

לדרכו של הרמב"ם בספר המצות

כדרכי בכינוסים הקודמים לתורה שבעל פה¹ חושבני גם הפעם, בסיוע שמים, אגב הדיון באחת ההלכות המשמשות נושא לכינוס, לעמוד על אחת מדרכי הרמב"ם, שבחקירתן הנגי עוסק זה שנים², ועל ידי כך לסייע להבנת סתומות מסוימות במשנת הרמב"ם. אלא בעוד שבכינוסים הקודמים עמדתי, בעיקר, על דרכי הרמב"ם ביד החזקה ובמקצת על דרכיו בפירוש המשנה, הרי פעם זו אשתדל לעמוד, בעיקר, על דרכו בספר המצוות.

נושא דברנו הוא "קידוש והבדלה". אמרה תורה: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח). ההלכה הפסוקה היא, שיש לקיים זכירה זו בשלושה דברים: (א) על ידי ברכה על קדושת היום — בכניסת השבת, והיא הנקראת "קידוש" (סתם; ב) על ידי ברכה בשבת ביום, והיא הנקראת "קידושא רבה" (ג) על ידי ברכה ביציאת השבת — "הבדלה". והנה, בעוד שקידוש בליל שבת — דעת הכל היא, שמצוה של תורה הוא, הרי לעניין "קידושא רבה" ו"הבדלה" הדיעות חלוקות, אם מצוה של תורה הן או אינן אלא תקנת חכמים. כאן נדון בדעת הרמב"ם בעניין זה.

שנים הם סוגי הקשיים, שבהם נתקל העוסק בשיטת הרמב"ם בעניין זה: (א) "סטיה", כביכול, מדברי חז"ל — דברי הרמב"ם בעניין זה נראים כאילו עומדים בניגוד לסוגיית הגמרא; (ב) "סתירה" ממנו ובו — דברי הרמב"ם בעניין זה במקום אחד נראים כסותרים את דברי עצמו באותו עניין במקום אחר.

במסגרת זו לא נוכל לדון בכל אחד משני סוגי הקשיים הללו, אשר לענין "הסטיה", שכבר נתלבטו בה רבותינו הראשונים והאחרונים³, יבואר, אי"ה, במ"א, בסוגיית "אין עושין מצות חבילות חבילות", שאין זו אלא סטיה למראית עין בלבד, ושלאמיתו של דבר מקור לה בתורה שבעל פה. כאן נדון רק בקושי מן הסוג השני, ואגב נסיון ליישב קושי זה נעמוד על אחת מדרכי משנתו של הרמב"ם, כאמור.

לפי מדרש הכתוב, זכור את יום השבת לקדשו⁴ שבברייתא, השנויה במסכת פסחים,

בא, את' לרבות זכירה בשבת ביום — על ידי קידושא רבה

במסכת פסחים, קו, א, שנויה ברייתא בענין זכירת שבת. בסוגיית הגמרא שעל

1. עיי' קבצי "תורה שבעל פה", ד—ח; "שנה בשנה" תשכ"ה; החוברת "הכינוס הארצי הראשון לתורה שבעל פה, מקורות ותמציות", ירושלים תשי"ח. ועיי' גם בהערה הבאה.

2. עיי' קרית ספר, שנה כ"ו, תשי"א, עמ' 332, הע' 6 ועוד; שנה כ"ח, תשי"ב, עמ' 210, הע' 1; פירסומי החברה למדעי היהדות בארץ השפלה, "ביידראגן", כרך ז, אמשטרדם תשט"ז, עמ' 185-186. ועיי' גם ספר אלבק, עמ' 52-70, והערה הקודמת.

3. עיי' השגות הראב"ד על הרמב"ם, הל' שבת, פכ"ט, הי"ב, ומפרשי הרמב"ם שם.

[קיא]

ברייטא זו נידון הנוסח שלה, והמסקנה היא: „זכור את יום השבת לקדשו” — זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין? תלמוד לומר: „זכור את יום השבת”⁴. פירושם שלדברים: התיבה „את” באה לרבות⁵ זכירה בשבת ביום — על ידי קידוש והוא הנקרא „קידושא רבה”.

לפי נוסח אחר של מדרש הכתוב הנ”ל, המובא בשאלות,

בא „את” לרבות זכירה במוצאי שבת — על ידי הבדלה

בפירוש המיוחס לרש”י⁶ למסכת נזיר, דף ד, רע”א, על דברי הגמרא „והרי מושבע ועומד (עליו)⁷ מהר סיני”, נאמר: „דכתיב, זכור את יום השבת לקדשו” — זוכרהו על היין. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין? תלמוד לומר: „את יום”⁸. כלומר, התיבה „את” לא באה לרבות זכירה ביום על ידי קידושא רבה, אלא זכירה ביציאת השבת על ידי הבדלה⁹.

הרי”ד (= הרב רבנו ישעי’ די טראני) בשנים מספריו שהגיעו לידינו בדפוס, בתוספותיו לפסחים, קו, א, ד”ה זוכרהו, וכן בחיבורו „ספר המכריע”, סי’ עא, מביא את דברי המיוחס לרש”י. כדרכם שלדברים, ישנם שינויים מסוימים בלשונו של הרי”ד בשני הספרים. אביא כאן את לשון הרי”ד שבתוספותיו, ובמקום שנראה כמשובש, מתוקן על פי ספר המכריע. הרי”ד כותב: „ומצאתי כתוב לאחד מן הפרשנים: והרי מושבע [ועומד]¹⁰ מהר סיני הוא, דכתיב „זכור את יום השבת” — זוכרהו על היין¹¹. ואין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין? תלמוד לומר: „את יום”¹². והרי”ד מוסיף: „וזו הגירסא מצאתי כתובה גם בשאלות דרב אחאי [גאון וצוק”ל]¹³ בפרשת „והי’ כי תבוא”¹⁴, אבל

4. עי’ לפ”ש, מה שכתב הראב”ד, שם, ה”י, בפירושו הראשון לברייטא זו (מובא להלן, ד”ה הראב”ד), והשוה להלן, הע’ 8, ועי’ גם מש”כ הרב י’ שור ב„עתים לבניה” לספר העתים, הלכות קדוש, סי’ קמג, הע’ סז (עמ’ 191-192) ויבלח”א פרופ’ ע”צ מלמד, מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד בבלי, עמ’ 121, סי’ קכה, בהערות. ברם, מאחר שביאורם שלדברים חורג ממסגרת זו, תבואר שיטת הגמרא בסוגיא זו, בסיוע שמים, במ”א.

5. על פירוש זה עיין „אחרית דבר” בש”ס ווילנא, עמ’ 6; בית תלמוד, שנה ב, עמ’ 196; העמק שאלה על השאלות, וזאת הברכה, שאילתא קסו, מהדורת מוסד הרב קוק, עמ’ רפב, טור ב. ועיין דברי תלמוד לרא”א קפלן, ח”א, ירושלים תשי”ח, עמ’ קצה, ראש אות ג. ולא כן דעתו של פרופ’ י”נ אפשטיין בתרביץ, שנה ד, עמ’ 153 ואילך, ואכמ”ל.

6. עליו — ליתא בנוסחת הריב”ן שבדפוס ווילנא, שם, אות ב, וכן בהבאה שבספר המכריע — עי’ להלן, הע’ 9.

7. כן בהבאה שבספרי הרי”ד — עי’ להלן, ד”ה „הרי”ד”. במיוחס לרש”י: כו’.

8. עי’ מה שכתב הרב נצי”ב בהעמק שאלה לשאלות, שם, טור א.

9. כן בספר המכריע וכן במיוחס לרש”י ובנוסחת הריב”ן — עי’ למעלה, הע’ 6.

10. בספר המכריע נוסף: בכניסתו. ועי’ לפ”ש, מה שהעיר פרופ’ י”נ אפשטיין בתרביץ, שנה ו’, ספר ג, עמ’ 114, הע’ 3.

11. כן בספר המכריע.

12. בשאלות שלפנינו מובאת הברייטא לא בפרשת „כי תבוא”, אלא בפרשיות: „יתרו” (שאלתא נד), „כי תשא” (שאלתא סה), ו„וזאת הברכה” (שאלתא קסו). לדעת נ’ בריל ביאהרביכר שלו, שנה

בגמרות אינה כתובה גירסא זו, ולא¹³ בהלכות גדולות, ולא בפסקות¹⁴ של רבינו יצחק מפאס¹⁵ זצוק"ל, אלא כך כתובה בספרים¹⁶: "זכרהו על היין. אין לי אלא ביום, בלילה מנין? כו', ולא יתכן לקיים אותה הגירסא...".

