

המשיח האחר של משנה תורה

טל בורגנסקי*

א

התורה המשיחית של הרמב"ם פזורה בחיבורים שונים. הבולטים הם ההקדמה לפרק חלק, אגרת תימן ופרקים יא-יב של הלכות מלכים ומלחמותיהם במשנה תורה.¹ השיטה המשיחית של הרמב"ם בנויה על שני עקרונות יסודיים האחוזים זה בזה. האחד, אין מדובר במציאות פלאית; חוקי הטבע הקבועים יישמרו בעתיד המשיחי ובהתאמה לכך גם חוקי התורה.² העיקרון השני הוא תכלית ימות המשיח לא במציאות הפוליטית כשלעצמה, אלא ברכישת הדעת שתתאפשר באותו עולם עתידי ומתוקן. דעת זו תביא את רוכשיה לעולם הבא. שני עקרונות אלו ברורים ברובם ככולם של כתבי הרמב"ם. עם זאת, ישנם הבדלים בין החיבורים השונים בהיבטים אחרים של דמות המשיח ושל ימיו. בכל חיבור מוצג מודל מעט אחר, ומודגשים היבטים שונים ולעיתים

* ד"ר טל בורגנסקי, מכללת תלפיות. מאמר זה מבוסס על פרק בעבודת הדוקטור שלי: 'כתיבה אוטורית במשנה תורה לרמב"ם – רבדים גלויים ונסתרים בחיבור ההלכתי הגדול', רמת-גן תשפ"ב, בהנחיית פרופ' דב שוורץ. ברצוני להודות לו על הנחייתו המעולה ועזרתו הרבה בכל עת. הערותיו הרבות משוקעות במאמר.

¹ לשם הנוחות אשתמש להלן בכינוי המקוצר והמקובל יותר של הלכות אלה, "הלכות מלכים". התייחסויות קצרות יותר לנושא מצויות בהלכות תשובה ט, ב, במורה הנבוכים ג, יא ובאגרת תחיית המתים. לסקירה של המשנה המשיחית של הרמב"ם לאור כלל המקורות ראה ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בימי הביניים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 69–90; "And the Crooked Shall be Made Straight": Twisted Messianic Visions, and a Maimonidean Corrective, in: M. L. Morgan & S. Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*, Indianapolis 2014, pp. 108–140.

² גרשם שלום טען שהרמב"ם קיבל כאנוס את הרעיון המשיחי, ודאג לצמצמו ולהתאימו באופן מרבי לעולמו, שאין בו התגלות וקץ הימים אלא 'עולם כמנהגו נוהג', ולכן בחר ברסטורציה הדתית ובשיבה לעבר של מלכות ישראל כמוקד עמדתו המשיחית. ראה: ג' שלום, דברים בגו, ירושלים תשנ"ו, עמ' 180–185; ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תש"ן, עמ' 254–262. לביקורת מפורשת על גישתו של שלום ראה: D. Hartman, 'Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications', *Da'at* 2–3 (1978–9), pp. 5–33. הרטמן ראה בקיומה של התורה כולה בימות המשיח את התכלית המרכזית של תיקון העולם, ולא פשרה בדיעבד. לגישות נוספות לסינתזה שבין הפילוסופיה של הרמב"ם למשנתו המשיחית ראה ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית, תל אביב תשנ"א, עמ' 103–156; א' רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים תשנ"א, עמ' 74–105.

אף סותרים של הנושא.³ במאמר זה ברצוני לדון במודל משיחי שעד כה לא ניתנה לו תשומת לב עצמאית ומספקת. כוונתי להלכות תשובה ט, ב.4 ניתוח הלכה זו יגלה חזון משיחי ייחודי, שאינו הולך יד ביד עם רעהו בהלכות מלכים. בכך יפתח לנו שער לאמנות הכתיבה של הרמב"ם במשנה תורה.

ב

בהלכות מלכים פרק יא המשיח הוא דמות ריאליסטית של מנהיג מדיני, המוביל תהליך תחייה לאומית ודתית. התהליך מתחיל בהקמת מלוכה חדשה בארץ ישראל כולה, בניית בית המקדש, הקרבת קורבנות וכינון מחודש של מצוות התורה כולן. הצלחתו של המשיח תוביל להכרה בדת האמת בקרב כלל האנושות ולעולם של שפע ושלום.⁵ פרק יב עוסק בעיקר בטבעו הנטורליסטי של העולם העתידי, וכן בתכליתו של התהליך משיחי, שאינה ההצלחה המדינית והכלכלית כשלעצמן, אלא האפשרות לעסוק במושכלות ולהגיע לעולם הבא.⁶

³ הדוגמה הקיצונית לכך היא התיאור באיגרת תימן של המשיח כעושה נפלאות, ראה אגרות הרמב"ם, מהד' יצחק שילת, ירושלים תשנ"ה, א, עמ' תקנ"ט; מ"ע פרידמן, הרמב"ם, המשיח מתימן והשמד, עמ' 84–121. תיאור זה עניינו דחיית טענות משיחי שקר למשיחיות, כיוון שאין הם עומדים בקריטריונים הפלאיים של המשיח. לדעת דוד הרטמן יש בכך גם חיזוק הציפיה של יהודי תימן למשיח הפלאי שיבוא במהרה. ראה ד' הרטמן, מנהיגות בעיתות מצוקה: על אגרות הרמב"ם, ישראל תשמ"ט, עמ' 120–123. מכל מקום גם באיגרת תימן אין תיאור של שינוי קבוע בסדרי בראשית.

⁴ המחקר התייחס בדרך כלל לפרקים בהלכות מלכים כמבטאים את עמדתו החד משמעית של הרמב"ם במשנה תורה. במספר מחקרים אומנם העירו על חלק מהבדלי הפרטים שבין הלכות מלכים להלכות תשובה, אולם הבדלים אלו טרם זכו לבדיקה מקיפה. ראה שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל הערה 1), עמ' 87 הערה 95; רביצקי, על דעת המקום (לעיל הערה 2), עמ' 79; י' ליבס, 'De natura dei': על המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, עמ' 297; פרידמן, המשיח (לעיל הערה 3), עמ' 126; י' בלידשטיין, 'על השלטון האוניברסאלי בחזון הגאולה של הרמב"ם', בתוך הנ"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר-שבע תשס"ד, עמ' 115–123.

⁵ על התכלית האוניברסלית בימות המשיח ראה: M. Kellner, *Science in the Bet Midrash: Studies in Maimonides*, Brighton, MA 2009, pp. 291–321; M. Kellner, *Maimonides on Judaism and Jewish People*, New York & Albany 1991, pp. 33–48; M. Kellner & D. Gillis, *Maimonides the Universalist: The Ethical Horizons of the Mishneh Torah*, Cambridge 2020, pp. 277–302. ח' קרייסל, 'הרמב"ם על הדת האלוהית', בתוך א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות מקוריות מהפכנות, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 351–366. למקור אריסטוטלי אפשרית לתמונה האוטופית של ימות המשיח ראה: J. L. Kraemer, 'On Maimonides' Messianic Posture', in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* 2, Cambridge 1984, pp. 109–142.

⁶ על נושא זה כמוקד המשנה המשיחית של הרמב"ם ראה ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בימי הביניים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 69–90. על היחס שבין פרק יא לפרק יב ראה שם, עמ' 86–90. וראה גם הנ"ל, 'משרת משה לר' קלונימוס' (עם מבואות), קבץ על-יד יד (כד), ירושלים תשנ"ה, עמ' 299–311.

עיון מעמיק בהלכות תשובה ט, ב יגלה לנו תמונה שונה. ראשית, יש להעיר כי ההקשר שונה לחלוטין בשני המקרים: בהלכות מלכים, הדנות בדיני מלכי ישראל ויהודה לפרטיהם, האזכור של ימות המשיח מתחיל במבנה הפוליטי ובמציאות הארצית ונחתם בעולם הבא. לעומת זאת, בהלכות תשובה העולם הבא הוא נקודת המוצא של הדיון, בהיותו נושאם של הפרקים האחרונים בהלכות אלו. אגב העיסוק בעולם הבא מובא דיון קצר במהותם של ימות המשיח, כאחד הגמולים הארציים שעניינם לסייע להגיע לשם. נביא את ההלכה בשלמותה:

ומפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם ימות המלך המשיח כדי שינוחו ממלכות שאינה מנחת להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא.

לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו, ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם, מפני שאותו המלך שיעמוד מורע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממש רבנו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים.

וסוף השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון היא חיי העולם הבא, אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד.⁷

הפסקה הפותחת את הלכה זו מביעה בפירוש את הרעיון המצוי גם בסוף הלכות מלכים: ימות המשיח אינם תכלית כשלעצמם, אלא כלי מסייע להשגת הדעת. כך גם הפסקה המסיימת מדגישה כי אין לצפות מימות המשיח לשינויים מרחיקי לכת במציאות, לבד מן השחרור משעבוד מלכויות. לעומתן, הפסקה האמצעית מרחיבה מעט בדבר ימות המשיח ומשמעותם ובתיאור הדמות המשיחית עצמה. תיאור זה אינו הכרחי משום שמוקד הדיון כאן אינו ההיבטים הפרסונליים של המשיחיות, אלא כאמור ההבנה העקרונית מהו תפקידם של ימות המשיח.⁸ לשם השוואה, בהלכות מלכים התיאור הפרסונלי מתאים להקשרם של הדברים משום שהנושא הכללי בהלכות אלו הוא המלך וההלכות הנוגעות לו, ולפיכך ההתמקדות במלך המשיח, במעשיו ובדמותו היא מגוף העניין.⁹ יש אפוא לבחון האם יש חידוש בהתעכבות הקצרה אך הבלתי הכרחית של הרמב"ם בהלכות תשובה על דמותו של המשיח. כדי לעיין בתיאור זה, ברצוני להקביל את הדברים

⁷ כדי להקל על העיון ועל ניתוח הדברים, הקטע מחולק כאן לפסקאות המקוריות. ראה משנה תורה, מוגה ומדויק על פי כתבי יד בצירוף אחד-עשר מפתחות, מהדיר ועורך ראשי "מקבילי, ניסן תשס"ט, עמ' 87. כל הציטוטים להלן ממהדורה זו.

⁸ ראה על כך הרטמן, מנהיגות (לעיל הערה 3), עמ' 104-123.

⁹ נעיר כדוגמה כי הביטויים "מלחמות ה'" ו"דת האמת" המוכרים היטב מפרקים יא-יב בהלכות מלכים מקורם עוד בתיאורי המלחמה של הפרקים המוקדמים יותר בהלכות מלכים, הדנים בכלל בתפקידו של מלך ישראל.

לדמותו של המשיח המתוארת בהלכות מלכים, יא, ד. בשורות אלו בהלכות מלכים מפרט הרמב"ם את התנאים להגדרתו של המלך כמשיח ומונה את תכונותיו היסודיות ואת מעשיו. נערוך את התיאורים המדוברים שורה כנגד שורה ונדון בהם בהתאמה:

הלכות מלכים יא, ד	הלכות תשובה ט, ב
ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי. ¹¹	מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ינביא גדול הוא קרוב ממש רבינו, ילפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו אמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים. ¹⁰

1. הפתיחה כמעט זהה: בהלכות תשובה נפתח הקטע בהצהרה כי המלך המשיח יעמוד מזרע דוד, ובהלכות מלכים מבית דוד. מקור הביטויים "מבית דוד" ו"מזרע דוד" בכתובים.¹² שניהם מופיעים במשנה תורה כביטויים מתחלפים,¹³ ולא נראה שיש הבדל מהותי ביניהם. חשוב לציין כי כפי שמאריך הרמב"ם בפרק הראשון בהלכות מלכים, המשמעות המרכזית של מוצא המשיח דווקא מבית דוד היא האפשרות לקיום נצחי של אותה מלכות משיחית, שכן מלך שאינו מבית דוד מלכותו זמנית בהכרח.¹⁴ יסוד זה משותף אפוא לשני התיאורים.

2. השורה הבאה בשתי ההלכות דנה בעולמו העיוני והאינטלקטואלי של המלך. בהלכות מלכים המלך הוא "הוגה בתורה ועוסק במצוות", ובהלכות תשובה כינויו הוא "בעל חכמה". מדובר לכאורה בהבדל עדין, שהרי "תורה" ו"חכמה" עשויות לשמש כמילים נרדפות. אולם העיון במושגים הללו לאורך משנה תורה מלמד אחרת: המילה "תורה" נפוצה מאוד בחיבור, ומשמעותה בכל מקום תורת משה שניתנה בהר סיני. המילה "חכמה" משמשת רק בהקשרים

¹⁰ מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 87.

¹¹ מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 1243-1244.

¹² שני הביטויים מובאים בנביאים גם בעניין העתיד המשיחי. ראה למשל ישעיהו כב, כב; ירמיהו לג, כב.

¹³ ראה הלכות מלכים, ב, ד: "ואם נכנס לעזרה והיה מזרע דוד ישב, שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, שנאמר ויבא המלך דוד וישב לפני ה'".

¹⁴ ראה הלכות מלכים ומלחמות, א, ט.

