

## הקדמה

שני מוקדים לספרי זה — האחד ספרותי ופורמלי, והשני תוכני ומהותי. אמנם המוקדים משתלבים זה בזה ונסמכים זה בזה: התוכן של חיבור הלכתי מסכם דוגמת משנה תורה נגד מהנמצא במקורות ספרותיים קדמונים, ומאידך גיסא כוללת הטוגיה הספרותית משמעות תוכנית-מהותית. בכל זאח אפשר להבחין בין המוקדים, ומסתבר כי בין קוראי ספרי יהיו כאלה שעיקר עניינם בממד הספרותי, אותו צד ומשקף את המתודה של הרמב"ם כפוסק הלכה בכלל; ויהיו כאלה שעיקר עניינם בעמדה המימונית בנושא הספציפי הנידון, הלאו הוא משנתו הפוליטית של הרמב"ם. ואמנם יש גם מן המשותף במוקדים אלה. שכן ניתן להציג את שניהם בצורה חיאורית-פנימנולוגית המדגישה את התוכן של דברי הרמב"ם: אך אפשר להציג את שניהם גם בצורה היסטורית המדגישה את התהליך המגולם ביצירה המימונית והמחדדת את שאלת השינוי לעומת ההמשכיות שכדרכיו. ברצוני לשרטט באן בקווים כלליים את הפרובלמטיקה המיוחדת והאופיינית לכל מוקד ולהציע לפני הקורא את הגישה שנקטתי בנוגע לבעיות אלה. אפתח בשאלות המטודיות ספרותיות, ואמשיך בשאלות התוכניות-מהותיות.

א

שאלת מקורותיו של הספר משנה תורה נעשתה שאלה יסודית כמעט עם הופעת החיבור. מגמתה של הפרשנות הקלסית לספר הייתה לגלות את המקורות שמהם דלה הרמב"ם את פסקיו; כך ניתן לעגן את ההלכה המימונית במסורת הדורות ולהקנות לה סמכות ואמינות, וכך ניתן לפעמים גם להבין הלכה זו לאשורה. המחקר המודרני העמיק בשאלת המקורות מסיבה נוספת: במקום שחשב לחשוף את סטיותו של הרמב"ם מעדוה המקורות התלמודיים, שם חשב לגלות את מקורותיו כל סטייה מחייבת הסבר, וההסבר המעניין ביותר היה זה שהצביע על ניגוד או מתח בין ההלכה התלמודית והשולתו הפילוסופית של הרמב"ם ומה גם שעצם עצמאותו של הפוסק ממקורותיו הייחתיבים<sup>1</sup> היה גילוי יקר בשלעצמו בעידן המודרני. ההנחה כי יש להפיש את אמינותו של הרמב"ם ואח זהוהו דווקא כמדיקים ובכקיעיך שבבניינו ההלכתי שימשה, לפעמים, הגחה אופרטיבית.

אולם בעיית הסתירה הפשטנית אינה הבעיה הננוטיבית היסודית בחקר הרמב"ם; ראייה כזו. המתמקדת בבעיותיו נקודת מוצא, מצדה את מדרה

and ineluctable conclusions. Only by comparing his solution with those of others does its subjectivity become apparent ...<sup>2</sup>

אף דברי הרמב"ם משלבים את ההכרח שהטיל המקור עם התרומה הסובייקטיבית של האדם היוצר, ועל כן מצאנו לנכון לדקדק במוכן המקור התלמודי ובמשמעותו בספרות הפרשנית-משפטית של ימי הביניים (במקרה שהיא התייחסה אליו). על כל פנים אין סיבה לחשוב כי רק במקום שיש מקורות מוצאים את ההזדהות, או כי הרמב"ם פסק את ההלכה בניגוד לדעתו האישית, כאנוס על פי הסמכות של המסורת העדתית-דתית. סביר יותר להניח, כי הוא ראה בהוראה התלמודית את הקביעה הלגיטימית, וכי היא הייתה מקובלת עליו בתור קביעה נורמטיבית – כשנורמה, מעצם טבעה, משקפת את האידאל המעוצב במציאות לפי הליכים מוסכמים ולא את האידאל הטהור. מבחינה זו עלינו לומר, כי הסיכום המימוני מבטא כולו את תודעתו הנורמטיבית, בעוד שכוח היוצר שבו מתבטא בעיצוב ובחידוש: בארגון ובארכיטקטוניקה; בגניזת מקורות מסוימים ובשימוש באחרים; בהבלטה ובהדגש; בהטעמה ובהסבר; בהטפה ובהצהרה המיתוספוט על הפסיקה הקצובה; בהסקת מסקנות חדשות מהחומר המקובל; בהקבלת נושאים רחוקים והשוואתם אהדרי כדי ליצור מסכת מהותית חדשה.

## ב

כל קורא ספר מחליט במוקדם או במאוחר כיצד יקרא את החיבור, וכונותי: איזו מידה של רצינות, הקפדה ודייקנות ייחס למחברו. בשישים השנים האחרונות טענו לי' שטראוס וצ' וולפסון, כל אחד כדרכו, כי יש לקרוא את חיבורי ימי הביניים בעירנות ובהירות, ומתוך הנחה שמחבריהם הקנו לכל מילה ומילה מוכן ומשמעות. באחרונה הגיע לי' לוינגר למסקנה שונה במקצת בנוגע לספר משנה תורה, בטענו כי כספר בעל מגמה עממית הוא גם נכתב בצורה עממית, ועל כל פנים סגנונו אינו שואף לדייקנות בכל מקרה. הנחה אחרת, טען, תביא ליצירת פלפולים הזרים לרוחו של הרמב"ם תוך ניסיון "לתרץ" אי-התאמות בטקסט. (למעשה מתייחס אף לוינגר לניסוחי הרמב"ם ברצינות רבה.) עבודתו של י' טברסקי, לעומת זאת, מבוססת על ההנחה כי ההופך בדברי הרמב"ם יגלה את הדיוק, את העידון הלשוני והארכיטקטוני ואת הרצינות הרעיונית. הנני נוטה בקריאתי כמשנה תורה למצוא את הרמב"ם הדייקן הגדול; המקריות והרשלנות אינן דרות בכפיפה אחת עם דייקנות זו. אמנם יש להכיר בסכנת הפלפול והפרשנות הרחוקה, אך אין כל נוסחת פלא להינצל ממנה. עלינו לקבל את הנחיית הכלים הפילולוגיים המקובלים ולהתאים את דברנו לאישיות האינטלקטואלית של הרמב"ם כפי שהיא מצטיירת בעינינו, תמונה

הרחבים של היצירה המימונית. אם לשפוט לפי ממדי סטיותיו מהמקור התלמודי, הרמב"ם נשאר תלמיד נאמן וצייטגני לרבותיו התנאים והאמוראים. יש אפוא לחפש את היצירתיות המימונית בעיצוב שהיא מעצבת את ההלכה התלמודית. בהתחשב עם האופי הארכיטקטוני ששיווה הרמב"ם למשנה תורה נעשה העיצוב משימה הכרחית, בלתי נמנעת.

הארגון המדוקדק של ספר משנה תורה דרש כי מחברו ייצור מההלכה התלמודית מבנה בעל היגיון משפטי-דתי, ובכך ישווה לפרטיו פונקציה ומשמעות. (על פי רוב יש למצוא משמעות זו כבר בתלמוד.) סידור החומר מחייב העמדת פרטים שונים, הלכות שונות, זה על יד זה – ושוב מבטאת העריכה הספרותית את התפיסה הפרשנית. כל זה שלא לדבר על ההדגשים וההרחבות, כשהרמב"ם עדיין צמוד למקורותיו; וההטעמות וההסברים, כשהוא נוטל לידי בגלוי את תפקיד הפרשן. כהלכות מלכים אף מוכן הרמב"ם להצהיר הצהרות פרוגרמטיות המעוגנות (בצורה הדוקה או רפויה!) במקרא ובמדרש, אך המבטאות הכרעה בזיהוי מגמות עיקריות ומפרות, לעומת אלה הנראות לו שוליות ועקרות. יותר משיש לחפש אחרי קטעים הנוגדים את המקורות התלמודיים עלינו לתת את הדעת לקטעים המוסיפים (אם בעקיפין אם במישרין) על הנאמר במקורות אלה או הבוררים ביניהם, ועל הפרשנות המימונית המתלווה לכך. על כל אלה הרחיב-העמיק פרופ' יצחק טברסקי ז"ל בספרו הגדול על משנה תורה.

ככל שנדגיש את היצירתיות שבמלאכה זו, עדיין נראים דברי מ' רוזינסון (שנאמרו בהקשר מקביל) קיצוניים וחד-צדדיים:

... no tendency ... is to be explained by the constraint exercised by a body of sacred writing existing previously and acting as a force from outside to shape men's mind. If a particular passage is invoked, this is because someone has chosen this rather than another one.<sup>1</sup>

לא זו שהרמב"ם בוודאי חש, על פי רוב, שהוא נענה להכרח שבמקורותיו, אלא גם זו – ההלכה שפסק נפסקה בהתאם למסורת הלכתית שקיבל בנחלה. למרות האופי הפתוח של האריג התלמודי מסתמנת ההכרעה ההלכתית במהלך הדיונים ובמיוחד ככללי פסיקה שונים; והדברים נתגבשו עוד יותר במפעלם של הגאונים, שיצרו ספרות ונוהג נורמטיביים אם לא לגמרי מחייבים. אמנם יש מקרים שבהם מכריע הרמב"ם כדעה תלמודית בלתי מייצגת, אך אלה יוצאים מן הכלל הטעונים הסבר, ואין בהם כדי להוכיח שהוא ראה עצמו חופשי לקבל או לדחות הלכות כרצונו. ברם קשה לחלוק, מאידך גיסא, על דברי ח' סולובייצ'יק:

Legal literature is couched in the idiom of the inevitable ... If [the jurist] is of any stature, his words will read as a series of objective

H. Soloveitchik, "Rabad of Posquieres: A Programmatic Essay", in E. Etkes (ed.), *Studies in the History of Jewish Society*, Jerusalem 1980, pp. 30-31

M. Rodinson, *Islam and Capitalism*, University of Texas Press 1978, p. 102

המצטיירות גם בעזרת הרמב"ם המפרש את דברי עצמו או את מקורותיו, והנשענת (במקרה הטוב!) על חיזוי דבריו בסוגיות קרובות.

הרצינות המיוחסת לרמב"ם כוללת את האחידות המשפטית והקונצפטואלית. למעשה כתב הרמב"ם רק ספר אחד המפגין בגלוי את השאיפה לאחידות, הלוא הוא ספר המצוות, ובמיוחד י"ד הכללים הפותחים את הספר. כאן טוען הרמב"ם בפירושו, כי ההלכה התלמודית מכירה בכללים רעיוניים-משפטיים מסוימים (ביחס לפרובלמטיקה המאפיינת את מניין המצוות), וכי אפשר ליישם כללים אלה ביציקת הלכה זו לכלי חדש. אמנם גם ספר משנה תורה ממשיך ביישום אותם כללים, אך אין הרמב"ם טוען מפורשות לאחידות הרחבה המתבקשת מאופיו הכולל של ספר זה. אפשר לטעון, לפיכך, כי משנה תורה אינו אלא לקט של מקורות תלמודיים (ולו מקורות מייצגים ומוסמכים), שאינו מתיימר להטיל מרות של אחידות ועקיבות על החומר המגוון. מגמת החיבור, או אז, היא ספרותית בעיקר.

השאלה באיזו מידה של עקיבות נהג הרמב"ם במשנה תורה היא בוודאי שאלה נכבדה. רבנו טוען כי הוא קבע בחיבורו את ההלכה התלמודית, ונראה כי השאיפה לעקיבות אכן שלטת – אם כי לא בבלעדיות – במסורת התלמודית. זו מקשה ומתרת, לא אחת, כדי ליצור עקיבות מרבית בין מקורותיה. אם הרמב"ם לא רק פסק את ההלכה התלמודית, אלא גם הפנים את האתוס של הדיון התלמודי, אזי סביר כי שאף להגיע למשנה עקיבה. מאידך גיסא יש סימנים כי הרמב"ם גם קרא את מקורות חז"ל בצורה שפירקה את הרצף התלמודי. אין זה ברור כי הרמב"ם ייחס סמכות זהה, דרבה שווה של ודאות, להיגדים תלמודיים שונים; ונראה כי דבר זה ניכר במיוחד בכל הקשור להיגדים המקשרים בין מקורות שונים, מקום שהרמב"ם עשוי להתעלם מהקשר הנוצר בשקלא וטריא התלמודי. וכבר עמדו פרשני רבנו לדורותיהם על תופעה זו.<sup>3</sup> יתרה מזו: מסתבר כי התלמוד עצמו מציע ביוזעין היגדים בעלי רמות שונות של תוקף, היגדים טנטטיביים או כאלה המיועדים להעלות אופציה בלבד, ליד היגדים מוצקים. על כל פנים, גם אם קיימת הנחה של עקיבות, ניתן לשאול: מה היקפה ומה אופייה? דומה, על כל פנים, כי ככל שהודגש המרכיב הקונצפטואלי בפרשנותה של היצירה ההלכתית-משפטית, כך גם הובלטה, היסטורית, העקיבות שבתפיסה וביישום.

הננו מניחים אפוא הנחה נוספת: שהחוק ומסודותיו משקפים תבנית (או תבניות) רעיונית, שהנורמה הפוליטית ככל תופעה תרבותית כוללת תכנים רעיוניים הניתנים לקונצפטואליזציה. תכנים אלה פותחים את הפתח לדיון בתאוריה של ההלכה, אם כי דיון זה יהיה ספקולטיבי למדי, שכן המקורות עצמם אינם מדברים שפה זו ואינם חושפים בפנינו את הממד התאורטי. חסרות לנו אמות מידה לקבוע את טיב

3 G. Blidstein, "Where Do We Stand in the Study of Maimonidean Halakha?", in ראה I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge 1990, pp. 11-12; H. Sabbato, "An Objection of R. Abraham de Boton to Maimonides' Methodology," in M. Ben-Sasson et al. (eds.), *Studies in a Rabbinic Family*, Jerusalem 1998, pp. 99-114

התאוריה התואמת לכוונת המקורות עצמם, ואנו עלולים אפוא להשליך על המקורות מהרהורי לבנו הן בנוגע לפרטים הן בנוגע לתבנית המחשבה גופה. נדומה כי הסכנה המתודית העיקרית אינה באנכרוניזם, בהלכשת מושגי המודרניים על הקדמונים, אלא במשקל שאנחנו מייחסים לרעיונות אלה בתודעתם. לא נחטא לאמת, אם נטען, לדוגמה, כי הרעיון הרמוקורטי היה ידוע לקדמונים והתבטא בין היתר במושג ההסכמה. הסכנה היא שנפריז בערך שייחסו לרעיון זה, המוגבל בלאו הכי בשל הנחות תאולוגיות; שלא נדייק בתיאור תפקידו ההגותי – שנייחס לו משמעות פוליטית גם במקרים שעיקרו יורירי; או שנשכח כי הסכמה זו תבוצע להלכה (ובוודאי למעשה!) רק על-ידי מוסדות העלית. אולם האלטרנטיבה – הצגת ההלכה כחסרת תוכן רעיוני כל שהוא – מנוגדת למהותה כתופעה בעלת משמעות ומנתקת אותה מהמכלול התרבותי. אמנם ברור כי קיימות תופעות תרבותיות (לדוגמה האמנות) שמשמעותן אינה מיתרגמת למושגים, אך ספק אם ההלכה שייכת לספירה בלתי-ורבלית זו. וגם הטיעון למקורה הבלתי-אנושי של ההלכה אינו טיעון להיותה תיאורית! נטייתו של הרמב"ם לשלב מושגים שנוכעים ממשנת טעמי המצוות הרציונלית שלו לתוך הדיון ההלכתי עצמו מצביעה על אותו כיוון.