אמנם, בספר שאילתות שבידינו, במקומות שהובאה בהם ברייתא זו, הגירסא היא כגירסת הגמרא שלפנינו, אם לפי הסוגיא כולה על שתי נוסחאותיה של הברייתא, ואם לפי חלקה הראשון של הסוגיא, כלומר, הנוסח הראשון בלבד של הברייתא¹⁷. אולם כבר העיר הרב נצי"ב בחיבורו על השאילתות, שבכתב היד של השאילתות שבידו, הגירסא היא כגירסת הרי"ד¹⁸. וכן העיר ר"א אפטוביצר בהערותיו לראבי"ה, שבכתב היד של השאילתות שהי' בידי אברהם עפשטיין, הגירסא היא כגירסת הרי"ד¹⁹. ומהו טיבו של מדרש-כתוב זה שבשאילתות ושבמיוחס לרש"י? מדבריו של הרי"ד משמע, שהוא ראה אותו כ"גירסא" אחרת של הברייתא שבסוגיית הגמרא במסכת פסחים, שאינה "בגמרות" שלפנינו ו"בספרים" שלנו. לעומת זה יש בדורות האחרונים מי שראה אותו לא כ"גירסא" אחרת מזו שלפנינו בפסחים, אלא כ"ברייתא" אחרת, החלוקה על זו ששנויה בפסחים. כך, למשל, משער נ' בריל, שברייתא זו מקורה במכילתא דרשב"י²⁰. ועדיין הדברים צריכים עיון.

אולם בין כך ובין כך הרי ששתי מסורות חלוקות לפנינו:
(א) לפי המסורת שבשאילתות ושבמיוחס לרש"י — את' בא לרבות זכירה ביציאת השבת, והבדלה היא אפוא מצוה של תורה, דאורייתא, ואם כך, משמע, שקידוש בשבת ביום, "קידושא רבה", אינו אלא תקנת חכמים, דרבנן;

ד, סע"מ 85, במקום "כי תבוא" צ"ל: "כי תשא". ברם, לפי מה שיבואר להלן, הע' 19, אין צורך ב"תיקון".

13. ולא — כן בספר המכריע. בתוס' רי"ד: "אלא" תחת "ולא".

14. בספר המכריע: "בהלכות" תחת "בפסקות". לפיכך עולה על הדעת, שמא צ"ל: "ולא בפסקות ולא בהלכות רבינו יצחק מפאס זצוק"ל", אלא שהדבר צ"ע, שכן לפעמים מכנה הרי"ד את הלכות הרי"ף גם "פסקות".

15. מפאס — כך רגיל בחיבורי הרי"ד. ועי' מה שכתבתי בקריית ספר, שנה כ"ז, עמ' 119.

16. אצל רבותינו הראשונים ובמיוחד אצל רבותינו בעלי התוספות ההוראה של המונח "ספר" הוא גמרא. וכך גם אצל הרי"ד. ובמקום שקיים דיון בספר מסויים השתמשו במונח "ספר" בהוראת אותו ספר, שעליו מוסב הדיון, וכפי שיבואר, בסיוע שמים, בפרק "ספר" במחקר מיוחד על "לשונות רבותינו הראשונים". ועי' מה שכבר העירתי בתרביץ, שנה י"ט, תש"ח, עמ' 24, הע' 65.

17. עי' למעלה, הע' 12, ובסיוע שמים מקוה אני לחזור ולדון בעניין זה במ"א על "נוסחאות בספר שאילתות".

18. העמק שאלה, שאילתא קסו, ראש אות א.

19. ראבי"ה, ח"א, עמ' 38, סוף הע' 3. ר"א אפטוביצר מעיר שם: "כ"ה בשאילתות כתב יד ה"א עפשטיין אחר פרשת כי תצא לשבת דעצרתא", כלומר, בראשית פרשת "כי תבוא", בקשר לפרשת מקרא ביכורים. ואם כך, הרי מה שכתב הרי"ד, שברייתא זו נמצאת בשאילתות בפרשת "והי' כי תבוא" אין בו משום טעות, ואין אפוא צורך יותר ב"תיקון" המוצע על ידי נ' בריל, כנ"ל, הע' 12.

20. עי' במקום הנ"ל, הע' 12, סע"מ 85 — רע"מ 86. ועי', לפ"ש, גם מש"כ פרח"י י"ג אפשטיין במקום הנ"ל, הע' 10.

[קיג]

(ב) לפי המסורת שבסוגיית הגמרא שלפנינו בפסחים — 'את' בא לרבות קידוש בשבת ביום, וקידושא רבה הוא מצוה של תורה, ואם כך, משמע, שהבדלה אינה מצוה של תורה, אלא תקנת חכמים.

בספר המצוות מכריע הרמב"ם כמדרש הכתוב שבשאלות, ואילו ביד החזקה

הוא מכריע כמדרש הכתוב שבגמרא

²¹

בספר המצוות, מצות עשה, מצוה קנה, כותב הרמב"ם: "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בם גודל היום הזה ומעלתו, והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתעלה: 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר, זכרהו זכר קדושה והבדלה, וזו היא מצות קדוש... ואמרו גם כן: 'קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו', כלומר, הבדלה, שהיא גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצוה"²¹.

ממה שהרמב"ם אומר: "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו", וחוזר ואומר: "נזכיר בם גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים והבאים אחריו", ומשלש ואומר: "זכר קדושה והבדלה", ואף מביא את דברי חז"ל: "קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו"²², ומפרש: "הבדלה, שהיא גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצוה", ואילו את קידושא רבה אין הוא מזכיר כלל, אנו למדים, שדעת הרמב"ם היא, שהבדלה היא מצוה של תורה, ואילו קידושא רבה אינו מצוה של תורה, אלא תקנת חכמים.

ואם כך, הרי שבספר המצוות מכריע הרמב"ם בהתאם למסורת שבשאלות — 'את' בא לרבות הבדלה ולא קידושא רבה.

והנה, ביד החזקה, הל' שבת, פכ"ט, ה"י, פוסק הרמב"ם: "ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה. וזה הוא הנקרא, קידושא רבה... ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה".

מלשון הרמב"ם "ומצוה לברך על היין ביום השבת", ובמיוחד מזו שהוא משהו דין קידושא רבה לדין קידוש היום שבכניסת השבת "ואסור... שיטעום כלום... וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה" משמע, שהרמב"ם רואה גם את קידושא רבה כמצוה של תורה.

ואם כך, יוצא אפוא, שביד החזקה מכריע הרמב"ם בהתאם למסורת של מדרש הכתוב שבגמרא שלפנינו — 'את' בא לרבות זכירה ביום על ידי קידושא רבה.

ואמנם כך הבינו את דברי הרמב"ם רבותינו הראשונים, שעסקו במשנת הרמב"ם, למן הראשון שבהם, משיגו הגדול, הראב"ד, ועד אחרון שבהם, רבינו חיים ב"ר שמואל אבן דאוד מטודילא, תלמיד הרשב"א, שחיבורו "צרור החיים" הופיע זה עכשיו בעיר קדשנו²³.

21. מהדורת ר"ח העליר, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים—ניו יורק תש"ו, עמ' עח.

22. ע"י מה שהעיר פרופ' י"ג אפשטיין במקום הנ"ל, הע' 10.

23. ירושלים תשכ"ו, על פי שני כתבי יד על ידי ר"ש חגי ירושלמי. ב"מבוא", סע"מ יד, מבטוח המהדיר להוציא גם את חיבורו "צרור הכסף". תודת תובכי תורת רבותינו שמורה לו מראש.

הראב"ד בהשגתו על פסקו זה של הרמב"ם אומר: "... וכשדרשו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין? תלמוד לומר: "את יום" — אסמכתא היא, דעיקר קדושת בלילה כתיב, מדכתיב, את יום' ולא כתיב, ביום'; אי נמי, דאי לא קדוש בלילה קאמר". הרי שהראב"ד — משמע לו, שדעת הרמב"ם היא, שקידוש רבה מצוה של תורה היא. רבינו חיים ב"צרור החיים" כותב: "ור"מ ב"ם ז"ל אסר לטעום ביום כלום כמו בלילה, אף על פי שקדש בלילה, שקדוש היום מחמת עצמו, ומייתי לי' בגמרא מאת יום', דאמרינן: ביום מנין? תלמוד לומר: את יום' "24.

יתר על כן, בהמשכו של הפרק הנ"ל, הל' יב"ג, פוסק הרמב"ם: "היה אוכל בשבת, ויצא השבת, והוא בתוך סעודתו — גומר סעודתו, ונוטל ידיו, ומברך ברכת המזון על הכוס, ואחר כך מבדיל עליו... היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת — מברך ברכת המזון תחילה, ואחר כך מקדש על כוס שני, ולא יברך ויקדש על כוס אחד, שאין ע"שין שתי מצות בכוס אחד, שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן".

מדברי ההסבר של הרמב"ם לדין של ברכת המזון וקידוש, "שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן" משתמע, שמה שפסק, שבהבדלה, שלא כבקידוש, מברכים שתי ברכות, ברכת המזון והבדלה, על כוס אחד בלבד, הוא מפני שלדעתו הבדלה, שלא כקידוש, לא מצוה של תורה היא. ואמנם, כך הבינו את דברי הרמב"ם שנים מרבתינו הראשונים, שהביאו את שיטת הרמב"ם בעניין זה.

רבינו דוד בר לוי מנרבונא בחיבורו "ספר המכתם" על הלכות הרי"ף, מסכת פסחים, פרק ערבי פסחים, סד"ה "גמרו"25, כותב: "וכתב הר"מ ז"ל, דאין צריכין שתי כוסות, דעל הכוס שבירכו על המזון — מבדילים גם כן, דשאני ברכת המצות אמזון וקידוש, שהן שתי מצוות של תורה, מה שאין כן בהבדלה. וזה תמצא בספר זמנים, בפרק תשעה ועשרים מהלכות שבת".

