



On the Limits of Deciding Halakha: The Evolving Maimonidean Methodology Within the Milieu of Shifting Talmud Approaches /

על גבולותיה של הכרעת ההלכה: לתולדות שיטת הרמב"ם ולגלגולי הגישות שברקעה

Author(s): דוד הנשקה and David Henshke

Source:

Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah /

דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

No. 61 pp. 49-72 (קיץ תשס"ז)

Published by: Bar Ilan University Press

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24220864>

Accessed: 18-07-2017 22:56 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Bar Ilan University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah / דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

<http://www.jstor.org>

דוד הנשקה

על גבולותיה של הכרעת ההלכה

לתולדות שיטת הרמב"ם ולגלגולי הגישות שברקעה

א. הצגת הבעיה

אחד מחידושי הגדולים והידועים ביותר של משנה תורה לרמב"ם הוא הכללתם של ענייני אמונות ודעות בתוך הקורפוס ההלכתי.¹ הרמב"ם קבע בהלכות תלמוד תורה כי המונח "תלמוד" לעניין מצוות תלמוד תורה כולל אף את העניינים הקרויים 'פרדס'² — קביעה מהפכנית שעדיין לא נמצא מקורה התלמודי.³ 'פרדס', לדעתו, הוא צירוף 'מעשה בראשית'

1 הרמב"ם עצמו מטעים את החידוש שבדבר. ראה, לדוגמה, איגרת תחיית המתים (תרגום נ' תבון): "ראינו שצריך לנו לבאר בחיבורנו התלמודיים עיקרים תוריים, על צד הסיפור, לא על צד הביא ראייה, כי הבאת הראיה על השרשים ההם צריכה למהירות בחכמות רבות לא יידעו התלמודיים דבר מהן ... וכן עשינו גם כן בחיבור הגדול המכונה משנה תורה ... וזכרנו בו גם כן כל העיקרים התוריים" וכו' (איגרות הרמב"ם, מהר"ר שילת, ירושלם תשמ"ח, עמ' שמא–שמב). יש שהעלו בשעתם פקפוק לגבי האותנטיות של איגרת זו, וכבר הופרך הדבר מעל לכל ספק. ראה ש' סטרומזה, ראשיתו של פולמוס הרמב"ם במזרח: איגרת ההשתקה על אודות תחיית המתים ליוסף אבן שמעון, ירושלם תשנ"ט, עמ' 16–17 (לדבריה שם יש להוסיף שכבר במאה ה"ט מסופר על ספקות שהוטלו בייחוס האיגרת. ראה Y.T. Langermann, *Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries on the Torah*, New York 1996, p. 153).

2 רמב"ם, הל' תלמוד תורה א יא–יב: "וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר וידין במידות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיו"ב מדברים שלמד מפי השמועה — ועניין זה הוא הנקרא תלמוד ... והעניינות הנקראין פרדס בכלל התלמוד".

3 וראה דרישה לטור יורה דעה, סי' רמו ס"ק ב; ש"ך לשלחן ערוך שם, ס"ק ו; ועוד. אף השיטתיים שבמצייני מקורותיו של הרמב"ם לא העלו כאן מקור תלמודי לקביעה מרחיקת לכת זו. ראה ר"מ קרקובסקי, עבודת המלך, וילנה תרצ"ה, על אתר; ספר המדע, מהר" כהן-קצנלנבוגן, ירושלם תשכ"ד, על אתר; ר"י קאפח, ספר המדע במהדורות, ירושלם תרש"ם, על אתר; רנ"א רבינוביץ, ספר המדע במהדורות, ירושלם תש"ן, על אתר. י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם (תרגום מאנגלית מ"ב לרנר), ירושלם תשנ"א, עמ' 365, העיר כי היה בכוחה של פסיקה זו "לחולל מהפכה שקטה בהיסטוריה

ו'מעשה מרכבה', והללו אינם אלא פסיקה ומטא-פסיקה.⁴ העיסוק בעניינים אלה כלול אפוא לשיטתו בעיסוק בתלמוד, ולכך תואם הרכבו האמור של משנה תורה. והואיל ואף בענייני אמונות ודעות מצויות מחלוקות בספרות חז"ל, הכללתן של סוגיות אלה במשנה תורה משמעה החלת המתודה של הכרעה בין הדעות ופסיקה בהן אף בתחום זה. אכן, הכרעותיו של הרמב"ם בענייני אמונות ודעות מתאפיינות באותה מוצקות וסמכותיות שבהן טבועה פסיקתו בהלכה למעשה.⁵

על רקע זה, מפתיע למצוא דווקא אצל הרמב"ם הכרזה עקרונית, הבאה בכתביו מספר פעמים, בדבר נמנעות ההכרעה במחלוקות שאינן עוסקות בהלכה למעשה, כדלהלן. לעניין זה כבר נזקק יצחק טברסקי בספרו המונומנטלי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, והקדיש לו שורות ספורות:⁶

בכמה מקומות⁷ מציין הרמב"ם שבסוגיות תיאולוגיות השנויות במחלוקת, אשר אין להן השלכות מעשיות, אין צורך לפסוק הלכה, כלומר אין חובה לבחור דעה מן הדעות. משמע שהניסוח המגובש של עניינים תאולוגיים ומוסריים בחיבוריו משקף הסכמה כללית בעניינים אלה. אם כן, הכרעותיו לכאורה אינן פתוחות למחלוקת.

לדעת טברסקי, מדובר אפוא בעניינים תאולוגיים, וכאשר מוצאים אנו הכרעות חתוכות של הרמב"ם בסוגיות כאלה, הרי על כורחך סבר הרמב"ם שלא נפלה בהן כלל מחלוקת. ברם, קשה לקיים מסקנה זו לנוכח הסוגיות התאולוגיות שהרמב"ם הכריע בהן. לפחות בחלקן אין כלל ספק שדע על חילוקי הדעות המצויים בהן.⁸ יתרה מזו, ניתוח המקורות

האינטלקטואלית של עם ישראל" — ובכך הוא מסיט את הדיון להשלכות (שלא נתממשו) של קביעת הרמב"ם מכאן ואילך, אך אינו דן בהעדר מקורות תלמודיים לה. וראה שם בכלל ההמשך. טברסקי שם, עמ' 398, מעיר שהרמ"א שם מקבל, "בצנעה ובהעדר הבלטה", את שיטת הרמב"ם — ולא היא. הרמ"א לא כתב אלא ש"שאר חכמות" "מותר ללמוד באקראי", "וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס". מדברי הרמב"ם לא הביא אפוא הרמ"א אלא את זיהוי החכמות עם הפרדס — אך פרדס זה אינו בכלל ה"תלמוד" כל עיקר. אין הוא בכלל מצות תלמוד תורה, ואין העיסוק בו אלא היתר, ורק באקראי.

רמב"ם, הל' יסודי התורה ב יא; ד יג. וראה גם פירוש המשנה לחגיגה ב א; מורה הנבוכים, פתיחה, תרגום מ' שורץ, תל-אביב תשס"ג, עמ' 11–12. ידועה הערתו של הגר"א מוילנא בביאורו לשלחן ערוך, יורה דעה, סי' רמז ס"ק יח, על דברי הרמ"א דלעיל (הערה קודמת): "אבל לא ראו את הפרדס, לא הוא ולא הרמב"ם! אלא שאין זה מענייננו כאן.

הדברים עתיקים, וראה דוגמאות אחדות מני רבות להלן הע' 8.

טברסקי (לעיל הע' 3), עמ' 49 הע' 100.

המקורות שציין שם טברסקי ינותחו להלן, ועליהם נוסף אחד (פירוש המשנה לסוטה ב ה). ר"י קאפח, כתבים, ב, ירושלם תשמ"ט, עמ' 558–559, הביא אף הוא את כללו של הרמב"ם, אך לא הוסיף לבידור הדברים. וראה שם, עמ' 560–561. לגישות נוספות לכללו של הרמב"ם ראה להלן הע' 40. לאחר הגשת מאמר זה לפרסום, ראה אור מאמרו של א' גורפינקל, "הרמב"ם — בין דוגמטיקה לליברליות", דעת, 60 (חורף תשס"ז), עמ' 5–23, המוקדש כולו לבעייתנו; ברם, מאמר זה אינו עומד בתנאי היסוד לבידור הדברים. ריכוז המקומות שכללנו מוזכר בהם בכתבי הרמב"ם — מחציתם נעלמה הימנו. אף זו: המאמר כולו מיוסד על ההנחה המקובלת, כאילו מדובר בענייני אמונות ודעות, והנחה זו תידחה להלן. אף בספרות התורנית נידונים דברים אלה של הרמב"ם לא מעט, ואף שם הוחלה שיטתו בענייני אמונה ואגדה. ראה, לדוגמה, ראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, איגרת שב (כרך א, ירושלם תשכ"ב, עמ' שמא), והפניות אחרות אצל גורפינקל שם.

נזכיר כאן שלוש סוגיות ידועות, לדוגמה בעלמא: (א) דברי הרמב"ם הידועים במורה נבוכים ג מח:

שבהם העלה הרמב"ם את הכלל האמור, דומה שמצריך הגדרה מחודשת של התחום המנוע לדעתו מהכרעה. ולא עוד אלא נראה שבניתוח זה יש כדי ללמד כי חלה התפתחות בדעותיו של הרמב"ם בסוגיה מהותית זו. בשאלת ההתפתחות בדעתו של הרמב"ם כרוך אף הדיון במקורותיו האפשריים של הרמב"ם לקביעתו, ובכל אלה לא עסק טברסקי. השורות הבאות יוקדשו אפוא לדיון מחודש בשאלת גבולותיה של הכרעת ההלכה בשיטת הרמב"ם, ואף לניתוח המקורות שברקע דברי הרמב"ם.

ב. הכרעה במחלוקת על טיב כפרתם של קורבנות

בשבועות א ד נחלקו ר' יהודה, ר' שמעון ור' מאיר בכפרתם של שעירי ראשי חודשים ושעירי הרגלים:⁹

על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף שעירי רגלים ושעירי ראשי חודשים מכפרין, דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר: שעירי רגלים מכפרין, אבל לא שעירי ראשי חודשים ... ר' מאיר אומר כל השעירים כפרתן שוה על טומאת מקדש וקדשיו.

על פי דרכו, הרמב"ם היה אמור בפירושו למשנה להכריע כמי ההלכה. תחת זאת, כך כתב שם (מהד' ר"י קאפח):

מה שאמר ר' מאיר 'כל השעירים' רוצה לומר שעירי רגלים ושעירי ראשי חודשים ושעיר הנעשה בחוץ ביום הכפורים. ומחלוקת זו אין לומר בה הלכה כדברי פלוני, לפי שהוא דבר מסור לד' יתעלה ויתהדר, והם נחלקו בראיות ולמידות מפסוקים שאין

"ואל תטען נגדי בדבריהם ז"ל 'האומר על קן צפור יגיעו רחמין' [משנתקין אותן], מפני שזאת אחת משתי הדעות ... ואילו אנו הולכים בעקבות הדעה השנייה" (תרגום מ' שורץ, עמ' 636). כידוע, בחיבוריו התלמודיים הכריע הרמב"ם דווקא כדעה הראשונה (פירוש המשנה לברכות ה ג, ולמגילה ד ט; הל' תפילה ט ז). וראה הערות המתרגם שם. (ב) הכרעת הרמב"ם במחלוקת התלמודית בדבר התלות שבין גאולה לתשובה (הל' תשובה ז ה; סנהדרין צו ע"ב). (ג) הכרעתו הידועה והתקיפה של הרמב"ם במחלוקת התלמודית אם "חיי בני ומזוני במזל תליא" ו"אם יש מזל לישראל". וראה דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת דברים, מהד' מצגר, עמ' תיח: "וכן נשארה ההלכה בתלמוד 'אין מזל לישראל', כי אותן המימרות שאומרים 'יש מזל לישראל' הם דברי יחיד, וזהו דעת רמז"ל כמו שכתוב בספרו הידוע" (על המתודה של 'דברי יחיד' ראה במאמרי, 'מת שאין לו מנחמים' — עוד להשתקפות הגותו של הרמב"ם במשנתו ההלכתית', סידרא, יח (תשס"ג), עמ' 38 הע' 55. ולניתוח מעניין של סוגיית 'מזל' ראה מו"ר רב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 243–267). מעניינים הם דברי ר"י אברבנאל בפירושו לדברים ד טרכד, באשר למחלוקת זו: "אם היה זה לענין הדין ודבר שיש בו מעשה, הייתי אומר 'יחיד ורבים הלכה כרבים', והייתי פוסק הלכה כר' יוחנן וכו', שהם רבים בעלי סברא אחת. אבל לפי שכבר השרישנו הרב הגדול בפירוש המשנה, שבמחלוקת שאין בו מעשה, אבל הוא ענין אמונה ודעת, שביד האדם לפסוק כפי מה שיראה, לכן חשבתי דרכי החכמים האלה, ואשיבה רגלי לדעת ר' חנינא, ואחשוב שהוא דעת אמתי בלי ספק, רוצה לומר: שהמזל עושה הוראתו בישראל כמו שעושה בשאר האומות" (מהד' שוטלנדר, עמ' 91; ציין לו גורפינקל, עמ' 14). הרי הרמב"ם הכריע להלכה במחלוקת זו איפכא, ונמצא שאברבנאל עושה שימוש בכללו של הרמב"ם — נגד הרמב"ם. וכן הוא גם בפירושו שם יח יד"כ, עמ' 302. דוגמה נוספת להכרעת הרמב"ם במחלוקת מסוג זה נדונה להלן הע' 40, והרבה כיו"ב.

9 הואיל ועניינו בשיטת הרמב"ם, הדברים מועתקים — כאן ולהלן — מן המשנה שבכתב ידו, מהד' ר"י קאפח. חילופי הנוסח אינם עניין לנידונו.

מקום זה מתאים להזכיר בו דרכי למודם בהם. וכבר ביארנו¹⁰ שכל סברא מן הסברות שאין בה מעשה מן המעשים שנחלקו בה חכמים, לא נאמר בה הלכה כפלוני.