כיצד גודרים את השאיפה לאחידות ועקיבות? האם עלינו להניח, כי מחבר קודקס מנסה למעט בסתירות בהוראות מעשיות הנוגדות אחת את חברתה בלבד? או שמא מדובר בשאיפה מעמיקה יותר, שאיפה לאחידות קונצפטואלית המשקפת עולם של מושגים העשוי להתממש במערכת רחבה למדי של מוסדות והתנהגות? ראינו עצמנו רשאים, להניח, כי הלכות סנהדרין ומלכים מבטאות תפיסת עולם פוליטית מחושבת ויסודית הן בנוגע לקווים כלליים הן בנוגע לפרטים סגוליים. מובן כי הניתוח המושגי אינו מכבד גבולות ספרותיים; אי אפשר שלא לשאול, לדוגמה, ליחס בין סמכות/אחריות הסנהדרין וסמכות/אחריות המלכות, או למאפיין המוסדי של גופים שונים אלה. שאלות קונסטיטוציונליות אלו מקומן גם בבדיקת הדיון התלמודי, אך הן נשאלות ביתר קלות כשניצבים מול ספר שנוצר כדי לרכז חומר זה והמצהיר בכך כי הפרטים נתפסים בתור נושא אורגני. על כל פנים, יש שהצעתנו תשקף את ההתייחסות המימונית המיוחדת, ויש שהיא תשקף, לא פחות, את הרובד התלמודי הבסיסי.

## ג

מקומה של הספרה הפוליטית בהגותו של הרמב"ם היא בין הנושאים שנידונו לאחרונה בהרחבה, וזאת בדרך כלל ביחס להגותו הפילוסופית. ל' שטראוס והנמשכים אחריו טענו, כידוע, כי מגמת הספר מורה נבוכים אינה קונטמפלטיבית ואף אינה מטפיוזית-דתית, אלא פוליטית-חברתית. לדוגמה: הנביא, המייצג את אידאל השלמות האנושית, אינו בעיקר אדם שהשיג אמתות רוחניות, אלא מנהיג החברה ומחוקקה, ותפקיד זה אף מאפיין את תוכני השגתו. ההיבט החברתי בוודאי נמצא בספר, והוא מתבטא כבר בתיאור הרמב"ם את תוארי הפעולה של האל-ובהבלטת המוסריות המנהיגותית והאישית הנובעת מדגם זה. אך השאלה נשאלת,

אם היבט זה אכן כה דומיננטי ומוביל עד שהמוטיבים הדתיים-אמוניים נרחים מפניו.

מובן כי אין להציג את השאלה בצורה זאת ביחס לחיבורים ההלכתיים של הרמב"ם. הרמב"ם מבהיר הבהר היטב במשנה תורה כי תכלית חיי האדם היא אמונית-אינדיבידואליסטית, אך גם ברור כי המפעל ההלכתי (בהיותו מפעל נורמטיבי) מספק את הכלים הציבוריים (הן במישור הדתי הן במישור החברתי) הנחוצים למימוש ייעוד זה על ידי העדה ורוב פרטיה. המסגרת היוצרת הלכה והנוצרת על ידה היא אפוא ציבורית, אם כי מסגרת זו — והמלכות/מדינה בכלל זה — היא אינסטרומנטלית ומביאה למימוש היעד הרוחני. אך אין להתעלם מעניינו המיוחד של הרמב"ם במקצוע המדיני, כלומר בארגון המוסדי של סמכות. עובדה היא, כי הוא יצק את הלכות מלכים בתור יחידה ספרותית עצמאית, ובכך נתן ביטוי לתפיסתו את הסמכות הפוליטית כנושא מיוחד ואורגני בתוך היהדות. זאת ועוד: מיקומן הסגולי של הלכות מלכים ושימושן כלי קיבול לתכנים אידאליים, כולל החזון המשיחי, מקנים למרכיב הפוליטי חשיבות נוספת. עובדה היא, גם, כי הרמב"ם ניצל הזדמנויות רבות להעיר הערות בעלות תוכן פוליטי-ציבורי או לתהות על המשמע הפוליטי של הלכה או מוסד. ואכן עניינו של רבנו בצד המוסדי של ההלכה עצמה הוא בין המפורסמות, והוא מתבטא בפרקים הראשונים של הלכות ממרים ובכללים הראשונים של ספר המצוות. כשני המקרים מדובר ביצירת מסגרות התייחסות שאין להן תקדים של ממש בתולדות ספרות ההלכה. ויתרה מכך: מדובר בהתייחסות לשאלות המהותיות של מקורות הסמכות, היקפה וטיבה.

אם שואלים אנו על מקומה של הספרה המדינית בהגות המימונית, יש מקום לשאול גם על מקומו של נושא אחר הבא לידי ביטוי מיוחד במסגרת שקבע רבנו כאכסניה להלכתו המדינית, והכוונה לנושא הגאולה. מהו מעמדו של החזון המשיחי במשנת הרמב"ם? כידוע יש טוענים (וראש המדברים בעניין זה הוא ג' שלום, אם כי הטענה — בלבוש אחר — היא מהוותיקות בפולמוסים על כתיב הרמב"ם), כי הכללת הפרקים המשיחיים במשנה תורה נעשתה מתוך כניעה למוסכמות מסורתיות מכאן ובניסיון למתן את היבטיו העממיים-אפוקליפטיים של המוטיב המשיחי מכאן. הצד השווה במגמות אלה, שחזון זה אינו רלוונטי באופן יסודי לפועלו ההגותי וההלכתי של הרמב"ם. אולם ההכרה בחשיבות הממד הפוליטי-חברתי במודל ההלכתי של הרמב"ם מוליכה למסקנה שונה. או אז מופיע החזון המשיחי כמימוש הדחף החברתי-אידאלי בישראל וכמרכיב הכרחי בכלולת ההלכתית המצטיירת במשנה תורה. המודל ההלכתי מגיע לשלמותו רק כך, והשאיפה למלאות זאת היא טבעית והגיונית. בוודאי אפשר לתקוף בעיה זו מנקודות ראות אחרות, מבחינת התכנים האידאליים האחרים המתבטאים בחזון זה. אך רציתי להעיר כאן על יחס החזון המשיחי לנושא המרכזי של ספר זה, כלי לדון בתכנים אידאליים אלה ובמידה שהם משתלבים במגמה הפוליטית עצמה. מאז שהופיע סעיף זה במהדורה הראשונה של ספרי הרחיק העמיק פרוץ אבי רביצקי בנושא זה על היבטיו החברתיים-היסטוריים ועל תכניו האידאליים כאחד.

ד

המקורות הספרותיים של מסכת מדינית זו הם מגוונים יחסית, וכזה מקביל הספר האחרון של משנה תורה לספר הראשון, ספר המדע. אמנם רוב רובן של הלכות מלכים מבוסס על התלמוד, אך רב חלקם של מקורות אחרים (שלא לדבר על תרומת הרמב"ם עצמו בתור עורך ומכריע). ההיזקקות למקרא בולטת במיוחד; אין כוונתי לשימושו של הרמב"ם בפסוקים בודדים כראיה להלכה זו או אחרת, או לדרשות מקוריות שדרש, אלא לחלקו של המקרא בעיצוב תפיסות יסוד — לעדותו על העבר ההיסטורי או האידאלי ולחזונו לגבי העתיד. ושמה תופעה זאת משקפת את הצמצום שנהג התלמוד בנושא המדיני לעומת העניין שגילה בו המקרא — התפתחות שיסודה במציאות ההיסטורית של עם ישראל לדורותיו ולתקופותיו. אך תהיינה הסיבות אשר תהיינה, המרחב הרעיוני והמעשי שהיה נחוץ לרמב"ם כדי שיוכל לחבר הלכות מלכים נתגלה לו במקרא.

אולם אם במקורות עסקינו, חייבים אנו להעלות את שאלת יחסו של הרמב"ם לתרבות זמנו ומקומו — התרבות הפוליטית והמשפטית של האסלאם. שטראוס, פינס וברמן הדגישו מכבר את הסתמכות הרמב"ם ההוגה על הפילוסופים המוסלמים הנאו-פלטוניים, תוך היזקקות מיוחדת לאופי החברתי-פוליטי של הגותם. כאן נשאלת השאלה בנוגע לרמב"ם איש ההלכה. (מכיוון שאיני שולט במקורות הערביים וידיעותיי נשאבו מתוך תרגומים וכלים משניים, נהגתי בוהירות יתר וניסיתי לעורר שאלות ולהצביע על אפשרויות, ולא להסיק מסקנות. כן נהגתי להציע את המקורות כפי שמצאתי אותם בספרות המחקר ולסמוך רק על השימוש שעשו חוקרי האסלאם במקורות אלה, שכן רק המומחה רשאי לקבוע את מובנו, מהימנותו, וייצוגיותו של מקור זה או אחר.) הדיון בדמיון לאסלאם עולה כשני תחומים בספר זה: בתחום המושגים המשפטיים הכלליים, ובתחום המחשבה והדפוטים הפוליטיים-קונסטיטוציוניים. השאלות בתחום אחרון זה הן עדינות במיוחד, שכן עצם הדמיון הבסיסי שבין היהדות והאסלאם (קרבה שאפשרה השפעה הדדית) מונע מאתנו להוציא משפט נחפו ונחרץ בנוגע למקור מושג או רעיון, ואין במינוח השאלו משום פתרון. לפעמים קשה להחליט אם נשיקת הספרות התרבותית אהדרי גרמה קליטת אלמנטים חדשים, או שמא מדובר רק בראייה חדה יותר של מרכיבים הנמצאים במקורם בכל דת כשלעצמה.

טול, לדוגמה, את הקביעה המימונית היסודית בתיאור מגמות המלכות: "להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'", כש"הרמת דת האמת" צועדת בראש, לפני התפקידים הקלסיים הנקובים בסיפור המקראי ("לעשות משפט ומלחמות"). מבחינה טרמינולוגית ("דת האמת") ההשפעה האסלאמית היא ברורה; אך האם המושג גם הוא אסלאמי? הרהור שני מגלה את מורכבות השאלה, שכן ההערכה המקראית של המלך ותיאור תקופת שלטונו (להבדיל מהתיאור הפרוגרמטי של התפקיד הנמסר בספר שמואל) מתרכזים בנאמנותו לתורה ולמצוות ה', ובמיוחד פעולותיו לדיכוי (או לעידוד!) האלימות

בארץ, כאילו המלך נקרא להנהיג את האומה בעבודת האל ו"להרים דת האמת". לא קל אפוא להחליט, אם הרמב"ם קלט מושג מוסלמי הרואה את המערכת המדינית אחראית בראש ובראשונה להצלחה הדתית-רוחנית של האומה, או שמא מבטאים דבריו פרספקטיבה מקראית שנתחדדה באספקלריית המודל האסלאמי, או אפילו רק נוסחה במינוח אסלאמי, ותו לא. על כל פנים עלינו גם להעיר, כי יש שהיהדות והאסלאם מציגים בפנינו סטרוקטורות פוליטיות שונות ביסודן; כך הדבר לגבי מעמדו העליון והכולל של הח'ליף במבנה הפוליטי והדתי של האסלאם (מבחינה עיונית, לכל הפחות) לעומת מצבו של המלך היהודי החסר כל סמכות דתית, מכיוון שהסנהדרין היא המוסד השולט בתחומים אלה.

ואכן השאלות המעניינות והמפרות יותר אינן אלה של השפעה אלא אלה של השוואה. במילים אחרות, לא השאלה ההיסטורית היא העיקר אלא השאלה התוכנית-מבנית, זו המאפשרת את ההעמקה במהותה של התופעה. כיצד משתווה התבנית היהודית-מימונית לזו האסלאמית? מה הן ההנחות הסטרוקטורליות של כל מערכת? וכאן יכולות השאלות להיות רחבות ביותר. כיצד, לדוגמה, תופס האסלאם את התחום הפוליטי כולו, ה"סיאסה", בהשוואה לתפיסת תחום זה על ידי הרמב"ם? מה מעמדו של התחום המדיני בשתי הדתות? ואם לחדד את הבעיה: איזה מרחב מחיה נתונות המערכות הנורמטיביות של שתי הדתות לתחום המדיני והעשייה שלו מבחינת תכנים, סמכויות ויחסי דמויות מובילות? כיצד זוכה התחום המדיני בלגיטימיות, ומה גבולות לגיטימיות זו? הרושם הכללי הוא כי הרמב"ם משלב את התחום המדיני בצורה אינטגרטיבית יותר לצד התחום ההלכתי מהמוכר לנו במשנת ה"סיאסה". (דומה כי דווקא ר' נסים מגירונה, שפעל בספרה הנוצרית, התקרב יותר למודל המבחין בין התחומים!) מאידך גיסא לא נראה כי התבנית המימונית מאחדת את התחומים בסגנון ה"סיאסה שרעיה", שכן התחום הפוליטי מופעל בהלכה המימונית על ידי גורמים לא תורניים מובהקים.

## ה

העולם החיצוני המשמש רקע לחיבור הלכתי אינו ספרותי בלבד, אלא היסטורי כמלוא מובן המילה, והדברים אמורים ביתר שאת כשהנידון הוא הלכות מדינה. השאלה כאן מתייחסת אפוא למשמעות הממשית-היסטורית של המסכת ההלכתית הנידונה. הרמב"ם פעל בשלהי תקופת הגאונים, תקופה שידעה כידוע פיתוח פוליטי-סמכותי מגובש סביב מוסדות, גאונים וראשי גולה – וידוע כי הוא נקט עמדה ביקורתית למדי כלפי תופעות שונות הקשורות במנהיגות זו. מן הדין לשקול אם עמדות אלה מתבטאות בהלכתו העיונית או אפילו משמשות מסר הגנוז בהלכה זו. והרי שאלת משמעותו האידאולוגית-חברתית של המשפט הקונסטטיטוציוני אינה חדשה כלל ועיקר.

מבחינה מסוימת תלויה התשובה על שאלה כללית זו בטיב החומר ההלכתי הנבדק. כשמדובר בפסקי הלכה העוסקים במפורש במציאות החוקית הנוצרת עם

חורבן הבית וביטול המרכז הארצישראלי, נוכל להצביע בביטחון על הממד העכשווי של דברי הרמב"ם. אדרבא, הוא אינו מסתיר את המשמעות האידאולוגית-מעשית שבדבריו, והם משמשים מקור היסטורי נאמן לשרטוט עמדותיו הנודעות. כך בפסקי הלכה העוסקים במפורש בסמכות המשפטית-תורנית של ראשי גולה וגאונים (אם כי אף כאן חושפת קריאה מעמיקה היבטים נוספים בסוגיות אלה); וכך בוודאי בפתיחה למשנה תורה, מקום שהרמב"ם דן בסמכות שממנה נהנית היצירה התלמודית והבתר-תלמודית וכבעיות אחרות המתקשרות לסוגיית הסמכות; וכך באותם מקומות במשנה תורה המגלים את יחסו לתקנות הגאונים ולמנהג ככוח מחוקק בכלל. אך המצב שונה בנוגע לרוב רובן של הלכות מלכים, העוסקות בתיאור התבנית האידאלית של מלכות וממשלה בישראל. לא זו בלבד שהלכות אלה מעוגנות במסורת התלמודית, אלא אף זו שעיקר עניינן רחוק מהמצב ההיסטורי שעם ישראל נקלע אליו בתקופת הגאונים. (ואמנם התרכזותו של הרמב"ם בתבנית האידאלית והתעלמות חיבורו מן המצב הספציפי-היסטורי הן תופעות משמעותיות כשלעצמן.) מובן כי אף תבנית אידאלית זו כוללת הלכות המשקפות ערכי יסוד, שממשותם חוזרת וניעזרה בימי הביניים. כך, לדוגמה, דבקות הרמב"ם בהנחלת מלכות ושררה מאב לבן מכאן ושלילתו את דפוס הירושה ככל הנוגע לתפקידים תורניים מכאן. אך עדיין רחוקים אנו מלהציע גישה אידאולוגית לעבודתו הקודיפיקטורית של הרמב"ם בכלל.

## ו

מקובל ששואלים בכל דיון מקיף בנושא מימוני, האם שונה גישת הרמב"ם לנושא בספריו השונים; והכוונה בדרך כלל לנאמר במורה נבוכים לעומת הנאמר במשנה תורה. ובמילים אחרות: האם שונה גישת הרמב"ם איש ההלכה לנושא מגישת הרמב"ם איש ההגות והפילוסופיה, האם אפשר לתקוע טריז בין איש היהדות המקראית-תלמודית (בגרסתו המימונית, כמובן) לבין איש אריסטו, אפלטון ואל-פאראבי, על כל המשתמע מהבחנה זו. התשובה בענייננו היא ברורה וחד-משמעית: איש ההלכה ואיש הפילוסופיה מדברים אותם דברים, בעיקר, ואין ניגוד בין הנאמר בין שני הספרים בסוגיה המדינית. במוכן מסוים אין בכך כדי להפתיע. המסורת המקראית-תלמודית וזו האפלטונית מאוחדות בהכרתן את הצורך בהנהגה ממוסדת ובכללים נורמטיביים מכאן ובייעוד הרוחני של הפרט מכאן. משה יורד לעם מהר סיני בתורה, והפילוסוף חוזר למערה בדיאלוג האפלטוני.