רחבים יותר, שבהם אין מדובר בתורת משה ממש.¹⁵ עולה אפוא כי ישנו הבדל ממשי בין תיאור המשיח כ"בעל חכמה" לבין תיאורו כ"הוגה בתורה". הדוגמה מבית דוד שמביא הרמב"ם מדגישה את ההבדל: בהלכות מלכים המשיח הוא "כדוד אביו", ובהלכות תשובה "יתר משלמה". דוד מייצג במקומות שונים בכתבי הרמב"ם את הטיפוס הדתי העוסק בתורה ובמצוות מתוך יראת שמיים,¹⁶ ואילו שלמה מייצג את הפילוסופיה.¹⁷ בסיומו של ספר המצוות ראה הרמב"ם דווקא בשכלתנות של שלמה את הסיבה לכך שנפגעה מחויבותו לשמירת המצוות ולקיום התורה: רצונו לדעת את טעמי המצוות הוביל אותו בסופו של דבר לביטול קיומן של כמה מהן, וזאת שלא כדוד אביו, שעמד בניסיון הזה בדיוק.¹⁸ שלמה הוא סמל ליחס הבעייתי שבין הפילוסופיה לקיום המלא של התורה והמצוות, ולפיכך תיאורו של המשיח מחד גיסא כמחזיק בחוכמת שלמה ואף עולה עליו, ומאידך גיסא כאוחז בתורת דוד ו"עוסק במצוות" יוצר שניות בין שני התיאורים.¹⁹

3. לעומת חוכמתו של המשיח, המצויה בשתי ההלכות המדוברות, ההערה בדבר היותו נביא מצויה אך ורק בהלכות תשובה. ההלכה בהלכות מלכים מתעלמת משאלת נביאותו של המשיח.²⁰ אדרבה, מההלכה הקודמת שם נראה שאין מדובר בנביא:

- 15 ראה למשל הלכות יסודי התורה, ז, ב: "כמו שיש בחכמה חכם גדול מחברו", וכן מקרים רבים. יש להעיר כי המילה 'תורה' חוזרת כאלף פעמים בחיבור, ולעומתה ה'חכמה' מופיעה פחות ממאה פעמים, ורק בהקשרים מוגדרים. וראה באריכות על המושג אצל מ' קלנר, גם הם קרויים אדם: הנכרי בעיני הרמב"ם, רמת גן תשע"ו, עמ' 124-89; H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, New York 1999, pp. 248-250. מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 370, הטוען בכל זאת לזהות ולהתחלפות בין המושגים.
- 16 ראה למשל הלכות מעילה, ח, ה; הלכות תשובה, ו, ג. ובאופן דומה בהלכות ברכות יא, טז; שופר סוכה ולולב, טו. דוד הוא אפוא סמל לטיפוס של עבודת ה' מתוך יראת שמיים, והשימוש כאן בדמותו כניגוד לדמותו של שלמה מלמד על דימוי מסוים למשיח. ניגוד דומה בין דוד לשלמה רמוז לדעתי בהלכות תשובה פרקים ה-ו, ובמקום אחר אאריך בכך.
- 17 ראה למשל הלכות יסודי התורה, ב, ב; יב; הלכות דעות, ב, ה; ספר המצוות מצווה לא תעשה שס"ה; מורה הנבוכים ג, כו; ועוד רבים. קליין-ברסלבי טענה כי שלמה הוא "דמות המופת של החכם", וכי ההשוואה כאן למשיח מחזקת עמדה זו. ראה ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריות הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תש"ן, עמ' 123. את זיהוי של המשיח כ'גדול משלמה' מנמקת קליין ברסלבי בהיותו מנהיג מדיני מושלם, "מנהיג המדינה שהוא נביא" כלשון המורה נבוכים א, נד.
- 18 ראה ספר המצוות, מצוות לא תעשה שס"ה; משנה תורה, הלכות מעילה, ח, ה.
- 19 גם אצל חז"ל דוד המלך מתואר כשוקד על התורה, ראה למשל בבלי ברכות, דף ג ע"ב; אולם איני יודע מקור להיותו של המשיח למדן שכזה. כמובן שלמדנותו של המשיח ודקדוקו במצוות מובאות כאן גם כניגוד מובהק למשיחי השקר, שידבר עליהם הרמב"ם בסוף הפרק. לעומת זאת, חוכמתו היתרה של המשיח בהלכות תשובה שאובה מן הכתובים בישעיהו יא. ניתן אפוא להגדיר מבחינה זו בלבד את המשיח הלמדן כנושא מטען "חז"לי", שלא כמשיח הנביא התואם יותר את נבואות ישעיהו.
- 20 ראה אצל שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל הערה 1), הערה 95 בעמוד 87, שעמד כבר על ההבדל שבין הלכות מלכים להלכות תשובה בנקודה זו. שוורץ סבר שעמדת הלכות מלכים משקפת חריגה פחותה

אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים,²¹ אין הדבר כן, שהרי רבי עקיבה חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו שלכוזבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו משיח, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת.²²

התיאור של המשיח הוא נטורליסטי במובהק.²³ לכך יש להוסיף כי לפי הלכות יסודי התורה ז, הנביא הנשלח "נותנין לו אות ומופת כדי שידעו העם שהוא שלחו באמת",²⁴ ולעומת זאת כאן "לא שאלו ממנו חכמים אות או מופת". הדברים מטים אפוא לכך שלאור פרק יא בהלכות מלכים אין המשיח נביא.

ואומנם בפרק הבא בהלכות מלכים הרמב"ם מביא תיאור של המשיח כמתקרב לאידיאל הנבואי: "בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו'".²⁵ לאחר עידן המלחמות והכיבושים תתגלה גם במשיח עצמו רוח הקודש. להבנתי אין במשנה תורה הבחנה קטגורית בין נבואה לרוח הקודש כפי שאנו פוגשים במורה הנבוכים,²⁶ אלא שמכל מקום רוח הקודש

מן הטבע משום שהיא מתארת אצל המשיח רק רוח הקודש בהקשר מסוים, ולא נבואה של ממש, ולכן היא המשקפת את עמדת הרמב"ם.

21 כך במהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 1243; ובדפוסים נשמטו המילים "וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים". וראה רמב"ם מדויק, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשס"ו, שופטים, הערה 11 בעמ' רי: "מאן דהו החליט לחוס על כבודם של האומרים כן". וראה להלן.

22 מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 1243.

23 על דמותו המדרשית של 'כוזבא המלך' הוא בר כוכבא ראה אופנהיימר, בר כוכבא, עמ' 153-169, המנתח ראיות היסטוריות ותלמודיות מוקדמות, וטוען כי בר כוכבא היה אכן דמות שייצגה מהלך מלחמתי-מדיני-דתי ריאליסטי, ונטול מאפיינים משיחיים-אפוקליפטיים. בחירתו של הרמב"ם בבר כוכבא/כוזיבא לתיאור המשיח הריאליסטי מוצדקת גם מההיבט ההיסטורי. זאת לעומת התיאורים של חיפוש המשיח המיסטי במקורות התלמודיים המאוחרים יותר, שמהם הביא הראב"ד כאן בהשגתו: "והלא בן כוזיבא היה אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו". עיון מעמיק בדמותו של בר כוזיבא חורג מתחומי של מאמר זה, ובכל זאת ניתן להציע כי כפל הפנים בדמותו במקורות עשוי להשתלב עם כפל הפנים המשיחי שיוצר הרמב"ם. אומנם אין מדובר בהכרח בניסים, כפי שהרמב"ם מביא בפירוש בהלכות יסודי התורה י, א. מכל מקום, נראה שהרמב"ם מבטל את הצורך כאן באות ומופת כלשהם כדי לעמוד על הראוי להיות בחזקת משיח. וראה י' בלידשטיין, 'מיסוד הנבואה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם', דעת 43 (תשנ"ט), עמ' 42-25.

25 משנה תורה, הלכות מלכים פרק יב, ג.

26 התיאור המרכזי של קבלת הנבואה במשנה תורה משתמש בביטוי 'רוח הקדש': "מיד רוח הקודש שורה עליו". ראה הלכות יסודי התורה, ז, א. וראה גם הלכות כלי המקדש י, יא. במורה הנבוכים ב, מה כבר הרמב"ם מבדיל בין מעלות הנבואה המובהקת לרוח הקדש, וזאת בשונה אולי ממו"נ א, מ,

מופיעה בהלכות מלכים יב בהקשר הלכתי נקודתי של ייחוס הכהנים, הלוויים והישראלים,²⁷ ואף זאת לאחר תום התהליך המשיחי של פרק יא, ולא כחלק מן התנאים הבסיסיים לזיהוי של המשיח. נדמה אפוא שישנו שוני מהותי בין הלכות תשובה להלכות מלכים בנקודה זו: מדרגתו המשיח כנביא הקרוב במעלתו למשה רבנו עצמו, שהיא ללא ספק היבט חשוב בדמותו בהלכות תשובה, אינה מופיעה בתנאיו של הרמב"ם למשיח כפי שהם בהלכות מלכים.²⁸ ר"י קאפח טען כי הרמב"ם חזר בו בנקודה זו בעת שכתב את הלכות מלכים,²⁹ אולם הרצף העקבי של ההבדלים בין הלכות אלו, כפי שעוד נראה להלן, מעמיד את הפרשנות שהרמב"ם חזר בו באור מסתבר פחות, ונראה יותר שמדובר בפער מכוון.

לעומת המשיח הנביא בהלכות תשובה, השני רק למשה בהשגתו, המשפט המקביל בהלכות מלכים מציג את המשיח כ"עוסק בתורה שבכתב ושבעל פה", כלומר כלומד מן המניין של תורת משה על חלקיה השונים.³⁰ עולות לפנינו אפוא שתי דמויות: חכם כשלמה ונביא גדול מכאן, וירא שמיים כדוד העוסק בתורה מכאן.³¹

המשמר אולי את התפישה מוקדמת יותר. על רוח הקדש ויחסה לנבואה ראה באריכות אצל קליין ברסלבי, שלמה המלך (לעיל הערה 18), עמ' 164–188.

ראה שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל הערה 1), עמ' 84. הצורך בייחוס נוגע לחידוש עבודת המקדש ואכילת הטהרות, המצריכות לייחס את הכהנים. ראה על כך הלכות איסורי ביאה, כ, א; הלכות תרומות ו, א–ב.

יש לציין כי ההשוואה של המשיח למשה מקורה כנראה במדרש תנחומא, תולדות, סימן כ, שם נאמר "ונשא משה" הרמב"ם עידן כאן את המדרש והכפיף את מעלתו של המשיח לזו של משה: "ונביא גדול הוא קרוב ממה רבנו" ובכך הבטיח את נצחיות תורת משה גם בימות המשיח. ועדיין, עצם ההשוואה למשה מחזקת מאוד את נבואתו של המשיח.

משנה תורה, מהדורת הרב קאפח, עמ' שנג.

חשוב להדגיש כאן את היות התורה שבעל פה גם היא מסורה למשה מסיני על פי תפיסת חז"ל, שאותה הרמב"ם מאמץ. ראה הקדמה למשנה תורה: "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. תורה זו תורה שבכתב. והמצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה". מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 3. ראה למשל ש' רוזנברג, לא בשמים היא: תורה שבעל פה – מסורת וחידוש, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 39–48; ש' קסירר וש' גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית: תורה שבעל-פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן, רמת-גן תשס"ח, עמ' 46–53. המשיח שתורתו מתמצה בתורה שבכתב ושבעל פה אינו אלא משחזרה של תורת משה, ללא המרכיב של החידוש הקיים באופן אימננטי בנבואה ובחוכמה.

