

תורתם של יחידים

לימוד תורה בזמן הזה על-פי הרמב"ם

ד"ר עדיאל קדרי

א. פתיחה

האם לימוד תורה הוא פרויקט אישי במהותו או ציבורי-מוסדי? לסוגיה זו השלכות רחבות בהקשרים שונים: חברתיים, כלכליים, חינוכיים ומחשבתיים. עד כמה מוטלת האחריות לקיומו של לימוד תורה על הציבור ועד כמה על הפרט? האם יש יתרון בלימוד ממוסד על פני לימוד עצמאי או שמא להפך? מבחינת מטרת הלימוד ומגמתו - האם הוא מכוון לעיצוב עולמו של היחיד או שהוא מכוון לביסוס נורמות התנהגות נאותות של החברה? שאלות אלה שבו ועלו לאורך הדורות, והתשובות השונות שניתנו להן שיקפו תפיסות שונות של מטרות לימוד התורה, ושל מהות התורה בכלל.

במאמר זה אבקש לדון ביחס שבין האישי למוסדי במשנת תלמוד תורה של הרמב"ם. דברי הרמב"ם בסוגיה זו מתאפיינים, כפי שנראה, בקוטביות. מצד אחד הרמב"ם מבטא תפיסה מוסדית של התורה שבעל-פה ולימודה, ומצד אחר - יש בדבריו ביטוי לגישה אינדיבידואליסטית אשר שמה דגש על עולמו של היחיד. לבחינת היחס שבין שני ממדים אלה בגישת הרמב"ם מיוחד מאמר זה.

ב. לימוד של יחידים מול לימוד מוסדי

בהקדמתו ל**משנה תורה** מציג הרמב"ם את תולדות לימוד התורה והעברת מסורת התורה שבעל-פה החל ממשנה רבנו וכלה ברמב"ם עצמו. במסגרת זו מתייחס הרמב"ם לאופיו של לימוד התורה בדורות שלאחר חתימת התלמוד, ובכלל זה, כמובן, דורו שלו:

ואחר בית דינו של רב אשי שחובר התלמוד בימי בנו וגמרו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פזור יתר והגיעו לקצוות ולאיים הרחוקים, ורבת קטטה

בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות, ונתמעט תלמוד תורה, ולא נתכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבות כמו שהיו מקודם. אלא מתקבצים יחידים, השרידים אשר ה' קורא, בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה, ועוסקים בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא (הקדמה למשנה תורה).¹

שלא כמו בדורות שקדמו לחתימת התלמוד, הלימוד שלאחר חתימת התלמוד הוא לימוד של יחידים, השרידים אשר ה' קורא. ההבחנה בין תלמודם של רבים לתלמודם של יחידים אינה רק כמותית, אלא פנומנולוגית-מהותית. בעוד לימודם של "האלפים והרבבות" היה קשור למוסדות לימוד מרכזיים גדולים, הרי לימודם של היחידים הינו לימוד מבוזר, המתקיים ב"כל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה", ונושא אופי יותר אינדיבידואלי: לימוד מתוך ספרים והסקת מסקנות הלכתיות באופן עצמאי. להבחנה מהותית זו ישנן גם השלכות הלכתיות כפי שנראה בהמשך הדברים.

תמונה זו של לימוד תורה אינדיבידואלי מנוגדת לתפיסה המוסדית המובהקת שהרמב"ם מציג בהלכות ממרים, שם הוא כותב:

בית דין הגדול שבירושלם הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהם הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יורו לך תעשה זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת אליהם ולהשען עליהן (הלכות ממרים א, א).

הקביעה כי בית-הדין הגדול הם "עיקר תורה שבעל-פה" משקפת תפיסה כי "תורה שבעל-פה" איננה רק גוף של ידע, מצבור של מסורות הלכתיות ופרשניות, אלא יש במהותה יסוד מוסדי מובהק.² דין זקן ממרא, המובא על-ידי הרמב"ם בהקשר זה,

* תודתי נתונה למורי פרופ' יעקב בלידשטיין שקרא את טיוטת המאמר והעיר את הערותיו המועילות.
 1 ההפניות לדברי הרמב"ם במאמר זה הן למהדורתו של הרב נ"א רבינוביץ (יד פשוטה, ירושלים 1984) בציטוטים מההקדמה למשנה תורה, מהלכות תלמוד תורה ומהלכות תשובה, ולמהדורת שבתי פרנקל בציטוטים מהלכות ממרים ומהלכות מלכים.
 2 ראה י' בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, תל-אביב תשס"ב, עמ' 26-28. הרצאתו של פרופ'

שלפיו נגזרת מיתה על חכם המורה בניגוד לקביעת בית-דין הגדול,³ מבטא גישה אנטי אינדיבידואליסטית מובהקת.

