

## המצוות לסוגיהן

י"ד שורשים הקדים הרמב"ם למנין המצוות, על פיהם קבע אלו מצוות יכללו בתרי"ג המצוות ואלו לא יכללו בתרי"ג.

יסודות רבים וחשובים בתורה מקופלים בשורשים אלו ובמה שנשאו ונתנו סביבם ראשונים ואחרונים.

עיקר עניננו בספר זה הוא גופן של מצוות ועל כן נעסוק בשורשים רק כאשר הם נוגעים להבנת המצוות (כגון שורש ד' במצוה ה', שורשים י' וי"א במצוות י"ב, י"ג ועוד). יוצאים מן הכלל הזה הם שורשים א' וב' המהווים יסוד למשנתו של הרמב"ם בנושא המצוות לסוגיהן, ובהם יעסוק מבוא זה, יחד עם מקורות נוספים במשנת הרמב"ם, ראשונים ואחרונים.

ואלו הם פרקיו של המבוא:

- א. משנת המצוות להרמב"ם (עם שרשי ספר המצוות בכללן).
- ב. "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני" (על מצוות דאורייתא).
- ג. י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן (על גדרי הדינים הנלמדים ב"ג מידות).
- ד. מצוות דרבנן.
- ה. מנהגי ישראל.
- ו. מידות חסידות ולפנים משורת הדין.

### א. משנת המצוות להרמב"ם

נראה כי שני מאמרי חז"ל בענין המצוות בנו את יסוד שיטתו של הרמב"ם בשרשי המצוות ומנינן. האחד הוא מאמרם ז"ל (מכות כ"ג ע"ב): "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני", והשני הוא מאמרם ז"ל (משנה סוף מכות): "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'".

"תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני" - בסיני, דייקא, לא קודם לו ולא אחריו. לא קודם לו, הוא ששנינו בענין גיד הנשה (חולין ק' ע"ב): "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו" וכפירוש הרמב"ם שם (בפיהמ"ש פ"ז מ"ו), שגם המצוות שנצטוו בהן האבות קודם מתן תורה אין להן תוקף מחייב אלא ממתן תורה. הוכחה לדבר, מאמרם ז"ל "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני" (ועי' בפרק הנקרא בשם זה לקמן).

לא לאחריו, הוא שקבע הרמב"ם שמצוות דרבנן אינן בכלל תרי"ג מפני שלא נאמרו למשה בסיני (שורש א'), וכן המצוות הנלמדות ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, אינן בכלל תרי"ג (שורש ב') כיון שבית דין דורש אותן מעצמו ואם כן נתחדשו אחר סיני (עי' בפרק י"ג מידות לקמן). "בסיני" הוא ביטוי להחלטיות התורה ונצחיותה, על כן אין למנות בכלל תרי"ג מצוות שאינן לדורות, וכפי שקבע הרמב"ם בשורש ג' על פי דברי הגמרא הנ"ל במכות.

"רצה הקב"ה לזכות את ישראל וכו'". בפירושו למשנה זו קבע הרמב"ם יסוד גדול בענין המצוות וזו לשונו:

**מיסודות האמונה בתורה** שאם קיים האדם מצוה **משלוש עשרה** **ושש מאות מצוות** כראוי וכהוגן ולא שתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא עשאה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא.

חיפשו אחרונים את מקורו של הרמב"ם ואין הדעת נוחה עדיין (עי' עיניים למשפט סוף מכות), שכן לא מצאו כדבר הזה בפירוש בדברי חז"ל.

והרב בעל "ניצוצי אור" כתב (עבודה זרה ה' ע"א, אות א') שכדברים האלה איתא בזוהר (נשא קכ"ד ע"א): "מאן דקיים פקודא חד כדקא יאות כאילו מקיים רמ"ח פקודין", עיי"ש בדברי "ניצוצי אור" הארוכים.

מכאן אנו למדים שמצוה בכלל תרי"ג היא **דבר שלם** אשר הוא לבדו ראוי שיקנו על ידו עולם הבא, והוא כולל בתוכו כל המצוות.

ונראה שעל פי זה קבע הרמב"ם את הכללים הבאים:

א. שאין ראוי למנות טעם המצוה כמצוה בפני עצמה. וטעמו כנ"ל שאין זו מצוה שלימה (שורש חמישי).

ב. שאין ראוי למנות דקדוקי מצוה (שורש שביעי).

ג. שאין ראוי למנות הלאוין והעשין אלא המוזהר והמצווה (שורש תשיעי).

ד. שאין ראוי למנות ההקדמות (הכשר מצוה) שהן לתכלית אחת מן התכליות (שורש עשירי).

ה. שאין ראוי למנות חלקי מצוה (שורש י"א).

ו. שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות (שורש י"ב).

וכן אפשר להבין מדוע מנה קריאת שמע שחרית וערבית וכן תמיד וקטורת שחרית וערבית כמצוה אחת. והרמב"ן השיג עליו בזה. ונראה שכיון ששלימות היום הוא מיום ולילה, הרי שאין למנות את החלק כמצוה שלימה (וע' לקמן במה שכתבנו במצוות קריאת שמע ותפילין).

## ב. "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני"

היסוד למנין המצוות, הוא מאמרם ז"ל במסכת מכות (כ"ג ע"ב): "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני". אולם מלבד מה שמאמר זה קובע את מספר המצוות שבתורה, יש בו קביעה יסודית נוספת: שמצוות אלו **כולן** נאמרו למשה בסיני, לא לאחר מכן ואף לא קודם לכן.

ואמנם, בשורש הראשון בנה הרמב"ם על יסוד זה את שיטתו, שאין למנות את מצוות חכמים בכלל תרי"ג המצוות, שכן אלו לא נאמרו בפרטות למשה בסיני. ועל פי אותו יסוד, קבע הרמב"ם בפירוש המשניות, שכל המצוות שנצטוונו בהן קודם

מתן תורה, התחדש בהן הציווי למשה בסיני, ותוקף חיובנו במצוות אלו הוא ממשה ולא קודם לכן.  
קביעה זו - אותה מכנה הרמב"ם "כלל גדול" - אינה פשוטה כלל ואף לא כל הראשונים מסכימים לה, כפי שיתבאר להלן.

### שיטת הרמב"ם

המשנה בחולין (פ"ז מ"ו ובגמ' ק' ע"ב) אומרת:

נוהג בטהורה (גיד הנשה) ואינו נוהג בטמאה, ר' יהודה אומר אף בטמאה. אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם, אמרו לו בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו.

ופירש"י:

**אמרו לו** - פסוק זה שהזהירו עליו, בסיני נאמר, ועד סיני לא הוזהרו, אלא שנכתב במקומו לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה כתב המקרא הזה על המעשה: על כן הוזהרו בני ישראל אחרי כן שלא יאכלו גיד.

מבואר מדבריו שלדעת חכמים, כלל לא נהג איסורו של גיד הנשה עד מתן תורה ורק ממתן תורה החלו נוהגים בו איסור.  
אבל לרמב"ם דרך אחרת בפירוש המשנה ומפירושו למדנו יסוד גדול, וזה לשונו בפיהמ"ש:

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם "מסיני נאסר", והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום, אין אנו עושים זאת, אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי, לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה 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 שה' ציוונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו, אלא ציווי משה רבנו, הלא תראה אומרם "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני" וכל אלה מכלל המצוות.

דעת הרמב"ם ברורה, שכל תוקף קיום המצוות, בין המצוות שהיו קודם משה בין המצוות שממנו ואילך, הוא רק מציווי משה במה שנצטווה בסיני.  
מחלוקת דומה למחלוקת רבי יהודה וחכמים מצינו במסכת שבת (קל"ה ע"א) לענין מילה:

אמר רב אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה, שנאמר "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו". אמר ליה אביי, דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה, ונימול לשמונה, אמר ליה, **ניתנה תורה ונתחדשה הלכה.**

ולשיטת הרמב"ם (בחולין) יש להקשות: "לימא כתנאי", שהרי מחלוקת רב אסי ואביי היא היא מחלוקת חכמים ורבי יהודה, ועוד שהרי בחולין קיימא לן דהלכה כחכמים שהם רבים ואם כן כיצד אומר אביי "דורות ראשונים יוכיחו" שהוא נגד חכמים הסוברים מסיני נאסר (כפירוש הרמב"ם). ועוד קשה לפי שיטת הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד קס"ג) שכתב וזו לשונו: "והנה הרמב"ם בפ"א מהל' מילה ה"ג גבי לידת בית... וכן בהל' ז' פסק דיוצא דופן נימול לשמונה וכל זה דלא כרב אסי, ואם כן היינו משום שדורות הראשונים יוכיחו, אם כן גם דברי רב שיזבי נידחין מטעם זה דדורות ראשונים יוכיחו", עיי"ש. אם כן לפי דבריו פסק הרמב"ם כאביי, והוא נגד העיקר הגדול שיסד במשנת חולין.

הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"א) מתאר את דרך הופעתן של המצוות, למן אדם הראשון ועד משה רבינו וזו לשונו:

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים. אף על פי שכולן הן קבלה בידינו ממה שרבינו והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה. הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוה עמרם במצוות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

דקדוק מענין בלשון הלכה זו ברמב"ם מצינו בדברי הכס"מ: "ודעת רבינו שכל אלו המצוות מעצמם עשאוהו ולכן לא הזכיר נצטווה רק (אלא) במילה". כלומר על התפילות ועל גיד הנשה וכדו' לא היה ציווי מאת הבורא, אלא האבות מעצמם קיימו מצוות אלו, ורק במילה היה ציווי לאברהם מאת הבורא ולכן דקדק הרמב"ם לכתוב "נצטווה" רק במצות מילה (ועי' חת"ס אבהע"ז ח"ב תש' קכ"ה ד"ה "אמנם ממשמעות"). על פי דקדוק זה מיושבים היטב דברי הגמרא (על פי הרמב"ם).

אינה דומה מחלוקת רב אסי ואביי בענין מילה למחלוקת ר' יהודה ורבנן בגיד הנשה, שהרי בגיד הנשה לא היה ציווי כלל ולכן אמרו רבנן שמיני נאסר, כי רק מסיני בא ציווי אלוקי למצוה זו, מה שאין כן במילה נצטווה אברהם על ידי הקב"ה למול, ולכן שייך לומר "דורות ראשונים יוכיחו".

ודברי הרמב"ם בפיהמ"ש מדוקדקים להפליא שרק במצוות מילה כתב "שה' ציוונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם ע"ה", כלומר שמילתו של אברהם היא המקור למה שנצטווה משה. ואילו לגבי גיד הנשה כתב הרמב"ם בלשון סתמית "שאינן אנו נמשכים בו אחר איסור יעקב".

מובן, אפוא, שמחלוקת אב"י ורב אסי במילה, אינה דומה למחלוקת רבי יהודה ותכמים בגיד הנשה ולכן יכול אב"י לומר "דורות ראשונים יוכיחו" ואף הרמב"ם יכול לפסוק כאב"י.

ויש לדקדק בלשון ההלכה שהזכרנו (מלכים פ"ט ה"א): "עד שבא משה ונשלמה תורה על ידו" והרי בפירוש המשניות כתב שתר"ג מצוות בשלימותן ניתנו למשה בסיני. אולם אחר העיון, ברור שאין פירוש הדברים כן, שהרי כתב הרמב"ם במפורש אף על שבע מצוות בני נח שמקורן בתורת משה: "אף על פי שכולן הן קבלה בידינו ממה רבינו" וכן בסוף פ"ח ממלכים כתב בהדיא על חסיד אומות עולם "והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהם". והלשון "עד שבא משה ונשלמה התורה על ידו" יש לומר שבמציאות המצוות בעולם השלים משה לתרי"ג, אך בתוקף החיוב במצוות הכל ממה רבינו. ויש להוסיף שהביטוי "נשלמה תורה על ידו" אף הוא מלמד שכל תוקף המצוות ממה, על פי הגמרא (בבא קמא י" ע"א): "החופר בור תשעה ובה אחר והשלימו לעשרה אחרון חייב", הרי שכל הבור נקרא על שם המשלימו מפני שהוא קבע את צורתו. אף כאן נשלמה תורה על ידי משה שהוא נתן לה את צורתה ולכן כל תוקפה ממה רבינו.

ועדיין יש לדקדק בדברי הרמב"ם שהרי מצאנו הלכות שלמדין מקודם מתן תורה, עי' הל' אישות פ"י ה"ד שכתב שאין נושאים נשים במועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר "מלא שבוע זאת", והוא פסוק בבראשית (כ"ט, כ"ז) בפרשת לבן ויעקב ולעומת זאת בהל' אבל (פ"א ה"א) כתב שאף שנאמר "ויעש לאביו אבל שבעת ימים" נתנה תורה ונתחדשה הלכה שאבלות מן התורה יום אחד בלבד.

ושני לימודים אלו מקורם בירושלמי מועד קטן, הראשון פ"א ה"ז (מובא בתוס' מועד קטן ח' ע"ב ד"ה "לפיי") והשני בפ"ג ה"ה (מובא בתוס' מועד קטן כ' ע"א ד"ה "מה") והמהר"ץ חיות במועד קטן (כ' ע"א) הקשה שדברי הירושלמי סותרין זה את זה, ולדבריו אף בדברי הרמב"ם יש סתירה.

ויש לחלק בפסוקים שקודם מתן תורה, בין דברים שיש בתורה (בחלק שלאחר מתן תורה) התיחסות שונה אליהן, לבין דברים שכל מקורם הוא קודם מתן תורה, ובפסוקים שאחר מתן תורה אין כל התיחסות אליהם, שעל זה יש לומר "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו" כמו שאמרו ביחס לגיד הנשה שכל מקורו הוא בפסוקים שקודם מתן תורה, ואם כן ברור שהמצוה או הדין הזה נאמרו אחר מתן תורה אלא שנכתבו במקום הראשון שמצינו דין זה, אף שמקורו ההלכתי בסיני. אולם בדברים שנאמרו קודם מתן תורה ואחר כך מצאנו ביחס לזה דברים אחר מתן תורה, בזה אין

למדים דבר מקודם מתן תורה. והנה לענין שאין מערבין שמחה בשמחה אין כל מקור בפסוקים שאחר מתן תורה, ולכן יש ללמוד מקודם, בחינת "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו", אבל באבלות הרי כתוב (מובא ברמב"ם שם): "אכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'" שמשמע דווקא היום, דהיינו אבלות יום ראשון, וזה שונה ממה שנאמר קודם מתן תורה, ולכן פשוט שנתנה תורה ונתחדשה הלכה ואין למדים מקודם מתן תורה.

