

# **ראשיתם של כללי הפסיקה**

**משמעותם, הוצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה**

**המתייחסים לתנאים וספרותם**

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה  
הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בשנת תשס"ב

יהודה ברנדס

**עבודה זו נכתבה בהדרכת הפרופ' יעקב זוסמן**

## תוכן העניינים

5	.....	חלק ראשון: כללים - פרקי מבוא
6	.....	פרק א: פתיחה כללית
16	.....	פרק ב: רשימת הכללים
17	.....	א. כללים מתודולוגיים
20	.....	ב. כללים "אישיים"
24	.....	ג. כללים אישיים בנושאים מסוימים
27	.....	פרק ג: על הכללים
27	.....	א. קזואליסטיקה וכללים
28	.....	ב. סוגי כללים
40	.....	ג. תהליכי עיצוב ושינוי
43	.....	ד. מגבלות הכללים
52	.....	ה. סיכום
53	.....	פרק ד: בין פסקים לכללים
53	.....	א. מאמרים דמויי- כללים
83	.....	ב. פסקים שנתפרשו ככללים
90	.....	ג. סיכום
92	.....	חלק שני: פסיקה ללא כללים
93	.....	פרק ה: הפסיקה בתקופת התנאים
93	.....	א. מהלכה למחלוקת
106	.....	ב. ממחלוקת להלכה
150	.....	ג. סיכום - שרשי הכללים בתקופת התנאים
152	.....	ד. נספח: בענין סתם משנה כבית הלל
165	.....	פרק ו: ראשוני האמוראים - פסיקה ללא כללים
165	.....	א. פתיחה
166	.....	ב. בהעדר הכרעה
169	.....	ג. המתודולוגיה של המשנה
185	.....	ד. רב - פסיקה ללא כללים

187	.....	כללים המיוחסים לשמואל	ה.
219	.....	הלכה כדברי המיקל בעירוב	ו.
221	.....	פסיקת ההלכה על ידי האמוראים	ז.
227	.....	חלק שלישי: פסיקה לפי כללים	
228	.....	פרק ז: הכללים האישיים מדבי ר' יוחנן	
228	.....	א. קובץ הכללים	
237	.....	ב. הכללים שבקובץ	
258	.....	ג. כללים אישיים שאינם בקובץ	
278	.....	ד. סיכום	
281	.....	פרק ח: הכללים המתודולוגיים מדבי ר' יוחנן	
282	.....	א. הלכה כסתם משנה	
293	.....	ב. דרגות בחשיבות ה"סתם"	
301	.....	ג. סתם ומחלוקת	
308	.....	ד. התפשטותם של כללי הסתם בבבל	
310	.....	ה. "יחיד ורבים הלכה כרבים"	
317	.....	ו. סתם משנה כר' מאיר	
319	.....	ז. הלכה כדברי המכריע	
325	.....	ח. מטבעות לשון ייחודיות	
328	.....	פרק ט: סיכום - המהפכה של כללי הפסיקה	
328	.....	א. חידושו של ר' יוחנן	
332	.....	ב. תלמודם של הכללים	
336	.....	ג. החידוש שבכללים	
340	.....	ד. גורמי המהפכה	
346	.....	חלק רביעי: נספחים	
347	.....	נספח: הכללים בספרות הכללים	
370	.....	ביבליוגרפיה	

תמצית באנגלית

## **חלק ראשון: כללים - פרקי מבוא**

## פרק א: פתיחה כללית

"כלל פסיקה" הוא עקרון המאפשר להכריע במספר מחלוקות העוסקות בנושאים שונים. פסיקה לפי כללי פסיקה שונה מדרך הפסיקה הפרטנית, שבה דנים בענין השנוי במחלוקת לגופו, ומכריעים את ההלכה על פי שיקולים הנוגעים לענין.

בחיבור זה נעסוק בחקר הכללים לפסיקה במחלוקות התנאים. כללים אלה נוצרו ברובם בתקופת האמוראים והם נזכרים כבר בתלמוד. מגמת עבודה זו היא לבחון את כלל הפסיקה במחלוקות התנאים המופיעים בתלמוד. כפי שיתברר, רובם ככולם נוצרו בדורות הראשונים של האמוראים בארץ ישראל. זו תקופה, שלגביה יש בידינו שני מקורות מקבילים, אך בהחלט לא שוים - התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי. תקופה זו מהווה, ככל הנראה, חטיבה לעצמה בהתהוות התלמוד. בתקופה המאוחרת יותר של האמוראים, אחרי חתימת הירושלמי, מימי אביי ורבא בבבל, מוצאים בדרך כלל דיונים אודות הכללים שנמסרו בשם אמוראים ראשונים, ולא כללים מחודשים.

המעין ברשימות כללי הפסיקה הסדורים בספרי הכללים מאז "סדר תנאים ואמוראים" ועד הערך "הלכה" באנציקלופדיה התלמודית, מתרשם שקיימת מערכת סדורה של כללים שכאלה. הכללים בחיבורים אלה נחלקים לשני סוגים עיקריים: כללים "אישיים" – לפסיקה בין אישים, וכללים "עקרוניים", שלא שם החכם הוא המכריע בהם, אלא עקרון מתודולוגי.

מאותה התרשמות ראשונית נראה, שהכללים ה"עקרוניים" מבוססים על שיקולים שיסודם בעקרונות הלכה. כדוגמת הכלל: "יחיד ורבים הלכה כרבים"<sup>1</sup>. מוצאו של כלל זה עוד בימים שבהם נפסקה ההלכה בבית הדין הגדול שבירושלים, ועמדו למנין: "רבו המטמאים טמאו, רבו המטהרים טהרו"<sup>2</sup>. הכלל נסמך על הכתוב: "אחרי רבים להטות"<sup>3</sup>. בקבוצה זו יש להחשיב, לפחות במבט ראשון, גם כללים נוספים, כדוגמת הכלל: "הלכה כסתם משנה"<sup>4</sup>, המוסבר בכך שרבי סתם במשנה את הדעה שנחשבה כדעת הרבים. גם הכלל "הלכה כדברי המכריע" מתפרש לעתים ככלל המיוסד על עקרון הרוב: המכריע מצטרף לאחד הצדדים ומטה את הכף – מספרית – לטובת הדעה שהכריע כמותה<sup>5</sup>. כללים עקרוניים אחרים מבוססים על נהלים, המדריכים את מורה ההוראה ואת האדם הפרטי כיצד

<sup>1</sup> בבלי ברכות, ט' ע"א, וש"י. יבמות מ' ע"א ובמסורת הש"ס השלם שם.

<sup>2</sup> תוספתא חגיגה, פ"ב ה"ט, וש"י.

<sup>3</sup> שמות כ"ג, ב.

<sup>4</sup> בבלי יבמות מ"ב ע"ב, ובמסורת הש"ס השלם שם.

<sup>5</sup> להלן עמ' 325 בפרק "הלכה כדברי המכריע"

לנהוג במקרה מחלוקת. כדוגמת הכללים של פרק "מקום שנהגו"<sup>6</sup>, המדריכים את האדם ההולך ממקום למקום כיצד לנהוג כאשר הוא נתקל בהבדלים בין מקום מוצאו למקום אליו הגיע. אפשר להכליל בתוך קבוצה זו גם כללים שבהם הכרעת ההלכה קשורה לסוג הבעיה הנידונית, ולא למקרה הפרטי הנדון. כלל מרכזי בקבוצה זו הוא הכלל: "דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המיקל"<sup>7</sup>. מכלל זה מסתעפים כללים כדוגמת: "הלכה כדברי המקל באבל"<sup>8</sup> ו"הלכה כדברי המקל בעירוב"<sup>9</sup>.

הקבוצה השנייה של כללים היא קבוצת הכללים ה"אישיים". כדוגמת: "הלכה כרבי עקיבא מחברו", או "רבי יהודה ורבי מאיר הלכה כרבי מאיר"<sup>10</sup>. מקובל לחשוב, שראשון הכללים בקבוצה זו הוא הכלל "לעולם הלכה כבית הלל"<sup>11</sup>, ואחריו נוצרו עוד כללים אחרים רבים בסגנון זה.

ניתן לחלק את הכללים לפי הבחנה אחרת, שאף היא יוצרת שתי חטיבות כללים שונות במהותן. חטיבה אחת, מכילה עקרונות כלליים, היפים לכל מסגרת של פסיקת הלכה. קבוצה שנייה, מתייחסת אל החיבורים התנאיים שעמדו בפני האמוראים בבואם לפסוק הלכה על פיהם, ובראשם המשנה שבעריכת רבי יהודה הנשיא. הכללים שבחטיבה השנייה מבוססים על הנחות ביחס לסגנון ספרות התנאים ואופן עריכתה. ביניהם: כללים המתייחסים ל"סתם משנה", שבראשם הכלל "הלכה כסתם משנה", ובציודו כללים המתייחסים ל"סתם ומחלוקת" במשנה ובברייתות. כללים המתייחסים לסוגים מסוימים של משניות: מסכת עדיות, "הלכתא פסיקתא", "הלכתא דדינא". וכללים המתייחסים ללשונות מיוחדות במשנה: "אימתי", "במה", "באמת אמרו", "הלכה". כללים מן הסוג הזה מניחים, בהכרח, הנחות מתודולוגיות אודות חיבורי התנאים. כיצד סוגנו וכיצד נערכו, מתי ועל ידי מי.

