג), עמ' 38.

20 לדיון נרחב בעניין זה, ראו S. Shafat, 'Why Repentance Affects Divine Punishment but not Human Punishment?', *Journal of Law, Religion and State* 4 (2015), pp. 96–115.

21 אברבנאל, דברים ג (מהדורת שוטלנד, עמ' 68), בהפניה לספרות חז"ל: 'ועל דרך זה אמר במדרש [...] "כתוב א' אומר ינקה וכתוב א' אומר לא ינקה. אלא בדבר שבינך לבינו הוא מנקה ובדבר שבינך ובין חברך לא ינקה" (במדבר רבה יא, ז. והשוו מדרש הגדול, במדבר ו, כו [מהדורת צ"מ רבינוביץ, ירושלים תשנ"ז, עמ' צה]). וכן במשוא פנים וכו' (במדבר רבה, שם; בבלי, ראש השנה יז ע"ב – יח ע"א). כמו שנאמר בגמרא בשלהי יומא [פה ע"ב]: "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר".

ועלבונו'. עם זאת, בעבירות שבין אדם למקום הנפגע הבלעדי הוא ה', 'ואין מעצור לה' מהושיע, ועמו הסליחה' (שם).

2. עונשים וחטאים

התשובה והכפרה הם הליכים דתיים המופנים כלפי האל, ואינם אכיפים בידי אדם. לכן, לפי טיבם, הם הולמים עבירות שבין אדם למקום בלבד. בהקשר הזה, ההבחנה בין סוגי העבירות ביחס לתשובה ולכפרה מובנת כמעט מאליה. ברם, אברבנאל מרחיב את ההבחנה גם ביחס להליכים משפטיים שבית הדין אחראי לאכיפתם:

[...] שיש עברות באה אזהרתם בתורתנו הקדושה, שכחם גדול מאד להזיק לנפש ולגוף ולהזיק שאר בני אדם בלמוד אותם עברות ודבוקם, ועל אלה חייבה תורתנו הקדושה מיתות בית דין.

ויש עברות אחרות שהיו לנפש החוטאת בלבד מזיקות, ולא יגיע ההזק לשאר אנשים, ואלה ענשם בכרת ומיתה בידי שמים.

ויש עברות אחרות שהזקם בגוף האדם בלבד, לא בנפשו ואמונתו. וענשם של אלה במלקות, ואינם במיתה כי אם בצער וקלון, על אשר לא השתדל בעבודת קונו כראוי.

הנה התבאר כפי שרשי הקבלה האמתית, שהמלקות בא על דברים שבין אדם למקום.²²

מתוארות כאן שלוש דרגות של עבירות, לפי מידת הנזק והפגיעה שבהן, וכנגדן שלושה עונשים, מידה כנגד מידה: העבירות החמורות ('שכחם גדול מאד להזיק') פוגעות באדם עצמו, הן בגופו והן בנפשו, והן משפיעות לרעה גם על החברה הסובבת אותו. עבירות כאלה מחייבות פגיעה בגופו ובנפשו של העבריין, ולכן עונשן – מיתת בית דין. העבירות החמורות פחות מסיבות נזק לאדם החוטא בלבד, לנפשו ולא לגופו, ועל כן עונשן מצטמצם לפגיעה בנפש העבריין – כרת ומיתה בידי שמיים. בתחתית המדרג נמצאות העבירות הפוגעות אך בגופו של החוטא, 'לא בנפשו ולא באמונתו'.

22 אברבנאל, דברים כה, א (מהדורת שוטרלנד, עמ' 378). השוו מורה הנבוכים ג, מא, תרגום מ' שורץ, תל אביב תשס"ג (להלן: מהדורת שורץ), עמ' 578: 'בדרך-כלל נקבע עונשו של כל התוקף את זולתו שייעשה לו כאשר עשה בשווה. אם הזיק לגוף יינזק בגופו, ואם הזיק לממון יינזק בממונו. אבל בעל הממון רשאי לסלוח ולמחול. רק לרוצח אין לסלוח בשום פנים ואין לקחת ממנו כופר, בגלל חומרת תקיפתו: "ולארץ לא יכפר דם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו".'

העבירה, בעיקרה, היא שאדם 'לא השתדל בעבודת קונו כראוי'. העונש הראוי כאן מכוון לגוף האדם בלבד, ולכן אינו עונש מוות, אלא מלקות הגורמות 'לצער ולקלון'. אברבנאל מבחין אפוא בין עבירות שבין אדם למקום לבין עבירות שבין אדם לחברו גם במישור המשפטי-הארצי, מעבר למישור הדתי-השמימי. עבירות שבין אדם לחברו, הגורמות נזק לחברה, עונשן בידי אדם, והוא מיתת בית דין. עבירות אחרות הן בין אדם למקום.²³ חלקן פוגעות 'בנפשו ובאמונתו' של האדם, וחלקן – 'בגוף האדם בלבד', ולכן עונשן הוא בידי שמיים (כרת ומיתה בידי שמיים) או עונש כפרה בידי אדם (מלקות).²⁴

3. אשם

הבחנה משפטית אחרת בין סוגי העבירות נוגעת לחיוב קרן וחומש הנלווה לקורבן אשם. אשם מעילות ואשם גזלות טעונים, לבד מן הקורבן, גם קרן וחומש, מה שאין כן אשם תלוי:

ואחר שזכר אשם מעילות זכר אחריו אשם תלוי [...] כגון שהיו לפניו אסור ומותר, ואכל ולא ידע באמת אם אכל האסור או המותר; ונקרא תלוי ונחשב לו לאשם, לפי שלא נזהר ממעשיו, וע"ו חייבו גם כן להקריב איל תמים [...]. והנה לא זכר בזה שישלם קרן וחומש, לפי שהוא בדברים שבין אדם למקום במותר או באסור, ואין שם לא קרן ולא חומש [...].²⁵

23 על עבירות שבין אדם לעצמו ('עברות [...] שיהיו [...] לנפש החוטאת בלבד') כעבירות שבין אדם למקום, ראו רמב"ם, מורה הנבוכים ג, לה (מהדורת שורץ, עמ' 556); ח' כשר, 'מצוות שבין אדם למקום ב'מורה הנבוכים', דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 23–28.

24 עונש מלקות שקול לעונשי כרת ומיתה בידי שמיים. כך קובע ר' חנניה בן גמליאל במשנה, מכות ג, יז (על פי כ"י קויפמן) וביתר הרחבה: במדבר רבה, וילנא תרל"ח, ה, ד; תנחומא, במדבר כח, מהדורת בובר, וילנא תרמ"ה, עמ' 22: 'כל חייבי כריתות שלקו ניפטריו ידי כריתן'. ייתכן שאלו דברי רבא בבבלי, סנהדרין י ע"א: 'מלקות במקום מיתה עומדת'. ראו אהרן שמש, עונש המלקות במקורות התנאיים, עבודת ד"ר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 225–236; הנ"ל, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 82–96. ראו לחם משנה, הלכות סנהדרין יט, ב; שו"ת שואל ומשיב, מהדורה תליתאה, חלק ג סימן קמא; ר"י פערלא, ביאור על ספר המצוות לרס"ג, חלק שלישי, ירושלים תשל"ג, צו ע"ב–ע"ג (השקילות היא לענין הפורום: 'דדיני מלקות הם [...] כדיני נפשות ממש, דבעינן בהו סנהדרין דוקא').

25 אברבנאל, ויקרא ה 17–19 (מהדורת שוטלנד, עמ' 69). כך פשטי המקראות. באשם מעילות (ויקרא ה 16) ובאשם גזלות (שם ה 24) מופיע חיוב קרן וחומש. לעומתם, אשם תלוי (שם ה 18) מחייב קורבן בלבד. הנימוק לכך הוא 'אָשֶׁם הוּא אָשֶׁם לָהּ' (שם ה 19), כלומר, האשם – החיוב – הוא 'לה' בלבד. זו גם ההלכה. ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות מעילה א, ג (אשם מעילות) והלכות גולה ואבדה ז, א (אשם גזלות), לעומת הלכות שגגות ח, א (אשם תלוי).

חיוב קרן וחומש הוא חיוב ממוני-משפטי, ולכן הוא חל רק כאשר החוטא עומד מול אישיות משפטית אחרת, בין שהוא חברו (באשם גזלות), בין שהוא ההקדש (באשם מעילות). לעומת זאת, אשם תלוי נמצא בתחום האיסורי-הדתי ('במותר או באסור') ובדברים שבין אדם למקום. לכן אין כאן מקום לחיוב קרן וחומש, ודי בקורבן בלבד. אברבנאל מפריד אפוא, הפרדה חדה ושיטתית, בין נורמות שבין אדם למקום לבין נורמות שבין אדם לחברו. הפרדה כזאת נעשתה, לדעתו, בין שני הלוחות. מתוך הדיון האחרון מתברר שלהפרדה יש גם היבטים מעשיים ונפקויות הלכתיות, הן כאשר לתשובה ולכפרה, הן בעניינים הנוגעים לגמול ולענישה.

ג. ה'טבעי' וה'אלוהי' – ההגות הדואלית של אברבנאל

השניות של מערכת המצוות וחלוקתה לנורמות אלוהיות ולנורמות אנושיות-חברתיות היא פרק בהגות הכללית של אברבנאל המאפיינת בדואליזם. התפיסה הדואלית נובעת מהמתח בין הרציונאליות הפילוסופית לבין הקבלה והמיסטיקה, שעליהן מבוססת הגותו של אברבנאל.²⁶ תפיסה זו מאפיינת הוגים לא מעטים בימי הביניים, ומקובל לכנותה 'אנטי-רציונלית' או 'רציונל-מיסטי'.²⁷ מקורות הראה אחרים למתח ההגותי שבין הרציונלי והמטפיזי היו התנאים החברתיים והתרבותיים המורכבים בסביבתו של אברבנאל.²⁸

26 ב'צ נתניהו מדגיש את נטייתו המובהקת של אברבנאל ל'מיסטיציזם' ולקבלה, החל מימי בחרותו. ראו B. Netanyahu, *Don Isaac Abaravanel: Statesman and Philosopher*, Ithaca 1998, pp. 15–17, 90, 254–255. לזו מבקר גישה זאת בחריפות. ראו א' לזוי, 'ביוגרפיה אינטלקטואלית של יצחק אברבנאל לאור כתביו הפורטוגליים', י"ט עסיס ומ' אורפלי (עורכים), יהדות פורטוגל במוקד, עמ' 122–125. לדעת לזוי (שם, עמ' 125): 'אברבנאל חקר את הגבולות שבין תורת הקבלה והפילוסופיה. אבל, בעוד שעיסוקו בפילוסופיה היה קבוע, הסתפק אברבנאל במצב שבו לא נכנס לסוד עולם המיסטיקה היהודית. חוסר עניין כללי זה בעולם הקבלה הוא פן נוסף של כיוונו הדתי [...] ואשר לו יישאר נאמן כל ימיו'. ראו עוד, שם, עמ' 110: 'חסו המכבד כלפי חוץ, אך למעשה אדיש, אל הקבלה [בחיבורו "עטרת זקנים"]'.

