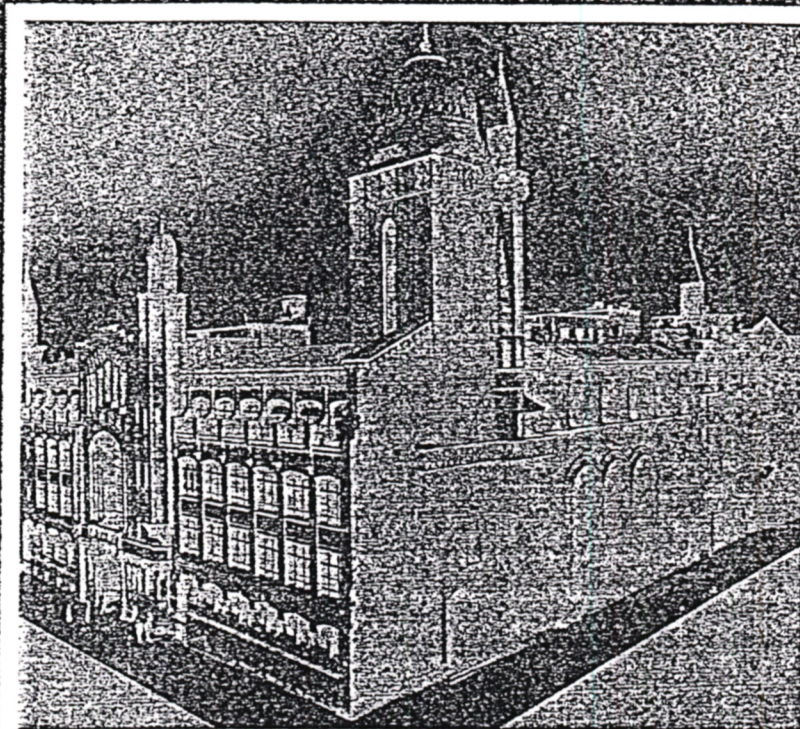


4-11



קובץ
חידושי
תורה

בית יצחק

יוצא לאור על ידי
הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן
ישיבה אוניברסיטה

נוא יארק
תש"נ

הרב נחום לאם

נשיא הישיבה וראשה

"חברים כל ישראל"

היחס בין תלמידי חכמים ועמי הארץ הינו פרשה מאוד מסובכת שיש לה השלכות בכל ענפי היהדות. בהלכה נידונה פרשה זו בעיקר לגבי נאמנות או אי-נאמנות של שכבות מסוימות של עם ישראל בשמירה קפדנית על הלכות טומאה וטהרה. במאמר זה נייחד את הדיבור על פרט אחד של הלכות אלה ונבדוק את ההשקפה ההלכתית של חכמינו על טיב הפער בין שני רבדים נפרדים: החבר, דהיינו הת"ח השומר את הלכות טומאה וטהרה בזריזות ובזהירות, ועם הארץ שכרגיל מזלזל בדינים אלה ואשר עקב התרשלות זאת אין לו נאמנות בעיני טומאה וטהרה ואין לו חזקת טהרה.

בבלי ובירושלמי

המשנה בפרק שלישי של חגיגה (דף כ"ו ע"א) פוסקת, "בירושלים נאמנין (ע"ה) על הקודש (כלומר, דיני מקדש וקרבנות, שהם חמורים ואין ישראל ואפילו ע"ה נחשד עליהם, אבל לא על תרומה שהיא קלה), ובשעת הרגל אף על התרומה". והגמרא שם שואלת, "מנא הני מילי", כלומר, שבשעת הרגל יש נאמנות לע"ה אף לגבי תרומה, ועונה בשם רבי יהושע בן לוי, "דאמר קרא (במעשה פלגש בגבעה — שופטים פרק כ') ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים, הכתוב עשאו כולן כחברים". כיוון שבאו "כל איש ישראל" ביחד, והכתוב כינה אותם "חברים", הרי שברגל שהוא זמן אסיפת כל ישראל "כאיש אחד" יש לכולם דין "חברים", ואפילו אם במציאות היו הרבה מהם ואולי רובם עמי הארץ, ולכן יש להם נאמנות.

