

הרמב"ם: בעל הלכה, הוגה דעות ואדם

יעקב בלידשטיין

Herbert Alan Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*,
Oxford: Oxford University Press, 2005, 567+x pp.

ספר מקיף ומרשים זה נאמן לכתרתו: הוא עוסק בכתביו של הרמב"ם כולם, על כל סוגיהם, וגם, ובצורה יוצאת דופן ואמיצה, באישיותו של ר' משה בן מימון. הספר כתוב בסגנון חי ומרתק, כך שהן הקורא האמון על הדקויות הלשוניות שהאנגלית מאפשרת, הן הקורא הנהנה מניסוחו הדימשמעי ונחרץ, באים על סיפוקם. הספר גם מעמיד אותנו, בני המאה העשרים ואחת, בעמדה שיפוטית מול הרמב"ם, הן ברמה המוסרית הן ברמה המדעית, וזאת ללא חשש מהאנכרוניזם שבדבר – תופעה ספרותית נדירה למדי. בבואו לנמק כיצד יכול היה הרמב"ם להתפלל להשבת עבודת הקרבנות למרות הכרתו בנחיתותה של דרך זו לעבוד את ה', משער דוידסון כי 'כמו יהודים אחרים בעלי נטייה רציונליסטית הממשיכים עד עצם היום הזה להתפלל לבנינו המהיר של בית המקדש ולהשבת הקרבנות, הוא אולי לא ידע מה לחשוב בדיוק' (עמ' 382). (אישית אני סבור כי הרמב"ם ידע בדיוק מה לחשוב).

אישיותו של הרמב"ם נבחנת גם על פי עדויות עקיפות: שביעות רצונו מהישגיו כפי שהיא באה לידי ביטוי בחיבוריו, התרסותו כנגד יריביו – למרות הצהרותיו כי הוא מתייחס אליהם בשוויון נפש – והתנשאותו עליהם. כיצד להסביר את הפער בין ההערכה העצמית של הרמב"ם, שסבר כי הוא עניו במיוחד, לבין האמת? 'על אף גאונותו, לא היה הרמב"ם "שונה מרוב בני האדם" בחוסר יכולתו לראות את עצמו נכוחה' (עמ' 554). לדעת דוידסון 'איגרת תחיית המתים' היא מפתח להבנת דמותו של הרמב"ם – 'או [שהאיגרת] מעידה על דבקותו הבלתי ניתנת לערעור של הרמב"ם במסורת חז"ל, או שהיא חושפת משהו מאוד לא סימפטי באישיותו' (עמ' 537). דוידסון מציג אפוא רמב"ם אנושי, ולא בכדי הוא רואה צורך לסכם, כמעט בהתנצלות, כי 'אל לנו לשכוח את הישגיו' (עמ' 555). החוקר אינו מתבטל בפני נושא מחקרו. אמנם הוא קובע בהשתאות כי הישגיו הספרותיים של הרמב"ם הם לא פחות מ'פלא' (עמ' 74) ומכתיר אותו בתואר 'ראש היהודים בעולם הימי ביניימי כולו' (עמ' 556), ואף על פי כן ספרו רחוק מאוד מהגיורפיה. אולם בסופו של דבר אמונתו האיטנה באישיותו המוסרית של הרמב"ם מאפשרת לדוידסון לתת אמון בהצהרותיו הדתיות.

לא רק אישיותו של הרמב"ם עומדת למבחן. דוידסון מעוניין מאוד בגיורפיה המימונית ובזיקתה ליצירתו. הוא דן כמובן במסורת התאסלמותה של משפחת מימון – ודוחה אותה למעשה, בגין חוסר מהימנותו המוכח של מקור המסורת. הוא מגלה עניין רב במותו של האב דוד, שעד פטירתו היה מטה לחמו של רבנו. דוידסון מייחס חשיבות רבה לתיאור שתיאר הרמב"ם את השפעת טביעתו של אחיו על בריאותו הנפשית ועל מצבו הכלכלי. על יסוד

חישובים שערך הוא קובע כי הרמב"ם השלים את כתיבת 'משנה תורה' בסמוך למות אחיו, ולדבריו לאחר מכן לא כתב שום חיבור מהותי בתחום הספרות הרבנית, וזאת בגלל הכורח להקדיש את מרב זמנו לפרנסתו. לדעת דוידסון בחיבור הגדול שכתב הרמב"ם לאחר מות אחיו, 'מורה נבוכים', 'אין ניכרת אותה אינטנסיביות ואותה יסודיות [שב'משנה תורה:]' (עמ' 262). הוא סבור כי הארגון המרושל של 'מורה נבוכים' אינו עדות לסודות שכביכול טמונים בספר, אלא סימן לחולשה, ביטוי לעול הפרנסה שרבץ על הרמב"ם אחרי מות אחיו ולגילו המתקדם יחסית (עמ' 322). כמוכן, הערכה זו מותנה בחוויית הקריאה של כל קורא.