27 I. E. Barzilay, *Between Reason and Faith – Anti-Rationalism in Italian* 79–84 ראו, *Jewish Thought, 1250–1650*, Hague and Paris 1967, pp. 79–84; ש' רגב, 'המחשבה הרציונל-מיסטית בהגות היהודית במאה ה-ט"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ו), עמ' 186–181; E. Lawee, *Isaac Abaravanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue*, Albany 2001, pp. 32–33, 76–81, 207–210; J. Hass, 'Divine Perfection and Methodological Inconsistency: Towards an Understanding of Isaac Abaravanel's Exegetical Frame of Mind', *Jewish Studies Quarterly* 17 (2010), pp. 303, n. 4; 305–306, 349–351

28 אברבנאל היה איש דת ורוח ואיש מעשה, יהודי וכן העולם הגדול, תלמיד חכם ומשכיל. על

שורשיה של התפיסה הדואלית הם תיאולוגיים ואונטולוגיים, וענפיה באים לידי ביטוי בעמדה אתית ובתפיסה פוליטית ותורת־משפטית.

1. אונטולוגיה: הבריאה והאדם

לדעת אברבנאל, במעשה הבריאה טִבַּע הבורא בעולם שתי הוויות:

שכאשר התחילה ההויה טבעית נפסקה ההויה האלהית, שלא פעל עוד יתברך דבר מהפעלה הנפלאה שפעל בששת הימים; כי הנה שבתה ההויה האלהית הראשונה בסוף היום הששי, והתחילה ההויה השניה, שהיא הטבעית, בתחלת היום הז'²⁹.

'ההויה האלהית' אחראית למעשה הבריאה עצמו – יש מאין – בששת ימי בראשית. משתמו ימי בראשית החלו סדרי הטבע הרגילים, וזוהי 'ההויה הטבעית'. המציאות שלפנינו מקפלת בתוכה את שתי ההוויות – הפיזית והמטפיזית.

שתי ההוויות מעצבות את הכרת האדם, את השכלתו ואת יכולתו הלשונית. באדם הוטבעו 'הדעות האלוהיות' ו'כוח טבעי'. רכיב אחד בהשכלתו הוא מתנת שמיים, ואותו הוא משיג 'מבלי למוד וחקירה וחפוש כלל'. רכיב אחר נרכש בעמל ובתבונה. את ידיעותיו, את השכלתו ואת לשונו אדם שואב באמצעות שני הגורמים – האלוהי

השפעתם של תנאי חיים אלו על הגותו, ראו C. Cohen Skalli, 'The Dual Humanism of Don Isaac Abravanel', *Leituras* 14–15 (2004), pp. 151–167 (לעיל הערה 27), עמ' 34; ק' סיראט, הגות פילוסופית יהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 427–428 (על המתח בין אוניברסליות לבין התבדלות דתית־לאומית כמאפיין כללי של פילוסופים יהודים במאה החמש עשרה). ראו עוד C. Cohen Skalli, 'Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric', *The Jewish Quarterly Review* 97 (2007), pp. 72–78; א' שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 44–45. לדבריו, על רקע זה אברבנאל משלב בחיבוריו בין תורה ומסורת לבין מדע (שם, עמ' 71–72), בין אמונה תמימה לבין מחקר וביקורת (שם, עמ' 93–95), ובין פשט לבין אלגוריה (שם, עמ' 84–85). אברבנאל, בראשית 2 (מהדורת שביב, עמ' 131). עיקרון זה מנחה את אברבנאל בפירושו לדברי המדרש, בראשית רבה י, ב (מהדורת תיאודור־אלבק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 85): 'ר' שאליה לר' ישמעאל בר' יוסי. אמר לו: שמעתה מאביך מהו "ויכל אלהים ביום השביעי"? אתמהא! אמר ליה: כזה שהוא מכה בקורנס על הסדן, אגבהה מבעוד יום והורידה משתחשך'. וכך ביאר אברבנאל: 'רבי ישמעאל נטה בדבריו אלה למה שביארתי [...] שהיתה מלאכת ששת הימים אלהית, לא כפי המנהג הטבעי ולא כפי טבע הפועל אותה, כהגבהת הברזל למעלה כנגד טבעו כפי כח הפועל ושבוים השביעי התחילה ההויה הטבעית, שהיא תכלית הראשונה האלהית אשר דמה לירידת הקורנס כפי טבעו'.

והטבעי, ומכוחם הוא מסוגל להשיג בהרמוניה את חוכמת האל ואת 'טבע הנמצאים כלם'.³⁰

המציאות מורכבת אפוא מיש אלוהי ומיש טבעי, ובהתאם לכך, אף יכולתנו להכיר את המציאות ניוזנה משני הישים האלה. התפיסה הדואלית, שתוצג להלן בכמה נושאים, מתבקשת אפוא הן מן הניגוד האובייקטיבי־הריאלי שבין האלוהי לטבעי, הן מן המתח הסובייקטיבי־האידיאי שבין המרכיבים האלה בהכרה האנושית.

2. האנושות: ישראל והעמים

אברבנאל מסייג מן התפיסה הגורסת שכל בני האדם שווים.³¹ עבדים ובני חורין אינם שווים זכויות, משום שהם שונים בטבעם. באותה המידה אין שוויון לאומי בין ישראל לבין העמים:³²

ישראל משותפים לאומות בענין הכח ובפועל הגופני; אמנם בחלק הנפשי הם מובדלים מהאומות, כי בישראל – הוא יתעלה, ובאומות – נפשות הגרמים השמימיים.³³

30 אברבנאל, בראשית ב 19 (מהדורת שביב, עמ' 167): 'שהקב"ה ברא הלשון והגביל סדורה, מסכימים לטבעי הדברים ולידיעה האלהית בהם. וכאשר יצר את האדם בצלמו, הנה כמו שהשפיע בו הדעות האמתיות האלהיות, מבלי למוד וחקירה וחפוש כלל, ככה השפיע והטביע בנפשו שרשי הלשון הוא המסכמת בטבע לאותן ידיעות אמתיות אלהיות ולנמצאים בעצמם, ונתן באדם כח טבעי להורות על כל נמצאות העולם [...] הרשומים בנפשו בטבע, כדי שמכל צד תסכים לשון האדם להכמתו יתברך, ושניהם יסכימו לטבע הנמצאים כלם [...]'. כך מוצגת גם התפתחות ההשכלה האנושית. ראו אברבנאל, בראשית י 1 (מהדורת שביב, עמ' 303): 'כי ההודיים והבבליים והאשורים הם ממציא החכמות הלמודיות, ואשר חקרו ראשונה בחכמה הטבעית והאלהית'. לעומת זאת, באשר להשגה הנבואית נחלקו הדעות אם תצטרך לנבואה הכנה קודמת טבעית ולמודית, או לא תצטרך בה כי אם הרצון האלהי בלבד' (אברבנאל, שמות ג 4 [מהדורת שוטלנד, עמ' 46]).

31 אברבנאל סבור שבני האדם שווים 'בתולדותם' אך לא ב'מעלתם'. ראו ז' הרוי, 'אנרכיזם, שוויוניות וקומוניזם במשנת ר' יצחק אברבנאל', בני בראון ואחרים (עורכים), על דעת: הקהל דת ופוליטיקה בהגות היהודית, ירושלים תשע"ב, עמ' 217–221.

32 אברבנאל, דברים כ 10 (מהדורת שוטלנד, עמ' 320): 'כי טבע הבני־חורין לא יסבול ההכנעה, וטבע העבדים לא יסבול המעלה והטובות החפשיות [...] כי מפאת התורה היתה האומה נבחרת, שלמה לאין שיעור על שאר האומות'.

33 אברבנאל, מעייני הישועה, מעיין יב, שער ב, תמר ח (לעיל הערה 5, נח ע"ג), וכן בביאורו לירמיהו כ 10. גישה זו מקורה ברמב"ן. ראו רמב"ן, ויקרא יח 25 (מהדורת שעוועל, ירושלים תש"ך, עמ' קט): 'כי השם הנכבד ברא הכל [...] ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע [...] כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם [...] והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם

אומנם מבחינה פיזית וריאלית ('הכח והפועל הגופני') שווים ישראל לעמים, אך הם נבדלים אלו מאלו 'בחלק הנפשי' – המטפיזי:³⁴

נפשות האומות כולם מונהגים ממערכות השמים, ר"ל מנפשות הגלגלים והכוכבים [...] עד שמפני זה נעזבו לעבוד למלאכת השמים להיות החלק הנפשי מהם מושפע משרי מעלה [...] אבל האומה הישראלית להיות החלק הנפשי בהם מפאת התורה מיוחד להנהגה אלהית [...] עד שהם לבדם נחתיבו בעשיית המצוה, ונאסרה עליהם ע"ז ומלאכת השמים ושום נברא, בלתי לה' לבדו.³⁵

הנהגת האל את העולם היא אפוא כפולה: אומות העולם מונהגות בהנהגה טבעית, באמצעות כוחות הטבע ('מערכות השמים') ושרי מעלה, ואילו ישראל מונהגים בהנהגה אלוהית ישירה.³⁶

[...] לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו [...] וזהו שאמר [...] "והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים", לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל'; רמב"ן, דברים לב 12 (שם, עמ' תפו): 'כי אין לישראל שר ומושל מכל בני אלהים שינחנו או יעזור בהנחתו בלתי השם לבדו [...] שלא תהא רשות לאחד משרי אומות העולם לבוא ולשלוט בכם'.

34 על פי תפיסת אברבנאל, הבדל זה שבין ישראל לעמים הוא קמאי, ומתקיים מאז החלה הגדרה עצמית לאומית בדור הפלגה. ראו אברבנאל, בראשית לג 1 (מהדורת שביב, עמ' 320): 'הנהגה בימים הראשונים, עד דור הפלגה, כל המין האנושי היו מושפעים ומושגחים ממנו יתברך, בכל עניניהם מבלי אמצעי [...] אמנם בנסעם מקדמונו של עולם [...] ירד ה' לראות את מעשיהם לפי שהוא היה עד הנה המשגיח באמת בהם, ואמר: כיון שאלו לא נסתפקו להיותם עם אחד ושפה אחת [...] אסתירה פני מהם ומהנהגת' ואפקידם בידי שרי מעלה [...]. בהרחבה, ראו ש' רגב, 'בחירת עם ישראל בהגותו של רבי יצחק אברבנאל', אסופות – ספר שנה למדעי היהדות ב (תשמ"ח), עמ' רעו-רעט.

