

איש מפי איש:

עיונים בהשתלשלות התורה שבעל פה בהקדמת משנה תורה לרמב"ם*

יצחק הרשקוביץ**

פתיחה – השתלשלות תורה שבעל פה בספרות הקדם-רמב"ם מית

רבים מחכמי ימי הביניים הציגו את מודל השתלשלות התורה שבעל פה עד ימיהם. המניעים לסקירות אלה רבים ומגוונים. בדרך כלל ברור שמטרת הפירוט היא להוכיח את הקשר בין חכמי ימיהם לחכמי העבר ולהראות רציפות של מסורת התורה שבעל פה החל ממשה רבנו וכלה בחכמי ההווה. לכמה מהחיבורים הללו אופי פולמוסי מובהק, ומטרתם לנגח עמדות קראיות, נוצריות או מוסלמיות, ומנגד יש שביקשו לספק צורך פנימי להכיר את הרציפות ההיסטורית של התורה. גם הרמב"ם מביא בהקדמתו למשנה תורה מסורת דומה, ולשם עמידה על פרטיה ומשמעויותיהם נביא תחילה סקירה מבנית ותוכנית של כמה מרשימות כרונולוגיות אלה, בעיקר של המפורסמות שבהן.

איגרת רב שרירא גאון (להלן: איגרת רש"ג)¹ מכילה את המניין הגאוני החשוב בקטגוריה זו. רב שרירא חיבר את איגרתו המפורסמת כמענה לחכמי קירואן שחשו בלבול בסדר התורה שבעל פה, בעיקר באופי עריכת הטקסטים התנאיים – המשנה והתוספתא, וכיוצא בזה עריכת התלמוד.² ואולם רב שרירא הולך ומונה את חכמי ישראל בשמותיהם רק מימות חורבן הבית וביתר פירוט מימות מרד בר כוכבא ולא מקדים את המניין של החכמים לתקופות קדומות, מפני שעד אז היה סדר ההעברה של התורה שבעל פה מסודר במידת מה ללא הסתעפויות מסובכות ורשימות תלמידים ורבנים מורכבות, ואין צורך לפרטו.³ מהימנעותו מלתאר את השתלשלות ממש רבנו

* הרב יונתן רוזין סייע לי בליבון דברי הרמב"ם בהקדמת משנה תורה, וכך אפשר לי לחדד וללטש את מסקנותיי. תודתי שלוחה לו.

** המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן.

¹ חוקרים רבים חיוו דעתם על אופיו של הפירוט הכרונולוגי באיגרת רב שרירא גאון ובסדר תנאים ואמוראים. אין ענייננו כאן להיכנס לעובי הקורה של סברותיהם ומחלוקותיהם, מאחר שהשימוש שלנו בשני מקורות אלה יהיה מצומצם מאוד וישרת את ניתוח דברי הרמב"ם בלבד. לסקירה ממצה אפשר לעיין אצל י' ברודי, "בירור המקורות לכרונולוגיה של תקופת התלמוד" (להלן: ברודי), תרביץ ע, א (תשס"א), בעיקר במבוא לדבריו, עמ' 76-77.

² ב"מ לוין, איגרת רב שרירא גאון, פרנקפורט דמיין, ברלין תרפ"א (לקמן: איגרת רש"ג), עמ' 6-3, בשאלת חכמי קירואן.

³ שם, עמ' 8-11. יצוין שכך נוהג הרמב"ם עצמו בהקדמת פירושו למשנה, כשהוא מונה את כל חכמי ישראל שהשפיעו על המשנה ופותח בימות שמעון הצדיק ועד החורבן כחטיבה אחת, וחטיבה

ועד לתנאים עולה שהמניין אין תכליתו פולמוסית אלא משקף צורך פנים-רבני להכיר את חכמי ישראל בשמותיהם, כפי שאכן עולה מנוסח השאלה ששאלו חכמי קירואן כדי למקם את שמועותיהם של חז"ל על ציר כרונולוגי, כלומר לדעת מי היה רבו של מי, היכן חי ופעל, ומי היו תלמידיו ושומעי לקחו.⁴

מודל אחר של סדר הדורות מופיע בחיבור קדום מזמן הגאונים (ככל הנראה לאחד מגאוני סורא), המכונה סדר תנאים ואמוראים (להלן: סתו"א).⁵ חיבור זה מבקש לתת לקורא רשימה מפורטת של סדר העברת התורה שבעל פה מדור לדור מימות משה רבנו ועד תקופת הגאונים המאוחרת. ברי שמחברו מבקש לספק תיעוד היסטורי של השתלשלות התורה שבעל פה, וגם להעניק משנה תוקף וסמכות למפעל הגאוני של הנחלת התורה שבעל פה לדורות הבאים, שהרי מן הרשימה ניכר שהגאונים אינם אלא ממשיכי דרכו של משה רבנו בהנחלת התורה. אם כן, דומה שלחיבור זה אופי פולמוסי יותר מזה של איגרת רב שרירא גאון. עם זה, מחתימת חלקו הראשון של החיבור למדים שמטרתו העיקרית של מחברו היא מסירת מידע על סדרם של החכמים לשם שיפור איכות הלימוד, כבאיגרת רב שרירא.⁶

שלא כסדר הרמב"ם, שבו נדון בהמשך דברינו, מחבר סתו"א מבקש להזכיר את שמו של כל אחד מבעלי התפקידים בשושלת ארוכה זו, וכך הוא מגיע לקרוב למאה דורות (דור במשמעות של נושא משרת מנהיגות) מימות משה רבנו ועד רב אשי

שנייה היא החכמים שבאו בזמן החורבן ולאחריו. הרמב"ם לא רואה צורך לפרוס את כל סדר התורה שבעל פה מימות משה רבנו.

⁴ מהנחה זו הסתייג י' בלידשטיין, "רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באגרת רב שרירא גאון", דעת 4 (תש"ם), עמ' 5 (לקמן: בלידשטיין). הלה טען שאיגרת זו (כמו המקורות שנביא להלן) יסודה בפולמוס נגד עמדות קראיות. גם ב"מ לוין טען בהקדמתו למהדורת האיגרת (עמ' XIV-VI) שעיקרה נועד לסייע לאנשי קירואן להתמודד עם שיבושי הקראים. טענתו העיקרית של לוין היא שהשגותיהם של הקראים היו על הלגיטימיות של חכמי המשנה והתלמוד כנושאי מסורת התורה שבעל פה. רב סעדיה גאון התמודד עם טענה זו כשהקדים את כתיבת המשנה לזמנם של אנשי כנסת הגדולה, ואילו רש"ג ממעיט במידת מה מערכם של המשנה ושל התלמודים כמסורות כתובות, ומכאן אוטוריטריות, אלא מבאר שהכול תלוי בשלשלת הקבלה, וממנה פינה ויתד לסמכות חכמי התורה שבעל פה.

מכאן למדים ששני כיווני פולמוס היו עם הקראים בזמן הרמב"ם ולפניו, ובשל פולמוסים אלה נדרשו שני סוגי יצירות גניאלוגיות: האחד – ביסוס מעמדם של חז"ל כמוסרים מוסמכים של התורה שבעל פה, והאחר – העמקת הקשר המסורתי בין חז"ל שלפני חתימת התלמוד לגאונים ולחכמי ימי הביניים.

על אודות הנחתו של לוין שהמתח בין היהדות הרבנית לקראית עמד ברקע של איגרת רב שרירא גאון לחכמי קירואן ראה מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האיסלאם, ירושלים תשנ"ו, עמ' 41-46. בן-ששון מבסס עמדה שלפיה העמדת רקע כזה אינה הכרחית, ומלבד הפרשנויות שהעניק לוין לכמה שאלות של חכמי קירואן, בעיקר לרב סעדיה גאון, אין מקורות רבים התומכים במתח כזה. יתרה מזו, הוא מראה שרש"ג עצמו מתעלם מכל מניע פולמוסי בתשובתו ומעניק סקירה יבשה ועובדתית לשאלתם של חכמי קירואן ללא דברי עידוד וחיזוק שהיינו מצפים להם באיגרת טעונה במטען אידיאולוגי כה רב.

⁵ ק' כהנא, סדר תנאים ואמוראים, פרנקפורט על נהר מיין תרצ"ה.

⁶ "מכאן אתה למד בתנאין ובאמוראין הי רבה, והי תלמידא, והי בר זוגיה" (שם, עמ' 11).

ורבינא, חותמי התלמוד הבבלי.⁷ לא כן הרמב"ם, המונה ארבעים דורות בלבד. בעניין זה נדון בהמשך הדברים.

מניין חשוב אחר הוא סדר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד, המכונה הראב"ד הראשון.⁸ הלה, שהיה מבוגר מהרמב"ם בכשנות דור,⁹ חיבר את ספרו למטרה פולמוסית מובהקת, כפי שעולה במפורש מהפסקה הראשונה בחיבורו.¹⁰ גם הוא מבסס את מעמד החכמים בימיו כממשיכי מפעל מסורת התורה שבעל פה מימות משה רבנו ומקפיד לסתור את טענות הקראים נגד חכמי ישראל.¹¹

הקדמת הרמב"ם למשנה תורה – ממשנה עד חתימת התלמוד

כאמור, גם הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה¹² סוקר את השתלשלות התורה שבעל פה מימות משה רבנו ועד חתימת התלמוד.¹³ שלא כקודמיו שעסקו בעיקר בהשתלשלות

⁷ ראה בכל החלק הראשון של ספר תנאים ואמוראים.

⁸ ג"ד כהן, ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי, פילאדלפיה תשכ"ז.

⁹ נולד לא לאחר שנת 1110 (שם, XVI).

¹⁰ שם, עמ' 1-2. וראה G.J. Blidstein, "Mishnah Avot 1:1 and the Nature of Rabbinic Authority", in: H. Marantz (ed.), *Judaism and Education*, Beer-Sheva 1998, pp. 55-72, ובעיקר עמ' 58-60 בעניין הראב"ד.

¹¹ יש עוד מניינים, אך בחרתי שלא לדון בכולם, שכן הדמיון ביניהם רב, והשינויים דורשים בחינה עצמאית ומדוקדקת. למקורות בעניין ראה י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם (לקמן: טברסקי), ירושלים תשס"א, עמ' 25, הערה 41.

¹² לשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה וחלוקת ההלכות בה מובאות על פי מהד' הרב יצחק שילת, רמב"ם מדויק כרך א: ספר המדע, מעלה אדומים תשס"ד (להלן: שילת). מהדורה זו נסמכת על כתב יד שאישר הרמב"ם בעצם כ"ק שהוגה מספרו (כת"י אוקספורד 577, הנטינגטון 80), ובזה ייחודה. דברי הראב"ד מובאים על פי מהדורת הרנ"א רבינוביץ', הקדמה למשנה תורה לרמב"ם עם פירוש יד פשוטה, ירושלים תשנ"ז (להלן: רבינוביץ'), שם הם מובאים על פי כתבי יד משובחים, עיין בפנים.

