ספר זכרון
לפרופ׳ מאיר בניהו

חלק ראשון

חקרי תלמוד, הלכה ומנהג
תולדות עם ישראל

עורכים

משה בר־אשר, יהודה ליבס,
משה עסיס ויוסף קפלן

כרמל • ירושלים

המרכז לחקר התפוצות
ע״ש גולדשטיין-גורן
GOLDSTEIN-GOREN
DIASPORA RESEARCH
CENTER

TEL AVIV UNIVERSITY אוניברסיטת תל אביב

ירושלים תשע״ט

תוכן העניינים

משה בר־אשר - הרב פרופ׳ מאיר בניהו ט

חיים זלמן דימיטרובסקי [ז״ל] - משנתו המחקרית של רבי מאיר בניהו טו

מיכאל ריגלר, זאב גריס וחנן בניהו - רשימת מחקריו של פרופ׳ מאיר בניהו יט

חלק א
השער הראשון: חקרי תלמוד, הלכה ומנהג

לייב מוסקוביץ - בין משנה כתובות למשפט הרומי 3

מנחם כהנא - דפים מכתב יד חדש של ספרי במדבר ודברים 15

מאיר בניהו [ז״ל] - לשאלת מגיה הירושלמי דפוס ויניציאה 25

משה עסיס - לביאורן של שלוש סתומות בירושלמי 63

שמא יהודה פרידמן - מנגנון הפילוג לענפים בנוסח התלמוד הבבלי 103

יוסף פאור - ההקדמה למשנה תורה: מקורות והערות 175

דוד הנשקה - בכור בהמה טהורה בחוץ לארץ: מן התלמוד אל הרמב״ם - וחזרה 241

מרדכי עקיבא פרידמן - מינוי שליח ציבור והדחתו אצל הרמב״ם והראב״ם 275

שמחה עמנואל - השלמות לתשובות הרשב״א 329

אלפרדו מרדכי ראבילו - נישואין וגירושין של בני נח על פי המקורות היהודיים 341

יצחק (אריק) זימר - פרק בסוגיית הפרשת חלה בתפוצות 355

רון ש׳ קליינמן - מכירת עליות וכיבודים בבית הכנסת: היבטים של מנהג והלכה 379

אביעד הכהן - אחת שאלה ועשר תשובות: המאבק נגד פניית יהודים לערכאות וההגנה על זכות הקניין של היחיד 407

יעקב שמואל שפיגל - היחס לדברי הכתוב ״הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ״ 477

נחום רקובר - זכות היוצרים: על מקורות המשפט העברי ויישומם 509

בנימין ריצ׳לר - לסדרי הלימוד בישיבתו של ר׳ חיים קמחי בקושטא 523

אהרן גימאני - דקדוקי שמות בגט 529

השער השני: תולדות עם ישראל

אברהם גרוסמן - משמעות הביקורת החברתית של קלונימוס בן קלונימוס 541

ראובן בונפיל - תנאי יופי האשה שלוש ושלושים: עיון בשיר של יוסף הכהן (בעל עמק הבכא) 559

יצחק יודלוב - האינקונבולה של פראג 585

אדוין סרוסי - ר׳ מנחם די לונזאנו - אתנומוסיקולוג 597

יוסף קפלן - על קבורתם של הסבא והסבתא של ברוך שפינוזה 621

יוסף ינון־פנטון - פתוא ממרוקו בדבר הריסת בית כנסת 633

מנחם ח׳ שמלצר - מחלוקת בעניין בחירת רב בק״ק בודא באמצע המאה ה־17 651

שמעון שוורצפוקס - צרור מכתבים מקהילות יהודי האפיפיור 661

ירון בן־נאה - צוואת הגביר יעקב צמח נסים 693

ירון הראל - תמורות בקהילת אורפה 711

סרג׳ו דלה־פרגולה - סוף הדיכוטומיה יהודים/לא־יהודים? 727

חלק ב

השער השלישי: חקרי קבלה ומחשבת ישראל

יהודה ליבס - שנת פטירתו של ר׳ משה די ליאון 745

משה אידל - פירושו של ר׳ נחמיה בן שלמה הנביא לשבעים שמות האל ו״השיח המשולש״ 751

יוסף דן - האצילות השמאלית לעומת העמוד השמאלי: שתי תפיסות מנוגדות של מקור הרע בקבלה בספרד במאה השלוש עשרה 799

דב שוורץ - על תפיסת השכל החומרי בכתבי הוגים יהודים־ביזנטיים בשלהי ימי הביניים 823

אליעזר באומגרטן, אורי ספראי ויוסי חיות - ״ראה כל העולם כולו כדמיון סולם״: אילן קבלי לר׳ יהושע בן ר׳ דוד מכורדיסטן 843

יחיאל גולדהבר - לבירור זהותו של מחבר חמדת ימים 873

בועז הוס - "העץ הנחמד בן ישי חי על האדמה": על מקורו השבתאי של סדר ט"ו בשבט 909

זאב גריס - הסיפור בדרשות המגיד מדובנא 921

שאול רגב - עיונים בפרשנות האגדה של הרב יוסף חיים 933

השער הרביעי: ספרות, שירה, פיוט ותפילה

שולמית אליצור - שבעתות קליריות לילי פסחים על פי ימות השבוע 979

משה חלמיש - לנוסח הבקשה בברכת חונן הדעת 1005

מתי הוס - יעקב בן אלעזר: בירורים בשאלת זמנו ומועד חיבור 'ספר המשלים' 1021

בנימין אליצור - לסדרו ודרך הדפסתו של מחזור ארם צובה 1057

דבורה בְרֶגמן - משפט והלכה בבדיחותא דקידושין 1067

טובה בארי - גלגוליו של הקובץ שארית ישראל לרבי ישראל נג'ארה 1085

אפרים חזן ורחל חיטין-משיח - "אצילי עמי התפללו לאל אֵילֹם": פיוט "מי כמוך" על ביאת הצרפתים לארג'יל 1095

משה בר־אשר - על העשייה בהדרת סידורים כמנהג הספרדים בדורנו 1119

מפתחות

מפתח העניינים והמושגים 1139

מפתח שמות האנשים והמקומות 1167

מפתח המקורות 1199

מבואות באנגלית

Moshe Bar-Asher: Rabbi Professor Meir Benayahu vii

Haim Zalman Dimitrovsky (z"l): Meir Benayahu: A Life of Scholarship xiii

ההקדמה למשנה תורה: מקורות והערות

יוסף פאור

לזכר פרופסור רבי מאיר בניהו,
"אב בתורה, אב בחכמה",
שזכה לפתוח שערי תבונה
בעבר הרחוק והקרוב של חכמי ישראל.

מגמתי במאמר זה היא לציין מקורות ועניינות בהקדמה למשנה תורה דפוס קושטא רס"ט (על פי רבינו משה בן מימון, ספר המדע, בעריכת הגר"ש ליברמן, ירושלים תשכ"ד). סימון השורות וש"נ הוא על פי מהדורה זו, למעט השלמת הקיצורים, פתיחת ראשי תיבות ולעתים שינוי הפיסוק, והכול בסתם. כמו כן הפיסוק בשאר המובאות מן המקורות שיובאו להלן הוא שלי.

המובאות של המשניות הן על פי נוסח הרמב"ם בפירוש המשנה, מהדורת קאפח; של הבבלי על פי ש"ס וילנא; של הירושלמי על פי דפוס ויניציאה; של שאר מדרשי הרבות (חוץ מבראשית רבה וויקרא רבה) על פי דפוס וילנא; ושל משנה תורה לרמב"ם על פי מהדורת פרנקל.

2. **כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו.** כדעת רבי עקיבא, כי "כללות ופרטות נאמרו בסיני".[1] "כללות" הם התורה שבכתב, "ופרטות" התורה שבעל פה.[2] נעיר כאן, כי גם האומר שבתחילה מסר משה את התורה לישראל בעל פה, פרשיות נפרדות,[3] וקהל השומעים העלו את הדברים על הכתב מעצמם (להלן שו' 48–50), מסכים כי לאחר שמשה מסר ספר תורה לכל שבט ושבט, אותן הפרשיות "נדבקו" ("כיון דאידבק אידבק", גיטין ס ע"א), וחל עליהן דין "ספר תורה" שאסור לכתבו פרשיות נפרדות. הנה דברי ר' מנחם המאירי על פרט זה:

שהרי תורה לא חתומה נתנה, ר"ל שלא בנתינת פרשה, פרשה אלא שכלם היו סדורות לו [למשה] על פה, עד שכתבם ביחד בסוף ארבעים שנה, אלא מגלה,

1 ראה חגיגה ו ע"ב; סוטה לז ע"ב; זבחים קטו ע"ב.

2 ראה משנת רבי אליעזר, מהדורת הלל גרשון ענעלאו, נויורק תרצ"ד, פרק יג, עמ' 257: "תורה שבכתב, כללות; ותורה שבעלפה, פרטות". והשווה ספרא, מהדורת ווייס, ווין תרכ"ב, ריש בהר, קה ע"א: "כללותיה ודקדוקיה". וזהו "סדר המשנה" ששנה משה לישראל. ראה עירובין נד ע"ב; הקדמה לפירוש המשניות להרמב"ם, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג, כא, עמ' ב, ג, טז.

3 גיטין ס ע"א: "מגילה, מגילה ניתנה".

מגלה נתנה; ר"ל, כשנאמרה הפרשה למשה היה כותבה ונותנה, וכן כלם אחת, אחת. אעפ"כ, כיון דאידבק, אידבק ואין לכתבה פרשיות, פרשיות.[4]

בפירושן ניתנו. ראה הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' א-ג.[5] "הפירוש" (תפסיר) של התורה שבכתב הוא מה שנקרא בספרדית יהודית "ley mental"; והיא המסגרת הלשונית המאפשרת ניתוח המבנה הדקדוקי והמילוני של הדיבור.[6] לכן לא **עם** פירושן אלא **בפירושן** ניתנו. כאן המקום לציין, כי לפעמים "פירוש" היינו "הכרזת" חוק שחז"ל מפרסמים ברבים (=publish). בכך מתאים "פירוש" ל־*promulgatio* ו־*promulgo*; ראה הגר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 299 הערה 4.

3. **והתורה והמצוה.** על פי ברכות ה ע"א:

"ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם" (שמות כד, יב). "לחות" - אלו עשרת הדברות. "תורה" - זה מקרא. "והמצוה" - זו משנה. "אשר כתבתי" - אלו נביאים וכתובים. "להורותם" - זה תלמוד. מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.

אמנם יחד עם "התורה והמצוה" מסר משה לישראל דינים ומשפטים סתומים; וחכמים גילו אותם במשך הדורות.

"ואתנה לך את לוחות האבן" - כמשמעו. "והתורה" - אלו חוקים ומשפטים. "והמצוה" - זו משנה. "אשר כתבתי" - אלו נביאים וכתובים. "להורותם" - זה התלמוד. מלמד שכולם ניתנו לו למשה מסיני, שהרי כמה מצות סתומות, וכמה משפטים סתומים בתורה שגילום חכמי ישראל בקבלת דור אחר דור, רב מפי רב, ששמע מפי רבו, ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני.[7]

4 בית הבחירה, גטין, מהדורת קלמן שלזינגר, תל אביב תשט"ו, עמ' 251. בהקדמה לפיה"מ, כא, עמ' ב, ג, ציין רבנו, שישראל כתבו המקרא "ברשימות" [ויכתבון אלנץ פי סג'לאת]. אמנם כאשר בא לתאר את ספרי התורה שמסר משה לישראל (שם, עמ' 3) כתב, כי משה "חקק את הטקסט והעתיק [שרע פי אלנסך', ונסך'] שלושה עשר ספרי תורה". [הערה: כאשר אני סוטה מהתרגום שבדפוס מובא המקור הערבי אחרי התרגום שלי בסוגריים מרובעים.]

5 השווה משנת רבי אליעזר, פי"ג, עמ' 257: "ונתן להן תורה ברמז סתומה וצפונה, ופירשן בתורה שבעלפה". וראה אבות ו, ד.

6 ראה מש"כ *Golden Doves with Silver Dots, Semiotics and Semantics in Rabbinic Tradition*, Bloomington, Indiana 1986 [להלן GD], עמ' 136-137, XVII, 12.

7 לקח טוב, פסיקתא זוטרתא, מהדורת שלמה באבער, וילנא תר"ם, על שמות כד, יב, פז ע"ב.

זו פירושה. וכן תשובה ג, ח: "הכופר בפירושה, והיא תורה שבעל פה"; על פי מדרש חז"ל:

"מוסר אביך" – זו תורה שבכתב. "ואל תטוש תורת אמך" – כל מה שנתפרש לך בסיני מפי הגבורה בתורה: על טהרה, טהרה; ועל טומאה, טומאה; ועל איסור, איסור; ועל היתר, היתר.[8]

כיוצא בזה אצל הגאונים, כי התורה שבעל פה היא הפירוש "שלתורה שבכתב".[9]

3–4. **וצונו לעשות התורה.** השווה ממרים א, א: "וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת אליהם ולהשען עליהן" – לאפוקי מאמונות ודעות. וכן שם ג, ח: "הורה לעשות או שעשה כהוראתו". וכן כתב רבנו, ספר המצוות, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשל"א, ל"ת שיב, עמ' שכה: "שלא לחלוק על מעתיקי הקבלה [אלנקל] ע"ה ושלא לסור מן הדבר אשר יגידו במעשי התורה". ושם, שרש א, עמ' י: "מה שצוו חכמים לעשות". השווה שם מ"ע קעד, עמ' קמז: "להשמע לבית דין הגדול ולהתנהג ככל אשר יצוו בו בעניני אסור ומותר". וכן אצל ר' בחיי אבן פקודה, כי רק מצוות "האברים" הן תחת שיפוט בית הדין, אבל לא מצוות "הלבבות" – ענייני אמונה, שאדם מבצע בשכלו.[10]

4. **על פי המצוה.** הפועל "צוה" שייך לדברים שנמסרו על פה. ראה לדוגמה שמות לד, לב, לד; וכן להלן שו' 8: "צוה בה". על יסוד הבנה זאת העלו חז"ל: "אין צווי בכל מקום אלא ד"ת".[11] וזהו שכתב ר' אברהם אבן דאוד:

8 מדרש משלי, מהדורת שמואל באבער, ירושלים תשכ"ה, א, ח, כב ע"ב. וכן שם א, כג, כד ע"א: "מלמד שהודיען דקדוקיה ופירושיה של תורה: טומאה וטהרה, איסור והיתר".

9 אברהם אליהו הרכבי, חדשים גם ישנים, II, 3, תרנ"ט, עמ' 72 (ד"צ ירושלים תש"ל, עמ' 368). והשווה שו"ת ר' יוסף אבן מיגאש, שאלוניקי תקמ"ו, סי' צב, יג ע"א; ר' יוסף נחמיאש, פירוש פרקי אבות, מהדורת רמ"א במברג, פאקש תרס"ז, פ"א מ"א, א ע"א; ועוד כאלה רבים.

10 ראה חובות הלבבות, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' 26–27. הרחבתי הדיבור ב־*The Horizontal Society*, 2 vols., Boston 2010, vol. 1, pp. 79–82 [להלן *HS*]. השווה מורה נבוכים, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשל"ב [להלן מו"נ], ג, מג, עמ' תרכד: "ושמשפט הדרשות כמשפט הדינים המקובלים" מסיני. וראה מה שציין יוסף קאפח שם בהערה 26.

11 ספרי במדבר, מהדורת חיים שאול האראוויטץ, לייפציג תרע"ז, עמ' 321 (פסוק יט). על פי הבנה זו העלו חז"ל, כי האיסור "מה אני בחנם אף אתם בחנם" חל על המלמד תורה שבעל פה, שנאמר "כאשר צוני ה'" (דברים ד, ה) – אבל לא על המלמד מקרא. ראה נדרים לז ע"א; תלמוד תורה א, ז; ג, י (ברם ראה מלוה ולוה ה, יב). מכאן אתה למד כי שאלת הבן־החכם "מה החוקים והמשפטים אשר צוה ה'... אתכם" היא על התורה שבעל פה שהוא מבקש לקבל מפי הזקנים. וכן אתה שומע מהתשובה "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח": "הלכה" שייכת לתורה שבעל פה.

> והוא [משה] אומר על עצמו, "ואצוה אתכם בעת ההיא את כל הדברים אשר תעשון" (דברים א, יח). ואין מצוה זו אלא תורה שבעל פה. ובענין שחיטה והלכותיה כתיב, "כאשר צותיך ואכלת" (דברים יב, כא), מלמד שנצטוה בשחיטה מצות שאינן כתובות בתורה.[12]

וכן כתב רבנו:

> זביחה זו האמורה בתורה סתם צריך לפרש אותה [...] ועל כל הדרכים האלו צונו בתורה ואמר: "וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתיך" (דברים יב, כא) [...] שכל הדברים האלו על פה צוה בהן, כשאר תורה שבעל פה שהיא הנקראת "מצוה", כמו שביארנו בתחלת חבור זה.[13]

וכבר ציינו, כי בלשון חז"ל "משנה" היינו המערכת המשפטית של ישראל,[14] ולאו דווקא המשנה שבידינו. וכן דרשו: "ושמרתם: זו משנה, ועשיתם: זו המעשה. וכל שאינו במשנה אינו במעשה".[15] לומר: לא ניתן להוציא לפועל דבר בתורה שבכתב שלא הוגדר תחילה בתורה שבעל פה.[16]

יש להבחין בין "התורה" שבכתב ובין "המצוה" (לשון יחידה), שהיא ההגדרה ההלכתית של "התורה" בדברים ל, י-יד, "לשמור מצותיו וחקתיו הכתובה בספר התורה הזה" - התורה שבכתב. הפסוק שלאחריו בא להבהיר כי ניתן לקיים את "התורה" על פי ההלכה השגורה בפיהם של החכמים: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאת היא ממך [...] לאמר, מי יעלה לנו השמימה [...] וישמיענו אתה

12 ספר הקבלה, מהדורת גרשון דוד כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 5 שו' 39.

13 שחיטה א, ד. עיקר הדברים בחולין כח ע"א, על פי הדרשה בספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, נויורק תשכ"ט, פי' עה, עמ' 140-141. וראה דוד פארדו, ספרי דבי רב, שאלוניקי תקנ"ט, דף רו, ד סד"ה ר"א. דברים דומים אצל ר' אליעזר אשכנזי (מגדולי תלמידי הרמ"א), דמשק אליעזר, לובלין ת"ו, נה, ג על מה שאמרו חז"ל שם ("מלמד שנצטווה משה"):

דתניא, ר' אומר: "וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתיך" - מלמד שנצטווה משה על הלכות שחיט' בעל פה, על הושט ועל הקנה, ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה. ופרש"י [שם, ד"ה רוב אחד]: לאו מקראי יליף על הושט ועל הקנה כו' אלא אדכתיב יתורא "דכאשר צויתיך", דרוש דנצטוו בעל פה, ע"כ.

לא מצאתי לשון רש"י הנ"ל בדפוסים. דברים דומים ברש"י חולין כח ע"א, ד"ה כאשר צויתיך: "למד שנתפרשה לו מצות שחיטה על פה, דהיכן ציוהו בכתב". והשווה חולין כ ע"ב, ד"ה אבל למ"ד; פה ע"ב, ד"ה כאשר צויתיך; יומא עה ע"ב, ד"ה וזבחת כאשר.

14 ראה לעיל הערה 11.

15 ספרא אמור, פרשה ז, ה"ג, צט ע"ג.

16 הדברים בתורה שבכתב שלא נתבארו בתורה שבעל פה הם בגדר צוואה אישית שלא ניתן להוציא לפועל על ידי בית הדין, ועל כל יחיד לפתח על פי דרכו והבנתו. ראה על זאת אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי השם, מהדורת יוסף דורי, ירושלים תשס"ח, פ"א.

ונעשנה, כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיך ובלבך לעשותו".[17] וכן, "ויאמר ליהודה לדרוש את ה' [...] לעשות התורה והמצוה" (דברי הימים ב יד, ג). לשון דומה נקט רבנו: מלך "הולך בדרכי התורה והמצוה" (מלכים א, ח). והשווה תוספתא ברכות ו, א (כ"י ערפורט): "מניין אף על התורה אף על המצוה".[18] ואילו בלשון הגאונים בלשון רבות: שאילתות "אוריתא [=תורה שבכתב] ומצוותא [לשון רבות]".[19] ובכתבי הגאונים: "ויהב לנא אוריתא ומצואתא".[20] וראה להלן שו' 4, 11-12.

4. **ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה.** וכן להלן "מנין מצות התורה", ל"ת, שו' 503-505:

אלו הם תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני, הן וכללותיהן, ופרטותיהן, ודקדוקיהן. כל אותם הכללות והפרטות והדקדוקין והביאורין של כל מצוה ומצוה, היא תורה שבעל פה שקבלו בית דין מפי בית דין.

וראה ספרא בחוקותי, פרשה ב, ח, יב, קיב ע"ג: "בהר סיני ביד משה, מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה ע"י משה מסיני". השווה ספרא צו, פרשה יא, יח, ג, מ ע"ב.

וכדברי הרמב"ם כאן כן כתב ר' אברהם אבן דאוד: "ואין מצוה זו [דברים א, יח] אלא תורה שבעל פה".[21] וכן פירש ראב"ע (שמות כד, יב): "ופי' 'התורה' - תורה שבכתב. 'והמצוה' - תורה שבעל פה". השווה ר' אברהם בן הרמב"ם:

לחת האבן והתורה והמצוה (שמות כד, יב) ובזה יותן שיהיה פירוש "המצוה" (חוזר) אל הקבלה שאינה כתובה, כמו שביארה הקבלה [של חז"ל].

17 מדרש הגדול, דברים, מהדורת שלמה פיש, ירושלים תשל"ג, עמ' תרנו (לפסוק יא).

18 ראה ש"נ אצל הגר"ש ליברמן, תוספתא זרעים, נויורק תשט"ו, עמ' 32. על פי האמור ניתן להסביר, כי "איסור מצוה" (משנה יבמות ב, ד) היינו איסור שנודע בתורה שבעל פה. והשווה גמרא שם כ ע"א: "אמאי קרי ליה איסור מצוה? אמר אביי: מצוה לשמוע דברי חכמים", כלומר תורה שבעל פה. והשווה סנהדרין נג ע"א; חולין קו ע"א; ירושלמי יבמות פ"ב ה"ד, דף ג ע"ב. יושם אל לב, כי אצל רבנו שתי משמעויות לביטוי "דברי סופרים": [א] דין מן התורה שנמסר על ידי הסופרים, [ב] דין דרבנן שנחקק על ידי הסופרים. להרחבת הנושא ראה י' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם: ספר המדע, ירושלים 1978 [להלן עיונים], עמ' 25 ואילך.

19 שאילתות דרב אחאי גאון, מהדורת שמואל מירסקי, ירושלים תש"ך, שאילתא א, ח"א, עמ' ז, כתרגומו של מירסקי שם.

20 גנזי קדם, כ"ב, תרפ"ג, עמ' 47. והכתיב המלא אל"ף יוכיח. ואמנם לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

21 ספר הקבלה, עמ' 5 שו' 40. והשווה ההבאה לעיל ליד ציון הערה 12.

ומאמר החכמים ז"ל, "והמצוה זו משנה", הכוונה בו [במונח "משנה"], לעיקרי הקבלה [אצול אלנקל], לא לנוסח המשנה.[22]

8-7. **והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה, אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל** על פי הכתוב "ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר, שמר את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום" (דברים כז, א), לומר תורה שבעל פה; ראה לעיל שו' 2-3. ברם "אנכי" משמע כי משה לבדו ציוה לזקנים! נראה כי הדברים מגיעים למה שכתב רבנו בהקדמה לפיהמ"ש, כ"א, עמ' ב, כי כאשר משה מסר על פה, השמיעו הזקנים את דבריו לעם. (בדומה ל"אמוראים" שהשמיעו דברי ראש הישיבה לתלמידי הישיבה; השווה עירובין נד ע"ב ,"כיצד סדר המשנה".)

10. **בבית דינו לשבעים זקנים**. ראה עירובין נד ע"ב; הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' ב.

11. **וליהושע**. כדעת ראב"ע לשמות יז, יד, שהדברים שם נאמרו בסוף ארבעים שנה.

12-11. **שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה**. ראה יהושע א, ז "לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי", והיא תורה שבעל פה; לעיל שו' 2-3, הקדמה לפיהמ"ש, כ"א, עמ' יד. וכן העלה ר' ישראל יעקב אלגאזי, שארית יעקב, ליוורנו תק"ן, קכד, ג, כי כאן מדובר בציווי על פה.

מסר. הפועל "מסר" מסמן העברת בעלות מרשות אחת לשנייה; ראה משנה כתובות ד, ה; סנהדרין ז, ז; טהרות ז, א; ועוד כהנה רבות. מכאן לעיקרון "לא בשמים היא"; השווה להלן שו' 126-127, ד"ה אבל כל הדברים.

וצוהו עליה. על פה; לעיל שו' 4.

13. **וזקנים רבים קבלו מיהושע**. אבל לא "בית דין" של זקנים. בית הדין הראשון שמסר את התורה שבעל פה הוא בית דינו של עלי הכוהן; להלן שו' 14. לדעת רבנו היו שלושה שלבים בשלשלת הקבלה; ראה מש"כ להלן בשו' 126-127.

14-13. **ושמואל קיבל מעלי ובית דינו**. זהו ששנינו "וזקנים לנביאים", אבות א, א.

22 פירוש על בראשית ושמות, מהדורת אפרים יהודה שרגא ויזנברג, לונדון תשי"ח, עמ' שפב-שפד. והשווה עירובין נד ע"ב, "כיצד סדר המשנה". וכן אצל ר' שמואל בן חפני גאון. ראה א' קוילעי, "אלמדכ'ל אלי אלתלמוד לרב שמואל בן חפני", זכרון לאברהם אליהו הרכבי, פטרסבורג תרס"ט, עמ' 162: "אלמשנה פהי אלאצל אלמנקול". תרגום: "המשנה והיא העיקרים שבאו בקבלה". בלשון דומה תיאר רב נסים גאון את חבור המשנה על ידי רבי, "הקדמה", ספר המפתח, מהדורת יעקב גאלדענטהל, וינה 1847, ג ע"א: "וקיבץ העקרים לאנשי אותו הזמן". והשווה ההבאה ממדרש לקח טוב לעיל ליד ציון הערה 7.

"הזקנים" מסרו גם ל"שופטים", אבות דרבי נתן נוסח א, פ"א, עמ' 2: "שופטים קבלו מזקנים". השווה שם, עמ' 135, וכן שם נוסח ב, פ"א, עמ 2: "שופטים מסרו לעלי".

וראה מדרש אגדה, מהדורת שלמה בובר, וינה תרנ"ד, ויקרא, עמ' 20: "עלי הכהן כמה שמחה היתה לו, שהיה יושב על מזוזת היכל ה', והיה אב בית דין וכהן". וראה להלן שו' 126-127.

14. **ודוד**. ולא "דוד ובית דינו", שדוד לא הקים בית דין בחיי שמואל.

22. **מירמיה ובית דינו** [...] **מברוך בן נריה ובית דינו**. ראה ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב, יט ע"א, הובא אצל ר"ח לסנהדרין יג ע"ב: "ירמיה עיבר בחוצה לארץ. יחזקאל עיבר חוצה לארץ. ברוך בן נריה עיבר בחוצה לארץ" - הרי שהיו ראשי בית הדין. ברם קשה: מדוע לא הכניס גם את יחזקאל בשרשרת הקבלה? נראה כי רבנו הכניס בשרשרת הקבלה רק אלה שקיבלו מבית הדין וגם מסרו לבית דין אחר. ואילו תלמידי יחזקאל לא עמדו בבית הדין שממנו קיבלו הדורות הבאים. מטעם זה לא הכניס רבנו בשרשרת הקבלה לא את שלמה ובית דינו ולא את חזקיה ובית דינו.

23. **דניאל**. עבודה זרה לו ע"א: "דניאל גזר [...] והתנן אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד"; עי"ש.

37. **ור' ישמעאל ור' מאיר בן גר הצדק קיבלו מר' עקיבה**. ראה פיה"מ עדויות ב, ו, כד, עמ' רצח, שרבי ישמעאל תלמיד רבי עקיבא היה, ולמד אצלו בקטנותו וקיבל ממנו, אבל לא היה תלמיד מובהק של רבי עקיבא; וראה ר' אברהם זכותו, יוחסין השלם, מהדורת צבי פיליפאווסקי, לונדון תרי"ז, 29ב-30א, 198ב. המקור בזבחים נז ע"א, על פי גרסת רבנו "טעיתי", וכגרסת רמב"ן במקבילה ביומא עה ע"ב; ראה יוחסין שם.

38. **וגם קיבל ר' מאיר וחבריו מר' ישמעאל**. מועד קטן כד ע"ב: "רבי מאיר בשם רבי ישמעאל [...] רבי יהודה אומר משמו". השווה ירושלמי משקין פ"ג ה"ז, פג ע"ג: "הוה רבי מאיר יתיב ודרש ואמר שמועתא משמיה דרבי ישמעאל".

39. **ור' נחמיה**. ראה הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' נה, שרבי נחמיה הוא רבי מאיר; ומה שכתב ר' חיים הכהן, לב שומע, ליוורנו תרמ"ה, מערכת ר, אות ח, נג, ב-ג. נראה כי כאשר חיבר את פיה"מ תפס רבנו את הסוגיה בעירובין יג ע"ב כאילו שמו של רבי מאיר היה בתחילה נחמיה, ברם לאחר מכאן נמשך אחרי פירוש ר"ח שם שר' נחמיה אינו רבי מאיר, אלא הוא חכם אחר שנודע קודם בשם נהוראי ולאחר מכאן בשם נחמיה. (כמו שקרה עם רבי מאיר, שבתחילה היה נודע בשם מיאשה, ולאחר מכאן בשם מאיר.) וכן העלה בספר יוחסין השלם, עמ' 43א-ב, כי רבי נחמיה לחוד ורבי מאיר לחוד. והוסיף:

ואני הייתי מפרש מה שאומר בפרקא קמא דעירובין [יג ע"ב] הוא בעבור שהביא כי ר' מאיר היה שמו ג"כ רבי מיאשה, הוסיף שם שגם יש חכם אחר שנקרא רבי נהוראי ור' נחמיה [...] ואחר זה מצאתי כי ר"ח פירש כמו שאמרתי, כי ר' מאיר נקרא רבי מיאשה, ור' נחמיה הוא ר' נהוראי (שם, 43ב).