אמנם, הבחנה זו קשה יותר לשימוש מקודמתה. לא תמיד ברור מאליו לאיזו חטיבה יש לסווג כל כלל. לדוגמה, יש כללים "אישיים" שהגמרא דנה אודותיהם בשאלה אם נאמרו רק ביחס ל"משנתנו", דהיינו למשנת רבי, או שהם אינם תלויים במקור שבו הופיעו. הכלל הנוגע לרבן שמעון בן גמליאל נוסח במפורש ככלל המתייחס ל"משנתנו" בלבד ואילו לגבי הכלל "הלכה כר' יוסי מחברו" נאמר כבר

<sup>6</sup> משנה פסחים פ"ד.

<sup>7</sup> תוספתא עדיות פ"א, ה"ה, וש"נ.

<sup>8</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"ב, וש"נ.

<sup>9</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"ב, וש"נ.

<sup>10</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"ב, וש"נ.

<sup>11</sup> תוספתא סוכה, פ"ב ה"ג, וש"נ.

בגמרא שהוא אינו מתייחס דווקא למשנה<sup>12</sup>.

בסופו של דבר, כאמור, נוצר הרושם מתוך ספרי הכללים, שיש מערכת שיטתית ועקבית של כללי פסיקה שבהם השתמשו האמוראים ובעקבותיהם הפוסקים, ראשונים ואחרונים, בבואם להכריע הלכה במחלוקות התנאים.

אולם, עיון מדוקדק יותר ברשימות הכללים מעלה שאלות רבות המערערות את ברירותה של המערכת הזאת.

בחינה של פרטי הכללים, מגלה סתירות וקשיים מסוגים שונים. קיימות סתירות בין כללים שונים. לדוגמה: מצירוף של הכלל "סתם משנה כרבי מאיר" עם הכלל "הלכה כסתם משנה" עולה לכאורה, שבדרך כלל הלכה כרבי מאיר. אבל הכללים האישיים מורים, שבמחלוקותיו עם התנאים בני דורו, שהם התנאים המופיעים יותר מכל במשנה: ר' יוסי או ר' יהודה – אין הלכה כמותו. ובגמרא אף מובא טעם מפני מה אין הלכה כמותו: "שלא יכלו חבריו לעמוד על דעתו"<sup>13</sup>. כיצד, אם כן, משתלבים כללים אלו זה עם זה? סוג אחר של קשיים הוא סתירות בין כללים לבין פסקים בודדים. לפעמים מוצאים את האמוראים פוסקים בהלכה מסוימת בניגוד לכלל, ודבר זה מצוי גם כשמדובר באמורא שמדבריו במקום אחר מוכח שהוא מקבל את כלל הפסיקה. לא רק פסק המנוגד לכלל מעורר קושי, גם פסק בודד התואם את הכלל מעורר תמיהה – שהרי אם היה כלל, מדוע נזקקו לפסק פרטי ולא סמכו על הכלל? כבר בתלמוד עצמו דנו בקשיים מסוג זה. אמנם לא באופן עקבי ושיטתי, אבל בסוגיות שונות הקשו ותרצו סתירות מן הסוג שהוזכר ודומות להן. הדוגמאות הבודדות לדיונים שכאלה בתלמוד, הורחבו לסוגיות רבות בספרות הראשונים והפוסקים.

כנגד רשימות הכללים הקצרות והחד-משמעיות שנערכו בתקופת הגאונים וראשוני הראשונים, החלה להתפתח בסוף תקופת הראשונים, ובמיוחד בדורות הסמוכים לגרוש ספרד, יצירה עניפה של ספרות עיון בכללים, שבחנה את הסתירות והקשיים, הציעה תירוצים ויצרה מערכת מורכבת, מגוונת, ושנויה במחלוקות רבות של כללי-כללים, כללי-משנה וסייגים לכללים, שנועדו לקיים את המערכת תוך כדי תירוץ הסתירות ויישוב הקשיים.

מובן, שספרים אלו נתחברו בדרך הלימוד הקלאסית, בהשראת תורתם של חכמי הראשונים: התוספות

<sup>12</sup> עיי' להלן, בפרקו, עמ' 242  
<sup>13</sup> בבלי עירובין, י"ג ע"ב.



באשכנז וספרות החידושים בספרד, ואף בהשפעת תורת העיון הספרדי והפלפול האשכנזי שנוצרו בשלהי ימי הביניים. חיבורים אלה מתייחסים אל התלמוד כעשוי מעור אחד, ומבקשים לפתור את הקשיים בדרך הרמוניסטית וקוהרנטית.

דרכו של מחקרנו זה שונה. אנו נבקש לחזור על הראשונות. לבחון את הכללים כפי שהם מופיעים מתחילתם בתלמודים. נצטרך לבחון באופן יסודי ומפורט את כללי הפסיקה מראשית התהוותם. החל מן היסודות המעטים בתקופת התנאים. ובעיקר, מתוך עיון במערכת הכללים, שנוצרה בתקופת האמוראים.

לשם כך, יש צורך לקרוא בתלמוד קריאה אנליטית ולא סינתטית, קריאה שיש בה תשומת לב לשאלות של נוסח ולשאלות של זמן ומקום. יש צורך להבחין בין מקורות שונים בתלמוד עצמו ובין רבדים שונים בסוגיה – הכל כמקובל במחקר התלמוד הביקורתי. לשם כך נבדוק – עד כמה שידינו משגת – את כל ההתייחסויות המופיעות בתלמודים לפסיקת הלכה, למתודולוגיה של פסיקה, לכללים, וליצירה של ספרות התנאים, המופיעות בתלמודים. התמונה שתתקבל היא של גיוון רב, הברלים משמעותיים מאד בין מקומות ותקופות, וגם של פער גדול מאד בין התמונה המקוטעת והרבגונית העולה מן התלמודים עצמם, לבין הדימוי השלם והקוהרנטי שעולה מתוך רשימות הכללים הבתר-תלמודיות.

למרבה הפליאה, טרם נכתב מחקר שיטתי על נושא כללי הפסיקה. לפנינו עומדות רק שתי עבודות חלקיות: מאמר של הד"ר י. ז. כהנא<sup>14</sup> שליקט את הכללים מתוך התלמוד – בצורה לא ביקורתית, וחיבורו של ד"ר אפרים ב. הלבני, שהתייחס רק לכללים האישיים ובחן בעיקר את מידת שימושם בתלמוד הבבלי<sup>15</sup>. הראשונות של המחקר חייבה לבנות את כל המגדל מן היסוד: ללקט אחת לאחת את הברלים הבודדות של הפסקים, הכללים, המאמרים המתודולוגיים המתייחסים לספרות התנאים, ולנתח את הסוגיות שבהן משובצים כל אלה, אחת לאחת.

עד כאן, דובר על השאלות נוגעות לפרטי הכללים, ליחס ביניהם ולסתירות בין כללים לבין פסקים בודדים בגמרא ובפוסקים. כאמור, שאלות אלו נדונו כבר בתלמוד עצמו, וביותר בספרי הפוסקים והכללים. אבל, עוד קודם לפרטים יש לתת את הדעת לכמה שאלות מהותיות בדבר הפסיקה על פי

<sup>14</sup> כהנא, י. ז. "כללי ההלכה הנמצאים בתלמוד הבבלי".

<sup>15</sup> הלבני, א. ב. "כללי פסק ההלכה בתלמוד". בדרך כלל מציע הלבני את הרשימה הכוללת של המופעים של כל כלל מהכללים שדן בהם בתלמוד. והמבקש לראות רשימה סדורה לגבי כל כלל יקחנה משם.

כללים:

השימוש בכללים בפסיקה איננו מובן מאליו. לכאורה, מן הדין היה שידונו בכל בעיה לגופה ויכריעו את ההלכה לפי שיקולים ענייניים: מתוך נסיון לברר את "האמת", או את הפירוש "הנכון" בסוגיה. הסברים רבים ניתנו לצורך בכללים, אך אפשר לסכם ולומר שהצד השווה שבהם הוא, שהכללים משמשים להכרעה במקום שלא ניתן, מסיבות ענייניות או אחרות, לברר מהי ה"אמת" תוך כדי דיון פרטני בנושא הנדון. ולפיכך נזקקו לדרכים חלופיות בפסיקת ההלכה.

כך מנסח את הדברים המהר"י קולון:

נראה, שבכל התלמוד שפוסק: "פלוני ופלוני הלכה כפלוני", שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות, אלא שהלכו אחרי הרוב. כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר או מקובל מרבתינו יותר מחבירו וכן באמוראים ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו. וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק, עד רב אשי ורבינא שהיו סוף הוראה, ועל דרך זה קבעו ההלכות.<sup>16</sup>

מדברי המהרי"ק עולה, שהכללים אינם מוחלטים, והם נועדו רק למקומות שבהם לא עלה בידי חכמי התלמוד לברר את ההלכה מתוך דיון בגופו של ענין. הכללים נוצרו ככלי עזר משני לפסיקה, ובאמת הדרך הראשונית והעדיפה היא פסיקה עניינית.