אמנם אין חפיפה מלאה בין מודל המלכות שבמורה ומקבילו שבמשנה תורה, ונבדלים הם זה מזה ביחס לבסיס הצידוק להנהגה מדינית. אך קיימת הסכמה יסודית בנוגע למגמתיה של הנהגה זו, ואף ניתן לדבר על קרבה ניכרת המאפשרת הארה הדדית בנוגע לפרטים הלכתיים המוזכרים בשני הספרים. ואכן דווקא ההשוואה בין הנאמר במשנה תורה והנאמר בספריו ההלכתיים האחרים של רבנו, ספר המצוות ופירוש המשנה, היא המעלה עדויות לתפיסות שונות ומגוונות בנוגע לסוגיות יסודיות למדי.

קיימת הסכמה רחבה בין משנה תורה לבין המורה ביחס למגמת הנהגה המדינית. לפי שני הספרים הנהגה כזו הכרחית היא, כיוון שהיא אמורה לספק את התשתית החברתית-פיזית המאפשרת את ההצלחה האמתית של האדם, הלא היא העלייה הרוחנית של הפרט. דברים אלו נאמרים מפורשות במורה, ובצורה עקיפה אך לא פחות שיטתית במשנה תורה. לכל היותר יש לעמוד על הבחנה מסוימת, מפתיעה לכאורה, בין השניים: תוכני הנהגה המדינית ומשימותיה הם מעשיים לגמרי לפי המורה, בעוד שמשנה תורה מקצה להנהגה זו גם תפקידים רוחניים רחבים. ואמנם, כפי שהעיר פרופ' יצחק טברסקי ז"ל, משנה תורה מצטיין בדרך כלל בגישה מורחנת יותר בסוגיית טעמי המצוות מהמורה, ותופעה זו היא הנמצאת גם בענייננו.

באותה מידה זוכה הנהגה המדינית המתוארת במשנה תורה, הנהגה הבנויה על מקורות ההלכה והאגדה, ליחס של הזדהות וחיבה; וככל שהדברים מוליקים לחזון הגאולה — ואף בו יש מרכיב מדיני משמעותי — הם מעוררים ציפיה ותקווה. היחס לנושא במורה הוא כמוכּן שקול ומדוד יותר, מעט חסר פתוס, כיאה לערך חיוני אך מושכל. המלכות של משנה תורה היא — להוציא הדיון בדינא דמלכותא דינא — מלכותו הלאומית של עמו של הרמב"ם, ואין כל ספק ביחס לזהותו של רבנו במישור הלאומי. במורה, לעומת זאת, יש לנו עניין בכורח כלל-אנושי, וגם אם ידובר במוסד מקראי, אפשר להתרשם כי לפנינו הדגמה לתופעה אוניברסלית. ואולם גם הבחנה זו אינה מביאה לסתירה בין התיאורים, העולים למעשה בקנה אחד.

פרק ראשון

## המלכות כנורמה

### מצוות מינוי מלך

#### מינוי מלך — מצווה

"הצווי שנצטוונו למנות עלינו מלך מישראל שיאחד את כל אומתנו וינהיג את כלנו" היא מצווה קעג ברשימת המצוות שערך הרמב"ם. בצורה חד-משמעית זו סיכם הרמב"ם דיון נוקב בתולדות המחשבה החברתית והדתית של היהדות, דיון שיסודו במקרא והמשכו בספרות חז"ל וכתבי הגאונים. דור דור ונימוקיו, כל תקופה וממשתה ההיסטורית והאנושית הסגולית — אך דומה כי הוויכוח העיקרי נסב תמיד על ציר מרכזי אחד: גיבושו המוסדי של המרכיב הארצי/הראלי בחיי עם ישראל והסיכונים המוסריים והאידיאולוגיים של גיבוש זה.

האמביוולנטיות המקראית בולטת לעין: "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו; מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא".

גורמי החרדה המקראית מתבטאים ברשימת ההגבלות והחובות המוטלות מיד על המלך: אין למלך להרבות סוסים, נשים, כסף וזהב; עליו לכתוב ספר תורה לעצמו ולהגות בו; אל לו לשכוח כי הוא נתון לעול מצוות ה' כיתר אחיו, ואל לו להתנשא עליהם. הקשיים האידיאולוגיים-דתיים בשילוב מוסד המלוכה באמונת ישראל משתקפים בסיפור המלכת שאול לפי בקשת העם ולמרות התנגדותו של נביא ה'. וכבר סירב גדעון למלוך על ישראל, כי "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם — ה' ימשל בכם".<sup>1</sup>

1 רב' יז, יד-כ; שמ"א פרקים ח-יב; שו"ת, כב-כג. י' ליוור מסכם את המקורות בנושא זה מנקודת ראות חיובית כלפי המלכות (בדומה לדעתו של י' קויפמן) בערך "מלך, מלוכה", אנציקלופדיה מקראית, ד, טורים 1085-1088, 1109-1111. לסיכום המציג את הנבואה כמנוגדת ומתנגדת למלכות (בדומה לעמדתו של מ' בוכר) השווה, S. Baron, SRHJ, I, Philadelphia 1952, pp. 91-101.

חז"ל אמנם פעלו על רקע האמונה בביאת מלך משיח בן דוד, אך לא מנעו עצמם מוויכוח פרשני-עקרוני במצוות העמדת מלך בראשונה. תנאים נושאים-יונתנים בנושא, ובעיית המלוכה בכלל הוסיפה להעסיק אמוראים ובעלי-מדרש מאוחרים. בין התנאים טען ר' יהודה במיוחד, כי התורה ציוותה על מינוי מלך: "מצוה מן התורה לשאול להם מלך"; "ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך...". לעומתו טען ר' נהוראי, כי בקשת מלך היא "דבר גנאי לישראל" וכי פרשת דברים זו לא נאמרה אלא "כנגד תרעומתן של ישראל", להתיר את המלוכה אך לא לצוות עליה.<sup>2</sup> חוקת המשנה מניחה, כידוע, כי יש מלך בישראל. הרמב"ם הכריע כדעתם של חכמים האומרים כי "מצווה" להעמיד מלך, הכרעה הנסמכת על משקלם של בעלי דעה זו לעומת מתנגדיה.<sup>3</sup> פסיקתו מניחה, כמובן, כי מחייבי המלוכה לא התייחסו למקרה ההיסטורי החד-פעמי, אלא נקטו עמדה

2 ספרי דברים קנו; סנהדרין כ ע"ב. דברי ר' נהוראי מתפרשים כאן כרוח רש"י שם, ד"ה לא נאמרה. הלשון "לשאול מלך" נובעת משמואל א יב, יג, ור' יהודה מתכוון, כנראה, לשווה לביטוי זה משמעות חיובית. לביורו משנת חז"ל בנושא מינוי מלך ומשמעותו ראה מאמרי (1982/83), *AJS Review* 8 "The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective", pp. 15-39.

3 קשה לקבוע מסמרות בטיב פסיקתו של הרמב"ם, כיוון שאיננו יכולים לעמוד בדיוקנות הרצויה של גרסתו בסוגיה היסודית, סנהדרין כ ע"ב, או לברר את משמעותה של כל חוליה בסוגיה זו לדעתו. לפי הנאמר בספרי דברים (שם) שלל ר' נהוראי את בקשת המלוכה, וייתכן כי זו גם דעתו בסוגייתנו (ראה הערה 2 לעיל), אם כי אפשר שהרמב"ם פירש את דבריו בצורה שונה. יש המוסיפים את התנא ר' נחמיה לרשימת השוללים, ואף את ר' עקיבא (ראה דקדוקי סופרים לסוגיה, רש"י ויד רמה). גם חכמים מאוחרים יותר מצאו פגם בבקשת מלך (דברים רבה ה, ט-יא; וראה הערה 11 להלן). לעומת דעה זו סבור ר' יהודה, כי "מצווה" לבקש מלך; וכן מובא ר' יוסי כאחד מבעלי כרייתת ג' מצוות בסוגייתנו. אף ר' אליעזר (ויש גורסים ר' אלעזר בר' צדוק או ר' אלעזר בר' יוסי) סבור כי "זקנים שכדור שאלו כהוגן". הדעה כי מינוי מלך הוא מצווה נחמכת בספרי דברים טז (מהר"ם פינקלשטיין, עמ' 132), וכן בפסקה ו (עמ' 14), ואולי גם בספרי במדבר קלד (מהר"ם האראוויטץ, עמ' 181). כרייתת ג' מצוות מצוטטת רבות, וללא עוררין, בספרות האמוראים (ראה בהערות פינקלשטיין שם); וכן ראה מדרש שמואל, פרק יג (דעת ר' שמעון בן מנסיא); מכילתא דרשב"י לשמות יז, טז (מהר"ם אפשטיין-מלמד, עמ' 126 שר' 28); מכילתא לדברים ראה, שפרסם ש"ו שכטר בספר היובל ל" לוי, ברסלאו 1911, חלק עברי, עמ' ה-ו. מכל האמור מובן, כי פסיקתו של הרמב"ם שמינוי מלך הוא מצווה, בהתאם לכרייתת ג' מצוות, אינה חורגת מכללי הפסק הרגילים אצלו. אך השווה יי פערלא, ספר המצוות לרס"ג, ג, עמ' 230 ואילך, הטוען כי כללי הפסיקה מובילים למסקנה שמינוי מלך אינו מצווה, ומסתייע ממחברי אזהרות קדמונים שלדעתו לא כללו מינוי מלך ברשימותיהם. וכן ראה את דברי S. W. Baron, "The Historical Outlook of Maimonides", *PAAJR* (1935), p. 47 n. 90: "That Maimuni adopts only those talmudic interpretations which favor monarchy is fully in line with his general political theory advocating strong monarchical government. This attitude could but be fostered by the realities of the Muslim state (especially the Egypt of Saladin) and the prevalent political doctrines under Islam"

נורמטיבית כללית, גישה המתבקשת מסגנון דבריהם; ייתכן גם כי כרייתת ג' מצוות כבר קשרה דעה זו להלכות מלוכה בכלל והעידה בכך על אופיה הנורמטיבי.<sup>4</sup> דברי הרמב"ם מבוססים אפוא די הצורך במקורות התלמודיים, והכרעתו נתקבלה על רבים מחכמי ימי הביניים שעסקו בנושא.<sup>5</sup> אך מסתבר, כי היה בדבריו גם משום נקיטת עמדה בסוגיה שעדיין שימשה סלע מחלוקת בימיו.

הרי רב סעדיה גאון (כדומה לאברהם אבן עזרא) סבור בתרגומו לתורה, כי אין המקרא מצווה על מינוי מלך, אלא מתיר לעם להמליכו אם ירצו בכך. ייתכן כי דעה זו משתקפת גם בפיוטו על תרי"ג מצוות, כלומר בהקשר הלכתי ולא בהקשר פרשני

4 ראה תוספתא סנהדרין ד, ה (צוקרמנדל, עמ' 421): האם כרייתת ג' מצוות קשורה למחלוקת הקודמת בנוגע לתנאי המלוכה שבפרשת המלך?

5 ר' משה מקוצי, ספר מצוות גרול (סמ"ג), עשה קיד-קטו; רמב"ן בפירושו לדברים יז, יד ("דעת רבותינו" היא זו הוראה במינוי מלך מצווה); ר' מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת סנהדרין (מהר"ם א' סופר, ירושלים תשכ"ה), עמ' 58, 70; ספר החינוך, תצו; ר' נסים גירונדי, דרשות הר"ן (מהר"ם פלדמן, ירושלים תשל"ד), דרשה יא, עמ' קצו; דרשות ר' יהושע אבן שועיב, לפרשת שופטים (קראקא 1573), פד ע"ב. אמנם דעתו של הרמב"ם לא שמה קץ לזיכוכו, כמובן. גם ר' בחיי בן אשר המסכים, בפירושו לתורה (נכתב ב-1291), כי "על דרך הפשט זו מצוות עשה שיהיה בישראל מלך", דוגל לאמתו של דבר בעמדה אנטי-מונרכית עקרונית: כי "מצווה זו לדעתם של ישראל שהם עתידים שישאלוהו, ולא לדעתו של הברוך הוא, שהרי אין רצונו של הקב"ה שיהיה מלך בישראל אלא הוא... כי העם הנבחר אשר אדון הכל מלכו, מה יעשה במלך כשר ודם" (מהר"ם ח"ד שעוועל, ג, עמ' שג-שנה), והוא ממשיך לעבר נימה זו. אף הרמב"ן (בפירושו לדברים יז) כבר ביטא אמביוולנטיות ביחסו לנושא בתור פרשן, והעיר לסכנה שבכל מנהיגות אנושית – ומנהיגות טובה בכלל – כי "על ידי זה הצבור מכוונים דעותיהם ומעשיהם לעבודתו ולא לעבוד אדון הכל" (שער הגמול, כל כתבי רמב"ן, מהר"ם שעוועל, ב, עמ' רסו). גם יוסף אבן כספי (משנה כסף לדברים טז, יד; אדני כסף לשמואל שם) רואה במלוכה פגיעה בכוונה המקורית של התורה. רלב"ג מסכים (בתועלת הי"ב לפרשת שופטים) כי "צונו למנות עלינו מלך", לכל הפחות אם הוא נבחר על ידי נביא, אך גם ביטא את הסכנה שמציב המלך לתפקוד בית הדין כמורה התורה (ראה להלן פרק ה הערה 13). כידוע דגל ר' יצחק אברבנאל ברעה אנטי-מונרכית תקיפה; מעניין כי השתעשע (בפירושו לדברים יז) ברעיון, כי אף הרמב"ם לא ראה במינוי מלך מצווה, אלא רק דאג שאם אכן ממנים – מצווה למנותו מישראל, אם כי גישה זו מתיישבת כדחוק עם נוסח פירוט המצוות הקודם להלכות מלכים לפי דפוס קושטא, "למנות מלך מישראל", אין היא מתיישבת עם יתר דברי הרמב"ם בנידון. וראה משנה תורה לרמב"ם, מהר"ם י' כהן, ירושלים תשכ"ד, א, עמ' צא שר' 527 וכשי"ש שם.

דרך אגב, הגם שכין המצדדים במצוות מינוי מלך מרובים חכמי ספרד על חכמי אשכנז, אין מכאן ראיה שאלה האחרונים דחו מסורת זו, וייתכן כי הפער בעדויות נובע מסיבות ספרותיות גרידא. בעל ספר ידאים, לדוגמה, אינו מייחד את היריבו על מצווה מינוי מלך (כשם שנשמטה מצוות מינוי סנהדרין מספרו), אך הוא מוסר את כרייתת ג' מצוות כלי עוררין ומתנה את מצוות מחיית עמלק במינוי מלך (מהר"ם א"א ש"ף, סי' תלה).

בלבד.<sup>6</sup> אולם הדברים חריפים יותר אצל אחרים. הצהרתו של ר' שמואל בן עלי, גאון בגדר בימי הרמב"ם, ידועה למך: "ואשר למלך הנה בחירוהו מפני שהיו צריכים למי שיצא לפניהם אל המערכות והמלחמה, וכימות הגלות אין להם מלך ולא מלחמה ולא שום דבר מהמזיקים למלך ואין להם צורך אלא במי שידריכם ויבונהם וילמדם מצוות דתם...". כבר הצביעו חוקרים על מגמתו החברתית-ערכית של ר' שמואל בן עלי ועל שאיפתו לבצר את סמכותן הרוחנית של הגאונות והישיבה לעומת ראשי הגולה, ששימשו, בעיני הכול, תחליף למלוכה שאבדה. בקטע שלפנינו אף נמנע ר' שמואל מלהודות כי האומה נצטוותה למנות לעצמה מלך, ומתייחס רק למלך ש"בחרוהו" להם, וזה תוך אימוץ סגנונו של הנביא שמואל, מתנגד המלוכה (שמ"א ח, יח; יב, ג).<sup>7</sup> כמאה שנה לפני רשב"ע כבר קבע ר' שמואל בן חפני, גאון סורא, כי "הדבר הזה [כלומר המלוכה] נקבע להם רק בשעת הצורך בו למלחמה, ובזמן שמואל לא היה צורך בו". אין לגלות מקטע קצר זה, כיצד יכריע רשב"ח בסוגיה התלמודית; הוא יכול אפילו להניח, פורמלית, כי נצטוו ישראל להעמיד מלך.<sup>8</sup> אולם עצם החובה להעמיד מלך מותנית, בדבריו, בצרכים לאומיים צרים וארעיים ובהיעדר גורם אחר (ומועדף!) שיספק צרכים אלה,<sup>9</sup> וזאת אף כשבת ישראל בארצו. בניגוד לרמב"ם אין חובה כללית, התקפה תמיד, להמליך מלך; אף אין הכרח שהמלוכה תתמיד בישראל אחרי היווסדה.<sup>10</sup> המצב האידאלי תואר במדרש בן התקופה, שחידד את העמדה האנטי-מונרכית הקדומה (תוך אידאליזציה

6 ראה מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניר-יוק תשי"ט, עמ' 423 (ליחס התרגום להלכה ראה שם, עמ' 232, 442). וכן ראה בסידור רב סעדיה גאון (מהר"י רודזין, ירושלים 1941), עמ' קפ ובהערה לשו' 230; אולם רס"ג חזר בשו' 231 על הלכת המשנה כי המלך הוא המקהיל את העם לקריאת פרשת הקהל. כאמנות ודעות, ספרי י, פרק יב, מרחיב רס"ג בחשיבות המלוכה לחברה, אך אין הוא מתייחס לנורמה היהודית במיוחד. לדעת אבן עזרא ראה פירושו לדברים יז, טו; והשווה פירושו שם לפסוק ט ולדברים יח, א.