רבינו מנחם המאירי בחיבורו "בית הבחירה" למסכת פסחים, דף קב, ב, סד"ה "למדת"26, כותב: "ויש מתירין בה", כלומר, בהבדלה, לומר שתי הברכות, ברכת המזון והבדלה, על כוס אחד, "ומפני שהבדלה אינה אלא מדברי סופרים... אבל ברכת המזון וקידוש, שהם שתי ברכות של תורה, אין מברכין אותם על כוס אחד... וכן דעת גדולי המחברים", ו"גדולי המחברים" הוא, כידוע, כינויו של הרמב"ם בפי ר"מ המאירי. ואם כך, הרי מעתה שוב על כרחנו אפוא עלינו לומר, שביד החזקה מכריע הרמב"ם בהתאם למסורת של מדרש הכתוב שבגמרא שלפנינו — את' בא לרבות זכירה ביום על ידי קידוש רבה ולא הבדלה.

יוצא אפוא, שדברי הרמב"ם שביד החזקה עומדים בסתירה לדבריו שבספר המצות. בעוד שבספר המצות משמע, שהוא מכריע, שהבדלה היא מצוה של תורה ואילו קידוש רבה תקנת חכמים, הרי ביד החזקה משמע, שהוא מכריע, שהבדלה היא

24. שם, עמ' לב, ד"ה "וכשירצה".

25. מהדורת הרב מ"י הכהן בלוי, ניוירוק תשי"ט, סע"מ מה: מהדורת א' סופר, ניוירוק תשי"ט,

עמ' 442.

26. ירושלים תשכ"ד, עמ' ריח.

תקנת חכמים ואילו קידושא רבה מצוה של תורה.
ונשאלת השאלה: סתירה זו — כיצד להסבירה?
והנה, סתירה זו בענין קידוש והבדלה איננה הסתירה היחידה שבין היד החזקה לבין ספר המצוות. סתירות כאילו מרובות הן, וכפי שיבואר, בסיוע שמים, בחיבורי הגדול על הרמב"ם. אביא כאן אחדות מהן.

לפי מדרש הכתוב שבמסכת ברכות האזהרה, לא תשא' כוללת גם אזהרה על ברכה שאינה צריכה במסכת ברכות, לג, סע"א, נאמר: "ואמר רב, ואיתימא: ריש לקיש, ואמרי לה: רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה — עובר משום 'לא תשא'".

אמרה תורה: "לא תשא את שם ה' לשוא" וגו' (שמות, כ, ז), ומקובלים חכמים, שכתוב זה הנו אזהרה על שבועת שוא (שבועות, כ, ב — כא, א), ומאחר שאצל שבועת שקר אמרה תורה: "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא, יט, יב) ואילו כאן שינתה תורה ותפסה לא לשון "לא תשבעו בשמי לשוא" אלא, לא תשא את שם ה' לשוא' — לשון כוללת, לפיכך אמרו חכמים, שהאזהרה "לא תשא" כוללת לא רק איסור שבועת שוא, שבועה על דבר שהוא שקר גלוי לכל או אמת גלויה לכל, שבועה לבטלה, אלא אף איסור ברכה שאינה צריכה, ברכה שאין חייבים בה, ברכה לבטלה²⁷.
הרי שאיסור ברכה שאינה צריכה — איסור של תורה הוא.

לפי מדרש הכתוב שבמסכת חגיגה האזהרה, לא תשא' היא אזהרה על שבועת שוא בלבד והנה, במסכת חגיגה, יד, סע"א (ובשינויי לשון גם בשבת, קכ, רע"א) מובא מדרש: "אין, 'ישא' אלא לשון שבועה, שנאמר: 'לא תשא את שם ה' א'".
הרי, שהאזהרה "לא תשא" הנה אזהרה על שבועה לבטלה בלבד. ואם כך, הרי שברכה לבטלה, ברכה שאינה צריכה, אינה אלא איסור חכמים.
יתר על כן, יש מרבתינו הראשונים הסבורים, ועל יסוד ראיות מסוגיות אחרות, שברכה שאינה צריכה אינה אסורה אלא מדברי חכמים, ומה שאמרו חז"ל "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא" הרי פירושם שלדברים, לדעתם, אינו, שחז"ל התכוונו בזה לומר, שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור תורה, אלא שכוונתם, שבכתוב, לא תשא' ניתן למצוא א ס מ כ ת א לאיסור ברכה שאינה צריכה²⁸.

בספר המצוות מכריע הרמב"ם בהתאם לדיעה ש, לא תשא' אינה אלא אזהרה על שבועת שוא, ואילו ביד החזקה הוא מכריע בהתאם לדיעה שאזהרה זו כוללת גם ברכה שאינה צריכה. בספר המצוות, מצות לא תעשה, מצוה סב, כותב הרמב"ם: "שהזהירנו שלא לישבע שבועת שוא, והוא אמרו ית', לא תשא את שם ה' לשוא', והוא שישבע על מחוייב המציאות שהוא בחלוף מה שהוא בו נמצא, או על דבר מהנמנעות שהם נמצאות, או

27. השוה שאלתות, יתרו, שאילתא נג, מהדורה הנ"ל (עמ' שלח"ט) ורי"פ פערלא בבאורו לספר המצוות לרס"ג, ח"א, עמ' 78 ואילך.
28. עי' "שיטה מקובצת" לברכות, שם, ד"ה "כל המברך", ושדי חמד, ח"א, כללים, מערכת הבי"ת, כלל קסו.

ישב ע לבטל דבר מצות, וכן אם נשב ע על דבר ידוע לא יכחיש אותו ולא יחלוק עליו שום אדם מן העולם... זה גם כן נושא שם ה' לשוא...²⁹

ממה שהרמב"ם מונה את כל ארבעת הסוגים של שבועת שוא, שבועה לבטלה, הן השלושה שהם לשקר והן הרביעי שהוא לאמת, ואילו ברכה שאינה צריכה ברכה לבטלה, אין הוא מזכיר כלל — משמע, שלדעתו ברכה שאינה צריכה אינה איסור של תורה, אלא איסור חכמים.

ואם כך, הרי שבספר המצוות מכריע הרמב"ם בהתאם למסורת שבחגיגה ושבשבת — לא תשא' היא אזהרה על שבועת שוא בלבד.

והנה, ביד החזקה, הל' ברכות, פ"א, ה"ט, פוסק הרמב"ם: "כל המברך ברכה שאינה צריכה — הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשב ע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן".

לשונו של הרמב"ם "הרי זה נושא שם שמים לשוא" וכן השוואת דין ברכה שאינה צריכה לדין שבועת שוא — משמע, שהרמב"ם רואה באיסור ברכה שאינה צריכה איסור של תורה.

ואם כך, הרי על כרחנו עלינו אפוא לומר, שביד החזקה מכריע הרמב"ם בהתאם למסורת של מדרש הכתוב שבגמרא במסכת ברכות, וכפשוטו, שלפיו האזהרה, לא תשא' כוללת גם ברכה שאינה צריכה.

אמנם בדורות האחרונים יש שהעלו את האפשרות לפרש דברי רמב"ם אלה לאמור, שהרמב"ם לא נתכוין לומר, שברכה שאינה צריכה איסור של תורה היא³⁰. אולם, כפי שיבואר, ב"ה, בשיעור מיוחד בסוגיית "ברכה שאינה צריכה" החורג ממסגרת זו — פירוש זה, רבים הקשיים שבצדו. כאן אסתפק רק בהערה, שרובם של רבوتינו הראשונים והאחרונים, מפרשים ופוסקים כאחד, סבורים, שדעת הרמב"ם ביד החזקה היא, שאיסור ברכה שאינה צריכה איסור של תורה הוא, ואביא דעתם של שנים מהם.

כך, למשל, רבינו מנוח, אחד ממפרשי הגדולים של הרמב"ם בין רבوتינו הראשונים חכמי פרובנס³¹, כשהוא בא להסביר את פסקו של הרמב"ם שבהלכות קריאת שמע, פ"ב, ה"ג, "אם ידע שקרא", קריאת שמע, "ונסתפק לו אם בירך לפניו ולאחריה או לא בירך — אינו חוזר ומברך", הוא מפרש: "משום דהוי ספק, לא תשא' ולהומרא"³².

וכך, למשל, רבינו המגן אברהם, הפוסק הגדול שבין רבوتינו האחרונים בענייני אורח חיים, בחיבורו, סי' רטו, ס"ק ו, כותב: "ודעת הרמב"ם, שהוא דאורייתא"³³.

ואם כך, הרי שגם בעניין ברכה שאינה צריכה דברי הרמב"ם שביד החזקה עומדים בסתירה לדבריו שבספר המצוות.

29. מהדורת ר"ח העליר, שם, עמ' קיב.

30. עי', למשל, אלי' רבה על שלחן ערוך אורח חיים, סי' רטו, ס"ק ה.

31. על רבינו מנוח עי', לפ"ש, מה שהעירתי בקרית ספר שנה כה, תש"ט, עמ' 175-176.

32. מובא בבית יוסף על הטור, אורח חיים, סוף סי' סז.

33. בעניין הראי' שהביא המגן אברהם, שם, לדברי הרמב"ם, שכבר נתלבט בה, ה"מחצית השקל" לשם — ידובר, אי"ה, במ"א.

