

מצוות חכמים

א. משמעות הלשון "ציוו חכמים"

1. מבוא

2. סמכות חכמים ומפעלים

3. משמעות הלשון "ציוו חכמים"

4. מדוע נקט הרמב"ם לשון זו?

ב. עיון במספר דינים

1. לימוד תורה לנשים

2. מעשה מרכבה ומעשה בראשית

3. קינוי הבעל

4. נטילת ידים

א. משמעות הלשון "ציוו חכמים"

1. מבוא

אין צורך להכביר במלים על דקדוק לשון הרמב"ם, על העקביות שבלשונו (הן בצד המילולי והן בצד התחבירי), ועל המשמעות הרבה שיש לכל מלה ומלה של רבינו¹. הדבר בא לידי ביטוי בולט בלשונות הרמב"ם לציון פעולת חכמים. בגזירות חכמים כותב הרמב"ם "גזרו חכמים", "אסרו חכמים... שמא", "אסרו חכמים דבר זה גזירה שמא" וכדומה; בתקנות חכמים: "תקנו חכמים", "התקינו חכמים" וכדומה. ישנם מינוחי לשון נוספים בהם משתמש הרמב"ם בהקשר לפעולת חכמים, ורובם מובנים למבין את מפעלם של חכמים ותפקידם ביצירת ההלכה.

¹ חקר לשונו של רבינו הוא אחד מהתחומים שזוכה בדורות האחרונים להתייחסות רבה. ההכרה באומנות הלשון של רבינו, ובמשמעויות השונות הגנוזות ברזי לשונו, מהווים פתח להבנה טובה יותר של דבריו. מאמרים רבים ומחקרים עוסקים בלשון רבינו ובמינוחים שונים בלשונו. לדוגמא ראה להלן: הרב אליעזר רייף, לשון "חייב" ו"פטור" בהלכות נזקי ממון - פרק בסמנטיקה ומשמעויותיה ב"משנה תורה", ושם בהערה 2 ציין למספר מקורות.

במאמר זה נדון בלשון "ציוו חכמים" או "מצות חכמים"² המובאת ברמב"ם במספר מקומות ובאופנים שונים³ - מה משמעותה של לשון זו ומה עניינה⁴, וכן נעיין במספר דינים שראוי להעיר עליהם, פעמים בעקבות האור הנשפך על דין זה עקב הבנה זו, או עקב קושי הטמון בדין זה.

2. סמכות חכמים ומפעלם

במספר מקומות דן הרמב"ם על סמכויותיהם של החכמים בתחום היצירה ההלכתית. המקור המרכזי לכך ביד החזקה הוא בריש הלכות ממרים:

בית דין הגדול שבירושלם הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל... כל מי שאינו עושה בהוראתן עובר בלא תעשה... אחד דברים שלמדו אותן מפי שמועה, והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו אותן מפי דעתן באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה

² כפילות לשון זו קיימת גם ביחס לתיקנו חכמים/תקנת חכמים, וגזרו חכמים/גזירת חכמים. קשה למצוא אפיון מובהק להבדל בין לשונות אלו, ונראה שמבחינה מהותית אין הבדל בין "ציוו חכמים" ו"מצות חכמים". אמנם יש לציין שהמקרים בהם נוקט רבינו לשון "מצוות חכמים", הם יותר מוגדרים, וקרובים למבנה של תקנות, אך הדברים אינם מובהקים די צרכם, ועדיין זוקקים ביאור.

³ הרמב"ם נוקט במספר אופנים בלשון "ציוו חכמים":

א. מבוא לציטוט דברי חכמים. לדוגמא (דעות ב, ג): "...ולפיכך צו חכמים: מאד מאד הוי שפל רוח" (וכן תלמוד תורה ג, ח; תשובה י, ד; אישות יג, טו; מלוה ולוה א, ג; סנהדרין כ, ז). לפעמים הוא בתוספת "ואמרו" לדוגמא: דעות ב, ד: "...ועל זה צו חכמים ואמרו: כל המרבה דברים מביא חטא, ואמרו: לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה... והוא שצו חכמים ואמרו: לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה" (וכן דעות ג, ג; שם ה, י; שם ו, ב; מתנות עניים י, יח).

ב. מבוא להבאת תוכן דברי חכמים ללא ציטוט. לדוגמא אישות טו, יט: "וכן צו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו ואוהבה כגופו" (וכן יסודי התורה ב, יב; שם ד, י; דעות ג, א; שם א, ד; שם ה, י; תלמוד תורה א, יג; אישות יד, ד; שם טו, יח; שם טו, כ; שם כ, א; מתנות עניים י, יז; נחלות ו, יג; סנהדרין ג, ט; מלכים י, יב). בשלוש פעמים נוקט בלשון "צו חכמים הראשונים" (יסודי התורה ב, יב; שם ד, י; דעות א, ד). יש לציין שבלשון זהה משתמש הרמב"ם הן לציווים שהם על דרך החיוב (מה לעשות), והן לאלו שהם על דרך השלילה (ממה יש להיזהר).

ג. פעמים שהרמב"ם מתייחס לדברים מסוימים ומגדיר אותם כ"ציוו" חכמים: בהלכות שכנים יד, ה: "קדם אחד וקנה זכה ואין חבירו שראוי לקדם לו יכול לסלקו... שלא צו חכמים בדבר זה דרך דין אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך". באבל יג, יב: "כל מי שאינו מתאבל כמו שצו חכמים הרי זה אכזרי". ובברכות ו, יט: "ואסור לזלזל בנטילת ידים, וצוויים הרבה צו חכמים על נטילת ידיים והזהירו על הדבר".

ד. כמו כן הוא נוקט בלשון "מצוות חכמים" במספר מקומות (סדר התפילות נוסח הקדיש; אישות ג, יט; אישות טו, טז; שוטה ד, יח; איסורי ביאה ב, יד; שם כא, כה; סנהדרין ב, יא).

⁴ משמעות הלשון כבר נידונה במספר מקומות ראה להלן הערה 9, וכן דן בזה א' הכהן, "ציוו חכמים" - פרק בלשונות הרמב"ם בספר משנה תורה, שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), להלן: הכהן, ציוו חכמים.

בעיניהם שהדין בדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשו אותן סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה, והם הגזרות והתקנות והמנהגות. בכל אחד ואחד משלשה דברים אלו - מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחת מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר: "על פי התורה אשר יורוך" - אלו הגזרות והתקנות ומנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, "ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" - אלו דברים שלמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהם, "מכל הדבר אשר יגידו לך" - זו הקבלה שקבלו איש מפי איש.

הרמב"ם מגדיר שלשה תחומים בהם פועלים בית דין: א. דברים שנלמדו מפי השמועה. ב. דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות. ג. גזירות תקנות ומנהגות. לכאורה את כל דיני חכמים צריכים אנו לכלול באחד מן התחומים הללו.

כן הוא גם בהקדמתו לפירוש המשנה (מהדורת ר"י שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' מ):

ועל פי העיקרים האלה אשר הקדמנו, נחלקים הדינים החקוקים בתורה לחמשה חלקים: החלק הראשון - הפירושים המקובלים ממשוה שיש להם הוראה בכתוב או אפשר להוציאם בהקש... והחלק השני: הם הדינים אשר נאמר בהם 'הלכה למשה מסיני', ואין ראיה עליהם כמו שזכרנו... והחלק השלישי: הם הדינים המוצאים בדרכי ההקש... והחלק הרביעי: הם הדינים אשר תקנום הנביאים והחכמים בכל דור ודור על דרך הסיג והגדר לתורה, והם אשר צוה ה' לתקנם במאמר כללי, והוא אמרו: "ושמרתם את שמרתי", ובאה הקבלה: "עשו משמרת למשמרתי". והם אשר יקראום החכמים 'גזרות'... והחלק החמישי: הם הדינים אשר נתקנו על דרך ההתבוננות והבאת התועלת בעיניים הנוהגים בין בני אדם, ממה שאין בו תוספת בתורה ולא חסרון, או בדברים שהם תקנת בני אדם בעיני התורה והם אשר יקראום החכמים: 'תקנות' ו'מנהגות'...

וכן הוא חוזר על עיקרי דברים אלו בהקדמתו ליד החזקה⁵.

מכל אלו עולה בבירור, שאת פעולת חכמים בתחום ההלכה יש לחלק לשני חלקים מרכזיים:

א. דברים הנובעים מהתורה - לימוד במידות, הלכה למשה מסיני, דינים שנתבררו וכדומה.

ב. דברים שחכמים מחדשים לפי צורך השעה, והם גזרות תקנות ומנהגות.

