

# תוקף התלמוד וטיבו של משנה תורה לשיטת הרמב"ם: עיון מחודש

חגי פלאי

א.

לפי פרשנותו של משה הלברטל, בכתביו של הרמב"ם מצויות שתי עמדות נבדלות על טיבו של "משנה תורה", האחת מתונה והאחרת רדיקאלית. העמדה המתונה גורסת כי "משנה תורה" הינו "ייצוג של ההלכה", כלומר הוא מכיל את הפרשנות ההלכתית הנכונה כפי שהבינה הרמב"ם, זאת בדומה למצוי בחיבוריהם של מלומדי משפט מודרניים. עמדה מתונה זו איננה רואה ב"משנה תורה" חיבור שהתימר להציג הלכה מחייבת בעלת תוקף אוניברסאלי. מנגד, לפי העמדה הרדיקלית המובעת על ידי הרמב"ם, אליבא דהלברטל, "משנה תורה" הוא "ההלכה עצמה", קרי: חיבור המכיל חקיקה מחייבת; וליתר דיוק: חקיקה העתידה לקבל תוקף מחייב עם התקבלותו הכוללת של החיבור כקוד הלכתי. קריאתו הרדיקאלית של הלברטל בתעודת ה"משנה תורה" רואה בו אפוא קודיפיקציה-בכוח אשר החלת תוקפה המשפטי מותנית בהיקף השתרשותה בפועל בקרב ישראל. בהתאם לעמדה זו, לכשיזכה חיבורו של הרמב"ם להכרה על-קהילתית גורפת כספר חוקים מחייב, ירכוש לעצמו – פורמאלית – מעמד קנוני משדר מערכות: הוא יחליף את הספרות ההלכתית שקדמה לו – ובכללה התלמוד הבבלי – וישמש מאותה העת והלאה כטקסט הראשוני שממנו נגזרת הפסיקה. על פי קריאה זו, הקונסטרוקציה המשפטית שהרמב"ם השתית עליה את תוקפו העתידי המוחלט של "משנה תורה" זהה לקונסטרוקציה שהשתית עליה את תוקפו של התלמוד הבבלי, קרי: התקבלותו בכל ישראל. להשערתו של הלברטל, העמדה הרדיקאלית היא המייצגת את דעתו האמיתית של הרמב"ם, שמתעמים פוליטיים בחר להתבטא בכתביו – בהקדמתו ל"משנה תורה" ובאגרותיו – באופן אמביוולנטי ולהסוות את התכלית כבדת-המשקל ומרחיקת-הלכת שייעד לחיבורו! הלברטל הוא מנסחה השיטתי ביותר של הקריאה הרדיקאלית בתפיסת

1 משה הלברטל הרמב"ם: רבי משה בן מיימון 145-172 (2009); משה הלברטל "מהו 'משנה תורה'?" על קודיפיקציה ואמביוולנטיות" על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת

הרמב"ם – הרואה בהתקבלות התלמוד ו"משנה תורה" תנאי הכרחי ומספיק לכינון תוקפם המשפטי המחייב – ועל כן יהיו דבריו נקודת התייחסות מרכזית במאמר זה, אף שהפרשנות האמורה כבר הוצעה בעבר בכתבי מלומדים.<sup>2</sup>

בדברים שלהלן אבקש להציע פרשנות שונה לעמדתו של הרמב"ם. נצרכותה של פרשנות זו עולה מאליה נוכח היעדרה של קונסטרוקציה משפטית – בכתבי הרמב"ם – הרואה בהתפשטותה של הוראה הלכתית תנאי הכרחי ומספיק להחלת תוקפה האוניברסאלי המוחלט. חולשה אינהרנטית זו, הטמונה בעמדה אשר תשמש כאן מושא להשגותי, מכריחה עיון מחודש בתשתית הפורמאלית שעל אדניה ייסד הרמב"ם את תוקפו של התלמוד.<sup>3</sup> לפי הצעתי, יצק הרמב"ם את מנגנונו המתקף של התלמוד בתבנית שקבע בהלכותיו להחלת תוקף חקיקה היוצאת מבית דין הגדול. בהתאם לכך, ההתפשטות

ההלכה: מוגשים ליעקב בלידשטיין 123 (אורי ארליך, חיים קרייסל ודניאל י' לסקר עורכים, 2008); משה הלברטל בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס 51-62 (2000); ובניסוח מתון יותר: Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning and Authority* 73-74, 103-109 (1997). דומה כי הלברטל נתע מעט מהחלתה המלאה של הפרשנות הרדיקאלית, כשכתב בסיוג-מה כי לשיטת הרמב"ם "באמצעות 'משנה תורה' ניתן, לפחות ברוב רובם של המקרים, לגזור את ההלכה למעשה, בלא להזדקק לספרות ההלכה שקדמה לו". ראו הלברטל, "מהו 'משנה תורה'?", בעמ' 141. ראו אפרים א' אורבך "מסורת והלכה" תרביץ נ 136, 160-161 (התשמ"א). ובאופן מסויג יותר אצל שלמה זלמן הבלין "משנה תורה" לרמב"ם – סוף גאונות" המעין (ה) 41, בייחוד 52-54 (התשכ"ה); שלמה זלמן הבלין "על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה" מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן ח'ט' בסיון תשל"ח 148, 190-192 (1983). עמדה זו הובעה גם על ידי Haim H. Cohn, *Maimonidean Theories of Codification*, 1 *The Jewish Law Annual* 15, esp. 24-36 (1978); Idem, *The Codificatory Method and Jewish Legal Theory*, in *Maimonides as Codifier of Jewish Law* 31, esp. 31-39 (Nahum Rakover ed., 1987) הפרשנות המעמידה את גורם ההתפשטות בכל ישראל כתנאי הכרחי ומספיק להחלת תוקפו של התלמוד, לשיטת הרמב"ם, נפוצה בדברי מלומדים כמושכל ראשון גם בלא זיקה לדיון בדבר מקור תוקפו של ה"משנה תורה". ראו לדוגמה Nahum Rakover, *Maimonides as Codifier of Jewish Law*, in *Maimonides as Codifier of Jewish Law* 21, 24 (idem. ed., 1987); Robert Brody, *Maimonides' Attitude towards the Halakhic Innovations of the Geonim*, in *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies* 183, 189 (Ira Robinson, Lawrence Kaplan and Julien Bauer eds., 1990); Menachem Kellner, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority* 83-90 (1996); "יובל י' ישראל י' יובל" משה:redivivus: הרמב"ם – כעוזר למלך' המשיח" ציון עב(ב) 161, 179 (התשס"ז). אין זה מפליא כי כמה מן המלומדים אשר גרסו כי הרמב"ם השתית את תוקף התלמוד (ו"משנה תורה") על גורם ההתקבלות בלבד, הציעו את עקרון האג'מעא האסלאמי כמקור לשיטתו, לאחר שלא מצאו לו בסיס פורמאלי פנים-הלכתי. ראו להלן ה"ש 11.

בכל ישראל, הנזכרת בהקדמה ל"משנה תורה", נתפסה על ידי הרמב"ם כתנאי הכרחי לכינון תוקפו המוחלט של התלמוד, אולם לא כתנאי מספיק. לצד התקבלות הוראות התלמוד הציב הרמב"ם תנאי הכרחי נוסף, שזכה להתעלמות מצד הלברטל וחבריו, והוא עצם קיומו של מוסד פורמאלי – "בית דין גדול" – המשמש בית-יוצר לנורמה הלכתית קונקרטית או לחיבור הלכתי כולל, המקבלים תוקף מוחלט עם התממשותו של התנאי ההכרחי האחר – התפשטותם בכל ישראל. מכיוון שהרמב"ם נזקק לשני התנאים ההכרחיים הללו בצוותא כדי לכונן את תוקפו האוניברסאלי המוחלט של התלמוד, ואף לא אחד מן החיבורים הבתרת-תלמודיים – ובכללם "משנה תורה" – אינו יכול למלא אחר שני התנאים המצטברים הללו, נמצא כי הרמב"ם לא ראה ולא יכול היה לראות בחיבורו קודיפיקציה המשקפת את "ההלכה עצמה", שתעודתה לשמש ספר חוקים מחייב לכל ישראל.<sup>4</sup>

## ב.

לשיטת הרמב"ם תוקף חקיקת בית דין הגדול של שבעים ואחד – הוא סנהדרין הגדולה – תלוי בשניים: בסמכותו המוסדית העצמית ובהיקף התקבלות חקיקתו בפועל בקרב הציבור.<sup>5</sup>

4 שאלת תוקפו של התלמוד ושאלת ייעודו של "משנה תורה" כרוכות זו בזו. אולם גם לאחר שלילת היתכנות הפיכתו של "משנה תורה" לחיבור בעל תוקף הלכתי מוחלט, נותר מקום להתגדר בשאלת תכליתו המדויקת והאחרונה של החיבור לפי כוונת מחברו – האם אכן ייעדו הרמב"ם לשמש קודיפיקציה כלל-ישראלית בפועל? סוגיה זו לא פסקה מלהעסיק את המעיינים ב"משנה תורה" מאז הופעתו, ולא אתיימר להכריע בה כאן (וראו להלן בגוף המאמר, סעיף ה). מלבד המחקר הנזכר למעלה, ראו לדוגמה שמואל דוד לוצאטו "מכתב ה" ספר כרם חמד ג 61, 66-67 (התקצ"ח); חיים טשרנוביץ תולדות הפוסקים: כולל שלשלת הפוסקים, תכונת חבוריהם ויסודי שיטותיהם בדרכי ההוראה מתקופת הגאונים עד השלחן ערוך ונושאי כליו כרך א 235-251 (התש"ו); הבלין "על 'החתימה הספרותית'", לעיל ה"ש 2, בעמ' 186-189; מנחם אלון המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו 944-947, 980-981, 1005-1010 (מהדורה שלישית, 1988); יצחק טברסקי מבוא למשנה תורה לרמב"ם 20-38, 49-62 (1991); מרדכי עקיבא פרידמן "רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה" תרכ"ב סב 523, 528-528 (התשנ"ג); HERBERT A. DAVIDSON, MOSES MAIMONIDES: THE MAN AND HIS WORK, (2005) 208-211; אביעזר רביצקי עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו 11-58 (2006); יובל, לעיל ה"ש 2; ישראל מ' תא-שמע "האומנם נקט הרמב"ם עמדה מהפכנית כלפי לימוד התלמוד" הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות א 111 (אביעזר רביצקי עורך, התשס"ט); שמא יהודה פרידמן "הרמב"ם והתלמוד" דיני ישראל כו-כז 221 (התשס"ט-התש"ע).

5 לשם הבהרת הדיון שלהלן לא מיותר יהיה להזכיר כי בית דין הגדול של שבעים ואחד נתפס כמוסד הממלא שתי פונקציות מרכזיות – פונקציה שיפוטית ופונקציה חקיקתית. במסגרת

כך נפסק ב"משנה תורה":<sup>6</sup>

בין דין שגזרו גזירה והתקינו תקנה והנהיגו מנהג<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> [...] במה דברים אמורים, בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג אלא בשאר דיני תורה. אבל דברים שראו בית דין

תפקידו הראשון משמש בית דין הגדול של שבעים ואחד כערכאה העליונה במדרג, ובו מוכרעות שאלות שהובאו לפתחו באין הכרע מבתי הדין של עשרים ושלושה ומבתי הדין של שלושה. נוסף על כך תפקד בית דין הגדול של שבעים ואחד כמוסד מחוקק, של הוראותיו תוקף אוניברסאלי מוחלט. ראו משנה תורה, סנהדרין, פרקים א-ב, ד-ה; משנה תורה, ממרים, פרקים א-ב; אנציקלופדיה תלמודית, ג, עמ' קנ-קפ (עוד לסמכויותיו של בית דין הגדול, ראו להלן הערה 32). כפי שיתברר, כדי לעגן את תוקפו המוחלט של התלמוד, זיהה הרמב"ם – כך לפרשנותי – את בתי הדין האמוראיים כמקרה של "בית דין גדול" בכובעו כמחוקק. באמצעות המשגה זו הבחין הרמב"ם בין תוקפן המוחלט של הוראות התלמוד, לבין תוקפן המוגבל של הוראות החכמים הבת-תלמודיים ובכללם גאוניי כל.

