



Review: להערכה נכונה של 'משנה תורה' להרמב"ם

Reviewed Work(s): Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah) by I. Twersky

Review by: רוברט ברודי and Robert Brody

Source: *Tarbiz* / תרביץ, סבת-אדר ב, תשמ"ד, כרך נג, (תשמ"ד), pp. 318-325

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23596034>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tarbiz* / תרביץ

להערכה נכונה של 'משנה תורה' להרמב"ם

מאת

רוברט ברודי

I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*
(*Mishneh Torah*), New Haven-London 1980, XVI + 641 pp.

הספר המונח לפנינו הוא אחד המחקרים החשובים והמקיפים ביותר שנכתבו על הרמב"ם מאז ראשיתה של תנועת 'חכמת ישראל'. פרופ' טברסקי פורש בפני הקורא יריעה רחבה מאוד, בספר המיועד לשמש מבוא כללי, ספרותי-היסטורי, לחיבורו הכביר של הרמב"ם. (ספרו של טברסקי כלול בסידרת Yale Judaica Series, שבה הופיעו תרגומים לרוב חלקי 'משנה תורה' [להלן: מ"ת] ואמור הוא לשמש מבוא בשביל הקורא האנגלי.)

בפרק-מבוא נרחב עוסק המחבר במיקום מ"ת בתוך מפעלו של הרמב"ם מחד גיסא, ובתוך ספרות ההלכה מאידך גיסא. החלק המרכזי של הפרק מוקדש לשאלת המניעים שהביאו את הרמב"ם לחיבור הספר ולשאלת היסודות המאפיינים את הספר בעיני הרמב"ם עצמו. טברסקי מנתח שבעה מקורות, שבהם דן הרמב"ם בסוגיה זו, ומעלה מתוכם חמש נקודות ייחודיות: צורת ההבעה הפסקנית, ההיקף האוניברסלי, הסידור העצמאי וההגיוני, הלשון (עברית) והסגנון, שילוב הפילוסופיה בתוך ההלכה. לאחר מכן מוקדש פרק אחד לכל אחת מנקודות אלו. מתוך ניתוח מפורט של מ"ת ולאחר השוואה עם חיבורים אחרים, מעמידנו המחבר על הייחודיות האמיתית של מ"ת מבחינות אלו.¹ לבסוף בא פרק קצר, שעניינו ההשפעה שהשפיע מ"ת במשך הדורות.

ב'פתח דבר' שבראש הספר מסביר המחבר מדוע החליט לבנות את ספרו במתכונת זו, ומדוע לא עסק בבעיות אחרות, כגון: חיבורים אחרים של הרמב"ם, ביקורת הנוסח של מ"ת, ודיון משפטי בתולדות ההלכה. חלק מהגבלות אלו הן בוודאי מובנות, אך תמה אני איך ניתן לחבר מבוא למ"ת, שאינו עוסק בתוכנו ההלכי של החיבור כשלעצמו,² אלא בדפוסים המחזיקים אותו. לדוגמה בלבד ארשום כמה נושאים, שלדעתי ראויים

¹ הספר מכיל דיונים על מספר נושאים, שלא היינו מצפים להם לפי המתכונת המתוארת. נעיר על כמה מן החשובים שבהם: עמ' 64–71 (ועמ' 476–478), על היחס הקאוזלי בין רוחה מדינית ובין יצירתיות במחשבת הרמב"ם; עמ' 195–204, על ביקורות שונות שנמתחו על 'תלמודיטס' טהורים' בימי הביניים; עמ' 311–320, על גישות שונות לבעיה של סתירות פנימיות במ"ת; עמ' 453–458, על יחס הרמב"ם לשאלה של 'משפט טבעי'; ועמ' 488–500, על מקום הפילוסופיה, לפי הרמב"ם, בתוך התורה שבעל פה. באותו בספר גם הערות מתודולוגיות חשובות, כגון הדברים שנאמרו בעמ' 273–274, 537, נגד 'הטעות הגנטית'.

² יש להוציא מכלל זה כמה סקירות קצרות, כגון עמ' 49–61 על מקורות מ"ת, ועמ' 154–161 על סוגי הפרשנות ההלכית והקשיים העולים בנסיון לשחזרה. הערות 189–190 בעמ' 158 כוללות ציונים ביבליוגרפיים חשובים.

היו להיכלל במסגרת ספר כזה: מסורת וחיידוש בפרשנות התלמוד, דרכים בהכרעת ההלכה, היחס להסכרי התלמוד ולמשא-ומתן התלמודי, מעמדה של הספרות התלמודית שמחוץ לתלמוד הבבלי בקביעת ההלכה, היחס לחידושים בהלכה שזמנם לאחר חתימת התלמוד ודרכי הטיפול בבעיות מתחדשות. אפשר גם – תיאורטית לפחות – לטעון שלגבי הרמב"ם, ההלכה הכלולה בחיבורו היתה פשוטה ומובנת מאליה (להוציא המקומות המועטים המצוינים בביטויים כגון 'ראה לי'). אך ברור הרבר שלגבינו, כמו לגבי עשרות דורות של פרשני הרמב"ם, המציאות היא אחרת לגמרי. יש לזכור שמ"ת הוא אחרת הכל ספר הלכה, ואפילו חלקיו הפילוסופיים המובהקים נכללו בו בעקבות ראייה רחבה, המוצאת להם מקום בתוך מסגרת ההלכה (והרי הם מכונים 'הלכות יסודי התורה' והלכות דעות).³ זכותו של כל חוקר לעסוק במקום שלבו חפץ, אך מי שאינו מתמודד עם ההלכה שבמ"ת – אינו מתמודד עם הספר בכללותו.

