

## עיונים וחידושים במשנה תורה לרמב"ם

מאחר שראש הישיבה, הרב הגאון נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, עוסק בחיבור הרמב"ם, וכבר זכה להוציא ספר הרמב"ם עם חידושים ובירורים בדעת הרמב"ם, אכתוב כמה פנינים שמוצאים בדברי הרמב"ם, ובודאי אם שמים לב, ניתן למצוא בכל הלכה פנינים יקרים מזהב ומפז.

### א. מתי אפשרית פשרה

כתב הרמב"ם בהלכות שאלה ופקדון ה, ד:

שנים שהפקידו אצל אחד זה מאה וזה מאתים וכל אחד משניהם אומר אני הוא שהפקדתי המאתים והשומר אומר איני יודע - ישבע כל אחד מהן שהפקיד מאתים... ויתן מאתים לזה ומאתים לזה ומפסיד מאה מביתו שהרי הוא פושע שהיה לו לכתוב שם כל אחד על כיס שלו, לפיכך אם הביאו לו השנים כאחד שלש מאות בכרך אחד, ובאו ותבעו, וכל אחד אומר המאתים שלי - נותן מנה לזה ומנה לזה והשאר יהיה מונח אצלו עד לעולם או עד שיודה האחד לחבירו... וכן שנים שהפקידו שתי בהמות אצל רועה ומתה אחת מהן ואינו יודע של מי היתה - ישלם לשניהם, ואם הפקידו בעדרו שלא מדעתו - מניח הבהמה ביניהם ומסתלק, ותהיה מונחת עד שיודה האחד לחבירו או עד שירצו לחלוק אותה.

בדין הראשון, כשהפקידו אצל אדם מדעתו, כתב: "ויהיה מונח עד שיודה", ולא הזכיר את אפשרות החלוקה. לעומת זאת בדין השני, כשהפקידו אצל רועה, הזכיר גם את אפשרות החלוקה - "או עד שירצו לחלוק אותה".

זאת ועוד, בהלכות גזילה ואבידה יג, ו כתב:

באו שנים זה נתן סימני האבדה וזה נתן סימניה כמו שנתן האחר - לא יתן לא לזה ולא לזה, אלא תהיה מונחת עד שיודה האחד לחבירו או יעשו פשרה ביניהן.

כאן הזכיר הרמב"ם גם את אפשרות הפשרה, שלא הוזכרה קודם לכן.

נראה מדברי הרמב"ם שישנו הבדל בין שלושת הדינים, וצריך להבין מדוע קיים הבדל זה. את אפשרות הפשרה הזכיר הרמב"ם רק בדין אבידה. אם מבינים את טיבה של פשרה, ניתן להבין מדוע היא שייכת רק באבידה. מה טיבה של פשרה? מבואר בשו"ע (חו"מ רה, ג) שהמוסר מודעה על הפשרה דינו כמוסר מודעה על מכר, שצריכים העדים להכיר באונסו, ואם לא מסר מודעה - הפשרה תקפה, ואינו יכול לטעון אנוס הייתי כי אם לא הייתי מסכים לפשרה לא הייתי מקבל כלום. אלא דינה של פשרה הוא כמכר שאומרים בו "אגב אונסא

עיונים וחיידושים במשנה תורה לרמב"ם

גמר ומקני". לעומת זאת הנותן מתנה ונתברר שהיה אנוס - המתנה בטלה. והמוסר מודעה על מתנה - כותבין לו מודעה אע"פ שהעדים לא מכירים באונס (שם רה, ב). הפשרה דומה למכר, וכפי שבמכר האדם מקבל כסף תמורת הדבר שמכר, כך גם בפשרה, העובדה שחברו מסכים לוותר על חלק שהוא תובע הרי היא כקבלת דבר תמורת הסכמתו שלו. למרות שעל פי האמת הדין הוא כאחד מהם, כדאי לכל אחד מהם להסכים לפשרה כדי שלא לעמוד לדין, שמא לא יזכה בדין, וגם "עביד איניש דזבין דיניה" - גם כשהוא צודק הוא מוכן לשלם, כדי שלא יעמוד לדין (בבא בתרא ל ע"ב). לכן כל פשרה דינה כמכר. אמנם נראה שהיגיון זה מתאים רק בשני אנשים שבאו לדין וכל אחד מדמה שהוא צודק בדין, או על כל פנים מסתפק שמא הדין עמו. אבל אם אחד מהם יודע שהוא תובע ברמאות, אז הוא גוזל למרות שבעל דינו הסכים לפשרה, מפני שבעל דינו אנוס לעשות פשרה. וכך נראה משו"ע חו"מ יב, ו, שאסור לאדם לבקש צדדים להשמט כדי שיתרצה הלה לעשות פשרה וימחל לו על השאר.<sup>1</sup>

