

הצעת הרמב"ם לחידוש הסמיכה: הלכה, אידיאולוגיה, פרשנות

יעקב בלידשטיין*

[א]

הצעת הרמב"ם לחדש את הסמיכה על בסיס הסכמת כל החכמים שבארץ ישראל' מן המפורסמות היא. על פי רוב מתייחסים להצעה כפי שהיא מנוסחת בהלכות סנהדרין שבמשנה תורה. שם מסיים הרמב"ם את דבריו באמירה כי 'הדבר צריך הכרע', מה שמציין כי ראה את השאלה כפתוחה וכבלתי-מוכרעת.¹ אך הצעה זו כבר רשומה בפירוש המשניות, בשני מקומות, בפירוש למסכת סנהדרין ובפירוש למסכת בכורות.² בעוד שהקטע בפירוש משנת בכורות הוא קצר, זה שבפירוש משנת סנהדרין הוא ארוך ומפורט. אריכות זו אינה מוקדשת לתיאור תהליך ההסמכה המחודשת, הטכניקה של ההסמכה וההסמכה עצמה, אלא להנמקתה, לביסוס ההצעה. כאן עשה הרמב"ם מה שלא עשה ביתר המקומות בהם העלה את הצעתו: הוא ניסה לשכנע את קהל שומעיו כי ההצעה אינה רק סבירה אלא הכרחית ומוכחת.

* עונג גדול הוא לי לתרום מאמר לספר היובל לכבודו של פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן. כמו כל חוקר רמב"ם אחר בן זמננו למדתי רבות ממנו וממחקריו, שהוסיפו כה הרבה להבנתנו הן את הרמב"ם, הן את תרבות ישראל במזרח בכלל.

על חלק מן הדברים שיובאו להלן עמדתי כבר בספרי עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, מהדורה א (רמת גן תשמ"ג), עמ' 245-248 [=מהד' ב', עמ' 266-269]. ברם הדברים באים כאן בהוספות ניכרות.

1 לסקירת הפרשנות הקיימת בנוגע לביטוי זה, ראו א' שוחטמן, "והדבר צריך הכרע": לביור דעת הרמב"ם בשאלת חידוש הסמיכה, שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-ט), עמ' 217-244. שוחטמן אף תורם פרוש מקורי משלו להבהרת העניין.

2 פירוש המשנה, סנהדרין, א, ג; פירוש המשנה, בכורות, ד, ג.

עיקר מרצם של חוקרים ולומדים הופנה לנאמר בהלכות סנהדרין שבמשנה תורה. יוצא מכלל חבורה זו בצורה בולטת הוא פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן, שהקדיש דיון מפורט, בספרו 'הרמב"ם המשיח בתימן והשמד', לנאמר בפרוש המשנה בסנהדרין.³ ואכן לא מעט מהערותיי במאמרי זה אינם אלא הרחבה של דברים שכבר נאמרו על ידו בדיונו המפורט. הנה לפניכם הקטע, רובו בתרגומו לעברית של פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן:

ואני מאמין שכאשר תהיה הסכמה אצל כל התלמידים והחכמים למנות אדם בישיבה, שיעשהו ראש, ובתנאי שיהיה זה בארץ ישראל, כפי שהקדמנו, הרי אותו האיש תתקיים לו הישיבה וייהפך סמוך, ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה. לפי שאם לא תודה בכלל הזה, לא יוכל להימצא בית דין הגדול לעולם, לפי שצריך כל אחד מהם להיות סמוך בלי ספק. והרי כבר הבטיח ה' את חזרתם בדבריו 'ואשיבה שפטיך כבראשונה' (ישעיה א, כו). ושמה תאמר שהמשיח ימנה אותם ואף על פי שאינם סמוכים, הרי זה מוכחש, לפי שכבר ביארנו... שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע ממנה לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה. ואני מאמין שהסנהדרין תחזור לפני התגלות המשיח, וזה יהיה מסימניו. אמר 'ואשיבה שפטיך כבראשונה ויעצוך כבתחילה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק' (שם, שם). וזה יהיה ללא ספק כאשר ה' יתקן ה' את לבבות האנשים וירבו טובם ותשוקתם לה' ולתורה, ותרכה הליכתם בדרך הישרה לפני ביאת המשיח כמו שנתבאר בפסוקי המקרא.

[ב]

הדיון בשאלת חידוש הסמיכה בפרוש המשנה לסנהדרין הופך לדיון בתהליך הגאולה העתידה. אף כי הקשרו הספרותי והתוכני של דיון זה הוא דיני הסמיכה וכי הרמב"ם דן בביטוי 'סמיכת זקנים' המופיע בראש מסכת סנהדרין. למעשה, הגאולה העתידית וההלכה הקיימת משתלבים בחידוש הסמיכה

3 מ"ע פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 78-80.

