

לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי

מאת

ירחמיאל ברודי

מן המפורסמות הוא שהרמב"ם הרבה, יותר מכל פוסק אחר הידוע לנו, להסתמך על התלמוד הירושלמי. והרי דבר זה מובן לחלוטין, מאחר שהוא היחיד מבין גדולי הפוסקים שפסק הלכה באופן שיטתי ומקיף בענייני זרעים. יתרה מזו, הוא הרבה ללקט מן התלמוד הירושלמי הלכות שלא נזכרו בבבלי על אף שהן שייכות לנושאים שזכו לטיפול שיטתי באותו תלמוד, ואף הקדיש לכך ספר מיוחד.¹ אולם מעבר לכך רווחת הדעה, הן בעולם המחקר והן בעולם הלימוד המסורתי, שהרמב"ם נהג לעיתים מזומנות לפסוק הלכה על פי הירושלמי, אף כשדבריו עומדים בסתירה לדברי הבבלי בנידון. רעיון זה מופיע במקומות רבים, ומנוסח לרוב באופן כללי ביותר; אסתפק כאן בשתי מובאות בלבד. הניסוח הרחב ביותר שמצאתי בספרות המחקר הוא זה של גינצבורג:²

הרמב"ם היה חכם בלתי "תלוי בדעת אחרים"... אף שמבית מדרשו של הרי"ף יצא, שכן אביו היה תלמידו של ר' יוסף אבן מיגאש, תלמידו המובהק של הרב אלפסי, לא הסתפק במועט כמו שהסתפק הרי"ף להשתמש בירושלמי כעין פירוש על הבבלי ותשלום לו, אלא שקד על למודו בגלל חשיבות עצמו... ואשר לפרושו על המשנה כבר הערנו בכמה מקומות בחבורנו זה על דרכו של הרב לפרש לפעמים המשנה על פי הירושלמי גם בנגוד לדברי הבבלי... ובדרכו זו הלך בהרבה מקומות בספר היד, וכבר הרגישו רבותינו הראשונים

¹ ש' ליברמן (מהדיר), הלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל, ניו יורק תש"ח.

² ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, עמ' קח. בעקבותיו הלך ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 522 (אף הוא בלי לציין דוגמאות), וכנראה גם מ' עסיס, באנציקלופדיה העברית, כרך לב, טור 903. י"ל הכהן, במבואו למהדורה הפקסימילית של משנה תורה דפוס רומי משנת ר"מ (ירושלים תשט"ו, עמ' 29-31) עסק בפסקי הרמב"ם על פי הירושלמי, במקום שהבבלי אינו מגיע למסקנה ברורה. (תודתי נתונה לידידי פרופ' ג' ליבזון, שהפנה את תשומת לבי לדיון זה.) המחקר היחיד הידוע לי, המוקדש לפסיקת הרמב"ם על פי הירושלמי (לאו דווקא בניגוד לבבלי) הוא: ח"י עהרענרייך, "בית אב: באורים לספר, יד החזקה" להרמב"ם – ליחוסו של הרמב"ם הפוסק אל התלמוד-ירושלמי", אוצר החיים, יא (תרצ"ה) עמ' 152-164. מאמר זה עוסק בפלפולים בעלי אופי מקומי, ואין בו ניסיון להתמודד עם השאלה העקרונית.

³ כאן מפנה גינצבורג לשלושה מקומות בכרכים הבאים של אותו ספר, שבהם הציע לפרש את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בצורה זו: ב, עמ' 325 (על ברכות פ"ג מ"ו); ג, עמ' 156 (שם פ"ד מ"א, אך הוא

והאחרונים (וביחוד הגר"א בביאוריו על שולחן ערוך), שהרב נגד הרבה אחרי הירושלמי ופוסק כמותו נגד הבבלי במקומות שדברי הבבלי נראים לו דחוקים. [אך בלי לציין אף דוגמה י.ב.]

דברים ברוח דומה מצאנו כבר בהערת אגב אצל מהר"י קולון:⁴

...והוא דבר ידוע שרבינו משה רגיל לפסוק על פי הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצלינו ואפי' במקום שאין תלמודינו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותו היכא שתלמודינו מעמיד משנה או ברייתא בשינוי דחיקא והירושלמי מפרשא בפשטא תופס לו שיטת הירושלמי...

ואם כך הדבר, כבר יש פה מן התימה. הרי הגישה המוכרת לנו היטב, לפחות מזמנו של רב האי גאון, היא שיש להסתמך על הירושלמי רק כשאין לו סתירה מן הבבלי, הווה אומר: או במקרה שהוא מעלה נושא שלא נידון כלל בבבלי, או במקרה שאפשר לראות את דבריו כמעין הרחבה ופירוש לדברי הבבלי. הגאון הצהיר על עקרונות אלה במקומות מספר ובניסוחים שונים במקצת; נצטט אחד מהם: "כל מה שמצינו בתלמוד ארץ ישראל ואין חולק עליו בתלמודנו, או שנותן טעם יפה לדבריו – נאחזנו ונסמוך עליו, דלא גרע מפרושי הראשונים. אבל מה שמצינו שחולק על תלמודנו – נעזבנו". דרך אגב אציין, מבלי שאוכל להיכנס כאן לפרטים, שהשימוש שעושה רב האי גאון בירושלמי מפתיע לעיתים, על אף שהוא נשאר נאמן להצהרה עקרונית זו.⁵

גישה דומה ניתן למצוא אצל רב נסים גאון.⁶ הרי"ף כידוע הרחיק לכת עוד יותר, לפחות מבחינת התפיסה העקרונית, וטען (בסוף מסכת עירובין) שהתלמוד הבבלי הוא

עצמו מסתייג מפירושו זה; שם, עמ' 316-317 (שם פ"ד מ"ג; אפשרות זו תלויה אף בנוסח הבבלי ובפירושו, עיין שם).

