

סימן ג

## תוקף התלמוד הבבלי

### א. שיטת רב שרירא גאון ורבינו מיימון

#### לפי כל הראשונים יש לתלמוד הבבלי תוקף מדאורייתא

לפי כל מה שהתבאר לעיל (סי' א) עולה בבירור שיסוד התוקף של התלמוד הבבלי מוצק ביותר. לדעת הרמב"ם כל דבריו מחייבים מצד לא תסור, דדברי הגמרא נכתבו על ידי רב אשי ורבינא, ודין בית דינו של רב אשי כבית דין גדול, וכל דברי הגמרא הם דברי בתי הדין הגדולים שבכל דור ודור עד לדורו של רב אשי שאסור לסור מהוראותיהם ואנו מחויבים לשמוע בקול דבריהם, קטן כגדול. כדעתו נוקטים גם רש"י, הר"י מיגאש, ר"ת, רבינו יונה, המאירי ותרומת הדשן. ולפי הרמב"ן החיוב הוא מצד זה שצריך לשמוע בקול הדיינים שמנהיגים את ישראל, ותוקף הוראתם חל לדורי דורות כמו חשבון השנים והחודשים של הלל השני. והר"ן מבסס להדיא את תוקף התלמוד על מצוות אחרי רבים להטות בנושאים הנוגעים לפירוש התורה, ועל מצוות לא תסור בגדר של אסמכתא שמחייבת מדאורייתא בכל הקשור לתקנות וגזירות. והראב"ד והריטב"א בשמו סוברים שכל בית דין בכל מקום ובכל זמן מחייב מדין לא תסור, וכן נקטו גם הרשב"א והתוס' ישנים, וכיון שחכמי התלמוד היו בית הדין של כל ישראל, דבריהם מחייבים את כל ישראל. והחינוך סובר שכל בית דין של חכמי הדור מחייב את בני הדור בכל תקופה שהיא, והחיוב הוא מצד העשה של ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. ולכן ברור שהתלמוד הבבלי מחייב מצד העשה דוּשמרת לעשות. והסמ"ג סובר שדברי כל חכמי הדורות בכל דור ודור מחייבים את בני דורם מצד לא תסור. והוסיף בהמשך דבריו (בהקדמה לחיבורו) לגבי התלמוד הבבלי וז"ל: "האיש ההוא רב אשי היה ראש ישיבות גלויות ישראל, ומימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ונתן לו הקדוש ברוך הוא חן בעיני מלך פרס, ושלח וקיבץ כל חכמי ישראל שבכל הארצות והעמידו פירוש המשנה על מתכונתו, והוא הנקרא תלמוד בבלי וסדרוהו בהסכמת כל חכמי הדור", עכ"ל.

### לפי רב שרירא גאון התלמוד נוסד כבר מקדמת דנא

ובאיגרת רב שרירא גאון (נא-סה) ביאר באריכות שהתלמוד היה קיים כבר מקדמת דנא, בימי הזוגות והתנאים הראשונים. והיו גורסים לעצמם את הפירושים וההלכות וההכרעות בספקות, וכן אחר שנקבעה המשנה, גרסו הוספות והערות ודחיות ותיקונים כפי שאנו מכירים בגמרא שלנו. והיה הדבר נעשה על ידי כל רב ורב שהרביץ תורה לתלמידיו, שהיו גורסים את התלמוד הזה מפי רבם. (סו) וכך היה בזמן חכמים הראשונים שהיה כל אחד מהם מפרש כפי שהיה נראה לו ומלמד כל אחד מתלמידיו כפי מה שהיה נצרך ומתאים לו וכו', ואחרי שנפטר רבי הוצרכו ללקט ולגרוס "בפה אחד ולשון אחד". ומבאר שם שבדורות האמוראים הראשונים נקטו הכל בפה אחד ובלשון אחד עם הוספות ותיקונים והערות במשנה שהוסיפו ותיקנו והעירו ראשי הישיבות בכל דור ודור. (עא) וכשהגיע זמן מלכותם של אביי ורבא התרבו השמדות בארץ ישראל והתמעטה ההוראה שם מאוד. (עב) ובכל דור ודור מהדורות האלה, היו להם שמועות שלמדו אותן החכמים וחזרו עליהן תדיר. ואותן השמועות שהיו לומדין אותן כל העולם, כל רב ורב היה מפרש אותן לתלמידו פירושים אחרים ודקדוקים נוספים, והיו מחדשים גם הלכות כהוראות ותשובות לשאלות מעשיות שהיו נשאלים עליהם, וכן היו להם גם מחלוקות ביניהם. (עג) ובא דור אחר ונתמעט הלב, ואותם הדברים שהיו פשוטים להם לראשונים ופרשום לתלמידיהם, היו עכשיו באותו הדור מסופקים ונצרכים לקובעם בגמרא ובתלמוד, ואמרום להם בישיבה וקבעום בגמרא ולמדום רבותינו בגמרא, ובכל דור ודור התמעט הלב. (עד) וכשהיה הדבר מוסכם על כולם, אמרו את הדברים בסתמא. ואם חכם מסר את הדבר משמועה, הוא אמר זאת בשמו. (עה) "ולפום הכי איתוספא הוראה דרא בתר דרא עד רבינא, ובתר רבינא איפסיקא כדחזא שמואל ירחינא דספריה דאדם הראשון דהוה כתוב ביה אשי ואבינא סוף הוראה (ב"מ פו ע"א)", עכ"ל. ומבואר מכל זה שהתלמוד נערך על ידי כל חכמי הדורות, דור אחר דור, ושובצו בו עוד ועוד הוספות בהתאם למה שהתחדש ונצרך בנוסף למה שהיה כבר קיים בדור הקודם. ורב אשי ורבינא הם סוף הוראה במובן זה שהחיבור שהוסיף והלך ונערך עד לזמנם הגיע להשלמתו בתקופתם.

### **נראה מדבריו שראשי הישיבות היו הרחבה של ראשי הסנהדרין**

ומכלל דבריו (פ-קה) מבואר שבתחילה היתה רק הנשיאות של הסנהדרין בבית המקדש, ולא היו ראשי ישיבות וסנהדרין אחרים בבבל אע"פ שהרביצו שם תורה (פב), "דהא מלתא הוה אמרין דלא הוה אלא מן המקום אשר יבחר ה'", ורק לאחר שנפטר רבי התחילו להנהיג גם ראשי ישיבות ונשיאים בבבל, מלבד ראש הגולה שהיה גם קודם לכן. וכלל החכמים היו כפופים לראשי הישיבות, שמלכו בזה אחר זה בישיבות הגדולות שבבבל (וקודם לכן בארץ ישראל) והיו אחראים על התהליך הנ"ל של קביעת ההכרעות והתקנות בתלמוד ושכלול דברי המשנה עד לחיתומה בתלמוד הבבלי כפי שהוא לפנינו. ומבואר מתוך דבריו שהבין שזו היתה מעין הרחבה של תפקיד הסנהדרין שהיתה בלשכת הגזית. והיה ברור לכל דור ודור מהי הדרך להכריע בספקות המחודשים שהתעוררו לו, שלא התעוררו בדור שקדם לו. חלק מההכרעות נעשו על ידי מסורות וחלק על ידי חידושים של אמוראים מסוימים שהתקבלו על ידי שאר החכמים שבדורם. וראשי הישיבות שמלכו בארץ ישראל ואחר כך בבבל היו האחראים על תהליכי הבירור וההכרעה הללו.

### **רב אשי היה מופלג בתורה ובגדולה וכולם היו כפופים לו והכרעותיו התקבלו**

ובפני רב אשי היו כפופים כל החכמים כולל ריש גלותא שבבבל (קא). ועד לזמנו היתה הסמכות לקבוע "ריגלא" שזו הדרשה הגדולה שכולם שהיו באים לשמוע, מסורה לראש הגולה והיתה נעשית בנהרדעא. אבל מכיון שהיה מופלג וגדול בתורה ובגדולה, הוא קבע את הריגלא במקומו, וראשי הגולה היו באים אליו. ועל זה אמר רב אחא בריה דרבא (גיטין נט ע"א) שמימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ואפילו הונא בר נתן שהיה ראש הגולה היה כפוף לרב אשי. ולכן גם החכמים וראשי ישיבת פומבדיתא שהיו אמורים לבוא לריגלא של ריש גלותא, הגיעו לישיבתו של רב אשי. ושנות נשיאותו היו רבות, קרוב לשתיים שנים (קד), ולכן הכרעותיו התקבלו כסוף הוראה יחד עם רבינא שמלך כחמישים שנה אחריו.

### **רב שרירא והרמב"ם הולכים לשיטתם בביאור תפקידו של רב אשי**

ורב שרירא הולך בזה לשיטתו (ה"ד לעיל עמ' לג) שסובר שחיתום התלמוד נעשה על ידי רב אשי ועל ידי רבינא שמלך חמישים שנה אחריו. וכאמור (שם), לפי הרמב"ם מדובר בהכרח על רבינא שהיה בן דורו של רב אשי, דלא ייתכן לחתום

את התלמוד על ידי שני מחברים שכל אחד בדור אחר. ונראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו שאמנם היה לימוד תורה והיו דיונים והוראות הלכתיות בכל השנים הללו עד רב אשי, אבל הדברים לא נכתבו, ולכן הוא מתאר את כתיבת המשנה (הקדמה, ה"ג) ומאריך להסביר למה רבי נאלץ לכותבה והיא לא המשיכה להימסר בעל פה (ה"ד). והוא גם מונה חיבורים מסוימים אחרים שנכתבו עד חיבור התלמוד הבבלי על ידי רב אשי. ומזה יש להסיק שלא היה עד לאותה עת חיבור אחר של תלמוד קבוע ומוגדר שנכתב בנוסח קבוע, ורק רב אשי הוא זה שכתב וניסח וערך את התלמוד שלא היה כפי שהוא בפנינו עד לאותה שעה. ולא ייתכן ששני אנשים יכתבו את אותו חיבור מראשיתו כשהם חיים בדורות שונים. אבל לפי רב שרירא שמבין שהתלמוד היה חיבור שכבר קיים מקדמת דנא, ורק הוסיפו עליו עוד ועוד הוספות מוגדרות בכל דור ודור, אפשר להבין שרב אשי התייחד משאר ראשי הישיבות שלפניו רק בכך שהוא ערך את העריכה הקרובה להיות סופית. ובימים שלאחר מכן בגלל כל הגזירות והשמדות המתוארות שם (קה-קו) ערך רבינא את העריכה האחרונה ובזה "אסתיים תלמודא". ועכ"פ יוצא לפי רב שרירא גאון שסמכות התלמוד הבבלי היא מעין מה שהגדיר הרמב"ם. דהיתה לראשי הישיבות סמכות שהרחיבה את תהליך קביעת התורה שהיה ביסודו בבית הדין הגדול שבבבל שירושלים.

### רש"ג ורבינו מיימון כותבים שבזמן רב אשי עיקר ההוראה היה בבבל

וכאמור, רב שרירא גאון (עא) כותב שבזמן אביי ורבא התרבו שמדות והתמעטה ההוראה בארץ ישראל, ועברה ההוראה לבבל. ובהמשך (צו) הוא כותב שכבר בזמן רבה במתיבתא בפומבדיתא "רובה דרבנן וישראל הוו התם". דהיינו, שכבר בזמן רבה היו רוב החכמים מצויים בבבל, אבל עדיין היתה הוראה מצויה בארץ ישראל, ואחר כך גם ההוראה התמעטה מארץ ישראל. ומעין זה כתב גם רבינו מיימון אבי הרמב"ם באיגרתו בעניין זה (אגרות הרמב"ם, מהד' שי', עמ' תרצ-תרצב) והובאה תשובה זאת גם בדברי הריטב"א (יומא נז ע"א ד"ה אמטול) בשמו של הרמב"ם, וכתב עליה הריטב"א (שם): "עד כאן דברי רבינו ז"ל וחיים הם למוצאיהם", עכ"ל. ובתשובה זאת הוא מבאר שמה שאמר ר' ירמיה ש"במחשכים הושיבני" (איכה ג, ו) זה תלמודה של בבל (סנהדרין כד ע"א), ומה שר' זירא התענה כדי לשכוח את תלמודה של בבל (ב"מ פה ע"א), "לא בכל הדורות דבבלאי איכא למימר הכי אלא בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא, דהוה להו שמדא כדאמרין [בהשוכר את הפועלים (שם פו ע"א)], ואמרין נמי (חולין מו ע"א) ההוא פולמוסא דאתא לפום בדיתא

עקרו רבה ורב יוסף" וכו', עכ"ל. ובגלל השמדות הללו לבם היה טרוד ולא היו יכולים ללמוד כדבעי. "אבל אחר כך נתגברה התורה בבבל, כל שכן בימי רב אשי", והביא שם את המימרות הנ"ל שלא מצינו מימי משה רבינו ועד רבי תורה וגדולה במקום אחד, ושכן היה מימות רבי ועד רב אשי. "ובאותו הזמן נתגברה התורה למאד, וסיימו טעמיה, וסתמו התלמוד כבימי רבי שכתבו המשנה, ולא נשאר ספיקא, דהא נהירו להו וברירו להו לרבנן דבבלאי בדורו של רב אשי", עכ"ל. ומבואר כדברי רש"ג, שבזמן רב אשי עיקר ההוראה היה בבבל, ולא היתה סמכות כמותו בתורה ובגדולה, וכל הספקות נפשטו והתבררו על ידי רב אשי ובית דינו כמו בזמנו של רבי.

#### אין מחלוקת ביניהם ביחס לזמנם של אביי ורבא

אמנם לכאורה יש סתירה ביניהם ביחס לזמנם של אביי ורבא עצמם. לפי רש"ג בזמנם היו שמדות בארץ ישראל ודווקא בבבל היה יותר נוח, ולכן בזמנם עברה ההוראה לבבל וכנ"ל, ואילו רבינו מיימון מזכיר את אביי ורבא כבני הדור שבהם היו שמדות בבבל יותר מבארץ ישראל. אמנם נראה שכוונת רבינו מיימון רק לתחילת תקופתם של אביי ורבא, דמבואר בגמרא שהזכיר (ב"מ שם) שאביי ורבא ידעו מפטירתו של רבה בגלל גזירת המלכות, והיה זה אפוא רק כשהם היו עדיין צעירים ורבה היה ראש הישיבה. ואחריו עוד מלך רב יוסף. אבל לאחר מכן השתנו הדברים, ואיפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שלחה לרבא כסף רב לצדקה (ב"ב י' ע"ב) והיא ובנה חלקו לו כבוד בגלל צדקתו ותפילותיו (תענית כד ע"ב).

#### קושי בדברי רבינו מיימון

יש להעיר על דברי רבינו מיימון שציין לדברי הגמרא (כתובות עה ע"א) שאמר אביי חד מינייהו עדיף כתרי מינן, ומזה הוכיח שבתקופתם היו חכמי ארץ ישראל עדיפים על בני בבל. ומיניה וביה טען, כאמור, שבזמן רב אשי השתנה הדבר ובני בבל התעלו על בני ארץ ישראל. ואולם בכל גרסאות הגמרא שבידינו (מנחות מב ע"א), אותה מימרא שחד מינייהו עדיף כתרי מינן נאמרה על ידי רב אשי ביחס לרבינא ורב סמא, דהיינו שרב סמא שהיה מבבל היה פחות מרבינא שבא מארץ ישראל כפי שביאר רש"י (שם ד"ה חד מינייהו). ומוכח מזה שגם בדורו של רב אשי עדיין התקיימה העדיפות של בני ארץ ישראל על בני בבל, וצ"ע. ובאמת הריטב"א שהביא את דברי רבינו מיימון הנ"ל, לא הביא את הגמרא הזאת כחלק מההוכחות

והדיון. ובחידושי לכתובות (שם ד"ה ולציון) כתב שהטעם לעדיפות בני ארץ ישראל הוא זכות הארץ, דאוירא דארץ ישראל מחכים (ב"ב קנח ע"ב). ולפי הבנה זו אין הדבר תלוי בכך שעיקר חכמי התורה הוא בארץ ישראל. ואולי יש ליישב לדעת רבינו מיימון שבגמרא נאמר שרב סמא התבייש מפני תשובתו של רבינא, ורב אשי אמר לו משפט זה כדי לנחמו ולעודדו. וייתכן אפוא שרבינו מיימון סבר שרב אשי לא אמר כן אלא רק כדי להפיס את דעתו, אבל באמת המשפט הזה כבר לא היה בתוקף באותה שעה, וצ"ע.

## ב. שיטת הרמב"ם

### לכאורה הרמב"ם לא היה זקוק להזכיר את הסכמת כל ישראל

והנה, הרמב"ם (הקדמה למשנה תורה הל' לא-לב) כתב וז"ל: "לא] ודברים הללו – בדינים וגזרות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור התלמוד. אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי – חייבים כל ישראל ללכת בהן. וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם. [לב] הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כן הוא הם כל חכמי ישראל או רובן, והן ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה, איש מפי איש, עד משה רבינו", עכ"ל. ולכאורה לפי מה שהתבאר היה אפשר להסתפק בדבריו האחרונים של הרמב"ם בלבד. דהיינו, הואיל ואותם החכמים שהתקינו וכו' הם כל חכמי ישראל או רובם וכו', לכן יש לכל דבריהם דין של בית הדין הגדול המחייב את כל ישראל בלאו דלא תסור. וצריך להבין אפוא מדוע הרמב"ם הוסיף ש"הסכימו עליהם כל ישראל".

### הצורך בהסכמה זו נדרש לתת תוקף למנהגים ולתקנות והגזירות

אמנם נראה שהרמב"ם מבאר בזה מדוע אנו צריכים לשמוע בקול התלמוד גם בכל ה"מנהגות" שנתחדשו. ומדוע כופים "לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד". דלכאורה כל המנהגים אינם מחייבים מצד לא תסור, דחכמים בעצמם לא חייבו אותנו בהם כתקנה וגזירה שחל עליה דין לא תסור. ועוד נראה דגם תקנות וגזירות אינן חלות ומחייבות אלא אם כן הן פשוט בכל ישראל, וכמבואר

בגמרא (ע"ז לו ע"א) וברמב"ם (הל' ממרים פ"ב הל' ו-ז, וראה עוד הל' תפילה פ"א ה"ו, הל' איסור פ"א ה"ד והל' מאכ"א פ"ה ה"ז). ונאמר בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ח): "מקובל אני מרבי לעזר בי רבי צדוק שכל גזירה שבית דין גוזרין ואין רוב ציבור מקבלין עליהן, אינה גזירה", ע"כ. וכיון שכך, היה הרמב"ם חייב לבאר שהתלמוד התקבל על כל ישראל וממילא כל המנהגות וכל התקנות וכל הגזירות מחייבות את כל ישראל לדורי דורות.

### כך הדגיש גם בפירוש המשנה בהקשר המסוים הזה של תקנות וגזירות

וזו גם כוונתו בהקדמה לפירוש המשנה (מהד' קא' עמ' יב) וז"ל: "והחלק החמישי הם הדינים שנעשו בדרך העיון להסדרת הענינים שבין בני אדם, דבר שאין בו הוספה על דברי תורה ולא גרעון, או בענינים שהם מפני תיקון העולם בעניני הדת, והם שקוראים אותם חכמים תקנות ומנהגות. ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם כל האומה, וכבר הזהיר שלמה ע"ה מלעבור עליהם ואמר 'ופורץ גדר ישכנו נחש' (קהלת י, ח)", עכ"ל. ולכאורה מבואר מדבריו שהסכמת האומה היא הגורם המחייב בתקנות ובגזירות. וכן כתב לעיל מיניה (שם): "וכשתהיה הסכמת הכל על אחת מגזרות אלו אין לעבור עליה בשום פנים. וכל זמן שפשט איסורה בישראל אין דרך לבטל אותה גזרה" וכו', עכ"ל. הרי שהסכמת האומה נדרשת ומחייבת כשמדובר על תקנות וגזירות. אבל לא הוזכר יסוד זה בפירוש התורה על פי הקבלה והמסורת, דלזה אין שום צורך בקבלת האומה.

### קושי מצד המבנה והסדר של דברי הרמב"ם

ועדיין צריך להבין לפי זה מדוע הרמב"ם כתב את הדברים הללו בתחילת דבריו ולא דחאם לסוף ההלכה. דלכאורה עיקר התוקף של התלמוד הוא בזה שיש לדברי החכמים שכתבוהו תוקף של בית דין גדול ודבריהם מחייבים מצד לא תסור. והסכמת כל ישראל איננה אלא רק תנאי שמאפשר לתת תוקף לתקנות ולגזירות. ולכאורה היה על הרמב"ם לומר קודם את עיקר הדבר ורק אחר כך לומר את זה שגם התקיים התנאי הזה. ואמנם במנהגים זהו עצם הדבר שנותן להם תוקף. דכל הדבר המחייב במנהג שהנהיגו חכמים הוא עצם זה שהוא התקבל בכל ישראל, כיון שאין כאן לאו דלא תסור. אבל לכאורה קשה מדוע הרמב"ם מתייחס בתחילה למנהג, דחשיבותו היא לכאורה הפחותה מבין כלל

דברי התלמוד שעיקרו הוא פירוש התורה שבכתב וביאור גדרי המצוות שניתנו לנו מסיני.

### ביאור המהלך וסדר דבריו

ונראה שאת עיקר הביסוס המחייב של התלמוד הבבלי הרמב"ם כבר קבע קודם לכן, כשביאר את החיוב לשמוע בקול בתי הדין הגדולים שהיו עד רב אשי מצד לא תסור. ולכן הרמב"ם באותן הלכות (ה"ל) כותב: "וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון". דהיינו, שההנחה הפשוטה היא ש"דרך המשפט הכתוב בתלמוד" הוא זה שמחייב, והשאלה היא רק מהו דרך המשפט הכתוב בתלמוד, והאם הדרך הזאת שלמד אחד מהגאונים מתאימה ל"דרך המשפט הכתוב בתלמוד". והמהלך של הרמב"ם באותן הלכות (כח-לב) הוא לבאר את ההבדל בין התלמוד הבבלי ובין "כל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה", שלגביו אין כופין בני מדינה אחת לנהוג כמנהגות ותקנות בית דין של מדינה אחרת. וכיון שהיסוד המחייב בכל אותם בתי דינים שעמדו אחר התלמוד הוא רק מצד הסכמת הקהל לקבל אותם עליהם כבית דין, ומכוח ההסכמה הזו מחויב הקהל לקיים את מנהגותיהם ותקנותיהם, וההסכמה הזאת קיימת רק במדינה אחת, ולא ביחס לבני מדינה אחרת, לכן הרמב"ם (הל' לב) מנגיד לכך את התלמוד הבבלי בעניין המסוים הזה, וכותב שבתלמוד הבבלי אין זה כך, כי עליו הסכימו כל ישראל. וכיון שכל ישראל קיבלו עליהם את כל הכתוב בתלמוד, לכן הוא מחייב את כל ישראל בכל מקום שהם, ואפילו בכל המנהגים המזכרים בו, אף שהם לא היו אמורים לחייב מצד לא תסור. וזו גם הסיבה שבאומרו: "וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה", הרמב"ם דווקא מקדים את "לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד" ורק אחר כך כותב: "ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם", דעיקר ההתייחסות והחידוש שבדבריו אלה הוא למנהגות שנהגו.

### הסכמת כל ישראל התקימה כמו קבלת סמכות בית דין על אנשי העיר

ואמנם לא היה מעמד מיוחד של ההסכמה הזאת של כל ישראל, שבו התייצבו כל ישראל כאחד, וקיימו וקיבלו עליהם ועל זרעם להיות עושים את כל הכתוב בתלמוד הבבלי. אבל כשם שבכל עיר ועיר אנשי העיר מקבלים את סמכות בית הדין שבעיר גם בלי מעמד מסוג כזה, כך המציאות היתה שכל ישראל קיבלו



את סמכות בית דינו של רב אשי שריכז סביבו את כל חכמי ישראל או רובם, ואת התלמוד הבבלי שחיברו. וקבלה זאת חשובה כהסכמת כל ישראל גם בלי מעמד מסוג כזה.

### הקושי הקיים לכאורה במחויבות הדיין למעשה שפשט בכל העולם

ועוד נראה לומר בביאור דברי הרמב"ם שכוונתו ליסוד שכתב (הל' סנהדרין פ"ו ה"ב) וז"ל: "טעה בשיקול הדעת, כגון דבר שהוא מחלוקת תנאים או אמוראים ולא נפסקה הלכה כאחד מהן בפירוש, ועשה כאחד מהן, ולא ידע שכבר פשט המעשה בכל העולם כדברי האחר: אם היה זה הדין מומחה ונוטל רשות מראש גלות, או שלא היה נוטל רשות אבל קבלו אותו בעלי דינין עליהן – הואיל והוא מומחה, חוזר הדין, ואם אי אפשר להחזיר, פטור מלשלם", עכ"ל. ומקורו בגמרא (סנהדרין לג ע"א) שאמרה: "היכי דמי שיקול הדעת, אמר רב פפא: כגון תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי אהדדי, ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ואיקרי ועבד כחד מינייהו, וסוגיא דעלמא אזלי כאידך, היינו שיקול הדעת", ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור המושג שיקול הדעת ובגדריו, ואכמ"ל. ועל כל פנים מבואר בדברי הרמב"ם דכאשר "כבר פשט המעשה בכל העולם" כדעה מסוימת, הרי זה אומר שכך היא ההלכה. ואם הדיין טעה ולא ידע שכך התפשט בכל העולם, הרי זו טעות בשיקול הדעת. ולכאורה לא מובן מדוע הדיין צריך להכנע למה "שכבר פשט המעשה בכל העולם". ומדוע אין הוא יכול להחליט שדווקא הוא הצודק ואילו מה שפשט בכל העולם הוא אינו נכון. ומאיזו סיבה הוא אמור להיות כפוף למה שהתפשט בכל העולם, עד כדי כך שאי ידיעת מה שהתפשט נחשב לו כטעות שיכולה לגרום לו לשלם על טעותו אם הוא אינו מומחה או שלא קיבל רשות לדון (רמב"ם שם ה"ג).

### המחויבות הזאת קיימת גם באיסור והיתר ולא רק בדיני ממונות

והיה מקום לומר שדין טועה בשיקול הדעת נאמר דווקא בענייני ממונות שיש בהם תוקף למנהג המדינה, ואדעתא דהכי בני האדם פועלים וקונים ומקבלים עליהם את חובות הציבור. אבל מבואר להדיא (שם ה"א) שהדברים אמורים גם בהוראת איסור והיתר וכגון שהוא מטריף בהמה ומאכילה לכלבים או שמטמא את הטהור. ולכאורה אם הוא סבור שהבהמה טריפה והורה להשליכה לכלבים, מדוע שישלם מביתו אם פשט המעשה להכשיר את הבהמה.

### **גם כאשר נודע לדיין שפשט המעשה והוא אינו מסכים לכך, הוא חייב לשלם**

ועוד היה מקום ליישב ולומר שההלכה של טעות היא בכגון שלא ידע שכבר פשט המעשה. והיינו בכגון שכאשר נודע לו, הוא חוזר בו. אבל אם הוא ממשיך לעמוד על דעתו, באמת אין לו לשלם, דגם עכשיו הוא אינו רואה שטעה במה שפסק. ומעין סברה זאת מצינו בדברי הרא"ש (סנהדרין פ"ד ס' ו' וז"ל: "ואני אומר ודאי כל מי שטעה בפיסקי הגאונים ז"ל שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו, טועה בדבר משנה הוא. ולא מבעיא טועה בפיסקי הגאונים, אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם, לאו קטלי קני באגמא הן, ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה, טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם", עכ"ל. ומבואר שטעות יכולה להיחשב טעות בדבר משנה כשלא ידע שכך נאמר. אבל הדבר עדיין מותנה בכך שכאשר הדיין ידע את מה שלא ידע קודם לכן, הוא יחזור בו. אבל אם ימשיך לדבוק בדעתו, אין זו טעות. ואמנם הרא"ש מתייחס לטעות בדבר משנה, אבל העיקרון הזה יכול להיות שייך גם בטעות בשיקול הדעת.

ואולם, מלשון הרמב"ם אין נראה כן. דהיה צריך לומר להדיא שכל הדינים האמורים הם דווקא בכגון שאחרי שנודע לו הוא חוזר בו, אבל אם הוא ממשיך לדבוק בדעתו, אין כל הדינים הללו מתקיימים. ומסתימת דבריו נראה שעצם זה "שכבר פשט המעשה בכל העולם" נחשב טעות של הדיין. ולא איכפת לן מה הוא חושב על מה שפשט בעולם.

### **דקדוקים בדברי הרמב"ם**

וכדי ליישב את הדבר יש לדקדק בלשון הרמב"ם שני דקדוקים: האחד, דלכאורה לא היה צריך לתלות את הדבר בכך שיש מחלוקת תנאים או אמוראים ושלא נפסקה ההלכה במחלוקת זו. דאם יש כלל כזה שצריך להיכנע לכל דבר שכבר פשט בו המעשה בכל העולם, זה היה יכול להיות גם בשאלה חדשה שהתעוררה והכריעו בה כל חכמי דורו לחד גיסא ואילו הוא סובר כאיך גיסא, ולא היה צורך להאריך בחינם בדוגמה של דבר שנחלקו בו תנאים או אמוראים. וגם בזה היה צריך להחיל את דין טועה בשיקול הדעת. וקושי זה הוא גם בלשון הגמרא שביארה שיש מחלוקת ולא איתמר הלכתא במחלוקת זאת. והיתה יכולה

להסתפק באמירה שסוגיין דעלמא אזלא בדרך מסוימת והוא עשה אחרת. והשני, דלכאורה תיבת "בפירוש" מיותרת. והיה לו לומר שלא נפסקה ההלכה ותו לא מידי.

### **ביאור הטעם למחויבות הדיין כשפשט המעשה בכל העולם**

ומזה יש להבין שבאמת אין הדיין אמור להיות כפוף למה שיפשוט בכל העולם. אבל מדובר על נידון מסוים שבו היתה מחלוקת בין התנאים והאמוראים ולא שמענו במפורש שהכריעו את ההלכה לפי אחד מהם, אבל אליבא דאמת הוכרעה ההלכה כמותו. דיכולה להיות מציאות שבה החכמים נחלקו, ודנו ושקלו וטרו בסוגיה, ולא נאמר במפורש בסופו של הדיון שההכרעה צריכה להיות כדברי האחד. אבל כל החכמים מבינים מעצמם שההלכה צריכה להיות כדברי אותו אחד כיון שטענותיו או ראיותיו חזקות ומכריעות. וכן יכולה להיות מציאות שבה אחרי הברור והליבון סובר תנא או אמורא אחד כצד אחד ותנא או אמורא אחר כצד שני, וידוע לכולם שכאשר מגיעים הדברים לידי כך שנחלק אחד על השני, ההלכה כדברי האחד. כגון שיש דיון בדיני ממונות בבית המדרש ומתגלה על ידי היקש הגיוני או דימוי מילתא למילתא שרב סובר כדעה אחת ושמואל סובר כדעה השניה, וידוע שבדיני הלכה כשמואל. ומבלי לציין זאת במפורש נקבעת ההלכה כדברי אותו אחד. וכאשר כל חכם הולך לדרכו ולמדינתו, הוא מורה ובא כפי שהבין את הכרעת ההלכה אף על פי שהיא לא נאמרה במפורש. וכאשר אנו רואים שפשט המעשה בכל העולם כדברי אחד מהתנאים או האמוראים, אנו יכולים להניח בפשיטות שכך הוכרעה ההלכה, אף שהדבר לא נאמר במפורש. דלא מסתבר כלל שאך מקרה קרה שבכל העולם פשט המעשה לפי דעה אחת ולא לפי הדעה האחרת. ולכן אם הדיין ידע רק את המחלוקת, אבל לא ידע שכך הוכרע כיון שהדבר לא נאמר במפורש, הרי זו טעות, אבל אם הוא רק ידע שפשטה ההוראה שלא כדבריו, אין הוא נחשב טועה. וכן מבואר בדברי הרמב"ם במקום נוסף (פיהמ"ש בכורות פ"ד מ"ד) שאין אפילו דין של טועה בשיקול הדעת במי שלא נמצאת בתלמוד סתירה לדבריו, וכל שכן שאין בו דין של טועה בדבר משנה.

