

הרמב"ם ושיטת הרבדים

לזכרו של סבי
ר' שלמה ב"ר מאיר צבי קלמן ז"ל
אחד מבני עלייה,
שמעשיו ותורתו יעמדו לזיכרון נצח.
נפטר בו' אדר שני תשס"ג

לאחרונה התעוררה מחלוקת בדבר לימוד משנה וגמרא בשיטות מחקריות בכלל ובשיטת הרבדים בפרט. המצדדים בדרך זו טוענים בין השאר, שרבים מחכמי ישראל שבדורות הקודמים עשו בה שימוש. אחד מהקדמונים המוזכר שלמד בשיטת הרבדים הוא הרמב"ם¹. במאמר זה ברצוני לבחון את ההנחה שהרמב"ם למד בשיטת הרבדים ובשיטות מחקריות אחרות, ולהעלות את השאלה לשם מה בכלל יש צורך לחפש אחד מהקדמונים שלמד כך.

א. הרמב"ם והשימוש בכתבי יד של התלמוד

ניתן לומר מעל לכל ספק שהרמב"ם בדק ובירר את נוסח הגמרא בכל סוגיה, ואף הורה לתלמידיו לברור את גרסאות התלמוד לפני פסיקת ההלכה². להוכחת הדבר, נפנה למספר הלכות במשנה תורה³:

א. הל' שבייתת יום טוב (ב, יב):

אגוזין ושקדין שאכלן מערב יו"ט - מסיקין בקליפיהן ביום טוב; ואם אכלן ביום טוב - אין מסיקין בקליפיהן. ויש נסחאות שיש בהן, שאם אכלן מבערב - אין מסיקין בקליפיהן, שהרי הוקצו.

ב. הל' אישות (יא, יג):

יש גאונים שהורו שהבוגרת אין לה טענת דמים ויש לה טענת פתח פתוח. ואין דרך התלמוד מראה דבר זה, וטעות היתה בנוסחיות שלהם. וכבר בדקתי על ספרים רבים וקדמונים, ומצאתי שהדבר כמו שאמרנו...

ג. הל' גירושין (ט, לא):

אמר לשנים כתבו וחתמו ותנו לפלוני שיוליך לאשתי... ורבותי הורו בגט זה בדבר שאינו נראה, מפני שיבוש שהיה בנוסחאות שלהם.

ד. הל' מלוה ולוה (טו, ב):

יש נוסחאות מן הגמרא שכתוב בהן... וטעות סופרים היא ולפיכך טעו המורים על פי אותן הספרים. וכבר חקרתי על הנוסחאות הישנות ומצאתי בהן... והגיע לידי במצרים מקצת תלמוד ישן כתוב על הגוילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן זה בקרוב מחמש מאות שנה ושתי נוסחאות מצאתי מן הגוילים בהלכה זו, ובשניהם כתוב... ומפני טעות זו שאירעה למקצת הסופרים הורו מקצת גאונים... וגם זו טעות גדולה. והדין האמת... גם ההוראה הזאת על פי ספריהם שכתוב בהן... וזו טעות סופרים היא. ומצאתי בגוילים כתוב.... אף על פי שהספרים המוגהין כמו שאמרנו, כך יראה מדין התלמוד... וכזה ראוי לדון ולהורות.

וכן בשאר כתביו⁴.

ברם מדברים אלו עדיין לא ניתן ללמוד על כך שהרמב"ם למד בשיטה מחקרית כלשהי.

¹ 'קובץ דברי ראשונים ואחרונים בעניין הבנת דרכי התלמוד', אדר ב תשס"ג.

² בנוסף לדברי הרמב"ם עצמו על כך שבירר את נוסח התלמוד, מצאנו בפירוש של אחד מתלמידי הרמב"ם שפרסם ב"מ לוין (פירוש בערבית למסכת בבא קמא ובבא מציעא, גניז קדם ה [תרצ"ד] עמ' 143) שהיו מודעים לתופעה: "הדברים האלה היו בגליון הכתב, ונעתקו אל תוך הכתב ונעשו הדברים גירסה".

³ כל ההפניות והציטוטים למשנה תורה מההקדמה עד ספר נשים לקוחות ממהדורת מו"ר הרב נחום אליעזר רבינובץ שליט"א עם פירוש יד פשוטה; משאר הספרים מהדורת הרב יוסף קאפח. מפירוש המשנה לקוחים ממהדורת הרב קאפח, פרט להקדמה למשנה מהדורת ר"י שילת; מסכת עבודה זרה מהדורה מבוארת, הוצאת מעליות; מסכת ברכות מהמהדורה המבוארת שעתידה לצאת בעז"ה. ספר המצוות, מהדורת הרב קאפח. תשובות הרמב"ם מהדורת יהושע בלאו. אגרות הרמב"ם מהדורת ר"י שילת, מורה הנבוכים מהדורת הרב קאפח.

⁴ עיי' ספר המצוות לא תעשה קצט; מורה הנבוכים א, מח; שם ב, י; תשובות הרמב"ם ס"י רנא, רפט, תמב. וכך גם נהגו ממשיכי דרכו של הרמב"ם: עיי' תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם ס"י פג. על המקומות בפירוש המשנה ראה לקמן הע' 24.