40. **ושמעון בן עזאי**. אבל לא בן זומא שנפגע; ראה מש"כ, *Homo Mysticus,* Syracuse, NY 1999 [להלן: *HM*], עמ' 39–40.
ור' חנניה בן תרדיון. ספר יוחסין השלם, עמ' 198א:

זה שקר בספרים, כי לא עלה בדעתו של הרב זה! כי ר' מאיר, חתן ר' חנינא בן תרדיון הוא מהכת הראשון שראו החרבן, והוא נמנה קודם ר' עקיבא. וכן מצאתי בפי' המשנה שלו [הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' נב]. וא"כ טעות הוא שנפל בספרים.

ברם כך נמצא בכל הדפוסים וכתבי היד שבדקתי; ראה ש"נ.

41. **וחביריו של ר' עקיבה הם ר' טרפון**. ספר יוחסין השלם, עמ' 198א:

חזר ממה שאמר במפתח המשנה [הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' נד] שהיה [רבי טרפון] כמו רבו, שאמר לו: "הרשני" [ספרא, ויקרא נדבה, פרשתא ד ה"ה, ו ע"ב]. ובפרק הכותב [כתובות פד ע"ב] נסתפק בגמרא אם הוא רבו או חבירו.

42–41. **וחביריו של ר' עקיבה הם** [...] **ור' שמעון בן אלעזר**. ברם, כמו שהעיר ספר יוחסין השלם, עמ' 198א–ב, רבי שמעון בן אלעזר היה תלמיד רבי מאיר:

אבל מה שאומר עוד שם, כי מן חביריו של ר' עקיבא ר' שמעון בן אלעזר, זה שקר מבואר. כי בפי' בגמרא שהוא תלמיד ר' מאיר. ור' מאיר תלמידו של ר' עקיבא. וכן הוא עצמו בפי' המשנה [פיה"מ, כ"א, עמ' נג] מנה לר' מאיר בכת השנית אחר החרבן. ולר' שמעון בן אלעזר בכת הד' עם רבינו הקדוש [שם, שם]. וא"כ, לא עלה זה על דעת הרב, אלא שנפל שבוש בספרים.

נראה אפוא, כי סבור רבנו כדעת התוספות במנחות לא ע"ב, ד"ה רבי שמעון בן אלעזר, "דתרי רשב"א" היו; עי"ש.

48. **או נביא**. בתרגום לנביאים נתפס השם "נביא" כעין ארכיבר שעמד בראש הארכיון הלאומי של ישראל. שים לב, כי כאשר השם "נביא" מופיע בלי שם פרטי התרגום לנביאים מתרגם "ספר" או "ספריא"; ראה שמואל א י, יא; יט, כ; מלכים ב יז, יג; ישעיה ג, ב; ט, יד; כט, י; ירמיה כט, א. וכן הדבר כאשר שם "נביא" מופיע יחד עם "כהן" או "כהנים"; ראה מלכים ב כג, ב; ישעיה כח, ז; ירמיה יד, יח; כג, יא; כו, טז; זכריה ז, ג; איכה ב, כ. חיזוק לקשר שבין "נביא" ל"כתובים" ול"כתיבה" בדברי

הימים א כט, כט, ובדברי הימים ב ט, כט; יב, טו; לב, לב. והשווה שם יג, כב; כו, כב. וראה *HS*, נספח 26, כ"ב, עמ' 55–56.

כותב לעצמו זכרון השמועות. "זכרון", אבל לא נוסח קבוע לשינון. על כתיבת התורה שבעל פה ראה להלן שו' 54–55.

49. **והוא מלמד על פה ברבים.** היינו לפרסם (to publish). בדרך זו הוענק לתורה שבעל פה מעמד מקביל לרשומה ציבורית (public record) במשפט המודרני, שניתן לצטט בבית המשפט כמקור מוסמך לפרשנות החוק; ראה *HS*, כ"א, פרק 44.

51–52. **במדה משלש עשרה מדות והסכים עליהם בית דין הגדול.** רבנו לשיטתו, כי הדברים הנלמדים בי"ג מידות מ"דברי סופרים" הם. ראה להלן שו' 102–104.

54–55. **וחיבר מהכל ספר המשנה.** "ספר" – לומר שאכן המשנה נכתבה. וכן להלן שו' 55: "וכתבוהו כולם". וכך היא דעת רב סעדיה גאון. ראה ספר הגלוי לרס"ג, מהדורת אברהם אליהו הרכבי, זכרון לראשונים, מחברת חמישית, ס"ט פטרבורג תרנ"ב, עמ' קצד־קצה, כי "האבות התחילו לחבר המשנה", וחיבור זה הלך והתפתח, "אחר עשר דורות, דור אנשי כנסת הגדולה" ועד "דור רבינו הקדוש". להלן התרגום העברי עם שינויים קלים שלי על פי המקור הערבי:

ודעתו [של רס"ג] היא כי הסיבה שהכריחה אותם [את חכמי המשנה; ראה להלן] לחבר אותה [את המשנה] היא שאחרי שפסקו מהם הנביאים, וראו את עצמם מפוזרים, פחדו פן תישכח הקבלה. והאמינו [שהקבלה תישמר אם תהיה] כתובה [בספר]. ואספו את כל הדעות שנשמרו [בעל פה], ואישרו [את החיבור שכתבו], וקראוהו "משנה".

השווה פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת משה צוקר, נויורק תדש"ם, עמ' 186, בשינויים קלים על פי המקור הערבי:

וכל זמן שהיו בני ישראל בדעה אחת בארץ הנבחרת, היו המלך והכהנים שומרים בעל פה את המסורות האלה, ובפרט בתקופת הנביאים. וכשגלינו גלות ראשונה ופסקה הנבואה, יראו החכמים שמא תישכח התורה שבעל פה, ונתנו דעתם וקבעוה בכתב וקראוה משנה. והשאירו את הענפים [בעל פה] תוך תקוה שישמרו אותם בעל פה, מאחר שכבר קבעו את עיקרי העניינים בכתב. וכך היה, ולא פסקה שמירת [אותם] הענפים בעל פה עד שגלינו גלות שניה, ונתפזרנו פזור יותר רב מבראשונה. וחששו התלמידים שמא ישכחו את הדברים שקודמיהם לא קבעו בכתב, ונתנו דעתם גם על אלה וכתבום וקראום תלמוד.

וכן אצל רנ"ג, הקדמה לספר המפתח[23] ג, א: "נכתבה המשנה". והשווה להלן שו' 124: "הכתוב בתלמוד".

רגילים לומר, כי אסור היה לכתוב את התורה שבעל פה ורבנו הקדוש התיר את הכתיבה על פי העיקרון "עת לעשות". אמנם כבר הראיתי במקום אחר, כי עיון מדוקדק במקורות חז"ל עשוי להראות ש"איסור" ו"היתר" זה לא היה ולא נברא; ראה *HS*, כ"ב, נספחים 45, 46. לזאת לא הזכיר רבנו כי אכן "אסור" היה לכתוב את התורה שבעל פה. אדרבה, להוציא מדעת האומרים כי המשנה לא נכתבה הדגיש רבנו, כי רבנו הקדוש חיבר את "ספר המשנה". וכן להלן שו' 59: "חיבר חיבור להיות ביד כולם"; ולהלן שו' 124: "דרך המשפט הכתוב בתלמוד". השווה אישות ח, ד: "על מנת שאני יודע לשנות, צריך להיות יודע לקרות המשנה". והשווה עוד הקדמה לספר המפתח, ג ע"א: "ובאותו הזמן נכתבה המשנה". נציין כי הביטוי "תורה שבעל פה" מופיע אך ורק בתלמוד הבבלי, אבל לא בירושלמי; ראה *HS*, כ"ב, נספח 44.

55. **ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל.** ראה עירובין נג ע"א "גלי מסכתא", לומר "שפרסם [publish] אחת המסכתות", ובכך מסרה לרבים. וכן רבנו הקדוש פרסם את המשנה, והעבירה למתחם הציבורי. מכאן הרשות לכתוב את המשנה ולצטט ממנה; ראה *HS*, כ"א, עמ' 259–272.

וכתבוהו כולם. ראה לעיל שו' 54–55.

56–55. **ורבצו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל.** "ורבצו" היינו [א] ברבים ולתלמידים הרבה; ראה מדרש תנחומא, לובלין 1913 (=וארשא), כי תשא, סי' ג, צו ע"ב: "למד תלמידים הרבה, ורבץ תורה ברבים". השווה אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א [להלן: אש"ג], עמ' 80, 83, 87. [ב] ו"בכל מקום", ולאו דווקא בישיבות; ראה להלן שו' 60–61.

58–56. **ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה, לפי שראה שהתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות.** "לפי שראה" מוסב גם על "הצרות המתחדשות". ראה ירושלמי סוטה פ"ט הט"ז, כד ע"ג: "משמת רבי הוכפלו הצרות" – "הוכפלו" ממה שהיו בזמנו, כאשר היה ביחסים טובים עם הקיסר אנטונינוס. על פי קהלת רבה, פרשה י, אות ה, ד"ה יש רעה, כו ע"ג, רבנו הקדוש קיים

23 ר' ניסים בר' יעקב, ספר המפתח של מנעולי התלמוד [להלן ספר המפתח], מהדורת י' גאלדענטהאל, וינה 1847.

יחסים תקינים גם עם בן בנו של אנטונינוס: "אנטונינוס זעירא בר בריה דאנטונינוס רבה הוה שאיל לרבינו הקדוש". ראה בחדושי הרד"ל שם, (ג).

58. **ומלכות הרשעה פושטת בעולם.** זוהי מלכות רומא, "שהחריבה את בתינו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו" (גיטין נז ע"ב). ועוד גזרה, "שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג, ועיר שסומכין בה תחרב, ותחומין שסומכין בהן יעקרו" (סנהדרין יד ע"א). וכן גזרה "עלינו גזרות רעות וקשות, ומבטלת ממנו תורה ומצות, ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן" (בבא בתרא ס ע"ב). והיא "שגזרה... [שמד על ישראל] שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו את בניהם, ושיחללו שבתות" (ראש השנה יט ע"א; והשווה ברכות סא ע"ב; שבת קל ע"א: "על המילה", ועל התפילין של ראש). ובדרכה הלכה הכנסייה הנוצרית בימים ההם. לזאת הוסיפו חז"ל ברכת "למינים ולמלשינים"; הרחבתי הדיבור על נקודה זו בספרי *The Gospel according to the Jews,* New York 2012, פרקים 15, 35.

59. **וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות.** השווה הקדמה לספר המפתח ג ע"א: "לפי שראה שאריכות יש בגלות".

60. **וישב כל ימיו הוא ובית דינו.** בשלב זה נמסרה התורה שבעל פה, "בית דין מפי בית דין"; ראה "מנין מצות התורה", שו' 505, ומש"כ להלן שו' 91-92. וכך תיאר רבי חמא בר חנינא את מסירת "ההלכה" בבתי הדין של רבותינו:

> "וירא והנה באר" - זו סנהדרין. "והנה שם שלשה עדרי צאן" - אילו ג' שורות שלתלמידי חכמים שהיו יושבין לפניהם. "כי מן הבאר" וגו' - שמשם היו שומעין את ההלכה. "והאבן גדולה" - זה מופלא בית דין שמסיים את ההלכה. "ונאספו שמה כל העדרים" - אילו התלמידין שבארץ ישראל. "וגללו את האבן" - שמשם היו שומעין ההלכה. "והשיבו את האבן" - שהיו נושאים ונותנין בהלכה עד שמעמידין אותה על בוריה.[24]

24 בראשית רבה, ויצא, פרשה ע, ח, כ"ב, עמ' 807-808. הביטוי "בוריה" מלשון "בריא לי". ראה תוספתא טהרות ג, ד, עמ' 662; ד, ח-ט, עמ' 664; ט, ו, עמ' 670. וכן "טענת שמא ובריו[א]", בבא קמא לה ע"ב; ו"העמידו הדבר על בוריו", גיטין פט ע"ב, ועוד. וכן זכה משה רבנו לתפוס את "הדבר" הנגלה אליו בנבואה "על בוריו", יסודי התורה ז, ו, אבל לא לדעת "אמיתת המצאו" של הקב"ה "על בריו", שם א, י; והשווה שם ב, י; תשובה ה, ה. ואמרו חז"ל, כי "דבר גדול, מעשה מרכבה; דבר קטן הויות דאביי ורבא" (סוכה כח ע"א). הסיבה, כי "המדות" של המשא ומתן התלמודי (="הויות דאביי ורבא") אינן אותן "המדות" הנצרכות להיכנס למעשה מרכבה. ולא כל אדם זוכה לדעת "המדות שידון בהן עד שידע האמת על בוריו" (רמב"ם, עבודה זרה ב, ג). הטעם אינו חוסר ידע, אלא בעיקר מצד הכוח הטבעי של האדם מתחילת יצירתו (כשם שלא לכל ברנש הכישורים לעמוד בראש תזמורת פילרמונית). ראיה לדבר, שארבעה נכנסו לפרדס

61–60. **ולמד המשנה ברבים**. הנוסח של המשנה פורסם "ברבים" (published) על ידי בית הדין הגדול של ישראל. בדרך זאת הפכה המשנה לטקסט לאומי (national publication), בדומה ל"מטבע המדינה" (legal currency), שיש לו מעמד חוקי ("מטבע משום מלכים"); ראה *HS*, כ"א, פרק 44. זוהי הפעם הראשונה (והאחרונה?) שהשלטון היהודי מוסר קובץ חוקים לציבור הרחב. אכן האומות מכריזות על חופש העם ועל שלטון החוק. אמנם צריך עיון כיצד מתבטא "חופש" זה כאשר לאזרח אפשרות מצומצמת (הן מצד הלשון הן מצד התוכן) לגשת אל החוקים המגדירים את חירותו. בהקשר לזה נציין שרבנו הקדוש ובית דינו ישבו ולימדו את המשנה לכל מאן דבעי; ראה לעיל שו' 55–56. בדומה ביקש רבנו למסור ספר חוקים שכולל "כל הדינין, גלויין לקטן ולגדול" (שו' 161–162).

62. **ור' אפס**. נסמך קודם רבי חנינא בר חמא; ספר היוחסין השלם, עמ' 141ב. **ור' חנינא בן חמא** מסר בשם רבנו הקדוש, ברכות כז ע"ב: "אמר רבי חנינא אמר רבי" (ובדפוס ט"ס: אמר רב; ראה שרגא אברמסון, פרקים מן "מבוא התלמוד" לר' שמואל בן חופני גאון, ירושלים תש"ן, עמ' 63 הערה 13). על רבי חנינא בר חמא ראה ספר היוחסין השלם, עמ' 141ב–142א, ומש"כ להלן בשו' 63.

63. **ורב**. גיטין נח ע"ב – נט ע"א: "אמר רב, אנא הואי במניניא דבי רבי, ומנאי דידי מנו ברישא"; השווה הקדמה לספר המפתח ג ע"א. רב למד אצל רבי חנינא; ראה יומא פז ע"ב: "רב שאני". השווה פירושי רבנו חננאל, יומא, מהדורת דוד מצגר, ירושלים תשנ"ג, קלו ע"א: "הני מילי אדם עם חבירו, אבל תלמיד בהדיה רב, שאני. כלומר, ר' חנינא רבו של רב הוה". (ראה שם הערה 310, כי המשפט "הני מילי [...] שאני" הוא לשון התלמוד, ואינו דברי ר"ח.) השווה חידושי רמב"ן על גיטין סג ע"ב בשם ר' חננאל. ברם לאחר מכאן נפלה מחלוקת ביניהם. ראה מש"כ ספר היוחסין השלם, עמ' 142א:

(תוספתא חגיגה ב, ג, עמ' 381; חגיגה יד ע"ב), "ואע"פ שגדולי ישראל היו, וחכמים גדולים היו, לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריין" יסודי התורה ד, יג. יש לשים לב כי אפילו ר' עקיבא, היחיד מתוך הארבעה ש"נכנס בשלום ויצא בשלום", אמר על עצמו, שזכה לאותו ידע משום שסייעו לו מן השמים, לא משום שגדול מחבריו היה; ראה תוספתא כפשוטה, כ"ה, עמ' 1288–1289.

דרך אגב, הגרסה באיגרות הרמב"ם, מהדורת דוד צבי בנעט, ירושלים תש"ו, עמ' 57 "הויה דאביי ורבא", לשון יחידה. השווה ש"נ יסודי התורה ד, יג; אש"ג, עמ' 9, 50; פירושי רבנו חננאל לתלמוד, סוכה, מהדורת דוד מצגר, ירושלים תשנ"ד, עמ' נג. ואמנם לא ייתכן שרבן יוחנן בן זכאי יעסוק באותן "הוויות" ממש שבהן עסקו אביי ורבא, אלא ב"הויה" – שם כולל לסוג של משא ומתן – שלאחר מכאן התפתח אצל אביי ורבא.

היה בינו [ר׳ חנינא] ובין רב מעט מריבה, דרב פסק סודרא קמיה דרבי ואיקפד ר׳ חנינא בר חמא, והלך רב לו י״ב מעלי יומא דכפורי ולא נתפייס ר׳ חנינא [יומא פז ע״ב]. וזה עשה לדעת, כדי שיעלה רב לבבל ויהיה שם ראש [ראה סנהדרין ה ע״א], ולא בא״י שידחה לר׳ חנינא וימות ר׳ חנינא אם יהיה שם רב, שראה ר׳ חנינא בחלום מעלה לרב.

ראה פירושי רבנו חננאל, יומא, קלו ע״א; אוצר הגאונים, יומא, ירושלים תרצ״ד, ״הפירושים״, עמ׳ 61 הערה יא. על פי מסורת הגאונים ״היה גם הכלל דרב ור׳ חנינא הלכה כרב״; א״א הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, ח״א, מחברת ג: זכרון הגאון רב שמואל בן חפני וספריו, ס״ט פטרבורג התר״ם, הערות, עמ׳ 16 הערה 22. השווה שם הערה 26 בעמ׳ 56. ברם נוקט רבנו, כי רב היה ״תלמיד רבינו הקדוש״ (דעות ב, ד).

ור׳ יוחנן ור׳ הושעיא. בילדותו למד רבי יוחנן אצל רבי הושעיא (יש חילופי כתיב בשם זה, וכבר צוין בספר יוחסין השלם, עמ׳ 118א: ״ולא תחוש״ – בשינוי הכתיב – ״כי אינו מזיק״), והחשיבו גדול הדור.[25] רבי יוחנן שאל ממנו שאלה בהלכה (יבמות נז ע״א; ראה תוספות שם, ד״ה והא), ומסר בשמו (ירושלמי עירובין פ״ה ה״א, כב ע״ב: ״רבי יוחנן בשם רבי הושעיה...״). אמנם דעת רבנו כי רבי יוחנן גדול מרבי הושעיא, ולכן הזכירו לפניו; ראה ירושלמי עירובין הנ״ל. בתוך סוגריים מרובעים אנו מביאים מפירוש ר׳ שמואל יפה אשכנזי, יפה מראה, ברלין תפ״ה, עב ע״ג:

- רבי יוחנן בשם רבי הושעיה [...] תלה עינויי [רבי יוחנן] ואיסתכל ביה [ברבי הושעיה].
- אמ׳ ליה [רבי הושעיה]: למה את מסתכל ביי?
- [אמר ליה רבי יוחנן] צרך לך, צחק לך. לא צרך לך, הפליג עליך. (פתגם עממי; ראה הגר״ש ליברמן שם. כלומר כשהוא צריך אותך, הוא מחייך אליך; ואם אינו צריך אותך, הוא מתרחק ממך. ועדיין אני צריך לך.)

כמו שציין ר׳ שמואל יפה אשכנזי, דברים דומים ישנם בירושלמי סנהדרין פי״א ה״ו, ל ע״ב: ״זחלין אפוי דרבי [בדפוס ט״ס: דרב] הושעיה. אמר ליה [רבי יוחנן לרבי הושעיה]: צריך לך, שחק לך. לא צרך לך, הפליג עלך״. ופירש היפה מראה כאן:

25 עירובין נג ע״א: ״י״ח ימים [ספר יוחסין השלם, עמ׳ 118א גורס ״שנים״] גדלתי [בדפוס ט״ס: גידלתי] אצל רבי אושעיא בריבי״. ״בריבי״ היינו ״אדם גדול״; ראה ספר היוחסין השלם, עמ׳ 118א. וכן ״גדול בתורה״ ו״גדול בדורו״, שם, עמ׳ 56ב; ״גדול בתורה״, שם, עמ׳ 60א.

א"ל ר"י: ראוי לך, להראות לך פנים שוחקות. כלומר שישמחו בדבריך, ואין ראוי לך לחלוק עליך. שהיה ר"ה רוצה תמיד שיודו לדבריו ולא יחלוקו עליו. וכדאמ' לקמן פ' הנחקנין [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ו, ל ע"ב], כשאמר ר"י [= רבי יוחנן] הלכה בשמו 'זחלין אפוי דר"ה', פי' צהבו פניו. ולכן נסתכל בו עכשו, שאמר הלכה זו משמו, אם פניו צהובות כדרכו לשמוח כשמודים לדבריו".[26]

תלת עשר שנין עבר עליל קומי רביה [הרגיל רבי יוחנן ליכנס לפני רבו רבי הושעיא] דלא צריך [אפי' שלא היה צריך לו ללימודו]. רבי שמואל בשם רבי זעירא אילולא דייו [=אילו לא, דייו. כלומר, אלו לא זכה רק שהיה מקבל פני רבו, דיו], אלא שהיה מקבל פני רבו [רק לנהוג בו כבוד], שכל המקביל פני רבו כאילו מקבל פני שכינה [וזה מדרך מוסרו וענותנותו].

ברור אפוא, כי רבי יוחנן נהג כבוד ברבי הושעיא לא מפני שהיה "צריך" ללימודו, אלא מדרך מוסר.[27] יש לציין, כי לדעת רבנו עליונות רבי יוחנן היא משום ש"חיבר התלמוד הירושלמי בארץ ישראל" (להלן שו' 69) - אחד המקורות המוסמכים ל"פירוש דברי המשניות וביאור עמקותיה, ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין, מימות רבינו הקדוש ועד חיבור התלמוד" (להלן שו' 93-95). ואילו רבי הושעיא חיבר "ברייתות לבאר דברי המשנה" (שו' 69).[28] על עדיפות הירושלמי על התוספתא ראה להלן שו' 95-97, ד"ה ומשני התלמודים ומן התוספתא.

ור' הושעיא. ראה להלן שו' 105-106.

64. **ועמהם אלפים משאר החכמים.** ראה בציוני מקורות על אתר, והשווה כתובות קו ע"א. רבנו סבור שהתלמוד הבבלי פורסם (published) בירחי כלה (ראה *HS*, כ"א, פרק 48), כשם שהמשנה פורסמה ברבים; ראה לעיל שו' 60-61, ולהלן שו' 114-115. בהקשר זה ראויה לתשומת לב מיוחדת מסורת הגאונים כי החכמים ארגנו כנסים, כגון "פרקא", שבהם היו משתתפים הרבנים ותלמידיהם עם הציבור הרחב; ראה Jacob Mann, *Texts and Studies*, 1, New York 1972, pp. 195–199

65-66. **ר' יוחנן קטן היה, ואחר כן היה תלמיד לרבי ינאי וקיבל ממנו תורה.** ראה בבא בתרא קנד ע"א, ציוני מקורות על אתר. והשווה פרקים מן מבוא התלמוד לר"ש בן חפני, עמ' 69-70:

26 פירוש קרוב לזה אצל הגר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 289-290.

27 בחגיגה ט ע"א נזכר רבי יוחנן לפני רבי הושעיא ופסק רבנו כמוהו; ראה רמב"ם חגיגה א, ד. וכן במחלוקת רבי יוחנן ורבי הושעיא, בקשר לשוחט פרה אדומה שלא כנגד פתח ההיכל (זבחים קיג ע"א), פסק רבנו כרבי יוחנן נגד רבי הושעיא שהובא אחריו, פרה ד, ה; ראה כסף משנה שם, שלא העיר על זה.

28 מעתה אין מקום לטעון, כי בכל מקום הלכה כרבי הושעיא משום שרבו של רבי יוחנן היה. במקום אחר דנתי על הכלל "אין הלכה כתלמיד במקום הרב".

ראשון מהן ר׳ ינאי. וכבר אמרנו [שם, עמ׳ 64: ״והרי ידענו שר׳ יוחנן היה תלמיד ר׳ ינאי וקיבל מפיו״] שהיה רבו של ר׳ יוחנן, לפי מאמרם (ב״ב קנד ע״ב): ״אמר ר׳ זורא, אם יכפור ר׳ יוחנן בר׳ אלעזר תלמידו יכפור בר׳ ינאי רבו״. ומסר ר׳ יוחנן משמו שמועות רבות.

וראה השגת ראב״ד על אתר וספר יוחסין השלם, עמ׳ 181א.

66–67. **ושמואל קיבל מר׳ חנינא בר חמא.** ראה השגת ראב״ד וכסף משנה. בציוני מקורות על אתר צוין בכורות יא ע״ב. וכן השווה עבודה זרה כב ע״ב: ״אמר רב יהודה, אמר שמואל משום רבי חנינא״.

67–69. **רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה. ור׳ חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה. וכן ר׳ הושעיה ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה.** לא הוזכרו חכמים אלה לפי סדר זמנם, אלא לפי מטרת הספרים שחיברו; ראה להלן. על המונח ״ביאור״ ראה *HS*, כ״ב, נספח 28.
רב חיבר ספרא וספרי. ברם ראה סנהדרין פו ע״א: ״סתם ספרא, רבי יהודה״. השווה אש״ג, עמ׳ 27; וכן רש״י לסנהדרין נד ע״א, ד״ה תניא: ״בתורת כהנים, דסתם ספרא ר׳ יהודה״. לזאת יש חכמים שנקטו כי רבי יהודה, ולא רב, הוא מחבר ספרא. על נקודה זו כתב חיד״א, עין זוכר, ירושלים תשכ״ב, ס, ב, קי ע״ד:

וזה אינו דכי היכי שאמרו סתם מתני׳ רבי מאיר, והכונה דרבנו הקדוש חיבר המשניות והסתם משנה סתם כרבי מאיר, כן רב חיבר ספרא וספרי. ובריתות ת״כ [=תורת כהנים] סתם על דעת רבי יהודה, ובריתות ספרי סתם על דעת רבי שמעון.

ראה הספרות המובאת שם, ומה שציין ר׳ בכור יצחק נבארו, פני מבין, ח״ב, שאלוניקי תקפ״ו, צה ע״ב. על משמעות המונח ״חיבר״ אצל רבנו ראה *HS*, כ״ב, נספח 47. על מפעלו של רב בסידור ספרא וספרי ראה חיד״א, עין זוכר, ס, ב, קי ע״ג – קיא ע״א.

לבאר ולהודיע עיקרי המשנה. היינו לחשוף את הרמז בתורה שבכתב להלכה המובאת במשנה. השווה אש״ג, עמ׳ 39: ״וספרא וספרי דרשי דקראי אינון, והיכא רמיזא הלכתא בקראי״.[29] אצל רבנו ״רמז״ מסמן כי ״פשטיה דקרא אינו בענין זה״ (ספר המצוות, עמ׳ טז; והשווה סנהדרין י ע״א). לזאת הוזכרו ספרא וספרי לפני התוספתא, כי על פי שני החיבורים האלה ניתן לקבוע מהו המקור המקראי של המשנה (=רמז). וזה מה שנאמר, ירושלמי משקין פ״ג ה״ז, פג ע״ב (על פי הנוסח המובא אצל ר׳ שמעון בר צמח דוראן, תשב״ץ, אמשטרדם תצ״ה, ח״א, סי׳ קמו, עב

29 ״הלכתא״, ״הלכה״ היא המשנה שחיבר רבנו הקדוש; ראה לחם משנה, אישות ח, ד.

ע"א): "כל ששונה הלכות תורה". ושם מדובר על תלמיד חכמים שבידו לציין את הרמז במקרא של הלכות המשנה; ראה פני משה, ירושלמי שם, ד"ה כל ששנה. על משמעות המונח "רמז" אצל רבנו ראה *HS*, כ"ב, נספח 31. והשווה הקדמה לספר המפתח, ג ע"א: "נתקבץ [רבנו הקדוש] עם חכמי דורו, וקיבץ העקרים לאנשי אותו הזמן, למשמרת לאות. ותקנה תיקון יפה, וחברה חיבור נמרץ כפי חכמתו ופילפולו, וקראה משנה".

וספרא וספרי [...] **התוספתא**. הקדים רבנו כאן את הספרא וספרי לתוספתא של רבי חייא. וכן הסדר להלן שו' 152, "וספרא וספרי והתוספתא", ובהקדמה לספר המצוות, עמ' ב. ואילו בפתיחה העברית לפיה"מ, כ"א, עמ' א ולהלן שו' 95 הוזכרה התוספתא לפני ספרא וספרי. מנקודת ראות עניינית ספרא וספרי קודמים לתוספתא, שהרי הם באים לחשוף את תהליך ההלכה ממדרש הכתוב להלכות שבמשנה; אולם מנקודת ראות הפסיקה ההלכתית התוספתא מוסמכת יותר מספרא וספרי, שהרי היא מציעה את הדינים שניתן להוציא מהעיקרים של המשנה (הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' לד, ולהלן שו' 68). מובן מעתה סדר הלימוד בזמן חז"ל: "הלכתא [כלומר המשנה] וספרא וספרי ותוספתא".[30]

68. **ור' חייא חיבר התוספתא**. ראה הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' לד, אישות ח, ד (וזה שלא כמו שהעלה מרן כסף משנה, שם); השווה אש"ג, עמ' 6, 34, 36 ועוד. זאת בניגוד לחכמים שייחסו את התוספתא לרבי חייא ולרבי אושעיה; ראה חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 54–55. על פי מסורת רש"ג ורבנו "כל מתניתא דלא תניא בי רבי חייא ובי רבי אושעיא" (חולין קמא ע"א–ע"ב), היינו או בי רבי אושעיא; ראה להלן. קובץ התוספתא שבידנו אינו בדיוק אותו הקובץ שיצא מתחת יד רבי חייא. כי פעמים דבר שהוזכר כ"תני ר' חייא" אינו בתוספתא שבידנו,[31] ופעמים שברייתא נמצאת בתוספתא אבל לא הייתה ידועה לרבי חייא.[32] ונראה כי חיבורו של רבי חייא חשוב יותר לבאר "ענייני" המשנה מחיבורו של רבי אושעיה. **לבאר**. יש צורך מיוחד לבאר מונחים שהבנתם עמומה, בשל התחביר וההקשרים

30 ראה חגיגה ג, א ע"פ אש"ג, עמ' 35. הגרסה שבדפוסים משובשת; ראה פירוש רבנו חננאל על אתר, והשווה שבועות מא ע"ב; אש"ג, עמ' 42; GD, עמ' 185 הערה 83. בפתיחה העברית, לפיה"מ, כ"א, עמ' א, הזכיר רבנו את המקור היותר מוסמך לפסיקה ההלכתית ולביאור המשנה, ולכן הקדים את התוספתא לספרא ולספרי. השווה מרן, הקדמה, שלחן ערוך: "בתלמוד בבלי ובתלמוד ירושלמי בתוספתא בספרא בספרי ובמכילתא".