### **גם בשאלה שנידונה בזמן התלמוד ולא הוכרעה במפורש, יש לדיין מחויבות**

ולפי זה נראה פשוט וברור שיהיה דין דומה גם אם לא היתה מחלוקת תנאים ואמוראים בדווקא, אלא שידוע שזו היתה שאלה שנידונה בזמן התנאים

והאמוראים, "וכבר פשט המעשה בכל העולם" כהנהגה ברורה שמכריעה את השאלה הזאת באופן מסוים לחד גיסא. דמאי איכפת לן אם זו היתה מחלוקת והיא הוכרעה או שסתם כך נשאלה השאלה והיא הוכרעה. ובשני המקרים אנו צריכים לתלות שפשט המעשה בכל העולם באופן המסוים הזה, כיון שכך היתה ההכרעה, אף שהיא לא נאמרה להדיא. ובזה לא יוכל הדיין לומר שהוא סובר אחרת, דהתפשטות המעשה בכל העולם מוכיחה שבית דין של כל חכמי ישראל הכריעו כפי שנוהגים העולם, ואין הוא יכול לחלוק עליהם. ורק כאשר מתעוררת שאלה חדשה ולא דנו בה בזמן התנאים והאמוראים, וודאי שלא היתה לגביה הכרעה בבית דין של כל חכמי ישראל, יש לו אפשרות לחלוק על כל חכמי דורו, ולא להתחשב שפשט המעשה בכל העולם כנגדו.

#### **ביאור דברי הרמב"ם באופן נוסף לפי מה שהתבאר**

ולפי זה יש להבין באופן נוסף את דברי הרמב"ם בהקדמתו לחיבורו. העובדה שהתלמוד הבבלי פשט בכל העולם והסכימו עליו כל ישראל, מוכיחה שבאמת בכל השאלות הנידונות בו הכריעו חכמי ישראל כפי שנאמר בו. דלא ייתכן שיפשוט המעשה בכל העולם כפי שכתוב בתלמוד הבבלי, ולא היה הדבר הזה מוסכם על כל חכמי ישראל. ויוצא אפוא שמה שכתב הרמב"ם בתחילת המשפט שכל ישראל הסכימו על התלמוד, הוא המבוא למה שממשיך ואומר שאותם החכמים שהתקינו או שגזרו וכו' הם כל חכמי ישראל או רובם. דהא בהא תליא, והסיפא נובעת מהרישא. והרי זה כמו שכתב בהמשך (הקד' הל' לז): "ובזמן הזה תכפו צרות יתירות ודחקה שעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתתרה, לפיכך אותן הפירושיין וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר", עכ"ל. וגם כאן הרישא אינה חשובה מצד עצמה, אלא היא המבוא לכך שאבדה חכמת חכמינו וכו' שלכן נתקשו הדברים בימינו. ואין כאן תרי מילי, אלא שני המשפטים הם מבוא ותוצאה, והסיפא נובעת מהרישא.

#### **גם בית דין גדול שיקום לעתיד לבוא לא יוכל לחלוק על רוב התלמוד**

ולפי דברי הרמב"ם הללו נראה שגם אם יקום בית דין גדול לעתיד לבוא, הוא לא יוכל לבטל את רוב הדברים הכתובים בתלמוד. דכתב הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ב) וז"ל: "בית דין שגזרו גזרה או התקינו תקנה והנהיגו מנהג, ופשט הדבר

בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר וביקש לבטל דברי הראשונים, ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג – אינו יכול, עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין. היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו. אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו, אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהן. והיאך יהיו גדולים במנין, הואיל וכל בית דין ובית דין שלשבעים ואחד הוא, זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקיבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול, ולא חלקו בו, עכ"ל. ומבואר שאם היתה הסכמה של מספר גדול של חכמים למה שגזרו ותיקנו בית דין שבאותו הדור, לא יהיה ניתן לבטל את תקנותיהם וגזרותיהם בבית דין גדול אחר אם ההסכמה בדור שלהם תכלול מספר קטן יותר של חכמים. ואע"פ שכתב הרמב"ם (שם ה"א) שבית דין יכול לבטל את דברי קודמו אם נראה לו לדרוש אחרת את דברי התורה, ולא חילק בין בית דין גדול מחבירו לבית דין קטן מחבירו, אין הדברים אמורים אלא רק בדרשות אחרות. אבל בכל הקשור לשמועות ששמענו מפי משה רבינו ברור שאין אפשרות לחלוק, דאין לנו אלא מה שמסרו לנו חכמים איש מפי איש בתלמוד הבבלי. וכיון שכבר פסקה השמועה, ולא יהיה אף חכם לעתיד לבוא שיוכל למסור שמועה שלא שמענו ושלא נאמרה כבר בתלמוד הבבלי, לא יהיה ניתן לחלוק בזה על התלמוד הבבלי.

#### דברי הרמב"ם אינם מכוונים לעניין זה בדווקא

ועכ"פ נראה דכיון שהרמב"ם אומר את דבריו בכללות: "כל הדברים שבתלמוד הבבלי וכו' וכל אותם הדברים שבתלמוד וכו', הוא בהכרח כולל בזה גם את הדרשות שנדרשו בתלמוד. ולכן יש הכרח לומר שהוא אינו מתכוון לכלול בכלל אלה שחייבים ללכת אחר התלמוד הבבלי גם את בתי הדין הגדולים שיקומו לעתיד לבוא. דהא הם יוכלו לחלוק על התלמוד אם ירצו לדרוש אחרת. ולכן יש לפרש את כוונת דבריו כפי שהתבאר קודם לכן. והרמב"ם מתייחס בדבריו אלה למציאות הקיימת בזמנו ובזמננו אחר חיבור התלמוד, שנתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר ונתמעט לימוד התורה. ומתייחס דווקא אל ההווה, וכלשונו (הקד' ה' לא): "חייבים כל ישראל ללכת בהן". ואין הוא מתייחס למציאות עתידית שישתנו הדברים ביסודם ותחזור סנהדרין לישראל, וודאי שלא למצב שבו תתחדש הסמיכה, וייבנה המקדש ותחזור סנהדרין ללשכת הגזית. ואולם אליבא דאמת הדברים נכונים גם למציאויות ההן, שגם בית דין גדול שיקום באותן

תקופות לא יוכל לחלוק על התלמוד הבבלי בכל הדברים הכתובים בו מלבד אם יחליט לדרוש אחרת וכנ"ל.

### ג. היחס בין תוקף המשנה לתוקף התלמוד

#### הבנת הכס"מ בדעת הרמב"ם

והנה, כתב הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"א) וז"ל: "בית דין הגדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר, ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הדין – הרי זה סותר, ודן כפי מה שיראה בעיניו, שנאמר (דברים יז, ט): 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם' – אין אתה חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך", עכ"ל. וכתב הכס"מ (שם) וז"ל: "בית דין הגדול שדרשו וכו'. למד כן רבינו ממאי דאשכחן תנאי בתראי דפליגי אקמאי וכן אמוראי בתראי פליגי אקמאי וכו'. ואם תאמר: אם כן אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי, דהא בכל דוכתא מקשינן לאמורא ממתניתין או מברייתא וצריך לומר אנא דאמרי כי האי תנא, ואם לא יאמר כן קשיא ליה, וכפי דברי רבינו הרשות נתונה להם לחלוק על דברי התנאים. ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמרא, שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה", עכ"ל.

#### קשיים גדולים בדבריו

וראשית דבר קשה לכאורה שהכס"מ מביא לדברי הרמב"ם מקור עקיף, כשהרמב"ם בעצמו מזכה אותנו בביאור מקורו, וכותב להדיא שזהו מהפסוק דאשר יהיה בימים ההם, ובכך הוא מביא כלשונה את דרשת הגמרא הידועה (ר"ה כה ע"ב). שנית, לכאורה קשה על עיקר דבריו, דלא מצינו בשום מקום שהיה מעמד כזה שהאמוראים קיימו וקיבלו עליהם שלא לחלוק עלהתנאים. ואם היה מעמד כזה, היה צריך לספר על כך בגמרא. ולא מצינו שהיה מעמד כזה שקיימו וקיבלו עליהם ישראל שלא לחלוק על הגמרא. ואם קבלה כזאת היתה בדברים שבלב החכמים וליבא לפומא לא גליא, קשה שיצאו מתוך ההנחה הפשוטה הזאת שלכל אחד היתה הסכמה כזאת בלב, בלי שדובר על כך להדיא בשום מקום. וגם קשה שיש להסכמה זו שבלב תוקף גדול כל כך עד כדי כך שאמורא שנראה לו שדבר

מסוים הוא האמת בתורה צריך לבטל דעתו בגלל ההסכמה בלב שקיבל קודם לכן, עד כדי כך שיהיה אפשר להקשות על אמורא זה או אחר. ולכאורה היה צריך להתחשב באפשרות שמא הוא לא קיבל על עצמו בלבו שלא לחלוק על תנאים ושמה הוא לא הסכים לבטל דעתו. וכל הקושיות ממשניות וברייתות על אמוראים אינן מוכרחות לפי זה.

### האמוראים הכירו במיעוט חכמתם מול התנאים ולכן לא חלקו

אמנם נראה שכבר מצינו התייחסות לכך בדברי האמוראים הראשונים והאחרונים. דאמנם מבחינת סמכותם ההלכתית היתה לאמוראים אפשרות לחלוק, אבל מצינו (עירובין נג ע"א) מה שאמרו האמוראים על עצמם ביחס לתנאים: "אמר רבי יוחנן: לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית. ראשונים – רבי עקיבא, אחרונים – רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי: ראשונים – רבי אלעזר בן שמוע, אחרונים – רבי אושעיא בריבי. ואנו כמלא נקב מחט סידקית. אמר אביי: ואנן כי סיכתא בגודא לגמרא. אמר רבא: ואנן כי אצבעתא בקירא לסברא, אמר רב אשי: אנן כי אצבעתא בבירא לשכחה", ע"כ. ומדרך החכמה שאפילו אם יש לחכם סמכות להחליט ולקבוע ולחלוק, אבל הוא יודע שחכמתו בטלה לגמרי לחכמת הקודמים לו, ויחס החכמה שביניהם הוא כמלוא נקב מחט ביחס לפתח אולם והיכל, אזי אין שום תוקף ומשמעות לסברות ולהבנות שלו כשהוא מעמיד אותן מול דברי גדולים כל כך מולו. ובפרט אחרי פטירתם שגם אין הוא יכול לעמת ולבחון את הבנתו מולם<sup>1</sup>.

### התמעטות הדורות מודגשת ומבוארת בדברי רב שרירא גאון

וכן הדגיש רב שרירא גאון כמה פעמים באיגרתו, וז"ל: "וז' וכד איסתימא משנה ונח נפשיה דרבי, אמעיט ליבא ואצטריכו למלקט תלמודייהו ולמגרסיה וכו', (נט) ואצטריכו למילי אחרנייתא דלא הוו צריכין להון קמאי וכו', (עג) ואתא דרא אחרנא ואתמעייט ליבא, והנך מילי דהוו פשטין להון לראשונים ופרשי להון

1. ואמנם מצאנו בכמה מקומות בתלמוד שאמוראים אמרו שאף אם יבוא יהושע בן נון (חולין קכד ע"א) או אליהו (יבמות קב ע"א) ויאמר אחרת מדעתם, הם יעמדו בדעתם. אך כבר כתב הרמב"ם (הקד' למשנה מהד' קא' עמ' ח) שהטעם לזה הוא שאין לקבוע הלכה על פי נבואות, ולא שראו אותם אמוראים את עצמם כראויים לחלוק על יהושע או אליהו.

לתלמידיהו וכו', הוו השתא בהווא דרא ספיקי וכו'. וכל דרא דבתר דרא ממעיט ליבא" וכו', עכ"ל. והביא שם את דברי האמוראים הנ"ל. ובגלל התמעטות הדורות היה פשוט לכולם שאין להם שום אפשרות לחלוק על התנאים, אפילו שמצד הסמכות היתה להם יכולת לחלוק עליהם. ומה שמצינו שאין לך אלא שופט אשר יהיה בימך היינו כאשר השופט החכם והאמיתי מוצא עוז בנפשו לחלוק על קודמיו. אבל כשבחכמתו ואמיתותו הוא מבין שאין לו השגה בחכמת קודמיו, הוא אינו חולק עליהם, אף שהיה יכול אם היה רוצה. ולכן האמוראים לא חלקו על התנאים. והיה פשוט לכולם שאין להם יכולת לחלוק, ולכן הם הקשו זה על זה מדברי התנאים, דהיה ברור לכולם ששום אמורא לא ירהיב עוז בנפשו לחלוק על תנא.

#### **ידיעה אינה נחשבת ודאית אם היודע קטן בדעתו מאוד ביחס לגדולים ממנו**

וכבר כתב הרמב"ם (הל' שגגות פ"ג ה"ה) שאם עם הארץ "ידע" שטעו בית הדין הגדול, אין הוא נחשב תולה בדעת עצמו, "שאינו ידיעתו באיסור ידיעה ודאית", עכ"ל. ודברי הרמב"ם מוכרחים מהגמרא (הוריות ב' ע"ב). ומבואר מזה שאפילו שאדם עשוי לחשוב שהוא יודע משהו בודאות, עדיין יש לידיעתו שם של ספק אם הוא אדם ממועט בחכמה, כיון שהוודאות הזאת היא רק על בסיס הנחותיו וידיעותיו ושיקול דעתו, ודעתו חסרה וממועטת ביחס לידיעת בית הדין הגדול, ואין הוא יכול לסמוך על עצמו. וכך, להבדיל, הבינו האחרונים ביחס לראשונים, דאף שהם סוברים וחושבים ויודעים דברים מסוימים, סוף סוף ידיעתם שהיא כמלוא נקב מחט סידקית אינה חשובה כלל כנגד ידיעתם של הראשונים שלבם היה כפתחו של אולם.

#### **אין להשוות בין יחס האמוראים לתנאים ובין דורותינו לחכמי התלמוד**

וכל זה הוא רק בהקשר של אמוראים כנגד תנאים. אבל אין לדמות עניין זה לקבלת הגמרא, כפי שהשווה הכס"מ ביניהם. דתוקפה של הגמרא אלים טובא ביחס אלינו ומחייב את כל הדורות הבאים אחריה, גם אם הם יחשבו שהם חכמים ונבונים. דאין יכולת לחלוק על בית הדין הגדול שאנו מצווים לשמוע בקולו מצד לא תסור וכפי שהתבאר לעיל.

ונראה דבניגוד לחכם ודיין שסבור שבית הדין הגדול טועה, והוא רוצה להחמיר על עצמו בצנעה בניגוד לדעתם, שיש לו מקום להחמיר לשיטת הרמב"ם



כפי שהתבאר לעיל (עמ' קנד); בנידון דהתלמוד הבבלי אפילו לזה אין מקום. והיינו משום שאין אנו יודעים את דרך הדרשות שדרשו חכמים. ואם חכם בימינו סבור שהוא יכול לדרוש את הפסוק בדרך אחרת ולחדש הלכה אחרת, דבריו בטלים ואין בהם ממש כלל. וגם אין אנו יודעים מה היו המסורות שבידם ביחס לדיני המשנה והברייתא. ופעמים רבות הם העמידו משנה וברייתא באוקימתא או שהוסיפו עליה או שהעמידו אליבא דתנא מסוים ולא אליבא דהלכתא, והכל על פי מסורות שהיו בידם. והכל בלימוד ועיון של כל חכמי הדור ובהסכמתם. וכל זה חסר לנו, ולכן אין דעתנו דעה כלל מול הבנתם בדברי התנאים, ואין שום משמעות לסברת חומרא שחכם פלוני בדורנו יחשוב שהוא אמור להחמיר כנגד האמוראים, ואנו אין לנו על מי להשען אלא על אבותינו שבגמרא.

#### **דברי היראים על הפער המהותי שישנו בין דורם ובין חכמי התלמוד**

וכן כתב היראים (סי' קטז, ה"ד לעיל עמ' קיא) וז"ל: "אבל אנו שאין אנו בקיאים כמו בעלי התלמוד אין לנו להשוות ולהקשות מזה לזה. ואם בא חכם לומר בקי אני ונבון לא כיון לדברי על זאת, שכמה חכמים שמשתי ולא ראיתים שוים לדעת אחד, כל אחד בודה לפי דעתו וגם בודה היום כך ולמחר כך, וקושיות וחלוקות לשון העברי בהברות בחסרות ויתרות אף כשהם מפעל אחד וגזרה אחת שניהם יוכיחו לאומר בקי אני צריך לפרש כי רבו מארבה בלא מספר, הלכך כל אדם יבלום פיו מלומר חכמתי להשוותם, ומתוך כך ירצה להקשות מתנא לתנא דידיה אדידיה כאשר הקשה התלמוד. ולפי סברא זאת שפרשתי, אין להקשות ולתמוה על התלמוד מדעתינו", עכ"ל. הרי לנו עדות מראשוני הראשונים שראו עצמם כמי שאינם יכולים לרדת לסוף דעתם של האמוראים חכמי התלמוד ויש פער מהותי בין בקיאות חכמי התלמוד ובינם.

#### **ד. הבנת הקובץ שיעורים בדעת הרמב"ם**

##### **הקובץ שיעורים מחדש שיש שני גדרים שונים בבית דין גדול**

והנה, הקובץ שיעורים (קונט' דב"ס סי' ב' אות א) נקט כדעת האחרונים הסוברים בדעת הרמב"ם שלא דלא תסור אמור דווקא בבית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית ורק בכגון שהוא חולק עליהם בדרך של המראה. אבל בבית דין גדול במקום

אחר או שחולק שלא בדרך של המראה, אין לאו דלא תסור אלא רק בדרך של אסמכתא בעלמא. ובהמשך (אות ב) העתיק את דברי הרמב"ם בהקדמה (הל' לב) בלשון זו: "הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם **כל חכמי ישראל** ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם" וכו', עכ"ל, ולדבריו יוצא שהרמב"ם לא התייחס להסכמת ישראל אלא רק להסכמת חכמי ישראל. וטען הקובץ שיעורים (שם אות ג-ד) שלקובץ כל חכמי ישראל או רובם יש דין אחר של בית הדין הגדול, ולבית דין זה יש תוקף גדול יותר מבית דין של שבעים ואחד שהם מיעוטא דמיעוטא מכל חכמי ישראל. אלא שאם בית הדין של השבעים ואחד יושב בלשכת הגזית, אזי בית דין שמקבץ את כל חכמי ישראל צריך להיות כפוף להם, כיון שזו הפרשה של לא תסור האמורה בתורה שכולם חייבים לשמוע בקולו של בית דין זה. אבל אם בית הדין של השבעים ואחד אינו יושב בלשכת הגזית, כבר אין חיוב לשמוע בקולם מדין לא תסור, וחל דין אחר של אין לך אלא השופט אשר יהיה בימך, שהוא החיוב של קיבוץ כל חכמי ישראל, וקיבוץ זה כוחו גובר על אותו מיעוט של שבעים ואחד חכמים שאינם במקומם. וקיבוץ כזה של כל חכמי ישראל יכול לחלוק על קיבוץ אחר כזה שקדם לו בדורות קודמים אפילו אם לא יהיה גדול כמותו בחכמה ובמניין, כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל (הל' ממרים פ"ב ה"א).

### **יישוב קושיית הכסף משנה לפי דרכו**

וכתב עוד (שם אות ו) שעל פי דבריו יש ליישב את קושיית הכס"מ הנ"ל, מדוע האמוראים לא חלקו על התנאים. והיינו משום שבזמן חתימת המשנה היה קיבוץ כזה של כל חכמי ישראל, ולכן היה למשנה תוקף של בית דין גדול. ואחר כך שוב לא היה כבר קיבוץ כזה, ולכן אי אפשר היה לחלוק על המשנה, ולכן הקשו מדבריה על דבריהם. ורק בזמן חתימת התלמוד שוב נוצרה מציאות מחודשת של בית דין גדול שכולל את כל חכמי ישראל או רובם, ובאמת היה אפשר באותה שעה לחלוק על דברי המשנה, אלא שבפועל לא עשו כן.

### **קשה שלכאורה מצטט את דברי הרמב"ם שלא כפי שהם**

ולכאורה יש להקשות על הציטוט שמצטט את דברי הרמב"ם, דאין כזאת גרסה בשום כתב יד ובשום דפוס שבידינו. והגרסה היחידה הקיימת היא כנ"ל ש"הסכימו עליהם **כל ישראל**", והרמב"ם מתייחס בזה לצידוק תוקף המנהג

והתקנות והגזירות. ולא היה לו צורך בהסכמת כל חכמי ישראל כדי לתת תוקף לתלמוד הבבלי, דממה נפשך, אם מדובר על תקנות וגזירות ומנהגות, אין די בהסכמתם, כיון שצריך שעם ישראל עצמו יסכים וינהג. ואם המדובר על היכולת שלהם להיחשב בית דין גדול, אין זה תלוי בהסכמת כל החכמים אלא בעצם המציאות שאלו הם כל חכמי ישראל או רובם.

### קשיים רבים בעיקר דבריו

ובאמת לכאורה דברי הקובץ שיעורים קשים מאוד מהרבה סיבות נוספות. ראשית, לא מובן כלל איזו משמעות יש להסכמת החכמים למה שנאמר בתלמוד הבבלי, אם הם בעצמם היו אלה שהנהיגו ותיקנו ודנו את הדברים שכתובים בתלמוד הזה. ואם כוונתו לומר שחכמי הדור האחרון של התלמוד הבבלי הסכימו לדברי קודמיהם, לכאורה אין הדברים מתאימים למה שכתב הרמב"ם (הקדמה הל' זב): "הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובן", הרי שכבר החכמים שהתקינו או שגזרו הם כל חכמי ישראל או רובם, ולא רק דור מאוחר יותר שנתן את התוקף לדבריהם.

שנית, לדבריו קשה שאחרי שהרמב"ם כבר מניח כדבר המובן מאליו שכל חכמי ישראל הסכימו לתלמוד, הוא כותב כדבר נוסף שהחכמים שהתקינו וגזרו היו כל החכמים או רובם. ומלשון הרמב"ם נראה שיש הבדל בין הרישא ד"הסכימו עליהם" וכו' לסיפא ד"אותם חכמים שהתקינו", ואילו להבנת הקובץ שיעורים יש רק שלב אחד של הסכמת חותמי התלמוד.

שלישית, בדברי הרמב"ם (שם הכ"ד) מבואר שממש עד רב אשי היתה מציאות של בית דין גדול שהתקיימה מימות משה רבינו ועד רב אשי דור אחר דור. ואילו לדברי הקובץ שיעורים המציאות הזאת של בית דין גדול היתה מאורע חד פעמי בזמן רבי ואחר כך שוב היתה מאורע חד פעמי בזמן רב אשי.

רביעית, מדברי הרמב"ם נראה שלא היה מעמד מיוחד שבו התאספו כל חכמי ישראל להסכים עם מה שאמר רב אשי. ונראה שהמציאות בזמן רב אשי בהקשר של חכמי ישראל ותקנותיהם וגזירותיהם היא אותה מציאות כמו קודם לכן, ומה שהתחדש בזמן רב אשי הוא רק הכתיבה של רב אשי את כל הדברים הללו בתלמוד. ובאמת בגמרא עצמה אנחנו רואים שאין הבדל מהותי בין הדורות, ואדרבה, יכולים להקשות על חכמי דורו של רב אשי מדבריהם של גדולי

האמוראים בדורות הראשונים, ובודאי שמקשים עליהם בפשיטות מדברי תנאים בדיוק כמו שמקשים בפשיטות מדברי תנאים על חכמי הדורות של אביי ורבא או רב הונא ורב חסדא. ולכאורה לדורו של רב אשי שכתב את הגמרא לא היה הכרח לכופף עצמו לדברי התנאים, כיון שהיה להם תוקף של בית דין גדול, שיכול לחלוק על דברי קודמיו ואפילו אם הוא לא גדול כמותו בחכמה ובמניין.

חמישית, מוכח שמקשים על אמוראים גם מדברי ברייתות שונות, ולא דווקא ממשנה שנחתמה על ידי רבי. והרי לשיטת הקובץ שיעורים, התוקף המיוחד שיש למשנה הוא רק משום שנחתמה במעמד כל החכמים. ולדברי תנאים אחרים שקובצו בברייתות שונות שלא היו במעמד זה, ובפרט דברי תנאים שלא היו כלל בדורו של רבי, לא היה אמור להיות תוקף של בית הדין הגדול. ואם כן, מדוע היו האמוראים מחויבים לדברי תנאים אלה.

שישית, קשה לכאורה שמצד אחד הוא מדקדק מדברי הרמב"ם בהל' ממרים שלא דלא תסור כולל רק את בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית. ומזה שהרמב"ם אינו מתייחס לבתי דין נוספים המצויים במקומות אחרים, הוא מסיק שהחיוב לשימוע להם איננו אלא רק בגדר אסמכתא בעלמא. ואולם עם זאת, הוא לומד שיכול להיות דין של בית דין גדול של כל חכמי ישראל או רובם שתוקפו יהיה כשל בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית, כיון שמצאנו שהרמב"ם אומר כך בהקדמתו. ואת הבסיס לחיוב הזה הוא תולה במה שאמרה התורה אל השופט אשר יהיה בימים ההם. ולכאורה הפסוק הזה הוא מהפרשה הזאת של לאו דלא תסור. וממה נפשך, אם הוא מבין שהפרשה הזו עולה גם על קיבוץ כל חכמי ישראל, על כרחך שדברי הרמב"ם בריש הל' ממרים אינם כוללים את כל מה שנאמר בו הלאו דלא תסור. ואם כן, מהיכא תיתי לומר שלבית דין גדול שאינו יושב בלשכת הגזית אין תוקף מדאורייתא, ואילו לבית דין שכולל את כל חכמי ישראל יש תוקף מדאורייתא. ומהיכא תיתי לומר שכוחו של בית דין היושב בלשכת הגזית שתוקפו מדאורייתא גדול מכוחם של כלל חכמי ישראל, שגם הוא נלמדים מדאורייתא מאותה פרשה עצמה.

שביעית, מה שכתב שבית הדין הגדול של השבעים ואחד היושב בלשכת הגזית הוא רק מיעוטא דמיעוטא של כלל החכמים ואפשר ששאר החכמים גדולים מהם בחכמה ובמניין, הוא קשה לכאורה, דהא ברור שהחכמים הגדולים ביותר היו יושבים בסנהדרין שבלשכת הגזית, וכמבואר בגמרא (סנהדרין פח ע"ב): "משם כותבין ושולחין בכל מקומות: כל מי שהוא חכם ושפל ברוך ודעת הבריות נוחה הימנו – יהא דיין בעירו. משם מעלין אותו להר הבית, משום לעזרה, משם

ללשכת הגזית", ע"כ. וכן הוא בדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ח) שמרחיב יותר בכך שמעלים אותו במדרגות הדיינים עד ללשכת הגזית לפי מה שבדוקין ומחפשים ומוצאים את היותר חכם ובעל המידות הללו.

שמינית, מוכח בהרבה מקומות שהיו מכריעים את ההלכה לאו דווקא במעמד חיתום המשנה. וכמו שמצינו בתנורו של עכנאי (ב"מ נט ע"ב) שהיה בדורם של ר' יהושע ורבן גמליאל ור' אליעזר, ועמדו למניין והכריעו את ההלכה ביניהם. ואם לא היה להם שום מעמד מחייב של בית דין גדול, איזו משמעות היתה להכרעה שהכריעו ביניהם. ומתיאור המקרה נראה שזו היתה המציאות הרגילה בבית מדרשם. ואיזו משמעות היתה להכרעות שהכריעו "בו ביום" (ברכות כח ע"א) אם לא היה בזה מעמד של כל החכמים וגם לא היה לזה דין של בית דין גדול. וכן מבואר במשנה (שבת יג ע"ב) שהיה מעמד של קביעת ההלכה בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, ובגמרא (מנחות מא ע"ב) מתואר מעמד של כינוס זקני בית שמאי ובית הלל בעליית יוחנן בן בתירא, ובירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב) נאמר שתנאים נמנו בעליית בית נתזה בלוד, וכן בעליית בית אריס בלוד (פסחים פ"ג ה"ז). ובגמרא (שבת פא ע"א) נאמר שחכמים נמנו וגמרו מהו השיעור של אבני בית הכיסא שמותר לטלטל בשבת, ובמקום אחר (ר"ה טו ע"א) נאמר שבאושא נמנו לקבוע את דינו של האתרוג, והברייתא (חגיגה ג' ע"ב) מתארת כדבר פשוט ורגיל שנמנו וגמרו מה דינם של עמון ומואב. וכן מתוארים עוד מעמדות והכרעות לרוב. ולדברי הקובץ שיעורים, המעמדות היחידים שחייבו היו רק חיתום המשנה וחיתום התלמוד, שרק בהם היה קיבוץ של כל חכמי ישראל או רובם.

#### יישוב כל הקושיות לפי מה שהתבאר

אמנם לפי מה שהתבאר הכל מיושב. ובאמת כבר בהל' ממרים (פ"א ה"ד) רואים שההגדרה הבסיסית של בית הדין הגדול היא יותר רחבה ממה שמבואר בתחילת ההלכות (שם ה"א), והיא כוללת גם מציאות של בית הדין הגדול כשהוא אינו במקומו, וכפי שהתבאר באורך לעיל (עמ' כה-לה). ולכן לבית דין שביבנה היה תוקף גמור של בית הדין הגדול (למעט דין הריגת זקן ממרא), והכרעה שהכריעו בבית דין זה היתה אמורה לחייב את כל החכמים ואת כל ישראל. וההגדרה מתרחבת יותר אף לכלל חכמי ישראל או רובם, וכפי שהיה בזמן התלמוד הבבלי. ואין כאן הגדרה אחרת ונוספת ומנוגדת אלא זוהי הרחבה של אותה הגדרה.

ובאמת בכל דור ודור התקבלו הכרעות בבתי הדינים הגדולים הללו בהגדרתם המורחבת, והכרעות אלה חייבו את כל ישראל. וכאמור, העובדה שאמוראים לא חלקו על תנאים לא היתה משום שלא היתה להם סמכות אלא משום שהם הכירו במיעוט ידיעתם וחכמתם וביטלו דעתם בפני הגדולים מהם. ועד כאן לא אמרו הגמרא והרמב"ם שבית דין קטן בחכמה ובמניין יכול לחלוק על דברי קודמיו אלא רק כשברור לו שהוא מבין את הדברים לא פחות נכון וטוב מהקודמים לו. אבל כאשר היה ברור לחכמים שהם כמלוא נקב מחט סידקית בפני פתחו של אולם, הם לא מצאו שום טעם ומקום לחלוק על קודמיהם אפילו שהיתה להם סמכות כזאת, וכפי שהתבאר.