עוד יש לומר שיש לחלק בין דינים גמורים אשר אין סברא בצידם לבין דינים הנלמדים בסברא. ונראה שכך תירצו התוס' סתירה זו במועד קטן (ח' ע"ב ד"ה "לפיי") שכתבו על הא דאין מערבין שמחה בשמחה: "גזירת הכתוב כדריש לקמן מקרא דשלמה ובירושלמי דריש מדכתיב 'מלא שבוע זאת' וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצוות חבילות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה". ולכאורה יש לתמוה, אם אמרו גזירת הכתוב מה ראו תוס' לחפש טעם, אלא נראה שהוקשה להם סתירת הירושלמי מאבלות שלא למדו מקודם מתן תורה ולזה אמרו שכאן יש סברא ובמילתא דמסתברא אפשר ללמוד גם מקודם מתן תורה, שהרי הסברא עיקר (וע' שדי חמד ח"א עמ' 82 שהביא תירוצים אלו והאריך בענין). והחת"ס (אבעה"ז ח"ב תש' קכ"ה) רצה לומר שיש לחלק בין מנהגא בעלמא שנהג קודם מתן תורה לבין דינים גמורים עיי"ש, אלא שדחה דברי עצמו מדברי הרמב"ם. וע"ע בית האוצר למהר"י ענגיל (מערכת א' כלל א' אות ז') שדן באריכות ובכלל דבריו נמצאים גם הדברים שכתבנו.

### שיטת הגאונים החולקים על הרמב"ם

הכלל הגדול והעיקר החשוב שקבע הרמב"ם - לא כל הראשונים הסכימו לו. כבר הזכרנו שרש"י על המשנה בחולין (ק' ע"ב) פירש שלא כרמב"ם, ולדעתו גיד הנשה לא נהג כלל עד מתן תורה. ומדבריו משמע שלו היה גיד הנשה נהג קודם מתן תורה, הרי גם לדעת חכמים היה תוקף חיובו מיעקב אבינו. דעה זו של רש"י מוכחת מפירושו לפסוק הראשון שבתורה שכן באר: "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל כעם היא החדש הזה לכם. זמן רב הוקשה לי, שמכאן סתירה לדברי הרמב"ם, ועל פי שיטתו היה למדרש להקשות: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"אנכי ה' אלוהיך", עד שמצאתי בע"ה מדרש כלשון הזה במכילתא יתרו (בחדש פרשה ה'): "אנכי ה' אלוהיך" - מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחילת התורה? משלו משל למה הדבר דומה לאחד שנכנס במדינה, אמר להם אמלוך עליכם, אמרו לו כלום עשית לנו שתמלוך עלינו, מה עשה בנה להם את החומה, הכניס להם את המים, עשה להם מלחמות, אמר להם, אמלוך עליכם אמרו לו הן והן". עיי' שם עוד.

נראים הדברים, אפוא, שהמדרש שהביא רש"י בפירושו לתורה, סובר שמצוה ראשונה שנצטווה עם ישראל (כציבור) היא "החדש הזה לכם", אף שהיתה קודם מתן תורה, ודברי המכילתא מתאימים לשיטת הרמב"ם.

ועל פי אותה דרך, כתב רש"י בפירושו לישעיה (ה', ז'): "נטעתי שורק - אלו שש מאות ושש מצוות, כמנין שורק, הוספתי עליהם, על שבע שנצטוו בני נח", ומשמע ששבע מצוות בני נח המשיכו אצלנו מנח, ועליהן נוספו המצוות המיוחדות לנו.

אף בספר הכוזרי (א', פ"ג) כתארו את יציאת מצרים כתב: "בעת ההיא היו לעם רק מצוות מועטות מורשה מיחידי סגולה בזרע אדם ונח, ומשה לא ביטל את המצוות האלה ולא התירן, כי אם הוסיף עליהן בדרך". ומקור הדברים נראה בספרי (וזאת הברכה פ"סקא ד') על הפסוק: "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב": "תורה צוה לנו משה - וכי משה אנו אוחזים את התורה, והלא אבותינו זכו בה שנאמר 'מורשה קהילת יעקב'".

ובאגרות הראי"ה (ח"ג אג' תתי"א) הביא את הדעות החלוקות על הרמב"ם בשם שיטת הגאונים (אפשר שכוונתו לרב אחאי גאון ויחי שאילתא ל"ה שלא הביא בענין אבלות דברי ירושלמי "איין למדים קודם מתן תורה" ועיי"ש בנצי"ב, או שמא רס"ג בהקדמתו סוף פ"ו), וזה לשונו שם:

ובעיקר נתינת התורה להאבות, ויחס קבלת האבות את התורה עם החיובים שלנו, אפילו במצוות שנצטוו האבות בהן, הדברים ארוכים הם. ושיטת הרמב"ם היא ידועה, שכל המצוות גם מה שקודם הדיבור, אינן נכנסות לחיוב שלנו כי אם מהר סיני. ושיטת הגאונים היא שמה שנאמר לאבות הולך הוא ונמשך בחיוב בלא הפסק, אלא שבאה התורה להוסיף את מה שנתן בסיני. ובארתי בזה יסוד המחלוקת שבין שיטת הירושלמי דקידושין בענין עשה דלפני הדיבור, לבין שיטת הש"ס ביבמות בסוגיה דעלי', דפליגי בזה, דלדעת הגאונים, שהמצוות דאבות ממין קבלת התורה הן והן נמשכות והולכות, הרי יש להן חומר מצד קדימתן, והוי כעין תדיר, אבל לדעת הרמב"ם מוכרחים לומר ששעה אחת לפני קבלת התורה בסיני הותרו לנו כולן כדי שיחול בבת אחת החיוב של כל התורה כולה, אם כן נחשבים הם כדבר שהותר מכללו כל המצוות שלפני הדיבור לעומת המצוות שלאחר הדיבור, ועל כן יש בהן צד הקל, ונמצא ששיטת הרמב"ם מתאמת לדעת הירושלמי ושיטת הגאונים כהבבלי.

### בירור יסודותיה של המחלוקת

בכמה מקומות מדגיש הרמב"ם בכתביו שהכח היחיד היכול לחייבנו בקיום המצוות, הוא משה רבינו במעמד הר סיני. רק משה נשלח על ידי הקב"ה לצוות לבני

אדם להישיר ולהיטיב דרכם, ואילו נביאים שקדמו לו קיבלו נבואתם לעצמם אך לא לחייב בהם בני אדם (גם נביאים שלאחר משה, אין להם כח בתורה ובהלכה על פי הרמב"ם, לעומת שיטת הגאונים, עיי' אגרת ק"ג, ואפשר שלשיטתם אזלי שכשם שלנביאים שקודם מתן תורה היה כח, אף לנביאים שאחר מתן תורה היה כח).  
 כך כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ח ה"א):

משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהאמינו על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך... ומנין שמעמד הר סיני **לבדו** היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם", מכלל שקודם לזה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

יסוד גדול יסד לנו הרמב"ם כאן, שהנבואה אינה חיוב מוחלט היכול לחייבנו במצוות, שהרי יש עדיין להרהר שמא אינה אמת ולכן עד משה רבינו עדיין היה מקום להסתפק שמא לא נצטוינו במצוות (אפילו במצוות האבות), ורק מעמד הר סיני יש לו תוקף לחייבנו, שכולנו ראינו כי פנים אל פנים דבר ה' עם משה (ובנביאים לאחר מתן תורה מחוייבים אנו להאמין, לא משום האמת המוחלטת שבדבריהם, אלא משום שנצטוינו בתורה לשמוע לנביא הממלא את כל התנאים ההלכתיים. והרי זה כחיוב בית דין לפסוק על פי עדים אף שאפשר שמשקרים, עיי"ש).  
 ובספר מורה נבוכים הרחיב בנושא זה (ח"א פס"ג):

...והיתה טענת כל טוען בכל הדורות, או שיטען שהגיע לכלל דעה והראיות הורוהו, כי יש שם אלוה לעולם כולו כמו אברהם אבינו, או שיטען ששרתה עליו רוחניות כוכב או מלאך וכיו"ב. אבל אדם שיטען את הנבואה שה' דבר עמו ושלח אותו לא נשמע זה כלל לפני משה רבינו, ואל יטען מה שנאמר באבות שזכר שם שדבר ה' עמהם ונגלה להם, לפי שלא תמצא כעין נבואה זו לקרוא לבני אדם או להדריך לזולתם, עד שאמר אברהם או יצחק או יעקב או מי שקדם להם לבני אדם אמר לי ה' עשו או לא תעשו או שלחני אליכם - זה לא היה כלל, אלא היה הדיבור להם במה ששייך להם, לא יותר, כלומר בשלמותם והדרכתם למה שיעשו, ובשורם במה שעתידי להיות בענין זרעם ולא יותר.

ובעוד מקום בספרו (ח"ב פל"ט) כתב:



והואיל ודברנו במהות הנבואה והודענו אמיתתה, ובארנו כי נבואת משה רבינו נבדלת מנבואת זולתו, לכן אני אומר כי מאותה ההשגה בלבד נתחייבה הקריאה אל התורה (היינו לקרוא לשאר בני אדם לשמור התורה) כי קריאה זו של משה רבינו לנו, לא קדמה כמותה לשום נבואה ממי שידענוהו מאדם עד לו, ולא באה אחריו קריאה כמותה לאף אחד מנביאינו, וכך יסוד הוא בתורתנו שלא תהיה זולתה לעולם, ולפיכך לפי השקפתנו לא היתה שם תורה ולא תהיה, זולת תורה אחת והיא תורת משה רבנו. פירוש הדבר כפי מה שנאמר בספרי הנבואה וכפי הנאמר במסורת הוא, שכל מי שקדם למשה רבינו מן הנביאים כגון האבות ושם ועבר ונח ומתושלח וחנוך לא אמר אחד מהם כלל לשום סוג מבני אדם שה' שלחני אלכם וציווני לומר לכם כך וכך והזהירכם מלעשות כך וציוכם לעשות כך, דבר כזה לא לשון התורה מעיד עליו ולא מסורת אמת אמרתו, אלא כל אלה היה בא להם חזון מאת ה' כמו שבארנו, מי שגבר עליו אותו השפע כגון אברהם קבץ בני אדם וקראם על דרך הלימוד וההדרכה אל האמת שהשיג, כמו שהיה אברהם מלמד לבני אדם... ואפילו כאשר נצטווה במילה והוא ובניו ובני ביתו, מלם ולא קרא את בני אדם לכך בצורת קריאה נבואית... כך היה הדבר לפני משה רבינו.

דברי הרמב"ם ברורים. האבות, במצוות שנצטוו, לא באו לחייב את האומה. רק נבואת משה, מצד מדרגתה הגבוהה, ומצד שניתנה במעמד מיוחד אשר אין בו הרהור ומחשבה שמא בכישוף נעשה, היא המחייבת אותנו במצוות. מבט נוסף יש על חיובנו במצוות, לא רק מצד הציווי על ידי משה, כי אם מצד הסגולה הפנימית לעם ישראל.

המצוות הינן הגילוי והביטוי המעשי לשאיפת הנשמה האלוקית השרויה בתוכנו. סגולה אלוקית זו מקורה באדם הראשון, ויחודה לעם ישראל מתחיל מאברהם אבינו שנבחר להיות "ראש למאמינים", אבי האומה. האבות קיימו את כל התורה, מתוך שהכירו את סגולתם וידעו את מזון נשמתם ושאיפתה להגלות במעשים.

מתוך מבט זה יש לומר שהמצוות שנצטוו האבות מצד סגולתם המיוחדת, נמשכות עד אלינו מכח אותה סגולה, והציווי האלוקי בסיני היה רק גילוי והפיכת המעשים הללו למצוות. ובדרך זו יש להבין דברי מרן הרב זצ"ל על מחלוקת זו באמרו, אלו ואלו דברי אלוקים חיים, כי בודאי שני מבטים אלו אמת הם, ומבין שניהם יוצאת המצוה האלוקית מושלמת.

בשני כינויים מכנה התורה את עם ישראל: "עבדי הם" (ויקרא כ"ה, מ"ב), "בנים אתם" (דברים י"ד, א'). שני המקורות לתוקף חיובנו במצוות, מתאימים לשני כינויים אלו. מקורו של הרמב"ם מכוון כלפי "עבדי הם". ציווי מלמעלה למטה, וכל תקפן של מצוות מכח הציוויים ורק הוא יכול לחייב את העם במצוות. ומקורם של גאונים

וראשונים אחרים מכוון כלפי "בנים אתם". ציווי מכח הסגולה והרצון הפנימי לקיים המצוות, והכל אמת.

מעתה יאירו באור יקרות דברי הרב על הכוחות הבאים מכח התורה אשר המה נובעים משני כיוונים: "עד כמה ראוי שיהיה נובע מכח הדין והמשפט (ציווי משה), ועד כמה ראוי שיהיה נובע דווקא מטוב הלב ומהסכמה פנימית בלא שום מעיק כלל אפילו מועקה מוסרית (סגולת אבות), וזהו היסוד שאנו מחברים תמיד ברית אבות עם כל הדברים היותר עיקריים וברית ארץ ישראל היא מחוברת מחזקת ירושת אבות וקבלת התורה" (אגרות ראי"ה ח"א אג' פ"ט עמ' צ"ז).

### ג. י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן

#### הלכות י"ג מידות להרמב"ם

דרך מיוחדת כבש הרמב"ם בענין י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ואף כי רבות נכתב בנושא זה, עדיין הניחו מקום להתגדר בו. בשורש השני משרשי ספר המצוות קבע הרמב"ם:

**שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי.** כבר ביארנו בפתיחת חיבורנו בפירוש המשנה שרוב דיני התורה יצאו בשלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם, ושהדין היוצא במידה מאותן המידות הנה פעמים תפול בו המחלוקת, ושיש שם דינים הן פירושים מקובלים ממשא אין מחלוקת בהם, אבל הם מביאים ראיה עליהן באחת מ"ג מידות, כי מחכמת הכתוב שהוא אפשר שימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל, או היקש יורה עליו וכבר בארנו זה הענין שם. וכשיהיה זה כן, הנה לא כל מה שנמצא לחכמים שהוציאו בהיקש משלש עשרה מידות, נאמר שהוא נאמר למשה בסיני, ולא גם כן נאמר בכל מה שימצא בתלמוד שיסמכוהו אל אחת מ"ג מידות שהוא דרבנן, כי פעמים יהיה הפירוש ההוא מקובל ממשא בסיני, לפי הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה, ותמצאהו בתלמוד שלמדהו באחת מ"ג מידות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא, הנה ראוי למנותו, אחר שהמקובלים ממנו אמרו שהוא דאורייתא, ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן שאין שם כתוב יורה עליו.

עוד כתב הרמב"ם באותו השורש (דף כ"ה ע"ב):

ואולי תחשוב שאני בורה מלמנותן (את המצוות הבאות באחת מ"ג מידות) להיותן בלתי אמיתיות, והיות הדין היוצא במידה היא אמת או בלתי אמת, אין זו הסיבה. אבל הסיבה, כי כל מה שיוציא אדם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצוות,

ואפילו היה המוציא משה בעצמו - אין ראוי למנותם.

ליחסו של הרמב"ם לדברים הנלמדים בי"ג מידות, יש השלכות גם בהלכה. כך כתב בהל' ממרים (פ"ב ה"א):

בית דין גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין ועמד אחריהם בית דין אחר, ונראה לו טעם אחר לסתור אותו, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" - אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך.

והיכן מצאנו שנתנה התורה אפשרות לבית דין להשתמש במידות שהתורה נדרשת ולדון כפי מה שנראה בעיניהם? על זאת ענה הרמב"ם בתחילת הל' ממרים (פ"א ה"ב):

...אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והם הגזרות התקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים, מצות עשה לשמוע להן והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר "על פי התורה אשר יורוך" - אלו התקנות והגזרות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם. "ועל המשפט אשר יאמרו" - אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן. "מכל הדבר אשר יגידו לך" - זו הקבלה שקבלו איש מפי איש.

