

שמרנות, מקוריות, מהפכנות

הרמב"ם

א היסטוריה והלכה

עורך

אביעזר רביצקי

מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל



הרמב"ם

שמרנות, מקוריות, מהפכנות

א

הרמב"ם

שמרנות, מקוריות, מהפכנות

עורך

אביעזר רביצקי

א. היסטוריה והלכה



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל
ירושלים

מערכת הקובץ

אביעזר רביצקי (יו"ר), יעקב בלידשטיין, מנחם בן-ששון, משה הלברטל, צבי יקותיאל

המערכת המדעית

פרופ' ירחמיאל כהן (יו"ר), פרופ' דוד אסף, מר צבי יקותיאל, פרופ' גדעון פוקס,

פרופ' שמואל פיינר, ד"ר אמנון רוז-קרקוצקין

מרכז המערכת: מעין אבינרי-רבהון

עריכה לשונית: נועם לסטר

הפקה והבאה לדפוס: יחזקאל חובב

ספר זה יוצא לאור בסיוע

משרד המדע, התרבות והספורט – מינהל התרבות והאמנויות

מסת"ב 4-245-227-965-978

מספר קטלוגי 185-568

© כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ט

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני או מכני, לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

סדר ועימוד: מרכז זלמן שזר

לוחות: מכון האופסט שלמה נתן; הדפסה: דפוס גרפית בע"מ

כולם בירושלים

תוכן העניינים

כרך א. היסטוריה והלכה

7	הקדמה	מנחם בן-ששון
א. הרמב"ם במקומו ובזמנו		
17	הרמב"ם ובנו הראב"ם – המשכיות ושוני	יוסף ינון-פנטון
43	הרמב"ם בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות	מנחם בן-ששון
63	מקדש, חברה והיסטוריה – ייחודו של הרמב"ם	נחום אליעזר רבינוביץ
79	מסורת וחידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות	דניאל י' לסקר
95	הרמב"ם על סמכות הספרים: בין שמרנות לחידוש	אברהם מלמד

ב. הלכה – מסורת וחידוש

111	האומנם נקט הרמב"ם עמדה מהפכנית כלפי לימוד התלמוד	ישראל מ' תא-שמע ז"ל
	לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינמיות פנימית לשמרנות ממסדית – לטיבה של ההלכה	דוד הנשקה
119	השקועה בספר המצוות	
155	סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם	יובל סיני
	השפעת כתבי ההלכה של רב שמואל בן חפני גאון על הרמב"ם	יהודה צבי שטמפפר
199	השפעת חיבורי ההלכה של רב סעדיה גאון על משנה תורה של הרמב"ם	ירחמיאל ברודי
211	מבנה וטיעון בספר המדע	דב ספטימוס
223	זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו	גדעון ליבזון

כרך ב. הגות וחדשנות

ג. הגות – מקוריות ופרשנות במשנת הרמב"ם

297	מה בין הכתבים המוקדמים והמאוחרים של הרמב"ם בעניין מגבלות הידיעה האנושית?	בצלאל מנקין
-----	--	-------------

317	הפסיכולוגיה של הרמב"ם ור' יהודה הלוי	לן א' גודמן
351	הרמב"ם על הדת האלוהית	חיים קרייסל
	הרמב"ם על המצוות בגזירות מלך וכאתגר	מיכאל צבי נהוראי
367	אינטלקטואלי	
	הרמב"ם על נגע הצרעת – מ"לשון הרע" ועד	ג'יימס א' דיימאנד
375	ל"כופר בעיקר"	

ד. הגות – מקוריות הרמב"ם בהקשרים משווים

397	אזוטריות פוחת והולך ותכליתו של מורה נבוכים	לורנס קפלן
	דרכי החשיבה הפילוסופית של הרמב"ם: מבט חדש	דב שוורץ
413	(עיון במורה הנבוכים ב, ב-יב)	
437	חידת מורה נבוכים א, סח	יוסף שטרן
453	הרמב"ם: הוגה "פונדמנטליסטי"?	שרה סטרומזה
	חשק נועז או חשק מחושק – הזיקה בין השימוש	עמירה ערן
	הלשוני של הרמב"ם ב"חשק" לבין החשק השכלי	
465	("עשק") אצל אבן סינא ואלגזאלי	
481	דמות משה במחשבת הרמב"ם	אברהם (אלפרד) עברי
	ארבעת הכדורים בשמים של הרמב"ם: ארבע הערות	גד פרוידנטל
499	(מורה הנבוכים, חלק ב, פרקים ט-י)	

ה. הרמב"ם – החדשנות בפרספקטיבה של תלמידיו

	מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון: פירוש היהדות	קרלוס פרנקל
531	כדת פילוסופית	
	ייעודו הפוליטי של הפילוסוף: שמואל אבן תיבון	אביעזר רביצקי
557	לעומת הרמב"ם	
	הרמב"ם, שמואל אבן תיבון ויצירתה של מסורת	יעקב (ג'יימס) רובינסון
579	פילוסופית יהודית	
	הרמב"ם במזרח הים התיכון: "קוראיו המסתייגים"	אריק לווי
595	של רש"י	
619		מפתח
624		רשימת המשתתפים

הקדמה

רבים עוסקים ברמב"ם, בחיבוריו ובתורתו. אחת לכמה שנים, לציון יובל כלשהו ללידתו או לפטירתו של הרמב"ם, מציינים הלומדים והחוקרים את התאריך בדיון מיוחד על ההתפתחויות בהבנת האיש ומשנתו. בשנת תשס"ד (2004) צוינו 800 שנה לפטירת הרמב"ם, ופעילות אקדמית וחינוכית רבה הוקדשה לרמב"ם ולמשנתו. מרכז זלמן שזר יזם שני כינוסים אקדמיים על הרמב"ם באותה שנה, האחד בירושלים (אייר תשס"ד, מאי 2004) והאחר באוניברסיטת הרווארד בארצות הברית (אוקטובר 2004).

לשם הכנת הכנסים זומנה ועדה מארגנת שחבריה היו: פרופ' אביעזר רביצקי (יו"ר), פרופ' יעקב בלידשטיין, פרופ' מנחם בן-ששון, פרופ' ג'יי האריס, מר צבי יקותיאל, פרופ' צבי לנגרמן, פרופ' דב (ברנרד) ספטימוס וגב' טובי וייס (מרכזת הוועדה). הוועדה העמידה במרכז הכינוסים על הרמב"ם ופועלו את השאלה בדבר מידת החידוש שבו: האם היה שמרן או מהפכן בהליכותיו ובחיבוריו? הנחת חברי הוועדה הייתה שכינוס חוקרים מתחומים שונים יחדיו לשם בירור השאלה יהיה בו משום חידוש, הן בהעלאת הישגי המחקר המיימוניים העדכניים ביותר לפי תחומיהם, הן בצירוף התשובות לכדי הערכה מסכמת על הרמב"ם ואופי פעילותו.

והנה, מרוב המאמרים שבקובץ, המבוססים על ההרצאות השונות שהושמעו בשני הכנסים, עולה שהרמב"ם לא היה מהפכן – לא באורחות חייו ובהנהגתו ולא ביצירתו. לא בכל תחום שעסק בו חידוש, וחיידושו הרבים הלכו בנתיבים של מסורת היצירה לתחומיה. ואולם היקף עבודתו של הרמב"ם, שיטת ארגון החומר שנקט, רמת מודעותו ליצירה העולמית ותחושת השליחות שלו בחיבוריו – כל אלה הקנו לו את מעמדו הייחודי. ייחודיות זו עולה גם מן המחקרים שבקובץ המאמרים הזה. חשיבותו של הקובץ חורגת מן הבירור של מידת המקוריות והחדשנות של הרמב"ם, בירור המשמש מוקד משותף לכל המחקרים, שכן יש חידוש בכל אחד ואחד ממאמרי הקובץ והם מבארים סוגיות בחיי הרמב"ם וביצירתו בדרך חדשה.

א

השער הראשון של הקובץ עוסק במקומו של הרמב"ם בהיסטוריה וכולל בירורים בתולדות הרמב"ם ומשפחתו ודיונים בעמדותיו בזיקה לעולמות התרבותיים שהכיר. אכן, יש בעמדות אלה כדי להצביע על תפיסתו את עצמו בין חידוש לשמרנות.

מנחם בן-ששון

שושלת בית הרמב"ם הייתה תופעה ייחודית בתולדות ישראל, שכן בני המשפחה כיהנו בראשות היהודים במשך יותר ממאתיים שנה. הציפייה לראות בבנו של הרמב"ם וממשיך השושלת, ר' אברהם, קווים של שמרנות, מתממשת רק בחלקה. ר' אברהם החסיד מיזג מיסטיקה צופית עם תורותיו של הרמב"ם. חיבוריו של הראב"ם מתאימים לאווירה ששררה במצרים בזמנו, אווירה חסידית, אך זיקתו העמוקה לתורת אביו מתבטאת בתוכן כתביו, במושגיהם ובמבנה שלהם (יוסף ינון-פנטון, הרמב"ם ובנו הראב"ם – המשכיות ושוני). הרמב"ם חידש בדרכי ההנהגה שלו כמי שעמד בראש יהודי מצרים והמזרח: בביקורת על השושלות המקודשות, בשימוש בכספי הציבור, במינוי בעלי תפקידים ובקשרים הבין-ארציים שטווה. מאפייני היצירה של הראב"ם משותפים לחיבוריהם של צאצאי בית הרמב"ם, אך לזו הסמכות של בני השושלת נשאר הרמב"ם, כי הציבור ייחס חשיבות רבה ביותר לזיקה זו. בני השושלת היו נוצרי המורשה והספרים של הרמב"ם, הגנו על תורתו בפולמוסים על תוכני ההשכלה ואפילו המשיכו בדרכי ההנהגה הציבורית שחידש הרמב"ם (מנחם בן-ששון, הרמב"ם בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות).

תפיסתו של הרמב"ם את הדתות של תקופתו אמנם אין בה חידוש בפרטים לעומת קודמיו אך יש בה תמונה כוללת, היסטורית ותאולוגית, של היהדות בהשוואה אליהן. הן מאיימות ומאתגרות מחד גיסא, ומאידך גיסא אפשר לראות בהן חיוב רב בהיותן שלבים הכרחיים לקראת עולם אידאלי. צירוף שיש בו שניות מאפיין את עמדת הרמב"ם גם בסוגיות אחרות (דניאל י' לסקר, מסורת וחידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות). מגישות אלו עשויה לנבוע תפיסת תפקידו של עם ישראל בעולם כשליחות שנועדה להצביע על האמת ועל הדרך המובילה אליה. מקרה מבחן שממנו עולה השליחות של עם ישראל הוא עמדת הרמב"ם ביחס לטעמי מצוות המקדש והקרבנות בהגות ובהלכה (נחום אליעזר רבינוביץ', חברה והיסטוריה – ייחודו של הרמב"ם). עמדת הרמב"ם כלפי הגישה המסורתית, המקנה סמכות לדברים שבעל-פה לעומת ספרים, גם היא הייתה עמדה דו-ערכית. יש בה מתח בין ביקורת על סמכות הספרים לבין ההשפעה שהייתה לספריו של הרמב"ם עצמו. עצם העובדה שספרים הועלו על הכתב ודורות למדו בהם יש בה יסוד של סמכותיות הנשענת על מסורת (אברהם מלמד, הרמב"ם על סמכות הספרים: בין שמרנות לחידוש).

רבים מן המאמרים האחרים בקובץ מאירים אף הם את ההקשרים ההיסטוריים שבהם פעל הרמב"ם, ותמונה של כולם יחדיו מצביעה על רמת היכרותו את דרכי היצירה האינטלקטואלית בת-זמנו ואת הישגיה.

הקדמה

ב

השוואה בין דברי הרמב"ם למקורותיו ההלכתיים עומדת במוקדם של כמה מאמרים בקובץ זה. נפתח בעמדתו של הרמב"ם כלפי עצם לימוד התלמוד. גישתו של הרמב"ם בסוגיה זו נראית חדשנית, שכן הוא נתפס כמי ששלל את לימוד התלמוד והציע לו תחליף קנוני בדמות משנה תורה. אלא שיש בשיטתו במשנה תורה יסוד מסורתי מובהק. דרכו של הרמב"ם להסמיך את הלכותיו ללשון הסוגיות התלמודיות ולהסתמך על מקורות חז"ל היה בה כדי לעודד לומדים לשוב למקורות הללו כדי להסיק מהם מסקנות חדשות. מהלך שכזה, שיש בו חדשנות יצירתית, משתלב אפוא במגמות של שמרנות טקסטואלית (ישראל מ' תא-שמע, האומנם נקט הרמב"ם עמדה מהפכנית כלפי לימוד התלמוד?). בירור כולל נוסף במקורותיו ההלכתיים של הרמב"ם נעשה בזיקה לתיקונים ולשינויים ששינה בכתביו לאור טעויות שגילה בהם. העולה מבירור זה הוא כי רוחו של הרמב"ם הייתה דינמית ושוחזרת אמת. מכאן נבעה נכונותו לתקן ולעדכן שוב ושוב דברים שכתב בחיבורים קדומים ובמהדורות קודמות של חיבוריו. אך כיוון שהרמב"ם ראה סביבו שמרנות ממסדית שגינתה שינויים בעמדות, ובעיקר טענו זאת מבקריו, הוא יצר עמדה פרדוקסלית שביטויה הוא הרטוריקה האפולוגטית המגנה על עמדותיו המקוריות כעמדות יציבות, ולא רק לשעת כתיבתן כי אם גם לשעת הפולמוס עליהן (דוד הנשקה, לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינאמיות פנימית לשמרנות ממסדית [לטיבה של הלכה השקועה בספר המצוות]). אשר לסתירות המיוחדות לדברי הרמב"ם במשנה תורה, לאלה מוצעת גישה מתודולוגית הבוחנת את הקשיים על יסוד מודעות לסוגים שונים של סתירות וכיוונים שונים של פרשנות ופתרון (יובל סיני, סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם).

שתי בחינות ממוקדות של שיטת הרמב"ם בהשוואה לעמדות גאונים מעלות תמונות שונות. השאלה של חדשנות ומקוריות אצל הרמב"ם בזיקה למקורות מתורת הגאונים המתגלים לאחרונה מגניזות קהיר, מצביעה על קשר אמיץ בין משנה תורה לבין חיבוריו של רב שמואל בן חפני וכן בין משנת טעמי המצוות במורה הנבוכים לבין חיבוריו של ר"ש בן חפני בתחום ההלכה והמחשבה. וכך, נמצא כי הגאון הבבלי שימש צינור לחיבורים מוסלמיים שהגיעו אל הרמב"ם (יהודה צבי שטמפפר, השפעת כתבי ההלכה של רב שמואל בן חפני גאון על הרמב"ם). ההשוואה לרס"ג מעלה כי חידושיו של רמב"ם בולטים בהיקף, בהשמטת המקורות ובשימוש בשפה העברית. סידור הדברים וארגון החומר גם הם שונים אצל הרמב"ם. ובכל זאת, תיתכן השפעה אפשרית של סידור ההלכות בספר הירושות על משנה תורה (למשל, הלכות שכנים א, ד-ה; ב, ט, בחלוקת רכוש משותף; ירחמיאל ברודי, השפעת רס"ג על הרמב"ם).

חדשנות ושמרנות משמשות בערבוביה גם במבנה של משנה תורה. סוד המבנה

מנחם בן-ששון

האדריכלי של חיבור זה של הרמב"ם נחשף בעיון מבני ביחידות הקטנות של הספר. מן המבנה עולים הסברים לתוכן משנתו של הרמב"ם, תוכן שהמבנה משרת אותו. בדיקת כמה מבנים שנקט הרמב"ם מעידה על עקביות בכמה עניינים: מיקום ההכרזה על תוכן הפרק והמצווה המוצגת במוקדו; סמיכות פרשיות בין נושאים המספקת לקורא טיעון תוכני מרומז ובעל חשיבות רבה בהגותו של הרמב"ם; וניגוד דיאלקטי שבו הציע הרמב"ם עמדה בכיוון אחד ומיד פנה להציע כיוון אחר, לשם איזון ומניעת ההבנה הפשטנית של קוראיו (דב ספטימוס, מבנה וטיעון בספר המדע). העיון בסוגיות מן המשפט הציבורי, מעמד האשה, המשפט הפרטי (ערבות ומצרנות) ושיטת הפסיקה והכתיבה של הרמב"ם, מעלה כי דרכו של הרמב"ם הייתה להאיר את ההלכה היהודית לפי מקורותיה. ואולם המניעים לכתיבתו ודפוסי הכתיבה שאימץ לעצמו מקורם בספרות המוסלמית בת-זמנו ובספרות המעתזלית (גדעון ליבזון, זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית, על רקע תקופתו).

ג

רוב המחקרים בקובץ עוסקים בשאלת החדשנות והשמרנות בהגותו של הרמב"ם. חטיבה אחת שלהם מוקדשת לתובנות העולות ממשנתו וחטיבה אחרת לבחינתו אל מול מקורות הגות שקדמו לו ולבני זמנו.

הבחנה בין הכתבים המוקדמים והמאוחרים של הרמב"ם בעניין מגבלות הידיעה האנושית מעלה, שחידושו של הרמב"ם היה במודעות לבעיה שקבלת קנה המידה האריסטוטלי של "האפשר" ו"הנמנע" אינה עולה בקנה אחד עם קבלת הרעיון של בריאת עולם רצונית. במשנתו המאוחרת לא שבר אפוא הרמב"ם את התפיסות הקיימות בסוגיה זו אלא עימת אותן, וחידד את המבוכה שבהעדר פתרון למפגש שבין הרצון האלוהי לגבולות המדע (בצלאל מנקין, מה בין הכתבים המוקדמים והמאוחרים של הרמב"ם בעניין מגבלות הידיעה האנושית?).

בחינה אחרת של תפיסת האדם אצל הרמב"ם מוקדשת למקומם השונה של כוחות הנפש במשנתו לעומת משנתו של ר' יהודה הלוי. ניתוח העמדות הפסיכולוגיות נשען על שלושה היבטים: מרכיבי האנטומיה של הנפש – מידות טובות ומידות רעות, שילוב מרכיבי כוחות הנפש בעולם הזה ובעולם הבא, והנבואה. העמדת הפסיכולוגיה כהכנה הכרחית ללימוד התורה והמוסר היא עמדת יסוד של הרמב"ם בעבודתו. גישת הרמב"ם הולכת בנתיב של סוקראטס ואריסטו אך גם ממשיכה ומחזקת את עמדת ריה"ל בהתאמות הנדרשות לעמדה הנטוראלית שלו (לן א' גודמן, הפסיכולוגיה של הרמב"ם ור' יהודה הלוי). כיוון נוסף להבנת תפיסתו של הרמב"ם את ימות המשיח הוא הכיוון ההגותי-ההקשרי. גישת הרמב"ם לימות המשיח אינה תרגיל בחיזוי עתידות אלא

הקדמה

התשובה הנכונה מבחינה ציבורית, תשובה בעלת זיקה מיידית לזמנו ולתקופתו. מתוך מצבו הירוד של עם ישראל ביקש הרמב"ם להדריך את היהודים לעבר המטרה האמיתית של האדם. הרמב"ם ניסח את עמדתו בסוגיה זו מתוך תובנה פוליטית-פדגוגית. מגישה הרואה את מצוקת האומה כבעיה קיומית חריפה נובעת מהחויבויות של היהודי להלכה וליהדות, כיוון שהדת האלוהית באחרית הימים תהיה הדת היהודית (חיים קרייסל, הרמב"ם על הדת האלוהית).

גם העיון במצוות ובטעמיהן נבחן על פי אמות המידה של שמרנות וחדשנות, שכן בארבעה היגדים של הרמב"ם מוצעת לכאורה עמדה שונה ביחס לעיסוק במתן טעמים למצוות. אפשרות אחרת להבין את העמדות השונות היא על יסוד יחסים של "דו-שיח" בין שני מושגי יסוד אצל הרמב"ם. הזיקה ההדוקה בין טיהור המושג האלוהי לבין ההטעמה הרציונלית של המצוות וכן זו שבין ההטעמה הרציונלית של המצוות לבין טיהור מושג האלוהות עומדת ביסוד עמדות אלו (מיכאל צבי נהוראי, המצוות כגזירת מלך וכאתגר אינטלקטואלי). מגמה שכזו אפשר לראות בעיון קפדני וממוקד בדרך החדשנית שבה התמודד הרמב"ם עם מחלת הצרעת המקראית, מחלה שנקשרו לה מסורות פרשנות רבות. תסמיני הצרעת המקראית לא היו מוכרים למדע הרפואי בן-זמנו אך היה מקובל במסורת ישראל שהיא באה כעונש לדוברי לשון הרע. הפתרון לבעיה כורך את טיב החטא עם מהות העונש. חשיבות הדיבור התקין בעיני הרמב"ם מעלה את חומרת העוון לדרגה גבוהה. מדרגה שפלה שכזו מחייבת הרתעה מיוחדת – הרתעה ניסית. ממילא העיון הנכון במצווה זו מעלה קשר בינה לבין מהות האמונה והכפירה (ג'יימס א' דיימאנד, הרמב"ם על נגע הצרעת – מ"לשון הרע" ועד ל"כופר בעיקר").

ד

קבוצת המחקרים השנייה בהגותו של הרמב"ם היא זו שבמוקדה עומדת ההשוואה בין משנתו הפילוסופית למקורות שהיו לפניו, כדי לאפיין את מידת החדשנות שבחיבוריו. השוואה ראשונה של הגות הרמב"ם היא לעמדות חז"ל. זו נעשית בפרשנות מעשה מרכבה ומעשה בראשית – עניינים שהם עצמם אזוטריים והרמב"ם הצפינם בשיטת המשלים. בחינה של עמדות הרמב"ם לעומת גישתם של חז"ל בנושאים אלה מעלה כי הרמב"ם הולך צעד אחד – לא פחות אך גם לא יותר – מעבר לפרשנות חז"ל לאותם המקורות. דרגות הפרשנות של הרמב"ם למקורות השונים מוצגות לשיטתו בספרות חז"ל בצורה של אזוטריות פוחתת והולכת, אם כי במורה נבוכים הוא נוקט גישה של אזוטריות גוברת והולכת (לורנס קפלן, אזוטריות פוחתת והולכת ותכליתו של מורה נבוכים).

ההקשרים הפילוסופיים הקלסיים שבים ועולים בהרבה מן המחקרים שבקובץ, ועיון

מנחם בן-ששון

במפתח לספר הזה יסייע בידי המבקשים לקבל תמונה מלאה של ההקשרים הקלסיים של משנת הרמב"ם. אשר למתודולוגיה שבה בחר הרמב"ם להציע את הגותו, מתברר כי בתחומים מרכזיים ומהותיים במורה הנבוכים התרחק הרמב"ם מדרכי החשיבה המדעית האריסטוטלית וסלל לו דרך עצמאית. מקרה המבחן של חטיבת הפרקים העוסקת בשכלים הפועלים והנבדלים מלמד כי חידושי הרמב"ם אינם נעוצים דווקא בפרי החשיבה המדעית-ההיסקית, ההולמת את החיבורים השגריים בשלהי ימי הביניים. עמדתו המקורית הייתה כי ההישגים בתורת האלוהות יושגו בדרכים אחרות – במקרה הנדון השימוש המופלג באנלוגיות (דב שוורץ, דרכי החשיבה הפילוסופית של הרמב"ם: מבט חדש [עיון במורה הנבוכים ב, ב-יב]). אפשר לראות גם את השימוש בתארים השליליים של האל אצל הרמב"ם ביחס להגות הקדומה. אם הרמב"ם דגל בתאולוגיה שלילית משמע שייחוסו תואר שליליים הם התבנית העיקרית של היגדים אמיתיים שניתן לאומרם או לדעת אותם על האל. היסוד החדשני של הרמב"ם בעניין זה אינו בצירוף הדוקטרינות האריסטוטליות. חידושו של הרמב"ם היה בכלל הטיעון של הפרק המתבסס על עמדות שהציע פלוטינוס בעד ראשונות הישות המטפיסטית המובהקת, היינו ה"אחד", ואין בכוח האדם לדעת את המטפיסיקה (יוסף שטרן, חידת מורה נבוכים א, סח).

העיון בהגותו של הרמב"ם בזיקה משווה למחברים ערבים מצמצמת את הערכתו כמחדש. החדשנות והמקוריות של הרמב"ם התבטאו בגישות שראוי לכנות פונדמנטליסטיות, כלומר דבקות בעיקרי אמונה יסודיים, ואלה רווחו בזמנו של הרמב"ם – תקופת הפעילות וההגות המוחדת. השפעות אלה ניכרו לא בשולי עבודתו של הרמב"ם אלא במהותה: היחס למקורות ידע בסיסיים ולעקרונות בסיסיים המשפיעים הן על יצירתו ההלכתית הן על עמדותיו התאולוגיות והפילוסופיות. התייחסותו למקורות המכוננים כאל מקורות סמכות בלעדיים, הנראית שמרנית, היא זו שאפשרה לו גישה עצמאית ומהפכנית ליצירת הדורות שקדמו לו (שרה סטרומזה, הרמב"ם: הוגה "פונדמנטליסטי"?). דומה היא המסקנה מהשוואות ממוקדות של הגותו של הרמב"ם. הרמב"ם כהוגה היה נאמן למסגרות קלאסיות ובכך יש לשקול להגדירו כשמרן. מושג החשק אצל הרמב"ם מעוגן בבסיסה של תפיסה פילוסופית רציונלית במהותה, להבדיל מגישה במחקר הרוצה לראותו כבעל נטייה מיסטית ומהפכנית. משמעות זו של מושג החשק מקובלת אצל שני ההוגים המוסלמים, אבן סינא ואלגזאלי (עמירה ערן, בין חשק לשוני לחשק שכלי אצל אבן סינא ואלגזאלי).

למרות הטיעונים שהועלו לעיל להגדרת הרמב"ם כשמרן, יש אצלו חידושים בסוגיות רבות אחרות, דוגמת דמותו של משה. משה מוצג במשנת הרמב"ם כאחראי על היהדות התלמודית והרבנית בהיותו המקור לתורה שבכתב ובעל-פה. בכך התעמת הרמב"ם עם הגישה הקראית בת-זמנו. הוא לא היה הראשון שהעמיד את משה כדמות מרכזית אך

הקדמה

עמדותיו שונות מעמדות קודמיו. בעבורו משה אינו רק סופר התורה, אלא הוא "בעל התורה". משה קיבל את התורה והבין אותה בדרך המיוחדת לו, דרך שלא ניתנה למסירה לדורות שאחריו (אברהם עברי, דמות משה במחשבת הרמב"ם). על חידוש ומקוריות מעיד גם חקר ההקשרים ההיסטוריים של גישת הרמב"ם על ההשפעות שהכוכבים מפעילים על העולם התלת־ירחי. הקוסמולוגיה של ארבעת הכדורים היא החידוש היחיד כמעט של הרמב"ם בתחום המדע והוא חורג מן המוסכמות המדעיות של זמנו. הרמב"ם הגיע לחידוש הזה מתוך רצון להבין לאשורו את חזון המרכבה של יחזקאל. משמע שהמניע הדתי (המסורתי) השפיע על חדשנותו המדעית (גד פרוידנטל, ארבעת הכדורים של הרמב"ם: ארבע הערות [מורה הנבוכים, חלק ב, פרקים ט—י]).

ה

משפחת התיכונים הייתה מבשרת החידושים שבחיבורי הרמב"ם בהיותה המתווכת בין חיבורי הרמב"ם שנכתבו ערבית לבין קוראי העברית בעולם היהודי. בשלושה מאמרים בקובץ משמשת יצירתו של שמואל אבן תיבון מעין מראה לבחינת חדשנותו של הרמב"ם בעיני בני זמנו. מורה הנבוכים בתיווך התיכונים לא רק הגיע לידיים יהודיות אלא גם פתח לעולמה של אירופה היהודית המשכילה פתח לפילוסופיה. תכלית עבודתו של שמואל אבן תיבון הייתה הפצת פירוש הרמב"ם ליהדות כדת פילוסופית. הוא הציג עצמו כמפיץ וזו הייתה תכלית העברת התכנים של התרבות הערבית הלא־יהודית בתרגום לעברית. מפעלו של אבן תיבון עורר התנגדות בחוגים שונים במאה השלוש עשרה בשל חדשנותו, ובשל כך נמתחה ביקורת גם על הרמב"ם (קרלוס פרנקל, פירוש היהדות כדת פילוסופית).

רבים מתלמידי הרמב"ם, ששמואל אבן תיבון שימש להם מורה דרך, לא דבקו בהשקפתו החברתית של הרמב"ם, המצפה שהפילוסוף יהיה מעורב בחיי הציבור, ולא אימצו את פעילותו ההלכתית והפוליטית. אבן תיבון ביקר את הרמב"ם על כך והתווה את הדרך האידאלית בעיניו – דרכו של החכם המתבודד המצוי בראש סולם העילית האינטלקטואלית. ביקורתו של אבן תיבון שוחזרה משברי ציטוטים המתגבשים לכלל משנה שלמה על מקומו של ההוגה בחברה (אביעזר רביצקי, ייעודו הפוליטי של הפילוסוף: שמואל אבן תיבון לעומת הרמב"ם). אפיון המסורת הפילוסופית מבית מדרשם של רמב"ם ושמואל אבן תיבון מצטיירת גם בפרשנות המקרא, בפרשנות של ספרות חז"ל ובביאורי טעמי המצוות. בחינת חיבוריהם של כמה מצאצאי אבן תיבון וחוגו, עד לר' מנחם המאירי, מורה שחיבורים אלה התפתחו מהערותיו של הרמב"ם במורה נבוכים. שיטת הבחינה הזו של חיבורי הרמב"ם בהשתקפות הדורות הסמוכים לו מתאימה גם לאזורים אחרים שבהם נוסדה מסורת הצועדת בעקבות הרמב"ם (יעקב

מנחם בן-ששון

[ג'יימס] רובינסון, הרמב"ם, שמואל אבן תיבון ויצירתה של מסורת פילוסופית יהודית). סמכותו של הרמב"ם מלווה גם פרשני מקרא מאוחרים מארצות הים התיכון שמתחו ביקורת על פרשנות רש"י. מחברים שביקשו לבקר את פרשנותו המדרשית של רש"י הסמכו על מסורות פירוש הגותיות ביקורתיות שנתלו ברמב"ם. ארבעה מחברים – אלעזר אשכנזי, בעל "ספר השגות", אהרון אבולרבי ובעל ספר "עלילות דברים" – הקדימו והתוו דרך למגמה שכלתנית זו, שהפכה דומיננטית בפירושים יסודיים מאוחרים יותר (אריק לוי, הרמב"ם במזרח התיכון: "קוראיו המסתעפים" של רש"י).

*

פרופ' אביעזר רביצקי קיבל על עצמו לערוך את המאמרים שנכתבו בעקבות הכנסים שנערכו בשנת 2004. הוא פנה אל החוקרים, ערך את המאמרים והביא את הספר עד סמוך להשלמתו. לאחר שנפצע בתאונת דרכים, הוזמנו יעקב בלידשטיין, מנחם בן-ששון ומשה הלברטל לקרוא קריאה אחרונה של הקובץ לפני פרסומו. אנו מודים להנהלת מרכז זלמן שזר על שיוזמה את הכנסים, ליוותה בנאמנות את הוצאת הקובץ לאור ועשתה להשלמתו. בראש הטורחים והיוזמים היה מר צבי יקותיאל ועמו צוות המרכז, גב' טובי וייס, גב' טליה יקיר שריכוזה את הכרך, מר נועם לסטר העורך הלשוני, מר יחזקאל חובב המביא לבית הדפוס, גב' אריאלה שקדי, המתרגמים דוד לוביש ואיילת סקסטין, ומר שמעון חן בעל דפוס "גרפית".

מנחם בן-ששון

שער ראשון

הרמב"ם במקומו ובזמנו

הרמב"ם ובנו הראב"ם – המשכיות ושוני

יוסף ינון-פנטון

אין ספק שעם משנתו של ר' משה בן מימון הגיעה ההגות היהודית של ימי הביניים אל נקודת השיא שלה, שלאחריה הכול הוא בחזקת שינון ופרשנות. אמת שדמותו המדהימה של "הנשר הגדול" האפילה על כל מה שנכתב אחריו, אך טעות להסיק מכך כי היצירות האינטלקטואליות היהודית כולה עמדה מלכת בשל ברק מחשבתו המסנוור. מיד אחרי פטירתו של הרמב"ם התחוללה בעצם מחיצתו תנועה מחשבתית ורוחנית רבת חשיבות, שהיו מעורבים בה יוצאי חלציו הישירים של הרמב"ם. חלק לא מבוטל מפעילותם הספרותית הוקדש לליבון משנתו של זקנם המפורסם, אמנם לא במובנה הפילוסופי. הם הניחו את ההתעסקות בבעיות פילוסופיות ובחרו בנטייתם העיקרית את הדרך החסידית. בשל המפנה שחל באווירה האינטלקטואלית בעקבות שקיעת הפילוסופיה בעולם המוסלמי (ובמקרה המידי – של מצרים), והשגשוג העצום של הצופיות שהיתה אויבת למדע ולפילוסופיה, פירשו צאצאי הרמב"ם את מחשבתו ברוח "ספיריטואלית".

הנטייה למזג מיסטיקה צופית עם תורות הרמב"ם חוזרת ונשנית בכמה מכתבי צאצאיו. ראש וראשון בהם בנו ר' אברהם (1186–1237), ואחריו בנו של הרמב"ם, ר' עובדיה (1228–1265), וכן אחרון המימוניים הידועים לנו, ר' דוד בן יהושע (בערך 1335–1415). אף על פי שכתביהם שופעים התייחסויות לתפיסות רמב"מיות, מורגש בהם שינוי ברור בכיוון של פרשנות סגפנית צופית. באיזו מידה מפרשת תורתם של הצאצאים בנאמנות את זאת של הרמב"ם? האם משנתם שופכת אור על נקודות עמומות בהגותו? האם היא משקפת מסורת משפחתית? ומאידך גיסא, כאשר דעותיהם שונות מאוד מאלה של הרמב"ם, מעניין לא פחות לחקור את הסיבות לשוני ואת השינוי בנסיבות שחייב את המפנה המודע או הלא מודע שחל אצלם. עיון שכזה מאלף גם באשר לתולדות המחשבה היהודית במזרח המוסלמי, כיוון שהנגידים צאצאי הרמב"ם נחשבו כדבריה הרוחניים והאינטלקטואליים של תקופתם.

חיבורי בנו היחיד של הרמב"ם, ר' אברהם, חדורים במיוחד בהשפעה העמוקה של משנת אביו.¹ ר' אברהם נולד בכח סיוון תתקמ"ו (יוני 1186), כאשר אביו היה בן

1 ראו P. Fenton, "Abraham Maimonides: Founding a Mystical Dynasty", in M. Idel

יוסף ינון-פנטון

ארבעים ושבע. למרות פער הגיל הזה, הרמב"ם קירב את בנו והושיבו בבית דינו, בלי ספק על מנת להרגילו במכמני התפקיד שהוא עתיד למלא כיוורשו.² משחר ילדותו הצטיין ר' אברהם בתכונות שכליות ומוסריות מיוחדות. הרמב"ם עצמו מעיד על כך בסוף האיגרת הארוכה ששיגר לתלמידו ר' יוסף בן יהודה בשנת 1191, שנימה של חיבה יתירה חופפת עליה:

ואמנם מעייני בענייני העולם אין לי נחמה זולתי בשני דברים כשאסתכל ואעיין במה שאעיין, ושוה בני אברהם השם ית' נתן לו חן וברכה מברכת מי שנקרא על שמו (אברהם אבינו) ומי שהאמין בשמו והאמין בנתינתו הוא יאמין ויתמיד ויאריך חייו ושנותיו כי הוא ענו ושפל שבאנשים מצורף אל זה טוב מדותיו והוא בעל שכל דק וטבע נאה ויהיה לו בע"ה שם בגדולים בלא ספק.³

היות שנולד ב'1186, היה אברהם בעת כתיבת המכתב רק בן שש שנים. כשנפטר אביו בשנת 1204 נתמנה ר' אברהם בן הרמב"ם כ"ראיס אליהוד" של קהילת מצרים בגיל שמונה עשרה שנה, אך רק בשנת 1213 קיבל את התואר "נגיד", והיה הראשון בבני המשפחה שהחזיק בתואר זה. צאצאי הרמב"ם המשיכו להחזיק במשרה הזאת במשך מאתיים שנה כמעט. כאביו שימש ר' אברהם במלאכת הרפואה, והיה מרופאי החצר האיובית של אלמליך אלכאמל (מת 1238). בן דורו, היסטוריון הרפואה הערבית אבן אבי אציביעה, מתאר אותו כ"רופא מפורסם [...] גבה קומה, רזה, נעים שיחה [...] מצטיין במלאכת הרפואה".⁴

כראוי לבנו של הרמב"ם, הוכיח את עצמו ר' אברהם לא רק כמנהיג ציבורי מוכשר אלא גם כהוגה דעות עצמאי בעל פעילות ספרותית מגוונת, שחוט הברק והמקוריות משוך עליה. אף על פי שמכמה בחינות התנהג ר' אברהם (ולמעשה גם נחשב) כממשיך ומפרש של משנת אביו, היה בדעתו להטביע על צאנו את חותמת גאונותו האישית. הוא נודע בתפקידו כראש הקהילה והמנהיג הדתי של יהדות מצרים, אך היה גם מלומד בולט, שלולא האפיל עליו פרסומו הגדול של אביו היו כתביו מטביעים חותם עמוק על מהלך תולדות הרוח בישראל.

(ed.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, New York 1998, pp. 127–154

2 ראו מאמרי P. Fenton, "A Meeting with Maimonides", *BSOAS* 45 (1982), pp. 1–4

3 אגרות הרמב"ם, מהדורת ד' בנעט, ירושלים תש"ו, עמ' 95–96. המהדיר סבור שהאיגרת נכתבה מאוחר יותר, בין 1198–1204.

4 אבן אבי אציביעה, טבקאת אלאטבא, לייפציג-קהיר 1884, כרך ב, עמ' 118. ראוי לציין שגם הרוקח האנדלוסי אבן ביטר (נפטר 1248) היה בשירות אלכאמל, כראש הרוקחים. שרד באיסטנבול כתב היד היחיד של פירוש שמות הסמים לרמב"ם בעצם כתב ידו של אבן ביטר (כ"י איא סופיה 3711). ייתכן מאוד שקיבל את הספר מרבי אברהם.

ר' אברהם עמד בראש תנועה חסידית סגפנית, שבעבורה חיבר מספר יצירות. לצד ערכן המהותי, ההיסטורי והספרותי, נודעת ליצירות אלה גם חשיבות מיוחדת בדרך "ההשתקפות". בדומה לתורותיה של שושלת חסידית, שנלמדו דור אחר דור, חזורים כתבי ר' אברהם וכתבי כל הנגידים מבית מימון באותה אידיאולוגיה, פרט להבדלים פעוטים.

חלק לא מבוטל של כתביו הוקדש להגנה על ספרי אביו מפני מתנגדיו ההלכתיים וההגותיים, דבר שתורם לחיזוק מעמדו האישי. הוא גם לימד בבית מדרשו את חיבורו של אביו "משנה תורה" (כנראה שהיה הראשון שעשה כן), בלי ספק במאמץ להפוך את ספר זה למטרת לימוד מרכזית, כפי רצון אביו.⁵ כאשר רצה ר' משה בן שמואל אבן תיבון להשיג עותק ערבי בעל סמכות של "ספר המצוות" כדי לתרגמו לעברית, הוא פנה אל ר' אברהם במצרים, וזה "לנועם מוסרו ומשמרו האהבה הקדומה שלח ספרו".⁶ אם כי ר' אברהם מדגיש פעמים רבות שהוא חי את חייו בהתאם לעקרונות המוסר שקבע אביו, השביל שדרך בו נפרד במידה ניכרת מזה של הרמב"ם. תוך ניצול עמדתו הפוליטית כנגיד ניסה להפיח רוח חדשה בנשמת יהדות המזרח, בהפצת צורת חסידות שמושגיה המוסריים ומנהגיה הפולחניים הושפעו במידה מרובה מהפריחה האדירה של המיסטיקה המוסלמית באזורו ובזמנו.

אין ספק שצל הרמב"ם האפיל על זיו כתבי בנו, שלפי עדותו האישית התחיל לכותבם רק אחרי פטירת אביו. צל זה גם גזר עליהם את דחיקתם לפינות נידחות בספריות. כהוכחה אזכיר שה"משנה תורה" של אביו נדפס על אדמת ספרד עוד קודם לשנת 1480, ורק בשנת 1836 ראו אור בדפוס, בתרגום עברי, הדפים הראשונים של ה"כפאיה", ספרו הראשי של הראב"ם.⁷ מפרי עטו קדם להם רק חיבורו "מלחמת השם", שפורסם בוויילנא ב-1821, ללא ספק בגין עניינו לקורות פולמוס הרמב"ם.⁸ אין זה

5 עדות על כך מביא חבר בית מדרשו. ראו א' הלקין, "סניגוריה על ספר 'משנה תורה'", תרביץ כה (תשט"ו), עמ' 418.

6 ר' משה אבן תבון, "הקדמה לתרגום ס' המצוות", בתוך א' ילינק, קונטרס תריג, וינה תרל"ח, עמ' 32.

7 הכוונה למאמר על אודות דרשות חז"ל, שפרסם שמואל גולדנברג בכרם חמד ג (תקצ"ו), עמ' 6-18. הפרסום נעשה על סמך עותק של כתב יד אופנהיימר בהמבורג (לאחר מכן נויבאור 1649), שסיפק לגולדנברג שמשון בלוך הלוי.

8 פרט לאלה הובאו חידושים מהכפאיה בדברי הראשונים, כגון אהרון בן יעקב, אורחות חיים, ירושלים תשט"ז, דף כד, קפ (מחכמי פרובנס); והאחרונים, כגון רשב"ש שו"ת, סי' קס"ב; ר"ש צרצא, מקור חיים, סוף כי תשא; ר' משה אלאשקר, שו"ת, וניציה שי"ד, סי' יח, סי' צו, סי' קד; רדב"ז, שו"ת, וניציה תס"ט, ח"ד, סי' צד; ר' יוסף קארו, כסף משנה, הלכות קרבן פסח, פ"ב, יג (השוו ראב"ם, ברכת אברהם, ג); ר' בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת, ב"מ, דף סא ע"ב; מסעוד רקח, מעשה רקח, וניציה תק"ב, דף א-ב; מנחת חינוך, לונדון תשנ"ז, מצווה א, אות כב; מצווה קו, אות ב; מצווה תקנט, אות ד, ז.

מקרה, שמכל כתבי הנגיד השתמרו דווקא מחיבור זה מספר גדול של כתבי יד. הראב"ם מגן בו בקפדנות על תפיסותיו הרוחניות של הרמב"ם בדבר תענוגי העולם הבא ועל דחייתה המוחלטת של הגשמת האל.

בראשית מחקר מדעי היהדות שוב קם לתחייה הראב"ם, בגין תרומתו לפולמוס הרמב"ם. ההתעניינות באישיותו התחילה עם פרסומיו של המשכיל בר גולדברג (ב"ג), שהוציא לאור את תשובות הראב"ם על השגות ר' דניאל הבבלי על "היד החזקה",⁹ ועל "ספר המצוות".¹⁰ גם בספרו "מלחמת השם", שהופנה במיוחד נגד טענות רבני צרפת, השתדל ר' אברהם לדחות את הביקורת שהוטחה בכתביו ההגותיים של אביו.¹¹ פעילות זו הועילה לחיזוק מעמדו האישי, כיוורש אביו הרוחני אך גם כמנהיג בפני עצמו. גם בספרו ה"כפאיה" מגן ר' אברהם על עמדותיו ההלכתיות של אביו. בניגוד לריאקציה לתקנות שרצה הנגיד להקים, הוא מעיד שכמה מהתקנות הפולחניות של הרמב"ם נתקבלו "משום שאז לא היתה ביניהם עקשנות ולא קנאה, ולא היו ניגשים לפסוק הלכה חסרי לימוד ומנהיגים רעים כפי שהתקיפו כמה מבעלי המחלוקת בדורנו את התועלות הגדולות וההמלצות והחובות שהמלצנו עליהן".¹²

כתביו הפולמוסיים של הראב"ם כוללים תשובות וכתבי פלסתר להגנת האידיאלים החסידיים שהותקפו על ידי מחנה השמרניים שבקהילה המצרית. ראוי לציין בהקשר זה את דברי הסנגוריה שלו על דרכי החסידים, שבהם הוא מתקיף בגלוי את הדיינים ואת המנהיגים הקהילתיים צרי האופק, שהאשימו את החסידים ברשלנות ובחוסר הגינות בקיום המצוות.¹³

כאשר נתמנה הרמב"ם לראיס אליהוד, שלח לו תלמיד נלהב מכתב ברכה ובו טען שהקהילה קיבלה כמנהיג אדם גדול אך המדע איבד אדם גדול. וכאב כן הבן, תפקידו הציבורי ושירותו הרפואי בארמון המושל לא הותירו לר' אברהם זמן רב להקצות לכתובת ספרים. מה גם שר' אברהם, בניגוד לאביו ששירת במשרה זו תקופות קצרות,

9 ספר ברכת אברהם, ליק 1859.

10 מעשה נסים, פריז 1867.

11 כתביו הפולמוסיים של הראב"ם הם אלה: מלחמות ה' (וילנה תקפ"א); הנובר ת"ר; ומהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ג); ברכת אברהם; מעשה נסים. י' דינסטג ערך ביבליוגרפיה מועילה בנושא החלק שנטל ר' אברהם בפולמוס, כנספח לתרגום האנגלי, F. Rosner, *Wars of the Lord*, Haifa 2000, pp. 140–153.

12 כתאב כפאיה אלעאבדין, מהדורת נ' דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 196. אמנם הרמב"ם לא הרחיק לכת בתקנותיו כמו הראב"ם, או שמא לא היתה לכן אותה הסמכות ההלכתית. מצד שני הוא מזכיר שהתקפות של מתנגדי אביו "חייבוהו לשתוק" לגבי שינויים מסוימים שרצה להכניס (שם, עמ' 180).

13 ראו גויטיין Abraham, "A Treatise in Defence of Pietists by Abraham Maimonides", *JJS* 16 (1965), pp. 105–114.

החזיק במשרה למעלה משלושים שנה, עד מותו ב־1237. שפע המכתבים אליו או ממנו שנשתמרו בגניזה, מעידים על השאלות החברתיות והציבוריות שאתן התמודד. הם משקפים את העסקים אוכלי זמנו, שהיו לפעמים פעוטים, ואת הטיפול בעניים ובמקופחים. הבעיות המסובכות יותר מתוארות בתשובותיו הרבות. חוט הענווה והאנושיות המשוך עליהן משקף את אישיותו החסידית, אך לא פחות מכך את הסמכות וההחלטיות של מנהיג ציבורי. על אף חובות אלו, הראב"ם יצר יצירה ספרותית רחבת ידיים, המקיפה לא רק דברי פולמוס ושו"ת, אלא גם פרשנות, הלכה, מוסר ותיאולוגיה. הסקירה הראשונה שהוקדשה ליבולו הספרותי של בן הרמב"ם היא מאמרו העשיר בתעודות של שטיינשניידר, שהופיע בשנת 1901.¹⁴ מאז התעשרו מאוד ידיעותינו אודותיו בעקבות מהדורות ופרסומים שונים, וכן התעשרה הבנתנו את השושלת המימונית ואת סביבתה החברתית, התרבותית והרוחנית, בעיקר הודות לתעודות שבגניזה. רוב כתביו של ר' אברהם הגיעו אלינו בצורה בלתי שלמה, וספק אם הוא עצמו זכה לסיים את כולם. למזלנו עומדת לרשותנו תעודה בדבר כתביו – איגרת משנת 1232, שמקורה ככל הנראה בגניזה. ר' אברהם, שהיה אז בן חמישים וארבע וכבר שירת כנגיד כמעט שלושים שנה, מספק למכותבו באיגרת זו – בסגנון המזכיר את האיגרת המפורסמת של אביו לר' שמואל אבן תיבון – פרטים חשובים, הן על אודות החיבורים השונים שהשלים והן על אודות אלה שהוא עסוק בכתיבתם, או שיש בדעתו לכותבם. הנה נוסח האיגרת:

נוסח כתב שנכתב אצל אברהם ביר' משה הרב הגדול ביר' מימון

[א5] והחבורים אשר התחלתי בהם אחר פטירת אבא מרי זצ"ל דקדוק פירוש התלמוד וספר הביאור לעקרי החבור עדיין לא מצאתי פנאי להשלימם. אבל חבור אחר בלשון קדר וישמעאל חברתיו, ועל יסודי היראה והאהבה בניתיו. ומספיק לעובדי השם קראתיו. עזרני יוי והשלמתי חבורו ודקדקתי והעתקתי רובו, ונעתק לארצות רחוקות מקצתו. ופירוש התורה ששמעת שמועתו אמת כי התחלתי בו ואלו הייתי פנוי מעבודת המלך ועסקים אחרים הייתי משלימו בשנה אחת או שתיים. אבל לא אוכל לכתוב בו אלא בשעות קטנות בין ימים רחוקים שעדיין לא השלמתי דקדוק החבור הראשון שאמרתי רובו שלם ונגמר ומיעוטו הנשאר בקרוב בעזרת שמים יגמר. ומפני זה לא פירשתי מפירוש התורה שחברתי אלא קרוב מחצי ספר בראשית אבל אני עוסק וכשאשלים דקדוק החבור ששלם רובו אשתדל בכל כוחי להשלים פירוש התורה וגם פ' הנביאים והכתובים אחריו אם יסייעוני מן השמים. והמלאכה מרובה [ב5] והיום

M. Steinschneider, "Zur Literatur der Maimoniden", *MGWJ* 45 (1901), pp. 126–14
137; idem, *Die arabischer Literatur der Juden*, Frankfurt a. M. 1902, no.
159

יוסף יגון פנטון

והפועלים כדברי ר' טרפון (אבות ב, טו). ורבות מחשבות בלב איש ועצת יוי היא תקום (משלי יט, כא). ואילו היה פירוש הפרשיות שפירשתי מועתק ומדוקדק הייתי משגר אותו אבל הוא עדיין צריך חזרה עליו ודקדוק לענייניו והעתקה לכתיבתו לא יהיה זה עד שאשלים פירוש ספר אחד מה' ספרי התורה. ואולי לא יתאחר זה בעזרת איום ונורא ואשגר אותו אליך אם לא יעכב אותי מקרה ופגע כי לא אדע מה ילד יום ולא שעה ולא רגע. ואם יהיו אגרותיך היקרים מגיעים אלי חדשים לבקרים גם אגרותי היו מגיעים אליך. ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום. ושלומך ירבה ויגדל ויוסיף ואל יחדל וכן יהי רצון. אתקמג'. ישע יקרב.¹⁵

ראוי לשים לב עד כמה היו יצירותיו הפרשניות קשורות למפעלו של אביו:
א. ביאור לעיקרי החיבור, שלא הגיע אלינו, היה כנראה פירוש על "משנה תורה".
ב. אפשר לראות בספרו "המספיק לעובדי השם" מעין פירוש ל"משנה תורה", ומבנהו מקביל במידה מסוימת לזה של "משנה תורה".¹⁶ ראוי לשים לב, שר' אברהם הקדיש בו פרק לביאור אגדות חז"ל, נושא שהרמב"ם שאף לעסוק בו ולא הספיק.
ג. פירוש על התורה. גם אביו רצה לכתוב פירוש מלא על התורה.

פרשנות

שנים ספורות קודם פטירתו החל ר' אברהם בכתיבת פירושים, הן לתלמוד הן ל"משנה תורה". לדאבוננו אלה לא הגיעו אלינו. הוא אף החל בכתיבת ביאור בלשון ערבי לתורה, ממנו השלים את פירושו לחלק מספר בראשית, וכן תכנן כתיבת פירוש לספרי נביאים וכתובים. טרם נתגלו כל סימנים לקיומם של האחרונים, אולם פירושו לבראשית ולחלק מספר שמות הגיע אלינו בכתב יד (יחיד) ואף נדפס.¹⁷ לא עלה בגורלו של הרמב"ם להגשים את שאיפתו לכתוב פירוש מלא למקרא, ואין

15 האיגרת נשתמרה בכתב יד בודליאנה, פוקוק 186 (נויבאור) 1315, דף 4א-5ב. ראו נויבאור, קטלוג, א, אוקספורד 1886, עמ' 364; בית-אריה, קטלוג, אוקספורד 1994, עמ' 217-218. האיגרת פורסמה לראשונה על ידי א' נויבאור 3 (1877), pp. 35-45; *Israelitische Letterbode* ומאוחר יותר אצל ש"ש רוזנבלט, כפאיה, New York 1927, *High Ways to Perfection*, I, pp. 124-126.

16 ראו נספח.

17 ראו א' ויזנברג, פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח. קטעים ממנו פורסמו קודם לכן על ידי S. Eppenstein, "Beitrage zur Pentateuchexegese Maimuni's", *MGWJ* (1908), pp. 377 ff.; idem, *Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften*, ch. II: Der Kommentar Abraham Maimuni zu Genesis und Exodus, Berlin 1912, pp. 33-72.

ספק שר' אברהם טיפח תקווה למלא את החסר. פרשנותו, הן מהסוג הפילוסופי-המיסטי הן מהסוג החסידי-המוסרי, ספוגה ברמזים לכתבי הרמב"ם הפילוסופיים. אלה ניסו לקבוע את ההבנה הנכונה למקראות הבעייתיים ביותר, ועתה חפץ הבן ליישם שיטה זו בכתיבת פירוש לכל התנ"ך ברוח עממית יותר.¹⁸ על אף סגנונו המושך, הפירוש לא קנה לו מוניטין בעולם, בלא ספק משום שלא זכה לתרגום עברי בתקופה הביניימית. אף על פי כן, תוכנו הספרותי רחב ומגוון.

פרט לר' תנחום ירושלמי (הפחות מקורי אולי), ר' אברהם היה כמעט אחרון המפרשים במזרח שרוח תור הזהב עדיין פיעמה בלבו. הוא מצטט בשפע את קודמיו מתקופת הגאונים (למשל את סעדיה), ומהאסכולה האנדלוסית (במיוחד את ראב"ע), אך מביא גם דעות משל רש"י. בייחוד המובאות בשם אביו (עשרים ושלוש מובאות) וזקנו, ר' מימון בן יוסף, העסיקו את המלומדים. הן נחקרו על ידי ל' סימונס¹⁹ וש' אפנשטיין זמן רב לפני שהפירוש עצמו ראה את אור הדפוס.²⁰

בדרך כלל ר' אברהם נצמד אל הפשט אבל הוא אינו נרתע מפירושים פילוסופיים מתונים שעוקבים אחרי משנת אביו, במיוחד בהקשרים של מראות מלאכים וחלומות נבואיים.²¹ דוגמה מעניינת, שלא זכתה לתשומת לב ראויה, מצויה בפירושו לבראשית לב, כד-כו, פסוק שעל אודותיו נשפכה הרבה דיו במשך הדורות בפולמוס סביב משנת הרמב"ם. ראשית מסביר ר' אברהם את המלים "ויותר יעקב לבדו", ככניסה למצב של התבודדות פנימית (ח'לוה באטנה)²² הקודמת להשראה נבואית. אחר כך, בניתוח פסיכוסומטי, מתייחס הראב"ם לבעיה הנובעת מתפיסתו של הרמב"ם, שמאבקו של יעקב אבינו עם המלאך היה פרי כוח המדמה במסגרת מראה נבואי, ולכן איך אפשר להסביר שהוא ניזוק וכתוצאה מכך התחיל לצלוע:

ואל תתמה איך אירע זה במצב שאינו מציאות אלא בדמיון²³ שהרי האדם יראה בחלמו כאילו הוא נוסע וייקץ עיף, ויראה בחלמו כאילו הכו אותו וייקץ ברגש של כאב, לפי

18 על פרשנות ר' אברהם מימוני ראו P. Fenton, "The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhum ha-Yerushalmi, and the Yemenite School", in H. Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament, The History of its Interpretation*, Göttingen 2000, pp. 433–455

19 L. Simmons, *The Letter of Consolation of Maimon ben Joseph*, London 1890 (=JQR [1890]), pp. 334–369 (ושם נספח על מקומות שבהם מצטט ר' אברהם מכתבי אביו בפירושו לבראשית ושמות).

20 אפנשטיין (הערה 17 לעיל).

21 השו" וזונברג (הערה 17 לעיל), עמ' נט, פה, קט, קכא, קכה, קעז, קצה, רכו, רמה, רמו, שט, שפא.

22 על מונח זה ראו P. Fenton, *Deux traités de mystique juive*, Lagrasse 1987, p. 5

23 כפי שפירש הרמב"ם, מורה נבוכים ב, מב (מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' תכד).

יוסף ינון-פנטון

שהאברים מתפעלים על ידי כח הדמיון. ואם יהיה כך על ידי השפעת החלום הרגיל, כל שכן שיהיה על ידי השפעת מראה הנבואה.²⁴

תירוץ דומה ניתן על ידי כמה ממגני הרמב"ם, אך רואים אנו שהראב"ם קדם להם.²⁵ במידה מסוימת הראב"ם גם מקבל את הנימוקים החברתיים וההיסטוריים של טעמי המצוות, אליבא דאביו. ניקח לדוגמה את פירושו לאיסור בשר וחלב המוסב על הפסוק: "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג, יט). ר' אברהם טוען כי זה היה חוק עבודה זרה "כמו שביאר אבא מרי ז"ל".²⁶ אותה נטייה לפרש את המצוות בהתאם לנימוק שכלי מיושמת גם ב"כפאיה", למשל לגבי השימוש במים אחרונים:

והנראה לי שסיבת חיובם מים אחרונים והדגשתם אותם יותר מאשר מים ראשונים [...] היא משום ההכנה לברכת המזון שהיא מצוה דאורייתא ותפילה קטנה: וקשרו את החיוב הזה עם סכנה וקבעו אותה כסיבה הנראית, על פי ההלכה, כדי שהאנשים יזהרו בה ולא יקלו בה ראש משום פחדם מפני הסכנה.²⁷

בהמשך הוא מסמיך את הנימוק הזה על הנמקה רציונלית שהציע אביו לגבי מושג הסכנה בעניין שתיית זוגות.²⁸ אותה הנמקה מתנגדת גם לאמונות טפלות ולעבודה זרה. ללא ספק, ההיבט המעניין והמקורי ביותר של פרשנותו הוא זה שמשקף את משנתו האזוטריית ואת הדרך החסידית, שאת יסודותיה הוא חושף בסיפורי המקרא ובמיוחד בפרשיות חיי האבות והנביאים. כך מושלכות הנהגות צופיות הנהוגות בתקופתו אל העבר המקראי, ומיוחסות לאבות ולנביאים. אם האבות בילו את רוב חייהם במדבר, מנותקים מתענוגי החומר, היה זה, לפי ר' אברהם, כדי להתמסר לשלמות הרוחנית תוך ביטחון ופרישות, כדרך המתבודדים הצופים שהתגוררו במדבריות.

בהקדמתו לחלק השני של "המורה", כבר טען הרמב"ם שגילה מחדש את התורות האזוטריית הקדמוניות של ישראל, שנשכחו בטלטולי הגלות. גם ר' אברהם רומז שוב ושוב לסודות הדקים של התורה, שעליהם הוא נמנע מלהרחיב את הדבור. אך אחרי

24 ויזנברג (הערה 17 לעיל), עמ' קח.

25 הסבר דומה נמצא אצל מפרשים אחרים, מאוחרים יותר. השוו טענות הרמב"ן נגד מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ב, מא (מהדורת קאפח [הערה 23 לעיל], עמ' תכב) ובפירושו על התורה, בראשית יח, א (מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' קד). השוו הריטב"א, ספר הזכרון, מהדורת ק' כהנא, ירושלים תשמ"ג, עמ' נט-סב; ר' אפרים אלנקאוא, שער כבוד ה', תונס תרס"ב, דף פו-פט; אברבנאל על אתר.

26 ויזנברג (הערה 17 לעיל), עמ' תפד. השוו מורה נבוכים ג, מח (מהדורת קאפח [הערה 23 לעיל], עמ' תרנג).

27 כפאיה, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל), עמ' 222.

28 חכמי התלמוד האמינו שבשתיית שתי כוסות בתכיפות כרוכה סכנה. ראו פסחים, דף ק ע"ב.

בדיקה מתברר שאין אלה הסודות הפילוסופיים שאליהם רמז הרמב"ם, אלא הפירושים הצופיים והחסידיים שגם הם נקראים בפיו 'סודות', מאחר שהבנתם דורשת את ההוש הרוחני הנקרא ד'וק (טעם). דוגמה מאלפת מצויה בביאורו לביטוי האנתרופומורפי (שמות לד, ט): "ילך נא אדני בקרבנו". אחרי שהוא מביא את פירושו החסידי שלו, הוא מצטט את דברי סבו אודות אותו הפסוק:

כאשר נוספה השגתו [משה] ע"ה והבין הבנה יותר שלימה באותו המעמד, חזקו התקשרותו ותשוקתו, והתפלל עבור התמידות והתדירות. לא לעצמו בלבד אלא לעדה בכללה, שיגיע כל [אחד] מהם אל תכלית השלימות שאפשר לו להגיע אליה, ויתמיד בה. וביאר [משה] את זה במאמרו: ומי יתן כל עם ה' נביאים וג' [במדבר יא, כט]. וזה ענין דק תצטרך להבנתו לדקות השכל. ואמר אבי אבא ז"ל שכוונת תפלה זו השראת השכינה במשכן כמו שאמר יתעלה: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כה, ח) [...]. ופירוש נכון הוא ומקרא נדרש לכמה טעמים.²⁹

למרות סגנונו הפופולרי, החי והמושך, לא זכה ביאורו על התורה של הראב"ם לפרסום רב. סיבה אחת לכך היא שלעולם לא תורגם לעברית; סיבה אחרת – שהאופציות הדתיות והמוסריות שעליהן היתה מוסבת פרשנותו המקורית היו מיוחדות למגמתו האישית, שלא נתקבלה על הציבור הרחב במרוצת הזמן.

הלכה

לפי אותה איגרת שהובאה לעיל, ידוע ששלוש שנים קודם פטירתו כבר השלים הראב"ם את חיבורו הגדול "כפאיה אלעאבדין" ("המספיק לעובדי השם"), שתוכניתו התחייתית היא שהקנתה לו את התואר "אברהם החסיד". אם חיבורו "נעתק לארצות רחוקות", כפי שמעיד ר' אברהם, ואם היה ידוע במערב לחכמי פרובינציה במאה הארבע עשרה³⁰ ולחכמי המזרח עד המאה השבע עשרה, לצערנו תמצית ענקית זו של הלכה, מוסר ותיאולוגיה לא הגיעה אלינו בשלמותה. אמנם חלקים ממנה וקטעי גניזה מצויים בספריות שונות, ומאחר שפורסמו פרקים חשובים מהחלק ההלכתי שלה – במיוחד אלה הדנים בענייני תפילה – אין אפיונה עניין של השערה.³¹ מבחינת כמותו, חיבור זה היה אולי הגדול ביותר בכל הספרות הערבית-היהודית.

29 ויזנברג (הערה 17 לעיל), עמ' תעו-תעת.

30 כגון אהרון בן יעקב הירחי, ראו הערה 8 לעיל. אין תמה שכתביו העירו את תשומת לבם של חכמי פרובנס. גם כאן שמו של הרמב"ם הלך לפניו וסלל לפניו את הדרך.

31 ראו P. Fenton, "En Marge du *Kitāb Kifāyat al-‘ābidin*", *REJ* 150 (1991), pp. 385–405.

במקורו הכיל ארבעה ספרים מחולקים לעשרה שערים, וכל שער היה בעל עשרה פרקים בערך. רק שני שערים הגיעו אלינו פחות או יותר בשלמותם, והם לבד מכילים 500 עמוד. אם נניח שיתר השערים היו בעלי אותו היקף, מדובר על חיבור בעל 2,500 עמוד, כלומר פי שלוש מהיקפה של "היד החזקה". חלק גדול מן הפרקים העוסקים בתורת המוסר פורסמו על ידי ש' רונבלט בשנות השלושים של המאה שעברה, ואת החלק הדרן בענייני תפילה הוציא לאור נ' דנה עם תרגום עברי.³² חבל שהחלק האחרון, שפיתח את מושג ה"וצול" (הדבקות המיסטית), השלב הסופי של הדרך הרוחנית, כנראה אבד.³³ גם הרמב"ם עסק במושג זה בסוף "המורה",³⁴ והיה בוודאי מאלף להשוות את גישותיהם בעניין זה.

פרק מתוך ה"כפאיה" הדרן בפרשנות האגדה נחשב כחיבור בפני עצמו ותורגם של פעמים לעברית בימי הביניים ובמאה השש עשרה, בכותרת "מאמר על האגדות";³⁵ ובעידן המודרני נתגלו קטעים ממקורו הערבי.³⁶ אל נשכח שהרמב"ם רצה לכתוב חיבור מיוחד של פרשנות האגדה ברוח הפילוסופיה, אך לא הספיק.³⁷ אולי ניתן לראות בפרק זה של הראב"ם הגשמת שאיפתו של אביו. אם כי, כפי שנראה להלן, בפסקה מסוימת של מאמרו מטיף הראב"ם דברים נגד הפילוסופיה.

במובנים רבים, בפרט בחלקיו ההלכתיים, אפשר לראות את ה"כפאיה" כגרסה ערבית של "משנה תורה". רונבלט אפיין כראוי את חלקו הראשון של ה"כפאיה" כמקבילתו של "ספר המדע" של הרמב"ם. בכלל, מפעלו הסינתטי של הראב"ם דומה

32 S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, New York–Baltimore 1927–1935. תרגום עברי: יוסף דורי, ספר המספיק לעובדי ה', ירושלים תשל"ג; ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי השם הוא כתאב כפאיה אלעאבדין, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל).

33 ראו הערה 59 להלן.

34 מורה נבוכים ג, נא (מהדורת קאפח [הערה 23 לעיל], עמ' תרעה): "והנה יש מהם מי שהשיג [וצל] מעוצם השגתו". השוו גם רמב"ם, פירוש המשנה, פרק חלק (מהדורת קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' ריד): "הגעה [וצול] שקורים אותה על דרך ההשאלה 'דבור'".

35 תרגום אנונימי קדום מצוי בכתב יד נויבאור 1649, שהועתק בפולניה בשנת 1465. הוא התפרסם ונדפס מספר פעמים מתוך כתב יד זה, כגון בכרם חמד ב (תקצ"ו), עמ' 16–17; רמב"ם, קובץ תשובות הרמב"ם ב, לפסיא תרי"ט, דף 34–40; ובאחרונה בתוך ראב"ם, מלחמות השם, מהדורת מרגליות (לעיל, הערה 11), עמ' פא-צח. תרגום שני בוצע במאה השש עשרה במזרח, בידי אברהם אבן מיגש (ראו א' הרכבי, חדשים גם ישנים, י [תרנ"ו], עמ' 87), ובמערב בידי וידאל הצרפתי בהקדמתו לפירושו על מדרש רבה, אמרי יושר, ורשה תרל"ד.

36 ראו א' הורביץ, "מאמר על אודות דרשות חז"ל", ספר היובל ליהושע פינקל, ניו יורק 1974, עמ' 139–168. יש להוסיף לקטעים שגילה חוקר זה בתוך Westminster College, Arabica II. 39. את קטע הגניזה שבספריית כ"ח פריז, I 11A, שבא מאותו כתב יד.

37 מורה נבוכים, הקדמה (מהדורת קאפח [הערה 23 לעיל], עמ' ט).

לניסיונו של אביו להעמיד לרשות היחיד שולחן ערוך הלכתי ומוסרי. אמת נכון הדבר שהרמב"ם נתבקש לתרגם את "משנה תורה" לערבית, בקשה שאותה דחה מכל וכל באיגרתו לאבן ג'אבר.³⁸ אך ה"כפאיה" רחוקה מלהיות אך ורק תרגום ערבי, או שמא חיקוי מתוך התבטלות של "משנה תורה". גישתו של הראב"ם פחות הלכתית מזו של אביו ויותר פרשנית. למעשה הוא נמנע משיקולים הלכתיים, תוך הפניית הקורא אל "היד החזקה". למשל, תוך כדי הזכרת העיקרון של מאה ברכות ביום הוא מסתפק בהערה: "ואבא מארי זצ"ל פירט את מניין מאה הברכות האלה ודן בהן בהלכות תפלה באופן שאין הכרחי להעתיקן כאן".³⁹ לגבי הלכות תפילין הוא מסכם: "יש הלכות שאנו מקצרים בהן ומפנים לגביהן אל הלכות תפילין בחבור אבא מארי ז"ל".⁴⁰

עד כמה שניתן להסיק (מאחר שמפעלו שרד באופן חלקי), ר' אברהם אינו סוטה מדרך אביו בקביעת ההלכה אלא לעתים נדירות.⁴¹ אך אין טעם להיכנס לדיון מפורט לגבי קו הראב"ם בפסיקת הלכות ביחס לאביו. יוזמה כזו תישאר בהכרח חלקית, מכיוון שה"כפאיה" אינה בידינו בשלמותה. אופייני שאפילו במקומות בהם חולק הראב"ם על אביו, הדבר כמעט שאינו מורגש. הדברים נובעים באופן כל כך טבעי ואוטומטי מדברי אביו, כאילו זה הפירוש האמיתי של דעתו. האמת היא שבמרבית המקרים אין אפשרות לקבוע אם הראב"ם עשה כן מתוך כוונה להסתיר את סטיותו, או שמא הוא בעצמו האמין שפסקו הוא הפסק האמיתי לשיטת אביו. יש גם אפשרות שלישית, נועזת יותר, שבמקרים מסוימים מסר ר' אברהם את דעתו של הרמב"ם עצמו, שלא היתה מפורשת בכתב. בכל אופן נסתפק בשלוש דוגמאות מאלפות.

1. הדוגמה הראשונה יוצאת מן הכלל שהובע זה עתה, שכן הראב"ם חולק בה באופן גלוי על דברי אביו. הוא קובע חובת נטילת ידיים לפני התפילה במקרים שבעלי ההלכה – כולל הרמב"ם – אסרוה, כלומר ביום הכיפורים ובתשעה באב.⁴² ר' אברהם, אולי מפני קנאתו לחיבה הנודעת לרחיצה אצל הצופים, מתיר את זה בניגוד לאביו, שאת דעתו הוא דוחה מתוך דרך ארץ יתירה. באותה ההזדמנות הוא מגלה לנו פן מעניין של טבע אביו:

ואולם אני סבור שרחיצת ידיים לקרית שמע ולתפילה מחויבת ביום הכפורים ותשעה באב כחובה בשאר הימים ולא אסרוה חז"ל. כי אין היא רחיצה שלתענוג אלא רחיצה

38 רמב"ם, אגרות, מהדורת שילת, ירושלים תשמ"ז, כרך א, עמ' תט.

39 השו"כפאיה, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל), עמ' 247.

40 שם, עמ' 261.

41 הראב"ם מדגיש שגם הרמב"ם חלק על אביו, שהיה גם רבו: "ואין גנאי בכך מצד בעלי החכמה והאמונה אלא מצד צבור עמי הארץ". ראו שם, עמ' 177-178.

42 השו"כמשנה תורה, הלכות תפילה ז, ח.

יוסף ינון-פנטון

שלמצווה. והראיה שלי לכך טבילת בעל קרי קודם שביטלוהו [...] ולו שמע אבא מארי זצ"ל, היה מודה בו כפי שציווה "והוי מודה על האמת", והרי תמיד ראינוהו ז"ל בבירור מסכים אל הקטן שבתלמידיו, לגבי האמת, למרות עושר לימודו שלא עמד בניגוד למופלגות דתו, ושגיאות מי יבין (תהלים יט, יג).⁴³

2. יש שר' אברהם מסמיך את דבריו על דברי אביו, אם כי הוא מרחיק לכת בפרטים מסוימים בכיוון החסידי. הדוגמה השנייה נוגעת לעניין דרך הישיבה בבית הכנסת. הרמב"ם פוסק:

כיצד העם יושבין בבתי כנסיות? הזקנים יושבים ופניהן כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל. וכל העם יושבין שורה לפני שורה שלפניה עד שיהיו פני כל העם כלפי הקודש וכלפי הזקנים וכלפי התיבה.⁴⁴

וכך מנמק הראב"ם צורת ישיבה זו מול הזקנים:

כדי שתהא אימתן מוטלת על הצבור – אשר בראיית פניהם יש ברכה לצבור הגורמת לו תוספת כוונה.⁴⁵

אולי יש כאן רמיזה לפרקטיקה צופית הנקראת תוג'ג'ה, כלומר פנייה אל השיח' או הצטיירות מדומיינת של פניו למטרה רוחנית.⁴⁶ אגב, נוהג דומה, שלדעתי מאומץ מפרקטיקות צופיות, נמצא גם אצל המקובלים ויורשיהם, חסידי הבעש"ט.⁴⁷ למרות הטעם הפנימי הזה, הראב"ם וחברו ר' אברהם החסיד ביטלו צורת ישיבה זו:

ואני מבין אלה שנכשלו בו בתחילת היי⁴⁸ עד אשר פקח ה' עיני ושכתי אליו מזה [...] משום כך אני סבור שישבו כל האנשים זקנים ושאינם זקנים – פניהם כלפי הקדש על פי זה נהגנו אני ור' אברהם החסיד.⁴⁹

43 כפאיה, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל), עמ' 70.

44 משנה תורה, הלכות תפילה יא, ד. דברי הרמב"ם מבוססים על תוספתא מגילה פ"ד.

45 כפאיה, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל), עמ' 96.

46 על פרקטיקה זו ראו J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London 1973, pp. 213–214.

47 רדב"ז, שו"ת, כרך ג, ס' 910; רמ"ק, אור יקר, כרך ט, עמ' קעט; רמ"ק, שיעור קומה פרק פה, ורשה תרמ"ג, עמ' פו; נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ב, ס' קצב.

48 כלומר לפי שיטת אביו.

49 כפאיה, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל), עמ' 89. על ר' אברהם החסיד ראו מאמרי P. Fenton, "Some Judaeo-Arabic fragments by Rabbi Abraham he-Hasid, the Jewish Sufi", *JJS* 26 (1981), pp. 47–72.

3. לעתים נראה שהראב"ם הולך בעקבות אביו, אלא שהוא מגיע לכיוון אחר לגמרי. אביא שתי דוגמאות לכך. הדוגמה הראשונה מפירושיהם של הרמב"ם ובנו לפרקי אבות: "עשרה נסים נעשו בבית המקדש [...] עומדים צפופים ומשתחוים רוחים" (אבות ה, ד). הרמב"ם אומר:

ועומדים בעזרה אחד בצד השני ובשעת ההתשחוויה לא היו באין לידי דחק ולא היו לוחצים זה את זה לעוצם רגשי כבוד המקום הזה.⁵⁰

מצד אחד הראב"ם מאמץ את פירוש הרמב"ם, שנטרל את הממד הנסי שבמשנה. מצד שני הוא מפרש את האמרה לאור משמעות המילה "צף" ("שורה") בשפה הערבית, כדי להוכיח שצריך לעמוד בשורות סדורות בשעת התפילה. כידוע, קביעה זו שיש בה משום חוקת הגויים (המוסלמים) הותקפה על ידי מתנגדי הראב"ם:

כי היו משובשים בסדר עמידתם, משום שהיא עמידה ללא סדר, זה נכנס וזה יוצא, בניגוד לצורת עמידת ישראל לפניו, אשר לשון המשנה עליה – עומדין צפופים – והיא הסידור המחויב ואילו זולתה – מנהג פגום שיש לבטלו מפני החובה.⁵¹

הדוגמה השנייה לקוחה מפרק כה של החלק החמישי של ה"כפאיה", הדן בכבוד בית הכנסת:

בין מה שצריך עוד לדעת שהראוי בהנהגת קהלות ישראל שיבחרו בהן חבורת אנשים נבחרים [אכ"יאר] צנועים [אעפא] סגפנים מחיי העולם הזה [והאד פי אלדניא] שואפים לחיי העולם הבא, שיהיו מתבודדים תמיד [מנקטעין⁵² דאימא] בבית הכנסת לקריאת התורה והתפנות לעבודת ה' [אלתפרג ללעבודה] בעסקם בתפקיד דתי זה על פני צרכים גשמיים. ויש לדאוג להם לצרכיהם כפי שצווה יתע' בעניין הכהנים והלויים. ואלו הם שקוראים להם החכמים ז"ל: "בטלנים שלבית הכנסת" לשון משנה מגלה (א, ג): איזו היא עיר גדולה? כל שיש בה עשרה בטלנים. פחות מכן, הרי זה כפר. ואחד הפרשנים [מגילה ג ע"ב] טען שבעשרת הבטלנים האלה מתכוונים לדיינים, סופרים, לחזן הכנסת, למלמד תינוקות.⁵³ והיתה זו גם דעת אבא מארי זצ"ל בתחילה [הלכות מגילה א, י]. ואחר כך חזר בו והיה ראוי לו ז"ל לחזור בו ממנה, משום שהחזן, הדיין וכד',

50 משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, נויקין, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' תנו. השוו גם פירוש הרמב"ם לאבות א, ו: עשה לך רב (מהדורת קאפח, עמ' תיב). לפירוש בנו בכפאיה, ראו מהדורת רוזנבלט (הערה 15 לעיל), ב, עמ' 422; דורי (הערה 32 לעיל), עמ' קפה.

51 כפאיה, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל), עמ' 73. ראו גם שם, עמ' 148.

52 "ואהד" ו"מנקטע" הם מונחים טכניים לדרגות נזירות במילון הצופי.

53 ראו חרושי הר"ן למגילה ג ע"ב; אוצר הגאונים מגילה, ירושלים תרצ"ג, עמ' 74; אוצר הגאונים סנהדרין, ירושלים תשכ"ז, עמ' קמג.

אינם מחויבים להיות בלא עיסוק ולא ששיבתם תהיה בבית הכנסת על מנת שיקראו "בטלנים שלבית הכנסת". משום כך דייק ז"ל את פירושו עליהם בביאור המשנה באמרו: שיהיו בבית הכנסת עשרה אנשים שאין להם מלאכה זולת צורכי הצבור וקריאה בתורה ובהיותם קשורים בבית הכנסת [מלאזמה] הממלא מקום המקדש [נאיב ען אלמקדש]⁵⁴ אשר ראוי שיהיו בו עובדי ה' מתבודדים [עבאד מנקטעין], כפי שהיו "אנשי מעמד" (תענית ד, ג): וכשם שצריך לדאוג להעמדת דיינים שישפטו [...] כן צריך לדאוג להעמדת חבורות אלו כדי שישמע להם ויתדמה [ויתשבה] אליהם כל מבקש ה' לתיכון [נטאם] עבודת ה' של ישראל.⁵⁵

הבנתו של ר' אברהם למושג "עשרה בטלנים" שונה לגמרי משל קודמיו, כולל גם אביו שאת דבריו הוא מטה בכיוון חדש לחלוטין. המוסד שר' אברהם מתאר הוא בעצם נוסה יהודי של המוסד הצופי הנקרא ח'אנקאה, שהתפשטותו הגיעה לממדים מרשימים בתקופת השליטים האיובים והממלוכים. אלה פרשו חסותם על המסדרים המיסטיים והקימו להם מעין מנזרים (ח'ואנק), שבהם אכלו וישנו הנזירים תוך כדי התמסרות לעבודתם הפולחנית. נזירים אלה היו אמורים לשמש גם דוגמה מוסרית לבני זמנם המוסלמים.⁵⁶ הודות לתמיכת השלטונות התפתחה הצופיות ופרחה, והנזירות הפכה למקצוע ולממסד.⁵⁷ נראה כי ההתלהבות הרוחנית הזאת השיגה גם את ר' אברהם, שמציע כאן הקמת ח'אנקאה יהודית.

מצדו מעוניין ר' אברהם ברוח ההלכה יותר מאשר באות ההלכה. ולפי הצפוי, רוח זאת חדורה אצלו באידיאל החסידי. בעצם הכפאיה היא פירוש חדש להלכה ולמוסר היהודיים ברוח החסידות.

מוסר

בשעה שהחלקים הראשונים של ה"כפאיה" חוזרים על הנושאים ההלכתיים של "משנה תורה", אם כי בהדגשת ממד הרוחני, החלק הרביעי והאחרון של הספר, המוקדש ל"דרך המיוחדת", לובש צורה של ספר הדרכה צופי. במילים אחרות, תוך כדי ניסיון

54 עד כאן בפירושו למשנה מגילה א, ג (מהדורת קאפח, עמ' שמה). מכאן ואילך הוספה מאת ר' אברהם.

55 כפאיה, מהדורת דנה (הערה 12 לעיל), עמ' 112–113. השו"ת הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תשי"ח, א, ס' קכג, עמ' 219–220.

56 למטרה זו התפתחה סוגת אדאב אלצחבה, כדי שהנזירים יתרמו להרמת הרמה החברתית. השו"ת אלסלמי, אדאב אלצחבה, מהדורת מ' קסטר, ירושלים 1954, עמ' 80.

57 על תופעה זו ראו L. Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: the Khanqah*, Berlin 1988.

להכיל באופן אורגני בתוך אופק ההלכה עניינים שהם בעצם מחוץ לתחומה, הראב"ם מעמיד את דרך החסידות כחלק בלתי נפרד של שמירת המצוות, שאף אותן הוא מציג מזווית חסידית. הבחנתו בין הדרך הכללית והדרך המיוחדת הולכת בעקבות הבחנתו של הרמב"ם לגבי עבודה מיראה ועבודה מאהבה, בפרק העשירי של "הלכות תשובה". השערים האחרונים (ח-י) הכוללים תורת מדות, מוקדשים למה שר' אברהם מכנה "ההליכה המיוחדת" (סולוך ח'אץ) או "ההליכות הנשגבות" (אלמסאלך אלרפיעה), שמטרתן היא ה"וצול" (ההגעה) או הדבקות. מושג זה, שהוא גולת הכותרת של משנת הראב"ם ונושא השער האחרון של "המספיק", לקוח מהמינוח הצופי. והוא הדין לגבי השם שבו מכנה הראב"ם את ההולכים באורחות הנשגבים – אלסאלכון. גם השלבים המובילים למטרה זו – נאמנות מעשים (אח'לאץ אלאעמאל), רחמנות (רחמה), נדיבות (כרם), אריכות אפים (חילם), ענווה (תואצ'ע), בטחון (אתכאל), הסתפקות (קנאעה), פרישות (זהד), מאבק נגד היצר (מג'אהדה), כבישת כוחות (צ'בט אלקוי) והתבודדות (ח'לוה) – משותפים לתחנות הרוחניות של הדרך הצופית, כפי שניתן לקרוא בספרי הדרכה שלהם, כגון האיגרת של הצופי המפורסם עבד אלכרים אלקושירי, שנכתבה ב-1080.⁵⁸

יחד עם המידות התרומיות ששיבחו בעלי המוסר (אדב), כגון רחמנות ונדיבות, אנו מוצאים שהראב"ם מדגיש שתי מידות מיוחדות שתפסו מקום חשוב אצל הצופים. לענווה וגם למאבק ביצר הוא מקדיש תשומת לב מיוחדת בסברו שהענווה היא אחד האמצעים הנכבדים בדרך להשגת ה"וצול", שהוא מכנה "כבוד". כך הוא מבין את הפסוק "ולפני כבוד ענוה" (משלי טו, לג). הענווה נוכח האל מחייבת כניעה בתפילה, שמתבטאת בכריעות והשתחויות, ובכי בתפילה, שהראב"ם – כפי שנראה להלן – מייחד להן מקום חשוב בכללי הפולחן.

מעניין שלמאבק ביצר הוא מציע שתי הגדרות. הראשונה שייכת לתורת האדב – שיהא האדם מגביר השקפתו ודעתו על מה שתובעים ממנו תאוותו וטבעו.⁵⁹ ואילו השנייה, לפי הדרך הנשגבת, היא צופית טיפוסית – שקידת הנפש בהתכשרותם של החסידים לפרישות והסתפקות וענווה.⁶⁰ הוא דורש מיעוט בסיפוק צורכי הגוף בתהומי האכילה, לבוש, דיור ומשגל, ואפילו הדיבור. כאן אנו פוגשים נקודה מעניינת:

בין הדברים שצריך למנוע בהם את מה שאיננו בגדר ההכרה ולהשתמש בהכרחי [בלבד], הוא עניין הדיבור [...] ואיני צריך להוסיף לעניין זה כלום על מה שאמר אבא

58 על מושג זה ראו מאמרי, "תורת הדביקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם", דעת 50 (תשס"ג), עמ' 107-119.

59 רוזנבלט (הערה 15 לעיל), כרך ב, עמ' 313; תרגום דורי (הערה 32 לעיל), עמ' קמ.

60 רוזנבלט (שם), כרך ב, עמ' 316; תרגום דורי (שם), עמ' קמא.

יוסף ינון-פנטון

מרי זצ"ל במסכת אבות [...] השג מה שאמר ז"ל שם ושמרהו ושימחו תמיד לנגד עיניך
ושמור לשונך או שחררנה, הכל כפי הנאמר שם.⁶¹

למעשה ר' אברהם כבר דן במיעוט שיחה (תקליל אלכלאם) בפרק הקודם על אלמגאדה
(השקידה). שם, בהשקפה צופית לחלוטין, הוא רואה את שלמות מידה זו בהגיע החסיד
"אל הסוף", כלומר אל השתיקה.⁶²

אף על פי שהנגיד משתדל לתת סמכות לרעיונותיו ממקורות יהודיים, אין הוא נרתע
מלהרכיב על תפיסתו המוסרית מושגים והנהגות צופיים שמקורם, לפי דעתו, במסורת
היהודית. מגמה זו מאפיינת גם את פירושו לתורה, שבו הוא מצייר (כפי שכבר ראינו)
את הדמויות המקראיות בצורת צופים יהודיים, בדומה לספרות הצופית שהלבישה את
הנביא וחבריו בחלוק הצופים.⁶³ הראב"ם אינו מהסס לרמוז, כדגם מופתי, אל הנהגת
נזירי האסלאם, שבהם הוא רואה את יורשי המסורת היהודית הקדומה. למשל במסגרת
המאבק נגד הגוף, הוא טוען שמאמצי הצופים לסלק את השינה לקוחים ממקור ישראל:

ועוד ראינו כיצד נזירים מוסלמים מרחיקים לכת בהיאבקותם כנגד השינה. וייתכן
שמנהגם זה נובע מתוך מאמר של דויד "אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה" (תהלים
קלב, ד).

והוא ממשיך:

התבונן איפוא במסורת מופלאה זו וידאב לבך על שנסתלקה מאתנו ועברה לאומות
העולם ונתעלמה מבני עמנו. וכל כגון דא אמרו חז"ל בביאור הפסוק "ואם לא תשמעוה
במסתרים תבכה נפשי מפני גוה" (ירמיה יג, יז) מאי מפני גוה? מפני גאותן של ישראל
שניטלה מהן וניתנה לאומות העולם (חגיגה, דף ה ע"ב).⁶⁴

אכן רחוק הוא מהסתייגויות אביו, בפירושו למסכת אבות, מן הפרישות והסגפנות:

אבל מה שעשו מקצת אנשים מן החסידים במקצת הזמנים אשר נטו כלפי הקצה האחד,
כגון הצום, ונדוד שינה בלילה, והזנחת אכילת הבשר ושתית היין, והרחקת הנשים,
ולבישת הצמר⁶⁵ והשק, ומגורי ההרים, וההתבודדות במדבריות, לא עשו שום דבר מזה
אלא על דרך הרפוי [...] וכאשר ראו הסכלים את החסידים האלו שעשו פעולות אלו

61 רזנבלט (שם), כרך ב, עמ' 366; תרגום דורי (שם), עמ' קסז.

62 רזנבלט (שם), כרך ב, עמ' 314; תרגום דורי (שם), עמ' קמ.

63 ראו פנטון (הערה 18 לעיל), עמ' 433-455.

64 רזנבלט (הערה 15 לעיל), כרך ב, עמ' 323; תרגום דורי (הערה 32 לעיל), עמ' קמב-קמג.

65 אין ספק שהרמב"ם רומז כאן לצופים, או ליהודים צופים שלבישת בגדי צמר ('צוף' בערבית)
משום סגפנות היתה אצלם מנהג אופייני.

הרמב"ם ובנו הראב"ם – המשכיות ושוני

ולא ידעו את כוונתם חשבו שהם טוב ונהגו בהם בחשבם שיהיו כמותם, והיו מענים את גופם בכל מיני ענוים וחושבים שכבר השיגו מעלה ועשו טוב, ושכך יתקרבו לפני ה', כאלו ה' אויבו של גוף ורוצה לאבדו ולהשמידו. ואינם יודעים שאותם המעשים רע ושבהם תושג [לאדם] מגרעת ממגרעות הנפש.⁶⁶

השליטה בשינה וריסון היצר, יחד עם ההתבוננות והזכרת האל, מבוצעים במשך ההתבודדות (ח'לוה) שהיא הפרקטיקה הצופית הטיפוסית ביותר. לא נשכח שמצרים היא אדמת הנזירים הקופטיים המסורתית. נוסף על כך היה מאוד נפוץ בה המסדר הצופי של הח'לותים, שכפי ששם רומז, ההתבודדות כבשה מקום מרכזי בפולחנם. כדי שנתפוס את מדת הזרות של פרקטיקה זו (ביחס ליהדות), נזכיר שהפולחן היהודי מדגיש את הפן הקולקטיבי של העבודה – התפילה בציבור. אמנם היו קודמים לראב"ם בזה. כבר בחיי משבח את תועלת ההתבודדות, אך סובר שהיא הנהגה קיצונית. הבדידות האמיתית היא חברת אנשי יושר. עמדה זו אינה רחוקה מזו שנקט הרמב"ם, כאשר העניק עדיפות לחיים העירוניים. לעומת זאת, בפרקים האחרונים של "המורה" הוא דוגל בדעה שהשלמות היא פרי ההתבודדות.

הנה נתבאר כי המטרה אחר ההשגה, ההתייחסות אליו, והפעלת המחשבה השכלית בחשקו תמיד, וזה נעשה יותר בהתבודדות וההתייחסות, ולפיכך מרבה כל חסיד להתבודד ולא יפגש עם אדם אלא להכרח.⁶⁷

מכל הוגי הדעות בישראל, ר' אברהם בן הרמב"ם הקדיש את הדיון הרחב ביותר לעניין ההתבודדות, שהניח לה את הפרק האחרון בתוכניתו המוסרית:

ההתבודדות היא אחת הנכבדות שבין המידות התרומיות, והיא דרכם של גדולי הצדיקים ובאמצעותה הגיעו הנביאים לידי התגלות. והיא נחלקת להתבודדות חיצונית ולהתבודדות פנימית. וכוונת ההתבודדות החיצונית היא השגת ההתבודדות הפנימית שהיא המדרגה העליונה בסולם ההתגלות, ולא עוד אלא שהיא היא ההתגלות עצמה!⁶⁸

66 הקדמה לפרקי אבות, פרק רביעי, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' שפב-שפד: "ואם יאמרו אלו מבני אומתנו אשר נדמו לעמים שדברי כאן אינם אלא בהם שאינם עושים מה שהם עושים מענויי גופותיהם ובטול תענוגותיהם אלא על דרך ההכשרה". ראו גם מאמרו של H. Kreisel, "Asceticism in the Thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides", *Daat* 21 (1988), pp. 5–22.

67 מורה נבוכים ג, נא (מהדורת קאפח [לעיל, הערה 25], עמ' תרעז).

68 רזונבלט (הערה 15 לעיל), כרך ב, עמ' 382; תרגום דורי (הערה 32 לעיל), עמ' קעז. גם הגדרתו של הראב"ם להתבודדות שגורה בכתבי הצופים: "הורקת הלב והמתשבה מכל דבר זולתו יתעלה והחדרתו בו והשכנתו בו" (תרגום דורי, שם).

והוא מסיים את הפרק:

והדרך הזאת היא האחרונה שבדרכים הנשגבות וגובלת עם [השגת] ההתגלות. וההתבודדות החיצונית כמוה כמסע, וההתבודדות הפנימית תחילתה מסע וסופה השגה [וצול]. ומשלים כנגד כולם.⁶⁹

אף על פי שמבחינת מבנהו ספר ה"כפאיה" בנוי על דגם ספר "משנה תורה",⁷⁰ כבר ראינו שמבחינה הלכתית ומוסרית זהו חיבור עצמאי, המעיד על שינוי דגשים ברור מאוד. אולם האם היה ר' אברהם מודע לשינוי גישתו? האם עשה את זאת בכוונה, או שמא האמין בתום לב שהביע את עצם דעת אביו? ואפשר לשאול שאלה אחרת, כללית יותר: לאור התמסרותו המוחלטת של הראב"ם לירושת אביו, מדוע זמן כה קצר לאחר שנתחבר "משנה תורה", לא יותר משלושים שנה לאחר הפצת החיבור, מצא ר' אברהם לנכון לחבר חיבור דומה? לאור מעמדו הגבוה של הנגיד כמנהיג וכפוסק, ניתן בהחלט להבין את עיסוקו בכתיבת תשובות. כן ניתן להבין גם את פירושו לתורה, שאותו ניתן לראות כהשלמה לכתבי אביו שלא כללו פרשנות למקרא. מוקשה הרבה יותר הוא חיבורו הכביר "כפאיה אלעאבדין". התשובה לשאלה זו היא המפתח להבנת מטרת ר' אברהם.

במאמר מעמיק ניסה גרשון כהן להשיב לשאלת כתיבת ה"כפאיה",⁷¹ כשהראה כי את המניע למפעלו של ר' אברהם יש למצוא בפנייתו לצורה מסוימת של חסידות בהשראת הצופיות, שבה דבק ושאותה ניסה להפיץ תוך הכנסתה אל שיטה שלמה ועקיבה. לפי כהן, הראב"ם אף הציב לעצמו מטרה באימוץ תוכנית של התאמה מקפידה להלכה, לרסן מגמות אנטינומיסטיות מסוימות בקרב החסידים, שחלק מהם העריצו בהתלהבות את צופיות.⁷² תוך כדי ציון האופי הפופולרי יותר של ה"כפאיה" לעומת האליטיזם של "המורה", מתאר כהן את מפעלו הספרותי של הראב"ם כניסיון להעניק "מעמד אינטלקטואלי מכובד" לעיקרים החסידיים שהיה ברצונו להפיץ.

אף על פי שעקרונות השערת כהן צודקת, היא אומרת דרשני. עלינו לזכור, כי בהיותה רחוקה מלייצג שסתום ביטחון אנטינומי, שימשה הצופיות ליהודים בעידן הטרור קבלי כדגם מוחשי של עוצמה רוחנית רבה. אולם בניגוד למה שכהן טוען בהמשך, אין זה אומר שיהודים רבים נמשכו לאסלאם או שהדבר שהניע את בעל ה"כפאיה" להתחיל במפעלו הספרותי היה השאיפה לעמוד בפני איום השמד.

69 רונבלט (שם), כרך ב, עמ' 418; דורי (שם), עמ' קפו.

70 ראו הלוח בנספח שבסוף המאמר.

71 ראו G. Cohen, "The Soteriology of Abraham Maimuni", *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia 1991, pp. 209–242.

72 שם, עמ' 215.

כהן אינו מעריך אל נכון את בדידותו הדתית הגמורה של בן החסות (הד'מי) בחברה המוסלמית של אותם הימים, שלדעתי לא היה בכוחה של הצופיות להקל עליה. מחקרי בכתבי הצופים היהודים שהכתירו את הנגיד כמנהיגם, חשף שני היבטים ראויים לציון. ראשית, התנועה היתה בעלת ממדים רחבים בהרבה מכפי ששיערנו עד כה. שנית, כפי שראינו לעיל, המגמה החסידית התקיימה כבר בימיו של הרמב"ם – המתייחס בביטול ליהודים הנוהגים מנהגי סגפנות המאפיינים את הצופים היהודיים, כגון תענית, התבודדות ולבישת בגדי צמר. אפילו אנשים בסביבתו המידית, כגון מחותנו ר' חננאל בן שמואל, דבקו במגמה חסידית זו.⁷³ נקודה שיש לדון בה, היא אם חיבורי הרמב"ם עצמו לקחו יסודות אלה בחשבון. שכן ללא ספק, תפיסתו המוסרית כוללת מושגים צופיים. הייתכן כי הימצאותם של יסודות אלה בכתביו באה לשוות להם "מכובדות אינטלקטואלית"?

ניסוחה מחדש של האתיקה היהודית בפי ר' אברהם אינו ניסיון להפיץ מגמה ייחודית חדשה, כפי שטען כהן, כי אם להפך, ניסיון לשכלל תופעה רוחנית שכבר היתה נפוצה וידועה, תוך קישורה ליסודות מסוימים בתפיסתו הפילוסופית והמוסרית של הרמב"ם. ולכן מציג בעל ה"כפאיה" את המנהגים החסידיים לא כחידושים ואף לא כחוקות הגויים אלא כהחזרת עטרה ליושנה, אף על פי שעקב ניסיונותיו להפיץ את הדרך החסידית ולהחדיר את מנהגיה בבתי הכנסת העתיקים שבמצרים הואשם בשינוי הנוהג הממוסד, מעשה שנחשב כראוי לגינוי.⁷⁴

אמנם כן, הרבה יותר סביר להניח שמטרת ר' אברהם היתה ללמד סגוריה על דרכו של החסיד במסגרתה של תיאולוגיה אורתודוקסית קפדנית. יש למגמה זו כמה מקבילות צופיות, כגון ספרי אבו חאמד אלגזאלי (נפטר 1111), שדמותו קרובה למדי לזו של רבנו.⁷⁵ מגמה זו פנתה בהמשך לכיוון שונה (וידוע יותר), שהוליד במערב את התנועה הרציונלית הקיצונית של המימונים. זרם זה נעשה במהלך הדורות על אדמת פרובנס ליותר ויותר שכלתני, עד שהפחית בערך קיום המצוות המעשיות. "המורה" ו"משנה תורה" לא נתפסו כמתנגדים זה לזה במצרים, ויותר מאוחר בתימן (כלומר בהקשרם הגיאוגרפי והתרבותי המידתי), אלא כגישות דתיות המשלימות זו את זו.

ר' אברהם סבר שהאמונה והשכל אינם סותרים זה את זה, והוא לא חש קרוע בין הנבואה והפילוסופיה האוניברסלית. הוא סבר שמן הראוי לשכלל את העיון הפילוסופי

73 על אישיות זו, ראו י' פנטון, "ר' חננאל בן שמואל הדיין גדול החסידים", תרביץ נה (תשמ"ה), עמ' 107-177.

74 ראו מ"ע פרידמן, "מחלוקת לשם שמיים – עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם", תעודה י (תשנ"ו), עמ' 245-298.

75 השו"א' שוסמן, "המקורות המוסלמים של כתאב כפאיה אלעאבדין", תרביץ נה (תשמ"ז), עמ' 156-229.

יוסף ינון-פנטון

בטוהר המידות, לא רק השכליות אלא גם המעשיות. מול עמדת הרמב"ם, השואפת אל המצב האידיאלי, ר' אברהם המחנך מודד את המרחק שבין התיאוריה והמעשה, ומדגיש את שינון הפעולה המוסרית כדי לעקור את המגרעת ולהשריש את המידה התרומית מתוך הרגל. הוא פונה ככל הנראה אל היחידים שהם פחות מוכשרים מתלמידי "המורה", או אל הקוראים שאין להם הידע הפילוסופי הדרוש ללימוד "חמורה", או לאלה שניסו כוחם בו ולא הגיעו למטרה. לתלמידים אלה, בעלי השכלה ממוצעת, מציע ר' אברהם תוכנית התקדמות מודרגת האמורה לתמוך את היחיד מבחינה מעשית, שכלית ורוחנית, ולהכשירו לקבלת החוויה המיסטית.

המטרה הראשית של ר' אברהם היא אפוא להיות חסיד יותר מאשר משכיל. אף על פי שאינו ממעט בחשיבותה של ההשגה השכלית, השלמות המוסרית היא נקודת המוקד בעיניו. השוני בין האב לבן אינו סובב על ציר המדע כפי שהוא סובב על ציר המעשה. ב"כפאיה" מטיף ר' אברהם לסגפנות קיצונית, מעין צופית; ואילו הרמב"ם, שבפירושו לאבות הכיר בכוחו של עיני הגוף, דחה אותו לטובת ה"דרך הממוצעת" של "מתניות".⁷⁶ בהקשר זה, מעניין להביא את השיפוט שהביע לפני שישים שנה יוליוס גוטמן בדיונו בנושא השוני והמושג בין הרמב"ם לבין בנו :

ואף-על-פי-כן לא מערכת המונחים ושימוש הלשון בלבד המשותפים לו ולסופיות, מפרידים בינו ובין אביו. עם כל החשיבות שהוא [ר' אברהם] מייחד לתבונה, הריהו רחוק מרחק רב מן השכלתנות של אביו. לפי השקפת הרמב"ם עומד הקשר כולו שבין האדם ואלוהים על ההכרה העיונית בלבד. פרישות וכיבוש יצרי-החושים אינם בעיניו אלא אמצעים לאפשר את מלוא התפתחותה כולה של ההכרה, ומצד אחר אין אהבת-אלהים והענווה אלא תולדותיה של הכרת-אלוהים העיונית. ואילו בעיני ר' אברהם אין הראשונים משמשים רק הכנה להכרה, ואין האחרונים תוצאה של זו בלבד. זיכור-הנפש יש לו ערך בפני עצמו; הוא הוא בכללותו מקשר אותנו לאלוהים, וההכרה העיונית אינה משמשת בתהליך זה אלא בחינת גורם אחד בין גורמים אחרים [...]. אין השלימות הדתית אפשרית בלי השלימות השכלית, אבל אינה מתמצית על-ידיה, כי אם מכילה כוחות אחרים ותכונות אחרות של הנפש, שערכם שווה לערכה.⁷⁷

התוכנית החסידית של ר' אברהם, כפי שהיא מוצגת ב"כפאיה", מרשימה ביותר. החיבור בנוי בתבונה, בסגנון חם ומושך. יש לו רק מגרעת אחת – הוא אינו פרי עטו של הרמב"ם! לולא היה בנו של איש כה גדול לבטח היו אומרים: "מאברהם עד אברהם לא קם כאברהם", ופני היהדות בדורות הבאים היו דומים – מה מוזר – לצופיות.

76 רמב"ם, הקדמה למסכת אבות (הערה 66 לעיל), עמ' שעט-שפד.

77 י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 178-179.

יחס הראב"ם ובני דורו לפילוסופיה

בקשר לערך שר' אברהם מייחס לשכלתנות, ראוי לבחון מה היא עמדתו כלפי הפילוסופיה האריסטוטלית, שבה ראה אביו את הביטוי הנשגב ביותר של השכל האנושי. אף על פי שמחשבתו הפילוסופית של הרמב"ם התבשלה במזרח, משנתו התקבלה באופן אחר לגמרי מאשר במערב. מסיבות סביבתיות התפתח במזרח הממד האזוטרי של "המורה" בכיוון מעשי ומוסרי יותר מאשר בכיוון פילוסופי.

אחד הצדדים המשותפים להשתקפות הירושה המימונית במזרח ובמערב הוא ההתנגדות לתפיסותיו הפילוסופיות של הרמב"ם. במצרים חל מפנה – מעבר מהתעסקות בשאלות פילוסופיות אל גישה יותר חסידית, רוחנית (ספיריטואלית) של הגות הרמב"ם – בהתאם לשינוי באווירה האינטלקטואלית של המזרח, בעקבות התפשטות של המיסטיקה המוסלמית בנוסח הצופי (בהקשר האסלאמי).

אל נשכח שבמזרח המשיכו לקרוא את "המורה" במקורו הערבי, והעניקו לכמה ממונחיו ההגותיים והדתיים משמעות מיסטית. הצופיות זכתה לתקופה של פריחה אדירה במצרים, הודות לתמיכה הדתית והחומרית של המושלים האויבים ויורשיהם הממלוכים, שבנו בשביל הצופים מנזרים ממוסדים [ח'ואניק] שבהם התגוררו פרושים מקצועיים. פנייה זו למשטר חיים של פרישות ומיסטיקה הביאה בשוליה עמדה של הסתייגות, אם לא של מיאוס, כלפי החשיבה הפילוסופית מאסכולת אריסטו. כבר בזמן הרמב"ם השפיעה התפתחות זו בחברה המוסלמית על הציבור היהודי באופן מרחיק לכת,⁷⁸ וההשפעה היתה גדולה עוד יותר בתקופת הנגידים המימוניים. הוכחה לכך היא, שפרט ל"חואשי" שנכתבו בידי צאצאי הרמב"ם (שאגב לא נשתמרו), לא חוברו במזרח פירושים מלאים על ה"דלאלה" (המורה) שאפשר לדמות אותם לנושאי כליו של "המורה" במערב. אל נשכח גם שמשנתו הפילוסופית של הרמב"ם נוצרה על אדמת אל-אנדלוס אשר בה שלטה השכלתנות הרדיקלית כמו זו של בן עירו אבן רושד. מאידך לא פלשה מחשבת אבן רושד לתוך אסכולות המזרח שדגלו בתורת אבן סינא שנימה מיסטית פעמה בה.

ר' אברהם בנו של הרמב"ם ביטא ב"כפאיה" שלו את הסתייגותו מערך הפילוסופיה, במיוחד לגבי שלילת ידיעת האל בחלקים, בדיוק הנקודה שהעלה גם חותן הראב"ם ר' חננאל בטענותיו הוא, כפי שנראה להלן.⁷⁹ בפרק הביטחון הוא כותב:

78 כפי שיש להסיק מדברי הרמב"ם בפירושו לאבות (ראו הערה 66 לעיל).

79 מורה נבוכים ג, כ (מהדורת קאפח [לעיל, הערה 25], עמ' תקכה); ומורה נבוכים ג, נא (שם, עמ' תרעב-תרפה). ראו גם A. Reines, "Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy", *HUCA* 48 (1972), pp. 169–206. esp. p. 191. על ר' חננאל ראה הערה 82 להלן.

יוסף ינון-פנטון

[שומרי הדת המבינים את התורה] מבינים הם כל מה שמבינים חכמי המדע [...] וה' הבינם על-ידי תורתו את אשר נשגב מבינת החכמים והפילוסופים, ונתן להם אותות ומופתים לאשר כפרו הפילוסופים מעניני ידיעתו יתעלה בפרטים ובהסתכלותו במצב בני האדם והשגחתו הפרטית על כל אחד ואחד כפי שהוא ראוי לפניו יתעלה ובהשגחתו על כל סוג מסוגי הטבע כפי מה שקבע חכמתו ורצונו יתעלה [...] ולפיכך מחזיקים הם בחזקה בעקרון זה ומשויים אותו לנגד עיניהם ואינם סוטים ממנו לא עקב ההסתכלות המדעית כגון חכמת הפילוסופיה של אריסטו והנוהים אחריו.⁸⁰

גם במאמרו על אודות אגדות חז"ל נוקט ר' אברהם כלפי אריסטו עמדה אמביוולנטית, הנוטה לכאן ולכאן:

וכן אין לנו לטעון לאריסטו ולומר הואיל ואדון חכמי הפילוסופים הוא והקים מופתים אמתים על מציאות הבורא ית' וכיוצא בזה מהדברים אמתים שבאו במופת ופגעו דרך האמת, כי כן מצא האמת באמונת קדמות העולם, ושאין הבורא ית' יודע הפרטים וכיוצא בזה, ולא להכזיבו ולומר הואיל וטעה באמונת אלו כי כן טעה בכל דבריו.⁸¹

הסתייגות זו כלפי הפילוסופיה היתה קיימת, בעצם, כבר בתקופתו של הרמב"ם ובמחיצתו. לא מכבר נתגלתה עדות מעניינת שמפיעה אור על שהתרחש בבית מדרשו אחרי פטירתו. היא נכתבה בעצם כתב ידו של ר' חננאל בן שמואל, שהיה דיין בבית הדין של מצרים וחותנו של ר' אברהם, שנשא את בתו. עדות מעניינת זו באה אפוא ממקור ראשון, ממי שהכיר את הרמב"ם מקרוב. ר' חננאל היה אולי הפרשן הראשון של חיבורי הרמב"ם, מכיוון שכתב פירוש לכל "ספר המצוות" ובו חלק על הרמב"ם. בקטע הבא, כנראה מתוך ספר זה, הוא דן בלגיטימיות של לימוד הפילוסופיה. בשאלה זו נוקט ר' חננאל ללא פקפוק עמדה עוינת כלפי הפילוסופיה, ופוסל את העיסוק בה מתוך חשש שמי שאינו בעל הכנה מספקת ייפול ברשת הכפירה והאפיקורסות. לימוד הפילוסופיה שמור לדעתו ליחיד סגולה, אנשים בעלי שיעור קומה כדוגמת הרמב"ם, שלימודיו הפילוסופיים היו תופעה מיוחדת. ברם ר' חננאל מדגיש שאביו של הרמב"ם, ר' מימון, מעולם לא עסק בחוכמה זו אפילו יום אחד.

והדבר שהביא הבריות לידי טעות הוא שיש קצת חכמינו המפורסמים שניגשו לחכמות האלה בלי שניזקו מלימודם, ולא ידעו שהאנשים שנשארו שלמים מדבר זה הם יוצאי דופן בתקופתם, כגון רבנו משה ז'ק'ל.⁸²

- 80 רונבלט (הערה 17 לעיל), כרך ב, עמ' 331; דורי (הערה 32 לעיל), עמ' פו.
81 רבינו אברהם בן הרמב"ם, "מאמר על אודות דרשות חז"ל", מלחמות השם, מהדורת ר' מרגליות (לעיל, הערה 11), עמ' פו.
82 פרסמתי את המקור הערבי עם תרגום אנגלי לפי כתב יד סופר: P. Fenton, "A Re-Discovered"

כדאי להזכיר שעמדה אנטי פילוסופית זו לא היתה יחידה במצרים בתקופה זו. בקושי דור אחרי הרמב"ם התקומם נגד הפילוסופיה דניאל אבן אלמאשטה, הוא ר' דניאל הבבלי הנזכר לעיל. בספרו הפולמוסי "תקוים אלאדיאן" (יישור הדתות), שנכתב בשנת 1223, הוא מדבר נגד הפילוסופיה והשפעתה המכרסמת באמונה הדתית. אף כי ספרו הגיע אלינו בצורה מקוטעת, ראשי הפרקים מעידים על כך שכל כולו הופנה נגד תורת הרמב"ם. יש לציין שביקורתו השיטתית דנה כבר כמעט בכל הקושיות של הפולמוס האנטי מימוני, שיתגלה כמה דורות לאחר מכן על אדמת אירופה.⁸³ הוא מתקיף את הרמב"ם בצורה עוקצנית מאוד, תוך הטפה לחזור לתורה טהורה יותר של המסורת היהודית שהוא מזהה עם החסידות, תורה הקרובה לזו שהטיפו בעדה צאצאי הרמב"ם. למשל, הוא מתקיף את הסבר הרמב"ם שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הם הפיזיקה והמטפיזיקה של הפילוסופיה היוונית. הוא משמיץ גם את תפיסתו של הרמב"ם, שהמלאכים הם כוח שכלי ולא בריות שיש להן מציאות. הוא מתנגד גם לפירוש הפילוסופי של ביטויים מוגשמים בתנ"ך ולתפיסת מעמד סיני כמראה נבואה ולא כאירוע היסטורי, והוא דוחה את תפיסתו של הרמב"ם בעניין תחיית המתים.⁸⁴ בפסקה מסוימת הוא טוען שהפרשנות הפילוסופית אופיינית לאסכולה האנדלוסית, שאת דרכה המשיך הרמב"ם. אף על פי שהיה מודע לקשייה, הוא האמין שבקיאותו בספרות חז"ל (בניגוד לקודמיו) תעזור לו להתגבר על ההשלמה בין התורה והמדע. התוצאה היתה, לפי אבן אלמאשטה, שברא תורה אלטרנטיבית:

וכפי שהיה הרב רבנו משה בן מימון זל' נשיא בדברי החכמים, ונגיד בחכמת הפילוסופיה והבין את השיבושים שאירעו להם, וידע את המבוכה שהשיגה את המעדיפים דעות הפילוסופים כאשר עיינו בדברי התורה, עלה בדעתו להסיר את השיבושים האלה ולתקן את טעותם של הנבוכים. ועשה זאת באמצעות פירושים אלגוריים שביאר בהם את דברי התורה באופן שיתואמו עם הדעות הפילוסופיות. ונתן

Description of Maimonides by a Contemporary" *Maimonidean Studies* 6 (2007), pp. 235–262

83 ההקבלה המדהימה בין הטענות של אבן אלמאשטה ואלה שהועלו לאחר מכן במערב מעוררת את השאלה, שמא ספרו נודע שם.

84 P. Fenton, "Daniel Ibn al-Māshita's *Taqwīm al-adyān*: New Light on the Oriental Phase of the Maimonidean Controversy", in J. Blau & S.C. Reif, *Genizah Research after Ninety Years*, Cambridge 1992, pp. 74–81. כאשר הצגתי את החיבור הזה לפני חמש עשרה שנה לא הייתי מוכן לקבל את דעת ש' פוזנסקי, שר' דניאל אלמאשטה דן הוא הוא המתפלמס המפורסם עם הרמב"ם, ר' דניאל הבבלי, מחבר ההשגות על "משנה תורה", שהשיב לו ר' אברהם תשובות נחרצות. במחקר קרוב אביא על כך ראיות חדשות מתוך תקווה לתמוך בזיהוים.

יוסף ינון-פנטון

פירוש אלגורי לדברי המקרא ולדברי החכמים לפי שיטה שאין לה תקדים [...] מפני שסבר שאין בדברי החכמים דבר שימנע אותו מהפירוש האלגורי, כתוצאה מהעיון הנכון על ידי מי שדקדק במאמריהם [...] אך אם נעיין בדבר שנפלו בו חילוקי הדעת בשתי הכתות, נראה שהוא ציר התורה אשר עליו מסובבות הדת הישראלית ואמיתת אמונותיה. ובאמת נהייתה התורה כשתי תורות.⁸⁵

בזמן האחרון עלה בידי לגלות טקסט חסידי, שמטיף ביקורת חריפה נגד תורת הנבואה של הרמב"ם ומייחס את סיבת קלקול פרשנותו לעוונות הדור.⁸⁶ כידוע, תורת הנבואה היתה במרכז ההגות של החסידים הצופיים.

וחי אלהים כמה חלש דיבורם, וכמה חזק נזקם בנפשות. ולו אמרו כמו שאמר זולתם, היו עושים רושם גדול בנפשות, [כלומר] שהאל מאציל שפעו אל צדיקיו באופן שאיננו יודעים מהותו, אנו כלל בני אדם, מפני שאם ידענו מהותו היינו אנחנו אהד הנביאים. אך הטעו את הבריות תוך כדי שטענו הדרכתם, והביכו אותם תוך כדי שטענו הוראתם. ושבח לאל כבר דנו על [...] ה[...] בדיונים.⁸⁷ אבל לא גרם כל זה אלא חטאינו [...] אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם [...] [ישעיה נט, ב].⁸⁸

נסיגה זו מהעיסוק בפילוסופיה תוארה על ידי יהודי זר שביקר במצרים בשנת 1310, כמאה שנה אחרי פטירת הרמב"ם, אך עדיין בתקופת ממשלתם של צאצאיו. יוסף אבן כספי (1280–1340 בערך), יהודי ספרדי שהיה תלמיד רוחני של הרמב"ם, חיבר פירוש על פרקים מסוימים מתוך "המורה". ב"ספר המוסר", שהוא צוואה מוסרית שכתב בשביל בנו, הוא מתאר איך גודל חשקו לתורת הרמב"ם הביאו לידי החלטה לרדת למצרים כדי להתאבק בעפר רגליהם של יוצאי חלציו, כי סבר שתורת הרמב"ם עודנה חיה במקום מושבו, וציפה למצוא שם חכמים מצוינים בשערי הפילוסופיה, בפרט בין צאצאי הרמב"ם. הוא בא לבית מדרשו של הרמב"ם שבעיר הבירה ונפגש עם הנגיד אברהם בן דוד, והתאכזבו תקוותיו:

אמר יוסף אבן כספי כל ימי יגעתי להתגדל בין החכמים ומנוחה לא מצאתי, זה לי עשרים שנה גליתי למקום תורה לפי הנשמע, שכנתי באחרית ים ירדתי מצרים בית מדרשו של הרב הגדול החכם השלם המורה ומצאתי שם זרעו זרע קדש דור רביעי ובניהם חמישי, כולם צדיקים אבל בחכמות לא היו מתעסקים, וגם בכל המזרח לא היו

85 תורגם מערבית. ראו סנט פטרבורג, הספרייה הרוסית, אוסף פירקוביץ' ב, 3132.1, דף עז ע"א.

86 "ביקורת על הרמב"ם בחיבור חסידי מן הגניזה", גנזי קדם, שנתון לחקר הגניזה א (תשס"ה), עמ' 139–161.

87 האם יש כאן רמז לפולמוס המימוני בתקופת המחבר?

88 פנטון (הערה 86 לעיל), עמ' 159, 161.

הרמב"ם ובנו הראב"ם – המשכיות ושוני

שם חכמים וקראתי על עצמי: הוי היורדים מצרים לעזרה (ישעיה לא, א) ואשוב אל ארצי בבשת פנים. וכל זמן עמידתי בהליכה ובחזרה היו חמשה חדשים.⁸⁹

את כל זה צריך לראות לאור נסיגת הפילוסופיה הכללית בארצות המזרח, על רקע גל המיסטיקה הצופית הגדל ומתרחב.

ולבסוף ראוי לומר מילה לגבי העניין הרב של טקסטים אלה, והאור שהם שופכים על העמדה האנטי פילוסופית שנקטו מקורבי הרמב"ם ויורשיו. הם פותחים צוהר אל הבדידות האינטלקטואלית של הרמב"ם ביחס לסביבתו. זה מסייע לנו להבין מזווית אחרת את דבריו באיגרת ששלח אל קהל לונל, לחבורתו של ר' יהונתן הכהן:

ואתם, אלופי ומיודעי, חזקו ויאמץ לבבכם, הרי אני מודיע לכם שלא נשאר בזמן הזה הקשה אנשים להרים דגל משה ולדקדק בדברי רבינא ורב אשי אלא אתם וכל הערים אשר סביבותיכם שידעתי שאתם קובעין מדרשות תמיד ושאתם בעלי בינה וחכמה [...] ולא נשארה לנו עזרה אלא אתם.⁹⁰

89 טעם זקנים, מהדורת אליעזר אשכנזי, פפ"מ תרט"ו, עמ' מט, ב.

90 אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 559.

יוסף ינון-פנטון

נספח

שחזור מבנה "ספר המספיק לעובדי ה'" ביחס לחלקי ספר "משנה תורה"

ספר א (בין אדם למקום) יראה	ספר ב	ספר ג (בין אדם לחברו) אהבה	ספר ד
א. חלק א (מדע)	א. חלק ד (אהבה)	א. חלק ו (נוזקין)	א. חלק ח (כולל י פרקים)
ז הקדמות (חוקת הגוי)	חוקת הגוי	מכירה (י פרקים)	ג הקדמות
מנין המצוות	ייחוד	קניין	נבואה
כתיבת ספר תורה	מאמר המדרשים	מתנות	שכר ועונש
לימוד תורה	כוונה	גנבה	תענית
ביטול התורה		שמירת הנפש	
		צדקה	(טהרה)
		ידידות	טומאה
		נטירה	כבוד הנשמה
ב. חלק ב (זמנים)	ב. חלק ה	ב. חלק ז (אישות)	ב. חלק ט (כולל יג פרקים)
שבת	כד חיוב התפילה	נישואין	יא הדרך הכללית
לט מלאכות	כה חיוב התפילה	כתובות	יב הדרך הפרטית
חגים	כו תפילת הציבור	פריה ורביה	יג הנאמנות
	כז שליח ציבור	איסורי ביאה	יד הרחמנות
	כח ברכת כהנים ציצית	חיי משפחה	טו הנדיבות
	כט ברכת המזון	(קדושה)	טז הסלחנות
	ל שאר הברכות	מאכלות אסורות	יז הענווה
	לא תפילין	(שופטים)	יח הביטחון
	לב מזוזה	אבל	יט ההסתפקות
	לג ציצית		כ הפרישות
	לד מילה		כא השקידה
	לה שבועות (הפלאה)		כב ריסון התאוות
	לו נדרים		כג התבודדות
	לז אמת ושקר		
ג. חלק ג (מדע)			ג. חלק י
עבודה זרה			הדבקות
כישוף			נצחיות התורה
			הישארות הנפש
			גלגול הנשמות

הרמב"ם בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות

מנחם בן-ששון

שושלת בית הרמב"ם, אבות ובנים, עמדה בראש הנהגת קהילות ישראל במצרים ובאגפיה משנות השישים של המאה השנים עשרה ועד ראשית המאה החמש עשרה. בני המשפחה נשאו בתואר "ראש היהודים" או "נגיד", שמשמעו באותה עת היתה נשיאה באחריות הרשמית על המתרחש בקהילות ישראל כלפי השלטון וכלפי העדה.¹ ימי פעילותה של השושלת היו ימי משבר לקהילות ישראל במזרח התיכון בגין התרחשויות צבאיות ופוליטיות במדינות האזור ובחברה המוסלמית ובגין משברים בקהילות. שושלת בית הרמב"ם חריגה ומיוחדת בהיותה שושלת של מהגר זה מקרוב בא ובניו – בית הרמב"ם – שעמדה במוקד הפולמוס הארוך והמתמשך על מקומה של המחשבה הרציונלית ועל חיבורי הרמב"ם המשקפים מחשבה זו – אלו ואלו מיסודותיה של התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים בעולמם של יהודים במזרח ובמערב. בסדרת מחקרים אני מנסה לברר כיצד הצליחה שושלת זו להחזיק בהנהגה במשך זמן כה רב, על אף הפולמוסים בנוגע לתוכני ההשכלה הערבית-היהודית בימי הביניים.

א

עליית המוחדון באמצע המאה השנים עשרה הביאה לחיסולן של קהילות ישראל במערב המוסלמי ולהגירה (או בריחה) רבתי של יהודים למחוזות בטוחים יותר. מצרים היתה

* מאמר זה הוא חלק ממחקר רחב, "בית הרמב"ם בהנהגת קהילות ישראל במזרח", הנתמך על ידי הקרן הלאומית. חברים בצוות המחקר (ראו תרומתם בהערות השוליים המסומנות כאן): יצחק גילה (ראו הערה 16 להלן), רפי גרין (ראו הערה 59 להלן), כרמיאל כהן (ראו הערה 27 להלן), אמיר מזור (ראו הערה 56 להלן) ויונתן מרוז (ראו הערה 43 להלן). הסעיף הפותח את הפרקים השונים של המחקר, ובו הצגת הבעיה הרחבה, זהה בכל הפרסומים; ראו לדוגמה מ' בן-ששון, "מסורת ושינוי בדפוס הפולמוס של שושלת בית הרמב"ם (ראב"ם ורדב"א)", בתוך י' בלאו וד' דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים (דברי הוועידה הששית של החברה לתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים), רמת גן תשנ"ח, עמ' 71–74.

1 J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I–II, New York 1972 (repr.), pp. 416–429; א"ח פריימן, "שלשלת היחס של משפחת הרמב"ם ז"ל", אלמה א (תרצ"ה), עמ' 9–32.

מנחם בן-ששון

לארץ מקלט לבורחים מספרד ומצפון אפריקה. פחות מדור קודם לכן, משנת 1100 ואילך, קלטה מצרים בורחים על נפשם מארץ ישראל.² ימי פעילותה של שושלת בית הרמב"ם במצרים ובאגפיה, עומדים אפוא בסימן חורבנם של מרכזים יהודיים אלו וניסיון השיקום של פליטיהם במצרים. בשנות השבעים של המאה השתים עשרה תם שלטון השיעים הפאטמים במצרים והחל שלטון האיובים, חילופין שהיו לברכה לבני משפחת הרמב"ם ולקרוביהם, נושאי משרות בכירות בחצר האיובית.³ באמצע המאה השלוש עשרה התחלף השלטון במצרים פעם נוספת, הממלוכים השתלטו על עמדות ההנהגה ושלטו באזור במשך כמאתיים וחמישים שנה. תקופה זו לוותה בהידרדרות המערכות הכלכליות, שנתנה אותותיה ברוב שדרות הציבור ובעיקר בקרב היזמים הפרטיים היהודים, שהיו קודם לכן בשורה הראשונה של הפעילות הכלכלית האזורית בייצור ובתעשייה ושל המסחר הבינלאומי. לאלה נוספה מדיניות של הצרת רגליהן של עדות המיעוט במדינה המוסלמית הממלוכית. צירוף זה הביא את קהילות ישראל שבאזור הנהגתה והשפעתה של מצרים עד משבר.⁴

אולם המשבר בקהילות ישראל בארצות האסלאם אינו נתלה רק בגורמים חיצוניים. קהילות המזרח המוסלמי ראו עוד במחצית השנייה של המאה האחת עשרה בקריסתן של ההנהגות השושלתיות המקודשות: הנהגת הגאונים וראשי הגולה בבבל, והנהגת הישיבה הארץ ישראלית שנודדה מירושלים ללבנון ולסוריה עד שהתמקמה במצרים בשנת 1127.⁵ גם היצירה הרוחנית בקהילות אלו הידרדרה הרבה במהלך האירועים הללו: חיבורים מונוגרפיים פורצי דרך, כחיבורים שנתחדשו במאות העשירית והאחת עשרה, היו עתה נדירים ובמקומם נכתבו רק ספרי פירושים וסיכומים ליצירות קודמות; אפילו המחברים הכותבים בלשון ערבית-יהודית, שבתקופה קודמת הקפידו על סגנונה של הערבית הספרותית, כתבו עתה בלשון המונית ובחוסר עקביות בתעתיקי השפה.⁶

- 2 תקופה זו שבה ועולה בששת כרכי עבודתו המונומנטלית של גויטיין, S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vols. 1–6, Berkeley 1967–1993; על האירועים הפוליטיים ברקע תקופה זו ראו גויטיין, שם, א, עמ' 29–42; P.M. Holt et al. (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1970, I, pp. 57–251; *ibid.*, II, pp. 211–237
- 3 M. Ben-Sasson, "Maimonides in Egypt: The First Stage", *Maimonidean Studies* 2 (1991), pp. 24–25
- 4 א' אשתור (שטראוס), תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים, ירושלים תש"ד, א, עמ' 1–25; S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966, pp. 351–360; ש"ד גויטיין, התימנים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 35–36.
- 5 J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, I, New York 1970 (2nd ed.), pp. 220–228; גויטיין, חברה (הערה 2 לעיל), ב, עמ' 1–17.
- 6 A.S. Halkin, "Judeo-Arabic Literature", *Encyclopaedia Judaica*, 10, Jerusalem 1972, pp. 420–423

במערבולת חיים שכזו עשויה היתה שושלת בית הרמב"ם להצטייר כמשענת אמינה ויציבה לקהילות. אלא שמפעולתה אין משתקפת יציבות, וגם לא ייצוגיות ברורה של ערכי בני הדור והאזור.