לדעת הרמב"ם; שהרי על הסמיכה להתחדש כדי שהגאולה תתרחש. האמונה בהכרחיות הגאולה גוררת את הכרחיות חידוש הסמיכה ומהווה לה ראייה. אך בפועל ולמעשה העולם הנורמטיבי הוא הוא השער לעולם הגאולה.⁴ הרמב"ם עצמו מעמידנו על תופעה זו בדבריו כאן, כשהוא דואג שמשנתו בעניין חידוש הסמיכה תעלה בקנה אחד עם משנתו בתורת הגאולה, שאחת תפרה את רעותה, וששתיהן ישתלכו אהדדי.

כמה תופעות ספציפיות ראויות לציון: ראשית, הקפדת הרמב"ם למקם את חידוש הסמיכה בארץ ישראל דווקא. בכך, כמובן, מלמד רבנו שהסמיכה המחודשת היא סמיכה נורמטיבית לכל דבר, שהרי היא חייבת לעמוד באותן דרישות של הסמיכה התלמודית שנהגה רק בארץ. הגאולה לא תבוא איפוא על חשבון ההלכה הנורמטיבית ולא תכשיר ביטול הלכות. יתכן כי הרמב"ם מדגיש את מיקומה של הסמיכה המחודשת דווקא בארץ כדי להדגיש כי מקום הסמיכה הוא ארץ ישראל בלבד, ולא בכל, דגש המופנה גם כנגד שאיפות אפשריות של גאוני בבל.⁵

חידוש הסמיכה מתבצע דרך ההסכמה, אם הסכמת בני ארץ ישראל כולם אם הסכמת חכמיה כולם. רבים כבר עמדו על משמעותה של תורת ההסכמה במשנת הרמב"ם, ולפנינו דוגמה נוספת לחשיבותה כערך. והנה, לא זו בלבד

4 המושג 'נורמטיבי' משמש חוקרים לאפיין את הגאולה במשנת הרמב"ם. ראו בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 264-277; א' רביצקי, "כפי כח האדם": ימות המשיח במשנת הרמב"ם, הנ"ל (עורך), על דעת המקום: מחקרים בהגות יהודית ובתולדותיה, ירושלים תשס"א, עמ' 87-95 (=צ. ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 191-220). לעצם העניין ראו גם ש"ג רוזנברג, 'היסטוריה ומשיחיות לפי הרמב"ם', א' ורהפטיג (עורך), ישועות עוזו: ספר זכרון לרב עוזי קלכהיים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 129-290. וראו עתה: מ' הלברטל, הרמב"ם: רבי משה בן מיימון, ירושלים תשס"ט, עמ' 189-194. H. Kreisel, *Maimonides Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, New York 1999, pp. 19-23.

5 ראו: G. J. Blidstein, 'Maimonides on the Renewal of Semikha: Some Historical Perspective', *Jewish Political Studies Review*, 10, 3-4 (1998), pp. 23-46; I. Twersky, 'Maimonides and Eretz Israel: Halakhic, Philosophic and Historical Perspectives', J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and historical Studies*, Oxford 1991, p. 287 n. 44 (הדברים כאן מפורשים יותר מאשר בנוסח העברי של מאמר זה); פרידמן (לעיל הערה 3), עמ' 88 הערה 22. על קביעת רבנו כי המשיח יופיע תחילה בארץ ישראל, ראו: פרידמן, שם, המציין את האמונה הנגדית שהמשיח יופיע תחילה בכבל.

שתהליך הסמיכה מתרחש בארץ ישראל אלא אף זו: הציבור שהסכמתו נדרשת כדי לבצע את התהליך הוא כולו ציבור ארץ-ישראלי. כידוע, יש מקרים אחרים שבהם הציבוריות שבארץ ישראל משמשת כ'קהל' כולו, או כמייצגו. כך הדבר בנוגע לקידוש החודש וכך הדבר לגבי הבאת פר העלם דבר של ציבור: 'אלו אשר במקום הזה הם כל ישראל... הם הנקראים "קהל"... הוא [בית דין הגדול] קהל ישראל בכללותו'.⁶ ואולם מודל אחר עשוי היה להיות רלוונטי לשאלת הסמיכה והסמכות, הלא הוא קביעת רבנו בהקדמה למשנה תורה כי סמכותו של התלמוד הבבלי נובעת מן העובדה כי 'כל אותם דברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל'. ודוק: 'כל ישראל', ולא רק ישראל שבארץ ישראל. כינון סמכות התלמוד קרוב לכאורה ביותר לכינון הסמיכה מחדש. אף הוא מיסוד הסמכות, ובכל זאת משמש כאן מודל שונה במקצת. אפשר אולי להציע הבחנה אידיאית כלשהי בין העניינים; אך מן הראוי לציין כי סמכות התלמוד נקבעה לפני הפיזור הגדול של האומה שעליו עומד הרמב"ם בפתיחה למשנה תורה ובמקומות אחרים (בין היתר, בהלכת סמיכה שבמשנה תורה); וכי גם נתון זה עשוי היה להיות רלוונטי בשיקוליו של הרמב"ם שלא לדרוש את הסכמתם של יהודי העולם כולו (או חכמיו) כתנאי לחידוש הסמיכה, שלא לדבר על הצד המעשי שבהצעה.

