

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה כותב שהוא מכנס את התורה שבעל-פה, ונמצא שאדם קורא בתורה שבכתב וברמב"ם ויודע הלכה מהי.¹ אולם הרמב"ם לא גילה לנו את מקורותיו, וכידוע יש קשיים רבים בהתאמת ההלכות בחיבורו למקורות חז"ל. במאמר זה נתמקד בסוגיה אחת מתוך מכלול ההיבטים של קשיים אלו.

הרמב"ם כתב ספר הלכה חתוך ללא ציון מקורות, וללא הבאת המחלוקות שבתלמוד. חיבורו אינו לקט אלא קודכס.² במספר מקרים נראה לכאורה שהרמב"ם לא הכריע, וכמה פנים לעניין. בעיקר עולה השאלה בהקשר של מחלוקות שבתלמוד. יש שהוא מביא את שתי הדעות, ויש שהוא משמיט בכלל את המחלוקת. כבר עמדו רבים על פשר השמטות הרמב"ם בכלל, לאו דווקא מחלוקות, והרב ישעיהו פיק כתב ספר מיוחד בשם "אומר השכחה",³ בו סקר את השמטות הלכות מפורשות המופיעות בש"ס⁴ אצל הרמב"ם ופוסקים נוספים. כהסבר לחלק מן ההשמטות מציע הרב י' אריאלי בספרו "עינים למשפט",⁵ כי הלכות

1 זה לשונו בסוף הקדמתו: "...וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר... כולם בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שמעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק... אלא דברים ברורים נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים... עד שיהיו כל הדינים גלויים לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו שבע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם". אציין כי בכל הציטוטים מן הרמב"ם במאמר זה השתמשתי ברמב"ם מהדורת פרנקל, ולא הפניתי לנוסחים אחרים אלא אם היה צורך בכך.

2 ראה באריכות ספרו של מנחם אלון, המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשל"ג, פרק לד, עמ' 977 ואילך.

3 ראה הרב ישעיהו פיק, אומר השכחה, קניגסברג תר"ך.

4 יש לציין שלא כל השמטה מעוררת קושי של אי הכרעה. יש מחלוקת שבה אחת הדעות אומרת חידוש, והשנייה אינה מסכימה עמה. השמטת הרמב"ם במקרה כזה אומרת שהרמב"ם פסק כדעה שאינה מקבלת את החידוש, ולכן לא התייחס כלל למחלוקת. כך יש להסביר את השמטת הרמב"ם את המחלוקת בין רבה לרב יוסף בשבת יח ע"א. בברייתא שם נאמר: "אבל אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא כדי שיטחנו מבעוד יום". לדעת רבה, מתחדש לנו כאן איסור חדש של "אושא מילתא", ואילו לדעת רב יוסף, דין זה אמור לדעת בית שמאי, שיש איסור שביתה גם בכליו של אדם, אך אין הלכה כדעה זו. הרי"ף הביא את שתי הדעות, ואילו הרמב"ם השמיט הלכה זו, ומסביר הבית יוסף, אר"ח, סי' רנב אות ה, שהוא פוסק כרב יוסף, ואם כן אין צורך להביא דעה דחוייה. ואמנם עדיין קצת דחוק, מדוע הרמב"ם שהביא את כל הברייתא השמיט את סופה.

יש גם מחלוקת שבה האחד חולק על השני, אבל השני אינו חולק על הראשון, אלא מוסיף עליו. כך יש לומר ביחס למחלוקת האמוראים בברכות כו ע"ב על תיקון התפילות - אבות או כנגד תמידין. הרמב"ם (תפילה א, ו) כותב שתקנום כנגד הקרבנות, אבל בהל' מלכים ט, א הוא אומר שאברהם התפלל שחרית. ומסביר הלח"מ (הל' תפילה שם) כי לדעת רבי יוסי בר חנינא אבות יסודם, "וכנגד תמידין תקנום", כפי שמשמע בסוגיית ברכות שם.

5 ראה "עינים למשפט" קדושין דף כט אות ח. ובהקדמתו לספר שם ציין לעוד ראיות לדבריו.

שהרמב"ם ראה אותן בגדר "עצה טובה" בלבד, לא תמיד הובאו בספרו. כך, למשל, הוא מסביר את השמטת הרמב"ם את חיוב אב להשיא בנו (קדושין כט ע"א), כי לדעתו אין זה חיוב בר כפיה כי אם מצווה, עצה טובה בעלמא, "וכבר נתבאר אצלנו שכ"ד שאינו דין גמור אלא רק עצה טובה אין הכרח שהר"מ יביאו בחבורו להלכה".⁶ פתרון זה אינו פתרון כולל לכל ההשמטות, ואכמ"ל.

אנו נתמקד בשאלה האם מכריע הרמב"ם תמיד בין הדעות, או שמא יש שהסתפק בהכרעה, ולכן הזכיר את שתי הדעות, או שעקב אי הכרעה לא הביא את המחלוקת כלל.

להלן ניווכח כי ראשונים ואחרונים סברו בדעת הרמב"ם כי יש והוא הסתפק בעניין, בעיקר בשאלה כמי לפסוק, ולכן לא הכריע. משום כך, או שהתעלם או שהביא את שתי הדעות.

במאמר זה ברצוננו לטעון שאין הכרח לומר כן. יש תירוץ לכל קושי מסוג זה. משום כך נסקור כמה דוגמאות המעלות את הקשיים הנ"ל, נמייך אותן לתת-קבוצות, ונראה כי לחלקן יש תירוץ מקומי, אך לחלקן הסבר כללי יותר בהבנת דרכו של הרמב"ם.

סוף דבר ניווכח כי הרמב"ם לא שינה מהצהרתו, שכוונתו לסכם את התורה שבעל-פה, ולא נמנע מהכרעה בגלל שהסתפק בעצמו כיצד להכריע.

כבר כאן יש להקדים כי בגמרא עצמה יש מחלוקות שנשארות בספק, בדרך כלל בלשון "תיקו", ואם כן הרמב"ם הביא את הספק להלכה. אבל ברוב המחלוקות יש הכרעה. יש שהגמרא מכריעה, ויש שהיא מציינת דרכי הכרעה (עיין למשל ערובין מו ע"ב). גם אחרי עריכת הגמרא הביאו לנו הגאונים קצת כללי פסיקה, והרמב"ם הולך בדרכם.

נציין דרכנו בקצרה: יש שלכתחילה אין מחלוקת אלא שתי אפשרויות להסביר עניין מסוים. יש שהרמב"ם הבין כי אין כאן מחלוקת⁷ אלא העלאת שיקולים שונים, מעין "עצה טובה", או שאין כאן מחלוקת עקרונית, היפה לשעתה ולדורות, או אולי אפילו נחלקו כמקובל אבל ניתן ליישם את דעות החולקים לפי נסיבות הזמן והעניין, כך שיש מקום לשתי הדעות. משום כך נמנע הרמב"ם מלהכריע, אם כי בדרך כלל הזכיר במפורש או ברמז את העניין שבמחלוקת בדרך אחרת. יש גם שהספק מופיע בדברי קודמיו - גאונים ורי"ף - ולא הרמב"ם עצמו הסתפק בעניין.

א. הסגרת פושע לשלטונות

בבבא מציעא פג ע"ב מסופר כי ר' אלעזר בן שמעון מונה ע"י השלטון הרומי כתופס גנבים ומוסרם לשלטונות. מספרת הגמרא:

6 ראה "ענינים למשפט" קדושין שם.

7 כבר בגמרא נמצא כי מחלוקת קדומה מתפרשת ע"י אמורא מאוחר יותר באופן כזה שאין מחלוקת, כגון: "אמר רב פפא ולא פליגי, כאן בשדה העשויה ליטע וכאן...", בבא מציעא קא ע"א; "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", חולין קיד ע"א; "משמעות דורשין איכא בינייהו", ועוד. אמנם שם מדובר בשני מצבים (או שינוי בדרשה), ולא בהסתכלות אפשרית שונה על אותו מצב, אך בכל זאת עצם היסוד של צמצום המחלוקת קיים, וכבר בגמרא נאמר על מחלוקת בית שמאי ובית הלל, אלו ואלו דברי א-להים חיים (ערובין יג ע"ב), וידוע בפוסקים הכלל - "אפושי מחלוקת לא מפשינן".

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

שלח ליה ר' יהושע בן קרחה, חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של א-להינו להריגה, שלח ליה קוצים אני מכלה מן הכרם. שלח ליה יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו... ואף ר' ישמעאל בר' יוסי מטא כי האי מעשה לידיה. פגע ביה אליהו. אמר ליה עד מתי אתה מוסר עמו של א-להינו להריגה, אמר ליה מאי אעביד הרמנא דמלכא היא, אמר ליה אביך ערק לאסיא את ערוק ללודקיא.

לכאורה בפנינו חילוקי דעות באשר לשאלה עקרונית - הסגרת פושע לשלטונות (ולכך השלכה מעשית לימינו, כידוע), והנה הרמב"ם השמיט מחלוקת זו.

בעל "עין משפט נר מצוה" מפנה שם לדברי הרמב"ם בהל' חובל ומזיק ח, ט:

אסור למסור ישראל ביד עובד כוכבים... ואפילו היה רשע ובעל עבירות, ואפילו היה מיצר לו ומצער... כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסור... אבל מפני צער יחיד אסור.

אולם מקור הלכה זו אינו מהסוגיה הנ"ל; איסור מסירת יהודי לגוי נזכר בבבא קמא ק"ז ע"א, והמשך ההלכה - מי שמיצר לחברו, נזכר בגיטין ז ע"א כפי שציין המגיד משנה שם.

בסוגיות בבבא קמא ובגיטין אין מדובר במי שחטא לשלטון, אלא במי ששנא עלי או אף מציק לי, שאסור לי לנקום בו על ידי מסירה. ואין ללמוד משם לעניין הסגרת פושע לשם ביעור הרע ושלוש מלכות.

אמנם בנדון דידן קשה לומר שמחלוקת רגילה לפנינו, שקשה להכריע בה, שהרי מי יעמיד עצמו כנגד אליהו הנביא? יתר על כן, על ר' אלעזר עצמו מסופר (בבא מציעא פד ע"ב): "ואפילו הכי לא סמך רבי אלעזר ברבי שמעון אדעתיה, קביל עליה יסורי", ומסביר רש"י: "שמא חטא באחד מן הצדיקים", ונראה⁸ שזו גם היתה טענת אליהו כלפי ר' ישמעאל בר' יוסי.⁹ אם כן מדוע לא הביע הרמב"ם דעתו בעניין?

נראה להסביר את דעתו לפי תשובת הרשב"א שהובאה בבית יוסף חו"מ סוף סי' שפח.¹⁰ בקשר לדין מסור הרשב"א מסביר כי בדינא דמלכותא לבעור הרע - בניגוד לדין תורה - אין משגיחין בדיני הראיות וסדרי דין:

שאינן דינים אלא אחר ידיעת האמת, ונהרג בדין המלכות אפי' ע"פ קרובים... שאם אי אתה אומר כן... היה העולם שמם, שירבו הרצחנין וחבריהם. עוד גדולה מזו שהרי ר' אלעזר בר' שמעון תפס גנבי בהרמנא דמלכא וענוש וקטיל להון וכן ר' ישמעאל בר' יוסי. ואע"ג דא"ל ריב"ק חומץ בן יין וכו' וכן אמר ליה אליהו... מ"מ לא נשוי להו כטועין גמורין בדינים מפורשים, אלא שמחמת חסידותן היה

8 בדברי המאירי מנוסח הטעם באופן שונה: "שכל שעושה כן הרי הוא גורם ליהרג הרבה נפשות מדין המלכות שלא מדין תורה, וכל שמסבב מיתתו שלא בדין תורה הרי זה אחד ממניגם (אולי צ"ל - ממיני) המלשינות והמסירה". וכע"ז פירש הריעב"ץ בהגהותיו כאן. אולם מדברי הרשב"א והריטב"א המובאים להלן משמע כי בענין ביעור הרע דינא דמלכותא דינא אף שאינו תואם לדין תורה.

9 ראה הגהות ריעב"ץ כאן.

10 התשובה במלואה הובאה בבית יוסף על הטור שם (הוצאת מכון ירושלים) אות ח. ושוב נדפסה בתשובות הרשב"א החדשות (מכון ירושלים) סימן שמה.

להם להמנע מלהרוג על מה שלא חייבה תורה¹¹ ואלו היו טועים גמורים ועושים שלא כדין לא קראום אלא טועים גמורים, חלילה וחס לגדולי (כצ"ל) ישראל וחסידיו עליון כמותם, ועוד תדע לך מדא"ל אליהו אביך ברח... ואילו היה ח"ו איסור גמור... ה"ל ליהרג ואל יעבור, ואליהו נמי לימא ליה מאי חזית... אלא ודאי כדאמרינן שכל שהוא ממונה על כך מן המלך דן ועושה כאלו במשפטי המלוכה כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ.

