

הסנהדרין

כבייטוי לכוח האומה

קריאה חדשה לאור משנת הרמב"ם

הרב נתנאל אריה

ראשי פרקים:

א. הקדמה

ב. ארבעה סוגים הנהגה לאומית

משפט הסנהדרין

משפט המלך

משפט הכהנים ומשפט הכהן הגדול

משפט הנביא

סיכום

ג. סנהדרין כسمכות תורנית וכנגזיות האומה

מיוני מלך וכahn גדול בסנהדרין; תמייתת הלח"מ

הגראי"ז; שני פנים בבית הדין הגדול

ד. שני פנים בהרשות סנהדרין למילומה

הרשות סנהדרין או תפילה?

פירוש ה"עינויים למשפט"; שני פנים לתפקיד בית הדין

ה. שיטת הרמב"ם בחידוש הסمية

דעת הרמב"ם בעניין הסمية בזה"ז

גדיר ציבור דוקא בא"י

כוחם היסודי של בית הדין נובע מהסמכותם ע"י האומה

ו. שיטת הרמב"ם במצוות קידוש החודש

שיטת הרמב"ם

קושיות הרמב"ן ושיטתו

הסביר דעת הרמב"ם

ז. תוכף גוזרות ותקנות הסנהדרין מותנה בקבלת האומה

פשט איסоро בכל ישראל

כוח הסנהדרין מוגבל בכוחו ותלו依 בקבלת האומה

ח. סיכום

א. הקדמה

ניתן להצביע על ארבעה סוגים הנגעה לאומית אליהם מתייחסת התורה: סנהדרין, מלך, כהן ונביא. סנהדרין היא הערכאה המשפטית העליונה של עם ישראל, המוסמכת לפרש לחוקק, ולשפטו, אך תחומי הנגחתם של מלך כהן ונביא אינם משפטיים בדוקא. אעפ"כ בחינה מדויקת מראה שאף למלא כהן ונביא יש הרשות להכרעה בסוגיות משפטיות, אלא שמדובר במקרה ישות נקודת עיגון ותלות בסיסית של כל סוגים המנויות בסנהדרין. חתירה להבנת שורש הדבר היא בעצם חתירה להבנת המשמעות והמהות של כוח הסנהדרין.

באופן פשוט, הסנהדרין היא המשך והשתלשלות ממעם הר סיני. משה רבנו הצטווה לאסוף שבעים איש מזקני ישראל, והקב"ה האziel מן הרוח אשר עליו ושם עליהם, כדי שיעסכו לדון את ישראל עם משה.¹ שמו של הקב"ה שנקרא על חכמי הסנהדרין הסמכים, מבטא את המשכיות השתלשלות התורה מהר סיני מרבית תלמידים במהלך כל הדורות. אך מבט מעמיק חושף כי למרות האמת שיש בתפיסה זו, הרי שהיסודות המרכזיים של מוסד הסנהדרין הוא דוקא בעל פן הפוך במידה מסוימת; המהות העיקרית של הסנהדרין אינה כביטוי להר סיני ולכוח התורה אלא כביטוי לכוחו של העם. נברר בע"ה את יסוד כוחה של הסנהדרין, ונעמוד על שורש הדבר והשלכותיו.²

ב. ארבעה סוגים הנגעה לאומית משפט הסנהדרין

חכמי הסנהדרין הם יסוד ההנאה המשפטית והסמוכות הторנית העליונה, ומקום מושבם בלשכת הגזית שבძקנות:

שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' א-להיך נתן לך לשפטיך ושפטו את העם משפט צדק... כי יפלא ממן דבר למשפט בין דם לדין ובין גנע לדין ריברי ריבית בשעריך וקמת וצלחת אל הפקום אשר יבחר ה' א-להיך בו; ובאמת אל הכהנים הלוים ואל השפט אשר יהיה ביוםם הדם וזרחת ותגידו לך את דבר המשפט: ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן הפקום שהוא אשר יבחר ה' ושמרת

¹ "ניאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקנין העם ושטריו ולקחתם אתם אל אהל מועד והתנצבו שם עמן... ואצלתני מן קורת אשר עליך ושמתי עליהם ונשאו אתך במשפט העם" (במדבר יא, טז).

² במאמר משוקעות תורות שלמדתי ממו"ר הר"י ויצמן שליט"א, נשתרמו הדברים ונתררכו.

לעשות בכלל אשר יורוּן: על פי ההלכה אָשֶׁר יוֹרַע וְעַל הַמִּשְׁפֵּט אָשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ
מְעֻשָּׂה לֹא תְּסֻוּר מִן קְדָבָר אֲשֶׁר יֹגִידְךָ לְךָ יָמִין וְשָׁמָאל.

(דברים טז, יח)

במדרש "ספרי" על הפרשה ובמסכת סנהדרין דף טז, ב למדו חז"ל מלשון הפסוקים את מבנה מערכת המשפט בישראל:

שופטים ושוטרים. מניין שמננים ב"ד לכל ישראלי? ת"ל: "שופטים תנתן לך..." ר' יהודה אומר מניין שמננים אחד על גבי כלום? ת"ל: "תנתן לך..." ומניין שמננים ב"ד לכל עיר ועיר? ת"ל: "שופטים בכל שעריך..." ומניין שמננים ב"ד לכל שכט ושבט תלמוד לומר "ושופטים לשכטיך".

בדרשת חז"ל מתוארת רשת בתי דין מקומיים ושבטיים, ועל גבם ערכאה עליונה של ב"ד לאומי.³ הערכאה העליונה משמשת כגוף פוסק עליון, המברר סוגיות שלמות ופוסק בעניינים חמורים שנאמר: "כִּי יִפְלָא מִמֶּנּוּ דָּבָר לִמְשָׁפֵט... בֵּין ذָם לֵבֵן דִין לֵדִין וּבֵין גַּגְעַדְעַד דְּבָרִי רִיבַת בְּשָׁעַרְךָ וְקַמְתָּ וְעַלְיָת אֶל הַמִּקְומָם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בָּוּ..." ואל המשפט אשר יהיה ביוםיהם הקם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט".

משפט המלך

סמכותו המשפטית של המלך ברורה וידועה. כתוב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ד ה": "שאין מליכין מלך אלא לעשות משפט ומלחמה שנאמר: וְשִׁפְטָנוּ מִלְכֵנוּ וַיֵּצֵא לִפְנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחָמֹתֵנוּ" (שמוא"א ח, כ). עיסוקו של המלך הוא אמן מדיני כלשון הפסוק "וַיֵּצֵא לִפְנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחָמֹתֵנוּ", וכמו שכתב הרמב"ם שם בהלכה ט: "ותהייה מגמותו... להלחם מלחמות ה'". אך משמעות ראש הפסוק שם: "וְשִׁפְטָנוּ מִלְכֵנוּ", וכן מה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו: "ותהייה מגמותו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זורע הרשעים" וכן: "לעשות משפט ומלחמה" מתייחס בהחלה לעניינים פנימיים וחברתיים. זהו התוכן הփשוט של המינוח "משפט", וזה תפקיד המלך, כפי שהרחיב הרמב"ם בסוף פרק ג שם:

כל ההורג נפשות שלא בראשיה ברורה, או بلا התראה, אפילו بعد אחד, או שונא שהרג בשוגה; יש למלך רשות להרוגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג

³ כפשת הסוגיה בסנהדרין דף טז, ב וכפירוש רשי שפירש: "אחד מモנה על כללן - זו סנהדרי גודלה". אך Tos' שם למד מלשון מדורש "ספרי" שכונת חז"ל במילים "אחד מモנה על כללם" למועד לא שבסנהדרין. עכ"פ נראה שאין כאן אלא מחולקת פרשנית ולא מהותית.

רבים ביום אחד ותולה ומניין תלויים ימים רבים, להטיל אימה ולשבור יד רשיי העולם.

אם כן בידיו של המלך מסורה לא רק הנהגה מדינית אלא גם הנהגה חברתית ומשפט פנימי, ויש בידו להפעיל סמכותו באופן החורג משורת דין תורה, לצורך תיקון העולם כפי צורך השעה.⁴ למרות מעמדו המדיני והמשפטី העצמאי, מקבל המלך את כוחו מן הסנהדרין "אין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בית דין של שבעים ואחד" (תוספות סנהדרין ג, ב).

משפט הכהנים ומשפט הכהן הגדול

הסנהדרין והמלך הם גופי הנהגה משפטית עצם טבעם. לעומתיהם, הכהונה היא הנהגה רוחנית וענינית המרכזיה בעבודת המקדש.Auf⁵ ניתן לראות בבירור כי התורה מדגישה את תפקיד הכהנים במסגרת הפעולות המשפטית הלאומית, ומתארת זאת כחלק בלתי נפרד מתקיד הכהן:

כי יפלא ממן דבר למשפט בין דם לדין ובין גג לענגן דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל מקום אשר יבחר ה' אל-להיק בו: ובאת אל הכהנים כלויים ואל המשפט אשר יהיה בימים קהם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט: ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן מקומות שהוא אשר יבחר ה'... על פי תורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך מעשה... ותאיש אשר יעשה בזדון לבתמי שמע אל הכהן העמד לשפט שם את ה' אל-להיק או אל המשפט ומית האיש והוא ובערתם קרע מישראל.

(דברים יז, ח-יב)

מן הפסוקים עולה בבירור שיש במערכת המשפטית שתי ישויות מובחנות: הכהנים ושופטים, ואת דבר המשפט דורשים לא רק מן השופטים אלא גם מהכהנים העומדים בבית ה'. עמד על כך בארכיות הנצי"ב בהקדמותו לשאלות דרב אחאי גאון, ובס"ז-ט אף עמד על השינוי המדורג שהתחולל בזה לאורך הדורות, ושרטט מעבר הדרגתית מהוראה מקומית עד להוראה שנסמכת אך ורק על כוח העיון השכלי המברר את עקרונות ההלכה.⁵

⁴ ראו בזה דרישות הר"ן דרוש יא במשפט המלך בהקבלה למשפט הסנהדרין, ודיוון רחב בזה בספר כל כתבי מהרי"ץ חיות ח"א, מאמר "תורת הנביאים".