מעתה מובן מדוע בדין הראשון, כששני אנשים הפקידו אצל אדם שלישי, לא כתב הרמב"ם "עד שיעשו פשרה", שהרי אחד מבעלי הדין בוודאי רמאי, וגם אם השני מסכים שימסרו בית הדין את הממון לאחד מהם, אסור לבית הדין לעשות זאת - אנן סהדי שאנוס הוא, ואסור לבית דין לתת להם לחלוק, שזו מתנה באונס. אכן בדין השלישי, כשמצא אבירה ובאו שנים ונתנו בה סימנים - בזה ייתכן שכל אחד מהם חושב שהאבדה שלו, ולכן אם מסכימים לפשרה יכול גם בית הדין להסכים לפשרה, והרי היא ככל פשרה.<sup>2</sup>

בדין השני, כששני בעלים הכניסו בהמה לחצר הרועה ללא רשות, גם אם אחד מהם משקר אין לבית הדין למנוע מהם לחלוק בפרה, מפני שהרועה אינו שומר של הבעלים כלל והם חולקים בעצמם בפרה, וגם אם אחד מהם אנוס, אין לבית הדין איסור בזה, מפני ששניהם חולקים בפרה ללא קשר לרועה. לכן כתב הרמב"ם "עד שיחלוקו" ולא "עד שיתפשרו", ואכן אם יבואו עדים ויעידו - תתבטל חלוקתם.

ויש לעיין מה הדין כשעושים פשרה במקום שהנתבע מתחייב שבועת היסת והאמת הוא כטענת הנתבע, אם נחשבת הפשרה כמתנה באונס. שמא יש לומר שרק במקום שאם יכפור

1 השימוש בפשרה במערכת משפט של ערכאות, שלוחצים על הצדדים שיתפשרו ביניהם ואפילו במקום שלתביעה אין ביטוס, מתוך רצון שלא להזדקק כלל לתביעה - אין ספק שיש בזה איסור, שקיימא לן שפשרה צריכה קניין, והיינו שכל אחד מוכן לתת מתנה לחברו על פי הפשרה. אבל אם כופים אותו, אין הכפייה כדין.

2 בהלכות מלוה ולוה טז, יא, ישנו דין נוסף שלכאורה דומה לנידון כאן. המוצא שטר חוב בין שטרותיו ואינו יודע מה טיבו - פוסק הרמב"ם שיהא מונח, ולא מביא אפשרות של פשרה. אלא שדין זה אינו דומה, שהרי כבר הסביר המגיד משנה (שם), שהספק הוא אם המלווה הפקידו או הלווה. והביא את דברי הרשב"א שאפילו אם שניהם מודים - לא יחזיר, דומיא דנפילה. משמעות הדברים היא, שאפילו אם הלווה מודה שלווה, אין להחזיר את השטר, שמא הם עושים קנוניא על לקוחות. אם כן מובן שיש בזה חשש רמאות ולא שייך לעשות פשרה. כמו כן אין לדמות דין זה לדין של שנים אוהזין בטלית (הלכות טוען ונטען ט, ז), ששם נפסק שיחלוקו ואין אפשרות לדין "יהא מונח", שהרי פירשו התוס' (בבא מציעא ב ע"א ד"ה יחלוקו) שהחלוקה היא מצד הדין, שהטלית של שניהם ככל דין "מוחזק". אמנם דעת רש"י שם היא שדין יחלוקו נובע מדין פשרה, אבל זו פשרה שעושים שלא בהסכמת הצדדים, ונלמד מ"צדק צדק תרדף" בגמ' סנהדרין (לב ע"ב), אבל אינו דומה לנידוננו, ולכן לא נאריך בזה.