נורמטיביות זו קיימת גם במובן אחר, והיא משמעותית יותר ואופיינית ביותר למשנת הרמב"ם. מצד אחד, הראיה לחידוש הסמיכה נעוצה כל-כולה בצורכי הגאולה. אך מצד שני, תורת חידוש הסמיכה ניתנת ליישום בכל עת ובכל זמן; חידוש הסמיכה אינו מצומצם לימות המשיח או מותנה בהם. ההיגיון העומד מאחורי מצב זה ברור לחלוטין: כיון שהרמב"ם שולל שינוי בהלכה גם בימות המשיח, עליו לקבוע כי כל חידוש הלכתי התקף לימות המשיח תקף באותה מידה כאן ועכשיו בעולם הטרומ-משיחי. לא רבות הן ההלכות המנומקות בצרכיה השיטתיים של אחרית הימים. בכל זאת, ברגע שחידוש הסמיכה נתקבל להלכה, גם אם נתקבל על בסיס צורכי הגאולה, יש לשלבו במשנה ההלכתית הרגילה. כן הדבר לפנינו בפירוש המשנה, וכך גם

6 ספר המצוות, עשה קנז; פירוש המשנה, הוריות, א. וראו: ד' הנשקה, 'יסודו המשפטי של המושג "אומה": בין הרמב"ם והרמב"ן, שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 177-198; בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 64-68.

במשנה תורה.⁷ אומנם הצעת חידוש הסמיכה שבמשנה תורה אינה מתחברת כלל לתהליך הגאולה. ההישג שבחידוש הסמיכה מוגבל שם לאפשרות לדון דיני קנסות, המצריך כרגיל דיינים סמוכים. מדובר אפוא בהצעה שיש בה כדי לתקן את המערכת ההלכתית הפגומה, אך זיקה ישירה של חידוש הסמיכה לביאת הגואל אינה עולה על הפרק. הרי ההוראה שבמשנה תורה (בניגוד לדיון שבפרוש המשנה) ממילא אינה מסתייעת בהנמקות המצדיקות את חידוש הסמיכה. מבחינה ספרותית, ההצעה ממוקמת בהלכות סנהדרין ולא בהלכות מלכים, אך על כל זה בהמשך.

[ג]

עיקר דיוננו יתרכז בשני המוקדים עליהם מבסס הרמב"ם את דבקותו ברעיון חידוש הסמיכה, כשכול מוקד מסומן על ידי האמירה המקדימה 'ואני מאמין'.⁸ כול אחד מהסעיפים שקבע כאן הרמב"ם מתייחס לשאלה שונה ועומד על תשתית ערכית שונה. הסעיף הראשון יונק מהתרבות ההלכתית בה דגל הרמב"ם, תרבות שכללה דבקות ביציבותה של ההלכה גם באחרית הימים. הסעיף השני יונק מטיב הגאולה בה האמין. גם כאן וגם כאן אין מקום לפשרה. ועכשיו נפרט: בסעיף הראשון מסביר הרמב"ם כי חייבים להאמין שבית הדין הגדול ישוקם: הלא כה הבטיח האל בספר ישעיהו (א, כו). חידוש הסנהדרין מחייב את נוכחותם של סמוכים; בהעדרם של אלה, לא יתחדש בית הדין, שהרי לא ניתן למנות אדם שאינו סמוך לבית הדין לפי ההלכה המקובלת, גם אם הממנה הוא המלך המשיח עצמו. יש כאן אולי

7 דומה כי נקודה זו לא תמיד נתפסה כראוי, ראו: J. L. Kraemer, 'On Maimonides' Messianic Posture', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature II*, Cambridge Ma. 1984, pp. 120-121. נקודה דומה עולה בנוגע לזיקת המלכות המשיחית למלכות הנורמטיבית. ראו: בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 117-118.