6 אין צורך לומר כי ניתוח עמדותיו ההלכתיות המופשטות של הרמב"ם איננו תלוי בפעילות ובסמכות מוסד הסנהדרין הריאלי, כפי שנצטייר על ידי חכמים וחוקרים אחרונים. ראו למשל אברהם ווייס "לשאלת טיב הבית דין של שבעים ואחד" ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג: למלאת לו שבעים שנה חלק עברי קפט (1946); גדליהו אלון תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד 114-192 (מהדורה ראשונה, התשי"ג-התשט"ז); חיים דב מנטל מחקרים בתולדות הסנהדרין (1969); אברהם ביכלר הסנהדרין: הסנהדרין בירושלים ובית הדין הגדול שבלשכת הגזית בייחוד 13-104 (1974); שלום אלבק בתי הדין בימי התלמוד 117-122 (1980); ישראל ל' לוין מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד: היבטים היסטוריים 47-52 (1985). על בית דין הגדול וסמכויותיו בהלכת הרמב"ם ראו G. J. Blidstein, *Maimonidean Structures of Institutional* (1993-1994) 103 DINE ISRAEL 177-172, *Authority: Sefer Hamizvot Aseh*; יעקב בלידשטיין סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד (2002); DAVID GOODBLATT, *THE MONARCHIC PRINCIPLE: STUDIES IN JEWISH SELF-GOVERNMENT IN ANTIQUITY* 77-130 (1994).

7 למשמעותו של "מנהג" בהקשר זה השוו אלון, לעיל ה"ש 4, בעמ' 404, 714, 717-719, 760-767; ירחמיאל ברודי "כלום היו הגאונים מחוקקים?" שנתון המשפט העברי יא-יב 279, 280 הערה 7, 283-286 (התשמ"ד-התשמ"ו); בלידשטיין סמכות ומרי, לעיל ה"ש 6, בעמ' 54-56.

8 בראש הלכה ב כתב הרמב"ם "בית דין" סתם, ועל כן היו מי שפירשו כי לשיטתו גם להתפשטות הוראות בית דין מקומי יש תוקף אוניברסאלי מוחלט (ראו להלן ה"ש 18, 28). אולם פרשנות זו איננה הולמת את ההקשר שבו משובצת ההלכה, וכפי שנכתב מפורשות בסיפא: "והיאך יהיו גדולים מהם 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". כך גם מפורש בסופה של הלכה ג (המצוטטת בהמשך מובאה זו).

לגזור ולאסור אותן כדי לעשות סייג, אם פשט איסורן בכל ישראל אין בית דין הגדול אחר יכול לעקור ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים.<sup>9</sup>

אם כן, אליבא דהרמב"ם תוקפה של חקיקת בית דין הגדול של שבעים ואחד – הן חקיקה הנטולה יחס ישיר לדיני התורה והן חקיקה שתכליתה עשיית סייג לתורה<sup>10</sup> – תלוי בהתפשטותה בכל ישראל;<sup>11</sup> כאשר ההבחנה בין שני סוגי החקיקות נוגעת אך ורק לקיומה של סמכות ביטול.<sup>12</sup> כאמור, וכפי שנראה מייד, שני האלמנטים שהניח הרמב"ם בהלכותיו ביסוד המנגנון המתקף חקיקה בתוקף מוחלט – האלמנט המוסדי המתגלם בבית דין גדול והאלמנט הציבורי המתגלם בהתקבלות החקיקה – הונחו על ידו בהקדמתו ל"משנה תורה" גם בכסיס המנגנון המעניק תוקף מוחלט למשנה ולתלמוד. אומנם המונח "בית דין גדול" לא נזכר מפורשות בהקשר זה בהקדמה ל"משנה תורה", אולם יחד עם זאת משובצות בה התייחסויות רבות למוסד "בית דין" סתם, כשהכוונה היא – כפי שאציע – ל"בית דין גדול". החשיבות העקרונית שניתנה למוסד בית הדין בהעברת התורה שבעל פה ובפיתוח ההלכה ניכרת היטב בדברי הרמב"ם לאורך כל הקדמתו ל"משנה תורה", בה מתוארים החכמים הנמנים עם שרשרת מעתיקי השמועה, ממשה ועד לרב אשי, כמי שעומדים בראש בתי דין ולא כאינדיבידואלים. זוהי נקודה קריטית שלא זכתה להתייחסות על ידי המלומדים שהצביעו על התקבלות התלמוד כתנאי יחיד – הכרחי ומספיק – להחלת תוקפו.

- 9 משנה תורה, ממרים, פרק ב, הלכה ב-ג. הציטוטים כאן ולהלן על פי יצחק שילת רמב"ם מדויק (תשס"ד-תשע"ג). על מקורותיו של הרמב"ם בעניין זה עמדו פרשניו הקלאסיים, וראו גם בלידשטיין סמכות ומרי, לעיל ה"ש 6, בעמ' 95, 128-140. בדבריי שלהלן לא אדון במקורות שעליהם ייסד הרמב"ם את שיטתו; חלף זאת אקבל אותה כקונסטרוקציה משפטית נתונה שבכוחה להטעים את שאלת הסמכות ההלכתית, התלמודית והבתר-תלמודית. אעיר רק כי הסוגיה בבבלי ביצה ה, ע"א-ע"ב, בעניין דבר הנאסר במניין, נתפרשה על ידי הרמב"ם (משנה תורה, שם) כמתייחסת לבית דין הגדול דווקא, ולא בכרי. זאת בניגוד לפרשנות ה"מניין" כקיבוץ חכמים סתם (ראו למשל רש"י, שם, ה ע"א, ד"ה: הוי דבר שבמנין; ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, שם, ד"ה: כל דבר [מהדורת יצחק ש' לנגה וקלמן שלזינגר, עמ' 31]).
- 10 פרשנותו של הרמב"ם ל'תקנה' ול'גזירה', איננה הפרשנות היחידה העולה על הדעת. ראו אלון, לעיל ה"ש 4, בעמ' 402-403.
- 11 המחקר עמד על הדמיון שבין עקרון ההתפשטות וההתקבלות אצל הרמב"ם לבין עקרון האג'מעא שבהלכה האסלאמית, ראו בלידשטיין שם, 93-95, 145-149, ובספרות המובאת על ידו. וראו גם Cohn, *The Codificatory Method*, לעיל ה"ש 2, בעמ' 33-35.
- 12 שני טיפוסים חקיקותי נבדלים מהלכות המיוסדות על מדרש הכתובים – "דינים" – הניתנות להיסתור על ידי בית דין גדול מאוחר אף שאיננו גדול מהראשון בחוכמה ובמניין. ראו משנה תורה, ממרים, פרק ב, הלכה א. וראו להלן על אודות ה"דינים" הכלולים בתלמוד.

בהקדמתו ל"משנה תורה" התייחס הרמב"ם תחילה למשנת רבי, כשהוא משתית את תוקפה הנורמטיבי על שני התנאים האמורים: על סמכות בית דין (הן בתי הדין שאת הוראותיהם קיבץ רבי במשנתו והן בית דינו של רבי עצמו), ועל עובדת התפשטותה בכל ישראל:

והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינין וכל הביאורין והפירושין ששמעו ממשנה רבינו ושלמדו בית דין של כל דור ודור בכל התורה כולה. וחיבר מהכל ספר המשנה ושיננו ברכים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם וריבצו בכל מקום, כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל [...] וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולימד המשנה ברכים. ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקיבלו ממנו [...].

הרמב"ם מציין כאן אפוא לשני הגורמים המרכיבים בצוותא את מנגנונה המתקף של החקיקה, כפי שביארם בהלכות ממרים: הגורם האחד הוא מותב בית הדין המשמש כמקור הסמכות המוסדי, והגורם האחר הוא התפשטות המשנה – המתוארת כחיבורו הכתוב של רבי – בקרב כל ישראל. כפי שיתבהר מייד, אליבא דהרמב"ם התלמוד הבבלי הוא החיבור ההלכתי המכונן שעליו נשענת פסיקת ההלכה, לכן סביר להניח כי תוקפה העצמי של המשנה שימש אותו לצורך צדדי – כהסבר היסטורי ומשפטי לכך שנבחרה על ידי חכמי התלמוד לשמש תשתית למשא-ומתן בישיבותיהם ובבתי דיניהם; אולם עתה לאחר שהתלמוד רכש את תוקפו המוחלט כמפרשה המוסמך של המשנה, אין עוד נפקות רבה למעמדה של המשנה עצמה. ואומנם הדגשת שני התנאים ההכרחיים לכינון תוקפה של חקיקה, חוזרת ביתר שאת ביחס לתלמוד הבבלי. בהמשך ההקדמה ל"משנה תורה" כותב הרמב"ם:

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 ככל מקומות מושבותיהם. ואחר בית דינו של רב אשי שחיבר התלמוד בימי בנו וגמרו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ולאיים הרחוקים, ורבת קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה.

המנגנון המחיל את תוקפו הנורמטיבי המוחלט של התלמוד זהה, אם כן, לשני התנאים הפורמאליים שעמדנו עליהם למעלה – הוראות בית דין שהתפשטו בכל ישראל.<sup>13</sup> נמצא אפוא כי "בית הדין" הסתמי לכאורה, הנזכר תדיר לאורך ההקדמה ל"משנה תורה", הינו "בית דין גדול". עם זאת, כפי שנראה מייד, מדוברי הרמב"ם עולה טיבם הייחודי של בתי

13 והשוו לנוסח ספר הקבלה: לר' אברהם אבן דאוד הלוי 27 הערה 55 (מהדורת גרשון דוד כהן, התשכ"ז), המציין להתפשטות התלמוד בישראל וללימודו ברכים על ידי "חכמי כל דור ודור", ללא התייחסות למוסד בית הדין.

הדין האמוראיים: מצד אחד הם אינם מזוהים על ידו כבית דין הגדול של שבעים ואחד, ומצד שני מובחנים הם מבתי הדין הבתרת-תלמודיים נעדרים הסמכות האוניברסאלית.

הבחנתו של הרמב"ם בין בתי הדין האמוראיים לבין מוסד בית דין הגדול של שבעים ואחד עולה בכיור מן הרמזים ההיסטוריים הפזורים ב"משנה תורה". ברי כי הרמב"ם לא זיהה את בתי הדין של חכמי התלמוד עם בית דין הגדול של שבעים ואחד, שהרי לשיטתו עדיין פעלה סנהדרין הגדולה בארץ ישראל בזמן ראשוני האמוראים, עד שבטלה בימי אביי ורבא.<sup>14</sup> מדובר אפוא בשני מוסדות נבדלים שפעלו תקופה ארוכה במקביל. בדומה, בדבריו שיצוטטו מייד בסמוך, קובע הרמב"ם כי בית דין הגדול של שבעים ואחד "בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד"; נמצא שוב כי לשיטתו פעלה סנהדרין הגדולה בימי האמוראים ובטלה בתקופה שקדמה לרב אשי 'מחבר' התלמוד.<sup>15</sup> למדנו, אם כן, כי הרמב"ם העניק תוקף אוניברסאלי מוחלט להוראות בתי הדין האמוראיים, אף שחילק בינם לבין מוסד בית דין הגדול של שבעים ואחד.

מאידך גיסא, יצר הרמב"ם הבחנה קטגורית בין בתי הדין האמוראיים לבין בתי הדין הבתרת-תלמודיים. בהמשך הקדמתו ל"משנה תורה" נאמר:

וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות, לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רוחק מושבותיהם ושיבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד, לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו.

מדברי הרמב"ם נלמד כי להבחנה זו שבין בתי הדין האמוראיים לבין בתי הדין הבתרת-תלמודיים שני היבטים: ראשית, בתי הדין הבתרת-תלמודיים נעדרים סמכות מוסדית של "בית דין גדול" באשר הם בתי דין "יחידים", דהיינו בתי דין מקומיים שלא נקבצו בהם בצוותא "כל חכמי ישראל או רובן" (כדלהלן).<sup>16</sup> שנית, הוראות בתי הדין הללו נעדרות תוקף מוחלט מפני שלא פשטו בפועל בכל ישראל (תנאי שממילא הופך למיותר באין סמכות מוסדית מתאימה). כל זאת, כאמור, בניגוד לבתי הדין האמוראיים שלהם הקנה הרמב"ם סמכות כלל-ישראלית גורפת, בדומה לזו של בית דין הגדול של שבעים ואחד.