החיבור בין ה'תורה' למצוות, ובין ה'חוכמה' לנבואה מורה על השוני ביניהן: הנביא, שהוא "חכם גדול בחכמה" (הל' יסודי התורה ז, א), צריך להיות בעל ידיעה בפרדס ו"דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות" (שם). חוכמת התורה והמצוות אינה נדרשת בעבורו בהכרח, שכן חוכמתו עוסקת במעשה בראשית ומעשה מרכבה. ואכן פרקי הנבואה באים במשנה תורה לאחר פרקי מעשה בראשית ומרכבה, ולפני העיסוק בהלכה, וממילא אין הנבואה מוגבלת לישראל. על כך ראה למשל: L. Kaplan, 'Maimonides on the Singularity of the Jewish People',

4. פעולותיו של המשיח בעם ישראל – המשפט הבא בשתי ההלכות מאפיין את המלך המשיח בפעולות חינוכיות: בהלכות מלכים המשיח "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", ובהלכות תשובה הוא "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'". משפטים אלו חולקים דמיון הן במיקומם בתוך ההלכה והן בצורתם ("יכוף כל ישראל" – "ילמד כל העם"), אולם מהותית הם מבטאים גישות הפוכות: בהלכות מלכים אנו עוסקים בכפייה על דברי תורה,³² ואילו בהלכות תשובה כפייה אינה נזכרת, אלא לימוד והוראה.³³ התיאור בהלכות מלכים ממשיך את הקו העקבי בהלכות אלו, שתפקיד המלך "לעשות משפט ומלחמה" בשליחות דת האמת.³⁴ לעומתו התיאור בהלכות תשובה מתאים אכן לנביא, ומתברר שרוח החוכמה והנבואה השורה על המשיח בהלכות תשובה מאפשרת לו למשוך את העם לא בכוח כי אם ברוח. נקודה נוספת היא שבהלכות תשובה המשיח מלמד את כל ישראל את "דרך ה'", לעומת לימוד התורה בהלכות מלכים. דרך ה' בהלכות עבודה זרה א, ג היא הדרך שלימד אברהם אבינו לבניו, והיא מזוהה בהלכות דעות א, ז כדרך הבינונית.³⁵ זוהי אפוא שפתו של הרמב"ם במשנה תורה להציג תורה פילוסופית המיוחסת עוד לאברהם אבינו וקודמת לתורת משה. אכן, מודל דרך האמצע מקורו לא בתורה אלא באתיקה לאריסטו, אף שטיבה המדויק של השפעת האחרון על תורת המידות של הרמב"ם נתון במחלוקת במחקר.³⁶ המשיח בהלכות תשובה אוזח

in M. Hallamish (ed.), *Maimonides in Da'at: Collection of Maimonidean Studies*, Ramat-Gan 2004, pp. 31–53. זאת לעומת הדמות ההלכתית המובהקת המופיעה בהלכות מלכים. היחס בין שני המשיחים בהיבט הזה מזכיר את היחס בין 'המון החכמים' העוסקים בהלכה לחכם הפילוסוף. היחס חוזר ומופיע במורה הנבוכים (למשל ג, יז; ג, נא). הבדל זה, שמטבע הדברים אינו נדון במשנה תורה בפירושו, אפשר שמוצא כאן נקודת אחיזה מוקדמת בהבדל בין שתי הדמויות המשיחיות. אם כן הוא הדבר, הרי שכבר כאן מקופלת עמדתו של הרמב"ם בשאלה איזו דמות היא העדיפה, שעליה נרחיב להלן.

ובכך ממשיכים את מהלכן של הלכות מלכים כולן, שהלא מתפקידיו של המלך "לכוף את כל באי העולם" (הלכות מלכים, ט, י) לקיים את מצוות ה'. על כפיית העולם לקיים את המצוות ראה בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 245–248.

עמדו על כך כבר רביצקי, על דעת המקום (לעיל הערה 2), עמ' 79, וראה בהערה 9 שם; הרב נ"א רבינוביץ, הרב נ"א רבינוביץ, משנה תורה לרמב"ם עם פירוש יד פשוטה, ירושלים תשע"א, שופטים ג, עמ' 997. רביצקי רואה את שני המודלים כמשלימים זה את זה, והרב רבינוביץ טוען ששני המקורות אינם חלוקים כלל. שניהם מציגים מכל מקום תפישה הרמוניסטית של שני המקורות, שאינה רואה בפער ביניהם עניין מהותי.

הלכות מלכים, פרק ד הלכה י.

הלכות עבודה זרה, פרק א, הלכה ג; הלכות דעות, פרק א, הלכה ז.

הגדרת היחס של דרך האמצע של הרמב"ם לתורת המידות האריסטוטלית עמדה במוקד דיונים רבים, ראה למשל: S. Swartzschild, 'Moral Radicalism and Middlingness in the Ethics of Maimonides', *Studies in Medieval Culture* 11(1978), pp. 94–65; H. A. Davidson, 'Maimonides' "Shemonah Perakim" and Alfarabi's "fusul al madani"', *AAJR* 31 (1963), pp. 33–50; B. Septimus, 'Literary Structure and Ethical Theory in "Sefer ha-Madda"', in J.M.

אפוא בדרכו הפילוסופית של אברהם אבינו ומלמד את דרך ה'; הוא קרוב למשה במעלתו, אך לא כתוב כאן שהוא ילמד את תורתו. לעומת זאת, המשיח של הלכות מלכים ממשיך את דרכו של משה רבנו ומחזק את תורתו.

על פי הלכות עבודה זרה א, ג רעיון החוק המחייב הוא חידושה של תורת משה במאבקה בעבודה הזרה, לעומת דרכו של אברהם שעסק בחינוך ובהטפה. אכן, המשיח בהלכות מלכים העוסק בתורת משה מתואר ככופה על קיומה, שלא כמשיח בהלכות תשובה, המלמד את דרך ה', היא דרכו של אברהם. המשיחים של הלכות תשובה ושל הלכות מלכים צועדים אפוא לא רק בדרכיהם של שלמה ודוד, כי אם גם באלו של אברהם ומשה, בהתאמה.³⁷

5. הנושא הבא שבו עוסקות שתי ההלכות הוא פעולותיו של המלך המשיח מול הגויים. הביטוי 'ילחם מלחמות ה' בהלכות מלכים הוראתו בפשטות המלחמה בגויים לכיבוש הארץ ולהשלטת התורה.³⁸ בהמשך מוסיף הרמב"ם שהמשיח ינצח את 'כל האומות שסביביו', ומכאן שפעולותיו של המשיח כלפי העמים הן כוחניות, ממש כפי שראינו כלפי ישראל. לעומת זאת, בהלכות תשובה התיאור הוא 'יבואו כל הגויים לשומעו', כלומר השפעה הבאה ללא כוח: היותו של המשיח מלמד ומורה של דרך ה' מתפשטת מעם ישראל אל הגויים. התייחסות מפורסת זו היא השורה היחידה המתייחסת בהלכות תשובה לגויים במישרין, מלבד ההתייחסות העקיפה באמירה ש'ישראל ינוחו מ'מלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות'.

6. בהלכות מלכים בניית המקדש היא חלק מתנאי הקבלה למשיח ודאי. תנאי זה מתאים לפסיקה בהלכה א' באותו הפרק, שהמשיח עתיד לבנות את בית המקדש ולחדש את עבודת הקורבנות. לעומת זאת, בהלכות תשובה הרמב"ם מביא פסוק מ'שעיהו': 'נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים',³⁹ וזאת כראייה לביאת הגויים ללמוד מהמשיח את דרך ה'. תפקידו של 'הר בית ה' בהלכות תשובה להיות אבן שואבת ללימוד דרך ה', ואין נזכרת בו הקרבת קורבנות או כל עבודה מקדשית קלסית אחרת, וזאת כנגד הדברים הברורים בהלכות מלכים יא, א: 'וחוזרים כל המשפטים כשהיו מקדם, ומקריבין קרבנות'.

Harris (Ed.), *Maimonides after 800 Years*, Harvard 2008, pp. 307–325; D. H. Frank, 'Humility as a Virtue: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics', in E. L. Ormsby, *Moses Maimonides and his Time*, Washington D.C. 1989, pp. 89–101
האדם: מבחר מאמרים, ירושלים תשל"ג, עמ' 107–120.

אם נדקדק עוד בשורה זו נשים לב כי בהלכות תשובה המשיח 'ילמד כל העם', ושם ישראל אינו מוזכר כאן, בניגוד להלכות מלכים. דומה שיש כאן רמז לבאות, לפער ביניהם בשאלה הלאומית, כדלהלן. זאת ועוד: כפי שכתב לורנס קפלן, השם 'ישראל' נולד בהלכות יסודי התורה עם נבואת משה, ואינו קיים בקהילתו של אברהם, והדבר מתאים מאוד להיעדרות השם הזה מתיאורו של המשיח הממשיך את אברהם אבינו. על כך ראה קפלן, ייחוד (לעיל הערה 32).

הביטוי 'מלחמות ה' חוזר בהלכות מלכים. ראה הלכות מלכים א, ה; ד, י; ז, טו. לפחות בשני המקורות האחרונים ברור כי מדובר במלחמה של ממש, ולא במשל כלשהו. על הביטוי ראה: G. J. Blidstein, 'Holy War in Maimonidean Law', in J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, London & Portland 1996, pp. 212–213
ישעיהו ב, ב.

בפרק הקודם בהלכות תשובה הרמב"ם מביא רשימת שמות שנקרא בהם העולם הבא:

וכמה שמות נקראו לה דרך משל, הר ה', ומקום קדשו, ודרך הקדש, וחצרות ה', ונועם ה', ואהל ה', והיכל ה', ובית ה', ושער ה', וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה, וקורין לה בכל מקום העולם הבא.⁴⁰

הביטוי "הר בית ה'" משמש אפוא בכמה לשונות: מחד גיסא זהו מקום גיאוגרפי, שיבואו כל הגויים לשמוע בו את חוכמת המלך המשיח. מפשט הביטוי במקרא ומן ההקבלה להלכות מלכים נראה שהוא הוא בית המקדש, גם אם העבודה בו מתוארת באופן אחר לחלוטין. מאידך גיסא ביטוי זה משלב שני כינויים של העולם הבא: הר ה' ובית ה', ובכך יש רמז שחוכמת המשיח תביא את שומעיה אל העולם הבא. בניגוד לכך, בהלכות מלכים הדעת המביאה לעולם הבא מושגת רק בסוף התהליך המשיחי, בסוף פרק יב, ולא כחלק ממפעלו של המשיח עצמו. אם כן, בניגוד למקדש בהלכות מלכים, שתפקידו הקרבת קורבנות ומצוות מן הכוונה השנייה,⁴¹ תפקידו של "הר בית ה'" בהלכות תשובה הוא לימוד דרך ה' המביא לעולם הבא. נזכיר עוד כי בתחילת הלכות תשובה הרמב"ם מזהה בפירוש את דרך ה', שאותה כאמור מלמד המשיח, כמוליכה לעולם הבא: "והטובה שנוכח לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העולם הבא, שנאמר למען ייטב לך והארכת ימים".⁴²

7. התנאי הבא שהרמב"ם מביא בהלכות מלכים יא, ד להגדרת המשיח כמשיח ודאי הוא שיבת ישראל לארצם במסגרת התהליך שהוא יחולל. כבר בראש אותו הפרק הודגשה חשיבות כיבוש הארץ והרחבתה לאמונה בביאת המשיח. התורה מצווה על בניית ערי מקלט לכשתורחב הארץ, וממילא נצחיותה של התורה מחייבת שהארץ אכן תורחב. אלא שבהלכות תשובה לא הביא הרמב"ם לא את קיבוץ נידחי ישראל ולא את כיבוש הארץ. אפשר שהשמטת קיבוץ הנידחים מצטרפת להשמטת המרכיב הטריטוריאלי, המצטרף לעמעות מסוים של הניגוד הלאומי בין ישראל לעמים, שהרי המפגש עם הגויים אינו מפגש של עימות, אלא של לימוד.⁴³ הביטוי

⁴⁰ הלכות תשובה, ת, ד, מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 86. וראה על כך אצל חזקוני, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים תשע"א, עמ' 157.

⁴¹ במורה הנבוכים, ג, לב מובאת עבודת הקורבנות כדוגמה המרכזית למצוות מן הכוונה השנייה, היינו שתכליתן אינה ישירה להשגת האמיתות. לעיון במושג ראה למשל י' בן-ששון, לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים, תרביץ כט (תש"ך), עמ' 268–281.

⁴² הלכות תשובה, ט, א, מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 87.

⁴³ מקומה של ארץ ישראל בהגותו של הרמב"ם ויחסה להיבטים הפילוסופיים של משנתו נדונו באריכות אצל י' טברסקי, 'ארץ ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם', בתוך מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, שעמד על המורכבות ביחסו של הרמב"ם אליה. ואכן, ארץ ישראל תופסת מקום מרכזי בחזון משיחי אחד ונעלמת במשנהו. למבט רציונלי וחד משמעי יותר על טיבה של ההתייחסות לארץ ישראל ראה אצל י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תשנ"ב, עמ' 88–100; י' בלידשטיין, עיונים (לעיל הערה 4), עמ' 273–278.

הלאומי היחיד המוזכר בהלכות תשובה הוא "שההלכות תחזור לישראל", היינו השחרור משעבוד המלוכיות, אולם אותו מלך שימלוך על ישראל יהיה כאמור בעל אוריינטציה אוניברסלית.

הבדל נוסף וכללי יותר בין התיאורים הוא היעדר הרעיון של 'חזקת משיח' מהלכות תשובה. הרעיון של 'חזקת משיח' הוא באופן מהותי רעיון מצמצם, שעניינו למנוע מאנשים שאינם עומדים במאפיינים הראויים של יראת שמיים ועשייה ציבורית-דתית להיחשב כמשיח. מאידך גיסא, הרמב"ם מבהיר כי כדי להיות משיח ודאי אין די בתנאי יסוד אלו, ויש לממש את התהליכים המשיחיים לחלוטין. הבחנה זו בין חזקת משיח למשיח ודאי אינה מצויה כלל בהלכות תשובה, ולא רק משום התמציתיות שבעיסוק במשיח בהלכות אלו. ההבחנה הזו אינה רלוונטית להלכות תשובה משום ששם מתוארת תמונה אוטופית של המשיח, שהיא הרבה מעבר לתנאי הסף של חזקת משיח. אולם התמונה האוטופית שונה מאוד גם מן התיאור של המשיח הוודאי בהלכות מלכים. יש כאן אפוא התבוננות שונה לחלוטין על דמותו של המשיח, שאי אפשר להכניס אותה למבנה של הלכות מלכים.