לשונות שונים ורבים נוקט הרמב"ם ביחס לחכמים ולמפעלים, המשקפות מבחינה לשונית את משמעותה הפעולה ועניינה. יש נקודות רבות שראויות להיבחן ביחס למינוחים השונים

⁵ הלכות כד-כו במהדורת "יד פשוטה" למו"ר הרב רבינוביץ, הקדמה ומניין המצוות, ירושלים תשנ"ז.

בהם נוקט הרמב"ם⁶. בדברים שחכמים חידשו, והם תקנות גזירות ומנהגות, מקפיד הרמב"ם לציין את מהותו של הדין, האם הוא גזירה או תקנה, ומה סיבתה. לדוגמא (הלכות שבת ד, ב):

אבל אסרו חכמים להטמין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום גזירה שמא תרתיח הקדרה בשבת.

או לדוגמא (הלכות גירושין א, טו):

תקנת חכמים היא שיהיו העדים חותמין על הגט, שמא יתן לה גט בפני שנים וימותו ונמצא הגט שבידה כחרש מחרשי אדמה שהרי אין בו עדים.

וכן הוא בעשרות מקומות בהם נוקט רבינו לשונות "גזרו/גזירת חכמים" או "תקנו/תקנת חכמים" באופנים שונים. אמנם בלשון "הנהיגו חכמים" הרמב"ם אינו משתמש, ובשני מקומות בלבד הוא נוקט בלשון "מנהג חכמים", אך הדבר נעוץ בהבנת המשמעות של "הנהיגו מנהגות"; בתחום המנהג לרוב אין החכמים מחדשים את המנהג, אלא הם מאשרים את המנהג שהעם נהג בו⁷. ציוני לשון אלו מובנים ותואמים את תפקיד חכמים וסמכותם.

3. משמעות הלשון "ציוו חכמים"

מה בא ללמדנו המינוח "ציוו חכמים" או "מצוות חכמים"? לשון זו אינה תואמת את פעולתם של חכמים המוזכרת לעיל: חכמים גוזרים, מתקנים, מנהיגים, או שהם לומדים, מוסרים מסורת, לכל אלו כפי שראינו הרמב"ם מתייחס בדקדוק לשונו, אך לא מצאנו התייחסות לחכמים בתור גוף "מְצַוֵּה", ומכאן נובעת בעיית ההגדרה של "מצוות חכמים", וכי מה ניתן להוסיף על הדברים המנויים לעיל, המצוי בסמכות חכמים⁸?

המעייין במקורות מתקשה שלא להבחין שברוב המקרים בהם נוקט הרמב"ם בלשון "ציוו חכמים" מדובר בעניינים הנראים כהדרכה שמדריכים חכמים את האדם כיצד ראוי לנהוג, כדי להימנע מדברים שליליים או להתקרב לדברים חיוביים, אך אין הם גזירה או תקנה מוגדרת ומחייבת⁹. נעיין במספר דוגמאות:

⁶ לדוגמא: במקומות רבים נוקט הרמב"ם בלשון גזירת חכמים או גזרו חכמים, ובמקומות רבים אחרים כותב הרמב"ם אסרו חכמים ומציין את סיבת האיסור, וברור שמדובר בגזירה - האם יש סיבה מתי הרמב"ם נוקט בלשון גזירה ומתי לא? ועוד שאלות רבות ביחס ללשונות מיוחדים, וביחס לדרך השימוש בלשונות השגורים.

⁷ ראה מש"כ בזה הר"י שילת, הקדמות לפירוש המשנה, עמ' צד הערה 9.

⁸ ואין להעלות על הדעת לומר שלשון זו מתייחסת ל"מנהגות" ראשית מפני שאין כל קשר לשוני, שכה בולט במקרים הקודמים, וכן כפי שהדגשנו מנהג הוא מעשה אקטיבי, ואילו לשון זו משמשת גם לדברים שהם ציוויים של הימנעות.

⁹ על יסוד זה עמד בקצרה מו"ר ראש הישיבה נחום אליעזר רבינוביץ' שליט"א בפירושו "יד פשוטה" להלכות אישות טו, יז ולהלכות שוטה ד, יח-יט, וכן ראיתי שעמד בזה פרופ' יהודה לוי, דעת הרמב"ם

א. הלכות תלמוד תורה ג, ח :

כתוב בתורה "לא בשמים היא ולא מעבר לים היא"; "לא בשמים היא" - לא בגסי הרוח היא מצויה "ולא מעבר לים היא - ולא במהלכי מעבר לים היא, לפיכך אמרו חכמים: לא כל המרבה בסחורה מחכים, וצוו ואמרו: הוי מעט עסק ועסוק בתורה.

ברור שלפנינו הדרכה שחכמים מדריכים את האדם כיצד ראוי לו לנהוג אם רוצה הוא בכתר תורה, כמצוין שם בתחילת הפרק. וכי אדם שמרבה בעסק עובר משום "לא תסור"? בוודאי שלא. קיימת על האדם מצוות תלמוד תורה ש"אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה", וחז"ל, ובעקבותיהם רבינו, מלמדים אותנו כיצד לקיים מצווה זו באופן הטוב ביותר. חכמים לא הוסיפו דבר על מצוות תלמוד תורה או גידרה, אלא רק מדריכים אותנו כיצד לנהוג כדי לקיים מצווה זו באופן מיטבי.

ב. הלכות אישות ג, יט :

ואע"פ שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה, אין ראוי לעשות כן, אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר בפלוגי אני רוצה.

מפורש בדברי רבינו שדברי חכמים שלא לקדש את הבת הקטנה, הם בגדר הדרכה, ואינם גזירה שגזרו לבטל מהאב את זכותו לקדש את בתו.

ג. הלכות אישות יד, ג-ד :

נושא אדם כמה נשים אפילו מאה, בין בבת אחת בין בזו אחר זו, ואין אשתו יכולה לעכב, והוא שיהיה יכול ליתן שאר כסות ועונה כראוי לכל אחת ואחת... לפיכך צוו חכמים, שלא ישא אדם יתר על ארבע נשים, אף על פי שיש לו ממון הרבה, כדי שתגיע להן עונה פעם אחת בחדש.

מצד הדין רשאי האדם לשאת אפילו מאה נשים, אך עקב מצוות עונה, מדריכים חכמים שלא ישא יותר מארבע, כי אחרת יתקשה לקיים מצוות עונה. גם כאן ברור שמדובר בעצה טובה בלבד, ולא שחכמים באו ועקרו את היתר נשיאת יותר נשים, וכן מפורש בתלמוד; מקורה של הלכה זו במשנה יבמות ד, יא :

ארבעה אחים נשואים לארבע נשים, ומתו, אם רצה הגדול שבהם לייבם את כולם - הרשות בידו.

ואומרת על כך הגמ' (שם מד, א פירוש רש"י בסוגריים) :

על תלמוד תורה לנשים, המעיין כרך לד-א (תשנ"ד). א' הכהן במאמרו (ראה הערה 4), מחלק בין חיוב "מוסרי" לחיוב "משפטי", נראה לענ"ד שההגדרה חיוב "מוסרי" אינה מתאימה לכלל המקרים, ראה אפילו בדוגמאות שבהערה 3, וכמדומני שהגדרת המינוח כ'עצה' תואם יותר את המקורות, וכפי שניתן לראות יש לו גם אחיזה לשונית במקורות (ראה להלן דוגמא ג), וכן כפי שנראה להלן מבחינה לשונית משקף את התוכן של המונח.

הרשות בידו. ושבקי ליה? (בתמיהה, ובמה יפרנס כולן?) והתניא: "וקראו לו זקני עירו... ודברו אליו" - מלמד, שמשאיין לו עצה הוגנת לו...! לא צריכא, דאפשר ליה (שעשיר הוא ויכול לזונן). אי הכי, אפילו טובא נמי! **עצה טובה קא משמע לן** ארבע אין, טפי לא, כי היכי דנמטייה עונה בחדש.

ברור מהגמ' שמדובר כאן בעצה טובה בלבד, ולא באיסור של חכמים. וכן כותב רבינו בפייהמ"ש שם:

ונקט ארבעה, עצה טובה שלא יזדקק אדם להוסיף על ארבע נשים, לפי שהן תכלית מה שאפשר לאדם על פי רוב לעמוד בעונתו.

ד. הלכות מתנות עניים י, יז:

צוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו ולא יהנו בהם זרע חם, שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועון בעולם, ואם יהיו עניים בני ביתו בכל שעה ושעה מוסיף זכויות ומצות.