7 ש' אסף, "אגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו", חרכ"א (תר"ץ), ב, עמ' 65-66. וראה לדוגמה ח"ה בן ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל-אביב 1969, עמ' 104-105.

8 פרוש התורה לר' שמואל בן חפני גאון, מהר"א גרינבאום, ירושלים תשל"ט, עמ' תמד-תמו. ואמנם הוא כותב (עמ' תמו) כי מלך "כבר הורשה להם או כבר הוטל עליהם".

9 "ובזמן שמואל לא היה צורך בו" — כיוון שלא היה צורך להילחם? והרי שאול מצטווה למחות את עמלק וזעק להילחם מלחמות ישראל; מסתבר יותר ששמואל, הנביא, היה מסוגל לנהל את המלחמות. אולם השווה רד"ק לשמואל א ח, ח.

10 מסתבר כי רשב"ח מצא אסמכתא לדעתו בכרייתא המתנה מינוי מלך עם הכניסה לארץ; משמע שצרכי הכניסה והכיבוש הם שגורמים. כידוע נמנה רשב"ח עם המצמצמים את זכותו ההסכמתית של הציבור בכלל; ראה ח"ה בן-ששון, "מקומה של הקהילה העיר בתולדות ישראל", בקובץ מלחמת קודש — העיר והקהילה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 165-166.

של מצב ישראל בגולה?): "ויהי בישורון מלך — לא הצריך הקב"ה אותם למלכים ושרים ולמנהיגים שינהגו אותם אלא שכינתו בתוכם ועזרם לכל דבר".<sup>11</sup> דברי הרמב"ם הפסקניים מנוגדים לעמדת גאונים אלה. מינוי מלך הוא חובה, ותפקידו המדיניים-ציבוריים מקיפים תחומים חיוניים וקבועים בחיי העם, וביניהם, כמובן ניהול המלחמה. לא במקרה עמד הרמב"ם לימינם של ראשי גולה — ממשכי המלוכה — בוויכוחם ההיסטורי עם גאוני בבל.

מינוי מלך — מצוות הציבוריות היהודית

הרמב"ם אינו פותח את הלכות מלכים במשפט מכליל המורה כי מצווה למנות מלך, כמצופה. במקום קביעה חד-משמעית הוא מעדיף מובאה מן הברייתא: "ג' מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך... ולהכרית זרעו של עמלק... ולבנות בית הבחירה..."<sup>12</sup>. אין זה מסתבר, כי הרמב"ם בחר בצורה סיפורית זו כדי לערער על תוקפה של מצוות מינוי מלך: המצווה מופיעה בספר המצוות, מקום שנמנות רק מצוות הנוהגות לדורות; ואנו אף קוראים ברשימה הצמודה ל"ד: "קעג — למנות מלך שנא' שום תשים עליך מלך". יתרה מזו, כבר טען ר' דוד ד' זמרא (רדב"ז) כי הפתיחה "ג' מצוות..." אינה שונה, מהותית, מהפתיחה "מצוות עשה..."<sup>13</sup>, ואף הצביע על הגיון הרב — והבלתי מחייב — שנקט הרמב"ם בפתיחות בכלל.<sup>14</sup> סביר אפוא, כי השימוש בברייתא ג' מצוות לא בא כדי להחליש את האופי הנורמטיבי-המחייב של הצו למנות מלך, אלא לאפיין אותו ואפילו לאשש אותו. הרמב"ם מודע לעובדה, כי גיבוש פרטים מסוימים אלה לכדי רשימה אחת מעניק להם משמעות מיוחדת, כשם שרש"י חש אף הוא בצורך לנמק תופעה זאת.<sup>15</sup> פירושו של הרמב"ם לעניין מתגלה בהערותיו בספר המצוות סביב המושג מצוות הכרחיות, זאת אומרת מצוות שכל יהודי חייב בהן ושאינן מותנות בתנאים כלכליים, גאוגרפיים או היסטוריים. בדונו במושג זה — ונראה כי יש כאן קטגוריה רוחנית בעלת משמעות מיוחדת עבורו — קובע הרמב"ם, שאין למנות ג' מצוות אלה וכמותן בגדר "מצוות הכרחיות" מפני שהן "מצוות שהן טובה לצבור ולא לכל יחיד ויחיד".<sup>16</sup> ייחודן של מצוות אלה, סיבת צירופן הספרותי, נערך באופיין

11 א"א אורבך, מדרש פתרון תורה, ירושלים תשל"ח, עמ' 333-334; שם, עמ' לב.

12 הלכות מלכים א, א-ב. י' סופר (מהר"ר), שו"ת רדב"ז מכתב"ד (חלק ח), בני-ברק חש"ד, סי' א, סוף.

13 רש"י סנהדרין כ ע"ב, ד"ה שלש: "להכי נקט את אלה שהן תלויות זו בזו לעשותן כסדרן..."; והשווה ברייתת רשב"י, קידושין לח ע"א; תגיגה ו ע"ב (ר' יוסי הגלילי).

14 ספר המצוות, אחרי מצוות עשה רמח (מהר"י קאפח, עמ' קסז-קסח). המושג מצוות הכרחיות נמצא כבר בספר חובות הלבבות (שער י, פרק ז), אם כי רבנו בחיי מגיע להגדרה שונה מזו של הרמב"ם. (וראה גם סדור רס"ג, עמ' קנו.) אמנם ה"הכרח" כאן נמדד לפי "מצב רוב בני אדם", ולפיכך תיכללנה בו מצוות ציצית, מזוזה ומעקה, מתוך הנחה שרוב בני אדם גרים "בבית שבעיר" ואף לובשים בגדים רגילים (השווה הערה שפז, שם); אך מצוות הקשורות לארץ ולמקדש אינן "הכרחיות". מושגים אלה שונים אפוא ביסודם

הקורפורטיבי כמצוות המחייבות את הציבור היהודי, ולא את פרטיו. המושג מצוות הכרחיות על כל מטענו מיוחד, לעומת זאת, למצוות הרובצות על הפרט – תפיסה מעניינת כשלעצמה.

המושג מצוות הציבור נערך בהלכה התנאית (והמקראית!), המכנה קרבנות מסוימים קרבנות ציבור, ואין זה צעד גדול להסיק מכאן, כי חובת הבאת קרבנות אלה רובצת על הציבור כולו;<sup>15</sup> מסתבר שהמצב דומה לגבי הקמת מוסדות כלל-לאומיים דוגמת בית דין גדול. אך ההבחנה הספרותית החדה והמפורשת בין מצוות הציבור למצוות הפרט שאובה מספרות הגאונים, שבה היא רווחת, ומקבילה להבחנה שבין פרץ' עין ופרץ' כפאיה במשפט המוסלמי. אולם עד היום לא הגענו להגדרה מוסכמת של "מצוות הציבור", ומחברים שונים נהגו לכלול במושג זה מצוות ממצוות שונות; ושמה נובעת אי-בהירות זו מן העובדה כי אין המושג משמש בספרות התלמוד.<sup>16</sup>

מהזוג "חובה-רשות" המשמש בהלכות ברכות יא, כ ולהלן, וראה י' לוינגר, "שישים מצוות הכרחיות לפי הרמב"ם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז (תשמ"ח), עמ' 399-423; ד' ברמן, אבן-באג'יה והרמב"ם, ירושלים 1959, עמ' 102-106. המושג מצווה הכרחית (ואג"ב מטלק) משמש באסלאם; ראה: al-Tahanawi, *A Dictionary of the Technical Terms*, ed. A. Sprenger, Calcutta 1862, pt. ii, p. 1448; ibn Nizam al-Din al-Ansari, *Fawatih* בגליון al-Mustasta לאל-גאואלי, א, עמ' 95 ואילך.

ראה לדוגמה פסחים ז, ד; יומא ב, ז; מנחות ב, ב, ועוד הרבה; ראש השנה ד, ט; תענית ד, ב; תורת כהנים אמור, פרשה ז, ב (צח ע"ב, וראב"ד שם); תוספתא שקלים ב, ז; שם א, ו; מנחות סה ע"א. וראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 661. הנושא כולו טעון בדיקה מקיפה, אך אין ספק כי ציבור הוא מושג משפטי בהלכת התנאים. וראה מגילת תענית, ריש ירחא דניסן (מהד' ליכטנשטיין, עמ' 323): "אמרו להן חכמים... אין קרבן [חמיד] בא אלא משל כל ישראל", (ומכאן אולי לשונו של הרמב"ם "וקרבנות הצבור הן קרבן של כל ישראל" – הל' כלי מקדש ו, א), ויהיה יסודם ההיסטורי של הדברים מה שיהיה, משמעותם הרעיונית-הלכתית ברורה למדי. לגבי תקופת המקרא קיימת כידוע הרעה כי קרבנות ציבור מומנו מאוצר המלך; ראה י' ליוור, "מלך", אנציקלופדיה מקראית, ד, טורים 1092-1093.

16 אך מופיע כבר בהקדמה המצורפת לספר הלכות גדולות: "אלו פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לצבור". לשימוש הרחב במושג זה בספרות הגאונים ואצל כותבי אזהרות, ולדיון כמובנו, ראה י' פעולא, ספר המצוות לרס"ג, ג, עמ' 193-208; מ' צוקר, "קטעים חדשים מסי' המצוות לרב חפץ בן יצליח", *PAAJR* 29 (1960-61), עמ' 11-12; הנ"ל, "מלואים לסי' המצוות של רב חפץ בן יצליח", הדואר מב, כג (ניסן תשכ"ג), עמ' 386.

להבחנה בין חובת הציבור לחובת הפרט במשפט המוסלמי ראה J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, p. 121. בדרך כלל דיגישו חכמי האסלאם את העובדה, כי מצוות הציבור אינה רובצת על כל פרט ופרט, אלא "היא חובה אשר מטרתה מושגת על ידי פעולתם של חלק מהחייבים במצוות, יהיה זה איזה חלק אשר יהיה"; ראה Al Tahanawi, *Dictionary* (n. 14 above), Pt. ii, p. 1447; M. Khadduri (trans.), *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, Baltimore 1961, pp. 83-86. הדוגמה הקלסית למושג היא היצאה לג'יהאד. הגדרה דומה של מצוות המסורות לציבור נמצאת גם במקורותינו: "שאחד מן האומה ימלא את מקום חברו" (רב חפץ, אצל ש' אסף, "משיירי

מכל מקום דומני כי לא נטעה אם נראה בהדגש המימוני,<sup>17</sup> הפוטר את הפרט ממצוות אלה, משום קביעת אופיין הקורפורטיבי של מצוות אלה. לא זו בלבד שאין הפרט בתור שכזה חייב לבצען, אלא אין הוא רשאי לבצען; כאן נדרש מעשה המחייב ציבור שלם, ועל כן מעשה שיצא מתוך ציבור שלם. אמנם אין הרמב"ם מרחיב את הדיבור בנושא יותר ממה שנחוץ לדיונו הספציפי, אך מן הדין לציין כי יש למושג מצוות ציבור גם משמעות ייצוגית בספרות הגאונים, כשם שמשמעות כזאת קיימת בספרות האסלאם: יש יחידים המבצעים חובות אלה, כי לא מצפים שכל הציבור ממש יעסק ב"מצוות הציבור" בצורה ישירה.<sup>18</sup>

אולם עדיין לא יצאנו ידי חובת דיון מדוקדק במהות התפיסה הקורפורטיבית, ולמען האמת, ידי חובת הדיון בשאלה: האם תפיסה קורפורטיבית אכן נמצאת כאן, לכל הפחות במונח המערבי של המושג. המחקר בן זמננו נוטה יותר ויותר לטעון, לדוגמה, כי במידה שהאסלאם הכיר מושגים קורפורטיביים, הם נתייחדו ל'אומה' האסלאמית כולה, ולא נעשה בהם שימוש לאפיין מדינה או כל מסגרת קבוצתית או מוסדית אחרת. גם התפיסה המשפטית של הציבור היא בעיקרה אינדיבידואליסטית. עולם מושגים זה גם נתן את אותותיו בכל הנוגע למילוי משימות ציבוריות, מקום שהתפיסה הייצוגית לא הסכירה את פעולת הפרט. אולם הרמב"ם מתייחס בעניינינו לחובה שאכן רובצת על העם כולו, ולא על קבוצה מוגבלת, פרטנית. קיימת זיקה חזקה מאוד בין עם זה, ככוליותו, ובין המסגרת המדינית הנידונה. מסתבר, כמו כן, כי חייבים להתחשב ברקע המקראי-חז"לי הייחודי של המסורת היהודית שממנה דלו גאונים והרמב"ם לא פחות ואף יותר משיש לראות את הדברים לאור העולם התרבותי-מושגי הסובב; לעניינינו מדובר אף בעולם טרמינולוגי היונק משתי הספרות כאחת. אך הדברים עדיין מעוררים מחשבה ומחייבים דיון מקיף, במיוחד בנוגע לפעולות ציבוריות שאינן כלל-לאומיות (תפילת העדה, לדוגמה) ועוד, ובנוגע למוסדות הלכתיים מרכזיים אחרים.<sup>19</sup>

ספרותם של גאונים, תרכ"ט [תש"ד], עמ' 32; וכן מציין צוקר [שם] להגדרה דומה בספר המצוות לר' שמואל בן חפני. על כל פנים יש לציין (וראה להלן ליד ציון הערה 19) כי הגדרות אלה – הן היהודית הן המוסלמית אינן בהכרח קורפורטיביות. גם מינוי אימאם שייך לפארץ' כפאיה; ראה T. W. Juynboll, *Handbuch des Islamischen Gesetzes*, Leiden 1910, pp. 332-333. גם לכך נחוצה הסכמת הכלל, אם כי חכמי האסלאם חלוקים בשאלה אם כל הציבור ממש צריך לתת את הסכמתו או מספיק שיחידים יביעו את הסכמתם; ראה E. Tynan, "Bay'a", *EP*, I, p. 1113-1114. הנני מודה לירידי ד"ר מיכאל שורר על עזרתו באיתור החומר האסלאמי שהובא כאן ובהערה 14 לעיל. וראה עתה ליד הערה 19 להלן.

הרמב"ם מבוירי אגב, כי ג' המצוות הנדונות כאן אינן אלא דוגמאות למצוות הציבור, אך אין כאן המקום לנסות ללכך – מניתוח אפיון המצוות שכרשימתו – סוגיה זו.

17 הנמצא כבר בחובות הלכות לרכבו בח"י, שער ג, פרק ז.

18 ראה הערה 16 לעיל.