35 מעייני הישועה, מעיין יב, שער ב, תמר ח (לעיל הערה 5, נח ע"ג). אברבנאל חוזר על הרעיון הזה בסגנונות שונים ובהקשרים מגוונים. ראו בראשית לג 1 (מהדורת שביב, עמ' 621): 'כי אלהי ע"א [= עובדי אלילים] הם רבים, לפי שמושלים עליהם הגלגלים ומניעיהם שהם שרי מעלה, אמנם על ישראל אינם מושלים, ובלבד מושל עליהם אל אחד הוא אלהי ישראל, לא מזל ולא כוכב ולא מלאך, שעל כן נקרא "ישראל", ששרו הוא אל העליון, ואין עמו אל נכר'; אברבנאל, שמות כג 1 (מהדורת שוטלנדר, עמ' 388): 'שארץ ישראל אינה תחת ממשלת שרי מעלה, כי היא מיוחדת להנהגתו יתברך, והדרים חוץ ממנה לא יונהגו באותה השגחה העליונה, כ"א מהנהגת השרים'. ראו עוד בפירושו לדברים ה 6, יז 3, יח 14 (מהדורת שוטלנדר, עמ' 104, 260, 291-292); מלכים א ח 23; ישעיהו יד 32; ירמיהו כה 10; אברבנאל, משמיע ישועה (לעיל הערה 5, ה ע"ב).

36 בחיבורו 'עטרת זקנים' מצייע אברבנאל מסקנה דומה, אולם הוא מבסס אותה על מתח בין תפיסתו האסטרוולוגית לבין תפיסתו הקוסמולוגית-תיאולוגית. מצד אחד, לפי תפיסתו האסטרוולוגית,

כשם שהעולם נברא בשתי הוויות, אלוהית וטבעית, כך גם האדם והכרתו – יש בה 'דעות אלוהיות' ו'כוח טבעי', וכך גם הנהגת השמיים בארץ – הנהגת האומות היא 'כפי טבע הארץ', ואילו ישראל מונהגים (גם) על ידי 'הנהגה אלוהית' שהיא 'הפך המנהג הטבעי'.³⁷

3. הגות פוליטית: דואליות מוסדית

הנהגת האל את ישראל היא אפוא כפולה: 'ישראל משותפים לאומות בענין הכח ובפועל הגופני; אמנם בחלק הנפשי הם מובדלים מהאומות'. כלומר, הנהגה במרחב הריאלי ('הגופני') היא טבעית, ובכך שווה ישראל לעמים, והמייחד את ישראל הוא המרחב המטפיזי ('הנפשי'), המונהג בהנהגה אלוהית. כמו ההנהגה השמימית-התיאולוגית הכפולה, כך גם ההנהגה הארצית-הפוליטית:³⁸

וידוע שהנהגת האומה היתה בשני מינים מן ההנהגה האנושית, ונמצאו בה מדרגות [...] בית דין קטן ובית דין גדול ומלך, הם כלם כפי ההנהגה האנושית. והיה בהם גם כן מן ההנהגה הרוחנית, ובה ימצאו גם כן מדרגות [...] בקרבתם

האדם והעמים כפופים להשפעה אסטרלית, דטרמיניסטית ועיוורת של הטבע. מצד אחר, אברבנאל מציג רעיון קוסמולוגי-תיאולוגי בדבר קשר שבין העולמות העליונים לבין העולם שמתחת לגגל הירח. במסגרת זו מתקיים יחס ישיר בין 'חלק מיוחד' שבעולם השפל לבין האל שבראש המערכת. הבחירה האלוהית ב'חלק המיוחד', גוררת הבדל יסודי בין ישראל לעמים – את העמים מנהיגה המערכת האסטרולוגית הטבעית, ואילו את ישראל מנהיג האל הנהגה ישירה, והם אינם כפופים למערכת הכוכבים האוניברסלית. הנהגת העמים תלויה במערכת הטבעית, ולכן היא כפופה למגבלות הטבע. מנגד, הנהגת ישראל היא אלוהית, ולפיכך אינה מוגבלת, כפי כוחו האין-סופי של האל. ראו ס' כהן סקלי, 'בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל (1437–1483) והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי', עלי ספר כח (תשע"ח), עמ' 102–108.

37 אברבנאל, עטרת וקנים, טז, מהדורת סביוניטה שי"ז, כג ע"ב (= מהדורת ורשה תרנ"ה, דף ל ע"א): 'שהמה יתחלפו משאר האומות ויתעלו מהם, מצד המנהיג ומצד ההנהגה [...] [מצד המנהיג –] כי מנהיגי האומות הם שרי מעלה העלולים, ומנהיג ישראל יהיה העלול הראשון, היושב ראשונה במלכות, המשפיע ביתר השרים [...] ואם מצד ההנהגה – כי הנה שאר השרים תהיה הנהגתם לעמם ולאומתם כפי טבע הארץ, וכפי שעת תולדותם מצד המערכת השמימי [...] אמנם, המלאך הממונה על ישראל ינהגם עפ"י התורה צוה לנו משה [...] הפך המנהג הטבעי'. ראו עוד נתניהו, דון יצחק אברבנאל (לעיל הערה 4), עמ' 163–164; ס' כהן סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשע"ז, עמ' 80.

38 כך לפי העיקרון 'דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא' (בבלי, ברכות נח ע"א), ובעקבותיו בפירושו של אברבנאל למלכים א כב 18 וליחזקאל לג 2.

אל האלהי'. כי הנה היו הלויים המדרגה הראשונה [...] והכהנים היו בקדושה ורוחניות במדרגה למעלה מהם, בעבודת בית המקדש וקרבתם אל האלהים. והנביא היה למעלה מהם ברוחניות וקרבה וקדושה אל הש"י. הרי לך שהיו שתי מיני ההנהגות האלה בישראל: אנושיית ורוחנית אלהית.³⁹

אם כן, במנגנון השלטוני שתי מערכות מקבילות: מערכת פוליטית ('הנהגה אנושית') – הכוללת רשות שופטת (בית דין קטן ובית דין גדול) ורשות מבצעת (מלך), ולצידה – מערכת דתית ('הנהגה רוחנית אלהית') שמפעילים הלויים, הכהנים והנביאים.

אברבנאל סבור שדואליות מוסדית כזאת היא ייחודית לעם ישראל ונוגדת את התפיסה הפוליטית הרווחת באומות העולם. הרעיון המדיני האוניברסלי נעוץ בראשית תולדות האנושות, ויסודותיו – בחטאים מתמשכים של אדם הראשון, קין ודור הפלגה. אדם הראשון היה מיועד לעסוק ב'דיעות האלוהיות' ולספק את צרכיו באמצעות 'הדברים הטבעיים'. ברם, הוא לא הסתפק בכך ו'בחר במותרות', ולפיכך גורש מגן עדן. סטייתו של אדם מייעודו המשיכה במעשיו של קין – אבי העיר – הפוליס. ב'בנין העיר וקבוץ המדינה' ייסד קין את הפוליטיקה. אדם, וקין בעקבותיו, בחרו בחטא הנטישה של ה'אלוהי', ה'שכלי' וה'טבעי' לטובת 'הבהמי' וה'מלאכותי'.⁴⁰

39 אברבנאל, דברים טז 18 (מהדורת שוטלנד, עמ' 254), ובהמשך לכך: שם יז 3, יח 1, יט 1 (עמ' 260, 284, 305). ראו, כיוצא בזה, בפירושו לשמות ל 22 (מהדורת שוטלנד, עמ' 510): 'לפי שהקדוש ברוך הוא נתן בישראל שתי הנהגות. והם הנהגה אנושית כפי המעלה שתאות למלכים, שהם המנהיגים היותר עליונים שבעם. והנהגה אלהי' כפי הקדוש' ועבודה שהיא לכהנים משרתי י"י"; אברבנאל, מלכים א א, העיקר השלושה עשר (בלשון דומה מאוד לפירושו בשמות!).

40 אברבנאל, בראשית יא 1 (מהדורת שביב, עמ' 311–312): 'קין בחר גם כן להתעסק בדברים המלאכותיים, ולכן נעשה עובד אדמה, שכל היום יחרוש חורש לזרוע, יפתח וישדד אדמתו [...] בחילוף, הבל שנעש' רוע' צאן, נמשך אחר הדברים הטבעיים והסתפק מהם, כי אין במרע' הצאן עבוד' ולא מלאכ', כי אם להנהיגם על הענין הטבעי [...] אבל קין להכנע שכלו לחלקו הבהמי במלאכות, נקרא עובד אדמ', ולכן היה בונ' עיר ויקרא את שמה חנוך, כי היה מחנך ומלמד לבניו, בעשיית המלאכות הנתלות בבנין העיר ובקבוץ המדינה'. אוגוסטינוס מתאר את חטאו של קין תיאור דומה. לדבריו, בעקבות חטא אדם הראשון עזב האדם את 'עיר האלהים' (civitas dei), שבה נתקיימה תלות של האדם באל ובטבע. לאחר מכן הקים קין את ה'עיר הארצית' (civitas terrena), המבטאת את שלטון האדם. כך נוצרה ההפרדה בין 'התחום האלוהי' לבין 'התחום האנושי'. ראו, Augustine, *The City of God Against the Pagans*, Washington 2008, pp. 420–431; J. van Oort, 'Civitas dei – Terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical

החטא הפוליטי המשיך והתעצם במעשיהם של אנשי דור הפלגה, ובבניין העיר והמגדל בבבל הועברו משאבי האנושות ומוקד העניין העולמי מן האלוהי אל החברתי-פוליטי.⁴¹

לצד התפיסה הפוליטית החוטאת של אדם, קיין ודור הפלגה, מתפתחת עמדה פוליטית ראויה המבקשת לשלב את האלוהי עם הפוליטי. נושאי הדגל של עמדה זו הם קבוצת מיעוט מקרב בני דור הפלגה: 'אנשים צדיקים וטובים, נח שם ועבר ואברהם, שלא הלכו בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמדו, ונשאו על מנהגם הטהור וסיפוקם הטבעי, מתעסקים בחכמה האלהית'.⁴² מתוך קבוצה זו נבחרו אברהם וזרעו אחריו לעם ה', שהיה עתיד להקים 'ממלכת כהנים':

כי [ה'] צפה והביט שלא יסירם [ישראל את ה'] מעליו, בשגם הוא בשר; אבל ורז את בני ישראל, שיתנהגו באותם הדברים המלאכותיים בכף היורש, ובדרך נאות לא מגונה, והיה זה כענין המלך שהיה נמאס ענינו בעיני השם,

Cities and Its Sources (Books XI–XIV)', C. Horn (ed.), *Augustinus: De civitate dei*, Berlin 1997, pp. 157–170; נתניהו, דון יצחק אברבנאל (לעיל הערה 4), עמ' 173–171; כהן סקלי, דון יצחק אברבנאל (לעיל הערה 37), עמ' 146–147, 255–256.