⁴ ספר שאלות ותשובות מוהר"ר יוסף קולון ז"ל, לעמבורג תקנ"ח, קרוב לתחילת סימן ק. משם הגיעו הדברים (דרך איזה צינורות?) לכללי הרמב"ם המובאים במהדורות רבות בראש ספר משנה תורה. ⁵ התשובה מובאת בספר האשכול (מהדורת אויערבך, ב, עמ' 47-49; מהדורת אלבעק, א, עמ' 158-159); המובא בפנים הוא הנוסח שבמהדורה הראשונה, וראה: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשס"ו, עמ' רמד, סעיף סו. ניסוחים דומים מאוד נמצאים בשתי תשובות נוספות של רב האי, ראה: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, י, ירושלים תש"א (למסכת גיטין, חלק התשובות), סי' כג (התשובה צוינה אצל אסף, שם, על פי הקבצים המקוריים); ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך הגניזה, ירושלים תרפ"ט, עמ' 125-126 (ראה הקדמת המהדיר בעמ' 124-125).

⁶ ראה למשל: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ה, ירושלים תרצ"ג, ראש השנה (חלק התשובות), סי' קלד (תשובה "משוחפת" עם רב שרירא אביו). הענין דורש בירור יסודי ומקיף אך אין כאן מקומו.

⁷ עיין במה שכתב מו"ר ש' אברמסון (מהדיר), רב נסים גאון: חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 233 והע' 6 ועמ' 550-551, ובקטע שפרסם ותרגם שם, עמ' 312-313 לגבי שיטת רבינו חננאל, ראה הנ"ל, פירוש רבינו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 68-78, בייחוד עמ' 70-71.

בבחינת "בתרא" לעומת הירושלמי, "ואינהו הוו בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן". הרי"י מיגאש, באחת מתשובותיו, חוזר למעשה על הגישה המקובלת:⁸

וכל מה שטען לוי בדחיית טענת שמעון ותביעתו בית זה ובסתירת ראייתו הוא אמת, חוץ מאמרו שאין סומכין על מה שבא בירושלמי הואיל ואין אנו מוצאין אותו בבבלי, שלא צדק בזה. שאין לנו לדחות מהירושלמי אלא דבר שבא הפכו בבבלי, אבל דבר שלא בא הפכו בבבלי אין לנו לדחותו, אבל נסמוך עליו ונדון בו.

הרמב"ם עצמו כותב בהקדמה למשנה תורה: "...כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל". ובאחת מתשובותיו הוא כותב: "הך דאמרין בירושלמי 'ובלבד על אתר' יראה לי שראוי לסמוך על זה, שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר...". כיצד אפוא ייתכן שבמקרים אחרים פסק הרמב"ם הלכה למעשה על פי הירושלמי, אך בניגוד לבבלי?

לפני שאגש לעיקר הדיון, ברצוני לצמצם את היקף העיון בשתי הערות. ראשית, אינני מתייחס למקרים של פרשנות על פי הירושלמי, בעיקר בפירוש המשנה, אלא למקרים של פסיקת הלכה במשנה תורה. שנית, ישנה קבוצה שלמה של מקרי פסיקה השייכים לכאורה לסוגיה זו, אך אינני מתכוון להתייחס אליהם כאן, בגלל שאלה אינם מהווים בעיה עקרונית. כוונתי לאותם מקרים שבהם מוסיף הרמב"ם הלכות ופירושים על פי הירושלמי, וניתן להתווכח בשאלה, האם אלו בניגוד לבבלי או לא. לשון אחרת, מקרים שבהם פרשן אחד של הבבלי יבין מתוכו שאין הוא מקבל את גישת הירושלמי בנידון, ואילו פרשן אחר יוכל לטעון שהבבלי לא התייחס כלל לנידון, ולפיכך יש לתפוס את דברי הירושלמי באותו נושא כהשלמה או כתוספת הסבר לבבלי. כמובן יש מקרים לא מעטים שבהם מתחבטים נושאי כליו של הרמב"ם בשאלות אלו, איש איש לפי דרכו ותפיסתו, אבל מקרים אלה תלויים בשיקול דעת אישי ומקומי, ואינם חורגים מן הקו הכללי שתואר לעיל. הבעיה החמורה מתעוררת באותם מקומות שבהם הבבלי מתייחס במפורש לנושא מסוים, ואף על פי כן אין הרמב"ם הולך בעקבותיו אלא בעקבות הירושלמי. אביא כאן שתי דוגמאות מתוך המעטות הידועות לי,⁹ ולאחר מכן אציע את הפיתרון הנראה לי בנושא.

⁸ ספר תשובות ושאלות... רבינו יוסף הלוי ר' מיגאש, שאלוניקי תקנ"א, סי' פא. אסף (הערה 5 לעיל) מפנה אף לתשובה זו.