⁵ הנצי"ב שם בס"ז ד הוכיח וביאר כי ישנו שני כוחות משפט: כוח הוראה המכונן את ההלכה למעשה, ובזה התייחסו שבט לוי עליהם נאמר: יורדו משפטיך ליעקב. וכוח מחוקק - שהוא כוח המשפט

ביטוי לשני כוחות אלו אף נשאר באופן מעשי, כדרשת הספרי בפרשת שופטים (קג): "אל הכהנים הלוים - מצוה בכית דין שיהיו בו כהנים ולויים". כך נפסק להלכה ברמבי"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ב: "וממצוה להיות בסנהדרין גודלה כהנים ולויים שנאמר ובאת אל הכהנים הלוים, ואם לא מצאו, אפילו היו כולם ישראלים, הרי זה מותר".

למעלה מכך, מצאנו בתורה ביטוי משפטי נוסף המתיחס באופן ייחודי אל הכהנים: "וְעַשֵּׂת חֶשֶׁן מִשְׁפָט מִעֲשָׂה חָשֵׁב כְּמַעֲשָׂה אֶפְדָּת פְּעַשְׁנוּ זָהָב תְּכִלָּת וְאַרְגָּמָן וְתּוֹלָעָת שְׁנִי וְשֶׁשׁ מִשְׁזָר פְּעַשְׁה אָתוֹ" (שמות כח, טו). ביטוי מיוחד זה "חוון משפט" מכובן אל האורים ותוממים, הנמצאים על לב הכהן, ובעורתם הוא מורה לעם במצבם ספק ושאלות מיוחדות.

תרגום יונתן מתרגם פסוק זה באופן מופלא: "וְתַעֲבֵיד חֹשֶׁן דִּינָא דִּבְּיה מְהֻדָּע דִּינֵיכֶן דִּישָׂרָאֵל דְּאַתְּפֵסִי מִן דִּינֵיכֶא, וְסִדְרֵי נָצְחָן קְרֵבֵיכֶן, וְלִמְכְּפֵרָא עַל דִּינֵיכֶא".⁶ כמובן, ישנים דינים אשר מעצםطبعם מכוסים מעיני הדינים, ואותם צריך לחושף חוות המשפט. אמנם שגור בפי חז"ל כי "אין לו לדין אלא מה שעיניו רואות" (סנהדרין ו, ב; נידה כ, ב), אך לא תמיד די במבט הרצionariolli והחוון. כך הוא בהרבה מסווגיות משפטיות שהמציאות העובדתית בהם סבוכה - "דִּינֵיכֶן דִּישָׂרָאֵל דְּאַתְּפֵסִי מִן דִּינֵיכֶא", ובוודאי כך הוא ביחס לסוגיות צבאות עומות - "סִדְרֵי נָצְחָן קְרֵבֵיכֶן". קודם יציאה ללחמה אין אנו יודעים באופן ברור את שצוף העתיד; אם בשל הערכה שגויה של מצב האויב, או אף בשל חוסר ידיעה בשיקול המאזן הרוחני וכדומה.

גם מן המשנה ביוםא פרק שביעי (דף עא, ב) עולה שחכמי התורה היו שואלים באופת: "באלו נשאלין באורים ותוממים, ואין נשאלין אלא למלך, ולאב בית דין, ולמי שהציבור צריך בו". הגם שם בדף עג, ב פירשה שמקורה הדברים במצווי התורה: "ולפנֵי אֱלֹעָזֶר חַכְמָן יַעֲמֹד וְשָׁאֵל לוֹ בְּמִשְׁפָט הָאָרָוִים לְפָנֵי ה' עַל פִּיו יַצָּאוּ וְעַל פִּיו יָבָאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָתוּ וְכָל הָעֵדָה" (במדבר כז, כא) "הוא - זה מלך, וכל

הכללי המברר את עקרונות ההלכה לדורות, ובזה התייחסו שבט יהודה ככ"ר פר' צח: "רובן של סנהדרין משלי יהודה הי... שהן ישבין וסודין דברי תורה בשינויים, עד שהן מוציאין אותן נקיים כhalb".

⁶ תרגום: ותעשה חוות משפט שבו יהיה נודע דיניהם של ישראל המכוסה מהධיניהם וסדרי נצחון מלחמותיהם ולכפר על הדיניהם.

בני ישראל אותו - זה משוח מלחמה, וכל העדה - זו סנהדרין".⁷ כך פסק הרמב"ם בהל' כל המקדש (י, יב) "ואין נשאלין בהן להדיות אלא או למלך או לבית דין או למי שצורך הציבור בו. שנאמר: ולפני אלעזר הכהן יעמוד וגוי, והוא - וזה המלך, וכל בני ישראל - וזה הוא משוח מלחמה או מי שצורך הציבור בשאלתו, וכל העדה - אלו ב"ד הגدول".⁸

כיו"ב כתבת התורה על המלך ביחס לכהן הגדול: "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפניהם". על פיו יצאו ועל פיו באו הוא וכל בני ישראל אותו וכל העדה (במדבר כז, כא), ובילקו"ש לבראשית (רמז לא) דרשו בזה:

ר' פנחס ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא: ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו "בסדר האורים" אין כתיב כאן, אלא "במשפט האורים". אלא מלמד בשעה שישRAL יוצאיין למלחמה, בית דין של מעלה יישבען עליוון בדיין אם לנצח את הנצח. לכך נאמר: "במשפט האורים".

מדרשו זה חושף ומבטאו צד עליון הקים באו"ת. הכהן הגדול בעורת האו"ת אינו מגלה את המשפט המכוסה מעניין הדיינים בלבד, אלא מתקף כניציות ארצית של ב"ד של מעלה.

אם כן, מעבר לכוח המשפט והכירור השכלי הרגיל, ועדמת מערכת המשפט גם על כוח הוראה יהודי של כהנים ולויים אנשי מעלה, ואף לדורות צדיק שהיה בסנהדרין כוח זה כנ"ל. כמו כן כוחו הרווחני של הכהן הגדול נדרש להיות מושלב בשאלות ציבוריות במצביםعلومים. באותו מצבים שמעצם טבעם סמוים מעניין השופטים הדנים בשכל אנושי, נדרשת הוראה והדרך עליונה של דבר ה'. למרות מעמדו הרווחני והמשפטី העצמאי, מקבל הכהן הגדול, כמו המלך, את הרשות לתקפידו מן הסנהדרין "אין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד" (תוספות סנהדרין ג, ב).

⁷ במשנה וכן בפסקת זוטרא בפרש תזוועה ובפרש פנחס נكتו: "אב בית דין". ואילו בغم' נקטו "סנהדרין" אך מן הסתום הכוונה זהה שב"ד שואל כניזג בית הדין. ראו חידושי "הר המורה" לר' מאיר יונה בארנצקי על הרמב"ם בסוף הלכות כל' המקדש.

⁸ ואף כי הרמב"ם לשיטתו יפרש כМОון את השאלה באו"ת לסנהדרין רק בגילוי מציאות ולא בעניינים ההלכתיים וכדלקמן בעניין נבואה והלכה, מ"מ מפשט לשון חז"ל והתרגם עולה שבunningים מוכסמים יש מקום לשאול באו"ת.

משפט הנביא

משפט הנביא והיחס שבין הנבואה להלכה הוא עניין רחב ומורכב. מפורטים דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה ובהל' יסודי התורה. הרמב"ם קובע בהחלטות שאין כל השפעה שהיא של הנבואה על פסיקת ההלכה, אלא בהוראת שעה כאליהו בהר הכרמל:

דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולם עולמים... וכן הוא אומר: חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר: לא בשמים היא - הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראלי ויעשה אותן ומופת, ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה, או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה, או שאמר שאותן המצות שנצטו בהן ישראל אינן לעולם ולדוריהם דורות אלא מצות לפי ומין היו - הרי זה נביא שקר... אם יאמר לנו הנביא - שנודע לנו שהוא נביא - לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, או על מצות הרבה בין קלות בין חמורות לפי שעה, מצוה לשמעו לו. (יסוח"ת פרק ט).

אך מצאנו בזה גם דעתות אחרות, המאפשרות מקום להוראה נבואית, בסוגיות שאין אפשרות לפסיקה שכליית ברורה. כך עליה לכואrhoה מתיiorה המחלוקת הגדולה וארכות השנים בין בית הלל לבית שמא, שפסקה בעקבות בת קול:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמא בית הלל, הללו אמרים הלכה כמותנו ולהללו אמרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל. (עיירובין יג, ב.)

אמנם בוויכוח הגדול של חכמים ור' אליעזר בעניין תנורו של עכנאי לא השגיחו חכמים בבית קול, אך תוס' במסכת ב"מ דף נט, ב מסביר את השוני בין המקרים:

לא בשמים היא - והוא דאמר בפ"ק דיבמות יד, א דהילכה כב"ה משום דיצאה בת קול, שאני הכא שבא לחולק על דברי תורה, דכתב אחורי ובים להוטה. אבל התם אדרבה ב"ה רובה, אי לאו דהוה מספקא לנ' אי אולין בת רובה משום דבר"ש והוא חריפי טובא.⁹ ועוד דכאן לא יצאה בת קול אלא משום כבודו דר"א שאמר: מן השמים יוכיחו.

תוס' מחלק בין הוראה שמיימת במצב שאין כלים ברורים להכרעה הלכתית, לבין הוראה במצב בו שורת הדין פשוטה אחד מן הצדדים. בתנורו של עכנאי בת הקול

חולקת על ההכרעה התרונית הפושאה שהלכה כדעת הרוב, ועל כן וודאי שאין להתחשב בה, בעוד שבמחלוקת ב"ה וב"ש יש מקום לטעון שהריפורות של ב"ש ממחפה על היומם מייעוט. מדברי תוס' עולה שבאופן עקרוני אין שומעים לבת קול, אך במצבים בהם אין כלים שכליים ברורים להכרעה הלכתית שומעים לבת קול, ויש מקום להכרעה שימית, כגון שהובא לעיל בעניין הוראת או"ת בדינים המוכסים.