התופעה של שושלת רצופה העומדת בראשות הציבור היהודי במשך יותר ממאתיים שנה היא מיוחדת וחריגה בתולדות ישראל בימי הביניים המאוחרים. אמנם בני משפחות שלייחוסן נודעה משמעות של קדושה – הגאונים וראשי הגולה בבבל ובארץ ישראל – הצביעו על אילנות יחס משפחתיים ארוכים ממאתיים שנה; אלא שאף בשושלות אלו נדירה היתה ירושה ישירה של הבן את משרת אביו.⁷ זאת ועוד, שושלות ההנהגה הקדושה ירדו ממעמדן כמאה שנה קודם לעליית שושלת בית הרמב"ם, והרמב"ם עצמו טען בתוקף בכמה מקומות נגד ירושת אבות בעמדות אלה, החייבות להישען על איכויות רוחניות.⁸ בפירושו למסכת בכורות הוא כתב:

ושמא יטען בכל הענינים הללו שכללתי בדברי אלה אותם השמות המפורסמים שקוראין אנשים "ראש ישיבה", ואחרים "אב בית דין", ומבדילים בין "ראש ישיבת גאון יעקב" ובין "ראש ישיבה שלגולה", וכן כותבים לאנשים אשר לא ראו אותם: "ראש ישיבה" או זולת זה מן השמות, לפי שהדברים הללו פטומי שמא בעלמא [...] והרי הן כדרך הכנוין והחניכה, וכבר ראיתי בארץ ישראל אנשים נקראים "חברים", ובמקומות אחרים מי שנקרא "ראש ישיבה" ואפילו בר בי רב דחד יומא ליתיה.⁹

ובאגרתו לתלמידו יוסף אבן שמעון הגדיר הרמב"ם את ראש הישיבה, שמואל בן עלי, בדרך הבאה:

איש אשר הרגילוהו מנעוריו להאמין שאין דומה לו בדורו ואשר סייעוהו הזקנה, רום המשרה, ייחוס האבות [=ואלאבות] [...] כיצד יכול בני [=יוסף] לשער שהוא [=שמואל בן עלי] יגיע למדרגה כזו של הכרת האמת שיודה בקוצר ידו "ויעקור כבודו וכבוד בית אביו"¹⁰?

7 א' גרוסמן, "ירושת אבות בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל בימי הביניים המוקדמים", ציון נ (תשמ"ה), עמ' 194–204.

8 ח"ה בן-ששון, רצף ותמורה (עורך י' הקר), ירושלים תשמ"ד, עמ' 301–316; גרוסמן, ירושת אבות (הערה 7 לעיל).

9 רמב"ם, פירוש המשנה, בכורות ד, ד, בתוך י' קאפח (מהדיר), משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, סדר קדשים, ירושלים תשכ"ז, עמ' קסג (הפיסוק שלי); ח"ה בן-ששון, רצף ותמורה (הערה 8 לעיל), עמ' 313–314.

10 ד"צ בנעט (מהדיר), אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ו, עמ' 54–55. הנתון במרכאות ניתן במקור בעברית.

מנחם בן-ששון

שושלת בית הרמב"ם מיוחדת בשלושה דברים: בהיותה שושלת רצופה של אבות ובנים במשך זמן ארוך; בהיותה שושלת שאינה טוענת לקדושה משפחתית, אלא ליכולת הרוחנית של בניה; ובהיותה מנוגדת למורשת אבי המשפחה באשר לשושלות בהנהגת הציבור. להריגות זו מצטרפות בעיות נוספות, שעניינן חוכמתם של צאצאי בית הרמב"ם והתאמתם לתפקידי הנהגה. היו שערערו על יכולתם העיונית של בני המשפחה. הנה למשל ביקורתו של ר' אברהם אבן אלימני על שיעוריו ודרשותיו של ראב"ם בשליש הראשון של המאה השלוש עשרה:

העידו עלי בית ישראל שאני כופר באותו איש [=הנגיד, ר' אברהם בן הרמב"ם] ובכל מה שהוא אומר, כלומר אדונינו הנגיד [...] אותו איש ביטל כל דברי התלמוד ודברי החכמים ושינה אותם ואינו מודה בהם כלל [...] בשעה שהוא נושא דרשה, אינו אומר לא "תנן התם" ולא "תנו רבנן".¹¹

וביקורתו החריפה של יוסף אבן כספי, ההוגה והפרשן הספרדי מן המאה הארבע עשרה:

אמר יוסף אבן כספי כל ימי יגעתי להתגדל בין חכמים ומנוחה לא מצאתי. זה לי עשרים שנה גליתי למקום תורה לפי הנשמע. שכנתי באחרית ים, ירדתי מצרים בית מדרשו של הרב הגדול החכם השלם המורה. ומצאתי שם זרעו זרע קודש דור רביעי [=ר' אברהם השני] ובניהם חמישי [=ר' עובדיה]. כלם צדיקים אבל בחכמות לא היו מתעסקים. וגם בכל המזרח לא היו שם חכמים. וקראתי על עצמי "הוי היורדים מצרים לעזרה".¹²

ביקורות אלו ודומות להן, המתייחסות ליכולת העיונית של צאצאי הרמב"ם ולנטישתם את דרך אבי המשפחה הרציונליסט אל דרך המיסטיקה החסידית, מצטרפות לביקורות אחרות העוסקות באורחות חייהם ובדרכי ההנהגה של בני השושלת.¹³ אולם לצד הביקורות המיוחדות לאישים מן הצאצאים, עומדים ימי שלטונה של השושלת בסימן הפולמוס המתמשך על כתבי הרמב"ם עצמו.¹⁴

11 גויטיין, התימנים (הערה 4 לעיל), עמ' 126–127.

12 י' אברהם, צוואות גדולי ישראל, א, פילדלפיה תש"ח, עמ' 130.

13 ראו בן-ששון, ראב"ם ורדב"א (הערת פתיחה לעיל), עמ' 76–78, 83–89, על הפרשיות הציבוריות שבהן היו מעורבים בני המשפחה ואשר הקנו להם עוצמה נוספת.

14 ראו J. Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, Williamsport 1935; D.J. Silver, *Maimonides Criticism and the Maimonides Controversy, 1180–1240*, Leiden 1965, pp. 65–68, 160–161; B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge Mass. 1982, pp. 39–44, 61–74; ש' סטרומזה, "לפולמוס הרמב"ם במזרח: מקומו של אבו אלברכאת אלכגדאדי", בתוך ח' בן-שמאי (עורך), חקרי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו על ידי חבריו ותלמידיו במלאת לו שבעים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 415–422; P.B. Fenton, "Daniel Ibn al-Mashita's *Taqwim*"

נצטרפו אפוא בתולדות שושלת הנהגה זו עניינים שונים שצפוי היה שימנעו את בניה מלהגיע לעמדות הנהגה בקהילות – מצד מה שהיה בשושלת ובענייניה ומצד מה שהתרחש בעולם הסובב אותה. ומשום שהתמונה ההיסטורית של האזור והאירועים שהתרחשו בו אינם מסייעים להסביר את הצלחת השושלת, מן הדין לבחון את האירועים המיוחדים לכל אחד מבני המשפחה בתקופות מעבר ובימי משבר, ולעמוד על נסיבות עלייתו של כל אחד מן הצאצאים – בהנחה שמאלו יעלו הסברים ותתבהר התופעה הכוללת. לכך הוקדשו עיונים קודמים, שבהם התמקדה תשומת הלב ב"אירועים" וב"אירועי מעבר" הקשורים בהעברת השלטון בקהילות לבני השושלת; בניתוח דרכי העברת השלטון; ובפולמוסים מרכזיים ששימשו מקור כוח למנצחים בהם, לאחר שוך הוויכוח.

ב

בדיון שלהלן, המוקדש לדמותו ולתדמיתו של הרמב"ם, מובאת תמונה של מאתיים וחמישים שנות השושלת, ובה ממצאים ארעיים על אודות הסתמכותם של בני בית הרמב"ם ושל בני דורם על מי שהשושלת נקראת על שמו, כלומר על רבי משה בן מימון, ועל דפוסי ההנהגה שלו. באלה יש גם לבאר את ההשתקעות קצרת הטווח (בת שבעה דורות) של תדמית הרמב"ם.

הרמב"ם מצטייר כמנהיג שהשכיל לשלב בין הנהגת איש הרוח להנהגת איש המעשה. כך עולה דמותו מן השרידים הרבים של כתבים ומכתבים ומדבריהם של אלה שהכירוהו בזמנו. אחד מן המתארים אותו ציין, שלצד חיבוריו והישגיו "התגברה בו [ברמב"ם] האהבה למנהיגות ולשירות אדוני העולם".¹⁵

הפעילות הציבורית של הרמב"ם אינה מותירה ספק באשר לערנותו הפוליטית ולבחינתו את המשמעויות החברתיות הרחבות של מהלכים שנקט. די בהזכרת כמה עניינים כדי להצביע על מעורבותו הציבורית הן בהיקף עולמי והן בזירה המקומית: משלוח אגרת השמד לקהילות המגרב הנתונות תחת גזירת המוחדון; כתיבת האגרות הגדולות לתימן, שבהן ביקש להתמודד עם מצוקות הזמן שהועלו בפניו; ההשתדלות

al-Adyan: New Light on the Oriental Phase of the Maimonidean Controversy, in J. Blau and S.C. Reif (eds.), *Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judeo-Arabic Studies*, Cambridge 1992, pp. 74–81; 'י בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט, עמ' 56–64; אשתור, ממלכים (הערה 4 לעיל), א, עמ' 130–143; H.H. Ben-Sasson, "Maimonidean Controversy", *Encyclopaedia Judaica*, 11, Jerusalem 1972, pp. 745–754.

15 אבן אבי אצבעה, עיון אלאנבא פי טבקאת אלאטבא, ב, קנינגסברג 1884, עמ' 117.

להסרת רוע גזירת השמד בתימן; נטילת חלק במהלך מינוי ראש הגולה בעיראק; המעורבות בפרשת הערעור על מעמדו של ראש יהודי מצרים בגין הטלת מיסוי כבד על הקהילות, עד להדחתו ולירושת מקומו; הטיפול בענייני השבויים של בלבים, שנלקחו לעכו; יוזמתו בהתקנת התקנות הנצרכות לציבור; קשריו עם בני מעמד הפקידות היהודית הבכירה; מעמדו אצל ראשי האדמיניסטרציה המוסלמית; טיפולו הקפדני והפרטני בניהול ההקדשות – כאן ייתכן שקיצץ בסמכותו של הממונה הכול-יכול על הקדשות, ישעיהו הלוי (כנראה לא גיסו), כדי להשיב את האחריות על נכסי הציבור לבתי הדין במצרים; ומודעותו הרבה להישגיו העיוניים והציבוריים.¹⁶

רמת המעורבות של הרמב"ם בעסקי ציבור כמו נגזרת מן המרחק הגיאוגרפי של נשואי הפעילות שלו. בקהילות ישראל במצרים עסק בבניית תשתיות ארגוניות וירד עד לרמה הפרטנית היומיומית בעניינים אדמיניסטרטיביים; בתימן ובסוריה ניכרת התייחסותו האישית למנהיגים, שקהילותיהן כפופות להנהגת היהודים במצרים; ואילו התמודדותו עם שאלות הקיום הגדולות של העם היהודי נוכחת בקשריו עם האזורים המרוחקים – עיראק, המגרב ופרובנס. סמכותו הציבורית של הרמב"ם באזור מגוריו

16 אגרת השמד – ראו י' שילת (מהדיר), אגרות הרמב"ם, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' כה-נט (הגם שאין לדעת מנין שלח את האגרת, מעורבות זו הקנתה לו מעמד ציבורי בשל העניין שבה ובשל בעל ריכוז); ראו H. Soloveitchik, "Maimonides 'Iggeret HaShemad': Law and Rhetoric", in L. Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281–318; ד' הרטמן, מנהיגות בעיתות מצוקה: על אגרות הרמב"ם, תל אביב 1989; אגרות לתימן – ראו שילת (בהערה זו לעיל), א, עמ' עז-קסח, שמח-שנ; השמד בתימן – ראו מ"ע פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 167–178; ראש גולה – ראו בן-ששון, רמב"ם במצרים (הערה 3 לעיל), עמ' 16 הערה 24; הפולמוס עם ראש יהודי מצרים – ראו בן-ששון, שם, עמ' 5–15; שבויים – ראו ש"ד גויטיין, היישוב בארץ ישראל בראשית האיסלם ובתקופת הצלבנים לאור כתבי הגניזה, ירושלים תש"ס, עמ' 312–320; מ"ע פרידמן, "מקורות חדשים מן הגניזה לתקופת הצלבנים ולבית הרמב"ם", קתדרה 40 (תשמ"ו), עמ' 63–82; תקנות הנצרכות לציבור – ראו י' בלאו (מהדיר), תשובות הרמב"ם, א-ד, ירושלים תשי"ח-תשמ"ו, סימנים כ"ז, רמ"ב, ר"ע, שמ"ז, שמ"ח; מ"ע פרידמן, "הרמב"ם, זוטא והמוקדמים – סיפורם של שלושה חרמות", ציון ע (תשס"ה), עמ' 473–527; קשרים משפחתיים – ראו S.D. Goitein, "Moses Maimonides Man of Action, a Revision of the Masters Biography in Light of the Geniza Documents", *Hommage à George Vajda*, Louvain 1980, pp. 155–167; ראשי האדמיניסטרציה – ראו פרידמן, תימן (בהערה זו לעיל), עמ' 171–173; הקדשות – ראו ש"ד גויטיין, "מכתב אל הרמב"ם בענייני הקדשות וידיעות חדשות על צאצאיו הנגידים", תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 232–256; מ' בן-ששון, "הרמב"ם ומערכ הצדקה וההקדשות במצרים – בין הלכה למעשה ההנהגה", הרצאה בערב עיון בנושא "הרמב"ם וגניזת קהיר", האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים (יום חמישי, כ באדר ב תשס"ה [31 במארס, 2005]); יצחק גילה בדק את עמדותיו העקרוניות והמעשיות של הרמב"ם בסוגיה זו וממצאיו משמשים לעזר למאמר זה.

ובעולם היהודי הרחב נגזרה מנוכחותו בשלושת המעגלים האמורים, אך לאלו היתה זיקה של סיבה ומסובב ליסוד נוסף באישיותו המנהיגה – פעילותו האינטלקטואלית. יסוד שני זה שעליו נשענה סמכותו של הרמב"ם – הקודם כרונולוגית לפעילותו הציבורית, וממנו נמשכת סמכותו עד היום – הוא יצירתו העיונית, הן זו המגיבה, כלומר שו"ת ומענה לאגרות, ובעיקר זו היוזמת בהגות, בהלכה, ובמדע. יצירה זו העמידה אותו במרכז תשומת הלב של הלומדים בזמנו. חיבור "משנה תורה" בצורתו המיוחדת והחדשנית נעשה לדבריו כדי להמציא מזוהר לאומה במשבר. הוא ראה בכתיבתו שליחות ציבורית. ואמנם היתה לחיבורי הרמב"ם בולטות ציבורית כבר סמוך לכתיבתם. סביב ספריו "נאספו" בפעם הראשונה בתולדותיהן כל קהילות ישראל, הן אלה שבעולם האסלאם והן אלה שבעולם הנצרות; ועל דרך הפרדוקס היתה זו התכנסות של מחלוקת עזה – האם ראוי ללמוד את חיבוריו של הרמב"ם? בתוקף סמכותו האינטלקטואלית פנו אליו רבים בבקשת עצה מעשית גם בעסקי ציבור ועם, וממילא התגברה בעקבות פניות אלו מעורבותו הציבורית וההכרה בה. ספריו, ספר המדע מ"משנה תורה" ו"מורה נבוכים", היו למאפייני ההישג העיוני ההגותי ולדגל ביד מחנות המבקשים ללכת בנתיב הפילוסופיה.¹⁷

סמכותו של הרמב"ם, אבי השושלת, נשענה אפוא על מעמדו ביהדות העולם; על יצירתו הרוחנית, ההגותית והמשפטית; על קשריו החברתיים במצרים; ועל המעורבות הפרטנית שלו בעסקי הציבור באזורי "רשותו".¹⁸

המשרה הרשמית שנשא בה הרמב"ם, הראש הרשמי של יהודי מצרים, יכולה היתה להתמלא משנפטר על ידי מועמדים ראויים בני משפחות מיוצאי האזור, שאבותיהם

17 י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 7–74; על ספר המדע ומורה נבוכים בפרוט, ראו מ' בן-ששון, "משנה תורה לרמב"ם לדרכי יצירת קנון בחיי מחבר", בתוך קנון וגניזה: לדרכי יצירת קנון בתרבות ישראל (ספר קבוצת המחקר בסכוליון 2002–2005) [בדפוס].

18 י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 244–246; J. Levinger, "Was Maimonides 'Rais al-Yahud' in Egypt?", in I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge Mass. & London 1990, pp. 83–93; H.A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Work*, Oxford 2005, pp. 54–64. אלה יצאו לערער על נשיאתו של הרמב"ם במשרת ראש היהודים בלא שהכירו את המערכות הארגוניות ואת הסממנים הנלווים להן. אך ראו את העדויות על עמידתו בראש ה"רשות": בן-ששון, רמב"ם במצרים (הערה 3 לעיל), עמ' 11–13 והערה 18; מאן, יהודים (הערה 5 לעיל), א, עמ' 243–247, ב, עמ' 294–295; הנ"ל, מקורות (הערה 1 לעיל), א, עמ' 416–418; גויטיין, איש המעש (הערה 16 לעיל), עמ' 160, 166–165; פרידמן, מקורות חדשים (הערה 16 לעיל), עמ' 74. מ"ע פרידמן שב ועסק בנושא בהרצאתו "האם היה הרמב"ם 'רייס אליהוד' (ראש היהודים) במצרים?", בכינוס "הרמב"ם ועולמו" (הוועידה הבינלאומית השתים עשרה של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים), אוניברסיטת חיפה, יט בתמוז תשס"ה (26 ביולי 2005).

מנחם בן-ששון

נשאו במשרות הרמות ביותר, כגון ראש הגולה, ראש ישיבה, או במשרות קרובות להן. הרמב"ם וצאצאיו לא פעלו אפוא בריק פוליטי, ועדויות על הקשיים שעמדו בפני בנו במימוש מעמדו כיוורש מצביעות על כך שגם אם היתה תנופת הנהגה במעשיו של הרמב"ם בשנים שקדמו לפטירתו, לא היא שגרמה את כניסת ר' אברהם למסלול ההנהגה.¹⁹ מצויה בידינו עדות לדעתו המאוד חיובית של הרמב"ם על בנו:

ואמנם מעיני בענייני העולם אין לי נחמה זולתי בשני דברים: כשאסתכל ואעיין במה שאעיין, ושה בני אברהם ה' יתעלה נתן לו חן וברכה מברכת מי שנקרא על שמו. ומי שהאמין בשמו והאמין בנתינתו – הוא יאמין ויתמיד ויאריך חייו ושנותיו, כי הוא ענו ושפל שבאנשים, מצורף אל זה טוב מידותיו, והוא בעל שכל דק וטבע נאה ויהיה לו בעזרת ה' שם בגדולים בלא ספק. אשאל מה' יתעלה שישגיח עליו וישלים עליו חסדיו.²⁰

אולם חרף דעה זו, הרמב"ם לא שילב את בנו באופן רשמי (מעבר לחניכה המקובלת בין אבות לבנים) בפעילות ההנהגה היומיומית ולא עשה אותו לנושא משרה באדמיניסטרציה היהודית. הרמב"ם לא היה אפוא "מייסד שושלת" במעשים שנועדו להבטיח את הראשות ליורשיו.²¹ שלושת הראשונים בשושלת בית הרמב"ם קבעו, כל אחד בדרכו, את מקומה של השושלת בהנהגה:

1. הרמב"ם קבע כללים חדשים בפעילות ההנהגה במצרים. הוא היה זר שהתמנה באחת למשרה הבכירה ביותר, בראש ובראשונה בזכות כוחו העיוני.
2. ראב"ם דחף לרפורמות דתיות ובשל כך נקט יוזמות ארגוניות – בנה חוג נאמנים ומבשרי דבר החסידות, התקשר בחידוש היישוב בארץ ישראל והסתייע בקשריו עם השלטון להטמעת החידושים.²²

19 ראו בפירוט ש"ד גויטיין, "התחדשות המחלוקת בעניין ה'רשות' אחר עליתו של רבנו אברהם בן הרמב"ם", ספר זכרון לכבוד פרופ' יצחק יהודה גולדציהר ז"ל, ב, ירושלים תשי"ח, עמ' 49–54; S.D. Goitein, "New Documents from the Cairo Geniza", *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, I, Barcelona 1954, pp. 707–720; בן-ששון, ראב"ם ורדב"א (הערת פתיחה לעיל), עמ' 76–78.

20 שילת, אגרות הרמב"ם (הערה 16 לעיל), א, עמ' תכד.

21 הראב"ם אמנם ישב לצד אביו בשעה שהגיע אל הבית מבקר עם ילד קטן (ראו P.B. Fenton, "A Meeting with Maimonides", *BSOAS* 45 (1982), pp. 1–4). אין מכאן להוכיח על איזו שהיא הורשה מראש. פני הדברים היו שונים אילו היה רושם את שם בנו לצידו על מסמכי רשות (ראו ההפניות בהערה 23 להלן) או אילו היה מושיב את אברהם לצדו במעמד טקסי.

22 גויטיין, רשות (הערה 19 לעיל); הנ"ל, תעודות (הערה 19 לעיל); הנ"ל, חברה (הערה 2 לעיל), עמ' 475–496; הנ"ל, היישוב (הערה 16 לעיל), עמ' 338–343; הנ"ל, התימנים (הערה 4 לעיל), עמ' 120–134; א' ריינר, "עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099–1517", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 60–69; פרידמן, תימן (הערה 16 לעיל).

3. רדב"א – חרף שתי ההדחות שלו – האריך ימים ושב אל המוסכם על בני הקהילות באשר לסמכות הרמב"ם וכתביו: על בסיס הפולמוס על כתבי סבו ומעמדת מוכה ונרדף, בנה את סמכותו בכל המרחב הפוליטי ובעולם היהודי. הוא גם דאג לכך שבאופן רשמי ולראשונה בתולדות השושלת יישב אתו בנו על כיסאו. בכך הבטיח את רצף השושלת.²³

ג

נשוב למוקד הדיון: האם סמכותם של יורשי הרמב"ם בהנהגה נגזרה ממהלכים שהיה בהם משום הליכה בעקבות הרמב"ם וזיקה למעשיו? האם היה ליורשיו מודל של "בית הרמב"ם בהנהגה" ששב במודע אל הרמב"ם ואל דפוסי ההנהגה שלו? ננסה לענות על כך בשלושה שלבים.

1. היצירה האינטלקטואלית בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות

היצירה האינטלקטואלית של צאצאי הרמב"ם יכולה להיחשב מהפכנית לעומת יצירתו של הרמב"ם.²⁴ אין הכוונה ליצירה המשפטית; צאצאי הרמב"ם עסקו בהלכה בנתיבי המסורת ובדפוסי יצירה קודמים – ספרות שו"ת ופרשנות על חיבורים הלכתיים שנעשו קנוניים. הרמב"ם הדגיש במספר מקומות כי הוא הולך במסורת אבותיו. אולם אצל הראב"ם בולטת עוד יותר הזיקה למורשת אב, שהרי לימד את כתבי אביו, הזכיר את אביו במפורש לרוב, נסמך על פסקים וביאורים שלו, השתמש בלשונותיו, צעד בעקבות מעשי תחיקה שלו ופירש את כתביו למבקשים.

לעיל), עמ' 187–199; ומאמריו: מ"ע פרידמן, "התנגדות לתפילה ולמנהגי תפילה ארץ-ישראליים בשאלות ותשובות שמן הגניזה (מתשובותיו של ר' יוסף ראש הסדר)", בתוך ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 69–102; הנ"ל, "זעקת שבר על ביטול אמירת הפיוטים – בקשה לפנות לסולטן", פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 128–147; הנ"ל, "משא ומתן בין חכם מתימן לר' אברהם בן הרמב"ם על כסף הכתובה ועל סמכות המסורת", תעודה יד (תשנ"ח), עמ' 139–192; הנ"ל, "מחלוקת לשם שמים: עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו", תעודה י (תשנ"ו), עמ' 245–298; הנ"ל, "תשובת רב יחיאל בר' אליקים המתירה את ה'רשות'", בתוך ע' פליישר ואחרים (עורכים), משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 328–367; מ' בן-ששון, "ממחקרי הגניזה במפנה האלף השני לספירה (א) – סקירה של פרסומים אחרונים", פעמים 101–102 (תשס"ה), עמ' 253–257; הנ"ל, ראב"ם ורדב"א (הערת פתיחה לעיל), עמ' 75–76.

23 אשתור, ממלוחים (הערה 4 לעיל), א, עמ' 229–230, ג, עמ' 60–63; בן-ששון, ראב"ם ורדב"א (הערת פתיחה לעיל), עמ' 78–89.

24 י' ינון (=פ' פנטון), "מורשתם הספרותית של צאצאי הרמב"ם", פעמים 97 (תשס"ד), עמ' 5–25.

מנחם בן-ששון

בחיבוריו שב ונזקק ר' אברהם ל"משנה תורה" כיוצר הנסמך על מקורות קרובים אליו, השגורים על פיו וסמוכים ל"שולחן העבודה שלו":

ולא טרחנו להביא את הראיות האלה אלא בשביל מי שאינו סומך על החבור משנה תורה אלא מבקש הוכחות מדברי רבותינו ז"ל, שהם העיקר שממנו מתפרנס כל מי שבא אחריהם ולולי זה הרי הענין ברור בתוך החבור באפן שאינו זקוק לשום באור, והוא מה שאמר ז"ל בפרק העשירי מן הלכות אישות (הלכה ח') בעיקר כתובה דינרים אלו לא תקנו אותם וכו'.²⁵

הדיין שנתלה בלשון החבור בלי ספק קרא את החצי הראשון שנזכר בו הדין הזה והניח האחרון, ובצדק יאמר לו שפיל לסופיה דקרא ויתבונן נא זה התולה את עצמו בלשון החבור בטעם שהזכיר בדין זה.²⁶

הכרה מעמיקה של כתבי אביו, והקשר אליהם, אינם רק עניין של הידרשות השואלים והענות של הראב"ם כמשיב; כתבי הרמב"ם הם עבורו מחוז ראשון להצביע באמצעותו על מקורה של הלכה או על רעיון הגותי. עוד יותר בולטת שליטתו של ר' אברהם במקורות אלו בהתייחסויות שבדיעבד שזימנו לו אחרים בפנותם אליו, בראותם בו שומר משמרת אביו המכיר את חיבוריו והיכרותו סמכותית. ר' אברהם הוא החשוב שבמקורות המתארים את דרכי העדכון של "משנה תורה", את חזיתות המאבק של אביו, את הטקסט הנקי של כתבי אביו, ולעתים אף את ההסבר הנכון והסמכותי להבנת "משנה תורה".²⁷

בארבעים ושבע התשובות שהשיב ראב"ם לשאלות דניאל הבבלי על "משנה תורה" – הוא חיבורו של הראב"ם "ברכת אברהם" – ניכרת מסורת חיה זו בריכוז רב. בפתח החיבור הצהיר אברהם על מחויבותו למסורת אביו:

[...] הנה החבור [משנה תורה] אשר עמד כל חכם אצלו, ולא יכול גבור לעמוד למולו, הוציא בעניניו כל סוד נעלם, וגבר בו על גאוני עולם, ויבן [דניאל] דיק עליו, ויתמרמר בכל כחו אליו, ויביאו במצוק ובמצור, ולא השאיר לו מבצר, וישימהו לו למטרה, עד אשר פרץ חומתו הבצורה, והנה השועלים מהלכים בתוך רחובותיו, אחר אשר היו האריות מתרחקים מסביבותיו [...] ויחרד הרב במחזה ומראה, ויאמר הבן להלז את המראה, למה בני תעצל הלא אתה גואל היום, רבו המלשינים עלינו, ונכנסו זרים

25 א"ח פריימן וש"ד גויטיין (מהדירים), תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ח, סימן פב, עמ' 115-116.

26 שם, סימן צז, עמ' 146.

27 בן-ששון (לעיל, הערה 17), הערה 59 והנספח למאמר; כ' כהן, "מורשת אב בכתובתו ההלכתית של רבי אברהם בן הרמב"ם", מעליות כה (תשס"ה); כרך לציון 800 שנה לפטירת הרמב"ם, עמ' 184-198.

בנחלתינו, וכל אדם ירחיב פיהו, כאלו אין עומד לנגדהו, ואיך יוכל לבך להכיל כזה? ולמה זה בני ועל מה זה שקטתה כאיש נדהם, ולא תעמוד כארי נוהם ותלחום מלחמות אבותיך, ותציל מיד זרים נחלתך? ואומר: אהה אדוני! הכלה אתה עושה את שארית זמני? הלא מקצתו לקוח לעבודת גויי הארצות, ומקצתו משועבד לניהול כרם ה' צבאות, ומעט ממנו נשאר לספרים אשר נתתי ידי בחבורם, ולפרושים אשר התחלתי בבאורם, ואם לזה הענין אתה נותן אותי, מתי אעשה גם אנכי לביתי? ויאמר: יום תוכחה היום ונאצה, שמע ממני וקבל עצה, שמור אשר הנחלתי לך, ואחרי כן תרחיב את גבולך, ואילו המקומות וכיוצא בעניניהם, הנחתי לך להתגדר בהם, פתח פיך ויאירו דבריך, ותריך דברי הורך ומורך, וידעו כי יש לנו גואל, וכי לא אלמן ישראל. ואומר: כעצתך כן אעשה, ובחסד האל אחסה.²⁸

מספר דוגמאות מגוף החיבור עשויות להמחיש את האמור:

ואנא לא מחכמה דאית בי אבל זכות אבות גרמה להן לתקן דבריהם ולא הניחו פתחון פה עליהם כבר תקן אבא מארי זצ"ל הספר שלו בכתב ידו כך: כל אוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת והספרים שלכם לא הוגהו יפה ולפי זה התקון הדברים כולן הולכים על שורה אחת כר' יהודה [...]²⁹

תקנו הספרים שלכם שכבר חזר בו ז"ל ותיקן הספר שלו בידו כך.³⁰ לא הגיהו הספרים שלכם בטוב וכמדומה לנו שקודם שתיקן אבא מארי זצ"ל הלכה זו העתיקו אותו [...] ומכל מקום נוסח דבריו המתוקנים בכתב ידו כך בכסף או בשטר או בביאה ושלשתן דין תורה.³¹

בצורה בוטה ומפורשת יותר הרחיב הראב"ם והעיר לדניאל הערה מתודולוגית ועקרונית על כך שאינו בקיא בדברי אביו:

במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור בחיך אמור לי מאחר שדבריו מופלאים בעיניך עד שלא תבין בדקדוק עניניהם למה תמהר להקשות עליהם ותראה בדבריך כאילו אתה מתעתע בהם ואני אומר לך מי הכניסך לכך עד שנוקשת באמרי פיך דמית שאבא מארי זצ"ל נעלמה ממנו אותה הבריתא שהבאת בקושיתך ושנגלה לך סוד שלא נגלה לו ואתה לא הבנת ענין דבריו ומפני זה נראה לך דאיכא קושיא עליו [...] ועלה בלבך שאותה הבריתא לא ידע אותה או שמא שכח אותה וראוי היה לך לעיין

28 ב' גאלדבערג (מהדיר), ברכת אברהם לה"ר אברהם בן הרמב"ם, ליק תר"ך, סימן א.

29 שם, סימן ח.

30 שם, סימן לא.

31 שם, סימן מד.

מנחם בן-ששון

בדבריו בהלכות תמורה ותרואה אם זה הטמון שנגלה לך מפורש בדבריו או לא ואם תמצא אותו מפורש בדבריו תתבונן אם חכם גדול כמותו יסתרו דבריו זה את זה והוא לא ידע או לא ואחר כך אם לא יתבאר לך דקדוק דבריו תשאל על עניניהם או תקשה עליהם מהם ונפרש לך [...]

ולמה נתמה שלא התבוננת בהלכות תמורה (ד, יא) שזה פילפול יתר שאין אתה מתבונן בדברי החבור אלא במקומות שהן בענין תלמודך ראייה לזה שזה שמלאת העולם בקושיות הקשים עליך אינן אלא בענין מסכתות שאתה מתעסק בהן הרבה לתמוה שלא התבוננת בדבריו בספר מצות שנתעסקת בקושיות עליו גם הוא, הלא הדברים מפורשים בו ונוסח ספרא הפלא בעיניך כתוב בו במצות מאה ושבע ממצות לא תעשה אין זה אלא תמה גדול לבעלי החכמה ולעולם לא סתרו דבריו זה את זה.³²

יותר משלושים פעמים עוסק הראב"ם, בתשובותיו ששרדו, בשאלות שנשאל על "משנה תורה", ובהן רבות על ענייני נוסח והסבר נאות:

וכבר באר זה רבנו זצ"ל בפרק הששי מן הלכות מלכים ומלחמותי[הם] וזהו נוסח דבריו [...] ומה שנמצא בספר מצות הוא טעות של היסח דעת במרוץ הכתיבה. וכבר תקנתיו עכשיו בנוסח זה [...] ותקן גם אתה לפי זה [...]³³

העיון התכוף בכתבי אביו היה טבעי לו בהיותו בנו יחידו ותלמידו, אך דומה שהשימוש בשמו של אביו בפולמוסי התפילה שהיה מעורב בהם, נעשה על ידי הראב"ם כדי לרכך מגמות שנחשבו מהפכניות בעיני מבקרי הרבים והחריפים של הראב"ם.³⁴ בכתבי הראב"ם רבים האזכורים המפורשים של משנת אביו, אך מעניינת יותר ההתייחסות הלא מפורשת אליהם, הבאה מאליה מתוך שגרה ועל יסוד היותם של חיבורי אביו מקור ראשוני ללימודיו. בחינה מדוקדקת מעלה כי קרוב לחמש מאות פעמים נסמך הראב"ם על דברי אביו ב"משנה תורה" בלי להזכיר את מקור דבריו.³⁵ לעומת הצאצאים האחרים ולצד עיסוקו הרב ב"אלחיבור" (= "משנה תורה"), הראב"ם גם חיבר חיבור ענק משלו, שהיתה בו תערובת של הגות והלכה. אחריו לא היו עוד בני משפחה שביקשו להציע קנון הלכתי חדש לעם ישראל.

קו ההמשכיות של משנת האב מצוי גם אצל הצאצאים האחרים. בכתביהם שבה הזיקה למורשת הסב הגדול ובדרך כלל ללא ציון מפורש אלא רק "רבינו ז"ל". בפירוש

32 שם, סימן מו.

33 שו"ת הראב"ם (הערה 25 לעיל), סימן סד, עמ' 69–70.

34 י' דנה (מהדיר), ספר המספיק לעובדי השם, רמת גן תשמ"ט, עמ' 60–62, 75–78, 96–98, 179–180; פרידמן, מחלוקת לשם שמים (הערה 22 לעיל), עמ' 256–262.

35 מגבלות מקום מונעות פרסום מלא של הרשימות כאן, והן תתפרסמה בנספח לבן-ששון (לעיל, הערה 17).

הרמב"ם בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות

ספריו, חיבוריו ופסקיו עסוקים רוב בני השושלת – אם בפרשנות יזומה שלהם אם כמענה על שאלות המופנות אליהם.³⁶

תחושת ההמשכיות בזיקה ליצירת הרמב"ם טעונה חידוד. כבר מדור ראשון נעשים בני בית הרמב"ם בעיני עצמם ובעיני בני הקהילות בעולם ל"שומרי הספר" – מעין "ספר תורה שבעזרה" – של הרמב"ם.³⁷ הם המחזיקים את החיבורים האוטוגרפיים המוסמכים והם הרשאים להמציא לשואלים את הגרסה הנאותה ואף את הפרשנות לה. בני תימן ישאלו את הראב"ם ואת יהושע הנגיד על משנת הרמב"ם,³⁸ ודוד השני יעסוק בהעתקת הספרים וידאג לפרשנותם.³⁹ ספריית בית הרמב"ם תלך באשר ילכו בני המשפחה, והם יעזו לתקן בשולי החיבורים את מה שנראה להם נכון וראוי לתקנו.⁴⁰ היצמדותם של בני המשפחה אל ספרי הרמב"ם אינה מוזכרת, לא על-ידי הפונים אליהם ולא על-ידיהם, כסיבה להזדהות הציבור עם המשפחה או כסיבה לקבלת מרותה בהנהגה, אך היא מצטרפת לעניינים אחרים היוצרים תודעה של רציפות מהרמב"ם אל צאצאיו. החיבורים ההלכתיים הגדולים של הרמב"ם אינם משמשים מודל לחיקוי בידי בני השושלת, אלא הם תשתית העיון והסמכות המשפחתית.

ביצירה העיונית התמונה שונה. בניגוד לרמב"ם, שנתפס כרציונליסט ופילוסוף, נמנו צאצאיו עם החוגים החסידיים הן באורחות חיהם והן בכתיבתם הספרותית. המשנה החסידית באה לביטוי בפירושים בני הזמן לחיבורים יהודיים קדומים ובחיבורים מונוגרפיים,⁴¹ והיו לה גם ביטויים בהתנהגות. סטייתם זו של צאצאי הרמב"ם מדרכו השפיעה על יחס סביבתם אליהם. כדוגמה לכך מובאים דבריו של אחד, בנימין, במכתב לדודם (חיים) של בני הראב"ם דוד ועובדיה. על דויד הוא כותב כך:

והדרת יקרת צפירת תפארת ונזר ועטרת וצניף וכתרת מרינו ורבינו הודנו והדרנו אדנינו
נגידנו דוד הנגיד הגדול נגיד עם יי צבאות הרב המבהק הפטיש החזק איש האלהים סיני
ועקר הרים נזר החכמים ותפארת הנבונים ועטרת החסידים [...]

- 36 פנטון, מורשת (הערה 24 לעיל); הנ"ל (מהדיר), מורה הפרישות ומדריך הפרישות לר' דוד בן יהושע הנגיד, ירושלים תשמ"ז, עמ' 40–41. רשימות של מראי מקום מפורטים לדרך התייחסות כזו בכתבי הצאצאים אינן מתפרסמות כאן בשל מגבלת מקום, והן תתפרסמה במקום אחר.
- 37 על מושג זה ועל הרחבת משמעותו לענייננו ראו ש"ז הבלין, "הנוסח המוגה והעיקרי של 'משנה תורה' לרמב"ם", בתוך משנה תורה להרמב"ם, מדע ואהבה, ירושלים וקליבלנד תשנ"ז, עמ' 14–7, 21–22.
- 38 שו"ת הראב"ם (הערה 25 לעיל), סימנים פב–צד; פרידמן, תימן (הערה 16 לעיל), עמ' 187–199; י' רצהבי (מהדיר), תשובות ר' יהושע הנגיד, ירושלים תשמ"ט, עמ' 12–20.
- 39 פנטון, מורה הפרישות (הערה 36 לעיל), עמ' 19–29; הנ"ל, מורשת (הערה 24 לעיל), עמ' 17–21.
- 40 מ' בן-ששון, "ספריית בית הרמב"ם וקהילת חלב", בתוך י' הראל, מ' פרנקל ויו"ט עסיס (עורכים), חלב: העיר והקהילה, קובץ מאמרים בעקבות כנס שנערך בינואר 2004 (בדפוס).
- 41 פנטון, מורשת (הערה 24 לעיל).

מנחם בן-ששון

לדוד הנגיד נשזרו אפוא התארים השבלוניים הנהוגים בהתייחסות למנהיג ציבורי. על אחיו לעומת זה כותב הפונה:

והדרת יקרת צפירת מרינו ורבינו עבדיה החכם המפלה גברה דטמירין גלין ליה ונהירו
ושכלתנו וחכמה כחמת אלהין השתכח בה וכל רז לא אנס לה שכיב ומתגלי לה מלין
יגדל ואל ידל נצח סלה.⁴²

הראב"ם התווה דרך בנתיבות החסידות ובעקבותיו הלכו צאצאיו. בחינת תפיסותיו הסגפניות של המאוחר מבני המשפחה, ר' דוד בן יהושע והשוואתה לזו של קודמיו, החסידים-הצופים המימוניים ראב"ם ור' עובדיה, מצביעה על גישה עקבית מתונה.⁴³ כולם צידדו בהתבודדות תוך מודעות לצרכים החברתיים, ובעשייה שמטרתה השגת המינימום הדרוש לחיים; כולם ראו ביחסי אישות דבר בזוי, אם כי אצל ר' דוד השני יש רמז לערכה החיובי של הדאגה למשפחה.

ההתנגדות לבית הרמב"ם התמקדה בעיקר באורח החיים החסידי של צאצאי הרמב"ם. אולם הראב"ם טען במפורש כי הרבה ממה שקיבל על עצמו כחסיד מצוי כבר במשנת אביו, וכדי לסבר את האוזן ציטט ממנה הרבה. גם בדורות מאוחרים יותר, כאשר פחת הצורך במאבק ובהתנצלות, נמשכו ההתייחסויות להגות הרמב"ם בקרב הכותבים החסידים בני משפחת הרמב"ם. אכן, לא קשה למתוח קווים של רצף, המשך וזיקה בין הפרקים הרוחניים במשנתו ההגותית של הרמב"ם לבין ההגות החסידית המתונה של צאצאיו. הגות הרמב"ם קשורה בשאיפה פנימית רוחנית, כמעט מיסטית, הכרוכה בשאיפה לנבואה. שאיפה זו היתה גם המקור לחיותה של התנועה המיסטית.⁴⁴

המעמד של "שומרי משמרת ספרי הרמב"ם" התבטא גם ביחס לציבורים ההגותיים בעת הפולמוס על כתבי הרמב"ם. בני המשפחה היו מעורבים מאוד בפולמוס והציבור ציפה לראותם בקו החזית הראשון כמגיני התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים. הראב"ם והרדב"א אמנם הגנו על העולם הרוחני הזה, אולם מן ההיבטים החברתיים והפוליטיים של פרשיות הפולמוס עולה ההבדל הגדול באישיותם ובדרכי הנהגתם את יהדות המזרח. חסידותו של הראב"ם לא היתה חיצונית אלא נגעה באישיותו ונבעה ממנה. זה הבסיס לאיפוק הרב שהוא נקט במהלך הפולמוס על כתבי אביו. הרדב"א לעומתו השכיל לתרגם את הפולמוס לעוצמה מנהיגותית דווקא בעת חולשה, כשהודח

42 אשתור, ממלוכים (הערה 4 לעיל), ג, עמ' 30 (TS 13 J 9.12); וראו ש"ד גויטיין, "כתבי גניזה מן התקופה הממלוכית", תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 59–81 (ביקורת על אשתור, ממלוכים), עמ' 78–79.

43 מר יונתן מרוז בחן את הפרישות במשנתו של ר' דוד הנגיד השני ואת פעילותו הציבורית בהשוואה לבני משפחת הרמב"ם, ודבריו עולים בקנה אחד עם ממצאי פנטון (הערה 36 לעיל).

44 ראו ההפניות שבהערה 36 לעיל.

הרמב"ם בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות

ממשרת ראש היהודים ונאלץ לגלות לעכו. הרמב"ם נמנע מלהיענות לבקשת תלמידי הרמב"ם להחרים את המתנגדים ללמוד בכתבי אביו וכל מעורבותו היתה בדיעבד, לאחר שפנו אליו בשאלות או במשאלות; הרמב"ם לעומתו הבטיח שהפעילות תהיה ממוקדת בו עצמו – הן מצד התקשורת, הן מצד השיפוט והן מצד הביצוע.⁴⁵ מימי הרמב"ם ואילך היה ברור לבני בית הרמב"ם כי עוצמתם קשורה בספריו של הרמב"ם; אך ביטוייה של עוצמה זו היו שונים מבן משפחה אחד לזולתו.

2. הנהגה פרטנית

ראש היהודים היה אחראי על המערכת הכספית של האוטונומיה היהודית – הכנסות, הוצאות, נכסי הציבור (נדל"ן ומטלטלין) ומינוי פקידים שהוצלה להם הסמכות לטפל בנכסים ובתקציבים. סמכות זו ניתנה בידי ראשי היהודים והיא נכתבה במפורש בכתבי המנוי שלהם ונעשה בה שימוש, כפי שהדבר משתקף בעדויות מתעודות היסטוריות רבות.⁴⁶ כל עוד היתה הנהגת מוסד ההנהגה שבארץ ישראל (הישיבה) על מכונה בירושלים, נוהלו המשאבים שבאזור "רשותה" בידי פקידים משנה וממונים, שדיווחו להנהגה המרכזית על המתרחש אך בדרך כלל לא ערבו אותה במעשה היומיומי. העומד בראש מוסד ההנהגה, הגאון, עסק בעיקר בקשרי החוץ של ההנהגה המרכזית ובניסיון להביא לקשרי מחויבות בין בני הקהילות האמידות במערב לבין המרכז, קשרים שנלוותה אליהם ההכרה בחשיבות המרכז ועמם תרומות גדולות. דגם דומה של ניהול המערכת הכספית המשיך להתקיים גם כאשר עברה ההנהגה המרכזית למצרים בימיהם של שמואל בן חנניה הנגיד, נתנאל ושר-שלום, הלויים הנמנים עם משפחת ההנהגה הארץ ישראלית שנקראה בני השישי. לצדם של הגאונים וראשי הקהל הפקידים האזוריים והקהילתיים ניהלו את נכסי ההנהגה (בתי כנסת והקדשות), ריכזו את תשלומי החובה ואת פירות הנכסים, וחילקו מהם לזכאים ולנצרכים. לעומת תבנית זו של ניהול, היתה הנהגת בית הרמב"ם מעורבת הרבה יותר בניהול הישיר של המשאבים הקהילתיים.⁴⁷ הנהגתו היוזמת, האקטיבית, של הרמב"ם התבטאה במעורבותו האישית הישירה בענייני יומיום בקהילות. ההקדשות שבהן עסק כראש היהודים אמנם העלו סך של

45 בן-ששון, ראב"ם ורמב"ם (הערת פתיחה לעיל).

46 גויטיין, חברה (הערה 2 לעיל), ב, עמ' 1-40, 91-103; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, א, ירושלים ותל אביב תשמ"ג, עמ' 419-421, 492-499; הנ"ל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, ירושלים ותל אביב 1997, עמ' 140-144; M. Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden 1976, pp. 37-54

47 גיל, הקדשות (הערה 46 לעיל), עמ' 259-262, 291-292, 301-303, 315-318, 366-368, 479-481.

מאות דינרים לקופת הציבור, ובכסף זה נעשה שימוש למגוון צרכי הקהילה, אך מעורבותו בהן היתה מכלה זמן ומדיבת נפש. במבט ראשון נראה כי המעורבות בפרטי-פרטים אינה מאפיין של שושלת אלא של אנשים. עם זה, משום שהרמב"ם היה מנהיג זה מקרוב בא, היתה למעורבותו בפרטים ובזוטות גם תוצאה מנהיגותית, שכן על תשתיתה נבנתה המחויבות ארוכת הטווח של אנשי הקהילות. הקשר הישיר שלו עם בני הקהילות הפך לקשר של מחויבות אישית כלפיו, ודמותו של מנהיג חדש בזירה הפכה למוחשית.⁴⁸

הדחף הציבורי שהביא את הרמב"ם לעמדת ההנהגה ולנשיאה בעולה היה הצורך לשקם משברונן עדות שנתקבצו למצרים מן המגרב וממחוזות השלטון הצלבני. לאברהם בנו, לעומת זה, כבר היתה שליחות שמעבר לריפוי תחלואיו של דור במשבר; הראב"ם ביקש לתקן עדה במלכות שדי לקראת חזרת הנבואה בעשור השני למאה השלוש עשרה.⁴⁹ סביר כי מכאן בא הדחף שלו להוביל לתיקונים בחיים הדתיים של העדה, ובפרט בתפילה. את תיקונו אפשר לחלק לשניים: כאלה שתוקנו עבור כלל הציבור, דוגמת תיקון נוסח התפילה הארץ ישראלי שנתפס בעיניו כמעכב גאולה,⁵⁰ וכאלה שנועדו עבור העלית הצופית-היהודית, שהראב"ם סבר שממנה תבוא עדת הנביאים.⁵¹ כל עוד יכול היה לצפות למימוש המסורת המשפחתית המימונית בדבר חידוש הנבואה, נתפסה בעיניו המשימה שלא להחמיץ את השעה אקוטית ואקטואלית. כך אפשר להסביר את המניע שהיה לו, כחסיד המבין את יתרונות ההתבודדות והפרישות ומטיף להן, בהנהגת הקהל. לשם כך טווה הראב"ם רשת קשרים צפופה עוד יותר מזו של אביו באזורי ההשפעה המידית של מצרים (ובהקשר זה עסק ביישוב ירושלים). הנבואה עוד תמשיך להופיע בכתבי בני המשפחה החסידים, אך לפי המסורת המשפחתית – הוחמצה השעה. הלהט האקוטי יפחת והביטוי ינותב לאפיק הסובלימטיבי של כתיבה חסידית הממוקדת בייעודו של הפרט.⁵²

ככל שחלף הזמן פחת הצורך של בית הרמב"ם לחזר אחרי בני הקהילות ובעיותיהם, ולהוכיח את היותה של המשפחה ראויה לשלטון. אפילו התקווה לחידוש הנבואה מצאה לה ביטוי אינדיבידואלי. אף על פי כן נראה שתוצאת פעילותם של שני הדורות הראשונים להנהגת בית הרמב"ם היתה זו, שנתקבל בבית הרמב"ם דפוס הנהגה של מעורבות בפרטי פרטים. דפוס זה ישוב ויופיע במהלך הדורות – עד כדי כך שיהושע

48 גויטיין, נגידים (הערה 16 לעיל); בן-ששון, הקדשות (הערה 16 לעיל).

49 פרידמן, תימן (הערה 16 לעיל).

50 פרידמן, מחלוקת לשם שמים (הערה 22 לעיל), עמ' 262–275.

51 שו"ת הראב"ם (הערה 25 לעיל), סימן סב; ספר המספיק (הערה 34 לעיל), עמ' 167–183.

52 פנטון, מורה הפרישות (הערה 36 לעיל), עמ' 13–19.

הרמב"ם בבית הרמב"ם - בין שמרנות למהפכנות

הנגיד הוציא מלשכתו הנחיות מנוסחות במסמכים רשמיים, שעניינן זוטות אדמיני-סטרטיביות שאמורות היו להיות מובנות מאליהן.⁵³

למעורבות בפרטים היתה גם הנמקה אחרת: היא היתה צו השעה, משום שמנגנון הביניים של ההנהגה המרכזית נשחק. בקיעים ראשונים נבעו בו בעת שהשיבה נטלתה מירושלים לצור, ואחר כך לדמשק ולמצרים. התאוצה בשחיקה באה לאחר סדרת המכות שספגו יהודי האזור, ובעקבות הידלדלות הקהילות ועליית הממלוכים לשלטון. קריסת דרג הביניים במערך הקהילתי חייבה מעורבות ישירה ונחרצת של ראש היהודים גם בדרג דייני הקהילות ואף למטה מהם. לסיבות שנמנו לעיל נלווה גם אובדן האמון בהנהגת הקהילות לאחר משברי ההנהגה הארץ ישראלית המסורתית, עם חילופי השושלות השליטות במצרים ולאחר הדחת בני ההנהגה הארץ ישראלית המסורתית ממשפחת בני השישי. גם אילו קם מנהיג שהיה מבין את הבעיה וחפץ לבנות מארג חלופי לזה שנשחק – היה עליו להישען על עורף כלכלי-קהילתי איתן; אלא שיהודי האזור הידלדלו מנכסיהם עוד יותר במאות השלוש עשרה עד החמש עשרה.⁵⁴

הדפוס האופייני החדש של ניהול המשאבים הכלכליים הציבוריים קשור אפוא ברמב"ם עצמו. המעורבות בפכים קטנים, שהוא החל בה, היתה לקו יסוד שליווה את בית הרמב"ם עד לסוף ימי הנהגת השושלת. קו דומיננטי זה יותיר אחריו את מערכת היחסים: קהילה-מנהיג כמערכת אינטימית, שהמחויבויות האישיות במסגרתה הן תוצאה של אינטימיות זו ותשתית להמשכה.

3. המותג והתבניות - אזכור הייחוס

עד כמה עשו בני השושלת שימוש בהיותם צאצאי הרמב"ם, ועד כמה היה הציבור מודע להיותו מונהג על ידי שושלת?

הנאמנות והאחריות המשפחתית היו מיסודות ההצלחה של הורשת המשרה בבית הרמב"ם. הנאמנות, שנועדה לשמור על עמדות הכוח בחוג בית הרמב"ם, באה לידי ביטוי במיוחד בימים שבין גברא לגברא. עם פטירת ראש היהודים עמדה משרתו פתוחה (להלכה לפחות) למינוי כל מי שייראה כמתאים לה בעיני הציבור היהודי והשליט המוסלמי. היו אלה ימי פעילות מאומצת של שתדלנים ובעלי השפעה, אנשי סיעות שונות, למען השגת הסכמה על מינוי הקרוב אליהם. משנה מאמץ צריכים היו להשקיע

53 ש"ד גויטיין, "דמדומי ערב של בית הרמב"ם - דמותו של ר' יהושע הנגיד ופעולתו הציבורית", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 67-104; M.R. Cohen, "Correspondence and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides", *Jewish History* 1 (1986), pp. 39-48

54 ראו הערות 2-4 לעיל.

המקורבים, בני החוגים המתחרים, במקרים של פטירה פתאומית של ראש היהודים,⁵⁵ דוגמת פטירתם של הרמב"ם והראב"ם.

בני משפחת אלאמשאטי וסביר כי גם בני משפחת אלת'קה – מחותני הרמב"ם – עמדו לצד צעירי משפחת הרמב"ם ביום שנתייתמו ודובר בהם לשמש בתפקיד אבותיהם. בניהן של משפחות אלה שימשו בתפקידי אדמיניסטרציה יהודית ונשאו את התואר חסיד – משמע, הם שמרו על לכידות ארגונית וסמיכות רעיונית לשדרת המנהיגים מבית הרמב"ם וחזינו שדרה זו, שנסמכה על בני משפחת רמב"ם.⁵⁶

לבד מתמיכה זו היו גם סממנים טכניים של לכידות משפחתית, שאפיינו משפחות נוספות בחברה היהודית בת הזמן, המשתקפת בשרידי הגניזה. לדוגמה, אימוץ הנוהג של כתיבת תולדות ולידות המשפחה (וזאת עשו בני המשפחה וכותבים אנונימיים).⁵⁷ עוד מסמני הלכידות המשפחתית היו המגורים בשכונות לבני המשפחה המורחבת. ואמנם, כל עוד לא עברו הנגידים לקהיר המודרנית הם התגוררו ליד שאר ענפי המשפחה. היה זה בסמוך לפסטאט, בגבול שבין ממצוצה (שכונה דרומית) והמבצר הרומי, מקום שממנו אפשר היה להגיע לעיבורה של העיר, למקום השלטון ולבית החולים, ונוח היה להגיע ממנו לעיר היהודית המסורתית ולבתי הכנסת העתיקים שבה. לימים ייקרא אחד מבתי המגורים של המשפחה באזור זה על שם נושא המשרה – בית הנגיד.⁵⁸ ועוד סממן בולט: הקורא במכתבי בית הרמב"ם מבחין במכנה משותף לאגרות היוצאות מלשכת הנגידים – הן פותחות בפסוק שהופך לסימן היכר (עלאמה) המלווה את בני כל השושלת מימי ראב"ם: "הנה אל ישועתי וכו'" (ישעיהו יב, ב).⁵⁹

55 ראו לדוגמה גויטיין, היישוב (הערה 16 לעיל), עמ' 70–76; גיל, ארץ ישראל (הערה 46 לעיל), א, עמ' 451–460.

56 פריימן, שלשלת (הערה 1 לעיל); תיאור המקורבים ומעורבותם במינוי – גויטיין, נגידים (הערה 16 לעיל), עמ' 236–240 (TS 10 J 16.12); הנ"ל, "רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי", תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 181–197; הנ"ל, "ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם", תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 371–395; מ"ע פרידמן, "משפחת אבן אלאמשאטי, בית מחותני הרמב"ם", ציון סט (תשס"ד), עמ' 271–297 (אמיר מזור בחן את דרכי הפעילות של החבורה המיימונית, מלבד הצאצאים, במהלך הדורות, וממצאיו מסייעים עתה להשלמת מחקר מפורט על חלקם של אלו בשמירה על כוחם של בני השושלת בהנהגה).

57 אשתור, ממלוכים (הערה 4 לעיל), ג, עמ' 1–2; גויטיין, ממלוכים (הערה 42 לעיל), עמ' 73–75.

58 גויטיין, נגידים (הערה 16 לעיל), עמ' 250–251; M. Ben-Sasson, "Ben Ezra Synagogue during the Medieval Period", in P. Lambert (ed.), *Fortifications and the Synagogue – The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue*, London and New York 1995, pp. 204–210 (esp. pp. 206, 209).

59 אשתור, ממלוכים (הערה 4 לעיל), ג, עמ' 82–87; גויטיין, חוגו החסידי (הערה 56 לעיל), עמ' 195 הערה 49; הנ"ל, נגידים (הערה 16 לעיל), עמ' 248 והערה 40; הנ"ל דמדומי (הערה 53 לעיל).

הרמב"ם בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות

ככלל, לא ציינו בני בית הרמב"ם באגרותיהם את ייחוסם וייחוס אבותיהם עד לדורות ראשונים, כדרך שנהגו גאונים וראשי גולה. אולם הפונים אליהם במכתבים, במשאלות או בשאלות, הדגישו את מעלת המשפחה בהשתלשלות הדורות מן האב המייסד. הכותבים מפארים את אבי השושלת בתארי כבוד נמלצים, שחלקם היו למטבעות לשון מקובלות והועתקו מפנייה לפנייה. השיוך לבית אבות בא גם בשירי שבח, דוגמת זה שיועד לדוד וניצל את ההזדמנות לכפול את דמויות המשפחה במקבילותיהן המקראיות:

דוד כדוד קם ובדרכיו הלך להקים כשלונך/ תחת אבותיו קם ומלכותם ירש אשר היו קצינך/ ישב עלי כסאם ועל דגלם חנה ונשא גם במחנך/ משה כמשה קם ואברהם היה כאברהם זקנך.⁶⁰

התפיסה של בית אב ובן־ממשיך עולה במסמכים רבים. אחד מהם הוא מכתב תמים של מלמד מעיירה קטנה, מניה זפתא, לאברהם השני:

העבד מנשק את האדמה ומוסר שהוא מן המתחננים לפני ה', שיגדיל תפארתו של הבית הזה [=בית הנגידים מזרע הרמב"ם] ושהוא מידידיו ומאוהביו, משום שהוא [=הנמען], הסב, או הבית כולו] הדליק מנורותיה של אומה זו והבריק את אורם, לאחר שהיה כהן. ומכיוון שכך, שומה על העבד, בשעה שהוא שומע דבר ביחס לבית הזה או ראה דברים, שאינם מתנהלים כשורה, שיעמיד על כך את המושב [=של הנגידות].⁶¹

לכל הסממנים האלה – היוצרים לכידות שושלתית והמעידים על מודעות הדדית של ציבור ושל מנהיגיו לחשיבות בית הרמב"ם כקבוצה – מתוסף הסממן החיצוני־התוכני: ספריית המשפחה. בני המשפחה החזיקו בידם את הירושה העיונית הזו ומצאו בה חזק וצידוק להנהגתם, הן מכוח יצירתם בשוליה ובעקבותיה והן מכוח עצם החזקתם בספרי הרמב"ם.⁶²

הרמב"ם – האיש, המנהיג, היוצר שהיה למיתוס בחיי יורשיו – מופיע אפוא בכמה מביטויי הרצף בהנהגת המשפחה. בכל אחד משלושת המוקדים שלעיל מסתבר כי קו השמרנות שבטענה לקשר למורשת אבות מתרענן ומתעדכן בחידושים שיש בהם שינוי

לעיל), עמ' 69 והערה 10; כהן, יהושע (הערה 52 לעיל), עמ' 45 (מר רפי גרין בוחן את מסורת כתיבת האגרות בבית הרמב"ם וממצאיו משמשים לעזר לעבודה זו).

60 י' דוידזון, גנזי שעכטער, ג, ניו־יורק תרפ"ח, עמ' 288–289.

61 ש"ד גויטיין, סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם: מקורות חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ב, עמ' קיד–קטז (TS 24.38).

62 בן־ששון, ספריית בית הרמב"ם (הערה 40 לעיל).

מנחם בן-ששון

רב: זיקה למשנה ההגותית תוך ביצוע תפנית למיסטיקה; ניהול עניינים אדמיני-סטרטיביים המוטען במטען משיחי חריף; וסימני השושלת, הספרייה והספר ("משנה תורה"), הופכים לכלים בתעמולה להשבת המשפחה לכוח.

אולם גדולים ממהפכות אלו הם שלושת העניינים שמעצם תופעת השושלת, ושכבר באו בראש הדברים: (א) היותה של שושלת בית הרמב"ם רצופה על פני זמן ארוך; (ב) היותה שושלת שאינה טוענת לקדושה משפחתית, אלא ליכולת הרוחנית של בניה; (ג) היותה מנוגדת למורשת אבי המשפחה, ששלל שושלות בהנהגת הציבור. בהשתלשלות הזמנים, לאחר תקופת שלטונה של שושלת בית רמב"ם, נשכחו היסודות המהפכניים בשל כוח השמרנות שבאינרציה – הנאמנות לדמותו של רמב"ם.

מקדש, חברה והיסטוריה – ייחודו של הרמב"ם

נחום אליעזר רבינוביץ

א

דעותיו של הרמב"ם על המקדש ועל הקרבנות עוררו פולמוס מתמשך ומחלוקות גדולות. יש שייחסו לו כל מיני כוונות נסתרות, ורבו המבקרים מכל הצדדים. אף שדבריו הם בהירים ומפורשים למדי, יש שהאשימוהו בהסתרת דעותיו האמיתיות; ויש שתמהו איך ייתכן שמי שמזלזל בעבודת הקרבנות במקדש ורואה אותה כשריד מתקופה קדומה, משיירי עבודה זרה, דווקא הוא ישקיע מאמצים עצומים באיסוף ובבירור סוגיות מסובכות מן התלמוד כדי לפסוק את כל הלכותיה. אף שרבים וטובים עסקו בנושא, נראה לפי עניות דעתי שיש מקום להוסיף עוד הסתכלות מזווית אחרת.

בבואו להציע את טעמי המצוות, ראה הרמב"ם אתגר ייחודי בנושא הקרבנות, הואיל ולדעתו "המצוות כולן יש להם טעם, ובגלל תועלת מסויימת צוה בהן [...] ואלה הנקראים חקים [...] סוברים המון החכמים שיש להן טעם, כלומר תכלית מועילה בהחלט, אלא שהיא נעלמת ממנו, אם מחמת קוצר שכלינו או לחוסר ידיעתנו".¹ אלא שבעיקרון כבר נאמר בתורה: "אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו: רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (דברים ד, ו) – "הרי באר כי אפילו החקים, כולם מורים אצל כל העמים שהם בחכמה ותבונה. ואם היה צווי שאין לדעת לו סבה ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע ייאמר על הסוברים או העושהו שהוא חכם ונבון ורם מעלה ויהיה זה מופלא בעמים?".² הואיל ופולחן הקרבנות היה נפוץ ברוב העולם, לכאורה דווקא בעניינים הללו יש סיכוי שאומות העולם תוכלנה להכיר בחוכמה ובתבונה המתגלות בהלכות הקרבנות בתורה. לפיכך יש לחפש להבין את תכליתה של תורת הקרבנות על רקע המשותף – ובעיקר המפריד – בין עבודת המקדש בישראל לבין טקסי העמים. כבר הארכתי להסביר במקום אחר שמטרת הרמב"ם היתה "לחשוף על ידי השוואת הפולחן

* הציטוטים במאמר זה ממורה הנבוכים לרמב"ם הם מתרגום הגר"י קאפה זצ"ל, ירושלים תשנ"ו. הציטוטים מספר המצוות הם ממהדורת קאפה, ירושלים תשל"א. הציטוטים ממשנה תורה הם ממהדורת יד פשוטה (ירושלים תשל"ז-תשס"ד) בספרים שישנה; בשאר – ממהדורת ר"י קאפה (ירושלים תשמ"ד-תשנ"ו).

1 מורה הנבוכים ג, כו; עמ' שלד-שלה.

2 שם ג, לא; עמ' שמו.

נחום אליעזר רבינוביץ

בתרבויות שונות את המכנה המשותף המשקף צרכים של הנפש האנושית³ – דחפים פנימיים של האדם באשר הוא אדם, שאליהם מתייחסת התורה.

ברם אשר לקרבנות, גישה זו הניבה תובנות מעמיקות ביחס לימי קדם. אולם "בזמנים הללו",⁴ כלומר בימי הרמב"ם כשכבר חלפו מאות שנים מאז חורבן המקדש, אין המצוות הללו נוהגות, וממילא מתבקשת המסקנה: אם ניתן לאדם להשיג את ייעודו ולזכות לחיי העולם הבא, דור אחר דור, בלי המקדש והקרבנות, לכאורה אין אנו זקוקים לתועלתם. ומצד שני אם ניתן לעבוד את ה' כראוי גם בלי קרבנות, למה הוזקקו להם הדורות הראשונים? ויתר על כן, אפילו שימשו פעם צורך חיוני חולף, מדוע לא בטלו מצוות אלו כי אם קיימות לדורות, ולעתיד לבוא אחד מתפקידיו העיקריים של המלך המשיח יהיה "בונה המקדש"⁵? כל זה למה? מעתה כל תכלית המוצעת לעבודת המקדש והקרבנות חייבת להיות כזאת שמתאימה גם לעבר וגם לעתיד לבוא, אבל אינה ישימה "בזמנים הללו". הרמב"ם אמנם הציע טעם שניתן להתאימו לצרכים של הזמן העתיק:

לפי שאי אפשר לצאת מן הקצה אל הקצה הנגדי בבת אחת, ולפיכך לא יתכן כפי טבע האדם שיעזוב כל מה שהורגל לו בבת אחת [...] והיה הנוהג המפורסם בעולם כולו הרגיל אז, והעבודה הכללית אשר גדלנו עליה, היתה הקרבת מיני בעלי החיים [...] והנחת הקטורת [...] לפיכך לא חייבה חכמתו יתעלה וניהולו הגלוי בכל בראיו, שיצו אותנו בעזיבת כל מיני העבודות הללו ולהזניחם ולבטלם [...] והעבירם מהיותם לנבראים ולדברים דמיוניים שאין להם אמתות, לשמו יתעלה, וצונו לעשותם לו יתעלה.⁶

אבל הוא עצמו היה ער לבעייתיות של טעם זה והעיר:

ויודע אני כי נפשך תרתע מן הענין הזה בהחלט במחשבה ראשונה, ויקשה עליך זה [...] היאך באו צווים ואזהרות ומעשים גדולים מדוקדקים מאד ובזמנים קבועים, והם כולם אינם מטרה לעצמם אלא מחמת דבר אחר, וכאלו שזו תחבולה יעצה ה' עלינו כדי שישגיג את מטרתו הראשונה.⁷

והוא ממשיך לתרץ וליישב את דעתו, אלא שאינו מתייחס כלל לקושי בטעם זה – שאינו שייך לעתיד לבוא. לכאורה נראה שבכך לא ראה פירכה כלל וכאילו דבר זה מובן מאליו; והרי אין הדבר כה פשוט! האם סבר שהקורא המשכיל, שהוא ער למסרים

3 נ"א רבינוביץ, עיונים במשנתו של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ט, עמ' רה ואילך.

4 מורה הנבוכים ג, לב; עמ' שמח.

5 הלכות מלכים יא, א.

6 מורה הנבוכים ג, לב; עמ' שמז-שמח.

7 שם; עמ' שמח.

מקדש, חברה והיסטוריה - ייחודו של הרמב"ם

העולים מספר "המורה", יקלוט מעצמו את המשמעות הכפולה שבקרבות – האחת לימי קדם והשנייה לעתיד לבוא? ומה יכולה להיות התועלת במצוות אלה דווקא לעתיד לבוא? על כן ודאי מן הראוי הוא לנסות מחשבה שנייה.

ב

ידוע הוא שעצם הסדר שבו מופיעים הדברים בכתבי הרמב"ם מגלה על עקרונות בתפיסת עולמו, והלכתא גבירתא ניתן ללמוד משיטת המיון והסיווג של הלכותיו ודיניו, ויש אשר מה שנראה כהקדמת המאוחר ואיחור המוקדם מרמז על תובנות עמוקות. על כן נתחיל בתשומת לב להערות בעניינים שהם לכאורה טכניים-סידוריים בלבד, אלא שבבדיקה קפדנית מתגלים כתמרונים בדרך להכיר את דעותיו של רבנו. ב"ספר המצוות", שהוכן לשמש רקע ותוכנית לחיבורו הגדול "משנה תורה", מנה הרמב"ם את תרי"ג מצוות התורה בשתי רשימות, מצוות עשה לבד ובמקביל מצוות לא תעשה. כבר דנתי באורך בשיטת סדר מניינן⁸ וברור שאותה שיטה היא הקובעת בשתי הרשימות, כלומר הן במצוות עשה והן באזהרות. הסדר הוא לפי נושאים, ויש בהם גם מצוות המוטלות על היחיד וגם כאלה שהן על הציבור והחברה. הוא מתחיל במצוות שהן "השקפות יסודיות"⁹ ומיד אחריהן "העבודות הכלליות המעשיות", כגון תפילה וקריאת שמע, ועמהן "המצוות התלויות במקדש" וכן "בקרבות" ואף "בטומאות ובטהרות, והם כולם המטרה בהם באופן כללי ההרחקה מלהכנס למקדש, כדי שיהא לו בנפש רוממות ויראה ואימה"¹⁰ – שהרי כל אלה מסכמות את עיקרי האמונה הבסיסיים ואת פולחן עבודת השם על כל הבטיו, בין ביחיד ובין בציבור. לפיכך המצוות הללו נמנות ראשונה. אחר כך ממשיך הרמב"ם במצוות נתינה וחסד, המאכלות האסורים והמותרים, הימים המקודשים, מצוות בענייני שלטון ומשפט ועונשין, מצוות בין אדם לחברו, וכל השאר. גם באלה אין הפרדה בין ענייני יחיד וציבור, אלא כל הצויים באותו עניין נמנים בקבוצה אחת.

ברם ב"משנה תורה" שינה הרמב"ם את הסדר כמעט כליל, ובנאו שתי סדרות של שבעה ספרים כל אחת.¹¹ הסדרה הראשונה מקיפה את מצוות היחיד, ורק אגב גררא חובות

8 ראו נ"א רבינוביץ, משנה תורה להרמב"ם עם פירוש יד פשוטה, כרך ראשון: הקדמה ומניין המצוות, ירושלים תשנ"ז, עמ' נז ואילך.

9 כך במורה הנבוכים ג, לה; עמ' שנג; ובתרגומו של מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 542: "דעות עיקריות".

10 מורה הנבוכים ג, לה; עמ' שנד (בספר המצוות מקדים הרמב"ם את המצוות שיש בהן "השקפות יסודיות" יחד עם "העבודות הכלליות", שהרי הן שייכות אלה לאלה).

11 ראו מה שביארתי בהרחבה בהקדמה (הערה 8 לעיל), עמ' קפו ואילך.

נחום אליעזר רבינוביץ

ציבור הנלווים לענייני היחיד. הסדרה השנייה כולה עוסקת בצרכי החברה וכלל ישראל וחובות הציבור, ורק דרך אגב בדיני היחיד. שתי הסדרות פותחות ביסודות עבודת ה', אלא שעכשיו קבוצת המצוות הכוללת את ההשקפות היסודיות והעבודות המעשיות מחולקת לשתיים, אחת בסדרה הראשונה ואחת בסדרה השנייה. הסדרה הראשונה מתחילה בספר המדע בו מוצעים שלשה עשר עיקרי האמונה, ועוברת לספר אהבה הכולל מצוות קריאת שמע ותפילה ושאר עבודות חוץ מקרבנות, וממשיכה בשאר מצוות היחיד עד הספר השביעי, ספר זרעים, שהנושא המרכזי בו הוא המטלות על היחיד למען הטבה לזולת וחמלה על הנצרכים והנוזקים. הסדרה השנייה, המקבילה, פותחת בספר השמיני, הוא ספר עבודה, בענייני המקדש, וממשיכה למצוות בספר התשיעי את דיני הקרבנות, ואחריהם ספר טהרה, שהוא הספר העשירי – כל אלה בהגדרת עבודת הציבור את הקדוש ברוך הוא, וענייני יחיד עולים רק כנספחים לנושאים ציבוריים ביסודם. וההמשך הוא בתיקון החברה במניעת נזקים ועשיית צדק בהסדרת יחסים כלכליים ובמשפטים; וסדרת הציבור מסתיימת בספר ארבעה עשר, הוא ספר שופטים, הדין במערכת המשפט ובהנהגת המדינה והעם כולו. בסוף ספר זרעים וכן בסוף ספר שופטים פותח רבנו אשנב להיבט כלל עולמי, והדברים מקבילים. הסיומת של ספר זרעים בסוף הסדרה הראשונה היא:

כל איש ואיש מבאי העולם אשר נרבה רוחו אותו, והבין מדעתו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלהים [...] הרי זה נתקדש קודש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים.

כאן מדובר על יחידים דווקא – "בל איש ואיש", וזה מעין תו זיהוי חותם המתאים לתוכן הסדרה הזאת כולה, העוסקת במצוות היחיד. אבל בסיומת המקבילה בסוף הסדרה השנייה, שעניינה הציבור והעם, הוא מדבר על "אומות העולם" – אומות דווקא ולא יחידים:

שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי אומות העולם [...] ויחזרו כולם לדת האמת [...] ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה [...] ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת ה' בלבד.

ג

נמצא שענייני המקדש והקרבנות תופסים את המקום המרכזי בחיבור, והם הבסיס עליו נבנית כל תורת החברה והציבור. גם מבחינת אורך הדברים וכמות החומר, משקלם של שלושת הספרים החל בספר השמיני – "עבודה", "קרבנות", ו"טהרה" – הוא מכריע. ואם אין די בכך, הוסיף הרמב"ם דברים מפורשים:

מקדש, חברה והיסטוריה - ייחודו של הרמב"ם

וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן. אמרו חכמים שאף על עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, הקדימה תורה ציוויה על החקים, שנאמר: "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ט).¹²

ובפירוש המשנה הסביר את תפקידם של אנשי המעמדות:

כל מי שהיה מהם [...] קרוב לירושלם, יעלה לירושלם ויהיה מצוי במקדש בזמן הקרבת הקרבן [...] ומי שהיה רחוק מירושלם מתכנסין בבתי כנסיות בעריהם ומתפללין וקורין כמו שאמר, ויתעסקו בעבודה כל אותה השבת שהיא משמרתם בתפלה וקריאה וצום [...] וקורין במעשה בראשית כי שלמות המציאות היא העבודה, ואין עבודה אצלנו אלא עם הקרבנות. וכך אמרו: אלמלי קרבנות לא נתקיימו שמים וארץ.¹³

האם אין זה נוגד את השקפת רבנו על הקרבנות בכלל, כפי שהיא מצטיירת ב"מורה הנבוכים"? דברי "המורה" הם חריפים ולכאורה חד-משמעיים:

רבתה בספרי הנביאים התוכחת לבני אדם על להיטותם לקרבנות, ובאר להם שאינן המטרה החשובה כשלעצמן, ושאין צורך לה' בהם. אמר שמואל (א טו, כב): "החפץ לה' בעלות וזבחים כשמע בקול ה'" וגו' [...] ואמר ירמיה (ז, כב-כג): "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבת, כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם" [...] כי המטרה הראשונה אינה אלא שתשיגוני ולא תעבדו זולתי: "והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם" (ירמיה, שם). והצווי הזה על הקרבן והפניה לבית לא היה אלא בגלל השגת היסוד הזה ובשבילו הועברו אותם העבודות לשמי כדי שימחו עקבות עבודה זרה ויתבסס יסוד ייחודי.¹⁴

ברם המקשיב רב קשב, ייתכן שגם בדברים נחרצים וברורים אלה ישמע מעין הד נעימה קצת שונה. בהעלותו את נושא הקרבנות כותב רבנו:

וכאשר שלח ה' את משה רבנו לעשותנו "ממלכת כהנים וגוי קדוש" [שמות יט, ו] בידיעתו יתעלה [...] ושנתיחד לעבודתו [...] והיה הנוהג המפורסם בעולם כולו הרגיל אז, והעבודה הכללית [...] היתה הקרבת מיני בעלי החיים.¹⁵

12 סוף הלכות מעילה.

13 תעניות ד, ב.

14 מורה הנבוכים ג, לב; עמ' שנ.

15 שם; עמ' שמז.

נחום אליעזר רבינוביץ

לכאורה מהו הצורך להזכיר את המושג "ממלכת כהנים וגוי קדוש", האם לא היה מספיק פה לומר: כאשר שלח ה' את משה רבנו לתת לנו את התורה כדי שנדע אותו יתעלה וכו'? ועוד זאת, מה ראה רבנו לחזור פעמיים על הפסוק בירמיה: "והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם"? האם אין המטרה די מבוארת בלי החזרה? וכן יש לכאורה איזה שהוא אי־דיוק בציטוט אחר להלן:

ואחר כך באר לנו כי מין זה מן העבודה כלומר הקרבנות, אם לא נעשהו לגמרי אין חטא עלינו כלל, אמר: "וכי תחדל לנדר לא יהיה בך חטא" (דברים כג, כג).¹⁶

וכי פסוק זה מדבר על כל הקרבנות? הלא מדובר כאן רק על קרבנות היחיד? ואף בהם, הלא חטאות ואשמות הם מסוג עונשים וקנסות¹⁷ ואין עיקרם עבודה, ומאידך קדשים קלים, כגון שלמים ומעשר בהמה, מיועדים לאכילה לשמחה ולצדקה, ואין תכליתם עבודה בלבד.¹⁸ נמצא שגם אלה אינם בכלל, ונשארו עולות נדבה גרידא! מאידך אין להעלים עין מכך, שההבחנה בין מטרה ראשונה למשנית, ואף הרעיון שמחכמתו של הבורא יתברך בתורה היא להציב מטרות משניות כדי לאפשר השגתן של מטרות ראשונות – שניהם מרומזים כבר ב"משנה תורה", ודווקא בסוף ספר הקרבנות: "ורוב דיני התורה אינן אלא 'עצות מרחוק' (ישעיה כה, א) מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים".¹⁹ הביטוי המקראי "עצות מרחוק" משמש אצל הרמב"ם שם נרדף בלשון הקודש למונח הערבי "תַלְטֻף", שترגמו אבן תיבון: "ערמה", אבל הר"י קאפח כתב: "ניהול", ומיכאל שורץ ניסח: "עורמת-חסד" – והכוונה היא להצגת מטרה שנייה, אפילו כזאת שאינה חשובה מצד עצמה, שכל תכליתה היא לקדם מטרה ראשונה במעלה שקשה להשיגה ישירות, ורק בעקיפין ובאטיות ניתן להגיע אליה.

16 מורה הנבוכים ג, מו; עמ' שפב.

17 השוו ספר המצוות, הכלל הארבעה עשר, בו מונה הרמב"ם את העונשים השונים ובהם "שיקריב העובר קרבן על חטאתו ויתכפר" (עמ' נא), ולהלן: "שבעת הזכרת המצוה שיש עליה עונש מסויים, עשה או לא תעשה, אזכיר עונשה ואומר: והעובר עליה חייב מיתה, או כרת, או קרבן כך, או מלקות, או אחת ממיתות בית דין, או תשלומין" (עמ' נה).

18 מורה הנבוכים ג, מו.

19 הלכות תמורה ד, יג. יש לשים לב שגם במשנה תורה וגם במורה משתמש הרמב"ם בלשון הכתוב "עצות מרחוק" לתאר את שיטתו בעניין המטרה השנייה המביאה למטרה הראשונה, ולהלן (ליד הערה 36) הבאתי את לשונו במורה ג, מה בעניין המקדש וקדשיו: "[...] כל ההנחיות הללו בעצות מרחוק" (ההדגשה היא שלי – נא"ר). מ' שורץ, בתרגומו החדש של המורה (הערה 9 לעיל), מגדיר את המושג כך: "שנינות מעודנת שפקחות וחסד משמשים בה ומטרתה לעזור", והוא סוקר את התרגומים השונים שהוצעו למונח הערבי (ג, לב; עמ' 532 הערה 2).

מכיוון אחר לגמרי, יש לשים לב לביאור ב"מורה" של שפת הנביא.²⁰ רבנו מפנה לפרקים שלמים בנבואתו של ישעיהו, אבל אינו מסתפק בהפנייה בלבד לפרשיות מסוימות, והוא מצטט מתוכן כמה וכמה מקראות ושברי פסוקים ומפרשם. אין להעלות על הדעת שמבחר הפסוקים נעשה באקראי, ויש לעיין בהם היטב. נסתכל על שני ציטוטים. על הפורענות כתב: "[...] תאר שליטת האויב עלינו: 'צרינו בוססו מקדשך היינו מעולם' (ישעיה סג, יח-יט) וכל הנספה לכך".²¹ ומנגד על הנחמה הסביר:

וכן כאשר בא לתאר היאך תהיה שלות ישראל אחרי אבדן סנחריב [...] וסוף הדבור: "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא" (ישעיה ל, כו) [...] אמרו "כאור שבעת הימים" הרי המפרשים אמרו שהכוונה בו הרבוי [...] והנראה לי שהוא רומז אל שבעת הימים של חנכת הבית שהיו בימי שלמה, אשר לא היו כלל לאומה הצלחה ואושר ושמחת הכל כמו שהיה באותם הימים, לפיכך אמר כי הצלחתם ואשרם אז יהיה כמו אותם שבעת הימים.²²

הרי שבית המקדש הוא המסמל את עם ישראל ומלכותו גם בחורבן ח"ו וגם "בשיבת מלכות ישראל ויציבותה ותמידותה".

את העובדה שהמקדש מסמל את שלמות עם ישראל, ארצו ומלכותו, מדגיש הרמב"ם גם בהציעו את המצוות בעניין המקדש: "שנצטוונו לעשות בית עבודה, בו תהיה ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו תהיה הפניה, ובו תהיה החגיגה וההתקבצות".²³ הוא מוסיף מיד ציטוט מן הספרי, בו מבואר כי "לבנות להם בית הבחירה" היא אחת מן "שלש מצוות שנצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ", שהראשונה היא "למנות להם מלך" והשנייה היא "לבנות להם בית הבחירה". והוא חוזר על קביעה זו בראש הלכות מלכים. על מקומו ותפקידו הייחודי של בית המקדש בהיסטוריה של עם ישראל, מעידה גם פסיקתו:

[...] שקדושת המקדש וירושלם מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה; והרי הוא אומר: "והשמותי את מקדשיכם" (ויקרא כו, לא), ואמרו חכמים: אף על פי ששמומין – בקדושתן הן עומדים.²⁴

20 מורה הנבוכים ב, כט.

21 שם; עמ' רכח (ההדגשה היא שלי – נא"ר).

22 שם; עמ' רכז.

23 ספר המצוות, עשה כ.

24 הלכות בית הבחירה ו, טז.

נחום אליעזר רבינוביץ

ועל עצם הקשר בין העם לארץ כבר כתב בספר המצוות:

ויש כאן יסוד גדול מאד מיסודות האמונה [...] והגני מוסיף לך בו באור: אלו הנחנו למשל שבני ישראל יעדרו מארץ ישראל – חלילה לאל מלעשות זאת, לפי שכבר הבטיח שלא ימחה ולא ישרש את שארית האומה לגמרי [...] "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם" (ישעיה ב, ג).²⁵

ובאגרת תימן הורה: "המופת המורה שאנחנו לא נאבד – הוא השאר תורת ה' ודברו בינינו".²⁶ מאידך, עצם קיומו של עם ישראל מעיד על התורה שהיא מן השמים:

"כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם ושמכם" (ישעיה סו, כב), לפי שפעמים ישאר הזרע ולא ישאר השם, כמו שאתה מוצא עמים רבים אין ספק שהם מזרע פרס או יון, אבל אינם ידועים בשם מיוחד אלא נטמעו באומה אחרת, וגם זה לדעתי הערה על נצחיות התורה אשר מחמתה יש לנו שם מיוחד.²⁷

הרי מבואר שיש כאן משולש: עם, תורה ומקדש. התורה היא היוצרת את העם ומעצבת את רוחו. עם ישראל הוא עם ה', וכל האפיונים הלאומיים שיש לו הנם פונקציה של מהותו הרוחנית בלבד. לפיכך המקדש, שהוא המרכז הדתי, הוא מוקד הלאומיות הישראלית, ובפנייה אליו מתגבש העם כולו בארצו ואף בגולה, ובכך מוגדרת עצמותו של עם ישראל כעם ה'.

ה

בהשקפתו הכללית מתייחס רבנו לשלשה מעגלים: האדם היחיד, עם ישראל, האנושות כולה. את ההתגלות רואה רבנו כביטוי ליחסו האבהי של הבורא יתברך לאדם באשר הוא אדם. יש שהתגלות היא לפרט לעצמו,²⁸ יש שהיא מיועדת לעם ישראל, ויש גם למין האדם בכלל. הקדוש ברוך מתגלה בהיסטוריה לכל העמים דרך עם ישראל. בהקשר זה כדאי להזכיר את פירושו לתורה של רבנו אברהם בן הרמב"ם, בו הוא מביא בשם אביו:

ופירוש "ממלכת כהנים" – שהכהן של כל עדה הוא המנהיג שהוא הנכבד שלה והדוגמה שלה, שאנשי העדה ילכו בעקבותיו וימצאו את הדרך הישר על ידו. ואמר, "תהיו אתם

25 עשה קנג.

26 מהדורת י' שילת, עמ' קכט.

27 מורה הנבוכים ב, כט; עמ' רכט.

28 ראו מורה הנבוכים ב, לו.

מקדש, חברה והיסטוריה - ייחודו של הרמב"ם

בשמירת תורת מנהיגי העולם. היחס שלכם אליהם כחכם הכהן אל עדתו. ילכו העולם בעקבותיכם ויהיו מחקים את מעשיכם ויתהלכו כדרכיכם". זה טעם שקבלתי בפירוש זה מן אבא מרי ז"ל [...] והבטיח השלמת זה לעתיד במאמרו על ידי ישעיה (ב, ג): "והלכו עמים רבים ואמרו, לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי" וגו'.²⁹

נמצא שיש להבחין בין שני המישורים – הפרט והכלל. כל יחיד יש בו נקודה אלוהית, והיא נשמתו שבכוחה להיאחז בנצח, וגורלה הוא בצרור החיים, והוא העולם הבא.³⁰ לפיכך עבור היחיד, דרך עבודת ה' המועדפת היא הרוחנית ביותר והמגושמת פחות, שהרי תכליתו של היחיד המגיע לשלמות היא העולם הבא. הקיום הגופני הוא המאפשר לנשמה לטפס לקראת עולם הבא. כך שנינו במשנה: "ר' יעקב אומר: העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין". מפרש הרמב"ם: "המשל פשוט והכוונה ידועה, כי בעולם הזה נקנים המעלות אשר בהם יזכה האדם לחיי העולם הבא, וזה אינו אלא דרך ומעבר לשם".³¹

בשביל היחיד עבודת הקרבנות היא משנית בהחלט, ואם לא יקריב עולות נדבה ודאי שלא יהא בו חטא, שהרי לא זו הכוונה הראשונה במעלה. בשלב מסוים בהיסטוריה היה צורך נפשי גם ליחידים בישראל בהקרבת קרבנות כדי להתקרב לה', וכפי שמסביר הרמב"ם, מפני שכך היה נהוג בכל העולם, אבל תכלית ההתפתחות הרוחנית של הפרט היא להתעלות מעבר לגשמיות.

האדם היחיד מורכב מן החומרי והרוחני, אבל כל זמן חיותו בעולם הזה זקוק הוא לחברה כדי לספק את צרכיו החומריים וגם הרוחניים.³² המסגרת החברתית, הנחוצה לכל אחד אף שמורכבת היא מבני אדם שיש להם אחיזה בנצח, היא עצמה כל כולה מן העולם הזה הגשמי. העם הוא אורגניזם חברתי המורכב מבני אדם, ואמנם קיומו משתרע על הרבה דורות אבל כל כולו מוגבל לעולם הזה. תפקידו של העם הוא גם לאפשר ליחידים שבו להתעלות לקראת העולם הרוחני, אבל כל פעילותו היא במסגרת העולם הזה בלבד, ועליו להשתמש בכלים חומריים לבנות חברה תקינה, משגשגת, ומצליחה. וגם משימות רוחניות – העם מנסה לבצען באמצעים גשמיים, שהרי אלה הם העומדים לרשותו. אף על פי כן, יסוד מוסד במקרא – וכן במשנתו של הרמב"ם – הוא שהקדוש ברוך מתגלה לעמו ולכל העמים גם במהלך ההיסטוריה של ישראל, כי שכינה אינה בטלה לעולם גם מן העולם הזה. לעם ישראל יש בארצו נקודה אלוהית, והיא בית הבחירה, בו מתרחש המפגש המתמיד בין העם לאלוהיו, והמקדש אמור להיות מרכז משיכה והשראה לכל

29 תרגם א"י ויזנברג, לונדון תשי"ה, עמ' שב.

30 הלכות תשובה ח, ד.

31 אבות ד, כא, ופירוש המשנה לרמב"ם, שם.

32 מורה הנבוכים ג, כז.

נחום אליעזר רבינוביץ

העמים לעתיד לבוא, "שהמקום הזה מטרת התורה מכל העולם".³³ המקום הזה מקשר את כל בני ישראל זה לזה, ואת כולם ביחד לאלוהי ישראל. כאשר עם ישראל מצליח להגשים את ייעודו בעולם הזה: להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, המקדש משמש מקור ומבוע לאנרגיה לאומית רוחנית: "תועלת החג [כלומר, החגיגה במקדש והעלייה לרגל] הרי טעמה ידוע, במה שיושג באותה ההתקדשות מהתחדשות התורה באותה ההתפעלות ואחות בני אדם זה לזה, ובפרט מצות הקהל".³⁴ הנקודה האלוהית בעם שורה במקום מסוים בארץ (לא בשמים), והוא המקדש. הפעילות בו אף היא חייבת להיות כזאת שמתאימה לא רק לאנשי מעלה אלא לכל שדרות העם, להרשים אותם ולקושרם בקשר חווייתי הדוק לייעודו של עם ישראל. כאשר ההמונים עולים לרגל, הם זקוקים להשראה רוחנית בפולחן, המסוגל לעורר בעיני הכול רגשי רוממות וכבוד וגם יראה: "הכל חוזר ליראת המקדש, שהיא סבה ליראת ה', מפני שזה גורם להתפעלות כאשר פונים אליו, ויתרככו הלבבות הקשוחים ויכנעו".³⁵ ביצירת התנאים האלה יש תפקיד חשוב גם לקרבנות יחיד:

הנחה ה' כל ההנחיות הללו בעצות מרחוק³⁶ כדי לרככם ולהביאם לשפלות הרוח כאשר יפנו אל הבית הזה, ואז יקבלו צוויי ה' המכשירים את האדם וייראוהו, כפי שמתבאר לנו בכתוב בתורה: "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם [...] למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים" (דברים יד, כג).³⁷

עבודת קרבנות הציבור – תמידין כסדרם ומוספים כהלכתם עם כל הטקסים המרשימים – יוצרת התרגשות והתפעלות, וזו מתבטאת גם בקדשים הנאכלים וכן גם בעולות ונדרים שהם קרבנות יחיד. אמנם תוצאה חיובית זו אף היא תלויה דווקא בהגבלת מקום העבודה למקדש האחד והמיוחד. זהו שמסביר הרמב"ם:

כיון שסוג זה של עבודה, כלומר הקרבנות על דרך המטרה השניה, והתחנה והתפלה ודומיהן ממעשי העבודות קרובות יותר אל המטרה הראשונה והכרחית בהשגתה, ניתן בין שני הסוגים הבדל גדול, והוא, שסוג זה של עבודה כלומר הקרבת הקרבנות [...]

33 שם ג, מה; עמ' שעת. שורץ (הערה 9 לעיל), עמ' 602, מתרגם: "שהמקום הזה הוא תכלית התורה בארץ".

34 מורה הנבוכים ג, מו; עמ' שפת. שורץ (הערה 9 לעיל) מתרגם כך: "תועלתה של העלייה לרגל טעמה ידוע, בגלל התחדשות התורה הנובעת מאותה התכנסות כתוצאה מן ההיפעלות והאחוה שבין האנשים. ובמיוחד מצות הקהל" (עמ' 623).

35 מורה הנבוכים ג, מה; עמ' שפא.

36 על פי ישעיה כה, א. שימו לב שגם בהלכות תמורה שהובאו לעיל (ראו הערה 19 לעיל) משתמש רבנו באותו ניב מן הכתוב.

37 מורה הנבוכים ג, מה; עמ' שפא.

מקדש, חברה והיסטוריה - ייחודו של הרמב"ם

לא נצטוינו כפי שהיה בתחלה, כלומר להקריב בכל מקום ובכל זמן, ולא להקים היכל היכן שיזדמן [...] אלא כל זה נאסר, ונקבע בית אחד [...] ואין להקריב בזולתו [...] כל זה כדי למעט סוג זה מן העבודות, ושלא יהא ממנו אלא מה שלא חייבה חכמתו לעזבו לגמרי.³⁸

חכמתו יתעלה גזרה שעבודת הציבור נדרשת לכלל, אשר על כן מקדש אחד ישמש מרכז שאליו יעלו ויפנו כל ישראל. וכיוון שהמקדש הוא המוקד הלאומי, גם עבודת היחיד לא תהיה אלא בו, כי בכך יתחבר ויתקשר היחיד לעם ותהיה לו תועלת רוחנית לפי דרגתו. עצם התמדת העבודה מעידה על יציבות העם והמדינה, והיא שמאפשרת לכל רבדי האוכלוסיה להרגיש את קרבת האל, כל אחד לפי צרכיו ומעלותיו. ולא עוד אלא קיום המקדש וטקסיו אמורים להשפיע גם על עמים אחרים. ואיך תיתכן השפעה כזאת אם העבודה במקדש לא תובן על ידם כעבודת האל, ולא תתקיים באופן המעורר כבוד ורוממות?

מצד אהרן, "המטרה כולה אחת, והיא שלא נעבוד את ה' בצורת פרטי עבודותיהם שהיו עושים אותם לנעבדיהם",³⁹ אבל מאידך, בלי בניית המקדש והעבודה בו הרבה לא היו רואים לא בעם ישראל ולא בתורתו תופעה הראויה לכבדה וללומדה. צורך זה לא עבר מן העולם אף שאנשי הצאב"ה כבר חלפו ואבדו. כל זמן שבני ישראל מפוזרים בגלות, העולם כולו מזלזל בהם, ובעיקר האומות שהושפעו ולמדו מפיהם ומפי כתבם. ברם כל הדברים שלמדו, ואפילו מה שטעו ועיוותו –

אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר: "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט) [...] וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולם חוזרים ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעו.⁴⁰

בימיו ידע הרמב"ם על טקסים של הקטרת קטורת ונסוך יין בנצרות ואף שחיטת קרבנות במקדש, והללו נמשכים גם בימינו אנו. הר הבית – הנקודה הגיאוגרפית שהוגדרה על ידי הרמב"ם כמוקד הלאומיות היהודית – שימש בימיו סלע המחלוקת במלחמות ממושכות בין הנוצרים והמוסלמים. ועדיין ההר מקרין אמונה ותקווה לבני עמים שונים. הערכתו של הרמב"ם, שאויבי ישראל "ילחמו עליו מלחמה קשה", שבה והייתה אסמכתא להוגים במהלך הדורות.⁴¹

38 שם ג, לב; עמ' שמט.

39 שם ג, מה; עמ' שעט.

40 הלכות מלכים יא, ד (מהדורת ר"י קאפח). בדפוסים הישנים שובשו הדברים מפני הצנזורה.

41 מורה הנבוכים ג, מה; עמ' שעת.

נחום אליעזר רבינוביץ

הרמב"ם אמנם מסביר "שסוג זה של עבודה כלומר הקרבנות על דרך המטרה השנייה, והתחנה והתפלה ודומיהן ממעשי העבודות קרובות יותר אל המטרה הראשונה והכרחית בהשגתה".⁴² ודאי משום שעבור הפרט, הדגש חייב להיות על עבודה רוחנית ועל בינה ודעת המביאות לעולם הבא. לפיכך בספרי המדע והאהבה, שבהם הוא פורס את סדרי עבודת היחיד, לא כלל הרמב"ם את הקרבנות. אולם הוא סבר שגם לכלל ישראל, כאשר ישב בארצו, היה צורך בעבודת ה' מוחשית – וזו היא המפורטת בחלק הציבורי של "משנה תורה". בנוסף ראה הרמב"ם, שתפקידו של עם ישראל בעולם הזה מחייב שיהיו לו כל אותם מאפיינים במוסד הלאומי המייחדים אותו כעם ה' בעיני העמים גם לעתיד לבוא. כשם שחורבן המקדש סימן את הגלות והתבוסה של ישראל, כך בנייתו מחדש תסמן את הקוממיות ואת ההתחדשות. הנבואה רואה את הגשמת הערגה לאותם הימים אשר "לא ירעו ולא ישחיתו" כקשורה דווקא "בכל הר קדשי", ומן המקור ההוא יושפע שפע רב עד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט).⁴³

1

הרואה יראה שתורת הקרבנות של הרמב"ם מקפלת בתוכה לא רק את תפיסתו את ההיסטוריה בעבר אלא גם את יעדה לעתיד. בתחילה היה צורך בעבודת הקרבנות גם ליחידים, ולפיכך למשך תקופה ארוכה הותרו הבמות – כדי שתהיה עבודת ה' מוכרת ומובנת, קרובה ונגישה לכול – עד שאט אט יתרגלו לעבודות מסוג אחר כגון תפילה וקריאת שמע, ויעלו מעלה מעלה בדרגות עבודת השכל הטהור. אמנם קיומן של הבמות גרם להתמדת הפירוד והשבטיות בישראל ומנע את מימוש תפקידו האחר של המקדש – איחוד כל עם ישראל סביבו – אלא שבאותם זמנים לא ניתן היה לוותר על האפשרות הזמינה לכל להקריב. ברם גם אז נתקיימה במה גדולה מרכזית; לא כל הקרבנות הוקרבו בבמות הפרטיות, אלא בבמה הגדולה ששימשה למטרות ציבוריות. ברבות הימים כאשר נבנה המקדש, נאסרו סופית הבמות, אלא שהעם הפשוט עדיין לא הגיע לרמה המיוחלת ודבק בהרגליו "והבמות לא סרו" (מלכים א טו, יד), כי לא הבינו איך ניתן לעבוד את ה' אחרת. וכך אמר רבשקה ודבריו הדהדו באזני רבים משומעיו: "וכי תאמרון אלי, אל ה' אלהינו בטחנו, הלוא הוא אשר הסיר חזקיהו את במתיו ואת מזבחתיו ויאמר ליהודה ולירושלם: לפני המזבח הזה תשתחוו בירושלם" (מלכים ב יח, כב).

בגלות בבל נגמלו סוף סוף מן עבודת ה' על פי המטרה השנייה, ובבית שני כבר נתאפשר למקדש לשמש מוקד לאומי ובו לבד התקיימה עבודת הציבור והיחידים גם

42 ראו הערה 38 לעיל.

43 בפסוק זה מסיים רבנו את ספר משנה תורה.

מקדש, חברה והיסטוריה - ייחודו של הרמב"ם

יחד. אנשי כנסת הגדולה התקינו סדרי תפילה במקביל לקרבנות הציבור,⁴⁴ שתפסו את מקום הבמות. עיקר העבודה במקדש היתה מעתה עבודת הציבור; וגם מן הגולה בבבל ומדי, ואפילו מרומא, שלחו יהודים תרומה לקרבנות הציבור מחצית השקל מדי שנה,⁴⁵ ואף רבים עלו לרגל לירושלים, שאלה פנו בתפילתם יום יום.⁴⁶ כך שהמקדש מילא אז את תפקידו כמאחד ומגבש את עם ישראל על ידי עבודת הציבור, ואף היה מקום השראה ליחידים שהגיעו לשם בחגים. בכך הוחלפה כמעט לחלוטין תכלית עבודת הקרבנות. אף על פי כן, עדיין היתה השפעת המקדש מוגבלת בעיקר לציבוריות הישראלית. ברם גם פעולה זו היא למטרה שנייה בחשיבותה, כפי שביאר הרמב"ם בפרוטרוט:

מטרת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש ותקון הגוף [...] תקון הגוף הרי יהיה בתקינות מצבי עסקיהם זה עם זה [...] כדי שיהיו עניני המדינה תקינים. ודע כי שתי המטרות הללו האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה, והיא תקון הנפש, כלומר מתן ההשקפות הנכונות. והשניה קודמת בטבע ובזמן, כלומר תקון הגוף, והיא הנהגת המדינה [...] והשניה הזו היא החמורה, והיא אשר הופלג בקביעתה וקביעת כל פרטיה, לפי שלא תושג המטרה הראשונה כי אם לאחר השגת זו השניה.⁴⁷

כנגד כוחות עצומים שאיימו על החברה היהודית, הן במישור המדיני והן התרבותי והדתי, פעל המקדש ככוח מלכד ששמר על החברה שלא תתפורר. עם כל זה, כבר אז נראו הניצנים של השפעה גם לאומות העולם. מענין במיוחד הוא בית חוניו. בו היתה בעצם במה, וכנראה שבמובן זה היה חריג בימים ההם שכבר סרו הבמות. הרמב"ם מתאר את בית חוניו כך:

ויצא [חוניו] בורח מירושלם לאלכסנדריה של מצרים, והקים שם באלכסנדריה בית כתבנית המקדש, ובנה מזבח והקריב עליו קרבנות לה' יתעלה, וכך אמרו: בית חוניו לאו בית עבודה זרה הוא. אלא שעבר על אמרו יתעלה לא תעלה עולותיך [בכל מקום אשר תראה].⁴⁸ ונתקבצו אליו הקבטים המצרים עם כל הנספחים אליהם, וקראם לעבודת ה', ונשמעו לו והיו דבריו נעלים בעיניהם ועשאוהו להם לכהן, וכבדו אותו הבית. והיו המצרים עובדים בו את ה' ומקריבים קרבנות כפי שלמדם חוניו, ונתקיימה הבטחת ה' על ידי ישעיה: "ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל"

44 הלכות תפלה א, ד-ה.

45 הלכות שקלים ב, ח: [...] הראשונה לשם ארץ ישראל, והשניה לשם הכרכין המוקפין לה ולשם כל ישראל, והשלישית לשם בבל ולשם מדי ולשם המדינות הרחוקות ולשם שאר כל ישראל.

46 הלכות תפלה ה, ג.

47 מורה הנבוכים ג, כז; עמ' שלו.

48 על פי דברים יב, יג.

נחום אליעזר רבינוביץ

וכו' (ישעיה יט, ט). והתמיד אותו הבית מאות בשנים. והכל מודים שכל הקרבנות הקרבין בבית זה ודומיו אינן קרבן [...] ⁴⁹

אמנם הקרבין בבית חוניו אינם קרבנות בדינינו, אבל הרמב"ם ראה בכך מעין דוגמה שלעתיד לבוא, שבית המקדש בירושלים ישמש מגדל אור לכל העמים. כיון שחרב הבית בשנייה וגלו ישראל למרחקים, בטלו קרבנות הציבור, ומן הכוח המאגד של המקדש נשאר רק היותו המקום שמכל רחבי הפזורה ישראל פונים אליו בתפילה. שתי התכליות ההיסטוריות של עבודת הקרבנות כבר לא היו מעשיות עוד. אמנם החורבן והגלות כרסמו במעלות הרוחניות גם של יחידי סגולה, ואין צריך לומר של שאר העם, אבל זאת לא מפני המניעה להקריב קרבנות כי אם מפני הסבל והרדיפות. כך מסביר הרמב"ם את העדר הנבואה מאז תחילת ימי בית שני:

כבר ידעת אמרם ⁵⁰ אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות [...] וזוהי הסבה העצמית הקרובה לסלוק הנבואה בזמן הגלות בלי ספק, איזו עצלות או עצבות יהיו לאדם באיזה מצב שיהיה, יותר מהיותו עבד נשלט ומשועבד לכסילים הרשעים, אשר כללו העדר ההגיון האמתי וכללות התאוות הבהמיות, ואין לאל ידך [...] ואמר: "מלכה ושריה בגוים אין תורה גם נביאיה לא מצאו חזון מה" (איכה ב, ט), וזה נכון וסבתו ברורה [...] והוא גם הסבה בשיבת הנבואה לנו כפי שהיתה לימות המשיח מהרה יגלה כמו שהובטח. ⁵¹

ברם לא רק ישראל ייהנו מהארה רוחנית עצומה בהחזרת מלכות ישראל ובניין בית המקדש, כי המקדש ימשוך אליו גם את כל האנושות כולה. כך מסכם הרמב"ם את ייעודו של המלך המשיח:

ומפני זה התאו כל ישראל, נביאיהם וחכמיהם, ימות המלך המשיח – כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להם לישראל לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן; וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה, כדי שיזכו לחיי העולם הבא. לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת [...] מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'. ויבואו כל הגוים לשמעו, שנאמר: "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים" וגו' (ישעיה ב, ב). ⁵²

49 פירוש המשנה, מנחות יג, ח.

50 בבלי, שבת ל ע"ב.

51 מורה הנבוכים ב, לו; עמ' רמח-רמט.

52 הלכות תשובה ט, ב.

מקדש, חברה והיסטוריה - ייחודו של הרמב"ם

לפי תפיסת הרמב"ם, לעתיד לבוא לא רק שיחזור שוב המקדש לקדם את התכלית: לרכז ולמקד את כוחותיהם הרוחניים של בני ישראל, אלא תתווסף עוד תכלית נוספת, והיא לשמש כמבוע של שפע רוחני לאנושות כולה – ושוב תהיה חשיבות לקרבנות הציבור. אמנם שוב כמטרה שנייה, אבל מטרה שנייה אשר כעת עדיין לא הגיע זמנה. וכאשר יגיע, "יזכנו וכל ישראל חברים למה שהבטיחנו בו, 'אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה' (ישעיה לה, ה), 'העם ההלכים בחשך ראו אור גדול ישבי בארץ צלמות אור נגה עליהם' (שם ט, א)".⁵³

53 סיום ספר מורה הנבוכים (ההדגשות הן שלי – נא"ר).

מסורת וחידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות

דניאל י' לסקר

הרמב"ם חי ופעל בחברה אסלאמית, ותרבות האסלאם תרמה רבות להשקפת עולמו ההגותית וההלכתית. אבל בנוסף לאסלאם הכיר הרמב"ם היטב גם את הנצרות. בעיר מושבו פוסטאט היתה קהילה קופטית חזקה, ובכתביו של הרמב"ם יש אזכורים רבים של הנוצרים והנצרות. התייחסותו והערכתו של הרמב"ם לאסלאם ולנצרות דומה במקרים רבים, אך לפעמים הוא הבחין ביניהן. כך למשל, הוא ראה בשתי דתות אלה הכנה לביאת המשיח, כלומר הן תורמות להפצת אמונה משיחית שתקל על המשיח האמיתי להתקבל בעולם. לעומת זאת הבחין הרמב"ם בין האסלאם והנצרות בעניין עבודה זרה. האסלאם לא היה לדעתו עבודה זרה, ואילו את מאמיני הנצרות הוא ראה כעובדי עבודה זרה. ובכל זאת התיר הרמב"ם ללמד תורה לנוצרים, משום שבלאו הכי הם מאמינים בקדושת התנ"ך, אבל אסר את הדבר לגבי המוסלמים.¹ יחסו של הרמב"ם לאסלאם ולנצרות זכה להתעניינות החוקרים, שניסו לסכם את כתביו השונים ולתאר את גישותיו לשתי הדתות. היום, כשיש בידינו מהדורות לא מצונזרות של כתבי הרמב"ם, דברים אלה ידועים למדי.² רצוני אם כן אינו לפרוס שוב את יחסו

* ההפניות לאגרות הרמב"ם במאמר זה הן (אם לא צויין אחרת) למהדורת י' שילת, ירושלים, תשמ"ז-תשמ"ח. ההפניות לתשובות הרמב"ם הן למהדורת י' בלאו, ירושלים תשי"ח-תשמ"ו.

1 ראו ההפניות לכתבי הרמב"ם, בהמשך.

2 דבר זה לא היה נכון בעבר. משה מנדלסון, למשל, שהשתמש בטקסטים מצונזרים, חשב שהרמב"ם לא התייחס אל הנצרות כלל; ראו A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia 1973, p. 792 n. 21. לספרות על יחס הרמב"ם לדתות האחרות, ראו בין היתר י' בלידשטיין, "מעמד האסלאם בהלכה המיימונית", בתוך מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, אוניברסיטת תל אביב תשנ"ח, עמ' 465-476 (פורסם מחדש בהנ"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 237-247); א' שלוסברג, "יחסו של הרמב"ם אל האסלאם", פעמים 24 (חורף תש"ן), עמ' 38-60; D. Novak, "Maimonides on Judaism and Other Religions", The Samuel H. Goldenson Lecture, February 23 1997, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati, Ohio; Idem, "The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides", in W.M. Brinner & S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, pp. 233-250; H.T. Kreisel, "Maimonides on Christianity and Islam", in R.A.

דניאל י' לסקר

של הרמב"ם לדתות האחרות, אלא לנתח את האלמנטים השונים ביחסו של הרמב"ם אל הנצרות ואל האסלאם, ולבחון עד כמה הם חדשנים ובאיזו מידה הם משקפים דעות שונות שכבר נשמעו בין יהודים בארצות האסלאם לפניו. ניתוח כזה עשוי לשפוך אור גם על עמדותיו של הרמב"ם בתחומים אחרים. הנושאים הספציפיים שאעמוד עליהם הם שלושה: הפולמוס נגד הנצרות והאסלאם; מעמדן ההלכתי של דתות אלה; ותרומתן לביאת המשיח.

הפולמוס נגד הנצרות והאסלאם

באגרת תחיית המתים התלונן הרמב"ם על כך, שאנשים מסוימים לא הבינו את אמונתו בתחיית המתים, למרות הצהרותיו הברורות בעניין. הרמב"ם התנחם בזה, שגם הקדוש ברוך הוא לא תמיד הצליח למנוע אי־הבנות בדבריו. משה "אדון הנביאים" כתב בתורה: "שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד", והנוצרים הבינו את הצהרת אחדות האל החד־משמעית הזו כהוכחה לשילוש שלהם: ה', אלהינו, ה', כלומר שלושה שהם אחד.³ פרשנות נוצרית זו מצויה בספרו של איזידור מסביליה (התחלת המאה השביעית), והיא מילאה תפקיד חשוב בפולמוס היהודי־נוצרי באירופה.⁴ בעולם האסלאמי אפשר למצוא פירוש זה ל"שמע ישראל" למשל בדו־שיח בין הפטריארך יוחנן הראשון לבין עמרו בן אלעאץ;⁵ בתיאור הוויכוח של הפטריארך טימותיוס עם מהדי, הח'ליף העבאסי השלישי בבגדאד, בשנת 781;⁶ ובאפולוגיה של אלכנדי.⁷ הרמב"ם הכיר היטב את האמונה הנוצרית בשילוש, ואף הזכיר אותה ("מורה נבוכים" א, ג) כדוקטרינה הסותרת את עצמה ואינה ניתנת לציור שכלי. קביעה זו מופיעה שם בדיון על התארים האלוהיים, אותו הקשר שבו התפלמסו הוגים יהודים אחרים נגד אמונה נוצרית מרכזית זו.⁸

Brauner (ed.), *Jewish Civilization: Essays and Studies*, III, Philadelphia 1985, pp. 153–162

3 אגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' שיט (ערבית), שלט (עברית).

4 D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979, p. 265

5 N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, Hatfield, Pennsylvania 1993, p. 25

6 שם, עמ' 225. החיבור הופיע גם ב־A. Mingana, "Timothy's Apology for Christianity", *Woodbrooke Studies* 2, Cambridge 1928 (reprinted from *Bulletin of the John Rylands Library* 12 [1928]), p. 69

7 ניומן (הערה 5 לעיל), עמ' 423.

8 מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגום מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, כרך א, עמ' 113; ראו גם שם א, עא, עמ' 188; א, עה, הדרך הרביעית, עמ' 238. בפירוש המשניות, סנהדרין יא, ג,

הפולמוס היהודי נגד השילוש הופיע בארצות האסלאם בעקבות הפולמוס האסלאמי נגד השילוש, שהתמקד בשאלת התארים. כפי שהראה צבי (הרי) וולפסון, המוסלמים פיתחו תורות תארים שונות בעקבות הוויכוחים עם הנוצרים בנושא זה. אך גם המתארים (אהל אל-צפאת) וגם האנטי-מתארים (בדרך כלל המועתזילה החל מוואציל אבן עטא במאה השמינית) דחו את הדוקטרינה הנוצרית.⁹ החל במאה התשיעית הלכו היהודים בעקבות המוסלמים, וטענות יהודיות נגד השילוש מופיעות במאה זו גם בספר פילוסופי, "עשרון מקאלה" (עשרים מאמר) מאת דאוד אל-מקמץ,¹⁰ וגם בספר פולמוסי, "קצה' מג'דלה' אל-אסקף" (סיפור ויכוח הכומר) מאת מחבר עלום שם.¹¹ רוב ההוגים היהודים במזרח שדנו בשאלת אחדות האל (רב סעדיה גאון, הקראים יעקוב אל-קרקסאני ויוסף אל-בציר, ואחרים), הבינו את תורת התארים שלהם כבאה (בין היתר) להפריך את האמונה הנוצרית.¹²

הפולמוס נגד השילוש הנוצרי לא היה מוגבל רק למזרח. מחברים יהודים אנדלוסים דחו גם הם את האמונה הזאת. ר' בחיי אבן פקודה כתב (בערך בשנת 1080), שטענותיו עבור אחדותו המוחלטת של האל מועילות גם נגד הנצרות, למרות שהוכחותיו מתאימות להפרכת הדואליזם יותר מאשר להפרכת השילוש.¹³ מחברי ספרי הפולמוס האנטי-נוצריים הראשונים באירופה הנוצרית, ר' יעקב בן ראובן מחבר "ספר מלחמות ה'", ור' יוסף קמחי מחבר "ספר הברית" (שניהם בעלי שורשים אנדלוסיים ושניהם כתבו את

כתב הרמב"ם שיהודי המאמין בשילוש, בניגוד לפסוק "ה' אחד", חייב מיתה; ראו משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת י' קאפח, כרך ד, ירושלים תשכ"ה, עמ' קמט.

9 ראו H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. and London 1975, pp. 112–143; 205–234; 304–354

10 S. Stroumsa, *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammi's, Twenty Chapters* ('Isḥrūn Maqāla), Leiden 1989, pp. 164–225

11 ד"י לסקר וש' סטרומזה, פולמוס נסתור הכומר, ירושלים 1996, כרך א, עמ' 58–56; כרך ב, עמ' 35–33.

12 ראו למשל בספרי *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, pp. 51–63. הרמב"ם היה אמור להכיר לפחות חלק מטענותיו של רב סעדיה גאון נגד הנצרות, שהרי הזכיר את חישובי הקץ של הגאון באגרת תימן, ראו אגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' צט-ק (ערבית), קמב-קמד (עברית); חישובים אלה נמצאים אצל רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת י' קאפח, ירושלים וניו יורק תש"ל, מאמר ח, עמ' רלז-רס, שבו יש פולמוס מפורש נגד הנצרות (עמ' רנז-רס). חישובי קץ ופולמוס אנטי-נוצרי נמצאים גם בפירוש ר' סעדיה לספר דניאל, ראו א' שלוסברג, "תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט.

13 רבנו בחיי אבן פקודה, ספר תורת חובות הלבבות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ג, שער א, פרק ז, עמ' סו.

דניאל י' לסקר

ספריהם בערך בשנת 1170), השתמשו בטענותיו של ר' בחיי בדיוניהם על השילוש.¹⁴ ר' יהודה בן ברזילי אל-ברצלוני, שכתב בתחילת המאה השתים עשרה, תרגם חלק מטענותיו של דאוד אל-מקמץ נגד השילוש בפירושו שלו ל"ספר יצירה", כשניגש לשאלת אחדות האל.¹⁵ ו"סיפור ויכוח הכומר" תורגם באותה מאה לעברית בשם "ספר נסתור הכומר".¹⁶ לכן, כשדחה הרמב"ם את תורת השילוש הנוצרי, הוא הלך בעקבות מהברים יהודים קודמים לו במזרח ובמערב.¹⁷ אין בדברי הרמב"ם פולמוס ישיר נגד השילוש, אבל ברור שתורת התארים השליליים שלו אינה מאפשרת את קיומן של שלוש הפרסונות של הדוקטרינה הנוצרית.

הרמב"ם הכיר גם אמונות נוצריות אחרות. הוא היה מודע (כנראה) לאמונה בהתגשמות האל, כלומר לאמונה שישו המשיח היה אינקרנציה של האל. הוגים יהודים לפני הרמב"ם התפלמסו נגד דעה זו במישור הפילוסופי (למשל, רב סעדיה גאון), וגם במישור הוולגרי ("קצה' מג'דלת אל-אסקף"). הטענות הפילוסופיות כללו שאלות כגון: איך ייתכן שהאב מוליד את הבן באופן נצחי אבל הבן, ישו, נולד רק בתקופה מסויימת? רב סעדיה כתב ש"שינוי ענין הקדמון אשר אין לו צורה ולא תכונה ולא שיעור ולא גבול ולא מקום ולא זמן, עד שנעשה מקצתו גוף שיש לו צורה ושעור ותכונות ומקום וזמן וכל יתר מאורעות הנמצאים, וזה רחוק מאד שיעלה על הדעת".¹⁸ לעומת טענות מהסוג הזה טען מחבר "סיפור ויכוח הכומר", שאם ישו הוא האל אזי האל היה כלוא ברחם המזוהם של אשה, ואחרי הלידה הוא לכלך חיתולים והיה תלוי במינקת כדי להמשיך לחיות.¹⁹

הרמב"ם לא התפלמס ישירות נגד ההתגשמות, לא בצורה פילוסופית ולא בצורה וולגרית, אבל בכל זאת אולי רמז על כך. למשל בקביעתו ב"מורה נבוכים" ג, טו, שיש דברים נמנעים שאין בכוח האל לעשותם: "כמו כן שיביא האל לידי מציאות כמותו, או

14 יעקב בן ראובן, ספר מלחמות ה', מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 9-10; יוסף קמחי, ספר הברית, מהדורת א' תלמג', ירושלים תשל"ד, עמ' 33.

15 פירוש ספר יצירה, מהדורת שז"ח האלברשטאם, ברלין תרמ"ה (מהדורת צילום, ירושלים תשל"א), עמ' 77-83.

16 ראו לסקר וסטרומזה, נסתור (הערה 11 לעיל).

17 לפולמוס האנטי-נוצרי בארצות האסלאם, ראו מאמרי "The Jewish-Christian Debate Under Islam", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57 (1991), pp. 121-153. לפולמוס באנדלוסיה והשפעתו על ראשית הפולמוס האנטי-נוצרי בארצות הנצרות, ראו מאמרי "הפולמוס היהודי-נוצרי ומקורותיו בארצות האסלאם", פעמים, 57 (סתיו תשנ"ד), עמ' 4-16.

18 אמונות ודעות, עמ' מט.

19 טיעונים אלה נמצאים לכל אורך קצה' מג'דלת אל-אסקף ותרגומו, ספר נסתור הכומר; ראו לסקר וסטרומזה, נסתור (הערה 11 לעיל).

יגרום להעדר עצמותו, או ייעשה גוף, או ישתנה – כל זה בגדר הנמנע, ואין לייחס לאל את היכולת לעשות דבר מזה".²⁰ קשה לקבוע בוודאות שהכוונה כאן היא לאינקרנציה אבל אפשר לשער, לפי הספרות היהודית שקדמה לרמב"ם, שנמנעות אלה קשורים לאמונה הנוצרית. בנוסף, לעומת הדוקטרינה הנוצרית שישו היה בן האל שנולד לבתולה בלי יחסי מין, סבור הרמב"ם שהוא היה בן לאשה יהודיה ואב לא יהודי. לכן, כתב הרמב"ם, ישו לא היה ממזר ממש למרות שכך מכנים אותו היהודים כדי "להפליג בחרפתו (עלי ג'הה אלמבאלגה)".²¹ ההנחה שישו נולד מיחסים אסורים בין אמו מרים, המאורסת ליוסף, לבין גבר שאינו בעלה (ולכן הכינוי ממזר) יסודה בספר "תולדות ישו".²² טענה זו מופיעה בספרות הפולמוסית היהודית, למשל בחיבור תיאולוגי-פולמוסי מסוף המאה העשירית שפרסם יעקב מאן.²³ בספרות זו לפעמים אביו הביולוגי של ישו הוא יהודי, ולכן ישו ממזר, ולפעמים אביו של ישו הוא חייל רומי וישו אינו ממזר. זו כנראה דעתו של הרמב"ם. כינוי אחר לישו באותה ספרות: "בן הנידה", נעדר בכתבי הרמב"ם.²⁴ בנוסף, ב"תולדות ישו" מוסברים מעשיו הנסיים של ישו כפעולות מאגיות באמצעות שימוש בשם המפורש. אבל לפי דבריו ב"אגרת תימן", נראה שהרמב"ם לא האמין שמעשים אלה אכן התרחשו.²⁵ בנוגע לייחוסו של ישו, קבע הרמב"ם ב"פירוש המשניות",²⁶ ב"ספר המצוות"²⁷ וב"אגרת תימן",²⁸ שהמשיח חייב להיות צאצא של דוד המלך דרך בנו שלמה, כנראה בניגוד לייחוסו של יוסף בעל מרים בברית החדשה, שם הוא צאצא של נתן בן דוד (לוקס ג, 31).

נקודה נוספת בפולמוס הרמב"ם נגד הנצרות היא הקביעה, שלא ישו הוא שייסד את הנצרות. ב"אגרת תימן" הבחין הרמב"ם בין אמונות ישו לבין הדת שנוסדה על ידי

20 מורה נבוכים, מהדורת מ' שורץ (הערה 8 לעיל), כרך ב, עמ' 469.

21 אגרת תימן, עמ' פו (ערבית), קכ (עברית).

22 גרסאות שונות של תולדות ישו נמצאות ב-S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902; על השפעת הספר על קצה' מגדלה' אל-אסקף, ראו א' לימור, יהדות מתבוננת בנצרות: על פולמוס נסתור הכומר וספר תולדות ישו, פעמים 57 (אביב תשנ"ח), עמ' 109-128.

23 J. Mann, "An Early Theologico-Polemical Work", *Hebrew Union College Annual* 12-13 (1937-1938), pp. 438-440.

24 הכינויים השליליים לישו באו לידי שימוש באשכנז בעקבות מסע הצלב הראשון; ראו A.S. Abulafia, "Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade", in P.W. Edbury (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, pp. 66-72 (reprinted in S. Abulafia, *Christians and Jews in Dispute*, Aldershot 1998).

25 אגרת תימן, עמ' קח (ערבית), קנט (עברית).

26 בהקדמה לפרק חלק; ראו מהדורת קאפח, כרך ד, עמ' קמד.

27 מצוות לא תעשה, שסב; מהדורת קאפח, ירושלים תשל"א, עמ' שמה-שמו.

28 אגרת תימן, עמ' קד (ערבית), קנא (עברית).

דניאל י' לסקר

מישהו שבא אחריו (הכוונה כנראה לפאולוס). לדידו של הרמב"ם ישו ראה את עצמו כמשיח וניסה לבטל את התורה; כתוצאה מכך החכמים היהודים הוציאו אותו להורג ("עשו בו הראוי לו"). אולם הדת המיוחסת לישו נוסדה על ידי מישהו שחי זמן רב אחריו.²⁹ לא כל המחברים היהודים לפני הרמב"ם הסכימו שישו ניסה לבטל את התורה, אבל היו ביניהם כאלה שסברו שלא הוא ייסד את הנצרות. לפי עדותו של יעקוב אל-קרקסאני מהתחלת המאה העשירית, דאוד אל-מקמץ כתב מאמר מיוחד בנושא זה ובו טען שפאולוס ייסד את הנצרות.³⁰ יעקוב אל-קרקסאני קיבל את טענתו של אל-מקמץ כנכונה. לדעה זו היו גם שורשים אנדלוסיים עמוקים, כולל בדברי ר' אברהם בר חייא³¹ והמוסלמי אבן חזם.³² גם מדברי ר' יהודה הלוי עולה, שהדת הנוצרית אינה המצאתו של ישו עצמו,³³ ור' אברהם אבן דאוד כתב שהנצרות התפתחה כמה מאות שנים אחרי ישו.³⁴ אותם מתפלמסים, שטענו שפאולוס הוא מייסד הנצרות ולא ישו, ראו בדרך כלל בישו יהודי טוב שומר מצוות, גם על פי דבריו (מתי ה, 17) שהוא לא בא לסתור את התורה. לפי שלמה פינס, מקורן של טענות אלה בחוגים יהודים-נוצרים ששרדו והמשיכו לפעול בתקופה האסלאמית, ואפשר ללמוד עליהן מתוך כתביו של המוסלמי עבד אל-ג'באר מתחילת המאה האחת עשרה, אבל קיומם של חוגים אלה אינו ודאי.³⁵ כך או אחרת, ההאשמה שישו אכן רצה לבטל את המצוות נשמעה גם לפני הרמב"ם, למשל ב"סיפור ויכוח הכומר", שבו נמצאות שתי המגמות גם יחד, כלומר גם הטענה שישו קיים את המצוות ולכן הנוצרים חייבים גם הם לקיימן, וגם הטענה

- 29 שם, עמ' פו (ערבית), קכ-קכא (עברית).
- 30 אבן יוסף יעקוב אל-קרקסאני, כתאב אל-אנואר ואל-מראקב, מהדורת ל' נמוי, ניו יורק 1939-1943, כרך א, עמ' 43-45; לתרגום לאנגלית, ראו B. Chiesa & W. Lockwood, *Yaqub al-Qirqisāni on Jewish Sects and Christianity*, Frankfurt am Main 1984, pp. 135-137.
- 31 רבי אברהם בר חייא הנשיא, ספר מגלת המגלה, מהדורת ז' פוזנסקי וי' גוטמן, ברלין תרפ"ד (מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ה), עמ' 145.
- 32 C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Leiden 1996, p. 105.
- 33 ספר הכוורי א, ד; כתאב אלרד אולדליל פי אלדין אלד'ליל, מהדורת ד"צ בנעט וח' בן-שמאי, ירושלים תשל"ז, עמ' 7-8; ראו ד' שוורץ, "ר' יהודה הלוי על הנצרות ועל המדע הנסיוני", *AJS Review* 19, 1 (1994), pp. 1-24 (החלק העברי).
- 34 Abraham Ibn Daud, *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, ed. G. Cohen, Philadelphia 1967, pp. xxxii-xxxiv; השו' גם המקורות באגרת תימן, מהדורת א"ש הלקין, ניו יורק תשי"ב, עמ' 14 הערה 15.
- 35 לאחרונה טען גבריאל סעיד ריינולדס, שאין סיבה לראות את ביקורתו של עבד אל-ג'באר על מקורות הנצרות כחיבור שנכתב על ידי קבוצה של יהודים-נוצרים, ואפשר למצוא לחיבורו של עבד אל-ג'באר מקורות אסלאמיים, נוצריים ויהודיים; ראו G.S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden-Boston 2004.

שישו היה חוטא, שיכור ורע מנעוריו.³⁶ ייתכן שקביעתו של הרמב"ם שישו רצה לבטל את המצוות נבעה מסיפורי הברית החדשה עצמם.