אעבור עתה להערות אחדות לפי סדר העמודים.⁴

עמ' 71–72: בדיון על הגורמים שהניעו את הרמב"ם לחבר את ספרו, מוסיף טברסקי על סיבות היסטוריות ספציפיות (רדיפות, נדידות וכדומה), שבהן הסביר הרמב"ם את הידרדרות הלימוד בימיו, את התפיסה הידועה של 'ירידת הדורות'. אך כל המקורות המובאים לביסוס טענה זו הם משל מחברים אחרים, הרחוקים מן הרמב"ם בזמן ובמקום, וכנראה גם בהשקפת עולמם. קשה להלום תפיסה כללית זו עם נכונותו של הרמב"ם לבקר בחריפות ובעצמאות את דעות קודמיו.

עמ' 82: נוצר כאן רושם, כאילו בכגוד, בזמנו של הרמב"ם, המשיכו להתקיים שתי ישיבות נפרדות, שהיו המשך לישיבות סורא ופומבדיתא – וכדודאי לא התכוון המחבר לטעון כך.

עמ' 83: 'כשתרמו גאוני סורא ופומבדיתא המקוריים לביסוס התורה שבעל-פה כסמכות הדתית של היהדות, ובו בזמן לעלינות התלמוד הבבלי כמקורה המחייב, קישרו תרומה זו עם טענותיהם שלהם לעלינות מוחלטת בפירוש ההלכה, ולישיבתם על "כסא המשפט". מעמדם, כך טענו, צריך להיות מוכר כנעלה, ופסקיהם כמעל לכל בקורת'. דברים אלה משקפים אמנם דעה רווחת⁵ אודות סמכות הגאונים בעיני עצמם, אבל הדברים, לפחות בצורה כוללת זו, הם מפוקפקים למדי. לפי מיטב ידיעתי, טענות עקרוניות כאלו לטובת הגאונים וסמכותם המכרעת נמצאות דווקא אצל הראשונים;⁶ איני מכיר שום הצהרה כזו בספרות הגאונים האותנטית.⁷

שאלת סמכות הישיבות בעיני הגאונים היא סבוכה, ולא כאן המקום לדון בה לפרטיה; אך נעיר על כמה מדבריהם, שיש בהם לערער במידת-מה את ההכללה הנזכרת. כשנתבקש רב נחשון גאון להכריע במחלוקת,

³ השווה דברי המחבר עצמו בעמ' XII, ומה שהוא מביא בשם וולק; ועיין גם שם, עמ' 94–95.

⁴ הערות אלה רשמתי לי בעת הקריאה ואין בהן שום שאיפה לשלימות.

⁵ התרגומים לעברית, מכאן ואילך, הם משלי; עלי להודות שמסופקני אם אכן הצלחתי ליתן תרגום ראוי ללשונו העשירה של המחבר.

⁶ השווה למשל: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' ס, המעיר על לשונות כגון 'ואשר ציינו ופסקנו אין לזוז ממנה'. לשונות לא פחות פסקניות נמצאות, כמדומה, אצל פוסקים שונים במשך דורות רבים. המקור היחיד שציין לו טברסקי הוא מאיגרת רב שמואל בן עלי, בן זמנו של הרמב"ם.

⁷ וגם שם, כמו שהוכיח טברסקי עצמו, דברים כאלה מוגבלים למישור התיאורטי ואין להם קיום במישור המעשי; עיין בספרו על הראב"ד (קיימברידג' 1962), עמ' 216–226. להצהרות כאלו של הראשונים עיין: ח"צ טויבש, אוצר הגאונים למסכת סנהדרין, ירושלים תשכ"ז, עמ' שיא, הערות 77–78.

⁸ להוציא את התשובה המפורסמת, שנדפסה בין היתר בקובץ 'שערי תשובה', שאלוניקי תקס"ב, סי' קפו, וחזקתה מזויפת. השווה את הספרות שציין לה טויבש (הערה 7), עמ' שז, הערה 54, אף שהוא עצמו קיבל אותה כאותנטית.

שהיתה נטושה בין הגאונים, כתב: 'ואו אית רבנן גביכון דאמרין בדמים' ומתריצין הכין, הני מתיבתא למה לכון? לפסקון שאילאתא רבנן דתמן! (=אם יש אצלכם רבנים שאומרים 'בדמים' ומתריצים כך, ישיבות אלו למה לכם? יפסקו את השאלות הרבנים המקומיים!),⁹ ורב שרירא ורב האי, כשנשאלו¹¹ 'מהו למנוע את המורים במקום שיש דיאן (=דיין)... ולא עוד אלא שאינו מקבל עליו דבר לישיבות'...¹² השיבו: 'כך ראינו: כל מי שהוא ראוי להוראה, מי שיודע כי כדן וכשורה הוא, אסור למנועו מן ההוראה'.