19 וכן כתב י' שאכט *Introduction*, p. 206 (לעיל הערה 16) דברים שממש נוגעים בשאלה

מסתבר כי אופייה הקורפורטיבי של "מצוות הציבור" גלום לדעת הרמב"ם, כביטוי "נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ",<sup>20</sup> המציין את המומנט שבו נדרש עם ישראל לקבל עליו אחריות ארצית, תוך הרגשת הממד המדיני. אכן לא התעכב הרמב"ם להגדיר כאן את המונח ציבור שבניב: "מצוות הציבור" אך מן הראוי להיזכר בקביעתו החוזרת כי אין "קהל" ישראל קיים אלא בארץ-ישראל, ומסתבר כי אף שלוש מצוות ציבור אלו הן בלתי אפשריות בלעדי אחיזה טריטוריאלית-מדינית בארץ.<sup>21</sup>

האם ייחס הרמב"ם חשיבות למושגים מצוות הציבור, מצוות היחיד בספר משנה תורה? או שמא צמודות שלוש המצוות הנזכרות רק בהיותן מוחנות אחת בחברתה? עד כמה שידי מגעת, לא מצאתי כי הרמב"ם הזכיר מושגים אלה במשנה תורה. אך מאידך גיסא יש לציין, כי כיבושי המלחמה (ואף מלחמת מצווה, דוגמת המלחמה בעמלק) הנתונה כולה בידי המלך נחשבים "כיבוש רבים" רק כשהם נעשים על פי בית דין הגדול או "מדעת רוב ישראל".<sup>22</sup> אף לגבי בניין המקדש מרגיש הרמב"ם את

שבה אנחנו רבים: the "public powers are as a rule reduced to private rights or duties.... the essential institutions of the Islamic state are construed not as functions of the community of believers as such, but as duties the fulfillment of which by a sufficient number of individuals excuses the other individuals from fulfilling them; in fact the whole concept of an institution is missing". וכן ראה, A. Hourani, "Introduction", (ed.), *The Islamic City*, University of Pennsylvania Press 1970, p. 14: "the corporate nature of Islamic society can hardly be maintained. The exact opposite indeed might be nearer the truth: in the Islamic view of the world there was the individual believer and there was the whole community of believers, but in between there was no stable grouping regarded as legitimate and permanent. Islamic law did not recognize corporate personality except in a limited sense..." M. S. Stern באותו קובץ. לסיכום הנושא, כולל הפניות נוספות, ראה M. W. Dols, 'Majnun': *The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford University Press 1992, pp. 456-460.

20 וראה להלן פרק עשירי, הסעיף ציבור וארץ כמרכיבים נורמטיביים.

21 פירוש המשנה הוריות א, א, ועוד. וראה להלן בפרק עשירי, הסעיף ציבור וארץ כמרכיבים נורמטיביים. לפרספקטיבה שונה במקצת ראה י' טברסקי, "הרמב"ם וארץ ישראל", בתוך ר' בונפיל (עורך), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, מעמ' 361.

22 וכן כבר בשם הלכות מלכים ומלחמותיהם, אם כי הרמב"ם גם יחבטא אחרת (ודווקא במסגרת כיבוש רבים!): "ארצות שכובשין ישראל במלך" (הלכות מלכים ה, ו). אין הרמב"ם נוקב באחראי לקריאה לשלום (ו, א), ואם כן מסתבר כי הדבר בתחום פעולתו של המלך, האחראי למלחמה על כל פרטיו. כיבוש רבים: הלכות מלכים ה, ו; הלכות תרומות א, כ-ג. המונח אינו תלמודי, אם כי הוא מתבקש כמובן כהגדרה ל"כיבוש יחיד" התלמודי (גיטין ח ע"ב, ועוד), וכבר רש"י (גיטין שם, ועוד) פירש את הענין בצורה דומה. כמובן, אין באזכור הבלעדי של מלחמת עמלק כמצוות ציבור בספר המצוות כדי להוציא מלחמת

אופיו הציבורי של הנעשה — הן כתרומה ישירה של הציבור, המשקפת את חוסנו הכלכלי, הן כמפעלו של מלך — מעבר למתחייב מן המקורות התלמודיים.<sup>23</sup> אין זה מן הנמנע אפוא, כי המושג מצוות הציבור משמש גם כמשנה תורה, אם כי לא בצורה גלויה וחתוכה.

זאת ועוד: על ידי פתיחת הלכות מלכים בברייתא ג' מצוות גם רומז הרמב"ם — מיד בהתחלת הדיון הפוליטי שלו — כי המלכות היא ערך אינסטרומנטלי, ואינה מטרה בפני עצמה. כי לא זו בלבד שהוא פותח בברייתא הכוללת, אלא הוא גם ממשיך ומסביר (בהתאם לברייתא) כי מצוות מחיית עמלק ובניין המקדש מתקיימות רק אחרי שנתמנה המלך, ומותנות אפוא במינויו.<sup>24</sup> פרטים אלה, שאינם מוסיפים ולא כלום מבחינת התוכן הנורמטיבי הצר של חובת המינוי, מסוגלים להוסיף ממד פרשני מהותי לתפיסה הפוליטית בישראל בכלל. ההודעה כי קיום מצוות אלה מותנה במלכות לא באה, או אז, רק לקבוע לוח זמנים או סדר עדיפויות, אלא לרמוז כי המדינה נועדה לשמש את המטרות המוחנות בייסודה, זאת אומרת כי היא מכשיר בלבד. מנקודת ראות זו ניזכר בעומק הסמלי של שתי המצוות שמדובר בהן: מחיית עמלק משמשת סמל מדורי דורות לביעור הרשעות;<sup>25</sup> ובניית מקדש מסמלת יצירת ספרה שבה יכולה הקדושה ורדיעתה ה' — ההתעלות הרוחנית, שהיא ייעוד המציאות האנושית — להתממש.<sup>26</sup> לא מקרי הוא שהרמב"ם נועל את הלכות מלכים ואת ספרו משנה תורה כלו כסוגיה זו. חשיבותו ונחיצותו של המסר, כי המדינה חייבת להיות מכשיר ולא מטרה בפני עצמה, אינה צריכה לפנים, והרי הוא המסר המקראי היסודי בנושא שלנו.

בהבאת ברייתא זו אף רומז רבנו כי המלכות היא בין אותם דברים שנוהגים רק

מצווה אחרת מקטגוריה זו, כיוון שהרמב"ם נמשך אחרי לשון ברייתא ג' מצוות ואף העיר כי מצוות אלה אינן אלא דוגמאות למושג. בעייתית יותר היא הקפתו של הרמב"ם לקבוע אתריות ליחיד כנוגע למלחמת ז' עמים והיעדר קביעה דומה לגבי מצוות מחיית עמלק (ה, ד-ה). וראה פרק שני להלן, הסעיף: בית הדין הגדול והעם, מקום שנעסוק באופי הייצוגי של מוסד בית דין הגדול.

23 ראה הלכות בית הבחירה א, א, ד, יא-יב, יט. לפי מורה נבוכים ג, מה, המלך היה אחראי להקמת המקדש; הרמב"ם מציין שם לברייתא ג' מצוות אך מרחיב אותה בהתאם לסיפור המקראי.

24 וראה דברי רש"י בהערה 2 לעיל.

25 ראה גם מורה נבוכים ג, מא.

26 הסדר בספר המצוות שונה: עשה כ; ושם וכעשה קפו מצוטטת הברייתא כסדרה: "למנות... מלך, ולבנות... בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק" (!) — מינוי מלך (עשה קעג) — הכרתת זרע עמלק (עשה קפח); והרמב"ם חוזר על סדר זה בסוף רשימות מצוות עשה. אם צודקים אנחנו בהשערותנו, נמצינו למדים גם כי מחיית עמלק נועדה להכין את הקרקע לבניית המקדש, על כל המשמעות הסמלית שבמושגים אלה, מסקנה התואמת את סיום הלכות הלכים. וראה י' טברסקי, מבוא לספר משנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 206.

בארץ ישראל, דוגמת המקדש. ראש הגולה שמושבו בבבל "במקום מלך" הוא, אך לא יותר מכך. כרייתת התוספתא קובעת כי "אין מעמידין מלך בחוץ לארץ", ונכון הדבר כי רבנו לא פסק הלכה זו מפורשות. אולם אין ספק כי היא מהדהדת מכל משנתו ההלכתית, המניחה (כפי שנראה) כי מוסדות ההנהגה המדינית של עם ישראל פועלים בארץ בלבד.<sup>27</sup>

## סיפור המלכת שאול

חכמי התלמוד תומכי רעיון המלכות הבינו, כי סיפור המלכת שאול נושא מטען אנטי-מלכותי מובהק: הרי ה' בעצמו מתאר את בקשת העם כ"מאיסה" בו. (למעשה סלידה א-לוהית זאת כבר מחייבת הסבר על רקע ההסכמה להמלכת מלך שבספר דברים). אף מתנגדי רעיון המלכות בתקופת הרמב"ם נאחזו במאורע: "זאתם יודעים שכשביקשו ישראל מלך בימי שמואל איך חרה בהם אף ה', ואמר אליו כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם וכו'", כותב ר' שמואל בן עלי.<sup>28</sup> הרמב"ם ראה עצמו אפוא חייב להעלות את השאלה התלמודית ולהתמודד עם סיפור זה, הטופח לכאורה על פני קביעתו כי מינוי מלך הוא מצווה. אך דומני שאינו נוקט עמדה מתגוננת גרידא, אדרבה, הוא מפרש את הסיפור בצורה המחזקת את הטענה המלכותית:

מאחר<sup>29</sup> שהקמת מלך מצווה<sup>30</sup> למה לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל? לפי ששאלו בתרעומת ולא שאלו לקיים המצווה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנא' "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'".

העם, מודה הרמב"ם, אמנם חטא בבקשת מלך, אך החטא לא היה בבקשה כשלעצמה. אדרבה, הוא חטא בזה שלא הבין כי מצווה להמליך מלך, ורצה בו מסיבות אנוכיות בלבד. ה"מאיסה" בה' פירושה, לפיכך, זלוול בקיום מצווה המחייבת מיסוד אנושי של השלטון.<sup>31</sup> החטא נמצא במניעי הבקשה, ולא בתוכנה

27 תוספתא סנהדרין ד, י (צוקרמנדל, עמ' 422). וראה ליד הערה 139 להלן.

28 ספרי דברים קנו; תוספתא סנהדרין ד, ה; בבלי סנהדרין כ ע"ב; ש' אסף, "אגרות ר' שמואל" (הערה 7 לעיל), עמ' 70.

29 הלכות מלכים א, ב.

30 השאלה ("מאחר שהקמת מלך מצווה") נמשכה מקביעת מינוי מלך כמצווה בהלכה א, וכן בתוספתא (שם): "אם כן למה נענשו...".

31 פירוש דומה אצל ר' שמואל בן חפני (פירוש, שם, עמ' תמד-תמו) הקובע, ככלל, כי מאיסה בה' = מאיסה במצוות ה', וכי הכוונה לצורת הבקשה ולא לתוכנה, "כי הם בקשו דבר שהותר להם". במקרה של בקשת המלך נראה כי המגונה בצורת הבקשה היה רצון העם "להידמות לאומות"; הרמב"ם, לעומת זאת, פירש כי הולול באופי הנורמטיבי של מינוי מלך הוא שקבע. להרחבת המושג קיום מצווה ראה רד"ק לשמואל א, ח, ה (מסתבר כי פירושי ר' שמואל בן חפני היו ידועים לרמב"ם: ר' אברהם בנו מרבה לשאוב מרשב"ח, ונראה כי ר' מימון, אבי הרמב"ם, הסתמך אף הוא על פירושי; ראה גרינבאום, הערה 8

(מניעים פסולים אינם שוללים, בדרך כלל, את ערך המעשה מכול וכול — ועל כן מסכים הא"ל, בסופו של דבר, לבקשה). מגמתו האירונית של הרמב"ם היא להפוך את סיפור המלכת שאול מבעיה לנכס.

המקור לטענה זו ברור: "ר' נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומת".<sup>32</sup> האם הרמב"ם סבור כי ר' נהוראי מתייחס בכך לפרשת שמואל — שאול, כשם שעושה ר' אלעזר ברי יוסי לאחריו? יצא אם כן, כי הרמב"ם לא הכיר שום דעה תנאית בסוגייתנו השוללת את המלכות, כי אף ר' נהוראי לא בא לפי הפרשנות המימונית אלא להגן עליה.<sup>33</sup> מאידך גיסא ייתכן, כי הרמב"ם אמנם פירש את דברי ר' נהוראי במקורם כביקורת על הרעיון המלכותי, אך שאל את לשונו למטרותיו הוא והשתמש בה באופן עצמאי תוך הסכת מובנה — תופעה ידועה למדי בכתביו.<sup>34</sup>

היחס החיובי לסיפור המלכת שאול מתבטא בסממן ספרותי נוסף. כשהרמב"ם בא לתאר את המטרות הנאותות למלוכה ושלטון, אין הוא מוצא מקור טוב יותר מדברי העם לשמואל: "אין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנא' ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו". והנה, דווקא המילים המיוחסות בכרייתא לעמי הארץ המבקשים מלך שלא כיאות מופיעות כאן כהגדרה קולעת של תפקידי השלטון — עשיית צדק ומלחמה. הדבר מובן: מכיוון שהרמב"ם כבר טען כי חטא העם טמון במניע לבקשה ולא בתוכנה, רשאי הוא להניח כי המבקשים אימצו להם בבקשתם את ההגדרה הנכונה של תפקידי המלכות.<sup>35</sup>

לעיל, עמ' 43-44). לדברי הרמב"ם כאן, השוה דברי ר' אברהם בנו, S. Rosenblatt, (ed.), *High Ways to Perfection*, II, Baltimore 1938, p. 105

32 תוספתא, שם. וראה כבר במדרש תנאים (עמ' 104; והשווה מכילתא לרבאים שפרסם ש"ז שכטר בספר היובל ל"י לוי, חלק עברי, עמ' VI שו" 7-8, אם כי ייתכן שהדברים שאובים מן הרמב"ם עצמו): "אם כן למה נענשו בימי שמואל, שהקדימו על ידן ושאלו בתרעומת ולא בקשו להם מלך לשם שמים". וראה על יד הערה הבאה.

33 השוה יד רמה לר' מאיר הלוי אבולעפיה, על אתר; כפירוש שבפנים כבר במהרש"א ובציוני מהר"ן לרמב"ם; וכן אצל S. Schwarzfuchs, "Les lois royale de Maimonide", *REJ* 111 (1951/2) p. 69 (או ר' נחמיה). בתוספתא ובבבלי כאחד, את דבי יז, יד, וכבר מחלכטים בעל יד רמה ומהרש"א בבעיה. לפי הספרי דעתו של ר' נהוראי שלילית, והרמב"ם היה מודע לכך; בעל יד רמה מביא אמרה שלילית נוספת בשם ר' נחמיה (וראה הרחבת דברי הרמב"ם והסברים על ידי רד"ק בפירושו לשמואל א, ח, ה).

34 יד מלאכי לר' מלאכי הכהן, כללי הרמב"ם, סע' לח, ועוד.

35 הלכות מלכים ה, י. כמוכח, אפשר לטעון כי המכוון בכרייתא (סנהדרין שם) וברמב"ם, שעמי הארץ פתחו במשאלה "והיינו גם אנחנו ככל הגויים", כשהמשך הפסוק — המצוטט על ידי הרמב"ם — מביע את דבריהם של הזקנים, שביקשו מלך לעשיית צדק ומלחמה. אולם מתוך השוואת ש"א ח, ו, המצוטט בכרייתא כדבריהם של זקנים, פסוק הכולל כבר "ככל הגויים" (י); נראה כי המרכיב הנוסף והפגום היה בקשת מלך לעשיית מלחמה, וכן פירשו רש"י ור"ח במקום.

סממן אחרון המבטא את היחס החיובי למלוכות בישראל: הרמב"ם מנמק את הקדמת מינוי המלך למלחמת עמלק בדברי שמואל לשאול "אותי שלח ה' למשחך למלך... עתה לך והכיתה את עמלק", ואילו המקורות התלמודיים מנמקים אותה נורמה בדרשה על שמות יו, טז.<sup>36</sup> ייתכן כי מקורות אלה מעדיפים לבסס את ההלכה על דרשת הכתוב שכתורה (לעומת סיפור מספרי נביאים), אך ייתכן גם כי אין הם מוכנים לראות במלוכות שאול מלוכות המשקפת את המערכת הנורמטיבית האידאלית.<sup>37</sup> הרמב"ם, החותר לראיה מקראית פשוטה וקולעת,<sup>38</sup> אינו שותף לפקפוקים אלה, ומסמין את הלכתו על דברי הנביא לשאול.

### מלוכות בית דוד ומלוכות ישראל

יחסו החיובי של הרמב"ם למלוכות כביטוי של הצורך בהנהגה פוליטית ממוסדת מתבטא במעמד המוענק למלוכות ישראל במשנה תורה. אמנם מלוכות בית דוד היא "עיקר המלוכות" החביבה, אך אין בעובדה זו לבטל את הלגיטימיות של מלוכות העומדת מתוך משפחה אחרת. ביסודם של דברים נאמן הרמב"ם לגישת חז"ל, הקובעים כי "כל ישראל ראויים למלוכות"<sup>39</sup> עם שהם תולים את תקוותיהם המשיחיות בחידוש מלוכות בית דוד. "מסורת חז"ל רואה במלכי בית חשמונאי את מלכי ישראל החוקיים אותה שעה... ואילו מלוכות בית דוד היא בגדר ייעוד לאחרית הימים, שזמנו בלתי-מוגדר".<sup>40</sup> אולם הרמב"ם ראה עצמו חייב להסביר, כיצד אפשר לדבוק במלוכות דוד הסגולית ולהכיר בעת ובעונה אחת במלכויות ישראל למיניהן.