## ה. הבנת החזון איש בדעת הרמב"ם

### דברי החזון איש בעניין קבלת האמוראים את דברי התנאים

והחזו"א (קובץ עינים עמ' קצד-קצה) הקשה מקצת מהקושיות הנ"ל על דברי הקובץ שיעורים והוסיף קושיות אחרות, והלך בעיקרון כפי מה שהתבאר "שדור שאחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים, ואחר שידעו אמיתת הדבר שאי אפשר שישיגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים, לא היו רשאים לחלוק, והיו רק שונים את דברי התנאים שקדמום", עכ"ל. וכן הדגיש יסוד זה של ירידת הדורות השכלית במקום אחר (ב"ק סי' יא סק"כ ד"ה ועי' ברא"ש). ואולם הוא הוסיף בדבריו (קוב"ע שם) הרחבת דברים בעניין רוח הקודש שהופיעה על חכמי המשנה ושהסכים הקב"ה על ידיהם. "ובאמת הלא כל התורה בסיני ניתנה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, והתנאים החזירו מה שנשכח, ועד זמן רבי לא נתגלה הכל, אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות ולא יתגלה דבר מחודש אלא נרמז הכל באחד מדברי התנאים. וכן נתגלה המשנה מדור ראשון של אמוראים עד דור האחרון, ועלינו חלקינו רק במה שנזכר בדברי האמוראים, והיה הדבר מקובל בידם כדאמר [בב"מ שם (פו ע"א)], עכ"ל. וציין גם לדברי הגמרא (ע"ז ט' ע"א): "שני אלפים תורה", שמרמזים לתורת התנאים כיון שאלפיים השנים הללו מסתיימות מעט אחרי תקופתם.

## קשיים בדבריו

ואולם לכאורה דבריו הללו אינם מובנים, דלא בשמים היא, ובהדי כבשי דרחמנא למה לן. ומדברי הרמב"ם אין נראה כלל שתוקף התלמוד ותוקף המשנה תלויים בעניינים שמימיים אלה. ולכאורה אף אם היה הדבר מקובל בידם שרבי סוף משנה ורבינא ורב אשי סוף הוראה, לא היו רשאים לסמוך על זה, והיו צריכים לפעול אך ורק לפי שיקול דעתם. ואולם לכאורה בדבריו אלה הוא אינו מתייחס כלל לפער הגדול שבין דורות האמוראים ובין הדורות שבאו אחריהם מלבד מה שכתב בעניינים שמימיים אלה. ומשמע לכאורה שהדברים השמימיים הללו כשלעצמם אמורים לגרום לכך שלא יהיה "חלקינו רק במה שנזכר בדברי האמוראים". ועל כרחנו אי אפשר לומר שהגורם לכך שלא יוכלו לחלוק על דברי הקדמונים הוא עצם ירידת הדורות, דהא זה גופא החידוש של הדין דאין לך אלא שופט אשר יהיה בימך ויפתח בדורו כשמואל בדורו. ומבואר ברמב"ם להדיא שגם בית דין הקטן מחבירו בחכמה ובמניין רשאי לחלוק עליו. ויש אפשרות להצדיק את אי היכולת לחלוק על הקדמונים רק לפי מה שהתבאר שהפער הוא כל כך גדול, שכבר אין ידיעתנו נחשבת ידיעה מול ידיעתם. ואת זה לכאורה החזו"א אינו אומר בהקשר של היחס בינינו ובין האמוראים. ואין הוא מבאר בעניין זה אלא רק את עניין הקבלה שהם סוף ההוראה.

## הכרח לומר בדעתו שרק מבאר איך ההבנה בארעא התאימה להנהגה משמיה

וצריך לומר שהחזו"א אינו מביא את כל הדברים הללו כסברות הלכתיות אלא הוא רק מחזק את הדבר בהראותו שמה שהבינו למטה, הנהיגו כך מלמעלה. וצריך גם לומר שמה שכתב ש"היה הדבר מקובל בידם", לא היווה גורם שבגללו הם החליטו לסמוך על חכמי המשנה. דאין להתחשב בשיקולים מעין אלה. והקבלה הזאת היתה רק מעין חיזוק ואסמכתא לקביעה השכלית שלהם שהם אינם יכולים לחלוק על חכמי המשנה בגלל הפער העצום ביכולות ההבנה והידיעה שקיים ביניהם. וצריך גם לומר בדעתו שכאשר הוא מתייחס לחלקנו ביחס לדברי האמוראים, הוא כבר מתבסס על מה שכתב קודם לכן על יחס שבין האמוראים לחכמי המשנה. וכוונתו היתה שכך הוא גם ביחס שבינינו ובין חכמי הגמרא, אף שלא ביאר זאת להדיא.

### מדברי שמואל נראה שלא היתה להם קבלה בעניין זה

ואמנם יש להעיר שמה שכתב בפשיטות שכך היה מקובל בידם, לכאורה לא משמע כך מדברי הגמרא (ב"מ פה ע"ב – פו ע"א), דהא מבואר שרבי הצטער שהוא אינו יכול לסמוך את שמואל, ואמר לו שמואל: "לא לצטער מר, לדידי חזי לי סיפרא דאדם הראשון וכתבי ביה שמואל ירחינאה חכים יתקרי ורבי לא יתקרי ואסו דרבי על ידו תהא, רבי ור' נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה", ע"כ. הרי שאפילו רבי לא ידע מדברים אלה, ורק שמואל לדידיה חזי ליה ספרו של אדם הראשון. ומיניה וביה גם מבואר שלא היתה זו הוראה שצריך לקיימה אלא סוג של נבואה, דהא לעובדה ששמואל ירפא את רבי, אין שום משמעות של הוראה מעשית מחייבת, והרי היא כמו גילוי מקומן של האתונות דשאל. ואולי כוונת החזו"א היא שמזמן שמואל התחילה להיות בידם קבלה זאת על פי דבריו של שמואל, דהוא היה הדור הראשון של האמוראים. אבל לכאורה קשה לומר כן, דהא עכ"פ בדור הראשון של האמוראים שהם אלה שהיו צריכים להחליט בדעתם שהם אינם יכולים לחלוק על חכמי המשנה, לא היתה עדיין כזאת קבלה, והרי על זה עיקר הדיון.

### הבנת החזו"א בדברי הרמב"ם על בית דין שחולק על בית דין גדול שקדם לו

עוד כתב החזו"א (שם עמ' קצה ד"ה ובעיקר) וז"ל: "ובעיקר הדבר שאי אפשר לחלוק על בית דין הגדול אף בדור שאחריהם, אין הדבר כן, אלא כל בית דין יכול לחלוק על בית דין הגדול. וכן הוא בר"מ [ריש פרק ב]: ועמד אחריהם בית דין אחר כו', משמע דאפילו בית דין שלאחר חורבן על בית דין שבפני הבית, וכמו שסיים שנאמר 'אל השופט וגו' בימים ההם' כו', אחר בית דין שבדורך. ואם היה דעת הר"מ שאי אפשר לחלוק על בית דין הגדול אלא בית דין הגדול, לא היה מונע מלבאר דין גדול כזה. ומנין לנו לומר כן, כיון דכל ענין בית דין הגדול שבתורה נאמר בה בימים ההם דוקא לדורם. אלא ודאי כונת הר"מ כל בית דין, ולכך כתב ברישא בית דין הגדול ובסיפא כו", עכ"ל. ומבואר שנקט בפשיטות שבית הדין הגדול הוא דווקא זה שיושב בלשכת הגזית. דכל עיקר דבריו שמשווה ומחלק בין בית דין שלאחר החורבן ובית דין שבפני הבית מבוסס על כך שבית דין שבפני הבית הוא בית הדין הגדול, ואילו בית דין שלאחר חורבן כבר אינו נחשב בית הדין הגדול. וכבר התבאר לעיל (ריש סי' א) שלכאורה אי אפשר לומר כן.



### לכאורה יש קושי גדול בדבריו

אמנם לכאורה דבריו קשים מאוד לשיטתו. דלכאורה מוכרחים לומר שלא ייתכן כלל שכל בית דין יוכל לחלוק על הוראה של בית דין גדול שישב בלשכת הגזית. דלאו כל כמיניה לחלוק כך על בית הדין הגדול. ולכאורה קשה לומר שכל בית דין של שלושה יכול לחלוק על בית דין הגדול, דהא לשיטת החזו"א אין מעמד מיוחד לבית דין כזה שאינו יושב בלשכת הגזית, וכוחם הגדול של חכמי המשנה והגמרא לא נבע מהיותם בית דין גדול אלא מכך שהדורות שאחריהם ראו שאין אפשרות להשתוות להם בחכמתם. ואם כן, לשיטתו אין שום הבדל מהותי מצד עצם הגדרת בית הדין, בין בית דינו של רבן גמליאל דיבנה ובין בית דין בעלמא במקום כלשהו. ואם כן פשיטא שלא ייתכן כלל לומר שכל בית דין כזה יוכל לחלוק על בית הדין הגדול שישב בלשכת הגזית. ועל כרחק לא נאמרו דברי הרמב"ם הללו על כל בית דין שהוא, אלא דווקא על בית דין גדול.

### לא יועיל בזה גם מה שכתב בהמשך שחייבים לשמוע בקולם כבית דין בעירם

ואמנם בהמשך דבריו (שם עמ' קצו סק"ד) כתב החזו"א שכולם מצווים לשמוע בקולו של בית דין של כל חכמי ישראל כמו שבני העיר מצווים לשמוע בקול בית דין שבעירם. והיינו כמו שהתבאר לעיל, שגם זה מהווה יסוד לתוקף הוראותיהם של כל חכמי ישראל. ואולם לפי מה שהתבאר, יסוד זה מצטרף לכך שגם מחויבים לשמוע בקולם מצד לאו דלא תסור, ומצד שהרמב"ם הרחיב את הגדר של בית הדין הגדול גם לבית דין שמרכז את כל חכמי ישראל. אבל לשיטת החזו"א שאין כזאת הרחבה של גדר בית הדין הגדול, יוצא שבעמידה מול בית הדין הגדול שישב בלשכת הגזית, אין לבית דין של כל חכמי ישראל שום מעמד מיוחד. דמה שכולם צריכים לשמוע בקולם, אין זה מצד היותם בית דין גדול, אלא הם כמו כל בית דין של עיר גדולה, וכאן העיר גדולה מאוד עד שהיא כוללת את כל ישראל, אבל מבחינה מהותית אין שום הבדל בין בית דין של עיר פלונית ובין בית דין של כל חכמי ישראל. וכבר התבאר שאין אפשרות לומר כך, גם מצד שבדברי הרמב"ם מבואר להדיא שיש לאו דלא תסור אף על בתי הדין שעמדו לישראל אחרי שנחרב הבית עד זמנו של רב אשי וגם מסיבות נוספות.

### דחיה לכאורה של הדיוק שמדייק על פי דברי הרמב"ם עצמו

וגם את הדיוק שמדייק שהרמב"ם לא כותב להדיא שמדובר על בית הדין הגדול, יש לדחות לכאורה בפשיטות. ברוב המקרים והגדרים בהמשך הפרק, הרמב"ם כבר אינו חוזר על הביטוי בית דין גדול אלא כותב בסתם "בית דין", ופשוט בכל הפרק שמדובר על בית דין גדול דווקא. והדבר מוכח גם מיניה וביה שהוא כותב (הל' ממרים פ"ב ה"ב): "והיאך יהיו גדולים במנין, הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא, זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקיבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו", עכ"ל. הרי שהיה פשוט ומובן מאליהו שמדובר על בית דין של שבעים ואחד, ושמדובר על בית הדין הגדול ולא על בית דין סתם. וכן הוכיח מדבריו הקובץ שיעורים (קובץ ענינים עמ' ר' סק"ג). ומיניה וביה גם מוכח שחכמי הדור מסכימים ומקבלים את דברי בית הדין הגדול. וכן הוא כותב (שם ה"ג): "אבל דברים שראו בית דין לגזור או לאסור אותן לעשות סייג, אם פשט איסורן בכל ישראל, אין בית דין הגדול אחר יכול לעוקרן", עכ"ל. הרי שהוא נוקט בפשיטות ובסתמא דמילתא לשון בית דין ומתכוון לבית הדין הגדול, וכל דבריו אינם מתייחסים אלא לבית הדין הגדול. ובאמת כאשר הרמב"ם נוקט "ועמד אחריהם בית דין אחר" נראה פשוט שכוונתו היא שעומד בית דין שמהותו היא כפי שדובר קודם לכן. דכך היא המשמעות של "לעמוד אחריהם". דאין בית דין בעלמא חשוב כעומד אחריהם, כיון שאין הוא במעמד שווה להם.

### מדברי הרמב"ם הללו קשה גם על הקובץ שיעורים

ובזה יש לסתור לכאורה גם את דברי הקובץ שיעורים. דמבואר להדיא בדברי הרמב"ם שמדובר על בית דין של שבעים ואחד, ועל זה מבואר מיניה וביה שחכמי הדור מסכימים להוראתם של בית הדין הגדול. והרי לשיטתו כל הדין דאין לך אלא שופט אשר יהיה בימין, שהוא הנידון שבו עוסק לפחות החלק הראשון של פרק ב', אינו מתייחס לבית דין של שבעים ואחד אלא לבית הדין המסוים שמרכז את כל חכמי ישראל. ולבית דין של שבעים ואחד אין שום משמעות מיוחדת, דאין לו דין של בית דין גדול כיון שהוא אינו יושב בלשכת הגזית, והוא גם אינו כולל את כל חכמי ישראל, דהא הוא דן להדיא במציאות שבה רוב החכמים יחלקו על בית הדין הגדול הזה.

### דברי הרמב"ם מובנים היטב לפי מה שהתבאר

אמנם לפי מה שהתבאר, כל הדברים מובנים היטב. בית הדין הגדול המשיך להתקיים גם אחרי החורבן. וכל דברי הגמרא בעניין סמכותו והתפשטות גזרותיו והיכולת לחלוק עליו, וכן כל דברי הרמב"ם בהמשך הפרק, הכל מתייחס גם לבתי הדין הגדולים שעמדו להם לישראל אחרי החורבן כמו לפני החורבן. והרמב"ם נקט בפשיטות לשון "בית דין" בכל הפרק וכוונתו היתה לבית הדין הגדול הזה. ומה ששאל כיצד ייתכן שיהיה הבדל בין בתי הדין הגדולים במניין אחר שכולם הם של שבעים ואחד, כוונתו היתה לשאול מרוב התקופה שבה עדיין התקיים בית הדין הגדול. דהיה פשוט שלא ניתן לתרץ שכל הנפקא מינה היא רק ביחס לתקופה שאחרי ביטול בית הדין הגדול. וברור שכל דבריו שם שמקורם בגמרא מתייחסים גם לתקופה שבית הדין הגדול של שבעים ואחד עדיין היה קיים. ולכן השאלה של הרמב"ם הכרחית. ואמנם תירוץ אכן מניח את היסוד להבנה שהתבארה לעיל בדעתו, שלחכמי ישראל או רובם שאינם חברי בית הדין הגדול יש תוקף וסמכות בהגדרתו של בית הדין הגדול, דמבואר מתירוץ שכלל החכמים מעצימים את כוחו של בית הדין הגדול. ולכן גם לאחר שהתבטל לגמרי בית הדין הגדול של שבעים ואחד, עדיין נותרה להם הסמכות כפי שהתבאר.

### בית הדין הגדול המשיך להתקיים גם אחרי רבי

ולכאורה החזו"א סותר את דבריו במה שכתב להדיא בהמשך (שם עמ' קצה סק"ג ד"ה והנה ב"ד) שבית הדין הגדול התקיים עד זמנו של רבי. דמבואר מזה שהגדרת בית דין גדול אינה תלויה בלשכת הגזית. ולפי זה לכאורה לא היה מקום לכל דבריו לעיל. ויש להעיר על דבריו אלה דמדויק כן מדברי רש"י (ר"ה לא ע"ב ד"ה בית שערים). ואמנם רש"י שם כתב כך: "בית שערים וציפורי וטבריא כולן בימי רבי הוון, כדאמרינן (סנהדרין לב ע"ב): אחרי רבי לבית שערים, ושוב כשחלה הוליכוהו לציפורי כדאמרינן [בכתובות (קג ע"ב)], ובטבריא היה בימי אנטונינוס (עיין ע"ז י' ע"א)", עכ"ל. וכיון שבגמרא נאמר שאלו היו עשר הגלויות שגלתה הסנהדרין, הבין החזו"א הסנהדרין בטלה שבימיו של רבי. אבל בעל כרחנו לכאורה אי אפשר לומר כן. דלכאורה קשה על רש"י טובא, דמבואר להדיא בגמרא (כתובות שם) שפטירתו של רבי היתה בציפורי וקבורתו היתה בבית שערים. ועכ"פ סוף ימיו היה בציפורי, דהובא לשם כיון שבימי מחלתו הוא היה זקוק "לציפורי דמדליא ובסיס אוירא", וכך גם נראה מתוך דברי רש"י עצמם. ואולם סדר המסעות שגלתה הסנהדרין מבואר להדיא בגמרא (ר"ה שם), שגלתה מבית שערים לציפורי ומציפורי לטבריא,

ואם כן בהכרח שגלות טבריה היא הגלות האחרונה. וכן מבואר להדיא גם ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד ה"ב), והביאו גם החזו"א (שם). והרי שהותו של רבי עם אנטונינוס בטבריה היתה עוד לפני שהוא חלה ונפטר, דרך בבית שערים הוא חלה. ולא ייתכן אפוא לייחס את גלות הסנהדרין מציפורי לטבריה לימיו של רבי. ועל כרחנו צריך לומר שהגלות שגלתה הסנהדרין מציפורי לטבריה היתה אחרי פטירתו של רבי ועדיין הסנהדרין היתה קיימת. וכך ידוע שגם רבן גמליאל שהיה נשיא אחרי רבי וגם ר' יהודה נשיאה שהיה נשיא אחריו היו עדיין בציפורי, כמבואר בירושלמי (שבת פ"ב ה"ג), ואפילו ר' יהודא נשיאה השני, נכדו של ר' יהודה נשיאה הראשון, חי ונפטר בציפורי (ירושלמי ברכות פ"ג ה"א). והיו נקראים נשיאים ושימשו כנשיאי הסנהדרין כמבואר במקומות רבים. ורק אחרי פטירת ר' יהודה נשיאה, כשעלה אחריו רבן גמליאל בנו, אז ייסד ר' יוחנן ישיבה בטבריה, ולאחר פטירת רבן גמליאל מלך שם ר' יהודה נשיאה השני שהיה נכדו של ר' יהודה נשיאה בן בנו של רבי. והוא היה תלמידו של ר' יוחנן, כמבואר בגמרא (ר"ה כ' ע"א, ובירושלמי ע"ז פ"ב ה"ד וסנהדרין פ"ב ה"ו). ולכן ר' יוחנן התייחס (ר"ה לא ע"ב) לגלות הזאת של הסנהדרין לטבריה, וגם אמר שהיא עמוקה מכולם. ופירש רש"י (שם ד"ה וטבריא עמוקה) וז"ל: "וטבריא עמוקה מכולן – שפלים היו אז מכל המסעות שגלו", עכ"ל. ונראה שהתכוון לצרות שהלכו ותכפו בתקופת ר' יוחנן, וכן לגדולת הנשיא בתורה שהלכה וירדה. ולא מסתבר כלל לומר שהכוונה היתה לזמנו של רבי, דבזמנו התורה דווקא פרוחה ביותר, ומצינו בו תורה וגדולה במקום אחד, ואנטונינוס נשיא רומי אהב אותו, והיתה מנוחה ליהודים באותה תקופה, וכפי שכתב רש"י (אות כ): "ושקטו רבנן ביומי דרבי מכל שמדא משום רחמנותא דאיכא בין אנטונינוס ורבי", עכ"ל, וכפי שכתב גם הרמב"ם (הקדמה לפיהמ"ש עמ' ח-ט במהד' קא) על רבי זמנו.

### ביאור דברי רש"י

ובדעת רש"י עצמו שכתב שגלות טבריה היתה בימי רבי, צריך לומר שלא בא לפרש בזה את דברי ר' יוחנן שאמר שהסנהדרין גלתה מציפורי לטבריה, אלא רק בא לבאר בזה את דעתו של ר' אלעזר שְׁמִנָּה רק שישה מסעות במקום עשרה.

2. אמנם הוזכר נשיא בלי ציון שמו, אבל מוכח שהכוונה אליו כיון שהוזכרו באותו מקרה ר' אמי שהיה תלמידו של ר' יוחנן (חולין קיא ע"ב), ור' אושעיא שהיה כבר גדול בדורו, והם לא היו גדולים בדורו של רבי אלא רק בדורות הבאים.

ולכאורה קשה מדוע לא מנה את מה שמנה ר' יוחנן. ובשלמא זה שלא מנה את המסעות מיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא כשלושה מסעות אלא כמסע אחד, ניתן לומר שהוא משום שחזרו מכאן לכאן, אע"פ שזהו דוחק, דהא סוף סוף היו אלה גלויות ועקירות ממקומם. אבל אכתי קשה מדוע אמר שהיו שישה ולא שמונה. ולכן תירץ רש"י שבכלל הגלויות של הסנהדרין נימנו רק גלויות למקום חדש, אך מקרה שבו הסנהדרין גלתה למקום שהיא היתה בו בעבר, אינו נמנה. ואף הגלויות מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים אינן נמנות, משום שאלו גלויות פנימיות בתוך ירושלים. ולכן ישנן רק שש גלויות שגלתה הסנהדרין: ליבנה, לאושא, לשפרעם, לבית שערים, לציפורי ולטבריה. וייתכן אפוא שאחרי פטירת רבי גלתה הסנהדרין שוב מציפורי לטבריה, אך הדבר לא נמנה משום שהסנהדרין כבר שכנה קודם לכן בטבריה. ולכן אין מכאן ראיה שהסנהדרין בטלה בימיו של רבי.

#### קושיית החזו"א מאי כפיפות התנאים לבית הדין הגדול ושני תירוציו

ואחר שקבע החזו"א שגם בזמנו של רבי היה עדיין דין של בית הדין הגדול, הוא הקשה: "ויש לעיין, אם כן היו כל חכמים כפופין לבית הדין הגדול ולמה נחלקו התנאים". ותירץ שני תירוצים: האחד, "דאין הכי נמי, אי היו עומדין למנין היו נוהגין כסנהדרין, אבל לא עלתה בידם לעמוד למנין, שהיו הסנהדרין מפוזרין מפני עול הגלות וצרות המלכות והיו גזרות על עסק התורה ועל הסמיכה, ואף אם היו עומדין למנין לא היה מועיל אלא לדורם", עכ"ל. והשני, שבית הדין הגדול מימות משה רבינו ועד חכמי המשנה היה בית הדין שבו היו מקובצים החכמים הגדולים ביותר. והוא היה גדול בחכמה ובמניין מכל בתי דינין אחרים בזמנו. וסמכות זאת אינה מוקנית לבית הדין הזה רק בגלל היותו יושב בלשכת הגזית אלא אפילו אם הוא נמצא במקום אחר. ואולם אחר החורבן כבר לא היו מקובצים כולם יחד ו"אין כל ישראל יכולין לבוא אל מרכז אחד וכל מדינה יש לה חכמיה", ולכן ייתכן שיהיו בתי דינים שקולים בחכמתם ובמניינם לבית הדין הגדול. ולכן הם כבר לא יהיו כפופים לבית דין זה, ולכן ייתכן שבית דינו של ר' אלעזר בר' שמעון לא יקבל את מרותו של בית דינו של רבי יהודה הנשיא, אע"פ שאם היה נבנה המקדש והיו נכנסים ללשכת הגזית, היה רבי מתמנה להיות בבית הדין הגדול וההלכה היתה נקבעת על פיו, וכל ישראל היו חייבים לקבל את דבריו, ואפילו כשהוא לא היה יושב בלשכת הגזית באותה שעה. ובכך מיושב מדוע תנאים נחלקו על בית דינו הגדול של ר' יהודה הנשיא ולא קיבלו את הכרעותיו.

### לכאורה מחלוקות התנאים הן הן דיוני הסנהדרין שהוכרעו

ולכאורה קושייתו אינה מובנת, דהא באמת כל החכמים היו כפופים לבית הדין הגדול. והמחלוקות שאנו מוצאים במשניות ובברייתות הן מחלוקות שהוכרעו אחרי שדנו ונמנו וגמרו. והמשנה שואלת (עדויות פ"א מ"ה ומ"ו) "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין", ומבארת את הטעם שבכל זאת הזכירו את דברי היחיד שנדחו מההלכה. והרמב"ם (הקד' למשנה, מהד' קא' עמ' ט' ואילך) מאריך לבאר שרבי הביא את המחלוקות שהיו בימיו, וקבע את הדעות השונות ואת כל המחלוקות מהטעמים המבוארים במשניות הללו, ומרחיב הרבה בביאורן. ומלשון המשנה נראה שבאמת היה ברור להם שהמחלוקות שהם מביאים במשניות ובברייתות הן מחלוקות מוכרעות. כי אם לא היה בציוני הדעות המובאות במשנה ובברייתא משום ציון ההלכה, הן מצד שיחיד ורבים הלכה כרבים והן מצד סתימת המשנה והברייתא, לא היה מקום לשאלה למה מזכירים דברי יחיד בין המרובים. והבאת דעת היחיד יחד עם הרבים לא היתה מיותרת גם בלי התשובות שאמרה המשנה, כיון שלא הכריעו כנגדה. ועל כרחך היה ברור שיש כללי הלכה ברורים, וסגנון המשנה והברייתא וציון דעת הרוב מבטאים את הכרעת הסנהדרין שהיתה בימיהם. וכיון שיש בדברי המשנה והברייתא ציון של ההלכה, היה מקום לשאלה מדוע נותר הצורך להזכיר את הדעה הדחויה מההלכה.

### כך נראה גם מעצם המושג של חכמים האמור במשנה ובברייתא

ובכלל המושג "חכמים" שאמור במשנה ובברייתא בהכרח משקף את דעת חכמי הסנהדרין שהיתה בדורם. כי אם היו אלה חכמים בעלמא ממקומות שונים, לא היתה בזה ראייה לדעת רוב, דאין מציאות של רוב כשישנם תנאים עלומים במקומות שונים שסוברים אותה דעה. וגם קשה שכל פעם מביאים דעות של חכמים עלומים שכאלה. אלא ברור שהיו אלה חכמי הסנהדרין, ונחלקו כל החכמים יחד אלה עם אלה בבית הדין הגדול. והמשניות והברייתות שבפנינו הן הן ציוני הדעות שהושמעו בסנהדרין שבזמנם. ואין מקום לחלק בין מה ש"נחלקו התנאים" ובין "בית דין הגדול" כפי שמחלק החזו"א בשאלתו.

**קשיים בתירוצו הראשון**

ויש להקשות לכאורה גם על תירוצו הראשון. ראשית, הדברים לכאורה נסתרים מדברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ד) שכתב שבזמן בית הדין הגדול לא היתה מחלוקת, כי כל המחלוקות הוכרעו על פי הרוב, ולדברי החזון איש המחלוקות לא הוכרעו מכיון שלא היו יכולים לעמוד למניין, וגם מה שהוכרע לא הוכרע אלא לזמנו. שנית, מבואר בדברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה ובהקדמה לפירוש המשנה שדווקא כן התקבצו חכמים לאלפים ורבבות בישיבותיהם של גדולי הדורות. וכלשונו (הקדמה למשנ"ת הכ"א): "כל אלו החכמים הנזכרים הם גדולי הדורות: מהם ראשי ישיבות, ומהם ראשי גלויות, ומהם מסנהדרי גדולה, ועמהם בכל דור ודור אלפים ורבבות ששמעו מהם ועמהם", עכ"ל. והרמב"ם מדגיש זאת פעמים נוספות בדבריו שם (ה"ג, ה"ט"ו והכ"ח), ובכל דבריו שם הוא גם מבאר שכל גדולי החכמים שבכל הדורות הללו "עמדו במדרשו" של גדול הדור. דהיינו, שדווקא היתה מציאות שבה גדולי החכמים היו מצויים זה עם זה ושייכים לאותו בית דין גדול שהיה בהנהגתו של גדול הדור, ולכאורה דלא כמה שכתב החזו"א ש"לא עלתה בידם לעמוד למנין, שהיו הסנהדרין מפוזרין" בגלל צרות וגזירות. שלישית, אליבא דאמת לא ברור מדוע הכרעת המשנה מחייבת אותנו לדורי דורות אם לא מכוח זה שהם היו בית הדין הגדול. דאף אם נאמר שבינתם של חכמי המשנה נשגבה מבינתנו וכפי שהתבאר, סוף סוף הלא היו חכמים אחרים שנקטו דעות אחרות, וגם בינתם נשגבה מאיתנו. ומאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני. ועל כרחק יש להכרעת המשניות והברייתות כפי שהכריעו אותן חכמי המשנה תוקף גמור של בית דין גדול שמחייב את עם ישראל לדורי דורות.

**קשיים בתירוצו השני**

וביותר יש להקשות על תירוצו השני. ראשית, במה היה אמור להיחשב בית דינו של רבי כבית הדין הגדול אם היה בדורו בית דין אחר שהיה שווה לו בחכמה ובמניין ולא היה כפוף אליו. שנית, לא מובן כלל מדוע אמור להיות ברור שאם ייבנה המקדש בזמנם וייכנסו ללשכת הגזית, אזי יהיה להם דין של סנהדרין שמחייבת את כל בתי הדינים האחרים, ואפילו שהם שקולים בחכמה ובמניין לבתי הדינים האחרים. וכאשר הם יצאו מלשכת הגזית הם עדיין ימשיכו לחייב את כל שאר בתי הדין שבאותו דור אע"פ שהם לא יהיו במקומם וגם לא יהיו עדיפים על האחרים, ולא יהיה בהם דין לא תסור. שלישית, לא מובן מדוע דווקא רבי ובית דינו היו זוכים להיכנס ללשכת הגזית ולא ר' אלעזר בר' שמעון ובית

דינו. ואין לומר דהיינו משום שרבי היה הנשיא, דהא גופא קשיא, איזו משמעות היתה לנשיאותו אם בית דינו לא היה בית דין שמחייב את האחרים. וגם לא מצינו דין ירושה בנשיאים. והעובדה שרבי היה בן אחר בן עד הלל הזקן, לא היתה אמורה לגרום לכך שדווקא הוא יהיה הנשיא. ועובדה היא שבשעה מסוימת מינו נשיא אחר שלא היה ממשפחה זאת (ברכות כז ע"ב). וגם הלל הזקן עצמו החליף את בני בתירא אף שלא היה מזרעם (פסחים סו ע"א), ולא היתה שום מחויבות להמשיך להיות כפופים דווקא לבני בתירא.

