



יצחק טברסקי

כמעין המתגבר

הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים

עורך: כרמי הורוביץ



כמעין המתגבר

יצחק טברסקי

הספר **כמעין המתגבר**: הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים מאגד בתוכו שלושים ואחד מאמרי יסוד שפרסם פרופ' יצחק טברסקי, מגדולי החוקרים של הרמב"ם ושל התרבות היהודית בימי הביניים. המאמרים כוללים קשת רחבה של עיונים מעמיקים בהיסטוריה התרבותית והאינטלקטואלית של היהודים בתקופה זו.

כמעין המתגבר מציג את תחומי העניין הרבים והמגוונים של המחבר – הלכה, פילוסופיה, הגות, מוסר וספרות, שבאמצעותם חקר וגילה צפונות בעולם ההלכתי והרעיוני למן הרמב"ם ועד ר' יוסף קארו, בהגות היהודית של ימי הביניים, ובסוגיות עכשוויות העומדות על סדר היום הציבורי בן זמננו. חיתומו של הספר בדברי זיכרון של המחבר לשני מוריו הדגולים: פרופ' צבי הארי וולפסון והרב יוסף דב סולוביצ'יק, חותנו.

הרב פרופ' יצחק טברסקי (1930–1997) לימד באוניברסיטת הרווארד היסטוריה תרבותית של עם ישראל בימי הביניים, והתמקד במיוחד במשנתו ההלכתית וההגותית של הרמב"ם. במקביל לקריירה האקדמית המפוארת הוא גם כיהן כאדמו"ר חסידי מוערך.

עורך הספר, פרופ' כרמי הורוביץ, מתלמידיו המובהקים של פרופ' טברסקי, הוא חוקר של ההיסטוריה האינטלקטואלית היהודית ופרסם ספרים ומאמרים בתחום זה. הוא לימד באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ובאוניברסיטת בר-אילן, הקים את טורו קולג' בישראל ואת מכון לנדר ולימד במכללה ירושלים.

על העטיפה: תהלים ל"ג, רות פלדמן | עיצוב העטיפה: לוטה עיצובים



מחיר מומלץ: ₪ 140.40

יצחק טברסקי

כמעייין המתגבר

הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים

עורך

כרמי הורוביץ



מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי
ירושלים

מנהלת ההוצאה לאור: חיה פז כהן
עריכה לשונית והפקה: יחזקאל חובב

ספר זה יוצא לאור בסיוע
משרד התרבות והספורט
יד הנדיב
קרן צדקה על שם מקס בירון 1978 – יונתן דוביצקי
קרן תהילה – לורן ועזרא מרקין
הרב יוליוס ברמן
אירבינג שפירו

על העטיפה: רות פלדמן, תהלים ל"ג, שמן על בד, 76×70 ס"מ; RuthFeldmanArt.com
צילום: Karen Mauch

תמונתו של פרופ' טברסקי המופיעה בעמוד הבא באדיבות משפחת ווגליין.

מסת"ב 5-363-227-965-978

מספר קטלוגי 185-690

© כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תש"ף
אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני או מכני,
לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

סדר ועימוד: אירית נחום

לוחות והדפסה: אופסט נתן שלמה

ירושלים



תוכן העניינים

9		פתח דבר
14		רשימת קיצורים
15		מבוא
29	הרב פרופסור יצחק טברסקי: דיוקן אקדמי ואישי	כרמי הורוביץ
שער ראשון: הרמב"ם ויצירתו לדורו ולדורות		
61	הרמב"ם: חייו ויצירותיו	פרק ראשון
84	ספר "משנה תורה" לרמב"ם: מגמתו ותפקידו	פרק שני
108	ההשפיע ר' אברהם אבן עזרא על הרמב"ם?	פרק שלישי
129	ראשיתה של הביקורת על "משנה תורה"	פרק רביעי
149	ר' יוסף אשכנזי וספר "משנה תורה" לרמב"ם	פרק חמישי
160	לדמותו של הרמב"ם: מסה על מעמדו הייחודי בתולדות ישראל	פרק שישי
שער שני: הלכה והגות במשנתו של הרמב"ם		
195	היבטים לא הלכתיים בספר "משנה תורה"	פרק שביעי
216	סידורו של ספר "משנה תורה" לרמב"ם: יסודות הלכתיים ופילוסופיים	פרק שמיני
228	בירור דברי הרמב"ם, הלכות מעילה ח, ח: לפרשת טעמי המצוות לרמב"ם	פרק תשיעי
240	הלכה ומוסר ב"משנה תורה": הלכות מגילה ב, יז, כמקרה מבחן	פרק עשירי
251	הלכה ומדע: היבטים באפיסטמולוגיה של הרמב"ם	פרק אחד עשר
283	ארץ ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם	פרק שנים עשר
317	קידוש השם וקידוש החיים – היבטים של קדושה במשנת הרמב"ם (בירור דברי הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, יא)	פרק שלושה עשר
339	"ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה": כוונת הלב בתפילה במשנתו של הרמב"ם	פרק ארבעה עשר

שער שלישי: בעלי הלכה ותולדות ההלכה

363	על השגות הראב"ד למשנה תורה	פרק חמישה עשר
380	ר' אברהם בן דוד מפוסקייר: יחסו לחכמות וידיעותיו בהן	פרק שישה עשר
404	תרומתם של חכמי איטליה לספרות הרבנית	פרק שבעה עשר
421	"שולחן ערוך": הלכה לדורות	פרק שמונה עשר
439	הרב ר' יוסף קארו בעל ה"שולחן ערוך"	פרק תשעה עשר

שער רביעי: הלכה ומטה־הלכה

463	דת והלכה	פרק עשרים
	בעלי תלמוד, פילוסופים ומקובלים: החיפוש אחר	פרק עשרים ואחד
477	רוחניות במאה השש עשרה	
	הלכה ורוחניות במאה השבע עשרה: מקרה מבחן של	פרק עשרים ושניים
505	ר' יאיר חיים בכרך	
525	צדקה ורווחה חברתית במקורות היהדות	פרק עשרים ושלושה

שער חמישי: היסטוריה אינטלקטואלית

	היבטים של היסטוריה חברתית ותרבותית של יהדות	פרק עשרים וארבעה
543	פרובנס	
	ר' יוסף אבן כספי: דיוקנו של אינטלקטואל יהודי	פרק עשרים וחמישה
566	בימי הביניים	
592	ר' ידעיה הפניני ופירושו לאגדה	פרק עשרים ושישה
618	הרמב"ן ויצירתו הדתית והספרותית	פרק עשרים ושבעה

שער שישי: בנבכי הדור

629	הישרדות, נורמליות, מודרניות	פרק עשרים ושמונה
645	מדעי היהדות בארצות הברית	פרק עשרים ותשעה
662	פרופ' צבי א' וולפסון (1887–1974): דברי זיכרון	פרק שלושים
673	הרב יוסף דב סולוביצ'יק זצ"ל	פרק שלושים ואחד

699	מקום פרסום ראשון של פרקי הספר	
703	מפתחות: כתבי הרמב"ם, מקורות, אישים ומקומות, נושאים	

פרק שנים עשר

ארץ ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם

א

קושי משולש רובץ לפתחו של דיון בנושא "הרמב"ם וארץ ישראל": (א) מורכבות האיש ובעייתיות משנתו; (ב) עדינות הנושא וחשיבות השלכותיו; (ג) מיעוט המקורות או קיטועם.

(א) מורכבות אישיותו של הרמב"ם ומורכבות משנתו – מן המפורסמות הן שאינן צריכות ראיה, ועניינים רבים וגדולים בהגותו הם בבחינת אין להם הכרע. גופי תורה אלה שנויים במחלוקת הן בגלל קושי הרעיוני והן בגלל דרך הצעתם. כתוצאה מכך הדברים יגעים לגבי פרשנות הרמב"ם בכלל ובעיית האחדות במשנתו בפרט, וכל פרשה ופרשה נאחזת בסבך הכללי.¹

סגנונו של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" כאילו בא לכסות טפחיים בשעה שהוא מגלה טפת. הלוא דבר הוא, כי כמעט כל פרט ממשנתו הדתית-הפילוסופית שנוי במחלוקת: בריאת העולם, נבואה, ניסים, בחירה חופשית, השגחה, תורת המוסר, הישארות הנפש ותחיית המתים. נמצאנו למדים, כי אמנם המפרשים והחוקרים למיניהם מודים בגדולתו של הרמב"ם, במקוריותו ובעמקותו, אך רבו התפיסות השונות ואף המנוגדות בהבנת אמונותיו ודעותיו. יש קשיים אובייקטיביים (סתירות מדומות או אמיתיות, בעיות פרשניות, וכו') – ואלה צצים ועולים גם בתחום ההלכה ולא רק בתחום הפילוסופיה – ויש קשיים שהם פועל יוצא של גישה מחקרית שרירותית, המניחה למפרע שמשנתו של הרמב"ם היא מגילות מגילות, קרעים קרעים. דומה כאילו נמנו וגמרו למפרע שאין מנוס מהוויה של סתירות וניגודים בין הרמב"ם איש ההלכה לבין הרמב"ם ההוגה האריסטוטלי; כאילו מן הנמנע לצרף את חיי המעש של הדת עם חיי ההגות הצרופה של הפילוסופיה. חשיבות יתרה נודעת לזהירות כאן.

כמו כן, מעניין לעניין באותו עניין, כל מי שמשקיע את עצמו בהגות הרמב"ם חייב

* לנכדתי האהובה: רבקה, נולדה בי"ז בטבת תשמ"ח; שרה ענא, נולדה בכ' בשבט תשמ"ח; נחמה, נולדה בו' במנחם-אב תשמ"ט; יאריך ה' ימיהן בטוב ובנעימים.

1 המחקרים של ליאו שטראוס ושלמה פינס ידועים ואין כאן מקום להאריך. עיינו לאחרונה: שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ח; אביעזר רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים, הפתרונות בדורותיו ובדורותינו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה' (תשמ"ז), עמ' 70–23; *Marvin Fox, Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, Chicago 1990. עיינו גם בחלק הראשון של המאמרים בקובץ: Joseph A. Buijs (ed.), *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1988

לתת את הדעת לבעיית האחדות והעקביות הפנימית ביצירתו בעוברו מחיבור לחיבור, ובפרט מחיבור הלכתי לספר פילוסופי. בהקשר זה מדובר לא רק בשאלת העקביות הרעיונית אלא גם בשינוי הדגשים ובהשלמת עניין מסוים על ידי צירוף מקורות שונים. למשל, אם ניקח דוגמה הקשורה לנושא שאנו דנים בו, ב"פירוש המשנה" הרמב"ם קובע, שמלכות המשיח תתקיים אלפי שנים ("ואין להרחיק שתמיד ממלכתו אלפי שנים לפי שהחכמים כבר אמרו...²"), והנחה זו נזכרת בקיצור מופלג גם ב"מורה נבוכים" – "שוב מלכות ישראל וקיומו והתמדתו"³; ואילו בספר "משנה תורה" אין לכאורה רמז לקביעה זו. נשאלת השאלה: האם עלינו להסיק מסקנות אזוטריות מעובדה ספרותית זו, או שיש לגשת לחומר מנקודת ראות של העיקרון "דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר", ולצרף את כל המקורות כדי לשרטט תמונה שלמה. אם כן, בנידון דידן חייבים אנו לקבוע את התמדת מלכות המשיח כפרט בלתי מעורער במשנת הרמב"ם בסוגיה זו, אם כי הוא עבר עליו בשתיקה בתיאור המפורט ביותר הנמצא ב"משנה תורה".

בעיית ארץ ישראל – לאומיות, ארציות, עצמאות, רוחניות, שכלתנות, ואפילו סגפנות והתבודדות וכן גאולה ומשיחיות (כלומר יחסי יחיד וציבור, ומידת תלותו של היחיד בציבור בכדי להשיג את שלמותו) – נעוצה באותו סבך של מורכבות שרמזנו עליו בפתחת דברינו.

(ב) היחס לארץ ישראל מעורר בעיות הנוקבות ויורדות עד השיתין של תודעתנו הלאומית ותדמיתנו ההיסטורית, ועיסוק בבירור היחס הזה דורש זהירות מרבית וניתוח קפדני. אין זו משימה קלה להשתחרר מהנחות מוקדמות או מנטיית הנעוצות במשאלות הלב, ולא דווקא במסקנות הלימוד והעיון הממושמע. בידועין או בלא יודעין שואף ההוגה, המגולל רעיונות על נושא זה, להיתלות באילן גדול או להיעגן במקורות בעלי סמכות בלתי מעורערת.⁴ חיבה יתרה נודעת לרמב"ם, ורבים הם המבקשים להסתמך עליו. כיוון ששערי הפירושים לא ננעלו, אין משימתם קשה ביותר. לכן מצווים אנו להעריך את דבריהם של המחברים וההוגים השונים הערכה שקולה וזהירה; אידאולוגיה לחוד, ובירור היסטורי

2 הקדמת פרק חלק, הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, עמ' קלט.

3 מורה נבוכים ב, כט.

4 למשל, הרבי מסאטמר, ר' יואל משה טייטלבוים (ספר ויאל משה, ניו-יורק תשל"ח), משתמש הרבה ברמב"ם, כולל "מורה נבוכים" ו"איגרת תימן", ונתלה בו לעיתים תכופות, בהתאם לגישתו והשקפתו. עיינו: Arnold Eisen, *Galut*, Indiana 1986, ספר המעיר על השימוש המגוון ברמב"ם בהגות ימינו; וכן עיינו במאמרו של קלנר: Menachem Kellner, "Messianic Postures in Israel Today", *Modern Judaism*, 6 (1986), pp. 197–209; David Hartman, "Maimonides' Approach to Messianism and Its Contemporary Implications", דעת, א (תשל"ח), עמ' 33–5; יעקב לוינגר, "ייחודו של ישראל, ארצו ולשונו לפי הרמב"ם", מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 291–297. בכלל, הנושא של דרכי הלימוד של הרמב"ם במרוצת הדורות מחכה למחקר שיטתי, וכן הנושא המקביל – דרכי השימוש ברמב"ם, שכן הרמב"ם פושט צורה ולובש צורה. סקירה ספרותית-היסטוריוגרפית תשמח אספקלריה מאירה לתפיסות שונות של הרמב"ם, המציגות את טווח ההשקפות (והתפיסות העצמיות) של הדורות – דור דור ודורשיו.

לחוד. צריך לדבב את הרמב"ם עצמו בלי לייחס לו דעות או לכפות עליו השקפות שאינן שלו.

(ג) ההיגדים המפורשים, הכלולים במכלול יצירותיו של הרמב"ם, הם מועטים ומאופקים יחסית, והנתונים הביוגרפיים שלו קטועים גם הם.⁵ על כן, כל ניסיון להקים בניין מרווח חייב להיות כפוף ללא יוצא מן הכלל להנחות ולהנחיות של הרמב"ם – ולא להנחות של אחרים. אם נבוא לחפש זיקה פרוטו-ציונית מובהקת, כפי שניסה בן-ציון דינור למצוא בהגותו ובמעשיו של ר' יהודה הלוי,⁶ או כפי שאפשר למצוא ברמב"ן ובמהר"ל – שני המייצגים הגדולים של חֵבֶת צִיּוֹן הטרומ־חדשה⁷ – סופנו להתאכזב. המציאות

5 עיינו למשל: הלכות מלכים ה, ט; זוהי הפסקה המפורסמת ביותר והמצוטטת לרוב. אין חומר מסודר כמו בספר "כפתור ופרח" או "פאת השולחן", ויש לדלותו מתוך הלכות תרומות, בית הבחירה, סנהדרין, מלכים ועוד. ידוע הקטע המובא ב"ספר חרדים" על נסיעתו לארץ ישראל. נוסף על כך יש אזכורים נטולי הדגשה, כמעט כלאחר יד, של ארץ ישראל. עיינו: איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמ' רכד. החידה ההלכתית-הביוגרפית על השתקעותו במצרים בעינה עומדת: הרמב"ם קבע שם את מקום מגוריו על אף הלכה פסוקה האוסרת על הישיבה במצרים (הלכות מלכים ה, ז). רבו הדיונים בעובדה מתמיהה זו (עיינו ההערה האוטוביוגרפית של הרדב"ז, שם; הרב יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השולחן העתיד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג, עמ' 18). הרמב"ם עצמו כנראה לא דן בה במישורין ולא ניסה להצדיק את החלטתו לעזוב את ארץ ישראל ולהתיישב במצרים. הוא כותב כלאחר יד: "וכך הורינו אנחנו: ועשינו בארץ מצרים, מאז באנו אליה" (תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן ריח, עמ' 387). עיינו גם שם, סימן רמב (נוסח תקנה מועתקת שחיבר רבנו משה בר מימון זצ"ל במצרים), עמ' 435: "אומרים אנו תלמידי חכמים הדרים בארץ מצרים בעת הזאת". על הקשרים ההדוקים עם אלכסנדריה, עיינו שם, סימן רלב, עמ' 424; סימן שנה, עמ' 632; ומפתח העניינים בכרך ג, עמ' 217. אין מאמר זה דן במצב הממשי של התקופה ובסבך הבעיות של "יחסי מרכז ותפוצה". על הרקע למאה השתים עשרה עיינו, למשל, במאמרו המקיף של מנחם בן-ששון, "בני המגרב וקשריהם לארץ-ישראל במאות ט'-י"א, שלם, ה (תשל"ז), עמ' 31-82.