⁹ "בלאו (מהדיר), תשובות הרמב"ם, ב, ירושלים תש"ך, סי' רצט, עמ' 558. התשובה הגיעה אלינו בעברית בלבד, ואולי נכתבה מלכתחילה בשפה זו (עיין בהע' 4 על אתר).

¹⁰ במשך מספר שנים למדתי באופן קבוע בבלי עם פוסקים, כולל הרמב"ם. מתוך מדגם של 20% מן הבבלי בערך, רשמתי ארבע דוגמאות שבהן לכאורה פוסק הרמב"ם על פי הירושלמי, ומתוך עמדותי על העיקרון המוצע במאמר זה. אמנם לא חיפשתי דוגמאות לתופעה זו באופן מיוחד, ואף לא ניגשתי לבדיקה מן הכיוון של הירושלמי; מכל מקום מסתבר שמדובר בכמה עשרות דוגמאות בסך הכל. מלבד הדוגמאות

נקודת המוצא של הדוגמה הראשונה היא במחלוקת בין רב ובין שמואל (בבא קמא צז ע"א) ובסוגיה המוסבת עליה:

איתמר, המלוה את חבריו על המטבע ונפסלה המטבע, רב אמר: נותן לו מטבע היוצא באותה שעה, ושמואל אמר: יכול לומר לו 'לך הוציאו במישן'. אמר רב נחמן: מסתברא מילתיה דשמואל דאית ליה אורחא למיזל למישן, אבל לית ליה אורחא, לא.

זאת אומרת שלפי רב נחמן אליבא דשמואל אפשר לשלם חובות במטבע זר רק אם יש למלוה דרך למקום שבו מתקבל אותו מטבע (ואין זה חשוב לענייננו אם הכוונה היא שיכול להגיע לשם, או שמתכוון להגיע לשם¹¹). וכך פוסק הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה, פרק ד, הלכה יב. אבל הסוגיה מקשה על פירוש זה של רב נחמן; אנו נדלג על הקושיה הראשונה (של רבא) ונעבור לשנייה:

תא שמע: "אין מחללין על מעות של כאן והן בבבל ושל בבל והן כאן; של בבל והן בבבל, מחללין". קתני מיהת "אין מחללין על מעות של כאן והן בבבל", אע"ג דסופו למיסק להתם! הכא במאי עסקינן, כשמלכויות מקפידות זו על זו. אי הכי, של בבל והן בבבל למאי חזו? חזו דובין בהו בהמה ומסיק לירושלים.

לפי סוגית הבבלי, אפוא, כוונת הברייתא היא שכאשר המלכויות מקפידות זו על זו, אי אפשר לחלל מעשר שני על מטבעות שאינם קבילים במקום שבו הם נמצאים בשעת

המובאות להלן בפנים, רשמתי בשעתו שתי דוגמאות: (1) הלכות כלאים, פרק ז, הלכה ד – לכאורה בניגוד לסוגית בבא בתרא פב ע"ב-פ"ג ע"א, ממנה משתמע שיש להעדיף את שיטת ר' יהודה ותנא קמא על פני שיטת ר' מאיר ור' שמעון (אם כי ניתן בדוחק לדחות מסקנה זו). המקור הברור לפסיקת הרמב"ם הוא בירושלמי על משנה זו (כלאים פרק ד, הלכה ט, כט ע"ד), כפי שצינו נושאי כליו (מבלי להתייחס לסוגית הבבלי). (2) הלכות תרומות, פרק ד, הלכה ג – בניגוד לחירוף של רבא אליבא דאביי (בבא מציעא כב ע"א) וכפשוטה של הברייתא (תוספתא תרומות א, ה) וכפי שהוכנה בירושלמי (שם מ ע"ב). מפרשי הרמב"ם נדחקו בנסיגות ליישב את פסיקתו עם הבבלי, השווה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר זרעים, ניו יורק תשט"ו, עמ' 296. אך כאן מדובר בעצם בתפיסת מקור תנאי כפשוטו, ולא על פי אוקימתא שניתנה לו במסגרת מחלוקת אמוראים, וזה שייך כנראה לקטגוריה אחרת במחשבת הרמב"ם, אם כי המרחק בין השתיים אולי אינו גדול (השווה הע' 23 להלן). חותני ר' יהודה וינפלד נר"ו הפנה את תשומת לבי לדוגמה אפשרית נוספת: הלכות תרומות, פרק א, הלכה יא, המנוגדת לכאורה לסוגית מנחות סו ע"ב-סו ע"א, ואף כאן התלבטו המפרשים (ראה למשל בכסף משנה על אחר).

¹¹ מניסוח דבריו משתמע לכאורה שרב נחמן מבחין בין אדם שצריך בין כה וכה להגיע למישן ובין כל אדם אחר (אילו התכוון לאפשרות טכנית לנסוע למישן היינו מצפים לניסוח מעין "דמצי למיזל למישן"); וכך מסתבר אף מבחינה עניינית. נראה שכך הבינו מפרשי התלמוד, אם כי רובם לא התייחסו לנקודה זו במפורש; יוצא מן הכלל רש"י, שכתב (בד"ה ומשני דלא בחשי): "...הלך אית ליה אורחא, שנצרך לילך שם...". לעומת זאת, מן הירושלמי שיצוטט להלן משתמע שלפחות לענין חילול מעשר שני, מה שקובע הוא האפשרות להגיע למקום השני, ולא הכוונה לעשות זאת; אולם ייתכן מאוד שיש הבדל לענין זה בין דין פרעון הלוואה לדין חילול מעשר.