### מלוכות ישראל – מלוכות נורמטיבית ושווה

הרמב"ם עומד על מהותן וזכויותיהן של מלכויות בית דוד וישראל בהלכות אלו, הממוקמות במסגרת דיני משיחה:<sup>41</sup>

כיוון שנמשח דוד זכה בכתר מלוכות, והרי המלוכות לו ולבניו הזכרים עד עולם, שנא' "כסאך יהיה נכון עד עולם" (שמ"א ז, טו). ולא זכה אלא לכשרים, שנא' "אם ישמרו בניך בריתי" (תה' קלב, יב). אע"פ שלא זכה אלא לכשרים, לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם. הקב"ה הבטיחו בכך, שנא'

36 הלכות מלכים א, ב; שמ"א טו, א-ג; ספרי דברים, סו (מהר"י פינקלשטיין, עמ' 132) ובמקבילות.

37 אני מקווה לדון בסוגיה זו במקום אחר.

38 ראה לחם משנה, שם; יד מלאכי, שם, סעיף ד, ועוד.

39 הוריות יג ע"א.

40 י' ליוור, תולדות בית דוד, ירושלים תשי"ט, עמ' 116. וראה הערה 42 להלן.

41 הלכות מלכים א, ז-ט.

"אם יעזבו בניו תורתו וכמשפטי לא ילכו... ופקדתי בשבט פשעם וכנגעים עונם וחסדי לא אסיר מעמו" (שם פט, לא-לד).

נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצווה ונלחם מלחמות ה'<sup>42</sup> — הרי זה מלך וכל מצוות המלוכות נהגות בו, אע"פ שעיקר המלוכות לדוד, ויהיה מבניו מלך. שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם ואמר לו "והיה אם תשמע את כל אשר אצוך... ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד..." (מל"א יא, לח). ואמר לו אחיה "ולכנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלים" (שם שם, לו).

מלכי בית דוד הם העומדים לעולם, שנא' "כסאך יהיה נכון עד עולם"; אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלוכות מביתו, שהרי נאמר לירבעם "אך לא כל הימים" (שם שם, לוט).

יחסו של עם ישראל למלוכות לא-דוידית היה רב-גוני. בדרך כלל נתקבלה מלוכות זאת כלגיטימית — החל במלוכות ירבעם בן נבט משבט אפרים, שנמשח למלך על ידי נביא ה', וכלה במלוכות החשמונאים וצאצאיהם. אולם היו גם שמחו נגד שושלות אלו והתנגדו להן — אם מתוך שמרנות ונאמנות פשוטה, אם מתוך אמונה כי כל מעשה ממלכתי בלתי-דוידית אינו אלא דחיקת הקץ, ואם מתוך תחרות פוליטית-חברתית שהתלבשה באיצטלת האידאל המסורתי. חז"ל אינם נמנים עם מחנות אלה. יחסם למלוכות ישראל המקראית הוא ענייני, והם מכירים, כנראה, בלגיטימיות המלוכות של החשמונאים וצאצאיהם.<sup>43</sup> המונח מלכי ישראל משמש אצלם לכל השושלות ההיסטוריות, גם הבתר-מקראיות, שלא צמחו מבית דוד. יחס חיובי זה מתבטא גם בהוראותיהם הנורמטיביות, המסדירות משיחת מלכים וקובעות דינים שונים לגבי תפקודם כדורות עתידיים.<sup>44</sup> אמנם, יש שחז"ל הכחינו בין המלכויות והקלו במשקלה של "מלוכות ישראל";<sup>45</sup> אולם גם אז אין מלוכות זו נשללת. ויש שיגידו כי "מלך ישראל ומלך יהודה שניהם שווים, לא זה גדול מזה ולא זה גדול

42 למשמעות דברים אלה ראה להלן בפרק שלישי, סעיף הדחה.

43 ראה ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל-אביב תשי"ז, א, עמ' 17-20, 35-38; א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 594-595 ועוד. לעמדה מורכבת יותר ראה א' רפפורט, "על 'התינונות' של החשמונאים", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 497-501, והערה 57 במיוחד. ואמנם כבר הקדים אלון ואמר, כי "ענין יחסם של חכמים... למלוכות בכללה טעון בירור מדוקדק", והדברים יפים גם לנושא מלוכות דוד ומלוכות ישראל, ואף מבחינת בירור החומר ההלכתי — לדוגמה הברייתות השונות בנוגע למשיחת מלכים — המגלה אף הוא גישות שונות ומגוונות טרם הובאו הדיונים למסקנה אחידה.

44 סנהדרין יט ע"א; הוריות יא ע"ב — יב ע"א. המונח מלך ישראל — בניגוד למלכי אומות העולם — כולל גם מלכים מצאצאי החשמונאים; ראה סוגיית כתובות יז ע"א, המחילה על אנריפט את דיני המלך הגלמדים מדברים יז.

45 ראה להלן הערה 49.

מזה" 46 משפט אחרון זה מבסס (כנראה) את שוויונם של שני המלכים בהבאת שעיר הנשיא (וי' ד, כב-כו) 47 על שוויונם הכללי.

הנמקה זו משמשת כהגדרה המימונית היסודית של מעמד מלך ישראל: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל ... הרי זה מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו". משמעות קביעה זו, כי מלך ישראל חייב בכל המגבלות המוטלות על המלך "אשר יבחר ה' אלהיך בו", וזכה בכל הזכויות המוענקות למלך ואחראי לבצע את כל תפקידיו של המלך הקלסי. אסור לו להרבות נשים, סוסים וכסף; הוא חייב לכתוב ספר תורה לשמו, ומותר בפילגש; מלכותו עוברת לבנו כירושה; הוא רשאי להטיל מסים ולגייס את בני העם, כנאמר ב"משפט המלך" שבספר שמואל; חייבים לכבדו כבוד מלכים, והמורד בו חייב מיתה. 48 "מצוות המלכות נוהגות בו" — במילים אחרות, חוקת הלכות מלכים נוהגת בו. שוויונו ההלכתי-פונקציונלי למלך מבית דוד הוא אפוא הכלל הדומיננטי. אותם נושאים שבהם מופלה מלך ישראל לרעה (משיחתו הנחותה, זכותו הבלעדית של מלך מבית דוד לשבת בעזרת המקדש) 49 נמסרים כפרטים היוצאים מן הכלל. (אך מקורו הספרותי של הניב "וכל מצוות... נוהגות בו" — בנוגע לכוהן שנחמנה זמנית לשמש כוהן גדול נאמר כי "כל מצוות הכהונה גדולה עליו" תמיד אך אין לו לעבוד במקדש — רומז למעמדה הערכי הרדוד של מלכות זו לעומת מלכות בית דוד.) 50

מטרת הרמב"ם, מכל מקום, לקבוע נורמות לעיצוב מבנה פוליטי, ולא למסור סיכום היסטורי גרידא. מבנה פוליטי זה מניח אפוא אפשרות לקיום מוסד-פונקציונלי מושלם של מלכות ללא תלות ברעיון מלכות בית דוד. ייתכן כי מעמיד מלך זה יקיימו, מבחינה הלכתית, מצוות מינוי מלך; וגם אם מינוי מלך זה מחייב פעילות נבואית, אין כאן אלא תנאי בכינון המשטר ולא אמצעי למנעו. 51 מלכות

46 ירוש' הוריות א, ב (מו ע"ג).

47 ראה מיקום האמרה בסוגיית הוריות שם. נראה כי הדברים מקילים לכרייתת הבבלי (ומנמקים אותה): "מלכי ישראל ומלכי בית דוד אלו מביאים לעצמם ואלו מביאים לעצמם" (הוריות יא ע"ב).

48 הלכות מלכים ג, ח. אמנם נאמר כי "המורד במלכות בית דוד חייב מיתה" (תוספתא תרומות סוף פרק ז; בבא בתרא קמו ע"א; וראה שבת נו ע"א וקידושין מג ע"א). אך נראה כי הרמב"ם פירש כי הכוונה לכל מלכות חוקית (ואולי להוציא את מלכות רומא). מכל מקום אין המוצא הדרויד תנאי בהלכת מורד במלכות. בספר המצוות (עשה קצנ) יש רק "וכל המורד במלכות... דמו מותר למלך הממונה על פי התורה". לשיטת ספר המצוות בנושא כולו ראה להלן. והשווה תוספות סנהדרין כ ע"ב, ד"ה מלך, התיורן האחרון.

49 משיחתו — הלכות מלכים א, ז, י"א; ישיבתו בעזרה — שם ב, ד.

50 תוספתא יומא א, ד (מהר" ליברמן, עמ' 221) ומקבילות, ומשם בהלכות עבודת יום הכיפורים א, ג. על מעמדו המדויק של כוהן זה ראה המקורות והריון אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 722-723.

51 ראה ר' מנחם המאירי, בית הבחירה למסכת הוריות, מהדורה ב, תל-אביב תשי"ח, עמ' 280: "כל שהיו ממנין מישראל אפילו היו מתמנין מפי נביא על צד אי זה צורך או על צד

החשמונאים, שזכתה באהדתו של הרמב"ם, היא דוגמה למלכות על פי הרפוס המתואר כאן, וייתכן כי "כל מצוות המלכות" נהגו בבית זה לדעתו.

יחסו החיובי של הרמב"ם לפתרון מוסדי-מלכותי לבעיית המנהיגות והשלטון נעוץ במקרא ובהבנת מקורות חז"ל, המניחים קיום מלכות ישראל על יד מלכות בית דוד כנורמטיביים. אולם מקורות אלה גם מחייבים התייחסות למעמדה הסגולי של מלכות בית דוד כאמונת האומה.

"כתר מלכות זכה בו דוד" 52

משנה תורה

לא זו בלבד שמלכות בית דוד זכתה למעמד סגולי בתולדות עם ישראל ובאמונתו. המדרש אף קובע כי "עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל כשרים למלכות, משנבחר דוד יצאו כל ישראל". 53 אין הרמב"ם דוחה אמרות אלה, שבמקורן אולי באו לערער על סמכותה של מלכות לא-דרוידית, 54 ואין הוא ממעט בערך בית דוד; במובן מסוים מפליג הוא בהאדרת בית זה אף מעבר לצרכיו ההלכתיים. אולם דומה כי הוא מקהה את חודן הנורמטיבי של אמרות הטוענות לבלעדיות המלכות הדרוידית, ומסב את הדברים לאפיק אסכטולוגי רחב מחד גיסא, או לאפיק הלכתי צר מאידך גיסא. השאלה היסודית היא, כיצד אפשר לקבל את "מלכות ישראל" כדפוס נורמטיבי (ולא רק היסטורי) ובעת ובעונה אחת לקבוע כי "כיוון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם", קביעה המבשרת לכאורה את בלעדיות השלטון הדרויד?

הנהגה, ההתייחסות למלכות דוד וישראל ממוקמת במסגרת דיני משיחה. פירוש הדבר, בין היתר, כי הנושא יידון מבחינת הזכות להמשך השלטון, ולא מבחינת בלעדיותו. המעייין בדברי הרמב"ם (המסורבלים בצורה בלתי אופיינית) ייווכח כי בית דוד זכה בשני יתרונות: (א) זכותו למלכות לא תפקע לעולם. גם אם ייעדר מלך מבית זה על כס השלטון, זכאים צאצאיו למלוך מכוח ירושת המלכות הגנוזה בשושלת — או, במילים אחרות, במלכותו הראשונית של דוד — ולא במעמד אב

עונש שבט יהודה...". מלשונו זה (המושג בהלכת הרמב"ם ומשמש, אולי, פירוש לה) נראה כי המאירי לא ראה במינוי על פי נביא תנאי הכרחי, ואף נראה שראה מלך משבטי ישראל הכרת ולא מצווה.

52 הלכות תלמוד תורה ג, א, על פי ספרי במדבר, קיט (מהר" הורובין, עמ' 144).

53 מכילתא דר"י, פסחא, פתיחתא (מהר" הורובין-רבין, עמ' 2). וכן ראה יומא עב ע"ב; אבוה דרבי נתן (מהר" ש"ו שכטר), נו"א, פרק מא.

54 פירוש זה מתבסס לא רק על הסגנון החד-משמעי, אלא גם על ההיקש הפורמלי: כשם שאין ארץ אחרת יכולה לבוא במקום ארץ ישראל, וכשם שאין אדם שאינו מזרע אהרן יכול לשמש כוהן, כך לא יוכל מלך שאינו מבית דוד למלוך. ייתכן כי הרמב"ם הסתפק על פירוש כזה בספר המצוות, ראה ליד הערות 74-92 להלן, ובהערה 80 במיוחד.

מוריש.<sup>55</sup> (ב) הבטחת המשך המלוכה איננה זכות הלכתית כלבד (העלולה להישאר בלתי ממומשת). הרמב"ם חוזר על ההבטחה המקראית כי אכן תמומש הזכות, וכי מלך מבית דוד אכן יקום וישב על כס מלוכת ישראל בעתיד. הדפוס ההלכתי משתלב אפוא בהבטחה המטא-היסטורית – הבטחה שהיא, כמוכן, אבן יסוד באמונת הגאולה.<sup>56</sup> (מעניין לציין, מכל מקום, כי הגאולה העתידית והמלוכה המשיחית אינן נזכרות כאן; מקומן להלן, בסוף החיבור.) ההבטחה לחדש את המלוכה הדוידית – וזאת המשמעות שהרמב"ם מקנה כאן ל"עולם" – מתפרנסת בזכות הירושה השושלתית, אם כי היא בוודאי מבטאת התחייבות א-לוהית על-היסטורית לעם ישראל. האופי ה"פתוח" של ההבטחה מתגלה גם בכך שהתמדת המלוכה הדוידית למעשה מותנית בזכותה הדתית-מוסרית: "לא זכה אלא לכשרים".<sup>57</sup>

לפי זה אין הרמב"ם קובע כי מלכי בית דוד הם מלכים בלעדיים לישראל. אפילו ביטויים מעין "זכה בכתר מלוכה" ו"עיקר המלוכה לדוד"<sup>58</sup> מתפרשים בעיקר כהנמקה לטיב הירושה המיוחדת שממנה נהנה בית דוד וכציון להבטחה האסכטולוגית; אף הניב "עד עולם" משמש בצורה דר-משמעית זו למן חחילת הדיון. אין ביטויים אלה מורים, בראש ובראשונה, על מרכיב הבלעדיות המוחלטת. אולם ייתכן שהרמב"ם רומז, שמן הדין כי הענקת המלוכה לדוד תגרור את בלעדיות ביתו, כאמרו שמלוכה ישראל היא חוקית: "אף על פי שעיקר המלוכה לדוד". (וקשה להכריע אם כוונתו, שרעיון מלוכה בית דוד מנוגד ביסודו לקיום מלוכה משבט אחר, או שפניו מכוונות כלפי העתיד המשיחי ולפיכך נותר מקום באופן יסודי לקיום מלוכה אחרת.) מכל מקום מותר להמליך מלך שאינו מבית דוד, ואף במקביל למלך מבית זה.<sup>59</sup> מלך ישראל זוכה במלוכה במובן מלא, ומוריש את

55 לדמיון רעיוני מעניין ראה W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, rev. ed., London 1970, p. 27.

56 הרמב"ם מדגיש, כמוכן, את הבטחת הגאולה במקומות רבים, והבטחה זו כרוכה בהבטחות נוספות: שעם ישראל יחזור בתשובה (הלכות תשובה ז, ה) וכי עד אז לא ימאס הקב"ה באומה הישראלית כולה אף אם תרבה לחטוא (איגרת תימן, מהד' א' הלקין, עמ' 25). הבטחה זאת נזכרת גם בספר המצוות, ושם נראה כי היא כוללת הבטחה שתמיד יישארו יהודים בארץ ישראל (עשה קנב [מהד' י' קאפח, עמ' קכט]).