41 אברבנאל, בראשית יא 1 (מהדורת שביב, עמ' 312): 'וכן היה חטאת דור הפלג' דומ' לחטא אדם וקין ובניו, לפי שבהיות להם רבוי הענינים הטבעיים ההכרחיים לקיומם מאת ה' מן השמים, בהיותם פנויים ממלאכ' מכל עמל ומוכנים להתעסק בשלמות נפשם, לא נחה דעתם [...] ויבקשו לשלוח יד ולשים כל מחשבותם למצא המלאכות בבנות עיר [...] ומגדל בתוכ', כדי להתחבר שם ולעשות עצמם מדיניים [...] בחשבם שהתכלית המיוחד להם היה קבוץ המדינות, להתמשך ביניהם השתוף והחבר', ושזו המעול' בתכליתו' האנושיות, עם מה שימשך מזה מהם מהשמות והמנוי' והממשלות, והכבודות הדמיוניות וחמדת אסיפת הקנינים, והחמס והגול ושפיכות דמים הנמשכים, מה שלא היה דבר נמצא מזה בהיותם בשד', כל אחד בפני עצמו'. ראו עוד M. N. Rony, 'Social and Political Ideas in Early Modern Jewish Philosophical Commentaries on the Story of the Tower of Babel', Ch. Goodblatt and H. Kreisel (eds.), *Tradition, Heterodoxy and Religious Culture*, Beer Sheva 2006, pp. 184–187; י' בער, 'דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה', תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 249–254 (=הנ"ל, מחקרים ומסות, ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 406–411); שמואלי, דון יצחק אברבנאל (לעיל הערה 28), עמ' 197–198; הרוי, אנרכיזם, שוויוניות וקומוניזם (לעיל הערה 31), עמ' 214–217.

42 אברבנאל, שם. הסתפקותם של אישים אלו ב'דברים הטבעיים', הולמת את הבחירה התרבותית-מקצועית ברעיית צאן: 'הבל שנעש' רוע' צאן נמשך אחר הדברים הטבעיים והסתפק מהם, כי אין במרע' הצאן עבוד' ולא מלאכ', כי אם להנהיגם על הענין הטבעי. ומפני זה היו האבות הקדושים כלם – אברהם יצחק ויעקב והשבטים, ומשה ודוד אבותינו, רועי צאן ולא היו עובדי אדמה'.

אבל כאשר ראה שעכ"פ יבחרו בו, צוה שתהיה בחירתו ע"י נביאיו [...]. וכמה מהמצוות התלויות בענין המלך.⁴³

מוסד המלוכה בישראל הפך מ'נמאס' לראוי באמצעות שיתוף של האלוהי בהליך הפוליטי: המלך נבחר על ידי נביא ה', ומוסד המלוכה הוסדר במצוות ה'. כאמור, שיתוף כזה הוא ייחודי לפוליטיקה הישראלית, והביטוי העיקרי שלו הוא מנגנון שלטוני שיש בו כפל הנהגות – אנושית ורוחנית-אלוהית.⁴⁴

4. תורת המשפט: שיטות משפט ומשפט התורה
הנוכחות הדואלית של האלוהי לצד הטבעי במשנת אברבנאל היא שיטתית. כפי שראינו עד כאן, יסודותיה בבריאה ושלוחותיה בהנהגת האל את העולם ובמוסדות ההנהגה בישראל. הציר הדואלי ממשיך גם למערכת המשפט. בימי הביניים הייתה מקובלת ההבחנה בין שלוש מערכות נורמטיביות: טבעית, נימוסית ואלוהית. המערכת הטבעית מבוססת על נורמות התנהגות שהטבע מכונן אותן, בין שהן המוסר הטבעי של בני האדם, בין שהן כללי ההתנהגות הטבעיים בחברה אנושית. לעומת המערכת הטבעית, המערכת הנימוסית היא שיטת משפט הנובעת מחקיקה אנושית, והיא מחייבת בין מכוה סמכות הריבון, בין מכוה הסמכת הנתינים. בניגוד לשתי השיטות הראשונות, שהן ביסודן ארציות ואנושיות, שיטת המשפט השלישית מקורה בצו האל.⁴⁵

43 אברבנאל, שם (מהדורת שביב, עמ' 314).

44 ייתכן שהתפיסה בדבר כפל ההנהגות נובעת מייעודו, או מגורלו האישי, הכפול של אברבנאל, שהיה מחד גיסא, מדינאי ונשא בתפקידי שררה וביצוע, ומאידך גיסא, איש דת ומלומד. ראו א' שבייד, הפילוסופים הגדולים שלנו, תל אביב תשס"ט, עמ' 460.

45 מקור ההבחנה בין שלוש המערכות הוא בהגותו של תומס אקווינס (המאה השלוש עשרה). הוא מבחין בין *lex humanitus posita* ובין *lex naturalis* או *lex divina* עיינו Thomas Aquinas, *Summa Theologica Prima Secundae vol. II, part II, First Section, qu. 91. Art. 1-4*, New York 2007, pp. 996-1000. עם זאת, ייתכן שההבחנה היא בהשראה אריסטוטלית. ראו Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, V, 1134b, Cambridge, MA and London 1999, pp. 293-297 (הבחנה בין צדק טבעי לצדק משפטי). ר' יוסף אלבו הוא, כנראה, מי שהעביר את ההבחנה להגות היהודית. ראו א' מלמד, 'חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית של ימי הביניים והרנסנס', דעת יז (תשמ"ו), עמ' 49; 'גוטמן, 'לחקר המקורות של ספר העיקרים', ב' שוחטמן וא' שייבר (עורכים), ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, ירושלים תש"ב, עמ' 65; ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מהדורת 'הוויק, פילדלפיה תר"ץ, כרך ראשון, עמ' 2-3, הערה 1; הנ"ל, שם, עמ' 79, הערה 1; ד' ארליך, הגותו של ר' יוסף אלבו – כתיבה אוטוריית בשלהי ימי הביניים, רמת גן תש"ע, עמ' 73, הערה 177; J. E. David, 'Maimonides, Nature and the Natural Law', *Journal of Law, Philosophy And Culture* 5 (2010), pp. 77-81.

אברבנאל היה מודע להבחנה שבין שלוש המערכות הנורמטיביות ואימץ אותה.⁴⁶ לפי הצעתו, ייחודו של משפט התורה, לעומת שיטות משפט אחרות, הוא היותו אלוהי:

[ש]עיקרי התורה האלהית ראוי שיהיו מיוחדים אליה במה שהיא אלהית, ולא ישתתפו בדת אחרת מהדתות הטבעיות או הנמוסיות [...] ואם לא היו מיוחדים אליה, לא היה מתחייב מאמונתם אמונת התורה האלהית.⁴⁷

אלכו עומד בשיטתיות ובפירוט על ההבדלים בין המערכות ('דתות'). ראו אלכו, ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק ה (שם, כרך ראשון, עמ' 72–73); שם, פרק ז (עמ' 79–80); פרק כד (עמ' 191–192), על פי רמב"ם, מורה הנבוכים (מהדורת שורץ, עמ' 398–399).

על ההבחנה בין שלוש הקטגוריות, ההבחנה בכלל ובהגות היהודית בפרט, ראו A. Melamed, 'Natural, Human, Divine: Classification of the Law among Some Fifteenth and Sixteenth Century Italian Jewish Thinkers', *Italia* 4 (1985) pp. 59–93 (=A. Melamed, *Wisdom's Little Sister: Studies in Medieval & Renaissance Jewish Political Thought*, Boston 2012, pp. 244–271); D. Ehrlich, 'A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo's "Book of Principles"', *Hebraic Political Studies* 1 (2006), nn. 9, 52, 66, 72. ראו עוד H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, II, Cambridge, MA 1968, pp. 313–315 [1947]; ארליך, שם, עמ' 34, הערה 41; עמ' 35–36, הערה 49; עמ' 70–71.

ליחסו הכללי של אברבנאל להבחנה, ראו נתניהו, דון יצחק אברבנאל (לעיל הערה 4), עמ' 174–177. וביתר פירוט: לדת הטבעית – ראו אברבנאל, דברים ב 2 (מהדורת שוטלנד, עמ' 44): 'ואין ספק שההשגחה האלהית [...] תחייב שכל אומה ואומה [...] שתשמור ההנהגה הראויה להם אשר הם אדם [...] אינן פטורים מהסדר וההנהגה האנושית ומהתורה הטבעית המסודרת לאדם מצד שכלו'; לדת הנימוסית – ראו אברבנאל, שמות יט (מהדורת שוטלנד, עמ' 282): 'נימוסי וסדורי הנהגות שאר האומות יקראו בשם "דת"'. ראו אברבנאל, דברים ז 12 (מהדורת שוטלנד, עמ' 148): 'לכל עם ועם בארצותם לגוייהם יש משפטים ונימוסים אנושים'. אברבנאל, שמואל א ח 4–6, וכן בדברים יז 14 (מהדורת שוטלנד, עמ' 275) (בין תפקידי המלך): 'לסדר הנימוסים ולהניח התורות הצריכות לתקון הקבוץ המדיני'. אכן, בהקשרים שונים אברבנאל מכנה את חוקי העמים 'נימוסים'. ראו שמות כא (מהדורת שוטלנד, עמ' 343): 'כמשפטי העמים ונימוסיהם'; שמות כא 31–32 (שם, עמ' 356): 'בחקות העמים ובנימוסי דתותיהם'.

