

מצוות האבות ומצוות סיני

פרשת גיד הנשה כפרק בתפיסת ההלכה של הרמב"ם

א. מחלוקת ר' יהודה וחכמים ביסוד איסורו של גיד הנשה ויחסה ל"עיקר הגדול" של הרמב"ם

אחד מיסודות תפיסת ההלכה של הרמב"ם¹ הובע על ידו בפירושו למשנת חולין סוף פרק ז, אגב מחלוקתם של ר' יהודה וחכמים בהיקף איסורו של גיד הנשה ("על פן לא יאכלו כְּגִי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּשֶׁה אֲשֶׁר עַל פֶּה הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה", בראשית לב, לג): האם נוהג האיסור רק בבהמה טהורה, או שמא אף בטמאה? וכך שנינו במשנה שם:²

נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה. ר' יהודה אומר: אף בטמאה.

אמר ר' יהודה: והלא³ על בני יעקב נאסר גיד הנשה,

ועדיין בהמה טמאה מותרת להם?

אמרו לו: מסיני⁴ נאסר,⁵ אלא שנכתב במקומו.

שיטת חכמים נתפרשה בידי רש"י על אתר: "פסוק זה שהזהיר⁶ עליו 'בסיני נאמר'⁷, ועד סיני לא הוזהרו,⁸ 'אלא שנכתב במקומו' לאחר שנאמר בסיני, וכתב וסידר⁹ משה את התורה,

* תודתי נתונה לקרן "בית שלום" קיוטו, יפן, על תמיכתה במחקר זה.

1 לייחודו של הרמב"ם בעיסוקו בתפיסת ההלכה, מעבר לפרטי דיניה, ופרקים ביסודי תפיסתו, ראה מאמריי "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ז), עמ' 103 ואילך; "אין נהרגין מן הדין" - פרק בתפיסת ההלכה של הרמב"ם", י' רוט ואחרים (עורכים), תפארת לישראל - ספר היובל לפרופ' י' פרנצוס, ניו יורק תש"ע, עמ' 235 ואילך.

2 מועתק כאן ממשנת הרמב"ם בכתב ידו, מהד' ר"י קאפח, בציון שינויי הנוסח הנדרשים. ייזכר כאן לברכה הרב י' הוטנר ע"ה, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שלידי הרב הרצוג בירושלם ת"ו; כאן ולהלן נעשה שימוש בחילופי הנוסח המסודרים במכון לכל התלמוד.

3 "נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלם תשי"ז, עמ' 124 הע' 109, כלל את מקומנו ברשימה המדגימה את הסגנון "אמר ר' יהודה והלא" במקום שחלוק על קודמו (תחת הלשון הרווח "ר' יהודה אומר"); ברם, הלשון "אמר ר' יהודה" לא בא אצלנו אלא להבאת הנימוק, לאחר שעצם המחלוקת כבר הוצגה בלשון הרווח "ר' יהודה אומר".

4 כך גם בשאר כתבי היד שלמשה; בכתבי היד של משנת הבבלי: "בסיני". וראה להלן.

5 כך - נוסף למשנת הרמב"ם - רק בכ"י קויפמן, לאחר התיקון; וכן הוא בפסקי רי"ד על אתר, וכן גורס כ"י המבורג 169 בברייתת הבבלי חולין קא ע"ב. בשאר העדים: "נאמר". חילופי נוסח אלה מצויים גם בין עדיו של מדרש הגדול לבראשית לב, לג, ראה מהד' מרגליות, עמ' תקעו. וראה להלן.

6 כך לנכון בכתבי יד ובדפוס שונצ'ינו, כמצוין בדק"ס על אתר, אות ד; בדפוסינו: "שהזהירו".

7 "בסיני נאמר" - רש"י גורס כגרסת רוב העדים, ראה לעיל הע' 4-5.

8 בכ"י אוקספורד 373 'תוקן': "לא נכתב", בניגוד לשאר העדים; והוא כשיטת הרמב"ם דלהלן, שאף חכמים מודים באיסור מזמן יעקב, ואינו עניין לשיטת רש"י ואינו משתלב בדבריו.

כתב המקרא הזה על המעשה: 'על כן' הוזהרו 'בני ישראל' - אחרי כן - ש'לא יאכלו' גיד". נמצא לפי רש"י כי חכמים ור' יהודה נחלקו אם איסור גיד הנשה נוסד כבר בימי יעקב (כשיטת ר' יהודה), והכתוב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" נאמר כחלק מסיפור המעשה; או שאין מקורו הראשון של איסור אלא בסיני (כשיטת חכמים), והכתוב "על כן" וגו' אינו שייך לסיפור המעשה, אלא הוא תוספת שנוספה עליו בסיני. וכך עולה גם מן התוספתא המקבילה, חולין ז, ח (מהד' צוקרמנדל, עמ' 509):

נוהג בטהורה ואין נוהג בטמאה.

ר' יהודה אומר: אף בטמאה, מפני שאיסורו קודם למתן תורה.

אמרו לו לר' יהודה: אינו אומר "על כן לא יאכלו בני יעקב" - ראובן ושמעון - את גיד הנשה, אלא "בני ישראל", אלו שעומדין לפני הר סיני; אלא למה כתבו שם? להודיע במה נאסר.

התוספתא מוסיפה אפוא על המשנה ראייה לשיטת חכמים: בכתוב האוסר גיד הנשה נאמר "על כן לא יאכלו בני ישראל", ולא 'בני יעקב'; ומכאן שכתוב זה לא נאמר אלא בסיני, ואינו משתייך לזמנו של המעשה: בזמן שהוא אין עדיין 'בני ישראל', אלא רק 'בני יעקב'.

הבבלי (חולין קא ע"ב) הביא ברייתא זו בשינוי נוסח: תחת "אלא 'בני ישראל' אלו שעומדין לפני הר סיני", גורס הבבלי: "ולא נקראו בני ישראל עד סיני". ניסוח זה מחדד יותר את הקושי שהעלה רבא שם:

מתביב רבא: ¹⁰ "וישאו בני ישראל את יעקב אביהם" (בראשית מו, ה) ¹¹? - לאחר מעשה.

9 על הפועל 'סדר' בפרשנותם של הראשונים כתיאור לפעולות העריכה במקרא, ראה למשל ר' הריס, "מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יב (תש"ס), עמ' 292; ג' ברוין, "הסדרן והמסדר", לשוננו סו (תשס"ד), עמ' 294 הע' 9, וראה עתה ע' ויזל, "דרך התהוותם של כמה ספרי מקרא לדעת רש"י", א' גרוסמן ו' יפת (עורכים), רש"י - דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 153-154. על שאלת סידור התורה בידי משה העולה בכאן העיר ר' יוסף שאול נתנון, 'בית שאול' למשנת חולין שם: "ותמהני, שהתורה הייתה כתובה במרום אלפיים שנה קודם שנברא העולם, וחלילה למשה שיסדר התורה אחר כך שנית!" (משניות דפוס וילנא). הרי"ש נתנון מעדיף בשל כך את פירושו של הרמב"ם, כדלהלן (ברם, הרמב"ם ובית מדרשו נסתייגו מן המדרש על קדמות התורה לעולם; ראה במאמרי "יסודו המשפטי של המושג 'אומה': בין הרמב"ם לרמב"ן", שנתון המשפט העברי יח-יט [תשנ"ד], עמ' 196 הע' 47. וראה עתה עוד מ' קלנר, "קדמה תורה לעולם? - עיון ברמב"ם", דעת 61 [קיץ תשס"ז], עמ' 83-96; אך המקורות שציינתי שם לא הובאו אצלו).

10 בכ"י מינכן והמבורג: "רבה", וכן בספר הישר שבהערה הבאה; וכך בקטע קדום ממגילת קלף, קיימברידג' T-S Misc. 26.53.17: "ראבה" (ראה צילומו אצל S. Friedman, "An Ancient Scroll Fragment (B. Hullin 101a-105a) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew", *JQR* 86 [1995], p. 21). בשאר העדים ככפנים.

11 כבר הקשה רבנו תם (ספר הישר, חלק החידושים, מהד' שלוינגר, סי' תפ), מה ראה רבא להקשות מכתוב זה דווקא, ותירץ: "חדא מינייהו נקט". ברם, עיקר הקושי הוא מדוע הובא כתוב מאוחר, ולא כתובים מוקדמים יותר שמזכירים את "בני ישראל" (בראשית מב, ה; מה, כא). אך כבר ביארו אחרונים שפסוק זה שהביא רבא מזכיר את "בני ישראל" יחד עם "יעקב אביהם", והרי זה ממש כבכתובנו: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך וגו' כי נגע בכף ירך יעקב". בשני המקומות מכונה האב בשם 'יעקב', והשם "בני ישראל" מורה אפוא - לא על בניו ממש - אלא על עם ישראל, "אלו שעומדין לפני הר סיני". ראה: הערת ר' משה פארדו בשולי ספרו של זקנו ר' דוד פארדו, חסדי דוד, על התוספתא חולין

נמצא לפי תשובת הגמרא שהכינוי "בני ישראל" אמנם קדום לסיני, אך הואיל ומקורו רק מלאחר פרשת גיד הנשה, מיום שהוסיף הקב"ה ליעקב את השם 'ישראל' (בראשית לה, י),¹² הרי אזכורו בפרשת גיד הנשה אינו תואם למסגרת; ומכאן ראייתם של חכמים שכתוב זה בסיני נאמר, ואינו חלק מסיפור המעשה.¹³

מקור תנאי נוסף מצוי בעניין - והוא לא הובא בתלמוד. כך למדנו במכילתא, מסכתא דכספא פרשה כ (מהד' הורוביץ-רביץ, עמ' 337), באשר לאיסור אכילת בשר בחלב:

ר' עקיבא אומר: אינו צריך, אם גיד הנשה שאין בו 'בל תבשל' יש בו 'בל תאכל',
בשר בחלב שיש בו 'בל תבשל' דין הוא שיש בו 'בל תאכל';
לא, אם אמרת בגיד הנשה שאיסורו קודם מתן תורה, לכך אסור באכילה,
תאמר בבשר וחלב שאין איסורו קודם מתן תורה, לכך לא יהא אסור באכילה?
הרי נבלה תוכיח וכו'.

מתברר אפוא, כפי שכבר ציינו בעל שבות יהודה ובעל מרכבת המשנה בפירושיהם למכילתא שם, כי אף ברייתא זו שבמכילתא מהלכת בשיטת ר' יהודה במשנתנו. דעה זו - שגיד הנשה נאסר קודם מתן תורה - מצויה אף במדרשי אגדה. כך למדנו בפסיקתא דרב כהנא, 'בחודש השלישי':¹⁴

ר' יהודה בר' סימון פתח: 'רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כלנה' - אדם
הראשון נצטווה על שש מצוות... נח נצטווה על אבר מן החי... אברהם נצטווה
על המילה... יצחק חניך לשמנה ימים...
יעקב - על גיד הנשה, שנאמר 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה', יהודה
על היבמה... אבל את בסיני נצטווה תרי"ג מצוות.

ר' יהודה בר' סימון, אמורא ארץ ישראלי בן הדור הרביעי, מצטרף אפוא לשיטת ר' יהודה וסיעתו בקביעתם שגיד הנשה נאסר קודם מתן תורה.¹⁵ אף מקור נוסף בידינו לעניין זה, אלא

שם; חידושי חת"ם סופר לחולין שם, מונקאטש תרנ"ט, ועוד. אמנם, יש כותב מוקדם עוד יותר: "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב" (בראשית לד, ז), אך אין שם 'בני ישראל'.

12 כבר המלאך שנאבק ביעקב ופגע בגיד הנשה מבשר על השם החדש 'ישראל' (בראשית לב, כט), אך הואיל ומאוחר יותר נתגלה הקב"ה ליעקב והוסיף לו את השם 'ישראל' (שם לה, י), פירשו חכמים שהמלאך רק הודיע את העתיד, שהקב"ה יקרא כך ליעקב בבוא היום; בשעת מעשה אין אפוא מקום לכינוי 'בני ישראל'. השווה לקח טוב ושכל טוב לבראשית שם.

13 לפי נוסח ברייתת הבבלי ("ולא נקראו בני ישראל עד סיני"), קושיית רבא במקומה עומדת, שהרי גם "לאחר מעשה" הרי זה הרבה קודם לסיני; ולכך הוצרכו בעלי התוספות שם (ד"ה לאחר) להעמיד תירוץ מעצמם (שלעניין מצוות אין הכינוי 'בני ישראל' מופיע עד סיני). אך לפי זה נמצא תירוץ הגמרא ("לאחר מעשה") מיותר. אבל לפי גרסת התוספתא ("בני ישראל' אלו שעומדין לפני הר סיני") יש לומר שאין הכוונה אלא להעמיד על המסקנה: הכינוי 'בני ישראל' אינו קיים לפני שה' קרא ליעקב 'ישראל', ולכך מציאותו כאן מלמדת שהכתוב נאמר בסיני ומכוון ל"בני ישראל שעומדין לפני הר סיני". כלום מותר אפוא לשער שלפני בעל התירוץ עמד בגמרא נוסח התוספתא, ולא נוסחנו?

14 מהד' מנדלבוים, עמ' 202-203, ומקבילות במדרש שיר השירים א, ה; מדרש משלי לא, כט, מהד' וויסאצקי, עמ' 193-194; מדרש חדש על התורה מהד' מאן, J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, N.Y. 1940, עמ' רלט. וראה עוד שמות רבה ל, ט.

15 וכדברי ר' שמואל יפה אשכנזי, יפה קול על מדרש שיר השירים שם, אומיר תצ"ט, יד ע"ב: "ס"ל כר' יהודה, דאמר בפ' גיד הנשה מבני יעקב נאסר, דלא כרבנן דאמרו בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו".

שטיבו צריך בירור. בילקוט שמעוני לתורה, רמז רנז (מהד' הימן-שילוני, עמ' 349) מצינו כתוב:

”שם שם לו חק ומשפט” (שמות טו, כה) - שם נתן לישראל אחת עשרה מצות:
שבע שנצטוו בני נח, ואברהם על המילה, ויעקב על גיד הנשה,
הוסיפו לישראל שבת וכיבוד אב ואם.

בברייתת סדר עולם (פרק ה), המובאת בבבלי (סנהדרין נו ע”ב וש”ג), נאמר כי עשר מצוות ניתנו לישראל במרה (ולא י”א), ומצוות האבות - וגיד הנשה בכללן - לא נזכרו בהקשר זה;¹⁶ אך מקורו של הילקוט הוא בגרסה שונה בסדר עולם, המצויה לפנינו בכתבי היד האשכנזיים אוקספורד 317 ומילאנו שם.¹⁷ לפי נוסח זה, הרי אף כאן מקור הנוקט את קדמותו של האיסור, כשיטת ר' יהודה וסיעתו; אך מתיעוד הנוסחים השונים מסתבר, שהגרסה האשכנזית אינה אלא עיבוד מורחב למסורת המקורית.

מכל מקום, חכמים - במשנה ובתוספתא - חלוקים על קדמותה של מצוות גיד הנשה, וקובעים את זמן נתינתה לסיני; ובשני המקורות דעתם מוצגת, כאמור, כמסקנה.

והנה, במחלוקת הכרוכה בשאלת זמן הולדתו של האיסור - האם חל איסור גיד הנשה בטמאה - הכריע בעל הלכות גדולות כר' יהודה.¹⁸ אבל הרמב”ם בפירושו למשנה שם קבע: ”ואין הלכה כר' יהודה”, ועל כך הוסיף שם דברים עקרוניים (מהד' ר”י קאפח):

ושים לבך לכלל¹⁹ הגדול הזה המובא במשנה זו, והוא אמרם ”מסיני נאסר”, והוא: שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום, אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ד' על ידי משה, לא מפני שד' ציווה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי מפני שד' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשנה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שד' ציוונו על ידי משה להימול,²⁰ כמו שמל אברהם אבינו עליו

16 וראה עוד מכילתא, מסכתא דויסע פרשה א, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 156, ובמקבילות שנרשמו שם.

17 ראה: C.Y. Milikowsky, *Seder Olam - A Rabbinic Chronography*, Yale University, 1981, p. 245 לזיקת ילקוט שמעוני לכ”י אוקספורד, ראה שם עמ' 183 והע' 11. אך שני כתבי היד האמורים מזכירים גם את מצוות ייבום, שנוספה ליהודה.

18 הלכות גדולות, הל' גיד הנשה, ירושלם תשמ”ז, עמ' 227, וראה הלכות גדולות מהד' ברלין תר”ן, עמ' 563 ובהערות ר”ע הילדסהיימר שם. אך ראה ריי”פ פרלא, פרחי ציון על כפתור ופרח, פרק א ס”ק יב (ירושלם תש”ו, כט ע”א). וראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'גיד הנשה', הע' 130.