תחילה קובע אפוא הרמב"ם שאין להכריע כאן את ההלכה לפי שהדבר מסור לד' יתעלה, ובהמשך הוא מכליל: כל מחלוקת בסברה שאינה נוגעת למעשה אין להכריע בה הלכה. ברם, למעיין במשנה תורה מזומנת הפתעה – הרמב"ם הכריע את ההלכה כאחת מן הדעות, בסתירה לעקרון שהביע בפירוש המשנה. וכך הם דבריו בהל' שגגות יא ט: "טומאת מקדש וקדשיו ... שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרין". בעל כסף משנה על אתר העיר: "במשנה פלוגתא דתנאי, ופסק כר' יהודה". וכבר תמה ר"א גטניו בספרו צרור הכסף: "וצריך עיון, דבפירוש המשנה שם כתב דכל דבר שאין בא לידי מעשה, אלא שחוזר לד', לא נאמר בו הלכה!"¹¹

לכאורה עלינו להסיק שהרמב"ם חזר בו במשנה תורה מדבריו בפירוש המשנה, אלא שעדיין הדבר זוקק עיון: אם אכן חזרה יש כאן, מה היה טיבה? האם חזר בו מכל אותו עקרון כולל, "שכל סברא מן הסברות שאין בה מעשה מן המעשים שנחלקו בה חכמים, לא נאמר בה הלכה כפלוני"? או שמא שינה דעתו רק בהגדרת התחום שאינו ראוי להכרעה הלכתית? ר' דוד פארדו, בפירושו לתוספתא חסדי דוד (שבועות א א), הציע דרך שלישית: הרמב"ם אמנם שינה את דעתו מפירוש המשנה למשנה תורה, אך בעניין נקודתי בלבד, שאינו נוגע בעקרון הכללי: בפירוש המשנה סבור היה הרמב"ם שאין משמעות מעשית למחלוקת זו, והואיל ואין הדבר מסור אלא לד', אין להכריע בו. אבל בחיבורו הגדול הגיע למסקנה שיש למחלוקת בעניין הכפרה תוצאות מעשיות, ובעל חסדי דוד מצביע על התהליך שהביא למסקנה זו. מעתה אין מחלוקת זו עניין לעקרון אי ההכרעה בשאלות לא מעשיות.

ספק אמנם אם הסברו זה של בעל חסדי דוד אפשר לו להתיישב אף במקומו הספציפי.¹² ומכל מקום, הדברים ייבחנו מתוך בדיקת שאר המקומות שהעקרון הכולל הובע בהם בידי הרמב"ם.¹³

10 המהדיר ציין לפירוש המשנה לסנהדרין י ג; אך הדברים מופיעים בפירוש המשנה כבר קודם לכן, כדלהלן.

11 צרור הכסף על הרמב"ם שם, שאלוניקי תקט"ז, קכ ע"ב. וראה כבר ר"ש עדני, מלאכת שלמה, למשנה על אתר; ר"מ זכותא, קול הרמ"ז, למשנה על אתר, אמשטרדם תע"ט, קלו ע"ג.

12 הסברו של בעל חסדי דוד מיוסד על מחלוקת התנאים, אם לב בית דין מתנה שקרבן ציבור שלא קרב ייצא לחולין (עין בבלי שבועות יא ע"ב – יב ע"א). לפי המקיים תנאי זה, נמצא שאע"פ שכפרת השעירים שווה, אין להקריב שעיר של ראשי חדשים שלא קרב במועדו ברגל, שהרי בלאו הכי יצא לחולין מכח התנאי; אך אם אין לב בית דין מתנה, אפשרות הקרבת התשלומין תלויה בטיבה הוזה של כפרת השעירים (עין שם). אך לפי זה, למחלוקת על טיב הכפרה אין משמעות מעשית, וזו עולה דווקא ממחלוקת אחרת, בדבר תנאי בית דין. אלא שהתנאים החלוקים בזה נחלקו אף בזה. עדיין לא צריך היה הרמב"ם להכריע אפוא אלא בשאלת תנאי בית דין, ולא בשאלת הכפרה. ואמנם, ר"י אברמסקי, חזון יחזקאל, לתוספתא ראש שבועות, חידושים, ירושלם תש"ך, שינה בזה מדרכו של חסדי דוד, וכתב שמשמעותה המעשית של המחלוקת קיימת אם תיבטל התקנה של תנאי בית דין. שהרי במקרה זה שעיר של ראש חודש שלא קרב במועדו לא יצא לחולין, ואפשר לו להיקרב ברגלים רק אם כפרתם של השעירים שווה. אך ספק גדול אם הרמב"ם בחיבורו סבור היה שהאפשרות ההיפותטית לבטל את תנאי בית הדין הופכת את המחלוקת למעשית.

13 גורפינקל, עמ' 13 והע' 55, מהלך אחר האחרונים שבהערה הקודמת בלא ביקורת, ומאחר שאינו יודע

ג. הכרעת המחלוקת בגורלה של אשה סוטה

נחלקו תנאים אם אשה שזינתה ושתתה מי סוטה, עונשה נדחה בשל זכויותיה שמכבר. וכך שנינו במשנת סוטה ג ג:

אם יש לה זכות היתה תולה לה, יש זכות תולה לה שנה אחת, יש זכות תולה שתי שנים, יש זכות תולה שלש שנים¹⁴ ... ר' שמעון אומר: אין הזכות תולה במים המאריים, אם אומר אתה שהזכות תולה במים המאריים, מדהה אתה את המים בפני כל הנשים השותות, ומוציא אתה שם רע על הנשים הטהורות ששתו, ויאמרו: טמאות היו, אלא שתלת להן הזכות. ר' אומר: הזכות תולה במים המאריים: אינה יולדת ואינה משבחת, אלא מתנונה והולכת וסופה שהיא מתה באותה המיתה.

כיצד היא ההלכה במחלוקת זו? כך כתב הרמב"ם בפירושו על אתר (מהד' ר"י קאפח): "וכבר אמרתי לך לא פעם, שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה¹⁵ שאין תכליתה מעשה מן המעשים, הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי"¹⁶. המהדיר לא ציין היכן כבר הביע הרמב"ם עקרון זה במקומות נוספים, ואמנם בדרך מפורשת לא מצאנוהו בפירוש המשנה קודם מקום זה, אלא דווקא אחריו.¹⁷ אעפ"כ נראה שהדברים רמוזים כבר בפירוש הרמב"ם

אלא מקום אחד נוסף שבו הרמב"ם מכריע בעניין שבפירוש המשנה קבע שאינו בר הכרעה, הרי הוא מציע: "מסתבר שגם בהלכות שוטה נמצאה נפקותא כלשהי". אך הואיל וגם בהל' שגגות הדברים אינם מתיישבים כאמור, ומאחר שלא מדובר במקום אחד נוסף, אלא בשלושה, כדלהלן, הרי כרי שאין במתודה זו כל פתרון. עוד יש להעיר בהקשר זה לפירוש המשנה לנגעים יב ד. במשנה שם נחלקו תנא קמא ור' יהודה בשיעור העצים שצריכים להיות בבית כדי שיחול בו דין בית המנוגע — "כדי ליתן תחת השקוף", או "כדי לעשות סנדל לאחורי השקוף". וכתב שם הרמב"ם בפירושו: "ואין השיעורין הללו מוגדרין עד כדי לומר בהן הלכה כפלוגי" (מהד' ר"י קאפח). המהדיר לא ציין שבמשנה תורה, הל' טומאת צרעת יד ז הרמב"ם דווקא הכריע בדבר, ופסק כתנא קמא (כפי שכבר ציין בעל כסף משנה על אתר, שמצדו לא העיר לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה. וראה 'מקורות וציונים' ברמב"ם מהד' פרנקל שם). במקרה זה ההימנעות מן ההכרעה בפירוש המשנה אינה תלויה אלא בהעדר יכולת טכנית — וכנראה שבעיה זו לא נראתה בעיני הרמב"ם מכרעת במשנה תורה. לא כן בעניינינו, שבו נמנע הרמב"ם מהכרעה בפירוש המשנה מתוך נימוק עקרוני וכולל. [אפשר שלמקום זה נתכוון טברסקי (לעיל הע' 3), עמ' 275 הע' 31, וההפניה טעונה תיקון קל. מכל מקום, אין הוא דן בדבר כל עיקר].

14 בהמשך דנה המשנה בשאלת החובה ללמד את בתו תורה, על רקע הצורך שתדע את תנאי פעולתם של מי הסוטה. וראה להלן הע' 20.

15 במקור הערבי: "פי ראי יעתקד". בתרגום ימי הביניים (שנדפס לראשונה מסביב לדפוס הראשון שלמשנה, נפולי רנ"ב, ומשם ואילך בדפוסים הש"סין): "בסברת אמונה". ר"י קאפח החליף, כדרכו, "אמונה" ב"דעה" (וראה הנ"ל, כתבים [לעיל הע' 7], עמ' 588), אך "ראי" תורגם בפירוש שבועות דלעיל — לא רק בתרגום ימי הביניים, אלא אף ביד ר"י קאפח — "סברה". והוא הדין בספר המצוות ובפירוש סנהדרין דלהלן (סעיפים ד, ה, וראה שם, הע' 39). אכן, ההקשר כאן אינו מכונן יפה למשמע "השקפה", והתרגום הראוי הוא אפוא: סברה (וראה עוד להלן, הע' 34). דבר זה משמעותי להגדרה הנכונה של התחום המנוע לדעת הרמב"ם מהכרעה הלכתית, שאינו עניין לאמונות והשקפות, כדלהלן.

16 בהמשך הרצוף כותב הרמב"ם: "ואין הלכה ככן עזאי". בכך נתחדדה ההבחנה בין הדברים הנתונים להכרעה הלכתית לבין אלה שאינם עניין לה. בן עזאי במשנה שם קבע הלכה למעשה, שחייב אדם ללמד את בתו תורה, ונושא זה זקוק אפוא להכרעה הלכתית — ולא כן במחלוקת אם הזכות תולה לה לסוטה.

17 האם יש ללמוד מכאן שהרמב"ם לא פירש את המשנה כסדרה, ולשונו "כבר אמרתי לך לא פעם"

לסוטה ב. ה. נחלקו שם תנאים במשמעות כפילת אמירתה של האשה "אמן אמן" (במדבר ה כב):

ולמה היא אומרת "אמן אמן"? 'אמן' לאלה 'אמן' לשבועה, 'אמן' אם איש זה 'אמן' אם איש אחר; ו'אמן' שלא נטמאתי ואם נטמאתי יבואו בי, 'אמן' שלא שטיתי ארוסה ונשואה שומרת יכם וכנוסה. ר' מאיר אומר: 'אמן' שלא נטמאתי ו'אמן' שלא אטמא.¹⁸

ופירש שם הרמב"ם: "ור' מאיר אומר שהיא תשבע להבא, וכל זמן שתזנה להבא תאבד. והשם יודע!" לאור הדברים הקודמים, מסתבר שכוונתו לומר שאין להכריע במחלוקת זו, שהרי אין לה משמעות מעשית, ורק השם יודע אם אכן תאבד האשה כשתזנה בעתה.¹⁹ והנה, למעיין במשנה תורה בשתי הסוגיות מתברר כי בשתייהן הכריע הרמב"ם את ההלכה כאחת מן הדעות, בסתירה לדבריו בפירוש המשנה, וכפי שמצינו בכפרת השעירים (לעיל סעיף ב). וכך כתב הרמב"ם בהל' סוטה ג כ:

שוטה שהיה לה זכות תלמוד תורה, אע"פ שאינה מצווה על תלמוד תורה,²⁰ הרי

מכוון לדברים שנאמרו במסכתות מאוחרות יותר בסדר הש"ס, שהרמב"ם פירשן קודם סוטה? ספק אם מכאן יש להכריע בדבר. ולשאלה בכללה ראה עוד במאמרי, 'ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ז), עמ' 115 הע' 42; ו"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי — כתיבה והעתקה, רמת-גן תשס"ה, עמ' 68.

18 לגרסתו הייחודית של כ"י קיימברידג' (הוצ' לו) בדברי ר' מאיר ולמשמעה, ראה יהודית הנשקה, 'מסורת לשון חכמים בסוגיית הגרוניים לאור כתב-יד קמברידג' (הוצ' לו) שלמשנה', מחקרים בלשון, יב, ליד הע' 100, בדפוס.

19 בעל מראה הפנים לירושלמי סוטה ב ה, הבין שכוונת הרמב"ם לפסוק שלא כר' מאיר (ושמא כך כבר הבין ר' עובדיה מברטינורו בפירושו למשנה על אתר, שכתב: "ואין הלכה כר' מאיר"). ואילו בעל מרכבת המשנה להל' סוטה א יב, סבר שכוונת הרמב"ם כי ספק הוא כמי ההלכה. על הראשון כבר השיג הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל, ב, סי' ה (ליוורנו תקנ"ה, ח ע"ד): "ותימה דהרמב"ם כפי' המשנה לא כתב שום דבר!" אך הנכון הוא שהרמב"ם אכן הביע דעה בעניין, אלא שזו שוללת עקרונית הכרעת הלכה בכגון דא, כפי שכבר העיר כלפי בעל מרכבת המשנה ר"י קאפח בפירושו להל' סוטה שם, אות כה (ירושלם תשמ"ח, עמ' תקטז). ויש להעיר כי לכאורה יש משמעות מעשית פשוטה לשיטת ר' מאיר, שהרי אם ירצה הבעל להשקותה לאחר זמן בעקבות קינוי נוסף לא יוכל לעשות כן, שאילו זינתה הרי היה לה למות מכח המים ששתתה בעבר. ברם, הרמב"ם הכריע בהל' סוטה א יב, שיכול הבעל להשקותה אפילו כמה פעמים כל שמדובר בכוול אחר, ונמצא שלא קיבל השלכה זו משיטת ר' מאיר שאימץ. אחרונים האריכו בדבר (ראה ספר המפתח ברמב"ם מהד' פרנקל להל' סוטה ד יז), וכבר כתב ר' מסעוד חי רקח, מעשה רקח להל' סוטה שם, ליוורנו תרכ"ב: "והנה הקושיא היא חזקה כמבואר, אך התירוצים — אין בשום אחד מהם כדי שביעה". נראים הדברים שמשתקפת כאן תפיסת יסוד שאין המים באים לברר את המציאות האובייקטיבית, אלא רק לסלק את חשדו של הבעל בקנאות. והואיל וכאן קינא לה מחדש, ולא סמך על בירור המים שבעבר, הרי כשנסתרה לא יסולק החשד אלא כשתשתה בשנייה. השווה מעשה רקח, שם; ור"ה סולוביצ'יק, שו"ת בית הלוי, ב, ורשה תרל"ד, סי' מ, ס"ק ד-טו. ואכמ"ל.

20 הדברים אמורים עפ"י סוגיית הבבלי שם (כא ע"א), המעמידה את הזכויות הנידונות במשנה בזכות של תלמוד תורה. ברם, מסתימת לשונו של הרמב"ם משמע שמדובר בזכות שיש לאשה העוסקת בעצמה בתורה (אף שאינה מצווה), ואילו בתלמוד העמידו את הדבר בזכות שיש לה בסייעה לגברים העוסקים בתורה. וכבר עמד על כך בעל מעשה רקח על אתר, עיין שם, ואכמ"ל.

זו תולה לה ואינה מתה לשעתה, אלא נימוקת והולכת וחללים כבדים באין עליה עד שתמות אחר שנה או שנים או שלש לפי זכותה. והיא מתה בצביית בטן ובנפילת איברין.