ולא יסכים לפשרה יפסיד את הכל, אז הפשרה נחשבת לפשרה באונס, שהרי גם אונס ממון נחשב, כמבואר בהלכות גיטין, אבל במקרה שאם לא יתפשר יצטרך להישבע - אולי אין זה אונס להגדירו כמתנה באונס? בתשובת הרשב"א ח"ב סי' כה מבואר, שכל שדרך אנשים להסכים בגלל אונס כזה, הרי זה מבטל את המעשה. אבל אנסו בדבר שאין בני אדם רגילים לתת למי שאנסו בכך - כמו שאיים ראובן על שמעון שאם לא ייתן לו כך וכך יגרום לו הפסד מסוים - אין זה אונס, שהפסד כדי שלא להפסיד אין דרך בני אדם ליתן. מעתה יש לומר, שמאחר שדרך בני אדם להתחייב בקצת ממון כדי להיפטר משבועת היסת, הרי זה מראה שנחשב אונס.

כמו כן יש לדון בעד אחד שהעיד עדות שקר לחייב שבועה לנתבע, ומחמת עדותו עשו בית הדין פשרה, האם העד צריך לשלם מדין גרמי, שזה כאילו אנסו לשלם חלק על ידי פשרה, או מאחר שיש בידו לישיבע וליפטר, אין כאן היזק מדיני גרמי, וצריך עיון.

#### ב. "לפני עיור" בגזלן ולא בגנב

כתב הרמב"ם בהלכות גניבה ה, א :

אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב ועון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב, ועל זה נאמר "חולק עם גנב שונא נפשו".

ובהלכות גזילה ואבדה ה, א כתב :

אסור לקנות דבר הגזול מן הגזלן, ואסור לסעדו על שינויו כדי שיקנהו, שכל העושה דברים אלו וכיוצא בהן מחזיק ידי עוברי עבירה, ועובר על "ולפני עור לא תתן מכשול".

ויש לעיין מדוע בהלכות גניבה לא כתב הרמב"ם שעובר על "לפני עור", ובהלכות גזילה ואבדה כתב שעובר על "לפני עור"?

ונראה להסביר, שאיסור "לפני עור" נאמר רק בנותן דבר שבו יעבור עבירה, כגון שמגיש לו איסור ואוכל אותו, או בהמה ומקריבה לעבודה זרה, ונמצא שבזה שנותן לו את הדבר נעשה מכשול, וזו הגדרת איסור "לפני עור" לא תתן מכשול". אבל אם קונה מן הגנב אין בזה איסור "לפני עור", שבמה שמשלם לגנב לא נותן לפניו מכשול, שאין כל מכשול בתמורה, רק זה עלול לגרום שיגנוב גניבות בעתיד. משום כך אין בזה איסור "לפני עור", אבל מאידך גיסא בודאי שעון גדול להחזיק ידי עובר עבירה ולגרום לו לגנוב, ולכן אסור. והרי מצינו שמותר למכור לגוי דברים שמקריבים לעבודה זרה אם אין הגוי עצמו מקריב אלא ימכור לגוי אחר, ואין בזה איסור "לפני עור", שעל "לפני דלפני לא קפדינן" (ש"ך יו"ד סי' קנא סק"ג). ואף שבודאי גורם שהגוי שיקנה ממי שמכר לו יעבוד עבודה זרה, מכל מקום צריך שייתן לו דבר שיש בו מכשול. אבל אם רק גורם לעבירה - אין בזה לאו של "לפני עור".

אכן בהלכות גזילה ואבדה ה, א כתב הרמב"ם ש"אסור לקנות דבר גזול מן הגזלן ואסור לסעדו על שינויו כדי שיקנהו" - והכוונה היא, שמדובר שנתייאש הבעלים מהגזילה, ואף