שאלת יסוד שניה, היא שאלת מקורם של הכללים: על מה הסתמכו האמוראים שיצרו את הכללים, ומנין נטלו את הסמכות לקבעם?

בכללים ה"עקרוניים", אפשר, באופן כללי, להבין את המקור והטעם לצורת הפסיקה הכוללנית. מדובר בעקרונות משפטיים או פרשניים, המעובדים לדפוס של כללים שימושיים לפסיקה על פי מקורות ההלכה. קשה יותר לפרש מה טעמם ומה תוקפם של הכללים ה"אישיים". ניסוח יפה של הבעיה מצוי בשאלה שנשאלה מר' חיים יאיר בכרך, בשו"ת "חוות יאיר":

ומכל מקום לא אוכל עצור ברוחי מלשאול שאלה כללית בפסקי רז"ל בש"ס. והוא מה שאמרו בכמה מקומות בדרך כלל גדול: "הלכה כפלוני", שכולל כל דבריו בכל מקום שהם. כמו שאמרו הלכה כר' עקיבא מחבירו וכן בר' יוסי וכן ברבי. ואיך יתכן זה שיהיה אדם מוצלח בכל דרכיו ומכווין אל מרכז

<sup>16</sup> שו"ת מהרי"ק שורש קס"ה. דיון בדעת הרב קוק המבוססת על דברי מהרי"ק אלו, ובו כמה וכמה רעיונות בדבר המחלוקת, הפסיקה והכללים, העולים בקנה אחד עם חלק ממסקנותינו: א. הילבניץ: "לבעיית דעת מכרעת בהלכה ושיטת הראי"ה קוק זצ"ל" ושם עמ' 147 ואילך.

האמת בכל דבר, ונגד כל לשון אשר יעמיד אתו למשפט מכל אדם מי ומי שיהיה ירשיע, ודברי כל החולקים עליו ועמו יהיו אין ואפס שוא ושקר, אחר כי הטעות והשגיאה כוללות כל מין אנושי עד שמבחר הנביאים טעה, ואיך יזכה ילוד אשה לזה, כל שכן מי הגיד לחז"ל בש"ס שזכה זה למעלה זו.<sup>17</sup> אחת ממטרותיו של חיבורנו זה היא להבין את אופן ההתהוות של הכללים ואת ההגיון שעומד מאחריהם. ובכך לתת תשובה לשאלות היסודיות הללו.

שאלות יסוד אלה, נוגעות לנושאים האופייניים לספרות המבואות לתורת התנאים וספרותם. אמנם, גם במקומות שבהם הדיון נוגע בעניינים שנדונו כבר בהרחבה בספרות המבואות ומחקר התלמוד נצרכנו לעבודה ראשונית, אם כי ניתן היה להשתמש במקורות שכבר לוקטו על ידי מחברים קודמים. לדוגמה: השאלה הידועה אם רבי התכוון לפסוק הלכה במשנה, היא שאלה מרכזית בחקר המשנה וכל חוקרי המשנה, מאז רב שרירא גאון עסקו בה. ברם, נקודת המבט של מחקר המשנה שונה בתכלית מנקודת המבט של מחקרנו זה: בעוד שהקודמים ביקשו לבחון מה היתה פעולתו של רבי, אנו בוחנים מה היה יחסם של האמוראים, יוצרי הכללים, אל פעולתו של רבי. כפי שיתברר, השאלה מה היתה כוונתו של רבי בעריכת המשנה אינה זהה לשאלה כיצד הבינו האמוראים את מגמות הפסיקה שבמשנה.<sup>18</sup> לא זו בלבד, אלא שאי אפשר להכליל ולקבוע עמדה אחידה אצל כל האמוראים בענין זה, ואנו נבחין בין עמדות חלוקות ואפילו מהופכות אצל אמוראים שונים: בתקופות שונות ובמרכזים שונים.

הבחירה להתמקד דווקא בכללים הנוגעים למחלוקות התנאים נובעת משני טעמים. ראשית, הכללים הנוגעים למחלוקות התנאים הם הכללים הראשונים שנוצרו והם שקבעו את אופיה של הפסיקה על פי כללים לכל הדורות. לכן, העיון בכללים אלו מאפשר לעמוד על הבסיס של מערכת כללי הפסיקה כולה. שנית, היות וכללים אלו נוצרו בתקופה מוגבלת ומוגדרת: שלהי ימי התנאים ותקופת האמוראים, הרי ששדה המחקר ברור ומוגדר היטב – מדובר בשני התלמודים בלבד, ובספרות התנאית שביסודם.

יש לקוות, שהעיון ביסודות ובהתחלות של מערכת כללי הפסיקה יועיל גם להשליך אור על האילן רב הפירות של כללי הפסיקה, שצמח ונסתעף במשך הדורות מן השרשים שניטעו בימי המשנה והתלמוד, שכן, המסקנות של עבודה זו חורגות מעבר למשמעות הכללים הנידונים בה. ושתי סיבות לכך: ראשית, הכללים הנדונים בה הם כללי יסוד שמשמשים לא רק את תקופתם. לדוגמה, הכלל "הלכה

<sup>17</sup> שו"ת חוות יאיר, סי' צ"ד.

<sup>18</sup> כבר העיר על כך ר"ד הנשקה, "משנה ראשונה", עמ' 256 והע' 2 שם.

כרבים", איננו כלל המתייחס רק למשנה ולדברי תנאים, הוא הועבר אחר כך לפסיקה בין האמוראים, והוא גם משמש כבסיס לשיטת הפסיקה של השלחן ערוך. הכלל "הלכה כסתם משנה", שהוא כלל הנראה כמבוסס על הבנה מסוימת את עריכת המשנה, מועתק על ידי בעלי הכללים לחיבורים מאוחרים יותר. כגון, הכלל של הגאונים שיש לפסוק הלכה כדעה שסוגיה דתלמודא שקלא וטריא אליביה, או הכלל שיש לפסוק כדעת הסתם בשלחן ערוך כנגד דעה המובאת בו בשם "יש אומרים". הוי אומר: גם כללים מתודולוגיים שנוסדו בתקופת האמוראים והתייחסו במקורם לספרות התנאים או אף למשנה בלבד, המשיכו להוות במשך הדורות כללי יסוד להכרעה בחיבורים אחרים.

הסיבה השניה, שהופכת את המחקר הזה לבעל חשיבות רחבה, מעבר לתקופה ולכללים הנדונים בו היא, שדרך יצירתם של כללים בימי התנאים מהווה דגם לכללים אחרים שיווצרו בדורות מאוחרים יותר. לדוגמה, אחת החידות הגדולות בתולדות ההלכה היא מדוע זוכה ספר מסוים או חכם מסוים שהלכה התקבל כמותו. מה הסיבה למעמד המיוחד שזכה לו הרמב"ם, השלחן ערוך, ה"קיצור שלחן ערוך" או בדורנו: ספר "משנה-ברורה". מול כל אחד מן החיבורים הללו עמדו בזמנו חיבורים מקבילים, שמחבריהם לא נפלו, לכאורה, בגדולתם בתורה וביכולת הפסיקה שלהם מן המחברים של הספרים הללו, ובכל זאת, כמין בת-קול יצאה מן השמים והכריזה שהלכה כמותם.

שאלה זו דומה לשאלה שנשאלה כבר בתלמוד, ביחס לכללים האישיים של התנאים. במה זכו בית הלל שיצאה בת קול והכריזה שהלכה כמותם? במיוחד לנוכח ההנחה, ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים"<sup>19</sup>! שאלות מעין אלו מלוות גם היבטים אחרים של כללי הפסיקה שנוצרו במשך הדורות. הבנה מעמיקה של התהליכים שעמדו ביסוד הווצרותה של מערכת הכללים בראשיתה, יכולה לסייע בהבנה כללי הפסיקה בכל הדורות, גם אלו שנוצרו הרבה אחרי כללי האמוראים ומתייחסים לפרטים אחרים לגמרי. המשמעות האקטואלית של המחקר הזה נוגעת לשאלות יומיומיות ממש בעולמה של הפסיקה המודרנית, ושאלות הנהגה פרטית וציבורית של דורנו. השאלה כיצד נקבעת סמכותו של פוסק מסוים, או זרם מסוים בהלכה ובהנהגה, מעסיקה רבות את כל מי שמתעניין במערכת ההלכה. בין אם אלו הנזקקים לפוסקי ההלכה באופן ישיר, ובין אם אלו שאינם מדקדקים בהלכה, אך חייבים בהתייחסות לעולמם של בעלי ההלכה בשל מעמדם הציבורי והשפעתם על החברה הישראלית והיהודית כולה. לא בכדי, יוצאים בשנים האחרונות ספרים ומחקרים רבים הדנים בהיבטים השונים של דרכי עיצוב ההלכה,

<sup>19</sup> בבלי, עירובין י"ג ע"ב, וש"נ.

מעמד וסמכות החכמים, ונושאים קרובים לנושאים הללו<sup>20</sup>.