על פי מקורות אלו יש לומר ששיטתו של הרמב"ם היא שי"ג מידות הן הדרך להרחיב את התורה מחוץ לגבולות הכתוב, ובהן מתגלית חכמתה של תורה, שאף שלכתוב בה יש מספר וגבול, הרי שלגנוז בה אין גבול ומידה והיא נעשית כמעייין המתגבר, רחבה מני ים וארוכה מארץ מדה.

השימוש בי"ג מידות נעשה בשני פנים. האחד, למצוא סימוכין בתורה לדברים שנאמרו ונתקבלו בעל פה, והשני, להוציא מן התורה יסודות והלכות הנראים לבית הדין של אותו הדור. י"ג מידות הן הכח העושה את התורה הכתובה - הקבועה מטבעה - לתורת חיים דינמית ומתחדשת. דבר זה הוא הקובע את אופיין ותכונתן של המדות שהתורה נדרשת בהן.

### אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם

על שני יסודות נבנה "בית הדין" ונקבע מעמדו בעם ישראל: א. הסמכות. ב. לימוד התורה.

הראשון מקורו בכח שנתן הקב"ה בתורתו לשופטים להכריע את הדין, להנהיג ולסדר את חיי העם, והשני מקורו בצורך ללמד את העם את דבר ה' הבא אליו בתורתו, שכן לא כל אחד רשאי לפרש את התורה כהבנתו. אם תמצוי לומר, הרי אלו שני הביטויים המופיעים בפרשת "שופטים": **"הכהנים הלויים"** ו**"השופט"**. הכהן - הוא המביא דבר ה' אל העם, השופט - הוא הקובע סדרים בחיי העם. שני דברים אלו מתאחדים בבית הדין הגדול: "על פי התורה אשר יורוך" - אלו התקנות הגזרות והמנהגות שיוורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם" - הרי הסמכות, "ועל המשפט אשר יאמרו לך" - אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן" - הרי לימוד תורה. בכך יש להבין את ההלכה שבגזרות, תקנות ומנהגות אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואילו בדבר שלמדו בית דין באחת מן המדות שהתורה נדרשת אפילו בית דין שאינו גדול בחכמה ובמנין יכול לבטל, שכן מה שנקבע על פי כח סמכותו של בית הדין אי אפשר לבטל על ידי סמכות קטנה בכוחה, אבל מה שנקבע על פי דרך לימוד כפי מה שנראה לבית הדין על זה נאמר "אין לך אלא שופט שבדורך".

### המחלוקות

בהקדמת פירוש המשניות חילק הרמב"ם בין דינים המקובלים ממש, אשר בהם לא יתכן כי תהיה מחלוקת בין החכמים, אלא אם יבוא חכם ויאמר כך שמעתי, מסתלק כל ויכוח, לבין דינים שאינם מקובלים ממש, ואשר נלמדו בדרכי העיון על פי כללי המידות שהתורה נדרשת בהן, שבהם תיתכן מחלוקת. והוסיף:

אבל סברת מי שחשב שגם הדינים שיש בהם מחלוקת, קבלה ממש, ונפלה בהם מחלוקת מחמת טעות בקבלה, או שכחה, ושהאחד צודק בקבלתו והשני טעה בקבלתו או ששכח, או שלא שמע מרבו כל מה שצריך לשמוע, ומביא ראיה לכך מה שאמרו "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות", הנה זה, חי ה', דבר מגונה ומוזר מאד, והוא דבר בלתי נכון **ולא מתאים לכללים**, וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה וכל זה בטל... אבל הם לא הבדילו בין הכללים **המקובלים**, **והחידושים** שנלמדו בדרכי העיון.

בתקיפות גדולה מגנה הרמב"ם את החושבים שיש מחלוקת בדברים מקובלים ממש, מפני שזה מערער את אמיתותה של תורת משה, אשר היא מוחלטת ונצחית ואין אחריה הרהור. אמנם החידושים שבתורה, אשר "כל אחד דן בהם לפי שכלו ולפי הכללים הידועים לו" בהם תיתכן מחלוקת ואין להאשים את החולקים כי נתרחקו מן האמת:

כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתוכחים שיתווכחו לפי רמת

שכלם של יהושע ופנחס, וגם אין אנחנו רשאים לפקפק במה שנחלקו בו מפני שאינם כשמאי והלל או למעלה מהם, כי לא חייב אותנו בכך ה' יתעלה, אלא חייב אותנו לשמוע מן החכמים, חכמי איזה דור שיהיה, כמו שאמר "או אל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת", ועל אופן זה נפלה מחלוקת.

הרי שתלה הרמב"ם שני דברים זה בזה, אפשרות המחלוקת בדברי תורה נובעת מזה שיש רשות לבית דין שבכל דור להתבונן בתורה על פי שכלו ועל פי הכללים שנמסרו לו. ומן הכללים הללו הוציא הרמב"ם את מסקנתו שלא למנות בכלל תרי"ג המצוות מצוות שנלמדו באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת כדלהלן.

### מנין המצוות

"תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני", מה משמעות נתינת המצוות בסיני? לשיטת הרמב"ם אמרם "בסיני" פירושו שהמצוות החלטיות ונצחיות, שאין אפשרות של מחלוקת ושל ביטול הדבר על ידי בית דין שלאחריו. וכיון שלמדנו שי"ג מידות יש בהן מחלוקת ויכולים להבטל על ידי בית דין שבדור אחר, הרי שאי אפשר להכליל מצוות שמקורן במדות, בכלל תרי"ג מצוות.

אמנם יוצאים מן הכלל הזה מצוות שנאמרו למשה בסיני, ומצאו להם חכמים סמך בכתוב על פי המדות שהתורה נדרשת, וזה פשוט. וסימן נתן הרמב"ם לדבר, שכל מקום שאמרו חכמים על לימוד מסוים שהוא מדאורייתא, הרי שהדבר מקובל, והלימוד בא רק להסמיכו לכתוב.

### מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני בספר המצוות האריך להשיג על הרמב"ם, והוא מסכם (דף ל"א ע"ב):

וזה מה שהיה בדעתי לכתוב על העיקר הזה בתכלית הקיצור, וידעתי כי עוד שמועות רבות בגמרא סותרות ענינו, כי הספר הזה להרב ז"ל ענינו ממתקים וכולו מחמדים, מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא, והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתכח הדבר ולא יאמר.

עיקר השגתו של הרמב"ן היא על דעתו של הרמב"ם שכל מה שנלמד ב"ג מידות או בלימוד אחר, נחשב לדרבנן, ודעת הרמב"ן היא כי כל לימוד הרי הוא כאילו כתוב מפורש בתורה, ולכן הוא נחשב לדין דאורייתא.

נושאי כליו של הרמב"ם דנו בהשגות הרמב"ן, והראו כיצד הדעות מתישבות עם לשון חז"ל בגמרא.

נראה שמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן - אם הדינים הנלמדים במידות שהתורה נדרשת בהן כאילו כתובים מפורש בתורה או שאינם ככתובים בתורה - תלויה

בהבנת היסוד והמגמה של המידות שהתורה נדרשת בהן. דעת הרמב"ם - כך נראה - כי המדות הן דרך לימוד לדורות, וזו הדרך להוציא דינים מחודשים מן התורה, ולפי הרמב"ן, המדות אינן דרך להרחבת התורה, כי אם פירוש לכוונת נותן התורה. וכבר מצאנו שנחלקו ראשונים במחלוקת דומה. רש"י במסכת סוכה (ל"א ע"א) כתב בד"ה "לא מקשינן" - "לא הוקשו ללמוד זה מזה ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, אלא קל וחומר". ותוס' שם ד"ה "ור' יהודה" כתבו: "...אלא כל המדות אדם דן מעצמו חוץ מגזרה שוה דאין דן אלא אם כן למדה מרבו". וכך כתב בספר הכללים "הליכות עולם" (שער ד' סוף פ"ב) שנחלקו רש"י ותוס' אם כל המדות ניתנו לידרש מעצמן או לא. ואף שמהרמב"ן משמע שדורשים מדעתם י"ג מידות (פרט לגזרה שוה), מכל מקום הרי דרשתם כפירוש מפורש בתורה, ולרמב"ם אינו אלא הוצאת דין מן התורה אך לא פירוש מפורש (ויתבאר לקמן בענין גזירה שוה). ויש מי שכתב שמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן היא היא מחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן בגיטין (ס' ע"ב) שלר' אלעזר רוב תורה בכתב ומיעוטה על פה ולר' יוחנן רוב תורה על פה ומיעוטה בכתב. ופירש"י "רוב בכתב - רוב התורה תלויה במדרש שכתובה למידרש בכלל ופרט וגזירה שוה ושאר מידות שהתורה נדרשת בהן", ולפי זה מחלוקתם היא ב"ג מידות אם הן מוגדרות כתורה שבכתב - שהדברים כאילו מפורשים בכתוב - או כתורה שבעל פה ואינם כדברים המפורשים בתורה.

ויש להביא ראיה לפירוש רש"י מירושלמי פאה (פ"ב ה"ד) שרבי יוחנן אמר "כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולהן משוקעות במשנה", ופירושו, שגם דברים שאינם נראים כהלכה למשה מסיני, אפשר שהם הלכה, וזה לשיטתו שהתורה שבעל פה היא הרוב וגם דברים הנראים כנלמדים מן הכתוב אין זו אלא אסמכתא ועדיין נחשבים הדברים לתורה שבעל פה, ורבי אלעזר אומר (בירושלמי שם) "מרובים הדברים הנדרשים מן הכתב מן הדברים הנדרשים מן הפה" ונראה שלשיטתו, בא לחלוק על רבי יוחנן ולומר שאין הלכות משוקעות במשנה, ומה שלומדים מפסוק אינו הלכה, אלא תורה. ואם כך יש לומר שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן. עוד כתב הרמב"ן (דף כ' ע"א):

המדות כולן אצלם (אצל חכמים) כדבר מפורש בתורה **ודורשים אותו מדעתם**, ובגזירה שוה הצריכו בו קבלה מפורשת מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני התורה, כי התיבות יכפלו בתורה כמה פעמים, אי אפשר לספר גדול להיות כולו במילות מחודשות, ונתפרש זה מן התלמוד שאמרו אדם דן קל וחומר מעצמו ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו.

ומקור לרמב"ן בירושלמי פסחים (פ"ו ה"א) בענין זקני בני בתירה שנעלמה מהם הלכה, ובא הלל ולימד גזירה שוה וקל וחומר, והם ענו שגזירה שוה אינם מקבלים שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו והקל וחומר יש לו פירכא, וממשיך הירושלמי:

רבי יוסי בי רבי בון אמר בשם רבי אבא בר ממל אם בא אדם לדון אחר גזירה שוה מעצמו עושה את השרץ מטמא באוהל ואת המת מטמא בכעדשה... רבי יוסי בי רבי בון בשם רבי אבא בר ממל, אדם דן גזירה שוה מעצמו לקיים תלמודו ואין אדם דן גזירה שוה לבטל תלמודו.

למדנו, אם כן, שטעם שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, כיון שבזה יכול לבטל כל התורה כולה. אלא שבירושלמי על פי אותו טעם אמרו, שיכול לדרוש גזירה שוה מעצמו לקיים תלמודו, כיון שאז אנו בטוחים כי לא יסתור מאומה מן התורה. ונראה שזו סברתו של הרמב"ם שלא חילק בין גזירה שוה לשאר מידות, ובכולן יכול אדם לדון מעצמו - לקיים תלמודו.

אבל רש"י במסכת נדה (י"ט ע"ב) כתב טעם אחר וזו לשונו: "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו - אלא אם כן קיבלה מרבו הלכה למשה מסיני, **זדלמא קרא למילתא אחריתי איצטריך**".

ונראה שרש"י לשיטתו אזיל שלא רק גזירה שוה אין אדם לומד מעצמו אלא גם בשאר מידות, פרט לקל וחומר, ולפי זה נתן טעם לכל המידות והוא שמא הפסוק בא ללמד ענין אחר. ולדבריו המידות שהתורה נדרשת בהן לא באו כדרך ללימוד התורה, אלא דרך ללמוד דינים מסוימים כשאנו יודעים בברור שלכך בא הפסוק.

וכן נראה מדברי התוספות במסכת שבת (צ"ז ע"א) שכתבו בשם ר"ת: "שהיה להם בקבלה מנין גזרות שוות שבכל התורה", ומכאן שגזירה שוה היא מקור לדינים מסוימים ולכן שייך שהיה מנין קבוע לגזירות שוות, אבל אם היה זה דרך לימוד, לא שייך מנין קבוע. אלא שהתוספות כתבו כן רק לענין גזירה שוה.

לסיכום: דעת רש"י שכל המידות שהתורה נדרשת בהן (פרט לקל וחומר), ניתנו לידרש רק במקום שאנו יודעים בבירור שזו כוונת התורה דהיינו שקיבלו שכך הוא הפירוש. לעומתו דעת הרמב"ם שכל המידות ניתנו לחכמים לדרוש מעצמם ולהסמך דינים על פיהם על התורה. ובתווך דעת רמב"ן (ותוספות) שכל המידות ניתנו לחכמים לדרוש מדעתם, אולם דבריהם כמפורשים בתורה, ורק גזירה שוה צריכה קבלה מרבו.

### מקורו של הרמב"ם

על דברי הרמב"ם (ממרים פ"ב ה"א): "בית דין גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו", כתב הכס"מ: "למד כן רבנו ממאי דאשכחן תנאי בתראי דפליגי אקמאי וכן אמוראי בתראי פליגי אקמאי", ולכאורה יש להקשות, שאף אם מצאנו תנא חולק על תנא קודם, מכל מקום אין זה ראייה שאפשר לבטל דין שדן בית דין קודם וצ"ע.

ומקורו של הרמב"ם נראה מפורש בירושלמי מסכת שביעית (פ"א ה"א) ששאל רבי יוחנן כיצד ביטל רבן גמליאל ובית דינו איסור שני פרקים הראשונים (בתוספת שביעית) והרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו

בחכמה ובמנין, וענתה הגמרא (באחד התירושים): "ר' אחא בשם רבי יונתן, בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו", והביאו שם הלימוד לאיסור ולהיתר. ולפי הרמב"ם פירושו פשוט, שבכל דבר שלמדו על פי מה שנראה בעיניהם מהמידות שהתורה נדרשת, יכול כל בית דין לבטל אף אם אינו גדול בחכמה ובמנין, וכן פירש שם בפירוש קב ונקי, והקנאת סופרים על שורש ב' בספר המצוות (דף כ"ו ע"ב) כתב שאף מסוגית הבבלי באותה שאלה (מועד קטן ד' ע"א) יש סיעתא לרמב"ם עיי"ש בדבריו.

#### ד. מצוות דרבנן

##### שיטת הרמב"ם

##### א. עיון בלשונו של הרמב"ם

בשורש ראשון בספר המצוות (דף ד' ע"ב) כתב הרמב"ם:

כי כל מה שציוונו החכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו, כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני, שהוא ציוונו לעשותו והוא אמרו: "על פי התורה אשר ירוך וגו'" והזהירונו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר: "לא תסור וגו'".