ההשוואה שנערכה כאן מראה שהפער בין שני התיאורים במשנה תורה הוא מהותי, ומשקף שני תיאורים משיחיים שונים בתכלית, שכמעט ואינם יכולים לחיות בכפיפה אחת. נסכם: המשיח של הלכות תשובה הוא במידה רבה משיח הצועד בדרכם של אברהם ושל שלמה. כוחו נובע מחוכמתו ומנבואתו, ולא מנבואה הקודמת לו שהוא מושפע ממנה; הוא מלמד את דרך ה' הפילוסופית והאוניברסלית לעם ולעולם כולו בלי כפייה; "הר בית ה'" בתיאורו משמש כמקום ללימוד לעולם כולו, ואין בתיאור אזכור של עבודת המקדש כפי שהיא בתורה.⁴⁴ כל אלו לעומת המשיח בהלכות מלכים, הצועד בדרכו של משה רבנו, והיסוד לשליחותו הוא מימושה השלם של תורה זו לעתיד לבוא.

בנקודה זו יש לחזור ולשאל האם ההקבלה המבנית שנערכה כאן אכן מכוונת בידי הרמב"ם. מבחינת הקטעים כמכלול, דומני שהוכח שהן הדמיון והן השוני בין הקטעים מכוון, והם יוצרים תמונות מקבילות. חלוקת הקטעים הללו לסעיפים מקבילים נראית אף היא מדויקת: כפי שראינו, בסעיפים 1, 2, 4 ההקבלה ברורה, הן בתוכן והן במבנה המשפט. גם בסעיפים 3, 5, 6 יש הקבלה תוכנית ברורה, אף על פי שהמשפטים אינם דומים מבחינה צורנית.⁴⁵ נראה אפוא שהתיאורים ערוכים אחד מול השני באופן מכוון. ומכל מקום, ברי כי הרמב"ם מציב לפנינו שני מודלים שונים בתכלית.

⁴⁴ דוגמה ליחס המיוחד שבין אברהם למקדש מצויה במורה הנבוכים ג, מה. כפי שעולה כבר בהלכות בית הבחירה ב, א, הרמב"ם אוזח במסורת המזהה את הר המוריה עם המקדש. אולם בניגוד להלכה במשנה תורה, במורה עקדת יצחק אינה מופיעה בהקשר זה, והתפיסה של אברהם היא פילוסופית לעילא ותפקידה לפרסם את שם ה' בעולם באמצעות דרכיהם של עובדי העבודה הזרה.

⁴⁵ על מבנים מתוחכמים של כתיבה ספרותית במשנה תורה ראה: D. Gillis, *Reading Maimonides*; H. Soloveitchik, "'Mishneh Torah': Polemic and Mishneh Torah, Oxford & Portland 2015; J.M. Harris (ed.), *Maimonides after 800 Years*, Harvard 2008, pp. 327–343 Art', in J.M. Harris (ed.), *Maimonides after 800 Years*, Harvard 2008, pp. 327–343. מבוא (לעיל הערה 16), עמ' 182–241; חדד (לעיל הערה 42), עמ' 283–326.

מבחינה ספרותית ניצבים לפנינו שני תיאורים שונים בתכלית המופיעים באותו חיבור עצמו. לפיכך יש לבחון האם ניתן לקרוא אותם יחד באופן הרמוני. התיאור הכפול מזכיר את התפיסה של שני משיחים: משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.⁴⁶ אולם כאן בשני המקרים מדובר במשיח בן דוד. הרמב"ם מתעלם מהמושג משיח בן יוסף, ופרשנותו לרעיון שני המשיחים שונה בתכלית. היא מובאת בהלכות מלכים יא, א: המשיח הראשון הוא דוד המלך עצמו, והשני הוא משיח בן דוד. אין אפוא מקום למשיח נוסף בתהליך המשיחי העתידי, ומתברר שלא בכדי.⁴⁷ קריאה הרמונית אחרת מראה שמדובר בפנים שונות באותה דמות עצמה. אפשר שהמשיח יהיה בראשית דרכו מנהיג מדיני וצבאי, ולאחר מכן יהפוך למנהיג רוחני אוניברסלי.⁴⁸ אכן, זוהי במידה רבה התפנית שהעולם המשיחי עובר בהלכות מלכים מפרק יא לפרק יב.⁴⁹ עם זאת, על אף התיאור של רוח הקודש השורה על המשיח בפרק יב, הדבר מתרחש בהקשר הלכתי מעשי. לבד מעניין זה המשיח נעלם לחלוטין בפרק יב, המתמקד ב'ימות המשיח', ובניגוד לאמור בהלכות תשובה, אין לדמותו קשר לתיאור העולם העתידי העוסק במושכלות ובדעת. הרמוניה כזו נראית אפוא מאולצת. ברצוני להציע כי הפער בין ההלכות במקומו עומד, ולמעשה מדובר בשתי אפשרויות משיחיות שונות.

ההבנה כי הלכות תשובה מציגות משיח אחר פותחת את הפתח לקריאה נוספת של התהליך המשיחי כולו. התפיסה הריאליסטית של הלכות מלכים ברורה: הכוח שבידי המשיח יאפשר לפרוק את עול הגויים מעל צוואר ישראל, לכבוש את הארץ ולהרחיבה ולהוביל את העמים בהמשך התהליך גם להשלמה עם ישראל ולחזרתם לדת האמת. תהליך זה יאפשר לישראל לשבת עימם לבטח, לזכות לשפע ולעסוק בחוכמה. בשלב של ימות המשיח, הנוגע בתכליתם האמיתית של ימות המשיח, למלך המשיח עצמו כבר אין תפקיד. לעומתו המשיח בהלכות תשובה

⁴⁶ לגלגול הרעיון של משיח בן יוסף ראה למשל י' קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, א, עמ' 313–326.

⁴⁷ הפרשנות של הרמב"ם לרעיון שני המשיחים מנטרלת כמובן אפשרויות שונות ומשונות שהרמב"ם דחה על הסף לגבי אופי המשיח הראשון הקודם לגואל האחרון, מישו ומוחמד ועד לאפשרויות יהודיות שונות. נראה ברור כי הרמב"ם מצהיר הן בהלכות תשובה והן בהלכות מלכים כי המשיח הוא לעולם מבית דוד כדי לפסול את המודל של 'משיח בן יוסף'. ראה רביצקי, על דעת המקום (לעיל הערה 2), עמ' 209–210; פרידמן, הרמב"ם (לעיל הערה 3), עמ' 134–136; לעיון ברעיון שני המשיחים ראה גם שלום, דברי סיכום (לעיל הערה 2), עמ' 172, הרואה במשיח בן יוסף את התגלמות הממד האפוקליפטי שבמשיחיות לצד משיח בן דוד הממקד לתוכו את ההיבטים האוטופיים. היעדרו של משיח בן יוסף ממשנת הרמב"ם מתאימה היטב גם להצעה זו.

⁴⁸ וראה טברסקי, מבוא למשנה תורה (לעיל הערה 16), עמ' 382.

⁴⁹ ראה שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל הערה 1), עמ' 86–90. הרב ש"ג רוזנברג (שג"ר), 'היסטוריה ומשיחיות לפי הרמב"ם', בתוך א' ורהפטיג (עורך), 'ישועות עוזו: ספר זיכרון לרב עוזי קלכהיים, ירושלים תשנ"ו', עמ' 277–297; בורגנסקי, כתיבה אוטורית במשנה תורה לרמב"ם: רבדים גלויים ונסתרים בחיבור ההלכתי הגדול, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן תשפ"ב, עמ' 239–247.

הוא היוצק את התוכן לעולם המשיחי, ואילו התרומה המעשית שלו לעצם בואם של ימים אלו אינה ברורה כלל, שהרי המשיח אינו מתואר כעושה שום פעולה מלחמתית או מדינית. ניתן לקרוא את הלכות תשובה ט, ב גם כמתארות תהליך מדיני משיחי חלופי, השונה מהותית מזה של הלכות מלכים. אביעזר רביצקי כבר הראה כי מעבר לתהליך המשיחי הריאליסטי של הלכות מלכים, ישנו גם תהליך בעל גוון אוטופי בכתבי הרמב"ם.⁵⁰ תהליך זה מתואר במורה הנבוכים ג, יא, במסגרת פרקי ההשגחה:

כי בידיעת האמת מסתלקות האיבה והשנאה ומתבטלת פגיעתם של בני-אדם זה בזה. הוא הבטיח זאת ואמר: וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ... אחרי-כן נתן את הסיבה לזאת ואמר שהסיבה להסתלקותן של האיבות, הסלידות ההדדיות, וההשתלטויות האלה היא שבני-אדם ידעו אז את אמיתותו של האל, ואמר: לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.⁵¹

החוכמה והדעת הן המובילות לשלום מפני שהן מונעות את האיבות והסלידות ההדדיות ואת ניסיונם של בני האדם להשתלט זה על זה כדי להרוויח מכר. החוכמה היא המאפשרת פוליטיקה נכונה, ולא המעשה הפוליטי והמדיני מאפשרים את החוכמה. תרחיש זה במורה הנבוכים – בין אם הוא מתאר היסטוריה עתידית ממשית ובין אם לאו – אינו מחייב עקרונית מלחמות בדרך לגאולה משום שהדעת שתתפשט בעולם תייתר אותן. כיוון זה מתאים לדמות המשיח כפי שהיא בהלכות תשובה, המאופיינת בחוכמה ובהשראה, והיחס שלה לגויים הוא יחס של השפעה חיובית.⁵² דמות משיחית שכזו אינה זקוקה למלחמות נוסח הלכות מלכים יא כדי לממש את

⁵⁰ א' רביצקי, על דעת המקום (לעיל הערה 2), עמ' 75–87. ראה גם מ' לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 99. רביצקי מדגיש כי ההיבט האוטופי מצוי אומנם בהלכות מלכים, אולם רק כתוצאה של התהליך הריאליסטי. יש להעיר כי ניתן למקם את המורה ג, יא על הציר ההיסטורי בהקבלה לתחילת פרק יב בהלכות מלכים, המתאר אף הוא את השלום העולמי על יסוד החזון של "וגר זאב עם כבש", ומתרחש לאחר קבלתם של העמים בפרק יא, ד את "דת האמת" בעקבות התהליך הפוליטי של פרק יא. אולם הרמוניה זו אינה מבוססת על דברים מפורשים במורה, וכפי שנראה להלן העמדה האוטופית מפורשת גם בשאר כתבי הרמב"ם.

⁵¹ מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגום מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות: מיכאל שורץ, כרך ב, עמ' 452. לא נאריך כאן בשאלה האם הרמב"ם מצביע כאן אכן על ימות המשיח ההיסטוריים, או שהוא מוציא את פירושם של כתובים אלו מממד הזמן לחלוטין. למעשה החידה מתמצה במילים "שבני אדם ידעו אז את אמיתותו של האל", ובשאלה מהו אותו 'אז', והאם יש כאן הפניה לסוף הלכות מלכים. והדברים עתיקים.

⁵² המודל האוטופי הוא הרווח בכתבי הרמב"ם גם מחוץ למשנה תורה. ראה בהקדמה לפרק חלק: "ויגדל שמו ויתפשט עד אפסי ארץ, באופן יותר גדול ורב ממלכות שלמה, וישלימו עמו האמות וישמעו לו המדינות לגדל צדקו, ונפלאות יראו על ידו" (הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורה חדשה ומדויקת עם ביאור נרחב מאת יצחק שילת, עמ' קלח); ובאופן אחר באגרת תחיית המתים: "וסוף הדברים יורה

חזונה, שכן די לה בעצם הוראת הדעת ודרך ה' לעולם כולו. אם כן, הלכות תשובה מציגות בפנינו מודל משיחי השונה מן היסוד מזה של הלכות מלכים, ומשנה תורה כמכלול מציג כפל פנים של המשיחיות.

ד

את הרעיון שהגאולה עשויה להתרחש ביותר מאופן אחד ביטאו חז"ל במדרש הידוע המופיע בתלמודים: "אמר רבי אלכסנדר רבי יהושע בן לוי רמי: כתיב בעתה וכתוב אחישנה. זכו אחישנה, לא זכו בעתה".⁵³ מתברר שאופי הגאולה והתהליך המוביל אליה אינו סגור וחד משמעי. בניגוד למדרש זה, הרמב"ם אינו עוסק במשנה תורה בשאלת מועד הגאולה,⁵⁴ ושני המודלים שלו אינם מציגים מודל מוקדם ומודל מאוחר. בתלמוד הבבלי מופיעה דרשה נוספת, גם כן בשמו של רבי יהושע בן לוי:

אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה, וכתוב עני ורכב על חמור, זכו - עם ענני שמיא, לא זכו - עני ורכב על חמור.⁵⁵

הניגוד שבין התיאור המשיחי הנטורליסטי בזכריה של "עני ורכב על חמור" לבין האוטופיה בספר דניאל של המשיח הבא עם ענני השמים, מתפרש כשתי אפשרויות פתוחות התלויות בזכותם של ישראל.⁵⁶ לבד מההעדפה הברורה של המדרש את המודל האוטופי ("זכו"), יש כאן יסוד ממשי לקיומן של אפשרויות משיחיות שונות ומקבילות הנתונות לפני ישראל ומחכות להגשמה של אחת מהן.

