

# "דברי סופרים" ברמב"ם

פתיחה

א. השורש השני .

ב. הגישות בפרשנות השורש .

ג. ראיות מתוך השורש השני .

ד. כפל המשמעות של הביטוי "דברי סופרים" .

ה. דעת הרמב"ם על המידות שהתורה נדרשת בהן .

ו. ההבדלה בין דרשות לתקנות .

ז. "רוב דיני התורה", "אין מחלוקת בדאורייתא", .

ח. ראיות מהלכות פרטיות .

1. קידושי כסף .

2. גמילות חסדים .

3. טומאת עצם כשעורה .

4. טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן .

5. טומאת שרץ שלם יבש, משא מקצת הזב .

6. גיור וקרבן הגר .

ט. דרשות שהרמב"ם מגדיר כ"דברי סופרים" .

1. נבלת העוף הטהור .

2. פסול לעדות של קרובים מצד האם והאישות .

3. חובת קינוי .

4. פסול מים שאובים למקווה .

5. ירושת אשתו .

6. חולין בעזרה .

7. טומאת שלישי ורביעי .

8. פסול תרומה וקדשים במגע טבול יום ומחוסר כיפורים .

9. טומאת "מדף" בזב .

10. טומאת מפץ במת .

11. טומאת עצים ולבונה של קודש .

12. כיבוד אח גדול .

13. אבלות וטומאה לאשתו .

14. שיעור שתי כסף לכפירת הטענה .

15. "ריח הגט" .

16. טבילת כלים .

י. "מפי השמועה" ו"דברי קבלה" .

יא. משמעותו של מקור הדין .

## "דברי סופרים" ברמב"ם .

בסוגיה זו, של הכנת המושג "דברי סופרים" ברמב"ם, ומהו תוקף הדרשות לדעתו, כבר עסקו ראשונים ואחרונים, אם בהיקף כללי ואם בפרטים מסויימים תוכה. (1) אף על פי כן, אין בית המדרש בלא חידוש, ודומני שיש בדברים דלהלן כדי להורות את הכיוון שהוא לענ"ד, האמת בדעת הרמב"ם. (2)

### (א). השורש השני.

מקור הבעיה הוא בדבריו של הרמב"ם ב"שורש השני" מן השורשים שהוא מקדים לספר המצוות. להלן הפיסקה הראשונה של שורש זה (3):  
"הכלל השני, שלא כל מה שנלמד באחת משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או ברבוי, ראוי למנחתו. כבר ביארנו בראש חבורנו על פרוש המשנה, שרוב דיני התורה נלמדים בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, וכי דין שנלמד במידה מאותן המידות פעמים יש בו מחלוקת, אף יש דינים שהם פרושים מקובלים ממש רבינו ואין בהם מחלוקת, אלא שמביאים עליהם ראיה באחת מי"ג מידות, שכן מחכמת הכתוב שאפשר למצוא בו רמז המורה על אותו הפרוש המקובל או הקש המורה עליו, וכבר ביארנו עניין זה שם. כיוון שהדבר כן - הרי לא כל הלכה שנמצא שחכמים הוציאוה במידה מי"ג מידות נאמר עליה שהיא נאמרה למשה בסיני, אך גם לא נאמר על כל מה שנמצא שחז"ל סומכים אותו בתלמוד על אחת מי"ג מידות, שהוא מדרבנן - כי הוא יכול להיות פירוש מקובל. והעניין כך הוא: כל מה שלא תמצאנו מפורש בתורה ותמצא שהתלמוד למד אותו באחת מי"ג מידות, אם פירשו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה מדאורייתא - הרי זה ראוי למנותו, שהרי מקבלי המסורת אמרו שהוא מדאורייתא, אבל אם לא ביארו זאת ולא אמרו זאת בפירוש - הרי הוא מדרבנן, כיוון שאין שם פסוק המורה עליו"

### (ב). הגישות בפרשנות השורש.

הפרשנות הפשוטה, לכאורה, של דברים אלו היא, שדין שנלמד מי"ג המידות אין לו תוקף כדין דאורייתא, אלא תוקף של דרבנן בלבד. כך הבין הרמב"ן (4) את דברי הרמב"ם, ומתוך כך הוא משיג עליו באריכות, ומביא ראיות רבות מן הגמרא, שלדרשה מן המידות יש תוקף דאורייתא, מלבד במקרים יוצאים מן הכלל, שבהם הגמרא מגיעה למסקנה שדרשה מסויימת היא "אסמכתא בעלמא" והדין הוא דין דרבנן.

1. ריכוז מקורות - עיין בספרו של ר' יקותיאל יעקב נויבואר "הרמב"ם על דברי סופרים", הסוקר שיטות רבות, וכן במשנ"ת הוצאת פרנקל ב"מקורות וצינונים" וב"ספר המפתח" להל' אישות פ"א הל' ב'. על אלו יש להוסיף את מאמרו של הרב קאפח בספרו "כתבים" (עמ' 549) 2. עלי להתנצל שבהמשך הדברים כמעט לא הנאתי דברים בשם אומרי, וזאת מפני שברוב המפרשים עיינתי רק לאחר עיקר העבודה ברמב"ם עצמו.
3. העתקתי מתוך תרגומו של הרב קאפח (סהמ"צ הוצאת מוסד הרב קוק - "רמב"ם לעם"), שהוא נוח יותר לקריאת בני דורנו. 4. בהשגותיו לספר המצוות.

על חומרת הענין בעיני הרמב"ן ניתן ללמוד מחריפות לשונו בסיום ההשגה: "כי הספר הזה להרב עניינו ממתקים וכולו מחמדים, מלבד העיקר הזה, שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא, והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתקע הדבר ולא יאמר".

יש להעיר, שעיקר המשמעות של השאלה האם הדרשות הן דאורייתא או דרבנן, אינה בנפק"מ של "ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא" וכדומה, שהרי לפי הרמב"ם כלל זה עצמו אינו מן התורה אלא מדרבנן<sup>(5)</sup>, ואם כך חכמים יכולים להחליט כרצונם אם להחילו או לא להחילו על דינים הנדרשים מן המידות. עיקר המשמעות היא לגבי הדרשות הרבות המצמצמות דיני תורה, או פוגעות באיסורי תורה בצורות שונות (כגון חיוב מלקות או מיתת בי"ד במקום שמן התורה היה פטור, דחיית איסורים מפני מצוות אחרות, וכדומה).

לפי הבנה זו ברמב"ם, אין לחז"ל אפשרות לדרוש דרשות מעין אלה, אלא אם כן הן באו בקבלה מסיני. כמו כן קיימת השאלה העקרונית (שבה נרחיב בהמשך), האם יש לחכמים יכולת לפרש את התורה ולחדש בה דינים שתוקפם דאורייתא, או שהתורה שבעל פה היא רק העברה של מסורת מדור לדור, וכל חידוש תוקפו דרבנן בלבד.

מתוך קושיותיו של הרמב"ן הגיע הרשב"ץ (בספרו "זהר הרקיע") למסקנה שיש לפרש את "השורש השני" בדרך אחרת. לדעתו, הדרשות הן "דרבנן" לא מצד תוקפן, אלא רק מצד מקורן, שחכמים הם שהוציאו מן הכתוב ואין הן מפורשות בו. הנפק"מ היחידה של החילוק הזה בין "דרבנן" לבין "דאורייתא" הוא לענין מניין המצוות, שהדרשות אינן נמנות בתרי"ג המצוות, אבל לכל עניין אחר תוקפן הוא כדאורייתא ממש.

בין שתי גישות קיצוניות אלו בפירוש דברי הרמב"ם (שהדרשות הן דרבנן בתוקפן, או שהן כולן דאורייתא), ישנן גישות ממוצעות רבות, שמתוך קושיות בדברי הרמב"ם יצרו חילוקים שונים בין הדרשות: חילוק בין המידות השונות שהתורה נדרשת בהן<sup>(6)</sup>, חילוק בין מצוות מחוזשות לבין פרשנות של המצוות המפורשות בתורה<sup>(7)</sup>, חילוק בתוקף-הדרשות הן דאורייתא אבל דינן אינו לגמרי כדאורייתא<sup>(8)</sup>, ועוד.

לא נוכל במסגרת זו להתייחס לכל שיטה בפירוט<sup>(9)</sup>, אך מתוך הדברים להלן מתבטלות, לענ"ד, הקושיות שמתוכן נוצרו החילוקים. נציין רק שאין לחילוקים כאלו רמז בדברי הרמב"ם בשורש השני.

אקדים ואומר, שגישתי במאמר זה היא כגישת הרשב"ץ (מלבד בהסבר

5. הל' טומאת מת פט' הל' י"ב ועוד. 6. לח"מ להל' אישות פ"ד הל' ו' (עיין שם שתי אפשרויות שונות). 7. "לב שמח" (על ספר המצוות).

8. כס"מ להל' טומאת מת פ"ה הל' ה'.

9. ברצוני להתייחס רק לספרו של נויבואר, וזאת מפני שהיקפו הגדול והחזות המדעית שלו עשויים ליצור את הרושם שבעבודה זו נתבררה האמת ואין לחלוק עליה. לענ"ד במקומות רבים יש להעיר על דבריו, אולם אסתפק בשתי הערות כלליות: א. גישתו של נויבואר היא ש"קיים ניגוד בין ההלכה של התלמוד ובין ההלכה של הרמב"ם (עמ' 17 ועוד במקומות רבים). (ברור מן הספר שכוונתו שהרמב"ם חלק במודע על התלמוד ולא שהבין את התלמוד שלא כפשוטו). מלבד הקושי העקרוני בקביעה שהרמב"ם חולק על התלמוד, הרי בשורש השני הרמב"ם אומר במפורש, שהקריטריון להבחנה בין דאורייתא ובין דרבנן הוא דברי "מקבלי המסורת" בתלמוד!

משמעות ההגדרה של דרשות כ"דרבנן", (בסוף המאמר), דהיינו שכדעת הרמב"ם לדרשות יש תוקף דאורייתא לכל דבר. עיקר מטרת המאמר היא להוכיח פרשנות זו (שנראית לכאורה כהוצאת דברי הרמב"ם מפשוטם) מתוך דברי הרמב"ם עצמו, ולא רק מכח הקושיות מן הגמרא.

## ג. ראיות מתוך השורש השני.

נתחיל ב"שורש השני" עצמו. בכל אריכות דברי הרמב"ם והוכחותיו שאין למנות את הדרשות במניין המצוות, אין הוא מביא כל הוכחה לכך שתוקפן של דרשות הוא דרבנן בלבד. אילו סבר הרמב"ם באמת שתוקף הדרשות הוא דרבנן, צריך היה להביא ראיות לכך, וממילא יוכח שאין למנותן במניין המצוות.

הסיבה לאי מניית הדרשות במניין המצוות, מפורשת בשורש: "אבל הסבה, כי כל מה שיוצא<sup>(9\*)</sup> הם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור והם תרי"ג מצוות, ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם".<sup>(10)</sup> כלומר, הסיבה היא שמקורן של הדרשות אינו "בסיני בביאור" אלא ב"הוצאה" של אדם מן הכתוב, ולא שתוקפן נמוך יותר. הרמב"ן, מתוך הבנתו ברמב"ם, מקשה, שהרמב"ם "מערבב את דבריו וחזר ונתן טעם וסיבה אחרת", אבל לפי דרכנו זו היא הסיבה היחידה לאורך כל השורש.

באופן אחר, ניתן לשאול כך: אם אמנם הדרשות הן דרבנן בתוקפן, מדוע לא כלל הרמב"ם את השורש השני בכלל השורש הראשון, "שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן"? יכול היה להוסיף שם, שגם הדרשות הן דרבנן ולפיכך אין למנותן. טען הטוען, שהרעיון שדרשות הן דרבנן בתוקפן הוא חידוש גדול, ולפיכך ייחד לו הרמב"ם שורש נפרד. אלא שאם זה חידוש כה גדול, והוא עיקר מטרתו של הרמב"ם בשורש זה, מדוע לא טרח הרמב"ם להוכיחו ולו בראיה אחת?

[הנראה לי הוא, שגם בשורש הראשון הסיבה לאי מניין המצוות דרבנן היא המקור ולא התוקף, שהרי כל מצוות דרבנן נכללות לדעת הרמב"ם, בעשה ולא תעשה של "על פי התורה...תעשה" ו"לא תסור".<sup>(11)</sup> והסיבה לאי מנייתן היא "שלושן התלמוד הוא תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני", כלומר שמקור תרי"ג מצוות הוא מפי ה' למשה, ואילו המצוות

---

נוסף על כך, מהי המשמעות של "מחלוקת" זו? הרי את כל הדרשות המצמצמות דיני תורה הרמב"ם פוסק, למרות שהוא סבר (לפי גישה זו) שאין לחז"ל סמכות לעשות כן! נותרה אם כן רק הנפק"מ של ספק לקולא או לחומרא, שהיא כפי שנתבאר, משנית בחשיבותה לפי שיטת הרמב"ם. בכנראה מתוך שגישה זו היתה הנחה בסיסית לגביו אין המחבר טורח להוכיח את דעתו מתוך הלכות הרמב"ם במשנ"ת והשוואתן לשאר כתבי הרמב"ם ולסוגיות בתלמוד. עיקרו של הספר עוסק בסקירת פרשנות הרמב"ם במשך הדורות, ורק מיעוטו עוסק בדברי הרמב"ם עצמו. הוא מזכיר כמעט רק את ההלכות המפורסמות, שנידונו רבות במפרשים. \*9.י' בשורוק צ' בקמץ. 10. במשפט זה ישנם הבדלים בין התרגומים. התרגום שהבאתי הוא על פי דבריו של פרופסור מיכאל שוורץ מאוניברסיטת ת"א, מומחה לערבית, שסייע לי בבירור כמה עניינים בשורש. 11. שם בשורש הראשון, ויותר גפורש בהל' ממרים פ"א הל' ב'.

דרכנו מקורן בתכמים שתקנו אותן בכל דור ודור. אלא שאם כן, ברור שכוונת הרמב"ם גם בשורש השני היא למקור ולא לתוקף, ואין ללמוד מתוכן דבריו, אלא רק מן הלשון, כדלהלן].

נוסף על ראייה כללית זו, ניתן להביא ראיות נוספות מתוך השורש: א. בפתיחת השורש הרמב"ם מזכיר את דבריו בהקדמה לפיה"מ, שישנן דרשות שהן מקור הדין וישנן דרשות שבאו רק למצוא ראייה לדין שכבר היה מקובל מסיני. מתוך כך, ממשיך הרמב"ם, אין לומר על כל דין הנלמד מדרשה שהוא מסיני, וגם לא נאמר על כל דין הנלמד מדרשה שהוא מדרכנו. (וממשיך, שהקריטריון הוא אם ביארו חז"ל שזה דאורייתא.)

לכאורה, למה נאמר, בעקבות ההקדמה לפיה"מ, שדרשות הן דרכנו? בהקדמה לפיה"מ אמנם חילק הרמב"ם בין הפירושים המקובלים לבין הדינים הנלמדים מן המידות<sup>(12)</sup> אך לא דיבר כלל על תוקפם של הדינים הללו, ואיך נסיק משם מסקנות לענין התוקף? על כרחנו, "מדרכנו" כאן אינו מצד התוקף אלא מצד המקור, שבעקבות החלוקה בפיה"מ, בין דינים שמקורם נקבלה לדינים שמקורם בדרשה, אנו צריכים לדעת כיצד להבחין בין סוגים אלה.

ב. לא רק הקישור להקדמה לפיה"מ, אלא גם מבנה הדברים בשורש עצמו מלמד כך. הרמב"ם פותח בחילוק בין פירושים מקובלים לבין דינים הנלמדים מן הדרשות, ומסיים בחילוק בין "נאמר למשה בסיני" לבין "מדרכנו". אין הוא טוען שהדינים הנלמדים מן הדרשות הם דרכנו, אלא משתמש במושגים הללו כמושגים מתחלפים, ביטויים שונים לאותו הדבר עצמו, מבלי שהוא רואה צורך להסביר ולהוכיח זהות זו<sup>(13)</sup>. הדבר ייתכן רק אם נאמר אחת מהשתיים, או ש"מדרכנו" פה משמעו מבחינת המקור, ואז ביטוי זה אכן זהה ל"דינים הנלמדים מן הדרשות" (בניגוד למקובלים מסיני), או שלרמב"ם היה פשוט וברור שהדינים הנלמדים מן הדרשות תוקפם דרכנו, ולפיכך הוא משתמש בביטויים אלו כביטויים זהים. אלא שאפשרות שניה זו כבר נדחתה לעיל, שאם זה פשוט כל כך היה צריך לכלול זאת בשורש הראשון. (מלבד זה, לא מסתבר כלל, שרעיון כל כך חדשני, שכל המפרשים מתלבטים בו, היה לרמב"ם מובן מאליו עד שאין צורך כלל להוכיחו ולהסבירו.)

ג. עצם ההנגדה בין "מדרכנו" לבין "נאמר לו בסיני" (ולא "דאורייתא"), מלמדת שהמושג "מדרכנו" משמעו כאן מבחינת המקור ולא מבחינת התוקף. (שאם לא כן, ההנגדה אינה על אותו מישור, "נאמר בסיני" מציין מקור תוקף ואילו "מדרכנו" מציין תוקף.)

ד. הקריטריון שהרמב"ם נותן להבחין בין פירושים מקובלים לבין

---

12. החלק הראשון והשלישי מתמשת החלקים שהוא מחלק שם את דיני התורה (מהד' הרב קאפח עמ' יא'). 13. להבנת טיעון זה, דומני שיש מקום להסבר נוסף במילים אחרות. אם נפשט את דברי הרמב"ם ונקצרים, נקבל מבנה כזה: "כבר ביארנו שישנן דרשות מסוג א' ודרשות מסוג ב'. מכיוון שכך, לא נגדיר כל דרשה כשייכת לסוג ב', אך גם לא נגדיר כל דרשה כשייכת לסוג א', כי היא יכולה להיות מסוג ב'". מבנה זה פשוט וברור אלא שהרמב"ם מציב בתור "א'" הגדרות שונות לכאורה. פעם הוא מציב שם "דינים שנלמדים בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן", ופעם הוא מציב שם "מדרכנו" על כורחנו, אלו לדעתו מושגים זהים לחלוטין, ולא שהוא בא כאן לטעון שהם זהים.

דינים שמקורם מן הדרשה הוא, שאם חז"ל אמרו שזה "גוף תורה" או שזה "מדאורייתא" הרי זה פירוש מקובל, ואם לא אמרו זאת הרי זה מדרבנן. לפי הבנת הרמב"ן, שסתם דרשה היא דרבנן בתוקפה, צריך היה הרמב"ם לתת מגדיר נוסף, שאם אנו מוצאים שדרשה מסויימת מחייבת מלקות, מיתה, כרת וכדומה, או שדרשה מסויימת מצמצמת דין תורה או פוגעת בו, הרי היא פירוש מקובל, שהרי אין דינים דרבנן יכולים לפגוע בדיני תורה! מגדיר זה מצוי הרבה יותר מן הביטוי "דאורייתא", ובודאי יותר מן הביטוי "גוף תורה", ובכל זאת הרמב"ם מונה, גם בתחילת בשורש וגם בסופו, רק מגדירים אלו. לפי דרכנו זה מובן, שעצם העובדה שדרשה פוגעת באיסור תורה אינה מלמדת שזה פירוש מקובל, כיוון שחז"ל יכולים לפרש את התורה באמצעות י"ג המידות, ותוקף דרשותיהם הוא דאורייתא. רק הביטויים "דאורייתא" ו"גוף תורה" מלמדים שזהו פירוש מקובל ולא חידוש של חכמים.