ובמצות לא תעשה ש"ב מנה הרמב"ם לאו דלא תסור: "הזהירונו מחלוק על בעל הקבלה ומצאת (ומלצאת) ממצוותיו ממעשי התורה".

ובמנין המצוות הקצר שבראש היד החזקה כתב "שלא להמרות פי בית דין". ובריש הל' ממרים במנין המצוות כתב "א. לעשות על פי התורה שאמרו לנו בית דין הגדול. ב. שלא לסור מדבריהם". ובהל' שם (פ"א הל' א', ב') כתב:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל ועליהן הבטיחה תורה שנאמר "על פי התורה אשר ירוך" - זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן. כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

הרמב"ן האריך להקשות על דברי הרמב"ם (נדון בדבריו לקמן בהסברת שיטתו) ותמצית קושיותיו היא, שלכאורה על פי הרמב"ם אין מקום לחלק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן שהרי הכל דאורייתא, ומצינו בכל הש"ס שחילקו חכמים בין דאורייתא לרבנן בספיקות וכדומה.

בהסברת דברי הרמב"ם ובישוב שיטתו, נאמרו כמה דרכים:

א. בעל לב שמח (דף ט' ע"א) וסיעתו (מהר"ץ חיות כתבים ח"א עמ' צ"ח, מנחת חינוך מצוה תצ"ו, מרגניתא טבא דף ו' ע"א): "אין העשה ולא תעשה אלא כלפי בית דין הגדול בלבד", כלומר שלא דלא תסור נאמר רק על בית דין הגדול ולגירותו



ולתקנותיו באמת תוקף של דאורייתא, אך לא כן בכל הגזירות והתקנות שאחר בית דין הגדול שהעובר עליהן אינו עובר על לאו דלא תסור.

המהר"ץ חיות אף הוסיף טעם לדבר על פי הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"א עיי"ש. למדנו, אם כן, לדעת שלאו דלא תסור לשיטה זו אמור רק בתנאים של זקן ממרא ולפי זה מדוקדקים הדברים הן בספה"מ בלא תעשה שיי"ב והן בהל' ממרים, במנין המצוות ובפירוט ההלכות.

והוסיף המהר"ץ חיות: "מה שהקילו בדרבנן היינו דווקא דברים שלא היו במנין אבל ספק בתקנות וסייגי חכמים ונביאים שתקנו וגזרו בבית דין הגדול **אפשר** דגם כן ספיקא אסור ומחמירנן בכל הענינים כמו של תורה".

**ב.** לעומתם, כתב בעל קנאת סופרים (דף ח' ע"ב), שהלאו נאמר "במי שאיננו נשמע אל הבית דין של דורו להחשיבו כזקן ממרא הכתוב בתורה ואף אם לא היו בו כל התנאים שיביאוהו לידי חיוב מיתה... מכל מקום הוא עובר בלאו דלא תסור מדאורייתא".

**ג.** צפנת פענח (על הרמב"ם, מנין המצוות) ומהרד"ם (י"ג ע"א מדפי הספר) מחדשים בדעת הרמב"ם שלאו דלא תסור עובר עליו רק אם לא רוצה לקבל עליו כלל התקנה וממרה על דבריהם, ולא אם סתם עבר על מצוה מסוימת של חכמים בלא המראה. וכן כתב ה"כלי חמדה", פרשת האזינו (ל"ב, ז', אות ג').

**ד.** ה"משך חכמה" (פרשת שופטים י"ז, י"א) מאריך מאד בשיטת הרמב"ם ועיקר דבריו הם, שהקפדת התורה היא לשמוע בקול חכמים ולא על עצם התקנה, שאפשר שאינה אמת ויבטלו על ידי בית דין אחר, ולכך לא עצם המצוה חשובה אלא שישמע בקול חכמים, עיי"ש בדבריו הארוכים.

נראה שכולם הבינו בדעת הרמב"ם שלאו ד"לא תסור" הוא מיוחד משאר לאוין שבתורה. הגדיר את הדברים בלשונו המיוחד ה"שערי יושר" וזה לשונו (שער א' פרק ז'):

ובהא דהקשה הרמב"ן על הרמב"ם דלדבריו כל ספק דרבנן יהיה ספק דאורייתא משום הלאו דלא תסור, נלענ"ד דההבדל בזה הוא, דבאמת שאני האי לאו משאר לאוים, דבכל אזהרות התורה איכא **אזהרה על עצם המעשה** כמו לא תאכל חלב דהאיסור על עצם האכילה, והלאו דלא תסור באה אזהרה לשמוע בקול חז"ל וכשעובר על זה ליכא איסור תורה על עצם המעשה רק מה שאינו שומע לקולם. ולפי זה בספק איסור תורה אם יפגע באיסור עבר על לאו דלא תאכל חלב דהרי אכל חלב... ובדרבנן (כגון ביין נסך דרבנן) עצם השתיה מותרת היא וסירוב שמיעת קולם לא שייך, דבמצב הספק לא אמרו לו חז"ל לא הן ולא לאו.

לסיכום יש לומר, כי בהגדרת המצוה לשמוע בקול חכמים, הכוללת גם לאו דלא תסור, יש שתי שיטות עיקריות: א. שמצוה זו אמורה רק ביחס לבית דין הגדול שבירושלים. ב. שמצוה זו אמורה ביחס לחכמי כל דור ודור.

עיון בלשונו של הרמב"ם יבאר שיטתו באר היטב. ותחילה כמה שאלות העולות מתוך דקדוק בדבריו.

**א.** בכמה מקומות מצינו שחילק הרמב"ם בין העשה "לשמוע לקול חכמים" לבין הלאו ד"לא תסור".

א. בספר המצוות עשה קע"ד: "הוא שציוונו לשמוע לבית דין הגדול וכו'", ובלא תעשה שי"ב: "הזהירונו מחלוק על בעל הקבלה", ולא הזכיר שם בית דין הגדול כלל.

ב. במנין המצוות הקצר בעשה קע"ד: "לשמוע מכל בית דין הגדול שיעמדו להם לישראל", ובלא תעשה שי"ב: "שלא להמרות פי בית דין".

ג. אף בריש הל' ממרים (פ"א הל' א', ב') מורה לשונו על הברל בין העשה לבין הלאו וזה לשונו:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר "על פי התורה אשר ירוך" זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן. כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

ויש לדקדק בלשונו מדוע לא כלל את הלאו עם העשה בכתבו שהם עמודי ההוראה ושעליהן יש להשען וכתב כל זה רק על העשה, ואחר כך הוסיף שהעובר, עובר בלאו. ודרכו של הרמב"ם בכל מקום שיש עשה ולא באותו ענין לכללם יחד (עי' שבת פ"א ה"א ושבת עשור פ"א ה"א, ועוד). אף מכאן יש ללמוד שיש חילוק בין העשה ללאו, וצריך להבין מהו החילוק, ומה מקורו.

**ב.** הרמב"ם בהל' ברכות (פי"א ה"ג) כתב:

וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידיים, מברך על הכל קודם לעשייתן "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעשות". והיכן ציוונו, בתורה שכתוב בה "אשר יאמרו לך תעשה", נמצא ענין הדברים והצען כך הוא, אשר קדשנו במצוותיו שצוה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה, או לקרות את המגילה וכן שאר כל המצוות שמדברי סופרים.

וכתב הכס"מ:

בפרק במה מדליקין (שבת כ"ג), "מאי מברך, אשר קדשנו במצוותיו

וצונו להדליק נר של חנוכה והיכן צונו, רב אויא אמר מ'לא תסור', רב נחמיה אמר 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך', וכתב רבנו טעמו של רב אויא שהוא נראה יותר, ועוד דאמרינן בברכות פרק מי שמתו (י"ט) כל מילתא דרבנן אסמכוה אלאו דלא תסור, אלמא כרב אויא קיימא לן. וכתב רבנו "אשר יאמרו לך תעשה" שהוא בלשון עשה וכתוב בפסוק עצמו.

מדברי הכס"מ עולה שאלה על דברי הרמב"ם, שכן הפסוק בשלמותו הוא: "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" ואילו היתה הגמרא נוקטת רק את תחילת הפסוק והרמב"ם היה מביא את סופו, ניחא, שהיינו אומרים שהש"ס נקט תחילת הפסוק וכונתו על סופו, כדרך שכותבים "וגומר", אולם הש"ס מביא סוף הפסוק, משמע שדווקא הוא, וכיצד משנה הרמב"ם ומביא תחילת הפסוק? וכן בהל' ברכות פ"ו ה"ב כתב הרמב"ם:

כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחילה "אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים", שזו מצות חכמים שנצטוינו מן התורה לשמוע מהן שנאמר "על פי התורה אשר יורוך".

בהלכה זו נקט הרמב"ם בשינוי מהגמרא וגם מלשונו הוא בפ"א, שם הביא אמצע הפסוק "אשר יאמרו לך תעשה" וצ"ע. והרב קפאח זצ"ל בספרו על הרמב"ם הקשה זאת ותירץ על פי הכלל שאין מברכין ברכה על איסור לאו, והרי לא תסור הוא לאו ולכן נקט העשה. ותירוצו קשה בשתיים: א. הגמ' הרי כתבה לא תסור ואם כן יקשה עליה כיצד מברכין על לאו. ב. הרי אין הברכה על הלאו, כי אם על מצות עשה כגון נר חנוכה שהוא עשה דחכמים ורק הכח של חכמים לצוות נובע מלאו, ואין זה שייך לזה שאין ברכות על לאוין שבתורה.

ג. בהקדמת פיהמ"ש בסכמו את הענינים הנזכרים במשנה כתב הרמב"ם:

והחלק הרביעי הם הדינים שקבעום הנביאים והחכמים שבכל דור ודור על דרך הגדר והסייג לתורה והם שצוה ה' לעשותם באופן כללי באומרו "ושמרתם את משמרת"י" ובא בקבלה "עשו משמרת למשמרת"י, והם שקוראים אותן חז"ל גזירות... והחלק החמישי הם הדינים שנעשו בדרך העיון להסדרת הענינים שבין בני אדם, דבר שאין בו הוספה על דברי תורה ולא גירעון, או בענינים שהם מפני תיקון העולם בעניני הדת והם שקוראים אותם חכמים תקנות ומנהגות. ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם כל האומה (ובהערת הרב קפאח: "ובדפוס הושמט קטע זה"), וכבר הזהיר שלמה ע"ה מלעבור עליהם ואמר "ופורץ גדר ישכנו

## נחש".

ובהקדמת היד החזקה כתב:

...ומשני הגמרות ומן התוספות ומספרא וספרי מכולם יתבאר האסור והמותר... גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממושה בפירוש שנאמר "ושמרתם את משמרת" - עשו משמרת למשמרת", וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור לפי שאסור לסור מהם שנאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"... הכל חיבר רב אשי בגמרא מימות משה ועד ימיו.

ונראות הקדמות אלו (לפיהמ"ש וליד החזקה) כסותרות זו את זו במקור האיסור לעבור על תקנות ומנהגות. שבפיהמ"ש כתב "ופורץ גדר ישכנו נחש", משמע שאין לאו דלא תסור חל עליהן (ובפשטות בבית דין שאחר בית דין הגדול), ואילו בהקדמת היד מפורש שאף על בית דין שאחר בית דין הגדול איכא לאו דלא תסור וזה נראה אף כסותר לדבריו בספר המצוות ובהל' ממרים כנ"ל.

ד. הקשה הכלי חמדה (פרשת האזינו, ל"ב, ז', אות ב'):

אמנם מה שתמיה לי לכאורה לדעת הרמב"ם ז"ל איך אפשר לומר דכל תקנות חכמים החדשות הן בכלל "לא תסור", הרי הרמב"ם עצמו פסק דאם חכמים גזרו גזירה או תקנו תקנה חדשה ולא פשטה ברוב ישראל, אין לה חלות ואין צריך לקבלה, ואם נאמר שאיכא בזה איסור דאורייתא מצד לאו דלא תסור, איך אפשר שלא יקבלוהו בני ישראל, ועוד אטו משום זה שעוברים באיסור על לאו דלא תסור ואינם רוצים לקבל אותה, אין חלות לגזירת חכמים.

עיי"ש עוד באריכות דבריו, ומה שתירץ שאם עברו על דברי דרבנן לתיאבון אין זה בכלל "לא תסור", לכאורה אין מקור לדבר זה ברמב"ם ודחוק הוא.

## ב. הסכמת האומה

כדי ליישב שאלות אלו יש להבין יסוד חשוב במצוות דרבנן, העולה מדברי חז"ל ומדברי הרמב"ם.

ככמה מקומות בדברי הרמב"ם מצאנו שהיסוד לכל דיני דרבנן הוא הסכמת האומה, היינו שפשט הדבר בכל ישראל. ולא מיבעי דינים אשר נתחדשו אחר שבטל בית דין הגדול, אלא אפילו דינים שמקורם בבית דין הגדול זקוקים להסכמת האומה על מנת שיחייבו כדיני תורה.

כך כתב הרמב"ם בהקדמת הי"ד החזקה:

נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחד בית דין של רב אשי שחבר הגמרא וגמרו בימי בנו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פזור יתר... ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל ללמוד בשיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם, אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא, בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא. וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות, לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושיבוש הדרכים, והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא, לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת... ודברים אלו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא, אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל.

ויש לעיין בדבריו, שלכאורה הם סותרים אלו את אלו, שבתחילה כתב שבית דין הגדול בטל כמה שנים קודם חיבור הגמרא, ולכן אין לכפות דינים, ולאחר מכן כתב שהגמרא מחייבת את כולם. תשובת שאלה זו לא נתעלמה מהרמב"ם ולכן הדגיש שאת הגמרא עלינו לקבל הואיל וכל אותם דברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. וכן כתב בתחילה שרבינא ורב אשי סוף גדולי חכמי ישראל שדיניהם פשטו בכל ישראל.

ובסוף הקדמת הי"ד החזקה אחר שמנה את תרי"ג המצוות לפי הסדר שקבע להן כתב:

אלו הם תרי"ג מצוות שנאמרו לו למשה בסיני הן וכללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן. כל אותם הכללות והפרטות והדקדוקין, הביאורין של כל מצוה ומצוה, היא תורה שבעל פה שקיבלו בית דין מפי בית דין. ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים **ופשטו בכל ישראל**, כגון מקרא מגילה ונר חנוכה ותענית תשעה באב ועירובין וידיים, ויש לכל מצוה ומצוה מאלו פירושיהן ודקדוקיהן הכל יתבאר בחיבור זה. כל אלו המצוות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם שנאמר "לא תסור מן הדבר וכו'" ואינם תוספת על מצוות התורה.

ובהלכה כתב הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב הל' ב' ז'): :

בית דין שגזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג **ופשט הדבר בכל ישראל** ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין... והיאך יהיו גדולים מהם במנין הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא, זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו.

במה דברים אמורים בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה, אלא כשאר דיני תורה, אבל דברים שראו בית דין לגזור ולאסרן לעשות סייג, **אם פשט איסורן בכל ישראל** אין בית דין גדול אחר יכול לעקור ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים...

בית דין שנראה להם לגזור גזירה או לתקן תקנה או להנהיג מנהג צריכים להתישב בדבר ולידע תחילה **אם רוב הציבור יכולין לעמוד בהן** או אם אין יכולין לעמוד, ולעולם אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה.