¹³ על תפיסתו ההיסטורית של הרמב"ם ראה י' בן-ששון, משנתו ההיסטורית של הרמב"ם, בתוך: י' כהן (עורך), חברה והסטוריה, הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תש"ם; י"י רוס, הרמב"ם והקידמה – התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם, שם. ולאחרונה גם מ' גודמן, היסטוריה והיסטוריוגרפיה בהגותם של הרמב"ם והרמב"ן, עבודת גמר לקבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה. עבודה זו היא המשכה של עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך שכתרתה היסטוריה והיסטוריוגרפיה בהגותו של הרמב"ם, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג (להלן: גודמן). וראה י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן; K. Seeskin, "Maimonides' Sense of History", in: *Jewish History* 18 (2004), pp. 129-145.

מחקרים אלה נסמכים במידה רבה על מאמרו המפורסם של בארון ומגיבים לדבריו (S.W. Baron, "The Historical Outlook of Maimonides", in: *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964). הצד השווה שבכולם הוא עיסוקם בתפיסתו ההיסטורית הכללית של הרמב"ם ואבחון רמיזות והערות שלו על קורות ימי עולם בתחומים שונים, כגון הקדמה האנושית, התפתחות האמונה התיאולוגית המונותיאסטית והפוליתיאסטית. הם לא התעסקו במישרין בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה (מלבד גודמן בהערה קצרה שתובא בהמשך הדברים) ולא בחנו את התפתחותה של התורה שבעל פה לפי הדורות השונים והיצירות הספרותיות השונות. עניין זה מפליא למדי, שכן לא מצינו סוגיות היסטוריות רציפות וארוכות במשנתו של הרמב"ם מלבד שאלת התפתחות התורה שבעל פה, ופלא גדול הוא על רקע העובדה שבסוגיה זו הרמב"ם

התורה שבעל פה מחכמי המשנה ועד ימיהם, הרמב"ם מתעלם במופגן מחלקו ה**אחרון** של המניין ומייחד פסקאות אחדות בלבד מהקדמתו לתקופה הבתר-תלמודית, כולן ללא ציון שמו של אף אחד מהגאונים או מחכמי ישראל הגדולים שקדמו לו ושאליהם התייחס בהערצה ובהערכה במקומות רבים (בהם הרי"ף,¹⁴ ר"י מגאש). מכאן ניכר שאין מגמת פירוט זה לשוות לחכמי ישראל בימיו מעמד של ממשיכי מסורת משה רבינו במסגרת פולמוסית.¹⁵ אדרבה, מטרתו להמחיש את שהיה ברור ובלתי נצרך להוכחה, ככל הנראה, לקודמיו: להראות את הקשר האינטלקטואלי-למדני הישיר ממשה רבנו ועד לחתימת התלמוד גרידא.¹⁶ ואולם בכל הנוגע למעמדם של החכמים שבאו לאחר חתימת התלמוד נחלק הרמב"ם על מוני הדורות שקדמוהו.

אף מנכס לעצמו מעמד חשוב בתולדות האומה, כמעמדן של דמויות יסוד אחרות שהוא בוחן ומעריך את תרומתן וחשיבותן.

אמנם יש מחלוקת בין החוקרים בדבר נאמנותו של הרמב"ם למקורות ההיסטוריים הכלליים. אם בראון וסיעתו מייחסים לרמב"ם נאמנות מוחלטת למקורות ההיסטוריים הנלווים למסורת, הרי גודמן טען שהרמב"ם נוטה בעקיבות לסלף את המקורות ההיסטוריים ולעקמם לטובת עמדתו הרעיונית. ראה גודמן, עמ' 107 ואילך, תחת הכותרת: הממד השקרי בהיסטוריוגרפיה של הרמב"ם. ראה דיון בדבריו בהערה החותמת של מאמר זה.

¹⁴ אף שבאיגרתו לר' פינחס הדיין (ר"י שילת, איגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' תלט; לקמן: איגרות) חולק הרמב"ם שבחים לרי"ף והלכותיו, וכתב שהוא עצמו לימד שיעור קבוע בהלכותיו, וכן עשה במקומות רבים אחרים, הרי בהמשך דבריו הוא מבהיר שיש הבדל איכותי ניכר בין חיבוריהם, שרק תלמיד חכמים מובהק כיכרנו (שם, עמ' תמד):

שחיבור זה (=משנה תורה, י"ה), לא יכיר יגיעתי בו אלא חכם גדול כמותך, אבל שאר התלמידים ידמו שהוא כמו הלכות הרב, הולך על סדר התלמוד ומסיר הקושיא והפרוק בלבד. אני נשבע שיש בו כמה פרקים יהיו באותו הפרק הלכות פסוקות מעשרה מקומות או יותר, מן התלמוד והירושלמי ומן הבריתות.

¹⁵ טברסקי לא דן בזה ואף השווה את מניין הרמב"ם לאלה של קודמיו ושל אלה שבאו אחריו, ראה עמ' 25 הערה 41. על יחסו של הרמב"ם לקראים ראה י' בלידשטיין, יחסו של הרמב"ם לקראים, תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 501-509. הרחבה למאמר זה ראה גם בספרו "סמכות ומרי בהלכות הרמב"ם: פירוש נרחב על הלכות ממרים א-ד" (להלן: בלידשטיין, סמכות), תל אביב תשס"ב, עמ' 199-204. אמנם ראה לעיל, הערה 4, על דבריו של לוי בסוגיה, שמהם אפשר ללמוד על מגמה אפשרית של פולמוס אנטי-קראי גם בדברי הרמב"ם אצלנו. וראה להלן, הערה 20.

כאן ראוי לציין גם את דבריו של ד"י לסקר, "השפעת הקראות על הרמב"ם", בתוך: מ' בן-ששון (עורך), ספונות ספר חמישי (כ), ירושלים תשנ"א, עמ' 145-164, ובעיקר עמ' 150-151. לסקר מציין שיש קשר חיובי (אף כי לא ניכר) בין תפיסתו של הרמב"ם בעניין התפתחות עצמאית של התורה שבעל פה, המשוחררת ממגבלות מתן תורה בסיני, לזו של הקראים. אפשר לראות שהעיקרון שחז"ל ממשיכים את המסורת איש מפי איש עד למשה מסיני אכן מעיד על מגמה אנטי-קראית ברורה. ואולם מדבריו ניכר שהרמב"ם לא התעסק יתר על המידה בעמדות הקראיות, הן כתגובת נגד הן כקבלה מדבריהם. הרמב"ם מבסס את משנתו בעיקר בתוך העולם הפנים-רבני ובחברה היהודית הבלתי מתבדלת על רקע קראי (ראה שם, עמ' 145-147; 160). עוד ראה דבריו של ברודי (להלן, הערה 19), עמ' 192.

¹⁶ ראה דבריו המפורשים בתחילת ספר המצוות: ר"י קאפח, ספר המצוות להרמב"ם, ירושלים תשל"א, עמ' א-ב:

וישר בעיני להשמיט ממנו (=משנה תורה, י"ה) האסמכתות והלמידות, והזכרת נושאי הקבלה, כך שלא אומר דברי ר' פלוני ולא ר' פלוני אומר כך וכך על כל דבר, אלא אזכיר

לאחר שטען שהתלמודים מבטאים מסורות מימות משה רבנו, והם התלמודים המונחים לפני כל אחד ואחד מישראל, לא מוצא הרמב"ם טעם לפרט את המשך השושלת האנושית, שכן שושלת זו משרתת רק את פירוש התלמוד, ששפתו קשה להמון, ואין לה תפקיד של ממש בהמשכת התורה שבעל פה הלאה (ראה הלכות כח-לא).¹⁷ ומסכם הרמב"ם (הל' ל-לא):

וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה... לא פשטו מעשיו בכל ישראל... והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד.¹⁸ לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת... וכן, אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו, בין ראשון בין אחרון.

לחידוד הדברים ממחיש הרמב"ם עוד את הפער בין דברי התלמוד לתקנות שנתקנו לאחר חתימתו (הל' לב):

אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי, חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד, ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם.

את חכמי המשנה וחכמי התלמוד כולם, עליהם השלום, הזכרה כוללת בתחלת הקובץ. ואומר שמשפטי התורה כולה, והיא תורה שבעל פה, מקובלים מפלוני, ופלוני מפלוני עד עזרא, עד משה רבנו. ואזכיר עם כל אחד מן המקבלים את האישים המפורסמים שבדורו, שקבלתם כקבלתו.

עוד ראה טברסקי, עמ' 75-78. מגמה דומה מתבלטת בפירושו של הרמב"ם למשנה אבות א, א, א. ראה בלידשטיין (לעיל הערה 10).

¹⁷ חלוקה ברורה בין חיבור המיועד להכריע ובין פירושים המיועדים לבחון את כוונת החיבור שעליו הם נסמכים מצויה אצל הרמב"ם עצמו באיגרתו לר' פינחס הדיין (איגרות תלט-תמא). הרמב"ם קובע שם שמימות רבנו הקדוש ועד ימיו לא נכתב חיבור הלכתי המקיף את כל דיני התורה. עוד הוא מבהיר את ההבדל בין חיבורו, שהוא חיבור, למרכיב הספרים האחרים שנכתבו על התלמוד לפניו, שהם פירושים (תמ-תמא):

ודרך החיבור להזכיר הדברים הנכונים בלבד, בלא קושיא ובלא פירוק ובלא שום ראייה בעולם, כמו שעשה רבינו הקדוש במשנה. ודרך הפירוש להזכיר הדברים הנכונים ודברים אחרים סותרין אותן... וזהו דרך התלמוד, שהתלמוד פירוש המשנה. ואני לא עשיתי פירוש אלא חיבור, דרך המשנה.

ואמנם משנה תורה משופע רבות בפירושים ואינו רק חיבור הלכתי גרידא המנותק ממקורותיו. ראה טברסקי, עמ' 112.

¹⁸ על תוקפו של בית הדין הגדול כעמוד התורה שבעל פה לפי תפיסת הרמב"ם ראה הל' סנהדרין א, ג; ממרים א, א-ג, ופרק ב, וכן ג, ח. עוד ראה ספר המצוות עשה קעד. על תופעת ביטולו של בית הדין הגדול ראה הלכות ממרים פרק א, הל' ד-ה.

