

אוניברסיטת בר אילן

**סטיותיו של הרמב"ם במשנה תורה מהתלמוד  
הבבלי - קיומן וגבולותיהן, לאור פסיקותיו  
בספר נשים**

שגיא מזוז

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך  
במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

ד"ר פנחס רוט

המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן

## תודות :

חובה נעימה לי להביע את תודתי למנחה העבודה, ד"ר פנחס רוט, שמקצועיותו ודקדקנותו הרבה התחרו רק עם סבלנותו, ועל כך אני מודה לו מאוד.

לפרופ' דוד הנשקה, שהערותיו המרובות על עבודה זו, לימדוני פרק חשוב במחקר בכלל, ובלימוד רמב"ם בפרט.

לעורכים הלשוניים, אריאל דוד ואברהם אליצור, שתחת ידיהם משפטים מסורבלים ומורכבים הפכו לפשוטים ומובנים.

כמו כן, ברצוני להודות לחבריי, ר' דניאל סגרון, ר' אבי קלמנטינובסקי ור' בניהו טויטו, שעימם דנתי וליבנתי חלק מההלכות והרעיונות המובאים במהלך עבודה זו. הקשבתם, ובעיקר חוסר הסכמתם, דרבנו אותי לשפר ולדייק את הדברים עוד ועוד.

לקראת הגשתה הסופית של עבודה זו, נלקח לבית עולמו הרב נחום רבינוביץ, אשר מוזכר בעבודה זו (באמצעות מאמריו, ובעיקר חיבורו המונומנטלי, "יד פשוטה") קרוב למאה פעמים. תהי עבודה זו לזכרו.

## תוכן העניינים :

א	תקציר העבודה :	105
1	מבוא	1
2	פרק א. שאלת המחקר ורקעה	2
2	א, 1. הצגת שאלת המחקר	2
6	א, 2. סקירת ספרות המחקר העוסקת בשאלת המחקר	6
	א, 3. ביקורת על מתודת המחקר במחקרים הנ"ל, והצעת מתודת המחקר שתעשה במהלך	
12	עבודה זו	12
15	פרק ב. הלכות שבהן קשה להכריע האם הרמב"ם סטה מדברי התלמוד הבבלי	15
31	פרק ג. פסיקות שקרוב לוודאי סוטות מהתלמוד הבבלי	31
44	פרק ד. סטיות בהנמקות וטעמי הדינים	44
56	פרק ה. סטיות הנובעות מידיעותיו הפילוסופיות או המדעיות של הרמב"ם, העומדות בסתירה עם דברי התלמוד	56
67	פרק ו. סטיות מתליות וממשא ומתן תלמודי	67
76	פרק ז. סטיות מתוספות בטר אמוראיות - דחיית התיזה של פלדבלום	76
86	פרק ח. סטיות עקב מקורות חז"ל אחרים	86
98	פרק ט. מעמדו של התלמוד הבבלי בעיני הרמב"ם - סיכום	98
105	נספחים :	105
	טבלה 1 - הלכות בספר נשים, שבמבט ראשון נראה כי הן סוטות מהתלמוד הבבלי, אך קרוב לוודאי שאינן סוטות ממנו :	105
119	טבלה 2 - הלכות בספר נשים, שהתקשינו להכריע האם הן סוטות מהתלמוד הבבלי :	119
125	טבלה 3 - הלכות בספר נשים, שקרוב לוודאי שהן סוטות מדברי התלמוד הבבלי :	125
130	ביבליוגרפיה	130
140	אינדקס הלכות מהמשנה תורה שנידונו במהלך העבודה :	140
iv	Abstract	iv

## תקציר העבודה:

אחד החיבורים החשובים ביותר בארון הספרים היהודי, הינו משנה תורה לרמב"ם. על חיבור זה נכתבו במהלך הדורות אלפי ספרים, חיבורים והתייחסויות, אשר דנו ופלפלו בדבריו. אחת התופעות המתמיהות ביותר בחיבור זה הינה תופעת הסטיות מהתלמוד הבבלי: הלכות המובאות בחיבור זה, אשר נראות כסוטות מהמסקנות העולות מהתלמוד הבבלי. כבר פרשני הרמב"ם הקדומים שמו ליבם לחלק מהלכות אלו ויישבו אותם בדרכים שונות, אולם רק בעשרות השנים האחרונות החלו החוקרים לחקור תופעה זו בצורה סיסטמטית.

בעבודה זו בחנו האם אכן קיימות במשנה תורה סטיות מהתלמוד הבבלי, אילו סוגים של סטיות קיימים, ומה הם גבולותיהן וגדריהן של סטיות אלו. על מנת לבחון שאלות אלו בצורה שיטתית, לקחנו את ספר נשים מתוך משנה תורה, ועברנו עליו הלכה אחרי הלכה, במטרה ללקט את כל ההלכות שנראות כסוטות מהתלמוד הבבלי. לאחר בדיקה ראשונית זו, בחנו האם ההלכות שליקטנו אכן מהוות סטייה מהתלמוד הבבלי. בחינה זו נערכה ע"י בדיקת הגרסאות והנוסחים של התלמוד הבבלי ושל משנה תורה. לאחר מכן באה בחינת דברי הפרשנים והחוקרים על כל הלכה החשודה כסוטה מהתלמוד הבבלי, וניסיון לחשוב באופן עצמאי האם ישנו הסבר שמיישב את דברי הרמב"ם עם המסקנות העולות מדברי התלמוד הבבלי. גם לאחר כל הנ"ל, לא תמיד פשוט להכריע האם ההלכה שלפנינו מהווה סטייה מהתלמוד הבבלי: האם דברי פרשן מסוים שיישב את הסטייה הינם מסתברים? האם פשיטת ספק של התלמוד הבבלי באמצעות התלמוד הירושלמי נחשבת כסטייה מהתלמוד הבבלי? ועוד. לאור בדיקה זו, חילקנו את ממצאינו לשלוש קבוצות:

**קבוצה א.** הלכות שהיה ניתן לחשוב במבט ראשון כי אינן עולות בקנה אחד עם מסקנותיו של התלמוד הבבלי, אולם לאחר בחינת הדברים, קרוב לוודאי שאינן מהוות סטייה ממנו.

**קבוצה ב.** הלכות שלגביהן נשארנו מסופקים, האם הן סוטות מהתלמוד הבבלי.

**קבוצה ג.** הלכות שניתן לומר באופן קרוב לוודאי, שהן סוטות מהתלמוד הבבלי.

במהלך העבודה, הבאנו סוגים שונים של סטיות שעליהן הצביעו הפרשנים והחוקרים, ואת הגבולות והגדרים שהם נתנו להם. בחנו היטב את דבריהם: האם ראיותיהם משכנעות? האם דבריהם מסתברים? כמו כן, עימתנו את דבריהם עם דברי פרשנים וחוקרים אחרים, ועם הממצאים שהעלינו מסקירת ספר נשים.

## **מבנה העבודה :**

**פרק א.** העלינו את השאלות שעליהן נסובה עבודה זו : האם קיימות במשנה תורה סטיות מהתלמוד הבבלי? אילו סוגי סטיות קיימים, ומה הם גבולותיהן וגדריהן של סטיות אלו. סקרנו את ספרות המחקר סביב שאלות אלו, הצבענו על בעיות במתודת המחקר של חלק מהמחוקרים, והצגנו את היתרונות המצויים בשיטת המחקר שבחרנו- בחינת ספר שלם מתוך משנה תורה, ספר נשים.

**פרק ב.** ציינו את ההלכות מתוך ספר נשים, שבהן התקשינו להכריע האם הן סוטות מדברי התלמוד הבבלי. הסברנו מה הפער בין דברי התלמוד הבבלי להלכה שבמשנה תורה, הצגנו מספר דרכים שהציעו הפרשנים והחוקרים, או שהצענו אנחנו, ליישב פער זה. דנו בדרכים אלו וניסינו להכריע מהו היישוב המסתבר ביותר בביאור הפער. דוגמאות מסויימות הוצגו בצורה מפורטת ורחבה, ובדוגמאות אחרות רק צוינה ההלכה שבה יש לכאורה פער, תוך הפניה ל"טבלה 2" אשר בנספחים, שם ציינו בקצרה את כל ההלכות בספר נשים שבהן התקשינו להכריע האם הן סוטות מדברי התלמוד הבבלי, את ההצעות ליישוב הפער ואת מה שנראה בעינינו כהסבר או ההסברים הטובים ביותר (לפניה, ב"טבלה 1", כתבנו את כל ההלכות מספר נשים, אשר היה ניתן לחשוב כי הן סוטות מהתלמוד הבבלי, אך לאחר בחינת הדברים, קרוב לוודאי שבהלכות אלו אין סטייה בכלל).

**פרק ג.** ציינו את ההלכות מספר נשים, אשר קרוב לוודאי שהן סוטות מדברי התלמוד הבבלי. כמו בפרק ב, גם בפרק זה הסברנו מה הפער בין דברי התלמוד הבבלי להלכה שבמשנה תורה, הצגנו מספר דרכים שהציעו הפרשנים והחוקרים, או שהצענו אנחנו, ליישב פער זה, דנו בדרכים אלו וניסינו להכריע מהו היישוב המסתבר ביותר בביאור הפער. בדומה לפרק ב, גם בפרק זה חלק מהדוגמאות הוצגו בצורה מפורטת ורחבה, ובחלקן צוינה בקצרה ההלכה שבה יש לכאורה פער, תוך הפניה ל"טבלה 3" אשר בנספחים, שם ציינו בקצרה את כל ההלכות בספר נשים שקרוב לוודאי שקיימות בהם סטייה מהתלמוד הבבלי, את ההצעות ליישוב הפער ואת מה שנראה בעינינו כהסבר או ההסברים המשכנעים ביותר.

**פרק ד.** בפרקים הקודמים (ב-ג) הצבענו על מספר הלכות שבהן סטה הרמב"ם מהתלמוד הבבלי בתחום הנמקות הדינים, ולא בדינים עצמם. בפרק זה הזכרנו תשובה של הרמב"ם, שניתן ללמוד ממנה על דרך הנמקתו את הדינים אשר במשנה תורה. ראינו וויכוח גדול מאוד בין החוקרים כיצד לבאר תשובה זו. נקטנו עמדה כדעת אחד החוקרים ויישמנו את דבריו על הממצאים שהעלינו בפרקים ב-ג.

**פרק ה.** בפרק ב הזכרנו הלכה מסוימת הנראית כסוטה מדברי התלמוד הבבלי, מספר חוקרים טענו כי אכן ישנה סטייה בהלכה זו, והסיבה לסטייה היא, שדברי התלמוד הבבלי בסוגיא זו, מבוססים על הנחות מדעיות-פילוסופיות הנוגדות את ידיעותיו ודעותיו של הרמב"ם בתחומים אלו. אמנם כנגד דברי חוקרים אלו, ישנם מספר פרשנים שיישבו הלכה זו עם האמור בתלמוד הבבלי. הבאנו כי מספר חוקרים (ובראשם טברסקי) סוברים שהרמב"ם לא סטה מדברי התלמוד הבבלי במקומות שהוא עומד בסתירה למדע או הפילוסופיה. טברסקי הביא לכך ראיה מדברי הרמב"ם עצמו. דחינו את דבריו, והראינו ממספר רב של מקומות במשנה תורה, כי מסתבר שהרמב"ם אכן סטה מדברי הבבלי כאשר דבריו סותרים את הידע המדעי- פילוסופי שלו.

**פרק ו.** בפרק זה דנו בשני סוגי סטיות : סטיות מחומר שהובא בתלמוד הבבלי כמשא ומתן תלמודי, וסטיות מתליות שעושה הגמרא שאי אפשר להסבירן בכך שהובאו עקב משא ומתן תלמודי. הבאנו

תשובה של הרמב"ם שממנה ניתן ללמוד על המשקל והיחס שהוא נותן למו"מ התלמודי, והבאנו שלושה הסברים שנתנו החוקרים לתשובה זו. הצענו הסבר רביעי, שבמובן מסוים מרחיב את ההסבר השלישי, ועל פיו ביארנו שלוש סטיות עליהן עמדנו בפרק ג. שתי סטיות מתליות הגמרא שראינו בפרק ג, לא היה ניתן להסביר ע"פ יחסו של הרמב"ם למו"מ התלמודי, והצענו לבארן ע"פ ביאור המאירי לגבי תליות המצויות בתלמוד.

**פרק ז.** בפרק ב ראינו הלכה הנראית כסוטה ממסקנת התלמוד הבבלי - התלמוד אמר על דברים מסוימים כי הם "בדוּתא", ואעפ"כ הרמב"ם פסק אותם להלכה. בנדיקט הציע שהרמב"ם הבין כי הביטוי "בדוּתא" הינו הוספה מאוחרת, בתר-אמוראית, ולכן אינו מחויב לו. בפרק ג הסברנו הלכה נוספת הנראית כסוטה מהתלמוד הבבלי, בכך שהחלק ממנו סטה הרמב"ם הינו תוספת בתר-אמוראית. הראינו כי הרמב"ם עצמו (בפירושו למשנה) מעיד כמה פעמים, כי הוא דוחה דברים שנאמרו בתלמוד הבבלי מתוך הבנה כי הינם תוספות בתר-אמוראיות. פלדבולס לקח עיקרון זה והרחיבו עד למאוד. לדעתו, הרמב"ם ראה בכל "סתמא דגמרא" תוספת מאוחרת ועל כן לא נמנע מלדחות "סתמא דגמרא". פלדבולס הביא לשיטתו אחת עשר ראיות. עברנו ראייה אחר ראייה, ודחינו את דבריו.

**פרק ח.** הסטייה הנפוצה ביותר שעליה עמדנו בפרקים ב-ג, הינה סטייה בעקבות מקור חז"לי אחר. עמדנו על כך שלכאורה ממצאים אלו הינם תמוהים, כיוון שמתשובת הרמב"ם שהבאנו שם, משמע כי אין לפסוק כתלמוד הירושלמי כנגד התלמוד הבבלי. ועוד, בהקדמה למשנה תורה כתב הרמב"ם כי עם ישראל קיבל על עצמו את התלמוד הבבלי. אם כן, כיצד ייתכן לומר שהרמב"ם סטה מהתלמוד הבבלי בעקבות מקורות חז"ליים אחרים? הבאנו שתי הצעות (שנאמרו ע"י ברודי והרב וייצמן) שניסו לקבוע כלל בשאלה- באלו מקרים יסטה הרמב"ם מהתלמוד הבבלי, ויפסוק כירושלמי או כמקור חז"לי אחר. לאור קשיים בדבריהם, הצענו כלל אחר ויישמו אותו על הדוגמאות הרלוונטיות בפרקים ב-ג.

**פרק ט.** בפרק זה ניסינו להשליך מהממצאים, ההיסקים והתובנות שעלו במהלך העבודה, לשאלת תפיסתו של הרמב"ם את התלמוד הבבלי, מבחינת תוקפו וסמכותו. הסברנו שיש שני סוגי סמכות: סמכות מקצועית וסמכות פורמלית. תפיסת הרמב"ם את סמכות התלמוד הבבלי מורכבת יותר מאשר להצביע על אחת האפשרויות כ"אפשרות הנכונה". התלמוד הבבלי מורכב מחלקים שונים, והרמב"ם מתייחס לחלקים מסוימים (כגון הוספות מאוחרות או ידיעות במדעים ופילוסופיה) כבעלי סמכות מקצועית בלבד. את החלקים האינטגרליים, התורניים, מקבל הרמב"ם כסמכות פורמלית ביחס לספרות הבתר-תלמודית, אולם ביחס לספרות חז"ל אחרת, סמכותם של קטעים אלו בעיני הרמב"ם, הינה סמכות מקצועית בלבד, מה שמאפשר לרמב"ם לסטות מהם במקומות מסוימים.

התופעות שעליהן עמדנו בעבודה זו אינן חידוש של הרמב"ם. כבר אצל הגאונים מצאנו חלק מסוגי הסטיות מן התלמוד הבבלי, שעליהם עמדנו במהלך עבודה זו. יתרה מכך, ייתכן שאצל הגאונים הופיעו סטיות רדיקליות יותר. אולם בחינת הנושא באופן מעמיק, מזקיקה עבודה בפני עצמה.

בסוף העבודה, הוספנו אינדקס של ההלכות מהמשנה תורה שנידונו במהלך עבודה זו, תוך הפניה לעמודים שבהם הן נידונו.

לפני מספר שבועות שאלני חבר, כמה זמן אני "עובד" על עבודה זו המוגשת לפניכם. עניתי לו שיש שתי תשובות - תשובה אחת: כשנה וחצי; תשובה שנייה: בסביבות עשר שנים.

איסוף החומרים וההתייחסויות הרלוונטיות לכתיבת עבודה זו, החל לפני קצת יותר משנה. אולם השאלות שעבודה זו עוסקת בהן, החלו אצלי לפני כעשור, כשהתחלתי ללמוד ולשמוע שיעורים בעיון בגמרא בישיבת 'כרם ביבנה'. אחד מהעיסוקים החשובים והמרכזיים ביותר בלימוד גמרא בעיון, הוא יישוב וביאור דברי הרמב"ם הנראים כסותרים את דברי התלמוד הבבלי.

תחילה נהניתי מאוד מהיישובים הלמדניים והמפולפלים המיישבים את דברי הרמב"ם עם דברי התלמוד הבבלי, אולם לאחר מספר חודשים התחלתי להרגיש, לפעמים, כי תירוצים אלו, על אף חריפותם (ופעמים רבות, בגלל חריפותם), אינם מיישבים את דעתי ואינם משכנעים אותי שהרמב"ם אכן התכוון לכך או חשבן חשבונות מפולפלים כאלו. לאחר זמן התחלתי להיחשף לדרך הלימוד של הרמב"ם, כפי שהיא באה לידי ביטוי בתשובותיו ובכתבי רבותיו ותלמידיו, והפער שבין דרך לימודו לבין הדרך שבה חלק מהאחרונים מיישבים דבריו, הלך וגבה בעיני. ביני לבין עצמי הגעתי למסקנה, שככל הנראה דרכו המתודית של הרמב"ם הייתה שונה מהדרך שבה אנו רגילים ללמוד, ועל כן אנו כה מתקשים בהבנת דבריו ונאלצים להציע הסברים מפולפלים ורחוקים. בנקודת זמן זו, התחלתי ללקט מקורות שבהם נראה כי הרמב"ם סוטה מהתלמוד הבבלי, עקב ידיעותיו המדעיות-פילוסופיות. ליקוט זה ניתן למצוא (עם הוספות רבות, שהוספו במהלך העבודה) בפרק ה של העבודה. מזוור גדול היה בשבילי, לגלות את החיבור המונומנטלי של הרב נחום רבינוביץ על משנה תורה, "יד פשוטה". בחיבור זה הרב רבינוביץ מסביר ומיישב את דברי הרמב"ם, בדרך הנראית קרובה יותר לדרך לימודו, כפי שמשתקף בתשובותיו ובכתבי תלמידיו ורבותיו.

לפני כשלוש שנים, התחלתי ללמוד בכולל 'ארץ חמדה' את דיני "אבן העזר" לקראת מבחני הדיינות של הרבנות הראשית. במהלך לימודים אלו, עברתי על הלכות רבות במשנה תורה מתוך ספר קדושה ובעיקר מספר נשים. במהלך לימודים אלו, נתקלתי יותר מפעם אחת בהלכה קשה ברמב"ם, כשההסבר שהכי התיישב על ליבי, היה שהרמב"ם סטה מדברי התלמוד הבבלי עקב סיבה מסוימת. ויכוחים רבים ניהלתי עם חבריי לכולל על מתודה זו, ובשלב מסוים החלטתי שיש לבדוק את הדברים בצורה מערכתית ושיטתית. עבודה זו הינה התוצאה של בדיקה זו. כמובן, בדיקה זו רחוקה מלהיות בדיקה ממצה, כיוון שהיא כללה רק ספר אחד מתוך יד ספרי ה-"יד החזקה". תקוותי היא כי אי"ה בעתיד נערוך בדיקה דומה על שאר ספרי היד החזקה.



## פרק א. שאלת המחקר ורקעה

### א, 1. הצגת שאלת המחקר

אחד החיבורים החשובים ביותר בארון הספרים היהודי, הוא ה"משנה תורה" שכתב הרמב"ם.<sup>1</sup> כבר מתוך שמו ניתן להבין את גודל החשיבות שמחברו, הרמב"ם, מייחס לו - משנה לתורה. וכך כותב הרמב"ם בהקדמה לספר זה: "לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם".<sup>2</sup> אלפי ספרים וחיבורים על המשנה תורה נכתבו במרוצת הדורות, והם דנים, מסבירים ומפלפלים בפסקים ובתכנים הנכללים ביצירה חשובה זו. עם זאת, יש בחיבור זה חיסרון אחד מרכזי: הרמב"ם לא ציין מה הם המקורות שעליהם הוא התבסס כאשר פסק כפי שפסק. מתודיקה זו של הרמב"ם עוררה מתנגדים רבים ובראשם הראב"ד, גדול המשיגים על הרמב"ם, שבהקדמה למשנה תורה העיר כך:<sup>3</sup>

סבר לתקן ולא תיקן. כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו, כי הם הביאו ראייה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומרים והיה לו בזה תועלת גדולה. כי פעמים רבות יעלה על לב הדיין לאסור או להתיר וראייתו ממקום אחד, ואילו ידע כי יש גדול ממנו הפליג שמועתו לדעת אחרת היה חוזר בו. ועתה לא אדע למה אחזור מקבלתי ומראייתי בשביל חבורו של זה המחבר... אין זה אלא כל קבל די רוח יתירא ביה.

גם רבי פנחס הדיין מבקר את הרמב"ם על החיסרון בציון המקורות: "ודברי חבורך מאירין לעולם... ואינן יורדים לסוף דעתך ומאי זה מקום המעיין נובע".<sup>4</sup> ובהמשך: "וגם כשאני מעיין בחיבור של רבנו מוצא אני בהם פעמים רבות דברים הנסתרים מעיני, מפני שהם בלא ראיות".<sup>5</sup>

---

**הבהרות טכניות:** כל עוד לא צוין במפורש אחרת, כל הציטוטים ממשנה תורה שיופיעו במהלך עבודה זו, הינם ע"פ כת"י קויפמן. ציטוטי התלמוד הבבלי הינם ע"פ המלצת האקדמיה ללשון (בכל סוף ציטוט, תופיע הערת שוליים שתציין את מקור הנוסח, תוך ציון של חילופי נוסח רלוונטיים). כל ציטוטי התלמוד הירושלמי הינם ע"פ כת"י ליידין (ע"פ מהדורת האקדמיה ללשון העברית). הציטוטים ממשנה תורה: ספר נשים, ע"פ כת"י תימני משנת 1292 שמספרו Oxford, Ms. Huntington 211. הציטוטים משאר הספרים מהמשנה תורה, הינם ע"פ מהדורת פרנקל (תשל"ה-תשע"ט). אגרות הרמב"ם הינן ע"פ מהדורת הרב שילת. שו"ת הרמב"ם הינו ע"פ מהדורת מכון ירושלים.

<sup>1</sup> ראה על כך: שמא יהודה פרידמן, 'משנה תורה- התורה הגדולה', צ' הבר וכי' כהן (עורכים), מִפְּרָכָה מִשָּׁה: קוֹבֵץ מֵאִמְרֵי בִּמְשַׁנַּת הָרַמְבַּ"ם לְכַבֹּד רַנ"א רִבִּינוּבִיץ, מעלה אדומים: תשע"ב, עמ' 345–347.

<sup>2</sup> ציון כי יש מגדולי ישראל שהתנגדו לשם זה, דווקא מפני המטרה והמשמעות שביטא הרמב"ם בשם "משנה תורה", ועל כן העדיפו לקרוא לחיבור זה בשם "היד החזקה". ראה על כך: יצחק טברסקי, 'ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם', ספר היוכל לכבוד שלום בארון (בעריכת שאול ליברמן); ירושלים: תשל"ה, עמ' קפג-קצד.

<sup>3</sup> עמ' ד.

<sup>4</sup> אגרות הרמב"ם (כרך ב), איגרת כח, עמ' תלח.

<sup>5</sup> שם, עמ' תמ. וראה באגרות הרמ"ה (סי' סט) את ביקורתו של הר"ש משאנץ: "ואיש אל ישים גיעו בספרים הסתומים. כי המסדר לא סדרם לעכב את הגאולה, שאין בו דבר בשם אומרו, כי אם ללמוד מהם להוראת שעה. וצא ולמד ממשנה ותלמוד ספרא וספרי ותוספתא שלא מסרו לאחרונים פסקי הלכות לבדם אך כתבו להם דברי המטמאים ודברי המטהרים דברי האוסרים ודברי המתירים טעמי אלו ואלו כלם נתנו מרועה אחד וההוגה בהם מקבל שכר על כלם, ופעמים נגלים לאחרונים הצפונים מראשונים, והוי רץ למשנה ולתלמוד כי יש תלמיד רואה מה שאין רבו רואה מדבריו מחכים את רבו ומכוין את שמועתו, ובמשנה ובתלמוד נזכרים שם התנאים ואמוראים וההוגה בהם זוכה ומזכה ודובב שפתי ישנים כהדין דשתי קונדיטון וכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם". וביקורתו של רבי משה מקוצי, בהקדמתו לספרו "ספר מצוות גדול" (סמ"ג): "אמנם לא הביא הגאון שום ראייה בספריו, וכל אדם שיוורה מתוך ספריו ויבקשו כתב ראייה מנין, אם לא למד הראייה או אפילו למדה ואינו זוכרה, יהא לו הדבר ההוא כחלום בלא פתרון.

למבקרים נוספים של הרמב"ם על כך שלא הביא את מקורותיו, ראה: יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם (תירגם מ"ב לרנר), ירושלים: תשס"א, עמ' 79–82; אברהם שלמה הלקין, בעקבות הרמב"ם: מדברי סגוריו פרשניו ומבקריו, ירושלים: תשל"ט.

הרמב"ם קיבל ביקורת זו (בניגוד לשאר דברי הביקורת שנאמרו באיגרת), וסיפר לרבי פנחס על מקרה ש"הדיין החסיד"<sup>6</sup> שאל אותו על מקורה של אחת ההלכות שבמשנה תורה, והוא לא זכר. רק לאחר חיפוש מרובה ולאחר שהדיין החסיד יצא מביתו, נזכר הרמב"ם במקורה של אותה ההלכה. הרמב"ם סיפר, שאין זאת הפעם היחידה ששאלוהו על מקור להלכה המובאת במשנה תורה והוא לא זכר מייד את מקורה, דבר שגרם לו צער רב והביאו להחליט לכתוב נספח למשנה תורה, שבו יציין את המקורות לפסיקותיו:<sup>7</sup>

ועל זה אני מצטער הרבה, שאני אומר הרי אני המחבר ויתעלם ממני מקום דבר זה, מה יעשו שאר בני אדם?! ועל זה נחמתי שלא חברתי עם חבור זה ענין שאני אומר לך. ובדעתי אם גוזר השם יתברך שאעשנו אף על פי שיש בו טורח הרבה שכל הלכה שאינה במקומה באותו ענין אודיע מקומה.

מחשבה זו לא יצאה לפועל, וכיוון שכך, הפכה מציאת מקורותיו של הרמב"ם להיות אחת המשימות העיקריות בקרב לומדיו ופרשניו של הרמב"ם.

החיסרון בחוסר ציון מקורותיו של הרמב"ם, מורגש ומודגש בעיקר באותן ההלכות שבהן נראה כי פסיקתו של הרמב"ם איננה תואמת את ההלכה העולה מהתלמוד הבבלי. אין צורך להרחיב על כך שהתלמוד הבבלי הינו החיבור המרכזי ביותר העומד לפני פוסק הלכה, נסתפק בדבריו של הרמב"ם עצמו<sup>8</sup> בדבר סמכותו של התלמוד הבבלי:

כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל בית ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל. ואותן החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובן והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה איש מפי איש עד משה.

כיוון שכך, כאשר נתקלים בפסק של הרמב"ם הנראה כעומד בסתירה למסקנת התלמוד הבבלי, הדבר ידרוש הסבר ויעורר את השאלה: האם הרמב"ם סטה מדברי התלמוד אשר "חייבין כל בית ישראל ללכת בהם"? שאלה זו נרצה לברר במהלך עבודה זו. אולם לפני שנחל במלאכת הבירור נבהיר למה אנו מתכוונים, באומרו "סטייה מהתלמוד הבבלי".

כאשר הרמב"ם דוחה מסקנה הנובעת מסוגיה מסוימת המובאת בבבלי, ופוסק כמסקנה העולה מסוגיה אחרת המובאת בבבלי, אין בכך סטייה, אלא דחיית סוגיה אחת מפני חברתה.

כאשר הרמב"ם מפרש סוגיה בתלמוד הבבלי בדרך יצירתית, בעקבות מקור תורני שאינו הבבלי, או בעקבות דעותיו האישיות, אין בכך סטייה, אלא פירוש יצירתי בתוך מסגרת התלמוד הבבלי.

כאשר הרמב"ם פוסק כדעה יחידאית המובאת בתלמוד הבבלי, אין בכך סטייה מהתלמוד הבבלי אלא שיקולי פסיקה בתוך מסגרת סוגיית הבבלי.

<sup>6</sup> הרב שילת משער שהכוונה לרבי יצחק בן ששון. ראה: אגרות הרמב"ם, אגרת כח, עמ' תלו, הערה 11. וכבר שמחה אסף עמד על כך, ראה: מרדכי עקיבא פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים: תשס"ב, עמ' 171, ושם הפניות לספרות נוספת.

<sup>7</sup> שם, עמ' תמה.

<sup>8</sup> בהקדמה למשנה תורה.

סטייה מהבבלי הינה, כאשר המסקנה ההכרחית העולה מסוגיית הבבלי מורה באופן אחד, והרמב"ם פסק באופן שונה, מבלי שיש בסיס לפסיקה השונה בתלמוד הבבלי כולו.

במהלך השנים התפתחו שתי אסכולות בנוגע לסטיות אלו:

**אסכולה אחת** טוענת כי סטיות אלו אינן אלא סטיות מדומיינות, וכי הרמב"ם מעולם לא פסק כנגד דברי התלמוד הבבלי. אם נעמיק בסוגיות שבתלמוד הבבלי ובדברי הרמב"ם, נמצא כיצד פסיקה מסוימת, הנראית בעינינו כסטייה, הינה המסקנה היוצאת מתוך דברי התלמוד הבבלי, בסוגיה זו או בסוגיה אחרת. גם אם לא נצליח למצוא יישוב והסבר המניח את הדעת, כיצד פסק זה יצא מתוך דברי התלמוד הבבלי, אין זה אומר שיש לפנינו סטייה. ייתכן שאי-מציאת הדברים בתוך התלמוד הבבלי נובעת מחיסרון בעיונו ובשכלנו. כמו כן, שמא עמד לפני הרמב"ם, שכידוע בדק והשווה את נוסחאות וגרסאות הבבלי,<sup>9</sup> נוסח שונה מנוסח הבבלי שלפנינו. לחלופין, ייתכן שנוסח דברי הרמב"ם שלפנינו משובש, ושדבריו המקוריים לא הייתה סטייה מהבבלי.

**אסכולה שנייה**, לעומת זאת, טוענת כי הסטיות אכן קיימות (כפי שנראה להלן, לפחות חלק מחברי האסכולה השנייה ידברו ויצביעו על סטייה אחת או על חלק מתוך הסטיות שנציין, אך לא יקבלו את כל הקטגוריות וסוגי הסטיות הנ"ל).

אם נאסוף את כל סוגי הסטיות עליהם הצביעו הפרשנים והחוקרים, ניתן יהיה לחלק את סטיותיו של הרמב"ם מהתלמוד הבבלי לארבע קטגוריות:

**א. סטיות בהנמקות הדינים:** לעיתים הרמב"ם מנמק או מסביר הלכה מסוימת, בדרך שונה מההסבר או הנימוק שניתן לה בתלמוד הבבלי. השינוי יכול להיות בטעם ההלכה או בדרשה שעליה מתבססת ההלכה.

**ב. סטיות עקב מקורות חז"ליים חיצוניים לבבלי:** סטיות אלו הינן מקרים שבהם הרמב"ם פסק הלכה בניגוד לתלמוד הבבלי, בעקבות מקור חז"לי אחר הסותר את מסקנת התלמוד הבבלי. קבוצה זו כוללת שלושה סוגי סטיות: 1. פסיקה ע"פ מדרשים. 2. פסיקה ע"פ תוספתא. 3. פסיקה ע"פ התלמוד הירושלמי.

**ג. סטיות עקב חלוקה מעמדית פנימית של הבבלי:** חלק מסטיותיו של הרמב"ם הוסברו על ידי הפרשנים והחוקרים, בטענה שמקור הדברים מהם סטה הרמב"ם אינו בעל מעמד סמכותי כמו שאר חלקי התלמוד הבבלי. קבוצה זו כוללת שלושה סוגי סטיות:

1. סטייה מחומר שנכנס לתלמוד הבבלי בשלב מאוחר על ידי הסבוראים או הגאונים, והרמב"ם לא ראה בחומר זה סמכות מחייבות כשאר חלקי הבבלי.

2. סטייה עקב כך שהקטע בבבלי ממנו סטה הרמב"ם הינו משא ומתן תלמודי ולא תלמוד ערוך.

להט הוויכוח וחוסר הרצון האנושי לחזור מעמדה בה אחזנו, גורמים שלעיתים ייאמרו דברים שלא היו נאמרים שלא במסגרת ויכוח או משא ומתן. כמו כן, במהלך משא ומתן, פעמים שמעלים את כל

<sup>9</sup> ראה לדוגמא: ספר המצוות, מצוות לא תעשה (מצווה קצט): "וכן מצאנו בכל הנוסחאות המדויקות". ובהלכות מלוה ולוה (פרק טו הלכה ב) "יש נוסחאות מן התלמוד 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... ושתי נוסחאות מצאתי וכו'". וראה עוד: הלכות יו"ט (פרק ב הלכה יב), הלכות אישות (פרק יא הלכה יג) והלכות גירושין (פרק ט הלכה לא). וראה: הלל גרשוני, "יחס הרמב"ם לחילופי נוסחאות במקורות שקדמו לו", מסורה ליוסף, ח (תשע"ד), עמ' 535–582.

האופציות האפשריות, אף שחלקן פחות מסתברות. כיוון שכך, יש מידה של היגיון בטענה שסמכותם של דברים שנאמרו במסגרת של משא ומתן, תהיה פחותה מדברים שנאמרו כתלמוד ערוך. סיבה נוספת לסטות מדברים שנאמרו בדרך של משא ומתן, היא שבמהלך משא ומתן לא תמיד מדייקים בפרטים שלא קשורים באופן ישיר לוויכוח. הלכך, ייתכן שהרמב"ם סבר שדברים שנאמרו בצורה אגבית תוך כדי משא ומתן, משקלם ותוקפם נמוך יותר מאשר דברים שנאמרו כתלמוד ערוך. סטייה זו כוללת התעלמות מ"שינויי דחיקי"<sup>10</sup> ותליית מחלוקת מסוימת במחלוקת אחרת, דברים שייתכן שנאמרו רק על דרך האפשר או על מנת ליישב שיטה מסוימת.

### 3. התעלמות מהתניות ותליות המובאות בבבלי.

פעמים שהתלמוד תולה שיטה מסוימת בשיטה אחרת- מי שסובר X יצטרך לסבור גם Y, או על דרך השלילה, אם פלוני סובר X לא ייתכן שהוא יסבור Y. ישנם מקומות בהם הרמב"ם מתעלם מתליות והתניות אלו שנאמרו בתלמוד. התעלמות זו יכולה לנבוע מכך שההתניה או התלייה נאמרו תוך כדי משא ומתן. אולם ישנן פעמים שהתליות וההתניות לא נאמרות במהלך משא ומתן, או שנאמרו דרך משא ומתן, אך אי אפשר להסביר את סטיית הרמב"ם מהן ע"פ מאפייני הסטיות ממו"מ תלמודי. כיוון שכך מקרים אלו נבדלים מהמקרים שהובאו בקטגוריה הקודמת ומהווים קטגוריה בפני עצמה.

**ד. סטיות הנובעות מהתנגשות חזיתית עם הסמכות:** סטיות אלו הן הנועזות והמחודשות ביותר. בסטיות אלו הרמב"ם דוחה את סמכותו של הבבלי באופן חזיתי וישיר. הוא לא מעמיד נגד הסמכות של הבבלי מקור סמכות אחרת (כמו הירושלמי, התוספתא או מדרשי הלכה), ולא סוטה עקב סמכות פחותה של הקטע הספציפי שממנו הוא סוטה. הסטייה הינה מטקסט בעל סמכות מרבית כשמולו לא עומד מקור חז"לי אחר, ואף על פי כן הרמב"ם סוטה ממנו. בקבוצה זו נכללים שני סוגי סטיות:

1. העדפת הדברים כפי שנאמרו באופן פשוט, מבלי הסברים המוציאים את הדברים מכדי פשוטם, כגון אוקימתא רחוקה וכדומה.

במהלך עבודה זו, לא נתקלנו בסטייה מסוג זה העומדת בפני עצמה. מצאנו סטיות שבהן הרמב"ם העדיף לפסוק את דברי התנאים או האמוראים מבלי להוציאם מפשטותם, אך בהלכות אלו היו סיבות נוספות שייתכן שגרמו לרמב"ם לסטות מדברי התלמוד הבבלי, כפי שנראה להלן.

2. אי קבלת דברי חז"ל עקב כך שדבריהם סותרים את תפיסותיו וידיעותיו הפילוסופיות או המדעיות של הרמב"ם.

במהלך עבודה זו, נרצה לבחון את קיומן של הסטיות מהתלמוד הבבלי: האם אכן קיימות סטיות שכאלה? ואם כן, אלו סוגי סטיות מהסטיות הנ"ל קיימים? והאם ניתן לאפיין את אוסף הסטיות בכל סוג סטייה ואת הסטיות כולן?

<sup>10</sup> אין הכוונה לפסיקה כדעה אחת, כיוון שעל הדעה השנייה הקשו קושיה שעל מנת לתרצה נאלצו לתרוץ דחוק. בפסיקה שכזו אין שום חידוש (על כך ראה מאמרו של דינרי ידידיה, 'ליחסם של הגאונים והראשונים אל בעיית ה"שינוי" בתלמוד', בר אילן, יב (תשל"ד), עמ' 108–117). כוונת הדברים למקומות שבהם התירוץ הינו האופציה היחידה בגמרא, או האופציה אותה פסק הרמב"ם, ובכל זאת הרמב"ם התעלם מהתירוץ שנאמר בסוגיה כיוון שהוא נראה בעיניו דחוק.

## א, 2. סקירת ספרות המחקר העוסקת בשאלת המחקר

כבר אצל חכמי ישראל והפרשנים שחיו לפני מאות שנים, ניתן למצוא מקומות שבהם הם מסבירים פסיקות מסוימות של הרמב"ם בכך שהוא סטה מדברי התלמוד הבבלי. אולם גיבוש הדברים וניסוחם כשיטה קוהרנטית, נעשה בעיקר בעשרות השנים האחרונות על ידי חוקרים שונים אשר הצביעו על הסטיות שונות. על תולדות אסכולות המחקר ודעותיהן השונות נרחיב כעת.

### סטיות בהנמקות הדינים שהובאו בתלמוד הבבלי:

פרשנים וחוקרים רבים הרגישו בתופעה זו. ר"י קורקוס<sup>11</sup> לוינגר,<sup>12</sup> בנדיקט<sup>13</sup> ושמסון אטינגר<sup>14</sup> התייחסו לכמה מקרים שכאלה, והציעו הסבר לתופעה זו. הנ"ל הסבירו כי הרמב"ם הרשה לעצמו לנמק דינים והלכות, בצורה שונה מההסבר שהובא בתלמוד הבבלי, כאשר יש להנמקה השונה יתרון מסוים (אפילו יתרון ספרותי) על פני ההנמקה שהובאה בתלמוד הבבלי. (חשוב לציין, כי לימים, בנדיקט<sup>15</sup> חזר בו מההסבר הנ"ל). הנ"ל ביססו את דבריהם על תשובה מסויימת של הרמב"ם, אולם יש חוקרים חשובים (ליברמן, רוזנטל, הרב רבינוביץ' והנשקה) שפירשו את תשובת הרמב"ם באופן אחר. בפרק ד נרחיב בכך.

### סטיות עקב דברי חז"ל במקורות חיצוניים לבבלי:

**פסיקה על פי מדרשי חז"ל:** הרב כשר בספרו "הרמב"ם והמכילתא דרשב"י"<sup>16</sup> הביא 111 מקומות במשנה תורה<sup>17</sup> שמקורם במכילתא דרשב"י. ברוב הדוגמאות אין סתירה בין המכילתא דרשב"י לבין הבבלי, אולם ניתן למצוא בספר זה שתי דוגמאות בהן פסיקת הרמב"ם סותרת את דברי התלמוד הבבלי.<sup>18</sup> באחת הדוגמאות,<sup>19</sup> הפסיקה כמכילתא דרשב"י הינה נגד תלמוד ערוך ולא כנגד סוגיה הובאת כמשא ומתן. גם לדעתו של הנשקה, קיימות במשנה תורה סטיות מהבבלי בעקבות מדרשי ההלכה, אף במקום שהדברים שבבלי לא הובאו דרך מו"מ.<sup>20</sup>

<sup>11</sup> בכמה מקומות בפירושו על המשנה תורה. לדוג': הל' תרומות, פרק ח הלכה ז. הל' תמידין ומוספין פרק ג הלכה טז. הל' כלי המקדש פרק ו הלכה ג. וראה במאמרו של דוד הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', *Maimonidean Studies*, 4 (2000), עמ' מה-מו.

<sup>12</sup> יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים: תשכ"ה, עמ' 22–33, 92–116.

<sup>13</sup> בנימין זאב בנדיקט, 'לדרכו של הרמב"ם בטעמו של דין' (בתוך ספרו: הרמב"ם ללא סטיה מהתלמוד, ירושלים: תשמ"ה) עמ' מז-סח.

<sup>14</sup> שמסון אטינגר, 'על מקומה של הסברה במשנה תורה לרמב"ם', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 11–2.

<sup>15</sup> בספרו מרכז התורה בפרובאנס: אסופת מאמרים, ירושלים: תשמ"ה, עמ' 273, הערה 26.

<sup>16</sup> ראה: מנחם מנדל כשר, הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, ירושלים: תשי"מ.

<sup>17</sup> 19 פעמים בספר המצוות ועוד 92 פעמים בשאר המשנה תורה.

<sup>18</sup> ראה אות כג ואות ל. באות כג (עמ' פד) הרמב"ם פוסק שבפדיית פטר חמור בשה, השה צריך להיות שווה דינר. פסק זה סותר את סוגיית הבבלי בבכורות י ע"ב, שם הובאה מחלוקת האם שווי השה בכלשהו או שצריך שיהיה שווה לפחות שקל, ולפי שתי הדעות לא הצריכו שיהא שווה דינר. באות ל (עמ' צב). הרמב"ם פוסק שאדם שסך מלך או כהן גדול בשמן המשחה חייב כרת, "והוא שישוך ממנו בכזית", בניגוד לעולה מהתלמוד הבבלי בכריתות (ו ע"ב) שהסך בשמן המשחה מתחייב כרת בכלשהו. הרב כשר מסביר שהרמב"ם פסק כמכילתא דרשב"י כנגד התלמוד הבבלי.

<sup>19</sup> אות ל.

<sup>20</sup> במאמרו 'מסגרתו של מניין התרי"ג כשיקול בהכרעת ההלכה של הרמב"ם: שתי סוגיות', הלכה ומשפט: ספר הזיכרון למנחם אֶלון (בעריכת אריה אדרעי ואחרים), ירושלים: תשע"ח, עמ' 382, מביא הנשקה דוגמא לפסיקת הרמב"ם כמדרש הלכה נגד מו"מ שהובא בתלמוד הבבלי, ובמאמרו "לנוכחי תשיך" - לתולדות שיטת הרמב"ם, ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לש' רוזנברג, ירושלים: תשס"ז, עמ' 567, הדגיש שהסטייה למדרשי

**פסיקה ע"פ תוספתא:** בסטייה זו החוקרים לא הרבו לעסוק. ליברמן בספריו על התוספתא רמז מדי פעם למקומות בהם פסיקותיו של הרמב"ם מבוססות על התוספתא.<sup>21</sup> בנדיקט<sup>22</sup> הצביע על דוגמא אחת בה הרמב"ם פסק כתוספתא נגד הבבלי.

**פסיקה ע"פ ירושלמי:** במבוא לספרו "פרושים וחדושים בירושלמי", כתב גינצבורג:<sup>23</sup>

דרכו של הרב [כוונתו לרמב"ם]<sup>24</sup> לפרש לפעמים המשנה על פי הירושלמי גם בנגוד לדברי הבבלי... ובדרכו זו הלך בהרבה מקומות בספר היד וכבר הרגישו רבותינו הראשונים והאחרונים<sup>25</sup>... שהרב נגרר הרבה אחרי הירושלמי ופוסק כמותו נגד הבבלי במקומות שדברי הבבלי נראים לו דחוקים.

גינצבורג ציין שלושה מקומות בלבד בהם הרמב"ם מפרש בפירוש המשניות על פי הירושלמי כנגד הבבלי, ובאשר לאותם "הרבה מקומות" בהם הרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי ביד החזקה, הוא לא ציין אף לא דוגמא אחת.

אדלר<sup>26</sup> טען שהרמב"ם חזר בו ממהדורה קמא של פירוש המשניות שלו, למהדורה בתרא ולפסיקותיו במשנה תורה בחמישים מקומות<sup>27</sup>, עקב כך ש"בשלים יותר מאוחרים רואים איך שהרמב"ם היה מוכן לאמץ שיטות הירושלמי נגד הבבלי, ולהכריע במחלוקות תנאים ואמוראים נגד כללי הפסיקה המקובלים ע"פ הירושלמי דווקא".<sup>28</sup>

ברודי, במאמרו "לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי",<sup>29</sup> הביא שתי דוגמאות שבהן הרמב"ם פוסק כירושלמי נגד הבבלי. ברודי תמה על תופעה זו, שהרי לתלמוד הבבלי ישנו משפט הבכורה על פני התלמוד הירושלמי, ואם כן מדוע הרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי? ברודי הציע הסבר מסוים לתופעה זו. גם הרב ויצמן<sup>30</sup> הציע הסבר לתופעה זו. בפרק ח נעסוק

---

הלכה איננה דווקא כאשר הדברים שבבבלי נאמרו בדרך של מו"מ, אלא: "פה ושם, כשיש לדבר נימוק, יעדיף הרמב"ם את מדרשי ההלכה על פני סוגיית התלמוד".

<sup>21</sup> ראה לדוגמא: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה על יבמות, עמ' 69–70.

<sup>22</sup> ראה: בנימין זאב בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, עמ' קלז-קמה.

<sup>23</sup> לוי גינצבורג, פרושים וחדושים בירושלמי (ח"א), נויארק: תש"א, עמ' קח.

<sup>24</sup> במהלך העבודה מופיעים ציטוטים רבים, הן מדברי חז"ל והן מדברי פרשנים וחוקרים, ופעמים שהוספתי הסברים ודברי קישור שיעזרו להבין את הדברים. את ההוספות שלי סימנתי בסוגריים מרובעים והקטנט גודל גופן.

<sup>25</sup> ראה לדוגמא: **השגות הראב"ד** על המשנה תורה, הלכות קריאת שמע (פרק ג הלכה ו): "זה הרב דרכו להיות סומך על הירושלמי". **וברמ"ך** בהשגותיו על הלכות תלמוד תורה (פרק ז הלכה א): "ואף על פי שהירושלמי מפרש כדבריו אינו עיקר כי חולק על הגמרא שלנו". **ובמהרי"ק** (שו"ת המהרי"ק, סימן ק): "והוא דבר ידוע שרבינו משה רגיל לפסוק על פי הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצלינו ואפי' במקום שאין תלמודינו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותן היכא שתלמודינו מעמיד משנה או ברייתא בשינוי דחיקא והירושלמי מפרש בפשטא תופס לו שיטת הירושלמי". **וכן כתב הגר"א** בכמה מקומות בביאוריו לשו"ע, לדוגמא באו"ח סימן תקמו (ס"ק ה): "ונראה שסמך על הירושלמי כדרכו ברו' מקומות היכא שהסוגיא פשוט שם יותר"; **ובשו"ת אבני נזר** (ח"מ נה): "והש"ס שלנו אזיל לשיטתיה... והרמב"ם פוסק כהירושלמי. וזכורני שראיתי בספר אחד מפורסם שדרכו של הרמב"ם ז"ל לפסוק כירושלמי וע"כ דחה סוגיית הבבלי מקמי הירושלמי".

<sup>26</sup> אהרן אדלר, 'העקרונות השיטתיים כיסוד ל'חזרותיו' של הרמב"ם מפירוש המשניות למשנה תורה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן: תשמ"ז. וראה גם: דרור פיקסלר, 'יחס הרמב"ם לירושלמי כפי שמשקף מפירושו למשנה מסכת פאה', נטועים, טז (שבט תש"ע), עמ' 95–111, אשר ביקר בתקיפות את שיטת העבודה ואת מסקנותיו של אדלר.

<sup>27</sup> רובן המוחלט של דוגמאותיו של אדלר אינן רלוונטיות למחקרנו, כיוון שאין בהן פסיקה כירושלמי נגד הבבלי, אלא הכרעה כאחת הדעות שהובאו בבבלי עקב כך שהירושלמי מסייעו.

<sup>28</sup> שם, עמ' 33.

<sup>29</sup> ירחמיאל ברודי, 'לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי', *Maimonidean Studies*, 4 (2000), pp. 1–11.

<sup>30</sup> יהושע ויצמן, מיטב הארץ, מעלות: תש"ע, עמ' 73.

בהרחבה בסוג סטייה זו. נעמיד את דברי החוקרים והסבריהם לאור הממצאים שנעלה בפרקים ב-ג.

### סטיות בעקבות חלוקה פנים מעמדית של התלמוד הבבלי :

**סטייה עקב כך שהחומר בבבלי מאוחר :** במבוא לספרו "פירושים ומחקרים בתלמוד - מסכת גיטין", כתב פלדבולס:<sup>31</sup>

שאלה עיקרית היא גישתם של גדולי הפוסקים, כמו הבה"ג, הרי"ף והרמב"ם לבעיה הנ"ל.<sup>32</sup> לדעתי הפתרון לרוב הקשיים שהעירו על הפוסקים הנ"ל יש למצא בבירור ופירוד בין חלק ההוראה שהוא עיקר ויסוד, לחלק הפירושי והשו"ט הסתמי שחלק גדול ממנו הוא מתקופת הסבוראים והגאונים הראשונים ולפעמים הוכנס משולי הגליון.

לדעת פלדבולס, רוב הקשיים על הרמב"ם (וכן הרי"ף והבה"ג) יתורצו על ידי חלוקה פנים-מעמדית של הבבלי. החלוקה הינה בין חומר תלמודי מתקופת האמוראים, לבין חומר מאת הסבוראים והגאונים (שפלדבולס זיהה אותו עם החלק הפירושי והשקלא וטריא הסתמי) שנכנס לתלמוד הבבלי.

במאמרו "פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי",<sup>33</sup> ניסה פלדבולס להסביר 11 פסיקות בהן סטה הרמב"ם מדברי התלמוד הבבלי, בטיעון שהחומר התלמודי שממנו סטה הרמב"ם הינו חומר בתר אמוראי, ולחומר זה הרמב"ם ייחס סמכות ומחויבות פחותה. טענה מחודשת זו של פלדבולס זכתה לביקורת מתלמידו דוד סייקס,<sup>34</sup> ומאוחר יותר גם מברודי,<sup>35</sup> דרור פיקסלר<sup>36</sup> ואלחנן סמט.<sup>37</sup> עיקר טענתם היא שבכל כתביו, הרמב"ם מזכיר את התופעה של הוספות בתר אמוראיות לתלמוד בשלושה מקומות בלבד,<sup>38</sup> מה שמלמד שהוא לא היה מודע לרוחב התופעה או שלא ייחס לה משמעות רבה (כפי שטען פלדבולס).

החוקרים הנ"ל הסתפקו בטענה זו, ולא התמודדו עם הראיות שמביא פלדבולס לדבריו. בפרק ז נביא את ראיותיו ונתמודד איתן.

<sup>31</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבולס, פירושים ומחקרים בתלמוד - מסכת גיטין, ניו יורק: תשכ"ט, עמ' 4.

<sup>32</sup> כוונתו לבעיית ההוספות לתלמוד בתקופת הבתר אמוראים.

<sup>33</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבולס, פירושים ומחקרים בתלמוד - מסכת גיטין, עמ' קיא-קכ.

<sup>34</sup> דוד סייקס, "סטיותיו" של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה, דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ח), עמ' קלח-קלט.

<sup>35</sup> ירחמיאל ברודי, 'על יחס הרמב"ם לסתם תלמוד', בר אילן, ל-לא (תשס"ו), עמ' 39-42.

<sup>36</sup> דרור פיקסלר, 'הרמב"ם ושיטת הרבדים', צהר, טו (תשס"ג), עמ' 55-64.

<sup>37</sup> אלחנן סמט, יד לרמב"ם - עיונים בפסקי הרמב"ם ביד החזקה, ירושלים: תשס"ו, עמ' 85-86.

<sup>38</sup> שלוש ההתייחסויות הינן בפירוש המשנה לרמב"ם. בפירוש המשנה על מסכת כלאים (פרק ט משנה ח) כתב הרמב"ם: "ואותו הלשון הכתוב בגמר נדה אינו לשון התלמוד אלא פירושו". וראה עוד בפירוש המשנה על מסכת כריתות (פרק ג משנה ה) ובפירוש המשנה על מסכת זבים (פרק ד משנה ו). כמו כן, ישנה עדות של אחד משומעי שיעורו של הרמב"ם שהרמב"ם אמר להם על סוגיה בתחילת בבא מציעא כי: "כל הדברים האלו הם דברי רבן סבוראי, לא דברי התלמוד, וקרה כדבר הזה בקידושין גם כן, וגם במקום אחר; והסיבה לזה היא שכל הדברים האלה היו בגליון הכתב ונעתקו אל תוך הכתב ונעשו הדברים גירסה". [מובא אצל: בנימין מנשה לוין, 'פירוש בערבית למסכת ב"ק וב"מ', גנזי קדם ה (תרצ"ד), עמ' 143]. על ייחוס דברים אלו לרמב"ם, ראה: מרדכי עקיבא פרידמן, 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 529. אמנם עדות זו מוסיפה עוד מספר סוגיות שהרמב"ם ראה בהן תוספות מאוחרות, אך מצד שני, משמע שבסוגיות אלו דווקא, ותו לא. נציין כי בברכת אברהם (ס"ט) לרבי אברהם בן הרמב"ם, נשאל ראב"ם על הלכה מסוימת של אביו הנסתר מהתלמוד, ורבי אברהם עונה: "ואותה התוספת שהוספת בלשון התלמוד בדבריך, אין זו התוספת בתלמוד, ואם היא בספרים שלכם הגיהו אותם, שמא פירוש הוא למקצת המפרשים כמותכם ונכנס בתוך לשון ספרי התלמוד שלכם, שהרבה מקומות בספרי הגמרא כך".

גם בנדיקט<sup>39</sup> הסביר שני פסקים תמוהים שבהם נראה שהרמב"ם פוסק כנגד הבבלי, בטענה שהרמב"ם סבר שדברי הבבלי שמהם סטה הינם תוספת מאוחרת, ולכן אין להם מעמד מחייב. אולם בנדיקט, בניגוד לפלדבלום, לא דיבר על תופעה רחבה, אלא על מקרים חריגים שבהם יש סיבה להניח שהם תוספות מאוחרות.

**סטייה עקב כך שהדברים שבבבלי הובאו תוך כדי משא ומתן:** במהלך תשובה לחכמי לוניל כותב הרמב"ם<sup>40</sup> "לא סמכתי על קושיא זו, ואמרתי לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק הלכה ממשא ומתן של גמרא".

על יסוד תשובה זו של הרמב"ם, הסביר לוינגר שסטיות רבות במשנה תורה נובעות מכך שהסטייה איננה מתלמוד ערוך, אלא מדברים שהובאו בתלמוד הבבלי במהלך משא ומתן:<sup>41</sup>

לא זו בלבד שהרמב"ם עשוי לפסוק כנגד מה שמשתקף מתוך מו"מ תלמודי, אלא עשוי הוא גם לשחרר איזו הלכה מהפירושים הניתנים לה במו"מ התלמודי ולתת לה פירוש חדש הנוגד את הפירושים התלמודיים גם לדינא.

על פי יסוד זה הסביר לוינגר<sup>42</sup> מספר פסיקות תמוהות של הרמב"ם. תא שמע<sup>43</sup> ביקר את דבריו של לוינגר בצורה מעט חריפה, והציע הסבר אחר לדברי הרמב"ם. גם בנדיקט<sup>44</sup> הבין כתא שמע. סייקס<sup>45</sup> מציין כי רבי אברהם בן הרמב"ם<sup>46</sup> הבין את תשובת הרמב"ם הנ"ל באופן שלישי, שונה משתי ההבנות הנ"ל.

בפרק ו נדון בהרחבה בתשובת הרמב"ם, באפשרויות השונות שניתן להבינה ובדברי החוקרים הנ"ל, תוך יישום הבנת הדברים על ממצאינו בפרקים ב-ג.

**התעלמות מהתניות ותליות המובאות בבבלי:** סטיות מסוג זה דורשות דקדקנות מרובה, משום שלעיתים הדברים בתלמוד הבבלי אכן נאמרו בצורה של התניה ותלייה, אך אין זו הסיבה היחידה האפשרית שבגללה סטה הרמב"ם מדברים אלו. פעמים רבות ההתניות או התליות נאמרו דרך משא ומתן או כנגד פשטות הדברים במקורם, ואם כן, אי אפשר יהיה להחליט שהרמב"ם סטה מהדברים כיוון שנאמרו על דרך התניה או תלות. סוג סטייה זו כולל הלכות בהן קיימות התעלמות מתליות והתניות שנעשו בתלמוד הבבלי ואי אפשר להסבירן בעזרת אחד מסוגי הסטיות האחרות. בפרק ו נציע הסבר לסטיות אלו.

<sup>39</sup> עמ' קמה-קסז.

<sup>40</sup> שו"ת הרמב"ם, סימן רנג, עמ' רעג-רעו.

<sup>41</sup> יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 160. וכעין זה בעמ' 155–156: "במקום שעמד הרמב"ם בפני סתירה בין מאמרים מפורשים ובין דינים המתגלים מתוך משא ומתן, נטה כנראה הרמב"ם להכריע לפי המאמרים המפורשים וליישב במידת האפשר את המו"מ הנראה סותר את המאמר המפורש... המשא ומתן שבגמרא לא תפס אצל הרמב"ם אלא מקום משני בהכרעה בין המקורות... מסתבר שיחסו של הרמב"ם למו"מ התלמודי גמיש יותר מיחסו אל "תלמוד ערוך" שבגמרא". ובעמ' 170: "עשוי הוא גם לנתק את הקשר בין שני דינים היוצאים מעיקרון משותף לפי המו"מ התלמודי, או גם לקבל להלכה שני דינים היוצאים מעקרונות נוגדים לפי המו"מ התלמודי".

<sup>42</sup> שם, עמ' 167–177.

<sup>43</sup> ישראל תא שמע, כנסת מחקרים - עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים - כרך ב. ספרד, ירושלים: תשס"ד, עמ' 335–338.

<sup>44</sup> עמ' ט-יח.

<sup>45</sup> עמ' קלה-קלז.

<sup>46</sup> ברכת אברהם, סי' מג.



## סטיות הנובעות מהתנגשות חזיתית עם הסמכות:

**פסיקה כמקור הדברים כפשטותם כנגד ביאורם בגמרא:** צבי פינליש בספרו "דרכה של תורה", ביאר משניות ומימרות על פי פשוטם כנגד הסברם של התלמודים. על מנת להצדיק את מעשהו, הוא כתב: <sup>47</sup> "וגם הר"מ (רפ"ט דפסחים) נטה מעל פירוש הירו' והבבלי והכריע ההלכה ע"פ פירושו". ובהמשך: <sup>48</sup> "בכסף משנה ולחם משנה נדחקו ליישב נטיית הר"מ מפ"י הגמ' והכרעות נגד הברייתא, ועכ"פ אנו רואים כי גם להלכה הרחיק פי' התלמוד הדחוק וסמך על פירושו המרווח לפסוק כן ביד שלו".

שמא פרידמן הזכיר תיאוריה זו בקיצור נמרץ: <sup>49</sup>

כבר הגאונים, רי"ף, ר"ח רמב"ם ועוד הורו לסמוך על דברי האמורא ולא על דברי הסוגיא, כשהאחרונים הם "הוצאת הדברים מהכוונה המפורסמת והגלויה אל הבלתי מפורסם, הוא שינויא ודחיה בעלמא". <sup>50</sup>

סייקס<sup>51</sup> הזכיר את דברי פינליש, והביא דוגמא נוספת שבה נראה שהרמב"ם סטה מביאור הגמרא למשנה, פירש את המשנה על פי פשוטה כנגד הסבר הגמרא, ופסק כך הלכה למעשה. המיוחד בדוגמא זו, הוא שרבי אברהם בן הרמב"ם<sup>52</sup> נשאל על סטייה זו, והסביר<sup>53</sup> שאביו פסק כפשטות המשנה נגד הגמרא. סייקס הוסיף גם דוגמא אחת למקרה שבו הרמב"ם פסק כפשט הברייתא כנגד הפירוש שניתן לה בגמרא, ודוגמא אחת כזאת על מימרא אמוראית.

גם הב"ח והנצי"ב עמדו על תופעה זו. לשון הב"ח: "דרכו של הרמב"ם בדוכתי טובא דלא סמך אשינויא דקמשני לדחות הקושיא, אלא קסמך אפשוטה של משנה וברייתא ומימרא דאמוראי". <sup>54</sup> לשון הנצי"ב: "הרמב"ם... כדרכו ז"ל, דלא אשגח בסוגיא ובפלפולא דש"ס, ואזיל בתר סתמי דמשנה ואמוראי". <sup>55</sup>

הלבני הציע הסבר מקורי מאוד לתופעה זו:

---

<sup>47</sup> צבי מנחם פינליש, דרכה של תורה, ויען: תרס"א, עמ' 19.

<sup>48</sup> שם, עמ' 29.

<sup>49</sup> שמא יהודה פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות, א, ניו יורק: תשל"ח, עמ' 292.

בהמשך המאמר (עמ' 399–405) הביא פרידמן דוגמא למקרה בו הרי"ף והרמב"ם פסקו כפשטות דברי רבא כנגד ההסבר המובא בגמרא לדבריו.

גם הלבני עמד על תופעה זו בכמה מקומות בכתביו, ראה: דוד הלבני, מקורות ומסורות-ביאורים בתלמוד, ירושלים: תשכ"ט-תשע"ב, ושם בביאורים על מסכת עירובין, עמ' נ הערה 8: "הרמב"ם, כידוע, מפרש לפעמים את המשנה שלא כגמרא, וכך עשה גם כאן". וכן במקורות ומסורות - מסכת בבא בתרא, במבוא, עמ' 32 הע' 90 מצטט בשם רבי שמואל אשכנזי: "הרמב"ם לשיטתו אזיל... שפוסק בכל מקום כסתם מתניתין ואינו חושש בשו"ט דגמרא דקא דחקי לאוקמי מתניתין בשינויא, דאשינוי לא סמכין... טובא אשכחן שיטה זו בדרכי הרמב"ם ובחיבורי שאר הגאונים דלא קא סמכין אפירוקא דעלמא".

<sup>50</sup> הציטוט בדברי פרידמן לקוח מתשובות הגאונים הרכבי, עמ' 298.

<sup>51</sup> עמ' קכד-קכח.

<sup>52</sup> אברהם בן משה, ברכת אברהם, ליק: תר"כ, עמ' נו (סי' כה).

<sup>53</sup> בהסבר הראשון. לאחר מכן הוא הציע הסבר נוסף.

<sup>54</sup> חידושי בית חדש על הטור, אבן העזר, סימן ו, ד"ה "יצא קול". צוטט אצל היד מלאכי בכללי הפוסקים, כלל לג.

<sup>55</sup> עמק הנצי"ב על הספרי לדברים, כי תצא, עמ' רפו. הב"ח והנצי"ב הובאו במאמרו של דוד הנשקה, 'הרמב"ם כמפרש דברי עצמו', ספונות, ס"ח ח [כג], תשס"ג, עמ' 145 הע' 113.

אין ספק שפירוש הרמב"ם כאן<sup>56</sup> הוא נגד הגמרא... נראה שכשם שנשתקעו גרסאות במשנה נגד הבבלי (וירושלמי), כך נשרדו פירושו (בע"פ) במשנה נגד הבבלי (וירושלמי), והגאונים והרמב"ם מעדיפים אותם לפעמים על פירושיהם של הגמרא.<sup>57</sup>

הסבר זה מחודש ומקורי מאוד, אולם אין זה המקום להאריך בכך.<sup>58</sup> כפי שצינו לעיל, במהלך עבודה זו לא נתקלנו בסטייה מסוג זו שעומדת בפני עצמה, ועל כן לא נרחיב עליה במסגרת עבודה זו.

**אי קבלת דברי חז"ל כשכדבריהם סותרים את דעותיו וידיעותיו פילוסופיה ומדע:** יש שהסבירו שחלק מסטיותיו של הרמב"ם נובעות מהיותו לא רק איש תלמוד והלכה, אלא גם איש מדע ופילוסופיה. במקום שבו הפסק העולה מהתלמוד סותר את תפיסותיו המדעיות או הפילוסופיות של הרמב"ם, הרמב"ם סטה ממנו.

הראשון (הידוע לי) שעסק בכך באופן שיטתי<sup>59</sup> הינו אייזיק הירש וייס, ואלו דבריו:<sup>60</sup>

נמצא בחבור כמה וכמה הלכות שהשמיט המחבר בכונה ולא השגיח על הדבר אם הם מוסכמים במשנה או במסקנת הגמרא... ההלכות שנוסדו בשביל רוח רעה ומזיקין ושדים השמיט רבנו מספרו, וכן השמיט כמה הלכות שיסודם בדעות המתנגדות לדעתו והשכלתו, או דברים אשר עשייתם נחשבה בימים הקדמונים לסכנה ולפי דעתו אין סבה לפחד מפני הסכנה... כללו של דבר, כל מה שהכרתו הפנימית והשכלתו מתעוררות כנגדו ולא יכול שכלו לסבול ולקבלו, עבר עליו ולא העלהו על ספרו וקיים בנפשו סייג לחכמה שתיקה.

וייס הביא מספר דוגמאות לכך. אחרי הירש חוקרים רבים עמדו על נקודה זו, ובהם: אליעזר לוינגר,<sup>61</sup> בנו, יעקב לוינגר,<sup>62</sup> נכדו, ד"ר אוריאל לוינגר,<sup>63</sup> הרב קאפח<sup>64</sup> ושפירו.<sup>65</sup> לעומתם, לדעתם של טברסקי,<sup>66</sup> רביצקי<sup>67</sup> והרוי,<sup>68</sup> הרמב"ם לא יפסוק כנגד חז"ל, אע"פ שע"פ הידע המדעי-פילוסופי שלו חז"ל טעו. בפרק ה נעסוק בשאלה זו בהרחבה.

<sup>56</sup> בפירוש המשניות ובמשנה תורה.

<sup>57</sup> דוד הלבני, מקורות ומסורות - ביאורים בתלמוד, מסכתות ערוכין ופסחים, עמ' תקלט, הע' 13.

<sup>58</sup> ראה על כך במאמרו של הנשקה, 'הרמב"ם כמפרש דברי עצמו', עמ' 145, הערה 115.  
<sup>59</sup> הראשון שהעיר על הלכה מסוימת במשנה תורה, שהיא סוטה מהבבלי בעקבות ידיעותיו המדעיות של הרמב"ם, הינו רבי ישמעאל בן חכמון, בפירושו על הרי"ף על מסכת שבת {עמ' רז במהד' הורביץ [הובא אצל דוד הנשקה, 'בכור בהמה טהורה בחוץ לארץ: מן התלמוד אל הרמב"ם - וחזרה', מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ספר זכרון לפרופ' מ' בניהו, ירושלים: תשע"ט, עמ' 259 הע' 81]} שכתב: "והר"ם במז"ל לא כתב 'וטומנין את השליא', ושמא לא נראה לו זה מדרך הרפואה". אולם זוהי הערה פרטנית ולא הערה כללית.

<sup>60</sup> אייזיק הירש וייס, 'ספר יד החזקה המכונה "משנה תורה"', בית התלמוד א (תרמ"א), עמ' 228-229.

<sup>61</sup> אליעזר לוינגר, 'הרמב"ם בתור רופא ופוסק', הרפואה, ט (תרצ"ה-תרצ"ו), עמ' 150-162.

<sup>62</sup> יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 116-137.

<sup>63</sup> אוריאל לוינגר, 'רפואה והלכה בהבנתו של הרמב"ם ביד החזקה', אסיא יח/ג-ד (שבט תשס"ג), עמ' 79-86. וראה מאמר תגובה של אליעזר רוט, 'האם באמת חלק הרמב"ם על חז"ל בעניני רפואה? תגובה למאמרו של ד"ר אוריאל לוינגר', אסיא, יח/ג-ד (שבט תשס"ג), עמ' 87-89.

<sup>64</sup> יוסף קאפח, 'על דרכו ומשנתו של הרמב"ם', תחומין, ח (תשמ"ז), עמ' 511-520.

<sup>65</sup> Marc B Shapiro, *Studies In Maimonides and His Interpreters*, Scranton: 2008, pp 95-150.

<sup>66</sup> יצחק טברסקי, 'הלכה ומדע: היבטים באפיסטמולוגיה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 121-151.

<sup>67</sup> אבירם רביצקי, 'תפיסת הלשון של הרמב"ם: פילוסופיה והלכה', תרביץ, עז/א-ב (תשס"ז), עמ' 204.

<sup>68</sup> Warren Harvey, 'Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah) (review)', *Journal of the History of Philosophy* 20, 2 (1982), pp 200-203.

א, 3. ביקורת על מתודת המחקר במחקרים הנ"ל, והצעת מתודת המחקר שתעשה במהלך עבודה זו המחקרים שצוינו לעיל, לוקים לדעתי בבעיה מתודית: החוקרים ליקטו דוגמאות בצורה לא שיטתית. הם לא עברו על המשנה תורה ואספו את המקומות שבהם נראה שהרמב"ם סטה מהתלמוד הבבלי, אלא הביאו מספר דוגמאות שבהן נתקלו במהלך לימודם, או שליקטו מקודמיהם, הכריעו על פי דוגמאות אלו שקיימות ברמב"ם סטיות, וקבעו את גדרי הסטיות. הבעיה במתודיקה זו היא כפולה:

א. **בעיה מהותית, החיפוש ממוקד.** כאשר חוקר מעלה תיאוריה מסוימת, מטבע הדברים חיפושיו יתמקדו בחיפוש ראיות ודברי סיוע לדבריו. כאשר מתמקדים בחיפוש אחר דבר מסוים, ייתכן מאוד שימצאו אותו, אך לא ימצאו דוגמאות הסותרות אותו. ייתכן כי הסיבה שהדוגמאות הסותרות לא נמצאו, אינה שדוגמאות אלו אינן קיימות, אלא שהחיפוש התמקד בדוגמאות המסייעות לתיאוריה שהעלה החוקר, ולא באלה הסותרות את התיאוריה. במילים אחרות, ייתכן שהחוקר מצא את היוצא מהכלל ופספס את הכלל.

ב. **בעיה טכנית, מספר הדוגמאות הינו קטן.** מטבע הדברים, כאשר איסוף דוגמאות מבוסס על דוגמאות שנאספו בצורה אקראית ורנדומלית, מספר הדוגמאות שייאספו בדרך כלל יהיה קטן ולא ממצה. ברור שכל שמשפר הדוגמאות יהיה גדול יותר, המסקנות והתובנות שיעלו מהן תהיינה אחראיות ומהימנות יותר.

על מנת להימנע מהבעיות הנ"ל, ערכתי את עבודת המחקר באופן שיטתי ומבוקר, באמצעות חמישה שלבים:

**שלב ראשון:** לקחתי את ספר נשים מתוך המשנה תורה וסרקתי אותו באופן מסודר ושיטתי, הלכה אחר הלכה, תוך כדי השוואת דבריו למסקנות העולות מהתלמוד הבבלי. את כל ההלכות שנראו לי כסוטות מהתלמוד הבבלי, בודדתי במטרה לבדקן שוב.

**שלב שני:** לאחר הליקוט הראשוני, בחנתי האם בהלכות שליקטתי אכן קיימות סטיות. לפני שקטלגתי פסיקה במשנה תורה כסוטה מהתלמוד הבבלי, נקטתי במספר צעדים:

א. בדקתי האם נוסח דברי הרמב"ם כפי שהוא לפנינו, הוא הנוסח המדויק. האם קיים נוסח אחר של דברי הרמב"ם שעל פיו יצא שאין סטייה מהבבלי?<sup>69</sup>

<sup>69</sup> המחקר על נוסח המשנה תורה הינו קדום ורחב עד למאוד. כבר בזמנו של הרמב"ם היו שאלות רבות הנוגעות בנוסח של המשנה תורה. כיום קיימות מספר מהדורות עיקריות של המשנה תורה: **דפוס ורשא-וילנא**: בשנת 1881–1882 הוציאו בוורשא מהדורה מהודרת של המשנה תורה. בשנת 1900 הדפיסו בוילנא רפרודוקציה של מהדורת ורשא בתוספת מספר פרשנים על הרמב"ם, מאז מהדורה זו נקראת "ורשא-וילנא". מהדורה זו הינה המדורה הנפוצה ביותר כיום. **מהדורת הרב קאפח**: הרב קאפח ההדיר את המשנה תורה בעיקר ע"פ כתבי יד תימניים. **מהדורת פרנקל**: במהדורה זו בדרך כלל לא הגיהו את דברי הרמב"ם בגוף הטקסט, והשאירו את הנוסח שהיה בדפוס ורשא-וילנא. אולם בסוף כל כרך יש להם מדור של שינויי נוסחאות מכת"י תימניים, ספרדיים, אשכנזיים ודפוסים (ללא השוואה לקטעי גניזה). **"יד פשוטה" של הרב רבינוביץ**: הרב רבינוביץ בוחר בכל ספר כת"י אחד או שניים שעל פיהם הוא הולך בכל הספר, תוך כדי תיקונים מועטים. **"רמב"ם מדויק" בעריכת הרב שילת**: הרב שילת הסתמך בעיקר על כת"י מזרחיים, ובכך הוא שונה משמעותית מהרב קאפח, שהסתמך בעיקר על כת"י תימניים (על פיו מבוססת מהדורת 'שולחן מלכים' של הרב עדין אבן ישראל [שטיינזלץ], ירושלים תשע"ז). **מהדורת הרב שלמה צדוק ומהדורה מקוננת של מכון ממרא**: מסתמכים בעיקר על כת"י תימניים.

רוב המהדורות הנ"ל כוללות את כל המשנה תורה, להוציא את יד פשוטה ומהדורת שילת החסרות חלק מהספרים. בעבודה זו, רוב עיוני יהיה בספר נשים (תוך כדי השוואות לספרים אחרים), ספר זה קיים בכל המהדורות הנ"ל חוץ ממהדורת שילת. חוץ מהמהדורות שציינו, קיימים קטעי גניזה רבים (ליפשיץ, במאמרו "שינויי נוסח של משנה תורה לאור קטעי הגניזה", שיער כי מספרם "גדול בהרבה" 7000 קטעי גניזה המצויים ברשימה הממוחשבת של המכון לתצלומי כתבי יד"). **במהלך עבודתנו** עבדנו על פי מהדורות של הרב רבינוביץ, המסתמך על כת"י תימני הקרוי HUNTINGTON 211, תוך כדי השוואה מדוקדקת למהדורות הנ"ל ולקטעי הגניזה. כתב היד עצמו נגיש ברשת: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/Discover/Search/#/?p=c+0,t+,rsrs+0,rsp+10,fa+,so+ox%3As>

ב. כבר שצוין לעיל<sup>70</sup> הרמב"ם בחן גרסאות שונות של הבבלי. כיוון שכך, בדקתי היטב האם יש גרסאות שונות בתלמוד הבבלי, שעל פיהן יצא שהרמב"ם כלל לא סטה מדברי התלמוד הבבלי. הבדיקה התבצע בעזרת עדי הנוסח הישירים של התלמוד הבבלי, כתבי יד וקטעי גניזה, ובעזרת עדי נוסח עקיפים, דברי הגאונים והראשונים (בעיקר ר"ח, רי"ף ורי"י מיגאש, שהרמב"ם הרבה ללמוד את תורתם) שקדמו לרמב"ם.<sup>71</sup>

ג. בחנתי האם אחד מפרשני הרמב"ם או חוקריו הציעו הסבר או פירוש שונה בדברי הרמב"ם, שעל פיו יעלה שדברי הרמב"ם לא יסתרו את דברי התלמוד הבבלי. או לחלופין, האם קיים הסבר בסוגיה המובאת בתלמוד הבבלי, שעל פיו דברי התלמוד הבבלי לא יעמדו בסתירה לדברי הרמב"ם. כמובן, גם בהלכות שבהן מצאתי הסברים לדברי הרמב"ם, שעל פיהם נמצא שהם אינם סותרים את דברי התלמוד הבבלי, לא שללתי מייד את האפשרות שאכן יש סטייה. שקלתי כל הסבר לגופו, וניסיתי לחשוב האם הוא מסתבר בדברי הרמב"ם ובדברי התלמוד הבבלי.

**שלב שלישי** : את ההלכות שבודדתי בשלב הראשון, חילקתי לשלוש קבוצות :

**קבוצה אחת** : הלכות שניתן היה לחשוב כי קיימת בהן סטייה מהתלמוד הבבלי, אך מסתבר שאין סטייה. ריכזנו הלכות אלו ב"טבלה 1" אשר בנספחים.

**קבוצה שנייה** : הלכות שבהן התקשיתי להחליט האם הן סוטות מהתלמוד הבבלי. חלק מהלכות אלו צוינו בהרחבה יחסית בפרק ב, וחלקן הוזכרו בקצרה ב"טבלה 2" אשר בנספחים.<sup>72</sup>

**קבוצה שלישית** : הלכות שמסתבר לומר כי הן מהוות סטייה מהתלמוד הבבלי. חלק מהלכות אלו צוינו בהרחבה יחסית בפרק ג, וחלקן הוזכרו בקצרה ב"טבלה 3" אשר בנספחים.<sup>73</sup>

**שלב רביעי** : לכל סוג סטייה שציינו בפרקים ב-ג, הקדשנו פרק שינתח אותו. דנו ובחנו את דברי החוקרים והמפרשים בקשר לסוג סטייה זה, לאור הממצאים בפרקים ב-ג. שלב זה נעשה בפרקים ד-ח.

**שלב חמישי** : לאור הממצאים שהועלו בעבודה זו, בחנו (בפרק ט) מחדש את תפיסתו של הרמב"ם את סמכותו ותוקפו של התלמוד הבבלי.

מחקר הבנוי מחמשת השלבים שציינו כולל מספר יתרונות :

1. הוא בוחן מחדש את ההנחה כי קיימות ברמב"ם סטיות מדברי התלמוד הבבלי.

---

ort%5Easc,scids+,pid+fdc50cde-bfba-47a3-a673-612bcb14dc26,vi+126e91cb-8da0-43a6-8746-78e5b59c213a

כלי עזר חשוב, שיוכל שסייע לנו רבות במהלך ההשוואה בין עדי הנוסח של המשנה תורה, הינו פרויקט "יד הרמב"ם", מבית פרידברג (<https://rambam.genizah.org>). באתר זה ניתן לעיין ולהשוות בצורה סינפטיק בכתבי יד, קטעי גניזה, דפוסים ראשונים ומהדורות שונות של המשנה תורה. אם כי יש לשים לב כי מהדורת הרב רבינוביץ, מהדורת צדוק והמהדורה של מכון ממרא, לא מצויות בפרויקט זה.

<sup>70</sup> ראה לעיל, הערת שוליים מס' 9.