הרי שגזרו בית דין גזירה ודימו שרוב הקהל יכולין לעמוד בה ואחר שגזרוה פקפקו העם בה **ולא פשטה ברוב הקהל** הרי זו בטלה ואינן רשאים לכוף את העם ללכת בה.

גזרו ודימו **פשטה בכל ישראל** ועמד הדבר כן שנים רבות ולאחר זמן מרובה עמד בית דין אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזירה פושטת בכל ישראל יש לו רשות לבטל ואפילו היה פחות מבית דין הראשון בחכמה ובמנין.

מקור דברי הרמב"ם הוא בסוגיית הגמרא בעבודה זרה (ל"ו ע"א):

דריש רבי שמלאי בנציבין, שמן, רבי יהודה ובית דינו נמנו עליו והתירוהו... ור' יהודה הנשיא (בן בנו של רבי יהודה הנשיא מרא דמתניתין) היכי מצי למישרא תקנתא דתלמידי שמאי והלל, והתנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין, ועוד, הא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חבירו חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבוא אליהו ובית דינו אין שומעין לו. אמר רב משרשיא מה טעם הואיל ופשט איסורו ברוב ישראל, שמן לא פשט איסורו ברוב ישראל, דאמר רבי שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן ישבו רבותינו ובדקו על שמן שלא פשט איסורו ברוב ישראל, וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק שהיו אומרים אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה, דאמר רב אדא בר אהבה מאי קרא "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו"

(מלאכי ג'), אי איכא גוי כולו, אין, אי לא, לא.

בפשט הגמרא אנו רואים שיש שלשה מצבים בענין היכולת של בית דין לבטל דברי בית דין חבירו:

**א. אין בית דין יכול לבטל בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.**

**ב. אפילו אליהו ובית דינו אינן יכולים לבטל דהיינו שאפילו בית דין גדול בחכמה ובמנין אינו מבטל.**

**ג. אפילו בית דין קטן בחכמה יכול לבטל (כגון שמן).**

נחלקו הראשונים באיזה מקרה חל כל אחד מהדינים הנ"ל.

הר"ן כתב שבית דין גדול בחכמה ובמנין יכול לבטל במקרה שהדין לא פשט בכל ישראל אבל הוא דין שרוב הציבור יכולים לעמוד בו, ואם גם רוב הציבור אינו יכול לעמוד, אפילו בית דין קטן בחכמה יכול לבטל, ואם הוא מהדברים שהציבור יכול לעמוד ופשט בכל ישראל - אפילו אליהו ובית דינו אין שומעין להן.

ודבריו קשים בסברא, שכן משמע בפשטות שהדין של "פשט בכל ישראל" ושל "אין גזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב ציבור יכולים לעמוד בה", נובעים מאותו יסוד, שהגזירות תלויות בקבלת האומה, וקשה לחלקם לשני דינים נפרדים.

נראה, שמכח קושיות אלו פירשו בתוספות אחרת: אם פשט בכל ישראל אז יכול בית דין גדול בחכמה ובמנין לבטל, ואם לא פשט בכל ישראל אפילו בית דין קטן בחכמה יכול לבטל, והדין שאפילו בית דין גדול בחכמה ובמנין אינו מבטל, הוא ענין מיוחד של י"ח דבר שגזרו בית שמאי, שאמרו בירושלמי (שבת פ"א ה"ד) שגזירות אלו אינן בטלות לפי שעמדו להן בנפשותיהם, דהיינו שבית שמאי מסרו את הנפש עליהן ולכן אינן בטלות.

אף על תוספות יש להקשות שלפי זה עיקר חסר מן הספר שטעם זה "שעמדו להן בנפשותיהם" לא מוזכר כלל בבבלי, ועוד, שאין זה טעם הלכתי והוא רק מבאר את הטעם הפנימי לקיומן של הגזירות האלו, בדומה לגמרא במסכת שבת: "כל מצוה שמסרו ישראל נפשן עליה מתקיימת בידן".

הרמב"ם פירש שיש חילוק בין גזירה לתקנה. בתקנה אנו אומרים שאם פשטה בכל ישראל אין בית דין יכול לבטל עד שיהיה גדול בחכמה ובמנין, ואילו בגזירה שפשטה בכל ישראל - אפילו אליהו ובית דינו אין שומעין להן. והטעם, מפני שגזירה היא ממש משמרת לתורה ונחשב לדבר תורה ממש, אבל אם לא פשטו בכל ישראל, בין תקנות בין גזירות, הרי הן בטלות גם על ידי בית דין הקטן בחכמה ובמנין שכן אין להן תוקף. נראה שבאור זה מיישב את הסוגיא ללא קושי.

על כל פנים למדנו, על פי כל הראשונים, שחיובנו במצוות דרבנן תלוי אם פשטו בכל ישראל או לא.

בהסברת הדברים יש לומר, שבית דין הגדול שואב את כוחו מכח האומה. בית הדין יוצא מתוך כל קהל ישראל והוא ביטוי לציבור.

כך יש לבאר את ההלכה ברמב"ם (לעיל) שבית דין גדול במנין, היינו במנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו את הדבר, כי בית הדין הוא הביטוי לדעת כל חכמי ישראל, ואינו גוף העומד בפני עצמו וקובע לבדו את הליכותיו. בית הדין הוא ביטוי לקהל בישראל. כך ביאר הרמב"ם את ההלכה שאין סומכין אלא בארץ ישראל (בפיהמ"ש בכורות פ"ד מ"ג):

וכבר ביארנו שאין נקרא בית דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך, או **בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו** ראש ישיבה, **לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראים קהל**, וה' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ.

חידושו הגדול של הרמב"ם שאפשר לחדש את הסמיכה בהסכמת כל חכמי ישראל (הרמוז בפסיקא הנ"ל ובהרחבה בפיהמ"ש ריש סנהדרין והל' סנהדרין פ"ד ה"א), אף הוא מובן על פי הבנה זו של בית הדין. שכן "פשט בכל ישראל" קובע את הדין, גם בשעה שאין בית דין גדול, ומכאן שכוחו קובע ככתב בית דין הגדול, ולכן הסכמת כל חכמי ישראל כמוה כסמיכה.

ומובן מאליו, שאם בית דין שואב כוחו מכח האומה בכללה, הרי שאין לגזור גזירה על הציבור אלא אם כן הציבור יכול לעמוד בה, ומאידיך אם פשט דבר בכל ישראל, אף שמקורו אינו בבית דין הגדול, מכל מקום מחייב הדבר ויש בו לאו ד"לא תסור".

ויש להוסיף ולהטעים את הדברים על פי דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"א, בהסברת דין זקן ממרא):

כיון שידוע לפני ה' יתעלה שדיני התורה הזו יש צורך בכל זמן ומקום כפי שינוי המקומות והמאורעות וחיובי הנסיבות לתוספת במקצת או גרעון במקצת, לפיכך הזהיר על התוספת והגרעון ואמר "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו", מפני שזה היה מביא להפסד חוקי התורה ולסבור בה שאינה מאת ה'. והרשה עם זאת לחכמי כל דור, כלומר **בית דין הגדול**, לעשות סייג לקיום הדינים התורתיים בדברים אשר יחדשום על דרך סתימת פרצה ויקבעו לדורות אותם הסייגים כמו שאמרו ועשו סייג לתורה... כי בהסדר זה תתמיד התורה אחת וינהל כל זמן וכל מאורע כפי הראוי לו. ואילו היה העיון החלקי הזה מותר לכל אחד מן החכמים, היו אובדים בני אדם ברבוי המחלוקות והתפצלות השיטות, לפיכך הזהיר יתעלה שלא יגשו לזה שאר החכמים וזלתי **בית דין הגדול בלבד**.

ואף שבדברים אלו משמע שהתורה חייבה לשמוע רק לבית דין הגדול, מכל מקום מתוך סיבת הדבר, שלא תהא תורה כשתי תורות, יש ללמוד שגם אם פשט



איסור בכל ישראל יש חיוב לשמוע אף לבית דין רגיל בלא חשש לריבוי מחלוקות בישראל.

דרכם של חכמים, בהזכירם מקור חיובנו במצוות דרבנן מן התורה, לומר מ"לא תסור". כן הוא לשונם בגמרא ברכות (י"ט ע"ב): "כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור", וכן בגמרא שבת (כ"ג ע"א) "והיכך ציוונו - בלא תסור". לכאורה יש לעיין, מדוע לא הביאו ראשיתו של הפסוק "על פי התורה אשר ירוך" או את המשכו "ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה". מתוך שהביאו חכמים את סוף הפסוק יש ללמוד שדווקא שם מקור חיובנו במצוות דרבנן ויש להבין מדוע.

נראה, מתוך הדברים, שחילקו חכמים בין ה"עשה" לבין ה"לאו". ב"עשה" נאמר: "על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה", ומשמע שעצם ההוראה של בית הדין היא תורה ומשפט. דבר זה יכול להתקיים רק בבית דין הגדול שהם עמוד התורה שבעל פה וחייבים לשמוע להם. לעומת זאת ב"לאו" נאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", משמע שעצם הגדת הדין על ידי בית דין עדיין איננה תורה, אלא **דבר**, וזה מתאים גם לבית דין רגיל אשר אין הוראתו מחייבת עד שיפשוט הדבר בכל ישראל.

אמנם, כפי שהתבאר, גם בבית דין הגדול חיובנו לשמוע להוראתם תלוי בזה שתפשוט בכל ישראל, אלא שנראה שיש חילוק בדבר, שבבית דין הגדול חיובנו נובע מקביעת בית דין, והסכמת האומה היא **תנאי** לכך, ואילו בבית דין רגיל הסכמת האומה היא לבדה **יוצרת את החיוב** שכן לבית דין מצד עצמו אין כח לפסוק דינים לכלל האומה.

ולפי זה יש לומר ש"העשה" - "על פי התורה אשר ירוך וגו'", אינו אלא בבית דין הגדול, ואילו ה"לאו" - "לא תסור מן הדבר וגו'", חל גם בבית דין רגיל בשעה שיש הסכמת האומה להוראתם.

מובנת, אפוא, לשון חכמים "אסמכינהו על לאו דלא תסור", הכוללת גם דינים ותקנות אשר מקורם בבית דין שאחר בית דין הגדול.

בכך יש להבין גם את הרמב"ם שחילק בהגדרת המצוות בין ה"עשה" לבין ה"לאו", שבעשה כתב "לשמוע לבית דין הגדול", "ובלאו" - "שלא להמרות פי בית דין", וכן מובן מדוע בריש הל' ממרים לא כלל את ה"עשה" עם ה"לאו" שכן הלאו כולל יותר ואינם שוים.

מובן גם מדוע שינה הרמב"ם בהל' ברכות מלשון הגמרא שהגמרא אמרה "היכן ציוונו - מלא תסור", ואילו הרמב"ם כתב את העשה, שכן כוונת הגמרא לברר מקור חיובנו במצוות דרבנן, ולכן כתבה לאו דלא תסור (כאמור לעיל), אבל הרמב"ם כוונתו לבאר סגנון הברכה במצוות דרבנן, והרי מלת "וציוונו" לא יכולה להתקיים אלא אם אנו עושים כמצוות חכמים, וזה קיים רק בבית דין הגדול אשר ציווי חכמים הוא המחייבנו, אבל בבית דין רגיל, הסכמת האומה היא המחייבת, ועל זה לא מברכים כשם שלא מברכים על מנהג ישראל (עיין לקמן בפרק על מנהגי ישראל) וברור לפי זה שאין מברכין על מצוות דרבנן אלא אם כן נתקנו בבית דין הגדול.

ויש עוד לעיין מדוע שינה הרמב"ם בין ברכת נטילת ידיים שם כתב שמקור הציווי הוא "על פי התורה אשר יורוך" (פ"ו ה"ב), ואילו בברכת נר חנוכה כתב שמקור הציווי "אשר יאמרו לך תעשה" (פי"א ה"ג). ונראה, שנטילת ידיים אינה חובה, שכן אם לא ירצה לאכול לא יצטרך ליטול ידיו, ולכן לא נקט "אשר יאמרו לך תעשה" דמשמע חובה, אבל בנר חנוכה שהוא חובה נקט "תעשה".

מתוך הדברים נתיישבה גם קושית ה"כלי חמדה", שכן גם הוראות בית דין הגדול אינן חובה אלא בתנאי שיפשטו בכל ישראל, ולכן כל זמן שלא פשטו יכול העם שלא לקבלן.

אף החילוק בין הקדמת פיהמ"ש לבין הקדמת היד החזקה מובן, שבפירוש המשניות כתב הרמב"ם את הדינים המופיעים במשנה, ואז חלקם עדיין לא פשט בישראל ותוקף חיובם אינו מ"לא תסור", אלא מטעם "פורץ גדר ישכנו נחש" (ומצאנו שהרמב"ם עצמו השתמש בביטוי זה בתקנה שהתקין - עיין תשובות הרמב"ם מהדורת "מקיצי נרדמים", ח"ב תש' רמ"ב). אבל בהקדמת היד החזקה שכתב את הדינים המחויבים לנו לקיימם הרי מדובר אחר שפשטו בכל ישראל, וחיובנו בהם הוא מכח הלאו ד"לא תסור".

### שיטת הרמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א' דף ו' ע"ב) משיג באריכות על שיטת הרמב"ם בפירוש לאו ד"לא תסור" ואלו דבריו:

שאין הלאו הזה "לא תסור", אלא במה שאמרו בפירוש התורה כגון הדברים הנדרשים בגזירה שוה או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר **מן התורה** לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממשה, ויראה הוא הפך, חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם... אבל הגזירות והתקנות שעשו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה, אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא ואין בהם דין המראה כלל.

דברי הרמב"ן לכאורה ברורים. הלאו ד"לא תסור" מוגבל רק לדינים מן התורה שמבלעדי חכמים לא היינו מגיעים אליהם, כגון דברים הנלמדים ב"ג מידות וכדומה אבל דינים שמקורם בחכמים (שהם חידושים), אין להם רמז בתורה אלא אסמכתא בעלמא.

מה שהכריח את הרמב"ן לסבור כך הוא החילוקים שמצאנו בתלמוד בין דאורייתא לדרבנן, שכן אם כל דיני דרבנן מצווים אנו עליהם מן התורה, אין כל מקום לחלק בין דרבנן לדאורייתא שהרי חד הם.

אולם על דרך שכתב הרמב"ן על הרמב"ם בענין זה "והנה הרב בנה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים, אבל היא כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה, אשר פתאום לפתע יבא שברה", נאמר, לכאורה, אנו שהרב (הרמב"ן) הסיר את החומה אשר סביב דברי חכמים לגמרי והרי הם פרוצים לכאורה לכל הרוצה לקלקלם, שהרי לא צייתה תורה בשום מקום לעשות ולקיים מצוות חכמים ומדוע אפוא נקיימם.

בשאלה זו דנו כמה מן האחרונים.