לצד העיסוק באישיותו ובקורות חייו של הרמב"ם נדונים בספר כתביו כמוכן. דיון זה פותח בבחינת ייחוסו של כל אחד מכתבי הרמב"ם למחברם. דוידסון מוצא כי ייחוסם של הפירוש למסכת ראש השנה בתלמוד הבבלי (עמ' 144-146), 'מילות ההיגיון' (עמ' 313-322), האיגרת לחכמי מונפלייה (עמ' 494-501) ו'מאמר קידוש השם' (עמ' 501-514) מפקפק, אם אינו חסר בסיס לגמרי. על פי רוב ספקותיו באשר לייחוס חיבור לרמב"ם נובעים מתוכן החיבור, אם כי הוא מביא בחשבון גם את טיב העדויות לאותו ייחוס (כתבייד, מסורות קדומות). הפירוש למסכת ראש השנה שבתלמוד הבבלי חשוד מפני שבהתייחס לשתי משניות ולפירוש שעליהן מופיעה בו דעה שהרמב"ם תקף בפירושו למשנה כדעתם של עמי הארץ, 'כאלה שאינם מבינים בגרמי השמים יותר משמבינים בהם שור או חמור' (עמ' 145). באשר ל'מאמר קידוש השם' מאמץ דוידסון חלק ניכר מטענותיו של חיים סולוביצ'יק (נוסף על הערות מקוריות משלו), אך גזור מהן לא שהחיבור אינו הלכה מימונית אלא שאין הוא מימוני כלל. מסקנתו של דוידסון בעניין ייחוס 'מילות ההיגיון', מסקנה 'בלתי נמנעת' לדבריו, מבוססת על שני שיקולים. ראשית, עדות כתבייהיד אינה ברורה. (ולשמועה שהרמב"ם חיבר אותו בהיותו נער אין כל יסוד). הרמב"ם עצמו לא הזכיר את החיבור, ואין הוא מוזכר בפירושו המילות הזרות, מילון המונחים הפילוסופיים שחיבר שמואל אבן תבון ל'מורה נבוכים'. שנית, קיים בו קטע המשווה בין משה לישו מבחינת שלמותם, ואין להעלות על הדעת כי הרמב"ם כתב קטע זה, בוודאי אם כתב את החיבור עבור מוסלמי. דוידסון רואה בנתון זה ראייה חזקה במיוחד. קטע זה נחשף רק בשנת 1960, כשנתגלה המקור הערבי של המאמר בשלמותו; מעתה, מסכם דוידסון, אין סיבה להחזיק בייחוס המסורתי של החיבור לרמב"ם. אמנם עדות זו אינה ראייה חדמשמעית, אבל כשמצרפים אותה לעדות המקרטעת של כתבייהיד, אכן ניתן להעלות ספק לא מבוטל בייחוס החיבור לרמב"ם.

מבנה ספרו של דוידסון – המסתכם בכ־570 עמוד – משקף למעשה את תפיסתו של המחבר. הביוגרפיה משתרעת על 75 עמוד; לחינוכו של הרמב"ם, קרי אילו מקורות קרא, למד והכיר, ובאילו תחומים התמחה, מוקדשים כ־45 עמוד; ליצירתו ההלכתית – כ־180 עמוד; ליצירתו הפילוסופית – כ־130 עמוד; לכתבים הרפואיים – כ־45 עמוד; לחיבורים אחרים דוגמת איגרות – כ־55 עמוד; ולסיכום – כ־70 עמוד. דוידסון רואה אפוא בכתביו ההלכתיים את מרכז יצירתו ועולמו הרוחני של הרמב"ם, ואעמוד להלן על ההשלכות של פרספקטיבה זו.

בפרק על חינוכו של הרמב"ם נדונה שאלת הכשרתו לתפקיד האינטלקטואלי שקיבל על עצמו. מסקנותיו של דוידסון נחרצות. הרמב"ם הפגין כבר בצעירותו שליטה טוטלית

בספרות ההלכתית. הוא היה בקיא גם במדע הרפואה של ימיו, אם כי לא באותה הרמה, ואף זאת כנראה רק סמוך לסוף חייו. בחיבורו האחרון בתחום זה ציטט וסיכם הרמב"ם לא פחות מ-90 חיבורים של גלנוס (עמ' 85), והוא אף ערער במקצת על דברי גלנוס בנושא הקזת דם. דוידסון מציין כי עצותיו הרפואיות של הרמב"ם 'מעלות חיוך על שפתינו' (עמ' 480), ותוהה כיצד זכה לפרסומו כרופא למרות הפרימיטיביות של הרפואה הימיבינימית. עם זאת הוא מודה כי אולי אין הדבר כה מפתיע בהתחשב בהצלחתם של רופאי אליל בימינו (עמ' 483). ההפתעה של הפרק היא בקביעתו של דוידסון כי בתחתית סולם ההכשרה האינטלקטואלית של הרמב"ם נמצאת הפילוסופיה.