עיונים וחיידושים במשנה תורה לרמב"ם

על פי כן עדיין לא קנה הגזלן את הגזילה, שייאוש בכדי לא קנה, ורק אם מוכר הגזלן את הגזילה - אז הוא קונה אותה, כי יש כאן ייאוש הבעלים ושינוי רשות. וכשקונה את החפץ הוא למעשה מפקיע את החפץ מהבעלים, ואז זה נחשב גניבה. וכן דעת נתיבות המשפט (סי' לד, חלק הביאורים ס"ק ה), שהגונב ועשה שינוי - השינוי נחשב גניבה חדשה. ולכן אם גנב והיה שווה זוו ואכל הגזילה או ששברו או שעשה שינוי, ובשעת השינוי שווה ארבעה זוזים - משלם ארבעה, למרות שאם נשבר מעצמו משלם רק זוו אחד, משום שאפשר לחייב רק על הגניבה, ובשעת הגניבה היה שווה זוו, ועל מה שנשבר מעצמו אינו חייב. ואף שהגניבה ברשותו, ונמצא שכל שעה הוא גונב מחדש, מכל מקום אינו חייב, שהגונב מן הגנב פטור. אבל בשבר או עשה שינוי - חייב, שגונב מחדש, שלא אמרו גונב מן הגנב רק באינו מוסיף בגניבה חדשה, אבל כששברו או כשעושה שינוי בזה גורם שהחפץ לא יהיה של הבעלים, וזו גניבה חדשה. וממילא מי שקונה מגזלן לאחר ייאוש על קנייתו, גורם שהגזלן יעשה שינוי רשות, ונמצא שבזה שקונה מן הגזלן, הגזלן עושה גניבה חדשה שמוציאו מבעלות הבעלים, ולכן עובר הקונה מהגזלן על "לפני עיור", שמעותיו גורמות לאיסור עצמו.

אכן מה שהרמב"ם כתב הדין שהסועד לגזלן על שינוי עובר ב"לפני עיור", ולא כתב כן בקונה מגנב - אפשר שיש לחלק בין גנב וגזלן, שאם קונה מגזלן אינו גורם בהכרח שיגזול עוד, כי בדרך כלל אין הגזלן גוזל מכל אדם, אלא שלפעמים גוזל חפץ מסוים. לעומת זאת הקונה מגנב גורם לו שיגנוב גם בעתיד. ולכן כתב הרמב"ם רק בגזלן את הציור שקונה וסועדו על שינויו.<sup>3</sup>

### ג. מתי הכתוב הוא הלכה ומתי סיפור דברים

מובא במשנה יומא ג, ד: "פרסו סדין של בוץ בינו לבין העם פשט ירד וטבל עלה ונסתפג...". ושם ג, ו: "...ירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי לבן לבש וקדש ידיו ורגליו". ובהמשך המסכת ז, ג: "אם בבגדי בוץ קורא קדש ידיו ורגליו פשט ירד וטבל עלה ונסתפג...". ושם במשנה ד: "קדש ידיו ורגליו ופשט וירד וטבל ועלה ונסתפג". דינים אלו נפסקו ברמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים ב, ב:

כל עת שישנה הבגדים ויפשוט בגדים ולובש בגדים אחרים טעון טבילה... כיצד?  
בתחלה פושט בגדי חול שעליו וטובל ועולה ומסתפג ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו... ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי הזהב וטובל ועולה ומסתפג ולובש בגדי לבן, ומקדש ידיו ורגליו ועובד עבודת היום... ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי לבן וטובל ועולה ומסתפג, ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו, ומקריב שעיר חטאת של מוסף היום... ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי זהב, וטובל

3 אכן ב"קצות החושן" סי' לד סק"ג ו"במשובב נתיבות" שם קבע, שהעושה שינוי אינו עובר בלאו של גזילה, שהגונב מן הגנב פטור גם בשינוי, ורק בשברו או אכלו חייב הגנב מדין מזיק ולא מדין גזלן. וצריך עיון על דבריו מהלכה זו ברמב"ם.

ועולה ומסתפג ולובש בגדי לבן, ומקדש ידיו ורגליו, ונכנס לקדש הקדשים... ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי לבן, וטובל ועולה ומסתפג, ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו, ומקטיר קטרת של בין הערבים של כל יום ומטיב את הנרות בין הערבים ומקדש ידיו ורגליו, ופושט בגדי זהב ולובש בגדי חול ויוצא.