סוגיא זו נשנית גם בירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ו), אבל שם ייחסו לריב"ל לימוד אחר כמקור הדין שבשעת הרגל יש לע"ה הנאמנות של החבר, והוא מתהילים (פרק קכ"ב), "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדו" — "עיר שהיא עושה לכל ישראל חברים". והירושלמי שואל, "מעתה אפי' בשאר ימות השנה (יהיה בירושלים דין ע"ה כדין חבר, ולא רק ברגל, ואפילו לגבי תרומה), א"ר זעירא ובלבד ששם עלו שבטים", דהיינו, שרק ברגל, שכל השבטים עולים לרגל, יש דין של "עיר שחוברה לה יחדו", אבל באסיפה המונית אחרת אין דין של נאמנות לע"ה אף בירושלים.

הרמב"ם

ולכאורה קשה על הבבלי שהניח פסוק שהוא כמעט בפירוש שירושלים מחברת את כל בני"י ברגל, ובחר בפסוק שאין בו זכר כלל לרגל. ועוד, שפסוק זה ענינו פרשת פלגש בגבעה שאז התאחדו השבטים בכדי להוקיע את שבט בנימין.

הנה הרמב"ם הביא דין זה בפ"א מהל' מטמאי משכב ומושב ה"ט: "טומאת ע"ה ברגל כטהורה היא חשובה שכל ישראל חברים", והוסיף את הנימוק: "מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל", כלומר, שחז"ל נתנו נאמנות מיוחדת לע"ה ברגל יען שאז כל הציבור מדע לצורך הטהרה, ועמי הארץ רואים במו עיניהם את כל ההתעסקות בשמירה מטומאה, ולכן גם הם נוהרים מטומאה. ולכאורה קשה, מנין לו להרמב"ם נימוק זה? וכעין זה כתב שם פ"א ה"א, על יסוד המשנה בחגיגה דף כ"ה ע"ב: "וכן נאמנים (ע"ה) על התרומה בשעת הגיתות והבדים", והוסיף, "מפני שכל העם מטהרין עצמן וכליהן כדי לעשות יינם ושמנם בטהרה". וגם על זה ייפלא, מנין לו זה, ובפרט שבגמרא לא נזכר טעם זה כלל.

ונראה שהרמב"ם פוסק כהירושלמי ולא כהבבלי, ושהתלמודים מחוליקם לא רק בפסוקים שבחרו כמקור להמשנה אלא בעצם ההלכה. הירושלמי סובר שנאמנות זו ניתנה לע"ה אך ורק בשעת הרגל, "ששם עלו שבטים", ולא בזמן אסיפה אחר. וא"כ אין נימוק אחר אלא שברגל הכל מטהרין עצמן, וכמ"ש הרמב"ם. אבל הבבלי סובר שכל אסיפה, ואפילו לא לשם עלייה לרגל, היא זמן שיש לע"ה דין כחבר, ומ"ש המשנה רגל זה רק מפני שהוא מצוי יותר, ודיברה המשנה בהוה, אבל באמת הדין תופס בכל אסיפה של עם ישראל, וזה מורה הפסוק מפלגש בגבעה שאין בו אמנם זכר לרגל. ועי' בספר מראה פנים לבעל הפני משה על הירושלמי (חגיגה, שם) שכתב ג"כ כדברינו שהבבלי לומד מפלגש בגבעה מפני שהוא סובר שלא רק ברגל אלא בכל אסיפה יש לע"ה נאמנות כחבר, ושהירושלמי חולק על הבבלי בזה. וכמובן, אין הטעם של הכל מטהרין עצמן ברגל שייך לאסיפה שכזו. ולפי"ז, הרמב"ם פוסק כהירושלמי נגד הבבלי, והנימוק שלו הולם שיטת הירושלמי ולא של הבבלי.