ב. הרמב"ם והמשא ומתן התלמודי

המצדדים בשיטת הרבדים טוענים כי הרמב"ם הפריד בין התקופה האמוראית לתקופה הבת-אמוראית בסוגיות הש"ס, והתייחס לחומר הבת-אמוראי כהוספה לא מחייבת בגוף התלמוד. הם מבססים את דבריהם על חוקרי התלמוד בדורות השונים, ביניהם הרב פרופ' מ"ש פלדבלום⁵, פרופ' דוד הלבני⁶, פרופ' שמא יהודה פרידמן⁷ ופרופ' יעקב לוינגר⁸. פרופ' לוינגר טוען שהרמב"ם לא היה כפוף כלל למשא ומתן התלמודי אלא רק למאמרים הבאים בתלמוד כגמרא ערוכה בלבד. בשנת תשמ"ז כתב הרב אהרן אדלר עבודה⁹ שבה הוא מחלק את חזרותיו של הרמב"ם בפירוש המשנה לכמה סוגים¹⁰. אחר מהסוגים הוא "יחסו של הרמב"ם ללשונות פירוש ולסתמא דגמרא". שם הוא מביא עשרים ושלוש דוגמאות, כאשר לענ"ד רק שלוש מתוכן אכן מתאימות להגדרה, וממילא אין אנו יכולים לבנות על כך כלל שכזה בדברי הרמב"ם.

דבריהם של חוקרים אלו מבוססים על תשובת הרמב"ם על הדין בהלכות איסורי ביאה (טו, ב) שאין לוקין על ביאת חייבי לאוין בלי קידושין לפנייה, שהוא לכאורה בניגוד לגמרא בכתובות (לה, ב). וכך כותב הרמב"ם בתשובתו (ס"ו שמה; הובא גם באגרות הרמב"ם ח"ב עמ' תקו-תקז):

זאת השאלה והקושיא ודאי ראוייה היא לעיין בה הרבה, וחכמים גדולים ככם הם שיקשה עליהם דבר זה. ובשעה שחברתי הספר עמדתי בדבר זה כמה ימים, והנוסחא הראשונה הילדה שחברתי תחלה, שהקצתיה מלבי ולא העתקתי, היה כתוב בה כפי הנראה מההלכה הזאת אליבא דר' יצחק דהאי משנה דאלו נערו, שכל הבועל חייבי לאוין בהתראה לוקה. ובעת שהעתקתי ודקדקתי כל שמועה ושמועה מן הספרים - לא שמעתי, ולא סמכתי על קושיא זו ואמרתי: **לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק הלכה ממשא ומתן של גמרא... ועל כל פנים לא מדברי משא ומתן נפסוק הלכה**, כמו שבארנו, ונראה לי שאין בדברים אלו ספק כלל.

ומכאן - שהרמב"ם העדיף סוגיה אחת על פני השנייה, מפני שאחת היא גמרא ערוכה והשנייה היא משא ומתן. תשובה זו אינה מספקת את החוקרים. כוונתם להוכיח שבדיקה בנוסחאות התלמוד עשה הרמב"ם רק בסוף ימיו, אך בילדותו¹¹ הלך אחרי המשא ומתן התלמודי. לשם הוכחת דבריהם הם קבעו שגם בנושא זה (מלקות ללא קידושין)

⁵ פירושים ומחקרים בתלמוד (מסכת גיטין) עמ' 4; פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמאי שבבבלי, ספר היובל של האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, עמ' קכ.

⁶ מקורות ומסורות (מסכת חגיגה) עמ' תרג; מקורות ומסורות (מסכת בבא מציעא) במבוא עמ' 16.

⁷ בקובץ מחקרים ומקורות (מאסף למדעי היהדות) ספר א (תשל"ח), פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא עמ' 292.

⁸ גישתו היא המרחיקה לכת ביותר מבין כל החוקרים. עיקרי דבריו פורסמו בספרו 'דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם' עמ' 155-181, וכבר התחלנו בביטול ראיותיו ביסיני' קט (תשנ"ב), "הביטוי חכמים/חסידיים ראשונים במשנה תורה לרמב"ם", עמ' פב-פה; וביסיני' קיח (תשנ"ו) "הלכה למשה מסיני בפרוש המשנה לרמב"ם", עמ' רנג.

⁹ "העקרונות השיטתיים כיסוד לחזרותיו של הרמב"ם מפירוש המשנה למשנה תורה", חבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר-אילן, אייר תשמ"ז. פרק מעבודה זו בנושא יחס הרמב"ם לירושלמי; פורסם שנית בספר זיכרון לרב יוסף בן דוד קאפח זצ"ל (תשס"א), "יחסו של הרמב"ם לתלמוד הירושלמי" (פרק בחקר פירוש המשנה לרמב"ם) עמ' 202-235.

¹⁰ כבר רמזתי בעבר (פירוש המשנה למסכת עבודה זרה, מהדורה מבוארת, עמ' לו-לח) שאי אפשר, לענ"ד, להכניס את חזרותיו של הרמב"ם להגדרות שכאלו. ולכל דוגמה שחזר הרמב"ם בעקבות הליכה אחרי דין הגאונים במהדורה ראשונה, ניתן להביא כמה דוגמאות נגדיות. לדוגמה - במסכת ע"ז א, ט (עמ' לח-לט ד"ה אבל בזמנינו); ושם ב, ו (עמ' סו-סז ד"ה אלא אם כן) המעיין יגלה חזרה לדין הגאונים במהדורה שנייה דווקא, והוא הדין ביחס להליכה אחרי הירושלמי. בשלב זה נפנה למקומות שמצאנו שבמהדורה מאוחרת דווקא חזר לסבור כשיטת הגאונים: כלאים א, ח; שביעית ב, ד; שקלים ו, ו; גיטין ד, ג; בכורות ח, ח, ולקמן הע' 24 על ב"ב י, ט.