כידוע לא הרבו היהודים בארצות האסלאם להתפלמס נגד דת האסלאם, לא רק ביחס לפולמוסים נגד הנוצרים בארצות הנצרות אלא גם ביחס לפולמוסים נגד הנוצרים בארצות האסלאם.³⁷ אולי אפשר לראות הד לכך בהיתר שנתן הרמב"ם להורות את התנ"ך לנוצרים, הוראה שמטרתה היתה למשוך אותם ליהדות, "ואם יעמידום על הפרוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב".³⁸ אולם הואיל והמוסלמים אינם מכירים בקדושת התנ"ך, אסור ללמדם אותו, וגם הפולמוס על פירוש הפסוקים, המרכזי כל כך בוויכוחים עם הנצרות, הוא מיותר ביחס לאסלאם. ובכל זאת לא נמנעו היהודים לגמרי מפולמוס עם האסלאם. בשנים האחרונות נמצאו עוד מקורות לפולמוס זה, במיוחד של מחברים קראיים.³⁹ גם בפולמוס זה אפשר לראות, שכתבי הרמב"ם משתלבים יפה במגמה הכללית.

הפולמוס המפורט והידוע ביותר של הרמב"ם נגד האסלאם מופיע ב"אגרת תימן", בה קבע הרמב"ם שמוחמד היה השלישי – אחרי ישו ואחרי מייסד הנצרות – שניסה להרוס את היהדות באופן רוחני.⁴⁰ הדיון ההיסטורי הקצר דומה לכתוב בחיבור התיאולוגי האנונימי שבו הזכיר המחבר את הנצרות ואת ישו, ואחר כך את האסלאם ואת מוחמד, במתנגדי היהדות.⁴¹ הרמב"ם קורא למוחמד "המשוגע" וגם "הפסול" (מלשון "רסול", שליח בערבית), כינויים ידועים בספרות היהודית, למשל בכתבי רב שרירא גאון ור' אברהם בר חייא.⁴² הוא גם מזהה את האסלאם עם ה"קרן הזעירה" שבדניאל ז', ח, וזהו נפוץ למדי, במיוחד בספרות הקראית.⁴³ לפי הרמב"ם, דניאל כבר חזה את עליית האסלאם והנצרות; פרשנות מעין זו נמצאה בפירושי הקראים לספר דניאל.⁴⁴

- 36 ראו, למשל, לסקר וסטרומוזה, נסתור (הערה 11 לעיל), כרך א, עמ' 58–59, 68–69; כרך ב, עמ' 35–38, 54–56.
- 37 ראו לסקר, תחת האסלאם (הערה 17 לעיל).
- 38 תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, כרך א, ירושלים תשי"ח, עמ' 284–285.
- 39 M. Steinschneider, המקור החשוב ביותר לפולמוס בין יהודים לבין מוסלמים הוא עדיין, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig 1877; עכשיו ראו D. Sklare, "Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century", in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999, pp. 137–161. להשוואה בין הפולמוס האנטי-נוצרי תחת הנצרות לבין הפולמוס האנטי-אסלאמי תחת האסלאם, ראו M.R. Cohen, *Under Crescent and Cross*, Princeton 1994, pp. 139–161.
- 40 אגרת תימן, עמ' פו (ערבית), קכא (עברית). על הפולמוס הדתי באגרת תימן ומקורותיו, ראו מהדורת הלקין (הערה 34 לעיל), עמ' xxi–xiii.
- 41 מאן, חיבור (הערה 23 לעיל), עמ' 438–442.
- 42 שטיינשניידר, ספרות (הערה 39 לעיל), עמ' 302–303.
- 43 H. Ben-Shammai, "The Attitude of Some Early Karaites Towards Islam", in I.

דניאל י' לסקר

בהמשך "אגרת תימן" מזכיר הרמב"ם טענות של משומד אחד, שראה הוכחות לאסלאם בתוך התנ"ך. אחד הפסוקים שהשתמש בהם אותו משומד הוא דברים לג, ב: "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן". לפי הפרשנות האסלאמית בא ה' תחילה לעם ישראל (סיני), אחר כך לנוצרים (שעיר, מקומו של עשו), ורק בסוף הגיע אל האסלאם ואל מוחמד, חותם הנבואה (הר פארן, מקומו של ישמעאל).⁴⁵ פסוק זה ידוע בפולמוס המוסלמי נגד היהודים, ונעשה בו שימוש למשל בספר "אפחאם אליהוד" (השתקת היהודים) של המומר סמואל אלמגריבי,⁴⁶ שנפטר ב-1175 שלוש שנים אחרי חיבור "אגרת תימן", או בכתביו של אבן חזם.⁴⁷ ר' אברהם אבן עזרא כתב על פסוק זה: "וחסרי אמונה אמרו כי טעם משעיר על דת אדום ופארן על דת ישמעאל, ואלה תועים".⁴⁸ פסוק אחר שאליו מתייחס הרמב"ם ב"אגרת תימן" הוא בראשית יז, כ: "ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אתו והפריתי אתו והרביתי אתו במאד מאד". לפי אותו משומד, הגימטריה של המילים "במאד מאד" שווה לגימטריה של "מוחמד",⁴⁹ ולטענה זו ענה גם אבן עזרא בפירושו הקצר לשמות א, ז.⁵⁰ פסוק שלישי המוזכר ב"אגרת תימן" הוא דברים יח, יח: "נביא אקים להם",⁵¹ גם פסוק זה מוכר מספרות הפולמוס.⁵² לפי הרמב"ם, כמעט לא כדאי לענות לפרשנות האסלאמית לתנ"ך, שהרי "אלו ענינים מאוסים מאד ממי שאמרם" (פהד"א אמור קד סמג'ת כת'יר ממן קאלהא).⁵³ ובכל זאת טען הרמב"ם, שהמשומד לא הבין את הכתוב והוציא דברים מהקשרם,

Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge, Mass. 1984, pp. 3–40; מאן, חיבור (הערה 32 לעיל), עמ' 443.

D.S. Margoliouth, *A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ibn Ali the Karaite*, Oxford 1889; פולמוסו של יפת נגד האסלאם נדון על ידי D. Frank, *Search Scripture Well*, Leiden 2004, pp. 204–247.

45 אגרת תימן, עמ' צב-צג (ערבית), קלא (עברית).

46 ראו מהדורת מ' פרלמן, Samau'al al-Maghribi, *Ifhām al-Yāhūd, Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964), pp. 47, 82.

47 אדנג, מחברים (הערה 32 לעיל), עמ' 160; ראו שם, עמ' 264 בטבלה, שימושים אחרים של פסוק זה.

48 פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא על התורה, מהדורת א' וייזר, 3 כרכים, ירושלים תשל"ו (1976), כרך ג, עמ' שכא.

49 אגרת תימן, עמ' צג (ערבית), קלב (עברית).

50 פירושי תורה, ב, עמ' רלט.

51 אגרת תימן, עמ' צג (ערבית), קלא (עברית).

52 אדנג, מחברים (הערה 23 לעיל), עמ' 264 בטבלה.

53 אגרת תימן, עמ' צג (ערבית), קלא (עברית). סקירה כללית של פסוקים תנ"כיים שהוזכרו בפולמוס האסלאמי נגד היהדות נמצאת אצל א' שטראוס (אשתור), "דרכי פולמוס האסלאמי", בתוך ספר הזכרון לבית המדרש לרבנים בווינה, ירושלים תש"ו, עמ' 182–197.

ושלגימטריה של "במאד מאד" אין משמעות.⁵⁴ הרמב"ם לא טען שאין אזכורים של האסלאם בתנ"ך, אלא שהפסוקים המזכירים אותו הם שליליים, כמו קינת דוד במזמור קכ, ה: "אוייה לי כי גרתי משך שכנתי עם אהלי קדר".⁵⁵

בפולמוסו נגד האסלאם ב"אגרת תימן", התייחס הרמב"ם לעוד שתי טענות אסלאמיות, ה"תחריף" (זיוף המקרא) וה"נסך" (ביטול התורה). נושאים אלה היו פופולריים בפולמוס היהודי-האסלאמי.⁵⁶ המוסלמים השתמשו בטענת הזיוף כדי להסביר את הסתירות שבין התנ"ך לבין הקוראן, ואת העובדה שאין אזכור של מוחמד בתנ"ך. בנוסף טענו המוסלמים, שאלוהים, למרות היותו שלם ובלתי משתנה, אכן יכול לתת תורה חדשה הואיל וכבר נתן תורה אחת (טענת הביטול). כנגד טענת הזיוף קבע הרמב"ם, שאפשר לסמוך על נוסח התנ"ך בזכות תרגומיו השונים (שנעשו לפני ביאת מוחמד), הוזהים בכל העולם. גם כל עותקי התנ"ך בכל העולם זהים.⁵⁷ טענה דומה בעניין תרגומי התנ"ך נמצאת בכתבי אל-מקמץ.⁵⁸ ר' יהודה הלוי הדגיש אף הוא את ההסכמה בין היהודים בכל מקום בעולם על אמיתת התורה.⁵⁹ וגם הקראי עלי בן סוליימן כתב הפרכות לטענת התחריף.⁶⁰ כדי שלא תהיה אי-הבנה בעניין, קבע הרמב"ם בשלושה עשר העיקרים שלו, בהקדמה לפרק חלק, את העיקר השמיני: שהתורה שבידינו היא התורה שניתנה למשה.⁶¹

העיקר התשיעי באותה רשימה הוא: שהתורה לא תתבטל, ושאלת ביטול התורה (נסך) נדונה על ידי הרמב"ם בכמה מקומות. ב"אגרת תימן" התייחס הרמב"ם לאפשרות, שהיהודים האמינו בתורת משה בגלל הנסים שנעשו לעם ישראל, במיוחד בהר סיני. מכאן, שבאופן עקרוני יכול לבוא נביא חדש עם נסים חדשים ולהביא תורה חדשה. עם זה, הרמב"ם הדגיש שני דברים: ראשית, כל נסי משה היו פומביים לפני קהל רב, בניגוד לנסי מוחמד; שנית, היהודים אינם מוכנים לקבל כנביא כל מי שנראה כמחולל נסים. בני ישראל קיבלו את משה כנביא משום שהם עצמם חוו את ההתגלות

54 אגרת תימן, עמ' צג-צו (ערבית), קלב-קלו (עברית).

55 שם, עמ' קט (ערבית), קס (עברית).

56 ח' לצרוס-יפה, עולמות שזורים: ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ט.

57 אגרת תימן, עמ' צג (ערבית), קלא (עברית).

58 סטרומזה, אל-מקמץ (הערה 10 לעיל), עמ' 268-269; השו"ה ל"Jewish Polemics against Islam and Christianity in the Light of Judaeo-Arabic Texts", in N. Golb (ed.), *Judaeo-Arabic Studies (Studies in Muslim-Jewish Relations 3)*, Amsterdam 1997, pp. 248-249.

59 ספר הכוזרי, א, מה-מה; מהדורת בנעט ובן-שמאי, עמ' 14.

60 H. Hirschfeld, "Ein Karaer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torahfälschung", *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912), pp. 111-113.

61 הקדמה לפרק חלק, מהדורת קאפה, כרך ד, עמ' קמג-קמד.

דניאל י' לסקר

בהר סיני, לא רק בגלל נסיו. בנוסף, אם תהיה נבואה אחרי משה היא תוכל רק לחזק את תורת משה ולא להפריכה, גם אם הנביא לא יהיה יהודי. לכן, המנסה לבטל את תורת משה אינו יכול להתקבל כנביא, וכתוצאה מכך לדעת הרמב"ם, מוחמד לא היה נביא.⁶²

לדיון בנסך' ב"אגרת תימן" היה היבט אנטי-מוסלמי מובהק. בהתייחסות הרמב"ם לשאלה זו ב"מורה נבוכים", לעומת זה, הפולמוס נגד האסלאם פחות מפורט. בספר זה מתנגד הרמב"ם לנסך' על ידי קביעתו, שלא ייתכן עוד נביא בדרגתו של משה רבנו ולא תהיה עוד תורה אלוהית מלבד תורת משה. הרמב"ם מדגיש ("מורה נבוכים" ב, לה),⁶³ כמו ב"אגרת תימן", שנסי משה רבנו עלו על נסי כל נביא אחר. וכן הוא מבחין (שם ב, מ)⁶⁴ בין דת אלוהית לבין דת נימוסית. אף שמקורן של שתי דתות אלה (האלוהית והנימוסית) באלוהים, רק הדת האלוהית, קרי דת משה, עשויה להביא את מאמיניה לשלמות נפשית. עוד הבדל בין דת אלוהית לדת נימוסית הוא במחוקק הדת. לפי הרמב"ם חייב הטוען לתת דת אלוהית להיות פרוש מבחינה מינית. אף על פי שהרמב"ם אינו מזכיר כאן במפורש את מוהמד, בלי ספק הדברים מכוונים נגדו.⁶⁵ הוגים יהודים רבים לפני הרמב"ם התייחסו לשאלת ביטול התורה, חלק בהקשר מוסלמי מובהק וחלק גם מתוך התייחסות לנצרות. רוב הטענות של רב סעדיה גאון נגד ביטול התורה לקוחות דווקא מהפולמוס היהודי-נוצרי, אף על פי שגם הוא מזכיר את דברים לג, ב, הפסוק המרמז כביכול גם לנצרות וגם לאסלאם (שעיר ופארן).⁶⁶ לעומתו, הדיונים על הנסך' בכתבי יעקוב אל-קרקסאני,⁶⁷ יפת בן עלי,⁶⁸ ר' שמואל בן חפני גאון⁶⁹ ור' נתנאל בן פיומי⁷⁰ מכוונים ישירות לטענותיו של האסלאם. נושא פומביות

- 62 אגרת תימן, עמ' צה-צח (ערבית), קלו-קמ (עברית).
 63 תרגום שורץ (הערה 8 לעיל), עמ' 382-384.
 64 שם, עמ' 397-400.
 65 Y. Shamir, "Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in his *Guide of the Perplexed*", *Jewish Quarterly Review* 64 (1973-1974), pp. 212-224.
 66 ראו שני מאמרי, "נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה?", דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 5-11; D. Frank (ed.), *The Jews*; 11-5; "Saadia on Christianity and Islam", in D. Frank (ed.), *The Jews*; 11-5; *of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Leiden 1995, pp. 165-177.
 67 אל-אנואר (הערה 30 לעיל), כרך 2, עמ' 440-453; ראו גם הפרכת אל-קרקסאני את נבואתו של מוחמד, שם, עמ' 292-301.
 68 פרנק, חפישו (הערה 44 לעיל), עמ' 192-193.
 69 D. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World*, Leiden 1996, pp. 28-29.
 70 רבינו נתנאל בירב פיומי, ספר בסתאן אלעקול: גן השכלים, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשי"ד, עמ' קיד-קט. אבי הרמב"ם, מימון הדיין, הקדיש חלקים נרחבים באגרת הנחמה שלו לשבח ייחודו של משה, בלי להשוות אותו ישירות למוחמד ובלי לטעון באופן מפורש נגד ביטול התורה;

מסורת וחידוש ביתסו של הרמב"ם לדתות אחרות

ההתגלות מילא, כידוע, תפקיד חשוב אצל ר' יהודה הלוי,⁷¹ אבל הוא הופיע גם אצל רב סעדיה גאון⁷² ור' אברהם אבן דאוד.⁷³ לפי מיכאל שורץ, מקורה של טענה זו הוא בוויכוחים באסלאם על אמינות החדית.⁷⁴ בנוסף, חשובה ההבחנה בין דת אלוהית אמיתית לבין דת נימוסית המתיימרת להיות אלוהית, המופיעה למשל ב"ספר הכוזרי" של ר' יהודה הלוי.⁷⁵

מכל האמור, ברור שפולמוס הרמב"ם נגד הנצרות והאסלאם אינו חידוש, והוא חלק ממסורת מושרשת בין יהודי ארצות האסלאם, כולל אנדלוסיה שבה נולד הרמב"ם.

המעמד ההלכתי של הנצרות והאסלאם

לפי הרמב"ם, האסלאם והנצרות הם חיקויים לא מוצלחים של היהדות, כמו פסל שאינו אלא העתק של אדם חי. את הדימוי הזה, המופיע ב"אגרת תימן",⁷⁶ לקח הרמב"ם כנראה מר' יהודה הלוי.⁷⁷ הרמב"ם השווה בין דתות אלה בהלכות תשובה ג, ח, בטענה שמאמיני שתי הדתות כופרים בתורה כשהם אומרים, שתורת משה מן השמיים – אלא שנתחלפה. אך בכל זאת סבר הרמב"ם שיש הבדלים בין שתי הדתות, וההבדל העיקרי הוא, שהנצרות היא עבודה זרה והאסלאם איננו עבודה זרה. דעה זו נמצאת כמה פעמים

ראו רבי מיימון הדיין אבי הרמב"ם, אגרת הנחמה, תרגום ב' קלאר, ירושלים תש"ה (המקור הערבי נדפס על ידי L.M. Simmons, *Jewish Quarterly Review*, old series. 2, pp. 335–369); השו"א שלוסברג, "יחסו של ר' מיימון, אבי הרמב"ם, לאסלאם ולשמדותיו", ספונות ה [כ] (תשנ"א), עמ' 95–107.

71 ספר הכוזרי, א, פג-פח; מהדורת בנעט ובן-שמאי, עמ' 22–25.

72 אמונות ודעות, הקדמה, ו, עמ' כו.

73 ר' אברהם בן דאוד הלוי, ספר האמונה הרמה, מהדורת ש' ווייל, פרנקפורט תרי"ג (מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ז), עמ' 77–78.

74 מ' שורץ, "משמעות ההבדל בין נסי משה רבנו ונסיהם של שאר הנביאים לפי מורה נבוכים, חלק ב, פרק לה", דעת 38 (חורף תשנ"ז), עמ' 5–7.

75 א, פא; ב, מח; ג, ז-ט; מהדורת בנעט ובן-שמאי, עמ' 21, 68–69, 95–96.

76 עמ' פו-פו (ערבית), קכא-קכב (עברית).

77 ספר הכוזרי ב, ל-לב; מהדורת בנעט ובן-שמאי, עמ' 63–64; מקבילות אפשריות בין ספר הכוזרי לכתבים רמב"מיים לא-פילוסופיים נדונו על ידי S. Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 248–251. בהשפעתו הפילוסופית של ר' יהודה הלוי על הרמב"ם, דן H. Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal", *Maimonidean Studies* 2 (1991), pp. 95–121. יוסף קאפח החזיק בדעה שהרמב"ם לא הושפע מר' יהודה הלוי, שהרי הרמב"ם לא הזכיר אותו אף פעם; ראו ספר הכוזרי, מהדורת י' קאפח, קרית אונו, תשמ"ז, עמ' קעג, הערה 89.

דניאל י' לסקר

ב"פירוש המשניות",⁷⁸ ב"משנה תורה"⁷⁹ ובתשובותיו.⁸⁰ הרמב"ם כתב לעובדיה הגר במפורש שהאסלאם אינו עבודה זרה,⁸¹ דבר המשתמע גם מ"אגרת השמד", אף שהרמב"ם לא השתמש שם בקביעה זו כחלק מהצדקת היהודים שהתאסלמו מאונם, ונאלצו להעמיד פנים כלפי חוץ.⁸² הרמב"ם גם האמין שהיהודים והמוסלמים משתתפים יחד במורשתו של אברהם אבינו, וההוכחה לכך היא שבשתי הדתות יש ברית מילה.⁸³ הרמב"ם כתב שדעתו שהאסלאם אינו עבודה זרה משותפת לכל הגאונים, שהרי הם הורו שיינו של מוסלמי אסור בשתייה אבל מותר בהנאה, בדיוק כמו יינם של גרי תושב.⁸⁴ ואכן יש היתרים בין הגאונים ליהנות גם מיין שנגע בו מוסלמי, ואין היתר כזה כלפי יין נוצרים.⁸⁵ ראיית האסלאם כדת המאמינה באל אחד נבעה, בלי ספק, מן ההיכרות הקרובה של פילוסופים יהודים עם התיאולוגיה האסלאמית. יש לזכור שהוכחותיהם של ההוגים היהודים לאחדות האל מושאלות כולן מן הפילוסופיה האסלאמית, החל בכלאם וכלה בפילוסופיה האריסטוטלית. יהודים שהתפלמסו נגד השילוש הנוצרי כצורה של ריבוי אלים, כמו דאוד אל-מקמץ,⁸⁶ רב סעדיה גאון⁸⁷ וכמה

78 פירוש למסכת עבודה זרה א, ג-ד. הרמב"ם לא הזכיר שם את האסלאם, דבר המעיד על כך שלא החשיבו כעבודה זרה; ראו בלידשטיין, מעמד (הערה 2 לעיל).

79 עבודה זרה ט, ד; מאכלות אסורות יא, ז; יג, יא.

80 תשובות הרמב"ם, כרך ב, עמ' 515-516.

81 אגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' רלח-רמא; תשובות הרמב"ם, כרך ב, עמ' 725-727.

82 אגרת השמד, בתוך אגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' כה-נט; חיים סולובייצ'יק סבור שאי-השימוש בטענה זו מראה שאגרת השמד הנה חיבור רטורי ולא חיבור הלכתי; ראו H. Soloveitchik, "Maimonides' *Iggeret ha-Shemad: Law and Rhetoric*", in L. Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281-319 (והשוו דברי ד' הרטמן, "אגרת השמד לרבינו משה בן מימון: אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, ג [תשמ"ג], עמ' 362-403); הרברט דוידסון, לעומתם, טוען שאגרת השמד אינה חיבור פרי עטו של הרמב"ם עצמו, ראו H. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works*, Oxford 2005, pp. 501-509.

83 ראו H. Kasher, "Maimonides' View of Circumcision as a Factor Uniting the Jewish and Muslim Communities", in R.L. Nettle (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Luxembourg 1995, pp. 103-108; J. Stern, *Problems and Parables of Law*, Albany 1998, pp. 87-107. ר' יהודה הלוי (ספר הכוזרי ג, ח; מהדורת בנעט ובן-שמאי, עמ' 96) כתב שלמרות שהמוסלמים נימולים, הם אינם מקבלים על זה שכר, אלא מרגישים רק את הכאב שבעניין.

84 מאכלות אסורות יא, ז; יג, יא; אבל בתשובה רס"ט הוא כתב שזו דעתם של כל גאוני המערב, ראו תשובות הרמב"ם, כרך ב, עמ' 515.

85 ראו את המקורות בספר האשכול, מהדורת ח' אלבק, כרך ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 77-78; וגם מ"צ וייס, "שרידים מהגניזה", בתוך י"א בלוי (עורך), ספר היוכל למלאת חמשים שנה לבית מדרש הרבנים בבודאפשט, בודפשט תרפ"ח, עמ' צה.

86 עשרון מקאלה (הערה 10 לעיל), עמ' 164-225.

מסורת וחידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות

קראים,⁸⁸ לא מצאו רבב בתורת האל האסלאמית, ממנה שאלו את תפישותיהם הפילוסופיות. אפשר אפילו שבשימושו במילה "המייחדים", התכוון רב סעדיה גאון גם למוסלמים, ולא רק ליהודים.⁸⁹

לעומת זאת, לא כל קודמי הרמב"ם ראו את האסלאם כדת מונותאיסטית שאינה עבודה זרה. מן הסתם סבור היה הרב האנונימי, שנגדו התפלמס הרמב"ם ב"אגרת השמד", שהאסלאם הוא עבודה זרה. שמחה אסף פרסם בתשובות הגאונים תשובה, שבה אין הבחנה לעניין יין נסך בין מוסלמי, נוצרי ואמגושי.⁹⁰ גם הקראים, כמו דניאל אלקומסי ויפת בן עלי, קבעו בדרך כלל שהאסלאם הנו עבודה זרה.⁹¹ בתחום הלא הלכתי השווה ר' יהודה הלוי בין עבודתם של הנוצרים והמוסלמים ("ספר הכוזרי" ד, יא), ביחסו לדתות אלה את הכתוב בדברים כח, לו: "ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן". הנוצרים עובדים את העץ: הצלב, והמוסלמים את האבן: הכעבה במכה. אף על פי ש"אמונתם אינה אלא לה'", מעשיהם מראים את פניהם האמיתיות. לפי ר' יהודה הלוי, כנראה אין הבדל גדול בין שתי הדתות בעניין עבודה זרה.⁹² הרמב"ם דחה את דעתו של בעל הכוזרי כאשר השתמש בפסוק דומה (דברים ד, כח: "ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן") עבור הנוצרים לבדם.⁹³ גם יעקב בן ראובן הבין את אותו פסוק בספר דברים כמתייחס כולו לנוצרים, וכתב על חברו הכומר: "ותדבק נפשו בפסלו, וחשקו ורעיוניו לעבוד את עציו ואת אבניו".⁹⁴ אותם אבנים ועצים, כלומר האיקוניות, הפסלים והצלב, הוזכרו גם בחיבור התיאולוגי האנונימי שפרסם מאן, אבל בלי השימוש באותם פסוקים.⁹⁵

הכרה בערך הנצרות והאסלאם

למרות אמירותיו השליליות על הנצרות והאסלאם, סבר הרמב"ם שיש לדתות אלה ערך בחישובי האל. בהלכות מלכים הוא קבע שבגלל אמונתם במשיח, גם הנוצרים וגם

- 87 אמונות ודעות ב, ה-ז, עמ' צ-צה.
88 ראו לסקר, פולמוס (הערה 12 לעיל), עמ' 51-63.
89 ראו ר' ישפה, "ההגדה הנאמנת" של ר' סעדיה גאון: מי הם 'קהל המייחדים'", דעת 41 (קיץ תשנ"ח), עמ' 5-17.
90 ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך ה"גניזה", ירושלים תרפ"ט, עמ' 192; אבל השווה ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ז, עמ' 62, סימן נ.
91 בן-שמאי, יחס (הערה 43 לעיל).
92 ספר הכוזרי, מהדורת בנעט ובן-שמאי, עמ' 162.
93 פירוש המשניות, עבודה זרה א, ד, מהדורת קאפח, כרך ד, עמ' רכו.
94 ספר מלחמות ה' (הערה 14 לעיל), עמ' 5.
95 מאן, חיבור (הערה 23 לעיל), עמ' 438-439.

המוסלמים מכינים את העולם לביאת המשיח האמיתי, שיגיע להפיץ את דת האמת.⁹⁶ סביר להניח שהמקור הקרוב לדעתו של הרמב"ם שהנצרות והאסלאם הן חלק מהתהליך המשיחי, הוא "ספר הכוזרי". ר' יהודה הלוי טען שם, שנראה היה כאילו היהדות נעלמת בגלות בין הנוצרים והמוסלמים, אבל האמת היא שעם ישראל הוא כמו גרעין שנוטעים אותו באדמה. אף על פי שנראה כאילו הגרעין הופך לטיט ולמים, למעשה משתמש הגרעין בארץ, במים ובזבל כדי להפוך לעץ. "וכך דת משה, כל מי שבא אחריו מתנקז אליו באמת. ואף על פי שבפשט דוחה אותו, והרי אלו האומות אינם אלא הצעה והקדמה למשיח המיוחל שהוא הפרי, ויהיו כולם פרי אם יודו לו, ויהיה האילן אחד, ואז יכבדו את העיקר אשר היו מזלזלים בו" ("ספר הכוזרי" ד, כג). כשהעץ היהודי יגדל ויבוא המשיח, תורכבנה הדתות האחרות על אותו עץ. נראה שדימוי זה בא ממשל עץ הזית באגרת פאולוס אל הרומיים, פרק יא, בו טען המחבר שהענפים היהודים שנכרתו מהעץ האמיתי כדי לאפשר לענפי הגויים להיות מורכבים עליו, יחזרו אל העץ כשיכירו היהודים בישו כמשיח.⁹⁷ דעה זו גם משתלבת יפה בקביעתו של הלוי, שדת נימוסית (כלומר הנצרות והאסלאם) יכולה להתפתח בהשראה אלוהית תת־נבואית ("אלהאם").⁹⁸ הרמב"ם לא השתמש בדימוי העץ ולא ייחס השראה אלוהית לדתות האחרות, אבל הרעיון שלו דומה: הנצרות והאסלאם יועדו על ידי האל להכין את האנושות לביאת המשיח.

"ספר הכוזרי" אינו המקור היחיד שבו מובעת ההכרה בערך הדתות האחרות, ובמיוחד בערך האסלאם. עם עלייתו של מוחמד הופיעו כמה מדרשים אפוקליפטיים, שראו בהתפשטות האסלאם ובכיבוש ארץ ישראל בידי המוסלמים צעד ראשון לקראת ביאת המשיח.⁹⁹ בנוסף, יהודים מסוימים, ביניהם מייסדי כתות ובני קבוצות של שכלתנים רדיקליים, הכירו בישו ובמוחמד כנביאים לנצרות ולאסלאם. אבו עיסא אל־אספהאני, מייסד כת העיסווייה, האמין בשורה ארוכה של נביאים שכללה את ישו ומוחמד (ואת עצמו).¹⁰⁰ יחס טוב למוחמד וישו מוזכר גם בשמו של ענן בן דוד, הנחשב בתפיסה העממית, הקראית והרבנית, כמייסד הקראות. וכדאי להזכיר, שלמרות ההאשמה

96 הלכות מלכים יא, ד (בטקסטים הלא מצונזרים).

97 ראו מאמרי, "Proselyte Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi", *Jewish Quarterly Review* 81, 1-2 (July-October, 1990), pp. 75-91

98 ראו מאמרי "השראה תת־נבואית בפילוסופיה הערבית־יהודית בימי־הביניים", שופיע בדברי הכנס העשירי לחקר החברה הערבית־יהודית; וכן R. Eisen, "The Problem of the King's Dream and Non-Jewish Prophecy in Judah Halevi's *Kuzari*", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994), pp. 231-247

99 למשל ספר זרובבל והספרות בעקבותיו; ראו, י' אבן שמואל (עורך), מדרשי גאולה, תל אביב תש"ג, עמ' 55-116.

100 ראו, בין היתר S.M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, pp. 68-89

מסורת וחידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות

הרווחת שהקראות קרובה לאסלאם, יש בכתבי הקראים פולמוס אנטי-מוסלמי רב, אולי אפילו יותר מאשר בכתבים הרבניים.¹⁰¹

ההערכה למוחמד ולאסלאם לא היתה מוגבלת ליהודים כיתתיים. היא מצויה גם בספר "בסתאן אלעקול" ("גן השכלים") מאת ר' נתנאל בן פיומי, אבי יעקב שאליו כתב הרמב"ם את "אגרת תימן". מתוך שבחיו של הרמב"ם (אף שנתנאל הושפע מהשיעה האיסמעלית, בניגוד לרמב"ם שהושפע מהאריסטוטליות) ניתן להבין שהרמב"ם הכיר את ספרו של נתנאל. ר' נתנאל כתב כך על הנבואה: "ראוי לכל אומה להתנהג במה שהגיע לה ובא לידה ותלך אחרי נביאיה וכהניה [ה'אימאמים' שלה] וראשיה [ה'אוציה'] ולא ישאר אף אחד בלי תורה [שריעה], שהכל מאל אחד ואליו חוזרים והכל מתפללים אליו ופונים כלפיו".¹⁰²

אולי הקביעה המרחיקה לכת ביותר בנוגע לערך האסלאם היא זו שבספר "פתרון תורה" (לפי אפרים א' אורבך, מסוף המאה התשיעית או התחלת המאה העשירית), בנוגע להר הבית: "שגם היום הזה אותם האנשים שהבית בידם עשו אותו בית עבודה ומובחר ומעולה ומכובד, ואותה העבודה כך אמר שנעבד לאל אחד, שברא שמים וארץ ולו הבריות [...] עד ביאת מורה צדק ויום העתיד ואותו היום תתחדש בו עבודת הצדקה ותהיה מקובלת לפני שדי".¹⁰³

סיכום

בהיטנו על האלמנטים השונים ביחסו של הרמב"ם אל האסלאם והנצרות, דומה בעינינו שהרמב"ם לא חידש הרבה בעניין זה; כמעט לכל איזכור שלו את הדתות

101 על ענן ראו מ' גיל, "קדמוניות הקראים", בתוך מ"ע פרידמן (עורך), חקר הגניזה לאחר מאה שנה (תעודה טו), בעריכת מ"ע פרידמן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 83, 97; על היחס הכללי לאסלאם בין הקראים הקדומים, ראו בן-שמאי, יחס (הערה 43 לעיל).

102 בסתאן אלעקול (הערה 70 לעיל), עמ' קב; על מוחמד כשליח למוסלמים, ראו שם, עמ' קכא. על ההשפעה השיעית על ר' נתנאל, ראו S. Pines, "Nathanael ben al-Fayyūmī et la théologie ismaélienne", *Revue de l'histoire juive en Egypte* 1 (1947), pp. 5–22 (reprinted in W.Z. Harvey & M. Idel [eds.], *Studies in the History of Jewish Thought [The Collected Works of Shlomo Pines, vol. V]*, Jerusalem 1997, pp. 317–334) תרגום עברי עם דברי מבוא של י' טובי, "נתנאל בן אלפיומי והתיאולוגיה האסמאעילית", תימא 3 [אייר, תשנ"ג], עמ' 44–29; R.C. Kiener, "Jewish Isma'ilism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel ben al-Fayyūmī", *Jewish Quarterly Review* 74, 3 (January 1984), pp. 249–266; ליחס בין דברים אלה והרמב"ם, ראו מ"ע פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 96–94. R. Ahroni, "Some Yemenite Jewish Attitudes towards Muhammad's Prophethood", *Hebrew Union College Annual* 69 (1998), pp. 49–99.

103 א"א אורבך (מהדיר), ספר פתרון תורה, ירושלים תשל"ח, עמ' 339.

דניאל י' לסקר

האחרות יש מקור בכתבי קודמיו. הפולמוס נגד הדתות לא היה חדש בזמנו, וגישתו ההלכתית של הרמב"ם כלפי האסלאם והנצרות היא זו שהיתה נפוצה בין היהודים בארצות האסלאם. אפילו להכרתו הראויה לתשומת לב, שהדתות האחרות הן בעלות ערך, יש תקדימים.

ובכל זאת, אי אפשר לומר שהרמב"ם נסמך לחלוטין על המסורות שירש ולא חידש דבר משלו. חלק מחידושו של הרמב"ם הוא יצירת תמונה כוללת של הדתות האחרות. הוא הבין שאין די בפולמוס נגדן (בפירוש, כמו ב"אגרת תימן", או במרומו, כמו ב"מורה נבוכים") או בפסיקה בעניין מעמדן ההלכתי (כמו ב"משנה תורה" ובתשובות). מה שנחוץ הוא הבנה מלאה יותר של מקומן בתולדות האנושות. אלא שבעניין זה לא היה הרמב"ם חד־משמעי. ב"אגרת תימן" הוא טען שדתות אלה הן חלק מניסיון להרוס את היהדות, ואילו ב"משנה תורה" הוא ראה אותן כחלק מההכנות לביאת המשיח. דומה שהרמב"ם דחה את הדתות האחרות כאשר ראה בהן איום, אולם בהקשר הרחב יותר לא יכול היה שלא להכיר בערכן. הרמב"ם השתמש אפוא באלמנטים ישנים ויצר מהם יצירה חדשה, שיטה הטיפוסית כל כך לנשר הגדול.

הרמב"ם על סמכות הספרים: בין שמרנות לחידוש

אברהם מלמד

במסורת הסוקרטית (פידרוס 275)¹ ובמסורות הז"ל (בבלי, גיטין ס ע"ב: "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב"), נמצא ביטוי מובהק לעמדה המעדיפה את ההעברה האורלית של הידע על פני העברתו בכתב. העדפה זו נבעה מסיבות הלכתיות, פילוסופיות ופוליטיות כאחת. הסיבה הפילוסופית התייחסה להעדפת התהליך הסוקרטי הזורם ומתפתח של העברת הידע, המתבסס על הדיאלוג המתמשך בין הלומדים, על פני העלאתו של הידע על הכתב המקבעת ומקפיאה אותו. השקפה זו הועברה למחשבה היהודית הימית ביניימית באמצעות מחשבת חז"ל והפירושים האסלאמיים למסורת הסוקרטית-אפלטונית.² אבל במקביל להעדפה של העברת ידע אוטורי בעל פה, אותה אנו מוצאים גם אצל הרמב"ם לפחות ברמת ההעדפה העקרונית, ולהסתייגות מהעלאתו

1 אפלטון, פידרוס 275, כתבי אפלטון, תרגום מיוונית י"ג ליבס, ירושלים תשכ"ז, כרך ג, עמ' 420: "שכן, פידרוס, יש בה בכתובה צד נורא כדלהלן, ובו הוא ממש דומה לאמנות הציור. הרי גם יצירותיה של זו מתייצבות לפניך כאילו יש בהן משום חיים, ואולם כשתשאל אותן כל שאלה, תחרשנה בחגיגות רבה. הוא דינו של חיבור: אתה מדמה בנפשך שהוא מדבר מתוך תבונה, ואולם לכשתשאל אותו על כל דבר מדבריו, מרצונך לעמוד על פירושו של הכתוב, הרי הוא מציין לך תמיד אותו הדבר עצמו. ויתר על כן: לאחר שייכתב, יתגלגל כל חיבור בעולם כולו, ובמידה שווה יימצא בידיהם של המבינים ובידי אנשים שאין יאה להם; ואיננו יודע לענות, לא למי שראוי לתשובה ולא לאחרים. ושעה שמוצאים בו דופי ומגנים אותו שלא בצדק, זקוק הוא תמיד לאביו שיבוא לעזרתו, והוא עצמו אינו מסוגל להתגונן ולהיחלץ מן הצרה".

2 ראו בספר מוסרי הפילוסופים לחנניה בן יצחק הנוצרי, בהעתקת יהודה בן שלמה אלחריזי, מהדורת א' לעווענטהאל, פראנקפורט דמיין תרנ"ו, עמ' 2: "הוגד לנו כי אפלטון החכם ראה יום אחד תלמיד מתלמידיו כותב מה שישמע מדבריו במגילת ספר. ויצוהו לשרוף המגילה. ואמר לו כתוב על לוח לבך מה שישמעו אזניך מדברי חכמה אשר לא תכנס עם בעלה אינה חכמה. וכן אמר טימאוס לסקראט מדוע לא תניחני לכתוב מה שאשמע ממך. אמר לו מה מאד אתה בוטח בעורות הבהמות המתות. ואתה חושד הרעיונים החיים. איך קוית החכמות מגופות הסכלות. ונואשת ממנה משורש השכל. וע"כ דרך כלל הסכם בלבך אם יפגשך איש בדרך וישאלך על דבר חכמה. הטוב לך שתבטיחו לשוב לביתך ולראות בספרך. וכי תכיר כי אין הזכר טוב שקוד על הגרסא. והיו בתי מדרשות הפילוסופים ריקים מן הכתיבות והספרים כדי שידעו על פה מה שילמדו. וללטוש הרעיונים והדעות וללכת בעקבות סקראט ואפלטון וזולתם מן הקדמונים אך חוקקים אלו החכמות בבתייהם. ולולי כתיבת התלמידים מה שהיו שומעים במגילותם וספריהם אחרי שובם לביתם לא הגיעו אלינו מה שפירשנו מן התעודות והעתקנו מן החכמות והפילוסופיה.

אברהם מלמד

של ידע זה על הכתב פן ייחשף לעיניים בלתי ראיות, מתבסס בתרבות ימי הביניים מעמדו הסמכותי של הספר, של הטקסט הכתוב. גם הרמב"ם, עם כל חששותיו והסתייגותיו, הגיע למסקנה שבנסיבות מצב הידע בישראל, רק העלאתם על הכתב של סתרי תורה, ולו בצורה מוצפנת, תוכל להציל משכחה. זה היה הרעיון שעמד ביסוד חיבורו "מורה נבוכים". הטקסט הכתוב הפך אם כן להיות אמצעי חיוני לשימור הידע והעברתו. מעמדו המיוחד של הטקסט הכתוב הושפע גם מכך שידעת קרוא וכתוב ברמה גבוהה היתה מצומצמת לציבור קטן; שהפקת כתב יד היתה תהליך ארוך, אטי ויקר, ושימורו היה קשה בהתחשב בטכנולוגית הפקת כתבי יד שהיתה מקובלת בימי הביניים; ושכמות הספרים היתה מצומצמת והנגישות אליהם מוגבלת. כתוצאה מכך קיבל הטקסט הכתוב מעמד כמעט מקודש. מעצם העובדה שדברים הועלו על הכתב הם נתפסו כבעלי ערך מיוחד ואף כבעלי משמעות קנונית מסוימת.³ כך נוצר המיתוס של סמכות הספרים. מיתוס זה בא לידי ביטוי בצוואתו הנודעת של ר' יהודה אבן תיבון לבנו: "כבודתיך בהרבות לך ספרים. ולא הצרכתיך לשאול ספר מאדם כאשר אתה רואה רוב התלמידים ישוטטו לבקש ספר ולא ימצאו",⁴ ובמקורות רבים אחרים. כולנו מכירים את התיאור המרתק של תופעה תרבותית זו בספרו של אומברטו אקו, "שם הוורד".⁵

עמדת הרמב"ם כלפי מיתוס סמכות הספרים היתה דו-ערכית. בכתביו נמצא מתח מתמיד בין הביקורת על סמכות הספרים, סמכות המתבססת על עצם העובדה שהם הועלו על הכתב ונקראו על-ידי דורות רבים של לומדים, לבין ההשפעה שהיתה לתופעה זו עליו עצמו. הרמב"ם התייחס למיתוס זה בביקורתיות רבה; ביקורתו החריפה מופיעה בפירוש חמש פעמים בכתביו: באגרת השמד,⁶ באגרת תימן,⁷ באגרת לחכמי

ותהי החכמה נעדרת והפילוסופיה כלה ונחרצת, והפירושים נשכחים". וראו גם התרגום-העיבוד העברי של שם טוב אבן פלקירא לפירוש של אלפראבי לפידרוס, ספר ראשית חכמה, כתבים ב, מהדורת מ' דוד, ברלין תרס"ב, ד"צ ירושלים, תש"ל, עמ' 75: "ושאלו הדרכים איפשר להשתמש בהם בדבור פנים אל פנים ובכתיבה. ושדרך הראשון בלמוד הוא הדבור פנים אל פנים. ודרך הכתיבה דרך מאוחרת".

3 ראו הדיון המפורט בספרי, על כתפי ענקים, רמת-גן 2003, בייחוד פרק א; M. Halbertal, *People of the Book, Canon, Meaning and Authority*, Cambridge, Mass. 1997; Y. Elman & I. Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality and Cultural Diffusion*, New Haven and London 2000

4 I. Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphia 1976², I, p. 57

5 א' אקו, שם הוורד, תירגם מאיטלקית ומלטינית ע' בארי, תל-אביב תשמ"ז.

6 אגרת השמד, אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשמ"ז, כרך א, עמ' מג: "וידענו כי כל מי שיחבר ספר, יהיו דבריו אמת או שקר, אין ספק שיפרסם בידי בני אדם. וזהו מה שהרבה הדעות הנפסדות אלא מה שיוחק בספר ותעשה לו כת בלי ספק".

7 אגרת תימן, אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), כרך א, עמ' קמח: "ואשר ראוי לך שתדעהו, שאלו

מונפלייה בעניין האיצטגנינות⁸ ופעמיים ב"מורה נבוכים" – חלק א, פרק לא⁹ וחלק א, פרק סב.¹⁰ החזרה על הדברים, החל בשלב המוקדם של אגרת השמד וכלה בשלב המאוחר של "מורה נבוכים", ועוצמת הביקורת, מעידות היטב עד כמה חזקה היתה השפעתו השלילית של מיתוס זה לדעתו, ועד כמה הטריד אותו הדבר. גם במקומות רבים אחרים, כאשר הרמב"ם מבקר את הקבלה הבלתי ביקורתית של סמכות הקדמונים או את ההסתמכות על הדעות המקובלות על מרבית החכמים רק משום שהן כאלה, ברור שהוא מתייחס לטקסטים כתובים. כמו במקרים רבים אחרים גם כאן, עצם הביקורת ועוצמתה מעידים היטב על קיומה של התופעה ועל מידת השפעתה. בדברים המופיעים באגרת לחכמי מונפלייה מעיד הרמב"ם על תפוצתה של תופעה זו; לדבריו האמונה העיוורת במיתוס סמכות הספרים היא "הדבר שטועין בו רוב העולם או הכל",¹¹ להוציא מתי מעט החכמים, "השרידים אשר ה' קורא". ויהי האמונה בסמכות הספרים כמיתוס,

המאמרים וכיוצא בהם הם שקר וכזב, ולא תהיה אצלך ראייה על אמתתם המצאם כתובים בספרים, כי השקרן כמו שיכזב בפיו כן יכזב בקלמוסו, ואינו נמנע לו. והסכלים הפתיים הם אשר תהיה אצלם ראיה אמתת מאמר היותו כתוב, ולא בזה יתאמתו הדעות, אבל בפנים אחרים".
8 האגרת אל חכמי מונטפלייר על גזירת הכוכבים, אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), כרך ב, עמ' תעט-תפ: "וכן צריכים אתם לידע, שכבר חיברו הטפשים אלפי ספרים בהבל וריק, וכמה אנשים גדולים בשנים, לא בחכמה, אבדו כל ימיהן בלמידת אותן הספרים, ודמו שאותן ההבליות חכמות, ועלה על לבם שהם חכמים מפני שידעו אותן החכמות, שהדבר שטועין בו רוב העולם או הכל, אלא אנשים יחידים, השרידים אשר ה' קורא, הוא דבר שאני מודע אתכם: החלי הגדול והרעה החולה, שכל הדברים שימצא אדם כתובים – יעלה על לבו בתחלה שהם אמת, וכל שכן אם יהיו ספרים קדמונים, ואם נתעסקו אנשים רבים באותן הספרים, ונשאו ונתנו בהן – מיד יקפיץ דעתו של נמהר שאלו דברי חכמה, ויאמר בלבו: וכי לשקר נתנו עט סופרים, ובחנם נשאו ונתנו אלו באלו הדברים? וזו היא שאבדה מלכותנו, והחריבה היכלנו, והגיעתנו עד הלום, שאבותינו חטאו ואינם, לפי שמצאו ספרים רבים באלו הדברים של דברי החזוים בכוכבים [...] טעו ונהו אחריהן, ודימו שהן חכמות מפוארות [...] ולפיכך קראו אותם הנביאים סכלים ואוילים. ודאי סכלים היו, ואחרי התהו אשר לא יועילו הלכו".

9 מורה נבוכים א, לא; מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מ' שורץ, תל-אביב 2002, כרך א, עמ' 72: "גם בשל הסיבה הזאת עיוור האדם מלהשיג את האמיתות והוא נוטה אל מה שהוא מורגל אליו, כמו שקרה להמון לגבי ההגשמה ובעניינים מטפיסיים רבים, כפי שנסביר כל זאת, מכיוון שהורגלו וחונכו על-פי ספרים, אשר נקבעו בלבם הערצה כלפיהם ואמונה בהם, אשר פשטיהם מצביעים על הגשמה ועל דמיונות חסרי-שחר, אלא שנאמרו על דרך המשל והחידה".

10 שם, א, סב; עמ' 161: "והנה כאשר מצאו האנשים הרעים הבורים את הלשונות האלה נתאפשר להם לשקר ולומר שיצרפו איזה אותיות שירצו ויאמרו: זה שם הפועל ועושה כאשר כותבים אותו או אומרים אותו באופן כזה. אחרי-כן נכתבו הכוזבים אשר בדה אותם הרשע הבור הראשון. וספרים אלה הגיעו לידי החסידים היראים הפתאים אשר אין בידם קנה-מידה להבחין בו בין האמת והשקר והם הסתירו אותם. אחרי-כן נמצאו בעזבונו, ולכן חשבו אותם לנבונים. ובסיכום: 'פתי יאמין לכל דבר' (משלי יד, 15)".

11 ראו הערה 8 לעיל.

כלומר אמונה אינסטינקטיבית מקובלת שאין לה בסיס עובדתי, מתבטא היטב בדברי הרמב"ם באותו המקום, כי: "כל הדברים שימצא אדם כתובים – יעלה על לבו בתהלה שהם אמת, וכל שכן אם יהיו ספרים קדמונים, ואם נתעסקו אנשים רבים באותן הספרים, ונשאו ונתנו בהן – מיד יקפיץ דעתו של נמהר שאלו דברי חכמה, ויאמר בלבו: וכי לשקר נתנו עט סופרים, ובחנם נשאו ונתנו באלו הדברים?". התשובה, לדידו של אותו נמהר, ברורה מאליה. תיאור זה של התופעה מופיע מוקדם יותר, כבר באגרת תימן: "והסכלים הפתיים אשר תהיה אצלם ראית אמתת מאמר היותו כתוב".¹² הרמב"ם מגדיר אמונה זו בפירוש כחולי גדול ורעה חולה; מי שנשלט על ידי מיתוס סמכות הספרים מוצג כחולה במחלת הנפש במשמעות האפלטונית של המושג, כלומר כמי שהגיע למסקנות כוזבות כתוצאה ממתודולוגיה שגויה של טיעון. מחלתם של חולים אלה באה לידי ביטוי בהשתלטות נפשם המדמה על נפשם המשכלת: "אבדו כל ימיהן בלמידת אותן הספרים, ודמו שאותן ההבליות חכמות". ביקורת חריפה על אותה תופעה נוכל למצוא גם אצל יהודה אלחריזי, ב"ספר תחכמוני", העושה כבר שימוש במוטיב הביקורתי של "חמור נושא ספרים": "ועשיתי לאיש מרבה לקנות ספרים. והוא מן הכסילים הבוערים: ראו פתי אשר נושן בסכלו/ ורעותיו חדשים לבקרים. / והוא מרבה קנות ספרי תעודות/ וידמה בם חמור נושא ספרים".¹³ נשים לב שאלחריזי השתמש בדיוק באותם ביטויים כדי לתאר את מי שמשועבד לסמכות הספרים: פתי, סכל, כסיל. בכל אחד מחמשת המקרים מופיעה הביקורת על מיתוס סמכות הספרים בהקשר לביקורתו החריפה של הרמב"ם על השקפה מסוימת, הלכתית, תיאולוגית או מדעית, שהיתה לדעתו מוטעית מן היסוד והשפעתה רעה. בכל אחד מהמקרים הוא מייחס את השפעת ההשקפה המוטעית להפנמת מיתוס סמכות הספרים. העובדה שהשקפות מפוקפקות אלה הועלו על הכתב נתנה להן לגיטימציה והקנתה להן מכובדות בעיני הקורא הרגיל: באגרת השמד מדובר בטיעון, שמי שהשתמד לכאורה ומתוך כפייה לא יקבל שכר על תפילתו; באגרת תימן ובאגרת לחכמי מונפלייה מדובר בהשפעתה הרעה של האמונה התפלה באסטרולוגיה; ב"מורה נבוכים" א, לא – בהגשמת השם, וב"מורה

12 ראו הערה 7 לעיל.

13 יהודה אלחריזי, ספר תחכמוני, תל-אביב תש"ב, עמ' 412. השוו גם אצל ר' בחיי אבן פקודה, ספר חובות הלכות בתרגום ר' יהודה אבן תיבון, מהדורת א' צפרוני, תל-אביב תש"ט, ג, ד, עמ' 235: "אנשים למדו החמש והמקרא, והספיק להם בגרסת הפסוק מבלי הבנת הענין ואינם יודעים פרוש המלות ושימוש הלשון, והם בתכונת 'חמור נושא ספרים'"; וכן אצל הרמב"ן, במבוא להשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, ספר המצוות לרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, הקדמה, עמ' 10: "והנני עם חשקי וחפצי להיות לראשונים תלמיד. לקיים דבריהם ולהעמיד. לעשות אותם לצוארי רביד. ועל ידי צמיד. לא אהיה להם חמור נושא ספריהם תמיד". וראו הדיון המפורט בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), עמ' 175–176 והערות הנלוות.

נבוכים" א, סב – בטעויות בדרך קריאת שמות האל ופירושיהם. בכל המקרים עושה הרמב"ם הבחנה ברורה בין מחברי אותם ספרים לבין קוראיהם. באופן עקבי מכונים מחברי הטקסטים בביטויים כמו: "שקרן", "רשע", "בור", "טיפש", "עני"; ואילו קוראי אותם ספרים מכונים: "חסידים יראים", "סכלים", "פתאים", "נמהרים", מי שהם "גדולים בשנים לא בחכמה", וכיוצא באלה. לרמב"ם יש חשבון כפול: עם מחברי אותם ספרים ועם הקוראים בהם, והדבר בא לידי ביטוי בשמות הגנאי שהוא בחר עבורם. שמות הגנאי של מחברי אותם טקסטים מתייחסים למידותיהם הרעות ולכישוריהם האינטלקטואליים המפוקפקים, ואילו שמות הגנאי של קוראי הספרים מתייחסים לבורותם, לתמימותם ולדעותיהם הקדומות. את שני הצדדים הוא מאשים בשטחיות. החשבון שלו עם מחברי הטקסטים מתייחס להתנהגותם השטחית, הרשלנית וחסרת האחריות בעת שהעלו דברים על הכתב. בביקורתו החריפה על האיש שלדבריו הגיב הרמב"ם באגרת השמד, הוא מכנה אותו בדרכו האירונית: "איש מאנשי החכמה לפי דבריו".¹⁴ אם גם דיבור בעל פה מן הראוי לתכנן ולהכין היטב, ולהחליט מראש מה ראוי לומר להמון וכיצד, קל וחומר העלאת הידע על הכתב: "ראוי שיחזירו אלף פעמים אלו יתכן זה. וזה איש לא עשה דבר מכל זה, אבל כתב אלו העניינים הפחותים בטופס מהעתקה ראשונה, ולא ראה לכתבם שנית ולתקנם".¹⁵ והלא אנו יודעים היטב כמה נזהר הרמב"ם ושקל כל מילה וביטוי כאשר העלה דברים על הכתב.¹⁶

החשבון שלו עם הקוראים מתייחס לקבלתם התמימה והבלתי ביקורתית את סמכות הספרים. הוא מכנה אותם: הקוראים ההמוניים, החסידים, היראים, הסכלים, הפתאים. לדעתו הם לוקים בדעה קדומה בדבר סמכות הספרים. כמו בר הפלוגתה של הרמב"ם בפירוש לסיפור גן עדן ("מורה נבוכים" א, ב), הם חוטאים בהסקת מסקנות פזיזה הגובעת מקריאה ראשונית ושטחית בטקסטים; ואין להם הכישורים או ההכשרה להבחין בין טיעון אמיתי וטיעון כוזב. הרמב"ם חוזר ומצטט בהקשר זה שוב ושוב את משלי יד, טו: "פתי יאמין לכל דבר" – בקטע מתוך "מורה נבוכים" א, סב,¹⁷ ופעמיים באגרת

14 אגרת השמד, אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), כרך א, עמ' ל. ובהמשך: "ויען הנשאל הזה דבר חלוש אין לו טעם, דבר בלשון וחסר בענין, סדר בו דברים נפסדים שאפלו הנשים חסרות המח לא היו מסדרות ככה". והוא מכנה אותו "העני הזה", שם, עמ' לד. אשר ליחסו האירוני של הרמב"ם לאנשים החושבים עצמם לחכמים, עם דוגמאות נוספות, ראו בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), עמ' 105, ועמ' 278 הערה 162.

15 אגרת השמד, אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), כרך א, עמ' לד.

16 מורה נבוכים (הערה 9 לעיל), צוואת ספר זה, עמ' 19: "שכן בספר זה אין הדברים אמורים בצורה מקרית אלא בדיוק רב, בקפדנות מופלגת וזהירות מפני פגימה בהבהרת בעיות סבוכות". הדיון בשאלה זו במחקר הוא רב, ולא כאן המקום להרחיב בכך.

17 ראו הערה 10 לעיל.

לחכמי מונפלייה,¹⁸ והוא משתמש בביטוי "פתאים" או "פתיים" גם בקטעים האחרים. משמעו המקראי של "פתי" בספר משלי הוא: מי שלא קנה דעת (חציו השני של אותו פסוק אכן מציג את היפוכו של הפתי, הוא הקורא האידיאלי לשיטתו של הרמב"ם: "וערום יבין לאשרו"). כמה מקוראים אלה מידרדרים לעבודה זרה כתוצאה מהאמונה בסמכות הספרים, במיוחד כאשר מדובר באסטרולוגיה. גם בקטע מאגרת תימן¹⁹ וגם בקטע מהאגרת לחכמי מונפלייה²⁰ מכונים אותם קוראים בשם סכלים (אלג'האל, במקור), כלומר מי שכתוצאה משגיאה מדעית מידרדרים לעבודה זרה. באותו מקום (האגרת לחכמי מונפלייה) מעיר הרמב"ם באותה רוח הערת אגב ביקורתית בהקשר לטעמי המצוות. אותם אנשים מקיימים מצוות לא משום שהם מבינים את טעמן אלא משום שהן כתובות בספר: "[...] שיעלה על לב אדם שאינן דברים שיש להן טעם, אלא גזרת הכתוב".²¹ נשים גם לב כי באגרת אל חכמי מונפלייה מכונים אותם קוראים פתיים "אנשים גדולים בשנים, לא בחכמה". למרות הזיהוי המסורתי של הזקנים כחכמים, והשימוש שעשה הרמב"ם בשם "זקן" כשם משותף מן הסוג המושאל, שמשמעו יכול להיות גם "חכם", כאן דווקא מערער הרמב"ם על הזיהוי המסורתי של הזקן כחכם, ושיטת השמות המשותפים מאפשרת לו לזהותו כגדול בשנים מן הבחינה הכרונולוגית אך לא מבחינת חוכמתו.²² לכן מתוארים אותם "גדולים בשנים" כמי ש"דימו שאותן ההבליות חכמות", משום שנפשם המדמה לא נשלטה כראוי על ידי נפשם המשכלת, והם הניחו לסמכות הספרים להוליכם שולל.

האמונה בסמכות הספרים נתפסה על ידי הרמב"ם כתוצר משנה של הקבלה הכמעט אוטומטית של סמכות הקדמונים, שהיתה בעיניו אחד הגורמים המרכזיים לשמרנות האינטלקטואלית הכובלת את חירות המחשבה והביקורת של האדם, ומונעת ממנו התקדמות להכרת האמת.²³ העובדה שדבריהן של הסמכויות הקדמוניות הועלו על הכתב והועברו בכתב, העצימה עוד יותר את סמכותם בעיני ההמון. באגרת על האיציטגניות²⁴ יוצר הרמב"ם קשר ישיר בין צורת העברתו של הידע לבין מידת

18 אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), ב, עמ' תעט: "וכל מי שיאמין בדבר אחר, שאינו משלשת המינים האלו, עליו נאמר: 'פתי יאמין לכל דבר'"; שם, עמ' תפב: "ולפיכך לא נאמין בהן [=בטיעונים של האסטרולוגיה], אלא ראיות ברורות נכונות, אין בהן דפי, יש לבטל כל אותן הדברים. ולא ידבק באותן הדברים אלא פתי שיאמין לכל דבר, או מי שרוצה לרמות אחרים".

19 ראו הערה 7 לעיל.

20 ראו הערה 8 לעיל.

21 אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), ב, עמ' תפא.

22 ראו הדיון המפורט בשאלה זו בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), עמ' 127–128 וההערות שם.

23 ראו הדיון המפורט שם, פרק ג.

24 ראו הערה 8 לעיל.

הרמב"ם על סמכות הספרים

קדמוניותו: "שכל הדברים שימצא אדם כתובים – יעלה על לבו בתחלה שהם אמת, וכל שכן אם יהיו ספרים קדמונים". העברה בכתב נתפסת כסמכותית יותר מכל צורת העברה אחרת, וסמכותה גוברת ככל שהיא קדמונית יותר. העובדה שאנשים רבים התעסקו במשך ההיסטוריה באותם ספרים, או לחילופין, שספרים רבים נכתבו באותו נושא או הביעו אותה השקפה ("אלפי ספרים בהבל וריק"), כמו במקרה של האסטרולוגיה, אינה אלא מחזקת את עוצמת ההשפעה. נשים לב כי באותה ביקורת מזלזלת על "אלפי הספרים בהבל וריק" יש משום הד לזיכרון עם חכמי אומות העולם, עוד מאז התקופה ההלניסטית, שטענו כי תרבותם עדיפה על זו של היהודים שכן להם יש ספרים הרבה ואילו ליהודים רק עשרים וארבעה ספרים קדושים, והרי ריבוי הספרים נתפס כהוכחה ניצחת לריבוי הידע, כלומר לעליונות תרבותית. היהודים, לעומת זאת, נצטוו להיזהר מעשיית ספרים הרבה אין קץ (קהלת יב, יב). תגובת הנגד היהודית – המופיעה ב"נגד אפיון" ליוסף בן מתתיהו וכן ב"ספר הכוזרי" א, יג – היתה כי שעה שבין פילוסופי יוון היו חילוקי דעות והם לא הסכימו על דעה אחת או סמכותו של ספר אחד, היהודים כולם קיבלו את סמכותם של עשרים וארבעה הספרים הקדושים שלהם – ומכאן עליונות תרבותם.²⁵

קבלה זו של סמכות הספרים היתה בעיני הרמב"ם אחד הביטויים המרכזיים של השמרנות המובנית של רוב בני האדם, הנוטים מטבעם אל דרכי המחשבה וההתנהגות המקובלים במחוזותיהם והם מורגלים בהם. בשניים מהקטעים האמורים – "מורה נבוכים" א, לא, וביתר חריפות באגרת בעניין האיצטגנינות – הרמב"ם מקשר במישרין בין הנטייה אל המורגל לבין מיתוס סמכות הספרים: "מכיוון שהורגלו וחונכו על-פי ספרים".²⁶ מפליאה העוצמה המודרנית כל כך שבה תוקף כאן הרמב"ם את שמרנותם הידועה לשמצה של בני האדם. מתוך עצם העובדה האמפירית, שדעות אלו היו מקובלות על מרבית הראשונים והועלו על הכתב והופיעו באלפי ספרים והיו מקובלות כאמתות מדעיות לאורך הדורות, הם מסיקים שלדעות אלה יש בהכרח תוקף מדעי. טעותם המתודולוגית נובעת מכך שאינם מבינים שעובדה אמפירית זו אינה מוכיחה אלא את עצמה, ותו לא. כל היסק באשר למידת תוקפן המדעי של דעות אלה, המתבסס על עצם העובדה שהן הועלו על הכתב ועל מידת הפופולריות והמקובלות שלהן לאורך ההיסטוריה, הוא כשל לוגי שחוטאים בו מרבית בני האדם, כשל הנובע מנטייתם השמרנית הטבעית.

שמרנות זו נובעת לדעת הרמב"ם משתי תכונות מפקקות. ראשית, הנטייה אל

25 ראו הדיון המפורט בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), עמ' 21–22, 173, 198; וכן בספרי רקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות, הוצאת אוניברסיטת חיפה (בהכנה), ג, ד.

26 ראו הערה 9 לעיל.

אברהם מלמד

המורגל. מרבית בני האדם נוטים אל מה שמוכר להם והם מורגלים בו. המורגל משרה עליהם תחושה של ביטחון, ולכן הם חוששים כל כך מחידושים ושינויים. ממש לפני ההתייחסות להשפעתו השלילית של מיתוס סמכות הספרים ב"מורה נבוכים" א, לא, מצטט הרמב"ם מאלכסנדר מאפרודיסיאס את שלוש הסיבות למחלוקות מדעיות בין בני האדם. על שלוש הסיבות המקובלות – השאיפה האנושית לנצח בוויכוח במקום לנסות ולהגיע במשותף לחקר האמת, הקושי בהבנת הנושא והמגבלות ההכרתיות של בני האדם – מוסיף הרמב"ם סיבה רביעית משלו: "בזמננו יש סיבה רביעית שהוא לא ציין אותה, מכיוון שאצלם היא לא היתה", כלומר כזו המיוחדת לבני תקופתו ולא היתה קיימת (ודאי שלא בעוצמה כזו) בקרב הקדמונים, והיא: "ההרגל והחינוך, כי לאדם יש בטבעו אהבה ונטייה אל מה שהוא מורגל אליו".²⁷ כך בתחום המעשה וכך בתחום האמונות והדעות, כפי שאומר הרמב"ם מיד בהמשך: "גם בשל הסיבה הזאת עיוור האדם מלהשיג את האמיתות והוא נוטה אל מה שהוא מורגל אליו". מיד לאחר מכן מקשר הרמב"ם את הדברים למיתוס סמכות הספרים: "מכיוון שהורגלו וחונכו על-פי ספרים".²⁸ לראשונים לא היתה עוצמה כזו של מסורת מחשבתית שהם היו מורגלים בה, מאחר והם היו אלה שיצרו אותה. אי לכך הם היו מסוגלים, יותר מן האחרונים, לחשיבה יצירתית מחדשת. הם עדיין לא סחבו על גבם משא כבד של הרגלי חשיבה מוטעים, נורמות מקובלות וכמויות מצטברות של טקסטים כתובים שהתחברו במשך הדורות. הצורך להתמודד עם הרגלים מחשבתיים הוא אם כן בעיה ייחודית לאחרונים. וככל שעובר הזמן והטקסטים הכתובים מצטברים והולכים, כן משתרשים הרגליהם יותר והקושי להתנער מהם גובר. בקטע מתוך האגרת על האיציטגנינות מציין הרמב"ם שמידת קדמוניותם של הספרים ומידת העיסוק בהם אצל אנשים רבים קשורות בעוצמת הקבלה הבלתי ביקורתית של הכתוב בהם. הזמן החולף לא גרם להשתכחות הידיעה הקדמונית אלא באופן פרדוקסלי דווקא לחיזוק הרגלי החשיבה הנורמטיביים, והדבר מקשה על השגת ההכרה המדעית. כבר בהלכות עבודה זרה, פרק א, הדגיש הרמב"ם כי בני תקופתו של אברהם "נתחנכו מקטנותם" לעבודה זרה, ולכן הרגליהם המגוונים היו מושרשים כל כך עד שלא היו מסוגלים אפילו להעלות בדעתם שהם טועים וכי קיימת אפשרות אחרת.²⁹ כך גם בקטע האמור מ"מורה נבוכים" א, לא,³⁰ בו הוא מייחס את הגשמת האל לקריאת הפשט הבלתי ביקורתית בספרים סמכותיים, המעצימה הרגלים מגוונים. הנטייה אל המורגל וקבלת סמכות הספרים אינה מתבטאת רק בהרגלי

27 מורה נבוכים א, לא; מהדורת שורץ (הערה 9 לעיל), כרך א, עמ' 72.

28 ראו הערה 9 לעיל.

29 הרמב"ם, ספר המדע, הלכות עבודת כוכבים, א, ב; מהדורת ש"ת רובינשטין, ירושלים תשמ"א, עמ' קכה.

30 ראו הערה 9 לעיל.

הרמב"ם על סמכות הספרים

חשיבה מוטעים, יש לה גם השלכות תיאולוגיות קשות. היא אינה גורמת רק לטעות מדעית, אלא גם לטעות תיאולוגית. קשר זה בין טעות מדעית וטעות תיאולוגית, הנובע מהנטייה אל המורגל, נמצא גם בדיונו של הרמב"ם בשאלת האסטרולוגיה. האמונה הכוזבת בתוקפה המדעי של זו נובעת, בין היתר, מהרגלים מחשבתיים מושרשים. ואמונה זו מובילה בנקל, לדעתו, לעבודה זרה, כפי שהדבר מתבטא גם בתיאור תהליכי הידרדרות האמונה המונותאיסטית בפרק המבוא התיאורטי להלכות עבודה זרה ובספר המצוות (מצוות לא תעשה, לב). אין זה מקרה שבשניים מהמקומות בהם מבקר הרמב"ם את סמכות הספרים הדבר מופיע בהקשר לשלילת האסטרולוגיה. האמונה התפלה במדע הכוזב של האסטרולוגיה היתה כה מושרשת לדעתו (כתוצאה ממיתוס סמכות הספרים) עד שערעור מיתוס זה היה מבחינתו שלב הכנה הכרחי לערעור האסטרולוגיה.³¹

הרמב"ם מדגים את סמכות הספרים המטעה ואת הדרך הראויה להתמודד עמה ב"מורה נבוכים" ב, ח. כאשר הוא מתמודד עם התיאוריה המדעית הקדמונית המקובלת, כי תנועת הגלגלים גורמת קול רעש גדול, הוא פותח בציון העובדה ההיסטורית כי היפותזה זו היא "מן הדעות העתיקות הנפוצות אצל הפילוסופים וההדיוטות". והוא מוסיף בהמשך: "דעה זאת נפוצה בעדתנו גם כן", כולל גדולי החכמים. כל זאת כדי לדחות תיאוריה זו מכול וכול ולהעדיף עליה את דעת המיעוט האריסטוטלית, המכחישה את קיום המוסיקה של הגלגלים. במקרה זה נראה כי העובדה שדעת המיעוט היתה דעתו של אריסטו בכבודו ובעצמו, הקלה עליו לקבלה, מה שאינו אלא מוכיח כמה דו-ערכי היה הרמב"ם באשר לקבלת סמכות הקדמונים. במקרה מיוחד זה האיכות מועדפת על הכמות, וסמכותו של הגדול בקדמונים גוברת על סמכותם של רוב הקדמונים, מישראל ומאומות העולם גם יחד. אותה תופעה ממש נמצא גם ב"פרקי משה" בהקשר לסמכותו הרפואית של גלנוס,³² וכן בביקורתו החריפה של הרמב"ם במבוא לספר המצוות על בעל ספר הלכות גדולות. הרמב"ם ממקד שם את ביקורתו לא במחבר הספר אלא בדורות שבאו אחריו, אשר קיבלו את סמכותו בצורה בלתי ביקורתית: "כאילו קפאו הדעות במאמר האיש הזה".³³

הסיבה השנייה שמציין הרמב"ם לשמרנות האנושית, היא העובדה שרוב בני האדם מושפעים מלחץ חברתי ונוטים לאמץ לעצמם את הדעות והמנהגים המקובלים בתקופתם ובסביבתם מבלי לבדוק אותם לגופם. זאת שוב מתוך אותה הנחה מוטעית,

31 ראו גם אצל אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה ו, כז, מהדורת ע' קופלביץ, ירושלים תשכ"ו, עמ' 349: "ריבוי החיבורים במדעים הוא גורם מפריע ללימודים [...] אבל זו היא מחלה שקשה לעקור אותה, מפני שההרגלים מושרשים כל-כך, שהם דומים לטבע שאי-אפשר לשנותו".

32 ראו בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), פרק ג, סעיף 6, עמ' 114-121.

33 הרמב"ם, ספר המצוות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשמ"ב, מבוא, עמ' ג-ד. וראו הדיון המפורט בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), עמ' 81-82, עמ' 269 הערה 80.

שאם דעה מסוימת מקובלת – היא בהכרח נכונה. כמו שאנו מוצאים בראשית הלכות דעות ו, הלכה א: "דרך בריתו של אדם. להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחרי רעיו וחבריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו". ב"שמונה פרקים", פרק ד, מדגיש הרמב"ם, כמו בהלכות עבודה זרה,³⁴ שאת ההרגלים המוטבעים באדם מאז ילדותו קשה ביותר לשנות: "והוא ירגיל בלא ספק פעלות מקטנותו, כפי מנהג קרוביו ואנשי ארצו".³⁵ מאחר שכוחו של ההרגל כה הזק באדם, ממליץ הרמב"ם כידוע להתחבר עם צדיקים ולהתרחק מחברת רשעים, והוא מאמץ את הטכניקה התרפויטית האריסטוטלית המתבססת על עקרון התרגולת, שבאמצעותה יוכל האדם להפנים את ההליכה בדרך הישר ולהופכה טבע שני לו. בנטייה האנושית אל המורגל, שהיא בעלת מאפיינים שליליים כשלעצמה, ניתן להשתמש בצורה מושכלת כאמצעי יעיל לתיקון ושיפור ההתנהגות האנושית. בהקשר האינטלקטואלי על האדם, לפחות המשכיל, לתרגל עצמו לחשיבה עצמאית וביקורתית. לא לקבל באופן אוטומטי אמונות ודעות מסוימות רק משום שאלה מקובלות בתקופתו ובסביבתו,³⁶ אלא תמיד לבדוק אותן לגופו של עניין. הנטייה לקבל דעות רווחות מתגברת כאשר אלה מופיעות בכתב, כפי שאומר הרמב"ם באגרת תימן.³⁷ מבחינת אמיתותם של הדברים אין זה משנה אם נאמרו או נכתבו; מי שמכוב בעל פה יכזב גם בכתב. רק על "הסכלים הפתיים" עושה הטקסט הכתוב רושם בלתי ביקורתי. החכם באמת יודע כי אימות היפותזה מסוימת אינו תלוי בסמכות הספרים אלא במה שהרמב"ם מכנה כאן "פנים אחרים". אותם "פנים אחרים" הם שלושת מקורות ההכרה האנושית כפי שהוא מסווג אותם באגרת על האיצטגנינות: התפיסות החושיות, ההיכרות השכליות והידיעות שמקורן במסורת נבואית.³⁸

במקומות שונים לא היסס הרמב"ם לפסול טקסטים כתובים שהיתה להם פופולריות רבה בחוגים שונים, גם כאלה שהוא עצמו עשה בהם שימוש בתקופות מוקדמות יותר של פעילותו. ידוע המקרה של ספר "שיעור קומה" שאוזכר בשלב מוקדם של פעילותו של הרמב"ם – בעיקר השביעי שבי"ג העיקרים המופיעים במבוא לפרק חלק בפירוש המשנה. בשלב מאוחר יותר שינה הרמב"ם את דעתו באשר לערכו של חיבור זה, וזיהה אותו עם עבודה זרה; אי לכך הוא מחק אזכור זה בנוסח העבודה שהיה בידו בצורה שנועדה לא להשאיר לו זכר, דבר שלא היה מקובל עליו בתיקונים אחרים שעשה; ואילו

34 ראו הערה 29 לעיל.

35 הרמב"ם, שמונה פרקים ד, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' קעג.

36 ראו גם מורה נבוכים א, נ; מהדורת שורץ (הערה 9 לעיל), חלק א, עמ' 114: "כאשר תפשוט מעליך את התאוות והמנהגים".

37 ראו הערה 7 לעיל.

38 אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), ב, עמ' תעט.

הרמב"ם על סמכות הספרים

בתשובה מאוחרת הוא ייחס ספר זה ל"אחד מדרשני אדום", כלומר זיהה אותו כמקור יווני או נוצרי ולא יהודי, חלילה, ודרש למחות את זכרו.³⁹ ואילו בייצוץ הביבליוגרפי שנתן לשמואל אבן תיבון בקשר לתרגום "מורה נבוכים" לעברית, הוא מעריך את ערכם של ספרים שונים לא בהתחשב במידת קדמוניותם, זהות מחברם (או המחבר שמקובל לייחס להם), מידת הפופולריות שלהם ועצם העובדה שהועלו על הכתב, אלא בהתאם לערכם, תוכנם ומידת התועלת והרלוונטיות שלהם למעשה התרגום של ספר מסוים זה. אי לכך הוא פסל בלעג את "ספר התפוח" וספר "בית הזהב" המיוחסים בטעות לאריסטו ואינם אלא "הזיות ורוחות והבלים"; ואילו חיבוריהם של הפילוסופים הפרה־סוקרטיים ואתם גם כתבי אפלטון מתוארים כספרים שמיותר לקרוא בהם, למרות קדמוניותם: "כל אלה הם פילוסופיא קדומה, אין ראוי לאבד הזמן ולהעבירו בהם"; זאת מאחר שכתבי אריסטו שבא אחריהם הם "תכלית דעת האדם".⁴⁰ במקרה זה מתוארים כתבי הפילוסופים שקדמו לאריסטו כמיותרים, למרות קדמוניותם והעובדה שהועלו על הכתב גם יחד.

אלא שבנושא זה לא תמיד היה הרמב"ם נאה דורש ונאה מקיים. עם כל ביקורתו על השפעתו של מיתוס סמכות הספרים, הוא אינו נמנע מלהתהדר בקריאתו בכתבי הקדמונים. במקומות שונים בכתביו הוא טורח להודיע לקוראים כי קרא את כל הספרות המקצועית הרלוונטית הנגישה באותו נושא. במבוא לספר המדע הוא מציין כי "בינותי בכל־אלו הספרים",⁴¹ היא הספרות ההלכתית; בספר נשים (הלכות אישות יא, הלכה יג) הוא מציין כי: "כבר בדקתי על ספרים רבים וקדמונים", ובאגרת לחכמי מונפלייה הוא מציין כי קרא אפילו בספרי עבודה זרה שקריאתם נאסרה (כפי שהוא עצמו קובע בהלכות עבודה זרה ב, הלכה ב): "גם קראתי בעניני עבודה זרה כולה, כמדמה לי שלא נשאר חבור בעולם בענין זה בלשון ערבי, שהעתיקו אותו משאר לשונות, עד שקראתי

39 ראו הדיון המפורט בנושא זה עם הפניות ביבליוגרפיות נוספות, ר' ישפה, "הרמב"ם ושיעור קומה", בתוך מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופ' ש"א הלר־וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 195–209. האזכור במבוא לפרק חלק, ראו הקדמות לפירוש המשנה (הערה 35 לעיל), עמ' קמב. אשר לאגרת הביקורתית, ראו אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), ב, עמ' תקעח. דעתם של רוב החוקרים היא שהרמב"ם אכן שינה את דעתו על ספר שיעור קומה ולכן מחק את האזכור שלו מטופס העבודה של פירוש המשנה בנחרצות רבה כל כך, והדבר גם בא לידי ביטוי באותה תשובה מאוחרת. אך גם אם נקבל את דעתו של ישפה שהרמב"ם לא שינה את דעתו, וכי מלכתחילה הסתייג מספר שיעור קומה ומחק את האזכור רק כדי למנוע אי־הבנה, עדיין יש כאן ביטוי מובהק ליחסו הביקורתי כלפי הטקסט הכתוב שאין הוא מקבל את סמכותו באופן אוטומטי.

40 אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), ב, עמ' תקנב–תקנד. וראו בעניין זה S. Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon Determine which Philosophers would Be Studied by Later Jewish Thinkers?", *JQR* 83 (1992) pp. 51–70

41 ספר המדע (הערה 29 לעיל), הקדמה למשנה תורה, עמ' טו.

אברהם מלמד

אותו והבנתי עניניו וירדתי לסוף דעתו",⁴² וכיוצא באלה. דומה כי הרמב"ם מציין עובדות אלה לא רק כדי להבהיר לקורא שדבריו מבוססים על כל הידע הנגיש שהוא ממין העניין, כדי להקנות להם אמינות מדעית, אלא יש בכך ביטוי להפנמת מיתוס סמכות הספרים גם אצלו. גם בעיניו נראה הדבר מכובד להוכיח שאתה בקי בספרים הרבה, והרמב"ם הרי לא לקה בצניעות מזויפת.

אכן, כאשר הסכים עם השקפות מסוימות והדבר קידם את מטרותיו, לא היסס הרמב"ם להשתמש במיתוס סמכות הספרים, בדיוק כמו אותם פתאים סכלים שקצפו יצא עליהם. דומה שגם הוא, למרות הסתייגותיו, הושפע מהתניות תרבותיות מקובלות. כאשר הוא מתייחס בהמשך האגרת לחכמי מונפלייה לוודאות שבאמונה בבורא העולם, הרמב"ם מציין שאמונה זו מקובלת על גדולי הפילוסופים כולם, ש"יש להם ספרים הרבה להביא ראיה ברורה על זה".⁴³ אמנם ההוכחה הנדרשת היא "ראיה ברורה", ולא רק סמכותם של החכמים או הספרים; ועדיין העובדה שכל החכמים הגדולים (כלומר, אלה שהוא בעצמו מגדירם כגדולים!) מסכימים על כך ללא חילוקי דעות, ויש להם ספרים רבים בנושא, משמשת גם עבורו טענה מחזקת. בהמשך הוא מציין ש"כבר נתחבר בדבר הזה אלף ספרים".⁴⁴ למרות ההסתייגות הרבנית מעשיית ספרים הרבה (קהלת יב, יב; במדבר רבה יד, ד; קהלת רבה יב, יב), הרמב"ם מציין כאן את ריבוי הספרים בחיוב, כהוכחה מחזקת.⁴⁵ המספר אלף הוא מספר עגול הבא להדגיש כמה רבים ספרים אלה, בדיוק כפי שאנו מוצאים במסורות השונות על חיבור תרגום השבעים, המציינות כי לפתולומיאוס מלך מצרים שהזמין את התרגום היו בספרייתו כמעט אלף ספרים ותרגום התורה היה אמור לעגל את המספר.⁴⁶ ובעוד שבאשר לאסטרונומיה הוצגו אלפי הספרים בזלזול, כטיעון בלתי רלוונטי, הנה באשר לאמונת הייחוד מוצגים אלפי הספרים כהוכחה מחזקת לאמיתותה. כמו תמיד השאלה המכרעת היא: האם לנו אתה אם לצרינו? העובדה שאנו מוצאים באותו טקסט עצמו שימוש הפוך ממש בטיעון של סמכות הספרים, אינה מוכיחה אלא עד כמה דו־ערכית היתה עמדתו של הרמב"ם בנושא. כך גם במובאות שמצאנו ב"מורה נבוכים". מחד גיסא, ב"מורה נבוכים" ב, ח הוא מציין כי היפותזה מסוימת מקובלת על ידי רוב

42 אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), ב, עמ' תפא. וראו בפירוט על כל העניין בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), עמ' 84–85 וההערות הנלוות.

43 אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), ב, עמ' תפב.

44 שם, עמ' תפג.

45 ראו הדיון בנושא זה בספרי, על כתפי ענקים (הערה 3 לעיל), עמ' 21, 137, 198, 257 הערה 22, 295 הערה 32, 301 הערה 21. וראו גם מאמרי העוסק בהיסטוריה הפרשנית של קטע זה: "הזהר עשות ספרים הרבה": מאיסור לאישור, דעת [בדפוס].

46 ספר יוסיפון יב, מהדורת ד' פלוסר, ירושלים תשל"ט, כרך א, עמ' 64.

הפילוסופים ורוב חכמי ישראל, רק כדי לדחות אותה ולהעדיף עליה את דעת המיעוט האריסטוטלית. במקרה זה ואחרים נוצרת לעתים התחושה שלרמב"ם היתה הנאה מיוחדת להטיל ספק בהשקפות מקובלות, רק משום שהן כאלה. מאידך גיסא, במקומות אחרים סמוכים ב"מורה נבוכים" הוא מוצא הוכחה מסייעת לאמיתותן של השקפות מסוימות בעובדה שהן מקובלות על כל הפילוסופים וחכמי ישראל, וכי הן מופיעות בספרים רבים.⁴⁷ אמנם גם כאן נדרשת הוכחה מדעית תקפה, "הוכחה מופתית" ("מורה נבוכים" ב, ב) – על כך לעולם אין הרמב"ם מוותר, שלא כמו אותם קוראים סכלים; ועדיין השימוש בסמכות הרוב, בסמכות הקדמונים ובסמכות הספרים כהוכחה מסייעת, יש בו ביטוי מובהק להטמעת מיתוס הסמכות על ידי הרמב"ם עצמו. שהרי מעשה זה ודאי מנוגד לדבריו כמה פרקים לאחר מכן ("מורה נבוכים" ב, טו), כאשר הוא טוען נחרצות בהקשר להיפוטות קדמות העולם האריסטוטלית, כי "כל מה שהוכח בהוכחה מופתית – אמיתותו לא תתרבה וודאותו לא תתחזק על-ידי שכל באי עולם יסכימו עליו". זאת בהבדל מידע התגלותי, שלגביו היה הרמב"ם עקבי בייחוס חשיבות למידת הפרסום והקבלה ההמונית.⁴⁸ והנה כאן הוא טורח לחזק את טיעונו המדעיים באמצעות מיתוס הסמכות, למרות שלפחות עבור חלק מהמקרים יש בידיו לטענתו הוכחות מופתיות. נראה אפוא כי עם כל ביקורתו החריפה על מיתוס סמכות הספרים, שהיתה פועל יוצא של הסתייגותו מקבלה אוטומטית של סמכות הקדמונים, גם הרמב"ם לא היה משוחרר לגמרי מהתניות תרבותיות. בעובדה שדברים הועלו על הכתב ודורות רבים של קוראים למדו מהם, ראה גם הרמב"ם לכל הפחות הוכחה מסייעת לאמיתותם.

47 ראו מורה נבוכים ב, ה; מהדורת שורץ (הערה 9 לעיל), עמ' 268: "[...] שהרי עניינים אלה נידונו בספרים רבים, ואמיתות רובם הוכחה הוכחה מופתית". ב, י; עמ' 277: "ודע שכל הפילוסופים מסכימים פה אחד שהנהגת העולם השפל הזה תשלם בכוחות השופעים עליו מן הגלגל". שם; עמ' 286: "ידוע ומפורסם בכל ספרי הפילוסופים שבדברים על ההנהגה הם אומרים [...] וכן מוצא אתה את החכמים ז"ל אומרים [...]".

48 אגרת תחיית המתים, אגרות הרמב"ם (הערה 6 לעיל), א, עמ' שנח: "סוף דבר – בא הספור הנבואי, אם פעם אחת או פעמים רבות, וזכרוהו חכמי ישראל הקדומים והחדשים פעמים אין להן מספר, והתפרסם באמתנו והסכימה עליו [...]".

שער שני

הלכה – מסורת וחידוש

האומנם נקט הרמב"ם עמדה מהפכנית כלפי לימוד התלמוד

ישראל מ' תא-שמע

דבריו הברורים של הרמב"ם בסוף הקדמתו ל"משנה תורה": "כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל [...] לפיכך קראתי שם חיבור זה 'משנה תורה' לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם", ובניסוח מקביל בהקדמה ל"ספר המצוות": "ובכלל, שלא יצטרך עמו אחר התורה ספר אחר וזולתו לדעת ממנו דבר ממה שיצטרך בכל התורה, בין מדאורייתא בין מדרבנן", עוררו התרגשות רבה בין החכמים בני זמנו, במזרח ובמערב. מלבד הבעייתיות הכרוכה בהשמטת מראה מקום המקורות התלמודיים, המזיקה את הפוסקים להיסמכות עיוורת על בקיאותו של הרמב"ם ודרך הבנתו את המקורות, נשמע מדברים אלו מעין עידוד להמרת לימוד התלמוד – המלא על גדותיו חומר דחוי, שאינו תקף הלכה למעשה – בלימוד מרוכז, תמציתי ויעיל יותר בספר "משנה תורה". עניין זה עורר עליו את תגובתו הידועה של רבי פינחס הדיין, שבכללה כתב: "ראוי להדרתך להורות לעולם שלא יניחו הגמרא מלהתעסק בה",¹ ואת תשובתו הידועה יותר של הרמב"ם אליו וז"ל: "שאני חס ושלום לא אמרתי לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות הרב רבי יצחק או זולתו. היודע עד שיש לי כמו שנה וחצי שלא למדו אצלי חיבורי, אלא באו שלושה אנשים למדו מקצת ספרים. ורוב התלמידים רצו ללמוד ההלכות של הרב, ולמדתי אותם כמה פעמים כל ההלכות, וגם שנים שאלו ללמוד הגמרא, ולימדתי אותם המסכתות אשר שאלו. וכי אני צייתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני מפני חיבורי?".² אולם ברור מעצמו כי לא נחשד הרמב"ם בעיני פינחס הדיין כי בכוונתו לשרוף ספרי הקדמונים ולאבדם, או כי ביקש הרמב"ם למנוע בפועל ובידים עיון מעמיק בתלמוד. תביעתו היתה כי בד-בבד עם פרסום ספר "משנה תורה" חייב היה הרמב"ם "להורות", היינו: ליוזם ולעודד בפועל לימוד התלמוד ועיון בסוגיותיו, ועל טענה זו לא השיב הרמב"ם דבר. אדרבה, באיגרתו אל ר' יוסף בן יהודה כותב הרמב"ם: "אם תכלה את הזמן

* מאמר זה הוא נוסח הרצאתו של פרופ' ישראל תא-שמע ו"ל, שניתנה בכנס שעליו מבוסס כרך זה.

1 אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ב, ירושלים תשמ"ח, איגרת כח, עמ' תלח.

2 שם, עמ' תלט.

בפירושים ובפירושי הסוגיות המסובכות שבגמרא, ואותם הדברים אשר מיגיעתם פטרנו את הבריות, הרי זה איבוד זמן ומיעוט תועלת".³ והרי הדברים מדברים בעד עצמם: תלמידים שאינם חכמים כבר נפטרו מעתה מעול זה, ואילו בעלי חוכמה שביניהם, כגון אותו יוסף אבן יהודה נמען האיגרת, מוטב להם שיפטרו עצמם מעול זה מרצונם ויקדישו את זמנם ל"תלמוד תורה אמיתי" כדברי האיגרת. כידוע פירש הרמב"ם עצמו ג' סדרים שבתלמוד ומסכת חולין, ופירוש זה היה מונה בביתו ופתוח היה לעיונם של חוג משפחתו ומקורביו שלמדו בביתו, אלא שלא נתפרסם ברבים כי לטענת הרמב"ם במכתבו לחכמי פרובאנס, לא מצא את הפנאי הנחוץ להשלמתו ולהתקנתו הסופית.⁴ אולם סדרי העדיפות הרי נתונים היו בידי הרמב"ם עצמו, כמובן, ועובדה היא כי לא ראה כל דחיפות לטפל בהשלמת ספר פירושו לתלמוד ובהפצתו. עמדה זו הרואה בעיון התלמודי אמצעי בלבד להשגת המטרה היעודה, שתמציתה ידיעת פרטי המצווה, והמותר והאסור בהלכה, מבטאת לכאורה גישה מהפכנית כלפי אחד הנושאים המרכזיים ביותר בהווה הישראלית, ובהיותה נתמכת בידי חכם תורני ראשון במעלה ובסמכות, אף כי בקול דממה דקה ולא ברעש גדול, לא על חינוך עוררה תרעומת וביקורת.

כך הם פני הדברים לכאורה, אך רק לכאורה.

כבר העירו חוקרים בעבר כי במחצית השניה של המאה הי"ב, שנות פריחתו של הרמב"ם, היו במזרח ובמערב כאחד קבוצות שהעדיפו לימוד הלכות הרי"ף על לימוד שו"ת של התלמוד עצמו. פרופ' יצחק טברסקי ז"ל, ראש המדברים בעניין הרמב"ם, ניסח עניין זה כך: "באמצע המאה הי"ב הל קיטוע רב בלימוד התורה, ונתחדדו בו משום כך יריבויות ומתיחות אינטלקטואליות. לכאורה היתה קיימת התנגשות רעיונית בין לימוד המקרא ללימוד התלמוד, בין לימוד התלמוד גופא (או של חלקים ממנו) לבין עיון בקיצורים שונים של התלמוד (למשל – יש שהקדישו זמנם ללימוד בלעדי בהלכות הרי"ף) בין עיסוק מתמיד בלימודים תלמודיים ובין קביעת עיקר הלימוד במדע ובפילוסופיה. עולמה של תורה רחוק היה מלהיות מיקשה אחת".⁵ תיאור זה נכון באופן כללי, אולם בחינתו המפורטת מעלה הבדלים ברורים בין שלושת סוגי המתיחות שמנה טברסקי לבין התחומים הגיאוגרפיים השונים לתקופותיהם. המתיחות המעניינת אותנו כאן היא זו שבין לימוד התלמוד עצמו ללימוד קיצוריו השונים ובראשם ספר הלכות הרי"ף.

3 שם, איגרת כ, עמ' שיב-שיג; ההדגשה הוספה על ידי מחבר המאמר.

4 ראו י' תא-שמע, "פירוש הרמב"ם לתלמוד – חידה ודרך פתרונה", כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב: ספרד, פרק יח, עמ' 309-316.

5 י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 69.

היקפה של תופעה זו היה נרחב מאוד. לדעתי היתה זו אחת מכוונות היסוד של הרי"ף בעת שכתב את ספרו, ומכל מקום תוצאותיה ניכרות על פני כל הספרות הרבנית בימי הביניים לאזוריה ולתקופותיה. אלא שאין ראי איזור גיאוגרפי זה כמשנהו. בספרד המוסלמית, שבה נתקיימה מסורת לימודית עשירה, על בסיס תורתם של גאוני בבל, עוד בטרם הגיע לשם הרי"ף וספרו בידו – ודי להזכיר בהקשר זה את יצחק אבן גיאת, שמואל הנגיד, יצחק וברוך בני אלבליה, דוד בן סעדיה ואחרים – תפס הרי"ף את מקום התלמוד כספר לימוד עיקרי רק בתקופה הנוצרית. יש לזכור כי במחצית השנייה של המאה הי"ב חרבו הישיבות בספרד לרגלי מלחמות הכיבוש והריקוןקוויסטה, ועל כן תפס הרי"ף את מקומו כספר תחליף עיקרי בספרד רק עם התחדשות לימוד התורה שם במחצית הראשונה של המאה הי"ג, אך בעיקר הגיע למעמדו זה בשליש השני של המאה ההיא, בדור תלמידי הרמב"ן.

באשכנז ובצרפת, לעומת זאת, מיוסדת היתה שיטת הלימוד של רש"י ובעלי התוספת במאות הי"ב והי"ג על עיון מדוקדק בסוגיות התלמוד, על ראיית כל מסכתות התלמוד כגוש אחיד ומחייב במידה שווה בכל מסכתותיו, דפיו, שורותיו ומילותיו, על פיתוח מתקדם של המשא והמתן התלמודי מן המקום שבו נעצר הטקסט התלמודי, ולקראת הרמוניזאציה מליאה של סוגיותיו עם כל הסביבה התלמודית הקרובה והרחוקה. במצב זה לא ניתן לדבר כלל על לימוד הרי"ף כתחליף למקור התלמודי, והתפתחות זו נדחתה באזורים אלו עד לסוף תקופת בעלי התוספות, היינו: סוף המאה הי"ג והמחצית הראשונה של המאה הי"ד, כמאה וחמשים שנה לאחר שכבר נודע הרי"ף במחוזותיהם. תרמה להתפתחות זו גם שריפת התלמוד שאירעה בצרפת באמצע המאה הי"ג, אירוע טראומתי שהביא בעקבותיו מחסור ניכר בטופסי תלמוד, אך ספר הלכות הרי"ף לא נפגע למרות שגם הוא נכלל בגזירה.

בפרובאנס, אשר נחלקה לשני מחנות – בעומדה תחת השפעה צרפתית עמוקה מחד גיסא, לצד השפעה ספרדית מסורתית מאידך גיסא – הפך הרי"ף לספר תחליף ללימוד התלמוד בשליש האחרון של המאה הי"ב ובעיקר במאה הי"ג.

שונה מכול אלה היה מצב לימוד התורה בארצות המזרח: ארץ ישראל, מצרים וסוריה. קרבתם ותלותם הגמורה של חכמי ארצות אלה בתורת גאוני בבל הביאה לכך, שלימודם מכוון היה מעיקרו להכרעת ההלכה למעשה, ונתבסס מתחילתו, רובו ככולו, על יסוד פרשנותו הפראפרסטית של רבנו נסים גאון ופרשנותו המרחיבה מעט יותר של רבנו חננאל, שתירגמו שניהם את מורשתו ההלכתית של רב האי גאון לפירוש שוטף ופראפרסטי-למחצה של התלמוד.⁶ פירושים אלה אינם מחייבים עיון שוטף, עקבי

6 הרחבת דברים ביחס לפרשנות הפראפרסטית לתלמוד ניתן למצוא בתוך י' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, ירושלים תש"ס (מהדורה שנייה), עמ' 39–40.

ומדוקדק, בגוף התלמוד, ומאפשרים ללומד הממוצע לעמוד מתוכם על מהלכה העיקרי של הסוגיה. משהגיע ספר הרי"ף למקומם, בראשית המאה הי"ב, נקלט מיד כמפעל המשך לקודמיו הנזכרים, ותפס את מקומו כתחליף לימודי טבעי וכמעט אוטומטי להם. על כן טעות היא לראות את מפעלו של הרמב"ם כמהפכני על שתפס את מקומו של ספר הלכות הרי"ף בנושא לימודי עיקרי. היה זה מהלך המשך טבעי, ממש כמעבר הקודם מן הלימוד ברב נסים גאון אל הלימוד בר"ח וברי"ף. התגובה הנזעמת הנשמעת ממכתבו של רבי פינחס הדיין, משקפת את נקודת המבט הצרפתית-אשכנזית, שרבי פינחס היה נושא דברה, ואשר מבחינתה אכן מהווה מפעלו של הרמב"ם מהפך של ממש וסכנה מוחשית ללימוד התורה, אולם לא כך היה הדבר במציאות שבסביבתה פעל הרמב"ם.

במקום אחר הצבעתי על כך כי החוגים אשר העמידו את ספר הרי"ף כתחליף לימוד עיקרי, וחכמי התורה הגדולים שיצרו ספרות רבנית משוכללת ומלומדת באופן מיוחד בעבורם ולתועלתם – וראש וראשון להם על אדמת אירופה רבי יהונתן הכהן מלוניל – חייבים היו להקצות מקום מיוחד ללימוד המשנה.⁷ זאת, כדי להבטיח את לימודה במילואו אל נוכח בניינו המקוטע של ספר הרי"ף. חכמים אלה אף טרחו רבות למצוא את הדרך הנאותה להציג את פירוש המשנה בהתאם למהלך הסוגיות התלמודיות, לא תמיד ולא דווקא בעקבות הכרעות הרי"ף בכל מקום. תופעה זו באה על ביטוי הברור כבר במפעלו הגדול של רבי יהונתן מלוניל, שהפריד לחלוטין בין פירוש המשנה לבין פירוש התלמוד של הרי"ף, ואולם ביטוי הקלאסי נתון לנו בפירוש המשנה של הרמב"ם, שהיא יצירת נעורים של מחברה הגדול, שנועדה להכין ולהכשיר את הדרך ליתר מפעליו בעתיד. לימודה הנפרד של המשנה הכרחי היה בחברה שלימודה השוטף אינו מתרכז בגמרא עצמה אלא בתחליפיה המקוצרים: רב נסים גאון, רבנו חננאל והרי"ף. באשכנז ובצרפת היה לימוד המשנה בלוע כולו בלימוד התלמוד, ולא נערך שם כל ניסיון להציע פירוש עצמאי למשנה, למעט לסדרים שאין עליהם תלמוד בבלי, ואף זאת בדרום איטליה בלבד ולא באשכנז ובצרפת. ואין כאן המקום להאריך בזה.

ראוי היה להציג כאן מקצת הראיות והדוגמאות לחלוקה גיאוגרפית זו, אולם מחמת קוצר היריעה אומר רק זאת: ביחס לספרד אין כמעט צורך להרחיב את הדיבור, כי הרקע ההיסטורי ברור וידוע, וממילא רוב העדויות הספרותיות המצויות בידינו לספרד הנוצרית, עולות רק מן הרבע השני של המאה הי"ג. לגבי המצב בפרובאנס הארכתי את הדיבור בספרי על רבנו זרחיה בעל המאור ובני חוגו, ושם הוסבר המהלך הנזכר

7 ראו י' תא-שמע, "פירוש רש"י-רי"ף ופירוש רש"י-רא"ש", בתוך צ"א שטיינפלד (עורך), רש"י – עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 209-220, בעיקר עמ' 218-219.

האומנם נקט הרמב"ם עמדה מהפכנית כלפי לימוד התלמוד

בפרטות רבה. ובאשר למצרים, שהיא עיקר ענייננו כאן, הרחבתי את הדיבור במאמרי על תולדות הספרות הרבנית בארצות המזרח,⁸ המהווה המשך לספרי על "הספרות הפרשנית לתלמוד".⁹

אולם בזה עדיין לא מתמצה העניין. לא רק שספר "משנה תורה" לא הרחיק את קהל הלומדים מן המקורות התלמודיים, שבלא זאת היו רובם מרוחקים מהם, אלא שמבחינות רבות חיוק הרמב"ם את זיקת הלומדים אל סוגיות הש"ס במילואן, ובמידה רבה אף החזיר את הגלגל לאחור, בתהליך אטי בתחילה אך בעוצמה רבה ומתגלגלת בטווח הארוך יותר. תחילה יש להזכיר – אף כי אין זה העיקר – את העובדה הפשוטה כי הרמב"ם כלל בספרו את ענייני כל ששת סדרי התלמוד, כולל מקצועות ההלכה שאינם נוהגים בזמן הזה, וכולל אותן הלכות מרובות שהרי"ף דילג עליהן כליל, מתוך שנראו לו רחוקות מאוד מן המציאות היומיומית ומתוך שיקולים אחרים, ברורים יותר וברורים פחות, כגון הלכות נדרים. מי שלמד באופן מסודר את ספר "משנה תורה" לרמב"ם השיג ידיעה תלמודית רבה לאין ערוך ממה שהשיג חברו שלמד הלכות הרי"ף או הסתפק בפירושי רבנו חננאל ורבנו נסים.

אולם, כאמור, אין זה העיקר. העיקר הוא דרכו של הרמב"ם להסמיך את כל הלכותיו אל לשון הסוגיה עצמה המשמשת לו מקור, אל דוגמותיה, אל מונחיה המקוריים ואף אל מילות העצם והתואר המלוות את לשונן המקורית של האוקימתות. הלומד את הרמב"ם כיום כמלווה וכמסכם עיקרי ללימוד כל סוגיה במקורה, אינו חדל מלהשתאות על המעקב הצמוד – ככל שהדבר ניתן במסגרת ספר מקיף שכזה – שמקיים הרמב"ם אחר לשון הסוגיה, דוגמותיה, מונחיה ומבחר מילותיה, לעתים על ידי שילוב מילה אחת במקום הנכון. באופן זה משקף הרמב"ם את תשובת המשקל להעלמתו את המקור התלמודי בכל מקום, ואין ספק כי לכך גם נתכוון הרמב"ם מעיקר הדבר. מעקב זהיר אחר ברירת המילים ואופן שילובם בכל הלכה והלכה ברמב"ם, נותנים ביד הלומד מפתח מעולה לשחזור דרך הבנת הרמב"ם את הסוגיה. עד היכן מגיעים הדברים בתחום זה מכיר כל הרגיל בלימוד התלמוד, וכבר רבנו נסים גירונדי, שחי ופעל בברצלונה במאה הי"ד, השתמש בניסוחיו של הרמב"ם כדי לעמוד מהם על הבנתו המיוחדת, לעתים קרובות, של הרמב"ם בסוגיות התלמוד. פירוש הר"ן, שנכתב במקביל על התלמוד עצמו ועל ספר הלכות הרי"ף, הוא הראשון, עד כמה שאני רואה, שהשתמש בספר "משנה תורה" כדי להפיק ממנו מהלך פרשני מחודש לסוגיית התלמוד, אולם ברבות

8 המאמר יופיע בתוך כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד, שיראה אור בקרוב.

9 הספרות הפרשנית לתלמוד 1000–1400: חלק א (1000–1200), ירושלים תש"ס (מהדורה שנייה); חלק ב (1200–1400), ירושלים תשס"ד (מהדורה שנייה מורחבת).

הימים הפכה טכניקה זו למקובלת באזורים נרחבים, ומיצוי נרחב ומתקדם ביותר של טכניקה זו עומד מאחורי שיטת הלימוד הבריסקאית, השלטת כיום ברוב מוסדות הלימוד התורניים הגבוהים. נמצא כי ביחס ללומדי התורה הרבים, שאינם תלמידי חכמים גדולים ובוודאי לא פוסקים ומורי הוראה, לא גרם הרמב"ם לשום מהפך בדרכי לימודם, ולא הרחיקם כלל מן העיון התלמודי, בעוד שביחס למורי ההוראה, לפוסקים ולדיינים, לתלמידי החכמים ובני הישיבות, גרם הרמב"ם להחזרת עטרת לימוד התלמוד ליושנה, ולהעדפתה – בהכרח – על פני ההסתפקות במועט שהציעו ספרי הקיצורים למיניהם.

כבר ראינו בתחילת דברינו כי הרמב"ם פירש את ג' סדרי התלמוד שלימודם מורגל, בתוספת מסכת חולין הנצרכת לרבים, וספר זה, שעמד בבית הרמב"ם וברשות צאצאיו כמה דורות במצרים ובסוריה, היה מוקף גליונות בכתב־יד רבי אברהם בנו, ושימש את כל באי חוג הרמב"ם, תלמידיו, קרובי משפחתו ומבקשי תורתו עד המאה הט"ז. הרמב"ם לימד בביתו, בתקופות מסויימות, תלמוד, הלכות הרי"ף ו"משנה תורה", לפי רצון הלומדים, ובידינו מצויים כיום כמה וכמה ספרי חידושים ופירושים שנכתבו על ידי תלמידים אלו מבני הוגו של הרמב"ם. מהם שהגיעו לעצמאות לימודית ושילבו בספריהם, שנדפסו לאחרונה, דברי תורה משמו, ממה שראו בכתב־ידו וממה ששמעו בעל־פה, ומהם שהיו תלמידים מן המניין שרשמו מפיו בעת ששמעו את שיעוריו, ושרידי מחברותיהם התגלגלו לגניזה. הרמב"ם הצניע את ספרו ולא טרח על פרסומו והפצתו, כי על־פי סדר לימודם המסורתי של הבריות בסביבתו לא היה כל טעם בזה. גם ספריהם הנזכרים של תלמידי הרמב"ם שנדפסו לאחרונה, נכתבו כולם ונערכו על הלכות הרי"ף ולא על התלמוד עצמו, ולמעשה – פרט לספרו של הרמב"ם עצמו – לא נכתב בארצות המזרח, ככל הנראה, שום חיבור תורני, פרשני או פסיקתי, אלא על הלכות הרי"ף בלבד. בתנאים אלה יש להבין את תלונתו של רבי פינחס הדיין וחכמי אירופה האחרים, על רקע החשש מהפצתו של ספר "משנה תורה" בארצותיהם, שם עלול היה הספר, לדעתם, לעודד מהפך של ממש בסדרי הלימוד. אולם, כאמור, לא רק שחשש זה לא נתממש אלא שהעיון הגובר והולך בספר בידי חכמי אשכנז, צרפת ופרובאנס, הביא דווקא להעשרת העיון וההתבוננות בסוגיות התלמוד, וזאת משום צמידותו היתירה של הרמב"ם אל לשון המקורות ומהלכם, והאפשרות לשחזר מתוך ספרו, לפעמים בכמה אופנים שונים, את דרך הבנתו בסוגיות. חכמי לונל, בני זמנו של הרמב"ם, כבר הבחינו בדבר ועמדו ושאלו תורה מפיהו, והרמב"ם הפתיעם בתשובותיו הקצרות – קצרות מדי – שבהן הציג בפניהם את פירושי החדשים, שבהבנתם מתלבטים הלומדים עד היום. בדורות הבאים, לאחר פטירת הרמב"ם, נאלצו הלומדים לפתור חידה זו בעצמם, לחדד את עיונם בספר "משנה תורה", לבדוק היטב בלשונו ולעמוד על סוד הקשרה של כל הלכה במקומה ובסביבתה ההלכתית.

האומנם נקט ה"מב"ם עמדה מהפכנית כלפי לימוד התלמוד

על רקע המציאות הלימודית בזמנו ובמקומו של הרמב"ם, לא רק שאין מקום לדבר על גישה מהפכנית המשתקפת לכאורה בספר "משנה תורה", אלא שנוח הרבה יותר לדבר על מידה רבה של שמרנות – המאפיינת את הרמב"ם בדרך כלל – המשתקפת מן הספר, בכך שהחזיר את הכרעת ההלכה מספרי הקיצורים – הלכות גדולות, ר"ה ורי"ף – אל מקורות חז"ל עצמם. בכך עודד את לומדי התורה לשוב ולעיין במקורות אלו, כדי להפיק מהם תובנות חדשות. וסוף מעשה במחשבה תחילה.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינמיות פנימית לשמרנות ממסדית לטיבה של ההלכה השקועה בספר המצוות

דוד הנשקה

א. להשיבתו הדינמית של הרמב"ם

כשביקש פעם ר' אברהם בן הרמב"ם לחלוק על אביו בעניין מסוים בהלכה, אמר כך:

זהו עיון נכון, מדויק, שאין מחלוקת לגביו אלא אצל מי שאינו מבין אותו או שיש לו פניות, ולו שמע אותו אבא מארי זצ"ל היה מודה בו [...] והרי תמיד ראינוהו ז"ל בבירור מסכים אל הקטן שבתלמידיו לגבי האמת, למרות עושר לימודו שלא עמד בניגוד למופלגות דתו, ושגיאות מי יבין.¹

עדות זו על גמישות חשיבתו של הרמב"ם ועל נכונותו התדירה והמלאה לחזור בו מדעתו, אפשר שהיינו רואים בה צורך ההגנה של הבן על העזתו לחלוק על אביו, יתר על עדות עובדתית. אולם גם מן הרמב"ם עצמו שומעים אנו, באגרת לתלמידו האהוב:

אין אני טוען שהגעתי אל שלמותי האחרונה בתחילה, ולא שאני לא טעיתי מעולם; אדרבה, כל מה שנתבאר לי חילופו חזרתי ממנו תמיד, בכל דבר.²

אלא שאף כאן יש כמובן לשאול: תיאור ריאלי הוא זה, או שמא רק ביטוי חינוכי של ענווה? אך נדמה שתשובה ברורה לכך מצויה בידינו באמצעות כתב היד של פירוש

* נוסח מורחב של הרצאה שנישאה בכנס הבינלאומי "הרמב"ם – שמרנות, מקוריות, מהפכנות", מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, כ"ו באייר תשס"ד. ההדגשות במובאות שבמאמר זה הן שלי.

1 ר' אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי השם, מהדורת נסים דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 71. י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 399, צירף לכאן את דברי ר' יוסף ׳ שושן בפירושו לאבות (ג, כ, ירושלים תשכ"ח, עמ' פ), המורה היתר לעצמו לחלוק על הרמב"ם מתוך ההנחה שאפשר שהרמב"ם חזר בו והיה מסכים בעצמו לביקורת. ברם דברים אלה של ׳ שושן אינם מיוסדים על ההיכרות עם תכונת רוחו הדינמית של הרמב"ם, אלא מבוססים הם – כדברי עצמו שם – על האגדה הידועה בדבר נטייתו של הרמב"ם בסוף ימיו אחר הקבלה; והרי לזו אין כידוע כל יסוד, ראו למשל ג' שלום, "מחוקר למקובל", ספר הרמב"ם של תרביץ, תרצ"ה, עמ' 334–342 (ויש להוסיף לשם את דברי ׳ שושן).

2 איגרת הרמב"ם לר' יוסף בן יהודה, ר"י שילת (מהדיר), אגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ו, עמ' שו.

דוד הנשקה

המשנה של הרמב"ם, המונח לפנינו כשהוא מנומר כולו בתיקוניו של המחבר בכתב ידו.³ כמות התיקונים המבטאים שינויי דעה של הרמב"ם, ואף שינויים מהותיים שמאסור למותר ומכשר לפסול, גדולה עד מאוד; והיא הופכת גדולה להתמיה כשמצטרפים אליה כל השינויים והחזרות העולים מהשוואה שיטתית של פירוש המשנה ל"משנה תורה".⁴ בכתב יד זה יש כדי להעיד באופן חד־משמעי, באורח ויזואלי, כי חשיבתו ההלכתית של הרמב"ם היתה אמנם דינמית ביותר, ואכן נקל היה לו עד מאוד לחזור בו, כדברי עצמו וכדברי בנו כאחד. ועוד טרם פרסומו המלא של כתב היד, קבע שאול ליברמן על פי הנתונים שריכוז: "רבינו, שהיה כמעין המתגבר, חזר בו תכופות".⁵ ברם, גמישותו היתרה של הרמב"ם בענייני הלכה היא תופעה יוצאת דופן. האידאה של היציבות והעקיבות כמבחן לאמינות וסמכות, היא הרי תחושה כללית המשותפת לאורך הזמנים ולרוחב התרבויות, ברוח הכלל שבמשנה: "כל החוזר בו ידו על התחתונה". והדברים עתיקים וידועים: ההלכה, ככל מערכת משפט, היא שמרנית מטבעה, ושמרנות ממוסדת אינה מתיישבת בנקל עם דינמיות מחשבתית שופעת, שדברי תורתה חיים ומתחדשים, ופושטים ולובשים צורות מתגוננות. וכבר הרמב"ם עצמו הדגיש את ייחודו בזה, כשכתב לר' שמואל בן עלי, ראש הישיבה הבבלי:

נדמה לו, ש"צ, שאנחנו כרוב בני אדם, שיקשה עליהם כשיסתור אדם את דבריהם או ישיב עליהם דבר; וכבר פטרנו ד' מזה. בורא עולם יודע שאפילו השיב עלינו הקטן שבתלמידינו, או חבר או מתקומם – היינו שמחים!⁶

3 ר' אדלמן (עורך), מהדורת צילום של כתב יד פירוש המשנה לרמב"ם, עם מבוא מאת ס"ד ששון, קופנהגן תשט"ז–תשכ"ו. הספקות שהועלו באשר לאוטוגרפיות של כתב היד (וכיום מקובל כידוע שאין בהם ממש) התייחסו לנוסח הפנים דווקא, אך הכול הודו שכתב יד זה שימש טופסו הפרטי של הרמב"ם, שבו שיבץ את תיקוניו בעצם כתב ידו. ראו י' בלאו, "האמנם יש בידינו טופס של פירוש המשנה בעצם כתב ידו של הרמב"ם?", תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 537–538.

4 ראו טברסקי (הערה 1 לעיל), עמ' 278 הערה 39, המסתמך על חיבורו של א' אדלר, "העקרונות השיטתיים כיסוד ל'חזרותיו' של הרמב"ם (מפירוש המשנה למשנה תורה)", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשמ"ז; אדלר מנה שבע מאות ארבעים ותשע חזרות או סתירות בין פירוש המשנה למשנה תורה. ואין כאן מקום להאריך.

5 ש' ליברמן, הלכות הירושלמי, ניו־יורק תש"ח, מבוא, עמ' ה.

6 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' שפב. והנגד, לדוגמה בעלמא, את השבח שהשתבח בעצמו אחד מגדולי הפוסקים, בעל חת"ם סופר: "אם טעיתי על כרחי לחזור בי, וזה לי ארבעים שנה תלי"ת ולא אירע לי אלא ב' פעמים, פעם א' החזירני הגאון מהר"א [זלמן] מרגליות זצ"ל [...] והודיתי לו, ועתה [...] שבתי ועיינתי וראיתי כי שלא כדין הודיתי ודבריי הראשונים אמתיים. ושוב פעם א' [...] וחזרתי בי, אמנם הגאון מהר"ז מרגליות זצ"ל [...] העלה שלא כדין הודיתי אלא הלכה כדבריי הראשונים. זולת זה לא ידעתי תלי"ת!" (ר"מ סופר, קובץ תשובות חתם סופר, ירושלים תשל"ג, סימן סה, עמ' עו). מזמנו של הרמב"ם הרי זו קפיצה גדולה קדימה, אך גם בכיוון ההפוך אלו הן התוצאות: מתוך מאות המחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל מונה משנת עדיות (א, יב–יד) ארבעה דברים בלבד שחזרו בית הלל להורות כבית שמאי; ואילו

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

כאן ענייננו להעמיד על תוצאותיו של מתח זה – בין דינמיות החשיבה המתחדשת תדיר של הרמב"ם לבין השמרנות הממוסדת והרווחת – בסוגיה אחת; אלא שזו השליכה השלכות כלליות ויסודיות.

ב. לטיבה של ההלכה בספר המצוות

ספר המצוות של הרמב"ם, שנכתב עובר לכתיבת חיבורו הגדול, מיועד לקביעת דרכיו של מגיין המצוות ולפירוט רשימתן – אך לא לפריסת הלכותיה של כל מצווה וסיכום מכלול דיניה. דבר זה הדגיש הרמב"ם בהקדמתו לספר:

ואין כוונתי בזה המאמר לבאר דין מצוה מן המצוות, אבל מספרם לבד. ואם אבאר מהם בעת שאזכרם – אבאר אותם על צד ביאור השם, עד שייוודע זה הציווי או האזהרה אי זה דבר הוא, וזה השם על איזה דבר נופל.⁷

כוונתו כאן לשלול מספר המצוות את אופיים הכולל של ספרי מצוות שנתחברו לפניו ולאחריו, אשר נשתמשו בתבנית של תרי"ג מצוות כמסגרת לסיכום ההלכה כולה. כך למשל ספר המצוות של רב חפץ בן יצליח, שהרמב"ם מעיד על היכרותו ושימוש בו,

על בית שמאי מעיד הירושלמי (תרומות ה, ב, מג ע"ג) בזה הלשון: "לא מצינו שהודו בית שמאי לבית הלל אלא בדבר זה בלבד". אשר לתקופת הרמב"ם, ראו הבדלי הגישות בעניין זה בין הראב"ד לרז"ה, כפי שתיארם י"מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 134–135. וראו מ' סבתו, "הוספות רמב"ן לפירושו לתורה", מגדים מב (תשס"ה), עמ' 123, המעמיד על ההבדל המכריע בין הוספות הרמב"ן לפירושו לאלה של הרמב"ם לפירושו שלו: הרמב"ם בהוספותיו רגיל לחזור בו, ואילו הרמב"ן לרוב אינו חוזר בו, אלא אדרבה – מוסיף ומשלים. חריגה בולטת, שכמדומה אין לה דע, יש בהקשר זה במפעלו הספרותי של ר' ישעיה די טראני, הנוהג במהדורות השונות של תוספותיו לא רק לחזור בו תכופות, אלא להדגיש דבר זה בחריפות ובהבלטה יוצאת דופן; וראו על כך במאמרו של י"מ תא-שמע, "רבי ישעיה די טראני וספרו תוספות רי"ד", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 919–920. בהדפסה שנייה של מאמר זה, בתוך קובץ מחקריו כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 28 הערה 9, הוסיף המחבר בשמי את דרכו של הרמב"ם בעניין זה, כפי שהיא מתוארת כאן. 7 ספר המצוות, תרגום ר"מ נ' תבון, מהדורת רד"צ הילמן (בתוך סדרת "רמב"ם מהדורת פרנקל"), ירושלים ובני ברק תשנ"ה, עמ' יב. לטקסט הערבי ראו י' בלאו, "מהדורה חדשה של ספר המצוות", לשוננו לז (תשל"ג), עמ' 300. וראו עוד ספר המצוות, סוף השרשים, מהדורת הילמן, עמ' רב: "ועתה אתחיל לזכור כל המצוות מצוה מצוה, ואבארם על צד פירוש השם, כמו שיעדנו בתחילת דברנו שזה הוא כוונת המאמר". וכבר נשאל ר' יהושע הנגיד, בן נינו של הרמב"ם, על משמעות ביטוי זה: "כיצד [יש להבין] דבריו 'על צד פירוש השם'?", והשיב: "כדרך שביאר באומרו 'ועבדתם את ד' אלוהיכם – עבודה זו תפילה'. וכפי שביאר בכתוב 'לא תוכל לאכול בשעריך' כל תיבה על מה היא חלה, וכיו"ב" (תשובות ר' יהושע הנגיד, מהדורת רצהבי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 34; המקור הערבי שם, עמ' 96).

דוד הנשקה

ואשר נועד לשמש סיכום רחב של ההלכה בכל מצווה ומצווה,⁸ וכיו"ב ספר מצוות גדול של ר' משה מקוצי, ועוד. ואילו הרמב"ם מודיע כי ספר המצוות שלו אינו אלא ביאור למניין המצוות שיונח כהקדמתו לחיבורו הגדול;⁹ ורק החיבור הגדול הוא שמיועד להציג את מכלול התורה שבעל פה.

נמצא כי בדברים הללו של הרמב"ם על תוכנו של ספר המצוות אין למצוא הסבר אלא למה שאין בו: לא יופיעו בו דינים פרטיים, אלא אם כן הם נדרשים להגדרת עצם המצווה. אך אין כאן הסתייגות של הרמב"ם כל עיקר מדיוקם של דברים שכן מצאו מקומם בספר, מטיבם ואיכותם; ואין כאן אפילו רמז לכך שעלולים הם להיות מטעים או בלתי מכוונים למסקנת ההלכה. אף על פי כן ידועה ומהלכת קביעה מכלילה אודות ספר המצוות, הטוענת כי אין לחפש דיוק הלכתי בפרטי הדינים העולים בו; שכן המחבר התרכז כאן במגמתו למנות את המצוות – ולא שת לבו להתאמת פרטי ההלכה לאמיתתם. כך ניסח את הדברים ר' חנניה קזיס, בעל "קנאת סופרים", אחד מנושאי הכלים הקלאסיים של ספר המצוות:

אין להקשות על הרב בזה החיבור אלא במה שהוא מתייחס למניין המצוות, אבל במתייחס לדעת תלמוד המצוות ודיניהן – לא דק בהן כל כך, כי בספר הי"ד הוא מקום תחנות ודקדוקן.¹⁰

וברוח זו נוסחו קביעות דומות, הן בספרות הכללים הן בספרות המחקר.¹¹ ודומה שדעה מהלכת זו היתה בין הגורמים לכך שספר המצוות נותר בקרן זוית יחסית בתולדות

8 ראו שרידי הספר שפרסם ב"צ הלפר, פילדלפיה תרע"ה, ואלה שפרסם מ' צוקר, "קטעים חדשים מספר המצוות לר' חפץ בן יצליח", *PAAJR* 29 (1961), עמ' 1–68. להיכרותו של הרמב"ם עם הספר ראו, לדוגמה, אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' שה, תרמח; וכבר העלו חכמים שאליו כיוון הרמב"ם בהזכרתו את "בעל ספר המצוות המפורסם" בהקדמתו לספר המצוות, שם, עמ' יא; ראו "ציונים" שם. וראו טברסקי (הערה 1 לעיל), עמ' 193 והערה 35.

9 לשאלת חשיבותו העקרונית של מניין המצוות מבחינת משנה תורה, ראו מ' הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נס (תש"ן), עמ' 458–461. על כך שמניין המצוות הראשון שבהקדמת משנה תורה נכתב תחילה כתמצית של ספר המצוות, קודם כתיבת משנה תורה, ולפיכך משקף את שיטותיו של הרמב"ם בספר המצוות, בלא עדכון במשנה תורה, ראו מאמרי "שרידי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג כרך א, ירושלים תש"ן, עמ' 180–186; וראו עוד במאמריי "לתולדות פרשנות של פרשיות מעשר: בין מגילת המקדש לחז"ל", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 99 והערה 66; "ושמח את אשתו" – לתולדות שיטת הרמב"ם", קובץ הרמב"ם במלאת שמונה מאות שנה לפטירתו, ירושלים תשס"ה, עמ' כו–כו והערה 20; "לנכרי תשיך": לתולדות שיטת הרמב"ם", ב' איש שלום ואחרים (עורכים), בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לש' רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 574. וכן להלן הערה 37.

10 ר"ח קזיס, קנאת סופרים על ספר המצוות, סוף שורש יד, מהדורת הילמן, עמ' רד.

11 ראו לדוגמה, ר"מ הכהן, יד מלאכי, כללי הרמב"ם, סימן כג. וראו רב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

ההלכה ולימודה.¹² ויש לציין שבמתודה זו הילך, בצר לו, כבר ר' יהושע הנגיד, בן נינו של הרמב"ם. כשנשאל על האמור בספר המצוות, שלויים פטורים מבכור בהמה טהורה, שהיא קביעה שגויה לחלוטין על פי משנה תורה,¹³ הרי כסניף לניסיונו לתרץ הוא מוסיף: "אין כוונת רבינו בספר המצוות הלכה וביאור, כפי שאמר בהקדמה".¹⁴ וכבר ראינו שבהקדמה אין רמז לסענה, שאופיו של ספר המצוות מתיר לו הכללת הלכות שגויות, מוטעות ומטעות.

קביעה זו על אופיו של ספר המצוות, הפוגמת בכלל איכותו ההלכתית של הספר, מקורה בתשובה אחת של הרמב"ם עצמו; ויש לנו לעמוד כעת על עניינה.

ג. תשובת הרמב"ם על תחום שבת וקשייה

בספר המצוות מונה הרמב"ם איסור תחומין, וזה לשונו:

שלא להלך חוץ לתחום המדינה בשבת, והוא אמרו "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". ובאה הקבלה שגבול ההליכה שהיא אסורה מה שנוסף על אלפיים אמה חוץ מן המדינה, ואפילו אמה אחת. וללכת אלפיים אמה לכל צד מותר. ולשון מכילתא: "אל יצא איש ממקומו – אלו אלפיים אמה". ובגמר עירובין אמרו: "לוקין על איסור"¹⁵ תחומין דבר תורה.¹⁶

- סטיה מן התלמוד, ירושלים תשמ"ה, עמ' קכו; ר"י קאפח, ספר המצוות במהדורתו, ירושלים תשל"א, עמ' ו-ז הערה 49 (וראו גם הערה 51 להלן). וראו להלן.
- 12 ראו הנימוקים לדבר שהציע ר"ח העליר בהקדמתו לספר המצוות במהדורתו, ירושלים תש"ו, עמ' א-ב, ויש להוסיף את האמור בפנים.
- 13 ראו ספר המצוות, סוף עשה עט, כנגד משנה תורה, הלכות בכורות א, ז. בסוגיה מעניינת זו אעסוק בס"ד במקום אחר.
- 14 תשובות ר' יהושע הנגיד, מהדורת רצהבי (הערה 7 לעיל), עמ' 48 (המקור הערבי שם, עמ' 107).
- 15 כך במהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשל"א, על פי המקור הערבי, וכן בתרגום נ' איוב המובא מכתב יד בידי ר"ח העליר במהדורתו (הערה 12 לעיל), לא־תעשה י, הערה 20, והמצוי כיום בדפוס באמצעות ר"ד הכוכבי, ספר מצוה, אזהרה שכא, מהדורת ר"מ הרשלר, ירושלים תשמ"ג, עמ' תמט; שכן ר"ד הכוכבי, המצטט תדיר את ספר המצוות בלשון "לשון ר"ם", תלוי בתרגומו של נ' איוב. ראו על כך במבואו של המהדיר, עמ' 32, וראו מאמרי "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 144 והערה 127. בשאר מהדורותיו של ספר המצוות: "איסורי". גרסה זו, בשתי הצורות, אינה לפנינו בתלמוד, שם גרסין "עירובי תחומין". חילוף זה משמעותי ביותר, שהרי בגרסת ספר המצוות יש כדי יישוב לקושיה גדולה שנתקשו ראשונים בשיטה זו, המחייבת מן התורה על י"ב מיל: הרי עירובי תחומין אין אלא לאלפיים אמה, ואם לוקים עליהם דבר תורה הרי מוכח שאלפיים אמה – ולא י"ב מיל – הם השיעור מן התורה? (קושיה זו מצויה לפנינו ברי"ף לעירובין, סוף פרק ראשון [דפוס וילנא ה ע"א], וכן היתה שם לפני כמה ראשונים, אך יש מן הראשונים שלא היתה שם לפנייהם, ואפשר שתוספת היא – בין של הרי"ף במהדורא בתרא ובין של אחרים; וראו פירוש ר' ישמעאל בן חכמון

דוד הנשקה

הקורא דברים אלה אינו יכול שלא להבין כי שיעור אלפיים אמה הוא מן התורה, כפי שאכן הבין הרמב"ן בהשגותיו על אתר.¹⁷ כי על הכתוב "אל יצא איש ממקומו" "באה הקבלה", הפירוש המקובל מסיני, ששיעורו אלפיים אמה; ועל איסור זה אמרו בגמרא שלוקים דבר תורה. ברם ב"משנה תורה" מצויים דברים שונים בהחלט:

היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה, שנאמר "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" [...]. חכמים העתיקו שתחום זה הוא חוץ ל"ב מיל [...] ומדברי סופרים שלא יצא אדם [...] חוץ לאלפיים אמה [...] ואם יצא חוץ לאלפיים אמה מכין אותו מכת מרדות [...] אבל [...] יתר על י"ב [...] – לוקה מן התורה.¹⁸

הרי אפוא סתירה גלויה: בספר המצוות שיעור תחומין מן התורה אלפיים אמה, אבל ב"משנה תורה" רק י"ב מיל מן התורה, ואלפיים אמה אינם אלא איסור דרבנן שאין בו מלקות מן התורה. והנה, לסתירה זו התייחס כבר הרמב"ם עצמו בתשובה:

אמרנו בספר המצוות, במצות כ"א ושלש מאות ממצוות לא תעשה, שאמרו יתעלה "אל יצא איש ממקומו" הוא אזהרה על ההליכה בשבת [...] ולא בארנו שם ההפרש שבין אלפיים אמה ובין י"ב מיל, לפי שאין כוונת אותו הספר לדעת תלמוד המצוות, אלא ידיעת ענייניהם בלבד; ואמנם בחיבור ביארנו זה, כפי כוונת הספר.¹⁹

לר"ף עירובין, שם, בני ברק תשל"ד, עמ' כג: "ודברים אלו אינם דברי הגאון ז"ל, אלא תוספת בטעות הן וכו' ומי שחש על כבודו של גאון לא יניח לו דברים אלו בהלכותיו". ראו עוד י' שציפנסקי, רבנו אפרים, ירושלים תשל"ו, עמ' 119–122, ודברי ר"י בן חכמון נעלמו ממנו, וכן יש להוסיף לציוניו את שאלת ר' דניאל הבבלי ותשובת ר' אברהם בן הרמב"ם, ברכת אברהם, ליק תר"ך, סימן יב. שאלת הגרסה ברי"ף קובעת בשאלת הכרעתו בסוגיית תחומין: אלה שלא גרסו תוספת זו היה להם ברור כי הרי"ף הכריע שי"ב מיל מן התורה, ואילו הגורסים זאת ברי"ף פירשו – כרמב"ן לדוגמה – שהרי"ף לא הכריע בדבר. אילו יכולנו להניח שגרסת ספר המצוות כאן אכן עמדה לפני הרמב"ם בתלמודו, הרי פרכה חמורה זו מיושבת (מעין שיטת הראב"ד, המובא בלקוטות הרמב"ן לעירובין יז ע"ב, שהגיה מכוח קושיה זו: "לוקין על תחומין", תחת "עירובי תחומין"). ברם הרמב"ם עצמו מעתיק משפט זה בנוסח "עירובי תחומין" הן בתשובתו, ביחס למקום זה בספר המצוות (קטע זה הימנה מובא להלן בסעיף ה), והן בספר המצוות גופו, לא-תעשה י, וכן גרס בתלמוד שם ר' אברהם בנו (שם). בין מהדירי ספר המצוות רק ר"ח העליר ציין לחילוף זה בהערותיו שם, אך לא העמיד על משמעו.