14 משנה תורה, קדוש החדש, פרק ה, הלכה א-ג.

15 מסקנה דומה משתמעת גם מדברי הרמב"ם המצוטטים להלן ליד ה"ש 30.

16 כפי שכתב גם בהקדמתו, לעיל מן המובאה האחרונה, בהתייחסו למצב שהחל לשרור לאחר חתימת התלמוד: "ולא נתכנסו ישראל ללמוד בשיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם. אלא מתקבצים יחידים השרידיים אשר ה' קורא, בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה, ועוסקים בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא". בדברי הרמב"ם רמוזה תלותם המוחלטת של מורי ההוראה הבתרת-תלמודיים – הנעדרים סמכות על-קהילתית גורפת – בתלמוד ובשאר חיבורי חכמים.

אליבא דהרמב"ם, אין מניעה משפטית עקרונית מכינון "בית דין גדול" בתר-תלמודי שמקובצים בו כל או רוב חכמי ישראל (שאף יהיה גדול בחכמה ובמניין מבתי הדין האמוראיים), אלא שקיבוץ שכזה איננו ריאלי בשל הנסיבות ההיסטוריות והגיאוגרפיות. יתירה מכך: גם אם יקובץ הקיבוץ עדיין ייוותר המכשול השני – "רחוק מושבותיהם ושובש הדרכים" – שיקשה, בשל אותן הנסיבות בדיוק, על התפשטות הוראות בית הדין בכל ישראל.

יושם אל לב כי הרמב"ם מבחין מפורשות אך ורק בין שני טיפוסים של בתי דין: בין בית דין הגדול של שבעים ואחד שסמכותו המוסרית מוחלטת, לבין בית דין בתר-תלמודי של "יחידים" שסמכותו מקומית מעצם הגדרתו (גם אם פשטו הוראותיו בכל ישראל).<sup>17</sup> בד בבד מתייחס הרמב"ם במשתמע אל בתי הדין האמוראיים כאל בתי דין מסוג שלישי: בתי דין שהוראותיהם מחייבות מכיוון שפשטו בכל ישראל, אף שאינם מוגדרים כבית דין גדול של שבעים ואחד.<sup>18</sup> נראה כי טשטוש הגדרתי זה איננו מקרי; הוא נעשה ככוונת מכוון בשל התשתית המשפטית-טקסטואלית הרעועה שעליה מיוסדת סמכות בתי הדין האמוראיים, כדלהלן.

עם זאת, דומה כי אין להטיל ספק בכך שהרמב"ם ביקש לעגן את תוקפו המוחלט של התלמוד במוסד "בית דין גדול". עניין זה ניתן להילמד מכללא מלשונו הנזכרת לעיל של הרמב"ם, שממנה עולה כי דווקא בית דין הגדול של שבעים ואחד – הוא סנהדרין הגדולה – בטל בעיצומה של תקופת האמוראים, ומכאן נדייק כי "בית דין גדול" מטיפוס אחר המשיך לפעול.<sup>19</sup> טיבו של המנגנון העומד בתשתית תוקפן האוניברסאלי

17 לדעת יוסף פאור הלוי, הרמב"ם הבחין בין מוסד בית דין גדול של יחידים שסמכותו מקומית, לבין בית דין גדול של שבעים ואחד שסמכותו אוניברסאלית. ראו יוסף פאור הלוי עיונים במשנה תורה להרמב"ם: ספר המדע 43-44 (1978). אולם אין לקבל פרשנות זו: מדברי הרמב"ם עולה בבירור כי לבית דין גדול נתונה סמכות אוניברסאלית מוחלטת מעצם הגדרתו; מנגד, בית דין של יחידים איננו נכנס כלל לגדר בית דין גדול.

18 וראו Michael S. Berger, Rabbinic Authority 105 (1998), הטוען כי לשיטת הרמב"ם תוקפו של התלמוד זהה לתוקף הוראות בית דין מקומי, אלא שתוקף התלמוד מוחלט מפני שהתפשט בפועל בכל ישראל (לשיטת ברגר, שם, בעמ' 103, 115-116, התפשטות ההוראות בכל ישראל נוגעת לכל בית דין). אולם לפי פרשנותי, שעוד תלך ותתבהר, טענתו של ברגר שגויה מעיקרה שכן הרמב"ם השתית את תוקף התלמוד על מוסד "בית דין גדול" דווקא, ולשיטתו ייקף התקבלותן של הוראות בתי דין מקומיים – הנעדרים מעצם הגדרתם סמכות מוסרית של "בית דין גדול" – איננו מעלה או מוריד לעניין זה.

19 ודוק: במשנה ובתלמוד המונח הוא "בית דין של שבעים ואחד", ואילו הרמב"ם משתמש (גם) במונח "בית דין הגדול של שבעים ואחד". ההבחנה בין סנהדרין הגדולה לבין "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד, עולה במשתמע במקום נוסף בהקדמה ל"משנה תורה": "כל אלו החכמים הנזכרים [=ארבעים הדורות שממשה ועד לרב אשי] הם גדולי הדורות. מהם ראשי ישיבות, ומהם ראשי גליות, ומהם סנהדרין גדולה. ועמהם בכל דור ודור אלפים



של הוראות בתי הדין האמוראיים, המקובצות בתלמוד, מתבאר על ידי הרמב"ם ביתר ביאור בהמשך הקדמתו ל"משנה תורה":

אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל בית ישראל ללכת בהם. וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג ככל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל. ואתן 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.<sup>20</sup>

כאמור, פעילותם של חכמי התלמוד במסגרת "בתי דין" – ואין הכוונה בהכרח למותב רשמי אלא לכל קיבוץ חכמים הנושאים ונותנים בהלכה<sup>21</sup> – נזכרה על ידי הרמב"ם פעמים רבות לפני מובאה זאת, ולאורה של פעילות מוסדית זו יש לקרוא גם את דבריו אלה. אם כן, תוקפן האבסולוטי של ההוראות הכלולות בתלמוד הבבלי נובע מכוח שני התנאים הפורמאליים שעמדנו עליהם: ראשית, מכוח סמכותם המוסדית של הישיבות ובתי הדין שהורו אותן, שישבו בהם כל או רוב גדולי האוטוריטות ההלכתיות בנות הזמן. שנית, מכוח העובדה שהתלמוד, המשמש אכסניה להוראות הללו, פשט בפועל בכל ישראל. הנסיבות ההיסטוריות של פיזור ישראל "בכל הארצות" בעידן הכתר-תלמודי,

ורבבות ששמעו מהם ועמהם". דהיינו: רק חלק מן ההוראות שאנו מחויבים להישמע להן, כאשר הן הוראות בתי הדין של החכמים המנויים שם, מקורן בסנהדרין הגדולה (כאן העדפתי את הנוסח שנותר באפראט אצל שילת, לעיל ה"ש 9, הערה 2).  
 20 דומה כי בסיפה ("והם ששמעו" וגומר) ביקש הרמב"ם לצמצם את קבוצת מעתיקי השמועה, ולהוציא ממנה את גאוני בבל שראו עצמם נושאי מסורת ההלכה הגרעינית האותנטית מסיני. ראו להלן ה"ש 42, ובדברי בלידשטיין המצוינים שם. כך או אחרת, לפי דברינו זהו היגד תיאורי הנעדר משמעות נורמטיבית על בסיס תוקפו של התלמוד, אשר כזכור איננו מושתת על עצם המסירה הנאמנה אלא בראש ובראשונה על סמכותו הפורמאלית של בית דין גדול; שאם לא כן – והסמכות ההלכתית המוחלטת מיוסדת על עצם קיום שרשרת העתקת שמועה – לא ניתן יהיה לייסד מחדש את בית דין הגדול לאחר קיטועה של שרשרת זו. כידוע, בדבריו המפורסמים על אודות חידוש הסמיכה, הניח הרמב"ם כמושכל ראשון את אפשרות ייסודו מחדש של בית דין הגדול של שבעים ואחד, ראו פירוש המשנה לרמב"ם, סנהדרין א, ג. הדעת נותנת שגם בדבריו המתונים יותר שבמשנה תורה, סנהדרין, פרק ד, הלכה יא, לא העלה הרמב"ם ספק בנוגע לעצם אפשרות ייסודו מחדש של בית דין הגדול, אלא אך ורק ביחס לאמצעי ההלכתי שעל ידו ניתן יהיה לכווננו. נוסף על האמור, ייתכן כי בסיפה הנזכרת טמון טיעון אנטי-קראי, וראו גם להלן ליד ה"ש 34-35, ובה"ש 36.

21 נוסף על מוסד בית הדין, מתייחס הרמב"ם בהקדמתו "משנה תורה" גם אל הישיבה כמוסד שלהכרעותיו ההלכתיות תוקף מוחלט. ראו הציטוט המובא לעיל בה"ש 16, 19; וכן להלן ה"ש 64.

משליכות אפוא – כפי שנתברר כבר לעיל – על שני המישורים הגיאוגרפיים הרלוונטיים לעמידה בתנאי תיקופה האוניברסאלי המוחלט של הוראת בית דין: הן שומטות את הקרקע מתחת לאפשרות קיבוצם יחד של כל או רוב גדולי חכמי ישראל, ובר כבוד מונעות את התקבלות הוראותיהם ההלכתיות של החכמים הבתרת-למודיים בכל קהילות ישראל הנפוצות בקצווי ארץ. ראוי להעיר כי אף שמדובר בתוקף משפטי הנשען על נסיבות היסטוריות, אין כל רמז לכך שהרמב"ם ציפה או אף קיווה להשתנות בעתיד הנראה לעין; מדבריו עולה שהתייחס אליהן כאל מציאות נתונה שאנוס הוא לפעול בתוכה בהתאם למגבלותיה.

יש לתת את הדעת על כך שהרמב"ם מונה שני סוגי הוראות הכלולים בתלמוד – חקיקת חכמים (מנהגות, תקנות וגזירות) ו"דינים" (הנלמדים באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן).<sup>22</sup> כפי שניתן להבין מחלקה הראשון של המובאה האחרונה, רק החקיקה התלמודית מתוקפת על סמך הסכמת כל ישראל. במשפט החותם את המובאה הרמב"ם אומנם מזכיר את שני סוגי ההוראות, אולם לא מתקף את ה"דינים" על יסוד ההתקבלות הציבורית. ברי כי חילוק נורמטיבי זה ילמד אף הוא על הזיקה ההדוקה שבין מוסד בית הדין האמוראי לבין מוסד "בית דין גדול": הרמב"ם עומד כאן בשיטתו, שלפיה קיימת הבחנה עקרונית בין תוקפן המוחלט של תקנות, גזירות ומנהגות בית דין הגדול של שבעים ואחד, התלוי בהיקף התקבלותן בקרב ישראל, לבין תוקפן היחסי של ההלכות שייסדו חברי בית דין הגדול של שבעים ואחד על פרשנות הכתובים – "דינים" – עליהן יכול לחלוק בית דין גדול של שבעים ואחד מאוחר ללא תלות בהיקף התפשטותן.<sup>23</sup> אין זה מפליא אפוא כי גם תוקפן המוחלט של המנהגות, התקנות והגזירות הכלולות בתלמוד – מבית היוצר של בתי הדין האמוראיים – נובע מהתקבלותו הגורפת של החיבור. ובאשר ל"דינים" הכלולים בתלמוד – ברור מדברי הרמב"ם כי גם הללו מתוקפים למעשה באופן מוחלט, אך זאת לא מכוח ההסכמה הציבורית אלא מכוח הנסיבות ההיסטוריות: בעידן הבתרת-למודי, באין בית דין שכל או רוב חכמי ישראל יושבים בו – וכמובן באין בית דין גדול של שבעים ואחד – אין בנמצא מוסד המזוהה משפטית כ"בית דין גדול", ועל כן אין בכוחו של בית דין שבהווה, כלומר של "יחידים", לדרוש דרשות מחודשות הנוגדות לדרשות המופיעות בתלמוד.

22 שיטת הרמב"ם דומה במידת מה לשיטת רב האי גאון בספר "מוסר הדיינים" (המובא ביד רמה לסנהדרין לג, ע"א); וכן לשיטת הראב"ד בפירושו למסכת עבודה זרה לו ע"א. ראו סיכום המקורות אצל דוד הנשקה "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם" **שנתון המשפט העברי** כ 103, 124 הערה 67 (התשנ"ה-התשנ"ז). עוד נעיר כי המחקר נוטה להרחיב את קטגוריית ה'דינים' ולכלול בה כל הכרעה הלכתית המושתתת על פרשנות המקורות. ראו בלידשטיין **סמכות ומרי**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 80, ובספרות הנזכרת שם; הנשקה, שם, בעמ' 144-145, ובהערה 132.