<sup>71</sup> ההשוואה לעדי הנוסח הישירים של התלמוד הבבלי נעשתה (בעיקר באמצעות אתר פרידברג) על ידי השוואה לכת"י של התלמוד הבבלי, דפוסים, קטעי גניזה וקטעי כריכות. ההשוואה לעדי הנוסח העקיפים, דהיינו נוסחאות הגאונים והראשונים, התבצעה בעזרת מהדורת התלמוד הבבלי של המכון לתלמוד הישראלי, ספרו של עוזיאל פוקס - "תלמודם של גאונים : יחסם של גאוני בבל לנוסח התלמוד הבבלי", וכן תוך בדיקה מתמדת בספר "יד פשוטה" של הרב רבינוביץ, שמרבה לציין ולהפנות לנוסחים שונים המובאים בגאונים ובראשונים.

<sup>72</sup> לא הבאנו בהרחבה את כל הדוגמאות, על מנת להקל על הקריאה הרציפה של הדברים. הדוגמאות שהרחבנו בהן, הינן דוגמאות שמדגימות בצורה טובה את קיום הסטייה מהתלמוד הבבלי והדוגמאות שיוזכרו בפרקים הבאים. מי שיחפץ לראות את כלל הדוגמאות, יוכל למצוא אותן (באופן מקוצר) בטבלאות שבנספחים.

<sup>73</sup> ראה הע' 65.

2. כיוון שהמחקר הינו מבוקר וכולל סריקת ספר נשים כולו, לא תהיה בו הבעיה של חיפוש ממוקד שציינו לעיל.
3. לאור זאת שסרקתי חומר רב יחסית, מצאתי מספר רב יחסית של דוגמאות, מה שאפשר לי להצביע על מסקנות אחראיות ומבוססות יותר.
4. תקוותי שמחקר מסוג זה יהווה צעד ראשוני להקפת כל סטיותיו של הרמב"ם המצויות במשנה תורה, דבר שוודאי יתרום רבות לחקר סטיותיו של הרמב"ם.

### פרק ב. הלכות שבהן קשה להכריע האם הרמב"ם סטה מדברי התלמוד הבבלי

בפרק זה אביא הלכות שבהן התקשיתי להכריע האם הינן סוטות מהתלמוד הבבלי. הקושי להכריע נובע משתי סיבות עיקריות: א. פעמים שיש מספר יישובים אפשריים לדברי הרמב"ם, על פי אחד היישובים ישנה סטייה מהתלמוד הבבלי, ואילו על פי יישוב אחר היא אינה קיימת. ב. קושי להכריע האם פסיקה מסוימת מהווה סטייה מדברי הבבלי, או רק דחיקה בדברי הבבלי. האם פסיקה כירושלמי שהכריע בשאלה שלא נפשטה בבבלי, נחשבת כסטייה מהבבלי? כפי שהזכרנו לעיל, בפרק זה נציג בהרחבה רק חלק מהדוגמאות, כלל הדוגמאות נמצאות ב"טבלה 2" אשר בנספחים.

#### 1. אישות פרק ז הלכה ז

ראה בטבלה שבנספחים.

#### 2. אישות פרק ז הלכה יב

ראה בטבלה שבנספחים.

#### 3. אישות פרק ט הלכה ב / הלכות מכירה פרק כב הלכה יב

קדש נשים רבות כאחת ואמר 'הרי כולכן מקודשות לי', והיו בהן שתי אחיות או אשה ובתה וכיוצא בהן - אין אחת מכולם מקודשת. ואם אמר להן 'הראויה מכם לביאה מקודשת לי' - הרי כולם מקודשות לו חוץ מן האחיות.

המשנה בקדושין<sup>1</sup> אומרת:

המקדש אשה ובתה, או אשה ואחותה כאחת, אינן מקדשות. מעשה בחמש נשים ובהם שתי אחיות, ולקט אחד כלכלה שלתאנים, משלחן הית ושביעית הית, אמר להן: 'הרי כלכם מקדשות לי בכלכלה הזאת', וקבלתה אחת מהן על ידי כלם, אמרו חכמים: אין האחיות מקדשות.

בגמרא (נא ע"א) מובאת מחלוקת אביי ורבא לגבי קידושין שאינם מסורין לביאה:

איתמי, קידוש' שאין מסורין לביאה - אביי אמ' הו' קידוש' ורבא א' לא הו' קידוש'... תנן: המקד' אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת - אינה מקודשת, הא אחת מאש' ובת' או אחת מאשה ואחותה [ולא פירש את מי מהן הוא מקדש] מקוד', אמאי, והא קידוש' שאינן מסורין לביאה נינהו, תיובתא דרבא. א"ל רב': וליטעמך אימי סיפ', מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות וליקט אחד כלכלה של תאנים, משל' היתה ושל שביעית היתה, ואמ' להן כולכן מקודש' לי בכלכלה זו, אמרו חכמי' אין האחיות מקודשות. אחיות הוא דאינן מקודשות, הא נוכריות מקודש'. היכי דמי, אילימ' דאמ' לה כולכן קני, את וחמור הוא, את וחמור לא קני. אלא לאו דאמ' אחת מכם וקתני אין האחיות מקודשות [והסיבה שאף אחות אינה מקודשת היא שאלו קידושין שאינם מסורים לביאה דלא הווי קידושין], תיובתא דאביי. רישא קשי' לרבא סיפא קשיא לאביי, אביי מתרץ לטעמ' (המק')<sup>2</sup> ורבא מתרץ לטעמ'. אביי מתרץ לטעמ': המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת אינה מקודשת, הא אח' מאשה ובתה אחת מאשה ואחותה מקודש'. אם אמ' הראוי' מכם לביאה תתקדש לי, אינה מקודשת,

<sup>1</sup> פרק ב משנה ז, נ ע"ב.

<sup>2</sup> המילה שהקפתי בסוגריים, הינה, ככל הנראה טעות סופר (וכמובן שאיננה מופיעה באף נוסח שלפנינו חוץ מנוסח זה).

ומעשה נמי בחמש נשים ובהם שתי אחיות וליקט<sup>3</sup> אחד כלכלה של תאינים ואמי הראוייה  
מכם לביאה תתקדש לי בכלכלה זו ואמרו חכמי אין האחיות מקודשות.<sup>3</sup>

בהמשך הסוגיה (נב ע"א) הגמרא מקשה תיובתא על רבא ופוסקת כאביי: "תיובתא דרבא תיובתא  
והילכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ס" (האות קו"ף בראשי תיבות אלו רומזת לסוגיית "קידושין  
שאינם מסורים לביאה").

בסוגיה זו היה פשוט לרבא ש"קני את וחמור לא קונה", ולכן הוא סובר שאי אפשר להעמיד את  
המשנה במקרה שהבעל אמר "התקדשו לי כולכם", שכן במקרה כזה אף אחת לא הייתה מתקדשת  
ואילו המשנה אמרה שהנשים שאינן אחיות התקדשו, ולכן יש להעמיד את המשנה כשאמר "אחת  
מכם". רבא סבר שבקני את וחמור לא קנה כלום, כדעת רב המנונא בגמרא בב"ב (קמג ע"א), אך  
הגמרא שם מביאה מחלוקת אמוראים: "איתמר, 'קני כחמור' לא קנה. 'את וחמור', רב נחמן אמר:  
קנה מחצה, ורב המנונא אמר: לא אמר כלום, ורב ששת אמר: קנה הכל".

הרמב"ם בהלכות מכירה<sup>4</sup> פסק כרב נחמן, ש"קני את וחמור" קנה מחצה, ואם כן, המשנה שלנו  
תתפרש כפשטותה, שהמקדש אמר "כולכן מקודשות ליי" והדין יהיה שהוא יקנה מחצה, כלומר  
הנשים שאינן אחיות יתקדשו לו. אך לפלא הוא שהרמב"ם פוסק שאם אמר "כולכן מקודשות ליי"  
והיו בהן שתי אחיות... אין אחת מהן מקודשת!"

נעיר כי הרמב"ם אינו הראשון שפסק כרב נחמן ואעפ"כ פסק שהאומר "כולכן מקודשות ליי" והיו  
בהן שתי אחיות אין אחת מהן מקודשת". כבר הבה"ג<sup>5</sup> פסק כן והקושיה הינה גם עליו.

פרשנים רבים ובהם: **רבי אברהם מן ההר**,<sup>6</sup> **הרמב"ן**,<sup>7</sup> **הרשב"א**,<sup>8</sup> **והריטב"א**<sup>9</sup> הרגישו בקושיה זו  
ונשאלו בצריך עיון. ובלשון רבי אברהם מן ההר: "חדוש גדול בספרי הר"מ... וזה ודאי אי אפשר  
מבלי טעות סופר".

פרשנים אחרים הציעו הסבר לפסיקה זו של הבה"ג והרמב"ם:

א. **הריטב"א במהדו"ק**,<sup>10</sup> **המגיד משנה**<sup>11</sup> **והרא"ש**<sup>12</sup> **תירצו** שיש לחלק בין "קני את וחמור" שקונה  
מחצה, לבין "התקדשו לי כולכן" שאף אחת לא מתקדשת. ב"קני את וחמור", האדם מחלק בלשונו  
בין "את" ל"חמור" ולכן קונה מחצה. בשונה מכך, ב"התקדשו לי כולכן" אין חילוק בין הנשים  
שיכולות להתקדש לו לבין הנשים שלא, ולכן אף אחת אינה מקודשת.

<sup>3</sup> ע"פ כתי"י וטיקון 110–111.

<sup>4</sup> פרק כב הלכה יב.

<sup>5</sup> הלכות גדולות, הלכות קידושין, עמוד תכה.

<sup>6</sup> מובא על הדף בדפוס וילנא, פירוש זה מיוחס בטעות לר"י הזקן.

<sup>7</sup> חידושי הרמב"ן, קידושין נא ע"א, ד"ה "אילימא". הרמב"ן לא מזכיר את הרמב"ם, ותמה רק על הבה"ג, אך התמיהה  
הינה גם על הרמב"ם.

<sup>8</sup> חידושי הרשב"א, קידושין נא ע"ב, ד"ה "אלא דאמר".

<sup>9</sup> חידושי הריטב"א, קידושין (מהדורה בתרא) נא ע"ב, ד"ה "אלא לאו דאמר".

<sup>10</sup> חידושי הריטב"א, קידושין (מהדורה קמא) נא ע"ב, ד"ה "איתמר", ראה מהמילים "וימיהו חזינן".

<sup>11</sup> בהלי אישות, בתירוצו השני.

<sup>12</sup> פסקי הרא"ש, קידושין פרק ב סימן כב.

ב. **הסבר דומה הסביר הר"ן**:<sup>13</sup> בקניין, המקנה רוצה שמי שיוכל לקנות יקנה, אך כשמקדש את כולן תמורת הסל, דעתו לקנות את כולן יחד, שכן דרך הלוקחין לקנות הכל.

ג. **המגיד משנה**<sup>14</sup> **מתרץ**: "ואפשר שהוא ובעל הלכות סוברין שאין קידושין ודיני ממונות שוין בזה ואפילו רב נחמן דפליג בדיני ממונות מודה הוא בקידושין שאילו היה סבור לקדשן כולן בקידושין אחרים לא היה מקדשן כלל".

הסברים אלו אמנם מסבירים את הסברה בפסק זה, אך ודאי שהסטייה בעינה עומדת - הגמרא השוותה בין "קני את וחמור" שלא קונה, לבין התקדשו לי כולכם. לפי דברי הפרשנים הנ"ל הגמרא לא הייתה צריכה לתלות את המקרים זה בזה, שהרי יש חילוק ביניהם, אולם הגמרא תלתה והרמב"ם התעלם מן התלייה. אמנם מרכבת המשנה (חעלמא) מיישב באופן שהרמב"ם לא יסתור דברי הבבלי.

ד. **הסבר מרכבת המשנה (חעלמא)**: כיוון שקי"ל ש"הלכתא כרב נחמן בדיני",<sup>15</sup> בנוגע לשאלות של "דינים" פסק הרמב"ם כרב נחמן, ולכן בקני את וחמור - קנה מחצה, כדברי רב נחמן בב"ב. אולם בנוגע לקידושין, אין הלכה כרב נחמן אלא כרב המנונא, ולכן אם אמר "כולכן מקודשות לי", אף אחת לא מקודשת. ואמנם הגמרא קישרה בין המחלוקות, אך הרמב"ם פסק ע"פ כללי הפסיקה, מה שגרם לכך שהתלות נותקה.

#### 4. **אישות פרק כא הלכה א**

ראה בטבלה שבנספחים.

#### 5. **גירושין פרק ב הלכה יג / פרק יג הלכה כג**

[פרק ב הלכה יג] מי שהיה מושלך בבור ואמר 'כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי', הרי אילו יכתבו ויתנו והוא שידעו אותו. ואע"פ שהעלוהו ולא הכירוהו, הרי הגט כשר, שזה כשעת סכנה וכו'.

הלכה זו מבוססת על המשנה בגיטין:<sup>16</sup> "מי שהיה משלך בבור, ואמר: 'כל השומע את קולי יכתוב גט לאשתי', הרי אלו יכתבו ויתנו". ובגמרא (שם):

וליחוש שמא שיד הוא? אמ' רב יהודה אמ' שמואל: בשראו לו דמות אדם. אינהו נמי אידמו מידמו! דחזו ל' בבואה, אינהו נמי אית להו! א"ר חנינא: לימדני יונתן בני - בבואה אית להו, בבואה דבבואה לית להו. וליחוש דילמא צרה היא? תנא דבי ר' ישמעל: בשעת הסכנה כותבין ונותנין אע"פ שאין מכירין.<sup>17</sup>

מהגמרא מבואר, לכאורה, שעל מנת שהשומעים יוכלו לכתוב גט לאשתו, עליהם לוודא שהמושלך בבור אינו שד, ווידוא זה נעשה ע"י שיראו "בבואה דבבואה". הרמב"ם לא הזכיר בדיקה זו.

אותה תמיהה מתעוררת בעקבות פסיקת הרמב"ם בפרק יג (הלכה כג):

<sup>13</sup> חידושי הר"ן שעל הר"ף, קידושין כב ע"א, ד"ה "רבה אמר".

<sup>14</sup> שם, בתירוץ הראשון.

<sup>15</sup> כתובות יג ע"א.

<sup>16</sup> פרק ו משנה ו, דף סו ע"א.

<sup>17</sup> ע"פ כת"י וטיקן 130.



כשמסתכלין בצורתו כדי להכירו להעיד עליו, בודקין אותו ורואין אותו ואפילו בלילה לאור הנר או לאור הלבנה. ראו אחד עומד מרחוק ואומר שהוא פלוני בן פלוני ממקום פלוני והרי נשכו נחש והרי הוא מת, והלכו ומצאוהו שנשתנה ולא הכירוהו - הרי אילו משיאין את אשתו.

הלכה זו מבוססת על המשנה ביבמות: <sup>18</sup>

מעידין לאור הנר ולאור הלבנה, ומשיאין על פי בת קול. מעשה באחד שעמד על ראש ההר ואמר: 'איש פלוני בן איש פלוני ממקום פלוני מת', והלכו ולא מצאו שם אדם, והשיאו את אשתו. שוב מעשה בצלמין באחד שאמר: 'אני איש פלוני בן איש פלוני, נשכני הנחש, והרי אני מת', והלכו אחריו ולא הכירוהו, והשיאו את אשתו.

ובגמרא (שם):

ודילמא שיד הוא, אמ' רב יהודה אמ' שמואל: שראו לו דמות. דמות אדם אינהו נמי מידמו, דחזו ליה בבואה. אינהו נמי אית לה, דחזו בבואה דבבואה. ודילמא אית להו נמי, אמ' ר' חנינא: דבר זה לימדני יוחנן בני - בבואה אית להו, בבואה רב בואה לית להו. ודילמא צרה הוי, תאנא דבי ר' ישמעאל: בשעת הסכנה כותבין ונותנין אע"פ שאין מכירין. <sup>19</sup>

גם בהלכה זו הגמרא אמרה שלא חוששים לשד רק כאשר רואים "בבואה דבבואה", והרמב"ם השמיט בדיקה זו. המגיד משנה <sup>20</sup> מזכיר תמיהה זו ולא מיישבה: "ורבינו לא הזכיר מדן זה כלום, ולא נתבאר לי למה".

חוקרים רבים <sup>21</sup> הציעו שהרמב"ם לא הזכיר בדיקה זו מכיוון שתפיסתו המדעית/פילוסופית הייתה שאין שדים בעולם, וממילא אין סיבה לבדוק אם מי שמושלך בבור הינו שד. בפרק ו נדון האם ייתכן שהרמב"ם סטה מדברי התלמוד עקב ידיעותיו המדעיות והפילוסופיות.

הר"ן <sup>22</sup> והכסף משנה יישבו שלהבנת הרמב"ם, כיוון שבסוף הסוגיה הובאו דברי "תנא דבי רבי ישמעאל" שמשעת סכנה לא חוששים לצרת האשה, הוא הדין שלא חוששים לשדים, ולכן השמיט את הבדיקה של "בבואה דבבואה". נעיר כי המאירי, <sup>23</sup> התוספות רי"ד <sup>24</sup> ורבו של הריטב"א <sup>25</sup> הסבירו כך את הגמרא, מבלי להזכיר את הרמב"ם.

<sup>18</sup> פרק טז משנה ו, דף קכב ע"א.

<sup>19</sup> ע"פ כת"י מינכן 141.

<sup>20</sup> בפרק יג.

<sup>21</sup> אייזיק הירש וייס, 'ספר יד החזקה המכונה "משנה תורה"', עמ' 228, ושם בהערות שוליים 24; אליעזר לוינגר, 'הרמב"ם בתור רופא ופוסק', עמ' 154; יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 124-126; הרב יוסף קאפח, 'על דרכו ומשנתו של הרמב"ם', עמ' 514-515; וד"ר אוריאל לוינגר, 'רפואה והלכה בהבנתו של הרמב"ם ביד החזקה', עמ' 82.

<sup>22</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, גיטין לב ע"ב, ד"ה "וגרסיי בגמ'".

<sup>23</sup> בית הבחירה למאירי, יבמות קכא ע"ב, ד"ה "אמר המאירי".

<sup>24</sup> תוספות רי"ד, גיטין סו ע"א, ד"ה "ודילמא".

<sup>25</sup> הובא בחידושי הריטב"א, יבמות קכב ע"א, ד"ה "ודילמא".

## 6. גירושין פרק ב הלכה כ

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש - בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן, מכין אותו עד שיאמר 'רוצה אני' ויכתוב הגט והוא גט כשר... ואם הגוים מעצמן אנסוהו עד שכתב, הואיל והדין נותן שיכתוב - הרי זה גט פסול.

המשנה בגיטין אומרת: <sup>26</sup> "גט מעשה בישראל כשר ובגוים פסול. והגוים חובטים אותו ואומרים לו: 'עשה מה שישראל אומרין לך', וכשר".

ובגמרא (גיטין פח ע"ב):

אמ' רב נחמן אמ' שמואל: גט המעושה בישראל כשר, שלא כדין פסול [והאישה עדיין נשואה לבעלה] ופוסל [את האישה להינשא לכהן במידה ובעלה ימות]. ובגוים - כדין פסול ופוסל, שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו. מה נפשך, אי גוים בני עשויי אינהו איתכשר נמי איתכשר [ולמה אם גוים כפו כדין אז הגט פסול?], ואי לאו בני עשויי אינהו מיפסל נמי לא מיפסל! א' רב משרשיא: דבר תורה גט המעושה בגוים כשר, ומה טעם אמרו פסול, שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה ביד גוי ומפקעת עצמה מיד בעלה. אי הכי, שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו מיפסל? נמי מיפסל? אלא דרב משרשיא: בדותא היא [לעולם גוים לאו בני עשויי, וגט שניתן ע"י כפיה של הגוים, אע"פ שניתן כדין, לא אמור לפסול לכהונה] וטעמ' מאי? בדין גוים בכדין ישראל מוחלף [ואם בכדין גוים יתירו לה להינשא כהונה, יבואו להתירה לכהונה גם בכדין ישראל], שלא בדין גוים בכדין ישראל לא מוחלף.<sup>27</sup>

בגמרא התבאר, שלדעתו של רב משרשיא, מדין תורה - ב"ד של גוים שכפו אדם ליתן גט והכפייה נעשתה כדין, הגט כשר, אלא שחכמים פסלו גט זה בשביל למנוע מצב שכל אישה תלך ותתלה עצמה ביד גוי וכו'. הגמרא דוחה את דברי רב משרשיא ואומרת שהם "בדותא", ומסקנת הגמרא שגט שניתן עקב כפיית ב"ד של גוים, אע"פ שהכפייה הייתה כדין - מעיקר הדין הגט אינו כלום, והסיבה שאמרו שהגט פסול ופוסל זו גזירה של חכמים כדי שלא יטעו בין כדין בישראל לכדין בגוי.

הרמב"ם פסק:

ואם הגוים מעצמן אנסוהו עד שכתב, הואיל והדין נותן שיכתוב - הרי זה גט פסול.

בכל מקום בהלכות גירושין שהרמב"ם כותב "גט פסול", הכוונה כשר מדאורייתא ופסול מדרבנן.<sup>28</sup> אם כן, דבריו לכאורה נסתרים ממסקנת הסוגיה בבבלי. מסקנת הבבלי היא שגט שניתן עקב כפייה של ב"ד של גוים, אע"פ שהכפייה הייתה כדין, אינו גט כלל (אלא שחכמים החמירו שיהיה פסול ופוסל), ומהרמב"ם משמע שהגט כשר מדאורייתא וכשיטת רב משרשיא שנדחתה! הרמב"ם אינו היחיד הפוסק בדברי רב משרשיא: גם בה"ג<sup>29</sup> והמרדכי<sup>30</sup> פסקו כך, והקושי בדברי הרמב"ם קשה גם עליהם. פסיקה זו זכתה להתייחסויות רבות, וארבע דרכים עיקריות נאמרו בביאורה:

<sup>26</sup> פרק ט משנה ח, דף פח ע"ב.

<sup>27</sup> ע"פ כת"י וטיקן 130.

<sup>28</sup> כפי שהרמב"ם כתב בפרק ב הלכה ז.

<sup>29</sup> הלכות גדולות (מהד' הילדסהיימר, ירושלים), סימן לט - הלכות גיטין, ד"ה "גט מעושה".

<sup>30</sup> חידושי המרדכי, גיטין רמז תנ.

א. **הסבר הכסף משנה**:<sup>31</sup> הרמב"ם סטה ממסקנת הגמרא בגיטין, בעקבות גמרא בבבא בתרא (מז ע"ב). על מנת לבאר דבריו, תחילה נצטט את הסוגיה בב"ב:

אמר רב הונא: תליוה וזבין, זביניה זביני... מתיב רב יהודה: 'גט המעושה בישראל כשר בגוים פסול', ואמאי [מדוע גט המעושה בגוים פסול], התם נמי נימא אגב אונסיה גמר ומגרש! הא אתמר עלה אמ' רב משרשיא: דבר תורה אף בגוים כשר, ואמאי אמרו פסול, כדי שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה בגוי ומפקעת את עצמה מיד בעלה.<sup>32</sup>

רב יהודה מקשה על דברי רב הונא מדברי המשנה בגיטין שהזכרנו לעיל, והגמרא מיישבת את שיטת רב הונא ע"פ הסברו של רב משרשיא, אותו הסבר עליו נאמר בסוגיה בגיטין שהוא "בדוּתא", ומשמע כי לפי הסוגיה בב"ב דברי רב משרשיא אינם "בדוּתא". אם כן, ישנה מחלוקת סוגיות האם דבריו של רב משרשיא נכונים או דחויים, והרמב"ם פסק כסוגיית הגמרא בב"ב.

כפי שהכסף משנה עצמו מעיר,<sup>33</sup> הסבר זה מעט דחוק. לפני הרמב"ם עמדו שתי סוגיות שדנו בגט מעושה ע"י גוים, הסוגיה בגיטין היא הסוגיה המרכזית בנידון ("סוגיה בדוכתה"), ושם נמצאת המשנה שממנה מתפתח הדיון על הגט המעושה, בעוד שבסוגיה בבבא בתרא, דברי המשנה נזכרים בדרך אגב כקושיה על דברי רב הונא בנושא אחר, ודברי רב משרשיא מובאים רק על מנת ליישב את הקושיה. כמו כן, בסוגיה בב"ב לא מתפתח דיון על דברי רב משרשיא, בניגוד לסוגיה בגיטין, ואם כן נטיית הדעת היא לפסוק כמו הסוגיה המפותחת והעיקרית בנושא, ולא כסוגיה שהביאה את הדברים בדרך אגב.

ב. **הסבר היש"ש**:<sup>34</sup> הרמב"ם לא דייק בלשונו: "הרמב"ם אגב שיטפא דגט מעושה שלא כדין בישראל דפסול, כתב כן, ולישנא דתלמודא נקט, ואף על פי שאינן דומין, דלא כדין ישראל הוא פסול מדרבנן".

ע"פ רוב מדקדקים בלשון הרמב"ם דקדוק רב, מתוך הנחה כי הרמב"ם דייק בלשונו (וכביטוי הרווח - "לשון הזהב של הרמב"ם"). קשה לקבל הסבר המתבסס על ההנחה שהרמב"ם לא דייק בלשונו.

ג. **הסברו של פלדבלום**: פלדבלום מתייחס לסוגיה זו בשני מקומות, בספרו<sup>35</sup> ובמאמר.<sup>36</sup> בספרו הוא עוסק בשאלה כיצד בה"ג פסק כרב משרשיא למרות שהגמרא דחתה את דבריו. פלדבלום מציע כי: "יתכן גם כן שסוגיית גיטין היתה לפניו [לפני בה"ג] בצורה יותר קדומה וכל השו"ט עוד לא היתה לפניו. ובזמנו היתה רק הערתו של שמואל עם פירושו של רב משרשיא". במאמר הוא דן בעיקר בפסיקת הרמב"ם, ועליו קשה לטעון ש"כל השו"ט לא היתה בפניו", ולכן פלדבלום טוען טענה שונה: "השו"ט בסוגיא שבגמרא היא כנראה מאוחרת והרמב"ם לא התחשב בה... וגם מהבה"ג מוכח שלא התחשב עם הסוגיא הסתמא שלנו". כלומר, דברי הגמרא היו לפני הרמב"ם כפי שהם לפנינו, אלא מכיוון שהסוגיא הינה סתמאית, הרמב"ם הבין שהסוגיא מאוחרת ולכן סטה מדבריה.

<sup>31</sup> וכן בבית יוסף אבן העזר, ס"י קלד. החזו"א (אבן העזר - נשים, ס"י צט אות א) אימץ הסבר זה.

<sup>32</sup> ע"פ כתי"י המבורג 165.

<sup>33</sup> לשון הכס"מ: "ואבל קשה דאמאי דאתמר הכא בדוּתא היא אית לן למיסמך ואפילו אי הוה בעי למיחש להאי דפרק חזקת הל"ל ה"ז ספק מגורשת ולא למיכתב ה"ז פסול דמשמע פיסולא דרבנן ואם נשאת לא תצא. וצ"ע". גם היש"ש (גיטין פרק ט ס"י כז) הציע הסבר זה ותמה עליו כתמיהת הכס"מ.

<sup>34</sup> ים של שלמה, גיטין פרק ט ס"י כז.

<sup>35</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד - מסכת גיטין, עמ' 220.

<sup>36</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבלום, 'פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי', דברי האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, 46-47 (תש"מ), עמ' קיד.

פלדבלום עושה עיקר גדול מרעיונו זה, שהרמב"ם פסק נגד סתמא דגמרא כיוון שהיא חומר מאוחר. להלן פרק ח נרחיב ונדון בשיטתו.

ד. **הסברו של בנדיקט**: <sup>37</sup> בנדיקט מצא שהלשון "בדותא" נאמרה באחת עשרה סוגיות בש"ס, ובכל המקרים היא נאמרה על אמוראים מאוחרים שהיו בדורו של רב אשי או דור אחד לפניו. "לפיכך אם הלשון 'בדותא' היא נאמרה על דברי רב אשי או על דברי בני תקופתו של רב אשי, ומאידך לא מצאנו בתלמוד שתיאמר לשון זו על דבריהם של חכמי דורות קודמים, הרי שיתכן שדעתו של הרמב"ם הייתה, שפסיקה זו היא פסיקה אחר תלמודית ואולי אף מצא סמך לדעתו זו על יסוד בדיקת נוסחאות התלמוד".

השערנו של בנדיקט התאששה, כשבדק"ס השלם <sup>38</sup> על הסוגיה הנ"ל הובא כי בשלושה קטעי גניזה ובקטע כריכה, <sup>39</sup> המילים "דבר משרשיא בדותא" אכן לא מופיעות.

## 7. גירושין פרק ה הלכה יז

נתן את הגט... נתנו ביד העבד והוא ישן והיא משמרתו - הרי זה פסול.

סוגיית הגמרא בגיטין ע"א:

אמ' רבא: כתב לה גט ונתנו ביד עבדה ישן ומשמרתו הריזה גט, ניעור אינו גט דהוי חצר המשתמרת שלא לדע'. ישן ומשמרת הרי זה גט?! ואמאי, חצר מהלכת היא וחצר מהלכת לא קנה! וכי תימ' ישן שאני, והאמ' רבא: כל שאילו מהלך לא קנה עומד ויוש' לא קנה! אלא בכפות. והילכתא בכפות. <sup>40</sup>

בפשטות יוצא מן הגמרא, שגט הניתן על גבי עבד שישן אינו גט בכלל. אילו גט הניתן על עבד ישן היה כשר מדאורייתא ופסול מדרבנן, הגמרא לא הייתה צריכה לדחות את דברי רבא, אלא להעמיד שמה שהוא אמר שהגט הינו גט, כוונתו הייתה מעיקר הדין, לפני שחכמים פסלוהו. לעומת מסקנה זו היוצאת מסוגיית הגמרא, הרמב"ם כתב שגט הניתן על עבד ישן "הרי זה פסול", ופסול אצל הרמב"ם הכוונה כשר מדאורייתא ופסול מדרבנן (כמבואר בדבריו בפרק י הלכה ב). וכבר תמה הר"ן: <sup>41</sup> "דבריו מתמיהין... וזו מנין לו?"

המגיד משנה מסביר שהגמרא הבינה כי רבא מכשיר את הגט מדאורייתא, והקשתה עליו שהגט לא יכול להיות כשר מדאורייתא שכן דומה מקרה זה לניעור וצריך לגזור שייפסל מדרבנן.

אמנם כפי שהסברנו לעיל, הדברים דחוקים. לו הגמרא הייתה סוברת שגט שניתן על גבי אדם ישן הינו גט מדרבנן, לא היה לה לדחות את דברי רבא אלא להעמידם שדיבר ע"פ דין דאורייתא.

ניתן להסביר שהרמב"ם הבין כי רבא סובר שהגט כשר מדאורייתא, אך הסתמא דגמרא סוברת שגט שכזה אינו גט כלל, ולכן מקשה על רבא ולא מתרצת את דבריו. ברם, דברי הגמרא שהשוותה בין ישן ליושב לכאורה אינם מוכרחים. אדם יושב נחשב חצר מהלכת משום שהוא יכול להלך כעת

<sup>37</sup> בנימין זאב בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, עמ' קמח-קסז.

<sup>38</sup> דקדוקי סופרים השלם על מסכת גיטין - כרך ד (בעריכת הרב הלל פרוש), ירושלים: תש"ס, עמ' שא.  
<sup>39</sup> קטעי הגניזה: 1. אוקספורד Heb. b. 10/16. 2833 [מס' 918 בקטלוג זוסמן] 2. קמברידג' T-S F 4.97. [מס' 2463 בקטלוג זוסמן] 3. וסטמינסטר Talm. VOL 2.27 (כד). [מס' 5883 בקטלוג זוסמן]. קטע הכריכה: טריאר 837-1633. Trier Stadtbibliothek Inc. 2° 525 gr. [מספר 7158 בקטלוג זוסמן].

<sup>40</sup> ע"פ כת"י וטיקן 130.

<sup>41</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, גיטין מ ע"ב, ד"ה "גרסינן".

אלא שבמקרה הוא יושב. לעומת זאת, אדם ישן אינו ראוי להלך עכשיו, ואם כן, ייתכן שלמרות דברי הגמרא רבא נשאר בדעתו, וסובר שגט הניתן על עבד שישן הינו גט. לרמב"ם היה חידוש נוסף, לא היה סביר בעיניו שרבא יאמר שהגט כשר מדאורייתא ואילו הסתמא דגמרא תסבור שהגט אינו גט כלל, ולכן סבר שגם רבא התכוון שהגט כשר מדאורייתא, אך פסול מדרבנן. לכן, אף על פי שהגמרא פסקה "והלכתא בכפות" ומשמע דווקא בכפות, הרמב"ם סטה ממסקנת הגמרא ופסק כדברי רבא הסובר שגם בישן הגט גט, אלא שפסול מדרבנן. הסיבה לכך שהרמב"ם סטה ממסקנה זו, היא מפני שסבר ש"והלכתא" אינו חלק אינטגרלי מהתלמוד אלא תוספת מאוחרת.<sup>42</sup>

#### 8. גירושין פרק ח הלכה ט

ראה בטבלה שבנספחים.

#### 9. גירושין פרק ח הלכה כא

ראה בטבלה שבנספחים.

#### 10. גירושין פרק י הלכה א

כל מקום שאמרנו בחיבור זה שהגט בטל, או אינו גט, או אינה מגורשת - הרי זה בטל מהתורה ועדיין היא אשת איש גמורה ואם נישאת תצא והולד ממזר, ואם היה בעלה כהן - לא נאסרה עליו משום גרושה. חוץ מן המגרש את אשתו ואמר לה 'הרי את מגורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם', שאע"פ שאין זה גט - הרי זה פסולה לכהונה מדבריהם, שני' ואשה גרושה מאישה, אמרו חכמים: אפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לכל - נאסרה לכהונה, וזה הוא ריח הגט שפוסל לכהונה מדבריהם.

המשנה בגיטין<sup>43</sup> מביאה מחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים: "המגרש את אשתו ואמר לה: 'הרי את מתרת לכל אדם אלא לאיש פלוני', רבי אליעזר מתיר, וחכמים אוסרין".

הגמרא (פב ע"ב) מבארת את טעמי החולקים:

מאי טעמ' דר' אליעזר? [1] א"ר ינאי משום זקן אחד: אמ' קרא ויצאה מביתו והלכה והייתה לאיש אחר, אפילו לא היתירה אלא לאיש אחר הרי זה מגורשת. ורבנן, האי איש עד שיתירנה לכל איש ואיש [2] ורבנן אמ': טע' דר' אליעזר מהכא - ואשה גרושה מאישה לא יקח, ואפילו לא נתגרשה אלא מאישה נפסלה מן הכהונה, אלמ' הוי גיטא. ורבנן, איסור כהונה שני.<sup>44</sup>

מדברי הרמב"ם מבואר שלדעתו "ריח הגט" פוסל את האישה מכהונה רק מדרבנן ("מדבריהם", "אמרו חכמים"). המגיד משנה הקשה שדברי הרמב"ם נסתרים מדברי הגמרא שציטטנו. כשרבנן מבארים את טעמו של רבי אליעזר, הם מסבירים שרבי אליעזר למד שהגט הינו גט, מכך שהוא דורש

<sup>42</sup> על כך שהמונח "והלכתא" מהווה פעמים רבות תוספת מאוחרת, ראה: מראה הפנים על ירושלמי כלאים, פרק ט הלכה ה, ד"ה "ניתני". עוזיאל פוקס, 'דרך ההכרעה, סמכות של טקסטים ומודעות עצמית - ההוראים על דרכי הפסיקה בשלהי תקופת הגאונים', סוגיות במחקר התלמוד, ירושלים: תשס"א, עמ' 100, הערת שוליים 2. דוד הלבני, מקורות ומסורות - יומא-חגיגה, עמ' קלד בהערות שוליים 3\*, שרמז לכך, ובמקורות ומסורות על בבא בתרא, עמ' 10, 33, 741, כותב זאת באופן ברור יותר. אליהו רחמים זייני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה (כרך א), חיפה: תשנ"ב, עמ' 71-208. ובעמ' 134 שם ציין שה"והלכתא" בסוגייתו הינו תוספת מאוחרת שלא הייתה לפני בה"ג.

<sup>43</sup> פרק ט משנה א, דף פב ע"א.

<sup>44</sup> ע"פ כתי' וטיקן 130.

שאִיִּשָּׁה שֶׁנִּתְגַּרְשָׁה, אִפִּילוּ אִם נִתְגַּרְשָׁה רַק מִבַּעֲלָהּ (כְּלוּמֶר שֶׁמִּגְרֵשָׁה בְּתִנְיָא שֶׁלֹּא תִינָשָׂא לְאַחֲרִים) אֲסוּרָה לְכַהֲנִים. עַל כֵּךְ חֲכָמִים עֲוִנִים לוֹ שֶׁאֵינָם שֶׁהֵגֵט אִינוּ גֵט, אִיסוּר כַּהוֹנָה שֶׁאֵינָה. אֲךָ אִם רִיחַ הַגֵּט הֵינּוּ מִדְּרַבָּן, לְכַאֲוֶרָה נִפְלָה הוֹכַחְתּוֹ שֶׁל רַבִּי אֲלִיעֶזֶר, שֶׁכֵּן יִיתָכֵן שֶׁהָאִשָּׁה פְּסוּלָה לְכַהוֹנָה (מִדְּרַבָּן) אֲףִי עַל פִּי שֶׁהֵגֵט אִינוּ גֵט. וְעוֹד, אִם רִיחַ הַגֵּט הֵינּוּ מִדְּרַבָּן, חֲכָמִים לֹא הָיוּ צָרִיכִים לַעֲנוֹת לְרִ"א שֶׁאִיסוּר כַּהוֹנָה שֶׁאֵינָה, אֲלֵא שֶׁפְּסוּלָה לְכַהוֹנָה רַק מִדְּרַבָּן וּלְכֵן אֵין רֹאִיָּה לְכֵךְ שֶׁהֵגֵט כֶּשֶׁר!

מִקּוֹר נוֹסֵף שֶׁבּוֹ מִשְׁמַע שְׂרִיחַ הַגֵּט הֵינּוּ מִדְּאוּרִייתָא, הוּא בְּרִייתָא בְּמִסְכַּת יִבְמוֹת: <sup>45</sup> "תִּנְיָא וְאִשָּׁה גְרוּשָׁה מֵאִשָּׁה לֹא יִקְחוּ, וְאִפִּי לֹא נִתְגַּרְשָׁה אֲלֵא מֵאִשָּׁה פְּסוּלָה לְכַהוֹנָה, וְהֵינּוּ רִיחַ הַגֵּט דְּפוּסֵל בְּכַהוֹנָה". <sup>46</sup> נִיתֵן אִמְנֵם לְדַחֲוֶק וְלוֹמֵר שֶׁזֶּוֹ אֲסַמְכְּתָא בַּעֲלָמָא, וּמִכָּל מְקוֹם, קֶשֶׁה עַל הַרְמַב"ם מֵהַגְמָרָא בְּגִיטִין.

כֹּמֶה יִישׁוּבִים נֹאמְרוּ עַל סְתִירָה זֹה:

א. **הַמְּגִיד מִשְׁנָה** תִּירֵץ שֶׁזֶּוֹ בְּדִיּוֹק הַמַּחֲלוּקָה בֵּין רַבִּי אֲלִיעֶזֶר לְחֲכָמִים. רַבִּי אֲלִיעֶזֶר סָבַר שְׂרִיחַ הַגֵּט מִדְּאוּרִייתָא וְחֲכָמִים סוֹבְרִים שֶׁמִּדְּרַבָּן, וְלֹא עָנוּ לוֹ שֶׁהַפְּסוּל לְכַהוֹנָה הֵינּוּ דְּרַבָּן, כִּיּוּן שֶׁעָנוּ לוֹ לְשִׁיטָתוֹ.

תִּירֵץ זֶה דַּחֲוֶק, כִּפִּי שְׂכוּתָב הַמְּגִיד מִשְׁנָה עֲצָמוֹ: "זֶה דַּחֲוֶק. וְקוּשִׁיא זֶה צָרִיכָה לִי תִלְמוּד לְדַעַת רַבִּינוּ". אֲפֶשֶׁר לְקַחַת אֶת יִסוּד דְּבָרֵי הַמְּגִיד מִשְׁנָה, שֶׁהִיא גּוֹפֵא הַמַּחֲלוּקָה בֵּין חֲכָמִים לְרִ"א, אֲךָ לִשְׁנוֹת אֶת הַסְּבָרוֹ בְּתִשְׁבוּת חֲכָמִים, וְלוֹמֵר שֶׁאֲכֵן זֶה מֵה שְׁחֲכָמִים עָנוּ לוֹ. כֹּאשֶׁר הֵם אָמְרוּ "אִיסוּר כַּהוֹנָה שֶׁאֵינָה", כּוֹונָתָם שֶׁמִּכִּיּוּן שֶׁאִיסוּר כַּהוֹנָה הֵינּוּ רַק מִדְּרַבָּן, אִי אֲפֶשֶׁר לְהַבִּיא מִמֶּנּוּ רֹאִיָּה.

ב. **הַשֹּׁאֲגַת אֲרִיָּה** <sup>47</sup> תַּחֲלִילָה תִּירֵץ שֶׁלְּפִי הַרְמַב"ם, רַבִּי יִנְאִי שֶׁהִבִּיא דְּרִשָׁה אַחֲרֵת בְּדַעַתוֹ שֶׁל רַבִּי אֲלִיעֶזֶר, חוֹלֵק עַל חֲכָמִים, וְלַדַּעַתוֹ רִיחַ הַגֵּט הוּא מִדְּרַבָּן.

אֲלֵא שֶׁהִרְגִּישׁ בַּחוּלֶשֶׁת הַדְּבָרִים: "זֶהוּ מֵה שֶׁנִּרְאָה לִי לְלַמּוֹד זְכוּת עַל הַרְמַב"ם שֶׁלֹּא יִהְיֶה לְהַדִּיא נֶגֶד הַשִּׁ"ס. וּמִ"מ עוֹד צָרִיךְ לְבַרְרוּרִי מִנִּ"ל לְהַרְמַב"ם דְּרִ"י פְּלִיג בְּהָא אֲדַרְבֵּי וְרִ"י וְהָרִי אֲדַרְבָּא כָּל מִיעוּטֵי בַּמַּחֲלוּקָה טַפִּי עֵדִיף וְאֵין לָנוּ לְבַדּוֹת מִסְּבָרָא דְּפִלְגִי תִּירִי תִנְיָא אוֹ אֲמוּרָאִי אֲהַדְּדִי אִם לֹא שְׁמוּכְרַח הִכִּי לְהַדִּיא מִן הַשִּׁ"ס זֶה כָּלֵל גְּדוּלָּה".

ג. **הַשֹּׁאֲגַת אֲרִיָּה הִצִּיעַ הַסֵּבֶר נוֹסֵף, וְכֵן הַסֵּבִיר מִרְכַּבַּת הַמִּשְׁנָה (חַעֲלָמָא):** "נִרְאָה לִי שֶׁגַם דַּעַת הַרְמַב"ם כֵּן וְמֵה שֶׁכָּתַב שֶׁזֶּה רִיחַ הַגֵּט שְׁפוּסֵל מִדְּבָרֵיהֶם, הֵינּוּ שֶׁלֹּא נִתְבָּרַר בְּקָרָא בְּהַדִּי דְּסֵתֵם גְּרוּשָׁה הוּא שֶׁהִיא גְּרוּשָׁה גְּמוּרָה אֲלֵא שְׁחֲכָמִים לְמַדּוּ מִרְבּוּיָא דְּאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִשָּׁה לְרִיחַ הַגֵּט דְּפוּסֵל לְכַהוֹנָה. וְכָל כֹּהֲאִי גּוּוֹנָא, אֲףִי עַל פִּי שֶׁהוּא אֲתִי מִרְבּוּיָא דְּקָרָא אוֹ שֶׁהוּא נִלְמַד בְּאַחַד מִן הַמְּדוֹת שֶׁהַתּוֹרָה נִדְרֶשֶׁת בִּהְיוֹן, אֲףִי דְּדִינוּ כְּמִפּוּרֶשׁ בְּהַדִּיא בְּקָרָא לְכָל דָּבָר וְאִפִּילוּ [לְעוֹנֶשִׁין], מִ"מ דֶּרֶךְ הַרְמַב"ם שֶׁאֵינוּ קוֹרָא אוֹתָם דְּבָרֵי תּוֹרָה אֲלֵא דְּבָרֵי סוֹפְרִי אוֹ מִדְּבָרֵיהֶם".

קֶשֶׁה מְאֹד לְקַבֵּל הַסֵּבֶר זֶה. הַרְמַב"ם הִדְגִּישׁ "אָמְרוּ חֲכָמִים" וְלֹא נִקַּט אֶת הַלְשׁוֹן "מִדְּבָרֵי סוֹפְרִים", שֶׁלְּגַבִּיָּה יֵשׁ שֶׁהֵבִינוּ שֶׁהַרְמַב"ם מִשְׁתַּמֵּשׁ אֲףִי לְגַבִּי חִיּוּבֵי דְּאוּרִייתָא. <sup>48</sup>

<sup>45</sup> דָּף נב ע"א ובדף צד ע"א.

<sup>46</sup> ע"פ כת"י מינכן 141.

<sup>47</sup> שו"ת שאגת אריה (החדשות), סימן ב.

<sup>48</sup> לגבי הלשון "מדברי סופרים", ראה: דוד הנשקה, 'על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם', סיני, צב (תשמ"ג), עמ' רכח-רלט, ובהפניות שם.

ד. **נראה להציע הסבר אחר:** <sup>49</sup> בירושלמי גיטין<sup>50</sup> רב אחא מסביר את דברי חכמים: "רבי יעקב בר אחא בשם רבי ינאי: אף ריח פסול אין בה. כהנא אמר: זאת אומרת לא חשו". לא חשו, משמע שזה דרבנן. לפי הסבר זה יוצא שהרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי.

### **11. גירושין פרק י הלכה כג**

מי שנתחרשה אשתו... אבל אם נשתתת אינו מוציאה עד שתבריא, ודבר זה תקנת חכמים הוא כדי שלא תהיה הפקר לפרוצים שהרי אינה יכולה לשמור את עצמה... ואם גרשה הרי זו מגורשת.

נביא את סוגיית הגמרא הרלוונטית: המשנה ביבמות<sup>51</sup> אומרת: "פקח שנשא פקחת ונתחרשה - אם רצה יוציא, ואם רצה יקים. נשתטטה, לא יוציא". ובגמרא (קיג ע"ב):

אמ"ר יצחק: דבר תורה שוטה מיתגרשת, מידי דהוה אפיקחת בעל כרחה. אלא מה טעם אמרו אינה מתגרשת, שלא ינהג מנהג הפקר. היכי דמי, אילימא ביודעת לשמר גיטה ויודעת לשמר עצמה, מי נהגו בה מנהג הפקר?! אלא דאינה יודעת לא לשמר גיטה ולא לשמר עצמה. דבר תורה שוטה מתגרשת? והא אמרי דבי ר' ינאי ונתן בידה מי שיש לה יד לגרש את עצמה יצאת זו שאין לה יד לגרש את עצמה, ותנא דבי ר' ישמעאל ושלחה מביתו מי שמשלחה ואינה חוזרת יצאת זו שמשלחה וחוזרת. לא צריכה דיודעת לשמר גיטה ואינה יודעת לשמר עצמה, דבר תורה שוטה מתגרשת דהא יודעת לשמר גיטה מדרבנן ואמור רבנן לא תתגרש שלא ינהגו בה מנהג הפקר. אמ' אביי: דיקא נמי דקתני גביה דידה לא יוציא וגביה דידה לא יוציא עולמית, מאי שנא הכא דתני עולמית ומאי שנא התם דלא תני עולמית, אלא לאו ש"מ הא דאורייתא והא דרבנן ש"מ.<sup>52</sup>

מסוגיית הגמרא עולות שתי הלכות: 1. שוטה שלא יודעת לשמר גיטה, מדאורייתא אינה מגורשת. 2. שוטה שיודעת לשמר גיטה ואינה יודעת לשמר עצמה - מגורשת מדאורייתא, אך חכמים תיקנו שלא יגרשנה על מנת למנוע את הסיכון שינהגו בה מנהג הפקר. הרמב"ם לא מחלק בין שוטה היודעת לשמר גיטה לבין שוטה שלא יודעת לשמר גיטה, אלא סותם שאם אינה יודעת לשמר עצמה היא מגורשת רק מדרבנן, משמע אפילו אם אינה יודעת לשמר גיטה, ולכאורה דבריו נסתרים מהסוגיה. וכבר העיר הראב"ד במקום: "והוא שיודעת לשמור גיטה", אולם דבר זה לא נזכר ברמב"ם! מצינו מספר יישובים אפשריים לדברי הרמב"ם:

א. **הסבר המגיד משנה:** "וכדומה לי שרבינו שלא באר כאן סמך לו על מ"ש פ"ב בדין הקטנה שכל שאינה מבחנת בין גיטה לדבר אחר אינה מתגרשת, והוא פירוש למה שאמרו אינה יודעת לשמור עצמה כמו שכתבתי שם, ומפני שידוע היקש השוטה לקטן בכמה מקומות לא באר רבינו בכאן זה". המגיד משנה הרגיש שיישוב זה דחוק במקצת, ולכן הדגיש שתירץ תירוץ זה רק מפני ש"לא מצאתי לו טעם אחר בזה".

<sup>49</sup> וכע"ז יישב הישועות יעקב, סימן קנ"ס"ק א.

<sup>50</sup> פרק ט הלכה א, נ ע"א.

<sup>51</sup> פרק יד משנה א, קיב ע"ב.

<sup>52</sup> ע"פ כת"י מינכן 141.

**ב. הסבר המגדל עוז:** הרמב"ם סמך על הירושלמי. תחילה נצטט את סוגיית הירושלמי ביבמות: <sup>53</sup>

נשתתתה לא יוציא. דבית ר' ינאי אמרי מפני גרירה [שמא ינהגו בה מנהג הפקר]. ר' זעירא ור' אילא תריהון אמרין שאינה יכולה לשמור את גיטה. ר' נחמיה בר מר עוקבן בריה דרבי יוסי אמר תלתא [שלוש השלכות יש למחלוקת זו, הבאנו רק את הראשונה] עבר וגירש. מאן דאמר מפני גרירה גירש, מאן דאמר שאינה יכולה לשמור את גיטה אסור.

מי שסובר בירושלמי ששוטה לא מתגרשת מפני שאינה יודעת לשמר עצמה, שזאת הדעה המוזכרת בבבלי "שלא ינהגו בה מנהג הפקר", לא סובר שהיא צריכה לדעת לשמר גיטה על מנת שתהיה מגורשת. כי אם היה סובר שיכולה לשמור גיטה, גם רבי זעירא היה מודה שהיא מגורשת.

**ג. הסבר 1 של מרכבת המשנה (חעלמא):** מרכה"מ הקשה שיש סתירה בין הבבלי לירושלמי בדעת רבי ינאי. בבבלי מבואר שדעת ר' ינאי שחירשת שאינה יכולה לשמר גיטה, לעולם אינה מגורשת מהתורה, ואילו בירושלמי ביבמות (שציטטנו לעיל) רבי ינאי אומר שהחיסרון בגירוש חירשת הוא רק משום חשש שינהגו בה מנהג הפקר, כלומר איסור דרבנן. הפתח ליישב את הסתירה נמצא בסוגיה נוספת בירושלמי בגיטין. <sup>54</sup> מרכה"מ למד בירושלמי בגיטין, שאם אדם קידש את בתו פיקחת, וגדלה אצל בעלה ואז התחרשה, בעלה יכול לגרשה, שכיוון שהתקדשה בדעה צלולה "קיבלה על עצמה" להסכים להתגרש בעל כורחה, ולדעתו הרמב"ם <sup>55</sup> פסק זאת. ע"פ הירושלמי בגיטין ניתן ליישב את הסתירה בדעת רבי ינאי. מה שרבי ינאי אמר בבבלי שאישה בלא יד לא מתגרשת בכלל, איירי בקטנה שהתקדשה ע"י אביה בעודה חירשת, שאז בעלה לא יוכל לגרשה, שהרי לא התקדשה על דעת שיוכל לגרשה, ואילו רבי ינאי בירושלמי דיבר על אישה פיקחת שנישאת ורק אח"כ התחרשה, שאז דעת ר' ינאי שמדין תורה ניתן לגרשה, אלא שחז"ל תיקנו שלא יעשה כן, שלא ינהגו בה מנהג הפקר.

**ד. הסבר 2 של מרכבת המשנה (חעלמא):** נצטט שוב את לשון הגמרא ביבמות:

אמ"ר יצחק: דבר תורה שוטה מיתגרשת, מידי דהוה אפיקחת בעל כרחה. אלא מה טעם אמרו אינה מתגרשת, שלא ינהג מנהג הפקר. היכי דמי, אילימא ביודעת לשמר גיטה ויודעת לשמר עצמה, מי נהגו בה מנהג הפקר? אלא דאינה יודעת לא לשמר גיטה ולא לשמר עצמה. דבר תורה שוטה מתגרשת? והא אמרי דבי ר' ינאי ונתן בידה מי שיש לה יד לגרש את עצמה יצאת זו שאין לה יד לגרש את עצמה, ותנא דבי ר' ישמעאל ושלחה מביתו מי שמשלחה ואינה חוזרת יצאת זו שמשלחה וחוזרת. לא צריכה דיודעת לשמר גיטה ואינה יודעת לשמר עצמה, דבר תורה שוטה מתגרשת דהא יודעת לשמר גיטה מדרבנן ואמור רבנן לא תתגרש שלא ינהגו בה מנהג הפקר. אמ' אביי: דיקא נמי דקתני גביה דידה לא יוציא, וגביה דידה לא יוציא עולמית, מאי שנא הכא דתני עולמית ומאי שנא התם דלא תני עולמית, אלא לאו ש"מ הא דאוריתא והא דרבנן ש"מ. <sup>56</sup>

מרכה"מ הסביר שהרמב"ם פסק כפשטות כדברי רבי יצחק, מבלי לסמוך על העמדת הגמרא. בפשטות רבי יצחק דיבר בכל שוטה, ואמנם הגמ' הקשתה על דבריו מדברי רבי ינאי ורבי ישמעאל, ובעקבות כך העמידה את דבריו בשוטה שיודעת לשמר גיטה ולא יודעת לשמר עצמה, אך פשטות

<sup>53</sup> פרק יד הלכה א, יד ע"ב.

<sup>54</sup> פ"ה הלכה ו.

<sup>55</sup> ה' גירושין, פרק ב הלכה יט.

<sup>56</sup> ע"פ כת"י מינכן 141.



דברי רבי יצחק הינם בכל שוטה. וכך יוצא מדיוק אביי שלגבי דידה לא קתני שלא יוציא עולמית, משמע שלא מגורשת רק מדרבנן, ואמנם הגמ' העמידה שמדובר שחירשת היודעת לשמר גיטה, אך מרבי יצחק יוצא שהדברים נכונים לגבי כל שוטה. וכך משמע מפשטות הסוגיה בגיטין ע"ב:

נתחרש הוא או נשתטה הוא לא יוציא עולמית; מאי עולמית? ... לכדר' יצחק, דאמ' ר' יצחק: דבר תורה שוטה מתגרשת, מידי דהו' אפקחת בעל כרחא, ומה טעם אינה מתגרשת? שלא ינהגו בה מנהג הפקר.<sup>57</sup>

משמע שגבר חירש או שוטה לא יוציא עולמית, אך באישה חירשת או שוטה, תמיד יכול להוציא. הסבר זה של המרכה"מ מחודש מאוד. הגמ' העמידה את דברי רבי יצחק רק במקרה שידעת לשמר גיטה ולא יודעת לשמר עצמה, ואילו הרמב"ם, מדעת עצמו, בעקבות פשטות לשון חלק על הגמרא.

## **12. גירושין פרק יג הלכה א**

ראה בטבלה שבנספחים.

## **13. יבום וחליצה פרק ד הלכה ו**

[הלכה ו] כיצד חולצין? מביאין לו מנעל שלעור שיש לו עקב... ועומד הוא והיא בבית דין ומקריין ליבמה... והיא יושבת ופושטת ידה בבית דין ומתרת רצועות המנעל מעל רגלו...

[הלכה ז] ואחר כך עומדת ויורקת בארץ כנגד פניו.

הרמב"ם כותב כדבר פשוט שהנחלץ צריך לעמוד, אולם ביבמות קב ע"ב מובאת ברייתא הנראית כסותרת את דברי הרמב"ם:

תניא כוותיה דרבא... בין עומד בין יושב בין מוטה... אמ' אמימר: האי מאן דחלץ צריך למדחסיא לכרעיה. אמ' ליה רב אשי לאמימר: והתניא בין עומד בין יושב בין מוטה. אמ' ליה: ולעולם דחיס ליה לכרעיה [אמימר עונה שהבעל אכן יכול להיות באיזו תנוחה שיבחר, ובלבד שידחק את רגלו].

מדברי הגמרא משמע שהחליצה יכולה להיעשות בין בעמידה ובין בישיבה, העיקר שבזמן החליצה הנחלץ ידחוס המנעל לקרקע, וכן משמע בגמרא שכל התנוחות הינן לכתחילה. וכפי שכתב הרשב"א:<sup>58</sup>

אמר ליה רב אשי והתניא בין יושב בין עומד בין מוטה, מהכא משמע דחליצה אפילו מיושב ואפילו לכתחלה, דאלת"ה מאי קא מקשה ליה רב אשי לאמימר? דהא אמימר צריך קאמר דהיינו לכתחלה אבל בדיעבד ודאי אף על גב דלא דחיס ליה חליצתה כשרה, ויושב נמי היינו בדיעבד הא לכתחלה עומד בעינן וא"כ מאי קושיא? אלא על כרחין משמע דיושב אפילו לכתחלה.

<sup>57</sup> ע"פ כת"י וטיקן 130.

<sup>58</sup> חידושי הרשב"א, יבמות קג ע"א, ד"ה "אמר ליה רב אשי".

הרמב"ם הדגיש שהבעל "עומד הוא" ולא הזכיר שמותר לו לשבת. חידוש זה אינו של הרמב"ם, כבר הגאונים כתבוהו<sup>59</sup> וכנראה סמכו על הספרי דברים<sup>60</sup> שבו נאמר: "ועמד ואמר, מלמד שאין אומר דבריו אלא בעמידה".

הרשב"א תמה על הגאונים (וממילא על הרמב"ם): "ואיני יודע מפני מה סמכו על אותה ברייתא ולא על ברייתא זו שהיא העיקר כמו שכתבתי". לפי הרשב"א, הרמב"ם (והגאונים) פסקו כספרי דברים נגד הבבלי.

אולם הסבר זה אינו מוכרח. תוספות<sup>61</sup> והריטב"א<sup>62</sup> חולקים על הרשב"א, ולדעתם ראוי לכתחילה לעמוד, אך בדיעבד אם חלץ בישיבה - החליצה כשרה. אם כן, אפשר שהרמב"ם למד כמותם, ומה שכתב שהחליצה בעמידה, זהו רק לכתחילה. אלא שקצת קשה על זה, שהיה לו לכתוב זאת בפירוש.

#### **14. שוטה פרק ב הלכה ד/ איסורי ביאה פרק ג הלכה ב**

קטנה שהשיאה אביה, אם זינת ברצונה נאסרה על בעלה, לפיכך מקנין לה, לא להשקותה אלא לפוסלה מכתובה.

בהלכה זו הרמב"ם פוסק שזנות מרצון של קטנה נחשבת כזנות מרצון, ואין אומרים שכיוון שהייתה קטנה זה נחשב שנאנסה. הרמב"ם חוזר על עיקרון זה גם בהלכות איסורי ביאה<sup>63</sup>: "הבא על הקטנה אשת הגדול אם קידשה אביה הרי זה בחנק והיא פטורה מכלום ונאסרה על בעלה כמו שביארנו בהלכות סוטה".

הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם בשני המקומות. בהלכות סוטה כתב הראב"ד: "והלא אמרו 'פיתוי קטנה אונס הוא'!". ובאיסורי ביאה כתב: "לא ידעתי למה נאסרת על בעלה ישראל שהרי אמרו 'פיתוי קטנה אונס הוא'".

מקור דברי הראב"ד ש"פיתוי קטנה אונס הוא", בגמרא ביבמות (לג ע"ב). המשנה ביבמות<sup>64</sup> אומרת: "שנים שקדשו שתי נשים, בשעת כניסתן לחפה, החליפו את שלזה בזה ואת שלזה בזה, הרי אלו חייבים משום אשת איש.... ואם היו קטנות ולא ראויות לולד, מחזירין אותן מיד". הגמרא משנה את דברי המשנה ובמקום המילה "החליפו", שמשמעותה שהחילוף אירע במזיד, היא שונה "הוחלפו", ביטוי שמשמעותו שהחילוף היה בשוגג. הגמרא ביקשה לחזק שינוי גרסה זה, מכך שהסיפא של המשנה אמרה שאם הנשים שנישאו היו קטנות כשהחליפו אותן, מחזירים אותן מיד. הגמרא הסיקה מהחזרת הנשים הילדות לבעליהן, שמדובר כשהנשים הוחלפו בשוגג ולא במזיד, כי לו היה זה במזיד, הילדות היו נאסרות לבעליהן כמו כל אישה שזינתה תחת בעלה. והגמרא דוחה: "הא לא קשיא, פיתוי קטנה אונס ניהו ואונס בישראל מישרא שרי". אם כן, פסקו של הרמב"ם שקטנה שזינתה נאסרת על בעלה, עומד לכאורה בסתירה לדברי התלמוד!

<sup>59</sup> ראה אוצר הגאונים, יבמות, חלק התשובות, עמ' 210, שמביא שכן היא שיטת רב האי גאון. וראה בעל העיטור (אות ג, גט סידור חליצה) שכותב כן בשם בעל מתיבות. וכ"כ הרמב"ם (יבמות קו ע"ב, ד"ה "קוראה") והנמוקי יוסף (חידושי הנמוקי שעל הרי"ף, יבמות לג ע"א, ד"ה "בין עומד בין יושב") בשם הגאונים. וכן שיטת הרי"ף בסידור החליצה.

<sup>60</sup> ספרי דברים, פסקא רצ, מהד' פינקלשטיין, עמ' 309.

<sup>61</sup> פירוש התוספות, יבמות קג ע"א, ד"ה "בין עומד".

<sup>62</sup> חידושי הריטב"א, יבמות קג ע"א, ד"ה "אמר אמימר".

<sup>63</sup> פרק ג הלכה ב.

<sup>64</sup> פרק ג משנה י, לג ע"ב.

ביישוב דברי הרמב"ם נאמרו כמה הסברים :

**א. הסבר המגיד משנה:**<sup>65</sup> "ולא מצאתי מקום לרבינו על מה יסמוך בזה אלא מאותה שאמרו פ"ק דכתובות 'אמר רבי אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו' וכו'". על מנת להבין את המקום שממנו המגיד משנה מביא סמך לרמב"ם, נקדים ונבאר את סוגיית הגמרא בכתובות ט ע"א. הגמרא מביאה את דברי ר"א :

האומ' פתח פתוח מצאתי, נאמן לאוסרה עליו. ואמאי, ספק ספיקה הוא - ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תימצי לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון. לא צריכא באשת כהן [שנאסרת גם באונס], ואי' אי' באש' ישר' וכגון דקביל בה אבוה קידושיה פחותה מבת שלש שנים ויום אחד.<sup>66</sup>

תוספות במקום<sup>67</sup> הקשו על תירוץ הגמרא שמדובר בקטנה, שעדיין יש ספק ספיקה - ספק באונס ספק ברצון, וגם אם תאמר ברצון, ספק שמא התרצתה לזה כשהייתה קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא! תוספות מתרצים ששני אופנים שונים של אונס אינם נחשבים ספק ספיקה אלא ספק אחד. המגיד משנה מסביר שלרמב"ם לא היה נוח בתירוצם של התוספות, ולכן הוכרח להסביר שהגמרא בכתובות סוברת שפיתוי קטנה אינו אונס אלא רצון ולכן אין כאן ספק ספיקה. לאור הבנה זו, הרמב"ם פסק כסוגיית הגמרא בכתובות, כנגד סוגיית הגמרא ביבמות.

הסבר זה דחוק משתי סיבות : א. אין ראייה לכך שהרמב"ם לא קיבל את היסוד של תוספות, שלא אומרים ספק ספיקה כאשר שני הספיקות הינם משם אחד. ב. קשה לומר שהרמב"ם דחה קביעה מפורשת ביבמות, בעקבות דקדוק לא מוכרח מסוגיה אחרת שכלל לא דנה בדין פיתוי קטנה.

המגיד משנה נשאר ב"צריך עיון" על הרמב"ם, מכיוון שבירושלמי סוטה<sup>68</sup> נאמר במפורש שלא כדבריו : "ר' זעירא ר' יסא בשם ר' יוחנן : קטנה שזינתה אין לה רצון להיאסר על בעלה", כלומר שפיתוי קטנה אונס הוא. המגיד משנה גומר דבריו : "ומעתה צריכין אנו ראייה גמורה לדברי רבינו ובקשתיה ולא מצאתיה".<sup>69</sup>

**ב. הסבר הכס"מ:** תחילה הכס"מ מביא את הסבר המ"מ ומקיימו. לדעתו הדיוק מהגמרא בכתובות לא נדחה מפני הירושלמי, שהירושלמי סובר כסוגיה ביבמות לג ע"ב שפיתוי קטנה אונס, אך הרמב"ם פסק כסוגיה בכתובות. אולם חוץ מהסוגיה בכתובות, הכס"מ מביא סוגיה נוספת כמקור לדברי הרמב"ם. בנדה (נב ע"א) נאמר :

א' רב יהוד' משום רבי שמע' : והיא לא נתפש', הא נתפש' - מותרת, ויש לך אחר', שאע"פ שלא נתפשה - מותרת, ואיזו? זו שקדושי קדושי טעות, שאפי' בנה מורכב על כתפי' - ממאני והולכי לה.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> בהלכות איסורי ביאה.

<sup>66</sup> ע"פ כת"י וטיקן 130.

<sup>67</sup> ד"ה "ואי בעית אימא".

<sup>68</sup> פרק א הלכה ב, טז ע"ג, וכן בפרק ב הלכה א, יז ע"ד.

<sup>69</sup> הכסף משנה בהלכות סוטה נשאר עם הסבר המגיד משנה ע"פ הגמרא בכתובות, אולם הסבר זה דחוק, כפי שביארנו לעיל.

<sup>70</sup> ע"פ כת"י מינכן 95.

לו פיתוי קטנה היה אונס, למה צריך להגיע לקידושי טעות? גם לולא קידושי טעות, הקטנה אינה נאסרת על בעלה גם במקרה שלא נתפשה, שהרי פיתוי קטנה אונס הוא! אולם נראה שקשה לומר שמסוגיה זו לקח הרמב"ם שפיתוי קטנה לאו אונס, שהרי אם פיתוי קטנה אונס, אז א"א להכליל את המקרה של פיתוי קטנה כדוגמא ל"לא נתפשה", שזה נחשב שכן נתפשה, וממילא המקרה היחיד של "לא נתפשה" שמותרת, זה קידושי טעות.

**ג. הסבר המהרש"ם והשואל ומשיב:**<sup>71</sup> הרמב"ם סובר כשיטת המהרי"ק<sup>72</sup> שאישה נאסרת על בעלה גם אם הייתה אנוסה, במידה והיא מעלה בבעלה מעל. אם כן, פיתוי קטנה אונס הוא, וקטנה שהתפתה לא נאסרת על בעלה, אלא שאם הקטנה מעלה בבעלה מרצונה, למרות שהיא אנוסה, היא נאסרת משום שמעלה מעל בבעלה. לדבריהם, הגמרא ביבמות אמרה שהקטנה לא נאסרה, משום ששם לא היה מעילת מעל, שהרי היא הוחלפה בלא ידיעתה.

יש לציין שדברי המהרי"ק מחודשים מאוד. המהרי"ק למעשה מחדש גזירת כתוב שלא הוזכרה בגמרא, וראיותיו לכך אינן חזקות (ואין זה המקום להרחיב בכך). וכן דחוק לומר שהרמב"ם סבר כחידוש מפליג זה, בשביל ליישב קושיה בדבריו.

**ג. הסבר המגדל עוז<sup>73</sup> ורדב"ז:**<sup>74</sup> הגמרא מדברת על קטנה שהשיאוה אימה ואחיה, ובמקרה כזה הרמב"ם מודה שהקטנה לא נאסרת, כפי שכתב במפורש בהלכות איסורי ביאה.

קשה לפי תירוץ זה לבאר את דברי הגמרא שפיתוי קטנה הוא אונס, מבלי שחילקה בין קטנה לקטנה. לדבריהם, צריך להעמיד אוקימתא דחוקה שהגמרא דיברה דווקא בקטנה הנשואה מדרבנן.

**ד. הסבר הקובץ הערות:**<sup>75</sup> יש לחלק בין קטנה לקטנה. קטנה שהגיעה לכלל דעת - נאסרת, ועליה דיבר הרמב"ם, ואילו קטנה שלא הגיעה לכלל דעת - אינה נאסרת על בעלה, ועל קטנה שכזו נאמר בתלמוד שפיתוי קטנה אונס הוא.

גם הסבר זה קשה. הגמרא כתבה "קטנה", ולא חילקה בין קטנה שהגיעה לכלל דעת ללא הגיעה לכלל דעת.

**ה. נראה להציע הסבר נוסף:**<sup>76</sup> לעיל הזכרנו שהמגיד משנה מקשה על הרמב"ם מהירושלמי בסוטה, אולם המגיד משנה הביא רק את סופה של הסוגיה מהירושלמי. עתה נצטט את כולה:

שאלו את בן זומא מפני מה ספק רשות היחיד טמא? אמר לון סוטה מהיא. אמרו ליה (רשות היחיד) ספק. אמר לון מצינו שהיא אסורה לביתה [אע"פ שרק ספק נבעלה. מכאן אתה דן לשרץ: מה כאן רה"י אף להלן רה"י, ומה כאן שיש בו דעת לשאול אף להלן דבר שיש בו דעת לשאול]. מיליהון דרבנן פליגין [דברי חכמים חלוקים על דברי בן זומא, כפי שיתבאר עתה] דמר ר' זעירא ר' יסא בשם ר' יוחנן קטנה שזינתה אין לה רצון להיאסר על בעלה [וכפי שהבלי כותב זאת: "פיתוי קטנה אונס הוא"] והא תנינן כל שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור [הרי כי גם מי שיש

<sup>71</sup> שו"ת מהרש"ם חלק ו, סי' קסד; שו"ת שואל ומשיב ח"ג סי' קלט.

<sup>72</sup> שו"ת המהרי"ק סי' קסז.

<sup>73</sup> בהלכות איסורי ביאה.

<sup>74</sup> שו"ת הרדב"ז, סי' ח"א סי' סג.

<sup>75</sup> סי' סו סעי' ו.

<sup>76</sup> כעין הסבר זה אומר תוספות הרי"ד על הירושלמי שם (לרבי יעקב דוד וילובסקי, בעל חידושי הרידב"ז), ד"ה "מיליהון", עיי"ש שמאריך מאוד. וכן מצאתי שהסבר זה נאמר ע"י הרב זלמן מלמד, בשיעור שהעביר בישיבתו (ישיבת בית אל): <https://www.yeshiva.org.il/midrash/17546> (מדקה 45 עד הסוף).

לו דעת להישאל, ספיקו ואפילו ודאו, ברשות היחיד - טהור] הא אם יש בו דעת לישאל ספיקו  
טמא. ברם הכא אף על פי שיש בו דעת לישאל ספיקו טהור.

בן זומא אומר כלל: כל שיש לו דעת להישאל - ספיקו ברה"י טמא. הגמרא מביאה שרבי יוחנן חולק  
עליו וסובר שיש מי שיש לו דעת להישאל, וספיקו ברה"י טהור - וזו קטנה שמזנה תחת בעלה. בן  
זומא בהכרח חולק על רבי יוחנן וסובר שקטנה המזנה נאסרת, כי אם הוא יסבור כרבי יוחנן שהיא  
מותרת, נמצא שהכלל שאמר אינו נכון. אם כך, ייתכן שהרמב"ם פסק כבן זומא בירושלמי, כנגד  
סוגיית הבבלי.

### **15. שוטה פרק ד הלכה יד**

ראה בטבלה שבנספחים.

**סיכום הפרק:** בפרק זה נוכחנו במורכבות ובקושי לקבוע כי הלכה מסוימת מהווה סטייה מהבבלי.  
עמדנו על הלכות שבהן האפשרות שבפנינו עומדת סטייה מהתלמוד הבבלי, מסתברת לא פחות  
מההסברים האפשריים השוללים את קיומה של הסטייה מהבבלי. הסטיות שראינו בפרק זה  
נובעות משלל סיבות: מקורות חז"ל אחרים,<sup>77</sup> תפיסות מדעיות-פילוסופיות שונות מתפיסותיהם  
של חכמי התלמוד הבבלי,<sup>78</sup> הבנה כי חלקים מסוימים בתלמוד הבבלי הינם מאוחרים,<sup>79</sup> סטייה  
בהנמקות הדין שהביאה הגמרא<sup>80</sup> והתעלמות מתלייה שעשתה הגמרא.<sup>81</sup> בפרק זה נתקלנו גם  
בהלכה, שהקושי לקבוע אם היא מהווה סטייה לא נובע ממספר הסברים אפשריים, אלא מהקושי  
להגדיר סטייה. כוונתי להלכה מס' 8, שבה פושט הרמב"ם ע"פ הירושלמי ספק שהסתפק הבבלי.  
קשה לקבוע בנחרצות האם דבר זה נחשב כסטייה מהבבלי, לכן שמתי הלכה זו בפרק זה.<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> כפי שראינו בדוג': 1, 4, 10, 11, 13, 14, 15.

<sup>78</sup> כפי שראינו בדוג' 5.

<sup>79</sup> כפי שראינו בדוג': 6, 7.

<sup>80</sup> כפי שראינו בדוג' 12.

<sup>81</sup> כפי שראינו בדוג' 3.

<sup>82</sup> ראה בסיכום הפרק הבא, שכאשר הבבלי מעמיד ספק ב"תיקון" והרמב"ם פושטו ע"פ מקור חז"ל אחר, נחשיב זאת כסטייה, עיי"ש.

## 1. אישות פרק א הלכה ו

ויש נשים אחרות שאסורות מפני הקבלה ואסורן מדברי סופרים והן הנקראות שניות מפני שהן שניות לעריות... ועשרים אשה הן, ואלו הן: א' אם אמו... ב' ואם אבי אמו בלבד... ד' ואם אבי אביו בלבד.

הרמב"ם מנה 20 נשים שהינם שניות לעריות. 18 נשים מתוך 20 הנשים שהרמב"ם הזכיר, נשנו במסכת יבמות (כא ע"א-כב ע"ב):

תנו רבנן מהן שניות: [1] אם אמו [2] ואם אביו [3] ואשת אבי אביו [4] ואשת אבי אמו [5] ואשת אחי האב מן האם [6] ואשת אחי האם מן האב [7] וכלת בנו [8] וכלת בתו... תני ר' חייא: [9-10] שלישי שבבנו [11-12] ושבבתו [13] ושבבת אשתו [14] ושבבת אשתו שניה [15-16] רביעי שבחמיו [17-18] ושבחמותו שניה.<sup>1</sup>

הרמב"ם פסק את כל הרשימה המוזכרת בגמרא כשניות לעריות, אך הוסיף את "אם אבי אמו" ו"אם אבי אביו", שלא נשנו בסוגיית הבבלי אולם נשנו בסוגיית הירושלמי ביבמות<sup>2</sup>:

בר קפרא מוסיף אם אבי אמו ואם אבי אביו.

הרי"ף<sup>3</sup> ציין לירושלמי ונראה שהוא פסק אותו להלכה. קרוב לוודאי שתוספות אלו של הרמב"ם הינם ע"פ ירושלמי זה, אלא שכבר הלחם משנה הקשה:

עוד הוסיף שנים אחרות שהם אם אבי אמו, ואם אבי אביו, אע"פ שלא מצאן בגמרא מפני שמצאן בירושלמי... ובגמרא דידן משמע דלא סבירא להו להנך תרתי... אלא וודאי דלית ליה לגמרא דידן הני תרי,<sup>4</sup> ואם כן ה"ל לרבינו ז"ל למיפסק כגמרא דילן.

הלח"מ הקשה שהיה לרמב"ם לפסוק בבבלי נגד הירושלמי, אך הרמב"ם (וכן הרי"ף) פסק כירושלמי נגד הבבלי.

<sup>1</sup> ע"פ כת"י וטיקן 110-111, וכן שאר הציטוטים מסוגיה זו שיובאו להלן.

<sup>2</sup> פרק ב הלכה ד, ג ע"ד.

<sup>3</sup> הלכות הרי"ף, יבמות ד ע"ב.

<sup>4</sup> על מנת להבין מניין משמע ללח"מ ש"וודאי דלית ליה לגמרא דידן הני תרי", נסכם את המשך הסוגיה: רב משרשיא הסתפק לגבי שתי נשים מסוימות האם הן נחשבות שניות לעריות. הגמרא רצתה לפשוט שכן, מכיוון שראו שברשימה של מר בריה דרבינא כתובות 16 נשים שהן שניות, עובדה שמלמדת כי יש שתי נשים שהן שניות שלא נשנו עד עכשיו, ומסתבר שהן הנשים שלגביהן רב משרשיא הסתפק. הגמרא דוחה את הראיה בטענה שיתכן שנשים אלו אכן היו רשומות, אך מר בריה דרבינא לא חתום על רשימה זו ולכן אי אפשר לסמוך עליה. לו הבבלי היה סובר כיירושלמי שגם "אם אבי אמו" ו"אם אבי אביו" הינן שניות לעריות, הבבלי יכל לדחות את ראייתו של רב הלל בפשטות, שאכן מר בריה דרבינא כתב שיש 16 נשים שהן שניות לעריות, אך השתיים הנוספות אינן הנשים שלגביהן רב משרשיא הסתפק אלא אם אבי אמו ואם אבי אביו (הנשים המנויות בירושלמי). מכך שהגמרא לא דחתה כן, משמע שהבבלי חלוק על הירושלמי ולא מגדיר את אם אבי אמו ואם אבי אביו כשניות.

## 2. אישות פרק ב הלכה ד

היתה בת עשרים שנה פחות שלשים יום ולא הביאה שתי שערות ונראו בה סימני אילוניות, הרי היא אילונית.

המשנה בנדה<sup>5</sup> קובעת מהו הגיל שאם אישה הגיע אליו ולא הביאה סימני נערות, היא נחשבת איילונית: "בת עשרים שנה שלא הביאה שתי שערות, תביא ראיה שהיא בת עשרים, והיא אילונית, לא חולצת ולא מתיבמת".

ובגמרא (שם):

א' רב: הילכת' בכוליה פירקין מעת לעת, ועולא א': דתנן תנן דלא תנן לא תנן. בשלמי' לעולא היינו דעד הכא קתני יום אחד והכא לא קתני יום אחד, אלא לרב ליתני. ועוד תניא ר' יוסי בן כיפר אומ' משום ר' אלעזר: שנת עשרים שיצאו ממנה שלשים יום, הרי שנת עשרים לכל דבריה. וכן הור' ר' בלוד: שנת שמנה עשרה שיצאו ממנה שלשי' יום, הרי שנת שמנה עשר' לכל דבריה. בשלמי' דר' ור' יוסי בן כיפר לא קשיא, הא כבית שמי הא כבית הלל, אלא לרב קשיא. תנאי היא, דתניא וכו'... א"ר יצחק בר נחמני א' ר' אלע': הלכה כר' יוסי בן כיפר שא' משום ר' אלע'. א"ר זירא: אי זכי ואיסק ואגמרה לשמעת' מפומה דמרה. כי סליק אשכחיה לר' אלעזר, א"ל: א' מר הלכה כר' יוסי בן כיפר שא' משום ר' אלע'? א"ל: מסתבר' אמרי, דבכוליה פירקין קתני יום אחד והכא לא קתני, שמע מיני' מסתברא כותיה.<sup>6</sup>

בגמרא הובאה מחלוקת בין רב לעולא האם "עשרים שנה" הכוונה מעת לעת, או לאו דווקא מעת לעת (ורק כאשר נאמר "X שנים ויום אחד", הכוונה לשנים מלאות). הגמרא מקשה על רב שמדקדוק לשון המשנה משתמע כעולא וכן מקשה עליו מבריתא, ומסקנת הגמרא שהדבר נתון במחלוקת תנאים, והלכה כר' יוסי ועולא, שהשנים אינן נמנות מעת לעת.