מהו היחס בין שתי התמונות העולות מדברי הרמב"ם? כיצד, אם בכלל, עלינו ליישב בין התפיסה המאוד מוסדית של "תורה שבעל-פה" המוצגת בהלכות ממרים, לבין האפיון האינדיבידואליסטי של לימוד תורה המוצג בהקדמת הרמב"ם?

התשובה הכמעט מתבקשת מאליה היא כי הדברים בהלכות ממרים מייצגים את הרצוי, ואילו בהקדמה למשנה תורה הרמב"ם מתייחס אל המצוי. הרמב"ם סבור כי קיים, באופן כללי, מתאם בין המצב המדיני לבין הרמה האינטלקטואלית והתורנית.⁴ כאשר הוא מתאר את המצב האידילי שישרור בימות המשיח הוא קושר בין השלווה המדינית לבין האפשרות להתפתח מבחינה עיונית:

לא נתאו הנביאים והחכמים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגוים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה. ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים העמוקים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (הלכות מלכים יב, ד-ה).

כתמונת ראי של העידן המשיחי האוטופי מוצגת בהקדמה למשנה תורה התקופה שלאחר חתימת התלמוד כתקופה של הידרדרות מדינית שכרוכה בה גם הידרדרות

בלידשטיין 'הוויתור על הסמכות אצל הרמב"ם', שנישאה ביום העיון 'סמכות חברתית - סמכות משפטית: היבטים השוואתיים ביהדות ובאסלאם', (אוניברסיטת בן-גוריון, י"ב אייר תשס"ג [14 במאי 2003]) נסובה על היחס שבין העצמת סמכותו הריכוזית של בית-הדין הגדול בדברי הרמב"ם לבין הוויתור על סמכות זו בימיו שלו.

3 הלכות ממרים ג, ד.

4 ראה י' טברסקי, 'הרמב"ם וארץ ישראל: היבטים הלכתיים, פילוסופיים והסטוריים', ר' בונפיל, מ' בן ששון, י' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי-הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 373-374.

תרבותית. השינוי בדפוסי הלימוד מלימוד ממוסד ללימוד אינדיבידואלי הוא פועל יוצא של הידרדרות זו. הרמב"ם סבור כי למעבר ממצב של ריכוז יחסי של האוכלוסייה היהודית אל מצב של פיזור גאוגרפי ועמו הקושי הטכני שביצירת קשר בין הקהילות השונות ישנה השלכה מרחיקת לכת מבחינת הסמכות ההלכתית:

נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזרות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות ופשטו גזרותם ותקנותם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותיהם... 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 שלאותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול שלשבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרין לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו (הקדמת משנה תורה).

לדעת הרמב"ם, התלמוד הבבלי הוא החיבור האחרון המחייב את "כל בית ישראל". בהיעדר סמכות מרכזית מתקבצים היחידים, בכל עיר ועיר, עוסקים בתורה ומגיעים למסקנות הלכתיות על סמך פרשנותם ועיונם בתלמוד ובמקורות שקדמו לו, מבלי שבית-דין אחד יכול לכופף את מרותו על בית-דין אחר.⁵

נראה, אם כן, כי הרמב"ם תופס אף את תקופתו שלו כתקופה נחותה לעומת התקופה שקדמה לחתימת התלמוד, והוא רואה את לימוד התורה בתקופה זו המתאפיינת כלימודם של יחידים, כתוצאה מצערת של נסיבות היסטוריות שליליות. אם אכן אלה הם פני הדברים, הרי שקשה לייחס לרמב"ם השקפה אינדיבידואליסטית לגבי לימוד תורה.

אולם מסתבר כי הרמב"ם לא הציג בפני קוראיו היסטוריה "אובייקטיבית" של תולדות לימוד התורה, אלא הציג נרטיב מסוים, שנועד להתמודד עם נרטיב אחר – זה של הגאונים.

5 ראה י' פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 45-42.