הרי שדחה דברי ר' שמעון, והכריע במפורש כרבי. והוא הדין באשר למחלוקת השנייה, שכן כתב בהל' סוטה ד יז: "וכן²¹ יש לו לגלגל עליה בלהבא, שלא תזנה תחתיו ... לפיכך כשתזנה להבא מים בודקין אותה ויארעו לה אותן המאורעות, לכך נאמר 'אמן אמן'". וכבר העיר שם הראב"ד בהשגותיו: "א"א, כל זה לדעת ר' מאיר, ואפשר שהלכה כמותו, דסוגיין כוותיה". הראב"ד, שלא ידע ערבית ולא הכיר את פירוש המשנה, מציע את הרקע לפסיקת הרמב"ם. אך בפירוש המשנה הרי נקבע שרק ד' יודע אם אמנם תאבד האשה לכשתזנה בעתיד, ואין מקום לפסיקת הלכה בכגון דא.

גדולי האחרונים כבר עמדו על סתירה זו בשני העניינים. בעניין זכויותיה של האשה הציע בעל תוספות יום טוב למשנה על אתר כי "לא להלכה כתב כן" במשנה תורה, שהרי כבר ביאר בפירוש המשנה שבכגון זה אין להכריע הלכה, "אלא משום דמסתבר טעמיה דרבי ראה להעתיק דבריו". והדברים דחוקים, שהרי הקורא את הדברים במשנה תורה אינו יכול אפילו להירמז שאין משמעותם החלטית. וכבר ידוע שאין הרמב"ם מניח כי משנה תורה צריך לפירוש המשנה כדי להתבאר אל נכון.²² ואילו באשר לשיטת ר' מאיר כתב בעל מרכבת המשנה בביאורו לרמב"ם על אתר, שאמנם רק ד' יודע אם שתיית המים תועיל לעתיד, אך די בספק זה כדי שישביעוה אף על העתיד.²³ ואף כאן אין הדברים מתיישבים, שהרי הרמב"ם לא הסתפק בהשבעתה על העתיד, אלא קבע קטגורית שאמנם כך יקרה: "כשתזנה להבא, מים בודקין ויארעו לה אותן המאורעות".

נמצינו למדים: מצירוף שתי הסוגיות של סוטה לסוגיית כפרת הקרבנות יש לשמוע כי אם אמנם חזר בו הרמב"ם במשנה תורה מן העקרון שהביע בפירוש המשנה, הרי היתה זו חזרה רחבה יותר מזו שהוצעה בידי בעל חסדי דוד. שכן רחוק להניח שבכל אחד משלושת העניינים בפני עצמו גילה הרמב"ם משמעות מעשית למחלוקת, שלא הכיר בה בשעת כתיבת פירוש המשנה; אלא מסתבר ששינוי כולל יש כאן בשיטת הרמב"ם באשר לתחומי ההכרעה ההלכתית, שינוי שמפרנס כאחת את שלוש הסוגיות. כדי לעמוד

21 הרמב"ם מפרש שאע"פ שתנא קמא אינו מודה לר' מאיר (כמפורש בספרי לבמדבר, פסקה טו, מהד' הורוביץ עמ' 20), ר' מאיר אינו חולק על פרשנותו של תנא קמא לכפילת "אמן אמן", אלא רק מוסיף עליה; וכדברי ר"מ המאירי בפירושו למשנה שם: "ור' מאיר מוסיף" וכו' (בית הבחירה לסוטה, מהד' ר"א ליס עמ' לב).

22 ראה, לדוגמה: "מעולם לא ראינו ולא שמענו שהרמב"ם ז"ל סתם דבריו בס' היד וסמך על מה שכתב בפירוש המשנה, זה לא ניתן ליאמר!" (ר"א אלפנדארי, יד אהרן, אבן העזר, א, אומיר תקט"ז, כו ע"ד; הביאו ר"מ הכהן, יד מלאכי, ליוורנו תקכ"ז, כללי הרמב"ם, אות ו). גורפניקל, עמ' 13 הע' 56-57, סבר בטעות שזו תשובתו השנייה של בעל תוספות יום טוב לסתירה שבין פירוש המשנה לחיבור. אך אין שם תשובה נוספת, לפי שדברי התוספות יום טוב באשר ליחס בין תנא קמא לרבי אינם עניין לסתירה לפירוש המשנה, אלא לטעמי ההכרעה במשנה תורה.

23 וראה גם מרכבת המשנה (לעיל הע' 19); ר"ד פארדו, שושנים לרוד, למשנה שם, ונציה תקי"ב, ריט א-ב. ר"י קאפח, שהביא בביאורו לרמב"ם שם את פירוש המשנה (כדלעיל הע' 19), אינו דן בסתירה למשנה תורה, והוא הדין רנ"א רבינוביץ בביאורו לרמב"ם יד פשוטה, שם (ירושלם תשס"ג, עמ' שצג).

על משמע הדברים, יש לנו לצרף דוגמה מן החיבור שכתב הרמב"ם בין כתיבת פירוש המשנה לבין עיסוקו במשנה תורה, היינו ספר המצוות.²⁴

ד. כלום יש להכריע במחלוקות על חיוב מיתה בידי שמים?

אף בספר המצוות מצינו לרמב"ם מביע את כללו האמור. וזה לשונו בלא-תעשה קלג:²⁵

שהזהיר כל זר מאכול כל תרומה, והוא אמרו 'וכל זר לא יאכל קדש', וירצה ב'קדש' הזה התרומה וכן הביכורים ... ואם אכל תרומה בזדון חייב מיתה בידי שמים ... ובתשיעי מסנהדרין מנו מחוייבי מיתה בידי שמים ובכללם זר שאכל תרומה ... ובשני מביכורים אמרו: התרומה והביכורים חייבין עליהם מיתה ... ורב חולק על אלו המשניות כלן ואמר: זר שאכל תרומה לוקה, וידוע כי רב תנא הוא ופליג. וכבר בארנו בחבורנו בפירוש המשנה, שכל מחלוקת שלא תחייב חילוף במעשה, אלא בסברא לבד, לא אפסוק בו הלכה ולא אומר הלכה כפלוני. לפיכך לא אומר הנה אם הלכה כרב או כסתם משנה, כי לדברי הכל לוקה.

הרמב"ם נשען כאן על כללו שבפירוש המשנה, כדי לשלול הכרעה במחלוקת אם יש באוכל תרומה מיתה בידי שמים אם לאו. ברם, כפי שכבר אפשר לצפות מתוך הדוגמאות הקודמות — במשנה תורה הכריע הרמב"ם אף בדבר זה: האוכל תרומה וביכורים חייב מיתה בידי שמים — כך נקבע באופן נחרץ מספר פעמים במשנה תורה.²⁶

אמנם, אף בפירוש המשנה (חלה א ט; סנהדרין ט ו) מצאנו כי האוכל תרומה חייב מיתה בידי שמים. כיצד אפוא נתיישב כללו של הרמב"ם בפירוש המשנה, על נמנעות ההכרעה ההלכתית בכגון דא — עם הכרעתו, באותו חיבור, בעניין חיוב מיתה בידי שמים? נראה כי הואיל והמחלוקת אם יש חיוב מיתה בידי שמים לאוכל תרומה לא הובאה במשנה בשום מקום, ולא נזכרה כלל אף בפירוש המשנה, אין לראות בדברי הרמב"ם שם הכרעה במחלוקת, אלא רק נקיטת העמדה הרווחת, בלא שדעת המיעוט המנוגדת זוכה לדיון כל עיקר.

לא כן בספר המצוות. שהרי לפי דרכו שלספר, הוצרך הרמב"ם להוכיח כי הלאו שנמנה שם — אכילת תרומה וקדשים — אכן מדאורייתא. שכן מקור האיסור בתורה אינו אלא הכתוב "וכל זר לא יאכל קדש", ועדיין צריך להוכיח שהביאור כי "קדש" זה הוא תרומה וביכורים הוא פירוש מקובל מסיני, שיש לו תוקף דאורייתא.²⁷ משום כך הביא הרמב"ם את המקורות הקובעים שהאוכל תרומה וביכורים חייב מיתה בידי שמים

24 לשאלת טיבו ההלכתי של ספר המצוות ראה מאמרי 'לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינאמיות פנימית לשמרנות ממשדית — לטיבה של ההלכה בספר המצוות', א' רביצקי (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הרמב"ם — שמרנות, מקוריות, מהפכנות (בדפוס).

25 תרגום נ' תבון, מהר' רד"צ הילמן (בסדרת 'רמב"ם פרנקל'), ירושלם — בני ברק תשנ"ה, עמ' שלב.

26 ה' תרומות ו' י ד; ה' ביכורים ג א; ה' סנהדרין יט ב.

27 לפי שורש א של ספר המצוות, לא יבואו במניין התרי"ג אלא מצוות מדאורייתא. מכאן ראיותיו של הרמב"ם לאורך כל הספר, שכל מצוה הנמנית בידיו ואינה עולה במישרין מפשט הכתוב, אכן נתפסה בידי חכמים כמצוה מן התורה. זאת לפי האמור בשורש ב, שהחכמים מקבלי התורה שבעל-פה הם המעידים בקבלתם על מקור המצוה כפירוש מקובל מסיני לקטוב בתורה. וראה להלן בהערה הבאה.

— וממילא אתה למד שמדובר בלאו מן התורה, ולא במדרש חכמים מדרכנן, שלא נאמר בו עונש מיתה בידי שמים.²⁸ ומעתה על כורחו הביא הרמב"ם אף את שיטת רב החולקת, כדי להטעים שאין הוא חולק על תוקפו מן התורה של האיסור. אין הוא חלוק אלא על המיתה בידי שמים, ומודה הוא במלקות מדאורייתא. ונמצא שהאיסור הוא לאו מן התורה לכל הדעות. על כך אפוא הוסיף הרמב"ם שבנקודה שרב אכן חלוק בה על שאר המקורות — חיוב המיתה בידי שמים — אין הוא אמור להכריע.

בפירוש המשנה הילך אפוא הרמב"ם בעקבי המקורות הרווחים בעניין זה, לפי שלא הוצרך להעלות את המחלוקת כל עיקר. ממילא לא היה מקום ליישום כללו על אי ההכרעה.²⁹ אך לאחר שלפי עניינו של ספר המצוות הוצרך הרמב"ם להעלות בו במפורש את המחלוקת, וציין שעקרונית אין להכריע בה, קשה שלא להבחין בשינוי המדיניות במשנה תורה: המחלוקת מוכרעת בבירור. סוגיה זו נראית אפוא כמצטרפת לקודמותיה: במשנה תורה מכריע הרמב"ם את ההלכה בכל אותם עניינים, שבחיבוריו הקודמים

28 השווה ספר המצוות, לא־תעשה עו: "שהזהיר הכהן טבול יום מעבוד ... וזה לא בא בו כתוב מפורש בתורה, אבל הוא פירוש מקובל, ובתשיעי מסנהדרין אמרו בפירוש אומרו ית' 'קדושים יהיו לאלהיהם ולא יחללו שם אלהיהם', אמרו: אם אינו ענין לטמא בעבודה, בעבור שכבר התבאר, תנהו ענין לטבול יום ששימש, ויליף חלול חלול, ומנו אותו שם בכלל מחוייבי מיתה" (מהר"ם הילמן, עמ' שיח-שכ). המשפט האחרון בא להוכיח שהדין דין תורה הוא, ולא מדרש חכמים גרידא, שהרי חייבו על זה מיתה בידי שמים. על שיטת הרמב"ם בתוקפם של דינים העולים מן המדרש, ראה ציוני במאמרי (לעיל הע' 17), עמ' 103 הע' 2.

29 תדע שכן הוא, שהרי בספר המצוות, לא־תעשה קמט, כותב הרמב"ם שהאוכל ביכורים חייב מיתה בידי שמים, אף שסמוך קודם לכן, בלא־תעשה קלג, כתב כאמור שאין להכריע בדבר זה! אלא שבלא־תעשה קמט הדברים מובאים לצורך הבהרת ההבדל בין איסורו של זר לאכול ביכורים לאיסורו של כהן לאוכלם קודם הנחה בעזרה, ושם הוא נוקט את הדעה המקובלת, שביכורים כתורומה מחייבים מיתה בידי שמים, ואינו נזקק למחלוקת ולהכרעה. ולא כן כשהדברים נידונים לגופם. לדרך נוספת באשר ליחסי לא־תעשה קמט ולא־תעשה קלג ראה במאמרי 'כמעין המתגבר': ספר המצוות לרמב"ם כביטוי להתפתחות חשיבתו ההלכתית, א' ארליך ואחרים (עורכים), ספר היוכל לכבוד פרופ' יעקב בלידשטיין, הע' 89 (בדפוס). כיו"ב יש לומר באשר לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה לזבחים יד ג, שזר שסירד שני גזרי עצים חייב מיתה בידי שמים — אף שבבבלי (יומא כד ע"ב) נחלקו בדבר אמוראים. המחלוקת אינה מובאת במשנה, והסבור שחייב הוא ר' יוחנן שהלכה כמותו. ולא עוד אלא שבירושלמי (שם ב א, לט ע"ג) אמרו שהכל מודים בזה. הרמב"ם הילך אפוא בעקבי המקובל, בלא שהוצרך להעלות את המחלוקת. הוא הדין בספר המצוות, לא־תעשה קנג, שם קבע שאכילת טבל אינה מחייבת מיתה אם רק מעשר עני הוא שלא הופרש, ולא התחשב בשיטת רב בירושלמי שחולק בדבר (וראה מאמרי, 'לתולדות פרשנותן של פרשיות מעשר: בין מגילת המקדש לחז"ל', תרכ"ץ, עב [תשס"ג], עמ' 108 ליד הע' 116–117). המקורות שהובאו שם בידי הרמב"ם לחיוב מיתה אינם עניין למעשר ראשון, ובבבלי נמסר אף בשם רב רק חיוב מלקות (ראה שם). הרמב"ם לא הוצרך אפוא להעלות את המחלוקת, אלא הילך בעקבי המקורות הרווחים. כך גם בלא־תעשה שנב, שם פטר מקלל אביו ואמו מכת, ולא התחשב בדברי הירושלמי סנהדרין ז יד (כה ע"ג). הרמב"ם הילך בעקבי המקורות הרווחים, הן ברשימות חייבי כרת והן בעניין מקלל (ראה הערות ר"ח העליר לספר המצוות, שם), ולא הוצרך להעלות את המחלוקת. ראה עוד ספר המצוות, לא־תעשה עב, שליו העובד במקדש בעבודה שאינה שלו חייב מיתה בידי שמים, ושכהן העובד עבודת לוי אינו חייב בזה — ובשני העניינים יש דעות שונות (ראה ערך 'חייבי מיתות בידי שמים', אנציקלופדיה תלמודית, ציונים 85–99). ברם, כבר ביארו המפרשים שלפי הרמב"ם המסקנה היא שאין מחלוקת בזה או שהמחלוקת הוכרעה בידי אמוראים (באשר לכהן בעבודת לוי ראה שם, הע' 91, ובאשר ללוי בעבודת חברו ראה דברי בעל אור החיים לבמדבר יח ג; וראה גם הערות ר"ח העליר לספר המצוות שם, הע' 19).