אלא שתוס' מציע תירוץ נוסף, ממנו עולה שמדובר בכך במתוך: "ועוד דברן לא יצאת בת קול אלא משום בכבודו דר"א שאמר: מן השמים יוכלו". לתירוץ שני של תוס' באופן עקרוני כן הולכים אחר בת קול, כפי שהיא בחלוקת ב"ה וב"ש, שבת הקול הכריעה כדעת ב"ה כפי שורת הדין הקובע כי אחורי רבים להטוט. אך בתנרו של עכנאי אין הולכים אחר בת קול כיון שהוא מנוגדת להלכה מפורשת שיש ללבת אחר הרוב, וניסוחה של בת הקול מורה שלא יצאת אלא מהמת בכבודו של ר"א. אך במקום שבת קול יוצאה להכריע, ואינה סותרת הלכה מקובלת - וודאי מכיריעים במתוך קול!¹⁰

אם השפעת הנבואה על ההלכה מסופקת ונזונה בחלוקת, מצאנו במדרש חז"ל (ילקו"ש ישעה, רמז שפה) קשר גומלין הפוך בין נבואה לסנהדרין, ממנו ניתן לראות כי ישנה תלות של הנבואה בסנהדרין:

"חzon ישעהו". שני נביאים נתנבאו בלשון זה; ישעה ועובדיה... עובדייה לא נתנבא אלא בפני זקנים גדולים, שנאמר חזון עובדייהו - כת אמר ה' - הרי מפי הקב"ה, מפי סנהדרין מנין? שנאמר שמועה שמענו. אף ישעה נתנבא מפי סנהדרין שנאמר: "ואשמע את קול ה' אומרת מי אשלחה" - מפי הקב"ה. ומי לך לנו - מפי סנהדרין, שאעפ' שהיה מתנבאים מפי הקב"ה, אילו היה סנהדרין זהה הימנו לא היה לו רשות להתנבאות. אך אתה מוצא: "את מי אשלחה" - מפי הקב"ה, "ומי לך לנו" - מפי סנהדרין. ולכך נתנבאו שניהם ב"חzon", ש"חzon" בגימטריא שבעים ואחד, שנתנבאו שניהם בע"א סנהדרין.

¹⁰ תוס' שם מוסיף שמילשון ר' יהושע בסוגיה שאמר באופן מוחלט: "אין משגיחין בת קול" ממשמע שסביר שבאופן עקרוני לעולם אין מקרים כבנת קול, ומסתבר שבעקבות דעה זו צעד הרמב"ם, אך על כל פנים יש בהחלט מקור ממנו נימן למלוד כי יש השפעה מסוימת לרוח והקדוש על קביעות ההלכה. ראו "כל כתבי מהרי"ץ חיות" ח"א אמר תורה הנבאים, אגדות הראי"ה קג, ובבירורו הארוך של הג"ר מרגליות בהקדמותו לשורת מן השמים בהזאת מוסה"ק. בנוסף לכך וודאי שניתן להבין באופן מופשט כתחשזה סובייקטיבית פניתה לחייבת לחולוין את עניינה של "בת קול", ראו הג"ר אסלר בספריו מכתב מלאליו ח"ה עמ' 220. לאור פירוש זה נשאלת כל השפעה נבואה על ההלכה הארץית!

הбиיטוי "נתנבא מפי סנהדרין" אינו ברור כל צורך. האם כוונתו רק לאשרור מעמד הנביא היוצא מ"ד הגדל? או, כפי שמשתמע יותר, הכוונה לקשר ישיר ואמיץ של הנביא עם חכמי התורה?

במסכת תענית דף טז, א' דרשו חז"ל: "מאי הר המוריה?... הר שיצא ממנה הוראה לישראל", ופירש"י שם: "ההוראה - תורה לישראל... ולשכת הגזית שבה עמדו הנביאים המוכיחים לישראל". בפירוש "תורה תמיימה" (בראשית כב, ה') פירש בכונת רשי"י "שהיו דרושים הנביאים לעמוד במקום סנהדרין שהוא לשכת הגזית". פירוש זה נראה רחוק ותמהה. האם כל נביא שמקבל נבואתו באיזה מקום בא"י, נדרש לעלות ולומר נבואתו בבית המקדש? שמא כוונת רשי"י לומר שכל זמן שהיו סנהדרין בלשכת הגזית היה רוח"ק שופע על הנביאים, וכעין שאמרו שכל זמן שסנהדרין בלשכת הגזית יכולם ב"ד בכל מקום לדון דין נפשות לפי שהמקום גורם.¹¹ או אולי שמלבד עצם קבלת הנבואה יש את מעמד אמרת הנבואה, וזה צריכה להיות בפניי ב"ד הגדל בלשכת הגזית, וזה חידוש גדול!¹² עכ"פ עולה מזו"ל שאלהו של הנביא כנביאאמת, ואולי אף לאישור מתמיד של הוראות הנביא נדרש כוח הסנהדרין.

סיכום

קיים באומה הישראלית ארבעה סוגים מנהיגות שונים ומיחדים; סנהדרין, מלך, כהן ונביא. סנהדרין אמונה על הנהגתו המשפטית, למלך מסורה הנהגתה המידינית, תפקיד הכהן בהנהגת עבדות המקדש, והנביא מופקד על הנהגתה הרוחנית והמוסרית. אף"כ מצאנו באופן ברור כי לא רק לסנהדרין אלא גם למלך גם לכהן וגם לנביא יש כושר הכרעה בסוגיות משפטיות.

מעניין הדבר שלמרות מרחב הנהגתו הקיים, ישנה נקודת עיגון ותלות בסיסית של כל סוגים מנהיגות בסנהדרין; מלך וכהן גדול מתמנים ע"י סנהדרין, ואף נביא תלועה נבואתו בכך שהוחזק לנביא בסנהדרין, והוא מתנבא מפי סנהדרין. תלות זו דורשת הסבר, הבנת העניין היא בעצם הבנת המשמעות ומהות של כוח הסנהדרין, זאת נעשה בס"ד لكمן.

11. ראו ע"ז דף ח, ב ותוס' שם ד"ה "המקום גורם".

12. פירוש זה שמעתי מידידי הרב טובי בר אילן.

ג. סנהדרין כסמוכות תורנית וכנציגות האומה

מינוי מלך וכהן גדול בסנהדרין; תמייתת הלח"מ

כאמור, מינוי מלך ו敖 מינויו של כהן גדול נוצר לסנהדרין. כך שנינו בתוספתא סנהדרין ג, ב: "אין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בית דין של שבעים ואחד". כך פסק הרמב"ם והביא כל דין במקומו; דין מלך הביא בהל' מלכים א, ג: "אין מעמידין מלך תחילה אלא עפ"י בית דין של שבעים ואחד ועפ"י נבי". ודין כהן גדול הביא בהל' kali המקדש ד, טו: "אין מעמידין כהן גדול אלא ב"ד של שבעים ואחד". אלא שבראש פרק חמישית של הל' סנהדרין, הביא הרמב"ם רשותם של המתמנים בבית דין הגדל, אך השםית דין כהן גדול:

אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא על פי בית דין של שבעים ואחד... ולא מוציאין למלחמת הרשות ולמדינת החלל אלא על פי בית דין הגדל, שנאמר: כל קדר הגדל יביעו אלין (שמות יח, כב).

הלח"מ במקומות אכן תמה על כך, וכותב: "לא ידעתם אמאי לא הזכיר כאן רבינו דין הכהן, שאין מעמידין אותו אלא ב"ד של שבעים ואחד, וכמו שכותב פרק רביעי של מהל' kali מקדש והעובדים בו, כיוון דנחתת למנות כאן כל הדברים הנעים ב"ד של ע"א", ולא תירץ את הקושי.¹³

הגרי"ז; שני פנים בבית הדין הגדל

הגרי"ז בחידושיו לרמב"ם בהל' סנהדרין ה, א ובחדשו למסכת זבחים דף יח, ב מifies את הדברים בדרך נפלאה ואופיינית לבית מדרשו. להלן דבריו בחידושיו לתלמידו:

בדין מינוי של מלך כתוב הרמב"ם בהל' מלכים א, ג אין מעמידין מלך אלא עפ"י ב"ד של ע"א כיהושע שminus משה וב"ד, והיינו שבדין המינוי נאמר דין דין דברי"ז, שהמיןוי צריך להיות ע"י ב"ד הגדל. אבל בדינא בכחן גדול לא נאמר הדין ב"ד בהמיןוי, רק לקדושת כה"ג בעין ג"כ דין מינוי,ומי הם המ מנימים? הבעלים של כל ישראל, והם הב"ד הגדל (בהל' סנהדרין כתוב ביתר ביאורו: "דבר השיך לכל ישראל הב"ד של ע"א הם הבעלים על זה"), אבל בעצם המינוי לא היה צריך ב"ד. ولكن בהלכות סנהדרין שמנה דברים ה穿衣יכים ב"ד מנה רק דין דמלך, מפני שמלך המינוי שלו צריך ב"ד, אבל בכחן גדול המינוי מצד עצמו אין צריך ב"ד, רק שהם הבעלים

¹³ הרدب"ז בהלכות kali המקדש, כתוב שככל דין כה"ג בכלל גם מינוי כה"ג. פירושו נראה לענ"ד דחוק.

של כל ישראל והם המ מנימים... ולפ"ז ידוקדק לשונו בבדין מלך כתוב אלא עפ"ז ב"ז, ובדין כהן גדול כתוב אין מעמידין כה"ג אלא בכ"ז, ולא כתוב עפ"ז ב"ז, בבדינה דכהן גדול לא נאמר ב"ז כב"ל, רק מפני שאין בעליים אחרים.