### **קושי בביאור החזו"א בדברי הרמב"ם בעניין תוקף התלמוד**

והחזו"א (קובץ ענינים עמ' קצו) ביאר את דברי הרמב"ם בעניין ההסכמה של כל ישראל כפי שהתבאר, שהכוונה לתקנות ולגזירות. ואולם את עיקר התוקף של התלמוד הבבלי אליבא דהרמב"ם הוא תלה במיעוט הלבבות. וטען שלזה התכוון הרמב"ם באומרו שנתפזרו ישראל בכל המקומות, דבזה הוא "ביאר איך נתמעטה התורה ולא נמשלה לתורת הראשונים כלל. וכן סיים בסוף דבריו ז"ל והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה. ובזה מובן לכל שמה שאנו משיגים מחיבור הגמרא, לא יספיק לנו חכמה גדולה כמוהם ולדמות להם", עכ"ל. ולכאורה נראה שקשה לפרש כך בדעת הרמב"ם, כיוון שלפי זה העיקר חסר מן הספר. דעצם הפיזור שנתפזרו ישראל אינו אומר בהכרח שנתמעטה החכמה ושאינו משיגים את חכמת הראשונים. וממילא העובדה שהרמב"ם מתמקד בהזכרת העובדה שהתלמוד נכתב על ידי כל חכמי ישראל או רובם, אינה רק בהנגדה למציאות של התמעטות התורה בגלל ההתפזרות, אלא היא באה לבאר באופן חיובי את מקור הסמכות של התלמוד. ואפילו מה שכתב שהם היו אלה ששמעו הקבלה בעיקרי התורה, עדיין אינו אומר מצד עצמו שאי אפשר לחלוק עליהם, כמו שגם בית דין גדול שעומד אחרי בית דין שקדם לו, יכול לחלוק על קודמו, אע"פ שקודמו שמע את הקבלה בעיקרי התורה. ועוד קשה לכאורה ממה שכתב הרמב"ם קודם לכן (הקדמה הכ"ד) שאסור לסור מדבריהם של בתי הדין עד ימיו של רב אשי שנאמר לא תסור.

### **מיעוט הלבבות הוא סיבה חלקית שמתווספת לעניין העיקרי של בית דין גדול**

ולכן נראה שיש הכרח להבין את דברי הרמב"ם כפי שהתבאר. לתלמוד הבבלי יש תוקף של בית דין גדול שאסור לסור מדבריו ממצוות התורה דלא תסור. והיינו משום שהוא ריכז את כל חכמי ישראל או רובם, וזה כבר מספיק



בשביל להיחשב בית דין גדול, וכפי שמבואר בדבריו להדיא קודם לכן. וזה גורם להבדל מהותי בין התלמוד ובין כל מה שיחשוב כל חכם שהוא במהלך הדורות או אפילו בית דין חשוב ככל שיהיה, אלא אם כן יהיה גדול בחכמה ובמניין מבית דינם של חכמי התלמוד. והעובדה שהם גם היו אלה ששמעו את עיקר הקבלה איש מפי איש מלמדת שאין אפשרות לחלוק עליהם בעיקר דברי התורה והשמועות שקיבלו בביאור דברי התורה, ואפילו בבית דין גדול שיקום לעתיד לבוא. וגם אין אפשרות להחמיר כנגד דבריהם וכפי שהתבאר. וכמובן, לכל זה מתווספת העובדה של מיעוט הלבבות ומיעוט החכמה שנוצרת כתוצאה מהפיזור וכדברי החזו"א, וכפי שגם התבאר לעיל. אבל זוהי רק סיבה חלקית שנכללת בסיבה העיקרית שמאז חתימת התלמוד בטל בית הדין הגדול שחייב את כל ישראל מתוקף לאו דלא תסור.

### קשיים בטענות החזו"א כנגד היות דין בית דין גדול לתלמוד הבבלי

והחזו"א (שם) הקשה על האפשרות שתוקף התלמוד הוא מצד בית הדין הגדול וז"ל: "ואי טעם הר"מ משום בית דין הגדול, ונתנו טעם שאי אפשר לחלוק בדין הגמרא, למה אי אפשר להכריע בפלוגתת אמוראים כמו שאפשר להכריע בין בית דין הגדול שנחלקו ביניהם. ולמה אי אפשר למפשט בעיא שהעלו בתיקו. וכי בית דין הגדול שאמרו אין אנו יודעין, אין בית דין שאחריהם שאינו בית דין הגדול רשאיין לברר הדבר ולמיקם על הכרעה בדבר", עכ"ל. ובדבריו כלולות שתי טענות שונות: האחת, מדוע אי אפשר להכריע בפלוגתת אמוראים. והשניה, מדוע אי אפשר לפשוט בעיה שהם עצמם העלו בתיקו. ולכאורה נראה שיש לדחות את שתי טענותיו. לגבי הטענה הראשונה, אליבא דאמת לכאורה אין זה נכון במציאות, ובפועל הראשונים אכן מכריעים לפי כללים שונים במחלוקות אמוראים. ודבר פשוט ומוסכם בכל הפוסקים שאפשר להכריע כבתראי או כרב במקום תלמיד או לפי כללים אחרים, ולא אומרים שבכל מקרה תמיד נחמיר או תמיד נשאר את הדבר כספק. ולא רק זו אלא שבמקרים רבים מספור מכריעים הראשונים כשיטה מסוימת משום שהיא נראית להם מסתברת יותר או מתאימה יותר למשנה או לברייתא<sup>3</sup>. ולגבי טענתו השניה, נראה שבאמת אם בית דין גדול

3. יעוין לדוגמה ברי"ף (ב"ק מה ע"א, ב"ב ח' ע"ב), ברשב"א (עירובין נז ע"ב ד"ה ולענין פלוגתא, שם פח ע"ב ד"ה תנא, כתובות סו ע"ב ד"ה רשב"ג, חולין סד ע"א ד"ה אלא) וברא"ש (שבת פכ"ג סי' ט, עירובין פ"ג סי' ב, נדרים פ"ז סי' ב, גיטין פ"ח סי' יא), ובעוד מקורות רבים מספור.

אינו מכריע בשאלה הלכתית, לא משום שהוא לא הזדקק לשאלה אלא משום שהוא ראה את הדבר כספק, והוא מעמיד שאלה מסוימת כבלתי מוכרעת, הרי זו גופא פסיקה גדולה שמחייבת את כל הבאים אחרים לנהוג בדבר כספק. דכיוון שדבר מסוים מוגדר כספק, ובמילי דאורייתא צריך להחמיר ובדרבנן יש להקל, אין לבית דין רגיל שאינו בית דין גדול אפשרות להחליט על דעת עצמו שיש להכריע את השאלה לכאן או לכאן. דלאו כל כמינה לקבוע שאין בדבר ספק, אחר שבית הדין הגדול קבע שהמקרה הזה הוא ספק. ואם כוין הוא בריה שלא הכריעו בה חכמים אם היא חיה או בהמה, לא ייתכן שיבוא בית דין שאינו בית דין גדול ויחליט שהוא מכריע שהוא חיה או בהמה, גם אם הוא גדול בחכמה. ולכן גם מה שנקבע בתלמוד הבבלי כספק והועמד בתיקו, אין לנו שום אפשרות להכריע את הספק הזה ולקבוע לכאן או לכאן, אפילו אם היינו גדולים בחכמה כמו חכמי התלמוד. וכבר כתב כעין זה הקובץ שיעורים (קובץ ענינים עמ' רא אות ו) בשם היש"ש (ב"ק פ"ב ס' ה). ובר מכל דין, אין בדברי החזו"א הוכחה שאין כאן דין של בית הדין הגדול. והחזו"א רק מוכיח בדבריו שאי אפשר להסתפק בזה שיש להם תוקף של בית דין גדול וצריך להוסיף את עניין מיעוט החכמה. אבל זה שאי אפשר היה להסתפק בזה, לא מבטל את זה שעכ"פ הדבר נכון וקיים. וכאמור אכן דברי החזו"א בעניין מיעוט החכמה צודקים מאוד, אלא שגם הם לא מספיקים, ובכלל דברי הרמב"ם כלולות שתי הסיבות, הן שיש כאן דין בית דין גדול והן שיש כאן מיעוט חכמה מהותי שאינו יכול להתגשר בינינו ובינם.

## ו. ביאור ההיתר להקל כר' אליעזר בניגוד לדעת רוב חכמי דורו

### הבנת הקובץ שיעורים בהיתרו של ר' אליעזר להנהיג כדעתו במקומו

ובקובץ שיעורים (קונט' דב"ס ס' ה' אות יח) דן בשאלה כיצד ר' אליעזר הורה במקומו לכרות עצים בשבת לעשות פחמים למילה, הלא רוב החכמים סברו שאסור לעשות כן. וכן הקשה על הוראת ר' יוסי הגלילי להתיר בשר עוף בחלב. ורצה לבאר את הדברים על פי מה שכתב הרמב"ן (ה"ד לעיל עמ' קמד) שחכם שסובר בדבר מסוים שלא כפי שהורו בית דין, יכול להחמיר על עצמו עד שיבוא להתדיין בדבר עם בית הדין הגדול, ואולם, אחר שהתדיינו עמו והחליטו שלא כמותו, אסור לו להחמיר כדעת עצמו. ור' אליעזר וכן ר' יוסי הגלילי הורו כדעת עצמם כיוון שבית הדין הגדול עדיין לא דן בדבריהם. והעלה הקוב"ש את האפשרות שדברי הרמב"ן אמורים רק

לחומרא, דהיינו שרק אם החכם סבור שבית דין מיקל שלא כדין, אזי עליו להחמיר כדעת עצמו, כל עוד לא שמעו ודנו בסברתו והכריעו כנגדו, אבל אולי כשהחכם מיקל כנגד בית הדין הגדול, אסור לו לסמוך על דעת עצמו ולהקל עד שיבוא הדבר למניין ולהכרעה בבית הדין הגדול. והרי בנידון דידן ההוראות של ר' אליעזר ור' יוסי הגלילי היו לקולא. ותירץ הקוב"ש דיש אפשרות לומר "דכל היכא דלא שמעו הרבים את דברי היחיד עדיין לא חל עליו כלל דינא דאחרי רבים להטות, דדוקא היכא שנשאו ונתנו יחד הרבים עם המיעוט אז צריך המיעוט לעשות כדברי הרוב, אבל קודם המשא ומתן ליכא כלל הך דינא דהלכה כרבים", עכ"ל. ובהתייחסות נוספת של הקובץ שיעורים לסוגיה זו, בקובץ ענינים (עמ' רב סק"ז ד"ה מ"ש עוד), ציין לב"י (ח"מ סי' יג אות ז) שהביא את דברי הרשב"א (ח"ב סי' קד וח"ה סי' רפט) בעניין זה, שהרשב"א קובע שאין דין הליכה אחר הרוב אלא רק ברוב כזה שדנו זה עם זה ושמעו זה את זה והכריעו שלא כדעת המיעוט. אבל אם המיעוט הסתלק או אמר איני יודע או שקבעו ללכת אחר חמשה אנשים אבל הם לא נשאו ונתנו ביניהם, אין בזה דין רוב, ואין המיעוט מתבטל לדעת הרוב במקרה זה.

#### קושיות החזו"א ושיטתו שלא היה דין בית דין גדול בזמנו

והחזו"א (קובץ ענינים עמ' קצו-קצז סק"ו) טען כנגדו שאין אפשרות לומר שר' אליעזר ור' יוסי הגלילי נהגו כדעת עצמם רק מכיוון שבית הדין הגדול עדיין לא עמד למניין והכריע כנגד דעתם. דלא ייתכן שחכם שיחשוב שחתיכה היא שומן ובית הדין הגדול יחשוב שהיא חלב, יהיה רשאי לאוכלה מפני הספק שאולי יתקבלו דבריו. ולא התכוון הרמב"ן לדבר זה אלא רק לחומרא, וכפי שהעלה הקובץ שיעורים בעצמו אפשרות זאת בדעת הרמב"ן. וטען החזו"א שהסיבה שר' אליעזר היה יכול וצריך לנהוג כדעת עצמו היא שלא היה בית הדין הגדול באותה שעה. "ובזמן שאין בית דין הגדול לכל ישראל וישראל מפוזרין, בית דין שבעירם הם להם כבית דין הגדול, שאין להם בית דין אחר, ואף אם יודעין בדין מן הדינים שרוב בתי דין במקומות מפוזרין חולקין על בית דין שלהם, אין עושין אלא כבית דין שלהם. וגם בית דין אין רשאים לעשות נגד דעתם מפני ב"ד אחרים שהן רוב חכמים, כיון שאינן בית דין הגדול. ודין רוב ליכא כאן. ולפיכך היה ר' אליעזר עושה במקומו כדבריו. והא דאמרו בגמרא יחיד ורבים הלכה כרבים, אינו רק לאחרים שאינם יודעים עם מי הצדק והם אין להם חכמה לחוות דעת מלבם, והולכין אחר הרוב כמו שהולכין אחר בית דין היותר גדול וכמו שהולכין אחר רב

באיסורא ואחר שמואל בדינא, עכ"ל. ובכך ביאר את מה שנאמר כמה פעמים בגמרא: פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים, מהו דתימא מסתבר טעמא דהיחיד, קמ"ל דהלכה כרבים. ולכאורה מאי איכפת לן שמסתבר טעמו של היחיד, הלא הלכה כרוב הסנהדרין גם אם החכם שבעיר יאמר שמסתבר טעמו של המיעוט. אלא על כרחך אין כאן דין של רוב, ולא באים להכריע את הדין מכוח אחרי רבים להטות. ובזה מיושב מדוע העלו (יבמות יד ע"א) את האפשרות ללכת אחר בית שמאי כיון שהם מחדדי טפי, והלא בכל בית דין לא מתחשבים בזה. ולכן בית שמאי נהגו כדברי עצמם במקום שתורתם של בית הלל לא הגיעה אליו, ולא ביטלו דעתם בפני בית הלל. ולכן גם הרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה, כיון שלא היתה הכרעה של בית דין כנגדם.

#### צדקת טענתו של החזו"א כנגד הקובץ שיעורים

והנה, לכאורה צדקו דבריו במה שטען כנגד הקובץ שיעורים שתלה את הדברים בדעת הרמב"ן. ואמנם הקובץ שיעורים הזכיר את האפשרות הזאת שדברי הרמב"ן אינם אלא לחומרא, וכך הוא גם ענה לחזו"א (קובץ ענינים שם עמ' רב סק"ז ד"ה מ"ש עוד). אבל עדיין טענת החזו"א כנגדו צודקת, דמדברי הקובץ שיעורים נראה שדברי הרשב"א בתשובתו מאפשרים להבין שדברי הרמב"ן נאמרו אף לקולא. וזה לכאורה קשה מאוד, דלכאורה אין לקשר בין דברי הרמב"ן ובין דברי הרשב"א. דמה שטען הרמב"ן היה בכגון שכבר היתה הוראה גמורה של בית הדין הגדול על עניין מסוים וישנו רוב גמור, ויש חכם שחושב אחרת ועדיין לא הביא את דבריו בפני בית הדין הגדול. ובזה סברה פשוטה היא שלא יהיה ניתן להקל כנגד ההוראה הקיימת של בית הדין הגדול רק על סמך זה שהוא עתיד להציג בפניהם את סברותיו ואולי הם יסכימו עמו. אבל הרשב"א מדבר בכגון שעדיין לא היתה הוראה כזאת. והדין היה אמור להתבסס דווקא על מספר מסוים של דיינים שבפועל לא התדיינו ביניהם ולא עמדו להכרעת הדין ביניהם. ובזה פשיטא שלא יהיה ניתן לחייב את המיעוט על סמך זה שהרוב החליטו מה שהחליטו, כאשר הרוב הזה היה מחויב מעיקרא לצרף אליו את הדיינים המסוימים הללו.

#### קשיים בהבנתו של החזו"א

אמנם עיקר דברי החזו"א לכאורה קשה. כבר הוכח שהיה דין בית דין גדול גם בזמן ר' אליעזר ואפילו אחרי זמנו של רבי. והרי גם החזו"א עצמו מודה שבזמן

רבי היה עדיין בית דין גדול, והוא עצמו מציין שכן מפורש ברש"י. והרי רבי היה מאוחר לר' אליעזר ולר' יוסי הגלילי. ועוד קשה, דמבואר להדיא בדברי הראשונים שבאמת לאחר שר' אליעזר אמר והורה כדעתו, היתה הכרעה כנגד דעתו, ולאחר ההכרעה דעתו התבטלה. והרמב"ם (הקד' לפיהמ"ש עמ' יב במהד' קא') כותב על מחלוקת חכמים ור' יוסי הגלילי שהיה אפשר לנהוג כר' יוסי הגלילי כיון שלא היתה הסכמת הכל על הדבר. אבל "כשתהיה הסכמת הכל על אחת מגזרות אלו אין לעבור עליה בשום פנים", עכ"ל. ומבואר שגם בזמנם היתה אפשרות לקבוע הלכה לכל ישראל שתחייב את כולם. וכן מה שמביא בהמשך לכך תקנות וגזירות שגזרו חכמים שונים בתלמוד. וכן היא דעת הריטב"א (שבת קל ע"א ד"ה והיו) בשם הראב"ד: "דכיון דרבי אליעזר ראוי להוראה היה וכל זמן שלא נפסקה הלכה רשאי לעשות כדברי עצמן", עכ"ל. אבל אחרי שנפסקה הלכה כבר לא היו רשאים לעשות כדברי עצמם.

וכן מוכח מהמעשה דתנורו של עכנאי (ב"מ נט ע"ב). ואם כדברי החזו"א מה היתה הטענה כנגד ר' אליעזר ומדוע נידוהו, הלא אין כאן דין של בית דין גדול, ולא היה נכון להחיל את הדין דאחרי רבים להטות שעליו התבסס ר' יהושע כשעמד על רגליו והשיב לבת קול שיצאה, וכל אחד היה צריך להורות בעירו כפי שהוא מבין. ור' אליעזר היה צריך להורות בעירו שתנורו של עכנאי טהור, ור' יהושע ורבן גמליאל היו צריכים להורות שטמא. וזה לא אמור לחייב את זה. ואדרבה, ר' אליעזר היה חייב לנהוג לפי מה שהוא מבין, ולא היתה לו סיבה לבטל את דעתו. וכן מצינו שהיו הכרעות שהכריעו להדיא במשניות ובברייתות רבות.

#### ביאור העניין לפי דברי הראשונים בזה

אמנם נראה שבאמת לא את כל המחלוקות הכריעו באותה שעה. והרבה מחלוקות הכריעו רק בני הדור שלאחריהם. וכללי ההכרעה במחלוקות התנאים שנאמרו בגמרא היו כללים שבדורות מאוחרים יותר החליטו להכריע על פיהם. ולכן מצינו שהגמרא אומרת במקרים מסוימים שהלכה כרבים כנגד היחיד ולא סומכת על הכלל דיחיד ורבים הלכה כרבים, כיון שהסתבר בדורות המאוחרים יותר דווקא טעמו של המיעוט. ולפעמים גם הכריעו להלכה כדעת המיעוט מכיון שכך הסתבר לחכמי הדורות שלאחר מכן. וכבר התבאר לעיל שבית שמאי סברו שהם יכולים לנהוג כדעת עצמם משום שהם מחדדי טפי. דעל זה גופא היה ספק אם הולכים אחר הגדולים בחכמה או במניין. ובפרט לפי מה שביאר החינוך (סי' עח, ה"ד לעיל עמ' צ) שההליכה אחר הרוב היא משום שמסתבר שהם הצודקים,

דהיה נראה לבית שמאי שכיון שהם מחודדים יותר יש ללכת אחר חכמתם וחריפותם. ולכן לא היו יכולים לקבוע הלכה, ולא היו מוכנים להעמיד עצמם למניין ולהכריע על פי הכרעת הרוב. ולפי מה שהתבאר לעיל (עמ' נח), אין ראיה גם מהדין דהרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה, ובאמת אין הוא מתאים לדן דבשל תורה הלך אחר המחמיר. וגם לשיטות הראשונים שסוברות שהוא מתאים, היינו בכגון שלא היתה הכרעה של סנהדרין במקרה זה. והגמרא עצמה אומרת (עירובין ז' ע"א) שבאמת במחלוקות בית שמאי ובית הלל אין אפשרות לעשות כפי שרוצים, כיון שהוכרעה ההלכה. ורק היכא דמשכחת מחלוקת כעין מחלוקת בית שמאי ובית הלל, נאמר הדין דהרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה. ויעוין עוד באורך לקמן (עמ' רנג ואילך) בביאור מנהג מקומו של ר' אליעזר בכמה אופנים.

#### יוצאים מן הכלל שלגביהם כתבו הראשונים שהאמוראים חולקים

ויש להעיר שמצינו בדברי הראשונים כמה יוצאים מן הכלל שבהם הותר לאמוראים לחלוק על תנאים. תלמידי רבינו יונה (ברכות כט ע"א ד"ה ופליגא) כותבים שאמוראים היו יכולים לחלוק על ר' חייא "אף על פי שהאמוראים אינם חולקין עם תנאים". ונראה דהיינו משום שהוא היה תנא שכבר היה בתחילת זמן האמוראים, וכמו שמצינו לאידך גיסא שאמורא כמו רב היה נחשב לתנא, דבאותו דור עדיין לא היה ההבדל בין התנאים והאמוראים מוחלט. ולכן אמוראים כמו ר' יוחנן ושמואל היו יכולים לחלוק על רב אע"פ שהוא היה תנא ופליג (כתובות ח' סו"ע"א). והרא"ש (עירובין פ"ה ס' יא) כותב שהר"ף סבר שרבי יצחק היה תנא ולכן היה יכול לחלוק על ברייתא. ובעליות דרבינו יונה (ב"ב קלא ע"א ד"ה אלא תנאי) כתב וז"ל: "אף על פי שאין דרך האמוראים לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסתמו אותו במשנה או בברייתא". ובשטמ"ק (שם ד"ה אמר ליה ר"פ) הביא את דבריו בלשון זו: "הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או ברייתא". ונראה דהיינו משום שכאשר זו מימרא בעלמא שלא נכתבה כחלק מהמשנה או הברייתא, יש מקום להניח שהיא לא מבוררת כדבעי והתנאים לא סמכו עליה להלכה. ומצינו בדברי הרא"ש (ברכות פ"ג ס' לה) "דהאמורא יש לו כח לשבש הברייתא" כשהוא יודע אותה וסבור שיש לשבשה. ונראה דהיינו משום שהברייתות לא תמיד היו מבוררות, ולפעמים היו חלים בהם שיבושים שהיו ידועים לאמוראים. ומסתבר שידעו שהנוסחה היא באמת משובשת או שההלכה אינה כפי שהיא כתובה בסתמא, וכדי להתאימה להלכה יש לשנותה. ומעין זה כתב (סנהדרין פ"ד ס' ו) וז"ל: "וכיוצא בזה מצינו אין למדין הלכה מפי הש"ס אלא מדברי אמוראים אנו למדין פסקי הלכות,

אף על פי שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים, עכ"ל. ונראה שכוונתו שלמרות גדולת התנאים, היו האמוראים יודעים שלפעמים יש לשנות מדברי המשניות, כיון שהן לא תמיד מכוונות להלכה למעשה.

### מהמאירי ומהרי"ד נראה שעקרונית האמוראים יכולים לחלוק על תנאים

והמאירי (פתיחה לאבות, עמ' מז) כתב שהאמוראים היו יכולים לחלוק על התנאים "כשהיו חכמי הדור מסכימים לכך ממה שרואים בו קושיה חזקה", עכ"ל. ומביא לכך כמה דוגמאות. הרי שלדעתו אמורא יחיד באמת לא חלק, אבל חכמי הדור בזמן האמוראים היו יכולים לחלוק אפילו על משניות. ואולם הדוגמאות שמביא לכך הן מדברי שמואל (ביצה לא ע"א) ור' יוחנן וריש לקיש (יבמות מג ע"א), שהיו כולם בדור הראשון של האמוראים. אמנם הוא הוסיף שם שמצינו פעמים רבות שהאמוראים מתקנים את לשון המשנה והברייתא ומשמיטים ומוסיפים או שאומרים להדיא שהיא אינה אליבא דהלכתא אלא היא נאמרה כיחידאה. ומוסיף שם "שאינן השלימות נמצא בנבראים ואפילו במובחרים שבהם, עד שלא יהיו אחרונים רשאים לחלוק עמהם בקצת דברים", עכ"ל. הרי שהוא מבין שהאמוראים בכללותם היו יכולים לחלוק על התנאים בקצת דברים, ושהפער בין התנאים לאמוראים לא היה מוחלט כל כך. והרי"ד (שו"ת סי' א, עמ' ו) כתב וז"ל: "כך דרך התלמוד, לא נמנעו דרך אחרוני האמוראים מלדבר על הראשונים וגם על התנאים, וכמה משניות סתרו מעיקרם וכמה דברי רבים בטלו ופסקו הלכה כיחיד", עכ"ל. הרי שהוא מבין שעקרונית אפילו אחרוני האמוראים יכולים לחלוק על תנאים ולסתור משניות מעיקרן לפי רוחב בינתם. ועל סמך זה הוא הסביר את מנהגו: "כי כל דבר שאינו נראה לי מתוך הספר, אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה (חולין קכד ע"א). ואיני נמנע מלכתוב מה שנראה לי וכו', כל שכן שבדבר זה חולקים רבנים גדולים ויש לנו לתור ולחקור מתוך הספר הראיות ברורות ולראות כמי ההלכה נוטה, ואין בנו כח ודעת לשקול בפלס הרים מי גדול מחבירו, הילכך נניח הרבנים ההמה עליהם השלום בכבודם ונחזור לבינת הספרים לראות להיכן הדין נוטה", עכ"ל.

### היתר השמן על ידי רבי לא היה במעמד כל חכמי ישראל

והנה, בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ח, הובא לעיל עמ' קס) נאמר: "יצחק בר שמואל בר מרתא נחת לנציבין. אשכח שמלאי הדרומי יתיב דרש: רבי ובית דינו התירו בשמן.

אמר שמואל: אבל רב לא קביל עליה מיכול. אמר ליה שמואל: אכול, דלא כן אנא כתב עליך זקן ממרא! אמר ליה: עד דאנא תמן, אנא ידע מאן ערר עליה, שמלאי הדרומי. אמר ליה: מר בשם גרמיה לא, בשם רבי יודן נשייא. אטרח עלוי ואכל, ע"כ. והר"ף (ע"ז יד ע"ב) והתוס' (שם לו ע"א ד"ה אשר) והרא"ש (שם פ"ב ס"ס כז) הביאו את דברי הירושלמי הללו. והקשה הקובץ שיעורים (שם סי' ב' אות ז) וז"ל: "דהא קיי"ל שהמקום גורם, וחושך ללשכת הגזית ליכא חיובא דזקן ממרא. ובימי רב ושמואל כבר גלו סנהדרין מלשכת הגזית. ולפי הנ"ל יש לומר דשמואל ידע שבהיתר שמן של נכרי הסכימו עליו רוב חכמי ישראל, וע"כ שייך חיובא דזקן ממרא גם חושך ללשכת הגזית", עכ"ל. ולכאורה קשה טובא, דהא רב אמר להדיא שהוא ידע על ערעורו של שמלאי הדרומי ולא קיבל את דבריו. ושמואל אמר לו שהוא אמר את דבריו בשם ר' יהודה הנשיא ולכן יש לקבל את דבריו. ואם היה הדבר במעמד כל חכמי ישראל שבדורו של ר' יהודה הנשיא, כיצד לא ידע זאת רב שהיה שם בארץ ישראל, והיה מראשי הלומדים בישיבתו של רבי (חולין קלז ע"ב). וביותר קשה, שמציאות שמן גויים אינה מציאות רחוקה ונדירה שהדין לה שלא היה מתפרסם אף אם היה זה במעמד כל חכמי ישראל או רובם. וגם לא נזכר אפילו ברמז בסוגיה שהיה כאן מעמד של כל חכמי ישראל שהחליטו החלטה זאת. ולא נאמר אלא רק שכך סברו רבי ובית דינו, וזה כבר הספיק לשמואל כדי לומר על רב שלא קיבל את הפסק הזה שהוא זקן ממרא.

#### מהסוגיה ביבמות מוכח שאין הדבר תלוי בכל החכמים וגם אין דין זקן ממרא

ועוד יותר קשה שהקוב"ש מציין שהר"ף (יבמות כט ע"ב) והרא"ש (שם פ"י סי' ג) הביאו ירושלמי דומה (יבמות פ"י ה"ד; גיטין פ"ח ה"ו). ולכאורה דווקא משם יש להוכיח להדיא שכל העניין הזה של "כתיבנא עליך זקן ממרא" אינו שייך לנידון דידן. דשם הנידון הוא על יבמה שנשאת בלא חליצה אם יוצאת או שחולצת ולא תצא. ונחלקו בזה ר' יוחנן ור' ירמיה. והובא שם שרבי סבר כר' ירמיה ואילו ר' מאיר וחכמים סברו כדעת ר' יוחנן. ועל זה נאמר שם שר' יוחנן אמר לר' ירמיה (וייתכן לפרש שר' יוסי אמר לר' פינחס שגם סבר כר' ירמיה): "חזור בך, דלא כן אני כותב עליך זקן ממרא". והרי בנידון זה ברור שלא היתה פסיקה של כלל החכמים בדורם של ר' מאיר בניגוד לרבי. דממה נפשך, אם רבי חלק יחד עם כל חכמי ישראל על כל חכמי ישראל שבדור הקודם לו, שפיר קאמר ר' ירמיה, דיוצא לפי זה שהפסק האחרון של בית הדין הגדול של כל חכמי ישראל הוא כרבי, וכפי שאמר ר' ירמיה. ודווקא ר' יוחנן היה זה שעובר על הפסק של כל חכמי ישראל. ואם רבי לא חלק



יחד עם כל חכמי ישראל, כיצד מלאו לבו לחלוק על פסק של בית הדין הגדול שבדור הקודם לו שכלל את כל חכמי ישראל.

### **יש לדחות לכאורה את הבנת הקובץ שיעורים בירושלמי**

ועל כרחק כל העניין הזה אינו שייך לנידון דידן. ראשית, משום שהביטוי כתיבנא עלך זקן ממרא הוא רק ביטוי חריף שנקטו החכמים כדי לגרום למי שלא קיבל את הכרעתם לחזור בו. אבל ודאי שלא היתה כאן תורת זקן ממרא ממש. וממילא אין מקום מעיקרא לשאלה כיצד דנו דין זקן ממרא אם בית הדין הגדול כבר לא ישב במקומו. ובאמת נראה פשוט שאין בזה דין זקן ממרא גם מסיבות נוספות. דהא לפי ר' מאיר שהלכה כמותו, דין זקן ממרא אינו חל אלא בדבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, או שמביא לידי כרת וחטאת (סנהדרין פז ע"א, ויעוין בזה לעיל עמ' קמא ואילך). ובנידון דידן אין לכאורה שום שייכות לכרת וחטאת. ולפי רש"י ותוס' אין דין זקן ממרא כשהוא מחמיר בניגוד לדעת בית הדין הגדול אלא רק כשהוא מיקל, וכמבואר לעיל (עמ' קלט ואילך). ושנית, מוכח מיניה וביה שהכרעת ההלכה לא הזקיקה שכל חכמי הדור יסכימו לכך. דמוכח מזה שהיה צריך להכריע כדעת ר' מאיר וחכמים מכיון שהם הרוב ולא מכיון שהם כל חכמי הדור או רובם. ולא הוזכר בסוגיה שהיה מעמד גדול ומיוחד שנמנו על החליצה הזאת והסכימו במעמד כל חכמי הדור שתצא. ולא ייתכן שרבי היה חולק על פסק כזה שהתקבל על דעת כל חכמי ישראל וכנ"ל. ועל כרחק ההבנה הפשוטה שלהם היתה שלתנאים היה תוקף של בית דין גדול גם אם לא היתה על כל הלכה היוצאת מפייהם הסכמה של כל חכמי הדור.