¹¹ כך ממש מתנסח הרב אדלר במקומות רבים בעבודתו (לעיל הע' 9. ראה לדוגמה עמ' 151, 156, 162, 173, 174, 179 ועוד). אך אינני מבין את כוונתו כלל. הרמב"ם כתב את המהדורה הראשונה של פיהמ"ש בגיל שלושים, אחרי שבע שנים של כתיבת הטיטות של הפירוש. דבר זה נעשה כבר במצרים. האם לדעתו גיל שלושים עדיין נחשב גיל ילדות אצל הרמב"ם? על מהלך כתיבת פיהמ"ש ראה מה שכתבתי בנטועים ח (תשס"ב), ספרד ארץ ישראל ומצרים בפיהמ"ש לרמב"ם, עמ' 43-63. וכנראה שהלך בלשון זו (שכינה את דברי הרמב"ם במהדורה ראשונה כדברי ילדות) בעקבות הפרופ' שאול ליברמן במבוא להלכות הירושלמי. ברם ליברמן כתב זאת עוד לפני שהתגלה אוטוגרף הרמב"ם לפיהמ"ש והתברר עניין משך כתיבת פיהמ"ש וזמנה. כמו כן לא מצאתי בדברי ליברמן

הרמב"ם שינה את דעתו מפירוש המשנה למשנה תורה, והרב אדלר טען שבפירוש המשנה לכתובות (ג, א) כתב הרמב"ם בהתחלה כדעת ר' יצחק בכתובות (החיבור שבהע' 9 עמ' 145-146). ברם עיון פשוט בכתב יד הרמב"ם מוכיח שאין שם כל תיקון (כדברי הר"י קאפח, שם הע' 4) וכך גם סבר הרמב"ם כבר "בילדותו". החוקר הסתמך על תרגום משובש בנוסח הדפוסים על מנת להוכיח את הטענה בדבר חזרת הרמב"ם בנושא¹². תלמיד חכם נוסף שביקש להסביר את פסיקת הרמב"ם (ולא את חזרתו) ביחסו השונה למשא ומתן התלמודי הוא הרב בנימין זאב בנדיקט. אמנם הוא הראה זאת רק במקום אחד במשנה תורה¹³; אך מדיונו שם נלמד שהרמב"ם ייחס חשיבות שונה למשא ומתן התלמודי, כמו גם למשפטים שהוא מעריך כתוספת מאוחרת לתלמוד. הדיון הוא סביב גט מעושה בגויים האם הוא פסול מהתורה או מדרבנן. שיטת רב משרשיא היא שהפסול הוא מדרבנן, אך הגמרא בגיטין (פח, ב) כתבה: "הא דרב משרשיא בדותא היא". למרות דברי הגמרא הללו, הרמב"ם בהל' גירושין (ב, כ) פסק כרב משרשיא. וביקשו להוכיח מכאן שהרמב"ם התעלם מסוגיית התלמוד מפני שזו תוספת מאוחרת. לענ"ד נראה שגם מקור יחיד זה אין לו על מה לסמוך, מכיון שפסיקת הרמב"ם מבוססת על הסוגיה שבגמרא, והוא אינו מתעלם ממנה¹⁴.

ג. הרמב"ם ושכבות בתלמוד

כפי שכתבנו לעיל, נראה כי ניתן למצוא בכל פירוש המשנה לרמב"ם רק שלושה מקומות שבהם התייחס הרמב"ם לתוספות של סבוראים בגוף התלמוד¹⁵:

1. משנה כלאים (ט, ח). המשנה כותבת: "אין אסור משום כלאים אלא טווי ואריג", ופירש שם הרמב"ם: וזה דוקא בכלאים של תורה, שאינו נקרא כלאים אלא עד שיהיה בו כל שלשת הדרכים האלו נשוע, טווי ונוזן. וכל מה שזולת זה הרי הוא כלאים מדברי סופרים. וזה פסק נכון שאין בו ספק, והוא לשון התלמוד. ואם תמצא למי שהוא דברים החולקים על זה, אל יכנס בלבך ספק שהוא שכח הלשון האמור בגמר נדה.

ובמהדורה שנייה תיקן וכתב (מהמילים 'זה פסק נכון')¹⁶:

כן כתבו קצת מן הגאונים. וזה אצלי בלתי נכון, אלא כל אחד מהם כלאים של תורה. ואותו הלשון הכתוב בגמר נדה אינו לשון התלמוד אלא פירוש.

במקום זה שינה הרמב"ם את דעתו, ונימק את השינוי בכך שהתברר שזו הוספה מאוחרת לתלמוד. אך ברור שגם במהדורה הראשונה ידע שיש הסוברים אחרת, וזו הסיבה שהדגיש שהחולק שכח את לשון הגמרא שבנדה. אם כן אין כאן גישה חדשה בזקנתו, וגם בצעירותו בירר הרמב"ם את הגרסאות, רק שבמקרה זה העדיף לפסוק בתחילה כחכמי המערב וספרד¹⁷.