57 תה' קלב, יב; שם פט, לא-לד; מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, ב (עמ' 201). אך אין הרמב"ם סבור, דוגמת מגילת אביתר (נדרפס אצל S. Schechter, *Sa'adyana*, Cambridge 1903, pp. 87-88), כי מאז שנלקחה המלוכה מבית דוד בנין רשעותו אין לו זכות עליה עד ימות המשיח; כלומר, שמלוכה בית דוד בוטלה במציאות ההיסטורית.

58 ניב דומה בהלכות מורים א, א: "בית דין הגדול בירושלים הם עיקר תורה שבעל פה...". נראה כי מדובר שם בביטוי המוסרי היחידי לסמכויות המתוארות בדברים יז, יא, ושמה יש ללמוד משם לעניינו.

59 כך היה המצב, כמוכן, בתקופת המקרא. האם זאת כוונת הרמב"ם בהלכה ח, "ויהיה מבניו מלך" (כלומר מלך ישראל רשאי למלוך גם אם עיקר המלוכה מדוד וגם אם עדיין שולט אחד מבני דוד – דוגמת דברי אחיה לירבעם, "ולבנו אתן שבט אחד...")? אין זה נראה כפשוטה של אותה הלכה, המתפרשת בדרך כלל "ויהיה מבניו" – של אותו מלך ישראל.

המלוכה לבניו.<sup>60</sup> אלא שבניגוד למלוכה הדוידית ירושה זו היא אישית, מאב לבן – כדין נכס כלבד – ואינה שושלתית. הבדל זה בטיב הירושה מתבטא במשיחת המלך, אותו מעשה המקנה את המלוכה לשושלת: דוד נמשת בשמן המשחה; מלכי ישראל נמשחים בשמן אפרסמון.<sup>61</sup> ואכן נאמר לירבעם כי מלכותו תיפסק, ומסתבר כי הרמב"ם פירש כי כך קורה מטבע הדברים; אין מלוכה המסוגלת להחזיק בשלטון ללא הפסק, ואז אין לצאצאי הבית זכות לחזור למלוכה.<sup>62</sup> אולם גם אם בית דוד נהנה מההבטחה הא-לוהית בצנחיות זכותו, הרי ראינו כי הדינימיקה המוסרית-היסטורית היא מרכיב יסודי בהבטחה זו. אף המרכיב הדוידית של הגאולה, כמרכיבים אחרים בה, אינו מתנתק מטבעו הקיים של העולם, אם כי הגאולה מצטיירת כהתגשמות המוצלחת, האיראלית, של מוסד המלוכה. עיקר ההבטחה אפוא תמיד לעתיד.<sup>63</sup>

מלך אחד ומלכים רבים

ההכרה הניתנת למלכי ישראל ליד מלכי בית דוד גררה בוודאי פשרה מסוימת בתפיסת המלוכה אצל הרמב"ם. שהרי האחדות הלאומית המסתמלת והנוצרת דרך דמות מלוכתית אחת ומאחדת היא ממגמות המלוכה, לרעתו. אידאל זה מתבטא בספר המצוות ("שיאחד את כל אומתנו") ובמורה נבוכים כאחד.<sup>64</sup> אך ההכרה במלכי ישראל על יד מלכי בית דוד מלמדת, כי אין אחדות פוליטית זו תנאי הכרחי לקיום מלוכה; מלוכה היא עדיין מלוכה אף אם היא מחלקת את השלטון על עם

60 ראה לעיל הערה 55. הורשת המלוכה מתקבלת בלאו הכי ממעמדו כמלך ש"כל מצוות המלוכה נוהגת בו", ומהנחת הרמב"ם בהלכה ט כי "הפסק המלוכה מבייתו" – משמע שעד קטיעת המלוכה נוהגים בה דיני ירושה הנקובים בהלכה ז.

61 הלכות מלכים, שם. למשמעות המשיחה ראה להלן פרק שני.

62 ראה בסף משנה; מרכבת המשנה לר' שלמא מחעלמא (המפנה להלכות תשובה, סוף פרק ו); אבן האזל לרא"י מלצר. אין כוונת הרמב"ם אפוא, כי הלכות ירושת המלוכה יופקעו או כי נגזר על מלכי ישראל להיות רשעים. והשווה ראב"ד ורדב"ז על אתר. ר' דוד עראמה ממשיך בפירושו (אמסטרדם תס"ו) בקו של הראב"ד, תוך ציון סדר עולם רבה, סוף פרק טו (= ילקוט שמעוני קצו). אולם אין ראייה שהרמב"ם שאב ממדרש זה, כיוון שהפסוקים המצוטטים על ידיו הם הפסוקים המתבקשים לגופו של עניין.

63 ראה דבריו לגבי המשך המלוכה העתידה לקום (פירוש המשנה סנהדרין י, א [מהר"י קאפח, עמ' קלט-ג]); "ותתמיד מלכותו זמן רב מאד ... ואין זה מוזר שתתמיד מלכותו אלפי שנים, לפי שהחכמים כבר אמרו שהקבר הנכבד כאשר מתקבץ מעט הוא שיתפרד". התופעה מוסברת אפוא לפי אמות מידה טבעיות, בהתאם לדין כולו שם. יש לצרף אפוא את מרכיב המלוכה הנדון כאן ליתר המרכיבים הנדונים אצל ע' פונקנשטיין, "תפישתו ההיסטורית והמשיחית של הרמב"ם", תרמית ותודעה היסטורית, תל-אביב 1991, עמ' 103-156; א' רביצקי, "כפי כח האדם" – ימות המשיח כמשנת הרמב"ם", על דעת המקום, ירושלים 1991, עמ' 74-104.

64 סה"מ ע' קעג; וראה להלן פרק רביעי, על יד ציוני הערות 14, 73-77.

ישראל או ארץ ישראל עם גורם אחר. הגדרה זו עולה ביתר תוקף בסיכום המימוני של הדיון התלמודי בנושא שעיר המלך:

איהו נשיא האמור בתורה? זה מלך שאין עליו רשות אדם מישראל ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אֱלֹהֵינו, בין שהיה מבית דוד או משאר שבטי ישראל. ואם היו מלכים רבים ואין אחד מהם עובד את חברו, כל אחד ואחד מהן מביא שעיר עיזים על שגנתו.<sup>65</sup>

אמנם דברים אלה נאמרים בהקשר מסוים — הבאת שעיר הנשיא — אך אין סיבה לטעון, כי הכרה זו כ"מלכים רבים" אינה כללית.<sup>66</sup> עצם ההלכה משקפת את הכרייתא שקבעה את שוויונם של מלכי יהודה וישראל, ואת המסופר בתלמוד על רבי יהודה הנשיא שמנוע היה להביא שעיר (לו עמד המקדש בימיו), מפני שיהודי ארץ ישראל היו כפופים לראש הגולה שבבבל.<sup>67</sup>

המשא ומתן בדבר מעמדו של רבי יהודה הנשיא גרר הבחנה מימונית מרחיקת לכת נוספת. לעומת המשנה, שהגדירה נשיא כמלך "שאיין על גביו אלא ה' אֱלֹהֵינו", כתב הרמב"ם "מלך שאין עליו רשות אדם מישראל...". הכוונה ברורה: מלך ישראל עדיין ייחשב מלך אם הוא משועבד לגורמים לא־יהודיים; עיקר המלכות נעוצה בשלטונו של אחיו (ובכך שאינו "עובד את חברו"). הגדרה זו משקפת את היחס הפאודלי ששרר בין מלכי ישראל בימי בית שני (ונמשך, כמובן, אחרי החורבן) והאימפריה הרומאית.<sup>68</sup> מובן כי אין זו מלכות כמלוא תוקפו של המוסד, המתבטא בביטול "שעבוד מלכויות" זרות על ישראל ובהסרת ה"שפלות" הכרוכה במציאות הפוליטית הגלותית ואף הפאודלית.<sup>69</sup> אולם מסתבר, שההגדרה ההלכתית המינימלית של מלכות סובלת את הכפיפות הפוליטית, כשם שהיא סובלת את ריבוי המלכים השם לאל את השאיפה לאחדות לאומית.<sup>70</sup> (ושמא רומז הרמב"ם לביטול

65 הלכות שגנות טו, ו.

66 השווה תוספות סנהדרין כ"ב, ד"ה מלך, בתירוץ האחרון. ר' מנחם המאירי (בית הבחירה להוריות, מהדורה ב, עמ' 276) סבור כנראה, כי הגדרת "מלך" במסגרת סוגיית שעיר נשיא אינה בהכרח טובה לכל מסגרת אחרת.

67 הוריות יא ע"ב.

68 משנה הוריות ג, ג (על המשתמע מהגדרה זו לגבי עצם הכעיה הנדונה יש לדון במקום אחר); שער יוסף לחיד"א, הוריות, שם. הרבנים מפורשים אצל ר' מנחם המאירי, בית הבחירה להוריות, שם. הרמב"ם מוסיף גם: "ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אֱלֹהֵינו", כשההגדרה התנאית אינה עולה בקנה אחד עם ראשית דבריו.

69 הלכות תשובה ח, ז; שם ט, א; הלכות מלכים יב, ב.

70 כידוע התנהלו באסלאם ויכוחים בנושאי ריבוי החליפים (השווה H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston 1962, pp. 156-157. ליחס בין הסטנדרד המשפטי והמציאות ההיסטורית כשאלת ריבוי חליפים ראה G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1953, p. 157) אך לא נראה לי כי הלכת הרמב"ם הושפעה ממצאות זו; הלכתנו מוסכרת לגמרי כפרי גורמים אימננטיים. מעניין לציון, מכל מקום, לדעתו של ר'

הכפיפות והריבוי במלכות העתידה: "המלך המשיח עתיד... להחזיר את מלכות דוד לישנה לממשלה הראשונה..."<sup>71</sup> — המודל הוא ממשלת דוד העצמאית והמאוחדת.)

הרמב"ם העדיף בפרשנות המקורות התלמודיים את הפירוש הראלי על פני הפירוש הקונסטיטוציוני. כנגד מה אמורים הדברים? הגדרת הנשיא כ"מלך שאין על גביו אלא ה' אֱלֹהֵינו" יכולה להתפרש כמוציאה מכלל "נשיא" כל בעל שררה הכפוף, מבחינה קונסטיטוציונית, לבעל משרה גבוהה יותר, וכלשון הכרייתא: "יכל נשיא שבט כנחשון בן עמינדב...".<sup>72</sup> אף תביעתו של רבי יהודה הנשיא להיחשב נשיא נמדדת לפי קריטריון הלכתי-פורמלי, שכן מעמדו הנחות של הנשיא מוסבר (כסיום הסוגיה שם) מתוך דרשת הכתובים הקובעת את עדיפותו של ראש הגולה. ואמנם גם בתפיסה זו אין מקום למנוע ממלכי ישראל בימי בית שני את התואר "מלך", שכן המערכת הקונסטיטוציונית-תורנית אינה מכירה בשררה הנכרית. על כל פנים לא הלך הרמב"ם בדרך זו. הוא הבין, כנראה, כי כוונת המשנה לכפיפות למעשה, גם אם אין הצדקה משפטית לכך. הרב נרמז אולי כשהוא מוסיף להגדרת המשנה "שאיין עליו רשות אדם מישראל". הוא בולט בתיאור האפשרות הלגיטימית של "מלכים רבים ואין אחד מהם עובד את חברו". המודד הוא המציאות, ולא התאוריה; ואמנם אם זה המודד, דבקונו בזכותם-חובתם של מלכי ישראל בימי בית שני להיחשב מלכים ראוייה לציון.<sup>73</sup>

"אין מלך... אלא מורע דוד": ספר המצוות

שונה יחסו של הרמב"ם למלכות בלתי דוידית בכתביו האחרים, מקום ששולטת תפיסה אקסקלוסיבית. הדברים נאמרים בהרחבה בספר המצוות:

המצווה השס"ב — האזהרה שהוהרנו מלהעמיד עלינו מלך שאינו מורע ישראל... והוא אמרו יתעלה, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא (דב' יז, טו) ... וכן שאר המינויים... אבל המלכות בלבד, כבר ידעת מפסוקי ספרי הנבואה שזכה בה דוד... וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שמאמין בתורת משה רבינו אלא מורע דוד, מורע שלמה דוקא; וכל שהוא מזולת הזרע הנכבד הזה לענין מלכות — נכרי קרינא ביה, כשם שכל שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה — זר קרינא ביה. זה ברור ואין בו ספק.<sup>74</sup>

אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ר"א בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ח, עמ' 21) כי "לענין שני ראשי גולה ברור אחד, לא עלה על דעת אדם". אף כאן נאמרו הדברים מתוך מגירה מעשית, ולא מתוך השפעות חיצוניות.

71 הלכות מלכים יב, א.

72 הוריות יא ע"א.

73 וראה 61. D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, London 1970, p. 61.

74 ספר המצוות לרמב"ם, מהר"י קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' שכט.

משמעות הדברים — החוזרים בצורה מקוצרת בפירוש המשניות<sup>75</sup> — ברורה. לא זו בלבד שמלכות דוד עדיפה מבחינה הלכתית (ורגשית, כמובן) ומובטחת כמרכיב יסודי בחזון הגאולה — אלא אף אסור מדין תורה להמליך מלך אחר. מלכות דוד בלעדית היא, ומלכות אחרת איננה לגיטימית. מסתבר אפוא, כי כשירותה של מלכות ישראל המקראית נעוצה באקט הנכבאי — מעין הוראת שעה — שכונן אותה, אך לא תשמש דוגמה לבאות. מלכות החשמונאים היא בוודאי בלתי לגיטימית, אם כי אין הרמב"ם נדרש להבהיר, בספר קצר זה, את מעמדה של מלכות השלטת חרף העברה (על מצוות לא תעשה) בכינונה. אם אכן נתייחס לדימוי לשירות בקודש על ידי מי שאינו מזרע אהרן, נסיק כי אין למלכות כזאת כל מעמד חוקי.<sup>76</sup> יש להעיר, לבסוף, על תוספת נוספת: פנינו, טוען הרמב"ם, לא למלכות דוידית בלבד, אלא אף למלכות מורע שלמה; אף תביעה זו, החוזרת בכתביו האחרים, חסרה במשנה תורה.<sup>77</sup>

אין ספק כי הקטע שלפנינו משופע בתכונות הלכתיות-ספרותיות מיוחדות ואפילו תמוהות. הסגנון פולמוסי ("למי שמאמין בתורת משה רבינו"<sup>78</sup>), אם כי לא עלה בדינו לזהות את מטרתו.<sup>79</sup> הדבקה הכינוי נכרי למלך שאינו מזרע דוד — צעד שאין לו אסמכתא תלמודית — כרוכה בקשיים: עלינו לנתק אז את המילה מהקשרה בכתוב ("איש נכרי אשר לא אחיך הוא") ואף להגדיר את האיסור בתורה על פי התפתחות היסטורית מאוחרת. בעת מתן תורה לא יכלה המילה "נכרי" לרמוז למלכות לא-דוידית; רק אחרי זמנו של דוד עצמו ניתן לפרש את המילה כך. בכל זאת, פרשנות תלוית-תקופה זו מגדירה דין תורה, אם אכן מדובר בדין תורה ממש. גם תמוה הדבר שרבונו יעסוק במניעת גר מלשמש מלך, שהרי לפי דין תורה גם יהודי

75 בפירוש למשנה סנהדרין י, א, מהר" קאפח, עמ' קמד: "ומכלל היסוד הזה (=ימות המשיח) שאין מלך לישראל אלא מדוד ומזרע שלמה דוקא. וכל החולק בענין המשפחה הזו הרי זה כפר בה' ובדברי נביאיו". וראה הערה 77 להלן.

76 מקור הדימוי ברור: כל מקום שנאמר כי דוד "זכה בכתר מלכות" נאמר גם כי "אהרן זכה בכתר כהונה"; ראה במקורות שצוינו בהערות 52-53 לעיל. מה גם שכונת האמרות הן להותיר לאדם מישראל כתר תורה בלבד, כשהאימפליקציות לגבי מלכות ברורות. כמובן, עדיין אין חובה להגיע מכאן למסקנה התריפה של הרמב"ם.

77 ראה הערה 75 לעיל. גם באיגרת תימן (מהדורת א' הלקין, ניר-יורק תשי"ב, עמ' 79) אומר הרמב"ם: "אי אפשר מבלעדי איש שיעמוד מורע שלמה יקבץ אומתנו ויאסוף חרפתנו וגלותנו". וראה הערת הרב קאפח בספר המצוות שם, עמ' של הערה קטו.

78 השווה הלכות ממרים א, א, "וכל המאמין במשה רבנו וכתורתו...", ונראה כי המגמה שם אנטי-קראית. לפירוש אחר בביטוי זה ראה י' פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 44 הערה 73.