31 ראה ירושלמי עירובין פ"א ה"א, יח, ד; פ"ב ה"ד, כ, ב; פ"ה ה"ה, כב, ד: "תני רבי חייה כיצד מתירין רשות הרבים..."; ובמקבילה בבבלי עירובין ו ע"א: "ת"ר כיצד מערבין".

32 ראה בבא מציעא עו ע"ב "איכא דאמרי סיימוה קמיה, והכי קאמר" בהשוואה לתוספתא בבא מציעא פ"ז ה"א, עמ' 98. וראה חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 55–58.

הדקדוקיים שנוצרו כתוצאה ישירה מן הסגנון הקצר של המשנה; ראה ההבאה מפיה"מ להלן.

עניני המשנה היינו הדינים שניתן להסיק מן המשנה. וכן בשאלת חכמי קירואן, אש"ג, עמ' 6: "עניני המשנה", והם ה"סעיפים" שניתן להוציא מתוך "העקרים". ראה אש"ג, עמ' 36:

אלא ר' [=רבי] עקר[י] הדברים תקן וכתב [...] דאפילו מחדא מילתא מגמר ממנו כמה טעמי ותלי תילי' של הלכות, והגדות גדולות ונפלאות [...] ואתא ר' חייא ופשט בברייתא פרטי ואנפי [= וענפים] לה[נה]ו עקרי וכללי.

דברים דומים אצל רנ"ג, הקדמה לספר המפתח, ג, א: "התוספתא יש בה תוספת באור ופתרון, אבל העיקר מהמשנה". כיוצא בזה אצל ר' שמואל בן חפני גאון; ראה א' קוילעי, "אלמדכ'ל אלי אלתלמוד לרב שמואל בן חפני" (=מבוא התלמוד), זכרון לאברהם אליהו הרכבי, פטרבורג תרס"ט, עמ' 163:

אלתוספתא פהי מתכ'יראת אלפרוע אלתי בקית בעד אלמשנה. פעניאנהא [צ"ל פענואנהא] פי אלתלמוד כלה [תאנא]. ומא וקעת בעד אלמשנה פהי הלכה מעול עליה, לא אכ'תלאף פיה. [הגרשיים לציון הנקודות הדיאקריטיות לעיל וכאן - שלי.]

תרגום: התוספתא היא מבחר הסעיפים שנשארו אחרי המשנה. והציון שלה בכל התלמוד [תאנא]. ומה שנפל אחרי המשנה והיא הלכה התלויה בה, ואין עליה מחלוקת. ורש"ג אומר על התוספתא, אש"ג, עמ' 39: "והני ברייתא דתרצי ר' חייא ור' הושעיא עדיפא[ן] מדכלהו. ולקטינהו רבנן, ותננהו בי רבנן. ועליהון אמרינן בגמרא ת"ר". ברם על קבצים אחרים נאמר, אש"ג, עמ' 41: "וכלהו הנך ברייתא לא קבעינ' למגרסינהו כולי עלמא כדאקבעון ברייתא דרבי חייא ור' אושעיא. ולא אמרי' מנייהו ת"ר, אלא תניא ותנא תונא"; ראה להלן שו' 95, ד"ה ומן התוספתות. מאידך גיסא בתשובת רב שרירא גאון, גנזי שעכטער, כ"ב, עמ' 152, שאל השואל: מה הבדל בין "תניא" האמורה כלפי התוספתא לבין "תניא" האמורה כלפי הברייתות האחרות? והשיב הגאון: "היו יודעין שכל דבר שהוא שנוי בין במשנתינו בין בתוספתא בין בספרי ובין כל בריאתא יש לומר עליו תניא. כלומר, זו שנויה ואמורה. ואין מפורש".[33]

הצורך שהניע את רבי חייא ורבי הושעיא לבאר את "העניינים" נעוץ בשתי תכונות עיקריות המאפיינות את סגנון המשנה: [א] "דברים קצרים, [ב] הכוללים

33 יש לתקן ולהשלים כאן: "ואין הפרש מי שנאה ומי אמרה". ראה נספחים לאש"ג, עמ' VI, סי' 1. והשווה יד מלאכי, נויורק תש"ו, סי' תרנח.

עניינים רבים". המתודה לפענוח הדברים הייתה ידועה לחכמים שעמדו בבית דינו של רבנו הקדוש "וקיבלו ממנו" (ראה לעיל שו' 61-64), אבל לא לחכמים שעמדו אחריהם. רעיון דומה אצל רבנו בהקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' לג-לד:

ועשה [רבנו הקדוש] דבריו בה, כלומר, במשנה, דברים קצרים הכוללים עניינים רבים. והייתה ברורה אצלו, מרוב חדות שכלו ורוחב בינתו, אבל מי שלמטה ממנו, הנה הוא קשה עליו. לפי שהחכמים הראשונים לא היו מחברים אלא בשביל עצמם. לפיכך ראה אחד מתלמידיו, והוא ר' חייא, לחבר ספר ללכת בו בעקבות רבו, לבאר בו מה שאינו ברור בדברי הרב [= "דברים קצרים"], והיא התוספתא. ונתכוון בה [= בנוסף, ביקש] לבאר המשנה ולהוסיף ענינים שאמנם אפשר להוציאם [תסתכ'רג'] מן המשנה אבל אחרי השתדלות [אג'תהאד]. והוציאם [פאסתכ'רג'הא] כדי ללמדנו כיצד להוציא [נסתכ'רג'] ולהוליד תולדות [אלנתג'] מן המשנה.

המקור ל"דברים קצרים הכוללים עניינים רבים" באש"ג, עמ' 36:

לשנא קייטא, דאפילו מחדא מילתא מגמר ממנו כמה טעמי, ותלי תילי' של הלכות [...] ואתא ר' חייא ופשט בברייתא פרטי ואנפי [=ענפי, ראה להלן] לה[נה] ו עקרי וכללי. [ו]רובי דטעמי דנפישין ומרווחין בבריתא עקר דילהון במתני', ועל עקר דמתני' סמכינון.

זוהי הדרך ה"קצרה" שפיתח רבי מאיר, "וארחא קייטא, ובכלל כל מלה ומלה גדולות ונפלאות. ולאו כל מאן דחכים ידע להון לחבורי הכי" (אש"ג, עמ' 29). וכן כתב רנ"ג בהקדמה לספר המפתח, ג, א:

כי כל מה ששנה ר' חייא ור' הושעיא בתוספתא, רמזו רבנו הקדוש במשנה [= "דברים קצרים הכוללים עניינים רבים"]. אבל הוצרכו אלו בתוספת' בעבור הדורות הבאות [= "לפי שהחכמים הראשונים לא היו מחברים אלא בשביל עצמם"], עד שיבינו להם הדרך וידריכום על האורח במעט טורח. אבל כל העיקרים מצויין במשנה.

וכן אתה שומע מהמעשה באילפא, חברו של רבי יוחנן, שידע להסמיך למשנה כל הלכה שבקובץ רבי חייא ורבי הושעיא (תעניות כא ע"א; כתובות סט ע"ב; נידה סב ע"ב). מכאן לדברי ר' חננאל: "דבר שלא שנאו [רבי] במשנתינו, ר' חייא תלמיד ר' [=רבי], מניין בידו משנה שלא שנאה רבי. מכלל, זו שאינה שנויה במשנתינו לאו דסמכא היא".[34]

34 פירושי רבנו חננאל בר חושיאל לתלמוד, מהדורת דוד מצגר, ירושלים תשנ"ג, על עירובין צב

בסיכום, התוספתא (וכן ברייתות אחרות) תלויה במשנה, וכוחה יפה ככל שהיא באה [א] "לבאר", [ב] "ולהודיע" את העניינים השונים הנכללים במובאות הקצרות של המשנה. אמנם כאשר ניתן לשמוע ממנה דברים שסותרים או חורגים מהשמעות של המשנה, על כגון זה נאמר אם "רבי לא שנאה" (בדפוס ט"ס: שנה) אותה הלכה במשנה, "רבי חייא", מחבר התוספתא, "מנא ליה"?! (עירובין צב ע"א; יבמות מג ע"א; נידה סב ע"ב). לכן "ואלו אתא ר' חייא בבריתא לאפלוגי עליה דר', אין שומעין לו".[35]

אשר למקור התוספתא והברייתות, אנו מוצאים שינוי חד בספר הקנה, אצל עין זוכר, מ, סוף אות לט, קה ע"ד, ד"ה וכתב עוד:

ובא רבינו הקדוש וקצר אותה משנה וסידר המשנה הזו שבידינו. והמשנה הנותרת הסיב את שמה "תוספתא" על שיש בה תוספת על המשנה הזו. והמשנה הראשונה, הסיב את שמה "חיצונית", ותרגום "חיצונית": "ברייתא" - על שם שהיא חיצונית מן המשנה. ולכן, כל מקום שקצר רבינו הקדוש את הלשון בכל המשנה כולה, ואין התלמוד יכול לתרצה, חוזרים ומתרצים אותה מן המשנה שהסב את שמה "תוספתא".

חיד"א שם ציין, כי לדעת ספר הקנה התוספתא כוללת את החומר ששייר רבנו הקדוש מקובץ "קדמון" שהיה בידי חז"ל מזמן שמאי והלל, ואשר ממנו סודרה המשנה. ראה שם אות מא, קו ע"ב, ד"ה ויצדק מאד: "שהתוספתא היא מה ששייר רבינו הקדוש משיתא סדרי שנסדרו מב"ש ובית הלל". והשווה מה שכתב חיד"א, פתח עינים, ליוורנו תק"ן, על חגיגה יד ע"א, ד"ה חד.

68. **ר' הושעיה.** ראה מש"כ להלן בשו' 105.

68-69. **ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה.** אבל לא לבאר "הענינים", שהם "התולדות" שניתן להסיק מן "העקרים". ראה ריטב"א על עירובין ב ע"ב, ד"ה פליג: "דתנא ברא אורחיה לפרושי מאי דסתים לן תנא דמתניתין". וכן הקדמה

ע"א, עמ' רב, ב. השווה אש"ג, עמ' 37: "ואלו אתא ר' חייא בבריתא לאפלוגי עליה דר', אין שומעין לו." וראה ההערה הבאה.

35 אש"ג, עמ' 37. ראה מגיד משנה, גרושין פ"ד ה"ז, כי לא "סמך" רבנו על הלכה בתוספתא, "כיון שלא הוזכר זה בגמרא". הדברים מדויקים יותר אצל מרן, כ"מ עבודה זרה פ"ג ה"ט, כי ניתן לדחות הלכה שבתוספתא בשני תנאים: כאשר הדיוק [א] לא הוזכר בתלמוד, ובנוסף, [ב] יש דיוק בלשון המשנה שסותר אותו - אף כאשר הדיוק הזה לא הוזכר בתלמוד! על פי הנחות אלו דחה מרן השגת ראב"ד מן התוספתא: "יש לתמוה, שמאחר שאותה תוספתא [א] לא הוזכרה בתלמוד, משמע דלאו דסמכא היא; [ב] ולישנא דמתניתין הכי דייקא". הדברים מפורשים בתוספות נדה סב ע"ב, ד"ה רבי חייא, כי ריש לקיש דחה התוספתא כי "פשיטא ליה לר"ל דלא רמיזא במתניתין", ועוד שיש לדייק נגד התוספתא מלשון המשנה; עי"ש. ראב"ד הנ"ל חולק על שתי נקודות אלו. דומני כי הוא סבור כדעת בעל ספר הקנה, שמובאת להלן בסמוך.

לפיה"מ, כ"א, עמ' לד. לאחר שתיאר רבנו את המפעל של רבי חייא ואת מגמתו להרחיב את המשנה, כתב: "וכך עשה גם ר' אושעיא". בפרט הזה יצא רבנו בעקבות חכמי פום בדיתא, שהברייתות באות לפרש את המשנה (אש"ג, עמ' 36–37, 39–40). ברם ראה תשובת ר' יוסף אבן מיגאש, שיטה מקובצת על בבא מציעא יט ע"א: "אבל הברייתא היא הלכה בפני עצמה. ואין כונתה לפרש המשנה, שאין זה התלמוד. ולא מנהגו כלל שתהא הברייתא הולכת על מלות המשנה לפרשם". ואולם אין כאן סתירה, כי כוונת רבנו לומר שאין הברייתות נוהגות במשנה כדרך שנוהג בה התלמוד, ואנו יכולים להוסיף ושלא כדרך שנוהג רש"י בתלמוד הבבלי.

אשר לשאר הברייתות ראה אלמדכ'ל אלי אלתלמוד הנ"ל, עמ' 163:

[ואלבר]יתא הי ג'מיע מא וקע ללאולין מן אלכתב בעד אלמשנה. [כמא] משנה ר' חייא ומשנה ר' הושעיה, ומשנה ר' אליעזר בן יעקב, [ומכילתא] דר' ישמעאל, ואותיות דר' עקיבא, ותורת כהנים, [וספרי ומאשבה] ד'לך. ועניאנהא [צ"ל וענואנהא] פי אלתלמוד, תנו רבנן, ותניא [חדא ו]תניא אידך.

תרגום:

[והבר]יתא היא כל הספרים שיצאו מן הקדמונים לאחר המשנה, [כמו] משנת רבי חייא ומשנת רבי הושעיה, ומשנת רבי אליעזר בן יעקב, [ומכילתא] דרבי ישמעאל, ואותיות דרבי עקיבא, ותורת כהנים, [וספרי ומה שדומה] לזה. והציונים שלה בתלמוד, תנו רבנן, ותניא [חדא ו]תניא אידך.

לבאר דברי המשנה. ראה ירושלמי משקין פ"ג ה"ז, פג ע"ב: "כל שהוא יודע לבאר משנתו" – וזהו תלמיד חכמים שיודע, בין היתר, את "הרמז" במקרא של ההלכות שבמשנה; ראה לעיל שו' 67, ד"ה רב חיבר [...] לבאר ולהודיע. אמנם "האיר עיניו במשנתו" הוא מי שמבאר ביטוי קשה, כגון "זוהמא ליסטרון" (בבא מציעא לג ע"א).

69–70. **ור' יוחנן חיבר התלמוד הירושלמי בארץ ישראל אחר חרבן הבית בקרוב שלש מאות שנה.** ברם רבי יוחנן נפטר בערך בשנת 289 למספרם, כמאתיים שנה אחר חורבן הבית. וכן העיר ספר יוחסין השלם, עמ' 82ב: "זה לא נראה, כי אם קרוב ממאתים, כמו שנבאר". ושם: "וכבר ידעת [...] כי ר' יוחנן היה תלמיד קטן לפני רבי [ראה לעיל שו' 63] ואיך יהיה מחבר תלמוד ירושלמי לש' שנים?" (עמ' 83ב). השווה שם, עמ' 199ב, וראה להלן שו' 92. וכן אצל ר' דוד ניטו, מטה דן, לונדריש עת"ד (מהדורה עברית־ספרדית), ויכוח שני, סי' קכ, דף 38א (בסוף): "קרוב למאה שנה אחר חיבור המשנה".

73–75. **ומכלל החכמים שקיבלו מרבה ורב יוסף אביי ורבא.** בית דינו של רבא הוא בית הדין האחרון שמסר את התורה שבעל פה לבית דין שלאחריו. ראה קדוש

החודש ה, ג: "מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע [...] וכן בימי חכמי תלמוד עד ימי אביי ורבא". אמנם בית הדין של רב אשי לא מסר את התורה שבעל פה לבית דין אחר. ראה להלן שו' 91.

75. **רב אשי ורבינא**. ראה עליהם ספר יוחסין השלם, עמ' 198א. והשווה ר' נסים שלמה אלגאזי, גופי הלכות, אזמיר תל"ה, פ"כ, אות ר, סי' תקד, ד"ה ועוד; לב שומע, ר, סי' כז, נה ע"ד - נו ע"א, כי שניהם תלמידי רבא היו. רבנו גורס בקידושין עב ע"ב: "עד שלא מת רבא נולד רב אשי"; ראה ספר יוחסין השלם, 117ב, 198א, 201א. כאן הזכיר רבנו את רב אשי לפני רבינא, כי מדובר על סמכות שרשרת הקבלה, והוא היה ראש הישיבה ולא רבינא. לזאת הקפיד רב אשי על בר קיפוק ועל בר אבין שהספידו את רבינא כאילו הוא עיקר הסמכות ורב אשי טפל לו ("ארזים/אזובי קיר"), ובמותו נשאר הדור יתום ("שהיא למנוחה/ואנו לאנחה"), שהרי רב אשי עיקר סמכות הקבלה היה; ראה מועד קטן כה ע"ב ופירוש רבנו חננאל שם, סד ע"א: "חלש דעתיה דרב אשי, אמר, שויתון לגביה כאזוב של קיר והוא כארז? - מכלל, שהוא גדול ממני!" רבינא נחשב תלמיד חבר של רב אשי; ראה עירובין סג ע"א. אולם להלן שו' 91 הפך רבנו את הסדר וכתב "רבינא ורב אשי", שהרי הוא מת לפני רב אשי. על כן נאמר בבבא מציעא פו ע"א, על פי גרסת רב האיי גאון, "רבינא ורב אשי סוף הוראה" (ראה להלן שו' 91; בדפוס: רב אשי ורבינא), שהרי רבינא מת לפניו. השווה מה שכתב העורך בגיליון הקדמת רבנו נסים לספר המפתח ג, ב.
ורבינא. ברכות לח ע"א: "יתיב רבינא קמיה דרבא".

91. **רבינא ורב אשי הם סוף חכמי התלמוד**. על פי גרסת רב האיי גאון, בבא מציעא פו ע"א: "רבינא ורב אשי סוף הוראה"; תשובות גאוני מזרח ומערב, סי' קלא, ל ע"ב: "רבינ' ור' אשי סוף הוראה".[36]

91-92. **ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי**. "הוא" ולא רבינא, שהרי הוא היה ראש בית הדין שקיבל את התורה שבעל פה שנמסרה "בית דין מפי בית דין"; ראה "מנין מצות התורה", שו' 505, ומ"ש לעיל שו' 60. וכן בשרשרת הקבלה "רב אשי" הוא האחרון שקיבל מ"משה"; ראה לעיל שו' 76-88.

92-93. **אחר שחיבר ר' יוחנן התלמוד ירושלמי בכמו מאה שנה**. כאן בא רבנו לענות על השאלה שהשיב עליה אביו, ר' מיימון, בקשר למה שאמר ר' ירמיה, "במחשכים

36 אולם ראה אש"ג, עמ' 69: "אשי ואבינא סוף הוראה". וכן תשובות הגאונים (הרכבי), ברלין תרמ"ז, סי' ריט, עמ' 104: "אשי ואבינא". ייתכן שמדובר ב"רבינא האחרון". ראה עליו אש"ג, עמ' 70 הערה א; עיונים, עמ' 41 הערה 56. ואולם סביר יותר, כי רב אשי הוזכר תחילה כיוון שהיה ראש בית הדין.

הושיבני כמתי עולם" (איכה ג, ו) – זה "תלמודה של בבל" (סנהדרין כד ע"א). וכתב ר' מיימון:

משום דלא נהירי להון טעמי דמתנייתא כהלכה, כמה דנהירי לרבנן דארץ ישראל [סנהדרין כד ע"א]. ור' זירא [בבא מציעא פה ע"א] נמי בעי דלשתכח ליה טעמיה דבבלאי, משום דלא נהירן ליה בתר דשמע טעמא דמערבאי, דמנהגא דעלמא דמדכר איש טפי מאי דגמר ברישא. מיהו, לאו בכל הדורות היו כן, אלא בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא דהוו להו שמדות, כדאיתא ב"השוכר את הפועלים" [בבא מציעא פו ע"ב]. ואמרינן נמי, בפרק "אלו טרפות" [חולין מו ע"א], "ערקו רבה ורב יוסף". ור' זירא, "אמר להו, ערוקאי" שהיו בורחין מחמת השמדות. ואמר להו ר' זירא שעם כל זאת, לא ישכחו דברי התורה. ואמרינן בפרק "המנחות והנסכים" [מנחות קג ע"ב], "והיו חייך תלואים לך מנגד" [דברים כח, סו], "זה הלוקח תבואה משנה לשנה". ואם כך ללוקח תבואה משנה לשנה, כל שכן לשמדות שיש בו סכנת נפשות. וזהו טעמן של ר' זירא ור' ירמיה. אבל אח"כ נתגברה התורה בבבל, כ"ש בימי רב אשי, דאמרי' [גיטין נט ע"א; סנהדרין לו ע"א]: "מימות ר' ועד רב אשי, לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד".[37]

על עליונות תורת ארץ ישראל ראה פסחים לד ע"ב; יומא נז ע"א; זבחים ס ע"ב; מנחות נב ע"א; בכורות כה ע"ב. והשווה חולין יח ע"ב: "כי סליק ר' זירא [לארץ ישראל] אכל מוגרמת". דברים דומים אצל רב האיי גאון, כי בזמן ר' ירמיה ור' זירא עדיין

היו שם סנהדרין, וגדולי החכמים היו בא"י. וגזרות מרובות בבבל, כד'[איתא] ב"שחיטת חולין" [חולין מו ע"א]: "פולמוסא אתא לפומבדיתא, ואגב שמדא נח נפשי'[ה]". ותו, ודאי א"י נתקדשה מכל ארצות, כד'[אמר] ר"ז: "ש"מ אוירא דא"י מחכים" [בבא בתרא קנח ע"ב]. אבל בימי ר"א[שי] ורבינא הי' שלו' בבבל. ונפיש שמדא בא"י, ואימעטא הוראה תמן [=א"י] טובא. ונחית מן דהוה תמן לבבל, כגון רבין ור' דימי, וכולהו נחותי דנחתין הכא, רובן חכימי דארעא ישראל. ואמרו [סנהדרין לו ע"א]: "מימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום א'". והתורה מתגברת והולכת בימיו.[38]

37 הובאה בתשובות הרמב"ם, סי' תלז, כ"ב, עמ' 716–717. רבנו לא התיחס למה שאמר רבי ירמיה "בבלאי טפשאי..." ופסק כי גיזת בכור פסול, אפילו באלף לא בטל; ראה בכורות פ"ג הי"ג וכ"מ שם.

38 אוצה"ג, סנהדרין, מהדורת חיים צבי טויבש, ירושלים תשכ"ז, עמ' קפא.

"רובן חכימי דארעא ישראל", אבל לא כולם. וזהו שכתב רבנו, שו' 131-130: ש"הם כל חכמי ישראל או רובם". בין כך ובין כך לבסוף ירדו חכמי ארץ ישראל לבבל, ויחד עם עמיתיהם הקימו את התלמוד הבבלי. ועוד,

ודאי אוירא דא"י מחכים [בבא בתרא קנח ע"ב]. ואמרו [כתובות עה ע"א]: "ולציון יאמר איש ואיש יולד שם" [תהלים פז, ה] "חד מינייהו עדיף כתרין מינן" [כתובות עה ע"א]. והני נמי הוי [ט"ס, וצ"ל הוו] התם [=בבבל] ונפיק מיניהו [= מחכמי ארץ ישראל עם חכמי בבל] תלמודינו. לכך עדיפא מתלמוד א"י. ותו, קמייהו [החכמים בישיבות בבל] הוי תלמוד א"י, וידעו טעמי דקדמאי. והיכא דלא ניחא להו, נאדו מן טעמי דקמייהו, וכללא הוא הלכה כבתראי.[39]

94-93. **וענין שני התלמודים הוא פירוש דברי המשניות וביאור עמקותיה.** וכן כתב רבנו באחת מאיגרותיו: "שהתלמוד פרוש המשנה".[40]

97-95. **ומשני התלמודים, ומן התוספתא, ומספרא, וספרי, ומן התוספתות, מכולם יתבאר האסור והמותר, הטמא והטהור, החייב והפטור, הפסול והכשר, כמו שהעתיקו איש מפי איש מפי משה רבינו מסיני.** כאן הקפיד רבנו למנות את המקורות המוסמכים לפסיקה לפי סדר חשיבותם. ברם במקומות אחרים לא הקפיד על הסדר; ראה להלן שו' 151-152. וכן באיגרת לר' פנחס הדיין: "תלמוד ערוך הוא בפרוש, בבבלי או בירושלמי, או מספרא וספרי, או משנה ערוכה או תוספתא".[41]

ומשני התלמודים ומן התוספתא. משמע כי תלמוד ירושלמי מוסמך יותר מן התוספתא; ראה יד מלאכי, מהדורת משה קעגיל, חמ"ד וחש"ד, "כללי שני התלמודים", סי' ג, קעז ע"ב.

ומן התוספתא ומספרא וספרי. שלושת החיבורים האלה נועדו לבאר את המשנה; לעיל שו' 67-69. כאן הקדים רבנו את החיבור שמוסמך יותר לפסיקה ההלכתית. ספרי מוסמך פחות מן התוספתא. כך אתה שומע ממה שכתב רבנו לחכמי לוניל, שלא רצה לסמוך על ההיקש המפורש בספרי כי לא נמצא רמז לאותה הלכה בתוספתא: "ואלו היו דברים אלו הלכה, ודאי לא הוה שתיק גמרא מינייהו. שלא תמצא לעולם אותו הקש באחד משני התלמודים, ולא בתוספתא".[42]

39 אוצה"ג, שם.

40 איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשמ"ז, כ"ב, עמ' תמא. והשווה אש"ג, עמ' 51: "ותלמוד הוא חכמת הראשונים דסברין ביה טעמי משנה".

41 איגרות הרמב"ם, כ"ב, עמ' תמג. השווה הקדמה לספר המצוות, עמ' ב: "במשנה ובתלמוד ובספרא ובספרי ובתוספתא".

42 תשובות הרמב"ם, סי' שכו, כ"ב, עמ' 594. וכן השיב לחכמי לוניל שם, שם סי' רפו, כ"ב, עמ'

העיקרון שהציב רבנו ברור לאור מה שכתב לעיל (שו׳ 67), שספרי נועד ״לבאר ולהודיע עיקרי המשנה״. לכן דין שמופיע בספרי (או בספרא) ואין לו סימוכים במשנה ובתלמודים אינו הלכה. מה שאין כן בתוספתא, שהיא באה לפתח את דברי המשנה (שו׳ 68). על כן ניתן לסמוך על התוספתא כל זמן שאינה סותרת את המשנה או את התלמוד. עוד נציין, כי אותו סדר היה מקובל אצל חכמים אחרים. כך אתה שומע מהאיגרת לר׳ פנחס הדיין, איגרות הרמב״ם, כ״ב, עמ׳ תמד, שחכם אחד ביקש מרבנו לדעת את המקור של אחת ההלכות במשנה תורה, ואמר לו ״כבר חזרתי על הכל ולא מצאתי״. והשיב לו רבנו: ״שמא [נמצאת ההלכה] בירושלמי?״ וענה לו החכם: ״לא בירושלמי ולא בתוספתא״. וכן בתשובות הרמב״ם, סי׳ קכא, כ״א, עמ׳ 216, השיב רבנו שהדבר אינו נמצא לא ״בגמרא ולא בתוספתא ולא בספרא ולא בספרי״. וכן שם סי׳ שא, כ״ב, עמ׳ 559, דבר שאינו נמצא ״בכל התלמוד ולא בתוספתא ולא בספרא ולא בספרי״.

על סמכות התוספתא השיב אחד הגאונים:

וששאל׳ תוספתא מהוא לסמוך עליהן. לא דבר קצוב הוא ולא מסוים הוא, מפני שתוספתא ותורת כהנים וסיפרי שמן [=ששמן] בתלמוד בראיתא, יש מהן שהן הלכה ויש מהן שאין הלכה. כאיזצד? כל בראיתא שאין חלוקין עליה בתלמוד רבנן אמורי [=אמוראי], הלכה כמותה, כגון [...] זו בודאי הלכה היא, שאין חלוקין עליה בתלמוד. ולא עוד, אילא שיש לה סיוע מן התלמוד [...] וכל בראיתא דפליגין עלה בתלמוד לית הלכתא כותה. [ראיה לדבר] דהמת׳ [= שהרי המשנה] דדיקא מבראי׳, ומצא׳ [=ובכל זאת אנו מוצאים] בכמה מקומות דלית הילכ׳ כואתה. זמנין אמרינן, מתנ׳ יחידאה היא. וזמנין אמרינן, מתנ׳ מני בית שמאי

539, שלא פסק דין שזורים בציצית משום שנמצא רק בספרי ולא במקורות אחרים. פרשני הרמב״ם בהלכות ציצית א, י דנו בתשובה זו; ראה כסף משנה שם. ראוי לשים לב, שרבנו השיב שם על שתי שאלות. מרן העתיק את החלק הראשון של התשובה שם בה״ז, ואת החלק השני בה״י. דבר זה גרם לשיבוש. המשפט ״וכן כתב רבינו שמואל בן חפני...״ שהעתיק מרן שם בה״ז שייך גם למה שנאמר בה״י, שהרי הגאון דן בדין [א] חוט התכלת ודין [ב] שזורים. רבנו פסק כרב שמואל בן חפני גאון בדין חוט התכלת, וחלק עליו בדין שזורים. בעמ׳ 539 נימק רבנו למה לא פסק כגאון בפרט הזה: ״ולפי שלא מצאתי שום אדם שיאמר דבר זה, לא כתבתי כמותו״. רגילים לפרש כי פירוש ״שום אדם... כמותו״, היינו שלא מצא ״אחד התנאים״ שמצדך שזורים בציצית. מתוך הנחה זו הרבו לפלפל ולהקשות עליו. אין לפירוש זה כל הצדקה! הדברים מוסבים על רב שמואל בן חפני, לא על התנא רבי שמעון! כוונת רבנו ברורה: הואיל ודין שזורים לא הובא אצל פוסק אחר, סביר להניח כי חבריו חולקים על רב שמואל בן חפני בדין שזורים. זאת ועוד, מתוך העקרון שאין לפסוק כספרי במקום שאין לאותו דין סמוכים במשנה או בתלמודים דחה רבנו את הראיה מן הספרי שעליה סמך רב שמואל בן חפני גאון. (רב שמואל חפני לשיטתו, שאין הבדל בסמכות בין ספרי, ספרא ותוספתא לבין כל קובץ ברייתות אחר; ראה המובאה לעיל, שו׳ 68–69.)