6 בן ציון דינור, "עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ-ישראל והתסיסה המשיחית בימיו", במאבק הדורות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ה, עמ' 202 ואילך. המאמר נתפרסם לראשונה בספר מנחה לדוד: קובץ מאמרים בחכמת ישראל מוגש ליובל השבעים של החכם ר' דוד ילין, ירושלים: ראובן מס, תרצ"ה. ועיינו באיגרת החשובה שפרסם שרגא אברמסון, "מכתב רבי יהודה הלוי על עלייתו לארץ ישראל", קרית ספר, כט (תשי"ד), עמ' 133 ואילך.

7 יחסו של הרמב"ן בא לידי ביטוי במקומות שונים בכתביו ובעיקר בפירושו על התורה, וכן בהשלמות לספר המצוות של הרמב"ם, מצוות עשה, ד. עיינו לאחרונה: חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח, עמ' 141 ואילך; הרב נחום רבינוביץ, "שיטת הרמב"ן והרמב"ם במצוות ירושת הארץ", תחומין, ה (תשמ"ד), עמ' 180-186. על המהר"ל עיינו במסתו הידועה של מרטין בובר בספרו: בין עם לארצו, ירושלים: שוקן, תש"ה, פרק ג; בנימין גרוס, נצח ישראל: השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג, תל-אביב: דביר, תשל"ד. הוא כותב: "אין לנו אלא לקבוע, שבניגוד למהר"ל לא ניסה הרמב"ם לשלב את תפיסתו המשיחית במכלול מחשבתו הפילוסופית" (עמ' 231, הערה 32). מהרבה בחינות, ר' יהודה הלוי, רמב"ן ומהר"ל הם החוט המשולש בהגות היהודית על אודות ארץ ישראל. הרא"ה קוק הרבה כידוע להביא את דבריהם, לפרשם וליישמם. עיינו גם: גאולה בת יהודה, "תורת ארץ ישראל של הרמב"ן במחשבת התחיה", סיני, סא (תש"ט), עמ' רכו-רלט.

הרעיונית אינה כל כך פשוטה. עם זאת, אין גם להניח כמושכל ראשון, שהפילוסופיה המריצה את הרמב"ם להתמסר אך ורק לתיקון היחיד על ידי השגת שלמות שכלית או תיקון הנפש,⁸ והוא התנכר לערכים לאומיים וליסודות ארציים-ציבוריים. גם הנחה כזאת היא פרי שרירות מתודולוגית; לא כל הפילוסופים שווים, ואין לטשטש את מה שמייחד כל אחד ואחד, בדיוק כמו שאין להעלים עין ממה שמאחד אותם. אין ספק כי רעיונות והדגשות שתפסו מקום מרכזי אצל ר' יהודה הלוי, ואשר הייתה להם תהודה מסוימת בתולדות ההגות היהודית, נדחקו לקרן זווית במשנתו של הרמב"ם; אבל תמורתם הוא העמיד רעיונות ותפיסות משלו, אשר את משמעותם והשלכותיהם יש להעריך הערכה עצמית, שקולה ומאוזנת.

דומה אפוא, כי בכדי להגיע לשיטה שלמה ומקיפה או לתפיסה כוללת מצויים אנו לפתח גישה של "צו לצו קו לקו, זעיר פה זעיר שם" (כפי שהרמב"ם יישם פסוק זה בסוף "מאמר תחיית המתים"), ולהוציא היבטים מוגדרים מתוך דברי הרמב"ם בהקשרים שונים. התפיסה הכוללת שלו תופיע כצומת רעיונות, ובה רכיבים ורבדים שונים. רכיבים אלה יאפשרו לנו להסיק מסקנות מסוימות בנוגע ליחסו ולזיקתו של הרמב"ם לארץ ישראל – יחס מופשט, עיוני-רעיוני, וזיקה נפשית, קיומית-חוויתית.⁹

8 אמנם אין להתעלם מהמגמות ומהשאיפות הרוחניות של הרמב"ם – או של הרמב"ן – ומהשפעתן על תפיסות היסטוריות-מדיניות-חברתיות. דוגמה לאפשרויות מרחיקות לכת תשמש פסקה זו מתוך שו"ת הרשב"ש, סימן ג: "ראיתי כל מה שכתבת בענין העלייה לארץ ישראל... המובן מדבריך הוא שאין שלימות הנפש אלא בהשגת המושכלות בלבד, וכי העלייה לארץ ישראל לא מעלה ולא מורדת". הפילוסופיה והקבלה הן כוחות כבירים ובידן לחדור לכל תחומי החיים ולעצב את ההגות ואת המעשה. העלייה לארץ ישראל תפסה מקום חשוב אצל מקובלים מן המאה שלוש עשרה ועד למאה השמונה עשרה (ר' מנחם מנדל מויטבסק).

9 דבריו הידועים על קדושת ירושלים (הלכות בית הבחירה ו, טז), המובאים לקמן, נקראים בהתרגשות ולא רק כהשקפה הלכתית מובהקת ומבהיקה. עלינו לצרף את כל הנתונים והרכיבים, ההדגשות והנשיות, ולהעריכם בזהירות. ברור שהשוואה פשטנית וחד-גונית לר' יהודה הלוי או לרמב"ן תחטיא את המטרה. בוודאי שיש ללמוד הרבה, למשל, מן העובדה הידועה, שהרמב"ן מנה את כיבוש הארץ ויישובה כמצוות עשה, והשיג על הרמב"ם שנמנע מלמנותה; הופכים והופכים בעניין זה לאין שיעור, ובימינו נודעת חשיבות מרובה לכל הפרשה הזאת, כי יש הבונים עליה השקפות עולם שלמות. דיון הלכתי נרחב יש למצוא בספר ארץ חמדה (על הלכות ארץ ישראל), של הרב שאול ישראלי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב. ברם, בכדי שלא להילכד במלכודת של reductionism, כלומר נתינת רשות גמורה לפרט אחד ללמד על הכלל כולו, אין להסתפק בהסקת מסקנות מפרט אחד ויש לשבץ כל פרט ופרט במסגרת רחבה יותר. יש להתחשב בדבריו של הרמב"ם בהלכות מלכים ה, י-יא (המצוטטים בגוף המאמר להלן), וביחסו החיובי למלכות ולעוצמה מדינית (עיינו למשל במשפט הנוקב בהלכות ברכות ב, ד: "שאינן נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד"). ואולם עיינו בפירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת קאפח, פסחים ה, ב, עמ' קכג ("מחמת קלות דעת השליטים ומיעוט כניעתם למצוות"), ובהערות הרב קאפח, שם. בעצם אפשר לומר, שמצד אחד ניכרת אצלו חשדנות מסוימת כלפי השלטונות (עיינו גם בפירושו שם, יומא א, ג, עמ' קנד-קנה, המבוסס על התלמוד), ומצד שני בולטת מגמת הספיריטואליזציה, המוסיפה ממד דתי-רוחני לתשתית הפוליטית ומעצבת מתכונת חדשה של מלכות. בין כתיבת המאמר להדפסתו הופיע ספרו החשוב של יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית, רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ג, ובו המחבר מנתח ניתוח מדוקדק את הלכות

הריני מציע בעצם לעקוף את הנושא על ידי עיון במספר פרשיות מרכזיות בהגותו של הרמב"ם, שהן ממילא מרכזיות גם במחשבת ישראל, ולראות מה מקומה של ארץ ישראל בסוגיות אלה ומה תפקידה בגיבוש עמדותיו של הרמב"ם. מנייה וביה תצטייר תמונה ממשית ובעלת משמעות, הקובעת מחיצה לעצמה, ובה מתבררים רכיבים מעניינים ורעיונות יסודיים. היא תשקף בנאמנות את דעותיו של הרמב"ם. אפשר לציין מגוון רחב של נושאים הראויים לעיון והמאירים את הנושא:

- (א) תולדות הדת; והמוקד העיקרי הוא התפשטות האמונה הטהורה בייחוד הבורא.¹⁰
- (ב) תולדות ההלכה; במיוחד הופעת המחלוקת בתוך התורה שבעל-פה וצמיחת המנהג, וכן עריכת המשנה והתלמוד – על אף האיסור לכתוב תורה שבעל-פה.¹¹
- (ג) תולדות הפילוסופיה; בראש ובראשונה הסיבות השונות שהביאו לאובדן המורשת ההגותית, שהייתה חלק מן התורה שבעל-פה בימי קדם.¹²
- (ד) תולדות הנבואה; בעיקר הגדרת מהותה, הבהרת הסיבות שגרמו להיפסקותה והסיכויים להתחדשותה.¹³
- (ה) תולדות התפילה; עם תשומת לב מיוחדת לרחיפה שהביאה לגיבוש תפילה קבועה ומנוסחת במקום עבודת ה' הנובעת מעמקי הלב ומתבטאת בצורות שונות, חופשיות, נזילות ומיידיות, "כל אחד לפי כחו".¹⁴
- (ו) תולדות הלשון העברית מנקודת ראות של בעיית טהרת הלשון, היחס בין לשון מקרא ללשון חכמים, אובדן חלקים ניכרים מן "הספרות העברית" של תקופת המקרא והתרוששותה של הלשון הנובעת מכך.¹⁵
- (ז) תולדות הממסד הדתי; כלומר מהותם, סמכותם וגורלם של הסנהדרין, של המלוכה, של סמיכת דיינים ורבנים; מעמדם של המקומות הקדושים (קדושת המקדש, ירושלים וארץ ישראל).¹⁶

מלכים לרמב"ם. עיינו גם: לאה נעמי גולדפלד, "הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח", סיני, צו (תשמ"ה), עמ' סז–עט.

- 10 עיינו: הלכות עבודה זרה, פרק א; פירוש המשנה לרמב"ם, עבודה זרה ד, ז; "איגרת תימן"; מורה נבוכים א, סג (ועוד); תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימנים רצג, תמח, ועוד.
- 11 עיינו: פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה; הקדמה למשנה תורה; הלכות ממרים, פרקים א–ב; הלכות מלכים ט, א; מורה נבוכים א, עא; ג, לד.
- 12 עיינו בעיקר: מורה נבוכים א, עא.
- 13 מורה נבוכים ב, לב ואילך; הלכות יסודי התורה, פרק ז; "איגרת תימן"; פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה, ופרק חלק.
- 14 עיינו: הלכות תפילה, פרק א; הלכות עבודת יום הכיפורים ג, יא; והשוו: איגרת הנחמה של אביו, ר' מיימון, תרגם מערבית בנימין קלאר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ה. תפילה דאורייתא, אליבא דרמב"ם, היא חופשית ונזילה, אבל יש רעיונות יסודיים שחובה לכלול אותם בה, וביניהם ש"הכל יהיו מתפללין נכח המקדש".
- 15 עיינו: פירוש המשנה לרמב"ם, תרומות א, א; הלכות נדרים א, טז; הלכות תפילה, סוף פרק א.
- 16 עיינו, למשל: הלכות סנהדרין, פרק ד; הלכות מלכים, פרקים א, יא–יב; הלכות בית הבחירה ו, ז, ועוד כיוצא בהם.

בכל אלה יש לבדוק את השפעתו של הממד הארצי והמדני, ואת היעדרו או את חילופו בממד היסטורי אחר. יתר על כן, אפשר לעיין בתפיסתו ההיסטורית של הרמב"ם בכלל, כפי שהיא משתקפת ומתמקדת בכמה וכמה מוקדים:

- (1) בעיית הסיבתיות בתהליך ההיסטורי, והבנת אירועים חשובים בהתאם לחוקיות טבעית-שכלית מבלי לשלול את ההשגחה.
- (2) חלוקת ההיסטוריה לתקופות, וזיהוי ההתפתחויות רבות המשמעות המצדיקות תיחום תחומים ברצף היסטורי.
- (3) תחושת הגלות, הסבל והייסורים – צרת היהודים וצרת היהדות.¹⁷

מכיוון שאין לאל ידנו לנתח את כל הנושאים הללו ניתוח שלם, ברצוני להמחיש את הצעתי על ידי דיון בנושאים נבחרים, המייצגים את מכלול העניינים – הלכה, פילוסופיה, נבואה והיסטוריה – ומדגימים את הלקח שיש להפיק מן התחומים הנזכרים לסוגייתנו.

ב

בבואנו להעריך את מקומה של ארץ ישראל בתולדות התורה שבעל-פה נתקלים אנו במערכת סיבתית מסובכת. מצויים אנו להבדיל ולהבחין בין פנים שונות של "ארץ ישראל", בעיקר בין מדינה ריבונית על מוסדותיה (מלכות ומקדש – זמן הבית) לבין יישוב העם בארצו בלי גינוני מלכות; כלומר, להבדיל בין המגמה המדינית לבין המגמה הארצית. מצד אחד, כידוע לכול, הפקיע החורבן את חלותן של הלכות מסוימות (עבודה, קורבנות, טומאה וטהרה, וכו'), ואין צורך לפרטן כאן. ברור כי בית המקדש הוא תשתית להלכות מרובות, ובעת שהוא חרב נתבטלו הלכות אלו; אחד ההישגים של המלך המשיח הוא, שאחר שיבנה את המקדש ויקבץ את נדחי ישראל, "חזורין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" (הלכות מלכים יא, א). במילים אחרות: יהיה שיקום הלכתי בצידם ובעקבותיהם של השיקום המלכותי, השיקום הדתי-הממסדי והשיקום הלאומי-העממי. "בזמן הבית" הוא מושג הלכתי מובהק ולא רק ציון תקופה היסטורית מנקודת ראות של מצב מדיני. בעקבות החורבן נתפרדה חבילת המצוות, ומאז אפשר לדבר על מצוות "אשר יש להם צורך בזמן הגלות ואשר אין להם צורך".¹⁸ ההלכה לא נשתנתה, אבל האפשרות של קיומה נצטמצמה ונצטמקה.

17 המקור המעניין ביותר הוא "איגרת תימן", וכן "איגרת השמד" והאיגרת לחכמי לונל. עיינו גם: הלכות עבודה זרה, פרק א; הלכות מלכים, פרקים יא-יב.

18 ספר המצוות לרמב"ם, מהדורת קאפה, הקדמה, עמ' א. המילה "גלות" מופיעה במקור כאן כאילו נקבעת זהות בין החורבן לבין הגלות, ואילו ברוב ההקשרים הם נבדלים. בהקדמה ל"משנה תורה" אין הרמב"ם מזכיר חלוקה זו; במקום אחד, בדברו על "הלכות פסוקות" שחיברו הגאונים, הוא מציין כי אלו עסקו "בדברים שהשעה צריכה להם" ומדגיש את היקפו הכל-כולל של חיבורו. עיינו גם: פירוש המשנה לרמב"ם, סדר טהרות, הקדמה: "ואין להתפלא ממצב כזה בזמן הגלות והיעדר עניינים אלה מחמת מיעוט העוסקים בהם, וכבר מצאנום בזמן המקדש..." (פירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת קאפה, סדר טהרות, עמ' כב). עיינו גם בסוף הלכות חמץ ומצה, תחילת סדר

מצד אחר, יש הלכות הנקבעות בהתאם לישיבה בארץ (כנסת ישראל בארץ ישראל) בלי זיקה למצבה המדיני והדתי; חורבן הבית אינו גורם מכריע במישור זה וממשל יהודי אינו קובע עובדות באופן בלעדי. למשל, "התרומות והמעשרות אינן נוהגים מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית..."¹⁹. "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות..."²⁰.
בסוף הפרק הראשון של הלכות תרומות הרמב"ם מסכם:²¹

התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר כי תבאו, ביאת כולכם, כשהיו בירושה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חיובה אותן מן התורה...

וכן לגבי שמיטה ויובל נפסקה ההלכה: "משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות שנאמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה"²². גם בהלכות תרומות הרמב"ם אומר: "ומשחרבה יהודה, התחילו לערב תבואה בתבואה"²³. "בזמן הזה" בהקשרים אלה אינו ניגוד של זמן הבית אלא משמעו הזמן שבני ישראל גלו מארצם או שהחברה היהודית הצטמקה והתפוררה. מנקודת תצפית זו, אפילו בית שני בימי עזרא ואחריו נכלל במסגרת של "הזמן הזה". המצב הדמוגרפי-הארצי הוא הקובע. והנה, לגבי מוסדות ההלכה וגיבוש היצירות הספרותיות הגדולות שבהן נאצרה התורה שבעל-פה, הלוא דבר הוא, כי לא החורבן קובע, לא העצמאות המדינית של בית שני מכוונת ומעצבת את המציאות ההלכתית, אלא הגורם המכריע הוא המשך קיומה של אוכלוסייה יהודית גדולה בארץ או פיזורה. במילים אחרות: שיח ושיג לנו עם הבחנות דקות בנוגע לארץ ישראל – מדינה ריבונית או יישוב משגשג ומתפקד גם בלי גיבוש מלכות. הרמב"ם אינו מקצה לחורבן תפקיד מרכזי בפרשה הזאת. בתארו את שלשלת הקבלה מדור לדור ובדברו על המפנה הגדול והמהפכני שבמסירת תורה שבעל-פה, אין זכר לסוף ימי בית שני. התמורה הגדולה היא חיבור המשנה בידי רבי יהודה הנשיא (ולפני כן, פיצול הסמכות המרכזית בחייו של רבן יוחנן בן זכאי)²⁴. "וכן היה הדבר

ההגדה: "נוסח הגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות". ברור כי החורבן היה דתי ומדיני – כלומר פגע במקדש ובמלכות גם יחד – אבל ההלכה הושפעה ועוצבה בצורה מכרעת על ידי בית המקדש.

19 הלכות תרומות א, א.

20 שם, הלכה ב.

21 הלכות תרומות א, כו.