2. משנה כרתות (ג, ה). המשנה מביאה דוגמאות לאיסור 'בת אחת' ולאיסור מוסיף¹⁸. באמצע פירושו למשנה זו מביא הרמב"ם את הגמרא בכריתות (יד, ב):

משמעות של זלזול או חוסר הבנה של הרמב"ם בדבריו במהדורה ראשונה, אך אדלר ייחס את המילה ילדות לתוכן הדברים ולא לזמן כתיבתם.

¹² על היחס בין הלכות איסורי ביאה טו, ב להלכות נערה בתולה א, יא ראה בתשובות ברכת אברהם ס"י מג. דוגמאות נוספות שבהן מעדיף המחקר לבחור גרסאות לא נכונות על מנת לבסס את השערתו, ראה לקמן ליד הע' 27.

¹³ 'הרמב"ם ללא סטיה מהתלמוד'; במאמר 'הרמב"ם והפסיקה התלמודית', עמ' קמה-קסז.

¹⁴ אלא שהרמב"ם חולק על רש"י בפירוש הסוגיא, ראה פירוש יד פשוטה עמ' תרטז-תרכא.

¹⁵ כמובן, הקביעה שקטע מסוים בתלמוד לא נערך על ידי רב אשי אלא יותר מאוחר אינה חדשה לרמב"ם, וכבר הגאונים עסקו בנושא זה. ע"י אגרת רב שרירא גאון (מהדורת לוין עמ' 71), וכך מפורסם וידוע אצל כל הראשונים: ע"י רש"י ברכות לו, א; ריטב"א בבא מציעא ג, א ועוד דוגמאות רבות. נראה לי שגם החולקים אינם מתעלמים מהעובדה שיש מקומות שיש בהם תוספת מאוחרת לתלמוד, השאלה היא רק המינון, הגיל והשיטה שיש ללמד דברים אלו.

¹⁶ התיקון נעשה על ידי העברת קו וכתובה מעל השורה המחוקה, כך שניתן לראות היטב מה היה כתוב במהדורה הראשונה.

¹⁷ ע"י הלכות כלאים י, א-ד והלכות עדות י, ג שפסק כדבריו שאחרי התיקון. והשווה לספר המצוות ל"ת מב ותשובות הרמב"ם ס"י קפה.

¹⁸ הדיון הענייני במשנה זו ארוך ודורש הקדמות רבות שאינן מתאימות למאמר זה. בשורות הבאות אבקש להדגים את שימושו המוגבל של הרמב"ם באיתור רבדים בתלמוד.

זה לשונם, כגון דאית ליה בן קטן לזקן דחאייל אסור על קטן וחייל נמי עליה דידיה. ולשון זו קשה מאוד, לכן תן דעתך להבינו [ומסביר הרמב"ם את לשון הגמרא הזו]...
ובמהדורה שנייה תיקן וכתב¹⁹:

והיותר קרוב לדעתי כי לשון זה פירושו, **ושמא הוא לרבנן סבוראי**. וכבר נתעסקתי כמה פעמים בביאור לשון זה והוא כולו לדעתי טעות. אבל הנכון לומר... זה העיון הנכון שהוא לפי הכללים. גם במקום זה ניכר שהרמב"ם הכיר כבר בצעירותו את הגישה שאין זה ההסבר הנכון לגמרא, וכל הגמרא הזאת היא תוספת מאוחרת, אך העדיף להסביר כך את הגמרא, ואין כאן מקרה ש"בזקנותו גילה" הרמב"ם שלא ניתן לסמוך על גמרא זו²⁰.

3. המקום האחרון בו מצאנו התייחסות בפיהמ"ש לתוספת סבוראית בתלמוד היא במשנת זבים (ד, ו). שם הסביר הרמב"ם את הגדרת טומאת מדף וכתב:

כל כלי עץ ישטף במים - מלמד שהוא עושה על גביו מדף. ומלה זו, כלומר מדף, יש שנשתמשו בה לענין אחר של טומאה כמו שביארנו בעשירי דפרה. ועל אותו ענין אמרו בתלמוד "מאי מדף? דכתיב קול עלה נדף" (ויקרא כו, לו), כלומר שהוא ענין תנועה. ופירושו זה אינו מעצם הגמרא, אלא הוא **הגהה מפירושו רבנן סבוראי**, וכתבוה המעתיקים בתוך הדברים ולא העירו על כך. אבל ענין זה שאנחנו בו כאן מטומאת מדף עיקרו מן נדף, והוא נגזר ממה שאומרים ריחו נודף, כלומר מתפשט ומריח למרחק רב. והושאל שימוש זה לזב שהוא מטמא כלים שעל גביו, ואפילו היה ביניהם חציצות רבות, כאלו ריחו נודף ומגיע עדיהם ומטמא אותם על דרך הדמיון.