ניתן לטעון, שהרמב"ם אינו מתכוון לביטויים אלו בדווקא, אלא שכוונתו שאם יש ראייה שזה בתוקף דאורייתא (כגון שזה פוגע בדיני תורה וכדומה) הרי זה פירוש מקובל. אולם טענה זו נדחית, לענ"ד, מכמה טעמים:

1. הביטויים "דאורייתא" ו"גוף תורה" מופיעים כלשונם במקור הערבי, דבר המסייע לומר שזהו ציטוט ולא הגדרה כללית.
2. לשונו של הרמב"ם היא "אכל אם לא ביארו זאת ולא אמרו זאת בפירוש" – הרי הוא מדרבנן. משמע להדיא, שצריך שיזכירו את הביטויים הללו בפירוש, ואין להוכיח מן התוקף לכשעצמו.
3. הביטוי "גוף תורה" נדיר בגמרא. נראה ברור שהרמב"ם הביא אותו כאן בגלל איסור בתו, שאינו מפורש בתורה (אלא רק בת אשתו, ונפק"מ לבתו שאינה מנשואין). הרמב"ם מונה איסור זה בתרי"ג המצות, (14) ומנמק זאת בכך שזהו פירוש מקובל, והראיה, מכך שבגמרא (15) קראו לאיסור זה "גוף תורה" רואים אם כן, שבביטויים המופיעים כאן הרמב"ם מתכוון לביטויים עצמם, ולא רק למשמעותם, שזה דין בתוקף דאורייתא.
4. במצוות קידושין (16) אומר הרמב"ם שקידושין דאורייתא הם בביאה, ויש לכך ראיות מן הגמרא (להלן נרחיב בענין זה), ואח"כ מוסיף "ובפירוש אמרו על קידושין בביאה שהם דאורייתא, הנה נתבאר שמצוות קידושין דאורייתא". רואים אם כן, שהעובדה שלקידושי ביאה יש תוקף דאורייתא [כפי שהוא אומר, שיש לכך ראיות בגמרא] אינה מספיקה לקבוע שמצוות קידושין היא דאורייתא, אלא רק העובדה שאמרו בפירוש את הביטוי "דאורייתא" מלמדת שזו מצווה דאורייתא. (17)

לסיכום ראייה זו (ד): הקריטריונים למנות מצווה בכלל תרי"ג המצוות הם רק הביטויים המפורשים "דאורייתא" ו"גוף תורה", מפני שהם מציינים שזהו פירוש מקובל, שמקורו מן התורה ולא מפרשנות חז"ל. העובדה שלדרשה יש תוקף דאורייתא אינה מלמדת בהכרח שזהו פירוש מקובל, כיוון

---

14. מצוות ל"ת של"ו. 15. כריתות ה'. ., ועיין שם. 16. מ"ע רי"ג.  
17. אין לומר שהמשפט "ובפירוש אמרו..." בא להוסיף ראייה לכך שרק קידושי ביאה הם דאורייתא ולא קידושי כסף ושטר, שהרי הרמב"ם כבר סיים נושא זה ועבר לסיים הרגיל: "וכבר נתבאר דיני מצווה זו...". ברור, אם כן, שמשפט זה בא להוכיח שעצם מצוות הקידושין היא דאורייתא.

**ד. כפל המשמעות של הביטוי "דברי סופרים"**

כפי שהארכנו להוכיח לעיל, מתוכנו של השורש השני אין ללמוד שתוקף הדרשות הוא דרבנן. אולם, ניתן לכאורה ללמוד זאת מעצם העובדה שהרמב"ם קורא לדרשות "דרבנן", שהרי לביטוי זה יש לכאורה משמעות פשוטה וברורה של תוקף ולא של מקור בלבד. עם כל ראיותינו לכך שהרמב"ם תופס את הדרשות כדאורייתא, תעמוד לנגדנו העובדה שהוא מכנה אותן "דרבנן".

ראשית יש לומר, כנגד קושיה זו, שהביטויים "דרבנן" ו"דברי סופרים" לכשעצמם אינם מציינים תוקף, אלא דווקא מקור, שהרי משמעם הוא שדין מסויים הוא "של חכמים" או "דברי סופרים" ולא "דאורייתא" – "של תורה". אולם, יטען הטוען, ביטוי זה קיבל בדברי חז"ל משמעות ברורה של תוקף ולא רק של מקור, וקשה לומר שהרמב"ם משתמש בו במשמעותו הדקדוקית הטהורה ומתעלם מן המובן הפשוט של הביטוי בדברי חז"ל.

אולם, הרמב"ם עצמו אומר שהביטוי "דברי סופרים" כולל לא רק דינים שהם דרבנן בתוקפם בפיה"מ לכלים (פי"ז מי"ב) אומר הרמב"ם (19): "כל מה שלא נתבאר בלשון התורה, "מדברי סופרים" קוראים אותו, ואפילו דברים שהן הלכה למשה מסיני. כי אמרו "מדברי סופרים" משמעו שהדבר קבלת הסופרים, ככל הפירושים וההלכות המקובלות ממה, או תיקון סופרים, ככל התקנות והגזירות". כלומר, שאפילו פירושים מקובלים נקראים "דברי סופרים", למרות שתוקפם ודאי כדאורייתא, וכן ה"מ. כך מסביר הרמב"ם את התוספתא המובאת שם, כלומר שזוהי לשון חז"ל ולא חידוש של הרמב"ם. (להלן נראה ראיות נוספות, מהלכות פרטיות, לכך שברמב"ם יש דו משמעות למונח "דברי סופרים").

---

18. יש להעיר, שלפי פרשנותנו ברמב"ם יוצא שהרמב"ם הבין, שגם חז"ל הקפידו בביטוי "דאורייתא" והשתמשו בו רק לדינים שמקורם מסיני, ולא לדרשות שלהם, אף שתוקפם הוא כדאורייתא. בפשטות אין נראה שהגמ' כיוונה בביטוי זה לפירוש מקובל דווקא. ושמא יש לומר, שכוונתו למקומות בהם מופיע הביטוי "דאורייתא" כניגוד לדרשה בעלמא. כמו הביטוי "גוף תורה", שמופיע בהקשר של הבעיה שהדין נלמד מדרשה בלבד. (לפי דרכנו הרי המדובר בשורש הוא לעניין מניין המצוות, ולעניין זה, כפי שאומר הרמב"ם בתשובה שנ"ה, ישנם רק "שלושה או ארבעה דברים בלבד" שהם פירושים מקובלים ונמנים בתרי"ג המצוות, ואם כן, ייתכן לומר שכוונתו אינה לביטוי "דאורייתא" כפי שהוא מופיע בדרך כלל, אלא למשמעות מיוחדת, של פירוש מקובל, שבה הוא מופיע באותם מקרים (בודדים). בכל אופן, הקושיות על הרמב"ם מן הגמרא לפי שיטה זו יהיו פחותות בהרבה מן הקושיות לפי הבנת הרמב"ן. (יש להעיר, שבמקומות רבים הרמב"ם מפרש את דברי חז"ל שלא כנראה בראיה הפשוטה, והוא מפרש בדבריהם משמעויות ודיוקים נסתרים. הדבר בולט בעיקר בפרשנותו לאגדות חז"ל. ניתן לראות זאת גם כאן, בפרשנותו ל"גוף תורה", שבפשטות אין הגמ' באה להגדיר את הדין כפירוש מקובל). (ועיין להלן, הערה 122). 19. כל הציטוטים מפיה"מ הם מתרגומו של הרב קאפח.

ניתן עדיין לטעון, שגם אם בחז"ל ישנה משמעות כפולה למונח "דברי סופרים", הרמב"ם, כפוסק הלכה למעשה, צריך לדקדק בלשונו ולהפריד בין המונחים, על מנת למנוע טעות בהלכה. אולם, כפי שהוכחנו, בספר המצוות הרמב"ם אינו מדבר לענין התוקף, אלא לענין מניין המצוות בלבד, ולמניין המצוות אין נפק"מ להלכה, שהרי לא כל מה שאינו נמנה בתרי"ג המצוות אינו חיוב דאורייתא. (במשנה תורה, כפי שנבאר להלן, אין הרמב"ם מותיר מקום לטעות).

כאן המקום להעיר, שהחילוק המופיע בכמה מן האחרונים (20), בין "דברי סופרים" לבין "דבריהם" ו"דרבנן", אין לו על מה שיסמוך. הבטוי "דברי סופרים" מופיע במשנת פעמים רבות לגבי דינים שהם דרבנן לכל דבר (21), ומאידך, הביטוי "דרבנן" מופיע בשורש השני במקור הערבי (22).

### ה) דעת הרמב"ם על המידות שהתורה נדרשת בהן

לפי הבנת הרמב"ן ברמב"ם, אין לי"ג המידות משמעות כלשהי ביצירת הדינים. כל משמעותן היא למצוא רמז ואסמכתא לדינים מקובלים מסיני או לדינים דרבנן, אך אין להן כל השפעה על יצירת הדינים הללו או על תוקפם. הפירושים המקובלים תוקפם דאורייתא מכח קבלתם מסיני, ואילו שאר הדרשות תוקפן דרבנן כמו תקנות שאין להן דרשה, ולדרשה אין שום נפק"מ.

[יש להעיר, שבסברה קשה מאוד להבין רעיון כזה. מה הטעם ליצור מערכת שלמה של מידות לדרישת התורה, עם כללים וחוקים כיצד לדרוש וכיצד לא, כשכל המערכת הזו אין לה כל נפק"מ? קשה מאוד להניח שכל המבנה הזה נוצר רק על מנת להראות את "חכמת הכתוב", ולשם כך טרחו ועמלו כל כך חז"ל בדרישת הדרשות. (כמובן, קושיות אלו שאנו מעלים מסברתנו, אינן מוכיחות את דעת הרמב"ם בעניין).]

מדברי הרמב"ם במקומות רבים ניתן לראות, לענ"ד, שדעת הרמב"ם על י"ג המידות שונה בתכלית. הרמב"ם מתייחס לי"ג המדות ככלים שניתנו לעם ישראל על מנת לפרש בעזרתם את התורה, והדרשות הן מקורות הדינים ולא אסמכתאות בלבד לדינים נתונים (בקבלה או מתקנת חכמים). להלן מבחר ציטוטים המוכיחים כיוון זה.

בהקדמה לפיה"מ (23) אומר הרמב"ם: "ומה שלא שמעו מן הגביא (-משה רבינו) ע"ה, יש בסעיפיו משא ומתן, ונלמד בו הדין בדרכי העיון בשלש עשרה המידות שניתנו לו בסיני, והן י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן". כלומר, הכלים למצוא בתורה פתרון לשאלות שאין בהן קבלה, הם י"ג המידות. יתרה מזו, י"ג מידות אלו ניתנו למשה בסיני. מה הסברה לומר שהקב"ה יתן למשה בסיני כלים לתיקון תקנות דרבנן?

(עיי' בשורש הראשון, שהרמב"ם מבטל לחלוטין אפשרות מעין זו, שהקב"ה ציווה למשה שתז"ל יתקנו נר תנוכה כשיארע הנס). יש להוסיף, שכפי

---

20. מחדשו הוא ר' תם אבן יחיא, בספרו "אהלי תם" סי' פ"ג (מובא ב"לב שמח" על סהמ"צ. עיי' שם כמה וכמה ראיות לדחות חילוק זה).

21. עיי', למשל, הל' מגילה פ"א הל' א' והל' תנוכה פ"ג הל' ג'.

22. יש מהאחרונים שרצו לומר, שהמترגם טעה וכתב "דרבנן" במקום "ד"ס", אך, כאמור, הביטוי "דרבנן" מופיע במקור. 23. עמ' ג'.



הנראה אין מקור קדום לרעיון שי"ג המידות ניתנו בסיני, והרמב"ם הוא בין הראשונים המחדשים דבר זה מסברה(24). אם אמנם חידש זאת הרמב"ם, ברור שזה מתוך שתפש את הדרשות כפרשנות המוסמכת של התורה, ולפיכך תפש שהכלים ליצירתן אינם בעצמם יצירה אנושית אלא ניתנו עם התורה, ככלים המוסמכים לפרשה.

כך גם הוא כותב בהקדמה למשנה תורה(25): "וכן (-)יתכארו מתוך ספרי התנאים והאמוראים) משפטים ודינים מופלאים(26), שלא קיבלום ממש, ודנו בהם בית דין של אותו הדור במידות שהתורה נדרשת בהן". וכן במקומות נוספים(27) רואים כעין זה, שהמידות הן הכלים ללמוד מן התורה שבכתב תשובה לשאלות חדשות.

ביטויים רבים נוספים מצביעים בבירור על כך שהדרשות הן מקור הדינים ולא אסמכתאות בלבד. למשל, בהקדמה לפיה"מ(28): "ומהם (-)מן הדברים שלמדו בי"ג המידות) שנפלה בהם מחלוקת... זה דן בדין ונתחזק אצלו וזה דן בדין ונתחזק אצלו, לפי שדרכי ההקש הוויכוחיים יקרו בתוצאותם המקרים האלה". ושם בהמשך(29): "ותמצאם בכל התלמוד חוקרים על דרכי הדין שבגללם נפלה מחלוקת בין החלוקים...". וכן בהל' ממרים(30): "דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן". ועוד הרבה.

בכמה מקומות מגדיר הרמב"ם במפורש את הדרשות כפירושים לתורה. כך בהקדמה למשנ"ת(25): "וחיברו חכמי המשנה חיבורים אחרים לפרש דברי התורה. רבי הושעיא... חיבר ביאור ספר בראשית (-)מדרש רבה). ור' ישמעאל פירש... והוא הנקרא מכילתא... וחכמים אחרים אחריהם חברו מדרשות". כך גם בפיה"מ(31): "ולא יהיה זקן ממרא... אלא עד שיורה... בדברים שנלמדו באחת המידות והפירושים...". וכן בהקדמה לפיה"מ(32): "החל (-)רבי יהודה הנשיא) בחיבור המשנה, הכוללת ביאור כל המצוות הכתובות בתורה, מהם קבלות... ומהם לימדויות שלמדום על פי הדין...". ועוד.

בשורש השני עצמו כותב הרמב"ם: "שמא תחשוב שאנו נמנעים מלמנותן מפני שאינן ודאיות, ושאותו הדין הנלמד כאותה המידה נכון או בלתי נכון - לא זאת היא הסיבה...".(10) כלומר, שהסיבה לאי מניית הדרשות במניין המצוות אינה מתוך פיקפוק בנכונותן ובאפשרות להוציא דינים באמצעותן. [הרמב"ם אמנם מזכיר את הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוט", אך זאת רק כנגד מניית הדרשות שאינן קשורות כלל לפסוק כפשוטו, כגון הדרשות שהוא מזכיר שם: "את הדרך" - זו גמילות חסדים, "ילכו" - זה ביקור חולים, וכו', וכן "איזו היא חכמה שהיא לעיני העמים זו חישוב תקופות ומזלות". הרמב"ם עצמו מבחין בין סוג זה של דרשות לבין הדרשות מי"ג המידות. הוא אומר שמניית דרשות רחוקות אלו

---

24. עיין ספרא הוצאת פינקלשטיין (ביהמ"ד לרבנים באמריקה), עמ' 178 ואילך, סקירת המקורות לכך שי"ג המדות ניתנו בסיני. (הוא סובר, אמנם, שהרמב"ם חזר בו מכך, אך לענ"ד ראיתיו תמוהות).  
25. בפסקה המתחילה "גם יתבאר". 26. נראה פשוט שהוא רומז לפסוק "כי יפלא ממך דבר...". 27. הל' ממרים פ"א הל' ד', הל' ת"ת פ"א הל' י"א, פיה"מ לסנהדרין פי"א מ"ב, ועוד. 28. עמ' ג'. 29. עמ' י"א. 30. פ"א הל' ב'. 31. סנהדרין פי"א מ"ב. 32. עמ' ט'.

הוא "ענין חמור יותר מזה" (ממניית הנדרשים מי"ג המידות), ובהקשר זה מצטט את "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וחוזר ואומר שהדרשות מי"ג המידות הם "ענין שהוא ברור יותר מזה" (-מהדרשות הרחוקות) ו"אפשר היה להעלות על הדעת יותר שראוי למנותו" (33).

### ו) ההבדלה בין דרשות לתקנות

ניתן לראות בדברי הרמב"ם הבחנה ברורה בין הדרשות לבין תקנות וגזירות של חז"ל. בתיאור שלשלת הקבלה, בהקדמה לפיה"מ (34), אומר הרמב"ם, שכל דור קיבל את המסורת מקודמיו והוסיף עליה "דברי עיון וחיידושים", "וכך נמשך הדבר עד אנשי כנסת הגדולה... וגם הם עסקו בעיון כמו שעשו קודמיהם, וגזרו גזירות ותיקנו תקנות". רק בהקשר לאנשי כנסה"ג הוא מזכיר "תקנות", מפני שהגמ' מזכירה כמה תקנות שלהם, ואילו בקודמיהם, שם ובתחילת ההקדמה (35), הוא משתמש רק בלשון "עיון" ו"דין" ולא "תקנה".

כשהרמב"ם מתחיל לתאר מה כלול במשנה (32), הוא אומר שכלולות בה "ביאור כל המצוות הכתובות בתורה" ומפרט: קבלות ממש רבינו, למידויות מן הדין שאין בהן מחלוקת, ולמידויות שיש בהן מחלוקת. אין הוא מזכיר כאן את התקנות והמנהגות. זאת, מפני שבין הדרשות לסוגיהן ובין התקנות ישנו הבדל מהותי, הראשונות תוקפן דאורייתא והן באות לפרש את מצוות התורה, ואילו האחרונות הן מדרבנן בלבד, סייגים ותוספות, ולא חלק מן התורה עצמה.

בהמשך, בחלוקת דיני התורה לחמשה חלקים (36), מסביר הרמב"ם בחלק הרביעי (הגזירות) את סמכות חז"ל לגזור, ובחלק החמישי (התקנות) את סמכות התקנות והמנהגות, דבר שלא נזקק לו בחלק השלישי (הדרשות שאינן מקובלות), מפני שסמכותן של הדרשות היא ברורה, מכח היותן פרשנות לתורה עצמה.

בהל' ממרים (37) מחלק הרמב"ם את דיני התורה לשלושה חלקים בלבד: א. קבלה ב. דרשות מדעת חכמים. ג. גזירות תקנות ומנהגות. אם נעייין בהבדלים להלכה שבין חלקים אלו, יתברר לנו מעמדן של הדרשות. הרמב"ם אומר (38) שבדינים היוצאים מדרשות יכול בי"ד לבטל דברי בי"ד קודם, אם נראה להם טעם לסתור את הדרשה, ואילו בגזירות ותקנות אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד קודם אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. אם תוקף הדרשות הוא דרבנן, מה הסברה לומר, שבגלל שמצאו לתקנה אסמכתא בתורה הורע כוחה וניתן לבטלה ביתר קלות? לפי דרכנו זה מובן. התקנות שואבות את כוחן מסמכות ביה"ד שתיקנן, ולפיכך ע"מ לבטלן צריך בי"ד גדול יותר, ואילו הדרשות הן פירוש לתורה, סמכותן נובעת מכח היותן משמעו של הכתוב ולא מגדולת הדורשים, ולפיכך אם נתברר לבי"ד אחר שאין זה משמעו של הכתוב, בטל

---

33. גם במו"נ ח"ג פרק מ"ג הרמב"ם מכנה את הדרשות "מליצות פיוטיות", אולם גם שם המדובר בדרשות של אגדה הרחוקות מן הפשט, כמו הדימויים הרבים שניתנו לארבעת המינים, ודרשת "ויתד תהיה לך על אזנך" - "שאם ישמע אדם דבור מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו". 34. עמ' ח'. 35. עמ' ג'. 36. עמ' י"א-י"ב. 37. פ"א הל' ב' ו-ג'. 38. שם פ"ב הל' א'-ב'.

הדין ואין לו כל תוקף (39).

בהמשך (40) אומר הרמב"ם, שבגזירה, תקנה או מנהג צריך, קודם שמתקנים, לברר שהציבור יכול לעמוד בתקנה זו. אין הגבלה כזו לגבי דרשה, וזאת מפני שהדרשה היא פירוש התורה ולא תקנה של חכמים. חכמים אינם שולטים בדרשות כרצונם, ואין הם יכולים להימנע, בגלל קושי של הציבור, מלומר את הנראה להם בכוונת התורה.