לא אחת חשים בחסרונו של מחקר יסודי, הבוחן את היסודות הראשוניים של התגבשות דפוסי פסיקת ההלכה בישראל. החיבור שלפנינו מיועד, בין היתר, להשלים מעט מן החסרון הזה, ולשמש פתיחה לעיסוק מחודש ויסודי במקצוע הכללים בכל היקפו.

---

<sup>20</sup> א. שגיא, הקדיש מחקר שלם לבירור הפרשני של המושג "אלו ואלו דברי אלקים חיים", בהניחו שמתוך כך יתבררו תפיסותיהם של הפרשנים את "משמעותו של השיח ההלכתי": "אלו ואלו" הוצ. הקיבוץ המאוחד, 1996. לענין סמכות והנהגה הוקדשו מאמרים וקבצים לא מעטים. כמו לדוגמה, הקובץ "בין סמכות ואוטונומיה", בעריכת ז. ספראי וא. שגיא, ת"א תשנ"ז, ושם ביבליוגרפיה מרובה.

על הבקיות:

מובן שהדרך לליקוט וסידור של מקורות מרובים מכל רחבי התלמודים מצריכה שימוש באמצעי עזר. מצאתי את המשפטים הבאים שנכתבו על ידי גאון עולם, ר' שלמה אלישיב, בעל ה"לשם", הולמים מאד להכתב כמודעה והתנצלות גם בהקדמת עבודה זו:

מצאתי את עצמי ראוי להודיע כאן בפרטות, שכל הבקיות המובא בספר זה וכן בכל הספרים שחנני הקב"ה אל יעלה בלב המעיין שבחכמתי שאבתי כל הבקיות הללו, כי בעוה"מ חסר אני מכל בקיות. אך נודע הוא שנתרבה עתה ספרים הרבה בכל חלקי תורה המראים את כל בקיות, הן בתנ"כ ובש"ס ובמדרשים ... וכן בספרי ראשונים ואחרונים, ובהם אני משתמש למצא כל אבני חפץ מאבני שהם ואבני אקדח הצורך לענייני. אך להזכיר אותם בשמם בתוך הספר הוא דבר שאין מתקבל אל הלב כי אינו הגון כלל להזכיר פסוק מתנ"כ בשם הקונקורדנציא וכן מאמר חז"ל בשם הבית אהרן וכיוצא מספרי הבקיות, אשר רבים הם ואי אפשר לפרטם. אך מה גדול זכותם ורב טוב צפון להם מאל גמולות ה' אשר כעל ישלם<sup>21</sup>.

ואוסיף על דבריו, שבימינו נתחדש עוד כלי בקיות חשוב ביותר: המחשב ותוכנות החיפוש כדוגמת "פרויקט השו"ת" של אוניברסיטת בר אילן, שנעזרתי בהן הרבה מעבר לצרכי בקיות בלבד. התכנה מאפשרת גם עריכת מבחנים סטטיסטיים שונים שיש בהם אישוש משמעותי למסקנות שהוסקו מתוך עיון בסוגיות ומקורות בודדים. גם העתקת המובאות נעשתה פשוטה ונוחה בהרבה. אם כי, אין זה מסיר מעל הכותב את האחריות לבדיקת כל ציטוט וציטוט במקורו.

ועל העיון:

כבר עמדו קדמונים על החובה לומר דבר בשם אומר, הן מצד איסור גזל, הן מצד שמביא גאולה לעולם:

א"ר חזקיה ור' ירמיה בר אבא בשם ר' יוחנן, כל שאינו אומר דבר בשם אומר, עליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא, וצריך אדם כשהוא שומע דבר, לומר אותו בשם אומר, אפילו משלישי של הלכה, ששנו רבותינו אמר ר' נחום הלביר מקובל אני מר' מייאשא שקיבל [מאבא שקיבלו מן הזוגות שקיבלו] מן הזקנים הלכה למשה מסיני. ומי שאינו אומר דבר בשם אומר, עליו הכתוב אומר אל תגזול

<sup>21</sup> ר' ש. אלישיב, "לשם שבו ואחלמה", ספר "הדעה", ד' ע"א ד"ה "וכבר הודעת".

דל, וכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, ממי אתה למד מאסתר, ששמעה הדבר ממרדכי, ואמרה לאחשורוש, שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי (אסתר ב כב), על ידי כן זכתה שנגאלו ישראל על ידיה, הוי אם שמעת דבר הוי אומר בשם אומרו<sup>22</sup>.

מובן, שלאור הדברים הללו, השתדלתי להקפיד על ציטוטי המקורות והרעיונות שכבר קדמוני בהם אחרים, כמקובל. אמנם, בפרקים העוסקים בשאלות המבוא לספרות התנאים, רבו עד מאד הדיונים בספרי החוקרים, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ולפעמים נבדלים הם זה מזה בניואנסים דקים. במקומות אלה ציינתי רק למחברים עיקריים שנשמכתי עליהם, והפניתי למאמרים אחרונים שבהם צוטטו בהרחבה מקורות קודמים. אקוה שבכך ניתן לצאת ידי חובת "דבר בשם אומרו". והנה, מאמר זה המופיע בתנחומא בשם ר' יוחנן, נזכר בכבלי בפי ר' אלעזר<sup>23</sup> תלמידו. ודווקא בין הרב והתלמיד הללו, שמהם למדנו ערך הבאת דבר בשם אומרו, מציינו מעשה מהופך:

ר' יוחנן הוה מיסתמיך על ר' יעקב בר אידי והיה ר' אלעזר חמי ליה ומיטמר מן קדמוי. אמר: הא תרתיי מילין הדין בבלייא עביד בי, חדא דלא שאל בשלומי וחדא דלא אמר שמועתא משמי. א"ל: כך אינון נהגין גביהן, זעירא לא שאל בשלמיה דרבה דאינון מקיימין ראוני נערים ונחבאו. מי מהלכין, חמי ליה חד בית המדרש. אמר ליה: הכא הוה ר' מאיר יתיב דרש ואמר שמועתא מן שמיא דר' ישמעאל, ולא אמר שמועתא מן שמיא דר' עקיבה! אמר ליה: כל עלמא ידעין דר' מ תלמידו דר' עקיבה.

אמר לו: כולי עלמא ידעין דר' אלעזר תלמידיה דר' יוחנן<sup>24</sup>.

אי הכי, ליהו כולי עלמא ידעין, שמי שליוה את לימודי בחוג לתלמוד כמעט מראשיתם, והנחה אותי ברוב גלגוליו של מחקר זה הוא מורי הפרופ' יעקב זוסמן הי"ו. כדרך שנהג ר' אלעזר בר' יוחנן רבו, אף אני איני יכול ואיני רשאי להבחין בין רעיונות שקבלתי מפיו, בין סברות שנתחדשו לי דרך לימודי, ובין דברים שנתגלגלו ועלו, נבחנו ונבדקו ונתקנו שוב ושוב בשיחותי עמו. ועל כן, לא ציינתי בגוף החיבור באופן שיטתי דברים ששמעתי מפיו, אלא במידה והם נתפרסמו בכתובים. התודה והברכה נתונות לו, האחריות כמובן, כולה עלי.

<sup>22</sup> תנחומא בובר פרשת במדבר סימן כז.

<sup>23</sup> בשם ר' חנינא. בבלי מגילה ט"ו א' וש"נ.

<sup>24</sup> ירושלמי ברכות פ"ב, ד' ע"ב. ומקבילות: מועד קטן פ"ג, פג ע"ג. מדרש שמואל (בובר) פרשה יט.

## פרק ב: רשימת הכללים

בפרק זה, מופיעה רשימת כללי הפסיקה במחלוקות התנאים, המצויים בספרות הכללים ואשר מקורם מצוי בתלמודים. חקר כללים אלו הוא הלב והיסוד של חיבור זה. ההערות הקצרות הנלוות כאן לכל כלל, מצביעות על מקום איזכורו בתלמודים, למי הוא מיוחס בתלמוד, מה מידת השכיחות של הופעתו ומה עשוי להיות מקורו וטעמו. הערות תמציתיות אלו מבוססות על דיון מקיף לגבי כלל שנעשה במקומו בפרקי החיבור, ועל מנת לבחון ביסודיות את המסקנות יש לעיין בדיון זה במקומו, על פי ההפניה המופיעה בצדו של כל אחד מן הכללים.

הכללים סודרו כאן בסדר ענייני, כיון שזו דרך ההצגה הנוחה ביותר לצורך התרשמות ראשונית, וזו גם הדרך שבה בדרך כלל סודרו הכללים בספרי הכללים. בגוף פרקי החיבור יוצגו הכללים וידונו בסדר אחר. היות והמגמה היא להציג את ההווצרות וההתפשטות של הכללים באופן היסטורי, עדיף - לשם הבהרת התמונה - סדר כרונולוגי, שבו מוצגים הכללים לפי סדר התהוותם, מן הקדום, ימי התנאים, ועד המאוחר, שלהי תקופת התלמוד.

היבט אחר של רשימת הכללים ניתן בנספח: "ספרי הכללים". שם נרשמו הכללים לפי סדר הופעתם של ספרי הכללים. ברשימה שבנספח מוסב המבט אל ההתפתחות של ספרות הכללים הבתר-תלמודית, וניתן לראות באמצעותו את דרך ההתפתחות וההתרחבות של רשימות הכללים, מן המעט אל המרובה, במהלך הדורות שאחרי חתימת התלמוד.