אברבנאל, ראש אמנה (לעיל הערה 4), פרק יא, יג ע"א. פסקה זו מופנית נגד ר' יוסף אלכו, שהניח קיומם של עיקרים בכל דת אלוהית. ראו יצחק אברבנאל, ראש אמנה, מהדורת מ' קלנר, ירושלים תשנ"ג, מבוא, עמ' 86, הערה 9. על הפולמוס הרחב בין אברבנאל לר' יוסף אלכו בשאלת העיקרים, ראו E. Mihaly, 'Isaac Abravanel on the Principles of Faith', *Hebrew Union College Annual* 26 (1955), pp. 481–502; M. M. Kellner, 'R. Isaac Abravanel on the Principles of Judaism', *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), pp. XLVII–LIX; לזוי, יחסו של אברבנאל (לעיל הערה 27), עמ' 48–49.

האופי האלוהי של משפט התורה נגזר ממקורו השמימי ומנתינתו באורח פלא.⁴⁸ מעבר לסממנים צורניים אלו, המשפט האלוהי מתייחד במאפייני היסוד שלו – בתוכן הנורמות ובגמול הניתן על קיומן או על הפרתן:

[...] שהמשפטים האלהיים יובדלו משאר המשפטים של בני נח ושל שאר האומות בשני הבדלים עצומים: האחד – מצד טבע המשפטים עצמם, שהאלהיים כוללים דברים אחדים מה שלא ימצאו במשפטי האומות.⁴⁹ והשני – מצד הגמול והשכר, הניתן לשומר המשפטים האלהיים מאדון הכל יתברך שמו,⁵⁰ מה שאין כן במשפטים ההסכמיים מבני אדם, כי אין בהם זולת תקון המדינה והקבוץ, ואין בהם שכר ולא גמול ניתן מהאלוה יתברך על שמירתם, זולת תועלת עצמם.⁵¹

48 אברבנאל, שמות יט 1 (מהדורת שוטלנד, עמ' 281): 'כי הנה דתי האומות לא נתנו להם מתוך פלאות ודברים זרים מבהילים, כמו התורה האלהית שנעשו בנתינתה כמה מהנסים והנפלאות, אם במצרים על יציאתם [...] ואם על הים [...] ואחר כך במרה ובאלימה [...] שכלם היו הכונות להשלימים בנסים ההם לקבול התורה, ואם בפלאות המעמד הנבחר חושך ענן וערפל ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר [...] כי הנפלאות ההמה הדריכם באמונות אמתיות ולקבול התורה האלהית'.

49 אברבנאל מדגים זאת לאורכה של פרשת משפטים, שהיא לדעתו הרחבה של עשרת הדיברות. כך, למשל, חלקה הראשון של הפרשה עוסק בהרחבתו של הדיבר 'לא תרצח': 'זוכר עשרה משפטים נכללים באותו דבור "לא תרצח" [...] האחד – משפט העבד העברי. השני – משפט האמה העבריינה, ששניהם נכללים ב"לא תרצח", מפני שהם כוללים לכל הגוף לחיי העבד [...] כי הנה כל אלה המשפטים ביאר שנכללו ב"לא תרצח", ולא היה דבר מזה אצל בני נח, אלא שלא יהרגו איש את אחיו'. ראו אברבנאל, שמות כא (מהדורת שוטלנד, עמ' 340–341).

50 אברבנאל מפרש מהו הגמול בהמשך דבריו (שם, עמ' 343): 'ואמנם ההבדל הב' שהוא מפאת הגמול הניתן בעד שמירתם, יש ממנו כללי לעם ישראל. ויש ממנו פרטי לשומר מצוה. והכללי [...] "לשמך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי" [...] שהוא השכר הנפשי. ועל השכר הגופני נאמר כאן "וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך" [...]. ראו עוד להלן בהערה הבאה, בהערה 13 ולעיל עמ' 000 ('שכר עליון ותועלת עצום').

51 אברבנאל, שמות כא (מהדורת שוטלנד, עמ' 340). ראו עוד אברבנאל, דברים ז 12 (מהדורת שוטלנד, עמ' 148): 'להודיע לישראל מעלת המשפטים האלהיים על המשפטים הנמוסיים, לא לבד בבחינת הצדק האמיתי אשר בהם. כ"א מפאת התועלת [...] לבד תקון הסדר המדיני [...] אמנם המשפטים התוריים להיותם אלהיים ימשך אחריהם שכר עליון ותועלת עצום על צד הגמול, לא בטבע כי אם ברצון המסדר אותם יתעלה'. לפי פסקה זו, מה שמבחין בין שיטות המשפט, מלבד הגמול, הוא הייעוד והתכלית. משפטי העמים 'הנימוסיים' הם תועלתיים, ונועדו 'לתקון הסדר המדיני'. לעומתם, משפט התורה האלוהי הוא דאונטולוגי ונועד לממש את 'הצדק האמיתי'. הבחנה זו מקורה בדרשת הר"ן, ראו לעיל הערות 12 ו-13. על זיקתו הרחבה של אברבנאל לר"ן, ראו להלן הערה 61.

מערכת המשפט האלוהית מקיפה ומפורטת יותר משיטות משפט אחרות. נוסף על כך, הגמול על שמירת הנורמות ניתן מאת האל, להבדיל משיטות משפט אחרות, שהגמול המובטח בהן הוא ארצי-חברתי ('תקון המדינה והקבוץ').
ייחודו של משפט התורה זוכה גם לביטוי פורמלי במינוח המיוחד שנקבע לו – 'תורה', לעומת המינוח 'דת' שנקבע למשפטי העמים:

שאינן ראוי שתקרא בשם 'תורה' כי אם תורת משה האלהית, אבל נימוסי וסדורי הנהגות שאר האומות יקראו בשם 'דת' אבל לא בשם 'תורה', לפי ששם 'תורה' מיוחד לאמונות כי היא תורה מה שראוי שיאמין האדם בשלמותו, ושם 'דת' ייוחד להנהגת המעשים הגשמיים.⁵²

שיטות המשפט המקובלות הן 'אנושיות', והן 'דת' – חוק. הן מבוססות על 'מעשים', וייעודן הוא 'הנהגת המעשים הגשמיים'. לעומתן, ה'תורה' היא אלוהית, והיא כוללת, לבד ממעשים, גם הוראות המדריכות את האדם לאמונות אמתיות [...] שראוי שיאמין האדם בשלמותו.⁵³

52 אברבנאל, שמות יט (מהדורת שוטלנדר, עמ' 282).

53 אברבנאל, שם: 'ונאמר על התורה "אש דת למו" (דברים לג, ח), לפי שיש בה שני חלקים: הא' מדעי באמונות אמתיות ודמה אותו באש מפני דקותו ונטייתו לצד מעלה, והשני הוא במעשים אשר כינה בשם "דת", ובזה תבדל התורה האלהית משאר הדתות שהן אנושיות'. ראו עוד בהערה 7. לפי הצעתו של אברבנאל, ייחודה של התורה הוא בהעדפת האמונה על המעשה. הצעה זו נוגדת את העמדה החזו"לית והרבנית המסורתית, המבדלת את עצמה, ככלל, מן העמדה הכנסייתית: הנצרות הקדומה קבעה נחרצות שהאמונה עיקר, וערכם הדתי של המעשים משני. עמדה זו מקורה בכמה אמירות של פאולוס. ראו, למשל, אל הגלטיים ג 12–12, ב 16; אל הרומים ג 27–28. גם העמדה הרשמית של הכנסייה המשיכה להעדיף אמונה על פני מעשים. ראו G. E. Howard, 'Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4 ff.', *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), pp. 331–337; P. J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, 1, Minneapolis 1990, pp. 1–5. לדעת סנדרס, גישה כזאת הייתה רווחת גם ביהדות בית שני. ראו E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE.*, London and Philadelphia 1992, pp. 257–260. עם זאת, חזו"ל דחו את העמדה הכנסייתית, ולפי גישתם המעשים עיקר (בהשוואה לאמונה), ולכן הם מבליטים את הערך שבריבוי מצוות ובקיומן. ראו D. Steinmetz, 'Justification by Deed: The Conclusion of "Sanhedrin-Makkot" and Paul's Rejection of Law', *Hebrew Union College Annual* 76 (2005), pp. 137–139, 155–174. שאלת יחסי אמונה ומעשה עלתה בימי הביניים כמה פעמים במהלך הפולמוס היהודי-נוצרי. ראו, למשל, פגיון האמונה, ליפסיה [לייפציג] 1687, עמ' 805; ספר הברית ויכוחי רד"ק עם הנצרות, מהדורת א' תלמג', ירושלים תשל"ד, עמ' 25–26, 65–67; אלבו, ויכוח טורטוסה – ספר העיקרים, מאמר ג, פרק ל (מהדורת הוויק, כרך רביעי, עמ' 288). העמדה הרבנית בכל הפולמוסים ממשיכה את המסורת

ההבחנה שבין שיטות המשפט – האלוהית לעומת האנושית – היא גם המבחינה בין שבע מצוות בני נוח לבין המצוות שהצטוו בהן ישראל:⁵⁴

ואין ספק שההשגחה האלהית תדבק בכל האומות והיא תחייב, שכל אומה ואומה [...] שתשמור ההנהגה הראויה להם [...] אף על פי שאין להם תורה ומצוות, אינן פטורים מהסדר וההנהגה האנושית ומהתורה הטבעית המסודרת לאדם מצד שכלו. והיא הנקראת בדברי רז"ל [...] 'ז' מצוות בני נח'.⁵⁵

לכאורה, הצגתן של מצוות בני נוח כ'תורה טבעית' שהאדם מוכונן אותה 'מצד שכלו' – מחלנת אותן. אברבנאל מודע לאפשרות הזאת, המיוחסת לרמב"ם,⁵⁶

החז"לית הרואה במעשים עיקר. הצעתו הפוכה של אברבנאל צריכה אפוא עיון. ייתכן שהיא באה בעקבות גישת הרמב"ם, הרואה בדעות, להבדיל מן המעשים, את התכלית האחרונה של עבודת ה'. ראו מורה הנבוכים ג, כז; ג, כט (מהדורת שורץ, עמ' 517, 525–524). ובהרחבה א' גולדמן, 'העבודה המיוחדת במשיגי האמתות', הנ"ל, מחקרים ועיונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 60–86.

54 מצוות בני נוח הן 'חוק' ומצוות התורה הן 'תורות'. ראו אברבנאל, משמיע ישועה, מבשר טוב השלישי, נבואה ה' (לעיל הערה 5, יג ע"א): 'ונתן הסבה למה יבא העונש כללי בכל הארץ באמרו "והארץ חנפה תחת יושביה כי עברו תורת חלפו חק הפרו ברית עולם" (ישעיהו כד, ה) [...] לפי שלא היתה אחת מהן שומרת את התורה ונמוסיה בענין המשפט והיושר כראוי, והוה "עברו תורת", והסבה השנית היא ש"חלפו חק", שהוא חק שבע מצוות בני נח הכוללים לכל אדם'.