19 כך תרגם ר”י קאפח את המקור הערבי ”אלאצל”, ואילו ר' נתנאל הרופא, שתרגמו נדפס החל מן הדפוס הראשון, נאפולי רנ”ב, תרגם: ”העיקר”, וכך תרגמו גם מתרגמי אגרת הרמב”ם לך' ג'אבר בענייננו, כמובא להלן (סעיף ג). בעברית שלרמב”ם עצמו הביטויים שקולים; ראה למשל תשובתו העברית לצור, על ה”כללים” וה”עיקרים” שבתחילת ספר המצוות (ר”י שילת, אגרות הרמב”ם, א, ירושלם תשמ”ז, עמ' רכג). י”ד אלה קרויים בערבית 'אלאצול', 'שרשים' בתרגום ן' תבון, 'כללים' אצל ר”י קאפח, ו”עיקרים” בהבאות הרמב”ן בהשגותיו (הבאות הרמב”ן מספר המצוות שלרמב”ם תורגמו כנראה בידי הרמב”ן עצמו; ראה ר' ישפה, ”הרמב”ן והערבית”, תרביץ נז [תשמ”ח], עמ' 67-93; מאמרי ”שתי הערות מיימוניות”, המעיין, טבת תש”ע, עמ' 90-93).

20 על הגדרה זו למצוות המילה (”להימול” - כנגד ”למול”), ותולדותיה בחשיבתו ההלכתית של הרמב”ם, ראה מאמרי ”כמעין המתגבר: ספר המצוות לרמב”ם כביטוי להתפתחות חשיבתו ההלכתית”, א' ארליך

השלום. וכן גיד הנשה, אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו, אלא ציווי משה רבינו; הלא תראה אמרם "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני" - וכל אלה מכלל המצוות.

נמצינו למדים כי הרמב"ם מפרש, שאף חכמים מודים בקדמותו של איסור גיד הנשה מימי יעקב, כר' יהודה וסיעתו; ולא נחלקו אלא בשאלת השלכתו של איסור זה: לדעת ר' יהודה, מקורו הקדום של האיסור משפיע על היקפו בהווה; כי הואיל ובימי יעקב בהמה טמאה הייתה מותרת, הרי איסור גיד הנשה חל עליה אף כיום. ואילו לפי חכמים, הואיל ותוקף האיסור שבהווה אינו נשען אלא על איסורו המחודש בתורה, אין לאיסור הקדום השלכה על היקף האיסור שבהווה.²¹ פירוש זה מצריך ביאור שונה מעיקרו לדברי חכמים במשנה ובתוספתא גם יחד, שלא כפשוטם: לשיטת רש"י, העולה מפשט המקורות, חכמים קובעים שאיסור גיד הנשה במקומו שבסיפור יעקב איננו חלק מן הסיפור, ולא נשתלב שם אלא לאחר שנוסד האיסור בסיני; ומכאן גם הלשון החרגי לזמנו "בני ישראל". אבל לפי הרמב"ם הכול מודים שהאיסור הוא חלק מן הסיפור, שהרי הולדת האיסור כבר בימי יעקב; אלא ש"מסיני נאסר" מחדש, ועל כך מלמד הלשון "בני ישראל". אמנם גם האיסור החדש נכתב במקומו" כחלק מן המעשה - אך רק כדי ללמדנו את טעמו.

מניעו של הרמב"ם לפרש כך מתבהר מתוך אותו עיקר גדול שתלה במשנתנו: אילו נתפרשו דברי חכמים כפשוטם היה עולה, שלדעתם איסור גיד הנשה לא נולד אלא בסיני, ואין מכאן אפוא כל ראייה שהאיסורים הקדומים חזרו ונאסרו בסיני; אבל לפירוש הרמב"ם נמצא שלפחות לדעת חכמים, לא נסתפקה התורה באיסור הקדמון שמימי יעקב: היה צורך לחזור ולאסור את הדבר בסיני. והרי אין בכך צורך אלא מפני כללנו. הוצאת דברי חכמים מידי פשוטם מאפשרת אפוא למצוא בשיטתם ביטוי לאותו עיקר גדול שקבע הרמב"ם; ומכאן יש אפוא ללמוד אף לשאר המצוות שקודם סיני, שתוקפן המחייב כיום הוא מכוח ציווי סיני.

ב. כלום מצינו מקור תלמודי לעיקר הגדול של הרמב"ם?

הואיל ובסעיף הקודם נתברר, שכללו של הרמב"ם איננו צומח מפשט שיטתם של חכמים, כפי שזו מוצגת במקורות התנאיים, יש לברר כלום מעוגן הדבר - בין באשר לגיד הנשה ובין בכלל - בשאר מקורות תלמודיים? ותחילה יש לציין כי באשר לגיד הנשה עצמו כבר הראו אחרונים כי ביאורו המחודש של הרמב"ם למקורות התנאיים נראה כמנוגד - לא רק לפשוטם שלהם - אלא אף להבנתם בידי האמוראים ובעלי התלמוד: הללו מוכיחים לכאורה כביאורו של רש"י.²²

ואחרים (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 153-157.

21 לפי ביאור זה, גם ר' יהודה אפשר לו לקבל את "העיקר הגדול" של הרמב"ם, שאמנם אנו מצווים כיום מכוח תורת משה, ולא מכוח ציוויי האבות; אלא שלדעתו מסתבר שציוויי התורה לא באו לשנות את האיסורים הקדומים, אלא לקיימם על-פי גדריהם הראשונים. וראה להלן.

22 ראה, לדוגמה בעלמא, ר"י כהנא (אחיו של בעל קצות החושן), תרומת הכרי, פתח השער אות ת, שהקשה כן על הרמב"ם, וסיים: "סוף דבר, בעניין זה אני נבוך וצ"ע כעת" (ירושלם תשנ"ז, עמ' יב); ריי"פ פרלא שם (לעיל הע' 18), ס"ק יא (כט ע"ד): "דברי הרמב"ם בזה תמוהים וצ"ע". ועוד. וראה גם ש"מ רובינשטיין, תורת הקבלה, ורשה תער"ב, עמ' פג-פד.

שהרי, תחילה, בהמשך סוגיית חולין דלעיל, לאחר שביאר התלמוד את ראייתם של חכמים לשיטתם כי "בסיני נאמר", למדנו:

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מאתו מעשה ואילך²³ ליתסר?
אמר ליה: וכי תורה פעמים פעמים ניתנה?²⁴
ההיא שעתא לאו שעת מעשה הואי ולא שעת מתן תורה הואי.

רב אחא בריה דרבא שואל אפוא מדוע אין חכמים מודים לר' יהודה שאיסור גיד הנשה קדום למתן תורה: אמנם בשעת מעשה עצמו אין עדיין מקום לכינוי 'בני ישראל', אך הואיל והכינוי מופיע כבר קודם מתן תורה, יש לאיסור, שנאמר ל"בני ישראל", לחול כבר מאותה שעה. נמצא שרב אחא הבין כי לשיטת חכמים לא נתחדש האיסור אלא בסיני. ואף רב אשי בתשובתו מקיים הנחה זו, ולכך אינו משיב אלא שאין מקום להחלת האיסור בשלב ביניים: או בשעת מעשה או במתן תורה; והואיל ובשעת מעשה לא חל עדיין הכינוי 'בני ישראל', הסיקו מכאן חכמים שלא נתחדש האיסור אלא בשעת מתן תורה. הן רב אחא והן רב אשי מסכימים אפוא כי לדעת חכמים לא נתחדש איסור גיד הנשה אלא בסיני - הפך עמדת הרמב"ם.

ואמנם כך עולה אף בשתי סוגיות נוספות. בחולין צא ע"א למדנו:

ואמר ר' יוסי ב"ר חנינא: מאי דכתיב "וטבוח טבח והכין" (בראשית מג, טז)?
"וטבוח טבח"²⁶ - פרע להן בית השחיטה, "והכין" - טול גיד הנשה בפניהם,
כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח.²⁷

הרי מפורש, שמחלוקת היא אם גיד הנשה היה כבר אסור בזמן מעשה זה של יוסף ואחיו; והיינו מחלוקת ר' יהודה וחכמים. אבל לשיטת הרמב"ם הכול מודים שגיד הנשה נאסר כבר בימי יעקב.

וכן עולה גם בסוגיית סנהדרין נט ע"א, שאף בה הדובר הוא ר' יוסי ב"ר חנינא, וזו עוסקת במצוות בני נח בכללן:

אמר ר' יוסי ב"ר חנינא:

כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה;
לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח,
ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר' יהודה.

23 כך בכתבי היד (ובחלקם נוסף: "מיהת"), וכן בילקוט שמעוני, רמז קלג (מהדר' היימן-שילוני, עמ' 667); בדפוסים, בעקבות קביעת ראשונים (ראה למשל תוספות ותוספות הרא"ש שם, ד"ה לאחר): "מההיא שעתא". ואין כאן מקומו של הדיון בחילוף זה.

24 מטבע לשון זה הוא מדברי רב חסדא בעירובין כא ע"ב: שם הדברים אמורים במצוות שאין להן יסוד קודם מתן תורה, והדברים מכוונים אפוא כמשמעם; ורב אשי העבירם לכאן בשינוי משמע.

25 וי"ו זו באה בשל צירוף מימרא זו לקודמתה שאמר שם ר' יוסי ב"ר חנינא בענין גיד הנשה. המימרא הראשונה תידון להלן סעיף ו.

26 כך לנכון במקצת העדים, ראה דק"ס על אתר, אות ה.

27 רש"י שם: "גיד הנשה נאסר להם בעודם בני נח". למקורו של הלשון "בני נח" (תחת "בני יעקב" שנקט ר' יהודה) ראה להלן ליד הע' 94 (ושם אף צוינה מחלוקת הראשונים באשר לזיקת איסור גיד הנשה לשאר בני נח).

הרי שדווקא אליבא דר' יהודה נאמר איסור גיד הנשה כבר לפני סיני; אבל לחכמים החולקים עליו מצווה זו לא נאמרה אלא בסיני - הפך עמדת הרמב"ם.

והנה, מהר"ץ חיות ביקש למצוא לשיטתו העקרונית שלרמב"ם מקור בכלל שמיוחס לירושלמי: 'אין למדין מקודם מתן תורה';²⁸ ובעקבותיו הלכו רבים.²⁹ אך לאמתו שלדבר, כלל אחרון זה אינו עניין לשיטת הרמב"ם: הירושלמי עוסק בשאלה אם יש ללמוד הלכה מכתובים המופיעים בתורה קודם מתן תורה; ואילו הרמב"ם אינו מתעניין כלל במיקומו של הכתוב, אלא רק בשאלה מי אמרו: אם הדבר מצוי בתורת משה הוא מחייב - לא מכוח ציווי הקודם שלפני סיני, אלא בשל הכללתו בתורת משה; ואין הדבר מעלה אפוא או מוריד היכן בתורת משה הוא נאמר.³⁰ ורק ציוויים קדומים, שלא חזרו ונכללו בתורה, הם אפוא שלא יחייבו כדין תורה לשיטת הרמב"ם.³¹ אין אפוא זיקה בין הכלל המיוחס לירושלמי לכללו של הרמב"ם.

מקור נוסף הציג מהר"ץ חיות (בהגותו לסנהדרין נו ע"ב) לכללו של הרמב"ם, והוא בריית סדר עולם שצוינה לעיל (ליד הע' 16):

עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהם דינין ושבת וכיבוד אב ואם.

מדוע היה צורך לישראל להצטוות במרה מחדש בשבע מצוות בני נח? מהר"ץ חיות רואה בכאן מקור לשיטת הרמב"ם: המצוות הקדומות לסיני טעונות חזרה ואשרור מסיני, והוא שנתקיים במרה. ברם, אילו זה היה טעמה שלברייתא, מה טעם נצטוו במרה רק על שבע

28 ראה: ירושלמי מועד קטן ג, ה, פב ע"ג; בראשית רבה פרשה ק, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1288. כבר עמדו כמה חכמים על כך שבירושלמי ובב"ר לא נאמר "אין למדין" (כפי שהובא הדבר בכמה ראשונים), אלא "ולמדין"; אפשר אפוא שיש לפרש זאת בניחותא, באופן שהמשמעות הפוכה. ראה ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ב, ירושלם תשכ"ג, עמ' 76; רמ"מ כשר, תורה שלמה, ז, ירושלם תרח"ץ, עמ' 1872-1873, ואחריהם מ' פוטולסקי, "אין למדין מקודם מתן תורה", דיני ישראל ו (תשל"ה), עמ' 200-204. לשאלת מקור אפשרי בבבלי לעמדת "אין למדין", ראה להלן הע' 36.

29 מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, פרק יא (כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלם תשי"ח, עמ' סד), וראה גם אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'אין למדים מקודם מתן תורה', ציון 7; ' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, ירושלם תשל"ח, עמ' 14 הע' 5; ' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן תשס"א², עמ' 260 הע' 108.

30 אכן, כבר העלו אחרונים חבילות של ראיות, המלמדות שלא נמנעו חכמים ללמוד הלכות מקודם מתן תורה; ראה מקצת דוגמאות באנציקלופדיה תלמודית שם, ציונים 14-29, וראה רמ"מ כשר שם, עמ' 1901: "ובספר 'בית האוצר' מאסף לכל המחנות מביא מ"ו מקומות, בשני התלמודים ומדרשים, שלומדים הלכות מפסוקים שקודם מתן תורה נגד כלל הנ"ל, ולא תירץ כלום ונשאר בצ"ע... והנה בהרשימה שלי... יש כמאה וחמישים יותר!" וראה לעיל הע' 28.

31 מעין דוגמה לכך ראה בסוגיית יומא דלהלן הע' 36. השווה קוק שם; פוטולסקי שם, עמ' 214, שלא הבחין בין פירושיהם הפוכים של רש"י והרמב"ם למשנת חולין, כדלעיל. לאחורונה שב אבירם רביצקי וקשר בין מימרת הירושלמי לעמדת הרמב"ם, אף שהוא מודע להלכות שהרמב"ם מייסד על כתובים שקודם מתן תורה, המחייבות בשל הכללתן בתורת משה - ונמצא שומט את היסוד לדברי עצמו; ראה א' רביצקי, "מדוע נערכו הלכות אבל בספר 'שופטים'? על סמכותו של משה במשנת הרמב"ם ועל דרכי עריכתו של 'משנה תורה'", א' ארליך ואחרים (עורכים), סמכות רוחנית, באר שבע תש"ע, עמ' 78 (לשאלה שבכותרת המאמר, נעלמו מרביצקי דברי מ' הברטל, הרמב"ם, ירושלם תשס"ט, עמ' 204 ואילך, המיוסדים על מאמרי שצוין בביבליוגרפיה לפרק זה, שם עמ' 316, ואכמ"ל).

מצוות בני נח, הלא היה להם להצטוות מחדש אף על מצוות האבות, כברית מילה וגיד הנשה?³² נראה אפוא שלברייתא זו אין כל זיקה לכללו של הרמב"ם, והצורך במתן המחודש של שבע מצוות בני נח נעוץ מן הסתם בדברי המקבילה שבספרי לדברים, פסקה שמג (מהד' פינקלשטיין, עמ' 396, ומקבילות שצוינו שם):

שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום, כיון שראה הקב"ה כך, נתנם לישראל.

מצוות האבות אינן אפוא עניין לכאן, ואף עצם כללו של הרמב"ם אינו מסתייע מברייתא זו.³³ מעתה אין תמה שכבר בחיי הרמב"ם שומעים אנו על התנגדות שעורר כללו של הרמב"ם אצל הלומדים בבבל.³⁴ וכבר העלה ריי"פ פרלא כי "מדברי רש"י והרמ"ה... מבוואר דלא שמיעא להו ולא סבירא להו עיקר זה של הרמב"ם... ובלא ספק גם רבינו הגאון ז"ל [=רס"ג] לא סבירא ליה עיקר זה".³⁵ לאמתו שלדבר, לא מצינו בספרות הגאונים והראשונים מי שקיים את כללו שלרמב"ם - אלא בין המצויים תחת השפעתו.³⁶

32 וראה לעיל ליד הע' 17, שכך אמנם מצוי בגרסה אשכנזית מעובדת של הברייתא - שלא כמקורה. וכבר הקשו התוספות (לסנהדרין שם, ד"ה עשר), מדוע לא כללה הברייתא אף את מצוות האבות.