ונשאלת השאלה: אף סתירה זו — כיצד להסבירה?

ומזרעך לא תתן להעביר למולך — לפי הבבלי המשרת של עבודה זרה הוא המעביר את הבן באש, ואילו לפי הירושלמי האב הוא המעביר את הבן באש במסכת סנהדרין, פ"ז, מ"ז (סד, סע"א), שנינו: "הנותן מזרעו למולך — אינו חייב עד שימסור למולך ויעביר באש". בסוגיית הגמרא שעל משנה זו, שם, רע"ב, נאמר: "אמר רבי ינאי: אינו חייב עד שימסרנו למשרתי עבודה זרה, שנאמר: ומזרעך לא תתן להעביר למולך", ומפרש רש"י, שם, ד"ה "לא תתן להעביר": "לא תתן — לאחרים — להעביר, וסתמא דמילתא — שמשין שלה קא מעבירין לה". והנה, בתלמוד ירושלמי, שם, ה"י, נאמר: "רבי נסה בשם רבי לעזר: לעולם אינו מתחייב עד שימסרנו לכומרים ויטלנו ויעבירנו".

כלומר, לפי הבבלי משרתי עבודה זרה הם שמעבירים את הבן באש, ואילו לפי הירושלמי האב הוא המעביר את הבן באש.

אמנם, יש מרבוינו הראשונים, כמו הרמב"ן³⁴, המפרשים גם את הסוגיא שבתלמוד בבלי בהתאם לזו שבירושלמי. אולם בין כך ובין כך הרי ששתי מסורות חלוקות לפנינו: (א) לפי המסורת שבתלמוד בבלי לשיטת רש"י שמש"י עבודה זרה הם שמעבירים את הבן באש; (ב) לפי המסורת שבתלמוד ירושלמי, וכן לפי המסורת שבתלמוד בבלי לשיטת הרמב"ן, האב הוא המעביר את הבן באש.

בספר המצוות מכריע הרמב"ם כתלמוד בבלי ואילו ביד החזקה הוא מכריע כתלמוד ירושלמי והנה, ביד החזקה, הל' עבודת כוכבים, פ"ה, ה"ג, כותב הרמב"ם: "הנותן מזרעו למולך ברצונו ובזדון — חייב כרת... כיצד היו עושים? מדליק אש גדולה, ולוקח מקצת זרעו, ומזסרו לכהניהם עובדי האש, ואותן הכהנים נותנים הבן לאביו אחר שנמסר בידן להעבירו באש ברשותו³⁵, ואבי הבן הוא שמעביר בנו על האש ברשות הכהנים".

הרי שכאן מכריע הרמב"ם בהתאם למסורת שבתלמוד ירושלמי ובהתאם למסורת שבבבלי לשיטת הרמב"ן.

אולם בספר המצוות, מצות לא תעשה, מצוה ז, כותב הרמב"ם: "שהזהירנו מתת קצת מבנינו לנעבד המפורסם בזמן נתינת התורה, שהיה שמו מולך, והוא אמרו יתעלה: ומזרעך לא תתן להעביר למולך. והיתה עבודת אותו הצלם כמו שהתבאר בפרק שביעי מסנהדרין, והיא שיבעירו אש גדולה, ויקח קצת מבניו ויתנהו ביד כומר מתעסק אותו הנעבד ויעבירוהו על אותו האש מצד אל צד"³⁶.

פשטם שלדברים "ויתנהו ביד כומר מתעסק אותו הנעבד ויעבירוהו על אותו האש" הוא, שהמשרת של עבודה זרה הוא שמעביר את הבן באש. יתר על כן, בדפוסים הרגילים נוסח הדברים הוא: "ויקח אחד מבניו ויתנהו לגזבר מתעסק לאותו הנעבד ויעבירוהו הגזבר על האש"³⁷.

34. ע"י פירושו לויקרא יח, כא.

35. ובחלק מכתבי היד: ברשותו, ע"י שם, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד.

36. מהדורת ר"ח העליר, שם, עמ' צ"ח.

37. העיר על גירסא זו ר"ח העליר, שם, עמ' צח, הע' 4. וע"י להלן בהמשך דברינו.

אמנם ר"ח העליר מעיר: "ובודאי שהוספה היא (המלה "הגזבר") מאיזה מעתיק"³⁸. אולם גם אם סברה זו נכונה, הרי מכל מקום פשטם של דברים הוא, שהתיבה "ויעבירו" מוסבת לתיבה "כומר", כלומר, שהמשרת של עבודה זרה הוא שמעביר את הבן באש, וכפירושו של המעתיק, שכן אילו התכוין הרמב"ם לומר, שהאב הוא המעביר את הבן על האש, צריך היה לומר זאת בפירוש ובדומה ללשון הברורה שביד החזקה, כנ"ל.

יש להעיר, שהרמב"ם בפירושו למשנה, מסכת סנהדרין, במקום הנ"ל, לשונו בנושא הנידון הוא: "... והיה אוֹחוֹ אחד מבניו, ונותן ביד השמש בעסק אותו הנעבד והיה מעבירו על האש מצד זה לצד זה", כלומר, כנוסח דברי הרמב"ם בספר המצות במהדורת ר"ח העליר.

והנה, ר' יום טוב ליפמאן העליר בחיבורו "תוספות יום טוב", בו הוא מרבה, כידוע לכל המצוי אצל לימוד משנה עם תוספות יום טוב, להביא את דברי הרמב"ם, לדון בהם ולהסבירם³⁹ — בהסבירו דברי הרמב"ם אלה, הוא מעיר: "וההעברה — משמע מלשון הרמב"ם, שהכומר מציין מעבירים, וכן לשון רש"י".

נראים אפוא הדברים, שדעת הרמב"ם בספר המצות כפירוש המשנה היא, שהמשרת של עבודה זרה, ולא האב, הוא שהיה מעביר את הבן על האש, ובתנאם למסורת שבתלמוד בבלי לשיטת רש"י.

ואם כך, הרי שגם בעניין האזהרה על אופן עבודת המולך דברי הרמב"ם שבספר המצות עומדים בסתירה לדבריו שביד החזקה. ונשאלת השאלה: אף סתירה זו — כיצד להסבירה?

הסבר: לא סתירה כאן, אלא חזרה

הרמב"ם, כידוע, רגיל היה לחזור בו לעתים בחיבור אחד ממה שכתב בחיבור שלפניו, ואף ממהדורה למהדורה שלאותו חיבור עצמו. ידועות ה"חזרות" שחזר בו ביד החזקה ממה שכתב בפירוש המשנה, וכן ה"חזרות" שביד החזקה עצמו ושבפירוש המשנה עצמו מ"מהדורא קמא" ל"מהדורא בתרא"⁴⁰.

והנה, בענין הסתירה האחרונה, הסתירה בדבר אופן עבודת המולך, העלו אחדים מרבותינו האחרונים את האפשרות של חזרה.

כך, למשל, הרב חבי"ב בחיבורו "דינא דחיי" על הסמ"ג, בו הוא דן רבות בדברי הרמב"ם, בחלק הלאוין⁴¹, כותב בעניין זה: "אולי בספר המצות ובפירוש המשנה כך היה דעתו, ובספר היד חזר בו".

אף רבי וואלף בוסקוויץ בספרו המפורסם "סדר משנה" על הרמב"ם, בהלכה הנ"ל, מעיר על כך: "דחזר בחבורו מפירושו במשנה ובספר המצות".

ואם כך, הרי אפשר היה, לכאורה, להבין באופן זה גם את הסתירה בעניין קידוש

38. שם.

39. עיי', לפ"ש, מה שהעירותי בשיעורי בכינוס הששי לתורה שבעל פה, "לדרכו של הרמב"ם בטעמו של דין", ירושלים תשכ"ד, עמ' פט.

40. לעניין "מהדורות" אלה עיי', לפ"ש, מה שהעירותי בקרית ספר, שנה כז, תשי"א, עמ' 347, והע' 17.

41. דף לד, ראש טור ב.

והבדלה ואת הסתירה בדין ברכה שאינה צריכה, וכן אף סתירות אחרות שבין ספר המצוות לבין היד החזקה.

הקושי שבהסבר זה

אין ספק, שפה ושם חזר בו הרמב"ם ביד החזקה ממה שכתב בספר המצוות. אולם אף על פי כן קשה לראות בדרך זו את האפשרות הכוללת להבנת הסתירות השונות שבין ספר המצוות לבין היד החזקה, שכן הסתירות הן מרובות יותר מדי ואף תכופות מדי. ולא זו בלבד אלא שישנן סתירות כאלה, שקשה מאוד להסבירן על ידי ההנחה, שהרמב"ם חזר בו. לעתים נמצא, למשל, בדברי הרמב"ם שבספר המצוות במצוה אחת בלבד סתירות אחדות לדבריו שביד החזקה. והרי דוגמה.