דברים אלו כתב הרמב"ם כבר במהדורה ראשונה²¹, ואם כן ברור שכבר "בילדותו" ידע להבחין בין תוספת של סבוראים ללשון הגמרא, אך עשה שימוש גם בתוספת הסבוראית²²! ואין כלל מקום לומר²³ שהרמב"ם חזר בו מפירושו למסכת פרה (י, א), שם כתב:

הכלי שהוא טמא ודאי בין במדרס או במת, אם נעשת בו תנועה על ידי האדם, לא תנועת ההיסט אלא תנועה יותר קלה ממנה כמו שנבאר בהלכה זו, הרי אותו אדם נטמא לחטאת, זוהי טומאת מדף והיא טומאה קלה מדרבנן. ובתחלת גמר נדה אמרו (ד, ב) בטומאת מדף דרבנן דכתיב "קול עלה נדף" כלומר התנועה הקלה.

והסביר שם שיש סוג נוסף של טומאת מדף: אם הדבר מונח על גבי חפץ כבד מאוד ורק מתחת לחפץ הכבד נמצא הזב, גם במקרה זה הדברים שמעל טמאים משום טומאת מדף "מפני שהוא כאלו נעשת לו תנועה קלה מחמת הזב בגלל השענותו עליו". כאן הרמב"ם עשה שימוש בדברי הסבוראים אף על פי שידע שהם אינם מגוף הגמרא. הראיה שהרמב"ם אכן ידע שהסבר זה אינו מגוף התלמוד היא שבמסכת עדיות (ו, ב) כתב הרמב"ם **כבר במהדורה הראשונה** את הסבר הגמרא שהביא בזבים (ד, ו), והביא את הגמרא בנדה והסביר אותה "מפני שהם מעליו". יתכן כי הסיבה שהרמב"ם הדגיש שתוספת זו אינה מגוף הגמרא היא לא על מנת ללמד אותנו שחזר בו מדבריו במסכת פרה (שאם כן היה עליו לתקן בפרה את הפירוש), אלא על מנת שנבין שדין זה של טומאת מדף הוא מדרבנן אף שהוא נסמך על פסוק; שהרי גם בהלכות מטמאי משכב ומושב (ו, ג) פסק שטומאת מדף מדבריהם (ולא הביא את

¹⁹ במקום זה עשה הרמב"ם סימן מחיקה על השורות (ולא העביר קו אחד כפי שעשה בכלאים לעיל הע' 16), אך עדיין ניתן לקרוא את שכתב במהדורה הראשונה. את הדברים שהוסיף במהדורה השנייה כתב בשולי הגיליון.

²⁰ לענין לא ניתן ללמוד מהביטוי שהרמב"ם נקט במשנה זו ביחס להסבר הסבוראים כאילו הרמב"ם זלזל בהם כפי שבקש לטעון פרופ' דוד הלבני (לעיל הע' 6), שהרי בתרגום העברי נשמע הביטוי מעט בוטה מה שאין כן בלשון הערבית שבה נכתבו הדברים. כמו כן הרמב"ם התמודד עם הפירוש, ואם כן אין כאן זלזול כלל.

²¹ חסר כתב יד הרמב"ם לסדר טהרות, אך גם במהדורת ר"י קאפח כמו גם במהדורת נפתלי יוסף דירינבורג אין כל הערה שיש נוסח אחר. כמו כן אם נעשה כאן תיקון לא מדובר בתיקון מאוחר מפני שכפי שכתבנו במקום אחר 20% מהתיקונים האחרונים אינם בכתבי היד התימניים. מכל מקום קשים מאוד דברי הפרופ' יוסף פאור, במאמרו על גרסא אחת למסכת נדה מתקופת הסבוראים אצל הרמב"ם, תרביץ סה, ד (תשנ"ו) עמ' 720-728. שם הוא בונה מהלך שלם על ההנחה שבמהדורה ראשונה פירש כאן הרמב"ם בצורה אחרת, אך כאמור אין לכך כל סימוכין בכתבי היד.

²² בפירוש הגאונים לסדר טהרות (מהדורת ר"י אפשטיין) עמ' 106 מובא הפירוש: "ועל גביו מדף לטמא אוכלין ומשקין, שהוא מושם למעלה מן הטמא ומתנענע מכח אורו. ומנין שכן? דקא אמר: ואיבעי אימא הכא טומאה דאורייתא והכא טומאה דרבנן, דקתני מדף, קול עלה נדף". ועי' גם בתשובות הרמב"ם סי' שמג.

²³ כך ביקשו לטעון הרב בנדיקט (לעיל הע' 13) עמ' קפג; הרב אהרן אדלר (לעיל הע' 9) עמ' 149-150; ופרופ' פאור (לעיל הע' 21) עמ' 723-728.

הפסוק ולא כתב שזה מלשון 'ריחו נודף'), אך הראב"ד שם משיגו שדין זה הוא מהתורה. הרי יש לנו מקום שהרמב"ם איבחן שהוא תוספת סבוראית, אך סמך עליה להלכה! אם כן מצאנו שרק בשלושה מקומות אלה הזכיר הרמב"ם את עניין הרבדים. אין זו גישה חדשה בזקנותו, אלא כך למד כל חייו, וכבר בתחילת כתיבת פירוש המשנה²⁴. כמו כן ניתן לומר שהרמב"ם עשה שימוש בשיטה זו רק במקרים חריגים ומועטים ביותר.