חלק ניכר של הקורפוס האריסטוטלי לא היה ידוע לרמב"ם. עד גיל ארבעים הסתכמו ידיעותיו במה שניתן ללמוד מספרי מבוא של האסכולה האריסטוטלית הערבית (עמ' 98, 120), וזאת בניגוד לידיעותיו ברפואה ובאסטרונומיה, שהתבססו על קריאת חיבורי היוונים, אמנם בתרגום לערבית. אף ידיעותיו של הרמב"ם בתורת הפלאם הערבי היו קלושות. ידוע לנו כי בעת כתיבת 'מורה נבוכים' הכיר חמישה ספרים אריסטוטליים ותו לא (עמ' 99). הוא לא פירש את כתבי אריסטו על פי אותם פרשנים שלדבריו – בתשובה לשמואל אבן תבון – הם הפרשנים המובהקים של טקסטים אלו. דוידסון משתאה: כיצד אפשר ליישב בין רשלנות אינטלקטואלית זו, חוסר יסודיות זה, לבין ההנחיה המיומנת שהעלתה את לימוד הפילוסופיה בכלל ואת כתבי אריסטו בפרט על כל מקצוע אחר, ואף התנתה את חלקו של אדם בעולם הבא בידיעתם (עמ' 106-107)? אין הוא משיב תשובה אלא אומר כי, בדומה למה שנמצא בחיי הרמב"ם בכלל, מדובר ב'חוסר עקביות ופרדוקס'. הקורא עשוי לחשוך כי דוידסון מכין אותו לטענה שהרמב"ם לא התייחס לפילוסופיה ברצינות גמורה, אך דוידסון אינו אומר זאת. למרות הערעור על בקיאותו של הרמב"ם בפילוסופיה, ולמרות הטענה כי אין שום ראייה ללימוד פילוסופיה לעומק או לעיון בספר אריסטוטלי עד גיל שלושים, ומסתבר, אליבא דדוידסון, שגם בהמשך חייו, עד כתיבת 'מורה נבוכים' ועד בכלל – למרות כל אלה דוידסון מדגיש חוזר והדגש כי הרמב"ם היה מחויב לתמונת העולם הפילוסופית-האריסטוטלית.

עיון בחומר הראיות שעליו מבוססות הערכות אלו מותיר כמה סימני שאלה. מבחינה מתודית דוידסון עצמו מודה כי מדובר בלימוד מהשתיקה – ההנחה היא כי מה שהרמב"ם לא ציטט, לא היה קיים בשבילו. אך האם נכון להציג את תמונת עולמו על סמך ציטוטיו בלבד? אפשר גם לשקול את האפשרות של לימוד תורת אריסטו באמצעות סיכומים של הפילוסופיה הערבית הקנה ידע שנחשב זהה פחות או יותר למקור (בתרגום ערבי). לפעמים דומה כי דוידסון מחמיר יתר על המידה. כך כשהוא טוען שגם אם ספרים מסוימים של אריסטו לא היו בהישג יד בפסטאט, הרי 'אדם בעל מוטיבציה מספיקה ובעל הקשרים שהיו לו', לרמב"ם, יכול היה לייבא אותם (עמ' 106). כך גם כשהוא מעיר כי דברי אריסטו שלכאורה מצוטטים מהמקור במבוא לחלק ב של 'מורה נבוכים', מופיעים בשני התרגומים של 'המטפיזיקה' שבידינו בצורה שונה (עמ' 100, הערה 131). וכך אף כשהוא מעיר כי טענה של הרמב"ם בעניין המים שבאטמוספירה מקורה לא ב'מטאורולוגיה' של אריסטו אלא בעיבוד ימי ביניים של חיבור זה. הרי לעצם הערכתנו את דמותו של הרמב"ם, חשוב יותר מה הרמב"ם חשב שהוא

קרא ולא איזה חיבור הוא באמת קרא. (אם כי שאלה זו חשובה לבדיקה מסוג אחר). תהיה אשר תהיה הערכתנו את מסקנותיו של דוידסון – וגם אם לא שכנע הרי בוודאי נתן חומר למחשבה – יש לשבח את היסודיות שבה בדק את הנושא. ואכן הוא מתייחס ביסודיות דומה לצדדים הביבליוגרפיים של יתר חלקי הקורפוס הספרותי המימוני.

שלושה פרקים גדולים בספר מוקדשים לחיבורי ההלכתיים של הרמב"ם. חיבורים אלו רובם ככולם מבטאים כידוע שילוב של תמונת עולם אריסטוטלית ונורמות הלכתיות מסורתיות. דוידסון טוען כי גם אם הקורא המודרני יחשוב שהרמב"ם עושה שמיניות באוירי כדי לבצע שילוב זה, 'אין שום סימן... שהוא עצמו חשב שהוא כופה אמונות זרות על המקורות המסורתיים' (עמ' 165). דוידסון חוזר שוב ושוב לטענה שהוא מבקש לאשש, שהרמב"ם לא הערים על הקורא. ההשקעה האדירה של זמן ומחשבה, ההנאה המופגנת בפתרון בעיה סבוכה בקטגוריזציה הלכתית ביספר המצוות לדוגמה – כל אלה מבטאים רצינות השמה לאל את האפשרות שהרמב"ם ניסה להוליך את הלומד שולל; וכן מורים הקטעים שבהם העיד הרמב"ם על הקפדתו שלו בקיום ההלכה. מי שכותב ספר תורה במו ידיו כדי לקיים את המצווה בכל הידורה, עבודה של כ־2,000–3,000 שעות, אינו מעמיד פנים בהלכה (עמ' 148, הערה 92, עמ' 165, 172, 186, 246, 262, 295, 399, 401–402, 535–537). דוידסון קובע גם כי אין להניח שהרמב"ם הכחיש בסתר לבו את האידאולוגיה של תורה שבעל־פה, את האמונה שאלוהים נתן למשה שתי תורות, ושאת מהן נמסרה לחכמי הדורות. לדבריו הלהט שבו הגן הרמב"ם על אמונה זו ועל ההיסטוריות של מסירת תורה שבעל־פה ללא שכחת תכניה משכנע, אלא אם נרצה לראות בו ציניקן מושלם (עמ' 186, 303). חבל שדוידסון לא התמודד עם הסימנים שהרמב"ם אכן הכיר בהלכה הכפולה שנמסרה בסיני – זו המקראית וזו החזו"לית – מה שנרמז בהבנתו את נורמת 'עין תחת עין';¹ נתון זה אינו מערער בהכרח על אמונתו בתורה שבעל־פה, אך מחייב ליבון (ברם ראו: עמ' 130, הערה 36).