22 הלכות שמיטה ויובל י, ח.

23 הלכות תרומות יא, ד, בעקבות התוספתא י, טו.

24 את דעתו של הרמב"ם על פיצול הסמכות וריבוי המחלוקת יש לשחזר משני מקורות עיקריים. עיינו בהלכות ממרים א, ד: "כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל". ובהמשך

תמיד עד רבנו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים... וחבר מהכל ספר המשנה ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם, ורבצו בכל מקום²⁵... ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה". כלומר, מהי העילה ההיסטורית שדרבנה את רבי יהודה הנשיא לצעוד צעד מרחיק לכת כזה (עריכה ספרותית ופרסום), שבמבט ראשון אף נוגד את ההלכה?²⁶ "לפי שראה

דבריו הוא מתאר את תהליך השיפוט לפי דברי חז"ל בסנהדרין, ומסיים: 'משבטל בית דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל, זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו', ואין אפשרות של הכרעה שתתקבל על דעת הכול. (ועיינו בהקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, עמ' מא, בדבריו על מאמר חז"ל [סנהדרין פח]: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל". שם מציע הרמב"ם הסבר "פנימי", התלוי בדרכי הלימוד, בהיגיון ובעיון, ללא קשר עם תמורות בממסד המשפטי, או, כפי שעולה מ'מורה נבוכים', ללא קשר במעמד התורה שבעל-פה. ואלה דבריו: "אבל אמרם 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל' – הנה ענין אלה הדברים מבואר מאד, לפי ששני אנשים, אם יהיו שקולים בתבונה ובעיון ובידיעת העקרין אשר יולידו מהם, לא תפל ביניהם מחלוקת כלל, במה שיוציאוהו בהקש. ואם תפל – תהיה מְעֵטָה, כמו שלא נמצא לעולם מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות יחידות, לפי שהקשי שניהם בכל מה שהוציאוהו בהקש, היו קרובים זה לזה, והעקרין גם כן אשר היו מסורים אצל זה – כמו העקרין המסורים אשר היו אצל האחר. וכאשר נתמעטה דרישת תלמידיהם, ונחלש הקשם ביחס לשמאי והלל רבותיהם, נפלה המחלוקת ביניהם בשעת העיון בדברים רבים, היות שהקש כל איש מהם לפי ערך שכלו ומה שאצלו מן העקרין... ועל זה האפן נפלה המחלוקת..."). במורה נבוכים א, עא, בתרגומו של שמואל אבן תבון, הרמב"ם תולה את הופעת המחלוקת בצומת של גורמים: ביטול בית הדין הגדול יחד עם עריכת תורה שבעל-פה והפצתה בספר, שכל אחד מצוי אצלו: "וכבר ידעת שאפילו התלמוד המקביל לא היה מחקר בספר מקודם, לענין המתפשט באָמָה, 'דברים שאמרת לך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב'. והיה זה תכלית החכמה בדת, שהוא ברח ממה שנפל בו באחרונה – רצוני לומר, רוב הדעות והשתרגם, וספקות נופלות בלשון המחקר בספר ושגגה תתחבר לו, והתחדש המחלוקת בין האנשים ושובם חבורות, והתחדש הבלבול במעשים. אבל נמסר הדבר בזה כלו לבית דין הגדול, כמו שבארנו בחבורינו התלמודיים". כאן ריבוי המחלוקת נעוץ בהפיכת תורה שבעל-פה לנחלת רבים כתוצאה מעריכתה בספרים. כל זמן שהייתה נחלת יחידים הנמסרת בעל-פה, ניצלה ממחלוקת; הפרסום והרובד הספרותי שינו את אופייה. העדיפות של לימוד בעל-פה מוטעמת בטיעון מקורי, המעניין מאוד מבחינה היסטורית-תרבותית: כל לימוד בעל-פה עולה על דברים שבכתב. רעיון זה, שרק עם חיבור המשנה נעשתה תורה שבעל-פה לתורה פתוחה, שכל מי שרוצה יבוא וילמד, מודגש בהקדמה ל'משנה תורה'. אבל אין כאן זכר לתוצאה השלילית, כלומר ריבוי מחלוקת. עיינו במאמרו של שרגא אברמסון, "כתיבת המשנה (על דעת גאונים וראשונים)", תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הבינים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, בעריכת ראובן בונפיל, מנחם בן-ששון ויוסף הקר, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט, עמ' 45–49.

25

עיינו לעיל, סוף הערה 24 (ההדגשה בטקסט שלי).

26

כלומר, דברי הגמרא בגיטין ס ע"ב: "דברים שאמרת לך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב". בפתיחה לספר "מורה נבוכים" מתאמץ הרמב"ם להצדיק את החלטתו הנועזת לחבר ספר העוסק בסתרי תורה, ואומר בין השאר: "השם ית' יודע שאני לא סרת יוהי מתירא הרבה מאד לחבר הדברים אשר ארצה לחברם בזה המאמר, מפני שהם ענינים נסתרים, לא חובר כלל בהם ספר זולתי זה באומתנו בזמן הגלות הזה, ואיך אתחיל אני עתה ואחבר בהם, אבל נשענתי על שתי הקדמות. האחת מהם אמרם בכמו זה הענין עת לעשות לה' הפרו תורתך...". כאן כנראה ישנה

שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות".²⁷ הווה אומר, הגורמים המכריעים הם הידרדרות חברתית כללית, שידוד מערכות מדיניות, חברתיות וביטחוניות, ובמיוחד פיזור העם – עקירה, נדודים ושינויים דמוגרפיים, שהשפיעו על דרכי הלימוד ועוררו דאגה שמא תשתכח תורה מישראל.

נימה זו מבצבצת ועולה שוב בהקדמה ל"משנה תורה" בדברו על התהוות התלמוד הבבלי, הסמכות העליונה לקביעת ההלכה, והמתרחש בעקבותיו: "ואחר בית דין של רב אשי שחיבר התלמוד בימי בנו וגמרו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ולאיים הרחוקים ורבת קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה".

אותה ההדגשה, המעבירה את נקודת הכובד מחורבן ממסדי-מדיני להתמוטטות האוכלוסייה המרוכזת וביטול הסנהדרין, קובעת לגבי עניין חיוני אחר: השינוי היסודי בלוח היהודי – כלומר, המעבר מקידוש החודש על פי ראיית עדים לקביעתו לפי חשבון מקובל. הרמב"ם משלב הערה היסטורית זו בדבריו: "מאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה? מסוף חכמי התלמוד, בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע. אבל בימי חכמי המשנה וכן בימי חכמי התלמוד עד ימי אביי ורבא, על קביעת ארץ ישראל היו סומכין".²⁸ לא חורבן הבית ולא סוף תקופת התנאים, אשר סמכותם גדולה משל האמוראים, קובעים את תחילתה של תקופה חדשה – אלא סוף חכמי הגמרא. ברם, המשוואה בין "סוף חכמי התלמוד" ל"עת שחרבה ארץ ישראל" אומרת דרשני. בעצם, הערה-הלכה תמוהה זו אינה צריכה לפנים והיא מתלבנת לאור הנאמר לעיל. הביטוי "בעת שחרבה ארץ ישראל" מכוון להגברת הגלות, לפיזור האוכלוסייה ולשיבוש סדרי החברה ששרדו לאחר חורבן הבית, ולא לאובדן העצמאות המדינית; מדובר בהפסקה המוחלטת של פעולתו של המוסד המחוקק (בית דין הגדול) ובהידרדרות אחרונה של היישוב, ולא בסוף ימי בית שני. חורבן הבית לחוד וחורבן ארץ ישראל לחוד.

נמצאנו למדים כי "בעת שחרבה ארץ ישראל" מופיע בשיתוף שם – הרי הוא ביטוי המשתמע לכמה פנים – ובכל הקשר יש לכוון למשמעות המדויקת המתאימה לנאמר. כך למשל הסביר הרמב"ם הלכה מסוימת לגבי זמן קריאת המגילה. המשנה הראשונה במסכת

הקבלה בין מעשה רבי יהודה הנשיא בחיבור המשנה למעשהו של הרמב"ם בחיבור "מורה נבוכים". מצויה גם הקבלה בין חיבור המשנה לחיבור "משנה תורה" וחשיבות יתרה נודעת לה. על הקרבה בין הרמב"ם לבין רבי יהודה הנשיא עמדתי במקום אחר (ראו פרק ב, עמ' 93).
הקדמת הרמב"ם למשנה תורה.

27

הלכות קידוש החודש ה, ג. בהלכה קודמת דיבר על קיום סנהדרין בארץ ישראל, אף על פי שכוחותיה וסמכויותיה הוגבלו, שכן גלתה ממקומה בלשכת הגזית (עיינו: "ארבעים שנה קודם חרבן בית שני בטלו דיני נפשות מישראל אף על פי שהיה המקדש קיים, מפני שגלו הסנהדרין ולא היו שם במקומן במקדש", הלכות סנהדרין יד, יג). עיינו שם, הלכה יא, שסתם ולא פירש בה את הפרטים הכרונולוגיים: "אין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהיה בית דין הגדול שם בלשכה שבמקדש... ומפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות, והוא שיהיה בית דין הגדול במקומו". בקיצור, מצב הארץ בכלל, מעמד האוכלוסייה ומידת התקינות החברתית – הם הקובעים.

28

מגילה פותחת: "מגילה נקראת בי"א, בי"ב, בי"ג, בי"ד, בט"ו, לא פחות ולא יותר". הגמרא שם מוסיפה: "א"ר יהודה, אימתי [קוראים בימים שונים], בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה, הואיל ומסתכלין בה, אין קורין אותה אלא בזמנה". הרי"ף הביא גרסה אחרת: במקום "הואיל ומסתכלין בה" – "הואיל ומסתכנין בה"²⁹ והוסיף פירושו: "כלומר, באותו העת שהיו ישראל מעמידין דתיהם ואין באים לידי סכנה... אבל בזמן הזה שמסתכנין ישראל בדתיהם אין קורין אותה אלא בזמנה". ב"משנה תורה" סיכם הרמב"ם בקיצור נמרץ: "במה דברים אמורים שמקדימין וקוראים... בזמן שיש להם לישראל מלכות, אבל בזמן הזה אין קוראין אותה אלא בזמנה"³⁰. סיכם וסתם מהו "בזמן הזה", וההגדרה תלויה בביטול המלכות.³¹

ב"פירוש המשנה" הרחיב ופירט: "וקריאתה בימים שונים לא היה אלא בזמן שידינו תקיפה ויש לנו יכולת לכוף על קיום המצוות בשלמות, אבל בזמן הזה, כלומר מזמן שנתחבר התלמוד עד שיבוא המשיח במהרה, אין קורין אותה אלא בזמנה". הרמב"ם הבליע את עניין הסכנה³² והרחיב את העניין של "השנים כתיקונן"; כלומר, חוסר עוצמה פוליטית ויכולת לכוף ולהנהיג סדרים רצויים.³³ ברם, מה שמעניין אותנו במיוחד הוא זיהוי העידן של "בזמן הזה", היעדר יכולת ותקיפות, עם העידן של חיבור התלמוד, כלומר זמן סוף חכמי הגמרא, שהוא הזמן שחרבה ארץ ישראל, הזמן של התערערותם של

29 ועיינו ברמב"ן, מלחמות, שם.

30 הלכות מגילה א, ט.

31 עיינו: 'וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים... והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני' (הלכות חנוכה ג, א). כאן ביטול המלכות חופף את החורבן; וכן: 'ועמדה מלכות לישראל עד זמן החרבן' (בית הבחירה לר' מנחם המאירי, מסכת שבת, מהדורת יצחק שמשון לנגה, ירושלים תשל"ו, עמ' 95).

32 פירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת קאפח, מגלה א, א, עמ' רכח. ר' מנחם המאירי פירש, כי הכוונה לסכנה הנשקפת לבני ישראל אם חגיגת פורים תהא ממושכת מדי וראוונתנית יתר על המידה. ראו: 'ומפרישין הטעם הואיל וישראל מסתכנין עכשו בקיום דתותיהם, והשונאים מתעוררים עליהם כשרואין אותן מתמידים בשמחה על נקמתם, תקנו להם שלא לפרסם בשמחה יותר מן הראוי, ודיה בשעתה. ואע"פ ששמחת חנוכה נמשכת שמונה ימים, אותה שמחה של נס השמן היתה, ולא על ניצוח האויבים' (בית הבחירה, מגילה, מהדורת משה הרשלה, ירושלים תשכ"ב, עמ' טו). במילים אחרות: חנוכה היא בעלת אופי דתי-רוחני ואילו לפורים יש מגמה מדינית-צבאית מובהקת, ולכן החג כרוך בסכנות, שכן הוא מעורר קנאה ושנאה.

33 יש להשוות לניסוח דבריו בהלכות עבודה זרה (י, ו), לעניין גר תושב, שגם שם ההלכה תלויה במצב ישראל וביכולת הכפייה: "אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העובדי כוכבים או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל". מדובר אפוא בשתי אפשרויות – גלות או דלדול גם בזמן שישראל שרויים על אדמתם, אבל אין ידם תקיפה. הוא ממשיך: "אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו". עיינו גם: הלכות מלכים ה, י ('וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם...'). לגבי איבוד (הפולחן של) עבודה זרה ההלכה היא: "מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה על הנעשה בשבילה... ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווים לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודת כוכבים שבו..." (הלכות עבודה זרה ז, א). על "יד עכו"ם תקיפה" עיינו גם: הלכות סנהדרין כו, ז.

היסודות הנשארים של החברה הקיימת. נדמה כי הדברים ב"פירוש המשנה" מובנים רק לאור ההלכה בהלכות קידוש החודש (וגם תיאור המצב החברתי-התרבותי-המדיני בזמן חיבור התלמוד, שהכניס הרמב"ם בהקדמה ל"משנה תורה").³⁴ שוב, "בזמן הזה" אינו ניגוד של "זמן הבית", אלא משמעו חוסר עוצמה, חוסר יוזמה וחוסר יציבות. החורבן הממסדי-הפוליטי משמש רקע להתפתחויות שליליות נוספות.

כאן כדאי לפנות לשני חידושים חשובים המתבהרים גם הם בקשר לדיון שלנו: (א) בהלכות תעניות, ברשימה המפורטת והמנומקת של "הימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן", הרמב"ם כותב על צום גדליה כדלקמן: "יום שלישי בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבת גחלת ישראל הנשארה וסיבב להתם גלותם".³⁵ המעיין במסכת ראש השנה יח ע"ב, ימצא: "צום השביעי זה ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם... ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלקינו". שינוי טעם בניסוחו של הרמב"ם תמיד מגרה (ולעיתים אף בעייתי) ומושך את תשומת ליבם של לומדי הרמב"ם. אין אנו חייבים כעת להיכנס בעובי הקורה ולדון ביחס דברי הרמב"ם בנידון זה למקור התלמודי, כלומר, היחס בין טעם לאומי-עממי לטעם דתי-מטפזי. דיינו אם נטעים, כי הדגשתו מובנת והשלכתה ברורה ומשקפת את תפיסתו של הרמב"ם: הפיזור הדמוגרפי הגמור, עמעום האור ההולך וכבה, השלבים האחרונים בעקירת העם מארץ ישראל ויציאתו לגלות – הם המעצבים את המציאות. הריגת גדליה היא השלב האחרון בהתגבשות הגולה, וזו צרה גדולה שיש להתענות עליה. אפשר לומר כי יש פה מושג של "סוף גלות", במקביל ל"סוף הוראה".

עיון בהלכה הסמוכה באותו פרק³⁶ משכנע אותנו כי הדגשה זו לא באה באקראי; בסיכום של חמשת הדברים שאירעו בתשעה באב, הרמב"ם מאריך לתאר את נפילת ביתר ואת כישלון המרד של בר כוכבא: "ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורבבות מישראל והיה להם מלך גדול ודמו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח, ונפל ביד הרומיים ונהרגו כולם והיתה צרה גדולה כמו חורבן בית המקדש". חורבן בית המקדש הוא מין כולל של אירועים ולא מין בפני עצמו (sui generis). נפילת העיר ביתר והריגת אלפי יהודים דומות לחורבן בית המקדש. יש לשים לב, כי גם בסוף הלכות מלכים,³⁷ בעניין "ישוע הנוצרי שדימה שיהיה משיח ונהרג בבית דין", מודגש העיקרון של קיבוץ ישראל מול הפיזור, יחד עם נצחיות התורה: "וכי יש מכשול גדול מזה, שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל לישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותן, וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה".

(ב) ידוע כי הרמב"ם העלה את האפשרות של חידוש הסנהדרין. ב"משנה תורה" כתב: "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמך אותם

34 לגבי העידן של "מוזמן שנתחבר התלמוד עד שיבוא המשיח", עיינו: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות... ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" (הלכות מלכים יא, ד). מקום הכפייה במשנתו של הרמב"ם לא נתברר כל צורכו.

35 הלכות תעניות ה, ב.

36 שם ה, ג.

37 הלכות מלכים יא, ד, בנוסח הלא מצונזר.

הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים.³⁸ ואמנם, טעמו ונימוקו עימו. אבל במקום אחר – שהרי מצווים אנו לצרף דבריו משני המקורות בכדי שהאחד ישלים את השני – ב"פירוש המשנה", קבע כי האפשרות של חידוש הסנהדרין מחויבת המציאות, שכן הייסוד מחדש של מוסד זה הוא תנאי מוקדם לביאת המשיח ויש הבטחה מפורשת מהקב"ה בקשר לכך.³⁹ בכל אופן, פרט אחד טרם נתבהר כל צורכו, והרמב"ם מודע שעליו להשיב על שאלה נוקבת: איך ניתן ליישב את האפשרות הברורה של חידוש הסנהדרין עם החרדה הגדולה על ביטולו? אם ביטול הסנהדרין הוא בגדר מעוות שיוכל לתקון, למה רגשו חז"ל ומדוע דאגו והצטערו כל כך כששלשלת הסמיכה, איש מפי איש, נותקה?