החילול. אולם כיצד משתקפת ברייתא זו אצל הרמב"ם? בהלכות מעשר שני, פרק ד, הלכה יד אנו קוראים: "מי שהיה עומד בטבריה ויש לו מעות ממטבע בבל בבבל¹², אינו מחלל עליהם. היו לו מעות ממטבע טבריה בבבל, מחלל עליהם, וכן כל כיוצא בזה". וכבר תמחו עליו כמה מפרשים, והרגישו בבירור שמאחורי הדברים האלה עומד התלמוד הירושלמי. הרבב"ד למשל כותב בהגהותיו: "מן הגמרא שלנו הכל בהיפך, ואין קפידא על עמידתו אי זה מקום שיעמוד בו, אלא על מקום המעות, אם יוצאים שם במקום חילולם אם לא...". רצונו לומר שאת דברי הרמב"ם ניתן להבין רק על פי הגמרא שלהם, של בני ארץ ישראל; ואכן בירושלמי מעשר שני, פרק א, הלכה ב (נב ע"ד), אנחנו גורסים:

תני: אין מחללין אותו לא על המעות שהן (צריך לומר: שכן) בבבל ולא על המעות שבבבל כן (=כאן). "לא על המעות שכן בבבל" – בעומד בבבל. "ולא על המעות שבבבל כן" – בעומד כן. היו לו מעות מבבל לבבל והוא עומד כאן, נימר: אם היתה דרך פתוחה מחלל, ואם לאו אינו מחלל. וטבבו כן. אמר רבי אביי: כל המטבעות היו יוצאות בירושלם מפני כן, על שם "יפה נוף משוש כל הארץ" (תהלים מח, ג).

הגם שאין ההצבעה על ירושלמי זה כשלעצמה פותרת את כל הקשיים שבדברי הרמב"ם האלה, במסגרתנו הנוכחית אפשר להסתפק בכך¹³; על כל פנים ברור שהירושלמי ולא הבבלי הוא שעומד מאחורי הדברים. דבר זה מתבטא לא רק בתוכן ההלכתי, אלא אף באזכור הכפול של טבריה, שכל הנראה מחליפה בלשון הרמב"ם את המונח "כ(א)ן"

¹² כך יש לגרוס, על פי כתבי-יד הטובים של החיבור (כגון כתב-יד אוקספורד Hunt, 219, מס' 598 פקטלוג נירבאואר, שנכתב על ידי סופר בן זמנו של הרמב"ם והונה מתוך כתב-יד שהושווה לאוטוגרף שלו, עיין שם), וקביעה זו מסתייעת מן הניסוח המקביל במשפט הבא. כל אחת משלוש המלים "מעות ממטבע בבבל" מושמטת בנוסחים מסוימים, אך נראה ברור שלפחות המלה "בבבל" מקורית, ויש להסביר את השמטתה בנובעת מהפולגרפיה; ועיין לאחרונה: משנה תורה, ספר זרעים, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים ובני ברק תש"ו, ופדור "שנויי נוסחאות" על אחר.

¹³ כנראה צריך לפרש לדעת הרמב"ם שהברייתא עוסקת במעות "שכן בבבל", דהיינו מעות א"י הנמצאות בבבל, ובמעות "שבבבל כן", דהיינו מעות בבל הנמצאות בא"י. הירושלמי מפרש שאי אפשר לחלל על מעות א"י הנמצאות בבבל, כאשר גם המחלל נמצא בבבל, וכן אי אפשר לחלל על מעות בבל הנמצאות בא"י, כאשר גם המחלל נמצא בא"י. מכאן אפשר להסיק שאם המחלל נמצא בא"י, ומבקש לחלל על מעות א"י שבבבל, הדבר אפשרי. עם זאת נשאלות שלוש שאלות: (1) למה לא התייחס הרמב"ם למקרה של אדם הנמצא בחוץ לארץ ורוצה לחלל, שאף הוא נידון באותה ברייתא ובאותה סוגיה בירושלמי? (2) כמו כן, למה לא התייחס למקרה של אדם הנמצא בא"י ורוצה לחלל על מעות בבל המצויות אצלו? (3) למה התעלם מן ההבחנה של הירושלמי, לגבי אדם הנמצא בא"י ורוצה לחלל על מעות בבל שבבבל, בין "היתה דרך פתוחה" ובין מקרה אחר? לגבי השאלה הראשונה, אפשר שלא ראה צורך לפסוק הלכה לגבי מקרה חריג ונדיר כזה, וצדדו במקומות אחרים. לגבי השאלה השנייה, ייתכן שהסתמך על מה שכתב בהלכה י (ונראה, כבהמשך הירושלמי, שההלכה תליה במקרה זה בהיות אותן מעות של חוץ לארץ מקובלות בארץ ישראל). אך השאלה האחרונה מעיקה יותר, וקשה למצוא לה תשובה משביעת רצון. כלום הניח הרמב"ם כדבר פשוט, שבזמנו חזרף מבבל לא"י נחשבת כסגורה לעולם?