### ז) "רוב דיני התורה". "אין מחלוקת בדאורייתא"

נזכיר כאן עוד שתי ראיות לדברינו, הנובעות מתוך דברי הרמב"ם עצמו:

א. לפי הבנת הרמב"ן, שדרשה שאינה מקובלת תוקפה דרבנן בלבד, נצטרך לומר בכל דרשה שתוקפה דאורייתא (כגון שהיא מגבילה דין דאורייתא או פוגעת בו), שהיא פירוש מקובל. מספר הפירושים המקובלים, לפי זה, הוא רב מאוד, והם עיקרה של התורה, רוב בניין ואולי אף רוב מניין. אולם, לשונו של הרמב"ם בשורש השני היא "כבר ביארנו... שרוב דיני התורה נלמדים בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן... אף יש דינים שהם פירושים מקובלים...". כלומר, שעיקרה של התורה הוא דווקא הדרשות של חכמים ולא הפירושים המקובלים. האם מסתבר לומר ש"רוב דיני התורה" הם דרבנן? (41)

ב. בכמה מקומות (42) תוזר הרמב"ם על הקביעה ש"דברי קבלה לא תפול בהם המחלוקת לעולם". הוא מזכיר זאת גם בשורש השני עצמו, שבפירושים המקובלים אין מחלוקת. לפי הבנת הרמב"ן ברמב"ם, יוצא שלא תיתכן מחלוקת בדין דאורייתא, שהרי כל דין דאורייתא הוא בהכרח מקובל מסיני, וכל דין מקובל אין בו מחלוקת (43). ברור, שבגמרא ישנן מחלוקות רבות בדינים דאורייתא (כגון בחיובי מלקות ומיתות, בדחיית מצוות וצמצומן, וכד'). הרמב"ם עצמו מרחיב בעניין המחלוקת בכמה מקומות (44), ובפשטות הוא מדבר על מחלוקות בדאורייתא ולא רק על מחלוקות בדרבנן.

---

39. (יש לשים לב, שביה"ד השני, אף שהוא קטן מהראשון, אינו צריך לבטל דעתו מפני קודמיו, אלא עליו להורות כפי מה שנראה לו כפירוש הנכון בתורה.) 40. הל' ה'.

41. א. מן הלשון "דיני התורה" עצמה אין להוכיח שתוקף הדרשות דאורייתא, כיוון שלדברי הרב קאפח (במאמרו הנזכר לעיל הע' 1) משמעות הביטוי שם היא "התורה" באופן כללי ולא התורה שניתנה בסיני. ב. אין גם להוכיח מדבריו בתשובה שנ"ה, שהפירושים המקובלים הם "שלושה או ארבעה דברים בלבד", מפני ששם בוודאי כוונתו לעניין מניין המצוות, שהמצוות שאינן מפורשות בכתוב הן מועטות ביותר, שהרי בהקדמה לפיה"מ (עמ' ב' ועמ' ט') הוא מונה פרטים רבים שהם פירושים מקובלים. 42. בהקדמה לפיה"מ מספר פעמים, בהרחבה בעמ' ט' וי"א. בהל' ממרים פ"א הל' ג'. 43. תיתכן מחלוקת בפרשנות פשט בכתוב (שלא במדות שהתורה נדרשת בהן), או בסברה בדין דאורייתא, אבל אלו מקרים נדירים מאוד. 44. הקדמה לפיה"מ עמ' י"א, הל' ממרים פ"א הל' ד'.

## ח) ראיות מהלכות פרטיות

לאחר שראינו מקורות בדברי הרמב"ם המתייחסים באופן כללי לדרשות, עלינו לראות כיצד גישתו נאה לידי ביטוי בהלכות פרטיות הנלמדות מדרשה. מתוך כך נוכל גם להוכיח ביתר ודאות את גישתו הכללית.

### 1. קידושי כסף

בהל' אישות כותב הרמב"ם פעמיים (45) שקידושי כסף הם מדברי סופרים. הגמרא (46) לומדת קידושי כסף מגז"ש ("קיהה" - "קיהה"). בתשובות הרמב"ם (47) מסביר הרמב"ם עצמו שהסיבה לדבריו היא שהשורש השני. זהו המקום היחידי במשנ"ת שקשור בוודאות לשורש השני, ולפיכך יש לו חשיבות רבה לבירור כוונת הרמב"ם בשורש. מיד לאחר הקביעה שקידושי כסף הם מד"ס, ממשיך הרמב"ם ומגדיר, שאשה שנקנתה באחת משלוש דרכים אלו (כסף, שטר וביאה) נקראת "מקודשת", ובהלכה הנאה הוא פוסק, שאשה מקודשת נחשבת אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתה. ברור אם כן, שעל אף שקדושי הכסף מוגדרים כד"ס, תוקפם הוא כדאורייתא, כפי דרכנו בהבנת השורש (48). [יש להעיר, שישנן נוסחאות ועדויות על תיקונים שתיקן הרמב"ם, כפ"א "ושלושתן דין תורה", וכפ"ג "וכן דין הכסף דין תורה ופירושו מדברי סופרים" (49)]. לפי דרכנו, תיקונים אלו אינם חזרה ושינוי בדין, אלא רק הבהרה שנועדה למנוע טעות בהלכה. כך מוכח מלשון התיקון בפ"ג, שהביטוי "דברי סופרים" לא נמחק לחלוטין, אלא נתבאר, שזהו דין בתוקף דאורייתא, אלא שאין הוא מפורש בתורה, והסופרים הם שפירשו את התורה ולמדו ממנה דין זה. ברור גם, שההגדרה של "מקודשת", והפסק שהבא על מקודשת חייב מיתה, היו גם במהדורה הראשונה ולא חל בהם כל שינוי] (50).

---

45. פ"א הל' ב', פ"ג הל' כ'. 46. קידושין ב'.. 47. תשובה שנ"ה במהדורת בלאו. 48. הרב קאפח (במאמרו ובפירושו למשנ"ת) מפרש ש"לצדדין קתני", כלומר שהל' ג' מדברת רק על ביאה ושטר ולא על כסף (במהדורה קמא, כדלהלן). לענ"ד זהו דוחק עצום. נוסף על כך, בפ"ג הל' י' הרמב"ם פוסק בספק קידושי כסף לחומרא. 49. עיין במהד' פרנקל ב"ילקוט שינויי נוסחאות" לפ"א הל' ב'.

50. נראה, שבתחילה אמנם סבר הרמב"ם שרק לקידושי ביאה יש תוקף דאורייתא, ורק אשה שנתקדשה בביאה חייבים עליה מיתת בי"ד. כך נראה מלשונו במהדורה קמא של פיה"מ (קידושין פ"א מ"א, הע' 15 של הרב קאפח): "ואין קידושין יותר תמורים מאלה (-מקדושי ביאה) וזהו הנקרא קידושין דאורייתא", לשון שתוקנה ל-"ואין קידושין יותר מבוארים מאלה וזה הוא שנתפרש בתורה". כך גם נראה בסה"צ (מ"ע רי"ג), שכתב: "אבל קידושין דאורייתא הם בביאה, כמו שנתבאר בכמה מקומות בכתובות וקידושין ונידה". לענ"ד מוכח שכוונתו לחלק לא רק מבחינה המקור אלא גם מבחינת התוקף, והראיה, מכך שהוא מביא ראיות מן הגמ' לכך שקידושי ביאה הם הקידושין דאורייתא. לחלוקה מצד המקור אין צורך בראיה, ניתי ספר ונחזי אילו קידושין מפורשים בתורה ואילו נתפרשו רק ע"י דרשות חכמים. על כרחנו כוונתו לחלוקה בתוקף. [כמו כן נראה לי לתמוך בכיוון זה, מן הראיה שהוא מזכיר ממסכת נדה. בקידושין

למרות שהרמב"ם אינו מותיר מקום לטעות בפסק ההלכה (שהרי מתוך המשך ההלכות ברור שתוקף קידושי הכסף כדאורייתא), עדיין ניתן לשאול, מה ראה הרמב"ם להכניס בתוך המשנ"ת, שהוא ספר הלכה, את הביטוי "דברי סופרים" במשמעות הסטורית (-מבחינת המקור) ולא הלכתית. יש לענות, ששתי ההלכות נכתבו במסגרת הסטורית-עיונית ולא הלכתית גרידא. בפ"א הרמב"ם מתאר את הנישואין שקודם מתן תורה לעומת מצוות הקידושין שחידשה התורה, ובמסגרת זו יש גם מקום להבחין בין דרכי הקידושין מבחינת מקורן ההסטורי. [וכן בהמשך, בהל' ד', הרמב"ם

---

וכתובות ישנן התייחסויות רבות, כמובן, לענייני קידושין, ואיננו יכולים לדעת לאיזו גמרא התכוון הרמב"ם אולם במסכת נדה, במשנה ובגמרא, אין כמעט כל איזכור של קידושין. לענ"ד, המקור הסביר ביותר הוא המשנה בדף מ"ד עמ' ב': "בת שלוש שנים ויום אחד מתקדשת בביאה וחייבין עליה משום אשת איש... בא עליה אחד מכל העריות האמורים בתורה מומתין על ידה והיא פטורה". התוס' (קידושין י' ד"ה "וחייבין", ועוד) התקשו, למה חילקה המשנה אשת איש משאר העריות. נראה שהרמב"ם הבין את המשנה, שיש הבדל מהותי בין אשת איש לשאר העריות. שאר העריות אסורות גם בפחות מגיל שלוש, אלא שאין ביאתן ביאה להתחייב עליה. ואילו אשת איש לא יכולה כלל להאסר לפני גיל שלוש, וזאת, מכיוון שבעלה אינו יכול לקדשה בקידושי תורה עד שתא בת שלוש. כלומר, שהקידושין היחידים המועילים מדין תורה הם קידושי ביאה, וקידושי כסף ושטר, שיכולים להתבצע לפני גיל שלוש, אינם בעלי תוקף מן התורה]. בכל אופן, אין זו קושיה על דרכנו, כיוון שהרמב"ם סבר ששטר וכסף תוקפם דרבנן בלבד מכת ראיות מן הגמ', כפי שהוא אומר במפורש, ולא מעצם היותם נלמדים מדרשה.

הרמב"ם מסביר (בתשובה שנ"ה) מדוע שטר הוא דין תורה, וזאת מפני שהגמ' מוכיחה מהתורה שישנה צורת קידושין נוספת על ביאה, והראיה, מכך שישנה "נערה בתולה מאורשה" (דברים כ"ב, כ"ג), ומסתבר שזה בשטר, כשם שמצאנו שטר בגירושין (קידושין ט:). הוכחה זו מוכרחת בפשט הכתובים, ולפיכך זהו דין תורה ולא מדברי סופרים. נראה, שמתוך ראיה זו חזר בו הרמב"ם גם לענין הכסף, שמכיוון שגם שטר תוקפו דאורייתא, על כרחנו יש לפרש אחרת את המשנה בנדה ושאר הראיות, ומכיוון שבטלו הראיות, הרי גם קידושי כסף תוקפם דאורייתא, ואע"פ שהם באים מדרשה ואינם בפשט הכתוב.

הארכתי בכל זה, מפני ששמעתי (בבית מדרשנו) סברה, שאולי תוקף קידושי כסף הוא דאורייתא אע"פ שהם מד"ס, לא מפני שכל דרשה היא דאורייתא, אלא מפני שמצוות קידושין היא לקדש בצורה כלשהי ורק אח"כ לשאת, וחכמים יכולים להוסיף דרכי קידושין, כמו שלדעת כמה אחרונים קנין דרבנן בממון מועיל מדאורייתא. אין כאן המקום להאריך בעצם סברה זו. לענייננו די בכך, שהרמב"ם סבר בתחילה שקידושין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ואם כן, לפי הסבר זה צריך לומר שהרמב"ם חזר בו בשתים: א. מצא ראיה ששטר מדאורייתא. ב. חזר בו וסבר שקידושין דרבנן (-כסף) מהני לדאורייתא לפי גישתנו, מן השינוי האחד נבע בהכרח השינוי השני, כדלעיל. עוד יש להעיר, שגם לפי הסבר זה משמעות הביטוי "דברי סופרים" כאן היא הסטורית בלבד ולא מעשית.

מתאר את היתר הקדשה קודם מתן תורה לעומת איסור הקדשה בתורה]. גם בפ"ג ההקשר אינו הלכתי. כל החלוקה בין דרכי הקידושין באה כהקדמה להלכה הבאה, "אף ע"פ שטיקור הדבר כך הוא (-שקידושי כסף הם רק מד"ס ושטר וביאה מן התורה), כבר נהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשוה כסף. וכן אם רצה לקדש בשטר מקדש. אבל אין מקדשין בביאה לכתחילה...". כלומר, הרמב"ם בא להעמידנו על העובדה, שדווקא קידושי הכסף, שאינם מפורשים בתורה, הפכו להיות הדרך הנהוגה לקידושין. (ברור, שהמנהג לקדש בכסף ולא בשטר אינו הלכה מחייבת). יש להוסיף, שבמקומות רבים הרמב"ם מעיר הערות עיוניות והסטוריות, גם כשאינן להן נפק"מ הלכתי(51).

## 2. גמילות חסדים

בהל' אבל(52) כותב הרמב"ם: "מצוות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה... וכן לשמח הכלה והחתן...". "אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך...".

אין ענין זה שייך במישרין לסוגייתנו, שהרי אין כל הפרטים הללו נובעים מדרשה. [הדרשה של "והודעת להם...". היא דרשה רחוקה (אסמכתא בעלמא), כפי שאומר הרמב"ם בשורש השני]. אולם, ניתן ללמוד מכאן על לשונו של הרמב"ם, שהרי הוא מגדיר את כל הפרטים כ"מ"ע של דבריהם", למרות שהם נכללים במ"ע דאורייתא של "ואהבת לרעך כמוך". כלומר, שתוקפן של מצוות אלו הוא מדאורייתא(53), אולם מקורן הוא מדברי חכמים, כיוון שבתורה מפורש רק הכלל, וחכמים הם שפירטו אותו לחיובים מעשיים נפרדים.

גם כאן אין הרמב"ם מותיר מקום לטעות בפסיקה, כיוון שהוא אומר במפורש שהמצוות הללו נכללות ב"ואהבת...". ולפיכך ברור שתוקפן דאורייתא.

## 3. טומאת עצם כשעורה

בפיה"מ, בהקדמה לסדר טהרות, מונה הרמב"ם את אבות הטומאות, ומחלקם לאבות מן התורה ואבות מדרבנן. בראש האבות דרבנן(54) מונה הרמב"ם את עצם כשעורה (מן המת), שמטמאה במגע ובמשא אבל לא באוהל. בהמשך מזכיר הרמב"ם את המשנה בנזיר(55), שקוראת לעצם כשעורה "הלכה" (ומתוך כך הגדירה הרמב"ם כדרבנן, כפי שכבר הזכרנו, שאפילו הל"מ(56) נקראת "דברי סופרים"). באותה המשנה נאמר, שנזיר שנטמא בעצם כשעורה צריך לגלח שערו (ולהביא קרבנות, ולהתחיל נזירותו

---

51. כך בהל' ד' שנזכרה לעיל, נראה שכוונתו להסביר את מעשה יהודה ותמר ("על אם הדרך"). ועיין עוד, למשל: הל' איסורי ביאה פי"ג הל' י"ד-ט"ז, הל' אבות הטומאות פ"ח הל' ח'. הל' ע"ז פ"א, הל' מלכים פי"ט הל' א', הל' מזוזה פ"ה הל' ד'. ועיין פיה"מ סוף ברכות. 52. פי"ד הל' א'. 53. ועיין הל' ק"ש פ"ד הל' ג', ד', ו', והל' סוכה פי"ו הל' ב', ג', שמצוות אלו דוחות מצוות דאורייתא. 54. עמ' י"ג. 55. פי"ז מ"ד. 56. יש להעיר, שברמב"ם ישנה הבחנה בין "הלכה" לבין "הלכה למשה מסיני", אך לענייננו אין הבדל.

מחדש), כדין נזיר שנטמא במת. כן נאמר באותה המשנה, שכל טומאה שהנזיר מגלח עליה, חייבין עליה (כרת או קרבן) על ביאת המקדש. כלומר, שעל טומאת עצם כשעורה חייבים כרת על ביאת המקדש. בהמשך הקדמת הרמב"ם (57), בענין נבלת העוף הטהור, אומר הרמב"ם, שהיא אב של תורה, והראיה, מכך שחייבים עליה כרת על ביאת המקדש. (ועיין להלן בענין נבלת העוף הטהור). אם כן, מדוע הגדיר את עצם כשעורה כ"דרבנן"? על כרחנו, יש לחלק בין המקור ובין התוקף, שמקורה הוא מ"הלכה", ולפיכך היא מוגדרת כ"דרבנן", אולם תוקפה דאורייתא.

בהל' טומאת מת (58) אומר הרמב"ם: "טומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה, לפי שנאמר כל (59) הנוגע בעצם, למדו מפי השמועה, אפילו עצם כשעורה שטמא במגע ובמשא. ולפי שטומאתו הלכה, הרי הוא דין תורה ולא מדברי סופרים". לכאורה, יש מכאן קושיה על דרכנו, שהרי משמע דברי הרמב"ם הוא, שדרשה שאינה מקובלת היא דרבנן בתוקפה, ורק בגלל שזה פירוש מקובל יש לו דין תורה.

מאידך, בפיה"מ לנזיר (55) אומר הרמב"ם: "ועצם כשעורה לא נתבאר לנו בכתוב טומאתו... ואינו אלא הלכה". כמו כן הזכרנו כבר, שבהקדמה לטהרות הוא מונה אותה בין האבות דרבנן, כלומר, שאין זה פירוש מקובל. ולכאורה דברים אלו סותרים למשתמע במשנ"ת, שבעצם כשעורה יש גם פסוק וגם הלכה שמפרשת אותו.

נראה, שהבעיה מתחילה בגמרא, שמביאה, מחד, לימוד לטומאת עצם כשעורה (60), ומאידך, אומרת שזו "הלכה" ולפיכך אין ללמוד ממנה ק"ו (61). אילו היה זה פירוש מקובל, ניתן היה בודאי, ללמוד ממנו ק"ו, שהרי זהו פשט הכתוב (62). על כרחנו צריך לומר שזו "הלכה" עצמאית, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא (63).

לפי"ז מובן למה אלמלא ההלכה היה דין עצם כשעורה מד"ס בלבד, כיוון שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא ולא מקור אמיתי. ללא ההלכה, היה זה דין דרבנן שמביאים לו אסמכתא מן הכתוב. (64, 65)

---

57. עמ' ט"ו. 58. פ"ב הל' י'. 59. בפסוק: "ועל". 60. נזיר נ"ד.. 61. שם נ"ז. 62. עיין זבחים מ"ט; "בכל התורה כולה למדין למד מלמד", וק"ו לענייננו. 63. עיין בדרשות בנזיר נ"ג:- "נ"ד, שמחלקות בין "עצם אדם" לבין "הנוגע בעצם", ובפשוטו של הכתוב "הנוגע בעצם" (בפתח בבית) עולה על "עצם אדם" שנזכר לעיל. כמו כן, באותן הדרשות לומדים גם טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן, שהן דרבנן לדעת הרמב"ם (עיין להלן). 64. הרמב"ם מביא את הפסוק, במשנ"ת ובפירושו לאהלות (פ"א מ"ט), למרות שהוא אסמכתא, כדרכו להביא מקורות פשוטים למרות שאינם המקור האמיתי בגמרא, וק"ו כאן, שהגמרא עצמה מביאה פסוק זה. ועיין להלן עוד דוגמאות לכך שהרמב"ם מביא במשנ"ת פסוקים שהם "אסמכתא בעלמא" (בעניין קינוי, פסול מים שאובים למקווה, "רית הגט", וטומאת שלישי ורביעי. ועיין עוד הל' אסורי ביאה פ"כ הל' י"ט, והל' מאכלות אסורות פט"ו הל' כ"א). 65. הרמב"ם צריך היה להדגיש שטומאת עצם כשעורה היא דין תורה ולא מד"ס, מפני שכל שאר הטומאות מהמת שטומאות במגע ובמשא ולא באוהל הן מד"ס לדעתו [טומאת מת פ"ג הל' ב'-ג' (שדרה וגולגולת שחסרו הרי הן ככלל עצם כשעורה)], ולפיכך היינו עשויים לחשוב שגם עצם כשעורה היא מד"ס בלבד.