ד. הרמב"ם הרבדים והמשא ומתן התלמודי – טענות נוספות

עד כאן הוכחנו שאין כל שינוי ביחס הרמב"ם לחקירת נוסחאות בתלמוד ולרגישותו לתוספות של סבוראים בתלמוד בין תחילת ימיו (מהדורה ראשונה של פיהמ"ש) לבין סוף ימיו (משנה תורה ומהדורה אחרונה של פיהמ"ש). הרב אדלר (לעיל הע' 9 עמ' 150-174) מביא עוד עשרים דוגמאות שמהן הוא מוכיח לכאורה שהרמב"ם עשה שימוש בשיטת הרבדים, כמו גם את טענתו שהרמב"ם סינן את החומר האמוראי מתוך הסוגיה ורק הוא שחייב אותה להלכה. במחקרו הוא הולך בעקבות פרופ' לוינגר (לעיל הע' 8) ופרופ' פלדבלום (לעיל הע' 5), אך אין לענ"ד בכל המקומות הללו ראיה לדבריהם. הסיבה העיקרית לטענתי זו היא שהחוקר מבסס את הנחותיו על כך שהרמב"ם עצמו כתב בתשובה שאין דוחים הלכה פסוקה מפני משא ומתן תלמודי. ברם אין בכל המקומות האלו אזכור של הרמב"ם שאכן שינה את דעתו כתוצאה מהבנה חדשה בכתבי היד או בגלל שבירר שהלכה מסוימת נובעת רק מהשקלא והטריא שבגמרא. כמו כן עיון מדוקדק בפרטים מביא אותנו למסקנה שהתיקונים והחזרות לא נעשו מהסיבות שכותב הרב אדלר. על מנת להוכיח את דבריני אין אנו פטורים מלדון בכל מקרה לגופו, ובשורות הבאות נסביר בקצרה חלק מהמקורות.

1. שביעית (ז, א): "כלל גדול אמרו בשביעית" ופירש הרמב"ם שם: אמרו כלל גדול, ביחס לגבי הכלל האמור במעשרות, לפי שדין שביעית נוהג במאכל אדם ומאכל בהמה, והמעשר אינו נוהג אלא במאכל אדם בלבד. במשנה שבת (ז, א) למדנו: "כלל גדול אמרו בשבת", ופירש שם הרמב"ם: אמר כלל גדול, לפי שעונש שבת חמור משאר עונשין שהוא בסקילה. וביקשו לטעון שדברי הרמב"ם בשביעית הם מהדורה ראשונה בלבד והוא חזר בו במסכת שבת, וקבע קריטריון אחר לשימוש בכיטוי "כלל גדול"²⁵. דברים אלו אין להם על מה לסמוך, שכבר נמצאו ופורסמו הטיוטות של הרמב"ם למסכת שבת²⁶ שנכתבו עוד לפני המהדורה הראשונה של מסכת שביעית, ושם כבר כתב הרמב"ם: דבריו כלל גדול על השבת כיוון שעונש שבת חמור משאר עונשין, ולכן כתב גדול.

2. ברכות (ד, ג). במהדורה ראשונה הסביר הרמב"ם ש'מעין שמונה עשרה' היא סוף כל ברכה וברכה, ואחר כך תיקן שזו תפילת 'הביננו'. הסיבה שהרמב"ם הכריע בהתחלה כדעת רב היא דברי הגאונים (ע"י תשובות הגאונים, ברכות, חלק התשובות, עמ' 70-71). אחר כך מחק ותיקן לדברי שמואל ש'מעין שמונה עשרה' זו תפילת 'הביננו'. אין בדברי הרמב"ם כאן חזרה בדבר מהותי בהלכה, אלא תיקון בפירוש המחלוקת במשנה. כראיה לדבריני ניתן להפנות לדברי הרי"ף בסוגיה שנראה שהביא את שתי הדעות ולא הכריע ביניהן. ראיה נוספת לכך שאין כאן חזרה מהותית בדין ניתן להביא מהבנת המילים "מעין שמונה עשרה". מילים אלו מבטאות כל תפילה שהיא קיצור של

²⁴ ראיות ברורות לכך שכבר במהדורה ראשונה של פיהמ"ש עשה הרמב"ם שימוש בכלי המדעי של בדיקת נוסחאות, ניתן להביא משלושה מקומות נוספים: (1) פסחים ד, י: "הלכה זו במקצת העתקות היא מנוסח המשנה, ובמקצת העתקות מציינים עליה כתוספתא, אבל ראיתי לפרשה גם כן לפי שיש בה תועליות", כלומר - כבר במהדורה ראשונה בחן את כתבי היד של משנה זו למרות שבמהדורה שניה תיקן וחזר לסבור כדעת גאון (רב האי, ספר המקח שער כו) והרי"ף; (2) בבא בתרא י, ט: "כל ערב בעי קנין באיזה אופן שיהיה ואפילו בבית דין ואפילו בשעת מתן מעות באיזה אופן שהיה צריך קנין", והוסיף מייד בהמשך: "דוקא, לפי שהיו לפני העתקות מדוייקות מאוד מספרי התלמוד, ומכללן העתקת תלתא בבי בכתב רבינו נסים ובה כתוב בסוף כל הדברים, אחר שכבר קדמו דברי התלמוד שערב בשעת מתן מעות וערב דבית דין לא באעי קנין. אמר והילכתא בכולהי באעי קנין. וזהו לשון רוב העתקות המדוייקות". גם כאן אנו מוצאים שהרמב"ם עיין בכתבי היד האישיים של רב נסים גאון על הגמרא בבבא בתרא (קעו, ב) כבר במהדורה הראשונה של החיבור. (3) הקדמה לסדר טהרות (עמ' כא) עיין שם.