היא. זמנין אמרינן, מתנ׳ מני, ר׳ עקיבא היא. והני כולהין לאפוקנין מן הילכ׳. כגון [...] וכל מקום שחולקין בתוספתא או בסיפרא או בסיפרי, וסתימ׳ מתנ׳ כחד מנהון, הלכה כמאן דסתימ׳ מתנ׳ כותיה. וכל מילתא דבמתניתין פליגי בה, וסתמ׳ בבראיתא, לית הלכ׳ כההי׳ בראיתא, דאמ׳ מיסתמך ואזיל ר׳ אבהו אכתפא דר׳ נחום שמ׳[עיה] וכולה בהח[ו]לץ [יבמות מב ע״ב]. הילכך, ליכא מילתא פסיקתא בתוספ׳ וסיפ׳ וסיפ׳.[43]

ומן התוספתות. הן הברייתות שלא הוכנסו לחיבורים של רבי חייא ורבי הושעיא; ראה ציוני מקורות על אתר. אותם הקבצים לא היו שגורים בפי כולם; ראה אש״ג, עמ׳ 41. על סמכות ספרות חז״ל שמחוץ לתלמוד ראה אוצה״ג, ברכות סי׳ פח, עמ׳ 40; דברי אמת נז ע״א; ר׳ יוסף חזן, חקרי לב, ח״ח, ירושלים תרל״ה, מא ע״א.

98–99. **לעשות סייג לתורה, כמו ששמעו ממשה בפירוש, שנאמר ״ושמרתם את משמרתי״ – עשו משמרת למשמרתי.** זה פרט ממצות ״על פי התורה״. ראה ספר המצוות, מ״ע קעד, עמ׳ קמז: ״או הדבר שהסכימו עליו כדי לגדור פרצה״. דין זה שייך ללאו של ״לא תסור״; ראה ממרים א, ב, והשווה להלן שו׳ 101. ברם כאן ובהקדמה לפיה״מ, כ״א, עמ׳ כא–כב הבחין רבנו בין גזרות שחקקו חז״ל לעשות סייג לתורה, על יסוד ״עשו משמרת למשמרתי״, ובין שאר גזרות ותקנות. הדברים מגיעים למה שכתב רבנו בממרים ב, ג, כי [א] דבר שנאסר משום סייג [ב] ונתפשט בישראל לא ניתן לבטלו אפילו על ידי בית דין גדול בחכמה ובמניין. וכן בהקדמה לפיה״מ, ד״ה החלק הרביעי, כ״א, עמ׳ כא–כב, כאשר תיאר את סוג הגזרות שנאסרו משום סייג, הדגיש:

> וכל זמן שפשט איסורה בישראל אין דרך לבטל אותה גזרה, ואפילו נביאים לא יוכלו להתירה. ואמרו בתלמוד [עבודה זרה לו ע״א] שאפילו אליהו לא יוכל להתיר אחד משמונה עשר דבר שגזרו עליהן בית שמאי ובית הלל. ונתנו טעם לזה ואמרו, לפי שאיסורן פשוט בכל ישראל.

מה שאין כן בסתם איסורים; ראה הקדמה לפיה״מ, ד״ה החלק החמישי, כ״א, עמ׳ 22. דברי רבנו הנ״ל נשמטו מנושאי כליו, ממרים ב, ג.

43 שאלות ותשובות הגאונים מן הגניזה אשר במצרים, כ״ב: Geonica, מהדורת לוי גינצבורג, ניו יורק תרמ״ט, עמ׳ 328–329. תשובה זו הובאה בשלמותה באוצה״ג, סוכה, התשובות, עמ׳ 18–17. על סמכות התוספתא נגד הירושלמי ראה ר׳ שלמה הכהן, שו״ת מהרש״ך ח״ג, שאלוניקי שנ״ד, סי׳ נז, סב, סג. על מה שפסק רבנו בעירובין פ״א ה״ג (=הלכות הרי״ף, כתובות סה ע״א) ראה תוספתא כפשוטה, ח״ג, עמ׳ 324. על סמכות הירושלמי בכלל ראה תשובות מהרשד״ם, להלן שו׳ 128–129.

100. **המנהגות**. מקובל לתפוס את מנהגי ישראל כעין פולקלור עממי שעליהם דנים במדעי האנתרופולוגיה והאתנולוגיה. ברם אצל רבנו המנהגים נקבעים על פי בית הדין. ראה להלן שו׳ 127–128; הפתיחה העברית לפיה״מ, כ״א, עמ׳ א; ממרים א, הלכות ב, ג; ב, הלכה ה. המקור במדרש הלכה שהיה לפני רבנו, ממרים א, ב, ״על פי התורה אשר יורוך, אלו הגזרות והתקנות והמנהגות״. וראה עוד מה שכתב ריב״ש, סי׳ מד:

> כי יש דברים מותרין מן הדין, וישראל נהגו בהן אסור מעצמן, שלא בתקנת חכמים, לגדר ולהתקדש במותר להם. ובמנהג כזה, אסור לעבור עליו כגופי תורה כשמנו של גיד הנשה; שאמרו חכמים ז״ל (חולין צא ע״א): ״שמנו של גיד מותר, וישראל קדושים נהגו בו אסור״. וכן: ״בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טפת דם כחרדל, יושבות עליה שבעה נקיים״ (ברכות לא ע״א).

100–101. **כמו שראו בית דין של אותו הדור**. לבית הדין הסמכות הבלעדית לגזור גזרות ולתקן תקנות ומנהגים, אבל לא לחכם, אפילו גדול הדור (ראה להלן). סמכות זו נטולה אפילו מנשיא ישראל, שאין לו סמכות לגזור גזרות וכו׳ בלי הסכמת בית הדין. נביא מדברי ריב״ש, סי׳ רעא, על נושא מרכזי זה:

> כי מהר״ם הלוי מופלג בחכמה ומופלג בזקנה. מכ״מ איננו נשיא שהוא הגדול שבסנהדרי גדולה, העומד על בני עמנו תחת מרע״ה, וגוזר גזרות על ישראל לאסור דברים המותרין. וגם הנשיא לא היה גוזר מדעתו אלא בהסכמת הסנהדרין, כלם או רובם. כמו שאמר כאן [סנהדרין ה ע״א] ״באותה שעה גזרו: תלמיד אל יורה״ וכו׳ – ולא אמר ״באותה שעה גזר״! וכן ב״שמונה עשר דבר שגזרו בו ביום״ [שבת יג ע״ב]. וכן, ״בית דינו של שם גזרו״ [עבודה זרה לו ע״ב]; ״ב״ד של חשמונאי גזרו״ [סנהדרין פב ע״א]. וכן, כשאמרו, שמן דניאל גזר עליו [עבודה זרה לה ע״ב – לו ע״א], ר״ל הוא ובית דינו, דהא כי אמרינן ״ר״ג ובית דינו נמנו על השמן והתירוהו״, מקשינן התם בפרק ״אין מעמידין״ [עבודה זרה לו ע״א]: ״דניאל גזר, ורבי יהודה הנשיא מבטל? והא, אין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד אא״כ גדול ממנו בחכמה ובמנין״! וכן, אותן תקנות שתיקן ריב״ז, עם הסנהדרין תקנם, אלא שנקראו על שמו לפי שהיה נשיא עליהם. כדאמרינן התם במסכת ר״ה (לא ע״ב) גבי כרם רבעי: ״כבר נמנו עליך חבריך והתירוהו. מאן חבריך? ריב״ז״. וכן גבי גר שנתגייר, ״כבר נמנה עלי׳ ריב״ז ובטלה מפני התקנה [צ״ל התקלה]״ [ראש השנה לא ע״ב]. וכן במסכת גטין (נה ע״ב) גבי תקנת סקריקון, ״רבי הושיב ב״ד ונמנו שאם שהתה בפני סקריקון״ וכו׳. ובגמרא ([גיטין] נט ע״א): ״אמר רב, אנא הואי במנינא דרבי ומנאי דידי מתחלי ברישא.״ וכן לתקנות והגזרות כך היו ע״י מנין החכמים שהיו גוזרין ואוסרין על כל ישראל דברים המותרים, אם

כדי לעשות סייג לתורה, כמו שנצטוינו, "ושמרתם את משמרתי" - עשו משמרת למשמרתי; אם גזרות חדשות, לפי מה שראו שהם צורך הזמן, או לאיזה מקרה שקרה. כדאמרינן בפרק "מרובה" ([בבא קמא] פב ע"ב), ובפרקא בתרא דסוטה (מט ע"ב): "באותה שעה אמרו, ארור אדם שיגדל חזירים וארור אדם שילמד את בנו חכמת יונית". וכדתנן נמי התם (שם): "בפולמום של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים וכו' [משנה סוטה ט, יד].

לזאת אין רשות לבית הדין שלאחר התלמוד לגזור על אחרים, כי אם לבני עירו ובתוך גבולותיה בלבד; להלן שו' 117-121. חלק גדול מהמחלוקות והמריבות שנפלו בין רבני הדור ופיצלו את העם לכיתות שונות ומשונות באו מחמת שאותם הרבנים לא התייחסו לדעת רבנו ולדברי הריב"ש הנ"ל.

ראוי לתת את הדעת, כי אין מקור בספרות חז"ל להבחין על פיו בין גזרות שנחקקו "במניין" לסתם גזרות. ברם ראה תוספות מגילה י ע"א, ד"ה דכולי עלמא. 101-102. **לפי שאסור לסור מהם, שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל**. על היקפו ומהותו של לאו זה כתב רבנו בספר המצוות, ל"ת שיב, עמ' שכה:

האזהרה שהוזהרנו שלא לחלוק על מעתיקי השמועה ע"ה, ושלא לסור מן הדבר אשר יגידו במעשי התורה. והוא אמרו יתעלה, "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך". ולשון ספרי: "לא תסור וכו' - זו מצות לא תעשה". והעובר על לאו זה והוא זקן ממרא חייב חנק, ובתנאים המקובלים המבוארים באחרון דסנהדרין. ושם נתבארו דיני מצוה זו.

ראה עיונים, עמ' 14 הערה 12.

סמכות בית הדין הגדול מושתתת על שתי מצוות. מצוות עשה, "על פי התורה אשר יורוך, ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" (דברים יז, יא); ומצוות לא תעשה, "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך" (שם). תוקף מצוות עשה מושתת על הפסוק הקודם, "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא" (שם יז, י). על כן הסיקו כי עונש מיתה (שם יז, יא "והאיש אשר יעשה בזדון") חל רק כאשר בית הדין הגדול יושב בלשכת הגזית (="המקום ההוא"). מקור הדברים בספרי דברים קנד, עמ' 207: "על הורית בית דין הגדול שבירושלם חייבים מיתה, ואין חייבים מיתה על הורית בית דין שביבנה". והשווה ירושלמי הוריות פ"א ה"א, מה ע"ד: "אין חייבין [מיתה] עד שתהא הורייה מלישכת הגזית". בדומה דרשו בסנהדרין פז ע"א: "על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא" - "מלמד שהמקום" שבו יושב בית דין הגדול "גורם", שהוא תנאי מחייב ליישום עונש מיתה.[44] מעבר לפרט זה

44 ראה עבודה זרה ח ע"ב, כ"י ספרדי (= מסכת עבודה זרה, כתב יד בית המדרש לרבנים בניו

אין הבדל בסמכות בין בית הדין הגדול שישב בלשכת הגזית ובין בית הדין הגדול שישב מחוץ לירושלים. ראה ספרי דברים קנג, עמ' 206: "ובאת, לרבות בית דין שביבנה" - "יבנה" לאו דווקא, אלא גם בתי דינים במקומות אחרים בארץ ובחו"ל. ראה הערת המהדיר שם; סנהדרין לב ע"ב, ראש השנה כט ע"ב. וכן סתם רבנו, ספר המצוות, מ"ע קעד, עמ' קמז, כי המצווה "על פי התורה אשר יורוך" נאמרה ביחס "לבית דין הגדול", בלי להבחין בין זמן הבית לבין אחרי הבית, בין ארץ ישראל לבין חוצה לארץ. השווה "מניין המצוות" להלן שו' 233: "לשמוע מכל בית דין הגדול שיעמדו להם לישראל" - "מכל" היינו גם [א] אחרי החורבן, [ב] ובחוצה לארץ. וכן ב"חלוק המצוות" להלן שו' 514-515: "לעשות על פי התורה שיאמר בית דין הגדול" - בלי שום חלוקה.[45] רק כאשר מדובר ביישום עונש מיתה צוין כי הדברים אמורים בבית הדין "שבירושלים" (ממרים ג, ח). מתוך הבחנה זו ניתן להסמיך את כל הדינים שבידי חז"ל על לאו של "לא תסור" (ברכות יט ע"ב; מנחות לז ע"ב - לח ע"א), בלי להתעלם מהעובדה כי "בית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד" (שו' 120-121). חשוב לציין, שלדעת רבנו גם לאחר החורבן ובחוצה לארץ יש לחז"ל (כולל בית דינו של רב אשי, שו' 76-89) מעמד של בית הדין הגדול, עם הסמכות המלאה לדרוש במידות התורה ולחקוק גזרות ותקנות המחייבות את כל ישראל; ראה ממרים א, ב.

מסירת התורה שבעל פה נשענת על סמכות בית הדין הגדול. בספר המצוות נאמר כי הלאו של "לא תסור" (ל"ת שיב, עמ' שכה) בא להזהיר "שלא לחלוק על מעתיקי השמועה"; כלומר התורה שבעל פה, ממשה עד רב אשי (להלן שו' 108-111, והשווה לעיל שו' 91-92). ברם ב"מניין המצוות" להלן שו' 430 לאו זה בא להזהיר שלא "להמרות פי ב"ד". וכן ב"חלוק המצוות", שו' 515, ובראש הלכות ממרים: "שלא יסור מדבריהם". הא כיצד? הדברים מגיעים למה שכתב רבנו, כי "בית דין הגדול שבירושלם הם עיקר תורה שבעל פה" (ממרים א, א). הא למדת, כי רק בית הדין הגדול - ולא סתם חכמים - הם "מעתיקי השמועה" שעליהם דובר בספר המצוות; ראה להלן שו' 108-109. ועוד נקודה חשובה: לתורה שבעל פה תוקף משפטי מאחר שאושרה על ידי מוסד בית הדין הגדול, שבראשו עמד רב אשי (להלן שו' 111) - לא מאחר שנמסרה על ידי סתם "חכמים", הואיל ולבית הדין הגדול הסמכות הבלעדית למסור את התורה שבעל פה. כלומר רבינא ורב אשי הם סוף הוראה (לעיל שו' 91),

יורק, מהדורת ר"ש אברמסון, ניו יורק תשי"ז), עמ' 15-16: "ארבעים שנה עד שלא חרב הבית, גלתה סנהדרי וישבה לה בחנות. למאי הילכתא? [...] שלא דנו דיני קנסות [...] לא תימא לא דנו דיני קנסות, אלא אימא שלא דנו דיני נפשות". השווה סנהדרין יד ע"ב; ממרים ג, ז, ח.

45 מדובר בזמן שאחרי החורבן. ראה בבא קמא קיב ע"ב, והשווה ראש ממרים.

מאחר שהם עמדו בראש בית הדין הגדול האחרון של עם ישראל, ואחריהם עמד בית דין של "יחידים" (ראה להלן שו' 120).

דעת רבנו לא נתקבלה אצל חכמי צפון ספרד. אכן הם מסכימים הסכמה מלאה, כי חז"ל היו חכמים בחכמת התורה והם נושאי המסורת ממשה ועד חתימת התלמוד. וכן הכל מודים כי חז"ל גזרו גזרות ותיקנו תקנות ומנהגות, ואלה פשטו בכל ישראל. אמנם ניתן לשאול: כלום יפה כוחם משום שהיו בית הדין הגדול של ישראל או משום שהיו בעלי חכמה עליונה? רבנו סבור כי סמכות חז"ל נובעת מכך שהם היו המוסד המשפטי העליון בישראל. סברה זו מתאשרת בעובדה שה"תורה שבעל פה, למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים" (לעיל שו' 10). וכן המשנה, היא אוסף "כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה" (לעיל שו' 53-54). כיוצא בזה, "שני התלמודים" הם "פירוש דברי המשניות [...] ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור התלמוד" (שו' 93-95). בסיכומו של דבר, "תורה שבעל פה" היא מה "שקיבלו בית דין מפי בית דין" ("מניין המצוות" שו' 505) - דווקא.

רמב"ן חולק: "והנה דבר ברור וידוע הוא שב"ד הגדול בטל מא"י ואפילו קודם החרבן; ר"ל שלא היה בהם דין ב"ד הגדול".[46] והוסיף והבהיר: "ומאותה שעה, בטלו כל הדינין התלוין בב"ד הגדול".[47] אמנם מסכים רמב"ן, כי חז"ל ביססו סמכותם על הלאו של "לא תסור". ברם "אסמכינהו סמך בעלמא לחזוק, לא שיהא בהן מן התורה אזהרה כלל באותו הלאו".[48] מתוך הבנה זו ניתן להסיק, כי על פי התורה אין תוקף חוקי לחקיקות חז"ל. וזו לשון רמב"ן על פרשה מרכזית זו:

> אבל הגזרות והתקנות שגזרו חכמים למשמרת התורה, אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא, ואין להם דין המראה כלל. וכל שכן שהמורה בהן והעובר באחת מהן על דעת שהוא עושה איסור, שאינו עובר בלאו הזה, ואינו בכלל דין פרשה זו כלל לפי שהיא כולה עונש הממרים לא החוטאים.[49]

יש לשער, כי לדעת רמב"ן תוקף חקיקת חז"ל הוא בגין חכמתם הנפלאה. לזאת הסביר, כי הכלל "חומר בדברי סופרים מדברי התורה" (משנה סנהדרין יא, ג) לא נאמר על חקיקות חז"ל, אלא על פירושיהם. וזו לשונו:

46 ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן [להלן השגות הרמב"ן], מהדורת רח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, מ"ע קנג, עמ' ריב-ריג.

47 השגות הרמב"ן, מ"ע קנג, עמ' ריג-ריד.

48 שם, עמ' טו.

49 שם, עמ' יז.

ולא תבין "דברי סופרים" המוזכר בכאן שהם גזירות של דבריהם, אלא הפירושין שקבלו מן המדות שהתורה נדרשת בהם, או שלמדו אותם על פה מסיני. ומפורש הוא במשנה זו [סנהדרין יא, ג], אמרו: "חומר בדברי סופרים מדברי תורה. האומר אין תפילין לעבור על דברי תורה פטור, חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב". שהם קבלו בפירוש הטוטפות שנצטוינו בטוטפות ארבעה, והם שקראם בכאן "דברי סופרים". כלומר, פירושם, ולא תקנותיהם. וכבר נתפרש זה בגמרא הוריות שכל דבר [שהצדוקים מודים בו, והם פשוטי הכתוב, אינו הוראה, דזיל קרי בי רב, הוא. אבל הדברים] שאין הצדוקים מודים בו, והם המדרשים כולם, בהם הוא מתחייב. ובספרי, בסוף הברייתא השנויה בגמרא "אלו הן הנחנקין", ת"ר: כי יפלא וגומר שנו כך: "על פי התורה" - על דברי תורה חייבים ואין חייבים על דברי סופרים. כלומר שאין חיובו אלא על פירוש של סופרים בדברי תורה, לא על דבר שעיקרו דברי סופרים.[50]

מתוך הנחה זו הסיק רמב"ן:

אבל הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה "לא תסור", אלא במה שאמרו בפירושי התורה. כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזירה שוה, או בבנין אב, ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו. וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני, תורה שבעל פה, שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממשה רבנו, ויראה הוא הפך, חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם. זהו שאמר הכתוב, "כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם, בין דין לדין" [דברים יז, ח]. כלומר, שנתכסה מהם דבר, ונחלקו במשפטי התורה ואיסוריה ונגעיה. והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו, וסומך על דעתו עובר על עשה ועל ל"ת הללו. ואפילו אם נחלקו ב"ד עצמם בדבר, הולכין בהם אחר הרוב, כמו שאמרו במחלקתם: אם שמעו אמרו להם ואם לאו, עומדים למנין. רבו המטמאין טמאו, רבו המטהרים טהרו. ומה שהסכימו עליו רובם, הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה. והעובר על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם, נעשה זקן ממרא בזמן דיני נפשות. והוא שנאמר, "אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן". וענשו, אבד מן העוה"ז ומן העוה"ב. וזו היא כת הצדוקים הארורים ששמם במזרח קראין. כי התורה נתנה לנו ע"י משה רבינו בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים. וחתך לנו ית' הדין שנשמע לב"ד הגדול בכל מה שיאמרו, בין שיקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם. כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה. וזהו

50 שם, עמ' טז.

מה שאמרו, אפילו אומרים "על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל" [ספרי דברים קנד, עמ' 207], שכך הוא המצוה לנו מאדון התורה ית'. שלא יאמר בעל המחלוקת, האיך אתיר לעצמי זה, ואנכי יודע בוודאי שהם טועים. והנה נאמר לו: בכך אתה מצוה.[51]

דברים אלה נתקבלו על ידי גדולי הראשונים:

אבל הסמיכום [חז"ל] אל "לא תסור" - שכמו שנתן זה הכח לסנהדרין, להיותם מורי התורה וגדוליה, כך ראוי שיינתן לכל גדולי חכמי ישראל בדרך האסמכתא. ומן הטעם הזה, ייחסו הגדרים והתקנות אל "לא תסור". אך בביאור משפטי התורה, יהיה החיוב לשמוע דבריהם מ"אחרי רבים להטות".[52]

על יסוד הדוקטרינה כי "ביאורי התורה [...] נמסר לכל חכם וחכם שיבאר הדבר בדעתו" (שם) הסיק המחבר רעיון מהפכני ביחס למעמד "חכמי הדורות":

וכשרבו המחלוקות בין החכמים, אם היה יחיד אצל רבים היו קובעים הלכה כדברי המרובים, ואם רבים אצל רבים או יחיד אצל יחיד - כפי הנראה לחכמי הדור ההוא, שכבר נמסרה להם ההכרעה, כאומרו "ובאתה אל הכהנים הלויים, ואל השופט אשר יהיה בימים ההם. ודרשת, והגידו לך את דבר המשפט". וכן, "לא תסור". הרי שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם. ואף אם יהיו הקודמים מהם גדולים ורבים. שכך נצטווינו, ללכת אחרי הסכמת חכמי הדורות, הן שיסכימו לאמת או להפכו. וזה מבואר בהרבה מקומות.[53]

מכאן לדעת מחבר ספר החינוך, שהמצווה לשמוע לבית הדין הגדול מתקיימת היום בציות לחכמי הדור. מצד אחד נוקט בעל ספר החינוך כרמב"ן: כוחו של השופט יפה מאחר שהוא חכם. לכן בכלל "המצוה ['על פי התורה אשר יורוך'] גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט. כלומר, החכם הגדול אשר יהיה

51 שם, עמ' טז-יז. ראה עוד רמב"ן, פירוש התורה, במדבר לה, כט; השגות הרמב"ן, מ"ע קנג, עמ' ריב-ריד. השווה הלשון "כת הצדוקים הארורים ששמם במזרח קראין" עם הלשון שבפיה"מ אבות א, ג, כ"ד, עמ' תי: "הכתות הארורות קבוצות המינים הנקראים בארץ הזו, כלומר מצרים, קראין".

52 דרשות הר"ן, מהדורת אריה ליב פלדמן, ירושלים תשס"ג, "הדרוש השנים עשר", עמ' תסח. חיד"א, שם הגדולים, ווילנא תרי"ג, ח"ב, "דרשות הר"ן", טו ע"ד כתב: "והם לתלמיד הרמב"ן".

53 דרשות הר"ן, "הדרוש השלושה עשר", עמ' תקטז. לצערנו לא ציין המחבר איפה "מבואר בהרבה מקומות" בספרות חז"ל כי ההכרעה ההלכתית נקבעת על ידי חכמי הדור, ולא על ידי בית הדין. על עניין "הסכמת" או "הכרעת" חכמי הדור ראה שם "הדרוש השלישי", עמ' קכ; ו"הדרוש השביעי", עמ' רנג. וכן להלן שו' 127-128.

בינינו בזמנינו". הואיל וה"שופט" זהה ל"חכם", ניתן לומר שהעיקרון "יפתח בדורו כשמואל בדורו" מתקיים בציות לחכמי הדור. מאידך גיסא נוקט בעל ספר החינוך כדעת רש"י (חולין נב ע"א, ד"ה בתרי), שהעיקרון "על פי התורה אשר יורוך" נוהג גם לאחר חתימת התלמוד. על יסוד היגיון זה העלה, כי מי שעובר "על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה, וענשו גדול מאד, שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו".[54] דעת בעל ספר החינוך התפתחה שוב, והייתה ליסוד סמכותו של הרב העומד בראש הקהל. יש שביקשו לומר, כי הואיל והחכם הממונה על הקהל עומד במקום בית דין הגדול, הרי שהוראותיו קיימות אפילו במקום שגדולים ממנו חולקים עליו. באחת מתשובותיו הזכיר ר' אליהו מזרחי סברת האומרים כי הרב "שהוא הממונה עליהם, כמו שהבית דין הגדול הוא ממונה בדור". על כן אפילו חכמים אחרים חולקים עליו, הם בטלים לגביו משום שהוא "העומד במקום בית הדין הגדול שבירושלים". ועוד, שתורת מלכות יש לו.

> וכל החכמים, והטובים שבעירם - אפילו אם היו יותר מופלגים מהחכם המנהיג, בחכמה ובזקנה - הכל בטלים לגביה, משום דהאי מנהיג, מכיון שהוא ממונה עליהם, תורת מלכות אית ביה, והוה ליה כבית דין הגדול שבירושלם שכל החכמים היו בטלים לגביה.[55]

השלכות מרובות לרעיון זה, ואציין אחת מהן: האם יש רשות לקהל לקבל עליהם סמכות פוסק אחד ולהתנהג על פיו בכל דיני התורה, כגון הרי"ף, הרמב"ם או שלחן ערוך?[56] וכן לרעיון "מרא דאתרא" שהתפתח בדורות האחרונים.

54 ספר החינוך, מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים תשכ"ט, מצווה תצב, סעיף ב, עמ' תרז-תרח. והוא הדין בלאו של "לא תסור", שם, מצווה תקח, סעיף ד, עמ' תרכז. סמוך לדבריו מה שאמר רמב"ן (השגות, עמ' יז), "והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו, וסומך על דעתו עובר על עשה ועל [לא תעשה] הללו". אולם קשה, שהרי בפירוש נאמר, שופטים כ, כה, דברי הימים א ט, כ, ובראשית רבה, חיי שרה, פרשה ס, יג, סעיף כב, עמ' 643, כי פינחס היה בחיים בדורו של יפתח! אם כן, לדעת חכמים הנ"ל, כיצד נאמר "יפתח בדורו כשמואל בדורו"? (ראש השנה כה ע"ב). נעיר, כי רבנו נקט שהכלל "יפתח בדורו כשמואל בדורו" אמור ב"נושאי הקבלה" בלבד, שהם בית הדין הגדול, ולא בסתם חכמים; ראה הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' כט.

55 תשובות רא"ם, ירושלים תרצ"ח, סי' נז, עמ' קפה. המקור לדעה זו, דרשות הר"ן, "הדרוש השביעי", עמ' רנג: "הרי שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם. ואף אם יהיו הקודמים מהם [א] גדולים מהם [ב] ורבים מהם, ונצטווינו לילך אחר הסכמתם, הן שיסכימו לאמת או להפכו". דעה זו הייתה ליסוד הנהגת הקהילות אצל חכמי ביזאנץ בזמנו, כגון ר' אהרן פינצי מאריו, הובא אצל ראובן בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 216. בעניין "תורת מלכות" ראה מעשה בגניבא, גיטין סב ע"א; תלמוד תורה ג, א. למחקר מקיף על מעשה גניבא ראה Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, vol. 3, Leiden 1968, pp. 75–81

56 השווה מרן, אבקת רוכל, שאלוניקי תקנ"א, סי' לב.

101. **לפי שאסור לסור מהם, שנאמר לא תסור.** "מהם" לרבות הסייגים; ראה לעיל שו' 98–99.

102. **משפטים ודינים מופלאים.** השווה אש"ג, עמ' 68: "דהא משכחיתו דבר מופל'[א] דאמרוהו בתראי, דקמאי שבקו להון, לאתגדורי בהון, ולאנפושי נמי באיל[י]ן מילי דאיתוסף בה תלמודא, דרא דבתר דרא". וראה ממרים ג, ח: "בעת שיפלא דבר ויורה בו חכם המגיע להוראה". הדברים מגיעים למה שנאמר בספרא בחוקותי פרשה ב, ה"א, קיא ע"ב:

"ואם לא תשמעו לי". "אם לא תשמעו" – למדרש חכמים. יכול למה שכתוב? כשהוא אומר "ולא תעשו את כל המצות האלה" – הרי מה שכתוב בתורה אמור. הא מה אני מקיים "אם לא תשמעו"? למדרש חכמים!