8 דומה כי יש לעיין בלשונו המתפתלת של רבנו: 'כאשר תהיה הסכמה... למנות אדם בישיבה, שיעשהו ראש... הרי אותו האיש תתקיים לו הישיבה וייהפך סמוך, ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה' (פירוש המשנה בסנהדרין, שם); וכן בלשון פירוש המשנה בבכורות, משנה הקובעת כי אדם נעשה סמוך 'בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו ראש ישיבה'; ואף בלשון הלכות סנהדרין ד, יא, שחכמי ארץ ישראל מסכימים 'למנות דיינים ולסמוך אותם'.

העלאה-לרגע של הרעיון המפתה לפיו מלך זה עשוי לפעול בצורה החורגת מכללי ההלכה המקובלים, במיוחד אם הדבר נחוץ כדי לשמן את גלגלי הגאולה. בדחיית אופציה זאת מבהיר הרמב"ם כי גם המשיח אינו רשאי לפעול בצורה המתכחשת לדפוסים ההלכתיים הנורמטיביים. המשיח אינו מוסמך לבטל את דיני התורה. בסופו של דבר, אפוא, מותר יהיה למנות רק סמוך לסנהדרין, וזאת כהשלכה של עמדה השוללת כל שינוי בתורה ובמצווה גם בעידן הגאולה. עמדה זו תבוא לידי ביטוי מיימוני תקיף במסגרת פרקי הגאולה שבהלכות מלכים (שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפים עליהם ולא גורעין מהם)⁹, אך היא קיימת כבר כאן ובמקומות אחרים בחיבור נעורים זה. גדרי ההלכה הם המאלצים את הרמב"ם לאמץ רעיון דוגמת חידוש הסמיכה, כול עוד הוא מאמין גם בחידוש מערכת המשפט וההוראה בעידן הגאולה.

לאור האמור, מעניין כי ההצעה שחכמי ישראל נעדרי הסמיכה יסמכו את חבריהם ויחדשו בכך את הסמיכה אינה נחשבת על ידי רבנו לערעור על ההלכה המקובלת, המאפשרת רק לחכם מוסמך לסמוך חכם אחר. הנה כי כן, הפיתרון המיימוני לבעיית חידוש הסנהדרין, הסמכת חכם על ידי ציבור חכמי ארץ ישראל או בני הארץ כולם, אינו כרוך לדעתו בפריצת גדרי ההלכה. דומה כי אין לנו אלא לחזור להנחה שיש לפי הרמב"ם לגיטימיות בסיסית לסמכות שנוצרה על ידי הסכמה זו של כל חכמי ישראל, או לחלופין, על פי הגרסה שבפירוש המשנה למסכת בכורות, 'בהסכמת בני ארץ ישראל' (ד, ג).¹⁰ ברם,

9 הלכות מלכים, יא, ג. הדברים באים כהמשך לקביעה הכפולה כי (א) המשיח נהרג בעוונות, מה שבישר שלא הוא היה המלך המיוחל וכי (ב) לא בקשו ממנו חכמים לא אות ולא מופת. סמיכת פרשיות אלו ראויה לדיון נפרד.

10 למקומה של תורת ההסכמה במשנת הרמב"ם ראו: בלידשטיין (לעיל הערה 1), על פי המפתח; ג' ליבזון, 'זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, עמ' 285-278; R. Brody, 'Maimonides' Attitude Towards the Halakhic Innovations of the Geonim', I. Robinson, L. Kaplan and J. Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies* (Studies in the History of Philosophy, 17), New York 1990, pp. 189, 201 n. 25 עם העובדה כי סמוך זה גם לא קיבל את המסורת מסמוך שלפניו, והשוו לעומת זאת את דבריו בנושא הבניית סמכות התלמוד הבבלי בהקדמה למשנה תורה: 'הם כל חכמי ישראל... והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבנו'. וכן

בנוסף על מעמדה של ההסכמה, מסתבר כי ההצעה המיימונית כרוכה בתפיסה כלשהי של ייצוג, על פיה חכמי ארץ ישראל מייצגים את בני הארץ כולם. הסכמה זו עדיפה גם על אופציה אחרת שלא הוזכרה עד כה. הרמב"ם אינו מניח כי הסמיכה תתחדש בעתיד כפי שהיא נתחדשה לראשונה בימי משה, וזאת כדי לקיים את הבטחת האל בישעיהו א, כא.¹¹ אין הוא רוצה להניח שתהליך ראשוני זה יחזור על עצמו, או שהמערך ההלכתי-המוסדי יזקק לו או יישען עליו. מבחינתו, התהליך ההלכתי כולו מופעל על ידי גורמים אנושיים ומוסדיים. אם הנבואה אינה גורם כשר בתהליך זה, ההתערבות האלוהית בקביעת סטאטוס הלכתי בוודאי שאינה באה בחשבון. הרמב"ם פוסל גם את התערבותו של המשיח הנביא בחידוש הסמיכה, אך התערבות זו פסולה גם מנימוק אחר, כפי שנראה מיד.