גם כאן עולה בבירור שאין איסור להחזיק עבד כנעני, אלא כיוון שפעמים רבות מביא הדבר לידי איסור, ולעומת זאת אם יהיה לו משרת עני מקיים הוא מצווה - ראוי שיהיו בני ביתו של האדם עניים ויתומים ולא עבדים. גם כאן חכמים מדריכים את האדם כיצד יכול להרבות במצוות. מי שהעסיק עבד כנעני, ועקב כך הוסיף חטא בעולם - חייב מצד החטא והעוון שנוספו בעולם, ולא משום שעבר על מצוות חכמים. לעומתו מי שהעסיק עני, קיים מצוות צדקה מהתורה. נמצא שחכמים לא הוסיפו דבר על המצוות והאיסורים הקיימים.

ה. הלכות שכנים יד, ה:

כל הרוצה למכור קרקע ובאו שנים כל אחד מהן אומר אני אקח בדמים אלו ואין אחד מהן בעל המצר, אם היה האחד מיושבי העיר והאחד משכני השדה שכן העיר קודם... שגם זה בכלל הטוב והישר הוא. קדם אחד וקנה זכה ואין חבירו שראוי לקדם לו יכול לסלקו הואיל ואין אחד מהן בעל המצר, **שלא צוו חכמים דרך דין זה אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך.**

הלכה זו היא חלק מהלכות בן המצר, שיסודם הוא "ועשית הישר והטוב". את טיבו של דין בן המצר היטיב להגדיר ה"מגיד משנה" בהלכה זו:

ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתיקון מידות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באומרה "קדושים תהיו" והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות. וכן אמרה "ועשית הישר והטוב" - והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם. ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל עניין וההכרח חייב לעשות כן, ומידות האדם והנהגתו מתחלפות לפי הזמן והאישים. **והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת**

כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות
והכל מדבריהם ז"ל...

כל דין בן המצר הוא הדרכת חכמים ליישום דין התורה של "ועשית הישר והטוב". חלק מההלכות ראו חכמים לנכון לעשותם כתקנה, שניתן לכפות עליה ולחייב בה. ואם עבר אדם על דבריהם מלבד שלא עשה הישר והטוב, גם עבר על לא תסור. חלק מההלכות חכמים הדריכו אותנו אליהם, אך אין להם תוכן מחייב. חלק זה הגדיר רבינו בלשון "ציוו חכמים".

ו. הלכות סנהדרין כ, ז :

הגס לבו בהוראה, וקופץ וחותר הדין קודם שיחקרהו בינו לבין עצמו, עד שיהא לו ברור כשמש - הרי זה שוטה ורשע וגס רוח. כך צוו חכמים: "היו מתונין בדין", וכן איוב הוא אומר: "ורייב לא ידעתי - אחקרהו".

האיסור על הדיין הוא זיכוי החייב או חיוב הזכאי, ואם עשה כן עבר על איסור תורה של: "לא תעשה עול במשפט" (כפי שכותב רבינו קודם להלכה זו). מי ש"חותך את הדין קודם שיחקרהו" עלול לבוא לידי עול במשפט (אם כי לא בהכרח) ולכן הוא "שוטה רשע וגס רוח". השכל הישר והמוסר הבסיסי מחייבים את חקירת הדין, ולא דברי חכמים. חכמים הדריכו את הדיין לזהירות זו, והדגישו אותה בפניו. מובן שאם לא חקר הדיין את הדין אך הוציאו לאמיתו לא עבר על שום איסור, ואם עשה עול במשפט עבר על איסור תורה. וראה מה שכתב בזה רבינו בהקדמתו למשנה:

ולפיכך פתח תחילה **במוסר השופטים** היו מתוניים בדין, צריך איפוא השופט להתחנך בכל מה שכוללת אותו מסכת אבות, מן המתיונות בדינים, ומעוט חריצתם מהר, לפי שאם ימהר לחרץ - אפשר שיהיה באותו הדין דבר נסתר, כמו שיאמרו עליהם השלום: 'דין מרומה'.

החשש הוא דין מרומה, המתיונות בדין היא אמצעי להימנעות מעוול זה.

די במקורות אלו כדי לראות שלשון זו בעלת משמעות ברורה בדברי רבינו לציון הדרכת חכמים, עצת חכמים, שמטרתה להוליכנו בדרך ישרה וטובה, המובילה לקיום מצוות. לפנינו קטגוריה חדשה באחריות חכמים: הדרכת העם. יש דמיון מה לגזירות ולתקנות, שהרי גם עניינם "יורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם" (ממרים א, ב), אך ההבדל הוא שבגזירות ותקנות, קבעו חכמים מעשים חדשים בעלי מעמד עצמאי, ההופכים להיות כגוף תורה, כדין גמור. עשיית דבריהם נובעת מחובת האדם להישמע לדברי חכמים - "ועשית ככל אשר יורוך", והעובר על דבריהם עובר על איסור תורה - "לא תסור". וכן לעניין השכר והעונש: השכר והעונש לאדם הם על שמיעתו לדברי חכמים או מרידה בהם, ואם עבר אדם על גזירת חכמים, שנועדה להרחיק מאיסור מסוים, אך לא עבר על האיסור עצמו, הרי הוא חוטא, ועבר על איסור תורה של "לא תסור".

לעומת זאת, 'ציווי חכמים הוא הנהגה נכונה שחכמים מאירים לנו אותה. היא הייתה נכונה קודם דבריהם, וציונם להנהגה זו לא חידש בה דבר. חובת האדם לנהוג בהנהגה זו נובע מההיגיון, מהשכל הישר. העובר עליה אינו נחשב כמי שאינו שומע לדברי חכמים, אלא

הרי הוא "שוטה ורשע וגס רוח" (הלכות סנהדרין כז, דלעיל). לו נהג אדם בדרך שחכמים האירונו להתרחק ממנה, לא עבר בזה על איסור כלשהו, אלא רק אם הגיע לידי האיסור עצמו. לאור הבנה זו, מובן שבריש הלכות ממרים, וביתר המקומות בהם מדבר הרמב"ם על פועלם של חכמים וחיידושיהם או על גדר מצוות "לא תסור", אין מקום לאזכור 'ציווי חכמים'.

השלכה נוספת להבדל זה קיימת במקרה ובטל טעם ההנהגה. בגזירות, תקנות ומנהגות אפילו בטל הטעם לא בטלה הגזירה/תקנה/מנהג עד שיקום בית דין הגדול בחכמה ובמניין¹⁰, אך לעומת זאת לו יצויר מצב בו לא יהיה צורך להנהגה מסוימת, או שמנסיבות אלו ואחרות בטל הטעם שבגללה ראוי לנהוג בה, מובן שאין צורך או חיוב כלשהו להמשיך בהנהגה זו¹¹.

מעתה מובנת העובדה שחלק גדול מהמקורות של "ציווי חכמים" הם ממשנת אבות, אותה הגדיר רבינו כדברי מוסר בהקדמתו למשנה, בבארו את סידור מסכתות המשנה (מהד' ר"י שילת, עמ' מז) :

וכאשר נשלם כל מה שיצטרך אליו השופט - החל באבות, וזה לשתי כוונות... והכונה השניה - לומר בזו המסכתא מוסרי כל חכם מן החכמים עליהם השלום כדי שנלמד צהם המדות המעולות... והיות שהשופט צריך לכל אלו המוסרים להוסר בהם - הנה מה טוב סדור אבות אחר סנהדרין ומה שמצרף אליה, שהיא כוללת כל אלו המוסרים, ונוסף לזה מוסרים המביאים לידי פרישות בעולם הזה, ונתינת יתרון חכמה לאנשיה, ומעשי בר הלבב והיראה כלם.

יש להדגיש שאין כוונת הדברים לומר, שהאדם אינו מחויב ללכת בדרך שבה ציווי חכמים, אין זו בבחינת סתם "עצה טובה קא משמע לך", יש בוודאי צורך לנהוג בדרך בה הורו חכמים, אך מקור החיוב אינו מצד הכפיפות לחכמים אלא השכל הישר אותו האירו חכמים.

יש לציין, שהעובדה שמדובר בהדרכת חכמים ולא בדין מחייב, אינה מונעת את חכמים לקבוע גדרים בהדרכה זו, כדי שההדרכה אכן תמומש. הדוגמא לכך היא דין פרנסה (הלכות אישות כ, א) :

צוו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו, וזה הוא הנקרא פרנסה, המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מכסות שפוסקין לאשת עני...

ראשית, יש לציין לדקדוק לשון רבינו. כפי שעולה מתוך הסוגיות וכן פסק רבינו (שם הלכה ב והלכה ז) דין פרנסה אינו כתקנת חכמים שניתן לכפות עליה, וכן אינה מתנאי כתובה, ולכן יש לראות בה הדרכה של חכמים לדרך בה ראוי לילך כדי להשיא את בתו, ולכן ציין זאת

¹⁰ הלכות ממרים ב, ב.

¹¹ ראה להלן פרק ב סעיף 1 ביחס לתלמוד תורה לנשים.