23 משנה תורה, ממרים, פרק ב, הלכה א-ג.

עד כה עמדנו על ההבחנה שבין תוקף התלמוד לבין תוקף הוראות החכמים הבתרי-תלמודיים, מתוך ראיות טקסטואליות משתמעות. אולם, כפי שנראה מייד, לשאלה עקרונית זו בדבר מעמד בתי הדין האמוראיים ניתן למצוא אמירה מפורשת יותר בדברי הרמב"ם.

## ג.

מכיוון שהתפשטות הוראה נורמטיבית כתנאי להחלת תוקפה האוניברסאלי המוחלט מופיעה בהלכותיו של הרמב"ם באופן מפורש אך ורק ביחס לבית דין הגדול של שבעים ואחד, נתקשה לכאורה לייחס תוקף הלכתי שכזה להוראות בתי הדין האמוראיים, המוכחנים, כזכור, מבית דין גדול של שבעים ואחד. האומנם ראה הרמב"ם את בתי הדין האמוראיים, שנקבצו בהם "כל חכמי ישראל או רובם", כמקרה של "בית דין גדול" שחובה לציית להוראותיו מן התורה, כפי שניתן ללמוד מהמובלע בדבריו? תשובה חד-משמעית – אף כי עקיפה-משהו – ניתנת לכך בקטע נוסף מן ההקדמה ל"משנה תורה":

וענין שני התלמודין הוא פירוש דברי המשנה וביאור עמוקותיה ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור התלמוד. ומשני התלמודין [...] יתבאר האסור והמותר והטמא והטהור והחייב והפטור והכשר והפסול, כמו שהעתיקו איש מפי איש מפי משה מסיני. גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה [...]. וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור, לפי שאסור לסור מהם שנאמר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"<sup>24</sup>. וכן משפטים ודינים פלאים שלא קיבלו אותן משה, ודנו בהן בית דין הגדול של אותו הדור במידות שהתורה נדרשת בהן ופסקו אותן הזקנים וגמרו שהדין כך הוא. הכל חיבר רב אשי בתלמוד מימות משה ועד ימיו.

אם כן, לשיטת הרמב"ם התשובה לשאלה שהעלינו חיובית. בתלמודים<sup>25</sup> כלולה המערכת ההלכתית על רבדיה השונים, מלבד מה שנתפס כפשט המקרא: הלכה למשה מסיני, גזירות חכמים, מנהגותיהם ותקנותיהם, וכן דינים שחילצו חכמים מהתורה שבכתב

24 לפנינו "מן הדבר" (דברים יז 11).

25 הרמב"ם ציין כאן לסמכותו של התלמוד הירושלמי, שמן הסיפה נראית כנובעת מכוח הכרתם של אמוראי בכל בו. ואומנם הדעה הרווחת במחקר היא שהרמב"ם ראה את התלמוד הירושלמי כמקור הלכתי אוטוריטיבי משני בחשיבותו ביחס לתלמוד הבבלי. ראו למשל ירחמיאל ברודי "לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי" 4

באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן.<sup>26</sup> על כל רכיביו של התלמוד מוזהרים ישראל מכוח הלאו של "לא תסור", המתייחס לדעת הרמב"ם בהלכותיו לציות לבית דין הגדול.<sup>27</sup>

26 על הריבוד ההלכתי במשנת הרמב"ם ראו יעקב לוינגר דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם: מחקר על המיתודה של משנה תורה 34-65 (1965); יעקב בלידשטיין "מסורת וסמכות מוסדית: לרעיון תורה שבעל-פה במשנת הרמב"ם" דעת 16 11 (התשמ"ו); משה הלברטל "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה" תרביץ נט 457 (התש"ן); הנשקה, לעיל ה"ש 22.

27 משנה תורה, ממרים, פרק א, הלכה א-ב. ובדומה בסוף מניין המצוות שבראש "משנה תורה": "ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל [...] כל אלו המצוות שנתחדשו חייבין אנו לקבלם ולשמרם שנאמר "לא תסור מכל הדבר" וכו', ואינם תוספת על מצוות התורה. [...] אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן מצוה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה, אין זו תוספת [...] ועל דרך זו היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים, בין עשה בין לא תעשה". בדברים אלו מתייחס הרמב"ם לשיטתו הידועה בעניין סמכותו ההלכתית של הנביא (ראו גם הקדמה לפירושו המשנה לרמב"ם [מהדורת קאפח עמ' ד-ח]; משנה תורה, יסודי התורה, פרק ט; מורה נבוכים, חלק ב, פרק ט), אולם מכללא עולה מאליה שיטתו בעניין תוקף הלכת חכמים מכוח "בית דין גדול". וראו גם: ספר המצוות לרמב"ם, שורש א; שם, לא תעשה, מצווה שיב. בשני המקורות האחרונים לא נזכר מוסד בית דין הגדול אלא מונחים אחרים – כגון "דרבנן" ו"בעלי הקבלה" – שכן כאן לא התייחס הרמב"ם למנגנון המכונן את הלאו; אולם בדבריו שם (לא תעשה, שיב) משתמע גורם זה בבירור: "העובר על לאו זה הוא זקן ממרא וחייב חנק". עוד יש להעיר כי הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה", לא הזכיר את מצוות העשה הנוגעת לציות לבית דין הגדול, אף שזו נזכרת על ידו במקומות אחרים, ראו ספר המצוות לרמב"ם, שורש א; שם, עשה, מצווה קעד; משנה תורה, ממרים, פרק א, הלכה א-ב; שם, ברכות, פרק ו, הלכה ב; שם, פרק יא, הלכה ג; שם, שחיטה, פרק י, הלכה יב-יג. זיהוי חכמים עם "בית דין גדול" עולה גם מסמכותם לגזור גזירות, שהיא מסמכויותיו של בית דין הגדול, ראו משנה תורה, ממרים, פרק ב, הלכה ט; מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא, (תרגום שמואל אבן תיבון, התרל"ב, נג ע"ב). ראוי לצטט מקצת מדבריו במורה נבוכים: "והותר ג"כ לחכמי כל דור, רצוני לומר ב"ד הגדול, לעשות סייגים כדי לקיים משפטי התורה האלו בעניינים שיחדשום לשמור התורה וישאירו הסייגים לנצח [...] ולו היה זה העיון החלקי נמסר לכל אחד מן החכמים, היו בני אדם נפסדים לרוב המחלוקת והסתבכות הדעות. והזהיר יתעלה שלא יעשו זה שאר החכמים אלא ב"ד הגדול לבד". הרמב"ם מזהה כאן את "חכמי כל דור", שבסמכותם לגזור גזירות, עם בית דין הגדול, ולפי האמור על ידו – לא בכדי (והשוו משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת פרק א (2006), אשר פירש, על פי דרכו, את דברי הרמב"ם לעניין "לא תסור" כמתייחסים להלכת חכמים בסתם, ללא זיקה לפלטפורמת "בית דין גדול"). דומה כי הרמב"ן אימץ את המשגתו של הרמב"ם באופן חלקי. כידוע, הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, שורש א, נחלק על הרמב"ם במשמעות הלאו ד"לא תסור"; לשיטתו לאו זה מתייחס אך ורק לפרשנותם של חכמים לכתובים ולמוחזק אצלם כהלכה למשה מסיני, אך לא לחקיקותיהם (תקנותיהם, גזירותיהם ומנהגותיהם). מכאן נלמד כי אליבא דהרמב"ן תוקפו ההלכתי המוחלט של התלמוד – האוגד בתוכו גם את חקיקת חכמים – מיוסד אך

יעקב בלידשטיין – כפי הנראה החוקר הראשון שהציע כי הרמב"ם השתית את תוקפו של התלמוד על מוסד "בית דין גדול"<sup>28</sup> – גרס כי הרמב"ם סבור היה שלאחר עקירת בית דין הגדול מלשכת הגזית אין עוד משמעות למיקומו. לדעת בלידשטיין, סמכות בית דין הגדול של שבעים ואחד נותרה על כנה גם בתקופה שבה פעל המוסד בבבל, ומכאן תוקף הוראות התלמוד אליבא דהרמב"ם.<sup>29</sup> אולם נראה כי הצעתו של בלידשטיין איננה מתיישבת עם לשון הרמב"ם בעניין זה: "בתחילה כשנבנה בית המקדש היו בית דין הגדול יושבין בלשכת הגזית [...] וכשנתקלקלה השורה גלו ממקום למקום [...] וסופן לטיביריה, ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה. וקבלה היא שבטיביריה עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש".<sup>30</sup> אם כן, לדעת הרמב"ם בית דין הגדול של שבעים ואחד פסק מלהתקיים כמה דורות קודם חתימת התלמוד (זאת כבר ראינו

בחלקו על סמכות "בית דין גדול"; בעוד תוקף חקיקת חכמים מושתת על גורם ההתקבלות בלבד. ראו משפט החרם לרמב"ן (מהדורת חיים שלמה שאנן, התשל"ו, עמ' רצח); וראו גם שו"ת ריב"ש, ס' שצט. וביתר חידוד: גם הרמב"ן סבור כי תוקף הלכת חז"ל שמקורה בפרשנות הכתובים מושתת על סמכות "בית דין גדול", שהלאו ד"לא תסור" אמור בעניינינו דיוקא (ראו פירוש הרמב"ן לתורה, דברים יז 11; השגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, שורש א [מהדורת שעוועל, עמ' טז-יז]).

28 אולם קדמו לו בספרות הרבנית. התבטאות עמומה בכיוון זה מצויה בדברי ר' צבי הירש חיות "מאמר תפארת למשה" כל ספרי מוהר"ץ חיות א תיג ע"א (התשי"ח). דברים מפורשים נאמרו על ידי ר' אלחנן וסרמן קונטרס דברי סופרים סימן ב, בייחוד סעיפים ג-ו (התרפ"ד), הסבור כי לשיטת הרמב"ם יש לקיבוץ כל חכמי ישראל או רובם כוח של בית דין גדול. ר"א וסרמן מפרש את דברי הרמב"ם כנוגעים אך ורק לשעת חתימת התלמוד ולא לכל דור ודור של אמוראים; אף שלא כך משתמע מדברי הרמב"ם. כך או אחרת, לשיטתו מכיוון שביט דין גדול יכול לחלוק על בית דין גדול שקדם לו, אם יתקבצו עתה כל חכמי ישראל יוכלו לחלוק על הוראות התלמוד. החזון איש השיג על דברי ר"א וסרמן, ראו הערותיו בתוך ר' אלחנן וסרמן קובץ ענינים קצד-קצה (התשל"ה). לדעת החזון איש, בשיטת הרמב"ם, גם סתם בית דין יכול לחלוק על בית דין גדול (ופרשנותו מוקשית, ראו לעיל ה"ש 8); תוקפו המוחלט של התלמוד נובע מהסכמתם של החכמים הבתר-תלמודיים שלא לחלוק עליו בשל הכרתם במעלת האמוראים, זאת בדומה להסכמת האמוראים שלא לחלוק על התנאים (ראו כסף משנה, ממרים, פרק ב, הלכה א). על כן, לשיטת החזון איש, אם יתקבצו עתה כל חכמי ישראל לא יהיה בכוחם לחרוג מהסכמה זו ולחלוק על התלמוד. אעיר כי לפי הפרשנות שהצעתי אני אין מדובר ב'הסכמה' אלא בהבחנה הנובעת מן הנסיבות ההיסטוריות, שאם ישתנו תוכלנה להביא לחידוש סמכות כל או רוב חכמי ישראל המקובצים יחדיו כ"בית דין גדול", זאת בדומה לדעת ר"א וסרמן (וראו להלן ה"ש 32).

29 בלידשטיין סמכות ומרי, לעיל ה"ש 6, בעמ' 17-26.

30 משנה תורה, סנהדרין, פרק יד, הלכה יב.