בהלכות סנהדרין שב"משנה תורה"⁴⁰ הרמב"ם ממשיך לשאול את השאלה ולהשיב עליה: "אם כן, למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל. לפי שישאל מפורין ואי אפשר שיסכימו כולן, ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן". הפיזור של עם ישראל הוא אפוא גורם היסטורי מכריע והוא המכביד על חידוש הסנהדרין. כמובן, עם ישראל יצטרך להתגבר על קושי זה, כי מלך המשיח זקוק לסנהדרין; אבל התוצאה השלילית של המצב הדמוגרפי בעינה עומדת. פיזור שארית העם הוא בעוכרנו; קיבוץ נדחי ישראל הוא סימן לגאולה.

ג

נעבור לתחום אחר – הבעיה של טהרת הלשון ואופייה. נראה כי קלקול הלשון ושיבושה גם הם נגרמו על ידי הגלות והישיבה בארץ הגויים. יתר על כן, השיבוש השתרש במידה כזו ששיבת ציון בימי עזרא לא פתרה את הבעיה ולא תיקנה את המעוות (כמו ששיבת ציון בימי עזרא, כפי שראינו לעיל, לא החזירה את המצב של "כל יושביה עליה"), ושיבוש זה של הלשון הביא לידי עיבוד נוסח תפילה קבוע:

כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע, נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגויים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם, והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צרכו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר "ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם"

38 הלכות סנהדרין ד, יא.

39 "ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בשיבה, כלומר שיעשוהו ראש, ובתנאי שיהא זה בארץ ישראל כמו שהקדמנו, הרי אותו האיש תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה לפי שאם לא תאמר כן, לא תהא אפשרית מציאות בית דין הגדול לעולם, לפי שצריך כל אחד מהם שיהא סמוך בלי ספק, והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באמרו ואשיבה שופטיך כבראשונה. ושוא תאמר שהמשיח ימנה אותם ואף על פי שאינם סמוכין, הרי זה מוכחש, לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע ממנה... ואני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהיה מסימניו..." (פירוש המשנה לרמב"ם, נויקין, מהדורת קאפח, סנהדרין א, ג, עמ' קב).

40 הלכות סנהדרין ד, יא.

(נחמיה יג, כד). ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקב"ה בלשון הקודש עד שיערב עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך, עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר... כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלמה כתפלת בעל הלשון הצחה. ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות הסדורות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג.⁴¹

הווה אומר, הרמב"ם שרטט פה השלכות הלכתיות של מציאות דמוגרפית, שהביאה בעקבותיה תופעות לשוניות מוזרות ובלתי רצויות – תופעות "פסולות" מבחינה לשונית טהורה. הגלות לארצות הגויים אחראית להתבוללות הלשונית ולבלבול הלשוני. כדי להיחלץ מן המיצר ולהשוות את תפילת העילגים (המדברים בשפה מעורבת-מקולקלת) לתפילת בעלי הלשון הצחה, שינה עזרא ממה "שהיה תמיד ממש רבנו" עד ימיו ותיקן תפילות וברכות בנוסח אחיד וקבוע. שינוי מרחיק לכת, הדומה מנקודת ראות מסוימת לעריכת המשנה ולשינוי מצבה הספרותי של תורה שבעל-פה. נמצאנו למדים, כי שני השינויים הם פשרה הכרחית, שהרי תפילה בלי "מנין התפלות" וכלי "משנה התפלה" וכלי "זמן קבוע"⁴² היא האידיאל של עבודה שבלב, "וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא"; וגם לימוד בעל-פה, שאינו צמוד לנוסח ספרותי מגובש, הוא האידיאל, וכן היה הדבר תמיד ממש רבנו ועד רבן יוחנן בן זכאי.

בידינו להרחיב את היריעה ולעבור מתיאור של תוצאות לשוניות שליליות לקביעה חיובית ברורה, ששיבה בארץ המולדת היא ערובה להתפתחות לשונית תקינה וטובה. אנו מוצאים, בהקשר אחר לגמרי, את הרמב"ם מלמד סגוריה על לשון חז"ל כדי להוציא מליבם של אלה שקראו תיגר על לשון המשנה וראו אותה כסטייה מלשון המקרא: "שהעיקר בכל לשון חוזר למה שדברו בו בעלי אותו הלשון ונשמע מהם, ואלו בלי ספק עבריים בארצם, כלומר בארץ ישראל".⁴³ חזקה היא – וגם עיקרון שהחכמים השלמים

41 הלכות תפילה א, ד; את המקרא בנחמיה יג, כד, פירש הרמב"ם במונח של תערובת לשונית ולא רק התבוללות לשונית או טמיעה בין הגויים, שהשתקפה גם בהזנחת הלשון העברית. מדובר על לשון מקולקלת הזקוקה לשינוי ולתיקון. כך פירשו גם רב סעדיה גאון (ספר האגרון, מהדורת נחמיה אלוני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 158 – אבל עיינו גם עמ' 54); ר' אברהם אבן עזרא (פירוש קהלת ה, א); ור' יונה אבן ג'נאח (ספר הרקמה, מהדורת מיכאל וילנסקי, ירושלים תשכ"ד, עמ' יב-יד). על תיקון נוסח תפילה קבוע עיינו גם: איגרת הנחמה של ר' מיימון (לעיל, הערה 14), עמ' 22. עיינו גם הלכות נדרים א, טז: "יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון ומכנין על דבר בדבר אחר". בהלכות תפילה טו, א, משמעות המילה "עלג" היא המדבר בלשון בלתי ברורה, ולא המקלקל את הלשון על ידי עירוב לשונות רבות.

42 כלשונו של הרמב"ם בהלכות תפילה א, א.

43 פירוש המשנה לרמב"ם, זרעים, מהדורת קאפה, תרומות א, א, עמ' קסז. הוא מוסיף שם: "ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שחושב מן החדשים (=הבלשנים החדשים) שלשון המשנה אינו צח ושהם עשו פעלים שאינם נכונים באיזו מלה מן המלים". על "צחות" כעיקרון הנשגב ביותר, עיינו בספרי: מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים: מאגנס, תשנ"א, עמ' 262. עיינו במאמרו של Bernard Septimus, "Maimonides on Language", *The Culture of Spanish Jewry*, ed. Aviva Doron, Tel Aviv 1994, pp. 35–54, ובו דיון בסוגיה לשונית-היסטורית-תרבותית זו.

והבלשנים המומחים מודים בו – ש"עבריים בארצם" שקדו על טהרת לשונם, ואילו אלה שנולדו בארצות הגויים בבלו את שפתם.⁴⁴

כאן יש מקום לשאול: האם ייתכן ששיבוש לשוני כזה יתהווה גם בארץ ישראל? במילים אחרות, האם אפשר להניח שהלשון העברית הטהורה תהא נפסקת ותתקלקל בידי "עבריים בארצם", הכפופים לשלטון זר והמעורבים באוכלוסייה עוינת? האם השפעת סביבה זרה היא הקובעת אפילו בארץ ישראל, או שמא יש סגולה מיוחדת לארץ, המגינה על תושביה היהודים אפילו כשהם בטלים מבחינה כמותית ברוב נוכרי? מלבד התיאור של הידרדרות השפה והידלדלותה, כדאי לעיין בדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים"⁴⁵ על הירידה הדתית-העיונית ועל שטטוש הממד הפילוסופי ביהדות בעקבות השפעה זרה:

ואלו הענינים כלם כבר בארנו שאינם סותרים דבר ממה שזכרוהו נביאינו וחכמי תורתנו, כי אומתנו אומה חכמה שלמה... אך כאשר איבדו טובותינו רשעי אנשי האומות הסכלות ואיבדו חכמותינו וחבורינו והמיתו חכמינו עד ששבנו סכלים, כמו שיִעֲדְנו רע בעונותינו ואמר "ואבדה חכמת חכמי ובינת נבוניו תסתתר" (ישעיהו כט, יד). והתערבנו בהם ונעתקו אלינו דעותיהם כמו שנעתקו אלינו מדותיהם ופעולותיהם, כמו שאמר בדמיון המעשים "ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם" (תהילים קו, לה). כן אמר בהֲעֵתֵק דעות הסכלים אלינו...

השאלה המזדקרת לנגד עינינו היא: האם התפתחות כזאת תיתכן גם בארץ ישראל, בזמן ש"התערבנו בהם ונעתקו אלינו דעותיהם כמו שנעתקו אלינו מדותיהם ופעולותיהם", או רק בחוץ לארץ? בהקשר זה יש לשים לב לשתי הלכות:

- (א) "מחוצה לארץ ישראל כופין לעלות אפילו מִנְהָה היפה לנוה הרע, ואפילו ממקום שרבו ישראל למקום שרבו גוים, מעלין. ואין מוציאין מארץ ישראל לחוצה לארץ ואפילו מנוה הרע שרבו גויים לנוה היפה שרבו ישראל"⁴⁶
- (ב) "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גויים, ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל"⁴⁷.

מכאן עולה שהארץ כשלעצמה קובעת, לא המסגרת המדינית-הריבונית ולא רוב האוכלוסייה; בהלכות אלו – ודברי הרמב"ם בעניין הפסקת הנבואה, כפי שנראה, מנוגדים לכך – משתקפת בבואה של מטפיזיקה ארצית. יש לשים לב שגם לגבי ארץ מצרים מצאנו קביעה דומה: בהלכות מלכים ה, ח, בדברו על איסור הישיבה בארץ מצרים, מנמק הרמב"ם את הפסק: "מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות". גם בהלכות עבודה זרה א, ג, מובלע עניין הפחד מהשפעת האווירה במצרים. לבסוף נציין, כי בפזור נעוצה הסיבה ההיסטורית לצמיחת המנהג שתוקפו מוגבל,

44 מי ייתן ובימינו תהא ערובה דומה כי "עבריים בארצם" ישמרו על לשונם (כבר אמר חכם אחד כי לשוננו נהפכה משפה שמית לשפה הודו-אירופית...).

45 מורה נבוכים ב, יא.

46 הלכות אישות יג, יט.

47 הלכות מלכים ה, יב.

בניגוד להלכה אוניברסלית, המחייבת את כלל ישראל בכל אתר ואתר. לאחר הקטע שהבאנו לעיל על חיבור הגמרא, הרמב"ם כותב:

וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני רוחק מושבותיהם ושובש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד, לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו.⁴⁸

כאן היסוד לעצמאותו של מנהג המקום – נהרא נהרא ופשטיה – והוא נעוץ באובדן העצמאות, בביטול הסנהדרין ובפיזור העם במקומות רחוקים המנותקים זה מזה. ביתר דיוק, פיזור העם, יחד עם שינויים אחדים הצמודים לו, הוא הגורם לריבוי מנהגים. ואלה השלבים העיקריים בהתפתחות זו: (א) ראשית המחלוקת בעקבות ערעור הסמכות המרכזית הבלעדית; (ב) הפיזור – וההידרדרות החברתית-המדינית בכלל – שהביא ליצירת המשנה והגמרא; (ג) ביטול סופי – לאחר הגבלות מסוימות – של בית הדין הגדול וריבוי המחלוקת (עיינו במיוחד: הלכות ממרים א, ד); (ד) צמצום תוקפה וחלוקתה של ההלכה הכל-כוללת והכל-מחייבת ועליית המנהג בצידה של הלכה אוניברסלית. כל הפרשה טבועה בחותם הדיאלקטיקה – ארץ וחורבן, ריכוז העם ופיזורו, ואילו הצד המדיני-הריבוני המצומצם אינו משמש אלא רקע כללי.

ד

והנה, מעניין לעניין באותו עניין, נפנה תשומת לב לתכונה ספרותית בחיבורי הרמב"ם שהיא בעלת משקל ובעלת השלכות. חורבן בית שני, כפי שהזכרנו, גרם שינויים מהותיים בהלכה. הרמב"ם ידע לדייק במינוח ובניסוח כשביקש להזכיר את השינויים האלה, שינויים שצמצמו את חלוקתה של ההלכה. הוא העמיד על ההלכות שאינן נוהגות לאחר החורבן. לענייננו חשובה התייחסותו של הרמב"ם לשינויים אלה ולא עובדת קיומם של השינויים. ניתן לומר, כי השינויים הכרוכים בחורבן לא השפיעו על יצירתו. בפסיקת ההלכה ובסיכומה לא הקים חיץ בין "מה שצריך בזמן הגלות ומה שאינו צריך", בין "במקדש" ובין "בגבולין". הוא סיכם הכול מבלי להבדיל בין הלכה למעשה ובין הלכות למשיחא, וסיכום כוללני זה הוא אחד מחידושי העיקריים.

כתוצאה מעמדו העקרונית ומתפיסתו המיוחדת, שתורה שבעל-פה לא ניתנה לשיעורין – לכל הפחות מנקודת הראות של הלימוד והשינון – החזיר הרמב"ם באופן ממילאי, בלי הצהרות מטפזיות ובלי דברי תעמולה חוצבי להבות אש, את ארץ ישראל

48 משנה תורה, הקדמה. הסעיף הבא מדגיש שההלכה בגמרא מחייבת הכול. ועיינו בהלכות ממרים ב, ב, ונושאי הכלים שם. פה מתמקדת השאלה בסמכות המוחלטת של המשנה והגמרא. עיינו בספרי (לעיל, הערה 43); יעקב בלידשטיין, "להלכות ציבור של ימי הביניים: מקורות ומושגים", דיני ישראל, ט (תשל"ח-תשמ"מ), עמ' כז-קסד, ובמיוחד עמ' קלה, הערה 30.

לתודעת העם. מי שלמד הלכות תפילה ושנה את פרטי ברכת כוהנים בזמן הבית ובזמן הזה, נתקל בארץ ישראל;⁴⁹ מי שעסק בתיאור ליל הסדר,⁵⁰ עבר בלא יודעין לזמן הבית והתעמק בהבדלים שבין סדר ליל חמישה עשר בניסן בזמן הזה לבין הסדר שהתנהל בזמן הבית. מי ששנה את סדר התפילות המיוחד ל"שבע התעניות האחרונות של מטר" הכיר מה שנהוג כיום וגם מה שאירע "כשהתפללו על הסדר הזה בירושלים" והיו "מתכנסין להר הבית".⁵¹

כדאי להעיר, כי כנראה אין כאן "עדיפות" המתבטאת בסדר עקבי, המציג את ההלכה של זמן הבית לפני זו של הזמן הזה; לעיתים זו באה ראשונה ולעיתים זו באה ראשונה, ומשתזרות השתיים למרקם אחד. אין צריך לומר, כי מי שצלל בחלקים החדשים לגמרי של חיבורו הגדול – הלכות בית הבחירה, הלכות כלי המקדש וכו' – חזר לארץ ישראל בכלל ולירושלים בפרט. כמובן, אלה אינם חידושי או המצאותיו של הרמב"ם, אבל הוא שהחיה אותם והכניסם שוב לבית המדרש; הוא חידש את ההתעסקות וההתעמקות בהם. הווה אומר, בתוך תפיסה כוללנית של תורה שבעל-פה גלומה גם זיקה מיוחדת לארץ ישראל ויש לה השלכות והשפעות על מקום ארץ ישראל במשנתו – ועוד אעיר על כך בסוף הדברים.

יתר על כן, ארץ ישראל אינה מופיעה רק כרכיב בתורתו האסכטולוגית של הרמב"ם; היא נעשית נתון הלכתי בדיוק כמו שהמלך המשיח נעשה פרט הלכתי מקובל ושגור. האזכורים השונים של מלך המשיח מובלעים בהלכות שונות וכאילו באים כלאחר יד, כעניין פשוט וטבעי: "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישיית בעת שיכנסו לארץ";⁵² "ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשניה... והעשירית יעשה המלך המשיח, מהרה יגלה";⁵³ "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלשה עשר".⁵⁴ הכול בפשטות ספרותית ועניינית, כאילו מדובר על זמן תפילת שחרית וערבית, נטילת לולב ואכילת מצה או שמחת חתן וכלה. הדברים חיים ומציאותיים ולא נדחקו לקרן זוית אוטורית או למשנה אסכטולוגית, המונחת כאבן שאין לה הופכין. מציאות הלכתית יש כאן; אסכטולוגיה רחוקה אין כאן.

ה

הנושא מחייב דיון בשני תחומים נוספים. ראשית, נאזין לתהודה שיש לנושא שלנו בתפיסתו של הרמב"ם את הנבואה – הסיבות להפסקתה והסיכויים לחידושה. ב"מורה נבוכים" הוא כותב:⁵⁵

- 49 עיינו במיוחד פרק יד, העוסק בנשיאת כפיים.
50 הלכות חמץ ומצה, פרק ז.
51 הלכות תעניות ד, י, טו.
52 הלכות שמיטה ויובל יב, טז.
53 הלכות פרה אדומה ג, ד.
54 הלכות מלכים ד, ח.
55 מורה נבוכים ב, לו.