### **ז. ביאור היחס בין חידוש הסמיכה לדין בית הדין הגדול**

**קושי בדברי הקובץ שיעורים שקושר את דין הסמיכה לדין בית הדין הגדול**  
עוד כתב הקובץ שיעורים (שם אות ח) וז"ל: "ונראה דקיבוץ כל חכמי ישראל יש לו כח של בית דין הגדול אפילו בזמן דליכא סמוכין, דהא בשעת חתימת התלמוד כבר בטלה הסמיכה ומכל מקום חייבין כל ישראל לשמוע להן, דכיון דאמרה תורה אין לך אלא שופט אשר בימך, ואין לנו שופט אחר אלא הסכמת כל חכמי ישראל שבאותו הדור הראויין להוראה, ע"כ עליהן צותה תורה לשמוע להן.

וזוהו טעמו של הרמב"ם שכתב בפירושו המשנה [פ"ק דסנהדרין (מ"ג)] ובחיבורו הגדול [פ"ד מסנהדרין (ה"א)] דגם בזה"ז אם יסכימו כל חכמי ישראל או רובן לסמוך חכם מהחכמים, אף שהן בעצמן אינן סמוכין, מכל מקום סמיכתן סמיכה עיי"ש. אלא שנראה מדבריו שם שהדבר תלוי בהסכמת חכמי ארץ ישראל לחודייהו, ודבר זה צ"ע, דמאי אולמייהו דחכמי ארץ ישראל יותר מחכמי חו"ל. וכפי הנראה אין הדבר תלוי אלא ברוב, עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים. דזה שצריך לשמוע בקולם של כל חכמי ישראל או רובם אינו מכריח כלל שיהיה לדבריהם תוקף של בית דין סמוכים. דסמיכה מאפשרת לדון דיני קנסות ודיני נפשות ודינים נוספים המתייחדים דווקא לבית דין כזה. ומה שנאמר שאין לך אלא שופט שבימך, דהיינו שצריך לשמוע בקולו, אינו מכריח שגם יהיו לו סמכויות לדון דיני נפשות.

#### **ההבדל המהותי שביניהם גורם לכך שסמיכה שייכת רק בחכמי ארץ ישראל**

ומדבריו משמע קצת שהבין שמכיוון שצריך לשמוע בקולם, והם עכשיו מחליטים שהם רוצים להיות סמוכים, אז הרשות בידם לקבוע כך, וצריך להישמע לכך. אבל זה קשה מאוד, דהא ברור שאין הם יכולים להחליט כל דבר שרוצים. ואם הסמיכה היתה צריכה להיות תלויה בסמיכת איש מפי איש עד משה רבינו, ברור שלא היה מועיל שהם יחליטו שהם מקנים לעצמם מעמד של סמוכים כשהם אינם כאלה. ואם כן, אי אפשר לחדש על עצם היסוד הזה של תוקפם מכוח היותם רוב חכמי ישראל, שתהיה להם גם אפשרות לחדש את הסמיכה. ובאמת בגלל זה אין הגדרים מתאימים למה שאמר, ויש תוקף לחידוש הסמיכה רק בחכמי ארץ ישראל. והרי דברי הרמב"ם לגבי תוקף בית דין גדול שייכים בהכרח גם בחכמי חוץ לארץ, דהא בית דינו של רב אשי היה בחוץ לארץ. ומוכח שאין קשר בין הדברים, ולא ראי זה כראי זה. והקוב"ש התקשה בדבר לשיטתו, ומשמע קצת מלשונו שהוא מעמיד את מה שנראה לו שאין הדבר צריך להיות תלוי בארץ ישראל כנגד מה שנראה בדברי הרמב"ם שהדבר תלוי דווקא בחכמי ארץ ישראל.

#### **מוכח שמעיקר הדין אין הסמיכה מצריכה הסכמת כל חכמי ישראל**

ומלבד זאת, בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) וברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד ה"ה) מוכח שמעיקר הדין כדי לסמוך אין צורך בהסכמה של אף אחד מלבד החכם הסומך, ויכול להיות חכם שאינו ידוע שיסמוך מאה אנשים ביום אחד. ורק "חכמים חלקו

כבוד לבית הלל הזקן והתקינו שלא יהיה אדם נסמך אלא ברשות הנשיא, ושלא יהיה הנשיא סומך אלא אם כן היה אב בית דין עמו". ומוכח שאין הדבר תלוי בהסכמת כל חכמי ישראל.

### בדברי הרמב"ם מבואר שאין להתחשב בחכמי חוץ לארץ כי הם אינם קהל

דא עקא, דלכאורה צריך להבין את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (בכורות פ"ד מ"ג), וז"ל: "וכבר ביארנו [בתחלת סנהדרין (פ"א מ"ג)] שאין נקרא בית דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך או בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו ראש ישיבה, לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראין קהל, וה' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ כמו שבארנו בהוריות (פ"א מ"ה)", עכ"ל. ובהוריות (שם) לא כתב אלא: "אומרו כל הקהל וכן רובו, רצוני לומר רוב יושבי ארץ ישראל, לפי שהם אשר ייקראו קהל, כמו שביארנו", עכ"ל. וקודם לכן (שם מ"א) רק כתב בסתמא: "שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, עד שרוב יושבי ארץ ישראל יעשו על פיהם, ואז יהיו העושין פטורים ובית דין חייבין בקרבן, כמו שביארנו. אמר: 'וכל ישראל עמו מלבוא חמת עד נחל מצרים' (מ"א ה, סה), רוצה בזה שאלה אשר בזה המקום הם כל ישראל ואין להשיגח ביוצאים מן הארץ", עכ"ל. וכן כתב (הקדמה למסכת הוריות, ד"ה והתנאי החמישי): "שיעשו בהוראתם כל יושבי ארץ ישראל או רובן", עכ"ל. ועכ"פ החידוש הזה שדין הקהל שייך גם לדין סמיכה בסנהדרין הוא מה שמתחדש בדבריו בבכורות. ולכאורה צריך להבין איך דין הסמיכה מתקשר לדין קהל. ולפי האפשרות שהועלתה לעיל, שההתחשבות בחכמי ארץ ישראל דווקא היא משום שהסמיכה נוגעת לארץ ישראל דווקא, היה אפשר להבין שיש דין מסוים בסמיכה שהוא צריך להיות דווקא בארץ ישראל כיון שזהו מקום ההוראה העיקרי דמציון תצא תורה (ישעיה ב, ג). ומצינו (ברכות סג ע"ב) שמציון היינו כל ארץ ישראל, וכמבואר שלמדו מפסוק זה שיש לקדש ולעבר את החודשים רק על פי בית דין שבארץ ישראל, אף שלא קידשו באותם שנים בירושלים דווקא. ואולם מדברי הרמב"ם מבואר שבעצם היו אמורים להיות כלולים בדבר זה גם חכמי חוץ לארץ, ורק בגלל הדין דהקהל, יש להתחשב בחכמי ארץ ישראל בלבד. וצריך להבין מדוע.

4. יש להעיר שבפירוש המשנה שנדפס על סדר הגמרא לא הופיע פירוש המשנה הזאת בהוריות, ולכן כנראה סבר הקוב"ש שם שהרמב"ם חזר בו בבכורות, אף שבבכורות הוא מציין להדיא שהוא מסתמך על מה שכתב שם בהוריות.

### **אלמלא לא היו קהל היה צריך להתחשב בהם כיון שזה נוגע גם להם**

ועל כרחנו צריך לומר שלמרות שהסמיכה עצמה שייכת דווקא בבתי דין שבארץ ישראל, סוף סוף הדבר נוגע לכל ישראל. דבתי הדין הסמוכים שבארץ ישראל יכולים לצאת לחוץ לארץ ולדון שם דיני קנסות, וכמבואר בגמרא (סנהדרין יד ע"א) וברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד ה"ב). ועקרונית שבעים ואחד סמוכים, שביניהם ראש הישיבה הראשון שהוסכם (כמבואר בפירוש המשנה בסנהדרין ובבכורות, שממנו הסמיכה מתחילה), יכולים גם לשבת בלשכת הגזית בירושלים ולדון את כל הדינים ולקבוע הוראות לכל ישראל, באשר הם כבית הדין הגדול לכל דבר. ולכן היתה ה"א שכל חכמי ישראל ואפילו אלה שבחוץ לארץ יהיו צריכים להיות שותפים בקביעת ראש הישיבה, וקמ"ל שאין הם נמנים ונחשבים, דאין הם בכלל הקהל.

### **בבית דין גדול השתתפות חכמי חוץ לארץ היא מהותית, מה שאין כן בסמיכה**

אלא שלפי זה צריך להבין מדוע בכל זאת לעניין בית הדין הגדול שמחייב את כל ישראל מונים ומחשיבים את חכמי חוץ לארץ, ולא רק שהם נמנים בו אלא הם עשויים להיות רוב החכמים שמרכיבים את בית הדין הגדול, ובית דינם שבבבל ייחשב בית הדין הגדול המחייב את כל ישראל. ומאי שנא ממינוי ראש הישיבה שבארץ ישראל שאין הם נמנים לקובעו ולהגדירו. ובאמת זו היתה הסיבה שהקוב"ש סבר שגם במינוי ראש הישיבה שיסמוך יש להחשיב את חכמי חוץ לארץ, דמאי שנא. ואולם נראה שיש הבדל מהותי. החיוב לשמוע לכלל חכמי ישראל שייך מעצם מהותו לכלל חכמי ישראל, ואין שום סיבה ואפשרות למעט מזה את חכמי חוץ לארץ. וזה לא רק משום שיש לכך השלכות מעשיות גם לגביהם אלא משום שמהות הדבר שייכת אליהם, דבית הדין הגדול מוגדר ביסודו כבית דין שמרכז את כל חכמי ישראל. ואם נמעט מזה את חכמי חוץ לארץ, תתבטל המהות של בית דין זה. אבל מינוי סמוכים בארץ ישראל באמת מצד עצמו אינו שייך באופן מהותי לחכמי חוץ לארץ, דסמיכה אינה נוהגת אלא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ וכפי שהתבאר. והסיבה היחידה שהיה מקום להתחשב גם בחכמי חוץ לארץ היא רק מכיון שיש לדבר השלכות מעשיות גם אליהם במקרים מסוימים. ולעניין זה שההשלכות הללו לא יצריכו להתחשב בהם, אכן מועיל דין הקהל, שמלמד שאין צורך להתחשב בחכמי חוץ לארץ בדברים שאמנם יש להם נגיעה לגביהם אבל הם לא שייכים אליהם מהותית.

## ח. העדפת הבבלי על הירושלמי

### ביאור הקובץ שיעורים לדברי הר"ף וסיעתו בהעדפת הבבלי על הירושלמי

והר"ף (עירובין לה ע"ב) כתב וז"ל: "דכיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא, לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא. דעל גמרא דילן סמכינן, דבתרא הוא, ואינהו הוי בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא, לא קא שרו ליה אינהו", עכ"ל. וכן כתב גם הרא"ש (שם פ"י סי' כ). וכן כתבו גם הר"י מלוניל (ב"מ ו' ע"א סוד"ה במגורשת), ר' ישמעאל בן חכמון<sup>5</sup> (עירובין קד ע"ב ד"ה ואנו) והסמ"ג (לאוין סה עמ' רלט). והקשה הקוב"ש (קונט' דב"ס סי' ב' אות ט) דלכאורה לא היה הר"ף צריך להזכיר את הטעם שהבבלי בתרא הוא, דכיוון שלא מצינו שהירושלמי נחתם בקיבוץ כל חכמי ישראל, ממילא אין לו תוקף של בית דין גדול, ואילו התלמוד הבבלי נחתם בקיבוץ כל חכמי ישראל, ויש לו תוקף של בית דין גדול. וממילא צריכה להיות ההלכה כבבלי. ותירץ שגם התלמוד הירושלמי נחתם במעמד כל חכמי ישראל שבארץ ישראל. ולפי מה שחידש הרמב"ם שלקיבוץ כל חכמי ישראל שבארץ ישראל יש דין של בית הדין הגדול, יש להחיל על התלמוד הירושלמי את כל דיני בית דין גדול. וכיון שעומדים כאן שני בתי דינים גדולים זה מול זה, יש צורך בטעמו של הר"ף שהבבלי בתרא הוא כדי להכריע כמותו.

### קשיים בדבריו

ואולם לכאורה יש קשיים בדבריו. ראשית, כמו שלא מצאנו שהירושלמי נחתם בקיבוץ כל חכמי ישראל, כך גם לא מצאנו שהוא נחתם בקיבוץ כל חכמי ארץ ישראל. ולא מצאנו שהבבלי נחתם בקיבוץ כל חכמי ישראל שבארץ ובחוץ לארץ. וגם אם נאמר משום מה שמספיק קיבוץ של כל חכמי בבל, עדיין יקשה שגם קיבוץ כזה לא מתואר בשום מקום. שנית, הרמב"ם לא כתב שהסכמת חכמי ארץ ישראל נחשבת כבית דין גדול אלא רק שהם יכולים לחדש את הסמיכה. ואמנם אם הם יחליטו אחר כך להעמיד בית דין גדול, יוכל לחזור דין בית הדין הגדול. אבל זה לא התקיים בעצם זה שהם התאספו יחד והחליטו לסמוך על התלמוד הירושלמי.

5. מראשוני מצרים בדורו של הרמב"ם.

### בזמן התלמוד הירושלמי עדיין היה קיים בית הדין הגדול בארץ ישראל

ובאמת נראה שלא היה צריך להגיע להסכמת כל חכמי ארץ ישראל כדי שיהיה לתלמוד הירושלמי דין של בית דין גדול, דהא באותה שעה הסנהדרין עדיין היתה קיימת בארץ ישראל, והיתה לה סמכות גם אם לא היו מסכימים כל חכמי ארץ ישראל לדברים שהיא אומרת. ור' יוחנן שחיבר את התלמוד הירושלמי כדברי הרמב"ם (הקדמה למשנ"ת ה"ז) היה עדיין מחכמי בית הדין הגדול שבטבריה, שבטל שנים רבות לאחר מכן. והרמב"ם (שם) כותב שהוא "חיבר התלמוד הירושלמי בארץ ישראל אחר חורבן הבית בקרוב משלוש מאות שנה". דהיינו, כמאה ושלושים שנה לפני ביטול בית הדין הגדול שבארץ ישראל.

### ביאור דברי הר"ף והרא"ש

ונראה שביאור דברי הר"ף והרא"ש הוא על פי דברי רש"ג שהובאו לעיל (עמ' קעג ועמ' קעד), שאמנם בתחילה עיקר ההוראה היה בידי חכמי ארץ ישראל. ובכל דור ודור התקיים דין בית הדין הגדול בקיבוץ כל חכמי ישראל סביב שתיים או שלוש ישיבות מפורסמות שהיו בארץ ובבבל גם יחד. ודבריהם נשמעו ונודעו זה לזה והם דנו זה עם זה, וכמו שרואים בסוגיות רבות שרב ושמואל נחלקו על ר' יוחנן וריש לקיש, למרות שאלו חיו בבבל ואלו בא"י, ועוד דיונים רבים מספור שאמוראים משתי הארצות השתתפו בהם למרות המרחק. והיה להם דין של בית דין למרות שלא ישבו כולם באותו מקום<sup>6</sup>. וכיון שעיקר ההוראה היה בארץ ישראל, ובה נהג גם דין בית הדין הגדול המקורי, דהיה זה עדיין בית דין של שבעים ואחד סמוכים – היה אמור להיות לו יותר תוקף. ובכל זאת מכיוון שכלל החכמים בדורות המאוחרים יותר סברו שיש לסמוך על הדברים המבוארים בבבלי, לכן ההלכה נקבעה בבבלי, דבסופו של דבר זו היתה הכרעתם האחרונה של כל חכמי ישראל.

6. ויש להביא ראיה לכך ששם בית דין חל על חכמים שהסכימו גם אם לא ישבו יחד במקום אחד, מדברי הגמרא (יבמות מה ע"ב) בעניין אישה שטבלה לנידותה, שטבילה זו עולה לה לגירות. והתוס' (ד"ה מי) הקשו: "תימה דאמר [לקמן (מו ע"ב)] דגר צריך שלשה, דמשפט כתיב ביה", ובתירוצם השני כתבו: "ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמי", ע"כ. וכן כתבו הרא"ש (פ"ד סי' לא) והאגודה (יבמות פ"ד סי' סא) וראשונים נוספים. הרי שאין צורך שהדיינים ישבו במקום אחד, אלא די בהסכמת דעתם על מנת להחשיבם "כאילו עומדים שם".

### קשיים בדברי הר"ף

ובאמת לכאורה יש לדקדק בדברי הר"ף שכותב: "ואינהו הוי בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן", עכ"ל. ולכאורה אנן מאן דכר שמן, הלא הדין איננו אם להתחשב בבקיאותנו או בבקיאותם של בעלי התלמוד הבבלי, אלא אם להחשיב יותר את בקיאות התלמוד הבבלי או את בקיאות הירושלמי. ועוד, מדוע ההחלטה "דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא" מסורה בידם של חכמי בבל. הלא זה גופא הנידון, אם יש להעדיף את מה "דקים להו" לבעלי תלמודא דידן או את מה "דאסרי גמרא דבני מערבא". וברור שבני מערבא סבורים שדווקא סברתם היא הנכונה והמוסמכת. ואם כן, כיצד הקביעה שכך סברו חכמי בבל מיישבת את השאלה מדוע סומכים עליהם ולא על חכמי ארץ ישראל.

### ביאור דבריו לפי מה שהתבארה שיטתו לעיל

ועל כרחנו כוונת הר"ף היא כפי שהתבאר לעיל. עיקר הקביעה שיש לסמוך על תלמודא דידן ולא על גמרא דבני מערבא מבואר במה שכתב: "דבתרא הוא". ובזה מתמצה עיקר הדבר. דכיון שהבבלי היה מאוחר לירושלמי, הרי הוא כמו בית דין גדול שבא אחר בית דין גדול, שההלכה תמיד כבית הדין הגדול המאוחר יותר, ואפילו אם הוא קטן מבית הדין שלפניו. ולאחר שקבע הר"ף שההלכה כבבלי, הוא נזקק לשאלה שאולי בכל זאת נתחשב במה שמבואר בירושלמי, לפי מה שמקובל בפוסקים לומר שאם היה רואה פוסק פלוני שכך כתב אחד מגדולי הפוסקים שקדמו לו, היה חוזר בו. וגם כאן הסברה לנקוט כירושלמי היא שמכיון שכך מבואר בירושלמי, יש מקום לומר שאם חכמי הבבלי היו יודעים שכך הכריעו בירושלמי, היו נוקטים כמותם, ולכן אין להתחשב בהכרעתם אלא בהכרעת הירושלמי. ועל זה עונה הר"ף שאין לומר כן, דהם היו בקיאים בתלמוד הירושלמי יותר מאיתנו, ולכן בהכרח יש לומר שגם הם ראו את הירושלמי הזה, ובכל זאת הם החליטו לפסוק שלא כמותו. והדרינן לכלל העיקרי שכאשר יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי יש לנקוט כבבלי משום שהוא בתראה.

### השוואה של הרמב"ם בין ר' יוחנן בירושלמי לרב אשי בבבלי

ויש להעיר שהרמב"ם (הקדמה הכ"ב) כתב וז"ל: "ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי בארץ שנער, אחר שחיבר רבי יוחנן התלמוד הירושלמי בכמו מאה שנה", עכ"ל. ומבואר שהוא משווה ביניהם, וכפי שגם כתב קודם לכן (ה"ז) שר' יוחנן

חיבר את הירושלמי וכפי שביאר בהמשך (הכ"ה) שרב אשי חיבר את הבבלי. ולכאורה ההשוואה ביניהם היא חלקית מאוד, כי בעל כרחנו צריך לומר שר' יוחנן לא חתם את התלמוד הירושלמי, שהרי דברי תלמידי תלמידיו בעוד כמה דורות משוקעים בתלמוד הירושלמי. ולכאורה בהכרח חיתום הירושלמי נעשה הרבה יותר מאוחר. ומה שאין כן רב אשי שבאמת עסק בחתימת התלמוד ונותר רק עוד דור אחד אחריו שסיים את התלמוד לגמרי וכפי שמבאר הרמב"ם בהמשך (שם הכ"ח). ויעוין בכפתור ופרח (ריש פט"ז, עמ' רד בהנד"מ) שהתקשה בקושי דומה ומכוח זאת נדחק לומר שר' יוחנן עורך התלמוד הירושלמי אינו ר' יוחנן בר נפחא בן דורו של ריש לקיש ותלמידו של רבי.

אבל בדברי הרמב"ם (שם) מוכח להדיא שר' יוחנן שעליו מדובר הוא ר' יוחנן בר נפחא הידוע בן דורו. ואמנם מדבריו נראה שר' יוחנן האריך ימים וחי בערך עד שנת ד'קל, שהרי כתב (שם ה"ז) שהוא חיבר את התלמוד הירושלמי "אחר חורבן הבית בקרוב משלוש מאות שנה", והרי הבית חרב בשנת ג'תתל. ושלא כדברי רב שרירא באיגרתו (אות צב) שכתב שר' יוחנן נפטר בשנת תקף לשטרות שהיא ד'לט ליצירה. ולפי זה אפשר להבין שלשיטתו ר' יוחנן אכן ערך את התלמוד הירושלמי כפי שערך רב אשי את התלמוד הבבלי. ולפי איגרת רש"ג (אות קד) רב אשי נפטר בתשל"ח, שהיא ד'קפז ליצירה, והדברים מתאימים לכך שהפער בין חתימת הבבלי לחתימת הירושלמי הוא "כמו מאה שנה".

#### דברי רב האי גאון שיש להעדיף את הבבלי על הירושלמי

ואף רב האי גאון כתב בכמה מקומות שיש לסמוך על הבבלי כשהירושלמי חולק עליו. הוא נשאל (שע"ת סי' לט) על כך שיש סתירה בין התלמודים בעניין שרטוט, והשיב וז"ל: "אנו על תלמוד שלנו סומכין, ומאי דפסיק הכא לא חיישינן למאי דאית התם. ודאי לגלויי מילתא דמסתמא הכא, או דלא מפרשא הכא ולא מכחשא, נמי סמכין עלה. אי נמי מלתא דפרושא", עכ"ל. דהיינו, שכאשר הדברים מפורשים בבבלי ויש מחלוקת בין התלמודים סומכים על הבבלי. ורק כאשר בבבלי הדבר אינו מפורש או שהוא סתום, והירושלמי מפרש או מחדש דבר שאינו מכחיש את הבבלי, יש לסמוך על הירושלמי. וכן כתב בתשובה אחרת (הרכ' סי' תלד) שניתן להתבסס על הירושלמי כשמפרש את תלמודא דידן, וז"ל: "והא מילתא דרב עמרם אף על גב דלא מיפרשא בגמרא וקבלה היא בידנא, כבר מיפרשא בתלמוד ארץ ישראל וכו'. וכי הא מילתא דאיתה בידנא מעשים בכל יום דמיסתיעא מן תלמוד דארץ ישראל דסמכא הוא", עכ"ל. וכן כתב עוד (הר"ד באשכול מהד' אלב, הל'



ספר תורה עמ' קנט) וז"ל: "כל מה שמצינו בתלמוד ארץ ישראל מפורש שאין חולק על דבר שיש בתלמודנו, או שמשמע בסתמא ונותן טעם, נאחזנו ונסמוך עליו, דלא גרע מפרושי ראשונים, אבל מה שמצינו שחולק על תלמודנו נעזבנו", עכ"ל. ואת הטעם לכך ביאר בתשובה אחרת (אס' ח"ב עמ' קכה) וז"ל: "ומלתא דפסיקא בתלמוד דילנא לא סמכינן בה על תלמודא דבני ארץ ישראל, הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמאדא והכא הוא דאיתבררי מסקני, אנן על מסקאני דהכא סמכינן, אבל מילתא דלית עלה פלוגתא בתלמוד דילנא חזיננא מה דאיתמר התם לגלויי טעמא דמילתא כגון פירושא דאיירוח ביה מסברא התם והכא קוטא", עכ"ל. ונראה מדבריו שהטעם שסומכים על הבבלי ולא על הירושלמי הוא משום שבארץ ישראל היה שמד שנים רבות ונפסקה ההוראה ולא היו יכולים לברר את השמועות היטב, ואילו בבבל התבררו הדברים עד שהיו יכולים להגיע לידי מסקנה.

#### ביאור סברת רב האי גאון

ולכאורה דבריו צריכים ביאור. דהא אנו מוצאים בירושלמי סוגיות רבות שיש בהן מסקנות. ואם כן לכאורה העובדה שהיו שם אחר כך שנים רבות של שמד ונפסקה ההוראה, לא היתה אמורה לגרוע מסמכותם של הדברים שנאמרו קודם לאותו שמד. ונראה שדברי רב האי גאון מיוסדים על סברה מעין מה שמצינו בדיני נפשות שיש צורך להלין את הדין (סנהדרין לד ע"א ומ' ע"א) כדי שיעינינו הדיינים שוב בכל מה שחשבו עליו קודם לכן, ואולי ימצאו סברה מחודשת שלא חשבו עליה קודם לכן, ורק אחר כך אפשר לגמור את הדין. ואסור להתבסס אך ורק על מה שנראה לדיינים באותה שעה, דכך טבעו של בירור הלכתי שפעמים רבות אין רואים את האמת מיד אלא רק אחרי שמהים את הדין ומעיינים בו שוב ושוב. וכך גם בסוגיות התלמוד יש צורך שיעברו עוד שנים רבות של דיונים ובירורים עד שיעמוד הדין על מקומו הנכון לדורות עולם. ובאמת אנו רואים בסוגיות רבות בש"ס שמימרא שנאמרה בדור אחד הוקשתה לאמוראים בדור שלאחר מכן, ותורצה או הועמדה באוקימתא או שנדחתה בדור שלאחר מכן. וכך היא דרכה של תורה שהיא מתבררת מדור לדור עד שמגיעים לסולת נקיה של הוראת אמת. ונראה שזהו עומק כוונת רב האי גאון, שאמנם מצינו בירושלמי סוגיות רבות שיש בהן לכאורה מסקנה, אבל מכיון שהיו שנים רבות של שמד

7. דהיינו, ששם בתלמוד ארץ ישראל ביאר את סברת הדבר במרווח וכאן בתלמוד דידן קיצר.

שלא אפשרו להמשיך ולעיין ולעסוק בסוגיות הללו, אי אפשר לסמוך על מה שהיה נראה לחכמי ארץ ישראל באותה שעה, כיון שהדברים עדיין לא התבררו מספיק כפי שאמורים היו להתברר, וכפי שזכו לכך חכמי בבל בתלמודם. ולכן יש להעדיף את תלמודם של בני בבל.

#### **דברי רב האי גאון מתאימים היטב לדברי אביו רב שרירא גאון**

ודברי רב האי גאון עולים בקנה אחד ומשולבים היטב עם דברי אביו רב שרירא גאון באיגרתו. רש"ג כותב (אות עט) וז"ל: "ובתר הכי אף על גב דודאי הוראה לא הות, הוּו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרב ליהוראה ואקרי אנהו רבנן סבוראי. וכל מאי דהוה תלי וקאי פרשוה, כגון רב רחומי ורבה ורב יוסף ורב אחאי מבי חתים וכו' וכמה סברי אקבעו בגמרא דאנון מרבנן בתראי, כגון רב עינא ורב סימונא", עכ"ל. ומביא שם דוגמאות שונות של הוספות הסבוראים בתוך התלמוד. ומבואר מדבריו שגם אחרי זמנם של רבינא ורב אשי עדיין המשיכו הסבוראים לפרש ולהסביר ואף להוסיף קצת על התלמוד הבבלי כפי שהיה ערוך על ידי רבינא ורב אשי. ונראה שאותה תקופה (שנמשכה פ"ט שנה<sup>8</sup>) היתה זו שבה התבררו הדברים והוסקו המסקנות, ובתקופה זאת לא היה קיימת מציאות כזאת בתלמוד הירושלמי, וזה מה שהקנה לבבלי את העדיפות על הירושלמי.

#### **מחלוקת רב שרירא ורב האי כנגד הרי"ף והרמב"ם**

ולכאורה נראה שיש מחלוקת בין רב האי גאון ובין הרי"ף בביאור הטעם שמעדיפים את הבבלי על הירושלמי. דבעוד שהרי"ף מנמק שהבבלי הוא בתרא, רב האי מנמק שבבבלי נעשה בירור גדול שלא נעשה בירושלמי בגלל השנים הרבות של השמד שהיה שם. ומסתבר שהרי"ף נקט כשיטת הרמב"ם דאתא בתריה, שהבין שהתלמוד נחתם לגמרי בזמן בנו של רב אשי. דלפי זה לא היה שוני מהותי בעניין זה בין הבבלי לירושלמי, דכשם שתלמוד זה נחתם כך תלמוד זה נחתם. ואע"פ שהיו שנים רבות של שמד אחרי החתימה של הירושלמי, סוף סוף מה שהיה עד השמד הזה היה אמור להישאר בתוקף. ועל כרחק הסיבה שבכל זאת הבבלי דוחה את הירושלמי היא רק שהבבלי הוא בתרא לירושלמי, והיינו

---

8. רש"ג כותב (אות קה) שרבינא נפטר בשנת ד'רס ליצירה, ואז התחילו הסבוראים, ובשנת ד'שטמ התחילו הגאונים (אות קח).

כנ"ל שזהו בית דין גדול שבא אחרי בית דין גדול. ולפי הבנת הרי"ף והרמב"ם יש גם הכרח לומר שאחרי רב אשי התפזרו ישראל בכל הארצות כפי שכתב הרמב"ם להדיא, דאחרת היה צריך לתת את אותו תוקף גם לחכמי ישראל שאחרי דורו של רב אשי, אם הם באמת המשיכו להיות מקובצים יחד. ולשיטתם יש גם הכרח לומר שהבבלי נחתם זמן ניכר אחרי הירושלמי, וכפי שכתב הרמב"ם, שיש פער של "בכמו מאה שנה" (הקדמה הכ"ב) בין התלמודים.

אבל רב שרירא גאון ורב האי גאון נקטו שדווקא לא היה הפרש משמעותי בין זמן חתימת התלמוד הבבלי ובין הירושלמי. דבערך בזמן שבו נחתם התלמוד הבבלי, נפסקו הישיבה והנשיאות בבית המדרש שבטבריה. וזמן אמוראי ארץ ישראל בירושלמי מקביל באופן כללי לזמן אמוראי בבל שבתלמוד הבבלי. ולכן מה שמקנה את העדיפות לבבלי הוא לא האיחור של זמן החתימה של הבבלי אלא התקופה שבאה לאחר החתימה וכנ"ל. ואדרבה, לשיטתם דווקא יש הכרח לומר שעם ישראל עדיין לא התפזר מיד לאחר חתימת התלמוד. דלתקופת הסבוראים יש תפקיד חשוב ביותר שהוא זה שמקנה את עיקר העדיפות של הבבלי על הירושלמי וכנ"ל<sup>9</sup>.