— פירוש המשנה וספר המצוות — אמר שאין להכריע בהם. לכאורה המסקנה היא שבמשנה תורה חזר בו הרמב"ם מכל אותו עקרון בדבר אי ההכרעה במחלוקות שאינן עניין למעשה. אף הללו אמורות להיות מוכרעות בידי פוסק ההלכה. האמנם?

ה. אלו מחלוקות אינן בנות הכרעה? איגרת תחית המתים, פירוש סנהדרין ו'מבוא התלמוד'

באיגרת תחית המתים, שנכתבה לא רק לאחר משנה תורה, אלא אף לאחר מורה הנבוכים,³⁰ כותב הרמב"ם:³¹

ואמנם מה שזכר עלינו מי שזכר שאנחנו אמרנו בתחית המתים שבמקרא שהוא משל — הוא שקר ברור, ודבור סרה גמור מאומרו. והנה חיבורינו כבר נתפרסמו, ויקראו ויִראה אנה אמרנו זה. אלא אם אמרנוהו במה שכבר אמרוהו חכמי ישראל, כגון מתי יחזקאל, שחכמי התלמוד חולקים בו.³² וכל דבר שיש בו מחלוקת לא יביא אל מעשה — אי אפשר³³ להכריע בו אחד משני המאמרים על חברו; וכבר זכרנו זה בפירוש המשנה פעמים.

מן הברור שבסעיפים הקודמים נתקבל הרושם שבמשנה תורה חזר בו הרמב"ם מן העקרון שבו החזיק תחילה, כי אין להכריע במחלוקות שאינן עניין להלכה למעשה. אך עתה מתברר שהרמב"ם שב ונוקט כלל זה אף הרבה לאחר משנה תורה. הא כיצד? דומה שעתה עלינו להגדיר את טיבם של העניינים שאין להכריע בהם — הן לפי דעתו הראשונה של הרמב"ם והן לפי מסקנתו.

כאמור לעיל (סעיף א), טברסקי הגדיר את הנושא כ"סוגיות תאולוגיות" — אך לא כך עולה מן הדוגמאות שבסעיפים ב–ג: העוון המתכפר בשעירי רגלים וראשי חדשים, גורלה של האשה הסוטה וחיוב מיתה בידי שמים לאוכל תרומה — כל אלה אינן סוגיות תאולוגיות כל עיקר. דומה שבסוגיות תאולוגיות הרמב"ם נחרץ ביותר בהכרעותיו, ואדרבה — ייחודו של הרמב"ם הוא שקבע כידוע מסמרות להלכה בכל אותם עניינים, והביאם לראשונה לכלל מערכת דוגמות סיסטמטית ומובנית, כאמור לעיל (סעיף א). מעולם לא עלה בדעתו שרק עניינים הקובעים פעילות מעשית של האדם ראויים להכרעה: "דע שכל ציווי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים: בדעות,³⁴

30 תאריך הכתיבה מפורש בה, "אתק"ב לשטרות" (איגרות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, ירושלם תשמ"ז, עמ' שנו), היינו תתקנ"א. וראה דברי המהדיר שם, עמ' שטו.

31 שם, עמ' שנד (תרגום ר"ש י' תבון).

32 כבר ציין המהדיר כאן לסנהדרין צב ע"ב, ולמורה הנבוכים ב' מו.

33 כך לנכון במהד' י' פינקל, "מקאלה פי תחית המתים — מאמר תחית המתים", *PAAJR*, 9 (1939), עמ' טז, וכן במהד' ר"י קאפח, איגרות הרמב"ם, ירושלם תשל"ב, עמ' פב. וראה גם מהד' שילת שם, הע' 22, והשווה לנוסח הפנים שם ולביאורו בהערת המהדיר שם.

34 במקור הערבי: "פי אלארא". התרגום שבפנים הוא של י' תבון, ואילו ר"י קאפח תרגם: "בהשקפות" (ספר המצוות במהדורתו, ירושלם תשל"א, שם והע' 87). תרגומו של קאפח אינו עניין ללשונו העברית של הרמב"ם, שהרי 'השקפות' בהקשר זה אינן אלא עברית מודרנית. בלשון הרמב"ם עצמו יש ל"דעה" הוראה כפולה: מיות ודרכי התנהגות (כגון "הלכות דעות"), וכן השכל ופעולתו. ראה ד"צ בנעט, לטרמינולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם, תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 16–18. ואילו 'השקפות' בעברית

ובפעולות, ובמידות, ובדיבור" (ספר המצוות, ראש שורש ט). אין ה"פעולות" אפוא אלא אחד מארבעה תחומים שבהם חל הציווי התורתי.³⁵ ברם, בדוגמאות דלעיל אין מדובר בדעות נכונות, בסוגיות תאולוגיות או אחרות, אלא במעשיו של הקב"ה: כלום יחייב הקב"ה את האוכל תרומה או את הסוטה במיתה בידי שמים או לא, או כלום יכפר על עוון זה או אחר. בעניינים אלה סבור היה הרמב"ם בתחילה שאין מקום להכרעה הלכתית, "לפי שהוא דבר מסור לד' יתעלה ויתהדר" (כלשון פירוש המשנה בשבועות, לעיל סעיף ב), וכניסוחו החרیف של בעל משנה למלך בהקשר דומה: "ומה איכפת לך, אנון בדידך ואיהו [=הקב"ה] בדידיה!"³⁶

בעניין זה אכן שינה הרמב"ם את דעתו בהגיעו לכתיבת משנה תורה. לדעתו עתה, כפרת הקרבנות וחיובי מיתה בידי שמים למיניהם אמנם אינם עניין ישיר לפעילותו של האדם, ואינם אלא ברשות גבוה, ואעפ"כ הרי הם חלק בלתי נפרד ממערכת החוק הנפסקת בהלכה. שהרי אין מדובר במעשים מזדמנים של הקב"ה, הנעשים לפי רצונו הנעלם, שאין לאדם יומרה לדעתם, לפי ש"הנסתרות לד' אלוקינו", אלא מדובר בכפרה ובחיובי מיתה הנלמדים מן הכתובים, במסגרות הלכתיות קבועות וידועות מראש. אלה כלולים בתורה, שהודיעתם לבני אדם כדי שילמדו אותם ומהם. כאן נדרשת הכרעה הלכתית כשאר כל חלקי המערכת ההלכתית — אף שאין לה להכרעה זו השלכה ישירה על פעילות האדם. אף מעשיו של הקב"ה מוכרעים להלכה — כל שמדובר במסגרת הנורמה ההלכתית. "לא בשמים היא" — ואפילו במעשי שמים מדובר.³⁷

מעתה ברורה עמדתו של הרמב"ם באיגרת תחית המתים: השאלה אם מתים שהחיה יחזקאל היו על דרך ממש או על דרך משל ונבואה אכן איננה כלל חלק ממערכת ההלכה הפסוקה. אין כאן דבר הקבוע במסגרותיו של החוק הנוהג, אלא מדובר באירוע חד פעמי, שנחלקו חכמים בפרשנותו. מחלוקת זו אינה ראויה להכרעה הלכתית, לפי שאינה מחלוקת נורמטיבית, אלא היסטורית ופרשנית.

נמצא מעתה כי הסתמכותו של הרמב"ם באיגרת תחית המתים על דבריו בפירוש המשנה צריכה להתבאר מחדש. באיגרת קבע הרמב"ם שעקרון אי ההכרעה נזכר פעמים אחדות בפירוש המשנה, אך עתה מתברר שבשלושת המקרים דלעיל לא קיים הרמב"ם עקרון זה שבפירוש המשנה במובנו הראשוני. העקרון אמנם מופיע שם, אך פרשנותו

של הרמב"ם אינן אלא "מדרשות". ראה: B. Septimus, "What Did Maimonides Mean by *Madda*?", ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים — עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר י' טברסקי, ירושלם תשס"א, חלק לועזי, עמ' 83 ואילך, ובמיוחד עמ' 97–100. אם כך הדבר, תרגומו של י' תבון מבטא סטייה קלה שסטתה העברית התיכונית מן העברית של הרמב"ם, אך קרבתו ללשון הרמב"ם עדיין יתרה הרבה על זו של קאפח. וראה גם לעיל הע' 15 ולהלן בהערה הבאה.

35 השווה גם מורה הנבוכים, ג כח: "כל מצוה — בין אם היא צו או איסור — שנועדה להרחיק עושק הדרי, או לעורר למידה טובה המביאה לחיי יחד טובים, או לתת דעה [ראה הערה קודמת] נכונה שחייבים להאמין בה" וכו' (תרגום מ' שורץ, עמ' 519). הסיווג כאן הוא מצד התכלית, ולא מבחינת דרך הביצוע, ולכן נשמטה כאן הקטגוריה הרביעית של ספר המצוות — הדיבור.

36 ר"י רואנים, משנה למלך על הרמב"ם הל' סוטה ג כד, עיין שם. וראה ר"י קארו, כסף משנה על הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות ט יג: "לא היה לרבנו לכתוב פיטורו ממיתה, דהא מיתה בידי שמים הוא, וקמי קב"ה גליא". וראה ר"ד שפרבר, שו"ת אפרקסתא דעניא, ב, יו"ד סי' קט, ניו יורק תשס"ב, ער סע"א. וראה להלן.

37 השווה, בכיוון שונה, מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלם תשכ"ד, עמ' 1–12; 68–70.

משתנה עם כתיבת משנה תורה.³⁸ אף על פי כן, מצינו פעם אחת יישום של עקרון זה בפירוש המשנה — במקרה שהרמב"ם יסכים לקיימו גם במובנו המצומצם, כפי שהעמידו לאחרונה. שנינו בסנהדרין י ג:

דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואינן עומדין בדין ... אנשי סדום אין להם חלק לעולם הבא, אבל עומדים הם בדין, ר' נחמיה אומר: אלו ואלו אינן עומדין בדין... דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא ואינן עומדין בדין ... דברי ר' עקיבה, ר' אליעזר אומר: עליהם הוא אומר 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח'. עדת קרח אינה עתידה לעלות ... דברי ר' עקיבה, ר' אליעזר אומר: עליהם הוא אומר 'ד' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל'. עשרת השבטים אינן עתידים לחזור ... דברי ר' עקיבה, ר' אליעזר אומר: מה היום מאפיל ומאיר, אף הם שהיא אפילה להם, עתידה לאור להם.

על שורת מחלוקות זו מעיר הרמב"ם בפירוש המשנה על אתר: "כבר הזכרנו לך כמה פעמים, שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים ואינה תלויה במעשה, אלא קביעת סברה³⁹ בלבד, אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם".

כאן אין אנו מוצאים סתירה לדבר במשנה תורה, ועניין זה אכן כלול בתחום המנוע מהכרעה הלכתית — אף לפי דעתו האחרונה של הרמב"ם, כפי שביארנוה. שהרי שאלת חלקו לעולם הבא או עמידתו לדין, של דור זה או אחר, כמו גם שאלת עתידם של עדת קרח ועשרת השבטים, אינן עניין למערכת ההלכתית הנורמטיבית. מדובר בשאלות פרשניות הנוגעות להערכתם הרוחנית של דורות ושל אישים: היסטוריה ופרשנות — לא חוק ונורמה. זו עצמה הסיבה שבניגוד לסוגיות הקודמות, עניין זה לא הובא במשנה תורה. חיבור זה הוא קודקס של יסודות החוק ופירוטו, ואינו עניין לשאלות פרשניות והיסטוריות הנעדרות אופי נורמטיבי.⁴⁰

38 לדוגמאות שהרמב"ם מסתמך על דבריו הקודמים מתוך נקודת ראייה חדשה, שעדיין לא נקטה בכותבו את הדברים הראשונים, ראה במאמרי, 'הרמב"ם כמפרש דברי עצמו', ספונות, ס"ח ח [כג], (תשס"ג), עמ' 136, ובמאמרי דלעיל הע' 24.

39 במקור הערכי: "אעתקאד ראיא". בתרגום ימי הביניים: "אמונת דבר". וראה לעיל הע' 15.

40 ר"ח סופר, יחי יוסף, ירושלם תשנ"א, עמ' קצב, מבקש להסביר את פסיקת הרמב"ם (הל' תפילה יג ו) ששמונה פסוקים אחרונים שכתורה נכתבו בידי משה (כדעת ר' שמעון, ולא כחולקים, ב"ב טו ע"א ומקבילות) — עפ"י הכלל הנדון, שעניינים שאינם למעשה אינם בני הכרעה. מחבר זה מפרש אפוא את כללו של הרמב"ם לא כשלילת הכרעה, אלא כהכרעה בדרכים אחרות (וראה להלן ליד הע' 92, 95). אך כבר כתב לנכון שפירא, שאין לפירוש זה עמידה בכוונת הדברים שבפירוש המשנה. ראה M.B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, Oxford 2004, p. 118 n. 180 (תודתי נתונה לירידי אסף פינק, שהפניתי לדברי שפירא). ברם, אף שפירא מפרש את הכלל שלא כהלכה. לדעתו, אין הכלל קובע אלא שהדעה שהרמב"ם הכריע כנגדה אינה בלתי לגיטימית, ומשום כך אין לתמוה שהרמב"ם עצמו מכריע בסוגיות כאלה (שם, עמ' 117). אך אין הדברים כן. הרמב"ם קובע שעצם ההכרעה בעניינים אלה אינה אפשרית, ובכך הוא מצדיק, בפירוש המשנה ובספר המצוות, את הימנעותו מפסיקה במחלוקות אלה. אילו נתכוון הכלל לכוונה ששפירא מייחס לו, לא היה צריך הרמב"ם שם להימנע מהכרעה במחלוקות הללו, ממש כשם שלא נמנע מכך במשנה תורה. דומה שפרשנותו של שפירא מושפעת מדברי ר"מ קורדובירו, ראש ספר אילמה (שהובא שם בידי שפירא בעקבות ר"ח סופר שם): "בעניינים שאינם הלכה, אלא מהמדרשים והעניינים התלויים בתורה, ונחלקו במדרש ... ויתקרב אל שכל האדם עניין מאותם העניינים כדעת אחד מאותם החולקים ויתפוס בדעת ההוא —