²⁵ השינוי לדעתם (הרב בנדיקט, עמ' קצג-רה; הרב אדלר, עמ' 153-154) הוא ביחס לסוגיה בשבת סח, א. ראה פירוש ר"ח שם ופירוש רב נסים גאון בספר המפתח.

²⁶ פירוש הרמב"ם למסכת שבת, סימון הופקינס, ירושלים תשס"א.

תפילת שמונה עשרה המלאה - בין אם זה קיצור של כל ברכה וברכה, ובין אם זה קיצור של הברכות האמצעיות לברכה אחת. במשנה ד באותו הפרק הביא הרמב"ם את נוסח המשנה כגרסת הירושלמי שגם תפילה קצרה בשעת סכנה היא "מעין שמונה עשרה". אם כן גם ברכה אחת מעין כל הברכות נקראת "מעין שמונה עשרה", וזה מה שסבר במהדורה ראשונה, וכאמור המשיך להחזיק בדעה זו גם בהמשך.

3. ערובין (ח, ה) – המשנה דנה במי שמניח את ביתו והלך לשבות בעיר אחרת. הרמב"ם בפיהמ"ש שם מסביר על פי הגמרא בערובין (פו, א):

ור' שמעון אומר כיון ששבת בבית שאפשר לו לדור בו ולפיכך אמר בתו הרי נעקר מאותו המקום בשבת זו ואינו אוסר עליהם.

וכתבו החוקרים שהנה הרמב"ם מתעלם מגמרא מפורשת שאומרת שהלכה כר' שמעון רק בבתו אבל לא בבנו. ואף הגדילו לעשות שאמרו שמצאו חילוק זה בהגהות על דפוס נאפולי של פיהמ"ש, וכבר ייחסו זאת לנוסח מהדורה ראשונה של פיהמ"ש²⁷.

ושתו תשובות יש בדבר:

א. גם במהדורה ראשונה וגם במהדורה שנייה (וכן במשנה תורה הל' ערובין ד, יג) לא כתב הרמב"ם את החילוק בין בנו לבתו.

ב. סביר להניח שהרמב"ם גרס חילוק זה בגמרא, אך הסבירו כפי שהר"ח הסביר שבנו ובתו הם דוגמאות בלבד "וכל היכא דחיישינן דלא אתי בשבת – אסור", ואם כן הרמב"ם כלל לא התעלם מסוגיה זו.

4. נדה (א, ז) - הרמב"ם במהדורה ראשונה פסק שאשה שיש לה וסת קבוע אינה צריכה בדיקה לפני תשמיש. אך במהדורה שנייה תיקן שכל אשה (גם אם יש לה וסת קבוע) צריכה בדיקה לפני תשמיש. תיקון זה מופיע גם בהמשך (נדה ב, א). החוקר מציע להסביר את השינוי בכך שבמהדורה ראשונה הלך אחרי הסתמא דגמרא (נדה יא, ב) ובמהדורה אחרונה העדיף את התלמוד הערוך בהמשך (יב, א).

אך יש לדחות את דבריו, מכמה סיבות:

א. גם הסתמא דגמרא מופיע בשם (ר' חנינא בן אנטיגנוס) בהמשך הסוגיה (יב, ב) אם כן מדוע לא הלך לשיטתו? ב. כל הראשונים²⁸ מתלבטים איך מיישבים את המשנה (נדה א, ז) עם הברייתא המובאת בגמרא (נדה יב, א). אם כדבריו אין מקום לבעיה, שכן בגמרא אלו דברי הסתמא שדבריה רק פירושו ואין צורך ליישב אותם עם המשנה. ברור שטיעון כזה שולל את האפשרות בלימוד המסורתי להמשיך לחתור להבנה עמוקה של התלמוד.

במקרה זה נראה לי להסביר שחזרתו של הרמב"ם קשורה לחזרתו הבסיסית יותר בדין נדה, שיש לשמור על שבעת ימי נדה ואחד עשר ימי זיבה בין אם ראתה דם ובין אם לא ראתה דם. במהדורה ראשונה כתב הרמב"ם כדעת רוב הראשונים שמחזור ימי הנידה והזיבה מתחיל רק עם ראיית הדם (פיהמ"ש ערכין ב, א; נדה ד, ד). בשיטת הרמב"ם הזו נבוכו רבים²⁹, אך ייתכן שהגדרת הרמב"ם לאשה שאין לה וסת שונה מההבנה הרגילה – שאין לה זמן קבוע לראייתה, אלא אשה שאינה מרגישה שיוצא לה דם (ראה הל' אישות כה, ז-ח). אם כן יש שלושה סוגי נשים:

1. אשה שאינה מרגישה בשעה שיוצא לה הדם. היא חייבת בבדיקה לפני תשמיש;

2. אשה שרואה בזמן קבוע ומרגישה - אינה צריכה בדיקה לפני תשמיש, ואסורה בתשמיש בעונת וסתה;

²⁷ הם עשו דבר זה אף שהיה לפניהם כתב יד הרמב"ם שבו רואים בבירור שאין כל מחיקה או תיקון בחלק זה של הפירוש! וראה גם לעיל ליד הע' 12.