בדברי הגראי"ז מתרבת וועל הגדירה יסודית. שני פנים לבית דין הגדלן; פן אחד שיש להם "דין דין הגדלן", דהיינו שהם הסמכות התורנית העליונה, והפן השני - שהם "בעליים של כל ישראל", דהיינו שהם הנציגים המוסמכים של כלל ישראל. מינויו מלך נדרש להסמכת בית הדין הגדלן לכל המשפטים הנכללים בכלל ה"כל הגדל יכיאו אליך" (שמות ית, כב). דהיינו, שציריך דין ב"ז הגדלן והראשתו. אך במינויו כהן גדול אין דין כזה, אלא שמיינוי ציבורי דורש בחירה כלל ישראלית, ובית דין הגדלן הם הנציגות המוסמכת של כלל ישראל.¹⁴

כיו"ב עולה גם מתשוכת החת"ס, שנשאל ע"י תלמידו ר' מאיר אב"ד יארמוטה, האם שם "בית דין" שהזכירו לעניין הפרשה אדם מסisor, כגון בבמאות דף קיד, או "קטן אוכל נבלות - אין ב"ז מצוין להפרישו" הוא בדוקא, או שמא לאו דוקא הוא אלא שדברו בהווה, וחיבור הערכות מוטל על כל יחיד וייחיד מישראל, והשיב החת"ס:

קיים חוקים ומצוות כל ישראל ערבים זה בזו, ונכנס מי שאינו מוהה ויש בידו למחות בכלל "אשר לא יקים את דברי התורה הזאת..." ומ"ש "אשר לא יקים - זה ב"ז שלמטה" לאו דוקא ב"ז אלא כל אדם מישראל קטן וגדול שם הוא אם יש בידו לעשות... וב"ז שהזכירו בכל מקום לשנה בעלמא הוא, ואורה דמלתא שיש כח בידם... דבר זה מוטל על כל ישראל וב"ז שליחותיהם דכל ישראל עבדי שנתמננו שלוחא דישראל, ולפ"ז נפטרו כל אחד ואחד מהשגיח כי העמידו גברי רבբדי בחריקו. והיינו "ריש בקרירא וריש דרישך בחמיימי" (שבת נה, א),¹⁵ ומ"מ קריiri אייכא.¹⁶

¹⁴ בדרך זו יש מקום ליישב סגונגה המתווה של המשנה בראש סנהדרין. המשנה נקתה בלשון חיובית: דיני ממונות בג' ודיני נפשות ב"ג, אך בהגעה לב"ז הגדלן, נקתה באופן שלילי: "אין דין לא את השפט ולא את נביא השirk ולא את כהן גדול אלא על פ"י בית דין של שבעים ואחד". נראה לענד' שזה ביטוי לכך שבית דין הגדלן אינו רק הרחבה מספרית של הרכב הדיינים לחומר העניין הנידון, אלא שהוא איכותי בנסיבות ב"ז לאומי ונציגות האומה, ועל כן מכיל שבעים זקנים כנגדי שבעים פנים לTorah.

¹⁵ ר"ל שם אין היהודים מוחים גם כן נענשיהם, אלא שאין עונשם חמור כעונשם של ב"ד.

¹⁶ שות' חת"ס ח"מ ס"י קעו אותן ג. והו סוף שם שכל זה בחלוקת חוקים ומצוות. אך במקרים שקצבה תורה עונש העובר, אחר שכבר עבר אין דין מסור אלא ביד ב"ז מומחים.

לאור דברי הגרי"ז והחת"ס מתברר היחס שבין סנהדרין לממלך כהן גדול. למינו מלך ע"י סנהדרין נדרשת גופשנקה הלאומית של בית הדין הגדול מצד כוח התורה שבhem. אך מינו כהן גדול, איןנו מצד כוח התורה אלא מצד היותם הנציגות הלאומית המוסמכת ושליחי הציבור. בהסביר ההבדל שבין מינו כהן גדול לבין מינו מלך נראה לומר, כי סמכות הכהן הגדול היא אישיותו הרוחנית והיותו נושא האורים ותומים. על כן אינו צריך להסמכת בית דין אלא רק לבחירתם בו מכלל אחיו הכהנים נציגי האומה. אך מינו מלך שיש כאן שרה ושיפוט שלילי אונשי ארצי, יש צורך להגדיר שככל שרה יונקת כוחה מן התורה וכפופה לה.¹⁷

ד. שני פנים בהרשות סנהדרין למלחמה הרשות סנהדרין או תפילה?

שנינו בראש מסכת סנהדרין: "ואין מוציאין למלחמות הרשות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". בגם' שם (טו, א) מבואר שלמדו זאת מלשונו הפסוק: "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט הקוראים לפניו ה' על פי יצאו ועל פי יבוא הוּא וכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְּנָה וְכָל הַעֲדָה" (במדבר צז, כא) ודרשו חז"ל: "וכל העדה" - הינו סנהדרין. לתוספת ביאור והמחשה ישומית ליציאה למלחמה ברשות סנהדרין, הביאה הגם' את מנהגו של דוד המלך במלחמותיו:

כנור היה תלוי מעלה ממטו של דוד כיון שהגיע חוצותليل רוח צפונית מנשbet בו והיה מגנן מאליו, מיד היה דוד עומד וועסיק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלן. אמרו לו: אדונינו המלך עמן ישראל צריכים לפרשנה אמר להן: לכט והתפרנסו זה מזו. אמרו לו: אין הקומץ משבייע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליותו. אמר להם: לכט פשטו ידיכם בגדור. מיד יועצין באחיתופל, ונמליכין בסנהדרין, וושאlein באורים ותומים וכו'.

פשט לשון המשנה מורה, שהמלך צריך ליטול רשות מבית הדין הגדול לפני הוצאת העם למלחמה, כפי הנראה לצורך בירור נחיצות המלחמה וצדקה. וזה גם פשוט לשון הגם: "יועצין באחיתופל, ונמליכין בסנהדרין, וושאlein באורים ותומים". כך גם פירש רש"י במקום: "וּנְמַלִּכֵין בְּסְנָהָדְרִין - נוֹטְלִין רִשׁוֹת מְהֻן, וְהִינֵּנוּ מְתַגִּתִּין". אם כן רש"י מפרש את לשון המשנה בבקשת רשות מהסנהדרין, וכך לבאורה יש לפרש גם בתיאור מנהגו של דוד במלחמותיו.

¹⁷ כעין זה כתוב גם ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו מלחמות השם, מוסה"ק, עמ' קיט: "ובכל שרה על האומה צרייך שיבאו ספר תורה... לומר שככל שרה מן התורה, וככאמור החכם (משל' ח, טו) כי מלכים ימלכו".

תיאור פנית העם לדוד ומנגנו של דוד ביציאה למלחמה מובא במסכת ברכות בדף ג, ב ממש באוֹתָה לשׁוֹן, אֵךْ לְמַרְבָּה הַפְּלָא פִּירֶשׁ רְשָׁי שֶׁבָּאוּפָן אַחֲרַ גַּמְרִי. רְשָׁי שם אינו מפרש את הפניה לסתנהדרין כהימלכות ונטילת רשות, אלא כפניה רוחנית מופשתה: "ונמלכין בסנהדרין - נוטLIN מהם רשות, כדי שיתפללו עליהם". רְשָׁי אמן מתאר הימלכות ונטילת רשות, אך מההקשר נראה שענינה של פניה זו כקדמה בדרך כבוד, לתכלית שהסתנהדרין יתפללו להצלחת הלוחמים. עצם הדברים והשינוי המשמעותי בפירושו בשני המkommenות דורש הסבר.

פירוש ה"עינים למשפט"; שני פנים לתקוד בית הדין
האחרונים דנו בדברי רשי בכוונים שונים.¹⁸ להלן דברי הגרי"י אריאלי זצ"ל, ראש ישיבת מרכז הרב, בספרו **"עינים למשפט"** על מסכת ברכות, שדבריו מתואימים עם המתברר לעיל במשמעותם הציבורית של הסנהדרין:

וכבר עמדו המפרשים על פירוש רשי שכתב הטעם דתפילה. ועוד קשה שבגמי סנהדרין כתב רשי דנמלכין כו" נוטLIN מהם רשות והינו מתניתין", ולא סיים " כדי שיתפללו". אך הנה המاري סנהדרין שם כתוב, דהא דין מוציאין למלחמה הרשות אלא על פי ב"ד הוא כדי שיכול לכוף את העם לצאת בה, ועל כן במלחמה מצוה אין צריך ב"ד ע"ש. ונראה שגם הר"מ סבירא ליה הכי, וכן כתוב בהלכות מלכים שם: "אין המלך נלחם כו" מלחמת מצוה אין צריך ליטול רשות ב"ד, אלא יצא מעצמו בכל עת וכופה את העם לצאת. אבל מלחמת הרשות אינו מוציא את העם בה אלא על פי ב"ד... ומעתה במקום שאין צריך כפיה, שכולם רוצחים בלאו הכי לצאת במלחמה... אין צריך כלל נטילת רשות, אם לא כדי שיתפללו. אבל בגמי בסנהדרין שם דסמי ליה למנתניתין שם דין מוציאין... כתוב רשי"י בסתמא דנוטLIN רשות.

הגרא"י אריאלי מבאר שהיציאה למלחמה רשות ע"פ ב"ד זה מטעם כפיה, כיון שבמסכמות המלך וב"ד לכוף את העם לצאת למלחמה,¹⁹ ומטעם זה במקום שהascusמת הציבור נתונה משכבר אין צורך בכפיה ב"ד. סיפורו מנגנו של דוד ביציאה למלחמה עוסק ביומה של הציבור. שם אין צורך בכפיה, והפניה אל הסנהדרין היא פניה של כבוד כדי שיתפללו עליהם וכדו. כך פירוש רשי בסוגיה בברכות. במסכת סנהדרין הסיפור מובא כהסבר למשנה העוסקת בדיון עקרוני של יציאה

18. ראו לדוגמה דברי הרב מרגלית בספרו **"מרגליות הים"** על מסכת סנהדרין שם באות כב-כג.

19. הגרא"י אריאלי מתייחס לכפיה באופן כללי. מסתבר שהכוונה לכפיה של המלך בצורך ב"ד, וrok נשאין מלך או יש מקום לומר שב"ד מקבלים חלק מסוימות המלך. הערת יידי הרב מנשה שמלובסקי.

למלחמה על פי ב"ד, כמו שמצויר רש"י בדבריו, ועל כן בסוגיה זו פירש רש"י כמו הדין העקרוני, שיש ליטול רשות ב"ד.

דבריו פשוטים ומארים ומשיכים את המתברר לעיל, שיש לחלק בין סנהדרין כ"תורת בית דין" ובין סנהדרין כ"נצחות האומה". עיקר דין הוצאה למלחמה הרשות בסנהדרין איננו מצד הסמכות התורנית שלהם, אלא מצד היותם באי כוח הציבור ונציגו הרשמי, וזהו שורש ההבדל בין עניינים של סנהדרין במקרה שככל הציבור מבין את הצדוק וחפץ במלחמה, לבין מקרה שלא ידועה דעת הציבור.²⁰

ה. שיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה דעת הרמב"ם בעניין הסמיכה זה²¹

ידועה שיטת הרמב"ם, שנitinן לחידש את הסמיכה בזמן זהה, כפי שכתב בהל' סנהדרין ד, יא: "נראין לי הדברים, שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למןות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמכים, ויש להן לדון דין קנסות, ויש להן לסמוך לאחררים וכו'".²²

הרבה דנו בדברי הרמב"ם, ואין כאן מקום להרחיב בכך, אך לעניינו נבהיר בקצרה את יסוד מחשבתו. כיצד יתכן באמת לחידש את הסמיכה? הלא בי"ד הגدول הקום ע"י משה בציונו של הקב"ה. מה עניין זה עם הסכמת כלל ישראל, ומדוע דוקא אלו שבא"?!?