כאמור בפתיחה, רשימות הכללים ניתנות להחלק לשני סוגים עיקריים:

כללים "מתודולוגיים", שבהם יש התייחסות למסגרת שבה מופיעה המחלוקת ולא לחכמים החולקים. בכלל ה"מסגרת" יכולים להחשב דברים שונים במהותם זה מזה. לדוגמה: המעמד שבו נחלקו החכמים, בעיקר אם היתה בו עמידה למנין וקביעת הרוב. התחום ההלכתי שבו נחלקו: דאורייתא או דרבנן. החיבור שבו הופיעו דבריהם ואופן הניסוח בו: משנה או ברייתא, סתם – אנונימי, או שם חכם מפורש, לשון יחיד או לשון רבים, וכיוצא באלה. הכללים המתודולוגיים משקפים את תפיסתם של בעלי הכללים אודות העקרונות של קביעת ההלכה, מצד אחד, ואודות עריכתה של ספרות התנאים



כביטוי לפסיקת הלכה, מצד שני.

הסוג השני הם כללים "אישיים" שבהם יש התייחסות לחכם או לבית מדרש וקביעת הלכה כמותו בכל מחלוקותיו עם חכם או חכמים אחרים. מסתבר, שכללים אלה משקפים סולם של הערכות אישיות, הקובעת עדיפות כוללת לחכם אחד על משנהו.

ישנה גם קבוצה שלישית של כללים, שהם כללים "מעורבים", אלו הם משפטים מכילים התייחסות לחכם מסוים, אך גם הגדרה של תחום מסוים שבו ההלכה נקבעת כמותו. לפי צורת הניסוח שלהם הם נראים ככללים ולכן נמנו ברשימות הכללים, כך נוצר הרושם שאלו הם כללים שיש בהם שילוב של כלל "אישי" ועקרון מתודולוגי הנגזר מן התחום המדובר. בחינה מדוקדקת של מאמרים אלו תורה שבדרך כלל אין הם כללים אלא פסקי הלכות בודדים, בהלכות מסוימות, ורק צורת הניסוח שלהם גרמה להחשיב אותם לכללי פסיקה.

הכללים המופיעים ברשימה באות רגילה, הם כללים המופיעים בתלמוד ומשמשים, לפחות במקומות מסוימים, ככללי פסיקה. הכללים המופיעים באות מוטה אינם כללים של ממש, הם משפטים המופיעים בתלמוד, שנתפרשו ככללים בחלק מספרי הכללים. בסך הכל, מונה הרשימה עשרים וששה כללים ועוד תשעה מאמרים שנחשבו לעתים ככללי פסיקה אך לקמן יתבאר שאינם כללים.

## א. כללים מתודולוגיים

להלן נמנים הכללים שאינם עוסקים בחכמים מסוימים אלא בסיטואציה, נושא או ניסוח במשנה.

א. "יחיד ורבים הלכה כרבים"<sup>1</sup>: ניסוח זה מופיע רק בתלמוד הבבלי, בדרך כלל בסתמא דגמרא ולא במאמרי אמוראים. מקורו של הכלל בהלכות בית-הדין, שבו עומדים למנין ומכריעים את ההלכה במקרה של מחלוקת?<sup>2</sup> הכלל הועבר אל מחוץ לבית הדין ומופיע באופנים שונים ככלי להכרעת הלכה. גם במעמדים הדומים למצב של בית דין, מעמדים שבהם נקבצו חכמים יחדיו, נחלקו בהלכה, עמדו למנין והכריעו ברוב. אך גם במקרים שבהם לא נתקיים כלל מנין, אלא שמסורות הועברו בשם של רבים עמדו כנגד מסורות ושמועות בשם יחידים. מכאן נתגלגל הכלל לגול נוסף, והיה גם לכלל פסיקה במחלוקות המנוסחות במשנה, כאשר דעה אחת מוצגת כדעת הרבים, אם בשם "חכמים" ואם בהיותה "סתם משנה". העברת השימוש ברוב מבית הדין למעגלים רחבים יותר היתה תהליך מתמשך

<sup>1</sup> בבלי ברכות, ט' ע"א, וש"י. יבמות מ' ע"א ובמסורת הש"ס השלם שם. הכלל מופיע עשרות פעמים בתלמוד בנוסח זה ובנוסחים אחרים שמבטאים את עקרון ההליכה אחרי הרוב באופניו השונים.  
<sup>2</sup> תוספתא חגיגה, פ"ב ה"ט, וש"י.

ולא פשוט. ניסוחים שונים של עקרון הרוב מורים על שלבים שונים בהתייחסות לעקרון, לדרך השימוש בו ולתקפו. דיון מפורט להלן עמ' 310 עד 317.<sup>3</sup>

ב. "דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המיקל":<sup>4</sup> מיוחס לתנא ר'

יהושע בן קרח. אינו מופיע כמעט בתלמודים ככלל פסיקה. מקורו, כנראה, בכללי הספק: ספק של תורה להחמיר. מופיע בירושלמי, בדיון בין ר' יעקב בר אדא לבין ר' זעירא, בהקשר לשאלה אם הלכה כמיקל בדברי סופרים גם במקום שיחיד חולק על רבים.<sup>5</sup> דיון מפורט להלן עמ' 125 וש"נ. יתכן ששני הכללים הבאים נובעים מן הכלל הזה:

ג. "הלכה כדברי המיקל באבל": מיוחס לשמואל בבבלי ולר' יהושע בן לוי בירושלמי,<sup>6</sup> ומובא מספר פעמים בשני התלמודים. נראה שהניסוח ככלל מגובש הוא ניסוח מאוחר. ואין מקורו אצל שמואל ור' יהושע בן לוי עצמם. אבל יש מסורות מראשוני האמוראים הללו שנהגו להקל בעניינים מסוימים בהלכות אבלות. דיון מפורט להלן עמ' 208.

ד. "הלכה כדברי המיקל בעירוב": מיוחס לר' יהושע בן לוי בבבלי,<sup>7</sup> ולשמואל בירושלמי.<sup>8</sup> מובא מספר פעמים בתלמודים. נראה שהכלל מבוסס על מסורת פסיקה עוד מימי התנא ר' יוסי בן חלפתא, שבשמו נאמר: "כל מה שאת יכול להקל בעירובין הקל".<sup>9</sup> דיון מפורט להלן עמ' 219.<sup>10</sup>

ה. "הלכה כדברי המכריע": המשפט "הלכה כדברי המכריע" מצוטט כבר מפי רבי או רב, ויש שהוא מצוטט מפי ר' יוחנן.<sup>11</sup> המושג "מכריע" מקורו בבית דין, שבו חייב להיות מספר אי-זוגי של דיינים, כדי שלעולם תהיה הכרעה ולא תהיה מחלוקת שקולה. משם הועבר המושג למחלוקת שמחוץ לבית הדין וקיבל משמעויות שונות. כגון: א. כאשר חכם שלישי סובר כאחד משני חולקים ומכריע את הכף כמותו בהצטרפו אליו לרוב. ב. כאשר חכם שלישי סובר דעה שהיא דעת ביניים הממצעת בין שתי עמדות חלוקות. חובה להבחין בין המובנים השונים של הכלל לפני הדיון בפרטיו. הדיון לגבי משמעותו ואופן השימוש בו מתקיים כבר בתלמוד עצמו.<sup>12</sup> דיון מפורט להלן עמ' 319.<sup>13</sup>

<sup>3</sup> ע"י גם בעמ' 39, 108 עד 127, 184.

<sup>4</sup> תוספתא עדיות פ"א, ה"ה. וש"נ.

<sup>5</sup> ירושלמי גיטין פ"א ה"ב מ"ג ע"ג.

<sup>6</sup> בבלי עירובין מ"ו א' וש"נ. ירושלמי מו"ק פ"ג, פ"ב ע"א.

<sup>7</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"ב, וש"נ.

<sup>8</sup> ירושלמי עירובין, פ"א, י"ח ע"א. וש"נ.

<sup>9</sup> ירושלמי עירובין פ"ז כ"ד ע"ד. בבלי עירובין פ' ע"א.

<sup>10</sup> וע"י גם בעמ' 210, 319.

<sup>11</sup> בבלי ברכות מ"ג ע"ב.

<sup>12</sup> בבלי שבת ל"ט ב'.

<sup>13</sup> וע"י גם עמ' 61 ואילך, ועמ' 114 ואילך.