ופירש ר' אהרן אבן חיים:

"למדרש חכמים" – לדברי חכמים שהיא תורה שבעל פה, שאינו נכתב. ובו שייך לשון "שמיעה" – שהוא דבר שאינו נלמד מן הכתב אלא נשמע באזן מהחכמים. ויהיה כפי זה מלת "לי" לאותם שהם לי, והם החכמים. כי אלו היה ממנו יתבר'[ך], "אותי" ה"יל [= היה לו לומר]. "יכול למה שכתוב בתורה" – ולא תשמעו דכתיב שלא תשמעו לקיים את התורה? כשהוא אומר "לא תעשו את כל המצות האלה", אם כן המצות הכתובות בתורה הרי אמורות. ואם כן מה אני מקיים "אם לא תשמעו לי"? – בדבר אשר לא נכתב, שהוא נשמע, וזהו מדרש חז"ל.[57]

ברם לדעת רבנו התורה שבעל פה אינה ממדרש הכתוב, אלא קבלה מפי משה; ראה ספר המצוות, שורש ב. הווי אומר מעתה, כי דברי הספרא אמורים ביחס לדרשות חז"ל. והם הדינים המופלאים הנלמדים בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת; ראה להלן שו' 102–104, ומש"כ *HS*, נספח 52, כ"ב, עמ' 114–116.

102–104. **שלא קיבלום ממשה, ודנו בהם בית דין של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן** [...] **וגמרו שהדין כך הוא.** ראה ספרי דברים קנב, עמ' 205: "כי יפלא – מלמד שבמופלא הכתוב מדבר". הדברים אינם מובנים. נראה כי אצל רבנו היה כתוב "מלמד שבדבר מופלא הכתוב מדבר"; ראה ממרים ג, ה: "מי שלא יפלא ממנו אלא דבר מופלא". והשווה ראב"ע לדברים יז, כא: "על פי התורה אשר יורוך – בדבר המופלא".[58] והם אותם "דינים מופלאים" שהתורה מסרה ביד בית הדין להגדיר

57 קרבן אהרן, ויניציאה שס"ט, רפח, ד.

58 סביר להניח שהמעתיקים לא הבינו את הדברים, ושיבשו את הנוסח בספרי כדי להתאימו למה שנאמר בסנהדרין פז ע"א (ראה שי"נ ספרי).

לפי שיקול דעתם. על פי רבנו ל"משפטים ודינים מופלאים" שלוש תכונות, והן: [א] הדינים והמשפטים המופלאים הם אותם דינים "שלא קיבלום ממשה"; [ב] ודנו "בהם ב"ד של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן"; [ג] ועמדו חברי בית הדין למניין, ו"גמרו שהדין כך הוא". התורה הסמיכה את בית הדין הגדול להגדיר את הדינים "שלא קיבלום ממשה", והם הפרטים שלא "למדום מפי השמועה" (שו' 51), לפי ששייכים לאירועי הזמן, ול"דברים שנתחדשו בכל דור ודור" (שו' 50). חכמי ישראל שבעולם הדובר ערבית כינו פרטים אלה "אלפרוע" (=הסעיפים); ראה להלן בהמשך. רבנו התייחס לדינים האלה בהקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' ד:

> וכאשר מת [משה] ע"ה, וכבר מסר ליהושע הפירושים שניתנו לו, ועסקו בהם יהושע ואנשי דורו. וכל מה שקבל ממנו הוא או אחד הזקנים אין בו משא ומתן ולא נפלה בו מחלוקת. [א] ומה שלא שמעו מן הנביא ע"ה יש בסעיפיו [אלפרוע] משא ומתן, [ב] ונלמד בו הדין בדרכי העיון בשלש עשרה המדות שניתנו לו בסיני, והן י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. ומאותם הדברים שלמדו יש ענינים שלא נפלה בהם מחלוקת, אלא הסכימו כולם עליהם. ומהם שנפלה בהם מחלוקת בין שתי דעות, זה דן בדין ונתחזק אצלו וזה דן בדין ונתחזק אצלו, לפי שדרכי ההקש הוכוחיים יקרו בתוצאותם המקרים האלה, [ג] וכשנופלת בהם המחלוקת הזו הולכים אחרי רבים, כמאמר הכתוב: "אחרי רבים להטות [שמות כג, ב]".

את ההבחנה בין הדינים המקובלים מפי השמועה לבין הדינים שנלמדו במידות הדרש אתה מוצא אותה אצל חז"ל בלשון אחרת, כגון מצוות "סתומות" (="מופלאים") ומצוות "מפורשות".[59] וכן אתה מוצא "מדרשות שהן מחוורין בתורה" ותואמים את

59 ראה תוספתא שבועות א, ה, עמ' 446: "ששלש מצוות האמורות בפרשה, שתים מפורשות ואחת סתומה". לביאור הדברים ראה ר' דוד פארדו, חסדי דוד, נזיקין ח"ב, ליוורנו תק"ן, עט, ג. השווה ספרא ויקרא, "דבורא דחובה", פרשה ו ה"ט, כ ע"ד: "ילמדו סתומות ממפורשות"; מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, על שמות כ, יג, עמ' 233: "שתים מפורשות ואחת סתומה, נלמד סתומה ממפורשות"; השווה שם, משפטים (כא, טז), עמ' 267; ספרי במדבר, שלח, עמ' 114; משנת רבי אליעזר, פרק יט, עמ' 357. על הניגוד "סתומין/מפורשין" ראה חגיגה כב ע"ב: "סתומות שלכם [...] מפורשות, על אחת כמה וכמה". השווה ירושלמי נזיר פ"ו ה"ח, נה, ג: "הלכות סתומות". לשון דומה בשאלה לרב שרירא גאון, ספר האשכול לר' אברהם בר' יצחק אב"ד, האלברשטאדט תרכ"ח, "ספר תורה", סי' יד, ח"ב, עמ' 47: "אנו מוצאין בתלמוד הלכות סתומות". מכאן הלשון "קן סתומה", משנה קנים ב, א, בניגוד ל"קן מפורשת", שם ב, ד; השווה שם ג, ד; ספרי במדבר, נשא, עמ' 36. וכן ספרא ויקרא, "דבורא דחובה", פרשה ו ה"ג כ ע"ג: "מעות [...] סתומים [...] מפורשים"; נזיר כז ע"ב: "מעות סתומות [...] בהמה מופרשת"; ירושלמי נזיר פ"ד ה"ד, נג ע"ב: "מעות סתומין", ועוד. וכן ראה נזיר ט, הלכות ב, ג, י; פסולי המוקדשין ח, א, ועוד. חשוב לציין כי בידי חכמים לחייב עונש מלקות על דינים הנלמדים ממדרש הכתוב; ראה שבת כז, א.

המשמעות המוסכמת של המקרא,[60] ודרשות "שאינן מחוורין מדבר תורה".[61] והם הדברים שלהם "עיקר" מן התורה,[62] "ופירושם מדברי סופרים".[63] הניסוח הסופי לדינים האלה ניתן על יד "מופלא בית דין שמסיים את ההלכה".[64] הואיל ואין קבלה על אותם הדינים, נקראו "מופלאים", כלומר "מכוסים".[65] חז"ל השתמשו במידות הדרש "לפרש" אותם הדינים ולהגדירם. מכאן לדבר ש"אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר".[66] ובלשון אחרת: "דבר שמסר הכתוב לחכמים".[67]

נעיר, כי אצל רב שרירא גאון ההלכות והדינים שהסכימו עליהם חז"ל הם "העקרים" (אצול) שמהם ניתן לדייק ולהסיק דינים חדשים (אלפרוע); ראה אג"ש, עמ' 36: "ר'[בי] עקר[י] הדברים תקן וכתב". המגמה של "התלמוד" היא להסיק את "הענפין" (אלפרוע) מאותם "העקרים" שבמשנה. אש"ג, עמ' 49: "וכן נמי אית להו אנפי אחריתי לתלמוד דידהו למחזי חדושין וענפין [אלפרוע] ותולדות". וכן שם, עמ' 50: "ובתר דתקין רבי הלכתא ומתני'[תין] דידה, הוה תלמודא [דהוו] מפרשין בה דוקיא דמתני'[תין], ופרטי, וכללי, וטעמי מדרשי. כדתנו רבנן שם: 'הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד' (בבא מציעא לג ע"א-ע"ב)". מכאן להבחנה בין "השורשים" (אלאצול), שהם דברים "המפורשים" בתורה, לבין "הסעיפים" (אלפרוע) שבית הדין "למד" באחת המידות שתורה נדרשת בהן; ראה ספר המצוות, שרש ב, עמ' טו: "פרוע מן אלאצול". על היחס שרש/סעיף ראה עיונים, עמ' 20 הערה 6 ועמ' 97, 135. על היחס שרש/סעיף/אג'תהאד ראה עיונים, עמ' 76, 79-80.

103-104. וגמרו שהדין כך הוא. "וגמרו" היינו [א] הפסיקה הסופית (ראה משנה סנהדרין ג, ז, והשווה ידים ג, ה); [ב] אחרי שעמדו חברי בית הדין למניין (=[א] "נמנו

60 ראה ירושלמי תרומות פ"א ה"ה, מ ע"ד (ומקבילות): "אחד משלשה מקריות מחוורין בתורה" =פשט. השווה ירושלמי תרומות פ"ב ה"א-ה"ב, מא ע"ג; פ"ח ה"א, מה ע"ב, ועוד.

61 ראה ירושלמי עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א; פ"ה ה"ד, כב ע"ד.

62 ראה ברכות נב ע"ב; עירובין לו ע"א; סוכה מד ע"א; גיטין סה ע"א.

63 סנהדרין פז ע"א. על הדינים האלה הרחיב רבנו את הדיבור בספר המצוות, שורש ב.

64 בראשית רבה, ויצא, עח, כב, עמ' 807; ראה שם, הערת תאודור ואלבק לשורה 10. השווה ד' רוזנטל, "רבנן דסיומא", תרביץ מט (תש"ם), עמ' 52 ואילך; עמ' 293 ואילך.

65 השווה לשון מדרש הגדול, דברים, עמ' שפו: "אין פליאה אלא כסייה".

66 בית הבחירה א, ד. כיוצא בזה דברים "שאינן מפורשין בתורה ומבוארים", שגגות יד, ב.

67 את העיקרון כי חול המועד הוא "דבר שמסר הכתוב לחכמים" מצאתי לראשונה בספר הלכות ראו, מהדורת אריה ליב שלאסבערג, ווירסיילס תרמ"ו, עמ' 132. השווה רש"י קדושין כא ע"ב, ד"ה ריבויי; חדושי הריטב"א, שבת קיד ע"ב, ד"ה יום הכפורים; מועד קטן ב ע"א, ד"ה ואעפ"כ; יבמות יג ע"ב, ד"ה ואידך החוצה; קידושין יא ע"א, ד"ה ורש"י ז"ל; חולין יח ע"א, ד"ה הא בסידרא; קיג ע"ב, ד"ה אלא למאן. השווה מרן, כ"מ, עבודה זרה יא, ג; קריאת שמע א, י; חמץ ומצה ב, ב; שביתת עשור א, ה. וכן ראה לחם משנה, ממרים ד, ג. וכאלה רבות אצל פרשנים ראשונים ואחרונים.

[ב] וגמרו", משנה ידים ד, א). ופירש רבנו בפיה"מ ידים ד, א, כ"ז, עמ' תשיד: "ועניין 'נמנו וגמרו', שהם מנו את עצמם כדי שילכו אחר דעת הרוב". השווה משנה ידים ד, ג; שבת פא ע"א; חגיגה ג ע"ב; יבמות צב ע"ב; סנהדרין עד ע"א; ועוד. וראה מש"כ להלן בשו' 111–112.

104–105. **וחברו חכמי המשנה חיבורים אחרים לפרש דברי תורה.** אבל לא לפרש את המשנה; ראה להלן שו' 107.

105. **ר' הושעיא תלמידו של רבינו הקדוש.** לאפוקי מר' הושעיא תלמיד רב יהודה ורב הונא, וראה לעיל שו' 63, ד"ה ור' יוחנן ור' הושעיא.

107. **מכילתא.** רבנו לא הכניס את המכילתא ברשימת החיבורים שעל פיהם פוסקים את ההלכה; ראה לעיל שו' 67–69. רק המשנה והחיבורים הקשורים אתה ישירות מוסמכים להלכה. המכילתא נועדה "לפרש דברי תורה", ולא דברי משנה. יסוד חשוב זה במשנתו ההלכתית של רבנו נעלם ממנחם כשר, הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, ירושלים תש"ם, ומרי"נ אפשטיין, "מכילתא וספרי בספרי הרמב"ם", ספר הרמב"ם, תרביץ ה (תרצ"ה), עמ' 99–138.

108–111. **נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם.** השווה להלן "מנין מצות לא תעשה", שו' 506. מכאן לעיקרון כי "עם ישראל" הוא ישות עצמאית שאינה תלויה בהגדרתן של הרשות השופטת וזו המחוקקת. טרם נדון בייחודיות של מושג ה"עם" בישראל, נציין כי התורה היא החוקה של ישראל; ראה *HS*, כ"א, חלק III. בשלושה עקרונות שונה חוקת ישראל מן החוקות של העמים. [א] התורה מושתתת על ברית אופקית בין ה' לבין העם. שים לב, ה' יורד על סיני, "ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר ידבר ה' נעשה" (שמות יט, ח). "יחדו" היינו 'ביחד', 'זה עם זה' (בראשית כב, ו, ח, ועוד), לומר בהסכם מלא ובלי יוצא מן הכלל; רס"ג על אתר: "אג'מעין". ופירשו חז"ל "לא בחנופה ענו, ולא נטלו עצה זה מזה, אלא השוו לב אחד".[68] [ב] הברית נכרתה בין ה' לבין העם – לא בין ה' ובין העלית הנאורה מסוג זה או אחר. ובלשון המקרא "תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד). לכן על המלך להשתעבד לעם, לא להפך; מלכים א יב, ז (השווה מ"ת מלכים ב, ו). [ג] על כן אין סמכות לגוף המחוקק לכפות את רצונו על העם. העיקרון כי התורה "לא בשמים היא" מלמד כי אין לסמכות "דתית" (באיצטלה תאולוגית) או "אזרחית"

68 מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת אפשטיין ומלמד, ירושלים תשט"ו, יט, ח, עמ' 140.

(באיצטלה חילונית, כולל אישי האוליגרכייה הנאורה שמעטרת החברה המתקדמת) לשנות את החוק ולהוסיף ולגרוע ממנו ככל העולה על רוחם. לזאת אין ביד גופים אלה הסמכות לכפות את העם לקבל תקנותיהם וגזרותיהם. עיקרון זה בהלכה קובע כי תקנה שנחקקה על ידי עזרא ובית דינו (=בית המשפט העליון של עם ישראל בראשית הבית השני) בטלה מאליה (ראה להלן), כיוון שלא "פשטה תקנה זו בכל ישראל, ולא היה כח לרוב הציבור לעמוד בה, לפיכך בטלה"; קריאת שמע ד, ח. כיוצא בזה תפלה ד, ה: "וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה, לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה". זוהי דעת רוב הגאונים; ראה שערי תשובה, סי' קן, דף נז ע"ב; סי' קע, דף סו ע"א; סי' קעד, דף סז ע"ב (ומה שפירש אי"י הי"ם על אתר); תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת יואל הכהן מיללער, ברלין תרמ"ח, סי' מה, דף יד ע"א; תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, מהדורת ירחמיאל ברודי, ירושלים תשנ"ד, כ"א, או"ח, סי' כ, עמ' 125; סי' כא, עמ' 127; ר' נסים גאון, שם, כ"א, עמ' 127. רב האיי גאון חולק. ראה אוצה"ג, ברכות, "התשובות", סי' קמד, עמ' 55; והשווה תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, או"ח סי' כב, כ"א, עמ' 128. בהקשר זה נציין כי רבנו בתפלה ד, ה דייק וכתב "וכבר בטלה", כלומר "שנתבטלה מאליה"; ראה לוי גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, כ"ב, ניו יורק תש"א, עמ' 274. והשווה ממרים ב, ו: "הרי שגזרו בית דין גזרה ודמו שרוב הצבור יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרו אותה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הצבור, הרי זו בטלה. ואינן רשאין לכוף את העם ללכת בה". כיוצא בזה איסור "שמן" של נכרים הוא אחד משמונה עשר דברים שגזרו תלמידי שמאי והלל (ולדעת רב זו גזרה שגזר דניאל ובית דינו). אף על פי כן בטלה, כיוון "שלא פשט איסורו ברוב ישראל" (ראה כ"מ על אתר). לזאת "אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה" (שם, ה"ה). מכאן לעיקרון הלכתי שאין לו מקביל במערכת המחוקקת של העמים: בלי הסכם מלא של העם אין לתקנות וגזרות שמכריזה הרשות המחוקקת תוקף חוקי.[69] בלשון חז"ל: "אי איכא גוי כולו אין, אי לא, לא!"[70] מתוך נקודה בסיסית זו עולה, כי לאחר שנתפזר העם בארץ ובתפוצות אין לבית דין זה או אחר סמכות על כל ישראל; להלן שו' 111–125. ועוד נקודה חשובה נלווית: הואיל והתורה היא "מורשה" של העם כולו, ואינה מונופולין של רשות בית הדין או המלך, "עביד איניש דינא לנפשיה"

69 חשוב לציין, כי אין בית דין הגדול חייב בפר העלם דבר עד שיורה "ופשטה ההוראה ברוב הקהל", שגגות יג, א.

70 ראה עבודה זרה לו ע"א–ע"ב. לזאת בית הדין בארץ ישראל לא היה מגלה הטעם של הגזרה תוך י"ב חודש, כדי שלא יבוא העם לפקפק בה. עבודה זרה לה ע"א: "כי גזרי גזירתא במערבא, לא מגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא, דלמא איכא איניש דלא ס"ל ואתי לזלזולי בה". וראה פירוש ר"ח על אתר.

(״עושה אדם דין לעצמו״, ראה להלן שו׳ 126–127, ד״ה הואיל). בחברה אופקית פירוש הדברים כי על בית הדין לרכוש את אמון הציבור, עד כדי כך שהפרט יעדיף לסמוך על פסיקת בית הדין מלתפוס את החוק בידיים.

שינוי חד אצל האומות. בהכללה ניתן לומר, שצורות השלטון האחרות מושתתות על מערכת היירכית הכופה את סמכותה בכיוון אנכי מלמעלה למטה. השוני בין האידאולוגיות הפוליטיות נוגע לנימוק שנוקט המנגנון הפוליטי להסביר את זכותו לשלטון: ייחוס, הון, כוח, ידע, אידאל וכדומה. הצד השווה שבארגונים האלה הוא זכות ״העליון״ להטיל את מרותו על ״התחתון״. עיקרון זה יפה גם כלפי משטר מתוחכם שמכיר בחלוקת רשויות (רשות מחוקקת, רשות משפטית, רשות מדינית, ועוד). שים לב: בכל ארגון אנכי המשטר שואב את סמכותו מנקודת־שיא עליונה שמעניקה לכל רשות, לפי מעלתה בסולם המשטר, את הכוח לאכוף על מי שלמטה ממנה. (כפירמידה של מצרים, שבנקודת־השיא שלה עמד השליט האבסולוטי, פרעה בלשון המקרא; בראשית מא, א ״והנה פרעה עומד על היאר״).[71] אמנם במדינות מתקדמות, כארצות הברית, ישנה חוקה שאמורה להגן על זכויות האזרח. ברם הסמכות לפירוש החוקה ניתנת לרוב (דהיינו חמישה מתוך תשעה) של הגוף השופט. כדי לעמוד על טיב המערכת הקונסטיטוציונית של ארצות הברית עלינו להביא בחשבון את הדוקטרינה כי לבית המשפט הגבוה הרשות לדון ב״חוקתיות״ (constitutionality) של חקיקת הקונגרס (judicial review). דוקטרינה זו נקבעה בשנת 1803, במשפט המפורסם *Marbury* v. *Madison*. שתי נקודות מרחיקות לכת כרוכות בדוקטרינה זו. ראשונה, ״העם״ (״We the people״) אינו ישות עצמאית. רצון הקונגרס שאמור לייצג את רצון ״העם״ תלוי ברצונם המוחלט של חמישה אישים מבית המשפט העליון, מגוף שלא נבחר על ידי העם, שעל פי שיקול דעתם (judicial review) ניתן לקבוע סופית את ה״חוקתיות״ (constitutionality) של חקיקת הקונגרס. ועוד נקודה, חשובה לא פחות מהראשונה. לכולי עלמא הדוקטרינה שמעניקה לבית המשפט הגבוה את הסמכות לקעקע את חקיקת הקונגרס אינה בטקסט של החוקה; אלא, כפי שהיטיב להכריז הוד מעלת בית המשפט הגבוה, כך ניתן ״להסיק״ מתוך סעיפים IV ו־VI של החוקה. הא למדת, כי הלכה למעשה ״העם״, עליונות החוק, כבוד האדם, חופש הפרט וכו׳ הינו מה שחמישה אישים שעומדים בנקודת־השיא של המבנה הארגוני גוזרים, מלמעלה למטה. וכבר הכריז ג׳פרסון, כי למעשה ניתן לתאר מצב זה כ״רודנות של העלית הנאורה״ (“despotism

71 וזהו שאמר רבי יוחנן, בראשית רבה, מקץ, פט, ד, כ״ג, עמ׳ 1090: ״הרשעים מתקיימים על אלהיהם, ׳ופרעה חלם והנה עומד על היאור׳ [בראשית מא, א]; אבל הצדיקים אלהיהן מתקיימים עליהן, ׳והנה י״י נצב עליו (בראשית כח, יג)״.

(of an oligarchy". להלן קטע מהמכתב ששלח ג'פרסון ל־, William Charles Jarvis
:Monticello, September 28, 1820

You seem […] to consider the judges as the ultimate arbiters of all constitutional questions; a very dangerous doctrine indeed, and one which would place us under the despotism of an oligarchy. Our judges are as honest as other men, and not more so. They have, with others, the same passions for party, for power, and the privilege of their corps […] and their power the more dangerous as they are in office for life, and not responsible, as the other functionaries are, to the elective control. The Constitution has erected no such single tribunal, knowing that to whatever hands confided, with the corruptions of time and party, its members would become despots […] When the legislative or executive functionaries act unconstitutionally, they are responsible to the people in their elective capacity. The exemption of the judges from that is quite dangerous enough. I know no safe depository of the ultimate powers of the society but the people themselves; and if we think them not enlightened enough to exercise their control with a wholesome discretion, the remedy is not to take it from them, but to inform their discretion by education.

הא למדת, כי רצון העם וזכותו לבחור קונגרס שייצג את רצונו כפוף לרצונו המוחלט של גוף עליון שבידו לומר "על לאו הן ועל הן לאו". אירוני, כי אותה תעודה שדגלה בחופש האזרח וזכויותיו (the constitution) גם קבעה כי רצון "העם" כפוף לרצונם המוחלט של חמישה אישים שלא נבחרו על ידי "העם" (=judicial review).

נראה אפוא, כי על פי תפיסות מסוימות מושג "העם" ("We the people") יש בו מן הדומה לפיקצייה רטורית יותר מאשר לישות בעלת מעמד עצמאי חוקי. אמנם הורונו חז"ל "איזהו חכם, הלמד מכל אדם" (אבות ד, א). ברם דומני כי למערכת חוקים אופקית קשה יהיה ללמוד את תחום "הדמוקרטיה" ו"עליונות החוק והצדק" ממערכת היירכית. בוא וראה: מערכת התורה אפשרה לישראל להתקיים אלפיים שנה בלי כוח החרב. קשה לתאר את התמדת קיומם של משטרים אחרים לאורך זמן כזה במצב דומה לשל ישראל.

110–111. **והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם.** השווה להלן שו' 118–119: "או הנהיג […] לא פשטו מעשיו בכל ישראל". הא למדת, כי גם המנהג שבית הדין מנהיג מחייב את הציבור במידה ש"נתפשט"; ראה מש"כ לעיל בשו' 100, ולהלן בשו' 121.

111. **ואחר בית דינו של רב אשי.** בית דינו של רב אשי הוא בית הדין הלאומי האחרון של עם ישראל, עם סמכות שיפוטית על כל ישראל. ראיה לדבר, [א] כי הוא וחבריו גזרו "גזירות, והתקינו התקנות, והנהיגו מנהגות, ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם"; [ב] והתקבלו "בכל ישראל" מרצונם הטוב [ג] אצל האוכלוסייה כולה, "בכל מקומות מושבותם" בארץ ובחוצה לארץ בלי ערעור (שו' 110–111). ראה עוד להלן שו' 126–127.

111–112. **שחבר התלמוד בימי בנו וגמרו.** "וגמרו" היינו ההכרעה הסופית, אחרי שעמד בית הדין למניין; ראה מש"כ לעיל בשו' 103–104. וכן כתב רבנו, כי בתלמוד הבבלי ההכרעה הסופית של ההלכה. איגרות הרמב"ם, כ"ב, עמ' תמב: "וכבר פסק התלמוד כל הלכה והלכה בפרט, או בכלל מן הכללות שפוסקין מהן ההלכות". השווה הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' לד, ד"ה והשני. לדברים אלה התכוון ר' יוסף אבן מיגאש בפירושו לבבא בתרא קל ע"ב, ד"ה שאל, כי "התלמוד שלנו הלכה למעשה הוא"; ראה עיונים, עמ' 39. וכן כתב ר' יוסף בן עקנין, מבוא התלמוד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 5: "וזה התלמוד שלנו הלכה למעשה היא, שהרי לעשות בו כתבוה [ט"ס, וצ"ל כתבוהו]". והם הם דברי רבנו חננאל בבבא מציעא לג ע"א: "אבל המתעסק בתלמוד ומורה ומבאר המצות כתקנן ומגיד הלכה למעשה, אין לך מדה גדולה מזו". ברורה מעתה דעת רבנו, כי חתימת התלמוד הבבלי הייתה סופית; ראה הדיבור הבא. על פעולת חכמי הסבוראים ראה עיונים, עמ' 41.

וגמרו. פרט אחרון זה הוא היסוד החוקי לעליונות התלמוד הבבלי: רב אשי ובית דינו "גמרו" את התלמוד הבבלי, שהרי עמדו למניין על כל סוגיה וסוגיה; ראה לעיל ריש הדיבור הזה, שו' 111–112. על כן "עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" (הקדמה לפיה"מ, עמ' מו).

בסיכום: עליונותו של התלמוד הבבלי היא: [א] מאחר שבית הדין האחרון של עם ישראל "גמרו". [ב] לאחר מכן "נתפזרו ישראל [...] פיזור יתר" (על לשון זו ראה להלן שו' 112). בעקבות זאת לבית הדין המקומי מעמד בית דין של "יחידים" (שו' 119–120). הא למדת, כי בית הדין של רב אשי הוא בית הדין הלאומי האחרון של עם ישראל, עם הסמכות השיפוטית על כל עם ישראל.

על פי עיקרון זה העלה רבנו בפיה"מ בכורות ד, ד, כ"ה, עמ' 242, כי דיין שהורה בדבר, אם נמצא במה שנתחבר בתלמוד (הבבלי) הפכו, הרי הוא טועה בדבר משנה; ואם לא נמצא הפכו, והיה שיקול דעתו בו מסתבר לפי המידות התורניות, ואף על פי שיש פנים הפך הוראתו, הרי אי אפשר לקבוע עליו שטעה כיוון ששיקול דעתו אפשרי.

112. **נתפזרו ישראל בכל ארצות פיזור יתר.** השווה פירושי רס"ג לבראשית, עמ'

186: "ונתפזרנו פזור יותר רב מבראשונה"; ספר הגלוי, עמ' קצה - הובאו לעיל בשו' 54-55.[72]

מכאן תשובה לטענת פירקוי בן באבוי על הסמכות העליונה של ישיבות בבל (אחרי חתימת התלמוד), "ובבבל לא פסקה תורה מישראל [...] ולא שלטה מלכות הרשעה על בבל ולא עבר פרת מעולם".[73]

113-114. **ונתמעט תלמוד תורה.** מסיבות חיצוניות; ראה אש"ג, עמ' 95-100.

114-115. **ולא נכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם.** התלמוד הבבלי [א] נערך [ב] ונתפרסם (published) בירחי כלה, על פי ר' יהודה בר ברזילי, ספר העתים (ראה להלן). וכן מסר חיד"א, שם הגדולים, ח"א, # 219, יג ע"א, ד"ה ומענין:

> בימי רב אשי אוספו אסיפה ממעונות אריות, כלהו רבנן. ויהי ביום כלו"ת כלה דאדר וכלה דאלול, היו לומדים מסכת אחת בכל כלה באסיפה גדולה, וזמן קהלה לכל היא, וכבודו עליהם יראה בעמוד אש, כאשר קיבל רבינו יהודה בר ברזילי[74] שהיה עמוד של אש יורד מן השמים בכלה דאדר ובכלה דאלול. והיינו דקאמרינן סוף פ' "היה קורא", דף יז: "אמר רב אשי, בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו, דקחזו יקרא דאורייתא, ולא וכו'". וכמו שכתבו התוספות שם [בד"ה תרי זימני]. ואז היה נכתב התלמוד הקדוש על יד על יד, בהסכמת כל האמוראים, אלפי רבבה. ולכן חייבים כל ישראל לשמוע ולשמור כל הכתוב בתלמוד, כמצות ה' א־להינו, עפ"י התורה אשר יורוך.

72 המקור לרעיון כי פיזור העם מחוץ לגבולות ארץ ישראל פוגע בסמכות בית הדין הגדול של ארץ ישראל הוא במחלוקת בין חכמי בבל וחכמי א"י, למי הרשות לקבוע את לוח השנה. באחת מאיגרות הגאונים (או ראש הגולה), אוצר הגאונים, סנהדרין, עמ' קג, נאמר כי אמנם לחכמי ארץ ישראל הסמכות לקדש חודשים בזמן המשנה והתלמוד. ברם "מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו שנתפזרו יש' בכל הארצות" בטלה סמכותם. בנימוק דומה הסביר רב שרירא גאון מדוע אין הלכה כירושלמי נגד הבבלי: "ומלתא דפסיקא בתלמוד דילנא לא סמכינן בה על תלמודא דבני ארץ ישראל, הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמדא", הובא אצל ב"מ לוין, מתיבות, ירושלים תרצ"ד, עמ' vi. רבנו יישם רעיון דומה להבחין בין סמכות חכמי התלמוד הבבלי לבין חכמי בבל לאחר רבינא ורב אשי.