הרמב"ם בלשון "צוו חכמים". דבר זה כאמור אינו מונע מחכמים לפרוט הדרכה זו לפרטים בעלי אופי דיני¹².

4. מדוע נקט הרמב"ם לשון זו?

מדוע נקט הרמב"ם לשון של "מצווה" ו"ציווי" לציון דברים שהם הדרכה התנהגותית, ואינם מהווים כשלעצמם חלק ממערכת המצוות והעבירות החלה על האדם? מדוע אומן הלשון, שכל אמריו ביד החזקה שקולים ומדוקדקים, בחר בלשון כה טעונה, שעשויה להטעות אותנו ולגרום לנו לראות את ההנהגות הללו כחלק ממערכת המעשים שהאדם חייב בהם עקב כפיפותו לחכמים, בדומה לגזרות תקנות ומנהגות? כתב רבינו בסוף הלכות תמורה:

אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה... וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך.

רבינו תופס שרוב מצוות התורה הם בעצם בבחינת עצות מאת ה'. מבחינה מעשית הם גזירות א-ל, הכפופות למערכת השכר והעונש, והאדם מחוייב להישמע להם, אך מבחינה מחשבתית הם בעצם הדרכה מאת ה' לדרך בה ראוי לאדם ללכת. דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי רבינו במורה נבוכים ג, כז (מהד' ר"י קאפח):

מטרת כלל התורה שני דברים: והם תקון הנפש, ותקון הגוף. תקון הנפש הוא שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכלתם... אבל תקון הגוף הרי יהיה בתקינות מצבי עסקיהם זה עם זה, וענין זה יהא שלם בשני דברים, האחד סלוק העושה מביניהם, והוא שלא יהא כל אחד מבני אדם רשאי לעשות כחפצו ועד היכן שתגיע יכלתו, אלא יכפף למה שיש בו תועלת הכלל. והשני להקנות לכל אחד מבני אדם מדות מועילות בחברות כדי שיהו עניני המדינה תקינים... והוא שכבר הוכח שיש לאדם שתי שלמויות, שלמות ראשונית והיא שלמות הגוף... ותורת האמת אשר כבר בארנו שהיא אחת לא יותר, והיא תורת משה רבנו, באה להועילנו שתי השלמויות גס יחד, כלומר תקון מצבי בני אדם זה עם זה, בסלוק העושה ובהתנהגות במדות הטובות הנעלות כדי שיתאפשר קיום אנשי המדינה ותמידותם בסדר אחיד, לכדי ששיג כל אחד מהם את שלמותו הראשונה, ותקון הדעות ומתן השקפות נכונות שבהן תושג השלמות האחרונה, וכבר דברה תורה בפירוש על שתי שלמויות אלה

¹² ראה מה שכתב בזה הכהן, ציוו חכמים, עמ' 115-116.

והודיעה לנו כי תכלית כל התורה הזו היא השגת שתי השלמויות הללו, אמר
יתעלה ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו
כל הימים לחיותנו כהיום הזה...

ההליכה בדרך הישר והטוב, היא חובה מושכלת של האדם, הנובעת מתוקף חובתו להגיע
לשלמות. הקב"ה בתורה מדריך אותנו לדרך הטוב והישר - "טוב וישר ה', על כן יורה
חטאים בדרך" (תהלים כה, ח). הלשון "ציווי" משמעה "הוראה" ועניינה הכוונה מאת ה' לדרך
בה ראוי לילך כדי להגיע לידי שלימות הגוף והנפש. משמעות זו של לשון 'ציווי' עולה מדברי
רבינו בהלכות דעות א, ז:

ולפי שהשמות האלו שנקרא בהן היוצר הן הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת
בה, נקראת דרך זו דרך ה', והיא **שלמדה** אברהם אבינו לבניו שנאמר כי
ידעתיו למען אשר **יצוה** וגו', וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו
שנאמר למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו.

אברהם אבינו לימד את בניו את דרך ה', דהיינו הוא הורה להם את הדרך הראויה לאדם,
והפסוק אומר "למען אשר יצוה" - הציווי הוא הלימוד, ההדרכה, העצה המושכלת. אמנם
למצווה שניתנה מה' יש פן נוסף של שכר ועונש, אבל המשמעות הרוחנית זהה. ייתכן ורבינו
רואה לנכון לציין בשם "ציווי" ו"מצוה" את העצות החשובות בהם מכוונים אותנו חז"ל
לדרך הישר, כדי שלא נראה בהם עצה טובה בעלמא אלא הדרכה מהותית.

נראה לומר, שרבינו בחר דווקא בלשון טעונה כזו לציון מפעלם של חכמים, וזאת ממספר
סיבות. ראשית כדי להדגיש לנו את תפקידם החינוכי של חכמים כמדריכי העם וכמכוני
לדרך הישר והטוב. שנית, הדבר נותן גם משנה ערך לדברי חכמים והמלצותיהם, אשר אף
הם קשורים במתווה כללי של הנחייה לדרך הישר והטוב.

לאור הבנה זו, ניתן גם להבין מדוע כלל הרמב"ם בחיבורו ההלכתי דברי מוסר והדרכות,
החורגים מהדין ההלכתי. הדבר נפוץ במיוחד בסופי הלכות וספרים, בהם הרמב"ם מפליג
בדברי מוסר. הדוגמא המובהקת ביותר הם הלכות דעות, שרוב עניינם הוא הדרכות כיצד
ניתן להידמות בדרכי הבורא. לדוגמא: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא..."
(דעות ד, א), הולך ומונה בפנינו הרמב"ם הנהגות בריאותיות, אף שלחלקם אין יסוד בדברי
רבתינו. יש מצווה שהיא ההידמות בדרכיו, וכדי להעמיד מצווה זו יש לכוון את האדם
בדרך הנכונה. חלק מההדרכות מצויות בחז"ל, ואת החלק שאינו - משלים הרמב"ם.
הדרכת העם לדרך הישר היא בעצמה הידמות בדרכיו של הבורא, המכוון את האדם לדרך
הישרה, ולכן רבינו אינו נמנע מלדון בהנהגות והדרכות בספרו ההלכתי.

ב. עיון במספר דינים

ברוב המקומות בהם נקט רבינו לשון "מצוות חכמים" או "ציווי חכמים" נקל על המעיין
במקורות התלמודיים לראות שמדובר בהנהגות טובות ועצות טובות, ולא בדינים מחייבים
הנובעים ממצוות "לא תסור". במספר מקומות הדברים אינם מובנים בהסתכלות

ראשונית, או שלשון הרמב"ם משנה את כל ההתייחסות להלכות הללו, בסעיף זה נדון בחלק ממצוות אלו.

1. לימוד תורה לנשים

כותב רבינו בהלכות תלמוד תורה א, יג:

אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש... ואע"פ שיש לה שכר, צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד, והן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים: כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים? בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות.

דברי רבינו הובאו בשולחן ערוך יו"ד רמז, ו ומהוויים מקור להלכה שאסור ללמד תורה לנשים, נושא שנידון בהרחבה בדורות האחרונים¹³, עקב ההכרה בהכרח במתן השכלה תורנית רחבה ומעמיקה לנשים. מקור הדברים במשנה שוטה ג, ג:

אם יש לה זכות היתה תולה לה, יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות תולה שתי שנים, יש זכות תולה שלש שנים. מכאן אמר בן עזאי: חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. ר' אליעזר אומר: כל המלמד את בתו תורה - לומדה תפלות.

ובגמרא שם כא, ב:

תיפלות סלקא דעתך? אלא אימא: כאילו למדה תיפלות. א"ר אבהו: מאי טעמא דר' אליעזר? דכתיב: "אני חכמה שכנתי ערמה" - כיון שנכנסה חכמה באדם - נכנסה עמו ערמומית.

הן לשון המשנה והן לשון הגמרא אינם לשון איסור. בניגוד לבן עזאי שאמר "חייב אדם" - לשון חיוב, ר' אליעזר אינו אומר "אסור לאדם ללמד", אלא רק מגדיר את לימוד הבת כ"תיפלות", כדבר חסר ערך, וכפי שכתב רבינו בפייהמ"ש שם: "ואמרו למדה תפלות, ענינו כאלו למדה תפלות והוא השוא ודברי ההבל"¹⁴. לא ניתן להסיק מתוך לשון הסוגיה,

¹³ התמורות החדות שחלו במקומם של הנשים בחברה בעולם בכלל וחברה היהודית בפרט, הביאו להכרה בהכרח למתן חינוך תורני רחב ומעמיק לנשים. הדבר גרר דיונים רבים בכתבי האחרונים, שהמשותף בהם הוא הרצון לצמצם את חלות ה'איסור' ללמוד תורה לנשים. לאור דברינו נפתרות הבעיות שניסו להתמודד עמם הפוסקים השונים.