- ו. **"סתם משנה כר' מאיר, ... וכולהו אליבא דר' ע":** מאמר המיוחס לר' יוחנן ובו זיהוי ה"סתמות", כלומר: המאמרים האנונימיים, בספרות התנאים. "סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא"<sup>14</sup>. בירושלמי נמסר רק מאמר בדבר סתם משנה, שבו אומר ר' שמעון בן לקיש: "כל סתם משניות - דר' מאיר, עד שיפרש לו רבו"<sup>15</sup>. השימוש בפרטי כלל זה מועט, הן כמה שנוגע למשנה והן ביחס לשאר הספרות התנאית. לעתים קרובות מיוחס סתם של משנה או ברייתא מסוימת לחכם אחר, ואין רואים בכך סתירה לכללי הסתם הללו. הם גם אינם מהווים גורם משמעותי בפסיקת ההלכה. דיון מפורט להלן עמ' 317.<sup>16</sup>
- ז. **"הלכה כסתם משנה":** כלל המיוחס בבבלי לר' יוחנן<sup>17</sup>, ומופיע פעמים רבות כהנחה מוסכמת בסתמא דגמרא, בבבלי ובירושלמי. מסתבר שהוא מבוסס על ההנחה שמיוחסת לר' יוחנן בירושלמי, ש"כל סתם משניות דרבנן, עד שיפרש לו רבו"<sup>18</sup>. בספרות הפסיקה והכללים הוא נחשב ככלל היסודי ביותר בפסיקה מן המשנה, אולם גם הוא אינו כלל מוחלט, ובמקומות רבים אין פוסקים כסתם המשנה, אם מפני שסתם המשנה מועמד כחכם יחיד, אם מפני שכלל זה נדחה מפני שיקולים אחרים. על סמך כלל זה נגזרו כללי משנה אחדים המובאים להלן, והם משלימים את המערכת של הכללים לפסיקה על פי סתם משנה. דיון מפורט להלן עמ' 282 ואילך.<sup>19</sup>
- ח. **"מחלוקת ואחר כך סתם, הלכה כסתם, סתם ואחר כך מחלוקת, אין הלכה כסתם":** כלל המיוחס לר' אבהו בבבלי, ובירושלמי נמסר ע"י ר' אבהו בשם ר' אלעזר בן פדת. שניהם תלמידי ר' יוחנן, ונראה שמשום כך בבבלי מיוחס הכלל גם לר' יוחנן עצמו<sup>20</sup>. הכלל קובע כיצד יש להשתמש בכלל "הלכה כסתם משנה" כאשר במשנה מוצאים את ההלכה גם בסתם וגם במחלוקת. השימוש בו בתלמודים – מועט למדי. מן הבבלי משתמע שטעמם של הכללים הללו מבוסס על ההנחה שיש סדר למשנה של רבי בתוך מסכת בודדת, מה שאין כן במסכתות שונות שבהן אין סדר למשנה, ולכן אין ליישם בהן את הכללים הללו<sup>21</sup>. דיון מפורט להלן עמ' 301.
- ט. **"סתמא דמתניתין ומחלוקת בברייתא, הלכה כסתם. מחלוקת במתניתין וסתמא בברייתא, אין**

<sup>14</sup> בבלי סנהדרין פ"ו ע"א.

<sup>15</sup> ירושלמי יבמות פ"ד ו' ע"ב. ומקבילות.

<sup>16</sup> ועי' גם עמ' 322.

<sup>17</sup> בבלי שבת, מ"ו א' וש"נ.

<sup>18</sup> ירושלמי יבמות שם.

<sup>19</sup> ועי' עוד עמ' 50, 126, 146, 154, 171, 180, 345.

<sup>20</sup> ירושלמי ערלה פ"ב ס"א ע"ד ומקבילות, בבלי יבמות מ"ב ע"ב, וש"נ.

<sup>21</sup> בבלי ב"ק ק"ב א' וש"נ.

**הלכה כסתם:** כלל המיוחס לר' אבהו<sup>22</sup>, גם זה הוא כלל-משני לכלל "הלכה כסתם משנה", והוא קובע את היחס בין סתם משנה לסתם ברייתא, ובכך גם קובע את יתרון סמכותה של המשנה על פני הברייתא. גם כלל זה אינו שכיח בתלמודים. דיון מפורט להלן עמ' 301.

י. **"הלכתא פסיקתא"**<sup>23</sup>, **"הלכתא דדינא"**<sup>24</sup> מונחים המגדירים סוגים של משניות שיש להלכות המופיעות בהן כסתם, תוקף עדיף על פני סתמות אחרים. לא נעשה שימוש בפסיקה שבתלמוד כמונחים אלו והם מופיעים רק כתירוץ להעדפת סתם אחד על סתם אחר. ספק אם יש להחשיבם ככללי הפסיקה, מכיון שגם פוסקים בתר-תלמודיים לא עשו בהם כמעט שימוש. הראשונים גם נחלקו בהגדרתם ובזיהוי המשניות הראויות לתארים אלו. עם זאת, בשימוש כמונחים אלו ניתן לראות ביטוי להבחנה מהותית בין חלקים שונים במשנה. הבחנה בין הלכות פסוקות לבין משניות שאינן בבחינת "הלכה פסוקה". דיון מפורט להלן עמ' 294 - 298.

יא. **הלכה כ"בחירתא":** אינו מנוסח ככלל בתלמוד, אך משתמע במפורש מדברי האמוראים, ומופיע ככלל מנוסח בספרי הכללים החל מסדר תנאים ואמוראים<sup>25</sup>: "וכל עדות שהעידו בבחירתא דבר ברור הוא". "בחירתא" היא מסכת עדיות, ואצל אמוראי בבל, ובהם: רב כהנא, רב חסדא, רב נחמן ורב נחמן בר יצחק, נמצא שהופעתה של דעה בעדיות היוותה נימוק לפסוק הלכה כמותה. מסתבר שמעלתה של מסכת עדיות נובעת מכך שנסדרה בכינוס של כלל החכמים ביבנה ב"אותו היום" שאחרי הדחת רבן גמליאל<sup>26</sup>. אלא שמעלה זו נשמרה גם לחכמים מאוחרים שנזכרו בה, גם אם לא יתכן שהיו בכינוס ההוא. דיון מפורט להלן עמ' 293.

## ב. כללים "אישיים"

כאמור, אלו כללים הנוגעים לחכמים או לבתי מדרש, כגון, בית הלל, וקובעים הלכה כמותם בסדרה של מחלוקות. ברוב המקרים, הכללים הם דו-צדדיים, כלומר, הם קובעים הלכה כאחד מן החכמים במחלוקותיו עם חכם מסוים אחר. לעתים, גם כלל שמנוסח באזכור צד אחד בלבד, כגון: "הלכה כבית הלל", מכווין לכל מחלוקותיהם עם בית שמאי. מובן, שבמקרה זה לא קיימת אפשרות אחרת כיון שאין כמעט במשנה מחלוקות של בית הלל עם חכם אחר מלבד בית שמאי. קבוצה אחת של כללים איננה

<sup>22</sup> בבלי יבמות שם.

<sup>23</sup> בבלי ב"ק שם.

<sup>24</sup> בבלי סנהדרין ל"ד ב'.

<sup>25</sup> עפ"י בבלי ברכות כ"ז א'. סתו"א, כהנא עמ' 14, (מחז"ו עמ' 489). כריתות עמ' ק"פ.

<sup>26</sup> עפ"י בבלי ברכות כ"ח א'. עוד נידונית מסכת עדיות וייחודה, בעמ' 29, 102, 106, 146, 317.

מזכירה שם פרטי של הצד שכנגד, אלא מגדירה שם כללי: "מחברו" או "מחבריו", ולהלן יתבאר הספקות כיצד יש לפרש ביטוי זה. גם ברשימה זו יש להפריד בין כללים שנוסחו במקורם ככללים, והם בעיקר הכללים שנסדרו ברשימה בתלמוד בשם ר' יוחנן ובית מדרשו, לבין מאמרים שנתפרשו ככללים אך במקורם לא נוסחו למטרה זו. להלן מנויים הכללים לפי סדר החכמים אליהם הם מתייחסים, מן הקדום עד למאוחר.

**יב. "לעולם הלכה כבית הלל":** זהו הכלל ה"אישי" היחיד המופיע כבר במקור תנאי. אמנם, הוא מופיע רק בברייתא<sup>27</sup> ושוברו בצדו: "הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה", ובתלמודים טרחו ליישב את הסתירה בין חלקי הברייתא. הכלל התרווח בשני התלמודים ככלל מוחלט, עד כדי כך שבבבלי נוסחו המשפטים החריפים: "העושה כדברי ב"ש חייב מיתה"<sup>28</sup> ו"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה"<sup>29</sup>. עם זאת, נראה שיש להבחין בין שלבים שונים בהתפשטות הכלל גם בימי האמוראים. בניגוד למשתמע מאגדת התלמודים, שכבר ביבנה יצאה בת קול והכריזה הלכה כבית הלל, נראה שתהליך התבססותו של כלל הפסיקה כבית הלל נמשך עד ימי האמוראים. דיון מפורט להלן עמ' 137 ואילך, 194 ואילך.

**יג. "הלכה כר' אליעזר בארבע":** כלל המיוחס לשמואל<sup>30</sup>, ומשתמע ממנו שרק בארבעה דברים הלכה כר' אליעזר בן הורקנוס ובכל היתר אין הלכה כמותו. מסוגיית הגמרא עולה שהכלל אינו מתייחס אלא לסדר טהרות, ונראה שאין זו אלא רשימה של ההלכות שנפקו במפורש במשנה וברייתות כר' אליעזר בסדר זה בלבד. העובדה שהלכותיו של ר' אליעזר נדחו בחייו אחרי שנודעה, וההתייחסות אליו כאל "שמותי"<sup>31</sup>, גרמה לכך שמאמר זה קיבל משמעות של כלל הלכה, הקובע שאין לפסוק הלכה כר' אליעזר מלבד במקרים מיוחדים שבהם נפק במפורש כמותו. דיון מפורט להלן עמ' 188 ואילך.