להבהרת הטעם להבדל הניכר בין התלמוד לכתבים ולבתי הדין שלאחריו מוסיף הרמב"ם נימוק חשוב (הל' לג):

הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותן החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובן, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה איש מפי איש עד משה רבינו עליו השלום.

הפסקה האחרונה מוכיחה ללא ספק שכוונת הרמב"ם אחת – לכרסם במעמדם התורני של הגאונים שבאו אחרי חתימת התלמוד. לראיה – אין הם נמנים עם מקבלי עיקרי התורה איש מפי איש עד משה.¹⁹ תכלית עבודתם של הגאונים היא לעמול על פירוש התורה שבעל פה, שאיננו מחייב ואיננו בלעדי, מה שאין כן התלמוד הבבלי, שהוא הפירוש העיקרי והמחייב של המשנה המשקפת את התורה שבעל פה עד ימות רבנו הקדוש (הסבר מפורט אביא בהמשך דבריי).

אם כן, המונים הקודמים לרמב"ם ביקשו להוכיח רציפות של מסורת התורה שבעל פה ועל ידי זה להעניק משנה תוקף וסמכות לגאונים ולראשונים שבאו אחריהם. אבל הרמב"ם עמל להשמיט את הקרקע מתחת למעמדם האיתן של הגאונים ולערער על סמכותם כפרשני התורה שבעל פה וכמוסריה. על פניו עולה שאין כוונת הרמב"ם כאן להיאבק בתנועה הקראית,²⁰ אלא לחזק את מעמד המשנה והתלמודים (בעיקר הבבלי)

¹⁹ אין ספק שלפולמוס שניהל הרמב"ם עם הגאון הבבלי ר' שמואל בן עלי ובני משפחתו ולמעמד הגאונים המנופח שהשתרר בתקופתו על הציבור בבבל מכוח עצמה שלטונית וללא הסמכות התורנית ההיסטורית הייתה השפעה מכרעת על ביקורתו הנוקבת של הרמב"ם על הגאונים. ואולם דומה שיהיה זה עוול לתלות את כל הביקורת המיימונית על הגאונות להקשר סוציולוגי ותרבותי בלבד ולהתעלם מהמהלך הכולל שהתווה בהקדמת משנה תורה. על הרמב"ם ויחסו לגאונות הבבליים והשפעותיה ראה טברסקי, עמ' 62-65.

להרחבה בשאלת יחסו של הרמב"ם למשנת הגאונים ראה: R. Brody, "Maimonides' Attitude towards the Halakhic Innovations of the Geonim", in: I. Robinson, L. Kaplan & J. Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides*, New York 1990, pp. 183-208. ברודי מדגים כיצד הרמב"ם מצמצם את מפעלם של הגאונים לפסיקה מקומית ובלתי מחייבת (עמ' 186-188; 197), וכך מעתיק את מעמדם מפרשנים מחייבים של מסורת התורה שבעל פה לפרשנים לגיטימיים אך נטולי סמכות היסטורית ארוכת טווח. ראה עוד י' בלידשטיין, "היתר הוראה במשנת הרמב"ם ומשמעות החברתית", תרביץ נא, ד (תשמ"ב), עמ' 577-587, שם מובא כיצד הרמב"ם מעקר את סמכותם האוטונומית של הגאונים לדון ולהורות, כשהוא מכפיף אותם קטגורית לשרביטו של ראש הגולה, שלא כמעמדם האוטונומי לחלוטין של ראש הסנהדרין או ראש הישיבה בארץ ישראל.

²⁰ ואולם באיגרתו לר' פינחס הדיין מעטר הרמב"ם את המניין בהקדמת משנה תורה במניע פולמוסי דווקא, בקבעו (איגרות, עמ' תמב): "ומפני זה בחרתי שלא ליתן מקום למינים לרדות, שהרי הן אומרים על דברי יחידים אתם סומכין, ואינו כן, אלא אלפים ורבבות מפי אלפים ורבבות. ולפי ענין זה אמרתי בתחילת החיבור: "פלוגי ובית דינו קיבלו מפלוגי ובית דינו כדי להודיע שהקבלה רבים מרבים לא יחיד מיחיד". עם זה אין בדברים סתירה, שכן הרמב"ם סומך עצמו ישירות על המשנה ועל התלמוד, כבהמשך, ומכאן שהמניין המופיע בתחילת דבריו נועד להראות עד כמה הוא ממשיך את המסורת המובאת בספרים אלו, המגיעה איש מפי איש עד משה. עבודתם של הגאונים אינה נזכרת, כניכר לכל מעיין, כלומר הרמב"ם חושף לפנינו מגמה פולמוסית במניין,

כמשקפים את מסורת התורה שבעל פה כפי שנמסרה למשה מסיני בלבד, ולשלול מעמד זה מחכמי ישראל שקמו לאחר התלמוד.

אין ספק שלחלל הריק שנוצר לאחר הסרת הלגיטימיות של הגאונים כפרשנים בלעדיים לתורה שבעל פה מבקש הרמב"ם להכניס את עצמו,²¹ כפי שעולה מדבריו בשלהי ההקדמה (הל' לט-מ):

ומפני זה נערת חוצני, אני משה בר' מימון הספרדי, ונשענתי על הצור ברוך הוא, ובינותי בכל אלו הספרים, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורין בענין האסור והמותר והטמא והטהור, עם שאר דיני תורה כולן, בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל... על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורין והפירושין הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו...

כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור התלמוד, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהן שחיברו אחר התלמוד. 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.

ואמנם, הראב"ד שהבין היטב את כוונת הרמב"ם מעיר על דבריו כאן בחריפות (לא הבאנו כאן את תוכן ההשגה בדבר סגנון הכתיבה שנמנע מניסוח דיאלקטי של ההלכה):

ויודע ממנו וכו'. א"א [אמר אברהם = י"ה] סבר לתקן ולא תיקן... ועתה לא אדע למה אחזור מקבלתי ומראיתי בשביל חיבורו של זה המחבר. אם החולק עלי גדול ממני הרי טוב, ואם אני גדול ממנו – למה אבטל דעתי מפני דעתו?! ועוד, כי יש דברים שהגאונים חולקים זה על זה, וזה המחבר בירר דברי האחד וכתבם בחיבורו, ולמה אסמוך אני על ברירתו והיא לא נראית בעיני, ולא אדע החולק עמו אם הוא ראוי לחלוק אם לא?! אין זה אלא כל קבל די רוח יתירא ביה!

עיקר ביקורתו של הראב"ד מופנה להתעלמותו של הרמב"ם ממקורות הפסיקה משיקולים ספרותיים, אולם ניכר רצונו להמעט בערך המחבר ולהעמידו בפרופורציה הראויה, לטעמו. והראיה – קביעתו של הראב"ד שבמקום מחלוקת בין הגאונים הרמב"ם מכריע כדעת אחד ולא פוסק מדעת עצמו, שלא כקביעת הרמב"ם לעיל שדברי הגאונים אינם מחייבים כלל אם יש ראייה לגישה אחרת. ברי שהראב"ד לא מקבל את יומרתו של הרמב"ם בעצם ניסוחה מחדש של התורה שבעל פה, ואין הוא רואה ברמב"ם אלא חוליה נוספת בשלשלת הקדומה ותו לא. בהמשך הדברים נחזד

אך ברי שמגמה זו אינה מסייעת לחכמים שלאחר חתימת התלמוד, כפי שביארנו. ראה לעיל הערה 16. על מאבקיו של הרמב"ם בקראים ראה טברסקי, עמ' 65-67.

²¹ ראה טברסקי, עמ' 69, ובעיקר לאור דברי ר' אברהם אבן דאוד המובאים.

עוד את נקודות המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד בהקדמת משנה תורה, ונבחין עד כמה שפתם ומגמותיהם שונות זו מזו.

בעיות כרונוגרפיות בהקדמת משנה תורה

להלן נבחן לאור דברינו עד כה את אופן הצגת השתלשלות התורה שבעל פה לפי הרמב"ם, ובעיקר את נקודות המחלוקת בינו לראב"ד. נציג בעיות קשות באופן הכתיבה של ההקדמה למשנה תורה, כשהמקורות מורים על עובדות שונות בעניין שלשלת הקבלה מאלה שמתאר הרמב"ם. על כמה מהנקודות הללו מעיר הראב"ד, ועל אחרות נעיר אנו.

נבקש לתת פתרון כולל לכל השגות הראב"ד מתוך אימוץ צורת הסתכלות אחרת על תפקידו של מניין זה. עם זה אין להתעלם מהקשר שייחשף בין צורת מניין רבותינו מוסרי השמועה לתפקיד שנוטל הרמב"ם לעצמו בשלשלת זו.

השגות הראב"ד

תחילה נציג את דברי הרמב"ם ולאחר מכן את השגות הראב"ד.

א. לשון הרמב"ם (הל' ג-ד): אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה, לימדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופינחס ויהושע שלשתם קיבלו ממשה. וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וציוהו עליה, וכן יהושע כל ימי חייו לימד על פה. וזקנים רבים קיבלו מיהושע, וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס, ושמואל קיבל מעלי ובית דינו, ודוד קבל משמואל ובית דינו. ואחיה השילוני מיוצאי מצרים היה, ולוי היה, ושמע ממשה, והיה קטן בימי משה, והוא קיבל מדוד ובית דינו.

השגת הראב"ד: ואחיה השילוני וכו'. א"א אין זה נכון, אלא שהיה אחיה השילוני מבית דינו של דוד.

ב. לשון הרמב"ם (הל' טו): ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקיבלו ממנו, שמעון וגמליאל בניו, ור' אפס, ור' חנניה בן חמא, ור' חייא, ורב, ור' ינאי, ובן קפרא, ושמואל, ור' יוחנן, ור' הושעיה. אלו הם הגדולים שקיבלו ממנו, ועמהם אלפים ורבבות משאר החכמים.

השגת הראב"ד: ושמואל ור' יוחנן וכו'. א"א לא היה שמואל ור' יוחנן ור' הושעיה ור' ינאי ובר קפרא מבית דינו של רבי, אבל לוי ור' ביסא ור' חמא בנו ור' ישמעאל ב"ר יוסי ור' יוסי בר לקוניא הם היו מבית דינו. וזה הרב המאסף אסף מדעתו ולא ידע על מה.

ג. לשון הרמב"ם (הל' טז): אף על פי שאלו האחד עשר קיבלו מרבינו הקדוש ועמדו במדרשו, ר' יוחנן קטן היה, ואחר כך היה תלמיד לר' ינאי וקיבל ממנו תורה, וכן רב קיבל מר' ינאי, ושמואל קבל מר' חנניה בן חמא.