¹⁴ השווה לפירוש ר' עובדיה מברטנורא למשנה, שמפרש תפלות כ"חבור משכב אנשים", דהיינו דבר שלילי בעצמו, ולא דבר חסר ערך, כפי שפירש הרמב"ם.

שלפנינו איסור מחייב, בבחינת גזירת חכמים, אלא רק הדרכה חינוכית, וברור מדוע כתבו הרמב"ם בלשון ציווי¹⁵.

לתפיסת הדין כ"ציווי חכמים" ישנה השלכה משמעותית, שאם רואים אנו נשים שמכוונות להתלמד, הרי אינם עוד ברוב, ולשיטת הרמב"ם אין כל סיבה שלא ללמדם תורה, וללא הבדל בין חלקי התורה השונים¹⁶.

2. מעשה מרכבה ומעשה בראשית

כותב הרמב"ם ביחס למשה מרכבה (הלכות יסודי התורה ב, יב) :

צוו חכמים הראשונים, שלא לדרוש בדברים אלו אלא לאיש אחד בלבד, והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו, ואחר כך מוסרין לו ראשי הפרקים, ומודיעין אותו שמץ מן הדבר, והוא מבין מדעתו, ויודע סוף הדבר ועומקו. ודברים אלו דברים עמוקים הם עד למאד, ואין כל דעת ודעת ראויה לסובלן, ועליהן אמר שלמה בחכמתו דרך משל: "כבשים ללבושך" - כך אמרו חכמים בפירוש משל זה: דברים שהן כבשונו של עולם, יהיו ללבושך - כלומר, לך לבדך, ואל תדרוש אותם ברבים. ועליהם אמר: "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך". ועליהן אמר: "דבש וחלב תחת לשונך" - כך פירשו חכמים הראשונים: דברים שהן כדבש וחלב יהיו תחת לשונך.

וכן הוא ביחס למעשה בראשית (שם ד, ט) :

וביאור כל אלו הדברים שבפרק שלישי ורביעי הוא הנקרא מעשה בראשית. וכך צוו חכמים הראשונים, שאין דורשין גם בדברים האלו ברבים, אלא לאדם אחד בלבד מודיעין דברים אלו, ומלמדין אותו.

מקור הדברים לשני דינים אלו היא המשנה חגיגה ב, א :

אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.

לכאורה המשנה עוסקת בדינים הלכתיים ובלשון של ציווי, ומשמע מכאן שיש איסור ללמד מעשה בראשית לרבים ומעשה מרכבה ליחיד. מדוע כתבו רבינו בלשון "צוו חכמים

¹⁵ אמנם רבינו בפירוש המשנה סיים "ואין הלכה כבן עזאי", אך כאמור מניסוח זה אין ללמוד שלשיטת ר' אליעזר לדברים יש תוקף הלכתי מחייב, כי בזה טמון ההבדל בין בן עזאי לר' אליעזר, שלבן עזאי ישנו חיוב - "חייב אדם ללמד את בתו תורה", ואילו לר' אליעזר אין חיוב הלכתי אך גם אין איסור הלכתי, אלא מעשה שטות והבל.

¹⁶ ראה מאמרו של פרופ' יהודה לוי (הנוכח בהערה 9). יש להעיר שאין בכוננתנו לחוות דעה בשאלה החינוכית של לימוד בנות, תכני הלימוד וכדו' - שאלה זו עומדת בפני עצמה וצריכה להיבחן באופן נקודתי ע"פ שיקול דעת, כמו גם חינוך בנים.

הראשונים?" נראה לומר שרבינו אולץ לומר שמדובר בהדרכת חכמים. אם מדובר באיסור - בוודאי שאינו איסור תורה ולא מדברי נביאים. ואם כן מוכרחים אנו לומר שיש כאן גזירת חכמים - אך זה קשה ביותר, שאין דרכם של חכמים לגזור על דבר לא מצוי ושולי, השייך לקבוצת אנשים מאד מצומצמת בעם - "מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן". ומכאן שמדובר באיסור שיסודו בשכל הישר של האדם, ותכליתו לנהוג משנה זהירות בדברים שהשלכתם המחשבתית עשויה להיות הרת אסון, ולהביא לטעות בהבנת הבורא ודרכו. ולכן לא שייך לציין זאת כאיסור שגזרו חכמים או תקנה שתיקנו.

כך גם עולה מהמקור ממנו שאב רבינו את דבריו והוא בחגיגה יג, א :

רב יוסף הוה גמיר מעשה המרכבה, סבי דפומבדיתא הוו תנו במעשה בראשית. אמרו ליה: ליגמור לן מר מעשה מרכבה! אמר להו: אגמרון לי מעשה בראשית! בתר דאגמרון אמרו ליה: ליגמרון מר במעשה מרכבה! אמר להו: תנינא בהו "דבש וחלב תחת לשונך" - דברים המתוקין מדבש וחלב יהו תחת לשונך. רבי אבהו אמר מהכא: כבשים ללבושך" - דברים שהן כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך. אמרו ליה: תנינן בהו עד "ויאמר אלי בן אדם" אמר להו: הן הן מעשה המרכבה.

רואים אנו שרב יוסף לא בא וטען כלפיהם ממשנה מפורשת, אלא הלך אחר ההיגיון שעומד מאחורי ההימנעות מללמד מעשה מרכבה. ניתן גם לראות שסבי דפומבדיתא היו רבים, ולמרות זאת הם בקשו ממנו ללמד אותם, דבר המעיד גם הוא על חוסר המוחלטות שקיימת ביחס למשנה. וראה כיצד תאר הרמב"ם גמרא זו בהקדמת המשנה (מהד' ר"י שילת,

עמ' נב-נג):

והחכמים עליהם השלום היו חושכים קצתם מקצתם סודות החכמה. וכבר ספרו כי איש מן החכמים התחבר לאנשים שהיו בקיאים בחכמת מעשה בראשית והוא היה בקי בחכמת מעשה מרכבה, ואמר להם למדוני מעשה בראשית ואלמדכם מעשה מרכבה, ונענו לו, וכאשר למדוהו מעשה בראשית - נמנע מללמדם מעשה מרכבה. ולא עשה זה - חלילה לאל - לצרות עין מאתו בחכמה, ורצונו להיות למעלה מהם, הואיל ואלו המדות מגנות באחד מהטפשים, וכל שכן באנשים גדולים. אלא עשה זאת מפני שראה עצמו ראוי לקבל מה שאצלם ולא ראה אותם ראויים לקבל מה שאצלו. והביא ראיה על זה הענין במאמר שלמה: 'דבש וחלב תחת לשונך', ופרשו זה עליהם השלום ואמרו, שענין זה הדבר כי הדברים הערבים אשר תתענג בהם הנפש כהתענג חוש הטעם בדבש וחלב - צריך שלא יאמרו, ולא יצאו מן הלשון כלל, והוא אמרו עליו השלום: 'תחת לשונך'. לפי שאלו הענינים אין הם ממה שילמדו ויורו אותם בישיבות החכמה, אלא ירמזו בהם בספרים רמזים נסתרים. וכאשר יגלה ה' המסוה מלב מי שירצה, אחרי התלמדו בחכמות - יבין ממנו לפי ערך שכלו...

ואם כן בוודאי שאין ראוי להציג את הדברים בתור איסור חכמים, או דבר מעין זה, ורבינו הביאו בלשון "ציוו חכמים הראשונים".

3. קינוי הבעל

כתב רבינו בהלכות שוטה ד, יח:

מצות חכמים על בני ישראל לקנות לנשיהן שני וקנא את אשתו, וכל המקנא לאשתו נכנסה בו רוח טהרה, ולא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך מריבה ולא להטיל עליה אימה, ואם עבר וקנא לה בפני עדים מתוך אחד מכל הדברים האלו הרי זה קינוי.

לאור דברינו עד כה נמצא שאין בדבר חובה, אלא הדרכת חכמים. אלא שדברי רבינו אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בהלכות אישות טו, יז:

וחובה על כל איש לקנות לאשתו, אמרו חכמים אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח טהרה, ולא יקנא לה ביותר מדאי, ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחא אלא לדעתה ומתוך שיחה ושמחה.

האם קינוי הבעל הוא חובה או מצווה¹⁷? מחד גיסא המעיין ברצף ההלכות בהלכות אישות, יראה ש"חובת" הקינוי מובאת בתוך רצף של הדרכות חכמים:

[טז]...וכן **מצות חכמים** היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבא לידי הרהור, ולא תשב אשה בלא איש שלא תחשד.