ברצוני לגעת כאן בכמה ממקורותיו היסודיים של הרמב"ם לקיומו של חזון משיחי כפול. ראשית נעיר על מקורותיו המקראיים, ולאחר מכן נציע גם מקור פילוסופי לדברים. בהלכות מלכים הרמב"ם מפנה בעצמו למקורותיו במקרא: בפרק יא אלו פרשת התשובה בדברים ל, א–

עליו והוא אומרו: 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה', הנה כבר נתן העלה בהיותם אז בלתי חומסים ולא מזיקים לדעתם השם' (אגרות הרמב"ם, מהד' שילת (לעיל הערה 3), עמ' שנט).

תלמוד בבלי, סנהדרין צח ע"א. והשווה: תלמוד ירושלמי, תענית פ"א, ה"א; שיר השירים רבה (וילנא), פרשה ח.⁵³

לחישובי קיצים התנגד כמובן הרמב"ם (הלכות מלכים יב, ב: "תיפח רוחם של מחשבי קיצים"), אף שהוא כתב עליהם בעצמו באגרת תימן. ראה על כך פרידמן, הרמב"ם (לעיל, הערה 3), עמ' 69–78. לקשר שבין חישוב הקיצים של הרמב"ם לדחיקות קץ אחרות בימי הביניים ראה י' יובל, 'בין משיחיות פוליטית למשיחיות אוטופית בימי הביניים', בתוך ש"י אייזנשטדט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 82–99.

תלמוד בבלי, סנהדרין צח, א.⁵⁴

לעיון בנבואה המשיחית של זכריה ובהקשרה ההיסטורי ראה י' קנוהל, מחלוקת המשיח – למי מחכים היהודים?, תל אביב תשע"ט, עמ' 67–74. לנבואת דניאל ראה הנ"ל, עמ' 95–106.⁵⁵

י וברכות בלעם בבמדבר כד, יד-כה; בפרק יב זו בעיקר נבואת ישעיהו יא המשמשת יסוד גם למורה הנבוכים ג, יא. ברצוני להוסיף חזון גאולה חשוב נוסף הראוי לעיון, והוא בישעיהו ב, ב-ד:

והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים. ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה.⁵⁷

חזון קצר זה אינו כולל התנגשות בין טוב לרע או לחלופין בין ישראל לגוים. הגאולה היא הרמוניה בינלאומית מוחלטת שראשיתה בהר בית ה' הניצב בראש ההרים, ומובילה דרך נהירת הגוים ללמוד חוכמה ודעת, לחזון שבו "לא ישא גוי אל גוי חרב". לעומת פרק יא בישעיהו, המתאר משיח אשר "ברוח שפתיו ימית רשע", ומאוחר יותר גם "ועפו בכתף פלשתים ימה, יחדיו יבזו את בני קדם", הרי שנבואת פרק ב היא נבואת שלום מוחלט; הגוים מיוזמתם באים ועולים להר ה', וממילא "וכתתו חרבותם לאתים".⁵⁸

והנה, בהלכות תשובה משתמש הרמב"ם באופן עקבי בישעיהו ב. כך בתיאור השפעת המשיח על הגוים: "ויבואו כל הגוים לשומעו, שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים"; כך בתיאור לימוד דרך ה' לישראל: "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'", הרומז לכתוב בישעיהו ב: "ויורנו מדרכיו"; וכך לגבי המשיח עצמו, שישעיהו ב אינו מאריך לגביו במילים: "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים",⁵⁹ כאשר פעולות אלו הן גם אבני היסוד של פעולות המשיח בהלכות תשובה. המודל של ישעיהו ב הוא אפוא המודל שמאמץ הרמב"ם בהלכות תשובה בשלל ההיבטים. אכן, את הדמות המשיחית הפלאית הרמב"ם נוטל מראשית החזון של ישעיהו יא: "ונחה עליו רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'". אולם לעומת החזון הרחב יותר של ישעיהו יא, המתאר מהלך גאוני ששיאו ב"מלאה הארץ

⁵⁷ נבואה מקבילה מצויה גם בספר מיכה פרק ד, פסוקים א-ה.

⁵⁸ ישראל קנוהל לא ראה בכך סתירה, וחילק באופן כללי בין הפעולה האלוהית המלחמתית לדרכי השלום של המשיח עצמו. ראה קנוהל, מחלוקת המשיח (לעיל, הערה 58), עמ' 21. מכל מקום הוא רואה סתירה בין נבואות פתיחת ספר ישעיהו לחלק השני של החיבור, החל מפרק מ, המיוחס לישעיהו השני והשלישי. ראה הנ"ל, עמ' 45-62.

⁵⁹ פרשנות מילים אלו נתונה במחלוקת פרשנים, הנוגעת לדיונו. ראב"ע ורד"ק פירשו כי על המשיח נאמר "ושפט בין הגוים", וכך הצעתי שהבין הרמב"ם את הפסוק, והפך אותו לאחת מאבני הבניין של דמות המשיח בה"ת. ראה שניהם במקראות גדולות, מהדורת הכתר, ישעיהו, רמת גן תשנ"ו, עמ' 14-15. לעומתם רמז אברבנאל כי השופט לעתיד לבוא יהיה ה' בעצמו: "ושפט בין הגוים... חזור אל דבר ה' מירושלים", ראה משמיע ישועה, ישעיהו ב, ד, קניגסברג תרכ"א. וזאת בכפוף להגותו המדינית והמשיחית, השואפת לביטולה העתידי של מוסד המלכות, שלא כעמדתו של הרמב"ם.

דעה את ה", אך הרצון בפוליטיקה, במלחמות ובמאבקים ומשמש כשלד של הלכות מלכים יא-יב, הרי שישעיהו ב הוא היסוד למבנה השונה כל כך של הלכות תשובה ט, ב. מקור מקראי נוסף להלכות תשובה הוא תיאוריו של שלמה המלך במלכים י. את דברי הרמב"ם על המשיח "ויבואו כל הגויים לשמעו" הוא נטל ישירות מהתיאור המקראי של שלמה המלך: "וכל הארץ מבקשים את פני שלמה לשמוע את חכמתו אשר נתן אלהים בלבו".⁶⁰ למעשה, ניסוח זה של הדברים מצוי בהקדמה לפירוש המשנה בקשר לשלמה המלך: "כאשר נתן ה' לשלמה מן החכמה מה שיעד לו, ידע מתכליות אלה המינים מה שאפשר לאדם באשר הוא אדם לידע... ויבואו מכל העמים לשמוע את חכמת שלמה".⁶¹ לעומת דוד המלך בעל המלחמות, שהוא כאמור היסוד להלכות מלכים, שלמה איש השלום הוא היסוד למשיח בהלכות תשובה, שכאמור "בעל חכמה יהיה יתר משלמה".

למרבה העניין, נבואותיו של ישעיהו אינן הולכות בקו אחד וקשה ליישבן עם אחת הגישות.⁶² נראה שהרמב"ם יצק את החזונות הנבואיים השונים של ישעיהו אל תוך משנה תורה, והפכם לתיאורים מקבילים המתארים פנים שונות של ההיסטוריה המשיחית העתידית. כעולה מהקדמת המורה, הסתירות שבמקראות הן לעתים היסוד לעמדה האזוטריה של הרמב"ם בכתבית: האזטריות של המקרא מובעת ומועברת הלאה בצורה הטובה ביותר באמצעות האזטריות של המורה.⁶³ על דרך זו ניתן להציע כי גם כאן, הכפילות בדברי הרמב"ם אינה אלא לבוש חדש שהוא יוצר לכפל הפנים הנבואי בעניין זה. בכך הוא מעביר הלאה, מספרות הנבואה לספרות ההלכה, את ריבוי הפנים שמתוארת בהם הגאולה.⁶⁴

ה

כאמור, המלך המשיח בהלכות תשובה הוא "בעל חכמה" ו"נביא גדול". במסורת של הפילוסופיה המדינית זהו מימוש של רעיון השליט הנביא של אלפאראבי,⁶⁵ שממשיך את המסורת

⁶⁰ מלכים א, י, כד.

⁶¹ הקדמה למשנה, הקדמות הרמב"ם, מהד' הרב שילת, עמ' נו.

⁶² ראה גם קלוזנר, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 48), עמ' 35.

⁶³ ראה למשל ש' רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 85-158.

⁶⁴ רוזנברג טען שניתן לראות במורה הנבוכים ספר פרשנות פילוסופי על התנ"ך יותר מאשר ספר פילוסופי עצמאי. לענייננו יש להוסיף כי גם במשנה תורה הרמב"ם עוסק לעיתים במשמעם של המקראות, למשל בדבריו כי ניתן לפרש פסוקים באופן אחר משפירשו חז"ל, כדי להגיע לאותה מסקנה הלכתית. גם התיאורים המשיחיים עשויים להיות מעין פירוש הלכתי-מחשבתי חדש של הכתובים.

⁶⁵ ראה אלפאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה, תרגם מהמקור הערבי, הקדים והוסיף הערות ומפתח א' אע"באריה, תל-אביב תשס"ז, עמ' 149-152. על הפרשנות התיאולוגית של אלפאראבי לעיקרון המלך הפילוסוף ראה: J. Parens, *An Islamic philosophy of virtuous religions: introducing Alfarabi*, New-York 2006, pp. 29-55; שלמה פינס טען כי בנושאים המדיניים הרמב"ם

האפלטונית של המלך הפילוסוף.⁶⁶ בהלכות מלכים יא, ד מדובר במודל אחר, של מנהיג פוליטי שאין לו יד ורגל עם עולמות הנבואה או הפילוסופיה.⁶⁷ אכן, ההפרדה בין המלך והנביא מושרשת בהלכות מלכים לאורכן⁶⁸ בעקבות ההלכה של חז"ל, שמקורה בספר דברים, המגבילה מאוד את סמכויותיו של המלך ויוצרת מעין הפרדת רשויות בין סמכויות החוק.⁶⁹ יש כאן, אם כן, מבנה שלטון הלכתי-חז"לי בהלכות מלכים לעומת מבנה פילוסופי-אפלטוני בהלכות תשובה. נעיר כי גם במורה הנבוכים התיאור הראשון בחלק ב, מ של מימוש כוח ההנהגה שבאדם הוא דרך נביא: "מחוכמת האלוה לקיום המין הזה... ששם בטבעו שיהיה לפרטיו כוח ההנהגה. יש ביניהם

הוא אפלטוני "מכלי שני", בתיווכו של אלפאראבי. על כך ראה ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 130; H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, New York 1999, pp. 252–253 (לעיל הערה 53), הערה 21 בעמ' 139; לורברבוים, פוליטיקה (לעיל הערה 52), הערה 2 בעמ' 85, מפנה כאן לדברי אברבנאל בפירושו לדברים יז (פירוש על התורה, קסה ע"א), שכבר השווה בין עמדותיהם הפרו-מלוכניות של אלפאראבי והרמב"ם.

על מעמדו של המלך הפילוסוף ראה כתבי אפלטון, תרגם י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב תשל"ח, כרך שני, ספר ששי, עמ' 378 ואילך; ספר שביעי, עמ' 421 ואילך. פינס, מחשבת ישראל (ראה לעיל הערה קודמת), עמ' 130–136, הגדיר את הרמב"ם עצמו במידה רבה כמלך הפילוסוף האפלטוני שכן הוא כתב את משנה תורה ובנה את היסודות לאותה מדינה אידיאלית שתוגשם בימות המשיח. וראה רביצקי, על דעת המקום (לעיל הערה 2), עמ' 75, הרואה באופן דומה במשיחיות של הלכות מלכים תפיסת מדינה אפלטונית, המכוונת את העם אל התכלית העיונית. מכל מקום, חשוב להדגיש כי המלך המשיח כאן בהלכות תשובה שונה בפרט אחד מכריע מן המודל האפלטוני כפי שהוא בא לידי ביטוי במשנה תורה בכלל ובפרט בהלכות מלכים, והוא היעדרה של הכפייה, וראה להלן. בניגוד להשפעת 'המדינה' של אפלטון בתיווך אלפאראבי, 'הפוליטיקה' לאריסטו לא השפיעה מאוד על הרמב"ם, אם בכלל. אברהם מלמד ראה כי הרמב"ם לא הכיר כנראה את 'הפוליטיקה', והניסיונות לזהות חיבור זה כמקור לדברי הרמב"ם ש'האדם מדיני בטבע' (מורה הנבוכים חלק ב, פרק ב; חלק ג, פרק כז) שגויים ככל הנראה משום שסביר יותר שהוא העתיק זאת מן 'האתיקה', שהשפיעה עליו כמובן באופן עמוק. ראה א' מלמד, "'הפוליטיקה' לאריסטו במחשבה היהודית בימי הביניים ובתקופת הרנסאנס", פעמים 51 (תשנ"ב), עמ' 30–32. לעומתו ראה צ"ה וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 171; ו' קרמר, 'נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם', תעודה ד (תשמ"ד), עמ' 189, שטענו לדיעה של הרמב"ם על חיבור זה ואולי להשפעה קלושה עליו.