כלום הרמב"ם הוא שחידש בפירוש המשנה את עקרון אי ההכרעה בעניינים לא מעשיים? לכאורה בידינו תשובה לדבר מסוף מבוא התלמוד שנתייחס ל' שמואל הנגיד, וכבר קבע ש' אברמסון שאינו אלא תרגום לעברית מקיצור ערבי שנעשה לחיבורו הגדול של רב שמואל בן חפני גאון, מבוא לידיעת המשנה והתלמוד.⁴¹ וכך מצינו שם: "כל מחלוקת שלא חייב המחלוקת במעשה, אלא בדעת לבד, לא נגדור בו הלכה כפלוני".⁴² דברים אלה — התואמים כמעט מילולית את האמור בפירוש המשנה — יכולים לכאורה לשמש מקורו של הרמב"ם,⁴³ ומניסוחם הכולל, בלא דוגמאות, קשה להסיק את תחומי המדויקים של הכלל.⁴⁴ אפשר למשל לראות את הדברים כמכוונים למחלוקות בענייני אגדה למיניהם, ואם הדברים מיוחסים לר"ש בן חפני הרי ניתן לכורכם בגישתו העצמאית והדעתנית של גאון זה כלפי ענייני אגדה.⁴⁵ מכל מקום, הרמב"ם בפירוש המשנה

לא ייקרא מין". עיין שם. ואינו עניין לשיטת הרמב"ם. [נאשר למחלוקת על שמונה פסוקים, הרי זו — לפי השקפת הרמב"ם — מן הסוגיות התאולוגיות, שדרכו דווקא להכריע בהן באופן חד משמעי, ואינו עניין היסטורי-פרשני גרידא. שהרי ידועה שיטתו של הרמב"ם, שהבדל מכריע ושורשי מבידל בין נבואת משה רבינו לנבואת שאר נביאים; ההכרעה שאף שמונה פסוקים אחרונים נכתבו בידי משה משמעה. אפוא שהתורה כולה ניתנה בנבואת משה, ובדבר זה אין הרמב"ם יכול שלא להכריע: "שמונה פסוקים שבסוף התורה ... אע"פ שהכל תורה ומפי משה מפי הגבורה הן" וכו' (שם). וכך כבר בהקדמתו לפירוש המשנה: "מכ"י"ת בראשית עד למ"ד לעיני כל ישראל" (ר"י שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלם תשנ"ב, עמ' כח), וכן באיגרת תימן (אגרות הרמב"ם, מהר"ר שילת, עמ' קצז). אף י' לוינגר, הרמב"ם בפילוסוף וכפוסק, ירושלם תש"ן, עמ' 55, הסבור שדברים אלה אינם אלא מסווה — כלפי ההמון — על דעתו האמתית של הרמב"ם (ששמונה פסוקים אלה לא יצאו מקולמוסו של משה), מכל מקום הוא מודה שהדברים מחויבים במסגרת האמונה הדוגמטית שהרמב"ם מבקש להקנות להמון. ואין כאן המקום לדרון בניתוחו של לוינגר בסוגיה זו. כנגד תפיסת השניות הכללית שלוינגר דוגל בה, ראה מאמרי, 'לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם', דעת, 37 (קיץ תשנ"ו), עמ' 37–51 (=) חלמיש [עורך], דעת הרמב"ם — ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב"ם, רמת-גן תשס"ד, עמ' 123–137].

41 ראה ש' אברמסון, 'מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' כב–כג; הנ"ל, פרקים מן 'מבוא התלמוד' ל' שמואל בן חפני גאון, ירושלם תש"ן, עמ' 3. מן הנתונים שהביא אברמסון הוא שולל לא רק את בעלותו של ר' שמואל הנגיד על המבוא, אלא אף את הייחוס ל' שמואל נ' חנניא הנגיד ראש ישיבת מצרים', שהוצע בידי מ' מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלם תשכ"ב, עמ' 70–73. (השפעת מבוא התלמוד על הרמב"ם חתכן אף לפי הצעת מרגליות, שהרי נגיד מצרי זה חי בימי ר' יהודה הלוי וקדם אפוא לרמב"ם. וראה מרגליות, שם).

42 בסוף ברכות בהוצאות הרווחות של הבבלי, מז ע"א. נדפס לראשונה כנספח להליכות עולם לר' ישועה הלוי, קושטא ע"ר.

43 שימוש של הרמב"ם בכתבי ר"ש בן חפני מפורש, כידוע, בתשובותיו: "כן כתב רבינו שמואל בן חפני הכהן בספר שחיבר בלשון ערבי" (תשובות הרמב"ם, מהר"ר בלאו, עמ' 538–539. המדובר בספר הלכות ציצית לרשב"ח). וראה עוד שם, עמ' 105–106; 688–689. וראה לאחרונה ג' ליבזון רצ' שטמפר, 'כמה הלכות במשנה תורה וזיקת(ם)[] לחיבורי רשב"ח', מעליות, כה (תשס"ה), עמ' 144–166, ובהפניות הביבליוגרפיות שם.

44 כללו זה של מבוא התלמוד הובא באנציקלופדיה תלמודית, ערך 'הלכה', ציון 40, בצירוף לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (ההשמיטו את פירוש המשנה לסוטה ב, ה; ספר המצוות ואיגרת תחית המתים), אך צירפו שם עניינים שאינם מאותו מין: תשובת הגאונים שצוינה שם, שאין לומר הלכה בדברי מידות ומוסר, אינה עניין לסוגיות של סברה נטולות פן מעשי, ואילו בעל מעשה רקח שצוין שם קובע עניין שונה, שכללי הפסיקה המקובלים אינם מחייבים במחלוקת שאינה למעשה. ראה על כך להלן, ליד הע' 92–95.

45 ראה D.S. Sklare, *Shemuel Ben Hofni Gaon and his Cultural World*, Leiden 1996, pp. 41–48.

ובספר המצוות ראה עניין זה בדרך אחרת: אין מדובר בסוגיות תאולוגיות ובעיקרי הגות ואמונה, אלא בעניינים הנושקים לתחום ההלכה — אך בחלק שאינו בידי אדם: מיתות בידי שמים, כפרה ועמידה לדין שמים. והואיל ובמשנה תורה חזר בו הרמב"ם אף בתחום זה, הרי ענייננו יצטרף אפוא לדברים הרבה שהרמב"ם הילך בהם תחילה בעקבות קודמיו, ובכתיבת משנה תורה שינה את דעתו.⁴⁶

ברם, הואיל ומקורו הערבי של החיבור אינו בידינו בשלמותו, והואיל ואפשר שהמקצר או המתרגם עשה שימוש בחיבורים נוספים על מבואו של ר"ש בן חפני, יש מקום לחשש שמא מקור הדברים שבמבוא התלמוד אינו אלא בכתבי הרמב"ם עצמו.⁴⁷ ספק אפוא אם יש בידינו מקור גאוני לדברי הרמב"ם, ומכל מקום נראה שהרקע הראשוני לדברים מצוי כבר בתלמוד, כדלהלן.

ו. הכרעת הלכה בעניינים שאינם מעשיים: גישות תלמודיות

פעמיים בתלמוד הבבלי עולה דיון בשאלה אם יש מקום להכרעת הלכה בעניינים שאינם נוהגים בזמן הזה:

סנהדרין נא ע"ב **זבחים מד ע"ב — מה ע"א**

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר רב: ⁴⁸ אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר רב:
הלכה כדשלוש רבין משמיה דר' יוסי בר' הלכה כר' אלעזר שאמר משום ר' יוסי
חנינא

46 כדבריו באיגרתו לתלמידו ר' יוסף ב"ר יהודה: "וזה הגמגום שהם מגמגמים על פירוש המשנה — הוא כולו מפני שתיקנתי בו מקומות [בציטוט שבשור"ת ר' אליהו מזרחי, קושטא ש"ך, סי' ה': רבות], בורא הכל יודע שרובם הטעני בהם הימשכי אחר הגאונים ז"ל" (איגרות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, עמ' שה). וראה מאמרי (לעיל הע' 24). וראה עוד איגרות הרמב"ם, עמ' ריא-ריב, תרמח.

47 אסף פינק, שעוסק בהכנת מהדורה מדעית של מבוא התלמוד, מסר לי את הדברים החשובים הבאים: הפסקה האחרונה של מבוא התלמוד כוללת ארבעה סעיפים: (א) "כל היכא דאיכא [נוהא] איתמר, 'והא תנן' ... קושיא היא ולפרוכי קאתי; (ב) וכל היכא דאיתמר 'תויבתא דר' פלוני תויבתא' אין הלכה כמותו ... (ג) וכל היכא דאיכא מופנה ... (ד) כל מחלוקת שלא חייב המחלוקת במעשה" וכו' — הלא הוא כללנו. והנה, כל פסקה זו איננה במיטב כתב-היד של מבוא התלמוד. מעתה, הואיל ומקורם של שלושת הכללים הראשונים הוא בסדר תנאים ואמוראים (מהד' ר"ק כהנא, פפד"מ תרצ"ה, עמ' 25, 26, 31), ונראה שמכאן נלקחו אל מבוא התלמוד, הרי מסתבר שאף הסעיף הרביעי והאחרון נספח למבוא שלא מחיבורו של ר"ש בן חפני, ואין מקורו אלא ברמב"ם.

48 כך ברוב העדים, למעט כ"י קרלסרוד (רייכלין 2) ויד רמ"ה שאינם גורסים תיבות "אמר רב". אם המימרא כלשונה נאמרה בפי החכם, הרי אף הגרסה הקצרה תמוהה, שכן לא סביר שרבה בר אבוא, בן הדור השני, יתייחס לרבין, בן הדור השלישי-רביעי. וכבר עמד על כך ר"ח בנבנשת', חמרא וחיי לסנהדרין על אתר (ליוורנו תקס"ב), וכתב: "ולכ"י אומר לי שאם [נראה שצ"ל: שגם] כימי רב נשאו ונתנו בפירוש דברי ר' אליעזר, והעלה רב שהנכון לפרש וכו', וכעל התלמוד, כיון שראה שרב הסכים לדברי רבין, סידר המימרא על דברי רבין, ודוחק". (רי"צ דינר כיוון לכך מדעתו בהגהותיו על אתר, פפד"מ תרס"ב). וראה עוד תלמידי רבנו פרץ המובאים בשיטה על מסכת סנהדרין שנדפסה בסוף ספר חמרא וחיי על אתר, וראה להלן. לעצם חילופי הנוסח השווה ספרי משנה ראשונה בתלמוד של תנאים אחרונים, ירושלם תשנ"ז, עמ' 119 הע' 191, ועמ' 122 והע' 202. תודתי לרב ר' הוטר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שלידי הרב הרצוג בירושלם ת"ו, על השימוש — כאן ולהלן — באוצר חילופי הנוסח שלבבלי המסודר במכון.

- [=בעניין חיובי מיתת בית דין]. אמר רב [הלכה בדיני פיגול]. אמר רב יוסף: ⁴⁹
- הלכתא למשיחא? ! אמר ליה אבוי: ⁵⁰ — אלא מעתה שחיטת קדשים לא ליתני —
- הלכתא למשיחא? ! אמר ליה אבוי: ⁵¹ — אלא מעתה שחיטת קדשים לא ליתני —
- הלכתא למשיחא! ⁵² אלא דרוש וקבל שכו, הכא נמי דרוש וקבל שכו. הכי קאמינא לך: ⁵³
- הלכתא למה לי? ⁵⁴ סוגיה דשמעתא הלכה קאמר. ⁵⁵
- הלכתא למה לי? ⁵⁶ סוגיה דשמעתא הלכה קאמר. ⁵⁷
- הלכתא למה לי? ⁵⁸ סוגיה דשמעתא הלכה קאמר. ⁵⁹
- הלכתא למה לי? ⁶⁰ סוגיה דשמעתא הלכה קאמר. ⁶¹
- בפירושו של סיום הדיון בסנהדרין נחלקו ראשונים: רמ"ה סבור שהמשפט אמור בניחותא, ופירש שכוונת התשובה לבאר כי אין "הלכה" האמורה כאן הכרעת הלכה: רבין לא קבע הלכה, אלא רק הציע פירוש לברייתא, ובדברי רב אין אלא הסכמה לפירושו. ואילו רש"י פירש שהמשפט מסתיים בתמיה, והרי הוא חלק מפירושו של רב יוסף לדבריו הראשונים: וכי הכרעת הלכה יש כאן, והרי לא נחלקו כלל בדין, אלא רק "בתיקון לשון הברייתא פליגי ... ומאי הלכה איכא למימר בסוגיה דשמעתא אחרי שאין אנו למדיין ממנה כלום? כשיבוא המשיח ויחיה המתים, נשאל את ר' אליעזר באיזה לשון אמרה!" ⁶¹
- 49 כך לנכון בכ"י קולומביה ווטיקן 118, וכן הוגה בשיטה מקובצת; בכ"י פאריס H 147 ווטיקן 121: "רב", ובכ"י מינכן: "רב". בדפוסים: "רבא". וראה דק"ס על אתר, אות פ. כגרסת "רב יוסף" עולה אף בראשונים. ראה להלן הע' 86, ויש להוסיף, כגון ר' יהודה ב"ר קלונימוס, יחסי תנאים ואמוראים, ערך "אבא יוסי בן דוסאי", מהד' רמ"י בלוי (בשם ערכי תנאים ואמוראים), ניו יורק תשנ"ד, עמ' שטט; ר' אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, פרק מ, מהד' בית המדרש להלכה בהתיישבות, ירושלים תשנ"ז, עמ' תא; ועוד.
- 50 כך בכל העדים, למעט כ"י פירנצה שבו השם חסר. השווה ההערה הבאה. מכל מקום אין ספק שהדובר הוא אבוי, ועל התופעה ששמו של אבוי נשמט לעתים בידי הסופרים ראה ד' הלכני, מקורות ומסורות, בבא מציעא, ירושלם תשס"ג, עמ' קו הע' 3, ובמצוין שם.
- 51 כך בכל העדים, למעט כ"י וטיקן 118, שאינו גורס ג' תיבות אלה. השווה הערה קודמת.
- 52 כך בכל העדים (וביניהם יש הגורסים "כולה"), למעט כ"י קולומביה שאינו גורס תיבה זו. וראה להלן.
- 53 בכ"י פירנצה הלשון מלא: "דהילכתא למשיחא היא", וכעין זה בכ"י קרלסרוה ובכ"י תימני, יד הרב הרצוג.
- 54 תיבה זו ליתא בכתבי היד, ובכ"י קולומביה אף "הלכתא למשיחא" נשמט.
- 55 כך בכתבי היד; בדפוסים: "קאמרי", ומכאן נשתבש בדפוסים אחרונים: "קאמרי".
- 56 בכ"י תימני, ורק בו, ניתוסף כאן: "אמר ליה". והוא בהתאם לסוגיית זבחים המקבילה, והדבר אף תואם לפירוש ר"ח כאן. וראה להלן הע' 62, 73.
- 57 כך בכל העדים, למעט כ"י קולומביה הגורס כך: "אלא מאי הלכתא למשיחא? הכי קאמינא לך: הלכה למא" וכו'.
- 58 כך רק בכ"י מינכן ובדפוסים; בשאר כתבי-היד "לישנא אחרינא" ליתא, ובכ"י וטיקן 121 וכ"י פאריס איתא: "סוגיה דשמעתא". וראה להלן.
- 59 כך בכ"י מינכן, קולומביה, וטיקן 118 ובדפוסים; בכ"י וטיקן 121 וכ"י פאריס "אמר ליה" ליתא.
- 60 כך בכל העדים, למעט כ"י וטיקן 121 שאינו גורס תיבה זו.
- 61 מרבירי תלמידי רבנו פרץ (לעיל הע' 48) נראה שגרסתם ברש"י היתה שונה, ואילו דברי רש"י שלפניו קרובים יותר לפירוש שהביאו תלמידי רבנו פרץ שם בשם הריב"ן, חתנו של רש"י. ואפשר שלפני