**יד. "הלכה כרבי עקיבא מחברו":** כלל מקובץ הכללים מדבי ר' יוחנן, המסדירים את כללי הפסיקה במחלוקות בין התנאים המרכזיים במשנה. הכלל מופיע רק בקובץ שבבבלי<sup>32</sup> ולא ברשימה שבירושלמי. ההתייחסות אל הכלל בתלמודים מעטה ביותר. במקום אחד בבבלי מועלית השאלה אם הכלל נוגע גם למחלוקות של ר' עקיבא עם רבותיו<sup>33</sup>. מעמדו המיוחד של ר' עקיבא בין חכמי דורו מתואר במקומות רבים, באגדה ובהלכה, ומסתבר שהכלל מסתמך על מעמדו זה. דיון מפורט להלן

<sup>27</sup> תוספתא סוכה, פ"ב ה"ג, וש"נ.

<sup>28</sup> בבלי ברכות י"א א' וש"נ.

<sup>29</sup> בבלי ברכות ל"ו ב' וש"נ.

<sup>30</sup> בבלי נדה ז' ע"ב.

<sup>31</sup> במשמעות שונות בשני התלמודים: בבבלי, במובן של מנוחה, מלשון שמתא, ובירושלמי במובן של "מדבית שמאי". ועיי על כך להלן, בפרקו.

<sup>32</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"ב.

<sup>33</sup> בבלי כתובות פ"ד ע"א.

עמ' 237 ואילך.

טו. "הלכה כרבי יוסי מחברו": כלל מקובץ הכללים מדבי ר' יוחנן, המסדירים את כללי הפסיקה במחלוקות בין התנאים המרכזיים במשנה, ובמיוחד בדור תלמידי ר' עקיבא. הכלל מופיע גם ברשימה שבירושלמי<sup>34</sup> וגם ברשימה שבבבלי<sup>35</sup>. אחת השאלות לגבי ניסוח הכלל הזה היא לגבי נוסח ומוכן הביטוי "מחברו". יש ספק אם לגרוס כך, במובן שהלכה כמותו במחלוקות עם חכם יחיד, או "מחבריו", במובן שהלכה כמותו גם כאשר הוא חולק עם חכמים רבים. מובן מאליו, שהאפשרות השניה היא האפשרות היותר מחודשת, מפני שהיא עומדת כנגד הכלל 'הלכה כרבים'. בכל אופן, הכלל מעמיד את ר' יוסי במעמד הבכיר בין תלמידי ר' עקיבא ועמדה זו נתמכת מן המעשים המסופרים בתלמודים אודות היחס לר' יוסי בימי חכמי הדור ההוא והדורות שאחריו. כלל זה והפרטים הנגזרים ממנו מצוי ונדון בתלמודים בכמה מקומות. דיון מפורט להלן עמ' 238 ואילך.

טז. "רבי יהודה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי": כלל מקובץ הכללים מדבי ר' יוחנן המופיע רק ברשימה שבבבלי<sup>36</sup>. כלל זה הוא פרט מן הכלל הרחב "הלכה כר' יוסי מחבריו" ונראה כמיותר. יתכן שזו הסיבה שבגללה אינו נזכר ברשימה שבירושלמי. הופעת כלל זה בבבלי, בצד הכלל הרחב יותר, מעוררת שאלה, שמא הוא נוגד את הכלל הרחב. כדי למנוע מחלוקת בין הכללים, אפשר לומר, שהכלל הרחב אינו אלא הכללה של קבוצת כללים מצומצמים שקדמו לו. או להיפך, שהכללים הפרטניים מסבירים מיהם חבריו של ר' יוסי שהלכה כמותו במחלוקותיו איתם. מופעיו של הכלל בתלמוד מעטים. דיון מפורט להלן עמ' 238 ואילך.

יז. "רבי יוסי ורבי שמעון - הלכה כרבי יוסי": כלל מקובץ הכללים מדבי ר' יוחנן, שגם הוא אינו נזכר בירושלמי. כאמור, יתכן שהסיבה לכך היא שהוא מיותר אחרי שנוסח הכלל "הלכה כר' יוסי מחברו". גם בבבלי, אין הכלל עומד בפני עצמו, אלא הוא מוצג כהיסק הגיוני משני כללים קודמים: ר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה. הכלל אינו מופיע בתלמודים מחוץ לרשימת הכללים. דיון מפורט להלן עמ' 238 ואילך.

יח. רבי מאיר ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי: אף זה כלל המופיע רק ברשימה שבבבלי<sup>37</sup>, והוא היסק משני כללים אחרים: כר' יוסי במחלוקת עם ר' יהודה ור' יהודה במחלוקת עם ר' יוסי. הכלל לא נזכר עוד

<sup>34</sup> ירושלמי תרומות פ"ג מ"ב ע"א.

<sup>35</sup> בבלי עירובין שם.

<sup>36</sup> בבלי עירובין שם.

<sup>37</sup> בבלי עירובין שם.

בתלמוד. דיון מפורט להלן עמ' 238 ואילך.

יט. "אין הלכה כר' יוסי לא בהלמי ולא בלחיים": מאמר של שמואל, שמשמע ממנו שהוא מוציא שני פרטים מן הכלל "הלכה כר' יוסי מחבריו"<sup>38</sup>. נראה שאין להחשיב מאמר זה ככלל פסיקה אלא כמסורת הלכה בשני עניינים – רחוקים זה מזה – בשם שמואל. רק בתקופה מאוחרת יותר, כשכללי הפסיקה של ר' יוחנן הגיעו לבבל, דנו האמוראים ביחס שבין המאמר הזה לכלל הפסיקה. דיון מפורט להלן עמ' 75.

כ. "רבי שמעון ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה": כלל מקובץ הכללים דבי ר' יוחנן, המסדירים את כללי הפסיקה במחלוקות בין התנאים המרכזיים במשנה, ובמיוחד בדור תלמידי ר' עקיבא. הכלל מופיע גם ברשימה שבירושלמי<sup>39</sup> וגם ברשימה שבבבלי<sup>40</sup>. בירושלמי יש עדות על ר' אימי שביקש לפסוק על פי הכלל הזה<sup>41</sup>. בבבלי מופיעים כללי פסיקה נוספים, הגורעים מהיקפו של הכלל. אלו הם כללים הנוגעים לנושאים מסוימים, כגון: "הלכה כר' שמעון בשבת", "הלכה כר' יהודה בעירובין". נראה שההבדל בין התלמודים בהיקפו של הכלל, משקף את השוני במידת התקבלות הכללים של ר' יוחנן בין ארץ ישראל לבבל. דיון מפורט להלן עמ' 246 ואילך.

כא. "רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה": כלל הנזכר ברשימת הכללים מדבי ר' יוחנן בשני התלמודים. בירושלמי הוא מוצע כהיסק משני הכללים: "ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה", "ר' שמעון ור' מאיר הלכה כר' שמעון". אמוראי בבל לא יכלו להגיע להיסק זה מכיון שלא היה בידם כלל למחלוקת ר' מאיר ור' שמעון. לכן, בבבלי הכלל אינו מוצג כהיסק אלא מנוסח כאחד מן הכללים של ר' יעקב בר אידי בשם ר' יוחנן. מעמדו ה"חלש" של ר' מאיר בפסיקת הלכה, מוסבר באגדת הבבלי כתוצאה של חריפותו דווקא<sup>42</sup>. דיון להלן עמ' 246 ואילך.

כב. "ר' מאיר ורבי שמעון הלכה כרבי שמעון": בירושלמי, הוא אחד מן הכללים שמסר ר' יעקב בר אידי בשם ר' יוחנן, והוא אף מוזכר בדיון הלכי של אמוראים<sup>43</sup>. הכלל לא הגיע לבבל, ובסוגיית הבבלי נשאר הכלל ב"תיקון"<sup>44</sup>. אם כי, כאמור, באגדת אמוראי בבל ניתן נימוק לכך שאין פוסקים הלכה כר' מאיר, דבר המעיד על כך שאף על פי שלא היה בידם כלל מנוסח היתה ידועה להם מגמה בפסיקה –

<sup>38</sup> בבלי עירובין י"ד ע"ב

<sup>39</sup> ירושלמי תרומות פ"ג מ"ב ע"א.

<sup>40</sup> בבלי עירובין שם.

<sup>41</sup> ירושלמי ביצה פ"ג, ס"ב ע"א.

<sup>42</sup> בבלי עירובין יג ע"ב. ועי' עוד בפרקו.

<sup>43</sup> ירושלמי תרומות פ"א, מ"ח ע"ב.

<sup>44</sup> בבלי עירובין מ"ו ב'.

דלא כר' מאיר. בספרי הכללים של תקופת הגאונים, ניתן להבחין בין חיבורים המושפעים מן הירושלמי שבהם מובא הכלל, ואילו בחיבורים המושפעים מן הבבלי, נמצא ביטוי למצב ה"תיקון" שבבבלי. דיון מפורט להלן עמ' 252 ואילך.