וזאת היא הסבה העצמית הקרובה בהפסק הנבואה בזמן הגלות בלא ספק, כלומר: עצלות או עצבות, שיהיה לאדם בענין מן הענינים, יותר רע מהיותו עבד נקנה נעבד לסכלים הזונים, אשר קבצו קְעֵדֵר הַדְּבָר האמתי ותגברת כל התאוות הבהמיות – "ואין לאל יִדְךָ" (דברים כח, לב). ובוזה יעֲדְנָו רע, והוא אשר רצה באמרו "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו" (עמוס ה, יב).⁵⁶

הרמב"ם סבור, כי הצרות המדיניות-החברתיות המשפיעות על שלמות האדם – העיצובן, החולי, המלחמה, הרעב – הן בעוכריה של הנבואה, כי הן מונעות את השלמות השכלית, שהיא תנאי בל-יעבור לחלות הנבואה. בניגוד לחכמים אחרים, שהדגישו את עדיפותה ועליונותה הבלעדית של ארץ ישראל וקבעו כי נבואה תיתכן רק בארץ ישראל, דבק הרמב"ם בשיטתו לגבי הקשר שבין עוצמה שכלית ליציבות מדינית-חברתית. נקודת המוקד בהסבר הפסקת הנבואה אינה הגאוגרפיה אלא התוצאות השליליות המדכאות של הגלות. בהתאם להשקפה זו הוא הולך ומפרש את הכתוב "מלכה ושריה בגוים אין תורה, גם נביאייה לא מצאו חזון מה" (איכה ב, ט).⁵⁷ מעיקרון זה מתחייבים גם דברי העידוד שבהם מסיים הרמב"ם את פרק לו: "והוא הסבה גם כן בשוב הנבואה לנו על מנהגה לימות המשיח – מהרה יתגלה – כמו שיעד". כאן תשלום והרחבה (על ידי הדגשת ההבטחה) לדברים המאופקים שב"משנה תורה". במקרה זה ההקשר הפילוסופי מגלה יותר מאשר ההקשר ההלכתי, אבל התפיסה אחידה ועקבית.

במקום אחר⁵⁸ סקרתיו איך תפיסת הרמב"ם לגבי המתאם שבין עת צרה מדינית

56 עיינו בפירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת קאפח, טהרות, הקדמה, עמ' כב. שם מחיל הרמב"ם – בעקבות הנאמר במסכת שבת – פסוק זה על ידיעת ההלכה: "עתידה תורה שתשתכח מישראל... ואומר ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו (עמוס ח, יא-יב). מאי ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו, עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור על בתי כנסיות ובתי מדרשות לידע אם ראשונה היא אם שניה...". ובהמשך דבריו שם, עמ' כג, הוא מטעים: "והתבונן באמרם עתידה תורה שתשתכח מישראל על שכחת דיני הטומאה והטהרה. וכן כאשר צוה ה' יתעלה את הנביא לשאול על כך, אמר לו שאל נא את הכהנים תורה. הרי תורה בסתם הוא הדיון בטומאה וטהרה וידיעת משפטיהן... ומדוע לא? הן הסולם לרוח הקודש". דבר ה' הוא הלכה ודבר ה' הוא נבואה, והכול דבר אחד.

57 הרמב"ם רומז לפירוש זה כבר במורה נבוכים ב, לב: "לא מצאו חזון מה' – מפני היותם בגלות". חשוב לזכור, כי לפני הפסקה שציטטנו ("...וזאת היא הסבה... במורה נבוכים ב, לו), הרמב"ם כותב: "...ולזה תמצא הנביאים, תבטל נבואתם בעת האבל או בעת הכעס וכיוצא בהם, כבר ידעת אמרם 'אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות'. ושיעקב אבינו לא באתהו נבואה כל ימי אבלו... ושמשה, עליו השלום, לא באתהו נבואה – כבואה מקודם – מאחר תלונת המרגלים...". הגלות מגבירה ומעמיקה תופעות אלו, אשר בכוחן למנוע את חלות הנבואה גם בארץ ישראל. עיינו בדברינו לעיל בגוף המאמר, עמ' 296.

58 ראו לעיל, פרק ב, עמ' 94 ואילך. כדאי להדגיש, כי תיקון החברה בכלל הוא יסוד מוסד במשנתו של הרמב"ם ובא לידי ביטוי לא רק ב"מורה נבוכים" (ג, כז, ועוד) אלא גם ב"משנה תורה". יש לשים לב, למשל, להלכות רוצח ד, ח-ט: "ההורג נפשות ולא היו שם עדים רואין אותו כאחת... כל אלו הרצחנין כונסין אותן לכיפה ומאכילין אותן לחם צר ומים לחץ עד שיצרו מיעיהן ואחר כך מאכילין אותן שעורים עד שתבקע כריסם מכובד החולי. ואין עושיין דבר זה לשאר מהווייבי

לירידה תרבותית-שכלית משתקפת בתחומים שונים. למשל, דבריו על תולדות המחשבה הפילוסופית בישראל, וביתר דיוק, אובדן הפילוסופיה, שייכים לסוגיה זו: "החכמות הרבות אשר היו באומתנו... אבדו באורך הזמן ובשלוט האומות הסכלות עלינו".⁵⁹ וכן, ימות המשיח מופיעים במשנתו של הרמב"ם כאמצעי מדיני-חברתי להתקדמות שכלית ולשגשוג תרבותי – לעבודת ה' המביאה לידי אהבת ה' וידיעת ה'. כשם שעול מלכות הרשעה מבטל אותנו מלימוד תורה וחכמה, כן עצמאות, חירות ומנוחה ממלכויות עוינות יאפשרו לימוד מעמיק ופורה. תקופה שאננה ופורייה זו, על תוצאותיה המזהירות בתחום התורה והחכמה, מצטיירת בסוף הלכות מלכים: "לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמה ולא יהיה להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא".⁶⁰ השפעת הגומלין בין המצב החברתי-הכלכלי לבין ההתפתחות התרבותית-התורנית באה כאן לידי ביטוי חזק וברור.

1

כל השקפתו ההיסטורית של הרמב"ם רוויה מתיחות. יש בה התרוצצות בין מגמות רוחניות למגמות ארציות, בין השגחה לבין השפעת גורמים טבעיים, בין ראיית ההיסטוריה כמתמקדת סביב הדת לבין תשומת לב להתפתחויות מדיניות-מציאותיות. מאלף להדגיש כי ההיסטוריה, אליבא דרמב"ם, היא תולדות הדת ותולדות האמונה והמאמינים היודעים את ה', ולא תולדות הארץ או המדינה. חלוקת ההיסטוריה לתקופות נעשית לפי השתלשלות האמונה ולא בהתאם לעצמאות מדינית או לאובדן ריבונות. יש שיטות המחלקות את ההיסטוריה לתקופות על יסוד מאורע פוליטי, אישי או תרבותי, אבל שיטת הרמב"ם (ב"איגרת תימן") מבוססת על בדיקה של מידת התפשטות האמונה הטהורה, התקדמותה או נסיגתה, ניצחונה או עצירתה. השתרשות האמונה בייחוד ה' היא קנה המידה להתפתחות היסטורית. יתר על כן, כל גלגולי עם ישראל – הבחירה, הסבל, היחס לגרים, שנאת האומות לישראל – מובנים בזיקה למוקד זה. ניתן גם לומר, כי החזון המשיחי אינו אלא הניצחון המוחלט במאבק הממושך על טהרת האמונה.

מגמת האבות הייתה ליצור "אומה שהיא יודעת את ה'".⁶¹ בימות המשיח "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".⁶² ברם, בתפיסת הסיבתיות ההיסטורית, המציאות המדינית חשובה מאוד, וגורמים חומריים-ארציים-ריאליים הם רבי משקל. החורבן מדגים כיצד אמונות תפלות מטעות את האדם ומרחיקות אותו ממעשים נבונים ופוריים, אשר

מיתת בית דין... שאע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים אין בהן השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים. שאלו עונות הן מעבירות שבין אדם למקום אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חברו". הלכה זו דורשת פרשנות מדוקדקת.

59 מורה נבוכים א, עא.

60 הלכות מלכים יב, ד.

61 הלכות עכו"ם א, ג.

62 הלכות מלכים יב, ה.

שכרם בצידם. ידועים דברי הרמב"ם על האסטרוולוגיה הארורה, שמנעה את בני ישראל מלהתאמן בתכסיסי מלחמה:

וזה היא שאבדה מלכותנו, והחריבה היכלנו, והגיענו עד הלום, שאבותינו חטאו ואינם, לפי שמצאו ספרים רבים באלה הדברים של דברי החוזים בכוכבים... טעו ונהו אחריהן, ודימו שהן חכמות מפוארות, ושיש בהם תועלת גדולה, ולא נתעסקו לא בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות...⁶³

חשיבות רבה נודעת לסיבתיות טבעית במישור ההיסטורי. כפי שראינו, הישג שכלי, התעמקות במשפטי התורה ובחכמתה, יצירה תרבותית, שלמות פילוסופית־רוחנית – הכול מותנה בסידורי חברה תקינים. אין האדם יכול לחרוג ולהיחלץ ממערכת טבעית־סיבתית זו. כפי שנראה לקמן, בעקבות מורה נבוכים ג, לב, כמו שהקב"ה מסתייע ומתחשב בהיסטוריה (הפעולות האלוֹקיות מקבילות לפעולות הטבעיות), כך חייב האדם להסתייע ולהתחשב בתהליכים ובכוחות ההיסטוריים ואף לנקוט יוזמה ולגלות פעילות במישור זה.⁶⁴ ההיסטוריה נועדה להגיע לתכלית נשגבה, למציאות דתית־חברתית שטרם הייתה כמותה. התורה התוותה תוכנית למדינה עילאית־מושלמת,⁶⁵ המטפחת מגמות שכליות־רוחניות וחברתיות־אישיות גם יחד, אבל תוכנית זו טרם זכתה ליישום מלא, אפילו לא בימי משה רבנו. המדינה המשיחית לא תהא רק שחזור ושיקום – "חידוש הימים כקדם"⁶⁶ – אלא גם מציאות חדשה; היא תגשים לראשונה את תוכנית התורה ותאפשר

63 איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמ' תפ. השוו: רבי יצחק פולקר, עזר הדת, מהדורת יעקב לוינגר, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ד, עמ' 55: "ובהתעסקינו במפעלי הקרבנות ובעבודת בית המקדש נשתכחו מלחמות ממנו ובטלו כלי הקרב ושכחו בני יהודה ובני ישראל מה שלמדו מן הקשת".

64 לגבי ימות המשיח, נדמה שהפריזו על מידתם אלה האומרים, שבמשנתו של הרמב"ם אין מקום להכנה ואין צורך בפעולה כלשהי לשם כך (בניגוד למקובלים, הדורשים הכנה מעשית־רוחנית). הרמב"ם דורש חידוש הסנהדרין ("וזה יהיה בלי ספק כאשר יכשיר ה' לבות בני אדם וירבו במעשה הטוב ותגדל תשוקתם לה' ולתורתו ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח" – פירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת קאפח, סנהדרין א, ג, עמ' קב). ב"איגרת תימן" (בניגוד למורה נבוכים ב, לו) הרמב"ם קובע כי החזרת הנבואה קודמת למשיח. וראו זה פלא: עידן המשיח יגדיל תורה ויאדיר חכמה, אבל הגדלת תורה וחכמה היא גם תנאי מוקדם לעידן זה. יש לשים לב גם לדבריו בנוגע למשנה (מגילה ג, ד): "בית הכנסת שחרב... עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמת נפש" (ורש"י, למשל, פירש את מגילה כח ע"ב: "יבקשו רחמים שיחזרו לקדמותו"). בפירוש המשנה לרמב"ם, שם, עמ' רלג–רלד, הרמב"ם מעיר: "לא יתלוש מפני עגמת נפש, ר"ל שידאבו הנפשות כשיהיו בו עשבים וישתדלו לבנותו אם אפשר להם או יכנעו להם וישבו אל ה' אם אי אפשר להם לבנותו". ב"משנה תורה" (הלכות תפילה יא, יא) הוא כתב: "עלו בהן עשבים תולשין אותם ומניחין אותן במקומן כדי שיראו אותן העם ותעוררו רוחם וישתדלו לבנותם". השוו לדברי שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 294.

65 עיינו: מורה נבוכים ב, מ.

66 לשונו של גרשם שלום, דברים בגו, תל אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 183.

למספר מרבי של בני אדם להתקרב לתכלית האחרונה של תיקון הנפש והשלמות השכלית.⁶⁷

כאן מבצבצת ועולה שוב חשיבותן של הארץ והמציאות המדינית-החברתית. ארץ ישראל, הזירה של החזון המשיחי, היא לא רק מקום ייחודו וסגולתו של עם ישראל, אלא בלעדיה לא יושג ולא יתגשם החזון האוניברסלי ואף לא החזון האישי. כמו שהגלות מגבירה את התופעות השליליות – המונעות את חלות הנבואה – והתקופה המשיחית תגדיל את הסיכויים לחידושה, כך הוא גם לגבי השלמות השכלית.⁶⁸ הייעוד המשיחי חשוב לכלל ולפרט, כולל הפילוסוף.

ז

כפי שראינו, ארץ ישראל בפניה השונות – בית המקדש וסנהדרין, מלכות וריבונות, ישיבת ישראל בארצו – היא מוקד של תחומים רבים, הלכתיים והגותיים, ואינה מופיעה רק במשנתו המשיחית של הרמב"ם. היא מתגלית גם בתודעה הנפשית. היא מורשת, היא עובדה, היא תקווה והבטחה, היא מצווה וייעוד, היא אמצעי הכרחי לנבואה ולשלמות נפשית-שכלית.

כאן מתבקשת הערה יסודית המלמדת על הפרט ועל הכלל: בשום אופן אין להניח כי דברים אלה אמורים רק מנקודת ראות תלמודית, ואילו מנקודת ראות פילוסופית הם

67 נדמה שכאן מצויה תשובה אפשרית לאלה הטוענים שהאדם השלם, הפילוסוף, אינו זקוק לימות המשיח, שהרי הוא מסוגל להגיע בכוחות עצמו לתכלית המבוקשת "לדעת את ה' בלבד", וכתוצאה מכך לזכות לחיי העולם הבא. יש הקבלה יסודית בין ימות המשיח לבין כל התורה כולה, מצוותיה וחוכמתה; שניהם משמשים אמצעי לנחול חיי העולם הבא. את דברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים על ימות המשיח כאמצעי הבדוק והיעילאי (שהבאנו לעיל) יש להשוות לדבריו בהלכות יסודי התורה ד, יג, על מצוות התורה, שגם הן אמצעי לאותה מטרה: "שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה. ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא...". בעל הפירוש עלום-השם (שהוא ר' יום טוב ליפמן מילהויזן, כפי שהציע אפרים קופפר, "ספר הברית וכתבים אחרים לרבי יום טוב ליפמן מילהויזן", סיני, נו [תשכ"ה], עמ' של-שלב) כנראה עמד על הקשר שבין שני הקטעים, כלומר בין שני האמצעים, ובפירושו שילב את המינוח המשיחי: "וכל אלו הם לישובו של עולם שבעשייתם יהיה השלום בעולם, ויסור הנזק ויוכל אדם להשיג בוראו ויגיע לחיי העוה"ב". זהו סיכום אמנותי, הקולע לדעות הרמב"ם בהלכות תשובה ובהלכות מלכים. הווה אומר, האפשרות המופשטת ליחיד להשיג חיי עולם הבא קיימת, אבל המציאות המתאימה והמכשירה נעדרת; ואילו בימות המשיח תתאיים המציאות לשאיפה, והאפשרות תהא בהישג-יד. אמנם בסופו של דבר, דין היחיד כדין הציבור (ועיינו: מורה נבוכים ג, נא). גם המהר"ל מפראג אומר, שהיחיד מסוגל להגיע למצב של דבקות, שיהא אפשרי לאומה כולה רק בימות המשיח.

68 כאן טמון הבדל חותך ומאלף בין שיטת ר' יהודה הלוי (כזורי ד, כג) לבין שיטתו של הרמב"ם לגבי השפעתה הגוברת והולכת של התורה על הנצרות והאסלאם והתקרבותן ליהדות. בהשקפתו של רבי יהודה הלוי על השפעת ישראל על האומות – מעין תורת התעודה של ישראל, אור לגויים – נודע תפקיד עיקרי לגלות, ואילו במשנת הרמב"ם ההשפעה ממוקמת בעיקר בארץ ישראל בימות המשיח. אני מקווה לברר ניגוד זה – והרי מוסכם ומקובל על הכותבים בנידון כי דעותיהם של רבי יהודה הלוי והרמב"ם זהות – במאמר מיוחד.

פחותי ערך. אין יסוד להפרדה כזאת. האפיסטמולוגיה של חכמי ימי הביניים מושתתת על ההנחה, שהמסורת הדתית היא מקור של מידע מהימן המשלים את המקורות האחרים (החושים, השכל). מושכל ראשון של ההגות הפילוסופית בתקופת ימי הביניים הוא שהמסורת התלמודית והמסורת האריסטוטלית משתלבות, אמנם לא בלי מתח או התרוצצות, אבל בדרך כלל אפשר וצריך להשכיח שלום ביניהן.

לית מאן דפליג כי במשנתו של הרמב"ם ישנן זיקות ועובדות שהכתיבה המסורת, וכל רוחות שבעולם אינן מזיזות אותן ממקומן – ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, היא מוחזקת בידינו מאבותינו, היא הזירה להתגשמות החזון המשיחי, היא הארץ ש"גדולי החכמים היו מנשקין על תחומיה, ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה". הרמב"ם אמנם דלה והשקה ממקורות חז"ל, אבל כל זה נעשה חלק ממשנתו ומהשקפתו, לפעמים בצורה מילולית ולפעמים בשינויי נוסח. אין להתעלם גם מכך שבמקורות שלפניו היו רבדים והדגשות שניתן היה לחדדם או לטשטשם. הרמב"ם חידד וליטש מקורות שהיו לפניו, ולעיתים ההתבטאות הרגשית שלו כמעט ניכרת.