דוידסון דן בהרחבה בפירוש המשנה, ביספר המצוות ובי'משנה תורה. הפירוש למשנה זוכה לשבחים מרובים, אם כי המחבר לפעמים משאיר את הקורא תאב לפירוש נוסף. למשל אין כל דוגמה לביסוס ההערכה כי 'שיקול דעתו [של הרמב"ם] מצוי' או להמחשת הקביעה כי 'הסבריו לפעמים מחטיאים את המטרה' (עמ' 166). עדיף היה לדעתי לו הרחיב המחבר בכגון אלה, במקום להאריך בתולדות פירושי המשנה, מר' עובדיה מברטינורו ועד פנחס קהתי. דוידסון מקדיש את מרב הדיון בחיבור זה לתכנים ההגותיים שבו, והדבר מאפשר לו להראות כי הרמב"ם היה מחויב לתמונת העולם האריסטוטלית כבר בצעירותו, וכי הוא חייב כל יהודי לקבל תמונת עולם זו, תמונת עולם המגיעה לשיאה בתזה כי אדם זוכה לעולם הבא בכלים אינטלקטואליים. עמדה זו מערערת לכאורה על האמונה היהודית המסורתית כי קיום מצוות הוא המעשה המשמעותי ביותר המזכה בחלק לעולם הבא (עמ' 164–165). הפירוש גם מבלט

1 מורה נבוכים ג, מא; משנה תורה, הלכות חובל ומזיק א. בימורה נבוכים, הסביר הרמב"ם 'עין תחת עין כפשוטו, והעיר: אל תעסיק מחשבתך בזה שאנו עונשין כאן בתשלומין, כי מטרתו עכשיו לתת טעמים לכתובים ולא לתת טעמים להלכה.

את נטייתו של הרמב"ם ליצירת כללים. שאלה מתודולוגית קריטית נוגעת למידת מחויבותו של הרמב"ם לפירושי התלמוד למשנה: האם הציע פירושים הסוטים מפירוש זה? שאלה זו מהווה מבוא לשאלה רחבה יותר של זיקת הרמב"ם לכלל מקורותיו. דוידסון מסכם כי הסטייה קיימת אך רק 'במקרים מעטים מאוד' (עמ' 149). נושא זה ראוי לבדיקה ביקורתית ומקיפה יותר. חסר נוסף הוא ההזנחה של תכניו ההלכתיים של החיבור, ולכך אחזור בהמשך.

הדיון ביספר המצוות' מדגים שוב ושוב את מחויבותו של הרמב"ם למסורת ההלכה החז"לית, ויתרה מזאת, למסורת תרי"ג מצוות. הכרעותיו של הרמב"ם בנוגע למעמדן של נורמות – דאורייתא או דרבנן – הנובעות לכאורה מזיקת הנורמה לכתוב, מבוססות למעשה על הפרשנות החז"לית למקרא ולא על המשתמע מהכתוב עצמו. 'אדם שאינו בן בית במקורות חז"ל לא היה מעלה בדעתו חלק מהפירושים שהרמב"ם מאמץ... גם מקראות שנראים פשוטים לגמרי נקראים בעד משקפי חז"ל' (עמ' 182-183). אמנם דוידסון מצביע על סתירות נקודתיות – לדוגמה הרמב"ם כלל ברשימת תרי"ג מצוות נושאים השנויים במחלוקת אף ששלל זאת בכלליו (עמ' 181) – אך ככלל מגמתו שמרנית למדי. שאלת יסוד נוגעת לחילוקי הדעות בין הרמב"ם לר' משה בן נחמן (הרמב"ן) על מעמדן של הלכות הגלמודות מהמדרש. הרמב"ן הצליח להראות לכאורה כי, בניגוד לדעת הרמב"ם, המדרש התלמודי יוצר נורמות בעלות מעמד של דין תורה. דוידסון פותר את הבעיה באמצע את עמדת הפרשנים הטוענים כי גם הרמב"ם הודה במעמדן התורני של נורמות אלה ושלל רק את הכללתן ברשימת תרי"ג מצוות (עמ' 177). גישה מאוזנת יותר תציין כי לצד דעה זו קיימת – בפרשנות הקלסית ובפרשנות המחקרית כאחת – מסורת המבינה את הרמב"ם כפשוטו. שאלה זו חודרת למהותה ואופייה של תורה שבעל-פה.