ג. הרמב"ם מול ישיבות הגאונים

בניגוד לתמונה המשתקפת מדברי הרמב"ם, של היעדר מוסד מרכזי בעל סמכות בתקופה שלאחר חתימת התלמוד, טענו ישיבות הגאונים כי הן מהוות המשך לישיבות בבל של תקופת התלמוד.⁶ מבחינה מספרית היו אלה ישיבות גדולות. וכך מתאר רב נתן הבבלי שביקר בישיבת סורא במאה העשירית:

וזה סדר ישיבתם: ראש ישיבה עומד בראש ולפניו עשרה אנשים, והיא נקראת דרא קמא, ופניהם אל פני ראש ישיבה. והעשרה שיושבין לפניו ז' מהן ראשי כלות וג' חברים. ולמה נקרא שמם ראשי כלות שכל א' מהם ממונה על עשרה מן הסנהדרין והם הנקראין אלופים... ואחריהם עשרה עד ז' שורות, ופני כולם אל פני ראש ישיבה. וכל התלמידים יושבין אחריהם ואין אחד מהם מכיר את מקומו, אבל הז' שורות כל אחד ואחד מכיר את מקומו.⁷

לפי תיאור זה של כינוסי הישיבה, ישבו שבעים חברי ה"שורות" במקומות קבועים. בנוסף להם מספר רב נתן על עוד כארבע מאות "בני רב ושאר התלמידים",⁸ שלא היו להם מקומות קבועים. ודאי שאי-אפשר לראות בתיאור שכזה לימוד של "יחידים", כפי שטוען הרמב"ם, לא מבחינה מספרית ולא מבחינת תפיסתם העצמית של ראשי-הישיבה ולומדיה.

מבחינת הסמכות ההלכתית סברו הגאונים כי ישיבותיהם מהוות מוסד מרכזי בעל סמכות לפסוק בענייני הלכה בעבור הפזורה היהודית כולה. דוגמה אופיינית לתפיסה זו אנו מוצאים באיגרת ששלח רב שרירא גאון לקהילה שכנראה הפחיתה או הפסיקה את שליחת השאלות לישיבה (וכן את משלוח הכספים):

הקיצו נא אחינו והביטו באלה ושימו כבוד לשם אלהיכם ולתורתו ולחכמיה. ולכו במנהג אבותיכם ובדרך הוריתכם והתבוננו בם... ודעו כי לא לכבודינו ולא לכבוד בית אבינו דיברנו אליכם קשות כאלה כי לכבוד יוי' ולכבוד תורתו למען לא יאבדון ארבע אמותיה כי אפילו רבתה תורה הרבה

6 ראה י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים, תל-אביב 1998, עמ' 16.

7 א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, אקספורד תרנ"ג, ב, עמ' 87.

8 שם.

מאד במקומות אחרין ואולם ארבע אמות שלהלכה הנה הם, וזאת הצורה הוא במקום סנהדרין וראשה הוא במקום משה רבנו, ומנהגות סנהדרין ממנה יוצאין.⁹

השימוש בכינוי "סנהדרין" ביחס לישיבה משקף את התפיסה כי ישנה סמכות מרכזית מחייבת גם בתקופה שלאחר חתימת התלמוד. תפיסה עצמית זו של ישיבות בבל נמשכה גם בימיו של הרמב"ם. וכך כותב ר' שמואל בן עלי, בן דורו של הרמב"ם ובר-פלוגתא שלו:

מקום הישיבה הוא כסא התורה... והוא המקום הנועד ללימוד התורה ותלמודה ולמסירת ההלכה דור אחר דור עד שזה מגיע אל משה רבנו... הרי הישיבה היא מקום משה רבנו ובה תושלם דת ישראל. וכל מי שחולק עליה הרי הוא חולק על אדון התורה, שהיא מקומה, וחולק על משה רבינו ע"ה, אשר היא כסאו.¹⁰

דברי הרמב"ם על היחידים המתקבצים "בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה" בלי שיש עדיפות לעיר אחת על פני חברתה מהווים אנטייתזה לתפיסה הגורסת כי מקום הישיבה הוא כיסא התורה. בסקירתו את תולדות מסירת התורה מתעלם הרמב"ם במכוון מקיומן של ישיבות הגאונים. הוא אינו נוקט בהבחנה המקובלת כיום בין "תקופת הגאונים" ל"תקופת הראשונים", אלא רואה רצף אחד מחתימת התלמוד עד ימיו. את המונח "גאון" מגדיר הרמב"ם כך:

כל החכמים שעמדו אחר חיבור התלמוד ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם הם הנקראים גאונים. וכל אילו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת למדו דרך התלמוד והוציאו לאור תעלומותיו ובארו ענייניו (הקדמה למשנה תורה).

הגאון איננו "ראש ישיבת גאון יעקב" אלא כל חכם בעל שיעור קומה שחי לאחר חתימת התלמוד. תפקידם של הגאונים, שנמצאים בכל מיני מקומות, לא רק בארץ ישראל ובבבל, הוא לפרש את התלמוד. לפי הרמב"ם "גאוני בבל" אינם שונים

9 ב"מ לוין, אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א, ליקוטים שונים, עמ' XXVIII.