נמצא כי השיטות חלוקות במסקנת סוגיית סנהדרין. לפי רש"י, המסקנה היא כשיטת אב"י, ואף עניינים שאינם נוגעים למעשה בזמן הזה נתונים הם להכרעת ההלכה. ולא נסתייג רב יוסף מהכרעת הלכה בעניין שאינו למעשה, אלא הסתייגותו היתה מן הלשון "הלכה" במקום שמדובר בפרשנות ולא בהלכה. אבל לפי רמ"ה, אין מקום להכריע הלכה בהלכתא למשיחא, ולכך כיוון רב יוסף; אלא שלפי תירוצו התלמוד אף רב נחמן בשם רבה בר אבוא לא נתכוון לפסק הלכה.⁶²

מחלוקת זו בפירוש סוגיית סנהדרין ניתנת להכרעה מתוך סוגיית זבחים: שם הרי אין כלל "סוגיה דשמעתא", כי אין מדובר בפירוש לשון הברייתא אלא בהכרעת הלכה ממש, ועל כורחך רב יוסף נותר בשיטתו שאין להכריע הלכה בהלכתא למשיחא, כשיטת רמ"ה וסיעתו. ואין לתמוה על רש"י שנתעלם מסוגיית זבחים בבואו לפרש את סנהדרין, שהרי זוהי דרכו תדיר: פירושו מוכתב מנתוני הסוגיה הנידונה, והוא יעדיף את הפירוש הנוח כאן, בלא להתחשב בסתירות או בקשיים העולים ממקום אחר.⁶³

ברם, בסיומה של סוגיית זבחים מצויים שינויי גרסאות: לגרסה שלפנינו, המקוימת בקצת העדים, אכן הסיק רב יוסף שאין לומר כאן 'הלכה'. אבל מקצת העדים גורסים אף כאן את לשונה של סוגיית סנהדרין "סוגיה דשמעתא" — אף שאין לה כאן מקום.⁶⁴ מתוך כך הסיק ח' אלבק, שסוגיית זבחים אינה אלא העברה שהועתקה כלשונה מסנהדרין — אף שסיומה אינו עניין לזבחים.⁶⁵ וכך נטה לומר אף א' וייס.⁶⁶ אם אכן כך הוא,

תלמידי רבנו פרץ עמדה מהדורא קמא של רש"י שם, וזו שלפנינו כבר מתחשבת כהצעתו של הריב"ן. השווה א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלם תש"ס, עמ' 40: "פירושו של הריב"ן ... נכתבו מפיו של רש"י ולפניו, ויש להם ערך של מהדורא בתרא לרש"י". אך לא ציין לאפשרות שמהדורא בתרא זו קנתה את מקומה לעתים בגוף פירושו של רש"י. שם, עמ' 39, ציין אורבך לפירוש ריב"ן לסנהדרין עפ"י י"נ אפשטיין, 'פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא', תרבי"ד, (תרצ"ג), עמ' 14–15, אך ממנו נעלמו הבאות תלמידי רבנו פרץ, כפי שכבר ציין י' ליפשיץ, 'מבוא לראשונים על מסכת סנהדרין', בתוך: סנהדרין גדולה, א' ירושלם תשכ"ח, עמ' 64. לשאלה הכללית של מהדורות בפירוש רש"י ראה ש"י פרידמן, 'פירושי רש"י לתלמוד — הגהות ומהדורות', צ"א שטיינפלד (עורך), רש"י — עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 147–175.

ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 652 הע' 24, ייחס את פירוש רמ"ה גם לר"ח על אחר, אך לשון ר"ח אינו ברור: "ואסיקנא: סוגיה דשמעתא הלכה כוותיה קאמרינן". אפשר אפוא שכוונת ר"ח לפרש כי מסקנת התלמוד משיבה על דברי רב יוסף וקובעת כי סוגיה דשמעתא, היינו הילוך הסוגיה הרגיל, הוא לקבוע הלכה אף בהלכתא למשיחא. אכן, "סוגיה דשמעתא" משמש בתלמוד, ואף בגאונים ובראשונים, כתאור ההלכה המקובלת. ראה לדוגמה, סנהדרין לג ע"א. לפי זה שיטת ר"ח כרש"י, שלמסקנה מכריעים הלכה אף בהלכתא למשיחא. ברם, אפילו זו כוונת ר"ח, קשה לאמצה בכוונת לשון התלמוד; שהרי היה לו לומר: 'סוגיה דשמעתא דאפילו הכי אמרינן הלכה כוותיה', או כיו"ב.

וכדברי הרלב"ח בתשובותיו, סי' מה: "רש"י ז"ל ... משתדל לפרש הסוגיה שלפניו כפי הפשט, ואע"פ שמצד הכרח הדין, או סוגיה אחרת בתלמוד, הפירוש שהוא מפרש אינו כן, עם כל זה אם הפירוש שהוא מפרש הוא הנראה כפי הפשט באותה הברייתא, אינו חושש לפרש כי אם כפי הפירוש הנראה מוכרח מלשון הברייתא עצמה ... בין יהיה האמת כדבריו או לא". וראה מאמרי, 'לסתירות בפירושי רש"י לתלמוד', המעין, תמוז תשמ"ב, עמ' 9–14.

כבר עמד על כך דק"ס על אחר, אות צ, וראה לעיל הע' 58. הצעתנו (לעיל הע' 62) בכוונת המשפט לפי ר"ח לא תועיל כאן, שהרי בזבחים גרסת כל העדים היא "קאמינא" (ולא "קאמר" שבסנהדרין). אין זו אפוא תשובת התלמוד על דברי רב יוסף, אלא חלק מדבריו.

אלבק שם (לעיל הע' 62).

א' וייס, לחקר התלמוד, ניו יורק תשט"ו, עמ' 398, כלל את סוגייתנו בכלל המקבילות שאין להכריע

נמצא שהמחלוקת במסקנתה של סוגיית סנהדרין, אם יש מקום להכריע הלכה אף בהלכתא למשיחא אם לאו, עדיין במקומה עומדת.

ברם, אע"פ שאמנם נראה כי סוגיות זהות אלו לא נולדו בנפרד כל אחת במקומה, אלא האחת הועברה מחברתה, מכל מקום דומה שהיחס בין הסוגיות הוא הפוך מזה שתיארו אלבק ווייס. שכן, ראשית, בסנהדרין התמיהה אינה צריכה להצטמצם לכך שזו הלכתא למשיחא, אלא שאין כאן כלל מקום לשון "הלכה" — שעה שאין פוסקים הלכה כל עיקר, אלא מבארים את לשון הברייתא (כטעון העולה במסקנה).⁶⁷ אבל בזבחים לשון "הלכתא למשיחא" מדויק: מדובר בהכרעת הלכה, אלא שרק לימות המשיח נזקק לה. ועוד, הואיל ואיני לא הקשה על הכרעת ההלכה דווקא, אלא על עצם העיסוק בהלכתא למשיחא ("לא ליתני"), מדוע הקשה מ"שחיטת קדשים", שאינה עניין לכאן כלל, והרי היה לו להקשות מן העיסוק בכלל דיני מיתות בית דין, שבהן עסיקין?

נראה אפוא שהסוגיה המקורית נאמרה בזבחים. שם יפה הקשה רב יוסף "הלכתא למשיחא", שהרי אין מדובר בפרשנות בלבד, אלא בהלכה ממש; ושם אף יפה השיב אב"י מ"כל שחיטת קדשים", שהרי במסכת זו עסיקין.⁶⁸ ואילו בעל סוגיית סנהדרין נתקשה בלשון "הלכה" שאמר רב נחמן בשם רבה בר אבוא בשם רב — שהרי שם אין כלל הכרעת הלכה, אלא פירוש לשון הברייתא בלבד.⁶⁹ והואיל ושרשרת המסירה של השמועה כאן זהה לזו שבזבחים, העביר בעל סוגיית סנהדרין את תמיהתו של רב יוסף לכאן — כדי שתשמש מבע לתמיהתו על הכרעת הלכה במקום שאינה עניין לה. אלא שבסיום דברי רב יוסף המקוריים ("הלכתא למה ליי") הוסיף מי שהוסיף את הנקודה השייכת לסנהדרין: "סוגיה דשמעתא הלכה קאמר", דהיינו שכאן אין הכרעת הלכה, אלא פירוש הילוכה של הברייתא (בין שיתפרש בתמיהה, כרש"י, ובין בניחותא, כחולקים עליו).

הוספת משפט זה בסוגיית סנהדרין חזרה והשפיעה על הסוגיה המקורית, סוגיית זבחים.⁷⁰ שכן לומדי זבחים, שהכירו את הסוגיה הזוהה שבסנהדרין, העלו בשולי הדברים את הלשון של סנהדרין, "סוגיה דשמעתא הלכה קאמר". במשך הזמן נשתלב לשון זה בגוף הסוגיה שם, כדרך של הערות נוסח גיליוניות, והואיל ואינו עניין לסוגיית זבחים,

אם יסודן בהעברה או במקורות שונים, אך שם בהע' 395 ציין לגרסה דלעיל, שממנה עולה "הרושם שהכל העתק מסנהדרין".

67 השווה תלמידי רבנו פרץ (לעיל הע' 48): "הלכתא למשיחא — כלומר, בזה היה לו לרב לעכב מלומר כזה עד לימות המשיח, פי' שלא היה לו לומר כלל, עד עולם".

68 מסכת זבחים קריה 'שחיטת קדשים'. ראה, לדוגמה, י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשי"ח, עמ' 990; ח' אלבק, מבוא למסכת זבחים בפירושו, תל-אביב תשי"ט, עמ' 8.

69 כבר הבאנו (לעיל הע' 48) את השערתו המסתברת של בעל חמרא וחיי, שלשון "הלכה כדשלח רבין משמיה דר' יוסי בר' חנינא" לא יצא מפי רב, שקדם בהרבה לרבין, ורב עצמו ודאי קבע את ההלכה לגופה; אלא שבעריכת הסוגיה כבר נאמרו הדברים בשם רבין, ולכן סוגגנה מימרת רב כמוסבת לכך. מעתה אפשר שכוונת רב היתה אמנם להכריע הלכה כר' אליעזר (וכביאור שיטתו שמסר רבין אחר כך בשם ר' יוסי בר' חנינא), וקושיית התלמוד, מה מקום ללשון "הלכה", כשאין מדובר אלא בביאור לשון הברייתא, לא נוצרה אפוא אלא מתוך שדברי רב הוסבו עתה על דברי רבין: רבין אכן לא פסק כלל הלכה, אלא רק ביאר את לשון הברייתא. השערה זו כרוכה בביאור שיטתו של ר' אליעזר, ואכמ"ל.

70 על השפעות והעברות דר-צדודיות בסוגיות מקבילות בבבלי ראה, לדוגמה, א' וייס, על היצירה הספרותית של האומראים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 323 ובמצוין בהע' 39 שם. וראה בספרי, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, עמ' 98, הע' 34 (ברפוס).

נתעברה צורתו: תחת "הלכה קאמר" גרסו "הלכה קאמינא", כדי לשלב זאת בהסברו של רב יוסף על עמדתו. אלא שמעטה נוצרת כפילות ללשון "הכי קאמינא הלכה למה לך", כשם שעצם הלשון "סוגיה דשמעתא" מוקשה בהקשר הנתון. היו אפוא שהשמיטו לשון "סוגיה דשמעתא",⁷¹ וכן היו שראו את "הלכה קאמינא" כ"לישנא אחרינא" של תשובת רב יוסף;⁷² ואף היו שמחקו את הלשון הראשון, מפני השני שפָּלוּ.⁷³ מכל מקום למדנו כי עמדתו של רב יוסף אמנם היתה שאין להכריע הלכה בעניינים שאינם נוגעים למעשה, כמפורש בזבחים.⁷⁴ מסקנה זו יש לסייע מעמדה דומה מאד שהביע רב יוסף אף בהקשר נוסף. במשנה מכות (ג טו) קבע ר' חנניה בן גמליאל כי חייבי כריתות שלקו מלקות ארבעים נפטרו מידי כריתתן. ובבבלי (שם כג ע"ב) נמסר בשם רב: "הלכה כר' חנניה בן גמליאל". ועל כך גרסין שם:

אמר רב יוסף: מאן סליק לעילא ואתא ואמר: ?
אמר ליה אביי: אלא הא דאמר ר' יהושע בן לוי 'שלשה דברים עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה על ידם' — מאן סליק לעילא ואתא ואמר: ?
אלא קראי קא דרשינן, הכא נמי קראי קא דרשינן.

אף כאן, כבסוגיות הקודמות, מובאת פסיקת הלכה של רב, שרב יוסף הוא המערער עליה, ואביי הוא המשיב לו. רב יוסף אינו שואל אפוא "מאן סליק לעילא" על עצם שיטתו של ר' חנניה,⁷⁵ ואף הוא מודה שעניינים הנקבעים בבית דין של מעלה אפשר

71 ראה לעיל הע' 58.

72 ראה שם.

73 כך נראה מלשון רש"י בזבחים, שאין לו אלא "אמר ליה הלכה קאמינא". מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, 'ירושלם תשנ"ח, עמ' 287–288, אינו דן ביחס שבין שתי הסוגיות המקבילות, אך סבור שבמקורם שלדברים באו דברי רב יוסף בשתי לישנות אף בסנהדרין, שהרי כך מצינו בגרסתו היחידאית של כ"י תימני לסנהדרין שם: "אמר ליה סוגיה [נ"א] בשמעתא הלכה קא אמר" — הרי שנוסח אחר' הוא בדברי רב יוסף. ברם, נוסף לכך שאין חבר לגרסא זו, ושאר בזבחים "לישנא אחרינא" אינו מצוי ברוב העדים, הרי לשון "סוגיה דשמעתא" אינו עניין כאמור לזבחים; נצטרך אפוא לומר שדברי רב יוסף נשתמרו בשני לשונות שונים באופן בלתי תלוי זה בזה בשתי הסוגיות הזוהות. אך הואיל וכבר נתבאר שמקור הסוגיה בסנהדרין אינו אלא בזבחים, הדבר ברור שלשון "סוגיה דשמעתא" בסנהדרין, שאינו עניין לזבחים, אינו לישנא אחרינא מדברי רב יוסף המקוריים, ויש לילך אחר עיקר עדי הנוסח. ואם לשון "נ"א" של כ"י תימני בסנהדרין מכווין ללישנא אחרינא בתשובת רב יוסף (ונמצא שאינו עומד במקומו הנכון, קודם "אמר ליה"), הרי אין לראות בו אלא הערת סופר עפ"י המקבילה שעמדה לפניו בזבחים.

