

ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם

לנכדוטי האהובות

רבקה, נולדה י"ז בטבת, תשמ"ח

שרה ענא, נולדה כ' בשבט, תשמ"ח

נחמה, נולדה ו' במנחם-אב, תשמ"ט

יאריך ה' ימיהן בטוב ובנעימים

במאמר שפירסמתי בשעתו בספר הזיכרון לפרופ' ח"ה בן-ששון, עסקתי בשאלת זיקתו של הרמב"ם לארץ-ישראל.* במאמר הנוכחי ארחיב קצת את היריעה בנושא זה ואקדיש גם דיון משלים להיבטים מסוימים של שאלת הגלות במשנתו של הרמב"ם.

[א]

קושי משולש רובץ לפתח דיון בנושא 'הרמב"ם וארץ-ישראל':

1. מורכבות האיש ובעייתיות משנתו.
2. עדינות הנושא וחשיבות השלכותיו.
3. מיעוט המקורות או קיטועם.

1. מורכבות אישיותו של הרמב"ם ומורכבות משנתו — מן המפורסמות הן שאינן צריכות ראיה, ועניינים רבים וגדולים בהגותו הם בבחינת אין להם הכרע. גופי תורה 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

* 'הרמב"ם וארץ-ישראל: היבטים הלכתיים, פילוסופיים והיסטוריים', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי-הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 381-353.

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

סגנונו של הרמב"ם במורה נבוכים כאילו בא לכסות טפחיים בשעה שהוא מגלה טפח. הלא דבר הוא, כי כמעט כל פרט ממשנתו הדתית-פילוסופית שנוי במחלוקת: בריאת העולם, נבואה, נסים, בחירה חופשית, השגחה, תורת המוסר, הישוארות הנפש ותחיית המתים. נמצאנו למדים, כי בשעה שהמפרשים והחוקרים למיניהם מודים בגדולתו של הרמב"ם, במקוריותו ובעמקותו, 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 מהווייה של סתירות וניגודים בין הרמב"ם איש ההלכה — לבין הרמב"ם ההוגה האריסטוטלי; כאילו מן הנמנע לצרף 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 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, בפירוש המשנה הרמב"ם קובע, שמלכות המשיח תתקיים אלפי שנים ('ואין זה מוזר שתתמיד מלכותו אלפי שנים לפי שהחכמים כבר אמרו...'). הקדמת פרק חלק, והנחה זו נזכרת בקיצור מופלג גם במורה נבוכים — 'שוב מלכות ישראל וקימו והתמדתו' (חלק ב, פרק כט); ואילו בספר משנה תורה אין לכאורה רמז לקביעה זו. נשאלת השאלה: האם עלינו להסיק מסקנות אוטוריות מעובדה ספרותית זו, או שיש לגשת לחומר מנקודת ראות של העיקרון 'דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר', ולצרף את כל המקורות על מנת לשרטט תמונה שלמה. בנידון דידן, אם כן, 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 במשנה 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 בפתיחת דברינו.

2. 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 מנטיות הנעוצות במשאלות הלב, ולא-דווקא במסקנות הלימוד והעיון הממושמש. בידעין או בלא יודעין שואף ההוגה, המגולל רעיונות על נושא זה, להיתלות באילן גדול או להיעגן במקורות בעלי סמכות בלתי מעורערת.² חיבה יתרה נודעת לרמב"ם, ורבים הם המבקשים להסתמך

2 למשל, הרבי מסאטמר, ר' יואל משה טייטלבוים (ספר ויואל משה, ניו-יורק תשל"ח), משתמש

עליו. כיוון ששערי הפירושים לא ננעלו, אין משימתם קשה ביותר. לכן מצוין אנו להעריך את דבריהם של המחברים וההוגים השונים הערכה שקולה וזהירה; אידיאולוגיה לחוד, ובירור היסטורי לחוד. צריך לדובב את הרמב"ם עצמו בלי לייחס לו דעות או לכפות עליו השקפות שאינן שלו.

3. ההיגדים המפורשים, הכלולים במכלול יצירותיו של הרמב"ם, הם מועטים ומאופקים יחסית, והנתונים הביוגרפיים שלו קטועים גם הם;³ לכן, כל ניסיון להקים בניין מרונח, 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,⁴ או כפי שאפשר למצוא ברמב"ן ובמהר"ל — שני המייצגים הגדולים של חיבת ציון הטרומ-חדשה⁵ — סופנו

הרבה ברמב"ם, כולל מורה נבוכים, איגרת תימן, ונתלה בו לעתים תכופות, בהתאם לגישתו והשקפתו. עיין: A. Eisen, *Galut*, Indiana 1986, ספר המעיר על השימוש המגוון ברמב"ם בהגות ימינו; וכן עיין במאמרו של קלנר: M. Kellner, 'Messianic Postures in Israel Today', *Modern Judaism*, 6 (1986), pp. 197-209; D. Hartman, 'Maimonides' approach to Messianism and its Contemporary Implications', דעת, א (תשל"ח), עמ' 5-33; וכן: י' לוינגר, 'ייחודו של ישראל, ארצו ולשונו לפי הרמב"ם', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 291-297. בכלל, הנושא של דרכי לימוד הרמב"ם במרוצת הדורות מחכה למחקר שיטתי, וכן הנושא המקביל — דרכי השימוש ברמב"ם, שכן הרמב"ם פושט צורה ולובש צורה. סקירה ספרותית-היסטוריוגרפית תשמש אספקלריה מאירה לתפיסות שונות של הרמב"ם, המציגות את טווח ההשקפות (והתפיסות העצמיות) של הדורות — דור דור ודורשיו.

3 עיין למשל הלכות מלכים ה, ט: זוהי הפיסקה 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 איזכורים נטולי הדגשה, כמעט כלאחר יד, של ארץ-ישראל — עיין: אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, עמ' 224. החידה ההלכתית-ביוגרפית על השתקעותו במצרים בעינה עומדת: הרמב"ם קבע שם את מקום מגוריו על-אף הלכה פסוקה, האוסרת על הישיבה במצרים (הלכות מלכים, פרק ה, הלכה ח). רבו הדיונים בעובדה מתמיהה זו (עיין ההערה האוטוביוגרפית של הרמב"ם, שם; הרב י"מ עפשטיין, ערוך השולחן העתיד, 'ירושלים תשל"ג', עמ' 18); הרמב"ם עצמו כנראה לא דן בה במישרין ולא ניסה להצדיק את החלטתו לעזוב את ארץ-ישראל ולהתיישב במצרים. הוא כותב כלאחר-יד: 'וכן הורינו אנחנו: ועשינו בארץ מצרים, מאז באנו אליה' (תשובות הרמב"ם, הוצאת י' בלאו, סימן ריח, עמ' 387). עיין גם שם, סימן רמב (נוסח תקנה מועתקת שחיבר רבינו משה בר מימון זצ"ל במצרים), עמ' 435: 'אומרים אנו תלמידי חכמים הדרים בארץ במצרים בעת הזאת'; על הקשרים ההדוקים עם אלכסנדריה, עיין שם, סימן רלב, עמ' 424; סימן שנה, עמ' 623 ומפתח העניינים בכרך ג, עמ' 217. אין מאמר זה דן במצב הממשי של התקופה ובסבך הבעיות של ייחסי מרכז ותפוצה; על הרקע למאה הי"ב עיין, למשל, במאמרו המקיף של מ' בן-ששון, 'בני המגרב וקשריהם לארץ-ישראל במאות ט-י"א', שלם, ה (תשל"ז), עמ' 31-82.

4 ב'צ דינור, 'עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ-ישראל והתסיסה המשיחית בימיו', במאבק הדורות, ירושלים תשל"ה, עמ' 202 ואילך. המאמר נתפרסם לראשונה בספר מנחה לדוד, ירושלים תרצ"ה. ועיין באיגרת החשובה שפירסם ש' אברמסון, 'מכתב רבי יהודה הלוי על עלייתו לארץ ישראל', קרית ספר, כט (תשי"ד), עמ' 133 ואילך.

5 יחסו של הרמב"ן בא לידי ביטוי במקומות שונים בכתביו ובעיקר בפירושו על התורה, ובהשלמות לספר המצוות של הרמב"ם, מצות עשה ד. עיין לאחרונה: ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח, עמ' 141 ואילך; נ' רבינובitch, 'שיטת הרמב"ן והרמב"ם במצות ירושת הארץ',

להתאכזב. המציאות 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,⁶ 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 היתה 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 של הרמב"ם וזיקתו לארץ-ישראל – יחס מופשט, עיוני-רעיוני, וזיקה נפשית, קיומית-חוויתית.⁷

תחומין, ה (תשמ"ד), עמ' 180-186. על המהר"ל, עיין במסתו הידועה של מרטין בוכר: מ' בוכר, בין עם לארצו, ירושלים תש"ה, פרק ג; ולאחרונה: ב' גרוס, נצח ישראל (השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג), תל-אביב 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 מהווים את החוט המשולש בהגות היהודית על אודות ארץ-ישראל. הראי"ה קוק, הרבה כידוע, להביא את דבריהם, לפרשם וליישמם. עיין גם: ג' בת יהודה, 'תורת ארץ ישראל של הרמב"ן במחשבת התחיה', סיני, סא (תש"ט), עמ' רכו-רלט.

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

דבריו הידועים על קדושת ירושלים (הלכות בית הבחירה, פרק ו, הלכה טז), המובאים לקמן, נקראים בהתרגשות ולא רק כהצעת השקפה הלכתית מובהקת ומבהיקה. עלינו לצרף את כל הנתונים והרכיבים, ההדגשות והנטיות, ולהעריכם בזהירות.