10 ש' אסף, 'אגרות ר' שמואל בן עלי', תרביץ, א (תר"ץ), עמ' 64.

מפרשני תלמוד אחרים, וסמכותם אינה נובעת מהשתייכותם למוסד כלשהו, אלא מחוכמתם:

ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון שיהיה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבתלמוד, והם משיבים להם כפי חכמתם (שם).

בהיעדר מוסד רשמי מאורגן תלויה סמכותו של חכם ההלכה בחוכמתו, ופסקיו ניתנים לשיפוט ביקורת-רציונלי:

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 (שם).¹¹

נראה, אם כן, כי בהקדמתו למשנה תורה מבקש הרמב"ם לשלול את המוסדיות הבבלית על כל היבטיה.

לאור הבנת דברי הרמב"ם כניסיון להציג נרטיב אלטרנטיבי לזה של הגאונים, ניתן עתה לדון מחדש בשאלת יחסו ללימודם של היחידים, המאפיין, לשיטתו, את לימוד התורה מאז חתימת התלמוד. לו רצה יכול היה הרמב"ם להכיר בקיומם ובסמכותם של מוסדות מרכזיים. כפי שראינו - גם בימיו של הרמב"ם היה מוסד שהמשיך לטעון כי הוא "כסא התורה". אפיון לימוד התורה לאחר חתימת התלמוד כלימוד של יחידים איננו צילום של תמונת המציאות ההיסטורית כפי שהיא, אלא הוא משקף את האופן שבו בחר הרמב"ם להתבונן במציאות זו ולהציגה. בחירתה זו מאפשרת לשקול ברצינות את הסברה כי הרמב"ם ראה בלימודם של היחידים יתרונות, ולא רק תוצאה של נסיבות היסטוריות ותרבותיות שליליות. בהיעדר סמכות מוסדית מרכזית יש יותר מקום להערכה של פוסק על-פי משקלו הסגולי,

11 ראה " בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, (לעיל, הערה 2), עמ' 269. וכך כותב " בלידשטיין בעניין סמכות בית-הדין הגדול: "תוקף נורמטיבי זה אינו נמשך לדמויות ולמוסדות שלאחר תקופת התלמוד. הרמב"ם לא הכיר בשום ממשות מוסדית בתקופה הבתר תלמודית, שדרכה יכולים בעלי הלכה של תקופתו לבסס את מעמדם. הנשר הגדול, שכה טרח ליצור סמכותיות הלכתית ולבססה, גם יצר עולם הלכתי עכשווי שהוא נטול בסיס סמכותי מובהק" (שם, עמ' 25), ובהמשך: "יש לסכם ולומר, איפוא, כי הרושם שהרמב"ם הוא דוברו של מושג הסמכות הריכוזית ההלכתית נכון מבחינה אידיאלית, עיונית-תיאורטית. בפועל לא הכיר הרמב"ם בסמכות זאת במציאות ההלכתית של ימיו" (שם, עמ' 26). וראה בעניין זה דיונו 'הלכה ממוסדת ובלתי ממוסדת', שם, עמ' 265-274.

ולדיון לגופו של עניין בפסקיהם של בתי-דין, כאשר הקריטריון להעדפת פסק אחד על משנהו הוא קריטריון רציונלי - שומעים "למי שהדעת נוטה לדבריו". אפשר, אם כן, כי בהצגתו את לימוד התורה בימיו כתלמודם של יחידים מבטא הרמב"ם לא רק את תפיסתו כלפי המצוי, אלא במידה מסוימת גם כלפי הרצוי.

ד. יסודות של אינדיבידואליזם בתפיסת הרמב"ם

בדברי להלן אצביע על כמה יסודות של אינדיבידואליזם בתפיסת תלמוד תורה של הרמב"ם, יסודות שעשויים לבסס את ההנחה כי תלמודם של יחידים איננו רק תוצר של נסיבות היסטוריות ופוליטיות שליליות, אלא יש עמו גם יתרונות.

1. "כתר תורה... מוכן לכל"

יסוד אינדיבידואליסטי אנו מוצאים בדבריו של הרמב"ם על "כתר התורה" בהלכות תלמוד תורה:

בשלשה כתרים נכתרו ישראל - כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן, שנ' והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם (במדבר כה, יג). כתר מלכות זכה בו דויד, שנ' זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי (תהלים פט, לז). כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל, שנ' תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב (דברים לג, ד) - כל מי שירצה יבוא ויטול (הלכות תלמוד תורה ג, א).