74 ואין עמדה זו של רב יוסף עניין לעצם העיסוק בהלכתא למשיחא, כפי שביאר בעצמו בתשובתו לאביי, וראה גם להלן הע' 84. ר"ר מרגליות, מרגליות הים, 'ירושלם תשל"ז, לסנהדרין שם, הציע לקשר בין שיטה זו של רב יוסף לשיטתו הידועה כי "מצוות בטלות לעתיד לבוא" (גדה סא ע"ב), לאמור: אין טעם לפסוק הלכה בעניינים שלעת יישומם האפשרי ייבטלו (וראה גם י"ד סילמן, קול גדול ולא יסף, 'ירושלם תשנ"ט, עמ' 125). אך אין רמז בקושיית "הלכתא למשיחא" לביטולן שלמצוות, אלא רק לאי אפשרות יישומה של ההכרעה כעת; והואיל ורב יוסף מבחין כאמור בין לימוד להכרעה הלכה, הרי דבריו נעוצים בהעדר התוחלת שבהכרעה לא יישומית — ודבר זה הרי נכון בלא כל צורך בהנחה על ביטולן שלמצוות לעתיד לבוא. אכן, "עתיד לבוא" זה שדיבר בו רב יוסף הוא תחיית המתים, כעולה מן ההקשר בסוגיית גדה שם, ולא בהכרח זהה הדבר לעידן משיחא. וראה על כך להלן הע' 81.

75 א"א אורבך, ההלכה — מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 157, העמיד את דברי רב יוסף כתמים על עצם השיטה ההלכתית, תוך שהסיכם לשיטת ר' עקיבא, ולא הבחין שאין רב יוסף משיג

להם להידרש ולהיקבע בידי חכמים. אין קושייתו אלא על מימרת רב, שקבע "הלכה כר' חנניה": מה טעם לקבוע לבית דין של מעלה את ההלכה במחלוקת? לשאלת אב"י יש בידי רב יוסף להשיב אף כאן, מעין תשובתו שבזבחים ובסנהדרין: אמת, "קראי קא דרשינן", אך "הלכתא למה לי?"⁷⁶

על רקע זה יש לעיין במימרה נוספת של רב יוסף. בתוספתא קידושין ה ד (מהד' ליברמן, עמ' 294–295) נחלקו תנאים אם נתינים ומזורים טהורים לעתיד לבוא. ר' יוסי אומר טהורין, ור' מאיר אומר אין טהורין. במחלוקת זו הכריע רב יהודה בשם שמואל: "הלכה כר' יוסי" (קידושין עב ע"ב), ועל כך הגיב שם רב יוסף: "אמר רב יוסף: אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי, הוה אתי אליהו מפיק מינן צוורני צוורני".⁷⁷ לאור גישתו הכללית של רב יוסף היינו מצפים שיתמה אף על הכרעת שמואל "הלכתא למשיחא?" תחת זאת, נראה רב יוסף דווקא כמסתמך עליה.⁷⁸ הא כיצד? ברם, בירושלמי שם (ג טו, סד ע"ד) המסורת שונה במעט, וכך הוא לשונה, כפי שהראה ר"ש ליברמן מצירוף קטע הגניזה שנדפס בשרידי ירושלמי, עמ' 234, לגרסת ויקרא רבה לב ז (מהד' מרגליות, עמ' תשנ"ד): "ר' חונה בשם ר' יוסף: אם אין הלכה כר' יוסי לעתיד לבוא, עלובין הן הדורות".⁷⁹

נראה אפוא שרב יוסף הולך דווקא לשיטתו. אף על פי שלפי המקובל הלכה כר'

כלל על בעל השיטה, אלא על רב, שהכריע הלכה במחלוקת זו. ח"ה כהן, "יסוד לפנולוגיה עברית", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ג, ירושלים 1972, עמ' 200, מעיר על שיטת ר' חנניה באירוניה: "וכיצד יכלו חכמים לדעת ולבטוח שאמנם פטר האלהים את הלוקה מעונשים שבידי שמים? ושוא לא יעשו מלקות שיפוטיות שכאלה כל רושם עליו כביכול, ואימו המפורש הכתוב בתורתו בעינו ובתוקפו יעמוד גם לאחר המלקות?" כהן משיב שדרשת הכתוב היא המלמדת כן, ולא ראה כי מעין תמיהה זו כבר העלה רב יוסף — לא על עצם השיטה, שיטודה אכן בדרשת הכתוב, אלא על הכרעת ההלכה כמותה, למרות שהחולקים עליה דורשים את הכתובים בדרך שונה.

76 שאלה היא אפוא מדוע לא נמסרה כאן תשובת רב יוסף, מעין זו שבזבחים? ואפשר שברקע מצויה מסקנת סוגיית סנהדרין, שאין להימנע מהכרעת הלכה אלא ב"סוגיה דשמעתא". ועדיין צריך עיון. ויש להעיר כי הרמב"ם בפירוש המשנה על אתר קובע: "והלכה כר' חנניה בן גמליאל" (מהד' ר"י קאפח, ראה הע' 24 שם). לפי שיטתו הראשונה, שבענייני שמים אין להכריע הלכה, לכאורה הדבר תמוה. אך נראה שהדברים מתיישבים לפי דבריו שם משנה א (שאליהם הוא מפנה כאן): "כל מחויב כרת בלבד או מיתה בידי שמים ... סופג מלקות ... ולא בכגון זה אומרים אין אדם חייב בשני דינים, לפי שכאשר הלקינוהו לא יהא עליו עוד עונש כרת ולא עונש מיתה בידי שמים". נמצא שההכרעה כר' חנניה נצרכת למעשה, כי אילולא נפטר הלוקה מן הכרת לא היה מתחייב כלל במלקות, מפני ש"אין אדם חייב בשני דינים". ויש לציין שהנמקה זו של הרמב"ם אינה כהנמקת הבבלי שם (מכות יג ע"ב), שאין זה בכלל 'שתי רשעיות' לפי שאם עשו תשובה בית דין של מעלה מוחלין להם (כהן, לעיל הערה קודמת, לא הבחין בכך). על היחס בין סוגיה זו לשיטת ר' חנניה ראה כל המובא באוצר מפרשי התלמוד על אתר. לדרך אחרת בביאור המשמעות המעשית של המחלוקת, ראה פירוש ר"פ פרלא לספר המצוות של רס"ג, ג, עונש ע-עא, ורשה תרע"ז, צג ע"ב.

77 על תיבה זו ועל לשון "קולרין" שבהמשך, ראה במפרשים על אתר ובמילונים. וראה M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods, Jerusalem 2002, p. 957: "unclear".

78 מן הראשונים שקבעו שדווקא רב יוסף סבור שאין להכריע בהלכתא למשיחא (ראה להלן הע' 86), יש שגללו אף סוגיה זו בעניין, אך לא הזכירו את שותפותו של רב יוסף עצמו בדין זה.

79 ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, לקידושין שם, עמ' 971. וראה עתה גם ירושלמי מהד' האקדמיה ללשון העברית, ירושלם תשס"א, עמ' 1178.

יוסי במחלוקתיו עם ר' מאיר,⁸⁰ הרי רב יוסף חושש לשיטת ר' מאיר — שהרי בעניינים מעין אלה אין להכריע הלכה; משום כך יש לחשוש לעליבותם של הדורות ההם, שיצטרכו להפריש מהם שושלות שושלות של פסולים.⁸¹ מימרת רב יוסף בבבלי "אי לא דאמר רב יהודה אמר שמואל" וכו' מתפרשת מעתה באותה הרוח: אע"פ שכבר קבע שמואל שהלכה כר' יוסי, אין רב יוסף מקבל זאת, שהרי לשיטתו אין להכריע בהלכתא למשיחא. אך מפני כבודו של רבו רב יהודה⁸² אין הוא מבטל את הכרעתו של שמואל, אלא מבטא את דעתו על דרך הספק: "אי לא דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי" — שכן למרות דברי שמואל יש לחוש לשיטה המנוגדת:⁸³ אין הכרעת הלכה בהלכתא למשיחא. נמצינו למדים: רב יוסף, האמורא הבבלי הגדול בדור השלישי, הביע עמדה כוללנית שאין מקום להכרעת הלכה במחלוקות שאינן נוגעות למעשה. התורה כולה אמורה אמנם להילמד, ואפילו עניינים הנתונים לרשות בית דין של מעלה ניתנים לגילוי מתוך מדרש הכתובים;⁸⁴ אך הכרעת הלכה היא הליך שיפוטי-מעשי שאין לו מקום בתחומים שאינם בידינו.⁸⁵ ברם, רב יוסף נותר בודד בעמדתו: לא רק אבי תלמידו אינו מקבל את שיטתו, אלא בתלמוד בכלל מצינו לא פעם הכרעות הלכה בהלכתא למשיחא או בשאר תחומים לא-מעשיים.⁸⁶

- 80 ר' יוחנן בעירובין מו ע"ב; ריש לקיש בירושלמי פסחים ד א, ל ע"ד.
- 81 רב יוסף אינו מתחשב כאן כלל בשיטתו שלו כי מצוות בטלות לעתיד לבוא (ראה לעיל הע' 74), וכבר נזכר (לעיל שם) שביטול זה שלמצוות נאמר על עידן תחיית המתים. מסתבר אפוא שרב יוסף סבר כי ר' מאיר ור' יוסי דנים בעידן משיחי שבו מגיע אליהו, אך עדיין אין בו תחיית המתים. השווה חידושי הרשב"א והריטב"א לנדה שם. על היחס בין שיטת ר' יוסי בתוספתא לשיטת רב יוסף שמצוות בטלות לעתיד לבוא, וכן על מובניו השונים של "לעתיד לבוא", ראה בנספח ב למאמרי 'מנהג מבטל הלכה?', דיני ישראל, יז (תשנ"ג), עמ' קנ-קנד (והוסף לשם: ח' אלבק, השלמות ותיקונים בסוף פירושו למשנה סדר נזיקין, תל-אביב תשי"ט, עמ' 519-520).
- 82 ראה חולין יח ע"ב, שם אומר רב יוסף: "אנא מרב יהודה גמירנא". אכן, עשרות רבות של שמועות רב יהודה (ולרוב בשם רב או שמואל) מובאות בשמו בידי תלמידו רב יוסף. וראה ספרי (לעיל הע' 48), עמ' 296 הע' 12.
- 83 אף ייחוס הדברים ל"רב יהודה אמר שמואל" מלמד כן. הרי בעקבות מימרת שמואל די היה לרב יוסף לומר: אי לא דהלכה כר' יוסי. אך בצורתם הנוכחית שלדברים, אף בהם יש כדי לרמוז שאין כאן אלא דעת שמואל, ועדיין אין הכרעה שאכן הלכה כר' יוסי.
- 84 אכן, מקומו של רב יוסף בתלמודו של סדר קדשים ניכר בהחלט. וראה ערכו אצל ב' קוסובסקי, אוצר השמות לתלמוד הבבלי, ג, ירושלם תשל"ח. היעדרם של סדרי זרעים וטהרות מן הבבלי, למרות קיומו של סדר קדשים, טעון אפוא הסבר אף לשיטת רב יוסף. השווה י' זוסמן, סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלם תשכ"ט, עמ' 306-316, שלא נגע בגישת רב יוסף ודעימיה להלכתא למשיחא. ואכמ"ל.
- 85 אין להשוות עמדה זו לאמור ביומא ה ע"ב: "כיצד הלבישן [לאהרן ובניו כשהוקדשו]? כיצד הלבישן — מאי דהוה הוה? אלא כיצד מלבישן לעתיד לבוא. לעתיד לבוא נמי — לכשיבואו אהרן ובניו ומשה [ורבנו] — כך בכתבי היד] עמה? אלא כיצד הלבישן למיסבר קראי". אין מדובר כאן בהלכה קבועה, שאמנם אינה מעשית כעת, אלא באירוע חד פעמי, ומשום כך שללו לא רק פסיקת הלכה, אלא אף את עצם הדיון, אילולא הצורך "למיסבר קראי". והוא הדין בנדה ע ע"ב, במסגרת השאלות ב"דברי בורות" ששאלו אנשי אלכסנדריה את ר' יהושע: "מתים לעתיד לבוא, צריכים הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין? אמר להן: לכשיחיו נחכם להן, איכא דאמרי: לכשיבוא משה רבינו עמהם". והשווה להבחנתנו לשיטת הרמב"ם (לעיל סעיף ה) בין התחום הנורמטיבי לתחום ההיסטורי-פרשני.
- 86 כבר העמידו על כך ראשונים, ומהם יש שכבר קבעו שאין זו אלא שיטתו הייחודית של רב יוסף.