הרמב"ם פסק שאישה שנראו בה סימני איילוניות ולא הביאה סימני נערות, כשתגיע לגיל 20 פחות 30 יום נחשבת כאיילונית. וכן הוא כותב במפורש בפירושו על המשנה הנ"ל:<sup>7</sup>

ודע כי שנת עשרים זו ואין אנו צריכין שתהא מיום ליום ולפיכך לא אמר בה עשרים שנה ויום אחד, ולפיכך אם לא הביאו שתי שערות ונראו סימני סרוס וסימני אילוניות והם בני עשרים שנה פחות שלשים יום, הרי אנו דנין בהם כאלו הן עשרים שלמות ויהיה סריס או אילונית.

פשוטות<sup>8</sup> לשון הברייתא "שנת עשרים שיצאו ממנה שלשים יום", מלמדת כי כוונתו של עולא הינה 19 שנה ו30 יום, ולא כפי שכתב הרמב"ם 20 שנה פחות 30 יום! אך מלבד שכך משמע בלשון הברייתא, ישנה סוגיה מפורשת בנדה (מד ע"ב) בה מתבאר כהבנה זו:

תנו רבנ': בת שלי' שנים מתקדש' בביאה, דברי ר' מאיר. וחכמ' או': בת שלש שני' ויום אחד. מאי ביניהו, אמרי דבי ר' ינאי: ערב ראש השנה איכא ביניהו, ור' יוח' א': שלשים יום בשנה חשובין שנה איכא ביניהו. מתיבי, בת שלש שנים ואפלו בת שתי שני' ויום אחד מתקדש'

<sup>5</sup> פרק ה משנה ט, מז ע"ב.

<sup>6</sup> ע"פ כתי' וטיקן 113.

<sup>7</sup> פירוש המשנה לרמב"ם, נדה פרק ה משנה ט, עמ' שעה-שעו.

<sup>8</sup> כן העיר הב"ח, ראה: בית חדש, אבן העזר סימן קעב אות ה, ד"ה "והרמב"ם כתב".

בביאה, דברי ר' מאיר. וחכמי או': בת שלש שנים ויום אחד. בשלמי לר' יוחי כי היכי דאיכ' תנא דא' יום אחד בשנה חשוב שנה איכ' נמי תנא דא' שלשים יום בשנה חשובין שנה, אלא לר' ינאי קשיא, קשיא.<sup>9</sup>

מסקנת הגמרא ש30 יום בשנה נחשבים כשנה, ואם כן, כדי שאישה שלא הביאה סימנים תחשב כאילונית היא תצטרך להגיע לגיל 19 שנים ו30 יום, ולא ל20 שנים פחות 30 יום כפי שכתב הרמב"ם!

וכבר עמדו על כך משיגי הרמב"ם ופרשניו: הראב"ד<sup>10</sup> השיג: "זה השיעור איני יודע מהו והיה לו לומר היתה בת עשרים שנה שנכנסה בה שלשים יום". המגיד משנה<sup>11</sup> העיר: "כל שאר המפרשים ראיתי שפירשו שיצאו כבר דכיון שהיא בת י"ט ושלשים יום משנת עשרים, הרן הן חשובין שנה וכאילו נשלמו לה עשרים... וכן נראה עיקר". המאירי<sup>12</sup> העיר בקיצור: "ואין הדברים נראים". הטור<sup>13</sup> כתב על דברי הרמב"ם: "ונראה לי דטעות סופר הוא, אלא כך יש לו להיות: אם היא בת תשע עשרה שנה ושלשים יום דקיימא לן דלא בעינן עשרים שנה שלמות... ושלשים יום בשנה חשיב שנה" (אמנם וודאי שאין זו טעות סופר, שהרי הרמב"ם חזר על כך שלוש פעמים).<sup>14</sup>

כמה יישובים נאמרו בשיטתו של הרמב"ם:

**א. הב"ח<sup>15</sup> מיישב:** לרמב"ם הוקשה מדוע דווקא 19 שנה ושלשים יום, ולא 19 שנה ויום אחד. הרי כשם שאמרו ששלשים יום בשנה חשובים שנה, הוא הדין שיום אחד בשנה חשוב שנה! מכח קושיה זו, הסביר הרמב"ם שהשלשים יום אינם בתחילת שנה, אלא עשרים שנה פחות 30 יום.

הסבר זה קשה, יום אחד בשנה חשוב שנה' לא נאמר לגבי מניין שנותיו של האדם אלא גבי מניין שנות מלכות. במניין שנות האדם מובאות (בסוגיה הנ"ל בנדה מד ע"ב) שתי דעות בדעת רבי מאיר, האם יום אחד בשנה חשוב שנה או שלשים יום בשנה נחשבים שנה, ואם כן, הסוגיה בנדה מז ע"ב תתפרש כפשוטותה ששלשים יום בשנה נחשבים שנה, וכאחת הדעות בדעת רבי מאיר. ועוד, שאם הרמב"ם הבין שצריך שנים שלימות, לא מובן מדוע 20 שנה פחות שלשים יום נחשבים כ20 שנים שלמות (ודבריו שזו תוספת לשנה הבאה אינם מבוארים).

**ב. הסבר מרכבת המשנה (חעלמא):** בתוספתא בנדה<sup>16</sup> מובאת גרסה התואמת לשיטת הרמב"ם:

ר' יוסי בן כיפר אומ' משם ר' אלעזר: שנת עשרים, עשרים שנכנסו הימנה שלשים יום מונין אותה שנה שלימה... הורה ר' בלוד על תינוקת בת שמונה עשרה שנכנסו הימנה שלשים יום וכי.<sup>17</sup>

<sup>9</sup> ע"פ כתי"י וטיקן 113.

<sup>10</sup> בהלכה ד.

<sup>11</sup> שם.

<sup>12</sup> בית הבחירה למאירי, נדה (מהד" סופר) מז ע"ב, ד"ה "המשנה השביעית", עמ' 170.

<sup>13</sup> אבן העזר סימן קנה.

<sup>14</sup> וכן העיר המשנה למלך על ההלכה הנ"ל. וכנראה שגם הטור לא התכוון שיש טעות סופר, אלא כוונתו לדחות את דברי הרמב"ם בצורה מכובדת.

<sup>15</sup> שם.

<sup>16</sup> פרק ו הלכה ג. מהד' צוקרמנדל עמ' 647.

<sup>17</sup> ע"פ כתי"י ערפורט.



מלבד הגרסה הנ"ל, מרכבת המשנה מדייק בגמרא דיוק המסייע לשיטת הרמב"ם. לא ברור מלשונם אם כוונתו לומר שייתכן שהרמב"ם גרס כך בבבלי, או שכוונתו שהרמב"ם פסק כתוספתא נגד הבבלי. אם כוונתו שהרמב"ם גרס כן בבבלי, זהו דוחק גדול, שלא מצינו נוסחא שכזו לא בעדי הנוסח ישירים ולא בעדי נוסח העקיפים. ואם כוונתו שהרמב"ם פסק כתוספתא נגד דברי הבבלי, קיימת בפנינו סטייה. אולם כבר ליברמן<sup>18</sup> העיר, דאדרבה, לשון התוספתא "שנת עשרים שנכנסו הימנה שלשים יום" משמע שהכוונה 19 שנה + 30 יום, נגד הרמב"ם!

ג. **הסבר שיירי הקורבן:** בירושלמי יבמות<sup>19</sup> מובאים דברי שמואל ש"סמוך לעשרים שנה" נחשב כבן עשרים שנה (כך לפי המסקנה שם). על דברי שמואל אלו כותב שיירי הקורבן: <sup>20</sup>

כ' הרמב"ם פ"ב מה' אישות... ונלאו כל חכמי לב להביא ראיה לדבריו... ולענ"ד דברי רבינו מפורשים בסוגיין וכמ"ש בקונט'. ומכאן יצא לו לפרש הא דתניא בתוספתא פ"ו דנדה ומביא בבבלי פ' יוצא דופן ר"י בן כיפר אומר משום ר"א שנת עשרים שיצאו ממנה שלשים יום הרי היא כשנת עשרים לכל דבריה. האי שיצאו היינו שלא נשתיירו יותר משלשים יום א"נ שיצאו ממנה כל הימים עד שלשים יום האחרונים.

בירושלמי מבואר שהכוונה ב"30 יום" היא 30 יום האחרונים של שנת העשרים, ולכן, לפי שיירי הקרבן, הרמב"ם דחק כן בכוונת הבבלי. <sup>21</sup> הסבר זה קשה, שאמנם את סוגיית הבבלי בנדה מז ע"ב ניתן לדחוק ולהגיד ש"שנת עשרים שיצאו ממנה שלשים יום" הכוונה שנשארו בה שלשים יום, אך את הסוגיה בדף מד ע"ב קשה מאוד להלוו עם דברי הרמב"ם, וכפי שביארנו לעיל. לכן נראה, שהרמב"ם פסק כירושלמי, נגד הבבלי.

### 3. אישות פרק ה הלכות כו-כז

ראה טבלה שבנספחים.

### 4. אישות פרק י הלכה יד

ראה טבלה שבנספחים.

### 5. אישות פרק יב הלכה ח

ראה טבלה שבנספחים.

### 6. אישות פרק יב הלכה ט

התנת עמו אחר שנשאה שלא יירשנה - תנאו בטל, ואע"פ שירושת הבעל מדברי סופרים, עשו חיזוק לדבריהם כשלתורה, וכל תנאי שבירושה בטל אע"פ שהוא ממון שני בה 'לחקת משפט'.

נביא את סוגיית הבבלי הרלוונטית להלכה זו, ותחילה נצטט את דברי המשנה בכתובות: <sup>22</sup>

<sup>18</sup> תוספת ראשונים על התוספתא הנ"ל.

<sup>19</sup> פרק י הלכה ח, יא ע"ב.

<sup>20</sup> שם, ד"ה "פתר לה".

<sup>21</sup> אמנם גם פה העיר ליברמן (שם) כי לדעתו (ולדעת הנועם ירושלמי) גם לשון הירושלמי הינה נגד דברי הרמב"ם, אולם נראה כי הסברו של שיירי הקורבן יותר קרוב ללשון הירושלמי.

<sup>22</sup> פרק ט משנה א, דף פג ע"א.

כתב לה: 'דין ודברים אין לי בנכסיד ובפרותיהן ובפרי פרותיהן, בחייד ובמותד', אינו אוכל פרות בחייה, ואם מתה, אינו יורשה. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם מתה, יירשנה, שהתנה על הכתוב שבתורה; שכל המתנה על הכתוב שבתורה, תנאו בטל.

בגמרא (שם, ע"ב) מובאת פסיקתו של רב: "אמ' רב: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ולא מטעמיה".<sup>23</sup> הגמ' דנה בביאור דבריו:

מאי הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ולא מטעמיה? אילמ' הלכה כרבן שמעון בן גמליאל דאמ' אם מתה יירשנה, ולא מטעמיה דאילו רבן שמעון בן גמליאל סבר מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל ורב סבר תנאו קיים, וקסבר רב ירושת הבעל דרבנן וחכמ' עשו חיזוק לדבריהם יתר משלתורה, וסבר רב תנאו קיים?! והא איתמ': האומ' לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה, רב אמ': יש לו עליו אונאה [מוכח שלדעת רב המתנה על מה שכתוב בתורה אפילו בממון תנאו בטל]... אלא הלכה כרבן שמעון בן גמליאל דאמ' אם מתה יירשנה, ולא מטעמיה דאילו רבן שמעון בן גמליאל סבר ירושת הבעל דאוריית' ורב סבר ירושת הבעל דרבנן. האי מטעמיה ולא כהילכתיה הוא! אלא הלכה כרבן שמעון בן גמליאל דאמ' אם מתה יירשנה, ולא מטעמיה דאילו רבן שמעון בן גמליאל סבר בדאורייתא תנאו בטל בדרבנן תנאו קיים ורב סבר אף בדרבנן תנאו בטל. האי האי מטעמיה והילכתיה הוא ורב מוסיף על דבריו הוא! אלא הלכה כרבן שמ' בן גמל' דאמ' אם מתה יירשנה, ולא מטעמיה דאילו רבן שמ' בן גמ' סבר ירושת הבעל דאוריית' ותנאו בטל ורב סבר ירוש' הבעל דרבנן וחכמ' עשו חיזוק לדיבריהן כשלתורה.

הרמב"ם פסק כרב, שירושת הבעל הינה דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, אך הוא מוסיף ומסביר שדין ירושה אינו ממון אלא "חקת משפט", ולכן אי אפשר להתנות כנגד ירושה, כפי שאי אפשר להתנות על מה שכתוב בתורה. תוספת זו של הרמב"ם נסתרת משתי סוגיות, בהן רואים שהיחס לתנאי בירושה, הינו יחס לתנאי שבממון:

בסוגייתנו, כשהגמרא ביררה מה דעתו של רב, היא העלתה אפשרות ראשונה שרב סובר שהלכה כרשב"ג שהבעל יורש, אך לא מטעמו של רשב"ג: בעוד רשב"ג סובר שהתנאי בטל מכיוון שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, רב סובר שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, אלא שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. לו ירושה לא הייתה ממון אלא "חקת משפט", כיצד הגמרא העלתה כאפשרות שרב סבר שהתניה על חוק תורה תועיל, הרי כל המחלוקת על התניה היא רק לגבי דיני ממונות שבתורה! קושי זה ניתן ליישבו בדוחק, ולומר שבמהלך המו"מ התלמודי, הגמרא סברה שירושה הינה דיון ממוני, ולכן העלתה אפשרות שרב סובר שניתן להתנות על הירושה, אולם למסקנת הגמרא שרב סובר דלא ניתן להתנות על ירושה (חוץ מירושת הבעל שהיא דרבנן), ירושה נידונה כחוק ולא כממון. ברם, אם נאמר כך עולה קושיה על מסקנת הגמרא, שהיה לה להסביר את דברי רב בפשטות, שהלכה כרשב"ג שהתנאי בטל, אך בעוד שנימוקו של רשב"ג מחמת שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, רב פסק שהתנאי בטל מכיוון שירושה הינה "חוק" ולא ממון. מאחר שהגמרא לא הסבירה כן, אלא הוצרכה לומר שרב סובר שירושת הבעל דרבנן וחכמים עשו חיזוק וכו', נראה שהגמרא סברה שירושה הינה בגדרי ממון ולא "חוק".

<sup>23</sup> ע"פ כת"י פירקוביץ 187. וכן כל ציטוטי סוגיה זו שיובאו להלן.

סוגיה נוספת בה מבואר שהגמרא מתייחסת לירושה כאל ממון ולא כ"חוק", הינה סוגיה בבבא בתרא. המשנה בב"ב<sup>24</sup> אומרת שני דינים בקשר לירושה:

[1] האומר: 'איש פלוני בני בכור לא יטל פי שנים, איש פלוני בני, לא יירש עם אחיו', לא אמר כלום, שהתנה על הכתוב שבתורה. [2] המחלק נכסיו על פיו, רבה לאחד ומעט לאחד, השווה להן את הבכור, דבריו קימין. ואם אמר 'משם ירשה', לא אמר כלום.

הגמרא (שם) מנסה לתלות את דברי המשנה במחלוקת בין ר"מ לרבי יהודה האם תנאי שבממון קיים, ודוחה שגם רבי יהודה הסובר שניתן להתנות על דבר שבממון, יודה לדברי המשנה שאי אפשר להתנות בירושת הבנים, מכיוון שהבן שהפסיד את חלקו, לא מחל על כך::

לימא מתני' דלא כר' יהו' האמ' בדבר של ממון תנאו קיים, דתנאי האומ' לאשה 'הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה', הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי ר' מאיר. ר' יהודה או': בדבר של ממון תנאו קיים. אפלו תימא ר' יהודה, התם ידעה וקא מחלה, הכא לא קא מחיל.<sup>25</sup>

לפי הגדרת הרמב"ם שירושה אינה נידונת כממון אלא כחוק, אין מקום לתליית הגמרא - מחלוקת ר"מ ורבי יהודה הינה גבי ממון, אך לגבי חוקי התורה, כולם מודים שאי אפשר להתנות עליהם. גם בדחיית הגמרא לתלייה זו, לפי הרמב"ם, הגמרא הייתה צריכה לענות שגם רבי יהודה יודה שבמקרה הנ"ל אי אפשר להתנות, מכיוון שירושה אינה נידונת כממון, אלא כחוק ומשפט. ומכך שהגמרא השיבה באופן אחר, משמע כי לפי הגמרא, הן בתלייה והן בדחיית התליה, ירושה נידונה כדיני ממונות ולא כ"חוק ומשפט".

הפתח להבין את דברי הרמב"ם נמצא בדברי הרמב"ם עצמו, בתשובה<sup>26</sup> שבה הסביר שירושה שונה מכל דיני הממון. גם שם הוא מנמק זאת ע"י הדרשה שירושה הינה "חוקת משפט", אולם הוא מוסיף כמה משפטים:

ועיקר הדבר שהירושה בלבד אין התנאי בה מועיל כלום ואינה כשאר כסות ועונה ושאר תנאי ממון, ובהדיא תנן 'המחלק נכסיו על פיו' אם אמר משום ירושה לא אמר כלום, וכן האי דתנן האומר איש פלוני ירשני וכו' לא אמר כלום. ותדע, למה נשתנה תנאי ירושה... לפי שנאמ' בפרשת נחלות 'והיתה לבני ישראל לחוקת משפט'.

הרמב"ם מסביר שסתם משנה אומרת כדבר ברור שלא ניתן להתנות על ירושה. לכאורה דבריו תמוהים, שהרי הזכרנו שהגמרא תולה משנה זו במחלוקת גבי תנאי שבממון, ואמנם היא דוחה ואומרת שגם רבי יהודה מודה לדברי המשנה, אך לא בגלל שירושה אינה ממון, אלא מסיבה צדדית. כנראה שלהבנת הרמב"ם, העובדה שהמשנה לא הזכירה שדבריה נתונים במחלוקת ר"מ ורבי יהודה, כמלמדת שרבי יהודה מודה לדברי המשנה. הגמרא אמנם הציעה הסבר מדוע רבי יהודה מודה לדין המשנה, אך לפי מה שנאמר שירושה הינה חוק, ניתן להציע הסבר טוב יותר.

<sup>24</sup> פרק ח משנה ה, קכו ע"ב.

<sup>25</sup> ע"פ כת"י המבורג 165.

<sup>26</sup> שו"ת הרמב"ם, סי' קפב, עמ' רטז-ריז.

שאלה שנותרה לנו היא מניין לקח הרמב"ם את החידוש שירושה נחשבת כחוקת משפט. אמנם דרשה זו נאמרה בבבא בתרא (דף קיג ע"ב), אולם שם הדרשה נאמרה לגבי עניין אחר. המאירי<sup>27</sup> כותב שדרשה זו נמצאת במדרשות, אך לא פירט היכן: "פרשת נחלות הואיל ונאמרה בה חקת משפט אין תנאי יכול לבטלה כך היא רמוזה במדרשות ובגמ' הוסיפו בה טעם אחר". ביד פשוטה הציע שהכוונה למדרש שהובא בתנחומא: <sup>28</sup> "והיתה לבני ישראל לחקת משפט", מלמד שהנחלות יוצאות בדינין".<sup>29</sup>

יהיה מקור המדרש אשר שיהיה, מכל מקום, כפי שציין המאירי, "בגמרא הוסיפו בה טעם אחר", טעם ממנו סטה הרמב"ם. נדגיש, זו לא רק הנמקה שונה מהגמרא, אלא שינוי גדר הירושה, בעוד שהגמרא מתייחסת לירושה כדין ממוני, הרמב"ם מתייחס אליה כחוק ומשפט.

## 7. אישות פרק כג הלכות ג-ד

[הלכה ג] התנה עמה שלא יאכל פירות נכסיה הרי זה אינו אוכל פירותיהן, אבל מוכרין את הפירות ולוקחין בהן קרקע והוא אוכל פירותיה, שלא סילק עצמו אלא מפירות נכסים אילו בלבד.

[הלכה ד] התנה שלא יאכל פירות נכסיה ולא פירי פירותיהן - לוקחין הפירות וקונין בהן קרקע ולוקחין פירות קרקע זו וקונין בהן קרקע שניה והוא אוכל פירות אלו, שהן פירי פירות.

המשנה בכתובות<sup>30</sup> אומרת:

הכותב לאשתו: 'דין ודברים אין לי בנכסיד', הרי זה אוכל פרות בחייה, ואם מתה, יורשה. ואם כן, למה כתב: 'דין ודברים אין לי בנכסיד'? שאם מכרה ונתנה, קים. כתב לה: 'דין ודברים אין לי בנכסיד ובפרותיהם', אינו אוכל פרות בחייה, ואם מתה, יורשה.

ובגמרא (פג ע"ב):

כיון דאכלתנהו לפירי, פירי פירות מהיכא? אלא בדשיירא הכא נמי בדשייר.<sup>31</sup>

על המקרה שהבעל כתב לה שאין לו דין ודברים בנכסיה ובפירותיהם, נאמר במשנה שהבעל לא אוכל את הפירות. הגמרא שאלה איך ייתכן שתהיה מציאות שהבעל יאכל פירי פירות? והלא האישה אוכלת את הפירות, ואם אין פירות אז לא יהיה גם פירי פירות! הגמרא תירצה שמדובר כשהאישה השאירה פירות ומהם יצאו פירי פירות, ואותם יכול הבעל לאכול. כלומר, האישה לא חייבת להשאיר פירות, אלא שאם השאירה - עושים מהם פירי פירות. לעומת הגמרא, הרמב"ם לא הזכיר שהדבר תלוי באישה. אדרבה, משמע מלשונו שבכל מקרה לוקחים את הפירות ועושים מהם פירי פירות, בין אם האישה רוצה ובין שאינה רוצה! נציין, כי הרמב"ם אינו היחיד שכתב שהשאר פירות אינה תלויה בדעת האישה, **גם רב האי גאון**<sup>32</sup> כתב כן, והקושיה קשה גם עליו.

<sup>27</sup> בית הבחירה למאירי, בבא בתרא (מהד' סופר) קכו ע"ב, ד"ה "אמר המאירי", עמ' 514.

<sup>28</sup> תנחומא, פנחס סימן ט. במהד' בובר, בסי' י.

<sup>29</sup> וראה דיון על מקור מדרש זה אצל בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, עמ' סו-סז, הערת שוליים 12.

<sup>30</sup> פרק ט משנה א, דף פג ע"א.

<sup>31</sup> ע"פ כת"י וטיקן 130.

<sup>32</sup> ספר המקח והממכר, שער ד דרך ו.

**הרא"ש**<sup>33</sup> **תירץ** שהרמב"ם פסק כתוספתא והירושלמי שחולקים על הבבלי: "ונראה שסמך על התוספתא... וכן מצאתי בירושלמי (ה"א)". **וכן תירץ הר"ן**<sup>34</sup>: "אלא שהרמב"ם... וסמך לו על התוספתא".

לשון התוספתא:<sup>35</sup>

ר' יהודה או': לעולם אוכל פירי פירות. כיצד, מוכר אוכל פירות וילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.<sup>36</sup>

לשון הירושלמי:<sup>37</sup>

אילו הן פירי פירות, מוכר פירות ולקח קרקע והוא אוכל פירות.

ואמנם החזו"א<sup>38</sup> דחק שאולי גם הבבלי לא התכוון לומר שהדבר תלוי בדעת האישה, אולם דבריו דחוקים מאוד בלשון הגמרא. נמצא שהרמב"ם פסק כירושלמי ותוספתא, נגד הבבלי.<sup>39</sup>

#### **8. גירושין פרק ח הלכה יד**

ראה טבלה שבנספחים.

#### **9. גירושין פרק ט הלכה כז**

ראה טבלה שבנספחים.

#### **10. גירושין פרק יא הלכות כא-כב**

[הלכה כא] שפחה שנשתחררה וגירות שנתגיירה - ממתינן תשעים יום. אפילו גר ואשתו שנתגייירו - מפרישין אותן תשעים יום, כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה.

[הלכה כב] הממאנת אינה צריכה להמתין תשעים יום... וכן אנוסה ומפותה אינן צריכות להמתין.

סוגיית הגמרא הרלוונטית הינה ביבמות (לה ע"א):

תניא: הגירות והשבוייה והשפחה שנפדו שנתגיירי ושנשתחררו, צריכות להמתין שלשה חדשים, דברי ר' יהודה. ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד. אמ' רבא: מאי טעמ' דר' יוסי? קסבר אשה מזנה משמשת במוך כדי שלא תתעבר. א"ל אביי: בשלי גירות כיון דדעתה לאיגוריי מנטרא נפשה, שבוייה ושפחה נמי כיון דשמען ממרייהו מנטר' נפשיהו, אלא יוצאה בשן ועין מנא ידעא? וכי תימא כל דמימלא מודי ר' יוסי, והתן אנוסה ומפותה צריכות

<sup>33</sup> פסקי הרא"ש, כתובות פרק ט סימן א.

<sup>34</sup> חידושי הר"ן על הר"ף, כתובות מא ע"ב, ד"ה "וגרסי' תו בגמ'".

<sup>35</sup> פרק ט הלכה ב.

<sup>36</sup> ע"פ כת"י וינה.

<sup>37</sup> פרק ט הלכה א, לב ע"ד.

<sup>38</sup> חזו"א על אבן העזר, סי' עז ס"ק יז.

<sup>39</sup> נאמרו מספר יישובים נוספים ברמב"ם, אך הם דחוקים מאוד. ראה: אבני מלואים סי' צב ס"ק יא, ויד פשוטה על ההלכה הנ"ל.

להמתין שלשה חדשים דברי ר' יהודה, ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד! אלא אמ' אביי:  
אשה מזנה מתהפכת כדי שלא תתעבר, ואידך חייש' שמא לא נ[ת]הפכה יפה יפה.<sup>40</sup>

בגמרא הובאו שתי ברייתות שמופיעה בהן מחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי לגבי ג' חודשי הבחנה. בברייתא הראשונה ישנה מחלוקת האם גיורת ושבוייה ושפחה, שהתגיירה ונפדתה והשתחררה (בהתאמה), צריכה להמתין ג' חודשים? דעת רבי יהודה שממתינות ודעת רבי יוסי שלא ממתינות. בברייתא השנייה מובאת אותה מחלוקת לגבי אנוסה ומפונה, דעת רבי יהודה שצריכות להמתין ג' חודשים ואילו דעת רבי יוסי שלא. אביי מסביר שהסיבה בגינה רבי יוסי לא מצריך המתנה של ג' חודשים, היא שאישה שמזנה עושה מעשים כדי לוודא שלא תתעבר, ואילו רבי יהודה חושש שמא תצליח ותתעבר. למרות שהגמרא קישרה בין שתי הברייתות, הרמב"ם חילק ביניהן: בשפחה וגיורת הוא פסק כרבי יהודה שצריכות להמתין, ובאנוסה ומפונה הוא פסק כרבי יוסי שאין צריכות להמתין! ניתן אמנם להבין את החילוק בסברה, שגיורת ושפחה חיות במשך תקופה במציאות שהן מזונות (בעל כרחן), ואם כן החשש שמא התעברו סביר יותר, אולם באנוסה ומפונה הבעילה היא חד פעמית, וסביר יותר לומר שהאישה הצליחה לא להתעבר. סברה הגיונית ומסתברת, אך הגמרא לא חילקה כן!

מצינו לסתירה זו כמה יישובים:

א. **הסבר המגיד משנה**: הרמב"ם פסק כרבי יוסי בלבד, ומה שכתב שגיורת ושבוייה צריכות להמתין, פסק שלכאורה תואם את שיטת רבי יהודה, כוונתו לשפחה וגיורת שהיו נשואות ובזה גם רבי יוסי יודה שצריכות המתנה, שהרי רק אישה שמזנה מתהפכת, אך אם הייתה נשואה, אין לה סיבה שתתהפך.

הסבר זה דחוק. דרכו של הרמב"ם לפסוק את הדינים שבגמרא, ואילו לפי הסבר המגיד משנה הרמב"ם פסק דין חדש שלא הוזכר בגמרא (גיורת ושבוייה שהיו נשואות) והשמיט את הדין שעליו דיברה הגמרא (גיורת ושבוייה שלא היו נשואות).<sup>41</sup> כמדומה שהמגיד משנה הרגיש בדוחק שבפירושו, ולכן הוסיף: "ואם אין דעתו כן, איני יכול להלום דבריו לפי הגמרא".

ב. **הסבר הבית יוסף**:<sup>42</sup> הבית יוסף הלם את דברי הרמב"ם, אלא שהלם אותם שלא לפי הגמרא:

אף על גב דפסק הרמב"ם כרבי יוסי באנוסה ומפונה, מכל מקום בגיורת ומשחררת לא פסק כותיה אלא כרבי יהודה דאמר צריכות להמתין, וטעמיה מדתניא בפרק החולץ (מב ע"א) גר וגיורת צריכות להמתין ג' חדשים והיא כפשטה כרבי יהודה אתיא.

הבית יוסף מסביר שהרמב"ם אכן התעלם מהתלייה שהגמרא עשתה. במחלוקת בין רבי יוסי לרבי יהודה לגבי אנוסה ומפונה, הוא פסק כרבי יוסי, אך במחלוקת לגבי גיורת ושבוייה, הוא פסק כרבי יהודה, מכיוון שיש בכתובות (מב ע"א) ברייתא שסותמת כדעתו של רבי יהודה.

## **11. גירושין פרק יא הלכה כה**

ראה טבלה שבנספחים.

<sup>40</sup> ע"פ כת"י וטיקן 111.

<sup>41</sup> וכן תמה עליו הבית יוסף, אבן העזר, סי' יג, אות ו (ג), והמעשה רוקח, שם הלכה כא.

<sup>42</sup> שם.

## **12. יבום וחליצה פרק ג הלכה יא**

ראה טבלה שבנספחים.

## **13. יבום וחליצה פרק ד הלכות יב, יד**

ראה טבלה שבנספחים.

## **14. יבום וחליצה פרק ו הלכות טז-יח**

[הלכה טז] וכן אשת אחיו שלא היה בעולמו, הואיל ואין לו עליה זיקה, שנאמר 'כי ישבו אחים יחדו' - עד שישבו שניהם בעולם, הרי זו ערוה עליו לעולם משום אשת אח ופוטרת צרתה.

[הלכה יז] כיצד? ראובן שמת והניח אשה, נפלה על שמעון. ואחר שמת ראובן נולד לוי, בין שנולד קודם שייבם שמעון אשת ראובן, בין שנולד אחר שיבמה - הרי אשת ראובן ערוה על לוי לעולם. לפיכך, אם מת שמעון ונפלה זו וצרתה לפני לוי - שתיהן פטורות מן החליצה ומן היבום.

[הלכה יח] עשה שמעון מאמר ביבמתו שהיא אשת ראובן, ומת קודם שיכנס אותה, הרי לוי חולץ לצרתה ולא מיבם, שאין המאמר קונה ביבמה קנין גמור.

נקדים את דברי המשנה והגמרא. במשנה הראשונה ביבמות<sup>43</sup> נאמר: "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן, מן החליצה ומן היבום, עד סוף העולם... ואשת אחיו שלא היה בעולמו". המשנה בתחילת פרק שני<sup>44</sup> מפרטת את המקרה של אשת אחיו שלא היה בעולמו:

כיצד אשת אחיו שלא היה בעולמו? שני אחים, ומת אחד מהן, ונולד להם אח, ואחר כך יבם השני את אשת אחיו, ומת, הראשונה יוצא משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, והשניה משום צרתה. עשה בה מאמר, ומת, שניה חולצת ולא מתיבמת.

בדף יז ע"ב, הגמרא מביאה מחלוקת בין רב הונא ורב יהודה על מקרה ששומרת יבם מתה, האם אימה מותרת ליבם? הגמרא תולה מחלוקת זו בשאלה האם יש זיקה. אם יש זיקה, אימה של שומרת היבם אסורה ליבם כדין חמותו, אך אם אין זיקה, אימה של שומרת היבם שמתה מותרת לו: "אמי רב הונא אמי רב: שומרת יבם שמתה, מותר באמה. אלמי קסבר אין זיקה... ורב יהודי אמי: שומרת יבם שמתה אסור באמה, אלמי קסבר יש זיקה".<sup>45</sup>

בדף יח ע"א רב הונא מקשה על רב יהודה ממשנתו, ורבה מיישב את הקושיה:

מתיב רב הונא בר חייא: עשה בה מאמר ומת, שנייה חולצת ולא מתייבמת. טעמי דעבד בה מאמי, הא לא עבד בה מאמר שנייה יבומי נמי מייבמי. ואי אמרת יש זיקה, הויא ליה צרת אשת אחיו שלי היה בעולמו בזיקה. אמי רבא: הוא הדין אע"ג דלא עבד בה מאמר שנייה מיחלץ חלצה יבומי לא מייבמה, והא דקתני עשה בה מאמר, לאפוקי מדב' שמאי דאמי מאמר קונה קניין גמור, קמ"ל.

<sup>43</sup> פרק א משנה א, ב ע"א.

<sup>44</sup> משנה א, יז ע"א.

<sup>45</sup> ע"פ כת"י וטיקן 110-111. וכן שאר הציטטות מהמשך סוגיה זו שיובאו להלן.

במשנה מדובר על שני אחים (ראובן ושמעון) שמת אחד מהם (ראובן) ולאחר מותו נולד אח שלישי (לוי). המשנה אומרת שאם שמעון עשה מאמר באשתו של ראובן ואחר כך מת, אשתו של שמעון חולצת ללוי ולא מתייבמת, משום שאשתו של ראובן היא 'אשת אחיו' שלא היה בעולמו של לוי, ולכן אשתו של שמעון נחשבת כלפיה 'צרת ערווה' מדרבנן. מכל מקום, רב הונא מדייק שהמשנה אמרה שאשת שמעון חולצת רק במקרה ששמעון עשה מאמר באשתו של ראובן, אולם אילו שמעון לא היה עושה מאמר באשת ראובן, אשתו של שמעון הייתה מתייבמת ללוי. כעת, אם רב יהודה צודק שיש זיקה, אזי אע"פ ששמעון לא עשה מאמר לאשת ראובן, מכל מקום יש ביניהם זיקה ולכן אשת שמעון הינה צרת זקוקת אשת אח שלא היה בעולמו של לוי - וכיצד יכול ליבמה? רבה מתרץ שהמשנה לא התכוונה ששלו חולץ לאשת שמעון רק במקרה ששמעון עשה מאמר באשת ראובן, אכן, לוי יחלוץ לאשת שמעון גם אם שמעון לא עשה מאמר, והסיבה שנקטה המשנה מקרה בו היה מאמר, היא לשלול פסיקה כדעת בית שמאי וכו'.

יוצא אפוא שלמסקנת הגמרא, לפי רב יהודה הסובר שיש זיקה (וכך פוסק הרמב"ם בפרק א הלכה יג), האח השלישי חולץ לאשת האח הראשון שלא היה בעולמו, אף אם האח השני לא עשה מאמר באשת האח הראשון. ובלשונו של המאירי: <sup>46</sup>

מאחר שביארנו שיש זיקה צריך לחזור ולדון על מה שכתבנו במשנתנו "עשה בה מאמר ומת שניה חולצת ולא מתייבמת", שמשמען של דברים שאלמלא המאמר היתה השניה מתייבמת, ואחר שאתה אומר יש זיקה היאך היא מתייבמת? והרי מכל מקום השניה צרה לאותה אשת אח שלא היה בעולמו מחמת הזיקה, ונהי דמחליצה לא פטרה דלא אמרינן יש זיקה לענין יבום אלא לחומרא לא שנדון אותה ככנוסה לגמרי ליפטר מן החליצה, מכל מקום יבום מיהא היאך תתיבם. תדע שאף בלא עשה בה מאמר אינה מתייבמת, שמכל מקום הויה לה צרת אשת אחיו שלא היה בעולמו מחמת הזיקה אף על פי שלא כנסה, והאי דנקט "עשה בה מאמר" לאפוקי ממאי דקאמרי בית שמאי מאמר קונה לגמרי להיותה ככנוסה ליפטר צרתה אף בלא חליצה, ולימד שהמאמר אינו קונה לגמרי ומכל מקום אף בלא מאמר אין השניה מתייבמת עד שתפקע זיקה של זו. כך אנו צריכים לפסוק מכח שמועה זו, ר"ל מתיב רב הונא עשה בה מאמר כו' ומה שתירץ בה רבא.

כפי שהובא לעיל, הרמב"ם פסק "עשה שמעון מאמר ביבמתו שהיא אשת ראובן, ומת קודם שיכנס אותה, הרי לוי חולץ לצרתה ולא מיבם, שאין המאמר קונה ביבמה קנין גמור". מסתימת הרמב"ם שכתב שלוי חולץ לאשת שמעון רק במקרה ששמעון עשה מאמר באשת ראובן, ולא הזכיר שלוי חולץ גם במקרה ששמעון לא עשה מאמר באשת ראובן, משמע שלדעתו אם שמעון לא עשה מאמר באשת ראובן, לוי יכול לייבם את אשת שמעון, נגד הגמרא שהזכרנו לעיל!

ודיוק זה מדבריו במשנה תורה, מופיע במפורש בפירושו למשנה: <sup>47</sup>

ראובן היתה לו אשה ושמה לאה, ואח"כ מת שמעון אחיו והניח אשה ושמה רחל, ואחרי מות שמעון נולד לוי, ואחר שנולד לוי קדש ראובן את רחל שהיא יבמתו ומת, הרי דין לוי שיחלוץ ללאה ולא ייבם אותה. ואלו עדיין לא קדש ראובן את רחל היה מותר ללוי לייבם את לאה אם רצה או יחלוץ.

<sup>46</sup> בית הבחירה למאירי, יבמות (מהד" דיקמן) יח ע"א, ד"ה "מאחר", עמ' 75.

<sup>47</sup> פירוש המשנה לרמב"ם, יבמות פרק ב משנה א, עמ' י.



וכבר תמה עליו שם המאירי :

ומכל מקום גדולי המחברים [הרמב"ם] ראיתי בפירושי המשנה שהביאוה כפשטה ופירושה דוקא במאמר הא ליכא מאמר מתיבמת, ואף בשאר חבוריהם כתבוה בדרך זה לפי הנראה, ואף גדולי המגיהים לא הרגישו בה, וזה דברים מתמיהים.<sup>48</sup>

**יישוב הצפנת פענח:**<sup>49</sup> בשביל להבין את דבריו, נפרש תחילה את סוגיית הגמרא ביבמות (כז ע"א):<sup>50</sup> שמואל אמר שכאשר היו שלושה אחים (ראובן, שמעון ולוי) ששניים מהם (ראובן ושמעון) היו נשואים לשתי אחיות (רחל ולאה) ולכל אחד מאחים אלו הייתה אישה נוספת (בלהה וזלפה), ומתו שני האחים (ראובן ושמעון) ונפלו נשותיהן לפני האח השלישי (לוי), אז הדין שאם הוא חלץ לשתי האחיות (רחל ולאה) הוא לא פטר את צרותיהן, אך אם חלץ לצרותיהן (לבלהה וזלפה) אז האחיות (רחל ולאה) נפטרו מהחליצה. מקשה הגמרא - מה ההבדל בין המקרים? כמו שבמקרה שחלץ לאחיות, צרותיהן לא נפטרו, כיוון שהחליצה לכל אחת מהאחיות הינה חליצה גרועה (שכל אחת מהן הינה אחות אישה בזיקה, ואינן עולות לייבום), גם במקרה שחלץ לצרותיהן, החליצה הינה גרועה, שהרי הצרות הינן "צרות אחות אישה בזיקה", וכמו שאסור לייבם צרת אחות אישה (ולכן החליצה באחיות הייתה חליצה גרועה), הוא הדין שאסור לייבם "צרת אחות זקוקה", ואם כן גם חליצה זו גרועה ולא אמורה לפטור את האחיות מייבום! הגמרא מציעה יישוב מסוים לדברי שמואל, ולאחר מכן רב אשי מיישב - "לעולם כדקאמרת, ומשום דלא אלימא לשווי לצרה כערוה". כלומר יש זיקה, ואעפ"כ האיסור של צרת ערוה פחות חמור מערוה, ואע"פ שזיקה ערוה גורמת לכך שאם יחלוץ לאישה זו, החליצה תחשב כחליצה גרועה, חליצת צרת ערוה איננה חמורה כ"כ, עד כדי שלא תפטור את האחיות מחליצה.

אומר הצפנת פענח: מדברי רב אשי יוצא שזיקת צרת ערוה איננה כערוה. אם כן, נחזור לפסיקת הרמב"ם - הרמב"ם פסק שבמקרה שהיו שני אחים - ראובן ושמעון - ומת ראובן ואשתו נפלה לפני שמעון לייבום, ואז נולד לראובן ושמעון אח בשם לוי, ושמעון מת לפני שהספיק לייבם או לעשות מאמר באשת ראובן, לוי יכול לייבם את אשת שמעון. והקשו על שיטתו, שהרי יש זיקה, ואם כן אשת שמעון היא צרת ערוה של לוי (שאשת ראובן הינה ערוה על לוי, כדין אשת אח שלא הייתה בעולמו) וכיצד ייבמה? אלא שהרמב"ם פסק כרב אשי, שצרת ערוה איננה כערוה!

**נראה שיישובו של הצפנת פענח מחודש מאוד** - רב אשי לא אמר שאין מושג של זיקת צרת ערוה [שאם כן היה לשמואל (או לרמב"ם) להשמעינו שמותר ללוי לייבם את צרותיהן של האחיות, ואין מי שהזכיר חידוש זה, ואדרבה, שמואל בגמרא, והרמב"ם<sup>51</sup> הזכירו רק חילוקי דין במקרה שחולץ לאחיות או לצרותיהן, אך לא הזכירו אפשרות של ייבום]. רב אשי רק אמר, שחליצה לצרת ערוה לא נחשבת חליצה גרועה לעניין לפטור את הצרות, בניגוד לחליצה לערוות, שלא פוטרת את צרותיהן. ואם כן, מבואר שרב אשי יודה, שבמקרה הראשון בדף יח ע"א, לוי לא יוכל לייבם את צרת ערוותו!

**נראה להציע הסבר אחר:** הרמב"ם פסק כסתם משנה, שהשנייה צריכה חליצה דווקא אם עשה בה מאמר ומת, ואם לא עשה מאמר, האח השלישי לא צריך אפילו לחלוץ. ומה שהגמרא העמידה בדעת

<sup>48</sup> וכן הקשה המגיד משנה (על הלכה יח) ונשאר בשאלה.

<sup>49</sup> על הרמב"ם הנ"ל, הלכה יז.

<sup>50</sup> מכיוון שהסוגיה מורכבת וארוכה, סיכמתי אותה בלשוני.

<sup>51</sup> הלכות יבום וחליצה, פרק ז הלכה ט.

הסוברים שיש זיקה, שיעמידו את דברי המשנה אפילו במקרה שלא עשה מאמר, זהו דוחק במשנה ותלייה שאינה מוכרחת; ייתכן שיש זיקה, ולמרות זאת, כל עוד האח השני לא עשה מאמר, האח השלישי לא צריך לחלוץ, שהתורה מיעטה 'אשת אחיו' שלא היה בעולמו מכל מקום. במילים אחרות, היות שהעמדת הגמרא היא נגד פשטות המשנה ותלייתה אינה מוכרחת, הרמב"ם מדעתו סטה מדברי הגמרא.<sup>52</sup>

#### 15. שוטה פרק א הלכה ו

ראה טבלה שבנספחים.

**סיכום הפרק:** בפרק הקודם העלינו את האפשרות שהרמב"ם סוטה מהתלמוד הבבלי, רק בתור אופציה אפשרית שאינה מוכרחת, מכיוון שלכל הלכה בה הצענו הסבר שכזה, הבאנו גם הסבר חלופי שעל פיו לא קיימת סטייה. לעומת זאת, בפרק זה הבאנו 15 דוגמאות שקרוב לוודאי שקיימות בהן סטיות מהבבלי. לאור זאת, אנו מוכרחים להתמודד עם תופעת הסטיות של הרמב"ם מהתלמוד הבבלי, ובה נעסוק בפרקים הבאים.

---

<sup>52</sup> כע"ז כתב ביד פשוטה (עם שינויים קטנים, עיי"ש בדבריו). וראה באבי עזרי (על ההלכה הנ"ל) שמאריך מאוד בניסיון ליישבה, ודבריו נראים רחוקים.

## פרק ד. סטיות בהנמקות וטעמי הדינים

בפרקים ב-ג עמדנו על שש הלכות<sup>1</sup> שבהן הרמב"ם שינה מהנימוק שנכתב בתלמוד הבבלי. תופעה זו אינה נדירה, והחוקרים ליקטו מספר לא קטן של דוגמאות לתופעה זו.<sup>2</sup> ניתן למצוא במשנה תורה שלושה סוגי שינויים מההנמקות וטעמי הדינים שנאמרו בתלמוד הבבלי:

א. שינוי הטעם להלכה מהטעם שהובא בגמרא.<sup>3</sup>

ב. שינוי הדרשה שממנה נלמדה הלכה מסוימת.<sup>4</sup>

ג. פעמים שהרמב"ם מביא נימוק וטעם להלכה במקום שהגמרא הביאה דרשה כמקור הדין,<sup>5</sup> או דרשה במקום שהגמרא הביאה טעם.<sup>6</sup>

על אחת מההלכות שבהן סטה הרמב"ם בהנמקת הדין, נשאל הרמב"ם עצמו, ותשובתו תהווה לנו בניין אב להבין את כל סטיותיו בהנמקות הדינים. במשנה בפסחים<sup>7</sup> הובאה דעת רבי יהודה, שביום י"ד בניסן מותר לאכול חמץ עד תחילת שעה חמישית, והגמרא (יב ע"ב) מבארת את דעתו:

ולרבא אליבא דר' יהודה דאמ' אדם טועה שלש שעות חסיר משהוא, מתחלת ארבע לא ניכול [ומדוע רבי יהודה אסר באכילה רק מתחילת שעה חמישית]? שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב [ואין חשש שיבלבלו בין זמנים אלו] וכל שכן בארבעי. אי הכי, כולא חמש נמי ניכול... אלא אמ' רבא: גזרה משום יום המעון [ולכן אסור לאכול בשעה חמישית]. אי הכי [אם חוששים ליום המעון] ארבע נמי! אמ' רב פפא: ארבע זמן סעודה לכל [ואין חשש שיטעו בשעה זו].<sup>8</sup>

<sup>1</sup> חמש מתוכן בפרק ג, שבו ליקטנו את הפסיקות שקרוב לוודאי שקיימות בהם סטייה מהבבלי.

<sup>2</sup> ראה ליקוט של שינויים כאלה אצל לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 92–116; בנדיקט, הרמב"ם ללא סטייה מהתלמוד, עמ' מז-סג; וכן בעבודת המאסטר של איתי אליצור, 'לדרכו של הרמב"ם בהצגת מדרשי הלכה במשנה תורה', עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן: תשע"ב.

<sup>3</sup> לדוגמא, בראש השנה (כט ע"ב) הגמרא מסבירה שחכמים אסרו לתקוע בשופר בשבת "גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירו ד' אמות ברשות הרבים". הרמב"ם (הל' שופר, פרק ב הלכה ו) שינה מטעם זה וכתב: "גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו". בעוד שהטעם בגמרא הוא חשש שיוליך למי שילמדו, הרמב"ם שינה את הטעם, לחשש שמא ילך לאדם שיתקע בשבילו.

<sup>4</sup> לדוגמא, בפרק ד (הלכה 5) ראינו שבעוד הבבלי דרש שאין מערבים שמחה בשמחה מפסוק מסוים, הרמב"ם הביא כמקור לדין זה פסוק אחר.

<sup>5</sup> לדוגמא, במכות (כב ע"א) הגמרא אומרת שאע"פ שבתורה כתוב "ארבעים יכנו", הכוונה 39 מלקות. שואלת הגמרא "מאי טעמא"? ועונה: "אי כתיב 'ארבעים' במספר' הוה אמינא ארבעים במניינא, השתא דכתיב 'במספר' ארבעים' מניין שהוא סוכם את הארבעים". מהגמרא מבואר שהתורה אמרה שלוקים 39 ("מניין שהוא סוכם את הארבעים"). אולם הרמב"ם (גם בפירוש המשנה עמ"ס מכות, פ"ג משנה י' וגם בהל' סנהדרין, פרק יז הלכה א) מביא לדבר טעם הגיוני, נצטט לשונו בהל' סנהדרין: "כיצד מלקין את המחוייב מלקות, כפי כמו שנאמר כדי רשעתו במספר, וזה שנאמר ארבעים שאין מוסיפין על הארבעים אפילו היה חזק ובריא כשמשון, אבל פוחתין לחלש שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי הוא מת, לפיכך אמרו חכמים שאפילו הבריא ביותר מכין אותו שלשים ותשע שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו". הרמב"ם מסביר שלוקים 39 ולא 40, בשביל סייג, שאם יטעה בספירת המלקות ובטעות ילקוהו מכה נוספת, עדיין הוא ילקה רק 40 ולא יותר. טעם זה הינו נימוק מסברה, בניגוד לגמרא שהבינה שזה משמעות הפסוק. וראה בנושאי כלים ובפרשני הרמב"ם שתמחו על כך, והציעו הסברים שונים.

<sup>6</sup> שינוי זה די נדיר. ראה דוגמא לשינוי שכזה אצל בנדיקט, עמ' נא.

<sup>7</sup> פרק א משנה ד. יא ע"ב.

<sup>8</sup> ע"פ אנלוא 271. וכן בכל ציטוטי הסוגיה שיובאו להלן.

למסקנת הגמרא (וכך כתב הרי"ף), גזרו שלא לאכול חמץ בשעה חמישית מחשש שיטעו ויאכלו בשעה שביעית (בה אסור לאכול חמץ מהתורה). אולם כשהרמב"ם פסק הלכה זו, הוא שינה מדברי הגמרא:<sup>9</sup>

שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזרה משום יום המעון שמא יטעה בין חמישית לששית. בעוד שבגמרא התבאר שבשעה חמישית אסור לאכול חמץ, גזירה משום שעה שביעית, הרמב"ם כתב שהאיסור הינו משום שעה שישית!  
הרמב"ם עצמו נשאל על שינוי זה, וכך הוא השיב:<sup>10</sup>

מה שנוי' בהלכות [הרי"ף] שמא יטעה בין ה' לז' הוא האמת, והוא מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם. וזכרתי אני דבר הנפל לרוב והוא חלוף שעה בשעה אחריה בהיות שכונתי בכל החבור הזה להקריב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב.

בביאור דברים קצרים אלו, נאמרו בקרב החוקרים לא פחות מחמש הבנות שונות:

#### א. הבנת שאול ליברמן:

במבואו ל"הלכות הירושלמי לרמב"ם", דן ליברמן ביחסו של הרמב"ם לירושלמי, וכך הוא כותב:  
על יחסו הכללי להלכות הירושלמי הוא [הרמב"ם] מעיד לנו בעצמו בתשובה<sup>11</sup>... 'הך דאמרינן בירושלמי ובלבד על אתר, יראה לי שראוי לסמוך על זה, שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר. אבל המנהג הפשוט בערי ספרד שאין מברכין'. ומחבורו<sup>12</sup> נראה שפסק כמנהג הפשוט. וכעדות עצמו בתשובה... 'שכוונתי בכל החבור הזה להקריב הדינין אל השכל או על דרך הרוב'.

הדיון בתשובת הרמב"ם המצוטטת אצל ליברמן, הינו בשאלה האם אדם שלא בירך ברכת התורה וקרא קריאת שמע עם ברכותיה, האם צריך לברך ברכות התורה? בירושלמי מבואר שרק אם למד מייד אחרי שקרא ק"ש, אינו צריך לחזור ולברך, אולם המנהג היה שלא מברכים, גם במידה ועבר זמן מעט שהאדם קרא ק"ש עד ללימודו. במשנה תורה הרמב"ם פסק כמנהג הפשוט. ליברמן הבין שהרמב"ם פסק כמנהג הפשוט נגד הירושלמי, בהתאם לשיטתו שהזכיר בתשובה שצוטטה לעיל:  
"שכוונתי בכל החבור הזה להקריב הדינין אל השכל או על דרך הרוב". כלומר, לפי ליברמן, הכוונה בביטוי "על דרך הרוב" היא מה שרוב האנשים עושים (המנהג הפשוט), כאשר "על דרך הרוב" משמש כשיקול פסיקה.

וכבר תמה עליו לוינגר:<sup>13</sup> "שאלה גדולה על פירושו של ליברמן, והיא, מהו בעצם הקשר בין הענין שהרמב"ם פוסק בכיוון לסביר ולמקובל בציבור, ובין הנמקתו מדוע אין אוכלין חמץ בשעה

<sup>9</sup> הלכות חמץ ומצה, פרק א הלכה ט.

<sup>10</sup> שו"ת הרמב"ם (מהד' בלאו), סי' רנב. הלח"מ סבר שתשובה זו נשלחה לחכמי לונל, וכיוון שכך, הרב קאפח (מהד' הרב קאפח על המשנה תורה, הלי' חמץ ומצה, פרק א הלכה ט) ביטל תשובה זו, משום שלדעתו התשובות לחכמי לונל הינן מזוייפות. [ראה על כך: יוסף קאפח, 'שאלות חכמי לונל ותשובות הרמב"ם' כלום מקוריות הן?], ספר הזכרון לר"י נסים, ירושלים: תשמ"ה, ב, עמ' רלה והלאה]. אולם הנשקה (במאמרו 'לטעמה של הלכה', עמ' סט, הערה 72) דחאו בתרתי: א. אין אישוס לטענתו כי התשובות לחכמי לונל מזוייפות. ב. לא מדובר תשובה לחכמי לונל, עיי"ש.

<sup>11</sup> שו"ת הרמב"ם (מכון ירושלים, ח"א) סי' נט. במהד' בלאו סי' רצט.

<sup>12</sup> נראה שכוונתו להלכות תפילה, פרק ז הלכה י.

<sup>13</sup> בספרו: דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 23.

חמישית?" ואכן, נראה כשגגה שלפא מפי השליט, ואין הלימה בין דברי הרמב"ם למשמעות שליברמן נתן להם.

#### ב. הבנת אליעזר שמשון רוזנטל:<sup>14</sup>

רוזנטל הביא שתי מובאות נוספות, שבהן הרמב"ם התנסח בביטוי "על דרך הרוב":

1. הרמב"ם בתשובה<sup>15</sup> אסר לשמוע מוזיקה המרחיבה את נפש האדם, משום שיש לרסן את הכוח החשקי של האדם. הרמב"ם מוסיף וכותב, שאין להחריג מאיסור זה אדם ששמיעת מוזיקה אינה מעוררת אצלו כוח חשקי: "ולא נביט אל האחד היוצא מן הכלל יקר המציאות אשר יביאהו זה לידי זהירות הנפש... לפי שהדינים התוריים אמנם נכתבו לפי הרב והמצוי שדברו חכמים בהווה".<sup>16</sup>

2. במורה הנבוכים<sup>17</sup> כתב הרמב"ם: "אין התורה מביטה על הבודד, ולא יהיה הציווי כפי הדבר המועט... אלא לדברים שהם הרוב ואין שמים לב לדבר מועט האירוע... אלא יהיו הדינים החלטיים באופן כללי... מכון בהם התועליות הכלליות שהן על דרך הרוב".

לדעתו של רוזנטל, בשלושת המקרים הנ"ל הרמב"ם התבסס על עיקרון פילוסופי, הליכה אחר הרוב ולא אחרי מקרים פרטניים. עיקרון פילוסופי זה גרם לרמב"ם לסטות מדברי התלמוד הבבלי, שבסוגיית איסור אכילת חמץ לא פעל על פי עיקרון זה. עיקרון זה אומר, כי אין ראוי לגזור על שעה חמישית משום שעה שביעית, זה מקרה רחוק, ורוב הפעמים לא יטעו במקרה כזה, ומן הראוי לגזור לפי הרוב והמצוי, כלומר טעות בשעה אחת. ובלשון רוזנטל: יש והכרעת ההלכה של רבנו, ניזונה מכח הכרותיו הפילוסופיות... שלא כתלמוד".<sup>18</sup>

נראה שיש חילוק פשוט וברור בין שתי המובאות שציטט רוזנטל, לבין תשובת הרמב"ם גבי איסור אכילת חמץ. בשתי המובאות, הרמב"ם הסביר שהחוקים או הגזירות של התורה, חלות על כלל האנשים, גם אם ישנו מיעוט שהרעיון של הגזירה לא שייך גביו. אולם בביטוי "על דרך הרוב" שהובא בתשובה גבי איסור אכילת חמץ, אין מדובר על חלות החוק, אלא על מהות החוק עצמו. וכבר יצחק אנגלרד<sup>19</sup> והנשקה<sup>20</sup> הצביעו על חילוק זה, ודחו את דבריו של רוזנטל.

#### ג. הבנת הרב רבינוביץ:<sup>21</sup>

על מנת להבין את דברי הרב רבינוביץ, נצטט שוב את סוגיית הגמרא בפסחים ואת תחילת דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל.

סוגיית הגמרא בפסחים (יב ע"ב):

ולרבא אליבא דר' יהודה דאמ' אדם טועה שלש שעות חסיר משהוא, מתחלת ארבע לא ייכול? שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב וכל שכן בארבעי. אי הכי, כולא חמש נמי

<sup>14</sup> אליעזר שמשון רוזנטל, "על דרך הרוב", פרקים; ספר השנה של מכון שוקן למחקר היהדות, א (תשכז-תשכח), עמ' 183-224.

<sup>15</sup> אגרות הרמב"ם (מהד' שילת), כרך א, עמ' תכח-תלא.

<sup>16</sup> שם, עמ' תכט.

<sup>17</sup> חלק ג פרק לד.

<sup>18</sup> "על דרך הרוב", עמ' 200-202.

<sup>19</sup> יצחק אנגלרד, "על דרך הרוב" ובעיית היושר, שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 51-52.

<sup>20</sup> דוד הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', עמ' עב.

<sup>21</sup> נחום אליעזר רבינוביץ, עיונים במשנתו של הרמב"ם (מהד' שנייה), ירושלים: תשי"ע, עמ' לא-לד.

ניכול... אלא אמ' רבא : גזרה משום יום המעונן. אי הכי, ארבע נמי! אמ' רב פפא : ארבע זמן סעודה לכל.

ורבא אליבא דרבי יהודה דאמר אדם טועה שלש שעות חסר משהו, מתחילת ארבע לא ניכול? חמש חמה במזרח ושבע חמה במערב וכל שכן ארבע. אי הכי, בחמש נמי ניכול... אלא אמר רבא : גזירה משום יום המעונן. אי הכי אפילו בארבע שעות נמי לא ניכול! אמר רב פפא : ארבע זמן סעודה לכל היא.

דברי הרמב"ם :

מה שנו' בהלכות שמא יטעה בין ה' לז' הוא האמת והוא מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם.

מסביר הרב רבינוביץ : "רבינו [הרמב"ם] מדגיש שהטעם המובא ברי"ף, אינו אלא לפי המקשן - משמע שלפי המסקנה בגמרא, יתכן להסביר את הדברים באופן אחר".<sup>22</sup> לפי פירושו, חכמים רצו לגזור רק שעה אחת, דהיינו שעה שישית, אלא שמבחינה מציאותית קשה לסמוך על כך שישומו לב מתי מתחילה שעה שישית, לכן אסרו אכילה גם בשעה חמישית. מקשה הגמרא : "אי הכי אפילו ארבע לא ליכול?" ועל זה ענה רב פפא ששעה רביעית היא זמן סעודה ולא יטעו בה. המקשן הבין שגזרו שעה חמישית אטו שעה שביעית, ולכן הקשה שיגזרו גם שעה רביעית. וענה רב פפא שלא קיימת גזירה בשעה חמישית, הגזירה היא רק בשעה שישית, ומה שלא אוכלים חמץ בשעה חמישית, זו רק עצה טובה כדי שלא יתבלבלו ויאכלו בשעה שישית. נמצא שהרי"ף שכתב שהגזירה היא שעה חמישית אטו שעה שביעית, צודק רק בקושיית הגמרא, אך למסקנה הגזירה היא על שעה שישית בלבד, ומאמר הגמרא שלא אוכלים חמץ בשעה חמישית נאמר כעצה טובה. הרמב"ם לא הדגיש זאת במשנה תורה כי "סמך על כך שמי שמכיר את הסוגיא יוכל להבין מתוך דבריו הקצרים והמדויקים לפרש את תירוצו של רב פפא על נכון". ואמנם הרמב"ם כתב טעם שמא יטעה בין חמישית לששית, אך כתב זאת בשביל מי שאינו ת"ח, וגם לאנשים אלו "אין לכתוב דבר שהוא תמוה או רחוק". כלומר, כאשר הרמב"ם כתב את הטעם רק בשביל מי שאינו ת"ח, הוא לא ציטט את פשטות הגמרא (שגזרו שעה חמישית אטו שעה שביעית) אע"פ שאינה מסתברת, אלא השמיע את הטעם הנכון, שאינו תמוה ולא רחוק.

הבנתו של הרב רבינוביץ דחוקה מאוד, הן בלשון הגמרא והן בלשון הרמב"ם בתשובה. הרמב"ם בתשובה כתב שדברי הרי"ף הם האמת כפי שהקשו בתלמוד, ואילו לפי הרב רבינוביץ דברי הרי"ף נכונים רק בשלב הקושיה! ועוד, אם כדברי הרב רבינוביץ, היה לרמב"ם לבאר דבריו בתשובה ולא לכתוב כ"כ בקיצור.

במקום אחר<sup>23</sup> הרב רבינוביץ יישב את קושיית הראב"ד, על כך שהרמב"ם שינה את הטעם שהובא בתלמוד, וענה : "אין רבינו מתעלם מן הטעם בגמרא. אדרבה, הוא סומך על הקורא החכם שבלי ספק הטעם המקובל ידוע לו". הסבר זה דחוק, וכי כל לומדי המשנה תורה הינם תלמידי חכמים?

<sup>22</sup> שם, עמ' לב.

<sup>23</sup> נחום אליעזר רבינוביץ, 'דרכו של הרמב"ם כפוסק וכפרשן', עמ' קסה-קסו. [בתוך ספרו : עיונים במשנתו של הרמב"ם].

והלא הספר מיועד לכל בית ישראל, גם מי שלא למד את סוגיות הגמרא ואינו בקיא "בטעם המקובל".<sup>24</sup>

#### ד. הבנת הנשקה:<sup>25</sup>

לדעתו של הנשקה, אין בתשובת הרמב"ם הנ"ל אמירה כי הרמב"ם סטה בהנמקותיו מדברי חז"ל: "הנמקתו של הרמב"ם מעוגנת היטב בכלל תפיסתו את הסוגיא, באופן שאין מקום לדון על ההנמקה בתור שכזו [הנמקה הסוטה מהתלמוד]".<sup>26</sup> תחילה, הנשקה מפנה לאבחנה עליה עמד הגרייז,<sup>27</sup> בין שעה חמישית לשעה שישית. בשעה שישית לוקים מכת מרדות על אכילת חמץ, בניגוד לאכילת חמץ בשעה החמישית, שעליה לא לוקים. סיבת החילוק לפי הרמב"ם ברורה, שעה שישית גזרו "כדי שלא יגע באיסור תורה", בניגוד לשעה חמישית, שלא נאסרה מעולם בגדרי איסור החמץ המקורי, "בשעה זו לא הטילו חכמים סטטוס של איסור חמץ, אלא רק מניעת אכילה בעלמא נקבעה, שמטרתה למנוע חילוף השישית בחמישית. אך אילו היו החמישית והשישית חבילה אחת, כי עלול אדם לטעות בשעתיים ושתי אלה יחד נאסרו מפני חילוף בשביעית, אין מקום לכל ההבחנות הללו, גדרי האיסור בשתי השעות גם יחד היו צריכות להזדהות".<sup>28</sup> יוצא שהרמב"ם לא שינה את הנימוק גם מטעמים דידקטיים, אלא ההנמקה היא חלק מהותי בגדר האיסור ההלכתי!

אלא שעדיין קשה תרתי: א. הגמרא ביארה שגזרו שעה חמישית אטו שעה שביעית ביום המעונן, ולא אטו שעה שישית. ב. הרמב"ם עצמו בתשובה הנ"ל, כותב לשואליו שהגרסה של הרי"ף (שגזרו שעה ה אטו שעה ז) היא האמת, וע"פ הנ"ל יוצא שאין זו האמת!

בעקבות השאלה הראשונה, הנשקה עושה שחזור לבאר את דרך הלימוד של הרמב"ם בהלכה זו, נביא דבריו בקצרה:

בירושלמי פסחים נאמר:<sup>29</sup>

(א) מתני' ר"מ אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחילת שש... גמ': מה טעמא דר"מ [שמות יב טו] אך ביום הראשון זה חמשה עשר. יכול משתחשך ת"ל אך. הא כיצד תן לו לפני שקיעת החמה שעה אחת.

(ב) הא ר"מ אומר משש שעות ולמעלה מדבריהן שביעית אסור משום גדר. ששית למה משום גדר. ויש גדר לגדר?! אלא שעה ששית מתחלפת בשביעית. הא ר' יהודה אומר מחמש ולמעלה מדבריהן ששית אסורה משום גדר חמישית למה משום גדר. ויש גדר לגדר. אלא שחמישית מתחלפת בשביעית.

(ג) מחלפא שיטתיה דר' יהודה תמן הוא אמר אין חמישית מתחלפת בשביעית. א"ר יוסי תמן הדבר מסור לב"ד וב"ד זריזין הן. ברם הכא הדבר מסור לנשים והנשים עצילות הן.

<sup>24</sup> וראה גם אצל בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, עמ' 273, שדוחה הסבר זה. וכן אצל שמשון אטינגר, 'על מקומה של הסברה במשנה תורה לרמב"ם', עמ' 26–30, שמציע הסברים אחרים לחלק מהדוגמאות שהביא הרב רבינוביץ.

<sup>25</sup> דוד הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', עמ' עב-פ.

<sup>26</sup> שם, עמ' עב.

<sup>27</sup> יצחק זאב הלוי סולובצ'יק, חידושי הגרייז על הרמב"ם, ה' חמץ ומצה פרק א הלכה ט.

<sup>28</sup> לשון הנשקה, עמ' עג-עד.

<sup>29</sup> פרק א הלכה ד, כז ע"ג.

לפי ר"מ התורה אסרה חמץ רק שעה לפני שקיעת החמה, חכמים אסרו שעה שביעית. למה אסרו שעה שביעית? והלא אין אדם טועה בין שעה שביעית לשעה לפני השקיעה, אלא שחכמים עשו הרחקה שאיננה מחשש טעות. שעה שישית למה נאסרה? אי אפשר לומר שנאסרה כהרחקה לשעה לפני הלילה, שזה גדר לגדר (או גזירה לגזירה, בלשון הרגילה בתלמוד הבבלי), אלא ששעה שישית נגזרה משום שעה שביעית. יוצא שהאיסור של שעה שישית שונה במהותו מהאיסור של שעה שביעית. אחרי שעמדנו על חילוק זה, קשה להבין את המשך הגמרא המבארת את דעת רבי יהודה (חלק ג). הגמרא מקשה על רבי יהודה מדוע הוא חושש שיטעו בין שעה חמישית לשביעית, והלא בסנהדרין מבואר שלדעתו אין חוששים לטעות שכזו, ומתרצת שיש לחלק בין בית דין לנשים. אולם לאחר שהתבאר בדעת רבי מאיר שהשעה החמישית לא נאסרה משום חשש טעות בינה לבין השעה השביעית, אלא מחשש טעות בינה לבין השעה השישית, היה לגמרא לבאר כן גם בדעת רבי יהודה, אין חשש טעות בין שעה ה' לשעה ז', ומ"מ שעה ה' נאסרה משום שעה ו'!

מכוח קושי זה, הנשקה מסביר שחלק (ב) וחלק (ג) של הסוגיה, הינם שתי תפיסות נפרדות ונבדלות בביאור המח' בין ר"מ לרבי יהודה.

לפי חלק (ב) של הסוגיה - ר"מ סובר ששעה ז' נאסרה משום הרחקה, ושעה ו' משום חשש טעות בינה לבין שעה ז', והוא הדין לרבי יהודה. רבי יהודה סובר ששעה ו' נאסרה משום הרחקה, ושעה ה' נאסרת מחשש טעות בינה לבין שעה ו'. אולם אין לחשוש בין שעה ה' לשעה ז' וכמו שרבי יהודה חשש בסנהדרין, ששם החשש הוא "סיפורם של עדים על מעשה שהיה שבו תיתכנה טעויות גדולות או קטנות, לדין חמץ בערב פסח שבו חייב האדם לברר כעת את השעה הנכונה".

חלק (ג) של הסוגיה מבאר את המח' בצורה שונה לחלוטין. מי שמסר חלק זה, הבין שדעת ר' יהודה שהאיסור בשעה ה' הוא משום שעה ז'. נמצא שחלקים (ב) ו(ג) הינם חלקים סותרים המשמרים מסורות שונות לחלוטין בביאור שיטת רבי יהודה, אלא ש"מכיון שסוגיות מנוגדות אלה נערכו זו בצד זו בסמוך, ראו אותם הלומדים כהמשך אחד ומתוך כך עובד הנוסח בסוף סוגיה (ב)<sup>30</sup> כדי להתאימו להמשך שבסוגיה (ג)".

הרמב"ם פסק כרבי יהודה לפי ההסבר של חלק (ב) [ששוחזר וכדלעיל], ולפי הסבר זה יש חלוקה מהותית בין שעה ה' לשעה ו'. שעה ה' נאסרה משום שעה ו', ושעה ו' נאסרה משום שעה ז'. אלא שעדיין צריך ביאור - הלא התבאר שחלק (ב) לא חושש לטעות בנוגע לזמן חמץ (ושעה ו' נאסרה משום "גדר" ולא חשש טעות), אז מדוע גזרו שעה ה'? גזרו אטו שעה ו' וחשש יום המעונן, וכפי שאמר רבא. ואמנם בבבלי דברי רבא התפרשו כביאור לשאלה מדוע גזרו שעה ה' אטו שעה ז', אך זה מכיוון שהבבלי הבין כמו חלק (ג) של הסוגיה, שיש קשר בין טעות בין השעות בסנהדרין, לטעות בין השעות בחמץ, אך הרמב"ם פסק כחלק (2) של הסוגיה, ובחלק זה מבואר שאין קשר בין המקרים.

ומ"מ, עדיין קשה הקושיה השנייה: הרי הרמב"ם עצמו כתב לשואליו כי דברי הרי"ף הם האמת, וכיצד ניתן לומר שהרמב"ם סבר אחרת, לאחר שהוא עצמו הודה שצדקת הריף? גם לקושיה זו נותן הנשקה מענה. בגרסת התשובה שציטטנו<sup>31</sup> נאמר: "מה שזו' בהלכות שמא יטעה בין ה' לז' הוא

<sup>30</sup> הנשקה לא ציטט את תחילת הסוגיה [מה שאני קראתי לו חלק (א)] וממילא מה שאצלי חלק (ב), אצלו הוא חלק (א), ומה שאצלי חלק (ג) אצלו הוא (ב), שיניתי בציטוט דבריו את מספור החלוקה על מנת שהדברים יתאימו לחלוקה שעשיתי.

<sup>31</sup> ע"פ מהד' בלאו, סי' רנב. וכן הוא במהד' שילת עמי' תרנד.



האמת, והוא מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם". אולם בגרסה שהובאה אצל המהר"ם אלשקר<sup>32</sup> הגרסה היא: "שמא יטעה בין ה' לז' הוא אמת ולא האמת. השואלים שאלוהו אם הנוסח של הרי"ף נכון, והוא ענה שהוא אמת "במובן הטקסטואלי של המושג". כלומר גרסת הרי"ף נכונה לפי התלמוד הבבלי, אולם איננה האמת להלכה, כיוון שהרמב"ם עצמו פסק כירושלמי וכפי שהוסבר לעיל. הרמב"ם לא טורח לבאר להם הסתייגות זאת, מכיוון שהם שאלוהו רק אם הנוסח שבר"ף נכון.

וכיוון שהנשקה מעקר מתשובה זו את המשמעות כי הרמב"ם סטה מדברי חז"ל בהנמקת הדינים, הוא גומר דבריו: "לא מצינו אפוא מקור בדברי הרמב"ם, שיפטור את הנמקותיו מחובת העיון התלמודי המדוקדק; ובדוגמאות שנותחו כאן<sup>33</sup> עלה דווקא אופיים הדייקני של הטעמים והנימוקים, שאינם אלא חלק חיוני מגופי השיטה ההלכתית כולה".

השחזור שעשה הנשקה הוא מורכב ולא פשוט. יש שתי סיבות מדוע הנשקה עשה שחזור מורכב שכזה:

סיבה אחת, סיבה כללית - הנחת היסוד שלו שלא סביר שהרמב"ם ינמק נימוק שונה מהאמת. לנקודה זו נחזור להלן, כשנעסוק בשיטת לוינגר. הסיבה השנייה, והיא סיבה מקומית: ברמב"ם מבואר שיש חילוק בין שעה ה' לשעה ו', מה שאומר ששעה ה' איננה גזירה משום שעה ז' כמו שעה ו', שאם כן גדרן היה צריך להיות שווה. אולם גם לפי סוגיית הבבלי, אין מניעה לומר זאת. גזרו שעה ו' אטו שעה ז' שאדם טועה בה, וגזרו שעה ה' אטו שעה ז' מחשש יום המעונן. כיוון שהגזירה בשעה ה' היא רחוקה, גדרה שונה מהגזירה של שעה ו', ולכן לא לוקים עליה.

חוץ מהמורכבות שבשחזור שעשה הנשקה, יש לקחת בחשבון, שלפי גישה זו, בכל הלכה בה הרמב"ם משנה את הטעם מהטעם שניתן בתלמוד<sup>34</sup>, נזדקק להסביר "הסבר פרטני" לסיבת השינוי, דבר שחלק מהמפרשים לאורך הדורות עשו, והרבה פעמים הסברים פרטניים אלו, דחוקים. כיוון שכך, אעדיף ללכת עם הבנתו של לוינגר.

#### ה. הבנת לוינגר:<sup>35</sup>

הרמב"ם בתשובה הנ"ל הסביר שהוא אכן שינה את הנמקת הדין מההנמקה שהובאה בתלמוד. סיבת השינוי היא שהרמב"ם רצה שההלכות המוזכרות בספרו יהיו קרובות לשכל ומסתברות בעיני קוראיהן, שרובם לא מונחים בסוגיות הגמרא. **ובלשונו של בנדיקט**:<sup>36</sup> "אם נראה היה לו לרמב"ם שטעם מסוים לדין או מדרש מסוים כמקור לו, יתקבלו על שכלם של בני דורו יותר מאשר אלה המובאים בגמרא, הוא העדיף להביא את הטעם או את המדרש העלולים להתקבל יותר". לאור הבנה זאת העלה לוינגר מסקנה כללית:<sup>37</sup>

<sup>32</sup> שו"ת מהר"ם אלשקר, סי' ס.  
<sup>33</sup> הנשקה ניתנה הלכה נוספת שבה לכאורה עומדת סטייה בהנמקה, וביאר גם אותה באופן כזה, כך שלא קיימת סתירה בינה לבין העיון התלמודי.

<sup>34</sup> דווקא בשינוי טעם, כאשר הרמב"ם משנה את דרשת הפסוק, הנשקה מודה שהסיבה לכך יכולה להיות סיבה דידיקטית, מפני שבשינוי הדרשה אין נפ"מ הלכתיות, בניגוד לשינויי טעם.  
<sup>35</sup> לוינגר בעמ' 22-24. חלק מהדוגמאות שמביא לוינגר בהמשך דבריו, נדחו ע"י דוד הנשקה במספר מאמרים. ראה: 'לגלגוליה של שיטת הרמב"ם על שביעית בזמן הזה', אסופות, ח (תשנ"ד), עמ' קפ, הערה 47; 'לתולדות קידושא רבא', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 191 הערה 20; 'ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 107 הערה 15 ועמ' 109 הערה 22.

<sup>36</sup> "הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד", עמ' נח. כפי שהזכרנו לעיל בעמ' 7, לוינגר חזר בו מדבריו המצוטטים פה.

<sup>37</sup> לוינגר, עמ' 24.

נמצאנו למדים... שאנו רשאים להבחין מבחינה מיתודית בין שני תחומים ב'משנה תורה': בין התחום העיקרי הכולל את גופי ההלכות... ובין התחום הטפל הכולל את ההנמקות, הביסוסים התיאורטיים, ההסברות וההדגמות הבאות במשנה תורה, שאין לנו לייחס להן אותה מידה של קפדנות ודייקנות כדרך שאנו צריכים לייחס לחתום העיקרי.

ובהמשך הדברים: <sup>38</sup>

אנו למדים שעלינו לנקוט זהירות גדולה שלא לערבב את התחומים, כלומר שלא ללמוד מתחום הראיות, ההנמקות וההסברות שבמשנה תורה, על עניינים בתחום ההלכה הפסוקה. אין ללמוד למשל מהנמקתו הנ"ל של הרמב"ם 'שמא יטעה בין חמישית לששית', שהוא חולק על הדעה המקובלת בתלמוד שאין גוזרים גזרה לגזרה. אדרבה, הכלל התלמודי שאין גוזרין גזרה נתקבל גם ע"י הרמב"ם ככלל גדול בהלכה למעשה... אלא שלמען המגמה הדיקטטית 'להקריב הדינין אל השכל' היה מוכן לפעמים להזדקק גם להנמקה הסותרת את הכלל הזה.

נעיר כי מפרשים רבים <sup>39</sup> עמדו על יסוד זה ברמב"ם.

החוקרים הנ"לשביארו את תשובת הרמב"ם באופן אחר מלוינגר, ככל הנראה מיאנו לקבל את האפשרות שהרמב"ם יגיד טעם שאינו אמת. אולם יש לציין, שלדעת הרמב"ם חז"ל עצמם עשו את אותו דבר בדיוק! רבי אברהם בן הרמב"ם <sup>40</sup> כותב שיש ליטול ידיים ל"מים אחרונים" גם במקום שאין חשש למלח סדומית (הטעם שנאמר בגמרא לנטילה זו), כיוון שעיקר הטעם למים אחרונים, הוא רחיצת הידיים לפני הברכה. כחיזוק לדבריו, שפעמים שחז"ל אמרו נימוק אחר מהנימוק האמיתי, הוא מביא את דברי אביו, הרמב"ם:

אני מעתיק מאבא מארי זצ"ל מה שדומה לזה, לגבי דבריהם "לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי" שסיבת איסורם ז"ל זאת להרחיק מהמנהג להכפיל בהמ"ק <sup>41</sup> שעיקרם שהיו מתברכים על ידי שימוש בהכפלה. משום כך אסרו החכמים ז"ל דבר זה בבארם להם ובקשרם אותו בסכנה, כדי שיהא בטוח יותר בהרחקת האנשים מזה. <sup>42</sup>

רואים שלדעת הרמב"ם, חז"ל עצמם שינו מטעם ההלכה, במקום שהם חשבו שזה יועיל לקיומה, ואם כן אין פליאה שהרמב"ם עצמו נהג כן. ואמנם ניתן לחלק ולומר, שבשני המקרים שהובאו בתשובת רבי אברהם, גם הטעם שחז"ל הביאו הינו נכון, אלא שיש טעם אמיתי יותר - בניגוד לשינוי בהנמקות של הרמב"ם, שפעמים שהטעם שהוא אומר אינו נכון כלל! אולם נראה שהעיקרון נשמר, שינוי הטעם האמיתי למען שמירת ההלכה בצורה רחבה יותר. הנשקה, שכאמור לעיל אינו מקבל את הסברו של לוינגר, דחק דברים אלו שהובאו ע"י רבי אברהם וכתב עליהם כך: <sup>43</sup>

<sup>38</sup> עמ' 31.