#### 4. טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן

בהל' נזירות(66) מחלק הרמב"ם בין טומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן לבין טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן. בהל' טומאת מת(67) הוא אומר: "טומאת רובע עצמות באוהל... יראה לי שכולן טומאתן אינן דין תורה, שהרי אין הנזיר מגלח עליהן, כמו שביארנו בנזירות, ואין חייבין עליהן על ביאת המקדש, ועל טמא בטומאה של תורה חייב על ביאת המקדש, לפיכך אני אומר, שכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אינה דין תורה". זאת, למרות שטומאות אלו נדרשות מן הכתוב(68). כך הוא אומר גם לגבי טומאת אדם שנגע בכלים שנגעו באדם שנגע במת ודומותיה: (69) "שהדברים האלו אע"פ שהן דברי קבלה(70) אינן דין תורה", למרות שטומאות אלו נדרשות בספרי, וכן לגבי הבאת טומאה ע"י אוהל מיטלטל: (71) "כבר ביארנו בנזירות, שאם היה הנזיר וכזית מן המת תחת הגמל או תחת המיטה... אע"פ שנטמא טומאת שבעה אינו מגלח. ומשם אתה למד, שכל אלו ההלכות... הכל מדברי סופרים, מהן דברי קבלה ומהן גזירות והרחקות, ולפיכך אין הנזיר מגלח עליהן, ואין חייבין עליהן כרת על ביאת מקדש או אכילת קדשיו". ברור מדברי הרמב"ם, שהסיבה שגרמה לו לומר שהלכות אלו הן מד"ס, אינה עצם היותן באות מדרשות, אלא שמתוך שמצא מפורש בדברי חז"ל(72) שאין הנזיר מגלח עליהן ואין חייבין עליהן על ביאת המקדש, נראה לו שאלו טומאות מדרבנן בלבד. אדרבה, יש מכאן ראיה לשיטתנו. לפי גישת הרמב"ם, היה הרמב"ם צריך לומר בפשטות שאלו טומאות מדרבנן, שהרי כל דרשה תוקפה דרבנן לדעתו. למעשה, הרמב"ם קובע זאת רק מכח הראיה, וראה בכך חידוש ("יראה לי", "אני אומר") שיש להוכיחו ולהגן עליו. גם אריכות לשונו של הרמב"ם מלמדת שהדבר לא היה פשוט בעיניו.

יתרה מזו, בהקדמה לסדר טהרות(73) מזכיר הרמב"ם חלק מן הטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן(74) בין האבות דאורייתא. כלומר, שהסברה שהעובדה שאין מגלח עליהן מוכיחה שהן מדרבנן, נתחדשה לרמב"ם רק בשלב מאוחר יותר, ובשעת כתיבת פיה"מ סבר שהן מדאורייתא, למרות שהוא מזכיר שם שאין הנזיר מגלח עליהן. אין הרמב"ם מזכיר שם כל ראיה לכך שזה דין דאורייתא, ומסתבר שאין ראיה כזו, שאם לא כן, כיצד יכול היה אחר כך לחזור בו ולפסוק שהן מד"ס? רואים אם כן, שמן הסתם תפש הרמב"ם דרשות כדאורייתא, עד שהתחדשה לו הראיה שדרשות אלו הן אסמכתא בעלמא.

66. פ"ז הל' ה'-ז'. 67. פ"ג הל' ג'. 68. נזיר - נ"ג:-נ"ד..

69. הל' טומאת מת פ"ה הל' ה.

70. אין כאן המקום לברר את משמעות המושגים "דברי קבלה" ו"הלכה מפי הקבלה" ברמב"ם. (עי' לעיל הע' 56, ושים לב לכך שטומאת עצם כשעורה היא דין תורה למרות שהיא "הלכה", וגם כאן משמע שבפשטות "דברי קבלה" צריכים להיות דין תורה.) 71. הל' טומאת מת פי"ט הל' ו'.

72. נזיר פ"ז מ"ג, ירושלמי נזיר פ"ז הל' ד', תוספתא אהלות ריש פ"ט. 73. עמ' י'. 74. טומאת דם המת נזכרת כחלק מן האב "המת עצמו", וכלים שנגעו באדם שנגע במת ודומיהם נמנים כאבות בפני עצמם.



## 5. טומאת שרץ שלם יבש, משא מקצת הזב

בשתי הלכות נוספות אומר הרמב"ם שנראה לו ("ויראה לי", "וקרוב בעיני") שהן מדבריהם. כך לגבי ההלכה (75) שאדם טהור שנשא מקצת גופו של הזב (כגון אצבעו או שערו המחובר בו) נטמא, וכן זב שנשא מקצת גופו של טהור טימאו, וכך לגבי ההלכה (76), ששרץ ששלדו שלם מטמא אפילו אם יבש או נשרף. שתי הלכות אלו נלמדות מדרשות (77). גם כאן יש לשאול, אילו היתה דעת הרמב"ם שסתם דרשה היא מדרבנן, למה נקט באלו לשון מסופקת? נראה ברור, שתפש את הדרשות בפשטות כדאורייתא, אלא שהלכות אלו הן תמוהות ואינן מתיישבות במערכת הרגילה (שהרי משכב הזב אינו נטמא עד שינשא רוב הזב עליו, ובשרץ שאינו שלם, כמו בנבלה ועוד. הדין הוא שאם יבש הרי הוא כעפר ואינו מטמא), ולפיכך נטה לומר שאלו חומרות מדרבנן בלבד. (לגבי הדרשה בשרץ יש להוסיף, שבמסכת חגיגה (78) הגמ' דורשת מילים אלו ללמוד ששיעור השרץ לטמא הוא בכעדשה. וממילא הדרשה לענין שרץ יבש היא אסמכתא בעלמא).

## 6. גיור וקרבו הגר

לפי הבנת הרמב"ן, אין חילוק בין דאורייתא מבחינת המקור לבין דאורייתא מבחינת התוקף. לפי זה, כל מצווה שתוקפה דאורייתא תימנה במנין המצוות (כמובן, אם תעמוד בשאר הכללים שקובע הרמב"ם כפתיחת סה"צ). שהרי, אם תוקפה דאורייתא, פירושו של דבר שהיא כתובה במפורש בתורה או שהיא פירוש מקובל, ואין היא דרשה של חכמים בי"ג המידות. לפי שיטתנו, ייתכן שמצווה תוקפה דאורייתא ובכל זאת לא תימנה בתרי"ג המצוות, שהרי גם דרשות תוקפן דאורייתא, אך אין הן נימנות במנין המצוות, כיוון שמקורן בדברי חכמים. דוגמא למצווה כזו הם דין הגיור וקרבן הגר. הברייתא בכריתות (79) לומדת את תהליך הגיור מהפסוק "ככם כגר" – "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים" הרמב"ם מביא דרשה זו (80) ופוסקה להלכה. ברור, שתוקפו של הגיור הוא דאורייתא, שהרי ישנן לגיור נפק"מ רבות מאוד בדיני תורה. בפשטות נראה שגם קרבן הגר הוא דין דאורייתא, שהרי הוא מוזכר ברמב"ם ככמה מקומות (81), ובשום מקום אין הרמב"ם מזכיר שהוא מדרבנן. אדרבה, הוא מונה אותו בין קרבנות דאורייתא בלי שום הבחנה. למרות זאת, אין הרמב"ם מונה במנין המצוות לא את דין הגיור (82) ולא את קרבן הגר (83). הסיבה היחידה לכך, לענ"ד, היא

---

75. הל' מטמאי משכב ומושב פ"ח הל' י"א. 76. הל' שאר אבות הטומאות פ"ד הל' י"ב. 77. מקצת הזב – בתורת כהנים (כס"מ), שרץ – בנדה נ"ו. 78. דף י"א. 79. דף ט'. 80. הל' איסורי ביאה פ"ג הל' א'–ד'. 81. הל' איסורי ביאה פ"ג הל' ז', הל' מעשה הקרבנות פ"א הל' ו', הל' מחוסרי כפרה פ"א הל' ב', פיה"מ לכריתות פ"ב מ"א, הקדמה לסדר קדשים עמ' י"ב. 82. אין לומר, שדין הגיור אינו נמנה מפני שאין מצווה לגייר גויים. שהרי, הרמב"ם מונה כמצוות גם "דינים" שאין בהם לא מצווה ולא איסור, כמו אבות הטומאות, שנמנים כל אחד כמצווה בפני עצמו (מ"ע צ"ו–ק"ז) (ועיין מ"ע צ"ו,

שמצוות אלו מקורן בדרשה של חכמים ואינן פירוש מקובל בפסוק, אעפ"י שתוקפן דאורייתא. (84)

### ט) דרשות שהרמב"ם מגדיר כ"דברי סופרים"

לגבי חמש עשרה (85) הלכות במשנת קובע הרמב"ם שהן "מדברי סופרים" (או ביטויים מקבילים), למרות שהן באות מדרשות. על חלק מהלכות אלו עמדו כבר נושאי הכלים ומפרשי הרמב"ם, ויש בהן מבוכה רבה, האם כוונת הרמב"ם לדרבנן ממש, או שכוונתו רק לכנותן "מדברי סופרים" מפני שמקורן מדרשות חכמים, אך תוקפן הוא כדאורייתא. כמובן, דברי המפרשים בעניין נובעים מגישותיהם בפרשנות השורש השני. לדעתי, בכל המקומות הללו התכוון הרמב"ם ל"דרבנן" ממש, גם מבחינת התוקף, אולם פסקים אלה אינם נובעים מן השורש השני (שהרי, לפי דרכנו, השורש השני אינו מדבר לענין התוקף, וסתם דרשה היא בתוקף דאורייתא), אלא מסיבות מקומיות, שהביאו את הרמב"ם לומר, שדרשות אלו הן אסמכתאות בעלמא וההלכות הן בעצם מדרבנן. לקמן ננסה להראות, בכל סוגיה בנפרד, מה גרם לרמב"ם לומר שהדרשה היא אסמכתא בעלמא.

ניתן להעלות את הטענה, שבמקום ליישב את חמש עשרה הקושיות בחמישה עשר תירוצים שונים, עדיף לתרצן בתירוץ אחד, דהיינו, שהרמב"ם אכן סובר שדרשות הן דרבנן בתוקפן, וכפי שהבינו הרמב"ן. אולם, כפי שנראה להלן, כמעט בכל ההלכות אין אנו צריכים להמציא מדעתנו נימוקים שיכלו להביא את הרמב"ם לומר שזו אסמכתא בעלמא.

---

שהרמב"ם עצמו מסביר שם ענין זה). לענ"ד, דין הגיור דומה יותר למצוות שחיטה וגירושין, ואולי אף קידושין (בכך ישנה מת' ראשונים), שהן הצורה שהתורה ציוותה לסדר בה עניינים מסויימים, אף שעניינים אלו לכשעצמם אינם מצווה. (שלוש אלו נמנות כמצוות. עשה). 83. לעומת זאת, הוא מונה את קרבנות מחוסרי הכפרה, כל אחד כמצווה בפני עצמו (מ"ע ע"ד-ע"ז), נוסף על מנייתם בין דיני הטומאה. 84. ישנה אפשרות אחת, גם לפי הבנת הרמב"ן בשורש, של מצווה שתוקפה דאורייתא ובכל זאת אינה נמנית, וזה אם המצווה נלמדת מהלכה מקובלת ואין לה פסוק, או שמביאים פסוק על דרך הרמז ואסמכתא בעלמא (ולא שההלכה היא פירושו המקובל של הפסוק). אולם, בכל ההתייחסויות של הרמב"ם לגיור ולקרבת הגר אין הוא מזכיר כלל קבלה, אלא מביא תמיד את הפסוק בלבד כמקנר לדין. (במקומות רבים, כשהרמב"ם סובר שזו קבלה, הוא מזכיר זאת במפורש, בפי"ה"מ ובמשנ"ת). 85. למספר זה הגעתי לאחר בדיקה, בעזרת "אוצר לשון הרמב"ם", של כל "דברי סופרים", "דבריהם" ו"חכמים" שבמשנה תורה (על הטייתיהם השונות). ייתכן שהלכה כלשהי הוגדרה כ"דרבנן" בכינוי שונה, ולפיכך נעלמה מעיני, אולם דומני שאין הלכות בודדות נוספות יכולות להפריך את המסקנה העולה ממאות ההלכות שנסקרו (ועיין להלן הערה \*202). [לא בדקתי את המקומות שבהם הרמב"ם פוסק שחייב מכת מרדות, וזאת מפני שאין לוקין מן התורה אלא על לאו מפורש, ואפילו על לאו הבא מכלל עשה. אין לוקין (הל' סנהדרין פי"ט הל' ג'), ק"ו על לאו הבא מדרשה, ואין זה מוכיח שתוקפו אינו כדאורייתא].

מתוך דברי הרמב"ם עצמו, בכתיבו השונים, מוכח מה גרס לו לומר כך, או לפחות מוכח שהסיבה לא היתה מתוך השורש השני. רק בשתי הלכות נאלצתי למצוא את הסיבה שלא מתוך הרמב"ם עצמו.

יתרה מזו. מספר זה של סוגיות אולי נראה גדול, אך לעומת היקפו העצום של המשנ"ת זהו מספר קטן מאוד. זוהי, לדעתי, אחת הראיות החזקות ביותר לדרכנו. שהרי, כפי שהזכרנו לעיל, הרמב"ם עצמו אומר שרוב דיני התורה יוצאים מדרשות חכמים (שאינן פירושים מקובלים), ובהמשך השורש השני הוא אומר, שכבר בימי משה רבינו הגיע מספר הדרשות לאלפים רבים, ואם, לדעתו, דרשות הן דרבנן בתוקפן, היה צריך הדבר להתבטא במספר רב מאוד של הלכות, ולא רק בחמש עשרה הלכות מתוך למעלה מעשרת אלפים. (86)

אולם, כמובן, אין טענה זו פוטרת אותנו מלעסוק בסוגיות לגופן.

### 1. נבלת העוף הטהור

נפתח בהלכה שאינה מוגדרת כד"ס כמשנ"ת, אלא רק בפיה"מ. בהקדמה לסדר טהרות (87) מונה הרמב"ם בין אבות הטומאה דרבנן את נבלת העוף הטהור, שאינה מטמאה במגע אלא רק באכילה. במהדורה קמא (88) כתב הרמב"ם: "שנבלת העוף, בין טמא בין טהור, אין לו טומאה מן התורה, ובפירוש אמרו נבלת העוף הטהור אינה מן התורה. ואינה אלא מד"ס, הסמיכו את זה לאמרו נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה". לאחר מכן חזר בו, ותיקן, שהתברר לו שהיא אב של תורה, והראיה לכך, שחייבים עליה כרת על ביאת המקדש.

לכאורה, הרי זה ממש כהבנת הרמב"ן, שבפשטות סבר הרמב"ם שהדרשה היא דרבנן, עד שמצא ראייה שתוקפה דאורייתא. אולם, אם נעיין בדבריו, נמצא, שלא הניח בפשטות שהדרשה היא דרבנן, אלא סבר שיש לכך מקור בחז"ל, "ובפירוש אמרו נבלת העוף הטהור אינה מן התורה". (89, 90)

---

86. מספר זה הוא הערכה צנועה (מספר פרקי המשנ"ת הוא 982). 87. עמ' ט"ו. 88. הע' 32 שם.

89. לכאורה, ניתן להביא ראייה לשיטתנו, מכך שלאחר שמצא הרמב"ם שזה דאורייתא עדיין המשיך למנותה בין האבות דרבנן, כלומר, שזה דאורייתא מבחינת התוקף ודרבנן מבחינת המקור. אולם, נראה שכאן צודק הרב קאפח במאמרו, שבעצם היה הרמב"ם מונה אותה בין האבות דאורייתא, אלא שלא רצה למחוק ולכתוב מחדש. כך נראה לי, מפני שבפיה"מ לטהרות פ"א מ"א ובהל' שאר אבות הטומאות פ"ג הל' א' (שנכתבו לאחר החזרה), משמע בבירור שטומאת נבלת העוף הטהור היא פירוש מקובל, ולא דרשת חכמים, ואם כן היה ראוי למנותה בין האבות דאורייתא. מאידך קשה, אם זה פירוש מקובל, למה לא מנאה במנין המצוות. אין לומר שהיא כלולה בטומאת נבילה (מ"ע צ"ו), מפני שדיניהם שונים לגמרי. נבלת בהמה מטמאה במגע ובמשא (הל' אבות הטומאות פ"א הל' א'), ואילו נבלת העוף הטהור מטמאה בבית הבליעה, ולא במגע ובמשא (הל' אבות הטומאות פ"ג הל' א'). (סתם "נבילה" בחז"ל וברמב"ם היא נבלת בהמה בלבד. עי' למשל הל' אבות הטומאות פ"א הל' א'). אין לומר, שזו קבלה שרק נסמכה למקרא בדרך רמז, ולפיכך אינה נמנית, מפני שכמשנ"ת משמע להדיא שזה פירוש מקובל לפסוק. מאידך, בפיה"מ לטהרות יש בעניין זה משמעים סותרים, וצ"ע. 90. עיין עוד בעניין נבלת העוף הטהור לקמן, וצרף לכאן.

## 2. פסול לעדות של קרובים מצד האם והאישות

בהל' עדות(91) אומר הרמב"ם: "הקרובים פסולים לעדות מן התורה, שנאמר לא יומתו אבות על בנים. מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא יומתו אבות על פי בנים ולא בנים על פי אבות. והוא הדין לשאר קרובים. אין פסולים מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד... אבל שאר הקרובים, מן האם או מדרך האישות, כולן פסולים מדבריהם".

הגמרא(92) לומדת את פסול קרובי האם מכפילות המילה "אבות", שאם אינו ענין לקרובי האב תנהו ענין לקרובי האם, ואת פסול הקרובים בדרך אישות לומדים(93) מכך שבעל כאשתו ואשה כבעלה, והראיה, מהכתוב (בפרשת עריות) המכנה את אשת הזוד "זודה".

בפסק זה נתלכטו רבים ממפרשי הרמב"ם. היו שרצו לומר ש"מדבריהם" כאן משמעו רק מצד המקור ולא מצד התוקף, אך דבריהם נדחו, מכח פסק הרמב"ם בהל' אישות(94), שהמקדש בפני פסולי עדות מן התורה אין הקידושין חלים כלל, ואילו המקדש בעדים הפסולים מד"ס הרי זו מקודשת מן התורה וצריכה גט להתירה לעלמא. אין זה מסתבר כלל, שהרמב"ם יטעה את קוראיו בפסיקת ההלכה, רק על מנת להבדיל בין דין שמקורו בתורה עצמה לבין דין שמקורו בדרשות חכמים.

גם לפי הבנת הרמב"ן בשורש יש כאן קושי, שהרי הגמרא לומדת מהפסוק כצורתו רק פסול עדות אבות לבנים או להפך לחיוב מיתה, ואילו כל יתר הפרטים (פסול דודים ובני דודים, פסול עדות קרובים לזכות, פסול עדות קרובים בדיני ממונות, פסול הצטרפות קרובים להעיד לאדם זר), נלמדים כולם מדרשות, ואם כן, מדוע תפש הרמב"ם דרשות אלו כדין תורה, ואילו את הדרשות של פסול קרובים מצד האם ודרך אישות תפש כדרבנן?