73 גנזי שעכטר, כ"ב, עמ' 563. השווה מדרש תנחומא, לובלין 1913 (=וארשא), נח, סימן ג, ד"ה אלה תולדות, ט, א: "ולא שלט בהן לא אדום ולא יון ולא גזרו עליהם שמד"; משנת רבי אליעזר, פרק יג, עמ' 259: "ואותן שתי ישיבות לא ראו לא שבי ולא שמד, ולא שלט בהן לא יון ולא אדום".

74 ספר העתים, מהדורת יעקב שור, קראקא תרס"ג, עמ' 247-248.

"אלפי רבבה" רומז למה שכתב רבנו כאן "אלפים ורבבות". הלשון "ולכן חייבים כל ישראל לשמוע ולשמור כל הכתוב בתלמוד" רומזת למה שכתב רבנו להלן שו' 126–128.

115. **אלא מתקבצים יחידים.** מצב זה השפיע על איכות הלימוד; ראה ברכות סג ע"ב; תעניות ז ע"א; מכות י ע"א. והשווה רש"י לנדרים פא ע"א, ד"ה ושלא.

יחידים. להלן שו' 120.

116. **ומבינים.** השווה להלן שו' 132.

117. **דרך המשפט.** ראה להלן שו' 123, 124. והם עקרוני פסק ההלכה; ראה תשובות הרמב"ם, סי' ז, כ"א, עמ' 10; סי' סו, כ"א, עמ' 106; איגרות הרמב"ם, כ"ב, עמ' תלח, תלט. וזהו "דיין שאינו [...] חכם בחכמת התורה" (סנהדרין ג, ח).

118–119. **לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם.** רבנו סבור כי סמכות גאוני בבל הצטמצמה מאחר ש"לא פשטו" מעשיהם "בכל ישראל". אמנם כאשר פשטו התקנות והגזרות של הגאונים הן מחייבות, שהרי העם קיבל אותן; ראה אישות טז, ז; נזקי ממון ח, יב; ולעיל שו' 108–111. מכאן תשובה למה שהקשה הרא"ש, הלכות, שבת פ"ב סי' טו (קסד ע"א): "ועוד תמיהני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס". וכן השווה הרא"ש, הלכות, בכורות, פ"ח סי' ח (עב ע"ג).[75]

120. **יחידים.** בניגוד לבית הדין של רבים, שמקובל על רוב ישראל, ועל כן יש לו סמכות שיפוטית על כל ישראל. לבתי הדין שלאחר חתימת התלמוד סמכות שיפוטית מוגבלת, כעין אותם החכמים שבית הדין הגדול היה ממנה עם הסמכות לדון בדברים אחדים בלבד, אבל לא בכל התורה כולה.

ויש להן [לבית הדין הגדול] למנות לכל מי שירצו לדברים יחידים. והוא שיהיה ראוי לכל הדברים. כיצד, חכם מופלא שראוי להורות בכל התורה כולה, יש לבית

75 הרא"ש סותר את מה שכתב בכתובות פ"א סי' טו, בעניין הברכה "אשר צג אגוז בגן עדן"; ראה מה שפלפלו בדבריו ר' יהודה עייאש, עפרא דארעא, הודפס אצל ר' יעקב אלגאזי, ארעא דרבנן, ליוורנו תקמ"ד, סי' יב [בדפוס ט"ס: יא], דף קנו ע"א; עין זוכר, ג, אות ז, דף מג עמ' ג–ד. ברם לדעת רבנו תוקף התקנה או הגזרה שלאחר חתימת התלמוד הוא במידה ש"פשטה" בקהלות ישראל. לזאת לא פסל רבנו את הברכה "אשר צג אגוז בגן עדן" משום שאינה בתלמוד, אלא "מחוסר הצניעות"; תשובות הרמב"ם, סי' רז, כ"ב, עמ' 366.

דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון [בדיני ממונות] לא להורות באיסור והתר. או יתנו לו רשות באיסור והתר, לא לדון דיני ממונות.[76]

שים לב, כי גם הדיינים שהוענקה להם סמכות "לדברים יחידים" מתבקשים להיות ראויים "לכל הדברים" של דיין עם סמכות מלאה, ולשלוט בכל "התורה כולה". ראה להלן שו' 151–152.

121. **לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה אחרת.** רשב"ש, מובא להלן בשו' 126–127, כתב: "אבל אנן לא גרירינן בתר בני בבל במנהגיהו, אלא נהרא ונהרא ופשטיה". על כן מנהג בבל אינו מחייב את כל ישראל. כך אתה למד ממה שכתב רבנו באישות יד, יד:

ואמרו הגאונים שיש להם בבבל מנהגות אחרות במורדת, ולא פשטו אותן המנהגות ברוב ישראל, ורבים וגדולים חולקין עליהם ברוב המקומות. ובדין התלמוד ראוי לתפוש ולדון.

וכן כתב מגיד משנה, מאכלות אסורות ז, ו: "ודעת ההלכות ורבינו שאין אנו נגררין אחר בני בבל במנהגות שהם שלא מן הדין". וכן ציין רבנו לעניין קריאת התורה, כי קהילות ארץ ישראל נהגו להשלים בשלוש שנים, "ואינו מנהג פשוט" (תפלה יג, א). בפרט זה הלך רבנו בעקבות רב האיי גאון בעניין הברכה "לשמור חוקיו" בטור או"ח סי' כט, וכפי שהסביר הב"י שם, שלבני ארץ ישראל "אילן גדול להתלות בו" בעניין ברכה זו, אבל זה אינו מחייב אחרים משום שלא נתפשט בכל ישראל. וראה עוד להלן הערה 89.

122. **שגזרה.** פירוש: שגזר אותה.

125–122. **וכן אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו.** השווה תשובת הגאונים:

אבל בזמן שאי אפשר להעלות את הדבר לבית דין הגדול, ויש שתי תשובות לשני גאונים, עושה הדיין מה שהוא רואה ומה שהוא מכריע בלבבו, שאין לו אלא מה שעיניו רואות. וכשנתלה בעל דין בתשובת הגאון האחר, אין משגיחין עליו.[77]

76 סנהדרין ד, ח. על הביטוי "לדברים יחידים", במשמעות דיין בסמכות שיפוטית מוגבלת, ראה ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח, עו ע"ג; כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד; נדרים פ"י ה"ח, מב ע"ב; ועוד.

77 תשובות הגאונים (הרכבי), סי' שמז, עמ' 175 (=תשובות הגאונים החדשות, סי' קב, עמ' 106). השווה ר' שמואל סידיליו, כללי שמואל, ויניציאה שפ"ב, דף י ע"ד: "אבל אחר שנחתם הגמרא,

123. **שדרך המשפט.** ראה איגרת רבנו לר׳ פנחס הדיין, איגרות הרמב״ם, כ״ב, עמ׳ תלח: ״כעסת [...] ונתעלמה ממך דרך המשפט״.

124. **שהדעת נוטה.** השווה תוספתא סנהדרין א, ו-ז, עמ׳ 415: ״הדין נוטה״. היינו ב״דבר שהוא מחלוקת תנאין או אמוראין, ולא נפסקה הלכה כאחד מהן בפירוש״.[78] רק במקרה ש״אין אתה יודע להיכן הדין נוטה״ אז עליך להחמיר בשל תורה ולהקל בדברי סופרים:

> שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא הגיע הדבר להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם אין אתה יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל.[79]

125. **בין ראשון בין אחרון.** שתי הגישות הנפוצות עתה בפסיקה ההלכתית, [א] ״הלכה כבתראי״, [ב] ועליונות סמכות ״הראשונים״ על ״אחרונים״ (תרתי דסתרי!), אין להן סמוכות במשנת רבנו. ראה הקדמה, ספר המצות, עמ׳ ו:

> ידעתי כי כשאזכיר אני את המנוי האמתי אשר ראוי למנותו באופן סתום בלי ראיות, הרי הקורא הראשון שיקראהו יעלה בלבו שזה טעות. ותהיה לדעתו הוכחת הטעות היותו הפך מה שכתב פלוני ופלוני. כי כך דעת רוב יחידי הסגולה

אזלינן אחר המביא ראיה נכונה, והמסביר דבריו. כי כולם תלמידים הם מחכמי הגמרא, שמהם לומדים ראיות וסברות לדבריהם״.

78 רמב״ם, סנהדרין ו, ב. מונח המפתח הוא ״בפירוש״. בנידון שלא הוכרעה ההלכה ״בפירוש״ (= ״ולא איתמר הלכתא, לא כמר ולא כמר״), אף כאשר נהגו בתי הדין לפסוק כאחד מהם (= ״וסוגיא דשמעתא כאידך״), הואיל ולא הוכרעה ההלכה בפירוש (= ״איתמר הלכתא״, סנהדרין לג ע״א, השווה שם ו ע״א) - מאן ״דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד״ (ברכות כז ע״א; גיטין ס ע״א; השווה נידה ו ע״א). מכאן להבדל בין ״הוראה״ בטעות, בדינים שלא הוכרעו אצל חז״ל ״בפירוש״ (= ״טועה בשיקול הדעת״), לטועה ב״דינין מפורשין״; ראה סנהדרין ו, א-ב ובלחם משנה שם.

79 ממרים א, ה. ברם כאשר הפוסק ״יודע להיכן הדין נוטה״ יש לסמוך לו על ה״קבלה שבידו״ (= ״אגמריה סמך״, חולין מד ע״ב; נידה כ ע״ב); ראה רמ״א, יורה דעה, סי׳ רמב ס׳ לא: ״אם יש לו קבלה שטעה [...] יוכל להתיר״. השווה הגהות הגר״א, ס״ק עב. על השגת הש״ך שם, ס״ק נה, השיב ר׳ חננאל חאביף, מגדל חננאל, שאלוניקי תקע״ב, נא ע״ד - נב ע״א, כיד ה׳ הטובה עליו. נראה כי הרמ״א נקט כדעת האומר שלא שואלים לחכם אחר משום כבודו של ראשון. טעם זה לא שייך בדבר שתלוי בקבלה, שאז יש לומר ״בשלמא מילתא דתליא בסברא לחיי, הא גמרא היא, וגמרא לא שמיע ליה״ (גיטין ו ע״ב; חולין מד ע״ב). ראה תוספתא שבועות א, ה, עמ׳ 455. לפירוש הדברים ראה ר׳ דוד פארדו, חסדי דוד, נזיקין, ח״ב, פה ע״ג, ד״ה נשאל. והשווה תשובת הר״י קולון, להלן שו׳ 128-129.

בזמננו זה, שאין אמתת הדבר נבחנת בענינו אלא בהתאמתו לדברי מי שקדם, בלי לבחון את הדבר הקודם. וכל שכן ההמון (אלג׳מהור).

המשפט ״שאין אמתת הדבר נבחנת בענינו אלא בהתאמתו לדברי מי שקדם״ אמור כנגד ההשגות מהטיפוס של הראב״ד, הקדמה למשנה תורה, ד״ה ויודע ממנו; ראה מש״כ להלן בשו׳ 167–168. על משמעות המונח ״ג׳מהור״ במשנת רבנו ראה *HM*, כ״א, עמ׳ 16. נעיר, כי רבנו פוסק לעתים כירושלמי נגד הבבלי, אף על פי שהבבלי ״מאוחר״ כרונולוגית מהירושלמי; ראה מש״כ להלן בשו׳ 128–129.

126–127. **אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם.** ראינו (לעיל שו׳ 3–4), כי ״המצוה״ הוא היסוד ההלכתי שמעניק לבית הדין את הסמכות להוציא לפועל את חוקי התורה, והיא התורה שבעל פה שמסר משה ״כולה, בבית דינו לשבעים זקנים״ (לעיל שו׳ 10, והשווה שו׳ 7–8). ״שבעים זקנים״ הוא המוסד המשפטי העליון בישראל. מכאן לקשר בין התורה שבעל פה לבין מוסד בית הדין: למסורת בעל פה מעמד משפטי במידה שנמסרה על ידי בית הדין. לזאת ניתן להבחין שלושה שלבים במסירת התורה שבעל פה. [א] הקבלה שמסרו אותה הזקנים, הנביאים, ובית הדין הגדול של שבעים ואחד, ממשה עד סוף בית שני (שו׳ 13–34). [ב] הקבלה שמסרו ״גדולי החכמים״ מאז חורבן בית שני עד תלמידי רבנו הקדוש (שו׳ 35–70).[80] [ג] ״כלל החכמים״ שמסרו התורה שבעל פה מתלמידי רב ושמואל ורבי יוחנן עד רבינא ורב אשי (שו׳ 70–76).

בשלב הראשון מסרו זקני בית הדין את התורה שבעל פה לנביא (אבות א, א: ״וזקנים לנביאים״). וכן ״שמואל״ – ולא שמואל ובית דינו – ״קיבל מעלי ובית דינו״ (שו׳ 13–14), ובדרך זו במשך הדורות עד עזרא (שו׳ 14–22). אמנם מעזרא ואילך נמסרה הקבלה מבית דין לבית דין. שו׳ 22: ״עזרא ובית דינו״ קיבלו ״מברוך בן נריה ובית דינו״ (ראה לעיל שו׳ 22–34 וציוני מקורות, שו׳ 22 ד״ה ובית דינו). בית הדין האחרון שקבל מבית הדין שלפניו הוא בית הדין של שמאי והלל. השלב השני מתחיל

80 בתואר זה תיאר רבנו את אנטיגנוס איש סוכו, ראה תשובה י, ד בהשוואה לאבות א, ג; את הלל הזקן, ראה מתנות עניים י, יח בהשוואה ליומא לה ע״ב; את רבי יהושע, ראה מתנות עניים י, יח בהשוואה לברכות כח ע״ב; את רבי טרפון ואת רבי מאיר, ראה איסורי ביאה כב, כ בהשוואה לקידושין פא ע״א; את שמואל, ראה תפלה ד, ט בהשוואה לעירובין סה ע״א; את מר עוקבא, ראה מתנות עניים י, ט בהשוואה לכתובות סז ע״ב; את רבי אלעזר, ראה מתנות עניים י, טו בהשוואה לבבא בתרא י ע״א; את רבי אבא, ראה מתנות עניים י, יח בהשוואה לכתובות סז ע״ב; את רב הונא, ראה מתנות עניים י, יח בהשוואה לכתובות קה ע״א, וכן מלכים ה, י בהשוואה למועד קטן כה ע״א; את רבי חייא בר גמדא, מלכים ה, י בהשוואה לכתובות קיב ע״א; ואת רב ששת, ראה מתנות עניים י, ט בהשוואה לגיטין סז ע״ב. גם חברי בית הדין של רבנו הקדוש והחכמים שקיבלו מבית דינו הם ״גדולי החכמים״; ראה שו׳ 61, 70, 71.

עם רבן יוחנן בן זכאי, חבר בית הדין של שמאי והלל (שו׳ 33), שמסר את התורה שבעל פה ל״גדולי החכמים״. מהם נמשכה הקבלה עד רבנו הקדוש (שו׳ 35–61). כדי לעמוד על המשמעות של המפעל של רבנו הקדוש עלינו לשים לב לשלוש נקודות: [א] הוא עמד בראש בית הדין של ישראל. [ב] המשנה שחיבר הוסמכה על ידו ״ובית דינו״ (שו׳ 60). [ג] חברי בית הדין של רבנו הקדוש, יחד עם תלמידיהם (שו׳ 61–70), מסרו את התורה שבעל פה לראשוני החכמים שבשלב השלישי. שלושה מחברי בית הדין של רבנו הקדוש הצטיינו במסירת התורה שבעל פה: רב ושמואל מסרו ל״גדולי החכמים״ בבבל (שו׳ 70–71), ורבי יוחנן (שו׳ 72) מסר ל״גדולי החכמים״ בארץ ישראל (שו׳ 71–72). השלב השלישי הסתיים עם רב אשי, שו׳ 108–111. הטעם לכל זה נוגע ללב לבו של מושג הריבונות בישראל. במערכת אנכית של העמים המוסד המשפטי – וכן כל ביורוקרטיה אחרת – שואב את כוחו מן הריבון הפוליטי (ואין זה משנה אם תקרא לריבון מלך, נשיא, קונגרס, או בתואר אחר שתבחר). בעקבות זאת אתה מוצא שתי תכונות אופייניות לכל מערכת היירכית: חסינות הריבון ממערכת בית המשפט וזכות הריבון להעניק חנינה מלאה למי שהורשע על ידי בית המשפט. מבחינה זו ברור כי למוסד בית המשפט סמכות מוגבלת, ואילו לריבון הפוליטי ריבונות בלתי מוגבלת: והא בהא תלייא. מציאות זו כרוכה בעובדה כי המערכת הפוליטית מושתתת על כוח החרב. ובלשון חז״ל: ״והאומות כולם, בחרב חייהם״.[81]

בניגוד לנ״ל, הטריטוריה והמערכת החוקית של ישראל – שני עמודי התווך שעליהם נשען כל משטר מדיני – מושתתות על ברית אופקית שנכרתה בין ה׳ לבין העם. במקרא ״מורשה״ מסמנת את ריבונות העם על הטריטוריה (שמות ו, ח, והשווה בבא בתרא קיז ע״ב; קיט ע״ב) ואת ריבונות העם על המערכת החוקית־מדינית של המשטר (דברים לג, ד, והשווה סנהדרין צא ע״ב); ראה *HS*, כ״ב, נספח 12.[82] לזאת למלך ריבונות מוגבלת. כדי לפרסם כי המלך כפוף לחוק (ולא להפך) חייב המלך לשאת את ספר התורה תמיד (דברים יז, ח–ט; משנה סנהדרין ב, ה). לכן ״המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצוה קלה, הרי זה פטור״ (מלכים ג, ט). הלכה זו מושתתת על העיקרון ״דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין. ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה אין שומעין לו״ (מלכים, שם, וראה קידושין מב

81 במדבר רבה כ, יג; פה, ב. השווה Philo, *On the Special Laws*, IV, 213. וראה עכשיו פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, מהדורת סוזן דניאל־נטף, ירושלים תש״ס, על החוקים לפרטיהם, ד, עמ׳ 177, סעיף 213.

82 על הקשר בין ״ארץ ישראל״ (=הטריטוריה) ובין ״התורה״ (= המערכת החוקית) ראה ברכות מח ע״ב: ״רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל: אינו צריך, הרי הוא אומר: ׳על הארץ הטובה אשר נתן לך׳ [דברים ח, י], ולהלן הוא אומר: ״ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה׳ [שמות כד, יב]״.

ע"ב ומקבילות). יתרה מזו, אם עבר המלך על החוק, ביד בית הדין הגדול להעמידו לדין ולהענישו על כך (ראה סנהדרין יט ע"א–ע"ב; מלכים ג, ג–ד). לבסוף נציין, כי במסורת ישראל "העם" הוא ישות עצמאית שאינה תלויה במלך; אדרבה, ריבונות המלך ומעמדו תלויים ב"עם". ראיה לדבר ש"כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט".[83] גם למוסד בית המשפט ולמוסד בית המקדש ריבונות מוגבלת. בימי החנוכה חוגגים את מרד העם נגד אנטיוכוס והמשטר הפוליטי, יחד עם רשויות הכהונה והסנהדרין, שקמו לרגלו בכוח החרב.[84] מכאן לאופקיות המוחלטת שמעניקה התורה לכל אחד ואחד מישראל:

> שומע אני ירושה לבני מלכים, ירושה לבני קטנים מנין? תלמוד לומר (דברים כט, ט) "אתם נצבים היום כלכם" [...] מלמד שהתורה מורשה לישראל. משל למה הדבר דומה? לבן מלכים שנשבה כשהוא קטן למדינת הים, אם מבקש לחזור אפילו לאחר מאה שנה, אינו בוש לחזור מפני שהוא אומר, לירושתי אני חוזר. כך תלמיד חכם שפירש מדברי תורה, והלך לו לדברים אחרים, אם מבקש לחזור אפילו לאחר מאה שנה אינו בוש לחזור, מפני שהוא אומר, לירושתי אני חוזר. לכך נאמר "מורשה קהלת יעקב".[85]

הואיל והתורה אינה המונופול של ביורוקרטיה זו או אחרת ושייכת היא לעם כולו, קבעו חז"ל את העיקרון "עביד איניש דינא לנפשיה". עיקרון זה קיים גם כשאין הפסד בדבר. וכן סיכם רבנו:

83 ירושלמי ראש השנה פ"א ה"א, נו ע"ב; הוריות פ"ג ה"ב, מז ע"ג; רות רבה ה, ו, ט ע"ג; מדרש שמואל, קראקא תרנ"ג, כו, ה, סד ע"א. ראה לעניין זה אליהו בן אמוזג, אם למקרא, ח"ה, ליוורנו תרכ"ג, עג, א–ב.

84 הרחבתי הדיבור על נושא זה ב־*HS*, כ"א, פרקים 5–11.

85 ספרי, וזאת הברכה, שמה, עמ' 402. על "תלמיד חכם שפירש [...] והלך לו לדברים אחרים" ראה המעשה באילפא ורבי יוחנן, תעניות כא ע"א. לכן גורמים אחרים, כולל ייחוס כהונה, משניים לגבי מעלת התורה. וכן שנו רבותינו: "אם היה ממזר תלמיד חכמים וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכמים קודם לכהן גדול עם הארץ", משנה הוריות ג, ח. הטעם "שהכל שוים בתורה", ספרי דברים, עקב, מח, עמ' 112. ועוד שנו רבותינו, כי התורה "מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית", סנהדרין צא ע"ב; לומר: לפני קום משטר בעולם. לכן אין היא מונופול של ביורוקרטיה זו, או של גאון זה. הואיל והתורה שייכת לעם כולו, "כל המונע הלכה מפי תלמיד, כאילו גוזלו מנחלת אבותיו". וכן אמרו, "כל המונע הלכה מפי תלמיד, אפילו עוברין שבמעי אמן [בדפוס ט"ס: אמו] מקללין אותו", סנהדרין צא ע"ב. הטעם, כי כאשר התינוק במעי אמו מלמדים "אותו כל התורה כולה", נידה ל ע"ב. ראה המעשה באותו עם הארץ שבא לתבוע "ירושתו" מרבי ינאי, ואמר לו: "תורה צוה לנו משה מורשה – קהלת יניי אין כת'[וב] כאן, אלא קהלת יעקב!", ויקרא רבה, צו, ט, ג, כ"א, עמ' קעו–קעז. וראה מש"כ *The Gospel according to the Jews*, New York 2012, pp. 78–89

יש לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כח, הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה, אינו חייב לטרוח ולהביא לבית דין, אף על פי שלא היה שם הפסד בנכסיו אלו נתאחר ובא לבית דין. [86]

ראה ש"ע, חושן משפט ד, א. שים לב, הזכות נתונה ל"איניש"/"אדם" ולאו דווקא לתלמיד חכמים; ראה רדב"ז על אתר.[87] ייתכן כי הימנעות העם מלעשות דין לעצמו נובעת מהאמונה של הציבור, כי בית הדין עשוי להגן על זכויותיו יותר מאשר הוא עצמו.

מכאן לתוצאה יחידה בישראל. בחברות המודרניות מערכת המשפט מושתתת על הדוקטרינה, שקיים מרחק תהומי בין "הצדק" ובין "העם". לזאת הצדק "האמתי" ידוע בוודאות מוחלטת לרשות השופטת בלבד - לא לפשוטי העם. ההבדל בין מערכת זו לבין השיפוט הרודני (judical dictatorship) שאפיין את הכמורה בתקופת החושך הוא ברטוריקה: במקום הגנת "הקודש" ו"הרוחניות" המערכות הנאורות באות להגן על "הדמוקרטיה" ועל "חירות האדם", ובימינו אלה גם על "הסביבה". ואולם, כפי שנראה בשורות הבאות, לפי הבנת הרמב"ם ההלכה אינה נותנת סמכות לאכוף את העם לקבל עליו גזרות נגד רצונו.

מכאן להבדל נוסף בין מערכת אופקית למערכת היירכית. בכל מערכת פוליטית מודרנית נציגי העם נבחרים בדרכים דמוקרטיות. ברם לאחר שנבחרו בידם לחקוק חקיקות ולגזור גזרות שלעתים הן נגד דעתו של הציבור הבוחר. התרופה היחידה לתיקון עיוות זה היא להמתין עד הבחירות הבאות, ואז... חוזר המעגל. לעומת זאת במערכת אופקית, כזו של תורת ישראל, ישנו סנן נוסף: גזרה שלא "פשטה" - זאת אומרת שלא נתקבלה ברצון המלא של העם - אין לה תוקף חוקי, אפילו כשנחקקה על ידי בית דין הגדול של ישראל. וכן כתב רבנו בממרים ב, ו:

הרי שגזרו בית דין גזרה ודמו שרוב הצבור יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרו אותה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הצבור, הרי זו בטלה, ואינן רשאין לכוף את העם ללכת בה.

עיקרון זה יפה כוחו אפילו לגבי בית הדין של דניאל ועזרא שגזרו על שמן של גויים. רבי יוחנן הסביר:

ישבו רבותינו ובדקו על שמן שלא פשט איסורו ברוב ישראל, וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה (עבודה זרה לו ע"א).

86 סנהדרין ב, יב. ראה בבא קמא כז ע"ב - כח ע"א; רשב"ם בבא בתרא צט ע"ב, ד"ה גזירה.
87 אין צורך להבהיר, שאם פעל שלא כהלכה או גרם נזק כלשהו שבית הדין מחייבו לשלם.

וכן, על פי מסורת ישראל, תיקנו עזרא ובית דינו שבעל קרי לא יקרא בתורה ולא יתפלל עד שיטבול (ברכות כב ע"ב; בבא קמא פב ע"א). גם תקנה זו בטלה כיוון שלא פשטה בישראל. והסביר מרן (כ"מ, קריאת שמע ד, ח), ש"לא כפו את העם ללכת בה, ונתבטלה מעצמה". והוסיף והבהיר, "שלא היו רשאין לכוף את העם". וזו לשון רבנו, קריאת שמע ד, ח:

> ועזרא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בעל קרי לבדו מן שאר הטמאים עד שיטבול. ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח לרוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה.

ראה תשובות הרמב"ם, סי' שיג, כ"ב, עמ' 581. והוא הדין לתקנה שהתקין עזרא ובית דינו בעניין התפילה, תפלה ד, ח: "וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה, לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה". לכן נהג בית הדין בארץ ישראל שלא לחשוף טעם הגזרה תוך שנים עשר חודש, פן יסרב העם לקבל ותתבטל (עבודה זרה לה ע"א: "כי גזרי גזירתא במערבא, לא מגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא, דלמא איכא איניש דלא ס"ל ואתי לזלזולי בה"). לפי עניינו למדנו, כי לשום מנגנון ביורוקרטי, כולל בית הדין הגדול, אין רשות להטיל גזרותיו על הציבור בלי הסכמה מלאה מן העם.

לפי הבחנות אלו ניתן לעמוד על מעמדו של בית הדין של רב אשי, ועל סמכותו לפרסם (promulgate) ברבים "חיבור" (=גמר/גמרא) הכולל את התורה שבעל פה כולה. חיבור זה מחייב את כל ישראל משלושה טעמים:

[א] "ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי ו"גמרו" (שו' 91–92), וראה עוד שו' 111–112. פרט אחרון זה הוא היסוד החוקי לעליונות התלמוד הבבלי, שהרי רב אשי ובית דינו עמדו למניין, "וגמרו" כל סוגיה וסוגיה, ופרסמו אותן בנוכחות "אלפים ורבבות" של חכמי ישראל ותלמידיהם (שו' 114–115). דבר זה ידוע לכול בישראל (=common knowledge), לפי מסורת הגאונים וחכמי ספרד שהתלמוד הבבלי נחתם לא בארבע אמות של כותלי הישיבות אלא בירחי כלה, לעיל שו' 114–115, *HS* פרק 48. בגין זאת, ורק בגין זאת, הפך התלמוד הבבלי למסמך משפטי לאומי שמעניק לחכמי ישראל את הסמכות לדון ולהוציא את חוקי התורה לפועל.

[ב] הקבלה והמסירה של התורה שבעל פה היא זכותו הבלעדית של בית הדין. בלשון רבנו: "בית דין מפי בית דין" ("מנין מצות התורה", שו' 505). ניתן היה לטעון, כי בתלמוד הדברים נאמרו מפי חכמים, ולאו דווקא מפי בית הדין. אמנם, בסופו של דבר, לדברים שבתלמוד מעמד חוקי לא משום שכך אמר חכם פלוני או אלמוני, אלא משום שבית הדין הלאומי האחרון של ישראל קבע זאת. בסיכום, התורה שבעל פה שמסר משה לזקנים (שו' 7–10) המשיכה ארבעים דורות, עד רב אשי ובית דינו (שו' 76).

[ג] רב אשי וחבריו הם "סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה" (שו' 109).[88]

נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם (שו' 108–111).

לבתי הדין שקמו אחריהם מעמד בתי דין של "יחידים". להם סמכות לדון את אותו הקהל שקיבל עליו את סמכותם, אבל לא את כל ישראל (שו' 117–122). הסיבה לכך היא דמוגרפית. לאחר בית דינו של רב אשי "נתפזרו ישראל בכל ארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ולאיים הרחוקים" (שו' 112–113). בנוסף, "ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות" (שו' 113). כתוצאה מה"פיזור" לא נתאפשר עוד להגיע להסכם מלא בין כל חלקי העם. מכאן ההבדל בין בית דינו של רב אשי, שלו שלטון השיפוט על כל ישראל, לבית הדין הבתר־תלמודי, שלו שיפוט מוגבל לאותה קהילה שקבילה עליה סמכותו.

וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה, וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו, או לבני מדינות רבות, לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה אחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו (שו' 117–122).

וכן להלן, ב"מנין מצות התורה", שו' 505–507, הדגיש רבנו כי גם המצוות שהתקינו נביאים וחז"ל, כגון מגלה וחנוכה, "פשטו בכל ישראל":

ויש מצות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה, וקבעו אותם נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל, כגון מקרא מגלה, ונר חנוכה, ותענית תשעה באב, וערובין וידים.

מכאן אתה למד, כי גם לבית הדין של שבעים ואחד בארץ ישראל המצוות שהתקינו מחייבות במידה ש"פשטו בכל ישראל".