בספר "קריית ספר" (הקדמה פרק ה') כתב:

נראה מדבריו כי מפי הקבלה הורשו מאתו ית' לתקן ולסדר והם דורשים בזה רמזים כמו מה שדרשו בענין מגילה וחנוכה, ואם כן מה שהעלו שפסוק "ושמרתם את משמרת" עשו משמרת למשמרתי הוא אסמכתא בעלמא, רוצה לומר, דדינא גמירי לה הכי שיעשו משמרת, אלא דקרא לאו להכי אתא אלא אסמכתא. ועוד יש סעד לדברי חכמים במה שבא דרך אסמכתא, כי אפילו שפשט הכתוב לא בא לזה, אפילו הכי כיון שכתבה התורה מלות שיובן בהם גם זה שסומכים עליהן, נראה שרמזה גם לזה אף על פי שאינו ציווי כי התורה תצוה ותפרש ותודיע ותרמוז, ואם כן כל הדברים שימצאו להם חכמים סמך בתורה, שנשמרם כמו שכתבתי.

ודבריו צריכים עיון, שהתחיל בלשון הרמב"ן "הורשו מאתו יתברך מפי הקבלה לתקן ולסדר", אלא שלא ביאר את הדברים, ועדיין דברי הרמב"ן צריכים פירוש מה כוונתו "מפי הקבלה", שאם רצונו לומר שדינא גמירי לה, כדברי קרית ספר, הרי זו הלכה למשה מסיני שספיקה לחומרא, ומדוע ספיקא דרבנן לקולא, וכל שאלות הרמב"ן על הרמב"ם חוזרות אליו.

ואף מה שכתב בענין אסמכתא אינו מברואר, שאם כוונת התורה לרמוז שמצוה לעשות דברים דרבנן שוב הם חוזרים להיות מן התורה, ואם אין בתורה ציווי, מדוע נקיימם?

ולכאורה אין בדברי ה"קריית ספר" תשובה והבנה לדברי רמב"ן.

בספר שערי יושר (שער א' פרק ז'), אחר שהביא דעת הרמב"ן שכל דבר שחדשו

חז"ל מעצמם משום סייג וגדר, אינו באזהרת התורה לקיים מאמרם, כתב:

ומה מאד הנני תמה על זה, היתכן שנהיה מחויבים לשמוע בקול דברי חז"ל מבלעדי אזהרת התורה, ומי אדון לנו אם לא אבינו שבשמים ואם הוא לא גזר עלינו לשמוע בקול דברי חז"ל מי ישעבד אותנו לזה, והדברים מרפסין איגרי ולית נגר ובר נגר דיפרקיננו. ומצאתי פתרא לזה, דלשיטת הרמב"ן עלינו להזהר במצוות חז"ל על פי הכרת שכלנו דכיון דהם מצאו לטוב לתקן ולגזור כן הוא האמת והטוב לפנינו וכמו שהשכל מסכים לשמוע בקול ה' כן השכל גוזר להזהר בכל מה שהזהירו חז"ל ורבותינו הקדושים.

ובספר קובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים סי' א' אות ט"ו) דחה תירוץ זה וזו לשונו:

ותימה גדולה לומר כן (כדעת רמב"ן), דאם כן מאיזה טעם אנו חייבים לשמוע להן ושלא לעבור על דבריהן אחר שאין לנו שום ציווי בתורה על זה לא מקרא ולא מהלכה **ולא מסברא**, דאם נאמר שהסברא נותנת כן, הדר הוי ליה דאורייתא כדאמרינן בכל דוכתי הא למה לי קרא סברא הוא, אלמא דסברא וקרא חד דינא להן.

ותירץ הקובץ שיעורים (שם אות י"ז):

ומהא טעמא אנו חייבין לעשות כדבריהן, שהרי אנו מקיימין בזה רצון השי"ת שהסכימה דעתן לדעתו, ומכל מקום כיון שלא בא עליהן ציווי מפורש בתורה הן קלין מדברי תורה המפורשין.

ודבריו תמוהים שזו היא סברא דאורייתא, והרי כל סברא דאורייתא אינה מפורשת בכתוב, ומכל מקום דרך הגמרא לומר למה לי קרא סברא היא, ואם היה הפרש בין דבר המפורש בקרא לבין סברא דאורייתא שאינה מפורשת, הרי שאין שאלה מדוע כתבה התורה דבר שהוא סברא, ודבריו סותרין אלו את אלו<sup>1</sup>.

ונראה, שאמנם משפט המפתח בדברי רמב"ן הוא: "**הורשו מאתו יתברך מפי הקבלה לתקן ולסדר**", ופירושו הוא, שהתורה נתנה רשות לחכמים לתקן, והרשות היתה באופן כזה, שכל התיקונים הנעשים נקראים על שם החכמים המתקנים ולא על שם נותן הרשות. ובזה מחולקים הרמב"ן והרמב"ם: שלרמב"ם **ציוותה** התורה על החכמים (במיוחד בגזירות כנ"ל), ולכן כל הפרטים עליהם ציוו החכמים מקבלים תוקף של תורה, ולרמב"ן לא ציוותה התורה על החכמים אלא **הרשתה** להם ולכן אין לזה תוקף של תורה.

ודמיון ליסוד זה מצינו, בענין אחר לגמרי, במסכת בבא מציעא (ל"ו ע"א):

איתיביה ר' אבא בר ממל לרבי אמי השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל משלם לשוכר, ואם איתא, לימא ליה (בעלים לשוכר) אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, אמר ליה הכא במאי עסקינן בשנתנו לו הבעלים רשות להשאל, אי הכי לבעלים בעי לשלומי, דאמרו ליה לדעתך.

לפינו דוגמא לבעיה של תוקף רשות הניתנת. השאלה הנידונית בסוגיא היא האם השאלה שהשאל השוכר נקראת על שמו ואז ישלם השואל לשוכר או שהשאלה היא

<sup>1</sup> ומה שהביא הקובץ שיעורים מדברי הרמב"ן שכאילו סובר שגם דינים דרבנן נאמרו למשה בסיני, נראה לענ"ד שלא כך הם דברי הרמב"ן, שהרמב"ן בפיסקא זו מדבר לדעת בה"ג, ומבאר שאפשר למנות דברי חכמים בין הדברים שנאמרו למשה בסיני, אף שמשה לא קבלם בפירוש. וממילא נדחים דברי הגר"ח שחילק בין הרמב"ם לרמב"ן. שאם היה הרמב"ן סובר שמצוות דרבנן מחויבים אנו לקיים מן התורה, לא היה טורח כל כך להקשות על דברי הרמב"ם, וכל דבריו שם תמוהים.

על שם הבעלים ואז ישלם השואל לבעלים, והמסקנה שכשאמרו לו הבעלים "לדעתך" היינו עשה כרצונך, נקראת השאלה על שם השוכר והוא מקבל את התשלום. ובדומה לזה דעת הרמב"ן שאמנם מרשה הקב"ה לחכמים לתקן ולסדר אלא שאמר להם "לדעתכם" ולכן כל התקנות נקראות על שם החכמים ואין להן תוקף דאורייתא<sup>2</sup> (ולהרמב"ם הרשות היא כזו שהכל חוזר לבעלים ראשונים...). אלא שעדיין יש לשאול, מה מחייב אותנו לשמוע לתקנות חכמים. בשלמא אם דין תורה להן, נצטוונו פעמים רבות לשמור את כל דברי התורה הזאת, אבל אם אין הם דין תורה "היכן ציוונו"?

דומה שאף על זה ענה הרמב"ן: חיובנו הוא מדין כבוד חכמים<sup>3</sup>. וכך היא לשונו (בהשגות דף ח' ע"א):

אבל הם דנו בממרא שלהם (של חכמים) עונש הנידוי כמו ששנינו (עדות פ"ה) "אמר ר' יהודה ח"ו שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה נעלת על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל, אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידיים". והנה זה לא קיבל עליו גזירה שגזרו בידיים לחולין ולא נתחייב אלא בנידוי והוא על כבוד הרב כלומר על כבוד הסנהדרין בעלי התקנה כמו שאומר בשלישי של ברכות (י"ט).

וכוונתו בברכות (י"ט ע"א): "בכ"ד מקומות בית דין מגדין על כבוד הרב", וברש"י בכמה מקומות שם כתב שנידוי הוא על כבוד הרב, ומצוות חכמים הן כבודם ולכן מצווים אנו לשמרם, עיי"ש בד"ה "גזרני עליך נידוי - והיינו נמי לכבוד הרב, שאסרו חכמים את הדבר", ואף בע"ב כתב רש"י בפירוש בענין "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה", "ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא - אחלוה רבנן ליקרייהו לעבור על דבריהם", כלומר חכמים מוחלים על כבודם, שיוכלו לעבור על דבריהם במקומות מסוימים. ולפי זה לא יקשה מה שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם, שהרי בספק אין פגיעה בכבוד הרב ולכן אנו דנים ספק דרבנן לקולא<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> דמיון נוסף מצינו במלאכות חול המועד. אחר שהביאה הגמרא (חגיגה י"ח ע"א) סתירה בין הפסוקים, קבעה: "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת". ובראשונים חלקו אם לחול המועד דין דאורייתא או דרבנן וכן מצינו השלכות רבות ליסוד זה של "מסרן הכתוב לחכמים" עיין "המעייין" כרך ט"ו חוברות ב', ג'.

<sup>3</sup> נראה שאף הרמב"ן למד כרמב"ם, שכן ראינו בדעת הרמב"ם שהתקנות, קודם שפשטו, חייבים בהם משום "פורץ גדר ישכנו נחש", וכן מצינו לרמב"ן שכתב (שם ח' ע"ב): "אבל מחמירים בו בעונש שמים ממאמר ופורץ גדר ישכנו נחש", אלא שהרמב"ן לא חילק בין פשט ללא פשט ולעולם החיוב מצד החכמים שאין לעבור על דבריהם.

<sup>4</sup> ומצינו להרב זצ"ל בספר "אדר היקר" (עמ' ל"ט) שכתב: "ואע"ג דאסמכנהו רבנן על לא תסור, מכל מקום היסוד הברור הוא קבלת האומה, כמפורסם משום דאיכא "הגוי כולו" דווקא, היינו שנתפשט הדבר ברוב ישראל, ושיטת הרמב"ן נודעת, שאין לאו דלא תסור שייך בעיקרו לדברי סופרים ממש, ומכל מקום הם חייבים על ישראל ומתקיימים באהבה" עכ"ל. ומשמע שביאר, שמקור החיוב במצוות חכמים הוא משום קבלת האומה, ובדומה לרמב"ם. ודבריו צריכים עיון שלא משמע כן ברמב"ן. ונראה שלרמב"ן יסוד "פשט בכל ישראל" הוא תנאי לדברי חכמים, אך לא מקור לחיוב בהם, והמקור הוא

## ה. מנהג ישראל

שיטת הרמב"ם  
"תקנות ומנהגות"

כבר למדנו שכל תקנות חכמים תלויות בכך שיפשוט הדבר בכל ישראל, ובלא הסכמת האומה אין להן תוקף, ואמנם מצאנו שבכמה מקומות כלל הרמב"ם תקנות עם מנהגות וקבע להם דין אחד. בהקדמת פירוש המשניות:

...והחלק החמישי (מחלקי הדינים המצויים במשנה) הם הדינים שנעשו בדרך העיון להסדרת העניינים שבין בני אדם, דבר שאין בו הוספה על דברי תורה ולא גרעון, או בעניינים שהם מפני תיקון העולם בענייני הדת, והם שקוראים אותם חכמים **תקנות ומנהגות**, ואסור לעבור עליהם בשום פנים...

ובהקדמת ה"יד החזקה":

...וכן יתבאר מהם (מכל דברי חכמים שהעתיקו איש מפי איש) **המנהגות והתקנות** שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור לפי שאסור לסור מהם, שנאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

וכן בהל' ממרים (פ"א ה"ב):

אחד דברים שלמדו אותן (בית דין הגדול) מפי השמועה והם תורה שבעל פה ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא ואחד דברים שעשאוים סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והם הגזירות **והתקנות והמנהגות** כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן והעובר על כל אחד מהן, עובר בלא תעשה.

והקשו על הרמב"ם שאם מנהגות יש להם דין כתקנות, ואף הן נכללו בלאו דלא תסור, מדוע נשתנו מנהגי ישראל לענין ברכה כפסק הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ז): "כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג, ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח, אין מברכין עליו".

ובחי'דושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ז) כתב: "והנראה פשוט לדעת הרמב"ם הא דאין מברכין על המנהג, לאו משום טעמא דאי אפשר לומר בהו 'וציוונו' הוא, דבאמת לדעת הרמב"ם דין מנהגות הוא ככל דברי סופרים שנאמר בהו מצות 'לא תסור', לשמרם ולקיימם, אלא הא דאין מברכין על המנהג

הוא זה דין בעצם החפצא שלהם, דלאו תורת מצוות בהו לברך עליהן, דרק על מצוות מברכין ולא על מנהגות". ועוד כתב: "דכך היתה עיקר התקנה מעיקרא, שינהגו בזה בתורת מנהג ולא בתורת תקנה ומצוה מחודשת מדברי סופרים ולכן אין מברכין עליו".

ודברים תמוהים הם, מה ראו חכמים על ככה לחלק בין "תורת מנהג" ו"תורת מצוה", הרי בשניהם אנו מצווים לקיימם מן התורה ומהכי תיתי לחלקם, שאם התורה לא חילקה ביניהם בתוקף חיובם מדוע יחלקום חכמים בתקנת ברכתם? ובספר תשובות מהר"ם שיק (או"ח רמ"ט) כתב באופן אחר:

וצריך לומר דאין כל המנהגים שוים דבודאי מנהג שנתיסד על פי חכמים ז"ל כעין דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם לענין יום טוב שני, איכא "לא תסור", אבל במנהג שהנהיגו מעצמם גם לרמב"ם ליכא "לא תסור".

והדברים נראים בסברא, שכן רק על מנהג שנתיסד על פי חכמים יש לומר ששייך "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך", אבל מנהג שנהגו העם מעצמם ולא היה בית דין שאמר להם לעשות כך, הרי לא שייך כלל "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך" ולכן כלל הרמב"ם "מנהגות" עם "תקנות" במקום ששייך "לא תסור", ללמדך שהמנהגות דומיא דתקנות, וכלשונו בהל' ממרים (פ"ב ה"ב): "בית דין שגזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג" ועוד שם (ה"ה): "בית דין שנראה להם לגזור גזירה או לתקן תקנה או להנהיג מנהג, צריכים להתישב בדבר ולידע תחילה אם רוב הציבור יכולין לעמוד בהן". ומנהג יום טוב שני יוכיח שקראו הרמב"ם בכל מקום מנהג, ומכל מקום מברכין עליו מפני שהונהג על ידי חכמים, ואף זה בגדר תקנה וכמו שכתב בהל' חנוכה (פ"ג ה"ה): "ולמה מברכין על יום טוב שני והם לא תיקנוהו אלא מפני הספק, כדי שלא יזלזלו בו", הרי שהרמב"ם מכנה מנהג זה בשם תקנה. ועדיין יש לעיין בלשון הרמב"ם שכתב (ברכות פ"א ה"ט"ז) שעל מנהג נביאים ואין צריך לומר על מנהג חכמים, אין מברכין, והרי יום טוב שני הוא מנהג שנתיסד על ידי חכמים?