## ט. סמכות הסבוראים

### סברה נוספת הנכללת בדברי רב האי גאון

והנה, רב האי נוקט לשון: "הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמאדא", עכ"ל. ונראה שבדבריו אלה כלולה סברה נוספת שמשמעותה מתעצמת לאור דברי אביו רב שרירא. נראה שהוא רוצה לומר בזה שלא רק שלא היתה תקופה ארוכה של בירור נוסף של השמועות כפי שהיה בבבל, אלא גם הפסיקה ההוראה, בניגוד לבבל, שאף שגם שם "הוראה לא הות" אחר חיתום התלמוד, עדיין "הו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה" (כלשונו רש"ג). דהיינו, בית המדרש של חכמי ארץ ישראל הפסיק, וכבר לא היתה יותר סמכות

---

9. אין הכרח לומר שיש כאן מחלוקת במציאות שהיתה. ייתכן שכולם מודים שכבר אחרי זמנו של רב אשי התחילה המציאות ש"נתפזרו ישראל", ועמדו מיעוט חכמים במקומות אחרים כבר בזמן זה, והמחלוקת היא רק עד כמה להחשיב את המיעוט הזה כמיעוט חשוב שכבר מבטל את הסמכות העיקרית של בית הדין הגדול שהיה קודם לכן.

של חכמים שמורים הוראה לישראל, בניגוד לבבל שעדיין חכמי הדור המשיכו להיות מקובצים יחד ולהורות הוראה לישראל. ואע"פ שכבר לא היו כמעט שום הוראות מחודשות, כי הכל היה כבר מבוסס על התלמוד הבבלי הקיים, בכל זאת עדיין היה ריכוז של כל החכמים שמלמדים ומורים תורה לישראל. וכן מבואר גם בדברי רבינו נתן אב השיבה (בהקדמתו לפירוש המשנה).

### **ביאור מושג ההוראה המוזכר בדברי רב שריא ורב האי**

ובאמת מושג ההוראה החוזר כמה פעמים בדברי רש"ג צריך ביאור. הוא כותב (עא): "ובתר הכי אביי ורבא. ונפיש שמדא בא"י ואמעיטא הוראה תמן טובא". ובהמשך (עח): "ולפום הכי איתוספא הוראה דרא בתר דרא עד רבינא, ובתר רבינא איפסיקא כדחזא שמואל ירחינא דספריה דאדם הראשון דהוה כתוב ביה אשי ואבינא סוף הוראה". וכן לשונו הנ"ל (עט): "ובתר הכי אף על גב דודאי הוראה לא הות, הו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה ואקרי אנהו רבנן סבוראי" וכו'. ובהמשך (קה-קו): "דהוא רבינא והוא סוף הוראה וכו'. ובתריה מלך רב יוסי וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא", עכ"ל. ובעל כרחנו אין הכוונה שלא הורו הלכות בשאלות פשוטות המתעוררות בכל יום להמון העם, דאין לך דור שלא זקוק לדעת את המעשה אשר יעשה ובכל אתר ואתר יש צורך תמידי במענה לשאלות הלכתיות שונות. וגם ברור שלא שייך לומר על תשובה לשאלה הלכתית שהיא ההוראה, דאז מה המשמעות שרבינא ורב אשי סוף ההוראה, וכי מדורם והלאה לא נשאלו שאלות בישראל. לכן נראה ברור שהכוונה היא כמו לשונות המשנה והגמרא בתחילת מסכת הוריות המתייחסות להוראת בית הדין הגדול: "הורו בית דין", "ראוי להוראה", "נגמרה הוראה", "הוראה תלויה בבית דין". וכפי שמבואר בגמרא (יבמות צב ע"א) שהמושג "הוראה" הוא כשיש תוקף מיוחד של סמכות בית דין גדול, ויש לה משמעות אף כשמתגלה שהיא אינה נכונה, ולא כהנחיה הלכתית בעלמא שאין לה שום תוקף כשמתגלה שהיא אינה נכונה.

ואף מושג ההוראה המוזכר בדברי רש"ג ורב האי הוא במשמעות של פסק הלכה המחייב את כל ישראל ומכוון לכל ישראל. וזה הדבר שנחלש בארץ ישראל בזמן אביי ורבא בגלל השמדות המרובות, ונפסק בזמן רבינא ורב אשי. והתווספות ההוראה בכל דור ודור המוזכרת בדבריו היא בהקשר של כל מה שצוין שם, שהיו גורסים ושונים את התלמוד שעליו נשען כל בית ישראל. והתווספו עוד

ועוד הוראות והלכות ודיונים על התלמוד שחייב את כל ישראל. וכך אפשר להבין את הביטוי "פירושי דמקראי להוראה" שהמשיכו הסבוראים לפרש ולהוסיף, דהיינו שאמנם הם כבר לא חידשו הלכות לכל ישראל, אבל פירושיהם לדברים שכבר נאמרו קודם לכן וכבר חייבו את כל ישראל, המשיכו להתווסף, ולכן היתה בזה מציאות "הקרובה להוראה", כי ההבהרות השונות והפירושים הללו, הוסיפו קצת להנחיות ולפסקים שחייבו את כל ישראל. וזו גם המשמעות של מושג ההוראה המוזכר בדבריו של רב האי. וכוונתם היא שבגלל השמדות שהיו בארץ ישראל פסקה המציאות שבה חכמי ארץ ישראל יכולים היו לקבוע הלכות לכל ישראל, ומציאות זאת הועתקה לחכמי בבל.

#### **לדעת רב שרירא ורב האי גאון היה לסבוראים תוקף מחייב**

ולפי מה שהתבאר עולה שלסבוראים היה עדיין תוקף של בית דין גדול כמעתיקי השמועה, כיון שהם עדיין היו מרוכזים כולם בבבל, ובאותה תקופה כבר לא היתה מציאות כזאת בארץ ישראל, ולכן יש לסמוך על הוראותיהם כהוראות בית הדין הגדול היחיד שהיה באותה תקופה. ובאמת ידוע שלאחר חתימת התלמוד הבבלי הנהיגו את ישראל הסבוראים והגאונים שבבבל, דהיישוב היהודי בארץ ישראל באותה תקופה התדלדל במאוד מאוד כיון שהוחרפו השמדות טובא<sup>10</sup>. ובאותה תקופה עדיין לא התפשטו היהודים בארצות אחרות, ורובו המוחלט של הישוב היהודי המשיך להתקיים בבבל. ובאמת רק לאחר מאתיים שנה מחתימת התלמוד התחילו יהודים להגר בהמוניהם מבבל למצרים, לצפון אפריקה ולספרד. ועד אז ההנהגה העיקרית של התורה היתה בישיבות בבל.

#### **השוואה בין הר"ף והרמב"ם ובין רב שרירא ורב האי**

ויוצא אפוא שבעוד שלדעת הר"ף והרמב"ם היה פער בין זמן חתימת התלמוד הירושלמי ובין זמן חתימת התלמוד הבבלי, והוא זה שנתן לתלמוד הבבלי דין של בית דין גדול בתרא שסמכותו מבטלת את בית הדין שקדם לו, הרי שלדעת רב שרירא גאון ורב האי גאון ההבדל המהותי נוצר דווקא לאחר חתימת

---

10. בשנת ד'רפז עלה לשלטון קיסר רומאי נוצרי שגזר גזירות קשות ואכזריות על היהודים והתיר את דמם לכל פורע, ומאז החלו גם גזירות להמרת הדת. בשנת ד'שסז הוכרחו כל תושבי ארץ ישראל היהודים להתנצר בפקודת הקיסר. בשנת ד'שפח טבחו הנוצרים ימ"ש את כל היהודים שנשארו בארץ ולא הצליחו להמלט על נפשם.

שני התלמודים. ובאמת רב האי לא נקט שהתלמוד הבבלי הוא בתרא ביחס לתלמוד הירושלמי, כפי שנקט הר"ף, דלשיטתו התלמוד הבבלי עצמו לא היה בתרא ביחס לתלמוד הירושלמי, ולכן הוא לא תלה את ההבדל בתלמודים עצמם אלא במצב החכמים שלאחר מכן, דבארץ ישראל כבר "איפסיקא הוראה" ואילו בבבל "איתבררו מסקני".

### מחלוקת הגאונים והראשונים על ברכות שלא נזכרו בתלמוד

ולפי זה יש לבאר גם מחלוקת גדולה שקיימת ביחס לברכה שלא מצאנוה בתלמוד, שנחלקו בזה הגאונים והראשונים, כגון ברכת שפטרנו מעונשנו של זה (בראשית רבה תולדות סג, י; הוראות מרבני צרפת שנדפסו בסוף פסקי ר' יחיאל מפריז סי' כג; מנהגי מהר"ל הל' קריה"ת עמ' תנג; רמ"א א"ח סי' רכה ס"ב) והנותן ליעף כוח (טור א"ח סי' מו אות ו' בשם סידורי אשכנז; שו"ע שם) ואשר צג אגוז (ה"ג סי' לו עמ' שנט; שו"ת הרמב"ם סי' רז; טוש"ע אה"ע סי' סג ס"ב). ומצינו שגאונים וראשונים אפילו קבעו לברך ברכות שנאמר בהן אשר קידשנו במצוותיו וציוונו, כגון ברכה על קריאת מגילת רות או קהלת (מסכת סופרים פ"ד ה"א; ב"י א"ח סי' תקנט אות ב; שו"ת רמ"א סי' לה), אף שמנהג זה לא הוזכר בתלמוד. ולכאורה קשה, כיצד אפשר לומר על מנהג כזה אשר קידשנו במצוותיו וציוונו, דהיכן ציוונו. וגם קשה כיצד תיקנו לברך ברכה שאינה מופיעה בתלמוד, ומדוע ברכה זאת שונה מכל ברכה אחרת שאדם יחליט לברך, שהיא ודאי ברכה לבטלה, ואיסור גדול עשה.

### מחלוקת זו תלויה במחלוקת היסודית הנ"ל

אמנם נראה שהדבר תלוי בנידון דידן. הר"ף והרמב"ם וסיעתם סבורים שלאחר חיתום התלמוד אין עוד תוקף של לא תסור על קביעות של חכמי ישראל, ואפילו אם מדובר על הסבוראים או הגאונים. ולכן אין בכוחם לתקן תקנה של ברכה ולהפקיע איסור נשיאת שם שמים לשוא (בין אם האיסור הוא דרבנן, וודאי אם הוא דאורייתא, כפי שנקט הרמב"ם (ראה ס"ח ברכות ח"א עמ' קב ואילך)), וקל וחומר שאין אפשרות לברך שציוונו לעשות כדברי הגאונים, דאין ציווי כזה. לעומתם, רב שרירא גאון ורב האי גאון וסיעתם סבורים שאף לאחר חיתום התלמוד עדיין יש תוקף של לא תסור לסבוראים ולראשונים כיון שהם עדיין היו רוב חכמי ישראל, ולכן אנו מצווים לשמוע לדבריהם, ויש להם את אותו תוקף שהיה לחכמי התלמוד לתקן ברכות ולא לחשוש לכך שתקנותיהם גורמות

לברכה לבטלה, וכשם שחכמי התלמוד לא חששו לכך, דזה גופא היה מתוקף סמכותם, ואין זו בטלה אלא קיום מצווה.

### י. שיטת הר"י מיגאש והר"ד

#### קשיים בדברי הר"ד שהובאו באור זרוע

ובאור זרוע (ח"א סי' תשנד אות א' בהנד"מ) הובאה תשובתו של הר"ד וז"ל: "ומאי דכתב מר דגרסינן בירושלמי וכו', אינו נראה לי זה הפירוש כלל. ואף על גב דתני במסכת שמחות וכו', אין לסמוך על אותה הגירסא. שכל הברייתות שמביא התלמוד באלו מגלחין וכו', כולן הן שנויות שם במסכת שמחות כך בשינוי ממה שהן שנויות בתלמוד, ואין לסמוך עליהן, כי הספרים נשתבשו מידי סופרים הדיוטות שכתבום ולא נכנסו בישיבה לתקנן. ומשום הכי אמרינן (חולין קמא ע"א): כל מתניתא דלא מיתניא בדבי ר' חייא ור' אושעיא לא מותבינן מינה תיובתא, מפני שהיו משובשות ואין לסמוך עליהם. והנה התלמוד שלנו שאנו עסוקים בו תמיד, כמה גירסות משונות יש בו, כל שכן ברייתות וירושלמי שאין אנו עסוקין בו. ואפילו תוספתא דר' חייא וספרא וספרי, אנו רואין שבכמה מקומות מביא בתלמוד ומשנה גירסתו, ומחסר בהן ומייתר בהן. לפיכך אין לסמוך על שום ברייתא או על שום ירושלמי אם הן כנגד התלמוד שלנו. כי התלמוד נכתב להוראה, כדאמרינן: רבינא ורב אשי סוף הוראה. ובכמה מקומות חולק ירושלמי על הבבלי, ואין לסמוך אלא על תלמוד בבלי שלנו. אמנם טוב הוא להביא אדם סעד מן הברייתות ומן הירושלמי לבאר דבר שהוא סתום ונעלם בתלמוד, אבל לסתור דברי התלמוד אין סומכין לא על הברייתות לא על ירושלמי, דאמרינן או טעות סופר הוא או אם תמצוי לומר שהן דווקא, הויא פלוגתא. ועל כיוצא בזה אומר הרבה בתלמוד ההיא ר' פלוני היא, ואלו הובאה בתלמוד שמא היו משבשים או מעמידין אותה כיחידאה. לפיכך אין לסמוך כי אם על התלמוד, עכ"ל. והנה, בתחילת דבריו הוא עומד על כך שהגרסאות עשויות להיות משובשות בירושלמי ובתוספתא. ואחר כך הוא כותב: "לפיכך אין לסמוך על שום ברייתא או על שום ירושלמי אם הן כנגד התלמוד", ומזה משמע שהסיבה שאין לסמוך על הירושלמי היא העובדה הזאת שגרסאותיו משובשות, ואולם מיד בהמשך המשפט הוא כותב: "כי התלמוד נכתב להוראה כדאמרינן" וכו'. ומזה נראה שהסיבה היא מימרת

הגמרא שהתלמוד הבבלי הוא סוף ההוראה. ואחר כך שוב הוא חוזר לכך ש"לסתור דברי התלמוד אין סומכין וכו' על ירושלמי דאמרינן טעות סופר" וכו', דמזה שוב נראה שהטעם הוא שאין ברור שדבריו של הירושלמי אינם משובשים או תלויים בפלוגתא או שהם דעת יחיד, וצ"ע.

### **דקדוקים נוספים בדבריו**

וכדי לבאר דבריו יש גם לדקדק בלשונו שכתב: "כי התלמוד נכתב להוראה". דלכאורה אם רצה לומר שיש לתלמוד הבבלי סמכות מוחלטת משום שנאמר שרבינא ורב אשי הם סוף ההוראה, ועל פי מימרא זאת יש להבין שדברי התלמוד הם ההוראה הסופית, היה לו לומר שהתלמוד הוא סוף ההוראה או שהתלמוד הוא ההוראה המחייבת. וגם לכאורה קצת קשה שאת הקביעה לסמכות הבבלי הוא לומד מדברי הבבלי. דהא בכל מחלוקת פוסקים לא ניתן להוכיח שההלכה כחכם פלוני משום שהוא אומר שכך צריכה להיות ההלכה. דהא ברור שהחכם שחולק עליו סובר שההלכה צריכה להיות דווקא כמותו ולא כחבירו. ואם כן מה ההוכחה מדברי הבבלי על עצמו.

### **ביאור דברי הרי"ד**

אמנם נראה שכוונת הרי"ד היא שהירושלמי והתוספתא לא נכתבו כהלכה למעשה אלא רק כסיכום של הנאמר בבית המדרש. והדקדוק בלשון ובדברים הוא לאין ערוך יותר גדול כשהדברים נאמרים הלכה למעשה לכל ישראל מאשר כשהדברים רק מתארים מה דאיתמר בבי מדרשא. אבל הבבלי "נכתב להוראה", דהיינו שכל הכתוב בו נכתב לא רק כסיכום של מה שנאמר בבית המדרש, אלא כל מימרא וכל מסקנה נקבעה כהלכה שמחייבת לדורי דורות. ולכן היא מדוקדקת בתכלית הדקדוק ומנוקה משיבושים ומאי דיוקים, ויש בה הקפדה יתירה שלא להביא דעת יחיד כדעה המחייבת אלא להביא את דעת הרבים המחייבת. ואת זה מוכיח הרי"ד ממה שאמרה הגמרא שרבינא ורב אשי סוף הוראה, דמזה יש ללמוד שהבבלי ראה את דברי התלמוד שערכו רבינא ורב אשי לא כמשא ומתן בעלמא ולא כדברי בית המדרש בעלמא אלא כהוראה לדורי דורות. וכיון שכך, הכל נכתב בדקדוק שיש לסמוך עליו. ולפי זה אין כאן שני טעמים שמתערבבים בדבריו, אלא הם הדברים. הוא כותב שהירושלמי והברייתות אינם מדוקדקים מספיק בלשונם ובנוסחאותיהם מכיוון שהם לא "נכתבו להוראה". ולכן אין בהם את



אותה רמת הקפדה ודקדוק כפי שיש בתלמוד הבבלי שהוא "נכתב להוראה", ולכן יש לסמוך על דבריו ולהכריע תמיד כמותו.

### כן מבואר בדברי הר"י מיגאש

ובהבנה זאת ובגישה זאת לתלמוד הבבלי כבר קדם לו הר"י מיגאש (ב"ב קל ע"ב ד"ה שאל), דכתב וז"ל: "וזה התלמוד שלנו הלכה למעשה הוא שלא נכתב אלא לאחר עיון ודקדוק בכמה דורות ולאחר כמה מהדורי, וכאילו אמרו לנו בו הלכה למעשה הוא שהרי לעשות בו מעשה כתבוהו". ומבואר בדבריו כפי שהתבאר בדברי הר"ד, שהתלמוד הבבלי מנוקה ומנופה ונכתב בדקדוק רב להוראת הלכה למעשה, והדקדוק וההוראה למעשה הם שתי פנים של אותו עניין, ולכן הוא כורך אותם בחדא מחתא.

### יתכן שכך הבין הר"ד את דברי רב האי גאון הנ"ל

וייתכן שכך הבין הר"ד את דברי רב האי גאון, שבגלל השנים הרבות של השמד שהיה בארץ ישראל נפסקה ההוראה ולא שקדו מספיק על תקנת התלמוד שבידם לבררו ולדייקו באופן שיהיה אפשר לסמוך עליו. ואילו בתלמוד הבבלי "איתבררי מסקני", דשקדו טובא שהוא יהיה הבסיס להוראה, ולכן הוא "נכתב להוראה", ולכן יש לסמוך דווקא עליו. ואולם אליבא דאמת נראה יותר כפי שהתבאר בדברי רב האי גאון, דאיזכור העובדה שנפסקה ההוראה בגלל שנות השמד והקביעה שבבבל התבררו המסקנות מלמדים לכאורה שעיקר הסברה הוא בעצם הבירור ובעצם אי ההוראה שבארץ ישראל, ולא בזה שהתלמוד הירושלמי לא נכתב להוראה. ולפי הר"ד היתה יכולה להיות באופן עקרוני אפשרות שעורכי התלמוד הירושלמי יכתבו את דבריהם מעיקרא כמדוקדקים טובא וכראויים להוראה, ואז לא היתה אמורה להיות משמעות לכך שלאחר מכן היו שנים רבות של שמד. ואדרבה, דווקא מכך שהר"ד מזכיר שרב אשי הוא סוף ההוראה, יש ללמוד שרב אשי עצמו כבר כתב את דבריו כהוראה, ולא שהחכמים שבאו אחריו הם אלה שהכשירו את התלמוד להיות כראוי להוראה. ומזה שרב האי מתייחס דווקא להפסקת ההוראה שהיתה לאחר מכן, יש ללמוד לכאורה כנ"ל, שלא היתה התבררות מספיקה של התלמוד עצמו כפי שהיה בתלמוד הבבלי.

## יא. שיטת התוס' וראשוני אשכנז

### מקורות שונים בתוס' שבהם מבואר שדחו את הירושלמי מפני הבבלי

והנה, ראשוני אשכנז קיבלו באופן עקרוני את קביעתו של רב האי גאון ואת הכרעת הר"ף שיש לסמוך על התלמוד הבבלי במחלוקותיו עם הירושלמי. התוס' (ברכות יא ע"ב ד"ה שכבר) כתבו וז"ל: "שכבר נפטר באהבה רבה, עד הלכך נימרינהו לכולהו – בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) יש: הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, והוא ששנה על אתר וכו'. ונשאל להרב ר' יצחק, כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר וכו', והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו, ואין צריך לאלתר ללמוד", עכ"ל. ומבואר בפשיטות שר"י נוקט שאם בגמרא שלנו הדבר לא נאמר, אין לקבל את דברי הירושלמי שמצריך דבר זה.

וכן כתבו התוס' (שבת קיח ע"א ד"ה לפי) וז"ל: "ורבי"א פירש [במסכת תענית יב סו"ע"א] שאף לאחר שישן מותר לשתות על פי הירושלמי (תענית פ"א ה"ד). ואין ר"י רוצה להקל כל כך, כיון שלא נזכר בהדיא בש"ס שלנו, עכ"ל. ומבואר שר"י סובר שקולא הנזכרת בירושלמי ולא נזכרת להדיא בש"ס שלנו, אין לסמוך עליה. ואמנם ריב"א הסתמך על קולא זאת, אבל נראה דהיינו דווקא משום שהיה נראה לו שאפשר לפרש את הגמרא גם על פי הירושלמי. ולכן תוס' נקטו בדעתו לשון "פירש", דכוונתם לומר שריב"א הבין שכך צריכה להתפרש גם גמרא דידן.

וכן כתבו התוס' (ברכות לט ע"א ד"ה בצר) וז"ל: "ובירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) ר' יוחנן היכי בריך אזית, הא לא הוי שיעורא. וקאמר משום בריה, דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי, משום דבבריה מברכין אפילו פחות מכזית. וחולק על גמרא דידן, כדמשמע הכא, אם כן אין הלכה כמותו של ירושלמי. וה"ר יוסי היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו, דהכא מיירי שהוסרו הגרעינים ונמלח אם כן לא היה כברייתא" וכו', עכ"ל. ומבואר שאם הירושלמי חולק על הבבלי, ברור שאין הלכה כמותו, ודווקא אם אפשר לבאר שאין מחלוקת בין התלמודים, אפשר לקבלו. וכן כתב ר"ת (ספר הישר, חלק התשובות סי' קא אות ג) בדעת בה"ג, וז"ל: "כי יש בהלכות גדולות הרבה מתלמוד ירושלמי ומברייתות במקום שאינו סותר תלמוד שלנו", עכ"ל. ובתוס' ר' יהודה שירליאון (שם לח ע"ב ד"ה כיון השני) כתב וז"ל: "ובירושלמי אמר וכו', אבל תלמוד שלנו אינו סובר כן וכו'. ואין ירושלמי עיקר במקום תלמוד שלנו, ותימא הוא על פירוש רבינו תם ז"ל שאין תלמוד שלנו חולק עליו", עכ"ל. הרי שאת הדעה

המוזכרת בסתמא בתוס' שלנו, משייך ר' יהודה לר"ת. ומבואר שגם ר"ת סובר שאין סומכים על הירושלמי כשהוא חולק על הבבלי.

### מקורות שונים בראב"ה שדחה את הירושלמי מפני הבבלי

אף הראב"ה, שהרבה לצטט את הירושלמי, נוקט בפשיטות בכמה מקומות שיש להכריע כבבלי במחלוקתו עם הירושלמי. בעניין קריאת שמע על המטה הוא כותב (ברכות ס"א) שלפי הבבלי קריאת שמע על המטה היא בנוסף לקריאת שמע של מצווה, ואילו לפי הירושלמי על המטה הוא קורא את קריאת החובה: "ואומר אני שהירושלמי פליג וכו', ואנן אגמרא דידן סמכינן", עכ"ל. וכן הוא מראה (שם ס"ק) שיש הבדל בין התלמודים לגבי העדפת הנוסח המוציא לחם, וכותב וז"ל: "ולכאורה פליגי הירושלמי והבבלי, ואגמרא דידן סמכינן", עכ"ל. וכן לעניין צירוף קטן לזימון (שם ס"קכח), שלפי הירושלמי מצטרפים בניגוד לבבלי, "ואנן אגמרא דידן קא סמכינן", עכ"ל. וכן אם יש חתימה בברכה שמוסיף לפני הטוב והמטיב כשטעה בברכת המזון (שם ס"קלא), שלדעת הירושלמי יש חתימה, "ולא חתמינן בה כלל, ואע"ג דבירושלמי<sup>11</sup> איכא חתימה, כיון דמספקא לן בגמרא דידן", עכ"ל. ובזה מתחדש שאפילו כשבבבלי אין הדבר מוחלט אלא רק ספק, די בזה כדי לקבוע שאין לקבל את הכרעת הירושלמי. וכן בעניין מחיצה שנעשית לדעת (עירובין ס"ש שפו השני), שלדעת הירושלמי מותר לטלטל על ידה ולדעת הבבלי אסור, "ובהא דקאמר ירושלמי אפילו לדעת לא סמכינן אלא אתלמוד דידן", עכ"ל. וכן בעניין ביטול איסור לכתחילה כשביטל מקצת (פסחים ס"ט תטו אות יז בהנדר"מ), שלדעת הירושלמי לא אסרו ולדעת הבבלי "אפילו מקצתן אין מבטלין, ואגמרא דידן סמכינן", עכ"ל. וכן אם צריך לומר בנשימה אחת גם את המלים "בני המן" אחר המלה "עשרת" (מגילה ס"ת תקסד), "בגמרא דידן [פרק קמא בסופו (טז ע"ב)] בני המן ועשרת בנשימה אחת, ולא מסיים בני המן כמו בירושלמי, ואנן סמכינן אגמרא דידן", עכ"ל. ומבואר מכל זה שהיה ברור לראב"ה שיש להעדיף את הבבלי על הירושלמי ולפסוק כמותו.

### מבואר בתוספות שסמכו על דברי גאונים ומסורות אחרות בניגוד לבבלי

ואולם כמה מראשוני אשכנז ציינו שבדברים מסוימים הם נוהגים שלא כמבואר בתלמוד הבבלי אלא סומכים על הירושלמי או על מדרשים. הגמרא (מגילה

11. בירושלמי שלפנינו ליתא, ומובא בפסיקתא רבתי (ריש פיסקה א).

לא ע"א) אומרת שביום טוב האחרון של חג קוראים ביום השני "וזאת הברכה" (דברים לג, א) ומפטירים "ויעמוד שלמה" (מ"א ח, כב). וכתבו התוס' (שם ד"ה למחר) וז"ל: "למחר קרינו וזאת הברכה ומפטירין ויעמוד שלמה – ויש מקומות שנהגו להפטיר ב'ויהי אחרי מות משה' (יהושע א, א), ושיבוש הוא, שהרי הש"ס אין אומר כן. ויש אומרים שרב האי גאון תקן לומר ויהי אחרי מות משה, אבל אינן יודעין הסברא אמאי שנה סדר הש"ס<sup>11</sup>, עכ"ל. ומבואר עכ"פ שהיה מנהג הפטרה שנהגו שלא כסדר הש"ס. ואמנם הרא"ש בתוספותיו (שם ד"ה קורין) כותב וז"ל: קורין ב'וזאת הברכה' ומפטיר ב'ויעמד שלמה'. ויש מקומות שמפטירין ב'ויהי אחרי מות משה', ואומר ר"י שרב האי תקנה. והלכה דאין להפטיר רק 'ויעמד שלמה', דאין להפטיר דבר שאינו בתלמוד אם לא ע"י ראייה", עכ"ל. הרי שהוא דוחה את המנהג הזה רק משום שאין הוא מתאים לתלמוד. אבל מבואר מהתוס' שהם נקטו בפשיטות שיש לרב האי גאון סמכות לתקן בדרך השונה מהש"ס.

#### כן כתבו ראשונים נוספים

וכן כתבו התוס' (שם ע"ב ד"ה ראש) וז"ל: "ראש חדש אב שחל להיות בשבת מפטירין 'חדשיכם ומועדיכם שנהא נפשי' (ישעיה א, יד) וגו' – ואין אנו עושין כן אלא מפטיר בירמיה (ב, ד) 'שמעו דבר ה', ובשבת שלפני ט"ב 'חזון ישעיהו' (ישעיה א, א). והטעם, לפי שאנו נוהגין על פי הפסיקתא לומר ג' דפורענותא קודם תשעה באב, ואלו הן: 'דברי ירמיה' (ירמיה א, א), 'שמעו דבר ה', 'חזון ישעיהו', ובתור תשעה באב שבע דנחמתא ותרתיה דתיובתא וכו'. והא שאין אנו מפטירין חזון בשבת שחל בו ר"ח אב, משום דקיימא לן דאין אבילות חל אלא בשבוע שחל ט"ב להיות בתוכה, ורב דאמר דמפטיר חזון סבר דהאבלות חל מיד שנכנס ר"ח, ואין הלכה כן. וכן פירש הר"ר אליעזר ממיץ. ולכך אנו מפטירין 'שמעו'. וכן אנו נוהגין ע"פ מסכת סופרים שאנו קורין 'ויחל' (שמות לב, יא) בתעניות, ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות", עכ"ל. וכן כתב גם האור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כג, עמ' לד בהנד"מ). וכן כתבו עוד מראשוני אשכנז, יעוין ברוקח (סי' ריא) ובהגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"ג אות פ) שכתב וז"ל: "כתב מורי רבינו זצ"ל שאינו יודע על מה אנו סומכין שאין נוהגין כדברי התלמוד להפטיר ברכות וקללות", עכ"ל.

12. ויצוין כי ברוב כתבי היד של הגמרא מובאת בגוף הגמרא דעה נוספת שמפטירים ב'ויהי אחרי מות משה", וכן הובאה דעה זו בר"ף. ועכ"פ בתוס' מבואר שיש שהבינו שרב האי תיקן את ההפטרה הזו.

וכן הוא במהר"ם (הל' שמחות מהד' מוה"ק סי' ו' עמ' לד-לה) וז"ל: "ובהרבה מקומות אין אנו עושים כמו תלמוד שלנו וסומכים על ספרים החיצונים וכו', אבל לזה לא שמעתי טעם למה אנו קורין ויחל בתעניות דלא כתלמוד שלנו ועל מה אנו סומכין", עכ"ל.

וכן כתב הרשב"א (מגילה שם ע"א ד"ה ביה"ט) שהם נוהגים אחרת בעניין קריאת יום טוב האחרון של חג, שמתחילים "עשר תעשר" (דברים יד, כב) רק כשהוא חל בשבת, ולא כמבואר שם בגמרא שמתחילים משם בכל שנה. וכן כתב (שם ד"ה ראש) כדברי התוס' בעניין הקריאות בתענית ובחודש אב. וכן כתב המאירי (שם ע"א ד"ה זהו וע"ב ד"ה ר"ח) שהם נוהגים אחרת בכל המבואר שם בסוגיה בקריאת הפסח ובקריאות אחרות, ובעצם הנהיגו הנהגות שונות בפרטים רבים המבוארים שם בסוגיה.