דברים אלה אינם משקפים רק גישה דמוקרטית כלפי עצם האפשרות ללמוד תורה, אלא הם מבטאים עמדה עקרונית בנוגע לשאלת ההנהגה התורנית והחוגים החברתיים שמהם היא צומחת. המונח "כתר תורה" מתייחס למישור של הנהגה, כפי שמורה עצם השימוש במילה "כתר" וכפי שמורה ההשוואה לכתרים האחרים - "כתר כהונה" ו"כתר מלכות".¹² בניגוד לכתרים האחרים, הזכייה ב"כתר תורה" איננה תוצאה של ייחוס, אלא היא פתוחה בפני כל אחד. עמדה זו שונה באופן מהותי

12 ראה על נושא זה מ' בר, 'המונח "כתר תורה" בספרות חז"ל ומשמעותו החברתית', ציון, נה (תש"ן), עמ'

מן התמונה העולה מתיאורי ישיבות הגאונים, שבהן היה לייחוס משקל מרכזי בקביעת מקומו ומעמדו של הלומד. כך, למשל, מתאר רב נתן הבבלי:

אם יהיה אחד מהם מן הז' שורות גדול בחכמה מן האחר, אין מושיבין אותו במקומו, מפני שלא ירשה מאביו, אבל מוסיפין לתת לו יותר מחוקו מפני חכמתו.¹³

לעומת משקלו החשוב של הייחוס בדברי רב נתן מצביע הרמב"ם על ההשקעה והקרבת הנוחות כגורמים חשובים במידת התקדמותו של הלומד ובזכייתו ב"כתר תורה":

מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה שלתורה - לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחד. כך הוא דרכה שלתורה: פת במלח תאכל ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה, ובתורה תהיה עמל (הלכות תלמוד תורה ג, ו).

בניגוד לקריטריונים של ייחוס משפחתי, או של השתייכות לשכבה חברתית מסוימת, קובע הרמב"ם כי המסלול להנהגה תורנית פתוח בפני כל אחד, וההתקדמות תלויה במידת השקעתו. הפרט יישפט לפי הישגיו ולא לפי ייחוס אבותיו.

באיגרתו לר' יוסף בן יהודה חושף הרמב"ם את עמדתו כי ההסתמכות על ייחוס משפחתי ועל סמכות מוסד הישיבה פוגעת ביכולת להגיע להכרת האמת. וכך כותב הרמב"ם על ר' שמואל בן עלי:

כיצד מתרעם בני שסיגל לו תכונות [הכוונה לתכונות רעות] כאלה איש אשר הרגילוהו מנעוריו להאמין שאין דומה לו בדורו, ואשר סייעוהו הזקנה, רום המשרה, ייחוס האבות, העדר בעלי הבחנה באותה המדינה וזיקתו לבריות להכניס בלבם אותו הנזיד הנתעב: שכל הבריות מצפים בצפיה לכל דבר שנשמע מהישיבה.¹⁴

כאן יוצא הרמב"ם נגד הערכים הבסיסיים ביותר של המוסדיות הגאונית: הייחוס,

13 נויבאואר (לעיל, הערה 7), שם. הנוסח המובא על-ידי מ' בן ששון מפחית מעט ממשקלה של ירושת האבות, אולם איננו משנה את התמונה באופן מהותי. ראה מ' בן ששון, 'המבנה, המגמות והתוכן של חיבור רב נתן הבבלי', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי-הביניים, (לעיל, הערה 4), עמ' 173-176, 194-195.

14 איגרת הרמב"ם לר' יוסף בן יהודה, אגרות הרמב"ם, מהד' ד"צ בנעט, א', ירושלים תש"ו, עמ' 54.

הכבוד, הסמכותיות.¹⁵ הוא מוסיף כי תכונות שליליות אלה פוגעות ביכולת להכיר באמת:

ההבלים ההם... נעשו להם טבע. כיצד יכול בני לדמות בנפשו שהוא יגיע למדרגה כזו של הכרת האמת שיודה בקוצר ידו ויעקור כבודו וכבוד בית אביו? הרי זה דבר שלא יעשהו איש כמוהו, ואף לא איש שלם ממנו.¹⁶

על-פי תפיסת הרמב"ם הסמכות התורנית היא פונקציה של הישגיו האישיים של הלומד. הישגים אלה הם פרי של עמל אישי והקרבה. כל ניסיון להסתמך על תואר, מוסד, או ייחוס משפחתי רק פוגעים בהתפתחות האינטלקטואלית והרוחנית.