שלוש סתירות בין ספר המצוות ליד החזקה בענין המשהה קיום נדרו

א. סתירה בדבר המועד של "בל תאחר". אמרה תורה: כי תדר נדר לה"א לא תאחר לשלמו' (דברים, כג, כב). וכמה זמן ישהה אדם תשלום נדריו ויעבור עליהם ב"בל תאחר"? בברייתא המובאת בראש השנה, ד, סע"א — רע"ב (וכן בתוספתא ערכין, פ"ג, ה"ז, בשינויים קלים שאינם נוגעים לענייננו), שנויה בעניין זה מחלוקת תנאים: "תנו רבנן: חייבי הדמין והערכין, החרמין וההקדשות, חטאות ואשמות, עולות ושלמים, צדקות ומעשרות, בכור ומעשר ופסח, לקט שכחה ופאה, כיון שעברו עליהן שלשה רגלים, עובר בבל תאחר'. רבי שמעון אומר: שלושה רגלים כסדרן וחג המצות תחילה (בברייתא אחרת המובאת בגמרא, שם, ע"א, ושנויה בתוספתא ראש השנה, פ"א, ה"ב, שנויה דעתו של רבי שמעון ביתר פרטות: "וכן היה רבי שמעון בן יוחי אומר: רגלים — פעמים שלשה, פעמים ארבעה, פעמים חמשה. כיצד? נדר לפני הפסח — שלושה; לפני עצרת — חמשה; לפני החג — ארבעה"). רבי מאיר אומר: כיון שעבר עליהן רגל אחד — עובר בבל תאחר'. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כיון שעברו עליהן שני רגלים — עובר בבל תאחר'. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיון שעבר עליהן חג הסוכות — עובר עליהן בבל תאחר'".

ובגמרא, שם, נאמר, שהמשנה הראשונה של אותה מסכת "באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים" — פירושה: "רגל שבו", שבניסן, "ראש השנה לרגלים, נפקא מינה לנודר למיקם עליה בבל תאחר", ורבי שמעון היא.

והנה, בספר המצוות, מצות לא תעשה, מצוה קנז⁴², כותב הרמב"ם: "שהזהירנו מעבור על מה שחייבנו על עצמנו בדבור... וזהו הנדרים... ובאה האזהרה בעובר על הדבר הזה באמרו, לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה, ובא הפירוש: לא יעשה דבריו חולין... ובספרי אמרו: לא יחל — מגיד, שהוא עובר על כל יחל ועל כל תאחר', כלומר, כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו שלשה רגלים כסדרן⁴³ — הוא חייב משום, בל תאחר' ומשום, לא יעשה דבריו חולין. וכן כל הדומה לקרבן, כמו שידור לבדק הבית או לצדקה או לבית הכנסת והדומה לו".

42. מהדורת ר"ח העליר, שם, עמ' קלו.

43. התיבה "כסדרן" חסרה במהדורת ר"ח העליר — ראה להלן, בפרק "הסתירה בענין, כסדרן"...

קיימת גם בספר המצוות עצמו, והע' 49.

הרמב"ם, באמרו "כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו שלשה רגלים כסדרן", מכריע אפוא כדעתו של רבי שמעון וכסתם משנה. אולם ביד החזקה, הל' מעשה הקרבנות, פי"ד, הי"ג, הוא פוסק: "עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב, או שלא נתן הערכין והחרמים והדמים — הרי זה עבר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תאחר לשלמו'". כלומר, כאן הוא מכריע כדעת התנא קמא שבברייתא.

הרי שבענין "כסדרן" דברי הרמב"ם שבספר המצוות עומדים בסתירה לדבריו שביד החזקה.

ב. סתירה בדבר היקפו של המועד של בל תאחר. ולא זו בלבד אלא שדברי הרמב"ם במצוה הנ"ל שבספר המצוות עומדים בסתירה לדבריו שביד החזקה גם בענין נוסף.

למעלה ראינו ברייתא בה שנויה מחלוקת תנאים בדבר אורך זמן השהיית קיום הנדר, שאחריו עובר הנודר על "בל תאחר". אולם האם קיים הבדל מבחינת אורך הזמן בין הסוגים השונים של הנדרים — בענין זה לא נחלקו חכמים. לפי ברייתא זו דינם שוה. אם התנא קמא, למשל, סבור, שבנדר קרבן אין עוברים אלא אם עברו עליהם שלשה רגלים, סבור הוא, שהוא הדין בנדר צדקה: "חייבי הדמין... עולות ושלמים... צדקות...".⁴³

והנהגה בגמרא שם (ו, ע"א — ע"ב), ישנה סוגיא נוספת בענין "בל תאחר". ושם, ע"א, שנויה ברייתא אחרת: "תנו רבנן: 'מוצא שפתיך' — זו מצות עשה; 'תשמור' — זו מצות לא תעשה... כאשר נדרת' — זה נדר; 'לה'א' — אלו חטאות ואשמות, עולות ושלמים; 'נדבה' — כמשמעו; 'אשר דברת' — אלו קדשי בדק הבית; 'בפיך', זו צדקה". ועל ברייתא זו⁴⁴, שבה לא נאמר אלא שמי שנודר ואינו מקיים עובר ב"לא תעשה", אבל לא נתפרש בה מהו זמן השהיית קיום הנדר שאחריו חייב הנודר — מובא בגמרא מאמרו של רבא: "וצדקה — מיחייב עלה לאלתר". ועל מאמרו של רבא נאמר שם: "מאי טעמא? דהא קיימי עניים. פשיטא? מהו דתימא, כיון דבענינא דקרבנות כתיבא, עד דעברי עלה ג' רגלים כקרבנות, קא משמע לן: התם הוא דתלינהו רחמנא ברגלים, אבל הכא — לא, דהא שכיחי עניים".

הרי שלפי הברייתא הראשונה דין נדר צדקה לענין מועד "בל תאחר" הוא כדין שאר נדרים, ואילו לפי הברייתא השנייה, כפי שפירשה רבא, וכפי שהסיקה הגמרא, שונים נדר צדקה משאר נדרים — בצדקה עוברים על "בל תאחר", אם אין משלמים את הנדר מיד.

והנהגה בספר המצוות, שם, כותב הרמב"ם: "כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו שלשה רגלים כסדרן הוא חייב משום 'בל תאחר'... וכן כל הדומה לקרבן, כמו שידור לבדק הבית, או לצדקה...". כלומר, בספר המצוות מכריע הרמב"ם בהתאם לברייתא הראשונה, שלפיה אין הבדל בין נדר צדקה לשאר נדרים לענין המועד, שבו עובר הנודר ב"בל תאחר".

אולם ביד החזקה, הל' מתנות עניים, פ"ח, ה"א, פוסק הרמב"ם: "הצדקה היא

44. השחה ערוך לנר לראש השנה, שם, ד"ה "וצדקה". לא כאן המקום לדון בנושא זה של "בל תאחר" לגופו. לפיכך מסתפק אני ברמיה זו בלבד.

בכלל הנדריים. לפיכך האומר: 'הרי עלי סלע לצדקה' או 'הרי סלע זו צדקה' — חייב ליתנה לעניים מיד; ואם איחר — עבר בבל תאחר, שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויין הן. אין שם עניים — מפריש ומניח עד שימצא עניים...". כלומר, כאן מכריע הרמב"ם בהתאם לברייתא השניה, כפי שפירשה רבא, וכמסקנת הגמרא שם. ^{אוצר החכמה} הרי שגם בעניין זה דברי הרמב"ם בספר המצוות עומדים בסתירה לדבריו שביד החזקה.

ג. סתירה בדבר המועד של "בל יחל". יתר על כן, דברי הרמב"ם במצוה הנ"ל עומדים בסתירה לדבריו שביד החזקה אף בעניין שלישי. בספר המצוות, שם, כותב הרמב"ם: "ובספרי אמרו: 'לא יחל' — מגיד, שהוא עובר על בל יחל ועל בל תאחר, כלומר, כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו שלשה רגלים כסדרן, הוא חייב משום, בל תאחר' ומשום, לא יעשה דבריו חולין". משמעותם של דברי הרמב"ם אלה היא, שהמשהה קיום נדרו, בו ברגע שהוא עובר על "בל תאחר", הוא עובר גם על "בל יחל". ואמנם, כך הבין את דבריו אחד מרבותינו הראשונים שעסקו בדבריו, משיגור-מפרשו⁴⁵, הרמב"ן, כפי שמשמע מתוך השגתו עליו בעניין זה. הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, מצות עשה, מצוה צד, מקשה על דברי הרמב"ם הללו: "אבל משום 'בל יחל' אינו עובר עד שיעבור על הנדר ואי אפשר לקיימו, ואין לבל יחל ענין ברגלים". והנה, ביד החזקה, הל' מעשה הקרבנות, שם, פוסק הרמב"ם: "עברו עליו שלשה רגלים, ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב, או שלא נתן הערכין והחרמים והדמים — הרי זה עבר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תאחר לשלמו'", ואינו אומר, שבו ברגע שהוא עובר על "בל תאחר" הוא עובר גם על "בל יחל"⁴⁶. הרי שגם בעניין המועד של "בל יחל" עומדים דברי הרמב"ם שבספר המצוות בסתירה לדבריו שביד החזקה.

הסתירה בעניין "כסדרן" שבין ספר המצוות לבין היד החזקה קיימת גם בין ספר המצוות לבין פירוש המשנה

ולא זו בלבד, אלא יש ודברי הרמב"ם בספר המצוות עומדים בסתירה לא רק לדבריו שביד החזקה, אלא גם לדבריו שבפירוש המשנה. לדוגמה אביא סתירה באחד העניינים שדנתי בה למעלה.