למעלה), ומעולם לא פעל בבבל.<sup>31</sup> מנגד, לפי הצעתי השתית הרמב"ם את סמכותו בתי הדין האמוראים על מוסד "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד.<sup>32</sup>

נראה כי הרמב"ם הוכרח ליצור את מוסד "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד כדי להשתית את תוקפו המוחלט של התלמוד על בסיס פורמאלי, זאת במטרה לעגן את ההלכה כמערכת משפטית המתאפיינת ביציבות ובהמשכות; עיגון הנתפס במשנתו הפילוסופית-מדינית כאמצעי לשמירת הסדר הפוליטי-חברתי.<sup>33</sup> נוסף על כך, לא מן הנמנע כי לפנינו טיעון אפולוגטי אנטי-קראי המבקש להשתית את ההלכה הרבנית על יסודות "פוזיטיביסטיים" איתנים.<sup>34</sup> טיעון אנטי-קראי זה, שמדרך הטבע מכוון בעיקרו לאוזניהם של יהודים רבניים, יתווסף לטיעון על אודות שלשלת המסירה המהימנה, השזורה אף היא לכל אורך הקדמתו של הרמב"ם ל"משנה תורה",<sup>35</sup> שבניגוד לטיעון

31 ואין בכך מן התימה, שכן אף שבית דין סמוך, ובכלל זה סנהדרין, יכול לפעול בחוץ-לארץ אם נסמכו חבריו בארץ (משנה תורה, סנהדרין, פרק ד, הלכה יב), לא ניתן להמשיך ולסמוך אחרים בחוץ-לארץ (שם, הלכה ו).

32 אומנם בהלכות סנהדרין ובהלכות ממרים אין הרמב"ם מזכיר "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד – וראי שלא כתנאי להחלת תוקפה של הוראה הלכתית – אולם נראה שאין בעובדה זו קושי רב שכן הלכותיו עוסקות במוסד בית דין הגדול על מלוא סמכויותיו בעבר ולעתיד לבוא (בעניין סמכויותיו הבלעדיות של בית דין הגדול, ראו משנה תורה, סנהדרין, פרק ה, הלכה א. על הסמכויות המיוחדות לבית דין הגדול היושב בלשכת הגזית, ראו שם, ביאת המקדש, פרק ו, הלכה יא; ממרים, פרק ג. נוסף על כך, דיני נפשות מיושמים אך ורק בזמן שבית דין הגדול של שבעים ואחד יושב בלשכת הגזית, ראו שם, סנהדרין, פרק יד, הלכה יא. כמו כן, קידוש החודש על פי ראייה ועיבור השנה נקבעים על ידי סנהדרין הגדולה או ברשותה, ראו שם, קדוש החדש, פרק ה, הלכה א-ב). מנגד, מוסד "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד פעל, לפי פרשנותי בשיטת הרמב"ם, בתקופה קונקרטית ובהיקף סמכויות מצומצם, ומשכך לא נתפס כמוסד שעתיד להתחדש לאחר חתימת התלמוד כחלק אינהרנטי מהחייאת השיטה, זאת בניגוד לחידושה המקווה של סנהדרין הגדולה. זאת ועוד: אפשר כי על אף ההיתכנות התיאורטית – התלויה בהשתנות הנסיבות ההיסטוריות – להקמתו של בית דין שיושבים בו כל או רוב גדולי חכמי ישראל שבהווה, נמנע הרמב"ם מאזכורה בהלכותיו מחשש לערעור יציבותה של המערכת ההלכתית שביקש לבצר באמצעות עיצובו-לשעבר של מוסד זה עצמו. ראו מייד להלן בגוף המאמר (והשוו לדברי בלידשטיין **סמכות ומרי**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 146).

33 על משמעות קביעותה של ההלכה במשנתו המדינית של הרמב"ם ועל הסוגיות הכרוכות בכך, ראו בלידשטיין, לעיל ה"ש 26; יעקב לוינגר **הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק** 56-66 (1989); דניאל י' לסקר, "השפעת הקראות על הרמב"ם" **ספונות** כ 145, 157-160 (התשנ"א); **דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם: עיונים במורה נבוכים ג; לד (חנינה בן-מנחם וברכיהו ליפשיץ עורכים)**, 2004.

34 אפשרות זו תלויה במידת השפעתן של תפיסות קראיות על כתיבתו של הרמב"ם. ראו במאמרו הנזכר של לסקר.

35 כמו גם לאורך הקדמתו לפירוש המשנה.

על אודות מעמד חכמים כ"בית דין גדול" כוחה יפה אך ורק לגרעין ההלכתי שנמסר למשה בסיני ולא לרבדים ההלכתיים שנוצרו בידי חכמים.

מכל מקום, אף שנתקשה למצוא מקור תלמודי לקיומו של מוסד "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד, הדעת נותנת כי אין לפנינו מקרה של שימוש בפיקציה משפטית, שכן לו היה הרמב"ם מבקש לטעון טיעון פיקטיבי לא היה מסתפק ברמיזה על אודותיו, שהרי הרמיזה ממוענת מטבעה למעיין הביקורתי שפיקציה מסוג זה ספק אם תניח את דעתו.<sup>36</sup> מדובר אפוא בהמשגה כנה שיועדה לחשיפה על ידי בעלי-הלכה המדקדקים הדק היטב בלשונו של הרמב"ם. ההמשגה האמורה – המבססת את תוקפו הנורמטיבי של התלמוד באמצעות מנגנון המצוי בעיקרו בתוך השיטה עצמה – נתגבשה אומנם מכורח אילוצים משפטיים ופוליטיים, אולם קרוב לשער כי זיהוי סמכותם של חכמים עם סמכות "בית דין גדול" נתפס בעיני הרמב"ם כתואם מציאות משפטית-היסטורית, זאת בניגוד לפיקציה שמעצם הגדרתה כוללת בקרבה ניגוד זה או אחר עם המציאות.<sup>37</sup> יהא אשר יהא מינונם היחסי של האמצעים ההלכתיים והרטוריים שבהם עשה שימוש, מובן כי הרמב"ם הבחין הבחנה קטגורית – תלוית נסיבות היסטוריות – בין

36 וכן מנגד: ההסתפקות ברמיזה נועדה, כך נראה, לרכך תגובות אפשריות מצידם של בעלי-הלכה שלא ראו עצמם כפופים לרמב"ם ומודעים היו להיעדר התשתית התלמודית למוסד "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד. וראו אגרות הרמב"ם (מהדורת שילת, עמוד תמב): "ומפני זה בחרתי שלא לתן מקום למינים לרדות, שהרי הן אומרים: על דברי יחידים אתם סומכין, ואינו כן, אלא אלפים ורבבות מפי אלפים ורבבות. ולפי ענין זה אמרתי בתהלת הַבְּבוּר: 'פלוני ובית דינו קבלו מפלוני ובית דינו', כדי להודיע שהקבלה רבים מרבים, לא יחיד מיחיד". הרמב"ם השמיט, לדבריו, את שמות בעלי השמועה ב"משנה תורה" כדי שלא ייראה כאילו נמסרה ההלכה מיחיד ליחיד, בעוד לאמיתו של דבר מדובר בהלכות המוסכמות על דעת חכמים רבים לאלפים ולרבבות (הרמב"ם הדגיש נקודה זו במקומות נוספים, ראו לעיל ה"ש 16, 19). עם זאת, הרמב"ם לא הסביר באיגרתו מהו תפקידו של מוסד בית הדין בשרשרת המסירה ההלכתית; והרי מסירה מפי רבים יכולה להיעשות בקיבוץ חכמים שאיננו בית דין. אפשר שהרמב"ם נמנע מכך מפני ששער כי חכם כר' פינחס הדיין – נמנעה של האיגרת שוודאי הצטייר בעיני הרמב"ם כאדם שאיננו ממנהר לכפוף עצמו תחת מרותה של אוטוריטה הלכתית – מודע היטב להיעדרו של מקור תלמודי למוסד "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד.

37 על הפיקציה ההלכתית ראו שמואל אטלס נתיבים במשפט העברי 224–237 (1978); שמשון אטינגר "פיקציה של דין ופיקציה של בית דין בהלכה" עיונים במשפט עברי ובהלכה: דיין ודיין 9 (יעקב חבה ועמיחי רדזינר עורכים, 2007). מקרה נוסף של הנחת עבודה הלכתית בלתי פיקטיבית – הנוגעת אף היא לעצם היתכנות תפקודו של גורם קריטי במערכת – מצינו אצל הרמב"ם בדבריו על אודות חידוש הסמיכה. ראו לעיל ה"ש 20. זאת בניגוד להמשגת התלמוד את "שליחותם" של דיני חוץ לארץ, שקרוב יותר להבינה כפיקציה משפטית. ראו בבלי, בבא קמא פד, ע"ב; גיטין פח, ע"ב; וכן משנה תורה, סנהדרין, פרק ה, הלכה ח והלאה.

תוקף הוראות התלמוד לבין תוקף הוראות החכמים הבתרת-תלמודיים.<sup>38</sup> אלא שהבחנה זו עלולה הייתה להתגלות כחרב פיפיות: היא עיגנה אומנם את תוקפו המוחלט של התלמוד, אולם מנגד הותירה את תוקפם של החיבורים הבתרת-תלמודיים תלוי על בלימה; לא די שהיא מנעה רפואה למכת הסיעוף ההלכתי ההולך ופושה, אלא שנוסף על כך אף שמטה את הקרקע מתחת למעמדו של ה"משנה תורה" עצמו. אפשר כי זו הסיבה שבשלה הצניע הרמב"ם את שימושו במוסד "בית דין גדול" – כבסיס תוקפו של התלמוד – בין שיטי הקדמתו ל"משנה תורה", מבלי שיוגדר מפורשות. חיבורו של הרמב"ם הוצג על ידו בהקדמה, המיועדת לעין כל קורא, כתמציתו ההלכתית של התלמוד שכל ישראל מחויבים להישמע לו; "כייצוגה של ההלכה" אם להשתמש בלשונו של הלברטל. אולם התשתית המשפטית הניצבת ביסוד תוקפו המוחלט של התלמוד – המכניזם של "בית דין גדול" שממנו נובע הלאו ד"לא תסור" – הוצפנה כדי לטשטש את ההבחנה הקטגורית שבין התלמוד לבין פסיקותיו של הרמב"ם. מנגנון מתקף זה – לו פורש בדבריו – עלול היה לפגום במעמדו של החיבור אף כ"ייצוג" בעלמא, גם בעיני הקורא ההדויט, ולהוות מכשול בדרך להפצתו ולהתקבלותו הנרחבות בשל עצם השוואת מעמדו למעמד כל חיבור בתרת-תלמודי אחר.<sup>39</sup>

נמצא כי בניגוד לקריאתו של הלברטל, שלפיה קיווה הרמב"ם לתיקופו העתידי המוחלט של ה"משנה תורה", הרי שלפי הצעתי הייתה כוונתו הפוכה: הרמב"ם הבחין הבחנה קטגורית בין התלמוד לבין כל חיבור בתרת-תלמודי – ובכלל זה "משנה תורה" – המנוע מכורח הנסיבות ההיסטוריות מלעמוד בשני התנאים הפורמאליים המתקפים הוראה הלכתית בתוקף מוחלט. לפי פרשנותי, אחז הרמב"ם את החבל בשני קצותיו: הוא ראה צורך לבצר את מעמדו האבסולוטי של התלמוד כדי לעגן את יציבותה והמשכיותה של המערכת ההלכתית כולה, אולם בד בבד הוכרח לנקוט תכסיס ספרותי ולהסוות את

38 בדומה לאמור בהקדמה ל"משנה תורה", גם בהקדמתו לפירוש המשנה הבחין הרמב"ם בין תוקף התלמוד לבין תוקפן של הוראות הגאונים. לפי דבריו שם, בעוד התלמוד כולל, בין השאר, את חידושי חכמי התלמוד ואת חקיקותיהם (הקדמה לפירוש המשנה לרמב"ם [מהדורת קאפח, עמ' יח-ט]), "הרי כל מי שעמד אחריו [=לאחר התלמוד] אין מטרתו אלא הבנת דבריהם שחברו בלבד, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" (שם, עמ' כה). כלומר חידושיהם וחקיקותיהם של החכמים הבתרת-תלמודיים נעדרים תוקף אוניברסאלי מחייב. אולם על אף הדמיון, בהקדמתו לפירוש המשנה סתם הרמב"ם את דבריו ולא השתמש – גם לא במובלע – במוסד "בית דין גדול" כבסיס להבחנתו (ראו שם, עמ' יב, ד"ה: והחלק החמישי). יש להניח כי בעת שחיבר את הקדמתו לפירוש המשנה טרם גיבש הרמב"ם את תפיסתו המאוחרת אותה הועלתה על הכתב בהקדמתו ל"משנה תורה".