השגת הראב"ד: וכן רב וכו'. א"א זה לא היה ולא נברא... ושמואל קבל וכו'. א"א וגם זה לא היה אלא מלוי.

ד. לשון הרמב"ם (הל' יח): ומגדולי החכמים שקיבלו מרב ומשמואל, רב הונא, ורב יהודה, ורב נחמן, ורב כהנא. ומגדולי החכמים שקיבלו מר' יוחנן, רבה בר בר חנה, ור' אמי, ור' אסי, ורב דימי וראבון.
השגת הראב"ד: רבה בר בר חנה וכו'. א"א ור' חייא בר אבא.

ה. לשון הרמב"ם (הל' יט): ומכלל החכמים שקיבלו מרב הונא ומרב יהודה, רבה ורב יוסף. ומכלל החכמים שקיבלו מרבה ורב יוסף, אביי ורבא, ושניהם קיבלו גם מרב נחמן. ומכלל החכמים שקיבלו מרבא, רב אשי ורבינא. ומר בן רב אשי קיבל מאביו ומרבינא.
השגת הראב"ד: רבה וכו'. א"א רב חסדא ורבה בר רב הונא.

הראב"ד משיג מחד גיסא על התוספות שלדעתו אין להן מקור מספק, ומאיך גיסא מעיר על השמטות של חכמים שלדעתו היה ראוי למנותן. בכל אחד מהמקומות הללו מיישב ר' יוסף קארו בספרו כסף משנה את דברי הרמב"ם לפי דרכו, ובזה משיב על השגות הראב"ד.

תשובותיו מתמקדות בשני מישורים:

א. לכל קביעה תמוהה של הרמב"ם יש מקור בתלמודים. מאחר שכך, רשאי הרמב"ם לבחור בין מקורות שונים, אף אם נדמה שמקורות אחרים התיאור הכרונולוגי שלו מופרך.

ב. הרמב"ם אינו חייב למנות את שמות כל חכמי הדורות. גדולי ישראל אחרים עסקו במאמצים להראות את אמיתות דברי הרמב"ם, כדרך בעל כסף משנה. ראוי לציין את הרשב"ץ בספרו על משניות אבות – "מגן אבות" ב, א.

בין היסטוריה לקבלה

נדמה שאפשר לבחון את השגותיו של הראב"ד על הרמב"ם באור שונה מזה שהציג ר' יוסף קארו, אם נציין את הנחות המוצא של הראב"ד בבואו לפרש טקסט זה. השגות הראב"ד באות מנקודת ראות היסטורית-כרונולוגית, ומבחינה זו אכן קשים מאוד דברי הרמב"ם,²² שכן הרמב"ם קובע בהקדמתו כמה עובדות בעייתיות שהוא עצמו ער להן.

²² ראוי להביא כאן את דבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין, ראה צ' הכהן, "הערות בדברי ימי חכמי ישראל", סיני כא (תש"ז; להלן: הערות), עמ' יב:

וראיתי להרמב"ם בהקדמת ספר היד מנה סדר הקבלה ממרע"ה עד עזרא – כ"ב דורות... ואם קבלה – נקבל, אבל כמדומני כי מסברא והשערת הלב לבד הוא שאמר זה, שהרי בהקדמתו לפירוש המשניות כתב... הנה לא ה' נודע לו עדיין סדר מבואר, רק שבעת שחיבר ספר היד המציא מנפשו לכוין סדר מ' דור מימות משרע"ה עד רב אשי, והמציא סדר קבלה מנפשו, וכתבו סתם כאלו קבלה היא בידו, אבל באמת יש להשיב ולטעון הרבה על דבריו.

תודתי נתונה לידידי הרב אלי גורפינקל שהעירני על מקור חשוב זה.

והראיה – בעניין שני חכמים לפחות שעליהם השיג הראב"ד הסתייג הרמב"ם בעצמו משלשלת הקבלה שטבע: אחיה השילוני ור' יוחנן, וראה להלן בפרוטרוט.²³ גם תשובותיו של ר' יוסף קארו נסמכות רובן ככולן על ההנחה שהרמב"ם מתאר תיאור כרונולוגי, לכן קושיות כרונולוגיות על דבריו הן לגיטימיות ומחייבות מענה.²⁴ ואולם אנו נציע קו מחשבה שונה מזה שמשתקף מהשגות הראב"ד, בין השאר בזכות המשך דברי הרמב"ם, שעליו לא מצינו השגות, והוא החלק של הקבלה האישית. באמצעות איחוי מסקנותינו מעיון בקבלה הספרותית והקבלה האישית (על משמעות המושגים ראה להלן), נוכל להמחיש את צורת ההסתכלות המיימונית, שלאורה קושיות הראב"ד סרות מאליהן.

בית דינו של רבנו הקדוש

הרמב"ם מתאר שני מהלכים בהקדמתו:

1. התפתחות ספרות התורה שבעל פה שעלתה על הכתב, כלומר המשנה, ההוספות החיצוניות למשנה, שני התלמודים וספרות מדרשית.
 2. שלשלת הקבלה הפרסונלית, ממשנה רבנו ועד רב אשי.
- הקבלה האחת היא כללית, ממנהיג הדור, הדמות הנבחרת והמיוחדת, שמשפיעה על כל חכמי הדור והדורות שאחריו, והם מתרגמים את דבריו לפסים מעשיים ומפיצים אותם ברבים. זאת קבלה של בית הדין, ובצורתה המוכרת לנו – הקבלה הספרותית.²⁵

²³ ראה דברי הרנ"א רבינוביץ' (רבינוביץ', עמ' ט), המעיר על גרסת קטון על ר' יוחנן, שלדעתו ראוי לגרסה על אתר, ועל השינוי בינה ובין משמעות המילה קטן.
²⁴ ראה, למשל, שתי תשובותיו של ר' יוסף קארו בכסף משנה על ההשגה בדבר אחיה השילוני ועל תלמידי רבנו הקדוש:

נראה שטעמו לומר שכיון שהיה (אחיה השילוני – י"ה) זקן מופלג ביותר אין נכון לומר שקבל מדוד שהיה צעיר לימים ממנו. וגם בחכמה אפשר שהיה אחיה גדול ממנו אי משום דבישישים חכמה ואי משום דקבל ממש. אבל מה שאפשר לומר הוא שהיה מבית דינו של דוד שדוד היה ראש הסנהדרין. ולדעת רבינו יש לומר שאע"פ שנאמר שהיה חכם גדול מדוד יצדק לומר קיבל מדוד לומר שנשאר ראש קבלה במקומו...

ויש לומר שטעם רבינו דשמואל גדול היה בימי רבי דאמרינן (בפ"ק דב"מ פ"ה ב) דהוה בעי רבי למסמכיה אלא דלא אסתיעא מילתא. וכיון דהוי חזי למסמכיה למה לא יהיה נחשב מבית דינו של רבי. ור' יוחנן אמת הוא שהיה קטן כדאיתא בפ' ראשית הגז (דף קל"ז ב) דאמר ר' יוחנן דהוה זקוקין דנורא נפקין מפומיה דרב לפומיה דרבי ולא ידע מאי קאמרי. וא"כ לא היה מבית דינו של רבי מכל מקום למד תורה ממנו. וכבר כתב רבינו שאע"פ שאלו קבלו מרבינו הקדוש ועמדו במדרשו, ר' יוחנן קטן היה. ורב הושעיא למה לא יהיה מבית דינו של רבי והרי הוא חבירו של רבי חייא וכדאמרינן בעלמא (חולין קמ"א א) כל ברייתא דלא מתניא בי ר' חייא ובי רבי הושעיא לא תותבון מינה בי מדרשא ורבי ינאי ובר קפרא גדולים היו בימי רבי ולמה לא יהיו מבית דינו. ומה שכתב אבל לוי ורבי ביסא וכו' יש לומר שלא בא רבינו למנות כל החכמים שהיו בבית דינו של רבי עד שיקשה עליו למה לא מנה אלו.

²⁵ ראה שזאת היתה המטרה העיקרית של הרמב"ם במניין זה יש בספר המצוות, עמ' ב: "ואזכיר עם כל אחד מן המקבלים את האישים המפורסמים שבדורו, שקבלתם כקבלתו". מכאן שהרמב"ם אינו רואה צורך לעמוד על הייחודיות של כל מקבל, אלא רק להציג אותו כחלק ממערך כולל של מקבלים מדור אחד שמוסרים לדור שאחריו, מעין "חוג" מוסרים של חכם אחד בדור.

הצורה השנייה היא קבלה אישית, איש מפי איש. גם כאן עשויים להיות דילוגים, ואין הכרח שכל שומע יקבל את הדברים ישירות מהרב, אלא גם מתלמידיו, אך הוא תלמידו וממשיך דרכו, הוגה בדבריו, מעתיקם ומעבירם הלאה לדורות שאחריו. בית הדין מתאר מסורת מוסכמת המתעדת את הוראותיו של ראש בית הדין,²⁶ ואילו המסורת איש מפי איש מתארת מסורת אישית המושתתת בעיקרה על קשר בין רב לתלמידו.

ראיה שזאת משמעות המושג "בית דין" מביא הרמב"ם עצמו בהלכות ממרים ב,²⁷

בית דין שגזרו גזירה והתקינו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר, וביקש לבטל דברי הראשונים, ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג – אינו יכול, עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין...

והיאך יהיו גדולים במנין, הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא? זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקיבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול, ולא חלקו בו.

מדברי הרמב"ם עולה שמשמעות המושג "בית דין שגדול מחברו במנין" אינה אלא כל חכמי הדור שקיבלו את עמדת בית הדין הגדול ולא חלקו עליו. הרי לנו גוף ריכוזי אחד – בית הדין הגדול, שמכוח נאמנותם ומחויבותם של חכמי הדור כלפיו נידונים גם הם כבית הדין!²⁸ וכך בענייננו. במנין חכמי הדור בכל דור הרמב"ם מונה את החכמים

שטיינברגר (עמ' 535-536) כבר עמד על ייחודו של המושג בית דין אצל הרמב"ם אולם סבר שמדובר לא בהרכב משפטי כי אם בממונים על הסמכות המשפטית של הדור. ביאורו נכון לנושא הספציפי שבו דן – אחיה השילוני, אולם אינו נותן מענה לבעיות האחרות שהצגנו כאן ואינו תואם את דברי הרמב"ם במקומות אחרים, כאמור.

²⁶ השווה לעניין זה את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים ב, לט:

וכן יצחק ויעקב ולוי וקהת ועמרם על זאת הצורה היו קוראים בני האדם. וכן תמצא ה"חכמים" אומרים במי שקדמהו מן הנביאים, "בית דינו של עבר, בית דינו של מתושלח, מדרשו של מתושלח" – כולם – עליהם השלום – אמנם היו נביאים, ילמדו בני אדם על דרך דורשים ומלמדים ומישרים, לא שיאמרו, "ויאמר יי אלי, דבר אל בני פלוני".