דומה כי יש להעמיד סוגיה זו מול סוגיה קרובה – טיב דרשנותם של חז"ל. לפי דוידסון חז"ל נדרשים לכתובים כדי למצוא בהם רמזים וקשרים המובילים להלכות הידועות ממילא מכוח המסורת מסיני, או כדי 'לתלות' בהם הלכות שיצרו ללא כל זיקה אמיתית לכתובים אלו (עמ' 128-133). ברם סכמה זו אינה עולה בקנה אחד עם תיאורו של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה את 'החלק השלישי, הם דינים שנלמדו באחת המדות ובהם נופלת מחלוקת'.² מתוארות שם דרשות שאינן באות לאשש הלכות הידועות מהמסורת אך גם אינן משחק מילים על משקל הדרשה לדברים כג, יד: 'ויתד תהיה לך על אַזְנֵךְ...';³ דרשות אלו הן בוודאי מקור להלכות. הדינים מהחלק השלישי הם בדיוק הדינים שבהם חלק הרמב"ן על הרמב"ם, והרמב"ם אכן סבר כי דינים אלה מעמדם דרבנן. ראיית הדרשה כמקור הלכה נחשפת גם בדבריו של הרמב"ם בהלכות ממרים כי ניתן לשנות בהלכות הנובעות מדרשת הכתוב (שלא כבהלכות שהן תקנות או גזרות).⁴ כל זה מבלי לחלוק כמובן על קביעת המחבר כי 'המיוחד לרמב"ם לעומת חכמי ימי הביניים בכלל, הוא במשקל הגדול יחסית שהוא מעניק לחכמים

2 כך בתרגום קאפח; בתרגום שילת: 'הדינים המוצאים בדרכי ההיקף'.

3 מורה נבוכים ג, מג. לפי הקריאה הדרשנית אונך = אונך, ומכאן לומד הדרשן כי 'השומע דבר מגונה ישים אצבעו בתוך אזנו'.

4 משנה תורה, הלכות ממרים ב, א.

בתור מוסרי המסורת שממשה' (עמ' 132), מה שנכון כל עוד אין משווים את הרמב"ם לגאונים אלא לר' יהודה הלוי ולרמב"ן לדוגמה.

פרק גדול מוקדש למשנה תורה; חציו עוסק בצדדים לא הלכתיים של החיבור, קרי במרכיבים ההגותיים שבו, וחציו עוסק ב'משנה תורה' כספר הלכתי. כאן ימצא הקורא דיון במגמת הרמב"ם בכתובת החיבור, בהיבטים הספרותיים של הספר, ביחסו של הרמב"ם למקורותיו ובאפשרות שהוא נתן לדעותיו הפילוסופיות להשפיע על פסיקתו. לצערי אין המחבר עוסק בצדדים ההלכתיים של 'משנה תורה'. אין הוא דן בעמדותיו ההלכתיות של הרמב"ם, במתודה ההלכתית שלו, ביחסו הענייני לבעלי הלכה שקדמו לו וכיוצא באלה. המחבר מקדיש תשומת לב רבה לצדדים הספרותיים של הכתיבה ההלכתית, והרבה פחות מכך לצדדים התוכניים של הפסיקה. הדבר מתמיה בהתחשב בעובדה ש'משנה תורה' הוא ספר הלכתי. במילים אחרות, מה שחסר בספרו המונומנטלי של יצחק טברסקי 'מבוא למשנה תורה' חסר גם כאן.

דוידסון ממקם את כתיבת החיבור במסכת חייו של הרמב"ם, וקובע שכתובתו החלה בשנת 1167 בערך והסתיימה בשנת 1177 בערך, זמן קצר לפני טביעת אחיו (עמ' 203-206); כפי שדוידסון מעיר במקום אחר, הרמב"ם כתב את כל חיבוריו ההלכתיים הגדולים לפני גיל ארבעים. דוידסון משלב בדבריו על החיבור גם כמה מילות הערכה. 'משנה תורה' הוא הישג 'ענקי' של הרמב"ם (עמ' 206), ועם זאת הפגמים בחיבור מלמדים שרצוי היה לערוך אותו עריכה נוספת (עמ' 231). הספר כולו אינו מגלה מה שהיינו מכנים היום "מגמה ליברלית" (עמ' 229), ומעניין שדוידסון חשב לנחוץ למסור לקוראיו פיסת מידע זו; כאילו ההנחה הטבעית היא שפילוסוף הוא ליברל (עיי' ערך אפלטון). מבלי לחלוק על הערכה זו, דומני כי אפשר לפטור את הרמב"ם מההוראה הלא סימפטית שבעל רשאי – אישית – לכפות על אשתו לקיים את חובותיה כלפיו 'אפילו בשוטים'⁶ (עמ' 230); ייתכן מאוד שהכוונה באותה הלכה שבית הדין הוא הכופה בשוטים, מה שגם עולה בקנה אחד עם השגת הראב"ד.