גדר ציבור דזוקא בא"

שיטת הרמב"ם בכמה מקומות שאין גדר קהיל וציבור אלא בארץ ישראל, לדברי רב אשי בgem' הוריות דף ג, א שלמד כך מהפסוק (מלכ"א ח, סה) "ויעש שלמה בעת ההייא את הַחֲגָג וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קֳהָל גָּדוֹל מִלְבָאו חֶמֶת עד גָּמֶל מִצְרָים". ואמרו בגמ' שם: "מכדי כתיב וכל ישראל עמו, קהיל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי? שמע מינה: הנוי הוא דאיקרי קהיל, אבל הנך לא איקרי קהיל".

²⁰ פירושו זה בדעת רש"י הוא נפלא. אך בדעת הרמב"ם אני מסופק, שכן אם נהיה נאמנים לדברי הגראי"ז, לא היה הרמב"ם צריך להביא זאת בהלכות סנהדרין אלא רק בהלכות מלכים ומלחמותיהם, כפי שנקט במניין כהן גדול.

²¹ כיוצ"ב כתוב בפירוש המשנה בסנהדרין פ"א מ"ג וביבורות פ"ד מ"ג.

בית דין שטעה ועשה רוב הציבור על פיו, מביא הציבור קרבן - פר העלם דבר של ציבור. כיון שמדובר הציבור שבאי"י הוא הנקרא "קהל" ولو יש גדר "ציבור", פסק הרמב"ם שבמקרים פר העלם דבר של הציבור דוקא כשהטעו רוב אנשי ארץ ישראל, אף אם הם מיעוט ורוב העם בחו"ל. כך כתוב בפירוש המשנה בהוריות פ"א מה'א, וכן פסק בהל' שגנות פ"ג ה"ב: "עשו רוב אנשי ארץ ישראל על פיהם... ואין משביגין על יושבי חוצה לארץ, שאין קרו קהיל אלא בני ארץ ישראל".

כיצד באה אמרו חז"ל במסכת ברכות (נה, א) שהראה ששים ריבוא מישראל מברך "ברוך חכם הרזים". דעת הרמב"ם שאין מברכים ברכה זו אלא בארץ ישראל, כיון שמדובר בא"י יש גדר ציבור, וברכות חכם הרזים נתקנה על הופעה ציבורית שלמה של עם ישראל.²² כיוז"ב אמרו בזוהר ויקרא צג, ב: "תא חז", בגין דכנסת ישראל השתה בגלותא כביבול לא אקרי אחד... אלא בירושלם דלתת קרון ישראל אחד. מנא לנו? כתיב: 'גוי אחד בארץ'. ודאי בארץ הם גוי אחד, עמה אקרון אחד, ולא איינון בלחוודיהו". אם כן דוקא בארץ ישראל יש גדר ציבור, אך בחו"ל אין אנו אלא אוסף של פרטיים.

הבנה רחבה ועמוקה זו עומדתabisod שיטתו בעניין הסמכה, כפי שתכתב בפירוש המשנה בבכורות פ"ד מ"ג, שניתן בהסתמכת בני ארץ ישראל למנות סמכים, כיון שם בלבד הנקראים "קהל":

וכבר ביארנו בתחילת סנהדרין שאינו נקרא ב"ד בשם מוחלט אלא סמוך בא"י. בין שייהי סמוך מפני סמוך, או הסכימו בני ארץ ישראל למןות אותו ראש ישיבה. לפיכך שבני א"י הם הנקראים קהיל, והקב"ה קרא אותן "כל הקהיל", ואפלו היו עשרה אנשים, ואין משביגין לוולטן שבחווצה לארץ, כמו שבארכנו בהוריות.

כוחם היסודי של בית הדין נובע מהסמכתם ע"י האומה

עומק דברי הרמב"ם הוא, שכוח בית הדין הגדול נובע מכוח האומה. מינוי שבעים הזוקנים בבית הדין הראשון ע"י משה הוא למעשה הסמכתם להיות הביטוי המיצג של כלל האומה, ומכאן נובעת גם סמכותם המשפטית ולא בהיפך. תנאי יסודיו הוא שייהיו הדינים יראי שמים ויודעי תורה, אך סמכותם הינה בשל מינוריים להיות המונחים על ענייני הציבור. דוקא משום שהם ממוניים ציבורית, יש משמעות מחייבות לפסיקתם, ולא להיפך. והוא גם פשוט הביטויים "סמכין" וכן "מומחים"

²² כך כתוב הרמב"ם בהלכות ברכות פ"י ה"א, אך ש"ע בא"ח רבד, ולא חילק בדבר, וכנראה סובד שאין "גדר ציבור" תנאי לברכה, אלא די בריבוי מספרי.

השגורים בחו"ל; "סמכין" הינו שהסמייכו אותם, ו"מומחים" הינו שהמחו אותם עליהם.

עמננו לעיל על שני פנים המרכיבים את כוח הסנהדרין, אך לאור המתברר כאן ניתן גם להבחין ולדרוג אותם. ודאי שיש בבית הדין הגדול ביטוי להמשך השתלשות התורה מהר סיני, והוא מבטא את כוח התורה בעם ישראל. אך אם היה זה עיקר עניינו של בית הדין, כיצד סבור הרמב"ם יש כוח להחיות כוח זה ולהחדש, מבלתי הסמכתה אלוהית כפי שהיא איז בדבר ה' למשה? על כורחנו שהרמב"ם סבור שעיקר עניינו של בית הדין הגדול בהיותו ביטוי וייצוג לכוח האומה, וממילא יכולת האומה לחדש ולהצמיח מתוכה כוח זה גם כאשר אין זמן רב. האומה הישראלית היא בעצם כעין סנהדרין "בcoach", וממילא גם כאשר אין סנהדרין "בפועל", יש מקום להצמיח מחדש את כוח הסנהדרין הגנוו באומה, ולהביאו לידי מימוש כאמור לעיל.²³

ו. שיטת הרמב"ם במצאות קידוש החודש

שיטת הרמב"ם

המצויה לראשונה בה נצטווה עם ישראל כאומה הינה מצאות קידוש החודש. הרמב"ם הרחיב והעמיק באופן חריג במצויה זו בספר המצוות מצאות עשה קנג.²⁴ כתוב הרמב"ם שם שבמצויה זו משוקע יסוד ושורש אמונה ישראל, ודרישה דעה עמוקה כדי להבינה אל נכון, וזה לשונו:

ובזה יטעו המינים הנקראים בכאן במזורה קראין. וזה הוא שורש גם כן שלא ידו בו גם כן זולתנו מכלל הרבנים, והולכים עמם באפליה חשכה... ובכאן שורש גדול מאד משורשי האמונה, לא ידעתו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה...
"כי מצין תצא תורה ודבר ה' מירושלים!"

עיקר שיטתו של הרמב"ם במצויה זו היא, שהמצויה להקשת חדשים ולעכבר שנים מסורתו לכל ישראל, והמנונים על זה בפועל הם בית הדין הגדול בארץ ישראל. כיוון שכן, בהעדר בית הדין הגדול בטלת המצויה לקדש על פי ראייה ועדים, ואין

²³ ראו בפירוש "משך חכמה" לגרמ"ש מדווינסק בספר שמות יב, א מהדרי הר"י קופרמן העלה 20 וכמו שיתבאר בפרק הבא.

²⁴ ראו בכלל מסכת ברכות סוף דף סג, א וירושלמי מסכת סנהדרין פ"א ה"ב שהחביבו בזה, ונקטו לשון חריפה מאוד על היוצאים כנגד מרכזיותה של א"י ביסוד המצויה המוחדת הזו. נראה שימוש שאב הרמב"ם לא רק את עומק גדר המצויה אלא גם את רוחה!

אנו מונים אלא על פי חשבון אסטרונומי ידוע וקבעו. יתרה מכך, קובע הרמב"ם - והוא בעצם חידשו המרכזי - שגם הימים חלות המועדים בזמנם אינה אלא מפני שבית הדין הגדול בארץ ישראל קבועם, ואין חשבונם של בני ח"ל אלא כדי להיות מתואמים עם בני ארץ ישראל:

שהיותנו היום בחוצה הארץ מונים במלאת העBOR שבידינו, ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב - לא מפני חשבוננו נקבעו יום טוב בשום פנים - אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו והיום ראש חדש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם ואת בחובון או בראייה. כמו שבא בפירוש: "אללה מועדי ה' אשר תקראו אותם" - אין לי מועדות אלא אלו. כלומר שיאמרו הם ששם מועדות אפילו שוגגין אפילו אונסין אפילו מוטען כמו שבאתנו הקבלה. ואנחנו אמנים נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם, ר"ל בני ארץ ישראל, בו ר"ח. כי במלואה זאת עצמה מונין וקבעין היום, לא בראייה. ועל קביעתם נסמן. לא על חשבוננו. אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא. והבן זה מאד!

להמחשה מוסיף הרמב"ם ואומר, שלו יצירר שלא יהיו ישראל בארץ ישראל - מה שלא היה ולא יהיה - כי אז נפל כל עניין קדושת המועדים, ולא תועיל כלל פעולה בני ח"ל לזה:

ואגי אוסף לך באור. אילו אפשר דרך משל בני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל - חילילה לאל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ימחה אותן אותן (יב: אותה²⁵) האומה מכל וכל - ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה הארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועלנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שוחש בחוצה הארץ ונعبر שנים ונקבע חדים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו. כי מציין תצא תורה ודבר ה' מירושלים!

קשיות הרמב"ן ושיטתו

הרמב"ן שם האריך להשיג על שיטת הרמב"ם. הרי בפועל אין סמכים ולא בית דין הגדול בארץ ישראל בזמן הזה, ואפילו קודם החורבן כבר לא היה בית דין הגדול במקומו, וاعפ"כ עדין היו מקדשים חדשים ומעברים שנים עד סוף לחתימת התלמוד. כמו כן הרמב"ם בעצם כתוב בהל' קידוש החודש (פ"ד ופ"ה) שאין שם מקדשים אלא בסנהדרין או סמכים שקיבלו רשות הסנהדרין. אבל בזמן שאין שם

סנהדרין בארץ ישראל אין קובעים חדשים ואין מעברים שנים אלא בחשבון, וזה אינו תליי לבני ארץ ישראל בדוקא.