ברור כי השוואה פשטנית וחד גונית לר' יהודה הלוי או לרמב"ן תחטיא את המטרה. בוודאי שיש ללמוד הרבה, למשל, מהעובדה הידועה, שהרמב"ן מנה את כיבוש הארץ ויישובה כמצוות עשה, והשיג על הרמב"ם, שנמנע למנותה; 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 (בהלכות ארץ-ישראל) של הרב שאול ישראלי (ירושלים 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, אלא יש לשבח כל פרט במסגרת רחבה יותר. יש להתחשב בדבריו של הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק ה, הלכה י"א (המצוטטים בגוף המאמר להלן), ביחסו החיובי למלכות ולעוצמה מדינית (עיין למשל במשפט הנוקב בהלכות ברכות, פרק ה, הלכה ד: 'שאינן נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד'). אבל עיין בפירוש המשנה, פסחים ח, ב, עמ'

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 ומשמעותית, הקובעת מחיצה לעצמה, ובה מתמקדים רכיבים מעניינים ורעיונות יסודיים. היא תשקף בנאמנות את דעותיו של הרמב"ם. אפשר לציין מיגוון רחב של נושאים הראויים לעיון והמאירים את הנושא:

- (א) תולדות הדת; והמוקד העיקרי הוא התפשטות האמונה הטהורה בייחוד הבורא.⁸
- (ב) תולדות ההלכה; במיוחד הופעת המחלוקת בתוך התורה שבעל-פה וצמיחת המנהג, וכן עריכת המשנה והתלמוד — על אף האיסור לכתוב תורה שבעל-פה.⁹
- (ג) תולדות הפילוסופיה; בראש ובראשונה הסיבות השונות שהביאו לאובדן המורשת ההגותית, שהיתה חלק מהתורה שבעל-פה בימי קדם.¹⁰
- (ד) תולדות הנבואה; בעיקר הגדרת מהותה, הבהרת הסיבות שגרמו להיפסקותה והסיכויים להתחדשותה.¹¹
- (ה) תולדות התפילה; עם תשומת לב מיוחדת לדחיפה שהביאה לגיבוש תפילה קבועה ומנוסחת במקום עבודת ה', הנובעת מעמקי הלב ומתבטאת בצורות שונות, חופשיות, נזילות ומידיות, 'כל אחד לפי כחו'.¹²
- (ו) תולדות הלשון העברית מנקודת ראות של בעיית טהרת הלשון, היחס בין לשון מקרא ללשון חכמים, אובדן חלקים ניכרים מ'הספרות העברית' של תקופת המקרא והתרוששותה של הלשון הנובעת מכך.¹³
- (ז) תולדות המימסד הדתי; כלומר מהותם, סמכותם וגורלם של הסנהדרין, של

קצב ('מחמת קלות דעת השליטים ומיעוט כניעתם למצוות'), ובהערת הרב קאפח שם. בעצם אפשר לומר, שמצד אחד ניכרת אצלו חשדנות מסוימת כלפי השלטונות (עיי' גם שם, יומא א, ג, עמ' רלט, 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 י' בלידשטיין (עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם [עיונים במשנתו ההלכתית], רמת-גן תשמ"ג), ובו המחבר מנתח ניתוח מדויק את הלכות מלכים לרמב"ם. עיי' גם: ל"ג גולדפלד, 'הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח', סיני, צו (תשמ"ה), עמ' סז-עט.

- 8 עיי' הלכות עכו"ם, פרק א; פירוש המשנה, עבודה זרה, פרק ד, משנה ז; איגרת תימן, מורה נבוכים, א, סג (ועוד); תשובות הרמב"ם, הוצאת י' בלאו, תשובה רצג, תמח, ועוד.
- 9 עיי' הקדמה לפירוש המשנה; הקדמה למשנה תורה; הלכות ממרים, פרק א ופרק ב; הלכות מלכים, פרק ט, הלכה א; מורה נבוכים, א, עא, ג לד.
- 10 עיי' בעיקר מורה נבוכים, א, עא.
- 11 מורה נבוכים, ב, לב ואילך; הלכות יסודי התורה, פרק ז; איגרת תימן, ואף פירוש המשנה, הקדמה ופרק חלק.
- 12 עיי' הלכות תפלה, פרק א, עבודת יום הכיפורים, פרק ג, יא; והשווה: איגרת הנחמה של אביו, ר' מיימון. תפילה דאורייתא, אליבא דרמב"ם, היא חופשית ונזילה, אבל יש רעיונות יסודיים שחובה לכלול אותם בה, ביניהם ש'הכל יהיו מתפללין נכח המקדש'.
- 13 עיי' פירוש המשנה, תרומות פרק א, משנה א; הלכות נדרים, פרק א, הלכה טז וסוף הלכות תפלה, פרק א.

המלוכה, של סמיכת דיינים ורבנים; מעמדם של המקומות הקדושים (קדושת המקדש, ירושלים וארץ-ישראל).¹⁴

בכל אלה יש לבדוק את השפעתו של הממד הארצי והמדיני, את העדרו 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, זיהוי ההתפתחויות רבות-המשמעות המצדיקות תיחום תחומים ברצף היסטורי.

3. תחושת הגלות, הסבל, והייסורים — צרת היהודים וצרת היהדות.¹⁵ כיוון שאין לאל ידיו 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 לכל, הפקיע החורבן את חלותן של הלכות מסוימות (עבודה, קורבנות, טומאה וטְהָרָה, וכו'), ואין צורך לפרטן כאן. ברור כי בית המקדש מהווה תשתית להלכות מרובות, ובעת שהוא חרב נתבטלו הלכות אלו; אחד ההישגים של המלך המשיח הוא, שאחר שיבנה את המקדש ויקבץ את נדחי ישראל, 'חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם' (הלכות מלכים יא, א). במלים אחרות: יהיה שיקום הלכתי בצדם ובעקבותיהם של השיקום המלכותי, השיקום הדתי-מימסדי והשיקום הלאומי-עממי. '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'.¹⁶ ההלכה לא

14 עיין, למשל: סנהדרין, פרק ד; מלכים, פרק א, פרק יא-יב; בית הבחירה, פרק ו, פרק ז, ועוד כיוצא בהם.

15 המקור המעניין ביותר הוא איגרת תימן, וכן איגרת השמד והאיגרת לחכמי לונל. עיין גם הלכות עכו"ם, פרק א; הלכות מלכים, פרק יא ופרק יב. על תפיסתו ההיסטורית של הרמב"ם דנתי בהרצאה בכנס של מרכז זלמן שזר והחברה ההיסטורית הישראלית, ואקווה אי"ה לפרסם את הדברים בקרוב.

16 הקדמה לספר המצוות (מהדורת קאפח, עמ' א). המלה 'גלות' מופיעה במקור כאן כאילו נקבעת זהות בין החורבן לבין הגלות, ואילו ברוב ההקשרים הם נבדלים. בהקדמה למשנה תורה אין הרמב"ם מזכיר חלוקה זאת; במקום אחד, בדברו על הלכות פסוקות שחיברו הגאונים, הוא מציין כי אלו עסקו 'בדברים שהשעה צריכה להם' ומדגיש את היקפו הכל-כולל של חיבורו. עיין גם בפירוש

נשתנתה, אבל האפשרות של קיומה נצטמצמה ונצטמקה. מאידך גיסא, יש הלכות הנקבעות בהתאם לשיבת הארץ (כנסת ישראל בארץ-ישראל), בלי זיקה למצבה המדיני והדתי; חורבן הבית אינו גורם מכריע במישור זה ומימשל יהודי אינו קובע עובדות באופן בלעדי. למשל, 'התרומות והמעשרות אינן נוהגים מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית...' (הלכות תרומות א, א).

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... (שם, הלכה ב).

בסוף הפרק הראשון של הלכות תרומות (הלכה כו), הרמב"ם מסכם:

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 בירושלם וכמו שהן עתידין לחזור בירושלם שלישית, לא כשהיו בירושלם שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה 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' (הלכות שמיטה ויובל, י, ח). גם בהלכות תרומות פרק יא, הלכה ד, הרמב"ם אומר (בעקבות התוספתא י, טו): 'ומשחרבה יהודה, התחילו לערב תבואה כתבואה'. 'בזמן הזה' בהקשרים אלה אינו ניגוד של זמן הבית אלא משמעו בזמן 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-ארצי הוא הקובע.

והנה, לגבי מוסדות ההלכה וגיבוש היצירות הספרותיות הגדולות שבהן נאצרה התורה שבעל-פה, הלא 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 פיזור. במלים אחרות: שיח ושיג לנו עם הבחנות דקות בנוגע לארץ-ישראל — מדינה ריבונית או יישוב משגשג ומתפקד גם כלי גיוני מלכות. הרמב"ם אינו מקצה לחורבן תפקיד מרכזי בפרשה זאת. בתארו את שלשלת הקבלה מדור לדור ובדבריו על המפנה הגדול והמהפכני שבמסירת תורה שבעל-פה, אין

המשנה, הקדמה לטהרות: 'ואין להתפלא ממצב כזה בזמן הגלות והעדר ענינים אלה מחמת מיעוט העוסקים בהם, וכבר מצאנום בזמן המקדש...' (קאפח, עמ' לד). עיין גם בסוף הלכות חמץ ומצה, תחילת סדר 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.

ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם

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).¹⁷

וכן היה הדבר תמיד עד רבנו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים... וחיבר מהכל ספר המשנה ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם, ורבצו בכל מקום.¹⁸ (הדגשה שלי – י"ט)... 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 ופירסום), שבמבט ראשון אף נוגד את ההלכה?¹⁹

17 את דעתו של הרמב"ם על פיצול הסמכות וריבוי מחלוקת יש לשחזר משני מקורות עיקריים. עיין בהלכות ממרים פרק א, הלכה ד: 'כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל'. ובהמשך 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. (ועיין בהקדמה לפירוש המשנה [קאפח, עמ' כ-כא], 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 במיסוד המשפטי, או, כפי שעולה ממורה נבוכים, ללא קשר במעמד התורה שבעל-פה. ואלה דבריו: 'אבל אמרם משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל, ענין דבר זה ברור מאד, כי שני אנשים שהם שווים בהבנה ובעיון וכידיעת הכללים שלמדים מהם לא תהיה ביניהם מחלוקת במה שלומדים באחת המדות בשום פנים. ואם תהיה תהיה מועטת, כמו שלא מצאנו מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות אחדות, לפי שדרכי לימודם בכל מה שהיו לומדים אותו באחת המדות היו קרובים זה לזה, וגם הכללים הנכונים שהיו אצל זה היו אצל השני. וכאשר נתמעט לימוד תלמידיהם ונחלשו אצלם דרכי הדין בהשוואה לשמאי והלל רבותיהם נפלה מחלוקת ביניהם בשעת המשא ומתן בהרבה ענינים, לפי שכל אחד מהם דן לפי כח שכלו ולפי הכללים הידועים לו... ועל אופן זה נפלה מחלוקת...'). במורה נבוכים, חלק א, פרק עא, 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 המקבל לא היה מחבר בספר מקודם, לענין המתפשט באמה, "דברים שאמרתי 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 המחבר בספר ושגגה תתחבר לו, והתחדש המחלקת בין האנשים ושובם חבורות, והתחדש הבלבול במעשים. אבל נמסר הדבר בזה כלו לבית דין הגדול, כמו שבארנו בחבורינו התלמודיים'. כאן ריבוי המחלוקת נערץ בהפיכת תורה שבעל-פה לנחלת רבים כתוצאה מעריכתה בספרים. כל זמן שהיתה נחלת יחידים הנמסרת בעל-פה, ניצלה ממחלוקת; הפירסום 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 למשנה תורה. אבל אין כאן זכר לתוצאה השלילית, כלומר ריבוי מחלוקת. עיין כעת מאמרו של ש' אברמסון, 'כתובת המשנה (על דעת גאונים וראשונים)', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, עמ' 45-49.