כוונת בית הדין כאן היא קבוצת אנשים המחויבת להפצת רעיון יסודי והסברתו, ובהקשר הספציפי של הפרק – הפצת האמונה באל אחד. תודה לפרופ' חנה כשר שהאירה את עיניי במקור זה.

²⁷ הנוסח על-פי ר"י שילת, רמב"ם מדויק כרך יד: ספר שופטים, ירושלים תשס"ו. על הקשיים שבהבנת דברי הרמב"ם הללו לאור העובדה שמקורם עלום ותוכנם מהפכני ראה בלידשטיין, סמכות, עמ' 95-97.

²⁸ מכאן מובן גם הצורך בכפילות של הלכות הרמב"ם בין הלכות סנהדרין העוסקות בהרכב המשפטי הקלאסי של התורה להלכות ממרים המייחדות את הדיון לבית הדין הגדול על מעמדו הייחודי במשנת הרמב"ם כ"עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר: 'על פי התורה אשר ירוך' זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן" (הלכות ממרים א,א). מנגד השווה לשון הרמב"ם בפתיחת הל' סנהדרין. הדברים ניכרים גם בספר המצוות, שבו

הגדולים בדור, שעשו פעולות חשובות למען הפצת החיבור של ראש חכמי הדור והעתיקו את שמועותיו לרבים.

הענף הספרותי

הרמב"ם מציין בכמה מקומות בהקדמה את חשיבותה של **ספרות התורה שבעל פה** ואת תפקידה למצות ולהעביר את כל תוכני התורה שבעל פה שקדמו לה בצורה מהימנה ובלעדית. יתר על כן, כבר הראינו ששתי הפסגות המתוארות בהקדמתו, שקיומן מצדיק את כתיבת שלשלת הקבלה, הן כתיבת המשנה וכתיבת התלמוד הבבלי, ונפרט בעניין זה בהמשך הדברים. ואלה דבריו (הל' יא-יד):

ומימות משה ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה...

והוא (=רבינו הקדוש) קיבץ כל השמועות וכל הדינין וכל הביאורין והפירושיין ששמעו ממשה רבינו, ושלמדו בית דין של כל דור ודור, בכל התורה כולה, וחיבר מהכל ספר המשנה, ושיננו ברבים, ונגלה לכל ישראל, וכתבוהו כולם, וריבצו בכל מקום, כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל...
וישב כל ימיו, הוא ובית דינו, ולימד המשנה ברבים.

הרמב"ם רואה במשנה מקבץ של כל הישגי התורה שבעל פה עד ימי רבי, ומכאן שהמשנה היא המקור הבלעדי של התורה שבעל פה בימינו על כל שמועותיה וחלקיה.²⁹ לימוד המשנה והפצתה ברבים היה מוטל על שכמו של רבנו הקדוש ועל בית דינו.

הרמב"ם מבחין בין עשה קעד (המצוה לשמוע בקול בית הדין הגדול לאו דווקא מכוח הכרעה משפטית כי אם כפרשנים הבלעדיים של התורה שבעל פה) לעשה קעו (המצווה על מינוי שופטים ושוטרים). אף בלאווין כן, כמשתקף מן החלוקה בין מצוות עשה רעג-רצו, העוסקות כולן בענייני הדיינים וסדרי המשפט, ומנגד לאו שייב העוסק באיסור "לא תסור", שעל פי הרמב"ם אמור רק על בית הדין הגדול (כך בריש הל' ממרים), או על "בעלי הקבלה" (כך בסה"מ). על כפילות מובנית זו ראה י' בלידשטיין, סמכות, עמ' 13-16, ובמאמרו: "Maimonides' Structures of Institutional Authority", דיני ישראל יז (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' 103-126.²⁹ הערה חשובה התומכת בקביעה זו מובאת אצל א' הילביץ, עיונים בהקדמת הרמב"ם לחיבורו "משנה תורה", סיני קי (תשנ"ב), עמ' קצה. הילביץ דן בשינוי ששינה הרמב"ם מלשון התלמוד בבלי קדושין ל', א לדברי הרמב"ם בהל' תלמוד תורה א, יא-יב. שלא כעמדה זו יש להשוות לדעת רש"ג באיגרתו. ראה בלידשטיין, עמ' 6-8, על יחסו של רש"ג לעריכת המשנה כאל כלי שמטרתו אחדות הנוסח ולא כאל "תופעה מהפכנית מבחינה צורנית-ספרותית". עוד ראה שם, עמ' 13. ואולם, הדברים ברורים ופשוטים, כפי שמנסחם הרמב"ם עצמו בהקדמת המשנה שלו (מהד' ר"י שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' נא):

ולפיכך ראה אחד מתלמידיו, והוא ר' חיא, לחבר ספר שילך בו בעקבות רבו, ויבאר בו הקשה מדברי הרב (=רבינו הקדוש, י"ה), והוא התוספתא. כיוון בה ביאור המשנה, והוספת ענינים שאפשר להוציאם מן המשנה, אבל אחרי יגיעה, והוציאם, כדי ללמדנו היאך נוציא ונוליד תולדות מן המשנה. וכן עשה גם ר' אושעיא. ורב גם כן חיבר ברייתא, והיא ספרא וספרי. ורבים זולתם, כמו שאמר: כי אתא ר' פלוני, אתא ואיתי מתניתא בידיה. אבל אלו הברייתות כולן כצחות לא באו

בהמשך מתאר הרמב"ם את הספרות החיצונית למשנה, שנועדה להקל את לימוד המשנה עצמה (הל' יז):

רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה, ור' חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה, וכן ר' הושעיה וכן קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה. ור' יוחנן חיבר התלמוד הירושלמי בארץ ישראל אחר חורבן הבית בקרוב משלש מאות שנה.

וביתר ביאור על התלמודים (הל' כב-כג):

וענין שני התלמודין הוא פירוש דברי המשנה וביאור עמוקותיה, ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור התלמוד. ומשני התלמודין, ומן התוספתא, ומספרא ומסיפרי, ומן התוספתות, מכולם יתבאר האסור והמותר, והטמא והטהור, והחייב והפטור, והכשר והפסול, כמו שהעתיקו איש מפי איש מפי משה מסיני.

בצד היותם ביאור מעמיק ויסודי של המשנה יש בתלמודים גם תוספת של ענייני תורה שבעל פה שנתחדשו לאחר חתימת המשנה. גם כאן בולטת מאוד הנימה ההמשכית וראיית התלמודים כמשרתים את התורה שבעל פה שקדמה להם ומעבירים אותה הלאה.³⁰ בהלכה כו מוסיף הרמב"ם לקבוע שגם מדרשי ההלכה המוכרים לנו אינם אלא ביאור למשנה.

חיבורים אלה כולם היו לנגד עיני מחברי התלמוד הבבלי. ולפיכך ממשיך הרמב"ם (הל' כז):

נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזירות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות, ופשטו גזירותם ותקנותם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותיהם.

עד המשנה במתק דיבורה, ולא בתיקון עניניה וקיצור לשונה, ועל כן נעשתה היא העיקר, רצוני לומר: המשנה, וכל אלו החבורים - אחריה, והיא המרוממת בפי הכל, ובהעריך אותה אל אותם החבורים: "ראוה בנות ויאשרוה, מלכות ופילגשים ויהללוה". וכל מי שעמד אחריו ואחרי אותה החבורה הנכבדה, אמנם היתה תכליתו הבנת דברי המשנה, ולא חדל דור אחר דור להתבונן בה ולפרשה, כל חכם לפי ערך חכמתו ובינתו.

³⁰ בהקדמה לפירוש המשנה הרמב"ם מנסח ארבע תכליות לתלמוד הבבלי, מהן הראשונה והשלישית הן המטרות המתוארות כאן. אבל אין ספק שאין הבדל בין המקורות בדבר כוונותיו, שכן המטרה השנייה המתוארת שם היא פסיקה בדברי המשנה, הנספחת בוודאי לפירוש המשנה. גם המטרה הרביעית - לספק דרשות אגדיות שתכליתן ליישר את האמונה ולחשוף סודות רעיוניים הנתונים ביד חז"ל, אינה סותרת את דבריו כאן, שהרי ברור שלמטרה זו אין קשר ישיר להעברת מסורת התורה שבעל פה ההלכתית. ראה שם, עמ' נא-נב.

מעניין שלרש"ג מוקד ההכרעה בדעות התנאים מצוי כבר במשנה ברמת חשיבות גבוהה מזו שמייחס לה הרמב"ם. ראה בלידשטיין, עמ' 12.

לא כן למי שבאו לאחר חתימת הבבלי, שסמכותם פחותה בהרבה. ומסכם הרמב"ם (הל' לג):

הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותן החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובן, **והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה איש מפי איש עד משה.**

מן הדברים הללו ומציון שמותיהם של החכמים שהרמב"ם מונה עם מחברי ספרות משנית למשנה נראה שאפשר לקבוע משמעות חדשה למושג "בית דינו". ניכר שלראב"ד כוונת המושג "בית דין" היא היושבים בהרכבו של פלוני בעת הדין ומורים הלכה עמו (ותחתיו). לפיכך תמה על מניינם של שמואל ור' יוחנן בבית מדרשו של רבנו הקדוש. ואולם, לא כן דעת הרמב"ם. לדידו, בית דין הם החכמים האחרים על הפצת משנתו של הנשיא או אב בית הדין.³¹ כאלה היו מייסדי שני התלמודים לעומת רבנו הקדוש, וכך היה שמעון הצדיק לעומת עזרא, כפי שיבואר בהמשך. וזה לשון הרמב"ם בעניין בית דינו של רבי (הל' טו):

ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקיבלו ממנו: שמעון וגמליאל בניו, ור' אפס, ור' חנניה בן חמא, ור' חייא, ור' רב, ור' ינאי, וכן קפרא, ושמואל, ור' יוחנן, ור' הושעיה. אלו הם הגדולים שקיבלו ממנו, ועמהם אלפים ורבות משאר החכמים.