ראינו, שבספר המצוות מכריע הרמב"ם בדבר המועד של "בל תאחר" כדעת רבי שמעון וכסתם משנה — "שלשה רגלים כסדרן", ואילו ביד החזקה הוא מכריע כדעת תנא קמא שבברייתא — "שלשה רגלים" כלשהם. והנה, בפירושו למשנה, ראש השנה, פ"א, מ"א, פוסק הרמב"ם מפורש, שאין הלכה כרבי שמעון.

הרי שבעניין "כסדרן" דברי הרמב"ם שבספר המצוות עומדים בסתירה לא רק לדבריו שביד החזקה, אלא גם לדבריו שבפירוש המשנה, ומאחר שכידוע סדר חיבורם

45. לעניין זה עיי', לפ"ש, מה שהעירותי ב"תורה שבעל פה", קובץ ה' ירושלים תשכ"ו, עמ' צח ואילך.

46. עיי' משנה למלך, שם. תאכמ"ל.

של שלושת ספריו אלה הוא: פירוש המשנה, ספר המצוות, יד החזקה — על כרחנו עלינו לומר, שאם נסביר את הסתירות ב"חזרה", נצטרך לומר, שבספר המצוות חזר בו הרמב"ם ממה שכתב בפירוש המשנה, ואילו ביד החזקה חזר בו ממה שכתב בספר המצוות למה שכתב בפירוש המשנה.

הסתירה בעניין "כסדרן" שבין ספר המצוות לבין יד החזקה קיימת גם בספר המצוות עצמו יתר על כן, לעתים מצויות סתירות אף בספר המצוות עצמו — בין דברי הרמב"ם במצות עשה מסויימת לבין דבריו שבמצות לא תעשה מסויימת באותו עניין, וכדי להקל על הקורא לא ארבה בנושאים ולדוגמה אביא שוב את הסתירה הנ"ל. ראינו, שדברי הרמב"ם בספר המצוות, מצות לא תעשה, קנו, שם הוא מכריע בדבר המועד של "בל תאחר" כדעת רבי שמעון — "שלשה רגלים כסדרן", עומדים בסתירה לדבריו ביד החזקה ובפירוש המשנה, שם הוא מכריע כדעת התנא קמא שבברייתא — "שלשה רגלים" כלשהם.

והנה, בספר המצוות, מצות עשה, מצות פג, כותב הרמב"ם: "... ושם נאמר: אינו עובר עליו משום, בל תאחר' עד שיעברו עליו רגלי השנה כלה, כלומר, כשעברו עליו שלשה רגלים ולא הביא — אז עבר על לאו"⁴⁷.

הרי שדברי הרמב"ם שבמצות לא תעשה, מצות קנו, עומדים בסתירה אף לדבריו שבמצות עשה, מצות פג.

אמנם, בספר המצוות, מהדורת ר"ח העליר, מצות לא תעשה, קנו, חסרה התיבה "כסדרן"⁴⁸, ולדעת ר"ח העליר בהערותיו למצות עשה, פג, תיבה זו "טעות סופר הוא, והוספה מאיזה מעתיק, דבכתב יד ובאבן איוב ובערובי, ובחינוך (סי' תקעד ותקעה), שהוא כולו מועתק מספר המצוות, ליתא בהני שני המקומות תיבת, "כסדרן"⁴⁹. ואם כך, הרי שוב אין כאן סתירה.

ברם, קשה להניח, שהמעתיק של ספר המצוות הוסיף את התיבה "כסדרן" מדעתו, שהרי על ידי הוספה זו נוצרה סתירה בין מצוה אחת למצוה שניה שבספר המצוות ובין ספר המצוות ליד החזקה ולפירוש המשנה. מסתבר יותר, שהמעתיק של כה"י של המקורות הנ"ל או אולי של כתב-יד אחד, ששימש מקור להם, מחק את התיבה "כסדרן" כדי לסלק את הסתירה ו"להשוות" על ידי כך את דברי הרמב"ם שבמצות לא תעשה, קנו, עם דבריו שבמצות עשה, פג, ושביד החזקה ובפירוש המשנה.

ולא עוד, אלא שבספר המצוות מצויות סתירות לא רק בין שני החלקים של חיבור זה, בין החלק של מצות לא תעשה לבין החלק של מצות עשה, אלא אף באותו חלק עצמו, ואף בין מצוה אחת לבין חבירתה הסמוכה לה.

מחלוקת רבי עקיבא ורבי טרפון בעניין "אין עד נעשה דיין" במסכת ראש השנה, כה, סע"ב — כו, רע"א, ועוד, שנויה ברייתא: "סנהדרין

47. מהדורת ר"ח העליר, שם, עמ' נח, סוף טור ב.

48. ע"י למעלה, הע' 42-43.

49. מהדורה הנ"ל, עמ' נח, הע' 12.

שראו אחד שהרג את הנפש — מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינין, דברי רבי טרפון; רבי עקיבא אומר: כולן נעשין עדים, ואין עד נעשה דין.⁵⁰ פירושם של דברים: אם עשרים ושלושה חברי סנהדרין היו עדי ראיה למעשה רצח, ואין עדים מלבדם, ולפיכך על מקצתם, לפחות שנים, להעיד בדין זה, אזי גם רבי טרפון וגם רבי עקיבא שניהם סבורים, שאותם חברי הסנהדרין, שיעידו בדין זה, אינו לצרפם אחר כך לחבריהם כדי להוות סנהדרין לשם הוצאת פסק הדין — עד שהעיד אינו נעשה דין. לא נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא אלא על אותם חברי הסנהדרין שלא יעידו בדין זה, שלא יהיו עדים בפועל ושאינם אלא עדים בכוח (הואיל וראו יש בכוחם להעיד), האם הללו רשאים להיות דיינים באותו דין או לא. דעתו של רבי טרפון היא — "מקצתן", שנים מהם, "נעשו עדים, ומקצתן", יתר העשרים ואחד, "נעשו דיינין". כלומר, אותם מקצת חברי הסנהדרין שלא יעידו, רשאים להיות דיינים בדין זה, עד בכוח נעשה דין, ואילו דעתו של רבי עקיבא היא — "כולן נעשין עדים, ואין עד נעשה דין". כלומר, כל אלה שראו אינם רשאים להיות דיינים בדין זה — עד בכוח אינו נעשה דין.

ביד החזקה ובספר המצוות לא תעשה רצא מכריע הרמב"ם כדעת רבי טרפון הרמב"ם ביד החזקה, הל' עדות, פ"ה, ה"ח, פוסק: "כל עד שהעיד בדיני נפשות — אינו מורה (= אינו נעשה דין) בדין זה הנהרג, ולא ילמד עליו לא זכות ולא חובה (= אינו נעשה טוען בדין זה)... אבל בדיני ממונות יש לו ללמד עליו זכות או חובה (= הוא נעשה טוען), אבל לא ימנה עם הדיינים ולא יעשה דין, שאין עד נעשה דין אפילו בדיני ממונות".

וכבר דייק מרן רבי יוסף קארו בחיבורו "כסף משנה", שם, בדברי הרמב"ם: "והראיה שרבינו סובר, דדוקא אם העיד אינו דן, אבל אם לא העיד — דן, שכתב בתחילת הבבא, כל עד שהעיד בדיני נפשות... לא ימנה וכו' — משמע: דוקא העיד, אבל לא העיד — לא". כלומר, הפועל "שהעיד" שאחרי השם "עד" בא להגביל את תחולתו של העקרון "אין עד נעשה דין", לאמור: רק עד שהעיד, עד בפועל הוא שאינו רשאי להיות דין "בדין זה הנהרג", אולם עד הרואה, שלא העיד, עד בכוח — נעשה דין.

וכן כותב רבי אברהם די בוטון בחיבורו "לחם משנה" על הרמב"ם, שם: "נראה מדברי רבינו כמו שכתב הרב, כסף משנה, דלא שני ליה כלל בין בדיני ממונות לבדיני נפשות, דבכולהו עד המעיד אינו נעשה דין".

ואמנם, בכל מקום, שבו מזכיר הרמב"ם את העקרון הזה, מוצאים אנו את הפועל "שהעיד" אחר השם "עד". כך בהלכה ח עצמה, בהביאו כמקור לדינים "אין עד נעשה דין" ו"אין עד נעשה טוען" את מדרש הכתוב "ועד אחד לא יענה בנפש למות" — בין לזכות בין לחובה, הוא כותב: "ומהו זה שנאמר, למות? כלומר: עד שהעיד בנפש למות — לא יענה דבר, אלא יעיד וישתוק".

וכך אף בספר המצוות, מצות לא תעשה, מצוה רצא, הוא כותב: "שהזהיר העד מדבר בדין שהעיד עליו... שהוא לא יהיה עד ודיין וטוען, אבל יעיד במה שראה וישתוק"⁵⁰.

50. מהדורה הנ"ל, עמ' קעג, טור א.