- 16 ספר המצוות, לא תעשה שכא, מהדורת הילמן (הערה 7 לעיל), עמ' שצ.
- 17 השגות הרמב"ן על ספר המצוות שם, מהדורת רח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' שעט.
- 18 הלכות שבת כז, א-ב.
- 19 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' שפה; המקור הערבי, שם, עמ' שעח; מקומות פרסום קודמים, שם, עמ' שעה-שעו.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

פסקה אחרונה זו היא ששימשה מקור – ומקור יחיד מפי הרמב"ם – לכל אותה קביעה כוללנית בדבר אי־דיוקו ההלכתי של ספר המצוות. לאמור, הנכון הוא שרק י"ב מיל מן התורה, אבל בספר המצוות, לפי טיבו, הרשה לעצמו הרמב"ם לקבוע באופן בלתי מדויק, שכבר אלפיים אמה מן התורה.

ברם האומנם נאמר בתשובה שדברי ספר המצוות אינם מדויקים, ואי־דיוק זה הוא מאופיו של הספר? הרי באמת אין כאן אף לא מילה על חוסר דיוק, אלא רק מעין הדברים שבהקדמה לספר: ההבחנה בין אלפיים אמה לי"ב מיל אינה מענייננו של ספר המצוות, שכן אינה נדרשת למניינה של המצווה – ולכך לא דן בה שם. אך המעיין בספר המצוות הרי נוכח לדעת שאי־אפשר לקבל את הדברים כפשוטם, כאילו בספר המצוות לא נכנס לעניין זה; שהרי באמת נכנס ונכנס לדבר, וקבע בו מסמרות: אלפיים אמה הוא שיעור תחומין מן התורה. נמצא שאמת אמר הרמב"ם בתשובה כי לא ביאר בספר המצוות את ההפרש בין י"ב מיל לאלפיים אמה – אך זאת מפני שלפי דבריו בספר המצוות אין בנמצא שיעור י"ב מיל כל עיקר: לשיעור זה אין כלל משמעות, שהרי כבר אלפיים אמה מחייבות מן התורה.

ניגוד מתמיה זה בין האמור בתשובה לבין המצוי לפנינו בספר המצוות הוא שהעלה, מתוך הכורח, פירוש חדש לדבריו בתשובה: בספר המצוות אמנם נקבעו אלפיים אמה כשיעור מן התורה, אבל הדברים אינם מדויקים, ונוצר רושם מוטעה; הדברים הנכונים אינם אלא ב"משנה תורה". ומעתה עולה כי חוסר דיוק זה הוא שמתואר בידי הרמב"ם שם כנגזר מ"כוונת אותו הספר", ויש בו כדי לאפיין את טיבו של כלל החומר העולה בו. אך הואיל ודברים אלה אינם מצויים כאמור בתשובה עצמה, הרי חוסר הדיוק המיוחס לספר המצוות איננו אלא פרי הרמוניזציה שיצרו הלומדים בין התשובה לבין המצוי לפנינו בספר המצוות. ותירוצו זה, לא סוף דבר שלא אמרו הרמב"ם מעולם, אלא שהוא מייחס לספר המצוות אופי המנוגד לכל המוכר לנו מפרי עטו של הרמב"ם, אמן הדיוק והבהירות. ואמנם, אחד מן האחרונים כבר עמד על כך, שהתיאור שבתשובה למה שמצוי בספר המצוות איננו תואם עם הכתוב שם לפנינו – ונותר בקושי.²⁰ מהו אפוא פשר הדבר?

20 רי"י קאלינבערג, סדר המצוות, ורשה תרכ"א, יב ע"ד: "מלשון התשובה הנ"ל משמע שבספר המצוות לא נזכר השיעור מההליכה; ובספר המצוות שלפנינו, לא תעשה שכא, כתוב בפירוש שגבול האיסור מן התורה הוא אלפיים אמה!" רנ"א רבינוביץ, יד פשוטה על הלכות שבת שם, ירושלים תשנ"ד, עמ' תשפו בהערה, מסביר שבספר המצוות על הרמב"ם לתאר את המצווה בקצרה, בהתאם למה שנהוג למעשה, כדי שהקורא הפשוט יבין מיד במה מדובר; לפיכך, אילו הזכיר את השיעור י"ב מיל, שאינו מוכר, היה עליו להוסיף כי שיעור זה מן התורה, אבל חכמים אסרו כבר אלפיים אמה – וסיבוכו זה הוא מעבר לתכליתו של ספר המצוות. אך בדברים אלה אין ממש, שהרי לשונו של ספר המצוות מטעה בבירור, ובכך לא היה כל צורך; וודאי לא היה כל

דוד הנשקה

ד. לרקעה ההיסטורית של תשובת הרמב"ם: הרמב"ם על שינויי דעותיו

תשובה זו של הרמב"ם אינה תשובה הלכתית גרידא, הנכתבת מתוך שלווה אקדמית. אין היא אלא חלק מפולמוסו הידוע של הרמב"ם עם ראש הישיבה הבבלי, ר' שמואל בן עלי, בעניין ההפלגה בנהרות בשבת.²¹ אלא שאף עימות זה אינו עניין לעצמו בלבד: הרמב"ם היה מצוי אז בעיצומו של פולמוס כולל וחרף עם ר' שמואל בן עלי והישיבה הבבלית: אלה הבחינו יפה בכך שהרמב"ם אינו מקבל כל עיקר את מרותם, והרי הם מבקשים מצדם להמעיט בחשיבותו ולבטל את סמכות חיבוריו. והדברים אמורים הן במעמדו ההלכתי של הרמב"ם והן בכשרותו בתחום ההגות. ספרות ענפה כתב ר' שמואל בן עלי כנגד הרמב"ם, ומתוכה ידועים לנו השגות על חלקים הלכתיים של "משנה תורה",²² "איגרת תחיית המתים" כנגד דעתו של הרמב"ם בסוגיה זו,²³ וכן – כבענייננו – השגות על תשובות של הרמב"ם. הרמב"ם לא נשאר חייב, והיה עסוק בכתיבה אינטנסיבית של תגובות; ואגרת תחיית המתים של הרמב"ם, שנכתבה בתגובה לאגרת של ר' שמואל בסוגיא זו, נכתבה בשנת תתקנ"א (1191)²⁴ – ממש באותה שנה שבה השיב הרמב"ם את התשובה שלפנינו להשגות ר' שמואל בעניין ההפלגה בנהרות.²⁵ הפולמוס היה אפוא רחב ולוהט, השתתפו בו כמה דמויות משני הצדדים,²⁶ והדברים

קושי לרמב"ם לנסח מעין כך (בפרפרזה על לשונו שלפנינו): "ובאה הקבלה שגבול ההליכה שהיא אסורה מן התורה מה שנוסף על י"ב מיל, שהוא שיעור מחנה ישראל. ולשון הירושלמי: 'אין לך מחזור מכולם אלא תחום י"ב מיל, כנגד מחנה ישראל'. ובגמר עירובין אמרו: 'לוקין על איסורי תחומין דבר תורה'. אבל חכמים אסרו יתר על אלפיים אמה, וללכת אלפיים אמה לכל צד מותר". ניסוח בהיר ופשוט זה מלמד שלא היתה בפני הרמב"ם כל מניעה להציע בספר המצוות את שיטתו המאוחרת שבמשנה תורה – אילו אכן החזיק בה באותה שעה.

21 לניתוח העמדות ההלכתיות שבויכוח זה, ראו י"מ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-1350, ירושלים תשנ"ו, עמ' 182-185.

22 על ההשגות למדים אנו מתשובותיו של הרמב"ם עליהן; ראו אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' רפה-רפח. לניתוח הוויכוח באחת מן הסוגיות, ולתולדות עמדותיו של הרמב"ם בה, ראו מאמרי "הרמב"ם כמפרש דברי עצמו", ספונות ח [כג] (תשס"ג), עמ' 117-163. (תגובתו של ד' פיקסלר, "לשון תקיפה בפירוש המשנה לרמב"ם", סיני קלה-קלו [תשס"ה], עמ' קצב-קצו, עשויה כדרכו – ייחוס מטעה לבר הפלוגתא דברים שאינם ניתנים להיאמר, והתעלמות מן המפורש במקורות; לדרכו של כותב זה ראו מאמרי "כיצד אין לומדים רמב"ם?", תרביץ עד [תשס"ה], עמ' 153-162. עתה נדפס גם מאמרו "איסור תחומין ברמב"ם", סיני קלח (תשס"ו), עמ' מג-נה, המשיב על דברי שבכאן טרם הועלו על הכתב, אך גם שם הדברים אמורים לפי דרכו זו, כפי שנקל להיווכח.)

23 ראו י"צ לנגרמן, "איגרת ר' שמואל בן עלי בעניין תחיית המתים", קבץ על יד טו [כה] (תשס"א), עמ' 39-94.

24 אגרת תחיית המתים, בתוך אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' שנ.

25 אגרות הרמב"ם (שם), עמ' שצד.

26 מלבד ר' שמואל והרמב"ם, בידינו כיום גם חיבורו של ר' יוסף בן יהודה, תלמיד הרמב"ם, באחד

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

עמדו בחזית העניין של לומדי התורה באותו זמן. בענייננו (ההפלגה בנהרות), הרמב"ם עצמו מספר שחילופי הדברים בינו לר' שמואל היו מצרך מבוקש שעורר עניין מרובה:

וכבר השיבנו אותו על זה בתשובה ארוכה, וכבר העתיקו אותה התלמידים והיא בידיהם דומה למאמר, ונתפרסמה, ובלי ספק שתגיע אליכם, בה – השאלה הראשונה והתשובה עליה בהיתר ההליכה בנהרות, וראיותינו על זה, ותפיסות וקושיות ראש הישיבה ש"צ עלינו בלשונו, ותשובתנו השנית.²⁷

אין לתפוס אפוא את תשובת הרמב"ם להשגות ר' שמואל בהקשר ההלכתי בלבד, ויש לראותה כמהלך אחד במסגרת מאבק כולל, שיש בו נימות חריפות ואישיות, ואשר כל צד בו שוקד לא רק על גופי דברים אלא גם על שכלול אמנות הפולמוס. והנה, בידינו עדות של הרמב"ם עצמו על אחד האמצעים שנקטו בידי יריביו כדי למעט את סמכותו ואמינותו. כך הם דבריו באגרתו האינטימית לתלמידו, באשר לדופי שהטילו ר' שמואל ומקורביו בפירוש המשנה שלו:

וזה הגמגום שהם מגמגמים על פירוש המשנה – הוא כולו מפני שתיקנתי בו מקומות,²⁸ בורא הכול יודע שרובם הטעני בהם הימשכי אחר הגאונים ז"ל.²⁹

חזרותיו המרובות, ואף מרובות מאוד, של הרמב"ם ב"משנה תורה" מדעותיו הראשונות בפירוש המשנה, שימשו אפוא נשק רב עוצמה בידי מתנגדיו: בהצביעם על שינויים תכופים אלה ביקשו לקעקע את אמינותו כבעל הלכה בר סמכא.

מעתה אין לתמוה על כי העיון מגלה שהרמב"ם אינו שש להעמיד את קוראיו על חזרותיו ועל שינויי דעותיו התכופים. כי אף שבינו לבין עצמו רגיל הרמב"ם לחזור בו הרבה, ונקל בעיניו לשנות את דבריו הקודמים מכוח אמת חדשה שנתגלתה לו, הרי כלפי הקוראים אין הוא מגלה זאת, וכבר יודעים אנו מדוע. ואכן, באותם תיקונים וחזרות הנעשים בכתב היד של פירוש המשנה, מוצאים אנו שבנסחו את דעתו החדשה והשונה, מתפלמס הרמב"ם לא פעם עם דעתו שלו הקודמת, עתים בחריפות – אך זאת

מנושאי הפולמוס; ראו ש' סטרומזה, ראשיתו של פולמוס הרמב"ם במזרח: איגרת ההשתקה על אודות תחיית המתים ליוסף אבן שמעון, ירושלים תשנ"ט. ומסתבר שאין הוא היחיד שנטל בו חלק, מצד זה או אחר. וראו למשל אזכורו של מר זכריה, מקורבו של ר' שמואל, ותיאור תכתובתו עם הרמב"ם באגרתו של האחרון, אגרות הרמב"ם (שם), עמ' דש-שו; הדברים שם נוגעים במעורבותו של הרמב"ם במינוי שלא היה לרוחו של ר' שמואל.

27 אגרת למר יוסף נ' ג'אבר, אגרות הרמב"ם (שם), עמ' תיא-תיב. על תשובה זו ראו להלן סעיף ז.
28 בהבאת האגרת שבשו"ת ר"א מזרחי, סימן ה, ירושלים תרצ"ח, יח ע"ב, נוספה כאן תיבת "רבות"; בין אם זהו אכן הנוסח המקורי ובין אם לאו – הרי זהו תיאורה האמתי של המציאות, כאמור למעלה.

29 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' שה.

דוד הנשקה

בלא שיזכיר כל עיקר שהוא עצמו חשב כן בעבר! נזכיר תחילה אותה חזרה ידועה שבפירוש המשנה כלאים, בעניין שעטנז. כמפורסם, כתב שם הרמב"ם בתחילה:

אינו נקרא כלאים אלא עד שיהיו בו כל שלוש הדרכים האלו, וכל מה שזולת זה הרי הוא כלאים מדברי סופרים [...] ואם תמצא למי שהוא דברים החולקים על זה, אל ייכנס בלבך ספק שהוא שכח הלשון ההוא האמור בגמר נדה!

ואילו במהדורא בתרא מחק את כל המשפט האחרון, ולאחר שהביא את הדעה האמורה על גדרו של שעטנז, הוסיף: "כן כתבו קצת מן הגאונים, וזה אצלי בלתי נכון" וכו'.³⁰ ועל כך העיר שאול ליברמן: "לא רק הלכה אנו למדים מהמהדורות השונות של פירוש המשנה, אלא אנו עומדים מתוכן גם על מידותיו של רבינו [...] לא בוש רבינו לחזור בו" וכו'.³¹ ודבר זה מטעים ליברמן – בצדק – לאורך כל מחקרו, שהרמב"ם חוזר בו לרוב, ואף שב וחוזר בו מחזרתו, ומעולם לא פסק מבקשת האמת (כלעיל סעיף א). ברם ליברמן לא העמיד על צדו השני של המטבע: הרי מהדורא בתרא בכלאים לא יכול הקורא אפילו לנחש, שהדעה הדחוייה של "קצת מן הגאונים" אינה אלא דעת הרמב"ם עצמו תהילה; אדרבה, הקורא שומע ש"אצלי" הרי זה בלתי נכון! נמצינו עומדים בפני הדיאלקטיקה שבאנו לצייר: כלפי האמת אכן לא בוש הרמב"ם מעולם לחזור בו בכל עת ובכל עניין; אך כלפי הקוראים אין הוא מבקש לשתפם בהתלבטויותיו ובשלבי חזרתיו.

תופעה זו כללית היא, באשר לרובי חזרתיו בפירוש המשנה: בניסוח האחרון מתעלם הרמב"ם בדרך כלל מדעתו הקודמת כאילו לא היתה.³² וכבר ראינו בדוגמת כלאים,

30 פירוש המשנה לכלאים ט, ת, מהדורת ר"י קאפח: בנוסה הפנים – מהדורא בתרא, ובהערה 20 שם – מהדורא קמא.

31 הלכות הירושלמי (הערה 5 לעיל), עמ' יב. וראו גם שם, עמ' ז: "ואין לך דבר שמלמד על מידותיו של רבינו ודרכו בתורה כמו חזרה זו וניסוחה בשתי המהדורות". וראו א"ש רוזנטל, "המורה", (1963) 31 PAJR, עמ' יג-יד.

32 וראו, לדוגמה בעלמא, פירוש המשנה לכתובות א, ג, מהדורא קמא (מהדורת ר"י קאפח, הערה 14): "וממה שצריך שתדע, שהבוגרת [...] אין לה טענת בתולים [...] אבל יש לה טענת פתח פתוח". אבל במהדורא בתרא שם, לאחר משפט זה, הוסיף: "כך הורו כל הגאונים שידענו דבריהם, אבל הנכון אצלי שהדבר בהיפך, וטענת דמים יש לה וטענת פתח פתוח אין לה". והרי זה ממש כבדוגמת כלאים: הקורא את לשון הרמב"ם במהדורא בתרא אינו יכול להעלות על דעתו ששיטת הגאונים היתה אי-פעם שיטת הרמב"ם עצמו. הדוגמה דלהלן היא בבחינת יוצא מן הכלל המאשר את הכלל. בפירוש המשנה לכריתות ג, ה כתב הרמב"ם במהדורא בתרא (מהדורת ר"י קאפח): "והיותר קרוב לדעתי כי לשון זה פירוש, ושם הוא לרבנן סבוראי, וכבר נתעסקתי כמה פעמים בביאור לשון זה, והוא כולו לדעתי טעות". כאן מזכיר הרמב"ם את דבריו במהדורא קמא שם (הערה 32 במהדורת קאפח): שם ביקש ליישב לשון תלמוד זה. כאמור, אזכור שיטתו הקודמת במהדורא בתרא הוא בגדר חריג.

שאף כשאימץ בנוסח האחרון דעה שביטל בהחלטיות בנוסח הראשון אין הקורא יכול לידע זאת;³³ והוא הדין אפילו במקומות שהוא תוקף נחרצות בניסוח האחרון דעה שהוא עצמו אחז בה בעבר – הרי הוא נמנע כליל מלהזכיר זאת.³⁴ למרות כלליותה של התופעה אוסיף ארבע דוגמאות, שלפי הנדון כאן יילקחו מתשובות הרמב"ם: תחילה, לפי ענייננו, באשר לספר המצוות; שנייה – הכרוכה מבחינת דרך הכתיבה של הרמב"ם בראשונה; שלישית – הלקוחה אף היא, בתשובתנו, מתשובה שיש לה רקע מתוח; ורביעית – באשר לתיאורו של הרמב"ם עצמו את היקף החזרות.

בתשובה לצור, לשאלה על מניין המצוות שבהקדמת "משנה תורה", כותב הרמב"ם (המקור עברי): "מעולם לא מניתי אני אתנן ומחיר בשמים, אלא באחת [...] אבל חרצן וזג ודאי מניתי בשתיים".³⁵

אכן אמת היא שאיסורי אתנן וזנה ומחיר כלב מעולם לא נמנו אצלו בשני לאווים נפרדים; אבל איסורי חרצן וזג לנזיר דווקא מנה תחילה, במהדורא קמא של "ספר המצוות", כלאו אחד! כך עוד לפנינו בשורש ט של הספר בדפוס ראשון (קושטא רע"ז), וכך עמד לפני הרמב"ם בהשגותיו גם שם וגם בגוף הספר;³⁶ והיא מן החזרות המהותיות

33 וכיוצא בזה ראו, לדוגמה ידועה בעלמא, פירוש המשנה לשביעית י, ה, מהדורא קמא (בתרגומו של ר"י שילת, אגרות הרמב"ם [הערה 2 לעיל], עמ' תרמח): "אחד המפורסמים בחכמת התלמוד [...] פירש [...] איני יודע היאך נפלה זאת הטעות המגונה, והיאך הביא ראייה ממה שהוא סותר את דבריו" וכו', ובהמשך (מהדורת ר"י קאפח שם, הערה 22): "זהו פירוש [...] דעהו, לפי שכבר נכשלו בו רבים וחשבו [...] ואין זה נכון, וביטולו נתבאר בתלמוד". ואילו במהדורא בתרא שם מחק הרמב"ם כל אותו פולמוס, לפי שאימץ וקיבל דווקא אותה "טעות מגונה" – ולא העיר מאומה על דעתו בעבר.

34 וראו, לדוגמה בעלמא, פירוש המשנה לכתובות ח, ח, מהדורא בתרא: "הרי זה לדעתי בלתי נכון, ואיני סובר כן, ואין העיון התורתי מראה כן בשום פנים". אבל מנוסח מהדורא קמא שם עולה ההפך, ושם הילך עדיין בשיטת הר"ף וסיעתו לכתובות פא ע"ב, עיינו שם (ראו ר"י קאפח שם הערה 19, ולא דק פורתא בגבולותיה של מהדורא קמא; השוו מהדורת הצילום, עמ' 62). דבריו התקיפים במהדורא בתרא מכוונים אפוא כנגד דעה שהוא עצמו אחז בה בעבר – ולא הזכיר זאת. (תופעה כללית זו היא שאפשרה לר"ש ליברמן לטעון כי דברי הרמב"ם החריפים והבוטים בפירושו למשנת ראש השנה ב, ו מכוונים כנגד דעה שהוא עצמו טעה בעקבותיה בעבר, והמצויה בפירושו לבבלי ראש השנה [הלכות הירושלמי] (הערה 5 לעיל), מבוא, עמ' יב); אך מקרה זה קיצוני הוא, ולשאלת פירוש ראש השנה המיוחס לרמב"ם ראו מאמרי, הרמב"ם כמפרש דברי עצמו [הערה 22 לעיל], עמ' 151–155. במאמרו של פיקסלר [הערה 22 לעיל], עמ' קנא ואילך, אין חדש לעניין זה.)

35 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' רכב.

36 רמב"ן, השגות לספר המצוות, שורש ט, מהדורת שעוועל (הערה 17 לעיל), עמ' קכג–קכד. וכדברי רשב"ץ, זהר הרקיע, לא תעשה קע (מהדורת ר"ד אברהם, ירושלים תשמ"ז, עמ' 148): "בנסחתו הראשונה מספר המצוות שהגיע ביד הרמב"ן ז"ל לא מנאן אלא אזהרה אחת [...] אבל בנוסחא אחרונה של ספר המצוות שהגיע לידנו חזר בו ומנאן חמשה לאוין, כמו בחיבורו הגדול". הדפוס הראשון של ספר המצוות כולל אפוא מהדורה מעורבת: בשורש ט מצויה מהדורא קמא,

דוד הנשקה

שבספר המצוות, שכבר נדונה לא מעט, לפי שהוספת לאווים לרשימה משליכה כמובן על כלל המניין.³⁷ יושם לב כי הרמב"ם נמנע מלכתוב באשר לחרצן וזג את הלשון "מעולם" שנקט באשר לאתנן ומחיר, ואין הוא מכחיש אפוא את האמת; מאידך גיסא, הוא נמנע מלדווח על השינוי הגדול שחל כאן בדעתו, ומניין חרצן וזג בשתיים הוא כאן בגדר "ודאי". הקורא מתרשם אפוא שלא ייתכן כלל אחרת.

כיוצא בזה ממש מצינו בתשובתו הידועה באשר לחיבור "שיעור קומה", שהרמב"ם נשאל על טיבו:

לא סברתי מעולם שזה לחכמים ז"ל, וחלילה להם שיהא להם [...] כללו של דבר, מחיית זה הכתב והכרתת זכר עניינו – מצוה רבה, "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" וכו', כי אשר לו קומה הוא אלהים אחרים בלא ספק. וכתב משה.³⁸

אף כאן אמת אומר הרמב"ם, שמעולם לא ייחס את החיבור "שיעור קומה" לחז"ל – אבל את יחסו לחיבור זה שינה מן הקצה אל הקצה. שהרי כך כתב הרמב"ם בצעירותו בהקדמה לפרק חלק, כפי שנדפסה בדפוס ראשון של פירוש המשנה (נפולי רנ"ב), היסוד השביעי: "ויתרחב העיגול עד שנדבר בצורות שזכרו הנביאים שראוי לבורא ולמלאכים, ויכנס בזה 'שיעור קומה' ועניינו".

ואילו בגוף המניין – מהדורא בתרא. ראו ר"א אליגרי, לב שמח על ספר המצוות, שורש ט (מהדורת הילמן, קפא ע"ב); ר"ח העליר, ספר המצוות שם במהדורתו (הערה 12 לעיל), הערה 78. 37 ראו רשב"ץ שם (הערה 36 לעיל), בסוף ספרו, עמ' 231; ר"ח העליר שם (הערה 12 לעיל), פתח דבר, עמ' כד. אין תמה אפוא שחזרה זו של הרמב"ם נתבטאה – בניגוד לרגיל (כדלעיל הערה 9) – אף במניין הראשון שבהקדמת משנה תורה: הרי היא משפיעה במישרין על כלל המניין כולו. 38 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תקעז (לפרסומים קודמים של תשובה זו, ראו הציונים שבתשובות הרמב"ם, מהדורת רא"ח פריימן הי"ד, ירושלים תרצ"ד, סימן שעג, עמ' 343; ומהדורת בלאו, ירושלים תשי"ח, סימן קיז, עמ' 200–201; ויש להוסיף את הדפסת המקור הערבי ותרגומו בידי מ' גוטליב, פירוש המשנה לרמב"ם, מסכת סנהדרין, הנובר 1906, עמ' 97). הנוסח "לא סברתי מעולם" הוא בטוח על פי המקור הערבי, וכך אצל גוטליב ובלאו; ולא כש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 42, המקיים את התרגום הישן שנדפס במהדורת פריימן – לצורך יישוב האמור בפירוש המשנה מהדורא קמא דלהלן (כדבריו שם, ראש עמ' 43). וכעין זה גם ר"י קאפח, כתבים, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 476 הערה 1. על כך כבר עמד אל נכון אלטמן, אך הוא סבר שהדברים אמנם מוכתשים מן האמור בפירוש המשנה (ראו: A. Altman, "Moses Narhomī's 'Epistle on Shi'ur Qomā'", idem [ed.], *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, p. 232, n. 37). לעומת זאת, ניסה ישפה לייחס לפירוש המשנה מהדורא קמא את דעתו האחרונה של הרמב"ם (ראו: ר' ישפה, "הרמב"ם ו'שיעור קומה'", מ' אידל ואחרים [עורכים], מנחה לשרה – מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 159–209). אך ניסיון זה אינו מתיישב עם קביעת הרמב"ם בתשובה, שהכרתת זכר עניינו של החיבור היא מצווה רבה – והרי בפירוש המשנה מכל מקום הזכירו. אכן, לפי האמור בפנים אין צורך בכל זה, והדברים מתיישבים מעיקרם: הרמב"ם אמנם חזר בו ביחס לספר – אך לא בשאלת ייחוסו לחז"ל.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

בכתיבה ראשונה של פירוש המשנה סבר אפוא הרמב"ם ש"שיעור קומה" הוא חיבור לגיטימי, שראוי לדיון ולביאור. ברם בכתב היד האוטוגרפי נמחקו חמש התיבות האחרונות מחיקה גמורה ושלמה, שלא כדרך רוב המחיקות שנהג הרמב"ם בכתב ידו. הרמב"ם הגיע אפוא, לאחר כתיבת פירוש המשנה והפצתו,³⁹ למסקנתו האמורה בתשובה, ש"מחית זה הכתב והכרתת זכר עניינו – מצוה רבה", וכך עשה הלכה למעשה בספרו.⁴⁰

לעניינו נמצינו למדים שבתשובה זו נוקט הרמב"ם אותה טכניקת כתיבה שמצינו בתשובה הקודמת: "לא סברתי מעולם שזה לחכמים ז"ל" – זוהי אמת באשר לייחוס החיבור לחז"ל; אך באשר לטיבו ומהותו של החיבור כפי שהם מתוארים כאן, יש בזה חזרה גמורה של הרמב"ם – והוא נמנע מכל וכל מלדווח עליה. הקורא לפי תומו אינו יכול להעלות בדעתו שהשקפת הרמב"ם על החיבור כפי שמובעת כאן לא היתה השקפתו מאז ו"מעולם".

תופעה זו, שהרמב"ם נמנע בתשובותיו מתיאור חזרותיו, עולה אף בתשובתו הידועה לר' פינחס, הדיין מאלכסנדריה, בעניין קידושי כסף. אף כאן מצויים ברקע יחסים מתוחים שנתקיימו בין הרמב"ם לחכם זה, שערער על הנהגת הרמב"ם ופסיקותיו בפרט ועל עצם חיבורו הגדול בכלל.⁴¹ והנה בתשובה לשאלת ר' פינחס על פסיקת הרמב"ם, שקידושי כסף תוקפם מדברי סופרים ואילו קידושי שטר – מן התורה, כותב הרמב"ם (מקור עברי):

וכאן יש לשאול בוודאי ולומר לי: הבעילה ודאי מן התורה, שהרי לא למדוה במידה משלוש עשרה מידות, אלא "ובעלה" – מלמד שנקנית בביאה", אלא הכסף והשטר

39 נוסח מהדורא קמא הוא שעמד לפני ר' שלמה ב"ר יוסף מסרקוסטה, שתרגם (בדורו של הרשב"א) סדר זה של פירוש המשנה, ותרגמו הוא שנדפס מן הדפוס הראשון ואילך. ולכתבי יד ערביים המקיימים נוסח זה ראו ליברמן שם (הערה 38 לעיל), הערה 32; וכדבריו בפנים שם, "ושום כרכורים [...] לא יועילו לשבש את הנוסח", היינו שכך היה כתוב במהדורא קמא של פירוש המשנה קודם שהרמב"ם תיקנו; וראו ההערה הבאה.

40 ראו ר"י קאפח, פירוש המשנה שם, ירושלים תשכ"ה, עמ' קמב הערה 42; שילת, אגרות הרמב"ם שם (הערה 38 לעיל), הערה 3; הנ"ל, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' קמג הערה 27. וראה שריד מחיבור תימני שהוציא לאור ר"י קאפח: "ואמרו שנמצא בגניזת בית רבנו [=הרמב"ם] שגונזין בו כלאי הספרים, במחסן אשר במדרשו, חוברת ובה נוסח שיעור קומה הנזכר בפרק חלק [=בפירוש המשנה לפרק חלק]. הוא ופירושו, וזה לשונו: זה שיעור קומה, המאמינו לתולעה ולרמה, ושמה ושמה, וקודר בלי חמה. יתעלה לעילא לעילא ממה שאומרים הכופרים" (קאפח [הערה 38 לעיל], עמ' 477, בתרגומו של קאפח מן המקור הערבי שנדפס שם). על מחסן זה שבבית מדרשו של הרמב"ם ראו עוד: קאפח, שם, עמ' 824.

41 ראו אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תלו-תג, תסג, תרנא. תיאור פרשת היחסים בין ר' פינחס לרמב"ם, כפי שהועלה בידי מ' לוצקי, "וכתב משה: חמש תשובות אבטוגרפיות מאת הרמב"ם", התקופה ל-לא (תש"ו), עמ' 689-692, אידיילי בהרבה מן המציאות העולה מן הכתובים; ואין כאן מקום להאריך.

דוד הנשקה

בהיקש למדו אותן – למה אמרת שהשטר מן התורה והכסף מדבריהם? והתשובה על זה, שוודאי כך הייתי אומר שהכסף והשטר מדבריהם, הואיל ומן הדין באו, לולי הא דאמרינן בהדיא וכו'. ועל זה סמכתי ופסקתי שהשטר מן התורה.⁴²

הקורא למד אפוא שההבדל בין תוקפם של קידושי שטר לקידושי כסף מיוסד הוא וברור אצל הרמב"ם; כי אף "שוודאי כך הייתי אומר", שאף השטר מדבריהם, הרי אי-אפשר לומר כן – מכוח "הא דאמרינן בהדיא". ברם בפירוש המשנה לקידושין (א), מצינו שינויי ניסוח בעניין זה בין מהדורא קמא של הפירוש לבין תיקונה בידי הרמב"ם:

מהדורא קמא ⁴³	מהדורא בתרא ⁴⁴
וסדר הקידושין בביאה – שיבוא עליה בפני עדים לשם קידושין, ואין קידושין יותר חמורים מאלה, וזהו הנקרא קידושין דאורייתא, שנאמר "ובא אליה ושנאה" – בביאה תעשה בעולת בעל.	וסדר הקידושין בביאה – שיתייחד ⁴⁵ עמה בפני עדים לשם קידושין, ואין קידושין יותר מבוארים מאלה, וזה הוא שנתפרש בתורה, שנאמר "ובא אליה" ובעלה ⁴⁶ – בביאה תעשה בעולת בעל.

כבר עמד ר"י קאפח על החזרה המהותית הנשקפת מהבדלי הניסוחים: במהדורא קמא סבר הרמב"ם שרק קידושי ביאה הם מן התורה, ולכך הם החמורים ביותר; אבל שאר דרכי הקידושין – שטר וכסף כאחד – אינם אלא מדברי סופרים.⁴⁷ אבל במהדורא בתרא תיקן כשיטתו במשנה תורה:⁴⁸ קידושי ביאה אינם עדיפים מבחינת תוקפם ההלכתי על קידושי שטר; ואין ההבדל ביניהם אלא במידה שנתפרש הדבר ונתבאר בתורה – לא בתוקפו. ויש להוסיף כי הבדל זה ממש עולה אף בין עדי הנוסח של ספר המצוות, עשה ריג:

- 42 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תנד. לפרסומים קודמים ראו י' בלאו, תשובות הרמב"ם, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 631.
- 43 בתרגום ר"י קאפח, במהדורתו על אתר, הערה 14-15.
- 44 על-פי פנים מהדורתו של קאפח, שם.
- 45 חילוף "שיבוא עליה" במהדורא קמא ב"שיתייחד עמה" במהדורא בתרא הוא עניין לעצמו; וראו ר"י קאפח, שם.
- 46 את הכתוב האחד שבמהדורא קמא "ובא אליה ושנאה" (דברים כב, יג), החליף הרמב"ם במהדורא בתרא בשני כתובים מצורפים, המלמדים כאחד על ביאה: "ובא אליה" (שם), "ובעלה" (שם כד, א).
- 47 שהרי שניהם נלמדו ממדרשי הכתובים, וכשיטתו בשורש ב של ספר המצוות. פרשה גדולה זו אינה עניין לכאן, וראו ציוני במאמרי (הערה 15 לעיל), עמ' 103 הערה 2. וראו להלן הערה 59.
- 48 החזרה הנוספת במשנה תורה, באשר לקידושי כסף (כעדות ר' אברהם בן הרמב"ם, ברכת אברהם, ליק תר"ך, סימן מד), אינה עניין לכאן: הרמב"ם מעמיד כאן על ייחודם של קידושי ביאה – בלא דיון בשתי הדרכים הנוספות.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

מהדורת ר"י קאפח⁴⁹

תרגום נ' תבון⁵⁰

אלא קידושין דאורייתא אינם אלא
בביאה.

אבל קידושין דאורייתא אמנם הם מבוארים
שהם בביאה.

השיטה המשתקפת בטור הימני היא שיטת מהדורא קמא של פירוש המשנה – רק קידושי ביאה מן התורה; ואילו בטור השמאלי מתוקנים הדברים ממש בשיטה שתוקנו במהדורא בתרא של פירוש המשנה: קידושי ביאה הם המבוארים ביותר בכתוב – אך מבחינת התוקף ההלכתי אינם עדיפים על קידושי שטר.⁵¹

לענייננו נמצינו למדים כי בתשובת הרמב"ם לר' פינחס הדיין, שם קבע "שוודאי כך הייתי אומר" שקידושי שטר מדברי סופרים – "לולי הא דאמרינן בהדיא", הרי הוא מתעלם כליל מן העובדה שלא אפשרות היפותטית ודחווה בלבד יש כאן, אלא אפשרות שהוא עצמו הכריע כמותה בעבר. אין לרמב"ם עניין להעמיד את ר' פינחס על דעותיו הקודמות; ואין הוא מסביר אלא את דעתו שבהווה. ברוח זו יש להבין מעתה את דבריו, כשנשאל על סתירה בין פירוש המשנה לחיבורו הגדול, ותיאר את המצוי בפירוש המשנה:

היא הנוסחה הראשונה אשר יצאה מידינו לפני הדקדוק [...] וכאשר בחנו את המאמרים ודקדקנו אותם התבאר [...] ותיקנו פירוש המשנה. וכך באותה הנוסחה הראשונה

49 כנוסח זה שבכתבי היד הערביים (בין אלה שעמדו לפני ר"ח העליר במהדורתו, ובין אלה שהיו לפני ר"י קאפח) מצוי גם בתרגום נ' איוב (המובא מכתב היד ביד ר"ח העליר, שם) ובספר מצוה של ר"ד הכוכבי (הערה 15 לעיל), עשה רטו, עמ' רסא, הנשען על תרגום זה (כדלעיל, שם). על מקומות נוספים שספר המצוות שלפני נ' איוב נראה כמשקף את מהדורא קמא, ראו להלן ליד הערה 104, וכן מאמרי "לגלגוליה של שיטת הרמב"ם על שביעית בזמן הזה", אסופות ח (תשנ"ד), עמ' קעה (וראו שם הערה 21); ראו גם מאמרי (הערה 15 לעיל), עמ' 144–146. וראו עוד מאמרי "כמעין המתגבר: ספר המצוות לרמב"ם כביטוי להתפתחות חשיבתו ההלכתית", א' ארליך ואחרים (עורכים), ספר היובל לפרופ' יעקב בלידשטיין [בדפוס].

50 מהדורת הילמן, עמ' רפ, וראו "ציונים" שם.

51 אם הרמב"ם עצמו הוא שתיקן, הרי כאן דוגמה נדירה למדי – שנוסח מהדורא בתרא של ספר המצוות משתקף בתרגום של ימי הביניים, ונוסח מהדורא קמא – בכתבי היד הערביים. לרוב המצב הוא הפוך (וראו מאמרי [הערה 15 לעיל], עמ' 136 הערה 145), ויש לשקול את האפשרות שלא הרמב"ם הוא שתיקן, אלא מאן דהו שהלך בעקבות פירוש המשנה; וצריך עיון. ר"י קאפח במהדורת ספר המצוות שלו, הערה 17, דן בשאלה אם אף כאן תיקן הרמב"ם את ספרו, והדבר לא הגיע עדינו – אך נעלם ממנו תרגום נ' תיבון (האפשרות שהציע שם, שאם לא תוקן הדבר הרי זה מפני אופיו הלא דייקני של הספר, הרי נשללת במאמרנו זה. העדר תיקונים בספר המצוות על פי מסקנותיו של הרמב"ם מצוי לא פעם – אך כך הדבר גם בפירוש המשנה; אין לכך אפוא עניין עם אופיו הייחודי של ספר המצוות, אלא עם מידת הספקו של הרמב"ם לתקן את כל חיבוריו בכל מקום).

דוד הנשקה

מפירוש המשנה מקומות מספר כיוצא בזה, כמו עשרה עניינים,⁵² נמשכנו בכל עניין מהם אחר דעת גאון מן הגאונים ו"ל, ואחר כך התבארו לנו מקומות הטעות. ודעו זאת. וכתב משה.⁵³

מספר עשרה שנקט הרמב"ם הרי מוכחש ממראה עיניים בכתב ידו, שהרי תופעה זו קיימת בהרבה הרבה למעלה מעשרה עניינים.⁵⁴ נראה אפוא שהרמב"ם נקט מספר טיפולוגי, כרוצה לומר: התופעה קיימת – ותו לא; ונמצינו למדים כי באופן מובהק נמנע הרמב"ם מתיאור היקפן הנכון של חזרותיו, ונימוקיו כאמור עמו.

ה. לאופייה של תשובת הרמב"ם: פולמוס ואפולוגטיקה

עתה בידינו לשוב לתשובת הרמב"ם בעניין תחומין. נראים הדברים שיש לראות את הפסקה, שבה מבקש הרמב"ם ליישב בין ספר המצוות ל"משנה תורה", כביטוי לדרכי הפולמוס שלו – יתר על העמדת דברים כהווייתם. כי לאמתו של דבר נראה שהרמב"ם חזר בו, ובעוד שבספר המצוות קבע אלפיים אמה כשיעור תחומין מן התורה, כמפורש שם בבירור גמור, הרי ב"משנה תורה" הכריע כשיעור י"ב מיל. היה אפוא לרמב"ם יסוד להניח כי בני הפלוגתא שלו עלולים לעשות שימוש בסתירה זו שבכתביו כדי לערער על פסיקותיו בסוגיה, כדרכם שתיאר באגרתו לתלמידו (לעיל סעיף ד); והרי הוא מקדים אפוא תרופה למכה, והופך מגננה למתקפה. נביא אפוא עתה את הדברים בהקשרם:

ההקדמה שאמר שטעינו בה [...] היא אמרנו בזאת התשובה "תחומין דרבנן" מאמר סתם, ומן הידוע הוא כי התהומין מהם דאורייתא ומהם דרבנן בלי ספק. וביאר לנו אותן ההלכות כולן, שמעולם לא ידענו, או אם ידענו שכחנו בעת תשובתנו [...] והיה לזה

52 ראו להלן הערה 54.

53 שילת, אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תרמו-תרמט.

54 ר"י שילת בהערותיו שם, עמ' תרמט, ביקש משום כך לתרץ שמספר עשרה מתייחס למקומות שחזר בו מדעה של קודמיו שתחילה הילך אחריה, ושאר כל החזרות באות על רקע שונה. אך נוסף לכך שהדברים אינם מתאמתים מתוך בחינת החזרות לגופן, הרי הרמב"ם עצמו העיד על חזרותיו "שרובם הטעני בהם הימשכי אחר הגאונים" (ליד הערה 29 לעיל); דומה ששילת עצמו עמד על כך, ועל כן הציע בחיבורו תיקון משנה, ירושלים תשס"ב, עמ' יט הערה 46, הצעה נוספת: הלשון "כמו עשרה עניינים" מעוגן במקור הערבי של התשובה, אבל בתרגום עברי שבכתב יד ר' אברהם סכנדרי ליתא; יש אפוא לשער שהתשובה נכתבה תוך כדי העבודה על משנה תורה, ואזי עדיין היה מספר זה נכון; אך משנוכח הרמב"ם בהמשך עבודתו שמספר החזרות גדול בהרבה מחק נוסח זה. ברם הצעה זו בעייתית עוד יותר: תחילה היא מניחה ששאלת השואלים על משנה תורה הגיעה לרמב"ם בטרם נסתיימה כתיבתו של החיבור, והדבר רחוק ביותר; ועוד היא מניחה שהרמב"ם תיקן והגיה את תשובותיו לאחר כתיבתן, ואף לזה לא מצינו יסוד. וברי שאין לבנות יסוד על ההשמטה שבתרגום ר"א סכנדרי, בניגוד למקור הערבי.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

הגאון, יאריך ד' ימיו, שיעיין מה שנגלה בדברינו בחיבור, בפרק כ"ז מהלכות שבת, ויידע אם זה החידוש שזכרו, מהיות תחומין יש מהם דאורייתא ויש מהם דרבנן, אם הוא ידוע אצלנו או אינו ידוע. ואחר שיתבאר לו שכבר ביארנו זה ביאור שלם [...] לא היה צריך לאותה ההארכה המדמה שהוא נ"ר הודיענו מה שלא היינו יודעים. והיותר נפלא מה שיש באותה התשובה, היותו, ד' יתמיד עוזו, מצוה אותנו שאין ראוי להוציא הכתוב מפשרו, והוא "אל יצא איש ממקומו", ושזה איסור תחומין – וכאילו אנחנו חלקנו על זה! והלא אמרנו בספר המצוות [...] שאמרו יתעלה "אל יצא איש ממקומו" הוא אזהרה על ההליכה בשבת, והבאנו ראיה מדבריהם "לוקין על עירובי תחומין דבר תורה", והסכמנו באותו החיבור שלא נזכר בו כי אם מצוות דאורייתא. וזה החיבור גם כן מצוי אצלם בבגדאד.⁵⁵

ובהמשך הישיר של הדברים מופיעה הפסקה שהובאה לעיל (סעיף ג), על עניין י"ב מיל ואלפיים אמה. הדברים אמורים אפוא בהקשר פולמוסי חריף, והרמב"ם תוקף את הגאון, כיצד ייחס לו את השיטה שתחומין דרבנן, בשעה שגם בספר המצוות וגם ב"משנה תורה" הוא מכריע במפורש שתחומין דאורייתא? הנקודה שבה אכן שווים שני הספרים משמשת אפוא לחיזוק ההשגה על הגאון – אלא שאזכור זה של ספר המצוות נתן בידי הרמב"ם הודמנות להבליע, שעניין י"ב מיל אינו נזכר בספר המצוות לפי אופיו, ואין אפוא להקשות בדבר.

נמצא שלפנינו דוגמה לאמנות הפולמוס של הרמב"ם: החשש שיריביו ינצלו את הסתירה בין ספר המצוות ל"משנה תורה" הביא אותו לשלב בתשובתו את האמור בספר המצוות;⁵⁶ אך במקום להביאו כמתנצל ומתרץ, הרי הוא משתמש בו דווקא לחיזוק המתקפה על הגאון בעניין העיקרי: תחומין דאורייתא לשיטת הרמב"ם – בין בספר המצוות ובין ב"משנה תורה"; ורק אגב האורח יובא עתה התירוץ לסתירה שבשיעור התחום. ברם תירוץ זה אפולוגטי; כי רק לפי דעתו הנוכחית של הרמב"ם, השמטת י"ב מיל מספר המצוות נובעת מכלליות האמור בו; אבל לפי האמור בספר המצוות עצמו אין כלל קיום לי"ב מיל, שהרי כבר אלפיים אמה מחייבות מדין תורה.

מעתה עלינו לחזק את שני הטענות השלובים זה בזה שהצגנו: מחד גיסא, היתה התפתחות בדעותיו של הרמב"ם בסוגיית תחומין; ומאידך גיסא, תשובתו היא מעשה

55 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' שפג-שפה.

56 הרמב"ם אינו מתייחס בתשובתו לדבריו בפירוש המשנה (להלן סעיף ו): דבריו בפירוש סוטה, בצורתם שלפנינו, אינם סותרים באופן גלוי לדבריו במשנה תורה, ונאמר בהם שלכולי עלמא עיקר איסור תחומין מדאורייתא (כדלהלן); ודבריו בפירוש סנהדרין מצויים במקום אגבי, ולא במקומה העיקרי של סוגיית תחומין (כדלהלן). מכל מקום, "גיוסו" של ספר המצוות בתשובה אפשר שכא גם על רקע הרצון לחזק את הראיה, שדעתו היא אכן שתחומין מדאורייתא – שלא כדעתו הראשונה שכפירוש המשנה. וראו להלן.

דוד הנשקה

פולמוס יתר על הצגת דברים כהווייתם. על כך נבקש ללמוד מעיון בשאר המקורות לשיטת הרמב"ם בסוגיית תהומין.

ו. תחומין: לתולדות שיטת הרמב"ם

עוד קודם לספר המצוות ול"משנה תורה", מצינו לרמב"ם בפירושו למשנה כמה התייחסויות לדין תהומין. כבר בהקדמה לפירוש המשנה מזכיר הרמב"ם את השיעור אלפיים אמה, בהקשר למתיחת הגבולות בין הלכה לנבואה:

ואם יאמר [...] הנביא [...] שתחום שבת אלפיים הסר אמה, או אלפיים ואמה, ויחס זה שהוא מצד נבואה, לא מדרכי העיון וההיקש – הרי הוא נביא שקר, ויומת בחנק.⁵⁷

עולה אפוא שאם יאמר הנביא מכוח דרכי העיון וההיקש (ולא בנבואה) שתחום שבת למעלה או למטה מאלפיים אמה – אין זה נביא שקר; אך מכאן קשה להסיק על מעמדם של אלפיים אמה. שהרי אפילו היה שיעור זה מקובל במסורת מסיני, באופן שאין בו מקום לעיון והיקש כלל, עדיין אין החולק על מסורת זו בדרכי העיון בגדר נביא שקר, ואינו אלא ממכחישי המסורת של תורה שבעל פה.⁵⁸ אמנם מרהיטת הדברים משתמע שמחלוקת על שיעור אלפיים אמה היא לגיטימית (ולא רק מצד דיני נביא), ואם כן נראה ששיעור זה אינו מן התורה: הוא עלה מדרכי העיון וההיקש, והרי הוא לשיטת הרמב"ם דרבנן.⁵⁹ אך גם לכשנסיק כך מפסקה זו (ואין בכך כאמור הכרע גמורה), אין בזה סתירה לאמור ב"משנה תורה": אפשר שרק השיעור של אלפיים הוא מדרבנן, אבל עיקר איסור תחומין מן התורה; וזאת כשיטתו ב"משנה תורה".

אכן, במקומות נוספים בפירוש המשנה קובע הרמב"ם שתחומין דרבנן; אך גם באלה אין הכרע חד־משמעי אם הכוונה רק לשיעור אלפיים אמה או לעיקר איסור תחומין, שכל עצמו אינו מהתורה.⁶⁰ ברם במקום העיקרי שבו נדון הדבר במשנה – סוטה ה,

57 הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, מהדורת ר"י שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' לו.

58 ראו רמב"ם, הלכות תשובה ג, ח: "שלושה הן הכופרים בתורה [...] וכן הכופר בפירושה, והיא תורה שבעל פה, והמכחיש מגידה, כגון צדוק וביתוס". להגדרת המונח "תורה שבעל פה" העולה כאן, ראו מאמרי (הערה 15 לעיל), עמ' 128–129 הערה 78.

59 על שיטת הרמב"ם בהגדרת "דרבנן" ו"דאורייתא", ראו מאמרי (הערה 15 לעיל), וראו לעיל הערה 47. וראו מדרש הגדול לשמות טז, כט, מהדורת מרגליות, עמ' שלג, שהביא את מדרשו המורכב של רב חסדא למקור אלפיים אמה, ובעקבות הרמב"ם הוסיף לכך מדעתו הוספה: "והני מילי מדרשא מדברי סופרים, אבל מן התורה שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל". הואיל ומן הדרשה עלה הדין, הרי הוא – כשיטת הרמב"ם – מדברי סופרים גרידא.

60 עיינו פירוש המשנה לעירובין ג, ד; פסחים ו, א; כתובות ב, ט.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

ג – מתייחס הרמב"ם להבחנה בין עיקר האיסור לבין שיעורו; ובמקום מכריע זה שינה הרמב"ם את ניסוחיו ממהדורא קמא למהדורא בתרא – ומהדורא קמא נמחקה באופן שאין בידינו לשחזרה בוודאות. וזה לשון מהדורא בתרא (תרגום ר"י קאפח):

ר' עקיבה סובר כי איסור תחומין דאורייתא ואומר שהן מפורשים בכתוב. ור' אליעזר אומר תחומין דרבנן, כלומר שאין להן גבול בתורה אלא שיעור תחום שבת מדרבנן. והלכה כר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי שאומר תחומין דרבנן.

המלים המודגשות מופיעות (במקורן הערבי) בכתב היד האוטוגרפי של הפירוש על גבי המחק, ואין לידע כיום מה היה כתוב במקומן במהדורא קמא. ושיעור ר"י קאפח (שם, הערה 6), כי ממהדורא קמא עלה שלפי ר' אליעזר, שהלכה כמותו, עצם איסור תחומין אינו מהתורה, אלא מדרבנן בלבד; אלא שבמהדורא בתרא חזר בו הרמב"ם וקבע שעיקר האיסור מדאורייתא, ורק שיעורו מדרבנן.

הדברים אמנם מסתברים,⁶¹ אך הואיל ומהדורא קמא אינה ניתנת לקריאה במקום זה, אין לבנות על מקור זה בלבד מסקנות ודאיות באשר לדברים שהיו כתובים קודם המחיקה. ברם השערת ר"י קאפח מתאשרת אישור גמור ממקום אחר, שאליו לא ציין.⁶² וכך היא הצעת הדברים. במשנת סנהדרין ז, ד נרשמה רשימת הנסקלין, ובעקבותיה מבארת המשנה את סעיפי הרשימה אחד לאחד. במסגרת זו שנו שם, משנה ח: "המחלל את השבת – בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת". בכוונתו של לשון סיוג זה כבר דן הבבלי על אתר (סו ע"א):

מכלל דאיכא מידי דחילול שבת הוי ואין חייבין לא על שגגתו חטאת ולא על זדונו כרת – מאי היא? תחומין ואליבא דר' עקיבא, הבערה ואליבא דר' יוסי.

לשיטות ר' עקיבא ור' יוסי יש אפוא איסורי שבת מדאורייתא – שאף על פי כן אין בהם כרת וחטאת; אבל החולקים עליהם אינם מקיימים איסורים שכאלה בהלכות שבת: אם אין כרת וחטאת באיסור הרי אינו אלא מדרבנן. בעקבי סוגיא זו כותב הרמב"ם בפירושו למשנה שם (מהדורת ר"י קאפח):

משנה זו לר' עקיבא שסובר שיש חילול שבת שאין חייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, והוא איסור תחומין, לפי שאיסור תחומין לר' עקיבא דאורייתא. אבל חכמים

61 לפי שחזרו של ר"י קאפח יש להניח שבמהדורא קמא נאמר שגם עצם האיסור וגם הגבול – אלפיים אמה – אינם אלא מדרבנן; והרי זו הקבלה ניגודית להסבר שיטתו של ר' עקיבא – שגם האיסור וגם שיעורו מן התורה.

62 כבר העירו למקום זה ב"ציונים" שבספר המצוות, מהדורת הילמן (הערה 7 לעיל), לא תעשה שכא; אך הם ציינו גם לדברי הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה כמלמדים, לאידך גיסא, שלדעתו שם אלפיים אמה מדין תורה – וכבר נתבאר שאין הדבר כן.

דוד הנשקה

אומרים איסור תחומין דרבנן, ואינם קוראים אותו חילול, ואינם קוראים חילול אלא המלאכות בלבד שחייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת. והלכה כחכמים.⁶³

כאן מופיעה השיטה שתחומין דרבנן – בלא כל ההסתייגות שנוספה באותו משפט שבמהדורא בתרא של סוטה; וברי שכאן הדברים כפשוטם – אין זה איסור מן התורה ששיעורו מדרבנן, אלא עצם איסור תחומין כולו אינו מן התורה, אלא מדרבנן בלבד. שהרי אילו הודו חכמים שיש תחומין דאורייתא, הרי משנה זו מתיישבת גם לשיטתם: ישנו חילול שבת שאין בו כרת וחטאת – והוא איסור תחומין; שאפילו שיעור אלפיים מדרבנן, מכל מקום עצם האיסור מדאורייתא. העובדה שהרמב"ם ראה הכרח להעמיד משנה זו כר' עקיבא דווקא, מלמדת בבירור שכאן הוא סבור שהחולקים על ר' עקיבא אינם מקיימים איסור תחומין מן התורה כל עיקר.⁶⁴

ואמנם, ר"מ המאירי, שקיבל את שיטת הרמב"ם ב"משנה תורה" והכריע שאיסור תחומין מן התורה בי"ב מיל,⁶⁵ מפרש כן את משנתנו: הסייג שהמחלל את השבת חייב

63 שתי התיבות האחרונות אפשר להן להתפרש שלא על המחלוקת בתחומין, אלא באשר למחלוקת ר' מאיר וחכמים המצויה בהמשך אותה משנה, באשר למקלל אביו ואמו. בעל תוספות יום טוב על אתר (שהוא כידוע מן העוסקים השיטתיים בפירוש המשנה) הבין תיבות אלה כמוסבות על המחלוקת בעניין תחומין (שהרי כתב שבמחלוקת ר' מאיר וחכמים הכריע הרמב"ם בפירושו לשבועות). ואף שאין הכרע, כך אמנם נראית פשטות הדברים. מכל מקום, לענייננו אין משמעות לדבר, שהרי כבר קבע הרמב"ם בפירוש סוטה ובשאר מקומות שהלכה כחכמים החולקים על ר' עקיבא.

64 וכבר הקשה ר' דניאל הבבלי, ברכת אברהם, ליק תר"ך, סימן יב, עמ' 20, מסוגיה זו על שיטת הרמב"ם במשנה תורה – ור' אברהם שם לא תירץ; אך שניהם לא ציינו שדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם אכן תואמים לסוגיה ולתפיסה, שכל עיקר תחומין מדרבנן. (ומעניין הדבר שר"ד הבבלי אחז בשטת תחומין דרבנן ומשיג מתוך כך על הרמב"ם – אף שר' שמואל בן עלי, ראש ישיבת בבל, פסק להלכה שתחומין דאורייתא, ודווקא מתוך כך השיג על הרמב"ם; ויש להעיר כי ר"ח בנבנשת, חמרא וחיי לסנהדרין שם, ליוורנו תקס"ב, ציין לדעת ר"ב שמואל הלוי וחכמי בבל, שסוברין שאין תחומין מדאורייתא כלל; וכנראה נתחלף לו ר"ד הבבלי בר"ש בן עלי.) בלא זיקה לשיטת הרמב"ם, כבר עמד על כך המיוחס לר"ן בחידושיו על אתר: "מהכא שמעין שאין תחומין מן התורה לדברי חכמים כלל, ואפילו תחומין של שלש פרסאות. ואע"פ שבירושלמי אמרו שתחום שלש פרסאות הוא מדאורייתא, וכן דעת הריא"ף ז"ל, מכל מקום לא משמע הכי בגמרא דילן, דאם כן למה להו לאוקומא אליבא דיחידאה, לוקמה בתחומין של שלש פרסאות כדברי הכל?" (חידושי הר"ן לסנהדרין, מהדורת ר"י זקש, בסדרת "סנהדרין גדולה", ז, ירושלים תשל"ח, עמ' רנז-רנח, וראו בהערות המהדיר שם). באשר לקושי מן הסוגיה, לא ננעלו כמובן שערי תירוצים (וראו לדוגמה ערוך לנר על אתר); ענייננו הוא בכך שהרמב"ם בפירוש המשנה איננו הולך בשיטתו שלו במשנה תורה, ומפרש כשיטת תחומין דרבנן ממש. והנגד למאירי דלהלן בסמוך.

65 ראו בית הבחירה לר"מ המאירי לעירובין יז ע"ב, מהדורת ר"מ הרש"ל, ירושלים תשכ"ב, עמ' פ, ובציוני המהדיר שם.

סקילה דווקא בדבר שחייבים עליו כרת וחטאת "בא למעט תחומין אף בשלש פרסאות, שהוא מן התורה, שמכל מקום אין בו לא כרת ולא קרבן".⁶⁶ שיטה זו מתאימה להכרעת הרמב"ם ב"משנה תורה", וניגודה לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שהכרח להעמיד את המשנה כר' עקיבא דווקא, ממחיש את הניגוד שבין דעתו בפירוש המשנה לשיטתו ב"משנה תורה".

מעתה אין אפוא ספק שאכן שינה הרמב"ם את דעתו בסוגיה זו, שהרי בחיבורו הראשון – פירוש המשנה – עולה במפורש שיטתו, שהחולקים על ר' עקיבא וסבורים תחומין דרבנן סבורים שכל עיקר האיסור מדרבנן, והלכה כמותם. ומסתבר מעתה שאף בשאר מקומות בפירוש המשנה שבהם הזכיר את ההלכה שתחומין דרבנן, הדברים מתבארים כפשוטם – באשר לעצם האיסור, ולא רק לשיעורו. האמור לפנינו במהדורא בתרא של פירוש המשנה סוטה מתברר אפוא כפרי שינוי שחל בשיטת הרמב"ם בסוגיה זו, וכהשערת ר"י קאפח. וכך כנראה יש לשחזר את השתלשלות הדברים. בתחילת דרכו הילך הרמב"ם בעקבי סתמי הסוגיות בבבלי, שדווקא ר' עקיבא סבור תחומין מן התורה, אבל חכמים חלקו וקבעו שאין איסור תחומין אלא מדרבנן.⁶⁷ זוהי כידוע שיטת רוב הראשונים,⁶⁸ והיו לה מהלכים אף אצל הגאונים.⁶⁹ אבל בהמשך קיבל הרמב"ם את שיטת רוב הגאונים, שתחומין דאורייתא, ועל פי זה תיקן את המקום העיקרי שבו נדון הדבר בפירוש המשנה, במשנת סוטה המציגה במפורש את מחלוקת התנאים שבדבר. לפי דבריו במהדורא בתרא שם, הכול מודים שעיקר האיסור מן התורה, ולא נחלקו אלא במקור שיעורו. אבל בסנהדרין, שם עולה הדבר רק אגב גררא, לא תוקנו הדברים, ונותרה שיטתו הראשונה של הרמב"ם על מכונה, כמצוי הרבה במהדורות פירוש המשנה.⁷⁰

אלא שגם לאחר אימוץ השיטה שעיקר תחומין מן התורה, עדיין עמדו לפני הרמב"ם שתי האפשרויות שגאונים וראשונים אכן נחלקו בהן: האם אלפיים אמה דאורייתא,

66 ר"מ המאירי, בית הבחירה לסנהדרין על אתר, מהדורת ר"א סופר, ירושלים תשכ"ה, עמ' 244.

67 וראו לקטות הרמב"ן לעירובין יז ע"ב: "משמע בגמרא דילן בכמה מקומות שאין לתחומין עיקר מן התורה אלא לדברי ר' עקיבא [ולאחר שורה של ראיות הוא מוסיף:] אלמא תחומין דבר שאין לו עיקר מן התורה כלל הוא [...] אלא שמע מינה תחומין דרבנן האמורים בכל מקום היינו שאין להם עיקר מן התורה כלל". וכך גם במלחמותיו לרי"ף עירובין סוף פרק ראשון (דפוס וילנא ה'ע"א), שם הוא מסכים לדברי בעל המאור שם, הקובע: "וסוגיין בכוליה תלמודא דילן הכי דליכא תחומין אלא מדרבנן, לרבנן דפליגי עליה דרבי עקיבא". וראו ההערה הבאה.

68 הן באשכנז הן בספרד והן באיטליה, ואף בפרובאנס קודם הרמב"ם; ראו, לדוגמה, ציוניו של ר"מ הרש"ל שם (הערה 65 לעיל), הערה 633.

69 ראו תשובת גאון שבגנזי שכטר, ב, ניו-יורק תרפ"ט, עמ' 345, והקדמת גינצבורג שם, עמ' 344. וראו אוצר הגאונים לעירובין שם, התשובות, סימן כד, עמ' 6–7.

70 הדברים עתיקים, וראו לאחרונה ר"י שילת, תיקון משנה, ירושלים תשס"ב, עמ' כ.

דוד הנשקה

כשיטת בעל השאלות ורוב הגאונים שעמו,⁷¹ או שמא רק י"ב מיל דאורייתא, כמשתמע בירושלמי, וכפסקם של רב נסים גאון וסיעתו.⁷² שיטה ראשונה נקט הרמב"ם בספר המצוות, אך כשיטה אחרונה הכריע לבסוף ב"משנה תורה".⁷³

אכן, מסקנה זו באשר לשיטתו בספר המצוות תואמת למצוי לפנינו במהדורא בתרא של פירוש סוטה. שהרי הרמב"ם קובע שם כי מחלוקת ר' עקיבא ור' אליעזר היא רק במקורו של שיעור תחומין: לר' עקיבא אלפיים אמה מפורשות בתורה, ולר' אליעזר רק עיקר הדבר מן התורה, אבל שיעורו מדברי סופרים. אין כאן אפוא ולו רמז שר' אליעזר חלק גם על גוף השיעור, והחליף אלפיים אמה בי"ב מיל; ופשטות הדברים היא ודאי שאלפיים אמה של ר' עקיבא כשיעור תחומין המחייב מדין תורה מוסכמים, אלא שלר' אליעזר אין השיעור הזה מפורש בכתוב. נמצא ששיטת הרמב"ם במהדורא בתרא של פירוש המשנה אינה כשיטתו ב"משנה תורה",⁷⁴ אלא דווקא כדבריו בספר המצוות: האיסור הוא אמנם מדאורייתא (ולא כדבריו בפירוש המשנה לסנהדרין), אבל שיעורו איננו י"ב מיל, אלא אלפיים אמה. ספר המצוות, שהחל להיכתב בשלהי כתיבת פירוש המשנה,⁷⁵ תואם אפוא כמצופה לשיטת מהדורא בתרא של פירוש המשנה.

טיעון זה באשר לכוונת מהדורא בתרא של פירוש המשנה מתחזק מתוך ההתחלקות אחר מקורה של שיטת הרמב"ם שם. שהרי החידוש שם הוא ההבחנה בין עיקר האיסור לשיעורו: עיקר האיסור מן התורה, אך שיעורו מדברי סופרים; ונמצא שהיוצא מחוץ לתחום שקבעו חכמים עובר על הלאו מן התורה, שהרי כאן דבר ש"עיקרו מן התורה

71 ראו שאלות, בשלח, מהדורת מירסקי, סימן נא עמ' פט, ובציונים שבהערות שם. וראו בהרחבה ריי"פ פרלא, ביאור לספר המצוות של רב סעדיה גאון, לא תעשה קעט, ורשה תרע"ו.

72 ירושלמי עירובין ג, ד, כא ע"א; רב נסים גאון, מהדורת ש' אברמסון, רב נסים גאון – חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 112; רי"ף (הערה 15 לעיל), ועיין שם, שספק הוא אם הגיע הרי"ף להכרעה בדבר זה.

73 כבר ר"י קאפח, בביאורו לספר זמנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' טז אות ז, הציע שתחילה סבר הרמב"ם שתחומין דרבנן לגמרי, ואחר כך חזר בו בספר המצוות ששיעורם אלפיים מן התורה, ולבסוף הכריע במשנה תורה ששיעורם מן התורה י"ב מיל; ברם קאפח נתעלם שם מתשובת הרמב"ם, ולא עוד אלא שכמקור שיטתו הראשונה הביא שם את פירוש המשנה סוטה מהדורא בתרא – ושם הלא מבואר להפך, שעיקר איסור תחומין מן התורה לכולי עלמא. בהמשך אותו ספר, עמ' תקעב אות ב, הביא קאפח את תשובת הרמב"ם והסיק הימנה שדבריו בספר המצוות לאו דווקא – שלא כדבריו דלעיל; נראה אפוא שר"י קאפח נתלבט בדבר, ועדיין לא נתבררו הדברים. בדבריי כאן מבקש אני להבהיר מתוך בחינה מדויקת של כלל כתבי הרמב"ם את תולדות שיטתו בסוגיה – וזאת כדי להבהיר את טיבה של ההלכה השקועה בספר המצוות.

74 וכבר הרגיש בדבר ר' יצחק מקארלין, קרן אורה לסוטה ל ע"ב, ד"ה במאי: "ועיין בפירוש המשנה להר"מ ז"ל שכתב דלמאן דאמר תחומין דרבנן אין להם גדר, וזה קצת דלא כמו שכתב בחיבורו, דלכולי עלמא יש גדר תחום היינו י"ב מיל".

75 ספר זה נזכר כידוע בפירוש המשנה רק בסדר קדשים: בחולין א, ה בגוף הפירוש, ובמנחות ד, א בהוספה גיליונית מאוחרת. וראו אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' קצט.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

ופירושו מדברי סופרים". והנה, החלה זו של "עיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים" באשר לתחומין היא מתורתו של רבנו אפרים, תלמידו-חברו של הרי"ף; ובדבריו מפורש שהשיעור המחייב מדאורייתא הוא אלפיים אמה.⁷⁶ פשטות דברי הרמב"ם במהדורא בתרא של פירוש המשנה – שאין שיעור תחומין י"ב מיל, אלא אלפיים אמה – משתלבת אפוא יפה במקורה של שיטתו שם.

מעתה מתברר עוד יותר, שדברי הרמב"ם בתשובה לר' שמואל הם מעשה פולמוס, ולא דווקא הצגת שלבי חשיבתו בסוגיה זו כהווייתם. שהרי הרמב"ם מתרעם הרבה על הגאון, כיצד ייחס לו את הדעה כי תחומין מדרבנן בלבד, והקורא למד ששיטת תחומין דרבנן דחוויה לחלוטין אצל הרמב"ם, ואין הוא מכיר בה מכול וכול. אך לנו ידוע עתה, שהרמב"ם עצמו אכן החזיק והחזיק בשיטה זו בשעתו! אין אפוא ספק שהרמב"ם נמנע בתשובתו מהצגת שלבי דעותיו בסוגיה זו: שיטתו הראשונה הוצנעה כולה, ואילו שיטתו בספר המצוות הובאה לצורך המתקפה על הגאון בעניין תחומין דאורייתא, אך לא הוצגה כמשמעה הראשון, אלא על פי דעתו האחרונה.

ז. תשובת הרמב"ם לאבן ג'אבר ומשמעה

סמוך לאחר כתיבת התשובה הנדונה, כתב הרמב"ם תשובה לא קצרה ליהודי בגדאדי בשם יוסף אבן ג'אבר,⁷⁷ שבה נזכר אף ענייננו: "וזכרת שגינו עלינו התרת ההליכה בנהרות שמימיהם מרובים בשבת. אמת שהוא מותר בלא ספק, ומה שזכרת שהם חשבו שאני אמרתי תחומין דרבנן, והם דאורייתא – כבר הגיע אלינו דבר ראש הישיבה ש"צ, וידענו שהוא ש"צ טעה מאד, ולא השתדל בדברנו, ולא הבין ענייננו בשום פנים" וכו'.⁷⁸ והנה, בתשובה זו משיב הרמב"ם לצרור שאלות, בהגות ובהלכה, עשר במספר. במחציתן מצטט הרמב"ם את דברי השואל, המספר שבענייניהן "גינו" את הרמב"ם או

76 ראו רמב"ן שם (הערה 67 לעיל): "וראיתי עוד לר' אפרים תלמידו [=של הרי"ף] ז"ל [...] רבי עקיבא סבר אלפים אמה דכתב רחמנא הן הן תחומי שבת, ור' אלעזר סבר לשדות וכרמים כדאיתא במסכת סוטה, ורבנן ור' חנינא בן אנטיגנוס ילפי לה בגזרה שווה, והוה ליה דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים וכו' עד כאן דברי הרב ז"ל" (שיטת רבנו אפרים בגרעינה, ולא כציטוט כהרמב"ן, מובאת גם בידי ר"מ המאירי בחידושי לעירובין שם, והשוו בית הבחירה שם. וראו שציפנסקי [הערה 15 לעיל], עמ' 230). גזרה שווה זו שהזכיר רבנו אפרים מלמדת על אלפיים אמה (עירובין נא ע"א), ונמצא שמחלוקת ר' עקיבא ור' אליעזר היא רק במקורו של שיעור זה: ר' עקיבא מפרש "אלפים אמה" שבכתוב לענין תחום שבת, ואילו לשיטת ר' אליעזר שיעור זה עולה רק מגזרה שווה, והרי זה דבר שעיקרו – עצם האיסור – מדברי תורה, ופירושו – שיעור אלפיים – מדברי סופרים. והרי הם הם דברי הרמב"ם במהדורא בתרא של פירושו לסוטה.

77 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תד-תיח (מקור ותרגום); על התשובה ומהדורותיה, ראו המהדיר שם, עמ' תב-תג.

78 שם, עמ' תיא.

"תפשו" עליו – והוא מבקש לפיכך את תגובת הרמב"ם. סוגיית ההפלגה בנהרות ודין תחומין היא אחת מאלה.⁷⁹ אף זו: בסוף התשובה מציין הרמב"ם שהגיעה אליו שמועה כי אבן ג'אבר מחה במתנגדי הרמב"ם וחיבורו, והרמב"ם מבקשו להימנע מן הדבר.⁸⁰ תשובה זו נכתבת אפוא על רקע הפלוגתא הגדולה בין הרמב"ם לשיבת בגדאד, ובזיקה למחלוקת על ההפלגה בשבת ואיסור תחומין. ומעתה יש לעיין מהו הרקע למחצית השנייה של שאלות אבן ג'אבר, חמש מספרן, שבהן לא צוין כי בענייניהן "גיננו" או "תפשו" על הרמב"ם. והנה, אחת מהן – בדבר הישארות הנפש בעולם הבא – כרוכה מן הסתם בסוגיית תחיית המתים, הנדונה באותה תשובה כחלק מן העניינים שבהם נתגנה הרמב"ם בידי יריביו; שהרי הרמב"ם עצמו מזכיר שם את דבריו באשר לעולם הבא כמקור אפשרי לטעותם של החולקים עליו.⁸¹ ואילו השנייה – בדבר איסור כתיבת פסוקים על טלית – אף היא איננה שאלה הלכתית-אקדמית גרידא: בעניין זה כבר השיב הרמב"ם לבבל (באותה שנה שבה נכתבה תשובת הנהרות), ונכללה בה התייחסות למי שסירב ל"ממונה התורה" בעניין זה, שהוא בר נידוי.⁸² היה כאן אפוא רקע של מחלוקת ציבורית שנודעה ברבים. שבע מתוך עשר שאלותיו של אבן ג'אבר לא נשאלו אפוא על רקע הלכתי או הגותי גרידא, אלא על רקע המחלוקת הגדולה שנתקיימה בבגדאד על אישיותו של הרמב"ם ועל טיב חיבוריו ופסקיו.

מתוך כך מתבלטות שלוש השאלות הנותרות, שהן לכאורה שאלות הלכה תמימות בתכלית: האומנם הפנה כאן אבן ג'אבר לרמב"ם שאלות הלכה גרידא, נטולות כל רקע ציבורי הכרוך במחלוקת על הרמב"ם? ויש לציין שמדובר באדם, שלפי עדותו אינו מסוגל להבין אפילו את העברית של משנה תורה.⁸³

בדיקת השאלות הללו מגלה תופעה מעניינת ביותר: בכל אחת מהן מצויה ברקע חזרה שחזר בו הרמב"ם מדבריו במשנה תורה! וזה פירוט הדברים: העניין הראשון נסב על דרך קבלת התענית, והרמב"ם כותב לאבן ג'אבר שמקבל התענית יאמר במנחה של

79 ואלו הם חמשת העניינים שבהם מוסר אבן ג'אבר על ההשגות שהשיגו על הרמב"ם: תהית המתים; ציווי המילה בידי משה, ולא בידי אברהם; היתר ההפלגה בנהרות; נוהגי היתר בימי הנקיים של הנדה; טבילת בעל קרי ביום הכיפורים.

80 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תיז-תית.

81 שם, עמ' תי; והשוו עמ' תיד.

82 שם, עמ' שצו-תא, מקור ותרגום. על התשובה, זמנה וצמידותה לתשובת ההפלגה בנהרות, ראו המהדיר שם, עמ' שצה.

83 כלשון הרמב"ם בתחילת התשובה שם, עמ' תח: "הוא [=אבן ג'אבר] זוכר [=מזכיר] שהוא עם הארץ, אבל נתבאר לנו מכתבו שיש לו השתדלות חזקה על תלמוד תורה, ושהוא הרבה מתעסק בפירושו למשנה, ושאנו מבין החיבור שחיברנו בשביל שהוא בלשון משנה. וזכר לנו גם כן ששמע מתלמידי חכמים ש"צ שיש שם בבגדאד, שתפשו עלינו אותם הדברים שזכרם וביקש להשיב להם". משפט אחרון זה מתאר, לפי דרכנו, את עניינן של כל השאלות, כדלהלן.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

ערב התענית "אחא בתענית" או כיוצא בזה, "וכבר ראינו שהראוי לאמרו אחר תפילת מנחה [...] ואם אמרו בעצם התפילה, ב'שומע תפילה', כמו שזכרנו בתחילה בחיבור – אין בו הפסד; ואמנם 'עננו' לא ייאמר אלא מליל התענית".⁸⁴ אכן, בעניין זה מתועדת חזרה של הרמב"ם בנוסחאות השונות של חיבורו, הלכות תענית א, הלכה י: תחילה כתב שיש לקבל את התענית באמירת "עננו" במנחה של ערב התענית, ולבסוף הכריע כדבריו בתשובה.⁸⁵ הרמב"ם רומז אפוא לשינוי דעתו רק בעניין שאף עתה אינו שולל אותו (קבלת התענית בתוך התפילה); אבל בעניין שבו נשללת עתה בהחלט דעתו הראשונה (אמירת "עננו" במנחת ערב התענית), אין הוא מזכיר כל עיקר שתחילה סבור היה אחרת.

הנושא השני הוא אפשרות ההוספה על שני בדי הערבה שבלולב, והרמב"ם כותב: "אני רואה שאין ראוי להוסיף בה [...] וכשלא נעשה אלא שני בדים קיימנו מצוה מן המובחר [...] זו היא דעתנו, ומי שרצה להלוך אחריה ילך ומי שרצה להלוך אחר האחרים ילך".⁸⁶ ואף בעניין זה מתועדת חזרה של הרמב"ם בעדי הנוסח של החיבור, הלכות לולב ז, הלכה ז: תחילה כתב הרמב"ם שהמוסיף על בדי הערבה "פסל", אך לבסוף תיקן: "לא פסל".⁸⁷ תשובתנו סותרת את הנוסח הראשון, שהרי לפיה אין כאן

84 שם, עמ' תטו.

85 ראו בהערות המהדיר שם, הערה 2; וראו פירוט הדברים ומיצויים במאמרי "סיומה של מגילת תענית וגלגולי ביאורו בתלמודים", בר אילן ל-לא (ספר הזיכרון לפרופ' מ"ש פלדבלום), רמת גן תשס"ו, עמ' 146–147 הערות 130, 132.

86 אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תטו–תטז. על לשון מעין זה, שאף בו קיים רקע של חזרת הרמב"ם מדעתו הראשונה, ראו במאמרי, הרמב"ם כמפרש דברי עצמו (הערה 22 לעיל), עמ' 136.

87 ראו שאלת ר"ד הבבלי לר"א בן הרמב"ם, ברכת אברהם, סימן לא, ליק תר"ך: "ואמר 'אם הוסיף על שתי ערבות הרי זה פסול', ומאי שנא מן הדס' וכו'?" והשיב ר"א בן הרמב"ם: "תקנו הספרים שלכם, שכבר חזר בו ז"ל ותיקן הספר שלו בידו, כך: 'ואם הוסיף או גרע לא פסל', ושמענו מפיו ז"ל ראה חזקה להאי סברא בתרא" וכו' (וראו גם תשובות ר"א בן הרמב"ם, מהדורת פריימן-גויטיין, ירושלים תרצ"ח, סימן קיג, עמ' 200). בעדי הנוסח שנבדקו במהדורת פרנקל לרמב"ם שם לא נמצא אלא כמהדורא קמא, אבל ר"י קאפח, במהדורתו לספר זמנים שם, ירושלים תשמ"ו, עמ' תקפ אות כ, העיד שמצא "שריד אחד" לגרסה המתוקנת; וכן יש עקבות לגרסה זו בכתב יד (תימני) קליפורניה, סוטר 117, שההדיר רנ"א רבינוביץ, ספר זמנים עם פירוש יד פשוטה, ב, ירושלים תשנ"ט, עמ' תשצז, וראו פתח דבר שם, עמ' 10. יש להעיר כי רבנו ירוחם, תולדות אדם וחוה, אדם, נתיב ח חלק ד, ויניציאה שי"ג, ס ע"א, העתיק תשובת רמ"ה (כנראה מהר"ם מרוטנבורג; השוו: י"מ תא"שמע, "יצירתו הספרותית של ר' מאיר הלוי אבולעפיה", קרית ספר מד [תשכ"ט], עמ' 429, הערה 3) בענייננו: "העיד לי אדם גדול מחכמי פרובינציא שהוא עמד על תשובת הרמב"ם שחזר בו בסוף ימיו מדבר זה והורה בדבר להכשיר". והדבר תואם את האמור אצל ר' דוד ב"ר לוי, איש פרובנס, בספרו המכתם לסוכה לד ע"ב (מהדורת ר"א סופר, עמ' 77), המביא את תשובתנו כתשובת הרמב"ם ל"חכמי הזמן", שהביאה בעל המכתם "מפי חכם גדול ספרדי שהעתיק לי תשובה זו מלשון הערב ללשון הקדש" (וראו עוד ארחות חיים, הלכות

אלא מצווה מן המובחר שלא להוסיף; ואילו הנוסח האחרון עולה בקנה אחד עם התשובה.⁸⁸ ואף כאן אין הרמב"ם מזכיר כל עיקר את דעתו השונה שבתחילה. הסוגיה השלישית והאחרונה היא אמירת קדושת היוצר ביחיד, ובעניינה כותב הרמב"ם לאבן ג'אבר: "אני רואה כשם שמתפלל אותו שליח ציבור כך מתפלל אותו היחיד. וכבר אמר זולתנו מן הגאונים ז"ל זולתי זה [...] ורוב גאוני המערב על דעתנו". בעניין זה הכריע הרמב"ם ממש להפך בהלכות תפילה ז, הלכה יז, ולא הגיעונו בזה לפי שעה עדי נוסח המשקפים את החזרה.⁸⁹ אך ר' אברהם בן הרמב"ם העיד בכירור על חזרה זו בספרו "המספיק לעובדי ד'", בפרק על תפילת הציבור:

רבים מהחכמים סברו שזהו ענין מיוחד בציבור ואינו מותר ליחיד [...] ואבא מארי זצ"ל אמר זאת בפירוש לגבי קדושת היוצר ואמר בספר אהבה "ומדלג היחיד הקדושה", וחזר בו מכך הלכה למעשה, ושמעתי מפיו וראיתי פסק הלכה בכתב ידו אל מי ששאל אותו בעניין זה, שקדושת היוצר וקדושת סדר יומא אין גנאי באמירתן על ידי היחיד וכו'.⁹⁰

לולב, סימן ד [=כל בו, סימן עב]. ברם בפסקי הרא"ש לסוכה ג, יד נאמר: "וחכמי פרוכניציא הקשו עליו, וחזר בו והכשיר הכל" (ומובא ברבנו ירוחם שם, חלק ג, נט ע"ד). אך לא מצינו תשובה זו בכלל תשובות הרמב"ם לחכמי פרוכנס, ואפשר שהמקור הפרוכנס האמור למידע על תשובת הרמב"ם הוא שגרם לסברה, שהתשובה עצמה כלולה בתשובות הידועות לפרוכנס. וראו מגיד משנה להלכות לולב על אתר, שהכיר כנראה את תשובתנו רק בחלקה, ולא ראה בה אפוא ניגוד לגרסה הראשונית ברמב"ם שם, עיינו שם; והוא הדין אצל ר"מ המאירי, בית הבחירה לסוכה לא ע"א, מהדורת ר"א ליס, ירושלים תשכ"ו, עמ' קד, עיינו שם. השוו רבנו מנחם, בפירושו על אתר; ר"י קארו, בית יוסף על הטור, אורח חיים סימן תרנא ס"ק טו.

88 ר"י שילת בהערותיו שם (הערה 2 לעיל), עמ' תטז הערה 5, סבור שנוסח הלכות לולב אינו עניין לתשובתנו, הואיל ובהלכות לולב מדובר בדיעבד, אם הוספת בדי ערבה פוסלת אם לאו, ואילו בתשובה מדובר לכתחילה – אם מותר להוסיף אם לאו. ולא היא: הואיל ובתשובתנו מפורש שאין ההוספה נשללת אלא משום מצווה מן המובחר, כרי שאם הוסיף לא פסל – כמהדורא בתרא בהלכות לולב, ולא כמהדורא קמא. וכבר עמדו ראשונים על הניגוד שבין התשובה למהדורא קמא של הלכות לולב, כלעיל בהערה הקודמת.

89 יש מן הראשונים שהכירו תשובה זו, וציינו לניגוד שבינה ובין החיבור (ראו שו"ת הרשב"א, א, סימן ז: השואל מסופק "אי זה אחרון [...] ואי זה יותר נכון", אך הרשב"א משיב רק לשאלה השנייה; ר"מ המאירי, בית הבחירה לברכות כא ע"ב; ר"ד הכוכבי, ספר הבתים, בית תפילה, שער ט הלכה טו, מהדורת רמ"י בלוי, ניו יורק תשל"ח, עמ' צד; ארחות חיים, הלכות קדושה מיושב, סימן א [=כל בו סימן ח]). מתוך אלה, רק בעל ארחות חיים הכיר גם את דברי ר"א בן הרמב"ם דלהלן בסמוך, ואף על פי כן העיר תחילה באשר לניגוד בין החיבור לתשובה: "נראה דקסבר הלכה ואין מורין כן". מסתבר שכך כתב (הוא או מקורו) קודם שהגיעו דברי ראב"ם שהביא בסמוך, ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה. וראו עוד בדברי השואל בשו"ת רדב"ז, ד, אלף פד. רבנו מנחם, בפירושו על אתר (מהד' הורביץ, עמ' קלד) מעיר לתשובה, אך אינו דן ביחסה לחיבור.

90 המספיק לעובדי ד' (הערה 1 לעיל), עמ' 199 (הציון בהערה 4 שם משובש). הדברים הובאו בידי בעל ארחות חיים (הערה 89 לעיל), ובעיבור צורה – אף בידי רבנו ירוחם, תולדות אדם וחווה,

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

תשובתנו לאבן ג'אבר תואמת אפוא את דעתו האחרונה של הרמב"ם. אך גם כאן נמנע הרמב"ם מכל וכל מאזכור השינויים שחלו בדעתו.

נמצינו למדים: שלוש השאלות ה"תמימות" של אבן ג'אבר נסבו על עניינים שבהם הרמב"ם שינה את דעתו – וזהו אפוא פשר השתלבותן בשאר השאלות. הרמב"ם הרי העיד, כדלעיל, על ה"גמגום" שגמגמו עליו עקב חזרותיו התכופות מפירוש המשנה למשנה תורה; נושא החזרות שימש אפוא נשק בידי מתנגדיו; ומשבא אבן ג'אבר לפרוש בפני הרמב"ם עניינים שבהם "גיננו" אותו ו"תפשו" עליו, אין תמה שעולות אף שלוש השאלות האמורות: כבר נודע כנראה כי דעתו של הרמב"ם נשתנתה בהן אף לאחר כתיבה ראשונה של חיבורו הגדול, ואבן ג'אבר מעוניין לשמוע מפי בעל הדבר את התייחסותו לשינויי דעותיו, שאף בהם כנראה מצאו מתנגדיו מקום תורפה. ניתוח זה מעלה אפוא אינדיקציה נוספת לרגישות שהיתה סביב חזרותיו של הרמב"ם.

אך מעתה בולטת ביותר העובדה המעניינת, שהרמב"ם – אף כאן – מתעלם כליל מדעותיו הקודמות ומחזרותיו מהן, ואינו מעמיד אלא על דעתו האחרונה.⁹¹ מסתבר

אדם, נתיב ג חלק ג, כד ע"ד: "הרמב"ם צוה לבנו להגיה שהיחיד אומרה". אך מצוותו זו של הרמב"ם להגיה בספרו לא נזכרה כאן בידי בנו (ויש להוסיף פריט זה לרשימת החכמים שהגיעו עדיהם – אמנם בעקיפין – רושמי חיבור זה של ראב"ם, ראו י' ינון [פנטון], "מורשתם הספרותית של צאצאי הרמב"ם", פעמים 97 [תשס"ד], עמ' 6–7 הערה 5; אף הכלול ברשימה זו משובש, וראו ר"כ כהן, "על אודות ספר 'המספיק לעובדי השם'", מעליות כה [תשס"ה], עמ' 31 הערה 3). בפירושו של ר' סעדיה העדני לרמב"ם על אתר נאמר: "נמצא לגאון הרב ז"ל בתשובת שאלה שהיחיד אומר קדושה בברכת היוצר, וזה ודאי היה קודם שיחבר החיבור, לפיכך אין לסמוך עליה. וכן כל מה שתמצא בתשובת שאלות או בפירוש המשנה מכחיש מה שבחיבור – אל תסמוך עליו" (נדפס מכ"י אוקספורד 619, סו ע"ב, בידי ש' אסף, "מפירושו של סעדיה בן דוד [=סעיד ן' דאוד] אלעדני על הרמב"ם", קרית ספר כב [תש"ו], עמ' 240). יש להוסיף מקור זה לדברי י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – כתיבה והעתקה, רמת-גן תשס"ה, עמ' 277. אף ר"י קאפח, משנה תורה במהדורתו שם, ירושלים תשמ"ה, עמ' קפו, החליט שטעות היתה בידי ראב"ם כשהסיק מתשובה זו על חזרה מן האמור בחיבור, לפי שבאמת התשובה קדמה לחיבור. אך הדברים מרפסן איגרי: נוסף לכך שמפורש בגוף התשובה שנכתבה לאחר משנה תורה (וזמנה למעלה מעשר שנים לאחר כתיבת החיבור, ראו הערה 77 לעיל), הרי ראב"ם מעיד שמקור ידיעותיו אינו רק מתוך "פסק הלכה בכתב ידו" של אביו, אלא "ושמעתי מפיו"! פסקה זו מספר המספיק הובאה אף בראש ספר מעשה רקח על הרמב"ם, ויניציאה תק"ב, א ע"א. יש לציין שבתשובה אחרת של הרמב"ם (מהד' בלאו סי' ריט) הוא מתיר השלמת אמירתה של קדושת היוצר בלא עשרה – דווקא כשבתחילה היו עשרה. כאן נקט אפוא עדיין את דעתו שבחיבור.

91 באשר לתשובה על קדושת היוצר כתב רנ"א רבינוביץ, ספר אהבה עם פירוש יד פשוטה, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' רצה: "יתכן שבאמת זאת הייתה שאלתו [של אבן ג'אבר], האם נכון הוא שרבינו פוסק עתה שגם היחיד אומרה בניגוד למה שפסק בחיבורו? אם כן הוא, לא הוצרך רבינו להזכיר שוב את הנאמר בחיבור, ופירש לו את הדין בלבד". ואין בזה כדי לסלק את התמיהה, שכן הרמב"ם מפרט בתשובה שיש מן הגאונים הסבורים כך ויש אחרת, ואת דעתו שלו הראשונה, המפורשת בחיבורו, לא פקד – הלא דבר הוא! כיוצא בזה סבור ר"י שילת בהערותיו לאגרות

דוד הנשקה

אפוא ביותר שגם לרמב"ם היה נהיר הרקע לשאלות המסוימות הללו שכרך אבן ג'אבר באגרתו, ומדובר כאמור בתקופה ובמקום שמשמשים מסגרתה של התשובה בעניין תחומין. כדרך שנתברר לנו מנהגו בתשובה ההיא, שם נמנע מלהעמיד על חזרתו בסוגיה, כן נהג אפוא בתשובה לאבן ג'אבר: על דעותיו הנוכחיות הוא מעמיד בבירור – אך אין כל מקרה בשתיקתו, בתשובה לאותו מקום ובאותה תקופה, באשר לשינויי דעותיו.

ח. קשיי ההלכה במשנה תורה הלכות שבת

בסעיף ו נתברר כי בתחילת דרכו הילך הרמב"ם בעקבי השיטה שכל עיקר איסור תחומין דרבנן, ואילו במהדורא בתרא של פירוש המשנה, וכן בספר המצוות, קבע שאיסור תחומין מן התורה, ושיעורו המחייב מלקות הוא אלפיים אמה. כי אף ששיטת ר' עקיבא לא נתקבלה להלכה, ואין אנו אומרים ש"אלפים אמה" האמורות בכתוב מכוונות לעניין תחומין, מכל מקום שיעור זה נקבע בידי חכמים ב"דרכי העיון וההיקש" מן הכתובים, והרי זה בכלל דבר שעיקרו מן התורה ושיעורו מדברי סופרים. אבל ב"משנה תורה" מצוי שלב שלישי בתולדות עיונו של הרמב"ם בסוגיה זו: כאן מאמץ הרמב"ם את שיטת רב נסים גאון וסיעתו בעקבי הירושלמי, ששיעור תחומין המחייב מלקות מן התורה אינו אלא י"ב מיל.

ברם ניסוחה של ההלכה ב"משנה תורה" מעורר קשיים לא מעטים, ודומה שאין למצות את תולדות שיטת הרמב"ם בענייננו בלא לבקש את בירורם. נעתיק אפוא את לשון הרמב"ם בראש פרק כז מהלכות שבת:

היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה, שנאמר "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" – מקום זה הוא תחום העיר, ולא נתנה תורה שיעור לתחום זה, אבל חכמים העתיקו שתחום זה הוא חוץ לשנים עשר מיל, כנגד מחנה ישראל. וכך אמר להם משה רבנו: לא תצאו חוץ למחנה. ומדברי סופרים שלא יצא אדם חוץ לעיר אלא עד אלפיים אמה, אבל חוץ לאלפיים אמה אסור, שאלפיים אמה הוא מגרש העיר.

בניסוח הדברים ניכרת צרימה: תחילה הוא קובע שלא נתנה תורה שיעור לתחום זה, ואין הוא עולה אלא ממסורת תורה שבעל פה של חכמים;⁹² אבל בהמשך הרצוף מתברר

הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תטז הערה 2, באשר לתשובה על קבלת תענית: "כנראה שהשואל הזכיר בשאלתו ששמע כי הרמב"ם תיקן בחיבור ורצה לוודא מהי דעתו הסופית" – והרי הרמב"ם מתעלם כליל מן החזרה המפורשת באשר ל"עננו"; רמז לשינוי דעתו אין אלא באשר למיקום קבלת התענית בתפילה – ובזה הרי בכל עניין "אין בו הפסד".

⁹² "העתיקו" היינו קיבלו מסורת שבעל פה מפי השמועה (והוא על פי הערבית); וראו מאמרי "לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם", *Maimonidean Studies* 4 (2000), עמ' מז הערה 10.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

שהשיעור מעוגן יפה בכתוב, שהרי "אל יצא איש ממקומו" עניינו: לא תצאו חוץ למחנה; והרי יודעים אנו ששיעור המחנה י"ב מיל. והואיל ולא בא כאן הרמב"ם אלא לעגן את האיסור בכתוב, היה לו לומר מעין כך: "היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה, שנאמר 'אל יצא איש ממקומו', ומקום זה שיעורו י"ב מיל, כנגד מחנה ישראל; וכך אמר להם משה רבנו: לא תצאו חוץ למחנה". הלשון "וכך אמר להם משה רבנו" מעלה את השיעור מתוכו של הכתוב, וכבר אין טעם בקביעת הרישא שאין בכתוב עוגן לשיעור זה. אך לא רק ההטעמה על כך שאין יסוד בכתוב לשיעור מתמיהה ונסתרת ממנה ובה, אלא אף עצם הגדרת האיסור שבתחילה מנוגדת לעולה מן ההמשך הרצוף. שהרי הרמב"ם מסביר שמשה אסר להם לישראל לצאת חוץ למחנה, ושיעור המהנה הוא י"ב מיל, ומכאן שאסור לצאת אל מחוץ לי"ב מיל. ברם כבר ציין הרמב"ן, שבתוך המחנה מותר להלך כל שיעור שבעולם, ומידת י"ב מיל אינה מתהילה להימדד אלא מגדר המחנה וחוצה – ומה אפוא יסודו של שיעור זה?⁹³ אך נראים הדברים שלפי הרמב"ם הלימוד בנוי על שיטת האמוראים בירושלמי, שמחנה ישראל – בשל ארעיותו – לא נחשב כעיר (שבתוכה מותר ללכת בכל מידה ובכל שיעור), אלא היוצא מאוהליו שבמחנה הרי הוא כיוצא מן העיר; נמצא שהמהלך מקצה המחנה ועד קצהו הילך י"ב מיל, ולמעלה מזה אסור אפוא להלך, שהרי נאסרו ביציאה מן המהנה.⁹⁴ מתברר אפוא שבמקור האיסור לא מדובר בעיר, שאסור להלך מחוץ לתחום שמסביבה; אלא שממהנה ישראל במדבר למדו לעניין תחום העיר: תוך העיר הוא כתוך האוהל, ואין לו אפוא שיעור; אך מחוץ לעיר הוא כחוץ לאוהל, ושם הרי מותר להלך עד י"ב מיל. מעתה ניכר שתחילת דברי הרמב"ם אינה הולמת כראוי להמשכם. שהרי בתחילה קבע ש"מקום זה" שבכתוב "הוא תחום העיר", ומשום כך אין לצאת חוץ לתחום המדינה (=העיר) בשבת. אך תוך כדי דיבור הרי הסביר ששיעור י"ב מיל מקורו בגודל מחנה

93 ראו רמב"ן (הערה 67 לעיל). האחרונים אכן הקשו כן על הרמב"ם; ראו, לדוגמה, ר"י שטיינהרט, שו"ת זכרון יוסף, סימן ז אות טו, פיורדא תקכ"ח, ח ע"ד. יש לציין שהרלב"ג הרגיש בקושי זה, ופירש – בניגוד לדברי הרמב"ם – שאכן לא נאסרו ביציאה מן המחנה, אלא ביציאה מן התחום הסובב את המחנה; "ולפי הנהוג במדינות לא יהיה זה בכל רוח בפחות משיעור המדינה, כי עד כמו שיעור המדינה לכל הצדדין ימשכו לכל הפחות שדות העיר וכרמיה ויעריה; והיה מבואר במחנה ישראל ממספר האהלים שהיו שם ששיעורו היה שלוש פרסאות" (ביאור הרלב"ג לשמות טז, כט, מהדורת ברנר-כהן, מעלה אדומים תש"ס, עמ' 276). ברם נוסף לכך שלא מצינו מקור להנחתו ששיעור תחומה של העיר הוא לפחות כמידת העיר עצמה, הרי הרמב"ם ביאר להדיא שמה אסר להם לישראל לצאת מחוץ למחנה, ולא מחוץ לתחום שמסביבו.

94 ירושלמי עירובין ה, א, כב ע"ג. וכבר רמז לכך הרמב"ן (הערה 67 לעיל): "ובוודאי לפי גמרא שלנו אין הפירוש הזה מחוור" – שהרי בבבלי (עירובין נה ע"ב) מבואר שמחנה ישראל במדבר נחשב מחנה קבע, ודינו אפוא כעיר; אך בירושלמי דבר זה אינו מוסכם. השוו: הנצי"ב מוולוז'ין, העמק שאלה על השאלות, סימן כו אות ד, קסה ע"ב.

דוד הנשקה

ישראל, ומשה אסר להם לישראל לצאת חוץ למחנה; נמצא, כאמור, ש"מקום" זה איננו מתייחס לעיר. סדר הדברים ראוי היה אפוא להיות הפוך: תחילה דין המהלך ממקומו שלא בעיר,⁹⁵ שדווקא הוא האמור בכתוב; ומתוך כך היה לרמב"ם לבאר שהמצוי בעיר מודד י"ב מיל רק מגבולה ואילך.

קושי שלישי עולה בסיום דברי הרמב"ם: "שאלפיים אמה הוא מגרש העיר". מניין קביעה זו? במשנת סוטה (ה, ג) הרי נחלקו ר' עקיבא ור' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי: לפי ר' עקיבא "אלף אמה מגרש", ולפי ר' אליעזר "אלף אמה מגרש ואלפיים אמה שדות וכרמים". מניין אפוא לרמב"ם "שאלפיים אמה הוא מגרש העיר"? ר' ישמעאל בן חכמון העיר על דברי הרמב"ם הללו שמקורם בברייתא עירובין נו ע"ב;⁹⁶ ברייתא זו מקורה בתוספתא, ושם אכן נאמר: "ר' לעזר בנו של ר' יוסה הגלילי אומר: אלפים אמה תהום ערי לוי, צא מהן אלף אמה מגרש, נמצא רביע'⁹⁷ מגרש והשאר שדות וכרמים". מברייתא זו עולה שתחום העיר הכולל הוא אלפיים, ובתוכם ישנה חלוקה פנימית בין "מגרש" ל"שדות וכרמים". ברם הרמב"ם, בהלכות שמיטה ויובל יג, ב הלך בדרך שונה:

מגרשי הערים כבר נתפרשו בתורה שהם שלשת אלפים אמה לכל רוח מקיר העיר וחוצה, שנאמר "מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב", ולהלן הוא אומר "ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה" וגו' – אלף הראשונות מגרש, ואלפים שמודדין חוץ למגרש לשדות וכרמים.

נמצא שהרמב"ם לא קיבל להלכה את שיטת התוספתא, ופירש את המשנה כפשוטה:⁹⁸ הסך הכולל של תחום העיר הוא שלושת אלפים, ומהם אלף אמה מגרש. דבריו כאן בהלכות שבת יכולים אפוא להישען על התוספתא, אך נסתרים הם משיטתו בהלכות שמיטה ויובל בעקבות פשט המשנה.⁹⁹

95 ראו ברמב"ם שם הלכה ד, שהביא כמה אופנים של דין זה.

96 פירוש ר"י בן חכמון לעירובין (הערה 15 לעיל); המהדיר לא הבין שר"י בן חכמון מתייחס לדברי הרמב"ם בהלכות שבת, וראו להלן.

97 כבר הקשה הבבלי (עירובין נו ע"ב): "רביע – פלגא הוי?", ועיינו בתירוצים שם. ועיינו גם ירושלמי סוטה ה, ה, כ ע"ב; וראו ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה לסוטה, עמ' 666 שורה 128: "הגירסא [בירושלמי] לא נתבררה לי [...] ויש לתקנה באופנים שונים. וצ"ע".

98 ר"י קורקוס בביאורו להלכות שמיטה ויובל נותר בתמיהה על הכרעה זו של הרמב"ם, אך ראו ר"י קארו, כסף משנה להלכות שמיטה ויובל שם: "ברייטא [...] דחאה רבינו מקמי מתניתין כפשטא". וראו "ספר הליקוטים" ו"ספר המפתח" ברמב"ם מהדורת פרנקל שם.

99 ב"מקורות וציונים" שברמב"ם מהדורת פרנקל, הלכות שמיטה ויובל שם, העירו על סתירה זו, אך ב"ספר המפתח" שם – בהלכות שבת ובהלכות שמיטה ויובל – לא ציינו לחיבורים העוסקים בדבר. יש להעיר כי הרלב"ג הילך בעקבי הרמב"ם באשר ליסוד איסורם של אלפיים אמה –

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

והנה, בעניין זה התדיין הרמב"ם אף בספר המצוות, לא תעשה רכה: "ואתה יודע לשון התורה שינתן ללויים ערים ומגרש ושדה ומגרש, כלומר אלף אמה מגרש ואלפיים חוץ מהם לשדות וכרמים". והוא כשיטתו בהלכות שמיטה ויובל. ברם, כבר העיר ר"ה העליר במהדורתו שם, שגרסת תרגומו של ר"ש נ' איוב היא: "אלף אמה מגרש ואלף חוצה לה לשדות וכרמים". וכן הוא לפנינו ב"ספר מצוה" של ר' דוד הכוכבי, המעתיק כדרכו את "לשון ר"ם" בספר המצוות – ושואב את הדברים מתרגום נ' איוב.¹⁰⁰ והרי זה כשיטת התוספתא, שהסך הכולל הוא אלפיים אמה. נמצא שהסתירה בחיבורו הגדול של הרמב"ם בין הלכות שבת להלכות שמיטה ויובל היא הסתירה שבין גרסאותיו השונות של ספר המצוות.

צירופם של כל הקשיים שנפרשו עד כאן מעלה כמאליו את השאלה, כלום דברי הרמב"ם בהלכות שבת כפי שהם לפנינו נכתבו בהעלם אחד? או שמא הצרימות השונות מקורן – כבמקומות אחרים¹⁰¹ – בעיבוד שעיבד הרמב"ם את כתיבתו הראשונה?

ט. לתולדות ניסוחה של ההלכה בהלכות שבת

נראים הדברים כי פתרון הקשיים שהועלו יימצא בהנחה, שבנסחו לראשונה את הלכות שבת ראש פרק כז עדיין הילך הרמב"ם בשיטתו הקודמת, כפי שנתפרשה במהדורא בתרא של פירוש המשנה סוטה ובספר המצוות. וכך אפוא נוסחו הדברים:

היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה, שנאמר "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" – מקום זה הוא תחום העיר, ולא נתנה תורה שיעור לתחום זה, אבל חכמים העתיקו שתחום זה הוא אלפיים אמה, אבל חוץ לאלפיים אמה אסור, שאלפיים אמה הוא מגרש העיר.¹⁰²

כפי שביאר הרמב"ם בפירוש המשנה, איסור תחומין עצמו מן התורה, אבל שיעורו לא נתפרש בתורה; אלא חכמים "העתיקו" מפי קבלתם שאלפיים אמה הוא השיעור,

שנעוץ בשיעורם של תחומי העיר (ביאור הרלב"ג [הערה 93 לעיל]); אבל הוא אכן קובע שתחום העיר אינו אלא אלפיים אמה, שמתוכם אלף מגרש ואלף שדות וכרמים (פירוש הרלב"ג לבמדבר לה, ה, מהדורת לוי, ירושלים תשנ"ח, עמ' קפב). וראו ההערה הבאה.

100 ר' דוד הכוכבי (הערה 15 לעיל), אזהרה רכח, עמ' תה. וראו לעיל שם. צמידותו היתרה של הרלב"ג לרמב"ם מעלה את ההשערה שאף הוא גרס כן בספר המצוות, ומשם מקור דבריו בפירושו לבמדבר (הערה 99 לעיל); ואין הכרע. לשאלת טיבו של ספר המצוות שעמד לפני הרלב"ג, ראו מאמרי (הערה 15 לעיל), עמ' 147 והערה 138.

101 לדוגמאות ראו מאמרי (הערה 15 לעיל), עמ' 114 והערה 41.

102 ובהתאם לכך, אף בהמשך הרצוף שבהלכה ב היה הנוסח: "ואם יצא חוץ לאלפים אמה אפילו אמה אחת לוקה מן התורה".

דוד הנשקה

כמבואר במכילתא שהובאה בספר המצוות: "אל יצא איש חוץ למקומו – אלו אלפיים אמה". וביאר רב חסדא בתלמוד ששיעור זה נלמד בדרך מפותלת ביותר: "אלפים אמה מנלן? אמר רב חסדא: למדנו 'מקום' 'מ'מקום' 'מ'מקום' 'מ'ניסה' 'ו'ניסה' 'מ'גבול' 'ו'גבול' 'מ'גבול' 'ו'גבול' 'מ'חוץ' 'ו'חוץ' 'מ'חוץ', דכתיב 'ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה' וגו'" (עירובין נא ע"א). הוא שהטעים הרמב"ם, שבכתוב לא נתבאר שיעור התחום, אבל חכמים קיבלוהו.¹⁰³

והואיל ולימוד זה לשיעור אלפיים נתלה בכתוב העוסק בתחומי העיר ("ומדותם מחוץ לעיר" וגומר), נמצינו למדים "שאלפיים הוא מגרש העיר", כדבריו בסוף ההלכה. בשלב זה עדיין סבר אפוא הרמב"ם כשיטת התוספתא, שתחום העיר הוא אלפיים (ולא שלושת אלפים), וכן היה בספר המצוות שעמד לפניו איוב.¹⁰⁴ והואיל ומקור השיעור בתחומי העיר, הרי יפה פתח הרמב"ם את ההלכה באדם המצוי בעיר, ולא במדבר.

בנוסח משוחזר זה מסולקים אפוא כל הקשיים הפנימיים של ההלכה – אבל עדיין נסתרת היא מן האמור בהלכות שמיטה ויובל, שתחום העיר הוא שלושת אלפים (ומהם אלף אמה מגרש), וכמצוי בשאר הנוסחאות של ספר המצוות. אלא שכאן כבר מגיעים אנו לשלב השני בכתיבת ההלכה בידי הרמב"ם, שהוא השלב השלישי שתואר לעיל בתולדות פסיקתו בעניין תחומין: לאחר שבראשונה סבר שתחומין דרבנן, ולאחר שחזר

103 במניין המצוות שבראש הלכות שבת, סעיף ד, נאמר: "שלא לצאת חוץ לגבול בשבת". לשון "גבול" בהקשר זה חריגה, לפי שהרווח הוא "תחום", וכך גם לשון הרמב"ם במניין הראשון שבהקדמת משנה תורה, לא תעשה שכא: "שלא להלך חוץ לתחום מדינה", וכן בגוף החיבור, ראש פרק כז מהלכות שבת ובמניין הלוקים שבהלכות סנהדרין יט, ד, אות קלח: "היוצא חוץ לתחום בשבת". אף על פי כן, לשון "גבול" שבמניין המצוות שבראש הלכות שבת מצוי גם במקביליו שבהקדמת משנה תורה ובראש ספר זמנים; ולמרות שיש מעדי הנוסח המשניים ש"תיקנוהו" ל"תחום" (ראו רמב"ם, ספר המדע, מהדורת כהן-קצנלנבוגן, ירושלים תשכ"ד, עמ' עא, שינויי נוסח לשורה 101; ו"ילקוט שינויי נוסחאות", ברמב"ם מהדורת פרנקל לראש הלכות שבת), הרי תיעודה של גרסת "גבול" הוא כמעט בלעדי, ואין ספק במקוריותה. מו"ר רב"ז בנדיקט ז"ל, אסופת מאמרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' קלה, הציע שלשון "גבול" מרמז כי מקור האיסור שעמד כאן לפני הרמב"ם הוא מדרשו של רב חסדא, "גבול מגבול", ונמצא שבשלב זה של כתיבתו – המניין שבראש הלכות שבת – סבר הרמב"ם שאלפיים אמה הן הגבול מדין תורה, שלא כדבריו בגוף ההלכות. והדברים משתלבים היטב בהצעתו, שאף בגוף ההלכות שבראש פרק כז עדיין ניכרים שרידיה של תפיסה זו, שעל פיה נטבעה כתיבתם הראשונה. ברם הראיה מלשון "גבול" טעונה סיוג. זאת, לפי דרכו של הרמב"ם במניין המצוות שבראש ההלכות להיצמד כמידת האפשר ללשון הכתוב (שלא כדרך לשונו בכלל משנה תורה – שאינו לשון מקרא, אלא לשון משנה), לפי שבמניין זה הרמב"ם מנסח את המצוות בהשמטת הכתובים שביסודן, וניסוחו שלו עוקב אפוא אחר לשון הכתוב; ראו על כלל זה ודוגמאותיו במאמרי "לדרכי פתרון של סתירות ב'משנה תורה' לרמב"ם", סיני קיב (תשנ"ג), עמ' סב והערה 10. לפיכך אפשר שבמקום זה נטש הרמב"ם לשון "תחום", שהוא לשון משנה, ונקט "גבול" – לשון מקרא. ועדיין צריך עיון.

104 על ספר המצוות שלפניו איוב, שנראה לעתים כמשקף מהדורא קמא, ראו הערה 49 לעיל.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

בו וקבע שאיסור מן התורה ושיעורם אלפיים, הרי לבסוף הכריע כרב נסים גאון וסיעתו – ששיעור התחום האסור מן התורה איננו אלפיים אמה, אלא י"ב מיל האמורים בירושלמי. ברם, בשלב זה לא ראה הרמב"ם לנכון לסדר מחדש את כל מבנה ההלכה שכבר נתנסחה בידי תחילה, אלא הוא משלב על גבי הנוסח הראשון את התוספות המתבקשות, בדרך זו:

היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה, שנאמר "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" – מקום זה הוא תחום העיר, ולא נתנה תורה שיעור לתחום זה, אבל חכמים העתיקו שתחום זה הוא [חוץ לשנים עשר מיל, כנגד מחנה ישראל. וכן אמר להם משה רבנו: לא תצאו חוץ למחנה. ומדברי סופרים שלא יצא אדם חוץ לעיר אלא עד] אלפיים אמה, אבל חוץ לאלפיים אמה אסור, שאלפיים אמה הוא מגרש העיר.

מעשה אלפיים אמה אינם מן התורה, ואינם יוצאים מן הכתוב של תחומי העיר: אין כאן אלא איסור מדרבנן.¹⁰⁵ מעשה אפשר לו לרמב"ם להכריע בהלכות שמיטה ויובל כפשט המשנה, שתחום העיר הכולל איננו אלפיים, אלא שלושת אלפים. וכך תיקן אף בספר המצוות, כנוסח הרווח.

אך הואיל ותוספת זו לא עקרה משנה ראשונה ממקומה, אלא רק נשתלבה לתוכה ועל גביה, הרי בכך נוצרו הצרימות שנתבארו: אילו נכתבה ההלכה מתחילה מתוך שיטתו האחרונה, לא היה מטעים הרמב"ם ששיעור זה לא נתבאר בכתוב, ואף לא היה פותח את ההלכה בתחום העיר, שהכתוב לא דן בה; אלא הם שרידי שיטתו הראשונה, והרמב"ם סבור היה שהרכבת דבריו האחרונים על גביהם אפשר לה להיקלט, ואינה מחייבת את ארגון הדברים מחדש ומן היסוד. ואמנם, עובדה היא שהמפרשים לא הוטרדו הרבה בגינן של צרימות אלה: הללו אינן בוטות, ובלא שימת לב מדוקדקת ובוחנת הדברים ניתנים לקריאה רצופה. וכן הוא באשר לשיעורו של מגרש העיר: את ההלכה כדיוקה באשר לתחומי הערים מציע הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל; ושיעור אלפיים שנקט כאן הרי – לפי שיטתו האחרונה – אינו אלא מעין אסמכתא לאיסור שמדברי סופרים גרידא. הלכך לא הוכרח כאן הרמב"ם לעקור את דבריו הראשונים ולמוחקם, כפי שעשה כנראה בספר המצוות: שם הדברים נאמרים לגופם, לדין ערי הלויים, ולא כאסמכתא בעלמא לאיסור דרבנן.

ברי שכל עוד לא תימצאנה טיוטות של הלכות שבת כפי שכתבן המחבר תחילה,¹⁰⁶

¹⁰⁵ ועל פי זה תיקן הרמב"ם וניסח גם בהלכה ב (ראו הערה 102 לעיל): "ואם יצא חוץ לאלפים אמה [מכין אותו מכת מרדות עד שנים עשר מיל. אבל אם יצא והרחיק מן העיר יתר על שנים עשר מיל] אפילו אמה אחת לוקה מן התורה".

¹⁰⁶ כידוע, טיוטות שכאלה ממשנה תורה נתגלו למקומות שונים בחיבור; ראו צילומיהם לאחרונה במהדורת הצילום של רש"י הבלין למשנה תורה מדע אהבה, כתב יד אוקספורד 577, ירושלים

דוד הנשקה

אין אפשרות להציע בעניין זה אלא שחזור מסתבר בלבד, שאינו מתיימר לוודאות; והוא שביקשנו לעשות בסעיף זה. אך אפילו נפקפק בשחזור באשר ל"משנה תורה", הרי דעותיו הקודמות של הרמב"ם ברורות; והמסקנות שאליהן הגענו מכוח אותן דעות, הרי במקומן עומדות: הרמב"ם ודאי חזר בו בסוגיה זו, ואין אפוא למצוא בתשובתו יסוד לפקפוק כולל בדיוקו של ספר המצוות; התשובה נסתרת מן המצוי לפנינו בספר המצוות ובפירוש המשנה גם יחד, ויש לראותה באור אפולוגטי ועל רקעה הפולמוסי הנסער. אך אם יש בדברים שהוצעו בסעיף זה ממש, נמצאות מסקנותינו אלה מתאששות אף מהם; שהרי למדים אנו כי בשיטת ספר המצוות ומהדורא בתרא של פירוש המשנה החזיק הרמב"ם עוד בכתיבה ראשונה של "משנה תורה". התלבטותו של הרמב"ם בדבר, כפי שתוארה לעיל, נמשכה לפי זה עוד במהלך כתיבת החיבור, עד להחלטתו האחרונה המבוטאת בנוסח שלפנינו. כידוע, הרמב"ם עצמו סיפר בתשובתו לחכמי לונל (באשר לסוגיה אחרת), על שינויים של ממש שהטיל בנוסח "משנה תורה" לאחר כתיבה ראשונה, וקודם העתקתו לנוסח המוגמר, מתוך התלבטותו בדברים: "ובשעה שחיברתי החיבור עמדתי בדבר זה כמה ימים, והנוסחא הראשונה שחיברתי תחילה, שהקציתיה מלבי ולא העתקתי, כתוב בה" וכו'".¹⁰⁷

השמרנות הממסדית שהרמב"ם עמד מולה היא שמנעה בעדו מלבטא באופן חופשי את תכונת רוחו האמתית – זו הדינמית, חסרת המנוחה ותאבת האמת, שגרמה לו, בינו לבינו, לחזור ולתקן את דבריו, שוב ושוב כל ימיו; ומימד טראגי ופרדוקסלי יש בעובדה שדווקא אהבה זו לאמת, הואיל ונדרשה לגנאי בידי מתנגדיו, אילצה אפילו אישיות ענקית כרבנו לנקוט – ולו במקום אחד – רטוריקה אפולוגטית. אלא שתורף הצעתנו היא, כי מבחינה מתודית ועניינית כאחת אין לשפוט על טיבו הכולל של ספר המצוות מתוך אמירתו הבודדת של הרמב"ם בתשובה אחת. כי אין להוציא מידי פשוטם דברים שכתב הרמב"ם לכתחילה, מתוך עיון שבינו לבינו, בספר העומד לדורות – מכוח משפט אגבי שנכתב בדיעבד, בתשובה לשעתה, ומכורח נסיבות חיצוניות ועוינות. והרי המסקנה הכללית, היסודית, שהועלתה מאותו משפט, כאילו הודה הרמב"ם שספר המצוות כולל חומר שאינו נכון להלכה, לא נאמרה בידי הרמב"ם בין כך ובין כך. עלינו להניח אפוא שאף ספר המצוות, כשאר חיבוריו של הרמב"ם, מדוקדק ומכוון אפוא לאמיתת ההלכה – אלא שבאמת לשעתה עסקינן, באמת כפי שנגלתה לו למחבר

תשנ"ז, עמ' שעה-תז; והוסיפו עתה: ר"י שילת, "דף חדש מטיטת משנה תורה בעצם כתב יד קדשו של הרמב"ם ז"ל", מעליות כה (תשס"ה), עמ' 15–18.
107 תשובת הרמב"ם לחכמי לונל, בתוך אגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), עמ' תקו. על ודאות ייחוסן של תשובות הרמב"ם לחכמי לונל, ראו ציוני במאמרי (הערה 22 לעיל), עמ' 124 הערה 34.

לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם

בשעת כתיבתה.¹⁰⁸ כי עניין לנו בחכם שמעולם לא יבש מעיינו, והרי הוא מתחדש ושופע כל ימיו. וכדרך שהפרשנות שהוצעה עד כה לתשובה אינה עניין לסוגיית תהומין בלבד, שהרי היא שללה מכללו של ספר המצוות את אמינותו ההלכתית, כך גם הצעתי המנוגדת: מעתה אין אנו פטורים מליבון המלא של השיטות והעמדות העולות בספר המצוות כולו. שלבי התלבטויותיו של רבנו כולם תורה שלמה הם, ולימודם הם צריכים.

108 על אחד מן הקווים הכלליים המצטיירים מתוך בחינת חזרתו של הרמב"ם, מספר המצוות ל"משנה תורה", ראו במאמרי, לתולדות פרשנות (הערה 9 לעיל), עמ' 100 והערות 73–74.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

יובל סיני

א. פתיחה

בספרו המונומנטלי "מבוא למשנה תורה לרמב"ם" ייחד פרופ' יצחק טברסקי דיון נרחב למדי למה שהוא מכנה "בעיית הסתירות", אותה הוא מאפיין כך: "הבעיה המסובכת הכרוכה בקיומן של סתירות פנימיות בתוך 'משנה תורה', בעיה שריכוזה אליה – לפי שהיא חמורה במיוחד – את תשומת דעתם ואת האנרגיות הרוחניות של מפרשי החיבור במשך דורות הרבה". בפתיחת דבריו עומד טברסקי על חומרתה הרבה של בעיה מרכזית זו ועל היקפה:

חומרת הבעיה בולטת עוד יותר לאור ההדגשה שמדגיש הרמב"ם פעמים הרבה, שכתב את דבריו בזהירות גדולה ובתשומת לב, ושרעיונותיו נשקלו בקפידה וסודרו בכוונת מכון [...] יצירתו של הרמב"ם הוקפה הילה של שלמות, ולפיכך היא נדונה מתוך הנחה שאי אפשר כמעט שיש בה טעות [...] אבל יש בחיבור סתירות וקושיות [...] הן נוגעות [...] בעקביות הפנימית של הכרעותיו [...] לפעמים הבעיה היא בסתירה המתגלית בין ניסוח אחד של הרמב"ם לבין ניסוח אחר שלו: גם מקרים אלה נראים מתמיהים בלי גבול, וגם הם נראים לפעמים כבלתי נענים למאמץ של הרמוניזציה [...] הבעיות הנוגעות לדרך הבנת המקורות על ידי הרמב"ם והצורך בשוב הסתירות לכאורה שבין ניסוחיו השונים העסיקו בלי הפסק את הלומדים.

טברסקי הפליג בחומרתה של "בעיית הסתירות" עד כדי כך, שקבע ש"אפשר אולי לומר, שאלמלא תופעות אלו, העולות על רקע סמכותו הבלתי רגילה ודמותו המפוארת של הרמב"ם, לא היתה הספרות הפרשנית המתייחסת ל'משנה תורה' מגיעה למימדים

* כל הציטוטים ממשנה תורה הם ממהדורת ר"ש פרנקל, בני ברק תשל"ה-תשס"ה, מלבד הציטוטים מספר אהבה שהם ממהדורתו של רנ"א רבינוביץ', ספר אהבה עם פירוש יד פשוטה, ירושלים תשנ"ד. כל הציטוטים מפירוש המשנה הם ממהדורת ר"י קאפח. במאמר זה כל ההדגשות הן שלי, אלא אם כן ציינתי אחרת. רב תודות על ההערות הטובות שהעירו לטיוטות קודמות של המאמר הרב מיכאל בריס, ד"ר יצחק ברנד, ד"ר ישראל גילת, ד"ר יעקב חבה, פרופ' גדעון ליבזון, פרופ' ברכיהו ליפשיץ, פרופ' יוסף פאור, פרופ' אליאב שוחטמן, מו"ר הרב יצחק שילת, ד"ר בני שמואלי וד"ר עמיחי רדזינר. להם התודה מקרב לב, אך עלי כמובן האחריות.

יובל סיני

המדהימים שאליהם הגיעה. הנקודות המוקשות של החיבור הזמינו השערות של שיחזור פרשני והילכו על למדני כל הדורות קסם שכמעט לא היה ניתן לעמוד בפניו.¹ בעיית הסתירות ב"משנה תורה" העסיקה רבות לא רק את למדני כל הדורות, אלא אף חוקרים מובהקים של משנת הרמב"ם. לוינגר,² בנדיקט,³ טברסקי⁴ והנשקה⁵ ייחדו לכך דיונים מקיפים, והיא העסיקה חוקרים רבים נוספים אגב עיסוקם בסוגיות קונקרטיות בסתירות שונות.

בעיית הסתירות אינה ייחודית כמובן ל"משנה תורה". מצויות סתירות פנימיות למכביר בכל חיבוריו של הרמב"ם, ולומדים וחוקרים עסקו בהן; חלקן סתירות בין החיבורים השונים, וחלקן בתוך כל אחד מהחיבורים לכשעצמו. אולם סתירות מצויות בין טקסטים שונים ומשונים, ואין בעיית הסתירות נוגעת לכתבי הרמב"ם דווקא.⁶ במוקד המאמר יעמוד ניתוח ביקורתי של כמה מדרכי ההתמודדות הקלאסיות עם הסתירות הפנימיות בכתבי הרמב"ם, ותיעשה ההבחנה העקרונית בין סתירות מדומות לבין סתירות אמיתיות. ניווכח כי רבות מהסתירות אינן אלא סתירות מדומות – מסוגים שונים – הנדמות כסתירות אמיתיות. ברצוני להדגיש שבאומרי שסתירה מסוימת בדברי הרמב"ם היא מדומה, כוונתי לאחת משתי אפשרויות: (א) שהסתירה היא רק לכאורה, ובאמצעות פרשנות ניתן ליישבה; (ב) מבחינת תפיסת ההלכה של הרמב"ם אין סתירה בין הדברים, למרות שיכול להיות שבאופן פורמלי וגרפי הם נראים כסותרים.

ב. היבטים מתודולוגיים

1. דרכי ההתמודדות הקלאסיות עם הסתירות הפנימיות בכתבי הרמב"ם

תחילה אסקור בקצרה כמה מן הפתרונות המרכזיים לבעיית הסתירות בדברי הרמב"ם, שחלקם נזכרו כבר בדברי הרמב"ם ובדברי בנו ונכדו, ורובם הוצעו בידי פרשנים

- 1 י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, מהדורה שנייה, ירושלים תשס"א, עמ' 232–238.
- 2 י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, בהקדמת הספר ובפרק הראשון.
- 3 ב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, ירושלים תשמ"ה, בעיקר בעמ' יט–כז; לו–מד.
- 4 ראו הערה 1 לעיל.
- 5 ד' הנשקה, "לדרכי פתרון של סתירות ב'משנה תורה' לרמב"ם", סיני קיב (תשנ"ג), עמ' נח–עא.
- 6 אף בעולם המשפט נתקלים בסתירות בין נורמות משפטיות (חקוקות או הלכותיות), ובתורת הפרשנות המשפטית פותחו כללים ותהליכים פרשניים המאפשרים התמודדות עמן. לסקירה נרחבת של הנושא ראו א' ברק, פרשנות במשפט, כרך א: תורת הפרשנות הכללית, ירושלים תשנ"ב, עמ' 537–587.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

מסורתיים ופותרים ושוכללו אף בידי חוקרים.⁷ רובם המוחלט של הפתרונות שהוצעו מניחים כי קיימת סתירה אמיתית, שאינה ניתנת ליישוב פרשני. הסתירה הפנימית מטופלת באמצעות אחד משני הפתרונות שהוזכרו, והמכנה המשותף הוא מתן עדיפות למקור אחד על פני משנהו.⁸

(א) הפתרונות הקלאסיים

הפתרון המרכזי לבעיית הסתירות, שנעשה בו שימוש רב – רב מדי לטעמי – בידי פרשנים מסורתיים, ועוד יותר בידי החוקרים, מבוסס על ההנחה שהרמב"ם שינה את דעתו והזר בו במקום אחד ממה שכתב במקום אחר, ולפיכך יש להעדיף את ההכרעה המאוחרת יותר שלו.⁹ וזאת לא רק במקומות שהחזרה מתועדת בכתבי היד, בשינויים במהדורות וכדומה.

ההנחה שהרמב"ם שינה את דעתו בעניין מסוים במשך הזמן, מועלית פעמים רבות כדי להסביר סתירות בין פירוש המשנה ובין "משנה תורה".¹⁰ הנחה זו מתאשרת לאור העובדה, שהרמב"ם תיקן ושינה לא פעם את דבריו בפירוש המשנה וב"משנה תורה". תפיסה זו התבססה כמובן על דברי הרמב"ם עצמו, שהעיר בהודמנויות שונות שיש דברים שבהם שינה את דעתו במהלך השנים, וכי חזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה,

7 סקירה נרחבת יותר, מלווה בדוגמאות, מצויה אצל טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), ואף הסקירה שלהלן מבוססת במידה רבה על המובא שם.