יתרה מזו. אם נדייק בלשון הרמב"ם, נמצא, שהקבלה ("מפי השמועה") רק פירשה שמשמעות הפסוק, נוסף על פשוטו(95), היא שלא יומתו אבות בעדות בנים ובנים בעדות אבות. שאר הקרובים, גם מצד האב, אינם בכלל הפירוש המקובל. כך מכואר גם בפיה"מ(96), שהרמב"ם מסביר, שבמשנה (לפי גירסתו) לא נמנה האב בין הקרובים "מפני שהוא מפורש בכתוב. ואין סמך לאסור עדות הקרובים אלא ממה שאסר ה' שיעיד האב על בנו או בנו עליו, והוא אמרו לא יומתו אבות על בנים וכו', כלומר לא יומתו על פי דבריהם", וכן בסה"צ(97). למרות זאת, פוסק הרמב"ם שקרובים

---

91. פי"ג הל' א'. 92. סנהדרין כ"ח. 93. שם עמ' ב'. 94. פ"ד הל' ו'. עיין שם בלח"מ. 95. [בפשטות משמעות דברי הרמב"ם ("בכלל לאו זה")] היא, שהפסוק נשאר גם בפשוטו, שאסור להמית אב בעוון בנו. מאידך, בסה"צ לא משמע כך, וגם אין הרמב"ם מונה לאו כזה. אין לומר שזה נכלל ב"לא תרצח", שהרי זו אזהרה לבית הדין ולא להורג בפועל, כמו האיסורים להרוג באומד הדעת ולהרוג אנוס (ל"ת ר"צ ורצ"ד). 96. סנהדרין פ"ג מ"ד. 97. ל"ת רפ"ז. אמנם הרמב"ם אומר שם שמן האבות נלמד שכל שכן שלא יומתו על פי קרובים רחוקים יותר, אולם גם ק"ו הוא מי"ג המדות. מלבד זאת, בדרך זו נוכל לרבות גם קרובים רחוקים מאוד, וכל שכן זרים גמורים. על כרחנו צריך את הדרשות שיגדירו את הפסולים. נראה שדברי הרמב"ם הללו לא באו על מנת להכליל בקבלה את כל דרשות חז"ל, אלא כדי שלא נאמר שהפירוש המקובל סותר את הדרשות, שמשמע הפסוק (על פי הקבלה) הוא, שרק אבות ובנים פסולים, ולא קרובים אחרים.

מצד האב פסולים מדאורייתא, כלומר שדרשות תוקפן דאורייתא גם אם אינן מקובלות.

הנראה לי בהסבר דברי הרמב"ם בענין זה, הוא כעין מה שכתב הרדב"ז כאן, שמקורו של הרמב"ם הוא בפרשנותו למשנה. המשנה (96) אומרת "אלו הם הקרובים: אחיו, ואחי אביו, ואחי אמו, ובעל אחותו... אמר ר' יוסי זו משנת ר' עקיבה, אבל משנה ראשונה דודו וכן דודו וכל הראוי לו לירושא וכל הקרוב לו באותה שעה". בפירושו למשנה זו אומר הרמב"ם: "וכל הראוי לירושא" – "אינו מדברי משנה ראשונה, אלא הוא המשך משנת ר' עקיבה". (98) לפי פירוש זה, "וכל הראוי לירושא" אינו בא להרחיב את מסגרת פסולי העדות [שאם כן, היו כל ישראל פסולים זה לזה, שהרי כולם (מלבד גרים) צאצאי אב אחד ואין במשנה הגבלה להרחבה זו], אלא לצמצם, שרק הראוי לירושא פסול לעדות, סותרת את הנאמר ברישא של משנת ר"ע, ששם נימנו גם קרובים שאינם ראויים לירושא. על כרחנו עלינו לומר, שהרישא מנתה את כל הפסולים, גם מדרבנן, ואילו הסיפא, שאומרת שרק הראוי לירושא פסול, משמיעה את דין התורה. לענין ירושא קיימא לן שמשפחת אם אינה קרויה משפחה (100), וכן פוסק הרמב"ם שהבעל יורש את אשתו רק מדברי סופרים (101), ולפיכך פסק שכל הקרובים מן האם או דרך אישות אינם פסולים לעדות מן התורה (וכל הדרשות הללו הן אסמכתא בעלמא). פרשנות זו אמנם דחוקה במשנה, וגם הרמב"ם בפיה"מ אינו מזכיר את החילוק שבין דאורייתא לדרבנן, אך איני רואה אפשרות אחרת לפרש את דבריו בפיה"מ (102). סיוע לכך שזהו מקורו של הרמב"ם, יש מן העובדה

---

98. קריאה זו נראית לכאורה דחוקה, אך יש לשים לב, שהמשך, "וכל הקרוב לו באותה שעה", ודאי אינו עולה על משנה ראשונה, שהרי דודו וכן דודו אינם יכולים להתרחק (ואפילו היינו מצרפים למשנה ראשונה את כל הראוי לירושא, הרי רק קרובים מנישואין יכולים להתרחק, ואלן אינם ראויים לירושא, כדלהלן). נראה, שהרמב"ם נאלץ לפרש כך, משום שאם זה ממשנה ראשונה, אין לפרש זאת כהרחבה, כדלהלן, ואין גם לפרש זאת כצמצום, שהרי דודו וכן דודו ראויים לירושא ואין כאן צמצום (בפשטות "דודו וכן דודו" הם מצד האב, כבכל מקום במקרא). 99. כמו ש"וכל הקרוב לו באותה שעה, היה קרוב ונתרחק כשר" בא לצמצם, שרק קרוב באותה שעה פסול לעדות, ולא קרוב לשעבר. 100. הל' נחלות פ"א הל' ו'. 101. שם הל' ח'.

102. א. הרדב"ז עצמו פירש בדעת הרמב"ם, שכל "משנת ר"ע" שנמשה היא דין תורה, ואילו הדרשות בגמרא הן לפי משנה ראשונה ולפיכך לא פסקן הרמב"ם כדין דאורייתא אלא כדין דרבנן. הוא מסביר, שאין סתירה בין "וכל הראוי לירושא" לבין הרישא, כיוון ש"וכל הראוי לירושא" בא להגביל את הפסולים שברישא, ש"אחי אמו" שנשנה ברישא משמעו שהאחיך פסול לאחי אמו, כיוון שהוא ראוי לירושא, אבל הדוד כשר להעיד לבן אחותו מדאורייתא, כיוון שאינו יכול לירושא. איני מבין כיצד ניתן להסביר כך את הרמב"ם, שפוסק שכל הקרובים מצד האם פסולים מדבריהם בלבד. (אין זו חריגה יחידה, שהרי במשנה מנויים גם קרובים רבים בדרך אישות, ולפי הרמב"ם כולם פסולים מדבריהם). ב. התוספות יום טוב על המשנה, מסביר לפי פירוש הרמב"ם, ש"וכל

שהרמב"ם אינו מזכיר במשנ"ת את "וכל הראוי לירושה", אע"פ שלדעתו זה ממשנת ר"ע, שנפסקה להלכה. לפי דברינו מובן, שהכניס זאת למשנ"ת בכך שחילק בין הפסולים מן התורה לבין הפסולים מדבריהם. גם אם אין זה המקור לדברי הרמב"ם, דומני שמוכת בדבריו שגם קרובי האב באים מדרשות ולא בקבלה, וכן שאר הפרטים שהוזכרו לעיל, ואם כן, על כורתנו הסיבה לחלק בין קרובי האב לקרובי האם אינה מפני שקרובי האם באים מדרשה, אלא מסיבה אחרת. (103)

### 3. חובת קינוי

בסוף הלכות סוטה (104) אומר הרמב"ם: "מצות חכמים על בני ישראל לקנאות לנשיהן, שנאמר וקנא את אשתו" מקורו הוא בגמרא בסוטה (105), שנחלקו ר' ישמעאל ור"ע אם "וקנא את אשתו" הוא רשות או חובה, ופסק כר"ע, שזו חובה. לכאורה רואים כאן, שדרשה מוגדרת כ"מצות חכמים". אולם, לכשנעיין, נמצא שהרמב"ם אינו תופש "חובה" זו כדין גמור, לא מן התורה ולא מדרבנן, אלא כהדרכה והנחיה של חכמים כיצד יש לאדם להנהיג את ביתו. בהל' אישות (106) מזכיר הרמב"ם הלכה זו בפתיחת אוסף הדרכות של חכמים להנהגת הבית (כגון "שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו ואוהבה כגופו", ועוד הרבה). גם בהל' סוטה אין הרמב"ם כותב הלכה זו בתחילת ההלכות, כדין הקינוי, אלא בסופן, בין הדרכות

---

הראוי לירושו" אינו סותר לרישא, מפני שהוא מגביל אותה, כפי שהסברנו ברדב"ז. הוא טורח להסביר נשאר הקרובים המנויים שם כיצד הם ראויים לירש, או בעצמם או שהקרוב יכול לירש את נשותיהם ו"בעל כאשתו". אלא, שלפי דרך זו המשנה כוללת את כל הפסולים, דאורייתא ודרבנן, ועל כולם חלה ההגבלה של "ראוי לירושה", שכל שאינו ראוי לירושה יהיה כשר גם מדרבנן. הדבר עומד בסתירה לדברי הרמב"ם (שם בפיה"מ, ובפרקנו הל' ה'), שאפילו בני אחיות פסולים להעיד זה-זה, וק"ו שאחי האם יהיה פסול להעיד לאחינו. לפי דרכנו, הרמב"ם פירש "וכל הראוי לירושה" לא באופן פרטי, שישנה אפשרות כלשהי שיירשנו (שלפי"ז יוצא שאדם פסול לאחי אמו למרות שהדוד כשר לו), אלא באופן כללי, שלענין ירושה משפחת אם אינה משפחה, וכן משפחת האשה (מדאורייתא), והוא הדין לענין פסול עדות מן התורה.

103. לגבי קרובים בדרך אישות ניתן להביא סיבות אחרות לומר שהלימוד מ"דודתך", שבעל כאשתו ואשה כבעלה, הוא אסמכתא בעלמא: א. הגמרא (כ"ח:) אומרת שאבי כלה ואבי חתן ("מחותנים") כשרים להעיד זה לזה. אילו היינו לומדים בצורה מוחלטת שבעל כאשתו ואשה כבעלה, היו אלו צריכים להיחשב "ראשון בראשון", כשני אחים, והיה צריך לפוסלם, ואילו למעשה קירבתם נחשבת פחותה אפילו מבני דודים.

ב. רבה בר בר חנה סבר להכשיר עדות אדם לארוסתו, ונדחו דבריו, משום ש"איקרבה דעתיה לגבה". אילו היה הלימוד מ"דודתך" מוחלט, היה צריך לדחות את דבריו מן הלימוד, שהרי גם ארוסת הדוד נחשבת דודה ואסורה לאחינו.

ג. גם הדין של "וכל הקרוב לו באותה שעה" אינו מתאים ללימוד מ"דודתך", שהרי הדודה אסורה לעולם, גם אם נתאלמנה או נתגרשה.

104. פ"ד הל' י"ח. 105. דף ג'.. 106. פט"ו הל' י"ז.

דומות באופיין ("ולא יקנא לה מתוך שחוק..."), "אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחילה אלא בינו לבינה בנחת", ועוד), שבאות להנחות את האדם כיצד לשמור על ביתו. עצם הלשון "מצות חכמים" אופיינית להדרכות מסוג זה ולא לדיני דרבנן ממש. (107)

ניתן להעלות סיבות שונות מדוע תפש הרמב"ם דרשה זו כהדרכה בלבד (108), אולם ברור שזה לא מן השורש השני, שהרי גם לפי הבנת הרמב"ן, לדרשות יש תוקף של דינים דרבנן ולא של הדרכות בלבד.

#### 4. פסול מים שאובים למקווה

בהל' מקוואות (109) אומר הרמב"ם, שמן התורה כל מים מכוונסים כשרים לטבילה, ומדברי סופרים מים שאובים פסולים. בהמשך הוא אומר "אע"פ שפיסול מים שאובים מד"ס, למדהו בהיקש...".

ברור שכוונתו לרבנן ממש, ולא רק מצד המקור, שהרי אילו היה זה פירוש חכמים לתורה, אין מקום לומר שמדין תורה גם מים שאובים כשרים, ואין גם מקום לביטוי "אע"פ שפיסול מים שאובים מד"ס למדהו בהיקש", שהרי כל היקש הוא "דברי סופרים" במובן זה.

כפי שמציין הכס"מ, שיטה זו אינה חידוש של הרמב"ם, אלא כך היא דעת רבותיו (הגאונים, הרי"ף, הר"י מיגאש), וכך סבר גם ר"י בתוספות. (109\*) [ועיין פ"י הל' ג', שהרמב"ם פוסק כלשונה את התוספתא שמתוכה מוכיח ר"י, "מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר, מפני שזה ספק מים שאובין למקווה הוא" (ולא כפירוש שר"י דוחה, שרוב המקווה כבר היה מלא קודם לכן והספק הוא רק על מיעוטו), ולפי קריאה זו הרי יש מן התוספתא ראייה שפסול מים שאובים אינו אלא מדרבנן].

אדרבא, הלשון "אע"פ... מוכיחה כשיטתנו, שהרי משמע ממנה להדיא שסתם היקש תוקפו כדאורייתא, ורק היקש זה הוא אסמכתא בעלמא ודינו כדברי סופרים.

#### 5. ירושת אשתו

הרמב"ם פוסק (110) שירושת הבעל את אשתו היא מד"ס. ברור שכוונתו לרבנן ממש, שכן הוא מתבטא על כך "עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה". (111) זאת, למרות שבמסכת ב"ב (112) לומדים ירושת אשתו מדרשות.

כפי שמציין המגיד משנה, זו מחלוקת מפורשת בכתובות (113), אם ירושת הבעל דאורייתא או דרבנן. [אמנם המפרשים מתקשים מדוע הכריע הרמב"ם כמ"ד שזה מדרבנן, אך אין זה שייך לסוגייתנו, שכן ברור שפסקו של הרמב"ם אכן נובע מהכרעתו במחלוקת ולא מן השורש השני,

---

107. עיין שם בהל' אישות כמה פעמים "ציוו חכמים". 108. ייתכן שזה מפני שיש חובה לקנא רק כשיש חשד, וה"חשד" מטבעו אינו יכול להיות מוגדר בצורה מדויקת, ואי אפשר לומר שיש דין לקנא, בשעה שאין אפשרות להגדיר מהם תנאי החיוב לדין זה. האם בכל הרהור חולף של חשד ייכנס אדם לחיוב, מדאורייתא או מדרבנן? 109. פ"ד הל' א' - ב'. 109\*. פסחים י"ז: ד"ה "אלא". 110. הל' נחלות פ"א הל' ח', הל' אישות פ"ב הל' ג'. 111. הל' נחלות פ"ו הל' ח'. 112. דף קי"א: . 113. פ"ג: -פ"ד: .

שהרי אילו הכריע כמ"ד שזה "דאורייתא" היה צריך לפסוק שזה דין תורה (גם לפי הבנת הרמב"ן), שהרי הביטוי "דאורייתא" מלמד שזה דין תורה]. (114)

#### 6. חולין בעזרה

בהלכות שחיטה הרמב"ם מביא, מחד, לימוד מן הכתוב לאיסור שחיטת חולין בעזרה(115), ומאידך אומר ש"דברים אלו כולן דברי קבלה הן"(116). בהל' מאכלות אסורות(117) הוא אומר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה "מדבריהן".

הלחם משנה נוטה לומר, שלדעת הרמב"ם חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מן התורה, ו"מדבריהם" משמעו מצד המקור ולא מצד התוקף. אולם לענ"ד אי אפשר לומר כך, שהרי בהל' גניבה(118) אומר הרמב"ם, שהגונב שור או שה וטבח חולין בעזרה חייב לשלם ד' וה', אע"פ שהבשר אסור בהנאה, כיוון שאיסור זה הוא רק מדבריהם. משמע להדיא, שבאיסור הנאה דאורייתא היה פטור (כיוון שבשעת גמר שחיטה כבר אינו ממון הבעלים), ואיסור חולין שנשחטו בעזרה הוא בתוקף דרבנן בלבד. (119)

בכל אופן, אין עניין זה שייך לסוגייתנו, שהרי גם זו מחלוקת מפורשת בגמרא, אם חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא או לא(120), וכפי שהסברנו בענין ירושת אשתו, ברור שפסק הרמב"ם נובע מהכרעו במחלוקת ולא מן השורש השני. (121, 122)

---

114. [יש להעיר, שפסיקה זו מתאימה בסברה לפסק הרמב"ם שטומאה ואבלות על אשתו הם מדרבנן, שמדאורייתא קשר הנישואין פוקע עם מות אחד מבני הזוג, וכמו שמצאנו שאין הבעל המת יורש את אלמנתו להנחיל למשפחתו (נחלות פ"א הל' י"ב). (מאידך, לענין עריות האיסור נשאר בדרך כלל גם לאחר המוות, ויש לחלק)]. 115. "פ"ב הל' א'". 116. שם הל' ג'. מן הלשון "כולן" נראה ברור שכוונתו על כל הדין, ולא רק על הנזכר בהל' ג'. לגבי המושג "דברי קבלה" עיין לעיל (הערה 70), שישנם "דברי קבלה" שהם דרבנן. 117. "פ"ז הל' ו'". 118. "פ"ב הל' ח'".

119. מלשון הרמב"ם נראה אולי לחלק בין איסור ההנאה, שמוגדר "מדבריהן", לבין עצם האיסור לשחוט חולין בעזרה, שבו לא נזכר בטוי כזה ומובא הפסוק. אלא שמן הגמרא נראה לי שקשה לחלק כך, ואין כאן מקומו. הנוגע לענייננו הוא, שהבטוי "מדבריהן" משמעו דרבנן ממש, ואין מקום לטעות. 120. פסחים כ"ב. ועוד. 121. (הבאתי עניינים אלה על אף שהם פשוטים בגמרא, מפני שהיו מן המפרשים שקישרו אותם לשורש, למסקנה או כהו"א). 122. יש כאן דוגמה לבעיה שהזכרתי לעיל בהערה 18. הגמרא בפסחים אומרת שלמ"ד "חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא היא" אין ללמוד איסור זה מדרשה ("אותו"), והמילה מיותרת לדרשה אחרת. כלומר שדרשה היא "דאורייתא", בעוד שבשורש השני אומר הרמב"ם שהביטוי "דאורייתא" משמעו שאין זו דרשה אלא פירוש מקובל. (קושיה זו קיימת לפי כל ההבנות בשורש, שהרי לכל הפרשנויות דרשה אינה "דאורייתא", מצד המקור או מצד התוקף). (ועיין שם בהערה אפשרות לתירוץ).



## 7. טומאת שלישי ורביעי

בהל' אבות הטומאות(123) אומר הרמב"ם: "והאוכלין יהיו שלישי ורביעי לטומאה מדבריהן בלבד". הגמ' (124) לומדת ששלישי בקודש פסול, מכך שהכתוב אומר "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", כשגם אוכל שני לטומאה נקרא בתורה "טמא" (וממילא בשר קודש שיגע בו יהיה שלישי לטומאה, ופסול לאכילה). את פסול שלישי בתרומה ורביעי בקודש לומדת הגמרא מק"ו(125). לימודים אלו מובאים ברמב"ם בהמשך דבריו(126). בענייני טומאות, באופן כללי, נראה לי שאין לפרש "מדבריהם" במובן שהמקור מדברי חכמים והתוקף כדאורייתא, מפני שבין טומאות מדאורייתא לטומאות מדרבנן ישנן נפק"מ רבות(127), ולא מסתבר לומר שהרמב"ם יגרום לטעויות בהלכה רק על מנת להבהיר את מקור הדין, שאין לו נפק"מ להלכה.

הרמב"ם עצמו מנמק את דבריו אלו בהקדמתו לטהרות(128): "וכן מן התורה אין אוכל מטמא אוכל, לכן לא יהיה שלישי לעולם אלא מדרבנן בלבד". כלומר: הרמב"ם פוסק שאוכל אינו מטמא אוכל מן התורה, ומשקה אינו מטמא כלל מן התורה(129). ממילא, אין לומר שהפסוק "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל" מדבר בבשר קודש שנגע בשני ונטמא בכך, שהרי אדם וכלים אינם יכולים להיות "שני לטומאה" מן התורה(130), ואוכל ומשקה, שיכולים להיות שני לטומאה, אינם יכולים לטמא אוכל מן התורה. כך גם הלימודים בק"ו הם אסמכתא בעלמא, שהרי אין מקום ללמוד ששלישי ורביעי פסולים, בשעה שמן התורה אין כלל "היכי תמצוי" שיווצר אוכל שלישי או רביעי(131).