<sup>39</sup> ראה: 'לח"מ, הל' יסודי התורה, פרק ט, הלכה א. מהר"י קורקוס, הל' מעשר שני פרק י הלכה ד. יד מלאכי כללי הרמב"ם, אות ד (עיי"ש שמפנה לעוד פרשנים שכתבו כן). שדי חמד (ח"ט) כללי הפוסקים, סי' ה, אות טו. תורה תמימה, ויקרא פרק י, פסוק ו, אות ו, שמשון אטינגר, 'על מקומה של הסברה במשנה תורה לרמב"ם', עמ' 7. חלקם (כגון הלח"מ) כתבו שהרמב"ם משנה את ההנמקות רק במקום שאין נפ"מ הלכתיות לשינוי, כגון שהוא משנה את הדרשה שהובא בגמרא לדרשה אחרת, אולם חלקם (כגון ר"י קורקוס) לא חילקו בין שינויים שיש להם נפ"מ הלכתיות, לשינויים שאין להם נפ"מ הלכתיות.

<sup>40</sup> ספר המספיק לעובדי ה' (מהדיר נסים דנה), פרק כט, עמ' 222.

<sup>41</sup> לפשרה של מילה זו, ראה אצל הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', עמ' מז, הערה 12.

<sup>42</sup> ובעניין זה, ראה בית הבחירה למאירי עמ"ס פסחים, קט ע"ב, ד"ה "בכמה", שמבאר שאין באמת סכנה ב"זוגות", אלא שהעם חשש לדברים אלו, וחז"ל לא חששו לעוקרם.

<sup>43</sup> דוד הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', עמ' מו.

יש להפריד תחילה בין הנמקות בתחום ההלכתי החמור, לבין טעמים שיש להם נגיעה למישור המחשבתי-רעיוני. כי בתחום האחרון יש לומר שהרמב"ם סטה פה ושם ממקורותיו, לאו דווקא משיקולים דידקטיים, אלא כדי להרחיק מטעמים שאינם תואמים את ההשקפה הראויה בעיניו.

לפי הסברו של לוינגר, הדברים פשוטים יותר. הרמב"ם משנה את ההנמקה שניתנה בתלמוד, כאשר יש לו סיבה טובה לכך. הסיבה יכולה להיות "הרחקה מטעמים שאינם תואמים את השקפה הראויה בעיניו" או סיבה דידקטית.

לאחר שעמדנו על ביאור דברי הרמב"ם, יש לשאול: מדוע הרמב"ם עשה זאת? מדוע הוא שינה את ההנמקות של חז"ל לנימוקים הקרובים אל השכל? מסתבר ששינוי זה הוא מפאת התכלית שהרמב"ם ייעד למשנה תורה. הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה כותב:

ראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה. כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק... דברים ברורים קרובים נכונים על פי המשפט... עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול, בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים. כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.

בניגוד למציאות היום, ש"המשנה תורה" נלמד בעיקר ע"י תלמידי חכמים ובני ישיבה, ייעודו הראשוני של המשנה תורה היה "שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם", כלומר שכל אדם מישראל יוכל לקרוא ספר זה, וידע כיצד לנהוג. כיוון שספר זה מיועד לכל אדם, לא יהיה נכון להתחיל להיכנס לדקויות בהנמקות הדינים באופן שיערפל את המטרה העיקרית, ש"כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה". במילים אחרות, הרמב"ם רצה שכל אדם שישאל את עצמו כיצד עליו לנהוג בסיטואציה מסוימת, לדוגמא עד מתי מותר לו לאכול חמץ ביום י"ד ניסן, יפתח את המשנה תורה ויראה שמותר לו לאכול חמץ עד תחילת השעה החמישית. ביאור הסיבה המדויקת מדוע עד תחילת שעה חמישית, היא מטרה פחות חשובה בחיבור זה, ולכן הרמב"ם יכתוב נימוק שיתקבל על דעת אותו אדם פשוט שקורא את הספר, כלומר הנימוק שיהיה קרוב אל השכל או שיהיה על דרך הרוב. במילים אחרות, הרמב"ם לא ייחס בספרו חשיבות עליונה להנמקות הדינים, ואם תהיינה סיבות נוספות חוץ מקירוב הדברים אל השכל או על דרך הרוב, גם הן תספקנה לרמב"ם לשנות את ההנמקות. סיבות אלו יכולות להיות אהבת הקיצור, צחות הלשון, הימנעות מסיבוך הקורא בפרטים שאין להם השפעה על ההלכה למעשה, וכדו'.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> וראה עוד: יוסף פאור הלוי, עיונים במשנה תורה לרמב"ם: ספר המדע, ירושלים: תשל"ח, עמ' 46–51, שמסביר את שינויי הנימוקים והשמטותיהם אצל הרמב"ם באופן שונה. פאור מסביר כי הרמב"ם הבין שההלכה לא נקבעה "מכח הדרש אלא משום שעמדו חכמים במנין והחליטו על פי הרוב... ההלכה אינה תלויה לא במקרא ולא בדרש... אלא הם קבלה ממש רבינו, והדרשות באות רק לקיים את ההלכות" (עמ' 48). "הדינים שנדרשו ממדות הדרש הם הדינים

ניתן להביא ראיה לדברינו, שהרמב"ם אינו מדקדק בדברים שאין להם השלכה מעשית, מדברי הרמב"ם עצמו בהלכות קידוש החודש:<sup>45</sup>

[הלכה ה] שמא יתבונן חכם מחכמי האומות או מחכמי ישראל שלמדו חכמת יון בדרכים אלו שאני מחשב בהן לראיית הירח ויראה קירוב מעט במקצת הדרכים, ויעלה על דעתו שנתעלם ממנו דבר זה ולא ידענו שיש באותה הדרך קירוב. אל יעלה זה על דעתו, אלא כל דבר שלא דקדקנו בו, מפני שידענו בעיקרי הגימטריאות בראיות ברורות שאין דבר זה מפסיד בדיעת הראייה ואין חוששין לו, לפיכך לא דקדקנו בו.

[הלכה ו] וכן כשיראה בדרך מן הדרכים חסרון מעט מחשבון הראוי לאותה הדרך, בכוונה עשינו זה, לפי שיש כנגדו יתרון בדרך אחרת עד שיצא הדבר לאמתו בדרכים קרובים בלא חשבון ארוך, כדי שלא יבהל האדם שאינו רגיל בדברים אלו ברוב החשבונות שאין מועילין בראיית הירח.

בהלכות אלו, הרמב"ם מעיד כי לא דקדק בפרטי חישוב ראיית הירח משתי סיבות: א. חוסר הדקדוק לא מפסיד בדיעת הראייה. ב. כדי שאדם שלא רגיל בחשבונות מורכבים שכאלה, לא ייבהל. הסיבה הראשונה הינה כללית, דבר שלא מפסיד את מה שחשוב, אין חוששים לו. הסיבה השנייה הינה "צורך ספרותי". הרמב"ם אינו רוצה שאדם הקורא את ספרו ייבהל ויניח את ספרו, וכיוון שכך הוא מרשה לעצמו לא לדקדק בחשבון. מסתבר שצחות הלשון והעניין נכללים גם הם בסיבה זו.

יפה ניסח היד מלאכי:<sup>46</sup>

דרכו של הרמב"ם ליקח הדרשה היותר פשוטה, אף על גב דאתדחיה בגמרא, ולפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר.

### יישום הבנת לוינגר את תשובת הרמב"ם, בממצאים שהעלינו בפרקים ב-ג

כעת נבחן את ממצאינו מפרקים ב-ג, שאותם סיווגנו כשינויים בהנמקות הדין, ונראה כיצד שינויי ההנמקה הינם: קירוב הדברים אל השכל, אמירת הדברים על דרך הרוב, אהבת הקצרות או הימנעות מ"הבהלת" הקורא. במקביל, בהערות שוליים, נראה כיצד הימנעותו של הרב רבינוביץ מקבלת הדברים כפשטותם, והסברתו את דברי הרמב"ם כך שהוא אינו סוטה מהבבלי אפילו בהנמקות, אילצה אותו להסביר הסברים רחוקים ודחוקים בשינויי ההנמקות.<sup>47</sup>

**א. פרק ב הלכה 12:**<sup>48</sup> הרמב"ם שינה מנימוק הגמרא בטעם הדבר שלא מאמינים לעד אחד בקטטה. הגמרא נימקה, שנאמנותו של עד אחד היא רק בצירוף של אישה דייקא ומינסבא, ובמקרה שהייתה

המופלאים, דינים אלו אינם נקבעים להלכה מכת הדרוש, אלא מכח סמכות חז"ל לחקוק. דרשות החכמים ונימוקיהם אינן הגורם המכריע את המחלוקת, אלא הן חלק מויכוח החכמים טרם שנקבעה ההלכה במנין הדעות... לכן קובע רבינו להלכה גם דינים שהונמקו בנימוקים סותרים" (עמ' 49-50). דבריו של פאור תמוהים: וכי חכמים עצמם יפסקו או יחוקקו דינים הסותרים זה את זה?! גם ההנחה כי חכמים עמדו במניין והחליטו על פי רוב, איננה פשוטה כלל. ברוב המחלוקות שבתלמוד, לא מובא שהחכמים עמדו למניין והחליטו על פי הרוב. אדרבה, פעמים רבות רואים שמחלוקת קדומה ממשיכה לדורות רבים אחר כך, ולא מוכרעת כלל בתלמוד הבבלי.

<sup>45</sup> הלכות קידוש החודש, פרק יא, הלכות ה-ו.

<sup>46</sup> כללי הרמב"ם, אות ד.

<sup>47</sup> את הסברי הרב רבינוביץ נזכיר בקיצור, יען כי הזכרנום בפרקים ב-ג (ובטבלאות שבנספחים) בהלכות המצוינות.

<sup>48</sup> גירושין פרק יג הלכה א.

קטטה לא סומכים על האשה שתדייק. ואילו הרמב"ם נימק, שלא מאמינים לעד מכיוון שחוששים שמא האשה שכרה אותו.

נראה ששינוי זה נובע מרצונו של הרמב"ם לקרב הדברים אל שכלם של רוב בני האדם, שלא מצויים בסוגיות ובדקויות של דיני עד אחד במיתה, ולא להכניס את הקורא לחשבונות מורכבים בדבר שאין לו השפעה על ההלכה עצמה.

**ב. פרק ג הלכה 4:**<sup>49</sup> בהלכה זו הרמב"ם שינה את הדרשה שממנה למדו שאין מערבין שמחה בשמחה. בעוד שהבבלי דרש זאת מכך ששלמה המלך הפריד בין חג סוכות לחנוכה המשכן, הרמב"ם נימק דין זה בדרשה שהובאה בירושלמי, שלבן אמר ליעקב שהוא יקבל את רחל רק לאחר שייגמרו שבעת ימי המשתה עם לאה. מדוע הרמב"ם העדיף את דרשת הירושלמי? לפי דברינו, שבתחום ההנמקות הרמב"ם הרשה לעצמו לא לדקדק, ההסבר פשוט. בהלכה זו הרמב"ם דיבר על עירוב שמחה בשמחה של חתונה, ולכן מבחינה ספרותית מתאים יותר להביא את הדרשה שהובאה בירושלמי, העוסקת בעירוב שמחה בשמחה בהקשר של נישואין.<sup>50</sup>

**ג. פרק ג הלכה 11:**<sup>51</sup> בהלכה זו הרמב"ם נימק את הטעם שאדם לא יישא מעוברת חברו מחשש של דחסא. הפרשנים והנושאי כלים הקשו עליו שטעם זה נדחה בגמרא! המהרי"ק הסביר כי הרמב"ם נקט טעם המתאים לרוב הנשים, והכס"מ הקשה עליו שאין מזוזר בנתינת סיבה לשינוי שהרי הגמרא דחתה טעם זה! אלא שהטעם שנקט הרמב"ם מופיע בתוספתא ובירושלמי, והרמב"ם בחר להשתמש בטעם זה ולא בטעם הבבלי, כיוון שהוא מתאים לרוב הנשים. חשוב להדגיש, שניתן להסביר הלכה זו גם בלי להזדקק לעיקרון שהרמב"ם סוטה מנימוקי הבבלי מטעמים דידקטיים, ולהסביר שהרמב"ם סטה ממו"מ של הבבלי בעקבות מקורות חז"ליים אחרים, דבר שהוא עושה לעיתים (וכפי שיתבאר בפרק ח).

**ד. פרק ג הלכה 12:**<sup>52</sup> בהלכה זו הרמב"ם מסביר שאשה לא נאמנת לומר שמת יבמה, משום שאיסור יבמה לשוק קל בעיניה וחוששים שהיא תשקר. אך בגמרא, הנימוק לכך שהאשה לא נאמנת לומר שמת יבמה, הוא שחוששים שהיא שונאת את יבמה! נראה שגם בהלכה זו שינה הרמב"ם את הנמקת הגמרא, וסיבת השינוי היא לקרב הדברים על "דרך הרוב". רוב היבמות לא שונאות את היבמים שלהם, וגם הגמרא נקטה לשון של "זימנן דסניא ליה".<sup>53</sup>

**ה. פרק ג הלכה 13:**<sup>54</sup> בהלכה זו השינוי אינו בהנמקת טעם הדין, אלא בפסוק שממנו נדרשה הדרשה ללימוד הדין. הרמב"ם פסק כרבי עקיבא במספר דינים שם, אך כמקור לדינים אלו, הביא את דרשתו של ר"א, בר הפלוגתא של ר"ע באותה סוגיה. הסיבה לכך, כפי הנראה, היא שדרשתו של ר"ע

<sup>49</sup> אישות פרק י הלכה יד.

<sup>50</sup> הרב רבינוביץ (שכאמור, לא הסביר את תשובת הרמב"ם כביאורה הפשוט) נדחק לומר שאין כאן העדפה של דרשת הירושלמי על פני דרשת הבבלי, אלא רק הצבעה על תקדים היסטורי.

<sup>51</sup> גירושין פרק יא הלכה כה.

<sup>52</sup> יבום וחליצה פרק ג הלכה יא.

<sup>53</sup> הרב רבינוביץ דחק לומר שהרמב"ם לא שינה מנימוק הגמרא, אלא רק הוסיף ביאור. העובדה שהאשה שונאת את יבמה, זו סיבה לכך שהאשה לא תרצה לומר שמת בעלה, אך מניין שגם תשקר באופן אקטיבי? לכן הרמב"ם הוסיף ביאור וכתב שמכיוון שהאיסור קל בעיניה, היא לא תחשוש לשקר. הסבר זה דחוק מאוד, הן בלשון הגמרא, שממנה משמע שהטעם של השנאה בלבד מספיק, והן משום שלפי דברי הרב רבינוביץ, היה לרמב"ם להביא את שני הנימוקים, גם שהאשה שונאת את יבמה וגם שהאיסור קל בעיניה, אך הרמב"ם כתב רק את הנימוק שהאיסור קל בעיניה! וראה הערה 27.

<sup>54</sup> יבום וחליצה פרק ד הלכות יב, יד.

בנויה על מספר דרשות ובשביל לבארה היה צריך להאריך, והרמב"ם לא רצה להאריך במקום שאין צורך.<sup>55</sup>

ו. **פרק ג הלכה 15:**<sup>56</sup> בגמרא נאמר שאין דין קינוי בקטן ובהמה. בגמרא, הדין שאין קינוי בקטן נלמד מדרשה על המילה "איש", והדין שאין קינוי בהמה נלמד מהפסוק "אתנן זונה ומחיר כלב". לעומת זאת, הרמב"ם נימק את הדין שאין קינוי בקטן ובהמה מהמילה "איש" - איש ולא קטן ולא בהמה. נראה שהרמב"ם קיצר וכלל את שתי ההלכות בדרשה אחת פשוטה, מכיוון שהדרשה שהובאה בגמרא להלכה שאין קינוי בהמה, דורשת הסבר והרחבה.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> באופן מפתיע, בהלכה זו הרב רבינוביץ שינה את גישתו והסביר כהסבר הנ"ל. איני יודע מה גרם לרב רבינוביץ לסטות מגישתו, וצ"ע.

<sup>56</sup> שוטה פרק א הלכה ו.

<sup>57</sup> הרב רבינוביץ נאלץ להידחק ולומר שהרמב"ם נסמך על מדרש תנחומא, שבו הדרשה מופיעה כדברי הרמב"ם. כמוכן שהסבר זה דחוק: מדוע שהרמב"ם יסתמך על מדרש תנחומא ולא על דרשת התלמוד הבבלי? ועוד, שבמדרשים רבים נוספים המובאים ביד פשוטה, הדרשה הינה כתלמוד הבבלי.

## פרק ה. סטיות הנובעות מידיעותיו הפילוסופיות או המדעיות של הרמב"ם, העומדות בסתירה עם דברי התלמוד

בפרק ב הלכה 5 הבאנו פסיקה של הרמב"ם הנראית כסוטה מדברי התלמוד הבבלי. נזכיר את הדברים בקצרה: פשטות סוגיות הבבלי ביבמות (קכב ע"א) ובגיטין (סו ע"א), מורות כי במקרה ששומעים קול של אדם הצועק מתוך בור שיכתבו ויתנו גט לאשתו, או כאשר שומעים אדם שצועק עדות כי פלוני מת (וממילא אשתו מותרת להינשא), חוששים שמא הקול הינו של שד. על מנת לבטל חשש זה, צריך לראות "בבואה דבבואה", שקיימת רק אצל בני אדם ולא אצל שדים. כשהרמב"ם פסק את הסוגיות הנ"ל,<sup>1</sup> הוא לא הזכיר שצריך לעשות בדיקה זו. הבאנו שהר"ן והכס"מ יישבו את פסיקת הרמב"ם עם סוגיות הבבלי, על פי המשך הגמרא בסוגיות הנ"ל, ששאלה מדוע לא חוששים כי הקול שנשמע הינו של צרת האישה, וענתה כי משעת סכנה ואילך כותבין ונותנין אע"פ שלא מכירים. בפשטות, תירוץ הגמרא בא להסביר רק מדוע לא חוששים לצרה, אולם הר"ן והכס"מ הציעו שהרמב"ם הבין שלאחר שהסבר זה נאמר, הוא מסביר גם מדוע לא חוששים שהקול הינו של שד, וממילא אין צורך לערוך בדיקה של "בבואה דבבואה". מספר חוקרים<sup>2</sup> הציעו הסבר אחר. לדעתם, פסיקתו של הרמב"ם המתעלמת מהצורך לבדוק "בבואה דבבואה", אכן לא עולה בקנה אחד עם סוגיות הבבלי, ומה שהוביל את הרמב"ם להשמטה זו היא ידיעתו המדעית-פילוסופית שאין מציאות של שדים בעולם. לפי דבריהם יוצא כלל, שכאשר סוגיות הגמרא עומדות בסתירה עם ידיעותיו (המדעיות או הפילוסופיות) של הרמב"ם, הוא סוטה מהן ופוסק כנגד התלמוד הבבלי.

שני ההסברים, ההסבר של הר"ן והכס"מ וההסבר של החוקרים, הינם סבירים ואפשריים. כיוון שכך, לא ניתן ללמוד מפסיקה זו של הרמב"ם, האם הוא סוטה מן התלמוד כאשר דבריו סותרים את ידיעותיו המדעיות-פילוסופיות. בפרק זה ננסה לענות על שאלה זו.

הראשון (הידוע לי) שעסק בשאלה זו באופן שיטתי,<sup>3</sup> הינו **אייזיק הירש וייס**, ואלו הם דבריו:

נמצא בחבור [משנה תורה] כמה וכמה הלכות שהשמיט המחבר בכונה ולא השגיח על הדבר אם הם מוסכמים במשנה או במסקנת הגמרא.... ההלכות שנוסדו בשביל רוח רעה ומזיקין ושדים השמיט רבנו מספרו, וכן השמיט כמה הלכות שיסודם בדעות המתנגדות לדעתו והשכלתו, או דברים אשר עשייתם נחשבה בימים הקדמונים לסכנה ולפי דעתו אין סבה לפחד מפני הסכנה... כללו של דבר, כל מה שהכרתו הפנימית והשכלתו מתעוררות כנגדו ולא יכול שכלו לסבול ולקבלו, עבר עליו ולא העלהו על ספרו וקיים בנפשו סייג לחכמה שתיקה.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> הלכות גירושין פרק ב הלכה יג, ופרק יג הלכה כג.

<sup>2</sup> יפורטו להלן.

<sup>3</sup> כפי שהזכרנו בפרק א (הערת שוליים מס' 59) רבי ישמעאל בן חכמון הראשון שהעיר על כך, אך לא עשה זאת באופן שיטתי.

<sup>4</sup> אייזיק הירש וייס, 'ספר יד החזקה המכונה "משנה תורה"', עמ' 228–229.

וייס הביא מספר דוגמאות לכך. אחרי וייס חוקרים רבים עמדו על נקודה זו, ובהם: אליעזר לוינגר,<sup>5</sup> יעקב לוינגר,<sup>6</sup> הרב יוסף קאפח,<sup>7</sup> אוריאל לוינגר<sup>8</sup> ויואל קרמר.<sup>9</sup> חוקרים אלה תמימי דעים שהרמב"ם אכן סטה מדברי התלמוד בעקבות ידיעותיו המדעיות פילוסופיות. אולם טברסקי<sup>10</sup> מביא הוכחה מדברי הרמב"ם עצמו, שבסתירה שבין חז"ל למדע, ידם של חז"ל על העליונה. הוכחתו של טברסקי היא מדברי הרמב"ם בהלכות שחיטה:<sup>11</sup>

[הלכה יב] ואין להוסיף על טרפות אלו כלל, שכל שיארע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בתי דיני ישראל אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות.

[הלכה יג] וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה, אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים, שני על פי התורה אשר יירוד.

ההבנה הפשוטה של דברים אלו, כי בסתירות שבין התלמוד לבין המדע, המדע נדחה מפני דברי התלמוד.<sup>12</sup> ובלשונו של טברסקי:

בהקשר זה [של קביעת הטריות] המסורת קובעת הכל. אין כאן מקום או אפשרות לפרשנות... ולכן הרמב"ם שם פדות בין ההלכה למדע. אין בכח הנחותיו של המדע לשנות את מסקנותיה של ההלכה... לפי גישתו והשקפתו של הרמב"ם, המסורת שולטת כאן ללא ערעור כלל. ואם תרצה לומר, חייבים אנו לציית לדברי חכמים, אפילו מוטעים... האמת המשפטית שרירה וקיימת... הרמב"ם לא שינה את ההלכה בגלל נתונים מדעיים המשתייכים לנידון.

ובמקום אחר כתב:<sup>13</sup> 'מובן מאליו שדעות רפואיות אין בהן כדי לשנות עובדות הלכתיות' ומפנה לדברים הנ"ל בנוגע לטריות. וראה בחזו"א<sup>14</sup> שמציע הסבר (כמעט דרשני) לכך שקביעות חז"ל לא משתנות ע"פ המדע.<sup>15</sup>

<sup>5</sup> אליעזר לוינגר, 'הרמב"ם בתור רופא ופוסק', עמ' 150–162.

<sup>6</sup> יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 116–137.

<sup>7</sup> יוסף קאפח, 'על דרכו ומשנתו של הרמב"ם', עמ' 511–520.

<sup>8</sup> אוריאל לוינגר, 'רפואה והלכה בהבנתו של הרמב"ם ביד החזקה', עמ' 79–86. על מאמר זה נכתב מאמר תגובה של אליעזר רוט, 'האם באמת חלק הרמב"ם על חז"ל בעניני רפואה? תגובה למאמרו של ד"ר אוריאל לוינגר', עמ' 87–89, אולם הוא לא עונה על ראיותיו של אוריאל לוינגר וכולל בעיקר אמירות כלליות ומעורפלות.

<sup>9</sup> יואל קרמר, הרמב"ם - ביוגרפיה (תרגום: שונמית ליפשיץ), ישראל: 2019, עמ' 286–287. קרמר לא האריך בשאלה זו, אלא הביא דוגמא אחת ולאחריה כתב: "הרמב"ם היה מוכן להתנגד לסמכותם של חכמי התלמוד, כאשר העריך שחשיבתם מתבססת על אמונה תפילה, ואילו זו שלו, מתבססת על טיעון מדעי". הדוגמא שקרמר מביא (אישה קטלנית) היא לא דוגמא טובה, כיוון שהרמב"ם בתשובה (המצוטטת אצל קרמר) מסביר, שלדעתו, דבריו מוסכמים על דברי חז"ל שבתלמוד.

וראה עוד, במאמרו של הנשקה 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', עמ' מו, הערה 8, שציין לעוד מפרשים שעמדו על כך. וראה גם בספרו: מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים: תשע"ו, עמ' 265 הערה 363, שע"פ יסוד זה, ביאר הנשקה קושי מסוים ברמב"ם.

<sup>10</sup> יצחק טברסקי, 'הלכה ומדע: היבטים באפיסטמולוגיה של הרמב"ם', עמ' 144–145.

<sup>11</sup> פרק י הלכות יב-יג.

<sup>12</sup> ופלא שלמעט יעקב לוינגר, שהזכיר הלכות אלו (וגם הוא הזכירה כמעט בדרך אגב ובלי לעמת דבריו עם הלכות אלו), שאר החוקרים הנ"ל התעלמו מהם.

<sup>13</sup> טברסקי, מבוא למשנה תורה (תירגום: מ"ב לרנר), עמ' 73, הע' 172.

<sup>14</sup> חזו"א יו"ד, סי' ה ס"ק ג.

<sup>15</sup> אצטט חלק מדבריו: "ואף בטריות דמן ארכובה ולמעלה, אין מעידין בזמננו [נראה שצריך להוסיף - "ואע"פ. ש.מ.] דמנתחים הרופאים וחיים, ואין לתמוה על זה... נמסר לחכמים לקבוע הטריות ע"פ רוח קדשם שהופיע עליהם, והנה



גם רביצקי כותב כדבר פשוט, שתפיסותיו הפילוסופיות של הרמב"ם לא יכולות לגרום לו לפסוק כנגד המסקנה העולה מהגמרא, אלא רק להוות שיקול מכריע בשיקולי פסיקה. ובלשונו: <sup>16</sup>

חשוב להבחין... בין שני סוגים של סוגיות הלכתיות: בסוג אחד המקורות התלמודיים מובילים את הפוסק באופן ישיר אל מסקנה מסוימת, מסקנה הכופה עצמה על הפוסק. בסוג אחר המסקנה ההלכתית הסופית תלויה בברירת מקורות, בפרשנות, בדמוי מלתא למלתא, בהכרעה בין דעות שונות וכדומה... בסוגיות מן הסוג המכריח, הסוג שבו המקורות כופים על הפוסק מסקנה מסוימת, פסיקותיו של הרמב"ם אכן משקפות נאמנה את הסוגיות התלמודיות. הדבר נכון הן במקומות שבהם הפסיקות המתחייבות מן המקורות התלמודיים אינן מתאימות לתפיסת הלשון הפילוסופית של הרמב"ם.

ובלשונו החדה של הרוי: "השאלה אינה האם הרמב"ם המשפטן, פוסק בהתאם לפילוסופיה או לחוק. ברור כי הוא פוסק בהתאם לחוק". <sup>17</sup>

מצד שני, קשה לקבל את דברי טברסקי. להלן נביא לקט של 24 הלכות, שבהן נראה כי הרמב"ם דחה את דברי התלמוד בעקבות ידיעותיו המדעיות-פילוסופיות, ודוחק גדול יהיה ליישב כל הלכה עם דברי התלמוד הבבלי. אלא שטברסקי לא אמר דבריו ע"פ סברה בלבד, אלא ביסס דבריו על דברי הרמב"ם בהלכות טריפות שהזכרנו, ונמצא שהרמב"ם סותר את עצמו!

לכן נראה להסביר שדווקא לגבי טריפות, הרמב"ם דוחה את ידיעותיו המדעיות מפני דברי חז"ל, והטעם בזה, שבגמרא בחולין נאמר בשני מקומות שרשימת הטריפות נאמרה במסורת:

א. בדף מב ע"א נאמר: "שמונה עשרה טרפות שנאמרו למשה מסיני".

ב. בדף נד ע"א, הדברים פחות מפורשים:

דבי יוסף רישבא [הצייד] הוּוּ מחו בכולי אתא וקטלי. אתו לקמיה דרבא, א' להו: וכי להוסיף על הטרפות יש?! אין לך אלא מה שמנו חכמי'. והא קא חזינא דמיתה! גמירי דאי בדרי לה סמא [אם יפזרו סם על הבהמה המוכה] חיה. <sup>18</sup>

הלשון "גמירי", משמעותה הלכה למשה מסיני או דברי קבלה. <sup>19</sup>

יתרה מכך, הרמב"ם עצמו כותב שטריפות הינן הלכה למשה מסיני: <sup>20</sup>

הטרפה האמורה בתורה היא הנוטה למות, ולא נאמר טריפה אלא שדבר הכתוב בהווה כגון שטרפה ארי וכיוצא בו ושברה ועדיין לא מתה... ויש שם חלאים אחרים אם יארעו לה תחשב טריפה והן הלכה למשה מסיני.

היה צריך להקבע ב' האלפים תורה כדאמר ע"ז ט ע"א... רב אשי ורבינא סוף הוראה, ואין לנו תורה חדשה אחריהם, והיו קביעות הטריפות כפי השגחתו ית' בזמן ההוא".

<sup>16</sup> אבירם רביצקי, 'תפיסת הלשון של הרמב"ם: פילוסופיה והלכה', עמ' 204.

<sup>17</sup> Warren Harvey, 'Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah) (review)', *Journal of the History of Philosophy* 20, 2 (1982), pp. 200-203. ע"פ התרגום של רביצקי, עמ' 206.

<sup>18</sup> ע"פ כת"י וטיקן 122.

<sup>19</sup> ראה פיהמ"ש לרמב"ם, מנחות פרק ט משנה ז (עמ' ק) שכותב: "לשון זה [גמירי] שקבלה היא בדינו". וראה גם ברש"י במנחות סב ע"ב, ד"ה "גמירי".

<sup>20</sup> הלכות שחיטה פרק ה, הלכות א-ב.

אם כן, ייתכן שדווקא לגבי טריפות, שהינן הלכה למשה מסיני, סובר הרמב"ם שמה שאמרו חז"ל קובע ולא הידע הרפואי, מכיוון שלא ייתכן שיש טעות בהלכה למשה מסיני, ועל כורחנו המדע טועה, או שיש הסבר אחר בהבנת ההלכה כך שתתיישב עם המדע.<sup>21</sup> אם הסבר זה נכון, לא רק שאין הוכחה מדברי הרמב"ם אלו, שהוא סובר שאין לשנות הלכות תלמודיות בעקבות ידע רפואי, אדרבה, יש ראייה שעל פי רוב, ההלכות התלמודיות משתנות בעקבות הידע המדעי, אלא שהמקרה של טריפות מיוחד וחרג. אם כן, גם מדברי הרמב"ם בהל' טריפות, לא ניתן להסיק כיצד יפסוק הרמב"ם כאשר יש סתירה בין חז"ל לבין המדע.

בשביל לברר שאלה זו, נבדוק כיצד הרמב"ם פוסק בסוגיות המבוססות על הנחות מדעיות או פילוסופיות הנוגדות לידיעותיו ודעותיו של הרמב"ם בתחומים אלו. לפני שנערוך בדיקה זו, נקדים שלוש הקדמות:

א. לעיתים הסוגיות, ובעיקר הסוגיות הנוגעות לדברים מיסטיים כמו שדים, נאמרו כדברי אגדה, ובמקרים אלו אין להסיק כלום מכך שהרמב"ם השמיט את הדברים שנאמרו באותן סוגיות, שהרי כלל ידוע הוא<sup>22</sup> שלא פוסקים הלכה ע"פ דברי אגדה.

ב. לא ציינו הלכות שבהן הרמב"ם משנה את הנמקת הגמרא. כגון אם הגמרא נימקה לא לעשות מעשה מסוים משום רעה, והרמב"ם נימק את האיסור בחשש אחר. הסיבה לכך היא שבפרק הקודם עמדנו על כך שלעיתים הרמב"ם משנה מהנמקות הגמרא ואין בכך סטייה.

ג. בקשר להמלצות רפואיות או תפיסות פילוסופיות של חז"ל, שאינן קשורות להלכה, נראה ברור שהרמב"ם לא היה מחויב אליהן, שהרי הרמב"ם עצמו כתב זאת בשני מקומות בכתביו. במורה נבוכים הרמב"ם חולק על חז"ל באסטרונומיה:<sup>23</sup>

ולא תבקש ממני שיסכים כל מה שזכרוהו מענין התכונה למה שהענין נמצא, כי החכמות הלמודיות היו בזמנים ההם חסרות, ולא דברו בהם על דרך קבלה מן הנביאים, אבל מאשר הם חכמי הדורות בעינינו ההם, או מאשר שמעו מחכמי הדורות ההם, ולא מפני זה אומר בדברים שאמצא להם שהם מסכימים לאמת שהם בלתי אמתיות או נפלו במקרה, אבל כל מה שאפשר לפרש דברי האדם עד שיסכים למציאות אשר התבאר מציאותו במופת, הוא יותר ראוי באדם המעולה המודה על האמת לעשותו.

ובאיגרת לבני מונטפסליר, הרמב"ם כותב שאין להאמין בחיזוי ע"פ כוכבים, אע"פ שחלק מחז"ל האמינו בזה:<sup>24</sup>

כל דברי החזוין בכוכבים, שקר הוא אצל בעלי מדע. ואני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי יחידים מן החכמים בתלמוד ובמדרשות שדבריהם מראין שבשעת תולדתו של אדם

<sup>21</sup> נראה שזאת כוונת הצפנת פענח שכתב (הל' שחיטה פרק י הל' יב): "ס"ל לרבינו דזה דטרפה אינה חיה הוא רק גדר סימן, לא טעם, רק פ"י הוא על הך טרפה דכתיבא בתורה". כלומר, לפי הרמב"ם ייתכן שחיה תוגדר טריפה אע"פ שהמדע אומר שהיא תחיה יותר מ-12 חודש, והמדע צודק, אלא שההגדרת 'טריפה' אינה 'חיה' שאינה יכולה לחיות 12 חודש. 12 חודשים הם סימן לכך שהחיה הינה טריפה, אך זהו סימן לא מוחלט וייתכן סוג טריפה שחיה יותר מ-12 חודש. כעין דברינו אלו כתב הרב רבינוביץ בספרו עיונים במשנתו של הרמב"ם, עמ' קנד-קנט. וראה עוד: יעקב אריאל, 'עוד בענין בליעה ופליטה בכלים', המעיין, 204, טבת תשע"ג, עמ' 91-92.

<sup>22</sup> ראה ירושלמי בחגיגה, פרק א הלכה ח (דף ז ע"ב). ואצל יעקב אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים: 2000, עמ' 107 והלאה.

<sup>23</sup> מורה נבוכים, חלק ג סי' יד.

<sup>24</sup> אגרות הרמב"ם (מהד' שילת), כרך ב, איגרת לג, עמ' תפח.

יגרמו לו הכוכבים כך וכך, אל יקשה זה בעיניכם, שאין הדרך שיניח אדם הלכה למעשה ויהדר אפירכי ואשנויי, וכן אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן ויתלה בדברי יחיד מן החכמים שאפשר שנתעלם ממנו דבר או שיש באותן הדברים רמז או אמרו לפי שעה ומעשה שהיו לפניו... ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו, שהענינים לפניו הן ולא לאחור.

אם כן, שיטת הרמב"ם היא שאם חז"ל טעו במדע, אין מניעה, ואף צריך לדחות דבריהם.<sup>25</sup> אולם בשני מקרים אלו הרמב"ם לא דיבר על הלכות המתבססות על מדע, אלא על שאלות מדעיות בפני עצמן, וייתכן שיש לחלק בין הדברים.

לאחר הבהרות אלו, נחל בהבאת הדוגמאות:<sup>26</sup>

### **סוגיות שבהן הרמב"ם סטה או התעלם מהלכות תלמודיות התלויות בשדים ורוח רעה**

1. בברכות (ד ע"ב) רבי יהושע בן לוי אומר שצריך לקרוא ק"ש על המיטה. רב נחמן מסייג שתלמיד חכם לא צריך לקרוא ק"ש שעל המיטה, אב"י חולק וסובר שגם ת"ח צריך להגיד לפחות פסוק אחד של רחמים. הרמב"ם<sup>27</sup> לא הזכיר שיש הלכה שונה לת"ח בקשר לק"ש שעל המיטה, אלא כתב: "קורא פרשה ראשונה מקריאת שמע... ואם אנחנו שינה קורא אפילו פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואחר כך יישן". ניתן להסביר שהרמב"ם השמיט את דינו של ת"ח מפני שהבין<sup>28</sup> שפטר ת"ח מק"ש מתוך הבנה שק"ש נתקנה להגן מן המזיקין<sup>29</sup> ו"רבנן לא בעי נטירותא", אך הרמב"ם לא האמין במזיקים, ולכן אין חילוק בין ת"ח לשאר בני אדם.

#### **דוגמאות להשמטת הלכות:**

2. בברכות (נא ע"א) רבי ישמעאל מביא שלוש הלכות בשם סוריאלי שר הפנים: א. אל תטול חלוקך בשחרית מיד השמש ותלבש. ב. אל תטול ידיך ממי שלא נטל. ג. אל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך. הסיבה לשלוש הדרכות אלה - "מפני שאיסטגלילות של מלאכי חבלה ואמרי לה איסטגסיסית של רוח רעה יושבת ומצפת לו לאדם ואומרת מתי יבוא לידי דברים הלוו וילכד".<sup>30</sup> שם, רבי יהושע בן לוי הוסיף הלכה נוספת: "סח לי מלאך המות... אל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת מפני שאני מרקד ביניהן וחרבי שלופה בידי ויש לי רשות לחבל".<sup>31</sup>

4. בשבת (קט ע"א) נאמר: "רבי יוסי אומ': בת חורין היא זו ומקפדת [שהאדם יטול ידיו] עד שלשה פעמים".<sup>32</sup> רש"י מסביר שבת חורין זאת הרוח השורה על היד.

5. בשבת (קנא ע"ב) רבי חנינא אוסר לאדם לישון לבד בבית, מחשש שלילית תאחז בו.

<sup>25</sup> וראה באנציקלופדיה ההלכתית-רפואית (לרב פרופ' אברהם שטיינברג) ח"ג, בערך "השתנות הטבעים", עמודה 189, הערה 16, שמביא עוד מספר דוגמאות.

<sup>26</sup> ליקוט זה בסיסו באוסף הלכות שליקטתי במהלך השנים, בתוספת דוגמאות שליקטתי ממאמרו של אליעזר לוינגר, 'הרמב"ם כרופא ופוסק', מהספר של יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 117-140, ומהספר של מרק שפיר, *Studies in Maimonides and His Interpreters*, עמ' 112-134.

<sup>27</sup> הלכות תפילה פרק ז הלכה ב.

<sup>28</sup> כהבנת רבנו יונה, ראה תלמידי רבנו יונה, ברכות, ג ע"א, ד"ה "ואם ת"ח". אולם מרש"י על הסוגיה (ד"ה "ואם תלמיד חכם") נראה שהבין אחרת.

<sup>29</sup> כפי שהגמרא בדף ה ע"א אומרת: "כל הקורא קריאת שמע על מיטתו, מזיקין בדילין הימנו".

<sup>30</sup> ע"פ כתב יד אוקספורד 366.

<sup>31</sup> ע"פ אוקספורד 366.

<sup>32</sup> ע"פ אוקספורד 366.

6. בפסחים (קט ע"ב) הגמרא מביאה ברייתא: "תניא: לא יאכל תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי".<sup>33</sup> ומבואר בגמרא שהסיבה שאסור לעשות "פעולות כפולות" היא מפני סכנת המזיקין.<sup>34</sup>

7. בפסחים (ק"ב ע"א) מובאת ברייתא האומרת: "לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, ואם שתה דמו בראשו מפני סכנה. מאי סכנה? רוח רעה".<sup>35</sup>

8. במגילה (ג ע"א) רבי יהושע בן לוי אומר שאסור לאדם ליתן שלום לחברו בלילה, מחשש שמא הוא שד.

9. בגיטין (ע ע"א) מובאת ברייתא: "תנו רבנן: הבא מבית הכסא אל ישמש מטתו עד שישהא חצי מיל מפני ששר בית הכסא מלוה עמו".<sup>36</sup>

המשותף לכל ההלכות הנ"ל הוא שהן נקבעו מחשש לשדים או רוח רעה. הרמב"ם לא הזכיר אף אחת מהלכות אלו. מדוע הוא השמיט אותן? כנראה שהיותו והרמב"ם לא האמין בקיומם של שדים,<sup>37</sup> הוא השמיט את ההלכות המבוססות על התפיסה שהם קיימים.<sup>38</sup>

ניתן היה להציע הסבר אחר. בפרק ד הבאנו את תשובת רבי אברהם בן הרמב"ם לגבי "איסור זוגות", נזכיר את הדברים: רבי אברהם בן הרמב"ם<sup>39</sup> כותב שיש ליטול ידיים "למים אחרונים" גם במקום שאין חשש למלח סדומית (הטעם שנאמר בגמרא לנטילה זו), כיוון שעיקר הטעם למים אחרונים, הוא רחיצת הידיים לפני הברכה. כחזוק לדבריו, שפעמים שחז"ל אמרו נימוק אחר מהנימוק האמיתי, הוא מביא את דברי אביו, הרמב"ם:

אני מעתיק מאבא מארי זצ"ל מה שדומה לזה, לגבי דבריהם "לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי" שסיבת איסורם ז"ל זאת להרחיק מהמנהג להכפיל בהמ"ק<sup>40</sup> שעיקרם שהיו

<sup>33</sup> ע"פ אנלאו 271.

<sup>34</sup> וראה להלן תשובת רבי אברהם בשם הרמב"ם בקשר להלכה זו.

<sup>35</sup> ע"פ דפוס וילנא וונציה. נעיר, כי בכת"י שבדקתי (מינכן 6, מינכן 95, קולומביה 294–295, אנלאו 271, ביהמ"ל 1608, וטיקן 109 וטיקן 125) לא נאמר שהסכנה היא מפני רוח רעה, אלא רק שלא ישתה מפני הסכנה.

<sup>36</sup> ע"פ וטיקן 130.

<sup>37</sup> כמבואר בדבריו בפירוש המשנה על מסכת ע"ז (פרק ד משנה ז), ובדבריו במורה נבוכים (חלק ג פרק מו). וידוע כי הגר"א (ביאור הגר"א על יו"ד סימן קעט, ס"ק יג) תקף את הרמב"ם בחריפות רבה על כך.

<sup>38</sup> נציין כי היו מחכמי ישראל שהציעו הסברים אחרים להשמטת ההלכות הנוגעות לשדים.

הרצ"ה קוק, שיחות הרב צבי יהודה על ספר בראשית (בעריכת שלמה אבינר), ירושלים: תשנ"ג, עמ' 295–297, תקף בחריפות את ההסבר שהצענו לעיל, ותחת הסבר זה הוא הציע כי "הרמב"ם השמיט את ההלכות הקשורות לשדים אבל הוא לא כתב בפירוש בשום מקום נגד מציאות של שדים... יש כמה הלכות בגמרא שנוגעות לדברים מסתוריים... גם אותם לא הזכיר הרמב"ם... היה מובן אצלו שבתור מחנך, בתור מחנך כללי של כלל ישראל, הוא מחוייב להשמיט דברים מסתוריים או דברים על גבול המסתורי. עניינים מעורפלים ומיסטיים הם סכנה לצבור הגדול הכללי. לכן ראה הרמב"ם חובה להשמיטם מצד החינוך הכלל ישראלי".

דבריו של הרצ"ה תמוהים, משתי סיבות: א. הוא כותב שהרמב"ם לא כותב בשום מקום שאין שדים, זוהי טעות עובדתית, בהערה הקודמת (הערה 37) הבאנו שני מקומות כאלה. ב. קשה לטעון כי הרמב"ם השמיט הלכות ובכך הכשיל וסיכן את העם משום "החינוך הכלל ישראלי", והאבה מקלקלת את השורה.

דברים דומים לדברי הרצ"ה קוק, נאמרו ע"י יוסף פאור הלוי, במבוא לספרו - עיונים במשנה תורה לרמב"ם: ספר המדע, עמ' 1–2, הערת שוליים מס' 1. פאור, בדומה לרצ"ה, טוען כי הרמב"ם האמין בשדים, אך בטעם השמטתם מהמשנה תורה, הסברו שונה מהסבר הרצ"ה, וכך הוא מסביר: "כנראה שרבינו השמיט ענין השדים ממשנה תורה משום לדעתו אינו בגדר הלכה". התמיהה הראשונה שתמהנו על הרצ"ה, תקפה גם על פאור (ומה שרצה להוכיח שהרמב"ם האמין בשדים, אינה הוכחה כלל, ואין זה המקום להאריך בכך). גם נימוקו להשמטה זו, דחוק. וכי בכל הדוגמאות הנ"ל, השדים אינם בגדר הלכה!

הסבר נוסף נאמר בשם רבי מנחם מנדל מקוצק (הובא בספרו של משה שנפלד, אמת מקאצק תצמח, בני ברק: תשכ"א. עמ' 244): "תמהים על הרמב"ם שכתב שאין השדים מצויים, והרי מצאנו בגמרא... אלא שהרמב"ם פסק אין שדים, כדי שלא ימצאו יותר. מאחר שבשמיים התחשבו בפסק דינו של הרמב"ם, בטלו השדים מאז, אף על פי שמקודם היו מצויים". כמדומני שאין צריך להאריך בזרות הדברים.

<sup>39</sup> ספר המספיק לעובדי ה' (מהדיר נסים דנה), פרק כט, עמ' 222.

<sup>40</sup> לפשרה של מילה זו, ראה אצל הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', עמ' מז, הערה 12.

מתברכים על ידי שימוש בהכפלה. משום כך אסרו החכמים ז"ל דבר זה בבארם להם ובקשרם אותו בסכנה, כדי שיהא בטוח יותר בהרחקת האנשים מזה.

ההבנה הפשוטה היא, שהרמב"ם סבר שחז"ל לא באמת האמינו בסכנת זוגות ואמרו זאת רק בשביל להרחיק אנשים מהשימוש בהכפלה. אם כן, היה ניתן לומר שכל השמטותיו של הרמב"ם את ההלכות הנוגעות בשדים וכדו', אינם משום שחלק על חז"ל, אלא מפני שהבין שגם חז"ל לא האמינו בזה! לדעתי אי אפשר לומר הסבר זה משלוש סיבות: א. נראה שאין כוונת הרמב"ם שחז"ל כלל לא חששו לסכנת זוגות, שהרי בהמשך הגמרא בפסחים (קי ע"א) הגמרא אומרת שאם נשאר בביתו לאחר ששתה "זוגות", אינו ניזוק, משמע שהחשש הוא סכנה ולא רק התרחקות מהכפלה. וכן משמע מהמקרה עליו דן רבי אברהם, מים אחרונים. במים אחרונים הטעם שחז"ל אמרו הוא מלח סדומית, ורבי אברהם אומר שעיקר הטעם הוא הכנה לברכה, במים אחרונים ודאי ששייך גם הטעם של מלח סדומית (שבכך רבי אברהם מסביר פרטים בהלכה זו, כגון שהמים לא יהיו חמים שאז אינם מנקים טוב וכו'). אמנם ניתן לחלק בין המקרה של רבי אברהם ששם הטעם שייך, לזוגות שהטעם לא שייך, ולומר שמה שבגמרא אמרו שאם נשאר בבית לא ייזוק, זה מכיון שהטעם שנתנו חז"ל כ"כ התקבע, עד שהיו אמוראים שלא ידעו שהטעם האמיתי איננו סכנת זוגות אלא הרחקה מהכפלה, אולם זה נראה רחוק. ב. לגבי שדים ורוחות רעות, התלמוד מלא בסיפורים על מקרים שקרו עם שדים, ולא סביר לטעון שחז"ל לא האמינו בהם. ג. נצטרך להסביר בסיבות אחרות כל הלכה שהתלמוד תלה קיומה בשדים או רוחות רעות, ולחלק מההלכות קשה להעלות הסברים מניחי דעת.

נמשיך בהבאת הדוגמאות:

### **התעלמות מהלכות תלמודיות בעקבות תפיסתו הפילוסופית של הרמב"ם**

10. בברכות (יח ע"א) מסופר שרבי חייא אמר לרבי יונתן להכניס את הציציות בבית קברות, "כשלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשו מחרפין אותנו".<sup>41</sup> הרמב"ם לא הזכיר הלכה זו.
11. בשבת (י ע"ב) הגמרא מסיקה שאסור להגיד את המילה "שלוש" בבית המרחץ, מפני שזה שמו של הקב"ה, אך "הימנותא" מותר להגיד, ואע"פ שגם "נאמן" זה כינוי לקב"ה, השם "שלוש" הוא "שם גופיה" ולכן חמור יותר. לעומת זאת, הרמב"ם<sup>42</sup> לא חילק בין "נאמן" ל"שלוש", אלא חילק בין כינויים כמו נאמן שמותר לאומרם בבית הכיסא, לבין שמות שלא נמחקים שאסור להזכירם (ו"שלוש" אינו אחד מהם). הכס"מ תמה על הרמב"ם שלא הזכיר את המילה שלום יחד עם המילים שאסור לאומרן בבית הכיסא. יעקב לוינגר<sup>43</sup> הסביר שהרמב"ם לא קיבל את החילוק בין "שם גופיה" לבין כינויי של הקב"ה, שמו של הקב"ה הוא השם המפורש, "שלוש" ו"נאמן" הם כינויים וממילא דינם שווה.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> אוקספורד 366.

<sup>42</sup> הלכות ק"ש, פרק ג הלכות ג-ד.

<sup>43</sup> עמ' 121–122.

<sup>44</sup> אולם ראה בספר קובץ על היד החזקה (לרבי נחום טריביטש) על ההלכה הנ"ל שיישב את דברי הרמב"ם באופן שיתיישבו עם דברי הבבלי. נזכיר דבריו בקיצור: בסוטה י ע"א הגמ' רצתה לומר ש"שמש" זה שמו של הקב"ה, ואמרה שאם כן אז אסור למחותו, והגמרא דחתה שאינו שמו ממש אלא מעין שמו. רואים ששמו של הקב"ה אינו נמחה. בשבועות לה ע"ב הגמרא מביאה שאדם שכתב חלק מהמילה י-ה-ו-ה או מהמילה שדי וכו', לא ימחק, כי זה שמו של הקב"ה. רואים שדווקא השמות הנזכרים שם, אסור למחוק כיוון שהם שמותיו של הקב"ה. השם "שלוש" לא מוזכר שם, משמע שאיננו שמו של הקב"ה. הרמב"ם פסק כסוגיה בשבועות, נגד הסוגיה בשבת. יישוב זה לא פשוט, שסביר מאוד שיש לחלק בין "מעין שמו" שאמנם מותר למחותו אך אסור להזכירו בבית המרחץ, לבין "הימנותא" שזה רק תרגום.

12. בתענית (כט ע"ב) מובאת מימרא של רב פפא: "האי בר ישראל דאית ליה דינא בהדי גוי, באב דריע מזליה לישתמיט ליה, באדר ליזיל בהד דברי מזליה".<sup>45</sup> הרמב"ם השמיט הלכה זו.
13. במועד קטן (יח ע"א) נאמר שאסור לזרוק ציפורניים מחשש שתעבור עליהם אישה מעוברת ותפיל. הרמב"ם השמיט הלכה זו.
14. בחגיגה (טז ע"א) נאמר: "כל המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות, בקשת ובנשיא ובכהנים".<sup>46</sup> הרמב"ם<sup>47</sup> פסק רק את האיסור להביט בכהנים.<sup>48</sup>
15. בנדרים (לט ע"ב) נאמר: "א"ר אח' בר חנינ': כל המבקר חול' נוטל אחד משישי בצערו".<sup>49</sup> הגמרא מסייגת שמדובר שהמבקר הוא "בן גילו" של החולה. הרמב"ם<sup>50</sup> כותב שהמבקר חולה מסייע ברפואתו, אך משמיט את הגבלת הגמרא שזה רק כאשר המבקר בן גילו של החולה. ככל הנראה, השמטה זו נובעת מכך שהגמרא הצריכה שיהיה "בן גילו" מטעמים אסטרולוגיים.<sup>51</sup>
16. בסוטה (מג ע"ב) הגמרא אומרת שאסור לקרוא ק"ש בד' אמות של מת, "דכתיב לועג לרש חרף עושהו". הרמב"ם לא הזכיר הלכה זו.
17. בסנהדרין (מז ע"א) הגמרא אומרת שלא קוברים רשע ליד צדיק. כנראה שאיסור זה נבע מתפיסה מיסטית שהצדיק יענש בעקבות הרשע. הרמב"ם השמיט הלכה זו.
18. בע"ז (ד ע"ב) אומרת הגמרא: "אמר רב יוסף: לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא [שהקב"ה רותח באותם שעות] ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי". הרמב"ם לא הזכיר הלכה זו, כנראה מכיוון שהיא מבוססת על תפיסה שיש לקב"ה שעות בהן הוא כועס, דבר שהרמב"ם לא מקבל מבחינה פילוסופית.

### **השמטת הלכות תלמודיות הנוגדות את הידע המדעי של הרמב"ם**

19. המשנה בברכות<sup>52</sup> אומרת: "עד אימתי הוא מברך? עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו". ובגמרא (נג ע"ב): "כמה שיעור עכול? אמר רבי יוחנן: כל זמן שאינו רעב. וריש לקיש אמר: כל זמן שיצמא מחמת אכילתו". בפירוש המשנה הרמב"ם פסק כרבי יוחנן, אך במשנה תורה<sup>53</sup> סתם - שלא יברך אחרי שהאוכל נתעכל במעיו, אך לא כתב מהו שיעור זמן העיכול. יעקב לוינגר<sup>54</sup> מציג שהסיבה לכך היא שלדעת הרמב"ם זמן העיכול אינו לא כרבי יוחנן ולא כריש לקיש.
20. בפסחים (עו ע"ב) הגמרא אומרת שאין לאכול בשר ודגים יחד, משום שזה גורם לצרעת. הרמב"ם לא מזכיר הלכה זו, וכנראה שהשמיט אותה כי היא נוגדת את ידיעותיו הרפואיות.

<sup>45</sup> ע"פ גטינגן 3.

<sup>46</sup> ע"פ מינכן 6.

<sup>47</sup> הלכות תפילה, פרק יד הלכה ז.

<sup>48</sup> וגם בו הוא שינה את הטעם מנימוק הבבלי, ונימק ע"פ הירושלמי. ראה על כך אצל שפירו, עמ' 125–126.

<sup>49</sup> ע"פ מינכן 95.

<sup>50</sup> הלכות אבל פרק יד הלכה ד.

<sup>51</sup> הנשקה (בהערות שכתב על עבודה זו), העיר שניתן להסביר שהרמב"ם הבין כשאלות (סי' צג), שהגמרא אמרה שאפילו בן גילו חייב לבקרו, ולא כהבנה שצוינה בגוף הדברים שצריך שיהיה דווקא בן גילו. לדעתי הדברים קצת דחוקים, שאם הרמב"ם היה לומד כשאלות, היה לו להדגיש, כפי שהדגישה הגמרא, שאפילו בן גילו מצווה במצווה זו.

<sup>52</sup> פרק ח משנה ז.

<sup>53</sup> הלכות ברכות, פרק ב הלכה יד.

<sup>54</sup> עמ' 121, וראה שם את ראיותיו שהרמב"ם חולק על רבי יוחנן ועל ריש לקיש במציאות.

21. בביצה (ז ע"א) נאמר: "כל שתשמישו ביום נולד ביום, כל שתשמישו בלילה נולד בלילה... כל שתשמישו ביום נולד ביום זו תרנגולת". בהתאם לידע מציאותי זה, הגמרא שם אומרת: "בדק בקנה [בקן] של תרנגולין מערב יום טוב ולא מצא בה ביצה ולמחר השכים ומצא בה ביצה, מותרת [שוודאי ביצה זו נולדה לפני יו"ט, שהרי התרנגולת מטילה ביצים רק ביום]. והלא בדק! אימר לא בדק יפה יפה". הרמב"ם השמיט הלכה זו, ומסתבר שעשה זאת מכיוון שלא הסכים עם ההנחה המדעית העומדת בבסיס הלכה זו.

22. בתענית (כא ע"ב) הגמרא מביאה שלושה מקרים שבעקבותיהם גזרו תענית: א. דבר שאירע לחזירים. הסיבה שגזרו תענית על כך היא שהמעיים של החזירים דומים למעי בני אדם. ב. היה דבר במקום קרוב לעירו של שמואל, והוא גזר תענית. ג. היה דבר בארץ ישראל, רב נחמן גזר תענית אע"פ שארץ ישראל רחוקה ממקומו, כיוון ש"אם גבירה לוקה, שפחה לא כל שכן?". הרמב"ם<sup>55</sup> הביא את שני המקרים האחרונים והשמיט את הראשון. יעקב לוינגר הסביר<sup>56</sup> שההשמטה הינה בגלל שלדעת הרמב"ם, מבחינה מדעית, העובדה שחזירים חלו אינה אומרת שגם בני האדם יחלו.

נבהיר: אינני טוען כי כל אחת מהדוגמאות הינה מוחלטת ואי אפשר לדחותה. טענתי היא שאם יש הסבר אחד 22 דוגמאות, הוא עדיף מאשר 22 הסברים שונים, הסבר לכל דוגמא.<sup>57</sup> המסקנה העולה מהדוגמאות שהבאנו, היא שהרמב"ם אכן סוטה מדברי התלמוד הבבלי, כאשר דבריו סותרים את דעותיו המדעיות-הפילוסופיות.<sup>58</sup>

אלא שיש להקשות על מסקנה זו מכך שמצאנו שתי הלכות שפסק הרמב"ם, אע"פ שידוע שהוא לא מקבל את ההנחות המדעיות-פילוסופיות העומדות בבסיסן. שתי הלכות אלה מובאות בהלכות שבת. בהלכה אחת<sup>59</sup> פוסק הרמב"ם ע"פ הגמרא בשבת (סא ע"א):

יוצאין בקמיע מומחה, ואי זה הוא קמיע מומחה? זה שריפא לשלשה בני אדם או שעשהו אדם שריפא שלשה בני אדם בקמיעין אחרים.

והלא ידוע<sup>60</sup> כי הרמב"ם לא האמין שיש כוח בקמיע לרפא, ואם כן, כיצד התיר להוציאו בשבת? בהלכה השנייה<sup>61</sup> כותב הרמב"ם:

[יוצא אדם בשבת] בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב, ובכל דבר שתולין אותו משום רפואה, והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל.

<sup>55</sup> הלכות תעניות פרק ב הלכה ו.

<sup>56</sup> עמ' 122.

<sup>57</sup> עיקרון זה מכונה בשפה הפילוסופית "התער של אוקאם", האומר כי "אין להרבות בישויות יותר מכפי הצורך". ביישוב מפורסמת אמרה דומה בשם רבי חיים מבריסק, שכאשר קיימות שלוש קושיות, במקום להזדקק בעבורן לשלושה תירוצים, עדיף למצוא תירוץ אחד שמיישב את כולן, וכבר הרמב"ם עצמו ביטא עיקרון זה, עיין במורה הנבוכים, חלק ב פרק יא.

<sup>58</sup> ובלשונו הזהירה של הרב גוטל (בספרו: השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים: תשנ"ה, עמ' קנט): "לדידו של הרמב"ם, קיימת הבחנה והבדלה מהותית וברורה בין תחום ההלכות הטבעיות ובין תחום ההלכות הסגוליות, בעלות הפן הרוחני... השמטות הרמב"ם, נימוקיו ופסקי הלכותיו, מצביעים בעליל על העובדה שאל ההלכות הסגוליות התייחס בביקורת רבה ובהירות יתירה".

<sup>59</sup> פרק יט הלכה ד.

<sup>60</sup> ראה מורה נבוכים, ח"א פרק סא.

<sup>61</sup> פרק יט הלכה יג.

הרפואה של ביצת החרגול וכן השועל וכדו', הן רפואות סגוליות שהרמב"ם לא מאמין בהן,<sup>62</sup> ואף על פי כן הוא פוסק זאת להלכה, מה שלכאורה מורה כי הרמב"ם מבטל דעתו המדעית-פילוסופית בפני דעת חז"ל, דבר הסותר את הנאמר לעיל!<sup>63</sup>

נראה לי שבשתי ההלכות הנ"ל, הרמב"ם 'הערים' על הקורא הפשוט. מצד אחד, הרמב"ם פוסק כדברי הגמרא ברוב מוחלט של המקומות, אך מצד השני, הוא לא יכול לפסוק פסקים הנוגדים את הידע המדעי שלו. הלכך, הוא פסק את הגמרא, אך סייגה סיוג התואם את הידע המדעי שלו. הוא מתיר לצאת בביצת החרגול, אך מסייג: "והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל". הרופאים לעולם לא יאמרו שהוא מועיל, וממילא האדם לא יצא עם ביצת החרגול בשבת, והרמב"ם לא סטה מדברי הגמרא באופן שיעורר עליו מבקרים.<sup>64</sup> הוא הדין בדוגמא של יציאה בקמיע, הרמב"ם סייג שמותר לצאת עם קמיע רק במידה שהוא ריפא שלוש פעמים. לדעת הרמב"ם, זה לא יקרה לעולם, שהרי קמיע אין בכוחו לרפא. כך ההלכה תישמר ושום אדם לא יצא עם קמיע בשבת.

הלכה נוספת שלכאורה מערערת את מסקנתנו, היא פסיקתו של הרמב"ם<sup>65</sup> את דברי הגמרא בברכות (ס ע"ב) שהנכנס לבית הכיסא אומר למלאכים המלווים אותו "התכבדו מכובדים, קדושים משרתי עליון, שמרוני, שמרוני עד שאכנס ואצא וכו'".

שפירו<sup>66</sup> הבין שבאמירה זו האדם אומר למלאכים שישמרו אותו מהשדים המצויים בבית הכיסא ועל כן הוא תמה שהרמב"ם פסק מימרא זו, הנוגדת שתי תפיסות פילוסופיות של הרמב"ם. א. שישנם שדים. ב. שניתן להתפלל לישות שאינה הקב"ה. שפירו מוסיף לתמוה, שבמורה הנבוכים<sup>67</sup> הרמב"ם הסביר שהמלאכים המלווים את האדם, הם יצר הטוב ויצר הרע ולא מלאכים ממשי! בעקבות הקושיות הנ"ל, מציע שפירו כי הרמב"ם פסק הלכה זו, אע"פ שהיא נוגדת את תפיסותיו הפילוסופיות, כיוון שהמון העם כבר נהגו להגיד תפילה זו. כפי ששפירו עצמו כותב, הסבר זה דחוק.

לדעתי ההסבר פשוט מאוד.<sup>68</sup> ותחילה יש להעיר, כי הבנתו של שפירו, כי המלאכים נועדו לשמור על האדם משדים המצויים בבית הכיסא, אינה כתובה ברמב"ם וממילא אין להקשות על הרמב"ם כיצד פסק להתפלל על שמירה משדים בעוד שאינו מאמין בשדים, שהרמב"ם כלל לא פסק זאת. שתי הקושיות הנוספות של שפירו, מיישבות זו את זו. הרמב"ם סובר שהמלאכים המלווים את האדם, הינם יצר טוב ויצר רע. כשאדם נכנס לבית הכיסא הוא מנוע מלהרהר באלוקות, ולכן הוא אומר ליצרים שלו שיחכו עד שיצא מבית הכיסא, שאז יוכל שוב להרהר באלוקות. לפי זה, משמעות

<sup>62</sup> כמבואר בדבריו במורה נבוכים, ח"ג סימן לו. ראה בהרחבה על נושא זה: דב שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: תשנ"ט, עמ' 92–110.

<sup>63</sup> ראה אצל יעקב לוינגר, עמ' 137, שיישב קושי זה ע"י חילוקים עדינים ולא כ"כ ברורים.

<sup>64</sup> יש הרואים בדברים מסוג אלו, פחיתות הערכה לרמב"ם, שחשש ממבקריו ולכן נצרך להערים הערמות. אולם לדעתי, אין לראות בכך פחיתות, אדרבה, גדולה אני רואה כאן, כיצד אדם שומר על עקרונותיו ודעותיו, ויחד עם זאת נוהר שלא לעורר לחינם תמיהות ורוגז אצל מבקריו.

<sup>65</sup> הלכות תפילה, פרק ז הלכה ה.

<sup>66</sup> עמ' 143–145.

<sup>67</sup> חלק ג פרק כב.

<sup>68</sup> כעין זה כתב רבנו מנוח על אתר, וביד פשוטה פירש כן כדבר פשוט.



המילים "שמרוני שמרוני", איננה בקשה מהמלאכים שישמרו עליו, אלא שיחכו לו, וכלשון הפסוק<sup>69</sup> "ואביו שמר את הדבר".<sup>70</sup>

**נסכם חלק זה בדבריו של הרב קאפח:**<sup>71</sup> "ופן ישאל שואל היתכן כי השקפת עולמו של הרמב"ם תכריע לדחות דברי אמוראים? ידע שאין זה חזון בלתי נפרץ אצל הרמב"ם".

---

<sup>69</sup> בראשית, פרק לז פס' יא.

<sup>70</sup> נציין כי הסבר זה אפשרי רק לפי הנוסחים המדויקים של הרמב"ם (כגון כתבי היד ששימשו במהד' הרב שילת), בהם כתוב שהאדם אומר למלאכים רק "שמרוני שמרוני" אולם בכת"י סנט פטרבורג 207 ובמהד' הנפוצות (וינציה/ פרנקל) הנוסח הוא שהאדם אומר למלאכים גם "עזרוני עזרוני", ואם כן דחוק יהיה לומר שהוא מדבר על היצר הטוב והרע שלו.

<sup>71</sup> יוסף קאפח, 'קריאת שמע ותפילה במקומות טומאה', ספר יובל לכבוד הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (בעריכת הרב שאול ישראלי ואחרים) כרך א, ירושלים: תשמ"ד, עמ' תקצא.

## פרק ו. סטיות מתליות וממשא ומתן תלמודי

אחת הסטיות הנפוצות שמצאנו בפרק ד, היא התעלמות הרמב"ם מתליות והתניות שעושה התלמוד הבבלי,<sup>1</sup> וכן ממו"מ המצוי בתלמוד הבבלי.<sup>2</sup> ניתן היה לחלק פרק זה לשני פרקים שונים: פרק אחד התעלמות מתליות והתניות, ופרק שני התעלמות ממו"מ תלמודי. אולם מטבע הדברים, חלק מהתליות והתניות מובאות כחלק מהמו"מ התלמודי, ועל כן כללנו שני סוגי סטיות אלו בפרק אחד.

### יחס הרמב"ם למו"מ התלמודי

במספר מקומות בדברי הרמב"ם ניתן לראות כי יחסו למשא ומתן התלמודי הינו מסויג. נביא לכך שתי דוגמאות. במכתב לתלמידו ר' יוסף בן יהודה, כותב הרמב"ם:<sup>3</sup>

וכבר העידותי בו שלא יתרשל עד שישגי החיבור כולו... לפי שהתכלית המכוונת במה שחובר בתלמוד ובזולתו, כבר תמה ונשלמה בו, ותכלית הלמדנים - כילוי הזמן במשא ומתן שבתלמוד כאילו הכונה והתכלית היא האימון בויכוח לא זולת זה. וזאת לא היתה הכונה הראשונה אבל המשא והמתן והויכוח אמנם נפלו במקרה כאשר היה מאמר שקול ופרשו איש אחד בפירוש, ופרשו אחר בחילופו - הוצרך כל אחד מהם להראות אופן ראייתו ולהכריע פירושו. והכונה הראשונה אמנם היתה ידיעת מה שצריך לעשותו או להזהר ממנו. וזה מבואר לשכמותו.

ובאיגרת אחרת הוא כותב:<sup>4</sup>

ואם תכלה זמןך בפרושים, ובפירושי הויות הגמרא, ואותם הדברים אשר הנחנו מעמלם - הרי זה איבוד הזמן ומיעוט התועלת.

אם כן, מדברי הרמב"ם נראה כי יחסו למשא ומתן התלמודי הינו מסויג. הוא מעיד כי הוא "הניח מעמלם" וכי "המשא ומתן והויכוח נפלו במקרה". האם יחס זה בא לידי ביטוי גם בפסיקת ההלכה שלו? מתשובת הרמב"ם נראה שכן, ונבאר הדברים.

במספר מקומות במשנה תורה,<sup>5</sup> כתב הרמב"ם שאין מלקות בביאה על איסורי לאוין, אלא אם כן הנערה האסורה מקודשת לאדם שבא עליה. חכמי לוניל הקשו לרמב"ם<sup>6</sup> שדבריו נסתרים מגמרא בכתובות. בשביל להבין את קושייתם ואת תשובת הרמב"ם, נקדים את סוגיית הגמרא.<sup>7</sup>

המשנה בכתובות<sup>8</sup> מנתה רשימת נערות שהבא עליהן משלם קנס. הגמרא (לב ע"א) מקשה סתירה בין משנה זו, האומרת שהבא על אחת מהנערות שנשנו חייב קנס, למשנה במכות,<sup>9</sup> האומרת שהבא על אותן נערות חייב מלקות! הגמרא מתרצת כמה תירוצים, התירוץ הרלוונטי לענייננו הינו התירוץ

<sup>1</sup> הרב נבנצל ליקט 14 דוגמאות כאלה. ראה: אביגדר נבנצל, 'בענין שיטת הפסיקה של הרמב"ם', כתלנו, ב (תשל"א), עמ' 40-42. [כל הדוגמאות במאמר זה, למעט דוגמא מספר י, הינן דוגמאות לסטיות בעקבות תליות והתניות].

<sup>2</sup> מתוך 17 סטיות, חמש הן התעלמות מתליות והתניות שעושה התלמוד הבבלי.

<sup>3</sup> אגרות הרמב"ם, איגרת טו, עמ' רנו-רנט.

<sup>4</sup> איגרת כ, עמ' שיב-שיג.

<sup>5</sup> ראה ה"ל איסורי ביאה פרק טו הלכה ב, פרק טז הלכה א, פרק יז הלכה ב.

<sup>6</sup> שו"ת הרמב"ם (מכון ירושלים), סימן רנג, עמ' רעג-רעו (במהדורת בלאו התשובה בסימן שמה). ייתכן שחכמי לוניל לקחו קושייתם מהראב"ד, שהקשה כן בהלכות איסורי ביאה, פרק טו ה"ב (ראה מגדל עוז, הלכות ציצית פרק ב הלכה ו: "חכמי לוניל העתיקו סתם לשון ההשגות לדעת מה ישיב").

<sup>7</sup> סוגיה זו מורכבת מאוד ולכן כתבנו אותה במילים שלנו. הסוגיה נמצאת בדפים כט ע"א-לו ע"א.

<sup>8</sup> פרק ג משנה א, דף כט ע"א.

<sup>9</sup> פרק ג משנה א, יג ע"א.

השלישי, של ריש לקיש: "ריש לקיש אמר: הא מני, רבי מאיר היא, דאמר לוקה ומשלם".<sup>10</sup> בהמשך הסוגיה (לה ע"ב) הגמרא שואלת: לפי דעתו של רבה, הסובר בדעת ר"מ שקנס חידוש הוא ולכן אין בו דין של קים ליה בדבריה מיניה, כאילו דעה הוא יעמיד את המשנה האומרת שהבא על אותן נערות משלם קנס? הוא לא יכול להעמיד כריש לקיש שהמשנה הינה כדעת רבי מאיר, מכיוון שבהמשך המשנה<sup>11</sup> נאמר שהבא על בתו פטור מקנס, ואילו לפי רבה, אין לר"מ מניעה שאדם יתחייב מיתה וקנס. והוא לא יכול להעמיד את המשנה כרבי נחוניא בן הקנה (הסובר שאדם לוקה ומשלם, ובכך ליישב את הסתירה בין המשנה במכות למשנה בכתובות), מפני שבמשנה מבואר שהבא על אחת מחייבי הכריתות משלם קנס, ואילו לדעת רבי נחוניא בן הקנה אין חיוב קנס כאשר יש כרת. והוא לא יכול להעמיד את המשנה כרבי יצחק (הסובר שאדם כן משלם ומתחייב כרת), מכיוון שהמשנה אומרת שהבא על הממזרת משלם קנס, ואילו רבי יצחק סובר שאין אדם לוקה ומשלם, ובבא על ממזרת וודאי שלוקה, ואם כן מדוע משלם? עד כאן דברי הגמרא הרלוונטיים לענייננו.

שאלו חכמי לוגיל את הרמב"ם, לו כדבריו שאין מלקות בבא על איסורי לאווין, אלא אם קידש את האישה לפני כן, קושיית הגמ' על רבה שאינו יכול להעמיד את המשנה כרבי יצחק, אינה נכונה. המשנה כרבי יצחק, ומה שהקשתה הגמ' שאם המשנה כרבי יצחק מדוע הבא על הממזרת משלם קנס, והלא הוא לוקה ולפי רבי יצחק אין מלקות ותשלומים, לא קשה כלל, מדובר שבא עליה בלא שקידשה ולכן לא לוקה, וכיוון שלא לוקה, אין קלב"מ ואפשר לחייבו לשלם קנס!

לאחר שהרמב"ם משבחים על השאלה, הוא עונה להם:

בשעה שחברתי הספר עמדתי בדבר זה כמה ימים והנוסחא הראשונה הילדה שחברתי תחלה שהקצתיה מלבי ולא העתקתיה היה כתוב בה כפי הנראה מההלכה הזאת אליבא דר' יצחק דהאי משנה דאלו נערות שכל הבועל חייבי לאווין בהתראה לוקה, ובעת שהעתקתי ודקדקתי כל שמועה ושמועה מן הספרים לא שמעתי ולא סמכתי על קושיא זו, ואמרתי לא נניח תלמוד ערוך ונפסיק הלכה ממשא ומתן של גמרא, שהרי עולא ור' יוחנן ור' שמעון בן לקיש וכמה אמוראים אליבא דידהו נשאו ונתנו בהא מתניתא גם חכמי משנה חולקין בדבר זה ויש לומר שרבי יצחק סבירא ליה בממזרת כסברא דעולא באחותו... והוא התלמוד הערוך שם אמר אביי קידש לוקה משום לא יקח בעל לוקה משום לא יחלל רבא אמר בעל לוקה לא בעל אינו לוקה [מה טעם קאמר מאי טעמא לא יקח משום לא יחלל ומודה אביי במחזיר גרושתו שאם קידש ולא בעל שאינו לוקה]. להיות לו לאשה אמר רחמנא והא ליכא ומודה רבא בכהן גדול באלמנה שאם בעל ולא קידש לוקה משום ולא יחלל זרעו אמר רחמנא והרי חלל ושניהם מודים במחזיר גרושתו שאם בעל ולא קדש אינו לוקה זה נוסח התלמוד ומדאמ' מודה אביי ומודה רבא ושניהם מודים ש"מ שבכל חייבי לאווין פליגי אביי ורבא ולא באיסור כהנים בלבד פליגי שאביי סבר שכל הבועל אחת מחייבי לאווין בלא קידושין [לוקה] חוץ ממחזיר גרושתו שאינו לוקה עליה עד שיקדש ויבועל ורבא סבר שכל הבועל אחת מחייבי לאווין אינו לוקה מאותו השם עד שיבועל אחר הקדושין כמחזיר גרושתו חוץ מאלמנה לכהן גדול שאם בעל לוקה ואף על פי שלא קדש שדבר ידוע שאביי ורבא הלכה כרבא בר מהנהו בלבד, ובעינא לאוקומיה דברי ר' יצחק אליבא דהילכתא שר' יצחק אמ' בממזרת כמו שאמר עולא באחותו אם תרצה לומר שכך סבירא ליה לר' יצחק שכל הבועל

<sup>10</sup> דף לב ע"ב.

<sup>11</sup> המובא בדף לו ע"ב.

חייבי לאוין בלא קדושין לוקה כאביי ועל כל פנים לא מדברי משא ומתן נפסוק הלכה כמו שבארנו ונראה לי שאין בדברים אלו ספק כלל.

בביאור דברי הרמב"ם אלו, נאמרו מספר הבנות:

#### 1. הבנת רבי אברהם בן הרמב"ם:<sup>12</sup>

הוא ז"ל [הרמב"ם] אומר אף על פי שזו הלכה מוכחת שחייבי לאוין לוקין בלא קידושין, הואיל וזו ההלכה יש בה משא ומתן וחלוקה בין התנאים ואמוראים בתירוץ המשנה וביאור עניניה, אין ראוי לסמוך עליה בפסיקת ההלכה ולהניח תלמוד ערוך.

רבי אברהם טוען שהשאלה האם לוקים על ביאת אישה שלא התקדשה תלויה במחלוקת תנאים ואמוראים, ואמנם דעת רבי יצחק שלוקים על חייבי לאוין גם כשלא קידש את האישה, אולם דעתו נתונה במחלוקת ולכן אי אפשר לסמוך עליה כנגד הסוגיה בקדושין, שבה מבואר<sup>13</sup> שהלכה שלוקה גם בלי שקידש את האישה האסורה עליו בלאו. לפי הסבר זה של רבי אברהם, למשא ומתן תלמודי אין מעמד פחות מתלמוד ערוך, אלא שכאשר יש דעות שלגביהן יש מחלוקת, ולעומתן יש סוגיות מקבילות עם מסקנה ברורה, יש לפסוק ע"פ הסוגיה עם המסקנה הברורה. יוצא ע"פ דבריו, שאם תהיה סוגיה שנאמרה כמשא ומתן אך אין מחלוקת גבי הדעה הנאמרת שם, משקלה לא יהיה פחות מסוגיה אחרת המובאת כתלמוד ערוך.<sup>14</sup> סייקס<sup>15</sup> הביא הסבר זה של רבי אברהם, והסכים איתו.

#### 2. הבנת לוינגר:<sup>16</sup>

לוינגר הבין מתוך תשובת הרמב"ם כי:

במקום שעמד הרמב"ם בפני סתירה בין מאמרים מפורשים ובין דינים המתגלים מתוך משא ומתן, נטה כנראה הרמב"ם להכריע לפי המאמרים המפורשים.<sup>17</sup>

ובהמשך:<sup>18</sup>

מסתבר שיחסו של הרמב"ם למשא ומתן התלמודי גמיש יותר מיחסו ל'תלמוד ערוך' שבגמרא.

<sup>12</sup> שו"ת ברכת אברהם, סימן מג.

<sup>13</sup> בסוגיה בקדושין יש מחלוקת בין אביי לרבא, כאשר לפי הרמב"ם הם נחלקו בשאלה האם אדם שבא על חייבי לאוין לוקה, במידה ולא קידש את האישה שבא עליה. דעת רבא שלא לוקה אלא קידשה, וכיוון שהלכה כרבא כאשר הוא נחלק עם אביי, ניתן לומר שמבואר בסוגיה שם שהלכה שלוקין רק אם היה קידושין לפני הביאה.

<sup>14</sup> הרב משה כהן הבין כהבנה זו בדברי הרמב"ם, בלי לדעת שכך הבין רבי אברהם בן הרמב"ם. ראה: הרמב"ם כמפרש התלמוד. <https://www.etzion.org.il/he/24-10-%D7%94%D7%A8%D7%9E%D7%91%D7%9D-%D7%9B%D7%9E%D7%A4%D7%A8%D7%A9-%D7%94%D7%AA%D7%9C%D7%9E%D7%95%D7%93>

<sup>15</sup> דוד סייקס, 'סיוותיו של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה', עמ' קלו-קלז.

<sup>16</sup> יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 155–181.

<sup>17</sup> שם, עמ' 155.

<sup>18</sup> שם, עמ' 156.

וכן :

לא זו בלבד שהרמב"ם עשוי לפסוק כנגד מה שמשתקף מתוך משא ומתן תלמודי, אלא עשוי הוא גם לשחרר איזו הלכה מפירושים הניתנים לה במשא ומתן התלמודי, ולתת לה פירוש חדש הנוגד את הפירושים התלמודיים גם לדינא.<sup>19</sup>

היה ניתן להבין מדברים אלו, שכוונת לוינגר שהרמב"ם פוסק כנגד משא ומתן רק כאשר יש כנגדו תלמוד ערוך, אולם מהדוגמאות שעליהן הוא מיישם את הבנתו, ברור שהוא הבין שהרמב"ם פוסק כנגד משא ומתן תלמודי גם כאשר אין כנגדו תלמוד ערוך.