חייבין כל ישראל ללכת בהם. לרבות הקהילות שהתיישבו בארץ ישראל לפני חתימת התלמוד. להלן מה שכתב על נושא זה ר' שלמה בן ר' שמעון בר צמח:

88 לכן הם "סוף חכמי התלמוד" (שו' 91). בדפוסים אחרונים "גמרא"; ראה ש"נ, וזו ט"ס. ראה עוד שו' 111: "שחבר התלמוד"; השווה שם ש"נ. על ההבדל בין תלמוד לבין גמרא ראה *HS*, כ"ב, נספח 48.

במה שיש מחלוק׳[ת] [בין] שני התלמודים, הבבלי והירושלמי, בענייני הדין, והאסור והמותר. על מה יסמוכו היום הדרים בארץ ישראל, אם על הבבלי או על הירושלמי.

תשובה. כל דבר שהוא מנהג, הולכים בו כפי מקום המנהג, בין בבבל בין בא״י, שהרי תרבא דאיתרא, בני ארץ ישראל נהגו בו היתר ובני בבל איסור, כדאי׳[תא] בפ׳ ״מקום שנהגו״ [פסחים נא ע״א]. ואפי׳ הכי, אם יש מקומות בח״ל שנוהגי׳[ם] בו היתר, מותר. ולא אמרי׳[נן] ״אנן בתר בני בבל גרירינן״, כמו שכתב אדוננו זקיננו הרמב״ן ז״ל בחדושיו בפ׳[רק] ״ואלו טרפות״. וכן דעת הר״ן ז״ל, וכן פסק הריא״ף והרמב״ם [מאכלות אסורות ז, ו] ז״ל דתרבא דאיתרא שרי, שלא כדברי רש״י ז״ל [ראה הגהות מיימוניות, מאכלות אסורות פ״ז אות ד]. ואע״פי שבעל הלכות גדולות ז״ל כתב בו איסור, אינה ראיה, דהוא ז״ל היה דר בבבל, וכתב כפי מנהג מקומו, אבל אנן לא גרירינן בתר בני בבל במנהגיהו, אלא נהרא ונהרא ופשטיה [ראה לעיל שו׳ 121]. ואף בני ח״ל לא בכל עניניהם נמשכים אחר בני בבל. ובמקו׳[ם] שאינו תלוי במנהג, דיש במחלוק׳[ת] בין שני התלמודים, יראה שאפי׳ בארץ ישראל נוהגים היום כדברי הבבלי, שהרי כל הישיבות הנעשות שם אינם קורים אלא בבלי. וכל הפוסקים הראשונים והאחרונים ז״ל, על פיו פסקו הלכותיהן. וחבור הרמב״ם ז״ל על פיו הוא. וכל המערב וספרד והמזרח והצבי ובבל כלם נוהגים על פיו. וזה לפי שהתלמוד הבבלי נחתם אחר הירושלמי בכמו מאה שנה [ראה שו׳ 91–92], שר׳ יוחנן חתם הירושלמי. ורבינא ורב אשי שהיו סוף האמוראים, כדאיתא בפ׳[רק] ״השוכר את הפועלים״ [בבא מציעא פו ע״א] סתמו הבבלי. ויש ביניהם ובין ר׳ יוחנן כמו מאה שנה [ראה שו׳ 91–92]. ובאותן מאה שנה, נגלו הרבה טעמים לחכמי בבל, והרבו המשא והמתן בבבל. ועוד, שכל האמוראים שהיו בארץ ישראל נזכרים בו. ור׳ יוחנן, שחתם התלמוד הירושלמי, היה כותב לרב ״לקדם רבינו שבבבל״. ואמר על שמואל ״אית לי רבא בבבל״, כדאיתא ״בפ׳ גיד הנשה״ [חולין צה ע״ב. בדפוס: ״לקדם חבירינו שבבבל״]. ורב כהנא, כשעלה מבבל, אמר לו [ריש לקיש] לר׳ יוחנן, ״ארי עלה מבבל״. ואקשי לר׳ יוחנן, ואוקמיה, וכוליה עובדא, כדאיתא בפ׳[רק] ״הגוזל בתרא״ [בבא קמא קיז ע״א]. ע״כ, אנו סומכין על הבבלי יותר מן הירושלמי. ואע״פ שאמרו בפ׳ ״זה בורר״ [סנהדרין כד ע״א] ״במחשכים הושיבני כמתי עולם״ [תהלים קמג, ג; איכה ג, ו] – זה תלמוד בבלי״, ופי׳ רש״י [שם ד״ה במחשכים] ז״ל ״מפני שלא היו נוחין זה לזה, ותלמודם ספק בידם״. והמאמר הזה שם הוא לר׳ יוחנן [בדפוסים: ר׳ ירמיה], אבל רבינא ורב אשי סלתו הכל אח״כ. ומה שאמרו בפ׳ ״הפועלים״ [בבא מציעא פה ע״א] דר׳ זירא צם ק׳ יומין כי היכי דישתכח תלמודא דבבל, כבר נתנו הטעם שם כי היכי דלא ליטרדיה. מפני שדרך הבבלי ארוכה ועמוקה, ודרכו של ירושלמי קצרה וקלה, דארע׳[א] דישראל מחכים, כדאיתא בפ׳ ״מי שמת״

[בבא בתרא קנח ע"ב]. אבל מ"מ כיון שנחתם אח' הירושלמי בזמן ארוך, ונזכרו בו כל חכמי ארץ ישראל, ומוסכם עליהם על חכמי בבל [ראה להלן 128-132], אנו הולכים אחריו אף בארץ ישראל.[89]

127-128. **וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי התלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם.** ראה לעיל שו' 108-111, שהתלמוד הבבלי מחייב את **כל** ישראל משום שבית הדין של רב אשי הוא בית הדין הלאומי האחרון של עם ישראל. ברם בהמשך לדעת רמב"ן, השגות לספר המצוות, כי בית הדין הגדול בוטל לפני החורבן,[90] אומר הר"ן כי התוקף ההלכתי של התלמוד הבבלי מושתת על הפסוק "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב), שאנו, עם ישראל "נצטווינו לילך".[91] חשוב להדגיש, כי לדעתו "אחרי רבים להטות" הוא הקריטריון הגבוה ביותר "בו יוודע האמת".[92] על פי דוקטרינה זו הציבור כולו חייב לציית ל"גדולי הדור", לא משום שהם "בית הדין הגדול" אלא משום "שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם".[93] דוקטרינה זו נודעת לכול הואיל והיא האמת, "כפי הנראה לחכמי הדור ההוא".[94] בהקשר זה נציין, כי לדעתו יש בחכמים "כח נבואי",[95] היינו כוח "שהוא למעלה מן השכל".[96] "שכך נצטווינו ללכת אחרי הסכמת חכמי הדורות, הן שיסכימו לאמת או להפכו".[97] כוח זה הוענק "לכל

89 שו"ת הרשב"ש, ליוורנו תק"ב, סי' רנא, מה, ב-ג. על הפסוק "במחשכים הושיבני כמתי עולם" ככינוי לתלמוד הבבלי ראה לעיל שו' 92-93. הטור או"ח סי' כט הביא דעת רב האיי גאון, שלבני מערבא "הרשות" לברך "לשמור חוקיו" כשמסירים את התפילין. והשיג עליו: "דודאי כיון שאינו חייב לברך אם יברך הוי ברכה לבטלה". נציין, כי המנהג לברך "לשמור חוקיו" על הסרת תפילין הוזכר בתלמוד ירושלמי, ברכות פ"ב ה"ג, ד ע"ג; וכן בבלי ברכות מד ע"ב; נידה נא ע"ב. הגאונים, תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, סי' לא, עמ' 29, פסקו "שאין הלכה כבני מערבא שמברכין לאחר סלוק התפילין 'לשמור חוקיו'". השווה תוספות, מנחות לו ע"ב, ד"ה ושמרת; נידה נא ע"ב, ד"ה לבני מערבא. אמנם, כדעת רב האיי גאון שם, אין למחות בידי בני מערבא, וכמו שנימק מרן בית יוסף שם, "דכיון דבני מערבא הוו מברכי, אף על גב דאנן לא סבירא לן כוותייהו, הבא לברך אין מוחין בידו כיון שיש לו אילן גדול להתלות בו". על הצורך לברך דווקא בהסרת תפילין ראה פירושים וחידושים בירושלמי (לעיל שורות 108-111), כ"א, עמ' 273-274. על כוח המנהג שבבבל ראה לעיל שו' 121.

90 ראה השגות הרמב"ן, מ"ע קנג, עמ' ריב-ריד, הובא לעיל בשו' 101-102.

91 דרשות הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן, "הדרוש השנים עשר", עמ' תסו-תסז.

92 שם, עמ' רנג. השווה שם עמ' תסה, תסו, תקיב.

93 שם, עמ' רנג. וראה שם, עמ' תקטו-תקטז.

94 שם, עמ' רנג; והשווה עמ' תקטז, תקיח.

95 שם, עמ' תעד; וראה עמ' תעא.

96 שם, עמ' תעד; וראה עמ' תקיז-תקיח.

97 שם, עמ' תקטז.

חכם וחכם", ולא רק "לסנהדרין".[98] לעניינו של דיון זה נזכיר שישנו ממד נוסף, מעבר למתחם של ארבע אמות של הלכה, שנגרר מאותו כוח על־טבעי של "חכמי הדורות", והוא החיוב לציית להם גם בדברים שאינם שייכים לביאור המצוות:

> וכמו שנצטווינו לילך אחרי הסכמתם [של חכמי הדורות] במשפטי התורה, כן נצטווינו לכל מה שאמרו לנו על צד הקבלה מהדעות ומדרשי הפסוקים, יהיה המאמר ההוא מצוה או לא יהיה [ראה הערות המהדיר]. והנוטה מדבריהם, אפילו במה שאינו מביאורי המצוות, הוא אפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא.[99]

בהמשך מביא הר"ן חיזוק לדוקטרינה זו מאותו מעשה בתלמיד שהיה "מלעיג" (בדפוס "לגלג") על הדרשה שדרש רבי יוחנן ("יתיב וקא דריש"). ואולם חרף העובדה שלבסוף התנצל אותו תלמיד, נזף בו רבי יוחנן ואמר לו:

> "מלעיג על דברי חכמים אתה [...] ונעשה גל של עצמות" [בבא בתרא עה ע"א; סנהדרין ק ע"א]. והרי מה שאמר כאן רבי יוחנן, אינו דין וחוק מחוקי התורה, ואף על פי כן העלו כאן שהוא מדרכי אפיקורסות - שהוא בוזה דבר ה' יתברך שאינו מאמין למי שהוא מצווה להאמין. כי החולק על דברי רבותינו ז"ל כחולק בעיקר התורה.

ברם ישנו שינוי חד בין מי ש"מלעיג" על דברי חז"ל, שהוא מין (ראה ברכות נח ע"א), במיוחד במקרה של אותו תלמיד שלגלג על דברי רבי יוחנן ראש חכמי ישראל, בשעה שישב ו"דרש", זאת אומרת ב ר ב י ם, לבין אדם "הנוטה מדבריהם".[100]

ועוד, קשה לקבוע, כיצד יעלה ביד הציבור הרחב להגדיר בדרך הוגנת, מי מבין מכלול החכמים בדרגת "גדול הדור". במיוחד כאשר הדעות חלוקות, ויש טענות בעד ונגד. ועוד, חבל שלא מסרו לנו מה הן אמות המידה שעל פיהן יעלה ביד כל יחיד ויחיד לקבוע לאן פניהם של "הרבים" נוטים, ובכן להגיע לשיפוט הוגן בכל הנוגע לדיני התורה! ולעצם העניין, חז"ל דרשו "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב) לגבי חברי בית הדין (משנה סנהדרין א, ו ותוספתא סנהדרין ג, ז, עמ' 419), ובל יראה ובל

98 שם, עמ' תסח. ראה הערה שם, והשווה שם, עמ' תקטז, תקיח על "חכמי הדורות".

99 שם, עמ' תקכה–תקכו.

100 הדעה כי "הנוטה מדבריהם" בענייני הגדות "הוא אפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא" פוגעת בכבוד הגאונים, ובראשם רב שרירא גאון ורב האיי גאון; ראה אוצה"ג, חגיגה, עמ' 60, והמקורות שצוינו באוצה"ג, ברכות, עמ' 91 הערה 10. שים לב, שאותו תלמיד פגע בכבוד רבי יוחנן בשעה שישב "ודרש"; זאת אומרת "ברבים"; ראה ר' יונה בן ג'נאח, ספר השרשים, מהדורת בנימין זאב באכער, ברלין תרנ"ו, עמ' 114: "דרש [...] פירושו ובאורו: 'בגלוי' [="ברבים", ראה לעיל שו' 49]. ואמרתי 'בגלוי' לפי שהלשון הזה סובל [=תואם] הענין הזה".

ימצא אצל חז"ל שהציבור "נצטווה" לקבל הוראות בית הדין מטעם "אחרי רבים". כמו שהסביר רבנו, המובן של "אחרי רבים להטות" הוא, כי כאשר חולקים חברי בית הדין עליהם לעמוד למניין, ועל המיעוט החולק חל החיוב לקבל דעת הרוב.[101] מכאן אתה שומע, כי כאשר [א] נפלה מחלוקת בין חברי בית הדין [ב] ועמדו למניין, חל על מיעוט חברי בית הדין החובה לקבל את דעת הרוב.[102]

128–129. **הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל.** על עליונות התלמוד הבבלי על הירושלמי השיב רב האיי גאון:

> אנו על תלמו' שלנו סומכין. ומאי דפסיק הכא [בתלמוד הבבלי] לא חיישי'[נן] למאי דאית התם [בתלמוד ירושלמי]. ודאי לגלויי מלתא דמסתמא הכא [בתלמוד הבבלי] או דלא מפרשא הכא, ולא מכחשא [את התלמוד הבבלי], נמי סמכי'[נן] עלה [על התלמוד הירושלמי]. אי נמי מילתא דפרושא.[103]

על פי הלכות הרי"ף, סוף עירובין, שתי סיבות לעליונות התלמוד הבבלי:

> דכיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא, לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא, דעל גמרא דילן סמכינן [א] דבתרא הוא. [ב] ואינהו [חכמי בבל], הוי בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן. ואי לאו דקים להו [=על כן ניתן להסיק שאם לא היו סבורים] דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא, לא קא שרו ליה אינהו.

ר' יוסף קולון, ספר השרשים (ויניציאה רע"ט), סבור שהכלל "הלכה כבתראי" תופס רק כאשר פרסמו הראשנים את דבריהם, והייתה אפשרות של ממש לחכמים

101 ראה לעיל שו' 102–104, וההבאה בהקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' ד. עיקרון זה נקבע ב"תנורו של עכנאי", כשעמד רבי יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא!" ופירש רבי ירמיה: "שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'" (בבא מציעא נט ע"ב. השווה ירושלמי משקין פ"ג ה"א, פא ע"ד: "אמר רבי חנינה: משניתנה [התורה], לא ניתנה אלא אחרי רבים להטות" (על רבי חנינה בר חמא ראה לעיל שו' 62). השווה עוד ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב, כב ע"א; ומש"כ *HS*, כ"א, עמ' 74.

102 ראה סנהדרין ח ע"א: "בית דין שנחלקו, מקצתם אומרים 'זכאי'! ומקצתם אומרים 'חייב'! ־הולכין אחר הרוב. וזו מצות עשה של תורה, שנ' 'אחרי רבים להטות'". השווה שם י, א; ספר המצוות מ"ע קעה, עמ' קמז; הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' ד. יש לציין, כי רבן גמליאל ורבי עקיבא נחלקו אם "אחרי רבים להטות" חל גם כאשר לא עמדו חכמים למניין; ראה תוספתא ברכות ד, טו, עמ' 22; יום טוב ב, יב, עמ' 289–290.

103 נדפס אצל ר' שלמה קאמונדו, נהרות דמשק, מהדורת יחיאל יעקב אליקים, שאלוניקי תקס"ב, סי' טל, ד"ג ע"ד; שערי תשובה, לייפציג תרי"ח, סי' לט, ד, ד. השווה תשובות הגאונים, מהדורת יעקב מוסאפיה, ליק תרכ"ד, סי' מו, יט ע"א; תשובות הגאונים החדשות, מהדורת שמחה עמנואל, ירושלים תשנ"ה, סי' נד, עמ' 59. וכן ראה ר' אברהם בן הרמב"ם, תשובות, מהדורת אברהם חיים פריימן ושלמה דב גויטיין, ירושלים תרצ"ח, עמ' 125, ושם הערה 26.

הבאים אחריהם לבחון את הדברים, ובכל זאת הם מציעים דעה שונה, אזי ניתן לומר "הלכה כבתראי". וזו לשונו, שרש צד, צז ע"א-ע"ב:

אמת הוא, כי כאשר ימצאו דברי הגאונים הקדמונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, והפוסקים אחרונים יפסקו בהפך דבריהם, בהא ודאי מודינא לך דיש להלוך אחרי הפוסקי'[ם] האחרונים. דודאי, פשיט'[א] הוא, שגם הם ידעו דברי הגאוני'[ם] הראשוני'[ם] ואפי'[לו] הכי לא קבלו דבריהם. ודאי צ"ל, דטעמא חזו לחלוק על הראשוני'[ם]. ואנו בעניותינו אין לנו להכריע כדברי הראשוני'[ם], אלא אחרי הפוסקים האחרונים יש לנו לפסוק, דהא הוו ידעי במילי דקמאי טפי מינן, ולא חזו בהן טעמא.

ר' יוסף קולון חיזק דעתו מדברי הרי"ף הנ"ל, כי התלמוד הבבלי לגבי הירושלמי הוא "בתרא". לכן סביר להניח, כי, מתוך שיקול הלכתי שאינו ידוע לנו, דחו אמוראי בבל את דברי חכמי ארץ ישראל או התעלמו מהם. טענה זו מבוססת על ההנחה כי דעות חכמי התלמוד הירושלמי היו ידועות לחכמי בבל.

הרי שתלה הגאון [=הרי"ף] טעמא דהילכת'[א] כבתראי, משום דאי לאו דקים להו דמילתא דקמאי לאו דסמכא הוא, לא הוו פליגי. ולפי הנלע"ד, דווק'[א] היכא שדברי הראשונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, אבל מה שנמצא כתוב בתשוב'[ת] גאון אחד ולא עלה זכרונו על ספר ידוע, אפי'[לו] אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו דבריו, איכא למימר: "דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון דבריו, ואי שמע הוה הדר ביה". [104]

חיזוק לדבריו ממה שנאמר (כתובות סט ע"א) שרב שלח מגילה לרבנו הקדוש, ובין התפירות (= "דתלא ליה ביני חטי") רשם שאלה, ועל כן נפל ספק בין חכמי התלמוד אם השאלה והתשובה הייתה ידועה לרבי יוחנן ובכל זאת חלק על רבנו הקדוש, או "דילמא לא שמיע ליה"; עי"ש.[105] בהמשך הדברים הביא ר' יוסף קולון תשובת רב האיי גאון:

וז"ל: "עכשיו באנו לחקור דברי רבי יוחנן שהוא בתראה, מימר אמרינן ששמע [רבי יוחנן] דברי רבי "מוציאי'[ם] לפרנסה" וראה בהם קושי'[א] ודחאם, וכיון שדחאם רבי יוחנן שהוא בתראה, לא עבדינן כר'[בי]; או דילמא, לא שמע אותם, שאילו שמעו [ט"ס וצ"ל: שמען] לא היה חולק עליו. ת"ש וכו' [...] נמצא דלא

104 השווה "ברייתא, לא שמיע ליה", שבת יט ע"ב; עירובין יט ע"א ועוד כהנה; וכן "לא שמיע הא דאמר" ר' פלוני, עירובין פ ע"א; סוכה יב ע"א, ועוד כהנה.

105 לפירוש הסוגיה ראה ר' ישראל משה חזן, איי הי"ם, ליוורנו תרכ"ט, דף עט ע"ב.

אפשיט אי שמיע ליה אי לא שמיע ליה. הלכך, מספיק׳[א] לא מחזיקינן פלוגת׳[א] בין ר׳[בי] ובין רבי יוחנן עכ״ל [של רב האיי גאון].[106]

מתוך דברים אלה הסיק ר׳ יוסף קולון:

הרי לך בהדיא שכתב רב האי גאון ז״ל דאין להחזיק פלוגת׳[א], ואם כן אית לן למימר דלא שמיע ליה רבי יוחנן לדברי ר׳[בי], ואי הוה שמיע ליה, לא הוה חולק עליו. וע״כ היינו טעמ׳ דכיון דלא מצינו בשום ברייתא או מימר׳[א] משמי׳[ה] דר׳[בי] דלימ׳[א] הכי, דמוציאי׳[ם] לפרנס׳[ה] וכו׳, אלא שהשיב כך בתשובת שאלה לרב, דתלא ליה ביני חטי וכו׳, משום הכי איכא לספוקי דילמא לא שמיע ליה לרבי יוחנן. ומשום הכי, פוסק רב האי דאין לנו להחזיק מחלוקת. אבל אי הוה מתני׳ בברייתא משמיה דר׳[בי], או אומרה אחד מתלמידיו משמו, מסתמ׳[א] ה״א [הוה אמינא] דשמיע ליה לרבי יוחנן, ואפילו הכי לא קבלה. והוה פסקינן כוותיה דרבי יוחנן, שהרי היו בקיאי׳[ם] בכל הברייתות והשמועות שאומר רב מפי רב. ומשום הכי כתבו הגאונים דהלכתא כבתראי, ולא אמרינן דלא שמיע להו. דאי שמיע להו מילי דקמאי דהוו הדר׳[י] בהו. אבל במה שלא נמצא כ״א [כי אם] בתשובת שאלה, כי ההיא דתלה ליה רב ביני חיטי וכו׳, בההוא הוא דאיכא לספוקי דילמא לא שמיע ליה. והיינו דבעי תלמוד׳[א] הך בעיא, דדילמ׳[א] לא שמיע ליה כו׳[לי] הכא. ולא בעי בכמ׳[ה] מקומו׳[ת] בתלמוד שהאחרונים חולקי׳[ם] על הראשונים, אלא היינו טעמא כדפי׳.

על פי האמור ברור, כי ניתן ליישם דין הנלמד מן הירושלמי רק במידה שאינו עומד בסתירה עם ההלכה במשנה או בתלמוד הבבלי. ברם הואיל ולא תמיד ניתן להוכיח את הדברים ברמה מספיקה של ודאות, ההכרעה הסופית תלויה בשיקול דעת הפוסק. כך אתה שומע ממה שהעלה ר׳ שמואל די מדינה:

אלא שמ״מ נשאר לנו ראית הירושלמי, שנר׳ ודאי ראיה. אלא שמ״מ נראה בעיני דשפיר קאמר הח׳[כם] שאמר דתלמודא דידן פליג הירושלמי, ואעפ״י שלא מצאנו כן בפי׳[רוש]. ויש לאומר שיאמר, דאפושי מחלוקת לא מפשינן, כבר מצאנו כיוצא בזה במקום אחר, בברכת מודים דרבנן, דבירושלמי יש חתימה, והפוסקים כתבו שאין לחתום כיון שבתלמוד דידן לא מצינו חתימה, אע״ג שלא מצאנו שלא יחתום בפי׳[רוש]. וכן ג״כ בברכ׳[ת] בורא נפשות, אמרינן הכי, ואע״פ [ואף על פי] שהרא״ש כתב לחתום באלו השנים כסברת הירושלמי, הרמב״ם ותלמידי ר״י כתבו שלא לחתום, אע״ג [אף על גב] שלא בא מפורש

106 תשובת רב האיי לא הוזכרה באוצה״ג, כתובות שם.

בתלמוד דידן העדר החתימה. א"כ גם בנ"ד אפשר שהם ידעו טעם למה פסקו שלא כדברי הירושלמי.[107]

ברם רבנו בבכורים ד, ג פסק כירושלמי נגד המשנה בכורים א, ד, ש"הגר מביא ואינו קורא"; ראה משנה למלך על אתר. וכן כתב בפיה"מ, בכורים א, ד, כ"א, עמ' תיז, ש"מביא הגר עצמו בכורים וקורא", נגד ההלכה במשנה; ראה שם הערה 13. ועוד קשה, במכות יט ע"א התייחסו דרך אגב להלכה זו של המשנה, ואמרו: "כיון דאיכא בכורי הגר, דבעי למימר אשר נשבע לאבותינו ולא מצי אמר...". ויש לציין עוד, כי לדין המשנה השלכה לנוסח תפלת הגר. כן אתה שומע ממה שהובא בתוספות, בבא בתרא פא ע"א, ד"ה למעוטי:

ומכח ההיא משנה [בכורים א, ד], לא היה מניח רבינו תם לגרים לברך ברכת הזימון לפי שאינו יכול לומר "שהנחלת לאבותינו ארץ טובה". וקתני נמי (שם): "כשהוא מתפלל בינו לבין עצמו, אומר א־להי אבות ישראל. וכשהוא מתפלל בבית הכנסת, אומר א־להי אבותיכם. ואם היתה אמו מישראל, אומר א־להי אבותינו".

ראה הגהות מיימוניות, תפלה, ח, יא, אות כ.

בתשובה לעובדיה הגר, תשובות הרמב"ם, סי' רצג, כ"ב, עמ' 550, דחה רבנו את הדין "גר מביא ואינו קורא" שבמשנתנו משום שהיא סתם משנה. והיא לרבי מאיר ואינה הלכה, אלא כמו שנתפרש בירושלמי ביכורים פ"א ה"ד, סד ע"א, "תמן אמרינן: תני בשם ר' יהודה, גר עצמו מביא וקורא. מאי טעמיה? - 'כי אב המון גוים נתתיך'. לשעבר היית אב לאברהם [בדפוס ויניציאה של הירושלמי: לארם], מיכאן ואילך לכל הבריות [בדפוס הירושלמי: ועכשיו, מכאן והילך, אתה אב לכל הגוים]. ר' יהושע בן לוי אמר: הלכה כר' יהודה. אתא עובדא קמיה דר' אבהו והורי כר' יהודה". הנה נתברר לך, שיש לך לומר אשר נשבע י"י לאבותינו לתת לנו. ושאברהם אב לך ולנו ולכל הצדיקים, ללכת בדרכיו. והוא הדין לשאר הברכות והתפילות, שלא תשנה כלום.

ברם בתלמוד הבבלי לא הוזכרה הטענה כי משנתנו של רבי מאיר היא. ועם כל זאת מציע רבנו, כי ניתן לדחות הלכה שבמשנה מכוח ברייתא שהוזכרה בתלמוד הירושלמי!

נראה, כי רבנו דחה את ההלכה של המשנה לשתי סיבות: [א] רבי יהושע בן לוי אמר: הלכה כרבי יהודה. [ב] ובא מעשה, "עובדא", לפני רבי אבהו, והורה הלכה

107 שו"ת מהרשד"ם, שאלוניקי תקנ"ז, יורה דעה, סי' קצב, כ"א, קיא ע"א. ראה לדוגמה תשובות הרמב"ם, סי' רצט, כ"ב, עמ' 558; סי' שח, כ"ב, עמ' 568. והשווה יד מלאכי (לעיל הערה 33), "כללי הפוסקים", סי' ו, קפ, עמ' א-ב

למעשה כסברת רבי יהודה. דעת רבנו נתקבלה אצל רבותיו של ריטב"א (חדושי הריטב"א, על מכות יט ע"א, אד"ה אלא היינו):

ודעת רבותי שהלכה כר' יהודה כדעת הירושלמי [הנ"ל]. וכן באמת המנהג פשוט בישראל לענין תפילה [...] שהוא [הגר] מתפלל לעולם א־להי אבותינו וכישראל גמור. וזו ודאי כר' יהודה [בירושלמי], שעל כן הוצרכו בירושלמי לומר "הלכה כרבי יהודה", ואורי ר' אבהו כן. דאלו לענין מקרא בכורים, לא הות הוראה בימי ר' אבהו.

ראה עוד בית הבחירה, מכות, ירושלים תשכ"ה, על דף יט ע"א, עמ' צז, א; וכן השווה תוספות בבא בתרא פא ע"א בד"ה למעוטי, בשם ר"י.

ברם קשה. ר' יצחק גאטינייו, בית מועד, שאלוניקי תקצ"ט, לב ע"א ציין כי במעשר שני יא, יז פסק רבנו כי "גרים ועבדים משוחררים" אינם מתוודים, "מפני שאין להם חלק בארץ, והרי הוא אומר, ואת האדמה אשר נתת לנו". ולי נראה, כי רבנו סמך על ה"עובדא" - זאת אומרת הלכה למעשה - שעליה הורה ר' אבהו; ועל כגון זה נאמר "היכא דאיתמר איתמר, והיכא דלא איתמר, לא איתמר. ולא גמרינן מינייהו לדוכתי אחריתי".

132. **כל החכמים שעמדו אחר חיבור התלמוד ובנו בו.** על סוג ה"הבנה" הדרושה להגיע לעומק "תלמוד" כתב רבנו בתלמוד תורה א, יא:

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 במדות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה. וענין זה הוא הנקרא תלמוד.

וזו מלאכתם של יחידי סגולה, שמתקבצים "ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם" (לעיל שו' 115-116). והיא "דרך התלמוד" שנקטו "הגאונים שעמדו בארץ ישראל, ובארץ שנער, ובספרד, ובצרפת" (להלן שו' 133-134). וכתב רבנו על עצמו, "ובינותי בכל אלו הספרים" (להלן שו' 156).

132-133. **ויצא להם שם בחכמתם, הם הנקראים גאונים.** רבנו נוקט, כי "גאון" הוא תואר כבוד, ואינו מוגבל לחכמי בבל. כך אתה שומע ממה שהשיב בעניין היתר ההליכה בנהרות בשבת, תשובות, סי' שי, כ"ב, עמ' 576:

...רבנו חנוך ורבנו משה בנו ורבנו יצחק בן גאית ורבנו יצחק בן ברוך ורבנו יצחק בעל ההלכות ורבנו יוסף הלוי תלמידו ז"ל, ומעולם לא נשמע מהם בזה אסור, וכן

כל אנשי מצרים. וזה אינו אצלנו ראיה. ואמנם אמרנו זה לזה הגאון ש״צ בשביל אמרו שיש אצלם גאונים אסרו זה. והודענוהו שיש גאונים אחרים אצלנו אירע להם הלכה למעשה בהתרו, אלא אם אלו הגאונים שלנו בשביל שאין ארצותם בבל אין ראוי להשגיח לדבריהם לפי שמקום גורם, אפשר.