## 8. פסול תרומה וקדשים במגע טבול יום ומחוסר כיפורים

הגמרא לומדת מן הכתוב, שטבול יום אסור לאכול תרומה ופוסל תרומה במגעו(132), וכן שמחוסר כיפורים פוסל קודש במגעו(133). הרמב"ם(134) אומר: "ויהיו המשקין שלישי ורביעי מדבריהם. כיצד, אם נגע טבול יום במשקה תרומה עשאהו שלישי, ואם נגע במשקה קודש עשאהו רביעי. ואין אתה מוצא משקין שניות לעולם, ולא משקה שאינו תחילה (-) ראשון לטומאה), חוץ ממשקה טבול יום, או מחוסר כיפורים בקודש, כמו שביארנו שהוא פוסל מדבריהם ואינו מטמא".(134\*)

---

123. פ"י הל' ט'. 124. סוטה כ"ט: 125. שם כ"ט. וכ"ט: 126. פ"א הל' ד'. (לגבי תרומה מביא הרמב"ם, בהלכה ג', לימוד פשוט יותר, כדרכו במקומות רבים). 127. עיין, למשל, הל' פסולי המוקדשין פי"ח הל' י"ב, הל' אבוה"ט פט"ו הל' א'. 128. עמ' י"ז. 129. הל' אבוה"ט פ"ז הל' א'. 130. הל' אבוה"ט פ"י הל' ז'. 131. יש להעיר, שלפי שיטות אחרות בגמרא, שמשקין מטמאים מן התורה, או שאוכלין מטמאים אוכלין של תרומה וקודש מן התורה (פסחים י"ד., י"ח.), תיתכן מציאות של טומאת שלישי ורביעי, כך שדרשות אלה היו אולי במקורן דרשות ממש, אך לפי פסקי הרמב"ם הן הופכות לאסמכתאות בלבד. 132. יבמות ע"ה. 133. שם ע"ד: 134. הל' אבוה"ט פ"י הל' י'. 134\*. [פסול" משמעו שהוא עצמו טמא אך אינו מטמא אחרים, ואילו "טמא" משמעו שהוא גם מטמא אחרים (הל' אבוה"ט פי"א הל' א'). טבו"י הופך תרומה וקדשים להיות "פסולים" אבל לא "טמאים" ].

לכאורה, משמעות דברים אלו היא, שפסול תרומה וקדשים במגע טבו"י ומחוס"כ הוא מדרבנן בלבד. אולם, בתחילת הפרק(135), ששם היה המקום לציין את מקור הדין, וכן בהל' טומאת אוכלין(136), כשהרמב"ם מפרט את דיני טבול יום, אין הוא מזכיר שדין זה הוא מדרבנן בלבד. יתרה מזו, בפיה"מ לזבחים(137) הרמב"ם אומר במפורש: "לפי שטבול יום הוא טמא מן התורה... ואם נגע בתרומה פסלה, וכן באר התלמוד (138) שהוא מן התורה".

הנראה לענ"ד בישוב סתירה זו הוא, שהמשפט "ויהיו המשקין שלישי ורביעי מדבריהם" אין משמעו שעצם הפסול של תרומה וקדשים במגע טבו"י הוא מדרבנן, אלא שרק הגדרתם כ"שלישי" ו"רביעי" היא מדרבנן. הנפק"מ של הגדרה זו היא, שתרומה שנפסלה בטבו"י תטמא קודש הנוגע בה, שהרי היא מוגדרת כ"שלישי" ועושה רביעי בקודש, בעוד שמן התורה (לפי הרמב"ם), תרומה שנגעה בטבו"י נפסלת, אך אין היא מטמאה כלל, שהרי, כפי שאמרנו, אין מן התורה כלל דרגות טומאה של "שלישי" ו"רביעי"(139).

גם האמירה "שהוא פוסל מדבריהם ואינו מטמא" אינה באה לומר שעצם הפסול הוא מדרבנן, אם נעייין בהקשרה. במשפט זה מסביר הרמב"ם, שכיוון שחכמים גזרו על כל משקה שנגע בראשון או בשני שייחשב ראשון לטומאה, אין מוצאים משקה שני לעולם (שהרי משקה שנגע בראשון נהיה בעצמו ראשון), והאפשרות היחידה למשקה טמא שאינו ראשון לטומאה הוא משקה שנפסל בטבו"י או במחוס"כ, שגם מדרבנן טבו"י ומחוס"כ פוסלים בלבד ואינם מטמאים (להיות ראשון). "פוסל מדבריהם ואינו מטמא" משמעו שאפילו מדברי סופרים אין המשקה טמא אלא פסול בלבד, ולא שהפסול עצמו מדרבנן. (ועייין שם בכל ההקשר(140), שהרמב"ם בא להבהיר אילו דרגות טומאה אפשריות, מן התורה ומדרבנן, לאדם, כלים, אוכלים ומשקים, ולא בא להשמיע כאן את דין טבול יום שפוסל תרומה וקדשים)(141).

---

135. הל' ג'. 136. פ"ז הל' ז'.  
137. פ"ה מי"ב. 138. שבת י"ד: (אין להקשות, שלכאורה נזקק הרמב"ם לראיה מן הגמ' ע"מ לומר שזה דאורייתא, מפני שכל דבריו שם נלקחו מן הגמ' בשבת, שכל המנויים במשנה בזבחים הם מי"ח דבר, מלבד טבול יום שהוא מדאורייתא.). 139. אמנם הסברנו שאין שלישי ורביעי מדאורייתא מפני שאין "היכי תמציי" לכך, ולכאורה כאן אנו מוצאים אפשרות כזו, ע"י טבו"י ומחוס"כ, אך אין זה מסתבר שהתורה חידשה בדין טבו"י ומחוס"כ דרגות טומאה שאינן כלל בנמצא במערכת הטומאות. נוסף על כך, מן העובדה שקודש שנפסל בטבו"י מוגדר כרביעי ולא כשלישי, רואים שטבו"י אינו מוגדר בעצם כשני לטומאה, אלא שהוא פוסל תרומה וקודש ותו לא. 140. הל' ז' - י'. 141. גם אם פירושנו אינו נכון, והרמב"ם חזר בו מדעתו בפיה"מ וסבר שפסול תרומה במגע טבו"י הוא מדרבנן בלבד, אין זו ראייה לסוגייתנו, שהרי על כרחנו אם חזר בו הרמב"ם זה מפני שמצא ראיות לכך, ולא מן השורש השני, שהרי הגמרא (הנזכרת בפיה"מ) אומרת במפורש שטבו"י "דאורייתא הוא".

## 9. טומאת "מדף" בזב

בהל' מטמאי משכב ומושב (142) אומר הרמב"ם, שכלים שנישאים על הזב נקראים "מדף" (143) ונחשבים ראשון לטומאה, ומסיים "וטומאת מדף מדבריהם". הראב"ד משיג על הרמב"ם, שטומאה זו נדרשת מן הכתוב בגמרא (144).

כפי שאומר הכסף משנה, מקורו של הרמב"ם הוא מן הגמרא בנדה (145), האומרת שמשמעות המושג "מדף" היא שטומאה זו מדרבנן בלבד, "כדכתיב קול עלה נדף" (רש"י: "עלה נדף-דבר הקל, ה"נ טומאה קלה"). כך גם הבין הראב"ד בדעת הרמב"ם, אלא שהוא, כנראה, פירש את הגמרא כרש"י, שהמושג "מדף" שם משמעו טומאות אחרות שהן מדרבנן ולא כלים הנישאים על הזב. הרמב"ם העדיף לומר שהדרשה היא אסמכתא בעלמא, ולא להמציא למושג "מדף" פירוש חדש, נוסף על השנים המופיעים במשנה. (146)

---

142. פ"ו הל' ג'. 143. (ב"רמב"ם לעם" מנוקד בחיריק במ"ם. ועיין בפיה"מ לעדיות פ"ו מ"ב ולזבים פ"ד מ"ו גזירות שונות למילה זו). 144. נדה ל"ג.

145. דף ד' .:

146. לכאורה, הסברו של הכס"מ נסתר מתוך דברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ. במסכת פרה (פ"י מ"א) מסביר הרמב"ם, שישנם שני מובנים למושג "מדף": א. שהמניע תנועה קלה חפץ טמא (או אף ראוי לטומאה - מחלוקת במשנה שם) נטמא לחטאת (-פרה אדומה). ב. כלים הנישאים על הזב. לגבי מדף החטאת אומר הרמב"ם שהיא טומאה קלה מדרבנן, ומצטט את הגמרא בנדה ד': , ואילו לגבי מדף הזב אין הוא אומר זאת, ואדרבה, הוא אומר שבמסכת זבים יפרט את "ראיותיו מן הכתוב". בפירושו לזבים (פ"ד מ"ו) הוא חוזר על אותה החלוקה, ולגבי מדף הזב הוא מביא דרשה מן הספרא, בעוד שלגבי מדף החטאת הוא אומר "ועל אותו ענין אמרו בתלמוד מאי מדף דכתיב קול עלה נדף". כלומר, שהרמב"ם סבר שהגמרא בנדה מדברת על מדף החטאת ולא על מדף הזב, ואם כן לא זהו מקורו לפסק שמדף הזב טמא מדרבנן.

אלא, שלענ"ד נראה מוכח שהרמב"ם חזר בו מדעתו בפיה"מ, וסבר שאכן הגמרא בנדה מדברת במדף הזב, וכדברי הכסף משנה. וזאת מן הראיות דלהלן:

א. נראה ברור שבפיה"מ סבר הרמב"ם שמדף הזב טמא מן התורה. בכל איזכוריו של מדף הזב (עדיות פ"ו מ"ב, כלים פ"א מ"ג, פרה פ"י מ"א, טהרות פ"ח מ"ב, זבים פ"ד מ"ו ופ"ה מ"ב) אין הרמב"ם מזכיר שזה מדרבנן. אדרבה, הוא מביא בכל מקום את הדרשה מן הספרא, או אומר שיפרט להלן את "ראיותיו מן הכתוב". במסכת פרה, כאמור לעיל, הוא אומר שמדף החטאת הוא מדרבנן, ולגבי מדף הזב אינו אומר כך. אם אכן סבר הרמב"ם בפיה"מ שמדף הזב טמא מן התורה, ברור שחזר בו במשנ"ת, שהרי הוא פוסק שזה "מדבריהם". (וכפי שכבר הזכרנו לעיל, חזרה כזו אינה יכולה להיות מתוך השורש השני אלא מראיות מן הגמרא).

ב. יש לדייק, שבמשנ"ת הרמב"ם משתמש במילה "מדף" רק למדף הזב ולא למדף החטאת (עיין הל' פרה אדומה פ"ג הל' ז' -ח', ועיין שם הל' ט'), ובהלכה כאן הוא אומר "וטומאת מדף מדבריהם" (ולא "וטומאה זו מדבריהם"). נראה שהוא רומז לגמרא בנדה, שמסבירה את המילה "מדף"

בהל' כלים(147) פוסק הרמב"ם, שמפץ (מחצלת מן הצומח) מיטמא במדרס הזב מן התורה (שהרי הוא ראוי למשכב), "וכן מתטמא במת ובשאר טומאות מדבריהן ככל פשוטי כלי עץ, כמו שביארנו. וזה כלל גדול, שכל המתטמא במדרס מתטמא בשאר טומאות". הגמרא(148) לומדת שמפץ נטמא במת בק"ו מפכים קטנים, וכפי שאומרים התוס' (149), זהו המקור לכלל המופיע במשנה(150), שכל המיטמא במדרס מיטמא במת (וכן ברמב"ם רואים שקישר בין הסוגיות).

כבר אמרנו לעיל, שבטומאות קשה לומר ש"מדבריהם" משמעו מצד המקור ולא מצד התוקף. כאן ישנה ראייה נוספת לכך שדין זה הוא מדרבנן ממש, שהרמב"ם משווה את טומאת המפץ לטומאת כל פשוטי כלי עץ (גם כאלו שאינם ראויים לשכיבה ולקבלת טומאת מדרס), שהיא בודאי מדרבנן(151). אולם, נראה שהרמב"ם הוכרח לומר שלימוד זה הוא אסמכתא בעלמא, וכדלהלן.

הגמרא בב"ק(148) אומרת שמן הק"ו לומדים לטמא מפץ "בין לטומאת ערב בין לטומאת שבעה". כלומר, שאם נטמא המפץ במת מזים עליו וטובלים אותו והוא נטהר לאחר שבעה ימים. זה מנוגד לגמרא בשבת(148), שאומרת שלמפץ אין טהרה במקווה. נראה, שמתוך כך למד הרמב"ם, שאמנם מטומאה דאורייתא אין המפץ יכול להיטהר, אך הטומאה הנלמדת בב"ק היא טומאה דרבנן בלבד, ולפיכך ניתן להיטהר ממנה, שחכמים שגזרו על המפץ טומאה תיקנו לו גם טהרה מטומאה זו.

התוספות(152) עמדו על סתירה זו, וחילקו, שמפץ אינו מיטהר במקווה אך שאר פשוטי כלי עץ יכולים להיטהר, או שמפץ של שיפה וגמי אין לו טהרה ומפץ של עץ יש לו. הרמב"ם אינו יכול לסבור חילוקים אלה, שהרי הוא קובע(153) שכל העשוי מן הצומח, ובכלל זה המפצות, "הכל בכלל כלי העץ, שהכל גדל מן הארץ כעץ".(154) ההבדל שבין מפץ

כ"טומאה דרבנן", וזה מקורו לומר שטומאה זו היא מדרבנן.

ג. הפירוש שהגמרא בנדה מדברת במדף החטאת הוא תמוה מאד, שהרי הברייתא המובאת שם מדברת בכיכר שספק לנו אם נטמא במדף או לא, ומה עניין כיכר לחם לפרה אדומה? נראה, שמתוך כך נאלץ הרמב"ם לחזור בו ולפרש שהגמרא מדברת במדף הזב, ואם כן מדף הזב הוא מדרבנן בלבד. (אמנם, בפירושו לזבים אומר הרמב"ם שהגמ' הזו היא מן הסבוראים, אך זאת רק לענין גזירת המלה "מדף", ולא עצם ההסבר שמדובר בברייתא בטומאה דרבנן).

(אם נכוונים דברינו, יש כאן ראייה לשיטתנו, שבפשטות סבר הרמב"ם שהדרשה היא דאורייתא, ולשם כך חילק בין מדף הזב למדף החטאת וטרח להדגיש שהגמרא בנדה מדברת רק במדף החטאת. רק בדלית ברירה חזר בו וסבר שהדרשה היא אסמכתא בעלמא). 147. פכ"ג הל' א'. 148. שבת פ"ד., ב"ק כ"ה.: 149. נדה מ"ט.; תוד"ה "כלל". 150. שם בנדה. 151. הל' כלים פ"א הל' י'. 152. ב"ק כ"ה.; ד"ה "וקמייתי". 153. הל' כלים פ"א הל' י"ג. 154. [אין להקשות, שבהלכה זו הרמב"ם קובע שהמפץ הוא בכלל כלי העץ, ואילו בהל' מקוואות (פ"א הל' ד') הוא אומר שהמפץ "אינו בכלל כלי העץ האמורין בתורה", מפני שכאן דיבר הרמב"ם על המפץ מצד החומר שלו, ולא דווקא בצורה שטוחה, שהרי

לשאר כלי עץ לענין טבילה, אינו מצד אריגתו או החומר שלו, אלא "לפי שאינו כלי קיבול" (155), וממילא כל פשוטי כלי עץ יהיו בכלל זה ואין להם טהרה במקווה. על כרחנו, הק"ו בגמרא, שמרבה פשוטי כלי עץ לטומאה ויש להם טהרה במקווה מטומאה זו, אינו אלא אסמכתא בעלמא. (156)

### 11. טומאת עצים ולבונה של קודש

הגמרא (157) דורשת "והבשר" - "לרבות עצים ולבונה". כלומר, שעצים ולבונה של קודש מקבלים טומאה, למרות שאינם אוכלין ואינן מקבלים טומאה בדרך כלל.

הרמב"ם פוסק בהל' איסורי המזבח (158): "מעלה יתירה עשו חכמים בקדשים... וכן העצים והלבונה אף על פי שאינן אוכלים הרי הן מתטמאין כאוכל לענין הקרבנות ויפסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח ואין מקריבין אותן". בפשטות נראה, שטומאת העצים והלבונה היא מעלה מדרבנן בלבד.

כפי שמציין הלח"מ, בהל' פסולי המוקדשין (159) פוסק הרמב"ם עצמו, "שאם אכל כזית מלבנות המנחה שנטמאה אחר שקדשה בכלי לוקה" (ושם בהקשר ברור שהמדובר במלקות מדאורייתא).

נראה שהפשט ברמב"ם הוא, שלאחר שנתקדשו העצים והלבונה הרי הם מקבלים טומאה מדאורייתא, ואילו קודם שנתקדשו אין הם מקבלים טומאה אלא מדרבנן (ולענין הקרבה בלבד). כך נראה מכמה דיוקים:

א. מאריכות לשונו של הרמב"ם בהל' איסוה"מ, "ויפסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח ואין מקריבין אותן", משמע שכל הנפק"מ של טומאה זו היא לענין שיפסלו למזבח ולא לעניינים אחרים (כיוון שהמדובר בחולין, וכשלא יקדישם אין הם מקבלים טומאה כלל והרי הם

---

יש גם מחצלת עם שפה (סוכה כ'). ועיין פיה"מ לכלים פכ"ד מ"י, שהרמב"ם מדבר על "הכלים העשויים מן המפץ". כלומר ש"מפץ" משמש גם כשם למין אריג ולא רק כשם למין כלי. [155. הל' מקוואות פ"א הל' ד'.

156. ראה נוספת לכך שזו אסמכתא בעלמא, ניתן להביא מן המשנה בשבת (פ"ו מ"ח), האומרת שקב של קיטע "אם יש לו בית קיבול כתיתין טמא". בגמרא (ס"ו.) נחלקו אביי ורבא, אם טמא רק בטומאת מת או גם בטומאת מדרס. הרמב"ם (הל' כלים פכ"ה הל' י"ט) פסק כרבא, שטמא גם בטומאת מדרס. בפשטות, לפי רבא כל קב טמא מדרס, וקב שיש לו בית קיבול מקבל גם טומאות אחרות. כך משמע מפי"ה"מ, שהרמב"ם אומר: "טמא" - "רצה לומר שמקבל טומאה ואפילו טומאת שרץ, לפי שהוא כלי קיבול", כלומר שהחידוש בקב שיש לו בית קיבול הוא לענין טומאות אחרות ולא לענין מדרס. (ולא כתוס' שם, ד"ה "רבא", שאומרים שקב ללא בית קיבול אינו מיטמא כלל, גם לא במדרס). רואים אם כן שהכלל "כל המיטמא מדרס מיטמא במת" אינו מוחלט, שהרי קב פשוט מיטמא במדרס ולא בשאר טומאות (או לפחות לא מן התורה, אם נתרץ שהמשנה משמיעה את דין התורה בלבד), והלימוד הוא אסמכתא בעלמא. 157. חולין ל"ו:, ועוד. 158. פ"ו הל' ח'. 159. פי"ח הל' י"ב.

ככל עצים ולבונה) (160).

ב. כל הקשרן של ההלכות מלמד כד. הל' איסורי המזבח עוסקות בכשרותם של דברי חולין שונים (בעלי חיים, יין, שמן, סולת וכדומה) להקדישם למזבח, ואילו הל' פסולי המוקדשין עוסקות בקדשים שאירע בהם פסול אחר שהוקדשו (כגון שנתערבו בחולין, ששינה בעבודתם, פיגול נותר וטמא, וכדומה).