דברים אלו של לוינגר זיכו אותו בדברי ביקורת נוקבים. תא שמע כתב על דברים אלו:<sup>20</sup>

*פרק זה מרחיק לכת בקיצוניותו והוא כתוב שלא בדקדוק. מטרתו להוכיח כי הרמב"ם התייחס למשא ומתן התלמודי ביתר גמישות, ואף הרשה לעצמו, לעתים, לפסוק בניגוד למה שמשתקף בו. ביסוס עקרוני לכך מביא המחבר מדברי הרמב"ם עצמו בתשובתו... ואולם הדוגמאות הקונקרטיות המובאות בספר להוכחת העיקרון הזה אינן מתחייבות ואינן עולות מתוך אותה תשובה, היות שהן מציגות סטיות ממשא ומתן תלמודי שלא במקום תלמוד ערוך... דבר זה אינו משתמע מתשובתו המובאת לעיל, ואדרבה, יוצא ממנה בברור גמור כי לא ייתכן כדבר הזה.*

גם סייקס ביקר את לוינגר:<sup>21</sup>

*והנה כמובן לוינגר עושה כאן קפיצה גדולה, שהרי בתשובה המדובר הוא בשתי סוגיות שונות אשר בהחלט ניתן להגיד כי הן חלוקות, אך להבדיל בין מקור לפירוש באותה הסוגיה עצמה, לא מצאנו כל מקור בתשובה זו... מעוררת את החשש, שמא לא דקדק לוינגר בהבנת התשובה.*

ביקורתם של תא שמע וסייקס, היא שבעוד שהרמב"ם כתב שלא נניח תלמוד ערוך ונפסוק ע"פ משא ומתן, לוינגר כותב שהרמב"ם לא תמיד פוסק כמשא ומתן, גם במקום שהמשא ומתן אינו נסתר מתלמוד ערוך.

סייקס הוסיף ביקורת נוספת:<sup>22</sup>

והנה הרמב"ם פוסק בהרבה מקומות מתוך דברי משא ומתן, וכבר הרגיש לוינגר בפרובלמה זו.

כוונתו של סייקס, שאם הרמב"ם אכן מייחס למשא ומתן התלמודי מעמד פחות, שלא עומד בפני עצמו, כיצד ייתכן שפעמים שהוא פוסק הלכות מתוך דיוקים במשא ומתן התלמודי?

נציין כי ברודי מסכים עם לוינגר. בהרצאה שהעביר ברודי<sup>23</sup> הוא צידד בהבנתו של לוינגר את תשובת הרמב"ם, ולשאלת אחד המשתתפים שהעיר שרבי אברהם בן הרמב"ם הסביר את התשובה אחרת,

<sup>19</sup> שם, עמ' 160.

<sup>20</sup> ישראל תא שמע, כנסת מחקרים - עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ב', עמ' 335-338.

<sup>21</sup> דוד סייקס, 'סטיותיו של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה', עמ' קלה.

<sup>22</sup> שם, עמ' קלו.

<sup>23</sup> בהרצאה שהעביר באוניברסיטה העברית בתאריך 6.11.18.

ענה ברודי כי לדעתו רבי אברהם לא המשיך את מסורת אביו בדרכי הפסיקה התלמודית ועל כן הסביר את דברי הרמב"ם באופן שונה.<sup>24</sup>

### 3. הבנת תא שמע ובנדיקט:<sup>25</sup>

לדעתם של תא שמע ובנדיקט, למשא ומתן אכן יש ערך פחות, אך אין זה אומר שניתן לסטות ממנו. ערכו הפחות הוא ביחס "לתלמוד ערוך". דהיינו, כאשר ישנה מסקנה הנובעת ממשא ומתן תלמודי, ומסקנה שונה הנובעת מסוגיה שבה הדברים מובאים באופן מפורש, דברי המשא ומתן יידחו בפני הסוגיה הערוכה. בלשונו של תא שמע:<sup>26</sup>

*במקום שיש תלמוד ערוך, כוחו יפה מכוח כל מה שיש לשמוע מתוך המשא ומתן התלמודי... ואין צורך בשום מסקנות קיצוניות כפי שרוצה לוינגר להסיק. אין ספק בדבר שהרמב"ם הרשה לעצמו סטייה מן המשא ומתן התלמודי לעניין הלכה במקום שעמד לפניו תלמוד ערוך.*

וכבר הבאנו במבוא לעבודה זו,<sup>27</sup> כי כך שיטת ה"ב"ח<sup>28</sup> והנצי"ב.<sup>29</sup> בנדיקט מרחיב כלל זה, וטוען שגם סוגיית הירושלמי יכולה להוות תלמוד ערוך כנגד משא ומתן, אע"פ שהמשא ומתן מובא בתלמוד הבבלי, אך גם הוא מצריך שכנגד המשא ומתן יהיה תלמוד ערוך. אם כן, מצינו ג' הבנות במעמדו של המשא ומתן התלמודי בעיני הרמב"ם:

1. **הבנת ר"א בן הרמב"ם וסייקס**: מעמדו כתלמוד ערוך, אלא אם המו"מ הינו לפי דעה שאינה להלכה, שאז כמובן שאין פוסקים על פיו.

2. **הבנת לוינגר וברודי**: הרמב"ם הרשה לעצמו לסטות מהמשא ומתן התלמודי, אף כשאין תלמוד ערוך כנגדו.

3. **הבנת תא שמע ובנדיקט**: למו"מ תלמודי יש ערך פחות, אך הוא מחייב. פחיתות מעמדו של המו"מ הינה רק כשנגדו עומד תלמוד ערוך.

### נראה שיש להציע הסבר רביעי:<sup>30</sup>

אי אפשר להתכחש לכך שהרמב"ם פוסק הלכות הבאות במשא ומתן,<sup>31</sup> אולם קשה להתכחש ליחס המסויג של הרמב"ם למו"מ התלמודי, כפי שבא לידי ביטוי הן באגרות שהבאנו לעיל והן בתשובות הרמב"ם לחכמי לונגל. כמו כן, מלשון הרמב"ם בסוף התשובה, נראה כי יש כלל ש"לא מדברי משא ומתן נפסוק הלכה", עיקרון כללי ולא רק במקום תלמוד ערוך. נראה שהפשרה בכך היא כדלהלן:

<sup>24</sup> על היחס של רבי אברהם לאביו, הרמב"ם, ראה: ראובן אברהם, 'בין ר' אברהם לאביו הרמב"ם, בהלכות תפילין וציצית', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן: תשע"ט. כרמיאל כהן, 'מורשת אב בכתבתו ההלכתית של רבי אברהם בן הרמב"ם', מעליות, כה (תשס"ה), עמ' 184–194. כרמיאל כהן, 'סמכותו של 'משנה תורה' לעומת המקורות התלמודיים בעיני רבי אברהם בן הרמב"ם', צ' הבר ו' כהן (עורכים), מפרכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבוד רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים: תשע"ב, עמ' 895–907.

<sup>25</sup> ישראל תא שמע, כנסת מחקרים - עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים - כרך ב, ספרד, עמ' 335–338. בנימין זאב בנדיקט, הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד, עמ' פא-פה.

<sup>26</sup> עמ' 336.

<sup>27</sup> עמ' 10.

<sup>28</sup> חידושי בית חדש על הטור, אבן העזר, סימן ו, ד"ה "יצא קול". צוטט אצל היד מלאכי בכללי הפוסקים, כלל לג. <sup>29</sup> עמק הנצי"ב על הספרי לדברים, כי תצא, עמ' רפ. כפי שצינו בפרק א, הערת שוליים 55, הבי"ח והנצי"ב הובאו במאמרו של דוד הנשקה, 'הרמב"ם כמפרש דברי עצמו', עמ' 145 הע' 113.

<sup>30</sup> כהנבה זו נראה שהבין הנצי"ב (עמק הנצי"ב על ספרי דברים, פרשת כי תצא): "הרמב"ם... כדרכו ז"ל, דלא אשגח בסוגיא ובפלפולא דש"ס, ואזיל בתר סתמי דמשנה ואמורא". ייתכן שגם תא שמע ובנדיקט יסכימו להסבר זה.

<sup>31</sup> ראה אצל לוינגר עמ' 156, ושם בהערת שוליים 194.

המשא ומתן התלמודי אכן מהווה מקור לפסיקת הלכות, אולם מעמדו פחות, לא רק כנגד "תלמוד ערוך", אלא גם כנגד שיקולי פסיקה נוספים (כפי שיובאו דוגמאות להלן). אם הסבר זה נכון, נוכל להבין מספר ממצאים שהעלינו בפרק ג.

**א. פרק ג הלכה 5:**<sup>32</sup> המשנה בכתובות מביאה שלפי רבי יהודה, אישה יכולה למחול לבעלה על כתובתה ולכתוב כאילו קיבלה ממנו. לעומתו, ר"מ חולק וסובר שתנאי זה לא תופס וכל הפוחת לבתולה ממאתיים, הרי זו בעילת זנות. הגמרא הסבירה שר"מ סובר שאסור להתנות תנאי שכזה, בהתאם לשיטתו שכתובה דאורייתא ואין מתנים על מה שכתוב בתורה. הרמב"ם פסק שכתובה דרבנן, ואעפ"כ פסק כר"מ במשנה. נראה שהרמב"ם פסק כר"מ משום שהלכה כר"מ בגזירותיו,<sup>33</sup> ואמנם הגמרא תלתה את טעמו של ר"מ בסיבה אחרת, אך סיבה זו הובאה בדרך של משא ומתן, ואינה מחייבת את הרמב"ם כאשר עומד כנגד המו"מ התלמודי כלל אחר. כאן, הכלל העומד כנגד המו"מ התלמודי הוא הכלל שהלכה כר"מ בגזירותיו.

**ב. פרק ג הלכה 10:**<sup>34</sup> הגמרא מביאה שתי ברייתות בהן מופיעה מחלוקת בין רבי יוסי לרבי יהודה אודות המתנת ג' חודשים. בברייתא אחת, המחלוקת הינה לגבי שבועה, גיורת ומשוחררת שנפדתה, התגיירה או השתחררה, דעת רבי יהודה שצריכות להמתין ג' חודשים ואילו דעת רבי יוסי שלא צריכות. בברייתא השנייה, המחלוקת הינה האם אנוסה או מפותה צריכה להמתין ג' חודשים, דעת רבי יהודה שכן ודעת רבי יוסי שלא. הגמרא חיברה בין שתי המחלוקות, ואעפ"כ הרמב"ם חילק ביניהן. במחלוקת המובאת בברייתא הראשונה, פסק הרמב"ם כרבי יהודה שצריכה להמתין, אך במחלוקת המובאת בברייתא השנייה, פסק כרבי יוסי שלא צריכה להמתין. הבית יוסף הסביר שפסק כרבי יהודה בגיורת מכיוון שיש סתם ברייתא ביבמות כמותו, אולם עדיין קשה, כיצד סטה מהתלייה שהגמרא עשתה בין שתי המחלוקות? אלא מכיוון שהתלייה בין המחלוקות נאמרה תוך כדי מו"מ תלמודי, הרמב"ם ראה עצמו רשאי לדחות את המו"מ התלמודי ולפסוק כפשטות סתימת הברייתא. בעקבות הכלל שהלכה כסתם משנה (ובמקרה זה, כסתם ברייתא).

**ג. פרק ג הלכה 14:**<sup>35</sup> בגמרא ישנה מחלוקת האם יש זיקה בשומרת יבם, והרמב"ם פסק שיש זיקה. בגמרא מבואר שלדעה שיש זיקה המשנה תתפרש בדרך מסוימת, ואעפ"כ הרמב"ם פסק את המשנה כפשטותה ולא כהסבר שהובא לה בגמרא. ההסבר לסטייה זו של הרמב"ם, היא שהתלייה נאמרה בגמרא בדרך מו"מ, וכפי שביארנו, הרמב"ם הרשה לעצמו לדחות מו"מ תלמודי כאשר הוא מתנגש עם כלל אחר. כאן המו"מ נוגד את פשטות המשנה ולכן הרמב"ם פוסק נגדו.

אולם לא תמיד ניתן להסביר את הסטייה מהתליות באופן הנ"ל. פעמים שהרמב"ם סוטה מתליות שלא נעשות בדרך של מו"מ תלמודי, ואפילו אם הן נעשות בדרך מו"מ תלמודי, הסברנו שבשביל לדחות מו"מ תלמודי הרמב"ם יזדקק שיהא משהו כנגד המסקנה העולה מהמו"מ התלמודי. בפרק ג ראינו שתי דוגמאות (הלכות 3-4) לסטיית הרמב"ם מתליות שעושה הגמרא. גם אם נגיד שתליות

<sup>32</sup> אישות פרק יב הלכה ח.

<sup>33</sup> כפי שכתב המגיד משנה. הכלל שהלכה כר"מ בגזירותיו נאמר בבבלי ערוכין מז ע"א, בכתובות נז ע"א ו-ס ע"ב. אמנם ראה בטבלה 3 שבנספחים, שצינו שהסבר זה קצת קשה, שבפשטות אין פה "גזירה" של ר"מ, משום שגזירה היא הוספה על דין תורה.

<sup>34</sup> גירושין פרק יא הלכות כא-כב.

<sup>35</sup> יבום וחליצה פרק ו הלכות טז-יח.

אלו נאמרו בדרך של מו"מ תלמודי,<sup>36</sup> לא עומד כנגדן כלל תלמודי או תלמוד ערוך, שהרמב"ם יוכל לדחותם.

כמדומני שהמפתח להבנת סטיות אלו, הינו דברי המאירי בסנהדרין.<sup>37</sup>

המשנה בסנהדרין<sup>38</sup> אומרת:

מה בין חקירות לבדיקות? חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטילה, בדיקות אחד אומר איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת.

ובגמרא (מא ע"ב):

מאי אפלו שנים אומרים? פשיטא כי אמ' אחד איני יודע עדותן קיימת, כי אמרי בתרין נמי אין אנו יודעין עדותן קיימת, אמ' רב ששת: ארישא והכי קאמ' - בחקירות אפלו שנים אומרים ידענו ואחד אומ' איני יודע, עדותן בטלה. כמאן? כר' עקיבה דמקיש שלשה לשנים [ר"ע<sup>39</sup> סובר שהקיש שלושה עדים לשני עדים, מה שני עדים נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה, אף שלושה אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה. וכמו שאחד קרוב פוסל את כל כת העדים, כך אחד האומר שאינו יודע, פוסל את כל כת העדים]. אמ' רבא: והא עדותן קיימת קאתאנו! אלא אמ' רבא: הכי קא אמ' - אפלו בחקירות שנים אומרים ידעין ואחד אומ' איני יודע, עדותן קיימת. כמאן? דלא כר' עקיבה.<sup>40</sup>

הרמב"ם<sup>41</sup> פסק כרבא. בגמרא מבואר ששיטת רבא "דלא כרבי עקיבא", אעפ"כ בהלכה אחרת<sup>42</sup> הרמב"ם פסק כרבי עקיבא:

מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול, בטל העדות, אף שלשה והוא הדין למאה נמצא אחד מהן קרוב או פסול, בטלה העדות.

נמצא שהרמב"ם פסק שתי דעות, שבגמרא מבואר שהן סותרות אחת לשנייה! הלח"מ הקשה קושיה זאת ונשאר בצ"ע.

את שיטת הרמב"ם ניתן לבאר ע"פ דברי המאירי, שאמנם לא הזכיר את הרמב"ם, אך דבריו מיישבים את שיטתו, וכך כותב המאירי:<sup>43</sup>

כבר ביארנו בסוף המשנה שאם היו שם עדים הרבה וכיונו השנים עדותם והאחרים אומרים כל אחד מהם איני יודע, שתתקיים העדות בשנים אף בחקירות ואף על פי שבמקום אחר הקישו שלשה שאין השנים נזומין עד שיזומו כלן אם העידו כל אחד ואחד תוך כדי דבור של חבירו וכן אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול אין הדין כן באיני יודע שכל שהוא אומר איני יודע באחד מן הדברים שהזמה תלויה בהם הרי עדותו כמו שאינו ואין עדות

<sup>36</sup> ניתן להתווכח אם תליות אלו נאמרו בדרך של מו"מ תלמודי שמעמדו פחות, ואין זה המקום להיכנס להגדרה מהו "משא ומתן תלמודי".

<sup>37</sup> כעין דברים אלו, כתב הרשב"א (בסוגיה אחרת) על מנת ליישב את הרמב"ם. ראה בפרק הבא, דוגמא מספר 10 של פלדבלום, ומה שכתבנו שם בשם הרשב"א.

<sup>38</sup> פרק ה משנה ב, מ ע"א.

<sup>39</sup> מובא במס' מכות, דף ה ע"ב.

<sup>40</sup> ע"פ יד הרב הרצוג.

<sup>41</sup> הלכות עדות, פרק ב הלכה ג.

<sup>42</sup> שם, פרק ה הלכה ג.

<sup>43</sup> בית הבחירה למאירי (מהד" סופר), סנהדרין מא ע"ב, ד"ה "כבר בארנו", עמ' 177.



האחרים משתלשלת לעדותו כלל ויש חולקין בזו ממה שאמרו בכאן כמאן דלא כר' עקיבא דמקיש שלשה לשנים וכבר פסקנו כר' עקיבא ואין הדברים נראין שהרי רבא שאמרה כן אינו חולק עם ר' עקיבא בהזמה ובקורבא ופסול וזה שאמרו דלא כר' עקיבא כלומר אין דבר זה הולך על אותה שיטה ומ"מ אפשר שאף ר' עקיבא היה מודה בה.<sup>44</sup>

המאירי כותב שדברי ר"ע ודברי רבא לא סותרים, ומה שהגמרא אמרה שדברי רבא "דלא כרבי עקיבא", אין הכוונה שקיימת ביניהם סתירה הכרחית, אלא שרבא אמר 'אין דבר זה הולך על אותה שיטה'. נראה שכוונתו, שבמבט פשוט וראשוני הדברים לא תואמים, אך לא בהכרח סותרים. המאירי מביא מעין ראיה לדבריו - לו רבא היה חולק על ר"ע בעיקר הדברים, הוא היה חולק עליו בהזמה וקורבא, ולא בדיון צדדי שאינו עיקר החידוש של ר"ע.

ניישם את דברי המאירי בנוגע לסטיות בהלכות 3-4 שבפרק ג.

1. **פרק ב הלכה 3:**<sup>45</sup> בקדושין (נא ע"ב) דנו אביי ורבא האם קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין, דעת אביי שלא ודעת רבא שכן. רבא מקשה על אביי ממשנה שבה נאמר שאם אדם קידש חמש נשים בסלסילה אחת, ושתיים מתוך חמש הנשים היו אחיות - האחיות לא מקודשות. רבא מדייק שרק האחיות לא מקודשות, אבל שלוש הנשים האחרות מקודשות. רבא שולל את האפשרות שהמקדש אמר "כולכן מקודשות לי", שאם היה אומר כן אף אחת לא הייתה מקודשת, כיוון שהאחיות לא מקודשות, כמו אדם שאומר "קני את וחמור" - את האישה לא קונה, כיוון שהחמור לא קונה. אלא מדובר שאמר לאחת מהם שתתקדש, וכיוון שיש שתי אחיות שלא יכולות להתקדש, אף אחת לא מקודשת אפילו מספק. הסיבה שרבא העמיד את המשנה שהמקדש אמר לאחת מהנשים שתתקדש לו, היא מפני שסובר ש"קני את וחמור" לא קני, אולם הרמב"ם פסק<sup>46</sup> ש"קני את וחמור" קונה מחצה, ואם כן המשנה תתפרש כפשטותה - אמר "כולכן מקודשות לי", האחיות לא מקודשות, אבל שאר הנשים ("מחצה") כן תהיינה מקודשות. אך הרמב"ם פסק<sup>47</sup> שאם אמר "כולכן מקודשות לי" אף אחת אינה מקודשת, וכהעמדת רבא, אע"פ שהרמב"ם פסק שלא כרבא ב"קני את וחמור"!

הרמב"ם הבין שמה שרבא אמר "קני את וחמור הוא" את וחמור לא קני", אין כוונתו שהמקרה של אדם שאמר "כולכן תתקדשו לי" חופף ותואם לחלוטין את המקרה שאדם אומר "קני את וחמור", אלא כוונתו שכמו ש"קני את וחמור" יש חיסרון, גם כאן יש חיסרון, שני המקרים הם "על אותה שיטה", אך אינם חופפים. כיוון שהמקרים אינם חופפים, יכול הרמב"ם לחלק בין המקרים ולפסוק ש"קני את וחמור" יהיה קניין למחצה, ואילו ב"התקדשו לי כולכן", אף אחת לא תתקדש.

2. **פרק ג הלכה 3:**<sup>48</sup> המשנה בקדושין<sup>49</sup> אומרת שאדם שאמר לאישה "התקדשתי לי בתמרה זו", "התקדשתי לי בזו", "התקדשתי לי בזו", אם יש באחת מהתמרות שווה פרוטה, האישה מקודשת. הגמרא שאלה: מי התנא של המשנה, הסובר שכל אמירה נידונה בפני עצמה? רבי אבא ענה: "ר'

<sup>44</sup> המילים המודגשות לא מופיעות בהוצאת סופר (על פי כתב יד פרמא), אך מופיעות במהדורת "זכרון יעקב". על פי כתב יד וטיקן 137 דף 76ב.

<sup>45</sup> אישות פרק ט הלכה ב/ הלכות מכירה פרק כב הלכה יב.

<sup>46</sup> הלכות מכירה, פרק כב הלכה יב.

<sup>47</sup> הלכות אישות, פרק ט הלכה ב.

<sup>48</sup> אישות פרק ה הלכות כו-כז.

<sup>49</sup> פרק ב משנה א, מו ע"א.

שמע' היא, דאמ' עד שיאמר שבוע' לכל אחד ואחד". שיטת ר"ש מובאת במשנה בשבועות,<sup>50</sup> שם הוא סובר שאדם שנשבע שבועת השומרים לחמישה אנשים, אינו חייב חמישה קורבנות אא"כ אמר לכל אחד מהם שבועה בפני עצמו. הרמב"ם פסק את המשנה בקידושין, ומצד שני, לא פסק כרבי שמעון בנוגע לשבועת השומרים, ותמהו עליו שהרי הגמרא אומרת שהמשנה בקידושין הינה כשיטת רבי שמעון! וע"פ דברי המאירי, אפשר ליישב שהגמרא לא אמרה שהמשנה הינה בהכרח כרבי שמעון, אלא שהיא "הולכת באותה שיטה", כלומר במבט ראשוני ופשוט הדברים דומים, אך אין הכרח שהדברים תלויים אחד בשני.

**חשוב להדגיש,** לפי הסבר זה בהלכות אלו כלל לא קיימת סטייה מהבבלי, אלא הבנת הבבלי באופן שונה ומחודש.

**סיכום הפרק:** בפרק זה עמדנו על שני כללים חשובים בהבנת דרכי הפסיקה של הרמב"ם.

**הראשון, והוא כלל יסודי ביותר:** דברים המובאים בגמרא בדרך של משא ומתן, מעמדם פחות, ולעיתים הרמב"ם ידחה את המסקנות העולות מהמשא ומתן, עקב שיקולי פסיקה אחרים. שיקולי הפסיקה האחרים אינם דווקא תלמוד ערוך, אלא יכולים להיות כללים כמו: סתם משנה/ברייתא או פשטות משנה כנגד המו"מ התלמודי.

**הכלל השני:** כשהגמרא תולה שיטה א בשיטה ב, לא תמיד כוונתה ששיטה א סוברת בהכרח כשיטה ב, לפעמים כוונתה שיש בין הדברים דמיון, אך לא חפיפה מוחלטת, מה שמאפשר לחלק בין הדברים ולפסוק כאחת השיטות ואת השיטה השנייה לדחות.

---

<sup>50</sup> פרק ה, משנה ג, לו ע"ב.

## פרק ז. סטיות מתוספות בתר אמוראיות - דחיית התיזה של פלדבלום

בבואנו לדון על סטיותיו של הרמב"ם מהבבלי, הנובעות מכך שהחומר שממנו הוא סטה הינו חומר בתר אמוראי, יש לחלק בין שני סוגי טענות. טענה אחת היא שבהלכה ספציפית ונקודתית, הרמב"ם סטה מהבבלי בעקבות הבנה כי אותו קטע ספציפי הינו "בתר תלמודי". בסקירתנו את הסטיות של הרמב"ם מהבבלי בספר נשים, ראינו שתי סטיות שהוסברו בכך שהרמב"ם הבין שקטע מסוים בבבלי הינו מאוחר ולכן סטה ממנו. ההלכה הראשונה הייתה בפרק ב הלכה 6,<sup>1</sup> בה הרמב"ם פוסק כדעה שנאמר עליה בגמרא שהיא "בדוּתא". בנדיקט הסביר כי הרמב"ם הבין שהביטוי "בדוּתא" הינו מאוחר ועל כן אין לייחס לו סמכות מחייבת. ההלכה השנייה הייתה בפרק ג הלכה 7,<sup>2</sup> שם הסברנו שהרמב"ם פסק כנגד קביעת הגמרא "והלכתא בכפות", כיוון שהבין שהלשון "והלכתא" הינה תוספת מאוחרת ואיננה מחייבת. טענה מסוג זה אינה מהווה חידוש,<sup>3</sup> הרמב"ם עצמו, בפירושו למשנה, כותב בשלושה מקומות כי הוא סוטה מדברי התלמוד בנקודה מסוימת, בעקבות הבנה כי אותה נקודה הינה תוספת מאוחרת.<sup>4</sup>

טענה שונה ומחודשת, היא טענתו של פלדבלום. פלדבלום אינו בא ליישב הלכה מסוימת, אלא רוצה לחדש עיקר במתודיקת הפסיקה של הרמב"ם, שעל פיה יתבאר "רוב הקשיים" על הרמב"ם.<sup>5</sup> ובלשונו:<sup>6</sup>

שאלה עיקרית היא גישתם של גדולי הפוסקים, כמו הבה"ג, הרי"ף והרמב"ם לבעיה הנ"ל [מקומו ומעמדו של החומר הסתמאי]. לדעתי הפתרון לרוב הקשיים שהעירו על הפוסקים הנ"ל יש למצא בבירור ופירוד בין חלק ההוראה שהוא עיקר ויסוד, לחלק הפירושי והשו"ט הסתמי שחלק גדול ממנו הוא מתקופת הסבוראים והגאונים הראשונים ולפעמים הוכנס משולי הגליון.<sup>7</sup>

לדעת פלדבלום, רוב הקשיים על הרמב"ם (וכן על הרי"ף והבה"ג) יתורצו על ידי חלוקה פנים-מעמדית של הבבלי, בין חומר סתמאי<sup>8</sup> לחומר שאינו סתמאי. לחומר הסתמאי ייחס הרמב"ם פחות חשיבות ופחות מחויבות, ועל כן פעמים שסטה ממנו.

במאמרו "פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי",<sup>9</sup> פלדבלום הסביר 11 הלכות שבהן סטה הרמב"ם מדברי התלמוד הבבלי, בטענה שהחומר התלמודי ממנו סטה הרמב"ם הינו חומר סתמאי, חומר שפלדבלום מזהה כחומר "אחר אמוראי". טענה מחודשת זו של פלדבלום זכתה

<sup>1</sup> גירושין פרק ב הלכה כ.

<sup>2</sup> גירושין פרק ה הלכה יז.

<sup>3</sup> אם כי אפשר שלא להסכים עם בנדיקט או עם הסברנו, ביישום הטענה בהלכות הספציפיות הנ"ל.

<sup>4</sup> לפירוט המקומות - ראה בפרק א, עמ' 8, הערת שוליים מס' 8.

<sup>5</sup> ברודי, במאמרו 'על יחס הרמב"ם ל"סתם" תלמוד', ציין בהערת שוליים מס' 2 כי: "תפיסה דומה נרמזה, אם כי בהיסוס מסוים, בכמה מקומות בספרו של דוד הלבני... במקומות אחרים הוא קובע שהרמב"ם פוסק נגד הגמרא, מבלי להבחין בין סוגים שונים של חומר תלמודי; אך במפתחות לכרכים השונים של ספרו, רשומים מקומות אלו בתור 'יחסו של הרמב"ם לסתמאי' (מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד - מסכת שבת, עמ' תטז) או 'רמב"ם שלא כגמרא (סתם)' (מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד - מסכתות עירובין ופסחים, עמ' תרה)". ראה גם מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים: תשס"ט, עמ' 28 הערה 90 (מבוא למסכת בבא בתרא).

<sup>6</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד - מסכת גיטין, עמ' 4.

<sup>7</sup> ובעמ' 73: "הרמב"ם דחה סוגיות, כמו שהוא דוחה, כנראה, הרבה סוגיות אחר אמוראיות".

<sup>8</sup> במסגרת עבודה זו, לא נתעסק בשאלה כיצד להגדיר בדיוק את החומר הסתמאי, ראה על כך: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', עמ' 283-300. וכן אצל הלבני בהקדמותיו לספריו מקורות ומסורות: על מסכת שבת (עמ' 5-22) ועל מסכת בבא מציעא (עמ' 11-26).

<sup>9</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבלום, 'פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי', עמ' קיא-קכ.

לביקורת מתלמידו, דוד סייקס,<sup>10</sup> ומאוחר יותר גם מברודי,<sup>11</sup> דרור פיקסלר<sup>12</sup> ואלחנן סמט.<sup>13</sup> טענתם של כל חוקרים אלו, שבכל כתביו של הרמב"ם הוא מתייחס לתוספות בתר אמוראיות בשלושה מקומות בלבד,<sup>14</sup> מה שמלמד שהרמב"ם לא חשב שהתופעה הינה כ"כ רחבה, או שלא ייחס לה משמעות רבה כפי שטען פלדבלום.

ביקורת זו איננה משוללת היגיון, אולם אין די בה בכדי לסתור את דבריו של פלדבלום. ושלוש סיבות לדבר: א. "לא ראינו אינה ראייה", ועל כל פנים אינה ראייה מוחלטת. ב. כפי שראינו,<sup>15</sup> רבי אברהם בן הרמב"ם טוען ש"בהרבה מקומות" בגמרא הוסיפו המפרשים דברים שנכנסו לתלמוד עצמו. סביר מאוד (אם כי, כמובן שלא מוכרח) שרבי אברהם, שהיה בנו ותלמידו של הרמב"ם, המשיך את דרכו ואחז בתפיסות דומות לגבי התלמוד. אם כן, כאשר רבי אברהם כותב שיש מקומות רבים שבהם נוספו על התלמוד הבבלי חומרים מאוחרים, יש לחוש שכך היא דעת אביו, הרמב"ם, אע"פ שהוא לא הרבה להזכיר זאת. ג. פלדבלום עצמו השיב לסייקס<sup>16</sup> ש"הרמב"ם העדיף להעלים את דרכו זו, בגלל ראדיקליותו". כיוון שכך, אם ברצוננו לבחון את התיאוריה שהעלה פלדבלום, עלינו להתמודד עם הראיות שהוא הביא, ולבחון האם הפתרון שהוא מציע הינו באמת הפתרון האידאלי ליישוב אותם פסיקות מוקשות. לו ראיותיו יהיו חזקות, נדחק ונאמר שאע"פ שהרמב"ם לא הרבה להזכיר תופעה זו, הוא אכן ייחס לה חשיבות מרובה. עתה נחל בבחינת הראיות:

#### 1. אישות פרק ג הלכה ו<sup>17</sup>

בגמרא בקידושין (ו ע"א) עולה שלשון "הרי את חרופתי", נחשב כלשון קידושין רק ביהודה, שביהודה קוראים לארוסה - חרופה. לעומת זאת, הרמב"ם פוסק: "הרי את חרופתי... הרי זו מקודשת", בלי לחלק בין יהודה לשאר המקומות.

פלדבלום מציע שהרמב"ם הבין שמכיוון שסוגיית הגמרא שם הינה "סתם תלמוד", הרמב"ם לא התחשב בה. אולם הסבר זה אינו נצרך. כפי שפלדבלום מצטט בשם הכסף משנה במקום, רבנו חננאל לא גרס חלק זה בגמרא, ואם כן, סביר מאוד שגם הרמב"ם לא גרס זאת.

#### 2. גרשין פרק ב הלכה כ<sup>18</sup>

בגמרא בגיטין (פח ע"ב) מבואר שלדעתו של רב משרשיא, ב"ד של גויים שכפו אדם ליתן גט והכפייה נעשתה כדין, מדין תורה הגט כשר, אלא שחכמים פסלו גט זה בשביל למנוע מצב שכל אישה תלך ותתלה עצמה בגויים וכו'. הגמרא דוחה את דברי רב משרשיא ואומרת שהם "בדו"א", ומסקנת

<sup>10</sup> דוד סייקס, "סטיותיו" של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה, עמ' קלח-קלט.

<sup>11</sup> ירחמיאל ברודי, 'על יחס הרמב"ם לסתם תלמוד', עמ' 39-42.

<sup>12</sup> דרור פיקסלר, 'הרמב"ם ושיטת הרבדים', עמ' 55-64.

<sup>13</sup> אלחנן סמט, יד לרמב"ם - עיונים בפסקי הרמב"ם ביד החזקה, עמ' 85-86.

<sup>14</sup> ראה הערת שוליים מס' 4 (בפרק זה).

<sup>15</sup> בהערת שוליים, שם.

<sup>16</sup> סייקס, עמ' קלח.

<sup>17</sup> דנו בהלכה זו ב"טבלה 1" (בנספחים), הלכה 22.

<sup>18</sup> דנו בהלכה זו בפרק ב הלכה 6.

הגמרא שגט שניתן עקב כפיית בי"ד של גויים, אע"פ שהכפיה הייתה כדין - מעיקר הדין הגט אינו כלום, והסיבה שאמרו שהגט פסול ופוסל זו גזירה של חכמים, שלא יטעו בין כדין בישראל לכדין בגוי. בניגוד לסוגיה, ברמב"ם מבואר שהגט כשר מדאורייתא ופסול מדרבנן, כדברי רב משרשיא.

פלדבלום מסביר שהרמב"ם פסק כרב משרשיא כיוון ש"השו"ט בסוגיא שבגמרא היא כנראה מאוחרת והרמב"ם לא התחשב בה". וכבר ציינו בפרק ב (דוג' מס' 6), שככל הנראה, ההסבר הינו כהסבר בנדיקט, שהרמב"ם הבין שדברי הגמרא שדברי רב משרשיא הם בדוּתא, הם תוספת מאוחרת, אולם זה מסיבות מקומיות, ולכן מקרה זה אינו יכול ללמד על הכלל שרוצה פלדבלום ללמוד.

### 3. גירושין פרק ז הלכות א-ב<sup>19</sup>

המשנה בתחילת גיטין אומרת שהמביא גט ממדינת הים, צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". רבא מסביר שהצריכו זאת, מכיוון שקיים חשש שלא ימצאו עדים שיקיימו את שטר הגט, ובכך ששליח הגט אומר בפני נכתב ובפני נחתם נחשב שהוא מקיים את הגט. על כך שואלת הגמרא (בדף ג ע"א), כיצד מספיקה עדותו של השליח? והלא בקיום שטרות צריך שני עדים! והגמרא עונה: "בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי, כדר"ל, דאמר ר"ל: עדים החתומין על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן". כלומר, מהתורה לא צריך קיום שטרות, רק חכמים הצריכו שהשטר יקום ע"י שני עדים, ולעניין גט חכמים הקלו שמספיק שהשליח יקיים את השטר.

הרמב"ם פסק שאם בא שליח והביא גט לאישה, והבעל ערער על הגט בטענה שהוא מזויף, ואעפ"כ האישה הלכה ונישאה לאדם אחר - "הולד ממזר, שהרי אינה מגורשת". המגיד משנה, הרמ"ך והלח"מ הקשו על הרמב"ם, שהגט הינו גט מהתורה (כמו שאמר ריש לקיש), ואם כן, לכל היותר האישה לא מגורשת מדרבנן והוולד מהוולד ממזר מדרבנן, וכיצד כתב הרמב"ם שהאישה אינה מגורשת והוולד ממזר?

פלדבלום מיישב קושיה זו כך: דברי ריש לקיש נאמרו במקורם לעניין זה שהגדה שבשטר הינה הגדה ואי אפשר לחזור ממנה ("כיוון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד"), ואמנם סוגיית הגמרא בגיטין ביארה את דברי ריש לקיש כאמירה ששטר חתום נחשב עדות גמורה אע"פ שלא התקיים, אולם סוגיה זו הינה סתמאית, ולחומר סתמאי מייחס הרמב"ם פחות חשיבות, וכיוון שכך, הוא דחה סוגיה זו. בטבלה 1 אשר בנספחים, הזכרנו את תירוצו של הבית שמואל. ר' אביגדור כ"ץ<sup>20</sup> מסביר שכל מה שריש לקיש אמר ש"עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין", זה רק במקרה שאף אדם לא טען שהשטר מזויף. ברגע שיש טענה שהשטר מזויף, מהתורה השטר בטל. הבית שמואל טוען שגם הרמב"ם הבין את דברי ריש לקיש כהבנת הרב אביגדור, וממילא אין קושיה. תירוצו של הבית שמואל מרווח בעיניי, מכיוון שהב"ש לא חידש שיטה בביאור הגמרא שנועדה ליישב את דברי הרמב"ם, אלא לקח שיטה העומדת ללא קשר לרמב"ם, ועל פיה יישב את הרמב"ם.

<sup>19</sup> דנו בהלכה זו ב"טבלה 1" (בנספחים), הלכה 23.

<sup>20</sup> הובא במרדכי בקידושין, ס"י תקסט.

#### 4. גירושין פרק יא הלכה כה<sup>21</sup>

מסקנת הגמרא ביבמות (מב ע"א) שאסור לאדם לשאת מעוברת חברו, מחשש שאחרי שתלד את הוולד מהבעל הראשון, היא תכנס להריון מהבעל החדש, ואז החלב ייעכר והתינוק יהיה בסכנה. הגמרא מסבירה שחשש זה לא שייך בכניסה להריון של אישה כאשר יש לה ילד שעדיין יונק, במידה והילד והעובר הינם מאותו הבעל, מכיוון שאם החלב ייעכר, הבעל ידאג לתחליפי חלב עבור התינוק שלו, מה שאין כן בוולד שאינו שלו, שחוששים שהוא לא יעשה זאת. בניגוד למסקנה זו, הרמב"ם כתב שהנימוק לאיסור נשיאת מעוברת הינו שמא יזיק הוולד בשעת תשמיש, דהיינו דחסה, טעם שנדחה בגמרא בטענה שלו היה חשש של דחיסת העובר, היה אסור לבעל לבוא על אשתו גם כאשר היא מעוברת ממנו, הלכה שאינה קיימת.

הכס"מ הסביר שהרמב"ם פסק כטעם הדחוי בגמרא, מכיוון שדחיית הגמרא את טעם זה אינה חזקה, שניתן לתרצה ולהגיד שאין חשש שהבעל ידחוס את עוברו שלו, אך את עוברו של אדם אחר חוששים שלא ייזהר וידחסהו. פלדבום הסביר שסטייתו של הרמב"ם מדחיית הגמרא נובעת מכך שהדחייה נאמרה ב"סתמא דסוגיה". אולם נראה שההסבר פשוט יותר ומשלב בתוכו שתי תופעות אשר נידונו בעבודה זו. האחת, שעליה עמדנו בפרק ד, סטיות בהנמקות הדינים על מנת "להקריב הדינן אל השכל או אל דרך הרוב". חשש הגמרא שהאישה תלד ותכנס שוב להריון, ואז חלבה ייעכר והתינוק יסתכן, והבעל לא יהיה מוכן לקנות לו תחליפי חלב, הוא חשש שאינו על דרך הרוב, ולכן הרמב"ם שינה אותו. ועוד, כפי שמובא בטבלה 3 שבנספחים (דוג' מס' 11), הרמב"ם לקח טעם זה מהירושלמי והתוספתא, תופעה שעליה נעמוד בפרק ח, ואם כן, אין צורך להזדקק לחידושו של פלדבום על מנת לבאר הלכה זו.

#### 5. איסורי מזבח פרק ד הלכה ח

בתמורה (כט ע"ב) הגמרא מביאה מחלוקת בין רב ללוי האם אתנן שהביא לאשתו נדה, אסור:

א' רב: אחד אתנן זכר ואחד אתנן כל עריות אסור חוץ מאתנן אשתו נדה. מאי טע' 'זונה' כתי' והא לאו זונה היא. ולוי א': אפילו אשתו נדה. מאי טע' 'תועבה' כתי' והא תועבה היא... ורב האי 'תועבה' מאי עביד ליה? מיבעי ליה בדאביי דא' אביי זונה גויה אתננה אסור. מאי טע' 'כתי' הכא 'תועבה' וכת' התם 'כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלו', מה להלן עריות שאין קדושין תופסין בה אף זונה נמי אין תופסין בהן... זונה ישראלית אתננה מותר מאי טע' דהא קדושין תופסין בה... ורבא א' אחד זה ואחד זה אתננה אסור... מאי טע' ילפי מהדדי מה זונה ישר' בלאו אף זונה גוייה בלאו ומה אתנן זונה גויה אסור אף אתנן זונה ישראלית אסור.<sup>22</sup>

הרמב"ם פוסק כרב, שאתנן של אשתו נדה אסור. ופוסק כרבא שאתנן של אישה ישראלית האסורה עליו, אע"פ שאם היה מקדשה הקידושין היו תופסין, אתננה אסור. **הכס"מ הקשה** שפסיקותיו של הרמב"ם אינן תואמות את סוגיית הגמרא. הגמרא תלתה את דעת רב בכך שהוא דורש כאביי, שהמילה "תועבה" נדרשת ללמוד ממנה שאתנן של זונה גויה אסור, ואם הרמב"ם פוסק כרבא, הוא לא יכול לפסוק כרב!

<sup>21</sup> דנו בהלכה זו בפרק ג הלכה 11.

<sup>22</sup> ע"פ כתי' פירנצה.

פלדבלום יישב קושיה זו ע"פ דרכו: "נראה שהרמב"ם כלל לא התחשב עם קושיות סתמיות כאלו, כי אין הכרח לומר שכל תנא או אמורא ידרוש פסוק זה לרבות שום הלכה". אולם גם בהלכה זו נראה שפסיקת הרמב"ם תואמת את דברי התלמוד הבבלי. גם רבא נצרך לדרוש את המילה "תועבה" ללמוד שאתן זונה נכרית אסור, שאם לא כן מניין לו ללמוד זאת? כל המחלוקת של אביי ורבא הינה האם ללמוד מהמילה תועבה שאתן זונות ישראל מותרות כיוון שאינה תועבה (וכפי שדרש אביי), או שאחרי שדרשו מהמילה "תועבה" שזונות נכרים אסורה, נלמד מזונות נכרים לזונות ישראל (וכדרשתו של רבא). ומה שהגמרא אמרה שרב "מיבעי ליה לדאביי", אין הכוונה לאביי ולא לרבא, אלא לדרשתו של אביי, המוסכמת גם על רבא. הסבר זה כ"כ פשוט עד שאבן האזל תמה על קושיית הכס"מ: "הכ"מ הקשה על מה שפסק הרמב"ם... ואני תמה על קושייתו דהא רבא אמר בגמ'... א"כ גם לרבא ילפינן דזונה כותית אסור באתן מתועבה".

## 6. תמידין ומוספין פרק ז הלכות ו-ז

בהלכות אלו הרמב"ם פוסק: א. מצוות קצירה העומר דוחה שבת. ב. אם קצרו ביום ולא בלילה, הקצירה כשרה. הלח"מ הקשה שבגמרא במנחות (עב ע"ב) נראה כי לא ייתכן לפסוק שתי הלכות אלו יחד. הגמרא דנה בדברי רבי, האוסר לקצור בשבת, ומקשה עליו מהמשנה (המובאת בדף עא ע"א) האומרת: "נקצר ביום כשר, ודוחה את השבת". רבי הוא זה שסובר שנקצר ביום כשר, ואם כן, משנה זו שנויה כשיטתו, ונאמר במשנה שדוחה את השבת! הגמרא מסבירה שמה שנאמר במשנה שדוחה את השבת, אין הכוונה לקצירת העומר, אלא להקרבת העומר. נמצא שאם הרמב"ם פוסק כרבי, שנקצר ביום כשר, הוא לא יכול לפסוק שמותר לקצור בשבת, נגד שיטת רבי!

פלדבלום מסביר שהרמב"ם התעלם מסוגיה זו שהובאה ב"סתמא דסוגיה". אולם פרשנים רבים<sup>23</sup> ציינו לירושלמי כמקור דברי הרמב"ם. בירושלמי ראש השנה<sup>24</sup> מבואר שקצירת העומר כשרה ביום ודוחה את השבת, וכך נאמר שם:

רשב"ל בעי: קצירת העומר מהו שתדחה את השבת ביום? התיב ר' אביי: והא תנינן מצותו לקצור בלילה נקצר ביום כשר ודוחה השבת! ולא קיבלה. א"ר אחא: חזר רשב"ל מן הדא - כיון שחשיכה אמר להן בא השמש אומר הין, בא השמש אומר הין מה אנן קיימין אם ללילה כבר הוא אומר אלא אם אינו ענין ללילה תניהו ענין ליום.

סוגיית הבבלי הובאה בדרך של משא ומתן תלמודי. כנגד דברי משא ומתן אלו, בירושלמי נאמר באופן ברור כי קצירת העומר דוחה שבת, ואע"פ שקצרו ביום הקצירה כשרה. כבר הוזכר לעיל בפרק ו (ע"ש), שהרמב"ם פוסק כירושלמי מפורש כנגד סוגיית בבלי המובאת כמשא ומתן, ואם כן גם בהלכה זו קיים הסבר פשוט לדברי הרמב"ם, ואין צורך להגיע להסברו המחודש של פלדבלום.

## 7. עבדים פרק ה הלכה ד

בהלכה זו הרמב"ם פוסק כי החותך את לשון עבדו, העבד לא יוצא לחירות, מכיוון שלשון לא נחשבת כמזם שבגלוי. בהלכות ביאת מקדש<sup>25</sup> הרמב"ם כותב שכהן שנחתכה רוב לשונו, פסול מלעבוד

<sup>23</sup> מעשה רוקח. חכם צבי, ס"י קסו, הובא במרכבת המשנה (תעלמא). שיירי הקרבן (על הירושלמי בראש השנה, פרק א הלכה ח, ד"ה "אם ללילה"), אור שמח, ועוד.

<sup>24</sup> פרק א הלכה ח, נו ע"ג.

<sup>25</sup> פרק ז הלכה ז.

במקדש, ובהלכות איסורי מזבח<sup>26</sup> הרמב"ם כותב שחוץ מהמומים שהוא מנה בהלכות ביאת מקדש (שאחד מהם הוא שנחתכה רוב הלשון), יש בבהמות עוד 23 מומים. בהלכות בכורות (פרק ב) הוא כותב ש73 המומים אותם הוא מנה בהלכות ביאת מקדש (שאחד מהם הוא נחתכה רוב לשונו), פוסלים את בכור הבהמה ובכור זה נשחט. הקשה הלח"מ: הגמרא בקידושין (כה ע"א) משווה בין מום עבד למום בכור בהמה, ואם הרמב"ם פסק בבכור בהמה שחיתוך הלשון נחשב כמום שבגלוי, הדין צריך להיות כך גם בעבד, שחיתוך לשונו יחשב כמום שבגלוי!

פלדבלום הסביר: "מכל הפרק 'על אלו מומין' רואים שמומי בכור הם סוגים אחרים של מומים,<sup>27</sup> ואין להשוותם עם ראשי איברים שעבד יוצא בהן לחרות. וא"כ, אין להתפלא אם הרמב"ם מתעלם מהשוואה כזו שבסתמא דסוגיא דקידושין".<sup>28</sup> הסברו של פלדבלום טוב ומסתבר, אלא שאין הוא קשור לפתרון הבעיה אותה הוא מנסה לפתור! הפתרון אותו הציע פלדבלום בתחילת מאמרו היה: "לבדוק את כל הקושיות שהקשו על הרמב"ם בנוגע לפסקיו שאינם בהתאם לחומר התלמודי. האם פסקיו אלו עומדים בסתירה לחומר היסודי... או שהסתירה היא רק ביחס לחומר הסתמאי". הפתרון הנ"ל שפלדבלום הציע, הוא שפסקו של הרמב"ם אכן תואם לחומר התלמודי, לחומר התלמודי המובא בסוגיה אחרת. אם כן, ראייה זו כלל אינה מוכיחה את טענתו.

#### 8. עבדים פרק ו הלכה ו

המשנה בגיטין<sup>29</sup> אומרת: "כל גט שיש עליו עד כותי, פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים". הגמרא (שם) מעמידה משנה זו: "לעולם רבי אלעזר וכגון דחתים ישראל לבסוף". הרמב"ם לא הזכיר שצריך שהכותי יחתום לפני הישראל, והלח"מ תמה מדוע השמיט תנאי זה.

פלדבלום הסביר: "אוקימתא זו בגמרא... היא דחוקה ואין לה אחיזה בלשון המשנה והיא מסתמא דגמרא".<sup>30</sup> הסברו של פלדבלום הוא דחוק ואין לו אחיזה בלשון הרמב"ם. תחילה נעתיק את לשון הרמב"ם: "כל שטר שיש עליו אפילו עד אחד כותי, פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שהן כשרין בעד אחד ישראל ועד אחד כותי והוא שיהיה כותי חבר". לפי דברי פלדבלום, שהרמב"ם פסק כסתם המשנה והתעלם מ"סתמא דגמרא", מניין הוציא הרמב"ם שהכותי צריך להיות חבר? אלא נראה שגם בהלכה זו, דברי הרמב"ם תואמים את סוגיית הגמרא. על מנת להבינם נצטט את דברי הגמרא:

לעו' ר' אלעז' וכגון דחתים ישראל לבסוף, דאי לאו דכותי חבר הוה לא הוה חתים ל' מקמי ישר'. אי הכי אפי' שטרות נמי אל' אמרי' רווחא שבק למאן דקשיש מיניה, הכא נמי רווח' שבק למאן דקשיש מיניה. אמ' רב פפא: זאת אומ' עידי הגט אין חותמ' זה בל' זה.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> פרק ב הלכות א-ב.

<sup>27</sup> פלדבלום לא פירט איפה רואים את בפרק "על אלו מומין", אולם ביוסף חי (לר' יוסף זרקא) מיישב כיישובו של פלדבלום ומציין את הסוגיה בבכורות. ועיי"ש שהביא שכבר התוספות רי"ד הקשה שיש סתירה סוגיות בין בכורות לקידושין.

<sup>28</sup> ליישובים אחרים, ראה: בית אל (לרבי אריה לייבוש סגל) ואבן האזל, המסבירים כי למסקנת הגמרא בקידושין אין צורך להשוות בין מומי בכור בהמה למומי עבד.

<sup>29</sup> פרק א משנה ה, י ע"א.

<sup>30</sup> ראה על כך, גם בספרו פירושים ומחקרים בתלמוד - מסכת גיטין, עמ' 82-85.

<sup>31</sup> ע"פ וטיקן 130.



תחילה העמידה הגמרא את המשנה במקרה שהישראל חתם בסוף, ויש אומדנא שאם הכותי לא היה כותי חבר, הישראל לא היה נותן שיחתום לפניו. על כך שואלת הגמרא, אם כן, גם בשאר שטרות שחתום עליהם כותי וישראל יש להכשיר, ומדוע המשנה הכשירה רק גיטין ושטרות שחרור עבדים? וענתה שחוששים שמא הישראל יחתום ראשון בסוף השטר, וישאיר את מקום החתימה העליון יותר ריק, מתוך מחשבה שישראל אחר קשיש ממנו יחתום לאחר מכן, ולבסוף בעל השטר יחתים שם כותי. על כך שואלת הגמרא שגם בגיטין יש לחשוש לחשש זה, ומדוע המשנה מכשירה? עונה רב פפא שבשטר גיטין חותמים העדים יחד. לאחר שרב פפא אמר שבגיטין העדים חותמים יחד, כבר לא משנה האם הישראל חותם במקום העליון או התחתון, העיקר שהוא רואה שהכותי שחותם איתו הוא חבר.<sup>32</sup> אם כן, פסקו של הרמב"ם תואם לחלוטין לדברי הגמרא.

## 9. מלוה ולוה פרק יד הלכה יד

הגמרא בב"מ (ז ע"א) מביאה ברייתא: "תנו רבנן: שנים אדוקין בשטר - מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולוה אמר שלך הוא ופרעתיו לך, יתקיים השטר בחותמיו, דברי רבי. רבי שמעון בן גמליאל: אומר יחלוקו".<sup>33</sup> הגמרא מסבירה את דעתו של רבי:

'אמי' מר: יתקיים השטר בחותמיו, דברי ר". וגבי ליה כוליה! ולית ליה לר' הא דתנן שנים אוחזין...? אמ' רבא אמ' רב נחמן: במקוים דברי הכל יחלוקו, כי פליגי בשאינו מקוים - ר' סבר מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ואי מקיים ליה פליג ואי לא חספא בעלמא הוא... ורבי שמעון בן גמלי' סבר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו ואע"ג דלא מקיים ליה יחלוקו.

בע"ב, הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים:

א"ר אלעזר: מחלוקת בשניהם אדוקים בטופס ושניהם בתורף, אבל אחד אדוק בטופס ואחד אדוק בתורף, זה נוטל טופס וזה נוטל תורף. ור' יוחנן אמ': לעולם חולקין ואפילו אחד אדוק בטופס ואחד אדוק בתורף, לא צריכא דקאי תורף במציעי.

לכאורה, מסקנת הגמרא ששניים האדוקים בשטר חולקים, רק במקרה ששניהם אדוקים בתורף ובטופס, אולם הרמב"ם לא מזכיר תנאי זה:

שנים שהן אוחזין בשטר: המלוה אומר: 'שלי הוא והוצאתיו להפרע בו ממך', והלוה אומר: 'פרעתיו וממני נפלי'. אם היה השטר שיכול לקיימו, זה ישבע שאין לו בדמים אלו פחות מחציין, וזה ישבע... וישלם הלוה מחצה. ואם אינו יכול לקיימו, ישבע הלוה הסת שפרעו וילך לו.

המגיד משנה תמה על הרמב"ם, מדוע לא הזכיר תנאי זה. פלדבלום הסביר שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, ואמנם הגמרא הקשתה על דבריו והעמידה אותם במקרה שהמלוה והלוה אוחזים בתורף, אך: "הקושי אינה הכרחית, כי הברייתא מכונת לטלית... והבדל גדול בין טלית לשטר. ולפיכך נראה לי שהרמב"ם דחה אוקימתא זו כהערה אחר תלמודית".

אולם גם בהלכה זו, דברי הרמב"ם הינם פשט הסוגיה ולא צריך להסבירם באופן מיוחד. הרמב"ם הבין כי המחלוקת בין רבי אלעזר לרבי יוחנן היא בדעתו של רשבי"ג. אם כן, לפי רשבי"ג כדי שהמלוה

<sup>32</sup> הסבר זה כבר נכתב ע"י מרכבת המשנה (חעלמא).

<sup>33</sup> ע"פ המבורג 165. וכן המשך הסוגיה שתצוטט להלן.

והלווה יחלקו, צריך ששניהם יאחזו בטופס ובתורף. אך לפי רבי אין תנאי כזה, אלא אם אפשר לקיימו - מתחלקים, ואם אי אפשר לקיימו - לא מתחלקים, כפי שהסבירה הגמרא בע"א.<sup>34</sup> ברור שהרמב"ם פסק כרבי, שהרי רק לפי רבי קיימת החלוקה בין אפשר לקיימו (שאז יחלקו) לבין אי אפשר לקיימו (שאז לא יחלקו), כפי שכתב הרמב"ם, בעוד שלפי רשב"ג תמיד יחלקו. ועוד, שרבו חננאל והרי"ף, רבותיו של הרמב"ם, כתבו במפורש שהלכה כרבי. הפרשנות לפיה רבי אלעזר ורבי יוחנן נחלקו דווקא בדעתו של רשב"ג, מסתברת היא, וכך גם פירש רש"י, שהרי לפי רבי שטר שלא מקוים הינו חספא בעלמא, ומה ההבדל לשיטתו אם אוזנים חספא בעלמא של תורף או של טופס?

#### 10. סנהדרין פרק ב הלכה י

נאמר בגמרא בסנהדרין (ג ע"א):

רב אחא בריה דרב איקא אמ': מדאוריתא חד נמי [כשר]... ומאי איכא בין רבא [הסובר שבדיני הלואות אפשר שהדיינים יהיו הדיוטות] לרב אחא בריה דרב איקא? איכא ביניה דשמואל, דאמ' שמואל: שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף. לרבא לית ליה דשמואל [אלא אין דיניהם דין], לרב אחא בריה דרב איקא אית ליה דשמואל.<sup>35</sup>

כלומר, מי שסובר שמהתורה דיין יחידי יכול לדון, סובר כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין. אולם הרמב"ם פסק כרב אחא ש"מותר לאחד לדון מן התורה", ויחד עם זאת, פסק ש"ושנים שדנו - אין דיניהן דין", לא כשמואל. קושיה זו הקשו רבים מפרשני הרמב"ם<sup>36</sup> ורבים מהם הביאו את הסבר הרשב"א, שלהבנת הרמב"ם הגמרא לא אמרה שבהכרח רב אחא סובר כשמואל, אלא שרב אחא יכול לסבור כשמואל. תירוץ זה אינו בלתי אפשרי (ובפרק הקודם ראינו דברים דומים שכתב המאירי, בסוגיה אחרת) אך יש להודות שהוא מחודש. פלדבולום הסביר:

נראה שסוגיא הסתמית 'מאי איכא בין רבא לרב אחא...' היא מתקופת ראשוני הגאונים... נראה שלא התחשב בחומר סתמי זה שאינו לא מימרא ולא שקלא וטריא אמוראית. ונראה שכמעט כל הסוגיות של 'מאי איכא בין...' 'מאי ביניה', 'פלוני לא אמר כפלוני', הן מתקופה אחר אמוראית.

ייתכן שהסבר זה של פלדבולום הינו מרווח יותר, אך הוא עצמו מדגיש כי סוגיה זו שונה משאר הסוגיות של "סתמא דגמרא", בכך שמופיע בה ביטוי המעיד על כך שייתכן שהיא "מתקופה אחר אמוראית". ואם כן, גם אם נקבל את הסברו של פלדבולום, שהרמב"ם התעלם מסוגיה זו מכיוון שהוא הבין שסוגיה זו הינה בתר תלמודית, אי אפשר ללמוד מכאן על שאר הסוגיות של סתמא דגמרא. כפי שהדגשנו בתחילת הפרק, הטענה שהרמב"ם סטה מסוגיות מאוחרות היא פשוטה, וכפי שהרמב"ם עצמו כתב בפירוש המשניות בשלושה מקומות. חידושו של פלדבולום שהרמב"ם סטה מ"סתם סוגיה" מתוך הבנה שהיא מאוחרת, אין לה ראיה מהלכה זו.

#### 11. עדות פרק ב הלכה ג

<sup>34</sup> כך הסבירו רבים מהמפרשים, לדוגמא הגר"א בביאורו לשו"ע (חושן משפט), סי' סה ס"ק מה.  
<sup>35</sup> ע"פ יד הרב הרצוג.

<sup>36</sup> ראה כס"מ, לח"מ ועוד.

המשנה בסנהדרין<sup>37</sup> אומרת: "מה בין חקירות לבדיקות? חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטילה, בדיקות אחד אומר איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת". ובגמרא (מא ע"ב):

מאי אפלו שנים אומרין? פשיטא כי אמ' אחד איני יודע, עדותן קיימת. כי אמרי בתרין, נמי אין אנו יודעין עדותן קיימת! אמ' רב ששת ארישא והכי קאמ': בחקירות אפלו שנים אומרין ידענו ואחד אומ' איני יודע עדותן בטלה, כמאן כר' עקיבה דמקיש שלשה לשנים [ר"ע<sup>38</sup> סובר שהקיש שלוש עדים לשני עדים, מה שני עדים נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדותן בטילה, אף שלוש, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה. וכמו שאחד קרוב פוסל את כל כת העדים, כך אחד האומר שאינו יודע, פוסל את כל כת העדים]. אמ' רבא: והא עדותן קיימת קאתאנו! אלא אמ' רבא: הכי קא אמ': אפלו בחקירות שנים אומרין ידעין ואחד אומ' איני יודע עדותן קיימת. כמאן? דלא כר' עקיבה.<sup>39</sup>

הרמב"ם פסק כרבא, אך מצד שני, בהלכה אחרת<sup>40</sup> פסק כרבי עקיבא: "מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול בטל העדות אף שלשה והוא הדין למאה נמצא אחד מהן קרוב או פסול בטלה העדות". הלח"מ הקשה קושיה זאת ונשאר בצ"ע. אצטט את הסברו של פלדבלום, אם כי, אודה שאיני מבין את דבריו, וכך כתב פלדבלום:

לפי פירושו של רב ששת, שעדותן בטלה, מובן לומר שזה בהתאם לר"ע שמקיש שלשה לשנים. אבל בפירושו של רבא שעדותן קיימת, אין הכרח לומר ההפך שזה דלא כר"ע. דברי ר"ע הם בנמצא אחד קרוב או פסול, אבל באיני יודע מי אמר?! והבדל גדול בין זה לזה, ולכן נראה שזוהי הוספה משיגרא דלישנא, מכיוון שכתוב בדברי רב ששת כמאן כר"ע, אם כן בדברי רבא שאומר ההפך מרב ששת, הוסיפו את ההפך, דלא כר"ע. הרמב"ם כנראה, לא התחשב בהערה זו כחומר תלמודי.

דברי פלדבלום קשים. כמו שקיים "הבדל גדול", בין ר"ע לרבא, וייתכן שר"ע אמר דבריו רק על קרוב או פסול, אך בעד שאמר שאינו יודע, היה ר"ע מודה שהעדות כשרה, כך ייתכן שר"ע אמר שהעדות בטלה רק בנמצא קרוב או פסול, אך לא היה מודה לדברי רב ששת שהעדות תתבטל גם במקרה שהעד השלישי רק אמר שהוא לא יודע.

לכן נראה שהישוב הנכון להלכה זו הוא הסבר המאירי שהובא בפרק הקודם. המאירי הסביר שדברי ר"ע ודברי רבא לא סותרים, ומה שהגמרא אמרה שדברי רבא "דלא כרבי עקיבא", אין הכוונה שקיימת ביניהם סתירה הכרחית, אלא שמה שרבא אמר "אין דבר זה הולך על אותה שיטה", כלומר, במבט פשוט וראשוני הדברים לא תואמים, אך לא בהכרח סותרים. אם כן, גם הלכה זו מתפרשת יפה בדרך זו, ואין צורך לחידושו של פלדבלום.

**נסכס:** מתוך 11 ראיות שהביא פלדבלום, שלוש ראיות (7-9) אינן ראיות בכלל. ראיה אחת (10) היא ראיה טובה, אך אי אפשר ללמוד ממנה על סוגיות של "סתמא דגמרא" אחרות. בשלוש ראיות (2,3,6) הסברו של פלדבלום אפשרי, אך יש הסברים אחרים, לא פחות טובים. ובשלוש ראיות נוספות

<sup>37</sup> פרק ה משנה ב, מ ע"א.

<sup>38</sup> מובא במכות ה ע"ב.

<sup>39</sup> ע"פ יד הרב הרצוג.

<sup>40</sup> פרק ה הלכה ג.

(5 ו 1,4) יש הסברים מרווחים מאוד, כך שאין צורך להסברו של פלדבלום. אם כן, אין לפלדבלום אף לא ראייה אחת טובה שעליה ניתן לבסס חידוש כה גדול ומרחיק לכת. בתחילת מאמרו<sup>41</sup> כתב פלדבלום "בדקתי רק חלק קטן של ההלכות שביד החזקה, לפיכך מסקנותי הן לעת עתה בגדר של השערות בלבד". נראה כי לא יהיה מופרז לומר, שלאחר בדיקת הראיות ניתן לומר כי השערות של פלדבלום, לפחות לעת עתה, אין לה על מה להתבסס.

---

<sup>41</sup> עמ' 113.

## פרק ח. סטיות עקב מקורות חז"ל אחרים

הרמב"ם מרבה (באופן יחסי) לפסוק ע"פ התלמוד הירושלמי.<sup>1</sup> פרשנים רבים<sup>2</sup> עמדו על כך, שלא רק שהרמב"ם פוסק כירושלמי, פעמים שהוא פוסק כירושלמי אף כנגד התלמוד הבבלי. בסקירה שערכנו בפרקים ב-ג, ראינו מספר דוגמאות להלכות שבהן הרמב"ם סטה מהתלמוד הבבלי בעקבות מקורות חז"ל אחרים. סטיות אלה לא היו רק בעקבות הירושלמי, ראינו סטיות מהבבלי בעקבות תוספתא או מדרשים. גישה זו של הרמב"ם, שונה מגישתו של ר"י מיגאש<sup>3</sup> אשר כתב באופן מפורש שאין לדחות בבלי ולפסוק כירושלמי:<sup>4</sup> "אין לנו לדחות מהירושלמי אלא דבר שבא הפכו בבבלי, אבל דבר שלא בא הפכו בבבלי אין לנו לדחותו אבל נסמוך עליו ונדון בו".

ממצאים אלו מעוררים שתי שאלות עיקריות:

**האחת,** ממצאים אלו לכאורה סותרים את דברי הרמב"ם עצמו בשני מקומות, בהקדמה למשנה תורה ובתשובה.

1. בהקדמה למשנה תורה כתב הרמב"ם:

ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא. אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם... הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל.

משמע שדווקא התלמוד הבבלי מחייב מפני שכל ישראל קיבלו אותו עליהם, ואם כן, כיצד ניתן לפסוק כמקור חז"לי שאינו התלמוד הבבלי כנגד התלמוד הבבלי? על כך יש לענות שתי תשובות:

א. הצהרות עקרוניות נאמרות על דרך הרוב ובהכללה. כאשר מתגלה חוסר התאמה בין לבין פסיקה מעשית, יש להסיק שהצהרה איננה משקפת לגמרי את עמדתו המעשית של הפוסק.

ב. יש לקרוא את הדברים בקונטקסט הרחב שבו נאמרו. לשם כך נצטט את דברי הרמב"ם שנאמרו לפני הציטוט הנ"ל.

כל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבשם הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין

<sup>1</sup> ובלשון הראב"ד בהשגות להלכות קריאת שמע (פרק ג הלכה ו): "זה הרב דרכו להיות סומך על הירושלמי".

<sup>2</sup> ראה: רמ"ך בהשגותיו על הלכות תלמוד תורה (פרק ז הלכה א): "ואף על פי שהירושלמי מפרש כדבריו אינו עיקר כי חולק על הגמרא שלנו". ובמהרי"ק (שו"ת המהרי"ק, סימן ק): "והוא דבר ידוע שרבינו משה רגיל לפסוק על פי הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצלינו ואפי' במקום שאין תלמודינו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותן היכא שתלמודינו מעמיד משנה או ברייתא בשינוי דחיקא והירושלמי מפרש בפשטא תופס לו שית הירושלמי"; וכן כתב הגר"א בכמה מקומות בביאוריו לשו"ע, לדוגמא באו"ח סימן תקמו (ס"ק ה): "ונראה שסמך [ש.מ. - הרמב"ם] על הירושלמי כדרכו ברו' מקומות היכא שהסוגיא פשוט שם יותר"; ובשו"ת אבני נזר (חו"מ נה): "והש"ס שלנו אזיל לשיטתו... והרמב"ם פוסק כהירושלמי. וזכורני שראיתי בספר אחד מפורסם שדרכו של הרמב"ם ז"ל לפסוק כירושלמי וע"כ דחה סוגיית הבבלי מקמי הירושלמי". וכן הזכיר לוינגר בדרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 186: "פוסק לפעמים לפי הירושלמי כנגד מה שעשוי להישמע בבבלי". וראה אצל חיים צ'רנוביץ ("רב צעיר"), תולדות הפוסקים (ח"א), ניו יורק, תש"ו, עמ' 140-141 ליקוט של מספר דוגמאות לכך. וראה עוד: ישראל פרנצוס, 'הירושלמי כמקור לפסיקת הרמב"ם', סיני, קא (תשמ"ח), עמ' לא-מג.

<sup>3</sup> אדם שהרמב"ם העריך מאוד (ראה בהקדמה למשנה שהרמב"ם מפליג בשבחו: "לב האיש ההוא בתלמוד מבעית למי שיתכל בדבריו ועומק שכלו בעיון, עד אשר כמעט יאמר בו: 'ויכמוהו לא היה לפניו מלך'"). ואף כינהו רבו (ראה לדוג' בהלכות שאלה ופקדון, פרק ה הלכה ו) אע"פ שלא היה רבו, אלא רבו של אביו.

<sup>4</sup> שו"ת הר"י מיגאש, סי' פא.

אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון: ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא. אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם.

הרמב"ם מנגיד את פסיקותיהם ותקנותיהם של הגאונים, שאינן מחייבות, לפסיקות ותקנות התלמוד הבבלי שכן מחייבות. אם כן, אפשר שאין כוונת הרמב"ם להגיד שרק התלמוד הבבלי מחייב, אלא להדגיש שדברי הגאונים אינם מחייבים, בניגוד לדברי חז"ל שכן מחייבים. מכיוון שעל פי רוב הלכה כתלמוד הבבלי, נקט הרמב"ם כדוגמא את התלמוד הבבלי, בהנגדה לדברי הגאונים.

2. הרמב"ם בתשובה כותב: <sup>5</sup> "הך דאמרינן בירושלמי 'ובלבד על אתר' יראה לי שראוי לסמוך על זה שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר". הרמב"ם מנמק את פסיקתו כירושלמי, בכך שהירושלמי לא חלק על הבבלי, משמע שלו היה חולק על הבבלי, הרמב"ם לא היה סומך עליו! לדברי הרמב"ם אלו נחזור בסוף הפרק.

השאלה השנייה, והיא השאלה העיקרית, היא האם יש לרמב"ם כלל מסוים שעל פיו הוא מחליט לסטות מהבבלי (שעל פיו הוא פוסק ברוב גדול של המקרים) ולפסוק על פי מקור חז"לי אחר? אם כן, מהו הכלל? לשאלה זו התייחסו ברודי והרב ויצמן. נציע את דבריהם:

### הצעתו של ברודי:<sup>6</sup>

ברודי מציע כי:

אותם פסקים תמוהים של הרמב"ם המבוססים על התלמוד הירושלמי ומנוגדים לבבלי, מתבארים על פי תפיסה כללית שניתן להציגה כך: כאשר במסכת מסוימת יש תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי, אזי בכל מקרה של התנגשות יש להעדיף את הבבלי. אבל אותן מסכתות של הירושלמי, שאין להן מקבילות בבבלי, עומדות בשורה אחת עם הבבלי ואינן נופלות ממנו במאומה. נושא שנידון פעמיים, פעם אחת בהקשרו הטבעי ופעם בהקשר אחר ובדרך אגב, יש לפרשו על פי הנאמר במקומו, גם אם "מקומו" זה נמצא במקרה בתוך הירושלמי.<sup>7</sup>

ברודי מסביר כי הרמב"ם סוטה מהבבלי בעקבות הירושלמי, רק בסוגיות השייכות למסכתות עליהן אין תלמוד בבלי ויש עליהן תלמוד ירושלמי (כמו רוב סדר זרעים), אע"פ שהן מוזכרות בתלמוד הבבלי אגב סוגיה אחרת, אם הן מוזכרות בירושלמי במקומם העיקרי של הסוגיה, יפסוק הרמב"ם ע"פ התלמוד הירושלמי.<sup>8</sup> בדברים אלו גלומות שתי טענות: א. בסוגיה העוסקת בנושא השייך למסכת שאינה בתלמוד הבבלי, אך ישנה בתלמוד הירושלמי, יפסוק הרמב"ם ע"פ התלמוד הירושלמי. ב. אין מקרים שבהם הרמב"ם יפסוק כירושלמי כנגד הבבלי, במידה והסוגיה בבבלי נמצאת במקומה העיקרי. לטענה הראשונה מביא ברודי שתי דוגמאות. לטענה השנייה, ברודי לא

<sup>5</sup> שו"ת הרמב"ם (מכון ירושלים, ח"א) סי' נט. (בבלאו סי' רצט).

<sup>6</sup> ירחמיאל ברודי, 'לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי', עמ' 1–11. יש לשים לב שברודי מתייחס רק לפסיקה ע"פ ירושלמי, אולם כפי שצינו לעיל התופעה רחבה יותר, ומצאנו מקומות שבהם הרמב"ם פסק כתוספתא או כמדרש, כנגד הבבלי.

<sup>7</sup> עמ' 10.

<sup>8</sup> מעין דברים אלו, כתב הראי"ה קוק במשפט כהן (ענייני ארץ ישראל), סי' לח אות ו, עמ' פג-פד: "בעניינים התלויים בארץ ס"ל לרמב"ם דיש לפסוק כירושלמי נגד הבבלי".

מביא ראיה אקטיבית אלא מכך שלא מצא מקרה שסותר טענה זו: "כמה שידוע לי כל הדוגמאות הבטוחות של פסיקת הרמב"ם על פי הירושלמי, בניגוד ברור לבבלי, שייכות לתחומי הלכה שאין להם אכסניה טבעית בבבלי, ויש לה אכסניה כזו בירושלמי". כפי שנראה להלן, הטענה הראשונה לא מוכרחת, והטענה השנייה לא נכונה. נבחן את שתי הדוגמאות שהביא ברודי לחיזוק הטענה הראשונה:

#### דוגמא א:

בבבלי בבבא קמא (צז ע"א) מביאה הגמ' מח' בין רב לשמואל:

איתמר המלוה את חבירו על המטבע ונפסלה המטבע [שבה היו משתמשים בזמן ההלוואה] אמ' רב: נותן לו מטבע היוצא באותה שעה. ושמואל אמ': יכול לומר לו לך הוציאו במישן. אמ' רב נחמן - מסתברא מלתיה דשמואל דאית ליה אורחא למיזל למישן אבל לא אית ליה אורחא למישן לא... ת"ש אין מחללין על מעות שלכאן [של א"י] והן בבבל, של בבל והן כאן, של בבל והן בבבל מחללין [מבואר שכאשר אדם נמצא בבבל, אין מחללין מעות של בבל על מעות של א"י אע"פ שכוונת האדם להעלות המעות לירושלים, רואים שצריך שיהיה למעות שימוש במקומן וקשה על שמואל!]. הכא במאי עסקינן כשמלכיות מקפידות זו על זו. אלא של בבל והן בבבל למאי חזו? דזבין בהו בהמה ומסיק לירושלים.<sup>9</sup>

בנוגע למלווה חבירו על המטבע, פסק הרמב"ם<sup>10</sup> כשמואל ע"פ הסברו של רב נחמן: "המלוה את חבירו על המטבע ונפסל - אם יכול להוציאו במדינה אחרת ויש לו דרך לאותה מדינה, נותן לו ממטבע שהלווה ואומר לו לך והוציאו במקום פלוני, ואם אין לו דרך לשם, נותן לו ממטבע היוצא באותה שעה". אולם בנוגע לחילול מעות מעשר שני, פסק הרמב"ם<sup>11</sup>: "מי שהיה עומד בטבריא ויש לו מעות בבל בבבל, אינו מחלל עליהם, היו לו מעות ממטבע טבריא בבבל, מחלל עליהם. וכן כל כיוצא בזה". פסק זה אינו תואם להעמדת הבבלי, שכן החילוק בו אינו עוסק במקום שבו עומד האדם, אלא בשאלה האם המטבע יוצא באותו מקום או לא. וכבר השיגו עליו הנושאי כלים<sup>12</sup> שדבריו לא תואמים את דברי הבבלי.

המהר"י קורקוס הצביע על כך שמקור דבריו של הרמב"ם בירושלמי מעשר שני.<sup>13</sup> רואים שהרמב"ם פסק בהלכה הקשורה למעשר שני כירושלמי מעשר שני, ולא כבבלי שהביא סוגיה זאת בדרך אגב במסכת בבא קמא.

דחיית הראיה: בפרק ו עמדנו על כך שהרמב"ם מייחס למשא ומתן התלמודי מעמד פחות, ואף פוסק כנגדו כאשר עומד כנגדו "תלמוד ערוך". ראינו שבנדיקט הבין שהתלמוד הערוך יכול להיות אף בתלמוד הירושלמי. במקרה שלנו, סוגיית הבבלי הובאה כמשא ומתן, לעומת הירושלמי שהובאה כתלמוד ערוך, ואם כן ייתכן שמה שהביא את הרמב"ם לפסוק כירושלמי כנגד הבבלי, אינו מחמת שהסוגיה עוסקת בנושא שעליו אין תלמוד בבלי, אלא מכיוון שבבבלי הסוגיה הובאה כמשא ומתן, לעומת הירושלמי, שבו הסוגיה הובאה כתלמוד ערוך.

<sup>9</sup> ע"פ המבורג 165.

<sup>10</sup> הלכות מלוה ולוה פרק ד הלכה יב.

<sup>11</sup> הלכות מעשר שני, פרק ד הלכה יד.

<sup>12</sup> כגון הראב"ד ומהר"י קורקוס

<sup>13</sup> פרק א הלכה א, ד ע"א.

## דוגמא שנייה :

הגמרא בבבא מציעא<sup>14</sup> (נז ע"ב) הקשתה שבמשנה בבבא מציעא<sup>15</sup> מבואר שאין שבועת השומרין על הקדשות, ואילו במשנה בשקלים<sup>16</sup> מבואר שנשבעים על ההקדשות! הגמרא הביאה שני תירוצים: א. שמואל תירץ שאכן אין נשבעים על הקדשות, ומה שנשבעים במשנה בשקלים, אין זו שבועת השומרים אלא ששומר שכר נשבע שבועת נושאי שכר. ב. רבי אלעזר תירץ, שמדין דאורייתא אין שבועת שומרים בהקדשות, ואלו דברי המשנה בב"מ. אך חכמים תיקנו שבועה מדרבנן, וזה מה שאמרה המשנה בשקלים.

נצטט את סיכומו של ברודי לפסיקת הרמב"ם<sup>17</sup> בסוגיה זו: <sup>18</sup>

ניתן לנתח את דברי הרמב"ם בערך כך: (א) אם שקלו בני העיר את שקליהם בידי שומר חינם, יש בזה משום רשלנות; ואם השקלים אבדו בדרך, אפילו שלא באשמת השליח, יצטרכו לשקול את שקליהם שנית. (ב) השבועה שנשבע השליח היא מעין השבועה הרגילה של כל שומר, הטוען שהחפץ שנמסר לו אבד שלא באשמתו. אם השליח הוא שומר שכר והכספים שהיו בידו אבדו אחרי שנתרמה התרומה, יש לשבועתו מימד נוסף, היא פוטרת את בני העיר מלשקול שנית, מאחר שיש בה כדי להוכיח שנקטו צעדים מספיקים על מנת להבטיח שיגיעו כספי השקלים ליעדם; ואם בכל זאת אבדו השקלים באונס, אין להענישם על כך. (ג) גם במקרים שבהם חייבים בני העיר לשקול שנית, נוסף מימד מיוחד לשבועת השליח. שלא כבמקרה הרגיל של שבועת השומרים, אין אלו שהפקידו אצלו את ממונם יכולים לוותר על השבועה שמגיעה להם מצד השליח, מפני שבשבועה זו מעורב גם אינטרס של ההקדש.

בעקבות ניתוח זה של דברי הרמב"ם, כותב ברודי: "נראה שאין להסביר שיטה זו על פי הבבלי, וכפי שחשו מפרשי הרמב"ם". ברודי בהערה מפנה לכס"מ ("ראה התמיהות והדוחקים שבכסף משנה"), שטען שאם המשנה בשקלים עוסקת בשומר שכר, קשה על סוגיית הבבלי שתי קושיות: א. מדוע הגמרא שסברה שהמשנה מדברת בשומר חינם, לא הקשתה מדוע המשנה אומרת שאם נתרמה התרומה, בני העיר לא צריכים להביא שקלים חדשים? והלא בשומר חינם תמיד צריך להביא! ב. למה רבי אלעזר יישב את הסתירה בין המשניות, שהמשנה בב"מ מדברת על שבועה מדאורייתא והמשנה בשקלים מדברת על שבועה מדרבנן? יכול היה לתרץ באופן פשוט יותר: המשנה בב"מ מדברת על שומר חינם, ואילו המשנה בשקלים מדברת על שומר שכר!

הכס"מ דוחק בזה. ברודי מסביר כי שלוש הנקודות הנ"ל בדברי הרמב"ם מפורשות בירושלמי<sup>19</sup>, ואם כן, מצאנו סטייה של הרמב"ם מהבבלי, כסוגיית הירושלמי.