נראה אפוא שהגישה הרווחת בתלמוד אינה רואה בהכרעת ההלכה תוצאה של כורח מעשי בלבד, אלא חלק ממצוות תלמוד תורה. גם כשאין כל צורך מיידי בדבר, ההכרעה נדרשת לעמידה על אמתה של תורה. מעתה מסתבר שלפנינו ביטוי לשתי גישות שורשיות בטיבה של האמת התורנית: גישה הנוקטת "אלו ואלו דברי אלקים חיים", באופן שאין סיבה להכריע הלכה בלא אילון מעשי; מול גישה הסבורה שאמת התורה אחת היא, והכרעת ההלכה אינה אלא קביעת האמת הנדרשת כמסקנת הלימוד.⁸⁷

ז. הכרעה הלכתית בעניינים לא מעשיים: הסתעפויותיה של שיטת רב יוסף בספרות הראשונים

ספרות הפסיקה לדורותיה, למעט החרג הבולט שבמפעלו של הרמב"ם, לרוב לא נזקקה, כידוע, להלכתא למשיחא, והסתפקה בהכרעת ההלכה בעניינים הנהוגים בזמן הזה. אך ספק אם הדבר נובע מאימוץ הגישה העקרונית של רב יוסף, שאין מקום להכרעת הלכה בכגון דא. דומה שספרות הפסיקה, מראשיתה בימי הגאונים, נכתבה מתוך היענות לצרכים מעשיים,⁸⁸ ואלה לא היו עניין כמובן לסוגיות הלכתא למשיחא. לפיכך, בקודקסים בעלי מגמה כוללת מצויים כבר בספרות גאוני בבל חיבורים הלכתיים הכוללים עניינים שאינם נהוגים בזמן הזה: בין באופן מקוטע וממועט, כגון הלכות קדשים שבספר הלכות גדולות,⁸⁹ ובין בהיקף נרחב ומובנה המתחייב מצביון החיבור, כגון ספר המצוות של רב חפץ בן יצליח.⁹⁰ כך ניתן ללמוד, בתקופה מאוחרת יותר, גם מבחינת התגובות הביקורתיות למפעלו החלוצי של הרמב"ם, שלראשונה בתולדות ההלכה הכריע הלכה בהלכתא למשיחא במלוא היקפה. תגובות אלה תקפו את חיבורו של הרמב"ם מזוויות מגוונות — אך דומה שלא מצינו מי שישען נגד צד זה שבמהפכה המיימונית.⁹¹

ראה לדוגמה: תוספות לסנהדרין שם, ד"ה הלכתא (וראה מהרש"א, מהרש"ל ומהר"ם מלובלין שם); תוספות לזבחים שם, ד"ה והלכתא; תוספות, ישנים ותוספות רא"ש ליומא יג ע"א, ד"ה הלכה; יד רמה על קידושין עב ע"ב, מהר"ר"א שושנה; חידושי הרמב"ן והר"ן לשבת קלג ע"א, בשם תוספות. ויש להעיר בהקשר זה לסוגיית זבחים פז ע"א, שם נדונים דיני עיכול המזבח, ולאחר שרב יוסף מביע את דעתו נאמר: "שלחו מתם, הלכתא כרב יוסף". התוספות שם (ד"ה הלכתא) מבקשים ליישב הכרעת הלכה זו עם ההסתייגות מהכרעה בהלכתא למשיחא. אך אם הסתייגות זו אכן ייחודית לרב יוסף, נמצא שהשולחים "הלכתא כרב יוסף", אף שהכריעו כמותו בעניין הנידון, הרי בגישה הכללית להלכתא למשיחא הכריעו נגדו.

87 לפרישה רחבה של שתי העמדות הללו, לשורשיהן ולהסתעפויותיהן, ראה ספרו של סילמן (לעיל הע' 74), ולעניינו — עמ' 71–86; 113–116; 139–149. וראה גם א' שגיא, אלו ואלו, תל-אביב 1996, במקומות הרלוונטיים. מעתה יש להוסיף אף את עניינו כביטוי נהיר לשתי עמדות היסוד.

88 וראה נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ירושלם תשנ"ג, עמ' 2 ובהערות.

89 וראה R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, p. 229.

90 וראה ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלם תשכ"ז², עמ' רו: "רב חפץ בן יצליח האשורי הוא, עד כמה שידוע לנו עד עתה, הראשון (ואולי קדם לו ר"ש בן חפני), שחיבר ספר חוקים מקיף, הכולל את כל חוקי התורה, בין את הנהוגים בזמן הזה בין את אלה שאינם נהוגים".

91 ראה סקירה תמציתית של ספרות הביקורת על משנה תורה אצל טברסקי (לעיל הע' 3), עמ' 79–82. וראה גם תאורו של הרמב"ם עצמו את ההסתייגות מחיבורו, שאותו צפה מראש: איגרות הרמב"ם, מהר"ר שילת, עמ' שא. טברסקי, שהקדיש את הפרק השלישי של חיבורו להיקפו של משנה תורה,

אף על פי כן, ייחודה של הלכתא למשיחא בהכרעת ההלכה מצא לו ביטוי אצל הראשונים בתפיסה הטוענת שדרכי ההכרעה ואופניה שונים בהלכתא למשיחא מאלה המשמשים בהלכה למעשה: כללי הפסיקה המקובלים (כגון 'ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה', או 'אביי ורבא הלכה כרבא') אינם תקפים, לפי שיטה זו, אלא בהלכה למעשה, אבל בהלכתא למשיחא יוכרעו הדברים לגופם.⁹² תפיסה זו סבורה שכללי ההכרעה הכלליים מן הסוג האמור מבטאים הכרעה שאינה נובעת מבירור המחלוקת לגופה, שאם כן כיצד ייתכן שבכל מקום ועניין צדק דווקא חכם פלוני ולא בר פלוגתיה.⁹³ אלא ההכרעה על-פי כללי הפסיקה הכלליים מיוסדת על שיעור קומתם של החכמים החולקים, בלא זיקה לבירור הנושא שבמחלוקת.⁹⁴ ומאחר שכן, כללים אלה אינם עניין אלא למקום שאתה זקוק להכרעה מעשית, והדרך להשגתה היא דווקא באמצעות הכללים, בשל חוסר היכולת להגיע להכרעה לגופן של המחלוקות ומתוכן. אבל בהלכתא למשיחא אין צורך להכרעה מעשית, ואין אפוא מקום אלא להכרעה עניינית, על-פי בחינת הנושא לעצמו.⁹⁵

ולפריצת הדרך שבו ביחס לקודמיו, אינו דן כל עיקר בשאלת הרקע התלמודי להימנעות מפסיקת ההלכה בהלכתא למשיחא. ויש להטעים כי בדברים שבפסקה האחרונה אין כדי ציור, ולו ראשוני, של שאלת היקף תחומי ההלכה בתולדות הספרות הרבנית. נושא זה ראוי למחקר מפורט לגופו, וכאן לא ביקשנו אלא להטיל ספק בזיקתה של שאלה זו לגישתו העקרונית של רב יוסף.

92 רבנו שמשון משאנץ, באיגרתו לרמ"ה אבולעפיה, כתאב אלרסאיל, פריס תרל"א, עמ' קצו, בדעת הרמב"ם, והובא בידי רשב"ץ דוראן (בלא ציון המקור) בתשב"ץ, ג, סי' לו. ועיין גם תוספות ותוספות רא"ש לשבת ע"ב, ד"ה נודע (התוספות לשבת מיוסדות על תוספות ר"ש משאנץ. ראה א"א אורבך [לעיל הע' 61], עמ' 601 ואילך). וראה בתשב"ץ שם קודם לכן, שלדעתו יש לסייג את הדברים באשר לכלל 'יחיד ורבים הלכה כרבים', "שהוא מצוה מן התורה, משום שנאמר 'אחרי רבים להטות' ... בלי ספק יש לשמור זה הכלל אפילו בהלכתא למשיחא". וראה להלן הע' 95.

93 ראה ניסוחו הקולע של ר' חיים יאיר בכרך, שו"ת חות יאיר, סי' צד (פפד"מ תנ"ט): "ואיך יתכן זה שיהיה אדם מוצלח בכל דרכיו ומכווין אל מרכז האמת בכל דבריו, ונגד כל לשון אשר יעמוד אתו למשפט מכל אדם מי ומי שיהיה ירשע, ודברי כל החולקים עליו ועמו יהיו אין ואפס שוא ושקר? ! אחר כי הטעות והשגיאה כוללת כל מין אנושי, עד שמבחר הנביאים טעה, ואיך יזכה ילוד אשה לזה, כל שכן מי הגיד לחז"ל בש"ס שזכה זה למעלה זו? !".

94 ראה שו"ת מהרי"ק, סי' קסה: "לעניות דעתי נראה שבכל התלמוד שפוסק 'פלוני ופלוני הלכה כפלוני', שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות, אלא שהלכו אחרי הרוב, כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר או מקובל מרביתו יותר מחבירו וכן באמוראים, ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו. וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק עד רב אשי ורבינא שהיו סוף הוראה, ועל דרך זה קבעו ההלכות".

וראה J.R. Woolf, *The Life and Responsa of R. Joseph Colon b. Solomon Trabotto (Maharik)*, Ann Arbor, 1991, pp. 140–141 n. 294.

95 שו"ת מהרי"ק, שם: "לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע, כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגעים וכיוצא בהם דלא היו נוהגים מאז, לא קבעו בהם הלכה ולא דברו בהם כלל באומרם 'פלוני ופלוני הלכה כפלוני', ואדורבה היכא שהתלמוד פוסק בכיוצא כזה הלכה כפלוני פריך עליה וכי הלכתא למשיחא כו'". וראה הספרות הרחבה שציין רז"ו לייטר בשולי תשובה זו, נרפס מחדש בשו"ת מהרי"ק מהר' 'אורייתא', ירושלם תשמ"ח, עמ' תצט. והוסף, לדוגמה, את דברי רא"ה קוק, אגרות הראיה, ד, אגרת אשכנז (ירושלם תשד"מ, עמ' רמט–רנ). יישום רב עניין של שיטה זו מצוי אצל מו"ר ר"ש פישר, דרשות בית ישי, סי' טו הע' ה, ירושלם תשנ"ט, עמ' קיב, הסבור שבהלכתא למשיחא הרמב"ם נוהג לפרש משנה נגד התלמוד, אף שיש לפרשנותו

כלל זה, בדבר סיוגם של כללי הפסיקה לעניינים הנוגעים למעשה, המסתעף במובן ידוע מכללו של רב יוסף, לא נתקבל אף הוא. כדרך שבתלמוד רווחת גישת אב"י, שיש מקום לפסיקת הלכה אף בהלכתא למשיחא, כך בין הפוסקים רווחת הגישה שאף בעניינים אלה ניתן להכריע על-פי כללי הפסיקה המקובלים בשאר התחומים.⁹⁶ אף כאן גברה אפוא הנטייה להתעלם מאי יכולת היישום, ולראות את כל תחומי ההלכה כמערכת הנתונה להכרעה, ולהכרעה מיידית.

על רקע זה יש לראות מעתה את כללו של הרמב"ם על מנעוץ ההכרעה ההלכתית בעניינים שאינם למעשה. הרמב"ם הוא ודאי המייצג המובהק ביותר של הגישה הרווחת בתלמוד, שכל התורה כולה – לרבות הלכתא למשיחא – נתונה להכרעה הלכתית ואף זקוקה לה. וכבר בתחילת דרכו, בפירוש המשנה,⁹⁷ ניתן לכך ביטוי מובהק, בהכרעת ההלכה שהצמיד הרמב"ם בפירושו לכל מחלוקת שבששה סדרים, אף כשאין לדברים כל יישום בזמן הזה.⁹⁸ אף על פי כן, אף הוא קיבל בתחילה משהו מגישת רב יוסף – באשר לדיני שמים. הרי אלה, לא סוף דבר שאינם נוהגים בזמן הזה, אלא שבכל זמן אינם עניין אלא לשמים. אבל עם כתיבת משנה תורה עיבר הרמב"ם את הכלל הנידון, ולא השאיר

השלכה להלכה. הרקע הוא שהקבלה שקיבל על עצמו הציבור את סמכותו של התלמוד לא היתה אלא מן הצורך בהכרעת ההלכה למעשה, ולכן אין לקבלה זו עניין להלכתא למשיחא. עיין שם.
96 ראה למשל אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'הלכתא למשיחא', ציון 22. וראה גם זוסמן (לעיל הע' 84), עמ' 79 סוף הע' 18.

97 טברסקי (לעיל הע' 3), עמ' 157, רואה כאן התפתחות אישית של הרמב"ם: מפירוש התלמוד שעסק בו בנערותו, ואשר כלל רק שלושה סדרים הנוהגים בזמן הזה, אל פירוש המשנה הכולל את התורה כולה. ברם, מעבר זה מפירוש התלמוד לפירוש המשנה אינו מתמצה בהרחבת תחומי הלימוד. העיסוק במשנה, אף בסדרים שיש עליהם תלמוד, מיוסד על העדפת ה'חיבור', שהוא הז'אנר שבו כתובה המשנה, על פני ה'פירוש', שהתלמוד הוא ממנו, כדברי הרמב"ם באיגרתו לר' פנחס הדיין (איגרות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, עמ' תמ); והדברים כרוכים בשאלות היסוד הנוגעות לערכו של המשא ומתן התלמודי בעיני הרמב"ם. על כך, ועל פירוש התלמוד של הרמב"ם בכלל, ראה במאמרי (לעיל הע' 38), עמ' 147 הע' 121.

98 וראה הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, שהתועלת השנייה של פירושו היא "הפסקים, לפי שאני אומר לך אצל פירוש כל הלכה [=משנה] כדעת מי עושים" (ר"י שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' סב). וראה פירוש המשנה לסוף מנחות (מהד' ר"י קאפח): "ראוי לאדם לעסוק בענייני הקרבנות ולהתבונן בהן, ואל יאמר שהם דברים שאין להם צורך היום, כדרך שאומרים הרבה בני אדם". וראה גם בראש הקדמת הרמב"ם לזבחים. ואילו כאשר לטהרות, דברי הרמב"ם בפתיחתו לסדר זה על חשיבות לימודו לטהרים ונלהבים: "ראוי לך ... שתדע על פה תחילה כל ההקדמות שהקדמתי במבוא זה עם לשון הפרק הראשון הזה של כלים וגם פירושו בו, עד שתדעו על פה היטב מאד, עד שיהא ... שגור על לשונך כמו קרית שמע ... ואתה יודע כי היום בעוונותינו שרבו, אם חזרת על ראשי ישיבות ישראל, כל שכן בתי כנסיות, תמצא שיקשה עליהם בעניין זה דבר שנאמרו בו מקראות רבים בתורה ובמשנה ומה שהוא יותר ברור ופשוט מזה. ואין להתפלא ממצב כזה בזמן הגלות והעדר עניינים אלה מחמת מיעוט העוסקים בהם. והתבונן באמרם 'עתידיה תורה שתשתכח מ'ישראל' – על שכתת דיני הטומאה והטהרה. וכן כאשר צוה ד' יתעלה את הנביא לשאול על כך אמר לו 'שאל נא את הכהנים תורה' – הרי 'תורה' בסתם הוא הדין בטומאה וטהרה וידיעת משפטיהן. וכך אמרו עוד בטומאות וטהרות 'הן הן גופי תורה' – ומדוע לא? והן הסולם לרוח הקדש, כמו שאמרו 'טהרה מביאה לידי קדושה' וכו'" (מהד' ר"י קאפח, עמ' כא–כג). וראה עוד שו"ת חות יאיר, סי' קכה: "לפי זה [=אם נקבל את השיטה שאין להכריע הלכה בהלכתא למשיחא], לשוא צריך צורך הרמב"ם ז"ל בפסקי הלכות בפירוש המשנה בכל סדר טהרות וקדשים בדברים דהם הלכתא למשיחא!"

לו תחום מחיה אלא במחלוקות היסטוריות-פרשניות; ואילו דיני שמים המשמשים רכיב של המערכת הנורמטיבית ההלכתית מוכרעים להלכה אף הם. אכן, כבר העיד הרמב"ם על עצמו: "לפסוק הלכות בכל התלמוד ובכל דיני תורה — לא קדמני אדם אחר רבנו הקדוש וסיעתו הקדושה".⁹⁹

99 איגרות הרמב"ם, מהר"ר שילת, עמ' תלט-תמ.