אמנם מובא במסכת תמיד א, א: "אירע קרי לאחד מהן יוצא והולך לו במסיבה... ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה...", ופסק הרמב"ם דין זה בהלכות בית הבחירה ח, ז והשמיט את "ונסתפג": "אירע קרי לאחד מהן, הולך במסיבה שתחת הקרקע שהמחילות הפתוחות להר הבית לא נתקדשו, וטובל וחוזר ויושב אצל אחיו הכהנים...". וצריך להבין מדוע השמיט הרמב"ם את "ונסתפג" כאן, והביאו בהלכות עבודת יום הכיפורים.

כתב ה"משנה למלך" בהלכות עבודת יום הכיפורים שם, שזה שמסתפג הכהן גדול ביום הכיפורים הוא מדין חציצה, שלא יהיו המים שעל גופו חציצה לבגדי הכהונה. לעומת זאת מה שנאמר במשנה במסכת תמיד "ונסתפג" אינו מדין חציצה, שהרי אינו לובש בגדי כהונה אחר שטבל, אלא "אורחא דמילתא נקט" (לשון ה"משנה למלך"), ולכן לא הביאו הרמב"ם להלכה.

ונראה לומר, שהסיבה שבגללה הביאה המשנה במסכת תמיד את עניין ההספגות היא משום שמסכת תמיד ומסכת יומא נכתבו לאחר חורבן הבית, כדי שלא ישכחו את עבודות בית המקדש כפי שנראה מהתלמוד יומא יד ע"ב, שדנו מי שנה את מסכת תמיד ומי שנה את מסכת יומא, ואמרו שאחת מהם שנה שמעון איש המצפה, והשנייה שנה אבא שאול. וטעם הדבר שלא סדרו מסכתות יומא ותמיד כשהיה בית המקדש קיים, משום שדבר שנהג בכל יום לא ראו צורך לסדרו במשנה, וכמו שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות מנחות ד, א:

אבל דיני הציצית והתפלין והמזוזות וסדר עשייתן והברכות הראויות להן וכן הדינים השייכים לכך והשאלות שנתעוררו בהן אין ממטרת חבורנו לדבר בכך לפי שאנחנו מפרשים והרי המשנה לא קבעה למצות אלו דברים מיוחדים הכוללים את כל משפטיהם כדי שנפרשם, וטעם הדבר לדעת פרסומן בזמן חבור המשנה, ושהם היו דברים מפורסמים רגילים אצל ההמונים והיחידים לא נעלם ענינם מאף אחד, ולפיכך לא היה מקום לדעתו לדבר בהם, כשם שלא קבע סדר התפלה כלומר נוסחה וסדר מגוי שליח צבור מחמת פרסומו של דבר, לפי שלא חבר סדור אלא חבר ספר דינים.

ולענ"ד נראה להסביר שמטעם זה גם לא מצוי בכל מסכת גיטין ניסוח של גט. מעתה, כל זמן שבית המקדש קיים לא סדרו מסכתות יומא ותמיד. רק לאחר החורבן סדרו החכמים שנזכרו את סדר העבודה ביום הכיפורים וסדר עבודת התמיד, ולכן אמרו כל מה שהיה נוהג בו, ואפילו פרטים שאינם הלכה כמו ניגוב אחר טבילה שהובא במסכת תמיד.

הדרך להבחין מתי הכתוב במשנה ובתלמוד הוא הלכה ומתי הוא סיפור דברים הוא על ידי הבנת טעם הדברים. למשל, אין בשום מקום דין מיוחד להסתפג אחר הטבילה, ולכן בעל כורחנו הובא דבר זה או משום חציצה או כסיפור דברים שכן נהגו ולא מחמת הלכה.

עיונים וחידושים במשנה תורה לרמב"ם

דוגמא הפוכה מצויה בהלכות שחיטה ב, ז, שהרמב"ם כתב דבר שלא נמצא לא במשנה, לא בגמרא, ולא בשום פוסק. כותב הרמב"ם: "כיצד שוחטין? מותח את הצואר ומוליך הסכין ומביאה עד ששוחט", ומה שצריך השוחט למתוח הצואר הוזכר רק ברמב"ם. ונראה שכאן אין מדובר בדין, אלא שאם לא ימתח הצואר לא יוכל לשחוט, ולכן גם אם הפוסקים לא הזכירו פרט זה, מכל מקום כל שוחט עושה כן. למעשה דין זה אינו מהלכות שחיטה, אלא תיאור של דרך השחיטה בפועל, שראה הרמב"ם להזכירו כחלק מתיאור השחיטה.