55 אברבנאל, דברים ב 2 (מהדורת שוטלנד, עמ' 44). ראו עוד אברבנאל, ראש אמנה, פרק יג (לעיל הערה 4, טז ע"א): 'ואין להקשות מתורת אדם ובני נח, כי אלו בודאי אינם תורות ישלמו הנפש האנושית, ואמנם הם בלבד סדורים לשמירת הקבוץ האנושי [...] והם במדרגת הנמוסים. ואמנם התורה האלהית שתיישר הנפש אל שלימותה האחרון, אין שם זולת תורת משה רבינו עליו השלום'.

56 D. Novak, *Natural law in Judaism*, Cambridge, MA 1998, pp. 73–76, 149–154. אשר לייחוסה לרמב"ם, ראו להלן בהערה הבאה. מתברר שהכוונה לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים ב, לט (מהדורת שורץ, עמ' 394–395): 'לקריאה זאת [אל התורה] שקרא אותו משה רבנו, לא קדמה כמותה מצד אף אחד מן הידועים לנו מאדם ועד אליו [...] אלא אל הללו באה רק התגלות מן האל [...] כולם היו רק נביאים שלימדו את האנשים כמלמדים, מורים ומדריכים'. לעומת זאת, במשנה תורה, הלכות מלכים ט, א, מציג הרמב"ם את המצוות שקדמו לתורת משה, לרבות שבע מצוות בני נוח, כצווים מאת ה'. ראו א' חדד, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים תשע"א, עמ' 349–352.

ומסתייג ממנה.⁵⁷ מתברר שלפי תפיסתו מצוות בני נוח, אף שהן אנושיות מבחינה מהותית, הרי הן צו האל מבחינה פורמלית.⁵⁸

הציר המבדיל בין ישראל לעמים בהקשר התאולוגי (ההנהגה האלוהית בעולם) ובהקשר הפוליטי (מוסדות השלטון), נמשך והולך אפוא גם להקשר המשפטי: המשפט הראוי לישראל, מן הבחינה התיאולוגית והפוליטית, הוא משפט התורה ה'אלוהי'. מנגד, משתי הבחינות, משפטי העמים הראויים להם הם 'נימוסיים', והולמים את המוסר הטבעי והאנושי.

ד. ההגות הדואלית וההפרדה בין סוגי המצוות

בפרק הקודם הוצגה תפיסתו הדואלית של אברבנאל את המציאות לרבידה ולחלקיה. לפי תפיסה זו, בעולם מראשיתו שתי הוויות – טבעית ואלוהית. כך גם מנהיג האל את עולמו: את אומות העולם הוא מנהיג בהנהגה טבעית, ולעומתן, ישראל מונהגים בהנהגה אלוהית מטפיזית. כמעשה אלוהינו כך מעשי בשר ודם, גם הם כפולים: ההנהגה הפוליטית של העמים היא במישור הארצי-החברתי בלבד; לא כך ישראל, הנהגתם משולבת – בארצי-האנושי ובאלוהי-הרוחני.

תורת היש וההגות התיאולוגית והפוליטית משליכות גם על תורת המשפט. גם התורה והמשפט משקפים את דפוסי ההנהגה הכפולים, ובהתאמה את ההבדל שבין ישראל לעמים. משפט העמים ומצוות בני נוח הם אנושיים וטבעיים, ויעדיהם הם, בעיקרם, מוסריים וחברתיים. לעומתם, תורת ישראל ומצוות ה' הן – מעבר לכך – אלוהיות, ותכליתן היא גם אמונית ומטפיזית.

57 אברבנאל שמות יט (מהדורת שוטלנר, עמ' 276–277): 'זכבר חשבו אנשים אחרים מהמחברים, שהיה דעת הרב, שהמצות ההם שניתנו לאדם ולנח היו טבעיות, גזר בהם כפי טבעם, או נימוסיות, נעשו מהם בהסכמה להתמדת קבוצם, ואין הדבר כן. כי אמרם ז"ל, שנצטוו בהם אדם ונח מורה שבאו מהי"ת שצוה אותם אליהם. וכן מצאנו הדבורים מפורסמים מהי"ת במצות ההם, וכן באברהם פסוק מלא הוא: "וישמור משמרת מצותי חוקתי ותורתי". ואין ליחס זה להסכמות אנושיות מבלי נבואה'. ובהמשך (שם, עמ' 277): 'הנה מפני זה המצות שניתנו לאבות הראשונים אלהיות היו, אבל לא נקראו "תורה", לפי שלא ניתנה לכללות עם רב, כמו שיחייב טבע התורה ומעלתה, אלא ליחידים להנהיג עצמם'.

58 לפי המוצע כאן, מקור תוקפן של מצוות בני נוח כפול, בדומה למצוות שכליות. הן הכרחיות מצד השכל או הטבע המוסרי, והן גם חובות דתיות. הצעה זו בעייתית על רקע התעלמותו של אברבנאל מן הקטגוריה של 'מצוות שכליות'. אפשר שאין כאן התעלמות אלא טרמינולוגיה אחרת, ו'שכליות' הן 'מעשיות'. ראו אברבנאל, זכריה ח 8: 'כי ה"אמת" רומז וכולל כל המצות השמיעיות ואמונות האמתיות, וה"צדקה" לכל המצות המעשיות'. ראו גם אברבנאל, בראשית ג 24 (מהדורת שביב, עמ' 212–213); אברבנאל, צפניה ג 1.

אברבנאל סבור שלמשפט התורה ולמצוותיה ייעוד כפול:

[...] גם כן היה מושבם (של הסנהדרין) בבית המקדש בלשכת הגזית להורות, כדי שהשכינה השורה בבית האלהים תהיה עמהם [...] ולהיות השכינה עמהם נקראו 'אלהים' [...] והיה זה לפי שהמשפטים התוריים אין הכונה בהם בלבד לתקן הישוב המדיני, אבל היה זה התכלית העצמי בהם כדי שיחול השפע האלהי באומתנו [...] כי כמו שהקרבנות היו לזה התכלית בעצמו, רוצה לומר לסבב הדבקות והקרבה בין הש"י ובינינו, ככה היו המשפטים לזה התכלית עצמו.⁵⁹

למשפטים התוריים שתי תכליות. האחת – ארצית-חברתית: סדר חברתי או תקנת הציבור ('תיקון הישוב המדיני'); והאחרת – מטפיזית: השראת שכינה ויצירת דבקות וקרבה בין ה' וישראל עמו ('שיחול השפע האלהי באומתנו'). מקורה של כפילות זו בדרשת הר"ן, כפי שאפשר לראות בנקל במקבילות האלה:

אברבנאל	דרשת הר"ן ⁶⁰
והיה זה לפי שהמשפטים התוריים אין הכונה בהם בלבד לתקן הישוב המדיני, אבל היה זה התכלית העצמי בהם כדי שיחול השפע האלהי באומתנו [...] כי כמו שהקרבנות היו לזה התכלית בעצמו, רוצה לומר לסבב הדבקות והקרבה בין הש"י ובינינו,	שכמו שנתיהדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצות וחקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע אלהי באומתנו והידבקו בנו [...] כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש [...]
ככה היו המשפטים לזה התכלית עצמו [...] כמו שבמעשה בראשית חל שפע האל בתחתונים שמאתו נתהוה כל דבר, כך כל דיין שדן דין אמת לאמתו ממשיך השפע ההוא על האומה, ואם זה בכל דיין כל שכן וכ"ש בב"ד הגדול ששם ישבו כסאות למשפט כי היתה שכינה עמהם [...]	ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם, עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלוהי, והוא ענין עמוד אנשי כנס' הגדולה בלשכת הגזית [...] שכמו שבמעשה בראשית, נראה שפע אלהי בתחתוני' שמאתו נתהוה כל מה שנתהוה, כן כל דיין שדן דין אמת לאמתו, ממשיך השפע ההוא [...]

59 אברבנאל דברים יז 8 (מהדורת שוטלנד, עמ' 263). ראו עוד כהן סקלי, דון יצחק אברבנאל (לעיל הערה 37), עמ' 136. והשוו אלבו, ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק כו (מהדורת הויק, כרך רביעי, עמ' 245-246, 252-254).

60 דרשות הר"ן, דרשה יא (מהדורת פלדמן, עמ' תטו-תטז).

נוסח הדברים בשני המקורות כמעט זהה, ואף שאברבנאל אינו מפנה מפורשות לדרשת הר"ן, השיח עם הדרשה, כאן ובפסקאות הסמוכות, גלוי וברור.⁶¹ הדמיון הניכר בין המקבילות מלמד על הזדהותו של אברבנאל עם הר"ן בעניין התכלית הכפולה של משפט התורה.⁶² כפל התכליות מייצג, למעשה, את שני סוגי המצוות: מצוות שבין אדם למקום נועדו להשיג 'חול שפע אלהי', וקורבנות הן דוגמה מובהקת לכך, ולעומתן, מצוות שבין אדם לחברו ומשפט התורה, נועדו ביסודן לתיקון החברה ('הישוב המדיני'). אומנם גם המשפטים – כמו הקורבנות – מכוונים להשראת שכינה, אולם זו היא רק מטרה נלווית שלהם.⁶³ הזיקה המתוארת בין כפל התכליות לבין סוגי המצוות מפורשת בדבריהם של אברבנאל והר"ן בכמה הקשרים:⁶⁴

אברבנאל, שמואל א ח	דרשת הר"ן ⁶⁴
אמרו לשפטנו ככל הגוים [...] שישאלת	אבל על דעתי שהוא כך, שהם רצו
המלך [...] ולא היה המלך צריך ולא	שעיקר המשפט במה שבין אדם
הכרחי להנהיג קבוציהם [...] ואמר	לחברו יהיה נמשך מצד המלכות,
שמואל ותאמרו לא כי מלך ימלוך עלינו	והוא אמרו [...] שימה לנו מלך לשפטנו
ויי' אליקים מלככם, יורה שהיה החטא	ככל הגוים וגו', ופירושו אצלי הוא כך,
	שהם ראו שמה שצריך לסיידור מדיני,

61 לשיח נוסף בין אברבנאל לבין דרשות הר"ן, ראו לעיל בהערה 12, ולהלן עמ' 151–152. שיח כזה מתקיים בפירושו של אברבנאל עשרות פעמים. ראו, למשל, בראשית א 1, 5, 27–28; ב 1; ג 1; ד 9; ה 1; ו 1; ז 1; ח 1; ט 1; י 1; כג 1; כד 12; דברים ג 1 ועוד. על הזדהות הכללית של אברבנאל עם גישתו האנטי־פילוסופית של הר"ן, ראו E. Lawee, "The Good We Accept and the Bad We Do Not": Aspects of Isaac Abarbanel's Stance towards Maimonides', J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak – Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, MA 2005, p. 122; לווי, ביוגרפיה אינטלקטואלית (לעיל הערה 26), עמ' 32–33, 210.