33 יש להוסיף כי במורה הנבוכים (ג, לב) מסתמך הרמב"ם על "המסורת הנכונה" כי "שבת ודינין במרה אפקוד" (מהד' שורץ, עמ' 539) - ולא הזכיר כלל את המצוות הקדומות. [ציטוט זה, המופיע בעברית בתוך המקור הערבי, איננו לפנינו בספרות חז"ל, אך גרסה זו עמדה כנראה לפני ראשונים; ראה רד"ק לירמיהו ז, כב; ר"י אלבו, ספר העיקרים, ד, מא; ר"ד אבודרהם, סדר מעריב של שבת ופירושה; ר"י סיקילי, תורת המנחה, בשלח, ירושלים תש"ס, עמ' 242; שו"ת תשב"ץ, ג, כט ("ודרשו בסנהדרין").]

34 ראה להלן סעיף ג, בתשובת הרמב"ם ליוסף ן' גאבר, ובה מתברר שנושא זה היה בכלל הסוגיות שבהן "תפשו" על הרמב"ם ו"גיננו" אותו בבגדד. על רקעה זה של התשובה לן' גאבר בכללה, ועל הרכב הסוגיות הכלולות בה, ראה מאמרי "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינאמיות פנימית לשמרנות ממסדית - לטיבה של ההלכה בספר המצוות", א' רביצקי (עורך), הרמב"ם - שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, עמ' 141-146.

35 ריי"פ פרלא, ביאור לספר המצוות של רב סעדיה גאון, ג, ורשה תרע"ז, רנח ע"א, בהערה. וראה גם ראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, ג, סי' תתיא (ירושלים תשכ"ה, עמ' צב), שקבע בזה מחלוקת בין הרמב"ם לגאונים, אך לא ציין מקורות. כל זאת שלא כר"א ליכטנשטיין, "מוסר והלכה במסורת היהודית", דעות מו (תשל"ז), עמ' 8: "על פי מיטב ידיעתי, מעולם לא הועלה ערעור רציני" כנגד הכלל שבפירוש המשנה; וראה עוד לעיל הע' 22 ולהלן ליד הע' 38-39, 53.

36 בלידשטיין (לעיל הע' 29) רואה בדברי בעל לקח טוב (שיובאו להלן סעיף ה) מקבילה לדברי הרמב"ם; ברם, המשותף ללקח טוב ולרמב"ם הוא מקור איסורו של גיד הנשה (ודבר זה, בצירוף מקורות נוספים, יידון להלן שם), אך אין למצוא בלקח טוב ביטוי לכללו שלרמב"ם על מקור חיובן של המצוות הקדומות. רנ"א רבינוביץ, יד פשוטה לספר אברהם, ירושלים תשנ"ד, עמ' תתתי, הסמיך לדברי הרמב"ם את פירושו של רב האי גאון לדברי הגמרא "נתנה תורה ונתחדשה הלכה" (שבת קלה ע"א): "אנן לא מקיימין מצוות כמו שנצטוו בני נח, ולא כמו שנצטוו אברהם, אלא כמה שנצטוו משה רבינו" (ר"א הורביץ, "שרידים מפירושי הגאונים למסכת שבת מגניזת קהיר", הדרום, מו [תשל"ח], עמ' 212). ברם, רב האי דן רק בשינויים שנשתנו מצוות האבות בתורת משה, ואינו שולל את סמכות חיובי האבות כשנותרו בעינם. המקבילה שביקש פאור (לעיל הע' 29), עמ' 150, להציע לשיטת הרמב"ם אינה מן העניין; עיין שם. לאחר ימי הרמב"ם מוצאים אנו את בנו ר' אברהם מהלך בעקבותיו, ראה ספרו המספיק לעובדי ה', מהד' דנה, עמ' 275, על מצוות מילה: "והוחל בעשייתה מאז שצווה עליה אברהם אבינו, ונקבעה לישראל לחוק על ידי משה רבנו בתורה". אף הרלב"ג האריך בזה בפירושו לבראשית א (פתיחה לחלק ה, מהד' ברנר-פריימן, עמ' 66-68). שני אלה מהלכים, כדרכם, בשתיקה בעקבי הרמב"ם. ר' אשתורי הפרחי, במאה הי"ד, אימץ אף הוא את עמדת הרמב"ם, ראה ספרו כפתור ופרח, פרק א, ירושלים תשנ"ד, עמ' ט. ר"א הפרחי שם צירף לדברי הרמב"ם את שאלת רב יוסף בימא כח ע"ב: "ואנן מאברהם ניקום ונגמר?",

נמצינו למדים: העיקר הגדול של הרמב"ם, שנתלה בשיטת חכמים בדין גיד הנשה, איננו מסתייע מפשוטם של המשנה והתוספתא באשר לשיטתם; ולא עוד אלא שפירוש זה שלרמב"ם לשיטתם נראה כנסתר מן התלמוד. ואף שאר מקורות תלמודיים שהוצעו לכלול אינם עניין לו כל עיקר. שאלה כפולה אפוא לפנינו: הואיל ומן המקורות התלמודיים עקרונו שלרמב"ם איננו עולה, מהו הרקע שממנו הוא צמח? ועוד, כיצד נתיישב לו הדבר עם המקורות התלמודיים המנוגדים?

ג. ה"עיקר הגדול" בשאר כתבי הרמב"ם

לאור העולה עד כאן, יש לשאול כלום מקיימת שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה אף בשאר כתביו? בהל' מאכלות אסורות (ראש פרק ח) פסק הרמב"ם כחכמים, שגיד הנשה נהג בטהורה בלבד; ואילו בהל' מלכים אף קבע אימתי נוסד האיסור. וזה לשונו שם ט, א (מהד' ר"י שילת, 'רמב"ם מדויק', יד, ירושלים תשס"ו, עמ' קצט-ר):

על ששה דברים נצטווה אדם וכו', הוסיף לנח אבר מן החי וכו' נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם נצטווה³⁷ יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחורית. ויצחק הפריש מעשר, והוסיף תפילה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה, והתפלל ערבית. ובמצרים נצטווה עמרם במצוות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

מצירוף הדברים עולה שגם במשנה תורה מקיים הרמב"ם את ביאורו שבפירוש המשנה לשיטת חכמים: אף הם מודים שאיסור גיד הנשה קדם למתן תורה. אך מדבריו כאן, שבבוא משה "נשלמה תורה", הסיק הר"י ענגיל כי המצוות הקדומות למשה מחייבות אותנו, גם כיום, מכוח ציווין המקורי (לאדם, נח ולאבות); שהרי משה רק הוסיף על קודמיו והשלים

וזאת לפירושו של ר"ח שם: "אברהם קיים המצוות ועדיין לא ניתנה התורה, ואין לנו ללמוד ממנה הנביאים אלא כגון דניאל וכיו"ב, מפני שנהגו כהלכה למשה מסיני אחרי שניתנה התורה" (בעל הערוך, ערך 'שחר', הביאו בסתם, כדרכו, וכעין זה הובא גם בריטב"א שם בשם הגאונים; ברש"י על אתר פירוש שונה מיסודו). אמנם בגמרא שם השיבו כי תנאים אכן למדו מאברהם, אבל בעל כפתור ופרח מפרש ש"תכסס מצוה" אפשר ללמוד מקודם מתן תורה, אך לא את עצם עיקרה (וכיוון לכך מדעתו ר"ש נתנוון, לעיל הע' 9). ואילו הריטב"א שם ביאר שאם ידוע לחכמים שההלכה נשתנתה במתן תורה, אין ללמוד מקודם לכן; אבל כשאין ניגוד לדין תורה יש ללמוד מקודם מתן תורה. ברם, אפילו לשיטת בעל כפתור ופרח, הרי מדובר שם בהלכה שאיננה בכתובים, ואין בה ציווי שנצטווה אברהם; אין אפוא להסיק מכאן כי מצוות, שמסופר עליהן בתורה שנצטוו קודם מתן תורה, חייבין טעון אשורר בידי משה. וראה עוד כפתור ופרח, פרק מב (ירושלם תשנ"ט, עמ' לו). רשב"ץ, זוהר הרקיע, סוף מצוות עשה (מהד' אברהם, עמ' 97), קבע ש"אין ראוי למנות מה שנאמר קודם נתינת התורה, כיון שלא נאמר בסיני", והוא כאשר מוכח מן העניין שאין כאן מצווה לדורות; כגון הכתוב "והיה שמך אברהם" (בראשית יז, ה), שאינו נמנה כעשה (שיאסור לקרותו אברם), "לפי שזה הלשון מוכיח שעם אברהם היה מדבר". ר"ש נתנוון בהערותיו לשם (מהד' הנ"ל, עמ' 276) סבר למצוא "ראיה ברורה" לכך בעיקרו הגדול של הרמב"ם בפירוש המשנה (ובלא ידיעת הרשב"ץ כתב כן מהר"ץ חיות בהגהותיו לברכות יג ע"א) - אך כאמור הדברים אינם עניין לכאן: לפי הרמב"ם, קדמות הדברים למתן תורה אינה שוללת מהם כל תוקף, שהרי משה חזר ואמרם; ואם מוכח מן התוכן שאינו ציווי לדורות, הרי תוקפו כמצווה נשלל ממנו בשל היעדר הציווי, ולא מפני שקדם למתן תורה.

37 כך הוא עיקר הנוסח, ראה מהד' פרנקל, קאפח ושילת. בדפוסים: "עד אברהם. בא אברהם ונצטווה" וכו'. וראה הערת ר"י שילת שם.

את התורה, אך לא היה צורך לציוות מחדש את המצוות הקדומות.³⁸ אך זאת הרי הפך "העיקר הגדול" האמור בפירוש המשנה! אמנם, לא מועטות הן החזרות שחזרו בו הרמב"ם במשנה תורה מעמדותיו בפירוש המשנה - אך בענייננו אין ספק שלא הייתה 'חזרה' שכזו.³⁹ שכן לערך בשנת דתתקנ"א, היינו כט"ו שנה לאחר כתיבת משנה תורה, חזרו הרמב"ם בתוקף גדול על "העיקר הגדול" של פירוש המשנה, במענה להשגות שהועלו כנגדו בכבל; וזאת בתשובתו ליוסף בן גאבר (תרגום מערבית):⁴⁰

וזכרת לנו גם כן שתפשו עלינו באמרו שהמילה אמנם אנחנו נצטוונו בה על ידי משה רבנו, לא על ידי אברהם אבינו, ואמרו שאלו י"ג בריתות שנגזרו עליה אמנם היו עם אברהם. וזה המאמר מאמרו סכלות גדולה, וראיה עליו שלא ידע דבר מעיקרי הדת, ומאמרנו הוא האמת שאין בו ספק. לפי שתרי"ג מצוות שנאמרו למשה מסיני מכללן הן המילה וגיד הנשה, אבל הדבר - כמו שאמרו ז"ל - "נכתב במקומו". ואמנם אנחנו הולכים אחר ציווי סיני, שקיים לנו איסור גיד הנשה המוקדם והמילה המוקדמת... וזה הדבר מבואר, ולא יתעלם אלא על מי שלא עיין ולא הסתכל בלימוד עיקרי הדת, והאביד כל ימיו בשריגים.⁴¹ אין בתורתנו חילוק, 'תורה צוה לנו משה', כולה ממשה מה'.

38 ר"י ענגיל, בית האוצר, מערכת א-ב, אות ז, פיעטרקוב תרס"ג, ה ע"ב (וראה ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, א, פג, מהד' ר"י שילת, ירושלים תש"ע [עמ' יז]: "ועדיין [=בעת יציאת מצרים] לא היו להם מצוות כי אם מעט, מורשה מן היחידים ההם מאז אדם ונח, ולא שינה אותן משה ולא ביטלן אלא הוסיף עליהן"). הר"י ענגיל אינו מעלה שם את הסתירה שהדבר סותר את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (נ' וקובר, שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 24, הביא את דיוקן של ר"י ענגיל כנגד פירוש המשנה, אך לא הציע יישוב לסתירה). מו"ר ר"ש פישר נר"ו, בית ישי - חידושים וביאורי סוגיות, מהדורה מתוקנת, ירושלים תשס"ד, סי' קז אות ב, עמ' תיב, העלה סתירה זו, והסיק הימנה, ומנימוקים נוספים, שהרמב"ם חזר בו בחיבורו הגדול מן הכלל הגדול שבפירוש המשנה, וראה להלן הערה הבאה. ר"י הוטנר, פחד יצחק - אגרות וכתבים, ירושלים תשמ"א, עמ' מ, צירף את פירוש המשנה לדברי הרמב"ם בהל' מלכים, ומתוך כך הסיק: "בשעת מתן תורה נפקעו ממנו כל החובות שלפני כן... והך דכתב הרמב"ם שנשלמה התורה ע"י משה רבנו, כוונתו היא בכלליות הגילוי של רצונו של מקום בחובות האדם. כי עניין זה של גילוי חובות של אדם בעולמו נמשך הוא מאדם הראשון עד שנסתיים אצל משה רבנו". כפי שיתברר בסמוך, יש בהשלמה זו לא רק ממד כרונולוגי, אלא אף איכותי. ר"ח הלוי מבריסק, בחידושו להל' מילה א, י, תולה ברמב"ם את הסברא שמצוות המילה מחייבת מכוח שני ציוויים - קדום, שניתן לאברהם ולזרעו (לרבות בני קטורה), ומאוחר, שניתן לישראל בסיני; וצוויים אלה שונים בדיניהם, עיין שם. ר"ח הלוי אינו מזכיר את פירוש המשנה, ולצורך הבנת הרמב"ם בהל' מילה שם אין צורך להניח שמצוות מילה הקדומה היא המחייבת כיום: אף לדרכו של ר"ח הלוי, די לומר שמה קיבל שני מיני מצוות מילה, אחד במסגרת הקדומה, והשני נתחדש בסיני. והשווה גיליונות בעל חזון אי"ש על חידושי ר"ח הלוי שם.

39 ולא כהצעתו - המהוססת אמנם - של J. Stern, *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments*, Albany 1998, p. 176 n. 23. ובהחלטיות כתב כן בענייננו ר"ש פישר, כדלעיל בהערה הקודמת (וחזר בו מדבריו שם במהדורא קמא, ירושלים תשמ"ז, אות ג עמ' שעב, עיין שם). להבדל שמכל מקום מצוי בענייננו בין פירוש המשנה למשנה תורה, ראה להלן ראש סעיף ה, ד"ה בפירוש.

40 אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' תי-תיא; מקור ערבי - שם עמ' תה. לתיארוך התשובה ראה שם, עמ' תב. וראה לעיל הע' 34.

41 המהדיר הפנה לאיגרת תחית המתים, מהדורתו עמ' שמ-שמא, ויש לציין גם למורה הנבוכים ג, נא, במשל הידוע של המלך בארמונו: "המגיעים אל הבית וסובבים סביבו [היינו שעדיין לא מצאו אפילו את שער הבית - ד"ה] הם חכמי ההלכה, המאמינים בדעות נכונות שקיבלו במסורת, דנים בהלכות הפולחניות, ואינם בקיאים בעיון בעקרונות הדת, וכלל לא חקרו לאצמת אמונה" (מהד' שורץ, עמ' 656).

בכל עוז מחזיק אפוא הרמב"ם אף בשלב זה של כתיבתו ב"עיקר הגדול" של פירוש המשנה, ורואה בו גם כאן - שנים לאחר חיבורו של משנה תורה - אחד "מעיקרי הדת". כיצד נבין אפוא את דבריו בהל' מלכים ("בא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו")? דומה שהדברים מתבארים מתוך ההקשר: הרי הלכה זו אמורה בראש הלכות בני נח שבהל' מלכים (פרקים ט-י), ולא באה אפוא לתאר את חיוב המצוות בישראל, אלא את אלו של בני נח. לכאורה תמוה אפוא מה בכלל עניין תורתו של משה לבני נח? אלא שדבר זה מתבהר מן ההלכה הסמוכה לזו לפנייה, סוף פרק ח מהל' מלכים (מהד' ר"י שילת, עמ' קצט):

כל המקבל שבע המצוות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצויה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן;⁴² אבל אם עשיין מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם, אלא⁴³ מחכמיהם.