שבתלמוד הירושלמי, השייך בעיקרו לטבריה – ובייחוד לפי שיטת הרמב"ם, המייחס את עריכת הירושלמי לר' יוחנן איש טבריה.¹⁴

הדוגמה השנייה מסובכת במקצת; היא מבוססת על הסתירה הקיימת לכאורה בין שתי משניות, אחת במסכת שקלים ואחת במסכת בבא מציעא. בבבא מציעא פ"ד מ"ט נאמר: "אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות... שומר חנם אינו נשבע, ונושא שכר אינו משלם. רבי שמעון אומר: קדשים שהוא חייב באחריותן יש להן אונאה, ושאינו חייב באחריותן אין להן אונאה". על משנה זו מקשה התלמוד (שם נז ע"ב-נ"ח ע"א) משקלים פ"ב מ"א:

ורמיניה, "בני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או שאבדו – אם משנתרמה התרומה, נשבעין לגזברים; ואם לאו, נשבעין לבני העיר, ובני העיר שוקלין אחרים תחתיהן. נמצאו או שהחזירו הגנבים, אלו ואלו שקלים הם, ואין עולין להם לשנה הבאה!" אמר שמואל: הכא בנושא שכר עסקין, ונשבעין ליטול שכן. אי הכי "נשבעין לגזברים", "לבני העיר" מבעי ליה? אמר רבא: "נשבעין לבני העיר במעמד גזברין, כי היכי דלא נחשדינהו." והא "נגנבו או שאבדו" קתני, ושומר שכר בגניבה ואבידה חייב מיחייב, והכא נמי נהי דשלומי לא משלמי, אגרייהו מיהא לפסיד! אמר רבא: "נגנבו" – בלסטין מזויין, "אבדו" – שטבעה ספינתו בים. רבי יוחנן אמר: הא מגי, ר"ש היא, דאמר: קדשים שחייב באחריותן יש להן אונאה ונשבעין עליהם. התינו עד שלא נתרמה התרומה, משנתרמה התרומה קדשים שאינו חייב באחריותן נינהו, דתניא "תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות!" אלא א"ר אלעזר: שבועה זו תקנת חכמים היא, שלא יהו בני אדם מזוללים בהקדשות.

ניתן לתאר שתי דרכי פסיקה אלטרנטיביות על פי סוגיה זו שבתלמוד הבבלי: (א) אפשר ללכת בעקבות שמואל, לפי פרשנותו של רבא. לפי אפשרות זו נפרש את המשנה כמתייחסת רק למקרה של שומר שכר שאיבד את כספי השקלים באונס, ומטרת שבועתו היא להבטיח את גביית שכרו. משום כך הוא נשבע למעשה לבני העיר, אף אם במקרה מסוים – כאשר הקדש יוצא נפסד – תהיה שבועה זו בנוכחות הגזבר של הקדש. (ב) אפשר להעדיף את פירושו של ר' אלעזר המובא בסוף הסוגיה. לפי גישה זו, מקור השבועה בתקנת חכמים, ואז ניתן לפרש את המשנה כפשוטה: מדובר כאן לא בשומר שכר המבקש לגבות את שכרו, כשהכספים אבדו באונס, אלא בשליח המחויב לשכנע את מי שהפסיד,

¹⁴ דעת הרמב"ם בענין זה מובאת בהקדמותיו לפירוש המשנה ולמשנה תורה, אם כי קשה להלום את הדברים בצורה כלשהי, והחוקרים הרבו להתחבט בהם. על מקום מושבו של ר' יוחנן ראה למשל: ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, ברעסליא תר"ל, דף צג ע"א; הוא אף ניסה לפרש (שם מז ע"ב-מח ע"א) את דברי הרמב"ם כאילו התכוון לומר רק שהירושלמי נערך בטבריה, ויסודות העריכה הונחו על ידי ר' יוחנן.

¹⁵ נוסח הרפוסים הוא "רבה", עיין בדקדוקי סופרים על אתר, אות ק.

¹⁶ בדפוס נוסף כאן: "ואי נמי כי היכי דלא לקרו להו פושעים", וכך (בשינויים קטנים) ברוב כתביהיד.

אך בכתבייד המבורג חסר הסבר זה, ונראה שזו הוספה משנית.

¹⁷ בדפוס ובמקצת כתביהיד הנוסח הוא "רבה", עיין בדקדוקי סופרים, שם, אות ש.

לכאורה כתוצאה מליקוי בשמירתו, שאין הוא אשם באובדן הכספים ולמעשה לא היה שום ליקוי בשמירה. אזי מסתבר שנפרש את המשנה כפשוטה אף מבחינה זו, שמדובר בשומר חנם וב"גניבה ואבידה" במובן הרגיל.

אולם כשמעיינים בדברי הרמב"ם מצטיירת תמונה שונה, מורכבת למדי. הנה דבריו בהלכות שקלים, פרק ג, הלכות ח-ט:

מי שאבד שקלו חייב באחריותו עד שימסרנו לגזבר. בני העיר ששלחו את שקליהן ביד שליח ונגנבו או אבדו – אם שומר חנם הוא הרי זה נשבע להם ונפטר, כדן כל שומרי חנם, והן חוזרין ונותנין שקליהן פעם שניה. ואם אמרו אנשי העיר "הואיל ואנו משלמין שקלינו אין רצוננו שישבע השליח, שהוא נאמן עלינו", אין שומעין להן, לפי שתקנת חכמים היא שאין הקדש יוצא בלא שבועה... שלחו את שקליהם ביד שומר שכר – שהרי הוא חייב בגניבה ואבידה – ואבדו ממנו באונס, כגון שלקחום לסטים מזוינים, שהוא פטור, רואין: אם אחר שנתרמה התרומה נאנס, נשבע השליח לגזברים ובני העיר פטורין, שהתורם תורם על הגבוי ועל העתיד לגבות, וברשות הקדש הן, ובני העיר מה היה להן לעשות? הרי לא מסרו אלא לשומר שכר, שהוא חייב בגניבה ואבידה, אבל האונס אינו מצוי! ואם אבדו קודם שנתרמה התרומה, עדיין ברשות בני העיר הם, והשליח נשבע לפני אנשי העיר והן משלמין.