חשוב להדגיש כי נקודות ב-ג בניתוחו של ברודי אמנם לא נזכרות במפורש בבבלי, אך גם לא נסתרות מהבבלי. הכס"מ מקשה רק על נקודה א, המעמידה את המשנה בשקלים בשומר שכר, שכאמור לעיל

<sup>14</sup> סוגיית הגמרא מורכבת וארוכה, ולכן הבאנו אותה בקיצור, במילים שלנו.

<sup>15</sup> פרק ד משנה ט. דף נו ע"א.

<sup>16</sup> פרק ב משנה א.

<sup>17</sup> הלכות שקלים, פרק ג הלכות ח-ט.

<sup>18</sup> עמ' ז.

<sup>19</sup> ירושלמי שקלים, פרק ב הלכה א. דף מו טור ג.



לכאורה נסתרת מהבבלי, ועל נקודה זו הוא הקשה את שתי קושיותיו. נראה שגם קושיותיו של הכס"מ לא כ"כ קשות. בקשר לקושייתו הראשונה, יש ליישב בפשטות כי סוגיית הבבלי לא עסקה באופן ישיר בביאור המשנה בשקלים, ולכן לא הקשתה זאת. קושייתו השנייה אכן קשה יותר, אולם אינה מכריחה להגיד כי קביעת הירושלמי סותרת את הבבלי. ייתכן להבין,<sup>20</sup> כי תירוצו של ר"א הינו המשך להעמדתו של שמואל את המשנה בשקלים בשומר שכן, ומוסיף על כך ר"א ששבועה זו הינה מתקנת חכמים. אם כן, אין בהלכה זו ראייה מוכחת כי הרמב"ם סטה מדברי הבבלי ופסק כדברי הירושלמי.

יוצא אפוא, ששתי הדוגמאות שהביא ברודי כראיה לטענתו הראשונה אינן מוכרחות.

עתה נעבור לטענתו השנייה, שכל הסטיות של הרמב"ם מהבבלי בעקבות הירושלמי, הינן בסוגיות שעליהן אין מסכת בתלמוד הבבלי. בפרק ג הראינו 10 פסיקות של הרמב"ם, שבהן הוא סטה מהבבלי ופסק כמקור חז"לי אחר, בכל הלכות אלו יש מסכת בבבלי העוסקת באותה ההלכה ואעפ"כ פסק הגמרא כמקור חז"לי הנוגד את הבבלי,<sup>21</sup> ואם כן, דברי ברודי נסתרים מממצאינו בפרק ג.

לסיכום: ברודי העלה השערה בנוגע למתודת הפסיקה של הרמב"ם כירושלמי כנגד הבבלי, אולם הדוגמאות שהוא הביא כתימוכין לדבריו אינן חזקות, ודבריו לא עומדים בבדיקה שערכנו בספר נשים, שאת ממצאיה העלינו בפרקים ב-ג. על כן, אי אפשר לקבל השערה זו.

### הצעתו של הרב ויצמן:

הגמ' ביומא (נז ע"א) מביאה את דברי רב ירמיה: "רבי ירמיה אמר: בבבלי טפשי משום דדיירי בארעא דחשוכא אמרי שמעתא דמחשכין". על זה כותב הרמב"ם:<sup>22</sup>

ר' ירמיה לטעמיה, דאמר (סנהדרין כ"ד א'): במחשכים הושיבני כמתי עולם, זה תלמוד בבלי, וטעמא משום דלא נהירי להון טעמי דמתנייתא כהלכה כמה דנהירי לרבנן דא"י, ור' זירא נמי (ב"מ פ"ה א') בעי דלשתכח ל' טעמי דבבלי משום דלא נהירן ל' בתר דשמע טעמי דמערבא, דמנהגא דעלמא דמדכר איניש טפי מאי דגמר ברישא, מיהו לאו בכל הדורות היו כן אלא בימי רבה ורב יוסף ואבבי ורבא דהוו להו שמדות, כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פ"ו א'), ואמרינן נמי בפרק אלו טריפות (חולין מ"ו א') ערקו רבה ורב יוסף ור' זירא קרי להו ערוקאי שהיו בורחין מחמת השמדות ואמר להו ר' זירא שעם כל זה לא ישכחו דברי תורה, ואמרינן בפרק המנחות והנסכים (מנחות ק"ג ב') והיו חייך תלואים לך מנגד, זה הלוקח תבואה משנה לשנה, ואם כך, ללוקח תבואה משנה לשנה כל שכן לשמדות שיש בו סכנת נפשות, וזהו טעמן של ר' זירא ור' ירמיה, אבל אח"כ נתגברה

<sup>20</sup> וראה בערוך השולחן העתיד (הלכות שקלים, פרק פו הלכה ח) שכתב שהבנה זו הינה הכרחית, ולא רק אפשרית: "מדלא קאמר ר"א לעולם בשומר חנם מוכח דקאי אדשמואל אשומר שכן. והכי פירשו: דשמואל אמר דשבועתו הוא ליטול שכר, על זה פליג רבי אלעזר דלעולם השבועה היא לפטור את עצמן, ושבועה זו תקנת חכמים היא, וכל זה בשומר שכן. אבל בשומר חנם חייבין בני העיר לשלם תמיד". ביד פשוטה על הרמב"ם הנ"ל, הסכים עם ערוה"ש והוסיף דיוק נוסף (שלענ"ד אינו מוכרח) להבנה זו.

<sup>21</sup> אמנם, הלכה 13 איננה שינוי בהלכה אלא שינוי בהנמקת הדין, וביארנו בפרק ה שזה לא נחשב סטייה. מכל מקום, נשארו תשע הלכות שבהן סטה הרמב"ם מהבבלי ופסק כמקור חז"לי אחר, אע"פ שהלכות אלו נידונו ב"מקומן" בתלמוד הבבלי.

<sup>22</sup> הריטב"א (חידושי הריטב"א, יומא נז ע"א, ד"ה "אמטול") ייחס דברים אלו לרמב"ם, אולם ראה באגרות הרמב"ם (מהד' שילת, כרך ב, אגרת ז, עמ' תרצ) במבוא לאגרת, שהרב שילת מביא שכנראה אגרת זו נכתבה ע"י רבי מימון אביו של הרמב"ם. ציטוט הדברים נעשה ע"פ הנוסח שהובא בריטב"א, מכיוון שכך עשה הרב ויצמן, שבדבריו אנו עוסקים.

התורה בבבל כש"כ בימי רב אשי דאמרין מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד.

הרמב"ם מחלק לשניים את היחס בין לימוד התורה בבבל ולימוד התורה בארץ ישראל. עד תקופת רבי ירמיה (דור רביעי לאמוראים), הלימוד בא"י היה טוב יותר. לאחר מכן, בעקבות גזירות השמד שהיו בא"י, לימוד התורה בבבל היה טוב יותר. בעקבות דברים אלו של הרמב"ם, ביאר הרב ויצמן מתי הרמב"ם פוסק כירושלמי ומתי כבבלי: <sup>23</sup>

ניתן לקבוע כלל בדברי הרמב"ם, שהוא פוסק כירושלמי בשמועות שנאמרו בדורות שבהם היו שמדות בבבל. בסוגיות שבהן מובאות מימרות משמם של רבה ורב יוסף, אביי ורבה וכדומה, ובירושלמי תהיה התייחסות לדברים אלו, יפסוק הרמב"ם כירושלמי.

הרב ויצמן לא הביא דוגמאות רבות שבהן הרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי, והסתפק בשתי דוגמאות בלבד.

#### דוגמא אחת: <sup>24</sup>

בשבת (לח ע"א) רב ששת אומר שלפי ב"ה המתירים להחזיר קדירה לאש, ההיתר להחזיר הוא אפילו בשבת. בגמרא מובאת דעתו של רבי תדאי, שההיתר להחזיר הינו רק כשהקדירה עדיין בידו של האדם, אך אם הניחה על הקרקע, אסור להחזירה. רב אמי דחה את דברי רב תדאי ואמר: "רבי תדאי דעבד, לגרמיה הוא דעבד". רבי יוחנן סובר שאפילו אם הניח את הקדירה על קרקע, מותר להחזירה. הגמרא מביאה שתי מסורות בהתייחסות של אביי לדברים אלו. לפי מסורת אחת, בשביל שיהיה מותר להחזיר, צריך שהקדירה תהיה בידו וגם שדעתו של האדם תהיה להחזיר. לפי מסורת שנייה, בשביל שיהיה אסור להחזיר, צריך שיהיה על הקרקע וגם לא יהיה בדעתו להחזיר. הרמב"ם <sup>25</sup> פסק שאם הניח על הקרקע אסור להחזיר, ולא חילק בין דעתו להחזיר לאין דעתו להחזיר, משמע שפסק כרבי תדאי, אע"פ שהגמרא דחתה את דעתו. הגר"א <sup>26</sup> מבאר את פסיקת הרמב"ם: "אחז דרך הירושלמי כשיטתו בכ"מ ובירושלמי שם הניחו בארץ אסור לטלטלו כו' תלוי ביתד אם היה עדיין חם מותר". הרב ויצמן מסביר מדוע הרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי:

בסוגיא בבבלי מובאת דעת אביי בצורה לא ברורה. יש שתי מסורות ביחס לדברים שאליהם מתייחס אביי... בירושלמי לעומת זאת, אין כלל ביטוי לדעתו של אביי. במקרים בהם הסוגיא בירושלמי מבוררת ובבבלי אינה כזו, והיא נאמרה מפי אמוראים שחיו בדורות של שמד, כגון אביי ורבי ירמיה, פוסק הרמב"ם כירושלמי. על כן בסוגייתנו פוסק הרמב"ם כירושלמי.

חשוב להדגיש, שבדבריו אלו יש תוספת ושינוי מהותי מהדברים שהבאנו בשמו לעיל. בקטע זה הוא מוסיף שהמסורת בדברי אביי בבבלי אינה ברורה וגם אביי חי בדור של שמד וגזירות בבבל. בקטע שהבאנו לעיל, הוא מזכיר את הפרמטר של שמד כנתון מכריע בפני עצמו, ללא צורך בפרמטרים נוספים, כמו זה שבא לידי ביטוי כאן, שהמסורת אינה ברורה.

<sup>23</sup> יהושע ויצמן, מיטב הארץ, עמ' 73.

<sup>24</sup> מיטב הארץ, עמ' 116-119.

<sup>25</sup> הל' שבת, פרק ג הלכה י.

<sup>26</sup> ביאור הגר"א על השו"ע, או"ח, סי' רנג סע ב, ד"ה "ולא".

המשנה בשבת<sup>28</sup> מביאה שחכמים אוסרים לבשל בשבת ע"י תולדות חמה, ורבי יוסי מתיר. הגמרא (לט ע"א) שואלת: אם רבי יוסי מתיר לבשל בתולדות חמה, מדוע כשהמשנה אמרה שאסור להטמין ביצה בחול שתתבשל בשבת, הוא לא חלק והתיר? רבה הסביר שרבי יוסי אוסר זאת גזירה שמא יטמין ברמץ, ורב יוסף הסביר שרבי יוסי אוסר זאת מפני שמזיז עפר ממקומו. הרמב"ם<sup>29</sup> פסק שהטמנת ביצה בחול אסורה משום תולדות חמה. מכך שהרמב"ם לא הזכיר שהדבר אסור גם משום הטמנה (וכדברי רבה) או משום מוקצה (וכדברי רב יוסף), הסיק הרב ויצמן שהרמב"ם סובר שחכמים חולקים על רבי יוסי, וסוברים שחוץ מאיסור תולדות חמה אין איסור בהטמנה בחול. לדעת הרב ויצמן, הנחה זאת (שרבה ורב יוסף אמרו דבריהם רק לפי רבי יוסי) איננה נכונה לפי הבבלי, והרמב"ם לקחה מהירושלמי.<sup>30</sup> לדעתו, הסיבה שהרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי, היא:

ביחס להבנת דבריהם של רבה ורב יוסף, מקבל הרמב"ם את שיטת הירושלמי. כיוון שדורם של רבה ורב יוסף היה דור של שמד, ושמועותיהם לא עברו בצורה ברורה, יש להעדיף את שיטת הירושלמי ביחס לשאלה למה התייחסו דבריהם.

לדעתי דוגמא זו אינה דוגמא טובה. שתי ההנחות של הרב ויצמן אינן מוכרחות: א. אין ודאות שהרמב"ם סובר שאין איסור הטמנה או מוקצה בהטמנה בחול. הרמב"ם כתב: "המפקיע את הביצה בבגד חס או בחול ובאבק דרכים... גזרו עליהן מפני תולדות האור". במפקיע ביצה בבגד חס לא שייך איסור הטמנה או מוקצה, לכן הרמב"ם לא ציין איסורים אלה, אע"פ שייתכן שהם רלוונטיים להטמנת ביצה בחול. ב. מה שהניח הרב ויצמן, שבבבלי רבה ורב יוסף אומרים דבריהם גם לפי חכמים, אינו מוכרח. אדרבה, מפשטות לשון הסוגיה משמע שאמרו דבריהם רק לפי רבי יוסי. הנחתו של הרב ויצמן מבוססת על כך ש"אין דרך הגמרא לדון באריכות בדעה שאינה להלכה, ואם מחלוקתם של רבה ורב יוסף היא רק אליבא דרבי יוסי, מדוע דנים בנפקא מינה ביניהם ובקושיות ותירוצים לשיטתם?". הנחה זו אינה מוכרחת.

אם כן, הרב ויצמן חידש כלל גדול בפסיקת הרמב"ם והביא רק ראיה אחת לדבריו. גם הראיה האחת שהביא אינה מכריחה שהסברו הוא הנכון. כפי שהוא עצמו ציין, בדוגמא הראשונה, סוגיית הבבלי מביאה שתי מסורות בשם אביי, דבר המעיד על מסירת הדברים בצורה לא מסודרת, לעומת הירושלמי ששם הדברים נאמרו בפשטות, בלא בלבול. אם כן, ייתכן שזו הסיבה שהרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי.

מלבד זאת, ניתן לקעקע את התיאוריה שלו ע"י כך שנביא אפילו דוגמא אחת, שבה הרמב"ם פוסק כירושלמי כנגד הבבלי, בסוגיה שבה דברי הבבלי נאמרו ע"י אמוראים מאוחרים לרבי ירמיה. נביא דוגמא אחת מתוך הממצאים שהעלינו. בפרק ג הלכה 1, ראינו שהרמב"ם פסק ש"אם אבי אמו" ו"אם אבי אביו" נחשבות שניות לעריות. פסק זה הינו ע"פ דברי בר קפרא המובאים בירושלמי. ראינו שסוגיית הבבלי חולקת על בר קפרא, האמוראים שמהם מוכח שהבבלי חולק על הירושלמי

<sup>27</sup> עמ' 120–124.

<sup>28</sup> פרק ג משנה ג. לח ע"ב.

<sup>29</sup> הלכות שבת, פרק ט הלכה ג.

<sup>30</sup> ירושלמי שבת, פרק ג הלכה ג.

הינם רב משרשיא, רב הלל ורב אשי, כולם מאוחרים לרבי ירמיה, ואעפ"כ הרמב"ם לא פסק כדברי הבבלי, אלא כדברי הירושלמי.

**נסכם:** הרב ויצמן העלה תיאוריה מעניינת, אולם הוא לא ביסס אותה כראוי. התיאוריה שלו נסתרת מהממצאים שהעלינו בפרקים ג-ד, ועל כן אי אפשר לקבלה.

### הצעת דברינו:

כפי שביארנו בפרק ז, פעמים שהרמב"ם אכן סוטה ממשא ומתן תלמודי שנאמר בבבלי, בעקבות תלמוד ערוך שנאמר במקום חז"לי אחר. השאלה היא: האם כל סטיותיו של הרמב"ם מהבבלי בעקבות מקור חז"לי אחר, הן רק במקום שדברי הבבלי מובאים בדרך של "משא ומתן, קושיות ותירוצים"? מהממצאים שהעלינו בפרקים ב-ג נראה שהתשובה שלילית. ניקח כדוגמה את ההלכה שבפרק ג הלכה 31.6<sup>31</sup> הגמרא אומרת כדבר פשוט ומוסכם, שלא הובא בדרך של מו"מ, שהבעל אוכלת פירי פירות במציאות שהאישה שיירה מהפירות, כלומר השארת הפירות תלויה ברצון האישה. אולם הרמב"ם פסק כירושלמי והתוספתא, שבכל מקרה לוקחים מהפירות ועושים לבעל פירי פירות. רואים שהרמב"ם פסק כתוספתא והירושלמי נגד הבבלי, אע"פ שהדברים בבבלי לא הובאו כמו"מ. אדגיש, אינני אומר שהרמב"ם לא סוטה מהבבלי במקום שהסוגיה מובאת בו דרך משא ומתן, ובירושלמי הסוגיה מובאת כפשטותה, אולם זה לא השיקול הבלעדי, ייתכנו סטיות מהבבלי בעקבות מקור חז"לי אחר, גם במקומות שסוגיית הבבלי איננה דרך משא ומתן.

נראה כי אין לרמב"ם כלל אחד ברור וחד משמעי מתי הוא סוטה מהבבלי ופוסק כמקור חז"לי אחר. אלא שבכל מקום בו הוא סוטה מהבבלי, ניתן לראות שישנו דוחק או סיבה להעדיף את המקור החז"לי האחר, ולא את הבבלי. הסיבה יכולה להיות שסוגיית הבבלי הובאה דרך משא ומתן, אך סיבה זו איננה הסיבה היחידה. נדגיש, לא בכל מקום שיש דוחק בבבלי, יעדיף הרמב"ם לפסוק כמקור חז"לי אחר, אלא שבכל מקום בו הרמב"ם סטה ופסק כמקור חז"לי אחר, ניתן לראות שיש דוחק בבבלי. נעבור על המקרים שראינו בפרקים ב-ג, ונראה שאת רובן הגדול של הסטיות ניתן להסביר בדרך זו.

### ההלכות בפרק ב שבהן הרמב"ם סטה מהבבלי

#### **הלכות בפרק ב שבהן הרמב"ם סטה מהבבלי ופסק כמקורות חז"ליים אחרים**

1. **פרק ב הלכה 1:**<sup>32</sup> הגמרא אמרה שדווקא שומה העומדת תחת כיפת האישה, נחשבת כמום לעניין ביטול הנישואין, ששומה שכזו ייתכן שהבעל לא ראה אותה ולכן נשא אישה זו. הרמב"ם פסק שאפילו שומה שכזאת נחשב כמום. היד פשוטה הסביר, ע"פ הירושלמי, שדברי הגמרא שהשומה פוסלת דווקא במקרה שהיא תחת הכיפה, הם במקרה שכנסה סתם, אך אם התנה, כל מום פוסל, אפילו מום שלא רואים אותו תמיד, כגון שנמצא תחת הכיפה.

ההיגיון בירושלמי ברור, הרי איננו יודעים האם האדם ראה את המום או לא, אלא אומדים שאם מדובר במום גלוי, מסתמא הוא ראה אותו. אך כאשר אדם מתנה במפורש שאינו חפץ לשאתה אם יש בה מום, אמירה מפורשת זו חזקה יותר מאומדן דעת. הבבלי, שלא חילק כן, ככל הנראה סבור

<sup>31</sup> אישות פרק כג, הל' ג-ד.

<sup>32</sup> אישות פרק ז הלכה ז.

שכאשר אדם רואה מומים שבגלוי אצל אישה שאותה הוא מתכנן לשאת, אין זו רק אומדנא אלא אפ"כ סהדי. סברה זו דחוקה ולכן פסק הרמב"ם כירושלמי.

2. **פרק ב הלכה 4:**<sup>33</sup> המשנה בכתובות אומרת שאישה עושה לבעלה בצמר. בבבלי הגמרא דייקה שבצמר כן ובפשתן לא. הגמרא סייגה שרק ב"פשתן רומאה", אין הבעל יכול לכפות אשתו לעשות לו, מפני שמסריח את הפה ומשרבט השפתיים. הרמב"ם לא חילק בין סוגי הפשתן.

הסברנו שהרמב"ם לא חילק את חילוקו של הבבלי, מכיוון שבתוספתא ובירושלמי חילוק זה לא נאמר. נראה שיש שלוש סיבות<sup>34</sup> לכך שהרמב"ם סטה מהבבלי ופסק כתוספתא וכירושלמי:

א. הסבר הבבלי דחוק במשנה. המשנה אמרה שאישה עושה לבעלה בצמר, משמע דווקא בצמר ולא בפשתן, כפי שהגמרא חילקה תחילה.

ב. בתוספתא מבואר שכל פשתן גורם להסרחת הפה ושרבוט השפתיים. ואם כן, יש ספק (האם הבבלי צודק או התוספתא והירושלמי) סכנה לאישה, וספק סכנה לקולא.

ג. ייתכן שכאשר הרמב"ם ראה שבשני מקורות חז"ליים (תוספתא וירושלמי) יש מסורת מסוימת, העומדת בניגוד למסורת המובאת במקור חז"לי אחד (בבלי), הוא נתן משקל רב בשקלול הדברים למסורת שהובאה בשתי מקורות שונים. רעיון זה, שהרמב"ם נותן משקל לפסיקה כנגד הבבלי, כאשר עומדת כנגדו מסורת המובאת בתוספתא ובירושלמי, כבר כתבו הלח"מ.<sup>35</sup> היד מלאכי תמה עליו, ובפרק הבא ניישב תמיהתו.

3. **פרק ב הלכה 8:**<sup>36</sup> בהלכה זו אין דוחק בבבלי, אלא שסוגיית הבבלי נשארה בספק, הספק הוכרע בירושלמי ולכן הרמב"ם פסק כירושלמי.

4. **פרק ב הלכה 10:**<sup>37</sup> בסוגיית הבבלי מבואר שריח הגט פוסל את האישה להינשא לכהן מדאורייתא. הרמב"ם פסק שריח הגט פוסל את האישה מלהינשא לכהן רק מדרבנן. הסברנו שפסק זה מבוסס על הירושלמי.

הרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבבלי, מפני שסברת הבבלי קשה. אם הגט אינו גט, מדוע שתיאסר על כהן מהתורה? התורה אסרה רק גרושה לכהן, ואם אינה גרושה מדוע שתיאסר? אלא שאסורה מדרבנן.

5. **פרק ב הלכה 11:**<sup>38</sup> בבבלי בגיטין מבואר שיש שוטה שאינה מגורשת מדין דאורייתא, והיא שוטה שאינה יודעת לשמר עצמה ולא לשמר גיטה. ויש שוטה המגורשת מדאורייתא אך אסור לגרשה מדרבנן, והיא שוטה שיודעת לשמר גיטה אך לא יודעת לשמר עצמה, שחכמים אסרו לגרשה כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר. הרמב"ם לא חילק בין שוטה לשוטה, אלא סתם שאסור לגרש שוטה מדרבנן. המגדל עוז ציין שמקור דבריו מהירושלמי, שבו הדעה האומרת שאסור לגרש שוטה משום שחששו שינהגו בה מנהג הפקר לא מחלקת בין שוטה לשוטה.

<sup>33</sup> אישות פרק כא הלכה א.

<sup>34</sup> המצטרפות אחת לשנייה.

<sup>35</sup> ראה ברמב"ם הלכות סנהדרין פרק ג הלכה א, ובלח"מ שם שכותב: "סמך אגמרא ותוספות [ש.מ. - הכוונה תוספתא] דהו תרי לגבי גמרא דידן". כללי התלמוד, כלל קסט, לקראת סוף הכלל.

<sup>36</sup> גירושין פרק ח הלכה ט.

<sup>37</sup> גירושין פרק י הלכה א.

<sup>38</sup> גירושין פרק י הלכה כג.

נראה שהסיבה שהרמב"ם פסק כירושלמי, היא שבבבלי החילוק בין שוטה לשוטה נאמר כתוצאה מממשא ומתן תלמודי, בניגוד לירושלמי שבו הסוגיה מובאת בפשטות, בלא משא ומתן תלמודי בנושא זה.

6. **פרק ב הלכה 13:**<sup>39</sup> מלשון הרמב"ם משמע שהחליצה חייבת להתבצע כשהנחלץ עומד, אולם בבבלי מבואר שהחליצה כשרה בכל מצב. מסתבר שמקור הרמב"ם בספרי דברים ובגאונים שכתבו כן במפורש.

הרמב"ם סטה מהבבלי ופסק כספרי דברים, כנראה, מפני שהיה זה מנהג שהתקבל בקרב עם ישראל (בעקבות פסקי הגאונים), וייתכן שמנהג שהתקבל ויש לו מקור חז"לי, הרמב"ם יפסוק אותו להלכה כנגד התלמוד הבבלי.<sup>40</sup>

7. **פרק ב הלכה 14:**<sup>41</sup> הרמב"ם פסק שפיתוי קטנה אינו אונס, בניגוד לפשטות סוגיות הבבלי המורות כי פיתוי קטנה אונס הוא. הצענו כי פסק הרמב"ם מבוסס על ירושלמי.

הסיבה שהרמב"ם פסק כירושלמי, היא שהסברה שפיתוי קטנה הוא אונס היא סברה דחוקה. אונס זה מצב של חוסר ברירה, וילדה, אף שהיא בת פחות מ-12, איננה מוכרחת להיות עם אדם שמפתה אותה, לכן קשה להגדיר זאת כ"אונס".

8. **פרק ב הלכה 15:**<sup>42</sup> הרמב"ם פסק שאם מנחה הוקרבה ואז בעליה מת, שיירי המנחה לא נאכלים. פסק זה נסתר מהבבלי והתוספתא בסוטה, וכן מפשטות הירושלמי. הכס"מ ביאר את הירושלמי באופן מקורי, וביאר שהרמב"ם פסק כירושלמי. אולם אני רואה סיבה שהרמב"ם יסטה מהבבלי ויפסוק כירושלמי בסוגיה זו, ולכן נראה שיש להעדיף את הסבר הנוסף שהבאנו שם בביאור דברי הרמב"ם.

#### **הלכות בפרק ג שבהן הרמב"ם סטה מהבבלי ופסק כמקורות חז"ליים אחרים :**

9. **פרק ג הלכה 1:**<sup>43</sup> הרמב"ם כתב שאם אבי אמו ואם אבי אביו, נחשבות שניות לעריות. מסוגיית הבבלי מוכח שהבבלי סבר שהן לא נחשבות שניות לעריות, והסברנו שמקור לפסק זה של הרמב"ם הוא סוגיית הירושלמי.

על מנת להסביר את הסיבה שהרמב"ם פסק בסוגיה זו כירושלמי, נחזור לסוגיית הבבלי. רב משרשיא הסתפק לגבי שתי נשים מסוימות האם הן נחשבות שניות לעריות, הגמרא רצתה לפשוט שכן, מכיוון שראו שברשימה של מר בריה דרבינא כתובות 16 נשים שהן שניות, מה שאומר שיש שתי נשים שהן שניות שלא נשנו עד עכשיו, ומסתבר שהן הנשים שלגביהן רב משרשיא הסתפק. הגמרא דוחה את הראיה בטענה שייתכן שנשים אלה אכן היו רשומות, אך מר בריה דרבינא לא חתום על רשימה זו ולכן אי אפשר לסמוך עליה. בירושלמי נאמר שאם אבי אמו ואם אבי אביו הינן

<sup>39</sup> יבום וחליצה פרק ד הלכה ו.

<sup>40</sup> ויש להקדיש מחקר עצמאי לעניין זה.

<sup>41</sup> שוטה פרק ב הלכה ד / איסורי ביאה פרק ג הלכה ב.

<sup>42</sup> שוטה פרק ד הלכה יד.

<sup>43</sup> אישות פרק א הלכה ו.

שניות לעריות. לפי הירושלמי רשימתו של מר בריה דרבינא תושלם ולא נצטרך לדחוק ולומר שהרשימה המיוחסת לו איננה שלו. כיוון שכך, הרמב"ם פסק כירושלמי.<sup>44</sup>

10. **פרק ג הלכה 2:**<sup>45</sup> מסוגיית הבבלי משמע שאישה שהגיעה לגיל 19 שנה ו30 יום ועדיין לא הביאה סימנים, נחשבת איילונית. לעומת זאת, הרמב"ם פוסק שהאישה צריכה להגיע לגיל 20 שנה פחות שלושים יום. הסברנו שהרמב"ם פסק כן בעקבות הירושלמי שבו מבואר כדבריו. אינני מוצא סיבה טובה לסטייה זו.

11. **פרק ג הלכה 4:**<sup>46</sup> בהלכה זו הרמב"ם הביא את דרשת הירושלמי במקום דרשת הבבלי, וראה פרק ד, שבו ביארנו שסטייה בהנמקה אינה נחשבת כסטייה.

12. **פרק ג הלכה 6:**<sup>47</sup> הרמב"ם פסק כמדרש הלכה שירושה מוגדרת כחוק ומשפט ולא כממון. ראינו שפשטות סוגיות הבבלי מורות נגד מדרש זה. הסיבה שהרמב"ם סטה מדברי הבבלי לדברי המדרש, כפי שרמזו בדבריו בתשובה, היא שסתם משנה בבבא בתרא מלמדת שירושה איננה משפט. המשנה אומרת שאדם האומר 'איש פלוני, שהוא בני, לא יירש נכסיי', לא אמר כלום. המשנה לא תולה דין זה במחלוקת בין ר"מ לרבי יהודה האם תנאי שבממון תופס, ומשמע שדין זה מוסכם. איך ייתכן שרבי יהודה מסכים לדין זה? והלא הוא סובר שתנאי שבממון תופס! הגמרא הציעה הסבר מסוים, אולם לפי הבנת המדרש שהזכיר הרמב"ם, ההסבר פשוט יותר, רבי יהודה מסכים לדין זה, כיוון שתנאי שבירושה אינו נחשב תנאי ממון אלא תנאי בחוק, דבר שלא מועיל לגביו תנאי.

13. **פרק ג הלכה 7:**<sup>48</sup> בבבלי מבואר שבעל שהדיר עצמו מפירות אשתו, האישה לא חייבת להשאיר פירות, אלא שאם השאירה - עושים מהפירות פירי פירות ומהם הבעל נהנה. אולם ברמב"ם מבואר שזה לא תלוי ברצון האישה, תמיד לוקחים את פירותיה ועושים מהם פירי פירות. הרמב"ם התבסס בפסיקה זו על התוספתא והירושלמי כנגד הבבלי. נראה ששתי סיבות הובילו את הרמב"ם לסטות מהבבלי למקורות חז"ל אחרים:

א. בבבלי הגמרא הקשתה, אם אין פירות כיצד יהיו פירי פירות, ותירצה שמדובר ששיירה. בירושלמי ובתוספתא, הדין שמוכרים את פירות האישה וקונים בהם קרקע על מנת שיהיה לבעל פירי פירות, נאמר שלא בדרך של קושיה ותירוץ, ולכן הרמב"ם העדיף לסמוך עליהם (וכפי שהרחבנו בפרק ו).

ב. הרמב"ם העדיף לסמוך על שתי מסורות (תוספתא וירושלמי) כנגד מסורת אחת (בבלי).

14. **פרק ג הלכה 8:**<sup>49</sup> בהלכה זו הרמב"ם פסק כירושלמי בשאלה שבבבלי נשאר בה בתיקו.

15. **פרק ג הלכה 9:**<sup>50</sup> בשני התלמודים הובאו דברי רבי יוחנן שאמר "מנה הרי הוא ככולכם". בבבלי הובאו דברי רב פפא, שרבי יוחנן אמר את דבריו רק במקרה מסוים, ואילו בירושלמי סיוג זה לא מופיע. הרמב"ם פסק כירושלמי.

<sup>44</sup> וכע"ז ביאר בלחם משנה, עיי"ש.

<sup>45</sup> אישות פרק ב הלכה ד והלכה יא.

<sup>46</sup> אישות פרק י הלכה יד.

<sup>47</sup> אישות פרק יב הלכה ט.

<sup>48</sup> אישות פרק כג הלכות ג-ד.

<sup>49</sup> גירושין פרק ח הלכה יד.

<sup>50</sup> גירושין פרק ט הלכה כז.

הבית יוסף (אבן העזר סוף סימן קכ) הסביר שהרמב"ם פסק כירושלמי מכיוון ש"בני מערבא הוו בקיאי בדברי רבי יוחנן טפי מרב פפא".

16. **פרק ג הלכה 11:**<sup>51</sup> בהלכה זו הרמב"ם נימק הלכה מסוימת ע"פ נימוק המובא בתוספתא ובירושלמי, ולא כנימוק המובא בבבלי. ניתן לבאר סטייה זו בשתי דרכים: א. סטייה בהנמקה שאיננה נחשבת הנמקה, וכחסבר לוינגר בפרק ד. ב. סטייה ממו"מ שהובא בבבלי, בעקבות מקורות חז"ל אחרים.

**נסכם:** מתוך 16 מקומות שבהם ראינו שהרמב"ם פסק כמקור חז"לי שאינו הבבלי כנגד הבבלי, שני מקומות (דוג' 3 ו 14) אינם ממש סטייה, אלא פשיטת ספק של הבבלי בעקבות הירושלמי. שני מקומות (דוג' 11 ו 16) הינם שינוי בהנמקה, שביארנו בפרק ה שאינם נחשבים כסטייה. ובשני מקומות (דוג' 8 ו 10) בהם לא מצאנו סיבה טובה לכך שהרמב"ם יסטה מהבבלי. לגבי דוג' 8 - כיוון שלא מצאנו סיבה טובה מדוע הרמב"ם פסק כירושלמי, נעדיף להסביר את ההסבר החלופי שהצענו להלכה זו (ראה פרק ב הלכה 15). לגבי דוג' 10 - אין לי הסבר מדוע הרמב"ם סטה מהבבלי בעקבות הירושלמי, ואינני מכיר הסבר להלכה זו באופן שיהלום את דברי הבבלי. אולם בשאר עשרת המקרים שהבאנו, הצענו הסברים מה גרם לרמב"ם לסטות מהתלמוד הבבלי בעקבות מקורות חז"ל אחרים.

בתחילת הפרק ציינו שהרמב"ם כותב בתשובה שניתן לסמוך על הירושלמי בהלכה מסוימת, מכיוון שאינו חולק על הבבלי - משמע שאם היה חולק על הבבלי, הוא היה נדחה מפניו. הקשינו שדבריו אלו סותרים את ממצאינו שהרמב"ם סטה מהבבלי בעקבות מקורות חז"ל אחרים. ניתן לומר באופן עקרוני, שאם יש מחלוקת חזיתית בין הבבלי למקור חז"ל אחר, המקור האחר נדחה, וזו כוונת הרמב"ם בתשובה הנ"ל. אלא שלכלל זה יש חריגים, במקרה שלמקור החז"ל האחר יש עדיפות על פני הבבלי, אזי ישקול הרמב"ם לסטות מהבבלי ולפסוק כאותו מקור, כפי שהראינו בפרק זה.

---

<sup>51</sup> גירושין פרק יא הלכה כה.



## פרק ט. מעמדו של התלמוד הבבלי בעיני הרמב"ם - סיכום

ראינו כי הרמב"ם "הרשה לעצמו", לעיתים, לסטות מהתלמוד הבבלי. חלק מהסטיות הינן בעקבות ידיעותיו המדעיות-פילוסופיות, חלקן מכיוון שהוא לא ייחס למשא ומתן התלמודי תוקף מוחלט, וחלקן בעקבות מקורות חז"ל אחרים. הרשאה זו שהרמב"ם הרשה לעצמו, נחשבת כחריגה יחסית בקרב חכמי ישראל<sup>1</sup> ונראה שיש לרמב"ם תפיסה מחודשת בגדר תוקפו וסמכותו של התלמוד הבבלי, כפי שיתבאר.

ניתן לומר (בצורה דיכוטומית) כי ישנם שני סוגים של קבלת סמכות. יש סמכות הנובעת מכך שבעל הסמכות ככל הנראה צודק ועל כן יש להקשיב לדבריו. דוגמא לבעל סמכות שכזה, הוא בעל מקצוע. אדם שהולך להיוועץ עם רופא, והרופא אומר לו שעליו לעשות כך וכך, מבצע את דברי הרופא, לא מפני שיש מנגנון כלשהו הכופה אותו לבצע את דברי הרופא, אלא מפני שהוא מבין שכלל הנראה הרופא צודק בדבריו, ואם הוא יקשיב לרופא הסיכויים שלו להבריא גדולים יותר. לו החולה יתייעץ עם רופא אחר, שיאמר לו לעשות פעולות אחרות, אף אחד<sup>2</sup> לא יתרעם על החולה אם הוא יבצע את הוראותיו של הרופא השני ולא הראשון.<sup>3</sup> לעומת זאת, יש סמכות מסוג אחר. סמכות שאיננה נובעת מהמקצועיות של בעל הסמכות אלא מעצם היותו בעל הסמכות, סמכות פורמלית. דוגמא לסמכות שכזאת היא חוקי המדינה. אם אדם לא יציית לחוקי המדינה הקובעים שיש לעצור ברמזור באור אדום, הוא יענש על כך ע"י בעל הסמכות, גם אם הוא יטען להגנתו שהוא התייעץ עם מומחה תנועה שאמר לו שאין תועלת בעצירה זו, כי גם אם המומחה הוא זה שצודק מבחינה מקצועית ולא בעל הסמכות, מ"מ יש חובה לציית לבעל הסמכות.<sup>4</sup>

בכל קבלת סמכות יש לברר האם הסמכות הינה מקצועית או פורמלית.<sup>5</sup> גם בקשר לתוקפו וסמכותו של התלמוד הבבלי, יש לשאול האם תוקפו וסמכותו נובעת מ"מקצועיותו" או שסמכותו הינה פורמלית?<sup>6</sup> שאלה זו מורכבת ודורשת זהירות רבה, המורכבות של שאלה זו נובעת משתי סיבות:

האחת, בשאלה מונחת ההנחה כי יש להסתכל על התלמוד הבבלי כיחידה אחת. אולם אפשר שיש לחלק בין רכיבים שונים בתלמוד הבבלי, כגון בין חלקי האגדה המובאים בתלמוד הבבלי, לבין החלקים ההלכתיים המובאים בו; בין דברי חז"ל בתחומים תורניים, לבין דבריהם או הנחותיהם בנושאים שאינם תורניים (כמו מדע ופילוסופיה); בין דברים שהובאו במהלך מו"מ תלמודי לבין דברים שנאמרו כ"תלמוד ערוך".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> וכיוון שכך, חלק מחכמי ישראל העוסקים בפרשנות הרמב"ם, מסרבים לקבל שהרמב"ם אכן סוטה מהתלמוד הבבלי. כדוגמא, ניתן להביא את הרב יונתן רוזין משיבת מעלה אדומים, ששוחחתי עמו בקיצור על חלק מהרעיונות שבתורה זו, והוא שלל אותם בתוקף ובאופן מוחלט.

<sup>2</sup> אולי חוץ מהרופא הראשון.

<sup>3</sup> חולה רשאי גם שלא ללכת אחרי שום רופא, אך במקרה כזה יהיה ניתן להאשים אותו ברשלנות.

<sup>4</sup> על ההבדלים בין שני סוגי הסמכות ראה: אליעזר גולדמן, 'סמכות ואוטונומיה - הבהרות מושגיות', בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא), ירושלים: 1997, עמ' 32-39. אבי שגיא, אלו ואלו, תל אביב: 1996, עמ' 198-221. ובמבוא של זאב ספראי ואבי שגיא לספר בין סמכות לאוטונומיה אשר נערך על ידם, עמ' 31-9. כל הנ"ל עוסקים באופן כללי בסמכות ביהדות אך לא באופן ספציפי בסמכותו של התלמוד הבבלי.

<sup>5</sup> אחד הפולמוסים הגדולים והמפורסמים הנוגעים בשאלת סוג הסמכות, הינו הפולמוס שפרץ סביב השאלה מה תוקף הסמכות שיש לתנאים כלפי האמוראים - האם הסמכות הינה "פורמלית" או "מקצועית"? ראה על כך בהרחבה אצל: שלמה זלמן הבלין, מסורת התורה שבעל פה, ירושלים: תשע"ב, עמ' 361-385.

<sup>6</sup> ראה על כך דיון אצל הרב שלמה פישר, בית ישי - חלק הדרשות, סי' טו. ובאריכות רבה אצל הרב שמואל טל, טל חיים - כללי הוראה (א), סימן ג. יש לשים לב שדיון זה כולל שני דיונים נפרדים שלא בהכרח קשורים. דיון אחד, ממה נובע סמכותו של התלמוד הבבלי. דיון שני הוא בגדר סמכות זו. בפרק זה אנו עוסקים בדיון השני.

<sup>7</sup> עוזיאל פוקס, במאמרו 'דרך ההכרעה, סמכות של טקסטים ומודעות עצמית - הרהורים על דרכי הפסיקה בשלהי תקופת הגאונים', התייחס להבדלי המעמדות בתוך הטקסט התלמודי (בעיניהם של הגאונים). וכך הוא כותב: "גם בתוך

המורכבות השנייה היא השאלה ביחס למה אנו דנים את סמכותו של הבבלי? האם השאלה היא סמכותו של הבבלי לעומת מקורות חז"ל אחרים? לעומת דעתו האישית של חכם החי לאחר חז"ל? סמכותו ביחס למנהגים ועוד.

בפרק ה' ראינו כי הרמב"ם סטה מהבבלי במקומות שהוא סתר את תפיסותיו המדעיות-פילוסופיות, מה שאומר שהרמב"ם הבין שבתחומים שאינם תורנים אין לבבלי סמכות פורמלית, אלא סמכות מקצועית. בתחומי מדע ופילוסופיה, הרמב"ם ראה עצמו כ"בעל מקצוע" מומחה כמו חכמי התלמוד הבבלי (ואולי אף יותר), לכן לא נמנע מלחלוק עליהם. בפרק ז' ראינו שכאשר הרמב"ם הבין שדברי הבבלי בעניין מסוים הינם תוספת מאוחרת, הוא לא נמנע מלחלוק עליהם,<sup>8</sup> מה שאומר שגם בתחומים תורניים המופיעים בתלמוד הבבלי, כאשר הם תוספת מאוחרת, סמכותם הינה רק מקצועית ולא פורמלית.

השאלה הקשה היא סמכותו של התלמוד הבבלי בחלקיו התורניים, האינטגרליים. כפי שהסברנו לעיל, יש לדון בשאלה זו ביחס למקורות חז"ל אחרים וביחס למקורות בתר חז"ליים. מדברי הרי"ף, בבואו להסביר מדוע פוסקים כבבלי כנגד הירושלמי, נראה שהבין שעדיפותו של הבבלי על פני הירושלמי נובעת מ"סמכותו המקצועית". נצטט דבריו:<sup>9</sup>

ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא, דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהו הוי בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו.<sup>10</sup>

הרי"ף מסביר שפוסקים כתלמוד הבבלי כנגד התלמוד הירושלמי, מכיוון שחלק מחכמי התלמוד הבבלי היו מאוחרים יותר מחכמי התלמוד הירושלמי, והם הכירו את התלמוד הירושלמי,<sup>11</sup> ואם בכל זאת הם פסקו שלא כמותו, כנראה שסברו שיש טעות בדברי הירושלמי.

אולם מפשטות דברי הרמב"ם נראה שהבין שהסמכות הינה פורמלית, שכך הוא כתב בהקדמה למשנה תורה:

כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו

התלמוד גופו, הגאונים מבחינים בין המוסמך ובין הלא מוסמך... הטקסטים שהגאונים עוסקים בהם - מחוץ התלמוד ובתוכו - אינם אחידים אלא בנויים מכמה רובדי סמכות" (עמ' 107-108).

<sup>8</sup> מבלי להיכנס לשאלה, שעליה דנו בפרק ח', מהי רוחבה של תופעה זו.

<sup>9</sup> הלכות הרי"ף, עירובין לה ע"ב.

<sup>10</sup> ועיין בדברי רב האי גאון (תג"א תרפ"ט, סי' ריא, עמ' 125-126): "ומלתא דפסיק בתלמוד דילנא לא סמכינן בה על תלמודא דבני ארץ ישראל, הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמא והכא הוא דאיתבררי מסקני". דברי רה"ג והרי"ף לא חופפים, רה"ג תולה את עליונותו של הבבלי בשמד שהיה בא"י, מה שגרם שחכמי א"י יתקשו לברר את המסקנות כמו שצריך, בניגוד לחכמי בבל שחיו בבטחה. ואילו הרי"ף תולה את עליונותו של הבבלי בכך שהבבלי המשיך ונערך זמן רב יותר מאשר הירושלמי, מה שאומר שחכמי הבבלי ראו את דברי הירושלמי. אולם המשותף לשניהם, שהם מסבירים את סמכותו העדיפה של התלמוד הבבלי על התלמוד הירושלמי מבחינה "מקצועית" ולא "פורמלית". וראה אצל גינצבורג (פירושים וחדושים בירושלמי, עמ' פט-צ) שמביא הצעה זו של רה"ג ודוחה אותה.

<sup>11</sup> במסגרת זו לא ניכנס לשאלה האם הנחה זו נכונה, ראה על כך אצל י"ג אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים (בעריכת עזרא ציון מלמד), ירושלים: תשכ"ב, עמ' 290-292. וראה עוד אצל דוד רוזנטל, 'מסורות ארץ ישראליות ודרך לבבלי', קתדרה, 92 (תשנ"ט), עמ' 48-7.

או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום.

הלשון "הסכימו כל ישראל" מלמדת על סמכות פורמלית, מה שאומר שהרמב"ם חלק על הרי"ף בגדר תוקפו של התלמוד הבבלי. אלא שאם סמכות התלמוד הבבלי הינה פורמלית, כיצד הרמב"ם הרשה לעצמו לסטות מדבריו ולפסוק לעיתים כמקור חז"לי אחר? לכן נראה שלא קיימת מחלוקת בין הרי"ף לרמב"ם, אלא הם מדברים על דברים שונים. דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה, הינם הנגדת סמכות התלמוד הבבלי לעומת סמכותם של דברי הגאונים. בשאלת היחס בין התלמוד הבבלי לבאים אחריו, סובר הרמב"ם כי סמכותו של הבבלי (בתחום התורני) הינה פורמלית ולא ניתן לחלוק עליו. אולם הרי"ף דן בסמכות הבבלי לעומת מקור חז"לי אחר, הירושלמי, על זה כותב הרי"ף שסמכותו של הבבלי הינה "סמכות מקצועית". כיוון שסמכותו של הבבלי לעומת הירושלמי, הינה סמכות מקצועית, אם הרמב"ם ישתכנע שבמקרה מסוים "מקצועיותו" של הירושלמי (או מקור חז"ל אחר) גדולה יותר, הוא יוכל לסטות מהבבלי ולפסוק כירושלמי. בפרק ח הסברנו שכל מקום שהרמב"ם סטה מהבבלי ופסק כמקור חז"ל אחר, הייתה סיבה שגרמה לו לעשות זאת. סיבות אלו הינן סימן לכך שבאותו מקרה ספציפי, מבחינה מקצועית, דברי מקור חז"ל האחר הינו הנכון. הזכרנו שהיד מלאכי תמה על הלח"מ שכתב שהרמב"ם סטה בהלכה מסוימת מהבבלי, בעקבות ירושלמי ותוספתא. היד מלאכי תמה שהרי "יש לו לפסוק כתלמודא דידן שהוא בתרא... וחייבין כל ישראל ללכת אחריה". תמיהת היד מלאכי הינה כפולה: א. לבבלי יש עדיפות "מקצועית" על התוספתא והירושלמי מכיוון שהוא מאוחר להם. ב. לבבלי יש עדיפות "משפטית-פורמלית" על התוספתא והירושלמי, מכיוון שכלל ישראל קיבלו אותו ולא את התוספתא או הירושלמי. לפי דברינו בפרק זה, סרה התמיהה. זה שהבבלי הינו בתרא זו רק אינדיקציה לכך שהוא צודק יותר, אך אם יש כנגדו שני מקורות המביאים מסורת אחרת, יש לשקול שמא דווקא מסורת זו הינה הנכונה ולא המסורת המובאת בבבלי. ומה שהרמב"ם כתב שיש לבבלי סמכות משפטית-פורמלית, הסברנו כי סמכות זו נאמרה בעומדו כנגד דברי הגאונים, ולא כנגד מקורות חז"ל אחרים.

עד כה הסברנו כיצד סטה הרמב"ם מהסטיות שעליהן עמדנו בפרקים ו (סטיות בעקבות ידע מדעי-פילוסופי), ח (סטיות בעקבות הבנה שחלקים מדברי התלמוד הבבלי הינם מאוחרים) ו-ט (סטיות בעקבות מקורות חז"ל אחרים). אולם עדיין יש להסביר כיצד הרמב"ם הרשה לעצמו לסטות מחלקי הבבלי שהובאו דרך משא ומתן? בשלמא אם היינו מבינים כהבנתו של תא שמע, שהרמב"ם סטה ממשא ומתן שהובא בבבלי, רק כאשר עומד כנגדו תלמוד ערוך, הדברים לא היו קשים. אם התלמוד ערוך הינו בבבלי, אין סטייה, וגם אם התלמוד ערוך הינו במקור חז"ל אחר, עדיין לא קשה. שסביר להבין שדברים שנאמרו בדרך משא ומתן הינם "פחות מקצועיים" מדברים שהובאו כתלמוד ערוך. כל בר דעת מבין שהמלצות רפואיות שניתנו ב"שיחת מסדרון" או במהלך וויכוח, ערכם פחות מהמלצות רפואיות שנכתבו במאמר מסודר או שנאמרו "כתלמוד ערוך". אולם בפרק ח טענו כי הרמב"ם סטה מדברי משא ומתן גם כאשר אין עומד כנגדו תלמוד ערוך, אלא אפילו כאשר כנגד המשא ומתן התלמודי עומדים כללים ושיקולים אחרים, כגון פסיקת הלכה כסתם משנה או ברייתא, או כאשר המו"מ התלמודי מוציא את הדברים מפשטותם. נראה שהרמב"ם הבין שהמשא ומתן התלמודי לא תמיד נאמר בדקדוק, על כן, ניתן לסטות ממנו כאשר יש איזה אינדיקציה שאכן הדברים נאמרו שלא בדקדוק. האינדיקציה יכולה להיות שהמשא ומתן סותר כללי פסיקה או כאשר המו"מ התלמודי מוציא את הדברים מידי פשטותם.

שאלה מעניינת שיש לבחון, היא, האם הרמב"ם חידש תפיסות אלו או שהוא ממשיך (גם אם משכלל ומפתח) תפיסות שנאמרו כבר לפניו? במילים אחרות, כיצד החכמים שחיו לפני זמנו של הרמב"ם, תפסו את תוקפו וסמכותו של התלמוד הבבלי. שאלה זו רחבה וכבדה ויש לייחד לה עבודה בפני עצמה, אולם פטור בלא כלום אי אפשר.

ידוע ומפורסם<sup>12</sup> שהגאונים<sup>13</sup> לא ראו בתלמוד הבבלי מקשה אחת מבחינת סמכותו. הגאונים לא נמנעו מלדחות דברי אגדה הנוגדים את תפיסותיהם המדעיות-פילוסופיות בטענה שדברי האגדה שבתלמוד אינם מחייבים,<sup>14</sup> ולא נמנעו מלדחות את ההמלצות הרפואיות של חז"ל שהובאו בתלמוד הבבלי.<sup>15</sup> אולם פוקס (ע"פ סקליר) כותב יותר מזה:<sup>16</sup>

בתוך ספרות חז"ל בכלל, ובתלמוד הבבלי בפרט, משוקעות מסורות קדמוניות... במשך הזמן נוצרו ספקות וחילוקי דעות ואירעו שיבושים. לא זו בלבד אלא שלצד המסורות הקדומות ששוקעו בדברי חז"ל נוספו הוספות מגוונות. כך למשל נוספו הרבה ענייני אגדה, ענייני רפואה, דעות שאינן הלכה ושלבס מסוימים של המשא ומתן התלמודי. מתוך כך תפקידם של הלומד, המפרש והפוסק, הוא להפריד בין המסורות הקדומות לבין דברים שנוספו בידי החכמים המאוחרים, לחלץ את התכנים שנמסרו במסורת מתוך סבך המשא ומתן של סוגיות תלמודיות וכן להכריע בין מסורות מקוריות לבין מסורות שהשתבשו.

במקום אחר<sup>17</sup> מביא פוקס את דברי רב האי גאון:<sup>18</sup>

וודאי בכוליה תלמודא שאני לן בין מילתא דאמר לה גברא רבה בפירוש ובין מילתא דאתיא מכללא, דמאי דאתי בפירוש לית ביה ערעור, ומאי דאתי מכללא קליש וכחיש הוא, ולא סמכינן עליה.

<sup>12</sup> ראה: יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב: 1996, עמ' 504–507. יעקב אלבוים, להבין דברי חכמים, עמ' 47–64. יהושע הורוביץ, 'יחס הגאונים לאגדה', מחניים: במה למחקר, להגות ולתרבות יהודית, 7 (תשנ"ד), עמ' 122–129.

<sup>13</sup> אני משתמש במילה "הגאונים" כמילה כללית, אע"פ שכמובן אי אפשר לייחס דעה זו לכלל הגאונים, שחלקם לא השאירו לנו שום התייחסויות לדברים הנ"ל.

<sup>14</sup> **רב האי גאון**: "הווי יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם אלא כל אחד ואחד דורש מה שעלה על לבו כגון אפשר ויש לומר, לא דבר חתוך לפיכך אין סומכים עליהם... והמדרשות הללו לא דבר שמועה הם ולא דבר הלכה אלא אפשר בעולם קאמר" [אוצה"ג מסכת חגיגה עמ' 59, אות סז]. "ואם אין אנו מוצאים להסיר שבושו נעשה כדברים שאינם הלכה" [שם, סט].

**רס"ג ורה"ג**: "אין סומכין ואין מביאין ראיה מכל דברי אגדה ואין מקשיין מדברי אגדה" [שם, עמ' 65. מילואים].

**רב שרירא גאון**: "אין אנו סומכין על דברי אגדה. והנכון מהם מה שמתחזק מן השכל ומן המקרא מדבריהם" [ספר האשכול, הלכות ספר תורה דף ס ע"א. ובקיצור באה"ג עמ' 59, אות סח].

**רשב"ח**: "ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצוה שהיא מפי משה רבינו ע"ה שקבל מפי הגבורה אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שזדמן לו ומה שראה בדעתו ולפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלו לומדים אותם והשאר אין סומכין עליהם". [במבוא לתלמוד המיוחס בטעות לרבי שמואל הנגיד]. "כי דברי הקדמונים אם הם סותרים להשכל אין אנו מחויבים לקבלם" [אוצה"ג מסכת חגיגה, חלק החידושים אות ה]. "דברי הגדוה פסולת" [איגרת רשב"ח כפי שפורסמה אצל שמחה אסף, תקופת הגאונים וספרותה (בעריכת מרדכי מרגליות), ירושלים: תשט"ו, עמ' רפג].

אמנם, אין מקרה שבו גאון כותב במפורש לדחות הלכה תלמודית המבוססת על הנחה מדעית-פילוסופית שאיננה נכונה, אולם מ"מ למדנו מדבריהם כי אין להתייחס לבבלי כמקשה אחת מבחינת תוקפו וסמכותו.

<sup>15</sup> ראה דברי רב שרירא גאון, באוצה"ג גיטין סח ע"ב, אות שעו, עמ' 152.

<sup>16</sup> עוזיאל פוקס, תלמודם של גאונים, עמ' 171–172. פוקס ביסס דבריו על דוד סקלר. לדברי סקלר ראה: David Eric Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World*, page 43–44.

<sup>17</sup> עוזיאל פוקס, 'דרך ההכרעה, סמכות של טקסטים ומודעות עצמית-הרהורים על דרכי הפסיקה בשלהי תקופת הגאונים', עמ' 107.

<sup>18</sup> תג"א תרפ"ז, סי' ט, עמ' לה-לו.

בדברים הנ"ל, פוקס מצביע על כך שהגאונים בררו את החלקים המאוחרים שבתלמוד הבבלי, ושלעיתים פסקו כנגד המשא ומתן התלמודי. שני דברים שהראינו (בפרקים ז-ח) שהרמב"ם עשה. בהמשך דבריו מציין פוקס:<sup>19</sup> "אפשר שאף היו להם מסורות הלכתיות שמקורן מחוץ לתלמוד הבבלי". בפרק ט הראינו כי גם הרמב"ם פסק לעיתים כמקורות "חוץ התלמוד הבבלי". אם כן, התשובה לשאלתנו, האם הרמב"ם חידש את התפיסות עליהן עמדנו בעבודה זו, התשובה היא שכלל הנראה לא.<sup>20</sup> אם כי ייתכן מאוד שהוא שכלל ופיתח אותם יותר מאשר שאר החכמים שהיו לפניו, ובעיקר בכך שהוא פסק נגד הבבלי, ע"פ מקורות חז"ל אחרים, ובעיקר ע"פ הירושלמי.

נציין כי חוקרי הגאונים הצביעו על שתי תופעות של הגאונים ביחס לתוקפו של התלמוד הבבלי, הרדיקליות יותר מהתופעות עליהם עמדנו בדעת הרמב"ם:

א. "אפילו אמירות שהובעו בתלמוד ללא מחלוקת, לא נחשבו סמכותיות בהכרח, אף שרובן המכריע אכן נתפסו כמחייבות".<sup>21</sup>

ב. "התלמוד שאנו מכירים... נהנה מסמכות מיוחדת בגלל מסורת מוסכמת ללא עוררין... רב יהודאי גאון לא קיבל את הרעיון שהסכמה מעין זו מספקת כדי להעניק לתלמוד סמכות גורפת... המסורת שמחוץ לתלמוד שמרה על סמכות עליונה שאפשרה לה להכריע אף נגד התלמוד, אלא שאפשרות זו נוצלה לעיתים רחוקות בלבד".<sup>22</sup> "אפשר שאף היו להם מסורות הלכתיות שמקורן מחוץ לתלמוד הבבלי".<sup>23</sup>

שתי תופעות אלו, עליהם הצביע ברודי, הינן רדיקליות יותר מהתופעות עליהן עמדנו בשיטת הרמב"ם. אם כן, אנו רואים שאמנם סטיותיו של הרמב"ם מהתלמוד הבבלי הן חריגות בקרב חכמי ישראל, אך גם בתחום זה היו מחכמי ישראל, חלק מגאוני בבל,<sup>24</sup> שהיו רדיקלים ממנו.<sup>25</sup>

נקודה נוספת שהזכרנו במהלך עבודה זו, ויהיה מעניין ליחד לה מחקר עצמאי, הינה פשיטת הרמב"ם לספיקות שהועלו בתלמוד הבבלי ולא הוכרעו, בעזרת מקורות חז"ל אחרים. בפרק ב (הלכה 8) ראינו מקרה שהבבלי העלה ספק ולא פשטו, ואילו הרמב"ם הכריע ספק זה בעקבות התלמוד הירושלמי. בפרק ג (הלכה 10) ראינו מקרה מחודש יותר. לא זו בלבד שהבבלי לא פשט ספק שהועלה, סוגיית הבבלי העלתה ספק זה ב"תיקו", ואעפ"כ הרמב"ם פשט ספק זה באמצעות התלמוד הירושלמי. מעניין יהיה לבדוק האם בכל ספק של הבבלי שנפשט בירושלמי, או במקור חז"ל אחר, יפסוק הרמב"ם ע"פ פשיטה זו. בדיקה זו לא תיעשה במסגרת עבודה זו ואקווה ליחד לה מחקר בעתיד.

<sup>19</sup> עמ' 171.

<sup>20</sup> וראה ב'דרך ההכרעה, סמכות של טקסטים ומודעות עצמית - הרהורים על דרכי הפסיקה בשלהי תקופת הגאונים', עמ' 120: "תפיסת הטקסטים של הגאונים ודרך ההכרעה בתוכם, עברו מן הגאונים אף אל מקצת הראשונים, מפורסמים שבהם הרי"ף והרמב"ם". ושם, בהערות שוליים 63, פוקס הפנה לדברי לוינגר על מו"מ תלמודי (ראה פרק ז) ולדברי פלדבלום שעליהם עמדנו בפרק ח.

<sup>21</sup> ירחמיאל ברודי, ציון בין הפרת והחידקל- עולמם של גאוני בבל, ירושלים: תשע"ו, עמ' 165.

<sup>22</sup> ברודי, שם, עמ' 179.

<sup>23</sup> עוזיאל פוקס, תלמודם של גאונים, עמ' 171.

<sup>24</sup> שהרמב"ם היה מודע לפועלם, ובמידה מסויימת המשיך חלק ממורשתם. הבלין, 'משנה תורה לרמב"ם סוף גאונות'.

<sup>25</sup> הסיבה לכך שישנם גאונים שייחסו לבבלי סמכות מועטה יותר מאשר הסמכות שייחס לה הרמב"ם, נעוצה מן הסתם בתהליך הקאנוניזציה שעבר התלמוד הבבלי. ראה על כך אצל פוקס, תלמודם של גאונים, עמ' 172-174.

**נסכם :** שאלת סמכותו של התלמוד הבבלי בעיני הרמב"ם הינה מורכבת. הרמב"ם הפריד בין חלקיו השונים של התלמוד הבבלי, וחילק בין סמכות הבבלי ביחס לספרות חז"ל אחרת, לבין סמכות הבבלי ביחס לבאים אחריו. מורכבות זו היא שגרמה פעמים רבות לבלבול בהבנת דבריו, ולטענה של חלק מחכמי ישראל כי הרמב"ם לעולם לא סטה מהתלמוד הבבלי, שהרי כל ישראל קבלוהו עליהם, מה שאומר שסמכותו פורמלית! אולם נראה בעיניי כי הממצאים שהעלינו בפרקים ב-ד (ובעיקר בפרק ד), מוכיחים בסבירות הקרובה לוודאי, כי הרמב"ם אכן סטה לפעמים מהתלמוד הבבלי, גם מחלקיו האינטגרליים. תופעה המוסברת היטב ע"פ המודל שהצענו בהבנת הרמב"ם את הסמכות של התלמוד הבבלי.

בעבודה זו התמקדנו בספר אחד מתוך 14 ספרי המשנה תורה, כמובן שאין בעבודה זו חיתום וסוף בדבר הדיון הגדול אודות "סטיותיו של הרמב"ם מהתלמוד הבבלי", אקווה שבעתיד אעשה עבודה דומה על שאר ספרי המשנה תורה, דבר שיקדם משמעותית את המחקר אודות שאלת סטיותיו של הרמב"ם מהתלמוד הבבלי.

במהלך עבודה זו בחנו שאלה יסודית בחקר משנת הרמב"ם: שאלת "סטיותיו של הרמב"ם מהתלמוד הבבלי, קיומן וגבולותיהן". בחינת שאלה זו נעשתה ע"י מעבר על כל ספר נשים שבמשנה תורה, וליקוט ההלכות הנראות כסוטות מהתלמוד הבבלי. את ההלכות שליקטנו, חילקנו לשלוש קבוצות: א. הלכות הנראות ממבט ראשון כי הן סוטות מהתלמוד הבבלי, אולם קרוב לוודאי שאינן מהוות סטייה. ב. הלכות שבהן התקשינו להכריע האם הן מהוות סטייה מהתלמוד הבבלי. ג. הלכות שקרוב לוודאי שמהוות סטייה מהתלמוד הבבלי. כמדומני שליקוט זה גורם לכך שיהיה קשה מאוד לערער על ההנחה כי אכן ישנן הלכות שבהן הרמב"ם סטה מהמסקנות העולות מהתלמוד הבבלי.

את ההלכות שבקבוצות ב-ג חילקנו לסוגים שונים של סטיות, כשעל כל סוג סטייה מיקדנו דיון עצמאי ופרטני. בדיונים פרטניים אלו, דנו בהגיון של סטייה כל סטייה. במקומות שישנן, הבאנו התייחסויות של הרמב"ם עצמו לסוג זה של הסטייה, התייחסויות שמסייעות, מגדירות או מהוות קושי לקיום סוג סטייה זו. הצגנו הבנות שונות וגדרים שונים שניתנו על ידי המפרשים והחוקרים לכל סוג סטייה. ניתחנו את דבריהם, ופעמים שאף הצענו הסברים שונים מדבריהם.

בפרק האחרון של העבודה (פרק ט), הצענו, לאור הממצאים והתובנות שעלו במהלך העבודה, הבנה מחודשת ביחסו של הרמב"ם לסמכותו ותוקפו של התלמוד הבבלי.

## נספחים:

טבלה 1 - הלכות בספר נשים, שבמבט ראשון נראה כי הן סוטות מהתלמוד הבבלי, אך קרוב לוודאי שאינן סוטות ממנו:

* רמב"ם	תלמוד בבלי	הפער	פרשנים שדנו בפער	היישוב המסתבר לפער
1. אישות פרק א הלכה ב. ספר המצוות, מצווה ריג.	מועד קטן יח ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>1</sup>	רבי אברהם בן הרמב"ם; <sup>2</sup> העמק שאלה; <sup>3</sup> הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>4</sup>	סתירת סוגיות. <sup>5</sup>

\* הבהרות טכניות לטבלה זו ולטבלאות שיובאו להלן:

א. כאשר אני מציין לפרשן שדן בפער ואין הפניה לדבריו, דברי פרשן זה נמצאים על ההלכה ברמב"ם שציינו.  
ב. כאשר יש הערת שוליים סמוכה לשמו של פרשן או חוקר מסוים, בלא פירוט של דבריו, כוונתי שאותו פרשן לא יישב את הרמב"ם אלא רק ציין שיש פער.

<sup>1</sup> הגמרא אומרת באופן מפורש שאין מצווה בקידושין, ואילו הרמב"ם פסק שיש מצווה במעשה הקידושין.

<sup>2</sup> ברכת אברהם סימן מד. רבי אברהם מציין שבכותרות שלפני תחילת הלכות אישות, הרמב"ם כותב שהמצווה הינה "לישא אשה בכתובה וקידושין", משמע שאין מצווה בקידושין עצמו. ומה שכתוב בהלכות אישות ובספר המצוות, אין הכוונה שהקידושין הינם מצווה עצמאית, אלא שהם תחילת המצווה שנגמרת בנישואין. הסבר זה דחוק מאוד: לדחוק בלשון הרמב"ם בשני מקומות, בגלל שבכותרות שלפני ההלכות הוא כותב אחרת?

על משקלן של כותרות אלו, הרחיב דב פרידברג, עיונים במניין המצוות של הרמב"ם - מצוות עשה ניסוחן והגדרתן (תרגום: עופר לבנת), מעלה אדומים: תשע"ד, עמ' 113-145. ואצטט את סיכום דבריו: "הרמב"ם לא התכוון שהכותרות יהיו מניין מדויק ומקיף של המצוות. הכותרות הן רק מעין ראשי פרקים שסייעו לרמב"ם לסדר את הכמות האדירה של החומר שהיה עליו לכלול במשנה תורה" (עמ' 145).

<sup>3</sup> שאילתה קסה אות א. ה"עמק שאלה" מביא גמרא בקידושין (מא ע"א) שממנה ניתן לדייק כדברי הרמב"ם, הגמרא שם עוסקת באדם ששלח שליח לקדש לו אישה, ונאמר שם "מצווה בו יותר מבשלוחו", רואים שקידושי אישה זה מצווה. אך העמק שאלה עצמו כותב שהראיה אינה מוכרחת, שגם בדברים שאינם מצווה גמורה אומרים את הכלל "מצווה בו יותר מבשלוחו".

<sup>4</sup> המשנה בביצה (פרק ה משנה ב) אומרת שלקדש אישה זה "רשות". הגמרא (לו ע"ב) תמהה על כך: "והא מצווה קעביד", ומתרצת שהמשנה דיברה שאדם יש לו אישה ובנים. מפורש, שבאופן עקרוני מעשה הקידושין הוא מעשה מצווה, אלא שאם יש לאדם אישה ובנים - אין זה מצווה. אם כן, לכל היותר זו סתירה בין הסוגיה בביצה לסוגיה במועד קטן, והרמב"ם פסק כסוגיה בביצה. ועוד שהסוגיה במועד קטן נאמרה רק על דרך אפשר. הגמרא במו"ק הביאה את דברי שמואל שמותר לארס בחול המועד, לאחר מכן הגמרא רצתה להביא ראיה לדבריו מברייטא, והגמרא דחתה את הראיה, דחיית הראיה כללה את ההנחה שאין מצווה באירוסין, אך ייתכן ששמואל יחלוק על הנחה זו והגמרא רק אמרה שאין ראיה מוכרחת מהברייטא.

<sup>5</sup> וכחסבר שהצענו.



2.	אישות פרק ב הלכות ז-ח.	נדה מז ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>6</sup>	לחם משנה; <sup>7</sup> ערוך לנר <sup>8</sup> וחסדי דוד. <sup>9</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>10</sup>
3.	אישות פרק ב הלכה ט.	יבמות יב ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>11</sup>	רמב"ן בהסבר 1, <sup>12</sup> מגיד משנה בהסבר 2; <sup>13</sup> רמב"ן בהסבר 2, <sup>14</sup> רשב"א <sup>15</sup> ומאירי; <sup>16</sup> מגיד משנה בהסבר 1. <sup>17</sup>	העמדת סוגיית הגמרא כדעה שאיננה להלכה. <sup>18</sup>
4.	אישות פרק ג הלכה ו.	קידושין ו ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>19</sup>	רשב"א <sup>20</sup> וריטב"א; <sup>21</sup> כס"מ בהסבר 1	נוסח. <sup>24</sup>

<sup>6</sup> בגמרא מבואר שסימנים מסוימים בגוף האשה, הופכים אותה מילדה לנערה, ברמב"ם מבואר שסימנים אלו הופכים נערה לבוגרת.

<sup>7</sup> הלחם משנה מציע שאולי עמדה לפני הרמב"ם גרסה שונה מהגרסה שלפנינו. וכבר מרכבת המשנה (חעלמא) דחה דבריו: "נראה דוחק דבהדיא כתב רבינו בפ"י המשנה דסימן העליון דמתני' הוא סימני בגרות ודוחק לומר דבזקנותו חזר מהגירסא שראה בילדותו וג"י הרי"ף רבו דגריס סימני בגרות".

<sup>8</sup> חידושי הערוך לנר, נדה מז ע"א, ד"ה "תנו רבנן".

<sup>9</sup> חסדי דוד על התוספתא נדה פרק ו הלכה ד. לרמב"ם הייתה קושיה שהובילה אותו לבאר את הגמרא באופן שונה. בשביל שאישה תיהפך לבוגרת, היא צריכה לחכות שישה חודשים מאז שהפכה לנערה, ואז היא הופכת להיות בוגרת, ואם כן, לשם מה צריך לשנות סימנים לבוגרת? ואמנם רש"י בקידושין עט ע"א (ד"ה אי נימא) תירץ שסימני בגרות הופכים נערה לבוגרת אפילו בתוך ששת החודשים, אך תוספות שם (ד"ה אילימא) חולקים וסוברים שאין בגרות בפחות משישה חודשים לאחר הנערו. הרמב"ם הבין כתוספות, וממילא הקושיה עדיין קשה. הרמב"ם תירץ שמכיוון שהגמרא אומרת שהסימן עליון מעיד גם על כך שהאשה הביאה סימן תחתון, הסימנים עליונים נשנו בשביל לומר שהאשה הביאה סימן תחתון וכעת היא נערה, ומעתה היא סופרת שישה חודשים ואז תהיה בוגרת. כלומר, הסימנים שנשנו אינם הופכים נערה לבוגרת, אלא מהופעתם הנערה מתחילה לספור שישה חודשים ואז הופכת לבוגרת. מכיוון שהרמב"ם פסק כרבי, שהצריך שכל הסימנים יופיעו ולא מספיק רק סימן אחד, אם הופיע סימן אחד האשה הינה ספק קטנה ספק נערה, וברגע שכל הסימנים יופיעו, היא תהיה נערה ותתחיל את הספירה לבגרות.

<sup>10</sup> כהסברם של הערוך לנר והחסדי דוד.

<sup>11</sup> בגמרא, רב ספרא אומר שבנים הינם כסימנים, כלומר שאישה שילדה נחשבת גדולה. לעומת זאת, הרמב"ם כותב שאישה שילדה אחרי גיל 12 הרי היא כגדולה, משמע שאם ילדה לפני גיל 12 היא נחשבת כקטנה. חילוק זה שעושה הרמב"ם בין ילדה לפני או אחרי גיל 12, אינו מוזכר בגמרא.

<sup>12</sup> חידושי הרמב"ן, יבמות יג ע"א, ד"ה "ואיכא דרמין".

<sup>13</sup> הרמב"ן והמגיד משנה מסבירים כי הרמב"ם העמיד את סוגיית הגמרא כשיטה הסוברת ש"תוך הזמן כלאחר הזמן", אך להלכה "תוך הזמן כלפני הזמן".

<sup>14</sup> שם.

<sup>15</sup> חידושי הרשב"א, יבמות יג ע"א, ד"ה "אפילו".

<sup>16</sup> בית הבחירה למאירי, יבמות (מהד' דיקמן), דף יג ע"א, עמ' 60, ד"ה "לגדולי המחברים". הרמב"ן בהסברו השני, הרשב"א והמאירי מסבירים שהרמב"ם הבין שרב ספרא מדבר על נערה בת 12 שלא הביאה סימני נערו וילדה, על מקרה כזה אומר רב ספרא שבנים הם כסימנים, אולם אם יש קטנה שילדה, אין לידתה נחשבת כסימנים. הסבר זה לא מתיישב יפה עם לשון הגמרא, והרמב"ן מציע להגיה מעט את לשון הגמרא.

<sup>17</sup> המגיד משנה מסביר שהרמב"ם סובר שאי אפשר שאישה תלד לפני גיל 12, ולכן כתב שתלד אחר גיל 12. הסבר זה קשה מאוד, שדבר ברור ופשוט שאישה יכולה ללדת לפני גיל 12.

<sup>18</sup> וכהסברו הראשון של הרמב"ן.

<sup>19</sup> מהגמרא נראה שלשון "הרי את חרופתי" נחשבת כלשון קידושין רק ביהודה, ואילו ברמב"ם מבואר שלשון זאת מועילה לקידושין בכל מקום.

<sup>20</sup> חידושי הרשב"א, קידושין ו ע"א, ד"ה "אלא הכי קאמר".

<sup>21</sup> חידושי הריטב"א, קידושין, ו ע"א, ד"ה "אלא הכי קאמר". הרשב"א והריטב"א מסבירים שהרמב"ם הבין שהסוגיה הולכת לפי הדעה שחרופה זה שפחה כנענית ולכן לשון זו אינה תופסת לקידושין, אך כיוון שהלכה כרבי עקיבא שחרופה היא אישה שחציה שפחה וחציה בת חורין, לשון "חרופתי" תחשב כלשון קידושין בכל מקום. הסבר זה דחוק, והרשב"א עצמו מאריך לתמוה עליו. וכן תמה האבני מלואים (סימן כז, ס"ק ז).

<sup>24</sup> כהסברו השני של הכסף משנה.

				ופלדבלום; <sup>22</sup> כס"מ בהסבר 2. <sup>23</sup>	
5.	אישות פרק ד הלכה א.	בבא בתרא מח ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>25</sup>	אבן ישראל; <sup>26</sup> יד פשוטה בהסבר 1; <sup>27</sup> יד פשוטה בהסבר 2. <sup>28</sup>	נוסח. <sup>29</sup>
6.	אישות פרק ה הלכה יא.	קידושין יב ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>30</sup>	רמ"ך; הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>31</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>32</sup>

<sup>22</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבלום, 'פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי', עמ' קיד. הרמב"ם הבין שקושיית הגמרא "ויהודה ועוד לקרא" אינה קושיה, והתרחן ענה למקשה רק לפי הבנתו של המקשה שזאת קושיה, אך באמת לא חש לקושיה זו. פלדבלום מוסיף שקושיית שאינן קשות מצויות בעיקר בחומר הסתמי. וקצת יש לתמוה על פלדבלום, שלאחר שראה את הסברו השני והמשכנע של הכסף משנה, עדיין אימץ את התירוץ הראשון הדחוק, המסייע לתיזה שהוא רצה להעמיד במאמרו. בפרק ז הרחבנו בשיטתו של פלדבלום, עיי"ש.

<sup>23</sup> הרמב"ם גרס כרבנו חננאל, שלא גרס את קושיית הגמרא "ויהודה הוא רובא וכו'".

<sup>25</sup> הגמרא קובעת שאדם שקידש אישה בעל כורחה מפקיעים את קידושו, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עושים איתו שלא כהוגן. מלשון הרמב"ם משמע שאינה מקודשת בכלל, בניגוד לגמרא שעל פיה יוצא שהאישה התקדשה אלא שמפקיעים את הקידושין.

<sup>26</sup> האבן ישראל (הרב ישראל יעקב פישר) מסביר שהרמב"ם סמך על סוגיית הגמרא בקידושין ב ע"ב האומרת שהמשנה נוקטת לשון "האשה נקנית" ולא "האיש קונה", כיוון שאם המשנה הייתה נוקטת לשון האיש קונה, הייתה הוזה אמינא שהאישה נקנית בעל כורחה, קמ"ל שלא. רואים שהאישה כלל לא נקנית בעל כורחה, ולא כסוגיה בבבא בתרא שנקנית ומפקיעים קידושיה.

<sup>27</sup> הרי"ף (בבבא בתרא, כו ע"ב) לא מזכיר את לשון הגמרא גבי הפקעה, אלא רק כותב "הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עימו שלא כהוגן". בדק"ס מצייין שבכת"י המבורג נמצא כגרסה זו. אם אכן זוהי הגרסה שעמדה לפני הרי"ף, ואין זה רק קיצור לשון שעשה הרי"ף מעצמו, ייתכן שלפי גרסה זו ביאור הגמרא הינו שכיוון שהוא עשה שלא כהוגן חכמים לא החילו את קידושיה.

<sup>28</sup> בפסקי רי"ד (ב"ב, דף מח ע"ב) גורס כגרסה שלפנינו, אך מבאר את הגמרא באופן שונה. לדעתו, עיקר ההלכה היא שהוא עשה שלא כהוגן ולכן אין כאן רצון האישה להתקדש ואינה מקודשת, ואם נאמר שבכל זאת האישה מעוניינת להתקדש, כיוון שסוף סוף היא מקבלת הטבות כמו מזונות וכדו', אומר מר בר רב אשי שחכמים הפקיעו מהבעל את כל החיובים, וממילא האישה לא תתרצה להתקדש. כך היד פשוטה מבאר את דברי פסקי הרי"ד, אולם מי שיראה את דברי רי"ד בפנים, יראה שלא מיניה ולא מקצתיה, היד פשוטה תלה בדבריו תילי תילים שרי"ד לא הזכיר, ולכן לא ניתן להסביר הסבר זה, לא ברי"ד ובטח שלא ברמב"ם.

<sup>29</sup> ובהסבר הראשון שהבאנו בשם היד פשוטה.

<sup>30</sup> רבא אמר ששתיקה לאחר מתן מעות אינה כלום, בין אם נתינת המעות הייתה כמתנה ובין אם הייתה בתורת פיקדון. רב הונא חילק בין המקרים, ולדעתו שתיקה לאחר נתינת מעות כמתנה, ויש לחוש שנתרצה לקבל קידושין. רב אחא שאל את רבינא כיצד לפסוק ורבינא ענה לו: "אנן לא שמיע לן הא דרב הונא בריה דרב יהושע, אתון דשמיע לכו חושו לה". אם כן, בפשטות יש לחוש לדברי רב הונא, אך הרמב"ם פסק שאינה מקודשת גם בשתיקה לאחר מתן מעות של מתנה!

<sup>31</sup> הרמב"ם הבין שאין הלכה כרב הונא, אלא שמי שמע את הדברים ישירות מרב הונא (דהיינו רב אחא ומי שהיה נוכח שם), יחוש לדבריו מפני כבודו, אנו לא שמענו ממנו ישירות ולכן אין לחוש לדבריו.

<sup>32</sup> ובהסבר שהצענו.