בתשובה בערבית שהשיב הרמב"ם לתלמידי ר' אפרים בצור בשנת דתתקל"ז (היינו עם סיום כתיבת משנה תורה), הזכיר הרמב"ם הלכה זו, וציין בעצמו למקורה:⁴⁴

כל מצוה שעושה הגוי נתנין לו עליה שכר, אבל אינו כמו שהוא מצווה ועושה, ובתנאי שיעשה והוא מודה בנבואת משה רבנו המצווה בה בשם ה' יתעלה, ומאמין בזה, ולא שיעשה בגלל דבר אחר,⁴⁵ או לפי דעה שראה לעצמו, כמו

42 א' נוריאל, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 165-171, מתקשה בכפילות שבכאן: גם "ציוה בהן הקב"ה בתורה" וגם "הודיענו על ידי משה רבינו". הצעתו היא ש"תורה" אינה תורת משה, אלא תורת נח, הכוללת רק את מצוותיו; וזאת מתוך בדיקת משמעות השונים של התיבות "שריעה" ו"אלתורה" המופיעות הרבה במורה הנבוכים. ברם, הואיל והמתודה שנקט שגויה, אף מסקנתו אינה מתקיימת: לא את לשונותיו הערביים שלמורה נבוכים היה לו לבדוק בהקשר זה, אלא את לשונו העברי שלמשנה תורה; וברי שאין "תורה" (בהקשר שכזה) במשנה תורה אלא תורת משה. אשר לכפילות, אין קושי גדול בהבנתה: בתורה אמנם מפורשות שבע מצוות בני נח - אך לא כמצוות בני נח, אלא בכלל שאר המצוות, המופנות לישראל דווקא; ורק משה רבינו הודיענו ששבע אלה, בני נח כבר נצטוו בהן מקודם. השווה ראש פרק ט מהל' מלכים: "אע"פ שכולן [=שבע מצוות בני נח] קבלה הן בידינו ממש רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי התורה יראה שעל אלו נצטוו" - המקור הברור לחיובם של בני נח במצוות הללו אינה אלא הקבלה ממש.

43 כך היא כידוע הגרסה הנכונה (תחת "ולא" שבדפוסים); ראה מהד' קאפח, פרנקל ושילת, וראה מאמרי "לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם", דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 48 הע' 36 [=מ' חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם, רמת גן תשס"ד, עמ' 134 הע' 36].

44 איגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' ריד; המקור הערבי - שם עמ' רו. לתיארוך התשובה ויחסה לזמן סיומו של משנה תורה, ראה שם עמ' קצה-רג. וראה עוד איגרת אל ר' חסדאי הלוי המיוחסת לרמב"ם, איגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' תרפא; אך האותנטיות של איגרת זו עומדת בספק גדול (ראה שילת שם, עמ' תרעג-ו; י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 167-171).

45 במקור הערבי: "תבע ללגיר"; י' בלאו, תשובות הרמב"ם, א, עמ' 282, תרגום: "לסבה אחרת". בתרגום שבכ"י (להלן הערה הבאה): "מפני צווי אחר", וקרוב לזה הציע ר"י קאפח מדעתו, הוספות ותיקונים לתשובות הרמב"ם מהד' בלאו, ג, עמ' 126: "בגלל מישהו אחר", והוסיף: "הכוונה למוחמד, נביא האסלאם". וכעין זה בתרגומו לתשובה שנדפס בביאורו לספר אהבה, ירושלים תשמ"ה, עמ' תשה אות טו: "מתוך המשכות אחרי הזולת". תרגום זה תואם לאמור במשנת ר' אליעזר שבסמוך: "מפי פלוגי שמענו", וראה להלן הע' 49.

שנתבאר בבבלייתא של ר' אליעזר בן יעקב, וכמו שבארנו אנחנו בסוף חיבורנו הגדול.⁴⁶

סיום הדברים מכוון להלכה שלנו בסוף פרק ח' מהל' מלכים, ואילו ב"בבלייתא של ר' אליעזר בן יעקב" נתכוון הרמב"ם לחיבור הקרוי 'משנת ר' אליעזר' (או 'מדרש ל"ב מידות'),⁴⁷ שכך נאמר בו (פרשה ששית, מהד' ענלאו עמ' 121):⁴⁸

חסידי אומות העולם, כיון שהן עושין שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן, הן וכל דקדוקיהן, הן נקראים חסידים. במה דברים אמורים, כשעושין אותן ואומרים 'מכח שצוה אותנו אבינו נח מפי הגבורה אנו עושין', ואם עשו כן הרי הן יירשו העולם הבא כישאל, ואע"פ שאינן משמרין את השבתות והמועדות, שהרי לא נצטוו עליהן; אבל אם עשו שבע מצוות ואמרו 'מפי פלוני שמענו', או מדעת עצמן שכך הדעת מכרעת, או ששיתפו שם ע"ז, אם עשו כל התורה כולה אין לוקחין שכרן אלא בעולם הזה.⁴⁹

והנה, כבר עמדו קצת חכמים על העובדה המעניינת כי בעוד שבמשנת ר' אליעזר קיום מצוות בני נח יש לו ליעשות "מכח שצוה אותנו אבינו נח מפי הגבורה", הרי הרמב"ם משנה כאן ממקורו, ודורש שמצוות בני נח ייעשו דווקא מתוך הכרה בתורת משה.⁵⁰ וכבר

46 ר"ח פריימן הי"ד במהדורתו לתשובות הרמב"ם, ירושלם תרצ"ד, עמ' 117, הדפיס את הנוסח הלקוי שלתשובה זו, כפי שנדפס ב'פאר הדור', סי' ס, וב'קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו', סי' סח, ולכך ציין באשר לבבלייתא ר' אליעזר ולהפניה ל"סוף חיבורנו" מקורות שאינם עניין כלל לנוסח המלא שלתשובה. בסוף ספרו (עמ' 370) הדפיס פריימן את הנוסח הנכון (עפ"י כ"י בדאהב), אך הותיר את ציוני המקורות שכבר אינם עניין לו, ואחריו הילך בלאו שם, עמ' 283; באשר לבבלייתא ר' אליעזר כבר תיקן את הדבר 'לוינגר בהערה לתשובה שנדפסה שם ג, עמ' 126, אך ר"י קאפח, ספר אהבה שם, חזר לטעותו של פריימן.

47 כבר ציין א"צ רבל, "לברור דעת הרמב"ם בענין שר ועונש", חורב ב (תרצ"ה), עמ' 114 הע' 9, שהרמב"ם מזכיר חיבור זה אף בספר המצוות, עשה ה, ושם הוא מנחה 'משנתו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי', שבשמו אמנם פותח מדרש זה; 'בן יעקב' בתשובה זו צריך אפוא תיקון.

48 בסמוך להופעת 'משנת ר' אליעזר' העירו כמה חכמים בו בזמן על מקור זה (ל' גינצבורג, הובא בידי רבל שם, הע' 10; ש' ליברמן, הובא בידי ב"מ לוי, "מדרשי הלכה ופסקי הרמב"ם לפי סדר התורה", ר"ל פישמן [עורך], רמב"ם - קובץ תורני מדעי, ירושלם תרצ"ה, עמ' קב בהערה; M. Guttmann, "Zur Quellenkritik des Mischneh Thora", *MGWJ*, 79 [1935], pp. 152-153 = idem, "Maimonide sur l'universalité de la morale religieuse", *REJ*, 99 [1935], pp. 40-42; מאלה, רבל (לעיל הערה קודמת) הוא שציין גם לתשובת הרמב"ם. וראה גם רז"ו לייטר, כבוד מלכים על הל' מלכים שם, נדפס בסוף רמב"ם מהד' שולזינגר, ניו יורק תש"ז. תשובת הרמב"ם, המגלה את מקורו במשנת ר' אליעזר, מסלקת מעיקרה את חשדו של ש' אטלס כי פסקה זו במשנת ר' אליעזר אינה אלא הוספה בעקבי הרמב"ם; ראה: S.S. Schwarzchild, "Do Noachites Have to Believe in Revelation?", *JQR* 52 (1961-2), p. 306

49 אפשר ששלושה סוגים אלה מכוונים כלפי האסלאם ("מפי פלוני שמענו" - נביאם), כלפי הפילוסופיה ("שכך הדעת מכרעת"), וכלפי הנצרות ("ששיתפו שם ע"ז"). אם אכן כך הוא, מצטרף הדבר לראיות שכבר הועלו לאיחורה של 'משנת ר' אליעזר' לאחר ימי התלמוד; ראה, לדוגמה, מ' מורשת, "ללשונה של 'משנת ר' אליעזר' או 'מדרש דל"ב מידות'", בר אילן יא (תשל"ג), עמ' 183-223. וראה ספרי שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלם תשס"ז, עמ' 211 הע' 172.

50 מקורו שלרמב"ם במשנת ר' אליעזר נתברר רק לאחר שחיבור זה יצא לאור, היינו תרצ"ד, ורק באותה שנה נדפס גם הנוסח המלא של תשובת הרמב"ם המציינת מקור זה (לעיל הע' 46); חכמים שעסקו בהלכה זו שלרמב"ם קודם לכן תמהו אפוא - לא על השינוי ממקורו - אלא על עצם טעמם ומקורם שלדברים. ראה

מצוות האבות ומצוות סיני

ביארו שכאן עומדים אנו בפני הרחבה של "העיקר הגדול" מפירושו המשנה: לא סוף דבר שישראל אינם מצווים במצוותיהם הקדומות אלא מכוח אשורון בידי משה מסיני, אלא אף יסוד חיובם של בני נח במצוותיהם הקדומות נשתנה מסיני ואילך: אף מצוות בני נח ניתנו לעולם מחדש בנבואת משה מסיני, ואין בן נח חשוב 'חסיד אומות העולם' אלא כשנענה לצו סיני שבאמצעות משה.⁵¹

להלן (סעיף ד) נבקש להבין את יסוד הדברים, אך נטעים תחילה כי דווקא מעתה אין כל תמה בכך, שסקירת תולדות מתן המצוות לעולם, בראש דיני בני נח שבפרק ט מהל' מלכים, מסתיימת במשפט "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו". שהרי מתן תורה בידי משה אינו עניין רק לישראל, אלא משה הוא שהשלים את מתן המצוות אף לבני נח, שמעתה מצווים במצוותיהם מכוח תורת משה דווקא. וברי עתה שאין לראות סתירה ל"עיקר הגדול" במשפט זה, ולפרשו כאילו השלמת התורה עניינה רק הוספה על המצוות הקדומות, אך אלה מחייבות מכוח עצמן; שהרי, אדרבה, כל עיקר משפט זה אינו עניין להקשרו בדיני בני נח - אלא משום אימוצו של "העיקר הגדול" והרחבתו אפילו לבני נח. אין לראות אפוא 'השלמה' זו במונח כרונולוגי בלבד, אלא בהוראה מהותית: עד משה לא הייתה כלל תורה במונח שנתחדש בנבואת משה; לא היו אלא מצוות אחדות שנצטוו אנשים שונים בדורות שונים - עד שבא משה, ו'תורה' נשלמה לאופייה הנוכחי.⁵²

מעתה יש לתהות על עצם יסודו של "העיקר הגדול": מה טיבה של 'השלמה' זו, ומה בין המצוות הקדומות לבין 'השלמתן' בידי משה - כלפי בני נח וכלפי ישראל כאחד? וכבר תמהו חכמים, מדוע סבור הרמב"ם כי הציווי שקודם מתן תורה אין בו די, וכי לא נביאי

המקורות שצוינו ב'ספר המפתח' שבמהד' פרנקל על אתר; מתוכם יש לציין את ר' חזקיה די סילוה (בעל פרי חדש), מים חיים, על אתר, ואת ר' שלמה מחעלמא, מרכבת המשנה, על אתר: שניהם ציינו כרקע הדברים את 'העיקר הגדול' שבפירושו המשנה חולין, אך נסתפקו בציון גרידא.

51 רבל שם, וראה כבר אחרונים דלעיל הערה קודמת, שעדיין לא ידעו את משנת ר' אליעזר. גוטמן (לעיל הע' 48), וכן ר"מ הריס, יד מרדכי, ירושלם תשט"ו, עמ' נה אות כט (ציון ב'ספר המפתח' שבמהד' פרנקל), עמדו על השוני שהטיל הרמב"ם במקורו, אך לא ציינו בהקשר זה את פירושו המשנה (הגדיל לעשות ר"ד בלייך, שמחמת הברל זה בין הרמב"ם למקורו, כפר בהיות 'משנת ר' אליעזר' מקורו שלרמב"ם - למרות דבריו המפורשים בתשובתו; ראה J.D. Bleich, "Judaism and Natural Law", *Jewish Law Annual*, 7 [1988], p. 34). אחרונים שלא ראו את מקור הרמב"ם ולא קישרו בין "העיקר הגדול" שבפירושו המשנה לפסקה זו בהל' מלכים, ביקשו להסבירה על-פי מימרת ר' יוסי ב"ר חנינא (לעיל סעיף ב): "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה; לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח"; הרי שמצוות בני נח עודכנו בסיני, ודווקא למקור זה מחויב אפוא בן נח במצוותיו. ראה, לדוגמה, ר' משה גלאנטי, קרבן חגיגה, סי' מד, ונציה תס"ט, כב ע"ג; וראה גם מאמרי דלעיל הע' 43, עמ' 50 הע' 44. ברם, מדברי ריב"ח לא עולה בהכרח נשטילת מצוות מבני נח בסיני משמעה ביטול כולל של מתן המצוות לנח; במה אפוא גרע בן נח שמקיים מצוותיו מכוח הציווי לנח, שלא נתבטל בידי משה? (ולא עוד אלא שר' יוסי ב"ר חנינא קובע שם שרק מצנת גיד הנשה לא נשנתה בסיני; ונמצא שכלפי בני נח, שאינם בני יעקב המצווים בגיד הנשה, לא נשתנה בסיני דבר). לעצם התפיסה המובעת בהלכה זו, שבשורת סיני מופנית לא רק לישראל, אלא אף לכלל האנושות, מצויים בצורה זו או אחרת, מקורות כבר בספרות חז"ל; וראה, לדוגמה, מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם, תל-אביב תשנ"ט.

52 והשווה מורה הנבוכים ג, כט: "אברהם אבינו החל סותר את הדעות האלה בטענות ובקריאה רפה על ידי ייצוי האנשים וכו', וכאשר ניתנה נבואה לאדון הנביאים הוא השלים את המטרה וציווה להרוג את הללו" וכו' (מהד' שורץ, עמ' 524).

אמת היו נח ואברהם ושאר מקבלי המצוות הקדומות?⁵³ להבנה המלאה שלדבר נזקק למקום נוסף בכתבי הרמב"ם שבו נדון 'העיקר הגדול', כדלהלן.

ד. למקומו של 'העיקר הגדול' בתפיסת ההלכה של הרמב"ם

כבר נתבאר במקום אחר כי לדעת הרמב"ם, לא רק הדינים העולים מדרכי המדרש (שאינ עליהם מסורת מסיני) אינם בגדר דין תורה, אלא אף דינים הכלולים בדברי נביאים, ואפילו הלכות למשה מסיני, תוקפם ההלכתי אינו אלא כ'דרבנן'.⁵⁴ בשורשה של תפיסה זו מצויה הבחנה יסודית בין רצון ה' בכללו לבין ההגדרה ההלכתית 'דאורייתא': זו האחרונה היא כמשמעה המילולי, ואינה כוללת אפוא אלא את הדינים המצויים בכתובי התורה - בין כפשוטם ובין כפירושם שנמסר מסיני.⁵⁵ אבל הלכות שאינן בתורה, אף שידועות לנו בוודאות ובמישרין מפי ה', אינן אלא בתוקף 'דרבנן'. לפיכך, (א) דרשות שהעלו חכמים מפי דעתם אינן דין תורה, אף שבאו לגלות את כוונת התורה, שהרי סוף סוף אינן כלולות בכתוב, אלא מוציאות מרמזיו כוונות שמעבר לו.⁵⁶ ואף (ב) הלכות הכלולות בדברי נביאים, אף שבנביאי אמת עסקינן, ואין אפוא כל ספק שהן מבטאות את רצון ה' במישרין, מכל מקום אינן כלולות בתורה, ולכך אינן 'דאורייתא'.⁵⁷ ולא זו בלבד אלא אפילו (ג) הלכות

53 ראה, לדוגמה, מו"ר ר"ש פישר (לעיל הע' 38), עמ' תיג: "והנה הדברים שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה, ועשאן עיקר גדול, תמוהין מאד... אטו ציווי ואזהרת הקב"ה לנח ואברהם, ושנאמר בהן בפירוש שהן אזהרה לדורות, אין להן כח לחייב אותנו, אתמהה?! (ועיין שם מהדורא קמא, עמ' שעג). וראה ר"י שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלם תשנ"ב, עמ' רו הע' 18, המציע שתי אפשרויות הסבר: אפשר שנתכוון הרמב"ם כי אברהם לא נצטווה כלל להנחיל את המילה לבניו (והמפורש בכתוב "ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחרריך לדורתם" [בראשית יז, ט] יתפרש על דרך הודעת העתיד, שכך יצטוו בעתיד מפי משה), או שאף כי אברהם אכן נצטווה להנחיל את המילה לזרעו - אך אין זו מצווה לישראל דווקא, שהרי אף בני קטורה נצטוו בדבר (רמב"ם, הל' מלכים י, ח), ונמצא שמשנה הוא שצווה מצווה זו לעם ישראל דווקא. וראה גם א' רביצקי, עיונים מיימוניים, ירושלם ותל אביב תשס"ו, עמ' 115, המסביר את 'העיקר הגדול' בכך שברית אברהם היא אוניברסלית (ובמילה מצויים גם בני קטורה), ואילו חוקת משה - פרטיקולרית-ישראלית; ולכך קיום מצוותה האומית שלמילה יש לו ליעשות דווקא מכוח ציווי משה. ברם, הואיל ו'העיקר הגדול' אמור גם באשר לגיד הנשה, שאינו עניין אלא לבני יעקב, קשה לראות כאן את הניגוד בין אוניברסליות ללאומיות ישראלית. וכבר נתבאר שבמשנה תורה מיישם הרמב"ם כלל זה אף באשר לבני נח, ושתי האפשרויות שהוצעו אינן מספקות אפוא: ודאי כי בני נח נצטוו מפי אביהם במצוותיהם על פי ה' - ומה נתחדש אפוא בידי משה? וראה גם מה שדחק בדבר ר"ח הירשנזון, חידושי הרח"ה למסכת הוריות, א, ירושלם תרע"ד, נג ע"ב.