החלק השני בפירוש המשנה סנהדרין א, ג, פותח אף הוא באמירה 'ואני מאמין'. כאן נידונה האפשרות שהמלך המשיח יחדש את הסמיכה סמוך לאחר הופעתו, ללא צורך בפעולה מוסדית מקדימה, והדבר שוב ייתר את האפשרות כי הסמיכה תחודש בהכרח בהסכמת כול חכמי ארץ ישראל ותבטל את הראיה 'מן הגאולה' לחידוש הסמיכה בכלל. שלילת הנחה זו אינה יונקת (הפעם) מן התרבות ההלכתית, הגורסת שלא יחולו שינויים במרקם ההלכתי אף בעידן המשיחי, אלא ממהות הגאולה ואחרית הימים כפי שהרמב"ם תפס אותם. אלו מחייבים שמלך המשיח לא יחדש את הסמיכה כחלק ממפעלו המשקם, מפני שהופעתו מותנית בקדימת נוכחותו של בית הדין הגדול של סמוכים ובפעלו

השווה לתיאור תפקיד בית דין הגדול כמוסר המסורת בהלכות ממרים, פרק א'. האם הרמב"ם ויתר על תכונה זו פה בלית ברירה? ואולי סבר שספרו משנה תורה ממילא כולל בתוכו מסורות אלו? או שמא יאמר כי גם חכמי ישראל שאינם סמוכים שמרו על ידע זה? וראו 'דוד, איכות המסורת המעידה על אמיתותה', א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 379-385.

11 שאלה זו נשאלת במיוחד לאור ייחוס חידוש בתי הדין לאל בכתוב בספר ישעיה א, כו: 'ואשיבה שפטיך כבראשונה...' (ראו להלן), אם כי כרגיל אצל הרמב"ם גם פעולה אנושית עשויה להיות מיוחסת לאל. אכן הרמב"ם גם אינו מתאר בשום מקום כיצד משה, הסומך חכמים אחריו, זכה בעצמו למעמד סמוך. יש לציין כי גם מרכיב מרכזי בתהליך הגאולה, דהיינו מינוי המלך, אינו זוכה להתייחסות מפורשת; רבנו כותב רק כי 'המלך המשיח עתיד לעמוד' (הלכות מלכים, יא, א), 'ואם יעמוד מלך מבית דוד...' (שם, ד). וראו ש' פינס, 'תקומת המדינה לפי אבן כספי ושפינוזה', הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 297.

המוצלח של מוסד זה. בית הדין, לפי תפיסה זו, הוא המכין את הקרקע לביאת הגואל, וזאת מפני שהמשיח יופיע רק לאחר כינון משטר של צדק ומשפט שיעצב מחדש את החברה היהודית כולה.¹² לכינון משטר זה נחוץ בית דין גדול פעיל. הוא שאמרנו: יותר משחידוש הסמיכה מותנה בביאת המשיח, מותנית ביאת המשיח בחידוש הסמיכה. בכך טמונה אמירה יסודית בתורת הגאולה: הגאולה אינה מביאה את התשובה. ההיפך הוא הנכון, הגאולה מותנית בתשובה. המשיח אינו מתקן את העולם; תיקון עולם הוא המביא את הגואל, או לכל הפחות ביאתו של הגואל מותנית בתיקון עולם. המשמעות הדתית-החברתית של גישה זו ברורה, ויש בה כדי לתמוך במשנה חברתית אקטיביסטית כחלק מתהליך הגאולה. מגמה זו זכתה בימינו גם להתייחסות מחקרית, ונחזור אליה בהמשך דברינו.¹³

[ד]

מערך כפול זה מבוסס בדברי רבנו על הכתוב בספר ישעיהו: 'ואשיבה שפטיך כבראשונה ויעציך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה. ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה' (א, כו-כז). פסוק זה מופיע פעמיים בקטע שלנו, פעם בכל חלק מחלקיו. הכרחיות חידוש הסמיכה וכינון בתי משפט נדרשת מתחילת הכתוב, המבטיחה את השבת השופטים, ולפי הבנת הרמב"ם, את כינון בתי הדין מחדש. התניית הגאולה בהחזרת המשפט נדרשת מהמשך הכתוב, הקובע כי ציון תיפדה בעשיית משפט ובצדקה, עשייה התוכפת להשבת השופטים והיועצים. קשה לדעת, כמובן, כמה תרמה דרשנות זו לאמונות אלה, וכמה היא באה כמעין אסמכתא לאשש אמונה הקיימת ממילא, מסיבות עקרוניות יותר.