ג. לשונו של הרמב"ם בהל' פסוה"מ ניתנת לפרשנות, שדווקא אם נטמאה אחר שקדשה בכלי לוקים על אכילתה. מאידך, ניתן לפרש ש"אחר שקדשה בכלי" מוסב על האכילה ולא על הטומאה].

נראה ברור, שמקורו של הרמב"ם הוא מכך שהגמרא בפסחים (161) קוראת לטומאת עצים ולבונה "מעלה", ומאידך משמע מהגמרא בזבחים (162) שלוקים עליה. מתוך כך חילק הרמב"ם בין טומאתן קודם שקדשו לטומאתן אחר שקדשו. (ברור שמקורה של ההלכה באיסוה"מ הוא מן הגמרא בפסחים, והראיה, מן הלשון "מעלה", וכן מהצמדת דין זה לדין שאין זריעה מועילה לטהר לענין קדשים, שמופיע גם הוא בסוגיה בפסחים ונקרא "מעלה").

## 12. כיבוד אח גדול

הגמרא בכתובות (163) דורשת "את אביך" – לרבות אשת אביך, ואת אמך" – לרבות בעל אמך, "ו"ו" יתירה ("את אמך") – לרבות אחיך הגדול. כבוד אשת האב מוגדר שם בגמרא כ"דאורייתא".

הרמב"ם פוסק (164): "חייב אדם לכבד את אשת אביו. אע"פ שאינה אמו כל זמן שאביו קיים, שזה בכלל כבוד אביו. וכן מכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת, אבל לאחר מיתתה אינו חייב. ומדברי סופרים שיהיה אדם חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו".

לכאורה, פסק זה הוא כהבנת הרמב"ן, שהדרשה של אחיו הגדול היא מד"ס, בעוד שהדרשות של אשת אביו ובעל אמו הן מדאורייתא, כיוון שכך מפורש בגמרא.

נראה לי, שהרמב"ם תפש את כל הדרשות הללו כאסמכתא בעלמא. אם נעיין בדבריו, נמצא, שאין חיוב עצמי לכבד את אשת האב, אלא "שזה בכלל כבוד אביו", כלומר, שחלק מכבוד האב הוא גם לכבד את אשתו. זו סברה, שאין צורך בדרשה על מנת ללומדה, כשם שאין דורשים מן הכתוב את "מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא" (165), שכולם בכלל כיבוד אב. נראה אם כן, שהרמב"ם תפש את כל הדרשות הללו כאסמכתא בעלמא, אלא שכבוד אשת האב הוא דאורייתא, כמפורש בגמרא, מפני שהוא חלק מכבוד האב, ואילו כבוד האח הגדול אינו אלא מד"ס.

ניתן להעלות סיבות שונות מדוע תפש הרמב"ם לימודים אלו כאסמכתא בעלמא:

א. לפי גירסת הרמב"ם בגמ' בכתובות (המופיעה בשורש השני), דורשים מ"את אביך" גם את כבוד בעל האם וגם כבוד האח הגדול, ואם כך

160. דיוק זה מצאתי בפירוש הרב קאפח למשנ"ת, בשם ספר "בית ישחק".

161. דף ל"ה. 162. דף ל"ד. 163. דף ק"ג.ג.

164. הלכות ממרים פ"ו הל' ט"ו. 165. קידושין ל"א.:

ברור שזו אסמכתא בעלמא (166).

ב. הגמרא בנדה מביאה מחלוקת ר"א וחכמים אם ראייה שלישית של זב מטמאה אפילו באונס, ומפרשת שר"א "דורש אתים" וחכמים לא (167), ופוסקת כרבנן (168). בפשטות משמע מלשון הגמרא, שמחלוקתם היא כללית, אם לדרוש "את" בכל התורה (169), ואם כן יש ללמוד מכאן שלהלכה אין לדרוש "את", ודרשה כזו היא אסמכתא בעלמא.

ג. הרדב"ז אומר שהרמב"ם למד שאין זה חיוב עצמי אלא בכלל כבוד האב, מכך שהחיוב לכבד את אשת אביו הוא רק בחיי האב (כמפורש בגמרא שם). לענ"ד אין זה לגמרי מוכרח, שהרי גם אם היה חיוב לכבד את אשת האב מצד עצמה, ניתן לומר, שלאחר מות האב אין היא כבר בכלל "אשת האב" ובטל החיוב (ועיין בהערה 114).

### 13. אבלות וטומאה לאשתו

בהל' אבל (170) אומר הרמב"ם: "ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה, וכך האשה על בעלה, ומתאבל על אחיו ועל אחותו שהן מאמו". דין האבלות דאורייתא נלמד מדין טומאת הכהנים לקרוביהם (171), וגם בדין הטומאה אומר הרמב"ם (172): "אשתו של כהן מתמא לה על כרחו, ואינו מטמא לה אלא מדברי סופרים. עשאוה כמת מצוה, כיוון שאין לה יורש אלא הוא לא תמצא מי שיתעסק בה". הגמרא (173) לומדת שכהן נטמא לאשתו מן הדרשה "שאר" - זו אשתו.

הכס"מ מפרש ש"מדבריהם" כאן משמעו מצד המקור ולא מצד התוקף, אך לענ"ד אין זה נראה, שהרי הרמב"ם כולל את אשתו עם אחיו ואחותו מאמו, שהם כודאי מדרבנן. כמו כן, המשפט "עשאוה כמת מצוה" משמעו שיש כאן חריגה מדין התורה, והיא אפשרית רק בגלל שאשתו היא כמת מצווה (ועיין בכס"מ שנדחק ליישב משפט זה).

מלבד עצם הדרשה, מביאים המפרשים עוד ראיות לכך שדין זה הוא דאורייתא, ומתוך כך הם תמהים על פסק הרמב"ם:

א. הברייתא נמועד קטן (171), המחלקת את הקרובים לאלו שחייבים להתאבל עליהם מדאורייתא ולאילו ש"הוסיפו עליהן", מונה את אשתו בקבוצה הראשונה ולא בשניה.

ב. הנימוק "עשאוה כמת מצוה" מופיע ביבמות (174) כנימוק לכך שכהן נטמא לאשתו קטנה (יתומה), שנישואיה מדרבנן בלבד. משמע, שבאשתו גמורה אין צורך לנימוק זה, ונטמא לה מדאורייתא.

דומני, שקושיות אלו מוכיחות, שפסקו של הרמב"ם אינו נובע מן השורש השני. שהרי אלו ראיות ברורות לכך שדרשה זו היא דאורייתא, וגם לפי הבנת הרמב"ן היה צריך לפסוק שזה דין דאורייתא. לפי הבנת הרמב"ן, כשהרמב"ם מוצא שתוקפה של דרשה הוא דאורייתא, הוא פוסק

---

166. אין להקשות, שבשורש משמע, שהסיבה לאי מניית הדרשה הזו היא מן השורש השני ולא מפני שזו אסמכתא בעלמא, מפני שהרמב"ם שם רק מקשה על הבה"ג, למה מנה את מורא חכמים, מהדרשה "את ה' אלוקיך תירא", ולא מנה כיבוד אשת האב ובעל האם ואת גדול, שנובעים מדרשות מקבילות. 167. דף ל"ה. 168. דף ל"ז. 169. עיין בדף ל"ז. תוד"ה "נקטינן". 170. פ"ב הל' א'. 171. מועד קטן כ':. 172. הל' אבל פ"ב הל' ז'. 173. יבמות צ':. 174. דף פ"ט:.

אותה כדאורייתא, ודבר זה מצוי מאוד במשנת לפי הבנה זו. גם כאן, צריך היה הרמב"ם ללמוד מכך שאיסור טומאת כהנים נדחה מפני אבלות אשתו, שאבלות אשתו היא דאורייתא, ולא להמציא תירוץ ש"עשאוה כמת מצוה", תירוץ שגם מנוגד למשתמע בכירור ביבמות. על כרחנו, פסקו של הרמב"ם נובע מכך שהיו לו ראיות לכך שזה דרבנן, ולא מעצם העובדה שזו דרשה. ננסה להביא כמה אפשרויות לראיות כאלה:

א. הדרשה "שארן זו אשתו" מקבילה לדרשה בענין ירושת הבעל, שגם אותה לומדים (למ"ד שהיא דאורייתא) מהמילה "שארן" (175). כפי שראינו, הרמב"ם פוסק במחלוקת שם שירושת הבעל דרבנן, ואם כן גם כאן יש לפסוק שהדרשה היא אסמכתא בעלמא. (לפי כיוון זה, שהדינים תלויים זה בזה והמחלוקת בירושה תהיה גם באבלות, יש ליישב את המקורות המוכיחים שאבלות על אשתו דאורייתא, שהם כמ"ד ירושת אשתו דאורייתא).

ב. סיבה נוספת לומר שהדרשה היא אסמכתא בעלמא, היא מכך שהגמרא (176) מסבירה שמיטמא רק לאשתו נשואה ולא לארוסה מפני ש"אכתי לאו שארן היא". בפשטות נראה שמבינים "שארן" כמובן של קירוב בשר, וארוסה אסורה לו עד שתינשא. והרי כל האיסור לבוא על ארוסתו אינו אלא מדרבנן (177). על כרחנו, דרשות אלה אינן אלא אסמכתאות בעלמא, והנימוק האמיתי הוא שנשואה מוטלת עליו לקובר, ולפיכך התירו לו להיטמא לה, וארוסה אינה מוטלת עליו. (178)

ג. בגירסת כמה ראשונים (הבה"ג ועוד) (179), אין המילה "אשתו" מופיעה כלל בברייתא במו"ק. לפי גירסה זו, מסתבר לומר שאבלות על אשתו היא מדרבנן, ולא שהברייתא השמיטה אחד הקרובים שמדין תורה.

ד. הגמרא (171) אומרת ש"כל שמתאבל עליו מתאבל עמו", כלומר, שאדם שקרובו נוהג אבלות צריך גם הוא לנהוג אבלות כשהוא נמצא עמו. בהמשך אומרת הגמרא, שעם אשתו אינו חייב לנהוג אבלות אלא על הוריה ולא על שאר קרוביה. ניתן להסיק מכאן, שחובת האבל על אשתו פחותה מחובת האבל על שאר קרוביו, ולפיכך הקלו חכמים בחובת האבל עימה.

#### 14. כפירת שתי כסף

המשנה אומרת (180) שמודה במקצת חייב שבועה רק אם כפירתו היתה בשתי מעות או יותר. דין זה לומדת הגמרא (181) מן הכתוב "כסף או כלים" – "מה כלים שנים אף כסף שנים". הרמב"ם אומר (182): "כל כסף האמור בתורה היא שקל הקודש... וכל כסף של דבריהן ממטבע ירושלים... ולפי שזה שהצריכו להיות כפירת הטענה שתי כסף היא מדבריהם, עשו

---

175. ב"ב קי"א:.. 176. סנהדרין כ"ח:.. 177. הל' אישות פ"י הל' א'. 178. אין לומר ש"אכתי לאו שארן היא" משמעו שעדיין לא נבעלה בפועל (ולא שהיא אסורה עליו), שהרי לאשתו נשואה מיטמא אע"פ שלא נבעלה עדיין. אין גם לומר שהדרשה "שארן זו אשתו" היא דרשה דאורייתא, ורק האיסור להיטמא לארוסתו הוא חומרה מדרבנן, מפני שכל שיותר לכהן להיטמא לו טובה עליו לעשות כן (הל' אבל פ"ב הל' ו'), ואם כן האיסור להיטמא לארוסתו אינו חומרה אלא קולא.

179. עיין בדקדוקי סופרים במקום (בהערה ב'). 180. שבועות ל"ח:

181. שם ל"ט:.. 182. הל' טוען ונטען פ"ג הל' ב'.



אותה שתי כסף של ירושלים, שהן שתי מעין, ולא עשו אותה שני שקלים בשקל הקודש".

כפי שנראה מדברי הרמב"ם עצמו, מקורו לומר שדין שתי כסף הוא מדרבנן, הוא מן העובדה ששיעור כפירת הטענה אינו שני שקלים אלא שתי מעות בלבד.

[המפרשים אומנם מקשים, שהגמרא בקידושין (183) מסבירה בעצמה מדוע השיעור הוא שתי מעות ולא שני שקלים, אך זאת רק לפי פירוש רבותיו של רש"י בגמרא. לפי גירסת רבינו חננאל ופירושו, הגמרא עוסקת רק בשאלה מהו המקור למספר "שנים", ומתעלמת משאלת המטבע, וכידוע, הרמב"ם שייך לבית מדרשו של ר"ח]. (184)

### 15. "ריח הגט"

הגמרא (185) אומרת, שאם אדם נתן גט לאשתו ואמר לה "הרי את מגורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם" הגט פסול, אך נאסרה לכהן כגט זה כגרושה, שנאמר "ואשה גרושה מאישה לא יקחו" - "אפילו לא נתגרשה אלא מאישה לא יקחו". וממשיכה הגמרא: "והיינו ריח הגט שפוסל בכהונה".

הרמב"ם, בהל' גירושין (186) מביא את הלימוד, ובכל זאת אומר שהפסול לכהונה הוא "מדבריהם". אין לומר שזה "מדבריהם" רק מצד המקור, שהרי יכולות להיות נפק"מ להגדרה זו (בספק וכדומה), והרמב"ם אינו מפרש שדינו כדאורייתא (כפי שהוא עושה בקידוש כסף ובגמילות חסדים). עצם הבאת הפסוק אינה מלמדת שזה דאורייתא, שהרי הרמב"ם מביא גם אסמכתאות, כפי שראינו (עיין הערה 64).

לענ"ד, נראה שהרמב"ם סבר שזו אסמכתא בעלמא, מכמה סיבות:

א. הגמרא אומרת, לגבי גט שאין עליו עדים (לפי רבנן דר' אלעזר) (187), ולגבי גט המעושה (-שכפו את הבעל לכותבו) בנכרים שלא כדין (188), ש"אפילו ריח הגט אין בו". אילו היתה הדרשה "ואשה גרושה מאישה" דרשה גמורה, והיא המקור לדין, מה ההו"א לומר שיש "ריח הגט" בגיטין אלו, שאינם שייכים כלל לדרשה? רק אם זו חומרה מדרבנן, ניתן להבין את ההו"א שגם בגיטין פסולים אחרים תהיה חומרה כזו.

ב. בענין גט המעושה נאמר בגמרא: "גט המעושה... בנכרים כדין פסול ופוסל (-לכהונה), שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו". מן ההנגדה ניתן ללמוד, ש"פסול ופוסל" זהה ל"יש בו ריח הגט". בהמשך אומרת הגמרא, שגט המעושה בנכרים כדין פוסל לכהונה רק מגזירה דרבנן, שעלולים להחליפו בגט המעושה בישראל כדין. כלומר, ש"ריח הגט" מציין גזירה דרבנן ולא דין דאורייתא.

ג. במשנה ביבמות (189) דורש ר"א בן מתיא מן הפסוק "ואשה גרושה

---

183. דף י"א.: 184. אין להקשות מהל' א', "אין מודה במקצת חייב שבועה מן התורה עד שיודה בפרוטה... ויכפור בשתי מעין כסף", ולומר ש"מדבריהם" הוא מצד המקור ולא מצד התוקף, שהרי אם זו פרשנות לתורה, הכסף צריך להיות כסף של תורה, ולא הכסף שנהג בזמן שנתגלה פירוש זה. "מן התורה" בא רק למעט שבועת היסת, שחייב גם בלא הודאה כלל. 185. יבמות נ"ב. ועוד. 186. פ"י הל' א'. 187. גיטין פ"ו.: 188. שם פ"ח.: 189. דף צ"ב..

מאישה" דרשה אחרת, שאשה שסברה שבעלה מת ונתקדשה לאחר ובא בעלה, אין גיטו של השני פוסלה מן הכהונה, משום שנאמר "ואשה גרושה מאישה" - "ולא מאיש שאינו אישה". בגמרא (190) נאמר: "הוה ליה לר"א למדרש ביה מרגניתא (-מרגלית), ודרש ביה חספא (-חרס)", ומסבירים שה"מרגניתא" היא הדרשה של "ריח הגט". אין בגמרא התייחסות דקדקנית לעניין, כדרכה של הגמרא, מנין ידרוש ר"א את "ריח הגט" ומנין ידרוש התנא של "ריח הגט" את דרשת ר"א, וכן מדוע דרש ר"א את ה"חספא" ולא את ה"מרגניתא". בפשטות נראה ששתי הדרשות הן אסמכתאות בלבד (שהרי דינו של ר"א פשוט מסברה ואין צורך לדורשו), ולפיכך הגמרא פוטר את אותן בפתגם זה ותו לא.

ד. עצם הדין של "ריח הגט" הוא תמוה מאד, שהגט פסול לגמרי ובכל זאת פוסל לכהונה (191), ולפיכך מסתבר לומר שזו גזירה מדרבנן, מחשש שיבואו להחליפו בגט כשר.

### 16. טבילת כלים

הגמרא (192) לומדת את דין טבילת כלים מן הכתוב (193) "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא", שדרשו "וטהר" - "הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת" (נוסף על הליבון באש מגיעולי נכרים), ו"במי נדה" - "מים שנדה טובלת בהן, הוי אומר ארבעים סאה".

הרמב"ם אומר (194), שטבילת כלים היא מדברי סופרים, ויש לה רמז בכתוב (195). היו שהבינו (196) שכוונת הרמב"ם ל"דברי סופרים" במובן המקור, ותוקף הדין כדאורייתא, אך הלשון "רמז לה", וכן "לא חייבו בטבילה זו..." (197), מלמדות לענ"ד שכוונתו לדרבנן ממש.

ניתן להביא מספר סיבות, מדוע למד הרמב"ם שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא:

א. הדרשות הללו רחוקות מפשוטו של מקרא, שהרי "וטהר", בפשטות, מוסב על הנאמר לעיל, שעל ידי שיעבירוהו באש יטהר, כמו במקומות רבים אחרים, ולא בא להוסיף טהרה אחרת (198), וכן "מי נדה" בפשט הם מי אפר פרה ולא מי מקווה.

ב. הירושלמי (199) כלל אינו מזכיר דרשות אלה, ומסביר רק שטעם הטבילה "לפי שיצאו מטומאת הנכרי לקדושת ישראל".

ג. הגמרא בשבת (200) לומדת טומאת כלי מתכות מכלי מדין, בעוד שלפי הדרשות בע"ז כל הפרשה מדברת בהכשר לאכילה (בליבון וטבילה)

---

190. שם צ"ד... 191. (בפשטות איסור גרושה תלוי במצב הגירושין, ולא במעשה גירושין שאינו יוצר גירושין בפועל). 192. עבודה זרה ע"ה: 193. במדבר ל"א כ"ג. 194. הל' מאכלות אסורות פי"ז הל' ה'. 195. "מפי השמועה" המופיע בהלכה זו, מוסב על כך ש"תעבירו באש" הוא לענין גיעולי נכרים ולא לענין טומאה. 196. הרשב"א לפי הסבר הלח"מ. 197. בהל' ו'. 198. אמנם נראה שהרמב"ם עצמו בא להסביר מדוע דרשו כאן את המילה "וטהר", מפני שההעברה באש אינה באה לטהר מטומאה, אך עדיין ניתן לפרש "וטהר" - מגיעולי נכרים, שהרי השורש "טהר" מופיע בתורה גם לענין איסור אכילה ("בהמה טהורה" וכדומה), ולא רק לענין טומאה וטהרה. 199. ע"ז פ"ה הל' ט"ו. 200. דף ט"ז:.

ולא בטהרה מטומאה.

ד. בגמרא (192) אומר רב אשי: "הני כלי זכוכית, הואיל וכי נשתברו יש להן תקנה, ככלי מתכות דמו". סברה זו מופיעה גם במסכת שבת (201), לענין טומאת כלי זכוכית, אלא ששם זהו נימוק רק לגזרה דרבנן, שגזרו טומאה על כלי זכוכית, ואין סברה זו מועילה להחשיב כלי זכוכית ככלי מתכת מדאורייתא. רב אשי עצמו חולק שם על סברה זו, ואומר שגזרו טומאה על כלי זכוכית מחמת דמיונם לכלי חרס (הואיל ותחילת ברייתם מן החול), ולא מחמת דמיונם לכלי מתכת. למרות זאת, אין מזכירים בע"ז כל חילוק בין כלי זכוכית לכלי מתכת, ויש להבין זאת רק אם נאמר שגם כלי מתכת חייבים בטבילה רק מדרבנן.