השאלה אם דעותיו הפילוסופיות של הרמב"ם השפיעו על פסיקתו נחשבת מזמן שאלת יסוד (עמ' 222-229). תשובתו של המחבר אינה עשויה עור אחד. מצד אחד הוא מצביע על מורכבות השאלה, ומצד אחר סיכמו בעניין זה שמרני, ושולל מדעותיו האישיות של הרמב"ם דריסת רגל משמעותית בפסיקתו. דומה כי בעיקרו של דבר נמשך דוידסון בעיסוקו בהלכה המימונית, לרבות בשאלה זו, אחרי בנימין זאב בנדיקט, שהוציא לאור קובץ מאמרים והרצאות שכותרתו 'הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד'. מן הראוי היה להתחשב בקשת רחבה יותר של חוקרים. על כל פנים המקרים המעוררים שאלה זו אינם כה רבים, והרמב"ם בוודאי כלל בספרו גם הלכות שרוחו לא הייתה נוחה מהן. נראה שעבור דוידסון תופעה זו משמעותית (ואף נפוצה) הרבה יותר מסטיותיו של הרמב"ם מההלכה התלמודית בניין אמונותיו. נכונה כנראה גם מסקנתו של יעקב לוינגר, שדוידסון מפנה אליה, כי הרמב"ם לא פסק הלכה בניגוד למקורות חז"ל על בסיס שיקולים לא הלכתיים. (המחבר מנמק עובדה זו במחויבותו של

הרמב"ם לקהל קוראיו; מעניין כי דוידסון מעדיף את השיקול המוסרי על השיקול הדתי של נאמנות לתורה שבעל-פה.)

דוידסון אמנם מודה כי הרמב"ם השמיט קביעות תלמודיות מסוימות שלא עלו בקנה אחד עם עולמו הרעיוני הרציונליסטי, אך אין הוא רואה בכך נתון משמעותי במיוחד. מעניינת הפנייתו של דוידסון לתשובות שבהן ציין הרמב"ם כי קביעות תלמודיות מסוימות, כמו איסור נשיאת אישה קטלנית, אינן הוראות הלכתיות אלא עצות טובות גרדא. ובכך 'הרמב"ם יכול היה להצדיק לעצמו השמטת פריטים נוספים על יסוד אותו השיקול, כאילו אין הם מחייבים הלכתית' (עמ' 222). כאן הסיט דוידסון את הדיון משאלת זיקת הפסיקה של הרמב"ם למקורות התלמודיים, לשאלת מצפוננו של הרמב"ם. לדעתי מסתבר יותר לומר כי עצם ההכרעה אילו קביעות יתפרשו כעצות טובות ואילו כהלכות מחייבות, עשויה לשקף עמדה אידאולוגית. הוא הדין להכרעות בין דעות תלמודיות שונות. האם הכרחי הדבר מבחינת כללי הפסיקה לפסוק שמצווה לדורות למנות מלך או להתפלל? או שמא משקפים הדברים תמונת עולם חברתית ודתית? במילים אחרות, היצירתיות של הרמב"ם מול התלמוד באה לידי ביטוי לא רק במקרים של סתירה; יש לתת את הדעת בעיקר לניסוח ההלכות, לעיצובן, לטיב שיבוץ הספרותי, להכרעות וכן הלאה. ואולם ככלות הכול הרמב"ם היה תלמיד נאמן לרבותיו התלמודיים, כפי שדוידסון מדגיש. זאת ועוד, ההכרעה ההלכתית של הרמב"ם היא אכן בראש ובראשונה הכרעה הלכתית, הנובעת משיקולים הלכתיים.

הדיון ב'מורה נבוכים' תופס כשבעים עמוד בספר (ואם נוסיף עליהם כעשרים וחמישה עמוד המוקדשים להתקבלותו של 'מורה נבוכים', נגיע לכמאה עמוד). דומה כי נתון סטטיסטי זה מלמד שבעיני דוידסון 'מורה נבוכים' אינו עומד במרכז היצירה המימונית ואינו שיאה. ואכן כבר ציינתי כמה רמזים לכך: הטענה כי ההכשרה של הרמב"ם בתחומי ההלכה והרפואה הייתה שלמה יותר מחינוכו הפילוסופי, והקביעה כי הספר נכתב בערוב ימיו, כשנאלץ להקדיש את מרב זמנו ומרצו לפרנסתו. כך או אחרת, דיונו של דוידסון ב'מורה נבוכים' מערער על מוסכמות לא מעטות במחקר בן זמננו, והטון שבו נערך דיון זה שונה מהמקובל. דוידסון בוחן את החיבור ללא משוא פנים. מצד אחד הוא קובע כי הפרקים הדנים בזיקת מושגי הבריאה והנצחיות הם 'הדיון המשובח ביותר שבספר מבחינה פילוסופית' (עמ' 369). ומצד אחר הוא מציין כי אפשר שהרמב"ם 'התשל' בדונו בנושא אחר (שם); הדיון בנושא נוסף ייראה לקורא בן זמננו 'ביזארי' (עמ' 371); תוכן הסודות שהרמב"ם מגלה למרות חששותיו הוא 'בנלי' (עמ' 344), והפרשנות שהתגאה בה כל כך 'מביכה את נאמניו' בני זמננו (עמ' 352). שלא כבדיונו בחיבורים ההלכתיים, שבהם מימש הרמב"ם את כוונותיו, ניכר, לפחות בעיניי, כי דוידסון מתקשה בארגון 'מורה נבוכים' ובהבנת תכניו. זאת אף שהוא קובע כי מגמותיו של הרמב"ם ב'מורה נבוכים' פשוטות וגלויות בהרבה ממה שהפרשנות השלטת מוכנה להודות.