54 פסקה זו מיוסדת על מאמרי דלעיל הע' 1 (הראשון). את האמור שם, עמ' 132 הע' 85, יש לתקן על-פי האמור כאן.

55 לביאור דברי הרמב"ם בדבר "שלושה-ארבעה" חריגים בלבד, שבהם דינים שאינם כלולים בכתוב, אלא רק מוסקים הימנו, ולמרות זאת נחשבים כדין תורה, ראה מאמרי שם, עמ' 125-127.

56 כך מסביר הרמב"ם בשורש ב של ספר המצוות את קביעתו, שדינים העולים מן המדרש הם בגדר 'דרבנן': לא בשל ספקות בנכונות עמידתם על כוונת הכתוב, אלא מפני שאינם מפרשים את הכתוב עצמו, באופן שנכללים בו, אלא מסיקים את הענפים היוצאים הימנו. ראה ספר המצוות, מהד' ר"ח העליר, ירושלם תש"ו, ח סע"א-רע"ב, וראה במאמרי שם, עמ' 134 והע' 92.

57 הכלל 'אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה' אינו נוגע לכאן לפי שיטת הרמב"ם; ראה מאמרי שם, עמ' 131 הע' 83.

למשה מסיני, שנמסרו בנבואת משה מפי הגבורה, אף הן אינן אלא במעמד 'דרבנן', הואיל ואין להן כל זיקה לפתוב בתורה.

במסגרת זו, העיקר הגדול של הרמב"ם מתבהר מאליו: דינים כגון ברית מילה או גיד הנשה, שמקורם הראשון מחוץ לתורה, לא יהיו בגדר 'דאורייתא' - עד שישבו וינתנו בתורה גופה. וכשם שדברי נביאים שלאחר משה, ואפילו הלכה למשה מסיני, אינם דין תורה מפני שלא נכללו בתורה, הוא הדין דברי הנביאים שקודם משה: כשלעצמם אין הם דין תורה - אלא מפני ששבו ונצטוו בתורה. קודם מתן תורה היינו מחויבים אפוא בברית מילה ובגיד הנשה - בשל רצון ה' שנתגלה לאברהם וליעקב, כדרך שמחויבים אנו אף כיום בשאר דברי נביאים ובהלכה למשה מסיני. אבל מששבו מצוות האבות ונצטוו בתורה, הרי מכאן ואילך לא רצון ה' בלבד יש בדבר, אלא 'דין תורה' ממש הוא. ובאותה מידה כך הוא גם באשר למצוות בני נח, שקודם סיני היו מחויבים מכוח רצון ה' שנתגלה לאדם ולנח, אך מסיני ואילך מחויבים אף הם כ'דין תורה'.

ברם, גם לאחר שמסתבר כי 'העיקר הגדול' משתלב היטב בתפיסת ההלכה הכוללת שלרמב"ם, הרי טעמה שלזו עצמה עוד טעון הבהרה: מה טעם ראה הרמב"ם בהבחנתו השורשית בין רצון ה' גרידא, שאין בכוחו לייסד 'דין תורה', לבין רצון ה' הבא לידי ביטוי בכתוב בתורה, שרק הוא מוגדר 'דאורייתא'? כבר נתבאר במקום אחר, שהדברים כרוכים בתפיסתו המשפטית של הרמב"ם את ההלכה: זו אינה לדעתו ביטוי פשוט וישיר של רצון ה', אלא מערכת חוק היא, הכפופה למסגרות ולמגבלות העומדות ביסודה של כל מערכת חוק.⁵⁸ והואיל ומושג ה'חוק' אינו מופיע בלא 'ספר החוקים', הנותן לחוק את פרסומו ואת יכולת שינונו,⁵⁹ הרי דווקא הכלול בספר החוקים הוא המבטא את החוק; כל שמחוצה לו, גם כשמבטא ישירות את רצון ה', אין הוא בכלל החוק.

והנה, דווקא בהקשרו של 'העיקר הגדול' שומעים אנו מן הרמב"ם על זווית נוספת בהסבר הדבר, המוסיפה לו טעם של עיקר. שכן לשורש ההבדל בין המצוות שקודם סיני למצוות משה חוזר הרמב"ם גם בספרו מורה הנבוכים (ב, לט), שאליו כבר צייננו מהר"ץ חיות בשעתו בהקשר זה:⁶⁰

אף אחד מכל הנביאים שקדמו למשה רבנו... לא אמר מעולם אל קבוצה של אנשים: 'האל שלחני אליכם וציווני לומר לכם כך וכך ואסר עליכם לעשות כך'... אברהם אסף האנשים וקרא להם בדרך הלימוד וההדרכה אל האמת שהשיג... הוא מעולם לא אמר 'האל שלחני אליכם וציווני ואסר עלי'. גם כאשר נצטווה על המילה, הוא ובניו ובני ביתו, מל אותם ולא קרא את האנשים אל זאת בצורת קריאה נבואית... וכן יצחק ויעקב ולוי וקהת ועמרם היו קוראים את בני האדם

58 הדבר נוגע לפער שבין הרצוי לכל יחיד, בהתאם לנסיבותיו, לבין הקבוע בחוק הכללי, וכן לצורכו של החוק להתעדכן, ואף לנצחיותו של החוק אף שבטל טעמו; ראה על כל זאת במאמרי שם, עמ' 134-135.

59 ראה שם, עמ' 136.

60 מהר"ץ חיות שם (לעיל הע' 29), עמ' סד-סה; אך יסודם שלדברים בתפיסת ההלכה שלרמב"ם לא נתבאר אצלו.

בצורה כזאת... כך היה הדבר לפני משה רבנו. ואילו משה - יודע אתה אשר נאמר לו, ומה אמר, ואת דבר כל העם אליו: 'היום הזה ראינו כי ידבר אלהים נא את האדם וחיין'.⁶¹

לרמב"ם אין אפוא ספק באמיתות נבואתם של נח ואברהם אבינו, ואין אם כך פקפוק במצוות שאכן נצטוו בהן, הם וזרעם; אלא שמצוות אלה שונות במהותן מציווייו של משה רבנו. הרמב"ם קובע כי במצוות שקדמו לסיני לא פנה הקב"ה אלא לנח ולאברהם: הגם שהמצוות ניתנו להם על מנת להנחילן אף לבניהם, הרי ההתגלות כוונה אל היחיד שזכה בה, והנמען המצווה לא היה הציבור כי אם היחיד; כי הציווי אמנם עסק אף בבני נח ובבני אברהם - אך לא פנה אליהם.⁶² בחוקת סיני, לעומת זאת, עם ישראל הוא שאליו פנה הקב"ה, הוא שנצטווה במצוותיו, וכן האנושות היא שנצטווה במצוותיה; משה לא היה נמען הציווי, כי אם צינור המעבר גרידא.⁶³ בחוקה זו פנה הקב"ה - לראשונה בהיסטוריה - לא אל היחיד, אלא במישרין אל הכלל. מצוות שקודם סיני מצוות היחיד הן אפוא, ואילו מצוות סיני - מצוות הכלל.

נח ואברהם, וכן בניהם אחריהם עד מתן תורה, לא קיימו אפוא אלא את מצוות היחיד, ורק ממתן תורה ואילך קיימות מצוות ציבור. ונראים הדברים שכאן טמון הסבר נוסף ויסודי להבחנה בין רצון ה' גרידא לבין מצוות התורה. מצוות הנביאים, קודם מתן תורה ואחריו, והוא הדין הלכה למשה מסיני, מבטאות אמנם את רצון ה', אך הואיל והיחיד הוא בלבד שנצטווה בהן ובהעברתן לזולתו, והן עצמן אינן פונות לציבור, הרי הן בנות ביטול: מושא הציווי הוא הפרט, ובהיעדר מושא הציווי בטל אף הציווי; לא נותרה אלא הידיעה על רצון ה', אך הציווי איננו נצחי. כנגד זאת, חוקת סיני לא ליחיד הופנתה אלא לציבור, בין עם ישראל במצוותיו ובין בני נח במצוותיהם; ולפי שציבור איננו מת, הרי מושא הציווי נצחי, ומתוך כך - אף הציווי עצמו.⁶⁴ החוק משמעו בתפיסת הרמב"ם ציווי נצחי, ולכך כל שאיננו כלול בחוקת סיני אינו יכול להיכלל במערכת החוק.

61 מהד' שורץ, עמ' 394-395. וראה גם שם א, סג, עמ' 163. אשר לסתירה שראה בכאן לוינגר (לעיל הע' 44), עמ' 60-61, ממורה הנבוכים ג, מא, ראה מאמרי שם, עמ' 135 הע' 97.

62 בהסבר זה ניטל עוקצה של הסתירה שטוענת לה גלסטון בין הכתובים על מצנת מילה לדברי הרמב"ם; ראה: M. Galston, "The Purpose of the Law According to Maimonides", *JQR* 69 (1979), p. 30.

63 פרדוקס מעניין אפוא לפנינו: ייחודו של משה רבנו הוא דווקא בכך שאינו אלא אמצעי גרידא, כי המצווה אינה מופנית אליו, אלא לאלה שנצטווה למוסרה להם. ואילו שאר נביאים, שמעלתם פחותה, נצטוו דווקא הם עצמם. והרי זה מקביל לשיטת הרמב"ם באשר לדרך אימותה שלנבואת משה: ייחודה בכך "שעיניו ראו ולא זר, ואזניו שמעו ולא אחר... והקול מדבר אליו ואנו שומעים" (הל' יסודי התורה ת, א).

64 וראה מורה הנבוכים ב, כט (מהד' שורץ, עמ' 355): "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם ושמכם" - כי יש שנשאר הזרע' ולא נשאר ה'שם', כפי שאתה מוצא אומות רבות שאין ספק שהן מזרע פרס או יוון, אבל אינן ידועות בשם מיוחד, אלא נכללות הן בעדה אחרת. אף זה מצביע לדעתי על נצחיות התורה אשר בעטיה יש לנו 'שם' מיוחד". וראה מאמרי דלעיל הע' 9, עמ' 191, 195. בלא אזכור של הרמב"ם, עמד על נקודה זו מהר"ל מפראג: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין לו שנוי לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים והפרט יש לו שנוי, כי כאשר מת אברהם אין כאן אברהם וכן יצחק וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ד' אשר אין שייך שנוי בהם

בן נח, שיבוא אפוא כיום לקיים מצוותיו שלא מכוח סיני, אינו בגדר 'חסיד אומות העולם', שהרי אינו מציית לחוק הנצחי המופנה אליו, אלא רק למורשת נח; וכן ישראל שימול מכוח מורשת אברהם, הרי התנכר למצוות ה' הנצחית המופנית אליו בתורת משה. הוא שאמר הרמב"ם בהל' מלכים: "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו" - לישראל ולבני נח כאחד.

עולה אפוא כי "העיקר הגדול" שקבע הרמב"ם בצעירותו, בפירוש המשנה, מבטא עבור הרמב"ם תפיסת יסוד הנקוטה בידו שיטתית לאורך חייו: מפירוש המשנה (באשר לישראל) למשנה תורה (אף באשר לבני נח), לאחר מכן בתשובה לבבל, וכן גם במורה הנבוכים. אך דווקא מן הדברים שב'מורה' מובן כל צורכו ה'עיקר' של פירוש המשנה, ודוגמה נוספת כאן לפרשנות כתבי ההלכה של הרמב"ם באספקלריית משנתו הפילוסופית.⁶⁵

ה. מן הפילוסופיה אל התלמוד: לשאלת טיב איסורו הקדום של גיד הנשה

עד כה נתברר כי מקורו של הרמב"ם לכלול הגדול שבפירוש המשנה חולין אינו מצוי בתלמוד, ושורשו בתפיסתו הפילוסופית-משפטית ליסודות ההלכה, אשר מחייבת את ייחודה של תורת סיני ממצוות שאר נביאים.⁶⁶ אך נופו של הכלל נוטה לפרשנות המקורות התלמודיים בסוגיית גיד הנשה: שיטת חכמים במשנת חולין (לעיל סעיף א) נתפרשה בידי הרמב"ם באופן שתביא את כללו לידי ביטוי, ומתוך כך עלה שאף חכמים מודים כי ראשיתו של איסור גיד הנשה בימי יעקב.

כלל, כי לא שייך התורה - שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי - רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד, ואין שם עם שהוא עם כללי על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם" (תפארת ישראל, פרק יז).

65 וראה על כך מאמרי דלעיל הע' 43.

66 ההבחנה - בטיבה זה - ייחודית כנראה לרמב"ם. פאור (לעיל הע' 29), עמ' 13-14 הע' 1-2, ביקש להצביע על אביו של הרמב"ם, ר' מיימון הדיין, כמקור שיטתו: מידת הערצתו של ר' מיימון למשה רבנו, כפי שבאה לידי ביטוי ב'איגרת הנחמה' שלו, "אין לה מקביל בכל הספרות הרבנית והקראית", ולא עוד אלא שכבר באיגרת זו מכונה משה רבנו "השליח הראשון" ("אלרסול אלאול") - ממש ככינויו באיגרת תימן של הרמב"ם (איגרות הרמב"ם מהד' שילת, עמ' קנא; מקור ערבי - שם עמ' קד), ובהתאם לדבריו ב'מורה'. ברם, הכינוי שבאיגרת הנחמה אינו "השליח הראשון" כי אם "הנביא הראשון" ("אלנבי אלאול"); ראה המקור הערבי אצל L.M. Simmons, "The Letter of Consolation of Maimun" *JQR*, o.s. 2 (1890), p. 3; Ben Joseph, *JQR*, o.s. 2 (1890), p. 3; תרגום ב' קלאר, ירושלם תש"ה, עמ' יא, יב. בתרגום קלאר שם, עמ' יט, מכונה דווקא אברהם אבינו "שליח ראשון לבני אדם", והשווה המקור הערבי, שם עמ' 7. להבחנה בין 'שליח' ל'נביא' ולמקורותיה, ראה א"ש הלקין, מבוא לאגרת תימן במהדורתו, ניו יורק תשי"ב, עמ' xv הע' 114. [לאחרונה הועלו ספקות בדבר ייחוסה של 'אגרת הנחמה' לר' מיימון: דוידסון הטיל ספק בעלמא (ראה: H.A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford 2005, pp. 21-22), ואילו לטיעונו של וסרשטיין (D.J.) Wasserstein, "The Date and Authorship of the Letter of Consolation Attributed to Maymūn b. Yūsūf", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 32 (2006), pp. 410-418, השיב בקצרה מ' בן-ששון, "ספריות' בית הרמב"ם בין קאהיר לחלב", י" הראל ואחרים (עורכים), אר"ץ ומלואה: מחקרים בתולדות קהילת ארם צובה (חלב) ותרבותה, א, ירושלם תשס"ט, עמ' 53 הע' 4.

מעשה עולה שאלה מעניינת: הרמב"ם ביקש כאמור לעגן את כללו הגדול במקורות ההלכה, באמצעות פירוש דעתם של חכמים, כאילו מסכימים הם לקדמות האיסור. אך הואיל ונתבאר (לעיל סעיף ב) כי התלמוד נראה כשולל פירוש זה, האמנם ראה הרמב"ם בפירושו עוגן תלמודי מועיל - אף שפירוש זה נסתר מן התלמוד גופו? שאלה עקרונית-כללית לפנינו: כיצד ביקש הרמב"ם לשלב את נקודת המוצא הפילוסופית בגופי המקורות התלמודיים? מהו סוג המאמץ שהוא משקיע כדי לארוג את עקרונותיו הפילוסופיים אל תוך ההלכה התלמודית? דומה שלפנינו דוגמה מעניינת לבחינת דרכו של הרמב"ם בהרכבת השורש הפילוסופי עם הנוף הפרשני וההלכתי לכלל בניין אחד.