הרשב"א הסתמך על ר' אלעזר בר' שמעון גם במקומות אחרים.¹² העולה מן האמור כי אין הכרעה ברורה לפנינו. יש מקום גם לדעת ר' אלעזר בהתאם לנסיבות העניין. במלים אחרות, אין מדובר בשאלה הלכתית חתוכה, אלא בהנהגה מדינית שהיא תלויה זמן ומקום. משום כך נראה לי שהרמב"ם לא הכריע במחלוקת, כי להלכה יש מקום לשתי הדעות.

ב. הוכיח סופו על תחילתו

במסכת בבא בתרא קלח ע"א¹³ מובאת מחלוקת תנאים באשר לכוונת מקבל מתנה בנסיבות הבאות (פירוש רשב"ם בסוגריים):

הכותב נכסיו לאחר והיו בהן עבדים, ואמר הלה אי אפשי בהן, אם היה רבן שני (מקבל מתנה) כהן - הרי אלו אוכלין בתרומה (מחמת השני דודאי קנה); רבן שמעון בן גמליאל אומר: כיון שאמר הלה אי אפשי בהן - כבר זכו בהן יורשין.

בגמרא מבואר כי נחלקו במזכה לו על ידי אחר ושתק, ולבסוף כשהגיעו לידיו צווח. הגמרא מסבירה טעמיהם: תנא קמא סבר "מדשתיק קנינהו, והאי דקא צווח - מהדר הוא דקא הדר ביה". ורשב"ג סבר הוכיח סופו על תחילתו "והאי דלא צווח עד השתא, דסבר כי לא מטו לידו מאי אצווח".

הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה ד, ג) פוסק:

זכה לו ע"י אחר ואח"כ צווח הרי זה ספק אם זה ששתק כבר רצה וזה שחזר וצווח חזר בו, או זה ששתק מפני שעדיין לא הגיע לידו כלום, וזה שצווח הוכיח סופו על תחילתו.

מדוע לא הכריע הרמב"ם בין הדעות השונות? אומר המגיד משנה (שם), שהוא מכוח הסוגיה בחולין לט ע"ב שאומרת בהקשר אחר של "הוכיח סופו על תחילתו", היינו שחט בהמה ואח"כ חישב עליה לזרוק דמה לעבודה זרה "זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא

11 ראה ירושלמי תרומות סוף פ"ח, בענין הסגרתו של עולא בר קשוב לשלטון הרומי שביקש את נפשו כמווד במלכות, ולמרות שר' יהושע בן לוי הסגירו כדין אמר לו אליהו: "וזו משנת חסידים"? ומסביר הפני משה "היה לך לסלק עצמך מענין זה". וכן מבואר בבראשית רבה פרשה צד, ט: "וכי משנת חסידים היא, מיבעי להאי מלתא מתעבדא על ידי אחריני ולא על ידך". [נראה לי כי הרמב"ם בהל' יסודי התורה ה, ה פירש "משנת חסידים" באופן אחר. וראה מאירי לסנהדרין עב ע"ב ואכמ"ל].

12 ראה שו"ת הרשב"א ח"ב סי' רצ, ח"ג סי' שצג, וח"ה סי' רלח, וראה עוד ריטב"א בחידושי לב"מ כאן ושו"ת ריב"ש סי' שנא.

13 וכן הוא בחולין לט ע"ב ובכריתות כד ע"ב.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

איסור ולא היתר לא... איסור משום כבודן דרבנן... ולא היתר משום כבודו דרשב"ג...", והכוונה לסוגייתנו. ולכן מסיים המגיד משנה "ואם הם נסתפקו מי יכריע, והעיטור כתב ורבתינו הגאונים פסקו דספק הוא".

אם כן כאן אין תימה על הרמב"ם, כי כבר בגמרא הסתפקו בדבר.¹⁴

ג. קידוש על יין עם דבש

פוסק הרמב"ם בהל' שבת (כט, יד):

אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו, כך אנו מורין בכל המערב, ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר היין הראוי לנסך על גבי המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן.

וראה עוד הלכות מאכלות אסורות יא, ט-י. המגיד משנה בהל' שבת שם מסביר, כי בבבא בתרא צז ע"א נאמר שאין מקדשין אלא על יין הראוי לניסוך, על כל פנים בדיעבד, "ואמרו: לאפוקי שריחו רע ומגולה והעלו חכמי המערב שהוא הדין לנתערב בו דבש, שאף הוא פסול לנסכים... והגאונים האחרים סבורים שלא מיעטו לקידוש אלא יין הפסול מחמת עצמו...".

כלומר, כבר הקדמונים נחלקו בקשר לגמרא, אם מוציאים מן הכלל גם יין עם דבש. וצריך להבין מדוע הרמב"ם אינו מכריע, ומביא את שתי הדעות? ואולי הרמב"ם ראה שני מנהגים לפניו, ולא רצה לפסול שום מנהג המקובל על חלק מן הציבור.

דוגמה זו לא ללמד רק על עצמה באה, אלא ללמד על אחרות שכמותה. אין מדובר בהשמטה או בהבאת שתי הדעות שבתלמוד, אלא בדין המובא בגמרא שמתפרש או מסתעף בכמה אופנים. יש שהרמב"ם מביא דעה נוספת. יש שדעה זו משקפת מנהג, והרמב"ם מצדיק בכך מנהג רווח.¹⁵ אבל יתכן גם שללא מנהג רווח, מתוך ענוותו הוא מציין שיש גם דעה שונה בהבנת הסוגיה, ובייחוד אם זו דעת גאון או דעה שהובאה ברי"ף.¹⁶

14 לכאורה אין מקום להבאת דוגמה זו, שהרי היא ככל בעיה בש"ס שנשארה בתיקו, שהרמב"ם פסק אותה כספק. אך מכיוון שהסוגיה במקומה אינה רומזת לשום ספק, אלא שכך דייקו הגאונים מסוגיה אחרת, לא נמנעתי מלהביאה.

15 בנוסף לדוגמה זו של יין עם דבש ראה עוד דוגמאות, בעיקר בענייני תפילה: הל' תפילה ג, יא (ועי' כס"מ שם); יג, א; יג, יב; ציצית א, ט; ברכות ח, יד.

16 ראה הל' אישות יב, יח (ושם הכריע בין שתי הדעות) גרושין א, טז; נדרים ב, ד; ב, ו (ועי' רדב"ז שם); חובל ומזיק ז, יד; זכיה ומתנה יא, ז; שלוחין א, ח; שלוחין ט, ג (ושם הכריע כדעה השנייה); שכירות ה, ה (ושם הכריע כדעה הראשונה); מלוה ולוה ז, ה; יא, ב (והכריע כדעה השנייה); כה, יד (והכריע כדעה השנייה); נחלות ד, ו (ושם הכריע כדעה הראשונה, הרוצה להעמיק בדרכו של הרמב"ם בעניין זה יתבונן היטב בלשונו שם). רוב המקורות הללו נלקחו ממאמרו של פרופ' א' שוחטמן (להלן הערה 73), ועמו התודה.

ד. מתחיל בגנות

המשנה (פסחים י, ד) מתארת את מצוות ההגדה בליל הסדר: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ובגמרא (שם קטז ע"א): "מאי בגנות? רב אמר: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, [ושמואל] אמר: עבדים היינו".¹⁷ בהמשך מובא, שרב נחמן, לאחר אמירת עבדו על הצורך להודות ולשבח: "פתח ואמר עבדים היינו". אפשר שסבר כשמואל, או הכריע כמותו. על כל פנים הרמב"ם מביא את שתי הדעות, וזה לשונו (הל' חמץ ומצה ז, ד):

וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתנו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

לכאורה הרמב"ם לא הכריע והביא את שתי הדעות, אלא שכבר הר"ח ציין כאן: "והאידנא עבדינן כתרומתו". וכ"כ הרי"ף שם. נראה שהרמב"ם סבור, שאין כאן מחלוקת, אלא כל אחד מהאמוראים הדגיש פן אחר שראוי להיות פותח בו בגנות ומסיים בשבח.¹⁸ רב מדגיש את ההיבט הרעיוני הכללי,¹⁹ של עבודה זרה מול אמונה בה', ואילו שמואל מדגיש את הפן ההיסטורי-לאומי.²⁰

ה. לימוד אומנות לבן

הברייתא בקדושין כט ע"א אומרת:

ת"ר האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות וי"א אף להשיטו במים. רבי יהודה אומר כל שאינו מלמד את בנו אומנות מלמדו לסטות.²¹

17 יש גרסאות שונות בשמות החכמים החולקים. בר"ח מובא במקום רב ושמואל: רבא ורב יוסף, ובמגיד משנה על הרמב"ם: רב ורבא.

18 כך גם הוסבר ביד פשוטה על אתר. ראש הישיבה שם מבחין בין לשון "מתחיל ומספר" לדעת רב - שיחת חכמים, ואפילו בינו לבין עצמו, לבין לשון "מתחיל ומודיע" לדעת שמואל - הודעת הסיפור לבנים, עיי"ש.

19 מעניין לציין, כי בהגדה של הרמב"ם - וכן בהגדה שלנו - נזכרת קודם הפתיחה "עבדים היינו", ורק אחר כך נזכרת הפתיחה "בתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו". ואולי כן הוא על סמך דברי רב נחמן דלעיל.

20 ועיין עוד משנה בבא בתרא י, ד - שטרי ברורין, ובגמרא שם קסח ע"א מובאים שני פרושים למלים אלו, והרמב"ם בפרוש המשנה ובחבורו (מלוה ולוה כד, א) הביא את שניהם, שכן שניהם נכונים להלכה, ובסוגיה שם משמע שלא נחלקו ביניהם.

21 בגמרא שם מבואר: "כאילו מלמדו ליסטות". ולהלן ל ע"ב נאמר כי לר' יהודה לא די בלימוד "עיסקא" (סחורה) אלא צריך אומנות דוקא.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

הרמב"ם אינו מביא להלכה את חובת האב ללמד בנו אומנות, אם כי הזכיר אותה בפירושו למשנה (קדושין א, ז ובסוף המסכת). בעל עינים למשפט על אתר, מציע בהתאם לשיטתו, שאין זו חובה גמורה כי אם עצה טובה, לכן הרמב"ם לא הביא זאת כחיוב, כי אם רמז עליו במקומות אחרים כמובא להלן.²²

אולם מניין לרמב"ם שאין זה חיוב גמור, בדומה לחיוב למול ולפדותו, ומה טעם בדבר? לכן נראה לי להסביר באופן אחר. אם כי בגמרא כאן (כט ע"א) לא מובאת דעה אחרת, הרי המשנה בסוף קדושין (פב ע"א) אומרת:

לא ילמד אדם את בנו אומנות הנשים, ר' מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה... אבא גורייך איש צדיין אומר משום אבא גוריא לא ילמד אדם את בנו חמר גמל קדר ספן וחנוני שאומנותן אומנות לסטים...²³ ר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקפן קיימת לו לעולם הבא, ושאר אומנות אינו כן...

האם ר' נהוראי חולק על ת"ק ועל הברייתא שבדף כט ע"א? יש אומרים שאינו חולק, אלא כוונתו כי המלאכה עראי והתורה קבע,²⁴ או שכוונתו לבן מיוחד, מוכשר, כעצה טובה.²⁵ אמנם אפשר שר' נהוראי חולק ומעדיף לימוד תורה על לימוד אומנות.²⁶

לענ"ד יש מקום לשתי הדעות באופן שיובהר להלן. אלא שיש להקדים כאן דיון עקרוני: האם חובת האב לבנו נוהגת רק בקטנותו או גם כשהגדיל? וניחזי אנן.

בעל "עינים למשפט" בקדושין כט ע"א מוכיח מהרמב"ם שחובת האב למול בנו קיימת רק עד שיגדיל (ויתחייב במצוות), ומכאן ואילך זו חובת הבן עצמו, שכן בהל' קרבן פסח ה, ה כתב הרמב"ם כי "מילת בניו הקטנים" מעכבת אותו מלהקריב קרבן פסח, ובפירושו המשנה בשבת סוף פי"ט כתב במפורש: "ואם גדל הילד והגיע לכלל עונשים נסתלק החיוב מעל כל אדם ונתחייב הוא למול את עצמו מיד". כיוצא בזה סבור בעל "עינים למשפט" (שם) כי החיוב לפדותו הוא רק בקטנותו. כמו כן החיוב להשיאו אישה לפי הרמב"ם הוא "סמוך לפרקן", דהיינו סמוך לגדלותו.²⁷

22 אמור"ר זצ"ל כתב בספרו זריחת השני לסדר נשים, בהערותיו לקדושין כט ע"א, כי החיוב ללמדו אומנות כלול אצל הרמב"ם בחיוב ללמדו תורה, כפי שעולה מדברי חזקיה בקדושין ל ע"ב.

23 מפירוש המשנה לרמב"ם עולה, שמכאן ואילך אין זו משנה אלא ברייתא שהובאה בסוגיה.

24 ראה מהרש"א שם.