133. **הנקראים גאונים**. דעת רבנו התקבלה אצל ר׳ צדקיה, מחבר שבולי הלקט; ראה *Geonica*, כ״א, עמ׳ 190.

134. **למדו דרך התלמוד**. ״דרך התלמוד״ קשורה ל״דרך המשנה״, שהיא ה״דרך ה״קצרה״ שלימד רבי אליעזר בן יעקב (הראשון, מחבר משנה מדות, להלן שו׳ 158). ״דרך קצרה״ של המשנה דורשת ״פירוש״, והיא היא ״דרך הפירוש״. וזהו שכתב רבנו, איגרות הרמב״ם, כ״ב, עמ׳ תמ–תמא:

ודרך הפרוש להזכיר הדברים הנכונים ודברים אחרים סותרין אותן, והקשיות על כל דבר ודבר, והפרוק. והראיה שזה הדבר אמת וזה שקר, או שזה ראוי וזה אינו ראוי. וזהו דרך התלמוד, שהתלמוד פרוש המשנה.

השווה עוד שם, עמ׳ תמ, תמא, תמב, תמה. וראה עוד הלכות אישות יא, יג. על מתודה זו אמר רבי יהודה: ״הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון״ (אבות ד, יג); ראה אש״ג, עמ׳ 50. המגמה ב״דרך התלמוד״ היא לשאת ולתת ״בהלכה עד שמעמידין אותה על בוריה״.[108] והיינו ״התלמוד״ שהיה לתנאים הראשונים, סוכה כח ע״א; אש״ג, עמ׳ 8–9.

135. **לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאד**. השווה שו׳ 145, וראה מש״כ לעיל בשו׳ 132 ולהלן בשו׳ 152.

137–138. **וכן בשנער בימי הגאונים, אין אדם מכיר אותה הלשון עד שמלמדים אותה**. ״אותה הלשון״ נקראת ״לישנא דרבנן״; ראה *HS*, כ״א, עמ׳ 311–312.

140. **משיבים להם כפי חכמתם**. היינו לפי שיקול דעתם. פירקוי בן באבוי מתח ביקורת על אותם התלמידים של ארץ ישראל, שפירשו דברי המשנה והתלמוד כפי ראות עיניהם.

ובעונותינו גזר שמד ונסתלקה יש[י]בה מארץ ישר׳, ועכשו חמ[ש] מאות שנה חזר שמד עליהם שלא יתעסקו בתורה. ונהגו [מ]נהג השמד, ולא הני[ח]ו [=״ולא

108 בראשית רבה, ויצא, פ״ע, ט, כ״ב, עמ׳ 808. ראה לעיל הערה 24.

עזבו״] מנהג שמד עד היום. ומק[צ]תן מצאו ספרים שלמשנה ושלמקצת תלמוד גנוזין, וכל אחד ואחד עוסקין בספרים, ופירש ל[דע]תו מה שעלה על ליבו.[109]

140–141. **ואותם השואלים מקבצים התשובות ועושין מהם ספרים להבין בהם.** אבל לא לפסוק מהם הלכה למעשה; השווה להלן שו׳ 167–168.

145. **קרובים למדע.** על פי אג״ש, עמ׳ 29: ״וקרובה ללמד״. וראה להלן שו׳ 160.

לעומקו של תלמוד. ראה איגרות הרמב״ם, כ״ב, עמ׳ תלט: ״שלא חברתי אותו [ספר משנה תורה] אלא מפני קצר הרוח למי שאינו יכול לירד לעמק התלמוד״. והשווה לעיל שו׳ 135, ולהלן שו׳ 149.

147. **לחרבן הבית.** על פי מסורת החכמים הספרדים חורבן הבית היה בשנת 68 (=חיים) לספירת הנוצרים, לא בשנת 70.

149. **ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבונינו נסתתרה.** רמז לישעיה כט, יד ״ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבניו תסתתר״. והסביר רבנו, בהקדמה לפיה״מ, כ״א, עמ׳ לח, שנתייחדו בכל אחד ממנו ארבעה דברים: [א] חולשת שכל, [ב] והתגברות התאות, [ג] והעצלות מללמוד, [ד] והחריצות לרדיפת עניני העולם הזה – ארבעת שפטי הרעים״. והן הסיבות שקשה לרדת ״לעומקו של תלמוד״. ראה לעיל שו׳ 145.

151. **התלמוד עצמו.** שדורש בינה, ראה מש״כ לעיל שו׳ 132.

151–152. **הבבלי והירושלמי, וספרא וספרי והתוספתא.** כאן מסר רבנו רשימת מקורות שלא על פי סדר חשיבותם לפסק הלכה; ראה לעיל שו׳ 95. מי שאינו מומחה בכל המקורות האלו, כולל דיני עוקצין, אינו מוסמך להורות בשום מקצוע של ההלכה.[110] ראה הוריות יג ע״ב: ״׳מי ימלל גבורות ה׳, ישמיע כל תהלתו׳ [תהלים קו, ד]. למי נאה למלל גבורות ה׳? מי שיכול להשמיע כל תהלותיו״. השווה מכות י ע״א. דברים דומים אצל רבי יוחנן, שבת קיד ע״א: ״איזהו ת״ח שממנין אותו פרנס על הצבור, זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר, ואפי׳[לו] במסכת כלה״. וכן פסק רבנו בסנהדרין ד, ח (מקורות אלה נשמטו מנושאי כליו שם). על פי ירושלמי חגיגה פ״א ה״ח, עו ע״ג הסיק רבנו בפיה״מ בכורות ד, ד, כ״ה, עמ׳ רמד ״כי אפילו נתמנה לדבר אחד, אין הדבר מותר עד שיהא חכם בכל דיני התורה״. על

109 שלום שפיגל, ״לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי״, ספר היובל לכבוד צבי וולפסון, חלק עברי, ירושלים תשכ״ה, עמ׳ רעג. השווה שם, עמ׳ רמה.

110 להגדרת ״מומחה״ ראה רב שרירא גאון, תשובות הגאונים, שערי צדק, מהדורת חיים מודעי, ירושלים תשכ״ו, ח״ד ש״ז, סי׳ לה, עמ׳ רא–רב.

יסוד דברים אלה פסק רבנו כי חכם השולט בכל התורה אבל בשל עיכוב חיצוני, כגון סומא בעין אחת שפסול לדון בדיני נפשות, אין סומכים אותו אפילו לדון בדיני ממונות, "מפני שאינו ראוי לכל הדברים, וכן כל כיוצא בזה", סנהדרין ד, י. בחריפות יצא רבנו נגד הפרנסים שממנים אדם שאינו "מומחה", כלומר שולט בכל התורה כולה: "כי לא יתן בית דין רשות לשאינו מומחה, ואם עשה כן אינו מועיל כלל, אלא אותו הבית דין אשם [במקור את'ם, לא "חוטא"!]", פיה"מ בכורות ד, ד, עמ' רמד; השווה סנהדרין ד, טו. "רב" שאינו שולט בכל מכמני ההלכה זקוק לסמוך על דעתו של פוסק השולט בכל ספרות ההלכה ולהורות על פיו, וכן נהגו רוב קהלות ישראל במשך הדורות. ראב"ד ורמב"ן חולקים. ראה רמב"ם, קדוש החודש ז, ז; השגות לספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קנג.

152. **דעת רחבה ונפש חכמה.** בניגוד לתלמידי בלעם, שלהם "רוח גבוה ונפש רחבה", אבות דרבי נתן, נוסח ב, פרק מה, עמ' 124. השווה אבות ה, יז; דעות ב, ז.

דעת רחבה. בניגוד להלכות פסוקות, שאפשר "שידעם הכל: גדול וקטון, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר", יסודי התורה ד, יג. ראה מרן, הקדמה לשלחן ערוך: "התלמידים הקטנים יהגו בו תמיד". והשווה סוף ההקדמה שם: "הקטנים עם הגדולים, תלמיד עם מבין, חכם חרשים ונבון לחש" וראה עוד בבא בתרא קמה ע"ב; סנהדרין קא ע"א; ולהלן יסודי התורה ד, יא; ז, א.

ונפש חכמה. השווה לעיל שו' 135. זהו דווקא בדרכי ההוראה והשליטה במקורות, אולם ידע הדינים עצמם "דבר קטן" הוא (סוכה כח ע"א), וביד כל אדם לדעת אותם; ראה יסודי התורה ד, יג הנ"ל. מתוך שלא הבחינו הפרשנים בשני השלבים האלה השיגו על רבנו מה שהשיגו; ראה כ"מ שם.

156. **ונשענתי על הצור ב"ה.** השווה הקדמת רבנו נסים לספר המפתח, ד ע"ב: "ונשענתי בא־להי ישר' יתברך שמו".

158. **ודרך קצרה.** על פי דרכו של רבי מאיר, "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", פסחים ג ע"ב; חולין סג ע"ב. זוהי הדרך שבחר רבנו הקדוש במשנתנו; ראה אש"ג, עמ' 36: "לשנא קייטא, דאפילו מחדא מילתא מגמר ממנו כמה טעמי, ותלי תילי' של הלכות". דרך זו למד רבי מאיר מרבו רבי עקיבא. ראה אש"ג, עמ' 28–29:

> ונקט ר' בהלכתא ארחא דר' מאיר, והיא הות ארחא דר' עקיבא. כיון דחזא ר' דארחא דר' מאיר קצרה וקרובה ללמד, ודבריה מחוברים חבור יפה, כל דבר [ודבר] עם מה שדומה לו, ומדוקדקין דבריו הרבה יותר מכלהו רבנן תנאי [אחריני], ואין בהן שפת יתר, וכל מילתא [ומילתא] מסקא לטעמא, בדלא אמיר בה מילי דטופיינא דלא צריכין, ולא מחסרא ולא מיתרא מדעם, אלא בדוכתא מיעוטתא

וארחא קייטא. ובכלל, כל מלה ומלה גדולות ונפלאות, ולאו כל מאן דחכים ידע להון לחבורי הכי [כד]כתיב "לאדם מערכי לב ומי"י מענה לשון" [משלי טז, א].

רבי אליעזר בן יעקב (מחבר משנה מידות) הוא ראשון התנאים שייסד דרך זו, ועל כן משנתו "קב ונקי" (יבמות מט ע"א); אש"ג, עמ' 18. וראה דעות ב, ד:

והוא שצוו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. אבל אם היו הדברים מרובים והענין מועט, הרי זו סכלות. ועל זה נאמר, "כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברים" [קהלת ה, ב].

וראה ראב"ע על אתר.

158–156. **לחבר דברים... בלשון ברורה ודרך קצרה.** "חבור" הוא "דרך המשנה". ראה איגרות הרמב"ם, כ"ב, עמ' תמא; והיינו קודיפיקציה, ראה מש"כ להלן בשו' 167–168. על לשון המשנה ראה הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' לג; אש"ג, עמ' 18, 29, 36, 43. וכן מרן, הקדמה לשלחן ערוך: "בדרך קצרה, בלשון צח וכולל, יפה ונעים".

158–159. **כולה סדורה בפי הכל.** ראה מש"כ במאמרי "מקומו של משנה תורה במערכת החינוכית של ספרד והמזרח התיכון", חקירה ח (תשס"ט), עמ' כז–לב.

159. **לא זה אומר בכה וזה אומר בכה.** שהיא דרך התלמוד, ראה איגרות הרמב"ם, כ"ב, עמ' תמא; הקדמה לפיה"מ, כ"א, עמ' מח; מרן, הקדמה לשלחן ערוך, "הלכה פסוקה באין אומר ואין דברים".

160. **דברים ברורים קרובים.** השווה לעיל שו' 145, "קרובים למדע". והיינו "וקרובה ללמד", אש"ג, עמ' 29, שביד התלמיד לתפוס בקלות.

162. **גלויין.** השווה שו' 60–61.

לקטן ולגדול. ראה יסודי התורה ד, יג, שראוי להקדים ידע ההלכות, כי הן

מיישבין דעתו שלאדם תחלה. ועוד, שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה, כדי לנחול חיי העולם הבא. ואפשר שידעם הכל: גדול וקטון, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר.

165–166. **ועד חבור התלמוד וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם.** לומר, על פי הפירושים המקובלים ומוסכמים אצל הגאונים וחכמי ספרד והמזרח, ולא על פי "חידושים" שהחכם הוציא מלבו. וכן הקדמה לספר המצות, עמ' ב:

ואף כל מה שגדרו הגאונים האחרונים ז"ל ומה שבארו ופירשו בעניני אסור ומותר, וטמא וטהור, ופסול וכשר, וחייב ופטור, ומשלם ואינו משלם, ונשבע ופטור מלשבע.

הא למדת, כי ההלכות במשנה תורה אינן על פי "חידושים" שהעלה רבנו מתוך פירכות וחילוקים. וכבר העיד רבנו, איגרות הרמב"ם, כ"ב, עמ' תמג: "ודבר שהוא מפלפולי, א[ו]מר בפרוש: 'יראה לי שהדבר כך וכך'. או אני אומר: 'מכאן אתה למד שהדבר כך וכך'". ראה מה שכתב ש' אברמסון, פירוש רבנו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 110, סי' מד: "והיא הערה חשובה לתולדות [פרשנות] התלמוד, שאף על פי שאפשר לפרש אחרת, הרי היתה קבלה בתלמוד שאין לפרש כך!" וראה פרקים מן מבוא התלמוד לר' שמואל בן חופני גאון, מהדורת שרגא אברמסון, ירושלים תש"ן, עמ' 28, כי אחת הדרכים להבנת מסורת חז"ל היא **אלתואת'ר**; התרגום שם בעמ' 65 אינו מדויק. **אלתואת'ר** הוא 'הפירוש הרגיל, המוסכם, והמקובל' אע"פ שניתן לפרש הדברים בדרך אחרת. והיינו מה שכתב ר' חננאל שהובא בסימן הנ"ל.

166. **משנה תורה.** כמה פירושים ניתנו לשם זה. ביניהם יש לציין מה שכתב רשב"ץ, קשת ומגן, ליוורנו תקכ"ג, לט ע"א:

> אבל קריאת הספר בשם "משנה תורה" הוא לפי שלא כתב בו לשון ארמית כשאר החבורים, אבל כלו לשון מקרא או לשון משנה. וחלקו לספרים, והספרים להלכות גדולות, וההלכות הגדולות לפרקים, והפרקים להלכות קטנות, בלשון מבוארת וצחה. כאלו רוח הקדש שרתה עליו ונחה, ורוח ה' עליו צלחה. והלך בדרך המשנה שהיא חלוקה לסדרים, והסדרים למסכתות, והמסכתות לפרקים והפרקים להלכות קטנות. וקרא ספרו מפני כך משנה תורה, כלומר שנון התורה, שהמשנה נגזרת מאותה לשון. כלומר, מלשון "ושננתם לבניך".

רגיל יותר לפרש בדרך שכתב ר' יוסף חזן, חקרי לב, א"ח, שאלוניקי תקמ"ז, סי' עה, קמג ע"ב: "ידוע שדרך הרמ'[ב"ם] בחיבורו להעתיק דיני הש"ס, שלכך קראו משנה תורה". ולי נראה, כי רבנו רמז למה שדרשו חז"ל, בראשית רבה, פ"ג, אות ה, כ"א, עמ' 21: "ויקרא א' לאור – כנגד ספר משנה תורה שמלא הלכות".

167. **ואחר כך קורא בזה.** ראה מו"נ ב, לה, כ"ב, עמ' שצט: "לכלל בני אדם". ופירש ר"י קאפח שם, הערה 1: "כי יתר ספריו נכתבו מלכתחלה לשמוש הקהל הרחב"; עי"ש. ברור אפוא, כי המגמה בחיבור זה אינה לאפשר לבר בירב להורות הלכה בישראל אלא לקרוא "בזה", היינו בספר משנה תורה, ובכן לסייע למי שחשקה נפשו לעסוק בהלכותיו "כדי שיהיו סדורים על פה". ראה לעיל שו' 56, ולהלן שו' 170.

167–168. **ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה.** כאן הולך רבנו בעקבות חכמי ישראל מאז ר' יהודאי גאון, מחבר ספר הלכות פסוקות, להציע את ההלכה הפסוקה בלי ציון המקורות או הבאת הנימוקים שעל פיהם הכריע סופית את ההלכה. נוהג זה קיים בכל התרבויות ובכל הזמנים, כולל אלה שחלקו על רבנו. כמובן, כאשר שופט או משפטן מחווה דעתו בפני עמיתיו עליו לציין את המקורות והתקדים המשפטי.

ברם נוהג זה אינו בקודיפיקציה של החוק, שמטרתה היא הצעת הדין בקיצור נמרץ; ראה לעיל שו׳ 158. רבנו הבהיר דברים אלה לר׳ פנחס הדיין, וכי יש הבדל בין ״דרך המשנה״, שהיא קודיפיקציה של ההלכה, לבין ״דרך התלמוד״, שהיא דרך הפירוש. ראה איגרות הרמב״ם, כ״ב, עמ׳ תמ-תמב. וראה עוד לעיל שו׳ 134. והם הם דברי מרן בכ״מ כאן, שמגמת רבנו היא ״פסק הלכה בלשון צח וקצר כמו המשנה״. ראב״ד השיג, וטען כי רבנו ״עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו, כי הם [א] הביאו ראיה לדבריהם, [ב] וכתבו הדברים בשם אומרם״. הדברים אינם מדויקים. ראה ספרו בעלי הנפש, וכן כמה מפסקיו והשגותיו שבהם הוא מציע דעתו בלי לציין את המקורות ובלי להזכיר את הדברים בשם אומרם. והנה יפה דרש, ברם בהשגה שלפנינו הוא לא גילה את המקור לדוקטרינה שאין לסמוך על בעל הוראה עד שיביא ראיה לדבריו. השווה תשובות ופסקים, מהדורת ר׳ יוסף קאפח, ירושלים תשכ״ד, סי׳ כ עמ׳ סה, ששם ביקש ראב״ד, ובצדק, כי ״חייבים לקבל דברי מבלי חקירה, בעבור כי רבו שנותי משנותם וחכמתי מחכמתם״. למעשה, כמו שהעיר ר׳ דוד עראמה, פירוש על הרמב״ם ז״ל, שאלוניקי תס״ו, הקדמה בד״ה לא, אין כל ערך ל״ראיה״ בפני מי שאינו שולט בכל מכמני ספרות חז״ל, שהרי אין ביד הקורא לאשר או לדחות את ה״ראיה״ שמציעים לפניו. וסוף סוף עליו ״להסתמך״ (או ״לא להסתמך״) על דעתו של פוסק זה או על קושייתו של אחר. וזהו שכתב מרן כאן, ״שדרך רבינו תיקון לכל העולם, זולתי לחד בדרא, באותו זמן״. אמנם מי שלא הגיע לאותה דרגה ועליו להסתמך על פוסק יכול לסמוך על דעת רבנו. אדרבה, רבנו לא ״עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו״ (לשון הראב״ד שם). והוא שהביא ראיה לדבר, שהרי הגאונים שקדמוהו

> חברו הלכות פסוקות בענין איסור והיתר, וחיוב ופטור, בדברים שהשעה צריכה להם, כדי שיהיו קרובים למדע מי שאינו יכול לירד לעומקו של תלמוד. וזו היא מלאכת יי׳ שעשו בה כל גאוני ישראל, מיום שחובר התלמוד ועד זמן זה (שו׳ 143-146).

ועל כגון זה הבהיר מרן כאן, כי החיבור שלפנינו נועד למי שזקוק לסמוך על הוראות אחד הפוסקים: ״ויכול כל חכם לב מהבאים אחריו לסמוך על ברירתו של רבינו״. מובן, כי חכם שהגיע להוראה אינו ״חייב״ לסמוך על רבנו או על שום פוסק שלא מצא ״ראיה״ לדבריו. וכן השמיע רבנו, תשובות הרמב״ם, סי׳ שי, כ״ב, עמ׳ 576:

> ובכלל אומר כי כל מאמר שימצא לאחד מן הגאונים ז״ל המפורסמים בהוראה, ולא נמצא עליהם ראיה ברורה, לא נדחה אותם ולא נטעה אומרם. אבל נאמר, אפשר שיש לו ראיה. ואין ראוי לנו שנסמוך על אותו מאמר ולא נעשה בו, עד שיתבאר לנו סבתו. וזה עיקר גם כן כבר בארוהו לנו ז״ל באמרם ״לא תקרע תקרעוניה ולא מגמר תגמרו מניה״ [בבא בתרא קל ע״ב].

השווה שם סי׳ קלח, כ״א, עמ׳ 266–267. וזהו שכתב מרן כאן: ״ואם ימצא אי זה חכם גדול שלא ירצה לעמוד על ברירתו עד שישקול גם הוא במאזני שכלו, מי מעכב על ידו מלעיין בספרי התלמוד והמחברים״. דברים דומים כתב רבנו לר׳ פנחס הדיין, איגרות הרמב״ם, כ״ב, עמ׳ תלט: ״וכי אני צויתי או עלתה על לבי שאשר[ו]ף כל הספרים שנעשו לפני מפני חבורי?״

ולעצם הטענה כי רבנו לא ציין את המקורות כבר השיב לר׳ פנחס, שכל מי ששולט במקורות חז״ל יכול למצאם. הקושי של ראב״ד אינו בזה שרבנו לא ציין את המקורות. למעשה לא תמצא הלכה במשנה תורה שאינה כוללת איזה מונח־מפתח שרומז למקור הדברים, למי שבקי בכל מכמני ספרות חז״ל, כולל מסורת הגאונים וחכמי ספרד. הבעיה העיקרית עם ה״מקורות״ היא כי דרכו של רבנו מונעת ממי שאין לו שליטה בכל ספרות חז״ל ״להשיג״ (ולהראות בפני **אלג׳מהור** את ״חכמתו הנשגבה״). וכמו שהבליע רבנו בנעימה, לר׳ פנחס הדיין, איגרות הרמב״ם, כ״ב, עמ׳ תמד: ״אבל היה לך לומר שתמצא בו דברים הנסתרים שאין אתה זוכר באי זה מקום נאמרו״.

170. **סדורים על פה.** ראה מש״כ לעיל בשו׳ 167. והשווה מרן, הקדמה לשלחן ערוך: ״שגור בפיו הספר הזה״. וכן שם, הקדמה:

> התלמידים הקטנים יהגו בו תמיד וישננו לשונם על פה ותהיה גירסא דינקותא מסודרת בפיהם מקטנותם הלכה למעשה, וגם כי יזקינו לא יסורו ממנו, והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע בהניח להם מעצבם ויגיע כפם וישעשעו נפשם בהגותם בספר זה אשר כולו מחמדים.

ברור כי המטרה אינה לאפשר ל״תלמידים הקטנים״ להורות מתוך השלחן ערוך, או מתוך כל ספר אחר; ראה לעיל שו׳ 167. וכמו שכתב מרן הראש״ל, כה״ר בן ציון מאיר חי עזיאל, משפטי עזיאל, תל אביב התרצ״ה, עמ׳ ix:

> השופט או הפוסק התלמודי אינו יכול ואינו רשאי לומר לעצמו ולשואליו – בכל שאלה שתעמוד לפניו – ניתי ספר ונחזי ואפסוק כהלכה מן המוכן ככל הכתוב בספר. לא זו היא דרכם של בעלי הוראה, אלא חובתם היא זו לעיין במקורה של הלכה, לבררה וללבנה, לצרפה ולזככה לפי ידיעותיו המקיפות, הקשתו הנכונה, וסברתו הישרה, לדון דין אמת לאמתו ולאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא. וכל הפוסק הלכה מתוך משנתנו, מבלי צרוף וברור מצדו, להבנתה של הלכה על בוריה, נקרא בפי רבותינו בשם של ״מבלה עולם״ (סוטה כב ע״א).

מכאן לכלל שנקבע בירושלמי פאה פ״ב ה״ד, יז ע״א: ״הכל מודין שאין למדין מן המעשה״. שהרי לא ייתכן לקבוע בוודאות כל הפרטים והחישובים שמסביב לאותה פסיקה.

Boaz Huss: "The Pleasant Tree Ben Yishai Lives on the Earth:" On the Sabbatean Origins of the *Tu BiShvat* Seder 909

Zeev Gries: On the Parables in the Homilies of the Dubner Maggid 921

Shaul Regev: Studies in Rabbi Yosef Ḥaim's Aggadah Commentaries 933

Section IV: Poetry, *Piyyut* and Prayer

Shulamit Elitzur: *Shivatot* by Kalir for Passover Eve according to the Day of the Week 979

Moshe Halamish: On the Wording of the Supplication in the *Ḥonen HaDa'at* Blessing 1005

Mati Huss: Yaakov ben Elazar: Clarifications Regarding the Time and Date of Composition of *Sefer HaMeshalim* 1021

Benjamin Elitzur: On the Arrangement and Printing of *Maḥzor Aram Tzova* 1057

Devora Bregman: Jurisprudence and Halakhah in *Bediḥuta DeKidushin* 1067

Tova Beeri: The History of the *She'erit Yisrael* Collection of Poems by Rabbi Yisrael Najara 1085

Ephraim Ḥazan and Rachel Ḥitin-Mashiaḥ: *"Atzilei Ami Hitpalelu leEl Elim:"* A *"Mi Kamokha" Piyyut* Upon the Arrival of the French to Algeria 1095

Moshe Bar-Asher: On the Editing of Prayer Books According to the Sephardic Rite in Our Generation 1119

Indexes

Subjects and Concepts 1139

People and Places 1167

Sources 1199

Paul B. Fenton: A Moroccan Religious Decree (*fatwa*) Concerning the Demolition of a Synagogue 633

Menahem Haim Schmelzer: The Dispute over a Rabbinic Appointment to a Synagogue in Seventeenth Century Buda 651

Shimon Schwarzfuchs: A Bundle of Letters from the Jewish Communities of the Papal States in France 661

Yaron Ben-Naeh: The Will of the Philanthropist Yaaqov Tzemaḥ Nissim 693

Yaron Harel: Developments in the History of the Jewish Community of Urfa 711

Sergio Della Pergola: The End of the Dichotomy: Jews/Non-Jews? 727

VOLUME II

Section III: Kabbalah and Jewish Thought

Yehuda Liebes: The Date of Rabbi Moshe de Leon's Death 745

Moshe Idel: Rabbi Neḥemiah ben Shelomo the Prophet's Commentary on the Seventy Divine Names and the "Tripartite Discourse" (*Siaḥ HaMeshulash*) 751

Joseph Dan: The Left Emanation and the Left Pillar: Two Opposing Conceptions of the Source of Evil in Thirteenth Century Spanish Kabbalah 799

Dov Schwartz: On the Understanding of the Material Intellect in the Writings of Byzantine Jewish Scholars of the Late Middle Ages 823

Eliezer Baumgarten, Uri Safrai and J.S. (Yossi) Chajes (Hayyut): "He Saw the Entire World Resembling a Ladder:" Rabbi Yehoshua ben Rabbi David of Kurdistan's Kabbalistic Tree 843

Yechiel Goldhaber: Identifying the Author of *Ḥemdat Yamim* 873

Alfredo Mordechai Rabello: Marriage and Divorce of Noachides according to Jewish Sources 341

Yitzḥak Eric Zimmer: On the Issue of Separating *Ḥalla* in the Diaspora 355

Ron S. Kleinman: Selling Honors and *Aliyot* in the Synagogue: Aspects of Halakhah and Custom 379

Aviad Hacohen: One Question and Ten Responses: The Struggle against Jews Petitioning Gentile Courts and the Defense of Individual Ownership Rights 407

Yaakov Shmuel Spiegel: Attitudes to the Verse: "Beware of Making Many Books Without Limit" 477

Naḥum Rakover: Copyright: On the Sources of Jewish Law and their Application 509

Benjamin Richler: The Program of Study in Rabbi Ḥaim Kimḥi's Yeshivah in Constantinople 523

Aharon Guimani: On the Punctiliousness in Writing Names on the Halakhic Bill of Divorce 529

Section II: Jewish History

Avraham Grossman: The Meaning of Kalonymus ben Kalonymus's Social Criticism 541

Robert Bonfil: The Features of a Woman's Beauty are Thirty-three: A Poem by Yosef HaCohen (the author of *Emeq Habakha*) 559

Yitzhak Yudlov: The Prague Incunabula 585

Edwin Seroussi: Rabbi Menaḥem de Lonzano – Ethnomusicologist 597

Yosef Kaplan: On the Burial of Barukh Spinoza's Grandfather and Grandmother 621

Contents

Moshe Bar-Asher: Rabbi Professor Meir Benayahu vii

Haim Zalman Dimitrovsky (*z"l*): Meir Benayahu: A Life of Scholarship xiii

Michael Riegler, Zeev Gries and Hanan Benayahu: List of Publications by Professor Meir Benayahu xxi

VOLUME I

Section 1: Studies in Talmud, Halakhah and Jewish Custom

Leib Moscovitz: Mishnah *Ketubot* and Roman law: A Comparative Study 3

Menahem Kahana: Some Folios from a New Manuscript of the *Sifrei* on Numbers and Deuteronomy 15

Meir Benayahu (*z"l*): On the Editor of the Venice Edition of the Palestinian Talmud 25

Moshe Assis: A Clarification of Three Vague Expressions in the Palestinian Talmud 63

Shamma Friedman: Untangling Branches of Transmissions of the Babylonian Talmud 103

José Faur: The Introduction to the *Mishneh Torah:* Sources and Observations 175

David Henshke: The Firstborn of a Kosher Animal Outside the Land of Israel: From the Talmud to Maimonides and Back 241

Mordechai Akiva Friedman: The Appointment of a Prayer Leader and his Dismissal according to Maimonides and his son Rabbi Avraham 275

Simcha Emanuel: Additional Responsa by Rabbi Shlomo ben Aderet 329

Meir Benayahu Memorial Volume

VOLUME I

Studies in Talmud, Halakhah, Custom, and Jewish History

EDITORS

Moshe Bar-Asher, Yehuda Liebes, Moshe Assis, and Yosef Kaplan

CARMEL • JERUSALEM

JERUSALEM 2019