[יז] וחובה על כל איש לקנאות לאשתו, אמרו חכמים אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח טהרה, ולא יקנא לה ביותר מדאי, ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחא אלא לדעתה ומתוך שיחה ושמחה.

[יח] וכן **צו חכמים** על האשה שתהיה צנועה בתוך ביתה ולא תרבה בשחוק וקלות ראש בפני בעלה ולא תתבע תשמיש המטה בפיה ולא תהיה מדברת בעסק זה, ולא תמנע מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה אלא נשמעת לו בכל עת שירצה, ותזהר מקרוביו ובני ביתו כדי שלא יעבור עליו רוח קנאה, ותתרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור.

[יט] וכן **צו חכמים** שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי הממון, ולא יטיל עליה אימה יתירה ויהיה דיבורו עמה בנחת ולא יהיה עצב ולא רוגז.

מתבקש לומר שכל ההלכות הללו, מהוות רצף של הדרכות חכמים, ואין לתפוס את לשון "חובה" האמורה כאן כפשוטה, אלא כלשון מצווה, וכפי שהגדיר רבינו דין זה בהלכות שוטה. אלא, שישנם שני קשיים גדולים בהסבר זה; המעיין בלשון רבינו ביד החזקה יראה,

¹⁷ על ההבדל בין דברי רבינו בהלכות אישות לבין זה שבהלכות שוטה עמד מו"ר ראש הישיבה בספרו "יד פשוטה" שוטה ד, יח, להסברו עיין שם.

שבכל המקומות בהם נוקט רבינו לשון "חובה" הכוונה היא לחיוב מעשי שעל האדם לנקוט בו, הפכו של "רשות", לדוגמא:

הלכות שבת ה, א:

הדלקת נר בשבת אינה רשות - אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה - שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה, כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה, אלא חובה.

הלכות שופר וסוכה ולולב ו, ז:

אכילה בלילי יום טוב הראשון בסוכה חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, מכאן ואילך רשות.

הלכות בית הבחירה א, יג:

ואם מזבח אבנים - מפי השמועה למדו שאינו רשות אלא חובה.

וכשרוצה רבינו להגדיר שהדין אינו חובה בדיוק, ראינו שדקדק בלשונו, ראה הלכות שבועות יב, ח:

צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה כדי שלא יהיו רגילין להשבע תמיד כגוים, וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות.

הכיצד ייתכן שהרמב"ם שכה דיקדק בלשונו, ובאופן עקבי בכל ספרו נוקט בלשון "חובה", לציון הוראה מעשית שאיננה "רשות" על האדם, יחרוג כאן מדרכו?

הקושי השני נובע מתוך סוגיית הגמרא, ממנה נלמד דין זה, והוא בסוטה ג, א:

"וקנא את אשתו" - רשות, דברי רבי ישמעאל, ורבי עקיבא אומר: חובה. "לה יטמא" - רשות, דברי רבי ישמעאל, ורבי עקיבא אומר: חובה. "לעולם בהם תעבודו" - רשות, דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר: חובה... הכא בקראי פליגי; "וקנא את אשתו" - רשות, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר: חובה. מאי טעמא דר' ישמעאל? סבר לה כי האי תנא; דתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר, כלפי שאמרה תורה: "לא תשנא את אחיך בלבבך", יכול כגון זו? תלמוד לומר: "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו". ורבי עקיבא? קינוי אחרינא כתיב. ורבי ישמעאל? אידי דבעי למיכתב "והיא נטמאה" "והיא לא נטמאה", כתיב נמי "וקנא את אשתו"; לכדתנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל: כל פרשה שנאמרה ונישנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא האם קינוי הבעל לאשה הוא רשות או חובה. בפשטות נראה שנחלקו בהבנת פסוקי התורה, ומה משמעותם. מסוגיה זו עולים מספר קשיים על דברי רבינו. ראשית נראה בבירור שפסק להלכה כר' עקיבא, שהרי כך כתב בהלכות אישות: "וחובה על כל איש לקנאות לאשתו" - ולו פסק כר' ישמעאל לא היה נוקט את לשון ר' ישמעאל.

עקיבא. אם פסק כר' עקיבא, מדוע אמר שזו "מצוות חכמים" בהלכות שוטה, והרי לפי ר' עקיבא היא מצוות התורה? וכבר עמד על קושיה זו ה"כסף משנה" שם וכתב:

איני יודע למה כתב רבינו שהיא מצות חכמים, והא קרא כתיב! ואפשר לומר דסבירא ליה דקרא אסמכתא בעלמא הוא.

השאלות על פסק רבינו מתחדדות כשמשווים את פסיקתו ביחס לקינוי הבעל לפסיקתו בשני הנושאים הנוספים בהם נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא: היטמאות הבעל לאשתו, ועבודה בעבדים.¹⁸ כותב רבינו בהלכות אבל ב, ו:

כמה חמורה מצות אבל, שהרי הכהן נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן, שנאמר כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו וגו' לה יטמא מצות עשה שאם לא רצה להטמא מטמאין אותו בעל כרחו.

הרמב"ם פסק כר' עקיבא שחובה לבעל להיטמא לאשתו, מדבריו ברור שהבין שהחובה היא מהתורה, ומשמעות "חובה" היא כבכל המקומות שהיא חובה מעשית שאף כופין אותו לעשותה.

ביחס לשחרור עבדים כותב רבינו בהלכות עבדים ט, ו:

וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו.

ובמניין הקצר שבראש היד החזקה (עשה רלה)¹⁹:

לעבוד בעבד כנעני לעולם שנאמר: לעולם בהם תעבדו.

משני המקורות הללו רואים בבירור שהרמב"ם מבין את האמור בגמרא חובה - כפשוטו, שמדובר בחובה שהיא הפך הרשות, שחייב אדם לעשותה מצד הדין, ולא מצד הדרכה ועצה טובה. כמו כן ניתן לראות, שרבינו הבין שמחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא היא בעיקר דין תורה, ולא בגדרי חכמים. אם כן, כיצד ניתן לפרנס את דברי רבינו ביחס לקינוי הבעל לאשתו? לא מצאנו ידינו ורגלינו! ממה נפשך, אם היא מצוות חכמים - מדוע נקט לשון חובה? וכן מניין לו לרבינו לחלק בינה ובין יתר הדברים בהם נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא?

¹⁸ אמנם ראה מאירי סוטה ג, א ד"ה ולעניין פסק (מהדי' ליס, ירושלים תשל"ג, עמ' ח), שאומר שאין תלות בפסיקת ההלכה בין שלושת המקרים, ופוסק בקינוי הבעל כר' ישמעאל, אך מדברי רבינו ברור שפסק כר' עקיבא, שאם לא כן לא היה נוקט את לשון ר' עקיבא.

¹⁹ אמנם בספר המצוות במצווה זו כלל צד נוסף, וזה לשונו: "והמצוה הרל"ה היא שצונו בדין עבד כנעני. והוא שנעבוד בו לעולם ושאין לו חירות אלא בשן ועין... והוא אמרו יתעלה: "לעולם בהם תעבדו" ואמר: "וכי יכה איש וכו'". ולשון גמר גיטין (לח, א): כל המשחרר עבדו עובר בעשה דכתיב: "לעולם בהם תעבדו". וכתוב בתורה שהוא משתחרר בשן ועין" - אך אין לראות בזה את עיקר המצווה, ורבינו ראה בשחרור בשן ועין פרט מפרטי המצווה, וראה השגות הרמב"ן שם, ומה שהשיבו עליו ה"מגילת אסתר", ה"לב שמח" והמפרשים שם.

ואם היא מצוות תורה, מדוע לא כתב רבינו כן, והגדירה כ"מצוות חכמים"? והדברים זוקקים ביאור.

ונראה שכדי להבין את דברי רבינו, יש לעיין היטב במקורות נוספים מלבד הסוגיה האמורה לעיל. סוגיה מקבילה מצויה בירושלמי ריש סוטה. סוגיה זו בוודאי עמדה לפני רבינו, שהרי את המשך ההלכה בהלכות שוטה "ולא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה..." העתיק מסוגיה זו:

המקנא לאשתו כו' - כתיב "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו וגו'" - שלא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך מתון אלא מתוך דבר של אמה... הקינוי - רבי יהושע אמר בשם רבי ליעזר: חובה, רבי יושוע אמר: רשות. אמר רבי לעזר בן רבי יוסי קומי רבי יסא: אתייה דרבי ליעזר כבית שמאי, ודרי יהושע כבית הלל; דרבי ליעזר כבית שמאי, דבית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערוה, מצא בה דברים כאורין - לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה, לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כאורין, לפום כן הוא אומר חובה... ודרבי יהושע כבית הלל, דבית הלל אמר: אפילו הקדיחה תבשילו, לפום כן הוא אומר רשות - **רצה לקנאות יקנא רצה לגרש יגרש**.