הראב"ד תקף את מניית חמשת החכמים – שמואל, ר' יוחנן, ר' הושעיה, ר' ינאי ובר קפרא. אלא שלעיל הראינו שהרמב"ם כבר הזכיר את החכמים הללו בהקשר אחר כאחרים לכל הספרות המשנית של המשנה (שמואל – מאבות התלמוד הבבלי; ר' יוחנן – תלמוד ירושלמי; ר' הושעיה ובר קפרא – ברייתות לביאור המשנה). גם ר' ינאי נחוץ לסדרה זו, שכן הוא רבו המובהק של ר' יוחנן ושל רב, ששניהם היו קטנים למדיי בבית מדרשו של רבנו הקדוש, כפי שמעיד הרמב"ם עצמו (הל' טז):

אף על פי שאלו האחד עשר קיבלו מרבינו הקדוש ועמדו במדרשו, ר' יוחנן קטן היה, ואחר כך היה תלמיד לר' ינאי וקיבל ממנו תורה, וכן רב קיבל מר' ינאי.

כלומר אף שר' יוחנן הוצג לפנינו כאחד מבית דינו של רבי, מכל מקום עיקר תלמודו הוא מבית מדרשו של ר' ינאי. אדרבה, אצל רבי היה קטן, ומכאן שלא יכול להשתתף בדין. אם כן, ר' יוחנן משמש בשני תפקידים, ולשם כך אנו נזקקים ליחסו לשני בתי מדרש. מחד גיסא הוא בעל התלמוד הירושלמי, ומכוח זה הוא מבאר ומפרש עמוקות המשנה, לכן הוא חבר בבית דינו של רבי, כמבואר לעיל הלכה יד.

³¹ להמחשת הרעיון הזה אפשר לתור בספרים שסקרנו לעיל: איגרת רש"ג, סדר תנאים ואמוראים וספר הקבלה, ולמצוא שפירוש המילים "בית דין" שלא בהקשר של הרכב משפטי נדיר מאוד. מכאן עוד שנוכחותו של צירוף מילים זה בספרים העוסקים בהשתלשלות הקבלה נעדרת כמעט לחלוטין, לעומת כ-30 הופעות בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, הקצרה מהם בהרבה.

מאידיך גיסא ר' יוחנן ממלא גם תפקיד חשוב בהשתלשלות התורה שבעל פה לאחר דורו, והוא חוליה בהמשכיות זו. לשם כך נחוץ לדעת מי הוא רבו – ר' ינאי, ואת מי לימד – רבה בר בר חנה וכו'.

לסיכום הענף הספרותי נקבע שבית דין משמעו כל מחברי הפירושים הסדירים והרשמיים למשנה בדמות התוספתות, הספרא והספרי, הברייתות ומייסדי שני התלמודים שעונים למטרה הראשונה של ביאור המשנה – ר' יוחנן, רב ושמואל.

הענף האישי

יש לשים לב שכאשר הרמב"ם מביא את פירוט ארבעים הדורות ממש רבנו ועד רב אשי, אין הוא מזכיר את בתי דינים של החכמים. וזה לשונו (הל' כ):

נמצא מרב אשי עד משה רבינו **ארבעים איש**,³² ואלו הם, רב אשי מרבא,³³ מרבה, מרב הונא, מר' יוחנן ורב ושמואל, מרבנו הקדוש, מרבן שמעון אביו, מרבן גמליאל אביו, מרבן שמעון אביו, מרבן גמליאל אביו, מרבן שמעון אביו, מהלל אביו ושמאי, משמעיה ואבטליון, מיהודה ושמעון, מיהושע ונתאי, מיוסף ויוסף, מאנטיגנס, משמעון הצדיק, מעזרא, מברוך, מירמיה, מצפניה, מחבקוק, מנחום, מיואל, ממיכה, מישעיה, מעמוס, מהושע, מזכריה, מיהודע, מאלישע, מאליהו, מאחיה, מדוד, משמואל, מעלי, מפינחס, מיהושע, ממשה רבינו רבן של כל הנביאים, מעם ה' אלהי ישראל.

מכאן למדים שהרמב"ם רואה צורך לנקוב בשלשלת הקבלה ולכפול בה את מניין הדורות, גם אם בצד ההיסטורי אין היא מעידה על קבלה מפורשת, איש מפי איש ממש, אלא על קבלה תוכנית. לפיכך על שמעון הצדיק, לדוגמה, העיד הרמב"ם בתחילת ההקדמה שהוא **האחרון** לאנשי כנסת הגדולה, ולא כתב במפורש **שקיבל מעזרא** ובית דינו. אדרבה! מדבריו עולה שהוא ממשיך את מסורתו של עזרא בענייני הכהונה הגדולה, אך קשה להניח שקיבל מפיו ממש (הל' ו):

³² "איש", ולא "דורות" כבנדפס. מן הכיוון הכללי של דברינו נראה ברור מדוע יברור כאן הרמב"ם לעצמו לשון "איש", אף שהגרסה "דורות" אינה סותרת את דברינו.
³³ בנדפס הוסיפו ברשימה זו הוספות מופלגות: הכפילו כל דור בקבלה ובמסירה; השמיטו או הוסיפו תארים למשה רבינו, ועוד. וכבר העיר רמ"ח קצנבלוגן (מהד' כהן, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד) על רוב מוחלט של כה"י שלא גורסים את כל התוספות הללו, וגם במהד' פרנקל, יד פשוטה ורמב"ם מדויק אינם.

על הקישור בין רב אשי לרבא ועל הקושי שהוא יוצר לאור דברי הגמרא קדושין עב,ב: דאמר מר כשמת ר' עקיבא נולד רבי כשמת רבי נולד רב יהודה כשמת רב יהודה נולד רבא כשמת רבא נולד רב אשי ללמדך שאין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו שנאמר "וזרח השמש ובה השמש" – עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי, שנאמר "ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב וגו'".

ראה דברי בעל יד איתן, מהר"י פיק והגהות בן אריה, המובאים בספר הליקוטנים, עמ' רכט ממהד' ספר המדע בהוצאת שבתי פרנקל. אמנם, לדעתי לא קשה כלל, אף אם זאת גרסת הרמב"ם, שכן ראינו שאין הכרח שהקישור יהיה אישי, אלא התפקיד במסורת התורה שבעל פה וקישורו הוא החשוב, והעובדה שהוא ממשיך דרכו.

בית דינו של עזרא הם הנקראין אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי, ודניאל חנניה מישאל ועזריה, ונחמיה בן חכליה ומרדכי וזרובבל, והרבה חכמים עמם, תשלום מאה ועשרים זקנים. **האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, וקיבל תורה שבעל פה מכולן,** והוא היה כהן גדול אחר עזרא.

אם כן, אף שלא נכתב במפורש, ואולי גם משתמע שלא שמע מעזרא עצמו, אלא קיבל תורה שבעל פה מכולן,³⁴ מכל מקום נמנה שמעון הצדיק כאחד מאנשי כנסת הגדולה, שאותם כינה הרמב"ם "בית דינו של עזרא".³⁵

ר' מאיר וחבריו

בעניין זה ייראה לי להוסיף נקודה תמוהה אחרת בניסוח הקדמת הרמב"ם, שעליה פסח הראב"ד (הל' ח-ט):

חמישה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, והם גדולי החכמים שקיבלו ממנו, ואלו הם, ר' אליעזר הגדול, ור' יהושע, ור' יוסי הכהן, ור' שמעון בן נתנאל, ור' אלעזר בן ערך. ור' עקיבה בן יוסף קיבל מר' אליעזר הגדול, ויוסף אביו גר צדק³⁶ היה. ור' ישמעאל ור' מאיר בן גר הצדק קיבלו מר' עקיבה, וגם קיבל ר' מאיר וחבריו מר' ישמעאל.

³⁴ ראה עוד הקדמת המשנה, עמ' לו, ששם כתב הרמב"ם ששמעון הצדיק קיבל מעזרא, אך הבהיר שלא מדובר בהכרח בקבלה אישית: "שקיבל משמעון הצדיק, שקיבל מעזרא לפי שהוא משירי כנסת הגדולה". עולה שנימוק היותו משיירי כנסת הגדולה הוא המאפשר לדון אותו כמי שקיבל מעזרא, אף שלא כך היה. במידת מה עולה כך גם מדברי הרמב"ם כמה פסקאות קודם לכן (באותו עמוד):

עד שהגיע הזמן לאנשי כנסת הגדולה... ומצורף אל אלה הנביאים תשלום מאה ועשרים זקן מן החרש והמסגר ודומיהם, והתבוננו גם הם כמו שעשו קודמיהם, וגזרו גזרות והתקינו תקנות. ואחרון האנשים מאותה החבורה הטהורה – הוא ראשון החכמים הנזכר במשנה, והוא שמעון הצדיק.

³⁵ ראה הערות, עמ' טו-טז על הקושי הכרונוגרפי שזיהה ר' צדוק הכהן מלובלין בזהותם של בית דינו של עזרא כאן בדברי הרמב"ם, ולפי דברינו הכול מתבאר באר היטב.
³⁶ כדאי לציין כאן לייחוסו של ר' עקיבא כבן גר צדק, כמו ייחוסו של ר' מאיר כבנו של גר צדק, ושל שמעיה ואבטליון המוזכרים גם הם כגרי צדק. ככל הנראה מבקש הרמב"ם להדגיש את חוסר ייחוסם בכמה זו כדי להדגים את המשמעות הרעיונית של השלשלת המתוארת שנוצרה מכוחם של חכמים בעלי אינטלקט רב ומחויבות נפשית לתוכני התורה שבעל פה ללא קשר לייחוסם או מוצאם.

על הגרים במשנת הרמב"ם ראה איגרות, עמ' רלט-רמא (האיגרת לר' עובדיה הגר). וראה ספר המצוות עשין רו; לאווין רנב-רנג; הלכות איסורי ביאה יד,א. וראה א' סטריקובסקי, "גר ואהבת הגר במשנת הרמב"ם", דף לתרבות יהודית 234 (תשנ"ח); L. Kaplan, "Maimonides on the Singularity of the Jewish People", Daat 15 (1985), pp. v-xxvii. כפולן בין קהל אברהם, המאוגדים באצטלת האמונה השכלית באל אחד, ובין קהל משה, המאוגדים מכוחה של ההתגלות. כמובן, לחלוקה זו השפעה רבה על מעמד הגרים באומה. וראה מאמרו של י' רצהבי, "שאלות הנגיד – חיבור ר' יהושע הנגיד", תרביץ נד, ד (תשמ"ה), על אודות תשובת ר' יהושע הנגיד, מצאצאיו של הרמב"ם, על דברי הרמב"ם באיגרתו לר' עובדיה.

חביריו של ר' מאיר הם, ר' יהודה, ור' יוסי, ור' שמעון, ור' נחמיה, ור' אלעזר בן שמוע, ור' יוחנן הסנדלר, ושמעון בן עזאי, ור' חנניה בן תרדיון. וכן קיבלו חביריו של ר' עקיבה מר' אליעזר הגדול. וחביריו של ר' עקיבה הם, ר' טרפון רבו של ר' יוסי הגלילי, ור' שמעון בן אלעזר, ור' יוחנן בן נורי.