מעשה בצדוקי

ולכאורה יפלא על מ"ש שהבבלי סובר שכל אסיפה היא היתר להתיחס

לע"ה כלחבר, מגמרא נדה דף ל"ג ע"ב, ששם מסופר על כה"ג שהיה מספר עם צדוקי בשוק, ונחזה על בגדו של כה"ג צנורא (רוק) מפיו של הצדוקי, והוריקו פניו של כה"ג, שחשב שנטמאו בגדיו מרוקו של הצדוקי מאחר שהצדוקים אינם שומרים דיני טומאת נדה כראוי, ולפיכך קדם כה"ג לאשתו של הצדוקי ההוא ושאל אותה אם היא שומרת דיני דם נדה כמקובל אצל הפרושים. והגמ' שם שואלת, "ותיפוק ליה משום צנורא דעם הארץ", כלומר, שחכמים עשו צנורא של ע"ה כזב, וא"כ אפילו לא היה צדוקי היה מטמא כזב מטעם היותו ע"ה. והגמרא משיבה, "אלא אמר רבא, רגל הוא וטומאת ע"ה ברגל כטהרה שוינהו רבנן, דכתיב ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים, הכתוב עשן כולן חברים", דהיינו שהעובדא שהצדוקי היה ע"ה אין לה חשיבות במעשה שהיה שאירע ברגל שאז הכתוב עשן כולם חברים, ורק שחשש שהצדוקי היה טמא מטומאת אשתו הנדה.

והנה דין זה של רבא הוא מאותו פסוק של פלגש בגבעה, כשיטה הקבועה של הבבלי. אבל לכאורה הוא מסיק מזה שדוקא הרגל מבטלת את כל החומרות שהוטלו על ע"ה, ושהמחייב של השויון בין חבר וע"ה הוא הרגל, והזהירות הפומבית שהציבור נוהג בה ברגל, כדברי הירושלמי; שלא כמ"ש בשם הבבלי שהמתיר הוא אחדות העם, שבזמן שמרגישים עצמם "כאיש אחד חברים" נעלמו ההבדלים בין חבר לע"ה שכרגיל תופסים בזמנים אחרים.

אולם באמת אין קושיא מזה, ויש ליישב בפשיטות שמה שהגמרא השיבה שהסיפור קרה ברגל, אין זאת אומרת שדוקא רגל הוא המתיר את החומרות על ע"ה, אלא שכל אסיפת העם "כאיש אחד" היא המתיר, רק שבהעדר ידיעה מפורטת על איזה מאורע היסטורי שקרה בימים ההם, סביר הוא שהיה רגל שהיא האסיפה המצויה ביותר שלש פעמים בכל שנה.

הד לבבלי בתפילת מי שעשה נסים

והד לשיטת הבבלי אנו מוצאים בתפילה אחת שאנו נוהגים להתפלל בכל שבת שמברכים את החודש, והיא תפילת "מי שעשה נסים" שנתחברה בתקופת הגאונים או לפנייה, תפילה המסתיימת במלים "חברים כל ישראל". ולכאורה תמוה מה ענין "חברים כל ישראל" לקיבוץ גלויות שהוא התוכן של תפילת "מי שעשה נסים"? אולם על יסוד מה שאמרנו נראה ברור שאין בטוי זה מליצה פיוטית בעלמא, אלא יסודו בהררי ההלכה, כבבלי ולא כהירושלמי. וכוונת הפייטן כך היא: לכשיחדש הקב"ה את נסיו עלינו ויגאל

אותנו בקרוב ויקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ, אז עצם העובדא של קיבוץ גלויות ואסיפת נדחי שבטי ישראל בארץ ישראל וירושלים עיה"ק, עובדא זו בעצמה, אף בלי רגל והנימוק של הרמב"ם של הכל מטהרין עצמן ברגל, תצליח לבטל את המחיצות בין ת"ת וע"ה, וכולם יתאחדו "כאיש אחד חברים", וכל העם לרבות ע"ה שבתוכם יהיה להם דין חברים. ואם כך היה בזמן פלגש בגבעה, מאורע טרגי בתולדות העם, אז ק"ו בן בנו של ק"ו שבזמן קיבוץ גלויות יהיו "חברים כל ישראל", והחבר לא יחוש שייטמא מע"ה. ומעניין שמלים אלה, "חברים כל ישראל", מופיעות רק בנוסח אשכנז של תפילה זו, ולא בנוסח ספרד שכנראה עומד בשיטת הרמב"ם שפסק כירושלמי ולא כבבלי.