18 עיין לעיל, סוף הערה 17.

19 כלומר, דברי הגמרא בגיטין ס: 'דברים שאמרתי לך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב'. בפתיחה לספר מורה נבוכים מתאמן הרמב"ם להצדיק את החלטתו הנועזת לחבר ספר העוסק בסתרי תורה, ואומר בין השאר: 'והשם ית' יודע שאני לא סרתי היותי מתירא הרבה מאד לחבר הדברים אשר ארצה

לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות.²⁰

הווה אומר, כי הגורמים המכריעים הם הידרדרות חברתית כללית, שידור מערכות מדיניות, חברתיות ובטחוניות, ובמיוחד פיזור העם – עקירה, נדודים ושינויים דמוגרפיים, שהשפיעו על דרכי הלימוד ועוררו דאגה שמא תשתכח תורה מישראל. נימה זו מבצבצת ועולה שוב בהקדמה למשנה תורה בדברו על התהוות התלמוד הבבלי, הסמכות העליונה לקביעת ההלכה, והמתרחש בעקבותיו: 'ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא, וגמרו בימי בנו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ומתמעט תלמוד תורה'.

אותה ההדגשה, המעבירה את נקודת הכובד מחורבן מיסדי-מדיני להתמוטטות האוכלוסייה המרוכזת וביטול הסנהדרין, קובעת לגבי עניין חיוני אחר, והוא: השינוי היסודי בלוח היהודי – כלומר, המעבר מקידוש החודש על-ידי ראיית עדים לקביעתו לפי חשבון מקובל. הרמב"ם משלב הערה היסטורית זו בדבריו:

מאימתי התחילו כל ישראל לחשוב בחשבון זה? מסוף חכמי הגמרא בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע... אבל בימי חכמי המשנה וכן בימי חכמי הגמרא עד ימי אביי ורבא על קביעת ארץ ישראל היו סומכין (הלכות קידוש החודש, ה, ג).²¹

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 הגמרא' ל'עת שחרבה ארץ ישראל' אומרת דורשני. בעצם, הערה-הלכה תמוהה זו אינה צריכה לפנים והיא מתלבנת לאור הנאמר לעיל. הביטוי 'בעת שחרבה ארץ ישראל' מכונן להגברת הגלות, לפיזור האוכלוסייה ולשיבוש סדרי החברה ששרדו לאחר חורבן

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 הקבלה בין מעשה רבי יהודה הנשיא בחיבור המשנה למעשהו של הרמב"ם בחיבור מורה נבוכים. מצויה גם הקבלה בין חיבור המשנה וחיבור המשנה תורה וחיבות יתרה נודעת לה. על הקירבה בין הרמב"ם לבין רבי יהודה הנשיא עמדתי במקום אחר.

הקדמת הרמב"ם למשנה תורה. 20

בהלכה קודמת דיבר על קיום סנהדרין בארץ-ישראל, אף-על-פי שכוחותיו וסמכויותיו הוגבלו, שכן גלה ממקומו בלשכת הגזית (עיין: '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 ג). עיין 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. 21

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 מגילה פותחת: 'מגילה נקראת ביא, ביב, ביג, ביד, בטו, 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 גירסה אחרת: 'במקום 'הואיל ומסתכלין בה' — 'הואיל ומסתכלין בה' (ועיין ברמב"ן, מלחמות, שם) והוסיף פירוש: 'כלומר, באותו העת שהיו ישראל מעמידין דתיהם ואין באים לידי סכנה... אבל בזמן הזה שמסתכלין ישראל בדתיהם אין קורין אותה אלא בזמנה'. במשנה תורה סיכם הרמב"ם בקיצור נמרץ: 'במה דברים אמורים שמקדימין וקוראים... בזמן שיש להם לישראל מלכות, אבל בזמן הזה אין קוראין אותה אלא בזמנה' (הלכות מגלה א, ט). סיכם וסתם מהו 'בזמן הזה', וההגדרה תלויה בביטול המלכות.²² בפירוש 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 הסכנה²³ והרחיב את העניין של 'השנים כתיקונן'; כלומר, חוסר עוצמה פוליטית ויכולת לכוף ולהנהיג סדרים רצויים.²⁴ ברם, מה שמעניין אותנו

22 עיין: 'וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים... והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני' (הלכות חנוכה, פרק ג, הלכה א). כאן ביטול המלכות חופף את החורבן; וכן: 'ועמדה מלכות לישראל עד זמן החרבן' (בית הבחירה לר"מ המאירי, שבת, עמ' 95).

23 פירוש המשנה, מגלה א, א, מהדורת 'קאפח. ר' מנחם המאירי פירש, כי הכוונה לסכנה הנשקפת לבני ישראל אם חגיגת פורים תהא ממושכת יותר מדי וראוונתית יתר על המידה. ראה: 'ומפרשין הטעם הואיל וישראל מסתכלין 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, מגלה, עמ' טו). במלים אחרות: חנוכה היא בעלת אופי דתי-רוחני ואילו לפורים יש מגמה מדינית-צבאית מובהקת, ולכן החג כרוך בסכנות, שכן הוא מעורר קנאה ושנאה.

24 יש להשוות את ניסוח דבריו בהלכות עכו"ם (פרק י, הלכה 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'. עיין גם הלכות מלכים, ח, סעיף 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

במיוחד הוא זיהוי העידן של 'בזמן הזה', העדר יכולת ותקיפות, עם העידן של חיבור התלמוד, כלומר זמן סוף חכמי הגמרא, שהוא הזמן שחרכה ארץ-ישראל; הזמן של התערערותם של היסודות הנשארים של החברה הקיימת. נדמה כי הדברים בפירוש המשנה מובנים רק לאור ההלכה בהלכות קידוש החודש (וגם תיאור המצב החברתי-תרבותי-מדיני בזמן חיבור התלמוד, שהכניס הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה).²⁵ שוב, 'בזמן הזה' אינו ניגוד של 'זמן הבית', אלא משמעו חוסר עוצמה, חוסר יוזמה וחוסר יציבות. החורבן המימסדי-פוליטי משמש רקע להתפתחויות שליליות נוספות.

כאן כדאי לפנות לשני חידושים חשובים, המתבהרים גם הם בהקשר 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 ונכתב גזלת ישראל הנשאת וסיבב להתם גלות' (תעניות ה, ב). המעיין במסכת ראש השנה דף 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 (ולעתים 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-מטאפיסי. 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 פרק (ה, ג) משכנע אותנו כי הדגשה זו לא באה באקראי; בסיכום של חמשת הדברים שאירעו בתשעה באב, הרמב"ם מאריך לתאר את נפילת ביתר וכשלון המרד של בר כוכבא:

ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורבבות מישראל והיה להם מלך גדול ודמו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך 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 (פרק יא, ד בנוסח הלא מצונזר), בעניין 'ישוע הנוצרי שדימה שיהיה

כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודת כוכבים שבו... (הלכות עכו"ם, ז, א). על יד עכו"ם תקיפה, עיין גם בהלכות סנהדרין, כו, ז.

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

ארץ-ישראל וגלות כמשנתו של הרמב"ם

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. במשנה תורה כתב: 'נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמך אותם הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים' (הלכות סנהדרין ד, יא). ואמנם, טעמו ונימוקו עמו. אבל במקום אחר — שהרי מצווים אנו לצרף דבריו משני המקורות בכדי שהאחד ישלים את השני — בפירוש המשנה, קבע כי האפשרות של חידוש הסנהדרין מחויבת המציאות, שכן היסוד המחודש של מוסד זה הוא תנאי מוקדם לביאת המשיח ויש הבטחה מפורשת מהקב"ה בקשר לכך.²⁶ 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 שבמשנה תורה (ד, יא) הרמב"ם ממשיך לשאול את השאלה ולהשיב עליה:

אם כן, למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל. לפי שישראל מפורזין 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 נידחי ישראל הוא סימן לגאולה.

26 ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בישיבה, כלומר שיעשוהו ראש, ובתנאי שיהא זה בארץ ישראל כמו שהקדמנו, הרי אותו האיש תקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה לפי שאם לא תאמר כן, לא תהא אפשרות מציאות בית דין הגדול לעולם, לפי שצריך כל אחד מהם שיהא סמוך בלי ספק, והרי כבר הבטיח ה' כשיבתם באמרו ואשיבה שופטיך כבראשונה. ושמה תאמר שהמשיח ימנה אותם ואף על פי שאינם סמוכים, 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, נזיקין, סנהדרין א, ג [קאפח, עמ' קמח]).

[ג]

נעבור לתחום אחר — הבעיה של טְהֶרֶת הלשון ואופֶּיה. 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 וגו' (נחמיה יג, כד) ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם. ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקב"ה בלשון הקודש עד שיערכו עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם י"ח ברכות על הסדר... כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלמה כתפלת בעלי הלשון הצחה. ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות הסדורות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג.²⁷

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 ממצב זה ולהשוות את תפילת העלגים (המדברים בשפה מעורבת-מקולקלת) לתפילת בעלי הלשון הצחה, שינה עזרא ממה 'שהיה תמיד ממשא רבנו' עד ימיו ותיקן תפילות וברכות בנוסח אחיד וקבוע. שינוי מרחיק לכת, הדומה מנקודת ראות מסוימת לעריכת המשנה ולשינוי במצבה הספרותי של תורה שבעל-פה. נמצאנו למדים, כי שני השינויים הם פשרה הכרחית, שהרי תפילה בלי 'מנין התפלות' ובלי 'משנה התפלה' ובלי 'זמן קבוע' (כלשונו של הרמב"ם בהלכות תפלה א, א) היא האידיאל של עבודה שבלב וכן היה הדבר תמיד ממשא רבינו ועד עזרא; וגם לימוד שבעל-פה, שאינו צמוד לנוסח ספרותי מגובש, הוא האידיאל, וכן היה הדבר תמיד ממשא רבינו ועד רבן יוחנן בן זכאי.