#### **אפשר היה להעמיד את דבריהם רק במנהגים והיכא דנהוג נהוג**

והיה מקום לומר שדבריהם אמורים דווקא בענייני מנהג, ובזה שפיר יש לסמוך על מנהג אחר שקיים. דגם הנחיית הגמרא לקרוא ולהפטיר בסדר מסוים לא היתה קביעה במסמרות וחייב לנהוג דווקא במנהג המסוים שהיא ציינה. והיכא דנהוג כך נהוג, והיכא דנהוג מנהג אחר נהוג, ונהרא נהרא ופשטיה. ובאמת כך נראה מלשון ר"ת (ספר הישר, חלק התשובות סי' מה אות ג) שהתייחס לנושא הקריאות ומניין העליות לתורה וסדר הקריאות, וכתב וז"ל: "עוד אחרת היתה לו להם לגלותה וכו' ומדוע ככה עשו. הלא זה דברי אשר אמרתי כי בפשוטות יש לתת לב במה ראו קדמונים הלא תינוקות שלנו בקיאים במה שאומר במגילה וכו', אך מכח הלכות ומנהג ר' עמרם ורב יהודאי גאון נהגו כן, וטעמא נראה לי וכו'. וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמסכת סופרים ובפרקי דר' אליעזר ובדבריהם ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה, אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישים תלמוד שלנו אלא שמוסיפין. והרבה מנהגים בידנו על פיהם", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שסומכים על המקורות הללו "בדברים שאינם מכחישים תלמוד שלנו אלא שמוסיפין". ואין בדברים אלא רק מנהגים שמיוסדים על דברי הקדמונים. אבל כשיש סתירה בהלכה לדברי התלמוד הבבלי והדברים "מכחישים תלמוד שלנו", אין לסמוך עליהם.

### ביאור הדברים על פי דברי הראב"ה

וטעם הדבר מבואר יותר בדברי הראב"ה (מגילה ס' תקצה), שעמד על כך שמנהגם בקריאות ובהפטרות כירושלמי, וכתב וז"ל: "ופליאה היא שאנו מניחין הבבלי וסומכין על הירושלמי". ובהמשך כתב וז"ל: "ואין לתמוה על מנהג שלנו, דהא חזינן בגמרא (מגילה לא ע"ב) דקאמר אביי והאידינא נהוג עלמא למיקרי ב'כי תוליד' (דברים ד, כה), וכן טובא, ואף על גב דפליג המנהג על הברייתא דמייתי בסמוך. וטעמא, שלא היו חוששים בקריאתם ובהפטרותיהם אלא שיהא רק מענין היום. והכי נמי סמכין אמנהג וסמוך הגאונים ורבנן סבוראי, כיון דאביי תלה לה במנהגא. ואין לנו לשנות, משום אל תטוש תורת אמך, דזימנין דסמכו אירושלמי וזימנין דסמכו אמסכת סופרים ואמדרשים. ואמרינן [בירושלמי דברכות<sup>13</sup>] 'כי לא דבר ריק הוא' וגו' (דברים לב, מז), ואם ריק הוא, מכאן הוא ריק לפי שאין אתם יגיעים בו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שכאשר יסוד הדברים הוא מנהג, וכפי שאמר אביי במפורש, ועיקר הדבר הוא רק שיהיה מעניין היום, אזי למנהג יש תוקף בפני עצמו מצד אל תטוש, ואין לשנות את המנהג.

### מדברי התוס' נראה שנקטו כמסכת שמחות נגד הבבלי גם בהלכות גמורות

ואולם לכאורה מבואר בכמה עניינים שההליכה אחר המקורות האחרים מהתלמוד היתה אף בדברים הנוגעים למחלוקות בהלכה על הבבלי. לגבי ציצית למת מבואר בגמרא (ברכות יח ע"א) שאין הולכים בציציות מעל קברים משום "לועג לרש" (משלי יז, ה), "כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו", ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה למחר) וז"ל: "למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו – ותימה, והא אמרינן [בפרק התכלת (מנחות מא ע"א)] ההיא שעתא ודאי רמינן ליה, פירוש: נותנין ציצית בטליתותיהן משום לועג לרש. וי"ל דהכי פירושו הכא, דמביישין אותם במה שהחיים מצווים והמתים אינם מצווים, וגדול המצווה וכו'. וההיא דהתכלת היינו דרמו חוטים למתים ועכשיו אנו מסלקין אותן ומאי שנא. אומר ר"ת דוקא הם שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית בד' כנפות וללבוש ציצית, וגם לכל העוסקים בהם יש להם ציצית, והוה לועג לרש אם לא היה להם ציצית, או משום דכתיב (במדבר טו, לח) 'לדורתם' לדור

13. לפנינו ליתא, ואולי צ"ל דכתובות (פ"ח ה"א).

תם, אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית, אי הוי רמינן להו הוי כמו לועג לרש. וכי תימא נשים לאותם שהיה להם בחייהם, אם כן יהיה לועג לרש לאחרים וכו'. ומיהו יש לומר דאנו סומכים על מסכת שמחות (פ"ב) שצוה אבא שאול לבניו הטיילו תכלת מאפיליוני, ואף על פי שהגמרא חולק עליו, יש דברים שאנו מניחין הגמרא שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים כמו מ'חזון ישעיהו' כפסיקתא, וכמו 'ויחל' שיש בגמרא (מגילה לא ע"א) דבתענית קורין ברכות וקללות ובמסכת סופרים (פ"ז ה"ז) מפרש 'ויחל'. והריצב"א היה רגיל שלא להסירם מן הכנף אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף, לאפוקי נפשיה מפלוגתא, אם הם חייבין בציצית יש להם ציצית ואם לאו הרי הם מכוסין", עכ"ל. ואמנם לכאורה היה אפשר לומר שההסתמכות על מסכת שמחות היא בגלל התאמתה לסוגיה בברכות כפי שיש להבינה בפשיטות. ובעצם יש סתירה בבבלי, בין הסוגיה בברכות לסוגיה במנחות, ואנחנו רק מכריעים על פי מסכת שמחות. אבל מהלשון: "שהגמרא חולק עליו יש דברים שאנו מניחין הגמרא שלנו ואנו עושים כספרים החיצונים", משמע שזוהי מחלוקת גמורה. וכדי לנקוט כמסכת סופרים יש צורך להניח את הגמרא שלנו. ואין כאן הכרעה בתוך הגמרא שלנו.

#### בדעת ר"ת אין הכרח כזה אבל בתוס' הדבר מוכרח

ובנידון דידן לכאורה זו הלכה גמורה, ובכל זאת מבואר שנוקטים דלא כמפורש בגמרא על יסוד מה שנאמר במסכת שמחות, ומניחים את הגמרא שלנו ועושים כספרים החיצונים. והעובדה שהתוס' משווים לעניין זה גם את הקריאות וההפטרות מלמדת לכאורה שהם רואים כך גם את הנושא הזה. ואמנם בדעת ר"ת עצמו נראה שאכן הוא לא הסתמך על מסכת שמחות ולא דחה בגללה את הגמרא אלא ניסה ליישב את המנהג עם הגמרא. ואולם התירוץ של התוס' מובא ברא"ש (מ"ק פ"ג ס"פ) בשם ר"י, והוא כנראה הבין שאפשר לנהוג גם שלא כמבואר בגמרא שלנו. ודברים אלו עומדים בסתירה לכאורה למה שהתבאר בדעתו בכמה מקומות שאין לנהוג כירושלמי בניגוד לבבלי. ולכאורה הוא הדין שאין לנהוג כספרים החיצונים בניגוד לבבלי.

## יב. שיטת ר"ת ושיטת האור זרוע בתוקף הבבלי במחלוקותיו עם הירושלמי

### האור זרוע נוקט להדיא כירושלמי בניגוד לבבלי בהלכות ולא רק במנהג

וגם האור זרוע (הל' ערב שבת שם) נקט בפשיטות שיש לסמוך על פסיקתא או תלמוד ירושלמי בניגוד לבבלי. הוא דן בעניין קידוש שנעשה במקום אחד וסעודה במקום אחר, וכותב וז"ל: "ופסיקתא וירושלמי ותלמוד דידן כולהו סברי דתנאי מועיל בקידוש אפילו מבית לבית. ואפילו תמצא לומר דפליג אתלמוד דידן, נראה בעיני שיש לנהוג כמו בפסיקתא, שהרי מצינו כמה מנהגים שאנו מניחין תלמוד דידן ועושים על פי שאר הספרים של אגדות", עכ"ל. ומביא ראיות לדבר זה מכך שבבבלי (שבת נה ע"א) נאמר שתמה זכות אבות ואעפ"כ אנו מזכירין אותה בתפילה משום שאנו סומכים על המדרש (ויקרא רבה לו, ו) שלעולם זכות אבות קיימת ולעולם מזכירין אותה. וכן הביא ראייה מהקריאה בתענית שקורין ויחל על סמך הפסיקתא ובניגוד לגמרא וכנ"ל, וכן מההפטרות שלפני תשעה באב וכנ"ל, וכן מעניין הציצית למת וכנ"ל. וסיים: "הרי מצינו כמה הלכות שאנו מניחין תלמוד דידן ונוהגין על פי ספרי הגדות כמו פסיקתא ושמחות ויקרא רבה", עכ"ל. ומוכח שהבין שגם בהלכות גמורות יש אפשרות לנקוט כתלמוד הירושלמי ולא כתלמוד הבבלי. ולכאורה היינו כמבואר בדברי ר"י שהובאו בתוס' וברא"ש ובעוד ראשונים. ולשיטתם של ר"י והאור זרוע צריך ביאור מה יסוד התוקף של הבבלי, אם רואים שאפשר לנקוט לפעמים שלא כמותו אלא כירושלמי או כמדרשים. וכיצד הדברים מתיישבים עם הדברים האחרים שכתבו שיש לסמוך על הבבלי ולהעדיף אותו על הירושלמי ושהירושלמי נדחה מפני הבבלי.

### האור זרוע כותב במקומות רבים שיש לסמוך על הבבלי כנגד הירושלמי

ובאמת האור זרוע עצמו כתב בהרבה מקומות שיש לסמוך על הבבלי ולהעדיפו על הירושלמי כשנחלקו. בעניין בעל קרי כתב (ח"א הל' בעל קרי סי' קיז) וז"ל: "ירושלמי בעל קרי מהרהר בלבו. מהו מהרהר, ברכות. ואינו עיקר, דפליג אתלמודא דידן", עכ"ל. וכן מבואר בדבריו (ח"א הל' שחיטה סי' שע) וז"ל: "למדנו מיכן דמחצה על מחצה אינו כרוב אפילו לקולא, מדשריא בחצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא. וכן הלכה, דמחצה על מחצה אינו כרוב, הלכך אין שחיטה כשירה עד שישחט רוב הנראה לעינים. ירושלמי [רפ"ק דעירובין (ה"א)], רב אמר: מחצה על



מחצה כשירה, ומפני מה אמרין עד שישחוט רובו, שאם אתה אומר שישחוט מחצה על מחצה אף הוא שוחט פחות ממחצה. ואם אתה אומר שישחוט רובו, אינו בא לשחוט פחות ממחצה. משמע מירושלמי כרוב מן התורה, וחולק על תלמוד שלנו. ותו דקשיא לי לירושלמי ההיא דחצי קנה שהיה פגום, עכ"ל. ומבואר מדבריו שמעצם העובדה שהירושלמי "חולק על תלמוד שלנו", יש לתלמוד שאין לקבלו, דעל זה הוא לא מעיר כלום ורק מוסיף "ותו דקשיא לי לירושלמי" וכו', דהיינו שהסיבה הראשונה שיש לדחות את הירושלמי היא מצד שהוא חולק על התלמוד ויש עוד סיבה שלא לקבל את הירושלמי והיא משום שקשיא לו מה שהקשה.

וכן כתב (ח"א הל' תפילין סי' תקנו) וז"ל: "מיהו רבינו תם פירש דלא גרסינן אף תולין ותולה עדיף מכולהו וכו', וכן פוסק ר"ת הלכה. מיהו בירושלמי [פ"ק דמגילה (ה"ט)] מוכח וכו' ומשמע דתולה גרע ממוחק. מיהו אגמרא דידן סמכינן. שהרבה דברים משנה מגמרא דידן וכו' על כן לא סמכינן אלא אגמרא דידן וכדפסק ר"ת, עכ"ל. ומבואר שבגלל עצם העובדה שהירושלמי משנה מגמרא דידן בכמה דברים אין לסמוך עליו, ואין סומכים אלא על גמרא דידן. וכן כתב (שם סי' תקפג) וז"ל: "[בפרק התכלת (מנחות מב ע"ב)] מסקינן כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה, כגון תפילין, אף על גב דפסולות בגוי, בישראל אין צריך לברך, פירוש לעשות תפילין וכו'. אבל בירושלמי [דפ"ק דסוכה (ה"ב)] העושה סוכה לעצמו מברך אשר קדשנו לעשות סוכה. ובפרק לולב הגזול ירושלמי (ה"ד) העושה לולב לעצמו אומר אשר קדשנו לעשות לולב. ובירושלמי [דפרק הרואה (ברכות פ"ט ה"ג)] תניא נמי הכי גבי תפילין ומזוזה וציצית. תלמוד ירושלמי פליג אתלמוד דידן [דפרק התכלת], ולא סמכינן אלא אתלמוד דידן, עכ"ל. הרי שדי בעצם העובדה שהתלמוד הירושלמי פליג על תלמוד דידן כדי לגרום לכך שאין לסמוך עליו אלא על תלמוד דידן.

וכן כתב (שם הל' עגונה סי' תרצה אות ד' בהנד"מ) וז"ל: "וקבלתי ממורי רבינו יהודה בר יצחק זצ"ל שירליאון שאין להקפיד אם הירושלמי מחליף אמוראים או תנאים מגמרא דידן מקולא לחומרא או מחומרא לקולא, ולא סמכינן בהא אלא אתלמוד דידן, ומחלפינן סוגיית ירושלמי בתר סוגיית גמרא דידן ולא בעינן לשנויי בהו אלא אגמרא דידן סמכינן. הלכך הכי גרסינן בירושלמי כמו בגמרא דידן" וכו', עכ"ל. ומבואר שיש לסמוך על הבבלי ולתקן לפיו את הירושלמי. וכן כתב (שם הל' גיטין סי' תשלב) וז"ל: "ירושלמי [בשמעתין (גיטין פ"ג ה"ג)] ושלהי יבמות (פט"ז ה"ו<sup>14</sup>): איזהו

14. לפנינו איתא שם בשינויים מסוימים.

על אתר, ר' יוחנן אמר: כל שלא עבר שם ברייה. ר' יעקב בר אילא א"ר שמעון בר בא בשם ר' יהושע בן לוי: כל שלא עברו שם שלשה בני אדם. וקיי"ל כריב"ל כלפי ר' יוחנן כדפסיק ר"ת. מיהו הואיל ולא הוזכר בגמרא דידן, לא סמכינן עלה", עכ"ל. ומבואר שאפילו אם אין סתירה לדברים מהבבלי, בכל זאת כל עוד הדבר לא הוזכר בגמרא דידן, לא סומכים על הירושלמי. וכן כתב (שם ש"ת סי' תשמ) לעניין ההלכה כר' טרפון שאין צורך בדרישה וחקירה בעדות אישה שבירושלמי כך נראה, ובנידון זה יש לסמוך על הירושלמי "דכל היכא דלא פליג ירושלמי אגמרא דידן עבדינן כותיה, הילכך הואיל ולא איתמר הכא הלכה כר"ע סמכינן אירושלמי", עכ"ל. ומבואר שאם היה נאמר בבבלי דלא כהירושלמי, היינו דוחים את הירושלמי ולא היינו מתבססים עליו.

וכן הביא האור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כח) את דברי הירושלמי בעניין כיבוי בגרמא בשבת וכתב וז"ל: "ואיני יודע לישבו, דחדא, דפליג אתלמוד דידן וכו'. מיהו שבקינן תלמוד ירושלמי וסמכינן אתלמוד דידן וכדפרישית", עכ"ל. ומבואר שעצם זה שהוא פליג על תלמוד דידן, זה גופא קושי שאינו יודע ליישבו, ושגורם לכך שיש לסמוך על תלמוד דידן ולא על הירושלמי. וכן כתב (שם הל' שבת סי' נח) וז"ל: "מיהו לענין הלכה למעשה אסוגיא דידן סמכינן ולא אסוגיא דירושלמי", עכ"ל. וכן כתב (שם הל' עירובין סי' קמד) וז"ל: "וירושלמי דאוקי לדר"נ כר' יהושע דמתניתין פליג אתלמוד דידן וליתא", עכ"ל. דהיינו, שעצם זה שהוא חולק על תלמוד דידן, זה גופא מבטל את דבריו. וכן כתב (שם הל' יוהכ"פ סי' רעז) וז"ל: "ובירושלמי (יומא פ"ה ה"א) מייתי להא דר' יהושע בן לוי, ואינו מכוון לתלמוד שלנו ולכך לא כתבתיו", עכ"ל. וכן כתב (ח"ד פסקי ע"ז סי' קעו) וז"ל: "אף על גב דבירושלמי [דחלה פ"א ה"ה]] מוכח לכאורה דר' יוחנן פליג אדרשב"ל, ליכא למיחש, הואיל ולא הוזכר בגמרא דידן", עכ"ל. וכן כתב (שם סי' קפח) וז"ל: "ואף על גב דכל היכא דפליג ירושלמי אתלמוד דידן שבקינן ירושלמי ועבדינן כתלמוד דידן, הכא עבדינן כמו הירושלמי כדקאמר טעמא מפני חיי נפש, כלומר אף על פי שמן הדין יש לאסור כמו שאוסר תלמוד דידן, אעפ"כ התירוה משום חיי נפש. דעד שהוא מחזור בין היכא שפת ישראל מצויה להיכא שאין פת ישראל מצויה. ובין היכא דאית גביה פת ישראל ובין היכא דלית גביה, עד שפעמים הוא בא לידי סכנה, הילכך התירוהו", עכ"ל. ומבואר שאלמלא הסברה של חשש סכנה ופיקוח נפש היה צריך לסמוך על הבבלי ולא על הירושלמי. ולפי זה לא מובן כיצד ניתן ליישב את דברי האור זרוע הנ"ל שלפעמים פוסקים כירושלמי ולא כבבלי, אחר שהוא נוקט במקומות רבים כל כך שיש לפסוק כבבלי ולא כירושלמי.

**ר"ת מחייב להשמע לקדמונים גם כשלא כתוב בגמרא מצד לא תטוש**

והנה, ר"ת (ספר הישר, חלק התשובות סי' מה אות ב, ה"ד לעיל עמ' קיב) הגדיר את החיוב לשמוע לדין הגמרא בעניין טבילת נידה ביום השביעי מבעוד יום וז"ל: "התורה אסרתו מלאו דלא תסור וקבלה מאל תטוש", עכ"ל. דהיינו, שיש בזה שני גורמים: האחד, הוא לאו דלא תסור מהתורה, והשני, קבלה מאל תטוש. ובהמשך דבריו כתב כמה פעמים שיש להכריע את ההלכה על פי הקדמונים ואף שאין הדבר מפורש בתלמוד, וז"ל (שם אות ג, וה"ד לעיל עמ' רלא): "וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמסכת סופרים ובפרקי דר' אליעזר ובדרבה ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה, אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישים תלמוד שלנו אלא שמוסיפין. והרבה מנהגים בידנו על פיהם", עכ"ל. וכן כתב (שם אות ד): "וכמה ברכות מצאנו, בסדר ר' סעדיה ברוך המרבה שמחות. ובהלכות רב יהודאי אשר צג אגוז, וכיוצא בהן הרבה, אף על פי שאינן כתובות. וכל שכן שכתובה בספרי אגדה ובדרשות שדורשין בשבת". וכן כתב (שם אות ה): "יש לנו לתפוס דרך הישרה הואיל ונהגו כוס ורב יהודאי הנהיגו וכו', מנהג רבינו האי תפס רבינו גרשום מאור עיני הגולה ורבותינו שבבארי ושבולתיר, ורבינו שלמה מהן הנהיג. ועליהם יש לסמוך. ומבקש אני פני כל תלמידי רבינו שלמה שלא יקילו ראשם כנגד לשער המזרחי, ואם לא ישמעו, אל ענשם ישאו נפשם", עכ"ל. ודברים אלה אינם מפורשים בתלמוד, אבל כך הנהיגו הקדמונים שהזכיר. וכן כתב (שם אות ו): "אבל אכילה ושתיה לא תיקנו הקדמונים, ומנהגם תורה היא, שלא הכל נכתב בתלמוד, שהרי כמה דברים קבלה בידינו כגון עיבור ותיקון תפלות וברכות ודברים הרבה למנהג צניעות ופרישות. ואפילו לא היה קבלה בידינו, היה לפרוש לכל יראי השם, כל שכן [שלא] להנהיג במקום שלא נהגו. ודברים כאלו על פי מדרשים ותלמוד ירושלמי", עכ"ל. ומבואר מכל זה שיש סמכות מיוחדת לחכמי ישראל בעצם זה שהם מנהיגים מנהג, ואסור לבטל את דבריהם, מצד שכך קיבלנו מהם ויש לדברים דין של אל תטוש תורת אמך. ואע"פ שהדברים הללו הם הלכות גמורות ולא רק מנהגים, כמו ברכות מחודשות והכרעות הלכתיות בשאלות שונות, בכל זאת יש לחכמים הקדמונים שהנהיגו וחידשו הלכות כאלה תוקף גמור שמחייב את כל הבאים אחריהם מצד אל תטוש תורת אמך. ומלשונו מבואר שכיון ש"לא הכל נכתב בתלמוד", הקדמונים שהנהיגו ותקנו "מנהגם תורה היא", כי הם משלימים את מה שלא נכתב בתלמוד, והמסורת שלנו מהם היא ההשלמה של התלמוד עצמו.

### לדבריו יש לסמוך עליהם גם כ"שחולקין לפי הנראה על תלמוד שלנו"

ובתשובה נוספת (שם ס' מח אות ה) כתב ר"ת וז"ל: "אך זו אינה ענוה אלא גאוה, אם הוא חולק על ישיבת רבותיו ועל תוספתא דמגילה ועל מסכת סופרים ועל הגאוני ראשי ישיבות סוריא ומחסיא. וקרוב למינות הוא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שלא רק מחלוקת על דברים הכתובים בגמרא אלא אפילו במחלוקת על גאוני ראשי ישיבות בבל, יש מינות. ועל כרחך דהיינו משום שהקבלה והמסורת שקיבלנו מהם מחייבות אותנו. ונראה דהיינו כפי שכתב לעיל, שזוהי "תורת אמך" ואנו מצווים שלא לנטוש תורה זו. ובהמשך (שם) כתב וז"ל: "מתלתא קראי שמיע לי, מרב יהודאי ומרב עמרם וממסכת סופרים, שהם שרוב ברכות שלנו על פיהם וכו' וכל סדרים שלנו מהם אנו למדין. ולא מבעי באלו שיש בהם טעם גדול כדפרישית בכתב ראשון, אלא אפילו באותן שאין בהם [טעם] כל כך שחולקין לפי הנראה על תלמוד שלנו, אנו סומכין עליהן כמו שכתבתי בכתב ראשון וכו'. ואם אתם מאמינים בתוספתא ומסכת סופרים בפ' מוספין, האמינו שמפטיר קורא אותה בלא כפולה או אל תאמינו שיקראנו אותה כלל. ואני לא מלאני לבי לשנות סדרי צבור, ונהגתי בדבר הזה ענוה יותר מכם שאפילו בתקיעות של ראש השנה [לא רציתי] לשנות המנהג אף על פי שנראה בעיני שאנו עושין שלא כהלכה, כל שכן במנהג זה שנראה הדבר כמנהגנו, והשינוי כרמות רוח וכונה לעבור", עכ"ל. ומבואר מדבריו אלה שהקבלה מראשי מוסרי התורה בדורות הקודמים מחייבת ותוקפה גדול אפילו אם הם "חולקין לפי הנראה על תלמוד שלנו". אמנם לא ביאר ר"ת בדבריו מדוע עד כדי כך כוחם גדול שהם יכולים אפילו לחלוק לפי הנראה על תלמוד שלנו, ומדוע באמת אנו סומכים עליהם בדברים אלה.

### כוונתו שהדברים רק נראים כחולקין אבל הם אינם כך אליבא דאמת

אמנם ההוספה שר"ת מוסיף: "כמו שכתבתי בכתב הראשון", לאחר שהוא כותב שהם "חולקין לפי הנראה על תלמוד שלנו", מלמדת שהוא מסתמך על תשובתו הראשונה בעניין זה, שעל פיה מובן מדוע נראה שהם חולקים על תלמוד שלנו. ובכתבו הראשון (שם ס' מה) הוא מבאר שישנם דברים שנראים לכאורה כטעויות של הגאונים שאסרו דברים שלא היו אמורים לאסור, אבל באמת היתה להם סברה גדולה בזה. וכותב (שם אות א) שהגאונים אסרו חומץ כדין יין נסך אע"פ שברור מהגמרא שאין מקום לאסור את זה, וזו נראית טעות: "כי כל הבא להורות בפשוטות יש לו להעלות על לבו במה טעה זה הגאון או כל הגאונים. כי דבר פשוט הוא אפילו לתינוק דתנא ע"ז בשית שנין דחומץ שלנו אין משום יין נסך

כאשר פשוט היתר יין מבושל. כי שניהם למדין מן המשנה (ע"ז כט ע"ב). ויש לתת לב איך טעו הגאונים לאסרו, עכ"ל. וממשיך לבאר שם שלמרות שהדבר נראה כטעות, יש לדבריהם סיבה טובה וחזקה. וכן דבריו שם גם בעניינים אחרים. ואם כן נראה שהדגשת ר"ת היא על כך שהדברים הם רק "לפי הנראה", אבל ההנחה שלו היא שלא כל דבר שנראה במבט שטחי כשגוי, הוא באמת שגוי. וכן מבאר שם את דבריו של רש"י בעניין טבילת נשים שכתב את דבריו לאמיתה של תורה, אף שנראה במבט שטחי שהוא לא צדק, "ומתוך שלא חש אלא לאמיתה של תורה דימו שכנגדו שאינו אמיתי כדפרישית", עכ"ל. דהיינו, מתוך זה שרש"י לא ניסה להוכיח את דבריו וליישב מעיקרא את הקושי שהקשו עליו, היה נראה שהוא טועה, אע"פ שאליבא דאמת הוא הצודק. וכן מבאר ר"ת על דרך זו גם בהמשך דבריו שיכולים לטעות ולחשוב שהוראות הגאונים והקדמונים אינן מיושבות עם הגמרא. ולפי זה יש להבין גם את דבריו כאן, שרק "לפי הנראה" יש מקום לחשוב שהדברים אינם מתאימים לגמרא, אבל אליבא דאמת כל ההוראות שהורו הגאונים והקדמונים מתאימות לדברי הגמרא.

### קשיים בהמשך דבריו

ואולם בהמשך דבריו (סי' מח אות ו) מוסיף ר"ת יסוד גדול בשיטתו בעניין זה, וז"ל: "ותמיה אני עליך שאתה מאמין לפי טעותך לרב יהודאי להתיר נדה לבעלה שהיא בכרת ולרב שרירא שכתב להגבות לבעל חוב מטלטלי דיתמי ואינך מאמין לרב עמרם, שמפיו אנו למדין כל ברכות ותפלות כגון ברכת מפטיר ורוב ברכות שאינן לא בתלמוד ולא במסכת סופרים, לברך על הדלקת נר בשבת. הוי פיקח ושתוק ואל ילעיגו עליך, וגם לא יענשוך מלאכי השלום וכו'. ואם אינך מאמין לדברי הקדמונים ומנהגינו, בבבלי אל תאמין כמו כן. שהרי מצינו שחכמי התלמוד בחרו להם תלמוד ירושלמי, כדאמרינן (ב"מ פה ע"א): ר' זירא הוה יתיב ק' תעניתא דלישתכח מיניה תלמודא דבבלאי. ור' יוחנן אמר אורייתן כשרה בנתן לא כשרן (קידושין עא ע"ב). ותו אמרינן: 'אין שלום מן הצר' (זכריה ה, י), זה תלמוד בבלי<sup>15</sup> ותו אמרינן 'במחשבים הושיבני' (איכה ג, ו), זה תלמוד בבל (סנהדרין כד ע"א) ור' ירמיה דקרי ליה בבלאי טפשאי (פסחים לד ע"ב, יומא נז ע"א ועוד), ותו אמרינן אוריא דארץ

15. לפנינו ליתא. ובחגיגה (י' ע"א) נאמר דבר זה על היוצא מתלמוד לתלמוד. וייתכן שר"ת הבין שהריעותא אינה בעצם היציאה מתלמוד לתלמוד, אלא בזה שהתלמוד הירושלמי עדיף על התלמוד הבבלי.

ישראל מחכים (ב"ב קנח ע"ב). אלא מנהגינו תורה היא, ומנהגינו בבבל על פי חכמי ארץ ישראל שהם עיקר ההוראה ולפיכך יש לסמוך על גאונינו ועל רבנן סבוראי", עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים. ראשית, לכאורה אפשר היה להאמין בבבלי, ובכל זאת לא להאמין "לדברי קדמונינו ומנהגינו". כי לפי מה שהתבאר הבבלי מושתת על סמכות של בית הדין הגדול של כל חכמי ישראל, ואילו דברי הקדמונים והמנהגים השונים שנהגו בזמנם לכאורה אינם מבוססים על אותה סמכות. ואם כן, מדוע הוא אומר שאם אינו מאמין "לדברי קדמונינו ומנהגינו" אז שגם לא יאמין בבבלי. ואם הקדמונים שאליהם הוא מתייחס הם גם כלל חכמי ישראל, ולכן יש לציית להם, כפי שיש לציית לבבלי, והיינו משום שתוקף התלמוד הוא מצד שחכמיו היו כלל קדמונינו וזהו מנהגנו, וזו הסיבה שבגללה אם מערערים על דברים הקדמונים יש לערער גם על התלמוד, אם כן מדוע הוא ממשיך עם הטיעון שגם הבבלי סומך על הירושלמי וחכמי ארץ ישראל, דלכאורה כבר לא היה צורך בכך. דגם בלי זה כבר מובן שאי קבלת סמכות כלל חכמי ישראל הללו מערערת אף על התלמוד, ותו לא מידי. ומיניה וביה קשה לאידך גיסא, שאם הוא רוצה לבסס את תוקף דברי החכמים הקדמונים הללו באופן ישיר, לא היה לו לתלות את הדבר במה שאמרו עליהם בבבלי, תיפוק ליה שאותו יסוד שנותן תוקף לבבלי הוא זה שנותן תוקף לדברי כלל החכמים הללו. שנית, קשה שאחר שהוא מאריך קצת להוכיח שתלמוד ארץ ישראל מעולה וחשוב יותר משל בבל, הוא מסיק מזה: "ולפיכך יש לסמוך על גאונינו ועל רבנן סבוראי". הלא הם לא היו בארץ ישראל אלא בבבל, ואם כן מה הראיה ומה הקשר לכל מה שאמר קודם לכן. וגם אם נאמר שחכמי ארץ ישראל עדיפים על חכמי התלמוד הבבלי, כיצד יש להסיק מכך שגם הגאוני והסבוראים עדיפים על חכמי התלמוד הבבלי.