וכך, על פי ספר המצוות, גם בראש החיבור "יד החזקה", בהקדמתו, ב"מנין תרי"ג מצות התורה הנוהגות לדורות", לא תעשה, הוא כותב: "רצא: שלא יורה העד בדין שהעיד בו בדיני נפשות, שנאמר: ועד אחד לא יענה".⁵¹ וכך גם בהמשך הקדמתו, בביאור "חלוק המצות לפי עניני ההלכות", וגם בראש הלכות עדות, בפירוט המצוות הכלולות בהלכות אלו, הוא כותב: "ג. שלא יורה העד בדין זה שהעיד עליו בדיני נפשות".

הרי שביד החזקה וכן בספר המצוות, מצות לא תעשה רצא, מכריע הרמב"ם כדעת רבי טרפון, וכבר הסברתי בשיעורי "ללא סטיה מן הגמרא" שבכינוס השביעי לתורה שבעל פה, מה ראה הרמב"ם להכריע הלכה זו כדעת רבי טרפון דוקא⁵¹.

בספר המצוות לא תעשה רצב מכריע הרמב"ם כדעת רבי עקיבא

אולם בספר המצוות, מצות לא תעשה, מצוה רצב, כותב הרמב"ם: "שהזהירנו מהרוג החוטא, כשנראה כבר עשה חטא שיתחייב עליו הריגה קודם הגיעו לבית דין, אבל נביאחו לבית דין בהכרח, ונעיד עליו העדות לפניהם, ונהיה אנחנו עדים לבית דין, והם ישפטו עליו במה שיהיה חייב, והאזהרה שבאה בזה הענין הוא אמרו: ולא יומת הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט, ולשון מכילתא: יכול יהרגו אותו משהרג או משנאף? תלמוד לומר: עד עמדו לפני העדה למשפט, ואפילו היה בית דין הגדול הם שראוהו הורג — יהיו כלם עדים ותבא העדות אצל בית דין אחר, והבית דין אחר יהרגוהו"⁵².

משמע, שכל עד שראה, ואפילו בית דין הגדול, אינו יכול להיות דיין באותו דין: "יהיו כלם עדים ותבא העדות אצל בית דין אחר". כלומר, כאן מכריע הרמב"ם כדעת רבי עקיבא.

הרי שדברי הרמב"ם במצות לא תעשה רצב עומדים בסתירה לא רק לדבריו שביד החזקה, אלא אף לדבריו שבמצות לא תעשה רצא הסמוכה לה.

ומאחר שסתירות אלו אינן, כאמור, אלא דוגמאות, בחינת פרט הבא ללמד על הכלל, לפיכך, אף שפה ושם ישנן סתירות שאינן אלא חזרות, הרי קשה לראות בהסבר "חזרות" את האפשרות היחידה של הסבר לסתירות. קשה להעלות על הדעת, שפעמים כל כך הרבה, ואף במקומות כה סמוכים זה לזה, חזר בו הרמב"ם במקום אחד ממה שאמר במקום אחר.

אמנם, ישנן סתירות שרבותינו מפרשי הרמב"ם, ובמיוחד בדורות האחרונים, העלו אפשרויות של תירוץ להן. אולם מלבד מה שתירוצים אלה — פעמים יש בהם משום "תיקון" נוסח דבריו של הרמב"ם או משום הוצאת דברי הרמב"ם ממשמעותם הפשוטה, כפי שיבואר במ"א, הרי רבות הן הסתירות, שלא נמצא להן הסבר כלל⁵³. עובדה זו מעוררת אותנו להעלות על הדעת את האפשרות, שמא מלבד ההסברים

51. תורה שבעל פה, קיבוץ ז, ירושלים תשכ"ה, עמ' קיז—קלג.

52. קהילות ר"ח העליר, שם, עמ' קעג.

53. עיי, למשל, תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים התרצ"ח, סי' סד, סע"מ 69 — רע"מ 70, ואכמ"ל.

או תיקוני נוסח, שבמקומות מסויימים ניתן למצוא להם סיוע, קיים איזה הסבר כולל לסתירות המרובות והמגוונות.
ואמנם, באחת מתשובותיו של הרמב"ם ניתן למצוא הסבר כזה:

בספר המצוות אומר הרמב"ם, שתחום שבת הוא אלפיים אמה, ואילו ביד החזקה הוא פוסק, שתחום שבת הוא שנים עשר מיל

בספר המצוות, מצות לא תעשה, שכא' כותב הרמב"ם: "שהזהירנו שלא להלך חוץ לתחום המדינה בשבת, והוא אמרו: אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", ובאה הקבלה שגבול ההליכה שהיא אסורה מה שנוסף על אלפים אמה חוץ מן המדינה, ואפילו אמה אחת, וללכת אלפים אמה לכל צד — מותר. ולשון מכילתא: אל יצא איש ממקומו — אלו אלפים אמה. ובגמרא עירובין אמרו: ולוקין על איסורי תחומין דבר תורה ובמסכת ההיא התבארו משפטי מצוה זו"⁵⁴.

והנה, בספר יד החזקה, הל' שבת, פכ"ז, הל' א"ב, הוא פוסק: "היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת — לוקה, שנאמר: אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". מקום זה הוא תחום העיר. ולא נתנה תורה שעור לתחום זה, אבל חכמים העתיקו, שתחום זה הוא חוץ לשנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל... ומדברי סופרים: שלא יצא אדם חוץ לעיר אלא עד אלפים אמה... נמצאת למד: שמותר לאדם בשבת להלך את כל העיר כולה... וכן מותר לו להלך חוץ לעיר אלפים אמה... ואם יצא חוץ לאלפים אמה, מכין אותו מכת מרדות — עד שנים עשר מיל; אבל אם יצא והרחיק מן העיר יתר על שנים עשר מיל, אפילו אמה אחת — לוקה מן התורה".

וכבר העיר הרמב"ם בהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם, שם: "וזה דבר טעות וקצור במאמר הזה, שאילו הם דברי רבי עקיבא, דאמר אלפים אמה דאורייתא, ואין הלכה כמותו. אבל בחבורו הגדול הורה, שאלפים אמה מדברי סופרים". וכך הבין אף המהדיר של המהדורה החדשה של ספר בית הבחירה לרבי מנחם המאירי על מסכת עירובין⁵⁵. על דברי רבי מנחם המאירי לשם, דף יז, ע"ב, ד"ה כבר: "ומה שאמרו תחומין דאורייתא, ופירושו באלפים אמה, ר' עקיבא היא, ואין הלכה כמותו. ומכל מקום... שלש פרסאות דאורייתא. ויש פוסקים, דאף שלש פרסאות דרבנן... וקצת גאונים החמירו לפסוק כר' עקיבא אף באלפים אמה"⁵⁶ — מעיר המהדיר: "וקצת גאונים — וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות שם וחזר בו אח"כ בחיבורו"⁵⁷.

יישוב סתירה זו על ידי הסברו של הרמב"ם על דרכו בספר המצוות והנה, בקשר לדברי רב שמואל בן עלי הלוי⁵⁸, שהתאנה לרמב"ם בטענה, שהרמב"ם כאילו פוסק, שתחום שבת אינו מצוה של תורה, כותב הרמב"ם בדברי

54. מהדורת ר"ח העליר, סע"מ קפ — רע"מ קפא.

55. ירושלים תשכ"ב.

56. שם, עמ' פ.

57. שם, הע' 636.

58. על דעת הרמב"ם, על רבי שמואל בן עלי הלוי ועל חתנו רבי זכרי' — עי' גם אגרות הרמב"ם,

ירושלים תש"ו, עמ' 31 ואילך. והשוה במיוחד שם, עמ' 31, הע' 3.

תשובה⁵⁹ על הנ"ל: "והיה לזה הגאון... שיעתיק בחבור (נ"א: שיעיין מה שנגלה בדברינו בחבור⁶⁰), פרק כ"ז מהלכות שבת... והלא אמרנו בספר המצות, במצוה כ"א ושלש מאות ממצות לא תעשה, שאמרו, אל יצא איש ממקומו הוא אוהרה על ההליכה בשבת... והסכמנו באותו החבור (כלומר, בספר המצות) שלא נזכר בו כי אם מצוה דאורייתא וזה החבור גם כן מצוי אצלם בבבל", והוא מוסיף: "ולא בארתי שם", בספר המצות, "התפרש שיש בין אלפים אמה ובין י"ב מיל, לפי שאין כוונת אותו הספר לדעת תלמוד המצות אלא ידיעת עניניהם בלבד ואמנם בחבור (כלומר, ביד החזקה) ביארנו זה כפי כוונת הספר".

פירושם שלדברים: מאחר שבספר המצות כתב הרמב"ם, כנ"ל: "שגבול ההליכה שהיא אסורה מה שנוסף על אלפים אמה חוץ מן המדינה", בעוד שלפי ההלכה תחום שבת מן התורה הוא שנים עשר מיל, לפיכך כדי למנוע תמיהה על שהביא את הדין שלא אליבא דהילכתא, מצא הרמב"ם לנכון להעיר, שבספר המצות, שלא כמו ביד החזקה, לא היתה מטרתו לפסוק את ההלכה, "לדעת תלמוד המצות", וכפי שכתב בהקדמה לספר המצות⁶¹: "ואין כוונתי בזה המאמר לבאר⁶² דין מצוה מן המצות, אבל מספרם לבד, ואם אבאר מהם", מן הדינים, "בעת שאזכרם — אבאר אותו על צד באור השם" של המצוה, "עד שיודע זה הצווי או האזהרה, אי זה דבר הוא, וזה השם על איזה דבר הוא נופל", ולפיכך בספר המצות לא הקפיד להביא את הדינים על דיוקם.