7.	אישות פרק ו הלכה ד.	גיטין עה ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>33</sup>	ראב"ד, רמ"ד, ר"ן <sup>34</sup> וכסף משנה; יד פשוטה. <sup>35</sup>	נוסח. <sup>36</sup>
8.	אישות פרק ז הלכה א.	קידושין סג ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>37</sup>	ראב"ד; הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>38</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>39</sup>
9.	אישות פרק ז הלכה ז.	כתובות עה ע"א.	הוספת פרט שלא נאמר בגמרא. <sup>40</sup>	מאירי. <sup>41</sup>	נוסח. <sup>42</sup>
10.	אישות פרק יב הלכה ד / הלכה כג.	כתובות ע ע"א, כתובות קו ע"ב, גיטין יב ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>43</sup>	ר"ן. <sup>44</sup>	העמדת דברי הגמרא

<sup>33</sup> המשנה בב"מ (פרק ז משנה יא) קובעת כלל: מעשה הקודם לתנאי, התנאי בטל. ברמב"ם מבואר שאם הקדים אמירת מעשה כמו "הרי את מקודשת לי אם תתני לי 200 זוז", אז התנאי קיים. וקשה עליו מהגמרא בגיטין עה ע"ב, שם נאמר "ולוימא לא יהא גט אם לא מתי", והגמרא דוחה אפשרות זו "בעינן תנאי קודם למעשה". מבואר שגם אמירת מעשה לפני תנאי, מבטלת את התנאי, היפך דברי הרמב"ם.

<sup>34</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, קידושין כה ע"ב, ד"ה "רבי חנינא".

<sup>35</sup> היד פשוטה מראה שהתור"י לא גרס בגמרא את המשפט הנ"ל, ואם כן ייתכן שגם לפני הרמב"ם עמדה גרסה כמו הגרסה שעמדה לפני התור"י, והקושיה כלל לא מתחילה. אולם בכל הנוסחים שבדקתי (וילנא, ונציה (רפ-רפג), שונצינו (רמז-רמט), מינכן 95, פירקוביץ 187, וטיקן 130, JTS: MS 8449.14] משפט זה כן מופיע.

<sup>36</sup> וכהסבר היד פשוטה.

<sup>37</sup> נאמר במשנה שאדם האומר: "הרי את מקודשת לי על מנת שירצה אבא: רצה - מקודשת, לא רצה - אינה מקודשת". הגמרא הסבירה שעל מנת שירצה אבא הכוונה על מנת שלא ימחה אבא, דהיינו שהאבא ישתוק. יוצא שאם האבא שתק - מקודשת, אם מחה - אינה מקודשת. לעומת זאת, הרמב"ם פסק שאם האבא רצה - מקודשת, שתק או מיחה - אינה מקודשת.

<sup>38</sup> כנראה שהרמב"ם הבין שכאשר הגמרא אומרת "אלא אמר לה על מנת שלא ימחה אבא", אין זה ביאור לאמירתו "על מנת שירצה אבא", אלא תירוץ בדרך של "הכי קתני", כך צריך לשנות במשנה. ממילא יוצא שאם אדם אמר "על מנת שירצה אבא", מפרשים את דבריו כפשטותם ורק אם אביו ירצה באופן אקטיבי, האישה תהיה מקודשת.

<sup>39</sup> וכהסבר שהצענו.

<sup>40</sup> הגמרא מביאה ברייתא המונה מומים של נשים, שאם אדם קידש אישה ונמצא בה אחד מן המומים המפורטים שם, הקידושין היו מיקח טעות. הרמב"ם [בפיהמ"ש (כתובות פרק ז, משנה ה, עמ' סד) ובהלכות] כתב שריח רע הינו אחד מהמומים, מום זה לא מוזכר בגמרא לפנינו.

<sup>41</sup> בית הבחירה למאירי, כתובות (מהד' סופר) עב ע"ב, ד"ה "ואמר המאירי", עמ' 316. המאירי כותב שהרמב"ם גרס אחרת מ"הספרים שלנו". אמנם בנוסחי התלמוד שבדקתי (וילנא, ונציה (רפ-רפג), שונצינו (רמז-רמט), מינכן 95, פירקוביץ 187, וטיקן 113 ו-וטיקן 130] הוספה זו לא קיימת, אך יש לציין שגם הרי"ף (כתובות לה ע"א) גרס "ריח רע", וכהסבר המאירי ברמב"ם.

<sup>42</sup> וכהסבר המאירי.

<sup>43</sup> בשלוש סוגיות הבבלי הנ"ל, מתבאר שבעל יכול לומר לאשתו - צאי מעשה ידיך במזונותיך. בכתובות ע"ב, הגמרא מסבירה שבעל יכול להדיר את אשתו רק אם יאמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך, שאם לא יאמר לה, לא יכול להדירה שהרי משועבד לה. בכתובות קו ע"ב מובאת ברייתא מפורשת המתארת מציאות שבעל אומר לאשתו "צאי מעשה ידיך במזונותיך". בגיטין יב ע"א הגמרא מסבירה שבעל לא יכול לומר לאישה שתצא מעשה ידיה במזונותיה, אם אינה מספקת כדי מזונותיה, אך אם מספקת - יכול להגיד לה. בניגוד לשלוש הסוגיות הנ"ל, הרמב"ם פוסק שבעל לא יכול לומר לאשתו שתצא מעשה ידיה במזונותיה.

<sup>44</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, כתובות לא ע"ב, ד"ה "ובגמ' אמרינן". הר"ן מסביר שכל דברי הגמרא בכתובות הינם למ"ד שקונמות לא מפקיעות שעבוד, אך בכתובות נט ע"ב מובאת דעתו של רבי יוחנן בן נורי שקונמות מפקיעות שעבוד ולפי דבריו לא צריך להגיע לדברי הגמרא בכתובות ע"ב. ניתן להוסיף על דברי הר"ן, שהרמב"ם הולך לשיטתו: הרמב"ם סובר שמזונות הינם דאורייתא, ואם כן ודאי שהבעל לא יכול להפקיע זכות שהתורה נתנה לאשתו, והבחינות בגיטין יב ע"א וכתובות קו ע"ב הינן כשיטת המ"ד שמזונות הינם דרבנן. על תירוץ הר"ן הקשו מכך שהרמב"ם פסק (אישות פרק יד הלכה ו) שבעל שהדיר את אשתו בהנאת תשמיש, הנדר לא חל כיוון שמשועבד לה, ומשמע שקונם לא מפקיע שעבוד! ראה באבני מלואים (סי' עב ס"ק ב, ד"ה "עוד נראה") ובאבי עזרי.

					שלא כהלכה. <sup>45</sup>
11.	אישות פרק כא הלכה י.	כתובות נח ע"ב.	פסיקת שני דינים שבגמרא נראה שהם סותרים. <sup>46</sup>	רשב"א; <sup>47</sup> ר"ן; <sup>48</sup> ב"ח ולח"מ; <sup>49</sup> יד פשוטה. <sup>50</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>51</sup>
12.	אישות פרק כא הלכה יא.	כתובות ס ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>52</sup>	ראב"ד; מגיד משנה ומאירי. <sup>53</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>54</sup>
13.	אישות פרק כד הלכות ב, ד.	יבמות פה ע"א.	שינוי נימוק הגמרא. <sup>55</sup>	מגיד משנה. <sup>56</sup>	תוספת ע"פ סוגיה

<sup>45</sup> וכתירוצו של הר"ן יחד עם התוספת שכתבנו.

<sup>46</sup> בגמרא מובאת דעתו של רב הונא שאישה יכולה לומר "איני ניזונית ואיני עושה". הגמרא מציינת שריש לקיש חולק על רב הונא, ואומר שבעל יכול לכוף את אשתו לעשות מלאכה, ואם הוא יכול לכוף לעשות מלאכה, זה מראה שהיא אינה יכולה להיפטר מחיוב זה. הגמרא מסבירה שלפי ריש לקיש מובנת דעתו של רבי מאיר, שאמר שהמקדיש מעשה ידי אשתו - המותר קדוש, שהעובדה שהבעל יכול לכוף על מעשה ידיה היא סימן לכך שמעשה ידיה שייך לו, ולכן אם מקדיש מעשיה ידיה, נעשה כאומר לה יקדשו ידיך לעושיה. אולם לפי רב הונא, הסיבה שרבי מאיר אומר שהמותר קדוש, היא שהבעל זוכה במותר בכל מקרה (אלא שהאישה רשאית להשאיר אותו אצלה עד שהבעל ישלם לה את המעשה כסף). הרמב"ם כאן פסק כריש לקיש, שבעל יכול לכוף את אשתו למעשה ידיה. וכן מבואר בדבריו בהלכות ערכין (פרק ו הלכה כח), שם פסק שהמקדיש מעשה ידי אשתו - מעשה ידיה הינם הקדש שהיא משועבדת לו. ומצד שני הוא פוסק (אישות, פרק יב הלכה ד) כרב הונא שאישה יכולה לומר "איני ניזונית ואיני עושה"!

<sup>47</sup> חידושי הרשב"א, כתובות נח ע"ב, ד"ה "הוי בה רב פפא". הרשב"א מציע שאולי הרמב"ם סבר שאע"פ שהאישה יכולה לומר שאינה ניזונית ולא עושה, כל זמן שלא אמרה זאת, ידיה משועבדת לבעלה וחכמים אלמנה לשעבוד זה שיוכל להקדישו. הרשב"א גומר דבריו ב"ואינו מחוור בעיני".

<sup>48</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, כתובות כג ע"ב, ד"ה "דקא סבר".

<sup>49</sup> בית חדש, אבן העזר סימן פ, ד"ה "יראה". לחם משנה, אישות פרק יב הלכה ד. שניהם מסבירים שיש מציאות שבה הבעל יכול לכפות את האישה למעשה ידיה וזה מה שהרמב"ם פסק באישות פרק יב, אך יש מציאות שאינו יכול לכוף, החילוק תלוי בשאלה האם הבעל כבר העלה לה מזונות, שאז הוא יכול לכוף למעשה ידיה, ואם הקדיש את מעשה ידיה הם מוקדשים, או שעוד לא העלה לה מזונות, ואז האישה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, והבעל לא יוכל לכוף.

<sup>50</sup> היד פשוטה מפנה למאירי [בית הבחירה למאירי, כתובות (מהד' סופר) נז ע"ב, ד"ה "אמר המאירי", עמ' 235], שמביא פירוש מחדש של הר"י מיגאש (דמות שהרמב"ם מאוד העריך, כידוע) לסוגיה. לא נרחיב בביאור הר"י מיגאש, אך נציין שלפי דבריו יוצא כך: ריש לקיש לא חולק על רב הונא לגבי מזונות אלא רק לגבי מותר, נמצא שלכ"ע אישה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, המחלוקת הינה בדעת רבי מאיר גבי מותר, ולהלכה פוסקים כרבי יוחנן הסנדלר שהובא בהמשך הסוגיה שהמותר חולין (אא"כ הקדיש את ידיה). ואמנם שיטת ריש לקיש בדעת רבי מאיר אינה נכונה להלכה (שהלכה כרבי יוחנן הסנדלר), אולם סברתו שניתן לכפות את האישה נכונה וגם רב הונא יודה לה (ומה שהגמרא אמרה שהם חולקים, זה רק גבי מותר בדעת ר"מ).

<sup>51</sup> וכהסברו של היד פשוטה ע"פ הר"י מיגאש המובא במאירי.

<sup>52</sup> מהגמרא משמע שאישה שהביאו לה להניק תינוק שאינו שלה, וכתוצאה מכך היא מתאוה לאכול יותר מכפי שהייתה רגילה, המאכלים העודפים ישולמו מכספה שלה. הרמב"ם כתב דין זה גם במקרה שהאישה מניקה את בנה שלה!

<sup>53</sup> המגיד משנה (במקום) והמאירי [בית הבחירה למאירי, כתובות (מהד' סופר) ס ע"ב, ד"ה "מי שנתנו", עמ' 255] מסבירים שהרמב"ם לומד את הגמרא בצורה שונה. אמנם תחילת הברייתא מדברת על מקרה שנתנו לה בן אחר להניק, אולם המשך הברייתא, שאם בעקבות ההנקה האישה מתאוה לאכול יותר מההרגל שלה היא צריכה לשלם על המאכלים העודפים, מדברת גם על מקרה שהאישה מניקה את בנה שלה.

<sup>54</sup> וכביאור המגיד משנה והמאירי.

<sup>55</sup> בגמרא נאמר שאלמנה לכה"ג, גרושה לכהן הדיוט וכו' - מקבלות כתובה, אך שניות לעריות לא מקבלות כתובה. רשב"ג נימק את ההבדל בכך שבאיסורי דאורייתא הוא והיא פסולים, ולכן קנסו אותו כתובה, ובשניות לעריות הוא והיא כשרים, ולכן קנסו אותה. רבי נימק בצורה אחרת, דברי תורה לא צריכים חיזוק ולכן לא ביטלו את הכתובה, לעומת זאת, דברי סופרים (שניות לעריות) צריכים חיזוק ולכן ביטלו כתובתה. הרמב"ם פסק כרבי, וכיוון שכך הוא נימק ששניות לא מקבלות כתובה משום שדברי סופרים צריכים חיזוק. אלא שבחיובי עשה הוא הוסיף נימוק שלא מוזכר בגמרא, הרמב"ם כתב שמקבלת כתובה מפני שחיובי עשין זה איסור קל. לפי רבי, אין צורך להגיע לאיסור קל, מדובר בדברי תורה שאינם צריכים חיזוק!

<sup>56</sup> במשנה בכתובות (פרק יא משנה ו, דף ק ע"ב) נאמר: "אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתניה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתנין, יש להן כתובה". בגמרא (קא ע"ב) מסיקים שאלמנה לכה"ג וכו' מקבלת כתובה רק

					במקום אחר. <sup>57</sup>
14.	אישות פרק כד הלכה כ.	כתובות נא ע"ב.	התעלמות מחילוק שנאמר בגמרא. <sup>58</sup>	מגיד משנה; אור שם; <sup>59</sup> יד פשוטה. <sup>60</sup>	סתירת סוגיות. <sup>61</sup>
15.	גירושין פרק א הלכה כז.	גיטין פ ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>62</sup>	לחם משנה; <sup>63</sup> גט פשוט. <sup>64</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>65</sup>

אם הכיר בה. לרמב"ם היה קשה, מדוע כל הדוגמאות במשנה עוסקות בחייבי לאווין? על כורחך שבחייבי עשה, גם אם לא הכיר בה, יש לה כתובה. ומדוע בחייבי עשה יש כתובה גם אם לא הכיר בה? לכן הרמב"ם היה צריך לחדש שחייבי עשה דרגתם באמצע, מצד אחד אינם כמו דברי סופרים הצריכים חיזוק ולכן לעולם אין שם כתובה, ומצד שני, אינם כאיסורי לאווין ששם אין כתובה אם לא הכיר בה, אלא יש כתובה גם אם לא הכיר בה. ומדוע? מפני שאיסורן קל ביחס לאיסור לאווין, ולכן הקלו בהם יותר.

<sup>57</sup> וכהסבר המגיד משנה.

<sup>58</sup> הגמרא דנה באישה שנשבתה ע"י ליסטים, האם היא מותרת לבעלה. הגמרא מחלקת בין ליסטים כמו בן נצר, שאז האישה אסורה לבעלה, לליסטים רגיל שאז האישה מותרת לבעלה. לא משנה כיצד נסביר את החילוק בין בן נצר לליסטים רגילים, מכל מקום הרמב"ם לא חילק חילוק זה וכתב שתמיד מותרת.

<sup>59</sup> חידושי האור שם, הלכות אישות פרק יד הלכה יח. האור שם כותב שהסוגיה המחלקת בין בן נצר לשאר מלכים וכו', הינה רק לפי הדעות ששבויה בקדושתה קאי (דעת רבי יהודה בכתובות לו ע"ב), ולכן מחלקים בין המקרים, שאם נשבתה ואומדים שלא עומדת בקדושתה אז היא נאסרת. אך להלכה הרמב"ם לא פסק כדעה זו, אלא לדעתו כל שבויה גם שנאנסה מותרת, וממילא החילוק אינו רלוונטי.

<sup>60</sup> היד פשוטה הסביר שהרמב"ם סובר שבן נצר היה מקרה חד פעמי, ואם כן אין סיבה לכתוב דין זה, מכיוון שאין בכך נפ"מ. תירוץ זה תמוה, וכי בן נצר הוא בריה ייחודית שלא יכולה לחזור מציאות שכזאת?!

<sup>61</sup> וכהסבר האור שם.

<sup>62</sup> המשנה בגיטין (פרק ח משנה ה) אומרת שאדם ששינה בגט את שם המלכות או את מקום הגט, הגט אינו גט, ואם האישה תנשא לאדם אחר ותלד איתו ילדים, הם יהיו ממזרים. בגמרא שמואל אומר שהמשנה הינה דעת ר"מ, אך דעת חכמים שאם שינה את שם המלכות, האישה מגורשת. רב אומר שהמשנה הינה דעת ר"מ, אך חכמים אומרים שהוולד כשר, ומשמע שהגט פסול אלא שבדיעבד הוולד כשר. את דברי רב ניתן ניתן להבין בשתי דרכים: **דרכ א** - רב דיבר על אותו מקרה שעליו דיבר שמואל, דהיינו שינה ולא כתב לשלום מלכות, ואז תצא מחלוקת בדעת חכמים מה הדין בשינה בשלום מלכות: דעת שמואל "מגורשת", דהיינו הגט כשר לכתחילה, ואילו דעת רב "הוולד כשר", משמע שהגט כשר רק בדיעבד. לפי הסבר זה, כולם מודים שאם שינה במקום הגט, הדין כמו שנאמר במשנה, שהוולד ממזר. **דרכ ב** - רב ושמואל דיברו על מקרים שונים. שמואל דיבר על שינה בשם מלכות, ואילו רב דיבר על מקרה של שינה במקום הגט. לפי הבנה זו אין מ' בדעת חכמים, חכמים סוברים שמותר לכתחילה לשנות ובמקום לכתוב לשלום מלכות, לכתוב לשום סנטר שבעיר, אך אסור לשנות במקום הגט, אלא שגם במקרה ששינה במקום הגט, בדיעבד הוולד כשר. מהרמב"ם נראה שהוא למד כמו ההסבר השני, שהרי בהלכה כה הוא פסק: "כתב את הגט בירושלים וטעה וכתב בלוד - כל אלו פסולים". גט פסול אצל הרמב"ם משמעותו פסול מדרבנן, כאשר הוולד לא ממזר. מניין למד הרמב"ם שהוולד לא ממזר? על כורחך שלמד כאפשרות השנייה שהזכרנו, שרב אומר שדעת חכמים ששינה מקום הגט, הוולד אינו ממזר. אם רב דיבר על שינה מקום הגט, נמצא שההתייחסות היחידה לשינה בשלום מלכות הינה של שמואל, שמואל אמר שרבי מאיר סובר ששינה בשלום מלכות הוולד ממזר, ואילו דעת חכמים שהאישה מגורשת, משמע לכתחילה. ואם כן קשה על הרמב"ם, שפסק שבשינה בשלום מלכות "הגט פסול", שזה לכאורה לא שיטת רבי מאיר (שלדעתו הגט בטל) ולא שיטת חכמים (שהגט כשר)?!

<sup>63</sup> הרמב"ם פסק כחכמים ע"פ דברי שמואל, אלא שהוא הבין שב"מגורשת" הכוונה שאם נישאת לא תצא, אך לא שמותר לה להינשא לכתחילה. הסבר זה דחוק, לשון "מגורשת" אומרת שהיא מגורשת ויכולה להינשא, לו חכמים היו רוצים להגיד שלא תינשא אלא שאם נישאת לא תצא, היו אומרים הגט פסול או הוולד כשר וכדו'.

<sup>64</sup> גט פשוט, סימן קצו ס"ק ל, ד"ה "ולפי". לרמב"ם הייתה הבנה שלישית בגמרא. כשרב הביא את דעת חכמים שהגט פסול אך הוולד כשר, דבריהם מתייחסים לשני המקרים, גם לשינה בשלום מלכות וגם בשינה מקום הגט. הרמב"ם פסק כחכמים כפי מסורתו של רב בדעתם, ולכן הגט פסול גם בשינה בשלום מלכות וגם בשינה מקום הגט.

<sup>65</sup> וכהסבר הגט פשוט.

16.	גירושין פרק ב הלכות ו-ז.	גיטין עב ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>66</sup>	רד"ך ולח"מ; <sup>67</sup> הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>68</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>69</sup>
17.	גירושין פרק ב הלכה ט.	גיטין סג ע"ב.	השמטת ספק שהוזכר בגמרא. <sup>70</sup>	ב"י וכס"מ בהסבר 1; <sup>71</sup> ב"י וכס"מ בהסבר 2; <sup>72</sup> לח"מ; <sup>73</sup> הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>74</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>75</sup>

<sup>66</sup> במשנה בגיטין (פרק ו משנה ז), ר"מ ורבי יוסי נחלקו בשאלה האם מילי מימסרי לשליח. לדעת ר"מ, מילי מימסרי ולכן אדם שאמר לשלושה אנשים שיכתבו גט ויתנו לאשתו, יכולים לומר לאנשים אחרים שיכתבו. ואילו רבי יוסי סובר שמילי לא מימסרי, ולכן מי שנאמר לו לכתוב את הגט חייב לכתוב הגט בעצמו. בגמרא יש ספק בדעת ר' יוסי, מה הדין כשהמשלח "אומר אמרו", דהיינו כאשר הוא אומר לשליח שיאמר לפלוני ופלוני שיכתבו לו הגט, האם זה נחשב מילי או לא? למסקנת הגמרא, שמואל סובר שב"אומר אמרו" הגט כשר, ור' יוסי לא מודה בזה. בדף עב ע"א מבואר שבמקרה של "אומר אמרו" הגט בטל: "תניא כוותיה דרב אשי: כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה, אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו ונתנו לה, הרי הוא בטל עד שישמעו קולו... ישמעו לאפוקי ממאן, דאמי מודה ר' יוסי באוי אמרו". אע"פ שבגמרא מבואר שהגט בטל, הרמב"ם פסק: "הרי זה גט פסול, ומתיישבין בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל". פסול, קרוב להיות בטל, ולא בטל כפי שנאמר בגמרא!

<sup>67</sup> הרמב"ם מסופק אם הלכה כשמואל שהגט בטל או כרבי יוסי שהגט הינו גט, ולכן כתב שהגט פסול. כפי שהעיר ביד פשוטה, הסבר זה דחוק, שאם הספק הינו ספיקא דדינא, מה שייך לומר "ומתיישבין בדבר זה הרבה", וכי ההתייבשות בדבר תגרום להכרעת הספק?

<sup>68</sup> הרמב"ם פסק כרבי יוסי. מסתבר לומר שרבי יוסי סובר שהגט פסול ולא בטל, שכן דחוק לומר ששמואל סובר ש"אומר אמרו" מותר לגמרי, ואילו רבי יוסי סבר שהגט בטל מדאורייתא. הרמב"ם כנראה הבין שהמחלוקת בין שמואל לרבי יוסי, היא האם באומר אמרו, הבעל עשה את השליחים הראשונים כשליחים וממילא יש כאן בעיה של מילי שלא מימסרי לשליח, או שמא באומר אמרו, השליחים הראשונים אינם שליחים להעברת המילי, אלא השליחים השניים, כאשר השליחים הראשונים משמשים כמעבירי הודעה בלבד. רבי יוסי חושש שהמגרש עשה את השליחים הראשונים כשליחים להעברת המילי ולכן הגט פסול. שמואל לא חושש לכך, ולכן לדעתו באומר אמרו הגט כשר. הרמב"ם פוסק כרבי יוסי, ומוסיף שיש לבדוק היטב שמא הבעל באמת התכוון למנות את השליחים הראשונים לשליחים להעברת המילי, ואז הגט בטל. הסבר זה מיישב את דברי הרמב"ם ש"ומתיישבין בדבר זה הרבה", אך קושיית הראב"ד עדיין קשה, משום שבגמרא נאמר "הגט בטל" ולא שהגט רק פסול וקרוב להיות בטל. אולם נראה שזה לא כ"כ קשה, הרמב"ם ידחוק שרבי יוסי אמר בטל כי קרוב הדבר להיות בטל ולא חש להאריך.

<sup>69</sup> וכסהבר שהצענו.  
<sup>70</sup> בגמרא מובאים שני ספיקות. רבא מסתפק במקרה שאדם אמר לשני אנשים שיכתבו גט ויתנו לשליח להעבירו לאשתו, והגט אבד לשליח, האם הם יכולים לכתוב גט חדש, או שמא הם עשו שליחותם ברגע שנתנו את הגט לשליח ובטלה שליחותם? רבינא הסתפק ספק נוסף - מה הדין אם אמר לשני האנשים שייתנו את הגט לשליח שיוליך לאישה, והגט אבד לשליח, האם יוכלו לכתוב גט נוסף או שבטלה שליחותם? מסקנת הסוגיה: "תיקו". בפשטות, התיקו הולך על שני הספיקות, אולם הרמב"ם כתב רק את ספיקו של רבינא, ואילו את ספיקו של רבא הוא לא הזכיר.

<sup>71</sup> בית יוסף אבן העזר סימן קכב. הרמב"ם כתב שבמקרה של רבינא, הגט אינו גט אלא ספק גט, וכל שכן שבמקרה של רבא יהיה רק ספק. אולם הבי"י דוחה הסבר זה, שהיה לרמב"ם להזכיר את המקרה של רבא, שלא נחשוב שבמקרה שלו הגט אינו כלום ותהיה מותרת להמשיך לחיות עם בעלה.

<sup>72</sup> "ואפשר לדחוק ולומר" (לשון הבי"י והכס"מ), שהרמב"ם למד שהספק של רבא אינו אותו ספק כמו ספיקו של רבינא, רבא הסתפק האם שליחים אלו יכולים להיעשות שליחים להולכה, ורבינא הסתפק האם יכולים לכתוב גט מחדש. ועדות בעל דין, המעיד כי הדבר דחוק, כמאה עדים דמי (וראה משל"מ: "אין הדעת סובל פירוש זה").

<sup>73</sup> הרמב"ם הבין שהספק של רבינא בנוי על ספיקו של רבא, כלומר את"ל שבמקרה שלגבי הסתפק רבא, הדין הינו שהעדים לא עשו שליחותם ולכן יכולים לחזור ולכתוב, מה הדין במקרה שאמר שיתנו לשליח להוליד, האם במקרה כזה הם יוכלו לחזור ולכתוב או שמא כאן רואים שהבעל הקפיד ששליח אחר ייתן, ואם כן העדים גמרו שליחותם כשנתנו לשליח האחר, ואינם יכולים לחזור ולכתוב גט חדש?

<sup>74</sup> הרמב"ם הבין שרבינא פשט את ספיקו של רבא, רבינא מסתפק רק במקרה שהבעל אמר לשני אנשים "כתבו ותנו לשליח שיוליך", רק במקרה כזה יש ספק האם יכולים לכתוב גט נוסף במקרה שהגט אבד או נפסל, שהרי השליח לא הוליד ואם כן השליחות לא נגמרה. אך אם אמר "כתבו ותנו", ולאחר שנתנו את הגט הוא אבד או נפסל, פשוט לרבינא שלא יכולים לכתוב גט חדש, שהרי מילאו שליחותם. ואם כן, ספיקו של רבא נפשט שלא יכולים לחזור ולכתוב גט נוסף.

<sup>75</sup> כהסבר הלח"מ או כהסבר שהצענו.

18.	גירושין פרק ב הלכות יד-טו.	גיטין ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>76</sup>	ב"י וכס"מ; <sup>77</sup> ב"ח וגט פשוט; <sup>78</sup> פר"ח, קצוה"ח ואו"ש; <sup>79</sup> הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>80</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>81</sup>
19.	גירושין פרק ג הלכות א-ד.	גיטין כד ע"א.	התעלמות מתיידיה שעושה הגמרא. <sup>82</sup>	ר"ן וכס"מ; <sup>83</sup> יש"ש. <sup>84</sup>	הבנת הרמב"ם באופן שונה. <sup>85</sup>

<sup>76</sup> בגמרא מובא דיון על אדם שציווה שיכתבו גט לאשתו ואז אחזו קורדייקוס וחזר ואמר שלא יכתבו, דעת ריש לקיש שיכתבו את הגט ויתנו אותו לאשתו מיד, ואילו דעת רבי יוחנן שלא יכתבו עד שישתפה. הגמרא מבארת ששורש מחלוקתם היא שריש לקיש מדמה את האדם שאחזו קורדייקוס לישן, ואין מניעה לכתוב ולתת גט בזמן שהבעל ישן, ואילו רבי יוחנן מדמה את הבעל לשוטה. הרמב"ם פסק שהגט פסול רק מדרבנן, ולכאורה פסיקה זו לא תואמת את דברי רבי יוחנן שדימה אדם זה לשוטה, ובשוטה הדין צריך להיות שהגט בטל מדאורייתא!

<sup>77</sup> הכס"מ מסביר שלא מסתבר שריש לקיש יסבור שהגט כשר לכתחילה ואילו רבי יוחנן יגיד שהגט בטל לחלוטין, ו"לית לן לפלוגי בנייהו כולי האי". יש לשים לב שהסבר זה נותן סברה בדברי הרמב"ם, אך לא מסביר כיצד פסקו של הרמב"ם מתיישב עם סוגיית הגמרא.

<sup>78</sup> הב"ח (אבן העזר סימן קכא) והגט פשוט (סי' קכא ס"ק י) הסבירו שהרמב"ם הוכרח להבין שרבי יוחנן סובר שהגט פסול רק מדרבנן, שאם היה בטל מדאורייתא, גם לאחר שהבעל היה משתפה לא היה ניתן לתת גט זה לאשתו, שהגט בעצמותו היה בטל. וראה משנה למלך (במקום) שדוחה סברה זו של הגט פשוט, ומוכיח שהגט לא נפסל בעצמותו אם הבעל משתטה.

<sup>79</sup> הפר"ח (סי' קכא ס"ק ה), קצוה"ח (סי' קכא ס"ק ב) והאו"ש (במקום) ביארו שהרמב"ם סובר שלאחר שהיה מינוי שליחות, השליח עומד במקום הבעל, ואם כן אין זה משנה שהבעל השתטה, שהרי השליח לא השתטה והוא יוכל ליתן את הגט לאישה. אם כן, על כורחך שמה שרבי יוחנן סובר שאסור לתת את הגט לאישה, זה רק מדרבנן (גזירה שמא יאמרו ששוטים מגרשים) ולא עיקר הדין.

<sup>80</sup> כנראה שהרמב"ם למד שרבי יוחנן מדמה אדם זה לשוטה, אך לא משווה אותו לשוטה באופן מוחלט. הבנה זו אפשרית בלשון הגמרא, ומה שהוביל את הרמב"ם להבין כך, אלו הסברות שהזכירו האחרונים שהובאו לעיל.

<sup>81</sup> כהסבר שהצענו, בצירוף שאר ההסברים.

<sup>82</sup> המשנה (גיטין פרק ג משנה א) מביאה ארבעה מקרים שונים שסופר כתב לבעל גט, לענייננו נזכיר רק את המקרה הרביעי: יש לאדם שתי נשים עם אותו שם והוא אומר לסופר שיכתוב לו גט, וכשהוא יחליט את מי הוא רוצה לגרש הוא ייתן לה גט זה. המשנה אומרת שבכל ארבעת המקרים הגט פסול. בגמרא מובאת מח' באיזה מקרים הגט פסול לכהונה: דעת רב שחזר מהמקרה הראשון בכל המקרים הגט פסול לכהונה, דעת שמואל שבכל המקרים הגט פסול לכהונה, דעת זעירי שרק במקרה הרביעי הגט פסול, ודעת רבי יוחנן שבשום מקרה הגט לא פסול. הגמרא מסבירה שרבי יוחנן לשיטתו שאין ברירה, ולכן גם במקרה הרביעי הגט אינו כלום. הרמב"ם פסק שבשלושת המקרים הראשונים, הגט אינו פסול, מה שאומר שהוא לא פסק כרב או כשמואל. בקשר למקרה הרביעי, הרמב"ם פסק שהגט "ספק פוסל", פסיקה שלא מתיישבת עם דברי זעירי שפסק שהגט פסול, ולא עם דברי רבי יוחנן שפסק שהגט פסול. קושי זה היה ניתן ליישבו שהרמב"ם מסתפק אם לפסוק כרבי יוחנן או כזעירי, אלא שקשה, שהרי הגמרא תלתה את דברי רבי יוחנן בשיטתו שאין ברירה, והרמב"ם בכמה מקומות (תרומות ומעשרות, פרק א הלכה כא. הלכות מעשר פרק ז הלכה א) פסק שאין ברירה, ואם כן היה לו לפסוק כרבי יוחנן שהגט לא פוסל!

<sup>83</sup> הרמב"ם פסק שאין ברירה בדאורייתא אך בדרבנן יש ברירה, מה שמראה שהוא פסק שאין ברירה רק לחומרא (וספק דאורייתא לחומרא, וספק דרבנן לקולא). במקרה שלנו אם לא תהיה ברירה זה יהיה לקולא, ולכן א"א לפסוק שאין ברירה ולקולא שהרי הרמב"ם מסופק אם יש ברירה או לא, ולכן כתב שגט זה פוסל מספק. הישי"ש [ים של שלמה על מסכת בבא קמא, פרק חמישי, סי' לב (קונטרס הברירה)] מקשה על הסבר זה, אך האחרונים [שער המלך (הל' גירושין פי"ג הי"ד) וגט פשוט (סימן קכב ס"ק ח)] מיישבים את קושייתו.

<sup>84</sup> שם.

<sup>85</sup> כהסבר הר"ן והכס"מ.

20.	גירושין פרק ג הלכות ט-י.	גיטין כז ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>86</sup>	ראב"ד ורשב"א; <sup>87</sup> מגיד משנה; <sup>88</sup> יד פשוטה. <sup>89</sup>	שיקולי פסיקה. <sup>90</sup>
21.	גירושין פרק ד הלכה א.	משנה בגיטין פרק ב משנה ג (דף יט ע"א).	השמטת פרט. <sup>91</sup>	בית מאיר ומעשה רוקח; <sup>92</sup> גט פשוט; <sup>93</sup> יד פשוטה. <sup>94</sup>	נוסח. <sup>95</sup>
22.	גירושין פרק ה הלכה ט.	גיטין עז ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>96</sup>	מגיד משנה, רמ"ך ר"ן; <sup>97</sup> יש"ש; <sup>98</sup> צפנת פענח. <sup>99</sup>	הבנת הגמרא

<sup>86</sup> הגמרא מקשה סתירה בין משנה בגיטין האומרת שאדם שמצא גט לא יחזיר אותו, אא"כ הגט נמצא בשיעור זמן של "לאלתר" מרגע הנפילה, לבין משנה במסכת בבא מציעא שבה נאמר שבמקרה שאדם מצא גט, אם הבעל אומר תנו את הגט לאשתי - נותנים, משמע אפילו לאחר שיעור זמן לאלתר! רבה תירץ שהמשנה בגיטין מדברת שהשיירות מצויות והוחזקו שני אנשים עם אותו שם כשם הכתוב בגט, ואילו המשנה בבבא מציעא מדברת שאין שיירות מצויות. הגמרא מביאה שיש שאמרו שרבי זירא מחמיר שאם שיירות מצויות, אפילו אם לא הוחזקו שני אנשים בעלי אותו שם, לא יחזירו את הגט אא"כ היה בשיעור לאלתר. הגמרא מביאה מח' מהו שיעור לאלתר, יש אומרים ששיעור זה כדי שיששה שם אדם, ויש אומרים ששיעור זה שיעבור שם אדם אע"פ שלא שהה. הרמב"ם פוסק את שני שיעורי לאלתר ומחלק כך: אם השיירות מצויות ולא הוחזקו שני אנשים באותו שם - אם עבר שיעור של שהה אדם מן העוברין, הרי זה לא יחזיר. אם שיירות מצויות וגם הוחזקו שני אנשים בעלי אותו שם - אם עבר שם אדם, אע"פ שלא שהה, הרי זה לא יחזיר. החילוק בין שיירות מצויות והוחזקו לשיירות מצויות ולא הוחזקו, מובא בגמרא כמחלוקת בין רבה לרבי זירא, אך לפי אף דעה אין חילוק בין המקרים, ומניין הרמב"ם לקח חילוק זה ומניין חילק בין שיעור לאלתר בין המקרים?

<sup>87</sup> חידושי הרשב"א, גיטין כז ע"ב, ד"ה "ולענין מצאו לאלתר".

<sup>88</sup> הרמב"ם הסתפק אם לפסוק כרבה או כרבי זירא, באופן עקרוני הוא נטה לפסוק כרבה שרק היכא ששיירות מצויות וגם הוחזקו - לא מחזירים את הגט. אולם הוא חשש לדעת רבי זירא, שהרי"ף פסק כמותו, ולכן עשה פשרה - בדעת רבה הוא החמיר בשיעור לאלתר, ובדעת רבי זירא שהוא חושש לו רק לחומרא, הוא לא החמיר גם בשיעור לאלתר.

<sup>89</sup> היד פשוטה מאריך להראות שפסיקת הרמב"ם תואמת לפסיקת הרי"ף (עיין בדבריו), לדעתו הרי"ף והרמב"ם פסקו כרבי זירא שבשיירות מצויות חוששים אע"פ שאין שיירות מצויות, ולכן לא מחזירים את הגט אא"כ מצאו לאלתר. שיעור לאלתר הינו כדי שלא ישהה שם אדם. אולם כל זה בשיירות מצויות ולא הוחזקו, אך אם גם הוחזקו, הדין חמור יותר ולכן מחמירים שאפילו אם עבר שם אדם, לא מחזירים את הגט.

<sup>90</sup> כהסבר המגיד משנה.

<sup>91</sup> המשנה מונה רשימה של חומרים שבהם ניתן לכתוב גט, אחד מהחומרים הינו "סם". הרמב"ם מביא את כל החומרים שהוזכרו במשנה, אך משמיט את ה"סם". יש לציין שגם בפייהמ"ש, אע"פ שהרמב"ם הזכיר את כל החומרים, הוא משמיט את ה"סם".

<sup>92</sup> בית מאיר (פוזנר) סימן קכה, ס"ק א. המעשה רוקח על ההלכה הנ"ל ברמב"ם. שניהם טוענים שהרמב"ם הבין ש"סם" אינו פרט, אלא שם כולל למיני צבע שאיתם ניתן לכתוב את הגט.

<sup>93</sup> סימן קכה ס"ק ג.

<sup>94</sup> הרב רבינוביץ מפנה לכת"י פירקוביץ 187, שבו לא מופיע במשנה "סם". כנראה שנוסח זה עמד לפני הרמב"ם. בשאר הנוסחים שבדקתי (נוציה, פארה, שונצינו, אראס 889, מינכן 95 ווטיקן 130) כתוב "סם". אציין שחוף מכת"י פירקוביץ, גם בכת"י פארמה 3173, קויפמן (A 50), ניו יורק 218, נוסח המשנה המובא בירושלמי בכת"י לייזר, כת"י פריס 328-329, ניו יורק 1622. וראה גם בכת"י אראס 889 שהדברים בסדר שונה (קודם סם ואז סיקרא ורק לבסוף דיו).

<sup>95</sup> וכהסבר היד פשוטה.

<sup>96</sup> הגמרא אומרת שאדם שזרק גט לאשתו הנמצאת בחצר שלו - אם הגט נפל במקום שאינו נחשב כרשות בפני עצמו, אז היא מגורשת, שהבעל השאיל לה מקום, אך אם הגט נפל על פיסלא וכדו' (שנחשב כרשות בפני עצמה), האשה לא מגורשת, שהבעל השאיל לה מקום אחד ולא שני מקומות. לעומת זאת, הרמב"ם פוסק שאם הגט נפל על פיסלא הנמצא בד' אמותיה של האשה, האשה מגורשת. חילוק זה, בין ד' אמותיה ללא בד' אמותיה, לא הוזכר בגמרא!

<sup>97</sup> חידושי הרי"ן שעל הרי"ף, גיטין לט ע"ב, ד"ה "גרסינן בגמרא".

<sup>98</sup> ים של שלמה, גיטין פרק ח סי' ד, ד"ה "מסקינן". היש"ש מסביר שברירת המחדל היא שהבעל השאיל לאישה את ד' אמותיה ולכן אם ייפול בד' אמותיה היא תתקדש, אע"פ שנפל על הפיסלא. סוגיית הגמרא דנה במקרה שלא נפל בד' אמותיה, במקרה כזה חידשה הגמרא שהבעל משאיל לה מקום חלופי מד' אמותיה, אך על ד' אמותיה הגמרא כלל לא דיברה (וממילא לא סייגה את המקרה של פיסלא) כיוון שזה פשוט.

<sup>99</sup> הבעל השאיל לה מקום נפילת הגט, כל מקום שהגט ייפול שם. אלא שיש חיסרון, שהאשה צריכה לעמוד בצד חצרה על מנת שחצרה תקנה, ולכן באופן עקרוני - אם הגט נפל על מקום שאינו רשות לעצמו, זה נחשב שהאשה עומדת בצד מקום זה, שהרי מקום זה הינו שווה לחצרה, אך אם הגט נפל על פיסלא וכדו' הנחשבים כרשות בפני עצמם, האשה אינה עומדת בצד מקום זה, שהרי היא עומדת בצד החצר והמקום שעליו נפל הגט אינו החצר אלא מקום בפני עצמו. כל זה כשנפל בריחוק מהאשה, אולם אם נפל בד' אמותיה, אז גם אם המקום הוא רשות בפני עצמו, עדיין האשה עומדת בצידו, שהרי זה בד' אמותיה ולכן קונה את הגט ומתגרשת. הסבר זה דחוק בלשון הגמרא - הגמרא נימקה



באופן שונה. <sup>100</sup>					
הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>107</sup>	מגיד משנה; <sup>102</sup> בית יוסף; <sup>103</sup> בית שמואל; <sup>104</sup> נתה"מ; <sup>105</sup> פלדבלום. <sup>106</sup>	שינוי מדין הגמרא. <sup>101</sup>	גיטין ג ע"א.	גירושין פרק ז הלכות א-ב.	23.
הבנת הרמב"ם באופן שונה. <sup>111</sup>	הרמב"ם בתשובה; <sup>109</sup> מגיד משנה. <sup>110</sup>	שינוי מדין המשנה והגמרא. <sup>108</sup>	משנה בגיטין פרק ט משנה א. גיטין פד ע"ב.	גירושין פרק ח הלכה ד.	24.

שאינה מגורשת במקרה שהגט נפל על פיסלא, כיוון שהבעל לא השאיל לה שני מקומות אלא רק מקום אחד, לפי הצפנת פענח גם לו היה משאיל לה שני מקומות, עדיין לא הייתה מגורשת, שהרי החיסרון שאינה עומדת בצד חצרה עדיין קיים!

<sup>100</sup> וכהסבר היש"ש.

<sup>101</sup> הגמרא מביאה מימרא של ריש לקיש שעדים החתומים בשטר נעשתה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורק חכמים הצריכו קיום שטרות. הרמב"ם פוסק שאם שליח הביא גט לאישה, הבעל ערער על הגט, ובכל זאת האישה הלכה ונישאת - הוולד ממזר, כיוון שהגט אינו גט. וקשה, שהרי מדין התורה הגט כשר, כי עדים חתומים עליו, אם כן לכל היותר הוולד ממזר מדרבנן!

<sup>102</sup> כיוון שהאיש טוען ברי, והאישה אינה יודעת, העמד אישה על חזקתה שהיא אשת איש. הסבר זה קשה, השימוש בחזקה צריך להגיע במקום שיש ספק, ופה אין ספק, שהרי שטר שחתומים עליו עדים, נעשה כמי נחקרה עדותן בבי"ד!

<sup>103</sup> אבן העזר, סימן קמא סע' נג. הרמב"ם לא התכוון שהאישה אינה מגורשת בכלל, אלא קרוב לוודאי שאינה מגורשת, אך אם מישוהו יקדשה, היא אכן תתקדש לו. הסבר זה דחוק מאוד בלשון הרמב"ם.

<sup>104</sup> סימן קמא ס"ק ע-עא. הרמב"ם סובר ש"נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד" זה רק בזמן שלא ערער אדם על השטר, אם אדם ערער על השטר, השטר בטל מהתורה.

<sup>105</sup> חלק הביאורים, סימן מו ס"ק ה. הרמב"ם הבין שמהתורה השטר כשר גם בלי קיום, זה רק במקרה שיודעים מי הם העדים, אלא שכתב ידם לא ניכר. הרמב"ם הדגיש "לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל", ולכן השטר אינו שטר מהתורה. הסבר זה קשה, הלא בהלכה א מדובר באותו שטר (אלא ששם הבעל לא מערער) ושם ההלכה שהאישה מגורשת!

<sup>106</sup> דברי ריש לקיש נאמרו במקורם לענין זה שהגדה שבשטר הינה הגדה ואי אפשר לחזור ממנה ("כיוון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד"), ואמנם סוגיית הגמרא בגיטין ביארה את דברי ריש לקיש כאמירה ששטר חתום נחשב עדות גמורה אע"פ שלא התקיים, אולם סוגיה זו הינה סתמאית, ולחומר סתמאי מייחס הרמב"ם פחות חשיבות וכיוון שכך הוא דחה סוגיה זו.

<sup>107</sup> וכהסבר הבית שמואל.

<sup>108</sup> המשנה אומרת שאם אדם כותב בגט "הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני", הגט פסול. בגמרא רבא אומר שגם אם הבעל אומר תנאי זה בעל פה (אפילו לפני כתיבת התורף), הגט פסול. הרמב"ם כותב על שני המקרים הנ"ל שהם "ספק גירושין", ולכאורה סטה מדברי הגמרא שאמרה שהגט פסול.

<sup>109</sup> שו"ת הרמב"ם (מכון ירושלים), סימן רלג, עמ' רנו-רנח. הרמב"ם הסביר שכאשר כתוב בחז"ל "פסול", הוא מתלבט אם הכוונה פסול מדאורייתא או מדרבנן. לפעמים הוא מכריע ע"פ ההקשר, אך במקרה הנ"ל הוא לא הכריע ולכן כתב "ספק מגורשת", וכוונתו שספק אם הגט בטל מדאורייתא או פסול מדרבנן, אך ודאי שהגט פסול לפחות מדרבנן.

<sup>110</sup> המגיד משנה (שלא ראה את תשובת הרמב"ם הנ"ל) מסביר שהרמב"ם פסק ע"פ ירושלמי בגיטין (פרק ג הלכה א, מד ע"ד), שם נאמר שפסול התנאים שבגט זה מחמת שאין ברירה, ודעת הרמב"ם שספק אם יש ברירה ולכן פסק שהגט הוא ספק גט.

<sup>111</sup> וכפי שהסביר הרמב"ם עצמו בתשובה.

25.	יבום וחליצה פרק ב הלכה א.	יבמות נב ע"א.	השמטת פרט שנאמר בגמרא. <sup>112</sup>	ר"א מן ההר; <sup>113</sup> ליברמן; <sup>114</sup> דבר הצבא. <sup>115</sup>	הבנת הגמרא באופן שונה. <sup>116</sup>
26.	יבום וחליצה פרק ד הלכות יב-יג.	יבמות קד ע"ב.	שינוי מדיני הגמרא. <sup>117</sup>	מגיד משנה; <sup>118</sup> קרן אורה. <sup>119</sup>	העמדת דברי הרמב"ם באופן שונה. <sup>120</sup>
27.	יבום וחליצה פרק ה הלכה כז.	משנה ביבמות פרק יג משנה ט.	שינוי מדין המשנה. <sup>121</sup>	רשב"א <sup>122</sup> ומגיד משנה. <sup>123</sup>	נוסח. <sup>124</sup>

<sup>112</sup> בגמרא משמע ששומר יבם יכול לעשות מאמר בכסף או בשטר: "ת"ר: כיצד מאמר? נתן לה כסף או שוה כסף. ובשטר כיצד? בשטר כיצד? כדאמרן: כתב לה על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בו שוה פרוטה, הרי את מקודשת לי! אמר אביי, ה"ק: שטר כתובת יבמין כיצד? וכו'". וכן מבואר בתוספתא ביבמות (פרק ב הלכה א). הרמב"ם משמיט את האפשרות לעשות מאמר בשטר.

<sup>113</sup> חידושי ר"א מן ההר, יבמות, עמ' קכב-קכג. ייתכן שהרמב"ם הבין את הבבלי בצורה אחרת. כשאביי אמר "הכי קאמי - שטר כתובת יבמין כאי זה צד", כוונתו שאכן אין מאמר בשטר, ומה שנאמר בברייתא שיש שטר ביבמה, הכוונה לשטר כתובה ביבמה. נציין כי ר"א מן ההר לא חושב שזה הפשט בגמרא, אדרבה, הוא כותב שאין להסביר כך בגמרא, אלא שככה צריך לדחוק ולהסביר בדעת הרמב"ם.

<sup>114</sup> תוספתא כפשוטה (נשים ח"ו), עמ' 29. הרמב"ם לא כתב שניתן לעשות מאמר בשטר "מחמת רוב פשיטותו".

<sup>115</sup> הרז"ה בספר הצבא (עמ' ט) מפרש ששאלת הגמ' איננה שפשוט שניתן לעשות מאמר בשטר, אלא שהגמרא שאלה על לשון הברייתא, מה פשר הדבר שהברייתא התחילה לדבר על קידושי מאמר (בכסף ושווה כסף) ואז עברה לדבר על שטר כתובת יבמין? ועל זה תירץ אביי שהברייתא דיברה על שני עניינים נפרדים. ב"דבר צבא" העיר המהדיר, שלפי הסבר זה של הרז"ה, שיטת הרמב"ם מיושבת בפשטות. הרמב"ם הבין את הגמרא כרז"ה, ויוצא שבברייתא לא נאמר שיש מאמר בשטר, אדרבה, הגמרא אפילו לא העלתה אפשרות ששטר יקנה במאמר!

<sup>116</sup> וכהסבר הדבר צבא.  
<sup>117</sup> בגמ' התבאר שחליצת חירש פסולה מכיוון שיש חיסרון בדין האמירה, ומ"מ איננה "כלום". הרמב"ם סוטה משני דינים אלו, וכותב שסיבת הפסול בחליצת חירש זה משום חיסרון בדעת. והוא פוסק שחליצת חירש "אינה כלום".

<sup>118</sup> המ"מ מציין שהתוספתא ביבמות (פרק יא הל' ט) השוותה דין חליצת חירש לחליצת שוטה. הרמב"ם פסק כתוספתא נגד הבבלי.

<sup>119</sup> חידושי הקרן אורה על הסוגיה הנ"ל. הקרן אורה מביא שכמה ראשונים (כגון תוס' והרמב"ן) הקשו - מדוע הגמרא נימקה את הפסול של חליצת חירש וחירשת בכך שאינם יכולים לדבר? יש פסול עקרוני יותר, חירש וחירשת אינם בני דעה, ובהמשך הגמרא (קו ע"א) מבואר שבחליצה צריך כוונה, ומי שאינו בן דעת לא יכול להתכוון! תוס' יישבו שמדובר שגדול עומד על גביהם בזמן החליצה ומלמדם מה לעשות, ובכך נפתרת הבעיה של החיסרון בדעת, באה הגמרא ואמרה שגם במקרה כזה, החליצה תהיה פסולה, כיוון שיש חיסרון של אמירה. הרמב"ן יישב שמדובר במשנה בחירש המדובר, שאינו נחשב כשוטה גמור, ולכן לא היה אפשר לפסול חליצתו בעקבות חסרון דעת, שכן יש לו דעת. הקרן אורה לא מקבל את תירוץ התוס', אך הוא כותב שלפי הסבר הרמב"ן ניתן ליישב את הרמב"ם. הרמב"ם הבין כרמב"ן, ואם כן מה שכתב שחירש שחלץ אין חליצתו כלום מכיוון שאינו בן דעת, זה מוסכם על הגמרא, מה שהגמרא אמרה שפסול משום חסרון באמירה, זה רק במקרה של חירש המדובר.

<sup>120</sup> וכהסבר הקרן אורה.  
<sup>121</sup> המשנה אומרת שיבם שבא על הקטנה ואחר כך על החירשת - פסל את הקטנה. לעומת זאת הרמב"ם פסק שלא פסל את הקטנה!

<sup>122</sup> חידושי הרשב"א, יבמות קיא ע"ב, ד"ה "מתניתין".

<sup>123</sup> הרשב"א והמגיד משנה מעירים שגירסת הגאונים והרי"ף במשנה היא כדברי הרמב"ם "לא פסל את הקטנה".

<sup>124</sup> וכהסבר הרשב"א והמגיד משנה. וראה במסכת יבמות (ח"ד) בהוצאת המכון התלמוד הישראלי השלם, עמ' ריט, הערת שוליים 10 שמפנים לראשונים נוספים שגרסו כך.

28.	יבום וחליצה פרק ו הלכה ג.	גיטין עא ע"א.	השמטת חילוק שנאמר בגמרא. <sup>125</sup>	כס"מ וב"י; <sup>126</sup> בית שמואל. <sup>127</sup>	הבנת הרמב"ם באופן שונה. <sup>128</sup>
29.	יבום וחליצה פרק ז הלכה י.	יבמות כ ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>129</sup>	מגיד משנה; קרן אורה. <sup>130</sup>	סתירת סוגיות. <sup>131</sup>
30.	יבום וחליצה פרק ז הלכה יג.	כתובות עג ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>132</sup>	מעשה רקח, או"ש; <sup>133</sup> צפנת פענח <sup>134</sup> וחזו"א; <sup>135</sup> יד פשוטה. <sup>136</sup>	נוסח. <sup>137</sup>
31.	נערה בתולה פרק א הלכה ח.	כתובות מ ע"א, קידושין ט	שינוי מדין הגמרא. <sup>138</sup>	ראב"ד, רמ"ך, רא"ש <sup>139</sup> ור"ן; <sup>140</sup>	הבנת הגמראות באופן שונה

<sup>125</sup> בגמרא מבואר שחירש שייבם את אשת אחיו הפיקח, היבמה נשואה לו מדאורייתא והוא אינו יכול לגרשה (שגירושיו חירש הינם רק מדרבנן), אך אם ייבם את אשת אחיו שגם הוא היה חירש, האישה נשואה לו מדרבנן ולכן יכול לגרשה. הרמב"ם סתם שחירש שייבם אינו יכול להוציא לעולם, ולא חילק בין מקרה שייבם את אחיו פיקח למקרה שייבם את אחיו חירש!

<sup>126</sup> בית יוסף על אבן העזר סימן קעד. אמנם הרמב"ם לא כתב את החילוק במפורש, אך מזה שהוא כתב שבייבום האישה נעשית אשת איש גמורה, נלמד שהוא דיבר דווקא כשהייבום היה על אשת אחיו פיקח.

<sup>127</sup> בית שמואל, אבן העזר סימן קעד ס"ק יד. הב"ש מביא ירושלמי ביבמות (פרק יד הלכה א, יד ע"ב) הסובר שחירש שקידש בביאה, קידושיו מועילים מהתורה ולא יכול לגרש. לדעת הב"ש הרמב"ם פסק כירושלמי זה ולכן כל ייבום שיעשה ע"י חירש, בין ייבום אשת פיקח בין ייבום אשת חירש, האישה נשואה מהתורה. הסבר זה של הב"ש לא מסתבר, שהרי בהל' אישות (פרק ד הלכה ט) כתב הרמב"ם שחירש שקידש אישה, אין קידושיהו תופסים מהתורה. לו הרמב"ם היה סובר כירושלמי שהביא הב"ש, היה לו להזכירו שם, ולא להשמיע אותו דרך אגב בהלכה צדדית בהלכות קידושי חירש.

<sup>128</sup> וכהסבר הכס"מ והב"י.

<sup>129</sup> בגמרא נאמר שאם אדם חלץ ליבמתו האסורה עליו באיסור קדושה, הוא פטר את צרתה. הרמב"ם פסק ש"יראה ל"י שאם חלץ ליבמה האסורה עליו, לא פטר את צרתה!

<sup>130</sup> חידושי קרן אורה, יבמות כ ע"ב, ד"ה "צרתה". הקרן אורה מסביר שהברייתא הולכת לפי הדעה שצרת אישה האסורה על היבם, אסורה גם היא, ולכן הברייתא אומרת שצרתה נפטרה בחליצת היבמה האסורה, שמכיוון ששתיהן אסורות אז אין עדיפות לצרתה מאשר היבמה. אך להלכה, גם אם היבמה אסורה צרתה אינה אסורה בעקבותיה, ולכן היא לא נפטרת בחליצה ליבמה האסורה.

<sup>131</sup> וכהסבר הקרן אורה.

<sup>132</sup> הגמרא מביאה ברייתא שבה נאמר שקטנה שהשיאה אביה, ובעלה גירשה ולאחר מכן חזר ונשאה שוב ומת, הקטנה צריכה חליצה ולא ייבום, מכיוון שמקודשת רק מדרבנן. אולם ברמב"ם משמע שקטנה זו פטורה אף מחליצה.

<sup>133</sup> אור שמח בקונטרס זיקה, אות לח.

<sup>134</sup> צפנת פענח על הלכה יד.

<sup>135</sup> חזו"א אבה"ע סי' קיג, אות ב. הנ"ל דוחקים שכוונתו שלא תתייבם אך תחלוץ. וכפי שהמעשה רוקח כותב בעצמו, הדברים דחוקים. רק נעיר שהבית שמואל (אבה"ע סי' קעג ס"ק כב) כתב כדבר פשוט שהרמב"ם לא מצריך חליצה.

<sup>136</sup> ביד פשוטה מציין שבכת"י רומי (הכוונה לוטיקן 130) הגרסה כפשטות דברי הרמב"ם. בכל הנוסחים ונציה, שונצניו, מינכן 95, פירקוביץ 187, וטיקן 113) הנוסח הוא "חולצת ולא מתייבמת", אולם בוטיקן 130 הנוסח הוא "אסורה ליבם", שיכול להתפרש אסורה אפילו בחליצה. וכן הגרסה במקבילה ביבמות קט ע"א. וכן גרס המאירי בכתובות (עמ' 320). ובתוספתא כפשטה יבמות (עמ' 156) הביא עוד ראשונים שגרסו כן (וקצת פלא על ליברמן שקיבץ ראשונים שגרסו כן ולא הזכיר את הרמב"ם).

<sup>137</sup> וכהסבר היד פשוטה.

<sup>138</sup> בשלוש הגמרות הנ"ל משמע שאונס ומפתה משלמים אפילו אם באו על הנערה שלא כדרכה, אך הרמב"ם פסק שחייבים לשלם רק בביאה כדרכה.

<sup>139</sup> פסקי הרא"ש, כתובות פרק ג סימן ח.

<sup>140</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, כתובות יד ע"ב, ד"ה "ולעניין".

		ע"ב, יבמות נט ע"א.	מאירי (עם שינוי קטן שלי). <sup>141</sup>	ומחלוקת סוגיות. <sup>142</sup>
32.	נערה בתולה פרק א הלכה ט.	כתובות לה ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>143</sup>	ראב"ד; ליברמן. <sup>144</sup>
33.	נערה בתולה פרק א הלכה ט.	כתובות לה ע"ב.	התעלמות מתלייה שעשתה הגמרא. <sup>146</sup>	ראב"ד וטור; <sup>147</sup> מהרי"ק; <sup>148</sup> כס"מ; <sup>149</sup> יש"ש ויד פשוטה. <sup>150</sup> הבנת הרמב"ם באופן שונה. <sup>151</sup>

<sup>141</sup> בית הבחירה למאירי, סנהדרין (מהד' סופר) עג ע"ב, עמ' 274–275. המאירי דוחה את הראיות מהגמרות בכתובות וקידושין ומסביר בצורה שונה. את הגמרא ביבמות הוא דוחק ומסביר ברייתא בצורה אחרת מההסבר שניתן לה בגמרא. לאחר מכן הוא מביא ראיה לשיטת הרמב"ם מגמרא בסנהדרין (עג ע"א). הסברו של המאירי במס' יבמות הוא דחוק מאוד, לכן אולי ניתן לומר שהגמרא ביבמות באמת סוברת שאונס ומפתה משלמים אפי' באו על הנערה שלא בדרכה, אך הסוגיה בסנהדרין חולקת, והרמב"ם פסק כסוגיה בסנהדרין.

<sup>142</sup> כפי שהציע המאירי עם השינוי שלי.

<sup>143</sup> הגמרא הביאה ברייתא שבה נאמר בפירוש שחירשת שנאנסה או פותתה, יש לה קנס, ואילו הרמב"ם פסק שלחירשת אין קנס.

<sup>144</sup> שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה כתובות, עמ' 224. ליברמן מציין שהתור"ד גרס בברייתא שלחירשת יש קנס וכנראה שגרסה זו עמדה לפני הרמב"ם.

<sup>145</sup> וכהסברו של ליברמן.

<sup>146</sup> הגמרא תולה את השאלה האם איילונית שנאנסה מקבלת קנס, בשאלה האם קטנה שנאנסה מקבלת קנס, לדעת רבי מאיר שקטנה לא מקבלת קנס, גם איילונית לא תקבל קנס, ואילו לדעת חכמים שקטנה מקבלת קנס, גם איילונית תקבל קנס. הרמב"ם פסק (הלכה ח) כחכמים שקטנה מקבלת קנס, ואעפ"כ פסק שלאילונית אין קנס!

<sup>147</sup> טור אבן העזר, סימן קעז, סימן קעז.

<sup>148</sup> שו"ת מהרי"ק, סי' קלח. המהרי"ק מציע הסבר מחודש להמשך הסוגיה: בהמשך הסוגיה נאמר "האי תנא סבר לה כר"מ בחדא ופליג עליה בחדא". בפשטות, כוונת הגמרא שהתנא של הברייתא סבר כרבי מאיר שקטנה ואיילונית אין להן קנס, וחלק עליו לענין ממאנת, שרבי מאיר סובר שממאנת הינה רק בקטנותה ואותו תנא סובר שיכולה למאן גם בגדלותה. אולם המהרי"ק מסביר שהתנא של הברייתא סבר לה כרבי מאיר לענין זה שאיילונית אין לה קנס, ופליג עליה לענין זה שרבי מאיר סובר שקטנה אין לה קנס ואילו התנא של הברייתא סובר שלקטנה כן יש קנס. כפי שהעיר הישי"ש (כתובות פרק ג סימן ז), פירוש זה הינו דוחק גדול בלשון הגמרא.

<sup>149</sup> הכס"מ מסביר שמכיוון שחכמים הסוברים שקטנה מקבלת קנס, דרשו זאת מזה שכתוב "נער" בלי "ה", לרבות קטנה. אם כן, ריבוי זה תקף דווקא בקטנה ששייך בה נערות, משא"כ איילונית שהינה קטנה שתהפוך לגדולה בלא שלב ביניים של נערות. ואם כן, הברייתא שאמרה שלאילונית אין קנס יכולה להתיישב לפי שיטת חכמים, וכלל אין סתירה פנימית בתוך הברייתא. ואמנם הגמרא לא הבינה כן, אלא ש"אע"ג דתלמודא שני לה בגווני אחרני, היינו למאי דס"ד דמקשה דאיילונית לחכמים יש לה קנס, אבל לפום קושטא, לחכמים נמי לית לה קנס". לפי הסבר זה, הרמב"ם סטה מהתלייה שעשתה סוגיית הבבלי.

<sup>150</sup> הישי"ש (שם) מסביר שכשהרמב"ם כותב איילונית כוונתו לאיילונית ודאית, דהיינו אישה מגיל 20 שלא הביאה סימני נערות, ואילו הגמרא באומרה איילונית התכוונה לאיילונית עד גיל 20, וממילא אין סתירה בין הגמרא לרמב"ם. היד פשוטה מביא ראיה לדבר. בהלכות אישות (פרק ב הלכה ד) כותב הרמב"ם שאיילונית זוהי אישה בת 20 שלא הביאה סימני נערות, ושם, בהלכה כז, הוא כותב: "נמצאו כל השמות שביארנו... ואלו הן: ... אילונית... שים כל השמות האלו לעומתך תמיד ואל ילוזו מעיניך כל ענייניהם כדי שלא נהיה צריכין לבאר ענין כל שם מהן בכל מקום שנוכיר אותו".

<sup>151</sup> וכהסבר הישי"ש והיד פשוטה.

34.	נערה בתולה פרק ג הלכה ט.	כתובות מו ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>152</sup>	מרכבת המשנה ; מנחת חינוך, <sup>153</sup> חת"ס סופר <sup>154</sup> ועונג יו"ט, <sup>155</sup> ר' עמיתי גלינסקי. <sup>156</sup>	שיקולי פסיקה נוספים. <sup>157</sup>
35.	שוטה פרק ב הלכה ח.	שוטה כד ע"ב.	שינוי בטעם הדין שהובא בגמרא. <sup>158</sup>	ראב"ד ומאירי ; כס"מ; <sup>159</sup> טורי אבן. <sup>160</sup>	הבנה הגמרא באופן שונה. <sup>161</sup>

**סיכום הדברים :** מקיבוץ ההלכות שהובאו בטבלה זו, למדנו בעיקר, עד כמה צריך לבדוק היטב לפני שמסווגים פסיקה מסוימת כפסיקה הסוטה מדברי התלמוד הבבלי. תחילה יש לבחון אם אין נוסחים וגרסאות של הבבלי שעל פיהם יצא שדברי הרמב"ם אינם סותרים לדברי התלמוד הבבלי.<sup>162</sup> יש לבדוק את הנוסח בדברי הרמב"ם, לבחון את דברי רבותיו הישירים והלא ישירים,<sup>163</sup> לבחון סוגיות נוספות,<sup>164</sup> לחשוב היטב האם ישנו הסבר בסוגיה שעל פיו יצא שדברי הרמב"ם אינם סוטים מדברי סוגיית הבבלי,<sup>165</sup> או לחלופין, האם הבנתנו ברמב"ם הינה ההבנה הנכונה או שמא כוונתו שונה, וע"פ הביאור השונה בדבריו יצא שדבריו אינם נסתרים מסוגיית הבבלי.<sup>166</sup>

<sup>152</sup> בגמרא הובא ספק של רב אשי, האם יש דין מוציא שם רע בנישואין שניים (אדם נשא אישה, גירשה, החזירה ואז הוציא שם רע על הנישואין הראשונים שלהם)? הגמרא נשארה בתיקו. כיוון שהגמרא נשארה בתיקו, הדין היה צריך להיות שלא יצטרך לשלם לה שהרי המוציא מחבירו עליו הראיה, אך מצד שני הדין צריך להיות שיהיה אסור לו לגרשה, שהרי ספק דאורייתא לחומרא ויש להחמיר בשאלה אם מותר לו לגרשה. אך הרמב"ם פסק שאמנם לא צריך לשלם לה, אך יכול לגרשה אם רוצה, ולכאורה זה נוגד את מסקנת הגמרא.

<sup>153</sup> מצווה תקנ"ג, אות א.

<sup>154</sup> חידושי חתם סופר, כתובות מו ע"א, ד"ה "בעי".

<sup>155</sup> שו"ת עונג יו"ט (סי' עא). האחרונים הנ"ל תירצו אותו תירוץ - בשביל שאדם יוכל להיות עם אישה שהוא הוציא עליה שם רע, צריך גזה"כ של "לא יוכל לשלחה", שאל"כ היא תהיה אסורה עליו מדין "שויה לנפשיה חתיכא דאיסורא". במצב שיש רק ספק אם חל דין של מוציא שם רע, חל הדין של שויה, שהרי לא בטוח ששייכת כאן גזה"כ של "לא יוכל לשלחה", שעל הצד שאין פה דין מוציא שם רע, גם גזה"כ לא קיימת. הסבר זה קשה (כפי שהקשה המנ"ח), שאם כן היה לרמב"ם לכתוב שחייב לגרשה ולא רק שאם רוצה לגרשה שיגרשה! החת"ס מיישב קושיה זו: "רצה לקיים יקיים רצה להוציא יוציא. דבכל אופן איכא ספק איסורא או משום דשויה אנפשי חתיכא דאיסורא או משום דעבר אלאו דלא יוכל לשלחה. וא"כ מה לנו ולוי".

<sup>156</sup> הרמב"ם הבין ש"לא יוכל לשלחה" הוא קנס ולא עונש (כפי שמדויק בלשון החינוך במצווה תקנ"ג), ואם כן, ספק קנס לקולא [תירוץ זה שמעתי מידידי הרב עמיתי גלינסקי].

<sup>157</sup> וכהסברם של המנ"ח, החת"ס והעונג יו"ט.

<sup>158</sup> הגמרא הביאה שתי דרשות של רבי יאשיה ושל רבי יונתן ("תחת אישך" / "תחת אישה") שמהם לומדים שאישה שנבעלה לארוסה, אין המים המאריים בודקים אותה. הרמב"ם כתב שהטעם שהמים לא בודקים אותה הוא משום שבעלה לא נקי מעוון. אין כאן רק "משמעות איכא ביניהו" אלא תהיה נפק"מ בין הטעמים, לפי הגמרא - אם ארוסה זו תתחתן עם ארוסה ואז תשתה את המים המאריים, המים יבדקו אותה שהרי היא תחת אישה. אולם לפי הרמב"ם, המים לא יבדקו אותה, שהרי בעלה לא נקי מעוון.

<sup>159</sup> יש שני טעמים מדוע ארוסה לא שותה, גם דרשה מפסוק וכדברי רבי יאשיה ורבי יונתן, וגם טעמו של הרמב"ם, שהבעל לא נקי מעוון. הכס"מ עצמו כותב שהסבר זה דוחק גדול.

<sup>160</sup> ודאי שהגמרא הייתה צריכה להביא פסוק ללמוד ממנו שארוסה שנבעלה לארוסה לא שותה, שהרי מהתורה מותר לארוס לבוא על ארוסתו ואם כן אין כאן עוון, אולם לאחר שחכמים אסרו ביאת ארוס על ארוסתו, אם כן יש כאן עוון ואם כן ניתן ללמוד שלא שותה מזה שנעשה עוון.

<sup>161</sup> וכהסבר הטורי אבן.

<sup>162</sup> כפי שראינו בדוג' 4, 5, 7, 9, 20, 24, 25, 28, 30.

<sup>163</sup> כפי שראינו בדוג' 11.

<sup>164</sup> כפי שראינו בדוג' 1, 13, 27, 29.

<sup>165</sup> כפי שראינו בדוג' 2, 3, 6, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 21, 22, 29, 31, 33.

<sup>166</sup> כפי שראינו בדוג' 18, 23, 26, 31.

טבלה 2 - הלכות בספר נשים, שהתקשינו להכריע האם הן סוטות מהתלמוד הבבלי: <sup>167</sup>

רמב"ם	תלמוד בבלי	הפער	פרשנים שדנו בפער	היישוב המסתבר לפער
1. אישות פרק ז הלכה ז.	כתובות עה ע"א.	שינוי מדין הגמרא. <sup>168</sup>	ר"ן; <sup>169</sup> מגיד משנה, יד פשוטה; <sup>170</sup> ספר המקנה. <sup>171</sup>	ירושלמי / <sup>172</sup> העמדת סוגיית הגמרא כדעה שאיננה להלכה. <sup>173</sup>
2. אישות פרק ז הלכה יב.	קידושין נט ע"ב.	פסיקה שאינה תואמת אף דעה בגמרא. <sup>174</sup>	מגיד משנה ור"ן; <sup>175</sup> רשב"א; <sup>176</sup>	חידש מדעתו גזירה חדשה <sup>179</sup> / פסק מספק לחומרא.

<sup>167</sup> הלכות שבהן דנו בהרחבה בפרק ב יובאו להלן בקיצור. אציין את הפער בין פסיקת הרמב"ם לעולה מסוגיית הבבלי ואת הפרשנים שדנו בכך, אך ללא פירוט של הדברים עצמם, את הפירוט ניתן למצוא בהרחבה בפרק ב. למען נוחות הקורא, הבלטתי את ציון ההלכות הנ"ל.

<sup>168</sup> הגמרא דנה במום הקיים אצל אישה שבעקבותיו הבעל יכול לבטל את המיקח. הגמרא מסיקה שאם יש לאישה שומא במקום שהבעל לא יכל לראות, כגון שומא הנמצאת תחת כיפת ראש האישה, היא נחשבת כמום המבטל את המיקח. הרמב"ם כותב שאפילו שומא העומדת קרוב משער ראשה נחשבת מום, בגמרא נאמר "דווקא" קרוב לשער ראשה ואילו הרמב"ם כותב שזה "אפילו"!

<sup>169</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, כתובות לה ע"א, ד"ה "ושומא".

<sup>170</sup> הרמב"ם מדבר על מקרה שהתנה עמה במפורש שאין באישה מומים, שאז אם ימצאו בה מומים המיקח יהיה בטל, במקרה כזה כל מום, אפילו בגלוי, יבטל את המיקח. לעומת זאת, סוגיית הגמרא עוסקת במקרה שכנסה סתם, שאם ימצאו מומים אז המיקח קיים, אלא שלא יצטרך לשלם את כתובתה. במקרה כזה, רק אם לא ראה את המום, כגון שהמום תחת כיפת ראשה, אז פטור מתשלום כתובתה. הסבר זה בסוגיית הבבלי דחוק, אולם ביד פשוטה מביא שהירושלמי בקידושין (פרק ב, הלכה ד, סב ע"ג) מחלק כן במפורש.

<sup>171</sup> קונטרס אחרון, סימן לט ס"ק ד, ד"ה "ושומא שעל". המקנה מסביר שסוגיית הגמרא היא לפי רב פפא שמעמיד את הברייתא בנשואה, אולם ניתן להעמיד את הברייתא בארוסה, ובארוסה הארוס יכול לטעון מיקח טעות גם על מום שבגלוי.

<sup>172</sup> כהסבר היד פשוטה.

<sup>173</sup> כהסברו של ספר המקנה.

<sup>174</sup> בגמרא הובאו 3 דעות לגבי אדם האומר לאישה התקדשי לי מעכשיו לאחר X יום. א. דעת רב שספק אם כוונתו שתקדש מעכשיו או שכוונתו שתתקדש לאחר X יום, ולכן אם בא אדם שני וקידשה בתוך הזמן, ספק מקודשת לראשון (שמא קידשה "מעכשיו"), ספק מקודשת לשני (שמא הראשון קידשה רק לאחר X ימים ונמצא שהשני קידשה קודם). ב. דעת שמואל שביטוי זה משמעותו תנאי, המקדש אמר לי התקדשי לי מעכשיו בתנאי שלא אחזור בי עד זמן X. אם בתוך הזמן בא אדם שני וקידשה, בתוך הזמן ספק מקודשת לראשון ספק לשני, ואם הגיע זמן X והראשון לא התחרט - מקודשת לראשון. ג. דעת רבי יוחנן (ע"פ הסברו של רב משרשיא בגמרא) שהראשון השאיר מקום לאנשים נוספים לקדשה, ולכן כל מי שיקדשה בתוך הזמן, תהיה מקודשת לכולם. נעבור לפסיקותיו של הרמב"ם: מצד אחד הרמב"ם פסק שאם קידשה אדם שני בתוך הזמן, מקודשת לשניהם מספק, כדעת רב. מצד שני הוא פוסק שאם באו שלושה אנשים, הראשון קידשה מעכשיו לאחר 30 יום, השני מעכשיו לאחר 20 יום והשלישי מעכשיו לאחר 10 ימים, מקודשת לכולם מספק ולכן צריכה גט מכולם. פסק זה תואם את שיטת רבי יוחנן [לפי רב, היא תצטרך גט רק מראשון (שמא קידשה מעכשיו) ומהשלישי (שמא קידשה לאחר X זמן, ואם כן השלישי שקצב את פרק הזמן הקצר ביותר, קידשה)], וקשה שבתחילת ההלכה נראה שפוסק כרב ובהמשכה נראה שפוסק כרבי יוחנן!

<sup>175</sup> חידושי הר"ן שעל הרי"ף, קידושין כד ע"א, ד"ה "אמר רב". לדעת המגיד משנה והר"ן - הרמב"ם פסק לחומרא, כרב וכרבי יוחנן.

<sup>176</sup> חידושי הרשב"א, קידושין ס ע"א, ד"ה "ולפי מה שפסק". הרשב"א הבין (בעקבות פיהמ"ש לרמב"ם) שהרמב"ם פוסק כרב ומחדש מדעתו גזירה שהמקדש השני (במקרה שבאו שלושה אנשים) ייתן לה גט, כיוון שזה נראה כמו אשת איש. הרשב"א תמה על הרמב"ם שחידש גזירה חדשה שלא מוזכרת בסוגיה.

<sup>179</sup> כהסבר הרשב"א.

				מאירי; <sup>177</sup> כס"מ. <sup>178</sup>	כשתי דעות שונות. <sup>180</sup>
3.	<b>אישות פרק ט הלכה ב/</b> <b>מכירה פרק כב הלכה יב.</b>	קידושין נא ע"א.	התעלמות מתלייה שעשתה הגמרא.	רבי אברהם מן ההר, רמב"ן, רשב"א וריטב"א (מהדו"ב); מגיד משנה בהסבר 1; מגיד משנה בהסבר 2, ריטב"א (מהדו"ק) ורא"ש; ר"ן.	התעלמות מתליית הגמרא. <sup>181</sup>
4.	אישות פרק כא הלכה א.	כתובות סא ע"ב.	התעלמות מחילוק שעשתה הגמרא. <sup>182</sup>	כס"מ; <sup>183</sup> הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>184</sup>	הכללה עקב חוסר הכרת הפרט / <sup>185</sup> תוספתא + ירושלמי. <sup>186</sup>
5.	<b>גירושין פרק ב הלכה יג/</b> <b>פרק יג הלכה כג.</b>	גיטין סו ע"א/ יבמות קכב ע"א.	התעלמות מההעמדה שעשתה הגמרא.	ר"ן וכס"מ; יעקב לוינגר, הרב קאפח ועוד.	הבנת הגמרא באופן שונה / <sup>187</sup> התעלמות מדברי הגמרא עקב תפיסותיו

<sup>177</sup> בית הבחירה למאירי, קידושין (מהד' סופר) ס ע"א, ד"ה "זה שפסקנו", עמ' 284. המאירי מציע שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, ומה שכתב במקרה הראשון שמקודשת לשניהם מספק, לאו דווקא, אלא כוונתו שצריכה גט משניהם.

<sup>178</sup> הכסף משנה מסביר שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, אך לא כמו הבנת רב משרשיא. הרמב"ם לא מקבל את רב משרשיא בביאור דברי רבי יוחנן משתי סיבות: א. לדבריו יוצאת מח' קיצונית בין רב לרבי יוחנן במקרה שקידשוה שלושה בני אדם וכו', לפי רבי יוחנן מקודשת ודאי לשני, ולפי רב לא מקודשת בכלל לשני. ב. לפי הסבר רב משרשיא, דברי רבי יוחנן מוקשים מהמשנה, ואמנם הגמרא יישבה אותם, אך עדיין זה דוחק. לכן הרמב"ם הבין ברבי יוחנן שהלשון "התקדשי לי מעכשיו ולאחר X זמן" משמעותה גם תנאי וגם חזרה.

<sup>180</sup> כהסבר המגיד משנה ור"ן.

<sup>181</sup> וכאחד ההסברים שהוזכרו, שכל ההסברים אמנם מסבירים את הסברה בחילוק בין הדברים, אך מ"מ הגמרא לא חילקה בין הדברים.

<sup>182</sup> המשנה בכתובות (פרק ה משנה ד) אומרת שאישה חייבת "לעשות בצמר" לבעלה. הגמרא (סא ע"ב) אומרת שרק בצמר היא מחויבת לעשות לבעלה, אך בפשתן אינה חייבת כיוון שפשתן מסריח את הפה וכו', אך זה רק בפשתן "רומאה", בפשתן שאינו "רומאה", היא כן מחויבת לעשות לבעלה. הרמב"ם כותב שאישה לא מחויבת לעשות בפשתן, ולא מסייג שדין זה נכון רק בפשתן רומאה!

<sup>183</sup> "ואפשר שטעמו משום דכיון דאין כיתנא רומיתא ידוע לנו כל כיתנא מספקין ליה בכיתנא רומיתא להקל על האשה".

<sup>184</sup> בתוספתא כתובות (פרק ה הלכה ד) ובירושלמי כתובות (פרק ה הלכה ו, ל ע"ב) לא מוזכר חילוק בין סוגי הפשתן והרמב"ם פסק כמותם, נגד הבבלי.

<sup>185</sup> וכהסבר הכס"מ.

<sup>186</sup> וכהסבר שהצענו.

<sup>187</sup> כהסבר הר"ן והכס"מ.