79 ראה הלקין (הערה 77 לעיל), עמ' כח, הע' 274; קאפח, פירוש המשנה לסנהדרין שם, הערה 91. האם הקראים חלקו על הייחוס הדוידית של המשיח? ראה י' מאן, התקופה, כד (1928), עמ' 336 ואילך; N. Wieder, "The Doctrine of the Two Messiahs", *JJS* 6, 1 (1955), p. 22; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, p. 71

מלידה שאינו מבית דוד מנוע ממלכות, אלא אם נאמר שעיקר עניינו של רבנו הוא במניעת הגר מלשמש בכל שורה בישראל. על כל פנים, אם התביעה כי רק צאצא מבית דוד ישב על כס המלכות היא דין תורה ממש, לא אתפלא אם רבנו ראה במילה "נכרי" מונח כללי המתמלא תוכן ספציפי בהתאם לנסיבות. לפרשנות זו ישנן השלכות מתודולוגיות מעניינות למדי, כאלה החורגות ממסגרת דיונו זו.<sup>80</sup> אף ההשוואה לזרע אהרן, הכהנים הבלעדיים, נראית פולמוסית וכרוכה בקשיים: הרי מלכים לא-דוידיים אכן מלכו בישראל, אך לא מציינו כי זרע לא-כהני שימש במקדש (אפילו בהיתר נביאים).

והנה, לולא המגמה הנורמטיבית של חיבור זה על המצוות, מן הדין היה להבין את הדברים כמכוונים לקראת האידאל המשיחי בלבד — ועל כן סגנונם הפולמוסי ותוכנם האידאלי-קיצוני;<sup>81</sup> ואכן אף תיאור המלכות בספר זה מתאפיין כתיאור אידאלי שאינו מתיישב עם המציאות ההלכתית הידועה למשנה תורה.<sup>82</sup> ספר המצוות מציר מצב של מלך אחד, "שיאחד את כל אומתנו", מציאות שאין משנה תורה דבק בו. אולם גם אם נסכים שמגמה אידאלית זו היא אכן מגמת הרמב"ם, אין אנו רשאים להתעלם מהתוכן הנורמטיבי המפורש של הדברים. משקלם זה משתקף גם בפירוש המשנה, מקום שמבחין הרמב"ם בין מלכי בית דוד, ששלטונם חוקי, ומלכי ישראל ששלטונם ברשע — וכוונתו, כי מלכותם איננה לגיטימית.<sup>83</sup>

השאלה הנוקבת היא, כמובן: האם לזהות את הנאמר במשנה תורה עם דברי הרמב"ם בכתביו האחרים? ואמנם קיימת פרשנות הנאחזת בכיטויים מסוימים

80 ראה הלכות חנוכה ג, ו; ספר המצוות, שורש א (בנוגע למצוות אמירת הלל): "אכן יש להסתכל בתמיהה כמי ששומע את דבריהם, נאמרו לו למשה בסיני וכל זאת מונה קריאת הלל, שבו שכח דוד לפני השם יתעלה, כאילו בזה נצטווה משה" (עמ' ח). יש להעיר כי במדרש תנאים (מהד' ד"צ הופמן, ברלין 1909, עמ' 104) נאמר בפירוש כי "נכרי" ממעט גר, אך "אם ... לא יהא משבט יהודה... יעמוד משבט בנימין". כנראה שהמדרש רומז לשאול, המלך משבט בנימין, אך תחולת הדברים רחבה יותר, והם מנוגדים כמובן ל"דרשת" הרמב"ם, ידידי פרופ' א' פיינטוך הפנה אותי לדין של ר' יצחק זאב סולוביצ'יק (חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה [ירושלים, תשמ"א], עמ' מז), שהעלה חלק ניכר מהבעיות העולות מתוך דברי רבנו בספר המצוות, והציע לראות במכילתא דר"י, פרשת בא, עמ' 2, את המקור לעמדת הרמב"ם ולצורת טיעונו; וראה לעיל בהערה 54. וראה פיה"ם עדרות ח, ז ("לא נשמע משה לשון זה אלא נשמע ממנו הענין"); וכן, אולי, מר"ג ג, מא — הדיון בעין תחת עין ממון.

81 מקום הופעת עיקרון זה בפירוש המשנה ובאיגרת תימן — תוך דיון בביאה המשיח — בוודאי מצדיק פירוש זה; ראה לעיל הערה 77.

82 ראה לעיל ס"ק: מלך אחד ומלכים רבים ועל יד הערה 28. ליחס בין ספר המצוות ומשנה תורה ראה ש' ראבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, א, ירושלים 1969, עמ' 346-380, ובעיקר 346-351; ח' טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, ניר-יורק תשי"ב, עמ' 285 ואילך.

83 פירוש המשנה סנהדרין ב, ג, והערה 8 למהדיר. הנושא (מלך לא דן ולא דנים אותו, ויישומו לגבי מלך ישראל בלבד) הוא מן הקשים, ונדון בו להלן כפרק ג על יד הערות 100-86. כאן נקטתי את הפירוש הפשוט (ואולי הפשטני) של הדברים.

כמשנה תורה כמטרה להתאים את הנאמר בו לשיטה הדוידית של ספר המצוות. "עיקר המלכות לדוד", ואסור אם כן להמליך מבית אחר. מלכות ישראל אפשרית (וכך אירע במלכות ישראל המקראית) רק ב"נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל", זאת אומרת כהוראת שעה נבואית המפקיעה את ההלכה התורנית הבסיסית הפקעה זמנית וארעית, ועל כן לא תימשך מלכות זו.<sup>84</sup>

אולם טענה זו אינה משכנעת כל הצורך. חסרונה בכך שהרי הרמב"ם אינו קובע כמשנה תורה כל איסור להמליך מלך שאינו מבית דוד. קשה אם כן לפרש המלכה על ידי נביא כהוראת שעה נגד איסור שלא מצינוהו בכתובים. המלכת מלך מישראל מעוגנת בהלכות משיחה ומלכותו אף מועברת בירושה, ואינה אפוא זמנית כמוכן המקובל של המושג. מלכות זו אף חייבת בשעיר המלך, דוגמת מלך מבית דוד, מה שנובע, אולי, משלטונו למעשה. עדיף אפוא לפרש את תיאור המלכת מלך ישראל על ידי נביא כתיאור הממלא את הדישה המימונית הסטנדרטית להתחלת שושלת מלכותית, כולל השושלת הדוידית – מינוי על פי נביא<sup>85</sup> – או כהסבר לבקיעת ממלכה קיימת לשניים, מעשה שללא גיבוי אלוהי יתפרש בוודאי כמרד.

מתקבל יותר על הדעת, לפיכך, כי עמדתו של הרמב"ם כמשנה תורה שונה מזו שבספר המצוות.<sup>86</sup> המשמעות המעשית של היסוד הדויד הוגדרה כמשנה תורה בהקניית זכות ירושה שושלתית סגולית לבית. לא נאסרה העמדת מלך שאינו מזרע דוד; "נכרי" הוא מי שאינו מזרע יהודי, ותו לא.<sup>87</sup> (דומני שהרמב"ם נוקט גישה דומה לגבי ראש גולה; כמשנה תורה – בניגוד לפירוש המשנה – הוא נמנע מלהזכיר כי רק איש מזרע דוד יתמנה לתפקיד זה.<sup>88</sup>) מובן כי מלכות שאינה מבית דוד מצטיירת כארעית באספקלריית אמונת הגאולה ובהשוואה לזכותו השושלתית הנצחית של בית דוד, אך רחוקה מכאן הדרך להיעזר לגיטימיות.

אולם עדיפותה ואף בלעדיותה של המלכות הוידית מתבטאת כמשנה תורה בסממן אחד, טיב משיחת מלכים מבית זה: רק הם נמשחים בשמן המשחה.<sup>89</sup> מכאן שקיימת הכרה הלכתית מתמדת כמעמדם המיוחד, גם אם המלכות נחלקת בינם לבין בני שבט אחר. ואף בתקופה שמלך מבית דוד אינו מולך, לא יימשח עמיתו מבית

84 שילוב (ספרותי) של הנאמר בספר המצוות וכמשנה תורה מצוי כבר בספר החינוך, תצה. ראה לדוגמה, הרב ב' רבינוביץ-תאומים, "משפטי נפשות בדין הסנהדרין ובדין המלכות", התורה והמדינה ד (תשי"ב), עמ' 10 ואילך; א' פיינשטן, פיקודי ישרים על ספר המצוות לרמב"ם, ירושלים, תשנ"ב, עמ' תקי-תקיז. צורה מחונה יותר של גישה זו אצל א' בלפר, "המדינה כמשנת הרמב"ם – הברית, הגאולה, והנורמה", דיני ישראל טז (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' רה-ריב.

85 הלכות מלכים א, ג. אולם שם גם "על פי בית דין", החסר כאן. וראה רברי יידי א' פיינשטן (הערה 84) לעיל.

86 כדברי הרב פעולאוו, ספר המצוות לרס"ג, ג, עמ' 235-236.

87 הלכות מלכים א, ד.

88 הלכות סנהדרין ד, יג; פירוש המשנה בכורות ד, ד.

89 הלכות כלי מקדש א, ז; הלכות מלכים א, י.

ישראל בשמן המשחה – מעשה הכרוך בעברה על הכתוב "איש אשר ... יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו".<sup>90</sup> הלכה זו, המשמשת אולי אסמכתא לכינוי נכרי שהרמב"ם מדביק למלך משאר השבטים,<sup>91</sup> יש בה כדי להעיד כי רק מלך מבית דוד הוא "משיח ה'", עם כל המטען הנלווה למושג זה; והיא הגורמת לזכות הירושה הסגולית של בית דוד. מלכי ישראל מולכים אפוא "אף על פי שעיקר המלכות לדוד". מאמציו של הרמב"ם כמשנה תורה נועדו אם כן ליצור מרחב פונקציונלי שווה למלך "משאר שבטי ישראל", וזאת מתוך ההכרה בנחיצות המתמדת בשלטון ובמנהיגות. אין מלך זה "נכרי", כלשונו בספר המצוות. אך מסתבר כי גם בספר משנה תורה מכיר הרמב"ם בספרה העומדת מעבר לפונקציונליות, ובה נערך העיקרון כי "עיקר המלכות לדוד". אפשר אפוא להסכים עם א' בלפר, כי עלינו להבחין בין "מלכות לגיטימית" למלכות "נורמטיבית-אידיאלית". אולם עוד נחזור לנושא זה בדוננו בחזון המשיחי של הרמב"ם, ואז נראה כי בעייתנו השאירה את חותמה גם באמונתו של רבנו בכל הקשור לממד המדיני של חזון זה, אם כי ייתכן שאף בענין זה שונה התמונה המצטיירת בספר המצוות מזו שבמשנה תורה.<sup>92</sup>

דיני משיחת המלך – שמן זית לבית דוד, שמן אפרסמון למלכי ישראל – מהווים אכסניה לתיאור יתר ההבדלים שבין מלכות בית דוד ומלכות ישראל; ביניהם, היגד מימוני משמעותי ביותר. היגד זה, שנשתמר בצורתו דלהלן בכתבי היד בלבד ובחלקו בדפוס ראשון, מעמיד על מאפיין סגולי נוסף של מלכות בית דוד, כפי שהעירני יידי פרופ' אברהם פיינשטן.

כך לשון הרמב"ם בהלכות מלכים א, י:

אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון. ואין ממנין אותם בירושלים לעולם אלא מלך ירושלים מזרע דוד.  
ואין מושחין בה אלא זרע דוד.

לאחר פירוט סוגי השמן המאפיינים כל מלכות, מוסיף רבנו שתי הלכות.

90 שמ' ל, לג; הלכות כלי מקדש א, ו-ז, על פי הוריות יא ע"כ; "ומשום מחלקתו של יורם... נמעול בשמן... כאפרסמא דכיא".

91 אי לכן בהציגו את נושא המשיחה בספר המצוות (עשה לה; לא תעשה פג-פד) אין הרמב"ם מייחד את הריכוז על מלכי בית דוד (בניגוד לדבריו כמשנה תורה, הערה 89 לעיל) וזאת משום שהם המלכים היחידים המוכרים כספר כולו; ("מקצת מלכים" שבעשה לה פירושו מלכים שלא ירשו את הכתר מאביהם בלבד; והשווה הערת הרב קאפח שם.) ושם הקיש הרמב"ם מלשון "זר" ללשון "נכרי"? אף הקטע שכברכת ההפטרה "ועל כסאו לא ישב זר" מכנה מלך פסול – אולי רק בכלל היותו "משאר שבטי ישראל" – זר.

92 א' בלפר, הערה 84 לעיל; וראה גם ע' פונקשטיין, "דמות השליט בהגות יהודית", תרמ"ח ותדענה היסטורית, תל-אביב תשנ"א, עמ' 181-182, המבחין בין "מלכות אוטופית" ו"מלכות רגלית". לגבי החזון המשיחי ראה בפרק העשירי להלן, סעיף מלכות ומשיחיות. נושא ייחוס החילוף ושאלת השתייכותו המשפחתית שימשו, כידוע, מוקד בתולדות הכיתות האסלאמיות. אך לא נראה לי כי ריכוז זה משתקף בדעותיו של הרמב"ם בעניינינו.

ראשית, אין מולך על ירושלים אלא מלך מביח דוד. "ממנין פירשו ש'שולטים', ולא מתמנים במוכן המקסי. ירושלים היא 'עיר דוד' גם במוכן הנורמטיבי, לדורות. גם כשאין מלך מביח דוד, לא ימלוך על ירושלים מלך אחר. בכך מסומל, כנראה, מעמדה האידיאלי והכלל-לאומי של מלכות בית דוד. דוד אינו רק מיסד העיר מבחינה היסטורית, אם כי לעובדה כי מלכות בית דוד היא זו שאכן כבשה את העיר ובנתה בתוכה את המקדש מוקנית עתה משמעות נורמטיבית ואף אידיאולוגית. כשם שירושלים היא עיר המקדש כך היא עיר המלכות; המוסדות משתלבים בקרדה זו. בדרך כלל, מעמדה של ירושלים במשנת רבנו מתפרש במישור הדתי; כאן הוא מתפרש אך במישור המדיני.

לפיכך — לפי רוב כתבי היד אם כי לא מולם — אין מושהים מלכי ישראל בירושלים. "אין מושהין בה", בענין ירושלים; שכן לז' התכוון רבנו לחזור ולשנות איסור משיחה מלכי ישראל בשמן המשחה, מה שהיה קשה ממילא מבחינה מפורזת/מבנית, היה עליו לנסח: "אין מושהין בו".

כמוכן מסוים מוכיחה לנו הלכה זו את מעמדה המיוחד של מלך הבית דוד בהקדשי: "אין ישיבה בעזרה אלא למלך בית דוד בלבד" (הלכות בית הביתקדה, יג); ובצורה חדה ומדויקת יותר, את מעמדו בכל הקשור לקבוע גבולות העיר העמורת "אין מוסיפין על העיר אלא על פי המלך ועל פי נביא..." (שם, יג, א') — ומסתבר לאור הלכתו כי גם כאן מדובר במלך מבית דוד, האם שהלכו זו גלגולה מפועלו של משה, כפי שמציין רבנו שם.

#### המלכות ההיסטורית

הנה זה ראינו, כי יחסו של הרמב"ם למלכות מתבטא לא בקריטריוניה נורמטיבית בלבד, אלא גם בגישה למאורע ההיסטורי הנושא מטען נורמטיבי, ו'אמנם יטען הרמב"ם, כי תולדות האומה אכן משקפות תורה מלכותית מנהיגותית וכי הרצון הפילוסופי-אידיאולוגי מתממש בצורה מוצלחת פחות או יותר בחיי האומיים של עם ישראל. תורה זו היא בעלת רצף עובדתי, שתחילתו עם החילת האומה והמשגש עד לימי חזיו הוא. מוכן כי רצף זה ירצף על ידי בחירה מתוך מקורות שונים (מקרא ותלמוד, הלכה ואגדה), מתן משקל ודגש לעובדה הנבחרת, עיצובה ושילובה המכליל השלם.

זהו שיעור מהלכה השלישית של הלכות מלכות מסוים הרמב"ם מתחילן מתחיל של ירושע

S. Baron, "The Historical Outlook of Maimonides", *PAJAH*, 93  
 (1934-35), pp. 5-113; I. Twersky, "Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh  
 Torah", in A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard  
 University Press 1967, no. 137, 150.