### ביאור דבריו

ונראה שרבינו תם בא לסלק טענה שעלתה מתוך תשובת רבינו משולם, שכנגדו הוא כתב את דבריו. רבינו משולם סבר שאין להתחשב בפסקי הגאוני והסבוראים המבוססים על הירושלמי וחכמי ארץ ישראל, כיון שהם לא נזכרו בתלמוד הבבלי. והיה אמנם מוסכם על הכל שיש לבבלי תוקף המחייב את כולם מצד היותו הוראת כלל חכמי ישראל, אבל נראה שרבינו משולם לא קיבל את זה שיש לתת תוקף גם לדברי הגאוני והסבוראים בכל מה שהם מחדשים שאינו מתבסס על התלמוד הבבלי אלא על הירושלמי, וכנראה שהוא לא קיבל את זה שהגאוני והסבוראים מהווים כלל חכמי ישראל מצד עצמם. ושיטתו של

רבינו משולם בעניין זה היא כשיטתו של הרמב"ם שהתבארה לעיל. וכנגד זה כתב ר"ת שאם לא מקבלים את דברי הירושלמי המובאים בדברי הגאונים, אזי אין לקבל גם את הבבלי, שהרי הבבלי בעצמו מתבסס על הירושלמי. ואמנם כפי שהתבאר לעיל, ר"ת סבר שאם הבבלי בעצמו חולק על הירושלמי, יש לדחות את הירושלמי מפני הבבלי, והוא לא נכנס לזה בדבריו אלה. אבל כאשר אין סיבה להניח שדברי הירושלמי אינם מקובלים על הבבלי, יש לסמוך על הירושלמי שהנהיגוהו הגאונים והסבוראים, כיון שגם הבבלי סמך על הירושלמי כל עוד לא מצאנו אחרת. וכשם שאנחנו יכולים להסיק מסקנות להלכה לגבי דברים שונים מתוך התייחסות הבבלי אליהם, כך יש להסיק שיש לסמוך על הירושלמי. וכשם שאדם המערער על מסקנות הלכתיות הנובעות מהבבלי, הרי הוא כמי שמערער על הבבלי עצמו; כך הבין ר"ת שאם רבינו משולם מערער על התוקף של הירושלמי, אזי מכיוון שיש להסיק תוקף זה מתוך הבבלי, הרי שהוא מערער על הבבלי עצמו. ור"ת אף קובע עיקרון כללי יותר ש"מנהגנו בבבל על פי חכמי ארץ ישראל שהם עיקר ההוראה". דהיינו, שבסתמא דמילתא כל הוראות הסבוראים והגאונים הקדמונים ומנהגיהם מושתתים על חכמי ארץ ישראל, ולכן יש לסמוך על דבריהם בסתמא דמילתא. ור"ת ראה כדבר מובן מאליו שהמנהגים בארצות אשכנז וצרפת הם כמנהג בבל, ולכן על כלל מנהגיהם יש לקבוע ש"מנהגינו תורה היא".

#### השוואת שיטת ר"ת לשיטת רב האי גאון

ולפי זה יוצא שר"ת הבין שמקור הסמכות של הסבוראים והגאונים שונה ממה שהתבאר לעיל אליבא דרב שרירא גאון ורב האי גאון, ומבחינה מסוימת סברתו הפוכה מסברתם. דלפי הגאונים הללו התוקף הוא מעצם היותם כלל חכמי ישראל או רובם, ומה שהיה נכון לגבי התלמוד הבבלי נשאר נכון גם לגבי הסבוראים וראשוני הגאונים, ועיקר כוחם דווקא נובע מזה שהתדלדל כוחם של חכמי ארץ ישראל והתורה עברה לבבל. אמנם לפי ר"ת מקור הסמכות שלהם הוא דווקא מצד שהם קבעו את כל מנהגיהם והוראותיהם על פי חכמי ארץ ישראל שהם עיקר ההוראה. וכמובן, הם גם הסתמכו על התלמוד הבבלי, ובדרך כלל הם אף העדיפו את התלמוד הבבלי על הירושלמי כאשר היו סתירות ביניהם, אבל כל מה שהורו הסבוראים והגאונים ואינו מבואר בתלמוד הבבלי, יש לו תוקף, רק מכיון שהוא מיוסד על התלמוד הירושלמי ומקורות תנאים ואמוראים אחרים שהיו בארץ ישראל.

### ר"ת נוקט שאי קבלת דברי מסכת סופרים וכדומה לה היא מינות

ובהמשך דבריו (שם אות ח) כתב ר"ת וז"ל: "ובמסכת סופרים מפרש שעושין בב' כוסות לפי שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, והן עיקר. ותוספתות וברייתות הרבה ממנה בתלמוד, ורוב מנהגנו על פיהם, כגון ויחל בתענית שלנו ופרשת מוספין וברכת מפטיר. וכמו שיש בשאר תוספתות ובמשנת זרעים דברים שאין אנו נוהגין על פיהם, ואפילו בתלמוד שלנו, כמו כן במסכת סופרים. אך בדברים שאנו נוהגין על פיהם, אנו צריכין להחזיק, והכופר בה הרי זה מין. שכן שנינו ואפילו דקדוק אחד מדברי סופרים (עי' סנהדרין צט ע"א ובכורות ל' ע"ב<sup>16</sup>), "עכ"ל. הרי שהאמונה בכל מנהג והלכה ודקדוק קל בדברי התנאים והאמוראים מחייבת אותנו, והכפירה בסמכותם היא מינות. ובדבריו אלה ר"ת אינו תולה את המינות באי קבלת דברי הסבוראים מצד עצמם אלא רק במקור שעליו הם מתבססים שהוא מסכת סופרים, שהוא חלק מדברי התנאים והאמוראים שחובה להאמין בהם.

### לפי ר"ת ההוספות הללו תקפות רק בדברים שאינם סותרים לבבלי

וכפי שהתבאר לעיל בשיטת ר"ת, צריך לומר שכל ההוספות הללו שנלמדות מאותם מקורות מתקבלות דווקא כשהן אינן נוגעות להלכה או כשבתלמוד לא נזכר אותו עניין בהלכה. אבל בעניינים הלכתיים שהתלמוד כבר התייחס אליהם

16. בסנהדרין נאמר: "כי דבר ה' בזה - זה האומר אין תורה מן השמים. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו - זהו כי דבר ה' בזה. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו - זה הוא כי דבר ה' בזה", ע"כ. ורש"י (שם ד"ה דקדוק) כתב וז"ל: "דקדוק זה - חסרות ויתרות", עכ"ל. והכרחו של רש"י להעמיד דווקא בכך הוא משום שאם היה מדובר על דברי סופרים היה קשה להבין שצריך להאמין שהם לא אמרו דבריהם מפי עצמם אלא שאמרו הקדוש ברוך הוא והוא מן השמים. ולפי רש"י אין מכאן מקור לכך שאפיקורסות כוללת גם אי קבלת דקדוק מדברי סופרים כדבר שניתן מן השמים. ובבכורות נאמר: "הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים", ע"כ. וכאן אכן מוזכר שהדקדוק הוא מדברי סופרים, אבל אין זו ראייה שיש מינות באי קבלה של דקדוק זה, דאין כאן אלא קבלה בלתי מושלמת של עול מצוות על ידי הגוי. ור"ת כנראה הבין בפשיטות בסוגיה בסנהדרין הנ"ל שמדובר על דקדוק מדברי סופרים. ולשיטתו צריך להאמין שלא רק שדברי החכמים מחייבים אלא שהם לא נאמרו מפי עצמם אלא מפי הקב"ה. ומסתמא כוונתו דהיינו ברוח הקודש אשר על החכמים.



וקבע שההלכה היא אחרת, אין אפשרות להתבסס על המקורות הללו. ועל כרחק דהיינו משום שחכמי התלמוד ראו את המקורות הללו והכריעו שלא כמותם, והסמכות הכי מוחלטת שדוחה את כל שאר המקורות היא מה שהכריעו חכמי התלמוד להלכה.

### **הגאונים קבעו את המנהג שנהגו ישראל ומחלוקת עליהם היא מינות**

אמנם ר"ת הבין שגם לסבוראים ולגאונים יש סמכות ותוקף לקבוע את המנהג שנהגו ישראל. דאף שהם אינם יכולים לחלוק על חכמי התלמוד, הם עכ"פ יכולים לקבוע שנהגו ישראל מנהג אחר ממנהג התלמוד, והמנהג הזה מחייב מצד אל תטוש תורת אמך. וזו הסיבה שר"ת כותב לעיל מיניה (שם אות ה, וה"ד לעיל עמ' רלח) שגם החולק על "גאוני ראשי ישיבות סורא ומחסיא" הוא "קרוב למינות". וזו הסיבה שהוא מדגיש כמה פעמים שאין אפשרות לערער אחר "קדמונינו ומנהגם". דאף שאין לחכמים הקדמונים הללו תוקף של בית דין גדול כמו שיש לתלמוד, ולכן הם אינם יכולים לחלוק על התלמוד, מכל מקום הם קובעים מהו המנהג בישראל, ומנהג זה מחייב אותנו מצד "אל תטוש תורת אמך". ומקורו בגמרא (חולין צג ע"ב). ויש להאריך בזה אבל אכמ"ל. ויוצא לפי זה שכל הלכה שנקבעה על ידי חכמי התלמוד או חכמי ארץ ישראל שאינה סותרת את התלמוד, מחייבת אותנו משני דינים: לא תסור ואל תטוש, וכפי שכתב להדיא בעניין זמן טבילת נידה. וכאשר מדובר על מנהג שנהגוהו בכל ישראל אין חיוב מצד לא תסור, אבל עדיין נשאר החיוב מצד אל תטוש.

### **ביאור שיטת האור זרוע**

אמנם בדברי האור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כג ה"ל) מבואר שיש לסמוך על הירושלמי אף כנגד הבבלי, ואף בדברים שנוגעים להלכה ולא רק לענייני מנהג. ואולם האור זרוע מדגיש שכך נוהגים למעשה את ההלכה ולכן מקיימים אותה כפי שהיא אף שהיא סותרת את הבבלי. וכלשונו (שם): "ואפילו תמצא לומר דפליג אתלמוד דידן, נראה בעיני שיש לנהוג כמו בפסיקתא, שהרי מצינו כמה מנהגים שאנו מניחין תלמוד דידן ועושים על פי שאר הספרים של אגדות וכו' הרי מצינו כמה הלכות שאנו מניחין תלמוד דידן ונוהגין על פי ספרי הגדות כמו פסיקתא ושמחות ויקרא רבה", עכ"ל. ומבואר שישנה מציאות קיימת "שאנו מניחין תלמוד דידן" "ועושים" "ונוהגין" על פי שאר הספרים. ונראה שהוא הבין שהכרעותיהם

של כלל חכמי ישראל, הן בבבל והן בארץ ישראל, מחייבות אותנו מצד לא תסור. ואין צורך שהחכמים יתדיינו בינם ובין עצמם כדי שיהיה להם דין של בית דין גדול שמחייב אותנו מצד לא תסור. וההכרעה כתלמוד הבבלי היא לא מצד שהיתה מציאות מיוחדת של התדיינות בין חכמי התלמוד, אלא מצד שנהגו ישראל כפי הכרעות התלמוד הבבלי. וכל המחלוקות בין החכמים מוכרעות על פי הכלל (ירושלמי פאה פ"ז ה"ה; מע"ש פ"ה ה"ב; יבמות פ"ז ה"ג): "כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה, צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג". וכיון שנהגו כל ישראל לסמוך על הבבלי, לכן ההלכה היא כבבלי. וממילא מובן שאם מצינו עניינים מסוימים שבהם נהגו כל ישראל לסמוך על הירושלמי, אזי מיניה וביה יש תוקף למנהג הזה יותר מההלכה המבוארת להדיא בתלמוד הבבלי, דהא סוף סוף בנוגע לאותם עניינים, זוהי ההלכה הנהוגה בישראל.

#### **בדעת ר"ת יש הכרח להבין שלא כדעת האור זרוע**

אמנם נראה שבדעת ר"ת אי אפשר לומר כפי שהתבאר בדעת האור זרוע, כי הוא טורח להדגיש (שם ס' מה אות ג) שיש לסמוך על כל המקורות שהגאונים מסתמכים עליהם מהמדרשים ומסכת סופרים וכו', ואין "להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישים תלמוד שלנו אלא שמוסיפין". ואם רבינו תם היה סבור כדעת האור זרוע, לא היה הכרח להגביל את ההסתמכות על מנהגם של הקדמונים רק לדברים שאינם מכחישים את התלמוד. כי לפי הנ"ל, אם באמת כך נוהגים כולם, יש לסמוך עליהם אפילו בדברים שמכחישים את התלמוד. וכן מבואר ממה שלא קיבל את הקביעה שבעניין הציצית למת אנחנו סומכים על המקורות הללו בניגוד לבבלי, אלא טרח ליישב שהדברים יכולים להתאים עם תלמודא דידן.

ויש בזה שתי אפשרויות בהבנת דעתו. אפשרות אחת היא שרק בזמן התלמוד הבבלי היו כל חכמי ישראל או רובם מקובצים במקום אחד, אבל אחר כך השתנה דבר זה, וכפי שביאר הרמב"ם, ולכן אין תוקף למנהג שהתפשט אחרי חתימת הבבלי. ואפשרות שניה היא שבאופן עקרוני ראשוני הגאונים היו יכולים לחלוק על התלמוד הבבלי, דגם להם היה גדר של בית דין גדול ומשום שהם היו כל חכמי ישראל או רובם, אלא שכבר לא מלאם לבם לעשות כן, דהבינו שהתמעטו הדורות והחכמה, וראו עצמם כתלמידים של רבותיהם האמוראים, ולכן לא מצאו לנכון לחלוק על מה שקיבלו אלא רק להוסיף על המסורות שהיו בידם מחכמי ארץ ישראל. וכבר הובאו לעיל (עמ' קיא ועמ' קפז) דברי היראים,

תלמידו של ר"ת, שכתב שיש שוני ופער מהותיים בין גדולתם בתורה של חכמי התלמוד ובין זו של החכמים שאחרי התלמוד.

### עוד מבעלי התוספות שסמכו על הירושלמי בניגוד לבבלי

ובתוס' ר"י הזקן ותלמידו (שבת כד ע"א, בהנד"מ ח"א עמ' רכה-רלג) בגיליון כתוב: "הכא בשמעתא משמע שאם לא הזכיר של חנוכה<sup>17</sup> אין מחזירין אותו, ובירושלמי [דפרק כיצד מברכין]<sup>18</sup> אומר מה"ר יצחק בר' משה ש"ן<sup>19</sup> משמע שצריך להחזירו, ואומר רבי שיש לסמוך על ירושלמי ולהחזיר, דכמה דברים אנו עושין שלא כתלמוד שלנו, דהא לקמן [בפרק אשה (נה ע"א)] אמרינן תמה זכות אבות, ואנו סומכין על מדרש פסיקתא דאמר ברית תמה זכות לא תמה, ומתפללין אנו אבות. וכן גבי ציצית ההיא שעתא ודאי רמינן ליה, כמו שכתוב לי [בפרק בתרא דע"ז], וכל שכן שיש פעמים לסמוך על תלמוד ירושלמי כנגד תלמוד שלנו. מ"ר. אברהם", עכ"ל. ולא נראה להעמיד את דבריו דווקא במנהגים, וכפי שביארו המהדירים (שם הע' 21 וח"ב עמ' תתכז הע' 14), דהא מבואר להדיא שהנידון הוא גם לעניין חזרה בברכת המזון בחנוכה וכן לעניין ציצית, והרי אלו הלכות ולא מנהגים. ולא מסתבר כלל לומר שמה שאמר שיש לסמוך על הירושלמי היינו רק במנהגים ולא על כל מה שדיבר קודם לכן, ובפרט שהמקרים המובאים הם רק דוגמאות למה שקבע בתחילת דבריו בנידון של ההלכה דעל הניסים.

### שיטתם מתאימה לשיטת האור זרוע שהתבארה לעיל

אמנם מהלשונות "שיש לסמוך" ו"אנו עושין" ו"אנו סומכין" ומתפללין אנו", יש לתלמוד שכך נהגו בפועל, והירושלמי אינו אלא סמך למה שכבר הם עושים ונוהגים. ומסתבר שר' יצחק ב"ר משה שהזכיר היינו בעל האור זרוע הנ"ל שזה היה שמו<sup>20</sup>. והדברים מתאימים היטב לשיטתו שהתבארה לעיל, שכשנוהגים כך בפועל, יש לסמוך על הירושלמי ואפילו בהלכה. ובאמת הראב"ה (ח"א ברכות סי' קלא וח"ב מגילה סי' תקסג) רבו של האור זרוע מציין שכך יש לנהוג, ומסתבר שכך

17. בברכת המזון.

18. בירושלמי לפנינו ליתא. ויעוין בהערת המהדיר על אתר.

19. שיחיה נצח.

20. ואמנם באר"ז שלפנינו (ח"ב סי' שכז) כתוב שמי שלא הזכיר של חנוכה בברהמ"ז, אינו חוזר, אך ידוע ששכיחות חזרות בדבריו.

באמת נהגו. וגם שני דורות לאחר מכן מבואר הדבר כך במרדכי (שבת ס"י רעט) ובהגמ"י (הל' ברכות פ"ב אות ז). וכיון שזה היה המנהג, סבר רבו של ר' אברהם בעל הגליון הנ"ל על סמך דברי האור זרוע שיש להסתמך על הירושלמי אפילו שהוא חלוק על הבבלי במילי דהלכה. ואולם הראב"ה (מגילה שם) עצמו כתב וז"ל: "מיהו כיון דנהוג עלמא להזכיר וגם בירך על דעת להזכיר, שויה עליה כחובה וחוזר", עכ"ל. וכן הביאו המרדכי (שם) והגמ"י (שם) את דבריו אלה. ולפי זה אין סתירה גמורה בין הבבלי לירושלמי אחר שכבר נהגו כך. אבל רבו של בעל הגליון הנ"ל כנראה הבין שהדבר אינו נובע מכך שהמנהג יוצר חובה גמורה אלא מכך שיש לסמוך על הירושלמי כל היכא שכבר נהגו כמותו.

#### **לפי מה שהתבאר מיושבת סתירה נוספת הקיימת לכאורה בדבריהם**

ולפי זה מיושב שאותו ר' אברהם כתב (שם קיח ע"ב, בהנד"מ ח"ב עמ' תתכה-תתכז) וז"ל: "בירושלמי מפרש שיבמה אחת היתה לו לר' יוסי ולא בא עליה אלא ה' בעילות סמוך לטבילתה כל שעה כדי לקיים יבמה יבא עליה. וחולקין על תלמוד שלנו. מ"ר. ואינו עיקר כל מקום שחולק על תלמוד שלנו", עכ"ל. ומבואר שהיה פשוט לו שבאופן עקרוני בכל מקום אין לסמוך על הירושלמי כנגד הבבלי ואפילו בביאור דעתו של ר' יוסי, וקל וחומר במנהג וקל וחומר בהלכה. ולפי מה שהתבאר מובן שכל עוד לא נהגו בפועל כירושלמי, אין לסמוך עליו כלל כאשר הוא חלוק עם הבבלי. ורק כאשר נהגו בפועל כירושלמי יש לסמוך עליו ומהטעם שהתבאר לעיל.

#### **יג. ביאור ההכרעה כירושלמי בדין עכבר שנפל לחבית**

**בדין עכברא דנפל לחבית נראה לכאורה שיש לסמוך על הירושלמי נגד הבבלי**  
והנה, הראב"ה (ע"ז סי' אלף עז) כתב וז"ל: "ועכברא דנפל לגו חלא או לגו שיכרא, אפילו לא אימרטט פסק בגמרא דידן (ע"ז סט ע"א) והילכתא אידי ואידי בשישים, וכן כל איסורין שבתורה בשישים אם השביחו. ואם פגמו מותרין, ואפילו אין בהם שישים. ואפילו אימרטט נמי ישליך לחוץ חתיכת שרץ הניכרת לו, וכל השאר מותר בשישים. ובמגילת סתרים דרב ניסים ובדברי שאר גאונים כתוב דלא סמכינן אהא פיסקא דגמרא דידן אלא סמכינן אמעשה רב, דגרסינן [בירושלמי

דתרומות (פ"ה ה"ה): הורי ר' יוסי בר' בון בעכברא חד לאלף. ואני קיבלתי מאבא מרי דשגגה היא להם, ובירושלמי אציר דדג טמא קאי, ומעשה בא לפני ר' יוסי בעכברא, שם מקומו של ר' יוסי בר בון הוה, והורה בציר חד לאלף. וראייה לדבר בפרק אין מעמידין [בהלכה דגילוי (ע"ז ל' ע"א)] גרסינן והא ר' ינאי בי עכברן ואמרי לה בר הדיא נפיש ליה חמרא בכובא וכו', ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פד ע"ב) גרסינן לא שבקו בני עכברא למיקבריה. ואנשי המקום נקראין על שם המקום. והנה הירושלמי דתרומות דג טמא שכבשו עם דג טהור וכו', הורי ר' יוסי בר בון בעכברא חד לאלף, ר' אבהו אמר רובע ציר בסאתים, ציר אמר רבי אבהו חשב יתיה בקרוב למאתים. ודכוותיה איתא [בפרק גיד הנשה (חולין צט ע"ב)], שהרי ציר בקרוב למאתים, עכ"ל. ולכאורה מבואר מדבריו שלפי רבינו ניסים ושאר גאונים יש לדחות את דברי הבבלי מפני מעשה רב בירושלמי. והראב"ה ואביו רבינו יואל לכאורה חולקים עליהם רק בביאור הירושלמי, אבל משמע לכאורה שאלמלא היתה כאן טעות בהבנת הירושלמי, היה אפשר לסמוך עליו כנגד הבבלי. ודברי הראב"ה הובאו גם בשבלי הלקט (ח"ב סי' ו) ובמרדכי (ע"ז סי' תנוד). ודברי רב ניסים הובאו באור זרוע (ע"ז סי' רסד) ובמנהיג (סוף הל' יין נסך) וברוקח (סי' תס).

#### בה"ג שהוא מקור הדברים לא ראה בזה סתירה לבבלי

אמנם במקורם של הדברים הללו נראה בבירור שלא זו היתה כוונת הגאונים. רבינו ניסים גאון כותב להדיא שמקורו הוא בבה"ג (סי' נה עמ' תקצח), וכן כותב רב האי, שנקט כרב ניסים וכדלהלן. ובה"ג מביא את הסוגיה (ע"ז סח ע"ב) בנידון דעכברא שנפל לשיכרא ואת הנידון דעכברא שנפל לחלא, ואחר כך כותב: "חבית שיש בתוכה משקין בין יין בין שמן בין כל משקה ונפל לתוכה עכבר או שרץ שיעורו אחד מאלף" וכו', ומסיים את דבריו במסקנת הסוגיה הנ"ל שבחלא יש לשער בחמישים ובשיכרא יש לשער בשישים. וביאר המכריע (סי' לו) שבה"ג מחלק בין שיכר וחומץ ובין שאר משקין. הרי שבה"ג אינו רואה בדבריו הכרעה בין הבבלי לירושלמי, אלא הוא נוקט בפשיטות ובחדא מחתא ממש את דברי הירושלמי יחד עם הבבלי, ואינו רואה ביניהם סתירה כלל.

#### אף רבינו ניסים גאון שהביאו סבור שיש לסמוך על הבבלי

והרמב"ן (חולין צט ע"ב ד"ה ונמצא) הביא ציטוט שלם של דברי רבינו ניסים שלא הובא בדברי הראשונים הנ"ל שהביאוהו, וז"ל: "וכתב רבינו ניסים ז"ל:

אשכחית בהלכות גדולות, חבית שיש בה משקין כגון יין ושמן ונפל לתוכה שרץ או עכבר, שיעורו אחד מאלף, והחבית והמשקין מותרין. פחות מאלף, המשקין אסורין, והכלי אם רוצה להכשירו מלבנו בכבשן. ומצאתי לדבר זה עיקר בגמרא דבני מערבא [במסכת תרומות פרק בצל], ר' יוסי בר אבין הורה בהדין עכבר חד באלף. ולי לא סבירא לי, דלא שבקינן גמרא דילן ואזלינן בתר גמרא דבני מערבא היכא דסתרי אהדי, דהא אמרינן [בגמרא דילן במסכת ע"ז פרק בתרא (שם)] דשרינן לה בששים עד כאן, עכ"ל הרמב"ן. וסיום דברי רבינו ניסים "ולי לא סבירא לי" וכו' לא הובא בדברי הראשונים הנ"ל, ובגלל זה ניתן היה להבין שרבינו ניסים סובר שבאמת יש לנקוט כירושלמי ולא כבבלי. אבל לפי דבריו המובאים ברמב"ן רואים שהוא לא נקט כך, ואדרבה, הוא סבר שאם באמת יש סתירה בין הבבלי לירושלמי, יש לדחות את הירושלמי מפני הבבלי.

#### כך סבר גם רב האי גאון ונראה שכך הבינו הראשונים

וגם רב האי גאון (ה"ד במכריע שם) מביא את דברי בה"ג וכותב על דבריו וז"ל: "ואין אנו יודעים מאין נסח רב שמעון<sup>21</sup> הדברים הללו, אלא ששמענו כי המעשים לבני ארץ ישראל שנמצאו בהם הדברים הללו ומשם נסחם. ואשר מצינו בתלמוד בענין זה ההוא עכברא" וכו', עכ"ל. והולך ומבאר את הדעות המובאות בגמרא דידן שיש לבטל בשישים או בחמישים או במאה, ומסיים את דבריו וז"ל: "אמר ליה רב תחליפא בר גזא לרבינא: ולישעריה מר בפלפלין ותבלין דאפילו באלף לא בטילי, ובהני רגילי רבנן דמורו ומחמרי", עכ"ל. הרי שהוא מוצא לזה סמך בדעה האמורה בגמרא דידן, ועל פיה הוא סבר שיש להצדיק את דברי בה"ג. וכן הבין דבריו במכריע שם. ולפי כל זה נראה שלא נחלקו הגאונים והראשונים על כך שבנידון דהלכה כשאין מנהג רווח, אין לנהוג כירושלמי בניגוד לבבלי. ולפי זה נראה שגם הראב"ה שדחה את ההבנה שעלתה מתוך דברי הגאונים שהביא בשם הירושלמי, לא התכוון לומר שאם באמת היתה ראייה מהירושלמי, היה צריך לסמוך עליו בניגוד לבבלי, אלא כל דבריו היו לשיטתם של אלה שהביאו מהירושלמי ראייה לנידון זה. והראב"ה טען כנגדם שלא לזה התכוון הירושלמי, ולכן אין סתירה מעיקרא בין הבבלי לירושלמי בנידון זה.

21. רב האי מייחס בכמה מקומות את הה"ג לר' שמעון קיארא.

**רבינו יהודה ב"ר קלונימוס נוקט כדעת רבינו תם**

ורבינו יהודה ב"ר קלונימוס<sup>22</sup> (ערכי תנאים ואמוראים, מהד' בל', ח"ב ערך רב יעקב בר נפתלי) כתב וז"ל: "ושמעתי אני הסודר כי הלכה כרבינא אפילו עם רב אשי וכו' חד מינייהו כתרי מינן, פירוש חד מינייהו מבני ארץ ישראל כתרי מינן דבני בבל, ורבינא מארץ ישראל היה ואוירא וזכותא דארץ ישראל גרמא. וקבלה בדינו בכל שבני ארץ ישראל חולקים עם בני בבל הלכה [כ]בני ארץ ישראל, הלכך הלכה כרבינא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שהעדיפות של חכמי ארץ ישראל על חכמי בבל אמורה גם לגבי הדורות האחרונים של רבינא ורב אשי. והיינו כדעת ר"ת החולק בזה על רבינו מיימון ורב שרירא גאון, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רמ). וכיון שרבי"ק אינו מגביל את דבריו דווקא לאמוראי ארץ ישראל שהגיעו לבבל, נראה שבכל מחלוקת שהיתה בתקופתם היה צריך להכריע כחכמי ארץ ישראל. וזה לכאורה אינו יכול לעלות בקנה אחד עם דעת הרמב"ם, דלשיטתו יש לבני בבל עדיפות גדולה מצד זה שהם היו חלק מבית הדין הגדול שריכז את כל חכמי ישראל או רובם. ועל כרחנו דבריו יכולים להתאים רק לשיטת ר"ת שהתבארה לעיל, דבאמת חכמי ארץ ישראל עדיפים תמיד על חכמי בבל, והסיבה שבכל זאת פוסקים כתלמוד הבבלי בניגוד לירושלמי היא כפי שהתבאר לעיל בדעתו של ר"ת.

**ראשונים נוספים שנקטו להדיא שמה שלא נזכר בגמרא אינו להלכה**

והרא"ש (חולין פ"ב ס"ו ו) כתב וז"ל: "ואיכא למימר כיון דסליק גמרא בתיקו בבעיא דחלדה ושהייה יש לנו להחמיר כדברי רש"י, דמסתבר טפי למימר שלא רצה בעל הש"ס להביא הברייתא השנויה בתוספתא המכשרת במיעוט בתרא ולפשוט הבעיא, משום דקים ליה דלא מיתניא בר' חייא ור' אושעיא אין לסמוך עליה ממה שנאמר שלא ידע בעל הש"ס. ומסתבר שכל תוספתא שלא נתפשטה עד אחר סידור הש"ס לאו דסמכא היא. דמסתמא כיון שרצו חכמי ישראל לעשות חבור קיים אמת חקרו וחזרו לידע כל הספרים שנכתבו על דברי חכמים וביררו אותם שהם בר סמכא ועל ידם חברו הש"ס. הילכך אין לסמוך על תוספתא זו כיון שאין בעל הש"ס מסכים עליה", עכ"ל. ומבואר שנקט בפשיטות שכל מה שאינו מבואר בש"ס, אין לסמוך עליו כלל להלכתא, ואפילו שהוא מבואר להדיא במקורות כמו התוספתא. והיינו משום שכל מה שלא נסדר בש"ס, יש ללמוד

22. מרביתו של הרוקח.

שחכמי הש"ס דחאוהו מההלכה. וכעין זה כתב הרמב"ם (שו"ת סי' שכו) כהסבר לכך שלא הביא בחיבורו דין שנאמר בספרי, וז"ל: "ואילו היו דברים אלו הלכה, ודאי לא הוה שתיק גמרא מינייהו", עכ"ל. ומעין זה כתב גם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' לה) וז"ל: "ומכל מקום כיון שלא מצינו כן בגמרא ולא חלקו בין שליח צבור ליחיד, אנו אין לנו אלא כגמרתנו", עכ"ל. וכן כתב במקום נוסף (שם סי' קסז<sup>23</sup>). וכן כתב תלמיד הרשב"א (חידושי כלאים סי' יג) וז"ל: "ובודאי ראוי לסמוך על פסק הירושלמי, שאילו היה לנו ממסכתא זו גמרא בבליית ולא פסקו כן, היינו אומרים אי איתא לא שתיק גמרינ מינה, אבל אחר שאין לנו ממנה גמרא סומכין על הירושלמי, דלא גרע מגאון", עכ"ל<sup>24</sup>.

---

23. ונדפסה פעם נוספת בשינויים קלים שם בסי' תתכה.

24. ואמנם הראשונים מביאים להלכה דינים רבים שמקורם הוא בירושלמי ואין הם מופיעים בבבלי. אך נראה פשוט שיש לחלק בין נידונים עצמאיים שנוספו בירושלמי ובין חילוק מתבקש, שאם הבבלי היה מסכים לו הוא לא היה נמנע מלאומרו.