קשה לדעת, כמו כן, כמה מדובר בדרשנות מיימונית במקורה, וכמה בדרשנות מסורתית קדם-מיימונית. האם הרמב"ם חידש כאן, או נשען על

12 רביצקי (לעיל הערה 4), עמ' 96 הערה 56, העמיד גם על פירוש המשנה, עדויות ת, ז, בו נאמר כי התיקון החברתי יקדם את הגאולה. כפי שנראה להלן. תמה זו מתאימה במיוחד לכתיבה המוקדמת של רבנו, דוגמת פרוש המשנה.

13 פרידמן (לעיל הערה 3), עמ' 190, 194; בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 269-274.

פרשנות עתיקה. הנה הכתוב בישעיה א, כו, נדרש בסוגית הבבלי, מגילה יז, ע"ב, כחלק מדרשה ארוכה, המבססת את ברכות העמידה ואת מיקומן ברצף המביא לבסוף לבניין ירושלים, להחזרת מלכות בית דוד ולבניית המקדש: 'וכיון שנתקבצו גלויות עושים דין ברשעים שנאמר... "ואשיבה שפטיך כבראשונה" וכיון שנעשה דין מן הרשעים כלו הפושעים...' דרשה זו אינה זהה עם הדרשנות המיימונית, כמובן. מדובר כאן יותר בפעולת השופטים מאשר במינויים ובהסמכתם, וכן חסרה ביאת הגאולה כפריה המידי של עשיית המשפט ברשעים. מצד שני, הפסוק משתלב במהלך רב-שלב של גאולה, כשהכתוב מעמיד על חשיבות המשפט כחלק מן התהליך. אך גם אם הרמב"ם גורר פסוק זה לכיוון שונה במקצת, סביר כי הכיר את השימוש התלמודי בכתוב, ואף ראה בדבריו מעין פיתוח של הנאמר בתלמוד בקשר לתפילת העמידה היסודית, תפילה שאכן כוללת (גם בנוסח המופיע בסוף ספר אהבה לרמב"ם) את המעבר הגאולתי החד: 'ומלוך עלינו אתה (כלומר ה') לבדך ברחמים ובצדק ובמשפט'.

הקטע התלמודי בוודאי אינו מקור לעצם ההצעה המיימונית ואף לא לשימוש שרבינו עשה בכתוב בישעיה. מצד שני, קטע זה מדגיש פסוק שעשוי היה לשמש ראיה לטענות המיימוניות. למעשה, פסוק זה בספר ישעיה הינו הראיה היחידה לבסוס הסברות המיימוניות בנוגע לגאולה ולסמיכה. סברות אלה אומנם עולות בקנה אחד עם תמונת העולם המיימונית היסודית בכל הקשור ליציבותם של תהליכים הלכתיים גם בעידן המשיחי ובכל הקשור להתניית הגאולה בטיב חיי הרוח והמעשה של העם ('וידוע גם כן שהנבואה והמלכות נסתלקו ממנו עד שנחדל מן החטאים שאנחנו מתמידים בהם, ואז יסלח לנו ה' וירחמנו... ויחזירן').¹⁴ ברם הרמב"ם בוודאי הבין כי קשה מאוד להעמיד חידוש הלכתי מופלג על הסברות שהציע בלבד, ועל כן פנה לדרשנות המקרא.¹⁵

14 ספר המצוות, סוף כלל יד. ראו: בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 269-271.
15 ואומנם מיד בהמשך בדבריו בספר המצוות מציין רבנו את הכתובים יואל ג, א; עמוס ט, יא.

[ה]

כידוע, בכתיבת משנה תורה הביע הרמב"ם ספק בנוגע לאפשרות לחדש את הסמיכה כפי שהציע בצעירותו. ההצעה עצמה אומנם כלולה תחת הכותרת האוהדת: 'נראין לי הדברים', ואין לזלזל בנתון זה. הרמב"ם בשום פנים לא גנז את הצעת הנעורים שלו, אך סיים וסיכם: 'והדבר צריך הכרע'. אין בידינו מידע כלשהו המסביר שינוי כיוון זה. רבנו בוודאי היה מודע לעובדה אותה ציינו רבים, כי חידושו המקורי אינו מבוסס על מקור מפורש כלשהו, עובדה המבליטה את תעוזת ההצעה המקורית.¹⁶ ייתכן, כמובן, כי חסר זה הוא שגרם לנסיגת הרמב"ם מהצעתו.