25 ראה פני יהושע שם.

26 בעל עינים למשפט שם (כט, א) מעלה אפשרות זו, כהסבר לדעת הרמב"ם, שהכריע כר' נהוראי, אך מציין שהוא דוחק.

27 הל' אסורי ביאה כא, כה ע"פ הגמרא ביבמות סב ע"ב. לדעת דרכי משה אבן העזר סי' א הזמן הוא לפני שנעשה גדול. לדעת הב"י שם - מיד אחר שהגדיל, ומוסיף בעל עינים למשפט בקדושין שם: "שאו הוא הזמן המתאים למצוה זו, אבל אין החיוב על האב לעולם, והרי אמרו (קדושין נא ע"ב) דבוגרת מצוה דלא רמיא עליה".

בפשטות נ"ל לומר כי הרמב"ם הבין כוונת המשנה כעצה טובה להשיאן סמוך לפרקן, ואין צורך לומר שהשמיט חובה זו, כמובא לעיל (ליד הערה 5) בשם בעל עינים למשפט.

באשר ללימוד תורה כותב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה א, א: "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם"²⁸.

העולה מן האמור כי לרמב"ם חובות האב כלפי בנו קיימים בקטנותו, ולכשהגדיל הבן חייב במצוות מצד עצמו - למול עצמו, לפדות עצמו, ללמוד תורה, ולשאת אישה.²⁹

נשוב לעניין לימוד אומנות. השמטת הרמב"ם חובות האב אינה מלמדת על פחיתות חשיבות האומנות בעיניו. אדרבה, ידועה שיטת הרמב"ם השוללת בתוקף עיסוק בתורה ללא התפרנסות ממלאכה. וזה לשונו בהל' תלמוד תורה ג, י:

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ואל יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה ה"ז חלל את השם... ועוד צו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון, וסוף אדם זה שהוא מלסטם את הבריות, מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו...

אמנם זו היא חובת כל אדם כלפי עצמו, אך האב שדואג לבנו עד שיגדיל עומד בפני השאלה, מה ילמדו, תורה או אומנות? ואם תאמר שילמדו את שניהם, והרי ביחס ללימוד תורה אומר הרמב"ם (שם ב, ב):

ויושב (המלמד תינוקות) ומלמדן כל היום כולו ומקצת מן הלילה כדי לחנכן ללמוד ביום ובלילה, ולא יבטלו התינוקות כלל חוץ מערבי שבתות וימים טובים בסוף הימים ובימים טובים...

ואם כן מתי ילמדו אומנות? הבין הרמב"ם שאין מחלוקת בין ת"ק לר' נהוראי (כדעת הפני יהושע) או אף אם נחלקו אין צורך להכריע, כי יש מקום לשתי הדעות. אם התלמיד מוכשר והגון לכך, ילמדו תורה ללא הפסק, כדברי ר' נהוראי, ואם לא הגיע לידי מדה זו, ילמדו גם אומנות. הילד עצמו - אם לא למד - כשיגדל, ילמד אומנות, ולא יתפרנס מן הצדקה. עכ"פ ביחס לאב אין לקבוע חובה קטגורית כי ילמדו אומנות דווקא.

אמנם אם מצא לנכון ללמדו, קיים מצווה כפי שמבואר ברמב"ם בשני מקומות; בהל' שבת כד, ד אומר הרמב"ם "ואסור להרבות בשיחה בטלה...", שלא יהא דבורך בחול כדבורך בשבת". ובהלכה ה שם מתיר דיבור של מצווה: "ומשדכין על התינוקת ליארס ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות". בהל' רוצח ה, ה פוסק הרמב"ם: "האב שהרג את בנו גולה... אבל אם יסר בנו כדי ללמדו תורה או חכמה או אומנות ומת פטור", לפי שעסק במצווה.³⁰

העולה מן האמור, כי לפנינו חילוקי דעות שהרמב"ם לא הכריע בהם, לא בגלל שלא ידע להכריע, אלא בגלל שיש מקום לשתי הדעות בהתאם לנסיבות העניין שלפנינו.

28 האב חייב גם בחינוך בנו מדרבנן, אך גם חובה זו מובאת ברמב"ם ביחס לקטן, ראה הל' מאכלות אסורות יז, כח והל' אבל ג, יב. אם אביו לא למדו חייב ללמד עצמו "כשיכיר", רמב"ם הל' תלמוד תורה, א, ג, ואכמ"ל.

29 אמנם לשאת אישה אינו חייב מיד לכשיגדיל, ראה רמב"ם הל' אישות טו, ב.

30 אפשר כי הלכות אלו אמורות גם בבנו גדול. גם אם אינו חייב, והבן עצמו חייב ללמוד תורה ואומנות, הרי אם האב מלמדו הוא מקיים מצווה, ועדיין צ"ע בזה.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

ו. חיי צער מול חיי נפש

תוספתא בבא מציעא פ"א, מובאת בגמרא נדרים פ"ב, וזה לשונה:

מעייין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים, חייהן קודמין לחיי אחרים... חיי אחרים וכביסתן חיי אחרים קודמין לכביסתן רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים.

ומסביר הר"ן שם את דעת ר' יוסי "דמניעת כביסה איכא צערא טובא, חיי נפש היא", שכן בגמרא שם להלן (פא ע"א) מבואר כי "ערבוביתא דמאני מתיא לידי שעמוס", כלומר, בגדים לא מכובסים זמן רב מביאים לידי תימהון לב (לרש"י - שיגעון), ובהמשך שם מובא שר' יוסי דרש כן מקרא. יתכן שנחלקו כיצד להתייחס לבגדים מזהמים, אם יש בזה חשש נפש או לא.

הנצי"ב³¹ רואה בזה מחלוקת עקרונית אם ספק חיי נפש שלו קודמים לסכנת נפש של אחר, ואכמ"ל.

כמי ההלכה? השאלות לפר' ראה (סי' קמז) פוסק כר' יוסי,³² והמאירי פוסק כחכמים. הרמב"ם השמיט מחלוקת זו.

לאור דברינו לעיל שמא ניתן לומר כי לדעתו יש מקום לשתי הדעות בהתאם לנסיבות העניין, ולכן לא רצה להכריע כדעה אחת דווקא.

אמנם בעניין אחד העדיף את צער הגוף על סכנת נפשו של אחר, וזה לשונו בהל' אישות כא, יא: "פסקו לה (למינקת) מזונות הראויות לה והרי היא מתאוה לאכול יותר... אוכלת משלה כל מה שתרצה ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יותר מדאי או תאכל מאכלים רעים ימות הולד מפני שצער הגוף קודם". הרמב"ם חולק, ונושאי הכלים האריכו למצוא מקור מדברי הגמרא לדברי הרמב"ם.

השולחן ערוך (אבן העזר פ, יב) הביא שתי הדעות, והב"ש שם כתב שדעת הרמב"ם היא כר' יוסי, אך תמה מדוע לא פסק כרבנן.³³ עוד התקשה בעל באר היטב שם, כי אף לר' יוסי אין מדובר כי אם בספק סכנה ולא בסתם צער.³⁴ אמנם בעל עינים למשפט בנדרים כב ע"ב סבור כי הרמב"ם הכריע כר' יוסי, כדעת השאלות, ולדעתם כל צער הגוף, הן של כביסה והן של תאוות המינקת, קודם.³⁵

אולם לי נראה כאמור, שהרמב"ם לא הכריע, והדבר תלוי במידת הסכנה לשני והצורך לראשון, ואלו תלויים גם בראות עיני הפוסק בזמנו ומקומו. בעניין המינקת יש לומר כי הסכנה לתינוק אינה גדולה. ועכ"פ אין להוציא מכאן כלל גורף.³⁶

31 בפ"י לשאלות פר' ראה, סי' קמז, אות ד.

32 וכן כתב תפארת ישראל בפ"י למשנה סוף יומא. הנצי"ב שם סבור כי באותה שאלה נחלקו גם בן פוטירא ור' עקיבא בב"מ סב, א, ור' יוסי הולך בשיטת ר"ע, עיי"ש.

33 כנראה שלא ראה את דברי השאלות הנ"ל.

34 אף הגר"א שם בסקכ"א נשאר בצ"ע.

35 וכן הוא דעת תפארת ישראל בסוף יומא, עיי"ש.

36 לפי זה, אם נקבל את הסבר הנצי"ב (הערה 31) כי ר' יוסי וחכמים נחלקו בשאלה אם חייב אדם ליכנס לספק סכנה כדי להציל אחר מסכנה, הרי אין הרמב"ם מכריע בנדון. והוא דלא כסמ"ע על שולחן ערוך

ז. פיטורי מלמדים

בגמרא בבא בתרא כ"א ע"א מובאות שתי מחלוקות אמוראים בעניין מלמדי תינוקות. וזה לשון הגמרא:

ואמר רבא האי מקרי ינוקי דגריס ואיכא אחריני דגריס טפי מיניה לא מסלקינן ליה דלמא אתי לאיתרשולי,³⁷ רב דימי מנהרדעא אמר כ"ש דגריס טפי, קנאת סופרים תרבה חכמה.

לפנינו מחלוקת אם לסלק את הראשון מפני רעהו הטוב ממנו. ממשיכה הגמרא:

ואמר רבא הני תרי מקרי דרדקי, חד גריס ולא דייק וחד דייק ולא גריס מותבינן ההוא דגריס ולא דייק, שבשתא ממילא נפקא. רב דימי מנהרדעא אמר מותבינן דדייק ולא גריס שבשתא כיון דעל על...

ומובא שם סיפור על טעותו של יואב עקב אי-דיוקו של המלמד שלו. הרי לפנינו מחלוקת אם להעדיף מלמד שלמד הרבה או מלמד המדקדק. הרא"ש פוסק בשתי המחלוקות כרב דימי, ובעקבותיו נפסק כן בטור ושולחן ערוך.³⁸ הרמב"ם השמיט מחלוקת אלו, ותמה הבית יוסף: "ולא נתבארו דברים אלו בדברי הרמב"ם ולא ידעתי למה".

יש אחרונים הסבורים שהרמב"ם אכן הכריע כרב דימי.³⁹ אך לאור האמור לעיל נראה לי להציע שאכן הרמב"ם לא הכריע, כי אכן יש מקום לשני השיקולים. אפשר לומר כי רב דימי לא בא לחלוק על רבא כי אם להוסיף שיקול נגדי שיש לקחתו בחשבון. ויתכן שאף רבא עצמו התכוון לעצה טובה, אך הוא מסכים כי יש מקום גם לשיקול נגדי. ואפילו נאמר כי אכן נחלקו, הרמב"ם כאמור לא רצה להכריע, כי יש מקום לשתי הדעות ויש לשקול כל מקרה בהתאם לנסיבותיו.⁴⁰

אמנם הרמב"ם התייחס לעניין וקבע כי יש נסיבות בהן כל השיקולים מצביעים על העדפת מלמד אחד. וזה לשונו בהל' תלמוד תורה ב, ו (בסוגריים תוספת הסבר שלי): "מוליכין את הקטן ממלמד למלמד אחר שהוא מהיר ממנו בין במקרא (כרבא) בין בדקדוק (כרב דימי)". יתר על כן במקרה זה שהיתרון הוא בשני התחומים - ידע ודקדוק, לא רק מעדיפים מראש

חושן משפט סי' תכו, הסבור כי השמטת הרמב"ם והפוסקים הלכה זו מורה כי אינם מסכימים לה. והוא גם לא כדעת ראש הישיבה (שו"ת מלומדי מלחמה סי' מג) הסבור שהרמב"ם הכריע (הל' שבת ב, כג) על פי הגמרא בערוכין מה ע"א כי חייבים להיכנס לספק סכנה כדי להציל, אלא אם כן נחלק בין הצלת רבים להצלת יחיד.

37 רש"י מפרש שמא יתפאר השני בלבו שאין כמותו, ואילו השטמ"ק בשם שיטה לא נודע למי מפרש, שמא יתירשלה הראשון אם ידע שהוא מועמד לסילוק בהימצא מי שעדיף ממנו, עיי"ש.

38 יורה דעה רמה, יח-יט.

39 ראה לחם משנה על הרמב"ם בהל' תלמוד תורה ב, ג שהסתמך על דברי הרמב"ם בהל' שכירות י, י, וטורי אבן על הרמב"ם בהל' תלמוד תורה ב, ו שמפרש דברי הרמב"ם שם אליבא דרב דימי, ויש להשיב על דבריהם, ונלאיתי להאריך.

40 קצת ראייה לגישה זו ניתן להביא מדברי הרי"ף שהביא את שתי הדעות בשתי המחלוקות. כלומר אולי אף הרי"ף לא רצה להכריע כאחד מהם. אמנם הגר"א על שולחן ערוך שם אומר שהרי"ף פוסק כרב דימי, ולא ידעתי מנין לו, וצ"ע.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

את הטוב יותר, שעל כך מוסבת המחלוקת בגמרא, אלא גם מוליכים מאחד לחברו, כמובא במחלוקת הראשונה.