סוגיית הירושלמי יוצרת תלות ישירה בין המחלוקת בקינוי אם הוא רשות או חובה, לבין מחלוקת בית הלל ובית שמאי במשנה סוף גיטין, ביחס לעילת גירושי האשה. לפי העמדת הירושלמי, הסובר שהקינוי רשות, הולך בשיטת בית הלל. ההלכה במשנה גיטין נפסקת לכאורה כבית הלל²⁰, ומכאן שלהלכה הקינוי הוא רשות. אלא שצריך לתת את הדעת היטב למשמעות הפסק "רשות" בירושלמי - "רצה לקנאות יקנא רצה לגרש יגרש", דהיינו אין לו הכרח לקנאות, אך מאידך גיסא אין זה אומר שיש לו רשות להתעלם. אין לו חובה לקנאות כי קיימת אפשרות מעשית נוספת והיא לגרשה. לעומת זאת הסובר "חובה", כיוון שלא יכול לגרשה, חובה עליו לקנאות. נמצאנו למדים, שחובה על האדם שלא להתעלם מהחשד שיש לו כלפי אשתו, ואם מעוניין להמשיך ולחיות איתה בוודאי שחייב לקנאות. במה נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בבבלי? האם ייתכן להעמיס במחלוקתם כוונה זהה, דהיינו שנחלקו במחלוקת בית הלל ובית שמאי, ואז נמצא שר' ישמעאל כבית הלל, ור' עקיבא כבית שמאי? בוודאי שלא, שהרי ר' עקיבא במשנה בגיטין, סובר שלא כבית שמאי, אלא יכול לגרשה "אפילו מצא נאה הימנה", ובוודאי שאינו סובר שיש לו מניעה לגירושין²¹. ולכן על כורח צריך לומר, שר' ישמעאל ור' עקיבא נחלקו בעניין אחר. ונראה לומר שנחלקו באדם שאינו רוצה לגרש את אשתו, שר' עקיבא סובר שיש לו חובה לקנאות לה, ואילו ר' ישמעאל סובר

²⁰ כן כתב רבינו בפייה"ש סוף גיטין.

²¹ ואכן תוספות (סוטה ג, א ד"ה רבי ישמעאל) נשאר בתימה בהשוואת היחס בין הסוגיות, עיין שם.

שאין חובה כזו²². ואם כנים דברינו ברור שלפי ר' עקיבא ישנה חובה לקנאות, ואין שום סיבה שלא לתלות את הדברים בדין דאורייתא, שכאמור נלמד מהפסוקים, וכפי שפסק רבינו ביחס ל"לה יטמא" ו"לעולם בהם תעבודו".

וראה לשון רבינו בפירוש המשנה (שוטה א, א) :

הקנוי, הוא האזהרה מדברים המפוקפקים המביאים לידי חשד... ודע, שחייב אדם למחות באשתו ולקנות לה **ואל יזניחנה**. וכך אמרו: וקנא את אשתו חובה. ואמרו: אין אדם מקנא את אשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח טהרה.

רבינו מדגיש שהתחליף לקינוי הוא ההזנחה, ואם כן מדובר בוודאי באדם שמעוניין ורוצה להמשיך ולחיות עם אשתו, ועליו מוטלת חובת הקינוי.

אך עדיין קשה, מדוע לא מנה הרמב"ם מצווה זו, והזכירה כמצווה דאורייתא בדבריו, כפי שנהג ביתר המצוות? לשם כך צריך לעיין במקור חובת הקינוי. כותב רבינו בסוף הלכות שוטה:

אין ראוי לקפוץ ולקנות בפני עדים תחלה, אלא בינו לבינה בנחת ובדרך טהרה והזהרה, כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר המכשול. וכל שאינו מקפיד על אשתו ובניו ובני ביתו, ומזהירן, ופוקד דרכיהן תמיד, עד שידע שהן שלמין מכל חטא ועון - הרי זה חוטא, שנאמר: "וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוד ולא תחטא".

רבינו מחבר את הקינוי לאשה עם חובת האדם כלפי בני ביתו המאופיינת בפסוק "ופקדת נוד ולא תחטא"²³ (איוב ה, כד). ומה יסודם של חיובים אלו? כמדומני שמצוות תוכחה; כותב הרמב"ם בהלכות דעות ו, ז:

הרואה חבירו שחטא, שהוא הולך בדרך לא טובה - מצוה להחזירו למוטב, ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך". המוכיח את חבירו... צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה, ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו ולהביאו לחיי העולם הבא... וכל שאפשר בידו למחות ואינו ממחה הוא נתפש בעון אלו כולם שאפשר לו למחות בהן.

²² ואין לתמוה על כך שר' ישמעאל סובר שיכול האדם להתעלם מאי אלו התנהגויות של אשתו, שהרי ראינו גישות קיצוניות יותר בגמרא. הגמרא בריש סוטה מדקדקת שהתנא של המשנה סובר שאסור לקנאות. ונמצא שיש הדרגה בין התנאים ביחס לקינוי - מאיסור דרך רשות ועד לחובה.

²³ פסוק זה נאמר בהקשר זה בשני עניינים בתלמוד. על המשנה בסוף פרק שני בשבת "שלשה דברים צריך אדם לומר ערב ביתו עם חשכה וכו'", אומרת הגמ' (שם לד, א): "מנא הני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי: אמר קרא: "וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוד ולא תחטא". וכן מובאת ברייתא בסנהדרין ע"ב: "האזהרה את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, והמשיאן סמוך לפירקן - עליו הכתוב אומר "וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוד ולא תחטא".

ישנו דמיון רב הן בתוכן והן בלשון בין הלכה זו לזו של סוף הלכות שוטה. בסוף ההלכה מדגיש רבינו את יסוד האחריות שקיים לכל אדם ביחס לכפופים לו. מקור הדברים הוא בסוגיה שבת נד, ב:

כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה - נתפס על אנשי ביתו.

מצוות התוכחה בראש ובראשונה היא ביחס לבני ביתו של אדם, וכמדומני שניתן לראות בחובת הקינוי שהיא: "האזהרה מדברים המפוקפקים המביאים לידי חשד" (לשון רבינו בפירוש המשניות), חלק ממצווה זו. ולכן אין מקום למנות אותה ולהזכירה בתור יחידה עצמאית כמו "לה יטמא" או "לעולם בהם תעבודו", כי למרות שהיא מן התורה כמותם היא סעיף של מצוות התוכחה שיש לאדם ביחס לבני ביתו.

את דברי ר' עקיבא הללו ומשמעותם פסק רבינו בהלכות אישות. בפרק טו מהלכות אישות מרוכזות הדרכות רבות מחכמים, המכוונות את האדם לשלום בית, וכפי שסיכמם שם רבינו בסוף הפרק: "ובדרכים אלו יהיה ישובן נאה ומשובח". גם הקינוי הוא חלק מהסדרת היחסים בין איש לאשתו, כי לא ייתכן שאדם רואה את אשתו עושה דברים המביאים לידי חשד, וממשיך לחיות איתה בנעימים, ולכן מקומה של מצווה זו בכלל הדרכות אלו. אך מאידך גיסא הקינוי אינו רק הדרכה טובה, אלא חובה הלכתית, הנובעת ממצוות תוכחה ומערכות האדם לבני ביתו, ולכן הקפיד הרמב"ם וציין זאת בלשון "וחובה על כל איש לקנות לאשתו"²⁴ - להבדילה מיתר ההדרכות המנויות שם. אמנם יש להדגיש שלפי הרמב"ם חובת הקינוי אינה קינוי בפני שני עדים המכניסים את האשה למערכת של הלכות שוטה, אלא הקינוי הוא האזהרה וההכוונה לדרך הישרה, שבתחילה היא בינו לבניה בנחת וכו', כפי שהגדיר בסוף הלכות שוטה.

חובה זו לא קשורה כלל לדין אשה שוטה. אלא שכדי להחיל עליה שם שוטה ודיניה צריך שיהיה קינוי בפני שני עדים וסתירה, ואז חלה פרשת שוטה האמורה בתורה. לו חובה זו הייתה חלק ממצוות שוטה היה רבינו פותח את הלכות שוטה בחובת הקינוי, וכן מציין זאת בספר המצוות, אך רבינו בתחילת הלכות שוטה רק מגדיר מהם הקינוי והסתירה המחייבים את האשה לשתות, ולא מזכיר את חובת הקינוי. וכן בספר המצוות ובמניין המצוות הקצר ובמניין שבריש הלכות שוטה, אינו מזכיר כלל את חובת הקינוי אלא רק את החובה "לעשות לשוטה כתורתה" (לשון המניין הקצר שבראש היד החזקה).