#### ד. "עת לעשות לה"

יש לעיין בשאלה מתי אומרים "עת לעשות לה" הפרו תורתך ומתי לא. הרמב"ם לא הביא בהלכות את הדין ש"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב" (גיטין ס ע"ב), ואף שלא הביאו בהלכות עצמן, מכל מקום הזכירו בהקדמה ל"משנה תורה", וגם שם לא הביאו בלשון איסור אלא כתב:

ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו... וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים... וחיבר מהכל ספר המשנה... כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל. ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה? לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח.

בכל דבריו לא הזכיר שיש איסור בדבר, אלא רק שכך היה, שבכל הדורות למדו בעל פה ורבינו הקדוש שינה, וכתב הרמב"ם את הטעם למה שינה. ונראה שסובר הרמב"ם שאין איסור גמור בדבר, שאילו היה איסור גמור, לא היה ניתן להתיר משום "עת לעשות לה". אבל כיון שאין איסור גמור אלא רק שלא ראוי לשנות, אז מכוח "עת לעשות לה" מותר לשנות. וכן נראה מהגמרא גיטין ס ע"ב "מהו לכתוב לתינוק מגילה להתלמד בה", וגם למאן דאמר שם "תורה מגילה מגילה ניתנה", "כיון דאדביק אדביק" ואין לכתוב מגילה, הרי שהקפידא לא לשנות מצורה שניתנה.

והנה מצינו שתקנו לשאול שלום חבירו בשם, שנאמר ויאמר בועז לקוצרים ה' עמכם והטעם שהתירו הוא מכח הכתוב "עת לעשות לה" הפרו תורתך",<sup>4</sup> הרי שאין בזה איסור משום הזכרת שם ה' לבטלה, אלא רק נראה כולל ובוז מתירין משום "עת לעשות לה".

דבר זה ניתן ללמוד גם ממקור נוסף. בסוף המשנה שם אמר ר' נתן: "הפרו תורתך עת לעשות לה", ולא נתפרש במשנה על מה אמר כן. ובספר "דורות ראשונים"<sup>5</sup> הביא, שר' נתן

4 משנה סוף ברכות, וברש"י ברכות נד ע"א ד"ה שיהיה: "שיהיה אדם שואל בשלום חבירו בשם - בשמו של הקב"ה ולא אמרין מזלזל בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות".

אמר כן כשקרה הסיפור עם חנניה בן אחי ר' יהושע שהיה מעבר שנים ומקדש חדשים בחו"ל, שהובא בגמרא שם (ברכות סג ע"א):<sup>6</sup>

אמר רב ספרא, רבי אבהו הוה משתעי: כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. שגרו אחריו שני תלמידי חכמים רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל. כיון שראה אותם, אמר להם: למה באתם? אמרו ליה: ללמוד תורה באנו. הכריז עליהם: אנשים הללו גדולי הדור הם, ואבותיהם שמשו בבית המקדש... התחיל הוא מטמא והם מטהרים, הוא אוסר והם מתירים. הכריז עליהם: אנשים הללו של שוא הם, של תהו הם. אמרו לו: כבר בנית - ואי אתה יכול לסתור, כבר גדרת - ואי אתה יכול לפרוץ. אמר להם: מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים, אני אוסר ואתם מתירים? - אמרו לו: מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ. אמר להם: והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ? - אמרו לו: הנח רבי עקיבא, שלא הניח כמותו בארץ ישראל. אמר להם: אף אני לא הנחתי כמותי בארץ ישראל. - אמרו לו: גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים, והם שגרונו אצלך, וכן אמרו לנו: לכו ואמרנו לו בשמנו: אם שומע - מוטב, ואם לאו - יהא בנדוי. ואמרנו לאחינו שבגולה: אם שומעין - מוטב, ואם לאו - יעלו להר, אחיה יבנה מזבח, חנניה ינגן בכנור, ויכפרו כולם ויאמרו: אין להם חלק בא-להי ישראל. מיד געו כל העם בבכיה ואמרו: חס ושלום! יש לנו חלק בא-להי ישראל. וכל כך למה? - משום שנאמר "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". בשלמא הוא מטהר והם מטמאין - לחומרא, אלא הוא מטמא והם מטהרין, היכי הוי? והא תניא: חכם שטמא - אין חברו רשאי לטהר, אסר - אין חברו רשאי להתיר! - קסברי: כי היכי דלא נגררו בתריה.