כאמור, רוח הקודש שתרד עליו בפרק יב עניינה הלכתי ונקודתי, והיא באה בשלב מאוחר של התהליך המשיחי.

ראה למשל הלכות מלכים א, ח, על תפקידו של הנביא לעומת המלך. אברהם מלמד מראה את הקשרים בין כתבי הרמב"ם למערכת הפילוסופית-פוליטית האפלטונית, אולם טוען כי הרמב"ם לא קיבל במשנה תורה את רעיון המלך הפילוסוף, לאורה של אותה מערכת הפרדת רשויות, שראשיתה במקרא ובחז"ל. ראה: A. Melamed, *The Philosopher-king in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, New York 2003, pp. 23–48

ראה י' לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת-גן תשס"ח, עמ' 39–48; 105–134.

מי שבעצמו הובאה לידיעתו הנהגה זאת, והוא הנביא או המוחקק". לא ייפלא אפוא שבמצב המשיחי האוטופי ייטול נביא את שבט המלוכה, ויהיה מופת לשילוב של חכם, נביא ומלך.⁷⁰ ברצוני להציע כי גם המודל של הלכות מלכים מקורו במידה רבה אצל אלפאראבי. לצד המודל של השליט הנביא, אלפאראבי מביא ב'דעותיהם של אנשי העיר המעולה' גם אפשרות אחרת, הנובעת מן הקושי באיתור אותו אדם שלם בתכלית:

התקבצותן של כל [הסגולות] הללו באדם אחד הינה קשה [למציאה]. רק מעטים נולדו כך מטבעם – אחד בדור... ואם לא ימצא [אדם] כמוהו בזמן כלשהו, לוקחים את החוקות והחוקים אשר חוקקו המנהיג [הראשון] והדומים לו... וכופים אותם [על העיר].⁷¹

בהמשך מובאת רשימה של התכונות המתחייבות כדי להיות אותו מנהיג בדיעבד, שעניינו רק להמשיך את דרכו של המנהיג הראשון. רשימה זו קצרה במחצית מן הנדרש מן המנהיג הראשון,⁷² והיא מכילה שני עניינים כלליים – האחד הוא הידע, ההבנה ויכולת החקיקה לאור אורחות החיים של המנהיגים הראשונים, והאחרת ניהול ענייני המלחמה. והנה, עניינים אלו הם בדיוק ההגדרות של 'חזקת משיח' בהלכות מלכים יא: "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה'".⁷³ המודל של הלכות מלכים זהה למודל המשני של אלפאראבי, ומציג מלך העוסק בפרקטיקה של החקיקה, הפוליטיקה והמלחמה, אך אין לו יד ורגל בנבואה ופילוסופיה, ובכך הוא צועד בעקבות המנהיג הראשון.

אצל אלפאראבי אלו כאמור שני מודלים שונים באופן מובהק. נראה כי בהשפעתו הביא גם הרמב"ם שני מודלים שונים: של מלך-פילוסוף אפלטוני מחד גיסא, ושל מנהיג פוליטי מעולה מאידך גיסא, ושילב אותם כמרכיבים בתורה המשיחית שבחיבורו ההלכתי. אולם הרמב"ם בנה את הדברים באופן אחר, והוא אינו מציג את המודלים הללו באופן גלוי כשונים ונבדלים זה מזה. זאת ועוד, במשנה תורה המודל המרכזי, בוודאי מבחינת האריכות והפירוט, ואפשר שגם מבחינת המיקום בחתימתו של משנה תורה, הוא המודל הריאליסטי של הלכות מלכים. לעומתו,

⁷⁰ במורה ב, לו המלך שייך לקבוצה השלישית, ששלמותה בכוח המדמה בלבד, והיא שונה מהותית מן הקבוצות הראשונות של הנביאים והפילוסופים. חלוקה זו תואמת לכאורה את המודל המבחין בין המלוכה לנבואה. מאידך גיסא, הנביא מגיע לשלמות הן בכוח המדבר והן בזה המדמה, ולפיכך ברשותו הן הסגולות הפילוסופיות והן היכולת להנהיג, ולמעשה ניתן לראותו כשילוב של פילוסוף ומנהיג מדיני. כך ניסח זאת חזד (לעיל הערה 42), הערה 52 בעמ' 305.

⁷¹ אלפאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה (לעיל הערה 67), עמ' 150–151.

⁷² על יחסו של הרמב"ם לרשימה זו של הנדרש מן הנביא-המנהיג של אלפאראבי ראה: A. Melamed, *The Philosopher-king in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, New York 2003, pp. 45.

⁷³ מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 1243.

התיאור המשיחי האוטופי בהלכות תשובה הוא בוודאי קצר ומשני, וכפי שראינו, קיומו כמודל נפרד רמזו בלבד.

נראה סביר להניח כי הרמב"ם, בדומה לאלפאראבי ובעקבותיו, ראה דווקא את האפשרות של הלכות מלכים כמודל משני מבחינה פילוסופית. זהו מודל שכוחו בריאליזם שלו ובהתאמתו למסורת חז"ל, אולם הוא אינו משקף את החזון המועדף מבחינה פילוסופית, שהובא בקצרה בהלכות תשובה. ליאו שטראוס כבר העיר על חשיבות ההערות הצדדיות לכאורה של הרמב"ם לחשיפת עמדותיו האמיתיות במורה הנבוכים.⁷⁴ התפיסה השגורה בפרשנות משנה תורה חותרת להרמוניה, ולפיכך מעדיפה את המקור המרכזי, הנגיש והסמכותי יותר, וכך אכן מתאפשר להכריע בסוגיות הלכתיות.⁷⁵ אולם לבירור עמדתו הפילוסופית של הרמב"ם נראה שיש לתת משקל דווקא למודל הצדדי, המשקף את האפשרות העדיפה מבחינה תיאורטית, גם אם היא נדחקה לשוליים מסיבות שונות שננסה לעמוד עליהן בהמשך.⁷⁶

1

בהלכות מלכים, כאמור, בונה המשיח מקדש ומכונן מחדש את הקרבת הקורבנות. ואולם, היחס שבין עמדה חד משמעית זו של הרמב"ם לבין דבריו במורה הנבוכים על הקורבנות מעלה שאלה בדבר הרלוונטיות של הקורבנות לעולם המשיחי העתידי המלא כבר בדעת ה', שהרי הקורבנות הם על פי המורה תגובה לעולם הפגאני העתיק.⁷⁷ במורה הנבוכים ג, מו נראה שהרמב"ם מבטא את ההפך הגמור מהאמור בהלכות מלכים: "הוא גם הבהיר לנו שאם לא נבצע מין זה של פולחן, כלומר הקורבנות, לא יהיה בנו חטא כלל. הוא אמר: וכי תחזל לנדר לא יהיה בך חטא".⁷⁸ לצד הפקעת פשט הכתובים העוסק רק בנדרי רשות, משפט זה מלמד לכאורה כי הקורבנות

⁷⁴ על תפקידם של המקורות הצדדיים יותר, שאינם באים במסגרת הדיון הסדור והמרכזי, לחשיפת עמדותיו האמיתיות של הרמב"ם ראה למשל, ל' שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, ירושלים תשס"א, עמ' 189; ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ב, עמ' 13.

⁷⁵ ראה טברסקי, מבוא למשנה תורה (לעיל הערה 16), עמ' 238, שדן בשאלת הסתירות בחומר ההלכתי של המשנה תורה, ומביא שם מספר גישות עקרוניות לפיתרון בעיות אלו מן הראשונים והאחרונים. שתיים מהן הן מענייננו כאן: א. בשם הגר"א (בביאורו לשלחן ערוך, אורח חיים סת, א) הוא מביא אפשרות כי הרמב"ם שינה לעתים את דעתו תוך כדי כתיבת היד, ולא תמיד עדכן את כתב היד לאחר השינוי במקום הקודם. ב. גישה נוספת, שיסודותיה בתלמוד עצמו, גורסת כי לעולם ההלכה המופיעה בהקשר המרכזי היא העיקר, ויש לדחות מפניה את זו המופיעה בהקשר השולי. שתי גישות אלו יגרסו כי בנדון דידן, דווקא העמדה של הלכות מלכים היא המשמעותית והחשובה יותר.

⁷⁶ לקריאה אוזטרית של משנה תורה בהקשר אחר ראה: א' ליכטרמן, 'העבודה הזרה כמסד פוליטי בשיטת הרמב"ם: האזוטרי והאקזוטרי', מחשבת ישראל ב (תשפ"א), עמ' 35–59.

⁷⁷ ראה מורה הנבוכים ג, לב, ג, מו. למעשה, יש לכך רמזים ברורים גם במשנה תורה עצמו, ולכך אקדיש את הדיון במקום אחר.

⁷⁸ מורה הנבוכים, מהד' שוורץ (לעיל הערה 53), עמ' 610.

אינם חשובים בפני עצמם, וממילא אין חטא בהימנעות מהם כאשר אין בהם צורך.⁷⁹ המורה עקבי אפוא בגישתו, אולם ההתנגשות מול משנה תורה נראית מוחלטת.⁸⁰ שלום רוזנברג ודוד הנשקה טענו שבאותן מצוות שטעמן אינו רלוונטי עוד – והקורבנות הם הדוגמה המובהקת ביותר לכך – מעמיד הרמב"ם במשנה תורה את עצם קיומו של הציווי כמוקד של המעשה הדתי.⁸¹ לעומתם, מנחם קלנר העיר לאור ההקדמה לפרק חלק כי העידן המשיחי לא ישרור בהכרח לעולם, וממילא סכנת הפגאניות עודנה קיימת, ותורת הקורבנות חייבת להישאר כדי להתמודד עימה.⁸² הדברים קשורים לשאלה הרחבה של עיסוק הרמב"ם בבעיית האקטואליות של טעמי המצוות, וכאן אין המקום לברר את הסוגייה לעומקה.⁸³ ברצוני רק לטעון כי התיאור המשיחי של הלכות תשובה מאפשר להתבונן במבט נוסף ומורכב יותר על סוגיית הקורבנות לעתיד לבוא. כאמור, בהלכות תשובה ט, ב מתוארת מציאות אוטופית, שבה תפקידו של המשיח הוא הפצת דרך ה' בישראל ובעולם. זהו גם תפקידו של המקדש הנזכר כאמור ברמז כ'הר בית ה': מרכז של לימוד וחוכמה. אם כן, גם משנה תורה עצמו, ולא רק מורה הנבוכים, מתאר עולם משיחי שאין בו קורבנות משום שבני האדם עוסקים כבר בחוכמה ובדרך ה'.

ראיית הקורבנות כפרקטיקה אלילית מצויה במקום נוסף במשנה תורה. בהלכות עבודה זרה א, א מתוארת ראשית העבודה הזרה; בני דור אנוש טעו וסברו שראוי לכבד את הכוכבים, וזהו

⁷⁹ ראה שטראוס, 'ירושלים ואתונה (לעיל הערה 76)', עמ' 189.

⁸⁰ אליעזר ברמן טען כי מצוות מן הכוונה השנייה, כקורבנות, עשויות אכן להשתנות לאור ההתאמה לזמן ולמקום, כעולה מדברי המורה הללו. דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם האמור במשנה תורה. ראה: L. V. Berman, 'The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamicate Civilization', in J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, Liverpool 1996, pp. 30–32.

⁸¹ ש' רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 142–143; ד' הנשקה, 'לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 39–41.

⁸² קלנר (לעיל הערה 1), עמ' 117. יש להעיר כי קלנר מסתמך על מותו של המשיח שמתאר הרמב"ם, אולם הראיה מכך לימות המשיח עצמם כסופיים נראית בעייתית, שהרי הרמב"ם מתאר את מלכות בנו של המשיח אחריו. זאת ועוד, בהלכות מלכים א, ט כתוב כי מלכי בית דוד "הם העומדים לעולם", וברי כי הוא רומז בכך למלכות המשיחית.

⁸³ ראה למשל ד' הרטמן, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 151–154, הטוען כי כדי לשמר את התורה כמכלול יש לקיים גם היבטים שלה שאינם מתיישבים עם הצורך האקטואלי. על הבעייתיות הנוצרת בקיום המצוות שאינן רלוונטיות עוד לכאורה עמד באריכות ובאופן אחר לחלוטין יוסף שטרן, שביאר את המצוות כמשלים מרובי פירושים. הפירוש הפנימי מכוון להשגת האמיתות, ומוכוון גם לאלו שאינם זקוקים עוד לטעם החיצוני. ראה: J. Stern, *Problems and Parables of Law*, New York 2007, pp. 1–49. לדיון המתמקד בכתובה ההלכתית במשנה תורה ראה י' לורברבוים, 'על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כה (תשע"ח), עמ' 45–112.