דברי הרמב"ם על קדושת ירושלים הם אולי הבולטים ביותר, הן מפאת ניסוחם הן מפאת רעיון הקדושה שבהם. במקום אחר הוכחתי, שעל דרך הרוב תלה הרמב"ם קדושה בה', והקדושה המיוחסת לחפצים שונים, כגון ספר תורה, מזוזה, תפילין, לשון הקודש, נובעת ממקור יחיד ומיוחד זה וקדושתם תכליתית-טלאולוגית.⁶⁹ לכן חשובה קביעתו, כי קדושת המקום של ירושלים נוצרה באופן מיוחד בידי השכינה. השראת השכינה משרה גם קדושה ומקדשת את המקום: "ולמה אני אומר במקדש וירושלם קדושה ראשונה, קידשתן לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה".⁷⁰ דברים אלו הדהדו והטביעו את חותמם על הזיקה לירושלים בפרט ולארץ ישראל בכלל, אם כי הרמב"ם עצמו חזר על ההבחנה ביניהן מנקודת ראות של רעיון הקדושה. מאלף לענייננו הוא הקטע דלקמן מ"פירוש המשנה", הקובע צד שווה של נצחיות בין ירושלים לבין עם ישראל:

קרא את ירושלם נחלה בגלל קביעות קדושתה וקיומה לעולם. ועליה אמר הנביא ונחלתו לא יעזוב, לפי שכבר אמר בתחלת הענין כי ה' בחר את ירושלם לשכינתו ובחר את ישראל לו יתעלה סגולה. ואמר אחר כך כי ה' לא יטוש את האומה הזו אשר בחר לנחלתו ולא אותה המקום אשר בחרו. והוא אמרו: כי בחר ה' בציון אוה למושב לו (תהילים קלב,

69 עיינו, למשל: הלכות קריאת שמע ג, ה; הלכות ספר תורה י, ב, יא; הלכות תפלין ד, יד, כה; הלכות מזוזה ה, ד; הלכות ציצית ג, ט; ועוד כיוצא בהם (וראו להלן, פרק יג, עמ' 322, 328 ועוד). על קדושת הארץ עיינו: Marvin Fox, "The Holiness of the Holy Land", *Tradition and Transition*, ed. Jonathan Sacks, London: Jews College Publications, 1986, pp. 155–170

70 הלכות בית הבחירה ו, טז. עיינו, למשל: תוספות, יבמות פב ע"ב, ד"ה "ירושה" (ובמקבילות). הראב"ד מעיר על מקוריותם של דברי הרמב"ם: "סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו...".

(ג), כי יעקב בחר לו יה, ישראל לסגלתו (שם קלה, ד), כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזב (שם צד, יד), וכבר באר נצחיות קדושתה ואמר: זאת מנוחתי עדי עד.⁷¹

מקום ואומה, נחלה וסגולה.

את הקביעה בדבר נצחיות קדושתה ובחירתה של ירושלים, מצד אחד, והאומה הישראלית, מצד שני, יש לשזור לתוך חוט משולש, הכולל גם את נצחיות הקשר שבין ארץ ישראל לעם ישראל. ב"ספר המצוות"⁷² הרמב"ם מפתח שיטה הלכתית מקיפה (בעניין קידוש החודש) השנויה במחלוקת והנידונה עד ימינו, ושם מזדקק ביטוי אחד השובה את הלב:

אלו הנחנו למשל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל חלילה לא-ל מלעשות זאת, לפי שכבר הבטיח שלא ימחה ולא ישרש את שארית האומה לגמרי – ולא יהיה שם בית דין, ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בא"י, הרי חשבוננו זה לא היה מועיל לנו כלל בשום אופן, לפי שאין לנו לחשב בחוצה לארץ ולעבר שנים ולקבוע חדשים כי אם באותם התנאים הנזכרים כמו שבארנו, כי מציון תצא תורה...

לומדי הרמב"ם מתקשים למצוא מקור או הוכחה להבטחה הזאת, שלעולם לא תישאר ארץ ישראל בלי תושבים יהודים כלשהם.⁷³ בכל אופן, הקביעה העולה לענייננו – מעין "ירושלים, עם ישראל וארץ ישראל חד הוא בגלל רצונו ובחירתו של הקב"ה" – בעינה עומדת ולא פג טעמה.

מי שקורא את התיאור של ט"ו בשבט או של ברכת טל אצל ש"י עגנון,⁷⁴ יודע את חשיבות ההערה הספרותית והזיכרון ההיסטורי, המשתמר והמתאושש על ידי התיאור הספרותי, המספק חוויה לא-מיידיית – בהיעדרה של חוויה מיידיית-ישירה. מזווית ראייה זו, סייעו דברי הרמב"ם להחזיר את בית הבחירה לתודעה ההיסטורית הפעילה. אפשר לומר עוד, כי דברים כאלה שימשו תריס בפני פרשנות של ספיריטואליזציה, העלולה

71 פירוש המשנה לרמב"ם, קדשים, זבחים יד, ה, מהדורת קאפח, עמ' סג. המשנה אומרת: "באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן עוד היתר, והיא היתה נחלה".

72 ספר המצוות, עשה, קנג (מהדורת קאפח, עמ' קלז). העניין ההלכתי קשה ומסובך עד כדי כך שהרמב"ם הוסיף: "ובזה טעו המינים הנקראים כאן במזרח קראין, וזהו היסוד שגם לא כל הרבנים עמדו עליו, והיו מגששים מהם בחשכת אפלה". הרמב"ן משיג השגה ארוכה ומפורשת, ובימינו דן בכך הרב סולוביצ'יק דיון הלכתי מקיף. ראו: יוסף דב סולוביצ'יק, "קביעת מועדים על פי הראיה ועל פי החשבון", מוסף הפרדס, שנה יז; נדפס בספרו: קובץ חידושי תורה, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ד; הרמב"ם כאילו דורש סימוכין לעמדתו של בן מאיר נגד עמדתו של רס"ג במחלוקתם הידועה.

73 ההערה של הרב קאפח (שם, הערה 51) אינה מאירה ואין בה הוכחה כלל. לעומת זאת, עיינו למשל בספר שאלות ותשובות נפש חיה, להרב חיים אלעזר בן אברהם (ווקס), פיעטרקוב תרל"ז, המעיר בצורה חדה ובלתי מטושטשת: "דהנה בלאו הכי תמוהים דברי הרמב"ם במה שאמר שאם ח"ו יאבדו בני ישראל מארץ ישראל יתברך השם ע"ז לפי שהבטיחנו בתורה שלא תכלה זאת האומה. וזה אינו מובן שלא הבטחנו רק שלא נאבד לגמרי אבל שלא נאבד מארץ ישראל לא הבטחנו כלל" (סימן א, עמ' 5).

74 ש"י עגנון, קורות בתינו, ירושלים: שוקן, תשל"ט, עמ' 49, 56.

למצוא את ירושלים בליטא, בניו־יורק או בנשמה היהודית.⁷⁵ את השכינה אין להזיז, את קביעות קדושתה אין לשנות, ולא ייתכן למצוא לה תחליף.

ח

ואולם, הזיקה מתגלית ומתבטאת לא רק בהלכות מופשטות ומסובכות, לא רק ברעיונות מסורתיים על בית המקדש, על מלכות בית דוד ועל הסנהדרין, או באמונות משיחיות, אלא גם בקטעי דברים רגשיים. למשל, בתחילת "איגרת תימן" נשמטה שורה ברוב המהדורות: "כאשר יצאנו מן המערב לחזות בנועם ה' ולבקר מקום קדשו".⁷⁶ לקראת סוף האיגרת, בהקשר של התקווה המשיחית, מגלה הרמב"ם שוב טפח מתחושתו: "יקבץ אִמְתָנוּ ויאסוף חרפתנו וגלותנו".⁷⁷ ב"ספר המצוות", בהסבר הלאו של "לא תסגיר עבד אל אדוניו", הרמב"ם מדגיש את הפרט ההלכתי (שמשום מה השמיט בפרשת טעמי המצוות ב"מורה נבוכים"), שהמצווה תקפה רק בארץ ישראל: "ולא ישוב לעבודתו בשום פנים להסתופפו במקום טהור, הנבחר בקיבוץ הנכבד" (ובתרגומו של הרב קאפח: "כיון שבא להסתופף בארץ הטהורה, הנבחרת לעם הנעלה").⁷⁸ הפנינה האוטוביוגרפית ב"משנה תורה",⁷⁹ המתארת את התנהגותו בערב תשעה באב, אחוזה ודבוקה בתחושת הגלות, הסבל והייסורים:

- 75 דברי ר' מנחם המאירי (בית הבחירה, כתובות, מהדורת אברהם סופר, ירושלים תש"ז, לדף קיא ע"א, עמ' 505) ידועים. ר' יצחק דמן עכו, בספרו "אוצר החיים", מדגים גישה נוספת למרכזיותה או בלעדיותה של ארץ ישראל לגבי נבואה, גישה ספיריטואלית מרחיקה לכת (ועיינו לעיל על הפסקת הנבואה). וכך הוא מפרש את המאמר "אין הנבואה שורה בחוצה לארץ": "סוד חוצה לארץ וארץ ישראל במקום זה אינו ארץ מאדמת עפר, אבל הוא הנפשות השוכנות בגוש עפר. הארץ הוא היכלן שהוא בשר ודם. והנפש השוכנת בארץ טיפת זרע יעקב הוא ודאי שוכנת בארץ ישראל. ואפי' תהיה חוצה לארץ עליה תשכון השכינה שזו היא ארץ ישראל ודאי. והנפש השוכנת בארץ טפת זרע בלתי יעקב בן יצחק בן אברהם הוא ישראל אבינו, היא ודאי שוכנת חוצה לארץ ואפי' (=ואפילו) תהיה בארץ ישראל תוך ירושלים, לא תשכון עליה שכינה ולא תשרה עליה רוח נבואה, כי לא היא חוצה לארץ ודאי". הדברים מובאים בידי משה אידל ("ארץ ישראל והקבלה במאה השלוש עשרה", שלם, ג [תשמ"א], עמ' 126, הערה 40). הוא מעיר בצדק, "שארץ ישראל הופכת כאן לכינוי לכל אדם מישראל". ספיריטואליזציה של ארץ ישראל בצורות שונות ראויה לדיון שיטתי וממצה. על דרכים שונות של ספיריטואליזציה ואלגוריזציה של ירושלים (ובמידת מה, ארץ ישראל בכלל), עיינו במאמרו של משה אידל, "ירושלים בהגות היהודית בימי הביניים", ספר ירושלים: התקופה הצלבנית והאיובית 1099–1250, בעריכת יהושע פראוור וחגי בן-שמאי, ירושלים: יד יצחק בן צבי והאוניברסיטה העברית, תשנ"א, עמ' 264–286.
- 76 עיינו: לוינגר (לעיל, הערה 4), עמ' 297, הערה 17 (= "איגרת תימן", איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמ' קיד, הערה 24). בראשית מאמרו (עמ' 290–291) נידונה גם עמדת הרמב"ם לעומת הרמב"ן במצוות יישוב ארץ ישראל. והשוו לעיל, הערות 1, 7.
- 77 איגרות הרמב"ם, שם, עמ' קנא.
- 78 ספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה, רנד; ספר המצוות, מהדורת קאפח, עמ' קא.
- 79 הלכות תעניות ה, ט.

זו היא מדת כל העם שאינן יכולין לסבול יותר מדאי. אבל חסידים הראשונים כך היתנה מדתן, ערב תשעה באב מביאין לו לאדם לבדו פת חרבה במלח ושורה במים ויושב בין תנור וכירים ואוכלה, ושותה עליה קיתון של מים בדאגה ובשממון ובכיה כמי שמתו מוטל לפניו. וכזה ראוי לחכמים לעשות או קרוב מזה. ומימינו לא אכלנו ערב תשעה באב תבשיל, אפילו של עדשים אלא אם כן היה בשבת.

הדברים הידועים בהלכות מלכים ה, י-יא, חשובים אף הם לסיום ולסיכום דברינו. כאן נתלקטו ונתלכדו מאמרי חז"ל ממקומות שונים, וגם בהם משתקפת זיקה אישית-נפשית:

גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל. ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה... אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין... אפילו הלך בה ארבע אמות וזכה לחיי העולם הבא. וכל הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר וכפר אדמתו עמו. ובפורענות הוא אומר על אדמה טמאה תמות. ואינו דומה קולטתו מחיים למי שקלטתו לאחר מיתה. ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם. צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק.

אלה בעיקרם דברי אגדה, ואם כי אני משוכנע שאין להפריד הפרדה גמורה בין אגדה להלכה, ראויים הדברים לתשומת לב מיוחדת הן מפאת האריכות, הן מפאת הלהט והן מפאת בחירת העובדות, הדוגמאות וההיבטים הללו. מובן מאליו כי הרמב"ם היה רשאי להשמיט דברים אלה וכיוצא בהם, ואיש לא היה מערער או תמה על ההשמטה. ואם השמטות בענייני הלכה מעסיקות את נושאי כליו של הרמב"ם, כידוע, והם מחפשים טעם בכל מה שנראה להם כהשמטה, הרי שלא יעלה על דעת מפרש לדרוש מהרמב"ם שיביא בעקבות דברי אגדה. החלטתו לשזור דברים אלה, המעלים על נס את עליונותה של ארץ ישראל, לתוך פסקי ההלכה, מוסרת מודעה רבה לקוראים. הווה אומר, אגדה בכל זאת נדירה יחסית בספר הפסקים האדיר הזה, ונוכחותה – ולא רק בסוף י"ד הספרים – מאותתת לנו משהו. היא מציבה ציונים ותמרורי דרך למגמות שכליות, מוסריות או אישיות-חברתיות. יודעים אנו שתפיסה מסוימת של הרמב"ם גלומה ולעיתים טמונה בפרשנות; כמו כן יש לדעת, שהשקפה מובהקת צצה ועולה מתוך דברי אגדה, המתובלים לעיתים קרובות בהדגשות ובסממנים לשוניים משלו. הדברים בפרק ה של הלכות מלכים בולטים ודורשים תשומת לב מיוחדת. הם מזמור שיר לקדושת הארץ ולחשיבותה.

ט

נפנה עתה להיבטים אחדים של תפיסת הגלות בכתבי הרמב"ם. כדי לעמוד על יחסו של הרמב"ם לגלות – על כל גווניו וצליליו – יש לצרף מקורות שונים והיגדים שונים המובלעים בכתביו או מוצנעים בהם, בעיקר בספר "משנה תורה" וב"פירוש המשנה", שני החיבורים ההלכתיים המובהקים, על רכיביהם הפילוסופיים ותנופתם הרוחנית. כך נהגנו גם לגבי דבריו על ארץ ישראל. נראה שיש כאן תחושת גלות מפותחת ועמוקה, המשתקפת בהתבטאויות מסוימות, בהקשרים שונים. כפי שניסיתי להראות כבר בנוגע

לעניינים אחרים,⁸⁰ הפרשנות המיימונית, על חריפותה, מיומנותה ומקוריותה, מזיקה תשומת לב מרוכזת ורגישה, שכן היא פותחת פתח להשקפותיו של המחבר ומגלה לנו מהרהורי לבו. הפרשנות היא חלק מהותי מהרקמה הרעיונית ולא קישוט גרידא. לבסוף יש גם להדגיש, כי הגלות היא מושג רב-אנפין: לא רק אובדן עצמאות מדינית אלא מצב דמוגרפי-חברתי עגום: פיזור, חוסר אונים, דלדול. התחושה של ייסורי גלות, השפלה והכנעה, נדודים ושיממון, אכזריות וארעיות, חזקה מאוד במשנתו של הרמב"ם, והיא צצה ועולה ומטביעה את חותמה בסוגיות שונות.