לאור הטענה הכפולה המשמשת בפירוש המשנה לביסוס ההצעה לחידוש הסמיכה, אפשרי הדבר כי ספק בנוגע לטיעונים גרר ספק בנוגע למסקנה שהוסקה מהם. במקרה שכך הם פני הדברים, מסתבר שיש לחפש את המניע לנסיגת רבנו במשנת הגאולה שלו ולא במשנת הסמכות שלו.

הטיעון המיימוני הראשון היה, כזכור, כי גם אם המשפט עתיד לחזור לישראל, חברי בית דין הגדול שלעתיד לא ימונו בלא שייסמכו. אולם ההנחה כי מינויים של חסרי-סמיכה חורג מההלכה המקובלת יותר מחידוש הסמיכה על ידי חכמי ישראל בלתי-סמוכים אינה בטוחה כלל ועיקר. הטיעון המיימוני השני, כי כינון בית הדין חייב להקדים את ביאת המשיח, וזאת מפני שקיומה של חברה מתוקנת הוא תנאי לגאולה, אף הוא אינו נקי מן הספק. ואכן הן דב שוורץ הן מרדכי פרידמן עסקו לאחרונה בשאלה האם הגאולה מותנית בחזרה בתשובה במשנת הרמב"ם, או שמא היא נתונה בידי האל. במקביל לשאלה זו ניתן גם לשאול כמה מהווה תיקון העולם תנאי לגאולה וכמה הוא עצמו עשוי להיות תוצאת הגאולה. גם בכך עסקו חוקרים לאחרונה, והתגבש מעין קונצנזוס כי כתביו האחרונים של הרמב"ם נוטים להוריד בסוגיות מעין אלה את רף התנאים לביאת הגאולה.¹⁷ הנה, לפי הרמב"ם בהלכות מלכים, האמינו

16 ראו: הנשקה (לעיל הערה 6), עמ' 184 הערה 18.

17 ראו: פרידמן (לעיל הערה 3), עמ' 69-80, 83 סעיף 3, 121-126, 190; ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 83-89; רביצקי (לעיל הערה 4), עמ' 95-99, 96-102. וראו גם בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 269-271.

רבי עקיבא וחבריו במשיחיותו של בר-כוכבא. האם בתקופת בר-כוכבא הצליחה החברה היהודית לתקן את עולמה?¹⁸ ואם אכן תיקון עולם אינו תנאי לביאת המשיח, ניתן גם לומר שמשיח שבא זה מכבר הוא שימנה סמוכים, ולא בני ארץ ישראל וחכמיה כולם.

ואולם, ייתכן כי סוגייתנו זו קבלה ביטוי כמעט מפורש בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים. בראש פרק יא הוא כותב: 'המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד לישנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם'. מה פרוש 'וחוזרין כל המשפטים בימיו'?¹⁹ ניתן לפרש כי 'המשפטים' הם החוקים אותם מתאר הרמב"ם מיד בהמשך: 'מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות', כמו היה נדרש כאן קו מחבר לאחר המילה 'מקודם'. ברם, האם קרבנות ושמיטה הם 'כל המשפטים'? אפשרות שנייה, כמובן, היא לפרש כי 'כל המשפטים' הם כל דיני התורה, האזרחיים והפליליים. אם פירוש זה הוא הנכון, מתברר שהרמב"ם לא ציפה לתיקון עולם חברתי כתנאי לביאת המשיח והגאולה, אלא דחה את השגת הדבר עד לגאולה עצמה, שאחריה יחזרו המשפטים.

עם הוויתור על כינון חברה צודקת (או לכל הפחות שומרת חוק!) כתנאי לביאת המשיח ודחיית הישג זה לתקופת הגאולה עצמה, מתבטל טיעון עיקרי התומך בהקדמת כינון בתי הדין לגאולה, טיעון שמיקם את פיתרון בעיית הסמיכה בתקופה הטרומ-משיחית. ובכלל, ייתכן כי הנסיגה מן האמונה שהסמיכה תחודש לפני הגאולה היא חלק מן הנסיגה המקיפה יותר בסוגיית העמדת תנאים לגאולה.