טומאת מגע ע"ה למפרע

וחתני ה"ר משה בן ציון דראטש נ"י העיר שיש לפנינו לכאורה סתירה בהלכות אלו, שבמשניות בחגיגה שם מדובר על ג' ענינים לגבי טמאת ע"ה: טומאת יין ועיסה ברגל, טומאת כלי המקדש ברגל, וטמאת תרומה בשעת הגיתת והבדים. לענין אוכלים ברגל אומרת המשנה (חגיגה דכ"ו ע"א), "הפותח את חביתו והמתחיל בעיסתו על גב הרגל, רבי יהודה אומר יגמור וחכמים אומרים לא יגמור", דהיינו שאם החבר פתח את החבית ברגל וע"ה משמשים אותו ונוגעים ביין ושמן, לפי ר"י יכול להמשיך גם לאחר הרגל על סמך טהרת הע"ה ברגל, אבל חכ"א לא יגמור, "שברגל הכל חברים, לאחר הרגל מגעו טמא למפרע". והלכה כחכמים שאחר הרגל מגע ע"ה מטמא למפרע. וכ"פ הרמב"ם שם פי"א ה"ט, "משעבר הרגל חוזרין לטומאתן".

וה"ה לגבי הענין השני, דהיינו כלי המקדש, וכבדברי המשנה שם, "משעבר הרגל מעבירין על טהרת עזרה" (רש"י: מעבירין את הכלים ממקומן להטבילן ולטהר את העזרה מטומאת ע"ה שנגעו בהן ברגל שאע"פ שעשאוהו הכתוב חברים ברגל, לא מפני שטהורין הן, הלכך לאחר הרגל מגען טמא למפרע). א"כ ההלכה של כלי המקדש היא היא ההלכה של אוכלים ברגל לגבי מגע ע"ה שמטמא למפרע. ועי' רד"ה הפותח. וכ"פ הרמב"ם.

אולם לא כן הדבר לגבי הענין השלישי, דהיינו תרומה בשעת גיתת ובדים. המשנה שם דף כ"ד ע"ב אומרת: "חומר בתרומה שביהודה, נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה, ובשעת הגתות והבדים אף על התרומה". אבל אח"כ כשעברו הגתות והבדים אינם נאמנים. וכן כתב הרמב"ם פי"א שם ה"א. אבל כאן אין אנו אומרים שאחר שעברו הגתות והבדים שמגע

ע"ה מטמא למפרע, וכן שנינו במשנה בטהרות פ"ט מ"ד: "הגומר את זיתיו ושייר קופה אחת יתננה לעיני הכהן דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר יוליך את המפתח מיד, רבי שמעון אומר מעת לעת". מדובר שם בע"ה שגמר מלאכתו בזיתים בכלי שקוראים מעטן ששם נעשים הזיתים לחים משמנם וכך מוכשרים לקבל טומאה, ולכן הניח ע"ה קופה אחת שלא במעטן כדי שלא יוכשרו לטומאה ואת זה יפריש לתרומה. ור"מ אומר שיתן את הקופה לפני הכהן כך שהכהן ישמור את הקופה שלא טמא, ור"י מחמיר שלא די שיהיה לעיני הכהן אלא דוקא צריך לנעול את המעטן ולמסור את המפתח מיד לכהן, ור"ש מקיל קצת על ר"י ואומר שיכול למסור לו את המפתח עד מעל"ע ולא דוקא מיד. והרמב"ם שם פי"א ה"ג פסק כר"י: "ע"ה שנעל בית בדו או גיתו בשעה שגמרו העם לדרוך והוליך את המפתח מיד לכהן אע"פ ששהה כמה ימים אחר שעברו הגיתות הרי הכהן בא ופותח בפניו ומטבילו ודורך ונוטל תרומה בטהרה". היוצא מזה, שלענין גיתות ובדים אין אומרים שאחר זמן הגיתות והבדים מגע ע"ה מטמא למפרע, אלא שאם נשמר מכל טומאה אז הוי טהור, שלא כדין אוכלים ברגל או כלי מקדש ברגל ששם אומרים שהלא למעשה נגע ע"ה בהם וטמא אותם ורק ברגל עצמה אנו אומרים שיש להם דין חברים אבל אחר הרגל אנו חוזרים למציאות שע"ה היה טמא וטימאם למפרע. וזה ייפלא, דמאי שנה האי מהאי.