27 הלכות תפלה א, ד; את המקרא בנחמיה יג כד פירש הרמב"ם במובן של תערוכת לשונית, ולא רק התבוללות לשונית או טמיעה בין הגויים, שהשתקפה גם בהזנחת הלשון העברית. מדובר על לשון מקולקלה הזקוקה לשינוי ותיקון. כך פירשו גם רב סעדיה גאון (ספר האגרון, מהדורת נ' אלוני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 158 — אבל עיין גם עמ' 54); ר' אברהם אבן עזרא (פירוש קהלת ה, א), ור' יונה אבן גנאח (ספר הרקמה, עמ' 31). על תיקון נוסח תפילה קבוע, עיין גם באיגרת הנחמה של ר' מיימון, עמ' 22. עיין גם הלכות נדרים א, טז: 'יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון ומכניין על דבר בדבר אחר'. בהלכות תפלה (טו, א), משמעות המלה 'עלג' היא המדבר בלשון בלתי ברורה, ולא המקלקל את הלשון על-ידי עירוב לשונות רבות.

בידינו להרחיב את היריעה ולעבור מתיאור של תוצאות לשוניות שליליות לקביעה חיובית ברורה, כי ישיבה בארץ המולדת היא ערובה להתפתחות לשונית תקינה וטובה. אנו מוצאים, בהקשר אחר לגמרי, את הרמב"ם מלמד סנגוריה על לשון חז"ל כדי להוציא מלבם 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'.²⁸ חזקה היא — וגם עיקרון שהחכמים השלמים והבלשנים המומחים מודים בו — ש'עבריים בארצם' שקדו על טְהֵרַת לשונם, ואילו אלה שנולדו בארצות הגויים בלבד את שפתם.²⁹

כאן יש מקום לשאול: האם ייתכן ששיבוש לשוני כזה יתהווה גם בארץ-ישראל? במלים 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 היהודיים אפילו כשהם בטלים מבחינה כמותית ברוב נוכרי? מלבד התיאור של הידרדרות השפה והידלדלותה, כדאי לעיין בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ב, פרק יא) על הירידה הדתית-עיונית ועל טשטוש 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 שיעדנו רע בעונותינו ואמר 'ואבדה חכמת חכמי ובינת נבונים תסתתר' (ישעיהו כט, יד). והתערבנו בהם ונעתקו אלינו דעותיהם כמו שנעתקו אלינו מדותיהם ופעלותיהם, כמו שאמר בדמיון המעשים 'ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם' (תהלים קו, לה). כן אמר בהעֶתֶק 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 לארץ ישראל כופין אותה לעלות אפילו מִגֵּנָה היפה לנוה הרע, ואפילו ממקום שרבו ישראל למקום שרבו גוים, מעלין. ואין מוציאין מארץ

28 פירוש המשנה, תרומות א, א (קאפח, עמ' רסט). הוא מוסיף שם: 'ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שחושב מן החדשים [כלומר הבלשנים החדשים] שלשון המשנה, אינו צח ושהם עשו פעלים שאינם נכונים באיזו מלה מן המלים'. על 'צחות' כעיקרון הנשגב ביותר, עיין בספרי: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New-Haven and London 1980, p. 349. יופיע ספרו של פרופ' דב ספטימוס (*Maimonides on Language*), ובו דיון ממצה בסוגיה לשונית-היסטורית-תרבותית זו.

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

ישראל לחוצה לארץ ואפילו מנוה הרע לנוה היפה ואפילו ממקום שרבו גויים למקום שרבו ישראל (הלכות אישות יג, יט).
(ב) לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גויים ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל (הלכות מלכים ה, יב).

כאן יוצא שהארץ כשלעצמה קובעת, לא המסגרת המדינית-ריבונית ולא רוב האוכלוסייה; בהלכות אלו – ודברי הרמב"ם בעניין הפסקת הנבואה, כפי שנראה, מנוגדים לכך – משתקפת בבואה של מטאפיסיקה ארצית. שים לב כי גם 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 עכו"ם, א, ג מובלע עניין הפחד מהשפעת האווירה במצרים. לבסוף נציין, כי בפיזור נעוצה הסיבה ההיסטורית לצמיחת המנהג אשר תוקפו מוגבל, 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 הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני ריחוק מושבותיהם ושכוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא, לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה אחרת ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו.³⁰

כאן היסוד לעצמאותו של מנהג המקום – נהרא נהרא ופשטיה – והוא נערץ באובדן העצמאות, ביטול הסנהדרין, ופיזור 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: (1) ראשית המחלוקת בעקבות ערעור הסמכות המרכזית הבלעדית; (2) הפיזור – וההידרדרות החברתית-מדינית בכלל – שהביא ליצירת המשנה והגמרא; (3) ביטול סופי – לאחר הגבלות מסוימות – של בית-דין הגדול וריבוי המחלוקת (עיין במיוחד הלכות ממרים א, ד; 4) צמצום תוקפה וחלותה של ההלכה הכל-כוללת והכל-מחייבת ועליית המנהג בצדה של הלכה אוניברסלית. כל הפרשה טבועה בחותם הדיאלקטיקה – ארץ וחורבן, ריכוז העם ופיזורו, ואילו הצד המדיני-ריבוני המצומצם אינו משמש אלא רקע כללי.

30 משנה תורה, הקדמה. הסעיף הבא מדגיש שההלכה בגמרא מחייבת הכול. ועיין בהלכות ממרים, פרק ב, הלכה ב, ונושאי הכלים שם. פה מתמקדת השאלה בדבר הסמכות המוחלטת של המשנה והגמרא. עיין בספרי (לעיל, הערה 28), וכן: 'י' בלידשטיין, 'להלכות ציבור של ימי הביניים: מקורות ומושגים', דיני ישראל, ט (תשל"ח-תש"מ), עמ' קכז-קכד, ובמיוחד עמ' קלה, הערה 30.

[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 חלוצתה של ההלכה. הוא העמיד על ההלכות שאינן נוהגות לאחר החורבן. לענייננו חשובה התייחסותו של הרמב"ם לשינויים אלה ולא עובדת 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 הכל מבלי להבדיל בין הלכה למעשה ובין הלכתא למשיחא, וסיכום כוללני זה הוא אחד מחידושי העיקריים. כתוצאה מעמדתו העקרונית ומתפיסתו המיוחדת, כי תורה שבעל-פה לא ניתנה לשיעורין — לכל הפחות מנקודת הראות של הלימוד והשינון — החזיר באופן ממילאי, בלי הצהרות מטאפיסיות ובלי דברי תעמולה חוצבת להבות אש, את ארץ-ישראל לתודעת העם. מי שלמד הלכות תפילה ושנה את פרטי ברכת כוהנים בזמן הבית ובזמן הזה, נתקל בארץ-ישראל (עיין במיוחד פרק יד, העוסק בנשיאת כפיים); מי שעסק בתיאור ליל הסדר (הלכות חמץ ומצה, פרק ז), עבר בלא יודעין לזמן הבית והתעמק בהבדלים שבין סדר ליל חמישה עשר בניסן בזמן הזה לבין סדר המתנהל 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' (הלכות תעניות ד, י טו). כדאי להעיר, כי כנראה אין כאן 'עדיפות' המתבטאת בסדר עקבי, המציג את ההלכה של זמן הבית לפני זו של הזמן הזה; לעתים זו באה ראשונה ולעתים זו באה ראשונה, ומשתזרות השתיים למרקם אחד. אין צריך לומר, כי מי שצלל בחלקים החדשים לגמרי בחיבורו 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, כי בתוך תפיסה כוללנית של תורה שבעל-פה, גלומה גם זיקה מיוחדת לארץ-ישראל ולה 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 שלישית בעת שיכנסו לארץ' (שמיטה ויובל יב, טז); 'ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשניה ... והעשירית יעשה המלך המשיח, מהרה יגלה' (פרה אדומה ג, ד); 'המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלשה עשר' (מלכים ד, ח). הכל 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 אזוטריה 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. במורה נבוכים (חלק ב, פרק לו) הוא כותב:

וזאת היא הסבה העצמית הקרובה בהפסקת הנבואה בזמן הגלות בלא ספק, כלומר: עצלות או עצבות, שיהיה לאדם בענין מן הענינים, יותר רע מהיותו עבד נקנה נעבד לסכלים הזונים, אשר קבצו הַעֲדָר הַדָּבָר האמתי ותגברת כל התאוות הבהמיות — 'ואין לאל יָדָך' (דברים כח, לב). ובזה יעדנו רע, והוא אשר רצה באמרו 'ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו' (עמוס ח, יב).³¹

הרמב"ם סבור, כי הצרות המדיניות-חברתיות המשפיעות על שלמות האדם — העיצוב, 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 הגיאוגרפיה, אלא התוצאות השליליות המדכאות של הגלות. בהתאם להשקפה זו הוא הולך ומפרש את הכתוב 'מלכה ושריה בגוים אין תורה, גם נביאיה לא מצאו חזון מה' (איכה ב, ט).³² מעיקרון זה

31 עיין בפירוש המשנה, הקדמה, טהרות (קאפח, עמ' לג), שם מחיל הרמב"ם — בעקבות הנאמר במסכת שבת — פסוק זה על ידיעת ההלכה: 'עתידה תורה שתשכח מישראל... ואומר ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח 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' לו) הוא מטעים: 'והתבונן באמרם עתידה תורה שתשכח 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, והכל דבר אחד.

32 הרמב"ם רומז לפירוש זה כבר בחלק ב, פרק לב: 'לא מצאו חזון מה' — מפני היותם בגלות'. חשוב לזכור, כי לפני הפסקה שציטטנו ('וזאת היא הסבה... במורה נבוכים, חלק ב, פרק 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 חלית הנבואה גם בארץ-ישראל. עיין בדברינו לעיל בגוף המאמר, אחרי הפניה להערה 29.

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 שבמשנה תורה. במקרה זה ההקשר הפילוסופי מגלה יותר מאשר ההקשר ההלכתי, אבל התפיסה אחידה ועקבית. במקום אחר³³ סקרתי איך תפיסת הרמב"ם לגבי המיתאם שבין עת-צרה מדינית 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' (מורה נבוכים, חלק א, פרק עא). 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 וחוכמה, כן יאפשרו עצמאות, חירות ומנוחה ממלכויות עוינות, לימוד מעמיק ופורה. תקופה שאננה ופורייה זו, על תוצאותיה המזהירות בתחום התורה והחוכמה, מצטיירת בסוף הלכות מלכים: 'לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח ... אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא' (יב, ד). השפעת הגומלין בין המצב החברתי-כלכלי לבין ההתפתחות התרבותית-תורנית באה כאן לידי ביטוי חזק וברור.