על כן סובר הרמב"ן שאין צורך בסנהדרין אלא רק בשלושה דיןינים סמכים,²⁶ אלא שם קיים בית דין גדול, הוא מבון הנותן הרשות לאוותם סמכים בעניינים כלל ישראליים. עוד סובר שאין מקור לחייב קדושת המועדים על ידי השבון שלא בראיה. שמא תאמר מהו אם כן מקור קדושת המועדים בזמן זה שאינו סמכים? מסביר הרמב"ן שהלן הנשיה, שהיא ראש הסנהדרין בימי האמוראים, קידש מראש לכל סדר הזמנים, עד אשר יחוירו שופטינו כבראשונה.

הסבר דעת הרמב"ם

הרבה עסקו בביור דעת הרמב"ם, אך לאור משנת הרמב"ם המבווארת לעיל בפרק הקודם, הדברים מתבאים מלאיהם. לדעת הרמב"ם מצווה זו מסורה לכל ישראל, ובית דין גדול הוא הממונה על ענייני הכלל ההלכתיים. אכן כאשר אין סנהדרין בפועל, כוח האומה עומד במקום הסנהדרין, והאומה נחשבת כ"סנהדרין בכוח". עוד סבור הרמב"ם כמתבادر שם שישראל שבוחל אינם אלא פרטם, וגדיר קהל וציבור אינו אלא בארץ ישראל. מילא כוח חשבונם של בני ארץ ישראל, שלא פסק במהלך כל הדורות, הוא ככוח בית דין גדול, ומכוומם מתהוווה לא רק קדושת המועדים בכל הגלויות, אלא בזה התקיים עיקר גדר התורה וככל ישראל!

כך כתב בבחירות החתום סופר בשו"ת י"ד סי' רלד:

ומהפלא שכח שabitחנו בתורה שלא תכללה אומה זו. נראה מדבריו כי אלו ח"ז לא ישאר שום ישראל בא"י אפילו יהיה יושבים ישראל בחו"ל מייקרי קלין אומה ח"ז... סבירא ליה לרמב"ם דמה שחושו הראשונים שנים וחדשים וקדושים זה לא יעיל, אלא כשל כל פנים נשארו בא"י אפילו כורמים ויוגבים ישראל, אשר בהגיע זמן ועידן ההוא ואזו הכרמים יקבעו מועדים עפ"י חשבון הקדמונים ההמה, לפי מה שרוואה בלוח ההיא ובסדר העיבור של כל שנה, ועל ידי זה מתקדים המועדים בכל העולם. ואי לאו, לא יעיל חשבון וקידוש הקדמונים, ושבטלה כל התורה חילילה, ואין כאן אומה ישראלית חס ושלום, והיינו כלין האומה חס ושלום, אלא שהabitחנו יוצרנו שלא יהיה זה!

מלשון החת"ס בהבנת הרמב"ם עומלים כמה היגדים יסודיים; המהות הלאומית מתקיימת רק בא"י, ولو יציר שלא יהיו ישראל בארץ ישראל, ייחשב הדבר כלין

26. נפשט לשון המשנה בראש סנהדרין שנקטה: "עבור חז"ש - בשלשה, עבור השנה - בשלשה".

האומה וביטול כל התורה ח"ו. לפיכך אפילו אנשים פשוטים שישם בארץ ישראל הם הנקראים עם ישראל ונחשבים כבית דין לאומי הקובע את לוח השנה עבור ישראל בכל העולם!

גם ר' מאיר שמחה מדווינסק, בספרו "משך חכמה" על התורה בפרשת בא (שמות יב, א) האריך לבאר באופן זה את דעת הרמב"ם, ולישבו מיקושיות הרמב"ן. ובענין מה שיויצא מדעת הרמב"ם, שם אין סנהדרין הדבר תלוי בדעת אנשי ארץ ישראל, שם הנחשבים ב"ד לעניין זה, כתוב באופן בהיר בדברינו לעיל:

מי צריך לקבוע, הוא שלשה מן הסנהדרין וברשות הנשיא (עי' סנהדרין י, יא) שהוא ראש להם... והשתא אין ב"ד סמוך אף בארץ ישראל - אנו מקדשין חדש עפ"י חשבון. הינו שאנו יודעים שבני ארץ ישראל מקדשים יום זה לר"ח על פי החובנות. והטעם שם אין ב"ד סמוך תלייא רק לבני ארץ ישראל הוא, דשיטת ריבינו בפירוש המשנה (סנהדרין פ"א) ובchieforo (חל' סנהדרין ד, יא) בהכרע, כי אם רצוי ישראל שבאי לסמוך זケנים הרי הם מוסמכים. אם כן בקידוש החודש סגי בחשבון בני א"י, שזינא שדין סמכין יש לקיבוץ הכללי, להסミニ ז肯ים כמו ב"ד סמוך, אם כן חשבונם כדי חשבון ב"ד סמוך!²⁷

יש להוסיף ולבהיר כי לא בכדי זו המצווה הראשונה בה המצוות בארץ, כדבורי הידועים של רשי' הראשון על התורה, שכן זו מצווה מרכזית ביותר, בה מופיעים באופן משלים ומשולב שלושת ביטויי הקודש: ארץ ה' עם ה' ותורת ה'.²⁸ יתרה מכך, במבט פשפני ניתן לחשב כי קשרי הגומלין בין שלושת המחוויות הוא שבקדושת התורה התקדשו העם והארץ. זה אמן אמרת בשורש העניין, אך במצווה זו מתגלה צד נוסף מהודש ומשמעותי; קדושת הארץ מייחדת אותנו ומseglat לעם ישראל את הווייתו כאומה, ומכוון זה מושפעת בפועל בתורה ומצוותיה!

דעת הרמב"ם במצווה זו היא תפיסה רוחנית יסודית וכוללת, וכלשונו במצוות קידוש החודש זהו "שורש גדול מאד משורשי האמונה, לא ידעהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שידעתו עמוקה!" תפיסה ציבורית וככלית זו תופסת מקום חשוב במשנת הרמב"ם. משמעותה היא שארץ ישראל מוציאה אותנו מהויה פרטית

²⁷ ראו בפירוש והרחבת הדברים ב"משך חכמה" מהדר' הרב יהודה קופרמן. גם בשורת נפש חייה סי' א הלך בדרך זו.

²⁸ כגון זה בלשון הווה"ק בספר ויקרא עג, א: "ג' דרגין אינן מתקשין דא בדא: קב"ה אוריותא וישראל". המינוח "ישראל" כולל לענ"ד גם את "ארץ ישראל", שהרי ראיינו שהארץ היא המגבשת את העם מפרטים לציבור, כמו שהבאו לעיל מדברי הווה"ק עה"פ "גוי אחד בארץ".

להויה ציבורית, והביטחוני הרוחני הלאומי הינה הסנהדרין, שאינו רק גוף ההלכתי מוסמך, אלא בעיקר הביטוי הרוחני של עם ישראל, המונח בעצם הכוח הלאומי שלנו. ומכאן נובע חידשו של הרמב"ם שגם בהעדר סנהדרין בפועל ניתן להצמיחו מחדש בכוחה של האומה.²⁹

ז. תוקף גזרות ותקנות הסנהדרין מותנה בקבלת האומה

פשט איסתו בכל ישראל

הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב הל' א-ג כתוב שב"ד הגدول שקבעו הלהכה, ועמד אחרים ב"ד אחר ולא נראו לו דבריהם, יכול לסתור ולדון כנראה בעיניו, שנאמר: "ובאמת אל הכתנים הלוים ואל השפט אשר יהיה ביוםיהם הם". אך ב"ד שגוררו גוזרת או תקנו תקנה והגהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחרים ב"ד אחר וביקש לבטל ולעקור התקנה הגוזרת ומהנהג, אין יכול עד שהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין. ואם הייתה זו גזרה ותקנה מסוימת סיגג, ופשטה בכל ישראל, אין ב"ד אחר יכול לעקרה אפילו היה גדול מן הראשונים.

דברי הרמב"ם עולים מצירוף כמה סוגיות. באופן כללי הורתה תורה שיש כוח לכל בית דין בדורו לדרוש ולדון כהנתנו, אך ביחס לתקנות גזרות ומנהגים מבואר במשנה במסכת עדויות א, ה שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברוআ' גדול ממנו בחכמה ובמנין, וכך הובא להלכה בכמה מקומות בש"ס³⁰:

שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.
היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה - אין יכול לבטל דבריו, עד שהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.

אף על פי כן מובא במסכת עבודה זורה דף לו, א' שר' יהודה ביטל את הגוזרת על שמן של גויים, שהיתה בין י"ח דבר שגורר בית דין של בית שマイ ובית היל

²⁹ הרמב"ם בהלכות סנהדרין אמר מסתיג מעט מעוצמת חידשו, וכותב: "זה דבר צריך הכרע". נראה לענין שאין זה נוגע לעצם השיפוט של מהות הסנהדרין, אלא ליכולת להצמיח את הסנהדרין מחדש שלא בנכואה ודבר ה' כפי שהיא בראשונה.

³⁰ מגילה ב, א; במו"ק ג, ב; בגיטין לו, ב; ובע"ז לו, א. בהגדרת "גדול בחכמה ומנין" והיאן יכול להיות גדול במנין, לאחר שמספר הדיינים קבוע, נחלקו הרמב"ם שם והראב"ד בפירושו לעדויות א, ה. לדעת הרמב"ם הכוונה למניין חכמי הדור שהסתכנו בבית דין, ולדעת הראב"ד הכוונה למניין הנסים. הגרא"ר מרגליות "סוד המשנה ועריכתה", בירורים, ה ע' מ"ד-מו"ד בדרכיהם, ומציין שהכוונה למניין חכמי הסנהדרין המסתכנים לדעה אחת בצרוף מניין דעת החכמים בשני מושבי בת הדין.

כמובן במס' שבת יז, ב. הקשתה הגמ' היאך ביטל, והרי איןנו גדול מהם, ותירצו שגורת השמן לא פשטה בכל ישראל:

אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חבירו, חז' משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליו ובית דין אין שומען לו! אמר רב מרשיא: מה טעם? הוαι ולפשת איסורו ברוב ישראל,ermen לא פשט איסורו ברוב ישראל, דאמר רבי שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן: ישבו רבותינו ובדקו על שמן, שלא פשט איסורו ברוב ישראל.