דוידסון מציין כי 'מורה נבוכים' מורכב משלושה מרכיבים: פרשני, פילוסופי ואידאולוגי. (דומה בעיניי כי בראייה עמוקה יותר יש לראות את המרכיב האידאולוגי, העיסוק בטעמי המצוות לדוגמה, כהרחבה של המרכיב הפרשני.) אולם אין להבין חלוקה זו ואת המרכיביות של הממד הפרשני – ממד שלא שטראוס הסב את תשומת לבנו אליו, ושנדון לאחרונה בהרחבה

ובשיטתיות על ידי שלום רוזנברג, הלל פרדקין, ויוסף שטרן – כביטוי לצמצום העניין של הרמב"ם בפילוסופיה בספרו זה, כפי שדוידסון רומז בעצם חלוקתו. אדרבה, הדיון הפרשני והדיון הפילוסופי עולים בקנה אחד ומשתלבים זה בזה. הרי גם דוידסון עומד על כך שהדיון הפרשני עוסק רק בבעיות הניתנות לפרשנות אריסטוטלית מובהקת, ובוודאי אין כאן עיסוק במקור המקראי לגופו. בעניין הפרשני נתקל דוידסון בבעיה עקרונית: למרות הצהרותיו של הרמב"ם כי אין הוא מתכוון לחשוף את סודות התורה בצורה בלתי מבוקרת, דוידסון מוצא כי בסוגיה אחרי סוגיה הרמב"ם גילה את הסוד כולו (עמ' 343-351). להוציא 'מעשה בראשית (כולל בריאת אדם וחיה)' ו'מעשה מרכבה', שבהם עדיין דן הרמב"ם בנושאים אוטוריים, הוא גילה את משנתו גם לקורא הממוצע, וזאת אף בנושאים רגישים דוגמת ההשגחה, הנבואה ומהות האדם והצלחתו. דוידסון אינו שותף לשיח האקדמי הנפוץ הרואה חידה אחרי חידה בכל פרק ב'מורה נבוכים' ובוודאי בנושאים האמורים. גישה זו עולה יפה עם שלילת המגמה שהוביל ל' שטראוס במאה העשרים – להבחין בין הכתבים האקזוטריים של הרמב"ם לאלו האזוטריים, ולהניח, על בסיס דברי הרמב"ם עצמו, במיוחד בהקדמה ל'מורה נבוכים', כי הוא הסתיר משלומי אמוני ישראל את עמדותיו האמתיות. עמדות אלה מסתכמות – על פי הקריאה של שטראוס הפותחת את מנעולי הסגנון המיומני – בטענה שהרמב"ם ראה בתורה מיתוס פוליטי, ושהוא היה אתאיסט.

דוידסון שולל עמדה זו בחריפות (עמ' 387-402). אמנם הוא מודה כי קיימים ב'מורה נבוכים' מקרים של חוסר עקביות למכביר, אך אלה על פי רוב גלויים כל כך שקשה לדבר על מאמץ מימוני לרמות את קהל קוראיו; יש לחפש את הפתרון בהנחה שהרמב"ם בחר בהצגה פשטנית כדי להקל על הקורא בשלב מוקדם, או שהוא התרשל בכתיבתו (נראה כי דוידסון אינו מייחס חשיבות לקריאה הפוליטית של הרמב"ם, הנפוצה מאוד באקדמיה כיום). דוידסון טוען שהוא עצמו לא נתקל ולו במקרה אחד שבו סתר הרמב"ם את עצמו כטקטיקה מכוננת של הערמה על דעת הרבים – וזאת למרות הצהרתו המפורסמת של הרמב"ם בנוגע לסיבה השביעית לסתירות, שמחבר ספר פילוסופי חייב לסתור את עצמו בכוונה, וראוי שההמון לא ירגיש... בנקודת הסתירה. יש שהמחבר נוקט כל תחבולה אפשרית כדי להסתיר זאת... אי ההתאמות המצויות בספר זה הן מחמת הסיבות החמישית והשביעית, ולמרות קביעתו בפתחה ל'מורה נבוכים' כי מטרתו שיהו מושגי האמת נוצצים... ושוב נעלמים'. דוידסון גם לועג לקריאה הקריפטוגרפית שבה דגל שטראוס, קריאה של דברי הרמב"ם ככתב סתרים הדורש פענוח, ולהיבטים אחרים של התנהלותו הספרותית. בסופו של דבר טענת דוידסון נגד שטראוס מתמקדת בשני יסודות: בקריאה החלופית שהציע דוידסון בכתבי הרמב"ם ובסתירותיהם, נושא שכבר נגעתי בו, ובדימוי של הרמב"ם ושל יצירתו. מצד אחד יש להניח כי הרמב"ם התכוון למה שאמר, הן כמאפיין פסיכולוגי הן כמאפיין מוסרי. (ואכן הנחה זו משרתת את דוידסון גם בדונו בספרים ההלכתיים של הרמב"ם וביקתם למקור התלמודי.) ומצד אחר תפיסת הרמב"ם כאתאיסט או כאגנוסטיקן נסתר 'תהפוך את 'מורה הנבוכים'