ויש לומר, ש"מנהג נביאים" ו"מנהג חכמים", פירושו, שהנביא או החכם נהגו מעצמם איזה מנהג, והעם למדו ממעשיהם ועשו כמותם, אבל אין לפרש מנהג נביאים, שהם הנהיגוהו כתקנה. וקצת ראייה להבנה זו ברמב"ם מה שכתב מנהג נביאים ואין צריך לומר מנהג חכמים, והלא "חכם עדיף מנביא" ובשעה שמדובר על בית דין אין עומדת לנביא אלא חכמתו, ואסור לה לנבואה שתשפיע על ההלכה שנאמר "לא בשמים היא", ומוכח מכאן שלא מדובר בבית דין אלא שהנביאים מצד עצמם נהגו מנהג, והתפשט הדבר, ובכגון זה מועיל כח הנבואה כביטוי של הלל: "אם אין נביאים הם, בני נביאים הם" (פסחים ס"ו ע"א). אלא שלפי זה יש לעיין מדוע חילק הרמב"ם בין תקנות למנהגות, והלא גם מנהגות במקום שנתיסדו על פי בית דין, הם תקנות, ומדוע לא די לקרוא להם תקנות.

ונראה שתשובת דבר זה נמצאת בהקדמת פירוש המשניות שהזכרנוה: "...והחלק החמישי הם הדינים שנעשו בדרך העיון **להסדרת העניינים שבין בני אדם, דבר שאין בו הוספה על דברי תורה ולא גירעון**". הרי שהגדיר הרמב"ם מנהגות כדברים הנוהגים בין בני אדם, שבית דין מסדרים יחסי החברה, ואין שייכות מנהגות אלו ללאו ד"בל תוסיף" ו"בל תגרע", ובכך נתיחדו המנהגות מן התקנות, שעל התקנות יש לשאול מדוע אין עליהן "בל תוסיף" (ועיין הל' ממרים פ"ב ה"ט). ואמנם בתחילת היד החזקה בסוף מנין המצוות הקצר כתב הרמב"ם, אחר שהביא כמה מצוות דרבנן:

כל אלו המצוות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם שנאמר "לא תסור מן הדבר וכו'" ואינם תוספת על מצוות התורה. ועל מה הזהירה תורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, שלא יהא נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה צוהו במצוה זו להוסיפה למצוות התורה או לחסר אחת מאלו התרי"ג מצוות, אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן, מצוה דרך תקנה, או דרך הוראה, או דרך גזירה, אין זו תוספת.

ולא הזכיר כאן הרמב"ם "דרך מנהג", כי מנהגות אין בהם כלל תוספת, שהם רק בדברים הנוגעים בין בני אדם ואינם כתקנה הבאה כמצוה. ובזה מחולקות המנהגות מן התקנות, ולכך קרא להן הרמב"ם בשני שמות, אף שענינן אחד.

### מקום שנהגו

נראה שמקור דיני המנהגים לרמב"ם - במקום דליכא לאו דלא תסור, כגון מנהג נביאים וחכמים כפי שהתבאר - הוא בגמרא עבודה זרה (ל"ו ע"ב), על פי הפסוק: "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו" - אי איכא **הגוי כולו** אין, אי לא לא".

מקור זה מדבר על מנהג שפשט בכל ישראל. אמנם מצאנו גם גדר של "מקום שנהגו", כגדר המחייב לנהוג כאנשי המקום בתורת מנהג, ויש לברר מקורו של מנהג זה. במסכת פסחים (נ' ע"ב) בפרק "מקום שנהגו" מובא: "בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא, אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן אמרו לו: אבהתין אפשר להו, אנן לא אפשר לן, אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר (משלי א', ח') 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'".

ובחולין (צ"ג ע"ב): "אמר ליה רבי יוחנן לרב שמן בר אבא הני ביעי חשילתא שריין, ואת לא תיכול משום ואל תטוש תורת אמך".

ויש לדקדק בחילוק בין שתי הסוגיות, שבפסחים אמר רבי יוחנן את הפסוק בשלימותו "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך", ואילו בחולין הביא רק את סופו "ואל תטוש תורת אמך", ובמיוחד יש לעיין בדברי בעל המאור בפסחים שהעתיק מן הגמרא רק את הרישא של הפסוק, "שמע בני מוסר אביך", וזה לשונו:



ולפום סוגיא דשמעתא במנהגות, יש על כל אדם לעשות חומרי מקום שיצא משם, ואין הפרש בדבר זה בכל מקום בכל מי שדעתו לחזור למקומו, כי זה הוא, ויש בו משום "שמע בני מוסר אביך", כמעשה דבני ביישן.

ונראה, שהרישא של הפסוק שייך במקום שראשיתו של המנהג היתה בתקנה שתקנו במקום, וכן משמע פשוטו של פסוק "מוסר אביך", דהיינו הדברים שקבעו האבות (ואף החכמים קרויים אבות), חייבים הבנים להמשיך בהם מטעם מנהג. אבל הסיפא של הפסוק שייך במקום שאנו באים רק מכח מנהג, שהוא ענין "אמך", שלא שייך לאומרו על תקנות. ואמנם מתאימים הדברים, שבפסחים מדובר שהיתה תקנה שלא להפליג מצור לצידון בערב שבת, והבנים רצו לבטלה. ואילו בחולין מדגיש רבי יוחנן "הני בעי חשילתא שריין", שהן מותרות ורק מכח מנהג המקום שיצא משם יש לאוסרן<sup>5</sup>.

דברים אלו יש בהם כדי לבאר סגנונו של הרמב"ם שכתב באחת מן התקנות שתקן במצרים (תשובות הרמב"ם, "מקיצי נרדמים", ח"ב תש' רמ"ב): "והסכמנו על תקנה זו שידון לפיה כל בית דין בארץ מצרים מחדש ניסן שנת ד' תתקכ"ז ליצירה והלאה, והכל אמת ופורץ גדר ישכנו נחש ונאמר 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'". ולכאורה מה ענין פסוק זה לתקנה שמתקנים מחדש. אלא שדקדק הרמב"ם מהרישא של הפסוק "שמע בני מוסר אביך", שמדובר בתקנה, אשר מכחה בא המנהג, ועל זה צוה הכתוב לשמוע.

למדנו, אפוא, שמנהג המקום לכל צורותיו מקורו בפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך", וכן הובאו הדברים בדברי הגאונים (בה"ג סוף הל' מגילה, שאילתות דרב אחאי גאון שאילתא ס"ז, רב יהודאי גאון מובא ביראים הל' מגילה ס"י רס"ח): "מגלן דמנהגא מילתא היא, דאמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן דאמר קרא 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'".

<sup>5</sup> ע"י מהר"ם שיק (או"ח רמ"ט) שפירש "אל תטוש תורת אמך" - במנהג המקום, ורצה לפרש הביטוי "אמך" שבפסוק, על מקום ד'המקום מקרי והוי כאם כדאמרין בפרק קמא דמגילה ארץ שנער הרה וכו' ארץ הצבי ילדה... ובכהאי גוונא דרשינן הכא קרא ד'אל תטוש תורת אמך' דהיינו תורת המקום והארץ שנתגדל בה".

ודבריו תמוהים שמצינו מפורש בחז"ל שדרשו פסוק זה על כלל ישראל, ע"י ברכות (ל"ה ע"ב): "ואין אמו אלא כנסת ישראל שנאמר 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'", ובתנחומא (ראה י"ד), דרשו "תורת אמך - אומתך" וכך ברש"י ברכות נ"ד ע"א: "אל תבוז כי זקנה אמך - למוד מדברי זקני אומתך" ועיי"ש דף ס"ג ע"א.

ונראה דאין מכאן קושיא על הגמרא שדרשה "תורת אמך" על מנהג המקום, שכן כוונת הדרשה שיש לציבור כח לקבוע מנהג מחייב, וכוחו של הציבור מכח האומה, ולכל ציבור וציבור בכל מקום ומקום יש הכח הזה, אשר מקורו בכנסת ישראל. וכל ענינה של הדרשה הוא ללמד שמעשיהם של ישראל אף הם הלכה. וע"י ריב"ש תש' מ"ד, ותש' שצ"ט, ועייין עוד במשפט כהן עמ' ש"ט ועמ' של"ה, של"ו, שדן בגדר של מנהג מקום.

### מנהג והלכה

נמצאנו למדים ששני חלקים לפסוק א. "שמע בני מוסר אביך" ב. "ואל תטוש תורת אמך". הראשון מקורו בתקנת חכמים והשני במנהגם של ישראל. נראה, ששני החלקים משלימים זה את זה. מצד אחד אין תוקף לתקנות חכמים - מוסר אביך - בלא שהן פושטות בכל ישראל, ומצד שני אין תוקף למנהג ישראל - תורת אמך - בלא שמקורה בדברי חכמים.

בדרך זו יש לפרש ברייתא במסכת סופרים (פי"ד הי"ח) הדנה מאימתי קורין את המגילות הקשורות למועדים וזו לשונה: "ויש אומרים ככולן מתחילין במוצאי שבת שלפניהם ונהגו העם כך, שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג, וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה<sup>6</sup>, מנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשקול הדעת".

הרי לפנינו שני החלקים: אין הלכה בלא מנהג, ואיך מנהג בלא הלכה, ובמילים אחרות: גדולי ישראל תלויים באומה והאומה תלויה בחכמיה, ושני הכוחות יחדיו בונים את בית ישראל, הלכותיו ומנהגותיו.

### היבטים נוספים למנהג ישראל

#### א. אל ישנה מפני המחלוקת

שנינו במשנה (פסחים נ' ע"א): "ההולך ממקום שעושיין למקום שאין עושיין או ממקום שאין עושיין למקום שעושיין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם ואל ישנה אדם מפני המחלוקת".

ונראה מדברי הראשונים שיש שתי אפשרויות לפרש את המשנה. יש שפירשו שאל ישנה מפני המחלוקת, הוא הטעם לחיוב לנהוג כמנהג המקום. כך נראה מפירוש רש"י (בדף נ"א ע"א) בסוגיא דרבה בר בר חנה. ויש שפירשו שהחובה לנהוג כמנהג מקומו הוא מדינא, "ואל ישנה מפני המחלוקת" הוא טעם נוסף למקרה שהלך למקום מסוים ודעתו לחזור למקומו, שמדינא אינו צריך לנהוג כמקום שהלך לשם, ורק מפני המחלוקת חייב לנהוג חומרי מקום שהלך לשם. כך נראה מפירוש הר"ן וכך פסק הרדב"ז בתשובה (ח"ד ע"ג).

מדברי רש"י, על כל פנים, למדנו טעם נוסף לחיוב לנהוג כמנהג המקום והוא מפני המחלוקת וכן פסק הרב זצ"ל בתשובה (אורח משפט י"ח) וזה לשונו:

הכל מודים שאם באנו לשנות מנהגי אבות במקום שיש חשש של מחלוקת - שזה היסוד שהכל תלוי בו במנהגים, כמשנתנו השלימה בפרק מקום שנהגו "ואל ישנה אדם מפני המחלוקת" - שזהו איסור גמור... ובענין זה אין שום חילוק בין אם הדבר הוא מהמנהגים שיש בהם צד איסור או מהדברים שאין בהם אלא מנהגא בעלמא או

<sup>6</sup> בענין מנהג מבטל הלכה נחלקו המהרי"ק (שורש ט') והפרי חדש (מנהגי איסור, או"ח תצ"ו). לדעת המהרי"ק מנהג מבטל הלכה ולפרי חדש לא. ועיי' ב"תורה שלימה" (בראשית כ"ט, כ"ו) על הפסוק "לא יעשה כן במקומו לתת הצעירה לפני הבכירה".

מידי דלכתחילה... וזהו עיקר הדין של "אל תטוש תורת אמך", ואין זה תימה שבדברים של מנהג העיקר הוא מפני המשכת השלום ושלילת המחלוקת שהרי גדולה מזו אמרו חז"ל במסכת גיטין (נ"ט ע"ב, בענין דברים שהם מפני דרכי שלום).

ובמהרי"ק שורש ט' כתב בשם רב האי גאון "ומה שנהגו במקומות, אין משנים אף על פי שמנהגים אחרים מתוקנים יותר מהם **דחיישינן דלמא אתי לאנצויי**". ובחתם סופר או"ח תשובה ס"ו כתב שכל דברי רב האי גאון במנהגים, בנויים על ענין "אתי לאנצויי", ומכאן ראייה לדברי הרב באורח משפט.

### ב. קדש עצמך במותר לך

כתב הריב"ש בתשובה (מ"ד):

יש דברים מותרין מן הדין וישראל נהגו בהן איסור מעצמן שלא בתקנת חכמים לגדר ולהתקדש במותר להם, **ובמנהג כזה איסור לעבור עליו כגופי תורה**, כשמנו של גיד שאמרו חכמים ז"ל (חולין צ"א) שמנו של גיד מותר וישראל קדושים נהגו בו איסור, וכן בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים (ברכות ל"א).

מתוך לשונו נראה שמקורו בדברי רבא "קדש עצמך במותר לך" (יבמות כ' ע"א). ובמדרש לקח טוב למדו זאת מן הפסוק "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם" (ויקרא י"ט, ב'), וחידוש יש בדברי ריב"ש, שמצות קדושים תהיו אינה פרטית בלבד, אלא כללית ובכחה לחייב לנהוג איסור בדבר המותר מן התורה, מדין מנהג ישראל.

### ג. מנהג מדין נדר

נאמר בירושלמי פרק "מקום שנהגו" (פסחים פ"ד ה"א):

אעין דשיטין (עצי שיטים) הוו במגדל צבעייה, אתון ושאלון לר' חנינא חבריהון דרבנן, מהו מיעבד בהן עבודה, אמר להן, מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש, ר"א בשם ר' אבון, כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור, נשאל והן מתירין לו וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור, נשאל, אין מתירין לו.

ובהמשך הסוגיא מובא:

גלו ממקום למקום ובקשו לחזור בהן, ייבא כהדא (הרי זה כמו) דאמר רבי בא בני מיישא קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול. אתון שאלון לרבי אמרין ליה: אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול, אנו מה אנו?

אמר להן, מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. ואין אדם נשאל על נדרו? תמן משנדר נשאל, ברם הכא אבותיכם נדרו, כל שכן יהו מותרות, מר רבי חנניה לא מן הדא אלא מן הדא: רבי תלמידיה דרבי יודה הוה, דרבי יודה אמר אסור לפרש בים הגדול.

לכאורה שתי העובדות סותרות זו את זו, אם אפשר להתיר מנהג באיסור על ידי שאלת חכם.

ועיין בפרי חדש (או"ח תצ"ו) שהאריך במנהגי איסור והביא דעות הפוסקים בזה. ועל פי דרכו שם, ביאר שאפשר לישאל על מנהג באיסור אפילו במקום שידע שהוא מותר (וכן דעת הרא"ש), ובעובדה הראשונה פירש ש"נשאל אין מתירין לו" לאו דוקא נשאל, אלא שאין מתירין לו לכתחילה. ובעובדה השניה, לא חילק בין גלו ממקום למקום לבין אנשי מקום שנהגו איסור כמקומן (עיי"ש בחלק הראשון ובחלק השני). ובשני הדברים אין הירושלמי מתפרש כפשוטו.

ובפשטות יש לומר שאם יודע שהוא מותר ונוהג בו מדין סייג, אין לו התרה, כיון שזה כדין תורה - כדברי הריב"ש שהובא בסעיף הקודם - "קדש עצמך במותר לך", וזה יסוד הדין המופיע בעובדה הראשונה.