עמ' 88–89: בסיכום ההישגים של הספרות הרבנית (הבתר-תלמודית) עד זמנו של הרמב"ם, כותב המחבר: 'אף שהושקעו משאבים עצומים של מרץ ומסירות בלימוד התלמוד, ניתן היה למצוא רק פירושים מקוטעים למשנה, ופירושים בראשיתיים לתלמוד, עם כמה כלי-עזר לכסיקוגרפיים... יתר על כן, לא נמצאו ספרי פסיקה מקיפים. היו אמנם כמה מונוגרפיות מעשיות מוגבלות, אבל בלט העדרו של ספר פסיקה מקיף ושיטתי'. לפי אלו קני-מידה אפשר לכנות את פירושי רב שרירא, רב האי ורבנו חננאל לתלמוד 'בראשיתיים'!¹³ ואם בספרי עזר מדובר, מה נאמר על מבוא התלמוד של רב שמואל בן חפני?¹⁴ ובאשר לספרי הלכה, האם התיאור הנזכר הולם, דרך משל, את ספרי רבי יהודה הברצלוני, או את ספר המצוות של חפץ בן יצליח? והאם הולם הוא באמת ספרים מקיפים כהלכות גדולות והלכות הרי"ף? אמת, ספרים אלה מקיפים פחות מחיבורו של הרמב"ם, מאחר שהם מוגבלים לתחומי ההלכה שהם מעשיים 'בזמן הזה' (=לאחר החורבן), אבל ספק אם היה, להוציא את הרמב"ם, מי שראה בכך 'חסרון בולט'.

עמ' 143–144: "משנה תורה" הוא סיכום אקדמי רב-ממדים של התורה שבעל פה, לצד היותו מדרוך מעשי לשמירת ההלכה... מונחים שונים לנהי ("עינוי", "קינה") זוכים להגדרה, ומתוך כך מתברר שאינם שווים לגמרי. הטענה הכללית היא נכונה, אבל מתעוררות שתי בעיות בדוגמה זו: (1) הגדרת הנהי והקינה נחוצה למדריך מעשי לא פחות מאשר לסיכום אקדמי, שהרי ההלכה הנדונה (הלכות יום טוב וכו', כד קובעת, שבימים מסוימים העינוי מותר והקינה אסורה, ואין לקביעה זו מובן עד שיוגדרו המונחים המופיעים בה; (2) הגדרות אלו אינן של הרמב"ם, אלא של המשנה (מ"ק ג, ט) – ועיין על כך גם להלן.

⁹ וזו היתה השאלה השנויה במחלוקת: כשהבעל מוציא מיד הלקוחות, לאחר מיתת אשתו, את נכסי המלוג שמכרה ללא הסכמתו (כת' נ ע"א), האם צריך הוא להחזיר לקונים את המחיר ששילמו תמורתם? ¹⁰ התשובה פורסמה לאחרונה בידי מו"ר ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 38–39. אף שהדברים נאמרו מתוך רוגז, ומדובר בהם בהכרעה בין שתי דעות גאוניות, נראה שיש ללמוד מכאן משהו לענייננו. השווה גם תשובות הגאונים מהד' הרכבי (א"א הרכבי, זכרון לראשונים, מחברת רביעית, ברלין תרמ"ז), ס' שמו. אף שהגאונים ראו את בית הדין שלהם כ'בית דין הגדול', ולפעמים נאמרים הדברים בהקשר הלכי (עיין למשל: ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 47–48), אין זה אומר שטענו כי אי אפשר לחלוק על דעותיהם.

¹¹ גנזי שכטר (הערה 10), עמ' 136–137; על ייחוס התשובה עיין שם, סוף עמ' 132 וסוף עמ' 134; לעניין דומה עיין שם, עמ' 62–65.

¹² ביטוי זה אינו נהיר לחלוטין; גינצבורג פירש: 'הדיין אינו מקבל עליו לשאול דבר הלכה מהישיבות', וכעין זה נראה אמנם מן ההקשר; אך שמו ניתן לפרש, שאינו תורם כספים לישיבות, או שאינו גובה מבעלי הדין 'שכר טרחה' לטובת הישיבות, כמו שעשו הדיינים שקיבלו מינוי מן הגאונים? השווה למשל: א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, ב, אוכספורד תרנ"ג, עמ' 85–87.

¹³ המצב באשר לפירושי המשנה אינו ברור כל כך: את פירוש הגאונים לסדר טהרות אפשר אולי לכנות 'מקוטע': פירוש ר' נתן אב הישיבה לששה סדרי משנה הגיע אלינו מכלי שני בלבד, וקשה לדעת מה היתה צורתו המקורית.