על כל פנים, רעיון חידוש הסמיכה מופיע במשנה תורה בדיני סנהדרין כפרט בדיני הסמיכה בכללם, ולא בהלכות מלכים; כפרט בהפעלה מלאה של בתי הדין והאפשרות לקיים דיני קנסות בחיי היום-יום, ולא כחלק מתהליך הגאולה ומסדר יומה. חידוש הסמיכה מופיע בהלכות סנהדרין כניסיון להעמיד הלכה שלמה, כזאת המסוגלת לשקם את עצמה ולתקן את פגמיה. הרמב"ם הביע ספק בהצעתו, ואף הקדים לה הצהרה שאין היא נגזרת ישירות מכל

18 ראו: פרידמן (לעיל הערה 3), עמ' 126, ובמיוחד הערה 176.

19 על המתח שבין פסקה זו לבין הנאמר בפירוש המשנה עמד ר' ישעיה זילברשטיין, מעשי למלך, וואיטצען תרע"ג, הלכות בית הבחירה א, א, סוף אות יז (כרך א, עמ' ה, ב-ו, א). פתרוננו לבעיה אינו מתאים ללשון המקור, לדעתו.

מקור מוסמך: 'נראים לי הדברים'. בכל מקרה, הצעת חידוש הסמיכה מוקמה בהקשר נורמטיבי סטנדרטי, ולא כחלק מתהליך הגאולה. אומנם, כפי שהערת בראשית דבריי, הרמב"ם ממילא חייב, לשיטתו, להעמיד את חידוש הסמיכה כבשר מבשרה של ההלכה הנהוגה, שכן לשיטתו אין כלל הלכה המיוחדת לעידן הגאולה. אולם המיוחד כאן אינו הכללת חידוש הסמיכה בהלכות סנהדרין, אלא אי-הזכרתו בהלכות מלכים.

בכתיבת משנה תורה בחר הרמב"ם, אפוא, שלא להתייחס לשיקום מוסדות ההנהגה הנורמטיביים²⁰ לקראת הגאולה אלא להשאיר בעיות אלה פתוחות, ולכל היותר להסתפק ברמיזה שהן יבואו על תיקונם בעידן המשיחי: 'חוזרין כל המשפטים בימיו', מבלי לציין בדרך כלשהי כיצד או על ידי מי יבוצע התהליך.²¹ ייתכן כי בדברים אלה הננו נרמזים, כי הרמב"ם לא ציפה לשיקום מוסדות השיפוט בישראל עד תקופת הגאולה, שרק במהלכה או אחריה יחזרו 'כל המשפטים', וזאת למרות האפשרות ההלכתית לחדש את הסמיכה בכל עת. ואולי זהירות זו מובעת ברוח ההצהרה המפורסמת: 'כל אלו הדברים וכיוצא בהם לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו'.²²

20 להוציא את קביעת הייחוס של כוהנים לויים וישראל (לשבטיהם), קביעה חינונית להפעלת המקדש, וזאת על ידי המלך המשיח (הלכות מלכים, יב, ג). כאן הרמב"ם פוסק ש'משפחה שנטמעה נטמעה', ובכך הוא מייבא לתוך הלכת העידן המשיחי את כללי ההוראה של התקופה הטרומ-משיחית.

21 ניתן אולי לרַכך את דבריי בטענה כי כוונת רבנו באמירה 'חוזרו... בימיו' היא כללית ומאפשרת החזרת המשפטים הן לפני עמידת המשיח הן אחריה. גם בעניין העמדת המלך עצמו הערנו לעיל על עמימות הדברים. ייתכן, כמו כן, כי מוטיב מסוים יתפוס, בצורה דיאלקטית, שני תפקידים. כך בשימוש הכפול של רבנו בכתוב ישעיה יא, ט ('כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים') בסוף משנה תורה כפועל יוצא של ביאת המשיח, ובמורה נבוכים ג, יא, כסיבה וכתנאי לפרוס העידן המשיחי. קדמוני מפרשי המורה הצביעו כבר על השימוש המקביל בפסוק זה, כפי שציין רביצקי (לעיל הערה 4), עמ' 82, הערה 16. רביצקי נוטה לייחס כל מקרה למודל שונה של הגאולה (לדוגמה עמ' 76, 96, ועוד). כן ראו בלידשטיין, (לעיל הערה 1), עמ' 274 הערות 35, 36; ד' שפירא, 'השלמות העליונה בשיטת הרמב"ם, ארחים (ירושלים תשל"ז)', עמ' 61-62; ז' הרוי, 'הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת הטוב והרע', עיון, כח (תשל"ח/ט), עמ' 184-185 הרומז, אולי, לתפיסה המשיחית האופיינית למורה לעומת זו של משנה תורה.

22 הלכות מלכים יב, ב.