אך לא גילה לנו הרמב"ם דעתו במקרה שאחד יודע יותר והשני מדקדק יותר. וכן לא גילה דעתו אם מסלקים מלמד אחד מפני רעהו הטוב ממנו רק בידע או רק בדקדוק.

לעצם העניין, שהרמב"ם לא הכריע, מצאתי סיוע בדברי הכסף משנה על הרמב"ם שם,⁴¹ וזה לשונו:

פלוגתא דאמוראי הי עדיף גריס ולא דייק... או דייק ולא גריס. ולא ראה רבינו להכריע משום דחדא מימרא דרבא ולא מייתי רביה ורב דימי בר פלוגתא מייתי רביה. וכיון דרבא הוא מאריה דתלמודא טפי מר' דימי, הל' שקולים הם ויבואו שניהם, ולכן תלה בדעת אביו של תינוק, או נימא דסובר ז"ל דכיון דלא איפסקא הלכתא אין משנין התינוק אלא למאן דגריס ודייק... וזה נראה עיקר.

דברי הכסף משנה מחודשים הם - לומר כי הרמב"ם לא ידע להכריע; אמנם להלן נראה פרשנים נוספים שנוקטים בדרך זו בדרכו של הרמב"ם. על כל פנים העדפתי לומר כי הרמב"ם סבור שיש מקום לשתי הדעות כאמור⁴². לפ"ז, כשיש יתרון לשני בדבר אחד בלבד - ידע או דקדוק, לדעת הכסף משנה "אין משנין", שכן "שב ואל תעשה" במקרה של ספק עדיף. אך לדברינו יתכן שיחליט הנשאל - או אביו של תינוק - כי במקרה הנדון די ביתרון הקיים כדי להעדיף את השני.

ח. שיעור דמי הנאה

במשנה בבא קמא ב, ב נאמר ביחס לבהמה שאכלה ברשות הרבים ופטורה מדין נזק: "ואם נהנית משלמת מה שנהנית".

מהו שיעור דמי הנאה? בגמרא שם (כ ע"א) מובאת מחלוקת: "וכמה? רבה אמר: דמי עמיר,⁴³ רבא אמר: דמי שעורים בזול", וממשיכה הגמרא ומביאה לכל אחד מהאמוראים ברייתא המסייעת לו.

כמי ההלכה? פסק הרמב"ם (הל' נזקי ממון ג, ב):

אכלה שומשמין או לוט... ברשות הרבים ונהנית, רואין אותן כאילו הם שעורים או עמיר ומשלם דמי עמיר או דמי שעורים בזול.

ושואל המגיד משנה שם: "ותימה איך עירב רבינו את המחלוקת?"

כדי לעמוד על דעתו של הרמב"ם יש להבין פשר מחלוקתם. מרש"י משמע כי הבהמה אכלה שעורים, אלא שלרבה משלם דמי עמיר, היינו קש ותבן, כי לטענת הנתבע (בעל

41 הל' תלמוד תורה ב, ו. שאלת היחס בין הכסף משנה לבית יוסף היא עניין לכשעצמו, ואין כאן מקומו.

42 וכעין זה כתב ביד פשוטה שם (ב, ד), שהרמב"ם פסק כשניהם. ואם רק שניהם בפנינו, יש לבחור את מי שהוא ירא שמים יותר.

43 הרי"ף שלפנינו גרס "דמי עמיר בזול", וראה להלן הערה 45.

הבהמה) יכול היה להסתפק באוכל הזול ביותר האפשרי; ולרובא ישלם יותר, שכן ודאי נוח היה לו בשעורים שאכלה, אלא שטוען הנחבע כי יכול היה להשיגם בזול, שהוא שני שלישי ממחירם הרגיל.

אך ברמב"ם לא משמע כן, שכן היא אכלה מאכל אחר, בדרך כלל יקר יותר, כשומשמיין, אלא שבדמי הנאה יחויב רק לפי המאכל הרגיל שהיא אוכלת,⁴⁴ והשאלה היא אם מאכל זה הוא עמיר או שעורים. כל זאת בתנאי שאלו - עמיר או שעורים - זולים יותר ממה שאכלה.⁴⁵

אך אם כן הוא, במה נחלקו?⁴⁶ אפשר לומר שלא נחלקו, אלא כל אחד קבע לפי מנהג מקומו. ולפי זה בא הרמב"ם להורות לנו, כי יש להעריך אם דמי ההנאה לפי מזון הבהמה המקובל. ואם יהיה מקובל מין אחר שאינו עמיר או שעורים, נקבע על פי ערכו.

כעין זה נמצא בדברי הכסף משנה שם, אלא שלדבריו רבה ורובא דיברו בזמנים שונים, שבזמן הקציר דרך להאכילה שבולי שעורים (עמיר), ולא בזמן הקציר דרך להאכילה שעורים שלא בשיבולים.⁴⁷

לכאורה פירוש זה דחוק בפשט הגמרא, ובמיוחד בשל כך שהגמרא הביאה ראיות לכל אחת מן הדעות.⁴⁸ אולם בס"ד מצאתי סיוע לפירוש זה מדברי הרמב"ם עצמו באופן שאין עליו עוררין.

במאמר שעומד לפרסם מר דן גרינברג,⁴⁹ הוא מביא מכת"י של הגניזה שיעור של הרמב"ם עצמו, ובנדון זה נאמר שם (בתרגום שלו לעברית):

מה שנהנית, והוא דמי עמיר, מכיוון שנזק ברה"ר פטרוה, אבל משלם מה שנהנית והוא דמי עמיר, מכיון שמי שאמר עמיר היה העמיר אצלו זול מהשעורים, וזה

44 וזה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שם: "שמשלם... מדבר שדרך אותה הבהמה לאכלו. המשל בזה, חמור אכל עשרה רוטלים פרי קלוף של בטנים... משלם דמי עשרה רוטלים שעורים, אם היו השעורים באותו המקום ובאותו הזמן זולים מפרי קלוף של הבטנים, אבל אם היו השעורים יקרים יותר משלם דמי הפרי הקלוף מן הבטנים בלבד".

45 לפי זה "בזול" בדברי הרמב"ם מוסב גם על עמיר - וכן כתב הכסף משנה, וראה לעיל הערה 43 - היינו, כי אין אומדים אלא אם אלו, עמיר או שעורים, זולים יותר ממה שאכלה. הבית יוסף, חושן משפט, סי' שצא הביא פירוש נוסף למשמעות "זול", לפיו אף מאתו עמיר או שעורים מחשבים רק שני שלישי, כמו שפירש רש"י; אך מפירוש המשנה הנ"ל לא משמע כן.

46 לכאורה ניתן לומר שאת דברי רבה מפרש הרמב"ם בדומה לרש"י, כלומר שמשלם לפי המאכל הזול ביותר הקיים, היינו קש ותבן; אך לרובא משלם לפי האוכל המקובל לתת לבהמה באותו זמן ומקום, שבדרך כלל הוא שעורים, ובתנאי שהוא זול יותר ממה שאכלה. לפי זה המלה "בזול" בדברי הרמב"ם מוסבת רק על שעורים, כפשטות לשונו. אלא ששוב תעלה השאלה: מדוע לא הכריע הרמב"ם במחלוקתם?

47 אמנם מסופקני אם יסכים לאמור לעיל, כי אם מקובל מין אחר נקבע על פי ערכו, רצ"ע.

48 וכבר הרגיש בזה הכס"מ, וכתב: "ואע"ג דאמר תניא כוותיה דרבה ת"כ דרבא לאו משום דפליגי אלא לומר שדבריהם שנויים בבדייתא".

49 המאמר עוסק בשיעורים שנתן הרמב"ם לתלמידיו, ונמצאו בקטעי הגניזה, והוא פורסם בגנוזי קדם כרך ו. תודתי למחבר וכן לרב ד"ר כרמיאל כהן וכן לרב ד"ר צבי שטמפפר שהפנו אותי למאמר זה.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

שאומר דמי שעורים בזול היו השעורים אצלו יותר זולים. ואין הוא משלם אלא את הזול [על פי מה שזול] באותו הזמן, שעורים או עמיר. מדבריו עולה שמעריכים את ההנאה לפי האוכל הזול ביותר המצוי באותו מקום וזמן, ובדרך כלל הוא או עמיר או שעורים. על כל פנים מכאן חיזוק לדברינו כי יש שהרמב"ם הבין שאין מחלוקת כפי שנראה, אלא שתי דעות שאינן חולקות זו על זו אלא מדברות במצבים שונים. המגיד משנה הולך בדרך אחרת. לדעתו הרמב"ם הסתפק אם לפסוק כרבה או כרבא ולכן הביא את דעת שניהם.⁵⁰ מעניין שהכסף משנה, שבעניין הקודם של פיטורי מלמדים, הסכים לחידוש עקרוני זה, שהרמב"ם הסתפק כמי להכריע, בנדון דגן תמה על גישה זו, ובלשונו: "שדברי הרב המגיד תמוהים, שלפי דבריו רבינו סתם דבריו ולא פירש".⁵¹ על כל פנים גישה זו בדברי הרמב"ם נמצאת עוד באחרונים,⁵² ועדיין יש לחקור היקפה. בין כך ובין כך לצורך ענייננו די להצביע על דוגמה נוספת בה המפרשים אומרים שהרמב"ם לא הכריע במחלוקת שבש"ס, ולדברינו אין הכרח לומר כן כפי שעולה מדברי הרמב"ם עצמו.

ט. מתי הגויים מפקירים נשות ישראל

המשנה בכתובות ב, ט אומרת: "האשה שנחבשה בידי גוים, ע"י ממון מותרת לבעלה, ע"י נפשות אסורה לבעלה". ופירש רש"י (שם כו ע"ב): "ע"י נפשות - שהיתה נידונית למות, אסורה אף לבעלה ישראל, כי הואיל ונוהגין בה הפקר חוששין שמא נתרצתה באחד מהן". אך הרמב"ם בהל' איסורי ביאה יח, ל פירש שאסורה לבעלה כהן, שכן החשש הוא לא שנתרצתה אלא שנאנסה. ובגמרא שם כז ע"א (פירוש רש"י בסוגריים): "אמר רב כגון נשי גנבי (שבעליהן נתלין, ודרך המלכות להפקיר ביתם ונשיהן). ולוי אמר כגון אשתו של בן דונאי (רוצח היה)". בפשטות משמע כי לוי מקל ואינו אסורה לבעלה אלא אם כן היא אשת רוצח, אך אשת גנב, אין מפקירין אותה.

50 וזה לשונו: "ואפשר שנסתפק לו פסק ההלכה כמי וכתב שתי הדעות להיות יד המזיק על העליונה. אי זו מהם שיהא פחות ישלם, ונראה שהוא מפרש עמיר אגוד השבלים...". ועיין לחם משנה שם. לכאורה יכול היה המ"מ להסתייע בדברי הרי"ף, שהביא מחלוקת גאונים כמי לפסוק, ופלא בעיניי שהמ"מ לא הזכיר כלל דברי הרי"ף.

51 ראה לעיל ליד הערה 41. ושמוא יש לחלק כי שם קבע כי יש להתחשב בדעת שני האמוראים ולצרפם, ואילו בנדון דידן הביא הרמב"ם את הספק ההלכה.

52 ראה שו"ת רע"א מהדורה קמא סי' קכט שהרמב"ם הסתפק אם הלכה כאביי או כרבא במחלוקתם בשאלה אם כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד - אם מהני; ועי' בספרו של פרופ' א' שוחטמן מעשה הבא בעבירה, ירושלים תשמ"א, עמ' 286, שמאריך להוכיח שהרמב"ם פסק כרבא. וראה בית מאיר אבן העזר סי' עח, ב, בעניין פדיון אישה ע"י בעלה מעבר לעשרה בדמיה, שכתב כי הרמב"ם הסתפק בפירוש מחלוקת ת"ק ורשב"ג, אבל יש שם פירושים אחרים בהבנת דעת הרמב"ם, לפיהם הרמב"ם לא הסתפק בזה. וראה רמב"ם הל' אישות ז, יב (לפי המגיד משנה והגר"א אה"ע מ, ו הרמב"ם הסתפק כמי מהאמוראים לפסוק, והחמיר לחשוש לכל הדעות, אבל הכס"מ הבין אחרת בדעת הרמב"ם).

ובהמשך מחלוקת נוספת: "אמר חזקיה והוא שנגמר דינן להריגה ור' יוחנן אמר אע"פ שלא נגמר דינן להריגה". כאן חזקיה מקל וסובר שאינה נאסרת אלא לאחר גמר דין להריגה.

הרמב"ם שם מתעלם משתי המחלוקות ופוסק בסתמא כי ע"י נפשות אסורה לבעלה כהן. באשר למחלוקת השנייה כתב המ"מ כי מאחר והרי"ף והרמב"ם לא הזכירוה "נראה שדעתם לפסוק כר' יוחנן", שאין צריך גמר דין כדי לאוסרין.