ברצוני להצביע על מקור אחד, שהוא אולי המאלף ביותר, הנמצא בפרק האחרון של "שמונה פרקים". ההקשר הוא דיון מקיף למדי בנושא של בחירה חופשית, שבו נתבע הרמב"ם למאמץ פרשני מכונף בכדי ליישר הדורים ולתרץ איבעיות בפרשה המסובכת-הממולכדת הזאת. הרמב"ם – בתנופה ובמקוריות – מפרש פסוקים שבקריאה ראשונה נראים סותרים את העיקרון היסודי של בחירה חופשית. המוקד המרכזי לדיון הוא "שבאו קצת מקראות ידמו בהם בני אדם שה' יגזור במרי ושהוא יכריח עליו", ומובן מאילו שהרמב"ם מתאמץ להוכיח כי מסקנה זו בטעות יסודה, כי "זה שקר".⁸¹ האתגר הפרשני מודגש: "ולפיכך נבארם כי הרבה נשאו ונתנו בהם בני אדם", והרמב"ם מתמודד לפי דרכו עם המקרים במקרא שבהם לכאורה שלל ה' מבני אדם את חופש הבחירה והפעולה.⁸² יסוד איתן לשיטתו הוא מוצא בספר ישעיהו: "וכבר ביאר ה' על ידי ישעיה, שהוא יתעלה פעמים יענש קצת הממרים בשימנע מהם התשובה, ולא יניח להם לבחר בה, כמו שאמר 'השמן לב העם הזה ואזניו הכבד' וכו'". ובהתאם ליסוד הזה מתפרשים דברי אליהו עליו השלום על הכופרים שבאנשי דורו: "ואתה הסבות את לבם אחורנית". והנה, לכאורה פסוק אחר בישעיהו שייך לאותה פרשה בעייתית של שלילת הבחירה החופשית על ידי ה' ודורש אף הוא תיקון פרשני. ברם, כאן הרמב"ם עובר פתאום, ובלהט, למישור אחר, וכותב בהתרגשות רבה כי שיח ושיג לנו עם בעיה חדשה:

ואמנם מאמר ישעיה "למה תתענו ה' מדרכיך, תקשיח לבינו מיראתך" (ישעיהו סג, יז) הרי הוא יוצא מזאת הכוונה כולה, ואינו נתלה בדבר מזה הענין, ואמנם כוונת אלו הדברים, לפי מה שבא לפנייהם ואחריהם, שהוא התאונן על הגלות וגרותנו ואבדנו והתגברות האומות עלינו. ואמר מתחנן: הוי, אדון, כאשר יראו זה המצב מהתגברות הכופרים, יתעו מדרכי האמת, ויסורו לבותם מיראתך, וכאילו אתה שתגרום לאלו הסכלים לצאת מן האמת. על דרך מאמר משה רבנו "ואמרו (כל) הגוים אשר שמעו את שמעך [לאמור] מבלתי יכולת ה'" וכו' (במדבר יד, טו-טז), ולפיכך אמר אחר זה "שוב למען עבדיך שבטי נחלתך" (ישעיהו שם), רצונו לומר, כדי שלא יהיה שם חלול השם. וכמו שבאר בתרי עשר מאמר ההולכים אחר האמת, המנוצחים מן הגויים בזמן הגלות, ואמר, מספר אמרם, "כל עושה רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ או איה א-להי המשפט"

80 ראו לעיל, פרק יא.

81 "שמונה פרקים", הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, עמ' רנב. השוו: הלכות תשובה ה, ב; שם, בהלכה ג, הרמב"ם קובע: "ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצווה".

82 הקדמות, שם, עמ' רנב-רנה. עיינו גם: הלכות תשובה ו, ג.

(מלאכי ב, יז). וספר מַמְרָנו עוד, מתוקף הגלות "אמרתם שוא עבוד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה' צבאות ועתה אנחנו מאשרים זדים" (שם ג, יד-טו). ובאר ואמר שהוא יתעלה עתיד לגלות האמת ואמר "ושבתם וראיתם וכו'" (שם ג, יח).⁸³

נמצאנו למדים, כי רבים מבני ישראל לא יוכלו לעמוד בניסיונות המרובים, הקשים והמרים, של הגלות ויפסיקו לעבוד את ה'. כישלונם הדתי בא כפועל יוצא של אימת הגלות ושל הנטל הכבד של ההיסטוריה, המגלה להם פנים זועפות. הווה אומר, שהבחירה החופשית נראית מוגבלת בגלל מצב הפיזור וההשפלה והשתלטות האומות עלינו בגלות, ולא בגלל טיעונים או עקרונות תאולוגיים מקובלים. הגלות נתפסת כמעין סוג נוסף של דטרמיניזם. אנו זוכרים, תוך כדי הערכת קביעה זו, כי ב"איגרת תימן", כאשר הרמב"ם דן בהתרופפות הקהילה היהודית בתימן בעקבות צרות צרורות, הוא קובע כדבר המובן מאליו כי רבים לא יחזיקו מעמד ויפלו, יהיו אובדים ונידחים. ואלה דבריו:

ואשר זכרת מהתבלבל קצת אנשים וסור לבכם והתמוטט אמונתם, וקצתם לא סרה אמונתם ולא מעדו רגליהם – זה דבר כבר קדמה ההודעה בו, ובאר לנו האדון דניאל מה שהודיעו ה', כי כשיארך גלותנו ויתמידו הצרות עלינו יתמוטטו רבים מן הדת, ויכנס בלבם ספק, ויתעו, בגלל מה שיראוהו מחולשתנו, ותגבורת הקמים עלינו ומשלם בנו, וקצת אנשים לא יספקו ולא תפסד אמונתם. אמר "יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים והרשיעו רשעים ולא יבינו כל רשעים והמשכילים יבינו". אחר כן באר לנו שאפילו המשכילים אשר יעמדו כנגד הצרות וישארו על אמונתם בה' ובמשה עבדו, יעברו עליהם ענינים יותר קשים ורעים מאותם אשר עמדו כנגדם, עד שיכנס אז בלב קצתם ספק ויתעו, ולא יזך רק המעט, והוא אמרו: "ומן המשכילים יכשלו" וגו'...⁸⁴

נשירה ניכרת היא כמעט מחויבת המציאות ההיסטורית; ההיסטוריה מתנכלת לעם ישראל בקביעות והיהודים נשברים מחמת עול הגלות. "חרדו לבותיננו, ונבוכו רעיונינו, וחלשו כחותינו לצרות השמד העצומות אשר נגזר עלינו בשתי קצות העולם מזרח ומערב".⁸⁵ זה כמעט צפוי: יש תהליך מתמשך של זיקוק וניפוי ורק יחידי סגולה נשארים. ההגדרה המתמיהה של "משומד לכל התורה כולה", המשולבת בדברי הרמב"ם ב"משנה תורה", משקפת תפיסה זו של המציאות ההיסטורית: "והמשומד לכל התורה כגון החוזרים לדתי הגויים בשעה שגוזרין שמד, וידבק בהם ויאמר ומה בצע לי להדבק בישראל שהם שפלים ונרדפים, טוב לי שאדבק באלו שידן תקיפה".⁸⁶ יש משתמטים ומשתמדים מפני צוק העיתים. מן המפורסמות הוא כי תיעוד מדהים להלכה זו מצוי בהיסטוריה היהודית, ובמיוחד בספרד.

הווה אומר כי שני הקטעים, ב"שמונה פרקים" וב"איגרת תימן", משלימים זה את

83 "שמונה פרקים", הקדמות, שם, עמ' רנד.

84 "איגרת תימן", איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמ' קיז-קיח.

85 שם, עמ' קיז.

86 הלכות תשובה ג, ט. הניסוח המדוקדק והנרגש עורר משא ומתן הלכתי במישורים רבים.

זה. יש בהם תהודה בלתי פוסקת של נימת האכזריות והשפלות המאפיינות את הגלות. ברם, זהות גמורה אין כאן. הפסקה מ"שמונה פרקים" מוסיפה נופך משלה: היא מעלה את הרעיון של "חילול השם" המתגבש כתוצאה מהצרות, של רפיון רוחם ושל אוזלת ידם של היהודים בגלות. סבל מופרז וכישלון ממושך גורמים לחילול השם, כי אנשים יאמרו "כאילו אתה הוא שגורם לאותם הסכלים לצאת מדרך האמת". ה' צריך להתחשב בתפיסה זו של חילול השם.

לאור זה יש לעיין שוב ולדייק היטב בדברי הרמב"ם בספר "משנה תורה": "ואין הקב"ה מביא עליהם רוב פורענות כדי שלא יאבדו, אלא כל העכו"ם כלין, והן עומדין".⁸⁷ נצחיות האומה מובטחת, ועובדה זו כאילו מסלקת את הטענה של חילול השם. יש פה מעין שביל זהב תאולוגי-היסטורי: הצער שישראל שרויים בו "טובה היא צפונה להם שאינן יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה כאומות", אבל בה בשעה אין "הקב"ה מביא עליהם רוב פורענות". תיאור היסטורי זה טומן בחובו הצדקה של דרכי ה', צידוק הדין. בכוחו לרכך את הטענה השטחית של חילול השם.

הצד השווה בדברי הרמב"ם במקורות אלה – ועליהם יש להוסיף גם את "איגרת השמד" – הוא ניסיון להתמודד עם "בעיות ההיסטוריה", דהיינו – להתייבב מול התופעות

87 הלכות איסורי ביאה יד, ה. עיינו גם "איגרת תימן": "ושאלו החולקים... כולם יאבדו. ואף על פי שתראה להם גדולה ותגבורת זמן ארוך או קצר – לא יתמיד להם הדבר ולא ישארו. וכן הנהיג ה' עמנו מאז, אין זמן שלא יתחדש בו שמד ורוגז, ואחר כן יסירהו ה'. אמר דוד מלך ישראל ברוח הקודש... רבת צררוני מנעורי גם לא יכלו לי" (שם, עמ' קכג-קכד). הצהרות חותכות ונלכבות אלו על נצחיות האומה עולות בקנה אחד עם הנאמר במורה נבוכים ב, כט, על ההבדל בין "זרע" ל"שם" בפסוק "עמוד זרעם ושמכם": "כי פעמים ישאר הזרע ולא ישאר השם. כמו שתמצא אומות רבות אין ספק שהם מזרע פרס או יוון אלא שלא יודעו בשם מיוחד". טמיעת הגויים מול נצחיות ישראל. כדאי לשים לב לכך שבפירוט השלבים השונים בקבלת גרי צדק, הרמב"ם מדיגיש כי מאריכים בשני עניינים: (א) "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עבודה זרה, ומאריכין בדבר הזה"; (ב) "אלא כל האמות כלין והן עומדין, ומאריכין בדבר הזה כדי לחבבו" (הלכות איסורי ביאה יד, ב, ה). יסודי התורה והתמדת האומה – באלו מאריכין. עיינו גם בהלכה הארוכה (הלכות מתנות עניים י, ב) על המעלה הגדולה של מצוות צדקה וחשיבותה העילאית: "וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם יחוש לייחוסו. שאין האכזריות מצויה אלא בגויים... כל ישראל והגולה עליהם כאחים הם שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם... אם לא ירחם האב על אחיו מי ירחם עליו. ולמי עניי ישראל נושאים עיניהם, הלגויים ששונאים אותן ורודפים אחריהן? הא אין עיניהן תלויות אלא לאחיהן?". על האכזריות כקו המאפיין את העכו"ם, בניגוד לישראל, עיינו: הלכות תשובה ב, י; הלכות איסורי ביאה יט, יז; הלכות חובל ומזיק ה, י. החמלה נתפסת כמעט כתכונה גנטית של היהודים. עיינו גם: מסכת אבות עם פירוש הרמב"ם, מהדרת שילת, ה, יח, עמ' קיט ("וכבר חנן ה' זאת האומה רצוני לומר: ישראל, בהיותם בעלי בושת פנים, וכך אמרו, שסימן זרע אברהם – בישינן רחמנין וגומלי חסדים"). וכן מורה נבוכים ג, מט ("זהו היושר אשר ירשו מאברהם יצחק ויעקב שלא ישנה אדם בדבורו, ולא יחליף תנאו ושיתן לכל איש חקו משלה"). על מידת הרחמנות הנטועה בנו בניגוד לאופים האכזרי ודרכם המרושעת של הגויים, עיינו בדברי ר' יצחק פולקר ("עור הדת"), אצל: שלמה פינס, "על סוגיות אחדות הכלולות בס' עור הדת ליצחק פולקר", מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישיעה תשבי, בעריכת יוסף דן ויוסף הקר, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו, עמ' 437.

החזרות ונשנות של אסון ושואה בתולדות עם ישראל מבלי לעורר מפת נפש וייאוש.⁸⁸ ברור כי הרמב"ם אינו משתדל להתעלם מהוויית הסבל שבמציאות היהודית בכלל, אבל הוא מתאמץ לשבץ אותה במסגרת רעיונית מתאימה. הוא מבליט את כוחה של האמונה ואת הנחמה העולה ממנה אל מי שמשקיף על ההיסטוריה הארוכה של האומה מתוך מבט רחב אופק.

אף על פי כן מדגיש הרמב"ם, ללא כחל ושרק, את הסבל הגדול ואת הקשיים הבלתי נמנעים בגלות. מדובר גם בייסורים נפשיים ובעונשים דתיים מופלגים. יש לשים לב לפסקה דלהלן הבאה ב"פירוש המשנה":

ולפיכך צריך לדעת שכל עיר מערי האומה הנוצרית שיש להם בה במה, כלומר בית תפלתם שהוא עבודה זרה בלי ספק, הרי אותה העיר אסור לעבור בה במתכוון כל שכן לדור בה, אלא ה' מסר אותנו בידיהם שנגור בעריהם בעל כרחנו לקיים דבר "ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן" (דברים ד, כח).⁸⁹

מעיקרא דדינא אסור לגור בערים אלה, והרמב"ם כידוע לא הכיר בנצרות כדת מונותאיסטית, אבל חלק מתופעת הגלות – הצער והעונש – הוא הכורח לגור בין הגויים, עובדי עבודה זרה, בעריהם.

איגרתו המפורסמת, הנרגשת והמרגשת, של הרמב"ם לר' עובדיה הגר כוללת אף היא תיאור מתומצת של מצב ישראל בגלות, החופף את דבריו בחיבוריו ההלכתיים. הרמב"ם כותב כהאי לישנא: "וזה שקרא לך כסיל – תמה גדול הוא: אדם שהניח אביו ומולדתו ומלכות עמו וידם הנטויה, והבין בעין לבו, ובא ונדבק באמה זו שהיא היום 'מתעב גוי' 'עבד מושלים'.⁹⁰ כאן בולט הניגוד בין ישראל לעמים מבחינת המציאות ההיסטורית והעוצמה הפוליטית. יד העכו"ם תקיפה.

בהקדמה לפרק חלק מציע הרמב"ם חמש דעות "בענין האושר ששיג האדם בקיום המצות הללו אשר צונו ה' בהם". כדאי להקשיב היטב למשתמע לענייננו מתוך תיאור הכת הרביעית, החושבת –

כי הטובה אשר נזכה לה בקיום המצות, הוא נחת הגוף, ומלוי התקוות העולמיות בעולם הזה, כטוב הארץ ורוב הממון והבנים, ואריכות הימים ובריאות הגוף, והבטחון, והיות

88 ראו בספרי (לעיל, הערה 43), עמ' 14.

89 פירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת קאפח, עבודה זרה א, ד, עמ' רכו. הרמב"ם הולך כאן לשיטתו, שהנצרות נחשבת עבודה זרה ואילו האסלאם היא דת מונותאיסטית. הצעתו של צבי ברס ("פולמוס יהודי-נוצרי, מומרים וגרים בירושלים", פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשל"ט, עמ' 36–37), שברמב"ם יש "מגמה של מיסיון יהודי", נראית מוגזמת.

90 איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמ' רמ. המשפט הזה משקף כמובן את הנאמר לגר צדק (המבוסס על דברי חז"ל במסכת יבמות): "מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפים, ויסורין באין עליהם" (הלכות איסורי ביאה יד, א). ועיינו לעיל, הערה 86.

המלכות בקרבנו, והכניענו את אויבינו. וכי הרעה אשר תבואנו עם נעבור – הפך אלו העניינים, כמצב שאנו בו בזמננו זה זמן הגלות.⁹¹

תורת המדינה, יחד עם תורת אדם מסוימת, מונחת ביסוד התיאור של השקפה זו על תורת השכר.

גם בהגדרה של פורש מדרכי ציבור יש משמעות חשובה לנושא: "הפורש מדרכי צבור, אע"פ שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא".⁹² הצרה, והתענית על עת צרה, מלוות את היהודים בתולדותיהם. מקובל להשוות בין דעות הרמב"ם לדעות הרמב"ן בעניינים שונים. לפיכך אעיר, כי תפיסתו של הרמב"ן את ההיסטוריה בכללותה – על תחושת הגלות, הסבל והתלאה – היא חיובית יותר מזו של הרמב"ם. לדידו של הרמב"ן, אפילו תקופת הגלות, כאילו פנים שוחקות לה במידה מסוימת; ואילו אליבא דרמב"ם פנים זועפות לה. למשל, את מאמר חז"ל (ראש השנה יח ע"ב) על מעמד התעניות – "בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה; יש גזרת מלכות, צום; אין גזרת המלכות ואין שלום, רצו מתענין רצו אין מתענין" – פירשו השניים בדרכים שונות: הרמב"ם זיהה את המצב של "אין גזרה ואין שלום" עם תקופת בית שני, כלומר, תקופה שאיננה כולה זוהר, עוצמה ועצמאות; את המצב של "גזרת מלכות" זיהה עם הגלות בכלל (כלומר, שפלות והכנעה, רדיפות ועינויים), ו"שלום" הוא רק לעתיד לבוא בימות המשיח.⁹³ הרמב"ן⁹⁴ פירש כי "שלום" הוא זמן שבית המקדש קיים (ולכן צום ט' באב לא נהג בזמן בית שני, תקופת זוהר), ואין גזרה ואין שלום (כלומר, מציאות היסטורית לא לגמרי רעה או שחורה) מאפיינים את זמן הגלות, ולכן קיום הצומות אינו חיוב ממילא והוא תלוי בהסכמת העם ובבחירתו. אמנם הוא מוסיף: "ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות וקבלו עליהם... וכל שכן בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו צרות בישראל ואין שלום...". והנה ידועים דבריו בפירושו לתורה (דברים כה, מב), בסוף התוכחה שבמשנה תורה: "אבל אחרי היותנו בגלות בארצות אויבינו לא נתקללו מעשה ידינו ולא אלפינו ועשתרות צאנינו, ולא כרמינו וזיתינו ואשר נזרע בשדה, אבל אנחנו בארצות שאר העמים יושבי הארץ היא, או בטוב מהם...". – תפיסה די רודה של מציאות הגלות. (תפיסה זו מהדהדת כנראה בדברי ר' יצחק אברבנאל, המעיר בפירושו על מורה נבוכים ב, לב – הערה אנטי-מיימונית ביסודה – "כי כבר היו בזמן מן הזמנים בידי מלכי חסד, ששים ושמחים, וכל איש על מקומו יבוא בשלום"). שוב נזכרים אנו בדברים בוויכוח הרמב"ן: "כי אתה שוה לי יותר ממישיח. אתה מלך והוא מלך, אתה מלך

91 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, הקדמת פרק חלק, עמ' קל; ועיינו: הלכות תשובה ט, א.