בפירוש המשנה כתב הרמב"ם (לעיל סעיף א), "שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום, אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' ציווה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לכך... גיד הנשה, אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו, אלא ציווי משה רבינו". משתמע אפוא "שה' ציווה" על יעקב אבינו את איסור גיד הנשה. אבל בפסקת ה' מלכים שהובאה בסעיף הקודם כתב הרמב"ם: "אברהם נצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחריית. ויצחק הפריש מעשר, והוסיף תפלה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה, והתפלל ערבית". ניכר וברור כי בעוד שאברהם "נצטווה" על המילה, הרי יעקב לא נצטווה בגיד הנשה, אלא הוא הוסיפו מדעתו; וזאת כדרך שהוסיפו האבות תפילות ומעשר מדעתם שלהם, ולא בציווי.⁶⁷ נמצא כי אף שבמשנה תורה מקיים הרמב"ם את שיטתו בפירוש המשנה, כי שני שלבים הם בתולדות איסור גיד הנשה (איסור מימי יעקב ואיסור נוסף במתן תורה), הנה עתה הבהיר את דעתו בתיאור טיבו של האיסור הקדום: אין זה איסור שהקב"ה אסר על יעקב, כמשתמע בפירוש המשנה, אלא יעקב הוא שאסר את הדבר מעצמו, עליו ועל זרעו.

כלום מקורי הרמב"ם בתפיסת שלבו הראשון של איסור גיד הנשה כיוזמה אנושית?⁶⁸ אמנם, מצינו מקור קדום ביותר לתפיסה זו - אך אין הוא ממקורותיו של הרמב"ם. כך כתב יוסף בן מתתיהו בחיבורו 'קדמוניות היהודים':⁶⁹

ומפני שנגרם לו כאב בגיד הנשה בשעת ההאבקות, נמנע מלאכול אותו, ובגללו גם אנו איננו רשאים לאוכלו.

"אנו איננו רשאים לאוכלו" - אך זאת דווקא בשל האיסור שאסרו יעקב על עצמו.⁷⁰ ברם,

67 בלא ציון לפירוש המשנה, כבר עמד על כך ר"י קארו, כסף משנה להל' מלכים שם: "ודעת רבינו שכל אלו המצוות מעצמם עשואם, ולכן לא הזכיר 'נצטווה' רק במילה". וראה גם לחם משנה שם, ועוד. ב'קריית ספר' למב"ט, על הרמב"ם שם, כתוב: "יעקב נצטווה על גיד הנשה" - אך אין לכך יסוד בעדי הנוסח של משנה תורה. (וראה גם רח"ז דימיטרובסקי, בהערותיו לתשובות הרשב"א במהדורותו, א, ירושלם תש"ן, עמ' קמ, לשורות 173-174, שביקש לכפות על האמור במשנה תורה את המצוי בפירוש המשנה, עיין שם).

68 וכבר הקשה בעל לחם משנה להל' מלכים שם: "וכי תימא ד'הוסיף' - מדעתו קאמר, מ"מ קשה מנא ליה לרבינו הא' וצ"ע" (ואין מקום להערת ר"י קאפח במהדורותו לרמב"ם שם, ירושלם תשנ"ו, עמ' שה-שו: "וכל זה... התעלמותו של הלח"מ היא שגרמה לו").

69 קדמוניות היהודים, א, 334, תרגום א' שליט, עמ' 35.

70 רבל לא דק בקובעו שלפי יוספוס אין בגיד הנשה אלא מנהג (ראה B. Revel, "Some Anti-Traditional Laws of Josephus", *JQR* 14 [1923-4], p. 301): יוספוס קובע ש"איננו רשאים

בעוד שדברי יוספוס ודאי אינם מקורו שלרמב"ם, הרי כעין רעיון זה מצינו אצל ר' טוביה ב"ר אליעזר, איש ביוזנץ במאה הי"א, בחיבורו 'לקח טוב' לבראשית שם:

שכך נהגו קודם מתן תורה שלא לאכול גיד הנשה, וכשבא משה רבינו ואסרו - במקומו אסרו, במקום סיפורו של מעשה, אבל מהר סיני נאסר ולא נכתב אלא במקומו, שכל מה שנאמר לבני נח ונשנית בהר סיני, כגון מילה וע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים בני נח מוזהרים עליהם, אבל מצוה שאינה נשנית אין בני נח מוזהרין עליה, כגון גיד הנשה.⁷¹

בעל 'לקח טוב' מהלך בשיטת חכמים במשנת חולין, שהרי נקט את לשונם ('ולא נכתב אלא במקומו'); ואעפ"כ הוא כותב "שכך נהגו קודם מתן תורה". הרי שקודם לרמב"ם כבר ה'לקח טוב' סבר כי שיטת חכמים אינה שוללת את קדמות איסורו של גיד הנשה קודם מתן תורה, ופירוש דבריהם הוא שבסיני נתחדש רק סוג האיסור: מימי יעקב נהג הדבר בתורת מנהג איסור שנהגו בו מעצמם, ומסיני הפך לאיסור לאו.⁷² ר' מנחם ב"ר שלמה, איש איטליה במאה הי"ב, הביא בחיבורו 'שכל טוב' את דברי ה'לקח טוב' בשמו,⁷³ אך הואיל והרגיש שהדברים נראים כסותרים לתלמוד (שקבע כי רק לר' יהודה האיסור קדום למתן תורה), הרי הוא מוסיף: "וזה שכתבנו... דגיד הנשה נאמר לבני נח ולא נשנית בסיני, (ו)אליבא דר' יהודה היא".⁷⁴ אך כבר נתבאר שבעל לקח טוב נקט דווקא את לשון חכמים. קושיות שהועלו מן התלמוד על שיטת הרמב"ם (לעיל סעיף ב) כבר חלות אפוא על שיטת בעל 'לקח טוב'.⁷⁵

מה היה מניעו של בעל לקח טוב לחדש כי איסור גיד הנשה ביסודו - קודם שנאסר בסיני - היה מנהג שנהגו בו בני יעקב? דבר זה מתבהר מדברי בן זמנו, ראב"ע, בחיבורו 'יסוד מורא', בדיונו במצוות גיד הנשה:

לאוכלו, ובאיסור מדובר; אלא שאיסור זה נשתלשל מן האיסור שקיים יעקב על עצמו. וראה להלן. רבל ציין למקבילות אצל הקראים (אך בציונו לענן אין ממש, עיין שם, וראה להלן), אבל סבר שהעמדה הרבנית חלוקה על כל זאת. בעקבותיו הילך L.H. Feldman, *Judean Antiquities* 1-4, Leiden 2000, p. 122 n. 946. וראה מ' קיסטר, "על שני מטבעות לשון בספר היובלים", תרביץ ע (תשס"א), עמ' 292 הע' 16, שהילך לאידך גיסא ואינו מבחין בין שיטת יוספוס לשיטת חז"ל.

71 לקח טוב לבראשית לב, לג, מהד' בובר פה ע"ב.

72 כבר ריי"פ פרלא שיער שמקורו שלרמב"ם כאן ב'לקח טוב', ראה הערותיו על לקח טוב, הדרום ח-ט (תשי"ט), עמ' 180 (קטע זה מן ההערות נדפס מחדש בידי רמ"מ כשר, הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, ירושלם תשל"ט², עמ' רלד). וראה גם רמ"ח וייס, ברית משה על הסמ"ג, לא-תעשה קלט, ס"ק ב, מונקאטש תרס"ה, קסג ע"ג.

73 שכל טוב לבראשית שם, מהד' בובר, עמ' 176.

74 שם, עמ' 186, וראה גם במקום שצוין בהערה הקודמת: 'ואליבא דר' יהודה'. י' אלבוים, "ילקוט שכל טוב": דרש, פשט וסוגיית ה'סדרן", מ"מ בר-אשר ואחרים (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לח' בן-שמאי, ירושלם תשס"ד, עמ' 92, העמיד את דברי 'לקח טוב' ו'שכל טוב' אלה מול אלה, אך לא נזקק לצד התלמודי שבדבר ולא עמד על העיבוד שעיבד כאן בעל 'שכל טוב' את מקורו.

75 כדברי בעל ברית משה (לעיל הע' 72): "קשה על הפסיקתא, היכי כותבת על דרשה דר' יוסי ב"ר חנינא שכך נהגו כו' - דלא כהגמרא הנ"ל דקאמר דאתיא כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח!", וראה להלן הע' 99. גם ריי"פ פרלא (לעיל הע' 72), עמ' 185, קבע, שדברי בעל 'לקח טוב' "סותרים זה את זה תוך כדי דיבור תכלית סתירה... וצ"ג", והם "נגד גמרא ערוכה בחולין צא ע"א... וצ"ע".

דע, ישכילך האלוקים, כי כאשר קבל עליו האב ועל זרעו, הבן חייב לשמוע בקול אביו, כימי הפורים ודברי הצומות,⁷⁶ אם לא - יעבור על מצות אדוני הכל... וחייבים לנהוג כבוד באביהם. והוצרכתי להאריך בעבור שתהא על דרך הפשט, כי לא נזכר רק בעבור החק. ואין כמוהו המילה, כי כתוב 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו'.⁷⁷

ראב"ע אינו נזקק כלל לשיטת חכמים ומחלוקתם עם ר' יהודה, ומניע פירושו הוא, כדברי עצמו, פשוטו של מקרא: הלשון "על כן לא יאכלו" משמעו שכך נהג המנהג, ואין משמעו לשון לאו ואזהרה. וכבר ציינו בעלי התוספות על התורה, שכך עולה כבר בתרגום אונקלוס לכתובנו: "על כן לא אכלין" - לשון המתאר מציאות נהגת, ולא לשון אזהרה, כגון "לא ייכלון".⁷⁸ יתר על כן, הלשון "עד היום הזה" מלמד אף הוא כי מדובר במנהג, שעל כן יש להטעים כי הוא נהוג והולך "עד היום הזה"; אך אילו באיסור מן התורה קא עסקינן, "מה שיך לומר 'עד היום הזה', פשיטא שחובת הגוף הוא נצחית?⁷⁹ אך אם במנהג גרידא מדובר, מניין איסור גיד הנשה שבידינו, המקובל כמצווה בתוקף גמור? ראב"ע מציע אפוא, שאמנם אין כאן אלא קבלה עצמית שקיבל על עצמו יעקב - אלא שלקבלה זו תוקף הלכתי ממשי אף על זרעו. ברם, בתלמוד ברור בכל מקום שאיסור גיד הנשה נתפס כלאו מדאורייתא בתבנית שאר כל הלאוין, ולא כקבלה עצמית בלבד; ולפיכך הציע בעל 'לקח טוב' כי שני שלבים הם בתולדות האיסור: תחילה מנהג בלבד שקיבלו על עצמם, כפשוטו של מקרא, אך לאחר מכן איסור גמור מסיני. הרעיון המשותף לשני המחברים, שיסוד

76 כאן מתכוון ראב"ע לשיטתו, כי מצוות הפורים וצומות החורבן אינם כלל מצוות במובן השגור, כי לא נצטוונו - בידי חכמים או נביאים - לשמוח בפורים או לצום בתעניות הללו, אלא קבלה עצמית היא זו שקיבל על עצמו עם ישראל; ראה פירושו לזכריה ח, יח ולאסתר ט, כז, לא (וכן ב'שיטה אחרת' שם, לונדון תר"י). לפירוט שיטה זו בדעת הרמב"ם באשר לשמחת הפורים (ולהבחנה הבסיסית בזה בין מקרא מגילה לשאר מצוות הפורים), ראה מאמרי "מצוות הפורים", כתלנו יב (תשמ"ז), עמ' 77-83, ויש להוסיף למצוין שם את 'יסוד מורא' שבכאן. עוד יש לציין כי הקבלה העצמית, כיסוד חיובם של מצוות הפורים והצומות, מצויה כבר אצל החכם הקראי בן דורו של רס"ג, יעקב אלקרקסאני; ראה: 'י ארדר', "הצומות בהלכה הקראית הקדומה", ד' גרא ומ' בן-זאב (עורכים), אוהב שלום: מחקרים לכבודו של י' פרידמן בן-שלום, באר שבע תשס"ה, עמ' 509. אשר לשיטת הרמב"ם ביסוד צומות החורבן, הרי לשונו בראש פרק ה' מהל' תעניות, "יש שם תעניות שכל ישראל מתענים בהם... וארבעת ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה" וכו', דומה שמלמדת כי אף לדעתו אין יסוד הצומות בחובה שהטילו נביאים או חכמים, אלא בקבלה עצמית; אלא שנראה כי דינו של תשעה באב שונה בזה לשיטתו, ואכמ"ל. וראה גם משפט החרם לרמב"ן, על תוקפה של קבלה עצמית: "הוא חל עליהם ועל זרעם... בכל קבלת הרבים... וכן בצומות".

77 יסוד מורא, שער ה, מהד' כהן-סימון, רמת-גן תשס"ז,² עמ' 127-129. על יסוד זה נאמר ב'מאמר השכל' (המיוחס, שלא כדיוע, לראב"ן), רדלהיים תקס"ד, לה ע"א: "ומכלל כיבוד הורים איסור גיד הנשה... קיבל עליו יעקב מלאוכלו... נתחייב בו זרעו לעשות ולנהוג כמצוותיו".

78 ריב"א, מנחת יהודה, על אתר; מושב זקנים שם, וראה עוד ר"י גליס, 'תוספות השלם' לבראשית שם, ירושלם תשד"מ, עמ' רל אות ב. ברם, באחד מעדי הנוסח שצוין במהד' שפרבר לתרגום אונקלוס שם הגרסה היא אכן: "לא ייכלון"! חילופי נוסח אלה עולים גם בניאופיטי על אתר, ראה שם מהד' דיאז מאצ'ו. במיוחס ליונתן ובפשיטתא: "אכלין", ואילו בשומרוני (מהד' טל, עמ' 137): "ייכלון".

79 חידושי חת"ם סופר לחולין ק ע"ב. בעל חת"ם סופר מעלה דיוק זה מן הכתוב כראיה לשיטת הרמב"ם, שיעקב הוא שייסד איסור זה מדעתו. ראה זו (בלא זיקה לרמב"ם) העלה גם שד"ל בפירושו לתורה שם. וכבר קדמו להם כמה מחכמי הקראים, ראה למשל אהרן בן אליהו המצוין להלן הע' 85.

האיסור ביוזמת יעקב ובניו, כפשוטו של מקרא, אומץ אף בידי ראשונים נוספים ממפרשי התורה.⁸⁰

למניע הפשטי של בעל 'לקח טוב' וראב"ע דומה שמצטרף ממד נוסף. שני החכמים הללו ידועים בעיסוקם המרובה בפולמוס אנטי קראי,⁸¹ ונראים הדברים שאף כאן דיוניהם אינם מנותקים מן המצוי בספרות הקראית. כי פשוטו של מקרא הביא את חכמי הקראים להציב סימן שאלה באשר לגיד הנשה - כלום אין הכתוב מתאר אלא מציאות שנהגה, כפשוטו של מקרא, או שמא איסור ממשי יש בכאן, כמסורת חז"ל.⁸² כך, לדוגמה, לוי בן יפת, חכם קראי ארץ-ישראלי בתחילת המאה הי"א, נתדיין בדבר זה, ונטה לבסוף לומר שאיסור הוא - אלא שיסודו בקבלה עצמית, ממש כראב"ע: "אשר יראה לי, והוא הקרוב, כי מנע נפשו לבלתי אכול אותו מעת היותו צולע".⁸³ כך גם אצל הקראי אהרן בן יוסף, איש המאה הי"ג, בספרו 'המבחר' לבראשית שם: "בעבור כן לא יאכלו, כי הבנים חייבים לנהוג כבוד באביהם".⁸⁴ בעקבי קודמיו, קובע הקראי אהרן בן אליהו במאה הי"ד שאיסור גיד הנשה אינו אלא מספק - שמא אין מדובר ב'הגדה' גרידא, אלא אף באזהרה.⁸⁵ דברי הלקח טוב וראב"ע מסתברים

80 ראה רד"ק על אתר (הנוסח שנדפס במהדורות הראשונות, לרבות מהד' קמלהר, ירושלם תש"ל, הופך את הדברים על פיהם, מכוח התלמוד! הנוסח המקורי נדפס בחומש 'תורת חיים' ובמקראות גדולות 'הכתר' (שם); חזקוני שם, בפירושו השלישי.