ניתן לנתח את שיטת הרמב"ם בערך כך: (א) אם שלחו בני העיר את שקליהם בידי שומר חנם, יש בזה משום רשלנות; ואם השקלים אבדו בדרך, אפילו שלא באשמת השליח, יצטרכו לשקול את שקליהם שנית. (ב) השבועה שנשבע השליח היא מעין השבועה הרגילה של כל שומר, הטוען שהחפץ שנמסר לו אבד שלא באשמתו. אם השליח הוא שומר שכר והכספים שהיו בידי אבדו אחרי שנתרמה התרומה, יש לשבועתו מימד נוסף: היא פוטרת את בני העיר מלשקול שנית, מאחר שיש בה כדי להוכיח שנקטו צעדים מספיקים על מנת להבטיח שיגיעו כספי השקלים ליעדם; ואם למרות זאת אבדו השקלים באונס, אין להענישם על כך. (ג) גם במקרים שבהם חייבים בני העיר לשקול שנית, נוסף מימד מיוחד לשבועת השליח: שלא כבמקרה הרגיל של שבועת השומרים, אין אלה שחפיקיו אצלו את ממונם יכולים לוותר על השבועה שמגיעה להם מצד השליח, מפני שבשבועה זו מעורב גם אינטרס של ההקדש.

נראה שאין להסביר שיטה זו על פי הבבלי, וכפי שחשו מפרשי הרמב"ם.¹⁸ אך הבה נשווה את סוגית הירושלמי במסכת שקלים, פרק ב, הלכה א (מו ע"ג):¹⁹

¹⁸ ראה חתמיהות והדוחים שבכסף משנה; ולעומתם ציין בפשטות במגדל עוז: "פ' שני שעירי יוה"כ וסוף פסוקין שקלים, מקצתן במשנה ומקצתן בגמרא ירושלמית שלה". יש לשים לב לכך שגם אותם חלקים של הלכות ח-ט שדילגנו עליהם בציטוט תלויים בבירור במשנה שקלים ובהמשך סוגית הירושלמי המובאת להלן.

¹⁹ חתומא בפנים הוא על פי כתבייד לידן מס' 3 לפני הגהתו (העתקתי ממהדורת הפקסימיליה, ירושלים תשל"א, עמ' 52א; בתחילת כל שורה חסרות כשתי אותיות, והשלמתי אותן מבלי להעיר על כך). אותו נוסח

מתני' בשומר חנם, אבל בשומר שכר לא בדא. אמ' רב אבא: ואפי' תימר בשומר שכר, נגנבו בליסטים מזויין, אבדו כמי שטבעה ספינתו בים. אמ' ר' יוסטא ביר' סימון: אתיין כמאן דאמ' תורמין על הגבוי ועל העתיד להיגבות; ברם כמאן דאמ' אין תורמין לא על הגבוי ולא על הממושכן, לא בדא.

בני העיר ששילחו את שקליהן, נגנבו או שאבדו. אמ' ר' אלעזר: דר' שמעון היא, דר' שמעון אמ' קדשים שהוא חייב באחריותו כנכסיו הן. אמ' ר' יוחנן: דברי הכל היא, משום תקנת שבועה. על דעת דר' יוחנן ניהא. נשבעין לבני העיר ובני העיר שוקלין תחתיהן. הדא היא דר' שמעון.²⁰ עוד היא משם שבועת תקנה. אע"פ שקיבלו בני העיר לשלם, אין ההקדש יוצא בלא שבועה. הפריש שקלו ואבד – ר' יוחנן אמ': חייב באחריותו עד שימסור לגיזבר, ר' שמעון בן לקיש אמ': הקדש ברשות הגבוה בכל מקום שהוא. מתנית' פליגא על ר' שמעון בן לקיש: "נשבעין לבני העיר ובני העיר שוקלין תחתיהן". עוד היא משם שבועת תקנה.

נראה לי שהרמב"ם בנה את שיטתו על פי הירושלמי, לפי שלבים אלה: (א) פוסקים כר' יוחנן נגד ריש לקיש, במחלוקתם שבסוף הקטע המובא לעיל, ויוצא שכאשר אובדים כספי שקלים, המפרישים חייבים באחריותם. אם כך, יש לפרש את המשנה, הפוטרת את בני העיר, כמתייחסת לשליח שהוא שומר שכר ולמקרים של אבידה באונס, כמובא בירושלמי בשם רב אבא (=רבא?).²¹ יש לשים לב לכך שהרמב"ם מציב את המשפט "מי שאבד שקלו חייב באחריותו עד שימסרנו לגזבר", שאינו אלא דברי ר' יוחנן, בראש הדיון על בני העיר ששילחו את שקליהם. (ב) את המשנה הזאת, המתייחסת כפי שהסברנו לשומר שכר, נפרש כפשוטה: אם הכספים אבדו לפני שנתרמה הלשכה, אזי חייבים בני העיר לשקול שנית, והשליח נשבע להם. אך אם אבדו הכספים לאחר שנתרמה הלשכה, ההקדש הוא שיוצא נפסד, והשליח חייב להישבע לגזברים. (בירושלמי, כזכור, בניגוד לבבלי, אין זכר לשבועה שנועדה להבטיח את שכרו של השליח ומופנית לבני העיר במעמד הגזברים.) (ג) אין בני העיר יכולים לוותר על שבועת השליח, אפילו כשהם חייבים לשקול שנית, כפי שמוסבר בירושלמי: "אין ההקדש יוצא בלא שבועה".