¹⁴ עיין עליו לאחרונה: ש' אברמסון, 'מן הפרק החמישי של "מבוא התלמוד" לרב שמואל בן חפני', סיני פח (תשמ"א), עמ' קצג–ריח.

עמ' 192 (ועמ' 194): המחבר כותב בפשטנות, שהסדרים זרעים וטהרות לא נלמדו בתקופת האמוראים. הדברים נכונים, כנראה, לגבי אמוראי בכל (לפחות מן הדור השני ואילך). אך לא לגבי אמוראי ארץ-ישראל; ואף לגבי בכל, אין נכונותם מוכחת רק מן העובדה שאין תלמוד בבלי ערוך לסדרים אלה.¹⁵ עמ' 193: בנוגע למקום המרכזי שתפסו הלכות הרי"ף במערכת הלימודים כדאי להפנות לש"ד גויטיין, סדרי חינוך, ירושלים תשכ"ב, עמ' קמח-קנד; ובנוגע לדעתו של הרמב"ם בנקודה זו, עיין בספר שלפנינו, עמ' 32, 169-170.

עמ' 210-211: כאן עוסק המחבר באחת התכונות הייחודיות של מ"ת: צמצום החומר התלמודי נעשה לעומק ולא לרוחב — ההיקף נשמר במלואו, בעוד המשא-ומתן נשמט. שיטה זו מתוארת כאן כביטוי להתנגדות הרמב"ם לפלפול מיותר מצד אחד ולצרות-אופקים מצד אחר. נדמה לי שניסוח קודם של טברסקי¹⁶ הוא מוצלח יותר: מ"ת אמור להיות סיכום של כל התורה שבעל-פה בסגנון המשנה; למעשה הוא התאמה ויישום של ז'אנר המשנה לתקופה הבתר-תלמודית. המניע לחיבור הספר היה הצורך לאפשר לאנשים למצוא את ידיהם ואת רגליהם בים התורה שבעל-פה, ולא הרצון לחסוך את זמנם של אנשים המכובדים את כוחותיהם בפלפול.¹⁷

עמ' 254-255: 'גאונים מסוימים השתמשו בשתי הצורות: ספרי ההלכה הראשונים של רב סעדיה גאון הם, כמו "השלחן ערוך" של רב יוסף קארו, תמציתיים ופסקניים ומשמיטים דיונים תלמודיים; מונוגרפיות אחרות שלו הן, דוגמת ה"בית יוסף", רחבות ואקסטרסביות יותר, ומובילות מן הדיון התלמודי לניסוח ההלכה הפסוקה'. המחבר חוזר כאן על תיאוריה מיושנת שהופרכה זה מכבר;¹⁸ היום ידוע שכל ספרי ההלכה של רס"ג, מוקדמים כמאוחרים, הכילו ראיות תלמודיות.

עמ' 278: 'אילו חיבר הרמב"ם מונוגרפיה בסגנון הגאונים על הלכות נדרים, מעין "משפטי שבועות" של רב האי גאון, יכול היה בנקל להשאיר את כל החומר הזה כמות שהוא, ולהתעלם מחלוקתו הקונצפטואלית [בין נדרי הקדש לנדרי איסור]. לאור מטרתו להקיף את החומר יחד עם קונצפטואליזציה משפטית, היו חילוקים קשים ועדינים אלה הכרחיים. הכותרת הכוללת "נדרים" לא הספיקה'. קביעה זו אין לה על מה שתסמוך באשר ל'משפטי שבועות', שאינו עוסק בנדרים מסוג כלשהו, והיא מבטאת הערכה שלילית של הקודיפיקציה הגאונית בכלל. הערכה זו מעוותת את התמונה ההיסטורית באופן חמור, כפי שאפשר להיווכח כשמשווים אליה את הנאמר בעמ' 304-305: 'יתר על כן, אפשר לטעון שחלק זה [=דיני שבועות הדיינים] נראה כחץ למקומו בהלכות "שבועות", שהרי הספר [ספר הפלאה של מ"ת] מוקדש בעיקרו להתחייבויות הנוצרות על-ידי נדרים... אפיון הספר בסוף המבוא למ"ת מחזק נקודה זו... אבל בסופו של עניין, הקשר

¹⁵ לנושא זה עיין: י' זוסמן, סוגיות בבליה לסדרי זרעים וטהרות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשכ"ט.

¹⁶ *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (ed. A. Altmann), Cambridge 1967, pp. 110-111.

¹⁷ במבוא למ"ת נאמר: 'זכומן הוזה תקפו הצרות... לפיכך אותם הפירושים וההלכות והתשובות שחברו הגאונים... נתקשו בימינו, ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר, ואין צריך לומר הגמרא עצמה... הדרך הנכונה בדברים האסורים והמותרים היאך הוא; ומפני זה נערת חצני... וכינותי בכל אלו הספרים, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים... עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול'. ומעין הדברים האלה הם דברי הרמב"ם באיגרותיו השונות בנושא מ"ת; עיין אצל טברסקי, עמ' 32-33, 40-42.