ואמרתי לצמצם את הקושי שבדבר לפמ"ש לבאר את המחלוקת בין הבבלי והירושלמי. להירושלמי אמנם הקושיא במקומה עומדת, שהלא הירושלמי סובר שהקולא שהקילו חכמים בתרומה ברגל הוא רק ברגל ולא בזמן אחר, ולכן שייך הטעם שנימק הרמב"ם ש"הכל מטהרין עצמן ועולין לרגל" שהוא הוא הטעם שבו נימק את הדין של גיתות ובדים שהכל מטהרין עצמו אז, ולכן ודאי קשה דהלא טעם אחד לשניהם ומדוע באוכלים ברגל מגעו מטמא למפרע ובגיתות ובדים אינו מטמא למפרע. אבל אין קושיא על הבבלי לפי פירושנו, שהלא להבבלי זה שיש לע"ה דין חבר ברגל שייך לא רק ברגל אלא בכל זמן אסיפה שעם ישראל מתאחדים, ולא שייך אז הטעם של הכל מטהרין עצמן, אבל בגיתות ובדים כן שייך טעם זה שהטעים הרמב"ם. לפיכך, באוכלים ובכלי מקדש ענין היתר מגע ע"ה ברגל הוא גזה"כ וא"צ לשום טעם, ומשעבר הזמן שהתורה התירה את המגע של ע"ה חוזר הענין למצבו המציאותי שאמנם היה טמא בשעת מגעו ברגל ולכן מטמא למפרע, אבל בגיתות ובדים ההיתר של ע"ה הוא דבר של סברא וטעם, שהע"ה רואה שהכל מטהרין עצמן, וזה ענין של מציאות ולא גזה"כ, וא"כ הטהרות שנגע בהן ע"ה בשעת גיתות ובדים נשארות בטהרתן כל זמן

שנשמרו כראוי אף אחר שעברו הגיתות והבדים ואין כאן דין של מגעו מטמא למפרע. ולכן על הבבלי לא קשה מידי.

הרמב"ם לשיטתיה בפיה"מ

ולא נפרז על המדה אם נאמר שההבדל בין הבבלי והירושלמי לפי הרמב"ם הוא לא רק בהילפותא ולא רק בהלכה אם רק רגל או גם שאר אסיפה מחייבת את השויון וביטול החומרות שהוטלו על ע"ה, אלא גם בעצם היחס שבין חבר לע"ה. להבבלי אמנם סרו המחיצות ביניהם, היות וכל העם הוא "כאיש אחד חברים", ואף שאלה מדקדקים בדיני טהרה ואלה לא מדקדקים די צרכם. אבל הירושלמי יסבור שהפער במקומו עומד ורק מפני סיבה חיצונית אנו מקילים כעת על ע"ה. וזה יוצא לנו בעיקר מן הנימוק שנימק הרמב"ם שהכל מטהרין עצמן ברגל, שאך ורק בגלל טעם זה אנו דוחים את החומרות ברגל, אבל בעצם התהום המבדיל ביניהם קיים, ואילולי הטעם הזה לא היינו מקילים כלל ולא היינו מוותרים על אי-הנאמנות של ע"ה.

ואם כנים דברינו אלה, ייתכן לומר שהרמב"ם במשנה תורה לשיטתיה קא אזיל בהקדמה לפיה"מ סדר זרעים, שם דן בהרחבה על השוני בין הטפוס העילאי של בני אדם וההמונים הפשוטים. הרמב"ם קובע מראש "שכל נמצא מוכרח להיות לו תכלית שלמענה היתה מציאותו" (כתרגומו של הרב קאפח), ומראה איך "כלל הדברים כל הנמצאים תחת גלגל הירח לא נמצאו אלא בשביל האדם בלבד". אבל אם כן נשאלת השאלה, "וכאשר ידענו שתכלית כל אלה היא מציאות האדם, חובה שנחקור גם מדוע נמצא האדם ומה תכליתו". תשובה לזה היא: "השגת המושכלות וידיעת האמתיות על בורים". מכאן עובר הרמב"ם לשאלה הנשאלת מעצמה:

אם כן מדוע המציא ה' כל בני אדם שאינם משיגים מושכל, ואנחנו רואים שרוב בני אדם ריקים ממדע רודפי התאוות, והאדם המלומד הפרוש נדיר ונפלא, לא ימצא אלא יחיד באחד מן הדורות.