אמנם הרש"ל בים של שלמה כתובות ב, מד אומר להיפך, כי "ע"י נפשות" משמע שהיה גמר דין, כחזקיה, וכן פסק הרא"ש.

ומה באשר למחלוקת הראשונה? הטור (אבן העזר, סי' ז) פוסק כלוי, והריטב"א פוסק כרב (עיי' בית יוסף שם).

ומה דעת הרמב"ם? לכאורה אפשר לומר כי פוסק כרב (כמו הריטב"א), כי בכל מקרה "נפשות", גם באשת גנב, היא נאסרת, שכן לא הזכיר את הגבלתו של לוי, על דרך הבנת המ"מ במחלוקת האחרת.

הרש"ל מציע פתרון מחודש. לדעתו רב ולוי לא נחלקו על המשנה, כי אם בעניין בפני עצמו, מה קורה כאשר לא האישה פשעה כי אם בעלה, שכן נהגו להפקיר אישה שבעלה פשע. הרמב"ם לא הביא זאת כי מנהג רע זה - להעניש אישה באשמת בעלה - לא היה מקובל בארצות הישמעאלים, בניגוד לזמן הגמרא ובניגוד למנהג ארצות אשכנז.

לאור דברינו הנ"ל אולי יש לפרש כי הרמב"ם הבין שאין כאן מחלוקת עקרונית. רב הביא דוגמא לחשש נפשות. ואולי כיון לומר כי די באשמת הבעל. בא לוי והוסיף כי אין די בפשע גניבה ואין מפקירין את הנשים כי אם בעבירת רציחה. גם אם נאמר כי לוי בא לחלוק על רב, יתכן שסובר הרמב"ם כי להלכה העניין נתון לשיקול דעתו של בית הדין בכל זמן ומקום, עד כמה יש חשש להפקרת האישה, כשבית הדין ייקח לתשומת לבו את דברי לוי.

באופן דומה ניתן להבין כוונת המ"מ הכותב בהסבר השמטת הרי"ף והרמב"ם:

ונראה שהם מפרשים שנשי אלו הרוצחים והגנבים נתפשות למלכות מחמת שידועות במעשה בעליהן ומסייעין אותן והרי הן ספק שמא תמותינה ע"י המלכות ולזה לא הוצרכו להזכיר כן.

בפשטות כוונת המ"מ לומר שהם רק הביאו דוגמאות לסכנת מות שמאיימת על הנשים, ומכאן שכלל לא נחלקו ביניהם.

ואולי כן יש לומר גם ביחס למחלוקת האחרת. ר' יוחנן אינו מצריך גמר דין דווקא כדי להניח שמפקירים אותה. וגם אם הוא חולק על חזקיה, ההכרעה נתונה לשיקול דעת הבית דין, לפי נסיבות העניין, בכל זמן ומקום.

בקצרה, במקום שיש צורך בהערכת הנהגות אנושיות, מתי נוהגים הגויים להפקיר אישה שנידונה - היא או בעלה - על עסקי נפשות, אין לנו הכרעה ברורה בפרטים השונים של "נפשות", כי אם הנחיות כלליות הלוקחות בחשבון סוג העבירה - גניבה או רצח דווקא, ומדת העונש - גמר דין או לאו דווקא.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

י. שלש מטבעות העשויות כמגדל

המשנה בכבא מציעא ב, ב אומרת: "ואלו חייב להכריז... שלשה מטבעות זה על גב זה". ובגמרא שם כה ע"א: "אמר ר' יצחק מגדלאה והוא שעשוין כמגדלין", ומסביר רש"י - ע"פ דברי ר' חנינא דלהלן - שהרחב למטה, הבינוני עליו והקטן למעלה מכולם, שהוא דרך הינוח. אח"כ מביאה הגמרא מחלוקת: "א"ר חנינא לא שנו אלא של ג' מלכים אבל של מלך אחד אינו חייב להכריז", ומסבירה הגמרא שכונתו למלך אחד כעין מלכים, והוא כדברי ר' יצחק הנ"ל, אבל אם כל המטבעות שוות, "אימר אתרומי איתרמי ובהדי הדדי נפל", כלומר, שמא במקרה נפלו יחד זה על זה, והרי הם שלו. "ור' יוחנן אמר אפילו של מלך אחד נמי מכריז" כלומר אפילו שוין ברחבן, "לא איתרמי דנפיל הכי", כלומר, לא סביר שנפלו יחד, זה על זה, והכא נמי דרך הינוח, וצריך להכריז.

וכבר ציין הגר"א שם כי "הרא"ש פוסק כר' חנינא אבל הרמב"ם השמיטה", אלא שפירשו "דס"ל דר"ח ור' יוחנן פליגי אליבא דר"י מגדלאה ופסק כר' יוחנן". כלומר אם הרמב"ם בהל' גולה ואבדה טז, ב מצריך עשוין כמגדל, למעט "משלחפי שלחופי" ראה שם בגמרא, אבל לא הצריך תנאי נוסף של גדלים שונים, ממילא הכריע כר' יוחנן,⁵³ וכ"כ הנמוקי יוסף בדעת הרי"ף שם. אך המ"מ שם פוסק כר' חנינא, וכנראה שהבין כן גם בדעת הרמב"ם.

לאור דברינו הנ"ל אולי הרמב"ם סבור כי להלכה אין לנו הכרעה, ויחליט הדיין לפי נסיבות העניין, אם מראה של מטבעות עשוין כמגדל בגודל שווה המובא לפניו, הוא דרך הינוח - כגון, שכך מקובל להניח באותו מקום - אם לאו, כשבודאי ייקח בחשבון את דברי ר' חנינא.

יא. זמן קריאת הגבר

המשנה ביומא סוף פרק ראשון (כ ע"א) אומרת: "בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר או סמוך לו בין לפניו בין לאחריו, ביום הכפורים מחצות...".

בגמרא שם (כ ע"ב) מובאת מחלוקת בהסבר זמן זה. וזה לשון הגמרא: "מאי קריאת הגבר, רב אמר קרא גברא, רבי שילא אמר קרא תרנגולא". ובהמשך מובאות בגמרא ברייתות המסייעות לכל אחד מהם.

מה פשר מחלוקתם? המאירי אומר כי "קרא תרנגולא הוא שעור מוקדם הרבה לראשון", ובביאורו למשנה שם הכריע כדעה הראשונה, דהיינו קריאת גברא, והוא "הכרוז הממונה לומר עמדו כהנים לעבודתכם... והוא לזמן עמוד השחר".

הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין ב, יא אומר: "אימתי תורמין הדשן בכל יום משיעלה עמוד השחר".⁵⁴ ותמה הלחם משנה שם מדוע לא הזכיר כלל את המחלוקת "אלא סתם משיעלה עמוד השחר, ולא ידעתי למה, ואולי דמשמע ליה דאידי ואידי חד שיעורא".

53 וכן הוא ביד פשוטה על הרמב"ם שם.

54 נראה שלתוספות ביומא דעה אחרת, ראה תוס' רעק"א למשנה במגילה כ, א.

נראה לי להסביר שאמנם נחלקו האמוראים כפי שעולה מפשטות הגמרא, אך לעניין תרומת הדשן המחלוקת אינה מהותית. ונסביר דברינו. זמן עלות השחר וזמן קרות הגבר זמנים שונים הם, כפי שמוכח בתענית יב ע"א. שם נחלקו תנאים בשאלה עד מתי אוכל מי שמתענה ביום? רבי אומר "עד שיעלה עמוד השחר", ור' אלעזר ב"ר שמעון אומר "עד קרות הגבר". הרמב"ם (תעניות א, כו) פוסק כרבי.⁵⁵ קרות הגבר הוא זמן הסמוך לעלות השחר. אילו הרמב"ם היה פוסק כר' אלעזר ב"ר שמעון היה צריך לפסוק גם עד מתי הזמן המדויק של קרות הגבר. אך לפי רבי אין נפק"מ בזה. ולעניין תרומת הדשן אין זמן מדויק, אלא "סמוך לו" (לקריאת הגבר) בין לפניו בין לאחוריו" כאמור לעיל. המשנה בתמיד (א, ב) מתארת את התהליך:

מי שהוא רוצה לתרום את המזבח משכים וטובל עד שלא יבא הממונה, ובאי זו שעה הממונה בא, לא כל העתים שוות, פעמים שהוא בא מקריאת הגבר או סמוך לו מלאחריו או מלפניו, הממונה בא ודפק עליהן והן פותחין לו. אמר להן מי שטבל יבוא ויפס. הפיסו... מי שזכה לתרום את המזבח הוא יתרום...".

ועיין רמב"ם בית הבחירה ח, יא: "בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו יבוא הממונה של המקדש וידפוק על הכהנים... והן פותחין לו...". ובהל' תמידין ומוספין ו, א: "סמוך לעליית השחר יבוא הממונה על הפייסות... ומתחיל זה שזכה בתרומת הדשן...".

כאמור הרמב"ם מציין (שם א, ב) כי תרומת הדשן נעשית קודם שיעלה עמוד השחר, כך יש לפרש את לשונו "משיעלה עמוד השחר", וכפי שמוכח מן הגמרא בתענית יב ע"א. אך אין הרמב"ם מציין זמן מדויק. ביום הכיפורים וברגלים מקדימים הרבה (כמובא במשנה ביומא שם), אבל בכל יום תורמים סמוך לעמוד השחר.

נמצא לפי זה שאין עניין מהותי לידע מתי בדיוק הוא זמן קריאת הגבר. לשני הפרושים לפנינו סימן לקדימה של עמוד השחר, אך סימן כזה יכול גם להשתנות. כך, למשל, בימינו יתכן שיעזרו בשעון מעורר כדי להעיר את הכוהנים⁵⁶, שייכנסו לפיס של תרומת הדשן. משום כך לא ראה הרמב"ם צורך להכריע כאחת מן הדעות.

יב. אם תדיר קודם

במשנה סוכה ה, ז נאמר: "בעצרת אומרים לו הילך מצה (מלחם הפנים) הילך חמץ (משתי הלחם)". ומסביר רש"י, שאין נותנים לכהן אחד מלחם הפנים ולכהן אחר משני הלחם כנגדו שכן אין מחלקים קרבן כנגד קרבן, אלא מכל קרבן מקבל כל כהן את חלקו.

55 בפסחים ב ע"ב הוחלפו שמות התנאים: רבי אליעזר בן יעקב במקום רבי, ור' שמעון במקום ר' אלעזר ב"ר שמעון. אך בין כך ובין כך הלכה כרבי מחברו (עי' הגהות מיימוניות בהל' תעניות שם), והלכה כראב"י שמשנתו קב ונקי.

56 אמנם איני אומר שיוותרו על הממונה, אם מפני שהשעון אינו מספיק מחששות שונים ואם מפני שכך קבעה המשנה, ואין לזוז מהוראתה. על כל פנים לעניין תרומת הדשן ניתן לומר שאין זמן קבוע. כפי שעולה מפשט המשנה ביומא.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

אולם מסדר הדברים במשנה (=מצה ואחר כך חמץ) מקשה הגמרא (נו ע"א) קושיה על רב, האומר כי ברכת סוכה קודמת לברכת הזמן ("שהחיינו") משום שברכת היום קודמת, בניגוד לדעת רבה בר בר חנה האומר כי ברכת הזמן קודמת משום שהיא בגדר תדיר. והרי במשנה נאמר כי מצה שהיא תדירה (לחם הפנים מתחלק כל שבת, ולא רק בעצרת) קודמת, שלא כדעת רב! עונה הגמרא כי רב פוסק כאבא שאול החולק על ת"ק בברייתא, וסבור כי חובת היום (חמץ) קודמת. הגמרא שם פוסקת כרב, שברכת סוכה קודמת.

בתוספות שם ד"ה והלכתא מובאים שני הסברים באשר ליחס למשנה: או שהלכה כרב בניגוד לסתם משנה, וכדעת אבא שאול בברייתא, או שגם לחם הפנים נחשב חובת היום, כך שלהלכה ניתן לפסוק גם כסתם משנה.

על כל פנים, מה דעת הרמב"ם במחלוקת ת"ק ואבא שאול? המשנה למלך בהל' כלי המקדש ד, ה תמה על הרמב"ם שהשמיט מחלוקת זו.

הנודע ביהודה⁵⁷ מתרץ, שהיה לרמב"ם ספק אם הלכה כאותה משנה - כי מצה קודמת - והדבר תלוי בשני הסברי התוספות הנ"ל. ומשום הספק השמיט הרמב"ם את הדין בכלל.

בפשטות נראה להסביר באופן אחר. ביחס למחלוקת על ברכת סוכה וזמן פוסק הרמב"ם⁵⁸ כרב, ואם כן מעצמנו נבין כי גם בנדון דידן הלכה כאבא שאול, שחובת היום קודמת לתדיר. והרמב"ם לא סבור כהסבר השני בתוס' כי אין קשר בין שתי המחלוקות, אלא כהסבר הראשון, כפי שעולה מפשטות הסוגיה, כי אין הלכה כסתם משנה, ולא כת"ק דברייתא, אלא כאבא שאול. לפי זה אכן חלוקת שתי הלחם (=חמץ) קודמת, ואין כאן השמטה.