אם כן, ר' יוחנן מוסיף על המשנה בעדויות עיקרון נוספים, שאם הגורה או התקנה פשטה בכל ישראל, אף בית דין גדול ביותר לא יוכל לבטלה. אלא שבמסקנת גיטין דף לו, ב משמע שאף עיקרון זה אינו מוחלט. בغم' שם הובא ששמואל אמר שאם היה בכוחו, היה מבטל את תקנת פרזובול של הלל הנשיה. שאלו והרי איןנו גדול בחכמה ומניין, והסבירו שזו הייתה כוונתו, שאם היה גדול מהלל היה מבטל את תקנותו.

דאמר שמואל: הא פרוסבלא - עולבנה-DDINI הוא, אי אישר חיל אבטלינה. אבטלינה? והוא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו - אלא "כ גדול היינו בחכמה ובמנין" הכי קאמר: אם אישר חיל יותר מהלל אבטלינה.

מסתבר מאד שתקנת פרזובול פשטה בכל ישראל, שהרי זו תקנה טובה לכל הציבור, הן לעניים והן לעשירים.³¹ ואם כן היאך אמרו שנית היה לבטל את תקנת פרזובול? הרי אף אם היה שמואל גדול בחכמה מהלל הנשיה, לא יכול היה לבטל תקנת פרזובול פשטה בכל ישראל!

כפי הנראה מכאן למד הרמב"ם את דבריו; המשנה בעדויות מלמדת שכדי לבטל דברי ב"ד חבירו צריך להיות גדול ממנו. הסוגיה בע"ז מלמדת עיקרון שני והוא התפשטות הדבר בכל ישראל, והסוגיה בגיטין מלמדת שקיים עקרון שלישי המבדיל בין בין תקנות וגוזרות לסייג כי"ח דבר לבין שאר גוזרות ותקנות. בגוזרות ותקנות לסייג אמרו שאם פשטו בכל ישראלשוב אין ב"ד אחר יכול לבטלם, ואפילו

³¹ כמו שכותב Tos' בע"ז דף לו, א ד"ה והתנן. וכן משמע בגמ' בגיטין דף לו, ב שדרשה בלשון נוטריקון: "מאי פרוסבלו? אמר رب חסדא: פרוס בולי ובודתי". והיינו תקנת עניים ועשירים, כפירוש רש"י: "עשירים שלא יפסידו ועניים שלא ינעלו דלת בפניהם".

יהא זה אליו ובית דיןו. אך סתם תקנות וגוראות, יכול ב"ד אחר לבטלן, גם אם פשטו בכל ישראל בתנאי שהיה גדול בחכמה ומניין.³²

עכ"פ עולה מדברי הרמב"ם עולה שיש ממשימות מיוחדת להתחפשות גורה ותקנה ומהג בכל ישראל. ניתן להסביר זאת בהסבר פורמלית של הרצון לשמרות גדרים וסיגים, והחשש מהתיר את מה שנגגו בו איסור. אך לאור המתברר לעיל, נראה לענ"ד שכן יותר לבחון הלכה זו כمفגיעה ומעטפת שני יסודות פנימיים; היסוד האחד - הוא כוח הסנהדרין כסמכות תורה שבע"פ האחראית על תקנת חי הרוח של האומה, והיסוד השני - הוא כוח האומה שבמצפנה הפנימי מרגישה ויודעת אלו הנוגות לקבל ומה לדחות.

גוראה ותקנה שלא פשטו בכל ישראל - כיון שלא התקבלו באומה חוררת התקנה לכוח התורה, ויכולים ב"ד להכריע ולבטלה. גורה ותקנה לסיג שפשתה בכל ישראל - אינה ניתנת להבטל כלל, כיון שהיא קיבלה על עצמה תוספת חיים ושמירה לתורה. אך סתם גורה ותקנה שפשו בכל ישראל - מצד אחד יש את קבלת האומה ומצד שני יש את ההכרעה השכלית וכוח התורה של חכמי ישראל, ורק אם גדולים בחכמה ומניין יכולים לבטלם, והמנין מבטא את כוח הרוב.³³

כוח הסנהדרין מוגבל בכוחו ותלו בקבלת האומה
לא רק במה שנוגע לביטול תקנות וגוראות שכבר נקבעו כך הוא, אלא אף מעיקר הדין, קבלת האומה והוא עניין יסודי שצורך לעמוד בפני הסנהדרין קודם תקנותם, כפי שפסק הרמב"ם:

בית דין שנראה لهן לגוזר גזירה או לתקן תקנה או להניג ממנה, צריכין להתיישב בדבר, ולידע תחלה אם רוב הציבור יכולין לעמוד בהן, או אם אין יכולין לעמוד. ולעתם אין גורין גזירה על הציבור, אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה. הרי שנזרו בית דין גזירה ודימיו שרוב הקהיל יכולין לעמוד בה, ואחר שגוררו פקפקו

³² זהה שיטת הרמב"ם והוא מחוורת מאד, אך יש בזה עוד שתי שיטות בראשונים. שיטת 'תוס' בע"ז לו, ועודוקא ב"ח דבר שמסרו נפשם עליהם אי אפשר לבטל אף אם גדול בחכמה ומניין, משא"כ בשאר גוראות שאם פשוט איסורן צריך להיות גדול בחכמה ומניין, ולא פשוט יכול אפילו ב"ד קטן לבטלם. שיטה נוספת לרב"ד שם כל גורה ותקנה שפשתה בכל ישראל אי אפשר לבטל, אך לשיטה זו קשה מפרוץabol. ראו בלח"מ לרמב"ם שם, וע"כ צ"ל שלדעתו תקנת פרוטבול לא פשוטה, או שאין אומרים בungan זה שאותה לשבע שנים שפשתה.

³³ לעיל הע' 30 התבאר מה אפשר גדולים במניין. בין לשיטת הרמב"ם ובין לשיטת הגרא"ר מרגליות רוב מניין החכמים מבטא את דעת רוב הציבור.

העם בה ולא פשטה ברוב הקהל הרי זו בטלה, ואין רשות לכוף את העם ללבת בה (רמב"ם שם הל' ה-ו).

דין זה, שחייב ב"ד לשיקול מראש את יכולת התקנה להתקבל באומה, גם הוא מקורו בסוגיה בע"ז דף לו, א' שהסבירה את ביטולה של גורת שמן בכך שלא פשוט בכל ישראל:

וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רב כי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גורה על הצבור אלא כרוב צבור יכולן לעמודה בה. דאמר רב אדא בר אהבה: מי קרא? במאורה אתם נארים ואתי אתם קבעים הגוי קלו (מלאכי ג, ט). אי ייכא גוי כלו - אין, אי לא - לא.

באשר להתבטלות כוח גורה או תקנה שלא התפשה בכל ישראל, הסביר הכס"מ שלמה הרמב"ם מהמשנה והסוגיה לעיל. במשנה בדף כת, ב מסופר על דו שיח בין ר' ישמעאל לר' יהושע:

אמר ר' יהודה: שאל ר' ישמעאל את רב כי יהושע כשהיו מhalbין בדרך, אמר לו - מפני מה אסרו גבינות עובדי כוכבים? אמר לו: מפני שעמידין אותה בקייבת של נביילה. אמר לו: והלא קיבת עולה חמורה מקיבת נביילה, אמרו מהן שדעתו יפה שורפה חיה, ולא הוודו לו, אבל אמרו: אין נהנית ולא מועלן! אמר לו: מפני שעמידין אותה בקייבת עגלי עבודת כוכבים. אמר לו: אם כן, למה לא אסורה בהנאה? השיאו לדבר אחר, אמר לו: ישמעאל, הייך אתה קורא "כ"ט טובים דודין מיין" או "כ"ט טובים דודין"? אמר לו: "כ"ט טובים דודין". אמר לו: אין הדבר כן, שהרי חבירו מלמד עליו: "לדרich שמנייך טובים".

זה דו שיח לא שגרתי, שנקבע במשנה לדורות. במבט ראשוני נראה שר' ישמעאל מנסה קושיות טובות על סברת הגזירה, אך התשובה שהוא מקבל חלשות הן, עד כדי כך שהשיאו ר' יהושע בדברי הלכה לדברי אגדה, בלי שעה על דבריו, והדבר מציריך כמובן הסבר. הגם' לקמן בדף לה, אכן שאלת מדויע באמת השיאו ר' יהושע לדבר אחר, והשיבה: "גורה חדשה היא ואין מפקפקי בה... דאמר עולא: כי גורי גוירתא במערבא, לא מגלו טמא עד תריסר ירח' שתא, דלמא איבא איניש דלא סבירה ליה, וatoi לולזולי בה". אך בתשובה זו יש יותר כיסוי מגלו.

נראה שבסוגיתנו רמזו יסודו הידוע של הגר"א, שאמր שלחו"ל ברוחב דעתם היו טעמים רבים בגוזרותיהם ותקנותיהם, אך לא את כולם גילו, ומה שגילו אינו הטעם

העיקרי בדוקא, וע"כ גם אם בטל טעם לא בטלת תקנה.³⁴ רוצה לומר, שבתහילת התפשטות העניין לא ששו לגלוות הטעם, שמא יגרום הדבר לאי קבלתו, ופעמים אף אמרו טעם שאינו הטעם העיקרי, כיון שרצוו לסביר את האוזן بما שיכולה לשמשו על מנת שהדבר יתקבל באומה.

יתר מכך אמרו בתלמוד ירושלמי ע"ז פ"ב ה"ח: "אר"י מקובל אני מר' אלעזר כי ר' צדוק שכל גורה שב"ד גוזרין ואין רוב הציבור מקבלין עליהם אינה גורה". אם כן לא רק כנబלי שיש צורך להתחשב בסביבות התקבלות הדבר אצל האומה, אלא גם בדייעבד אף אם כבר גזרו הב"ד מחמת שדיימו שרוב הציבור יכולין לעמוד בה, אך בפועל לא קיבלו עליהם אינה גורה כלל! אם כן עליה בבירור שכוחם של ב"ד מוגבל ותלו依 בקבלת האומה.³⁵

בדומה לכך יסוד פשוט הוא בחוז"ל שיש כוח למנהג האומה בדיין. אמרו חז"ל: "פוק חזי Mai עמא דבר"³⁶ וכן אמרו: "הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן - בני נביאים הן" (פסחים סו, א). אך יותר מזה השריש הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כי מכוח זה מהיבים דיני התלמוד הbanlieu: "חייבין כל ישראל לכלת בהם, וכופין כל עיר ועיר, וכל מדינה ומדינה, לנוהג בכל המנהגות, שנגעו חכמי הגمرا, ולגוזר גזירותם, וללכט בתקנותם. הוайл וכל אותן הדברים שבגמרה, הסכימיו עליהם כל ישראל!".