מצוי, באופן עקרוני, בקטע גניזה שפרסם ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניו יורק תרס"ט, עמ' 124, למעט שינויי כתיב וכדומה, ושינוי אחד שעליו ידובר בהערה הבאה. נוסח הדפוס כאן נובע מהגהת כתב-יד לידן על פי הבבלי, ראה י' זוסמן, "מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי – לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12-76 (בייחוד: עמ' 28-29 והע' 97, ועמ' 58, 64, 68).

²⁰ כאן גורס קטע הגניזה הנ"ל: "...הדא היא דר' שמעון, דר' שמעון אמ' אף על פי שקיבלו עליהם...". בין כה וכה מצריך הנוסח עיון, ולכאורה נשמטה קושיה על ר' אלעזר (השווה דברי המפרשים על אתר, אם כי אלה תלויים כבר בנוסח הדפוס המעובד).

²¹ ראה: פרנקל (הע' 14 לעיל), דף נה ע"ב; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 374 והע'

שתי הדוגמאות שהבאתי שייכות בעצם למסכתות שאין להן תלמוד בבלי: אחת למסכת מעשר שני, ואחת למסכת שקלים. הדיונים על מקורות אלה בבבלי באו אגב דיון בנושאים ובמקורות מסדר נזיקין, וזו, לדעתי, נקודת המפתח. עד כמה שידוע לי, כל הדוגמאות הבטוחות של פסיקת הרמב"ם על פי הירושלמי, בניגוד ברור לבבלי, שייכות לתחומי הלכה שאין להם אכסניה טבעית בבבלי, ויש להם אכסניה כזו בירושלמי: זאת אומרת, לסדר זרעים (למעט מסכת ברכות) ולמסכת שקלים. אם אכן כך הדבר, ניתן לשחזר את תפיסת הרמב"ם בערך כך: באותן מסכתות שיש להן תלמוד בבלי, הרי הוא "התלמוד" בה' הידיעה. אולם כשאין תלמוד בבלי למסכת מסוימת ויש לה תלמוד ירושלמי, הרי הירושלמי הוא "התלמוד" לאותה מסכת. אם מקור מסוים ממסכת כזו נידון אף בתלמוד הבבלי, במסגרת מסכת אחרת, יש להעדיף את סוגית הירושלמי, בחינת "סוגיה בדוכתה עדיפה".²² כמובן, אנו נוגעים כאן בשאלות עקרוניות נרחבות בדרכי הפסיקה של הרמב"ם, שלא נוכל לרדת לעומקן במסגרת זו.²³

תפיסה זו שייחסתי לרמב"ם, לפיה הירושלמי לסדר זרעים ולמסכת שקלים כאילו מצטרף לבבלי ומשלים אותו, נרמזת כנראה במקומות נוספים בכתביו. כך, למשל, הצביעו חוקרים על דרכו של הרמב"ם, כשהוא עוסק בפירוש משניות מסדר זרעים וממסכת שקלים, לציין את הירושלמי על אתר בתור "תלמוד" סתם.²⁴ מעבר לכך, נראה שהרמב"ם ניסח תפיסה זו במפורש בהקדמתו לפירוש המשנה, אלא שדבריו שם לא הובנו כהלכה. כשהוא סוקר את היקף שני התלמודים כותב הרמב"ם:²⁵

ואלדי' וגיד' מן אלתלמוד מן תאליף רב אשי כ'מס ות'לאות'ין מסכתא, לאן לס יוגיד' לה כלאם עלי סדר זרעים גיר עלי ברכות פקט, ולס יוגיד' לה כלאם עלי מסכת שקלים מן סדר מועד, ולא עלי מסכת עדיות ולא מסכת אבות מן סדר נזיקין, ולא עלי מסכת מדות ומסכת קנים מן סדר קדשים, ולא יוגיד' לה איצ'א כלאם עלי שי מן סדר טהרות גיר עלי מסכת נדה פקט... וכד'לך פעלוא חכמי ארץ ישראל, אעני מא פעל רב אשי, פדונוא אלתלמוד אלירושלמי... ווגיד' מן אלירושלמי אלכ'מס סדרים כאמלה; אמא סדר טהרות פלס יוגיד' להא תלמוד בוג'ה, לא בבלי ולא ירושלמי, גיר מסכת נדה פקט, כמא ד'כרנא...

²² אני נוקט ניסוח זה כדי לשבר את האוזן, מבלי לטעון שכלל זה בצורתו המילולית מקובל בהכרח על הרמב"ם. ייתכן שמה שקובע לגביו הוא האופי הספרותי, הקשור אמנם לעיתים קרובות במיקום (ראה בהערה הבאה). עיין היטב אף בדברי רב נסים גאון המובאים אצל אברמסקי (הערה 7 לעיל) בעמ' 551: כלום ניתן לראות בהם מעין חקדים לשיטה שאנו מייחסים לרמב"ם בנוגע לירושלמי?