¹⁸ השיטה היא של ל' גינצבורג (*L. Ginzberg, Geonica, I: The Geonim and their Halakic Writings*, New-York 1909, pp. 165-166) ובעקבותיו הלך אסף (הערה 6), עמ' קפט. אברמסון (הערה 10), עמ' 230-236) הוכיח שסידרה בטעות; ומפליא הוא, שטברסקי מצטט מאמר זה באהדה, בהערה 36 של אותו עמוד!

המהותי-סימנטי המקשר בין כל סוגי השבועות נשמר, והספר השישי בנוי סביבו. החילוק בין שבועות ביטוי ובין שבועות הדיינים, שעל העדרו במ"ת מתנצל כאן המחבר, נמצא דווקא באותו ספר המוצג על-ידו כמונוגרפיה גאונית טיפוסית – כלומר, לדעתו, קומפילציה מעורבת! שהרי בתחילת ספרו כותב רב האי: ¹⁹ 'ולא הוצרכתי לפרש דרכי השבועות כולן, אלא שבועות הדיינים ומה שימשך על תביעות, אבל שאר השבועות [=שבועות ביטוי] הרבה הן, נזכרים במקום אחר וזלתי זה'. התרומה החלוצית של סידור עצמאי-הגיוני של חומר הלכתי היא של אחרוני הגאונים במאות ה'–י"א; הרמב"ם חידש כאן כפרטים ובהיקף, אבל לא פרץ דרכים חדשות.

עמ' 315: באשר לקביעת ר' יהושע הנגיד, שבמקרה מסוים של סתירה פנימית במ"ת יש לפסוק לפי מה שנאמר במקומה העיקרי של ההלכה הנדונה, יש לומר, כי הנגיד מיישם כאן כלל קדום הנמצא אצל הגאונים ביחס לתלמוד, ונרמז כבר בתלמוד עצמו.²⁰

עמ' 401–403 (והשווה עמ' 437): המחבר מעלה כאן את השאלה, אם טעמי המצוות, לדעת הרמב"ם, הם אבסולוטיים או רלטביים. הוא מביא כמה מקורות המלמדים לכאורה על תפיסה אבסולוטית, אך לאחר מכן נסוג מקביעה זו, לאור העובדה, שלפעמים מציע הרמב"ם יותר מהסבר אחד למצוה מסוימת, או מודה שאינו בטוח בהסברה הנכון. אך נראה לי שאין בעובדות אלו כדי לערער את הרושם, שהרמב"ם שאף לגלות את הטעמים האמיתיים של המצוות: בהחלט ייתכן עקרונית, שיש יותר מסיבה אחת למצוה מסוימת, ואשר לחוסר הוודאות, יש הבדל ניכר בין עמדה הקובעת שאין 'תשובה נכונה' באופן עקרוני, לבין הודאה שאדם אינו בטוח בכל מקרה כי אכן קלע למטרה וגילה תשובה זו.

עמ' 426: ברשימת המקומות במ"ת, שבהם מפיק הרמב"ם מתוך ההלכה את לקח הרחמנות, מצוינת כדוגמה מעשר שני יא, טו, שם מתפרשת ההצהרה שבידיו מעשרות, 'עשיתי ככל אשר צויתני' – 'ששמח ושימח בו...'. אבל פיסקה זו מצוטטת למעשה מן המשנה (מעשר שני ה, יב), כמו כל ההלכה הנדונה (שם יא–יב).

עמ' 444–445: 'כמו כן, הדרישה ליושר מוחלט, הנפוצה בוודאי בספרות הרבנית, מודגשת במיוחד... ניסוח הרמב"ם בנוגע למצוה... (וי' יט, לה) יש לו מקצבים והדהודים משלו'. הכוונה להלכות גניבה ז, יב, אבל זו למעשה הרכבה של שתי מימרות אמוראיות (ב"ב פח ע"ב) וברייתא אחת (ספרא קדושים ח, י), עם קצת תוספת פירוש. נציג כאן בהקבלה את דברי הרמב"ם ואת מקורותיו:

מקורות תלמודיים	רמב"ם
א"ר לוי קשה עונשן של מדות	קשה עונשן של מדות יותר מעונשן
יותר מעונשן של עריות... וא"ר לוי	של עריות, שזה בינו לבין המקום הזה
קשה גזל הדיוט יותר מגזל	בינו לבין חבריו. וכל הכופר במצות
גבוה.	מדות ככופר ביציאת מצרים, שהיא תחילת
... כל המודה במצות מדות מודה	הצווי, וכל המקבל עליו מצות מדות,
ביציאת מצרים, וכל הכופר	הרי זה מודה ביציאת מצרים, שהיא גרמה
במצות מדות כופר ביציאת מצרים.	לכל הצוויין.

¹⁹ לפי התרגום הנדפס, עמ' יא, במהדורת 'ירושלים' (ללא ציון מהדיר ותאריך).

²⁰ השווה אסף (לעיל, הערה 6), עמ' רלז, סי' מד.