לאור דברינו ניתן להציע הסבר אחר, זאת לפי דברי הירושלמי שם, שכן בראש הפרק ובסופו, נאמר על דברי המשנה הנ"ל: "אית תניי תני הולך חמץ הולך מצה (כדעת אבא שאול המובאת בברייתא שבבבלי). מ"ד הולך מצה שהוא חביב. מ"ד הולך חמץ שהיא תדיר". פשט הדברים קשה, שכן חמץ (שתי הלחם) אינו תדיר? מלאכת שלמה על המשנה מציע לגרוס להיפך בירושלמי, ולפי זה חמץ הוא החביב.⁵⁹

קרבן העדה על הירושלמי שם מפרש כי תדיר כאן מובנו אחר - "חמץ אוכל בכל יום משא"כ מצה שאין אוכלין אלא בפסח והכהנים במקדש".

להלכה ניתן לומר שאין מחלוקת עקרונית בפנינו, אלא מעין עצה טובה, אם תדיר קודם או חובת היום. אלא שביחס לסוכה וזמן מדובר בשאלה מעשית של ברכה, ויש להכריע מה קודם⁶⁰. אך בנדון דידן שהשאלה היא רק מה לתת ראשונה לכהן, הבין הרמב"ם שאין הכרעה חותכת בזה, ובייחוד לפי הירושלמי שביאר כי מול "תדיר" עומד "חביב" - נראה

57 אורח חיים מהדורה קמא סי' לט, וכן כתב ערוך לנר שם, והוסיף שכן דרכו של הרמב"ם בהלכות הנוגעות לעתיד לבוא, שאם אין ראייה מוכרחת כמי לפסוק הוא משמיט את ההלכה לגמרי.

58 הלכות סוכה ו, יב.

59 וכן כתב הפני משה שם, אלא שהוא מפרש - כדי להשוות הירושלמי לבבלי, כי משמעות חביב הוא - חובת היום, ודוחק וע"ע תוספתא זבחים י, ו ואכמ"ל.

60 לפי כמה ראשונים, יש שם שקולים נוספים, ראה ר"ח וכן מאירי שם, ואכמ"ל.

שתלוי הדבר בהרגשת הלב, ואולי "החביב" יכול להשתנות, ומשום כך לא ראה הרמב"ם לנכון לקבוע הלכה בנדון.

יג. עד כמה בית השחיטה צונן

הגמרא בחולין ח ע"ב מביאה מחלוקת:

איתמר השוחט בסכין של עכו"ם, רב אמר קולף (בית השחיטה מפני שבלעה שמנונית הסכין - רש"י) ורבה בר בר חנה אמר מדיח (במים - רש"י).

הגמרא סברה שנחלקו אם בית השחיטה רותח וכולע או צונן ואינו בולע, ודחתה סברה זו בשני אופנים: לכולי עלמא בית השחיטה רותח, אלא מאן דאמר מדיח "אידי דטרידי סימנין לאפוקי דם לא בלעי. איכא דאמרי דכ"ע בית השחיטה צונן... מאן דאמר קולף, אגב דוחקא דסכינא בלע". רש"י פוסק כרב, שכן יש להחמיר בספק דאורייתא, אך הרי"ף פוסק כרבב"ח, לקולא.

מה דעת הרמב"ם? זה לשונו בהל' מאכלות אסורות יז, ז: "הלוקח סכין מן העכו"ם מלבנה... שחט בה קודם שיטהרנה מדיח מקום השחיטה ואם קלף ה"ז משובח".

לכאורה פוסק הוא כרי"ף, לקולא (כס"מ ורדב"ז). אך הכס"מ שם מוסיף: "ועל מ"ש רבינו ואם קלף ה"ז משובח כתב הר"ן בפ' כל הבשר לא ידעתי למה, ואפשר דרפויי מירפא בדיה⁶¹ עכ"ל". אמנם מלבד החידוש שבגישה זו, שהרמב"ם הסתפק כמי לפסוק, שכבר עמדנו עליו לעיל,⁶² הרי בנדון זה מספק לכאורה צריך היה להחמיר, וכפי שמסביר רש"י הנ"ל.

לכן נראה לי ללכת בדרכנו, כי הרמב"ם התחשב בשתי הדעות. אלא שבנדון זה לכאורה קשה הדבר להיאמר, שכן אין מדובר בסברת הלב איך להעריך התנהגות בני אדם, אלא בכלל הלכתי, אם בית השחיטה בולע האיסור שבסכין אם לאו, וכלל הלכה כזה לא ניתן לשינוי. אלא שלפי הבנת המאירי ניתן לומר שיש כאן גם אלמנט מסוים של הערכת המציאות, והמציאות ניתנת לשינוי.

לפי לישראל בתרא⁶³ לעולם בית השחיטה צונן, אלא שרב מצריך קליפה משום "דוחקא דסכינא". אולם כותב המאירי:

שזה שאמרו שהוא צונן לא צונן לגמרי שהרי בהדיא אנו מרגישים בו שהוא חם... ואגב דוחקא דסכינא עם אותו חום מועט שבו בלע... שיש כאן שני דברים מצטרפים להבליע דפני בית השחיטה משמנונית הסכין, והם - חום

61 כע"ז כותב הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד סי' י סק"ד, וזה לשונו: "כרבב"ח משום דבריו נאמרו באחרונה, כשיטתם לפסוק (רמב"ם בפירושו לפ"ב דסוטה), אלא משום דרב גדול ממנו נטה דעת הרמב"ם אחרי קצת".

62 ראה לעיל ליד הערה 41. אמנם העירני הרב ד"ר כרמיאל כהן שלדעתו הרמב"ם הכריע לקולא, אבל כיון שהכרעתו לא היתה מוחלטת בעיניו, הזכיר גם את הדעה המחמירה ושבחה, וזו כוונת הר"ן הנ"ל באמרו "רפויי רפיא בדיה". לכן לא קשה מדוע לא החמיר מספק.

63 וכן פוסק הרמב"ם, לפי הרדב"ז שם, וכן הגר"א שם, אולי בהסתמך גם על הסוגיה הסמוכה, דלא כרש"י ד"ה והלכתא שמחלק ביניהם.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

מועט שבו... ודוחק הסכין... שכל אחד בפני עצמו אין אומרין בו שיהא מבליע כלל...

ובדעת רבה בר בר חנה יכול הייתי לומר שנחלק בהערכת המציאות, שכן לדעתו בית השחיטה צונן ממש. אולם כידוע לא נוח להסביר מחלוקת בדרך זו, שניתנת לבדיקה. ועוד, קשה לפרש את המאמר "דכ"ע בית השחיטה צונן" בצורה כזו, שכל אחד סבור שצונן הוא "משהו" אחר. לכן יש לומר כי בית השחיטה אינו צונן ממש, אלא שאותו חום מועט מוגדר הלכתית כצונן, שאין דוחק הסכין מבליע בו. אולם יתכן שאי פעם בית השחיטה יתחמם יותר, בהתאם לזמן, שעת השחיטה, המקום, נסיבות השחיטה וכיו"ב. אמנם רבב"ח לא חש לזה, אך אפשר שיודה כי אם במקרה מסוים חש השוחט בחום יתר מן הרגיל אכן יחוש לבליעת שמנונית הסכין. אם כן, יתכן לומר שמשום אפשרות זו של חום יתר, הרמב"ם שפוסק כרבב"ח הוסיף בדרך של חומרא - לא בתור ספק - "אם קלף ה"ז משובח".⁶⁴

יד. מילת גוי

בגמרא עבודה זרה כו ע"ב ומנחות מב ע"א הובאו דעות שונות באשר לשאלה אם גוי רשאי למול ישראל. מדברי ר' מאיר, ר' יהודה ור' יוסי עולה שהמילה כשרה. אבל ר' יהודה הנשיא פוסל. ונחלקו רב ור' יוחנן במקורו.

הרמב"ם בהל' מילה ב, א פוסק: "אבל עכו"ם לא ימול כלל, ואם מל אינו צריך לחזור ולמול שנייה". משמע שבדיעבד המילה כשרה. הכסף משנה מתקשה, מה מקורו של הרמב"ם. בגמרא מצינו מחלוקת, אבל לא הובאה שום דעה המכשירה רק בדיעבד. יתר על כן, ר' יוחנן בגמרא עבודה זרה שם סותר את עצמו, שכן בגמרא עבודה זרה כז ע"א אומר רב דימי בשמו כי: "אם היה מומחה לרבים (ואין חשש שיעשה את הנימול כרות שפכה) מותר". ובהמשך הסוגיה שם הוא דורש את מקורו של ר' יהודה הנשיא לפסול מילת גוי מן הפסוק "המול ימול", כלומר "מי שהוא מהול ימול אחרים" - רש"י.

לכן מסביר הכסף משנה שם כי גם לר' יוחנן כשרה המילה "אבל אסמכתא בעלמא איכא למימר דלכתחילה לא מדכתיב המול ימול...". ואולי אף רב, שבמנחות שם לכאורה סובר שפסול, רק הסביר דעת ר' יהודה הנשיא, אך הוא עצמו אינו סבור כן.

אך לפי זה למה לא כתב הרמב"ם שאם היה רופא מומחה מותר?

ואפשר דמספקא ליה אי רב ור' יוחנן סבירא להו דמילה בעכו"ם פסולה, וכיון דאינהו ס"ל הכי, הכי קיימא לן או אי סבירא להו דכשרה אלא בטעמא דרבי יהודה הנשיא פליגי וכדפרישית, ולפיכך פסק דלכתחילה לא ימול, ואם מל אינו צריך לחזור ולמול שנייה, וזה נראה לי עיקר.

ועדיין יש לשאול, כיצד נקל בספק דאורייתא? אכן בעל הגהות מימוניות שם (אות ב) אומר בשם הסמ"ג שצריך להטיף דם ברית. אך הרמב"ם לא כתב כן. על כל פנים לענייננו יוצא שלפי הכסף משנה הרמב"ם לא הכריע במחלוקת, ונשאר בספק.

64 ואולי זו גם דעת הר"ף, שהזכיר גם את דעת הר"ח שמחמיר, ועי' ב"ח על הטור סי' י.

אולם באחרונים מבואר תירוץ אחר (עי' בספר המפתח במהדורת פרנקל), ובספר יד פשוטה לראש הישיבה מסביר כי גוי פסול לעשות את מעשה המילה, אבל הועיל להוציאו מכלל ערל, ומכיוון שאינו ערל, אין כבר טעם בהטפת דם ברית, ועיי"ש שהאריך בראיות לסברה זו.

טו. ברכה בהטפת דם ברית

הרמב"ם פוסק בהל' מילה ג, ו: "גר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד כשהוא מהול, כשמטיפין ממנו דם ברית אינו צריך ברכה".

בגמרא שבת קלה ע"א מבואר ביחס לקטן כי "חיישינן שמא ערלה כבושה היא" ולכן אין מברכים על הספק. ואומר הכסף משנה: "וסובר רבינו דגר שנתגייר כשהוא מהול לא עדיף מקטן שנולד כשהוא מהול". ולא ברור, סוף סוף בגר אין ספק של "ערלה כבושה"!

הר"ן בשבת (נד ע"א בדפי הרי"ף) מאריך ומביא דעת הרמב"ן שמברכים, "שאינן הטפה זו מספק", והתקשה בדעת הרמב"ם, אלא שקודם לכן הביא כי בגמרא יש דעות שונות בצורך בכך: לרבי שמעון בן אלעזר, לפי בית הלל אין צריך הטפת דם ברית, ולרבי אלעזר הקפר גם בית הלל מצריכים הטפת דם ברית, וכן מוכח במקומות אחרים.

ולפי זה מסיים הר"ן: "ואפשר דרפויי מרפיא בידיה (דהרמב"ם) ז"ל, בגר שנתגייר, כשהוא מהול אם צריך להטיף ממנו דם ברית אם לא ולפיכך פסק שמטיפין ואין מברכין". יוצא לפי הר"ן שאכן לרמב"ם היה ספק כמו מי לפסוק והכריע שהוא ספק.

ושוב אין הכרח בפרשנות זאת. כך למשל לכסף משנה פשוט שגר צריך הטפת דם ברית כמו שכתב הרמב"ם שם בפרק א הלכה ז, ובכל זאת אינו צריך ברכה. ומסביר ביד פשוטה על הרמב"ם שם: "שבגר מהול, שכל הטפתו היא להכניסו בקדושת ישראל, לא שייך לברך על זה ברכת המצוה, כי היכן מצינו... מצוה כזו...".