והעובדה השניה הרי מפורש בה שעוסקת במקרה שגלו ממקום למקום, שאז כיון שאינם במקומן יש מקום להתיר נדרן שכן המנהג חל על המקום מדין מנהג, ועל האנשים יש לדון מדין נדר ולכן יש לו התרה.

עוד יש לפרש מה שמסיים הירושלמי שרבי אמר להם על פי רבי יהודה שאוסר לפרש בים הגדול, וכוונתו שכיון שיש הפוסקים שאסור, הרי שאבותיהם קיבלו על עצמם הדעה האוסרת ובמקרה כזה אין לו התרה וכך פסק החתם סופר בהדיא בתשובה (יו"ד ק"ז) שאם קיבלו על עצמם להחמיר כאחד הפוסקים "אסור מדינא ואין לו התרה וקרוב בעיני נדר דאורייתא". וע"ע בדברי תלמיד החתם סופר, המהר"ם שיק, או"ח רמ"ט ובשו"ע יו"ד סימן רי"ד.

#### ד. אל תסג גבול רעך אשר גבלו ראשונים

כתב הטור בשם רב שרירא גאון (חו"מ סי' שס"ח):

ומה שכתבת שיש מנהג במקומכם שהקונה מהליסטים וגנבים מחזיר לבעלים ונוטל מה שהוציא אם בודאי כך הוא חייב כל אדם לבלתי שנות מנהגם, דאמרינן מנלן דמנהגא מילתא היא שנאמר (דברים י"ט, י"ד) "אל תסג גבול רעך אשר גבלו ראשונים".

ובספר תורה תמימה (על הפסוק בדברים) כתב: "והלשון 'דאמרינן' משמע שהוא מלשון חז"ל מאיזו ברייתא אבל לא מצאתיה".

ומפני הדחק יש לומר שמקורו אולי בשבת (פ"ה ע"א) ששאלה הגמ' "מנלן דהא דקים להו לרבנן מילתא היא", והיא שאלה תמוהה העוקרת לכאורה הרים גדולים

בתורה שהרי קים להו לחכמים הרבה דברים, ואנו מקבלים הדברים ללא שאלה מנלן שמילתא היא, ושמא הגירסא, "מנלן דמנהגא מילתא היא", היינו מה שנוהגים העולם לזרוע (לענין כלאים), שאמנם מכאן ראייה לשעור יניקה ועל זה השיבה הגמ' בפסוק "אל תסג גבול רעך אשר גבלו ראשונים", עיי"ש, ומכאן לקח רב שרירא את מקורו לענין מנהגא מילתא היא. ועי' ברש"י במשלי (כ"ב, כ"ח) "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך" - "אל תשוב אחור ממנהג אבותיך", ודמיון הדברים יוכיח. אלא שבמקור זה יש לדון אם מדבר רק על מנהג שבממון שהוא קל יותר דאיתיה במחילה ובהפקר בית דין, או שמדבר גם על מנהגים אחרים, ומן הפסוק נראה שעוסק רק במנהג שבממון שהוא לשון "גבול רעך".

## ו. מידות חסידות ולפנים משורת הדין

### לשונות הרמב"ם

#### א. דרך הטוב והישר ולפנים משורת הדין

כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"א ה"ג):

שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו, ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן או מוכן לאחת מהן או שכבר למד אחת מהן ונהג בה, יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך טובים **והיא הדרך הישרה.**

ובה"ה שם כתב:

ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ומתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד. כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה, ועל דרך זו שאר כל הדעות וחסידים הראשונים היו מטיין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות. יש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה האחרון ויש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה הראשון **וזהו לפנים משורת הדין** ומצווים אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר "והלכת בדרכיו".

(וכן משמע בדברי הגמרא בענין "שומא הדר" (בבא מציעא ל"ה ע"א) ובענין "בר מצרא" (בבא מציעא ק"ח ע"א) שמהפסוק "ועשית הישר והטוב" (דברים ו', י"ח) למדים הלכות שכלל הציבור חייבים בהם ולא רק חסידים שבעם).  
בהבנת דברי הרמב"ם יש לומר שהמטרה והתכלית היא דרך הטוב והישר, ומדת חסידות ולפנים משורת הדין הם אמצעים על מנת שנשמור על הדרך הישרה ולא ניטה ח"ו לדרך הרעה, כי טבע האדם מושכו לצד החומר.

ולפי זה יש לעיין בדברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה הי"א) בתארו את מקדש ה':

ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו **לפנים משורת הדין**.

ומה שכתב "ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין" משמע שזה התכלית לעשות לפנים משורת הדין ולא רק כאמצעי להגיע אל דרך הישר והטוב. ובהל' גזילה ואבידה (פי"א ה"ז) כתב:

**הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין** מחזיר את האבידה לישראל כשיתן את סימנה.

וכוונתו אפילו מצאה בעיר שרובה עכו"ם. ובאותו פרק (הי"ז) כתב:

**ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין** מחזיר את האבידה בכל מקום ואף על פי שאינה לפי כבודו.

ודקדק בעל "עבודת המלך" מדוע בה"ז כתב "הרוצה לילך" ובהי"ז כתב "ההולך" והוא דקדוק נפלא.

עוד יש לדקדק במעשה דרבה בר בר חנה (בבא מציעא פ"ג ע"א) ששכר פועלים לשאת לו חביות יין והם שברו לו אותן בפשיעה, לקח להם רבה בר בר חנה את גלימתם. באו ואמרו לרב, אמר לו רב תן להם גלימתם. שאל רבה בר בר חנה את רב: דינא הכי? אמר לו: אין, "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב', כ'). באו הפועלים לרב ואמרו לו: עניינם אנחנו ועבדנו יום שלם ואין לנו מה לאכול. אמר לו רב לרבה בר בר חנה, תן להם את שכרם. שאל רבה בר בר חנה את רב: דינא הכי? אמר לו אין, "ואורחות צדיקים תשמור" (שם). ושאלו אחרונים מדוע על השאלה הראשונה ענה רב בחלק הראשון של הפסוק "למען תלך בדרך טובים" ועל השאלה השנייה ענה בחלקו השני של הפסוק. ועוד, מדוע על דבר שהוא לפנים משורת הדין ענה רב "דינא הכי"?

ויש לומר בשיטת הרמב"ם: שני דינים איכא בלפנים משורת הדין. יש לפנים משורת הדין שהוא אמצעי, ויש שהוא תכלית. הסוג האחד הוא מה שמצינו בהל' דעות שחסידיים ראשונים היו מטיין מעט מדרך האמצע על מנת לשמור על שורת הדין ולא להיות נוטים ח"ו לצד הקצה הרע. ויש לפנים משורת הדין שהיא מטרה כשלעצמה לעשות מעשים המקרבים את האדם יותר לה' יתברך והוא מדין קידוש ה' ודבקות בו יתברך (כדבריו בהל' יסודי התורה).

ובכך יש לבאר דקדוקו של "עבודת המלך". בתחילה, בדין החזרת אבידה בעיר שרובה עכו"ם, כתב הרמב"ם: "הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין", דהיינו מי שרוצה לשמור על עצמו לילך בדרך האמצע שהוא הדרך הטובה צריך לעשות מעט לפנים משורת הדין ולהחזיר ממון למי שהוא יודע שהוא

בעליו, כי לקיחת הממון מטהו לצד אהבת הבצע וזהו הסוג הראשון של לפנים משורת הדין.

ובהי"ז כתב "ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין" ושם מדובר על זקן ואינה לפי כבודו, דהיינו מי שכבר הולך בדרך הטוב ורוצה לזכות בקרבתו יתברך מהדר לעסוק בהשבת אבידה אפילו אינה לפי כבודו, וזה הסוג השני. ועי' הל' רוצח (פי"ג ה"ד): "ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין וכו'", גם בענין אינה לפי כבודו עיי"ש.

וכן הגמ' בכבא מציעא (פ"ג ע"א). בתחילה על לקיחת גלימתם אמר לו רב שצריך להחזיר מדין "למען תלך בדרך טובים" דהיינו כאמצעי, שכדי שלא להיות נוטה לצד אהבת הממון אין להחזיק בממון חבירו אפילו אם מגיע לו. ועל נתינת שכר עבודתם קרא לו את הפסוק "וארחות צדיקים תשמור" דהיינו שיש דרך מיוחדת תכליתית לצדיקים ועליו לשמרה, ולתת להם שכר יומם, והוא הסוג השני של לפנים משורת הדין. ומצינו שהשתמש הרמב"ם בלשון "דרך חסידות ונפש טובה" בהל' שכנים (בסוף ההלכות):

שכן וקרוב, השכן קודם שגם זה בכלל הטוב והישר הוא, קדם אחד וקנה, זכה ואין חבירו שראוי לקדם לו יכול לסלקו הואיל ואין אחד מהן בעל המיצר, שלא צוו חכמים בדבר הזה אלא **דרך חסידות, ונפש טובה היא שעושה כך.**

#### ב. ותיק ומחמיר על עצמו

כתב הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ה ה"י):

נטלו מוכסים כסותו והחזירו לו כסות אחרת... הרי אלו שלו מפני שזו כמכירה היא וחזקתן שנתיאשו הבעלים מהן ואם היה **ותיק ומחמיר על עצמו**, מחזירן לבעלים הראשונים.

כאן לא כתב הרמב"ם "חסיד", ומשמע שעל פי דין חייב להחזיר אלא שלא כפו עליו, ולכן אם מחמיר על עצמו חייב להחזיר. ופירושו פשוט, מפני שממון חבירו נמצא ברשותו, והממון לא אבד מחבירו בדרך רגילה, אלא לקחוהו ממנו שלא על פי דין, לכן למרות שיש יאוש יש מקום להחמיר ולהחזיר ועדיין אינו בגדר חסיד. וכן משמע בגמ' (שבת ק"כ ע"א) שהגמ' מחלקת בין ירא שמים לחסיד ומדרגת ירא שמים שאינו רוצה להנות משל חבירו, וחסיד נקרא המוותר משלו לאחרים עיי"ש ובפירוש רש"י.

#### שיטת הרמב"ן

על הפסוק "ועשית הישר והטוב" (דברים ו', י"ח) כתב הרמב"ן:

ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו "זו פשרה ולפנים משורת הדין",

והכוונה בזה כי מתחילה אמר שתשמור חוקותיו ועדותיו אשר צוך ועתה יאמר, גם באשר לא צוך, תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו כי הוא אוהב הטוב והישר, וזה ענין גדול לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כולם.

וכך כתב המ"מ בסוף הל' שכנים עיי"ש בדבריו. ופירוש הדברים, שאי אפשר כלל לכלול את הנהגת האדם בכל המצבים בהם הוא נתקל בכל עת ושעה ולכן כללה התורה את הלכות הנהגותיו עם רעיו בכלל "ועשית הישר והטוב" וחכמים כללו בדבר הזה הלכות שונות, מהן בדרך חיוב ומהן בדרך חסידות שאינה חיוב והכל כלול בתורה.

### מסילת ישרים

בפרק י"ג, בביאור מדת הפרישות, כתב הרמח"ל:

ואם תשאל ותאמר אם כן אפוא שזה (הפרישות) דבר מצטרך ומוכרח, למה לא גזרו עליו החכמים כמו שגזרו על הסייגות והתקנות שגזרו? הנה התשובה מבוארת ופשוטה, כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ואין רוב הציבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים. אך השרידים אשר בעם החפצים לזכות לקרבתו יתברך ולזכות בזכותם לכל שאר ההמון הנתלה בס, להם מגיע לקיים משנת חסידים אשר לא יוכלו לקיים האחרים, הם הם סדרי הפרישות האלה, כי בזה בחר ה', שכיון שאי אפשר לאומה שתהיה כולה שוה במעלה אחת, כי יש בעם מדרגות מדרגות איש לפי שכלו, הנה לפחות יחידי סגולה ימצאו אשר יכינו את עצמם הכנה גמורה ועל ידי המוכנים יזכו גם הבלתי מוכנים אל אהבתו יתברך והשראת שכינתו. וכענין שדרשו ז"ל בארבעת מינים שבלולב (ויק"ר ל') "יבואו אלה ויכפרו על אלה". וכבר מצאנו לאליהו ז"ל שאמר לר' יהושע בן לוי במעשה דעולא בר קושב כשהשיבו "ולא משנה היא?" אף הוא אמר לו "וכי משנת חסידים היא?"

ביאור הדברים: אמנם גם מדות חסידות הן מצוות ותקנות, אלא שאין רוב הציבור יכול לעמוד בהן, ולכן לא קבעום כחובה על כולם, אך החסידים חייבים לקיים משנת חסידים כי אף הן מצוות, ונחשב הדבר לאומה בכללה שהמצוות הללו מקוימות.

וכן מוכח מהגמ' (בבא מציעא פ"ג ע"א) שהבאנו, שאמר רב לרבה בר בר חנה "דינא הכי" על דבר שהוא לפניו משורת הדין. ועי' מאירי (סוכה ל"ו ע"ב): "שמאחר שמנהג חסידים בכך הרי הוא אצלם כחובה עד ששם 'ידי חובה' נופל עליו". והן הן הדברים.



### מהר"ל

בבארו את מדת החסד כתב מהר"ל (נתיב גמילות חסדים פ"א) עפ"י הגמ' בסוטה (י"ד ע"א):

ומה שעל ידי המדה הזאת בפרט (גמילות חסד) אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השי"ת כי ההולך הוא הולך מצד עצמו ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו, וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השי"ת, כאשר עושה דבר מדעתו, ואילו המשפט הוא מחויב לעשות משפט ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין, והוא עושה מדעתו ומרצונו בזה שייך שהולך בדרכי השי"ת.

ביאור הדברים: בעשייתו לפנים משורת הדין ובהשתמשו במדת החסד, מתדמה האדם ביותר לבוראו, שאינו עושה דבר בהכרח. רק מדת חסידות נקראת על שמו של האדם, כי אותה איננו חייב לעשות ואינה באה כחויב חיצוני, רק רצונו של האדם להתקרב לבוראו גורם לו לעשות מעשה חסד שאינו מחויב בו. ובזה גדולה מעלת החסד על מעלת המשפט.

### מרו הרב קוק זצ"ל

דומה כי הרב הולך בדרכו של המהר"ל בנושא זה. באגרתו הארוכה (אג' פ"ט) מדבר הרב על מדה זו של חסד ולפנים משורת הדין, ובצירוף דברים נוספים של הרב (אג' רפ"ג) נראה שכזו היא שיטתו: יסוד היסודות באדם הוא כח הבחירה שלו. הבחירה החפשית היא שהופכת כל מעשה של האדם למעשה עצמי. וככל שמתרחבת הבחירה כן היא מבטאת יותר את עצמיות האדם, ומתוך כך מביעה את מדרגתו העצמית המתיחסת גם לשכר ועונש. הדינים המחויבים בתורה לא נותנים לאדם לבטא את אהבת החסד והנדבה כלפי השי"ת, והם הדברים שהם כמזון הכרחי לאדם שבלעדיו אין חייו חיים, וכולם חייבים בהם וגדול המצווה ועושה אותם. אבל מדות החסידות הן הביטוי העצמי של האדם ובזה ניכרת עצמיותו ואהבתו להשי"ת ומתוך כך עליונות הן מדות החסידות מבחינה מסוימת על דברים שנקבעו כחובה.