2. אי-הסתמכות על מימון ציבורי

ממד נוסף של אינדיבידואליזם בתפיסתו של הרמב"ם את לימוד התורה אנו מוצאים בעמדתו בסוגיית מימון לימודם של תלמידי החכמים. הרמב"ם התנגד נחרצות לפרקטיקה שהייתה נהוגה בישיבות הגאונים ולפיה הציבור הרחב מממן את הישיבה ולומדיה באמצעות תרומות ותשלומים שונים. וכך הוא כותב:

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה - הרי זה חלל את השם, ובזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים: כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם. ועוד צוו ואמרו: לא תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קורדום לחפור בהם. ועוד צוו ואמרו: אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות. וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, וסוף אדם זה שיהא מלסטים את הבריות (הלכות תלמוד תורה ג, י).

בהיעדר כתובת מוסדית¹⁷ ובלי הסתמכות על מימון ציבורי נדרש הלומד לשלב בין עבודה ללימודים ולהתמודד בכוחות עצמו עם תביעות הפרנסה. זוהי התמודדות

15 חיים הלל בן ששון עמד על כך בספרו *רצף ותמורה*, תל-אביב 1984, עמ' 313-314.

16 *אגרות הרמב"ם*, (לעיל, הערה 14), עמ' 55.

17 כוונתי ללימוד ברמה מתקדמת. בעניין לימוד לילדים כותב הרמב"ם: "מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך" (הלכות תלמוד תורה ב, א), ונראה שיש כאן תביעה המופנית כלפי הציבור.

אישית, אשר באים בה לידי ביטוי, שוב, ההקרבה האישית וההשקעה.¹⁸

הרמב"ם כותב:

אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך, מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה (שם ג, יד).

הדגשת חשיבותו של הלימוד בשעות הלילה נגזרת מן העובדה ששעות היום מנוצלות לעבודה (לפחות חלקן) ובלילה יש יותר זמן פנוי.¹⁹ יחד עם זאת יש כאן ביטוי לכך שמסלול ההתקדמות בלימודים הינו מסלול אישי בעיקרו, שכן יש להניח שהלומד בלילה לומד לבדו, ובדרך זו הוא "למד רוב חכמתו".

3. תכלית הלימוד ותכניו

מרכיב חשוב בתפיסת "תלמוד תורה" של הרמב"ם הוא האתוס הפילוסופי-רציונליסטי שהוא בעל גוון אינדיבידואליסטי. בנוסף לרכישת הידע התורני המסורתי כולל הרמב"ם כחלק ממצוות תלמוד תורה את רכישת הידיעות בפילוסופיה ומדעים. הוא עושה זאת על-ידי הגדרת "העניינות הנקראין פרדס", כלומר הפיזיקה והמטפיזיקה, תחת הקטגוריה "תלמוד".²⁰ לשיטתו, אדם צריך לחלק את זמן לימודו לשלושה חלקים: שלישי מן הזמן להקדיש לתורה שבכתב, שלישי לתורה שבעל-פה ושלישי ל"תלמוד". אולם "במה דברים אמורים? בתחלת תלמודו שלאדם אבל

18 אמנם הרמב"ם לא התנגד שקרובי משפחתו של הלומד יתמכו בו מבחינה כלכלית (הוא עצמו אף נעזר בכך), אולם אין בכך סתירה לתפיסתו העקרונית כי על הלומד מוטלת החובה לדאוג לפרנסתו, ושאין להטיל מעמסה זו על כתפי הציבור.

19 על הפרופורציות הרצויות בין לימוד תורה על תחומיו השונים לעבודה, אומר הרמב"ם: "עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי" (הלכות תלמוד תורה ג, ז) ו"הוי מעט בעסק ועסוק בתורה" (ג, ח). בפרק א, במסגרת דיונו בחלוקת זמן הלימוד, מביא הרמב"ם דוגמה: "וחייב לשלש את זמן למידתו ... כיצד? היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכה שלש שעות ביום ובתורה תשע - אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב, ובשלש בתורה שבעל פה, ובשלש מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר" (שם א, י-יא). יש להסתפק האם יש כאן דוגמה בעלמא או המלצה על חלוקת הזמן הראויה בין עבודה ללימוד.

20 הלכות תלמוד תורה א, יא.

כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד, לפי רוחב לבו וישוב דעתו" (הלכות תלמוד תורה א, יב). כלומר בסופו של דבר תכליתו ופסגתו של הלימוד היא העיסוק ב"תלמוד" הכולל גם עיון מדעי-פילוסופי. רכישת הדעת במובנה הרחב היא פרויקט אישי המתבצע "לפי רוחב לבו וישוב דעתו" של הלומד. פרויקט זה בונה את אישיותו של האדם ומגדיר את מעמדו המטפיזי. וכך כותב הרמב"ם בהלכות תשובה, במסגרת דיונו ב"חיי עולם הבא":

כך אמרו חכמים הראשונים: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה... וכן זה שאמרו "עטרותיהם בראשיהם" כלומר דעה שידעו, שבגללה זכו לחיי העולם הבא, מצויה עמהן - והיא העטרה שלהן, כענין שאמר שלמה בעטרה שעטרה לו אמו (שיר השירים ג, יא). והרי הוא אומר ושמחת עולם על ראשם (ישעיה נא, יא) ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש - כך "עטרה" שאמרו חכמים כאן היא הדעה. ומה הוא זה שאמרו "ונהנין מזיו השכינה"? - שיודעין ומשיגיין מאמיתת הקב"ה מה שאינן יודעין והן בגוף האפל השפל (הלכות תשובה ח, ב).

הן המטרה המיוחלת והן המסלול המביא את האדם ל"חיי העולם הבא" הם בתחום ההשגה העיונית. ה"דעה" היא הדבר שבזכותו זוכים לחיי עולם הבא, וחיים אלה מתאפיינים בכך שניתן להגיע בהם לרמת השגה גבוהה מזו שהתאפשרה בעולם הזה. שילוב האתוס הפילוסופי-רציונליסטי כחלק מתפיסת "תלמוד תורה" משווה למשנה זו אופי אינדיבידואליסטי. לצד רכישת הידיעות ההלכתיות הנדרשות לשם קיום נאות של המצוות, מוצבת מטרה נוספת - בניית עולמו העיוני של היחיד. חשוב לציין בהקשר זה כי אם בתחום העיון ההלכתי אינדיבידואליזם הוא עניין בעייתי, שכן הוא מנוגד לאופייה הקולקטיבי של ההלכה, הרי שהעיון הפילוסופי הוא אישי במהותו והאינדיבידואליזם הוא חלק מטבעו. דוגמה יפה (אף אם קיצונית במידה מסוימת) למאפיין האינדיבידואליסטי של האתוס הפילוסופי אנו מוצאים בדברי הרמב"ם במורה נבוכים:

...ובכלל תעשה מחשבתך במילי דעלמא בעת אכילתך או שתייתך או בעת היותך במרחץ או בעת שיחתך עם קרוביך או בניך הקטנים או בעת שיחתך עם המוני בני אדם... אבל בעת בדידותך לבדך בלי אף אחד, ובעת התעורר על מטתך, הזהר והשמר מלהפנות המחשבה באותם העתים היקרים בשום דבר אחר פרט לאותה העבודה השכלית, והיא ההתקרבות לפני ה' וההמצאות לפניו על הדרך האמתית אשר הודעתך.²¹

ה"עבודה השכלית" המהווה פסגת שאיפותיו של איש הדת הרציונליסט יכולה להיעשות רק ביחידות.

נמצא אם כן כי ישנם כמה יסודות של אינדיבידואליזם במשנת תלמוד תורה של הרמב"ם. אם מצרפים יסודות אלה למה שכבר ידוע לנו על התנגדותו של הרמב"ם לתפיסה המוסדית של הגאונים, מתקבל הרושם כי אינדיבידואליזם בלימוד תורה, מבחינתו של הרמב"ם, איננו רק תוצר של נסיבות היסטוריות שליליות, אלא יש בו גם יתרונות משמעותיים.

ה. היחס בין המודל האינדיבידואליסטי למודל המוסדי

אם אמנם ראה הרמב"ם את היתרונות הטמונים במודל האינדיבידואליסטי של לימוד תורה, כפי שביקשתי לטעון, כיצד עלינו להתייחס להקשר השלילי של דבריו בהקדמה ל**משנה תורה**? האם עלינו לראות את דבריו על הידרדרות המצב הפוליטי בתקופה שלאחר חתימת התלמוד כרטוריקה בלבד המכוונת כלפי גישת הגאונים? אינני סבור כך. הזיקה בין מצב פוליטי למצב רוחני היא יסוד חשוב בתפיסתו של הרמב"ם. בהתייחסו לאידאל המשיחי הוא כותב:

ומפני זה התאוו כל ישראל, נביאיהם וחכמיהם, ימות המלך המשיח - כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להם לישראל לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להן מרגוע וירכו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא (הלכות תשובה ט, ב).