ה. בלשון הרמב"ם, "לא חייבו בטבילה זו אלא כלי מתכות... הנלקחין מן הנכרי, אבל השואל מן הנכרי או שמישכן הנכרי אצלו... אינו צריך להטביל", יש רמז, שדין זה, שכלים שאולים פטורים מטבילה, נתפש ע"י הרמב"ם כקולא של חכמים, שלא רצו לגזור גזירה קשה מדי על הצבור, ולא שיש הבדל מהותי בין שאלה לקניה, ודבר זה מלמד שהדין הוא מדרבנן ולא מדאורייתא.

יש להוסיף, שהרמב"ם אינו היחיד בין הראשונים הסובר שטבילת כלים מדרבנן ודרשות אלו הן אסמכתא בעלמא. כך סוברים גם הרמב"ן בפירושו לתורה (193) (אם <sup>כ"ג</sup>\*) (202), החידושו הוא כותב שזה דאורייתא), התוספות רי"ד (202), ועוד.

לסיכום פרק זה, דומני שברור שלא מן השורש השני הגיע הרמב"ם לפסקיו בסוגיות אלו. בכל סוגיה היו לרמב"ם סיבות לומר שהדרשה היא אסמכתא בלבד, וברובן המוחלט של הסוגיות סיבות אלו עולות מתוך כתבי הרמב"ם עצמו. אין זו תופעה ייחודית לרמב"ם, גם בשאר הראשונים נוכל למצוא אמירות שדרשה מסויימת היא אסמכתא בעלמא למרות שהדבר אינו מפורש בגמרא, אלא שהראשונים האחרים מנמקים את דבריהם במפורש, ואילו הרמב"ם אינו מנמק את פסקיו במשנ"ת, ולפיכך היו שקישרו פסקים אלה עם השורש השני.

[נראה אמנם, שישנו הבדל בין הרמב"ם לבין חלק מן הראשונים במידת הנכונות לומר שדרשה היא אסמכתא. אם נעייין בפירושי הראשונים לסוגיות שהבאנו, נמצא תירוצים, שיש בהם דחקים מסוגים שונים, שנועדו ליישב את הקושיות שמתוכן הסיק הרמב"ם שהדרשה היא אסמכתא בעלמא. הרמב"ם העדיף במקרים אלה את הדוחק שבתירוץ "אסמכתא בעלמא",

---

201. דף ט"ז.. 202. במהדורה תליתאה לע"ז. (עייין שם בקושיה שהביאתו לכך, וצרף לנימוקים דלעיל).

202\*. שוב ראיתי הלכה נוספת השייכת לענייננו (שנעלמה מעיני בגלל חלוקת ההלכות בדפוס המקובל), והיא איסור דגן שנרטב ולא נתבקע בפסח, שנלמד מ"ושמרתם את המצות", ובכל זאת הוא מד"ס ומקילים בו (הל' חמץ ומצה פ"ה הל' ח' במהד' פרנקל). כפי שמצויין ב"מקורות וציונים" שם, ברור מפייה"מ (לפסחים פ"ב מ"א) שמקורו של הרמב"ם לפסוק שזה מדרבנן הוא מן הגמ' בדף כ"א: בעניין חיטי קורדניתא. (הקישור ל"ושמרתם את המצות" נובע, כנראה, מפירוש ר"ח ל"מהפכי כיפי" בדף מ'. , ואין כאן מקומו.)

וראה בו דוחק קטן יותר מאשר בתירושים החליפיים. (דוגמאות לכך ניתן לראות לעיל בסוגיית "טומאת מדף בזב" ובסוגיית "טומאת מפץ במת")]

### (י) "מפי השמועה" ו"דברי קבלה"

במקומות רבים אומר הרמב"ם על הלכות הנלמדות מדרשות שהן "מפי השמועה" או "דברי קבלה" וביטויים דומים, למרות שבגמרא אין מקור לכך שהלכה זו הועברה במסורת. לכאורה, יש מכאן ראיה להבנת הרמב"ן, שכשהרמב"ם מצא דרשה שתוקפה דאורייתא, הסיק מכך שזו קבלה מסיני, כיוון שדרשות חכמים תוקפן מדרבנן בלבד.

לענ"ד, נראה מוכח שלא זו הסיבה שגרמה לרמב"ם לומר שאלו הלכות מקובלות, שהרי ישנן דרשות רבות מאוד שתוקפן דאורייתא, ואין הרמב"ם מזכיר שהן מקובלות. אם הרמב"ם מסביר שזו קבלה רק מפני שזו דרשה ותוקפה דאורייתא, מדוע הוא רואה צורך להסביר זאת בחלק מן ההלכות ובאחרות לא?

אם נתבונן, נמצא שהרמב"ם מציין שהדין הוא "קבלה" או "מפי השמועה", במקומות שבהם ישנו קושי מיוחד בדין, ביחסו לכתוב או בסברה, ולפיכך נאלץ הרמב"ם לומר שזו קבלה, כיוון שלא מסתבר שתחכמים דרשו מדעתם דינים אלו. לא נפרט כאן את כל ההלכות שהרמב"ם אומר שהן מקובלות, אולם נביא שתי הלכות המוכיחות את דברינו, ונדגים עיקרון זה בשתי הלכות נוספות:

א. המשנה בתמורה (203) אומרת, שאם נתן אדם כאתנן בהמה שכבר הוקדשה לקרבן, אין היא נאסרת להקרבה משום אתנן. הגמרא מביאה לכך לימוד, "לכל נדר" – "להוציא את הנדור", ומסבירה שלימוד זה אינו נצרך לכל הקרבנות, שהרי אין הם ממונו ואינו יכול ליתם כאתנן, אלא רק לפסח, שיכול אדם למנות אחרים על פסחו ולמכור להם חלק בבהמה, ולפיכך הו"א שיחול איסור אתנן על הבהמה, ומן הדרשה למדנו שאין הבהמה נאסרת.

הרמב"ם פוסק (204): "נתן לה בהמת קדשים באתננה לא נאסרה למזבח, ואפילו מנה אותה על פסחו ועל חגיגתו באתננה לא נפסלו המוקדשין" ובהמשך: "אבל אם נתן לה עופות, אע"פ שהן מוקדשין אתנן חל עליהם ואסורים. ומדברי קבלה הוא דבר זה". (את החילוק שבין עופות לבהמות למד הרמב"ם מתוך קריאתו במשנה, והראב"ד והכס"מ תמהים עליו ואומרים שיש לפרש את המשנה אחרת).

ברור בלשון הרמב"ם, שרק דין העופות (שנפסלים באתנן אפילו היו מוקדשים) הוא מדברי קבלה, ואילו דין הבהמות (שאין נפסלות באתנן אם היו מוקדשות) אינו מקובל. זאת, למרות שדין הבהמות הוא דרשה, ותוקפו דאורייתא (שהרי דרשה זו מצמצמת את איסור אתנן, שאינו חל על המוקדשים). רואים אם כן, שדרשת חכמים תוקפה כדאורייתא גם אם אינה מקובלת.

מאידך, ברור מדוע אומר הרמב"ם שדין העופות הוא "מדברי קבלה", שהרי דין זה מוקשה בתרתי: א. שהרי אין הפסח בא מן העופות, וכל עוף מוקדש אינו ממון הבעלים, ואיך יחול עליו איסור אתנן? ב. מה הסברה לחלק בין עופות מוקדשים לבהמות מוקדשות, שעל אלו חל איסור אתנן

203. דף ל':. 204. הל' איסורי המזבח פ"ד הל' ט"ו.

ועל אלו לא? כיוון שהרמב"ם בכל זאת למד כך את המשנה, נאלץ לומר שאלו "דברי קבלה", כיוון שחכמים מדעתם לא היו לומדים כך (204\*).

ב. בהל' תמידין ומוספין (205) פוסק הרמב"ם, שתמיד של שחר נשחט בצד מערב ותמיד של בין הערביים נשחט בצד מזרח, ומסיים: "דברי קבלה הן שיהיו נשחטין כנגד השמש".

הגמרא (206) לומדת דין זה מן הפסוק "שנים ליום" – "כנגד היום". אולם אין, לענ"ד, כל רמז בגמרא לכך שדרשה זו תוקפה כדאורייתא. ברור, שהרמב"ם הגדיר זאת כ"דברי קבלה" לא מפני שכל דרשה שתוקפה דאורייתא היא פירוש מקובל, אלא מפני שגם הדרשה וגם הדין הנובע ממנה הם תמוהים, ולא מסתבר שחכמים דרשו כך מדעתם, אם לא שהיתה להם קבלה כזו.

ג. בהל' טומאת מת (207) אומר הרמב"ם: "טומאת משא (-של מת) מפי השמועה. וקל וחומר הדברים, אם נבלה, שהיא טומאת ערב ואינה מטמאה באהל, מטמאה במשא... המת לא כל שכן" ובהמשך: "אין טומאת משא בנת מדברי סופרים, אלא דין תורה. ויראה לי, ששתק ממנה הכתוב, כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש אפילו בת הבת, ושתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו. כך שתק מטומאת משא בנת, לפי שטימא בפירוש אהלו כל שכן משאו". לכאורה, הרי זה ממש כהבנת הרמב"ן, שכיוון שזו קבלה אין דין זה מדברי סופרים אלא דין תורה, והרמב"ם טורח להוכיח שאין זו דרשה בלבד אלא דין מקובל.

אם נעייין בדברי הרמב"ם, נגלה סתירה לכאורה. בתחילה הוא לומד את טומאת משא בנת בק"ו מנבלה, ובסוף הוא אומר "לפי שטימא בפירוש אהלו, כ"ש משאו" (ולא "לפי שטימא משא כנבלה, כל שכן בנת"). כך גם ה"כל שכן" שמביא הרמב"ם לאיסור בתו ואכילת בשר בחלב אינו המקור ההלכתי לדינים אלה (שהרי "אין עונשין מן הדין"), איסור בתו נלמד מגזרה שווה, ואיסור אכילת בשר בחלב נלמד מן החזרה על הפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו" שלוש פעמים. יתרה מזו, אילו כל מטרתו של הרמב"ם היתה להתמודד עם הבעיה שזו דרשה והתוקף דאורייתא, די היה שיאמר שזה "מפי השמועה" ולכן תוקף הדין כדאורייתא. לשם מה כל האריכות והדוגמאות מבתו ובשר בחלב?

ברור, שהבעיה שהעסיקה את הרמב"ם לא היתה העובדה שזו דרשה ותוקפה דאורייתא, אלא העובדה שפרט יסודי כזה אינו מפורש בכתוב. בדרך כלל הדרשות מוסיפות פרטים שאיננו מצפים שיהיו מפורשים בכתוב, ובכך אין כל בעיה. כאן הכתוב מזכיר שהמת מטמא במגע ובאוהל, ושותק מטומאת המשא. התעלמות זו מלמדת לכאורה שהמת אינו מטמא במשא. לכן בא הרמב"ם ומסביר, ששתיקת הכתוב אינה ראייה, והכתוב בפשוטו אינו סותר את הדין המקובל, אלא שהכתוב אינו מפרש דברים שמובנים מאליהם מתוך המפורש.

משום כך גם אומר הרמב"ם שדין זה נלמד "מפי השמועה" ואינו "דברי סופרים" (מצד המקור) שהרי אין זה מסתבר שדין כה יסודי לא ייסר למשה כסיני, ויתחדש רק בדור מאוחר יותר ע"י חכמים. יתר על כן, אילו היו חכמים מקבלים את התורה בלא תוספת בע"פ שהמת מטמא במשא,

204\*. ועייין בלח"מ: "ודבר קבלה הוא זה – כלומר דבר בלי טעם".

205. פ"א הל' י"א. 206. תמיד ל"א; יומא ס"ב: . 207. פ"א הל'

ב'.

היו לומדים משתיקה כפולה זו (של הכתוב ושל התורה שבע"פ), שהמת אינו מטמא במשא, ולא היו דורשים דרשות הסותרות למשמע משתיקה זו. ד. כבר הזכרנו את טומאת נבלת העוף הטהור, שהרמב"ם סבר בתחילה שהיא מדרבנן, וחזר בו מתוך שמצא ראייה לכך שתוקפה דאורייתא. בהל' אבות הטומאות (208) אומר הרמב"ם שפירוש זה בפסוק נלמד "מפי השמועה". נראה שהרמב"ם סבר שזו קבלה ולא דרשה של חכמים, מפני שדין זה אינו מתאים למערכת הכללית של אבות הטומאות, שכולם מטמאים גם במגע, ואילו נבלת העוף הטהור מטמאה באכילה בלבד. לפיכך אין זה מסתבר שחכמים ידרשו חידוש כזה מדעתם, אלא ודאי קיבלו זאת מסיני. כמו כן קיים הנימוק שהזכרנו לעיל, שזה אינו פרט, סעיף של דין המפורש בתורה, אלא דין שלם בפני עצמו, ואם כן בודאי מסרו הקב"ה למשה בסיני.

### י"א) משמעותו של מקור הדין

על שיטת הרשב"ץ, שכל משמעותו של השורש השני היא לעניין מניין המצוות בלבד, הקשה ר' תם אבן יחיא (עיין הערה 20), מדוע אנו מוצאים גם במשנה תורה "דברי סופרים" במובן זה, של מקור ולא של תוקף. אמנם כבר הסברנו, שבמשנ"ת מופיע מובן זה רק בשני מקומות (קידושי כסף וגמילות חסדים) (209), ובשניהם ברור מהמשך דברי הרמב"ם שתוקף הדין הוא כדאורייתא, אך בכל זאת קשה, מה המקום במשנ"ת להגדרה שכל עניינה הוא למניין המצוות ותו לא? יתרה מזו, כפי שמקשה ר' תם אבן יחיא, קידושי כסף הם חלק ממצוות קידושין, וגם אם היו מפורשים בתורה לא היו נמנים כמצווה בפני עצמה, ומה הטעם להגדירם כ"דברי סופרים"?

נראה, שהרמב"ם ראה לנכון, במקרים אלו, לציין את מקור הדין מצד עצמו, ולא לענין מניין המצוות. כפי שכבר הזכרנו (210), הרמב"ם מזכיר במשנ"ת פעמים רבות עניינים שאין להם נפק"מ להלכה. הרמב"ם גם רואה חשיבות בהכנת היחס שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, ויעידו על כך המקומות הרבים במשנ"ת בהם הוא מביא את המקור בכתוב לדין, כשבחלקם הוא מאריך להסביר כיצד נלמדה ההלכה מן הכתוב (211). מתוך כך ציין הרמב"ם במקומות אלה, שמקור הדין הוא בדברי חכמים ולא בתורה עצמה.

אולם ניתן להוסיף נקודה נוספת, שתבהיר גם, אולי, מדוע השתמש הרמב"ם בשורש השני במונח "דרבנן", מונח שיש לו משמעות ברורה בדברי חז"ל, ולא המציא ביטוי משלו שהיה מונע כל אפשרות לאי הבנה. ייתכן, שהרמב"ם השתמש בכוונה במונח זה, בידיעה שהדבר יגרום לתמיהה אצל הקורא ואולי אף להתלבטות בכוונת הדברים, וזאת, כיוון שהרמב"ם רצה להדגיש את העובדה שהדרשות הן יצירה של חכמים ולא מסורת מסיני. המונח "דרבנן" מבהיר בצורה ברורה ביותר, שחכמים הם שדרשו את

208. פ"ג הל' א'.

209. וכן בהל' טומאת מת פ"א הל' ב', "אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא דין תורה", נראה שהכוונה למובן זה, כפי שהסברנו לעיל.

210. בפרק ח', סוף סעיף 1. 211. דוגמאות – עיין לעיל, פרק י' אות ג', ובהל' מאכלות אסורות פ"ד הל' ו'–ט'.

הדרשות, כפי הבנתם את הכתוב, ופרשנותה של התורה מסורה לאדם. "רוב דיני התורה" הם יצירה של חכמים, ולא ניתנו כצורתם מן השמים. ענין זה חשוב מאוד לרמב"ם, והוא חוזר עליו פעמים רבות. בהקדמה לפיה"מ (212) מאריך הרמב"ם מאוד בענין הנבואה, והכל על מנת להדגיש שאין לנבואה כל תפקיד בפרשנות התורה. (ענין בתחילת דבריו ובסופם, שהוא מרחיב בכך שאין לנבואה סמכות לפרש את התורה, ולא רק לשנותה). בהל' ממרים הוא חוזר על הביטויים "דברים שלמדום מפי דעתם", "ונראה בעינים שדבר זה כך הוא" (213), "כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך" (214). נראה, שזו גם אחת הסיבות לכך שהוא חוזר פעמים רבות על הקביעה שאין מחלוקת בדינים המקובלים מסיני. קביעה זו מלמדת, שכל אותם דינים שנחלקו בהם חכמים הם יצירה של חכמים ולא קבלה מסיני. (ענין בהקדמה לפיה"מ (215), שהוא תוקף את הסוברים שגם הדינים שיש בהם מחלוקת הם מקובלים. מניסוחו משמע, שעיקר טענתו אינה שבקבלה אין מחלוקת, אלא שהמחלוקת אינה קבלה) (216). יש להבהיר, שלפי הרמב"ם, "יצירה" זו שחכמים יוצרים בתורה, אינה יצירה של דבר חדש, אלא חשיפת הקיים בלבד. כל מטרתה לגלות את כוונת נותן התורה, הרמוזה בכתוב. לפי הרמב"ם, ישנה פרשנות אמיתית אחת בלבד הצפונה בתורה, וכל אדם ששכלו שלם ויש בידיה את הכללים הנכונים יגיע לאותן המסקנות מתוך התורה (217). מאידך, אין זה מבטל את מעמדו של האדם, שהוא המפרש את התורה ומגלה את צפונותיה, ופעמים שהקב"ה אומר "נצחוני בני" (218) (219).

212. עמ' ג' ח-'. 213. פ"א הל' ב'. 214. פ"ב הל' א'. 215. עמ' י"א. 216. [סיבה נוספת לקביעה זו, כנראה, היא, שאם המחלוקת נובעת משיבוש בקבלת אחד החולקים, אין כל מקום לומר "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ענין היטב בפיה"מ ליבמות פ"א מ"ד. (ואין כאן המקום ליישב מאמר זה עם הנאמר בפיסקה הבאה)]. 217. הקדמה לפיה"מ, עמ' י"א.

218. כעין כיוון זה נמצא באור שמח להל' ממרים פ"ב הל' א', שהרמב"ם קורא להלכות הנלמדות מדרשות "דברי סופרים" על מנת ללמדנו שנית דין אחר יכול לחלוק על הדרשה ולפרש אחרת (-כיוון שזו פרשנות שחידשו חכמים ולא קבלה מסיני).

ניתן למצוא את אותו הרעיון, על דרך החסידות, ב"דובר צדק" לר' צדוק הכהן מלובלין (עמ' 18): "כי תורה שבכתב היא מצד אור ה' יתברך בעצמותו... מה שאין כן תורה שבע"פ, היא מה שנובע מלב חכמי ישראל, והיא נקרא בפי הרמב"ם בכ"מ (-בכמה מקומות?) דברי סופרים, אף לדרשות הי"ג מידות וכיוצא, שסופרים הוא שגלו דבר זה, וזהו מצד אור השכינה הנובע בנבראים...". 219. לפי הבנת הרמב"ן, משמעות דברי הרמב"ם היא הפוכה ממש, שחכמים אינם יכולים לפרש את התורה כפי דעתם וליצור דינים שתוקפם דאורייתא, ורק המקובל מסיני הוא דאורייתא. מתוך כך תוקף הרמב"ן את הרמב"ם בחריפות, ולפי דברינו שניהם נתכוונו לדבר אחד.