62 לדעת הר"ן התכליות של משפט התורה נפרדות, ולכן הוא מפקיד אותן בידי שתי רשויות נפרדות: המלך אחראי לתיקון הסדר המדיני, והרשות השופטת אחראית לשמירה קפדנית של החוק, לפי ערכי הצדק והאמת. אברבנאל מסתייג נחרצות מהפרדת הרשויות של הר"ן, ראו להלן בנספח. ראו עוד א' רביצקי, 'על מלכים ומשפטים בהגות היהודית בימי הביניים (בין ר' נסים גירונדי לר' יצחק אברבנאל)', ר' בונפיל, מ' בן־ששון וי' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן־ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 474–475. רביצקי מעמעם את הסתייגותו זו של אברבנאל.

63 ראו לעיל עמ' 130, אברבנאל, דברים ז 12 (מהדורת שוטלנד, עמ' 148): 'בהיות המשפטים הנימוסיים תועלתם לבד תקון הסדר המדיני, ושכל העם איש על מקומו יבא בשלום [...] אמנם המשפטים התוריים להיותם אלהיים ימשך אחריהם שכר עליון ותועלת עצום על צד הגמול, לא בטבע כי אם ברצון המסדר אותם יתעלה'.

64 דרשות הר"ן, דרשה יא (לעיל מהדורת פלדמן, עמ' תיט–תכא).

אברבנאל, שמואל א ח

בבעטם במלכות האלקי ובוחרים במלכות האנושי.

אברבנאל דברים ז ב

חשש משה רבינו ע"ה שמא יספקו ישראל בענין המשפטים ויאמרו בלבבם: הנה המצות והחקים, שהם בדברים שבין אדם למקום ועבודת הגבוה, הנה מה טוב ומה נעים... אבל המשפטים שבין אדם לחברו [...] מה צורך לנו להיותם אלהיים? [...]

הנה להתיר הספק הזה בא משה רבינו ע"ה להודיע לישראל מעלת המשפטים האלהיים על המשפטים הנמוסיים... בהיות המשפטים הנמוסיים תועלתם לבד תקון הסדר המדיני, ושכל העם איש על מקומו יבא בשלום [...] אמנם המשפטים התוריים להיותם אלהיים ימשך אחריהם שכר עליון ותועלת עצום על צד הגמול, לא בטבע כי אם ברצון המסדר אותם יתעלה.

דרשת הר"ן

יהיה יותר מתוקן כשימשוך מצד המלכות, משימשוך מצד השופט, ולכן אמ' הנה זקנת ולא תוכל לשפוט עוד, ובניך אינם ראויים שיחול בנו ענין⁶⁵ האלהי על ידיהם, כי אינם הולכים בדרכיך, ולכן ראוי שיהיה לנו מלך, ושיהיה משפטנו על פיו, והוא אמרם: שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים.

והם שגו בזה הרבה, כי בני שמואל, עם היות שלא היו חסידים כאביהם, מכל מקום לא היו מעוותי משפט... וכיון שלא היו מעוותי משפט, ימשך מצד שפטם את ישראל כפי התורה, שיחול ענין האלהי בהם.

אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם מדיני [...] שרצו שיהיו משפטיהם נמשכי' מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה... ומפני זה אמר הש"י לשמואל: כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם, כלומ' כי הם בוחרים יותר בתיקון ענינם הטבעי, משיחול בהם העניין האלהי.

הן הר"ן, הן אברבנאל, מציעים הסבר לחטאו של העם כאשר דרש משמואל לשים עליהם מלך לשפטם 'ככל הגויים'. לדעת אברבנאל, החטא הוא בעצם הדרישה למלך, משום שזו 'בעיטה במלכות האלוהי ובחירה במלכות האנושי'. לעומתו, הר"ן סבור שאין פגם בדרישת המלך עצמה, אלא בדרישה לא־ראויה למשפט מלך. המשפט הראוי הוא משפטם של 'שופטי התורה' המופקדים הן על 'העניין הטבעי'

65 בכ"י אוקספורד Or. 607: 'ענין השפע האלהי'. בכ"י קויפמן 1/298: 'ענין שפע האלהי בנו [על ידיהם]'.
[151]

(‘סידור מדיני’), הן על ‘העניין האלוהי’. העם העדיף משפט ‘ככל הגויים’, דהיינו, את משפט המלך שיש בו ‘תיקון ענינים הטבעי’ בלבד.⁶⁶

הצד השווה שביניהם הוא ההסכמה על תפקידו של משפט העמים, מחד גיסא, ועל ייחודו של משפט התורה האלוהי, מאידך גיסא. הן לדעת הר”ן הן לדעת אברבנאל, משפט העמים עוסק בעניינים שבין אדם לחברו, ותפקידו הוא חברתי בלבד. העניינים שבין אדם למקום אינם חלק מן המשפט, והעמים מסדירים אותם במסגרת תית’ריואלית. לעומת משפט העמים, המשפט האלוהי מתייחד בתפקידו הכפול: הטבעי-חברתי והאלוהי-מטפיזי. כפל התפקידים של ‘המשפטים התוריים’ מטשטש במידת-מה את קו ההפרדה בין סוגי המצוות, אך אינו מבטל אותו. בניסוחו של אברבנאל, ‘המצוות והחוקים’ הם, בעיקרם, ‘עבודת הגבוה’ ובין אדם למקום, ו‘המשפטים התוריים’ הם בבסיסם מצוות שבין אדם לחברו, בדומה ל‘משפטים הנימוסיים’, שנועדו בעיקר לתיקון מדיני.⁶⁷

66 המחלוקת בין אברבנאל לר”ן היא דו-סטרית. מצד אחד, הם חלוקים בעניין הלגיטימיות העקרונית של מוסד המלוכה – אברבנאל שולל את מוסד המלוכה, והר”ן רואה אותו בחיוב רב. על כך ראו רביצקי, על מלכים ומשפטים (לעיל הערה 62), עמ’ 474; מ’ לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים תשס”ו, עמ’ 167–170. מצד אחר, ובהתאמה, מתקיים ביניהם ויכוח על ההיתכנות של משפט מלך, הסמכות השיפוטית הנתונה למלך – אברבנאל סבור שהמשפט נמסר בלעדית לידי הרשות השופטת, ואין סמכות משפטית למלך, לעומתו, הר”ן רואה במלך סמכות משפטית מקבילה לשופטים. ראו להלן בנספח. מכוחה של המחלוקת השנייה, אברבנאל (בפירושו לספר שמואל) סבור שדרישת העם למשפט מלך אינה אפשרית, משום שמשפט כזה אינו לגיטימי. לכן אי אפשר להסביר כך את חטאו של העם. עם זאת, גם אברבנאל (בפירושו לספר דברים) מכיר באפשרות קיומה של תפיסה מוטעית, הגורסת שלמשפט התורה נועד תפקיד חברתי-פוליטי בלבד.

76 ראו אברבנאל, דברים ז (מהדורת שוטלנד, עמ’ 148): ‘להודיע לישראל מעלת המשפטים האלהיים על המשפטים הנמוסיים [...] בהיות המשפטים הנימוסיים תועלתם לבד תקון הסדר המדיני, ושכל העם איש על מקומו יבא בשלום [...] אמנם המשפטים התוריים להיותם אלהיים ימשך אחריהם שכר עליון ותועלת עצום על צד הגמול’. המשפט האלוהי הוא קומה נוספת על משפט הנימוסי. כך, על בסיס התועלת החברתית, יש גם תועלת נוספת – ‘אלוהית’. לעומת זאת, בדרשת הר”ן, שם, נראה שדירוג תכליות המשפט הוא הפוך: ‘זהעולה מזה, שהשופטים נתמנו לשפוט העם משפט צדק, והיו נמשכין מזה שתי תועלות: הא’ שלם לגמרי, והוא שיחול השפע האלהי וידבק בהם. השני לתקן סדורם’. כך נראה גם בחלק מוקדם יותר של הדרשה, לפי רוב עדי הנוסח (מוסקבה גינצבורג 150, מוסקבה גינצבורג 798, אוקספורד Or. 607, סן פרנציסקו סוטרו 148): ‘משפטי התורה יש להם בזה מבוא גדול, וכאלו הם משותפים בין סיבת חול הענין ההוא באומתנו ותיקון ענין קיבוצינו. ואפשר שהם פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם פונים לתיקון קיבוצנו’. ברם בכ”א אסקוריאל ובכ”א ניו יורק בית המדרש לרבנים 385: ז’א”א שהם פונים אל הענין’.

הכרעתו של אברבנאל להפריד בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו (לעיל בפרק ב) היא אפוא תוצאה מתבקשת של הגותו הדואלית (כפי שהוצגה בפרק זה). התפיסה הרואה בכל תופעה את ה'טבעי' ולצידו את ה'אלוהי', מוצאת אותם, כמתבקש, גם בדיון התורת-משפטי. התורה ומשפטיה נועדו למלא תפקיד כפול – חברתי-אוניברסלי ודתי-לאומי, ועל כן מסתבר שהן יקיימו מערכת נורמות כפולה, שיש בה חטיבה 'טבעית' (בין אדם לחברו) לצד חטיבה 'אלוהית' (בין אדם למקום).

א פ י ל ו ג

מערכת נורמטיבית דתית עשויה להתייחס לנורמות המשפטיות שבתוכה בשתי דרכים קוטביות: דרך אחת היא דיכוטומית ודואליסטית.⁶⁸ במשקפיה של גישה זו המציאות מורכבת מישויות נפרדות: המטפיזי נבדל מן הפיזי, והאלוהי – מן הטבעי. לכן במערכת הנורמטיבית המשפטית נפרד מן הדתי, ומצוות שבין אדם למקום מקומן בלוח אחד, ומצוות שבין אדם לחברו מקומן בלוח אחר. זו עמדתו של אברבנאל, ועליה עמדנו בהרחבה במאמר זה.