21 מורה נבוכים ג, נא, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' תו-תז.

אכן הרמב"ם סבור כי מצב של רווחה מאפשר התפתחות דתית ותרבותית, ומצוקות בטחוניות, כלכליות ואחרות פוגעות באפשרות להתפתח מבחינות אלה. נראה, לכן, כי מסיבה זו ראה הרמב"ם את התקופה שלאחר חתימת התלמוד כנחותה לעומת קודמתה, ונחותה עוד יותר בהשוואה לתקופה שבה פעל בית-הדין הגדול בירושלים. אולם סיטואציה שהיא שלילית מעיקרה עשויה לטמון בחובה גם יתרונות מסוימים. כך היעדרו של מוסד סמכותי מרכזי מאפשר צמיחה של יסודות אינדיבידואליסטיים, אשר הרמב"ם רואה בהם חיוב.²²

נראה ששילוב בין יסודות אינדיבידואליסטיים לבין תפיסה מוסדית באים לידי ביטוי באופן שבו תיאר הרמב"ם את המציאות האידאלית של ימות המשיח. לצד הציפייה לימים של שלוה מדינית וחזרת מוסדות השלטון וההוראה לקדמותם, לא נעלם גם הגוון האינדיבידואליסטי:

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים העמוקים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (הלכות מלכים יב, ה).

האידאל המשיחי של "מלאה הארץ דעה את ה'" הוא אוניברסלי ואינדיבידואליסטי.²³ בימות המשיח תאפשר הרווחה המדינית, החברתית והכלכלית את מיצוי הפוטנציאל הטמון בבני-האדם בכלל, ובישראל בפרט, להשיג דעת בוראם. השגה זו, שהיא פרי עיון פילוסופי, היא בסופו של דבר פרויקט אישי, גם אם ירבו מאוד האנשים שיעסקו בו.

חשוב להדגיש בהקשר זה כי ביטויי האינדיבידואליזם במשנת תלמוד תורה של

22 כך גם תפיסתו המורכבת של הרמב"ם בעניין הקורבנות. חורבן המקדש, הנתפס כאירוע שלילי בעיקרו, תרם לעליית משקלה של התפילה כביטוי מרכזי של עבודת ה', ואכמ"ל.

23 בהלכות תשובה כותב הרמב"ם: "לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו" (ט, ב). יש לדון בשאלת היחס בין ציטוט הפסוק מירמיהו לא, לג, המבטא תפיסה אינדיבידואליסטית קיצונית לבין דברי הרמב"ם בהמשך על המשיח "מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממה רבנו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'" (שם).

הרמב"ם אינם מוגבלים לתחומיה של הפילוסופיה בלבד.²⁴ ישיבות הגאונים, אשר נגד תפיסתן המוסדית מופנים חציו של הרמב"ם, עסקו בראש ובראשונה בהלכה ולא בפילוסופיה, ודברי הרמב"ם על כתר התורה המונח ועומד ומוכן לכל ודאי שאינם מכוונים לעיסוק פילוסופי בלבד. ביטויי האינדיבידואליזם במשנת תלמוד תורה של הרמב"ם הם מהותיים ומושרשים. הם אינם מוגבלים לתחום העיון הפילוסופי, ואינם רק תוצר של נסיבות היסטוריות שליליות, אלא מהווים מרכיב מהותי בתפיסתו. מרכיב זה עומד לצד ההיבטים המוסדיים של משנת הרמב"ם, ויש ביניהם יחסים דיאלקטיים של מתח והשלמה.

²⁴ לכאורה ניתן לפתור את המתח או את הסתירה שבין ההיבטים המאוד מוסדיים של תפיסת הרמב"ם לבין ההיבטים האינדיבידואליסטיים במשנתו על-ידי הבחנה בין שני תחומי לימוד: הלכה ופילוסופיה. ההיבט המוסדי אצל הרמב"ם מתייחס ללימוד עניינים הלכתיים, ואילו ההיבט האינדיבידואליסטי מתייחס לעיון הפילוסופי. אולם את ההבחנה זו, עד כמה שזה מפתה, אי-אפשר לייחס לרמב"ם. אמנם נכון שההלכה מעצם טבעה היא קולקטיבית, ואילו והעיון הפילוסופי הוא אינדיבידואלי באופיו, אולם, כאמור, ביטויי האינדיבידואליזם שהצגנו לעיל אינם מופיעים בהקשר הפילוסופי בלבד אלא גם בהקשרים הלכתיים מובהקים.