²³ ראה בינתיים: י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 155-181. דרושה עבודה נוספת כדי להבחין בין סוגי משא ומתן תלמודיים שונים, שאליהם התייחס הרמב"ם בדרכים שונות. נראה לי שיש הבדל עקרוני בעיני הרמב"ם בין פירושים המוסכים ישירות על מקורות תנאים ובין אלה הניתנים להם במסגרת דיון בדעות האמוראים, אך אכמ"ל.

²⁴ ראה: פרנקל (הערה 14 לעיל), דף קלד ע"ב (לגבי זרעים); זוסמן (הערה 19 לעיל), עמ' 37, הע' 1019; וחשווה בלאו (הערה 9 לעיל), א. ירושלים תשי"ח, עמ' 243-244.

²⁵ קאסא (מהדיר), משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון: מקור ותרגום, סדר זרעים, ירושלים תשכ"ג, עמ' מו.

ההבנה המקובלת של דברים אלה מנוסחת כך בתרגומו של הרב קאפח:²⁶

ומה שנמצא מהתלמוד מחבור רב אשי שלשים וחמש מסכתות, לפי שלא מצאנו לו דבר על סדר זרעים אלא על ברכות בלבד, ולא על מסכת שקלים מסדר מועד, ולא על מסכת עדיות ולא מסכת אבות מסדר נזקין, ולא על מסכת מדות ומסכת קנים מסדר קדשים, ולא מצאנו לו דבר על סדר טהרות אלא על מסכת נדה בלבד... וכך עשו חכמי ארץ ישראל, כלומר מה שעשה רב אשי, וחברו התלמוד הירושלמי... ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא עליו תלמוד כלל, לא בבלי ולא ירושלמי, אלא מסכת נדה בלבד, כמו שאמרנו...

אולם את המלים "ווג'ד מן אלירושלמי אלכ'מס סדרים כאמלה" ניתן לתרגם גם "ונמצא באמצעות הירושלמי שחמשת הסדרים נשלמים", רצונו לומר: כאשר מצרפים את התלמוד הירושלמי לבבלי, מתקבל "תלמוד משולב" המכסה חמישה סדרים מן המשנה; וקריאה זו מסתייעת מן ההקשר.²⁷

במילים אחרות, נראה שאפשר להציג את תפיסת הרמב"ם בצורה מעין זו: התלמוד הירושלמי משלים את הבבלי בשני מישורים מקבילים. במישור המקומי, בתוך מסכת אחת הכלולה בשני התלמודים, יש ללקט מתוך הירושלמי דינים שלא נזכרו בבבלי, אך אינם סותרים את הנאמר בו, ואף כאלה שניתן לראותם כפירוש לדברי הבבלי. השימוש בירושלמי במישור זה היה מקובל זמן רב לפני הרמב"ם. ואילו במישור הגלובלי, ישנן מסכתות שלמות של תלמוד ירושלמי המשלימות את התלמוד הבבלי, שאין בו התייחסות שיטתית לאותן מסכתות. ייתכן שזה חידוש של הרמב"ם, הנובע ממגמתו לפסוק הלכה בכל ששת הסדרים, חידוש המעוגן בגישה המקובלת מכבר לגבי המישור המקומי. לסיכום, נראה לי שאותם פסקים תמוהים של הרמב"ם המבוססים על התלמוד הירושלמי ומנוגדים לבבלי, מתבארים על פי תפיסה כללית שניתן להציגה כך: כאשר במסכת מסוימת יש תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי, אזי בכל מקרה של התנגשות יש להעדיף את הבבלי. אבל אותן מסכתות של הירושלמי, שאין להן מקבילות בבבלי, עומדות בשורה אחת עם הבבלי ואינן נופלות ממנו במאומה. נושא שנידון פעמיים, פעם בהקשרו הטבעי ופעם בהקשר אחר ובדרך אגב, יש לפרשו על פי הנאמר במקומו, גם אם "מקומו" זה נמצא במקרה בתוך הירושלמי.

לדעתי, הצעה זו תואמת את התפיסות הכלליות של הרמב"ם ואת עקרונותיו המוצהרים, ולא רק את המקרים הקונקרטיים הידועים לי.²⁸ עדיין חסרה בדיקה שיטתית של שני התלמודים ושל ספר משנה תורה, תוך שימת לב מיוחדת לבעיה זו. אם אכן

²⁶ שם (שיניתי קצת את הפיסוק המקורי).

²⁷ תודתי לפרופ' י' בלאו, שאישר לי בשעתו שקריאה זו אפשרית. השווה גישתו של י' זוסמן, בנספח למאמרו "פרקי ירושלמי", בתוך: מחקרי תלמוד, ב, בעריכת מ' בראשור וד' רונטל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 281-278.

²⁸ ראה הערה 10 לעיל.

יתברר מתוך בדיקה מקיפה כזו שכל הדוגמאות שייכות לאותה קבוצה שהדגמתי כאן, ניתן יהיה לראות בכך אישור להסבר שהצעתי. בדיקה נרחבת ושיטתית כזו הינה משימה לטווח ארוך, ועוד חזון למועד.

האוניברסיטה העברית בירושלים