טז. צדקה לעני שיש לו

הגמרא בכתובות סח ע"א מקשה סתירה בין המשנה בפאה שאומרת שאין מחייבים עני המבקש צדקה למכור את ביתו וכלי תשמישו לבין הברייתא האומרת: "היה משתמש בכלי זהב ישתמש בכלי כסף...". רב זביד מתרץ: "לא קשיא, הא במיטה ושולחן הא בכוסות וקערות". ומסבירה הגמרא כי בדרך כלל אין מחייבים את העני להחליף את כליו הרגיל בהם, ורק במותרות כמו "מחרשה דכספא" (=מ מסרק של כסף) מחייבים אותו. ממשכה הגמרא: "רב פפא אמר לא קשיא, כאן קודם שיבוא לידי גיבוי כאן לאחר שיבוא לידי גיבוי". הרמב"ם מפרש כי בזמן שהוא מתפרנס בצנעה ולא מן הגבאי, אין מחייבים אותו למכור, אבל אם מקבל מן הגבאי, מחייבים אותו, כדי לא להמעיט מן העניים האחרים.

לכאורה שני תירוצים לפנינו, אך הרמב"ם מביא את שניהם. וזה לשונו (הלכות מתנות עניים ט, יד):

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

עני שצריך ויש לו... אפילו היו כלי כסף וכלי זהב אין מחייבים אותו למכור... במה דברים אמורים בכלי אכילה ושתייה ומצעות ומלבוש וכיוצא בזה, אבל אם היו כלי כסף וכלי זהב כמגודה... מוכרם... במה דברים אמורים קודם שהגיע לגבות מן העם אבל לאחר שגבה הצדקה מחייבים אותו...

בתחילה הלך בדרכו של רב זביד ולאחר מכן כתירוץ רב פפא. לכאורה הרמב"ם לא הכריע והביא את שתי הדעות. אבל כבר כתב הכסף משנה שם: "דלעניין דינא לא פליגי וכן דעת הרי"ף". אם כן הרמב"ם הלך בדרך שכבר נסללה לפניו.

יז. אתרוג - פרי אילן או ירק

מצד אחד אתרוג הוא פרי הגדל באילן, אך מאידך גיסא הוא גדל על כל מים, בדומה לירק, ולא על מי גשמים בלבד. במשנה ביכורים ב, ו מובאת מחלוקת תנאים. רבן גמליאל סובר שאתרוג שווה לאילן בג' דרכים: ערלה, רבעי ושביעית, ששעת החנטה קובעת, ושווה לירק לעניין מעשר, שהלקיטה קובעת. זו גם דעת ר' יוסי אבטולמוס המובאת בראש השנה טו ע"א. ואילו ר' אליעזר סובר שאתרוג שווה לאילן לכל דבר, גם למעשר. דעה שלישית לרבותינו שבאושא (ראש השנה שם) שאתרוג שווה לירק גם לשביעית, והלקיטה קובעת. כך גם הסבירה הגמרא בסוכה מ ע"א סתם משנה שם. הנפקא מינה נוגעת בין היתר לאתרוג שחנט בששית ונלקט בשביעית, אם מתעשר, כפרי ששית, ואם נוהגת בו קדושת שביעית, כפרי שביעית. ר' יוחנן וריש לקיש (ראש השנה טז ע"ב) אומרים שאתרוג כזה חייב במעשרות, משמע שהולכים אחר חנטה, כאילן, וכדעת ר' אליעזר הנ"ל.

הרמב"ם פוסק בהל' מעשר שני א, ד-ו:

"הירק כשעת לקיטתו עשור... וכן האתרוג בלבד משאר פירות האילן הרי הוא כירק והולכין אחר לקיטתו הן למעשר והן לשביעית..."

משמע שפוסק כרבותינו שבאושא כי אתרוג נדון כירק לפי לקיטתו. אבל הרמב"ם ממשיך ואומר בהל' ו:

ואע"פ שהולכין אחרי לקיטתו, אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית, אפילו היתה כזית ונעשה ככד חייבת במעשרות.

משמע שפוסק כר' יוחנן וריש לקיש, שהולכין אחרי החנטה למעשרות. והשיג עליו הראב"ד, שכן סותר את עצמו.

הרמב"ם חוזר על פסקו בהל' שמיטה ויובל ד, יב:

והאתרוג... אפילו היה כפול קודם ר"ה ונעשה ככד בשביעית חייב במעשרות כפירות ששית, ואפילו היה ככד בששית, הואיל ונלקט בשביעית, הרי הוא כפירות שביעית, ומתעשר כפירות ששית להחמיר.

כלומר, הולכים בו אחר חנטה למעשרות, ולכן חייב במעשר, ואחר לקיטה לשביעית, ולכן נוהגת בו קדושת שביעית.

הכסף משנה שם אומר שלרמב"ם היה ספק אם לפסוק כרבן גמליאל במשנת ביכורים, היא דעת ר' יוסי אבטולמוס, שהולכים אחר חנטה לשביעית או כרבתינו שבאושא שהולכים אחר לקיטה גם לשביעית, ומספק החמיר. וכן הסתפק אם לפסוק כרבן גמליאל שהולכים אחר לקיטה למעשרות או כר' אליעזר, והיא דעת ר' יוחנן וריש לקיש, שהחנטה קובעת, ושוב החמיר מספק.

הרי לפנינו דוגמה, שהרמב"ם לא הכריע, והביא להלכה את כל הדעות.

אבל הרדב"ז (בהל' מעשר שני שם) אומר שהרמב"ם לא החמיר מעצמו, אלא כן למד בשיטת ר' יוחנן ור"ל, שהם סבורים כהכרעת רבתינו שבאושא, שהיא גם סתם משנה בסוכה כנ"ל, שהולכים אחר לקיטה בין למעשר ובין לשביעית, ולא כר' אליעזר, שכלל לא נזכר בסוגיה שם, ורק לחומרא, אמרו ללכת גם אחר חנטה למעשר.⁶⁵

ואולי קצת ראייה לרדב"ז עולה מדברי ר' עקיבא (ראש השנה יד ע"ב) שהחמיר במעשר של אתרוג, גם כר"ג וגם כר' אליעזר, לעניין אתרוג שנכנס משניה לשלישית, עיי"ש.

יח. שור שנפל לבור

המשנה בבבא קמא (מובאת בגמ' נב ע"א) אומרת: "נפל לפניו מקול הכריה חייב, לאחריו מקול הכריה פטור". בגמרא (נב ע"ב) נחלקו הדעות בביאור הדברים. רב סבור: "לפניו, לפניו ממש, לאחריו, אחריו ממש". והטעם שפטור הוא, כי בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו, ונפל מאחריו נהרג מן החבטה. שמואל סבור: "נפל לבור בין מלפניו בין מאחריו חייב". חיוב בור הוא להבלו וכל שכן לחבטו. אלא לאחריו "כגון דנתקל בבור ונפל לאחריו הבור, חויף לבור".

הגמרא מקשה מברייטא על רב, ועונה כמה תירוצים. אח"כ מביאה הגמרא ראייה מברייטא לרב, האומרת: "תני רב חנניה... ונפל, עד שיפול דרך נפילה. מכאן אמרו... לאחריו מקול הכריה פטור", וזה וזה בבור.

פסק הרמב"ם מוקשה, וזה לשונו, הלכות נזקי ממון יב, יח:

היה חופר בבור ונפלה הבהמה מקול החפירה בתוך הבור ומתה, אם נפלה מלפניה חייב, מאחוריה כגון שנבעתה וחזרה על עקבה לאחור ונפלה ומתה פטור שנאמר ונפל עד שיפול דרך נפילה.

לכאורה פוסק כאן כרב. אבל ממשיך הרמב"ם ואומר:

65 לכאורה אפשר היה לומר שהרמב"ם החמיר רק לעניין מעשר, ונפק"מ לעניין פירות שחנטו בשביעית ונלקטו בשמינית, והרמב"ם לא הזכיר דינם. אך מן המפרשים נראה שגם כאן הבין בדעת ר' יוחנן וריש לקיש שיש להחמיר. ראה מפרשי הרמב"ם בספר המפתח במהדורת פרנקל. וכן מסביר ביד פשוטה, שמיטה ויובל, ומביא את הירושלמי ביכורים ב, ד שאומר במפורש שכך סבר ר' יוחנן.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

נפל לפניו מקול החפירה, חוץ לבור ומת אין בית דין מחייבים אותו. ואם תפס הניזק אין מוציאין מידו. ואם נפל לאחוריו - חוץ לבור ומת או הוזק, בעל הבור פטור.

לכאורה, כאן פסק כשמואל, אלא שהוא לומד בדבריו, שהן לפניו והן לאחוריו מדובר שנפלה מחוץ לבור. ועולות השאלות:

מדוע פסק כשתי הדעות? וכן העיר הראב"ד שם: "נ"ל כל הסוגיה אינה נצלת מן השיבוש ואולי חזרה היתה, שהסתפק לו הלכה כרב או כשמואל וכתב למעלה כשמואל, ועכשיו בא לפסוק כרב". כוונתו, שהרמב"ם פסק למעלה כשמואל שבור שחייבה עליו תורה - להבלו וכל שכן לחבטו.

ועוד קשה, מה פשר ההלכה המסופקת ברמב"ם? וכך ממשיך הראב"ד: "מכל מקום שיבושים יש כאן, שאם נתקל בבור מקול החפירה ונפל חוץ לבור ברשות הרבים, פטור. ואם נפל לאחוריו בבור, זהו הספק שאמר שאין בית דין מחייבים אותו".

הראב"ד הבין שבנפלה אחרי הבור לדעת הכול פטור, ובנפלה לתוך הבור לאחריה, נחלקו רב ושמואל, והרמב"ם הסתפק כמי להכריע, שהרי הביא דעת שניהם, אם כן מדוע פסק שפטור?

רבו הביאורים בדעת הרמב"ם, ראה בספר המפתח במהדורת פרנקל. על כל פנים הראב"ד הבין שהרמב"ם הסתפק, והכריע כשתי הדעות.

תחילה יש להעיר שהרמב"ם לא "המציא" את הספק, שכן כבר הרי"ף (כב ע"א בדפי הרי"ף) הביא שתי דעות, עקב כללים סותרים. וזה לשונו: "והלכתא כרב דתני רב חנניא לסיועי, ואיכא מ"ד הלכתא כשמואל דהלכתא כוותיה בדיני". אמנם ברי"ף משמע שפסק כדעה הראשונה, אלא שהביא דעה נוספת. אבל בדעת הרמב"ם עדיין נשאר עם השגות הראב"ד, ולכן נביא את הסבר הלחם משנה.

הרמב"ם פסק כרב, אבל לא מטעמיה, שהרי פסק כאמור שבור חייב גם על חבטו, אלא שבנפל לאחריה פוטרת הברייתא בגלל שאינו דרך נפילה. ולכן פסק הרמב"ם כברייתא, שאפילו נפלה בפנים, אבל לאחריה פטור; לא בגלל שפטור על חבטה, כדעת רב, אלא בגלל שאינו דרך נפילה. כך ניתן לפרש את החילוק שבמשנה בין לפניה לבין לאחריה. אבל אפשר גם לפרש את המשנה שמדברת בנפלה מחוץ לבור, כהבנת שמואל, ובכל זאת לפניה חייב.⁶⁶ אלא שהרמב"ם הסתפק בדעת הברייתא בנדון. האם זו דרך נפילה? מצד אחד נפלה כדרכה לפניה, ומאידך גיסא, נפלה מחוץ לבור. הגמרא לא אמרה מה דעת הברייתא בזה, והרמב"ם הסתפק.

לפי זה אין כאן ספק כמי להכריע, אלא ספק בהבנת הברייתא ביחס למקרה שלא נזכר בגמרא.

66 ועדין יש לעיין בסברה, מה אחריות בעל הבור על נזק שמחוץ לבור? ובייחוד יש לשאול כן, להבנת הגמרא שמדובר בכורה, שאינו בעל הבור, שהבעית את הבהמה, ואכמ"ל.

י.ט. "ראשונים" לקרבנות ציבור

המשנה בשקלים ב, א אומרת: "בני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או שאבדו, אם נתרמה התרומה, נשבעין לגזברין, ואם לאו, נשבעין לבני העיר, ובני העיר שוקלין תחתיהן, נמצאו או שהחזירו הגנבים אלו ואלו שקלים ואין עולין להם לשנה הבאה".

ובירושלמי שם (סוף הלכה א) מבואר כי "הראשונים נופלים לתקלין חדתין (לקנות בהן קרבנות ציבור של שנה זו), והשניים נופלין לתקלין עתיקין" (כשקלי שנה שעברה, ודינם כדן "שיירי הלשכה", שבהן עושים שאר צרכים, כאמור בפרק רביעי).

אולם ממשיך הירושלמי שם ואומר: "אלו הן הראשונים ואלו הן השניים, רבי פנחס בי ר' חייא ור' אבא מרי, חד אמר, אלו ששלחו בני העיר תחלה". כלומר, אלו הם הראשונים שמהן לוקחים קרבנות ציבור. "וחרנה אמר, אלו שהגיעו ליד גזברין תחלה". כלומר, שמהן לוקחים קרבנות ציבור.