עמ' 461–463: לדעת טברסקי ישנה 'סתירה בולטת' בין שני המקורות העיקריים לתורת המוסר של הרמב"ם, מ"ת ושמונה פרקים [להלן: ש"פ]. לדבריו, מ"ת מציג שני מודלים אלטרנטיביים: ליד 'החכם', ההולך תמיד בשביל הזהב הממוצע, מצוי גם 'חסיד', המחמיר על עצמו ונוטה מנקודת-הביניים לצד זה או זה. ולדברי המחבר, 'אופציה מוסרית זו — אלטרנטיבה לגיטימית בהחלט, אם לא מועדפת — אינה מוצעת בש"פ, שם סטייה מן הממוצע היא לשם תיקון או זהירות בלבד... המטרה נשאת הדרך הבינונית... אין דברים אלו [של הרמב"ם] באים להגן על סגפנות או קיצוניות קבועה... בקיצור, טיפוס החסיד המוסרי, הקיצוני העקבי והבריא, בולט בהעדרו מש"פ'. במלים אחרות, לפי תפיסה זו ממליץ הרמב"ם בש"פ על סטיות משביל הזהב רק כאמצעים טקטיים זמניים; ואילו 'הקיצוני העקבי והבריא' אינו מוצג כמודל אפשרי, שלא כמו במ"ת. נדמה לי שהסתירה כאן היא מדומה ומקורה בטשטוש ההבחנה בין שני סוגי חסידות: חסידות מוסרית מתונה, המתבטאת בסטייה קבועה מן הדרך הממוצעת, בכיוון המנוגד לנטיות הטבעיות של האדם; וסגפנות קיצונית, המתבטאת בצומות, לבישת שק ואפר, התבודדות במדבר, וכדומה. החסידות המתונה מוצגת כאופציה מוסרית שיש להזכירה לשבח הן במ"ת והן בש"פ (בתיאורים דומים ביותר); דברי הביקורת שהשמיע הרמב"ם בש"פ (והם מובאים אצל טברסקי בעמ' 459–460) מופנים במפורש כלפי הסגפנות הקיצונית; לדעת הרמב"ם התנהגות כזו היא בגדר אמצעי חירום (ובתור שכזה יש לה מקום אף במ"ת, עיין עמ' 460 שם), והיא נתפסה בצורה מוטעית על-ידי פשוטי העם, הרואים בה מטרה בפני עצמה. עמ' 468–469: 'אולי חשוב להדגיש בשלב זה שהכרת העילתיות — ההבדל בין אמונות ומניעי ההמון ובין אלו של הפילוסופים — אכסוטריה לחלוטין... ברור לגמרי ממ"ת שהבדלים כאלה קיימים... יש מלכתחילה מוסר עילתי מוגדר לחכם... הוא מוצא את ביטוי אפילו בנושאים ספציפיים, כגון החזרת אבידות. "ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפניו משורת הדין, מחזיר את האבדה בכל מקום אע"פ שאינה לפי כבודו". ישנן גם הלכות ברורות, שאין ללמד אותן בפומבי, וכאן באה הפניה להלכות יום-טוב ד, ט.²¹ מדובר כאן בניסוחים הלכיים, על-פי מקורות תלמודיים ברורים, שכמעט ולא יכול היה הרמב"ם להימנע מהם; מקורות כאלה מלמדים אולי על השקפת העולם של חז"ל, אבל לא על השקפתו האישית של הרמב"ם. עמ' 473–476: 'נציין מספר מקרים שבהם מדגיש הרמב"ם את חשיבות הלימוד הלא-הלכי [extra-halacic במקור] על-ידי הכנסת "חכמה", או הדגשה דומה, לתוך ניסוחיו ההלכיים'. קביעה זו מעוררת מספר בעיות: קודם כל, לא מוגדר מהו 'לימוד לא-הלכתי'. שנית, אפילו לפי הגדרה רחבה מאוד — היינו: כל לימוד שאינו עוסק במצוות מעשיות — רק אחת מן הדוגמות היא רלבנטית:²² הרמב"ם קובע, שנכרי הרצה להתגייר צריך ללמוד את יסודות האמונה של היהדות (בנוסף להלכות מעשיות שונות). אך ברור שלימוד כזה הוא 'לא-הלכי' רק לפי תפיסה צרה ופורמלית מאוד של ההלכה: המחבר עצמו מסביר, שלפי הרמב"ם, עניינים אלה כלולים בדרישה התלמודית שהגר ילמד 'מקצת מצוות'. הרי המצוות הראשונות שמנה הרמב"ם הן 'לידע שיש שם אלוה... ליחדו... לאהבו... ליראה אותו', ומצוות כאלו אי אפשר לדעתו לקיים — ומכל מקום: לא בצורה מושלמת — בלא לימוד פילוסופי.²³ הרמב"ם לא עודד את לימוד הפילוסופיה 'לשמה';

²¹ לדוגמות בענייני החזרת אבידות וכדומה עיין ב"מ כד ע"ב, ל ע"ב. בהלכות אלו לא מדובר כלל על 'חכמים'. הדוגמה מהלכות יום-טוב משקפת בבידור את מה שנאמר בתלמוד בנושא זה (ביצה כח ע"ב): 'הלכה ואין מורין כן'. גם הדוגמה מהלכות שבועות, הבאה בהמשך הקטע שציטטנו, לא נראית רלבנטית לענייני השקפה, אף שאין לה מקור תלמודי מפורש.