לאחד הספרים הגרוטסקיים ביותר שנכתבו אי פעם (עמ' 401). ואכן דומה כי מעמדו של שטראוס מתערער בימינו, לכל הפחות בכל הקשור למתודת הפענוח הקיצוני והמוגזם שהציג ואולי גם בנוגע לחלק מתוכני פירושו.

דימויו של הרמב"ם תופס מקום מרכזי בספרו של דוידסון. על כן שאלת תחיית המתים ואמינותה של האיגרת שכתב בנושא כה משמעותיות בעיני דוידסון, כפי שהוא עצמו מעיר, או [שהאיגרת] מעידה על דבקותו הבלתי ניתנת לערעור של הרמב"ם במסורת חז"ל, או שהיא חושפת משהו מאוד לא סימפטי באישיותו (עמ' 537). דומה כי אף ההערות האנכרוניסטיות הפזורות לאורך הספר משרתות את אותה מגמה. הערות אלה אינן רלוונטיות מבחינה מחקרית, אך דומה כי דוידסון מבקש להעמיד דרכן את הרמב"ם, אישית, מול הקורא, כבן זמנו ממש. הסוגיה המרכזית שבה מעמיד דוידסון את התזה הנגדית שלו, קרי כי יש להניח שהרמב"ם התכוון למה שאמר, היא סוגיית הבריאה (עמ' 365-370, 392-393, 397-400). כבר הרמב"ם עצמו העיד כי שלילת הבריאה מאין משמעה שלילת זיקתו הוולונטריסטית של האל לעולם, ולפיכך – שלילת האפשרות של הנס בכלל ושל מתן התורה למשה בפרט (היגד העומד ביחס בעייתי, דומני, להיגד הידוע של הרמב"ם כי אלוהותה של התורה יסודה בתוכנה). ואולם דומה כי ההשלכות משמעותיות עוד יותר עבור דוידסון. הבריאה, המקפלת בתוכה את הנס ואת מתן התורה, משליכה על אופיו ואפילו על אישיותו של האל. הגם שהרמב"ם לא האמין כי האל רגיל להתערב בשכרם ועונשם של בני אדם (עמ' 368, הערה 48), דוידסון מסכם כי 'רואים, דרך הנימוקים לביסוס עקרון הבריאה, כי האל הלא גופני, הלא נודע, והלא יתואר, הוא בעל רצון ועל כן מסוגל להתערב בעולם ולנווט אותו לכיוונים חדשים אם כך תחליט חכמתו' (עמ' 370). 'מה שעומד להכרעה אפוא הוא טיב האל' (עמ' 368). אמנם דוידסון אינו דן בספרו – עד כמה שידי מגעת – בהגדרת מושג 'רצון זה, ועל כן אני נוטה להבין אותו כפשוטו, כדבר הקשור לאישיות ומשקף אותה. ואכן דוידסון עצמו כותב כי האל 'מפעיל את רצונו' (exercise his will, עמ' 373). לאור הרחבה זו מתברר כי ההגנה על רעיון הבריאה אינה הגנה על האפשרות של הנס ושל מתן תורה בלבד, אלא הגנה גם על עצם האפשרות של חיים דתיים.

לצד דבקותו בתורת ישראל הרמב"ם דגל ללא כל ספק בעיקרי התורה הפילוסופית-האריסטוטלית. הוא טען כי תורות אלה עולות בקנה אחד, משתלבות ומתאחדות. לדברי דוידסון, הרמב"ם בהחלט האמין שכך הוא, אולם הוא עצמו מסופק אם שילוב זה אכן התבצע או יכול היה להתבצע. האידאולוגיות הרבניות והפילוסופיות דומות, כותב דוידסון, לשמן ומים – שאינם מתמזגים. בסופו של דבר רק אופיו המורכב ומלא הסתירות של הרמב"ם עשוי לעזור לנו לעמוד על משנתו המורכבת ומלאת המתחים (עמ' 555). על כן בניגוד לחוקרים אחרים בני דורו, דוידסון אינו מנסה להראות כיצד איחוד זה התבצע. לסיכום, הספר שלפנינו הוא יסודי ברובו ומרתק כולו, והוא ראוי לציבור קוראים מכובד.

קיצורים ביבליוגרפיים

משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון: מקורות רגום, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג; הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ב
 מורה נבוכים לרבינו משה בן מימון, תרגום מיכאל שורץ, תל-אביב תשס"ג
 משנה תורה הוא היד החזקה לרבינו משה ב"ר מימון, מהדורת שבתאי פרנקל, בני-ברק תשל"ה-תשס"ז

הקדמה לפירוש המשנה

מורה נבוכים

משנה תורה



מוגן בזכויות יוצרים