הרמב"ם פוסק לכאורה כשניהם, וזה לשונו בהלכות שקלים ג, ט:

נשבע וגבו שקלים שנית, ואח"כ החזירו הליסטים, אלו ואלו שקלים, ואין עולין להם לשנה אחרת, והשניים יפלו לשקלי שנה שעברה. יש מי שאומר שהשקלים הראשונים שנפלו לשקלי השנה הם השקלים שנגנבו בתחלה ואבדו או נאנסו וחזרו, ויש מי שאומר שהשקלים הראשונים הן שהגיעו ליד הגזבר תחלה.

וכותב הראב"ד שם: "בירושלמי, מחלוקת אמוראים". אם כן מדוע הרמב"ם לא הכריע?⁶⁷ ונראה לומר שהרמב"ם הבין שאין כאן מחלוקת של ממש. לכולי עלמא, כאשר שני הכספים בפנינו, אזי "אלו ששלחו בני העיר תחלה" הם הראשונים. הם הוקדשו תחלה לשם קנית קרבנות ציבור, וכעת שנמצאו, נשאיר אותם בדינם. אבל האמורא השני מוסיף, כי אם בטרם הוחזרו המעות הראשונים, נתנו בני העיר שקליהם לגזבר, הם נתפסו בקדושת קרבנות ציבור, ולהם זכות הבכורה.⁶⁸

כ. מהי סגולה

הגמרא בבבא בתרא נב ע"א אומרת כי מי שמקבל פיקדון מן הקטן לא יחזירנו לו, "שהרי אין יודע לשמור, וכמשליך לאיבוד דמי" (רשב"ם שם), אלא יעשה לו סגולה, כלומר, "אוצר, עד שיגדל ויחזיר לו" (רשב"ם שם). ואומרת הגמרא שם: "מאי סגולה, רב חסדא אמר ספר תורה, רבה בר רב הונא אמר דיקלא, דאכל מיניה תמרי".

67 מדברי המגדל עוז על הרמב"ם שם ניתן להבין שהגמרא עצמה לא הכריעה, ואולי זו דרכו של הירושלמי להביע בדרך זו דעתו שלא להכריע, וצ"ע.

68 ועדיין צל"ע, במקרה ונמצאו הראשונים, ובטעות מסרו את השניים לגזבר. האם נאמר שבדיעבד מה שנמסר לגזבר תחלה נתפס או שהראשונים שהוקדשו ונמצאו הם שנתפסו בקדושת קרבנות ציבור, והשניים הם בגדר "שיירי לשכה" בלבד.

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

הרמב"ם (שאלה ופקדון ז, י) פוסק: "קיבל מן הקטן יקנה לו בו ס"ת או דקל שיאכל בהן פירותיו". ושוב בהלכות אישות (כב, לב): "קיבל מן הקטן יקנה לו בו ספר תורה או דבר שאוכל פירותיו".

לכאורה מחלוקת בפנינו. ואכן הרמ"ה (פיס' רז) פסק כדעה השנייה. והסברה מובנת, עליו להשקיע בנכס שעושה פירות. את הדעה הראשונה מסביר הרשב"ם שם: "ס"ת ללמוד בו, הרי פירות, והקרן קיים". לפ"ז לימוד התורה הוא הפירות, ולא רווח פיזי.⁶⁹ האם הרמב"ם אינו מכריע?

בדעת הרמב"ם יש לומר שאין מחלוקת בין האמוראים, והגמרא נקטה שתי אפשרויות של אכילת פירות, תוך כדי שימור הקרן. וכן משמע במאירי ובריטב"א שם. וכן מוכיח ביד פשוטה (אישות שם) מתשובת רב האי גאון.

אלא שלכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, שכן מחלוקת דומה מובאת בבבא קמא פז ע"ב ביחס לחובל בבנו הקטן. שם נאמר כי בכסף שחייב לו האב "יעשה סגולה". ושוב נחלקו אותם אמוראים בפשר אותה סגולה. וזה לשון הגמרא: "רב חסדא אמר ס"ת, רבה בר רב הונא אמר דיקלא דאכיל מיניה תמרי". ושם פוסק הרמב"ם (חובל ומזיק ד, יט) - דיקלא, כדעת רבה בר רב הונא. אם כן נשאל: מדוע הרמב"ם כאן שינה דרכו?⁷⁰

ובדוחק יש לחלק כי בעניין חובל, שהוא חייב לשלם דמי נזק, צריך הקטן הנחבל לקבל שווי ממון ממש, ולא די בהנאה רוחנית של מצווה. אבל ביחס לפיקדון, הרי מבואר שם בסוגיה שאין ביטחון גמור שהפיקדון אכן של הקטן המפקיד, ואולי יתברר אחרת, ולכן די בינתיים גם בהנאה רוחנית.

עוד יש לחלק בין כסף לבין חפץ. בחוב כספי יש להניח שמקבל הכסף היה עושה בו עסק בתקווה להרוויח בו, לכן ייתן החובל דבר שעושה פירות דווקא. אבל בפיקדון, יש להניח שאם היה הפיקדון בידו, היה מונח בידו, ולכן די בפירות כלשהם שיינתנו למפקיד הקטן בינתיים.⁷¹

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם שאכן האמוראים נחלקו, אך אין הם שוללים זה את דעת זה, אלא השאלה היא מה להעדיף. ולאור הסברות דלעיל הרמב"ם הכריע כי במקרה של הפיקדון שני האופנים אפשריים, ואילו במקרה של חובל יש להעדיף את הפירוש של דקל לפירותיו.

סיכום

השמטות הרמב"ם מחלוקות שבתלמוד וכן הבאת שתי הדעות, מעוררות את המעיין להציע הסברים שונים, "מקומיים" או כלליים. יש האומרים כי במחלוקות מסוימות לא ידע הרמב"ם להכריע (ראה דוגמאות ז, ח, יב, יג, יד, טו, יז, יח), אך ראינו שאין הכרח לומר כן.

69 וראה חידושי חתם סופר כאן בהסבר המחלוקת בין האמוראים.

70 ביד פשוטה שם כתב כי "אפשר שהשווה את הלשון כאן למובא לעיל הל' יג והל' טו". ולפי זה אכן גם רשאי לקנות לו ס"ת.

71 ועיין בסמ"ע חו"מ סי' תכד, ס"ק טו ובט"ז שם שמחלקים באופנים אחרים.

הרמב"ם שבא לפסוק הלכה למעשה לנבוכי התקופה, שלא מצאו תשובה מעשית בגמרא, הכריע לפי כללים שהיו מקובלים מזמן הגמרא ואחריהם הגאונים, ואולי אף מדעתו. לכן נראה שיש להעדיף הסבר לאותם מקומות של אי הכרעה ברמב"ם, ולא לתלותם בכך שלא ידע להכריע.⁷²

עמדנו על שלש קבוצות משנה בשאלה זו:

יש מקומות שכבר הגמרא עצמה או גאונים קודמים הבינו שלא התכוונה הסוגיה להכריע, ובאלה הביא הרמב"ם את שתי דעות (דוגמה א, כבר הגמרא הסתפקה, ואולי כן הוא בדוגמה יט; דוגמה ב, מחלוקת הגאונים, שני מנהגים; דוגמה ג, כבר קודמיו הבהירו שאין הגמרא מתכוונת למחלוקת; דוגמה טז, כבר הרי"ף אומר שאין שם מחלוקת; דוגמה יז הבין הרמב"ם שאין מחלוקת אלא חומרה של אמוראים; דוגמה יט הבין הרמב"ם שאין מחלוקת אלא הוספה במקרה מסוים; כמו כן בדוגמה כ ראינו מקורות קודמים שסבורים שאין מחלוקת).

יש מקומות שבהם הבאנו תרוץ מקומי, שמייתר את הצורך לומר שהרמב"ם הסתפק (דוגמאות יד, טו, יח).

בעיקר התעכבנו על קבוצה שלישית, שבה סובר הרמב"ם שאין צורך להכריע במחלוקת, שכן ההכרעה בה היא תלויה זמן מקום ונסיבות הענין, ולכן הביא את שתי הדעות (דוגמאות ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, יא, יב, יג)

וכאן המקום להערה כללית. כידוע הרבה מן ההלכות תלויות בהתנהגות אנושית, בדרך בני אדם, ובייחוד אלו העוסקות ביחסים שבין אדם לחבירו. יש שיטות משפט הבוחנות כל ארוע לכשעצמו כדי לקבוע כוונת האדם וכיו"ב. ההלכה, לעומת זאת, קובעת כללים בזה. יש מהם שקרויים חזקות (כמו, חזקה אין אדם פורע תוך זמנו), ויש שללא קביעת שם חזקה, אותה הלכה בנויה על דרך הנהגת האדם (כמו, עד שתות באונאה אדם מוחל). אומדנה זו בנפש האדם מעוררת שאלה בדבר מקורה, היקפה ואפשרות שינויה. אך בלי להכנס לשאלות אלו, הרי שריבוי החזקות, וביחוד ריבוי הפרטים במסגרת חזקה כללית, מצמצם אפשרות הדיין להתחשב בנדון שלפניו. אפשר כי לדעת הרמב"ם יש להשתדל לא להכביד על הדיין או על מי שנתקל באותו ענין, ועליו להחליט בדבר. בכך שהשמיט מחלוקת מסוימות, אלו התלויות בדרכם של בני אדם כאמור, הרחיב את אפשרות הפעולה, בחינת "אין לדיין אלא מה שעניו רואות". אמנם בדוגמאות האחרונות הרחבנו את היריעה, שכן לעתים גם במחלוקת אחרות שתלויות בהערכת המציאות, יש מקום לשתי הדעות.

72 וראה שו"ת ר' בצלאל אשכנזי, סוף סי' א: "ומה שכתב בעל הקונטרס... ודס"ל שהרמב"ם מספקא ליה, לא חש לקמחיה ולא ידע שותא דהרמב"ם ז"ל...". הופנית לקטע זה ממאמרו של פרופ' א' שוחטמן (הערה הבאה) בעמ' 232, ועמד שם על נקודה זו, שאין דרכו של הרמב"ם שלא להכריע. וראה עוד מה שכתב אבן האזל על הרמב"ם נדקי ממון ב, יח, בענין שור שנפל לבור, שנידון לעיל אות יח: "והנה עיקר מילתא לומר דהרמב"ם עצמו מסופק מזה אם נפסוק כשמואל בהך דינא, ומזה עשה ספיקא דדינא, אינו מרווח כלל, דאין דרך הרמב"ם לעשות ספיקא דדינא אלא מאבעיא בגמ' או אם יהי פלוגתא ויהי ספק כמי לפסוק".

האם מכריע הרמב"ם תמיד במחלוקות שבתלמוד?

ועוד הערה בטרם סיום. אינני מתכוון לומר שלרמב"ם לא היה אף פעם ספק. זהו טבע אנושי, שאינו פוסח גם על אדם גדול. גם בחיבורו נתקל בשאלות שבהן הרמב"ם עצמו אומר לשונות של ספק. כך, למשל, הוא כותב בענין חידוש הסמיכה (סנהדרין ד, יא):

...נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים, אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישאל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין, והדבר צריך הכרע.⁷³

כמו כן יש להפנות למה שצויין לעיל בדוגמה ב, שם ראינו הלכות בהן הרמב"ם מביא דעה נוספת בהבנת ההלכה, ולא תמיד מכריע בין הדעות.

ועוד הערה לסיום. בראשית דברינו הבאנו את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפיהם עולה לכאורה כי אדם לומד את התורה שבכתב ואת ספרו, ללא צורך בלימוד התלמוד. ברור שאין לקבל הדברים כפשוטם, והרי הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א הל' יא-יב כותב: "וחייב לשלש את זמן למידתו, שלישי בתורה שבכתב שלישי בתורה שבעל פה ושלישי יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מתוך דבר... וענין זה הוא הנקרא גמרא... בד"א בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה... יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד..."⁷⁴.

על כרחך כי רק לשם חיפוש הלכה פסוקה יכול לדלג הוא על התלמוד, אך מצות ת"ת מתקיימת בלימוד התלמוד בעיקר. אמנם אם צודקים אנו בהנחתנו, הרי לא כל ההלכות פסוקות הן, ויש מצבים בהן יש להכריע בין שיקולים שונים, וכדי לדעת אותם שיקולים חייב אדם ללמוד תלמוד, ולאורם לפלס דרכו בכל זמן ועידן.

73 ואף שם טוען פרופ' א' שוחטמן במאמרו, "והדבר צריך הכרע - לבירור דעת הרמב"ם בשאלת חידוש הסמיכה", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 217, שאין כוונת הרמב"ם שהוא מסתפק אלא שצריך להכריע כדבריו. ואין כאן המקום לדון בחידוש זה.

74 וראה עוד שו"ת הרמב"ם (בלאו) סי' קמ. על מטרת הרמב"ם בכלל ראה מאמרו של הרב ש"ז הבלין, "על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לפרופ' ש' ליברמן) ירושלים תשמ"ג, עמ' 148, 186.