אם הקינוי הוא חובה מן התורה על האדם, מדוע בסוף הלכות שוטה הגדירו רבינו כ"מצוות חכמים"? נשוב ונעיין בהלכות שוטה. ראשית יש להעיר על הלשון המוזרה שנקט רבינו: "מצות חכמים על בני ישראל לקנות לנשיהן". מדובר במצווה פרטית השייכת לכל אחד

²⁴ ייתכן ובאור זה ניתן להאיר את המשך ההלכה: "ולא יקנא לה ביותר מדאי, ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחה אלא לדעתה ומתוך שיחה ושמחה" - מה ראה רבינו לחבר את חובת הקינוי, לאופן הראוי במעשה אישות? מדובר בשני דברים מנוגדים כל כך, ומדוע כפפם רבינו בכפיפה אחת? ייתכן ורצונו להדגיש שמדובר כאן בהלכות המיועדות לאיש המעוניין להמשיך ולחיות עם אשתו, ועליו מוטלת חובת קינוי, להוציא מהאפשרות הנוספת המצוינת בירושלמי שיכול גם לגרשה.

ואחד, ולא בעניין ציבורי, והנה דרכו של רבינו לציין תמיד בדרך זו: "מצוה על כל אדם" (דעות ו, ג), "מצוה על כל חכם וחכם מישראל" (הלכות תלמוד תורה א, ב), "מצוה עשה על כל איש ואיש מישראל" (הלכות תפילין מזוזה וספר תורה ז, א), "מצוה זו על כל איש מישראל" (הלכות תמידין ומוספין ז, כד), "מצוה ביד כל אדם מישראל" (עבדים ב, ז)²⁵ - וכן עשה בהלכות אישות: " וחובה על כל איש לקנות לאשתו" - דהיינו רבינו מזכיר את המצווה כחובה על הגורם הפרטי, אלא אם כן כוונתו לציין חובה המוטלת על בית דין, ראה לדוגמא: "מצוה על האב למול את בנו" - חובה פרטית - "יתר על מצוה שמצווין כל ישראל שימולו כל ערל שביניהן" (הלכות מילה ג, א) - חובת מילת הערלים אינה מוטלת על הפרט, אלא על כלל ישראל, ולכן היא מצוות בית דין, ולכן רבינו כותב ש"מצווין כל ישראל". מדוע נקט רבינו בהלכות שוטה לשון כללית "מצוות חכמים על בני ישראל", והרי מדובר על מצווה המתייחסת לכל פרט ופרט? מדוע לא נקט בלשון זהה לזו של הלכות אישות?

ונראה שרבינו בחתימת הלכות שוטה, כדרכו לסיים באמירה המוסרית העולה מתוך הלכות אלו, בא ללמד אותנו עניין שונה לחלוטין. ראינו שהלכה נפסקת בבית הלל, שיכול לגרש את אשתו אף אם הקדיחה את תבשילו. כנגזרת לכך ההלכה היא כר' יהושע בירושלמי ש"רצה לקנאות יקנא רצה לגרש יגרש". וכאן מכוון אותנו רבינו להדרכת חכמים - כל הלכות שוטה נועדו כדי שהאדם יחיה עם אשתו, הדרכת חכמים לבני ישראל היא לקנאות לנשותיהן, לחיות עם נשותיהם, לקחת את האחריות שיש להם כלפי נשותיהם וכלפי ביתם, ולא לפעול בדרך שונה. אדם הלומד את הלכות שוטה יכול לומר לעצמו, מה לי ולצרה זו? בא רבינו ואומר שיש כאן הנחייה כללית לכל בני ישראל לקנאות לנשיהם, להזהירם ולכוונם לדרך הישרה - ובהלכה זו, שיסודה הוא בדברי הירושלמי כאמור, הוא פוסק את דין הירושלמי. היסוד שהנחיית חכמים היא להעדיף את הקינוי (= האזהרה וההכוונה) על פני הגירושין או ההתעלמות, עולה ממקורות רבים הדנים ביחס לגירושין.

ולכן בסוף הלכות שוטה רבינו נוקט בלשון "מצוות חכמים" כי אכן יש כאן הדרכה של חכמים על הדרך שראוי לאדם לנהוג. ולכן רבינו שינה מלשונו והדגיש אין מדובר במצוות חכמים על כל אדם מישראל, כי לכל אדם מישראל כפרט יש חובה מהתורה לדאוג לאשתו אם הוא רוצה להמשיך לחיות איתה, אלא שיש כאן הדרכה כללית לכלל ישראל, שיש לשאוף לתקן ולכוון את אנשי ביתם לדרך הישרה, ולא להעדיף דרכים אחרות.

4. נטילת ידיים

כאן המקום לציין גם את החריג היחידי, כמדומני, לכלל זה - ונימוקו בצדו, והוא נטילת ידיים. וזו לשון רבינו בהלכות ברכות ו, א-ב:

²⁵ רק במקום אחד מצאתי לשון כללית והיא בהלכות שבת ב, כג: "ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת" - ושם הדין הוא אמנם על כל אחד ואחד, אך יסודו בחובה ציבורית, ראה מה שכתב בזה מו"ר ב"יד פשוטה" שם ד"ה שלישי.

כל האוכל את הפת שמברכין עליה המוציא צריך נטילת ידים תחלה וסוף...
כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקרית שמע בין לתפלה מברך בתחלה אשר
קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים, שזו מצות חכמים היא, שנצטוונו
בתורה לשמוע מהן שנאמר על פי התורה אשר יורוך...

ברור שנטילת ידיים אינה עצה טובה, אלא אדרבה היא בוודאי תקנה מחייבת של חכמים,
כמו קריאת מגילה וחנוכה שאף עליהם מברכים, ורבינו נוקט כאן בלשון "מצות חכמים"²⁶.

אמנם נראה שרבינו רוצה להדגיש כאן, שלמרות שזו מצוה שתיקנו חכמים מברכים עליה
"וצונו", ובא להתאים ללשון זו ולומר, אמנם מי שצוה בעצם הם חכמים, אך ה' צונו
להקשיב לדבריהם, ולכן זה כאילו הוא צונו וניתן לברך על ברכה זו. ונקט בלשון זו לפי
לשון הסוגיה (חולין קו, א):

אמר רב יצחק בר אשיאן: נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום
מצוה. מאי מצוה? אמר אביי: מצוה לשמוע דברי חכמים.

אם כן במקור זה יש לראות חריג, בו נקט הרמב"ם כלשון הסוגיה עקב הצורך המקומי,
להדגשת לשון הברכה, ואינו קשור לשימוש הכולל שנוקט בו הרמב"ם במינוח מצוות
חכמים.

עיון בהלכות אלו ובמקורותיהם מלמד אותנו פעם נוספת על דקדוק לשונו המופלאה של
רבינו, על העקביות בה הוא נוהג בספרו, ועל החשיבות הרבה שיש לגילוי רזי לשונו ומונחיו
כדי להבין את עומק דבריו ודקותם.

²⁶ ולמקורות דין זה ראה מה שכתב מו"ר הרב רבינוביץ בפירושו "יד פשוטה" על אתר. גם בהלכות ברכות
יא, ג חוזר רבינו על כך שנטילת ידיים היא מצווה שתיקנו חכמים, אם כי אינה חובה כמקרא מגילה
והדלקת נר שבת. וברור שאין כוונתו שהיא בבחינת עצה טובה, שאז הוא מוגדר כרשות כמו מים
אמצעיים, אלא כוונתו שאינה חובה, שאין צריך לרדוף אחריה, כמבואר שם יא, ב, ומי שלא רוצה
לאכול לחם אינו חייב בנטילה, אך אם אוכל לחם בוודאי שהוא חייב ליטול ידיו.

כוחו של דיין מרומה וב'קים לי בגווה' במשנת הגאונים והרמב"ם

א. פתיחה

ב. רקע: דין מרומה בספרות חז"ל

1. הברייתא בשבועות (ל, ב)

2. סוגיית הבבלי בסנהדרין (לב, ב)

3. היחס בין המקורות

ג. שיטת הגאונים

1. רב סעדיה גאון

2. רב שרירא גאון ורב האי גאון

ד. שיטת הרמב"ם

1. עיון בהלכות סנהדרין (כד, ג)

2. פסיקה הלכה למעשה בתשובות הרמב"ם

3. דין מרומה כמנגנון עצמאי

4. שיטת חכמי ספרד ופרובאנס

ה. היסודות המשפטיים של שיטת הרמב"ם

1. "אין הדבר מסור אלא ללבו של דיין"

2. בין "קים לי בגווה" לדין מרומה

ו. אחרית דבר