39 לא מן הנמנע כי זהו טעם נוסף בגינו החליט הרמב"ם להקיף בחיבורו את כל מערכת ההלכה, כולל זו העתידה לימות המשיח. אפשר שהרמב"ם גרס כי הצגת מסכת הלכתית חובקת-כול תיתפס כמשקפת את הספרות התנאית והאמוראית כולה, ותטשטש את יחסיותו המובנית של "משנה תורה" הנובעת מעצם השתייכותו אל הרובד הבתרת-תלמודי.



מעמדו הריאלי – הבתרת-למודי – של ה"משנה תורה", כדי שלא להכשיל את השגת היעדים העל-קהילתיים שהועיד לחיבורו.<sup>40</sup>

## ד.

ההנחה בדבר ייסוד תוקפו של התלמוד על מוסד "בית דין גדול" שאיננו של שבעים ואחד, תחזק לאור מנהגם של לפחות כמה מגאוניי בבל לזהות את ישיבותיהם כ"בית דין גדול".<sup>41</sup> על בסיס הנחה זו השתיתו הגאוניי את סמכותם ההלכתית האוניברסאלית; ולמצער כך הובנה הגמוניה זו על ידי רבים מיהודי התפוצות במזרח ובמערב,<sup>42</sup> גם לאחר שקיעת המרכז הבבלי במאה ה"א".<sup>43</sup> אין זה מפליא אפוא כי סמכותם המיוחסת של גאוניי בבל הצמיחה תגובה פולמוסית מצידו של הרמב"ם, והיותה את אחד המוקדים המרכזיים בהקדמתו ל"משנה תורה":<sup>44</sup> ההבחנה הקטגורית שיצר הרמב"ם בין תוקפו המוחלט של התלמוד לבין תוקף הוראותיהם המוגבל של הפרטים הנמנים עם קבוצת בעלי-ההלכה

40 על יעדי האפשריים של "משנה תורה", ראו במחקר הנזכר לעיל ה"ש 4. קריאתו של הלברטל, כמו גם קריאתי, מתכתבות עם הממד האזוטרי שבכתיבת הרמב"ם, המוסכם על רוב פרשניו וחוקריו. בעניינו של ממד זה – שאומנם מתייחס רובו ככולו לסוגיות פילוסופיות חמורות שב"מורה נבוכים" – נשתברו, כידוע, קולמוסים רבים. ראו לדוגמה ליאו שטראוס **ירושלים ואתונה: מבחר כתבים** 167-205 (אהוד לוז עורך, 2001); אביעזר רביצקי "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו" **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ה' 23 (התשמ"ו); יאיר לורברבוים "הסיבה השביעית": על הסתירות ב"מורה הנבוכים" – עיון מחודש "תרכיץ סטב" 211 (התש"ס); DAVIDSON, לעיל ה"ש 4, בעמ' 387-402; הלברטל **הרמב"ם, לעיל ה"ש 1**, בעמ' 235-262.

41 ראו Jacob Mann, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, 7 *The Jewish Quarterly Review* 457, 468-469 (1917); פאור הלוי, לעיל ה"ש 17, בעמ' 35-36.

42 בסיס נוסף לסמכותם הגורפת של הגאוניי, לשיטתם, היה עובדת היותם מעתיקי שמועת חכמי התלמוד בשרשרת מסירה המגיעה עד למשה. ראו שמחה אסף "קובץ של אגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו" **תרכיץ** א' 43, 64-65 (התר"ץ); בלידשטיין, **סמכות ומרי**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 23-24. על סמכות הגאוניי, כפי שנתפסה בתודעתם העצמית ובקהילות ישראל, השוו שמחה אסף **תקופת הגאוניי וספרותה: הרצאות ושיעורים** נט-סד, קב-קי (מרדכי מרגליות עורך, 1955); רוברט ברודי "להערכה נכונה של 'משנה תורה' לרמב"ם" **תרכיץ** נג 318, 319-320 (התשמ"ד); רוברט ברודי, **ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוניי בבל** 63-65, 101-133, 146-153 (התשע"ו). על דעות בעלי-ההלכה מאוחרים יותר בדבר מעמדם האוטוריטטיבי של הגאוניי, ראו להלן ה"ש 46.

43 על גבולה התחתון של תקופת הגאוניי, ראו אסף, שם, בעמ' קכה-קל; ברודי **ציון בין הפרת לחידקל**, שם, בעמ' 9-17.

44 וראו גם הלברטל, **על דרך האמת, לעיל ה"ש 27**, בעמ' 23-28; הנ"ל, **הרמב"ם, לעיל ה"ש 2**, בעמ' 154-159; Brody, לעיל ה"ש 2.

הבתר-תלמודיים, התנגשה באופן בלתי נמנע – ובכוונת מכוון – עם מוסד הגאונות הבבלי ושללה את הסמכות העל-קהילתית שיוחסה לו. לא להינם טרח הרמב"ם ליצור דמוקרטיזציה מודגשת לתואר "גאון" בהקדמתו ל"משנה תורה":

כל החכמים שעמדו אחר חיבור התלמוד ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם, הם הנקראים "גאונים". וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת, לימדו דרך התלמוד והוציאו לאור תעלומותיו וביארו עניניו [...] ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון שיהיה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבתלמוד, והם משיבים להם כפי חכמתם. ואותן השואלין מקבצין התשובות ועושין מהן ספרים להבין מהם. גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חיבורין לבאר התלמוד [...] ועוד חיברו הלכות פסוקות בענין האסור והמותר והחייב והפטור בדברים שהשעה צריכה להן, כדי שיהיו קרובין למדע מי שאינו יכול לירד לעומקו של תלמוד. וזו היא מלאכת ה' שעשו בה כל גאוני ישראל מיום שחובר התלמוד ועד זמן זה.

אליבא דהרמב"ם, רק לתלמוד תוקף אוניברסאלי מוחלט, ומנגד מוסד הגאונות הבבלי איננו אלא מקרה אחד של "גאונות"<sup>45</sup> ומכאן המסקנה מתבקשת: "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"<sup>46</sup>.

45 כך גם באיגרות הרמב"ם (מהדורת שילת, שמג) שם מכנה הרמב"ם בתואר "גאונים" את קהל הקוראים שאליה מיען את "משנה תורה". וכן משתמע מהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה (מהדורת קאפח, עמ' כו): "לפי שאם תשאל הגדול שבגאונים על פירוש הלכה מן המשנה לא יוכל לומר לך בה שום דבר [...]". והיינו – לשון הווה. לדעת הבלין, "משנה תורה", לעיל ה"ש 2; הבלין, "על החתימה הספרותית", לעיל ה"ש 2, בעמ' 154 הערה 34, ובעמ' 190, ראה עצמו הרמב"ם כחותמה של תקופת הגאונים, אולם דומני כי אין לפרשנות זו בסיס טקסטואלי של ממש.

46 בדומה לדבריו אלו בהקדמתו ל"משנה תורה" כתב גם בתשובותיו, ראו איגרות הרמב"ם (מהדורת שילת, שפט-שצא); תשובות הרמב"ם, א, סי' קלט (מהדורת בלאו) (בתשובה זו לא ברור אם התייחס הרמב"ם ישירות לגאוני בכל דווקא; אולם גם אם נניח שלא, ממילא לפנינו השוואת מעמדם של גאוני בכל עם כל חכם בתר-תלמודי אחר). יחס דומה מובע כידוע לאורך ספר המצוות, בייחוד כלפי בה"ג. נעיר כי אחד המחברים הראשונים שלא נשא פנים לפסיקת הגאונים היה ר' שמואל הנגיד, ראו מרדכי מרגליות הלכות הנגיד 19-13 (התשכ"ב); שרגא אברמסון "מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד", סיני ק ז (התשמ"ז). לא רחוק לשער כי התערערות סמכותם של גאוני בכל בספרד של המאה ה"א עיצבה את עמדת החכמים הבאים אחריהם דוגמת הר"י מיגאש, ראו שמואל שילה "יחסו של הר"י מיגאש לגאונים" סיני סו רסג (התשל"ל). מותר להניח כי גם בסוגיה זו הושפע הרמב"ם מעמדתו העקרונית של הר"י מיגאש, כפי שכבר הציע פאור הלוי, לעיל ה"ש

ביטול ההבחנה הפנימית בתוך קבוצת החכמים הבתרת-תלמודיים כרוך בהנחה כי באין "בית דין גדול" אין להוראתו של חכם או בית דין פלוני עדיפות קטגורית על הוראת חברו.<sup>47</sup> מכיוון שאין מעמד פורמאלי נבדל למוסד הגאונות הבבלי, על כל פסיקה או תקנה גאונית להיבחן לגופה בהתאם ליסודותיה התלמודיים, ככל הוראה בתרת-תלמודית אחרת.<sup>48</sup> נמצא כי הרמב"ם הסכים עם גאוני בבל בשאלה המשפטית העקרונית בדבר היתכנות קיומו של "בית דין גדול" לאחר בטלותה של סנהדרין הגדולה, אלא שבניגוד אליהם ראה הרמב"ם בעידן האמוראים את גבולה הריאלי התחתון של היתכנות זו. לשיטתו, פיזורם של ישראל לאחר חתימת התלמוד מנע, ועודו מונע, את התקבצות חכמי ישראל למקום אחד וממילא שומט הוא את הקרקע מתחת לאפשרות המשך פעילותו, או כינוני-מחדש, של "בית דין גדול", כמו גם מתחת לאפשרות התקבלות הוראותיו בכל קהילות ישראל.<sup>49</sup>

גם הרמב"ם, באשר הוא "גאון" – כלומר חכם בתרת-תלמודי – נטל על שכמו את מלאכת הגאונים שלפניו, דהיינו פסיקה הנעדרת תוקף אוניברסאלי מוחלט והנצרכת אך ורק עבור "מי שאינו יכול לירד לעומקו של תלמוד"; כפי שכתב בהמשך הקדמתו ל"משנה תורה":

17, בעמ' 39-42. עם זאת, לא הכול ערערו על סמכותם של הגאונים, אף לא בחצי האי האיברי: על חילוקי הדעות במאות ה"ב-י"ד בעניין זה, ראו רא"ש שנהדרין, פרק ד, סעיף ו. בהקשר זה יש להבחין בין עצמאות ומקוריות פרשנית שפעמים התרחקה ריחוק ניכר מהמתודולוגיה הגאונית (בייחוד בהשפעת בעלי התוספות) לבין נאמנות לפסיקותיהם הפוזיטיביות, כך למשל אצל הראב"ד (המובא ברא"ש, שם) והרמב"ן (בייחוד ביחסו אל הרי"ף, שנמנה לשיטתו באותו רובד סמכות עם הגאונים). ראו Haym Soloveitchik, *Rabad of Posquieres: A Programmatic Essay, in Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Modern Period: Presented to Professor Jacob Katz on his Seventy-Fifth Birthday by his Students and Friends* (E. Etkes and Y. Salmon eds., 1980) 7, 11-14; משה הלברטל "המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן" ציון (א) 25 (התשס"ב).

47 וראו גם בלידשטיין, *סמכות ומרי*, לעיל ה"ש 6, בעמ' 265-274.

48 קביעה עקרונית בנוגע לתקנות הגאונים, ראו במשנה תורה, אישות, פרק יד, הלכה יד. עם זאת, מובן כי גם לשיטת הרמב"ם יש להתקבלותה בפועל של תקנה מתקנות הגאונים נפקות הלכתית ככל שהיא נוגעת לענייני ממונות, בהם ניתן להתנות על דין תורה. כמו כן, יש לקיומה של תקנה גאונית חשיבות לשם בירור כוונת הצדדים. ראו למשל משנה תורה, אישות, פרק טז, הלכה ז-ט; נזקי ממון, פרק ח, הלכה יב; גזלה ואברה, פרק ה, הלכה ו; שלוחין ושותפין, פרק ג, הלכה ז.

49 מובן כי מחלוקת הגאונים עם הרמב"ם בעניין זה תאובחן כהיסטורית בלבד, ככל שהגאונים גרסו אף הם את שני תנאיו של הרמב"ם העומדים בתשתית החלת תוקף הוראות "בית דין גדול". אולם אם לאו – אזי נמצא הרמב"ם חלוק עליהם גם מן ההיבט המשפטי.