²⁸ עיי' רשימי נדה יא, ב; רי"ף כתובות סוף פרק יא, בעל המאור והמלחמות שם; ראב"ד בעלי הנפש עמ' ע; רשב"א תורת הבית ז, א.

²⁹ עיי' מגיד משנה הל' איסורי ביאה פרק ו; חוות דעת להל' נדה ס"י קפג ס"ק ב; חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם הל' איסורי ביאה ד, יב. סיכום מקיף של הבעייתיות בשיטת הרמב"ם עשה הפרופ' יעקב לוינגר בספרו 'הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק' עמ' 148-125; 266-255. ברם תשובתו שם אינה מקובלת כלל! הוא טוען שהרמב"ם ביקש להסתיר את דעתו האמיתית (כפי שהוא עושה לדעתו במורה הנבוכים) מסיבות פוליטיות, ולכן תיקן אך רק למראית עין את דעתו, אך באמת סבר כדעת כל הראשונים וכדעתו במהדורה ראשונה. והדברים תמוהים, האם שינה הרמב"ם את דבריו בענייני הלכה בסיסיים כל כך (הגדרת נדה וזיבה) רק מסיבות חברתיות? האם מצאנו דוגמה נוספת להתנהגות שכזו אצל הרמב"ם? יש פעמים שמוטב להישאר בקושיה טובה ולא לענות תירוץ קשה יותר.

3. אשה שאין לה זמן קבוע לראייתה, אך מרגישה – אינה חייבת בבדיקה לפני תשמיש. אם כן הרמב"ם הולך בעקבות רבותיו הר"ה והרי"ף, ואין התיקון משמעותי כל כך, אלא הסב את דברי המשנה לסוג הראשון של הנשים שהיננו נדיר, ובשל כך גם נחלקו ר"מ ורחב"א האם צריך לגרש אשה זו³⁰.

ה. שיטת הרבדים בדורנו

עד כאן הוכחנו כי הרמב"ם לא עשה שימוש בשיטת הרבדים באופן קבוע בלימודו, ובוודאי ניתן להניח שלא עשה כן בשיעוריו בבית המדרש. אך עולה השאלה לשם מה אנו נזקקים לרמב"ם (וכן לשאר החכמים הראשונים שמייסדי השיטה כינו אותם "הגישה הספרדית") על מנת להנחיל שיטת לימוד חדשה? נראה לי שכאן טמונה עיקר הבעיה. אילו ממצאי השיטה היו מודיעים, שאכן זו גישה חדשה המבוססת על המחקר האקדמאי, ושיטה זו אינה מתנגדת או מחליפה את הלימוד הישיבתי המסורתי אלא היא באה כמבוא למתחיל בלימוד, הדברים היו מתקבלים בצורה שונה. במקרה שכזה כל השאלה הופכת לדיון דידקטי גרידא. אמנם רבותינו הראשונים לא למדו את התלמוד בשיטה זו, אך אנו מציעים דרך זו בעקבות בעיות דידקטיות בלימוד הגמרא. אם השאלה היא האם יש להעדיף לימוד מסורתי או את הלימוד החדש, לענ"ד הכול יסכימו שאין מקום לשינוי הלימוד ויש להמשיך בסגנון הקלאסי. התלמידים ילמדו את הסוגיה התלמודית כפי שהיא על מנת לחוות את הדיון החי בין האמוראים לבין עצמם, בינם לבין תלמידיהם ושאר בני בית המדרש, ואת התמשכות הדיון לאורך דורות; והכול באינטגרציה מלאה, ברוח של ענוות חן והערצת הראשונים מחד, ושל עצמאות מחשבתית וחתירה לאמת מאידך. אבל ייתכן שעל מנת להגיע לדרגה זו יש צורך בשלבי ביניים.

סיכום

הרמב"ם, כמו כל שאר הראשונים, בירר את גרסאות התלמוד, ואף הכיר במקומות בודדים בש"ס כתוספת מאוחרת על דברי רבינא ורב אשי. שימוש במתודות אלו עשה הרמב"ם כבר בתחילת דרכו הפרשנית. אי אפשר לומר שהרמב"ם למד בשיטת הרבדים, אך אין בין קביעה זו לבין יישום השיטה בימינו דבר.

³⁰ על מנת שלא להתעלם מהמקורות הנוספים נזכיר בקיצור נמרץ כי בברכות ת, ו; שוטה ת, ו; בבא קמא ו, א; בבא מציעא א, ב; שם ג, ח; בבא בתרא א, ו; שם י, ה; סנהדרין ג, ג; שם ז, ד; שם ז, י; מנחות ג, א (ואלו רוב המוחלט של המקומות שהחוקרים ציינו) אין כלל תיקון בפיהמ"ש! אילו היה כדבריהם שהרמב"ם במשנה תורה חזר בו מסיבות עקרוניות של שינוי בתפיסת העולם את התלמוד, למה נמנע מלתקן את דבריו בפיהמ"ש? אלא שאין עשרים מקומות אלו אלא מקרים בודדים שיש לדון בהם כפי שדנים במאות התיקונים האחרים שעשה הרמב"ם בפיהמ"ש במשך חייו.