8 ניתן לדמות את הפתרונות שיובאו להלן לכללי הכרעה מסוג "ברירת הדין", המקובלים בתורת המשפט במקרים בהם נוצר צורך להכריע בין נורמות סותרות שאינן ניתנות ליישוב פרשני (סתירות אמיתיות). אלה הם שלושת כללי ההכרעה הידועים ביותר לברירת הדין: הנורמה המאוחרת גוברת על המוקדמת (*lex posterior derogat priori*); הנורמה העליונה גוברת על התחתונה (*lex superior derogat inferiori*); הנורמה המיוחדת גוברת על הכללית (*lex specialis derogat generali*). פתרונות דומים נזכרים להלן בהקשר לסתירות בדברי הרמב"ם, אך אלה הם פתרונות פרשניים האמורים לתת מובן לטקסט המכוון לדעתו של הרמב"ם, ואילו כללי "ברירת הדין" אינם כלים פרשניים הנותנים מובן לטקסט המשפטי, אלא הם כללים העוסקים בתוקפן של נורמות סותרות (וראו ברק, פרשנות [הערה 6 לעיל], עמ' 540–542). אולם אפשר, שכאשר פוסק ההלכה נצרך לפסוק על פי דעת הרמב"ם – ויש סתירה אמיתית בדבריו – הוא נזקק לשימוש במעין כללי "ברירת הדין". עוד יש לומר, שגם הפרשן פועל במידה רבה כפוסק, שכן הוא מעוניין לדעת מהי דעתו המעודכנת והברורה של הרמב"ם. ואין כאן המקום להאריך.

9 פתרון זה ליישוב סתירות נזכר אצל הרמב"ם עצמו, במסגרת דיונו בשבע הסיבות ל"סתירה או ניגוד בספר מן הספרים או בחיבור מן החיבורים", בהקדמתו למורה נבוכים: "הסיבה השנייה היא שמחבר אותו ספר היתה לו דעה וחזר בו ממנה, ודבריו הראשונים והשניים נרשמו" (מהדורת מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 21).

10 הנחה דומה הוצגה בידי ר' יהושע, נכד הרמב"ם, ביחס לסתירה שבין ספר המצוות ובין משנה תורה. ר' יהושע קבע שם את הכלל, שהאחרון עיקר. ראו י' רצהבי, "שאלות הנגיד" – חיבור ר' יהושע הנגיד", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 565.

יובל סיני

והדעה המובאת ב"משנה תורה" היא עיקר.¹¹ האפשרות שהרמב"ם חזר בו ושינה את דעתו נלקחת בחשבון לא רק בסתירות שבין פירוש המשנה ל"משנה תורה", אלא גם כדי ליישב סתירות פנימיות ב"משנה תורה" גופו.¹² הצד הכולל שבפתרון האמור הודגש בידי מורי ורבי פרופ' דוד הנשקה, בפתח מאמרו "לדרכי פתרון של סתירות":

כבר הכירו חכמים בעובדה כי סתירות שונות ב"משנה תורה" לרמב"ם, שנתלבטו בהן הלומדים ליישבן דרך הרמוניזציה, מקורן לא אחת בחזרתיו שלרמב"ם מדעתו הראשונה, באופן שגם משנה ראשונה וגם משנה אחרונה מצויות לפנינו בחיבור, זו כאן וזו שם. ואע"פ שודאי שקד הרמב"ם לתקן את ספרו על-פי דעתו האחרונה, מכל מקום לא תמיד זכר או הספיק לתקן את הנוסח בכל המקומות בחדא מחתא. לפיכך, טפסי החיבור המצויים בידינו כוללים לעתים תיקונו שלרמב"ם במקום אחד, ועדיין לא נקלט בהם תיקונו במקום אחד, או שטיבו של העניין לא הכריחו לתקן במקום האחר כל עיקר.¹³

לא אחת השינויים שחלו בדעתו של הרמב"ם, ואשר מבוטאים בשינויי המהדורות בפירוש המשנה, משתקפים יפה אף בחילופי הנוסחאות בהלכות שב"משנה תורה". הנשקה אף הראה בכמה ממחקריו, שפעמים רבות אין חילופי הנוסחאות שב"משנה תורה" צריכים להיבחן בברירה שבין נכון למשובש, אלא בזו שבין מוקדם למאוחר.¹⁴

11 ראו באיגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, ירושלים תש"ו, איגרת ה', עמ' 58; תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א, סימן ריז, עמ' 383. אף חוקרי משנת הרמב"ם הדגישו בעיקר את הסתירות שבין פירוש המשנה למשנה תורה, והתמקדו בחקר חזרתיו של הרמב"ם מדבריו בפירוש המשנה. ראו לעניין זה את המבוא של ר"ש ליברמן להלכות הירושלמי להרמב"ם ז"ל, ניו-יורק תש"ח; M. Guttman, "The Decisions of Maimonides in his Commentary of the Mishnah", *HUCA*, 2 (1925), pp. 229-268; א' אדלר, "העקרונות השיטתיים כיסוד ל'חזרתיו' של הרמב"ם (מפירוש המשנה ל'משנה תורה')", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ו. לסקירת מצב המחקר ולהערכת היחס הראוי בין פירוש המשנה למשנה תורה מוקדם מאמרי, י' סיני, "פירוש המשנה לרמב"ם ככלי לביאור הלכות במשנה תורה", שנתון המשפט העברי כג (תשס"ה), עמ' 225-251.

12 ראו בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' כב (ואם כי רב"ז בנדיקט עצמו הסתייג במקצת מהפיכת ההנחה שהרמב"ם חזר בו לפתרון כולל לבעיית הסתירות כנזכר להלן ליד הערה 35); טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 234. לעדות של הרמב"ם עצמו על שינוי שביצע תוך כדי עריכה חזרת ראו תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן שמה, עמ' 618.

13 הנשקה, לדרכי פתרון של סתירות (הערה 5 לעיל), עמ' נח-נט.

14 בעלי "ילקוט שינויי נוסחאות" שבמהדורת ר"ש פרנקל מציינים בהקדמותיהם כלל שבאמצעותו ניתן להבחין פעמים רבות בין מוקדם למאוחר, והוא שכתבי היד התימניים רגילים לשמר נוסח מהדורא קמא של הרמב"ם. אך כבר העיר הנשקה (לדרכי פתרון של סתירות [הערה 5 לעיל], עמ' סז, הערה 22) שאין זה כלל גמור, ומצינו שעדי הנוסח התימניים מעידים על מהדורא בתרא.

כלומר, כתיקון שהרמב"ם עצמו תיקן את ספרו לאחר שמהדורה קודמת שלו הועתקה והופצה בעולם, כשהדבר נעשה תוך "הכנסת תיקונים ושינויים על גבי הנוסח הראשון וכטלוי בו – בלא עקירת המשנה ראשונה ובלא ניסוח חדש מן היסוד".¹⁵

פעמים רבות, העדיפות שניתנת לדברים שנכתבו ב"משנה תורה" על פני הדברים הסותרים שנכתבו בפירוש המשנה, מבוססת לא רק על ההנחה הכרונולוגית שהרמב"ם שינה את דעתו בחיבורו המאוחר "משנה תורה", אלא אף על הקביעה שאין שני החיבורים במעמד שווה, ויש עדיפות נורמטיבית עקרונית ל"משנה תורה".¹⁶

פתרון כולל נוסף, המבוסס גם הוא על העליונות הנורמטיבית שיש להוראה אחת על פני הוראה שנייה, מתייחס אף לסתירות הפנימיות שבתוך "משנה תורה": יש עליונות להוראה המכוונת לפסוק הלכה למעשה על פני הוראה המכוונת להדגים עניין מסוים. פתרון זה נזכר בהקשרים מסוימים כבר בידי גדולי נושאי כליו של הרמב"ם, והוא הוצג בידי כמה מחוקרי משנת הרמב"ם, כבנדיקט ולוינגר, בתורת פתרון כולל לסתירות רבות ב"משנה תורה".¹⁷ לפי גישה זו, "שניתן לתארה כפדאגוגית ממחישה", ראה הרמב"ם את עצמו בן חורין לבור את הדוגמה החדה והרלבנטית ביותר. שיקולים פורמאליים או שאלת היישום המשפטי האפשרי של הדברים לא היו בדין שיעכבו אותו בבחירת הדוגמה הבהירה והמשכנעת ביותר, כל זמן שההקשר לא כוון לפסוק הלכה".¹⁸

15 ראו ד' הנשקה, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 114-118; הנ"ל, "שניות לדברי סופרים", סיני קח (תשנ"א), עמ' נה-סג; הנ"ל, לדרכי פתרון של סתירות (הערה 5 לעיל); הנ"ל, "לגלגוליה של שיטת הרמב"ם על שביעית בזמן הזה", אסופות ח (תשנ"ד), עמ' קסט-קפד; הנ"ל, "הרמב"ם כמפרש דברי עצמו", ספונות כג (תשס"ג), עמ' 135-136.

16 כפי שהדברים מוצגים בדברי בנו, ר' אברהם, אשר קבע בתשובתו לר' דניאל הבבלי: "וכבר אמר המחבר [=הרמב"ם] כי כל מה שנמצא בפירוש המשנה או זולתם בנגוד לחבור לא יסמכו אלא על החבור, כי הוא יותר מדוקדק מזולתו" (ספר מעשה נסים, פריז תרכ"ז, סוף סימן ז). ואכן, שנים רבות היתה מקובלת בקרב לומדי הרמב"ם וחוקרי משנתו הגישה, אותה היטיב לבטא הרמ"ע מפאנו: "פירוש המשניות דקטנותא ניהו, ולא מקשינן ליה מיניהו" (שו"ת הרמ"ע מפאנו, ירושלים תשכ"ג, סימן קיז). והדברים מגיעים עד כדי כך, שמדברי אחד מגדולי נושאי כליו של הרמב"ם, המהר"י קורקוס (בפירושו למשנה תורה, הלכות תרומות יא, יא), עולה נימת התנצלות על עצם עיסוקו בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה: "ואף על פי שכבר כתבתי כמה פעמים שאין לחוש אם רבינו כתב כאן הפך ממה שכתב במשנה כי לא דקדק במשנה כל הצורך מכל מקום בארתי דבריו במשנה כדי שמהם נתבאר כוונתו כאן".

17 ראו בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' לו-מד, שדימה זאת לסיבה החמישית משבע הסיבות להיווצרות הסתירות, הנזכרות בהקדמה למורה נבוכים. והובאו שם דברי נושאי הכלים, שקבעו את הכלל האמור ביחס לסתירה המפורסמת בעניין תוקפו של איסור בשר חיה בחלב – בין הנאמר בהלכות ממרים (ב, ט) לבין הנאמר בהלכות מאכלות אסורות (ט, ג-ד). כן ראו לוינגר, דרכי המחשבה (הערה 2 לעיל), עמ' 33-34.

18 טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 235.

יובל סיני

באופן חריף ודיכוטומי ובתורת כלל של ממש הגדיר זאת יעקב לוינגר, שכתב: "שאנו רשאים להבחין מבחינה מיתודית בין שני תחומים ב'משנה תורה': בין התחום העיקרי הכולל את גופי ההלכות [...] ובין התחום הטפל הכולל את ההנמקות, הביסוסים התיאורטיים, ההסברות וההדגמות הבאות במשנה תורה, שאין לנו לייחס להן אותה מידה של קפדנות ודייקנות כדרך שאנו צריכים לייחס לתחום העיקרי".¹⁹

פתרון קלאסי נוסף בהתמודדות עם הסתירות, שנזכר כבר אצל ר' יהושע הנגיד (תשובות ר' יהושע הנגיד, ירושלים תשמ"ט, סימן יד), נכדו של הרמב"ם, הוא שיש להכריע לפי המקום שבו העניין נידון בכללותו ("דוכתא עדיפא"), ולא לפי המקום שבו העניין נזכר כלאחר יד; או כפי שמגדיר זאת טברסקי – "חוק ההקשר". אף כאן מדובר בפתרון המבוסס על ההנחה, "שהסתירה בעינה עומדת, ויש לסמוך על ההכרעה הבאה בהקשר העיקרי, מבלי לנסות לפשר באופן מלאכותי בין פסקי הדין הסותרים".²⁰

עוד פתרון, הנזכר כבר בידי הרדב"ז (על משנה תורה, הלכות שבועות א, ד) ושוכלל לכדי פתרון כולל לבעיית הסתירות בידי בנדיקט,²¹ מכונה בידי טברסקי בשם "חוק הכלל והפרט": "הצעה כללית, עמומה ביודעין ובהכרה, לעומת ניסוח ספציפי המציין את כלל העובדות, הפרטים והגיונים המהותיים". "חוק זה של 'כלל ופרט'", כותב טברסקי, "הוא מעין וריאציה של חוק ההקשר, מפני שגם על פיו נתפש הקונטקסט המפורט כאמין יותר מן ההכללה המקדימה הסתמית".²² לבסוף נזכיר פתרון נוסף, שהשימוש בו נדיר יותר מאשר השימוש בחמשת הפתרונות שהובאו למעלה: הסתירה מקורה בטעות סופר,²³ או שהמקור מיוחס לרמב"ם בטעות.²⁴

(ב) הסתייגות מפרשנות ומהרמוניזציה

מלבד הפתרונות שהוצגו לעיל, חשוב להדגיש כי "סתירות גלויות ניתן ליישב גם על-ידי הרמוניזציה טיפולוגית או באמצעות פרשנות רעיונית מושגית" (כלשון טברסקי). את השימוש השכיח של פרשני הרמב"ם לדורותיהם בהרמוניזציה ובפרשנות רעיונית מושגית, דרש טברסקי לגנאי. וכך הוא כותב אחר הצגת כמה מן הפתרונות שהובאו למעלה: "שכיחה הרבה יותר גישה אחרת, שהשימוש המופרז בה מוציא לפעמים מכלל חשבון כל אפשרות שונה ממנה: היא מבקשת לפייס בין פסקאות הסותרות זו את זו בגלוי ולתרץ סתומות ומקרים של העדר עקביות על ידי חשיפתם או

19 לוינגר, דרכי המחשבה (הערה 2 לעיל), עמ' 24. ההדגשה במקור.

20 טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 235.

21 בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' כד–כז.

22 טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 235.

23 ראו למשל הגהות מיימוניות, הלכות גזילה ואבידה יב, ב.

24 לדוגמה ראו להלן ליד הערה 129.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

המצאתם של נימוקים מושגיים ורעיונות נסתרים.²⁵ בהמשך מצביע טברסקי על כמה מן הקשיים של הרמוניזציה ושל הפרשנות הרעיונית המושגית:

שיטה זו של הפשטה וקונצפטואליזציה – שבה נוהגים שימוש בכל מיני מקרים של קשיים, חידושים, סטיות ושינויים שלכאורה – מחייבת כמובן ריסון. מלבד שהיא דורשת צירוף של כושר המצאה ויצירתיות אמיתית עם נאמנות לכוונות המחבר ולמניעיו, היא מחייבת גם התחשבות מירבית במגבלות המילוליות ובסיבתיות של הטכסט [...] יש צורך גם בהיבט אופקי, שיתייחס בתשומת לב אל הערותיו הפרשניות של הרמב"ם עצמו בשאר כתביו וביחוד בתשובותיו. יש להסתייע, כמובן, גם בתרומת המחקר הפאליאוגרפי והקודיקולוגי למהלך זה, כדי לוודא שהמאמץ הפרשני אכן מושקע בלשונו של הרמב"ם ולא בטעות של מעתיק [...] התייחסות לנקודות אלו יכולה לחסל כליל, או לפחות למעט, את הסכנות שבפירושיהן, סכנות המחריפות במיוחד כשהפרשן מניח שהמחבר הנחקר הוא זהיר ודייקן ושלפיכך שומה עליו ליישב את כל הסתירות שלכאורה ולהביא את כל הפיסקאות לידי הרמוניזציה מושלמת.²⁶

כבר בתחילת דיונו ב"בעיית הסתירות" מדגיש טברסקי באופן ברור את העדיפות העקרונית של הפתרונות הכוללניים והשיטתיים מהסוג שהובא בסעיף הקודם (כללי הכרעה) על פני ההליכה בדרך הרמוניזציה: "הפרשנים המאוחרים התעלמו מהם [=מהפתרונות הנ"ל] לעתים קרובות, בהעדיפם את המתוחכם על הפשוט ואת ההרמוניזציה המסובכת על פני הפתרון הישיר";²⁷ ובסופו של הדיון חותם טברסקי: "הרמב"ם עצמו היה בודאי אומר, שהפשטה וקונצפטואליזציה ראויות להתוסף, ולא לבוא במקום שאר העקרונות והאמצעים, שהם יסוד מוסד של כל מהלך פרשני. הפתרון הפשוט עדיף על ההשערה המתוחכמת ועל השחזור החרף".²⁸

ראוי להוסיף, כי נטייה כללית מובהקת להעדיף פתרונות כוללים מהסוג הנזכר בסעיף הקודם (ובראשם ההנחה שהרמב"ם חזר בו מדבריו) על פני השימוש בהרמוניזציה, עולה לא רק מדברי טברסקי אלא גם מדברי חוקרים נוספים.²⁹ נטייה דומה אף עולה, כפי שנראה במספר דוגמאות מייצגות שיובאו להלן, מדברי פרשנים וחוקרים רבים בבואם לדון בסתירה ספציפית כזו או אחרת.

25 טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 236.

26 שם, עמ' 238.

27 שם, בראש עמ' 233.

28 שם, עמ' 238.

29 כגון בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל); לוינגר, דרכי המחשבה (הערה 2 לעיל), עמ' 9–10. וכך משתמע גם מדברי הפתיחה של הנשקה (סתירות [הערה 5 לעיל]): "כבר הכירו חכמים בעובדא כי סתירות שונות ב'משנה תורה' לרמב"ם, שנתלבטו בהן הלומדים ליישבן דרך הרמוניזציה, מקורן לא אחת בחזרותיו שלרמב"ם מדעתו הראשונה".

2. בעיות מתודולוגיות

כאמור, רבים מהחוקרים (ואף לא מעט פרשנים) נטו להעדיף פתרונות כוללניים על פני השימוש בפרשנות ובהרמוניזציה. אין ספק שההרמוניזציה היא לעתים מסובכת ומלווה בקשיים, וברור גם כי לא אחת ניתן ליישב את הסתירות על ידי אחד מהפתרונות שנזכרו לעיל. עם זאת, סבורני כי הנטייה לפתרונות כוללניים היא בעייתית מארבע בחינות מתודולוגיות עיקריות.

הבחינה הראשונה נוגעת למתודה הפרשנית הראויה. כמה מגדולי חוקרי הרמב"ם רצו כאמור להבדיל עצמם מהפרשנות ההרמוניסטית המסורתית המקובלת, ולכן חתרו לפתרונות כוללים המבוססים על ההנחה שיש להעדיף מקור אחד על פני משנהו, משום שמקור זה מאוחר יותר כרונולוגית ובו הציג הרמב"ם את עמדתו המעודכנת, או מטעמים אחרים הנזכרים לעיל. אולם לפי המתודה הפרשנית הראויה מוטלת עלינו החובה להקדים דווקא את הטיפול הפרשני, שמטרתו לתת מובן לשני המקורות הנראים כסותרים, בלי להעדיף מקור אחד על פני משנהו. רק אם התברר לנו למעלה מכל ספק, שלפנינו סתירה אמיתית שאינה ניתנת ליישוב פרשני סביר, נבחר בפתרון הנותן עדיפות לאחד מן המקורות. סבורני שכל עוד לא הוכח באופן ברור שיש עדיפות למקור אחד של הרמב"ם על פני מקור אחר הנראה כסותר אותו – כלומר עדויות שהרמב"ם שינה את דעתו או ראיות טקסטואליות וכולי – יש לשאוף לקיים את שני המקורות זה לצד זה. לא אחת ניתן להראות, שחוקרים נוקטים את הפתרון הכרונולוגי לא רק במקומות שפתרונות הרמוניסטיים לא צלחו או במקומות שחזרתו של הרמב"ם מדבריו מתועדת בכתבי היד של חיבוריו.³⁰

הבחינה השנייה נוגעת לשימוש המופרז בכמה מן הפתרונות הקלאסיים, ובעיקר הדברים אמורים ביחס לפתרון השכיח המניח שינוי בדעתו של הרמב"ם. כל מי שמצוי קצת בספרות מחקר הרמב"ם הנוגעת לסתירות שבין פירוש המשנה ל"משנה תורה", יודע שהפתרון השכיח החוזר שוב ושוב אצל חוקרים ואצל פרשנים מסורתיים רבים, הוא שאין להקשות מדברים שכתב הרמב"ם בצעירותו, בפירוש המשנה, על דברים שכתב בזקנתו. לדעתי אין לקבל תפיסה זו, המבקשת ליישב כל סתירה במחי יד, בפתרון הקל של "חזר בו", מבלי לנסות להתמודד עם הסתירה בדרכים אחרות.³¹ אמנם אין ספק, שלא אחת שינה הרמב"ם את דעתו ממה שכתב בתחילה בפירוש המשנה,

30 דוגמה אחת, בעניין שינוי מטבע ברכות, נזכרת להלן בסעיף הבא, שם הועדף באופן עקרוני הפתרון הכרונולוגי למרות פשטותו של היישוב ההרמוניסטי, ולמרות שאין כל תיעוד בכתבי היד לחזרתו של הרמב"ם.

31 ושם ניתן לדמות זאת לשיטת הרבדים המקובלת במחקר התלמודי, ואשר יש הרואים בה חזות הכול ומבקשים לפתור באמצעותה גם דברים הניתנים ליישוב פשוט.

ובכמה ממחקרי אף עסקתי בסוגיות בהן ברור שהרמב"ם שינה את דעתו.³² ברם נראה שיש לנקוט משנה זהירות בשימוש בפתרון מעין זה במקומות בהם אין עצם השינוי בדעתו של הרמב"ם מתועד בבירור בכתבי היד של חיבוריו. זאת לאור העובדה, שאנו מצויים בעידן שאחר פרסום פירוש המשנה במהדורתו של הרב קאפח, המשקפת (בדרך כלל) את השינויים שחלו בדעתו של הרמב"ם בבגרותו. במקום אחר ביקשתי להראות, כי למרות הרושם העולה מכמה מחקרים, פירוש המשנה ו"משנה תורה" מרועה אחד ניתנו, וברוב רובם של המקרים אין הם סותרים זה את זה.³³ מזה שנים אני עורך מחקר מקיף ושיטתי על פירוש המשנה לסנהדרין, על בסיס מהדורת קאפח ובתוספת תיקונים שונים על פי תרגומו של מורי ורבי שילת. המחקר מתפרסם על כל פירוש המשנה סנהדרין, שיש בו חומר רב מאוד בהשוואה למסכתות אחרות, ומציע את מקורותיו של הרמב"ם; הוא מלווה בעיון משווה ומקביל ב"משנה תורה", בייחוד בהשוואה לנאמר בספר שופטים (הלכות סנהדרין, הלכות עדות, הלכות מלכים והלכות ממרים), אך גם בהשוואה לנאמר בהלכות המצוות בספרים אחרים (כגון הלכות איסורי ביאה). במסגרת עבודתי גיליתי, שכמעט שאין סתירות בין שני החיבורים. לשם המחשה, בפירוש המשנה סנהדרין, שמצוי בו חומר רב יחסית לפירוש המשנה על מסכתות אחרות, מצאתי פחות מעשר סתירות אמיתיות בין המהדורה האחרונה של פירוש המשנה לבין "משנה תורה", אף על פי שישנן שם מספר לא מבוטל של סתירות מדומות.³⁴

יתירה מזו, מצינו שעל אף תמיכתו העקרונית של בנדיקט בפתרונות מהסוג הנזכר בסעיף הקודם, הוא הסתייג מהפיכת ההנחה שהרמב"ם חזר בו לפתרון כולל לבעיית הסתירות הפנימיות ב"משנה תורה". וכך הוא כותב:

אלא שעדיין קשה, שכן מלבד מה שאין לומר שכל סתירה מקורה בחזרה – גם בגמרא נאמר פתרון זה רק במקרים נדירים – הרי ביד החזקה ישנן סתירות מרובות לא רק בין ספר לספר [...] ולא רק בין סוג הלכות אחד למשנהו [...] אלא גם בין פרק לפרק שלאותו סוג הלכות. ואם את הסתירות שבין ספר לחברו, ואולי גם בין סוג הלכות

32 ראו י' סיני, "רמזי לשון במשנה תורה ובפירוש המשנה – עיון בהערותיו של הר"י קאפח", קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של הרב מ"ה קצנלבוגן ז"ל [=סיני קכו-קכז (תש"ס-תשס"א)], עמ' רפו-שב; הנ"ל, "רמזי לשונו של הרמב"ם [חלק ב]", סיני קכח (תשס"א), עמ' ק-קיא; הנ"ל, "דרישות 'חקירות' ו'בדיקות' – פרק בגיבוש הלכות הרמב"ם", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 35-51.

33 סיני, פירוש המשנה (הערה 11 לעיל). וכן ראו י' פאור, "על גרסה אחת למסכת נדה מתקופת הסבוראים אצל הרמב"ם", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 721.

34 דוגמה לסתירה מדומה כזו אביא להלן בסעיף 3, א, 2.

יובל סיני

למשנהו, ניתן להסביר על ידי תופעת ה"מהדורות" ותפוצתן, הרי קשה להסביר באופן זה גם את הסתירות בין פרק לפרק.³⁵

זאת ועוד. גם ההנחה שהוזכרה לעיל – "אע"פ שודאי שקד הרמב"ם לתקן את ספרו על-פי דעתו האחרונה, מכל מקום לא תמיד זכר או הספיק לתקן את הנוסח בכל המקומות בחדא מהתא"³⁶ – היא הנחה שקשה מאוד להתבסס עליה בתורת פתרון כולל לבעיית הסתירות, אם כי ייתכנו מקרים בודדים שכך אירע. כבר העיר הרמב"ם בשבע הסיבות שבהקדמת "מורה נבוכים" על קיומן של הסתירות: "אבל ששתי הקביעות הראשונות תסתורנה זו את זו בצורה גלויה, אלא שהמחבר שכח את הראשונה בשעה שרשם את השנייה במקום אחר בחיבורו – זה פגם גדול מאוד. אדם כזה אינו נמנה בין האנשים שראוי להתחשב בדבריהם";³⁷ ויש להניח אפוא שהרמב"ם עצמו נזהר מאוד מתקלות שכאלו.

אף שאר הפתרונות שהוזכרו לעיל אינם נקיים מקשיים. כך למשל, כל מי שקרא את הצהרתו של הרמב"ם לקראת סוף הקדמתו ל"משנה תורה", שחיבורו מכיל "דברים ברורים נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החבורין והפירושין הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו", יתקשה בוודאי להסכים לאותה דיכוטומיה מבית מדרשו של לוינגר, שהבחין כזכור "בין שני תחומים ב'משנה תורה': בין התחום העיקרי הכולל את גופי ההלכות [...] ובין התחום הטפל הכולל את ההנמקות, הביסוסים התיאורטיים, ההסברות וההדגמות הבאות במשנה תורה, שאין לנו לייחס להן אותה מידה של קפדנות ודייקנות כדרך שאנו צריכים לייחס לתחום העיקרי".³⁸ גישת לוינגר אף נדחתה בידי חוקרים אחרים.³⁹ קשה אפוא לקבל כדבר מובן מעליו, את עצם הנטייה לשימוש מופרז בפתרונות הנזכרים בסעיף הקודם.

הבחינה השלישית נוגעת לעצם חתירתם, הטבעית למדי, של חוקרים רבים למציאת פתרון מושגי כולל לבעיית הסתירות; כפי שעולה למשל מדבריו של בנדיקט, המעיר ביחס לסתירה מסוימת:

סתירה זו אין היא תופעה בודדת. סתירות מסוג זה מצויות אצל הרמב"ם במקומות שונים. אמנם פה ושם יש מרבתינו מפרשי הרמב"ם, שניסו לתרץ סתירות אלו על ידי פירוש מיוחד, אולם מלבד מה שלרוב יש בהם בפירושים אלה משום הוצאת דברי

35 בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' כג.

36 ראו לעיל ליד הערה 13.

37 מהדורת שורץ (הערה 9 לעיל), עמ' 22.

38 ראו לעיל ליד הערה 19.

39 ראו א"ש רוזנטל, "על דרך הרוב", פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 185-188, הערה 10; ד' הנשקה, "לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם", *Maimonidean Studies* 4 (2000), pp. 45-80.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

הרמב"ם ממשמעותם הפשוטה ומלבד מה שרבות הסתירות שלא נמצא להן שום הסבר, הרי עצם העובדה, שזוהי תופעה חוזרת ונשנית בדברי רבנו הגדול הרמב"ם, מעוררת אותנו להניח שאין כאן מקריות, אלא דבר שבשיטה, ויש אפוא לגלות שיטה זו מהי, ואז נעלמות כל הסתירות מאליהן ואין צורך בהתלבטויות לתרצן.⁴⁰

כאן ישאל בוודאי השואל הביקורתי: מנין לנו שאכן קיימת "שיטה", שבאמצעותה "נעלמות כל הסתירות מאליהן"?⁴¹ האם העיד הרמב"ם באחד המקומות על איזו שיטה כוללת הפותרת את כל הסתירות? אמנם "רבות הסתירות", אך האם כל הסתירות הן מסוג אחד בהכרח? אולי יש סוגים שונים של סתירות שלא ניתן ליישבן בפתרון שיטתי כולל? אדרבה: עצם ההנחה שעדיף ליישב סתירות באמצעות פתרון שיטתי כולל ולא באמצעות פתרון פרשני מקומי, עשוי לגרום (בהמשך נראה שאכן כך קורה לא אחת) לעיוות ולהטיה – מודעת או לא מודעת – של דעתו של המתמודד עם הסתירות, התר אחרי פתרונות שיטתיים (גם אם הם מאולצים ולא מוכרחים) תוך שהוא זונח פעמים רבות את הפתרון הפרשני הסביר, רק משום שאין הוא בעל אופי "שיטתי" ו"כולל" דיו. כאן אנו מגיעים לבחינה הרביעית והאחרונה של הנטייה לשימוש בפתרונות השיטתיים שזכרו לעיל: עצם העובדה שהפתרון המוצע לסתירות הוא "פשוט", "ישיר" ו"שיטתי", אינו ערובה לכך שהפתרון הוא גם נכון. באופן פרדוקסלי נראה לא אחת, שדווקא פשטותו היחסית של פתרון שיטתי מסוג כללי ההכרעה היא שעומדת לרועץ לפרשן או לחוקר המעוניין ליישב סתירה מסוימת, שכן הוא עומד בפני הבחירה הקשה בין ההליכה בדרך הקלה של שימוש באחד מהפתרונות הכוללניים הקלאסיים לבין ההליכה בדרך מלאת הקשיים של הפרשנות וההרמוניזציה, ה"דורשת צירוף של כושר המצאה ויצירתיות אמיתית עם נאמנות לכוונות המחבר ולמניעיו", כמו גם התחשבות בשיקולים נוספים. מי לא יתפתה לבחור בדרך הקלה, הפשוטה והקוסמת? הרי אין דבר קל יותר מלפתור, לדוגמה, כמעט כל סתירה בין פירוש המשנה ל"משנה תורה", באופן

40 בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' כא. החתירה למציאת פתרון שיטתי לבעיית הסתירות עולה גם מדברי חוקרים נוספים שזכרו בהערות 1-5 לעיל.

41 ניתן אולי לדמות את הדברים לביקורתו של י"מ תא-שמע על ספרו של לוינגר, במאמרו: "דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם" (נדפס מחדש בכנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ב: ספרד, ירושלים תשס"ד, עמ' 328-338). אך יש גם הבדלים בין הדברים, שכן שם הביקורת היא על "מסקנותיו של המחבר בשאלות המתודיות הנוגעות ליחסו של הרמב"ם אל מקורותיו", ובהקשר זה מבקר תא-שמע, בעמוד האחרון של מאמרו, את העדפת הפתרון המתודי על פני הפתרון המקומי; אך מאמרי אינו עוסק ביחסו של הרמב"ם אל מקורותיו אלא בסתירות הפנימיות בדברי הרמב"ם עצמו (לא בין הרמב"ם לבין התלמוד וכולי), וכנגד הפתרונות הכוללים בהקשר זה נסבה ביקורת. מכל מקום אין הוא נוגע רק לדברי לוינגר, אלא אף לדברי חוקרים אחרים הנזכרים לעיל.

יובל סיני

אוטומטי ובמחי יד, באמצעות הקביעה שהרמב"ם חזר בו ב"משנה תורה" ממה שכתב בפירוש המשנה.

ג. סוגים שונים של סתירות מדומות

לא אחת ניתן להראות, שסתירה פנימית בדברי הרמב"ם, הנדמית כאמיתית, היא סתירה מדומה. אף על פי שפרשנים וחוקרים התמודדו עמה בדרך הקלאסית הפשוטה (בעיניהם), באמצעות שימוש באחד מהפתרונות הכוללניים הקלאסיים ותוך העדפת מקור אחד על פני משנהו, מתגלה אותה סתירה לאחר עיון כסתירה מדומה. הסתירה לכאורה נוצרת מקיומם של שני המקורות הנדמים כסותרים בתוך תפיסת ההלכה של הרמב"ם, אולם היא ניתנת ליישוב באמצעות המודעות לסוגים השונים של הסתירות המדומות, שעליהם אני מבקש לעמוד עתה. מפאת קוצר היריעה לא אכביר בהבאת דוגמאות, אם כי מצויות באמתחתי רבות, אלא אסתפק בדרך כלל בהבאת דוגמה ממחשה אחת (או שתיים) עבור כל אחד מסוגי הסתירות המדומות. בראשית הדברים אדגיש, כי אין בכוונתי להציע פתרונות כוללים ושיטתיים היכולים ליישב את כל הסתירות ואיני סבור כי יש פתרונות קסם כאלה. אף אינני טוען, שאין להשתמש בפתרונות הקלאסיים שהוזכרו. יש לא מעט מקרים שנוקקים לפתרונות הללו. אולם ברצוני לעמוד על דרכי התמודדות נוספות עם הסתירות הפנימיות, שראוי לתת עליהן את הדעת לצד שאר הפתרונות.

הדוגמאות המובאות להלן אמורות להדגים סוגים שונים של סתירות מדומות. אינני מבקש להציג פתרון חדש בכל סוגיה וסוגיה (אם כי יש דוגמאות רבות בהן הפתרון הוא מחדש) אלא להביא דוגמאות לסוגים השונים, במטרה להציע מגוון רחב ככל האפשר של פתרונות ולמנוע את ההישענות הרבה מדי על פתרונות קסם כוללניים.

1. בין פרשנות לבין כללי הכרעה

(א) פרשנות העולה מדברי הרמב"ם עצמו
קיומן של סתירות מדומות המוסרות באמצעות פרשנות והרמוניזציה, נזכר בידי הרמב"ם עצמו במסגרת דיונו בשבע הסיבות, בהקדמתו ל"מורה נבוכים":

הסיבה הרביעית היא שיש תנאי שלא נאמר במפורש במקומו מתוך הכרח כלשהו, או שהנושאים שונים זה מזה ואחד מהם לא הוסבר במקומו, כך שבדברים נראית סתירה, אף שאין סתירה.⁴²

42 מהדורת שורץ (הערה 9 לעיל), עמ' 21.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

זו למעשה הסתירה המדומה הקלאסית, כשלאחר היישוב מתגלה שלמעשה אין סתירה בין הדברים. בדרך זו הלך לא פעם הרמב"ם עצמו, בהשיבו לשאלות שנשאל בדבר סתירות כביכול בדבריו; וכאן נענין בדוגמה אחת לכך. הרמב"ם פסק בהלכות תשובה ג, יד:

כל הרשעים והפושעים והמשומדים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה, בין בגלוי בין שחזרו במטמוניות – מקבלין אותן, שנאמר: "שובו בנים שובבים", אע"פ שעדיין שובב הוא, שהרי בסתר בלבד חזר ולא בגלוי – מקבלין אותו בתשובה.

כלומר די בתשובה רגילה כדי לקבל את הרשעים. אך לא כן משתמע מדבריו בהלכות עבודה זרה (ב, ה), שמהם עולה כי אין מקבלים את המינים בתשובה לעולם. הרמב"ם נשאל על הסתירה כביכול שבין הלכות תשובה לבין הלכות עבודה זרה, והשיב על כך:

ומה שאתם חושבים לסתירה בדבר המינים אין בו סתירה כלל, לפי שאחד משני המאמרים "אין מקבלין אותם בתשובה" רוצה לומר בזה שאנו לא נקבל מהם תשובה ולא נראים בחזקת בעלי תשובה אלא בחזקת מינים כפי שהיו, והצדיקות שהם מראים היא או מסיבת הפחד או לגנוב דעת הבריות. וזה המאמר האחרון הוא שאם שבו באמת במה שבינם לבין בוראם יש להם חלק לעולם הבא, וזה דין בדבר מה שבינם לבין בוראם. וזה הראשון בדבר מה שבינם לבין בני האדם. וכתב משה.⁴³

דבר גדול משמיענו הרמב"ם: יש להבחין בין המישור שבין אדם לבוראו ובין המישור שבין אדם לחברו. במישור שבין אדם לבוראו מקבל הקב"ה אף תשובה שבסתר, שהרי לו נגלו תעלומות כל לב. לעומת זאת, במישור שבין אדם לחברו לא די בתשובה, שכן לבני אדם אין כלים לבחון אם תשובה זו הנה אמיתית, או שמא אינה אלא הערמה וגניבת דעת.⁴⁴ באמצעות ההבחנה העקרונית האמורה יישבתי במקום אחר סתירה מדומה אחרת בדברי הרמב"ם.⁴⁵

אכן, פעמים רבות מתגלה אחר העיון שסתירה בדברי הרמב"ם – שחוקרים התמודדו

43 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן רסד, עמ' 500. ההדגשות הוספו.

44 ועמד על כך רנ"א רבינוביץ', יד פשוטה, הלכות תשובה שם.

45 ראו י' סיני, "שיטת הרמב"ם בענין כשרותם של רשעים לעדות", מגל יב (תשנ"ח), עמ' 301–302. שם הצעתי ליישב את הסתירה כביכול בין דברי הרמב"ם בהלכות תשובה הנ"ל לבין דבריו בהלכות עדות יב, ד, שם נאמר שחזרתם לכשרות של פסולי עדות מותנית בכך שיחזרו בהם "חזרה גמורה", ואין אנו מסתפקים בכך שישבו בתשובה. לאור התשובה הנ"ל מובן מדוע בחזרת עדים לכשרות אין אנו מסתפקים בתשובה רגילה אלא דורשים ראייה כי אכן חזרו בהם מדרכם הרעה חזרה גמורה. במצב כזה לא רק בורא עולם יכול להעיד כי הרשע שב בתשובה אלא הדבר יתברר גם לעיני בשר ודם, ורק אז אין לחשוש כי יבואו להעיד עדות שקר.

עמה באמצעות שימוש באחד מהפתרונות הכוללניים הקלאסיים, והעדיפו מקור אחד על פני המקור הסותר – היא סתירה מדומה הניתנת ליישוב באמצעות פרשנות, שלא אחת נרמזת על ידי הרמב"ם עצמו בתשובותיו, או נזכרת על ידי גדולי פרשנים המסורתיים.

כדוגמה לכך נעיין דווקא באחת מהסתירות המפורסמות ביותר בדברי הרמב"ם, שנשאו ונתנו בה גדולי החוקרים והפרשנים, בעניין השינוי ממטבע שטבעו חכמים בברכות. בהלכות קריאת שמע א, ז מדגיש הרמב"ם את הקביעה המוחלטת, הבלתי ניתנת לשינוי, של מטבע הברכות: "ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן [...] כללו של דבר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, הרי זה טועה, וחוזר ומברך כמטבע". אבל בהלכות ברכות א, ה-ו כותב הרמב"ם: "ונסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום. ואין ראוי לשנותן, ולא להוסיף על אחת מהן ולא לגרוע ממנה. וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה [...] ואם שינה את המטבע [...] יצא". לכאורה, לפנינו סתירה גלויה ואמיתית. בהלכות קריאת שמע פוסק הרמב"ם, שכל המשנה ממטבע ברכה לא יצא, אלא חוזר ומברך; ואילו בהלכות ברכות הוא פוסק שהמשנה ממטבע ברכה יצא ואינו חוזר ומברך. רבות נתלבטו פרשנים ראשונים ואחרונים ביישובה של סתירה זו על ידי העלאת תירוצים שונים.⁴⁶ כמה מפרשני הרמב"ם הקלאסיים, ובראשם ר' יוסף קארו ורר"ז, יישבו את הסתירה באמצעות הרמוניזציה, שפרטיה יתוארו בהמשך.

הסתירה האמורה יושבה בידי החוקרים באמצעות השימוש בפתרונות הכוללניים הקלאסיים. טברסקי הביא סתירה זו בתורת דוגמה קלאסית למקרים שבהם יש ליישב את הסתירה "בפשטות" (כלומר לא בהרמוניזציה, שלדעתו אינה פשוטה), באמצעות הקביעה שהרמב"ם שינה את דעתו בעניין זה.⁴⁷ בדבריו אלה הלך טברסקי בעקבות הגאון מווילנא, שהציע ליישב הסתירה באמצעות הקביעה: "אבל בפרק א' מהלכות ברכות חזר בו".⁴⁸ טברסקי דוחה במפורש את ניסיונות קודמיו להעלות את שני המקורות בקנה אחד בדרך של פרשנות. גם בנדיקט אינו מקבל את היישובים הפרשניים המקומיים (בין השאר אף את תירוצם של הכסף משנה ושל הרדב"ז), ואומר "שאף כאן כל תירוץ – קושיא בצדו". הוא הותר כדרכו ליישוב הסתירה באמצעות פתרון כולל ושיטתי. לפיכך הוא משבח כמובן את הצעתו של הגאון מווילנא, "שכל דבריו

46 לסיכום הדברים ראו בירור הלכה על מסכת ברכות, הוצאת מכון הלכה ברורה, דף מ ע"ב. כן ראו י' בלידשטיין, התפילה במשנתו של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 124–128.

47 טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 233–234.

48 ביאור הגר"א לשולחן ערוך, אורח חיים, סח, א.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

הם חתירה מתמדת לגילוי פשוטם של דברים", ושאלו "הפתרון 'חור בו' יש בו צד כולל – אפשרות ליישב על ידו גם סתירה במקום אחר".⁴⁹ בנדיקט עצמו מיישב את הסתירה הנידונה – כמו גם סתירות רבות נוספות – באמצעות הפתרון השיטתי אותו הציע לבעיית הסתירות: העדפת הוראה ספציפית ומפורטת על פני הוראה כללית: "בהלכות קריאת שמע, בהן הוא דן בדיני קריאת שמע והוא מביא דיני הברכות שלפני קריאת שמע ושלאחריה רק אגב עניין קריאת שמע – אין הוא מקפיד לעמוד על הדין של 'המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות' בדיוק; ואילו בהלכות ברכות, בהן הוא דן בדיני ברכות לפרטיהם, הוא אומר את הדין על דיוקו".⁵⁰

עתה נעבור לבחינת הצעת כמה פרשנים מסורתיים, וניווכח כי אין יסוד לתלונתם של טברסקי ובנדיקט כנגדם. לכשנשוב ונעיין היטב בהקשר הרחב שבו נאמרו דברי הרמב"ם, ניווכח כי הצדק עם הרדב"ז ועם ר"י קארו,⁵¹ שדבריהם יובאו להלן. בהלכות קריאת שמע א, ז כותב הרמב"ם:

ברכה ראשונה שלפניה, בין ביום בין בלילה, פותה בה בברוך והותם בברוך; ושאר ברכותיה חותם בכל אחת מהן בברוך ואין להן פתיחה. ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן. מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום, ומקום שהתקינו שלא לחתום אינו רשאי לחתום. מקום שהתקינו לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח. כללו של דבר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, הרי זה טועה, וחוזר ומברך כמטבע.

בהלכות ברכות א, ה-ו כותב הרמב"ם:

ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום. ואין ראוי לשנותן, ולא להוסיף על אחת מהן ולא לגרוע ממנה. וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה. וכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה, אלא אם כן היתה סמוכה לחברתה. כל הברכות כולן נאמרים בכל לשון, והוא שיאמר כעניין שתקנו חכמים. ואם שינה את המטבע, הואיל והזכיר אזכרה ומלכות ועניין הברכה, ואפילו בלשון חול – יצא.

ר' יוסף קארו, בעל הכסף משנה (להלכות ברכות שם), ביאר:

49 בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' כב-כג.

50 שם, עמ' כה. וראו גם ליד הערה 21.

51 הן טברסקי והן בנדיקט הביאו את הלכות הרמב"ם באופן חלקי, כציטוט המובא לעיל, ולא דנו בהקשר הדברים הרחב, ואפשר שאף עובדה זו תרמה לכך שהם דחו את הצעת הפרשנות המסורתית.

יובל סיני

דבריש הלכות קריאת שמע מיירי ששינה שחתם בברוך או פתח במקום שהתקינו שלא לחתום או שלא לפתוח או ששינה ולא חתם או לא פתח בברוך במקום שהתקינו לחתום או לפתוח והכא [=בהלכות ברכות] מיירי שיינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש אלא שאמר ענין הברכה בנוסח אחר ולא שינה לא בפתיחה ולא בחתימה.

באופן דומה השיב הרדב"ז, המדייק כדרכו בלשונות הרמב"ם, בתשובה בעניין הסתירה האמורה (שו"ת רדב"ז, ירושלים תשל"ב, חלק ה [ללשונות הרמב"ם]), סימן אלף תכד [נא]:

לא קשה כלל דבהלכות קריאת שמע איירי בשינוי מטבע פתיחת הברכה וחתימתה ולפיכך כיון ששינה בדבר שהוא עיקר הברכה הרי זה טועה וחוזר וכן מורה תחלת לשונו מקום שהתקינו שלא לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח כללו של דבר כל המשנה וכו'. ובהלכות ברכות איירי בסגנון נוסח הברכה וכן מורה לשונו שכתב ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אהת מהם ולא לגרוע ממנה וכל המשנה וכו' משמע שלא איירי אלא בנוסח הברכות וכיון שהזכיר ענין הברכה יצא. וכן יש לדקדק מדקאמר לעיל הרי זה טועה ובהלכות ברכות אמר אינו אלא טועה כלומר אינו חוזר אלא טועה. ודברים ברורים הם לא היה כדאי לישאל עליהם.

לפנינו אפוא סתירה מדומה, הניתנת ליישוב באמצעות פרשנות והרמוניזציה מעין הצעתם של הכסף משנה והרדב"ז. ניתן היה אולי להתווכח עמם, אך יש לשים לב שיסודות הצעתם עולים לא רק מהקשר הדברים ב"משנה תורה", אלא אף מדברי הרמב"ם עצמו בפירושו למשנה,⁵² והם מקבלים חיזוק גם מהדברים שכתב בתשובותיו.⁵³ בשלוש תשובות, שלא אביאן בשל קוצר היריעה, נוגע הרמב"ם בעניין הוספת פיוטים שונים לנוסח ברכות התפילה.⁵⁴ מבואר בהן, שכל המשנה ממטבע

52 בפירוש המשנה לברכות א, ח פירש "ברכה ארוכה" ו"ברכה קצרה" בשונה משיטת רוב הפרשנים: "שכל ברכה שבתחלתה ברוך וסופה ברוך קורא אותה ארוכה, ושאינה כן קורא אותה קצרה" (כעין זה פירש הרשב"א שם, יא ע"א). ומעתה נראה שדווקא שינוי של הברכה בחתימה ובפתיחה (דין המשנה) הנו מעכב ואינו יוצא ידי חובתו, מה שאין כן כשמוסיף דברים על הנוסח שאינו כלול בדין המשנה, שהדבר אסור לכתחילה אך בדיעבד יצא; וכך גם הצעתו של הכסף משנה. וראו בירור הלכה לברכות, הוצאת מכון הלכה ברורה, דף יא ע"א.

53 וכבר עמד על עיקרי הדברים רבינוביץ', יד פשוטה להלכות ברכות שם. וכן בספרו, נ"א רבינוביץ', עיונים במשנתו של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ט, עמ' טז-יז. וכעין זה עולה מדברי קאפח להלכות קריאת שמע שם. וראו גם א' פיינטוך, וזאת ליהודה – על הלכות ברכות לרמב"ם, ירושלים תשס"ג, עמ' כה-לא. אגב, אפשר שבפני הגר"א לא עמדו התשובות הנ"ל, ולכן הניח שהרמב"ם חזר בו.

54 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן רס; שם, סימן קפא (וכן באיגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' תקצה); שם, סימן רנד.

שטבעו חכמים ואפילו בשינוי שאינו יסודי, ואפילו כוונתו רצויה – אינו אלא טועה, הואיל ואת נוסח הברכות תיקנו אנשי כנסת הגדולה, ומי יבוא אחריהם לשנות? כל שינוי הוא טעות, אבל יש שינויים יסודיים (כגון שהחסיר שם ומלכות ושאר דברים המעכבים), שמבטלים את תוקפה של הברכה לגמרי וחוזר ומברך, אך בשינויים אחרים – בדיעבד יצא. לאור היסודות העולים מתשובות הרמב"ם מבקש הרב רבינוביץ' ליישב – ובאופן המסתבר ביותר לדעתי – גם את הסתירה המדומה בין הלכות קריאת שמע לבין הלכות ברכות. זו לדעתו דוגמה למקרים, שבהם "אפילו רבים וטובים לפעמים הוציאו דין מסוים מהקשרו והנגידוהו למקום אחר ונראית להם סתירה".⁵⁵ בהלכות קריאת שמע פירש הרמב"ם אילו דברים קובעים את המטבע והם כולם מעכבים, ולפיכך הוא מסיק בסיכום "כל המשנה [...] הרי זה טועה וחוזר ומברך", שבשינויים כאלו חוזר ומברך;⁵⁶ מה שאין כן בהלכות ברכות, שם קבע תחילה "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה" – כלומר כל שינוי, ואפילו קל שבקלים, הוא טעות; אבל לא יותר מזה,⁵⁷ וודאי שלא נכון לומר שעל כל שינוי לא יצא.⁵⁸ ומסכם רבינוביץ': "נמצא שאותו מאמר של ר' יוסי 'כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים וכו'' משמש בידי רבנו בשתי משמעויות שונות, האחת ככלל מסכם של פרטים המעכבים, והשניה כהצעה כוללת המדברת על כל שינוי אפשרי. המשמעות המתאימה נקבעת על פי ההקשר בו מופיעה לשונו של ר' יוסי, ואין כאן סתירה כלל".⁵⁹

הנה כי כן, בדומה למקומות רבים נוספים, אף בעניין שינוי ממטבע ברכות לא מדובר בסתירה אמיתית הנוקת לאחר מהפתרונות השיטתיים הקלאסיים, אלא לפנינו סתירה מדומה הניתנת ליישוב באמצעות פרשנות והרמוניזציה בעלות אופי מקומי.

55 רבינוביץ', עיונים (הערה 53 לעיל), עמ' טז.

56 וביתר פירוט והרחבה: כבר הסביר הכסף משנה (שם), שהרמב"ם פתח בקביעה "[...] כל הברכות [...] עזרא ובית דינו תקנום. ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן", וממשיך ומדגים על איזו הפחתה ועל איזו הוספה מדובר: "מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום, ומקום שהתקינו שלא לחתום אינו רשאי לחתום. מקום שהתקינו לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח". אחרי כל הפרטים הללו הציע כלל מסכם: "כללו של דבר – כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע". הרי שפירש מקודם אילו דברים מעכבים, והם הם הקובעים את המטבע. אין בכלל המסכם אלא מעין אותם דברים שנמנו בפרטים, ולפיכך הוא מסיק "כללו של דבר" – כלומר הכלל המסכם את מה שכבר נמנה קודם – "כל המשנה [...] הרי זה טועה וחוזר ומברך".

57 וכבר דייק הרדב"ז בתשובה המצוטטת לעיל, ש"אינו אלא טועה" – כלומר אינו חוזר אלא טועה. ולפיכך הוא ממשיך ומסביר שם, שאמנם כל שינוי אינו אלא טעות, אבל "כל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה", כי שינוי יסודי כזה מבטל את הברכה לגמרי.

58 רבינוביץ', עיונים (הערה 53 לעיל), עמ' יז. דברים דומים כתב הרדב"ז בתשובה שנזכרה למעלה. וכאן המקום להעיר, שבמידה רבה ה"אשמה" בכך שדברי הרמב"ם לא הובנו כראוי מוטלת על הרמב"ם עצמו, אשר השתמש במאמר האמור בשתי משמעויות שונות.

יובל סיני

הארכת במקצת בדיון בסוגיית שינוי ממטבע ברכות, הואיל והיא מתייחסת לדוגמה המרכזית שהביאו טברסקי ובנדיקט כדי להוכיח את עדיפותם העקרונית של הפתרונות שאינם הרמוניסטיים. בדברי איני מבקש לתת פתרון חדש לאותה סוגיה ספציפית בדיני ברכות, אלא לבקר את מגמת אותם חוקרים, ולהראות שדווקא הפתרון המסורתי וההרמוניסטי של הרדב"ז והבית יוסף הולם ביותר את לשונות הרמב"ם. דומני כי כל מי שקורא את הדברים בעיון אינו יכול שלא להשתכנע, שדווקא הפתרון הישן אמיתי יותר – ומכל מקום בוודאי שאינו סביר פחות – מהפתרונות המוצעים על ידם. הדבר מדגים יפה את "להיטות היתר" של חוקרים אלו לפתרונות שאינם הרמוניסטיים, גם במקומות שאין הדבר הכרחי ואין לגביהם כל תיעוד בכתבי היד לחזרתו של הרמב"ם.

(ב) ביטויים לשונים חופפים או שונים

על הסתירות שבין פירוש המשנה לבין "משנה תורה" נכתב כאמור רבות. ואכן, אין ספק שישנם מקרים בהם ברור כי ב"משנה תורה" חזר בו הרמב"ם מדבריו בפירוש המשנה. עם זאת כבר הדגשתי במקום אחר, כי למרות הרושם הנוצר מן העיסוק הרב ב"חזרותיו" של הרמב"ם, ברוב רובם של המקרים אין סתירות בין שני החיבורים, ובמיוחד כאשר מונח לפנינו פירוש המשנה במהדורת קאפח.⁶⁰ אך יתירה מזו: פעמים רבות ניתן להראות כי לא כל מה שנדמה לפרשנים או לחוקרים כחזרה של הרמב"ם ב"משנה תורה" מדבריו בפירוש המשנה הנו בהכרח כזה. לאחר העיון ניתן להראות כי הסתירה מדומה, ואדרבה: שני החיבורים משלימים זה את זה. אציג עתה דוגמה אחת, פשוטה למדי, המלמדת על הזהירות הרבה שיש לנקוט לפני שמחליטים כי לפנינו חזרה מפירוש המשנה ל"משנה תורה". עוד אעמוד, באמצעות הדוגמה שלהלן, על החשיבות שבתשומת לב להבחנה בין ביטויים לשוניים שונים⁶¹ – ועל דרכי ההבחנה הראויות – שהרמב"ם עושה בהם שימוש בשני המקורות הסותרים לכאורה.

היתר ההסתכלות בכלה נידון בבבלי, כתובות יז ע"א: "אמר רב שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה, ולית הלכתא כוותיה". והנה, אף על פי שבגמרא נפסק שאסור להסתכל בכלה, כתב הרמב"ם בכללי העריות שבפירוש המשנה סנהדרין (ז, ד): "ומותר לראות את הכלה בשעת הברכה ואף על פי שהיא אשת איש והיא ערוה, ואסור לראותה אחר כך אלא אם כן לא נתכוון להכיר צורתה" (ומבאר שם ר"י קאפח: "נראה שהכוונה סתם ראייה או לצורך מסוים כגון להעיד עליה או להעיד לה").⁶² וכבר תמה הרדב"ז על דברי הרמב"ם בפירוש המשנה:

60 ראו סיני, פירוש המשנה (הערה 11 לעיל).

61 עניין זה נידון בהרחבה במאמרי, סיני, רמזי לשון (הערה 32 לעיל).

62 וראו בשיטה מקובצת לכתובות שם, שהביא דעת ראשונים הסוברים כי ניתן להסתכל על הכלה

שאלת על מה שכתב הרב בפירוש המשניות דסנהדרין פ' ארבע מיתות [...] וכו' וקשיא לך דאסיקנא עלה פ"ב דכתובות ולא היא: תשובה [...] וצריך לתרץ לפי שיטה זו דהא דאמרינן בגמרא ולא היא לא קאי אכולא מילתא אלא אשאר הימים קאי ולא אשעת ברכה [...] דבשעת ברכה איכא טעמא דחיבוב בעלה ולא שאר הימים [...] ומיהו נראה לי שהרב ז"ל חזר בו בחבור [=משנה תורה] שלא הזכיר חלוק זה של כלה וסמך על מה שכתב פכ"א מהלכות איסורי ביאה וז"ל והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכווין ליהנות כמו שמסתכל במקום התורף וכו' ומותר להסתכל בפני הפנויה וכו' משמע שכל אשה שהיא ערוה אסור להסתכל בפניה. וכן היא הסכמת רוב הפוסקים דאפילו כלה בשעת הברכה אסור להסתכל בפניה כפשטא דסוגיא.⁶³

בניגוד למה שראינו בסעיף הקודם, ביחס לסתירה זו נואש הרדב"ז מדרך הפרשנות והוא מעדיף להשתמש בפתרון הקלאסי, המניה שבמשנה תורה חזר בו הרמב"ם מדבריו בפירוש המשנה. ברם כבר הראה קאפח בפירושו להלכות איסורי ביאה שם (אות ז), "שאין בדברי רבנו שום חזרה", ואף אין הדים לשינויים ולעדכונים בדעת הרמב"ם בעניין היתר ההסתכלות בכתבי היד של המקורות הנדונים. קאפה מעלה השערה מסתברת, הנוגעת לנוסח המקור התלמודי: "דיש להניח שלא היה בנוסחת רבנו בגמרא 'ולית הלכתא כוותיה'"; ואכן בכמה כתבי יד חשובים⁶⁴ מופיעה הגרסה "(ו)הילכתא כוותיה", וייתכן כי גרסה זו עמדה אף לנגד עיני הרמב"ם.⁶⁵ מכל מקום, עדיין לא

בשעת יציאתה בהינומה כדי להעיד עליה (והשוו לדברי הרמב"ם בהלכות אישות הנזכרים להלן ליד הערה 74).

63 שו"ת הרדב"ז, חלק ו, סימן ב אלפים עט.

64 לפירוט ראו בדקדוקי סופרים השלם לכתובות שם.

65 ושם ניתן להציע אפשרות נוספת, שגם אם הנוסח שעמד לפני הרמב"ם הוא כזה שלפנינו, הוא לא פסק כהכרעת ההלכה הואיל והיא תוספת מאוחרת (תודה לידידי ד"ר י' זילברשטיין שהעמידני על אפשרות זו); וכבר הצביעו רבים על כך, שדיבורים הפותחים בלשון "והלכתא" הם תוספות מאוחרות משל הסבוראים או הגאונים (ראו למשל ב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ו, עמ' 46-47; ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות א [תשל"ח], עמ' 287-387, והערות 3, 13 שם; י"ש שפיגל, "הוספות מאוחרות [סבוראיות] בתלמוד הבבלי", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו, עמ' 163-195. למקורות נוספים ראו ש"י פרידמן, תלמוד ערוך – פרק השוכר את האומנין, חלק הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 201, הערה 13); וכן היו מי שהראו כי לא כל החומר הסתמאי המאוחר שבתלמוד היה בר סמכא בעיני הרמב"ם. ראו מ"ש פלדבלום, "פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי", *PAAR* 46-47 (1979-1980), חלק עברי, עמ' 120; בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' קעז; י' פאור, "על גרסה אחת למסכת נדה מתקופת הסבוראים אצל הרמב"ם", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 721-728. לדיון נרחב בעניין זה ראו גם במאמרי, י' סיני, "חקירת עדי עגונה – להתהוותן של תפיסות משפטיות", שנתון המשפט העברי כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 352-354.

יובל סיני

ביארנו את דברי הרמב"ם ב"משנה תורה". הצעה מסתברת מעלה קאפח:

ועוד גם אם היה לפניו כלפניו הרי לשון הגמרא מותר להסתכל בפני הכלה וכו' ורבנו שינה בפירושו וכתב "ומותר לראות את הכלה בשעת הברכה" ולא כתב "להסתכל"⁶⁶ ובלשונו בערבית הבחין ביניהן ראייה סתם כתב "רויה" והבטה שהיא יותר חודרת כתב "נטר"⁶⁷ ועוד שכאן [=בפרק כא מאיסורי ביאה] כתב רבנו "המסתכל באצבע קטנה של אשה ונתכוון ליהנות", וכן בהל' ג' "אבל לא יסתכל דרך זנות" הא ראייה גרידא שאינה דרך זנות ולא כדי ליהנות שאני. ובכלה דווקא שהיא לרגע אינו בא להימשך בכך ולפיכך איני רואה חזרה בדברי רבנו.⁶⁸

ואמנם, בבואנו לבחון אם ייחס הרמב"ם לשני הביטויים "ראייה" ו"הסתכלות" משמעות שונה או חופפת, עלינו לשים לנגד עינינו את דבריו החשובים של לוינגר:

והנה הדעה הרווחת אצל פרשני הרמב"ם [...] היא, שהרמב"ם דקדק בכל תיבה ותיבה שבספרו עד כדי כך, שאנו רשאים להניח, שבכל מקום שהוא מחליף מלים או גם ניסוחים הנראים נרדפים, אין לראותם אלא כמלים ובניסוחים מתאימים, לכל היותר, אבל בשום פנים לא כהופפים [...] אלא שהנחה זו אינה עומדת בפני הביקורת. אמנם ברוב המקרים לא נוכל להגיע לוודאות גמורה, שאמנם ביטויים חופפים לפנינו, ואעפ"כ נוכל גם להצביע על מספר ניכר של מקרים, שבהם נוכל להיות בטוחים, שלפנינו ביטויים חופפים לגמרי, ושלא הייתה כל מגמה אחרת להחלפתם אלא הנטייה המודעת או הספונטאנית לגוון את היריעה במלים שונות.⁶⁹

לוינגר הביא דוגמאות רבות המעידות לדעתו "על נטייתו הסגנונית של הרמב"ם לווריאציה לשונית, כלומר לגיוון הלשון במלים שונות הוהות בהוראתן". "נטייתו של הרמב"ם לווריאציה לשונית אינה מתבטאת בחילופי מלים במקומות סמוכים בלבד. הרמב"ם גם נוטה, אם בודעין ואם באופן ספונטאני, שלא לחזור במקומות שונים על אותו ביטוי".⁷⁰

66 להבחנה דומה ראו בשיטה מקובצת שם בשם רבנו מאיר הלוי; המקנה, קונטרס אחרון, הלכות קידושין, סעיף ב.

67 אישור לאפשרות ההבחנה הלשונית האמורה בדברי הרב קאפח בין "רויה" לבין "נטר" עלתה אף משיחה שקיימתי עם מתרגם מובהק נוסף של פירוש המשנה – ר"י שילת (ואמנם פרופ' גדעון ליבזון העלה בפני את פקפוקיו ביחס לנכונות ההבחנה האמורה, אך "אחרי רבים להטות").

68 וכעין זה תירץ הרב קאפח גם בהמשך דבריו שם, הנוגעים לסתירה מדומה נוספת ביחס הסתכלות בפני אשה שאינה נשואה. על דוגמאות נוספות לרגישותו של הרב קאפח להבדלים בלשוניות הרמב"ם עמדתי במאמרי, סיני, רמזי לשון (הערה 32 לעיל).

69 לוינגר, דרכי המחשבה (הערה 2 לעיל), עמ' 16.

70 שם, עמ' 18.

ישנה חשיבות לעצם המודעות לנטיית הרמב"ם לווריאציה לשונית, הן ביחס לבעיית הסתירות בכלל והן ביחס לבחינת היחס בין צמד המלים שבדוגמה האחרונה (ראיה-הסתכלות). לבעיית הסתירות כיצד? נראה כי "נטייה זו של הרמב"ם לווריאציה לשונית תצטרך תמיד להיכנס לשיקולנו גם כשאנו שואלים, מדוע בחר הרמב"ם בביטוי זה ולא בביטוי אחר, וכשאנו שואלים, מדוע החליף דפוסים לשוניים זה עם זה". מכאן אתה למד, שמלכתחילה אין כל צורך להניח "כאילו דבר מובן מאליו הוא, שכל אימת שהרמב"ם נזקק לביטויים ולמונחים שונים, הוא מתכוון בהם לדברים שונים, ולו נבדלים זה מזה מבחינה מסוימת בלבד".⁷¹ ואמור מעתה, שלא כל הבדל בניסוח או במינוח משמעו סתירה פנימית.

לבחינת צמד המילים שבדוגמה הנידונה למעלה כיצד? לוינגר קבע, ש"כל עוד אין לנו יסוד של ממש להניח, שאמנם נזקק הרמב"ם למלה מן המלים ולביטוי מן הביטויים בהוראות שונות [...] אין לנו אלא להניח שאותה מלה ואותו ביטוי מכוונים ביסודם, ללא המשמעות המסוימת שהם מקבלים מתוך הקשר העניין, להוראה אחת".⁷² לאור קביעתו המוצדקת של לוינגר, נראה שעצם הנחתנו שיש הבדלי משמעות ונפקות הלכתית בין "ראייה" לבין "הסתכלות" מצריכה עוד ראיה וביסוס. ואכן מכמה מקומות עולה בבירור, שהרמב"ם הקפיד להבחין בין "ראייה" או "הבטה" בעלמא ובין "הסתכלות" מעמיקה. בהלכות איסורי ביאה כא, ב הבחין בין "מביט ביופיה" לבין "המסתכל [...] ונתכוין להנות". לעניין "הבטה" כתב ש"מכין המתכוין לדבר זה מכת מרדות" כאיסור מדרבנן, אך "הסתכלות" מעמיקה של "המתכוון ליהנות" אסורה כנראה אף מהתורה. כך משמע בהלכות תשובה ד, ד: "והמסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום, שהוא אומר וכי בעלתי או קרבותי? והוא אינו יודע שראיית עיניים עוון גדול, שהיא גורמת לגופן של עריות, שנאמר 'ולא תתורו אחרי לבבכם'".⁷³ בהלכות קריאת שמע ג, טז כתב הרמב"ם, שאסור לקרות קריאת שמע כנגד הערוה "וכל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא" – דווקא הסתכלות אסורה, אך ראייה בעלמא אין בה משום ערוה אם אינה ראיית המקומות המכוסים.⁷⁴ וכך משתמע אף מהלכות אישות טז, כה, בנוגע לעדות על כלה היוצאת בהינומה: "[...] אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו". הרמב"ם דקדק בלשונו ונקט לשון "ראייה", ללמדך שרק ראייה בעלמא מותרת אך לא "הסתכלות" מעמיקה. נמצא אפוא, שיש יסוד רב להניח שההבחנה בין שני הביטויים "ראייה"/"הבטה" לעומת "הסתכלות"

71 שם, עמ' 19–20.

72 שם, עמ' 21.

73 אפשר שאף מפרק מט של החלק השלישי של מורה נבוכים משתמע שמדובר באיסור תורה, שכן הרמב"ם הזכיר שם את האיסור האמור בחטיבת הפרקים בהם הוא עוסק בטעמי מצוות התורה.

74 וראו יד פשוטה שם.

יובל סיני

אינה תוצאת "נטייה לווריאציה לשונית", אלא מדובר בהבחנה שיש לה נפקות הלכתית בין שתי פעולות שונות, ואשר ניתן ליישב באמצעותה את הסתירה המדומה הנזכרת.

(ג) סתירות מדומות המבוססות על הנחות פרשניות מוטעות
בראש ספרו "דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם" (ראו הערה 2 לעיל) מתייחס לוינגר לביטוי הרווח בקרב הלמדנים – "רמב"ם מוקשה" – ובהקשר זה הוא נוגע בסוג מסוים של סתירות מדומות בדברי הרמב"ם: כאשר פסק הלכה או הנמקה הלכתית אינם נראים מתאימים לפסק אחר או הנמקה הלכתית אחרת של הרמב"ם עצמו. לוינגר מעיר שסוג זה:

אינו בדרך כלל עניין של דברים סותרים ממש בדברי הרמב"ם אלא רק עניין של דברים סותרים מנקודת המבט של המקורות התלמודיים, כפי שהם מתבררים לנו. דוגמא טיפוסית ל"רמב"ם מוקשה" היא למשל, כאשר מהמקורות התלמודיים נראה לנו שב' תוצאה הכרחית היא מא' וג' סותר את ב', ואילו הרמב"ם לכאורה מקבל את א' ואת ג' ודוחה את ב'.

וכאן עומד לוינגר על ההבדל שבין דרכי ההתמודדות של "הלמדנים התלמודיים מהטיפוס הישן" עם סתירות מהסוג האמור לבין השאלות ודרכי ההתמודדות השונות של "החוקרים המודרניים של הרמב"ם":

אולם בניגוד ללמדנים התלמודיים מהטיפוס הישן שיכולים בדרך כלל למצוא את סיפוקם המלא ביישוב ובתירוץ ממין כזה, שוב אין החוקרים המודרניים של הרמב"ם יכולים לעשות כן. הם ודאי ישאלו, מניין לנו שאמנם יישוב ותירוץ "נפלא" זה ש"גאון" פלוני הציע לנו, הוא היישוב "הנכון"? [...] מניין לנו שאמנם ההנחות ההגיוניות שעל פיהן באת להקשות את קושייתך בכלל, הן ההנחות שגם הרמב"ם עצמו הניח אותן? מניין לנו למשל, שאם לפי ההבנה המקובלת של המקורות התלמודיים הנתונים צריך א' לגרור אחריו את ב', גם לפי הבנתו של הרמב"ם את המקורות ההם צריך א' לגרור אחריו את ב'? שמא קטגוריית החשיבה שבהן קלט הרמב"ם את הנתונים ההלכתיים ואת התייחסותם זה לזה שונות בתכלית השינוי מקטגוריות החשיבה שלנו?

לוינגר מכוון בעיקר לעקרונות המתודולוגיים הרחבים הנידונים בספרו, אך דומה שהדברים יפים גם לבעיית הסתירות. יש דברים הנראים בעינינו סותרים רק אם אנו מניחים פירוש מסוים למקור מסוים או דרך מסוימת ליישוב מקורות חלוקים. במקומות בהם הרמב"ם מגלה את דרכו שלו בפירוש המקור – הסתירה נעלמת.⁷⁵ הדוגמאות

75 ראו גם טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 238, הערה 204.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

לתופעה זו רבות, ובמקומות אחרים אף הראיתי כיצד העיון בפירוש המשנה יכול לסייענו בגילוי מקורותיו של הרמב"ם, ובגילוי הפרשנות אותה נתן להם – וכך מתיישבות מעליהן סתירות מדומות.⁷⁶ אך פטור בלא כלום אי אפשר, לכן אביא כאן דוגמה פשוטה וקצרה אחת ליישוב סתירה מדומה בדרך האמורה.

פסיקתו של הרמב"ם בעניין כשרותו של דיין אחד לדון אף לפי דין תורה עוררה עניין רב בקרב נושאי כליו ופרשניו. בהלכות סנהדרין ב, י פסק הרמב"ם:

אע"פ שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך". ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה. ושנים שדנו אין דיניהם דין.

רבים התקשו בהבנת פסקי הרמב"ם, שנראו בעיניהם תרתי דסתרי.⁷⁷ הכיצד פסק הרמב"ם מצד אחד שמותר לדיין אחד לדון מן התורה, ומצד שני "שנים שדנו אין דיניהם דין"?⁷⁸ והרי בסוגיית התלמוד הבבלי, סנהדרין ב ע"ב – ג ע"א עולה שהא תליא? בתלמוד מבואר כי רב אחא, המכשיר דיין אחד מן התורה, סובר כשיטת שמואל ש"שנים שדנו דיניהם דין"; ואילו הרמב"ם פסק לכאורה מחד גיסא כרב אחא שמן התורה מותר לדיין יחיד לדון, ומאידך גיסא פסק כנגד שמואל, ששנים שדנו אין דיניהם דין? זאת ועוד: הויקה בין שיטת רב אחא לשיטת שמואל היא גם הגיונית ביותר, שכן אם דיין אחד כשר לדון מן התורה, כל שכן ששני דיינים יכולים לדון! כמענה לקושיות אלו הוצעו יישובים שונים, רובם דחוקים ביותר, אך נראה כי עצם ההנחה שפסקו של הרמב"ם מיוסד בעיקר על סוגיית סנהדרין ג ע"א היא מוטעית. בפירוש המשנה לסנהדרין (א, א) כותב הרמב"ם:

וטעם היות כל הדברים האלו בשלשה אנשים הוא דבר ה' בדיני ממונות "עד האלהים", ואין פחות משנים, ומן הכללים בתורתנו שלא יהא מספר הדיינים לעולם אלא מספר נפרד כדי שאם תהיה ביניהם מחלוקת בדין מן הדינים יהיו על כל פנים רובם מסכימים לדעה אחת והמיעוט בהפכו, ונלך אחר דעת הרוב כמו שחייבה אותנו תורה בכך שנאמר "אחרי רבים להטות".

מדברי רבנו עולה כי יש דין תורה⁷⁹ כללי ועקרוני לדון אך ורק במספר דיינים איזוגי ("מספר נפרד"), כדי שתהיה לעולם הכרעה. לפיכך אפשר לדון לדעת הרמב"ם דווקא

76 ראו סיני, רמזי לשון (הערה 32 לעיל); הנ"ל, פירוש המשנה (הערה 11 לעיל). לחשיפת פרשנותו של הרמב"ם בסוגיות שונות ראו גם מאמרי, י' סיני, "תוקפה של עדות בשטר במשנתם של הגאונים והרמב"ם", דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 111–149; הנ"ל, עגונה (הערה 65 לעיל), עמ' 350–355.

77 ראו למשל את דברי בעל המיוחס לר"ן לסנהדרין שם; שו"ת הרשב"א, חלק ו, סימן קעז; כסף משנה על הלכות סנהדרין שם, ועוד רבים מאוד (ראו בספר המפתח של מהדורת פרנקל שם).

78 וראו גם ספר המצוות, מצוות עשה קעז; פירוש המשנה לראש השנה ג, א.

79 ושלא כדעת הרשב"א ובעל המיוחס לר"ן (הערה 77 לעיל), שסברו שזהו דין מדרבנן.

יובל סיני

בדיין יחיד או בשלושה דיינים,⁸⁰ אך לא בשני דיינים. מעתה אין אנו נזקקים לתירוצים מקומיים – שרובם רחוקים מהמשמעות הפשוטה של לשון הסוגיה – לשיטת רב אחא אליבא דסוגיה בסנהדרין; שכן נראה כי יסוד פסקו של הרמב"ם מבוסס בעיקר על הדין הכללי, שמספר הדיינים חייב להיות אי-זוגי (מכוח הציווי "אחרי רבים להטות"),⁸¹ ולא על סוגיית סנהדרין ג ע"א.⁸²

2. סתירות מדומות בין חיבורים שונים

בסעיף הקודם עסקנו במקומות שבהם הסתירה לכאורה ניתנת ליישוב באמצעות פרשנות. כעת נעסוק בסתירות מדומות מסוג אחר: כאשר מבחינת תפיסת ההלכה של הרמב"ם אין סתירה בין הדברים, אף על פי שבאופן פורמלי וגרפי הם נראים כסותרים.

(א) הצגת הטענה

לעתים סתירות בין דברים שכתב הרמב"ם בחיבור אחד לבין מה שכתב בחיבור אחר מתגלות כמדומות, כאשר עומדים על הבדלי היעדים והמתודות של חיבוריו השונים, הנגלים לעינינו לאור התבטאויות מפורשות בעניין זה מפי הרמב"ם עצמו. כאן המקום להדגיש, שאין להפריז ביצירת הבדלים בין החיבורים השונים, ואין לראות בהבדלים בין החיבורים פתרון כולל ושיטתי, שניתן להסביר בו את כל הסתירות בין החיבורים השונים; ישנן בוודאי לא מעט סתירות בין חיבוריו של הרמב"ם שלא ניתן ליישבן בדרך האמורה. עם זאת, יש מקרים בהם העמידה על ההבדלים בין החיבורים עשויה לתת פשר למה שנדמה כסתירה בדברי הרמב"ם. לדוגמה: בעיית הסתירות בין "מורה

80 ובהסבר הדברים נראים דברי אותו חכם המובאים באוצר הגאונים, סנהדרין, עמ' כו: "דטעמא מאי דיני ממונות בשלשה דאי מסתפק להו דינא יטו אחר רבים וכיון דהוי דיין מומחה לא צריך להכין [...]". נראה שכוונת הדברים היא, שגם ביחיד ישנה הכרעה. וזו כנראה גם סברת הרמב"ם, שדייק בלשונו וכתב "מספר נפרד", ללמדנו כי לעולם דנים במספר שיש בו הכרעה.

81 ואמנם עדיין צריך לבאר מה בין דיין יחיד לשלושה דיינים. יסוד ההבחנה ביניהם נרמז בפירוש המשנה לראש השנה ג, א: "[...] והיה עולה על דעתנו שכמו שמותר ליחיד מומחה לדון אף על פי שעיקר הדינים בשלשה כמו שיתבאר במקומו". כלומר הרמב"ם סבור שמדין תורה כל בית דין דן בשלושה, אך התורה אפשרה ליחיד לדון למרות שהוא אינו מוגדר כבית דין. ההבחנה האמורה מצריכה כמובן הרחבה וביסוס, כמו גם עיון בדברי הרמב"ם במקומות נוספים (ראו למשל דבריו בפירוש המשנה לסנהדרין ג, א; ספר המצוות, מצות עשה קעז, ועוד). ואין כאן המקום להאריך בסוגיה מעניינת זו, ועוד חזון למועד.

82 דומה כי הטעם לכך, שהרמב"ם דחה את העולה מסוגית ריש סנהדרין, קשור לאופן שבו התייחס למקורות חז"ל על רובדיהם, וכיצד הכריע בין התפיסות השונות העולות מהם. לעניין זה ראו מה שכתבתי במאמרי, סיני, עגונה (הערה 65 לעיל), עמ' 352–354. דיון מפורט בסוגיה זו חורג ממסגרת דיוננו.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

נבוכים" לבין "משנה תורה" (ושאר חיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם), או בין דמותו הכפולה של הרמב"ם כחכם תלמודי ופוסק וכפילוסוף, הן מהבעיות המרכזיות במחקר המימוני המודרני.⁸³ אך כאן מלאכת יישוב הסתירות היא פעמים רבות קלה יחסית בשל הבדלים ביעדים, במתודות ובקהל היעד של שני החיבורים. ועל כך הצביעו רבים.⁸⁴

(ב) בין משנה תורה לספר המצוות

אף בין "משנה תורה" ובין "ספר המצוות" הצביעו חכמים וחוקרים על סתירות רבות. וכאן מלאכת מתן הפשר לסתירות באמצעות ההבחנה בין מטרות שני החיבורים קשה יותר מאשר ביחסים שבין "מורה נבוכים" ו"משנה תורה", שכן מדובר בשני חיבורים הלכתיים מובהקים. בהקדמתו ל"ספר המצוות" הצביע הרמב"ם על הזיקה האמיצה בין שני הספרים הללו, ועל כך ש"ספר המצוות" נתחבר לשמש מעין הקדמה וכלי בקרה לשלמותו של "משנה תורה". "משנה תורה" מוצג כהמשך וכסיום למאמציו הקודמים בתחום ההלכה (בפירוש המשנה וב"ספר המצוות").⁸⁵ אך גם כאן יש הבדלים משמעותיים בין החיבורים, המודגשים בדברי הרמב"ם עצמו, שבאמצעותם ניתן לתת פשר ללא מעט סתירות. באופן מפורש וברור מציע הרמב"ם בהקדמתו ל"ספר המצוות" את דרכו ומטרתו בניסוח ובמניין המצוות:

שבו אבאר את מנין המצוות ואיך ראוי למנותן. ואביא לכך ראיות מפסוקי התורה, ומדברי חז"ל על פירושן [...] אבל אין כוונתי בחיבור זה לפרט דיני איזו מצוה מן המצוות, אלא למנותן בלבד. ואם אמנם אפרש מהן משהו בשעת הזכרתן, הרי אפרשנו רק על דרך פירוש השם [בלבד], כדי שיוודע מה הוא העשה או הלאו הזה, ולא יזה דבר ניתן השם הזה.⁸⁶

להמחשת הדברים אזכיר את הסתירה המפורסמת בעניין תחום השבת בין הנכתב ב"ספר המצוות" (לא תעשה שכא) לבין הנכתב בתחילת פרק כז של הלכות שבת. הסתירה

83 להיבטים שונים של בעיה זו מיוחד חיבורו של י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן. וראו גם המקורות הנזכרים בהערה הבאה. לדיון בסתירות הפנימיות בתוך מורה נבוכים, ראו י' לורברבוים, "הסיבה השביעית: על הסתירות ב'מורה הנבוכים' – עיון מחודש", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 211–237.

84 ראו הדיון בפתיחת ספרו של לוינגר (הערה 83 לעיל). כן ראו טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 333–350, והמקורות הנזכרים שם; י' שטרן, "על סתירה כביכול בין מורה נבוכים למשנה תורה", שנתון המשפט העברי יד–טו (תשמ"ח–תשמ"ט), עמ' 283–298; ד' הנשקה, "לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם", דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 37–51; רנ"א רבינוביץ, יד פשוטה – הקדמה למשנה תורה ומנין המצוות, ירושלים תשנ"ז, עמ' נז–סד.

85 וראו טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 13–14.

86 ספר המצוות, מהדורת ר"י קאפח, עמ' ה-ו.

האמורה נדונה בידי הרמב"ם עצמו בתשובתו להשגותיו של ר' שמואל הלוי, ראש ישיבת בגדד:

והלא אמרנו בספר המצות במצוה שכ"א ממצוות לא תעשה שאמרו "אל יצא איש ממקומו" הוא אזהרה על ההליכה בשבת, והבאנו ראיה מדבריהם: לוקין על עירובי תחומין דבר תורה. והסכמנו באותו החיבור שלא נזכר בו כי אם מצות דאורייתא [...] ולא בארתי שם ההפרש שיש בין אלפים אמה ובין י"ב מיל לפי שאין כוונת אותו הספר לדעת תלמוד המצות אלא ידיעת עניניהם בלבד. ואמנם בחיבור [=משנה תורה] ביארנו זה כפי כוונת הספר.⁸⁷

אינני מבקש להציג כאן פתרון חדש לנושא תחום השבת אלא להדגים, באמצעות דברי הרמב"ם בתשובה, את הטענה שהסתירות בין שני החיבורים נובעות לעתים מהבדלי היעדים והמתודות של החיבורים, אף כי הבדלים אלו לא תמיד מיישבים את הסתירות.⁸⁸ לבסוף יש להעיר, כי היו שהעמידו על ההבדלים בדרכו ובמטרתו של הרמב"ם בהגדרת המצווה ב"ספר המצוות", במניין הקצר שבראש "משנה תורה", בכותרות

87 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן שד, עמ' 574.

88 שיטת הרמב"ם בעניין תחום השבת (לאור הנאמר בתשובה הנ"ל) נידונה בהרחבה בידי רנ"א רבינוביץ', יד פשוטה לספר זמנים א, ירושלים תשנ"ד, פתיחה לפרק כז מהלכות שבת. ובהערה שם (עמ' תשפז) ביאר כי דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל משקפים את מה שכתב בהקדמה לספר המצוות, ש"אין כוונתי בחיבור זה לפרט דיני איזו מצוה מן המצוות, אלא למנותן בלבד. ואם אמנם אפרש מהן משהו בשעת הזכרתן, הרי אפרשנו רק על דרך פירוש השם [בלבד], כדי שיוודע מה הוא העשה או הלאו הזה, ולא יזהר דבר ניתן השם הזה". ומפרש הרב רבינוביץ', שמושג "פירוש השם" מחייב שהמצווה תתואר בקצרה בצורה שגם הקורא הפשוט יכיר אותה תיכף. כלומר, שתיאור המצווה יתאים למה שנהוג למעשה. לפיכך במקום שחכמים קבעו את צורת המצווה באופן שונה הרבה ממה שמחייב דין תורה, עד כדי שאם תתואר כדין תורה לא יכירנה הקורא הפשוט, יש להציע את הדברים באופן קרוב יותר לנוהג הרווח. לפי זה מסביר רבינוביץ', ש"במצוות תחום שבת לא הזכיר הרמב"ם את השיעור של שנים עשר מיל, והתייחס רק לשיעור של אלפים אמה שבהקשר זה ניתן לקבוע 'והילוך אלפים אמה לכל רוח מותר'. כל קורא יודע ומכיר דין זה. אילו הזכיר השיעור שחייב בו דין תורה, היה צריך להרחיב את הדיבור להסביר את גזירת חכמים [...] והראיה המכרחת היא מן המכילתא 'אל יצא איש ממקומו – אלו אלפיים אמה', והרי ראיה זו לדעת ר' עקיבה נאמרה. ממילא היה נוצר צורך להסביר שהפירוש בפסוק זה שהוא מתייחס לתחום שבת תקף גם לדעת ר' אליעזר, והרי זה לא דבר פשוט כלל, וזהו 'תלמוד המצוה'. לפיכך לא ראה רבינו לסבך את הדיון ולא הבחין כלל בין דאורייתא לדרבנן ותאר המצוה כפי שהיא ידועה לכל אדם ותו לא". דברים ברוח זו כתב גם קאפח בספר המצוות במהדורתו, עמ' ו, הערה יג. וראו גם את דברי בנדיקט, הרמב"ם (הערה 3 לעיל), עמ' כה-כו. ראוי לציין שבהרצאתו בכנס על הרמב"ם שנערך במכון ון ליר בשנת תשס"ד ביקש פרופ' דוד הנשקה לפקפק בפרשנות המקובלת שניתנה לתשובת הרמב"ם הנ"ל, ולדידו אין תשובה זו מגשרת על הפער ואין היא מיישבת את הסתירה.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

שבמניין המצוות לפני ההלכות ב"משנה תורה", ובגוף ההלכות עצמן;⁸⁹ וכך ביקשו להסביר באופן שיטתי רבות מהסתירות המדומות בין הניסוחים שנקט הרמב"ם בארבעת המקומות הללו.⁹⁰ ואין כאן המקום להאריך בסוגיה זו.

(ג) בין משנה תורה לתשובות הרמב"ם

לא מעט סתירות בין "משנה תורה" ובין "תשובות הרמב"ם" ניתנות ליישוב באמצעות המודעות להבחנה הידועה בין ההלכה הכללית והתיאורטית לבין ההלכה למעשה המתחשבת בנסיבות השונות.⁹¹ כבר עמד ר' אברהם בן הרמב"ם בתשובתו המפורסמת (תשובות ראב"ם, ירושלים תרצ"ח, סימן צז) על ההבחנה בין חיבור המורה הלכה לדורות ובין הכרעה שיפוטית של דיין במקרה קונקרטי העומד לפניו:

ואולי יעמד אדם זריז על מה שאמרנו ויקשה ויאמר נתתה דברך לשעורין קושיה כזאת אפשר להקשות על מחבר חבור שילכו אחריו במשך כמה דורות, אבל לא על מי שדן דין או מורה הוראה לפי מעשה שאירע. כללו של דבר, אומר אני שדיין שאינו הולך בפסקיו אלא אחר מה שכתוב ומפורש הוא חלש ורפה, ולפי זה יתבטל מה שאמרו אין לדיין אלא מה שענינו ראות. ואין הדבר כן, אלא הדברים הכתובים הם העיקר, וצריך הדין דין או המורה הוראה לשקול אותם לפי כל מעשה ומעשה הבא לפניו, ולהקיש את הדין לדומה לו ולהוציא ענפים מן העיקרים ההם. ולא נכתבו המעשיות המרובות הכוללות מקצת דינים בתלמוד הנם, וגם לא שיעשה הדין בענין ההוא לפי מה שנזכר שם, אלא כדי שיסגל החכם, בשמעו אותם הרבה פעמים, כח של שקול דעת ודרך טובה בהוראה למעשה.

89 על רוב ההבדלים עומד הרמב"ם עצמו בהקדמתו לספר המצוות.

90 בהקשר זה יש לציין בראש ובראשונה את הדיון המקיף והפרטני שנעשה ביחס להבדלים בדרכו ובמסרתו של הרמב"ם בהגדרת המצווה בין ארבעת המקומות הללו בידי רבינוביץ', יד פשוטה – הקדמה למשנה תורה ומנין המצוות (הערה 84 לעיל), עמ' נז-קח. חוקרים אחרים דנו (באופן חלקי יותר) בעיקר ביחס שבין הגדרת המצווה בכותרת לפני ההלכות במשנה תורה ובין הגדרתה בהלכות עצמן. ראו למשל ש' אטינגר, "שתי הערות לדרכו של הרמב"ם במשנה תורה", סיני קו (תש"ן), עמ' רכט-רמב, ובעיקר בעמ' רלא; לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק (הערה 83 לעיל), עמ' 267. בעניין זה יש לציין גם את דבריו של ר"ח העליר, בפתח ספר המצוות במהדורתו, עמ' יד, שהראה כי כמה סתירות בין ספר המצוות ובין משנה תורה מוסרות לאור נוסח כתבי היד שהוא השתמש בהם במהדורתו.

91 הבחנה זו נזכרת אצל כמה מחוקרי משנת הרמב"ם, אך בעיקר בנוגע ליחסי דין ויושר ולא ביחס לסתירות מדומות. ראו למשל ח' בן-מנחם, "חקיקה ושיפוט על-פי הרמב"ם", בתוך דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם (הערה 114 להלן), עמ' 223 ואילך. וכן ראו את מאמריהם של אטינגר, הרווי וליפשיץ המצויים באותו קובץ.

דומה כי ההבחנה האמורה קיימת אף בין דברי הרמב"ם בחיבורו ההלכתי הגדול שנכתב לדורות ("משנה תורה") לבין הכרעות שיפוטיות הלכה למעשה, שנתן בנסיבות קונקרטיות שונות (התשובות). מפאת קוצר היריעה אביא במסגרת זו דוגמה ממחישת אחת בלבד,⁹² הנוגעת לשיטת הרמב"ם בעניין דין מרומה.⁹³ ב"משנה תורה", הלכות סנהדרין כד, ג האריך הרמב"ם לבאר כיצד נוהג הדיין כשבפניו דין מרומה:

ומנין לדיין שהוא יודע בדין שהוא מרומה שלא יאמר אחתכנו ויהיה הקולר תלוי בצואר העדים, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. כיצד יעשה בו? ידרוש ויחקור הרבה בדרישה ובחקירה של דיני נפשות, אם נראה לו לפי דעתו שאין בו רמיות חותך הדין על-פי העדות. אבל אם היה לבו נוקפו שיש בדין רמיות, או שאין דעתו סומכת על דברי העדים אף על פי שאינו יכול לפוסלן, או שנוטה דעתו שבעל דין זה רמאי ובעל ערמה והשיא את העדים אף על פי שהן כשרים ולפי תומם הטעם, או שנראה לו מכלל הדברים שיש שם דברים אחרים מסותרין ואינן רוצים לגלותם, כל אלו הדברים וכיוצא בהן אם באו לדיין בדין אסור לו לחתוך אותו הדין, אלא יסלק עצמו מדין זה, וידונו מי שלבו שלם בדבר, והרי הדברים מסורים ללב והכתוב אומר כי המשפט לאלהים הוא.

לדעת הרמב"ם, כשהדיין "יודע בדין שהוא מרומה" עליו להשתמש בכוחו ו"ידרוש ויחקור הרבה בדרישה ובחקירה של דיני נפשות". אך מה קורה, לדעת הרמב"ם, כשהדרישות והחקירות לא הועילו ולא התבררה הרמאות, ואף על פי כן "לבו [של הדיין] נוקפו שיש בדין רמיות [רמאות]" במצב זה קבע הרמב"ם, שאסור לדיין "לחתוך אותו הדין, אלא יסלק עצמו מדין זה, וידונו מי שלבו שלם בדבר". מ"משנה תורה" עולה אפוא שבתחילה על הדיין להתמודד עם הרמאות, ורק בלית ברירה, כשלאחר הדרישה והחקירה עדיין לבו של הדיין נוקפו שיש בדין רמאות, מאפשר הרמב"ם באופן עקרוני לדיין להסתלק מן הדין, מתוך שאיפה לא מוסווית שהדין יוכרע בסופו של דבר בידי דיין אחר, שיתמודד בהצלחה עם הרמאות ולבו יהיה שלם עם פסק דינו. הדגש ששם הרמב"ם בדרך ההתמודדות האקטיבית עם דין מרומה בא לידי ביטוי מובהק בפסיקתו הלכה למעשה, בתשובה מעניינת בדבר אדם שציווה בעת פטירתו

92 דוגמה נוספת נזכרת להלן ליד הערה 118. אפשר אף להראות, ובכוונתי לעשות זאת במסגרת אחרת, שלא מעט מהסתירות בין התשובות לבין משנה תורה, הנוכחות בידי ר"ד יוסף (בהקדמתו לתשובות הרמב"ם, פאר הדור), מיושבות באמצעות ההבחנה האמורה.

93 לבירור נרחב של שיטות הראשונים (ובכלל זה אף שיטת הרמב"ם) בסוגיה זו מוקדש מאמרי Y. Sinai, "Judicial Treatment of Fraudulent Claims (Din Merumeh): An Examination of Legal Traditions", *Jewish Law Annual* (טרם פורסם). לתמונה מלאה ראוי לעיין שם, ואילו כאן הדברים מוצגים בקצרה בלבד. וראו מאמרי: "כוחו של דיין בדין מרומה וב'קים לי בגווה' במשנת הגאונים והרמב"ם", מעליות כה (תשס"ה); קובץ לציון שמונה מאות שנה לפטירת הרמב"ם, עמ' 269–292.

שאשתו תהיה אפוטרופסית על היורשים הקטנים. אותה אישה נתנה נדוניה גדולה לאחת הבנות, שכללה את כל עיזבון המת עד שלא נותר דבר לשאר היורשים. בתשובתו כותב הרמב"ם:

סוף דבר, הואיל ומראי המצבים ומסיבות העניינים מורים על היות זאת הנדוניה מממון המת, צריך בית הדין לדקדק בזה מאד מאד ולא להחפז לפסוק הדין, לפי שבכגון זה נאמר דין מרומה [...] בזה צריך הדיין לדקדק, כפי שאמרנו, ולהעמיק בחקירה ודרישה ולהרבות האיום והחרמות סתם על איזה חלק, שנראה לדיין בו חשד, ולא לחדול מלעשות זאת, עד אשר יצא הדין לאמתו [...] [וכתב] משה (תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו [הערה 11 לעיל], סימן נח).

הרמב"ם מורה לדיין לפעול באופן נמרץ ולחקור את העניין, ולצורך כך אף להפעיל אמצעי לחץ פסיכולוגיים (איום וחרמות), תוך שהוא מדגיש בסוף דבריו כי אסור לדיין "לחדול מלעשות זאת, עד אשר יצא הדין לאמתו". נשים לב שבתשובה זו לא הזכיר הרמב"ם כלל את האפשרות – שנזכרה ב"משנה תורה" – להסתלק מהדין כשהחקירות לא הועילו. האם מדובר בסתירה בדברי הרמב"ם? לא בהכרח. דומה שהדבר קשור להבדל שבין "משנה תורה" לבין תשובות הרמב"ם. נראה שבתשובתו לא העלה הרמב"ם בפני הדיין (באותו מקרה קונקרטי) את האפשרות שיסתלק מן הדין, כדי שהדיין לא יתפתה לבחור בדרך זו, הקלה והנוחה בוודאי יותר מאשר התמודדות אמיצה עם המרמה.⁹⁴ ומסתבר אפוא, שהרמב"ם ראה בהסתלקות מן הדין (הנזכרת ב"משנה תורה") ברירת מחדל תיאורטית בלבד, אך במישור המעשי (הבא לידי ביטוי בתשובתו) דגל בהתמודדות אקטיבית ונמרצת עם המרמה "עד אשר יצא הדין לאמתו".⁹⁵

(ד) בין משנה תורה לפירוש המשנה

מפורסמות ואף קשות הרבה יותר ליישוב הן הסתירות שבין שני החיבורים ההלכתיים המרכזיים של הרמב"ם: פירוש המשנה ו"משנה תורה". לא אחת ניתן להראות, כי גם אם לא צלח הניסיון ליישב סתירה בין פירוש המשנה ל"משנה תורה" באמצעות הרמוניזציה, בכל זאת מדובר בסתירה מדומה, שאינה נזקקת להכרעת אחד מהכללים

94 אפשר אולי גם לשער, שבתשובתו עוסק הרמב"ם בקהילה קטנה, שהיה בה רק דיין אחד.
95 ייתכן שעמדה אקטיביסטית מוצגת אף בתשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן א, שם משתמע שבדין מרומה "אין לדיין אלא מה שעניו רואות". אך קשה להסיק מתשובה זו דבר, הואיל והיא לא נשתמרה בשלמותה, וחלקה אף מטושטש (היא הושלמה על ידי בנעט, וראו דברי בלאו שם).

יובל סיני

המסורתיים אלא ניתנת ליישוב באמצעות הבנה נכונה יותר של הבדלי היעדים והמתודות של שני החיבורים.⁹⁶

נעיין לדוגמה בסתירה בין פירוש המשנה ובין "משנה תורה" בעניין גדר הפסול של אוכלי צדקה מן הגוי בפרהסיא.⁹⁷ בפירוש המשנה לסנהדרין ג, ג כתב הרמב"ם:

והעיקר השני שכל הלוקח ממון שלא בצדק אף על פי שאינו חייב מלקות הרי זה פסול לעדות כגון הגנב והגזלן ומלוה ברבית. ומצד לקיחת ממון שלא בצדק עשינו מפריחי יונים והחמסנים והגבאין והמוכסין והרועים ואוכלי צדקה של גוים פסולי עדות, לפי שהגבאין פעמים לוקחים לעצמם, וכן המוכסין. והרועים רועים מקניהם בשדות אחרים. וצדקה של גויים אינה לישראל ואכילתו אותה בפרהסיא בלי צורך עבירה היא.

בפירוש המשנה כולל הרמב"ם את אוכלי צדקה של גויים בכלל הגזלנים והחמסנים.⁹⁸ ב"משנה תורה", לעומת זאת, עולה בבירור שאוכלי צדקה של גויים אינם בכלל הפסול של גזלנים וחמסנים, ואין הם מנויים ברשימת פסולים זו שבפרק י של הלכות עדות, אלא שהרמב"ם הביאם בפרק יא, העוסק בפסולים נוספים ובראשם: "מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם, שכל מי שירד עד כך חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו", ובהלכה ה כתב:

וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק לפני כל העם וכגון אלו שהולכין ערומים בשוק בעת שהן עוסקין במלאכה מנוולת וכיוצא באלו שאין מקפידין על הבושת, שכל אלו חשובין ככלב ואין מקפידין על עדות שקר, ומכלל אלו האוכלין צדקה של גוים בפרהסיא אע"פ שאפשר להן שיזונו מהן בצנעה מבזים עצמן לכך ואינן חוששין, כל אלו פסולין מדבריהם.

כאן עולה שאוכלי צדקה של גויים הם בכלל הבזויין הפסולים לעדות, ולא מכלל החמסנים, והדברים עומדים לכאורה בסתירה למה שכתב בפירוש המשנה.⁹⁹ לדעתי אין להתפתות כאן לשימוש בפתרון הקלאסי עבור סתירות מעין אלו, ולהניח שחל שינוי בדעתו של הרמב"ם, שחזר בו ב"משנה תורה" ממה שכתב לפני כן בפירוש המשנה. אף אין לנו כל תיעוד בכתבי היד של הרמב"ם לשינוי כזה. סבורני כי לפנינו

96 לדיון נרחב בהבדלים המתודולוגיים בין משנה תורה לפירוש המשנה ראו נ' גוטל, "דרך המלך במשנה – לבירור דרכו, מגמתו, אופיו ושיטתו של 'פירוש המשניות' לרמב"ם", פרי הארץ 5 (תשמ"ב), עמ' 38-72; וחלקו השני של המאמר, פרי הארץ 6 (תשמ"ג), עמ' 27-43.

97 לדוגמה נוספת ראו דברי הרב שילת, הערה 132 להלן.

98 וכעין זה פירש רש"י בסנהדרין כו ע"ב: "אוכלי דבר אחר פסולים לעדות". ומפרש רש"י: מקבלי צדקה מן הגויים, והרי זה חילול השם מחמת ממון.

99 והעירו על כך במקורות, וראו הציונים של מהדורת פרנקל שם.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

סתירה, שנוכל להסביר את פשרה לכשנעמוד על המתודות והמטרות השונות של שני חיבוריו של הרמב"ם. נעיין ב"תועלות" השלישית והרביעית שמנה הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה:

והשלישית – שיהיה כמבוא למתחיל בעיון, יושג לו מזה דרך דקדוק הדברים ופרושם, ויהיה כמי שהקיף כל התלמוד, ויסייעו זה מאד בכל התלמוד. והרביעית – שיהיה מזכיר למי שכבר למד וידע, ויהיה כל מה שלמד עומד בין עיניו תמיד ויהיו משנתו ותלמודו סדור על פיו (מהדורת שילת, עמ' סב).

דרכו של הרמב"ם היא להביא במקומות רבים בפירוש המשנה הקדמות וכללים, המסכמים בצורה מרוכזת ומסודרת נושאים שונים. הקדמות וכללים אלו הם מיצירות המופת של הרמב"ם, ונודעת להם חשיבות רבה מבחינות שונות.¹⁰⁰ אף בפירוש המשנה סנהדרין אנו מוצאים, בכמה מקומות, כללים מקיפים בנושאים שונים, שבהם מסכם הרמב"ם את העקרונות המרכזיים של הנושא.¹⁰¹ מן הכללים שבפירוש המשנה – המתאפיינים בהכללה, בסדר ובשיטתיות – ניתן לעמוד פעמים רבות על העקרונות, היסודות והגדרים הבסיסיים ביותר של שיטת הרמב"ם בנושא מסוים.¹⁰² עקרונות אלו לא תמיד מפורשים ב"משנה תורה", אשר שם – מטבע הדברים – דרכו של הרמב"ם לרדת יותר לפרטי ההלכות ודקדוקיהן, "עד שיהיו כל הדינים גלויים לקטן ולגדול",¹⁰³ ופחות לעסוק בעקרונות הכלליים והמופשטים.¹⁰⁴ סבורני כי השוני שבין פירוש המשנה ובין "משנה תורה", ביחס לגדרי הפסול של אוכלי צדקה של גויים, מוסבר אף הוא היטב לאור הבדלי המתודה בין שני החיבורים. בפירוש המשנה סנהדרין (ג, ג) מדגיש הרמב"ם, אחר שהוא מפרש את פסולי העדות הנזכרים במשנה:

ושמא תחשוב שאלו בלבד הם הפסולי עדות, אין הדבר כן, אלא רבים הם שיאריך פירושם, אבל תפוש בהם שני עיקרים שהם כוללים את רובם, ואולי שאין יוצא מן הכללים האלו אלא אחדים.

הרמב"ם, הנאמן למטרתו בפירוש המשנה ל"כלול כללים", מסווג את פסולי העדות לשני סוגים עיקריים: "העושה עבירה שהוא חייב עליה מלקות" ו"הלוקח ממון שלא

100 וראו מה שכתבתי במאמרי, סיני, פירוש המשנה (הערה 11 לעיל).

101 בנושאים כגון: כשרות דיינים (ג, א); פסול רשעים לעדות (ג, ג); פסול קרובים לעדות (ג, ד); כללי עדות (ז, ד); עיקרי האמונה שבהקדמה לפרק חלק.

102 דוגמה לכך הבאתי במאמרי, סיני, רשעים (הערה 45 לעיל). וראו גם סיני, פירוש המשנה (הערה 11 לעיל).

103 כלשונו בהקדמה למשנה תורה.

104 בהקשר זה ראו גם את דברי הרב שילת, הנזכרים בהערה 133 להלן.

יובל סיני

בצדק אף על פי שאינו חייב מלקות". ולפיכך הוצרך אף לסווג את אוכלי הצדקה של גויים בכלל הפסול של "לוקח ממון שלא בצדק". בהלכות עדות, לעומת זאת, מגמתו של הרמב"ם היא דווקא לפרט את הפסולים השונים, ולסווגם סיווגים משניים, כעולה מדבריו המפורסמים בריש פרק ט של הלכות עדות: "עשרה מיני פסלות הם כל מי שנמצא בו אחד מהן הרי הוא פסול לעדות [...] והרשעים והבוזיין [...]". ראוי להדגיש כי לא ביקשתי לגשר על הפער הקיים בין פירוש המשנה לבין "משנה תורה", אלא להראות שהוא נוצר כתוצאה מהבדלים ביעדים של שני החיבורים, המשפיעים על הקלסיפיקציה השונה. בפירוש המשנה ביקש הרמב"ם להעמיד את פסולי העדות על שתי קטגוריות מרכזיות בלבד, אף במחיר של ויתור על קטגוריות קטנות אחרות – הנזכרות ב"משנה תורה" – כגון "הבוזיים".

3. סתירות שהן תוצאת ספקות מסוגים שונים

עתה נעמוד על סוג אחר של סתירות, שאף עמן אין להתמודד במסלול הפרשני או במסלול של כללי ההכרעה המסורתיים. המדובר בסתירות שהרמב"ם השאירן במכוון כך מבלי ליישבן או להכריע ביניהן משיקולים שונים; ואף על פי שבאופן פורמלי נראים הדברים סותרים, מבחינת תפיסת ההלכה של הרמב"ם אין מדובר בדברים סותרים. כוונתי בעיקר לסתירות שהן פרי ספקות משני סוגים שונים: ספק שהוא אימננטי לעיסוק המשפטי, וספק ביחס לפרשנות המקורות.

(א) ספק שהוא אימננטי לעיסוק המשפטי – שיקול דעת שיפוטי
סתירות בין נורמות הן לא אחת פרי ספק, שהוא אימננטי לעיסוק המשפטי. בראשית הדברים יש לעמוד בקצרה על עניינו של שיקול הדעת השיפוטי או הפרשני, הנדון רבות בתורת הפרשנות המשפטית. שיקול הדעת השיפוטי או הפרשני משקף מצב דברים, שבו עומדות בפני השופט מספר אפשרויות שביניהן עליו לבחור, בלא ששיטת המשפט קובעת באיזו אפשרות עליו לבחור.¹⁰⁵ "המשפט כאילו אומר לשופט: 'עד כאן קבעתי אני את תוכנה של הנורמה ואת תוצאותיה על נסיבותיו של מקרה קונקרטי. מכאן ואילך, עליך, השופט, להכריע'. הילוכו של המשפט כאילו נגמר בצומת ועל השופט להחליט – בלא אמת-מידה ברורה ומדויקת – לאיזה כיוון יפנה".¹⁰⁶ נמצא כי

105 לנושא זה מוקדש ספרו של א' ברק, שיקול דעת שיפוטי, תל אביב תשמ"ז. על מרכיב שיקול הדעת השיפוטי בפרשנות המשפט ראו ברק, פרשנות (הערה 6 לעיל), עמ' 307–318.

106 בג"צ 267/88 רשת כוללי האידרא נ' ביהמ"ש לעניינים מקומיים, פ"ד מג(3) 728, 745 (השופט ברק).

שיקול הדעת פירושו חופש בחירה בין כמה פתרונות כדין.¹⁰⁷ לא הכול מודים שקיים שיקול דעת שיפוטי ופרשני.¹⁰⁸ דבורקין, למשל, סבור כי לכל בעיה משפטית יש פתרון חוקי אחד.¹⁰⁹ לדעתו ולדעת הגורסים כמותו,¹¹⁰ גם במקרים הקשים מכוונת הנורמה המשפטית את השופט ומחייבת אותו לבחור באחת האפשרויות, ובה בלבד; וממילא אין השופט ניצב לעולם בפני חופש בחירה בין חלופות שכולן במסגרת החוק. על פי גישה זו, המשפט הוא מערכת סגורה המכילה בתוכה פתרון לכל בעיה קשה, ואינה מותירה מקום לשיקול הדעת השיפוטי. אך לדעתם של הסוברים שיש שיקול דעת משפטי ופרשני, שני שופטים עשויים ורשאים להגיע לשתי תוצאות שונות עבור אותו מקרה משפטי. וכך כותב אהרן ברק:

שיקול דעת פרשני קיים. הוא אינו משקף אימפריאליזם שיפוטי, אלא את חוסר הוודאות שבמשפט. משפט אינו מתמטיקה. משפט הוא מסגרת נורמטיבית. כל עוד לא נוכל לחזות את העתיד; כל עוד הכללות לשוניות לא תוכלנה להשתרע על כל הפרטים הרלוונטיים; כל עוד לא נוכל להתגבר על מגבלות האנוש – כל עוד כל אלה יימשכו, יתקיים גם שיקול דעת פרשני. שיקול דעת פרשני הוא טבעי למשפט. בלעדיו המשפט הוא גוף ללא נשמה.¹¹¹

אולם לעולם אין לו לשופט חופש בחירה מוחלט, ושיקול הדעת הפרשני והשיפוטי הוא לעולם מוגבל. כפי שכתב מאיר שמגר: "מטבעו של המושג 'שיקול דעת' שהוא ניתן מכוח סמכות, לצורך מטרה מסוימת, והוא מוגבל על ידי סוג מסוים של שיקולים שניתן להביאם בחשבון".¹¹² קיים שיקול דעת שיפוטי ופרשני, שמקורו בחוסר ודאות ביחס לנורמה החקוקה, כמו במצב של שתי נורמות סותרות.¹¹³ בשיקול דעת מסוג זה נעסוק להלן בסעיף 2. ועתה נחזור לרמב"ם. אף על פי שהרמב"ם היה פוסק גדול המודע לכוחו ולסמכותו, אין ספק שאף הוא היה מודע לקיומו של שיקול הדעת השיפוטי, והדבר אף מתבטא בכתביו.¹¹⁴ יצחק טברסקי עמד על תופעת נמנעות הפסיקה המוחלטת בכמה מקומות ב"משנה תורה":

- 107 להגדרתו של שיקול הדעת השיפוטי ראו ברק, שיקול דעת (הערה 105 לעיל), עמ' 29–34.
- 108 לסקירה נרחבת של הדעות השונות שהוצגו ביחס לשאלה זו ראו ברק, שם, עמ' 52–58.
- 109 R. Dworkin, "Judicial Discretion", *Journal of Philosophy* 60 (1963), p. 631; Dworkin, "No Right Answer?" *NYU L. Rev.* 53 (1978), p. 1.
- 110 ראו למשל ע' שפירא, "בעיית 'שיקול הדעת השיפוטי' במקרי גבול", משפטים ב (תש"ל), עמ' 66–57.
- 111 א' ברק, פרשנות תכליתית במשפט, ירושלים תשס"ג, עמ' 262.
- 112 ע"א 915/91 מדינת ישראל נ' לוי, פ"ד מח(3) 45, 82.
- 113 ראו ברק, שיקול דעת (הערה 105 לעיל), עמ' 39, 83.
- 114 הרמב"ם העניק משקל מכריע – אולי אף חסר תקדים בהשוואה לחכמים אחרים – לשיקול הדעת

המסקנה המתבקשת [...] היא שהרמב"ם ידע יפה שהחוק נושא בקרבו ספקות אימאננטיים, ושהפוסק נדון להתמודד תמיד עם מצבים בלתי צפויים ומעוררי היסוס. השלימות והסופיות הן קונסטרוקציה אוטופית. כיוצא במהלכה של ההיסטוריה או הנסיון האישי, לעולם אי אפשר להפקיע את ההוק מייחודו העצמי וממידה מסוימת של רבגוניות הטבועה בו. חיבור בענייני חוק ומשפט הוא יצירה שכלית, האוצרת ומקפאית בקרבה, כשיעור מה שניתן, מציאות נזילה, סרבנית ובלתי צפויה מראש. ברם תמיד יישארו מחוץ למעגל המעוצב שיירים בלתי יציבים, שצריך להתמודד אתם גלויות ובאומץ. הרמב"ם היה ער למצב זה ורמז לכך בדרכים שונות.¹¹⁵

טברסקי הביא דוגמאות לתופעה האמורה ממקומות שונים ב"משנה תורה" בהם חתבטא הרמב"ם בביטויים המותירים מקום לשיקול דעת. כגון: "מתיישבין בדבר זה הרבה",¹¹⁶ "ודבר זה לפי מה שיראה הדיין, שאי אפשר לכונן הדעת בכתב"¹¹⁷ ועוד. פעמים לא מעטות ניתן להראות – והבל שבשל קוצר היריעה אני יכול לעשות זאת במסגרת זו¹¹⁸ – שב"משנה תורה" נוהג הרמב"ם להתוות את המסגרת הכללית והעקרונית של הנושא, תוך שהוא מותיר מקום נרחב לשיקול דעת שיפוטי ולקביעת מדיניות הלכתית; ואילו בתשובותיו ובשאר חיבוריו הוא מכריע לפי הנסיבות לצד כזה

השיפוטי במסגרת מעשה השפיטה, ואף ייחד לכך פרק שלם במשנה תורה (פרק כד מהלכות סנהדרין). על היבטים שונים של נושא זה הרחבתי את הדיבור במאמרי, סיני, מרומה (הערה 93 לעיל). מן הראוי היה לדון, בהקשר זה, אף בדבריו המפורסמים של הרמב"ם ("על דרך הרוב") במורה נבוכים ג, לד, הנוגעים ליסודות תורת המשפט של הרמב"ם וליחסי דין ויושר, חקיקה ושפיטה ועוד. ברם דברי הרמב"ם הללו זכו לפירושים שונים, ואף מחקרים רבים עסקו (כל חוקר לפי דרכו) בסוגיה זו על מגוון היבטים (ראו המחקרים שנקבצו לאחרונה בספר של המכון לחקר המשפט העברי: ח' בן-מנחם וב' ליפשיץ [עורכים], דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם, ירושלים תשס"ד); כל דיון – אפילו הוא חלקי – מצריך התמודדות עם הפירושים השונים. לפיכך אני נמנע בשלב זה מהתמודדות עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים. אפשר גם שלנושא דיוני יש קשר לדברי הרמב"ם המפורסמים ב"סיבה השביעית" מתוך שבע הסיבות לסתירות, בהקדמתו למורה נבוכים. לאחרונה הציג י' לורברבוים הבנה מחודשת לדברי הרמב"ם, ראו לורברבוים, הסיבה השביעית (הערה 83 לעיל). לדעתו, עניינה של הסיבה השביעית הוא בסתירות הנגזרות ממהות העניין הנדון. את העניינים האלה – התחומים העמוקים ביותר של הפיזיקה והמטפיזיקה – הולם דיון בעל אופי דיאלקטי, השוקל ובוחר מסקנות המבוססות על הנחות ועל נקודות שונות וסותרות. דומני כי הדיון מחוסר הוודאות יפה לא רק לפיזיקה ולמטפיזיקה, אלא – ואולי בעיקר – לעניינים הקשורים להלכה ולפרשנות. וכאן אנו מגיעים לנושא שיקול הדעת השיפוטי או הפרשני.

- 115 טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 109.
116 ראו הלכות אישות טז, ט; הלכות סנהדרין כא, יא; הלכות מלוה ולוה ב, ד; הלכות סנהדרין יד, י.
117 הלכות עדות ט, י.
118 ברצוני לייחד לעניין שיקול הדעת השיפוטי במשנת הרמב"ם מחקר מקיף נפרד, וכאן אני מבקש רק לעמוד על השלכות הנושא האמור על בעיית הסתירות. לדוגמה נוספת ראו לעיל ליד הערה 92.

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

או אחר. נראה שהדבר נובע מתפקידו המיוחד של "משנה תורה" כמוקד ליצירת הרמב"ם בכלל וכחיבור הלכתי כללי הנאמר לדורות, כפי שראינו בתשובתו של ר' אברהם שנזכרה לעיל.¹¹⁹ לדוגמה נעיין בדברי הרמב"ם הנוגעים לאפשרות הסיוע של הדיין לטענות בעל הדין.¹²⁰ כך כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין:

מנין לדיין שלא יעשה מליץ לדבריו? תלמוד לומר "מדבר שקר תרחק" אלא יאמר מה שנראה לו וישתוק. ולא ילמד אחד מבעלי דינין טענה כלל. אפילו הביא בעל דין עד אחד לא יאמר לו אין מקבלין עד אחד אלא יאמר לנטען הרי זה העיד עליך, ולואי שיודה ויאמר אמת העיד, עד שיטעון הוא ויאמר ער אחד הוא ואינו נאמן עלי. וכן כל כיוצא בזה. ראה הדיין זכות לאחד מהן ובעל דין מבקש לאמרה ואינו יודע לחבר הדברים, או שראה אותו מצטער להציל עצמו בטענת אמת ומפני החמה והכעס נסתלקה ממנו או נשתבש מפני הסכלות. הרי זה מותר לסעדו מעט ולהבינו תחלת הדבר משום פתח פיך לאלם. וצריך להתישב בדבר זה הרבה שלא יהיה כעורכי הדיינין (סנהדרין כא, י-יא).

ב"משנה תורה" מתווה הרמב"ם את המסגרת הכללית, תוך העמדת שני כללי היסוד – הנראים לכאורה סותרים זה את זה – הקובעים את סמכותו של בית הדין: "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים" מצד אחד, ו"פתח פיך לאלם" מצד שני. הרמב"ם אינו קובע באופן פסקני וחד-משמעי כיצד על הדיין לנהוג בכל מקרה, אלא מותיר מרחב של שיקול דעת לדיין ("וצריך להתישב בדבר זה הרבה") כיצד לאזן בין שני הכללים האמורים, ולאורם קובע הדיין בכל מקרה ומקרה אם עליו להימנע מסיוע לטענות בעל הדין משום "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים", או שמא עליו לסייע לו מכוח "פתח פיך לאלם". בשאר חיבוריו, לעומת זאת, אין הרמב"ם מתווה את המסגרת הכללית, ואין הוא מותיר לדיין מקום לשיקול הדעת. נעיין בפירוש הרמב"ם למשנת אבות:

"עורכי הדיינים" – הם אנשים הלומדים את התדייניות כדי שיהיו מורשים לבני אדם בדיניהם, והם משערים שאלות: אם יאמר השופט כך – תהיה תשובתו כך, ואם יטען בעל הדין בכך – תהיה התשובה כך, וכאלו הם עורכים השופטים ובעלי הדין לפניהם, ולפיכך קראום "עורכי הדיינים", כאלו הם ערכו הדיינים לפניהם. והזהיר מהדמות להם, רצונו לומר שילמד אחד מבעלי הדין טענה שתועילהו, ויאמר לו: אמר כך, או הכחש

119 ליד הערה 91 ואילך.

120 בנושא זה דנתי בהרחבה במאמרי, י' סיני, "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים" – למקומו של כלל בהליך הדיוני, עיונים במשפט עברי ובהלכה – דיין ודיון, בערכית י' חבה וע' רדזינר, רמת גן תשס"ז, עמ' 93-128.

יובל סיני

באפן כזה, ואפילו ידע שהוא עשוק, ושבעל דינו טוען עליו בשקר לפי הכרע הסברה, אין מותר לו ללמדו טענה שתצילהו בשום פנים (פירוש הרמב"ם למשנת אבות א, ח; מהדורת שילת).

הקורא הממוצע ידייק מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שאסור "שילמד אחד מבעלי הדין טענה שתועילהו [...] ואפילו ידע שהוא עשוק, ושבעל דינו טוען עליו בשקר לפי הכרע הסברה, אין מותר לו ללמדו טענה שתצילהו בשום פנים", שאין כל חריג לכלל ואין מקום ל"פתח פיך לאלם"; ושלא כמגמת דבריו במשנה תורה. בפירוש המשנה הרמב"ם אינו מותיר מקום לשיקול דעת ולאיוונים, אלא קובע בצורה ברורה וללא סייגים, שאין לדיין ללמד טענה לבעל דין "אפילו ידע שהוא עשוק".

עמדה דומה, השוללת סיוע של הדיין לטענה פרוצדורלית של בעלי הדין (הנוגעת להטלת שבועה) גם כאשר הדין עמם, עולה מתשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן מז. הרמב"ם פסק שם כי בעל דין המחויב שבועה, שהסכים להפך השבועה על הבעל דין שכנגדו,¹²¹ יכול "לחזור בו מהפוך השבועה, עד אשר יקבל קנין או עד שישבע ראובן". אך אף על פי שכך הוא הדין, אסור לדיין לגלות זאת לבעל הדין: "ומה אמרתם, שהדיין אמר לבעל הדין, יכול אתה לחזור ולעשות כך ולומר כך, על זה אין ראוי לדיין לומר בשום פנים, ולא יאמר אלא תשובה, לא שירמוז או ילמד לבעל הדין מה יאמר" (שם). אין ראוי לדיין לרמוז לבעל דין על זכותו הפרוצדורלית לחזור בו מהסכמתו להפך שבועה.

לא פעם נראו מקומות מעין אלו – בעיני אלו שלא היו ערים מספיק לדרכו האמורה של הרמב"ם – כסתירות חמורות שיש ליישבן באמצעות אחד מן הפתרונות הקלאסיים. נעיין בדוגמה מובהקת אחת לתופעה האמורה.

רבים עמדו על הסתירות בדברי הרמב"ם, במקומות שונים, ביחסו לקראים ולמינים.¹²² מחד גיסא, במספר תשובות ואף באיגרת תימן מבטא הרמב"ם "יחס עקבי של תקיפות רעיונית ומעשית נגד המינות",¹²³ כגון תשובה האוסרת להשלים מניין עם

121 נתבע המחויב בשבועה היסת יכול להיפטר ממנה אם הוא מהפך אותה ומטילה על התובע, ואומר לו הישבע אתה וטול כפי טענתך. וראו א' גולאק, יסודי המשפט העברי, תל אביב תשכ"ז, חלק ד, עמ' 131.

122 ראו למשל דברי קאפח בפירוש המשנה חולין א, ב, הערה 33; י' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 136–144; שילת, איגרות הרמב"ם (הערה 54 לעיל), עמ' קמב, ועמ' תרסח–תרסט; ד' לסקר, "השפעת הקראות על הרמב"ם", ספונות סח ה (ב) (תשנ"א), עמ' 146–149; י' בלידשטיין, "הגישה לקראים במשנת הרמב"ם", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 501–510; הנ"ל, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, תל אביב תשס"ב, עמ' 185–203; י' שפירא, "התייחסות ההלכה לקראים – מדיניות ומסורת הלכתית", מחקרי משפט יט (תשס"ב), עמ' 293–299.

123 שילת, איגרות הרמב"ם (הערה 54 לעיל), עמ' קמב, ועמ' תרסח–תרסט.

הקראים וכן לצרפם לזימון,¹²⁴ בה קובע הרמב"ם ש"גרושי הקראים אינם גרושים כלל לפי משפטנו"¹²⁵ ועוד. באיגרת תימן מתבטא הרמב"ם בחריפות כנגד המינים הקראים:

וממה שצריך שתדעהו, כי כמו שאין תוספת וחסרון בכתוב בתורת משה – כן בפרושה המקבל, והוא שקבלנו מחכמינו ז"ל, והיא תורה שבעל פה. והיו נשמרים ומשגיחים שלא ישתקע אצלכם אחד המינים [=הקראים],¹²⁶ מהרה יאבדו, ויהיה לכם קשה מכל שמד [...] ואם ישתקע אחד מהם שם יפסיד הכל, ויקלקל אמונת בני הנעורים, ולא ימצא מציל, ולכן היו נוהרים מהם. ודעו כי דמם מתר על פי דין [נוסח אחר: ודעו שלפי דעתי מותר להרגם].¹²⁷

הרמב"ם פסק גזר דין מות למינים הקראים אף בהלכות ממרים:

מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל המינין ומיתתו ביד כל אדם. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורידין ולא מעלין כשאר המינים והאפיקורוסין והאומריין אין תורה מן השמים והמוסריים והמשומדים. כל אלו אינן בכלל ישראל ואינן צריכים לא עדים ולא התראה ולא דיינין אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר מכשול (הלכות ממרים ג, א–ב).

דברים חריפים כתב הרמב"ם אף בפירוש המשנה חולין א, ב. הרמב"ם רואה את הקראים כממשיכי כפירתם של צדוק וביתוס, תלמידיו של אנטיגונוס איש סוכו, וגורלם של הקראים בני זמנו חייב להיות אותו גורל שייצעדו חז"ל לכופרים, כלומר עונש מוות. גישה אחרת לחלוטין עולה לכאורה מתשובה אחרת של הרמב"ם:

שאלה מענין הקראים איך יתנהגו הרבנים עמהם במילת בניהם ובשאלת שלומם וללכת בבתייהם ומענין יינם ובשאר עניינים.

תשובה [...] ואומר כי אלה הקראים השוכנים פה בנוא אמון ובארץ מצרים ובדמשק ובשאר מקומות ארץ ישמעאל וזולתם ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד להתקרב אצלם במעשה יושר ולהתנהג עמהם במדת הענוה ובדרך האמת

124 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן רסה. תורגם מחדש גם בידי ר"י שילת, איגרות הרמב"ם (הערה 54 לעיל), איגרת מא, תשובה ב, עמ' תריב.

125 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן שנא. תורגם מחדש בידי ר"י שילת, איגרות הרמב"ם (הערה 54 לעיל), איגרת מא, תשובה ג, עמ' תריג. הרב שילת הזכיר גם את איגרת ו (עמ' קעז במהדורתו; ובתשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן רמב), שאף ממנה עולה יחס של תקיפות מעשית ורעיונית כנגד המינות הקראית (תקנה בעניין שמירת הלכות טבילה).

126 ראו הערת שילת שם. וכן כתב רבינוביץ' בהשמטות לאגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"א, עמ' תא.

127 שילת, איגרות הרמב"ם (הערה 57 לעיל), עמ' קמא–קמב. הנוסח האחר הוא מתוך אגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"א, מוסד הרב קוק, עמ' שצט. ההדגשות הוספו.

יובל סיני

והשלום כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור וכל שכן כשישמרו לשונם מלהתלוצץ ומלהלעיג בדברי רבותי ע"ה הקדושים התנאים חכמי המשנה והתלמוד שבדבריהם והמנהגים הקבועים לנו מפיהם ומפי משה מפי הגבורה אנו הולכים. ובזאת יכון לנו לכבדם וללכת לשאול בשלומם אפי' בבתייהם ולמול את בניהם ואפי' בשבת ולקבור מתייהם ולנחם [...]. הני דהכא כל אימת דלא פקרי בחציפותא לא חשבינן להו כוותיהו ופלגינן להו יקרה ומלינן לבנייהו בשבתא כל שכן בחולא היכא דגזיר להו גזירתא דידן [=כלומר שמלים אותם במילה שלנו] ועביד להו מילה ופריעה דדילמא נפיק מנייהו זרעא מעלייא (תשובות רמב"ם, מהדורת בלאו [הערה 11 לעיל], סימן תמט).