²² בדוגמה אחת מדובר באופן כללי על 'דברי חכמה', ואין לדעת מה הם 'דברים' אלה. בדוגמה אחרת נאמר 'שחי בעלי חכמה... בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין'.

²³ עיין הלכות יסודי התורה א, א–ב, ב והלכות תשובה, פרק י; לעניין זה אצל מחברים אחרים, עיין עמ' 197–198 בספר הנסקר כאן.

לדעתו היא מהווה חלק מן התורה שבעל־פה, והעיסוק בה הינו בגדר חובה רתית (עיין אצל טברסקי, עמ' 488–500).

עמ' 488: 'אפשר היה לצפות למידת־מה של בקורת היסטורית, הבחנה בין שכבות היסטוריות, וכדומה, בהסבר ההלכה. עובדה היא שנמצא יחסית מעט מזה אצל הרמב"ם, לעומת זה נאמר בעמ' 220–221: 'תוצאה אחרת של היקף זה היא המימד ההיסטורי הנכבד של מ"ת... הרמב"ם, שהדגיש אפילו כפילוסוף את חשיבות ההרצאה ההיסטורית והרגישות ההיסטורית, תיאר לעתים קרובות את ההתפתחות ההיסטורית של חוקים ומוסדות, או צייר את רקעם'. כיצד יבואו שני הכתובים הללו כאחד?

נדמה לי שכאשר בודקים את הפרטים, עולה תשובה ברורה: מה שמוגדר בעמ' 488 כ'חוסר בקורת היסטורית', אין לו כל עניין לכותרת זו. מדובר בשלושה מקרים: בשניים מהם פוסק הרמב"ם בהתאם לדין התלמודי הברור, ולא לפי שינויים שצריכים היו לחול בדין זה לפי התפתחויות מאוחרות יותר, ולפי דעות של חכמים מאוחרים יותר (באחד מן המקרים מדובר בחרם דרבנו גרשום!); חכמים אלה (הריטב"א והרדב"ז) הביאו סימוכים לפסיקת הרמב"ם מנהגים של העולם המוסלמי, וכנראה על זה בנה המחבר את בניינו. אך גם אילו דובר בדוגמות משכנעות יותר, הכותרת הנכונה למקרים כאלה איננה 'חוסר בקורת היסטורית', אלא 'המגמה לפסוק ככל האפשר כדין התלמוד, בלי להוסיף וכלי לגרוע' – תופעה שהיא אמנם חשובה מאוד, אך שונה לגמרי במהותה.²⁴ בדוגמה השלישית שהביא טברסקי מדובר בניסיון מוקשה של רבנו תם להוציא ברייתא אחת מן ההלכה על־פי פירוש הקובע שהיא נהגה למעשה בדורו של ר' יהודה הנשיא בלבד.²⁵ הרמב"ם פתר את הסתירה הקיימת לכאורה בין ברייתא זו ובין מקורות אחרים בדרך אחרת, ובוודאי אין פתורנו נופל במאומה מזה של רבנו תם.²⁶

*

נבוא עתה לסכם: הספר שלפנינו מהווה ללא ספק תרומה חשובה מאוד להערכת מפעלו של הרמב"ם בכלל, ושל ספר משנה תורה בפרט. הוא מצטיין בשני דברים: הבלטת מקורותיו הקדירפיקטורית של הרמב"ם (על־די ברור יסודי של דרכי כתיבתו מחד, והשוואתו אל דרכיהם של מתבירים אחרים, מאידך) וחשיפת הרמב"ם כפילוסוף והוגה־דעות בתוך מ"ת עצמו. מגמה שנייה זו מאפיינת את מחקריו של טברסקי במשך שנים רבות: הוא נלחם נגד התפיסה 'הסכיופורנית' של הרמב"ם, הטוענת בגירסתה הקיצונית ש'משנה תורה' ו'מורה נבוכים' אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, ואחד מהם חייב להיות מזויף, במובן זה או אחר.²⁷ טברסקי טוען שאפשר לשחזר את דמות העולם הפילוסופי של הרמב"ם, לפחות בכלליו ובמידה מסוימת גם בפרטיו, מתוך מ"ת בלבד; הסתירות בין שתי יצירות המופת, אף שיש כאלו, אינן נוקבות עד הנהיום; שני הספרים נותנים ביטוי להשקפת עולם אחידה, בהדגשים שונים ומנקודות־מבט שונות. הפרק הגדול והחשוב בספר שלפנינו

²⁴ דוגמה יפה (שאינה קשורה בשינויים חיצוניים) נמצאת בהלכות קריאת שמע ד, ז. עיין שם בהשגת הראב"ד וב'כסף משנה', והשווה את ההסתייגות בנוגע לתקנת גאונים מפורסמת, אישות טז, ו–ט, ואפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה.