דרך אחרת היא הרמונית וקומפלמנטרית.⁶⁹ דרך זו רואה בתופעות נבדלות, ואף סותרות, פנים שונות של ישות הרמונית אחת המשלימות זו את זו. המציאות

68 דואליזם הוא שניות מכמה סוגים ובתחומים מגוונים. ביחס לשיתו של אברבנאל נידון לעיל (בסעיפים ג.1, ג.2) הדואליזם התיאיסטי, שעניינו הוא יחסי הבורא עם הבריאה. על דואליזם זה, ראו L. Rouner, 'Dualism', *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, London 2002, p. 166. נידון גם הדואליזם הפוליטי (סעיפים ד.3, ד.4), המקביל לעקרונות הפרדת הרשויות. על הדואליזם המוסרי-פסיכולוגי (הנזכר כפרפרזה, לעיל עמ' 000–000), על הבעיה הפסיכופיזית (יחסי גוף ונפש ויחסי גוף ותודעה), ראו H. Robinson, 'Dualism', E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, at <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/>; W. D. Hart, 'Dualism', S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford 1996, pp. 265–268

69 הגישה הקומפלמנטרית מתארת, בכמה תחומי ידע, יחסים משלימים בין גורמים שהם שונים זה מזה או ניגודיים. בפזיקה קוואנטית, בעקבות נילס בוהר, ראו S. Saunders, 'Complementarity and Scientific Rationality', *Foundations of Physics* 35 (2005), pp. 417–447; N. Bohr, 'Causality and Complementarity: Supplementary papers', J. Faye and H. J. Folse (eds.), *Philosophical Writings of Niels Bohr*, IV, Woodbridge 1998, pp. 164–169; במדעי החברה (גברים ונשים כמינים משלימים, complementarianism), ראו, למשל, A. Prudence, 'Man–Woman Complementarity: the Catholic Inspiration', *Logos* 9 (2006), pp. 87–105 (העמדה הקתולית); במשפטים (דיני הנישואין), ראו I. England, 'The Idea of Complementarity as a Philosophical Basis for Pluralism in Tort Law',

חותרת לשלמות, ותהליך ההשלמה שבה מתבסס על מדרג של תופעות הנעות מן היחסי והחלקי אל השלם יותר. גישה זו רואה בתורה תופעת קצה במדרג של מערכות נורמטיביות. משפט התורה משלים את שחסר במוסר הטבעי ובמשפט האנושי, ולדידו המשפט הארצי הוא בה בעת גם משפט דתי. כך, המצוות שבין אדם לחברו יש בהן גם היבט של בין אדם למקום. זו היא גישתו של ר' יוסף אלבו, ועליה נעמוד בעתיד במקום אחר.

נספח (להערות 62, 66)

המלך כרשות שופטת: מחלוקת ר"ן-אברבנאל

הר"ן גורס שמהתכלית הכפולה של המשפט – תקנת הציבור וחול השפע האלוהי – נובע גם הצורך בכפל של מוסדות משפטיים: המלך ממלא את התפקיד הארצי-חברתי, והשופטים מאפשרים את מימושה של התכלית המטפיזית. אברבנאל דוחה את הפרדת המוסדות:

וביאר הרב רבינו ניסים [...] שיש בענין המשפט ב' בחינות: הא' – להעניש את הרשע כפי המשפט הצודק על התורה, לא פחות ולא יותר. והב' – שפעמים צריך שלא יעניש כפי המשפט האמתי, כי אם כפי הצורך לתקון המדינה וצורך השעה. והש"י יחד לכל אחד מאלה הענינים והבחינות כת אחת. וצוה שכת השופטי' הראשונים יהיה ענינם בשערים לשפוט צדק והמשפט הברור והאמתי בדין התורה [...] ואמנם הבחינה השנית מהמשפט שהוא בדין ושלא כדין, לא לעבור על דבר תורה, כי אם לפי שהשעה צריכה לכך, מסרו הקדוש ברוך הוא, לדעת הרב הנזכר, למלך. ולדעת איננו כן, כי אם שהוא היה מסור לבית דין הגדול.⁷⁰

D. G. Owen (ed.), *Philosophical Foundations of Tort Law*, Oxford 1995, pp. 183–195

70 אברבנאל דברים טז 18 (מהדורת שוטלנד, עמ' 256–257). מן האמור כאן נראה שלמלך אין סמכות משפטית כלשהי. עם זאת, במקום אחר אברבנאל ממתן את עמדתו וקובע שלמלך סמכות משפטית במקרים חריגים, סמכות מקבילה לבית הדין הגדול. ראו אברבנאל דברים יז 14 (מהדורת שוטלנד, עמ' 272): 'לא היתה כונתם כפי האמת שיהיה למלך המשפט המסור לשופטי', כי יהיה בלתי אפשר שישב המלך לשפוט בין דם לדם בין דין לדין דברי ריבות כל ישראל, אבל ממשפט המלוכה [...] היה המשפט שלא כדין כפי צורך השעה לתקון העולם ולשבור זרועות רשעים [...] לא שנאמר שהיה זה מיוחד במלך ולא בב"ד הגדול, כי אם שהיה זה

אברבנאל גורס שהתכלית הכפולה של המשפט נמסרת במלואה לבית הדין הגדול. למלך ניתנת סמכות משפטית חריגה, השמורה למצבי חירום, לחרוג מן הדין כהוראת שעה.⁷¹ אברבנאל דוחה גם את ההפרדה המוסדית שמבחין הר"ן, המשולבת בהבחנה בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו:

וכבר חשב הר"ן [...] שלא היה ביד ב"ד הגדול להכות ולהעניש להוראת שעה כי אם ביד המלך [...] וחויץ ממעלת כבוד תורתו אין הדבר כן, כי לא היה דבר ביד המלך שלא יוכלו הסנהדרין עשותו [...] כי הנה המשפט הצודק נמסר כפי התורה לבתי דיני' שבכל עיר ועיר, והמשפט הראוי לפי צורך השעה נמסר לסנהדרין [...] ולא היה זה אליהם מיד המלך או בכח המלכות כי אם מעצם אומנותם [...] וכבר הרגיש הרב בחולשת דעתו, וכתב שאפשר לומר שכל מה שנמשך למצוות התורה, בין ע"פ משפט הצודק בין כפי צורך השעה, היה מסור לב"ד הגדול. אבל במה שבין אדם לחבירו היה בב"ד המשפט הצודק בלבד. ומה שיהיה להוראת שעה היה ביד המלך. וכל זה מהרב לדעתו שהמלך היה הכרחי בעם, ואין זה דעתי כמו שיתבאר, כי זה וזה היה מסור ביד הסנהדרין.⁷²

בדברים המובאים כאן בשמו של הר"ן רעיון ההפרדה המוסדית הוא מוגבל ומסויג. 'מצוות התורה' שבין אדם למקום מסורות בלעדית לבית הדין הגדול, וסמכותו לזון בהן – רחבה, בין על פי דין, בין באמצעות חריגה מן הדין 'כפי צורך השעה'. לעומת

בכח בית דין הגדול גם במלך'.

71 זו דעתו של הרמב"ם. ראו משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ד: 'וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו, וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך הרי יש להם רשות כפי מה שיראו'. ראו גם שם ה, יד; הלכות סנהדרין יח, ו. ראו גם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (לעיל הערה 66), עמ' 72–73.

72 אברבנאל, דברים יז 8 (מהדורת שוטלנד, עמ' 263–264). הדברים מכוונים כנגד דברי הר"ן בדרשותיו (מהדורת פלדמן, עמ' תיט): 'שכל מה שנמשך למצוות התורה, בין שהוא כפי המשפט הצודק, בין שהוא כפי צורך השעה, נמסר לבית דין, אבל מה שבין אדם לחברו – הצודק בלבד נמסר לבית דין, כאומרו: ושפטו את העם משפט צדק, אבל תיקונם ביותר מזה, נמסר למלך, לא לשופט'. בעקבות הבחנה זו מסביר הר"ן בהמשך הדרשה (עמ' תיט–תכא), את דרישת העם משמואל להמליך להם מלך: 'שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות [...] שהם ראו שמה שצריך לסידור מדיני, יהיה יותר מתוקן כשימשוך מצד המלכות, משמשוך מצד השופט [...] ובניך אינם ראויים שיחול בנו ענין בכ"י בודפשט קויפמן ובכ"י אוקספורד נוסף: השפע האלהי על ידיהם, כי אינם הולכים בדרכיך, ולכן ראוי שיהיה לנו מלך, ושהיה משפטנו על פיך, והוא אמרם: שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים'.

זאת, סמכות השיפוט במצוות שבין אדם לחברו היא מקבילה: הרשות השופטת דנה בהן על פי דין, ורק כשנדרשת חריגה מן הדין – הסמכות לכך היא בידי המלך.⁷³ למעשה, בדרך זו הר"ן מצמצם מאוד את סמכות השיפוט של המלך: בתחילת הדרשה מאציל הר"ן למלך סמכות שיפוט אוטונומית בכל תחומי ההלכה ומאפשר למלך לחרוג מן הדין לטובת הסדר הציבורי, במרחב ההלכתי כולו. בפסקה שלעיל, בשלב זה שבדרשה, הר"ן הופך את סמכות השיפוט של המלך לשיורית ביחס לבית הדין ומגביל אותה למצוות שבין אדם לחברו בלבד.⁷⁴ אברבנאל דוחה גם את הצעתו המצמצמת של הר"ן. לדעתו, אין למלך סמכות שיפוטית כלשהי, גם לא בתחום המצוות שבין אדם לחברו. הסמכות השיפוטית נתונה בלעדית בידי השופטים.

פרופ' יצחק ברנד, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002
Itzhak.Brand@biu.ac.il

73 בהצעתו הנוכחית של הר"ן ההפרדה המוסדית מקבילה להבחנה הנורמטיבית בין סוגי המצוות. המלך מוסמך לדון רק במצוות שבין אדם לחברו, משום שייעודן העיקרי הוא הסדר החברתי שעליו הוא מופקד. המלך ראוי אפוא לסטות מן הדין לטובת תקנת הציבור, שהיא תכלית הדין עצמו. לצד זאת, הרשות השופטת מוסמכת על פי דין לדון בכל תחומי ההלכה. נתונה לה הסמכות הבלעדית לשיפוט גם במצוות שבין אדם למקום, משום שייעודן הוא צדק ואמת ו"חול השפע האלוהי" (השראת שכינה) לפי טיבם, המופקדת על השגת יעדים אלו היא הרשות השופטת.

74 החלשתו של משפט המלך היא, לדעת אברבנאל, תוצאה של 'חולשת דעתו' של הר"ן. על מהלך הנסיגה של הר"ן מרעיון ההפרדה המוסדית ומתפיסת האוטונומיה המשפטית של המלך, ראו י' ברנד, 'משפט המלך שבדרשת הר"ן – הגות, הלכה ופולמוס', ציון עה (תש"ע), עמ' 409–412.