המדעיות והפילוסופיות. <sup>188</sup>					
6. גירושין פרק ב הלכה כ.	גיטין פח ע"ב.	פסיקה כדעה שנדחתה בגמרא.	כס"מ, ב"י וחזו"א; יש"ש; פלדבלום; בנדיקט.	סתירת סוגיות סטייה <sup>189</sup> מהבבלי עקב הבנה שזה תוספת מאוחרת. <sup>190</sup>	
7. גירושין פרק ה הלכה יז.	גיטין עח ע"א.	שינוי מדין הגמרא.	ר"ן; מגיד משנה; הסבר נוסף שניתן להציע.	הבנת הגמרא באופן שונה <sup>191</sup> סטייה מהבבלי עקב הבנה שזו תוספת מאוחרת. <sup>192</sup>	
8. גירושין פרק ח הלכה ט.	גיטין פג ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>193</sup>	מגיד משנה <sup>194</sup> ; יד פשוטה. <sup>195</sup>	נוסח + ירושלמי. <sup>196</sup>	

<sup>188</sup> וכהסבר לוינגר והרב קאפח.

<sup>189</sup> וכהסבר הכסף משנה.

<sup>190</sup> וכדברי פלדבלום או בנדיקט.

<sup>191</sup> וכהסבר המגיד משנה.

<sup>192</sup> וכהסבר שהצענו.

<sup>193</sup> הגמרא הסתפקה במקרה שאדם אמר לאישה: "היום אי את אשתי ולמחר את אשתי מהו?" הגמרא פשטה שהגט הינו גט. הרמב"ם פסק שאינה מגורשת, היפך מסקנת הגמרא!

<sup>194</sup> המגיד משנה הציע שהרמב"ם סמך על הגמרא בגיטין פח ע"ב, שם נאמר שרבי תיקן שהסופרים יכתבו בגט "מיומא דנן ולעולם", והגמרא מסבירה ש"לעולם" זה לאפוקי ממקרה שכותב "היום את אשתי וכו'". ואם כן רואים שגט שנכתב בצורה הנ"ל, אינה מגורשת. הסבר זה קשה, בפשטות הגמרא נראה שרבי רק רצה שהגט יהיה מושלם וללא שאלות ובעיות הלכתיות, אולם אין זה מעכב.

<sup>195</sup> היד פשוטה מביא שיש נוסחאות (אראס 889, מינכן 95, וטיקן 130) שבהן לא נאמר בגמרא שהספק נפשט, אלא נאמר "מסתברא", וכנגד סוגיה זו בירושלמי קידושין (פרק ג הלכה א, סג ע"ג) נאמר כדבר ברור שגט שכזה אינו גט. הרמב"ם פסק כפשטות הירושלמי כנגד "מסתברא" של הבבלי.

<sup>196</sup> וכהסבר היד פשוטה.



9.	גירושין פרק ח הלכה כא.	גיטין עד ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>197</sup>	מגיד משנה; <sup>198</sup> יש"ש; <sup>199</sup> יד פשוטה. <sup>200</sup>	סטייה מהסוגיה 201/ שיקולי פסיקה. <sup>202</sup>
10.	גירושין פרק י הלכה א.	גיטין פב ע"ב ויבמות נב ע"א.	שינוי מדין הגמרא.	מגיד משנה; שאגת אריה בהסבר 1; שאגת אריה בהסבר 2 ומרכבת המשנה (חעלמא); הסבר נוסף שניתן להציע.	הבנה שונה בגמרא / <sup>203</sup> ירושלמי. <sup>204</sup>
11.	גירושין פרק י הלכה כג.	יבמות קיג ע"ב.	התעלמות מחילוק שעושה הגמרא.	ראב"ד; מגיד משנה; מגדל עוז.	סמך על מה שכתב במק"א 205/ ירושלמי. <sup>206</sup>
12.	גירושין פרק יג הלכה א.	יבמות קטז ע"ב.	הנמקה שונה מהגמרא. <sup>207</sup>	מגיד משנה, רשב"א ור"טב"א; <sup>208</sup> כס"מ; <sup>209</sup>	סטייה בהנמקה הדין / <sup>214</sup> הבנת הגמרא באופן

<sup>197</sup> בגמרא יש שתי לישנות לגבי השאלה האם נתינה בע"כ של אדם נחשבת נתינה. לפי הלישנה הראשונה, באופן עקרוני נתינה בע"כ אינה נתינה, הלל תיקן שתחשב נתינה. לפי הלישנה השנייה, אם הנתינה בע"כ הייתה בפניו, זה נחשב נתינה. הלל תיקן שגם נתינה בע"כ שהייתה שלא בפני המקבל, תיחשב נתינה. הרמב"ם פוסק שאדם שאמר לאשתו שהיא מגורשת בתנאי שתביא לו 200 זוז, והיא נתנה לו בע"כ, הגט פסול. גט פסול אצל הרמב"ם הכוונה מדרבנן, ואם כן משמע שהוא פוסק כלישנא בתרא שנתנה בע"כ נחשבת נתינה, אלא שאם כן קשה עליו שתי קושיות: א. מניין הוא למד שחכמים פסלו את הגט? ב. מדוע אינו מחלק בין נתינה בפניו לנתינה שלא בפניו?

<sup>198</sup> הרמב"ם פסק כלישנא בתרא, שנתנה בע"כ נחשבת נתינה, ומדעת עצמו החמיר בערוה החמורה.

<sup>199</sup> יש"ש, גיטין פרק ז סימן ט.

<sup>200</sup> הרמב"ם פסק כלישנא בתרא, אך הסתפק אם הלכה כר"א ואז הגט גט, או כר"ב פפא שהקשה על ר"א ואז הגט בטל, מספק, הרמב"ם פסק שהגט פסול מדרבנן. הסבר זה קשה, שאם כן היה לרמב"ם לפסוק שהגט הינו ספק ולא שהגט פסול מדרבנן!

<sup>201</sup> וכהסבר המגיד משנה.

<sup>202</sup> וכהסבר היד פשוטה.

<sup>203</sup> וכהסבר המגיד משנה, יחד עם השינוי שהכנסתי לדבריו.

<sup>204</sup> וכהסבר שהצענו.

<sup>205</sup> וכהסבר המגיד משנה.

<sup>206</sup> וכהסבר המגדל עוז.

<sup>207</sup> הגמרא הסתפקה האם מאמינים לעד אחד בקטטה, הגמרא הסבירה שהצד שלא מאמינים לעד אחד בקטטה, הוא מכיוון שעד אחד נאמן רק בצירוף הסברה שאישה דייקא ומינסבא, אך כאשר הבעל והאישה בקטטה, חוששים שהאישה לא תדייק. הרמב"ם נימק שהעד לא נאמן מכיוון שחוששים שמא האישה שכרה אותו שיעיד שבעלה מת, נימוק שונה מנימוקה של הגמרא!

<sup>208</sup> חידושי הרשב"א, יבמות קטז ע"ב, ד"ה "הא דאבעיא להו". חידושי הריטב"א, יבמות קטז ע"ב, ד"ה "איכא בינייהו".

<sup>209</sup> הרמב"ם בעקבות שתי סוגיות אחרות הבין שהספק נפשט שהעד נאמן, ומדעת עצמו החמיר לא להאמין לעד מחשש שהוא העלה מדעת עצמו, שמא האישה שכרה אותו.

<sup>214</sup> וכהסבר הראשון שהצענו.

				גר"א; <sup>210</sup> הסבר נוסף שאפשר להציע; <sup>211</sup> הסבר 2 שניתן להציע; <sup>212</sup> הסבר 3 שניתן להציע. <sup>213</sup>	שונה / <sup>215</sup> גרסה שונה. <sup>216</sup>
13.	<b>יבום וחליצה פרק ד הלכה ו.</b>	יבמות קב ע"ב.	שינוי מדין הגמרא.	רשב"א; הסבר נוסף שניתן להציע.	ספרי / <sup>217</sup> הבנה שונה בדברי הרמב"ם. <sup>218</sup>
14.	<b>שוטה פרק ב הלכה ד / איסורי ביאה פרק ג הלכה ב.</b>	יבמות לג ע"ב.	שינוי מדין הגמרא.	ראב"ד; מגיד משנה. וכס"מ; מהרש"ם ושואל ומשיב; מגדל עוז ורדב"ז; קובץ הערות; הסבר נוסף שניתן להציע.	מח' סוגיות / <sup>219</sup> ירושלמי. <sup>220</sup>

<sup>210</sup> ביאור הגר"א על השו"ע, סימן יז ס"ק קמז. הרמב"ם לא גרס את נימוקי הגמרא, אלא רק את הספק ואת זה שהגמרא נשארה בתיקו. נציין כי לפנינו לא קיים נוסח שכזה.

<sup>211</sup> הרמב"ם אכן סטה מדברי הגמרא, אך לא כמו שהכס"מ אמר שהספק נפשט והרמב"ם החמיר מדעתו, אלא סטה רק בהנמקת הדין.

<sup>212</sup> הרמב"ם הבין שכל הספק של הגמרא האם לקבל את עדותו של עד אחד, זה רק לפי רב שימי. לפי רב שימי, אישה שבאה (אחרי קטטה) ואמרה שבעלה מת, אינה נאמנת, לא מפני החשש שהאישה תשקר (כפי שאמר רב חנינא) אלא משום שחוששים שהאישה תדמה שבעלה מת. במקום שהחשש הוא שהאישה תדמה, מסתפקת הגמרא האם חשש זה שייך גם כשיש עד אחד, והגמרא תולה זאת בשאלת נאמנותו של עד אחד, האם הוא נאמן בפני עצמו ואז אין פגם בכך שהאישה מדמה, או שהוא נאמן רק בצירוף הסברה שהאישה מדייקת, ואם כן במקרה של קטטה, עד אחד לא יהיה נאמן שא"א לסמוך על הדיוק של האישה. אולם לפי רב חנינא, בקטטה חוששים שהאישה משקרת, ואם כן ודאי שלא מאמינים לעד שבא ומעיד שמת בעלה, שכמו שהאישה שיקרה, כך היא יכולה לשכור עד שישקר בשבילה.

<sup>213</sup> בכת"י מינכן גירסת הגמרא היא: "והכא כיון דאית לה קטטה משקרא ולא דיקא תיקו". ככל הנראה גרסה זו משובשת {ואכן בשאר הנוסחים שבדקתי [וילנא, ונציה (רפ-רפג), פיזארו (רסט-רעו), מינכן 95 ו-וטיקן-110-111]} המילה "משקרא" לא מופיעה, שאם חוששים שהאישה משקרת אז לא צריך להגיע ל"לא דיקא", ואם האישה אינה מדייקת, אז איננה משקרת אלא רק אינה מדייקת. אולם ייתכן שגרסה זו משמרת גרסה שבה היה כתוב רק שחוששים שהאישה משקרת, וגרסה שכזו עמדה לפני הרמב"ם.

<sup>215</sup> וכהסבר השני שהצענו.

<sup>216</sup> וכהסבר השלישי שהצענו.

<sup>217</sup> וכהסבר הרשב"א.

<sup>218</sup> וכהסבר שהצענו.

<sup>219</sup> כהסבר המגיד משנה.

<sup>220</sup> כהסבר שהצענו.

15.	שוטה פרק ד הלכה יד.	סוטה ו ע"ב.	שינוי מדין הגמרא. <sup>221</sup>	כס"מ וערוך השולחן; <sup>222</sup> אור שמח, חזון יחזקאל ויד פשוטה; <sup>223</sup> מראה הפנים, שיירי הקורבן ומעשה רוקח. <sup>224</sup>	ירושלמי / <sup>225</sup> הגהת דברי הרמב"ם. <sup>226</sup>
-----	---------------------	-------------	----------------------------------	--	---

<sup>221</sup> לגבי מנחת סוטה, הגמרא אומרת שאם הקומץ קרב ורק אח"כ הבעל או האישה מתו, שיירי המנחה נאכלים. לעומת זאת הרמב"ם כותב שלא נאכלים.

<sup>222</sup> דעת ת"ק בירושלמי סוטה (פרק ג הלכה ו, יט ע"א) שגם אם מתו אחרי שהקומץ קרב, לא אוכלים את שיירי המנחה. אחרונים רבים תמהו על הסבר זה, שת"ק כלל לא דיבר על מקרה כזה.

<sup>223</sup> הרמב"ם דיבר על מקרה שונה מהגמרא. הגמרא דיברה על מקרה שהאישה שתתה את המים ולכן אוכלים את השיריים, שכל התהליך (שתייה + הקרבת הקומץ) בוצע, ואילו הרמב"ם מדבר על מקרה שהאישה לא שתתה את המים, ולכן אי אפשר לאכול את השיריים. האו"ש עצמו חש בחולשת הסברו, שלפי דבריו יוצא שהרמב"ם השמיט את סוגיית הגמרא, שהשקה ואז קרב הקומץ, ואין זה מדרכו של הרמב"ם להשמיט סוגיות מפורשות לפרש מקרים חדשים. היד פשוטה יישב בדוחק, שזה פשוט שאם האישה שתתה שהשיריים נאכלים ולכן אין צורך להזכיר זאת.

<sup>224</sup> צריך להגיה בדברי הרמב"ם ולמחוק את המילה "אין" במשפט "אין השיריים נאכלין". וכך הגרסה בדפוס וינציה ש"י-שי"א (בניגוד לשאר הכת"י והדפוסים).

<sup>225</sup> וכהסבר הכס"מ.

<sup>226</sup> וכהסבר המראה פנים ושיירי הקורבן.

טבלה 3 - הלכות בספר נשים, שקרוב לוודאי שהן סוטות מדברי התלמוד הבבלי<sup>227</sup>:

רמב"ם	תלמוד בבלי	הפער	פרשנים שדנו בפער	היישוב המסתבר לפער
1. אישות פרק א הלכה ו.	יבמות כא ע"א.	הוספת פרטים שלא מוזכרים בגמרא.	לח"מ.	ירושלמי. <sup>228</sup>
2. אישות פרק ב הלכה ד והלכה יא. <sup>229</sup>	נדה מד ע"ב, מז ע"ב.	שינוי מדין הגמרא.	ראב"ד ומגיד משנה; טור; ב"ח; מרכבת המשנה (חעלמא); שיירי הקורבן.	ירושלמי. <sup>230</sup>
3. אישות פרק ה הלכות כו-כז. שבועות פרק ז הלכה י, נדרים פרק ד הלכה יא.	קידושין מו ע"א.	התעלמות מתלייה שעשתה הגמרא. <sup>231</sup>	ר"א מן ההר, <sup>232</sup> יש"ש <sup>233</sup> ולח"מ; כס"מ. <sup>234</sup>	התעלמות מתליית הגמרא. <sup>235</sup>

<sup>227</sup> הלכות שבהן דנו בהרחבה בפרק ג יובאו להלן בקיצור. אציין את הפער בין פסיקת הרמב"ם לעולה מסוגיית הבבלי ואת הפרשנים שדנו בכך, אך ללא פירוט של הדברים עצמם, את הפירוט ניתן למצוא בהרחבה בפרק ג. למען נוחות הקורא, הבלטתי את ציון ההלכות הנ"ל.  
<sup>228</sup> וכהסברו של הלח"מ.

<sup>229</sup> וכן בפירוש המשנה לרמב"ם, נדה פרק ה משנה ט, עמ' שעה-שעו.

<sup>230</sup> שילוב דברי מרכבת המשנה ושיירי הקורבן.

<sup>231</sup> במשנה בקידושין (פרק ב משנה א) נאמר שאדם האומר לאישה "התקדשי לי בתמרה זו, התקדשי לי בזו" - אם יש באחת מהן שווה פרוטה, מקודשת. הגמרא הסבירה שמשנה זו הסוברת שבשביל להפריד בין מעשי הקידושין צריך שיגיד בכל פעם "התקדשי", שנויה כדעת רבי שמעון. במסכת שבועות (פרק ה משנה ג) הובאה דעתו של ר"ש, שאדם שהיו לו חמישה תובעים ששייב פקדונם ונשבע שאין פקדונם אצלו, חייב קורבן אחד. אם אמר "שבועה שאין לך בידי ולא לך בידי וכו'", דעת ר"א שחייב חמש קורבנות ודעת ר"ש שחייב קורבן אחד. בשביל שיתחייב חמש קורבנות הוא צריך להגיד "לך לא בידי בשבועה ולא לך בידי בשבועה וכו'". רואים שר"ש מצריך אמירה נפרדת (של קידושין או של שבועה) שבביל שיהיו שני דברים נפרדים. הרמב"ם בהל' אישות פסק את דברי המשנה, שבשביל שנדון כל תמרה בפני עצמה, צריך שיגיד "התקדשי לי" בכל תמרה בנפרד, ולפי ביאור הגמרא, משנה זו הינה כשיטת רבי שמעון. מצד שני, בהל' שבועות ונדרים הוא פוסק שלא כרבי שמעון, לדעת הרמב"ם האדם יתחייב חמישה קורבנות גם אם לא יגיד חמש אמירות של שבועה. נמצא שהרמב"ם מתעלם מתליית הגמרא התולה את דברי המשנה בקידושין בשיטת ר"ש, ופוסק את דברי המשנה בקידושין אע"פ שלא פוסק כר"ש!

<sup>232</sup> בפירוש המיוחס (בטעות) לר"י הזקן, קידושין מו ע"א.

<sup>233</sup> ים של שלמה, קידושין פרק ב הלכה י.

<sup>234</sup> הכס"מ (בהל' נדרים) מסביר: "ואפשר לומר שטעם רבינו דמדחזינן דבקדושין סתם לן תנא כר"ש ובשבועות הפקדון סתם לן תנא דלא כוותיה, אמרינן ראה רבי דבריו של ר' שמעון בקידושין ודברי ר' יהודה בשבועות הפקדון". היש"ש (הנ"ל) מציע הסבר זה ודוחה אותו, שהרי הגמרא כן תלתה בין המשניות!

<sup>235</sup> וכהסברו של הכס"מ.

4.	אישות פרק י הלכה יד.	מועד קטן ט ע"א.	שינוי הדרשה שהובאה בבבלי, ע"פ הירושלמי. <sup>238</sup>	יד פשוטה. <sup>237</sup>	שינוי הדרשה שהובאה בגמרא. <sup>236</sup>
5.	אישות פרק יב הלכה ח.	כתובות נו ע"ב.	התעלמות מתלייה שעושה הגמרא. <sup>239</sup>	רמב"ן ומגיד משנה; <sup>240</sup> לח"מ. <sup>241</sup>	התעלמות מתליית הגמרא. <sup>242</sup>
6.	אישות פרק יב הלכה ט.	כתובות פג ע"ב.	שינוי גדר מהגדר שניתן לו בגמרא.	מאירי (עם תוספת שלי).	סתם משנה + מדרש. <sup>243</sup>
7.	אישות פרק כג הלכות ג-ד.	כתובות פג ע"ב.	שינוי מדין הגמרא.	רא"ש ור"ן. תוספתא וירושלמי. <sup>244</sup>	תוספתא וירושלמי. <sup>244</sup>
8.	גירושין פרק ח הלכה יד.	גיטין כ ע"ב.	פשיטת "תיקון" של הגמרא. <sup>245</sup>	יד פשוטה. <sup>246</sup>	ירושלמי. <sup>247</sup>

<sup>236</sup> הגמרא הביאה מקור לדין שלא מערבים שמחה בשמחה, מחנוכת הבית שעשה שלמה, שחנוכת הבית נעשתה בנפרד משמחת חג הסוכות. הרמב"ם כתב שמקור הדין הינו מדברי לבן ליעקב "מלא שבוע זאת", כלומר תחכה שבוע לשמחת הנישואין עם לאה ורק אז תקבל את רחל. רואים שהפרידו בין השמחות.

<sup>237</sup> הרמב"ם נקט את הלימוד שהובא בירושלמי מועד קטן (פרק א הלכה ז, פ ע"ד).

<sup>238</sup> וכהסבר היד פשוטה.

<sup>239</sup> במשנה (פ"ה משנה ב) הובאה מח' בין ר"מ לר"ה האם אדם יכול להתנות עם אשתו לפחות מכתובתה, דעת ר"מ שהתנאי בטל ודעת ר"ה שהתנאי קיים. הגמרא מסבירה שר"מ הסובר שהתנאי בטל, אזיל לשיטתו שכתובה הינה דאורייתא וממילא אדם שהתנה לפחות מהכתובה, הוא מתנה על מה שכתוב בתורה ולכן תנאו בטל. הרמב"ם פסק שהתנאי בטל, אע"פ שהוא סובר (אישות פרק י הלכה ז) שכתובה הינה דרבנן!

<sup>240</sup> חידושי הרמב"ן, כתובות נו ע"א, ד"ה "הא דאמרינן". המ"מ על הלכה ו. הרמב"ן והמ"מ הסבירו שאע"פ שכתובה דרבנן, מ"מ הלכה כרבי מאיר, והטעם הינו טעם אחר ממה שהגמרא הסבירה (שהרי הטעם שהגמרא הציעה לא מספק את הרמב"ם הפוסק שכתובה הינה דרבנן), אלא משום שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. המגיד משנה הוסיף וביאר, שהרמב"ם פסק כר"מ אע"פ שטעמו לא שייך, משום הכלל שהלכה כר"מ בגזירותיו. הסבר זה קשה, משום שבהלכה ט הרמב"ם כותב שבתנאי שבירושלמי הבעל, שהיא דרבנן, חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, ודוחק לחלק ולומר שפעמים חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה ופעמים יותר משל תורה, ושהרמב"ם לא הדגיש חילוק זה.

<sup>241</sup> התנאי בטל כיוון שכל הפוחת זו בעילת זנות. כלומר, מעיקר הדין התנאי לא היה צריך להתבטל, כיוון שהתנאי הינו על ממון, אלא שמכיוון שיש מימד איסור (בעילת זנות) - התנאי בטל.

<sup>242</sup> בין לפי הסבר הרמב"ן ובין לפי הסבר הלח"מ, הגמרא נימקה את דעתו של ר"מ בכך שכתובה דאורייתא ואילו הרמב"ם חידש טעם מעצמו. אמנם המ"מ הסביר שפסיקה זו מבוססת על הכלל התלמודי שהלכה כר"מ בגזירותיו, אולם בפשטות דברי ר"מ בסוגיה אינם גזירה, שגזירה הינה החמרה על דין תורה ופה ר"מ סובר שכך הוא עיקר הדין!

<sup>243</sup> וכהסבר המאירי יחד עם התוספת שלי.

<sup>244</sup> וכהסבר הרא"ש.

<sup>245</sup> הגמרא הביאה ספק של רב פפא, מה הדין במקרה שהבעל אומר לאישה: הרי זה גיטך אך הנייר שבין שיטה לשיטה ובין כתב לכתב שלי? הגמרא מסבירה שהספק הינו רק כשהכתב מעורה, ומ"מ הגמ' נשארה ב"תיקון". הרמב"ם לא הזכיר מקרה זה, וקשה, שהיה לו להזכיר שבמקרה כזה הגט הינו ספק ולכן אסור לה להמשיך לחיות עם בעלה, ואינו כלול במקרה הרגיל שהבעל שייר לעצמו את כל נייר הגט שאז האישה כלל אינה מגורשת ויכולה להמשיך לחיות עם בעלה!

<sup>246</sup> בירושלמי כתובות (פרק ב הלכה ג) הובא ספק של ר' ירמיה המקביל לספיקו של רב פפא, הירושלמי פשט את הספק שהגט אינו גט, ואם כן לפי הירושלמי אין חילוק בין שייר כל נייר הגט, לבין מקרה ששייר את הנייר שבין הכתב, ולכן הרמב"ם לא הזכיר מקרה זה.

<sup>247</sup> וכהסבר היד פשוטה.

9.	גירושין פרק ט הלכה כז.	גיטין סז ע"ב.	שינוי דין הגמרא. <sup>248</sup>	הר"ן; <sup>249</sup> יש"ש; <sup>250</sup> בית יוסף. <sup>251</sup>	ירושלמי. <sup>252</sup>
10.	גירושין פרק יא הלכות כא-כב.	יבמות לה ע"א.	התעלמות מתלייה שעושה הגמרא.	מגיד משנה; בית יוסף.	התעלמות מתליית הגמרא. <sup>253</sup>
11.	גירושין פרק יא הלכה כה.	יבמות מב ע"א.	הנמקת דין בטעם שנדחה בגמרא. <sup>254</sup>	יש"ש; <sup>255</sup> מהרי"ק; <sup>256</sup> כס"מ; <sup>257</sup> פלדבוס; <sup>258</sup> חסדי דוד. <sup>259</sup>	סטייה מנימוק הגמרא / <sup>260</sup> תוספתא וירושלמי. <sup>261</sup>

<sup>248</sup> הגמרא הסתפקה במקרה שאדם מנה מספר אנשים ואמר להם לכתוב ולתת גט לאשתו, האם כל אחד מהמנויים צריך לכתוב או שאחד יכול לכתוב בשביל כולם? מסקנת הגמרא שיש חילוק בין מקרה שמנה מקצתם לבין מקרה שמנה כולם. הגמרא מציינת שקיימות שתי דעות בחילוק זה. יש שאומרים שבמנה כולם כולם צריכים לכתוב, ובמנה מקצתם אחד כותב, ויש שאומרים הפוך. הרמב"ם פסק להחמיר, ובשני המקרים יחתמו כולם, ואם אחד מהאנשים מת לפני שחתם, הגט בטל. זה שגט בטל, משמע שאם אישה קיבלה גט שכזה ונישאה לאדם אחר, אינה מקודשת לו אפילו מספק, וקשה שהרי בגמרא יש ספק באיזה מקרה הגט בטל, ואם כן הגט צריך להיות ספק בטל והאישה צריכה להיאסר על שני הבעלים!

<sup>249</sup> חידושי הר"ן על הר"ף, גיטין לג ע"ב, ד"ה "וגרסי בגמ"י.

<sup>250</sup> ים של שלמה, גיטין פרק ו סי' טז. "אגב שיטפא שאמר הגט בטל אכולהו, ועיקרו קאי אכולכם". כלומר, אכן במקרה של "מנה" הגט לא בטל אלא ספק בטל, ומה שהרמב"ם כתב בטל, קאי רק על המקרה שאדם אמר "כולכם כתבו גט". כמובן שהסבר זה דחוק.

<sup>251</sup> בית יוסף, אבן העזר סימן קכ, אות טב). בירושלמי גיטין (פרק ו הלכה ז, מח ע"ב) מובאים דברי רבי יוחנן בלי חילוק בין מנה כולם למנה מקצתם. הרמב"ם פסק כירושלמי כנגד הבעלי.

<sup>252</sup> וכהסבר הבית יוסף.

<sup>253</sup> וכהסבר הבית יוסף.

<sup>254</sup> הגמרא מביאה ברייתא האוסרת על אדם לשאת מעוברת חברו. הגמ' מבררת מה טעם האיסור, העלתה מספר אפשרויות ודחתה אותן. אחת האפשרויות שהיא העלתה, היא שחוששים שהבעל החדש ידחוס את העובר בבעילתו, הגמרא דחתה הסבר זה, שאם כן יהיה אסור לאישה מעוברת לשמש עם בעלה, ולא קיים איסור כזה. למסקנת הגמרא, החשש הוא שהאישה תלד את הוולד שבבטנה, תתעבר מהבעל החדש, וכשתתעבר חלבה ייעכר והתינוק שנולד יסתכן בכך שלא יהיה לו חלב. חשש זה לא שייך באישה מעוברת לבעלה, שגם אם החלב יתעכר, הוא ידאג לתינוק לתחליפי חלב. באופן מפתיע, הרמב"ם נימק את האיסור של מעוברת להינשא, מחשש של דחוסא, חשש שהגמרא דחתה!

<sup>255</sup> ים של שלמה, יבמות פרק ד סימן ל.

<sup>256</sup> שו"ת מהרי"ק, שורש קלט. טעם הגמרא שקיים חשש שמא ייעכר החלב, אינו מתאים לכל הנשים, שיש נשים שוולדן ימות וכדו', ואם כן לגביהם לא שייך החשש שהחלב יתעכר, ולכן הרמב"ם נקט את הטעם שהעובר יינזק, שטעם זה שייך בכל הנשים. הכס"מ תמה על דבריו, שמ"מ הגמרא דחתה את ההסבר של דחוסא.

<sup>257</sup> דחיית הגמרא את הטעם של דחוסא היא לפי סברת המקשו, אולם אפשר לתרץ את קושייתו ולחלק בין חשש שידחוס את וולד חברו, שלזה חוששים, לבין חשש שידחוס את וולדו שלו, שלזה לא חוששים. בנוסף, הכס"מ נצרך למחוק את המילה "אלא" בתירוץ הגמרא, שהחשש הינו להתעכרות החלב. הסבר זה של הכס"מ תמוה מאוד ולא מבוסס.

<sup>258</sup> מאיר שמחה פלדבוס, 'פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי', עמ' 115. פלדבוס קיבל את הסבר הכס"מ שהרמב"ם לא חש לקושיית הגמרא, אך הוסיף שהרמב"ם עשה זאת בעקבות זאת שקושיה זו הובאה בחלק הסתמאי שבגמרא, חלק שהרמב"ם מייחס לו חשיבות פחותה.

<sup>259</sup> חסדי דוד תוספתא נדה, פרק ב, הלכה ז, עמ' קצה. החס"ד מעיר כי בתוספתא בנדה (פרק ב הלכה ז) ובירושלמי בסוטה (פרק ד הלכה ג, יט ע"ג) נאמר: "לא ישא אדם מעוברת חברו ומניקת חברו משום שני אל תסג גבול עולם ובשדה יתומים אל תבוא". ההקבלה בתוספתא הינה - לא יישא מעוברת בגלל שזה הסגת גבול, ולא יישא מניקת חברו, משום "בשדה יתומים אל תבוא". הסגת גבול זה דחיסת העובר הראשון, דהיינו הטעם של דחוסא שנדחה בבבלי.

<sup>260</sup> כהסבר מהרי"ק.

<sup>261</sup> וכהסבר החסדי דוד.

12.	יבום וחליצה פרק ג הלכה יא.	יבמות צד ע"א.	שינוי נימוק הגמרא. <sup>262</sup>	נו"ב; <sup>263</sup> חידושי ר' מאיר שמחה; <sup>264</sup> הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>265</sup>	שינוי נימוק הגמרא. <sup>266</sup>
13.	יבום וחליצה פרק ד הלכות יב, יד.	יבמות קד ע"ב.	שינוי הדרשה שהובאה בגמרא. <sup>267</sup>	מגיד משנה; מהר"י בן לב; <sup>268</sup> מהר"ם אלשיך <sup>269</sup> ור' בצלאל אשכנזי. <sup>270</sup> הסבר נוסף שניתן להציע. <sup>271</sup>	שינוי הדרשה שהובאה בגמרא. <sup>272</sup>

<sup>262</sup> הגמרא אומרת שאישה לא נאמנת לומר שמת יבמה מכיוון שחוששים שהיא שונאת אותו ולכן תשקר שהוא מת. אולם הרמב"ם מנמק שהחשש הוא שהאישה תשקר מכיוון שאיסור לאו של איסור יבמה לשוק קל בעיניה.

<sup>263</sup> המשנה ביבמות (פרק טו משנה א) אומרת שבעל ואישה שהיו בקטטה והפליגו למדינת הים, והאישה אמרה שמת בעלה - אינה נאמנת. הגמרא (דף קטז ע"א) אומרת שהקטטה הייתה שהאישה אמרה שבעלה גירשה בפני פלוני ופלוני והם הכחישו אותה. דהיינו, כדי שהאישה לא תהיה נאמנת לא מספיק שתהיה קטטה, צריך שהיא גם תחזק כשקרנית, ואם כן כיצד הגמרא נימקה שיבמה לא נאמנת מכיוון שהיא שונאת את יבמה? והלא שנאה בלבד אינה טעם מספיק לכך שלא נאמין לאישה! לכן הרמב"ם הוסיף טעם נוסף, היבמה לא חוששת לשקר כיוון שאיסור לאו אינו כ"כ חמור בעיניה. הסבר זה דחוק. לו הרמב"ם היה כותב גם את טעם הגמרא וגם את זה שאיסור לאו אינו איסור קל וכו', נחא, אולם הרמב"ם השמיט את טעם הגמרא וכתב טעם אחר!

<sup>264</sup> ר' מאיר שמחה מקיים את גירסת הגמרא שרש"י מחק, ויוצא שהגרסה בגמ' היא: "כי איצטריך לר"ע איצטריך, סד"א הואיל ואמר ר"ע יש ממזר מחייבי לאוין, אימא חיישא אקלולא דזרעא, קמ"ל דאקלולא דידה חיישא, אקלולא דזרעא לא חיישא". ומבאר את הגמ' כך: יש חידוש לומר שהאישה עצמה איננה נאמנת לומר שמת יבמה, החידוש הינו לשיטת ר"ע הסובר שיש ממזרים מחייבי לאוין, ואם כן, היינו חושבים שכמו שאישה לא משקרת שמת בעלה, כיוון שאיסור של אשת איש חמור בעיניה ("קלולא דידה"), ככה לא תשקר ותאמר שמת יבמה, כיוון שחוששת שבניה יהיו ממזרים ("קלולא דזרעא"), קמ"ל שאישה לא חוששת לקלול זרעא וכן חוששים שהאישה תשקר ותגיד שמת בעלה, ולכן היה צריך להדגיש שהאישה לא נאמנת. רואים שההבדל בין עדות אישה שבעלה מת, לעדות אישה שיבמה מת, נעוץ בחומרת האיסור של אשת איש, ולכן יפה נימק הרמב"ם, שהאישה לא נאמנת לומר שמת יבמה משום שאיסור זה קל בעיניה.

הסבר זה דחוק בלשון הגמרא. הלשון "קלול" הינו גרימת נזק ולא חומרת האיסור, כך לשון זו מתפרשת בכל מקום ביבמות, וכך מורה המשך המשפט גם לפי הסברו של ר' מאיר שמחה - קלול זרעא = שיהיו ממזרים, וכך פירש הריטב"א שגרס כגרסה שר' מאיר שמחה קיים. אז לומר שדווקא פה, קלול = חומרת האיסור, ושהגמרא באותו משפט השתמשה במושג קלול לשני דברים שונים (קלולא דידה = חומרת האיסור, וקלולא דזרע = נזק שייגרם להם, שיהיו ממזרים) אין זה סביר.

<sup>265</sup> הרמב"ם שינה את נימוק הגמרא.

<sup>266</sup> וכדברי היד פשוטה.

<sup>267</sup> בגמרא יש מח' בין ר"א לר"ע לגבי כמה ענייני חליצה. הרמב"ם פוסק באופן מפורש כר"ע, אך מנמק את דבריו, שהם דברי ר"ע, בדרכתו של ר"א!

<sup>268</sup> שו"ת מהר"י בן לב, ח"ב סי' יא.

<sup>269</sup> שו"ת מהר"ם אלשיך (סי' צב).

<sup>270</sup> שו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' לד). כל האחרונים הנ"ל כתבו יישובים מפולפלים מאוד, ורחוקים מפשט הדברים.

<sup>271</sup> הרמב"ם נימק את הדברים בצורה הפשוטה יותר, אע"פ שבגמרא נימקו בצורה אחרת.

<sup>272</sup> וכהסבר שהצענו.

14.	יבום וחליצה פרק ו הלכות טז-יח.	יבמות יז ע"ב.	התעלמות מתליה שעושה הגמרא.	מאירי ומגיד משנה ; הסבר נוסף שניתן להציע.	התעלמות מתליית הגמרא ופסיקה כסתם משנה. <sup>273</sup>
15.	שוטה פרק א הלכה ו.	שוטה כו ע"ב.	שינוי הדרשה שהובאה בגמרא. <sup>274</sup>	יד פשוטה; <sup>275</sup>	שינוי הדרשה שהובאה בגמרא. <sup>276</sup>

<sup>273</sup> וכהסבר שהצענו.

<sup>274</sup> הגמרא אמרה שאין דין קינוי בקטן ובבהמה. המקור לכך שאין קינוי בקטן נלמד מהמילה "איש", והמקור לכך שאין קינוי בבהמה נלמד מהפסוק "אתנן זונה ומחיר כלב". הרמב"ם כתב שמקור הדין שאין קינוי בבהמה נלמד מהמילה "איש".

<sup>275</sup> הרמב"ם סמך על מדרש תנחומא ישן (נשא, סי' ו), שבו נאמר: "ושכב איש אותה שכבת זרע" פרט לקטן ולמי שאינו איש". משמע שהמילה "איש" מלמדת פרט לקטן ופרט לבהמה (מי שאינו איש). הסבר זה דחוק, מדוע לרמב"ם לסמוך על מדרש תנחומא ישן כנגד דרשת התלמוד הבבלי? ועוד, שביד פשוטה מציין שבמדרשים נוספים שדרשו כדרשת הבבלי, ש"איש" בא להוציא רק קטן!

<sup>276</sup> וכהסבר היד פשוטה.



# ביבליוגרפיה

## ספרות חז"ל

### משנה

נוסח קויפמן : כתב יד בודפשט, אוסף קויפמן A50.

כתב יד פארמה 3713 : 3713 (de Rossi 138) Parma, Biblioteca Palatina

כתב יד ניו יורק 218 : 218 (JTS), Rab. New York, Jewish Theological Seminary

כתב יד ניו יורק 1622 [a] : 1622 (JTS), Rab. New York, Jewish Theological Seminary

כתב יד פריס 328–329 : 329–328 Paris, Bibliothèque nationale de France, Hébr.

### תלמוד בבלי

כתב יד אוקספורד 2675 : 2675 (2675.2) Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 20/25a–63

כתב יד אוקספורד 366 : 366 (366) Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. fol. 23

כתב יד אנלאו 271 : 271 (JTS), EMC 271, Rab. New York, Jewish Theological Seminary

כתב יד אראס 889 : 889 Arras, Bibliothèque municipale

כתב יד גטינגן 3 : 3 (Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. hebr. 3, Or. 13 (498. [b])).

כתב יד המבורג 165 : 165 (Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. hebr. 19 (165))

כתב יד וטיקן 110–111 : 111–110 (Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 110–111)

כתב יד וטיקן 113 : 113 (Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 113)

כתב יד וטיקן 130 : 130 (Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 130)

כתב יד וטיקן 487 : 487 (Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 487)

דפוס וילנא : תלמוד בבלי, דפוס האלמנה והאחים ראם, וילנא תר"מ-תרמ"ו.

דפוס ונציה רפ-רפג : תלמוד בבלי, דפוס ונציה ר"פ-רפ"ג.

כתב יד יד הרב הרצוג 1 : 1 (Jerusalem, Yad Harav Herzog)

כתב יד מינכן 95 : 95 (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 95)

כתב יד מינכן 141 : 141 (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 141)

כתב יד סנקט פטרבורג (פירקוביץ) 187 : 187 (Sankt-Peterburg, National Library of Russia, Yevr. I 187).

דפוס פיזארו (רס"ט-רע"ו) : תלמוד בבלי, דפוס פיזארו רס"ט-קע"ו.

כתב יד פירנצה : Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.1.7

כתב יד קולומביה 294–295 : New York, Columbia University, X893 T14, T141 (294–295)

דפוס שונצינו רמ"ד-רמ"ט : תלמוד בבלי, דפוס שונצינו רמ"ד-רמ"ט.

#### **תלמוד ירושלמי :**

כת"י לייזן : מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים, תשס"א.

#### **תוספתא :**

דפוס ראשון : תוספתא שנדפסה בבית דפוס בונציה, רפ"א.

כתב יד וינה : Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek Cod hebr. 20

כתב יד ערפורט : Berlin, Staatsbibliothek (Preussischer Kulturbesitz) Or. fol. 1220

קטע גניזה ENA 340 : New York, Jewish Theological Seminary of America, ENA 340

#### **מדרש תנחומא :**

תנחומא : Cambridge, University Library, Add. 1212

תנחומא מהד' ש' בובר : Oxford, Bodleian Library, Opp. 20 (154)

#### **ספרי :**

ספרי דברים : Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 32

#### **ספרות המפרשים והפוסקים :**

אביגדר נבנצל, 'בענין שיטת הפסיקה של הרמב"ם', כתלנו, ב (תשל"א), עמ' 40–42.

אברהם בורנשטיין, שו"ת אבני נזר, ירושלים : תשס"ו.

אברהם בן דוד, הגהות הראב"ד, בתוך משנה תורה (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק : תשל"ו-תשע"ט.

אברהם בן משה, ברכת אברהם (מהד' פרידברג), ירושלים : תשס"ו.

אברהם בן משה, המספיק לעובדי השם (מהד' נסים דנה), רמת גן : תשמ"ט.

אברהם די בוטון, לחם משנה, בתוך משנה תורה (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק : תשל"ו-תשע"ט.

אברהם יצחק הכהן קוק, משפט כהן, ירושלים : תרצ"ז.

אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, בני ברק : תשע"ב.

אברהם מן ההר, פירוש רבי אברהם מן ההר (מהד' מ.י. בלוי), ניו יורק : תשכ"ב.

אהרון אלפנדרי, מרכבת המשנה (מהד' פרידברג), ירושלים : תשס"ו.

אוצר הגאונים (בעריכת ב.מ. לוי), חיפה-ירושלים : תרפ"ח-תש"ג.

אחא (רב אחא גאון), שאילתות (מהד' מירסקי), ירושלים : תש"ך.

איסר זלמן מלצר, אבן האזל (מהד' פרידברג), ירושלים : תשס"ו.

אלחנן וסרמן, קובץ הערות (מהד' ישיבת אור אלחנן), ירושלים : תשס"ג.

אליהו בן שלמה זלמן מוילנא, ביאור הגר"א על השו"ע (מהד' שולחן מלכים), ירושלים : תשס"ד.

אלעזר מנחם מן שך, אבי עזרי, בני ברק : תשנ"ג.

אריה לייב גינצבורג, טורי אבן, בני ברק : תש"ס.

אריה לייב גינצבורג, שאגת אריה, ורשא : תרל"ט.

אריה לייב הכהן הלר, אבני מלואים (מהד' י.מ. דזימיטרובסקי), ירושלים : תשנ"ה.

אריה לייב הכהן הלר, קצות החושן (מהד' מאורי אש-ליוש), ירושלים : תשנ"ט.

אריה לייבוש סגל, בית אל (מהד' פרידברג), ירושלים : תשס"ו.

אשר בן יחיאל, פסקי הרא"ש, ע"פ ש"ס וילנא.

בצלאל אשכנזי, שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, ירושלים : תשכ"ח.

ברוך הלוי אפשטיין, תורה תמימה, ווילנא : תרס"ד.

ברלין נפתלי צבי יהודה (הנצי"ב), העמק שאלה, ירושלים : תשכ"א.

דוד אבן זמרא, שו"ת הרדב"ז (ח"א), ד"צ ורשא, תר"מ.

דוד פארדו, חסדי דוד טהרות ב, ירושלים : תשל"א.

דוד פרנקל, שיירי קרבן (מהד' מאורי אור), ירושלים : תשס"ה.

האי בן שרירא גאון (רב האי גאון), המקח והממכר (מהד' ליפקוביץ), בני ברק : תשנ"ד.

וידאל די טולוזא, מגיד משנה, בתוך משנה תורה (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק : תשל"ו-תשע"ט.

זלמן מלמד, 'פיתוי קטנה אונס הוא' - <https://www.yeshiva.org.il/midrash/17546>

זרחיה הלוי, ספר הצבא, ווילנא, 1898.

חזקיה די סילוה, פרי חדש על אבן העזר (מהד' שו"ע מיר), אשדוד : תש"ע.

חיים חזקיהו מדיני, שדי חמד, ווארשא : תרס"ג-תער"ב.

יהודה רוזאניס, משנה למלך, ד"צ תר"מ.

יהושע ויצמן, מיטב הארץ, מעלות : תש"ע.

יואל סירקיש, בית חדש (מהד' שירת דבורה ומכון ירושלים), ישראל : תשנ"ג.

יונה בן אברהם מגירונה, פירוש תלמידי רבנו יונה על ברכות, ע"פ ש"ס וילנא.

יוסף באב"ד, מנחת חינוך, נתניה : תשמ"ח.

יוסף בן לב, שו"ת מהר"י בן לב, ירושלים : תש"ך.

יוסף הלוי אבן מיגאש, חידושי ר"י מיגאש על שבועות, ירושלים : תשט"ו.

יוסף הלוי אבן מיגאש, שו"ת ר"י מיגאש (מהד' מכון ירושלים), ירושלים : תשע"ז.

יוסף זרקא, עוד יוסף חי (מהד' פרידברג), ירושלים : תשס"ו.

יוסף חביבא, נמוקי יוסף, ע"פ ש"ס וילנא.

יוסף קארו, בית יוסף (מהד' שירת דבורה-מכון ירושלים), ישראל: תשנ"ג-תשנ"ד.  
 יוסף קארו, כסף משנה, בתוך משנה תורה (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק: תשל"ו-תשע"ט.  
 יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק, ירושלים: תשל"ג.  
 יוסף קורקוס, פירוש מהרי"י קורקוס על הרמב"ם (מהד' פרידברג), ירושלים: תשס"ו.  
 יוסף רוזין, צפנת פענח, ד"צ תשל"ט.  
 יחזקאל אברמסקי, חזון יחזקאל, ירושלים: תשמ"ח.  
 יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה קמא ותניינא, ירושלים: תשכ"ט.  
 יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, ערוך השולחן, ורשא: תרמ"ד-תרנ"ג.  
 יום טוב אשבילי, חידושי הריטב"א (מהד' זכרון יעקב), ישראל: תשמ"ח.  
 יעקב בן אשר, ארבעה טורים, וילנא: תרפ"ד.  
 יעקב דוד וילובסקי (רידב"ז), תוספות רי"ד (מהד' מאורי אור), ירושלים: תשס"ה.  
 יעקב משולם אורנשטיין, ישועות יעקב, ירושלים: תשמ"ח.  
 יעקב עטלינגר, ערוך לנר (מהד' אור החיים), בני ברק: תשס"ד.  
 יצחק אלפסי, הלכות הרי"ף, ע"פ ש"ס וילנא.  
 יצחק בילמונטי, שער המלך (מהד' פרידברג), ירושלים: תשס"ו.  
 יצחק בן אבא מרי, העיטור, ווארשא: תרמ"ג.  
 יצחק זאב לוי סולובצ'יק, חידושי הגרי"ז על הרמב"ם, בני ברק: תשמ"ה.  
 יצחק מינקובסקי, קרן אורה, ירושלים: תשס"א.  
 ישעיה די טראני, פסקי רי"ד, ירושלים: תשכ"ד-תשע"ב.  
 ישעיה די טראני, תוספות רי"ד, ד"צ לבוב, תר"כ-תרכ"ט.  
 ישראל יעקב פישר, אבן ישראל, ירושלים: תש"מ.  
 מאיר הלוי אבולעפיה, אגרות הרמ"ה (בתוך ספר "בית אהרון"), בני ברק: תשס"ג.  
 מאיר פוזנר, בית מאיר, לעמבערג: תקצ"ו.  
 מאיר שמחה כהן, אור שמח, ירושלים: תשס"ב.  
 מלאכי כהן, יד מלאכי, ירושלים: תשע"ו.  
 מנוח בן יעקב, חדושי רבנו מנוח, בתוך משנה תורה (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק: תשל"ו-תשע"ט.  
 מנחם המאירי, בית הבחירה למאירי, בבא בתרא (מהד' א' סופר), ניו יורק: תשט"ז.  
 גיטין (מהד' ק' שלזינגר), ירושלים: תשי"ג.  
 יבמות (מהד' ח' אלבעק), ניו יורק: תש"ז.

כתובות (מהד' א' א' סופר), ירושלים : תש"ז.

סוטה (מהד' א' ליס), ירושלים : תשכ"ז.

סנהדרין (מהד' א' סופר), ירושלים : תשל"ב.

נדה (מהד' א' סופר), ניו יורק : תש"ט.

קדושין (מהד' א' סופר), ירושלים : תשכ"ג.

מנחם שנפלד, אמת מקאצק תצמח, בני ברק : תשכ"א.

מסעוד חי רקח, מעשה רקח (מהד' פרידברג), ירושלים : תשס"ו.

מרדכי בן הלל, מרדכי, ע"פ ש"ס וילנא.

משה אלשאקר, שו"ת מהר"ם אלשקר, ירושלים : תשי"ט.

משה אלשיך, שו"ת מהר"ם אלשיך, ניו יורק : תשכ"א.

משה בן חביב, גט פשוט, ירושלים ; תש"ס.

משה בן יעקב מקוצי, ספר מצוות גדול (מהד' מכון ירושלים), ירושלים : תשס"ג (מהדורה שנייה).

משה בן מימון, אגרות הרמב"ם (מהד' י' שילת), ירושלים : תשנ"ה.

משה בן מימון, הלכות הירושלמי (מהד' ליברמן), נויארק : תש"ח.

משה בן מימון, מורה נבוכים, ירושלים : ד"צ ווילנא תרס"ט, תש"ד.

משה בן מימון, משנה תורה [כל הספרים חוץ מספר נשים] (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק : תשל"ו-תשע"ט. ספר נשים ע"פ כת"י הנטינגטון : Oxford, Bodleian Library MS. Huntington 211

<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/Discover/Search/#/?p=c+0,t+,rsrs+0,rsps+10,fa+,so+ox%3A sort%5Easc,scids+,pid+fdc50cde-bfba-47a3-a673-612bcb14dc26,vi+126e91cb-8da0-43a6-8746-78e5b59c213a>

משה בן מימון, פירוש המשנה (מהד' י' קאפח), ירושלים : מוסד הרב קוק, תשכ"ג-תשכ"ז.

משה בן מימון, שו"ת הרמב"ם (מהד' מכון ירושלים), ירושלים : תשע"ו.

משה בן מימון, שו"ת הרמב"ם (מהד' י' בלאו), ירושלים : תשי"ח-תשכ"א.

משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן (מהד' זכרון יעקב), ישראל : תשמ"ח.

משה כהן, הגהות הרמ"ך על הרמב"ם (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק : תשל"ו-תשע"ט.

משה כהן, 'הרמב"ם כמפרש התלמוד', <https://www.etzion.org.il/he/24-10-%D7%94%D7%A8%D7%9E%D7%91%D7%9D-%D7%9B%D7%9E%D7%A4%D7%A8%D7%A9-%D7%94%D7%AA%D7%9C%D7%9E%D7%95%D7%93>

משה מרגלית, מראה הפנים (מהד' מאורי אור), ירושלים : תשס"ה.

משה סופר, חידושי החת"ם סופר, פיעטרקוב : תרס"ג.

נחום אליעזר רבינוביץ, יד פשוטה, ירושלים : תשמ"ד-תשע"א.

נחום אליעזר רבינוביץ, עיונים במשנתו של הרמב"ם (מהד' שנייה), ירושלים : תש"ע.

נחום טריביטש, ספר קובץ על היד החזקה, בערלין : תרכ"ב.

נסים גירונדי, חידושי הר"ן, ירושלים : תשנ"ה.

נסים גירונדי, חידושי הר"ן שעל הרי"ף, ע"פ ש"ס וילנא.

נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), עמק הנצי"ב על הספרי, ירושלים : תשי"ט.

נריה משה גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים : תשנ"ה.

עובדיה ברטנורא, פירוש ברטנורא על המשנה, ורשא : תרס"ו.

פנחס הורוביץ, המקנה, ירושלים : תשס"ט.

רפאל יום טוב ליפמן היילפרין, שו"ת עונג יו"ט, בני ברק : תש"ס.

צבי יהודה קוק, שיחות הרב צבי יהודה על ספר בראשית (בעריכת שלמה אבינר), ירושלים : תשנ"ג.

צבי עמדין, שו"ת חכם צבי, ישראל : ד"צ דברצין תש"ב, תש"ל.

שאול יוסף נתנון, שואל ומשיב, ירושלים : תשע"ו.

שלמה בן אדרת, חידושי הרשב"א (מהד' מוסד הרב קוק), ירושלים : תשמ"ח.

שלמה בן יצחק, פירוש רש"י על הש"ס, ע"פ ש"ס וילנא.

שלמה יהונתן יהודה פישר, בית ישי - דרשות, ישראל : תשס"ד.

שלמה לוריא, ים של שלמה, ירושלים : תשנ"ו.

שלמה מרדכי הכהן שבדרון, שו"ת מהרש"ם חלק ג, ניו יורק : ד"צ סאטמר תר"ע, תשכ"ב.

שו"ת מהרש"ם חלק ו, ירושלים : תשכ"ח.

שלמה רפפורט אשכנזי, מרכבת המשנה (מהד' פרידברג), ירושלים : תשס"ו.

שמואל בן חנניה, מבוא לתלמוד, ע"פ ש"ס וילנא.

שמואל טל, טל חיים - כללי הוראה (ח"א), יד בנימין : תשע"ד.

שמואל פייבוש, בית שמואל, ירושלים : תשכ"ו.

שמעון קיירא, הלכות גדולות (מהד' מכון ירושלים), ירושלים : תשנ"ב.

שם טוב אבן גאון, מגדל עוז, בתוך משנה תורה (מהד' פרנקל), ירושלים-בני ברק : תשל"ו-תשע"ט.

תוספות על הש"ס, ע"פ ש"ס וילנא.

תשובות הגאונים מתוך הגניזה (בעריכת שמחה אסף), ירושלים : תרפ"ט.

#### **ספרות המחקר :**

אברהם ראובן, 'בין ר' אברהם לאביו הרמב"ם, בהלכות תפילין וציצית', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן : תשע"ט.

אדלר אהרן, 'העקרונות השיטתיים כיסוד ליחזרותיו של הרמב"ם מפירוש המשניות למשנה תורה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן: תשמ"ז.

אטינגר שמשון, 'על מקומה של הסברה במשנה תורה לרמב"ם', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 1–30.

אלבום יעקב, להבין דברי חכמים, ירושלים: 2000.

אליצור איתי, 'לדרכו של הרמב"ם בהצגת מדרשי הלכה ב'משנה תורה'', עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן: תשע"ב.

יצחק אנגלרד, "'על דרך הרוב' ובעיית היושר", שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 31–59.

אסף שמחה, תקופת הגאונים וספרותה (בעריכת מרדכי מרגליות), ירושלים: תשט"ו.

אפשטיין יעקב נחום הלוי, מבואות לספרות האמוראים (בעריכת עזרא ציון מלמד), ירושלים: תשכ"ב.

אריאל יעקב, 'עוד בענין בליעה ופליטה בכלים', המעין, 204 (טבת תשע"ג), עמ' 90–93.

בנדיקט בנימין זאב, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, ירושלים: תשמ"ה.

ברודי ירחמיאל, ציון בין הפרת והחידקל- עולמם של גאוני בבל, ירושלים: תשע"ו.

ברודי ירחמיאל, 'על יחס הרמב"ם לסתם תלמוד', בר אילן, ל-לא (תשס"ו), עמ' 39–42.

ברודי ירחמיאל, 'לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי', *Maimonidean Studies*, 4 (2000), pp. 1-11.

גולדמן אליעזר, 'סמכות ואוטונומיה - הבהרות מושגיות', בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא), ירושלים: 1997, עמ' 32–54.

גינצבורג לוי, פירושים וחדושים בירושלמי, נויארק: תש"א.

גרשוני הלל, 'יחס הרמב"ם לחילופי נוסחאות במקורות שקדמו לו', מסורה ליוסף, ח (תשע"ד), עמ' 535–582.

דינרי ידידיה, 'ליחסם של הגאונים והראשונים אל בעיית ה"שינויא" בתלמוד', בר אילן, יב (תשל"ד), עמ' 108–117.

הבלין שלמה זלמן, מסורת התורה שבעל פה, ירושלים: תשע"ב.

הורוביץ יהושע, 'יחס הגאונים לאגדה', מחניים; במה למחקר, להגות ולתרבות יהודית, 7 (תשנ"ד), עמ' 122–129.

הלבני דוד, מקורות ומסורות - ביאורים בתלמוד, ירושלים: תשכ"ט-תשע"ב.

הלקין אברהם שלמה, בעקבות הרמב"ם: מדברי סגוריו פרשניו ומבקריו, ירושלים: תשל"ט.

הנשקה דוד, 'בכור בהמה טהורה בחוץ לארץ: מן התלמוד אל הרמב"ם – וחזרה', י' קפלן, מ' בר-אשר, י' ליבס ומ' עסיס (עורכים), ספר הזיכרון לפרופ' מ' בניהו, ירושלים: תשע"ט, עמ' 241–274.

הנשקה דוד, 'הרמב"ם כמפרש דברי עצמו', ספונות, ס"ח ח [כג], (תשס"ג), עמ' 117–163.

הנשקה דוד, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', *Maimonidean Studies*, 4 (2000), עמ' מה-פ.

הנשקה דוד, 'לנוכרי תשיך' - לתולדות שיטת הרמב"ם, ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום : עיונים בהגות יהודית מוגשים לש' רוזנברג, ירושלים : תשס"ז, עמ' 565–579.

הנשקה דוד, 'מסגרתו של מניין התרי"ג כשיקול בהכרעת ההלכה של הרמב"ם : שתי סוגיות', הלכה ומשפט : ספר הזיכרון למנחם אֶלון (בעריכת אריה אדרעי ואחרים), ירושלים : תשע"ח, עמ' 373–398.

הנשקה דוד, 'מצוות האבות ומצוות סיני : פרשת גיד הנשה כפרק בתפיסת ההלכה של הרמב"ם', צ' הבר וכ' כהן (עורכים), מִבְּרַכַּת מִשָּׁה : קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבוד רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים תשע"ב, עמ' 619–649.

הנשקה דוד, 'על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם', סיני, צב (תשמ"ג), עמ' רכח-רלט.

וייס אייזיק הירש, 'ספר יד החזקה המכונה "משנה תורה"', בית התלמוד א (תרמ"א), עמ' 225–233.

זייני אליהו רחמים, רבנן סבוראי - וכללי ההלכה (כרך א), חיפה : תשנ"ב.

טברסקי יצחק, 'הלכה ומדע : היבטים באפיסטמולוגיה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 121–151.

טברסקי יצחק, מבוא למשנה תורה (תרגום מ"ב לרנר), ירושלים : תשס"א.

טברסקי יצחק, ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם, ספר היוכל לכבוד שלום בארון (בעריכת שאול ליברמן) ; ירושלים, תשל"ה, עמ' קפג-קצד.

טשרנוביץ חיים (רב צעיר), תולדות הפוסקים (ח"א), ניו יורק : תש"ו.

כהן כרמיאל, 'מורשת אב בכתבתו ההלכתית של רבי אברהם בן הרמב"ם', מעליות, כה (תשס"ה), עמ' 184–194.

כהן כרמיאל, 'סמכותו של 'משנה תורה' לעומת המקורות התלמודיים בעיני רבי אברהם בן הרמב"ם', צ' הבר וכ' כהן (עורכים), מִבְּרַכַּת מִשָּׁה : קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבוד רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים : תשע"ב, עמ' 895–907.

כשר מנחם מנדל, הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, ירושלים : תש"מ.

לוינמן מנשה (עורך), 'פירוש בערבית למסכת ב"ק וב"מ', גנזי קדם ה (תרצ"ד), עמ' 141–144.

לוינגר אוריאל, 'רפואה והלכה בהבנתו של הרמב"ם ביד החזקה', אסיא יח/ ג-ד (שבט תשס"ג), עמ' 79–86.

לוינגר אליעזר, 'הרמב"ם בתור רופא ופוסק', הרפואה, ט (תרצ"ה-תרצ"ו), עמ' 150–162.

לוינגר יעקב, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים : תשכ"ה.



ליברמן שאול, תוספתא כפשוטה יבמות-כתובות, נויארק: תשכ"ז.

ליפשיץ אברהם, 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר: בין בעלי התוספות לרמב"ן', <http://www.daat.ac.il/daat/toshba/mechkar/lifshitz-divrey.pdf>.

ליפשיץ אברהם, 'שינויי נוסח במשנה תורה ע"פ הגניזה', ישורון, כג (תש"ע), עמ' יג-לד.

סייקס דוד, "'סטיותיו" של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה', דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ח), עמ' קיג-קנא.

סמט אלחנן, יד לרמב"ם - עיונים בפסקי הרמב"ם ביד החזקה, ירושלים: תשס"ו.

ספראי זאב ואבי שגיא, 'מבוא - סמכות ואוטונומיה במסורת ישראל', בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא), ירושלים: 1997, עמ' 9-31.

פאור יוסף הלוי, עיונים במשנה תורה לרמב"ם: ספר המדע, ירושלים: תשל"ח.

פוקס עוזיאל, 'דרכי ההכרעה, סמכות של טקסטים ומודעות עצמית - הרהורים על דרכי הפסיקה בשלהי תקופת הגאונים', סוגיות במחקר התלמוד, ירושלים: תשס"א, 100-124.

פוקס עוזיאל, תלמודם של גאונים, ירושלים: תשע"ז.

פיניליש צבי מנחם, דרכה של תורה, ויען: תרס"א.

פיקסלר דרור, 'הרמב"ם ושיטת הרבדים', צהר, טו (תשס"ג), עמ' 55-64.

פיקסלר דרור, 'יחס הרמב"ם לירושלמי כפי שמשקף מפירושו למשנה מסכת פאה', נטועים, טז (שבט תש"ע), עמ' 95-111.

פלדבלום מאיר שמחה הכהן, פירושים ומחקרים בתלמוד - מסכת גיטין, ניו יורק: תשכ"ט.

פלדבלום מאיר שמחה הכהן, 'פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי', דברי האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, 46-47 (תשמ"ו), עמ' קיא-קכ.

פרידברג דב, עיונים במניין המצוות של הרמב"ם - מצוות עשה ניסוחן והגדרתן (תרגום: עופר לבנת), מעלה אדומים: תשע"ד.

פרידמן מרדכי עקיבא, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים: תשס"ב.

פרידמן מרדכי עקיבא, 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ, סב [תשנ"ג], עמ' 523-583.

פרידמן שמא יהודה, 'משנה תורה- התורה הגדולה', צ' הבר וכ' כהן (עורכים), מפרכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבוד רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים: תשע"ב, עמ' 345-376.

פרידמן שמא יהודה, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות, א, ניו יורק: תשל"ח, עמ' 275-441.

פרנקל יונה, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב: 1996.

פרנצוס ישראל, 'הירושלמי כמקור לפסיקת הרמב"ם', סיני, קא (תשמ"ח), עמ' לא-מג.

- קאפח יוסף, 'קריאת שמע ותפילה במקומות טומאה', ספר יובל לכבוד הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (בעריכת הרב שאול ישראלי ואחרים) כרך א, ירושלים: תשמ"ד, עמ' תקפה-תקצד.
- קאפח יוסף, 'על דרכו ומשנתו של הרמב"ם', תחומין, ח (תשמ"ז), עמ' 511–520.
- קרמר יואל, הרמב"ם - ביוגרפיה (תרגמה: שונמית ליפשיץ), ישראל: 2019.
- רביצקי אבירם, 'תפיסת הלשון של הרמב"ם: פילוסופיה והלכה', תרביץ, עו/א-ב (תשסז), עמ' 185–231.
- רוזנטל אליעזר שמשון, "'על דרך הרוב'", פרקים; ספר השנה של מכון שוקן למחקר היהדות, א (תשכז-תשכח), עמ' 183–224.
- רוזנטל דוד, 'מסורות ארץ ישראליות ודרכן לבבל', קתדרה, 92 (תשנ"ט), עמ' 7–48.
- רוט אליעזר, 'האם באמת חלק הרמב"ם על חז"ל בעניני רפואה? תגובה למאמרו של ד"ר אוריאל לוינגר', אסיא, יח/ג-ד (שבט תשס"ג), עמ' 87–89.
- שגיא אבי, אלו ואלו, תל אביב: 1996.
- שוורץ דב, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן: תשנ"ט.
- תא שמע ישראל, כנסת מחקרים - עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים - כרך ב. ספרד, ירושלים: תשס"ד.
- Harvey Warren, Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah) (review), *Journal of the History of Philosophy* 20, 2 (1982), pp. 200-203.
- Shapiro Marc B, *Studies In Maimonides and His Interpreters*, Scranton 2008.
- Sklare David Eric, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World*, Leiden, 1996.

אינדקס הלכות מהמשנה תורה שנידונו במהלך העבודה:

הקדמה למשנה תורה : עמ' 2, 3, 86, 99.

ספר אהבה

הלכות קריאת שמע:

פרק ג הלכות ג-ד : עמ' 62.

הלכות תפילה וברכת כהנים :

פרק ז הלכה ה : עמ' 65.

פרק יד הלכה ז : עמ' 63.

הלכות ברכות :

פרק ב הלכה יד : עמ' 63.

ספר זמנים

הלכות שבת :

פרק ט הלכה ג : עמ' 92.

פרק יט הלכה ד : עמ' 64.

פרק יט הלכה יג : עמ' 64.

הלכות חמץ ומצה :

פרק א הלכה ט : עמ' 45.

הלכות שקלים :

פרק ג הלכות ח-ט : עמ' 89.

### הלכות קידוש החודש :

פרק יא, הלכות ה-ו: עמ' 53.

### ספר נשים

### הלכות אישות :

פרק א הלכה ב: עמ' 105 (מס' 1).

פרק א הלכה ו: עמ' 31, 95 (מס' 9), 125 (מס' 1).

פרק ב הלכה ד: עמ' 29, 95 (מס' 10), 121 (מס' 2).

פרק ב הלכות ז-ח: עמ' 106 (מס' 2).

פרק ב הלכה ט: עמ' 106 (מס' 3).

פרק ג הלכה ו: עמ' 78 (מס' 1), עמ' 106 (מס' 4).

פרק ד הלכה א: עמ' 107 (מס' 5).

פרק ה הלכה יא: עמ' 107 (מס' 6).

פרק ה הלכות כו-כז: עמ' 74 (מס' 1), 126 (מס' 3).

פרק ו הלכה ד: עמ' 108 (מס' 7).

פרק ז הלכה א: עמ' 108 (מס' 8).

פרק ז הלכה ז: עמ' 93 (מס' 1), 108 (מס' 9), 119 (מס' 1).

פרק ז הלכה יב: עמ' 120 (מס' 2).

פרק ט הלכה ב: עמ' 15, 74 (מס' 1), 120 (מס' 3).

פרק י הלכה יד: עמ' 54 (אות ב), 126 (מס' 4).

פרק יב הלכה ד: עמ' 108 (מס' 10).

פרק יב הלכה ח: עמ' 72 (אות א), 126 (מס' 5).

פרק יב הלכה ט: עמ' 34 (מס' 6), 96 (מס' 12), 127 (מס' 6).

פרק יב הלכה כג: עמ' 108 (מס' 10).

פרק כא הלכה א: עמ' 94 (מס' 2), 121 (מס' 4).

פרק כא הלכה י: עמ' 109 (מס' 11).

פרק כא הלכה יא: עמ' 109 (מס' 12).

פרק כג הלכות ג-ד: עמ' 37 (מס' 7), 96 (מס' 13), 127 (מס' 7).

פרק כד הלכות ב, ד : עמ' 109 (מס' 13).

פרק כד הלכה כ: עמ' 110 (מס' 14).

### הלכות גירושין:

פרק א הלכה כז : עמ' 110 (מס' 15).

פרק ב הלכות ו-ז : עמ' 111 (מס' 16).

פרק ב הלכה ט : עמ' 111 (מס' 17).

פרק ב הלכה יג : עמ' 17 (מס' 5), 121 (מס' 5).

פרק ב הלכות יד-טו : עמ' 112 (מס' 18).

פרק ב הלכה כ : עמ' 19 (מס' 6), 78 (מספר 2), 121 (מס' 6).

פרק ג הלכות א-ד : עמ' 112 (מס' 19).

פרק ג הלכות ט-י : עמ' 113 (מס' 20).

פרק ד הלכה א : עמ' 113 (מס' 21).

פרק ה הלכה ט : עמ' 113 (מס' 22).

פרק ה הלכה יז : עמ' 21 (מס' 7), 121 (מס' 7).

פרק ז הלכות א-ב : עמ' 78 (מס' 3), 114 (מס' 23).

פרק ח הלכה ד : עמ' 114 (מס' 24).

פרק ח הלכה ט : עמ' 94 (מס' 3), 122 (מס' 8).

פרק ח הלכה יד : עמ' 96 (מס' 14), 127 (מס' 8).

פרק ח הלכה כא : עמ' 122 (מס' 9).

פרק ט הלכה כז : עמ' 96 (מס' 15), 127 (מס' 9).

פרק י הלכה א : עמ' 22 (מס' 10), 94 (מס' 4), 122 (מס' 10).

פרק י הלכה כג : עמ' 24 (מס' 11), עמ' 94 (מס' 5), 122 (מס' 11).

פרק יא הלכות כא-כב : עמ' 38 (מס' 10), 72 (אות ב), 127 (מס' 10).

פרק יא הלכה כה : עמ' 54 (אות ג), 79 (מס' 4), 97 (מס' 16), 128 (מס' 11).

פרק יג הלכה א : עמ' 54 (אות א), 123 (מס' 12).

פרק יג הלכה כג : עמ' 17 (מס' 5), 121 (מס' 5).

### הלכות יבום וחליצה:

- פרק ב הלכה א : עמ' 115 (מס' 25).
- פרק ג הלכה יא : עמ' 54 (אות ד), 128 (מס' 12).
- פרק ד הלכה ו : עמ' 26 (מס' 13), 95 (מס' 6), 123 (מס' 13).
- פרק ד הלכות יב-יג : 115 (מס' 26).
- פרק ד הלכות יב, יד : עמ' 55 (אות ה), 129 (מס' 13).
- פרק ה הלכה כז : עמ' 115 (מס' 27).
- פרק ו הלכה ג : עמ' 116 (מס' 28).
- פרק ו הלכות טז-יח : עמ' 40 (מס' 14), 129 (מס' 14).
- פרק ז הלכה י : עמ' 116 (מס' 29).
- פרק ז הלכה יג : עמ' 116 (מס' 30).

### הלכות נערה בתולה :

- פרק א הלכה ח : עמ' 116 (מס' 31).
- פרק א הלכה ט : עמ' 117 (מס' 32, 33).
- פרק ג הלכה ט : עמ' 118 (מס' 34).

### הלכות שוטה:

- פרק א הלכה ז : עמ' 126 (מס' 4).
- פרק ב הלכה ד : עמ' 27 (מס' 14), 95 (מס' 7), 123 (מס' 14).
- פרק ב הלכה ח : עמ' 118 (מס' 35).
- פרק ד הלכה יד : עמ' 95 (מס' 8), עמ' 124 (מס' 15).

### ספר קדושה

### הלכות איסורי ביאה:

- פרק ג הלכה ב : עמ' 27 (מס' 14), 95 (מס' 7), 123 (מס' 14).
- פרק טו הלכה ב : עמ' 67.
- פרק טז הלכה א : עמ' 67.
- פרק יז הלכה ב : עמ' 67.

**הלכות שחיטה :**

פרק ה, הלכות א-ב : עמ' 58.

פרק י הלכות יב-יג : עמ' 57.

**ספר הפלאה**

**הלכות שבועות :**

פרק ז הלכה י : עמ' 126 (מס' 3).

**הלכות נדרים :**

פרק ד הלכה יא : עמ' 126 (מס' 3).

**ספר זרעים**

**הלכות מעשר שני :**

פרק ד הלכה יד : עמ' 88.

**ספר עבודה**

**הלכות איסורי מזבח :**

פרק ד הלכה ח : עמ' 79 (מס' 5).

**הלכות תמידין ומוספין**

פרק ז הלכות ו-ז : עמ' 80 (מס' 6).

**ספר קנין**

**הלכות מכירה :**

פרק כב הלכה יב : עמ' 15, 74 (מס' 1), 120 (מס' 3).

**הלכות עבדים :**

פרק ה הלכה ד : עמ' 81 (מס' 7).

**פרק ו הלכה ו : עמ' 82 (מס' 8).**

**ספר משפטים**

**הלכות מלוה ולוה :**

**פרק ד הלכה יב : עמ' 88.**

**פרק יד הלכה יד : עמ' 82 (מס' 9).**

**ספר שופטים**

**הלכות סנהדרין**

**פרק ב הלכה י : עמ' 83 (מס' 10).**

**הלכות עדות**

**פרק ב הלכה ג : עמ' 73, 84.**

**פרק ה הלכה ג : עמ' 84 (מס' 11).**

**הלכות אבל :**

**פרק יד הלכה ד : עמ' 63.**



The phenomena we discussed in this work are not an innovation of Maimonides. We found some types of aberrations that we encountered during this work already in the time of the Geonim.

At the conclusion of the work, we have added an index of the relevant laws in the Mishneh Torah, including the pages in the thesis where they were discussed.

Maimonides understood that the phrase "Beduta" was a later addition, post-Amoraic, and therefore not canonical. In Chapter 3, we explained another halacha in the same way. We demonstrated that Maimonides himself states three times in his Mishnah commentary that he rejects things that were said in the Babylonian Talmud because they were late additions to the word of the Amoraim. Feldblum extended this principle significantly, claiming that Maimonides felt no obligation to "Setama deGemara" (anonymous strata of the Talmud) as he sees it all as a late addition to the Talmud. Feldblum brought eleven pieces of evidence to fortify his claim, but we rejected them one by one.

**Chapter 8.** The most common deviation we faced in the chapters above was a deviation due to another rabbinic source. We found 20 such laws (10 in Chapter 2 and 10 in Chapter 3). We claimed that these findings appear to be puzzling, as Maimonides stated that the Babylonian Talmud should not be overruled by the Jerusalem Talmud. In addition, in the introduction to Mishneh Torah, he said that the Jewish people accepted the Babylonian Talmud as the most authoritative source. If so, how could Maimonides deviate from the Babylonian Talmud in favor of other sources? We presented three suggestions by scholars and rabbis who tried to set guidelines that would determine in which cases Maimonides would deviate from the Babylonian Talmud and rule according to the Yerushalmi or another source. Considering their difficulties, we proposed a different rule and applied it to the relevant examples in the chapters above.

**Chapter 9.** In this section, we tried to summarize the findings that emerged from this work regarding Maimonides' conception of the validity and authority of the Babylonian Talmud. We explained that there are two types of authority: professional authority and formal authority. Maimonides' concept of the Babylonian Talmud is more complex than either one of these alone. The Babylonian Talmud consists of different parts, and Maimonides refers to certain parts (such as later additions or statements regarding science and philosophy) as having professional authority only. As to the integral Halachic discussions, Maimonides accepts them as having a higher formal hierarchy in comparison to post-Talmudic literature. On the other hand, in relation to other rabbinic works, the authority of these passages is purely professional, which allows Maimonides to deviate from them in certain circumstances.

Babylonian Talmud and Mishneh Torah and presented a number of explanations for the deviations. We discuss these proposals and tried to determine which explanation was the most likely. As in the previous chapter, some of the examples were mentioned briefly, and appear in Table 3 in the appendix, where we listed all the laws in the Book of Women that are likely to deviate from the Babylonian Talmud.

**Chapter 4.** In the chapters above we found six laws in which Maimonides deviated from the Babylonian Talmud by giving a different rationale for the law, rather than a difference in the content of the law. In this chapter, we discuss Maimonides' responsum, in which he seems to say that he not obligated to the reasoning stated in the Talmud. Some scholars understood this responsum differently, and we pointed out the difficulties in their readings.

**Chapter 5.** We discuss a Halacha we mentioned in Chapter 2 which appears to deviate from the Babylonian Talmud. Several scholars have pointed to this Halacha as evidence of Maimonides' deviation from the Babylonian Talmud. Claiming that rulings of the Amoraim were based on their philosophical-scientific approach, an approach that was incompatible with Maimonides' own world view. In contrast, there are several classic commentators who reconcile this halacha with what is said in the Babylonian Talmud. Several scholars (most notably Twersky) believe that Maimonides did not stray from the Babylonian Talmud in places where it contradicts science or philosophy. We rejected Twersky's evidence and demonstrated that Maimonides did indeed deviate from the Talmud when it contradicted his scientific-philosophical knowledge.

**Chapter 6.** We discuss two types of deviation: deviations from the material presented in the Babylonian Talmud as Talmudic dialectic, and deviations from links that the Talmud makes between opinions of different sages. A responsum by Maimonides reveals the weight and proportion he attributed to Talmudic dialectic. We provided three interpretations scholars have given to this responsum. We offered a fourth explanation, in light of which we explained three deviations discussed in Chapter 3.

**Chapter 7.** In Chapter 2, we saw a Halacha that seems to deviate from the Babylonian Talmud's conclusion. The Talmud says about certain things that they were "Beduta" - fiction, but Maimonides codifies them in his book. Benedict suggested that

Group 2. The laws about which we remain doubtful whether they deviate from the Babylonian Talmud.

Group 3. Laws that, we can say with some certainty, deviate from the conclusion of the Babylonian Talmud.

Throughout this work, we brought several kinds of deviations that commentators and scholars have pointed out. We carefully examined their arguments, asking whether their textual evidence was compelling and whether the solutions they offer were likely. We also compared them with other commentators and scholars and with our own findings.

### **Structure of the thesis:**

**Chapter 1.** We presented the basic questions on which this work is based. Does the Mishneh Torah deviate from the Babylonian Talmud? What types of deviations exist, and what are the boundaries and magnitude of these deviations? We reviewed the scholarly literature dealing with these questions, pointed out problems in the research methodology of some studies, and presented the benefits found in the research method we chose - examining an entire book from Mishneh Torah.

**Chapter 2.** We noted the laws from the Book of Women in which we found it difficult to determine whether they deviate from the Babylonian Talmud or not. We explained the differences between the Babylonian Talmud and the parallel Halachic statements in Mishneh Torah. We presented several explanations for each difference, offered by the classic commentators, academic scholars or ourselves. We discussed each explanation and tried to determine which was the most reasonable. Some of the examples were presented in more detail while for others we only mentioned the halacha in which there is an apparent deviation, referring to Table 2 in the appendix, where we listed all the laws in the Book of Women regarding which we were uncertain regarding their degree of deviation. Table 1 lists all the laws that seem, at first glance, to deviate from the Talmud, but were found, on further examination, to be consistent with the Talmud.

**Chapter 3.** We examined the laws in the Book of Women in which the difference between the Mishneh Torah and the Babylonian Talmud is most likely to be an intentional deviation. As in Chapter 2, we explained the differences between the

## Abstract

One of the most important texts in Jewish literature is Maimonides' Mishneh Torah. Thousands of books, essays, and comments have been written about it throughout the ages, discussing every aspect of the book. One of the most puzzling phenomena in the book is Maimonides' deviation from the Babylonian Talmud: laws mentioned in the codex that seem to deviate from the Babylonian Talmud's conclusion. Early commentators of Mishneh Torah noticed and discussed some of them, but only in the past decades did academic research start to investigate the phenomenon in a more systematic way.

In this work, we examine whether in fact the Mishneh Torah deviates from the Babylonian Talmud, what types of deviations exist, and what the boundaries and characteristics of these deviations are. In order to examine these questions in a systematic way, we chose to focus on the Book of Women from the Mishneh Torah. We examined it law by law, in order to gather all the Halachic laws that appear to deviate from the Babylonian Talmud. After this initial examination, we examined every case in order to determine whether the alleged deviation is, in fact, different from the conclusion of the Babylonian Talmud. This examination was carried out by examining the manuscript versions of the Babylonian Talmud and of the Mishneh Torah. Then we examined the commentators on each Halacha suspected of diverging from the Babylonian Talmud. After all of the examinations above, we attempted to think independently whether there was an explanation that would reconcile the formulation of Maimonides with the conclusions drawn from the Babylonian Talmud. Even after all the above, it was not always easy to decide whether a given Halacha was a deviation from the Babylonian Talmud or not. Can we relate to a commentator's attempt to settle the divergence as feasible and convincing? Does interpreting the Babylonian Talmud in light of the Jerusalem Talmud count as a deviation from the Babylonian Talmud? etc.

Based on our investigation we divided the findings into three groups:

Group 1. Laws that seemed at first as a deviation, but after examination we concluded that they do not deviate from the Babylonian Talmud.

This work was carried out under the supervision of

Dr. Pinchas Roth

Talmud Department, Bar-Ilan University

BAR-ILAN UNIVERSITY

**Maimonides' deviations from the  
Babylonian Talmud in the Mishneh  
Torah - their existence and limitations,  
as seen in the Book of Women**

Sagi Mazuz

Submitted in partial fulfillment of the requirements for  
the Master's Degree in the Department of Talmud, Bar-  
Ilan University

Ramat Gan, Israel

2020

BAR-ILAN UNIVERSITY

**Maimonides' deviations from the  
Babylonian Talmud in the Mishneh  
Torah - their existence and limitations,  
as seen in the Book of Women**

Sagi Mazuz

Submitted in partial fulfillment of the requirements for  
the Master's Degree in the Department of Talmud, Bar-  
Ilan University

Ramat Gan, Israel

2020