וכמה מאירים מעתה דברי מրן הרב, שהאריך וכתב שעיקר תוקף תורה שבע"פ תלוי וועמד בקבלת האומה:

אנחנו מקיימים באהבה מנהגי ישראל, שאנו יודעים שלא נצטינו בהם ע"פ שום נכוואה, והכל מפני חבתה של אומנתנו, אהבתה וכבודה החביב עליינו, בחבה של קדושה א-להית עליונה. וכן כל מצות חכמים שאנו מקיימים, היסוד העקרני שלhon היא קבלת "הגוי כולו" ... ואע"ג "דאסמכוונו רבנן על לא תסור" מ"מ היסוד הבורר

³⁴ ראו "פתח השלחן" לר' ירושלט משקלאכ תלמיד הגר"א סי' ב בבית ישראל ס"ק לב, וכיוצא"ב במעשה רב סי' צה לגביו איסור במשקים גלויים אף שלא מצויים ביןנו נחשים ובסי' כד בעטם אכילת שום בליל שבת גם למי שאינו נשוי. ראו כי"ז בגנות מוחרי"ץ חיות למג' בשבת דף יב, ב בעניין ר' ישמעאל שבקיש להטtot את הנר, ואמר: "כמה גדולים דברי חכמים", וכן ב"משך חכמה" שמות יב, א. ראו עוד ב"מעשה רב", מהדורות לולשינסקי ירושלים תשע"א, במילואים לסי' צה, עמי שגד-שכה, ושם מובאים מקורות ליסוד זה מירושלמי ועוד.

³⁵ ירושלמי זה הובא בציוני מהר"ג לר' נחום אש על הרמב"ם שם.

³⁶ ברכות מה, א; עירובין יד, ב.

הוא קבלת האומה... הינו ש衲פשת הדבר ברוב ישראל. ושיטת הרמב"ן נודעת שאין לאו דלא תסור שיק בעקרו לדברי סופרים ממש, ומ"מ הם חביבים על ישראל ומתקימים באהבה...

רבים חשבו שעיקר יסוד הקיום לTORAH שבעל פה הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם של חז"ל וקדושתם, ע"כ ע"פ שאיפה ידועה, התחלו להעיו פנים לבקר בברית, כמובן חופה ומלאה נטיות קצוניות, את ראשי הדורות אבות העולם ההם, בחשבם שבזה יהיה נקלש כח החיוב של היסוד המעשי. ואלה לא ידעו שערכם הגדול של חז"ל, ורוממות מעלהם הא-להית הוא דבר אמר לעצמו, והוא יכול גם ליתן תבלין, להנעים ולשפר את הנטייה ללבת בדרכיהם, אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק קבלה האומה לדורותיה בדרבי חייה... ובוואי אין קיום המעש של תורה שבכתב מחויב פחות, מצד יסודו הלאומי, מTORAH שבע"פ ודבורי סופרים, עליהם נאמר "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשבייל דברים שבעל פה" (גיטין ס, ב), שיסודה הוא החשיבות הא-להית הנמצאת בארץ וו, היחידה ונפלה זהה מכל העמים... וזה סתום פה כל כופר ומהרס!³⁷

לא זו בלבד שעיקר תושבע"פ יסודה בקבלת האומה ובכוחה, אלא מוסף הרב שמעתה ביקורת המבקרים, את גדולות וקדושות חכמיינו, עם כל חוצפתה, לא פוגעת ולא נוגעת בחיוב המעש של דברי חז"ל.

ח. סיכום

ראינו כי מלבד סנהדרין ישנו עוד שלושה סוגים הנהגה: מלך, כהן ונביא, ואף להם יש צדדים של כושר הכרעה בסוגיות משפטיות. כמו"כ וראינו כי יש תלות בסיסית של כלל סוגים המנהיגות בסנהדרין; מלך וכהן גדול מתמנים ע"י סנהדרין, ואף נביא

³⁷ הראייה ב"ادر היקר" ד ע"מ לט. ראו עוד "אורות התורה" פ"א ושם כתוב: "TORAH שבע"פ מונחת בעצם אופיה של האומה, שמצויה את ברכתה ע"י הגילוי השמיימי של תורה שבכתב. בהתגלותה נמוכה היא TORAH שבע"פ מATORAH שבכתב. כי הרי הגורם הראשי למצוא את נתיבתה היא התורה שבסכתב... אבל בזרה הפנימית הלא תורה ניתנה לישראל בשבייל סגולות הפנימית העליזונה, הרי גרמה סגולה א-להית גנואה זו להופעת תורה מן השמים עליהם, ונמצאת עליזונה TORAH שבע"פ בשרשיה משורש תורה שבכתב, "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה". ראו עוד "אורות", אורה ישראל א. ד: "כינת ישראל בעומק הפה אינה מחולקת מהא-להות כלל", והראני בני חביבי הראל נ"י שהובא על כך מהרצ"ה ב"מתוך התורה הגדולה", ירושלים תש"ט, ח"ג ע"מ קלט: "בנו של הרב נסים, מאדר בניהו, ערך מחוקרים על רבי יוסף טיטזק, שהיה גאון בנגלה ובנסתר ובמדעת, כתוב שם ב"מגיד משרים" (גלוויי המגיד לממן הב"י): "תגידי לרבי יוסף טיטזק שהוא טועה במה שהוא חושب שכנות ישראל א-להות ממש! לא מצאתי גליוי זה ב"מגיד משרים", וכנראה ניתן למצוה הפניה מדויקת בספריו של בנו: "יוסף בחירוי - ממן ר' יוסף קארו", הוצאה יד הרב נסים, תשנ"ב, אך לא השנתי.

תלויה נבואתו בכך שהוחזק לנביא בסנהדרין, והוא מתנגד מפי סנהדרין. תלות זו דורשת הסבר באשר לਮאות השורשיות של מוסד הסנהדרין.

מהגרי"ז התבררה ועלתה הגדרה יסודית, כי שני פנים לבית דין הגדול; פן אחד - שם הסמכות התורנית העלונה, והפן השני - שם הנציגים המוסמכים של כלל ישראל. מלך מתמנה ע"פ בית דין מבחינת מתן גושפנקה תורנית, אך כאן גדול נבהיר ע"י סנהדרין מצד שם נציגות האומה.

כיווץ בזה ראיינו גם בהסבירו של הגרי" אריאלי ביחס להוצאה למלחמה ע"פ ב"ז. עיקר דין הוצאה למלחמת הרשות בסנהדרין אינו מצד הסמכות התורנית שלהם, אלא מצד היוטם בא"י כוח הציבור ונציגו הרשמי, והוא שורש ההבדל בין עניינים של סנהדרין במקרה שככל הציבור מבין את הצדוק וחפץ במלחמה, או אז אין צורך בהרשאת סנהדרין, לבין מקרה שלא ידועה דעת הציבור, שדוקא בו דרישה הרשות סנהדרין.

מתורת הרמב"ם ביחס לחידוש הסמיכה למדנו כי אמנו שני פנים משמשים בסנהדרין, אך עיקר כוחם הוא היות הנציגות הלאומית המוסמכת של עם ישראל. ודאי שיש בכית הדין הגדל ביטוי להמשך השתלשלות התורה מהר סיני, והוא מרכזו את כוח התורה עם ישראל. אך אם היה זה עיקר עניינו של בית הדין, כי צד סבור הרמב"ם יש כוח להיות כוח זה ולהחדש, מבלי הסمقا אלוהית כפי שהיא או דבר ה' למשה?! על כורחנו שהרמב"ם סבור שעיקר עניינו של בית הדין הגדל בהיות ביטוי וייצוג לכוח האומה, ועל כן יכולה היא לחדש ולהצמיח מותכה כוח זה גם כאשר פסק.

דעת הרמב"ם עולה באופן ברור ועוצמתי במצוות קידוש החודש, ושם מתבררת גם השלוותיה של תפיסה זו. לדעת הרמב"ם וזה אחד מהשורשים הגדולים של אמונה ישראל. כוח התורה לפסוק בעניינים כלל ישראלים מסור לסתנהדרין, ובהעדר סנהדרין הוא מסור לאומה שהיא כסנהדרין "בכח". ארץ ישראל היא המוציאה אותנו מהוויה פרטית להוויה ציבורית לאומית, וכי שבארץ ישראל הוא המוגדר כעם, ומילא מסור כוח התורה לקדש חדים ולעבר שנים לכל ישראל שבארץ ישראל. אם כן, מוסד הסנהדרין אינו רק גופ הلتמי מוסמך המשמש כשרשת העברת התורה מזו מעמד הר סיני, אלא בעיקר הביטוי הרוחני החי של עם ישראל, המונח בעצם כוחו הלאומי.

כיו"ב הדבר מתבטא גם ביחס לגזרות ותקנות הסנהדרין. תוקפן של גזרות ותקנות הסנהדרין מקבל את כוחו מקלט האומה, עד כדי שדבר שפט בכל ישראל אין

ב"ד אחר יכול לבטלו אא"כ גדול בחכמה ומניין, ופעמים שאיןו יכול לבטלו כלל. לא זו בלבד אלא שתקפותן של גוזרות ותקנות תלוי ומותנה בקבלת האומה, וכל שלא התקבל בזיכרו אין לו כל תוקף ובטל הדבר מעיקרו. כיוז"ב תוקפה של מסורת הפסיכה אינה מצד גודלם וקדושתם של מוסריה אלא מצד קבלת האומה, כפי שכתב הרמב"ם על התלמוד הבבלי. ומן הרוב זצ"ל הרחיב בהשלכת עניין זה וכותב שעיל כן לא ייפרצו חוממות ההלכה בביבורת המבקרים למשיניהם, כי הכל תלוי ועומד בקדושת האומה ובקבלתה.