נמצא כי בעוד שבפירוש המשנה, באיגרת תימן וב"משנה תורה" פסק הרמב"ם דין מוות על הקראים, בתשובתו האמורה הוצגה עמדה פרגמטית מתונה יותר. כיצד יש ליישב סתירה זו?¹²⁸

לדעת מורי ורבי שילת "קרוב לוודאי שתשובה זו מזויפת, או שיוחסה לרמב"ם בטעות"; ובין שאר נימוקיו כותב שילת, ש"תוכן התשובה אינו מתאים לדברי הרמב"ם בנושא זה במקומות אחרים", מהם עולה "יחס עקבי של תקיפות רעיונית ומעשית נגד המינות הקראית, תקיפות שאין לה זכר בתשובתנו".¹²⁹ שילת הכריע לטובת רוב המקורות, תוך דחיית התשובה הסותרת בטענה שהיא אינה של הרמב"ם.¹³⁰ אחרים הלכו בדרך הקלאסית של הנחת השינוי בדעתו של הרמב"ם. הראשון שהתווה דרך זו הוא קאפח בהערותיו לפירוש המשנה חולין, שם הראה כי במהדורא קמא של הפירוש קבע הרמב"ם עונש מוות לקראים, ואילו במהדורה המאוחרת מיתן את עמדתו וסיווג קראים שנולדו וחונכו בתורתם זו כ"תינוק שנשבה".¹³¹ הרב קאפח שיער, כי שינוי עמדה זו השאיר את עקבותיו גם בהלכות ממרים, מקום שניתן לזהות את ההלכה הבאה

128 על הסתירה שבין התשובה האמורה לבין פירוש המשנה כבר עמד ר' אליהו מזרחי (שו"ת ר' אליהו מזרחי, ירושלים תרצ"ח, סימן נו), והוא השאיר זאת בצריך עיון.

129 איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת (הערה 54 לעיל), עמ' תרסח-תרסט.

130 יש שחלקו על קביעתו של שילת, תוך התמודדות עם עיקרי טענותיו כנגד האותנטיות של התשובה. ראו בלידשטיין, סמכות (הערה 122 לעיל), עמ' 200, הערה 34; שפירא, קראים (הערה 122 לעיל), עמ' 298.

131 זה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שם: "והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה [במהדורא בתרא הוסיף: כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת] כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והבייתוסים, לכל שינוי שיטותיהם [במהדורה בתרא הוסיף: הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה] ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה

(הלכה ג) כתוספת מאוחרת המשקפת את השינוי שחל בדעתו של הרמב"ם, בהתאם לאותו שינוי המצוי בשתי המהדורות שבפירוש המשנה:

במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתורה שבעל פה תחילה וכן כל התועים אחריו. אבל בני אותן הטועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות [בדפוס: בין הקראים] וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס [...] שהרי גדלוהו על טעותם כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם [בדפוס: הקראים] שתעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן.

השערתו של קאפח התקבלה על דעת חוקרים,¹³² שהניחו שגישת הרמב"ם כלפי הקראים השתנתה במשך חייו, וכי אף שבכתביו הראשונים נקט עמדה תקיפה ותוקפנית כלפיהם, בכתביו המאוחרים יותר ריכך עמדה זו בהרבה.¹³³

ברצוני להציע בזהירות הצעה אחרת, לפיה הסתירות בדברי הרמב"ם הן מדומות בלבד. לדעתי, בדבריו בהלכות ממרים, שנאמרו כהלכה לדורות, הציג הרמב"ם גישה דואלית ופרגמטית כלפי הקראים, והתווה מדיניות הלכתית גמישה הבנויה על שני שיקולים שונים. מצד אחד: יש סמכות עקרונית להרוג את המינים. אך מצד שני,

הלכה למעשה בכל ארץ המערב [ובמהדורא בתרא הוסיף: אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארו, אבל המתחיל הראשון הוא נזיד לא שוגג].

132 ראו מחקריהם של לסקר, בלידשטיין ושפירא הנזכרים לעיל בהערה 122. אך ראו שם גם את דברי שילת, שהתנגד להצעת קאפח (עמ' קמב) שבפירוש המשנה לחולין מדובר בשינוי בדעתו של הרמב"ם, וכתב "כי יש לומר שאמנם היתה זו דעתו מאז ומתמיד, אלא שמתחילה לא מצא לנכון להזכירה בפיהמ"ש, שאינו ספר הלכה למעשה אלא פירוש, ומתבארים בו רק יסודי ההלכות, ופסקה בהל' ממרים, אך מאוחר יותר מצא לנכון להגיה גם בפיהמ"ש בשל חשיבות העניין וחומרתו". ליחס שבין פירוש המשנה ומשנה תורה, ראו מה שכתבתי לעיל ליד הערה 96 ואילך.

133 קאפח (בהערותיו לפירוש המשנה חולין א, ב) אף סבר כי דברי הרמב"ם בהלכות ממרים סותרים למה שכתב בהלכות רוצח ד, י: "המינים, והם העובדי עבודה זרה מישראל, או העושה עבירות להכעיס אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס, והאפיקורסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן. אם יש בידו כח להרגן בסייף בפרהסיא הורג, ואם לאו יבוא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן". הרב קאפח הציע כי הרמב"ם כתב את הלכות רוצח בטרם כתב את החלוקה על כך בהלכות ממרים, שהוסף כאמור בשלב מאוחר יותר, "ולא שם לב להוסיף בהלכות רוצח". אך נראה כי הצדק עם שילת (איגרות הרמב"ם [הערה 54 לעיל], עמ' תרסט), שכתב: "החזרה שמוצא הרב קאפח בין הל' רוצח ד, י להל' ממרים ג, ג – אינה חזרה כלל. וכי היכן הזכיר הרמב"ם בהל' רוצח קראות או כפירה בתושבע"פ?" (אשר בהן הבעיה האקטואלית בזמן הרמב"ם), "ואפילו היה מזכיר – דרכו בהרבה ענינים לסתום במקום אחד ולהוסיף ולפרש במקום אחר, ואין אלו חזרות".

מדבריו עולה שלא תמיד רצוי להפעיל סמכות זו, ובפרט כאשר מדובר על אלו "האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו", ש"ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן". רבים מחוקרי משנת הרמב"ם לא נתנו את המשקל הנכון לסיפא של דבריו¹³⁴ (שאכן אינו מצוי בדפוסים). ברם רבים מבעלי ההלכה שהתייחסו להלכה זו ראו בה סייג חשוב ומעשי למגמה הסלחנית העולה מהדברים שבראש ההלכה.¹³⁵ אופיינית הערתו של ר' משה מטראני: "ולא ימהר להורגם אולי יקבלו תוכחה, וכשלא קבלו תוכחה ולא חזרו בתשובה הרי הם כאביהם ומיתתם ביד כל אדם מיד, כדדייק הרב ז"ל בסיפא דלישניה", וכך סברו גם הרדב"ז ועוד.¹³⁶ דומה כי הרמב"ם מותיר מרחב תמרון: אין למהר להרגם, וזאת כדי לאפשר להם לחזור בהם ולשנות את דרכם; ברם אם לא עשו כך, יש לבצע את הנדרש לפי ההלכה העקרונית.¹³⁷ ואכן הרדב"ז¹³⁸ שהיה רגיש מאוד ללשונות הרמב"ם למד מדבריו הלכה למעשה, שבמקום שיד ישראל תקיפה, אם הזהירו את הקראים והם עדיין עומדים במרים יש להרגם.

בהלכות ממרים הרמב"ם אינו מורה באופן ברור ופסקני כיצד לנהוג כלפי המינים הקראים. אין ספק שהדבר מכוון. הוראתו של הרמב"ם ב"משנה תורה" ניתנה לדורות והוא היה מעוניין להותיר בידי החכמים שבכל דור מקום נרחב לשיקול דעת ולקביעת מדיניות הלכתית בהתאם לנסיבות הזמן והמקום. כגון: גודל הקהילה הקראית, מידת האיום על הקהילה היהודית, היחסים והסטטוס קוו בין הקהילות, כוחם של היהודים,

134 ומתקבלת על הדעת הערתו של בלידשטיין, סמכות (הערה 122 לעיל), עמ' 198, "שחוקרי משנת הרמב"ם ויחסה לקראות, שהבליטו את נכונותו של רבינו לוותר לקראי זמנו ולדון אותם כ'תינוק שנשבה' – הבלטה שעלתה בקנה אחד עם מגמות מקבילות בהצגת דמותו של הרמב"ם כבעל הלכה נאור – התעלמו ממילים אלה, שיש בהן כדי למתן ותרנות זו במידה רבה".

135 ואמנם התומכים בגישתו של הרב קאפח נאלצו להידחק בפירוש פסקה זו. בלידשטיין עצמו (שם) כותב: "אני מציע להבין את דברי הרמב"ם אלה כסיומת רטורית העולה בקנה אחד עם עיקר דבריו עד כאן, ולא כאמירה המסייגת את הנאמר. בכל מצב ובכל מקרה, 'לא ימהר להורגם'; אנשים אלה תמיד מועמדים לחזרה בתשובה, ויש להחזירם. המסקנה היא, אם כן, שלא ייהרגו לעולם" (פרשנות דומה עולה משו"ת ר"א מזרחי [הערה 128 לעיל], סימן נז). ואף שפירא, קראים (הערה 122 לעיל), עמ' 295, תומך בגישת בלידשטיין.

136 ראו שו"ת מבי"ט, ברוקלין תשכ"א, חלק א, סימן לז; שו"ת רדב"ז, ירושלים תשל"ב, חלק ב, סימן תשצו (נדפס בהשמטות); שו"ת קול גדול לר"מ בן חביב, ירושלים תשנ"ח, סימן כז; משנה למלך על הרמב"ם שם.

137 אף בהקשר זה קשה לקבל את דבריו של בלידשטיין (הערה 134 לעיל), ש"אמנם פרשנות זו [של ר"מ מטראני] לא נולדה כדי להביא לביצוע גזר דין מוות על קראי הזמן והמקום, אלא כדי להבהיר הבהר היטיב את מעמדם האמיתי של אלה, ולשלול את נישואיהם לבני זוג מהקהילה הרבנית". וראו את עמדת הרדב"ז הנזכרת בהערה שלעיל.

138 ראו הערה 136 לעיל.

היכולת להשפיע על הקראים שיחזרו בתשובה, ועוד. לאור המקום הנרחב למתן שיקול דעת שקבע הרמב"ם ב"משנה תורה", והיחס הפרגמטי והדואלי של שמאל דוחה (ולעתים אף הורגת) וימין מקרבת שנקט כלפי הקראים, ניתן להבין את קיומן של גישות שונות בתשובות שנתן, שהנן פרי יישום והכרעה הלכה למעשה – בזמן ובמקום מסוים ובנסיבות קונקרטיות – של המתווה הכללי לדורות שהורה ב"משנה תורה". וכבר עמדו על כך, שלאור דברי הרמב"ם עצמו באיגרת תימן, יש הבדלים במציאות החברתית שעמדה ברקע העמדות השונות שהוצגו בתשובה בעניין קראי ארץ מצרים ובאיגרת תימן.¹³⁹ לפי הצעתי, אין צורך כמובן להניח כי התשובה המורה על יחס חיובי לקראים היא מזויפת,¹⁴⁰ או ליצור דיכוטומיה בין מה שכתב בכתבים המוקדמים לבין מה שכתב בכתבים המאוחרים אחר ששינה את דעתו. ברצוני להדגיש, שהצעתי אינה סותרת בהכרח את הצעת הרב קאפה וסיעתו, ואף אני מודה שיתכן – אם כי אין כל הכרח בדבר – שחל שינוי בגישת הרמב"ם (בשלב כלשהו של חייו) כלפי הקראים,¹⁴¹ ואין ספק שהתוספת במהדורה האחרונה של פירוש המשנה עשויה לתמוך בהצעתם (אך אין תיעוד כזה ביחס למשנה תורה);¹⁴² אלא שלטעמי אין אנו נזקקים להנחת שינוי היסטורי שכזה, כדי ליישב את העמדות הסופיות השונות שהביע הרמב"ם במקורות השונים.

139 ראו בלידשטיין, קראים (הערה 122 לעיל), עמ' 506–507 (והשוו לדברי לסקר, השפעת הקראות [הערה 122 לעיל]), שכותב – בעקבות דברי הרמב"ם באיגרת תימן – שסביר כי התשובה בעניין קראי ארץ מצרים לא נכתבה במציאות חברתית שבה עלתה רדיפת הקראים על הפרק כאופציה מעשית, אם כי ניתוק היחסים עמם בוודאי ניתן היה לביצוע. אך בדברי הרמב"ם לקהילת תימן, מסיק הרמב"ם כי דמם של הקראים "מותר לכם לדעתנו על פי דין"; והוא ממשיך ומסביר, שאין לראות ביחס הנוח השורר בין יהודי מצרים הרבניים כלפי הקראים דוגמה ליהודי תימן, שכן קראי מצרים מנוטרלים בתוך החברה היהודית הרבנית החזקה ואין לחשוש מהשפעתם – בעוד שההיפך הוא הנכון לגבי יהודי תימן, ועל כן חייבים להחמיר. ומסכם זאת בלידשטיין בקובעו, ש"בתשובתו בנושא הקראים מאמץ רמב"ם בוחן פרגמטי-חברתי לפיו יש להעריך את הצורך ברדיפת הקראי, ואת מנקודת ראות הסכנה שהוא מהווה. אם מודד זה יביא במקומו של רבינו, במצרים, להנחת הקראים לנפשם, הרי הוא מסוגל להביא לרדיפתם בתימן" (ההדגשה במקור). יש אף דמיון במגמה המעשית העולה מהתשובות וממשנה תורה ומפירוש המשנה: "הגישה הנקוטה בתשובה תבחין בין תנועה קראית תקיפה ומיליטנטית, לבין תנועה קראית פסיבית וסגורה בתוך עצמה. וכן הדבר בנוסח הסופי של פיה"מ ובמשנה תורה: מדיניות המבחינה בין הקראי החדש (הרבני שבגד) והקראי מלידה, פירושה נכונות לסבול תנועה קראית פסיבית עם הכרזת מלחמה על תנועה קראית מיליטנטית וצודה נפשות".

140 אלא אם כן הדבר מוכח משיקולים אחרים: כגון זיהוי כתב היד וזמנו, סגנון כתיבה, מסורת וכולי.

141 לגופם של דברים יש להוסיף, שקשה להכריע בוודאות גמורה אם אכן חל שינוי ביחסו ההלכתי של הרמב"ם כלפי הקראים (וראו גם את דברי שילת הנזכרים בהערה 137 לעיל); ואף אם חל שינוי ביחסו של הרמב"ם לקראים אין אנו יודעים בוודאות מהו זמן התהוותו של השינוי האמור ובאיזו מידה הוא השפיע על עמדותיו ההלכתיות נורמטיביות של הרמב"ם.

142 וראו דברי הרב שילת הנזכרים בהערה 132 לעיל.

ובמילים אחרות: ההבדל הגדול ביני לבין הגישה הכרונולוגית הוא, שלשיטתי אין למעשה כל סתירה בין המקורות במתכונתם הסופית, אלא שלשיטת הרמב"ם אין הוראה הלכתית אחת ויחידה הנכונה תמיד ביחס למינים הקראים, והדבר נתון לשיקול דעת בהתאם לנסיבות. זו אמנם טענה מחודשת, אך היא עולה לדעתי בבירור מעיון מדויק של הדברים.

(ב) סתירות שהן פרי ספקות ביחס לפרשנות המקורות
שיקול דעת שיפוטי ופרשני קיים, כפי שראינו בתחילת הסעיף הקודם, גם במקום שיש שתי נורמות חקוקות הסותרות זו את זו. ואכן אף הרמב"ם עצמו היה פרשן ופוסק שלא תמיד הגיע לכלל הכרעה חד-משמעית במקום שהמקור (או המקורות) התלמודי משתמע לכמה פנים, אם מחמת הבדלים בנוסחאות ואם מחמת הבדלים ענייניים בלתי ניתנים להתאמה. הסתירות בדברי הרמב"ם הן לעתים פועל יוצא של תופעה זו. וכבר הצביע על כך ר' אברהם בן הרמב"ם, כאשר נשאל בדבר פסקי הרמב"ם הסותרים לכאורה, ביחס לשאלה אם מצוות צריכות כוונה או אינן צריכות כוונה.¹⁴³ בתשובתו כתב ר' אברהם: "הלכך בשופר ומגילה צריכין כוונה לצאת [...] ובקריאת שמע ואכילת מצה וטבילה במי מקוה וכיוצא בהן לא בעינן כוונה לצאת דמצות אינן צריכות כוונה [...] ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצוות זו ודאי קושיא עמוקה היא והיא על הגמרא לא על אבא מארי זכרו לחיי העולם הבא". פסקי הרמב"ם הם אפוא שיקוף של סוגיות הגמרא, והקושיה על הסתירה כביכול צריכה להישאל על הגמרא ולא על הרמב"ם.¹⁴⁴

דוגמה נוספת: ישנה תופעה חוזרת ונשנית בפירוש המשנה (עליה הצביע דרור פיקסלר) של שינויים בין נוסח המשנה עליה מצביע פירוש המשנה לבין הנוסח המובא בפירוש עצמו.¹⁴⁵ בדרך כלל אין לדבר על סתירות בין הנוסחים, אלא כך היא דרכו של הרמב"ם להציג מסורות שונות של נוסח המשנה בלי להכריע ביניהן.¹⁴⁶ אף סתירות פנימיות ב"משנה תורה" יושבו לא אחת בידי כמה מפרשני הרמב"ם הקלאסיים

143 ראו ברכת אברהם, ירושלים תש"ך, סימן לד', עמ' 48. ביאור שיטתו של הרמב"ם בעניין מצוות הצריכות כוונה, עוררה עניין רב. לבירור נרחב ראו בלידשטיין, התפילה (הערה 46 לעיל), עמ' 76-117.

144 ואמנם קושי זה מנסה ר' אברהם לתרץ בתשובתו בברכת אברהם שם, תוך הבחנה בין סוגי המצוות. הדברים הובאו גם בתשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ח, סימן קיד.

145 ראו ד' פיקסלר, מסכת עבודה זרה עם פירוש הרמב"ם – מהדורה מבוארת, ירושלים תשס"ב, עמ' רכט, והדוגמאות אליהן הוא מפנה.

146 וידועים דברי הרמב"ם עצמו, שאין נוסח מבורר למשנה. ראו תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (הערה 11 לעיל), סימן תמב: "דעו כי על נוסח המשנה אין לישאל. וכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות הסירה או אות יתירה? ומניין אנו יודעים איך כתב רבינו הקדוש המשנה [...] אלא

סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם

באמצעות ההנחה, שהרמב"ם הסתמך על נוסחים מתחלפים או על פירושים שונים של התלמוד בלי שהכריע ביניהם.¹⁴⁷ לעתים אף ניתן להראות, שניסוחים סותרים ומלאי צרימות ב"משנה תורה" הם פועל יוצא של לבטים פרשניים וענייניים של הרמב"ם בהגדרת עניין מסוים, שלא הגיעו אצלו לכלל הכרעה.¹⁴⁸

ד. אחרית דבר

לא אחת ניתן להראות, שסתירה פנימית בדברי הרמב"ם – הנדמית כאמיתית, ופרשנים וחוקרים התמודדו עמה באמצעות אחד מהפתרונות הקלאסיים תוך העדפת מקור אחד על פני משנהו – מתגלה אחר העיון כסתירה מדומה. קיומם של שני המקורות, הנדמים כסותרים מבחינת תפיסת ההלכה של הרמב"ם, ניתנת ליישוב באמצעות המודעות לסוגים השונים של הסתירות המדומות עליהם עמדתי במאמר זה. לפעמים ניתן להסיר סתירות מדומות באמצעות פרשנות והרמוניזציה, המלוות לעתים בהבחנה בין ביטויים לשוניים שונים, וישנן גם סתירות מדומות המבוססות על הנחות פרשניות מוטעות. סתירות פנימיות מדומות הן לעתים תוצאת ספקות מסוגים שונים: ספק שהוא אימננטי לעיסוק המשפטי (כלומר שיקול דעת שיפוטי), או ספק ביחס לפרשנות המקורות. לא אחת, סתירות בין דברים שכתב הרמב"ם בחיבור אחד לבין מה שכתב בחיבור אחר מתגלות כמדומות – לכשעומדים על הבדלי היעדים והמתודות של החיבורים השונים. בסיומם של דברים אדגיש, כי אין בכוונתי להציע פתרונות כוללים ושיטתיים היכולים ליישב את כל הסתירות – ואיני סבור כי יש פתרונות קסם כאלו – ואף איני טוען שאין להשתמש בפתרונות הכוללניים הקלאסיים, שכן יש לא מעט מקרים שנוקקים לפתרונות אלו. מטרתי לעמוד על עוד דרכי התמודדות עם סתירות פנימיות, שראוי לתת עליהן את הדעת לצד שאר הפתרונות. ומכל מקום, על הפרשן לשקול לגופם של דברים בכל מקרה של סתירה פנימית בדברי הרמב"ם, ולנקוט את הפתרון הסביר ביותר בנסיבות העניין.

תם ולא נשלם הדיון הנרחב בבעיה החמורה של הסתירות בדברי הרמב"ם. אך שמא המודעות המתמדת לסוגים השונים של סתירות מדומות עליהם הצבעתי במאמר זה, תפחית מעט מחריפותה של בעיה זו.

מן הזקנים, לא מן הספרים". ליחסו של הרמב"ם לשינויי הנוסחאות ראו י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, רמת גן תשנ"ו, עמ' 83–85.

147 ראו למשל רדב"ז להלכות גזילה ואבדה יב, ב; כסף משנה להלכות בית הבחירה ג, יח, בסופו; טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 236.

148 נושא זה מצריך מחקר מקיף לכשעצמו וקצרה כאן היריעה, ועוד חזון למועד.

השפעת כתבי ההלכה של רב שמואל בן חפני גאון על הרמב"ם

יהודה צבי שטמפפר

הערכתנו את מידת חדשנותו של אדם תלויה בראש ובראשונה בידיעה שיש לנו על המקורות שעמדו לפניו. באמצעות אותם מקורות אנו מעריכים את מידת עצמאותו המחשבתית והספרותית או את מידת תלותו: האם היה סדרן, לקטן, מעבד, חדשן וכדומה. ככל שיחסרו לנו המקורות כך תיפגם יכולת הערכתנו. פעמים אנו פועלים בלית ברירה על פי הכלל האומר שאין לו לדיין אלא מה שעניו ראות, ואנו אנוסים לבחון על פי "מה שיש", בידיעה שאפשר שאנו שוגים בהערכתנו. הדבר נכון שבעתיים בנוגע ל"משנה תורה" של הרמב"ם בשל שלושה גורמים מצטברים: (1) לצורך כתיבת החיבור השתמש הרמב"ם במקורות בהיקף עצום;¹ (2) מקורות רבים שעמדו לפני הרמב"ם אינם עוד בידינו – המדובר במקורות חז"ל ובמידה רבה יותר במקורות מתקופת הגאונים; (3) הרמב"ם לא ציין את המקורות מהם שאב, מה שמקשה עוד יותר על איתורם.

עם גילויין של גניזות קהיר נחשפו מקורות רבים ששפכו אור על דרך עבודתו של הרמב"ם, אולם דומה שנונח הטיפול בחיבורי ההלכה של הגאונים, וכך נותרו בקרן זוית מקורות חשובים לחקר הרמב"ם.² על מנת שנוכל להעריך נכונה את מידת חדשנותו של הרמב"ם, שומה עלינו לבחון את הקשר שבינו ובין חיבוריהם של הגאונים, ובמיוחד חיבוריו של רב שמואל בן חפני, מן הפוריים שבגאונים, אשר הרמב"ם עצמו ציין שהיה מן המקורות בהם נעזר בחיבורו.

כאשר פנו חכמי פרובנס אל הרמב"ם בשאלה בנוגע לפסיקתו בהלכות ציצית ב"יד החזקה", השיב הרמב"ם כי: "כן כתב רבינו שמואל בן חפני הכהן בספר שחיבר בלשון ערבי".³ אין זה המקום היחיד בו מתייחס הרמב"ם לכתבי רב שמואל בן חפני גאון. בשני

* רב שמואל בן הפני גאון מכונה במהלך מאמר זה בקיצור: רשב"ח. כל ההדגשות במובאות שבמאמר זה הוספו על ידי ואינן במקור.

1 על היקף מקורותיו ראו י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 39–49.

2 ראו שם, עמ' 44 הערה 87.

3 ראו י' בלאו, תשובות הרמב"ם: יוצאות לאור בפעם הראשונה במקורן הערבי מכוונות מתוך קטעי גניזה, כתבי יד וספרי דפוס, ירושלים תשי"ה–תשכ"א, סימן רפו. דברים אלו כתב הרמב"ם מעצמו ודברי רשב"ח לא הוזכרו כלל בלשון השואלים. לגבי מקור לפסק נוסף בעניין ציצית ענה הרמב"ם (שם): "כך נראה לי ואין לי סמך אחר בדבר זה".

מקומות נוספים נתבקש הרמב"ם להסביר מקומות שבהם חרג מפסיקתו של רשב"ח, ובמקומות אלו ניסה הרמב"ם להראות התאמה בין דברי רשב"ח לדבריו. זוהי תופעה יוצאת דופן; איננו מכירים מקרה נוסף שבו הצביע הרמב"ם במפורש על חיבור הלכה של גאון אחר כמקור לפסיקתו. שלושה מקרים אלו, בהם התייחס הרמב"ם באופן מפורש לכתבי ההלכה של רשב"ח, מעידים על קשר אמיץ בין "משנה תורה" של הרמב"ם לחיבורי ההלכה של רשב"ח, ואכן בחינת הקשר בין החיבורים מגלה כי עניינים ששיעורנו עד עתה שהם פרי חדשנותו של הרמב"ם שאובים למעשה מחיבורי ההלכה של רשב"ח, הן בתחום ההלכה הן בתחום המחשבה.⁴ באופן מפתיע מתרחב הקשר גם לתחום טעמי המצוות שבספר "מורה הנבוכים" וגם לתחום של שילוב ההלכה והמחשבה.

חיבורי ההלכה של רשב"ח מאפשרים לנו להבין את דברי הרמב"ם בארבעה תחומים. אגדיר אותם תחילה בפתח דבריי ולאחר מכן אדגים כל תחום. התחומים הם כדלהלן: א. נוסח התלמוד – התלמוד הבבלי היה המקור הבסיסי של הרמב"ם לפסיקת ההלכה ולניסוחה, וכל הרוצה להעמיק את עיונו בדברי הרמב"ם חייב לעיין מעת לעת בסוגיה התלמודית שהייתה בסיס הדברים. אולם הרמב"ם לא ציטט את הסוגיה התלמודית, ואף לא ציין את מקורותיו. בכמה מקרים ניתן לאתר על נקלה את הסוגיה התלמודית, במקרים אחרים דרוש מאמץ לשם כך, אך קיימים מקרים בהם לא ניתן להתחקות אחר המקורות התלמודיים מכיוון שלפני הרמב"ם עמד נוסח שונה של התלמוד, שלא הגיע לידינו. חשיפת כתבי רשב"ח המכילים ציטוטים רבים מן התלמוד מעמידה לפנינו מסורות נוסה יחידאיות, שחלקן הוא שעמד לפני הרמב"ם.

ב. פסיקה – רשב"ח היה חלוץ במישורים רבים ובהם הפסיקה ההלכתית. מאז חתימת התלמוד ועד סוף תקופת הגאונים הלו שינויים רבים בחיי הכלכלה והחברה, ואלה דרשו התייחסות הלכתית. ואכן הגאונים, שנדרשו בתשובותיהם לשינויים אלו, ניסו לתת מענה הלכתי הולם. אולם מכל הגאונים אין דומה לרשב"ח מבחינת היקף החיבורים וסידורם. חיבוריו תפסו מקום של כבוד כמעט בכל ארון ספרים הלכתי והשפיעו על פסיקת ההלכה המקומית בארצות הדוברות ערבית. הרמב"ם אימץ רבים מחידושי ההלכה של רשב"ח, והשפעתו של רשב"ח על הרמב"ם גדולה כנראה מהשפעתו של כל גאון אחר. על פי רוב נלאו מפרשי הרמב"ם לעמוד על שורשה של פסיקת רשב"ח, מכיוון שחיבורי רשב"ח לא עמדו לפניו.

4 הנחת העבודה היא שטקסטים קדומים אשר היו בהישג ידו של הרמב"ם ואשר ניתן להראות קשר בינם לבין דברי הרמב"ם, שימשו לרמב"ם כמקור (הן כמקור ביסוס הן כמקור התייחסות). טברסקי (הערה 1 לעיל), עמ' 45, העיר לנכון ש"אפשר שיעלה לפנינו מקור סביר להלכה המובאת ב'משנה תורה', אבל הראיות הנסיבתיות ימצאו רומזות שלמעשה לא עליו סמך". אולם בלא ראיות לסתור נשארים הדברים בחזקתם.

השפעת רב שמואל בן חפני גאון על הרמב"ם

ג. מחשבה – רשב"ה היה מעורה בהגות הערבית בכלל, ובספרות המועתזוילית בפרט.⁵ תפיסות פילוסופיות הנחו אותו בפרשנותו המקראית והתלמודית,⁶ וניתן למוצאן אף בחיבוריו ההלכתיים, בעיקר בהקדמות לחיבורים. הרמב"ם, ששאב מלא חופניים מחיבורי ההלכה, הריק לכליו גם את דברי המחשבה, ובאופן מפתיע מבצבצים דברי רשב"ה ועולים במקומות שלא היינו מצפים למוצאם, כדוגמת הדיון בטעמי המצוות ב"מורה הנבוכים". גם השילוב של הלכה ומחשבה, שהיה חביב על הרמב"ם, נמצא בכתבי רשב"ה באופן דומה.

ד. צינור ההשפעה (של תרבות מוסלמית) – רשב"ה הכיר את חיבורי המשפט המוסלמי ונעזר בהם בכתביו.⁷ הרמב"ם קיבל השפעות אלו גם מרשב"ה, אך לעתים לא ניתן לעמוד עליהן בכתבי הרמב"ם מבלי שתהיה לפנינו החוליה המקשרת – כתבי רשב"ז.

במאמר זה אביא דוגמה אחת מכל תחום.⁸

א. נוסח התלמוד

במסכת גיטין (ל ע"א) דנה הגמרא באדם שנתן גט קודם שיצא לדרך והתנה שהגט יהיה תקף רק אם יעדר למעלה משלושים יום, אך בפועל לא יכול היה לשוב מחמת אונס:

5 ראו D.E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World: Texts and Studies*, Leiden 1996, במיוחד פרק ב.

6 חתנו רב האי גאון קבל על כך שרשב"ה הרבה לקרוא בספרי כלאם (תשובת רה"ג, קטע CUI. T-S G2.108 [וראו צ' גרונר, "לצורתם המקורית של חמשה קונטרסי תשובות", עלי ספר ב (תשל"ו), עמ' 9]: "ושצמח מר רב שמואל גאון זכ' לב' וכיוצא בו שהרבו לקרוא בספרי דברני הגוים [...]"). דברני הגוים הם חכמי הכלאם המוסלמים. התשובה מופיעה עוד בכתב יד ביבנטי, וממנו הועתקה על ידי מוסאפיה בתשובות גאונים ליק, סימן צט (ראו י' תבורי, "תשובות הגאונים והראשונים בכ"י ביבנטי, חלק א", עלי ספר ח [תש"ם], עמ' 38), ושם: "ספרי נכרים". אפשר שהמעתיק לא הבין את המונח (ועל כן נאלץ לשנות בהמשך המשפט את התחביר). לזין (אוצר הגאונים, חגיגה, התשובות, סימן כ) פרסם את נוסח מוסאפיה בתוספת הערות והשוואות לקטע קמברידג'.

7 ראו G. Libson, *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom during the Geonic Period*, Cambridge Mass. 2003.

8 לדוגמה נוספת מן התחום הראשון ראו ש' אברמסון (מהדיר), מבוא התלמוד לר"ש בן חפני גאון, ירושלים תש"ן, עמ' 14-15. לדוגמאות נוספות מן התחום השני ראו ג' ליבון וצ' שטמפפר, "כמה הלכות במשנה תורה לרמב"ם וזיקתם לחיבורי רשב"ה", מעליות כה (תשס"ה), עמ' 90. לדוגמה מהתחום הרביעי הנידון כאן ראו מאמרי, "השפעה אסלאמית בהלכות גירושין אצל רשב"ה והרמב"ם", שעתיד לראות אור בכתב העת אשל באר שבע. במקום אחר אייחד דיון רחב לתופעה אצל רשב"ה.

יהודה צבי שטמפפר

ההוא דאמר: אי לא אתינא עד תלתין יומין ליהוי גיטא,

אתא

ופסקיה מברא.

בנוסח רשב"ח ובו בלבד, מצויה תוספת פרשנית המדגישה את כוונתו של האדם לקיים את התנאי ולשוב בזמן הקצוב (התוספת מוצגת בפיזור):

ההוא דאמר אי לא אתינא עד תלתין יומין ליהוי גיטא,

ואתא בגו תלתין יומי

ופסקיה מברא.⁹

הרמב"ם בהלכות גירושין (ט, ח)¹⁰ העתיק את המקרה לחיבורו לפי נוסח רשב"ח (בתוספת פירוש):

התנה עליה שיהיה גט אם לא בא עד שלשים יום למדינה זו

והיה בא בדרך בתוך שלשים יום

וחלה או עכבו נהר.

ב. פסיקה

בסוגיית קידושין (סו ע"א) נחלקו אב"י ורבא אם חייב אדם לגרש את אשתו על פי עד אחד המעיד עליה שזינתה. רשב"ח פסק על פי כללי הפסיקה המקובלים, כדעת רבא, שאינו חייב לגרשה אלא אם מאמין לעד כשני עדים. על סמך פסיקה זו חידש רשב"ח שלוש הלכות:

1. אם קיבל הבעל עדות עד יחיד המעיד על אשתו שזינתה, והחשיבה כעדות של שני עדים, אין הוא יכול להתחרט לאחר מכן ולהשיב את גרושתו.¹¹

9 צ' שטמפפר, "ספר הגירושין לרב שמואל בן חפני גאון סורא: עיונים ונוסח", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 259. נוסח זה מתועד בשני טפסים של ספר הגירושין. בכתובות (ב ע"ב, ג ע"א) מצויה תוספת ברוב עדי הנוסח (וכן ברשב"א בגיטין): "אתא בסוף תלתין יומין", ומטרתה לבאר כיצד הגיע בזמן אך לא הצליח לקיים את התנאי.

10 המובאות ממשנה תורה לרמב"ם על פי כתב יד אוקספורד Huntington 211, כתב יד תימני שנכתב פחות מתשעים שנה אחרי פטירת הרמב"ם. כתב יד זה הוא נוסח הפנים במהדורת הרב נ"א רבינוביץ, משנה תורה: הוא היד החזקה עם השלמות וציוני מקורות, עם פירוש יד פשוטה: מקורות, ביאורים ובירורים, ירושלים תש"ן-תשס"ג, ד (ספר נשים א). לאופיו של כתב היד ראו שם, עמ' 7-10.

11 חידוש זה מופיע כבר אצל ס' ששון ונ' דנציג (מהדירים), הלכות פסוקות, ירושלים תשנ"ט, עמ' שמר: "אמר לו עד אחד זינתה אשתו אינו נאמן. ואי מהימן כביתרי ואפקה אפומיה נגבית כתובתה

השפעת רב שמואל בן חפני גאון על הרמב"ם

2. אף בהיעדר עדים, אם הבעל טוען שראה שאשתו זינתה – הייב לגרשה (וממילא גם במקרה זה אין הבעל יכול לאחר מכן להשיב את גרושתו).
3. יש ליישם כללים אלו בכל אותן ההלכות שבהן עדות העדים אוסרת את האישה על בעלה.
- ואלו דברי רשב"ח:¹²

ואפילו שהד פי דלך שאהד ואחד כאן ענד אל זוג' מותוקא <בה כשאהדין> מסכונא (אליה ולה) [אלי קולה] פקבל דלך מנה וטלקהא לם יג'ז לה מראג'עתהא...
או אן ידעי הו עליהא בגיר <בינה> אנה ראיאה עלי חאל לו כאנת לה בהא ביינה חרמת עליה
פתחרם עליה חנינד בדעואה¹³

תרגום: ואפילו העיד על כך עד אחד אשר נאמן על הבעל כשני עדים ובוטח בדבריו, וקיבל ממנו וגרשה, אסורה לו חזרתה...
או אם יטען הוא עליה, ללא עדים, שראה אותה במצב שבו לו הייתה לו בזה עדות – נאסרה עליו, אזי נאסרת עליו על פי טענתו.

הרמב"ם פסק אף הוא כדעת רבא, ובחיבורו בהלכות אישות ובהלכות סוטה אימץ את שלושת חידושי של רשב"ח. השניים הראשונים מופיעים בהלכות אישות (כד, יז), ולשונו זהה לזו של רשב"ח (בתרגום עברי):

מי שראה אשתו שזינת [חידוש מס' 2 של רשב"ח]
או שאמרה לו אחת מקרובותיו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכת דעתו על דבריהן שזינת אשתו... הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת – הרי זה חייב להוציא ואסור לו לבוא עליה [חידוש מס' 1 של רשב"ח].

החידוש השלישי מיושם בהלכות סוטה (א, ח-ט),¹⁴ בדין סתירה אחרי קינוי, ושם חזר עוד על החידוש השני:

דלגבי דינא אין דבר בערוה פחות משני עידים, ולבתר דאפקה אסיר לאהדורה דשויה עילויה חתיכא דאיסורא".

12 סימני ההדרה: סוגרים מזוותים: הוספה בגליון או בין השיטין; סוגרים עגולים ולאחריהם מרובעים: תיקון טעות בכתב היד; סוגריים רבועים: קרע או טשטוש בכתב היד.

13 שטמפפר, ספר הגירושין (הערה 9 לעיל), עמ' 315.

14 על מקור זה העיר לי מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, וראו רבינוביץ, יד פשוטה (הערה 10 לעיל), עמ' שיט.

יהודה צבי שטמפפר

קנא לה בפני שנים וראה אותה שנסתרה עם זה שקינא לה עליו ושהת כדי טומאה –
הרי זו אסורה עליו ויוציא...
בא עד אחד והעיד לו שנסתרה עמו אחר קינוי ושהת כדי טומאה, אם הוא נאמן לו
ודעתו סומכת עליו יוציא...

בהלכות סוטה כמו בהלכות גירושין אימץ הרמב"ם את דברי רשב"ח ברובד המילולי
וברובד התוכני, לפי אותן ההגדרות שהגדיר רשב"ח, אלא שכתבם בעברית במקום
בערבית. מכאן שהרמב"ם הסתמך על חידושו של רשב"ח והעתיקם לחיבורו כלשונן
מבלי שיהיה לו מקור תלמודי להם.

ג. מחשבה

בספרו "אמונות ודעות" נדרש רב סעדיה גאון לטעם איסור הזנות, הנדרש לדעתו
להכרת הייחוס של כל אדם:

אמונות ודעות, ג, ב	תרגום ר"י קאפח ¹⁵
ומן אלחכמה חט'ר אלזנא ללא יציר	ומן החכמה לאסור את הזנות, כדי שלא יהו בני
אלנאטקון כאלבהאים פלא יערף כל ואחד	אדם כבהמות עד שלא ידע כל אחד את אביו
אבאה פיברה ג'זא מא רבאה, ויורת'ה אלאב	שיכבדהו כגמול על שגדלו, ויוריש לו האב מה
מא רזקה כמא ורת' ענה אלוג'דאן, וליעלם	שחננו ה' כמו שירש ממנו את מציאותו. ויכיר
סאיר אקרבאיה מן עם ואכ'אלת פיקתצ'י מא	את יתר קרוביו אחי אביו ואחי אמו וייהנה
יג'דה להם מן אלחנין.	במה שימצא אצלם מן החמלה.

גם רשב"ח נדרש לעניין זה בהקדמה לחיבורו בהלכות אישות, אולם העלה טעם שונה:

רשב"ח, כתאב אלזוגיה ¹⁶	תרגום
פאן אללה תעאלי למא אחדת הדה	כאשר האל יתעלה יצר את [העולם] הזה כחסד
[אלדאר] ¹⁷ גודא מנה אראד עמארתהא	מאתו, רצה בישובו ובקיומו עד אשר [...]
ובקאהא אלי אן [...] פינקל אהלהא מנהא	ויעביר את אנשיו אל העולם הבא.

15 הרב י' קאפח (מהדיר), ספר הנבחר באמונות ודעות: האמונות והדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי, קרית אונן, תשנ"ט.

16 קטע CUL T-S 8Fa2.2. קטע זה הוא חלק מספר האישות לרשב"ח. אני עומד להוציא לאור יחד עם נסים סבתו את ספר האישות, במסגרת המרכז לחקר התרבות הערבית-היהודית וספרותה שעל יד מכון בן-צבי.

17 צדו הימני של הדף קרוע וחסרות כחמש אותיות. החסר מסומן בסוגריים רבועים.

השפעת רב שמואל בן חפני גאון על הרמב"ם

אלי דאר אלבקא ופי דלך קאל תעאלי [כי כה] אמר יי' בורא השמים הוא הא'הארץ¹⁸ ועושה הוא כוננה [לא ת]הו בראה לשבת יצרה אני יי' ואין עוד ועלם [תעאלי] אן דואם עמארתהא מנהם ובהם בתנאסאל[ה]ם [...] עאדה בכלק אלנסל מע וטי אלדכר ללאנתי מן כל [...] אדא אראד דלך פלהדא כלקהם דכורה ואנאת לתאתי [...] מנהם פקאל פי בני אדם זכר ונקבה בראם וג' ולו כאן [כל ואחד] מנהם לכל אנתי יכתאר וטיהא מבאחא לאדי [...] וארג' ואלתגלב ורבמא אלי אלי ספך אלדמי פתפסד [...] אלכמיה ובטל אלתדביר פלדלך חט'ר עליהם [...]

ובזה אמר יתעלה: "[כי כה] אמר יי' בורא השמים הוא הא'הארץ¹⁹ ועושה הוא כוננה [לא ת]הו בראה לשבת יצרה אני יי' ואין עוד" (ישעיה מה, יח). ולימד [יתעלה] שהתמדת יישובו נובע מהם ועל ידם על ידי שהם פרים ורבים [...] דרך ביצירת הזרע בשעת בעילת הזכר את הנקבה מכל [...] כאשר רצה זאת. ולכן בראם זכרים ונקבות כדי שיבואו [...] מהם, ואמר בבנין אדם "זכר ונקבה בראם" וג' ואילו היה [כל אחד] מהם מותר לבעול כל אשה שיבחר, היה הדבר מביא לידי [...] ומאבק ולעיתים קרובות לידי שפיכות דמים, ואזי היה נשחת [...] הכמות ויבטל הסדר הנכון ולכן נאסר עליהם [...]

לדעת רשב"ח שומר מוסד הנישואין על המשכיותו של העולם, וביטולו יביא להרס החברה כאשר יפרצו בין הזכרים מריבות שעלולות להסתיים בשפיכות דמים. בדברי רשב"ח ניתן לשמוע הד לפולמוס נגד תפיסתו של אפלטון, בחלק החמישי של ספרו על המדינה, אשר טען שהסדר הטוב של החברה יתקיים עם ביטולו של מוסד הנישואין (לכל הפחות בקרב השכבות הגבוהות), פולמוס אליו נחשף רשב"ח ככל הנראה גם דרך הספרות הפילוסופית הערבית.²⁰

הרמב"ם עסק בעניין זה במסגרת הדיון בטעמי המצוות, בחלק השלישי של "מורה הנבוכים", פרק לט. תחילה הביא הרמב"ם טעם המבוסס על טעמו של רס"ג וקרא לו "טעם כללי", ולבסוף את הטעם שמקורו בדברי רשב"ח:

18 הסופר סימן להערת גיליון שלא שרדה. יש להשלים: הוא הא' יוצר הארץ.

19 ראו הערה במקור הערבי.

20 דברי רשב"ח נמצאים על אותו מישור של דברי אפלטון. אפלטון סובר שביטול הנישואין יביא לסדר החברה, ואילו רשב"ח סובר שדבר זה יביא להרס החברה. אולם טעמו של רס"ג בעניין הכרת הייחוסים נמצא במישור אחר. סביר להניח שרשב"ח נפגש עם השתלשלות גישתו של אפלטון בספרות הפילוסופיה שבה היה מעורה. יש להבדיל בין טעם זה ובין טעמו של רס"ג בנוגע לאיסור נישואין בתוך המשפחה: "ללא תקע אלפתנה עלי אלצורה אלג'מילה מן אקארבהא, וללא תקע אלרפץ' ללצורה אלקביחה אד'א ראי אן אקרבאהא לם ירגבוא פיה" (בתרגום קאפח: "כדי

יהודה צבי שטמפפר

מונק, מורה נבוכים ג, מט²¹ ופי תחרים אלקדשה פאידה עט'מה ג'דא
והי מנע אלשרור, לאן לו כאנת אלקדשה
מבאחה לקצד אלמראה אלואחדה עדה'
רג'אל פי וקת ואחד בחסב אלאתפאק,
פלא בד מן אלתנאזע, ופי אכת'ר אלאמר
יקתל בעצ'הם בעצ'א או יקתלונהא כאלאמר
אלמתעארף דאימא, ובית זונה יתגודדו.
תרגום מ' שורץ²² יש באיסור הקדשה תועלת גדולה מאוד, והיא
מניעת הרעות. כי לו היתה הקדשה מותרת היו
פונים אל אשה אחת גברים רבים בזמן אחד
במקרה. ואז אין מנוס ממריבה, ולרוב יהרגו זה
את זה, או יהרגו אותה כמקובל תמיד: "ובית
זונה יתגודדו" (ירמיה ה, 7).

עולה אם כן שהרמב"ם אסף את הטעמים מכתבי הגאונים, וללא עיון בספרי ההלכה של
הגאונים היינו מניחים שטעם זה הוא פרי הגותו המקורית של הרמב"ם.²³
כאן המקום להעיר, שכשם שבחר רשב"ח לפתוח את דיונו ההלכתי על דיני האישות
בעניין מצוות הנישואין ואיסור הקדשה, כך בחר הרמב"ם להזכיר עניין זה בפתח דיונו
בהלכות אישות שב"יד החזקה" (הלכות אישות א, א; א, ד): "קודם מתן תורה היה אדם
פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה... קודם מתן
תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא, נותן לה שכרה ובועל אותה על
אם הדרך והולך לו; וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה תורה נאסרה הקדשה...". נראה
שתפיסתו של רשב"ח אודות המבנה המתבקש בהלכות אישות עמדה לנגד עיניו של
הרמב"ם.

ד. צינור השפעה

חשיפת המקור לדברי הרמב"ם בכתבי רשב"ח מאפשרת להבין לראשונה הלכות תמוהות
שעד כה לא ניתן היה להבין את ההיגיון המשפטי שבהן, דבר שהביא את פרשני
הרמב"ם להסברים רחוקים מפשט הדברים, כפי שנראה בדוגמה הבאה.
כלל טבע הרמב"ם בהלכות אישות (ד, ו): "כל קידושי ספק אם רצה לכנוס חוזר

שלא תארע קטטה על הדמות הנאה בין קרוביה, וכדי שלא ירחיקו את הדמות המכוערת כשיראו
שאלו קרוביה רוצים אותה". רס"ג מדבר על הרס התא המשפחתי עקב העדפה או דחייה של נשים
במשפחה מחמת מידת יופיין.

21 ש' מונק, דלא לה אלחאירין (ספר מורה נבוכים) לרבנו משה בן מימון, ירושלים תרצ"א.

22 מ' שורץ (מהדיר), מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תל אביב תשס"ג.

23 הרמב"ם הביא עוד טעם לאיסור הזנות – משום ריבוי התאוה – טעם שאינו נזכר אצל רס"ג
ורשב"ח. יש להעיר רק שהטקסט של רשב"ח קטוע ואין לדעת לפי שעה אם הזכיר רשב"ח טעמים
נוספים.

ומקדש ודאי, ואם לא רצה צריכה ממנו גט מספק". כלומר, כמו בכל מקרה של ספק בדין תורה, כך כאשר יש ספק לבית הדין בדבר חלות הקידושין: עליו להטיל על האשה חומרת מגורשת וחומרת נשואה. אין היא רשאית להתקדש לאחר שמא חלו הקידושין, ואין היא רשאית לחיות חיי אישות עם בעלה המיועד שמא לא חלו הקידושין. כדי להסיר את הספק ניתנת לבעל האפשרות לקדש את האשה בשנית או לגרשה.

במצב של ספק בגירושין היינו מצפים לפסיקה זהה: הבעל לא יוכל להמשיך בחיי אישות עם האשה שמא הגט חל, ומאידך לא תוכל האשה להתחתן עם אחר שמא הגט לא חל. כך יישאר המצב עד שהבעל יגרשה בשנית או שישוב ויקדשה. ואכן בהלכות גירושין (י, ג) פסק הרמב"ם שאין האשה יכולה להינשא לאדם אחר: "וכל מקום שאמרנו בחיבור זה הרי זה ספק גירושין או שהיא ספק מגורשת לא תנשא, ואם נשאת תצא, והולד ספק ממזר". על פי אותו עיקרון פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יז, ז) שספק מגורשת אסורה לכהן גם לאחר מות הבעל, שמא חל הגט ודינה כגרושה האסורה לכהן, ולא כאלמנה.

אולם הרמב"ם סטה לכאורה מן הכללים שטבע, ובהלכות גירושין (י, ג) כתב: "וכן אם [...] היתה ספק מגורשת ורצה להחזירה הרי זו מותרת לבעלה, ואינו צריך לחדש הנישואין ולברך שבע ברכות ולכתוב כתובה עד שתתגרש גירושין גמורין". מפרשי הרמב"ם נלאו להסביר כיצד מותרת האשה לבעלה מבלי לחדש את הנישואין, והרי ספק גרושה היא, ומי התיר לו לאותו אדם לחיות חיי אישות עם אישה ללא נישואין.²⁴ על מנת להבין את ההיגיון שבדברי הרמב"ם יש לפנות למקורו בכתבי רשב"ח. בהסתמכו על דברי התלמוד (בבא מציעא יב ע"ב): "דאמר רבי זירא אמר שמואל: כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת – בעלה חייב במזונותיה", פסק רשב"ח:²⁵ "פאמא מגורשת ואינה מגורשת... אלמטלק להא תגב עליה נפקתהא אלי אן תטלקי טלאק באין" (תרגום: "ואשר ל'מגורשת ואינה מגורשת'... המגרשה מחויב במזונותיה עד שתגורש גירושין גמורים"). יש לשים לב שרשב"ח לא הסתפק בפסיקה התלמודית שחייבה את הבעל במזונות אלא הוסיף וכתב מעצמו: "עד שתגורש גירושין גמורים", ואת דבריו העתיק הרמב"ם לחיבורו בהלכות אישות (יח, כה): "יש לה מזונות עד שתתגרש גירושין גמורין". מהו הביטוי הערבי "טלאק באין" – ובתרגומו העברי "גירושין גמורין" – שהוסיף רשב"ח והעתיקו הרמב"ם?

המשפט המוסלמי מכיר בשני שלבים בגירושין. בשלב הראשון הגירושין מוגדרים "רג'עי" ובשני "באין". כך הסביר אבן רושד בחיבורו "בדאיה אלמג'תהד":²⁶

24 אי אפשר לפתור את הסתירה ולפרש שהרמב"ם מעמיד את האשה על חזקתה, שאם כך היה צריך להעמיד גם את האשה הספק מקודשת על חזקתה ולפסוק שדינה כדין הפנויה.

25 שטמפפר, ספר הגירושין [הערה 9 לעיל], עמ' 283.

26 אבן רושד, בדאיה, ספר הגירושין (ابن رشد أبو الوليد محمد، بداية المجتهد، بيروت 1988), ראש פרק

המקור הערבי	תרגום
الباب الأول في معرفة الطلاق البائن والرجعى واتفقوا على أن الطلاق نوعان: بائن ورجعى. وان الرجعى هو الذي يملك فيه الزوج رجعتها من غير اختيارها.	השער הראשון בהכרת הגירושין הגמורים – "באין", והניתנים להחזרה – "רג'עי". (הפוסקים) מסכימים לכך שהגירושין נחלקים לשני סוגים: "באין" ו"רג'עי", ושה"רג'עי" הוא אשר הבעל מחזיק בזכות החזרתה מבלי שיהא לה חופש בחירה (בעניין זה).

שלב ה"באין" הוא שלב הגירושין הגמורים, שבו נסתיים תהליך הגירושין והאישה ברשות עצמה. שלב ה"רג'עי" הוא שלב בו עדיין לא נסתיים התהליך ויכול הבעל לחזור בו ולבטל את התהליך.

כאשר נפגש רשב"ח במונח "מגורשת ואינה מגורשת" הוא זיהה אותו כמעמד אישי (סטטוס) מקביל למעמד המוכר לו מסביבתו התרבותית – מעמד ביניים שבו לא נסתיים תהליך הגירושין והבעל יכול לבטלו. בשלב זה אין הגירושין "באין", שכן עדיין לא נסתיימו.²⁷ רשב"ח לא יכול היה להשתמש בביטוי המוסלמי "רג'עי", שיש לו השלכות מעבר למה שתואר כאן והן חורגות הרבה מן ההלכה היהודית, ועל כן השתמש בדרך השלילה – אין זה "טלאק באין".²⁸

הרמב"ם, שכאמור אימץ את דברי רשב"ח בהלכות אישות, יישם את המשתמע מהם בהלכות גירושין תוך שהוא רומז למקור הדברים: "היתה ספק מגורשת ורצה להחזירה הרי זו מותרת לבעלה, ואינו צריך לחדש הנישואין ולברך שבע ברכות ולכתוב כתובה

א. מקור זה נבחר לציטוט בשל לשונו הבהירה גרידא. אבן רושד חי במקביל בזמן (ובמקום) לרמב"ם, אך אין בדבריו אלא הסבר של מונח רווח במשפט המוסלמי, אף בתקופתו של רשב"ח. ניסוח כמעט זהה אנו מוצאים בקטע גניזה נוסף העוסק בענייני חיוב מזונות (כתב יד 27 Westminster College Tal. II.70): "[...] אל זוג טלאק גיר באין ולם [...] תגב] עליה נפקתהא אלי אן [יט]לקהא [...]"] (תרגום: "[...] הבעל גירושין שאינם גמורים ולא [...] מחויב] במזונותיה עד שיגרשה [...]").

28 התפיסה של מצב ה"מגורשת ואינה מגורשת" כמנוגד למצב של "טלאק באין" (גירושין גמורים) חוזרת אצל רשב"ח במקומות נוספים. בחיבורו על הלכות מזונות ("כתאב אלנפקאת") כתב רשב"ח (כתב יד JTS ENA 2709.4): "[...] טלאקא באינא ואלמטלקה גיר (אלבאינהא) [אלבאינא] סמאהא אלקדמא מגורשת ואינה מגורשת וקאלו פי וגוב נפקתהא עליה אמ' רב זירא אמ' רבה בר ירמיה אמ' שמואל כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת ובעלה חייב במזונות [...] פאמא צפה אלטלאק אלגיר באין והו אלדי יסמי אלמטלקה בה מגורשת ואינה מגורשת [...]"] (תרגום: "[...] גירושין גמורים. והמגורשת שגירושיה אינם גמורים, קראו לה הקדמונים בשם 'מגורשת ואינה מגורשת'. ואמרו לגבי החובה שלו במזונותיה 'אמ' רב זירא אמ' רבה בר ירמיה אמ' שמואל כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת ובעלה חייב במזונות' ... ואשר לאופי הגירושין שאינם גמורים, שבהם נקראת המגורשת 'מגורשת ואינה

השפעת רב שמואל בן חפני גאון על הרמב"ם

עד שתגרש גירושין גמורין" (הלכות גירושין י, ג). מעמדה של המגורשת ואינה מגורשת הוא מעמד עצמאי שבין המגורשת גירושין גמורים לבין מי שאינה מגורשת, ובמעמד זה יכול הבעל להחזירה ללא חידוש הנישואים.

קשה לדעת אם אכן התכוון רשב"ח לפרשנות המורחבת של הרמב"ם או שמא היה זה פיתוחו של הרמב"ם על גבי המונח המשפטי ששאל רשב"ח מסביבתו התרבותית. כך או כך, מהרגע שאימץ רשב"ח את המינוח המוסלמי (ואת תפיסת המעמד האישי) נפתחה הדרך בפני הרמב"ם לאמץ תבנית זו ממקורות יהודיים, תבנית אותה הכיר כנראה אף ללא תיווכו של רשב"ח.

ה. סיכום

על מנת להעריך נכונה את מידת חדשנותו של הרמב"ם או שמרנותו, שומה עלינו למצות את החומר הגאוני שעמד לפניו. במסגרת זו בחנו את הקשר בין הרמב"ם לכתבי ההלכה של רשב"ח. כאמור תפס רשב"ח מעמד ייחודי אצל הרמב"ם, שהושפע ממנו אולי יותר משהושפע מכל גאון אחר.²⁹ הרמב"ם הוא שתקע את היתד לבחינת זיקה זו כשכתב, כיוצא דופן ביחסו לגאונים, שפסק הלכה שב"משנה תורה" נתמך על ידי פסק של רשב"ח, וכבר בחיי הרמב"ם החלו חכמים להשוות את דבריו שב"משנה תורה" לחיבורי רשב"ח. מתברר שמקומות שונים שהוחזקו כחידושי של הרמב"ם נעוצים הדברים בדברי רשב"ח, ועתים חסרונם של המקור גרם לקשיים בהבנת דברי הרמב"ם. הבאתי לזה מספר דוגמאות במישור הפסיקה, המחשבה, התרבות המוסלמית והטקסט התלמודי.

מגורשת'..."). כך עוד בקטע גניזה העוסק בהלכות יבום או תקופת ההבחנה (כתב יד CUL T-S Ar. 50.189): "[...] אלתי סמאה קדמאנא מגורשת ואינה מגורשת ומא יג'רי מגראהא [...] פאמא אלמטלקה אלטלא [ק] אלבאין פהי [...] (תרגום: [...]) אשר קראה קדמונינו: "מגורשת ואינה מגורשת", וכדומה [...]) ואולם המגורשת בגירושין הגמורים הרי היא [...]".

29 לזיקת חיבוריו של הרמב"ם למונחגופיות ההלכתיות של רב האי ראו ש' אסף, "לחקר ספריו ההלכיים של רב האי גאון", הצופה לחכמת ישראל ז' (תרפ"ג), עמ' 277–287; מ' חבצלת, הרמב"ם והגאונים, ירושלים – ניו יורק תשכ"ז. לעניין רס"ג ראו מאמרו של י' ברדי בקובץ זה.

השפעת חיבורי ההלכה של רב סעדיה גאון על משנה תורה של הרמב"ם

ירחמיאל ברודי

אפתח את דברי בשתי הערות מקדימות: ראשית, הכותרת המקורית עליה חשבתי למאמר זה היתה צנועה ומהוססת יותר – משהו מעין "האם השפיעו חיבורי ההלכה של רב סעדיה גאון על משנה תורה של הרמב"ם?", ואף על פי ששיניתי אותה לבסוף, אינני חש לגמרי בנוח עם הכותרת הנוכחית. כפי שתבינו מהמשך דברי, אין זו משימה קלה להצביע על השפעות ברורות מן הסוג הנידון. שנית, הנושא הוא בעצם חלק מעניין רחב יותר: השפעת חיבורי ההלכה של הגאונים על "משנה תורה" של הרמב"ם. קיבלתי על עצמי לבדוק את הנושא המצומצם יותר של השפעת חיבורי רס"ג על "משנה תורה" מכיוון שאני עסוק בשנים האחרונות בשחזור חיבורי ההלכה של גאון זה וחשבתי שהחומרים שהצטברו אצלי מאפשרים בדיקה סבירה של הנושא, אולם מתבקשת בדיקה מקיפה יותר המבוססת על השוואה שיטתית של מכלול חיבורי ההלכה של הגאונים – או ליתר דיוק, מכלול השרידים הניתנים לזיהוי של חיבורים אלה – עם חיבורו העניקי של הרמב"ם. בהקשר זה אוסיף ואציין שאני משתמש במונח "גאונים" במובן המקובל במחקר המודרני, כלומר ראשי הישיבות המרכזיות של בבל, ובמידה פחותה מזו של ארץ ישראל, במהלך תקופה שנמשכה מן המחצית השנייה של המאה השישית ועד מחצית המאה האחת עשרה לערך.¹ הגדרה זו מצומצמת יותר מן ההגדרה שהשתמש בה הרמב"ם, ועל כך בהמשך.

יש סיבות טובות להתחיל את מחקר התחום דווקא מרב סעדיה גאון. בין חידושי של רב סעדיה, המפורסם בכינוי "ראש המדברים בכל מקום" שהעניק לו ר' אברהם אבן עזרא,² היתה סוגה חדשה של כתיבה הלכתית: החיבור המונוגרפי הכתוב בשפה הערבית-היהודית. בסוגה זו חיבר כשמונה ספרים, מלבד סידור התפילה שלו הנמצא

1 ראו R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven and London 1998, especially pp. 3–13, 49, 101–102

2 אברהם ב"ר מאיר אבן עזרא, מאזני לשון הקדש, ההדיר ו' הידנהיים, אופיבאך תקנ"א, א ע"ב. הכינוי הזה ניתן במקורות תלמודיים (ברכות סג ע"ב ומקבילות) לתנא ר' יהודה בר' אילעאי, ויש להניח שאבן עזרא השתמש בו עבור רב סעדיה בשל חדשנותו וחשיבותו המיוחדת בפיתוח תחומי עיון רבים בעולם היהודי. עם זאת, מחברים רבים הציעו שיש בביטוי זה (גם) רמז לזיהוי של רב סעדיה כאחד מחכמי הכלאם, המתכלמון, ששמם הקבוצתי תורגם לעברית בלשון "המדברים".

ירחמיאל ברודי

מבחינות רבות על גבול הספרות המונוגרפית.³ אף לא אחד מן החיבורים האלה הגיע לידינו בשלמותו; אני אתמקד בדברי בשניים מן הספרים האלה שעבדתי עליהם בשנים האחרונות, "ספר הפיקדון" ו"ספר הירושות". "ספר הירושות" שרד לכאורה בשלמותו, בכתב יד שנמצא בספריית הבודליאנה באוקספורד, וזוהה על ידי שטיינשניידר במאה התשע עשרה. כתב יד זה פורסם (בליווי תרגום של חיים שאול הורביץ והערות מאת יואל מילר) בסוף המאה התשע עשרה, במסגרת פרויקט שנועד לפרסם את כל כתבי רב סעדיה גאון,⁴ אולם לאחר מכן התברר שזהו נוסח מקוצר של החיבור, שהשמיט את המקורות התלמודיים והאחרים שעליהם הסתמך המחבר.⁵ ואילו "ספר הפיקדון" לא שרד מחוץ לגניזת קהיר, ולעת עתה פורסמו ממנו קטעים בודדים בלבד,⁶ אולם ניתן לשחזר אותו כמעט בשלמותו בעזרת עשרות הקטעים ששרדו באוצר בלום זה.

ברצוני לדון בשלוש רמות של השפעה אפשרית של חיבורי רס"ג על ספר "משנה תורה", מן הכללית והמופשטת ביותר ועד לקונקרטית ולנקודתית ביותר: הסוגה הכללית, ארגון וסידור החומר, ותוכנו הספציפי.

כידוע, יחסו הכללי של הרמב"ם כלפי הגאונים היה מסויג למדי. למשל, אין למצוא אצלו הצהרות מעין אלו המצויות לרוב אצל הראשונים, לפיהן אסור לחכמים מאוחרים יותר לחלוק על דברי הגאונים, או שהאפשרות לחלוק עליהם מוגבלת במגבלות חמורות ביותר.⁷ אמנם גם אותם ראשונים המצהירים על כפיפותם המוחלטת לסמכות הגאונים חולקים עליהם בפועל, אך הרמב"ם לא ראה צורך להתפתל ולהצטדק כאשר דברי הגאונים לא נראו לו, ולא הכיר בסמכות ייחודית איזו שהיא השמורה לחכמים אלה

3 ראו ברודי (הערה 1 לעיל), עמ' 249–260. בסידור התפילה בולט במיוחד העדר האסמכתאות התלמודיות והאחרות, בניגוד לדרכו של רס"ג בחיבורי ההלכה המובהקים שלו, וכדברי ההתנצלות שלו בהקדמה לסידור: "ובכל מה שנכלל בשער הזה לא אקבל עלי להביא ראיה על החיוב בו מן הכתוב ולא לתת הוכחה על פירושו מבעלי המסורה ר"ל ממה שבמשנה והתלמוד, אלא אביא בכל הענין הזה דבור סתמי [אך] מדויק בלבד, מפני שאינני כותב את החבור הזה לראיה כי אם ללימוד ולהבנה, וגם רוב ההוכחות הקיימות על הענינים האלה הרי כבר נכנסו לספר האחר שחברתי, הפירוש הרחב על התורה, ועוד, ומי שרוצה דבר מהן ידרשהו משם, אבל פה אין אלא דברים פשוטים בלבד", י' דודזון, ש' אסף וי' יואל (עורכים), סדור רב סעדיה גאון: כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאבית, ירושלים תש"א, עמ' יא–יב (על פי תרגומו של יואל).

4 ספרי רבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, חלק תשיעי: ספר הירושות עם יתר המכתבים בדברי ההלכה, ההדיר י' מיללער, פריס תרנ"ז.

5 ראו ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 231–233; ברודי (הערה 1 לעיל), עמ' 255 הערה 24.

6 למראי מקום ראו ברודי (הערה 1 לעיל), עמ' 257 הערה 31.

7 ראו למשל ההצהרות שאסף I. Twersky, *Rabad of Posquières: A Twelfth-Century Talmudist*, 2nd edition, Philadelphia 1980, pp. 216–221.

בניגוד לחכמי דורות מאוחרים יותר או לחכמי מקומות אחרים.⁸ אפשר להציע הסברים ליחסו הביקורתי של הרמב"ם כלפי הגאונים, כגון החיכוכים הקשים שהיו בינו ובין ראשי ישיבת בגדד בני זמנו, שאף הם נתכנו "גאונים" וביקשו להתכבד באצטלה של גאוני בבל הקלאסיים. בעיני הרמב"ם לא התקרבו ה"גאונים" בני זמנו לרמתו התורנית שלו, אך הם דרשו לעצמם פריבילגיות מופלגות והתייחסו בזלזול לחכמים העולים עליהם בהרבה, והמוסדות שבראשם עמדו נראו לו מושחתים וחסרי ערך לחלוטין.⁹ יחסו העוין ל"גאונים" בני זמנו עשוי היה להשפיע, לפחות ברמה ההצהרתית, על יחסו לחכמים קודמים שנתכנו באותם התארים. אולם אין להכחיש שהיתה לרמב"ם ביקורת קשה על כמה מן הגאונים הקלאסיים, לפחות בתחום ההגות; הרושם המתקבל מדבריו הוא שאין להתייחס ברצינות לדבריהם של חכמי ישראל שהלכו בדרכי הכלאם, ולא הלכו בדרכי הפילוסופיה האריסטוטלית המקובלת עליו, וככל הנראה דבריו מכוונים בראש ובראשונה כלפי רב סעדיה גאון, ואף כלפי רב שמואל בן הפני ואולי גם כלפי רב האי בן שרירא.¹⁰ גם יחסו לפעילות ההלכתית של הגאונים הקלאסיים היה מסווג, אולם נראה שהוא היה חיובי יותר מאשר יחסו לגאוני בבל בני זמנו או להגותם של רס"ג ואחרים. לפני כעשרים שנה עסקתי ביחסו של הרמב"ם לחידושי ההלכה המפורשים של הגאונים והראיתי שהרמב"ם אינו מכיר באופן עקרוני בסמכות הגאונים לחוקק או לתקן תקנות, אולם בפועל הוא מעניק סמכות לכמה מחידושיהם באופן עקיף, מאחר שנתקבלו על הציבור.¹¹ – ויש לזכור שיחס זה אינו שונה בהרבה מיחסו לתלמוד הבבלי, שלפי דבריו בהקדמה ל"משנה תורה", "כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותיהם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל [...]".

אולם החידושים המודעים והמוצהרים של הגאונים תופסים מקום מועט וכמעט שולי

8 כך עולה כבר מן ההגדרה המרחיבה שלו למושג "גאון", שתובא להלן.

9 העדות הברורה ביותר ליחס זה מצויה בקטעי מכתביו לתלמידו רב יוסף; למהדורה האחרונה שלהם ראו איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' רצג-רצח (המקור הערבי-יהודי), עמ' ש-שיא (התרגום לעברית). ראו גם י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, עמ' 63-65.

10 דברי הביקורת שלו מצויים בעיקר במורה נבוכים א, עא, עג. וראו גם S. Pines (trans.), *The Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, pp. lxxxiii-lxxxv, cxxxii-cxxxiii; D.E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World: Texts and Studies*, Leiden, New York, Koln 1996, pp. 56-66 and n. 90.

11 R. Brody, "Maimonides' Attitude Towards the Halakhic Innovations of the Geonim", in I. Robinson, L. Kaplan, J. Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, Lewiston, Queenston, Lampeter 1990, pp. 183-208.

ירחמיאל ברודי

במכלול פעילותם ההלכתית, ונשאלת השאלה: כיצד התייחס הרמב"ם לפעילותם זו, בתחומי הפרשנות והפסיקה המיוסדות על המקורות התלמודיים? תשובה ברמה הצהרתית ניתן למצוא בקטע המפורסם בהקדמה ל"משנה תורה", שבו סוקר הרמב"ם את תולדות הספרות הרבנית שלאחר חתימת התלמוד וממקם את חיבורו הגדול במסגרתה:

וכל החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם הם הנקראים גאונים. וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת למדו דרך הגמרא והוציאו לאור תעלומותיו וביארו עניניו לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאוד, ועוד שהוא בלשון ארמי מעורב עם לשונות אחרות, לפי שאותה הלשון היתה ברורה לכל אנשי שנער בעת שחברה הגמרא, אבל בשאר מקומות וכן בשנער בימי הגאונים אין אדם מכיר אותו הלשון עד שמלמדים אותו.¹² ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון אשר היה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבגמרא והם משיבים להם כפי חכמתם ואותם השואלים מקבצים התשובות ועושין מהם ספרים להבין מהם. גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חיבורים לבאר הגמרא, מהם מי שפירש הלכות יחידות ומהם שפירש פרקים יחידים שנתקשו בימיו ומהם מי שפירש מסכתות וסדרים. ועוד חיברו הלכות פסוקות בענין איסור והיתר וחיוב ופטור בדברים שהשעה צריכה להם כדי שיהיו קרובים למדע מי שאינו יכול לירד לעומקה של גמרא, וזו היא מלאכת ה' שעשו בה כל גאוני ישראל מיום שחברה הגמרא ועד זמן זה שהיא שנה שמינית אחר מאה ואלף לחרבן הבית והיא שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושלושים ושבע לבריאת עולם. ובזמן הזה תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוננו נסתרה, לפיכך אותם הפירושים וההלכות והתשובות שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימנו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר, ואין צריך לומר הגמרא עצמה הבבלית והירושלמית וספרא וספרי והתוספתא, שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואחר כך יודע מהם הדרך הנכונה בדברים האסורים והמותרים ושאר דיני התורה היאך הוא. ומפני זה נערכתי חצני אני משה בן מיימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך הוא ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה [...] דברים ברורים קרובים נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו, עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים – כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו

12 טענה זו מפוקפקת (ראו למשל י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים ותל אביב תשכ"א, עמ' 9–17) אולם לא נדון בה כאן.

השפעת רס"ג על משנה תורה לרמב"ם

מימות משה רבינו ועד חיבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא [...]

מדברים אלה משתמע בבירור, שהרמב"ם שאף לסכם בחיבורו הגדול לא רק את העולה ממקורות חז"ל הקלאסיים (משנה, תוספתא, מדרשי ההלכה ושני התלמודים) אלא אף את כתבי הגאונים לסוגיהם השונים (שאלות ותשובות, פירושים וחיבורי הלכה) – כמובן, במידה ותוכנם מקובל עליו; ויש לשער שבעת שניגש לחיבור ספרו היו כתבי הגאונים פתוחים על שולחן הכתיבה שלו, באופן מטפורי אם לא באופן מילולי.

עם זאת יש לציין שהרמב"ם מזכיר כתבים אלה לעתים רחוקות מאוד, אפילו בתשובותיו שבהן חשף את מקורותיו הרבה יותר מאשר ב"משנה תורה". את חיבורי ההלכה של רב סעדיה עצמו אין הוא מזכיר כלל בתשובות שהגיעו לידינו; ואילו השואלים שפנו אליו הזכירו פעמיים את סידור התפילה של רס"ג, שכפי שכבר ציינתי אינו חיבור הלכתי במלוא מובן המילה (ומצד שני הוא היה אחד החיבורים הנפוצים ביותר בתקופת הגניזה, ואולי אף החיבור הבת-רמקראי הנפוץ ביותר בזמנו של הרמב"ם).¹³ אנסה כעת לבחון את השפעת רב סעדיה גאון על ספר "משנה תורה" בשלוש הרמות שהזכרתי: רמת הסוגה, רמת הארגון ורמת התכנים הספציפיים.

ברמה הכללית ביותר, נראה ברור מעבר לכל ספק שרב סעדיה גאון תרם תרומה מכרעת והכשיר את הקרקע לכל חיבורי ההלכה שנכתבו במשך הדורות ושתוכנם מסודר באופן ענייני לפי ראות עיני מחבריהם ולא על פי סדר הדיון התלמודי, ובכלל זה ספר "משנה תורה" של הרמב"ם. כפי שניתן לראות את הלכות הרי"ף כפיתוח הדגם המיוצג לראשונה בתקופת הגאונים, בעיקר על ידי החיבורים המכונים הלכות פסוקות והלכות גדולות, כך ניתן לראות ב"משנה תורה" של הרמב"ם פיתוח והרחבה של הדגם החלופי שהציג לראשונה רב סעדיה גאון ושטופח על ידי מספר חכמים נוספים לפני זמנו של הרמב"ם, ובראשם רב שמואל בן חפני גאון ורב האיי בן שרירא גאון. חידושי הבולטים של הרמב"ם בהשוואה לחיבורים המונוגרפיים של הגאונים הם שלושה:¹⁴ ההיקף, השמטת המקורות והשפה העברית.

1. הרמב"ם שאף להקיף את כל תחומי ההלכה (ותחומים אלה מוגדרים בצורה נרחבת ביותר, כשהם כוללים לא רק הלכות שאינן נוהגות בפועל בזמנו של המחבר, כגון הלכות קרבנות או הלכות טומאה וטהרה, אלא אף תחומים שלפי חכמים אחרים אינם בגדר הלכה כלל, כגון הלכות דעות או הלכות יסודי התורה). יתרה מזו: בכל תחום מתחומי ההלכה שאף הרמב"ם למצות את ההלכות העולות ממקורות חז"ל, ואילו הגאונים או

13 ראו תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 487, 506 והערה 4.

14 השו"ט ברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 9 לעיל), עמ' 75–79, 144–147, 241–250.

ירחמיאל ברודי

לפחות רס"ג הסתפקו בהצגת דינים עיקריים וככל הנראה לא התיימרו כלל להביא את כל מה שעולה להלכה מן המקורות התלמודיים בכל תחום נתון שעסקו בו. (עם זאת יש לציין שבפועל גם טיפולו של הרמב"ם אינו ממצה לחלוטין, ומפרשיו במשך הדורות השקיעו מאמצים ניכרים בניסיונות להסביר את העדרן של הלכות מסוימות בדיונו).

2. השמטת המקורות התלמודיים – כפי שכבר הזכרתי, בכתב יד אוקספורד של "ספר הירושות" של רס"ג הושמטו ציטוטי המקורות, ולכן נדמה לחוקרים בשלב מסוים שרס"ג הקדים את הרמב"ם בנוהג זה. אולם כבר מזמן ברור שב"ספר הירושות", כמו ביתר החיבורים המונוגרפיים שלו, ציטט רב סעדיה מקורות סמכותיים לרוב; וכפי שראינו, הוא ראה צורך להסביר את סטייתו מדרכו זו בסידור התפילה שלו.

3. השימוש בשפה העברית במקום השפה הערבית-היהודית, משקף ככל הנראה את השינויים הדרמטיים במאזן הכוחות בין מרכזי הלימוד השונים שחלו בין זמנו של רס"ג ובין זמנו של הרמב"ם. כמו כן הוא משקף את רצונו של הרמב"ם לפנות לעולם היהודי כולו, ללא מגבלות של מקום וזמן, וכן את רצונו לחקות במידת האפשר את הדגם הקלאסי של משנת ר' יהודה הנשיא.

ברמה השנייה של ארגון החומר וסידורו מתגלות מספר תופעות מעניינות. במבט ראשון נראה שכל דמיון בין סידור ההלכות בחיבורי רב סעדיה גאון וב"משנה תורה" מקרי בהחלט, הן ברמת ההחלטות העקרוניות והן ברמת הפרטים הקטנים. חלק מן ההבדלים יכול להיות מוסבר כנובע מעצם העובדה שספר "משנה תורה" נועד להקיף את כל תחומי ההלכה, ולכן אין לצפות בהכרח שכל מה שנכלל בחיבור מונוגרפי מסוים ימצא את מקומו בתוך מסגרת אחת ב"משנה תורה". למשל, הדינים שנכללו ב"ספר הפיקדון" של רס"ג מצויים בשתי הטיבות עיקריות אצל הרמב"ם, בהלכות שאלה ופיקדון ובהלכות שכירות. "ספר הפיקדון" של רב סעדיה גאון מוקדש בעיקר לדיני שומר חנם ושומר שכר, שלפי פרשנות חז"ל מפורשים בשתי הפרשיות הסמוכות שבפרשת משפטים (שמות כב, ו-ח; שם, ט-יב), ואלה הסוגים העיקריים של השומרים – חז"ל אמנם מדברים על ארבעה סוגי שומרים שדיניהם שלושה, אבל שני האחרים שמנו, השוכר והשואל, רשאים להשתמש בחפץ שנמסר להם ואינם מקבלים אותו בתור פיקדון. הרמב"ם, לעומת זאת, חילק את ארבע הקטגוריות האלה לשני זוגות בדרך שונה: את דיני שומר החנם והשואל הוא קיבץ בהלכות שאלה ופיקדון, ואת דיני שומר השכר והשוכר הביא, יחד עם דינים רבים אחרים של שכירת בני אדם, בהלכות שכירות. גם בנוגע להלכות ירושות ישנם הבדלים רבים ויסודיים בסידור החומר, על אף שלכאורה דינים אלה מרוכזים בחטיבה אחת ב"משנה תורה", דהיינו הלכות נחלות. בפועל, דינים לא מעטים שנכללו על ידי רס"ג במסגרת דיני הירושות סווגו על ידי הרמב"ם כשייכים לתחומים אחרים: למשל, הזכויות המיוחדות של בנים ובנות

המעוגנות בתנאי הכתובה הובאו בהלכות אישות (פרק יט), והדין של אדם המשיא את בנו הגדול בביתו הובא בהלכות זכיה ומתנה (פרק ו, הלכות טו-טז); להלן נראה שדיני החלוקה של רכוש משותף, המהווים את חלקו האחרון של "ספר הירושות", מובאים על ידי הרמב"ם בהלכות שכנים.

אולם אף כאשר אנו משווים את הלכות נחלות עם החלקים המקבילים של "ספר הירושות", בולטים ההבדלים ביניהם. לדוגמה, הציר המבני של "ספר הירושות" הוא הפסוקים בבמדבר כז, ח-יא:

ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו. ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו. ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לאחי אביו. ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרב אליו ממשפחתו וירש אתה והיתה לבני ישראל להקת משפט כאשר צוה ה' את משה.

רס"ג בונה את החלק העיקרי של חיבורו על פי הפסוקים האלה, אלא שהוא מאחד את ירושת הבנים והבנות, ומצד שני הוא מוסיף חטיבה בשביל ירושת האב שלא נזכרה בפסוקים, וממקם אותה בין ירושת הבנים ובין ירושת האחים בהתאם להלכה של חז"ל. וכך הוא כותב בפתח ספרו: "הירושות נחלקות לארבעה חלקים כפי היורשים, והם הבאים בזכות בנים ובזכות אבות ובזכות אחים ובזכות אחי האב, ונבאר כל חלק מן אלו הארבעה חלקים".¹⁵ ובסוף הדיון בארבעת החלקים האלה הוא מוסיף את הדברים הבאים, המשקפים את הפסוק האחרון בפרשה הנ"ל: "ואם לא היה להמת אחד מאלו הקרובים הנזכרים צריך שנחקור, לפי שאי אפשר שלא יהיה לו יורש מישראל, מן אחי אבי האב ובניהם ובני בניהם, או קרוב בדור למעלה מזה או בדור למטה מזה".¹⁶ לעומת זאת, הרמב"ם מקדים הסבר תמציתי של דיני הקדימות כולם בפרק הראשון של הלכות נחלות, ולאחר מכן מקדיש פרקים לנושאים ספציפיים יותר כגון דיני הבכורה, דיני יורשים שזהותם מוטלת בספק, דיני הטיפול ברכושו של אדם שנעדר אך ייתכן שעודנו בחיים, ועוד. גם ברמה הנמוכה יותר של הסידור אין כמעט חפיפה בין דרכו של רב סעדיה גאון ובין דרכו של הרמב"ם. למשל, ב"ספר הפיקדון" אנו מוצאים שתי רשימות, אחת ממוספרת ואחת לא: רשימה לא ממוספרת של שבעת סוגי התנהגות השומר הנחשבים לפשיעה, ורשימה ממוספרת של עשר הדרכים שבהן נהיה אדם לשומר שכר. הרמב"ם מזכיר את כל סוגי הפשיעה שמנה רס"ג, וכמעט את כל אותן הדרכים שבהן נהיה אדם שומר שכר, אולם הוא מארגן את הדינים האלה בצורה שונה לגמרי. את סוגי שומרי השכר הוא מפזר בין חטיבות שונות של הלכות, ואילו את דיני הפשיעה ניתן אמנם

15 ספר הירושות (הערה 4 לעיל), עמ' 9 (לפי התרגום של הורביץ).

16 שם, עמ' 27 (לפי התרגום הנ"ל).

ירחמיאל ברודי

למצוא בעיקר בהלכות שאלה ופקדון, אך בסדר שונה מאוד מזה של רס"ג, כפי שניתן לראות בטבלאות הבאות.

רשימת שבעת סוגי ההתנהגות הפושעת

המקרה	המקור התלמודי	המקום המקביל ברמב"ם
השומר שכח איפה שם את הפיקדון	בבא מציעא לה ע"א	שאלה ופקדון ד, הלכה ז
לא קבר מטבעות באדמה	בבא מציעא מב ע"א	שאלה ופקדון ד, הלכה ד
שם את הפיקדון בצריף רעוע	בבא מציעא מב ע"א	שאלה ופקדון ד, הלכה ג
העביר את הפיקדון לידי אחר	בבא מציעא לו ע"ב	שאלה ופקדון ד, הלכות ח-ט (ושכירות א, הלכות ד-ה)
שומר אמיד שגנבים פרצו לביתו	בבא קמא קיז ע"ב	שאלה ופקדון ה, הלכה ב
השומר הזיז את הפיקדון	בבא מציעא מ ע"ב	שאלה ופקדון ז, הלכה ט
לא גייס עזרה כשהותקף	בבא מציעא צג ע"ב	שכירות ג, הלכה ו ¹⁷

רשימת עשרת הסוגים של שומרי שכר

המקרה	המקור התלמודי	המקום המקביל ברמב"ם
שכר המשולם בפועל	-----	-----
הטבות מסחריות	-----	-----
(3-4) סידורים הדדיים	בבא מציעא פא ע"א	שכירות י, הלכה ב
קבלת סחורה לבדיקה	בבא מציעא פא ע"א	שלוחין ושותפין ב, הלכה ח
החזקת משכון	בבא מציעא פ ע"ב	שכירות י, הלכה א
אומן העובד על חפץ	בבא מציעא פ ע"ב	שכירות י, הלכה ג
שולחני המחזיק כספים	בבא מציעא מג ע"א	שאלה ופקדון ז, הלכה ו
קבלת אחריות מרצון	בבא מציעא צד ע"א	שכירות ב, הלכה ט
שומר מציאה	בבא קמא נו-נז, בבא מציעא כה-כט	גזלה ואבדה יג, הלכה י

¹⁷ נראה שהלכה זו, העוסקת בחובתו של הרועה לגייס אנשים נוספים שיעזרו לו להגן על הבהמות שבאחריותו – אם תוקפות אותן חיות טרף והוא אינו מסוגל להתגבר עליהן לבדו – הובאה במסגרת הלכות שכירות ולא בהלכות שאלה ופקדון מכיוון שיש לגביה הבדל בין שומר חנם ובין שומר שכר: שומר חנם חייב להביא אנשים אחרים שיעזרו לו רק אם יעשו זאת בחינם, ואילו שומר שכר חייב אף לשכור אנשים שיסייעו לו. ומכיוון שהלכות שכירות קודמות להלכות שאלה ופקדון, ראה הרמב"ם לנכון להתייחס לשני המקרים בהזדמנות הראשונה שנקרתה בדרכו.

השפעת רס"ג על משנה תורה לרמב"ם

מן הראוי לציין גם את ההבדלים הבולטים ברטוריקה בין שני המחברים – ואינני מתכוון לדברים שמתאימים לאופיו של אחד החיבורים בלבד, כגון דיונו המפורט יחסית של רס"ג שנועד להצדיק את פרשנות חז"ל לשתי פרשיות השומרים שבספר שמות,¹⁸ אלא לדברים שיכלו למצוא את מקומם בשופי אף ב"משנה תורה". ב"ספר הפיקדון" של רס"ג אנו מוצאים הבלטה מיוחדת של שני קטעי תלמוד: בסוף הדיון על גדרי אחריותו של שומר השכר מביא רס"ג את הסיפור (מבבא מציעא צג ע"ב) על שומר שחויב כאשר אחת מן הבהמות שטיפל בהן דחפה את חברתה לנהר בזמן שהשומר העביר אותן על גשר, והדיין קבע שהיה עליו להעביר את הבהמות אחת אחת, על אף טענת השומר שאין לצפות ממנו לטיפול פרטני מעין זה. בעקבות הדו"שיח הדרמטי בין השומר והדיין מייחד רס"ג למקרה זה מקום של כבוד בסוף החטיבה, והוא מציג אותו בלשון זו: "ואין לאף אחד לתמוה על הדברים העצומים האלה: איך יתחייב שומר השכר? לפי שמקצת הקדמונים כבר גערו בהם בכגון זה" וכולי (התרגום שלי). הדין העולה מסוגיה זו מובא כמובן ב"משנה תורה" (הלכות שכירות ג, הלכה ט), אך בצורה שגרתית לגמרי וללא הבלטה כלשהי.

הקטע השני שמבליט רב סעדיה מובא ממש בסוף חיבורו, אולי בעקבות התלמוד הבבלי המביא אותו בסוף הפרק השישי של מסכת בבא מציעא (פג ע"א).¹⁹ כאן מסופר על פועלים עניים שהועסקו על ידי רבה בר בר חנה ושברו את החבית שהעבירו עבורו ממקום למקום, ורב לחץ עליו לא רק לוותר על פיצוי הנזק המגיע לו אלא אף לשלם להם את שכרם, בהסתמך על הפסוק "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור" (משלי ב, כ). רב סעדיה הציג את הלקח הנלמד מסיפור זה כמידת חסידות, והדברים מהווים סיום נאה לטיפול ההלכתי היבש יחסית בדיני השומרים; אצל הרמב"ם אין זכר לסיפור זה, שיכול היה להתאים היטב כסיומת להלכות שאלה ופקדון.

אולם במקום בלתי צפוי מצאתי דוגמה אפשרית, אם כי לחלוטין לא בטוחה, להשפעת סידור ההלכות שב"ספר הירושות" של רס"ג על סידור ההלכות המקבילות בספר "משנה תורה". חלקו האחרון של "ספר הירושות" מוקדש להנחיות הנוגעות לחלוקת רכוש משותף. כאשר נכסי המת מתחלקים בין מספר יורשים, וכל אחד מהם זוכה בחלק יחסי מסוים מן הנכסים, האם עליהם להשתמש באותם הנכסים במשותף, למכור אותם ולחלק

18 פורסם (בליווי תרגום לעברית) על ידי מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה: פרשנות הלכה ופולמיקה בתרגום התורה של ר' סעדיה גאון, ניו יורק תשי"ט, עמ' 165–167 הערה 657.

19 קטע הסיום של ספר הפיקדון פורסם מספר פעמים. ראו: S. Schechter, *Saadyana: Geniza*; *Fragments of Writings of R. Saadya Gaon and Others*, Cambridge 1903, pp. 39–40 ש' אסף, מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 39 (לקוי).

ירחמיאל ברודי

את הכספים המתקבלים באופן יחסי, או לנהוג באופן אחר כגון "גוד או אגוד"? חלק זה של "ספר הירושות" ארוך מאוד ביחס לחיבור כולו, בגלל חישובים גיאומטריים מפורטים שהכניס המחבר כדי להמחיש את שיטת חלוקת הקרקעות; אולם אם משמיטים את החישובים המפורטים האלה מתקבל שלד תמציתי למדי. הלכות אלה הובאו על ידי הרמב"ם דווקא בהלכות שכנים, בפרק א, הלכות ד-ה ובפרק ב, הלכה ט (הלכות א-ח בפרק ב עוסקות בפרטים נוספים הנוגעים לחלוקת קרקעות). כאן אפשר למצוא דמיון גדול בסידור החומר אצל שני המחברים, למרות הבדלים חשובים בתוכן ההלכות, ואין למצוא סידור דומה בהלכות הרי"ף. הן אצל רס"ג והן אצל הרמב"ם מאורגן הדיון לפי חלוקה משולשת: תחילה נידונים מקרים שבהם יכול כל אחד מן השותפים להכריח את שותפיו לחלק ביניהם את הנכסים; לאחר מכן מקרים שבהם אין אחד השותפים יכול לכפות על זולתו את חלוקת הנכסים, אולם הם רשאים לחלק אותם בהסכמה; ולבסוף המקרה המיוחד של כתבי הקודש, שאותם אסור לחלק אף אם כל השותפים מעוניינים בכך.²⁰ גם בסידור סוגי הנכסים יש דמיון בולט בין שני החיבורים, ובייחוד יש לציין ששניהם סוטים מן הסדר שבו נזכרו סוגים אלה במשנה ומעבירים את המטלטלין לסוף הרשימה.²¹ אי לכך יש מקום לשער שהרמב"ם הושפע בנקודה זו מחיבורו של רס"ג, אולם מגדר ספק לא יצאנו – ייתכן שהרמב"ם קיבל החלטות דומות לאלו של רס"ג לגבי סידור החומר באופן בלתי תלוי, ולא מצאתי סימן מובהק לתלות ספרותית אף במקום זה.

בנוגע לתוכן לא מצאתי לעת עתה תכנים ייחודיים המשותפים לרב סעדיה ולרמב"ם בתחום דיני הירושות. בנוגע לדיני השומרים יכולתי להסתייע ברשימה שהכין הרב נחום רבינוביץ, של הלכות ב"משנה תורה" שלא מצא להן מקורות בספרות חז"ל; כשבדקתי רשימה זו מצאתי שניים או שלושה מקומות שבהם הקדים רס"ג את הרמב"ם, וייתכן ששימש לו כמקור. אמנם אף במקומות אלה אין מדובר בהכרח באמירות הלכתיות חדשניות, אולם ייתכן שעצם ההתייחסות לשאלות מסוימות, כאשר היא אינה מחויבת המציאות, יש בה כדי לרמוז על השפעה.

שתיים מן הדוגמאות מתייחסות למחלוקות בין המפקיד ובין השומר בנוגע לעצם ההפקדה, שאינן נידונות על פי דיני השומרים המיוחדים אלא על פי דינים כלליים יותר, של מה שהרמב"ם מכנה "הלכות טוען ונטען". בהלכות שכירות ב, הלכה יב כותב הרמב"ם:

20 בספר הירושות (הערה 4 לעיל) מצויה החלוקה העקרונית בעמ' 38, הקטגוריה הראשונה נידונה בעמ' 38-51, השנייה בעמ' 51-52 והשלישית בעמ' 52-53. בהלכות שכנים של הרמב"ם נידונה הקטגוריה הראשונה בפרק א, הלכות ד-ה, ושתי הקטגוריות האחרונות בפרק ב, הלכה ט.

21 ספר הירושות (הערה 4 לעיל), עמ' 52; הלכות שכנים א, הלכה ה.

השפעת רס"ג על משנה תורה לרמב"ם

זה אומר השאלתיך או השכרתיך או הפקדתיך והלה אומר לא היו דברים מעולם, או שאמר כן היה אבל החזרתי לך ונסתלקה השמירה ולא נשארה בינינו תביעה, הרי הנתבע נשבע שבועת היסת ונפטר [...]

ובהלכות שאלה ופקדון ו, הלכה ה הוא כותב:

בעל הפקדון שתבע פקדונו ונתן לו השומר ואמר המפקיד אין זה פקדוני אלא אחר הוא, או שלם היה ואתה שברתו, או חדש היה ונשתמשת בו, ק' סאין הפקדתי אצלך ואין אלו אלא נ', ובעל הבית אומר זהו שהפקדת בעצמך ומה שנתת אתה נוטל, הרי השומר נשבע היסת כשאר כל הנשבעין, שאין כל שומר נשבע שבועת השומרין האמורה בתורה, אלא בזמן שמודה בעצמו של פקדון כמו שהמפקיד אומר וטוען שנגנב או מת או נשבה, כללו של דבר טוען לפטור עצמו מן התשלומין (נשבע שבועת שומרין), אבל אם אמר זהו שהשאלתני או שהשכרת לי או שנטלתי שכר על שמירתו [כך צ"ל] והבעלים אומרים אינו זה אלא אחר או נשתנה מכמות שהיה, השוכר נשבע היסת או שבועת התורה אם הודה במקצת [...]. כשאר כל הנשבעין בטענה זו.

הדברים דומים מאוד לדברי רס"ג בחלקו הראשון של "ספר הפיקדון", ואם כי ניתן לטעון שאין בדינים אלה חידוש של ממש, אפשר שעצם הצגה זו, המשלבת את דיני השומרים במסגרת הכללית יותר של דיני התביעות, מבטאת את השפעתו של רס"ג. מקרה מצומצם וקונקרטי יותר מצוי בהלכות שכירות ב, הלכה ט, בה כותב הרמב"ם:

מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה והשואל להיות פטור מלשלם, וכן מתנה בעל הפקדון על שומר חנם או נושא שכר ושוכר להיות חייבין בכל כשואל, שכל תנאי בממון או בשבועות של ממון קיים, ואין צריך קניין ולא עדים.

האפשרות שהצדדים יתנו ביניהם תנאים החורגים מן הדינים הסטנדרטיים של ארבעת השומרים מפורשת במשנה (בבא מציעא ז, י), והקביעה שאין צורך בקניין כדי להעניק תוקף משפטי להסכם זה היא בהתאם לדברי ר' יוחנן המובאים בסוגיה על אתר (צד ע"א), והיא צפויה על פי כללי ההלכה המקובלים ("שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן", עירובין מז ע"ב) – וכך, כצפוי, פוסק הרי"ף מבלי להוסיף פירוט או נימוק. אולם לקביעה הנוספת, שאין צורך אפילו בעדים, אין מקור בתלמוד או ברי"ף אולם יש מקור ברור בדברי רב סעדיה גאון:

ואל יחשוב מישהו בטעות שהוא זקוק לכך שיקנה ממנו בנוכחותם [של עדים] אלא הדיבור בלבד בנוכחות עדים, או [אפילו] בינו לבינו, אחרי שיודה לו בשעת המשפט, מחייב אותו בזאת [...] (התרגום שלי).

ירחמיאל ברודי

כפי שאמרתי בתחילת דברי, אין זו אלא התחלה צנועה של השוואה שיטתית בין חיבורי ההלכה של רס"ג בפרט ושל הגאונים בכלל מצד אחד ובין "משנה תורה" של הרמב"ם מצד שני. אולם כבר בשלב זה ניתן להצביע על מיעוט השימוש שעשה הרמב"ם בדגמים שהציבו הגאונים לארגון החומר ההלכתי בתחומים מסוימים, למרות קו ההתפתחות הברור הנמתח בין חיבורי הגאונים ובין חיבורו שלו. קשה מאוד להניח שהרמב"ם לא היה מודע למבניהם של חיבורים אלה כאשר תכנן את מבנה חיבורו הגדול, ושומה עלינו לנסות להבין מה היו מניעיו כאשר החליט לזנוח דגמים קיימים ולהעדיף על פניהם מבנה ארכיטקטוני משלו.²²

22 במקרה זה נראה לי שהסידור של רס"ג עדיף מבחינת ההיגיון המשפטי, והוא מזכיר את המקרה שהצבעתי עליו במקום אחר (י' ברודי, "להערכה נכונה של 'משנה תורה' להרמב"ם", תרביץ נג [תשמ"ד], עמ' 321–322), בו נראה כעדיף הסידור של רב האי גאון בספר משפטי שבועות, המפריד בין שבועות איסור ובין שבועות הדיינים, על פני ארגון החומר בהלכות שבועות של הרמב"ם. קשה לדעתי להניח, שהרמב"ם סטה במכוון מן התקדימים הגאונים רק כדי להפגין את אי־תלותו בהם. ייתכן שהוא ייחס משקל מכריע למכנה המשותף הלשוני של המקרים השונים – לשון "שכירות" במקרה שלנו ולשון "שבועה" במקרה השני – אף במקומות שבהם ניתן לחלק בין המקרים מצד המהות המשפטית. ועדיין צריך עיון.

מבנה וטיעון בספר המדע

דב ספטימוס

א

סוגיה שהמחקר עדיין לא השיג בה תוצאות משביעות רצון היא שאלת המבנה של "משנה תורה". הכול משבחים ומפארים את ארגונו הנאה והמרשים – ובצדק,¹ אולם נדמה כי עדיין לא מומשו כראוי האפשרויות ללמוד ממבנה החיבור על דעת המחבר. המחקר, במידה שהתעניין בסוגיה זו, התמקד במבנה הכללי של החיבור. כדי לארגן את ה"מפורד ומפורד"² בספרות התלמודית, הוזקק הרמב"ם למיינו ולחלקו לספרים והלכות. מטבע הדברים, כל מיון של חומר עצום ומסובך כזה עשוי להיות במידת מה שרירותי.³ ספק בעיני אם נגלה את סגולתו המבנית של החיבור אם נתמקד רק – או אפילו בעיקר – בארגונו הכללי. לדעתי יש להתמקד גם ביחידות מבניות קטנות – פרקים וסעיפים. במישור זה עשוי ניתוח מבני להניב פירות, ולחשוף שיח סמוי. אנסה להדגים גישה זו דרך ניתוח כמה קטעים מספר המדע, ספר חריג במקצת בשל השילוב של הלכה ופילוסופיה שבו.⁴

ישנו דגם שכיח מאוד ב"משנה תורה": יחידה המיוסדת על אחת מן המצוות פותחת בהגדרת המצווה, וממנה מסתעף ביאור אותה המצווה. כך שהלכות תפילה פותחות:

מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר: "ועבדתם את ה' אלהיכם" (שמות כב, בה). מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפלה. ונאמר: "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג). אמרו חכמים: "אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה [...]"⁵.

1 ראו דיון אצל מורי ורבי ר"י טברסקי, מבוא למשנה תורה, ירושלים תשנ"א, עמ' 182–240.

2 ראו אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' תמד.

3 בפרט בתחום ההלכה, שהרבה מסוגיה חופפים. על כמה בעיות בארגונו הכללי של משנה תורה העיר לאחרונה ח' סולוביצ'יק, "הרהורים על מיונו של הרמב"ם במשנה תורה", בתוך A. Hyman (ed.), *Maimonidean Studies* 4, New York 2000, pp. 107–115 (Hebrew section).

4 הקטעים מספר המדע וספר אהבה, המצוטטים להלן, הם על פי משנה תורה להרמב"ם, מדע ואהבה, הספר המוגה, מהדורת פקסימיליה של כתב יד אוקספורד, הונטינגטון 80, הותקן לדפוס בידי ש"ז הבלין, ירושלים תשנ"ז. לתעתיק אמין של כתב היד עם הערות חשובות על הנוסח, ראו רמב"ם מדויק: ספר המדע, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים תשס"ד.

5 הלכות תפילה א, א.

והלכות סנהדרין פותחות במצוות "שופטים ושוטרים":

מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך, שנאמר: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" (דברים טז, יח). שופטים, אלו הדיינים הקבועים בבית דין [...] שוטרים, אלו בעלי מקל ורצועה [...] וכל מעשיהם על פי הדיינים [...].⁶

וכן בהרבה יחידות ב"משנה תורה".⁷

וריאציה מעניינת נמצאת לפעמים בספר המדע: יחידה הפותחת ביסוד שכלי, אשר בעקבותיו באה מצווה שהיא כעין "תנא דמסייע"! לדוגמה, הלכות יסודי התורה פותחות במציאות האל בלי זיקה למצווה:

יסוד היסודות ועמוד החכמות, לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל הנמצא; וכל הנמצאים מן שמיים וארץ ומה ביניהם, לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו [...] המצוי הזה הוא אלוה העולם, אדון כל הארץ. והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכה שאין לו הפסק. שהגלגל סובב תמיד; ואי אפשר שיסוב בלא מסבב; והוא ברוך הוא המסבב אותו, בלא יד ולא גוף.⁸

רק אחרי שהציג את היסוד כעובדה בסיסית, ורמז להוכחה הפילוסופית שישנו מניע בלתי מונע, מוסיף הרמב"ם:

6 הלכות סנהדרין א, א.

7 פעמים שאין הרמב"ם מגדיר את המצווה בתוך היחידה עצמה, אלא סומך על רשימת המצוות שקבע לפני היחידה. הוא נוהג כן לרוב, כשהגדרה בסיסית של המצווה עולה מלשון הכתוב, ידועה לכל ש"קרא תורה שבכתב תחילה" (ראו סוף הקדמת משנה תורה), ורק פרטי המצווה זקוקים לביאור. לגבי מצוות סוכה, לדוגמה, הוא סומך על הניסוח "לישב בסוכה [-בניין מסוכך] כל שבעת ימי החג", שלפני "הלכות שופר וסוכה ולולב" (החזור על לשון ויקרא כג, מב). היחידה עצמה מתחילה בביאור דיני הסוכה (פרק על הדפנות ופרק על הסכך), ועוברת משם לדיני ישיבתה. אולם לגבי מצוות שופר ישנו ניסוח גם בגוף היחידה (א, א), כיוון שאין הגדרתה הבסיסית ("לשמוע קול שופר באחד בתשרי") מובנת מאליה מן הלשון "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א). להלן כמה מצוות אחרות שבהן סומך הרמב"ם על הניסוח שלפני היחידה: נשיאת כפיים (הלכות תפילה, פרקים יד-טו), מזוזה, ואיסורי שבועת שווא ושקר. באיסורי עושה אוב וידעוני, נותן מזרעו למולך (הלכות עבודה זרה, פרק ו), שבת (לגבי הלא תעשה), אכילת חמץ, עריות, וכמה מן המאכלות האסורים, סומך הרמב"ם על הניסוח שלפני היחידה הרלוונטית, ומזכיר בגוף היחידה רק את סוגי העונשים (לפי סוגי העבירה: בשוגג, במזיד, במזיד והתראה). גם במצוות עשה שאינן קובעות חובת גברא אלא נוהל סמכותי או כללי שיפוט (כגון סוטה, פרה אדומה, הוראה בצרעת, מקח וממכר, שכיר ושומר שכר, טוען ונטען, נחלות), סומך הרמב"ם על הניסוח שלפני היחידה. ואין כאן מקום להאריך בסוגיה זו.

8 הלכות יסודי התורה א, א-ה.

וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר "אנוכי ה' אלוהיך" (שמות כ, ב; דברים ה, ו). וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר, חוץ מזה, עבר בלא תעשה, שנאמר "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" (שמות כ, ב; דברים ה, ו).⁹

דגם זה חוזר שם בהמשך, ביחס לאחדות האל:

אלוה זה אחד הוא: אינו לא שניים ולא יתר על שניים, אלא אחד שאין בייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם [...] אילו היו האלהות הרבה, היו גופין וגויות; מפני שאין הנמנין השווין במציאתן נפרדין זה מזה אלא במאורעים שיארעו הגופות והגויות. ואילו היה היוצר גוף וגווייה, היה לו קץ ותכלית; שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ. וכל שיש לו קץ ותכלית, יש לכוחו קץ וסוף. ואלוהינו ברוך שמו, הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פסק, שהרי הגלגל סובב תמיד, אין כחו כח גוף. והואיל ואינו גוף, לא יארעו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר; לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד.¹⁰

רק אחרי שקבע הרמב"ם את הייחוד כיסוד והוכיחו, באה המצווה: "וידיעת דבר זה – מצות עשה, שנאמר "ה' אלוהינו, ה' אחד" (דברים ו, ד).¹¹ המסר הטמון בדגם זה, ברור הוא: את היסודות האלה ניתן להוכיח בראיות שכליות. הם ידועים מכוח השכל, והתורה באה רק לצוות שנדע יסודות חיוניים אלה.¹²

ב

בעייתית יותר היא עמדת הרמב"ם לגבי המעמד האפיסטמולוגי של המוסר; והדבר שנוי במחלוקת, כידוע.¹³ לפיכך יש עניין מיוחד ביישום הדגם הנ"ל גם בתחום המוסר: הרמב"ם פותח את הלכות דעות בנורמה מוסרית שכלית, ורק אחרי כן הוא מציג את

9 הלכות יסודי התורה א, ו.

10 הלכות יסודי התורה א, ז.

11 שם.

12 לדעתי, אין לדייק משימוש הרמב"ם בלשון "ידיעה" שהמצווה מחייבת ידיעה מכוח הוכחה שכלית; שהרי בלשון הרמב"ם אפשר "לדעת" גם על ידי קבלה. ראו למשל הלכות תשובה ה, ה. וראו B. Septimus, "What did Maimonides Mean by Madda'", in E. Fleischer et al. (eds.), *Mea'h She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 90–91.

13 הרבה נכתב בסוגיה זו, ראו למשל טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 338–342; ז' הרווי, "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע", עיון כח (1979), עמ' 167–185; ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 130–168; R. Weiss, *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta 1990; M. Kellner, *Maimonides' Ethics: the Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago

דב ספטימוס

מצוות התורה לנהוג על פי נורמה זו. הפרק הראשון פותח בתיאור רבגוניות תכונות האופי ("דעות" במינוחו החריג)¹⁴ שבמין האנושי, וממשיך:

שני קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה, ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן [...] ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן [...] או שכבר לומד [= למד] אחת מהן ונהג בה, יחזיר עצמו למוטב, וילך בדרך הטובים, והיא הדרך הישרה. הדרך הישרה היא מידה בינונית שבכל דעה ודעה, מכל דעות שיש לאדם [...] ולפיכך ציוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוון אותן בדרך האמצעית, כדי שיהא שלם.¹⁵

קטע זה רווי שפה נורמטיבית: דרך טובה וישרה לעומת דרך שאינה טובה, ראוי לעומת שאינו ראוי – בלי שום זיקה למצווה (גם הלשון "ציוו חכמים" מתייחס לעצתם המוסרית, ולא לחיוב הלכתי).¹⁶ הבסיס היחידי לנורמה זו מרומז במשפט הסיום: "כדי שיהא שלם".¹⁷

רק אחרי קביעות עצמאיות אלו באה המצווה: "ומצווים אנו ללכת בדרכים אלו

1991; M. Fox, *Interpreting Maimonides*, Chicago 1990, pp. 93–151; S. Pines, "Truth and Falsehood Versus Good and Evil", in I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge 1990, pp. 95–157; L. Berman, "The Ethical Views of Maimonides within the context of Islamic Civilization", in J. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, London 1996, pp. 13–32; H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, Albany 1999, pp. 63–124

14 ראו ספטימוס, למה התכוון הרמב"ם (הערה 12 לעיל), עמ' 96–102.

15 הלכות דעות א, ג-ד.

16 ראו א' כהן, "ציוו חכמים" – פרק בלשונות הרמב"ם במשנה תורה, שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 113–120. למותר להגיד, שלפי הרמב"ם תופס המוסר השכלי מקום חשוב במקרא ובספרות חז"ל. על כך מראות בעליל גם רמזותיו ל"דרך הישרה" (ראו אבות ב, א ופירוש המשנה שם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ד, עמ' כז, קלה) ול"דרך הטובים" (ראו משלי ב, כ, ובבא מציעא פג, א).

17 מניע דומה נזכר גם בהקדמה לחלק, הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' שסח: [...] אין ראוי למי שרוצה להיות עובד מאהבה לעבוד כדי להשיג את העולם הבא [...] אלא יעבוד על האופן שאתאר: והיינו, שאם מאמין הוא שישנה ידיעה שהגיעה אל הנביאים מאת האל, שבאמצעותה לימדם שהמעלות הן כך וכך, והפחיתויות הן כך וכך, חייב הוא, מפאת היותו אדם ישר, שיתקרב אל המעלות ויתרחק מן הפחיתויות. ואם עשה כן, הרי נשלם בו ענין האדם, ונבדל מן הבהמות [...] ("התרגום שלי). שימו לב לכך, שלמרות אזכור הנביאים לא נאמר כאן שיש לעבוד כדי לקיים את ציווי האל, אלא להשיג שלמות מוסרית. נראה כי הידיעה ש"הגיעה" אל הנביאים לימדה על ה־telos של האדם. הישרות היא שמחייבת את האדם לממש את תכליתו האמיתית. על סוג ה"ידיעה" ("עלם") שמדובר בה כאן (-"מדע" בלשון הרמב"ם בהלכות תשובה ג, ח), ראו ספטימוס, למה התכוון הרמב"ם (הערה 12 לעיל), עמ' 88–90. וראו עוד פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), ה, א, עמ' צג, קסא.

הבינוניים – והם הדרכים הטובים והישרים – שנאמר 'והלכת בדרכיו' (דברים כח, ט).¹⁸ מעניין כי בבוא הרמב"ם סוף-סוף להציג את המצווה, הדגיש אפילו בניסוחה כי הדרכים עליהן היא מצווה זהות לדרכים "הטובים והישרים". כוונתו, כנראה, לרמוז שהתורה ציוותה בהם מפני שהם טובים מצד עצמם.

ג

מבנה פרקנו מלמד גם על ה"חסידות" הנזכרת בו, סוגיה שגם היא שנויה במחלוקת.¹⁹ בפירושו למשנה מגדיר הרמב"ם את החסיד, כאדם המתרחק מן הקצה המסוכן שבכל תחום מוסרי קצת מעבר למידה הבינונית, על דרך הסייג.²⁰ אולם בפרקנו אין החסידות מבוארת כל צרכה. רבים סוברים שהרמב"ם שינה כאן את עמדתו והציג את החסידות כאידיאל אסקטי, העומד בתחרות עם הדרך האמצעית.²¹ לאור מיקומה של החסידות במבנה הכללי של הפרק, מסתבר שלא שינה את עמדתו כלל:

שני קצוות הרחוקות זו מזו [...] אינן דרך טובה, ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן [...] ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן [...] יחזיר עצמו למוטב, וילך בדרך הטובים, והיא הדרך הישרה [...]

ציוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד [...] ומכוון אותם בדרך האמצעית,

18 הלכות דעות א, ה.

19 הרבה נכתב בה. ראו למשל טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), 342–348, 402–403; ב' קוגן, "הרמב"ם על מושג האידיאל האנושי: חסיד או חכם?", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), עמ' 177–191; S. Schwarzschild, "Moral Radicalism and Middlingness", *Studies in Medieval Culture* 11 (1977), pp. 65–95; H. Davidson, "The Middle Way in Maimonides' Ethics", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), pp. 31–72; B. Safran, "Maimonides and Aristotle on Ethical Theory", in M. Halamish (ed.), *Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought*, Ramat Gan 1990, pp. 75–93; R. Eisen, "Lifnim Mi-Shurat ha-Din in Maimonides' Mishneh Torah", *Jewish Quarterly Review* 89 (1999), pp. 291–317; חנה כשר, "'חכם', 'חסיד' ו'טוב' במשנת הרמב"ם: עיון ביחס בין מונחים ובין מושגים", *Maimonidean Studies* 4 (2000), pp. 81–106 (Hebrew section).

20 ראו פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), פרק ה, הלכה ו, עמ' קג, קסה; וראו גם שם פרק ה, הלכות ט, י, יב, יג, עמ' קח–קיא, קסו–קסט. בפירושו לאבות ה, ו הוא מזהה חסידות זו עם הנטייה הפרופילקטית לצד המסוכן פחות, המתוארת ב"שמונה פרקים", פרק ד; ראו הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), עמ' רלז, שפב. שם לא נזכר "חסיד" או "חסידות" במקור הערבי אלא "לפנים משורת הדין", הקשור בפרקנו ל"חסידות". וראו עוד נספח א להלן.

21 בין הרואים בחכם ובחסיד אידיאלים שונים, יש המתארים אותם רק כחילופיים, ויש הסוברים שהחסיד הרמב"מי עולה על החכם.

כדי שיהא שלם כל אדם שדעותיו בינוניות ממוצעות, נקרא חכם. ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד. כיצד: מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר, נקרא חסיד; וזו היא מידת חסידות. ואם נתרחק עד האמצע בלבד, ויהיה עניו, נקרא חכם; וזו היא מידת חכמה [...]. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות: יש דעה שמטין אותה כנגד הקצה האחרון, ויש דעה שמטין אותה כנגד הקצה הראשון, וזה הוא לפנים משורת הדין. ומצווים אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר "והלכת, בדרכיו" (דברים כח, ט).²²

שימו לב: גם החסידות הוצגה והוגדרה פה בחלקו ה"שכלי" של הקטע – קודם שהוזכרה המצווה. משמע: שתי הגישות, גם החסידות וגם החוכמה, משקפות חישובים חילופיים בהקשר המוסר השכלי. לכן נראה לפרש את האמור בהלכות דעות על פי האמור בפירוש המשנה: החסיד מתרחק מן הקצה המסוכן מעבר למידה הבינונית רק על דרך הסייג, וכדברי אריסטו עצמו באתיקה:

לפיכך צריך אדם השואף למידה הבינונית להתרחק תחילה מן הקצה אשר מתנגד לה יותר [...]. כי אחד משני הקצוות מחטיא את המטרה יותר, והאחר פחות. ומאחר שהקליעה אל המידה הבינונית היא קשה ביותר, שומה עלינו ללכת בדרך השנייה לה במדרגה [...]. ולבחור ברע במיעוטו [...]. עלינו גם להתחשב בדברים אשר כלפיהם אנו עצמנו נוטים במיוחד להיסחף. שהרי לכולנו נטיות טבעיות שונות (ונוכל לגלותן דרך ההנאה והצער שאנו חשים), ושומה עלינו למשוך את עצמנו אל הכיוון ההפוך. כי נגיע אל המידה הבינונית כשנמשוך את עצמנו רחוק מן המקום אשר בו עלולים אנו להחטיא את המטרה – כדרך שנוהגים בני אדם המיישרים חתיכות עץ שנתעקמו [...]. כללו של דבר: אם ככה נעשה, תגדל ביותר יכולתנו לקלוע אל המידה הבינונית.²³

אליבא דאריסטו, "הרע במיעוטו" מבחינת האידיאל הוא המובחר מבחינה טקטית. ייתכן מאוד כי אין בין הרמב"ם לאריסטו בסוגיה זו אלא השם "חסיד" בלבד.²⁴ רק על פי פרשנות זו נוכל להבין את מעברו הישיר והחלק של הטקסט מן החסידות אל המצווה ללכת בדרכים הבינוניות. ברור כי גם על החסיד חלה מצווה זו. בנוסף לכך:

22 הלכות דעות א, ג-ה.

23 אריסטו, אתיקה ב, ט. תרגומי על פי Roger Crisp, *Nicomachean Ethics*, tr. and ed. Roger Crisp, Cambridge University Press 2000, p. 36

24 דעתי קרובה לזו של קוגן (הרמב"ם על מושג האידיאל [הערה 19 לעיל], עמ' 177–191), הסובר שלדעת הרמב"ם, האידיאל הנו הדרך הבינונית. אולם מדבריו שם משתמע כאילו החכם עולה על החסיד. לדעתי, הם מציגים תכסיסים שונים בשירותו של אידיאל אחד, דהיינו הדרך האמצעית; ומבחינה טקטית, ייתכן כי הרמב"ם (כמו אריסטו) מעדיף את דרך החסיד. וראו עוד נספח א להלן.

הדרכים הבינוניות מזוהות עם דרכי האל; ומי הוא החסיד אשר ימלאו לבו לשפר אותן? על כורחנו עלינו לומר, שאין החסידות הרמב"מית אלא תחבולה להגן על המידה הבינונית, אשר היא לבדה האידיאל.²⁵

ידועה הסתירה בהלכות דעות בין ההלכות הדוגלות בדרך האמצעית בתחום הכעס והגאווה²⁶ לבין הלכות דעות ב, ג הפוסלת את הדרך האמצעית במידות אלו עצמן. לדעתי, הניתוח המבני מפחית את חומרת הבעיה: עד פרק ב, הלכה ב מדובר בטוב וביושר השכלי, הנתמך בדיעבד על ידי המצווה. ואילו בהלכה ג מוצגת העמדה הסותרת בניסוח הלכתי: "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית".²⁷ לפיכך יש לשקול את האפשרות, שלדעת הרמב"ם קבעו חכמים את החסידות חובה בתחומים מסוכנים אלה.²⁸ ואין כאן מקום להאריך בבעיה מסובכת זו.²⁹

ד

דגם מבני דומה, אך לא זהה, נמצא בתחילת הלכות דעות, פרק ו:

דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו, ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמד מעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמד ממעשיהם.

סעיף זה מייסד נורמה מוסרית על הטבע האנושי, ותו לא;³⁰ ואילו בסעיף הבא מציג הרמב"ם נורמה דומה למדי, כמצווה: "מצות עשה להידבק בחכמים כדי ללמוד

25 ניתוח זה יש בו כדי לסייע לדעתו האחרונה של מו"ר ר"י טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), "תוספות בשעת ההגהה", עמ' 402–403, שם חזר בו מטענתו בגוף הספר, שבהלכות דעות סותר הרמב"ם את עמדתו שב"שמונה פרקים". על צידוק הסטייה מן המידה הבינונית על מנת להגן עליה, ראו עוד נספח ב להלן.

26 ראו הלכות דעות א, ד-ה; שם ב, ב.

27 הלכות דעות ב, ג.

28 לפי זה יובן הסיום של פרק ב: "כללו של דבר, ילך במדה הבינונית שבכל דעה ודעה, עד שיהיו כל דעותיו מכוונות באמצעית".

29 כעין זה כתב שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), עמ' רפב. אני דן בסוגיה זו במאמר העתיד לראות אור בקובץ מחקרים על הרמב"ם מטעם המכון למדעי היהדות באוניברסיטת הרוורד.

30 גם את הנאמר שם בהמשך – על החובה להגר מ"מדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה" אל "מקום שאנשיו צדיקים ונוהגים בדרך טובים" – יש לראות כנורמה שכלית. ראו למשל אלפאראבי, בתוך Alfarabi, *The Political Writings*, tr. C. Butterworth, Ithaca 2001, pp. 60f., 104 (= *Selected Aphorisms*, no. 93; *Book of Religion*, no. 14a) וראו עוד "שמונה פרקים", הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), פרק ד, עמ' רלז, שפב; פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), א, ז (עמ' יא, קכח); שם ב, ד (עמ' לא, קלז).

ממעשיהם, שנאמר: 'ובו תדבק' (דברים י, כ).³¹ גם פה באה נורמה שכלית, ובעקבותיה מצווה מקבילה. אולם שלא כבמקרים הקודמים, אין הרמב"ם מזהה ביניהן. שהרי המצווה מתייחסת לחכמים בחוכמת התורה; ואילו הנורמה השכלית כוללת מביני מדע ובעלי תכונות ממוצעות, בין שהם בני ברית ובין שאינם בני ברית.

ה

נעבור עתה לתופעה מבנית אחרת: סמיכות פרשיות המספקת לקורא הקשוב טיעון מרומז. דוגמה מרתקת נמצאת בפרק ז מהלכות תשובה. בהלכה ג נאמר:

אל תאמר שאין התשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגניבה. כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מהן: מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן התחרות ומן ההיתול ומן רדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות ומכיוצא בהן – מן הכל צריך לחזור בתשובה.

מול "עבירות שיש בהן מעשה" – דהיינו, עבירות במובן הרגיל – מעמיד הרמב"ם את הדעות הרעות:³² גם בתחום הדעות – תכונות האופי – מתבקשת התשובה. בהלכה ד נאמר:

ואל ידמה בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן: אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא, וכאילו לא חטא מעולם. ולא עוד אלא ששכרו הרבה, שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים: "מקום שבעלי תשובה עומדין בו אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו". כלומר: מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן כובשים יצרם יתר מהם.

דברי עידוד מלבבים, אבל מבחינת הרצף בעיתיים: מה עניין עליונות בעלי תשובה אצל תשובה מדעות רעות? שני סעיפים אלה אמנם באים לתקן תפיסות מוטעות ("אל תאמר", "ואל ידמה"); אבל האם רק בגלל כך סודרו יחדיו? עיון נוסף מראה שהלכה ד מעוררת בעיה במשנת הרמב"ם – בעיה שהיה מודע לה והקדים לה פתרון בהלכה ג. במילים אחרות: רק על ידי תשובה ממידות רעות (הלכה ג) יכול בעל התשובה להשיג את עליונותו (הלכה ד).

הבעיה היא כדלהלן:³³ הרמב"ם טוען שבעלי תשובה עולים על צדיקים "מפני שהן

31 הלכות דעות ו, ב.

32 על ההבדל המדויק בין דעות רעות לעבירות שיש בהן מעשה, ראו נספח ב להלן.

33 על הבעיה העירו מבקרי הרמב"ם; ראו למשל הגהות מהריעב"ץ (ד-ר' יעקב עמדין) על שמונה פרקים,

כובשים יצרם יתר מהם". טענה זו מניחה לכאורה כי כבישת היצר עולה על ישרות שלווה. הנחה זו עומדת בסתירה לנאמר בשמונה פרקים, פרק ו. פרק זה משווה את המעולה (the virtuous person) למושל בנפשו (the self-controlled person). שניהם מטיבים, אלא שמעשי המעולה נובעים מתכונתו ומתאימים לרצונו ותשוקתו, ואילו המושל בנפשו כופה את עצמו להטיב, למרות תשוקתו להרע. הפילוסופים מעדיפים את המעולה,³⁴ והרמב"ם מסכים לדעתם, משום שתשוקת המושל בנפשו להרע (על אף שכופה את עצמו להטיב) היא "תכונה רעה בנפשו".³⁵ הא כיצד יתקיימו יחדיו שני הטקסטים הללו?

הרמב"ם היה מודע היטב לבעיה, והקדים רפואה למכה על ידי הדגשת הצורך לשוב מדעות רעות. אמנם לשם כך צריך אדם להיאבק בעוצמה עם יצרו; אך אם ניצח ושב, נרפא מתשוקותיו הרעות ונהפך למעולה המשתוקק להטיב. תשובת הדעות מרפאת את התשוקות:

חולי הגוף טועמין המר מתוק והמתוק מר [...] כך בני אדם שנפשותיהם חולות, מאווים ואוהבים הדעות הרעות, ושונאים הדרך הטובה ומתעצלים ללכת בה, והיא כבידה עליהם למאד לפי חליים.³⁶

פרק ו, המודפסות בש"ס וילנא; ובתחכום מרשים אצל ר' יצחק ערמה, עקידת יצחק, פרשבורג תר"ט, ס' ק (ח"ה, עמ' 103–106). בין החוקרים שהעירו על בעיה זו, ראו למשל ר"י טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 338–340; וראו Berman, "The Ethical Views of Maimonides", in Kraemer, *Perspectives on Maimonides* (note 13 above), pp. 20–23

34 השיטה היא של אריסטו, אתיקה, א, יג; ו, א–י; והניסוח הוא על פי אלפאראבי; ראו אלפאראבי, הכתבים הפוליטיים (הערה 30 לעיל), עמ' 18–19 (=14 Selected Aphorisms). כפי שהעיר זה מכבר H. Davidson, "Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabi's *Fusul al-Madani*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 (1963), pp. 33–34

35 מבקרי הרמב"ם דחו את שיטתו על פי דברי חז"ל (כגון "לפום צערא אגרא", אבות ה, יט; ו"כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", סוכה נב ע"א), המעלים את הלוחם במסירות ביצרו מעל העובד מתוך שלווה פנימית. הם טענו כי שיטת הפילוסופים משקפת את מטרת המוסר לדידם, דהיינו שלמות אישית; ואילו מוסר התורה, מטרתו היא ציות לרצונו של מקום על ידי קיום מצוותיו; והשוו את דברי הרמב"ם המצויטים למעלה, על השאיפה לשלמות כמטרת המוסר השכלי. הרמב"ם עצמו מנגיד את דברי הפילוסופים לדברי חז"ל, אלא שהוא מיישב את הסתירה: דברי חז"ל נאמרו רק לגבי המצוות השמעיות, ש"אלמלא התורה לא היו רעות כלל"; ואלו בתחום ה"שכליות", המעולה עדיף. ראו הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), עמ' רמד–רמו, שפח–שפט. יישוב זה אינו פוגע בשיטה הפילוסופית – המכירה אך ורק את המוסר השכלי (כלומר את תחום ה"דעות") – אפילו כמלוא נימה.

36 הלכות דעות ב, א.

הדעות הרעות הן מחלות הנפש. התסמין הבולט שלהן הוא ליקוי בחוש הטעם: השיים את המר (המוסרי) מתוק ואת המתוק (המוסרי) מר. ושמא מדובר לא רק בתסמין, אלא במהות המחלה. המרשם הנו מפורסם:

וכיצד היא רפואתם? מי שהוא בעל חימה, אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, וילך בדרך זו זמן מרובה, עד שתיעקר החימה מליבו. ואם היה גבה לב, ינהיג עצמו בביזיון הרבה, וישב למטה מן הכל, וילבש בלויי סחבות המבזין את לובשיהן, וכיוצא בדברים אלו, עד שייעקר גובה הלב ממנו, ויחזור לדרך האמצעית, שהיא הדרך הטובה. ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו. ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות: אם היה רחוק לקצה האחד, ירחיק עצמו לקצה השני, וינהוג בו זמן מרובה, עד שיחזור לדרך הטובה והיא מידה בינונית שבכל דעה ודעה.³⁷

טיפול בהחלט לא נעים, אך בעזרתו שבים לטעום את המר מר, ואת המתוק מתוק.³⁸ מובן אפוא הרצף שבין הלכות תשובה ז, ג להלכות תשובה ז, ד. לפי הלכה ג, בעל תשובה אמיתי שב גם מדעותיו הרעות. כיוון ששב, נרפאו הלקויים בטעמו המוסרי ונהפך למעולה, הטועם את המר מר, והמתוק מתוק. מבחינת מצבו הנוכחי שווה הוא לצדיק. אך כיוון שהשיג מעלה זו על ידי מאבק הרואי בייצורו, עולה הוא על הצדיק³⁹ – והדברים מאירים ושמחים.⁴⁰

37 שם ב, ב. אמנם רפואה זו אינה מכונה "תשובה" בהלכות דעות. אולם כך עולה מדברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, מו. ראו מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' תרמב; מהדורת שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 620.

38 והשוו גם הלכות דעות א, ז: "וכיצד ירגיל אדם עצמו בדעות אלו עד שיקבעו בו, יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות ויחזור בהם תמיד עד שיהיו מעשיהם קלים עליו ולא יהיה בהם טורח עליו ויקבעו הדעות בנפשו". כיוון שנקבעו דעות טובות בנפשו של אדם, נעשים המעשים הנובעים מהן קלים עליו, ואינם עליו לטורח. במילים אחרות: הוא טועם את המתוק – מתוק.