81 אשר ל'לקח טוב' ראה, למשל, י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג, ירושלם תשס"ו, עמ' 265-277; אשר לראב"ע, פולמוסו נגד הקראים מפורש כבר בהקדמת פירושו לתורה ומתועד לאורך הפירוש - אף שבפרטים שאב מלוא חופניים מן הפרשנות הקראית; וראה, למשל, פ"ר וייס, "אבן עזרא והקראים בהלכה", מלילה, א (תש"ד), עמ' 35-53; ב (תש"ו), עמ' 121-134; ג-ד (תש"י), עמ' 188-203; י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן, תל-אביב תשס"ד, עמ' 30-31.

82 וראה למשל סיכומו המאוחר של אליהו בשייצי, קראי בן המאה הט"ו, אדרת אליהו, עניין שחיטה ומאכלות, פרק כא, תשכ"ו, עמ' 228: "נסתפקו החכמים [=חכמי הקראים] אם הוא הגדה או אזהרה". הספרות הקראית בנושא זה, בעברית ובערבית, בדפוס ובכתב יד, היא רחבה; לצורך ענייננו אסתפק להלן במקצת מקורות נגישים בלבד. יש לציין כי שיטת ההלכה שלנו, שבאזהרה מדובר, ולא רק בסיפור של מנהג, נרמזת כבר בתרגום השבעים וכן בספרות קומראן; ראה קיסטר (לעיל הע' 70), עמ' 292 והע' 18-16. אך ראה שם, עמ' 293, על החידה מדוע לא נזכר האיסור בספר היובלים, אף שכריכת מעשי ספר בראשית עם ההלכה והמצווה היא מיסודותיו הבולטים. כלום יש לראות בכך רמז לקדמותו של הפקפוק בתוקף האיסור, הרבה קודם לקראים?

83 לוי בן יפת, ספר המצוות, מהד' י' אלגמיל, אשדוד תשס"ב, עמ' 620. הטקסט הוא תרגום עברי קדום למקור הערבי; ליחס המקור הערבי לתרגום העברי ראה: ח' בן שמאי, "ספר המצוות ללוי בן יפת הקראי", שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-ו), עמ' 99-133. אוסיף כאן עוד שני מקורות קראיים זמינים: עלי בן סולימן (קראי בן המאה הי"א) בפירושו לבראשית על אתר, ראה S.L. Skoss, *The Arabic Commentary of 'Ali Ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis*, Philadelphia 1928, pp. 176-177; יהודה הדסי (קראי בן המאה הי"ב), אשכל הכופר, אלפא ביתא רלט, גוזלוו תקצ"ו, צא ע"ב.

84 אהרן בן יוסף, ספר המבחר וטוב המסחר, לבראשית שם, גוזלוו 1835, נו ע"א. וראה 'טירת כסף' על אתר, שצירף לקבלה העצמית עוד איסור ממשי, מתורה שבעל-פה - ודומה שהוא הפך כוונתו של בעל 'המבחר' (לתופעה זו השווה מאמריי "עדים זוממים: לפתרונה של חידה עתיקה", תרביץ עב [תשס"ג], עמ' 350 הע' 27; "אין נהרגין מן הדין" [לעיל הע' 1], עמ' 241 הע' 29).

85 אהרן בן אליהו, גן עדן - ספר מצוות גדול, עניין שחיטה פרק כג, גוזלוו תרכ"ד, צז ע"ד: "בשביל שלא נכתב בסדר המצוות, יסבול להיותו הגדה ויסבול להיותו ציווי... ובעבור היותו סובל להיותו הגדה וציווי על כן חייבנו חכמינו ע"ה להיזהר בו". בהמשך הוא כותב: "ויותר טוב שיהיה הגדה, שקבלו בני ישראל זה עליהם", בדומה לראב"ע. וראה גם בחיבורו 'כתר תורה' לבראשית שם.

אפוא גם מתוך שאיבתם מן הדיון הקראי בסוגיא. ואפשר שהרקע הקראי מצוי לא רק בדברי לקח טוב וראב"ע, אלא כבר קודם לכן, בהטעמתו של רב שמואל בן חפני בפירושו לבראשית שם: "על כן לא יאכלו בני ישראל - הודעה על נוהג וחוק. ואין זה אלא מצווה שציווה הא-ל אותם, כאומרו 'ולא יאכל חמץ'. ולולא מסרו הראשונים, לא היינו יודעים שהמאמר הזה הוא איסור".⁸⁶ רשב"ח אינו מזכיר את הפתרון המשותף למקצת הקראים ול'לקח טוב' ולראב"ע (שיסוד האיסור במנהג וקבלה עצמית); אין הוא אלא מעמיד על קוטב הניגוד בינו לקראים - אמינות התורה שבעל-פה שנמסרה בידי "הראשונים", אף כשאין לה תמיכה בכתוב.

נמצינו למדים כי לשיטת הרמב"ם במשנה תורה, שיסודו הראשון של איסור גיד הנשה הוא ביוזמת יעקב, יש מקורות בכתבי קודמיו: מקצת חכמי הקראים מחד גיסא, ובעל 'לקח טוב' וראב"ע מאידך גיסא. וכבר נתדיינו חכמים בשאלת זיקתו של הרמב"ם ל'לקח טוב' ולראב"ע: כלום שימשו הללו מקורות לפסיקותיו?⁸⁷ במקום אחר כבר העירוני, באשר להשערת הזיקה ללקח טוב (שאותו אין הרמב"ם מזכיר בשום מקום בכתביו),⁸⁸ כי בכל מקום צריך הדבר עיון: עתים מתברר כי הרמב"ם וקודמו מהלכים, באופן בלתי תלוי זה בזה, בעקבי מקורות קדומים להם.⁸⁹ נראה שאף בענייננו יש יסוד לומר כן, לפי שמקור לדבר יש למצוא בתלמוד גופו, כדלהלן.

86 כך תרגם עבירי ד"ר צבי שטמפפר, מן המקור הערבי שבכתב היד (AIU II.A. 13 f. 71), ותודתי הנאמנה אמורה לו אף כאן; במהד' גרינבאום של פירוש רשב"ח שם, ירושלם תשל"ט, עמ' לד, הדברים משובשים ומעורפלים. וראה גם השגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, העיקר השמיני, מהד' רח"ד שעוועל עמ' צא: "עם היותם אמורים כדרך הזיכרון, הם מניעות, כדרך 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה'". וכך בתשובות הרשב"א, מהד' דימיטרובסקי, א, ירושלם תש"ן, סי' לו סע' ד, עמ' קלט: "מה שכתוב 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה'... אינה הודעה אלא מניעה", וכן הוא בחידושי אגדות שלו לחולין צא ע"א. וכך כתב בעל החינוך, לא-תעשה ג, מן הסתם בעקבות קודמיו שנוכרו. השווה: ר' שת הרופא בן יפת מארם צובה, חמאת החמדה לבראשית לב, לג, ירושלם תשס"ח, עמ' 153-154.

87 אשר ל'לקח טוב', ראה הספרות שצוינה במאמרי "לאופייה של פרשנות הרמב"ם לפרשיות הלכה שבתורה: בין נאמנות לתלמוד לבין צורך ההגנה עליו", *Maimonidean Studies*, 5 (2008), עמ' ט-י הע' 28, 30. אשר לראב"ע, ראה ב"ז בכר, הרמב"ם פרשן המקרא, תל-אביב תרצ"ב, עמ' 24; י' טברסקי, "ההשפיע ראב"ע על רמב"ם?", I. Twersky and J.M. Harris (eds.), *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge MA 1993, חלק עברי, עמ' 21-48; ח' בן-מנחם, "הסוד של יסוד מורא וסוד תורה - השורשים למניין המצוות של רבי אברהם אבן עזרא", דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 177 ואילך.

88 ראה מאמרי שבהערה הקודמת, הע' 29 [אמנם, בידינו רשימת ספרים המצויה בדף נייר שצורף לעותק 'אמונות ודעות' של רס"ג, שיש בה שרידי כתובת בעלות שיוחסה לרמב"ם, ומתוך כך ייתכן שהיא רשימה מספריית הרמב"ם, ומופיע בה "לקח טוב בראשית אלה שמות" (נ' אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים, ירושלם תשס"ו, עמ' 328); אך אפילו נקבל שהדברים אכן כרוכים בבית הרמב"ם, אפשר כמובן שמדובר בספרייה כפי שהייתה בידי צאצאיו. וראה בן-ששון (לעיל הע' 65), עמ' 58-59. יש לציין שרשומה שם גם "מכילתא דסניא", הלא היא מכילתא דרשב"י (ויש להוסיף אפוא מקום זה לרשימת הפועותיו של כינוי זה, ראה י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלם תשמ"ח, עמ' 105) - אך אין זה כינויה אצל הרמב"ם; ראה אפשטיין שם, עמ' 194-219] לא כן באשר לראב"ע, הנזכר בידי הרמב"ם - פעם אחת - בתשובתו לר' שמואל ן' תבון, איגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' תקל; וראה שם עמ' תרחצ.

89 ראה מאמרי שם עמ' ט ואילך, ובנספח שם, עמ' יז-כא.

ו. למקורה התלמודי של שיטת הרמב"ם בדבר איסורו הקדום של גיד הנשה

לעיל (סעיף ב) הובא מדרשו של ר' יוסי ב"ר חנינא בחולין צא ע"א:

ואמר ר' יוסי ב"ר חנינא: מאי דכתיב "וטבוח טבח והכן" (בראשית מג, טז)?
"טבוח טבח"⁹⁰ - פרע להן בית השחיטה, "והכן" - טול גיד הנשה בפניהם, כמאן
דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח.

כאמור (לעיל שם), מכאן הקשו אחרונים על קביעת הרמב"ם, שאף לדעת חכמים איסור גיד
הנשה מקורו מימי יעקב: הרי מפורש כאן, שאין איסור גיד הנשה בימי בני יעקב אלא לדעה
האחת, דעתו של ר' יהודה; אבל חכמים חולקים. ברם, כבר פירש מהר"ם שי"ף בחידושו על
אתר, שהתיבות "כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח" אינן ממימרתו המקורית של ר' יוסי
ב"ר חנינא, אלא "תלמודא הוא דקאמר". שהרי מדרשו של ריב"ח צריך ביאור: ברי ש"טבוח
טבח" עניינו לפי לשונו בשחיטה;⁹¹ אך מניין לו לריב"ח שתיבת "הכן" מכוונת לאיסור גיד
הנשה דווקא? הרי מבחינת לשונה יכולה תיבת "והכן" לרמוז לשאר כל האיסורים התלויים
באכילת בשר? הלכך בא התלמוד לבאר את מימרת ריב"ח, שהוא מהלך בשיטת קדמותו של
איסור גיד הנשה: לפיכך אפוא העמיד ריב"ח את הלשון "והכן" באיסור זה - שהרי רק הוא
משאר איסורי מאכל נהג בימי בני יעקב; ומהר"ם שי"ף מסיים לנכון: "וזה ברור לדעתי".
אכן, גם ההבחנה הלשונית מורה כן: עיקר מימרתו של ריב"ח בעברית נאמר, אלא שהתלמוד
מוסיף לה עיבודים סגנוניים ותוכניים בארמית ("מאי דכתיב"; "כמאן דאמר").⁹²

ואמנם, מדרש זה של ריב"ח הובא בסתמא גם בסדר אליהו רבה (מהד' ר"מ איש שלום, פרק
כד, עמ' 131), בזה הלשון:

"וטבוח טבח" - מלמד שאמר לו יוסף לטבח: פרע בית שחיטה והפרש גיד הנשה
לפניהן.

ההוספות הארמיות שלבבלי אינן כאן, והמימרה עומדת על גרעינה המקורי. ונראה שכך
הוא גם באשר למימרתו של ריב"ח בסוגיית סנהדרין שהובאה לעיל (סעיף ב):

אמר ר' יוסי ב"ר חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה
נאמרה; לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואנו אין לנו
אלא גיד הנשה, ואליבא דר' יהודה.

הסיומת הארמית "ואליבא דר' יהודה" איננה חלק ממימרתו העברית המקורית של ריב"ח;
אלא בעלי הסוגיא, ההולכים לשיטתם שבחולין, הם שמעמידים את דברי ריב"ח אליבא דר'
יהודה. והרי הטעמת ריב"ח, "ואנו אין לנו" וכו' לא באה אלא להטעים את דעתו שלו בסוגיא -

90 ראה לעיל הע' 26.

91 ופירשו ראשונים על אתר, ש"פרע להן בית השחיטה" אינו עניין למצוות שחיטה (שעדיין לא נצטוו בה),
אלא עניינו לסלק חשש של אבר מן החי, שכבר נח נצטווה בו. ראה חידושי הרשב"א ותוספות הרא"ש על
אתר, וראה רי"ד אילן במהדורתו לחידושי הרשב"א שם, ירושלם תשמ"ו, עמ' תפג הע' 34.

92 לקנה מידה זה לצורך הבחנת חלקי המימרא זה מזה ראה ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי,
ירושלם תש"ע, עמ' 22; וראה ספרי משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, ירושלם תשנ"ז, מפתח
עניינים, 'תלמוד בבלי', עמ' 364.

ולא להעמיד דבריו כשיטה אחת;⁹³ אלא התלמוד הוא שמבאר כי קביעה זו של ריב"ח אינה אלא הכרעה כר' יהודה. ואמנם, ניכרת זיקת ההוספות הללו (בחולין ובסנהדרין) אהדדי: סוגיית חולין נקטה לשון "גיד הנשה נאסר לבני נח" (תחת 'לבני יעקב') - בהשפעת סוגיית סנהדרין, שמתחילה אינה דנה בגיד הנשה דווקא, אלא במצוות שנאמרו "לבני נח" בכלל.⁹⁴ מעתה יש לבחון אם אוקימתת התלמוד, שדברי ריב"ח אמורים כר' יהודה דווקא, אכן מתבקשת מדעתו של ריב"ח עצמו, או שמא העמיד התלמוד אוקימתא זו לשיטתו, שיטת בעלי הסוגיא, ולא דווקא לדעתו המקורית של ריב"ח.⁹⁵ לצורך כך נעיין במימרה נוספת של ריב"ח, הסמוכה לפני זו שכבר הבאנו מחולין:

אמר ר' יוסי ב"ר חנינא: מאי דכתיב "דבר שלח ה' ביעקב ונפל בישראל"? "דבר שלח ה' ביעקב" (ישעיה ט, ז) - זה גיד הנשה,⁹⁶ "ונפל בישראל" - שפשט איסורו בכל ישראל.

לשונו של ריב"ח, "שפשט איסורו בכל ישראל", צריך ביאור: אם מדובר באיסור שיעקב או ישראל נצטוו בו מפי הגבורה, מה מקום יש לומר "שפשט איסורו בכל ישראל"? וכי מעלה הדבר או מוריד את פשט האיסור אם לאו - כל שנצטוו בו מפי הגבורה? ואמנם לשון 'פשט איסורו בישראל' לא מצינו בתלמוד אלא עוד פעם אחת, ע"ז לו ע"א:

אמר ר' יוחנן: בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חברו, חוץ מי"ח דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו. אמר רב משרשיא: מה טעם? הואיל ופשט איסורו ברוב⁹⁷ ישראל.

כאן אכן לשון זה במקומו, שהרי מדובר ב"ח דבר שתיקן והנהיג בית הדין: אף שאין זו מצווה מפי הגבורה, מכל מקום הואיל ופשט איסורו ברוב (או: בכל)⁹⁸ ישראל הרי תקנה

93 הסגנון "אנו אין לנו אלא", שראשיתו תנאית (ראה למשל משנה עירובין ד, ט), מצוי במימרות אמוראים בכבלי בעוד מספר מקומות, רובם בפי ר' יוחנן (ראה: ברכות נא ע"ב; שבת מה ע"ב; שבת קמג ע"א ומקבילות; ב"מ מח ע"א; סנהדרין לח ע"ב [ע"ש]; מכות טז ע"א; חולין עז ע"ב; גדה טז ע"ב) - אך רק במקומו מתוסף "ואליבא דר' פלוני". אף מכאן סייעתא להנחה שזוהי תוספת למימרה המקורית, וזו לא כללתי. והנגד לפסחים פג ע"ב: "אמר רב חסדא לא נצרכא אלא לגיד הנשה ואליבא דר' יהודה". כאן התיבות הארמיות "ואליבא דר' יהודה" הן חלק בלתי נפרד מן המימרא הארמית השלמה (ואפשר שלשון ההוספה בסנהדרין נגזר מלשון רב חסדא בפסחים).

94 ברם, יש ראשונים הסבורים שגיד הנשה נאסר תחילה לבני נח בכלל (ויש סבורים שאף לאחר מתן תורה אסורים הם בכך); למחלוקת שבדבר ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'גיד הנשה', ציונים 21-25.