מניסוח הדברים עולה שכל שלשלת הקבלה הישירה מפי ר' עקיבא תלויה באישיותו של ר' מאיר, עד שכל הדור המוכר לנו כתלמידי ר' עקיבא, ואף חותנו של ר' מאיר, ר' חנניה בן תרדיון, מוזכרים ומוכתרים כאן בתואר המצמצם למדיי – חביריו של ר' מאיר. ופלא הוא.

יתר על כן, אף הרמב"ם עצמו כתב בהקדמת המשנה (עמ' כח, מהד' הר"י קאפח):

ורבי עקיבה תלמיד ר' אליעזר בן הורקנוס והוא היה רבו המובהק... ור' מאיר ור' שמעון בן יוחאי תלמידי ר' עקיבה והוא רבם המובהק.

עוד קודם לכן (באותו עמוד) כאשר מפלח הרמב"ם את התנאים לדורותיהם, הוא מונה את ר' חנניה בן תרדיון אף למעלה מר' עקיבא בגיל ובדור:

אבל הדור שאחריהם שראו את החרבן הם... ורבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו... ור' חנניה בן תרדיון... והדור השני אחרי החרבן, ר' טרפון ור' עקיבה.

גם במקרה הזה לא הביא הרמב"ם בהקדמת משנה תורה את כל שמות החכמים, ואף לא בהכרח בסדרם המדויק בצד ההיסטורי. צורת המניין משקפת את חשיבותם המיוחדת של החכמים לעניין השתלשלות התורה שבעל פה. על רקע זה נקל להבין מדוע ביכר את ר' מאיר על פני כל חביריו, שכן ר' מאיר הוא בעל "סתם משנה", כמבואר בהקדמת הרמב"ם למשנה (עמ' כט):

אבל סתם משנה הוא מה שהסכימה עליו דעת הרוב והושוו בו בעיון ולא היתה בו מחלוקת, או שהוא קבלה חבורה מפי חבורה עד משה, כמו שחילקנו בתחילת דברינו. והמקבל האחרון שאליו נתיחסה אותה שמועה הוא ר' מאיר, וזהו ענין אמרם סתם משנה ר' מאיר, זולתי מקצת סתמות שהם לר' מאיר לבדו ואחרים חולקים עליו.

הרמב"ם רואה בר' מאיר חוליה חשובה מאוד בעיבוד מסורות עתיקות וניסוחן והבאתן לפנינו בתוך המשנה, שכן הוא המקבל האחרון שאפשר לייחס לו שמועה חבורה מפי חבורה עד משה! ר' מאיר הוא המלקט והמסדר של התשתית המוסכמת ומקובלת איש מפי איש, שהיוותה לאחר מכן את המשנה. ומכאן שיסוד המשנה טמון וגלום במפעלו. בזה הוא הממשיך השלם והחשוב של רבו המובהק, ר' עקיבא. וכך בבבלי סנהדרין (פו, א):

דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון. וכולהו אליבא דרבי עקיבה.³⁷

מדברי הרמב"ם לעיל ברור מדוע חברי ר' מאיר אין להם מעמד עצמאי, ורק ר' מאיר הוא המקבל מר' עקיבא וראוי להיחשב חוליה חשובה בשלשלת הקבלה. ומאחר ש"כולהו אליבא דר' עקיבה", ברור שר' עקיבא הוא האב הרוחני של ר' מאיר, ובו יש לתלות את מקור משנתו.³⁸

כאן המקום להעיר שכל השושלת הרעיונית של ר' עקיבא ור' מאיר אינה מתחברת בסופו של דבר לזו של ר' יהודה הנשיא, ומכאן שגם אינה ממשיכה לאחר מכן. הסיבות פשוטות ומתבררות מסדר ארבעים הדורות שמונה הרמב"ם איש מפי איש. המעיין שם יראה שהרמב"ם ביכר על פני כל חכמי הדור את הנשיאים מבית הלל, כיוון שכמו ר' יהודה הנשיא, הנשיאים כולם עמדו בראש בתי הדין, הן פורמלית הן עניינית, בהיותם האמונים הרשמיים על הרבצת התורה באומה. שלא כרבנים אחרים, חכמים גדולים ככל שיהיו, הנשיאים עסקו בנושא זה מכוח תפקידם הרשמי, לכן להם יש לייחס את שרשרת הקבלה. אף על פי כן הביא הרמב"ם את ענייניהם של ר' עקיבא ור' מאיר בשביל לבאר את מקורותיה של המשנה ותשתיתה.

השגות הראב"ד – בין תפיסה היסטוריוסופית לתפיסה כרונולוגית

ממסקנותינו עד כה נראה שהדרך ליישוב השגות הראב"ד צריכה לעבור תחילה בהכרת אמיתותם המלאה, שכן הראב"ד צדק לחלוטין בכל אחת מהשגותיו **מנקודת מבט היסטורית-כרונולוגית**. ואולם הרמב"ם לא בא לתאר תיאור כרונולוגי עובדתי בלבד, לפיכך דבריו אינם צריכים להתפרש בעניין זה כלל ועיקר, אלא יש לתור אחר מגמתו בהצגת השתלשלות התורה שבעל פה.³⁹

התיאור ההיסטורי אצל הרמב"ם הוא כלי שרת לקשר האיתן של התורה שבעל פה מימות משה ועד לחתימתה הכתובה בדמות התלמוד הבבלי. לכן לשם ביטוי נעלה יותר של ההיסטוריה, והיא היתה כר ומצע שבו פעלו מוסרי התורה שבעל פה ומקבליה, הרמב"ם רואה לסטות מהאמת הכרונולוגית היבשה שהכיר ותיעד היטב בהזדמנויות אחרות.

ליתר דיוק, אין הרמב"ם משכתב את ההיסטוריה ומציג קשרים פיקטיביים בין דמויות לבתי מדרש שלא היו ולא נבראו, אלא מקטלג אותם שלא כמקובל. הוא מבקש למצוא קשרים פנימיים בין דמויות, המשקפים מחויבות להפצת פן מסוים בתורה שבעל פה. אנשים המתאימים לתבנית חוגית כזאת או המחויבים נפשית למטרה רוחנית מסוימת אינם אלא בית דינו של מעצב התפיסה ומייסדה. זאת הגדרת המושג "בית דין" לאשורה, לכן סרות קושיות הראב"ד בתחום זה אחת לאחת. כך הן בצד הספרותי

³⁷ כן גרסתי (עקיבא ב-ה) על פי גרסת הרמב"ם בכל מקום וכנוסחים המדויקים בכתבי היד של המשנה ובכתב יד הרמב"ם עצמו.

³⁸ על יחסו של רש"ג לר' מאיר כבעל מעמד משמעותי בעריכת המשנה ראה בלידשטיין, עמ' 8, וראה איגרת רש"ג, עמ' 28-29.

³⁹ כאן ראוי לציין שגם המאירי היה שותף לכמה מהסתייגויותיו של הראב"ד על הרמב"ם, שלפי ביאורו אכן מוצדקות בצד ההיסטורי, אך הרמב"ם לא התכוון להבנתן הפשוטה. ראה ש"ז הבלין, סדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה, מבוא, עמ' ל-לא, ובהערות שם.

(המשנה ופרשנויותיה השונות) הן בצד הפרסונלי. אלא שבעניין הקבלה הפרסונלית ההסבר מורכב קמעא, כפי שנשלים להלן, אך עיקרו שהקבלה אינה נושאת אופי של שמיעה מפה לאוזן בהכרח, כי אם לימוד אינטנסיבי של תכנים מפי הדמות המדוברת, בין שהיא עודנה בחיים בין שאיננה לנגד עיני התלמיד בשל מוות או ריחוק גיאוגרפי.

השלמת פתרון השגות הראב"ד על פי מסקנות ההיסטוריוסופיה של התורה שבעל פה

ניגש לסקירה מסכמת של פתרון השגות הראב"ד כולן. כאמור, לשם הבנת הפתרון הנקודתי של כל השגה והשגה יש לרכוש קודם לכן הסתכלות מקיפה על סוגיית השתלשלות התורה שבעל פה לפי הבנת הרמב"ם, ולאחר מכן להדגים כיצד הראב"ד יצא מנקודת מוצא אחרת מזו של ההסתכלות המיימונית, ומכאן נבעו פלוגותיהם.⁴⁰ ביחס להשגת הראב"ד הראשונה על אודות אחיה השילוני, הרי הרמב"ם עצמו הכיר בבעייתיות של שמיעת אחיה השילוני מפי משה, ובוודאי באיכות השמיעה. לכן ייסד עבור אחיה קטגוריה חדשה בכל הנוגע לאופן הקבלה ממשה: "שמע" (לעומת "קיבל", "למד" או "מסר", השגורות שם על שאר שומעי לקחו של משה).⁴¹ יתר על כן, הרמב"ם אף חידד וביאר שאחיה היה קטן בימי משה, ומכאן ברור שלא יכול להיות אחד מחכמי בית דינו במובנו הפשוט של הביטוי. ואולם הרמב"ם ראה ערך מוסף בקישור ישיר כל כך בין בית דינו של דוד שישה דורות לאחר משה רבנו (לפי מניין הרמב"ם) ובין בית דינו של משה, כדי להמחיש את סדר התורה שבעל פה ואיכות קבלתה מאיש לאיש שאינה משתנה אלא רק מתרחבת.⁴²

יותר מזה הדבר מתבטא בהשגתו השנייה של הראב"ד, שבה טיפלנו באריכות, על דבר בית דינו של רבי. גם שם לא בא הרמב"ם לתאר את היושבים בבית דינו של רבי אלא את גדולי מפרשי דבריו שבזה משתתפים בבית דינו. כן מוכח גם משמעון הצדיק ועזרא, כנזכר לעיל.

השגתו של הראב"ד על קבלתו של רב מר' ינאי אמנם נדונה אצל ר' יוסף קארו, שהביא מקור לדברי הרמב"ם, ויש אף מקורות אחרים לעניין. לכן אין בדברי רמב"ם סטייה בוטה מן האמת ההיסטורית המקובלת. כיוצא בזה בעניין תלמודו של שמואל מר' חנניה בן חמא, בייחוד כשהרמב"ם מנה אותו כאחד מבית דינו של רבי, ועל זה לא

⁴⁰ סיכום מתומצת של הרקע לכתבתן של כל השגות הראב"ד על הרמב"ם לדעת החוקרים ראה אצל י"י דינסטאג, "הרב ראובן מרגליות כחוקר הרמב"ם", סיני עב (תשל"ג), עמ' ד-ה.