ואם כך, אם הרמב"ם עצמו כותב, שבספר המצות לא התכוין להביא את הדינים אליבא דהילכתא, הרי נמצאנו למדים על עוד אפשרות להסברת סתירות במשנת הרמב"ם בין ספר המצות לבין היד החזקה, ובתוכן אולי אף של הסתירות הנ"ל.

אמנם, מה שנוגע לסתירה בעניין קידוש והבדלה נראים דברי מפרשי הרמב"ם — המגיד משנה, המגדל עוז ורבותינו האחרונים שהלכו בעקבותיהם — המניחים, שדעת הרמב"ם היא, שאף הבדלה, כקידוש, היא דאורייתא, באופן שאין סתירה בעניין זה בין ספר המצות לבין היד החזקה, ומה שפסק הרמב"ם ביד החזקה, שקידוש וברכת המזון נאמרות על שני כוסות ואילו הבדלה וברכת המזון נאמרות על כוס אחד, ניתן להסביר באופן אחר, כפי שיבואר, ברצות ה', בשיעור מיוחד בסוגיא "אין עושין מצות חבילות חבילות".

אולם כאן רציתי להראות מהי הדרך שבה אפשר ליישב את הסתירה, אם מניחים כדעת רבותינו המכתם והמאירי, שדעת הרמב"ם ביד החזקה היא, שההבדלה היא מתקנת חכמים, באופן שקיימת בענין זה סתירה בין ספר המצות לבין היד החזקה, ואגב כך לעמוד על אחת מדרכי הרמב"ם בספר המצות.

דרכו של הרמב"ם — להעדיף מקורות תנאיים על פני מקורות אחרים —

סיבת אי הדיוק בדינים שבספר המצות

ואם ישאל השואל: אף אם כוונת הרמב"ם בספר המצות איננה "לדעת תלמוד

59. תשובות הרמב"ם, ירושלים תרצ"ד, סי' סט, עמ' 70-69; ירושלים התש"ך, סי' שי, סע"מ 573 — עמ' 574.

60. שם, ירושלים תרצ"ד, עמ' 363, לעמ' 69, שו' 19; ירושלים התש"ך, עמ' 574, הע' 14.

61. מהדורת ר"ח העליר, שם, סע"מ ג.

62. עי', לפ"ש, מה שהעירותי בקרית ספר, שנה כ"ו, תשי"א, עמ' 330, הע' 2. ועי' למעלה, סה"ע 16.

המצות, אלא ידיעת עניניהם בלבד, מכל מקום קשה — מהו הטעם שבספר המצוות מביא הרמב"ם, לעתים, את הדין שלא אליבא דהילכתא דוקא? מה טעם, למשל, הוא מביא בענין תחום שבת את השיעור של אלפים אמה, שהוא לדעת רבי עקיבא בלבד, ולא את השיעור של שנים עשר מיל, כפי שהוא עצמו פסק ביד ההזקה?!

הרי התשובה על שאלה זו היא, כפי שכבר העירותי לפני שנים הרבה במ"א, כי בספר המצוות דרכו של הרמב"ם היא להביא ברייתא השנויה במדרשי הלכה ובתלמוד גם יחד על פי המקורות התנאיים דוקא⁶³, וכבר הבאתי מקורות לדעתי זו מדברי הרמב"ם עצמו⁶⁴, ועוד יבוארו הדברים בפרוטרוט, בסיוע שמים, במ"א.

דרכו של הרמב"ם — דרכם של חז"ל

והנה, מזה שנים משתדל אני להוכיח, שלא רק פסקיו של הרמב"ם אין בהם, ח"ו, סטיה מכללי התלכה של חכמי הגמרא, אלא אף כל דרכי יצירתו של הרמב"ם אומרות נאמנות לדרכי חז"ל⁶⁵.

ואמנם, אף בדרכו זו — שלא לדייק במקום שאין מגמתו לפסוק דין מסוים — אין הרמב"ם סוטה מדרכם של חז"ל, אלא דורך בנתיבותיהם שלהם.

אסתפק כאן בהבאת אחד המקורות, שמהם ניתן ללמוד, שאכן אף דרכם של חז"ל היא לא להקפיד על הדיוק בדין במקום שהם מביאים אותו דין לא לגופו. במסכת יומא, פ"א, מ"ב (דף יד, א), שנינו: "כל שבעת הימים" קודם יום הכפורים "הוא", הכהן הגדול, "זורק את הדם ומקטיר את הקטורת ומיטיב את הנרות ומקריב את הראש ואת הרגל".

בסוגיית הגמרא שעל משנה זו, שם, ע"ב, נאמר: "אלמא — קטורת ברישא והדר נרות — ורמינהו: מי שזכה בדישון מזבח הפנימי, ומי שזכה במנורה, ומי שזכה בקטורת?!", ובהמשך הדברים מבואר, שם, דף טו, א: "ואביי — אמר לך: אורויי בעלמא הוא דקא מורי, וסדרא — הא הדר תני ליה", כלומר, כפי שפירש רש"י, שם, ד"ה ואביי: "האי דפרק קמא, דקתני, כל שבעת הימים הוא זורק וכו' — לאו ביום הכפורים קאי, ולא קפיד אסידרא, אלא אורויי בעלמא מורי ומלמדנו, שצריך כהן גדול להיות עסוק בעבודה כל שבעה, כדי שיהא רגיל ומזומן בה ביום הכפורים. וסדרא דיומא הדר תני לה".

63. קרית ספר, שנה כז, תשי"א, סע"מ 339 — עמ' 340.

64. שם.

65. עי' במאמרי שב"ביידראגן" הנ"ל, הע' 2, וכן במאמריי הנ"ל, הע' 1.

לדרכם של חז"ל בהבאת טעמו של דין לאור תמוהות במשנת הרמב"ם

שתיים הן, בעיקר, הדרכים להסברת דברי הרמב"ם ביד החזקה, הן בהכרעותיו בהלכה והן במתן טעם להכרעותיו, הנראים לעתים כסותרים, ח"ו, את דברי הגמרא ושרבות נתלבטו בהם רבותינו הראשונים והאחרונים:

א) לעקוב אחר דרכי הגמרא, שהרמב"ם עמד עליהן, שעל פיהן הוא קבע את הכרעותיו;

ב) לעקוב אחר דרכי יצירתו של הרמב"ם ביד החזקה, ובהשוואה לדרכי חז"ל בגמרא. והנה, אשר לדרכי הרמב"ם בהכרעותיו בפסק הלכה כבר עמדתי בשיעורים ובמאמרים שונים על כמה מדרכי חז"ל, שעל פיהן הכריע הרמב"ם את פסק ההלכה.¹ כן עמדתי על כמה מדרכי יצירתו של הרמב"ם, והראיתי, שגם דרכי יצירתו אלו דרכיהם של חז"ל הן.² ואשר לטעמי הכרעותיו כבר עמדתי במאמרי „לדרכו של הרמב"ם בטעמו של דין“³ על אחת מדרכי יצירתו של הרמב"ם במתן טעם לדין, והראיתי, שאף בדרכו זו הוא חורג בעקבות חז"ל.⁴

כאן ברצוני לעמוד על אחת מדרכי חז"ל בהבאת טעם לדין, שהרמב"ם עמד עליה ושעל פיה הוא מביא במקומות שונים טעם לדין, ולהראות על ידי כך, שטעם המחבא על ידי הרמב"ם וגראה כ„סותר“ את דברי הגמרא אינו אלא טעמם של חז"ל. לנושא הדיון בחרתי שתי הלכות ממסכת סנהדרין: התראה ועד זומם.

מחלוקת רבי יוסי ותכמים בעניין התראה

במסכת סנהדרין ח, ב, גידון הרקע של מחלוקת תנאים מסויימת. אחד ההסברים הוא: „וקמיפלגי בפלוגתא דרבי יוסי ברבי יהודה ורבנן, דתניא: רבי יוסי וברבי יהודה אומר: חבר (= תלמיד חכם) אין צריך התראה, לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד“.

1 עי' התוברת „הכינוס הארצי הראשון לתורה שבעל פה, מקורות ותמציות“, ירושלים תשי"ח, עמ' 18—21; „תורה שבעל פה“, קובץ ד, עמ' צט—קח; קובץ ו, עמ' קיז—קלג; קובץ ח, עמ' פד—קח. ועי' גם פירסומי החברה למדעי היהדות בארץ השפלה, „ביידראגן“, כרך ז, אמשטרדם תשט"ז, עמ' 185. ועי' הערה הבאה.

2 עי' „תורה שבעל פה“, קובץ ה, עמ' עה—פג; קובץ ט, עמ' צג—קי; ספר אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 52—70; „שנה בשנה תשכ"ה“, עמ' 223—236; ועי' הערה הבאה. ועי' גם קרית ספר, שנה כז, ירושלים תשי"א, עמ' 332, הע' 6 ועוד; שנה כח, עמ' 210, הע' 1. ועי"ל, סה"ע 1. 3 „תורה שבעל פה“, קובץ ו, עמ' פז—קח. ועי"ל, סה"ע 1—2.

[קכט]