39 והנאמר בהלכות תשובה ז, ד – "שהן כובשים יצרם יתר" מן הצדיקים – פירושו שכובשין את יצרם במשך תהליך התשובה. מעניין כי למסקנה דומה הגיע ר' יצחק ערמה בסוף דבריו המוזכרים למעלה (הערה 33 לעיל); אלא שלא ייחסה לרמב"ם. ראו B. Septimus, "Yitzhaq Arama and Aristotle's Ethics", בתוך "עסיס ויי" קפלן (עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 17–18 (החלק האנגלי). ייתכן כי הרמב"ם השפיע על דברי אחד ממבקרי הראשונים, ר' מאיר הלוי אבולעפיה, שזה לשונו (יד רמה סנהדרין קיא, ב): "[...] 'ולרוח משפט' (ישעיה כה, ו), ששופט את רוחו ורודה את יצרו בשבט מוסר להמנע מן העבירה. 'ולגבורה' (שם), זה המתגבר על יצרו להטיב את מחשבותיו. ומתגבר עדיף מרודה. דאלו רודה משמע שמושל בו בלבד ומעכבו ממחשבות הרעות [ר"ל מעכבו מלקיימן] [...] אבל אינו יכול להטיב מחשבותיו. ואלו מתגבר משמע שמתגבר עליו ומנצחו ועושה רצונו".

40 כמובן, אין בדעתי להכחיש את תופעת החזרה בספרי הרמב"ם. כל סתירה בדברי הרמב"ם טעונה דיון לעצמה. היישוב המשכנע הוא בדרך כלל זה העולה מדברי הרמב"ם עצמו.

לפעמים, כדי להסמיך בין שתי פרשיות, הווקק הרמב"ם לעקור אחת מהן ממקומה הטבעי. מיקום דין המכשף משמש דוגמה לתופעה זו. בהלכות עבודה זרה דן הרמב"ם בנוהגים מאגיים שהיו קשורים בתרבות האלילית, וחילקם לשניים: בפרק ו' דן באיסורי מיתה, הכרוכים לדעתו במעשי פולחן, ואילו בפרק יא' דן בנוהגים מאגיים שאינם כרוכים במעשי פולחן, ואינם אלא איסורי לאו. עד כמה הקפיד הרמב"ם על הלוקה זו אפשר לראות מן העובדה, שהוא דן בבעל אוב וידעוני (איסורי מיתה) בפרק ו', ובשואלים בהם (איסורי לאו) בפרק יא.⁴¹ יוצא דופן הוא הכישוף: למרות היותו איסור מיתה הכרוך במעשה פולחן,⁴² נמנה המכשף בסוף איסורי הלאו, בפרק יא. נראה שאיסור הכישוף נעקר ממקומו הטבעי בפרק ו', כדי להסמיכו לסיום המפורסם של פרק יא, השולל את היעילות של הנוהגים המאגיים למיניהם:

ודברים האלו כולם דברי שקר וכזב הן [...] ואין ראוי לישראל שהן חכמים מחוכמים להימשך בהבלים אלו, ולא להעלות על הלב שיש בהן תעלה [...] כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהן, ומחשב בליבו שהן אמת ודברי חכמה אבל התורה אסרה אותם, אינו אלא מן הסכלים ומחסירי הדעת [...] אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינן דברי חכמה, אלא תהו והבל [...].⁴³

הצורך להסמיך את דין המכשף לסיום זה עולה מניסוח דינו ברשימת הנסקלים במשנת סנהדרין: "המכשף: העושה מעשה, ולא האוחז את העינים".⁴⁴ ההבנה הרגילה היא שהמכשף חייב רק אם ביצע פעולה ממשית בכישופו; אבל אם יצר רק אשליה אופטית,

41 ראו הלכות עבודת כוכבים ו, א-ב; יא, יד. אחר שהציג את השואל במקום השני, הוצרך לחברם דרך סיכום: "נמצאת למד שבעל אוב וידעוני עצמן בסקילה, והנשאל בהן באזהרה [...]". על אוב וידעוני ככרוכים במעשה פולחן, ראו ספר המצוות, לא תעשה ח-ט; הלכות עבודה זרה ו, ב. גם הנותן מזרעו למולך, הנידון בפרק ו' (ג-ה), הוא מעשה פולחן; ראו ספר המצוות, לא תעשה ז; הלכות עבודה זרה ו, ג.

42 ראו מורה נבוכים ג, לו (מהדורת קאפח [הערה 37 לעיל], עמ' תקצג; מהדורת שורץ [שם], עמ' 559): "המכשף הוא עובד עבודה זרה בלי ספק, אבל בדרכים מיוחדות מוזרות" (תרגום שורץ).

43 הלכות עבודת כוכבים יא, טז. גם בקטע זה מדגיש הרמב"ם, שהמצווה תואמת את הוראת השכל. אבל כאן לא היה מקום להקדים את הוראת השכל להצגת המצוות, כדרך שעשה לגבי ידיעת ה', אחדותו וההליכה בדרכיו, כיוון שאין השכל אוסר נוהגים מאגיים אלא מלמדנו שאין בהם ממש.

44 כך הוא נוסח הרמב"ם במשנה; ראו משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון: מקור ותרגום, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה, ד, עמ' קפו (סנהדרין ז, יא).

פטור.⁴⁵ הבנה זו היא בלתי אפשרית לשיטת הרמב"ם, כי לדעתו בעזרת כישוף אי־אפשר לבצע כלום!

לשון הרמב"ם בדין המכשף קרובה לזו של המשנה: "המכשף חייב סקילה, והוא שעשה מעשה כשפים". אלא שהסמך לה את הצהרתו הברורה ש"דברים אלו כולן דברי שקר וכזב הן". המסר ברור: אין להבין את המשנה לפי פירושה הרגיל. מהו אפוא פשרה? בעוד שהמשנה מדברת ב"עושה מעשה", הרמב"ם כותב: "המכשף חייב סקילה, והוא שעשה מעשה כשפים". הביטוי "מעשה כשפים" הוא דו־משמעי. בספרות התלמודית משמעו: מעשה שנעשה על ידי כישוף.⁴⁶ אבל צדק הרב קאפח שבשימוש שאצל הרמב"ם, "מעשה כשפים" הוא הטקס המאגי עצמו, ולא תוצאותיו.⁴⁷ הבטוי המקביל בספר המצוות הוא "אעמאל אל־סחר"⁴⁸ (מילולית: מעשי הכישוף). הרמב"ם משתמש בבטוי זה ב"מורה נבוכים", ומובנו הברור שם: טקסים הגורמים – לטענתו או לדמיונו של המכשף – לתוצאה של כישוף.⁴⁹ אליבא דרמב"ם, המשנה מלמדת שרק המבצע טקסים כאלה חייב, ולא מי שאחז את העניים והעמיד פנים כאילו עשאו. תוצאות ממשיות ברור שלא השיג, שכן "דברים האלו כולם דברי שקר וכזב הן".⁵⁰

45 הבנה זו משתקפת כבר בסוגיית הגמרא שם. במשנה נאמר: "ר' עקיבא אומר משום ר' יהושע: 'שנים לוקטין קשואים, אחד לוקט ופטור, ואחד לוקט וחייב. העושה מעשה חייב, האוחז את העינים פטור'". בגמרא (סנהדרין סח ע"א) מספר ר' אליעזר: "[...] אני שונה שלש מאות הלכות [...] בנטיעת קשואין, ולא היה אדם שואלני בהן דבר מעולם, חוץ מעקיבא בן יוסף. פעם אחת אני והוא מהלכין היינו בדרך, אמר לי: 'רבי, למדני בנטיעת קשואין'. אמרתי דבר אחד, נתמלאה כל השדה קשואין. אמר לי: 'רבי, למדתי נטיעתן, למדני עקירתן'. אמרתי דבר אחד, נתקבצו כולן למקום אחד". הגמרא שם מקשה: "היכי עביד הכי? והאנן תנן: 'העושה מעשה חייב!' ויעונה: 'להתלמד שאני, דאמר מר 'לא תלמד לעשות' (דברים יח, ט) – לעשות אי אתה למד, אבל אתה למד להבין ולהורות".

46 ראו ברכות ו, ב; שם ט, ב; שמות רבה ט, יא; וסמוך למשנתנו: סנהדרין סז ע"ב.

47 ראו משה בן מימון, ספר משנה תורה, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשמ"ד, חלק א, עמ' תקנב הערה כט. וראו גם ר"נ רבינוביץ, משנה תורה עם פירוש יד פשוטה, ספר המדע, ירושלים תש"ן, חלק ב, עמ' תתיד–תתטו.

48 לא תעשה לד: "האזהרה שהוזהרנו מכל מעשי כשפים [אעמאל אלסחר]".

49 מורה נבוכים, ג, לו; מהדורת קאפח (הערה 38 לעיל), עמ' תקצב.

50 הלכות עבודת כוכבים יא, טז. הרמב"ם אולי רמז במורה נבוכים ללשון המשנה: "שנים לוקטין קשואים" וכו', וזה לשונו שם (מהדורת קאפח, עמ' תקצא): "ואותם הפעולות שעושים המכשפים, אין הסברא קובעת, ואין השכל מאמין שהם מחייבים שום דבר, בשום פנים. כגון, שמכוונים ללקוט (לג'מע) צמח ידוע, בזמן ידוע [...] והשוו עוד (שם, עמ' תקצב): 'ואין מנוס בכל מעשי הכשפים (אעמאל אלסחר) מתשומת לב לענין הכוכבים, רצוני לומר, שהם טוענים כי צמח זה הוא מחלק כוכב פלוני [...]'. הרמב"ם כנראה פירש לקיטת הקישואים האמורה במשנה כטקס של המכשפים. מסוגית הגמרא בחר להתעלם, כדרכו בכגון דא.

ברצוני לסיים בדגם מבני הרווח בכתבי הרמב"ם, נכנהו "ניגוד דיאלקטי". אפשר לתארו בערך כך: הרמב"ם מציע דברים נמרצים בכיוון מסוים, וחוזר מיד להדגיש את ה"מאידך גיסא". מבנה זה משקף, בין היתר, שאיפה לאיזון ורצון למנוע הפרזה פשטנית מצדו של הקורא. דוגמה פשוטה לכך נמצאת בהלכות דעות:

[...] ולא יהיה לא בעל קטטה, ולא בעל קנאה, ולא בעל תאוה, ולא רודף אחר הכבוד. כך אמרו חכמים: "הקנאה והתאוה והכבוד, מוציאים את האדם מן העולם" [...] שמא יאמר אדם, הואיל והתאוה והכבוד וכיוצא בהן דרך רעה הן, ומוציאים את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר, ולא ישתה יין, ולא יישא אשה, ולא יישב בדירה נאה, ולא ילבוש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה, וכיוצא בהן, כגון כומרי אדום – גם זו דרך רעה היא, ואסור לילך בה.⁵¹

ישנם ניגודים דיאלקטיים אחרים, קטנים וגדולים, לאורכה ולרוחבה של משנת הרמב"ם; המפורסם שבהם הוא אולי זה הנמצא בסיום ספר "מורה נבוכים" – קטע המפליג בעליונות העיון הטהור, ומיד שב להדגיש את ההליכה הפעילה בדרכי האל.⁵² דגם זה ראוי למחקר מיוחד. כאן ברצוני לנתח את יישומו רק במקום אחד: הפרק החמישי בהלכות תלמוד תורה. פרק זה עוסק בכבוד ובמורא שחייב התלמיד כלפי רבו המובהק. בפתיחת הפרק מפליג הרמב"ם בחובות התלמיד, ולהלן מקצת דבריו:

כשם שאדם מצווה בכבוד אביו וביראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו – ורבו יתר מאביו. שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא [...] ואין לך כבוד גדול מכבוד הרב, ולא מורא יתר ממורא הרב. אמרו חכמים: "מורא רבך כמורא שמים". לפיכך אמרו: "כל החולק על רבו כחולק על השכינה, שנאמר 'בהצותם על ה'' (במדבר כו, ט). וכל העושה מריבה עם רבו כעושה [מריבה] עם השכינה, שנאמר 'אשר רבו בני ישראל את ה'' (במדבר כ, יג). וכל המתרעם על רבו כמתרעם על השכינה, שנאמר 'לא עלינו תלונותיכם כי על ה'' (שמות טז, ח). וכל המהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה, שנאמר 'וידבר העם באלהים ובמשה' (במדבר כא, ה).⁵³

51 הלכות דעות ב, ז – ג, א. השוו גם הלכות יסודי התורה ה, יא. המפריז בכיוון המומלץ נקרא שם "מתרחק", וכן בהלכות דעות ה, ז.

52 אין כאן המקום לדון בסוגיה זו. ראוי רק להעיר בהקשר זה, כי דומה שהחוקרים שראו בניגוד זה פליאה, לא הזכירו (או לא זכרו) שמדובר בדגם רמב"מי טיפוסי.

53 הלכות תלמוד תורה ה, א.

ברוח זו הולך הרמב"ם ומפרט שם את חיובי התלמיד כלפי רבו בכל חומרתם. אך בסוף הפרק בא המאידך גיסא: הרמב"ם מרגיש כביכול, שהטלת החובה (ביחסי התלמיד והרב) רק על התלמיד יש בה משום עיוות כלשהו: הוא חושש ליחס קר, ואפילו רודני ומלעיב מצד הרב כלפי התלמיד, ולפיכך הוא מסיים את הפרק כדלהלן:

כשם שהתלמידים חייבין בכבוד הרב, כך הרב צריך לכבד את תלמידיו ולקרבן. כך אמרו חכמים: "יהי כבוד תלמידך הביב עליך כשל חברך", וצריך אדם להיזהר בתלמידיו ולאזהבן, שהם הבנים המהנין בעולם הזה ולעולם הבא. התלמידים מוסיפין חכמת הרב ומרחיבין ליבו. אמרו חכמים: "הרבה חכמה למדתי מחברי יתר מרבותי, ומתלמידי יתר מכולם". וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד את הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה.⁵⁴

גם במקומות אחרים שואף הרמב"ם להגיע לאיזון (רעיוני וספרותי) בין זכותו של החכם לכבוד ולמורא – לזכות הכפופים לו לאדיבות והגינות, בין היררכיה וצייתנות – לכיבוד הדדי ואהבה.⁵⁵ אולם מה שמייחד את הסיום כאן הוא שילוב מיומן של שני דגמים הפוכים: ניגוד לפתיחת הפרק וגם חזרה – בצורת מעטפה (inclusio)⁵⁶ – לרעיון היסודי שבה!

בפתיחת הפרק מתבסס כבוד הרב על הטיעון, "שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא". ביסוס זה חוזר גם בניגודו הדיאלקטי: "וצריך אדם להיזהר בתלמידיו ולאזהבן, שהם הבנים המהנין בעולם הזה ולעולם הבא". הרי שיסוד החיוב של כבוד הרב ("מביאו לחיי העולם הבא") משמש גם יסוד ל"ניגודו" – החיוב לכבד את התלמיד.⁵⁷

הסעיף האחרון מצדיק את הטענה שהתלמידים "מהנין [...] לעולם הבא": אם הרב

54 שם, יב-יג.

55 ראו למשל הלכות תלמוד תורה ז, יג; הלכות סנהדרין כד, י; שם כה, ג (מקורו בסנהדרין ח, א); וכעין זה אפילו בתשובה שנכתבה לצורך שעה: ראו איגרות הרמב"ם (הערה 2 לעיל), חלק א, עמ' ת-תא.

56 גם דגם זה ראוי למחקר מיוחד. אולם בהקשר הדיון במבנה ספר המדע אי-אפשר שלא להזכיר, שהמילים האחרונות של הספר ("כמו שביארנו בהלכות יסודי התורה") מחזירות אותנו לתחילתו (אם כי לא לתחילתו ממש, אלא לתחילת פרקו השני).

57 בטעם כבוד התלמיד יש כעין קל וחומר: הרב, שהוא אב רוחני, מביא את תלמידו רק לחיי העולם הבא. ואילו התלמיד, בנו הרוחני, מהנה גם בעולם הזה. הכוונה כנראה לכך, ש"כל מלאכות שהעבד עושה לרבו, תלמיד עושה לרבו" (הלכות תלמוד תורה ה, ח). לעומת זה, לשון "מהנה" לעולם הבא, קלושה היא מ"מביא" לחיי העולם הבא. אין לשכוח שדברי הרמב"ם מתייחסים לרב מובהק, שהתלמיד למד ממנו רוב חוכמתו (שם, הלכה ט), ואילו התלמידים רק "מוסיפים" לחוכמת הרב. אך מאמר החכמים המצוטט שם, בהלכה יג, המדרג את תרומת התלמידים למעלה מתרומת הרב, מחזיר את היתרון הרטורי לצד התלמידים (כשהללו נחשבים ביחד).

מביא את תלמידיו לחיי העולם הבא בכך שמלמדם "חכמה",⁵⁸ מטעם זה עצמו נהנה הוא מהם לעולם הבא, שהרי "התלמידים מוסיפין חכמת הרב". מאמר התלמוד, "הרבה חכמה למדתי מחבירי יתר מרבותי, ומתלמידי יתר מכולם",⁵⁹ מצרף את החברים לרב ולתלמידים, ומשלים קהילה המתלכדת סביב רדיפה משותפת אחר החוכמה.⁶⁰ רדיפה משותפת זו נזכרה בפירוש הרמב"ם למשנת אבות ("קנה לך חבר"),⁶¹ בדיון בשלושה מיני החברים שמנה אריסטו: חבר התועלת, חבר הנחת, וחבר המעלה.⁶² על האחרון כתב שם הרמב"ם:

ואוהב המעלה הוא שתהיה תאות שניהם וכונתם למטרה אחת, והיא הטוב. וירצה כל אחד להעזר בחבירו בהגיע הטוב ההוא לשניהם יחד. וזה הוא החבר שצוה [ר'] יהושע בן פרחיה, במשנה [לקנותו]. והוא כחברות הרב לתלמיד והתלמיד לרב.

המאפיין את חבר המעלה הוא הכוונה "למטרה אחת, והיא הטוב". ישנו רק טוב אחד בעל ערך מוחלט, והוא העולם הבא,⁶³ שאינו אלא הישארות החוכמה.⁶⁴ נמצא שהרב והתלמיד, המרבים איש את חוכמת רעהו, הם חברי מעלה.

אולם דברי הרמב"ם, בהקשרם, עדיין מפתיעים. הרי בידידות עסקינן ("קנה לך חבר"), והיינו מצפים שידגים את חברי המעלה בחברים המחדדים זה את זה בחוכמה. אריסטו עצמו סובר שידידות שלמה נמצאת רק בין שווים.⁶⁵ ואילו הרמב"ם מדגים את חברי המעלה דווקא ברב ותלמיד. לאור דוגמה זו מקבל הציטוט, "יהי כבוד תלמידך

58 מקור הביטוי "לימדו חכמה" הוא במשנת בבא מציעא (ב, יא). מן התוספתא (בבא מציעא ב, ל, מהדורת ר"ש ליברמן, נויארק תשמ"ח, עמ' 72) והברייתא בבבלי (בבא מציעא לג, א) משמע, ש"חכמה" היא תלמוד. ראו תוספתא כפשוטה שם, עמ' 168. אולם בהקשר ספר המדע מקבלת המילה "חכמה" (ואפילו המילה "תלמוד") משמעות מיוחדת, הכוללת גם את המדעים והפילוסופיה; ו"לפי גודל מעשיו וגודל חכמתו [...] זוכה [אדם לחיי העולם הבא]" (הלכות תשובה ט, א).

59 נוסח זה נמצא בכתב יד הרב הרצוג למכות י, א (על פי מאגר עדי נוסח של התלמוד הבבלי של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן). אלא ששם כתוב "הרבה תורה" כבשאר עדי הנוסח במכות ובתענית ז, א. נראה כי הלשון "הרבה חכמה" היא שינוי של הרמב"ם; וראו בהערה הקודמת.

60 החברים נזכרים גם בלשון המשנה שציטט הרמב"ם בסעיף הקודם (לפי נוסחו): "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשל חבירך". וראו להלן על התלמיד כחבר.

61 פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל) א, ו, עמ' 9, 127 ולהלן.

62 אתיקה ח, ג-ד.

63 על העולם הבא כ"טובה" העליונה, ראו הלכות תשובה ח, א; ח, ד; ח, ו-ז; ט, ב.

64 ראו למשל הלכות יסודי התורה ד, ח-ט; הלכות תשובה ח, ב-ג. במקומות אלה משתמש הרמב"ם במילה "דעה" או "דעת", כי כך רגיל הוא לכנות את החוכמה כתופעה קוגניטיבית. ראו ספטימוס, למה התכוון הרמב"ם (הערה 12 לעיל), עמ' 84-88.

65 ראו אתיקה ח, ו-ז.

דב ספטימוס

חביב עליך כשל חבירך",⁶⁶ שבסיום פרקנו, משמעות מיוחדת. ההדדיות היצירתית שראה הרמב"ם בקשר הרב והתלמיד סיפקה לו נקודת סינתזה המיישבת את הניגוד שבפרק, דרך רעיון הידידות המעולה.

*

לסיום: ניסיתי להדגים את התועלת שנוכל להפיק מניתוח מבני של יחידות קצרות בספר המדע. הרמב"ם ציפה שנקרא את חיבורו על הסדר: אם רוצים אנו לעמוד על דעתו, עלינו להיגמל מן ההרגל הגרוע של קריאה מקוטעת ואטומיסטית, ולקרוא מתוך תשומת לב למבנה. קריאה כזו יכולה לתרום במידה ניכרת להבנת דברי הרמב"ם – ובמשימה גדולה זו כולנו מרגישים את הצורך בגישות חדשות ופוריות.

נספחים

א: המונחים "חסידות" ו"לפנים משורת הדין" במשנה תורה

דומה כי אחד הגורמים שקידם את הסברה, כי ה"חסידות" של הלכות דעות היא אידיאל שונה מזה של החוכמה, ואף עולה עליו, הוא המינוח עצמו:

כל אדם שדעותיו [...] בינוניות ממוצעות, נקרא חכם. ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד [...] וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהם מדרך האמצעית [...] וזה הוא לפנים משורת הדין.⁶⁷

המונחים "חסידות" ו"לפנים משורת הדין" מתייחסים כרגיל לנוהג מעולה, בניגוד לנוהג מספיק גרידא. יש אפוא מן הפיתוי להחיל את המובן הרגיל גם בניהון דידן. אולם שימוש הרמב"ם במונחים אלה גם בפירושו למשנה, מעמיד אותנו על הצורך לעמוד בפני הפיתוי. כי שפתיו שם ברור מיללו: מדובר רק בסייג וגדר להגן על המידה הבינונית.⁶⁸ ולכן שומה עלינו שלא להפעיל עקביות קשוחה במינוחו.⁶⁹

66 כך הוא נוסח הרמב"ם; ראו פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), ד, יג, עמ' פ; ובהערה שם, עמ' פא.

67 הלכות דעות א, ד-ה.

68 לגבי "לפנים משורת הדין", ראו "שמונה פרקים", הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), פרק ד, עמ' רלז, שפב. ה"חסידות" אינה נזכרת במקור הערבי בפרק ד שם; אבל ראו הערה 20 לעיל.

69 חנה כשר, חכם חסיד וטוב (הערה 19 לעיל), הגיעה למסקנה דומה לגבי חוסר העקביות במשמעות "חסיד", מנקודת מבט אחרת.

עלינו לזכור כי "חסידות" ו"לפנים משורת הדין" הם מונחים יחסיים. ה"חסידות" (כפי שהגדירה הרמב"ם)⁷⁰ מורה רק על "תוספת", ולא על ערך הדבר שעליו מוסיפים. גם לגבי "לפנים משורת הדין", חשוב להבחין באיזה "דין" מדובר: החוק (=משפט והלכה)⁷¹ או "דין" המוסר השכלי?

ה"מוסיף" על חובתו ונכנס לפנים משורת החוק, מבין שאין החוק מקיף את כל דרישות המוסר: שומה עליו, אם רוצה הוא לצאת ידי חובת המוסר, להיכנס לפנים משורת החוק ולנהוג לפי "דין" המוסר.⁷² דוגמה להבחנה זו משמש פירוש הרמב"ם למשנת אבות ד, ח: "על תהי דין יחידי": "התורה מתירה לאיש שהוא מומחה לרבים לדון יחידי [...] אבל זה דבר תורה. והזהירו ממנו כאן על צד המוסר, לא על צד האיסור".⁷³

וכן במקבילה, הלכות סנהדרין ב, יא:

אחד שהיה מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין, הרי זה מותר לו לדון יחידי [...] ואע"פ שהוא מותר, מצות חכמים הוא שמושיב עמו אחרים; שהרי אמרו: "אל תהי דין יחידי, שאין דין יחידי אלא אחד".

הנוהג על פי "מצוות חכמים"⁷⁴ הנו "חסיד", העושה "לפנים משורת הדין" מנקודת מבט החוק; אולם מנקודת מבט המוסר אינו אלא חכם הנוהג על פי משפט השכל.⁷⁵

70 ראו פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), ה, ו, עמ' 103, 165; מורה נבוכים ג, נג. באבות דרבי נתן, נוסה א, פרק יב (מהדורת ש"ז שעכטער, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 56), מדגימים את הפתגם "ודלא משמש חכימא קטלא חייב", בעם הארץ "שהיה נוהג בעצמו מדת חסידות".

71 אני מזהה פה "משפט" ו"הלכה" למען הנוחיות: למעשה, אפשר לראות את ה"פטור בדיני אדם וחייב לצאת ידי שמים", כחייב מבחינה הלכתית ופטור מבחינה משפטית. ראו למשל הלכות גזילה ואבידה ד, י; הלכות טוען ונטען א, ט.

72 יש תקדים אפשרי לשימוש ב"דין" במובן הדין המוסרי, במעשה ד"הנהו שקולאי" בבבא מציעא פג, ע"א: "אמר ליה דינא הכי? אמר ליה (אין) וארחות צדיקים תשמור". המילה "אין" חסרה בכמה כתבי יד; ראו ש' פרידמן, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנים: הנוסח (ירושלים תשנ"ז), עמ' 411; וראו תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנים: הפירושים (ירושלים תשנ"א), עמ' 417-420. אולם נראה כי בשני הנוסחים התשובה לשאלה "דינא הכי?" אחת היא: אמנם ניתן לומר כן, אבל רק במובן מסוים, דהיינו "דין" – "למען תלך בדרך טובים". וראו שם, עמ' 418 הערה 390 (הציטוט המעניין מאור זרוע בהערה הנ"ל משתמש ב"דין" בשני מובניו במשפט אחד!).

73 פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), עמ' עז, קנה. שימו לב, כי המונח "דבר תורה" אינו מנוגד כאן (כרגיל) ל"דברי סופרים" – אלא ל"מוסר". ישנם "איסורים" גם מדברי סופרים. אבל המוסר בפני עצמו אינו יוצר "איסורים". ראו נספח ב להלן.

74 "מצוות חכמים" אינה אלא דבר ש"ציוו חכמים", שהוא כאמור לעיל (הערה 16 לעיל) הוראה מוסרית.

75 אפילו הבא "לצאת ידי שמים" נקרא "חסיד" בהלכות מכירה כ, ב; אולם ראו ר' אריה לייב הלר, ספר קצות החושן, רבב, ה; ואין כאן מקום להאריך.

דו־משמעותה של "מדת חסידות" עולה בבירור מלשון הרמב"ם בסוף הלכות עבדים:

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כך, מדת חסידות ודרכי החכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו. ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה [...] הרי הוא אומר: "כעני עבדים אל יד אדוניהם כעני שפחה אל יד גבירתה" (תהלים קכג, ב). וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים [...] וכן מפורש בדרכי איוב הטובים, שהשתבח בהן: "אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי, הלא בבטן עושני עשהו ויכוננו ברחם אחד" (איוב לא, יג).

ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגוים הערלים. אבל זרעו של אברהם אבינו – והם ישראל, שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה, וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים – רחמנים הם על הכל. וכן במדותיו של הקדוש ברוך הוא שצונו להדמות בהם הוא אומר: "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה, ט) [...]

"מדת חסידות" ו"דרכי החכמה", המנוגדות בהלכות דעות, זהות בהלכות עבדים! החסיד – בהלכות עבדים – מאמץ אה ה"דרכים [...] הטובים" ואת "מדותיו של הקדוש ברוך הוא", דהיינו הדרכים הבינוניות שבהלכות דעות.⁷⁶ הנהגתו הנה "חסידות" ביחס לחוק (המתיר "לעבוד בעבד כנעני בפרך"), למרות שהיא על פי שורת דינה של "החכמה".⁷⁷

לגבי המונח "לפנים משורת הדין",⁷⁸ ישנה לדעתי תופעה מקבילה:

עיר שישאל וגוים דרין בה, ומחצה גוים ומחצה ישראל, ומצא בה אבדה [...] חייב להחזיר היה רוב העיר גוים, אם מצא [...] בכל מקום שהרבים מצויין שם, הרי המציאה שלו, ואפילו בא ישראל ונתן סימניה; שהרי נתיאש ממנה כשנפלה [...] אף על פי שהיא שלו, הרוצה לילך בדרך הטוב והישר, ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבדה לישראל, כשיתן את סימניה.⁷⁹

בהקשר משפטי, "הרוצה לילך בדרך הטוב והישר [...] עושה לפנים משורת הדין".⁸⁰

76 ראו הלכות דעות א, ה. בפתיחה ל"שמונה פרקים", הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), עמ' רכה, שעה, מזוהה ה"חסידות" עם משנת מסכת אבות, העוסקת במעלות המידות (=דעות טובות) ואידיאל השלמות. דומה כי "חסידות" זו היא החסידות של הלכות עבדים (=חוכמה), ולא של הלכות דעות.

77 עדיין צריך ביאור, איך ייתכן ש"מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך" אם הנהגה זו נוגדת "מדותיו של הקדוש ברוך הוא" אשר "ציונו להדמות בהם"? (ההדגשה שלי). ראו על כך נספח ב להלן.

78 גם במישור ההלכתי מקשר הרמב"ם בין חסידות ובין לפנים משורת הדין; ראו למשל הלכות רוצח ושמירת נפש יג, ד.

79 הלכות גזלה ואבידה יא, ו-ז.

80 וראו לשון הדרשה על "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח), בנוסח המובא בפירוש הרמב"ן על אתר.

ואילו בהלכות דעות, ההולך "בדרך הטובים" וב"דרך הישרה" אינו אלא החכם, הנוהג ב"מידה בינונית" (א, ג-ד). מסתבר, כי המשיב אבידה לאחר ייאוש נוהג לפנים משורת החוק (שהרי "המציאה שלו"), ועל פי שורת "דין" החוכמה, דהיינו המוסר השכלי.⁸¹ דרכי החוכמה הן דרכיו של הקדוש ברוך הוא, אותן לא ייתכן לשפר: לגבי אידיאל זה, כל המוסיף גורע. לכן, במישור המוסרי, אין מקום ל"חסידות" (= "תוספת") אלא כגדר וסייג, להגן על המידה הבינונית.⁸² אולם מבחינה טקטית, יתכן שהרמב"ם ראה עדיפות במידת החסידות. הדבר בא לידי ביטוי בפירושו למשנת אבות: "וכבר בארנו בפרק הרביעי [משמונה פרקים] כי ראוי לאדם שיטה לאחד משני הקצוות על צד הסייג, כדי שיקבע במיצוע הפעולות [...]".⁸³

וכן נראה מפירושו למילה "חסיד":

ו"חסיד" הוא האיש החכם, אם הוסיף במעלה, רצוני לומר: בתחום המדות, כך שהוא נוטה אל קצה אחד מעט, כמו שבארנו בפרק הרביעי, ויהיו מעשיו מרובים מחכמתו.⁸⁴ ולזה נקרא "חסיד" להוספתו [...] ⁸⁵

החסיד "מוסיף במעלה"; אבל עובדה זו אינה מוציאה אותו מידי חוכמה, כיוון שעושה

81 נראה כי גם לפנים משורת הדין, הנזכר בהלכות יסודי התורה ה, יא, אינו עניין ללפנים משורת הדין של הלכות דעות, אלא הקפדה להישמר ממעשים מגונים מצד המוסר "אף על פי שאינם עבירות".

82 על הנטייה מן המידה הבינונית על דרך הסייג אומר הרמב"ם ב"שמונה פרקים", הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), פרק ד, עמ' רלז, שפב: "ולזה הענין נרמז באמרם לפנים משורת הדין" ("והד' אלמעני ילחט' לקולהם לפנים משורת הדין"). משמע שהוא מתייחס ל"לפנים משורת הדין" שבלשון התלמוד. הביטוי נזכר פעמים ספורות (כלפי בשר ודם), על פי רוב בתחום המשפט (כתובות צז, א; בבא קמא צט, ב; ק, א; בבא מציעא כד, ב; ל, ב); אולם בברכות מה, ב יש תקדים גם בתחום המוסר, לגבי שניים שהפסיקו את סעודתם כדי לזמן עם אחד שכבר גמר את סעודתו, "לפנים משורת הדין" – דהיינו החמרה בתחום "דרך ארץ". ראו הלכות ברכות ז, א, ז, ו.

83 פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), ד, ד, עמ' סו, קנ. כוונתו אולי לקטע זה: "ולזה הענין לא היו החסידים מניחים תכונות נפשיותיהם על התכונה הממוצעת בשוה, אלא נטו נטייה מעטה אל התוספת והחסרון, על דרך הסיג [...] ולזה הענין נרמז באמרם 'לפנים משורת הדין' ("שמונה פרקים", הקדמות הרמב"ם למשנה [הערה 17 לעיל], עמ' רלז, שפב). שימו לב כי המילה שתורגמה "חסידים", היא במקור הערבי "פצ'לא" (ביחיד: פצ'ל), ובתרגום מדויק יותר: "אנשי מעלה". ה"מעלה" ("פצ'ילה") זהה ל"דעה טובה" או למכלול המידות הטובות (virtue, בשני מובניה). אם כן, "מעולים" אלה הם השואפים אל המידה הבינונית, ואף על פי כן "נטו נטייה מעטה [...] על דרך הסיג". וראו שילת, פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), עמ' י הערה 37.

84 בערבית: "פיכון עמלה אכת'ר מן עלמה". תרגמתי על פי משנת אבות ג, ט. ראו בסעיף הבא.

85 פירוש הרמב"ם לאבות (הערה 16 לעיל), ה, ו, עמ' קג, קסה (בשינויים שלי – ד"ס).

כן על דרך הסייג, וכלשון המשנה: "כל שמעשיו מרבין מחכמתו, חכמתו מתקיימת".⁸⁶ מדברי אריסטו שציטטנו למעלה נראה, כי גם לדעתו יש עדיפות טקטית למידת החסידות.

ב: תשובה שכלית ותשובה תורנית

הצהרת הרמב"ם (הלכות תשובה ז, ג), שצריך אדם לשוב לא רק מ"עבירות שיש בהן מעשה" אלא גם מ"דעות רעות", מעוררת בעיה מעניינת: למה השמיט הרמב"ם את הדעות הרעות מרשימת החטאים הטעונים וידוי, בתחילת הלכות תשובה?

כל המצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא [...] וכן בעלי חטאות ואשמות [...] אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים [...] וכן כל מחויבי מיתות בית דין ומחויבי מלקות, אין מתכפר להם במיתתם או בלקייתם עד שיעשו תשובה ויתודו. וכן החובל בחבירו או המזיק ממנו, אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר לו עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם.

אם הצורך לשוב מדעות רעות טעון הדגשה בגלל הנטייה להתעלם ממנו, למה התעלם הרמב"ם עצמו ממנו עד לפרק ז, ולא פירט את השב מדעותיו הרעות בין החייבים להתוודות, בתחילת הלכות תשובה? האם עקר את "תשובת הדעות" ממקומה הטבעי כדי להסמיכה לעליונות בעלי התשובה בפרק ז?⁸⁷

מסתבר שלא. הדיון בפרק א מתמקד בחובת הווידוי, וחובה כזו לא הזכיר הרמב"ם לגבי דעות, לא בפרק ז ולא בשום מקום אחר. גם ברשימת "חילוקי הכפרה"⁸⁸ נפקדו הדעות הרעות. הייתכן כי הן טעונות תשובה ללא כפרה וידוי?⁸⁹ במבט ראשון נראה הדבר מוזר, אבל לדעתי כך היא דעת הרמב"ם: הדעות הרעות נעדרות מן הדיון העיקרי בפרקים הראשונים של הלכות תשובה, משום שאינן טעונות לא וידוי ולא כפרה, ואפילו לא תשובה במובנה הרגיל.⁹⁰

86 אבות ג, ט; וכן פירש י' שילת, פירוש הרמב"ם לאבות (שם), עמ' נג. אולם לא הבנתי את פירושו להמשך המשנה, "וכל שחכמתו מרבה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת".

87 העברת חומר ממקומו הטבעי, כדי ליצור סמיכות פרשיות, ראינו לעיל לגבי דין המכשף.

88 הלכות תשובה א, ג-ד.

89 בהלכות תשובה ב, ב מתואר הווידוי כחלק מן התשובה. אבל ראו עוד להלן, בסוף הנספח.

90 הפרקים הראשונים של הלכות תשובה דנים בתשובה מבחינה הלכתית ותיאולוגית; ואילו בפרק ז חוזר הרמב"ם לעניין התשובה בין דיון בבחירה חופשית (פרקים ה-ו) לדיון בעולם הבא (פרקים

כדי לרדת לסוף דעתו של הרמב"ם בסוגיה זו עלינו לשוב להבחנה בין "עבירות שיש בהן מעשה" – כגון זנות, וגזל וגניבה – לבין "דעות רעות" – כגון כעס, איבה, קנאה, תחרות, היתול, רדיפת הממון והכבוד, ורדיפת המאכלות.⁹¹ הבחנה זו צריכה ביאור: הדעות הרי משתקפות במעשים, שכן אין מדובר ברודף מאכלות או ממון בעיני רוחו!⁹² ואם נצטוונו ללכת במידה הבינונית, למה אין בפעולה קיצונית משום "עבירה שיש בה מעשה"?

כנראה, משום שלא נאסרה פעולה זו בפירוש ובפירוט. היא משקפת תכונת אופי בלתי מאוזנת, ונצטוונו לחנך את עצמנו לקראת תכונות מאוזנות. אולם אין מצווה זו אוסרת (או מחייבת) שום פעולה פרטית. אמנם הבדל דק,⁹³ אבל רק על פיו אפשר להבין את העובדה ש"מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך", פעולה שאינה תואמת את "מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שצונו להדמות בהם" (ההדגשות שלי).⁹⁴

לפיכך נשארת בידי האדם גמישות בכל הקשור ביישום מצווה זו, ולגבי הנהגתו במקרים פרטיים. סעודה דשנה אחת או שתיים לא יעשוהו "רודף מאכלות": אין לדבר שיעור קצוב. לפיכך מותר – ואף רצוי – לסטות מן המידה הבינונית לצורך "רפואה" או "פעולת מנע". גמישות כזו קיימת רק בתחום המוסר, לא לגבי איסור הלכתי מוחלט.⁹⁵ רק עבירה על חובה מוחלטת ומוגדרת טעונה וידוי. בתחום ההלכתי מדגיש הרמב"ם כי:

אי אפשר שיהיו המצוות תלויות בשינויי מצביהם של אנשים פרטיים ושינויי הזמנים, כדרך הטיפול הרפואי – בו מיוחד הטיפול לכל אדם פרטי בהתאם למזגו הנוכחי. אלא

ח-ט). פרק ז פותח בדברי כיבושין, המגשרים בין נושאים אלה: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו [...] ישתדל האדם לעשות תשובה ולנער כפיו מחטאיו, כדי שימות והוא בעל תשובה, כדי שיזכה לחיי העולם הבא" וכו'. רק בהקשר זה הכניס הרמב"ם את נושא התשובה מדעות רעות להלכות תשובה.

91 הלכות תשובה ז, ג.

92 גם מבחינה הגיונית, מובנים הטוב והרע במונחים של מעשה: ואילו הדעות הטובות והרעות מוגדרות כתכונות המביאות לידי מעשים כאלה. ראו הניסוח ב"שמונה פרקים", תחילת פרק ד.

93 ראו הניסוח בתשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן וש"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ח, סימן סג, עמ' 68: "כי אחרי שאמר, 'כי תשמור את מצוות ה' אלהיך', אשר הוא כולל כל המצוות, הוסיף עליו ואמר, 'והלכת בדרכיו'; שבנוגע אל זה היה אפשר להעלות על הדעת שאינו מוכרח כהכרח המצוה, מאחר שהמצוות הן מעשיות וההליכה בדרכיו אלו דברים התלויים במדות [...] אף כי תכלית המדות האלה גם כן מעשים. ובזה יש ענין שהבנתו רחוקה בראשונה".

94 ראו נספח א לעיל.

95 כך למשל דיין מומחה המקפיד שלא לדון יחידי מצד המוסר – אולי ימצא את עצמו במצב שאכן רצוי בו שידון יחידי. גמישות זו יש לו, משום שהדבר מותר מצד הדין. הגמישות בתחום המוסר משתקפת גם בכך שהחובות אינן חלות על הכול באופן אחיד; ראו למשל הלכות דעות ה; הלכות יסודי התורה ה, יא.

ראוי שתהיה ההנהגה התורתית מוחלטת, משותפת לכול, למרות שהיא מתחייבת לגבי אנשים פרטיים, ולגבי אחרים אינה מתחייבת. כי לו היתה בהתאם לאנשים פרטיים, היה מגיע הפסד לכול, ונתת דבריך לשיעורים.⁹⁶

אבל בתחום הדעות נהפוך הוא: שם מאמץ הרמב"ם דווקא את הדגם הרפואי.⁹⁷ כי אין ראוי להנהגה המוסרית להיות מוחלטת ומשותפת לכול, אלא גמישה כדרך הרפואה, המטפלת בכל אדם פרטי בהתאם למצבו הייחודי הנוכחי.⁹⁸

אפשר גם לראות את ההבדל בין דעות רעות ל"עבירות שיש בהן מעשה" מנקודת מבט אחרת: מובן מאליו שיונקי שדים וגמולי חלב חפים מכל חטא ופשע; ואף על פי כן, אנו מכנים בעל מידות רעות מסוימות: "ילדותי". אדם נולד נקי מעוון; אבל במישור המידות, טעון הוא תהליך של חינוך עד שמגיע לאיזון.⁹⁹ לפעמים תהליך זה יחייבו "לחזור בתשובה", אף על פי שלא חטא!

אדם כזה "חוזר בתשובה" במובן של תיקון עצמי. אבל תשובה המחייבת וידוי ("חטאתי עויתי פשעתי") לא תיתכן למי שלא פשע, עווה או חטא. ובלי עוון ואשמה אין גם מקום לכפרה. תיקון הדעות מקביל לקיום הראשוני בתחום המעשים; כי רוב דעותיו של אדם אינן מאוזנות בילדותו, ותיקונן הוא נקודת המוצא. לפיכך מופיעה הדרישה היסודית לתיקון הדעות בהלכות דעות, ולא בהלכות תשובה.¹⁰⁰ התשובה, כתיקון עצמי, נמצאת כבר במרכיב ה"שכלי" של הלכות דעות:

שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה, ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן [...] ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן [...] או שכבר לומד אהת מהן ונהג בה, יחזיר עצמו למוטב, וילך בדרך הטובים, והיא הדרך הישרה.¹⁰¹

96 מורה נבוכים ג, לד (מהדורת קאפה, עמ' תקפד; מהדורת שורץ, עמ' 541–542) (בתרגומי – ד"ס).

97 ראו "שמונה פרקים", הקדמות הרמב"ם למשנה (הערה 17 לעיל), פרק ג, עמ' רלב–רלד; פרק ד, עמ' רלו–רלח; הלכות דעות ב, א–ב.

98 להבנת הדגם הרפואי כמחייב טיפול ייחודי בתחום המוסר, ראו אריסטו, אתיקה י, ט, 1180ב. דוק כי כאשר משתמש הרמב"ם בדגם הרפואי בתחום ההלכה, מדובר במקום בו מתבקשת גמישות; ראו למשל הלכות ממרים ב, ד; הקדמה לפירוש המשנה (הערה 17 לעיל), הקדמות הרמב"ם, עמ' מח–מט, שמו.

99 אני מפשט למען הנוחיות. השוו "שמונה פרקים", תחילת פרק ח; הלכות דעות א, ב; מורה נבוכים א, לד (מהדורת קאפה, עמ' עט–פא; מהדורת שורץ, עמ' 80–82).

100 לכאורה אין ההסבר הזה פוטר את המבוגר, שהתעלם מן המצווה לתקן את דעותיו (דהיינו, מצוות ההליכה בדרכיו) מן הווידוי והכפרה, כיוון שעבר על מצווה זו. אולם לפי ההסבר הראשון, אין לדבר על וידוי וכפרה כלל אלא ב"עבירות שיש בהן מעשה" מסוים. וכזה משמע מסתימת לשון הרמב"ם.

101 הלכות דעות א, ג.

תשובה כזאת מכיר גם המוסר השכלי: "מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף?".¹⁰² אבל סליחה וכפרה, ותשובה כדרך להשיגן, יודע רק האדם התורני, המכיר כי החוטא לא רק לנפשו חטא אלא גם לאביו שבשמים.¹⁰³ לשני מיני התשובה רמז הרמב"ם במורה נבוכים ג, לו:

ברור הוא כי התשובה [...] היא מן האמונות אשר לא תסתדר מציאות בני אדם תורניים (אשכ'אץ אל-מתשרעין)¹⁰⁴ מבלי להאמין בהן. כי אי אפשר לאדם שלא יחטא ויטעה [...] ולו האמין האדם שאין תיקון לשבר זה לעולם, היה מתמיד בתעייתו, ואולי עוד מוסיף במריו, כיוון שלא נשאר לו תחבולה [לתקן בה את המעוות]. אבל עם האמונה בתשובה, [אפשר ש] יתוקן ויגיע למצב טוב ושלם יותר משהיה בו קודם שעבר. לפיכך רבים הם המעשים [הפולחניים] המקיימים אמונה זו, הנכונה והמועילה מאוד. כוונתי לוידוין, ולקרבות על השגות וגם על כמה מן הזדונות, ולתעניות. והמאפיין הכללי (ואל-אמר אל-עאם)¹⁰⁵ של התשובה מכל עוון – הוא ההתנתקות ממנו. וזאת היא תכלית הדעה הנ"ל [...] ¹⁰⁶

ה"אמונה בתשובה" היא האמונה בכוחה המכפר (=תיקון השבר). אמונה זו נחוצה ל"אנשים תורניים", המאמינים שהעברייין חוטא כלפי בוראו. תשובה זו היא התשובה

102 ראו שבת לא, ב; ורש"י שם, ד"ה "מי שאכל שום".

103 את ההבדל ניתן לראות בשימושו השונים של הרמב"ם בדגם הרפואי. בספר פרקי משה מייחס הרמב"ם את הרעיון, כי יש לנפש בריאות וחולי, לפילוסופים. ראו רבינו משה בן מימון, איגרות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' קנ. וראו למשל אריסטו, אתיקה א, יג, ועוד. השוואת החטא לחולי, והתשובה לרפואה, שכיחה גם אצל הנביאים, והרמב"ם עצמו מצטטם; ראו הלכות תשובה א, ד; ושם ג, יד. למה אפוא ייחס את הרעיון לפילוסופים? למעשה מדובר בשני דגמים שונים. בפרקי משה, כמו בהלכות דעות (ב, א-ב), מדובר בבריאות וחולי המידות. התשובה ממידות רעות היא תשובה שכלית: הרפואה הינה סילוק המידה הרעה; ולפיכך הרופא הוא החכם. אולם בהלכות תשובה א, ד, ושם ג, יד, מדובר בתשובה תורנית מ"עבירות שיש בהן מעשה". הרפואה הנה סליחה וכפרה, והרופא הוא אלוה סליחות (הדגם הרפואי בהלכות תשובה ו, ג, וזה שבהלכות עבודה זרה יא, יב, טעונים דיון לעצמם. ואין כאן מקום להרחיב).

104 פירוש: בני אדם השייכים לקבוצה בעלת חוק דתי. ראו גם מורה נבוכים ג, כד; ג, מד; הקדמה לפרק חלק, הקדמות הרמב"ם (הערה 17 לעיל), עמ' שסג, שורה 4. השוו גם הביטוי "אהל אל-שריע" בפירוש משנת סנהדרין ז, ד, בתוך משנה עם פירוש רבינו משה בן מיימון (הערה 44 לעיל), חלק ד, עמ' קעט. וראו J. Kraemer, "Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought", בתוך פליישר ואחרים, מאה שערים (הערה 12 לעיל), עמ' 52.

105 בביטוי זה נחלקו המתרגמים. אני מקבל את תרגומם של מונק ופינס. נדמה כי גם אלחריזי ואבן תיבון כיוונו לכך. קאפח ושורץ תירגמו "אמר" כ"צווי" (אצל שורץ ביטוי זה מצטרף לרשימת המעשים הפולחניים של המשפט הקודם). לדעתי הניסוח כאן מתאים למשתמע מהלכות תשובה א, א, שישנה מצווה עצמאית בוידוי, ולא בתשובה. ואין כאן מקום להאריך.

106 התרגום שלי (ד"ס) (במהדורת קאפח, עמ' תקצ).

דב ספטימוס

התורנית. אולם בסוף דבריו רומז הרמב"ם גם לתשובה השכלית, דהיינו תיקון עצמי על ידי ההתנתקות מן החטא. האמונה בתשובה כמקור לכפרה. והמצוות המקיימות אמונה זו, תכליתן הסופית היא לאפשר ל"תורני" את התשובה השכלית. יש אולי רמז דק לשתי ה"תשובות" בהגדרת התשובה בהלכות תשובה ב, ב. בכתבי יד מדויקים היא נחלקת לשני סעיפים, כדלהלן:

ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו, ויסירנו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד [...] וכן יתנחם על שעבר [...] ויעיד עליו יודע תעלומות¹⁰⁷ שלא ישוב לזה החטא לעולם [...] וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמר בליבו.

הסעיף הראשון מגדיר את התשובה השכלית, דהיינו ההתנתקות מן החטא במחשבה ובמעשה, ואילו השני מוסיף עליה את המרכיבים המשלימים אותה לכדי תשובה תורנית.

107 "הכי קאמר: יקח לעד לש"ית עליו שלא ישוב לחטא עוד" (כסף משנה, שם).

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

גרעון ליבון

מוקדש לזכרה של מוריה אשתי
נוות הבית שנפטרה בעת קבלת
עלי ההגה והייתה שותפה בלשון,
בסגנון ובעריכה.

א. מבוא

שני מעגלי חיים לרמב"ם, ששימשו מוקדי חייו – האחד, עולמו התלמודי-הלכתי: פירושו למשנה ולתלמוד, הי"ד החזקה, קובץ תשובותיו; האחר, עולמו ההיסטורי: הסביבה המוסלמית, מגוריו, סביבתו, קשריו והיכרותו העמוקה עם התרבות הסובבת על חיבוריה וספרותה. המעגל ההלכתי מורכב בעיקר מספרות התנאים והאמוראים, ספרות הגאונים והספרות הרבנית עד לזמנו, בעיקר של רבותיו; ואילו המעגל ההיסטורי משקף בחלקו את מפת נדודיו של הרמב"ם מספרד המוסלמית – שבה החל את מפעלו ההלכתי – לצפון אפריקה, ומשם לארץ ישראל ולמצרים. אף שהמסורת הספרדית היתה שקועה היטב בתורתו, מצרים היא ששימשה מרכז פעילויותיו ההלכתיות ומוקד מגעיו עם הממסד המוסלמי על שלוחותיו הפוליטיות, החברתיות, והתרבותיות – ועם מנהגיהם וספרותם של המוסלמים.

מסכת חייו קשורה להתרחשויות היסטוריות שאירעו בתקופתו בעולם המוסלמי – החל מכיבושי אלמוואדון בצפון אפריקה ועד לכיבושי צלאח אלדין במצרים והמעבר מהשלטון הפאטימי לשלטון האיובי – התרחשויות שנתנו ללא ספק את אותותיהן במסכת חייו. ניתן גם לשער שלרמב"ם היתה גישה בלתי אמצעית למקורות הלכה מוסלמיים, כולל הקוראן, הסונה וספרות הלכתית בכלל, והוא גם נחשף בשבתו במצרים

* מאמר זה הוא פרק ממחקר מקיף על זיקתו של הרמב"ם לעולם ההלכה המוסלמי של תקופתו. כמה מהנושאים הנידונים כאן יידונו בהיקף רחב יותר במחקר הכולל. תודתי לעוזרי המחקר, שמאי פישמן ועדו אמיר, שסייעו בידי בשלבים האחרונים של המחקר. במאמרי השתמשתי במהדורות דלהן וכל ההפניות המקוצרות הן אליהן: מהדורת היוצאת מהכלל של מ' שורץ למורה נבוכים (תל אביב תשס"ג), להלן: שורץ, מורה נבוכים; מהדורת הרב י' קאפח לפרוש המשנה עם התרגום לערבית (ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט), להלן: קאפח, פרוש המשנה; תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו (מהדורה ראשונה, ירושלים תשי"ח, תש"ך, תשכ"א), להלן: בלאו, תשובות הרמב"ם; איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת (ירושלים תשמ"ז-תשמ"ח), להלן: שילת, איגרות; הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת (ירושלים תשנ"ב), להלן: שילת, הקדמות.

גדעון ליבזון

למבחר יצירותיהם של חכמי המשפט המוסלמי. הרי תקופת חייו סמוכה ואפילו מקבילה לזמנם של כמה מגדולי ההלכה המוסלמית בספרד ובמצרים. ככל הנראה היתה לו גם נגישותו לספרות העשירות בסביבתו הקרובה, כולל פוסטאט.¹

בין שני המעגלים הללו, על גלגולי גלגוליהם, שהובילו את אופני מרכבתו מצעירותו עד למותו, התקיימה השקפה או זיקה הדדית שהטביעה חותם על פעולתו ההלכתית בקשת רחבה של עניינים: סוגות ספרותיות – בעיקר במבנה חיבורו "משנה תורה", מודלים פוליטיים וחוקתיים, תיאוריה משפטית, מבנה החוק ומקורות המשפט, גופי הלכה, דרכי פסיקה, דרכי טיעון ופולמוס, דפוסים רטוריים שבמרכזם עומדת ההלכה המוסלמית, הקשר בין היצירה ההלכתית לבין הספרות התיאולוגית-הפילוסופית ופורמולות משפטיות ומינוח משפטי שמילאו תפקיד חשוב בהתפתחות המחשבה המשפטית של הרמב"ם.² ואאריך על כך במחקר הכולל. כמו כן אדון במחקר הכולל

1 על סביבתו האינטלקטואלית של הרמב"ם בקהיר ועל קרבתו ל"מלכות", ראו לאחרונה מאמרו המאלף של J.L. Kraemer, "Maimonides' Intellectual Milieu in Cairo", T. Levi & R. Rashed (eds.), *Maimonide Philosophe et Savant (1138–1204)*, Peeters 2004, pp. 1–37; וכן הביוגרפיה שנכתבה עליו לאחרונה H.A. Davidson, *Moses Maimonides: the Man and His Works*, Oxford 2005. על עולמו ההלכתי והפילוסופי של הרמב"ם עדיין אין תחליף ליצירתו המונומנטלית של י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א. מכתביו של הרמב"ם ברור שהוא עיין בכתבים תיאולוגיים מוסלמים (ראו הערה 5 להלן). על האפשרות שהוא אף נפגש עמם כבר עמדה ש' סטרומזה במאמרה "Elisha Ben Abuya and Muslim Heretics", *Maimoniden Studies* 3 (1995), p. 185, וראו ההפניות שם, בהערה 35, למאמריהם של פ' רוזנטל ופ' פנטון; ראו גם: קרמר, שם.

2 לעתים נראה שהשימוש של הרמב"ם במונח בשפה הערבית חורג משאילה טכנית וקולט היבטים תוכניים מסוימים, שנוגעים לגופי ההלכה המוסלמית הקשורים לאותו מונח או לפורמולות המוסלמיות הקשורות בו – למרות קיומו של מונח מקביל בהלכה התלמודית; כגון בענייני כתובה (מוהר) או באחריות למכר (צ'מאן דרך או מרג'וע אלדרך), בערבות (צ'מאן וכפאלה) ובמצרנות (שפעה). הדוגמה של מוהר היא טובה. במורה נבוכים (ג, מט) הרמב"ם כותב "שמוהר כל אשה דינו כדין שכרו של כל שכיר" (מהדורת שורץ, עמ' 641), ולכן אין להוציא אישה ללא מוהר. קביעה זו תואמת את רוח ההלכה המוסלמית, שבה רואים את המוהר כתמורה להסכמת האישה לקיים חיי אישות עם בעלה. כיוצא בזה בנוגע לכתובה, הוא משתמש בפורמולות מוסלמיות ויוצק בהן תוכן תלמודי (מורה נבוכים ג, מט; מהדורת שורץ, עמ' 640): "אן ד'לך חק מן חקוק אלמראה אלמתעין עליה" ("זאת היא זכות מזכויות האשה המוטלת על האיש לשלם"); "באלחק אלמתעין להא עליה" ("את המגיע לה ממנו") וראו תשובות הרמב"ם, סימן שסה; והשוו עם פירושו למשנת בבא בתרא ג, ה (עמ' קי): "אן אלרג'ל איצ'א יסאמח אלמראה פי מא לא חק לה פיה" ("והאיש גם כן מותר לאשתו במה שאין לה זכות בו"). מכאן לא רחוקה הדרך לקלוט ממנהגי המוהר המוסלמים, ולפעמים שימושי לשון אלה משקפים קליטה זו. ראו התיאור בשאלה שנשאל הרמב"ם (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן פד) על תשלום דמי הכתובה לאבי הנערה, ומה שכתב שורץ במהדורתו (מורה נבוכים, עמ' 641 הערה 29). כיוצא בזה חלוקת המוהר למוקדם ומאוחר קשורה אף היא לפרקטיקה המוסלמית, ראו מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, תל אביב תשמ"ו, עמ' 21. וייתכן שלכאן שייך גם השימוש ב"אפתדא" – פדיון האישה מבעלה, שהרמב"ם משתמש בו;

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

גם ביחסו של הרמב"ם לכל הנוגע במעמד דת האסלאם, המוסלמים שלטונם ומוסדותיהם, כולל שאלת התאסלמותו.

המקורות שעליהם מושתתת משנתו ההלכתית כוללים את ספרות הגאונים ואת הספרות הרבנית שקדמה לו מצד אחד, ואת המקורות המוסלמיים (על גיוונם, שכיחותם, אבחונם, תפוצתם והנגישות אליהם) מצד אחר, בנוסף לספרות הקראית שאליה היה מודע היטב. מגוון המקורות מקשה על מתן תשובה חותכת לשאלה, מה היה היקף הזיקה של הרמב"ם להלכה המוסלמית? בנוסף לכך, בתוך מקורות אלה

ראו למשל תשובות הרמב"ם, סימן טו והערת המהדיר שם; וכן מ"ע פרידמן – "Divorce – Ransom-Divorce Proceedings Initiated by the Wife in Medieval Jewish Practice", *Israel Oriental Studies* IV (1976), pp. 288–307. לעניין זה ראו את השימוש שהרמב"ם עושה באפתדא במורה נבוכים (ג, מט) בנוגע לאישה סוטה שבעלה משחררה מן החיובים שעליה מחמת החרפה. באופן כללי אפשר לומר שהמינוח המוסלמי, או השפה בה משתמשים, הם מעין כלי פרשני שדרכו נעשית התאמה מודעת (או אפילו בלתי מודעת) של הטקסטים ההלכתיים למציאות המשפטית הסובבת. כתוצאה מתהליך זה נטמעים גוונים של ההלכה המוסלמית בתוך שיטת המשפט היהודית מבלי שנודע כי באו אל קרבה. לנושא זה של השפעות מונחים בין שפות ובתוכן יש היבטים פילוסופיים והוא זכה לכתיבה פילוסופית, אאריך בכך כאמור במחקרי הכולל. אציין רק שי' בלומברג, במחקרו, Ph.D. "Arabic Legal Terms in Maimonides", Dissertation, Yale University, 1980, p. 186, לא ראה השפעה של אסכולה מסוימת על המונחים המשפטיים המוסלמים בהם השתמש הרמב"ם (ראו גם הנ"ל, "מונחים משפטיים ערביים מדיני קנין בגאונים וברמב"ם", שנתון המשפט העברי יד–טו [תשמ"ח–תשמ"ט], עמ' 61–88). על תופעה דומה ניתן להצביע בשימוש שעושה הרמב"ם בפרשנות המשנה במונח "תקדיר", הלקוח מהמתודה של הדקדוק הערבי, כדי לפרש את לשון המשנה: "חסורי מחסרה והכי קתני". המונח "תקדיר" משמעו העדר הצורך בשינוי הגרסה בקריאת הטקסט. השימוש ב"תקדיר" מבטא שינוי בדפוס המחשבה ולא רק שאילה טכנית של מינוח, והרמב"ם משתמש בו אפילו במקום שאין בתלמוד שימוש במונח "חסורי מחסרה והכי קתני". ראו ח' גמליאל, "חסורי מחסרה – לדרכו של הרמב"ם בפרוש המשנה", נטועים ח (תשס"ב), עמ' 65. "תקדיר" מציין טכניקת קריאה חדשה של הטקסט, במטרה לחשוף את כוונתו המקורית.

3 לנושאים אלה יש התייחסות רבה במחקר. ראו לפי שעה י' בלידשטיין, "מעמד האסלאם בהלכה המיימונית", בתוך מ' מאוטנר א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 465–476 (=הנ"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 237–247) (וראו שם, בהערה 2, הפניות לספרות נוספת); י' קרמר, "נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם", תעודה ד (תשמ"ו), עמ' 185–202; H. Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret Hashemad: Law and Rhetoric", in L. Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 284–287, 311. הסבור שלפי איגרת השמד עולה שהמוסלמים נחשבים כעובדי עבודה זרה, אלא שהוא טוען שאיגרת זו משקפת גישה רטורית ולא גישה הלכתית.

4 על דיון בהיבט העקרוני של "דינא דמלכותא דינא" לפי הרמב"ם, שיש לו קשר עקיף לנושא דיונו, ראו: S. Shilo, "Maimonides on 'Dina de-Malkhuta Dina' (The Law of the State is Law)", *The Jewish Law Annual* 1 (1978), pp. 146–167.

גדעון ליבזון

(מוסלמיים ורבניים כאחד) משוקעים לעתים יסודות פילוסופיים, שמקורם בספרות האריסטוטלית ובספרות התיאולוגית של ראשוני "המדברים" (המתכלמון) המוסלמים. כל אלה משמשים לרמב"ם מצע לדיון ולביקורת בהיבטים תיאולוגיים ופולמוסיים נגד המוסלמים, הקראים, ולעתים אף נגד הגאונים. כידוע, בדבריו בפתיחת ההקדמה למסכת אבות – "ושמע האמת ממי שאמרה" – מאשש הרמב"ם את קיומה של זיקה לספרות זרה אצלו. מצד אחד יש בדבריו ביטוי לפתיחות תרבותית, אולם מצד שני הם מלווים בדברי תוכחה על הישענות על ספרים בצורה עוורת וללא חוש ביקורת, אף שעיקר דבריו מכוונים לתחום הפילוסופי.⁵

בדברי שלהלן אנסה לסכם את הישגי המחקר עד כה בדבר הקשרים הגלויים והסמויים, הישירים והעקיפים, החיוביים והשליליים שהתקיימו בין הרמב"ם לבין ההלכה המוסלמית. אצמצם את הדיון רק לכמה היבטים תיאורטיים ולמספר גופי הלכות, הדרושים כדי להוכיח את השערת העיקרית, על הזיקה המשפטית שהתקיימה בין הרמב"ם לבין המסורת ההלכתית של אסכולת שאפעי באסלאם הסוני. במכלול זיקתו של הרמב"ם להלכה המוסלמית, בעיקר בהיבטיה התיאורטיים, הפרשניים, הלשוניים והרטוריים-הפולמוסיים, אדון במחקרי המקיף שאותו אני מתכוון לסיים בעתיד.⁶

5 ואלו דברי הרמב"ם בפתיחת ההקדמה למסכת אבות: "ודע כי הדברים אשר אומר אותם [...] אלא הם ענינים מלקטים מדברי החכמים [...] ומדברי הפילוסופים גם כן, הקדומים והחדשים, ומחבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרה. ואפשר שאביא לפעמים מימרה שלמה שהיא לשון ספר מפורסם ואין בכל זה רע ואיני מתפאר במה שאמרו מי שקדם" (מהדורת שילת, עמ' רכו). הרמב"ם ככל הנראה נמשך אחרי הנאמר במשנת אבות ד, א: "איהו חכם הלומד מכל אדם", והוא משתמש בה כדי להצדיק את השימוש הרחב שהוא עושה בספרות זרה בתחום הפילוסופי, ואולי גם בתחומים אחרים. ראו גם הלכות קידוש החודש יז, כד: "אין חוששין למחבר בין שחברו אותם נביאים בין שחברו אותם האומות"; וראו י' טברסקי, הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, א, תל אביב תשנ"ב, עמ' 31–33. הרמב"ם עצמו מעיד שהכיר היטב את חיבוריהם של חכמים לא יהודים (שורץ, מורה נבוכים, עמ' 189): "כאשר עיינתי בספרי המדברים האלה [...] כשם שעיינתי בספרי הפילוסופים", אף שלעתים הוא מייחס ל"מדברים" דעות שאינן מתיישבות עם כתביהם, או שהוא מוסיף על דבריהם. ראו שורץ, מורה נבוכים, עמ' 218 הערה 84; עמ' 219–218 הערה 85; עמ' 220 הערה 88; עמ' 225 הערה 119. על ביקורת הרמב"ם על שיטת הכלאם והסתייגות ממנה, ראו י' קרמר, "על אריסטו והמתודה המדעית לפי הרמב"ם", ספר היוכל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 224. לצד הפתיחות לספרות הזרה מגנה הרמב"ם לעתים את הנשענים באופן עיוור וללא הבחנה על הספרים או על דברי מי שקדם, כדוגמת דבריו באיגרת תימן שאמנם נאמרו לצורכי פולמוס תיאולוגי: "שאלו המאמרים וכיוצא בהם הם שקר וכזב, ולא תהיה אצלך ראייה אל אמיתתם המצאם כתובים בספרים [...] והסכלים והפתיים הם אשר תהיה אצלם ראית אמתת מאמר היותו כתוב ולא בזה יתאמתו הדעות אבל בפנים אחרים" (שילת, איגרות, עמ' קמח). וראו מקורות נוספים אצל טברסקי, שם, עמ' 31–33.

6 מלבד הדיון בנושאים בולטים שהעסיקו את המחקר, הרמב"ם עושה לפעמים אגב אורחא שימוש במונחים או בביטויים שיש להם זיקה להלכה המוסלמית ושאינם נושאי מחקר, כגון

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

לצורך הדיון הנוכחי אנסה לקבץ, בקצירת האומר, את המושגים וההלכות ברמב"ם, שבעבר הצביעו החוקרים על הקשרם המוסלמי, ולהעמיד על גבם את הנדבך המתודולוגי המוצע על ידי – של זיקתו של הרמב"ם למסורת המשפטית של האסכולה השאפפית, שמוקדה היה במצרים. בכמה מקרים אנסה להתבונן בהלכות שב"מ שנה תורה" דרך המשקפיים של אסכולה זו, ולהציע דרכה פרשנות והסבר לכמה מפסיקותיו ותפישותיו. בסופו של דבר, הרמב"ם יצר סינתזה בין יסודות תלמודיים, שהם העיקר אצלו, לבין מונחי היסוד של התיאוריה ההלכתית והתיאולוגית-הפילוסופית המוסלמית, כולל גופי הלכות המאפיינים בחלקם את אסכולת שאפעי, שתרמו לעיצוב התיאוריה המשפטית שלו ולגיבושה. עם זאת תמיד צריך לשקול את האפשרות, שההקבלות ברמב"ם להלכה המוסלמית, לפחות חלקן נובעות ממסורות הגאונים, שאחריהן הוא נמשך.

ב. משפט ציבורי

כאמור, ההקבלה והזיקה בין הרמב"ם לבין ההלכה המוסלמית קיימת בכמה גופי הלכות (פרוע). בהקשר זה ניתן להצביע על שלושה תחומי משפט עיקריים בהם נמצאת אצל

השימוש במונח "בדעה" (חידוש או סטייה מן ההלכה המקובלת), שהרמב"ם משתמש בו לפחות פעמיים והוא מופיע במשמעות זו אצל חכמי ההלכה המוסלמים בני זמנו. הביטוי מופיע במקרה אחד בשפת המקור ובאחר בתרגום בלבד. ראו בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן רסח (עמ' 513), בעניין רקמת פסוק על טלית, שעל כך אומר הרמב"ם: "כון הד' איצ'א בדעה לא תתקדם פי אלמלה פי עלמנא" ("להיותו חידוש שלא היה כמותו בישראל לפי ידיעתנו"). בלאו, שם, מתרגם "בדעה": "חידוש וסטייה", לפי משמעותו באסלאם; ואילו שילת (איגרות, עמ' תסג) מתרגם: "חדשה", על סמך המופע השני של מונח זה בנוגע לעדות אישה, שנמצא רק בתרגום (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן רלג, עמ' 424), והיא מילה נרדפת ל"בדעה" גם בערבית (שילת, איגרות, עמ' שצט). והשוו עם אבן רושד, כשף אלאדלה, המובא אצל א' מאיר, "סוגיית תארי האל ב'כשף אלאדלה' לאבן רושד ובציטוטיו אצל שם טוב בן יוסף פלקירה, שמעון בן צמח דוראן וקלונימוס בן קלונימוס", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג, עמ' 57. הרמב"ם במורה נבוכים (ב, כה) משתמש בנוגע לפרשנות בעניין חידוש העולם בביטוי "ולא אבואב אלתאוויל איצ'א מסדודה פי וג'והנא ולא ממתתנעה עלינא" ("וגם אין שערי הפירוש נעולים בפנינו ולא נמנעים מאתנו"), שהוא הד לזיכרון שהתקיים באסלאם בשאלה, האם ננעלו שערי האג'תהאד (מסדוד באב אלאג'תהאד)? שהד להם נמצא אף בדברי אברהם בן הרמב"ם (תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן, ירושלים תרצ"ח, סימן סו): "לאן לים באב אלנט'ר ואלקיאס מסדוד" ("כי אין שער העיון וההיקש סגור"). לדעתי גם הכלל שטבע הרמב"ם בהלכות מלכים (י, ט) בנוגע לחידוש דת על ידי גוי – "כללו של דבר אין מניחין אותם לחדש דת [בכתבי יד תימניים: לחדש דבר] [...] ואם עסק בתורה, או שבת או חדש דבר, מכין אותו ועונשין אותו" – משקף זיקה להלכה המוסלמית, מכיוון שהביטוי "לחדש דת" חורג בסגנונו ובתוכנו מההלכה התלמודית, והוא הד ל"בדעה" בהלכה המוסלמית; הרמב"ם מעצב את ההלכה בנוגע לגוי לפי אותו דפוס. על "בדעה" ראו י' גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, ירושלים תשכ"ט, עמ' 182–184; והערך Bid'a באנציקלופדיה של האסלאם, מהדורה שנייה, ב, עמ' 1199 (J. Robson).

גדעון ליבון

הרמב"ם זיקה לשיטת המשפט המוסלמי או לנורמות שמשקפות אותה: המשפט הציבורי, מעמד האישה והמשפט הפרטי. בתחום המשפט הציבורי והחוקתי כבר עמד י' בלידשטיין על כך, שכמה הלכות ב"משנה תורה", בעיקר בהלכות מלכים שלרובן אין מקור תלמודי, ספוגות ברעיונות מוסלמים או שהן מקבילות להם.⁷ בין היתר הוא הראה, שהרמב"ם מתייחס לעתים לתרבות הפוליטית והחברתית של האסלאם, לדפוסי המחשבה ולמודלים הפוליטיים והחוקתיים שלו. למשל השוואת מעמד המלך לזה של הכליף; אופן בחירתו של המלך (פירוש המשנה לכריתות א, א: "או שהושגה המלכות לאחד מהם באיזו אופן שיהיה"), שאולי יש בו רמז למציאות ההיסטורית של זמנו; תפקידו של המלך "להרים דת האמת" (הלכות מלכים ד, י), המקביל גם לביטוי "דין אלחק" הנזכר בקוראן ובספרות המוסלמית;⁸ סמכותו המשולשת של המלך בענייני מלחמה, משפט ודת, הדומה במרכיביה (בייחוד בנושא הדת) לסמכות שהוענקה לכליף, אף שהיא נמצאת כבר במקרא;⁹ הרשות שניתנה למלך לסטות מהדין המקובל בתחום הפרוצדורה והראיות,¹⁰ שמקבילה למוסד המוסלמי "נאט'ר פי אלמט'אלם" – הממונה על תלונות הציבור, שאף הוא רשאי לסטות בתחום העונשין מדיני הראיות המקובלים.¹¹

7 ראו בעיקר חיבורו של י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, ירושלים תשמ"ג, וההפניות שלהלן. לעתים מתייחס בלידשטיין בהערות קצרות להיבט השוואתי בתחומים נוספים, ראו למשל מאמרו "למעמדו של גר תושב במשנת הרמב"ם", עיונים במחשבת ההלכה והאגדה (הערה 3 לעיל), עמ' 162, בעניין הפטור שניתן בהלכה המוסלמית על שור של גוי שהזיק לשור ישראל (בעקבות ב' ג'קסון), וראו גם הערה 32 שם; ראו גם הנ"ל, "על מעמד האסלאם בהלכה המיימונית", עיונים במחשבת ההלכה והאגדה (שם); הנ"ל, "היתר הוראה במשנת הרמב"ם ומשמעותו החברתית", עיונים במחשבת ההלכה והאגדה (שם), עמ' 103 הערה 2, ובעמ' 109 הערה 19; הנ"ל, "מסורת וסמכות מוסדית: לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם", עיונים במחשבת ההלכה והאגדה (שם), עמ' 139 הערה 17, ובעמ' 141.

8 ראו שם, עמ' 98 הערה 27, המפנה לערך Din באנציקלופדיה של האסלאם, מהדורה שנייה, ב, עמ' 294–295.

9 שם, עמ' 115 ובהערות 101, 102. בהקשר זה הוא מתייחס לביטוי "לבו הוא לב כל קהל ישראל", המזכיר לדעתו, עם כל ההבדלים, "את הספרות האיסלאמית הניאו-אפלאטונית". וראו שם, הערה 107.

10 ראו הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ד; ובמורה נבוכים ג, מב, בקשר לסמכות המלך (סולטן) ברוצח בשגגה (וכן בהסתמכות על עדות אישה).

11 ראו בלידשטיין, עקרונות מדיניים (הערה 7 לעיל), עמ' 136–137. בלידשטיין רק מקביל אבל אינו טוען לזיקה או להשפעה, אף כי הוא רומז שסמכות המלך לדון רוצחים בעד אחד, שאין לה מקור בתלמוד, יש לה אולי לזיקה לסמכות דומה של הכליף במסגרת שיפוט ה"מט'אלם". וראו שם, הערה 66, שהמוסלמים נרתעו מלכלול את שיטת ה"מט'אלם" כחלק מהמערכת המשפטית, מה שאינו נכון בנוגע לסמכות המלך בהלכה היהודית. יש לציין ששיטת "צאחב אלמט'אלם" היתה נפוצה במגרב כבר במאה התשיעית, ראו J.F.P. Hopkins, *Medieval Muslim Government* in *Barbary*, London 1958, pp. 133–144. אלמאורדי (השאפעי) הקדיש לו פרק מיוחד בספרו, אחכאם אלסלטאניה. ראו H.F. Amedroz, "The Mazalim Jurisdiction in the

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

בלידשטיין גם עמד על מסכת העונשים האלטרנטיבית הנרחבת במשנת הרמב"ם, בייחוד בכל הקשור לעונשו של הכופר. אף שלדעתו ניתן לבססה על מקורות תלמודיים, הוא הצביע על האפשרות שהיא יונקת מהתרבות הסובבת.¹² גם את דרך הדחת המלך, שהוא דן בה בהרחבה,¹³ הוא מקביל להגות המוסלמית בת זמנו של הרמב"ם, אף שהוא שולל את האפשרות שתיאור ההדר המלכותי של המלך משקף את סביבתו המוסלמית. בלידשטיין גם עמד על תפקיד השוטר המפקח על המוסר – כפי שמתארו הרמב"ם בהלכות יום טוב (ו, כא) – המקביל ל"מחתסב" המוסלמי והמאמץ את דפוסיו, בעיקר בנוגע לפיקוח על המוסר הציבורי ובמיוחד על המוסר המיני. אם כי בניגוד למקובל בהלכה המוסלמית, השוטר הרמב"מי אינו רשאי להעניש את העבריין לפני העמדתו לדין.¹⁴ ואמנם תפקידו של המחתסב בפיקוח על ההפרדה בין גברים לבין נשים מופיע הרבה בספרות המוסלמית שקדמה לרמב"ם, כמו בסמוך לתקופתו.

Ahkam Sultaniyya of Mawardi", *Journal of the Royal Asiatic Society* (no vol. number) (1911), pp. 634–674

12 ראו י' בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, תל אביב תשס"ב, עמ' 179 והערות 22–23, ובעמ' 227. בלידשטיין מפנה גם למאמרו של י' קרמר, אלא שהוא תולה יחס זה בספרות הפילוסופית המוסלמית ומתעלם מהספרות ההלכתית. על האפשרות שהרמב"ם הכיר את מושג הכופר (זנדיק) המוסלמי בעזרת דמותו של הכופר המוסלמי אבן אלראונדי במאה התשיעית, שלפיה צייר את דמותו של אלישע בן אבויה, ראו ש' סטרומזה, אלישע בן אבויה (הערה 1 לעיל), עמ' 188 ואילך.

13 ראו בלידשטיין, סמכות ומרי (שם), עמ' 89. גם כאן (עמ' 90) הוא נזהר מלהיתפס בהשערות. 14 שם, עמ' 106 הערה 61. וראו מאמרו של בלידשטיין, "השוטר בהלכות הרמב"ם: תכנים ומקורות", שנתון המשפט העברי יד–טו (תשמ"ח–תשמ"ט), עמ' 91, והמקבילה המוסלמית שהוא מפנה אליה מחיבור של אבן עבדון (שנפטר בשנת 1100) המצוטט מספרו של ברנרד לואיס B. Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, vol. II, New York, Evanston, San Francisco, London 1974, p. 161 (ראו אצל בלידשטיין, שם, הערה 15). כפי שהעיר בלידשטיין, הראשון שעמד על כך היה בארון (The S.W. Baron, "Economic Views of Maimonides", *Ancient and Medieval Jewish History*, Essays by S.W. Baron edited with a foreword by L.A. Feldman, New Brunswick, NJ 1972, p. 93 n. 173). אבל התייחסות למחתסב נמצאת בחיבורים מוסלמיים נוספים שקדמו לזמנו של הרמב"ם, כולל חיבוריו של גזאלי (ראו להלן). רמז למחתסב אצל הרמב"ם ניתן למצוא גם בהלכות שביתת עשור א, ז (בנוגע לנשים שאוכלות בערב יום כפור ואינן מוסיפות מחול על הקודש), "שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין". נראה שמוסד זה פעל במצרים הלכה למעשה עוד לפני זמנו של הרמב"ם, ראו המסמך שהזכירו גויטיין (A Mediterranean Society, II–IV; I, California 1971, p. 369). שלאחרונה פורסם אצל מ' פרנקל, "קהילת יהודי אלכסנדריה בתקופה הפאטמית ובתקופת האיובית: דיוקנה של עילית מנהיגה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, ב, עמ' 99–102 (וראו הדיון שם, א, עמ' 227–229). אם כי ראוייה לציון העובדה, שכבר עמד עליה ש"ד גויטיין (שם, ד, עמ' 38, וראה גם, שם, ב, עמ' 369), שבמסמכי הגניזה כמעט ואין זכר למוסד זה (בהפנייה לגויטיין אצל פרנקל, שם, נפלה טעות).

גדעון ליבזון

כך נמצא בספר הלכה מוסלמי בעל השפעה רבה, "כתאב נהאית אלרתבה פי טלב אלחסבה" – שנכתב על ידי שיזרי, בן זמנו הקרוב של הרמב"ם, ונושאו הוא ה"חסבה" – חיבור שהיה נפוץ בעיקר במצרים בתקופה הפאטימית, ויש בו מקבילות קרובות לתיאורו של הרמב"ם. בין היתר מתאר שיזרי את תפקידו של המחמסב בפיקוח על ההפרדה בין נשים לבין גברים בטקסים (כגון בבתי קברות) וברשות הרבים.¹⁵

בעיקר מקביל בלידשטיין את הלכת הרמב"ם בנוגע להפצת הדת – המתבטאת בדרישתו לכפות על האנושות את שבע מצוות בני נוח (הלכות מלכים ח, י) ובהעמדת קבלתן כתנאי לעשיית שלום עם האויב – לסביבתו המוסלמית של הרמב"ם, ששאפה להפיץ את הדת ולחסל את הכפירה. בין היתר כותב בלידשטיין: "דומני כי תפיסת ברית כביטוי לעשיית שלום (אפילו במובן המצומצם של מושג זה), וההנחה כי מן הראוי שיחסה של היהדות עם העמים האליליים יהיה יחס של מלחמה (עקרונית אם כי לא מעשית) [...] מושפעת מן התבנית המוסלמית המשתיתה את יחסי עולם המאמינים עם עולם הכופרים [...] על המלחמה".¹⁶ בלידשטיין גם מעיר על הקבלה בין התמורה שמקבל המשתתף במלחמת מצווה (הלכות מלכים ז, טו) לבין שכרו של הלוחם המוסלמי המשתתף במלחמת הקודש.¹⁷

ההקבלות בתחום המשפט הציבורי יורדות לפעמים לפרטים, שמעידים על היכרות קרובה של הרמב"ם עם ההלכה המוסלמית, כדוגמת ההוראה בהלכות עבודה זרה (י,

15 ראו עבד אלרחמן אבן נצר אלשיזרי (נפטר 1193?), כתאב נהאית אלרתבה פי טלב אלחסבה, קהיר 1946, עמ' 14: "ולא יג'וז [...] אן יג'לס אלרג'אל פי טרקאת אלנסאא מן גיר חאג'ה [וכד'לך אלנסאא לא יג'לס עלי אבואב ביותר פי טרקאת אלרג'אל]". ובאריכות, וקרוך להוראת הרמב"ם, בעמ' 109–110: "וילזם אלמחתסב אן יתפקד אלמואצ'ע אלתי תג'תמע פיהא אלנסואנ מת'ל סוק אלגזל ואלכתאן ושטוט אלנהאר ואבואב חמאמאת אלנסאא וגיר ד'לך ואן ראי שאבא מנפרדא באמראה ויכלמהא פי גיר מעאמלה פי אלביע ואלשראא וינט'ר אליהא עזרה ומנעה מן אלוקופ הנאך [...] ("על המחמסב לפקח באותן המקומות בהם מתכנסות הנשים, כגון שוק הצמר והכותנה וגדות הנהר ושערי בתי המרחץ של הנשים ומקומות אחרים, ואם ראה אדם צעיר מתבודד עם אישה או משוחח עמה בנושאים שאינם ענייני מסחר של מקח וממכר ומתבונן בה, המחמסב יענישו וימנע ממנו לעמוד שם") ועוד. על חייו של שיזרי ותפוצת חיבורו במצרים בתקופה הפאטימית ראו R.P. Buckley, *The Book of the Islamic Inspector Market*, Oxford 1999, p. 8. חכמי הלכה מוסלמים נוספים מתייחסים לפיקוח של המחמסב על ההפרדה בין גברים לבין נשים, ביניהם בולטים חכמי אסכולת שאפעי, כגון אל גזאלי בחיבורו אחיא עלום אלדין, ומאורדי בחיבורו אחכאם אלסלטאניה. ראו לפי שעה ספרו של באקלי, שם, עמ' 20, 166, 174.

16 בלידשטיין, סמכות ומרי (הערה 12 לעיל), עמ' 237. אם כי למעלה באותו עמוד, בנוגע להקבלה שבין יחסו של הרמב"ם לעמים האליליים לבין יחס המוסלמים אליהם, הוא כותב: "אולם אין הכרח לראות בהקבלה זו גורם" (שהשפיע על תפיסתו של הרמב"ם – ג"ל).

17 ראו שם, עמ' 242. בנוגע לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים ז, טו על חשיבות המסירות והאומץ במלחמה, הוא מעיר (עמ' 241), ש"קשה למצוא סימוכין לדברים אלה במסורת היהודית".

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

ו) בנוגע לאיסור להניח עובד עבודה זרה בארץ, שבין היתר מתארת את הנוכרי לפי עולם המושגים שההלכה המוסלמית מתארת בהם את בן החסות: "אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נוח". כיוצא בזה ההוראה (הלכות מלכים ו, א) המתארת את מעמדו המושפל של גר תושב לפי אותם מונחים שהמוסלמים ציירו את מעמדו של בן החסות: "והעבדות שיקבלו הוא שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל אלא יהיו כבושים תחת ידם", שגרעינו העיקרי נמצא כבר בקוראן (סורת ההצהרה [9], 29). ואולי יש כאן הד לפרשנות הביטוי הקוראני (שם, 28) "והם צגירון" המתאר את השפלת בני החסות (אהל אלד'מה): "עד אשר ישלמו את הג'זיה כמו ידיהם, בעודם מושפלים".¹⁸

על אף ההקבלות בעקרונות ובפרטים, בלידשטיין מדגיש בצדק את ההבדלים היסודיים בין הרמב"ם לבין ההלכה המוסלמית, כגון יחסו של הרמב"ם לגר תושב, השונה מגישת המוסלמים לבני חסות, או את העובדה שגישת הרמב"ם התגבשה בחלל מדיני הנעדר השלכות פוליטיות, לעומת האופי המדיני-השלטוני של דת האסלאם, שאותן הלכות נועדו לשרת. כפי שראינו, בדרך עבודתו הקפדנית והזהירה נמנע בלידשטיין בדרך כלל מלדבר על השפעות, ומעדיף בראשונה להציע את היסוד לדברי הרמב"ם במקרא או בספרות חז"ל. לכל היותר הוא מדגיש אותם בשל הבלטתם בספרות המוסלמית בת זמנו.¹⁹ ברוב המקרים הוא אף אינו מפנה לשם השוואה לטקסטים הלכתיים מוסלמיים, אלא מתבסס באופן כללי על הקבלות מוסלמיות, ללא זיקה לאסכולה מוסלמית מסוימת או לזרם מסוים, תופעה שעליה אנסה לעמוד להלן.

ג. מעמד האישה

התחום השני שבו הצביעו על זיקה של הרמב"ם להלכה המוסלמית הוא דיני משפחה ומעמד האישה. כידוע הרמב"ם התייחס בבוז לחיי המתירנות של הערבים "השטופים בזימה" (הלכות תשובה ח, ו), או שביטא יחס שלילי למין ולמעמד האישה בכלל. כפי

18 הקוראן, תרגום א' רובין, תל אביב תשס"ה, עמ' 156 (בתרגום י' ריבלין: "עד אשר יתנו את המס בידם והיו שפלים"). במהקרי הכולל אדון בכמה מאמרותיו ומושגיו של הרמב"ם, שייתכן שיש להם זיקה לקוראן והמצביעים על האפשרות שהרמב"ם עיין בו.

19 ראו למשל בלידשטיין, סמכות ומרי (הערה 12 לעיל), עמ' 115: "שאלתנו היא אם הבלטת מעמד זה (סמכות הדתית של המלך) בתרבות האיסלאם לא סייעה בגילוי המסורת המקראית העמומה במקצת, ובהצבתה בראש תפקידי המלך, כשם שהרמב"ם נסתייע, כנראה, במינוח איסלאמי בנידון". ושם, בעמ' 117: "כאן חוזרת השאלה אם הרמב"ם לא היה ער במיוחד לערכים מקראיים-תלמודיים מסוימים בשל הבלטת ערכים דומים באיסלאם".

גדעון ליבזון

שכבר עמדו על כך חוקרים,²⁰ הרמב"ם הושפע בנושאים אלה ככל הנראה מחיבוריהם של אריסטו ואחרים, שהגיעו אליו דרך מקורות מוסלמיים שעמדו ברקע דבריו ושימשו צינור לדבריהם.²¹ מכל מקום, התחום המוגדר של הלכות אישות ומעמד האישה, בפרט בנוגע ליחסה לבעלה, רווי בנורמות ובפרקטיקות השאובות מנוהגי החברה המוסלמית ומשיטת משפטה, בדומה למה שמצאנו בתחום המשפט הציבורי. הדוגמאות הבולטות והידועות מצויות בהלכות אישות, בנוגע להגבלת חופש התנועה של האישה ודרכה במלאכות הבית. וכך כותב הרמב"ם בנוגע לחופש התנועה של האישה (הלכות אישות יג, יא): "לפי שכל אשה יש לה לצאת ולילך לבית אביה לבקרו ולבית האבל ולבית המשתה לגמול חסד לרעותיה או לקרובותיה כדי שיבואו הם לה. שאינה בבית הסוהר עד שלא תצא ולא תבוא. אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ ופעם ברחובות. ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או כמו פעמים בחודש לפי הצורך. שאין יופי לאשה אלא ליישב בזוית ביתה שכך כתוב כל כבודה בת מלך פנימה".²² להלכה זו ברמב"ם וביחוד לסיפא של דבריו יש מקבילות

20 על יחסו השלילי של הרמב"ם לאישה ראו מורה נבוכים ג, ח, המשווה אותה לחומר בעקבות אפלטון ואבן סינא (שורץ, מורה נבוכים, עמ' 441 הערה 5); שם, ג, לו (שם, עמ' 564): "מהירות היפעלותן וחולשת שכלן בדרך כלל"; שם, ג, מט בסופו: "ומכיון שנשים ממהרות לכעוס, מפני שהן מתרגשות בקלות ונפשותיהן חלשות"; איגרת תחיית המתים (שילת, איגרות, עמ' שנא): "ספור הדרשות והמעשיות ההן הנפלאות בלשונם, כמו שידרשום הנשים קצתן לקצתן בבית האבל". וראו א' מלמד "Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet?", in A.L. Ivery et al. (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, London 1998, במיוחד בעמ' 110–114, על מקורותיו האפשריים של הרמב"ם.

21 ראו מ"ע פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 141 הערה 233, בנוגע לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה ח, ו על צורות נאות: "שדעה זו שממנה מוציא המחבר לקוחה מן האסלאם". וראו המקורות שציין להם פרידמן שם.

22 ראו הדיון על הלכה זו ומקבילותיה אצל מ"ע פרידמן "The Ethics of Medieval Jewish Marriage", in S.D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge Mass. 1974, pp. 83–102, במיוחד בעמ' 90; א' גרוסמן, "הזיקה בין הלכה וכלכלה במעמד האישה היהודיה באשכנז הקדומה", בתוך מ' בן ששון (עורך), דת וכלכלה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 153, והמקורות המוסלמים שהביא גרוסמן, כולל מעשה שאירע במצרים במאה האחת עשרה. וראו גם הנ"ל, חסידות ומורדות, ירושלים תשס"ב, עמ' 179. שניהם (פרידמן וגרוסמן) סבורים שאין לנתק הלכה זו מהשפעת המציאות הסובבת בחברה המוסלמית. נושאי כליו של הרמב"ם, כדרכם, מנסים למצוא להלכה זו מקור בספרות חז"ל, אבל המקורות עליהם הם מצביעים אינם מפרנסים את פרטי דיונו של הרמב"ם; ראו גרוסמן, שם, הערה 40. על איסור אישה מלעסוק בהוראה או ללמד מלאכה, ראו תשובת הרמב"ם (בלאו, תשובות הרמב"ם), סימן לד. על כיסוי פנים ברשות הרבים בארצות האסלאם כמשפיע על תביעת ביטול הנישואין מצדו של הבעל, ראו הלכות אישות כה, ב; וגרוסמן, שם, עמ' 179 הערה 14. על כיסוי פנים בכלל ראו מ"ע פרידמן, "ההלכה כעדות לחיי מין אצל היהודים שבארצות האסלאם בימי הביניים: כיסוי הפנים ונישואי מתעה", פעמים נד (תשנ"א), עמ' 89–107.

קרובות אצל גזאלי (וכן מקבילות בחיבורו של אבן ג'ווי, בן זמנו של הרמב"ם), כגון דבריו של גזאלי: "אלג'אמע פי אאדאב אלמראה מן גיר תטויל אן תכון קאעדה פי קער ביתהא לאומה למגזלהא לא יכת'ר צעודהא ואטלאעהא קלילה אלכלאם לג'ראנהא לא תדכ'ל עליהם אלא פי חאל יוג'ב אלדכ'ול" ("כללו של דבר בהנהגות האשה מבלי להאריך שתהיה יושבת במעמקי ביתה נתונה לפלך הטויה לא תרבה לקום [מפלך הטויה] ולהראות, מעוטת הדבור עם שכניה, לא תיכנס אליהם אלא במצב שהיא חייבת להיכנס [לביתם]").²³ וכן נמצא אצל גזאלי מקבילות נוספות לרמב"ם בעניינים אלה ואחרים.²⁴ ואילו בנוגע למלאכות שהיא חייבת בהן ומרות בעלה עליה, הרמב"ם כותב (הלכות אישות כא, י): "כל אישה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה ועושה אפילו בשוט. טען הוא שאינה עושה והיא אומרת שאינה נמנעת מלעשות מושיבין אישה ביניהן או שכנים. ודבר זה כפי מה שיראה הדיין שאפשר בדבר".²⁵ הלכות אלה אינן בתלמוד, והן מקבילות לנורמות של החברה המוסלמית בה חי הרמב"ם ולחלקן אף מקבילות בספרות ההלכה המוסלמית בת זמנו של הרמב"ם או הסמוכה לזמנו.²⁶ נראה שבכל אלה השפיע על הרמב"ם המנהג המוסלמי,

23 גזאלי, אחיאא עלום אלדין, בירות 1994, ב, עמ' 120. על המובאות מחיבורו של אבן ג'ווי ראו בהערה 25 להלן. המובאה אצל גזאלי היא ציטוט מתוך חרית', וראו גם בעמ' 118 שם: "אקרב מא תכון אלמראה מן וג'ה רבהא אד'א כאנת פי קער ביתהא" ("הדרך בה אישה תהיה הקרובה ביותר אל פני ריבונה היא אם תהיה במעמקי ביתה"). על מקבילות נוספות בין אלגזאלי לבין הרמב"ם בנוגע למערכת היחסים שבין הבעל לבין אשתו, ראו להלן, הערות 25, 83.

24 וראו המגיד משנה שם, שהביא פסק דומה בשם הרשב"א. גרוסמן, חסידות ומורדות (הערה 22 לעיל), עמ' 385, מציין, אם כי בדוחק: "יש לקחת בחשבון גם את האווירה בחברה המוסלמית, שבה התירו לבעל, כאמור, להכות את אשתו לשם חינוך". וראו גם תשובת הרמב"ם (כלאו, תשובות הרמב"ם), סימן שפה, שאינו מגיב בחומרה על הכאת הבעל את אשתו, אף שבהתמלא תנאים מסוימים הוא קבע לה פיצויים. תופעה זו של הכאת נשים רווחה במצרים בזמנו של הרמב"ם, ראו גויטיין (הערה 14 לעיל), ג, עמ' 186–189, וככל הנראה הושפעו היהודים מהסביבה המוסלמית ומההלכה המוסלמית. לכן נראה שההכאה שמדובר בה היא מצדו של הבעל ולא של בית הדין. ראו המחלוקת בעניין זה והדעות השונות אצל גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 384 הערה 38. התופעה של הכאת אישה על ידי בעלה נזכרת בכמה מתשובות הגאונים ואצל חכמי ספרד שקדמו לרמב"ם (ראו גרוסמן, שם, עמ' 379–382; וראו לאחרונה הנ"ל, "והוא ימשול בך", ספר הזכרון לפרופסור זאב פלק ו"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 40–42). על חובת הציות של אישה לבעלה ראו גם הלכות אישות טו, יט–כ. לפי גרוסמן (חסידות ומורדות, שם, עמ' 211 הערה 3), לרוב הדרישות בהלכות אלה יש אחיזה בדברי חז"ל. לדעתי גם בסיפא של דברי הרמב"ם, בעניין הושבת בוררים ביניהם, משתקפת הפרקטיקה המוסלמית של הושבת בוררים בסכסוך שבין בני זוג, שמקורה בקוראן (סורת הנשים [4], 35) ומשם הועברה לחיבורים הלכתיים כדוגמת חיבורו של גזאלי, אחיאא עלום אלדין (הערה 23 לעיל), עמ' 107.

25 בכמה חיבורים הלכתיים של מוסלמים בני דורו של הרמב"ם נמצאים תיאורים קרובים לזה שאצל הרמב"ם. ראו למשל בספרו של עבד אלרחמן אבן עלי אבן אלג'ווי (נפטר 1219), אחכאם אלנסאא, ריאד 1981, השייך לאסכולה החנבלית והמוקדש לדינים הקשורים לאישה ולהתנהגותה

גדעון ליבזון

שעל כוחו והשפעתו עמד הרמב"ם בהצהרה יוצאת דופן בעוצמתה, בנוגע לסדרי דין המקובלים בבית הדין בעניין ישיבת העדים ובעלי דין במהלך הדיון המשפטי (הלכות סנהדרין כא, ה): "שאיין בנו כוח להעמיד משפטי הדת על תלם".

לפעמים ההקבלה ברמב"ם להלכה המוסלמית מקורה בתלמוד, והימצאותה באסלאם רק הניעה את הרמב"ם להדגישה ולעצבה לפי מתכונת ההלכה המוסלמית. כך למשל קביעתו בקשר לנישואי פוליגמיה (הלכות אישות יד, ג): "נושא אדם כמה נשים אפילו מאה [...] והוא שיהיה יכול ליתן שאר כסות ועונה כראוי לכל אחת ואחת. ואינו יכול לכופ אותן לשכון בחצר אחת. אלא כל אחת ואחת לעצמה".²⁶ כיוצא בזה הרמב"ם קובע שאדם רשאי לשאת אישה לתקופה קצובה (הלכות איסורי ביאה כא, כח; והשווה הלכות גירושין י כא): "אסור לאדם לישא אשה ודעתו לגרשה [...] ואם הודיעה בתחלה שהוא נושא אותה לימים – מותר", מה שמזכיר את נישואי ה"מתעה" (נישואין לזמן קצוב) בהלכה השיעית. אף שמקורה הוא בתלמוד (יבמות לו ע"ב), קשה להשתחרר מהתחושה שהמודל המוסלמי עמד לנגד עיניו של הרמב"ם, אף שקיים הבדל בין נישואי ה"מתעה"

בביתה. בין היתר הוא מתאר בו את חובותיה כלפי בעלה: ציות, כיבוד, סגידה ונישוק (עמ' 122); אי-יציאה מהבית ללא רשותו (עמ' 140); וגם הכאתה בשוטים על ידי בעלה בעת הצורך (עמ' 126) וציון העובדה שהיא במעמד שפחה כלפיו ("וינבגי ללמראה תערפ אנהא כאלממלוך ללזוג") (עמ' 126). כדרכו של חכם הלכה חנבלי, הוא תומך באופן עקיב את דבריו במסורות מן הנביא. תיאור דומה בנוגע להגבלות על יציאה מהבית ראו אצל אבי מחמד מופק אלדין עבדאללה אבן קדאמה (נפטר 1223), אלכאפי, ג (ללא ציון מקום ושנה), עמ' 84; וכן אצל גזאלי בחיבורו אחיאא אלעלום אלדין (הערה 23 לעיל), עמ' 104. על חובתה לציית לבעלה באופן מוחלט ("פעליהא טאעה ללזוג מטלקא") ראו גזאלי, שם, עמ' 117; על ההיתר שניתן לבעל להכותה מכות קלות ("צ'רבהא צ'רבא גיר מברח") ראו שם, עמ' 107; על חובתה בביצוע עבודות הבית ("אן תקום בכל כ'דמה פי אלדאר תקדר עליהא") ועל היותה במעמד שפחה ביחס לבעלה ("פהי רקיקה לה") ראו שם, עמ' 117, 121; על זכויותיו של הבעל העדיפות על זכויותיה ("ותקדם חקה עלא חק נפסהא") ראו שם, עמ' 120; על הגבלת חופש התנועה ואיסור יציאה מביתה לשווקים ("והי לא תכ'רג' אלי אלאסואק") ראו שם, עמ' 104; על איסור יציאה מהבית אלא ברשות בעלה ("ולא תכ'רג מן ביתהא אלא באד'נה") ראו שם, עמ' 120. מעניין לציין שבפירושו של אבן רושד לפוליטיאה של אפלטון, הוא כותב בין היתר שהנשים נועדו לשרת את בעליהן, ראו E.I.J.

Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge 1956, p. 166

26 כבר עמדו על כך כמה מן הראשונים, ראו שו"ת הרשב"א, ד, ירושלים תש"ך, סימן שיד: "הרמב"ם ז"ל מראה פנים להיתר שישא נשים רבות כמנהג הישמעאלים", אף שייתכן שייחוסה לרשב"א אינו בטוח. ראו שו"ת הבלין, "תקנות רבינו גרשום מאור הגולה", שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 212. וכן הריטב"א בחידושו ליבמות מד, א ד"ה: לא צריכא אפשר ליה: "וקרוב בעיני שלא התיר הרמב"ם ז"ל לישא נשים הרבה בזמן הזה אלא לפי מנהג ארץ הישמעאלים שנוהגים כך". לעדות על השפעת נישואי הפוליגמיה באסלאם על נישואי יהודים בתקופה יותר מאוחרת, ראו בשו"ת הרשב"ש, סימן תרכד: "המנהג שנוהגין באלו הארצות לתת לכל אחת לילה אחד הוא ממנהג הישמעאלים". על יחסו של הרמב"ם לנישואי פוליגמיה ראו פרידמן, ריבוי נשים (הערה 2 לעיל), עמ' 25 והערה 77.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

בשיעה לבין נשואין לזמן קצוב שבתלמוד.²⁷ ייתכן שגם השימוש החוזר שעושה הרמב"ם בביטוי "גירושין גמורין" בניגוד לגירושין ספק (הלכות אישות יח, כה; הלכות גירושין י, ג), הוא תרגום של המינוח המקובל בהלכה המוסלמית לגירושין גמורין ומושפע ממנה, שהרי ההלכה המוסלמית מבחינה בין גירושין גמורין, המכונים "טלאק באין", לבין גירושין חוזרין, המכונים "טלאק רג'עי".²⁸

ד. משפט פרטי – מצרנות וערבות

התחום השלישי שבו ניתן להצביע על מקבילות להלכה המוסלמית הוא תחום המשפט הפרטי, בעיקר בסוגיות המצרנות והערבות, שבהן עסקתי בהרחבה בפרסומי על קטעי גניזה מחיבוריו של הגאון ר' שמואל בן חפני. במאמרי עמדתי בין היתר על כך, שכמה הלכות של הרמב"ם מקבילות לספרות ההלכה המוסלמית, והראיתי שבכמה מקומות – שבהם נושאי כליו של הרמב"ם אמנם מתקשים להצביע על מקור תלמודי להלכה, או שהם פוטרם אותה באמירה "וזה פשוט" וכיוצא בזה – הן מקבילות בפרטיותן ודקדוקיהן לספרות ההלכה המוסלמית. שיערתי שאפשר שהגיעו לרמב"ם באמצעות חיבורי הגאונים, בעיקר חיבוריהם של רב האי ורשב"ח על מצרנות וחיבורו של רשב"ח על הערבות. בנוגע להלכות מצרנות אצל הרמב"ם, הכלולות בהלכות שכנים, כבר הצבעתי על שרשרת הלכות הסמוכות זו לזו (פרק יג, הלכות ח—יא) שלכולן מקבילות זהות – מילה במילה – בספרות ההלכה המוסלמית, שאף בה הן מופיעות על פי רוב בסמיכות זו לזו, ולא מצאתי להן לפי שעה מקור מפורש בחיבורי הגאונים.²⁹ להלכה ח שם – "אחד שלקח שדה אחת משנים ובא בעל המצר לסלקו מחצית בלבד שלקח מן האחד אינו יכול לסלקו. או מסלקו מכולה או מניח כולה. אבל המוכר קרקע לשנים יש לבעל המצר לסלק שניהם או לסלק אחד ולהניח אחד" – אין מקור תלמודי והיא נמצאת

27 ראו הסברו של הרמב"ם במורה נבוכים ג, מט; שורץ, מורה נבוכים, עמ' 638 והערה 13. על נישואי "מתעה" ראו גם מ"ע פרידמן, ההלכה כעדות לחיי מין אצל היהודים (הערה 22 לעיל).

28 על כך עמד לאחרונה צ' שטמפפר במחקרו על ספר הגירושין לרשב"ח, שאפשר שהרמב"ם נמשך כאן אחריו. וראו גם בהלכות גירושין א, ה: "שאם גרש ולא הוציאה מביתו הרי זה כמו שגרש והחזיר גרושתו לפיכך צריכה הימנו גט", תיאור שאף הוא מתאים לצורת הגירושין המוסלמית המכונה בהלכה המוסלמית "גירושין חוזרים" ("טלאק רג'עי"). ראו: צ' שטמפפר, ספר הגירושין לרב שמואל בן חפני גאון סורא: עיונים ונוסח, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, ירושלים תשס"ה, עמ' 161–168.

29 ראו מאמרי, "פרקים מספר המצרנות לרב שמואל בן חפני גאון", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 61–107; "עוד על רשב"ח בענייני מצרנות ובעניין זיקתו להלכה המוסלמית", עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד ח"י דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 371–412.

גדעון ליבזון

מילה במילה במקור מוסלמי מלפני זמנו של הרמב"ם.³⁰ הלכה ט שם – "בן המצר שבא לסלק את הלוקח וקודם שיסלקו מכר לו את השדה שיש לו על המצר אבד את זכותו" – מקבילה אף היא למצוי בחיבוריהם של מחברים מוסלמים שקדמו לרמב"ם.³¹ הלכה י שם – "שליח שמכר והרי הוא בעל המצר אינו מסלק את הלוקח שהרי הוא מכר לו ואין לך מחילה גדולה מזו" – אף היא משותפת למשנתם של חכמי ההלכה המוסלמית מאסכולות שונות, כולל אסכולת שאפעי, שעל זיקתה לרמב"ם אעמוד להלן. ולבסוף, הלכה יא שם – "בעל חוב של מוכר שטרף השדה מיד בעל המצר הרי בעל המצר חוזר וטורף מן הלוקח שסלקו והלוקח חוזר ונוטל מן המוכר" – שבנוגע אליה חלקו זה על זה חכמי ההלכה המוסלמית של האסכולות השונות, שיטת הרמב"ם מתאימה כאן לשיטת אסכולת שאפעי.³² ההלכות האלה מתחום המצרנות, השאלות מן ההלכה המוסלמית, משקפות גם פרקטיקה שנהגה הלכה למעשה, כפי שניתן להבין מהערת אברהם בן הרמב"ם בתשובה: "וזהו משפט נכון וצדק בדינים ומחמת ברור הצדק שיש בדין בעל המצר הוא נוהג גם אצל זולת בני דתנו".³³ מכיוון שהרמב"ם אינו מוצא לנכון להעיר עליהן שמקורן בפסקי הגאונים, כפי שהוא עושה לעתים,³⁴ קיימת אפשרות שהוא שאל אותן ישירות מההלכה המוסלמית, מאחר שאינן נמצאות בתלמוד.³⁵

התופעה שמצאנו בהלכות מצרנות חוזרת על עצמה בתחום הערבות, שאף בו כמה מההלכות (הכלולות אצל הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה, פרקים כה–כו) מקבילות להלכה המוסלמית, ואף הן בחלקן סמוכות זו לזו.³⁶ כך פסק הרמב"ם בנוגע לשניים שערכו לחוב אחד (הלכות מלוה ולוה כה, י) – "שנים שערכו לאחד כשיבוא המלוה ליפרע מן הערב יפרע מאי זה מהן שירצה. ואם לא היה לאחד כדי החוב חוזר ותובע השני בשאר החוב" – בניגוד לנאמר בתוספתא (בבא בתרא יא, כה): "המלוה את חברו על ידי שני ערבין לא יפרע מאחד מהן". ואין ספק שהמקבילה בספרות ההלכה המוסלמית, המשקפת את הפרקטיקה המוסלמית, היא שעומדת ברקע דבריו של

30 ראו מאמרי, פרקים מספר המצרנות (שם), עמ' 76.

31 שם, עמ' 77.

32 שם, עמ' 78.

33 תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם (הערה 6 לעיל), סימן עז; וראו גם בסימן עת, מחלוקת בשאלה הנוגעת למצרנות.

34 ראו מאמרי, פרקים מספר המצרנות (הערה 29 לעיל), עמ' 75 הערה 41, ודוגמאות נוספות בעמ' 75–76.

35 ראו שם, עמ' 75.

36 מעניין לציין שהרמב"ם משלב את הדיון בשני הנושאים של מצרנות בהלכות שכנים, ואת הנושאים של ערבות – בהלכות מלוה ולוה. זה בניגוד למוסלמים (ובעקבותיהם רשב"ח), שהקדישו לנושאים אלה חיבורים נפרדים.

הרמב"ם.³⁷ לעתים למרות ההקבלה להלכה המוסלמית, ניתן לכאורה להסיק מדברי הרמב"ם, שפסקו נועד רק לסייג את דברי הגאונים שמקבילים להלכה המוסלמית. כאלה הן שתיים מבין שלוש ההלכות (יב-יד) בפרק כה מהלכות מלוה ולוה. בהלכה יב הוא דן בערב לערב ("האומר לחבירו ערוב לפלוני כך וכך ואני ערב לך"), הלכה שכדוגמתה מצויה בספרות המוסלמית.³⁸ בהלכה יג הוא מתנגד לערבות לסכום בלתי קצוב כשיטת הגאונים ("יש מן הגאונים שהורה"), וסבור שאין לה תוקף: "ויראה לי שאין זה הערב חייב כלום שכיון שאינו יודע הדבר ששיעבד עצמו בו לא סמכה דעתו ולא שיעבד עצמו ודברים של טעם הם למבין".³⁹ כיוצא בזה בהלכה יד בנוגע לערבות לגוף החייב, ששלושת חלקיה מקבילים להלכה המוסלמית. הרמב"ם מסתייג שם משיטת הגאונים בנוגע לחיוב הערב לשלם את חובו של החייב אם לא הביא את גופו לבית דין ("יש מן הגאונים שהורה"): "הרי זו אסמכתא ולא נשתעבד ולזה דעתי נוטה".⁴⁰ אבל למרות הסתייגותו, הרמב"ם עדיין מסכים לגופי ההלכה אם מתווסף הלשון "מעכשיו", ובכך הוא מתיישר הלכה למעשה עם המקובל בעולם ההלכה המוסלמי. כיוצא בזה בנוגע להלכה ז בפרק כה, הדנה במי שערב לאחריות שדה (צ'מאן דרך) אם תיטרף על ידי נושה של המוכר, מצד אחד, ובערבות לתשלום דמי המכר על ידי הקונה למוכר, מצד אחר. להלכה זו אין מקור תלמודי והיא נמסרת על ידי הרמב"ם בשם רבותיו,⁴¹ אבל היא משקפת הלכה מוסלמית מקבילה, והרמב"ם פוסל בה ערבות

37 ראו מאמרי, "שניים שערכו בספר הערבות לרשב"ח אצל הרמב"ם ובספרות המוסלמית המקבילה", שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ה-תשמ"ו), עמ' 121-184.

38 ראו G. Libson, "Parallels between Maimonides and Islamic Law", in I. Robinson et al. (eds.), *The Thought of Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, New York 1990, pp. 74-91.

39 ראו מאמרי "Islamic Influence on Medieval Jewish Law? Sefer Ha'arevot (Book of Surety) of Rav Shmuel ben Hofni Gaon and its Relationship to Islamic Law", *Studia Islamica* 73 (1991), pp. 5-23.

40 ראו מאמרי, "ערבות לגוף בספר הערבות לרשב"ה בתשובות הגאונים, ברמב"ם ובספרות המוסלמית המקבילה", שנתון המשפט העברי יג (תשמ"ז), עמ' 162. ההסתייגות של הרמב"ם משיטת הגאון ("יש מן הגאונים שהורה") היא בנוגע לתשלום החוב במקרה של אי-הבאת החייב. אבל הוא מסתמך באותה הלכה על "יש מי שהורה" בקשר להתנאה מפורשת שהיא אסמכתא: "שאפילו התנה ואמר אם לא אביאנו או שמת או שברח אהיה חייב לשלם הרי זו אסמכתא ולא נשתעבד, ולזה דעתי נוטה". יש להניח ש"יש מן הגאונים" ו"יש מי שהורה" הם אינם בהכרח אותו חכם אלא חכמים שונים.

41 מלבד שימושי לשון משותפים בינם לבין ההלכה המוסלמית זיקת רבותיו של הרמב"ם – הריף והר"י מיגאש – להלכה המוסלמית היא דלילה. על דוגמה אחת ראו ספרי, משפט משווה: G. Libson, *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge Mass. 2003, p. 199 note 68; וראו הערת ב' ליפשיץ, "שטר וערבות – חוזה והתחייבות", ספר הזכרון לג' טדסקי: מסות במשפט אזרחי, בעריכת י' אנגלרד

גדעון ליבזון

כללית לאחריות שדה בגלל אסמכתא. גם כאן ראה הרמב"ם צורך להביאה בחיבורו רק כדי לדחות את שיטת רב שרירא גאון, הסבור שהערבות לאחריות תקפה. ככל הנראה סבור הרמב"ם שאין כאן אסמכתא.⁴² הדוגמה הבולטת ביותר בנושא הערבות אצל הרמב"ם, המקבילה להלכה המוסלמית, נוגעת לזכותו של ערב שקידם ופרע לנושה את חוב החייב לחזור ולגבות את החוב מן החייב (הלכות מלוה ולוה כו, ו), המקבילה בפרטיה לשיטת אסכולת שאפעי. נדון בה להלן.⁴³

לפנינו אפוא מקבץ הלכות במגוון נושאים, שקשה להתעלם מזיקתן הישירה או העקיפה למשפט המוסלמי או לנורמות של הסביבה. ואין זה פלא שדווקא חכמי ספרד, בעלי הזיקה היותר חזקה לתרבות המוסלמית, מאשרים לעתים את המסורת המשפטית של הרמב"ם במקרים הנידונים, ואילו הראב"ד שמוצאו מפרובנס, מרקע חברתי ופוליטי שונה, השיג בנוגע לכמה מהן, שהן נעדרות מקור תלמודי או שלעיתים עומדות בסתירה לתלמוד, והוא מבקר את הרמב"ם על כך במילים חריפות.⁴⁴ כך בנוגע לדברי הרמב"ם, שניתן לאלץ אישה לעשות מלאכות שהיא חייבת לבעלה, הראב"ד מעיר (הלכות אישות כא, י): "מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים". וכן בנוגע לדבריו על האיסור המוטל על גוי לשבת בארץ – "ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו" – הראב"ד מעיר (הלכות עבודת כוכבים י, ו): "זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם". ואילו בקשר לזכות הנושה לגבות את כל סכום החוב מאחד הערבים במקרה שערבו לו שניים, הראב"ד כותב (הלכות מלוה ולוה כה, י): "אינו מחוור אלא לפי המנהג, ולמדין מן העכו"ם לישראל". ואילו בקשר להלכה אחרת של ערב שקדם ושילם, שמקורה בהלכה המוסלמית שעליה נעמוד להלן (שם כו, ו), הראב"ד מעיר בחריפות: "אלו דברים שאין הדעת מקבלתן ואין השכל סובלן". ספק אם הראב"ד ידע

ואחרים, ירושלים תשנ"ו. עמ' 420 הערה 54, העומד על הדמיון בין הרי"ף לבין ההלכה המוסלמית בנוגע לתוקפה של הבטחה.

42 תשובות הגאונים מהדורת א"א הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, ברלין תרמ"ז (מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ו), סימן שפת, עמ' 203–204 (ב"מ לוין, אוצר הגאונים לגיטין, ירושלים תש"א, חלק התשובות, סימן רפא). וראו מאמרי, "ערבות לאחריות (צ'מאן דרך) אצל הגאונים, ברמב"ם ובמשפט המוסלמי", מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 306.

43 על שלושת תחומי זיקה אלה ניתן עוד להוסיף מקצת ענייני פולחן, שבהם הושפעו הרמב"ם וכן בנו אברהם מהפרקטיקה המוסלמית, בעיקר בעניין טהרת רגליים לפני תפילת שחרית (הלכות תפילה ד, ג) וטבילת בעל קרי, כפי שהראה נפתלי וידר במחקריו. ראו נ' וידר, "השפעות איסלאמיות על הפולחן היהודי", התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 664–774.

44 ההתפלגות בין ספרד לבין פרובנס ואשכנז בכמה מנהגים היא לעתים בבואה של הבדלים בין המסורת המשפטית המוסלמית לבין המסורת המשפטית ששלטה באשכנז, והארכת על כך בספרי, משפט משווה (הערה 41 לעיל).

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

על מקורן המוסלמי של ההלכות, אבל הוא חש היטב שאין להן מקור תלמודי והן אפילו מנוגדות לו.

אם נכונה השערתו, שבכל המקרים שלמעלה קיימת זיקה ישירה או עקיפה, חיובית או שלילית, של הרמב"ם להלכה המוסלמית – ייתכן שהיא תוצאה ממסורת חכמים שקדמו לו, בעיקר מסורת הגאונים או רבותיו, ששאלו ממקור מוסלמי והרמב"ם הלך בעקבותיהם. אולם ייתכן שהרמב"ם שאל באופן ישיר ממקורות ההלכה המוסלמית או מהפרקטיקה של הסביבה, ויש לראות בגישתו תפנית וחידוש שמן הראוי לעמוד על רקעה ומקורות השראתה.⁴⁵

כפי שכבר אמרנו, קיימת אמנם אפשרות סבירה שההקבלה בין הרמב"ם לבין ההלכה המוסלמית נובעת מהימשכותו של הרמב"ם אחרי חיבורי הגאונים, שנמשכו מצדם אחרי המוסלמים, אפילו במקום שהוא לא העיר שהוא פוסק בעקבות הגאונים. אבל עדיין ניתן לשער במידה גדולה של סבירות, שלעתיים הרמב"ם נמשך באופן ישיר ובלתי אמצעי אחרי ההלכה המוסלמית, או שהוא לפחות מעצב את ההלכה היהודית לפי היכרותו עם המשפט המוסלמי שרווה במקומו ובזמנו, ששונה לעתים מהפרקטיקה

45 העובדה שהרמב"ם לא תמיד מציין שהגאונים הם ששימשו מקור לדבריו, בצירוף העובדה שלא כל ספרות הגאונים מצויה לפנינו, מקשה על ההכרעה באיזו מידה ובאיזה היקף קלט הרמב"ם הלכה מוסלמית באופן ישיר ללא תיוכם של הגאונים. בכמה מקרים ברור לחלוטין שניתן לקבוע, שהרמב"ם נמשך אחרי הגאונים אף שלא ציין אותם כמקור לדבריו. ניתן להוכיח זאת מהשוואת דבריו במשנה תורה לחיבורי הגאונים, בעיקר לחיבורים שהתפרסמו לאחרונה מגניזת קהיר, שהדמיון ביניהם בגוף ההלכה ובניסוחה לא משאיר מקום לספק שהרמב"ם נמשך אחריהם. על תופעה זו כבר הצביע בזמנו הר"ש אסף בנוגע להלכות מכירה אצל הרמב"ם (ר"ש אסף, "ספרי רב האי ותשובותיו כמקור לרמב"ם", סיני ב [תרצ"ח], עמ' 27–35), ואף אני הצבעתי עליה בנוגע למספר הלכות בתחום המצרנות והערבות (ראו מאמרי שצוינו לעיל). סביר להניח שהיקף תופעה זו היה רחב יותר ושנוכל לעמוד עליו ככל שייחשפו חיבורי גאונים נוספים מהגניזה. ייתכן שכך ניתן לפרנס הלכות ברמב"ם שאין להן מקור ישיר מפורש בספרות הגאונים, אבל רוח הדברים שווה בשניהם. כך אולי ניתן לפרנס את שתי ההלכות בקשר להתנהגות האשה וחיוכה כלפי לבעלה במשנה תורה (הלכות אישות טו, כ), מכיוון שרוח דבריו נמצאת כבר בתשובת גאון (ב"מ לוין, אוצר הגאונים לכתובות, ירושלים תרצ"ט, סימן תכח; וראו גרוסמן, חסידות ומורדות [הערה 22 לעיל], עמ' 212): "והנשים חייבות לכבד את בעליהן ומינקות בניהן ומאכילות בעליהן אפילו מידה לפיהן ומכבסות ומכשלות [...] וכשנכנס בעלה מן החוץ חייבת האשה לעמוד על רגליה ואין לה רשות ליישב עד שישב בעלה ואין לה רשות להרים קולה עליו ואפילו מכה אותה תשתוק כדרך שהנשים הצנועות עושות [...] (וראו מקורות מוסלמיים מקבילים, הערות 23–25 לעיל). מדוגמאות אלה ואחרות אפשר אולי להסיק, שהרמב"ם נמשך אחרי הגאונים מעבר למה שהוא היה מוכן להודות ומעבר להערכות הצנועות יחסית שהעריכו עד כה את זיקתו של הרמב"ם לחיבורי הגאונים. ראו על כך במאמרי (בשיתוף עם צ' שטמפר), "כמה הלכות במשנה תורה לרמב"ם וזיקתן לחיבורי רשב"ח", מעליות כה (התשס"ה), קובץ לציון שמונה מאות שנה לפטירת הרמב"ם, עמ' 144–166; וכן מאמרי, "תרומת הגניזה לחקר המונוגראפיות ההלכתיות של רשב"ח – מבנן, היקפן והתפתחותן", תעודה טו (תשנ"ט), עמ' 189–239.

גדעון ליבזון

ומהמקורות המוסלמים שעמדו לפני גאוני בבל ושהשפיעו עליהם. בהקשר זה ניתן לציין שלושה מוקדים מוסלמיים בהם שהה הרמב"ם בתקופות שונות של חייו ואפשר שנתנו אותותיהם על פעילותו ההלכתית: ספרד, צפון אפריקה, ומצרים. לדעתי, כל אחד ממוקדים אלה היה עשוי להשאיר חותם מסוים על פעילותו ההלכתית בדמויותיהן של האסכולות ההלכתיות הסוניות, האסכולה המאלכית והאסכולה השאפעית – שהיתה להן השפעה בספרד ובמצרים, ובדמות הזרם התיאולוגי האיסמעאלי – ענף של השיעה שאף מרכזו היה במצרים.

ה. הרמב"ם ואבן רושד

זיקה אפשרית תיתכן בין הרמב"ם לבין אבן רושד, חכם ההלכה המאלכית שמוקד פעילותו היה בספרד ובצפון אפריקה, וזמן פעילותו הקביל לזמנו של הרמב"ם. אבן רושד, כמו הרמב"ם, היה נתון למרות שלטון המוחדון, שגילו עניין רב במקורות המשפט ובתיאוריה המשפטית (אצול אלפקה), ושניסו להחליף את האסכולה המאלכית בדוקטרינה חדשה ובקורפוס משפטי חדש, ובין היתר אף ניסו לסגל לעצמם את התיאולוגיה והפילוסופיה של אלגזאלי.⁴⁶ אלא שבסופו של דבר ניסיונם נכשל והם לא הותירו אחריהם חיבורים משפטיים, ולכן החוק המאלכית החזיק מעמד בתיאוריה ובמעשה בספרד ובצפון אפריקה.⁴⁷ אף שאפשרית השפעה מצדו של אבן רושד (ומצד האסכולה המאלכית אליה השתייך) על הרמב"ם,⁴⁸ יש להביא בחשבון ששניהם הושפעו בנושאי מוסר ופוליטיקה, וככל הנראה אף בתיאוריה המשפטית, מחיבוריו של אלפאראבי,⁴⁹ ואת ההקבלות ביניהם ניתן לייחס לחיבוריו. בכל אופן, קשר משותף בין אבן רושד לבין הרמב"ם אפשר אולי לראות בתפיסה הכללית של קיום הרמוניה בין תיאולוגיה והלכה דתית לבין פילוסופיה⁵⁰ ובחיבור של ספרות פילוסופית-הלכתית; בביקורת של שניהם

46 על השפעה אפשרית של המוחדון על הרמב"ם ראו מאיר, תארי האל (הערה 6 לעיל), עמ' 61 והערה 24; ומאמרה של סטרומזה בכרך זה.

47 ראו אנציקלופדיה של האסלאם, מהדורה שנייה, ערך Al-Muwahhidun (כרך 7, עמ' 805–809) וערך Ibn Rushd (כרך 3, עמ' 909–920); וראו את תיאור הרקע לפעילות אבן רושד אצל M. Fierro, "The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidayat al-Mujtahid", *Journal of Islamic Studies* 10 (1999), pp. 225–248.

48 על האפשרות שהרמב"ם הכיר את חיבוריו של אבן רושד, ראו לפי שעה, מאיר, תארי האל (הערה 6 לעיל), עמ' 59 הערה 9, וההפניות שם.

49 על הזיקה של הרמב"ם לאלפאראבי בנושא מבנה החוק, ראו ההפניות בהערה 96 להלן.