רצון האל.⁸⁴ התוצאה הייתה מיסוד דרכי עבודה: "וכיוון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להן קרבנות, ולשבחם ולפארם בדברים, ולהשתחוות למולם". בניית מקדש, קרבנות, הלל והשתחויה הן עבודות שהרמב"ם עצמו מביא כמצוות התורה בספרים הבאים של משנה תורה, והן שמתוארות בספר המדע כמעשי הפגאנים הקדומים.⁸⁵ אם כן, עוד קודם להבאת עבודות המקדש והקרבנות כמצוות, משנה תורה רומז לשורש האלילי שלהן, שקדם כמובן היסטורית לתורת משה.⁸⁶ החזון המשיחי של הלכות תשובה אינו צועד אפוא בחלל ריק: הוא חוזר אל עולם שהתקיים לפי הלכות עבודה זרה עוד קודם להתדרדרות האלילית, שהולידה את הדת הממוסדת. בחזון זה חוזרת האנושות אל החוכמה והדעת שהיו חלקה בעבר, וממילא הצורך בחיקוי הדרכים האליליות כדי להיאבק בהן נעלם.

מנחם לורברבוים טען כי באוטופיה המשיחית של הרמב"ם במורה הנבוכים ג, יא יש שינוי בעולם ההלכתי: "האוצרות וההישגים של העולם הזה... ואפילו המצוות עצמן – החוק ההלכתי – כל אלה מחוירים לעומת האידיאל הנשגב של הידיעה... החריגה מן הפוליטיקה פירושה חריגה מן החוק".⁸⁷ ברצוני לטעון בהקשר של משנה תורה טענה אחרת. הרמב"ם אינו רומז לביטול של תורת הקרבנות, משום שדבר זה אינו אפשרי לאור עיקרון נצחיות התורה בהלכות יסודי התורה ט, א. עיקרון זה נשען על קביעתו של טבע האדם, העלול לעולם ליפול אל הפגאניות. לפיכך המצוות ממשיכות להתקיים לעולם, כך שהעיסוק "בתורה ובמצוות" מופיע גם בהלכות תשובה כהיבט יסודי בעתיד המשיחי. אלא שבעולם המשיחי האוטופי עבודת

⁸⁴ לפרשנויות שונות של תיאור הרמב"ם את ההתדרדרות האנושית לעבודה הזרה ראה למשל: M. Halbertal & A. Margalit, 'Idolatry and Representation', *RES: Anthropology and Aesthetics* 22 (1992), pp. 19–32; מ' הלברטל, גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: הרמב"ם, ירושלים תשס"ט, עמ' 182–188; ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 92–125; הנ"ל, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, עמ' 21–35; ח' כשר, מיתוס "האל הכועס" במורה הנבוכים, אשל באר שבע ד (תשע"ו), עמ' 95–112.

⁸⁵ אומנם בהלכות בית הבחירה ב, א מתוארת ההיסטוריה המיתית של עבודת המזבח והקרבנות הקדומה, המתחילה עוד באדם הראשון. תיאור זה רב עניין והוא דורש עיסוק נפרד. בינתיים ראה י' בלידשטיין, על הלגיטימיות של פולחן נכרי אצל הרמב"ם והמאירי, דעת 61 (תשס"ז), עמ' 41–47. מכל מקום אין צורך להביא את המקורות לכדי הרמוניה: לטענתי משנה תורה אכן מדבר בשתי שפות.

⁸⁶ לעיון מקיף בנושא ראה בורגנסקי, כתיבה אוטורית (לעיל הערה 51), עמ' 17–54. ליחס הפולחן האלילי העתיק לתורת משה ראה למשל: מ' קלנר, 'האיש משה של רמב"ם: עיון ביחס בין תורה, היסטוריה ויקום', בתוך מ' חלמיש, ח' כשר וח' בן פזי (עורכים), משה אבי הנביאים: דמותו בראי ההגות היהודית לדורותיה, רמת-גן תש"ע, עמ' 151–177; מ' קלנר, 'קדמה תורה לעולם? עיון ברמב"ם', דעת 61 (תשס"ז), עמ' 83–96; ש' סטרומזה, הרמב"ם בעולמו, דיוקנו של הוגה ים-תיכוני, ירושלים תשפ"א, עמ' 107–141.

⁸⁷ לורברבוים, פוליטיקה (לעיל הערה 52), עמ' 100. לעיון מקיף ברעיון האנטינומיזם הפילוסופי בכתבי הרמב"ם ובייחוד במשנה תורה ראה בורגנסקי, כתיבה אוטורית (לעיל הערה 51), עמ' 102–213.

הקורבנות מיותרת מבחינה פילוסופית, וממילא היא אינה מתקיימת בפועל. עבודה זו קיימת לעולם כמצווה, אולם במודל האוטופי היא אינה נוהגת הלכה למעשה.⁸⁸ אם כן, משנה תורה מביא אפשרות משיחית אחרת. לא כזו החורגת מן החוק ומבטלת אותו, אלא כזו המממשת את החוק בהתאם להתפתחות התודעתית של התקופה המשיחית. הכפייה על הדת אכן נעדרת מן החזון האוטופי, אולם הדת שרירה ועומדת, ובאה לידי ביטוי מעשי התואם את ההתפתחות הפילוסופית של בני האדם.⁸⁹ בניגוד לכך מציג ספר שופטים, האחרון שבספרי משנה תורה, אפשרות היסטורית של מהלך פוליטי שכולו מן "הכוונה השנייה", וממילא השבת הקורבנות היא חלק מהותי של אותו עתיד הלכתי רסטורטיבי, המגיע רק בסופו אל התכלית הפילוסופית.⁹⁰ השניות שבין משנה תורה למורה הנבוכים היא, אם כן, שניות במשנה תורה

⁸⁸ האם ניתן לראות הצעה זו כעומדת בקריטריונים ההלכתיים של הרמב"ם עצמו? ראשית, להלן אטען שזוהו חזון אוטופי בלבד, והוא אכן אינו המסקנה ההלכתית של משנה תורה. מכל מקום, יש לציין כי גם מבחינה הלכתית, חזרת עבודת הקורבנות היא בעיה של ממש, המציבה דווקא את הלכות תשובה כאפשרות מציאותית יותר. זאת משום שהרמב"ם מדקדק מאוד במיקומו של המזבח, שהוא המקום הכשר היחיד לעבודת הקורבנות. וראה בהלכות בית הבחירה, ב, ג-ד, שם הוא מתאר את הזדקקות שבי ציון לנביאים שיעידו להם על המיקום. בעיית השחזור המדויק מקום של המזבח היא לפיכך שאלה קריטית, ויש לדון במשמעות הפילוסופית שלה במקום אחר.

⁸⁹ אחד החידושים המרכזיים של משנה תורה היה איסוף ההלכות כולן, הן אלו הנוגעות לזמננו והן אלו שלא. לפחות שלושה ספרים ('עבודה', 'קרבנות' ו'טהרה', אך גם חלקים מ'זרעים', 'שופטים' ועוד) עוסקים בעיקרם בהלכות שלעתיד לבוא. זאב הרוי מפנה בהקשר הזה לפירוש המשנה על מסכת מנחות: "כל העוסק בתורה כאלו הקריב עולה ומנחה וחטאת ואשם. ואמרו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהן הכתוב כאלו נבנה מקדש בימיהן. ולפיכך ראוי לאדם לעסוק בענייני הקרבנות ולהתבונן בהן, ואל יאמר שהם דברים שאין להן צורך היום כדרך שאומרים הרבה מבני אדם". לכאורה, הרמב"ם כותב כאן שיש צורך בקרבנות כיום: "ואל יאמר שהן דברים שאין להם צורך היום", אולי לאמיתו של דבר האמירה היא שהעיסוק וההתבוננות בענייני קרבנות הם הדבר הנצרך גם היום. ראה: W.Z. Harvey; 'Les sacrifices, la prière, et l'étude chez Maïmonide', *Revue des Etudes Juives* 154 (1995), pp. 97–103. העיסוק בהלכות קרבנות וההתבוננות בהם היא פעולה למדנית, אולם על פי דרכו של הרמב"ם במורה היא עשויה להיות גם פעולה פילוסופית, המסיקה מענייני הקרבנות כיצד התורה נאבקה בעבודה הזרה. לימוד ענייני הקרבנות שקול כנגד בניין המקדש, אולם לעומת כוונת המקור התלמודי לדבר, נראה כי הרמב"ם רומז שאותו לימוד ממילא גם עשוי לייתר את בניין המקדש בפועל, שהלא התובנות שהתורה רוצה ללמדנו בעבודת הקרבנות נרכשות על ידי תלמידי החכמים בלימודם. לפיכך התיאור הרחב של הלכות הקרבנות במשנה תורה אינו סותר את ההבנה כי לא יהיה צורך במימוש של אלו לעתיד לבוא.

⁹⁰ רמזים בכיוונים קרובים מצויים אולי גם במקומות נוספים במשנה תורה. לאור דברי הרמב"ם במורה על הלכות טומאה וטהרה כמיועדות כולן למורא המקדש, מנחם קלנר טוען שממילא יש להבינן כחלק מ'עזרת החסד' הא-לוהית, שמטרתה הסופית אינה אלא לעקור את העבודה הזרה. רמזים לאי היותן של הטומאה והטהרה מהויות ממשיות ניתן כמובן למצוא גם במשנה תורה, וקלנר אוסף ומנחת אותן. ראה: M. Kellner, 'Maimonides on the Nature of Ritual Purity and Impurity', *Da'at* 50 (2003), pp. 1–30.

עצמו. אין מדובר בסתירה בין הכתיבה ההלכתית של הרמב"ם לזו הפילוסופית; גם כתיבתו ההלכתית בנושא המשיחי מכילה את הקוטב הפילוסופי, אולם זה מצוי באופן רמוז ומוסתר. נראה כי הרמב"ם בחר להציב במרכז משנתו המשיחית את המודל של הלכות מלכים, לא רק על שום היותו מודל ריאליסטי מבחינה פוליטית, אלא גם על שום היותו מחנך ללא פשרות לנצחיותה של התורה על כל חלקיה, כולל אלו הקשים להבנה מבחינה פילוסופית. נסיגה מן התפיסה של שלמות התורה כולה לעתיד לבוא, גם אם לא במובן של ביטול התורה, יש בה סכנה לקיום התורה גם בהווה. בדיוק בנקודה זו הרמב"ם מתפלמס בהלכות מלכים י"א, ד עם הנצרות והאסלאם: "והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה אלו אומרים מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות לדורות ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהם ואינן כפשוטן וכבר בא משיח וגלה נסתריהם".⁹¹ משמעות התפיסה כי המצוות אינן מתקיימות באופן שלם בימות המשיח היא אובדן כבר בהווה, וזוהי בדיוק הטענה של הדתות המתחרות. לפיכך הניח הרמב"ם את המודל הפילוסופי של הלכות תשובה בקרן זוית, ולעומתו תיאר את התיאור המשיחי הפוליטי באריכות ובגלוי, והציבו בחתימתו של החיבור.

הרמב"ם טען בפסקה ידועה בהלכות מלכים יב, ב, כי "כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו". שלא כפסקנות המלווה את התיאור המשיחי שלו בפרק י"א, דבריו אלו מראים כי אופיו של העתיד לבוא אינו בהיר לנו: הנביאים סתמו אותו והחכמים חלקו בו, ולפיכך אפשרי שיהיה יותר מתיאור אחד. קריאה רדיקלית של שורה זו עשויה להרחיב את פירושה, ולטעון כי גם פתיחתו החד משמעית של פרק י"א נתונה למעשה בסימן שאלה.⁹² התיאור העתידי של המשיח העתידי כ"בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם,

⁹¹ הלכות מלכים י"א, ד. מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 1244. יחסו של הרמב"ם לאסלאם מורכב, הן בכתביו ההלכתיים והן באלו המחשבתיים, ונע בין הזדהות ותחושת שותפות עם המונותאיזם האסלאמי וכמובן עם הפילוסופים המוסלמים מחד גיסא, לסלידה מן התרבות המוסלמית ומן ההיסטוריה האלימה של האסלאם מול היהודים ושליה של הדת המוסלמית מאידך גיסא. להדגשת השותפות בין המאמינים המונותאיסטים ראה: H. Kasher, 'Maimonides' View on Circumcision as a Father: Uniting the Jews and Muslim Communities', in R. L. Nettle (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations* 2, Oxford 1995, pp. 103–109; אביעזר רביצקי, עיונים מימוניים, ירושלים ותל אביב תשס"ז, עמ' 110–116; א' נוריאל, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס. להדגשת ההתנגדות לאסלאם בכתבי הרמב"ם ראה: א' שלוסברג, 'יחסו של הרמב"ם אל האסלאם', פעמים 42 (תש"ן), עמ' 6–38. לעמדות המדגישות את המורכבות ראה: ש' סטרומזה, 'האסלאם בתפיסת ההיסטוריה של הוגים יהודים בימי הביניים הערביים', בתוך נחם אילן (עורך), האסלאם ועולמות השוורים בו, ירושלים תשס"ב, עמ' 443–459; הרב " קאפח, 'הופעת האסלאם והיחס למוסלמים במשנת הרמב"ם', מחניים 1 (תשמ"ב), עמ' 16–22; " בלידשטיין, עיונים (לעיל הערה 4), עמ' 237–247.