⁴¹ על אחיה השילוני ובעיית תארוכו ראה ר"י שטיינברגר, "אחיה השילוני בתפיסת הרמב"ם והחסידות" (להלן: שטיינברגר), בתוך: ש' רז (עורך), קובץ הציונות הדתית, ירושלים תשס"א. וראה גודמן, עמ' 108, הנסמך על דברי לוינגר (ראה לעיל הערה 14), עמ' 65-66. טענתם היא שהרמב"ם סילף כאן את המקור ההיסטורי וניצל אותו לצרכיו. לפי הדיוקים שהעלינו ואף שקשה לעכל את אורך החיים המופלג של אחיה השילוני בכלים רציונליסטיים, אין צורך בפתרון שהעניקו החוקרים הללו, וניכר שהרמב"ם לא ביקש לדלג על דורות כי אם לקשור קשר נוסף בין משה רבנו לדורות שלאחריו.

⁴² ראה הערות, עמ' יד, לדברי ר' צדוק הכהן מלובלין בעניין אחיה השילוני, והסתייגותו מתשובות הכסף משנה על אתר. הערתו מתרחבת הרבה מעבר לגבולות ההשגה על אחיה השילוני בלבד ונוגעת לכל נביאי הדורות הללו בראשית פיצול הממלכה, עיין שם.

העיר הראב"ד דבר. לפיכך ודאי שמן הראוי לייחס את שמואל אליו, אם יש מקורות המורים כן.

שתי השגותיו האחרות של הראב"ד עוסקות דווקא בהשמטות, ומהשמטות אלה מתחזק הקו שהצגנו, שכן הראב"ד מוחה על שהרמב"ם מנה עם תלמידי ר' יוחנן רק את רבה בר בר חנה, ר' אמי, ר' אסי, רב דימי ורבין (ראבון), והשמיט את ר' חייא בר אבא. וכבר טען נגדו ר' יוסף קארו בכסף משנה שרבנו כתב רק "ומגדולי החכמים שקבלו מר' יוחנן" (עיין שם), ולא בא לפרט כולם.

אך נראה שלבד מדבריו הרמב"ם בירר לו דווקא את מי שתרם תרומה ניכרת בעיצוב פני התורה שבעל פה, תרומה שמוכרת לנו היום ומפורסמת ברבים. ובאמת הדבר תלוי בתכונתם של החכמים שמנה הרמב"ם.

דומה שהצד השווה בשלושה מהם – רבה בר בר חנה, רב דימי ורבין, הוא הקישור שהם קישרו בין תלמודה של ארץ ישראל לתלמודה של בבל מלבד גדלותם בתורה. כך עולה מסנהדרין ה,א בעניין רבה בר בר חנה (שבמובנים מסוימים מתואר שם כעולה על מזדגת רב, שגם הוא למד מפי רבנו הקדוש בארץ ישראל, ולאחר מכן ייסד את בתי המדרש הבבליים עם שמואל). רב דימי ורבין מובאים פעמים רבות בתלמודים כשדרי ארץ ישראל (נחותי) ונושאי בשורת תלמודה ותורת רבנו הקדוש ור' יוחנן בפרט (יבמות מה,א; חולין פה,ב; כתובות נז,א; ועוד מקומות רבים על כל אחד מהם בנפרד, אך בדוגמאות שהבאתי בולט תפקידם המשותף).

ר' אמי ור' אסי הם ממשיכי דרכו של רבי יוחנן בתחום הוראת ההלכה, ולכן זכו לכינוי דייני דארץ ישראל (סנהדרין יז,ב). ואף כי עוד תלמידים רבים היו לו לר' יוחנן, ראה הרמב"ם לציין את אלו דווקא.

בולטים עוד הדברים על השגתו האחרונה של הראב"ד הנוגעת לענייננו, על שבדור תלמידי רב הונא ורב יהודה השמיט הרמב"ם את רב חסדא ואת רבה בר רב הונא ומנה רק את רבה ורב יוסף. מהמשך דברי הרמב"ם עצמו נלמד שכל מניין האמוראים הבבליים לא בא אלא לקשר בין רב אשי, תלמידם, למשה רבנו בראש הסולם. לכן מנה את רבה ואת רב יוסף, שכן עליהם יכול להחיל את המשפט "ומכלל החכמים שקבלו מרבה ורב יוסף, אביי ורבא... ומכלל החכמים שקבלו מרבא, רב אשי ורבינא". וכן מונה בארבעים האיש מרב אשי עד משה כן: "רב אשי מרבא, מרבה, מרב הונא, מר' יוחנן ורב ושמואל, מרבינו הקדוש". כלומר הרמב"ם בא ליצור שלשלת מסודרת ומקושרת ולא לתאר את התפתחות בתי המדרש בבבל. להתפתחות זו ערך היסטורי-כרונולוגי חשוב, אך אין היא משרתת את מטרת הרמב"ם – לראות בתלמוד הבבלי פירוש והרחבה של המשנה, המשקפת את התורה שבעל פה בשלמותה.

סיכום

ראינו שהרמב"ם משתמש במתודה שונה מן התיאור הכרונולוגי העובדתי גרידא בבואו להגיש לפנינו את הקדמת משנה תורה, שכן מטרתו ללמד את הקורא על עצמתה ומקור כוחה של התורה שבעל פה. לשם כך היה על הרמב"ם ליצור רצף קבלה איש מפי איש ממש רבנו ועד חתימת התורה שבעל פה בצורת חיבורים, הן על ידי יחידים הן על ידי בתי הדין של החכמים.

כן ראה הרמב"ם צורך להרחיב את היריעה על שתי יצירות המופת הכתובות של התורה שבעל פה. האחת היא המשנה, שהופצה בידי בית דינו של רבנו הקדוש,

המבארה ומרחיבה ומעמיק שמועותיה. היצירה השנייה היא התלמוד הבבלי, שהוא יסוד הפסיקה לאחר חתימתו מהיותו כולל דברי המשנה ומלבנם ומקבץ את סוף השמועות עד ימיו. לכן התלמוד הבבלי הוא החיבור החשוב האחרון ועל כן גם המחייב של התורה שבעל פה. לבד מזה נתקבל התלמוד הבבלי על כלל ישראל כאוטוריטה אחרונה, ומסורת זו מחייבת את כל קהילות ישראל באשר הן.

עמדנו על המושג "בית דין", שכאמור אינו הרכב משפטי כי אם קבוצת חכמי הדור המבארת ומבררת את דבריו וכתביו של העומד בראש. עוד התבררו לנו ענייני הקבלה לאשורם, ובעיקר שאין הכוונה רק לקבלה ישירה מפי המלמד אלא אף לקבלת דבריו בלבד. לבסוף מצאנו שהרמב"ם ברר את החכמים שבשמו נקב ומיין אותם לפי תרומתם המיוחדת והחשובה להתפתחות התורה שבעל פה, אף שידע שהיו עוד אלפים ורבבות של חכמים בכל דור. כל זה בניגוד לאופי המניין של קודמיו, שביקשו לבסס את מעמדם של חכמי זמנם לעומת הקראים או לתת כלי עזר ללימוד מקורות חז"ל.

בסדרו את דברי ימי חכמי ישראל כך לא העניק לנו הרמב"ם היסטוריה של החכמים כי אם היסטוריה של מסורות התורה שבעל פה, שאינה כפופה למסגרת היסטורית-כרונולוגית פשוטה. תולדות הרעיונות והמחויבות להפצתם באומה עמדו לנגד עיני הרמב"ם, ולפי קטגוריות אלה עיצב את פני ההיסטוריה.⁴³

הרמב"ם אף מערער על מעמד כל החכמים מחתימת התלמוד ומן הממדים הלאומיים והחשובים של העברת התורה שבעל פה הוא אף מייתר את תפקידם. לדידו, תרומתם של אלה שולית לעומת התורה שבעל פה בשל אופי חיבוריהם-פירושיהם. אבל הרמב"ם רואה עצמו שותף לשלשלת הקבלה ומציב אלטרנטיבה מודרנית ומסכמת למשנה ולתלמודים. באמצעות תיאור ההשתלשלות של התורה שבעל פה וביסוס מעמד המשנה והתלמוד הבבלי כאוטוריטות בלעדיות להצגת מורשת זו הרמב"ם מעמיד פלטפורמה חשובה שעליה יציב את משנה התורה, חיבור שהוא המשך למשנה על פי מסקנות התלמוד הבבלי ועל ידי ניפוי הדעות החלוקות, השקלא וטריא, ובעיקר פסיקה המשתמשת במשורה בתורת הפרשנות הגאונית.

⁴³ כאן המקום להעיר על דבריו הקשים של גודמן על סקירות היסטוריות במשנת הרמב"ם. אף שאיננו מתמודדים עם כל מקורותיו, מכל מקום נדמה שהכרעה כה בוטה ללא עיון טקסטואלי מעמיק המבקש לתור אחר מגמות הרמב"ם בכל נקודה ונקודה מעוררת פליאה (עמ' 114), תחת הכותרת "ההסטוריה השקרית של הרמב"ם":

המתח בין הגות למנהיגות משתקף בפועלו של הרמב"ם עצמו. כהוגה סבר הוא שיש לצמצם את הזמן המוקדש להלכה, אך כמנהיג הקדיש את חייו ליצירת המפעל ההלכתי הגדול ביותר שנכתב אי פעם. בהתאם לכך כהוגה ראה הרמב"ם את העיסוק בהיסטוריה ככליון זמן, אך כמנהיג עסק בכתיבת היסטוריה וביצירתה. כהוגה סבר הוא שיש לדבוק באמת, אך כמנהיג לא בחל מיצירת שקרים.

עוד ראה דברים ממין זה שם, עמ' 116, 127, ובמקומות אחרים בחיבורו. נדמה שבמקום לייחס לרמב"ם שקרים, קרי תיאורים היסטוריים מצוצים מן האצבע ומשוללי יסוד, היה אפשר לתור אחר מגמתו הדיקטטית והרעיונית של הרמב"ם הן כמחנך הן כמנהיג ולמצוא שיש באופן ההצגה של דבריו משום פרשנות לגיטימית של קורות התורה שבעל פה. ההיסטוריה יכולה להיות גם היסטוריה של רעיונות ואידיאות ולא רק תיאור נוקשה של רשימות גיניאולוגיות יבשות. הרמב"ם לא המציא היסטוריה שאיננה קיימת אלא הדגיש פנים מסוימים מתוכה והגיש אותם לקוראיו בצורה מושכלת, שתכונן את תפיסת התורה שבעל פה (במקרה שלפנינו) או תפיסה רעיונית אחרת, בצורה מובנית ואחראית.