כלומר, אם תכלית המין האנושי היא השגת החכמה, איך נבין מציאותם של רוב בני אדם שאינם ת"ח אלא ע"ה.

התשובה, שכל מציאות אותם הנבראים לשתי סיבות.

האחת, לשרת את אותו היחיד, כי אילו היו כל בני אדם למדנים מתפלספים היה העולם אבד והיה האדם כלה ממנו בזמן קצר... לפיכך נמצאו כל אלה כדי לעשות את העבודות הללו שהעולם צריך להם... ולכן כינו חכמים עליהם השלום מי שלא למד "עם הארץ", כלומר שלא נבראו אלא לבנין הארץ ולפיכך יחסום אליה.

והסיבה השנית שהרמב"ם מציע למציאות ע"ה היא:

במה שאמר ר' שמעון בר יוחאי על אנשי דורו... ראיתי בני עלייה והם מועטים אם שניים הם אני ובני הם, ולפיכך הומצאו ההמון לצות לבני עלייה. ושמא תחשוב שתועלת זו קלה היא, אדרבה היא יותר גדולה מן הראשונה, הלא תראה שהקב"ה השאיר את הכופרים בארץ להיות לצות לחסידים, והוא אמרו יתעלה ויתרומם לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה, וגם ענין זה ביארוהו חז"ל ואמרו מאי כי זה כל האדם, כל העולם כולו לא נברא אלא לצות לזה, פירוש, להיות לו לחברה.

היוצא לנו מזה, שהרמב"ם סובר שאם כי יש טעם שנברא עם הארץ, והוא לשמש את החכם או החסיד, אין ביניהם שום קשר פנימי. לפי הסיבה הראשונה של הרמב"ם ודאי הדבר כן, שהלא כוונת הבורא בבריאת ע"ה היא שיכינו את העולם במובנו הטכני והתפקודי לטובת האדם העילאי, ואין לדבר על יחס אינטימי בין האדון להעבד שלא נברא אלא לשמשו. ואפילו הסיבה השנית, שמגמת ע"ה הוא "לצות" לבני העלייה, היא גם כן אינה אומרת קירבה נפשית, שהצות והחברה הזאת היא לשם הנאת בני העלייה שלא יסבלו מבדידות, אבל בשום אופן אין לפרשה כידידות וכעין ה"אח לדעה" שהיא הגדרת החבר להרמב"ם בפירושו לאבות. והראיה היא דוקא מהפסוק שהרמב"ם נעזר בו, "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה" שענינו קיום שבעה העמים, וכדבריו, "שהקב"ה השאיר את הכופרים בארץ להיות לצות לחסידים". היחס הוא איפא לגמרי שטחי וחיצוני.

הרי שהרמב"ם בהכרעתו כהירושלמי נגד הבבלי, ונימוקו שהכל מטהרין עצמו ועולין לרגל, שמשמעו שאנו דוחים רק לשעה את החומרות על ע"ה אבל הפער בין החבר וע"ה נשאר בתקפו ביסודו, הולם את מהלך מחשבתו הפילוסופית של הרמב"ם בפיה"מ על סיבת בריאותו ומציאותו של שני טיפוסי בני אדם.

הרמב"ם במורה הנבוכים

אולם נראה שכשבא הרמב"ם לחבר את ספר המורה, חזר בו מדעתו הראשונה, אם בכלל מותר לנו להסיק מסקנות לגבי השקפתו ההלכתית על סמך הטעם שהציע למצוות כשאין נפקותא לדינא. ואלה הם דבריו במו"נ ח"ג פרק מ"ג (מהדורת הרב קאפח):

אבל ימים טובים הרי כולם לשמחות ולהתקלהויות
הגורמים הנאה שהיא הכרחית לאדם על הרוב, והם גם
מועילים בהתקרבויות הדרושות להיות בין בני אדם בקבוצים
המדיניים.