95 כידוע, כבר ראשונים עסקו בהבחנות שכאלה - בין שיטת האמורא עצמו לבין הביאור שנתבאר בידי בעלי הסוגיא; ראה, לדוגמאות בעלמא, הפניותיו של ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 514-507 ובהערות.

96 מהי זיקתו של כתוב זה לאיסור גיד הנשה? מהרש"א, חירושי אגדות על אתר, מציע שלשון "שלח ביעקב" מורה שהעניין נעוץ בגופו של יעקב, ואין זה אלא גיד הנשה. וראה גם רש"י שם: "דבר הנשלח ביעקב". אפשר שאף חילוף לשון "ביעקב" ב"בישראל" קמו לדרשן על הכתוב דגיד הנשה: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה וגו' כי נגע בכף ירך יעקב" - מתוך ש"שלח ביעקב" ו"נגע בכף ירך יעקב", הרי "נפל דבר בישראל" ו"לא יאכלו בני ישראל".

97 לחילופי הנוסח שבכאן ("ברוב ישראל" או "בכל ישראל"), ולעדיפות הנוסח "בכל", ראה צ"א שטיינפלד, עם לבדד ישכון - מחקרים במסכת עבודה זרה, רמת גן תשס"ח, עמ' 80 הע' 5, עמ' 81 הע' 6, ועמ' 86. ויש להוסיף לדבריו את המקבילה שבסוגיין: כאן מקוימת תיבת "בכל" בכל עדי הנוסח.

תקפה היא, שאין לבטלה. מעתה מתברר, שר' יוסי ב"ר חנינא, הקובע שאיסור גיד הנשה פשט בכל ישראל, סבור שיסוד איסורו בימי יעקב ("דבר שלח ה' ביעקב") אינו במצווה מפי הגבורה, אלא בתקנה או מנהג שהנהיגו יעקב ובניו, שאכן נתקבלו ופשטו בישראל "עד היום הזה"!

נמצינו למדים שההוספה למימרתו השנייה של ריב"ח, "כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח", אינה אמורה לשיטת ריב"ח עצמו, אלא לשיטת בעלי הסוגיא: הללו אינם מקיימים בגיד הנשה אלא איסור מפי הגבורה, שבו נחלקו ר' יהודה וחכמים אימתי נוסד; ונמצא שלדעת חכמים לא היה בימי יעקב כל איסור בגיד הנשה. וכך עולה גם מדיונים של רב אחא בריה דרבא ורב אשי (לעיל סעיף ב). אבל ממימרת ריב"ח הראשונה עולה, שלדעתו יסוד האיסור הראשוני הוא בקבלה ומנהג שהנהיגו יעקב ובניו מעצמם, ובזה הרי לא נחלקו ר' יהודה וחכמים כל עיקר: המחלוקת נסבה על איסור הגבורה בגיד הנשה, אם ניתן כבר בימי יעקב או רק בסיני; אבל ריב"ח עוסק באיסור שאסרוהו יעקב ובניו מעצמם - ובזה הכול יכולים להודות.

ואמנם, מדברי בעל לקח טוב עולה בבירור שזהו יסוד שיטתו - הבנת דברי ריב"ח כעוסקים במנהג הראשוני שמימי יעקב, ולא באיסור שמן התורה. שהרי הביא את שתי מימרות ר' יוסי ב"ר חנינא כסדרן - ובסיומה שלשנייה השמיט את אוקימתת התלמוד ("כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח"), ותחתיה הוסיף את המובא לעיל (סעיף ה): "שכך נהגו קודם מתן תורה שלא לאכול גיד הנשה". ברי אפוא שכבר בעל לקח טוב הבחין במימרה השנייה של ריב"ח בינה עצמה לבין האוקימתא התלמודית שנוספה לה - והכריע כמימרת ריב"ח עצמו, על פי העולה ממימרתו הראשונה!⁹⁹

מעתה, אף שאין ראיה לשלול את הזיקה האפשרית של הרמב"ם ל'לקח טוב', הרי אפשר ואפשר שהרמב"ם מדעתו הסיק אף הוא מן הסוגיא כן: כבר עמדו גדולי האחרונים על דרכו לפרש את מימרות האמוראים כפשוטן, ולא רק על-פי אוקימתות התלמוד בהן,¹⁰⁰ וכך נהג

98 ראה הערה קודמת.

99 השווה ברית משה (בהמשך דבריו דלעיל הע' 75): "וצ"ל דהפסיקתא ידעה מאיזה מקור אחר דלא כהגמרא הנ"ל, או אפשר היה לה להפסיקתא הגירסא בגמרא כך". אך אין יסוד לפקפק בגרסת התלמוד שלפנינו, המקוימת בכל העדים, ואף אין צורך להמציא מקור אחר: מגוף מימרתו הראשונה של ריב"ח עולה תפיסה זו, כפי שנתבאר.

100 ראה, לדוגמה בעלמא, ר"י סירקיש, בית חדש על הטור, אבן העזר, סימן ו, ד"ה יצא: "כך היא דרכו של הרמב"ם בדוכתי טובא, דלא קסמיך אשינויא דקמשני לדחות הקושיא, אלא קסמיך על פשוטה של משנה וברייתא ומימרא דאמוראי". וכך הנצי"ב מוולוז'ין, עמק הנצי"ב על הספרי לדברים, כי תצא, עמ' רפו: "הרמב"ם... כדרכו ז"ל, דלא אשגח בסוגיא ובפלפולא דש"ס, ואזיל בתר סתמי דמשנה ואמוראי". שני המחברים מטעימים את כלליות התופעה, ואת העדפת פשטי מימרות האמוראים - ולא רק פשוטה של משנה - על "סוגיא דש"ס". וזאת, בהתאם לתשובת הרמב"ם לחכמי לונגיל: "לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק ההלכה ממשא ומתן של גמרא... ועל כל פנים לא מדברי משא ומתן נפסוק הלכה" (איגרות הרמב"ם מהד' שילת, עמ' תקז). תשובה זו הובאה בידי בעל מגיד משנה להל' איסורי ביאה טו, ב, ונודעה אפוא לאחרונים. אף במחקר המודרני ברמב"ם נעשה שימוש במתודה זו; ראה, לדוגמה, מו"ר רב"ו בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, ירושלם תשמ"ה, עמ' יא-יז, פב-פה, ועוד; י' לוינגר,

אפוא אף כאן. הכרעת הרמב"ם כחכמים באשר לאיסור התורה בגיד הנשה, מתיישבת אפוא לא רק עם כללו הגדול בדבר תוקפן של מצוות הקדומות, אלא אף עם שיטת ריב"ח בתלמוד: זו אינה אמורה לשיטת ר' יהודה כסברת התלמוד, שהרי אינה דנה בדין התורה, אלא באיסור שקיבלו על עצמם יעקב ובניו מדעתם, כלשון הרמב"ם בהל' מלכים: "ויעקב הוסיף גיד הנשה". אך חידושו זה של יעקב הוצרך לחזור ולהצטוות בסיני כלאו מן התורה - ככללו של הרמב"ם. דחיית אוקימתת התלמוד אפשרה אפוא להעמיד את ריב"ח ככולי עלמא, ולפרשו כעולה מדברי עצמו - שפשט האיסור בכל ישראל. ואף פשט הכתוב, הדין במנהג של איסור מימי יעקב, מתקיים מעתה כמשמעו.

ולא עוד אלא שדומה כי בדינו מקור נוסף, קדום אף ל'לקח טוב', שכבר ממנו עולה פירוש זה לשיטת ריב"ח; ובעמידתו של מקור זה לפני הרמב"ם אין ספק. כך ניסח רב סעדיה גאון את איסור גיד הנשה באזהרותיו:¹⁰¹

וגיד הנשה פְּהוּאֵל / דבר שלח ה' ביעקב ונפל בישראל.

ברי שרס"ג מפנה את קוראיו לסוגייתנו בחולין: הכתוב "דבר שלח ה' ביעקב ונפל בישראל" הרי נדרש בידי ריב"ח על איסור גיד הנשה. ברם, מה פשר הלשון "כהואל" שהצמיד רס"ג לאיסור?¹⁰² לשון זה אפשר לו להתפרש כאלה ושבועה, וכפי שמצינו בשבועה שהשביע שאול את העם במלחמת פלשתים: "ויואל שאול את העם" (שמ"א יד, כד); וכן אפשר לו להתבאר כלשון רצון והסכמה, כגון "ויואל משה לשבת את האיש" (שמות ב, כא), או "הואיל משה באר את התורה" (דברים א, ה). בין כך ובין כך נמצא שרס"ג מטעים כי יסודו של איסור גיד הנשה הוא ביוזמה אנושית, שבה "הואל" יעקב לקבוע את האיסור, מרצונו ומהסכמתו, או אף בקבלת שבועה; וזאת בהתאם למימרת ריב"ח שאליה הפנה רס"ג, כי איסור זה יעקב הוא שקבעו, ופשט הדבר בכל ישראל.¹⁰³

נמצא כי לא סוף דבר שמירת ר' יוסי ב"ר חנינא מלמדת כפשוטה על התפיסה, שיסוד איסור גיד הנשה בקבלה עצמית, אלא שכך כנראה כבר פירשה רס"ג - שלא כאוקימתת

דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלם תשכ"ה, עמ' 160-176, אלא שהדברים טעונים סיוג וזהירות, ואכמ"ל.

101 סידור רס"ג, ירושלם תש"א, עמ' ריד.

102 ראה י' גבאי, אזהרות רב סעדיה גאון: ביאור הפיוט ומבוא בענייני תוכן וצורה, עבודה לתואר שני בהדרכת א' מירסקי, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן 1989, עמ' 177, שמחמת הקושי העלה שתי הצעות - ושתיהן כאחת דחוקות; עיין שם.

103 ואפשר שכבר אצל רס"ג עלתה תפיסה זו במענה לערעור הקראי על מסורת חז"ל, ויש בדבריו מקור לגישת ראב"ע. אך מסתבר שרס"ג מקיים אף את איסור התורה, שנוסף בסיני על שבועת הקבלה הראשונית, אלא שלדרכו אין איסור זה אלא נתינת תוקף מדאורייתא לשבועת הקבלה הראשונית. השווה לדברי ר' דוד הכוכבי ב'ספר מצוה' שלו, לא-תעשה קפו (ירושלם תשמ"ג, עמ' שפז), שמהלך כדרכו בעקבי הרמב"ם, ומסביר כך את איסור גיד הנשה: "ה' ציוונו בפקודיו הישרים שנאסור על עצמנו מה שכבר אסרו קדמונינו, כמאמר החכם 'ואל תט'ש תורת אמך'". וראה גם ר' משה י' תבון, פירוש האזהרות לר' שלמה אבן גבירול, בתוך: א' ישראל ואחרים (עורכים), כתבי ר' משה אבן תבון, באר שבע תש"ע, עמ' 373, המסביר את לשון רשב"ג באזהרת גיד הנשה ("שמור לך פן תנשה דבר גיד הנשה"): "ואפשר כי בעבור שהיתה המצוה ההיא תחילת מנהג אבותינו בידינו, ולא הוזהרנו עליה אחר מתן תורה בפירוש".

התלמוד, שהעמיד את שיטתו דווקא כר' יהודה. בעל 'לקח טוב' והרמב"ם יכולים היו אפוא להתבסס הן על מימרת ריב"ח עצמה והן על פרשנותה בידי קודמם הגאון.

מעשה בידינו לסכם את דרכו של הרמב"ם בסוגייתנו. משיטתו הפילוסופית של הרמב"ם נתחייבה עמדתו, המייחדת את טיב המצוות שניתנו בתורה ייחוד גמור, אשר חוצץ ביניהן לבין שאר כל מצוות ה' הידועות לנו בשאר דרכים. זהו הרקע ל'עיקר הגדול' שבפירוש המשנה, המצטרף במהותו לפרקים נוספים בתפיסת ההלכה של הרמב"ם, כפי שכבר נתבאר במקום אחר:¹⁰⁴ אין די במקור שמימי כדי להעניק מעמד שווה למעמדן של מצוות התורה; כי אופי של חוק אינו ניתן אלא לַפְּלוּל בספר התורה, שאינו פונה ליחיד הזמני אלא לכלל הנצחי. בירורנו העלה כי לא סוף דבר שהרמב"ם לא חזר בו מכללו זה במשנה תורה, אלא אף הרחיבו כלפי בן נח: אף מצוותיהם הקדומות חזרו וניתנו להם בתורה מחדש; לא רק כגילוי רצון ה', אלא בתוקף של חוק.

שיטה עקרונית-פילוסופית זו ביקש הרמב"ם להאחזו במקורות התלמוד, והדבר הצריכו לפרש את מחלוקת ר' יהודה וחכמים בעניין גיד הנשה שלא כפשוטה: "בסיני נאסר" שאמרו חכמים אין פירושו שקודם לכן לא נאסר, אלא שחזר ונאסר בסיני מחדש; והצורך בחזרה זו אינו אלא בשל עקרונו של הרמב"ם. בפירוש המשנה נסתפק הרמב"ם בעיגון זה לכללו; אך הואיל ומן הבבלי נראה בבירור, שהכנת התלמוד בדעת חכמים הייתה שונה, הוצרך הרמב"ם במשנה תורה להגדיר מחדש את טיב איסורו הקדום של גיד הנשה. איסור זה, לדבריו במשנה תורה, לא נצטווה על יעקב, אלא יעקב עצמו הוא שקיבלו על עצמו, כעין נדר שחל עליו ועל בניו. הסבר זה, לא סוף דבר שיש לו יסוד בפשוטם שלכתובים, ומצאנוהו בדברי חכמים שונים לפני הרמב"ם (רבניים וכן קראים), אלא שניתן למצוא לו עוגן ברור בשיטת האמורא הארץ ישראלית ר' יוסי ב"ר חנינא.

ברם, אף שתפיסה זו אכן עולה מפשט מימרתו של ריב"ח, הרי בסוגיית התלמוד הועמדו שאר דבריו דווקא לשיטת ר' יהודה. ותפיסת הבבלי עולה אף בדיון שבין רב אחא בריה דרבא לרב אשי. אך הרמב"ם, שהכריע כחכמים, פירש את מימרות ריב"ח מתוכן וכפשוטן, ובכך הועמדו דבריו אף כחכמים.¹⁰⁵ כדרכו, העדיף הרמב"ם 'תלמוד ערוך' שבמימרות ריב"ח - תלמיד חבר של ר' יוחנן, שידוע כ"גברא רבה" (ב"ק מב ע"ב) "דנחית לעומקא דינא" (שם לט ע"א וש"נ) - על פני 'משא ומתן' שבסוגיית התלמוד.¹⁰⁶ בכך נמצא אפוא

104 ראה המצוין לעיל הע' 54-59.

105 על פרט זה כבר עמד בעל ברית משה (דלעיל הע' 75): "טפי ניחא ליה להרמב"ם לומר כהפסיקתא, כדי שלא תיתי דרשה דר' יוסי ב"ר חנינא שלא אליבא דהלכתא".

106 ראה לעיל הע' 100. אופיין השונה שלסוגיות - 'תלמוד ערוך' כנגד 'משא ומתן' - עדיף כנראה בעיני הרמב"ם על זמנן השונה: המשא ומתן בין רב אחא בריה דרבא לרב אשי, בסיום תקופת האמוראים, נדחה מפני מימרות ריב"ח, בדורות הראשונים, למרות הכלל הרווח על 'הלכתא כבתראי'. אלא שמידת שימוש שלרמב"ם בכלל על 'בתראי' עודנה צריכה בירור; וראה בספרי דלעיל הע' 92, עמ' 229 הע' 46.

מקור לפרש אף את שיטת חכמים כן: "מסיני נאסר" גיד הנשה - אע"פ שכבר קודם לכן אסר זאת יעקב על עצמו ועל זרעו.

'העיקר הגדול' שניסח הרמב"ם בפירושו לפרשת גיד הנשה נתברר אפוא מחד גיסא כחלק בלתי נפרד משאר פרקי תפיסתו הפילוסופית-משפטית ביסודות ההלכה, ומאידך גיסא נשפך בו אור נוסף על תפיסה זו בכללה. אך מעבר לכך מצויה בפרשה זו דוגמה רבת עניין לדרכו של הרמב"ם מן הפילוסופיה אל התלמוד: בהיותו נטוע היטב בשני העולמות, ביקש הרמב"ם לעגן את תפיסתו ההגותית אף במקורות חז"ל; ובפרשה זו היה בידינו לעקוב אחר יכולתו התלמודית הוירטואוזית של הנשר הגדול, לחלץ מתוך סבך הסוגיות את המקורות שבכוחם להשתלב בתפיסתו ההגותית.