ובזמן הזה תכפו צרות יתירות ודחקה שעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבונינו נסתתרה. לפיכך אותן הפירושין והתשובות וההלכות שחיברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו ואין מביין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבבלי והירושלמי וספרא וספרי והתוספות, שהן צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך, ואחר כך יודע מהן הדרך הנכוחה בדברים האסורין והמותרין ושאר דיני תורה היאך היא. ומפני זה נערתי חוצני אני משה בר' מימון הספרדי [...] וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורין [...] עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק [...]. כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה. [...] 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.<sup>50</sup>

ה"משנה תורה" נתחבר כדי להקל על הדיוטות שאין בכוחם להפיק הלכה פסוקה מחומר הגלם התלמודי והבתר-תלמודי העצום, הסבוך והאמביוולנטי. קהל יעד זה איננו זקוק לתלמוד, שכן העיון בו לא רק שלא יועיל לו אלא אף עלול להטותו מידיעת האסור והמותר. לאלו ישמש ה"משנה תורה" "מקבץ לתורה שבעל פה כולה".<sup>51</sup> עם זאת, לא היה בכוונת הרמב"ם – וגם לא היה בסמכותו – לייתר את התלמוד למי שמבקש לברר הלכה ממקורה. התלמוד נותר, אף לשיטת הרמב"ם, החיבור ההלכתי בעל התוקף המוחלט, שרק על יסודותיו ניתן להשתית עיון הלכתי עצמאי. התנצלותו הידועה של הרמב"ם באיגרתו לר' פינחס הדיין, בה שטח חלקים מתפיסתו המתודולוגית וחשף את תכלית חיבורו, נאמרה אפוא בכנות גמורה והתייחסה, כפי הנראה, לתהום הקטגורית המתוחה בין התלמוד – בעל התוקף הנורמטיבי האבסולוטי – לבין ה"משנה תורה":

דע, תחלה, שאני חס ושלום לא אמרתי: לא תתעסק לא בגמרא ולא בהלכות הרב ר' יצחק או זולתו [...] וכי אני צויתי או עלתה על לבי שאשרף כל הספרים שנעשו לפני מפני חיבורי?! והלא בפרוש אמרתי

50 וכדומה בהקדמתו לספר המצוות לרמב"ם (מהדורת חיים העליר, עמ' א): "ראיתי גם כן שאחבר חבור יכלול כל דיני התורה ומשפטיה [...] ובכלל שלא יצטרך עמו אחר התורה ספר אחר זולתו לדעת ממנו דבר ממה שיצטרך בכל התורה בין מדאורייתא בין מדרבנן".

51 המונח "תורה שבעל פה" מכוון כאן להלכה החוץ-מקראית בכללותה. אולם אין זה הפירוש היחיד שניתן לו על ידי הרמב"ם. ראו בלידשטיין, לעיל ה"ש 26, בעמ' 13. וראו גם Gerald J. Blidstein, *Maimonides on 'Oral Law'*, 1 *The Jewish Law Annual* 108 (1978).

בתחלת חיבורי שלא חברתי אותו אלא מפני קצור הרוח, למי שאינו יכול לירד לעמק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר.<sup>52</sup>

על פי האמור, אין להניח כי הרמב"ם סבור היה שחיבורו הנהנה מתוקף הלכתי רב יותר מזה שיש לכל חיבור "גאוני" אחר, שנכתב לפניו או שעתיד להיכתב אחריו. גם אם נשער שגרס כי המלאכה שנטל על שכמו ברור יתום לא יכולה הייתה להיעשות על ידי חכם אחר בזמנו, וגם אם נניח שראה עצמו גדול חכמי הדור, ואולי אף גדול החכמים הבתרתלמודיים, אין בזה כדי ליצור סמכות הנבדלת קטגורית מזו של כל "גאון" אחר. מובן כי גם אם נאמץ את האפשרות הפרשנית שלפיה סבר הרמב"ם שקיימת אמת הלכתית אחת שאליה הצליח לכוון בחיבורו,<sup>53</sup> אין בכך כדי להעלות או להוריד לעניין תוקפן הפורמאלי של פסיקותיו, אף לא לשיטתו שלו. כזכור, הרמב"ם הכיר בכך שאין בזמנו "בית דין גדול",<sup>54</sup> ועל כן ממילא לא קיימת, להבנתו, כל הייררכיה מהותנית המבחינה בין החכמים הנמנים עם קבוצת הבתרתלמודיים. ה"משנה תורה", באשר הוא חיבורו של חכם פרטי – כלומר חיבור שלא נכתב או אושרר בכית דין וודאי שלא ב"בית דין גדול" – לא יכול היה לקנות לעצמו תוקף הלכתי מוחלט לו גם היו הוראותיו מתפשטות בכל ישראל; וזאת אף אם היה מאומץ על ידי כל חכמי ישראל שבאותו הדור, שכן הללו אינם יושבים בקיבוץ או מותב אחד.<sup>55</sup>

- 52 איגרות הרמב"ם (מהדורת שילת, עמ' תלט). וראו גם שם, בעמ' שמ, בהתייחסו אל תכלית חיבוריו ההלכתיים: "להישיר ולבאר ולהבין למי שקצרה הבנתו ולהבין דברי מי שקדמנו מחכמי התורה ז"ל, לפי מה שחשבנו". וכן שם, בעמ' תקג, באיגרתו אל חכמי לונדל: "שלא נתכונתי בחבור זה אלא לפנות הדרכים ולהסיר המכשולות מלפני התלמידים, שלא תחלש דעתן מרוב המשא ומתן, ויצא טעות בפסוק ההלכה".
- 53 על עמדה זו, המשתמעת מדברי הרמב"ם, ראו הלברטל, לעיל ה"ש 26, בעמ' 474 הערה 31; הלברטל, על דרך האמת, לעיל ה"ש 27, בעמ' 56 הערה 61.
- 54 וראו גם משנה תורה, סנהדרין, פרק ו, הלכה ט.
- 55 נדגיש כי אין חילוק עקרוני לענייננו בין תקנה או הוראה מחודשת, לבין הכרעה במחלוקת הלכתית; זו כזו לובשת תוקף מוחלט אך ורק כשהיא יוצאת מבית דין הגדול של שבעים ואחד, ולחלופין מ"בית דין גדול" תנאי או אמוראי. כידוע, אליבא דהרמב"ם, רק בהלכות שנמסרו ממש לא נפלה מחלוקת, זאת בניגוד לרובד ההלכתי שנוצר על ידי חכמים באמצעות הפעלת המידות שהתורה נדרשת בהן (ושאר מתורות פרשניות, ראו לעיל ה"ש 22): "דברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם, וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממש רבינו. ורברים שלמדין מן הדין, אם הסכימו עליהן בית דין הגדול כולן הרי הסכימו, ואם נחלקו בהן הולכין אחר הרוב ומוציאין הדין אחד לרבים" (משנה תורה, ממרים, פרק א, הלכה ג. וברומה גם בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה ומהדורת קאפח, עמ' יא-יב). נמצא כי בזמן שבו פועלת סנהדרין הגדולה, או "בית דין גדול", מוכרעת המחלוקת ההלכתית על פי רוב דעות, וכך מופקת הלכה אחודה שהרי "כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל" (משנה תורה, שם, הלכה ד). מנגד, באין בית דין הגדול של שבעים ואחד או "בית דין גדול" של חכמים – כלומר בעידן הבתרתלמודי – המשך קיומו של

## ה.

בהתאם לאמור נוכל להעניק פרשנות ממתנת לדברי הרמב"ם על אודות ייתור העיון במשא ומתן התלמודי; פרשנות מנוגדת לזו שהציע הלברטל, אשר מצא כאן ביטוי נוסף לתפיסתו הרדיקאלית של הרמב"ם. באיגרת לתלמידו ר' יוסף בן יהודה אבן שמעון, בה השתבח הרמב"ם בחיבורו, תוך הצגת משהו ממשנתו הפדגוגית, נאמר:

וכבר העידותי בו שלא יתרושל עד ששיג החיבור כלו, ויעשהו לספרו, וילמדהו בכל מקום להפיץ תועלתו. לפי שהתכלית המכוננת במה שקבר בתלמוד ובזולתו – כבר תמה ונשלמה בו. ותכלית הלמדנים – כלוי הזמן במשא ומתן שבתלמוד, כאלו הכונה והתכלית היא האמון בויכוח, לא זולת זה. וזאת לא היתה הכונה הראשונה, אבל המשא והמתן והוכוח אמנם נפלו במקרה [...]. והכונה הראשונה אמנם היתה ידיעת מה שצריך לעשותו או להזהר ממנו. וזה מבאר לשכמותו. ולפיכך נחלצנו אנחנו אל המכון הראשון, להקל זכירתו – יתר על כן: להודיעו, לפי שכבר אבד בתוך כל דברי המשא והמתן – והנחנו מה שזולתו למי שיבחר שיעשה אמונו.<sup>56</sup>

לדברי הרמב"ם, תכלית ה"משנה תורה" להחזיר את ידיעת ההלכה אל מתכוננתה המקורית ללא הדיון הארכני הקודם לפסיקה. המשא ומתן שבתלמוד והעיון הלמדני בו אינם תכליות לעצמן; הם נתפסים כטפלים לבירור מסקנת ההלכה. הרמב"ם ביקש אפוא, לפי הודאתו, להגיש סולת הלכתית ברורה, ללא השקלא-וטרוא שהפכה מיותרת לאחר ההכרעה בין השיטות. נמצא לפי דברינו כי הרמב"ם לא שלל את העיון התלמודי למי שראוי לפסוק מתוכו, אלא אך ורק את ההתמקדות הלמדנית במשא ומתן התלמודי שלא לצורך פסיקה או בלא יכולת להפיק ממנו פסיקה.

באיגרת נוספת שכתב לתלמידו, הביע הרמב"ם את תקוותו ואף את ביטחונו בכך שחיבורו יתפשט בכל ישראל: "וכל מה שספרת לנו ממי שלא יקבלו כפי שראוי לקבלו – אמנם זה הוא בזמני, אבל בזמנים הבאים, כשתסור הקנאה ובקשת השררה, יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו, וינח זולתו בלא ספק, אלא למי שיבקש דבר שיתעסק בו כל ימיו ואם לא ישיג תכלית".<sup>57</sup> הרמב"ם האמין כי ההשגות שהועלו על חיבורו לא ימנעו את התקבלותו הגורפת, גם אם לא בעתיד הנראה לעין. ההכרה באיכותיותו של ה"משנה תורה" תגבר על רדיפת הכבוד של מתנגדיו ועתידה לייתר את "זולתו" – כפי הנראה ביטוי הכולל גם את התלמוד, שיהיו מי שימשיכו לעסוק בו כל ימיהם ללא

מוסד המחלוקת מובטח (להלכה, גם אם לאו דווקא למעשה. ראו להלן בגוף המאמר, סעיף ו).

56 איגרות הרמב"ם (מהדורת שילת, עמ' רנח-רנט).

57 שם, בעמ' שב.

תכלית. גם כאן אין סיבה להניח כי הרמב"ם ביקש לשלול שלילה עקרונית גורפת את העיון בתלמוד. הרמב"ם סבר כי ההשתקעות במשא ומתן התלמודי הינה חסרת ערך ברוב רובם של המקרים; בין מפני שרוב המתעסקים בו אינם מסוגלים להשתלט על תכניו ולחלץ מהם הלכה פסוקה, ובין מפני שאיש איננו מסוגל לעשות זאת טוב כמוהו. כך או אחרת, אליבא דהרמב"ם מעמדו הייחודי של התלמוד כחיבור בעל תוקף מוחלט איננו בטל מפני ה"משנה תורה", ואף לא יתבטל עם התפשטותו המקווה בעתיד. עם זאת, ההתמקדות בעיון התלמוד על ידי מי שאינו ברה"כ – היינו רובא דעלמא – הינה חסרת משמעות אינטלקטואלית או נורמטיבית וממילא נתפסת עבורו כביטול זמן.<sup>58</sup> כאן המקום להזכיר כי הסתם המיקוד מן התלמוד גופו, כמושא לימוד ישיר ועיקרי, איננה מגמה חדשנית פרי רוחו של הרמב"ם אלא דרך שנסללה כבר על ידי הרי"ף בספרו ההלכתי הגדול.<sup>59</sup> לפנינו אפוא ביטוי מובהק לתודעת הגדלות של הרמב"ם, לא כאוטוריטה פורמאלית מבטלת תלמוד, אלא כאישיות כריזמטית רבת השפעה (בפועל או בכוח) המתעתדת לספק מענה הלכתי הולם לאלו שאינם ראויים לעיין בתלמוד, ולא פחות חשוב – אף לעוררם להימנע מעיון חסר תוחלת בו.