⁹² ראה על כך אצל " ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשס"ב, עמ' 90–91; 199; ד' שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל הערה 1), עמ' 78–79; א' רביצקי, על דעת המקום (לעיל הערה 2), עמ' 87–95.

מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה" נתון למעשה בספק. במשפט הבא הרמב"ם אומנם טוען כי "כל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו", אולם כאשר אין מדובר בערעור על עצם ביאת המשיח או על הדברים המפורשים בפסוקים עצמם, הרשות נתונה לפרש. לפיכך ההלכה בהלכות תשובה, שאף היא בנויה כאמור על המקראות, מתארת מציאות משיחית אפשרית לא פחות ממקבילותיה בהלכות מלכים.

קריאה זו אינה מסתברת, הן לאור פשטם של הדברים בפרק יב, ב, הממקד את הספק בסדר האירועים בימות המשיח ולא במהותם, והן לאור ההקשר הרחב של משנה תורה. משנה תורה הוא ספר הלכה, ועל כן קביעותיו של הרמב"ם בו גם בענייני המשיח הן קביעות נורמטיביות. לפיכך האמירות הברורות של הלכות מלכים בדבר המימוש המלא של המצוות בימי המשיח וכן ההגדרות שלו לחזקת משיח ולמשיח ודאי הן הכרעות הלכתיות שהרמב"ם מביא כמחייבות. מכיוון שהכרעות אלה אינן עולות בקנה אחד עם העולה מניתוח הלכות תשובה, נראה לי שאין תפקידו של התיאור המשיחי האוטופי, על אף עדיפותו הפילוסופית, לסתור את ההלכה המפורשת שבהלכות מלכים. זהו מודל תיאורטי המצביע על האידאה המשיחית הטהורה, ולא כזה המאגד מבחינה הלכתית את מקבילו המרכזי.

ו

עד כה סקרנו את שני התיאורים המשיחיים כמודלים שונים, המשקפים גם עמדות שונות לגבי התהליך המשיחי: גישה פילוסופית שונה למודל ההנהגה וגישה הלכתית שונה לגבי קיום המצוות כולן לעתיד לבוא. אכן, הרמב"ם נשמר מסתירות מפורשות בין שני המודלים המשיחיים, וכך הצניע את קיומם של שני תיאורים שונים כל כך בחיבורו ההלכתי. מבחינה זו הדברים הולמים את דבריו בפתיחה למורה הנבוכים בדבר הסתירה מן הסיבה השביעית: "ראוי שההמון לא ירגיש בשום אופן בנקודת הסתירה ביניהם. יש שהמחבר נוקט בכל תחבולה כדי להסתיר זאת".⁹³ שאלת קיומן של סתירות מן הסיבה השביעית במשנה תורה נדונה מעט במחקר בהקשרים שונים.⁹⁴ לטענתי אין מדובר כאן בסתירה מן הסיבה השביעית כפי שהבינה ליאו

⁹³ מורה נבוכים, מהד' שורץ (לעיל הערה 53), עמ' 22. לניתוח שורה זו ראה י' לורברבוים, 'הסיבה השביעית: על הסתירות ב'מורה הנבוכים' - עיון מחודש', תרביץ סט, ב (תש"ס), עמ' 211–237.

⁹⁴ יעקב לוינגר טען כי ישנן סתירות מן הסיבה השביעית במשנה תורה הן בהקשרים רעיוניים והן בהקשרים הלכתיים. ראה י' לוינגר, 'על טעם הנזירות במורה הנבוכים', בר-אילן ד-ה (תשכ"ז), עמ' 299–305; הנ"ל, הרמב"ם (לעיל הערה 45), עמ' 146–148. לעומתו זאב הרוי טען כי משנה תורה עשוי להציג עמדות פילוסופיות רדיקליות, אולם אין בחיבור הלכתי כמשנה תורה מקום לסתירות מן הסיבה השביעית, שיש בהן הטעיה של הלומד. ראה: W. Z. Harvey, 'The Mishneh Torah as a Key to the Secrets of the Guide', in E. Fleischer (ed.), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 11–28. וראה גם קלנר, מדע (לעיל הערה 5), עמ' 45–61. בסוגיית דעתו של הרמב"ם על שתיית יין הראה אליעזר

שטראוס במורה הנבוכים, היינו שהעמדה הגלויה נועדה רק להסתיר את עמדתו האמיתית הנסתרת של הרמב"ם.⁹⁵ שני התיאורים המשיחיים משקפים את דעתו של הרמב"ם, על אף שונותם זה מזה והמקום השונה שהם תופסים במשנה תורה. המודל הראשון משקף את האידיאה הפילוסופית, ואילו השני משקף את ההכרעה ההלכתית.

יש לתת את הדעת על מיקומם של שני התיאורים: הלכות תשובה חותמות את ספר המדע, ואילו הלכות מלכים חותמות את משנה תורה כולו. ברור כי התיאור האוטופי שייך לספר המדע באופן מהותי. על פי הקדמת משנה תורה, ספר המדע עוסק בעיקרי הדת, ב"יחוד שמו ברור הוא ואיסור עבודה זרה", וכן בהיבטים יסודיים נוספים: תיקון הדעות, תלמוד תורה ותשובה.⁹⁶

חדד כי ניתן לקרוא את הדברים באופן הרמוני. ראה: א' חדד, 'הנזירות במשנת הרמב"ם', בתוך ש' ויגודה, א' אייזנמן, א' אקרמן וא' רביצקי (עורכים): אדם לאדם, מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאות לו שבעים, עמ' 83–110. לניתוח גישתו של שטראוס לפרשנות הפילוסופיה הפוליטית של ימי הביניים ראה: E. Schweid, 'Religion and Philosophy: The Scholarly-Theological Debate between Julius Gutmann and Leo Strauss', *Maimonidean studies* 1 (1990), pp. 163–196; ד' שוורץ, סתירה והסתרה (לעיל הערה 76), עמ' 18–24. לביקורת על שטראוס ראה למשל: ז' הרוי, 'כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר "מורה הנבוכים" במאה העשרים', עיון נ (תשס"א), עמ' 387–396; מ' קלנר, 'הרמב"ם של שטראוס', עיון נ (תשס"ב), עמ' 397–406. לגישות אחרות לסיבה השביעית ראה למשל: M. Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago 1990; S. Pines, 'The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides', in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard 1979, pp. 1–82; S. Pines, 'The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed', in W. Harvey & M. Idel (eds.), *Studies in The History of the Jewish Thought*, Jerusalem 1997, pp. 463–476. פוקס טען כי במורה עצמו אין סתירות, אלא אי התאמות הנובעות מן ההקשר ומסיבות נוספות. פיינס הדגיש בכתיבתו המאוחרת את חוסר הוודאות לגבי האמיתות המטפיזיות, וטען שהן הסיבה לסתירות שבדברי הרמב"ם ולצורך להסתירן. לורברבוים, הסיבה השביעית (לעיל הערה 95), הוסיף על גישה זו ופירש בהקדמה למורה כי הסתירה השביעית עניינה סתירה ביסוד העמדות השונות המובאות בחיבור, ואת זאת יש להסתיר מן ההמון. מבחינת הכותב שתי העמדות מבטאות יחד את האמת.

משנה תורה הקדמה, מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 23. על ייחודו של ספר המדע ראה למשל: L. Strauss, 'Notes on Maimonides' Book of Knowledge', in E. E. Urbach, R. Z. Werblowsky, C. wirszurski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 269–283; M. Kellner, *Science in the Bet Midrash: Studies in Maimonides*, Brighton, MA 2009, pp. 193–217; B. Septimus, 'What Did Maimonides Mean by Madda?', in E. Fleischer (ed.), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 83–111; L. V. Berman, 'The Structure of the Commandments of the Torah in the Thought of Maimonides', in S. Stein & R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History: presented to Alexander Altmann*, Alabama 1979, pp. 51–66; י' טברסקי, מבוא למשנה תורה (לעיל הערה 16), עמ' 198–199. על

שאר ספרי משנה תורה מביאים את יתר מצוות התורה לפרטיות. והנה, המודל המשיחי החותם את ספר המדע מביא לידי ביטוי אוטופי את אותם יסודות, שהופיעו לאורך הספר כמצוות העיקריות של הדת: ייחוד ה' ('כי מלאה הארץ דעה את ה''), תיקון המידות ('והסירותי את לב האבן משרכם'), תלמוד תורה ('ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'') ותשובה (בהיבט הלאומי: 'שהמלכות תחזור לישראל'). שאר המצוות, אלו המנויות בספרים האחרים, ממלא אין להן חלק באותו חזון אוטופי, שבמידה רבה מסכם את העולם הפילוסופי של ספר המדע.

חקר משנה תורה מלמד כי לאחר שספר המדע פותח את החיבור, שאר הספרים מהווים את המימוש המצוותי וההלכתי שלו.⁹⁷ האפשרות לממש את עיקרי הדת תלויה לאורך ההיסטוריה בקיומן של המצוות כולן, וזהו תפקידם של שאר הספרים. מתברר אם כן שאותו עולם משיחי אוטופי עשוי לבוא לידי מימוש מעשי דווקא בעזרת המודל ההלכתי החותם את משנה תורה כולו, על אף השוני ביניהם. נזכיר כי ראינו שהמשיח של הלכות תשובה ממשיך את דרכו של אברהם, ואילו בהלכות מלכים משתקפת דרכו של משה. בהלכות עבודה זרה א, ג משה רבנו מכונן מחדש את דרכו של אברהם אבינו לאחר כישלונה במצרים, וזאת דווקא בעזרת ההבדלים בין דרכיהם, ובראשם המצוות והכפייה עליהן שמורה עליהן תורת משה.⁹⁸ אם כן, ההבדלים המהותיים שבהם נבדלות הלכות מלכים מהלכות תשובה הם אלו המאפשרים לאוטופיה הפילוסופית בסופו של דבר להתקיים. לכך מצטרפים הכלים ההלכתיים והפוליטיים של תורת משה.

ניתן לחזק תובנה זו לאור תיאור התכלית של העולם המשיחי, שאף היא מקבילה בהלכות תשובה ובהלכות מלכים. כך הם הדברים בהלכות תשובה ט, ב:

ומפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם ימות המלך המשיח
כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן,
וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא.⁹⁹

ובהלכות מלכים:

י"ג עיקרי האמונה כמובלעים בספר המדע ראה א' גורפינקל, הרמב"ם: בין דוגמטיקה לליברליות, דעת 60 (תשס"ז), עמ' 5–28. וראה בטבלה המצורפת שם, עמ' 24.

⁹⁷ ראה חזק, התורה והטבע (לעיל הערה 42), עמ' 304–326, וראה בייחוד שם בעמ' 326 לגבי התכלית המשיחית. גיליס, משנה תורה (לעיל הערה 47), עמ' 208–268, תיאר זאת כירידה הדרגתית מן המצוות מן הכוונה הראשונה של ספר המדע, אל עבר הכוונה השנייה, המצויה בטוהרתה בספר קרבנות, הספר העשירי של משנה תורה. וראה גם קלנר וגיליס, הרמב"ם (לעיל הערה 5), עמ' 40–72.

⁹⁸ ראה למשל: 'פילוסופיה והלכה כשתי דרכים להתמודדות עם עבודה זרה במשנת הרמב"ם', בתוך א' שביד, ז' הרווי ומ' אידל (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס א, 'ירושלים תשמ"ח, עמ' 319–333; בורגנסקי, כתיבה אוטורית (לעיל הערה 51), עמ' 54–100.

⁹⁹ מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 87.

לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח,
לא כדי שישלטו על כל העולם כולו, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם
העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח,
אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיוזכו לחיי
העולם הבא, כמו שבארנו בהלכות תשובה.¹⁰⁰

השורה הפותחת והשורה המסיימת בשני הקטעים זהות כמעט לחלוטין – בתוכן ובניסוח. לעומתן
השורה האמצעית מבליטה את ההבדלים בין הקטעים, ובעצם מסכמת את ההבדלים בין שני
התיאורים המשיחיים: אמירה פוזיטיבית ופשוטה בהלכות תשובה, ושליה אפולוגטית בהלכות
מלכים של כל התיאורים העודפים על התכלית, שבהם האריך עד כה הרמב"ם. כלומר אף על
פי שלעיל בהלכות מלכים תוארה הגאולה באריכות כמהלך פוליטי טבעי של התגברות יד
ישראל על העמים ושגשוג כלכלי, הרי שאין זו המטרה, אלא הריבוי בחוכמה המוביל לעולם
הבא. ואכן, לאחר שהרמב"ם בהלכות מלכים מנקה את החזון המשיחי מהיבטיו המשניים ומסביר
מהו עיקרו, הוא חותם בהפניה להלכות תשובה, ושם הדברים מבוארים באופן ישיר. זאת אומרת,
עניינו של החזון הריאליסטי של הלכות מלכים הוא להוביל אל התכלית שנתבארה כבר בחזון
האוטופי התיאורטי של הלכות תשובה.

¹⁰⁰ מהד' מקבילי (לעיל הערה 7), עמ' 1244.