והנה לפי דבריו אלה נמצא שסגולתה של הרגל היא התקרבות בין בני אדם "בקבוצים המדיניים", דהיינו רבדים שונים בעם, ולפי"ז הרגל היא רק אופן אחד של התקלהויות אחרות ואינה שונה מהן שינוי מהותי, וזה כשיטת הבבלי שכל אסיפה עושה את הע"ה כחבר, ולא רק רגל כשיטת הירושלמי, וכמ"ש הרמב"ם במשנה תורה שהטעם של רגל הוא שהכל מטהרין עצמו ברגל, שזה לא שייך באספות או התקלהויות אחרות. הילכך נראה שהרמב"ם במו"נ ס"ל כהבבלי, שלא כהרמב"ם בפיה"מ והמשנה תורה.

(וכדאי להביא כאן דברי המהר"ץ חיות לנדה דף ל"ד, שאחרי שמצטט דברי הרמב"ם הנ"ל במו"נ, אומר:

וכבר אמרו חז"ל סנהדרין פרק החלק גדולה לגימה שמקרבת את הרחוקים ומשרה שכינתו על נביאי הבעל. הד"ד להיפוך גדול הפירוד במה שאדם מונע עצמו לאכול אצל ישראל חברו ובפרט עת רעה שאינו נאמן אצלו על המעשרות ועל הטהרות ולא לחנם אמר ר"ע כשהיה ע"ה מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור (פסחים מ"ט ע"ב) והיה עיקר הסיבה לעליית רגל משום לחבר את לבות ישראל זה לזה אבל עדיין לא הושג המטרה אם לא יהיו נאמנים זה לזה לטהרות וראו חז"ל עצות מרחוק להשבית המונע שלא יבוא השטן לרקד ביניהם בימים הקדושים הללו לגרום שנאה ופירוד הלבבות ועשאו כל ישראל חברים בשעת הרגל. ואף עמי הארץ נאמנים אז על יינם ועל שמנם. ומפני זה הרשות לחבר וע"ה לאכול יחד לחם ולהיות יחד בסעודת מרעים. ועל ידי זה תגדל האהבה ויתחברו הלבבות זה לזה וז"נ.

המהר"ש חיות רוצה לדייק מכאן שהבבלי והירושלמי אינם מחולקים; אבל יותר נראה כדכתיבנא, שאמנם התלמודים מחולקים, ושהרמב"ם בפיה"מ ובמשנה תורה פסק כירושלמי ואח"כ כנראה נימק מצות הרגל כאילו סובר (כהבבלי).

והנה כל שיטתו של הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל בנויה על יסוד היות האדם תכלית הבריאה, ושיטתו ש"כל נמצאים תחת גלגל הירח לא נמצאו אלא בשביל האדם בלבד", שהיא דומה לשיטת רס"ג (אבל לא זהה עמה, שהרי רס"ג סובר שאפילו הנמצאים מעל גלגל הירח כגון המלאכים ג"כ לא נבראו אלא בשביל האדם שהוא "מכוון הבריאה"), אפי"נה את השקפתו של הרמב"ם בראשית דרכו, אבל ידוע שאחר כך שינה את דעתו עד שלבסוף, בספר המורה, הכחיש לגמרי שהאדם הוא סיבת הבריאה אפילו לאלה שהם תחת גלגל הירח (ועי' על זה בספרי "אמונה וספק" (באנגלית) פרק ד'). ויש להוכיח מתיאור של האסטרנומיה בהל' יסודי התורה שכשכתב את היד החזקה שלו, כבר עמד בשיטתו האחרונה שהתוה אח"כ במו"נ.

ואם דברינו הנ"ל נכונים, נמצא שהרמב"ם במשנה תורה שלו רק התחיל לשנת עמדתו, כך שבתחילת הספר מציע את האסטרנומיה שלו שהיא הולמת את דעתו על מקומו של האדם בבריאה שפיתח אח"כ במו"נ, ואילו שיטתו ההלכתית בהל' מטמאי משכב ומושב הולכת בעקבות שיטתו הקדומה שקבע בפיה"מ כך שלבסוף שיטתו הפילוסופית לגבי אי-מרכזיותו של האדם בבריאה עקבית עם נימוקו לטעם מצות הרגל, וכנ"ל, ואכמ"ל.