והנה זה שהיו מטהרין מה שהיה הוא מטמא, נראה שהם באמת סברו שהוא טהור, שלא כחנניה. שאם לא כן מה שייך לדון בדבר מצד "חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר"? הרי ברור שאסור לטהר את הטמא, אלא על כרחך הם באמת חשבו שהוא טהור. אלא שאף על פי כן אסור היה להם לטהר משום כבודו של חכם, ועל זה אמר ר' נתן "הפרו תורתך עת לעשות לה' - משום עת לעשות לה', לא חששו לכבודו של חכם. גם מכאן רואים ש"עת לעשות לה'" אינו מתיר לעשות איסורים, אלא אם יש דבר שיש להימנע ממנו ואינו איסור גמור, אז אומרים "עת לעשות לה'". נציין שהרמב"ם בפירושו המשנה הסביר אחרת את דברי ר' נתן, וברור שלא הלך בדרכו של בעל "דורות הראשונים", ולשיטת הרמב"ם צריך להסביר מדוע הביאה הגמרא את הסיפור על ר' חנינא אחי ר' יהושע בסוף המסכת שם. רואים אנו ממקורות אלו שמקום שהתירו משום "עת לעשות לה'" אין מדובר בו על איסור גמור, ומכאן למד הרמב"ם שאין איסור גמור לכתוב דברים שבעל פה.

5 הרב יצחק א' הלוי, דורות הראשונים, כרך ראשון חלק חמישי, עמ' 694.

6 בירושלמי המקביל (נדרים פ"ו ה"ח; מ ע"א) מבואר שחכמים בארץ ישראל שלחו איגרות כנגד רב חנינא לר' נתן ור' יצחק, והם באו לפניו.

עיונים וחיידושים במשנה תורה לרמב"ם

אכן יש לעיין ממה שאמרו בגמרא יומא סט ע"א ששמעון הצדיק הלך לקראת אלכסנדר מוקדון לבוש בבגדי כהונה, והקשו והרי אסור לצאת בבגדי כהונה למדינה, וכן אסור ללבשם בבית המקדש שלא בשעת עבודה? ותרצו: "אי בעית אימא ראוין לבגדי כהונה, ואי בעית אימא "עת לעשות לה' הפרו תורתך". רש"י ד"ה למדינה אסור הסביר שאין לצאת בבגדי כהונה למדינה, משום שנוהג בהן מנהג חול. ומשמע ממנו שאינו מעילה מוחלטת והוא כעין בזיון, ובוה שייך שפיר התירוץ של "עת לעשות לה'". אמנם הרמב"ם פסק בהלכות כלי המקדש ח, יב שאסור לכהן ללבוש את האבנט שלא בשעת העבודה, והטעם הוא משום איסור שעטנז, ומדובר באיסור תורה ולא רק בדבר שאינו ראוי.<sup>7</sup> ויש לומר שלפי הרמב"ם בתירוץ הגמרא השני, ששמעון הצדיק התיר משום "עת לעשות לה'", סוברת הגמרא שבבגדי לבן לא היה שעטנז, ומי שסובר שהיה בהם שעטנז יסבור בהכרח כמו התירוץ הראשון, או ששמעון הצדיק לבש בגדי לבן של כהן גדול שלא היה בהם שעטנז.

#### ה. איסור טרפה

כתב הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות ד, ו-ט:

[ו] האוכל כזית מבשר בהמה או חיה או עוף טהורים שנטרפו לוקה, שנאמר: "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו" - טרפה האמורה בתורה, זו שטרפה אותה חית היער, כגון: ארי ונמר וכיוצא בהן, וכן עוף שטרף אותו עוף הדורס כגון נץ וכיוצא בו. ואין אתה יכול לומר שטרפה אותה והמיתה אותה, שאם מתה הרי היא נבלה, ומה לי מתה מחמת עצמה או הכה בסיף והמיתה או שברה ארי והמיתה, הא אינו מדבר אלא בשנטרפה ולא מתה.