92 הלכות תשובה ג, יא. השוו: הלכות אבל א, י.

93 השוו: הלכות תעניות ה, יט.

94 עיינו: "תורת האדם", כתבי הרמב"ן, מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד, ב, עמ' רמג. עיינו גם שם, עמ' רפב, לגבי הצדקת דרכי ה' במשנת הרמב"ם (מורה נבוכים, ג, יב) והערת הרמב"ן על כך.

גוי והוא מלך ישראל, כי משיח אינו אלא מלך בשר ודם כמוך, וכשאני עובד את בוראי ברשותך בגלות ובעינוי ובשעבוד וחרפת עמים אשר יחרפונו תמיד, שכרי מרובה כי אני עושה עולה לאלקים מגופי".⁹⁵ הדיאלקטיקה שבתפיסתו מסובכת ומעוררת עניין. יש לשים לב אפוא להצהרות אוטוביוגרפיות של הרמב"ם ולדברים שבהם הוא מעריך את תקופתו הוא ואת פעילותו. למשל, תוך כדי הערכה נוגה של תנאי תקופתו וסביבתו, הרמב"ם מציין סיבה אחת לחיבור ספר "משנה תורה": "ובזמן הזה תקפו צרות יתירות ודחקה השעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתתרה" (על פי ישעיהו כט, יד).⁹⁶ גם מפסקאות אחרות עולה נימה של ייאוש ואוזלת יד מפני שקיעה של ידיעת התורה בעטיין של תנודות ותמורות היסטוריות חמורות. באיגרת לחכמי לונזל הרמב"ם קובע קביעה עגומה: "הרי אני מודיע לכם שלא נשאר בזמן הזה הקשה אנשים להרים דגל משה ולדקדק בדברי רבינא ורב אשי... בכל המקומות האלה אבדה תורה מבנים".⁹⁷ בראש "איגרת תימן", בהטעימו את תלאות הזמן ובמיוחד את ההידרדרות השכלית-התורנית, הרמב"ם מעיד על עצמו: "אני קטן מקטני חכמי ספרד, אשר עדים בגלות הורד, ותמיד אשקוד במשמרותי, ולא השגתי חכמת אבותי, כי ימים רעים וקשים פגענו, ובשלוה לא התלוננו, יגענו ולא הונח לנו. ואיך תתברר הלכה, לגולה מעיר לעיר ומממלכה אל ממלכה?". ובתוך האיגרת הוא אומר, שאנו מצווים להזכיר תמיד את מעמד הר סיני, כי "ויגיע לנו בו מן האמת מה שיעמיד רגלינו באלה הזמנים הקשים עם חוזק השמדות והתגברת הגדולה".⁹⁸ גם בחתימת "פירוש המשנה" הרמב"ם כותב: "ובפרט בהיות לבי טרוד לעתים קרובות בפגעי הזמן ומה שגור ה' עלינו מן הגלות והנדוד בעולם, מקצה השמים ועד קצה השמים".⁹⁹ בספרי על ספר "משנה תורה" לרמב"ם הצעתי, כי סביר להניח שהרמב"ם ציין הקבלה היסטורית בין תקופת רבי יהודה הנשיא – והמניעים שהניעוהו לחבר את המשנה – לבין התקופה שבה הוא חי ופועל – והמניעים שהניעוהו לחבר את ספר "משנה תורה". "ולמה עשה רבינו הקדוש כך (כלומר, כתב את המשנה) ולא הניח הדבר כמות שהיה? לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין, והצרות מתחדשות ובאות, ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות".¹⁰⁰ נראים הדברים כי הרמב"ם מפתח מערכת טיעונים המניחה קשר סיבתי בין הגלות ומצוקתה לירידה התרבותית, והוא נתון במערכת זו ומושפע ממנה. בעקבות מורה נבוכים ג, לב, שם מציין הרמב"ם הקבלה בין דרכי הטבע ופעולותיו לבין דרכי ההיסטוריה ומאורעותיה, אפשר להסיק מסקנות לגבי מידת הפעילות הנדרשת מן האדם. בני ישראל היו צריכים להתחשל ולהתחזק במדבר, לרכוש גבורה ועוצמה, כדי להתכונן לכיבוש הארץ. "וכמו שהיה מחכמת האלולה להסב אותם במדבר עד שילמדו

95 כתבי הרמב"ם, שם, א, עמ' שי. השוו: פירושו לתורה, ויקרא א, ט.

96 משנה תורה, הקדמה. עיינו בספרי (לעיל, הערה 43), עמ' 49 ואילך, וראו פרק ב, עמ' 92.

97 איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמ' תקנח-תקנט.

98 "איגרת תימן", איגרות, שם, עמ' קטו-קטז, קכח.

99 פירוש המשנה לרמב"ם, טהרות, מהדורת קאפה, חתימת סדר טהרות, עמ' תנה.

100 משנה תורה, הקדמה; עיינו בספרי, מבוא למשנה תורה (לעיל, הערה 43), עמ' 51; פרק ב, עמ'

גבורה – כמו שנודע שההליכה במדבר ומעוט הנאות הגוף... יולידו הגבורה והפכם יוליד רך הלב ונולדו גם כן אנשים שלא הרגילו בשפלות ובעבדות".¹⁰¹ במילים אחרות, יש כאן סיבתיות טבעית המובילה לתוצאות מסוימות. כך גם בזמן הגלות – ליתר דיוק, בתקופתו של הרמב"ם – חייבים היהודים לשמור על חיי הדת בכוחות עצמאיים ללא התערבות על-טבעית. ואולם הציפייה למשיח אינה תחליף ליוזמה אנושית ולתכנון מעשי. היהודים חייבים לגלות יוזמה, לתכנן, לנדוד ממקום למקום, ולחוש שהאחריות לגורלם ולמעשיהם רובצת עליהם, ללא התערבות ניסית.

ב"איגרת תימן", לאחר סיכום מרגש ומלהיב של הבטחות התורה לגבי נצחיות האומה – "וכמו שאי אפשר בטול מציאות הבורא יתעלה כן לא יתכן אֲבַדְתֵּנוּ מן העולם"¹⁰² – תובע הרמב"ם נכונות בלתי מסויגת מצד בני ישראל לעקור ממקומם כדי לברוח מגזרות השמד והאונס:

ויכנסו בארץ בתה ובמדברות... ולא יחוסו על פרידת קרובים ולא על אבדת ממון... כן מצאנו החסידים הטהורים בוחרים האמת ומשיגיה משוטטים על דת ה' מן הקצוות הרחוקים, ובאו אל מקומות החכמים להוסיף להם דעה בדת... ואנחנו רואים אחד מבני אדם כשתצר לו פרנסתו באחת הערים יצא אל עיר אחרת, כל שכן מי שתצר עליו אמונת דת השם במקום אחד, הלא יצא אל מקום אחר?

במשך כל הזמן, בדור של שמד, האדם אחראי למעשיו, והוא יצטרך לתת דין וחשבון על עבירה קלה כחמורה. "ולא יחשב החושב אשר בעשותו העברות הגדולות לא יחשבו עליו הקטנות, ויתפקר בהם, אבל ירבעם בן נבט שחוק עצמות נענש על העגלים אשר חטא בהם והחטיא את ישראל, ונענש על בטול עשית סוכה בסוכות".¹⁰³ דברים אלה הם תמצית מה שאמר באריכות ובהטעמה מיוחדת ב"איגרת השמד":

וצריך כל מי שעבר עליו זה השמד להתנהג באלו הענינים, והוא, שישים בין עיניו לעשות ולקיים מן המצוות מה שיוכל, ואם ארע שעבר הרבה או שחלל שבת – לא יטלטל מה שאינו מתר לטלטלו, ויאמר: מה שעברתי גדול מזה, אלא יזהר בכל מה שיוכל. לפי שחיב האדם לידע זה, והוא עקר מעקרי התורה, והוא, שירבעם בן נבט והדומים לו – נפרעים מהם על עֲשֵׂית העגלים, ועל בטול ערובי תבשילין והדומה לו... והעצה אשר אני יועץ לכל אוהבי ולמבקש ממני עצה – שיצא מאלו המקומות, וילך למקום שיוכל להעמיד דתו ולקיים תורתו בלא אַנְס, ולא יפחד, ויעזב ביתו ובניו וכל אשר לו... ולא עוד, אלא אפלו שתי עִירוֹת מישראל, אחת מהן יותר טובה במעשיה ובמנהגיה, ויותר מדקדקת ונכבעת

101 מורה נבוכים ג, לב. עיינו גם: "ומפני שפחד מן המדות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ובנחת, רצוני לומר הבעיטה והגאווה ועזיבת הדעות האמתיות, פן תאכל ושבעת, ואמר, וישמן ישורון ויבעט" (שם ג, לט).

102 "איגרת תימן", איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמ' קכה.

103 שם, עמ' קכט-קל.

למצוות מן האחרת – יחייב ירא ה' לצאת מאותה מדינה שמעשיה אינם טובים, לאותה המדינה הטובה...¹⁰⁴

הרמב"ם תובע בלהט, באופן בלתי מתפשר, שכל אדם יהא מוכן לברוח ממקום השמד. אין מחיר גבוה מדי. האדם מצווה לנוס ולא לסמוך על נס: "וכל העומד שם הרי זה עובר ומחלל שם שמים". שום טענה לא תעזור, כולל "טענות תאולוגיות", היינו (א) שהוא אנוס ואין לו בחירה חופשית; (ב) שהוא מצפה לביאת המשיח.

אבל אלו שמפתים עצמם ואומרים שיעמדו במקומם עד שיבוא המלך המשיח למערב, ואחר יצאו וילכו לירושלים – לפי שאינו יודע איך יבטל מהם השמד הזה... כי אין זמן קצוב לביאת המשיח, עד שיתלו בו ויאמרו עליו שהוא קרוב או רחוק. וחייב הדת והמצוות אינו תלוי בביאת מלך המשיח, אלא אנו חייבים להתעסק בתורה ובמצוות, ונשתדל להשלים עשיתן, ואחר שנעשה מה שנתחייבנו, אם יזכה ה' לנו או לבנינו או לבני בנינו לראות מלך המשיח – הרי טוב, והיא טובה על טובה, ואם לאו – לא הפסדנו כלום, אלא רוחנו בעשיתנו מה שאנחנו חייבים בו. אבל אם יעמד אדם... ויאמר: אשאר כמות שאני עומד, עד שיבוא מלך המשיח ואצא מזה שאני בו – אין זה כי אם רע לב, ובטול הדת והמצוות, ואבוד גדול.¹⁰⁵

הרמב"ם חוזר ומדגיש בסוף דבריו, כי מי שנשאר במקום השמד, בגלל רפיון רוחו וחולשה או סיבות אחרות, "חייב שיראה עצמו מחלל שם שמים, לא ברצון ממש, אבל קרוב הוא להיות ברצון". שוב עולה כאן התופעה של חילול השם; אבל זהו איננו חילול השם שעליו מדבר הרמב"ם בסוף "שמונה פרקים", חילול השם הנגרם כאילו בידי ה', מסבב כל הסיבות. כאן נתבע היחיד לפעולה, ואם הוא נמנע ממנה או מגלה רפיון ידיים בפני האתגר ההיסטורי, אזי המצב של "שב ואל תעשה" נחשב חילול השם. אין כאן טענה כביכול נגד הקב"ה על יצירת מצב השולל את חופש הפעולה האנושית; האשמה מוטחת כלפי האדם הנשאר סביל וחסר אונים.

בסיכום, הרמב"ם אינו מנחם את בני דורו שיסמכו על נס שיחלף אותם ממצור, אבל ברור שמערכת הסיבתיות הטבעית אינה שוללת נס לגמרי. הדבר נראה מקביל לדברי הרמב"ם על ימות המשיח: מצד אחד, כתוצאה מעצם העובדה שהרמב"ם הכריע על פי דעתו של שמואל, כי אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, כבר נתרופפה ההנחה שימות המשיח יהיו כרוכים בשינויים במערכת הטבעית, לפי שבמסכת שבת קנא ע"ב מוצגת דעתו של שמואל כמנוגדת לדעת הסוברים כך. הרמב"ם רואה את ימות המשיח כהשלמה למהלך ההיסטוריה וכשיאה. מצד שני, מתוך דבריו בהלכות

104 "איגרת השמד", איגרות הרמב"ם, שם, עמ' נד-נה. הערה הלכתית של הרמב"ם ראויה לתשומת לב מיוחדת: הרמב"ם מטעים, שהכלל התלמודי "קם ליה בדרבה מינה" אינו חל על מעשים בין אדם לקונו, רק ב"דיני אדם בעולם הזה".

105 "איגרת השמד", שם, עמ' נז-נח.

מלכים, פרק יב, עולה שאין הוא מבטל לחלוטין את אפשרות הנס; הוא דוחה את ההכרעה בשאלה זו וממליץ על גישה של "חכה וראה".¹⁰⁶

י

משנתו של הרמב"ם על ארץ ישראל טבועה בחותם המתיחות והדיאלקטיקה; היא ממש עולם קטן של משנתו הגדולה, החובקת זרועות עולם והמתאפיינת אף היא במתיחות, בהתרוצצות ובהתמודדות דיאלקטית. משנתו על ארץ ישראל יוצאת ללמד על ההתרוצצות בין מגמות שכליות-רוחניות-פילוסופיות לבין מוטיבים מעשיים-אמצעים-לאומיים, בין שלמות היחיד לתיקון החברה. סתירה אין כאן; מתח ועימות יש כאן. מצאנו בליל של רעיונות והדגשות. מחד גיסא, ארץ ישראל על מקדשה וקדושתה: משנתו רוויה "ארץ ישראל" בגלל ערכי מסורת שבה, בגלל דבריו על ירושלים ובגלל תפיסת ההלכה הכוללנית – וכל זה השפיע במרוצת הדורות, במישורין או בעקיפין, על כך שהדיון על ארץ ישראל לא יהא ערטילאי אלא מחויב המציאות ומקור ההשראה; מאידך גיסא, מוקד עיקרי במשנתו הוא מצב העם וזיקתו לארץ ולסדרי חברה יציבים, והעצמאות המדינית לכאורה אינה תופסת מקום ראשון. "בזמן הבית" משתמע לכמה פנים. יש גם לזכור כי ארץ ישראל נתפסת בהקשר רחב של תפיסות היסטוריות-פילוסופיות הטעונות ליבון, ועל כולן – משנתו המשיחית וחזון אחרית הימים.

106 אקווה בקרוב, א"ה, לפרסם את הרצאתי (שהושמעה לפני שנים רבות באוניברסיטת קולומביה, ניו-יורק) על משנתו המשיחית של הרמב"ם [לא יצאה לאור; ברם ראו: יצחק טברסקי (כותב משנה) ומיכאל שמידמן, "תורת המשיחיות", הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, ב, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשמ"ז, עמ' 187–214; וכן מאמרו של העורך, "הרב פרופסור יצחק טברסקי: דיוקן אקדמי ואיש", לעיל הערה 42]. ראו: אביעזר רביצקי, "כפי כח האדם" – ימות המשיח במשנת הרמב"ם", משיחיות ואסכולוגיה, בעריכת צבי ברס, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ד, עמ' 191–221; יעקב בלידשטיין, "על השלטון האוניברסאלי בחזון הגאולה של הרמב"ם", ערכים במבחן מלחמה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 155–172. בנוגע לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק ה, המובאים לעיל לקראת סוף המאמר, העירו לי חברים (בעיקר מנחם בן-ששון וגורמן סטילמן), כי כדאי לראות את דבריו הנמרצים של הרמב"ם גם על רקע הספרות המוסלמית בשבחה של ארץ ישראל; עיינו למשל: E. Sivan, "The Beginnings of the Fadā'il al-Quds Literature", *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), pp. 263–271; idem, *L'Islam et la Croisade: Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris 1968. עיינו גם בדברי לעיל, בסוף פרק יא, על התנגדות הרמב"ם לאמונת הצאבה, השוללת את חוקי הטבע הסדירים והבלתי משתנים. ניסיתי להראות כי הרמב"ם לא העלים עין מן היסוד העל-טבעי ולא התכחש אליו, אם כי הגביל אותו באופן ברור. עקרונית, וזה העיקר, אין החוקיות הטבעית הבלתי משתנה משתלטת לגמרי על האפשרויות של נס ועל דרכי ההשגחה. מתוך התקפתו המרוכזת על תורת הצאבה, אותה תרבות אלילית המשמשת רקע לתורת משה, יוצא שאין קשר בין עבודה וזה לעבודת האדמה – בין פולחן לחקלאות. ואולם ה' פועל בתוך הטבע ומחוץ לטבע. עיינו לעיל, פרק יא, הערה 100, ובטקסט שם; ובדברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, ל, לו.

דברי הרמב"ם בשאלת הגלות מתמודדים עם פניה הזועפות של ההיסטוריה, עם הופעות חוזרות ונשנות של אסון והשפלה, גזרה ושמד, תוך ניסיון לשבץ אותן במסגרת רעיונית כוללת. בד בבד, הרמב"ם מדגיש את כוחה של האמונה ואת הנחמה הצומחת מן ההתבוננות הרחבה והמקפת בתולדותיו של העם.