50 ראו פיירו, מדיניות משפטית (הערה 47 לעיל), עמ' 43; מאיר, תארי האל (הערה 6 לעיל), עמ' 12, והערה 41 בעמ' 64 המביאה את דברי אבן רושד מחיבורו כשף אלאדאלה: "לא תעארצ' בין אלחכמה ואלשריעה". זוהי למעשה כותרת חיבורו כתאב פצל אלמקאל ואלתקריר מא בין אלשריעה

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

על דעות ה"מתכלמון";⁵¹ ובהדגשים משותפים על מקורות המשפט ועקרונות משפטיים: שניהם משתמשים בהסכמה שבדיעבד – אשר בדרך כלל נשענת על טקסט או על מסורת משפטית כקובעת את תוקפה של ההלכה שקדמה – ולא בהסכמה שמלכתחילה, היוצרת נורמות משפטיות חדשות (אם כי היא מצויה גם אצל אסכולות אחרות).⁵² שניהם מבליטים את השימוש ב"אלאחכאם אלכ'מסה", הממיינת את ההתנהגות האנושית מבחינה דתית לחמש קטגוריות הלכתיות:⁵³ אבן רושד במבוא

- ואלהכמה מן אלאחכאם (ראו מאיר, שם). וראו O. Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Richmond 1988, pp. 144–160. על ההשלמה הדדית בין הלכה לבין פילוסופיה אצל הרמב"ם, ראו טברסקי, מבוא למשנה תורה (הערה 1 לעיל), עמ' 267–283.
- 51 בנוגע לאבן רושד, ראו מאיר, תארי האל (הערה 6 לעיל), עמ' 16. בנוגע לרמב"ם במקומות רבים במורה נבוכים, ראו למשל מורה נבוכים א, עא (ביהוד שורץ, מורה נבוכים, עמ' 192); א, עו בראשו; ג, י בראשו; ג, יז; ג, כה והערה 11 שם (שורץ, מורה נבוכים, עמ' 509).
- 52 אבן רושד עומד על כך במפורש בתחילת ספרו בדאיה אל מג'תהד ונהאיה אלמקתצד, בירות 1988 (חלק א, עמ' 5): "ואמא אלמעאני אלמתדאולה אלמתאדיה מן הד'ה אלטרק אללפט'יה ללמכלפין פרו באלג'מלה אמא אמר בשיא ואמא נהי ענה ואמא תכ'ייר פיה [...] פתכון אצנאף אלאחכאם אלשרעיה אלמתלקאה מן הד'ה אלטרק כ'מסה: ואג'ב, ומנדוב, ומחט'ור, ומכרוה, ומכ'יר פיה והו אלמבאח" ("ובאשר למשמעויות השגורות הנובעות מן הדרכים הללו המבוטאות באופן מילולי בעבור החייבים במצוות הרי שהן באופן כללי: או ציווי הדבר או איסורו או העמדה בפני בחירה בו [...] כך שסוגי הדינים ההלכתיים המתקבלים מדרכים אלו הם חמישה: החובה והמומלץ, האסור והמגונה, ומה שיש בו העמדה בפני בחירה והוא המותר"). ובהמשך הוא מסביר את דרכי חלותם. לפני מובאה זו הוא דן בזיקה בין ההסכמה (אג'מאע) לבין קטגוריות אלה, ראו R. Brunschvig, "Averroes Juriste", *Etudes D'orientalisme Dediées à la Memoire de Levi Provençal*, Paris 1962, p. 47. וראו מה שכתבתי על כך במאמרי "Halakah and Reality in the Gaonic Period", in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam-Community: Society, Jewish and Islamic Law and Identity*, Leiden, New York & Köln 1995, p. 95. *Law* (הערה 41 לעיל), עמ' 217 הערה 52, וההפניות שם. ויש להוסיף שגם אלגזאלי (הערה 23 לעיל), א, עמ' 29, מגדיר כך את ההסכמה: "ואלאג'מאע אצל מן חית' אנה ידל אלי אלסנה" ("וההסכמה היא יסוד בכך שהיא מורה אל הסונה").
- 53 אמנם קיים ספק אם מקורה באסלאם. ייתכן שמקורה בסטואה היוונית או בספרות ההלכה היהודית, אבל אין ספק שההלכה היהודית הושפעה לאחר מכן מפיתוחה בהלכה המוסלמית, מעין היזון חוזר (על ההיזון החוזר ראו ספרי, משפט משווה [הערה 41 לעיל], עמ' 10 והערה 70). בנוגע למקור שיטת המיון של אחכאם אלכ'מסה, ראו הדיון אצל י' קרמר, "השפעת המשפט המוסלמי על הרמב"ם – אלאחכאם אלכ'מסה", תעודה י (תשנ"ו), עמ' 231, המוסר בשם שאכט ויזאן דן ברג שמקורו הוא בסטואה היוונית, לעומת פטרישה כרון, בספרה P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge 1987, p. 11 n. 118, הדוחה דעה זו וסבורה שמקורה יהודי, ואף קרמר נוטה לתמוך בה. כבר בלאו הפנה את תשומת הלב בכמה מהערותיו (לתשובות הרמב"ם) למקורם המוסלמי של כללי התנהגות אלה (אלאחכאם אלכ'מסה), ראו בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן ריח הערה 6; סימן רטו הערה 3; סימן רסז הערה 6; וראו מה שהעיר בלאו בביקורת שכתב על מהדורת שילת של איגרות הרמב"ם: הוצאה חדשה ושלמה של איגרות הרמב"ם, קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 977.

גדעון ליבזון

לספרו המשפטי "בדאית אלמג'תהד" וביישומה הלכה למעשה;⁵⁴ והרמב"ם בפירושו למשנה⁵⁵ וביישומה הלכה למעשה.⁵⁶ גם אם נקבל שמקורו של "אחכאם אלכ'מסה" הוא בסטואה היוונית, נראה שהשימוש שעשו בו מוסלמים, בעיקר באסכולה השאפעית (אבל גם המאלכית), השפיע על קליטתו ותפוצתו על ידי הרמב"ם.⁵⁷ שניהם (הרמב"ם ואבן רושד) משתמשים בקיאס⁵⁸ ובאג'תהאד.⁵⁹ גם ניסיונו של אבן רושד לקשר בין

54 ראו אבן רושד (הערה 52 לעיל), הקדמה (עמ' 3-5), וראו הערה 52 לעיל. וראו בתחילת כתאב אלנכאח (ב, עמ' 2), בתחילת כתאב אלביוע (ב, עמ' 127), ובסוף כתאב אלאקצ'יה (ב, עמ' 475); וכן בתחילת חיבורו כתאב פצל אלמקאל, שם הוא מונה את האפשרויות מבחינת ההלכה ללימודי הפילוסופיה: "מבאח באלשרע אם מחט'ור בה אם מאמור בה, אמא עלי ג'הה אלנדב או עלי גהה אלוג'וב" ("מותר על פי ההלכה, אסור או מצווה, בין על דרך ההמלצה או על דרך החיוב").

55 האחת בפירושו למשנת אבות (א, טז) בקשר לאיסור שירה וזמרה (תבנית דומה ישנה בהלכות איסורי ביאה כא, ט-יב), והשנייה בפירושו למשנת סנהדרין (ו, ד) בנוגע לאופן קיום יחסי אישות בין בעל לאשתו, והוא רואה אותן ברצף אחד. ראו למשל בפירושו לאבות א, טו, שם הוא מייחס את מקורם של כללי ההתנהגות לתורה ("בחסב מוג'ב שריעתנא"), כנראה מתוך כוונה להבליעם בנעימה כדי לסבר את אוזני הקוראים שהכירו אותם מסביבתם. ראו קרמר, אלאחכאם אלכ'מסה (הערה 53 לעיל), עמ' 233 הערה 24, שמתאר זאת כ"הפיכת ממצא הטרוגני לנכס הומוגני".

56 כגון בתשובתו בעניין נישואי אישה קטלנית, שבה הוא אף כורך בין האיסור הדתי לבין התוקף המשפטי. בכמה מקרים הוא מגדיר את השימוש בקטגוריות אלה לפי ההגדרות בספרות ההלכה המוסלמית, כולל שימוש במלים נרדפות לקטגוריות אלה המצויות בספרות המוסלמית, ועל כך במחקרי המורחב.

57 לשני החיבורים מאסכולת שאפעי שאליהם מפנה י' קרמר (אלאחכאם אלכ'מסה [הערה 53 לעיל], עמ' 225 הערה 1) – אלאמדי, אלאחכאם פי אצול אלאחכאם; ואלגזאלי, אלמסתצפא מן עלם אלאצול – ניתן להוסיף עוד חיבורים מאסכולה זו, בני זמנו של הרמב"ם או הסמוכים לזמנו, שעוסקים בנושא זה, כגון חיבורו של ראזי פכר אלדין אבן מחמד (נפטר 1210), אלמחצול פי עלם אצול אלפקה, א, ריאד 1997, עמ' 22-30; אלג'ויני אמאם אלחרמין אבו אלמאעלי עבד אלמאלך אבן עבדאללה (נפטר 1085), אלברהאן פי אצול אלפקה, א, לבנון 1997, עמ' 14. לכן נראה לי שנושא זה שכיח בחיבורי האצול אלפקה יותר ממה ששיער קרמר שם. למחברים המעתזילים בני אותו זמן, יש להוסיף על החיבורים שאצל קרמר (שם, הערה 2) את חוסין אלבצרי (נפטר 1044), כתאב אלמעטמד פי אצול אלפקה, א, דמשק 1964, עמ' 8-9.

58 מעבר לשימוש בקיאס המשפטי (הדיני) בחלוקת הקטגוריות של ההיקשים, קיימת הקבלה כמעט מלאה בין מה שכתב אבן רושד בפצל אלמקאל (מהדורת C.E. Butterworth, *Decisive*, *Treatise*, Provo 2001, p. 3): אלקיאס אלברהאני, אלג'דלי, אלח'טאבי אלמע'אלטי – לבין הרמב"ם במילות ההגיון (מהדורת ח"י רות, ירושלים תשמ"ז), עמ' 50 (ההקש המופתי, הנצוח, ההלצה, וההקש המטעה). הרמב"ם מוסיף גם את ההקש השיירי (שם, עמ' 51-52), אבל ראו אבן רושד, פצל אלמקאל, עמ' 21 בתחתיתו, שם הוא מונה גם היקש זה. על סיווג ההיקשים ברמב"ם לפי הקטגוריות בפילוסופיה הערבית, ראו קרמר (לעיל, הערה 5), עמ' 221; ראו גם הנ"ל, נאמוס ושריעה (הערה 3 לעיל), עמ' 194 הערה 25. על דמיון בסגנון הכתיבה בין הרמב"ם ואבן רושד ראו מה שהעיר א"ז ברמן, הביאור האמצעי של אבן רושד לספר המצוות לאריסטו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 23.

59 ראו פיירו, מדיניות משפטית (הערה 47 לעיל), עמ' 238, 245. השימוש במונח אג'תהאד אינו

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

השכל לבין המסורת המשפטית (אלג'מאע בין אלמעקול ואלמנקול) נמצא (לעתים במובלע) אצל הרמב"ם; הוא אמנם מדגיש את המסורת המשפטית, אבל בכל זאת נותן תשומת לב מרובה, הלכה למעשה, להגיון ולקיאס המשקף את ההגיון המשפטי. שניהם בעלי חיבורים הלכתיים בעלי אופי קודיפיקטיבי, שהמניע לחיבורם משותף: קיבוץ ההלכה וארגונה השיטתי; אבל קיים הבדל באופי החיבורים ודרכי ליבון ההלכה – אבן רושד פורס את המחלוקות בין האסכולות בלי להכריע ביניהן באופן מובהק,⁶⁰ ואילו הרמב"ם מסלק את חילוקי הדעות ואת האסמכתאות וקובע הלכה אחידה.

ו. הרמב"ם והזרם האיסמאעלי

המחקר עד כה עסק בעיקר בהשפעה אפשרית של תורת אבן רושד על הרמב"ם בתחום התיאולוגיה והפילוסופיה, והחוקרים כמעט שלא עסקו בזיקה ביניהם בתחום המשפט

שכיח אצל הרמב"ם, אבל כשהוא נמצא הוא בדרך כלל בא בהקשר שלילי. ראו למשל מורה נבוכים ג, מא, בנוגע לחכם הלכה המורה לפי עיונו: "אן כאן פאעל או מפת בחסב אג'תהאדה [...] ואן כאן עמל ואפתי בחסב אג'תהאדה" ("שכל העושה ופוסק הלכה על סמך לימודו [...] אף אם הוא עושה ופוסק הלכה על סמך לימודו"); וראו גם מורה נבוכים א, נט, שם משתמש הרמב"ם במונח אג'תהאד כנגד המחדשים לפי דעתם. והשוו עם השימוש במונח זה בהקדמה לפירוש המשנה, מהדורת שילת, המקור הערבי (עמ' שנ, שנו) ובתרגום (עמ' נג, סא בהתאמה), כביטוי המציין להשתדלות בחקירה ובדרישה. ובמשמעות דומה משתמש בו ר' אברהם בנו, ראו נ' וידר, השפעות איסלאמיות (הערה 43 לעיל), עמ' 768–769 (תחת הסעיף: תיקונים והוספות). אבל אין במיעוט השימוש במונח אג'תהאד אצל הרמב"ם כדי לשלול את ההערכה, שהרמב"ם היה מקורי וחדשן בדרכי היצירה והמחשבה המשפטית ובעל סברא מקורי. לעתים הרמב"ם עצמו נותן ביטוי להיותו חדשן ואף ההולכים בעקבותיו תפסו אותו כחדשן, ראו טברסקי, הלכה והגות (הערה 5 לעיל), א, עמ' 28 ואילך. אם נעריך את מעמדו לפי הקטיגוריות המוסלמיות של מג'תהד ומקלד נראה שהוא קרוב יותר למג'תהד מאשר למקלד, שכן לעתים יש בדבריו הד לשלילת הנשענים על הספר באופן עיוור או לשלילת אלו ההולכים בעקבות חכמים שקדמו להם ללא ביקורת (אמנם בענייני תאולוגיה), שהיא תמצית הגדרת התקליד. ראו טברסקי, שם, עמ' 31, ומה שכתבתי בהערה 5 לעיל.

60 ראו D. Urvoy, *Ibn Rushd*, London & New York 1991, p. 65. והשוו עם מה שכתבה פיירו, מדיניות משפטית (הערה 47 לעיל), עמ' 243. יש הטוענים שחיבורו שיך לז'אנר ההלכתי-ספרותי של "אצול אלפקה" ולא של פקה. ראו Y. Dutton, "The Introduction to Ibn Rushd's *Bidayat*", *al-Mujtahid. Islamic Law and Society* 1 (1994), p. 205, ולאחריו פיירו, מדיניות משפטית, עמ' 242. נכון שלעתים משלב אבן רושד בחיבור דיון ב"אצול", במיוחד בהקדמה, וייתכן שיש לייחס זאת לעובדה שהנושא העסיק את המוחדון והם גילו בו עניין רב. אבל עדיין רובו של הספר דן בנושאי הלכה הרגילים בספרות ההלכה (פקה), לפי אותו מבנה ושיטה, ולכן לדעתי יש לראות את הספר כשייך לקטגוריה זו, למרות הצהרתו של אבן רושד שהוא עתיד לכתוב גם חיבור על ה"פרוע", מאחר שייתכן שבחיבור זה הוא התכוון לדון בנושאי ההלכה של האסכולה המאלכית ביתר פירוט.

גדעון ליבון

והתיאוריה המשפטית, זיקה שעדיין טעונה בירור שחורג ממסגרת דיוני.⁶¹ אני אתמקד בעיקר במסורת המוסלמית שרווחה במצרים, ששימשה מוקד עיקרי וממושך לפעילותו של הרמב"ם, ושהשפיעה לדעתי במידה מסוימת על פעילותו ההלכתית של הרמב"ם. להשפעה ה"מצרית" בענייני הלכה יש כאמור שני מוקדים אפשריים. האחד הוא כת האסמאעיליה, ענף שיעי שאומץ על ידי השליט הפאטמי אלחאכם, ששלטונו חפף תקופה של שבע שנים לשהייתו של הרמב"ם במצרים (משנת 1165 עד שנת 1171, עם סיום השלטון הפאטימי). האחר הוא האסכולה השאפעית, אחת מארבע האסכולות באסלאם הסוני, שמצרים היתה אחד ממרכזי פעילותה החל בסמוך למחצית המאה התשיעית.⁶² בכל כתביו ההלכתיים של הרמב"ם (בניגוד לחיבורו "מורה נבוכים") אין רמז וסימן להשפעות אלה או לכך שהכיר את החיבורים של חכמי האסלאם בני זמנו (שאפים או מאלכים) – כדוגמת אבן רושד – או את אלה שקדמו לו – כדוגמת אלגזלי השאפעי, אבן חזם ואחרים – ורובם ככולם לא נזכרים בחיבוריו בשמותיהם. הזרם האיסמעאלי לא השאיר אחריו חומר משפטי, פרט לשני חיבורים שנכתבו קודם לזמנו של הרמב"ם – האחד של אבו חניפה אלנעמאן אבן מחמד (נפטר 974), "דאאם אלאסלאם" ("עמודי האסלאם"), שמצוי בדינו;⁶³ והאחר חיבורו של היהודי המומר יעקב אבן כלים, "אלרסאלה אלזיריה", שלא שרד. שני החיבורים אומצו על ידי המדינה הפאטימית לצורך החלת החוק המוסלמי וזכו לתפוצה ניכרת. חיבורו של אבו חניפה אלנעמאן הפך להיות נכס צאן ברזל של הזרם האיסמעאלי ונלמד על ידי תלמידיו ותלמידי תלמידיו, ויש לשער שהיה ידוע לרמב"ם.⁶⁴ מיעוט החומר המשפטי ששרד

61 ראו ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תש"ז, עמ' 149–163; ז' הרוי, "אבן רושד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית (אעתבאר)", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 75–83; הנ"ל, "על אבן רושד, הרמב"ם והמדינה המעולה, עיונים בסוגיות פילוסופיות", דברים שנאמרו בערב לכבוד שלמה פינס בהגיעו לגבורות, ירושלים תשנ"ב, 19–31; ע' ערן, "התחבולה כאמצעי לפתיחת הלימוד באלוהיות אצל הרמב"ם ואבן רושד", פעמים סא (תשנ"ד–תשנ"ה), עמ' 109–131; ומאמרה של ש' סטרומזה העומד להתפרסם *Philosophes almohades? Averroes, Maïmonide et le idéologie almohade*, שעליו למדתי מעבודתה של א' מאיר, תארי האל (הערה 6 לעיל).

62 ייתכן שהרמב"ם נקלע בשהותו במצרים למצב של מתח בין שני גורמים אלה: השלטון הפאטימי שאימץ את האסמאעיליה מכאן והאסכולה השאפעית הסונית מכאן, מאחר שאנשי ההלכה שהשתייכו לאסמאעיליה רצו לנתק עצמם מאסכולות המשפט הסוני, ובכלל זה מאסכולת שאפעי. על השאיפה להתנתק מאסכולת שאפעי ראו I.K. Poonawala, "Al-Qadi al-Nu'man and Isma'ili Jurisprudence", in F. Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge 1996, p. 124, 137 note 45.

63 אבו חניפה אלנעמאן, דאאם אלאסלאם, בירות 1991; ומהדורה מתורגמת על ידי A.A.A. Fyzee, *The Pillars of Islam*, Oxford 2004. וראו עליו ועל חיבוריו אצל פונאוואלה (הערה 62 לעיל), עמ' 117–124. נראה שהמתח הזה לא מנע מהרמב"ם זיקה לשניהם.

64 לא מצאתי חוט מקשר כלשהו בין הרמב"ם לחיבור זה. אבל יש לציין שחיבורו של נעמאן מתחיל

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

מזרם זה מקשה על ההכרעה באיזו מידה השפיעה האסמאעיליה על הרמב"ם בתחומי המשפט הפרטי, אם כי ניכרים עקבות של השפעה בתחום התיאולוגי. בנוגע להשפעות של האסכולות המשפטיות הסוניות, השאפעיית והמאלכית, יש להביא בחשבון שבאלכסנדריה התקיימו, בחסות השלטון המוסלמי, שני בתי מדרש של אסכולות אלה: בית מדרש מאלכי בראשות אבו ט'אהר אבן עוף (נפטר 1188), תלמידו של טרטושי, ובית מדרש שאפעי שבראשו עמד אלחאפט' אבו ט'אהר אלסלאפי (נפטר 1180). השפעתם חרגה מתחומי אלכסנדריה והגיעה בוודאי עד לפוסטאט, מקום מושבו של הרמב"ם, ויתכן שלרמב"ם אף היתה נגישות לספריותיהם אם לא אליהם.⁶⁵

השפעת האסמאעיליה נדונה לאחרונה בספרות המחקר בתחומים שונים, בעיקר קבליים, כולל השפעתה על חכמי ספרד ובכללם על הרמב"ם. התקופה שבה אירעה השפעה זו שנויה במחלוקת. ישנם הסבורים שהמגע עם התיאולוגיה האסמאעילית הוא קדום ומשקף מגעים קדומים של המיסטיקה היהודית עם הגנוזים.⁶⁶ לעומת זאת פינס סבור, שמקורה של ההשפעה הוא בתנועת האסמאעיליה במצרים בתקופת השלטון הפאטימי (המאות העשירית – השתים עשרה), ששלט כאמור במצרים בזמנו של

בספר אלימאן (אמונה), והוא מקדיש מקום ניכר לדיון ב"ידיעה". בהקדמתו (עמ' 2) אף הוא (כמו הרמב"ם) מבקש לכתוב ספר הלכה כולל בתכלית הקיצור, כדי להקל על הויכרון ועל השימוש בו: "אן נבסט כתאבא ג'אמעא מכ'תצרא יסהל חפטה ויקרב מאכ'ד'ה ויגי מא פיה מן ג'מ'ל אלאקאויל ען אלאסהאב ואלתטויל [...] ("כי נגיש ספר כולל מקוצר אשר יקל על לימודו בעל פה ואשר יקרב את מקורו וימשכו כללי הדברים שבו כנגד הפרוט וההארכה"). את חיבורו אקתצאר הוא מתחיל בפרק על הידיעה (פונאוואלה [הערה 62 לעיל], עמ' 124), וכך גם עושה כליני בספרו אלאצול מן אלכאפי (ראו פונאוואלה, שם, עמ' 138 הערה 41, והערה 63). וכן נמצא בספרו של גואלי, אחיאא עלום אלדין; וראו מה שהעיר ב' כהן במאמרו "The Classification of Law in Mishneh Torah", *JQR* 25 (1934–1935), p. 529. וראו גם י' קרמר במאמרו "Alfarabi's Opinions of the Virtuous City and Maimonides Foundation of the Law" חקרי מזרח לזכר ד"צ בנעט, ירושלים תשל"ט, עמ' 133, הסבור שכותרת ספרו "יסודי התורה" הושפעה מהכותרת "קואעד אל אעתקאד" בחיבור של גואלי, אחיאא עלום אלדין. קאצ' אלנעמאן מתנגד לשימוש בקיאס, בהסכמה ובאג'תהאד (ראו הערות המהדיר במהדורה האנגלית, א, עמ' 543 הערה 44; ב, עמ' 79 הערה 20; וכן אצל פונאוואלה, שם, עמ' 126). גם נושא הפרשנות האלגורית "תאויל" ומושגיו ה"באטן" וה"ט'אהר" אינם נידונים על ידי קאצ' אלנעמאן בספרו H. Halm, *The Fatimids and their Tradition of Learning*, London 1997, מקדיש האלם סעיף שלם לנושא זה (עמ' 41–54), אבל למעשה אינו מביא דוגמאות ממשיות לשימוש בשיטה פרשנית זו בספרות שנכתבה בתקופת השלטון הפאטימי. על דחיית כמה מהעקרונות המשפטיים המקובלים בהלכה הסונית על ידי המדיניות המשפטית של השלטון הפאטימי, ראו A.A.A. Fyzee, *Compendium of Fatimid Law*, Simla 1969, pp. xlv–xlvii.

65 על נגישות הרמב"ם לספריות ולספרים בשבתו בקהיר, ראו קרמר, סביבה אינטלקטואלית (הערה 1 לעיל), עמ' 10. על אבו ט'אהר אבן עוף ראו פרנקל, קהילת יהודי אלכסנדריה (הערה 14 לעיל), עמ' 67, 81, 108.

66 ראו ח' פדיה, הרמב"ם – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 22.

גדעון ליבזון

הרמב"ם. השפעת האסמאעיליה על הרמב"ם נידונה בעבר, ולאחרונה עמד על כך אלפרד עברי בשני מאמרים,⁶⁷ שבהם הפנה את תשומת הלב להשפעה זו ולזיקה שבין החיבור האנציקלופדי "רסאאל אכ'ואן אלצפא" ("איגרות האחים הנאמנים") לבין השיטות שנוקט הרמב"ם אפילו בעניינים שהוא דוחה אותם. כפי שכותב עברי: "Maimonides does not share with the Ismailis their religious symbolism, but we find him utilizing terms and themes similar to and even identical with those just mentioned."⁶⁸ ובמאמרו האחר הוא כותב: "He may be seen as engaged in a dialectical relationship with Isma'ili thought, influenced by it even when he rejects it"⁶⁹.

כידוע, החיבור "רסאאל אכ'ואן אלצפא" השפיע על חיבורו של נתנאל בן פיומי (בן זמנו של הרמב"ם) "בסתאן אלעקול", אף שספק אם הרמב"ם עצמו הכיר את החיבור. הרמב"ם ככל הנראה הכיר את התיאולוגיה האסמאעילית ואת ספרותה, ובכלל זה את רעיון ה"תקיייה" – הסתרת האמונה מפני חובת הזהירות – שהיה שכיח בזרם השיעי בכלל ובכת האיסמאעיליה בפרט.⁷⁰ רעיון זה נמצא ברקע איגרת תימן וגם במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, והגיע אליו ככל הנראה דרך הצינור האסמאעילי. ה"תקיייה" משתקפת בדברי הרמב"ם⁷¹ בנוגע לחייב שאין לו ממון לפרוע את חובו, אבל הוא מהסס להודות בחוב מחשש שייאסר על ידי השלטונות אם יודה בו (אף שהוא מצהיר שאין בידיו ממון), כפי שמקובל בהלכה המוסלמית. עצתו של הרמב"ם לשואל היא להישבע שאינו חייב כלום, "ויחשוב בלבו שאינו חייב לו כלום אא"כ יהיה לו מה ליתן".

- 67 ראו A.I. Ivri, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Boston 1986, pp. 142–145; idem, "Isma'ili Theology and Maimonides Philosophy", in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Leiden, New York & Köln 1995, pp. 276–281. על זיקה זו לאסמאעיליה ראו שורץ, מורה נבוכים, עמ' 20 הערה 78, ועמ' 342 הערה 9; וכן מ"ע פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן (הערה 21 לעיל), עמ' 51 הערה 5, ועמ' 105–106 והערה 101. מספרו של פרידמן (עמ' 56 הערה 27; וראו ברשימה הביבליוגרפית, עמ' 232) למדתי שאיגרת תימן והאיסמאעיליה היו נושא הרצאתו של י' קרמר באוניברסיטת שיקגו בשנת 1993; וראו לאחרונה קרמר, סביבה אינטלקטואלית (הערה 1 לעיל), עמ' 4–9.
- 68 עברי, השפעה מוסלמית ויוונית (הערה 67 לעיל), עמ' 144.
- 69 עברי, תיאולוגיה אסמאעילית (הערה 67 לעיל), עמ' 441, 284; וראו גם פרידמן, הרמב"ם, המשיח בתימן (הערה 21 לעיל), עמ' 94.
- 70 ראו R. Strothman, "Takiya", *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ithaca 1961, pp. 561–562; E.E. Kohlberg, "Some Imami-Shi'i Views on Taqiyya", *Journal of the American Oriental Society* XCV (1975), pp. 395–402. בתימן (הערה 21 לעיל), עמ' 103–104.
- 71 בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן רי.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

בספרי⁷² הבאתי מקבילה לתשובה זו מחיבורו של החכם השיעי טוסי (נפטר 1068), שהשתמש במקרה דומה בעקרון ה"תקיה".

הרמב"ם גם מאמץ, כדי להוציא מקרא מידי פשוטו,⁷³ את פרשנות המקראות בדרך אלגורית ולא במשמעותם המילולית, המכונה "תאוויל", שעיקרה ההבחנה בין "באטן" – משמעות פנימית ונסתרת של הכתוב – לבין "ט'אהר" – משמעות חיצונית גלויה ופשוטה של הכתוב, ועל כך אדון בהרחבה במחקרי. פרשנות זו, השכיחה בפרשנות המוסלמית של הקוראן, היא גם אהד ממאפייני האסמאעיליה, אם כי היא גם דרך פרשנית של זרמים אחרים.⁷⁴ אמנם כבר רס"ג השתמש בדפוס פרשני זה, אלא שהרמב"ם נתן לו מעמד מרכזי בעיקר בנושאים תיאולוגיים,⁷⁵ ואילו בתחום ההלכתי נזכר "תאוויל" רק לעתים רחוקות בתשובותיו.⁷⁶ הרמב"ם אמנם מייחס פרשנות זו למוסלמים, אבל טוען שהם מחקים בה את היהדות.⁷⁷

72 ליבזון, משפט משווה (הערה 41 לעיל), עמ' 302 הערה 166, אף שניתן לזהות את מקור דבריו של הרמב"ם במשנה. כשהוא פוסק בניגוד לרב נחשון גאון, קרוב להניח שהושפע בפסקו מעקרון ה"תקיה" שאותו הכיר מסביבתו. וראו על כך א' סטריקובסקי, "איגרת השמד לרמב"ם הלכה או רטוריקה?", בתוך ז' ורהפטיג (עורך), ספר היוכל – מנחה לאי"ש, ירושלים תשנ"א, עמ' 254.

73 ראו שורץ, מורה נבוכים, עמ' 20 והערה 78.

74 כבר בהקדמה למורה נבוכים עומד הרמב"ם על האפשרות לפרש מקראות שלא על פי משמעותם המילולית, והוצאת המקרא מפשוטו והלשון בה הוא משתמש לשם כך היא "תאוויל"; ראו מהדורת שורץ, עמ' 20; ועמ' 514 הערה 22, על הביטוי "תאוויל פיה תאווילא" (מורה נבוכים ג, כו). ואילו בהקדמה לפרק חלק (מהדורת קאפת, עמ' ר-רב; ומהדורת שילת, עמ' שסג-שסד) הוא מחלק את בני האדם לשלוש קבוצות בהתאם לשימושם בשיטת ה"ט'אהר והבאטן בפירוש דברי אגדה: הקבוצה הראשונה: "תחמלה עלי ט'אהרה ולא תתאולה בוג'ה", השנייה: "תחמלה עלי ט'אהרה", והשלישית: "פתיקנא אן כלאמהם לה ט'אהר ובאטן". ובאיגרת אל ר' יוסף בעניין לימוד משנה תורה (שילת, איגרות, עמ' רנו) הוא כותב: "אחתאג' כל ואחד מנהמא אן יט'הר וג'ה אסתדלאלה וירג'ת תאווילה" ("כל אחד מהם נדרש להראות את דרך הסקתו ולהכריע פירושו [האלגורי]"). לעומת התחום התיאולוגי, בתחום ההלכתי נזכר "תאוויל" פעמים ספורות בלבד. ראו תשובותיו בהערה הסמוכה להלן. אבן רושד בפצל אלמקאל (מהדורת C.E. Butterworth, הערה 58 לעיל) מייחד דיון נרחב לפרשנות בדרך התאוויל ולזיקה שבינה ובין ההסכמה (שם, עמ' 10–12, 19–20). בתחום ההלכתי, כאמור, למיטב ידיעתי נזכר "תאוויל" רק במספר קטן של תשובות: ראו תשובתו (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן קלה) בעניין עליית תלמידי חכמים לתורה: "ואלד'י יט'הר לנא פי תאוויל דלך פהו כ'לאף הד'ה"; ובסימן רמב (שם, עמ' 437) הוא מייחס תאוויל ("לינחא לתאוויל מן ג'מלה תאווילאתהם") לאלה המפרשים שלא כהלכה בעניין טבילת נידה. במקום אחד (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן קמה) הוא שוללו לגמרי: "והד'א נצוץ לא תחתמל תאוויל בוג'ה". לפעמים תאוויל היא מילה נרדפת לקיאס, ראו בלומברג, מונחים משפטיים (הערה 2 לעיל), עמ' 136.

76 במקום אהד תאוויל היא מילה נרדפת לקיאס, ראו לפי שעה בלומברג, שם, עמ' 23–30, 35.

77 ראו המקורות שהבאתי בהערה 75 לעיל. כאמור הרמב"ם (מורה נבוכים ב, כה) מייחס שיטה זו למוסלמים, אבל קובע שהם מחקים בה את היהדות. אין לשלול את האופי הפולמוסי של טענתו כדי לנתק את זיקתו מהמתודה המוסלמית.

גדעון ליבזון

בהקשר זה ניתן לומר, שגם ההבחנה שעושה הרמב"ם ב"מורה נבוכים" בין כוונה ראשונה לבין כוונה שנייה נמצאת באיגרותיהם של "אחי הטהרה", שהיו מקורבים לאיסמאעיליה;⁷⁸ וכן עיקרון ה"תלפ"ז" – עורמת החסד – שנזכר אצל הרמב"ם ב"מורה נבוכים", גם הוא נמצא בספרות השיעית.⁷⁹ כיוצא בזה שלילת האנתרופורמיזם על ידי הרמב"ם, שגם היא קשורה לעיקרון האסמאעילי של "נאפי אלצפאת" (שלילת התארים), שמיצגו הוא השיעי קרמאני – מעמודי התווך של האסמאעיליה בקהיר בראשית המאה האחת עשרה.⁸⁰ על דוגמאות אלה יש להוסיף עוד כמה משימושי הלשון של הרמב"ם, כגון השימוש (בנוגע להופעת המשיח) בכינוי "הד'א אלמנתט'ר" באיגרת תימן, המקביל לכינוי "אלקאים אלמנתט'ר" שהשיעים והאיסמאעיליה משתמשים בו עבור מנהיג דתי המבשר על דת חדשה, כפי שציין פרידמן לאחרונה.⁸¹ אף על פי שרוב הדוגמאות עיקרן במישור התיאולוגי, הן נוגעות גם בתחום המשפט, כדוגמת ה"תקיה" (הסתרת האמונה מפני חובת הזהירות) או התיאוריה הפרשנית המבחינה בין "באטן" (משמעות פנימית של הכתוב) לבין "ט'האר" (משמעות חיצונית וגלויה).

ז. הרמב"ם והאסכולה השאפעית באסלאם הסוני

קיומה של השפעת התיאולוגיה האסמאעילית על הרמב"ם, בשבתו במצרים, מקובלת על החוקרים. ניתן לשער שהרמב"ם הושפע גם מהאסכולה המשפטית השאפעית הסונית, שמצרים היתה אחד ממרכזי פעילותה בתקופתו. עד כה לא נידון נושא זה בספרות המחקר. רוב המחקרים, כדוגמת אלה של ש' פינס, פ' רוזנטל, ח' לצרום יפה ואחרים, צמצמו עצמם לשאלה, האם הרמב"ם הכיר את כתביו של גזאלי, שהיה מעמודי

78 שורץ, מורה נבוכים, עמ' 534.

79 שם, עמ' 532. וראו ש' סטרומזה, "צאבאים של חראן וצאבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת לפי הרמב"ם", ספונות, סדרה חדשה ספר שביעי [כב] (תשנ"ט), עמ' 277–279 הערה 292; ערן (לעיל, הערה 61), עמ' 109–131.

80 ראו S. Pines, "Shi'i Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 240–242, שהצביע בהקשר זה על זיקה בין הרמב"ם לבין התיאולוגיה האסמאעילית: "There is accordingly a possibility that with regard to this point Maimonides was influenced by the Isma'ili theology". P.E. Walker, *Hamid al-din al-kirmani*, London 1999, ראו ביקורתו של י' בלאו (הערה 53 לעיל), עמ' 968; פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן (הערה 21 לעיל), עמ' 39–40, 112. בחיבורו של אלנעמאן (הערה 63 לעיל), נזכר הביטוי פעם אחת בלבד (א, עמ' 284): "והו אליום אלד' יקום פיה קאאמנא, אהל אלבית". על העיקרון של בדעה (אבדאע – חידוש), שנזכר אצל הרמב"ם (ראו הערה 6 לעיל) ושנדון במצרים בחוגים איסמאעילים בשאלה תאולוגית בתקופה שקדמה לרמב"ם, ראו שאלה שנשאל קרמאני אצל Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani* (הערה 80 לעיל), עמ' 50.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

התווך של אסכולת שאפעי? ואם כן, האם הושפע ממנו בתהומי המחשבה, בעיקר בחיבורו "מורה נבוכים", על רקע ההקבלות שמצאו בין דבריהם?⁸² לאחרונה הראה סטיבן הרווי בצורה משכנעת למדי, בעקבות מחקרו של רוזנטל, שהרמב"ם הכיר את החיבור "אחיאא עלום אלדין" של אלגזאלי ואף הושפע ממנו, לפחות בתחום שעוסק בהוראת התורה ולימודה ("ספר המדע", הלכות תלמוד תורה).⁸³

82 ראו הקדמתו של פינס למורה נבוכים, Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, vol. I, Chicago and London 1963, p. cxxvi; ח' לצרוס יפה, "האם הושפע הרמב"ם מאלגזאלי?", בתוך א"ד אייכלר ואחרים (עורכים), תהילה למשה, מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למ' גרינברג, אינדיאנה תשנ"ו, עמ' 163–169. לצרוס יפה דנה בשאלה מבלי שהגיעה למסקנה; F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970, pp. 95–96. סיכום מסכת הדעות בשאלת הזיקה בין הרמב"ם ואלגזאלי ראו במאמרו של סטיבן הרווי (ההערה הסמוכה להלן).

83 ראו S. Harvey, "al-Ghazali and Maimonides and Their Book of Knowledge", in J.M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak, Studies in Memory of I. Twersky*, Cambridge and London 2005, pp. 99–117. דוגמה נוספת מעניינת של הקבלה בין הרמב"ם ואלגזאלי (אף שכל מקורותיו של הרמב"ם נמצאים בתלמוד), היא בהלכות דעות ה', ד. בהלכה זו מתאר הרמב"ם את דרך ההתנהגות אל האשה בעת קיום חיי אישות, המקבילה במסגרת ובתוכן לתיאורו של אלגזאלי בספרו אחיאא עלום אלדין, בפרק על כתאב אדאב אלנכאח. ראו אלגזאלי, אחיאא עלום אלדין (הערה 23 לעיל), ב, עמ' 71–121, ובמיוחד בשער השלישי (פי אדאב אלמעאשרה ומא יג'רי פי דואם אלנכאח), ובעמ' 98–99, 108–109, 117–121. וראו מה שהערנו על מקבילות בין הרמב"ם לבין אלגזאלי (הערות 23, 25 לעיל). על הקבלה בין הרמב"ם לבין אלגזאלי בעניין ההיקשים הניצוחיים (אלמקאים אלג'דליה) ראו מה שהעיר א' רביצקי, "השפעת הלוגיקה האריסטוטלית על הבנת דרכי הדרשה ההלכתית בימי הביניים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 49 הערה 89, והמקורות המצויינים שם. ניתן להצביע על הקבלות נוספות במסגרת, אף שלא בפרטים, בין הרמב"ם לבין הספרות השאפעית. כך ניתן להשוות בין תפקיד שממלא ה"מפתי" וחכם ההלכה אצל הרמב"ם (ראו תיאורו בהלכות תלמוד תורה א, יא; בפירושו למשניות סנהדרין ג, יא; לבכורות ד, ד; וכן בספר המצוות, לא תעשה, סימן רצא) לבין תפקידו בהלכה המוסלמית. ראו למשל מאורדי בחיבורו אחכאם אלסלטאניה, אצל H.F. Amedroz, "The Office of the Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi", *The Journal of the Royal Asiatic Society* (no vol. number) 1910, pp. 762–765; ובדומה התיאורים אצל נוי, ראו N. Calder, "Al-Nawawi's Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law", *Islamic Law and Society* 4 (1996), pp. 137–164. ולעצם המוסד "מופתי" כבר העיר גויטיין (חברה יס-תיכונית [הערה 14 לעיל], ב, עמ' 325–326), כי למוסד המופתי המוסלמי היתה השפעה גדולה על מוסד המופתי היהודי. כידוע הרמב"ם מכונה מופתי (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן קעח) וכך הוא רואה את עצמו (שם, סימן קמג), וכן רואים אותו כך הפונים אליו לקבל "פתאוי" (שם, סימנים: יא, קמג, קסה, רסט), וכן תופסים את תשובותיו כפתאוי החכמים היושבים לצדו בדין (שם, סימנים יא, קעג, רלב). וראו גם מורה נבוכים ג, מא (מהדורת ש' מונק, דלאלה אלחאירין, ירושלים תרצ"א, עמ' 413). כבר א' גלעדי הצביע על קרבה בין כותרת חיבורו של הרמב"ם, "מורה נבוכים", לבין כינוי קרוב אצל גזאלי, ראו א' גלעדי, "הערה בדבר מקור אפשרי לכותרת מורה נבוכים", תרביץ

גדעון ליבזון

כבר הצבעתי בעבר, במחקרים שונים ובהקשרים שונים, על הלכות מסוימות ב"משנה תורה" שיש להן זיקה לאסכולת שאפעי. דוגמה מצטרפת לדוגמה, וצירופן יחד מוביל אותי כיום למסקנה, שקרבה מסוימת התקיימה בין משנתו ההלכתית של הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי גם בתיאוריה המשפטית וגם בתחום המשפט הפרטי. כלומר, מעבר להשפעה שהיתה להלכה המוסלמית בכללותה על הרמב"ם, ניכרת לעתים השפעה מיוחדת שהיתה לאסכולת שאפעי על פסיקתו. בלשון אחר, לרמב"ם היתה זיקה קרובה לאסכולה זו יותר מאשר ליתר אסכולות ההלכה באסלאם הסוני – אף שאי־אפשר להכתירו כ"שאפעי"; כשם שאי־אפשר לכנות את הגאונים שישבו בעיראק כ"חנפים"⁸⁴ – גם אם הלכותיהם מקבילות לעתים למסורת אסכולה החנפית.

מקובל להניח שהרמב"ם הושפע בפילוסופיה ובהלכה מהמורשת הספרדית, כפי שהוא עצמו מרבה לציין בחיבוריו ההלכתיים,⁸⁵ וכידוע לספרד המוסלמית היתה זיקה חזקה לאסכולה המאלכית. אבל לא ניתן להצביע על הקבלות מיוחדות בין הרמב"ם לבין אסכולה זו, פרט לזיקה אפשרית (שעליה הצבעתי לעיל) בינו לבין אבן רושד.⁸⁶ כך במקום אחד בהלכות מכירה (יא, יח), הרמב"ם מתאר בשם חכמי ספרד פרקטיקה משפטית לעקיפת ה"אסמכתא" (פגם בהתחייבות), המקבילה לשיטת ה"תקדים והתאכיר" המוסלמית שנועדה אף היא לרפא פגם דומה של "אסמכתא" המכונה על ידם

מח (תשל"ט), עמ' 346–347; הוא מציין שם שהביטוי "דליל אלהאירין" מוסב אצל גזאלי על האל עצמו, ואילו הרמב"ם שהכיר ביטוי זה שינה את צורתו. ראו על כך שורץ, מורה נבוכים, עמ' 11 הערה 19. בלידשטין (עקרונות מדיניים [הערה 7 לעיל], עמ' 114), בדונו בסמכות המלך בהלכות מלכים, שואל אם הושפע הרמב"ם מתיאורי אישיות הכליף, ומקביל בין היתר בין סמכות המלך לפי הרמב"ם לבין תפקידו הדתי של הכליף (לפי המשפטן המוסלמי אל מאורדי, בן זמנו של הרמב"ם) "להגן על הדת ולהנהיג את העולם". אבל הוא לא עמד על השתייכותו של אל מאורדי לאסכולת שאפעי.

84 בלומברג, מונחים משפטיים (הערה 2 לעיל), עמ' 162, טוען שבטרמינולוגיה המשפטית שבה משתמש הרמב"ם לא ניכרת השפעה מיוחדת של אסכולה כלשהי. אפילו אם יש אמת בטענה זו, היא אינה נכונה בנוגע לעצם גופי ההלכות.

85 ראו י' בלאו, "אצלנו באלאנדלוס", מסורות ז (תשנ"ג), עמ' 43, ובמיוחד בעמ' 49; וכן הנ"ל, ביקורת (הערה 53 לעיל), עמ' 970. על השפעת שפת המקום על לשונו של הרמב"ם, ראו גם פיקסלר, "ספרד, א"י ומצרים בפירוש המשנה לרמב"ם", נטועים ז (תשס"א), עמ' 37 ואילך.

86 במקום אחד מדגיש חכם הלכה מוסלמי (בן זמנו של הרמב"ם) מנהג שהתפשט בקרב השופטים באנדלוס ובמגרב, להכיר במכתב של קאצי על סמך הכרת כתב ידו מבלי שיהיו לו עדי קיום, חתימה או חותמת, מנהג שקיבל מעין חותם של הסכמה, שאותה מצדיק אותו הכם מחמת הצורך. היינו מצפים למצוא רמז למנהג זה אצל הרמב"ם, בהלכות עדות, שבהן הוא דן בעניינים קרובים (ראו הלכות עדות ו, ה). אלא שכאן הרמב"ם נמשך בברור אחרי ההלכה התלמודית, ואין שום רמז לכך שהמנהג המוסלמי השפיע עליו. ראו אבן אל מונאציף מוחמד אבן עיסא, תנביה אל חוכאם עלא מאאקיד אל אחכאם, תוניס 1988, עמ' 156, 164–165. וראו הדיון אצל W.B. Hallaq, *Authority, Community and Change in Islamic Law*, Cambridge 2001, pp. 211–213.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

"כ'טר" (סיכון או הימור), שלפיה מתחייב הערב במקרה של ערבות לגוף לפרוע לנושה מיד (עכשיו), אבל אם יביא את גוף החייב במועד יהיה פטור מפירעון החוב. הפיתרון המוצע באמצעות השיטה הפרשנית של "תקדים ותאכ'ר" דומה לפתרון שמציע הרמב"ם בשם חכמי ספרד. וכך מדגיש הרמב"ם בדבריו: "כשהיו חכמי ספרד רוצים להקנות באסמכתא כך היו עושין", כשבהמשך דבריו הוא מתאר את הדרך לעקיפת הפגם, שלפיה החייב מתחייב על הממון בקבלת קניין מיד, ולאחר מכן היו קונים מהנושה שאם יתקיים בעתיד מאורע כלשהו יימחל החוב לחייב מעכשיו.⁸⁷ דרך זו מתועדת דווקא בספרות ההלכה החנפית, למרות שבספרד שלטה האסכולה המאלכית. אבל אין בדוגמה זו כדי לדחות את האפשרות, שהרמב"ם הושפע בתקופתו הספרדית והצפון אפריקאית גם מהאסכולה המאלכית,⁸⁸ אף כי הדוגמאות שנביא להלן מראות בברור שעיקר ההשפעה עליו בפרטי ההלכות שייכת לאסכולת שאפעי.

לאסכולה השאפעית בתיאוריה המשפטית ובגופי הלכות יש מספר מאפיינים, המייחדים אותה מהאסכולות הסוניות האחרות. לחלקם ניתן ביטוי במשנתו ההלכתית של הרמב"ם ברבדים שונים: ביצירה המשפטית הספרותית, בתורת המשפט, ולעתים בפרטי ההלכות שבהצטרפן יחדיו מעידות על זיקה ממשית בין הרמב"ם לבין אסכולה זו. כאמור אתמקד בעיקר במספר גופי הלכות, אבל לפני כן אעיר על הזיקה שבין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי, הנוגעת לדמיון ביצירה הספרותית ולהיבט אחד של התיאוריה המשפטית והוא השימוש בהסכמה (אג'מאע) כמקור המשפטי.

1. משנה תורה והקודפיקציה בהלכה המוסלמית

כבר בעבר הצביעו החוקרים על הדמיון שבין "משנה תורה" (והמניע לכתיבתו) לבין ספרות ה"פקה" המוסלמית, שאף היא (כמו "משנה תורה") קורפוס הלכתי שמקיף את כל תחומי המשפט המאורגנים לפי נושאים, שבחלקם מקבילים לנושאי חיבורו של

87 ראו דיון מפורט על כך במאמרי, ערבות לגוף (הערה 40 לעיל), עמ' 168–169. בלומברג (מונחים משפטיים [הערה 2 לעיל], עמ' 137, 163) סבור שהשימוש שעושה הרמב"ם במשכון – שלפיו המחזיק במשכון דינו כ"נפקד" (אמאן) ולא כמצ'מון (אחראי) – אינו גורר ביטול החוב אם המשכון אבד, אבל גישה זו מתאימה יותר לתפיסה של האסכולה השאפעית מאשר לאסכולה החנפית.

88 דוגמה להשפעת המגרב הוא השימוש הנפוץ בפירושו למשנה בלשון "ותיקה" כציון לשטר, כמקובל במגרב (ולא במונח "שרוט" המקובל במזרח). ראו למשל בבא מציעא א, ו-ח; שם ב, א; בבא בתרא ב, א-ג; קידושין א, ה; כתובות יג, י; גיטין א, ה; ובהקדמה לפירוש המשנה (עמ' שמז). רק לעתים רחוקות עושה הרמב"ם שימוש בלשון "שטר", ראו כתובות יג, ז; ובתשובתו, סימן קו. ואילו ברוב תשובותיו שנכתבו בעת שהותו במצרים נעשה שימוש ב"חוג'ה" (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן עד) או "מסטור" (שם, סימן קצג) או "עקד" (שם, סימן עג). וראו בלומברג, מונחים משפטיים (הערה 2 לעיל), עמ' 85, 105 הערה 19.

גדעון ליבזון

הרמב"ם.⁸⁹ אמנם גם הגאונים עסקו בכתיבת מונגרפיות הלכתיות (אף הן בדרך כלל לפי מתכונת מוסלמית), ואין ספק שהרמב"ם הושפע גם מהן – בנוסף לשיקולי ארגון ועריכה מקוריים פנימיים שהנחו אותו בסידור החומר ההלכתי, שאינם קשורים למונוגרפיות של הגאונים או לכתיבה המוסלמית.⁹⁰ אבל הרמב"ם כלל בחיבורו נושאים שהגאונים לא עסקו בהם והמוסלמים הקדישו להם חיבורים נפרדים שאינם שזורים במהלך פריסת הנושאים הרגילה בספרות הפקה (כדוגמת הלכות מלכים, המקביל לחיבור על מוסד הכ'ליפות שחיבר המשפטן המוסלמי אלמאורדי, הסמוך לזמנו של הרמב"ם). עצם הרעיון של כתיבת חיבור כולל ומקיף הוא אמנם מקביל לדפוס המוסלמי, וקרוב להניח שהרמב"ם הושפע מדפוס זה. עם זה בולט ההבדל: תכלית הקיצור ומגמת הפסיקה המאפיינת את כתיבת הרמב"ם, שנמנע מלהביא אסמכתאות ומשמיט את מוסרי ההלכות, שלא כדרך כתיבת חכמי ההלכה המוסלמים, שאינם נמנעים מלהביא תקדימים ודברים בשם אומרים, ודנים בדבריהם כדי לברור מהם את ההלכה הרצויה. כאן בדעתי רק להצביע על המניע המשותף של הרמב"ם והמוסלמים בני זמנו בעצם הכתיבה הקודיפיקטיבית, או המעין קודיפיקטיבית, באמצעות השוואה בין הקדמותיו של הרמב"ם לחיבורו "משנה תורה" ול"ספר המצוות" לבין הקדמתו של המשפטן השאפעי נווי (הסמוך לזמנו של הרמב"ם) לחיבורו "אלמג'מוע – שרח אלמהד'ב".⁹¹ אף שנווי חי מספר שנים לאחר הרמב"ם, יש להניח שיצירתו המשפטית משקפת מסורת משפטית מבית המדרש של אסכולת שאפעי שהתקיימה כבר בזמנו של הרמב"ם.

גם הרמב"ם וגם נווי שואפים ליצירה קודיפיקטיבית שלמה של כללי המשפט – "משנה תורה" מכאן ו"מג'מוע" (האוסף) מכאן. ואף שהמתודה בה בחרו ובעקבותיה התוצר המוגמר, שונים אלה מאלה עד שלפעמים דומה שדבריו של נווי הם כהד בהפך דבריו של הרמב"ם – המניע הוא משותף: הצורך באיסוף החומר ההלכתי שקדם להם וכינוסו בספר אחד. שניהם עומדים על הצורך לפסוק הלכה מחמת ריבוי הדעות ומגוון המקורות, ומתוך בקשת הקיצור ותכלית הביאור. אולם בעוד שהרמב"ם מהלך בדרך כלל בנתיב הסלול של כללי פסיקה שקבעו חז"ל, ובוחר להביא את פסקי ההלכה בהשמטת חילוקי דעות וללא ציון המקורות, הרי שנווי פורס את מגוון הדעות של חכמי

89 על הזיקה בין משנה תורה לבין החיבורים המוסלמים, מבחינת המבנה והחלוקה לנושאים, כבר עמדו החוקרים בעבר ועל כך הרחבתי במאמרי, תרומת הגניזה (הערה 45 לעיל), עמ' 227–230; ראו גם שם, ההפניות בהערה 202; וראו גם כאן בהערה הבאה.

90 ראו ח' סולוביצ'יק, "הרהורים על מיונו של הרמב"ם במשנה תורה: בעיות אמיתיות ומדומות", *Maimonides Studies* 4 (2000), pp. 107–116; וגם מאמרי, שם, עמ' 228 והערה 202.

91 אבו זכריא מחי אלדין יחיא אבן שרף אלנווי (נפטר 1278), מג'מוע שרח אלמהד'ב, א, קהיר 1925, עמ' 5–10.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

האסכולה, ושוקל מהי הדעה הראויה של האסכולה. הדבר אפשרי בעיניו עקב הדגש בהלכה המוסלמית על הלגיטימיות שבחילוקי דעות וקיומה של סוגה ספרותית רווחת בנושא,⁹² בנוסף להיעדרם של כללי פסיקה בהלכה המוסלמית המנחים את פוסק ההלכה. לכן, בניגוד לרמב"ם, טורח נווי להביא את האסמכתאות ואת חילוקי הדעות, אף שגם הוא עומד על הצורך שלא להאריך יתר על המידה כדי להציע פתרון הלכתי. מקריאת ההקדמות לחיבוריהם מתקבל הרושם של קיום מניע משותף: הצורך לכנס את כללי ההלכה ממקורות קדומים מתוך שאיפה להגיע לפסק הלכה. יתכן שחיבוריהם משקפים את אוירת התקופה – הצורך בקודיפיקציה, וכל אחד מהם בוחר את השיטה העדיפה בעיניו: הרמב"ם – הלכה פסוקה; נווי – פריסת מגוון דעות, בלי לפסוק ביניהן באופן חד-משמעי.

את הדמיון בין הרמב"ם ונווי אדגים בהקבלת מובאות קצרות מדבריהם: הרמב"ם כותב בהקדמה ל"משנה תורה":

ובזמן הזה תכפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה הכמת חכמינו ובינת נבנינו נסתתרה, לפיכך אותם הפרושינ וההלכות והתשובות שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבבלי והירושלמי וספרא וספרי והתוספתא [...] וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר, הטמא והטהור עם שאר דיני התורה, כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פרוק, לא זה אומר בכה וזה אומר בכה.⁹³

ובהקדמה ל"ספר המצוות" הוא מוסיף:

ראיתי גם לנכון לקבץ קבץ שיכלול את כל דיני התורה ומעשיה עד שלא ידח ממנו נדח. ו[בקובץ זה] אשתדל, כמו שמנהגי לעשות, להימנע מלהזכיר המחלוקות והדברים שנדחו, ולא אקבע בו אלא הלכה פסוקה [...] וישר בעיני להשמיט ממנו האסמכתות והבאת הראיות על ידי הזכרת נושאי הקבלה, כך שלא אומר "דברי ר' פלוני" ולא "ר' פלוני אומר כך וכך" בכל דבר ודבר [...] כל זה מתוך בקשת הקיצור.⁹⁴

ואילו נווי כותב בהקדמה לחיבורו:

עליך לדעת שספרי המשפט כוללים חילוקי דעות חשובים בקרב חכמי ההלכה עד שאין בידי הקורא לדעת איזו דעה משקפת את שיטת האסכולה עד שהוא מפענח את שיטת

92 ראו פיירו, מדיניות משפטית (הערה 47 לעיל), עמ' 236 הערה 45.

93 הרמב"ם, ספר המדע, עורך ראשי: ש' ליברמן, ירושלים תשכ"ד, עמ' יג.

94 הרמב"ם, ספר המצוות, תרגום מערבית ופירוש הרב י' קפאח, ירושלים תשל"ט, עמ' א.

גדעון ליבזון

רוב חכמי האסכולה. לכן בחיבורי לא הוצאתי אף דעה מחכמי אסכולת שאפעי, בין שהן מחייבות ("ואג'ב") יותר ובין שהן חלשות או בלתי חשובות. בסוף אני מזכיר את הדעה המקובלת ומראה את חולשתה של הדעה החלשה ומדגיש את הטעות שבה, גם אם המחזיק בה הוא איש הלכה חשוב. אני גם דואג לקרוא בעיון את ספרי ההלכה שקדמוני, קדומים ומאוחרים, עד לתקופתי, כולל חיבורים מקיפים וקיצורים ונוסחאות ועקרונות של שאפעי מייסד האסכולה. כמו כן עיינתי בתשובות של חכמים וחיבוריהם על תיאוריה משפטית, ספרות חדית' וחיבורים נוספים. אל תתפלא אם לעתים אני מזכיר חכמים שהחזיקו בדעה שאינה דעת הרוב, ואם אשמיט את שמות אלה המהווים את הרוב, הרי זאת מכיוון שאיני רוצה להאריך כתיבתי מאחר שהם רבים מדי כדי למנותם.

כאמור הדמיון אינו במתודה ובתוצאה אלא במניע לכנס את ההלכה באמצעות עיון בספרות ההלכה שקדמה להם: אצל הרמב"ם – כדי להכריע ולפסוק, ואצל נוי (כמו אצל אבן רושד לפניו) – כדי לדלות ממגוון הדעות את הדעה הראויה ולהמליץ עליה.⁹⁵

2. על עיקרון ההסכמה ברמב"ם והמקור המשפטי של האג'מאע בהלכה המוסלמית

נושא נוסף שבו קיימת קרבה בין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי קשור לתיאוריה המשפטית, וליתר דיוק להסתמכות על האג'מאע (ההסכמה) כמקור משפטי בחיבורי היסוד שכתבו על ההלכה.⁹⁶ כידוע, שאפעי נחשב לאבי התיאוריה של המשפט המוסלמי ובכלל זה למפתח התיאוריה של ההסכמה (אג'מאע) ותיחום גבולותיה. האג'מאע, שהיא אחד מבין ארבעת מקורות המשפט בהלכה המוסלמית, מבוססת על שני נימוקים שנתמכים בשני חדית'ים שעניינם אחד (אף שקיים ספק רב במקוריותם): האחד, שהעדה המוסלמית אינה יכולה להסכים על דבר שיש בו טעות; והאחרת, שכל מה

95 על המגמות של אבן רושד שהביאוהו לחבר את בדאיה אלמג'תהד (הערה 52 לעיל), ראו דותון, בדאיה (הערה 60 לעיל), עמ' 191–193; ופיירו, מדיניות משפטית (הערה 47 לעיל), עמ' 241–244.

96 קיימת זיקה בין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי בכל הנוגע לשימוש בקיאס ובנגזרותיו, אבל בנושא זה עדיין יש לברר אם שיטת הרמב"ם היא בעלת זיקה מיוחדת לאסכולת שאפעי דווקא או להלכה המוסלמית בכללותה. ייתכן והרמב"ם נמשך כאן אחרי תיאוריות אריסטוטליות באמצעות חיבוריו של אלפאראבי. בנושא זה אדון במחקרי הכולל על זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית, אבל ראו לפי שעה מ' הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 457–480, ובמיוחד עמ' 471; וכן א' רביצקי, "ההיקשים ההלכתיים כהיקשים דיאלקטיים במשנת הרמב"ם והמידות שהתורה נדרשת בהן כ־τὸ ἰσχυρὸν אריסטוטליים", תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 197–224; הנ"ל, "הרמב"ם ואלפאראבי על התפתחות ההלכה", עתיד להתפרסם במסגרת דברי הכנס הראשון על הפילוסופיה של ההלכה, שנערך בירושלים בשנת תשס"ג (אני מודה למחבר על שהעמיד לרשותי את המאמר לפני פרסומו).

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

שהמוסלמים סבורים שהוא טוב או רע הרי הוא טוב או רע בעיני אלוהים.⁹⁷ בהגדרת ההסכמה עמדת אסכולת שאפעי שונה מעמדת יתר האסכולות הסוניות, בכך שהיא דורשת בדרך כלל את הסכמת כל המוסלמים ורק לעתים מסתפקת בהסכמה קבוצה מסוימת; האסכולות האחרות (ובעיקר החנפית) מסתפקות בהסכמת חכמים או בהסכמה של קבוצה מסוימת.⁹⁸ אבל אסכולת שאפעי (ובכך היא שותפה לעמדת יתר האסכולות) סבורה שהתפקיד שנועד להסכמה הוא לאשר את תקפותן ואמיתותן של נורמות משפטיות שהתקבלו בעבר, ושמעוגנות בדרך כלל בטקסט או במסורת (ההסכמה בדיעבד), ולא כאמצעי ליצירת נורמות משפטיות חדשות מכאן ולהבא (ההסכמה לעתיד).⁹⁹ כך במקום אחד בחיבורו "אלרסאלה" כותב שאפעי: "באשר לאג'מאע של הכלל אין זה אפשרי שיהא בכללו טעות [=בערות, גפאלא] בנוגע לפירוש של מובאה מהקוראן או מהסונה או מטענה שהוסקה בקיאס".¹⁰⁰ ובסמוך הוא כותב ביחס למקרים שאין לגביהם הוראה מפורשת בקוראן: "הרי אנו גם יודעים שקבוצה מהם לא תסכים על דבר שהוא מנוגד לסונה של הנביא או על דבר טעות".¹⁰¹ שאפעי אינו מתייחס

97 G.F. Hourani, "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam", *Studia Islamica* 19 (1964), pp. 13–60

98 גם אלגזאלי, אחיאא עלום אלדין (הערה 23 לעיל), א, כתאב אלשעב, עמ' 29, מזכיר בין ארבעת מקורות המשפט שהוא מונה את הסכמת האומה: "אלאצל והי ארבעה: כתאב אללה עז וג'ל. וסנה רסולה עליה אלסלאם, ואג'מאע אלאמה, ואאת'אר אלצחאבה".

99 בכל הספרות המוסלמית קשה לדלות דוגמה אחת של שימוש בהסכמה היוצרת נורמה משפטית חדשה.

100 מחמד אבן אידריס אלשאפעי, אלרסאלה, מובאה 1320 (ראו לורי, רסאלה [בהמשך הערה זו], עמ' 437). ההפניות הם לפי מהדורת שאקיר, קהיר 1940, בעקבות עבודת הדוקטור של לורי J.E. Lowry, "The Legal Theoretical Content of the Risala of Muhammad B. Idris Al-Shafii", Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1999. גם אבן רושד, בבדאיה אל מג'תהד (הערה 52 לעיל), עמ' 5, קובע שההסכמה אינה מקור עצמאי אלא מסתמכת על אחת מן הדרכים הידועות שאותן מתאר אבן רושד בפרוטרוט: "ואמא אלאג'מאע פהו מסתנד אלי אחד הד'ה אלטרך אלארבעה [...] וליס אלאג'מאע אצלא מסתקלא בד'אתה מן גיר אסתנאד אלי ואחד מן הד'ה אלטרך לאנה לו כאן כד'לך לכאן יקתצ' את'באת שרע זאאר בעד אלנבי צלי אללה עליה וסלם אד' כאן לא ירג'ע אלי אצל מן אלאצול אלמשרועה" ("באשר לאג'מאע הרי שהוא נסמך על אחת מארבע הדרכים הללו [...] והאג'מאע ביסודו אינו עצמאי כשלעצמו מבלי שנסמך על אחת מן הדרכים הללו, כיוון שלו היה כך היה פוסק על ביסוס חוק נוסף לאחר הנביא ברכת אללה עליו ושלומו אם לא היה חוזר אל יסוד מן היסודות החוקיים").

101 שאפעי, אלרסאלה, מובאה 1312 (לורי, רסאלה [הערה 100 לעיל], עמ' 433). שאפעי מתייחס לעתים להסכמת קבוצה (של חכמים), וכן נמצא גם אצל חכמי שאפעי מאוחרים יותר. ראו למשל ג'ויני אמאם אלחרמין אבו אלמעלי (נפטר 1085), אלברהאן פי אצול אלפקה, דוחה 1980, עמ' 431, הקובע שההסכמה היא ראייה חותכת (חג'ה קאטעה) ועושה הבחנה (שם, עמ' 458) בין הסכמה על דברים שמעיים (אלסמעאט) – שהיא תקפה, לבין הסכמה על דברים שכליים (אלעקליאט) – שאין לה תוקף. אבל היו חכמים מאסכולות אחרות לפני זמנו של הרמב"ם, שאף הם דנו בהסכמת

גדעון ליבון

להסכמה כמקור עצמאי אלא בעיקר בזיקתה למסורת, כפי שיוצא משתי המובאות. בראשונה – הסכמת הכלל בנוגע להלכה הלקוחה מהקוראן ומהסונה או שהושגה בקיאס, ובאחרת – הסכמת קבוצה בעניין המנוגד לסונה (שמעוגנת בטקסט = נצ). שימוש בהסכמה ברוח הגדרה זו נמצא כבר אצל הקראים (קרקסאני), ובמשמעות דומה מצאנו אותה אצל הרמב"ם, כפי שנראה להלן.

הרמב"ם מרבה להשתמש בעיקרון ההסכמה במשמעות כפולה: הסכמת כל ישראל ("מלת" או "אמה");¹⁰² והסכמת חכמים, בעיקר הסכמת הגאונים,¹⁰³ כשם ששאפעי השתמש בה באופן דומה.¹⁰⁴ ההסכמה אצל הרמב"ם אינה דוקטרינה משפטית

- כל המוסלמים (אג'מאע אלאמה) בנוסף להסכמת חכמים וראו הסכמה זו כראיה חותכת. ראו למשל באג'י אבו אלוליד סלימאן אבן ח'לפ (נפטר 1081), שהשתייך לאסכולה המאלכית, בחיבורו כתאב אלאשארה אלי מערפה אלאצול ואלוג'א'ה פי מעאני אלדליל, רבאט 1988, עמ' 274.
- 102 ראו דבריו הידועים בהקדמה למשנה תורה (שם, עמ' יד): "הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל". ובהקדמה לפירוש המשנה (שילת, הקדמות הרמב"ם, המקור הערבי [עמ' שמ] והתרגום [עמ' מב]), בנוגע לאיסור לעבור על תקנות ומנהגים: "ולא יגזו אלתעדי עליהם בוג'ה אד' ואג'מעאת עליהם אלמלה" ("ואסור לעבור עליהם בשום פנים, הואיל והסכימה עליהם האמה"). וראו גם בסמוך לפניה שם: "ואד'א וקע אלאג'מאע איצ'א עלי שי מן הד'ה אלגזרות פלא סביל לתעדי עליה בוג'ה" ("וכאשר תפול ההסכמה על גזרה מאלה הגזרות גם כן – אין לעבור עליה בשום פנים"). הד לדברים אלה, וככל הנראה העתקה מהם, מופיע בשאלת החכם התימני את רבנו אברהם בן הרמב"ם: "כל האומה הסכימה שהתקנות והמנהגות הם דינים קבועים" וכו', ראו פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן (הערה 21 לעיל), עמ' 189.
- 103 למשל בהלכות זכיה ומתנה ו, כג, בנוגע לחזרת האשה מן הסבלנות: "וכבר הסכימו הגאונים שאם היו דמיו מאכל ומשקה" וכו'. כיוצא בזה בהלכות נחלות י, ז, בנוגע לשבועת אפוטרופוס שהעמידוהו אבי יתומים ומפסיד מנכסיהם: "וכבר הסכימו הגאונים שמשביעין אותו". וראו גם בהלכות שחיטה י, יב, שבה להסכמה יש קול מכריע כנגד חכמי הרפואה: "והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל [...] ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות". וכך גם בתשובותיו, ראו למשל בקשר לזכות המצרנות של קטן (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן ע): "הגאונים ז"ל מסכימים" (במקור: "מתפקון" ולא "מג'מעון"). ובאותה לשון בתשובות הרמב"ם (שם, סימן רנו) בנוגע לחזרת הש"ץ: "אלכל מתפקון", ובנוגע לנוסח הנכון של י"ג מידות (שם, סימן רסז): "ואלגאונים כלהם מג'מעון עלי ד'לך". אבל לעתים הלשון "אג'מאע" משמעה הסכמה מלכתחילה, כגון בספר המצוות, עשה קעד: "או אלשי אלד'י יג'מעון עליה סד צדיעה" ("או דבר שהסכימו עליו כדי לגדור פרצה"), שעל פי עניינה ברור שמדובר בה בגזרה כסייג לתורה. בתשובה (סימן קכח) מדבר הרמב"ם על "פירשו כל החכמים" ("ג'מיע אלשיוך").
- 104 על ההסכמה בשיטת הרמב"ם וזיקתה להסכמה המוסלמית אדון בהרחבה במחקרי הכולל. על ההסבר ההיסטורי להופעתה באסלאם הסוני ראו חוראני, הסכמה (הערה 97 לעיל). לפי דעתי הופעת ההסכמה כמקור משפטי בהלכה המוסלמית קשורה למפעלם של חכמי ההלכה (עריכת קבצי הסונה), מאחר שהיא התפתחה במקביל לרעיון ה"מתואתר" (מסורת רצופה הנמסרת מפי רבים), שהוא למעשה גרעינה הראשון של ההסכמה שבאה לאמת את נכונות המסורת. מכאן היא התרחבה לאימות כל הלכה שהתחדשה בדרך של היסק או פרשנות. לנושא זה יש הד מסוים בספרות הקראית, שבה הובעה על ידי קרקסאני התנגדות לאימות מסורות מכוח ריבוי מוסרים (ראו ח' בן

תיאורטית,¹⁰⁵ אבל מצירופן אחת לאחת של הדוגמאות שבהן נזקק הרמב"ם להסכמה בפירושו למשנה, ב"משנה תורה" וב"מורה נבוכים", אי-אפשר שלא להשתחרר מהרושם שבתחום ההלכתי והתיאולוגי¹⁰⁶ נוצר בחיבוריו מעין מקור משפטי חדש של

שמאי, "שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח, עמ' 95. על אופיה הרטרואקטיבי של ההסכמה בספרות ההלכה המוסלמית ראו G. Makdisi, "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology", *Speculum* 49 (1974), p. 649. וראו הדיון שלהלן.

105 את המקומות בפירוש המשנה שבהם הוא קובע "אג'מאע" של חכמים בתלמוד יש לראות כהשלכה אחורנית של המושג "אג'מאע" ולא כקביעה שנורמה משפטית כזו היתה קיימת כבר בתלמוד. ראו פירוש המשנה לסנהדרין ז, ד (מהדורת קאפח, עמ' קעז). בנוגע להבא על ערוה מתה (יבמות נה, ב) הוא כותב: "אמא אלד' ינכח ערוה מיתה פלא ילזמה שי באג'מאע"; ואותה לשון בפירוש המשנה לנזירות ו, ד. ובפירוש המשנה לעדויות ד, יא (מהדורת קפאח, עמ' שטז): "אלכל מג'מעון" ("שאין נזירות בחו"ל"); ולשון דומה בתרומות ד, ז; ובמעשר שני ב, ח; ובנדרים ט, ו: "והדא מג'מע עליה"; וכן בתרומות ח, יב. אבל לעתים מציין הרמב"ם להסכמה בלשון אחר, כגון בכתובות יג, ח: "אלכל מקרון" ("הכול מודים"); וכיוצא בזה בנזירות ב, ו: "אלכל מתפקון" ("הכול מודים"). לפעמים הוא משתמש בביטוי "דברי הכול" ואינו מתרגמו, ראו בפירושו למשנה, מעשר שני ג, י; כתובות ה, ג; סנהדרין ז, א; ובתשובה (בלאו, תשובות הרמב"ם, סימן קכח, בעמ' 236). וכן במעשרות ג, ה: "והלכה כדברי כולן להחמיר". לפעמים מסתפק הרמב"ם בציון העובדה שאין מחלוקת בשאלה, ראו למשל בפירוש המשנה לקידושין א, ג. וראו מה שכתבה J.R. Wegner, "Islamic and Talmudic Jurisprudence, The Four Roots of Islamic Law and their Talmudic Counterparts", *The American Journal of Legal History* 26 (1982), pp. 25–69. וגנר סבורה שההסכמה כמקור משפטי נמצאת כבר בתלמוד, ומצביעה על מקבילות בין שאפעי לבין הספרות התלמודית (שם, עמ' 69). היא טוענת שייתכן שלחכמי האסלאם היתה נגישות לספרות זו.

106 במורה נבוכים הרמב"ם מרחיב את השימוש בהסכמת האומה לתחום התיאולוגי של אמונות ודעות. במקום אחד (חלק א, בראש פרק סה) הוא משתמש בהסכמה בנוגע לבריאת התורה: "ולא סימא באג'מאע אמתנא אן אלתורה מכל'וקה", "מה גם שהאומה שלנו מסכימה פה אחד (אג'מאע אמתנא) שהתורה נבראת" (כפי שהעיר לי ז' הרווי, יש כאן הד אפשרי למחלוקת בין הזרמים התיאולוגים באסלאם בשאלה האם הקוראן נוצר). כיוצא בזה הוא כותב במורה נבוכים (א, סו) בנוגע לדברים שנבראו בין השמשות: "עלי כון אלאמר אלמג'מע עליה ענד אלג'מהור אן מכתב הלוחות כסאיר מעשה בראשית" ("שהדבר מוסכם על כל הציבור הוא שמכתב הלוחות כשאר כל מעשה בראשית"). ובדומה לזה בנוגע להכללת ספר דניאל בכלל הכתובים (שם ב, בסוף פרק מה): "ולד'לך אג'מאע אלאמה עלי תרתיב ספר דניאל מן ג'מלה כתובים לא מן נביאים" ("לכן יש הסכמת האומה לסדר את ספר דניאל בכלל כתובים, ולא בכלל נביאים"). ואילו במקום אחר במורה נבוכים (ב, ל) הוא משתמש בהסכמת חכמים: "וכל אלחכמים ז"ל מג'מעון אן הדא אלקצה כלהא כאנת יום אלג'מעה" ("כל החכמים ז"ל מסכימים שכל אותו מעשה היה ביום השישי"). בנוגע לתחיית המתים ראו באגרת תחית המתים (שילת, איגרות, עמ' שכו) שההסכמה ביחס לעיקר זה נמצאת כבר אצל רס"ג בראש פרק ז של ספרו אמונות ודעות (הערה 115 להלן), ובעקבותיו באגרת ר"ש בן עלי בעניין תחיית המתים. ראו צ' לנגרמן, "איגרת ר' שמואל בן עלי בעניין תחיית המתים", קובץ על יד ס"ח טו (תשס"א), עמ' 62 הערה 74. תכלית ההסכמה בנוגע

גרעון ליבזון

הסכמה, ובכל המקומות שבהם הוא משתמש בו, בתחום התיאולוגי ובתחום המשפטי, ניתן לו מעין מעמד של דוקטרינה משפטית.¹⁰⁷ לעתים כוחה של הסכמה הגאונים גובר בעיניו אפילו על יחסו השלילי הידוע לממסד הגאונים בכלל ולתקנותיהם בפרט.¹⁰⁸ ההסכמה בשיטת הרמב"ם היא אפוא מגוונת: היא פועלת בעיקר בדיעבד אבל גם מלכתחילה; באופן ישיר ובלתי אמצעי לאישור כלל או רעיון תיאולוגי, ובאופן עקיף לאישור תקנות וגזרות שכבר נתקנו קודם לכן; למתן תוקף לכלל משפטי, אבל גם כראיה לנכונותו.¹⁰⁹ תכלית ההסכמה בנוגע לעקרונות תיאולוגיים נועדה בעיקרה לחשוף את האמת, בעוד שההסכמה בתחום המשפטי נועדה בעיקר לשמש מעין כלל פסיקה להכרעת הדין, אף שגם בה מובלע היסוד של חשיפת האמת ההלכתית.¹¹⁰

ההסכמה המוסלמית, לעומת זאת, היא תמיד בדיעבד. כלומר, לאשר הסכמות שהתקבלו בפועל בעבר. היא אינה פועלת לאישור תקנות ומנהגים בזמן קבלתם, אלא תמיד מכוונת לחשוף את האמת ההלכתית. ברור אפוא שהרמב"ם, ששאל את המונח וכמה ממאפייניו מהאסלאם, מרחיב את גבולותיו מעבר למה שמקובל בהלכה המוסלמית. עם זאת, ולמרות ההבדלים בשימוש בהסכמה, אין ספק שהרמב"ם נמשך אחרי המודל המוסלמי, ואת ההבדלים בינו לבין מודל זה ניתן לפרנס על רקע ההבדלים בתשתית ההלכתית של שתי השיטות. לפני הרמב"ם עומדת התשתית התלמודית, שמכירה במגוון מקורות משפטיים נוספים, כגון תקנות וגזרות שהעניקו סמכות לחכמי ההלכה. לכן ההסכמה נשארת אצלו בשולי הדרך, ואת שכיחותה היחסית ניתן לזקוף

לעקרונות תיאולוגיים היא לחשוף את האמת, בעוד שההסכמה בתחום המשפטי נועדה גם לשמש מעין כלל פסיקה, אף שגם ממנה לא נעדר כאמור היסוד של חשיפת האמת ההלכתית.

107 יש להוסיף לצורך ההשוואה עם תיאורית ההסכמה של שאפעי (להלן), שהרמב"ם משתמש בהסכמה למתן תקפות למסקנות שהוסקו מ"ג מידות (הקדמה לפירוש המשנה, מהדורת שילת, עמ' שכח): "לם יקע פיהא אכ'תלאף בל כאן עליהא אלאג'מאע" ("שלא נפלה בהם מחלוקת אלא היתה עליהם הסכמה"). וכן הוא משתמש בה בנוגע לתקפות כלל פסיקה שבתלמוד, ש"ספק רבנן להקל" בעניין נסיעה בנהרות גדולים בשבת (שילת, איגרות, עמ' רעה): "ודלילה הו' אלאצל אלמג'מוע עליה" ("והראיה על זה הוא השורש המוסכם עליו").

108 על יחסו של הרמב"ם לחידושי הגאונים, ראו R. Brody, "Maimonides Attitude Towards the Halakhic Innovations of the Geonim", in I. Robinson et al. (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, Lewiston NY 1990, pp. 183–208.

109 התפקיד של ההסכמה בחשיפתה האמת האלוהית טמון בעצם המסורת הבנויה על מסירתה "הכול מפי הכול", כלומר שהכול הסכימו עליה. היא מוצאת ביטוי גם בדברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה (שילת, הקדמות, עמ' שכח) בעניין מסקנות שהוסקו מ"ג מידות (ראו הערה 107 לעיל), כלומר ההסכמה מעידה על העדר מחלוקת וממילא על נכונותה של המסורת. וראו מה שהעיר על הקבלה א' סימון, שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי"עשר, רמת גן תשמ"ג, עמ' 27.

110 מעניין שהרמב"ם (בהשגותיו לשורש א של הרמב"ם) משתמש בביטוי "ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר אשר נצטוונו מן התורה".

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

לשכיחותה בהלכה המוסלמית.¹¹¹ המוסלמים הכירו רק במספר מצומצם של מקורות משפטיים, בגלל שיקולים תיאולוגיים חזקים למנוע מעורבות אנושית בעיצוב החוק האלוהי ובחשיפת האמת האלוהית. ולכן ההסכמה תפסה בהלכה המוסלמית מקום בולט בחשיבותו, והיתה חלק ממארג שלם שמצא ביטוי בספרות ה"אצול אלפקה", שנועד להבטיח את תכניה של ההתגלות האלוהית. מכאן שהמוסלמים מיקדו את ההסכמה בעיקר בצד התיאולוגי, אם כי השתמשו בה גם בתחום הנורמטיבי של מתן תוקף למסקנה משפטית, לפרשנות, ולעתים לכלל המשפטי ולהוכחת אמיתותם של כללי המשפט. הבדל זה בתשתית הלכתית של מקורות המשפט יכול להסביר, כנראה, חלק מההרחבות שעושה הרמב"ם בשימוש בהסכמה.¹¹² על מקורה של ההסכמה אצל הרמב"ם ננטשה מחלוקת בין חכמים וחוקרים.¹¹³ היו

111 בלידשטיין, בספרו סמכות ומרי (הערה 12 לעיל), דן במקומות מספר בחיבורו בהסכמה אצל הרמב"ם ובזיקתה לאג'מאע, ועומד על מורכבות הבעיה מבלי להכריע בה. ראו שם, עמ' 94: "זיקת החשיבה המימונית להגות האסלאמית בכל הקשור לרעיון ההסכמה היא מורכבת ביותר". ובעמ' 147: "על כל פנים ההשערה המתנה את 'ההסכמה' המימונית ב'אג'מאע' המוסלמית נשארת בעייתית". והוא מונה את הסיבות לכך: הוא מודה "שהרמב"ם משרבב את מושג ההסכמה לכתיבתו ההלכתית יותר ממה שהמקורות התלמודיים מחייבים", ומוסיף שהרמב"ם "מסתמך על המושג בבניית אידיאולוגיה הלכתית, גם אם המושג אינו משמש להלכה ממש". אף שבלידשטיין נמשך לתת אשראי ולתמוך בכל הנוגע לשימוש שעושה הרמב"ם בהסכמה, במקום שהוא יכול הוא מנתק את הקשר בין ההסכמה ברמב"ם לבין האג'מאע ומשתדל להצביע על מקור תלמודי; ראו עמ' 149, לפחות בכל מה שנוגע לחקיקת חכמים (וראו עמ' 94, 146). כיוצא בזה בנוגע להסכמה לדרשות חכמים (ראו עמ' 149 הערה 44), שהוא מנסה לצמצמה (עמ' 147 הערה 41) ולמצוא סתירה בין השימוש שעשה בה הרמב"ם (להקנות מעמד "משפטי" לעשיית חכמים) לבין תכליתה בהלכה המוסלמית (כלי אפיסטמולוגי לגילוי האמת, ראו עמ' 147 הערה 41). אבל כבר עמדנו למעלה על כך שאין סתירה בין השניים וניתן לפרנסה. גם אם הוא מוכן להודות בהשפעת הסביבה התרבותית בה גדל הרמב"ם, הוא מייחס את השפעת ההסכמה על הרמב"ם להשפעה עליו דרך הצינור של הגאונים, ולא באופן ישיר (ראו עמ' 95). כיוצא בזה הוא טוען (עמ' 95), שהאג'מאע מתייחסת בדרך כלל להסכמת כל חכמי הדת, בעוד שהרמב"ם תובע את הסכמת העם כולו, הבחנה שאין לה בסיס במקורות שתי השיטות, מה עוד שהיא סותרת את הנימוק האפיסטמולוגי בנוגע לאסלאם, וראו על כך להלן. אבל עדיין הוא מוכן לתת אפשרות להשפעת הסביבה התרבותית בה גדל הרמב"ם (עמ' 95), אלא שגם אותה הוא מעמיד בספק. בספרו עקרונות מדיניים (הערה 7 לעיל), עמ' 156–158, קשר בלידשטיין בין ההסכמה המדינית במשנת הרמב"ם לבין האג'מאע, אבל לפי מה שהסברתי, ההסכמה המדינית קרובה להסכמה שמלכתחילה ואינה נוגעת להסכמה שעליה נסב עיקר הדיון כאן.

112 על כך ארחיב במחקרי הכולל.

113 על ההפניות למחקרים שבספרי משפט משווה (הערה 41 לעיל) (עמ' 198 הערה 65; עמ' 217 הערה 52) יש להוסיף גם את הדיון אצל 11. Cohen, "Maimonides' Theories of Codification", *The Jewish Law Annual* 1 (1978), pp. 27–30, וכן את הערותיו החשובות של י' בלידשטיין בספרו סמכות ומרי (הערה 12 לעיל), וכן את דבריו של צ' לנגרמן במאמרו על איגרת ר"ש בן עלי (הערה 106 לעיל).

גדעון ליבזון

שטענו שכבר חכמי התלמוד הכירו בה, אחרים ניסו לתלותה בעקרונות תלמודיים כגון "אחרי רבים להטות", ואחרים – בשאיפה להימנע ממחלוקת או שראו בהסכמה סניף של "נדרי ציבור".¹¹⁴ לדעתי, מקורה בשיטת המשפט המוסלמי, וקרוב לוודאי מבית מדרשה של אסכולת שאפעי. אמנם כבר הגאונים – כדוגמת רס"ג, רשב"ח, רב שרירא רב האי¹¹⁵ – נזקקו להסכמה בדפוסים הדומים לאלה המצויים אצל הרמב"ם, וייתכן שהוא הלך בעקבותיהם או בעקבות חכמים אחרים שקדמוהו;¹¹⁶ אבל בכל אופן נראה

114 על תלותה של ההסכמה בעיקרון "אחרי רבים להטות", ראו למשל דרשות הר"ן (ירושלים תשל"ז), הדרוש השנים עשר: "והיא אזהרה כוללת ללכת במשפטי התורה אחר מה שהסכימו רוב חכמיה, ובכל משפטי התורה גם כן נשפטם לפי רובם [...] מנא לן, דכתיב 'אחרי רבים להטות'". על ביסוסה על נדרי ציבור, ראו י' שילת, הקדמות, עמ' צה הערה 10. שילת (שם) מנסה לצמצם את גבולות ההסכמה להסכמת חכמים בלבד, ולא להסכמת האומה. גם את הסכמת חכמים יש לדעתו לפרש כהסכמת רוב החכמים בלבד, ראו שם, עמ' מב הערה 58. אבל נראה שתנאי הפרסום "וכאשר התפרסמה בישראל" (עמ' מב) הוא ראיה לגיבוש ההסכמה של האומה דווקא.

115 כך מצאנו את רס"ג משתמש בהסכמה בנוגע לעקרונות תיאולוגיים בספר הנבחר באמונות ובדעות (ירושלים תש"ל), ראש המאמר השביעי; וכן בפירוש ספר יצירה לר"י ברצלוני (ברלין תרמ"ה, נדפס מחדש ירושלים תש"ל), עמ' 21; ראו בלומברג, מונחים משפטיים (הערה 2 לעיל), עמ' 20 ובהערות שם; וצ' לנגרמן, איגרת (הערה 106 לעיל), עמ' 57, 61–63. ר' שרירא באיגרתו (מהדורת לוין, נוסח צרפת, עמ' 30) משתמש בה בדפוס דומה לזה שבו משתמש הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "סמאכא דישראל על אילין הילכתא וקיבלון כל ישראל כדחזינון באמונה וליכא אדם ד[א]יפליג בהא". וברומה לזה היא נזכרת גם בתשובת רב האי בקשר לתקיעות (ב"מ לוין, אוצר הגאונים לראש השנה, חלק התשובות, ירושלים תרצ"ג, עמ' 61; וראו עליה בספרי, משפט משווה [הערה 41 לעיל], עמ' 217 הערה 52): "ודברי הרבים הוא המוכיח על כל משנה ועל כל גמרא"; וכן נמסר בשמו (אשתורי הפרחי כפתור ופרח, ברלין תרי"א, מהדורת צילום ירושלים תשי"ט, יב, דף נא ע"ב): "כתב רבינו האי גאון ז"ל וכל שמועה של כל חכמים כדבר משנה דמיא". רשב"ח מתייחס אליה בחיבורו עשר השאלות וכן במבוא לתלמוד (עדיין בכתב יד) בנוגע למסורת: "ההלכה בזה כמותם מדבריהם לפי שהם היו מנהיגים והסכימו אנשי תקופתם על מסורת הגדולים שלהם עמהם" ("אלהלכה פיה כמותם מן אקואלהם לאנהם כאנו רוסא ואג'מע אהל זמאנהם עלי רואיה אכבארהם מעהם"). אני מודה לידדי ד"ר צ' שטמפפר וד"ר ד' סקליר שהפנו את תשומת לבי לכתב היד, ואף טרחו להמציאו לידי. על ההסכמה אאריך יותר במחקרי הכולל על זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית.

116 כגון ר' יהודה הלוי בכוזרי, אבן דאוד בספר הקבלה, או ר' בחיי אבן פקודה בחובות הלבבות. ראו למשל דבריו של רבנו בחיי ב"ר יוסף אבן פקודה בהקדמה לחיבורו חובות הלבבות (מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשנ"ח, עמ' כח–כט) בנוגע לשימוש בהסכמה ("פאן אתפק ג'מיע רוסא אלעלם פי חכמהא"), ובנוגע להלכות שהוסקו בדרך של יג מידות (קיאס) וסברה (ראי) שפוסקים בהכרעתם של חכמים ("נפד' ען אמרהם"), המשמשים יסוד לדברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה (מהדורת שילת, עמ' כח–כט). על הזיקה שבין הרמב"ם לבין חיבורו של רבנו בחיי, חובות הלבבות, ראו בלידשטיין, סמכות ומרי (הערה 12 לעיל), עמ' 30 הערה 33, וההפניות שם; ועדויות רבות לכך גם במורה נבוכים, ראו למשל שורץ, מורה נבוכים, עמ' 62 הערה 2; עמ' 76 הערה 7; עמ' 148 הערה 13; עמ' 149 הערה 18, ועוד. לדוגמאות נוספות בנוגע לשימוש בהסכמה, ראו הפניות אצל בלומברג, מונחים משפטיים (הערה 2 לעיל), עמ' 20, 54 הערות 117–119.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

לי יותר, שהמקובל בהלכה המוסלמית ובספרות המוסלמית, שאותן הכיר, שימש אצלו גורם מאיץ ומעצב בשני אופני קבלתה של ההסכמה – על ידי חכמים ועל ידי כל ישראל – ובשני תכליותיה: אישור בדיעבד של נורמות משפטיות, ושל עקרונות תיאולוגיים. יש לשער שגם להכרת הקראים בהסכמה כמקור משפטי, לצד ההיקש והקבלה (ואף ייחסוה גם לרבנים),¹¹⁷ היתה השלכה על דפוסי השימוש שעשו בה הגאונים והרמב"ם כאחד.

עיקר ההקבלה בין הרמב"ם לבין שאפעי בנוגע להסכמה, היא באופן השימוש שהם עושים בה למפרע (ולא מכאן ולהבא) בנוגע ליסודות ההלכה: הרמב"ם, בהקדמה למשנה, מתמקד בהסכמת כלל ישראל בנוגע לסמכות המחייבת של התלמוד; ואילו שאפעי מתמקד בהסכמת כלל המוסלמים בנוגע למתן תוקף לסונה – התורה שבעל פה המוסלמית. בהסכמת כלל הקהילה בנוגע לסמכות התורה שבעל פה, בולטת לעין ההקבלה בין שאפעי לבין הרמב"ם.¹¹⁸ יתר על כן, הדמיון ביניהם אינו רק בהגדרת ההסכמה אלא בתפקיד שהיא באה למלא: הרמב"ם, בהקדמה ל"משנה תורה", משתמש בהסכמה למתן תוקף (רטוריקטיבי) למנהגות, גזירות ותקנות של חכמים; ואילו שאפעי, ב"רסאלה", משתמש בהסכמת הקהילה המוסלמית כדי לתת תוקף לאנלוגיה המשפטית, בנוסף לקוראן ולסונה. אלא שהשימוש בהסכמה בנוגע מנהגות ולתקנות חסר אצל שאפעי, מכיוון שהמוסלמים אינם מכירים בתקנות ובמנהגות כמקורות משפטיים.

נראה אפוא שהמשותף לרמב"ם ולשאפעי בנוגע להסכמה הוא בשני מישורים: המישור האחד הוא ההסכמה לתורה שבעל פה כאן, ולסונה כאן; והמישור האחר הוא ההסכמה ל"ג מידות כאן, ולקיאס כאן. גם אבן רושד, בחיבורו "בדאית אלמג'תהד", משתמש בהסכמה לפי אותו דפוס: הסכמה בדיעבד הנוגעת לפרשנות הטקסט,¹¹⁹ ואין זה מן הנמנע שהרמב"ם הושפע גם ממנו. ייתכן אפוא שהרמב"ם מיזג בין גישותיהם של שאפעי ואבן רושד, כפי שבאו לידי ביטוי בחיבוריהם ובאסכולות הקרויות על שמם.

117 ראו קרקסאני, כתאב אלאנואר ואלמרקב, מהדורת ל' נמוי, ניו יורק 1939, חלק א, עמ' 141–143. ועוד במקומות שונים בחיבורו, ראו עמ' 8–17, 116, 134. קרקסאני דן בהסכמה בקשר למסורת או לטקסט, וכן במסורת נמשכת. ראו ג' כאן, "דעות אלקרקסאני על טקסט המקרא ועמדות מוסלמיות מקבילות כלפי טקסט הקוראן", תעודה יד (תשנ"ח), עמ' 69–80. כפי שנראה להלן, גם שאפעי דן בהסכמה בקשר להיבטים אלה; וראו גם מה שכתבתי במאמרי (הערה 52 לעיל), עמ' 95.

118 בכמה מקומות בחיבורו מנסה לורי לצמצם את הגדרת ההסכמה לפי שאפעי לקבוצת חכמים מומחים, אף שהלשון בה נוקט שאפעי היא של ההגדרה הרחבה אומה או קהילה. קשה לקבל תיקונים אלה, שמקצתם נראים כניסיון מלאכותי שאין לו בסיס טקסטואלי. גם העובדה שההגדרה הרחבה של אג'מאע השתרשה בספרות השאפעית (כדוגמת זו שמצאנו בחיבורו של גזאלי), מלמדת שאין להוציא הגדרה רחבה זו של הסכמה מבלי ראייה חותכת.

119 ראו ברנשוויג, אבן רושד (הערה 52 לעיל).

גדעון ליבזון

3. הקבלות בתחום המשפט הפרטי – ערבות לחוב וגוף ומצרנות

ההקבלות בין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי אינן רק בשדה המשפט התיאורטי (אצול אלפקה) אלא גם בגופי הלכות ממש (פקה). הדוגמה הבולטת, שכבר דנתי בה בעבר, לקוחה מתחום הערבות ועניינה זכות הערב לחזור אל החייב לאחר שהקדים ופרע את חובו לנושה.¹²⁰ אלא שאז לא עמדתי מספיק על חשיבותה כראיה לקרבה המיוחדת שבין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי. ההקבלה כאן בין המקורות היא בפרטי פרטים, עד שבאמצעות המקור המוסלמי ניתן להסביר כמה מהקשיים שהתעוררו אצל נושאי כליו של הרמב"ם. בהלכות מלוה ולוה (כו, ו) דן הרמב"ם בעניין ערב שקדם ושילם לנושה בעבור החייב, והוא קובע שזכותו של ערב – שקדם ושילם לנושה – לחזור אל החייב ולתבוע ממנו את החוב ששילם בעבורו, מתקיימת בתנאי שהחייב הרשהו בעת הערבות לערוב ולשלם את החוב. הרמב"ם מסמיך את ההלכה למקרה של הפורע חובו של חברו שלא מדעתו, שלפי הרמב"ם אינו יכול לחזור ולהשתפות מהחייב. להלכה של ערב שקדם ושילם אין מקור ישיר בתלמוד, אבל היא נידונה בשני פרקים בחיבורו של רשב"ח על הערבות. אלא שגוף חיבורו של רשב"ח בפרקים אלה אינו מצוי בידינו לפי שעה, וניתן רק לשער מהו תוכנו. חכמי האסכולות הסוניות נחלקו באותה שאלה ממש: באילו תנאים יכול הערב שפרע לנושה לחזור בתביעת שיפוי אל החייב. לכל אסכולה דעה משלה, אבל רק שיטת שאפעי מעמידה את הדרישה, של הרשאת החייב את הערב לערוב ולשלם בעת הערבות, כתנאי לכך שהערב יוכל לחזור אל החייב בתביעת שיפוי – בדיוק כפי שמצאנו אצל הרמב"ם.

ההקבלה מצויה בספרו של אבן זכריא אלנווי (שחי בסמוך לזמנו של הרמב"ם), "מנהג" אל טאלבין",¹²¹ בפרק על הערבות, והיא אינה רק בגוף ההלכה אלא אף בלשון, בנוסח ובמבנה. כדי לעמוד יפה על ההקבלה נחלק את דבריו של נווי לארבעה סעיפים:

1. הקביעה הכללית בדבר זכותו של הערב לחזור אל החייב.
2. קביעת התנאי המרכזי של החזרה של ערב ש"קדם" אל החייב, שאינו יכול לתבוע לפני שהנושה תבע אותו (את הערב). זוהי המשמעות של "קדם" בהלכה המוסלמית, שלפיה הנושה רשאי לתבוע את החייב או את הערב, ולכן האופציה של "קדם" –

120 ראו מאמרי, "ערב שקדם ושילם ברמב"ם ובספרות המוסלמית המקבילה", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 164.

121 ראו L.W.C. Van Den berg (ed.), *Minadj at-Talibin II*, Batavia 1883, p. 49. על מגוון הדעות בקרב האסכולות הסוניות בשאלה זו, ראו מופק אלדין אבן קדאמה, אלמגני, ד, קהיר 1968, עמ' 550.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

תשלום הערב לנושה לפני שנתבע החייב – אינה קיימת בהלכה המוסלמית: "שאין הערב יכול לתבוע את החייב לפני שהנושה תבע אותו" (את הערב).
3. קביעת תנאי ההרשאה "לערוב ולשלם", שבלעדיהם אין חזרה של הערב (שקדם) אל החייב: "ולערב זכות לחזור אל החייב אם נמצא שהחייב הרשהו לערוב ולשלם" – כנראה במצב שהערב "קדם", כלומר לפני שהוא עצמו נתבע.
4. הסמכת הדיון של תביעת הערב את החייב ותנאיה לכלל התלמודי של הפורע חובו של חברו שלא מדעתו: "ומי שפורע חוב זולתו בלי ערבות והרשאה".
לפי נווי ניתן להסביר מדוע הרמב"ם נקט לשון של "קדם ושילם", שבמשמעותה נחלקו המפרשים, אם מדובר בערב שקדם לפרוע לנושה לפני שהנושה תבע את החייב (לפי ההלכה התלמודית), או קדם לפרוע לנושה לפני שהנושה תבע את הערב. נווי כותב: "והנכון הוא שאין הערב יכול לתבוע את החייב לפני שהנושה תבע אותו" (את הערב). כלומר, הוא מפרש: "קדם" = לפני שהנושה תבע את הערב. אמנם אין בכך להכריע את הפרשנות הנכונה של "קדם" בדברי הרמב"ם, עקב ההבדל בין ההלכה היהודית לבין ההלכה המוסלמית בשאלה מתי הערב יכול לחזור בתביעה כנגד החייב. לפי ההלכה המוסלמית הנושה רשאי לתבוע תחילה את מי שהוא רוצה: את החייב או את הערב, ואילו לפי ההלכה היהודית הנושה חייב לתבוע את החייב תחילה, אלא אם כן הערב הוא "ערב קבלן", שאז מעמדו דומה ל"קדם" המוסלמי והנושה יכול לתבועו תחילה. מכל מקום ברור ששניהם, הרמב"ם ונווי, מאפשרים לערב ש"קדם" לחזור אל החייב רק אם קיבל הרשאה לערוב ולשלם. האסמכתאות התלמודיות שמביא הרמב"ם בהמשך ההלכה, כדי לבססה, נועדו להראות שהן נובעות מהתלמוד. אבל לפי דעתי קיימת כאן השפעה מוסלמית, בין שהיא הגיעה אל הרמב"ם ישירות בין שהגיעה אליו באמצעות חיבורי הגאונים, ועליה הוא מנסה לכסות באמצעות הבאות תלמודיות. אלא שעדיין קו התפר אצל הרמב"ם בין ההלכה שברישא לבין האסמכתאות התלמודיות שבסיפא נראה קצת מלאכותי, ואין בו כדי לכסות על העובדה שהשפעה מוסלמית לפנינו.¹²² גם במקרה שחיבורו של רשב"ח משמש כרקע לדברי הרמב"ם, ייתכן

¹²² ייתכן שלפנינו דפוס של שאלת הרמב"ם ממקורות מוסלמים, שאותם הוא מכיר. אלא שהוא מכסה על העובדה שאלה השפיעו עליו בכך, שבמעשה אומן הוא עוטה עליהם לבוש תלמודי. כך הוא נהג בכמה עניינים תיאולוגיים וכך ככל הנראה גם בענייני הלכה. ראו סטריקובסקי, איגרת השמד לרמב"ם (הערה 72 לעיל), עמ' 260, הסבור שהרמב"ם העלים את הרקע של פסיקתו בעניין האנוסים לאסלאם, כי לא היה מוכן להתפאר בידעותיו בהלכה המוסלמית. על ידיעותיו בהלכה המוסלמית ניתן לעמוד גם מהפולמוס שהוא ניהל נגד האסלאם במקומות שונים בחיבוריו, כשבבסיס הפולמוס עומדות לו ידיעותיו בהלכה המוסלמית, ועל כך ארחיב במקום אחר. ראו לפי שעה מה ששיער פרידמן (הרמב"ם המשיח בתימן [הערה 21 לעיל], עמ' 145, 103 הערה 86), כי עצתו של הרמב"ם ליהודי תימן – לפרסם ברבים כי הטוען למשיחיות שקר לוקה בנפשו – ניתנה

גדעון ליבזון

שהרמב"ם חולק על רשב"ה – שעמדו משקפת את עמדת האסכולה ההנפית. שהרי הרמב"ם מאמץ את שיטת שאפעי או את הפרקטיקה שהכיר ממסורת המוסלמית שרווחה בסביבתו, שמשקפת את המסורת המשפטית של אסכולת שאפעי.

דוגמה נוספת של השפעת אסכולת שאפעי על הרמב"ם, בניגוד לאסכולה ההנפית, היא המקרה שבו הערב התחייב לסכום בלתי ידוע. לפי שיטת הגאונים, המקבילה לעמדה הרווחת באסכולה ההנפית, ניתן לערוב לסכום בלתי ידוע; ואילו לפי הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה כה, יג) ערבות זו בלתי תקפה, מאחר שהיא נגועה באסמכתא, כפי שהוא כותב: "מי שלא פירש קצב הדבר שערב [...] יש מן הגאונים שהורה אפילו מכר לו בעשרת אלפים [...] נשתעבד הערב בכל. ויראה לי שאין זה הערב חייב כלום שכיון שאינו יודע הדבר ששעבד עצמו בו – לא סמכה דעתו ולא שעבד עצמו".¹²³ עמדת הרמב"ם מקבילה לאסכולת שאפעי. הרמב"ם מסיים את דבריו בהערה יוצאת דופן: "ודברים של טעם הם למבין", וקשה לשער מדוע הוא נזקק לה דווקא כאן. ייתכן שהיא קשורה למה שהרמב"ם משיג כאן על פי מה שהכיר מהפרקטיקה של סביבתו.

ניתן להביא דוגמאות נוספות מתחום הערבות, שבהן הרמב"ם מקביל עצמו לאסכולת שאפעי. הרמב"ם שולל מהטעם של אסמכתא (הלכות מלוה ולוה כה, ז) תוקף של ערבות למכר של נכס, במקרה שהנכס שנמכר ללוקח ייטרף על ידי הנושה של המוכר, כשם שחכמי אסכולת שאפעי שללו אותה ומאותו טעם. לא זו אף זו, הניסיונות שנעשו על ידי נושאי כליו של הרמב"ם להסביר את שיטתו מקבילים להסברים שניתנו בספרות המוסלמית לעמדת שאפעי.¹²⁴

ניתן להוסיף עוד שתי הקבלות בתחום הערבות בין אסכולת שאפעי לבין הרמב"ם: שיטתו של הרמב"ם בשניים שערבו לחוב אחד (הלכות מלוה ולוה כה, י), שהנושה יכול לגבות את כל סכום החוב לפי רצונו מכל אחד מן הערבים, סותרת את האמור בתוספתא בבא בתרא (יא, טו). הלכה זו ברמב"ם קרובה לבן זמנו המוסלמי אבן קדאמה, שאף שאינו שאפעי אלא חנבלי, מרבה להביא מדעותיו של שאפעי.¹²⁵ כיוצא בזה ניכרת ברמב"ם נימה של הסתייגות מערבות לגוף (הלכות מלוה ולוה כה, יד), כפי שמעידה לשונו: "לא ערב לעצמו של ממון אלא כל זמן שתמצא אביאנו אליך", המתאימה

על רקע ההלכה המוסלמית, לפיה מי שלקוי בנפשו אינו בר עונשין (וראו גם שם, עמ' 6, 105 הערה 98); וכן מה שהעיר קרמר, נאמוס ושריעה (הערה 3 לעיל), עמ' 193 הערה 22.

123 ראו מאמרי (הערה 39 לעיל), עמ' 5–23.

124 בלשונם (אבן קדאמה, אלמגני [הערה 121 לעיל], ד, עמ' 536): "לכנה צ'מאן מא לא יג'יב וצ'מאן מג'הול וצ'מאן עין" ("להיותו ערבות למה שאינו מחויב, וערבות למה שאינו ידוע, וערבות למה שהוא בעין"). וראו מאמרי, ערבות לאחריות (הערה 42 לעיל), עמ' 305–312, 319.

125 ראו מאמרי, שנים שערבו (הערה 37 לעיל), עמ' 360; ומאמרי, ערבות לגוף (הערה 40 לעיל), הערה 61.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

לשיטת אסכולה שאפעי, שאינה מכירה בערבות לגוף מהטעם שאין לערב שליטה על גופו של החייב.¹²⁶

עוד הקבלה בין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי, היא כאשר חייב פושט רגל מודה לנושים בחוב שהוא חייב להם, אבל טוען שנבצר ממנו לפורעו מחמת עוניו. ההלכה אצל הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה ב, ג), שאינה נמצאת אצל הגאונים, קובעת שאין על החייב להישבע לכל נושה ונושה בנפרד שאין לו ממה לפרוע חובו, אלא שבועה אחת כוללת את כל הנושים: "אין כל אחד מבעלי חובות בא ומשביעו ששבועה אחת כוללת כל בעלי חובות". הרמב"ם מסיים בהערה, שאולי מעידה על הפרשנות האישית שלו לתקנה, "ותקנת אחרונים היא ואין מדקדקין בה להחמיר אלא להקל". הלכה מקבילה נמצאת בחיבורו של שאפעי "כתאב אל אם".¹²⁷

דוגמה מובהקת נוספת להקבלה בין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי היא בתחום המצרנות. בהלכות שכנים יג, יא, שהזכרתי למעלה, כותב הרמב"ם: "בעל חוב של מוכר שטרף השדה מיד בעל המצר הרי בעל המצר חוזר וטורף מן הלוקח שסלקו והלוקח חוזר ונוטל מן המוכר". חכמי ההלכה המוסלמית של האסכולות השונות חלוקים בשאלה זו. מבלי להיכנס לדיון בפרטי המחלוקת, אציין שדברי הרמב"ם מקבילים מילה במילה

126 והשוו עם תשובת הרמב"ם (בלאו, תשובות הרמב"ם), סימן שפח, שעניינה קרוב והוא מסיימה כך: "ואם העידו ב' עדים על הערב שהוא לא הביא אחד מהם באותו היום כולו ואין לו ראיה שהיה אנוס יפסיד".

127 כפי שהעיר לי פרופ' ישראל פרנצוס בהרצאה שנשאתי לאחרונה בסמינר התיאולוגי בניו יורק, לכאורה עיקרון זה נובע כבר מהתלמוד (כתובות צד, א) הנוקט בלשון "שבועה לאחד ושבועה למאה", והרמב"ם נמשך אחרי הסוגיה התלמודית. וראו גם את נושאי הכלים, הלחם משנה ומשנה למלך על אתר, שהתקשו מדוע הרמב"ם משתמש בנימוק של "ותקנת אחרונים" וכו', שהרי הסוגיה עצמה נוקטת לשון "שבועה לאחד ושבועה למאה". לדעתי, העובדה שהרמב"ם משתמש בהנמקה זו ואף אינו מזכיר את הכלל התלמודי בהקשר בו הוא נידון בסוגיה במקומו הראוי בהלכות אישות יז, א ובהלכות שלוחין ושותפין ג, ג היא הנותנת שלפנינו זיקה לפרקטיקה שהכיר מסביבתו, במיוחד על רקע העובדה שהכלל הנידון מצטרף להלכות נוספות ברמב"ם בתחום זה שיש להן זיקה לפרקטיקה המוסלמית. ראו ספרי, משפט משווה (הערה 41 לעיל), עמ' 150 ובהערות, שם הצבעתי על הקבלה נוספת בין הרמב"ם לבין אבן קודאמה בנוגע לסידור נכסים של החייב ומכירתם בעת פשיטת רגל. אף שכאמור אבן קודאמה שייך לאסכולה החנבלית, נראה שדעתו משקפת גם את גישת אסכולת שאפעי, שממנה הוא מרבה לצטט. בכמה ענייני שבועה הרמב"ם רומז שהכיר את ההלכה הזרה (המוסלמית?) ושהוא מודע לפרקטיקה הנהוגה בה, ראו למשל בהלכות מלוה ולוה ב, א: "[...] ולא משביעין אותו כדרך שדנין העכו"ם [בכמה כתבי יד: גויים]", ובהלכות שבועות יב, ח: "[...] כדי שלא יהיו רגילים להשבע תמיד כגויים", פרקטיקות המאפיינות גם את המוסלמים שאמנם השימוש בשבועה היה שכיח אצלם ביותר. על השימוש במונח "גוי" אצל הרמב"ם ומשמעותו (האם מכוון גם למוסלמים?) ראו בלידשטיין, למעמדו של גר תושב במשנת הרמב"ם (הערה 7 לעיל), עמ' 155 הערה 3; מ' הלברטל, בין תורה לחכמה, ירושלים תש"ס, עמ' 83 הערה 8; ובספרי, משפט משווה (שם), עמ' 284 הערה 21.

גדעון ליבזון

לשיטת אסכולת שאפעי, כפי שנמסרו על ידי אבן קדאמה, הכותב: "ואחריות המצרן על הקונה ואחריות הקונה על המוכר, כלומר אם המצרן לקח את הנכס מיד הלוקח ונטרף הנכס הרי המצרן חוזר על הלוקח בדמי המכר והלוקח חוזר ונוטל מן המוכר [...]. וכך סובר שאפעי".¹²⁸ גם על הלכות שכנים יג, י – "שליח שמכר והרי הוא בעל המצר אינו מסלק את הלוקח שהרי הוא מכר לו ואין לך מחילה גדולה מזו" – אומר אבן קדאמה שהיא אחת מהדעות של אסכולת שאפעי – "וקאל אלקאצי' ובעצ' אלשאפעי' אן כאן וכיל אל-באיע פלא שפעה לה".¹²⁹

לדעתי, מספרן הרב יחסית של ההקבלות בין הרמב"ם לבין אסכולת שאפעי דווקא (מקרב הדעות שבין חכמי המוסלמים), ובפרט כשאין להלכות אלה מקור בתלמוד, מלמד שאין אלה צירופים מקריים אלא הם מצביעים על זיקה בין הרמב"ם לבין אסכולת זו. אולם ראוי להעיר, שאין להסיק מכאן שבכל המקרים שבהם קיימת מחלוקת בין חכמי האסכולות המוסלמיות, מקביל את עצמו הרמב"ם תמיד לחכמי אסכולת שאפעי.¹³⁰ במספר מקרים הוא נמשך אחרי מסורת הגאונים, המקבילה לאסכולת החנפית, ופוסק בניגוד לאסכולת שאפעי. זאת כנראה מפני שכך הבין הרמב"ם את הסוגיה התלמודית. כך למשל, בעניין שדה שיש לו מספר מצרנים קובע הרמב"ם (הלכות שכנים יב, ה): "היו בני המצר רבים כולם זוכים בזו השדה הנמכרת והיא ביניהם לפי מנינם" – כשיטת הגאונים הנמשכים אחרי התלמוד, ובמקביל לשיטת האסכולה החנפית. לפי שאפעי המצרנים חולקים לפי הגודל היחסי של חלקם בנכס הגובל (עלא קדר אמלאכהם) – ואילו לפי הדעה השלטת באסכולת החנפית, לפי מספרם (עלא עדד אלראוס דון מקאדיר אלאנצבאא ואלדור).¹³¹

מקוצר היריעה לא נכנסתי לדון כאן בכל הבעיות המתודולוגיות הכרוכות במסגרת הנושא המורכב שלפנינו, אציין רק לאחת מהן והיא הקשר האפשרי בין אסכולת שאפעי לבין המשפט היהודי שקדם לרמב"ם. כבר היו שניסו לטעון ששאפעי הושפע ממשפט התלמוד, כגון בענייני משכון, או שהצביעו על זיקה שהתקיימה בין רס"ג, שמוצאו ממצרים, לבין אסכולת זו.¹³²

128 אבן קדאמה, אלמגני (הערה 121 לעיל), ה, עמ' 344.

129 אבן קדאמה, שם, עמ' 351; אלא שדעה זו אינה אופינית לאסכולת שאפעי דווקא, ראו מאמרי, פרקים מספר המצרנות (הערה 29 לעיל), עמ' 77.

130 כאמור, בלומברג (מונחים משפטיים [הערה 2 לעיל], עמ' 137, 163) סבור שהקביעה של הרמב"ם בנוגע למשכון, שלפיו מחזיק משכון דינו כנפקד (אמאן) ולא כמצ'מון (ערב אחראי), ולכן אובדן המשכון אינו גורר את ביטול החוב, מתאימה לתפיסת שאפעי.

131 ראו מאמרי, פרקים מספר המצרנות (הערה 129 לעיל), עמ' 83 והערה 59.

132 ראו בלומברג, מונחים משפטיים (הערה 2 לעיל), עמ' 137–138, המעלה את האפשרות ששאפעי הושפע מהמסורת התלמודית; וראו גם מה שכתבה על כך וגנר (הערה 105 לעיל) בנוגע למקורות המשפט. אין ספק ששניהם חשו בדמיון הקיים בין שאפעי לבין הספרות התלמודית.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

ח. סיכום

במאמר זה, שהוא רק חלק קטן ממחקר מקיף על זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו, שאני מקווה להשלימו בעתיד, עמדתי על כך שקיימים בחיבוריו הרבה יסודות, במגוון של נושאים – בתיאוריה המשפטית, ביצירה הספרותית ובמשפט הפרטי – שאותם שאל הרמב"ם ממקורות חיצוניים או מהפרקטיקה של הסביבה. חלקם של יסודות אלה אינם תמיד גלויים לעין והם נראים לכאורה כחלק בלתי נפרד מההלכה התלמודית; רק בחינת מקורות ההלכה המוסלמית יכולה להצביע על כך שיש ליסודות ברמב"ם זיקה למקורות אלה. הראיתי שאחד ממקורות ההשראה של הרמב"ם היתה אסכולת שאפעי, שמסורתה המשפטית והפרקטיקה שהיא מייצגת שלטה בזמנו של הרמב"ם במצרים. מסקנה זו מתחזקת לאור העובדה, שהרמב"ם אף הושפע במידת מה מהכת האסימטאלית השיעית, שמוקד פעילותה היה במצרים. עובדה ידועה היא שהרמב"ם לא תמיד טרח לציין שהוא נמשך אחרי מסורת הגאונים אף באותם מקרים שברור לנו שהוא נמשך אחריה.¹³³ הדבר נותן מקום להשערה, שחומר מוסלמי שנמצא ברמב"ם לא הגיע אליו בהכרח דרך מסורת הגאונים אלא דרך צינורות חיצוניים. ניתן לשער שבמקומות שהוא לא הלך לפי מסורות הגאונים ופסקיהם, הוא התאים את עצמו למסורות חיצוניות ולפרקטיקות מוסלמיות ששלטו בזמנו ובמקומו, וניסוחיו ההלכתיים אף מובילים אליהן. מן המפורסמות הוא שהתקיימה זיקה בין הרמב"ם לבין המוסלמים בשדה התיאולוגיה והפילוסופיה; ניסיתי להראות שהיא התקיימה, אם כי באופן פחות בולט, גם בשדה ההלכה.

נספח

בנובמבר 2006 הרציתי במרכז ללימודי יהדות מתקדמים באוניברסיטת פנסילבניה במסגרת מחקרי על תיאורית הענישה של הרמב"ם על רקע המשפט המוסלמי, שהוא מעין המשך למאמר זה. בין הנושאים שדנתי בהם שם היו שני נושאים, שמחמת החשיבות שאני מייחס להם אני מצרפם כאן כנספח, אף שבדעתי להרחיב עליהם במקום אחר. נושא אחד קשור בעקרונות האמונה לשיטת הרמב"ם וביחסו של הרמב"ם למינים, בפרט חזרתם בתשובה ועונש המוות המוטל על הכופר. השני דן במובאה מ"ספר המצוות" (מצוות עשה קעו) בעניין סמכותו של

133 ראו לאחרונה ג' ליבזון וצ' שטמפפר, כמה הלכות (הערה 45 לעיל), עמ' 144–166.

גדעון ליבזון

בית הדין לצוות על הטוב ולמנוע את הרע. בשני המקרים הצבעתי על הרקע התיאולוגי המוסלמי של דברי הרמב"ם, וזאת על סמך עיון בספרות המוסלמית בת זמנו ובספרות ההלכה המוסלמית הסמוכה לזמנו. ואלה היו עיקרי הדברים, תוך הדגשת ההיבטים ששימשו אותי כבסיס להשוואה.

א

במספר מקומות בחיבוריו הרמב"ם דן בעיקרי האמונה, במיון הסוטים ובעונש המוטל עליהם, והוא מדגיש את החובה המוטלת על כל אחד להרוג את הכופר ללא כל פרוצדורה משפטית (התראה, עדים ושיפוט). שאלה אחרת שנידונה על ידי הרמב"ם בנוגע לכפירה היא אם מקבלים את חזרת הכופרים בתשובה. כידוע, בנושא זה נמצאות אצל הרמב"ם לכאורה שתי הוראות סותרות. בהלכות תשובה (ג, יד) הוא פוסק "בין בגלוי בין שחזרו במטמוניות – מקבלין אותן", ואילו בהלכות עבודת כוכבים (ב, ה) הוא פוסק שאין מקבלין אותם "ואסור לספר עליהן ולהשיב עליהן תשובה כלל". על סתירה זו נשאל הרמב"ם והשיב שאין מקבלים את אלה החוזרים בתשובה רק כלפי חוץ "והצדיקות שהם מראים היא או מסיבת הפחד או לגנוב דעת הבריות", ולכן הרמב"ם מחשיבם כמי שעוברים עבירה "בדבר מה שבינם לבין בני אדם", אבל לעומתם מקבלים את אלה שחזרו באמת ובתמים, "שאם שבו באמת מה שבינם לבין בוראם יש להם חלק לעולם הבא". בנוגע לעונש המוות המוטל על הקראים, שאותם הכליל בכלל המינים, והוא קבע: "וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב".¹³⁴ הרמב"ם סייג את דבריו בנוגע לקראים והבחין בין מייסדי השיטה, שעליהם מוטל עונש המוות, לבין אלה אשר "נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן", שאותם מחשיב כאנוסים ("כתינוקות שנישבו לבין הגויים") הפטורין מעונש (פירוש למשנה חולין א, א; הלכות ממרים ג, ג).

דמיון מפתיע לדיוניו של הרמב"ם בנושאים אלה ובנגזר מהם בכללים ובפרטי ההבחנות, נמצא בספר תיאולוגי-עממי דרשני מוסלמי בשם "אלשפא בתעריף חקוק אלמצטפי" ("ריפוי באמצעות הכרה בזכויות הנבחר" [=מחמד], דמשק 1972), שנכתב בספרד על ידי מוסלמי בן זמנו הקרוב של הרמב"ם, קאצי' עיאץ' אבן מוסי אלחסבי אלנאנדלוסי (נפטר 544/1149). בפרטי הדמיון בין הרמב"ם ובין חיבור זה אדון בהרחבה במאמרי הנזכר לעיל. כאן אציין רק, שלפי מיטב ידיעתי המחבר וחיבורו לא נידונו עד כה בקשר להשקפותיו של הרמב"ם בענייני הלכה ותיאולוגיה. המחבר נפטר בזמן שהרמב"ם הגיע לגיל הבגרות, ומאחר שהספר היה נפוץ ברחבי המערב והמזרח אפשר להניח שלרמב"ם היתה נגישות אליו או לספרים הדומים לו, אם כי הספר הזה ייחודי מבחינת המבנה, התוכן והמטרה. עובדה שראוי להביאה בחשבון בהקשר זה היא שהמחבר, שהיה קשור לתנועת המראבטון בספרד, הוצא להורג על ידי המוחדון (המהדי אבן

134 בלאו, שו"ת הרמב"ם, סימן רסד.

זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו

תמרת) בעקבות האשמה שהתנהג בסתר כיהודי,¹³⁵ וייתכן שיש לדברים נגיעה ליחסו של הרמב"ם אליו. מכל מקום, תמצית דבריו בענייני כפירה מצאתי גם בחיבורים מאוחרים קצת לזמנו של הרמב"ם, ויש להניח שדברים מעין אלה נמצאים גם בחיבורים אחרים בני אותה תקופה ומשקפים את הלך הרוח של התקופה בנוגע לכפירה וההשלכות הנובעות ממנה – הלך רוח שגם הרמב"ם ככל הנראה נחשף לו, כפי שאמנם נרמז בכמה מקומות בפירושו למשנה. ייתכן שאת השינוי בהשקפתו בעניינים אלה, במיוחד בנוגע לעונש המוטל על הקראים, ניתן לראות על רקע מעברו של הרמב"ם מתחום השפעתה של אסכולה מוסלמית אחת בספרד (המאלכית) לתחומה של אסכולה משפטית אחרת (השאפעית) במצרים.

לדמיון ולהקבלות בין חיבורים אלה ובין הרמב"ם ישנן השלכות חשובות על הבנת דרכו של הרמב"ם בענייני הלכה ותיאולוגיה, שעשויות אף להסביר כמה מן הקשיים שנתקלו בהם מפרשים וחוקרים. כאן רק אדגיש, שלדעתי הדיון בספרות המוסלמית שימש ככל הנראה מניע לרמב"ם לכתוב באופן שכתב – אולי מתוך רצון להראות שהכול כבר נמצא במקרא או בספרות התלמודית והרבנית שקדמה לו.

ב

הנושא השני שיש לו זיקה חזקה לספרות המוסלמית בת זמנו וזו שקדמה לזמנו, היא המובאה ממצוות עשה קעו ב"ספר המצוות", המיוחדת למינוי דיינים. בין השאר כותב שם הרמב"ם: "ויכריחו [הדיינים] את הסוטים מדרך האמת ללכת בה ויצוו על הטוב ויזהירו מן הרע ויפעילו את העונשין על העברין כדי שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה מסורים לרצון כל אחד ואחד". בשפת המקור הערבית שבה נכתב החיבור משתמש הרמב"ם בנוסחה המוסלמית הידועה שמקורה בקוראן (סורה 3 פסוק 103): "ויאמרון באלמערוף וינהון ען אלמנכר", ובנוגע לעונש הוא משתמש במונח המוסלמי "חדוד", המציין הטלת עונשים בנוגע לעברות ולעונשים שנזכרו בקוראן. בהמשך הדיון במצווה זו מתייחס הרמב"ם לתפקיד הממונה על השווקים (מחתסב): "וכן ממנים מפקחים [אלמחתסבין] המבקרים בשוקים ובודקים דרכי בני אדם במשאם ומתנם כדי שלא יעשקו אפילו בדבר מועט". כאן בוודאי המינוח הוא מוסלמי, אבל התוכן תלמודי. ההקבלה להלכה המוסלמית אינה רק בשימוש הלשוני בשני המקרים אלא היא עמוקה הרבה יותר, ואפשר לומר שהניסוח אצל הרמב"ם בשני העניינים הוא הד שיקוף ומענה חזק לשאלות המרכזיות שהעסיקו את התיאולוגים המוסלמים (בדרך כלל אלה השייכים לזרם המועתזילי) ואת המשפטנים המוסלמים בני זמנו, כגון אבן רושד הסב (נפטר 520/1126) בחיבורו "אלביאן ואלתחציל" (בירות 1985); או מחמד אבן עיסי אבן אלמנאצף (נפטר 620/1223), בן זמנו של הרמב"ם שחי באותו אזור גיאוגרפי, שעבר מספרד לצפון אפריקה ואף

135 ראו אנציקלופדיה של האסלאם, מהדורה חדשה, כרך רביעי, עמ' 289–290.

גדעון ליבזון

שהה מספר שנים במצרים (כדוגמת המסלול שעשה הרמב"ם, ואולי הם אף התוודעו זה לזה), בחיבורו "תנביה אל חכאם עלי מאכ'ד' אלאחכאם" (תוניס 1988); או אפילו בן זמנו של הרמב"ם (השייך לזרם האיסמעאלי בתימן) עלי אבן מחמד אבן אלואליד (נפטר 612/1215), בחיבורו "תאג' אלעקאיד ומעדון אלפואיד" (בירות 1967); וכן חכמי המעתזלה שקדמו להם, שככל הנראה שימשו מקור לדבריהם ואולי אף מקור לדברי הרמב"ם בנושאים אלה, כמו גם בנושאים אחרים שבהם אדון בעתיד. נושא הציווי על הטוב בספרות המוסלמית נידון במחקר מקיף, מאלף ומרשים של מייקל קוק,¹³⁶ ובו אף התייחסות קצרה להיבט ההשוואתי בין ההלכה היהודית וההלכה המוסלמית.¹³⁷ אלא שחסרה בו ההתייחסות לרמב"ם בדרך שסללתי לעצמי. כמו בנושא הראשון, אף בזה שלפנינו אנו עדים לדרכו של הרמב"ם להאיר את ההלכה היהודית לפי מקורותיה, אלא שהמניע לדון בנושאים אלה בדרך שדן בהם וכנראה גם בדפוס הכתיבה שהוא מאמץ, מקורם בספרות המוסלמית בת זמנו והסמוכה לזמנו ובספרות המועתזלית שקדמה לו.

M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, 136
Cambridge 2000
137 שם, עמ' 569–573.

Sarah Stroumsa	Maimonides: A “Fundamentalist” Thinker?	453
Amira Eran	The Influence of Avicenna and Ghazali on Maimonides’ Notion of Intellectual Passion	465
Alfred H. Ivry	The Image of Moses in Maimonides’ Thought	481
Gad Freudenthal	Four Observations on Maimonides’ Four Celestial Globes (<i>Guide</i> 2:9–10)	499

E. Maimonides and Innovation as Perceived by His Disciples

Carlos Fraenkel	From Maimonides to Samuel Ibn Tibbon: Interpreting Judaism as a Philosophical Religion	531
Aviezer Ravitzky	The Political Destiny of the Philosopher: Samuel Ibn Tibbon versus Maimonides	557
James T. Robinson	Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy	579
Eric Lawee	Maimonides in the Eastern Mediterranean: The Case of Rashi’s “Resisting Readers”	595
Index		619
List of Contributors		624

Robert Brody	The Influence of Sa'adyah Gaon's Halakhic Monographs on Maimonides' <i>Mishneh Torah</i>	211
Bernard Septimus	Literary Structure and Ethical Theory in Maimonides' <i>Book of Knowledge</i>	223
Gideon Libson	Maimonides' Halakhic Writing against the Background of Muslim Law and Jurisprudence of the Period	247

Volume Two: Thought and Innovation

C. Thought: Originality and Exegesis in the Works of Maimonides

Charles H. Manekin	The Limitations of Human Knowledge according to Maimonides: Earlier vs. Later Writings	297
Lenn E. Goodman	The Psychology of Maimonides and Halevi	317
Howard Kreisel	Maimonides on Divine Religion	351
Michael Zvi Nehorai	The Mitzvot – a Decree of God or an Intellectual Challenge?	367
James A. Diamond	Maimonides on Leprosy: From Idle Gossip to Heresy	375

D. Thought: Maimonides' Originality in Comparative Contexts

Lawrence Kaplan	Monotonically Decreasing Esoterism and the Purpose of the <i>Guide of the Perplexed</i>	397
Dov Schwartz	Maimonides' Philosophical Methodology: A Reappraisal	413
Josef Stern	The Enigma of the <i>Guide of the Perplexed</i> I, 68	437

CONTENTS

Volume One: History and Halakha

Menahem Ben-Sasson	Preface	7
--------------------	---------	---

A. Maimonides in His Historical and Geographical Context

Paul B. Fenton	Between Father and Son – Moses and Abraham Maimonides, Continuity and Change	17
Menahem Ben-Sasson	Maimonides in His Dynasty – between Conservatism and Revolution	43
Nachum L. Rabinovitch	Sanctuary, Society and History	63
Daniel J. Lasker	Tradition and Innovation in Maimonides' Attitude towards Other Religions	79
Abraham Melamed	Maimonides on the Authority of Books	95

B. Halakha – Tradition and Innovation

Israel M. Ta-Shma z"l	Was Maimonides' Position on Talmud Study Truly Revolutionary?	111
David Hanshke	On Maimonides' Halakhic Thought: Inner Dynamism versus Institutional Conservatism – On the Nature of the Halakha in Maimonides' <i>Sefer ha-Mitzvot</i>	119
Yuval Sinai	Contradictions in Maimonides' Writings	155
Judah Zvi Stampfer	The Influence of Rav Samuel Ben Hofni Gaon's Halakhic Writings on Maimonides	199

Editorial Board

Aviezer Ravitzky (Chairman), Menahem Ben-Sasson, Gerald J. Blidstein,
Moshe Halbertal, Zvi Yekutiel

ISBN 978-965-227-245-4

Catalogue No. 185-568

© Copyright by The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem

Printed in Israel, 2008

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Typesetting: The Zalman Shazar Center

Printing: 'Graphit' Press Ltd., Jerusalem

Maimonides

Conservatism, Originality, Revolution

Editor

Aviezer Ravitzky

I: History and Halakha



The Zalman Shazar Center for Jewish History

Jerusalem

Maimonides

Conservatism, Originality, Revolution

I