²⁵ עיין בתוספות ל'כ"ק צד ע"ב (בטעות נדפס: 94a), ד"ה בימי רבי נשנית משנה זו.

²⁶ הרמב"ם (גזלה ואבדה א, יג [בטעות נדפס: ד]) מעמיד את הברייתא בגזלן שבא מעצמו לעשות תשובה. גם בעלי התוספות, שם (הערה 25), שדחו אפשרות פרשנית זו, הציעו פירוש אלטרנטיבי בשם הר"ם. ייתכן שההסבר הפשוט ביותר הוא, שהברייתא קובעת דרישה מוסרית לגבי הנגזל; אך אם עומד הוא על זכויותיו יוכל לגבול.

²⁷ השווה דבריו במאמר הנזכר בהערה 16, עמ' 97–98.

מוקדש לביסוס טענה זו בצורה מפורטת. המלאכה נעשתה בכשרון רב והתוצאות מרשימות ומשכנעות כאחת. אף מי שלא פקפק באחידות הבסיסית שבהשקפת הרמב"ם, בוודאי יעריך את מ"ת בצורה מדויקת ומגוונת יותר לאור תוצאות מחקר זה.

אך נדמה ששאיפותיו הנזכרות של המחבר נותנות את אותותיהן גם בדרכים שליליות; מאחר שרצונו להוכיח שמ"ת אינו רק ספר הלכה מעשי-טכני, ושהוא מקפל בתוכו את עיקרי תורתו הפילוסופית של הרמב"ם, הוא מתעלם מן האספקט הבולט וה'מוכן' של החיבור כספר הלכה. תיאורו בא לתקן תפיסה רווחת של ספר מ"ת, וכתור שכזה הוא אמנם מוצלח, אבל אין בו כדי הערכה מקיפה וממצה של מ"ת מכל צדדיו, ודווקא מרכיבו המרכזי הוא שמתקפח.

יתר על כן, נראה שהמחבר מתרכז יותר מדי בגיבורו, והדברים נאמרים לשתי פנים: (א) אין הוא מבחין כראוי בין דברים שכתב הרמב"ם באופן עצמאי לבין אלה שניסח על-פי מקורותיו.²⁸ הרמב"ם, בכתבו את מ"ת, לא היה 'מחבר' במונח הרגיל, אלא אוסף, מכריע, מפרש ומנסח את דברי חז"ל, ואף מוסיף את דברי עצמו, זעיר פה זעיר שם.²⁹ מוכן שאין חשיבות ההוספות העצמאיות שלו נמדדת לפי כמותם; ומאידך, גם עריכת החומר של חז"ל רחוקה מלהיות פעולה מכנית בלבד; אך, לדעתי, כדי להגיע להערכה נכונה של פעילות הרמב"ם, יש להבחין בין השניים בצורה שיטתית ומדויקת.³⁰ (ב) ההערכה שמעריך טברסקי את הגאונים, וחכמים אחרים שקדמו לרמב"ם, היא מכלילה ושלילית מדי.³¹ אין מי שיכחיש, שהרמב"ם היה יחיד ומיוחד; אך אין להגדיל את דמותו על חשבון קודמיו, ואין לזקוף את הישגיהם. סוף דבר, לפחות חלק מאישיותו הכבירה של הרמב"ם זכה כאן לגואלו; ואולי אין זה הוגן לדרוש מאדם אחד, שיגאל את הרמב"ם כולו. עלינו להחזיק טובה לפרופ' טברסקי על תרומותיו הנכבדות בתחום זה, ולצפות להמשך עבודתו הברוכה. מובטח לנו (בעמ' XI של הספר) כרך נוסף בעברית, שידון בנושאים אלה ביתר הרחבה ובפירוט טכסטואלי, ויש לקוות שתוכנית זו תתגשם בקרוב.

²⁸ עיין לעיל בהערותינו לעמ' 143–144, 426, 444–445, 468–469. אפשר לטעון שיש כאן קשת רחבה ולא שתי אפשרויות בלבד; אך אפשר להבחין לפחות בין שני הקצוות, ובדרך כלל לא קשה להגדיר מה הם היסודות הפרשניים והעצמאיים בפסק מסוים.

²⁹ טברסקי כותב בעמ' XIII, שהרמב"ם הוא 'סוף סוף מחבר ולא עורך'; האמת היא שהוא זה וגם זה.

³⁰ המחבר מדגיש (עמ' 60), שמטרתו לגלות את 'מוחו של הרמב"ם', ולהלן (עמ' 157 ואילך) הוא מתאר את תרומתו האישית של הרמב"ם בעריכת אותו חלק מדבריו, המסתמך על מקורות תלמודיים. יש בהחלט לחפש את 'מוחו של הרמב"ם' גם במקומות כאלה, אבל בדרכים השונות מאלו שמשתמשים בהן באשר לחלקים העצמאיים של תורתו.

³¹ עיין לעיל, בהערותינו לעמ' 83, 88–89, 254–255, 278.