נשים ליבנו לכך שבשתי האיגרות שמהן ציטטנו לעיל לא התנה הרמב"ם את השגת התכלית לשמה נכתב ה"משנה תורה" – חיבור הלכתי המשמש חלופה בפועל לתלמוד – בהתקבלותו הגורפת כקוד הלכתי. והיא הנותנת: מעלתו של "משנה תורה" כחיבור קב ונקי, המייתר את העיון השוטף בתלמוד עבור רובא דעלמא, מודגשת על

58 לשיטת הרמב"ם גם מי שאימץ את "משנה תורה" כחיבור הלכתי סמכותי, איננו נפטר בהכרח מעיון נקודתי בתלמוד. בהמשך האיגרת (שם, בעמ' שיב-שיג) נאמר: "ולא תלמד אלא הלכות הרב ז"ל [=רי"ף], ותשוה אותו לחבור [=משנה תורה], ואם מצאתם מחלקת – תדעו שעיון התלמוד מביא לכך, ותדרשהו במקומותיו. ואם תכלה זמנך בפרושים, ובפרושי היות הגמרא, ואתם הדברים אשר הנחנו מעמלם – הרי זה אבוד הזמן ומעוט התועלת". אם כן, הרמב"ם איננו שולל את העיון בסוגיה תלמודית קונקרטית לשם בירורה של הלכה פלונית, אלא אך ורק את ההשתקעות ה"אידיאולוגית", בעיון המשא ומתן התלמודי. זאת ועוד: הרמב"ם סבור כי חיבורו איננו בא לדחוק את מקום "ספר ההלכות" לרי"ף: במעט המקומות שבהם נתגלעו מחלוקות בין שני החיבורים, על הלומד לעמוד על יסודותיהן ממקורותיהן התלמודיים. עם זאת, ברור מהקשרם של הדברים כי בעתיד – בעת שחיבורו של הרי"ף ייזנה לטובת חיבורו של הרמב"ם – לא יהיה בכך עוד צורך, והעיון בתלמוד ובהלכות הרי"ף יייתר לחלוטין עבור הלומד הבינוני. וראו גם פאור הלוי, לעיל ה"ש 17, בעמ' 52-60.

59 ראו ישראל מ' תא-שמע רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס 152-158 (1992); ישראל מ' תא-שמע "פירושי רש"י-רי"ף ופירושי רש"י-רא"ש", רש"י: עיונים ביצירתו 209 (צבי אריה שטיינפלד עורך, 1993); ישראל מ' תא-שמע הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות חלק א: 1000-1200 (התש"ס); ישראל מ' תא-שמע כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים כרך ד: ארצות המזרח, פרובאנס ומאסף 41-46 (2010).

ידי הרמב"ם כבר בהווה. במילים אחרות: אליבא דהרמב"ם, חיבורו משיג את תכליתו – ולמצער את אחת מתכליותיו – באופן בלתי תלוי בהיקף התפשטותו בפועל.<sup>60</sup> בכך מובחן ה"משנה תורה" הבחנה עקרונית מהתלמוד שתוקפו מיוסד, כזכור, (גם) על עצם התקבלותו. הרמב"ם גרס כי ה"משנה תורה" הפך את העיון הלמדני בסוגיות התלמוד לבלתי רלוונטי בכל מקרה פרטי בו הכיר מאן־דהו באיכויותיו הנדירות של החיבור ובמעלת מחברו, ואין לכך דבר עם כינון תוקף אוניברסאלי מוחלט, המנוע מחיבורו של הרמב"ם קטגורית גם לשיטתו שלו.<sup>61</sup>

## 7.

כזכור, אליבא דהלברטל סבור היה הרמב"ם כי תוקפו האבסולוטי של התלמוד נובע אך ורק מהתפשטותו בפועל בכל ישראל. בהתאם לקונסטרוקציה משפטית זו קיווה הרמב"ם – כך לשיטת הלברטל – להתפשטות ה"משנה תורה" אשר תכונן את תוקפו המוחלט, תייתר ואף תבטל את ההזדקקות לתלמוד ותפנה מקום לעיסוק בפרדס התורה. לו היינו מקבלים את הפרשנות הנזכרת, כי אז היה מתגלה לפנינו הרמב"ם כרפורמטור דתי. כאמור, מנועים אנו מלקבל פרשנות זו, שכן לשיטתו של הרמב"ם לא ניתן לעגן את תוקפם של החיבורים הבת־תלמודיים במוסד "בית דין גדול", וממילא נותר התלמוד המקור ההלכתי היחיד בעל התוקף המוחלט.<sup>62</sup> בעידן הבת־תלמודי המתחם ההלכתי שקיימת בו מחלוקת ייותר לעולם בלתי מוכרע, עד לחידוש פעילותו של "בית דין גדול". במציאות שבה כל חכם או בית דין בת־תלמודיים נעדרים סמכות מוחלטת,

60 "למצער", מפני שנוסף על שאיפתו לייתר את ההזדקקות לתלמוד בהיקף נרחב ככל שהנסיבות התרבותיות והגיאוגרפיות יאפשרו, לא מן הנמנע כי תכליתו האחרונה של "משנה תורה", אליבא דהרמב"ם, הייתה לשמש קודיפיקציה כלל־ישראלית בעלת סמכות מוחלטת בפועל.

61 על־פי האמור יש לראות את השוני בהתייחסויותיו של הרמב"ם ל"משנה תורה" כנעוץ בנמעני האגרות – תלמידו הפילוסוף מכאן, והדיין מאלכסנדריה מכאן. להבנתי, אין מדובר במגמות סותרות שרק אחת מהן מבטאת את תפיסתו האמיתית של הכותב בעוד האחרת משמשת כסות פוליטית (כפי שטען הלברטל "מהו 'משנה תורה'?", לעיל ה"ש 1, בעמ' 143-147), אלא בדגשים שונים המכוונים לשתי קבוצות לומדים מובחנות שאליהן ייעד הרמב"ם את חיבורו: באיגרת לתלמידו הובלטה התועלת הטמונה ב"משנה תורה" לחכם בעל נטייה פילוסופית מובהקת; ואילו שבאיגרתו לר' פינחס הדיין – חכם המשועק רובו ככולו בהלכה – הקפיד הרמב"ם להדגיש כי חיבורו איננו בא לייתר את העיון התלמודי כבסיס לפסיקה.

62 כזכור, גם למשנת רבי תוקף נורמטיבי אבסולוטי, אולם פרשנותה הקבילה מצויה בתלמוד. על כן, הלכה למעשה נותר התלמוד הטקסט הנורמטיבי הבלעדי בעל התוקף המוחלט (בכל הנוגע לנושאים הנידונים בו).



מוסד המחלוקת מונצח באופן קטגורי.<sup>63</sup> בכוחו של חיבור בתר-תלמודי, דוגמת "משנה תורה", להעניק פרשנות לסוגיות התלמודיות ולהכריע בין העמדות הכלולות בהן, אולם לעולם תושפת פסיקתו היחסית על תוקפו האבסולוטי של התלמוד.<sup>64</sup> לכן, גם אם נניח כי הרמב"ם סבור היה שאחידות הלכתית על-קהילתית גורפת הינה אידיאל ברה-השגה בעתיד – באמצעות חיבורו – אין מדובר באחידות הלכתית בעלת תוקף פורמאלי מוחלט, אלא ביעד דתי-חברתי-פוליטי שניתן להגשימו מכוח מעמד או כריזמה אישית יוצאי דופן ותו לא.<sup>65</sup> לכל היותר יוכל ה"משנה תורה" (בדומה לכל חיבור בתר-תלמודי אחר) לשמש קודיפיקציה-בפועל, בהתאם לנסיבות שעל דרך המקרה, זאת מבלי לפגוע במעמדו המכונן של התלמוד. משכך, רשאי כל מורה הוראה ברה-הכי לברר הלכה תוך

63 וראו לעיל ה"ש 55.

64 אין צורך לומר כי הרמב"ם הכיר בכך שהתלמוד רווי בחומר הלכתי הנראה לכאורה קרוב יותר לפרוטוקולים הכוללים דיונים אקדמיים, רבים מהם נטולי הכרעה, מאשר לפסקים חתוכים של בית דין. רובד תלמודי זה גם נרמז בדבריו המצוטטים לעיל בראש סעיף ג ("וענין שני התלמודין" וגומר), כשהוא מובחן היטב מן הרובד הגרעיני שנמסר ממש, מן החקיקה ומן ה"דינים". נראה כי השקלא וטריא התלמודית האמביוולנטית, נתפסה בעיני הרמב"ם כתייעוד גולמי של דיוני בתי הדין האמוראיים – ובעיקר ישיבותיהם – שאומנם הכריעו הלכה בסופו של יום אף שפעמים רבות אין ההכרעה נזכרת מפורשות בתלמוד גופו, שהרי "כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל" (משנה תורה, ממרים, פרק א, הלכה ד). דומה כי לשיטת הרמב"ם טרחו חכמי התלמוד לתעד גם את הדעות הרחוקות שבמשא-ומתן, מאותו הטעם שבגינן הותר רכי את המחלוקת במשנה – כדי להודיע לחולק פוטנציאלי עתידי ששיטתו דחוייה היא (משנה, עדויות א, ו; פירוש המשנה לרמב"ם, שם [מהדורת קאפח, עמ' קצ-קצא]; הקדמה לפירוש המשנה לרמב"ם [מהדורת קאפח, בעמ' יב-יג]). לפי דברנו, יש להניח כי הרמב"ם סבר שאופן ההכרעה במחלוקת התלמודיות מוכח מתוך הדיון התלמודי עצמו, או מכוח כללי פסיקה שנוצרו או אושרו על ידי חכמי התלמוד; ואומנם כך עולה מדבריו באיגרתו: "[...] וכבר פסק התלמוד כל הלכה והלכה, בפרט, או בכלל מן הכללות שפוסקין מהן ההלכות [...]"] (איגרות הרמב"ם [מהדורת שילת, עמ' תמב]).

65 האידיאל של הלכה אחודה נטולת מחלוקת ניבט, כידוע, לאורך הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות, כמו גם מהקדמתו ל"משנה תורה" ומהלכות סנהדרין וממרים. על שאיפתו של הרמב"ם להשיג תכלית זו באמצעות חיבורו, ניתן ללמוד גם מדבריו באיגרתו לתלמידו: "דע, כי אני לא חברתי זה החבור כדי להתגדל בו בישראל, ולא כדי לקנות לי שם [...]". כי אני – חי ה' – קנא קנאתי לה' אלהי ישראל, בראתי אמה מבלי ספר מחוקק כולל באמת, ומבלי דעות אמתיות ומבררות, ועשיתי מה שעשיתי לשם ה' בלבד" (איגרות הרמב"ם [מהדורת שילת, עמ' ש-שא]). וראו גם המחקר שלעיל בה"ש 1-4; וכן דוד הנשקה "הרמב"ם וירושלם: משהו לתכונותיו הספרותיות של 'משנה תורה' דרכי דניאל: מחקרים במדעי היהדות לכבוד הרב פרופסור דניאל שפרבר 53 (אדם פרזיגר עורך, 2017).

הסתמכות ישירה ועצמאית על התלמוד בלא שיכפוף עצמו לחכם בתריתלמודי אחר, זאת אף לשיטת הרמב"ם.<sup>66</sup>

66 מן העניין להעיר כי פרשנות ממותנת לשיטת הרמב"ם – השונה במהלכה ובפרטיה מזו שלי – הוצעה על ידי חכמים וחוקרים אשר גרסו כי הרמב"ם לא העלה בדעתו ליצור קודיפיקציה בעלת תוקף מוחלט, ואף לא שאף להביא לאחידות נורמטיבית בלתי פורמאלית. ראו ר' צבי הירש חיות, לעיל ה"ש 28, בעמ' תג-תיד; אלון, לעיל ה"ש 4, בעמ' 945-947, 1010-1009, 981.