[ו]

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 מסביב לדת לבין תשומת לב להתפתחויות מדיניות-מציאותיות. מאלף להדגיש כי ההיסטוריה, אליבא דרמב"ם, היא תולדות הדת, תולדות האמונה והמאמינים היודעים את ה', ולא תולדות הארץ או המדינה. חלוקת ההיסטוריה לתקופות נעשית לפי השתלשלות האמונה, ולא בהתאם לעצמאות מדינית או לאובדן ריבונות. בשעה שיש שיטות המחלקות את ההיסטוריה לתקופות על יסוד מאורע פוליטי, אישי או תרבותי, שיטת הרמב"ם (באיגרת תימן) מבוססת על הבדיקה של מידת התפשטות

³³ "טברסקי, 'ספר משנה תורה לרמב"ם: מגמתו ותפקידו', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ה, חוברת 21 (ירושלים תשל"ב), עמ' 11 ואילך. כדאי להדגיש, כי תיקון החברה בכלל הוא יסוד מוסד במשנתו של הרמב"ם ובא לידי ביטוי לא רק במורה נבוכים (למשל, חלק ג, פרק כז, ועוד) אלא גם במשנה תורה. שים לב למשל להלכות רוצח, פרק ד, הלכות ח, ט: 'ההורג נפשות ולא היו שם עדים רואין אותו כאחת ... כל אלו הרצחנים כונסין אותן לכיפה ומאכילין אותן לחם צר ומים לחץ עד שיצרו מיעה ויזקקו אותן שעורים עד שתבקע כריסם מכובד החולי. ואין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת בית דין ... שאע"פ שיש עונות חמורין משפיות דמים אין בהן השחתת יישובו של עולם כשפיות דמים. אפילו ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיות דמים. שאלו עוונות הן מעבירות שבין אדם למקום אבל שפיות דמים מעבירות שבינו לבין חבריו'. הלכה זו דורשת פרשנות מדוקדקת.

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 היתה ליצור 'אומה שהיא יודעת את ה' (הלכות עכו"ם א, ג). בימות המשיח 'לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד' (הלכות מלכים יב, א). ברם, בתפיסת הסיבתיות ההיסטורית, המציאות המדינית חשובה מאוד, וגורמים חומריים – ארציים-ריאליים הם רבי משקל. החורבן מדגים כיצד אמונות תפלות מתעות את האדם ומרחיקות אותו ממעשים נכונים ופוריים, אשר שכרם בצד. ידועים דברי הרמב"ם על האסטרולוגיה הארורה, שמנעה את בני ישראל מלהתאמן בתכסיסי מלחמה. 'וזה היא שאבדה מלכותנו והחריבה היכלנו והגיעתנו 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 בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות...'³⁴ חשיבות רבה נודעת לסיבתיות טבעית במישור ההיסטורי. כפי שראינו, הישג שכלי, התעמקות במשפטי התורה וחוכמתה, יצירה תרבותית, שלמות פילוסופית-רוחנית – הכל מותנה בסידורי חברה תקינים. אין האדם יכול לחרוג ולהיחלץ ממערכת טבעית-סיבתית זו. כפי שנראה לקמן, בעקבות מורה נבוכים, חלק ג, פרק לב, כמו שהקב"ה מסתייע ומתחשב בהיסטוריה (הפעולות האלויות מקבילות לפעולות הטבעיות), כך חייב האדם להסתייע ולהתחשב בתהליכים ובכוחות ההיסטוריים ואף לנקוט יוזמה ולגלות פעילות במישור זה.³⁵ ההיסטוריה נועדה להגיע לתכלית נשגבה, למציאות דתית-חברתית שטרם היתה כמותה. התורה התווה תוכנית למדינה עילאית-מושלמת (עיין מורה נבוכים, חלק ב, פרק מ), המטפחת מגמות

34 קובץ תשובות הרמב"ם, ב, עמ' 25. השווה: ר"י פולקר, עזר הדת, עמ' 55: 'ובהתעסקינו במפעלי הקרבנות ובעבודת בית המקדש נשתכחו מלחמות ממנו ובטלו כלי הקרב ושכחו בני יהודה ובני ישראל מה שלמדו מן הקשת'.

35 לגבי ימות המשיח, נדמה כי הפריזו על מידתם אלה האומרים, שבמשנתו של הרמב"ם אין מקום להכנה ואין צורך לפעולה כלשהי לשם כך (בניגוד למקובלים, הדורשים הכנה מעשית-רוחנית). הרמב"ם דורש חידוש הסנהדרין ('וזה יהיה בלי ספק כאשר יכשיר ה' לבות בני אדם וירכו במעשה הטוב ותגדל תשוקתם לה' ולתורתו ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח' – פירוש המשנה, סנהדרין א, ג, קאפח, עמ' קמח). באיגרת תימן (בניגוד למורה נבוכים ב, לו), הרמב"ם קובע כי החזרת הנבואה קודמת למשיח. וראה זה פלא: עידן המשיח יגדיל תורה ויאדיר חוכמה, אבל הגדלת תורה וחוכמה היא גם תנאי מוקדם לעידן זה. יש לשים לב גם לדבריו בנוגע למשנה (מגלה ג, ד, ב): 'בית הכנסת שחבר... עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמת נפש' (ורש"י, למשל, פירש את מגלה כח: 'יבקשו רחמים שיחזרו לקדמותו'). בפירוש המשנה (קאפח, עמ' שנב), הרמב"ם מעיר: 'לא יתלוש מפני עגמת נפש, ר"ל שידאבו הנפשות כשיהיו בו עשבים וישתדלו לבנותו אם אפשר להם או ינעו לבם וישוכו אל ה' אם אי אפשר להם לבנותו'. במשנה תורה (הלכות תפלה יא, יא) הוא כתב: 'עלו בהן עשבים תולשין אותם ומניחין אותן במקומן כדי שיראו אותן העם ותעור רוחם ויבנום'. השווה זאת לדברי ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 294.

שכליות-רוחניות וחברתיות-אישיות גם יחד; אבל תוכנית זו טרם זכתה ליישום מלא, אפילו לא בימי משה רבנו. המדינה המשיחית לא תהא רק שיחזור ושיקום — 'חידוש הימים כקדם' (לשונו של ג' שלום, דברים בגו, עמ' 183) — אלא תהווה מציאות חדשה; היא תגשים לראשונה את תוכנית התורה ותאפשר למספר מרפי של בני-אדם להתקרב לתכלית האחרונה של תיקון הנפש ושלמות שכלית.³⁶ כאן מבצעת ועולה שוב חשיבותן של הארץ והמציאות המדינית-חברתית. ארץ-ישראל, הזירה לחזון המשיחי, היא לא רק מקום ייחודו וסגולתו של עם ישראל, אלא בלעדית 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.³⁷ הייעוד המשיחי חשוב לכלל ולפרט, כולל הפילוסוף.

[2]

כפי שראינו, ארץ-ישראל בפניה השונות — בית-המקדש וסנהדרין, מלכות וריבונות, ישיבת ישראל בארצו — היא מוקד בתחומים 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.

36 נדמה, כי כאן 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 והעילאי (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 מילהוין, כפי שהציע לאחרונה אפרים קופפר, ראה: 'ספר הברית וכתבים אחרים לרבי יום טוב ליפמן מילהוין', 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 ליישובו 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. הוזה אומר, האפשרות המופשטת ליחיד להשיג חיי עולם הבא קיימת, אבל המציאות המתאימה והמכשירה נעדרת; ואילו בימות המשיח תתאם המציאות לשאיפה, והאפשרות תהא בהישג-יד. אמנם בסופו של דבר, דין היחיד כדין הציבור (ועיין מורה נבוכים ג, נא). גם המהר"ל מפראג אומר, שהיחיד מסוגל להגיע למצב של דבקות, שיהא אפשרי לאומה כולה רק בימות המשיח.

37 כאן טמון הבדל חותך ומאלף בין שיטת ר' יהודה הלוי (כוזרי, מאמר ד, פרק כג) לבין שיטתו של הרמב"ם לגבי השפעתה הגוברת והולכת של התורה על הנצרות והאיסלאם 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.

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 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 (החושיים, 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 להשכין שלום ביניהן. לית מאן דפליג כי במשנתו של הרמב"ם ישנן זיקות ועובדות שהוכתבו על-ידי המסורת, וכל רוחות שבעולם אינן מזיזות אותן ממקומן — ארץ-ישראל מקודשת מכל הארצות, היא מוחזקת בדינו 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 והשקפתו, 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, ולעתים ההתבטאות הרגשית שלו כמעט ניכרת. דברי הרמב"ם על קדושת ירושלים הם אולי הבולטים ביותר, הן מפאת ניסוחם והן מפאת רעיון הקדושה שבהם. במקום אחר הוכחתי, שעל דרך הרוב תלה הרמב"ם קדושה בה', והקדושה המיוחדת לחפצים שונים, כגון ספר תורה, מזוזה, תפלין, לשון הקודש, נובעת ממקור יחיד ומיוחד זה, וקדושתם תכליתית-טליאולוגית.³⁸ לכן חשובה קביעתו, כי קדושת המקום של ירושלים נוצרה באופן מיוחד על-ידי השכינה; השראת השכינה משרה גם קדושה ומקדשת את המקום:

ולמה אני אומר במקדש וירושלם קדושה ראשונה, קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה.³⁹

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. מאוד מאלף לענייננו הוא הקטע דלקמן מפירוש 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 אח"כ כי ה' לא יטוש את האומה הזו אשר

38 עיין, למשל, בהלכות קריאת שמע ג, ה; ספר תורה י, ב, יא; תפלין ד, יד, כה; מזוזה ה, ד; ציצית ג, ט; ועוד כיוצא בהם. על קדושת הארץ עיין כעת: M. Fox, 'The Holiness of the Holy Land',

J. Sacks (ed.), *Tradition and Transition*, London 1986, pp. 155-170

39 משנה תורה, הלכות בית הבחירה, ו, טז. עיין, למשל, תוספות, יבמות פב (ובמקבילות). הראב"ד מעיר על מקוריותם של דברי הרמב"ם: 'סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו...'

ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם

בחר לנחלתו ולא אותו המקום אשר בחרו. והוא אמרו: כי בחר ה' בציון אוה למושב לו (תהלים קלב, יג), 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.⁴⁰

מקום ואומה, נחלה וסגולה.

קביעה 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. בספר המצוות⁴¹ הרמב"ם מפתח שיטה הלכתית מקיפה (בעניין קידוש החדש) השנויה במחלוקת והנידונה עד ימינו, ושם מזדקר ביטוי אחד השובה את הלב:

אלו הנחנו למשל שבני א"י 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 שנשמך 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 אוכלוסייה ישראלית כלשהי.⁴² 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 (קורות בתינו, עמ' 49, 56), יודע את חשיבות ההערה הספרותית והזיכרון ההיסטורי, המשתמר והמתאושש על-ידי התיאור הספרותי, המספק חוויה בלתי-מקידית — בהעדרה של חוויה מקידית-ישראלית. מזווית ראייה זו, סייעו דברי הרמב"ם להחזיר את בית הבחירה לתודעה ההיסטורית הפעילה. אפשר לומר גם כי דברים כאלה שימשו תריס בפני

40 פירוש המשנה, זבחים יד, ח (קאפח, צד). המשנה אומרת: 'באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן עוד היתר, והיא היתה נחלה'.

41 ספר המצוות, מ"ע קנג (קאפח, עמ' קלז). העניין ההלכתי קשה ומסובך עד כדי כך שהרמב"ם הוסיף: 'ובזה טעם המינים הנקראים כאן במזרח קראין, וזהו היסוד שגם לא כל הרבנים עמדו עליו, והיו מגששים מהם בחשכת אפלה'. הרמב"ם משיג השגה ארוכה ומפורשת, ובימינו דן בכך הרב סולוביצ'יק בדיון הלכתי מקיף, ראה: י"ד סולוביצ'יק, 'קביעת מועדים על פי הראיה ועל פי החשבון', מוסף הפרדס, שנה י"ז, שנכלל בקובץ חידושי תורה (ירושלים, בלי תאריך): הרמב"ם כאילו דורש סימוכין לעמדתו של בן מאיר נגד עמדתו של רס"ג במחלוקתם הידועה.

42 ההערה של הרב קאפח (שם, הערה 51) אינה מאירה ואין בה הוכחה כלל. לעומת זאת, עיין למשל בספר שאלות ותשובות נפש חיה להרב חיים אלעזר בן אברהם (ווקס), המעיר בצורה חדה ובלתי מטושטשת: 'דהנה בלאו הכי תמוהים דברי הרמב"ם כמה 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).

פרשנות של ספיריטואליזציה, העלולה למצוא את ירושלים בליטא, בניו-יורק או בנשמה היהודית.⁴³ את השכינה אין להזיז, את קביעות קדושתה אין לשנות, ולא ייתכן למצוא לה תחליף.

[ח]

אולם 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, בהתחלת איגרת תימן יש שורה שנשמטה ברוב המהדורות: 'כאשר יצאנו מן המערב לחזות בנועם ה' ולבקר מקום קדשו'.⁴⁴ לקראת סוף האיגרת, בהקשר של התקווה המשיחית, מגלה הרמב"ם שוב טפח מתחושתו: 'יקבץ אומתנו ויאסוף חרפתנו וגלותנו'. בספר המצוות, בהסברת הלאו של 'לא תסגיר עבד אל אדוניו',⁴⁵ הרמב"ם מדגיש את הפרט ההלכתי (שמשום מה השמיט בפרשת טעמי המצוות במורה נבוכים), כי המצווה 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'). הפנינה האוטוביוגרפית במשנה תורה (הלכות תעניות ה, ט), המתארת את התנהגותו בערב תשעה באב, אחוזה ודבוקה בתחושת הגלות, הסבל והייסורים:

זו היא מדת כל העם שאינן יכולין לסבול יותר מדאי. אבל חסידים הראשונים כך היתה מדתן, ערב תשעה באב היו מביאין לו לאדם לבדו פת חרבה במלח ושורה

43 דברי ר' מנחם המאירי (בית הבחירה, כתובות, עמ' קיא) ידועים. ר' יצחק דמן עכו, בספרו אוצר החיים, מדגים גישה נוספת למרכזיותה או בלעדיותה של ארץ-ישראל לגבי נבואה, גישה ספיריטואלית המרחיקה לכת (ועיין 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 השכונות בגוש עפר. הארץ הוא היכלן שהוא בשר ודם. והנפש השוכנת בארץ טיפת זרע יעקב הוא ודאי שוכנת בארץ ישראל. ואפ"י 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 ואפ"י תהיה בארץ ישראל תוך ירושלים, לא תשכון עליה שכינה ולא תשרה עליה רוח נבואה, כי לא היא חוצה לארץ ודאי'. הדברים מובאים בידי מ' 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 ואלגוריה של ירושלים (ובמידת-מה, ארץ-ישראל בכלל), עיין במאמרו של מ' אידל, 'ירושלים בהגות היהודית בימי הביניים', 'פראור וח' בן שמאי (עורכים), ספר ירושלים, התקופה הצלבנית והאיובית 1099-1250, ירושלים תשנ"א, עמ' 264-286 (בדפוס).

44 עיין: 'לוינגר, ייחודו של ישראל, ארצו ולשונו לפי הרמב"ם', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 297, הערה 17. בראשית מאמרו (עמ' 290-291) נידונה גם עמדת הרמב"ם לעומת הרמב"ן במצוות יישוב ארץ-ישראל, והשווה לעיל, הערות 1, 5.

45 מהדורת קאפח, עמ' שא.

ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם

במים ויושב בין תנור וכירים ואוכלה, ושותה עליה קיתון של מים בדאגה ובשממון ובכיה כמי שמתו מוטל לפניו. כזה ראוי לחכמים לעשות או קרוב מזה. ומימינו לא אכלנו ערב תשעה באב תבשיל אפילו של עדשים א"כ 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 זוכה לחיי העולם הבא. וכן 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 לקולטתו אחר מותו. 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. בשעה שהשמטות בענייני הלכה מעסיקות את נושאי כליו של הרמב"ם, כידוע, והם מחפשים טעם בכל מה שנראה להם כהשמטה, לא 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. הוזה אומר, אגדה בכל זאת נדירה יחסית בספר הפסקים האדיר הזה, ונוכחותה — ולא רק בסוף י"ד הספרים — מאותתת לנו משהו. היא מציבה ציונים ותמרורים דרך למגמות שכליות, מוסריות או אישיות-חברתיות. יודעים אנו שתפיסה מסוימת של הרמב"ם גלומה ולעתים טמונה בפרשנות; כמו כן יש לדעת, שהשקפה מובהקת צצה ועולה מתוך דברי אגדה, המתובלים לעתים 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 תפישת 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 מוצגים בהם, בעיקר ספר משנה תורה ופירוש 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,⁴⁶ 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, שם נתבע הרמב"ם למאמץ פרשני מכונף בכדי ליישר הדורים ולתרץ איבעיות בפרשה המסובכת-הממולכדת הזאת. הרמב"ם — בתנופה ובמקוריות — מפרש פסוקים, הנראים בקריאה ראשונה כסותרים את העיקרון היסודי של בחירה חופשית. המוקד המרכזי לדיון הוא 'שנאמרו מקצת פסוקים שמדמים בהם בני אדם שה' גוזר על המרי ושהוא מכריח בהם', ומובן מאליו שהרמב"ם מתאמץ להוכיח כי מסקנה זו בטעות יסודה, כי 'דבר זה בטל'.⁴⁷ האתגר הפרשני מודגש: 'ולכן נבארם לפי שהרבה נשאו ונתנו בהם בני אדם', והרמב"ם מתמודד לפי דרכו עם המקרים במקרא, שבהם לכאורה שלל ה' מבני אדם את חופש הבחירה והפעולה.⁴⁸ יסוד איתן לשיטתו הוא מוצא בספר ישעיה: 'וכבר ביאר ה' על ידי ישעיה כי יש שהוא יתעלה מעניש מקצת הרשעים כמה שמונע מהם את התשובה ולא ישאיר להם בה בחירה, 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 אחרנית'. והנה, לכאורה פסוק אחר בישעיה (סג, יח) 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:

אבל מאמר ישעיה 'למה תתענו ה' מדרכיך, תקשיח לבינו מיראתך' אינו מן הענין הזה כלל, ואינו תלוי בשום דבר מכל הענין הזה, אלא ענין אותם הדברים לפי מה שנאמר לפנייהם ולאחריהם שהוא נתחנן על הגלות וגירותינו ופזורנו והשתלטות האומות עלינו. אמר בהתחננו, אֵלֵהי כאשר יראו את המצב הזה שישתלטו עליהם הכופרים יסטו מדרך האמת ויסור לבם מיראתיך, וכאילו אתה הוא שגורם לאותם הסכלים לצאת מדרך האמת, כעין מה שאמר משה רבינו 'ואמרו כל הגוים אשר שמעו את שמעך מבילתי יכולת ה' (במדבר יד, טו-טז), ולפיכך אמר אחר זה 'שוב

46 עיין לאחרונה בדברי במאמרי: "טברסקי, 'הלכה ומדע: היבטים באפיסטמולוגיה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, כרך יד-טו, ירושלים תשמ"ח-תשמ"ט, עמ' 121-152.

47 פירוש המשנה, הקדמה למסכת אבות, שמונה פרקים, עמ' ת. השווה: הלכות תשובה ד, ב; שם, בהלכה ג, הרמב"ם קובע: 'ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצווה'.

48 פירוש המשנה, שם, עמ' ת-תב. עיין גם הלכות תשובה, ו, ג.

ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם

למען עבדיך שבטי נחלתיך' (ישעיה סג, יז), כלומר כדי שלא יהא שם חלול ה' וכמו שביאר בתרי עשר דברי מחפשי האמת הנרדפים על ידי הגויים בזמן הגלות, אמר מספר את דבריהם 'כל עושה רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ או איה אלהי המשפט' (מלאכי ב, יז). וספר גם מה שאמרנו מחמת קושי הגלות 'אמרתם שוא עבוד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה' צבאות ועתה אנחנו מאשרים זדים' (שם, ג, יד-טו). וביאר ואמר שהוא יתעלה יגלה האמת ואמר 'ושבתם וראיתם וכו'' (שם, ג, יח).⁴⁹

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 כי הבחירה החופשית נראית מוגבלת בגלל מצב הפיזור וההשפלה והשתלטות האומות עלינו בגלות, ולא בגלל טיעונים או עקרונות תיאולוגיים מקובלים. הגלות נתפסת כמעין סוג נוסף של דטרמיניזם. אנו זוכרים, תוך כדי הערכת קביעה זו, כי באיגרת 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. אלה דבריו:

ואשר זכרתו מהתבלבל דעות קצת אנשים וסור לבכם והתמוטט אמונתם, וקצתם לא סרה אמונתם ולא מעדו רגליהם, כבר הקדימו הנביאים להודיענו את כל זה. ובאר לנו האדון דניאל מה שהודיענו ה', כי כשיאריך גלותנו ויתמידו הצרות עלינו יתמוטטו רבים מן הדת, ויכנס בלבם ספק, ויתעו בגלל מה שיראוהו מחולשתנו ותגבורת הקמים עלינו ומשלם בנו, מקצת 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 הנבונים אשר יעמדו כנגד הצרות וישארו על אמונתם בה' ובמשה עבדו יעברו עליהם ענינים קשים ורעים מאותם אשר עמדו כנגדם עד שיכנס בלב קצתם ספק ויתעה ולא יזק רק המעט, והוא אמרו יומן המשכילים יכשלו וגו'.⁵⁰

נשירה ניכרת היא כמעט מחויבת המציאות ההיסטורית; ההיסטוריה מתנכלת לעם ישראל בקביעות והיהודים נשכרים מחמת עול הגלות. 'חרדו לבותינו ונבוכו רעיונינו וחלשו כחותינו לצרות השמד העצומות אשר נגזר עלינו בשתי קצות העולם מזרח ומערב'.⁵¹ זה כמעט צפוי: יש תהליך מתמשך של זיקוק וניפוי ורק יחידי סגולה נשארים. ההגדרה המתמיהה של 'מומר לכל התורה כולה', המשולבת בדברי הרמב"ם במשנה תורה, משקפת תפיסה זו של המציאות ההיסטורית:

49 שמונה פרקים, עמ' תד.

50 איגרת תימן, מהדורת א' הלקין, עמ' 74 (תרגום אבן תבון).

51 שם, עמ' 5, שורה 6-8.

מומר לכל התורה כולה כגון החוזרים לדתי העובדי כוכבים בשעה שגוזרין שמד וידבק בהם ויאמר מה בצע לי להדבק בישראל שהם שפלים ונרדפים, טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה.⁵²

יש משתמטים ומשתמדים מפני צוק העתים. מן המפורסמות הוא כי תיעוד מדהים להלכה זו מצוי בהיסטוריה היהודית, ובמיוחד בספרד. הווה אומר, כי שני הקטעים ב'שמונה פרקים' ו'איגרת תימן' משלימים זה את זה. יש בהם תהודה בלתי-פוסקת של נימת האכזריות והשפלות המאפיינות את הגלות. ברם, זהות גמורה אין כאן. הפיסקה מ'שמונה פרקים' מוסיפה נופך משלה: היא מעלה את הרעיון של 'חילול השם' המתגבש כתוצאה של הצרות, של רפיון רוחם ואוזלת 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 עם תפיסה זאת 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'.⁵³ נצחיות האומה מובטחת, ועובדה זו כאילו מסלקת את הטענה של חילול השם. יש פה מעין שביל זהב תיאולוגי-היסטורי: הצער שישראל שרויים בו טובה היא צפונה להם שאינם יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה כאומות, אבל בה

52 הלכות תשובה ג, ט. הניסוח המדויק והנרגש עורר משא ומתן הלכתי במישורים רבים.
53 הלכות איסורי ביאה יד, ה. עיין גם איגרת תימן: 'ושאלו החולקים... כלם יאבדו ואף על פי שתראה להם גדולה ותגבורת זמן ארוך או קצר לא יתמיד להם הדבר ולא יסארו. וכן הנהיג עמנו השם מאז, אין זמן שלא יתחדש בו שמד ורוגז, ואחר כך יסירהו השם. אמר דוד מלך ישראל ברוח הקודש... רבת צררוני מנעורי גם לא יכלו לי' (עמ' 20-23). הצהרות חותכות ונלככות אלו על נצחיות האומה עולות בקנה אחד עם הנאמר במורה נבוכים (חלק ב, פרק כט) על ההבדל בין 'זרע' ו'שם' בפסוק 'עמוד זרעכם ושםכם': 'כי פעמים ישאר הזרע ולא ישאר השם. כמו שתמצא אומות רבות אין ספק שהם מזרע פרס או יון אלא שלא יודעו בשם מיוחד'. טמיעת הגויים מול נצחיות ישראל. כדאי לשים לב, כי בפירוט השלבים השונים בקבלת גרי צדק, הרמב"ם מדגיש כי מאריכים בשני עניינים: (1) 'ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם, ומאריכין בדבר הזה'; (2) 'אלא כל העכו"ם כלין והן עומדין, ומאריכין בדבר הזה כדי לחבבן'. יסודי התורה והתמדת האומה — באלו מאריכין. עיין גם בהלכה הארוכה (מתנות עניים, פרק י, הלכה ב) על המעלה הגדולה של מצוות צדקה וחשיבותה העילאית: 'וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם יש לחוש ליחסו. שאין האכזריות מצויה אלא בעכו"ם... וכל ישראל והנלוה עליהם כאחים הם שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם... ואם לא ירחם האב על האב מי ירחם עליו. ולמי עניי ישראל נושאין עיניהם, הלעכו"ם ששונאין אותן ורודפים אחריהן? הא אין עיניהן תלויות אלא לאחיהן?' על האכזריות כקו המאפיין את העכו"ם, בניגוד לישראל, עיין: הלכות תשובה ב, י; איסורי ביאה יט, יז; חובל ומזיק ה, י. החמלה נתפסת כמעט כתכונה גנטית של היהודים, עיין גם פירוש המשנה, אבות ה, יח, עמ' תסו ('וכבר הטיב ה' לאומה הזו, כלומר ישראל, במה שהם בעלי בושות פנים, וכך אמרו שמסימני זרע אברהם בישנין רחמנין גומלין חסדים') וכן מורה נבוכים ג, מט ('וזהו 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, עיין בדברי ר' יצחק פולקר ('עזר הדת') אצל: ש' פינס, 'על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקר', מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 437.

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 — להתייצב מול התופעות החוזרות ונשנות של אסון ושואה בתולדות עם ישראל, מבלי לעורר מפח נפש וייאוש.⁵⁴ ברור כי הרמב"ם אינו משתדל להתעלם מהוויית הסבל שבמציאות היהודית בכלל, אבל 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 והקשיים הבלתי-נמנעים בגלות. מדובר גם בייסורים נפשיים ובעונשים דתיים מופלגים. יש לשים לב לפיסקה דלהלן הבאה בפירוש המשנה: 'ולפיכך צריך לדעת שכל עיר מערי האומה הנוצרית שיש להם בה כמה, 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).⁵⁵ מעיקרא דדינא, אסור לגור בערים אלה, והרמב"ם כידוע לא הכיר בנצרות כדת מונותאיסטית, אבל חלק מתופעת הגלות — הצער והעונש — הוא הכרח 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 באומה זו שהיא היום למתעב גוי עבד מושלים'.⁵⁶ 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 'שהאושר שנשיג בקיום המצות הוא תענוג הגוף והשיגי העולם בעולם הזה, כגון שפע הארץ ורבו הנכסים והבנים ואורך החיים ובריאות הגוף והבטחון, ושתהיה לנו מלכות ונהיה שליטים על אויבינו, והנקמה אשר תבואנו

54 ראה בספרי (לעיל, הערה 28), עמ' 15.

55 פירוש המשנה, עבודה זרה, א, ד, עמ' שלט-שמ. הרמב"ם הולך כאן לשיטתו כי הנצרות נחשבת לעבודה זרה, ואילו האיסלאם היא דת מונותאיסטית; הצעתו של צ' ברוס ('פולמוס יהודי-נוצרי, מומרים וגרים בירושלים', פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 36-37), שברמב"ם יש 'מגמה של מסיון יהודי', נראית מוגזמת.

56 תשובות הרמב"ם, כך ב, סימן תמח, עמ' 728. המשפט הזה משקף כמובן את הנאמר לגר צדק (המבוסס על דברי חז"ל במסכת יבמות): 'מה ראית שבאת להתגיר, אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפים, ויסורין באין עליהם' (הלכות איסורי ביאה יד, א). ועיין לעיל, הערה 53.

בהמרותינו הפך המצבים האלה כפי שאנחנו בו בזמננו זה זמן הגלות.⁵⁷ תורת המדינה, יחד עם תורת אדם מסוימת, מונחת ביסוד תיאור 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'.⁵⁸ 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, ב) על מעמד התעניות — 'בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה; יש גזרת מלכות, צום; אין גזרת מלכות 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.⁵⁹ הרמב"ן⁶⁰ 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, אלא 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 כח, מב), בסוף התוכחה שבמשנה תורה: 'אבל אחרי היותנו בגלות בארצות אויבינו לא נתקללו מעשה ידינו ולא אלפינו ועשתרות צאנינו, ולא כרמינו וזיתנו ואשר נזרע בשדה, אבל אנחנו בארצות שאר העמים יושבי הארץ ההיא, או בטוב מהם...'. — תפיסה די ורודה 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 ממשיח. אתה מלך והוא מלך, אתה מלך גוי והוא מלך ישראל, כי משיח אינו אלא מלך בשר ודם כמוך, וכשאני עובד את בוראי ברשותך בגלות ובעינוי ובשעבוד וחרפת עמים

57 פירוש המשנה, הקדמת פרק חלק, עמ' קצז, ועיין הלכות תשובה ט, א.

58 הלכות תשובה ג, יא. השווה הלכות אבל א, י.

59 השווה: הלכות תעניות ה, יט.

60 עיין: תורת האדם, כתבי הרמב"ן, הוצאת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' רמג. עיין שם גם עמ' רפב לגבי הצדקת דרכי ה' במשנת הרמב"ם (מורה נבוכים, ג, יב) והערת הרמב"ן על כך.

ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם

אשר יחרפנונו תמיד, שכרי מרובה כי אני עושה עולה לאלקים מגופי.⁶¹ 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 הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתרה' (על-פי ישעיה כט, יד).⁶² גם מפסקאות אחרות עולה נימה של ייאוש ואוזלת יד מפני שקיעת ידיעת התורה, בעטיין של תנודות ותמורות היסטוריות חמורות. באיגרת לחכמי לונל, הרמב"ם קובע קביעה עגומה: 'הרי אני מודיע לכם שלא נשאר בזמן הזה הקשה אנשים להרים דגל משה ולדקדק בדברי רב אשי... בכל המקומות אבדה תורה מדינם'.⁶³ בראש 'איגרת תימן', בהטעימו את תלאות הזמן ובמיוחד את ההידרדרות השכלית-תורנית, 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. והיאך תתברר הלכה, לגולה מעיר לעיר ומממלכה אל ממלכה.

ובתוך האיגרת הוא אומר, כי מצווים אנו להזכיר תמיד את מעמד הר סיני, כי 'יגיע לנו בו מן האמת מה שיעמיד רגלינו באלה הזמנים הקשים עם חזק השמדות והתגבורת הגדולה'.⁶⁴ גם בחתימת פירוש המשנה הרמב"ם כותב: 'וכפרט בהיות לבי טרוד לעתים קרובות בפגעי הזמן ומה שגזר ה' עלינו מן הגלות והנדוד בעולם, מקצה השמים ועד קצה השמים'.⁶⁵ בספרי על ספר משנה תורה לרמב"ם הצעת, 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'.⁶⁶ 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, חלק ג, פרק לב, שם מציין הרמב"ם הקבלה בין דרכי הטבע ופעולותיו לבין דרכי ההיסטוריה ומאורעותיה, אפשר להסיק מסקנות לגבי מידת הפעילות הנדרשת מהאדם. בני ישראל היו צריכים להתחשל ולהתחזק במדבר, לרכוש גבורה ועוצמה, כדי להתכונן לכיבוש הארץ. 'וכמו שהיה מחכמת האלוהים להסב אותם

61 כתבי הרמב"ם, א, עמ' שי. השווה: פירושו לתורה, ויקרא א, ט.

62 משנה תורה, הקדמה. עיין בספרי (לעיל, הערה 28), עמ' 62 ואילך.

63 קובץ תשובות הרמב"ם, ב, מד ע"ב.

64 איגרת תימן, עמ' 2-3; עמ' 30-31.

65 פירוש המשנה, חתימת סדר טהרות, עמ' תשלז. 66 משנה תורה, הקדמה.

במדבר עד שילמדו גבורה — כמו שנודע שההליכה במדבר ומעוט הנאות הגוף ... יולידו הגבורה והפכם יוליד רך הלב ונולדו גם כן אנשים שלא הרגילו בשפלות ובעבדות.⁶⁷ במלים 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. אף הציפייה למשיח אינה תחליף ליוזמה אנושית ולתכנון מעשי. היהודים חייבים לגלות יוזמה, לתכנן, לנודד ממקום למקום, ולחוש שהאחריות לגורלם ולמעשיהם רובצת עליהם, ללא התערבות נסית. ב'איגרת תימן', לאחר סיכום מרגש ומלהיב של הבטחות התורה לגבי נצחיות האומה — 'וכמו שאי-אפשר בטול מציאות השם יתעלה כן לא יתכן אבדתנו מן העולם' (עמ' 25) — תובע הרמב"ם נכונות בלתי-מסויגת מצד בני ישראל לעקור ממקומם על מנת לברוח מן גזרות השמד והאונס:

ויכנסו במדברות ... ולא יחוסו על פרידת קרובים ולא על אבדת ממון, ... כן מצאנו החסידים הטהורים בוחרים האמת ומשיגיו משוטטים על דת ה' מן הקצוות הרחוקות, 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, בדורו של שמד, האדם אחראי למעשיו, והוא יצטרך לתת דין וחשבון על עברה קלה כחמורה.

ולא יחשב חושב 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.⁶⁸

דברים אלה הם תמצית ממה שאמר באריכות ובהטעמה מיוחדת ב'איגרת השמד':

וצריך מי שעבר עליו השמד הזה להתנהג בענינים אלו שאני מציע, שישים לנגד עיניו לשמור ולקיים מן המצוות מה שהוא יכול. ואם אירע לו שעבר הרבה או שחלל שבת לא יטלטל מה שאינו מותר לטלטלו. ואל יאמר מה שכבר עברתי עליו הוא יותר חמור מזה שאני נוהר ממנו, אלא יזהר מכל מה שהוא יכול. ודע שצריך האדם לידע יסוד זה מיסודות הדת, והוא שירבעם בן נבט והדומים לו נפרעים ממנו על עשיית העגלים ועל ביטול עירובי תבשילין וכיוצא בהן ... והעצה שאני יועץ לעצמי, והדעה שאני רוצה בה לי ולידידי ולכל המבקש ממני עצה, שיצא מאלה המקומות, וילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורתו

67 מורה נבוכים ג, לב. עיין גם: 'מפני 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).

68 איגרת תימן, עמ' 35-37.

בלא אונס ובלא פחד, ויעזוב ביתו ובניו וכל אשר לו... ולא עוד אלא אפילו היו שתי ערים מישראל, אחת מהן יותר טובה במעשיה ובמנהגותיה ויותר מדקדקת ונכנעת למצות מן האחרת, חייב ירא ה' לצאת מאותה שמעשיה אינם כל כך נכונים לאותה העיר הטובה...⁶⁹

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 תיאולוגיות', היינו (1) שהוא אנוס ואין לו בחירה חופשית, או (2) שהוא מצפה לביאת המשיח.

אבל אותם שמשלים עצמם ואומרים שיעמדו במקומם עד שיבוא המלך המשיח לארץ המערב ואז יצאו וילכו לירושלים, איני יודע איך יבטל מהם השמד הזה... כי אין זמן לביאת המשיח כדי שיתלו בו ויאמרו עליו הוא קרוב או רחוק. וחייב המצות אינו תלוי בביאת המשיח. אלא אנחנו מחוייבים להתעסק בתורה ובמצות ונשתדל לעשותן בשלימות, ואחר שנעשה מה שאנחנו מחוייבים, אם יזכנו ה' אנו או בנינו או בני בנינו לראות המשיח, הרי זה טוב יותר, ואם לאו לא הפסדנו כלום אלא הרוחנו בעשייתנו מה שאנחנו מחוייבים... אבל שיעמוד אדם... ויאמר אשאר אני עד שיצא המשיח ואצא מן המצב הזה שאני בו, אין זה כי אם רוע לב ואבוד גדול, ובטול הדת והדעת.

הרמב"ם חוזר ומדגיש בסוף דבריו, כי מי שנשאר במקום השמד, בגלל רפיון רוחו וחולשה או סיבות אחרות, 'חייב לראות את עצמו מחלל שם שמים לא ברצון ממש, אלא קרוב הוא להיות ברצון'. שוב עולה כאן התופעה של חילול השם; אבל זהו לא 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 לחילול 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 שיחלץ אותם ממיצר, אבל ברור שמערכת הסיבתיות הטבעית אינה שוללת נס לגמרי. הדבר נראה כמקביל 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 שיעבוד מלכויות בלבד, כבר נתרופפה ההנחה שימות המשיח יהיו כרוכים בשינויים במערכת הטבעית. לפי שבמסכת שבת קנא, ע"ב מובאת דעתו של שמואל כמנוגדת לדעת הסוברים כך. הרמב"ם רואה את ימות המשיח כהשלמה למהלך ההיסטוריה ושיאה. מצד שני, מתוך דבריו

69 איגרת השמד, אגרות הרמב"ם, מהדורת "קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' קיח-קיט. הערה הלכתית של הרמב"ם ראויה לתשומת לב מיוחדת: הרמב"ם מטעים, שהכלל התלמודי 'קם ליה בדרכה מינה', אינו חל על מעשים בין אדם לקונו, רק 'בדיני אדם בעולם הזה'.

בהלכות מלכים, פרק יב, עולה שאין הוא מבטל לחלוטין את אפשרות הנס; הוא דוחה את ההכרעה בשאלה זו, וממליץ על גישה של 'חכה וראה'.⁷⁰

[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-ארציים-לאומיים, בין שלמות היחיד לתיקון החברה. סתירה אין כאן; מתח ועימות יש. 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, במישרין 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 לזכור גם כי ארץ-ישראל נתפסת בהקשר רחב של תפיסות היסטוריות-פילוסופיות הטעונות ליבון, ועל כולן — משנתו המשיחית וחזון אחרית הימים. דברי הרמב"ם בשאלת הגלות מתמודדים עם פניה הזועפות של ההיסטוריה, עם הופעות חוזרות ונשנות של אסון והשפלה, גזירה 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.

70 אקוה בקרוב, אי"ה, לפרסם את הרצאתי (שהושמעה לפני שנים רבות באוניברסיטת קולומביה, ניו-יורק) על משנתו המשיחית של הרמב"ם. עיין לאחרונה: א' רביצקי, "כפי כח האדם" — ימות המשיח במשנת הרמב"ם, משיחיות ואסכטולוגיה (ערך צ' ברס), ירושלים תשמ"ד, עמ' 191-221; י' 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 מ' בן-ששון ונ' סטילמן) כי כדאי גם לראות את דבריו הנמרצים של הרמב"ם על רקע הספרות המוסלמית בשבחה של ארץ-ישראל; עיין למשל: E. Sivan, 'The Beginnings of the Fadā'il al-Quds Literature', *Israel Oriental Studies*, I (1971), pp. 263-271; *ibid.*, *L'Islam et la Croisade: Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris 1968. עיין גם בדברי בסוף מאמרי 'הלכה ומדע' (לעיל, הערה 46) על התנגדות הרמב"ם לאמונת הצאבה, השוללת את חוקי הטבע הסדירים והבלתי-משתנים. ניסיתי להראות כי הרמב"ם בכלל לא העלים עין מהיסוד העל-טבעי ולא התכחש אליו, אם כי הגביל אותו בצורה משמעותית. עקרונית, וזה העיקר, אין החוקיות הטבעית הבלתי-משתנה משתלטת לגמרי על אפשרויות של נס ועל דרכי ההשגחה. מתוך התקפתו המרוכזת על תורת הצאבה, אותה תרבות אלילית המהווה רקע לתורת משה, יוצא שאין קשר בין עבודה זרה ועבודת האדמה — בין פולחן וחקלאות. אבל ה' פועל בתוך הטבע ומחוץ לטבע. עיין שם, במיוחד עמ' 150, דברי הרמב"ם במורה נבוכים, ג, ל, לז.