[ז] ואם הטרפה שלא מתה אסורה, יכול אם בא זאב וגרר הגדי ברגלו או בזנבו או באזנו ורדף אדם והצילו מפיו יהיה אסור שהרי נטרף? תלמוד לומר: "ובשר בשדה טרפה וגו' לכלב תשליכון אותו" - עד שיעשה אותה בשר הראויה לכלב. הא למדת שהטריפה האמורה בתורה היא שטרפה אותו חית היער ושברה אותה ונטה למות ועדיין לא מתה. אף על פי שקדם ושחטה קודם שתמות, הרי זו אסורה משום טריפה, הואיל ואי אפשר שתחיה ממכה זו הבאה עליה.

[ח] נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבלה, ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה ואע"פ שעדיין לא מתה והיא הטריפה, וכשם שלא תחלוק במיתה בין מתה מחמת עצמה בין שנפלה ומתה בין שחנקה עד שמתה בין שדרסתה חיה והרגתה, כך לא תחלוק בנוטה למות בין שטרפתה חיה ושברתה בין שנפלה מן הגג ונשתברו רוב צלעותיה בין שנפלה ונתרסקו איבריה בין שזרק בה חץ ונקב לבה או ריאתה בין שבא לה חולי מחמת עצמה ונקב לבה או ריאתה או שיבר רוב צלעותיה וכיוצא בהן, הואיל והיא נוטה למות מכל מקום הרי זו טרפה, בין שהיה הגורם בידי בשר ודם בין שהיה בידי שמים. אם כן למה נאמר בתורה טרפה?

7 ובהלכות כלאים י, לב כתב שכהנים שלובשים אבנט שלא בשעת עבודה לוקים מדין כלאים.



דבר הכתוב בהווה, שאם לא תאמר כן לא תאסר אלא אותה שנטרפה בשדה, אבל אם נטרפה בחצר לא תאסר. הא למדת שאין הכתוב מדבר אלא בהווה.

[ט] וענין הכתוב, שהנוטה למות מחמת מכותיה ואי אפשר לה לחיות מחמת מכה זו - אסורה. מכאן אמרו חכמים: זה הכלל כל שאין כמוה חיה - טריפה.

הרמב"ם האריך וביאר את דין טריפה יותר ממה שהוא רגיל ביתר המקומות. ונראה שהרמב"ם בא להוציא ממה שכתב בספר המצוות חלק לא תעשה מצוה קפ"א, שהאיסור המפורש לא לאכול טריפה, מתייחס לדרוסה דווקא, ושאר הטריפות אינן אסורות אלא מהלכה למשה מסיני, ואין לוקין עליהן מן התורה כיון שאין אזהרתן מפורשת בתורה. מסיבה זו האריך כאן להסביר שכל הטריפות מפורשות בתורה.

מדברי הרמב"ם בהלכה ח נראה שהוא מסביר שאיסור טריפה הוא בעצם תוספת על איסור נבלה, שאסרה התורה בהמה המתה, והוסיפה שגם אם עדיין לא מתה אלא שעומדת למות מחמת שנפגמה אחד מאבריה, גם כן אסורה. על פי הסבר זה זכינו לדין נוסף שכתב הרמב"ם שם בהלכה יז: "ונבלה מצטרפת עם טרפה", דהיינו שאם אל חצי זית נבלה וחצי זית טרפה - לוקה, ולמרות שיתר איסורי תורה אינם מצטרפים, נבלה וטרפה שונות הן, וכמו שסיים הרמב"ם: "זה הכלל כל שאיסורן בלאו אחד מצטרפין, בשני לאוין אין מצטרפין, חוץ מנבלה וטריפה הואיל והטריפה תחלת נבלה היא".

להסבר זה יש משמעות גדולה גם לדידן, שאם זית נבלה וזית טרפה נפלו לתבשיל אחד, לפי דברי הרמב"ם צריך שיהיה בתבשיל מאה ועשרים זיתים להתירו, ואלמלי דברי הרמב"ם היה די להתיר בחמישים ותשעה זיתים של היתר או בששים.