כג. "הלכה כרבי מחבירו": כלל מקובץ הכללים דבי ר' יוחנן, המסדירים את כללי הפסיקה במחלוקות בין התנאים המרכזיים במשנה. זהו הכלל היחיד הנוגע לדור שאחרי תלמידי ר' עקיבא והוא מציב את רבי בראש ההירארכיה של חכמי דור זה. מעמדו של רבי בין חכמי דורו מבואר במקומות רבים, והוא קשור הן לתפקידו כנשיא והן לגדולתו האישית. הכלל מופיע גם ברשימה שבירושלמי<sup>45</sup> וגם ברשימה שבבבלי<sup>46</sup>. גם לגבי הכלל הזה הועלתה, כבר בתלמוד, השאלה אם הלכה כמותו "מחבריו" או רק "מחברו"<sup>47</sup>. דיון מפורט להלן עמ' 255 ואילך.

## ג. כללים אישיים בנושאים מסוימים

הכללים המופיעים בסעיף זה מכילים התייחסות לחכם באופן אישי, והגדרת הנושא שבו הלכה כמותו. להלן יתבאר, שרוב המאמרים מן הסוג הזה לא נוצרו ככללי פסיקה, וחלקם גם לא נחשבו לכללי פסיקה ע"י פוסקים ומחברים מאוחרים, אף על פי שנמנו ברשימות של כללי הפסיקה. אמנם, בשלב זה הקודם לדיון המפורט, ראוי למנות את כל הכללים ודמויי-הכללים שמצויים ברשימות הכללים, על מנת להציג את הרשימה הבסיסית ששימשה יסוד למחקר, ולפיכך נמנו גם מאמרים אלו בפרק זה. סדרת המאמרים הראשונה (אות כ"ד – ל') מכילה פסקים המוגבלים לנושא או מסכת מסוימת והם סודרו כאן לפי סדר הנושאים הללו, במסכתות הש"ס. סדרת המאמרים השניה (אות ל"א – ל"ד) מכילה פסקים שכל אחד מהם מתייחס ליותר מנושא אחד, והם סודרו לפי סדר דורות החכמים המופיעים בפסקים.

כד. "בכל השבת כולה הלכה כרבי שמעון": פסק הלכה בהלכות מוקצה שמנוסח ככלל, ובשל כך צוטט בחלק מספרי הכללים בצורה מטעה, כביכול יש כאן פסיקה כר' שמעון בכל הלכות שבת. ולא היא, זה הוא פסק הלכה רק במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדיני מוקצה. רב אחא ורבינא נחלקו אם בכל ענייני מוקצה הלכה כר' שמעון או רק בחלק מהם.<sup>48</sup> דיון מפורט להלן עמ' 84.

כה. "הלכה כרבן גמליאל בדיר וסוהר וספינה": הובא ככלל פסיקה באחדים מספרי הפסיקה<sup>49</sup>, אך אין

<sup>45</sup> ירושלמי תרומות פ"ג מ"ב ע"א.

<sup>46</sup> בבלי עירובין שם.

<sup>47</sup> בבלי פסחים כ"ז ע"א.

<sup>48</sup> בבלי שבת קנ"ז א'.

<sup>49</sup> עיי' בנספח: "ספרי הכללים", אודות "מבוא התלמוד לר' יוסף אבן עקנין" עמ' 363.



זה כלל כי אם פסק הלכה בענין אחד בעירובין<sup>50</sup>. דיון מפורט להלן עמ' 62.

כו. "כל מקום ששנה ר' יהודה בעירובין הלכה כמותו"<sup>51</sup> מאמר המיוחס בבבלי לשמואל<sup>52</sup>, אך נראה שאינו אלא הרחבה או הכללה של פסיקות בודדות של שמואל בחלק מהלכות עירובין, ולא כלל שנוסח בצורה זו במקורה על ידי שמואל. דיון מפורט להלן עמ' 86.

כז. "כר' מאיר בגזירותיו": רב נחמן מביא מאמר זה בשם שמואל<sup>53</sup>, והוא נחשב בחלק מספרי הכללים ככלל פסיקה גמור. נראה, שאין זה כלל עקרוני, אלא פסק הנוגע למספר הלכות בענייני כתובות, שלהן אופי משותף של "גזירות" ובהן פסק שמואל כר' מאיר. דיון מפורט להלן עמ' 87.

כח. "שני דברים אמר חנן - הלכה כיוצא בו, שבעה דברים אמר אדמון - אין הלכה כיוצא בו", "בכל מקום ששנינו: אמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כיוצא בו"<sup>54</sup> שני מאמרים אמוראיים<sup>55</sup> המורים הלכה במחלוקותיהם הספורות של חנן ואדמון, שני "דייני גזירות" שהיו בירושלים. מחלוקות אלו נקבצו בפרק האחרון של מסכת כתובות. בבבלי יש סוגיה המנסה להסיק מה היקפו של הכלל, האם הוא מכנס רק את ההלכות שבמשנה או שהוא מתייחס גם לברייתא, וכן מתקיים דיון בשאלת היחס בין שני המאמרים<sup>56</sup>. דיון מפורט להלן עמ' 78.

כט. "הלכה כרבי מאיר בגיטין": מאמר המופיע ככלל באחדים מספרי הכללים מתקופת התוספות ובעקבותיה. יש לו מקור אחד בתלמוד הירושלמי בלבד<sup>57</sup>. מן המקור הזה נראה שאין מדובר כאן בכלל, אלא בפסק בענין מסוים בגיטין. דיון מפורט להלן עמ' 88.

ל. "הלכה כר' אלעזר בגיטין": פסק בהלכה אחת או שתיים מהלכות שטרות, שבו פוסקים כר' אלעזר בגיטין וכחולקים עליו בשאר שטרות<sup>58</sup>. הבאתו ככלל בחלק מספרי הכללים מטעה, כיון שנראה מכך שיש פסיקה כוללת כר' אלעזר בהלכות גיטין, ואין לכך כל יסוד. דיון מפורט להלן עמ' 88.

לא. "הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטריפות"<sup>59</sup>, והלכה כרבי שמעון באבל": מאמר המופיע בספרי כללים אחדים, אף על פי שאינו אלא מאמר פסיקה ובו שתי הלכות נפרדות, שנמסרו בשם ר' יוחנן, בציון שם החכם וההלכה הנידונה. בתלמוד עצמו כבר ביררו לגבי איזו הלכה בטריפות ואיזו הלכה

<sup>50</sup> בבלי עירובין מ"ב ב'.

<sup>51</sup> בבלי עירובין פ"א ע"ב, וש"נ.

<sup>52</sup> בבלי עירובין פ"א ע"ב, וש"נ.

<sup>53</sup> כתובות נ"ז א' וש"נ.

<sup>54</sup> ירושלמי כתובות פ"ג ל"ה ע"ד. ב"ב פ"ט, ט"ז ע"ד.

<sup>55</sup> מיוחסים לאמוראים שונים בירושלמי ובבבלי. ועי' בפרקו.

<sup>56</sup> בבלי כתובות ק"ט ע"א.

<sup>57</sup> ירושלמי גיטין פ"א ה"ב מ"ג ג'.

<sup>58</sup> ירושלמי גיטין פ"ג, מ"ד ע"ד. בבלי גיטין פ"ו ע"ב.

<sup>59</sup> י"ג: בטריפה.

כאבלות מדובר<sup>60</sup>. דיון מפורט להלן עמ' 75.

לב. "הלכה כר' שמעון שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי", כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו": המאמר הראשון מיוחס לר' יוחנן או לאמורא ארץ ישראלי אחר ואינו כלל, אלא פסק כר' שמעון שזורי בשתיים מן המחלוקות שלו בלבד. למאמר זה מוסף בבבלי המשפט השני, כנראה, בשם רב חנינא מסורא, שמתחיל ב"ולא עוד" ומרחיב את הפסיקה כר' שמעון שזורי לכל מקום. נראה ששני הנוסחים משקפים שני שלבים בהתפתחות הפסיקה כר' שמעון שזורי. ביניהם יש גם שלבי ביניים, כפי שמשמע מסוגיות הבבלי<sup>61</sup>. דיון מפורט להלן עמ' 272.

לג. "כל מקום ששנה רשב"ג הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה": כלל זה מופיע בבבלי בפי רבה בר בר חנה, בשם ר' יוחנן<sup>62</sup>, ובירושלמי, בלשון: 'תמן אמרין'<sup>63</sup>. בירושלמי, מוסרים טעם לכלל, בשם רב. בבבלי קיימת דעה, שיש מחלוקת אמוראים בשאלה אם אכן סבר ר' יוחנן את הכלל הזה<sup>64</sup>. העובדה שהכלל לא נזכר בקובץ הכללים של ר' יוחנן, ושיש מחלוקת ודיונים לגבי תוקפו וטעמו, מציבה אותו במעמד אחר משאר הכללים מדבי ר' יוחנן. דיון מפורט להלן עמ' 258 ואילך.

לד. "נשואין ומלקיות הלכה כרבי, וסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג": איננו כלל אלא משפט הכרעה במחלוקת בין רבי ורשב"ג בשאלה אם חזקה נקבעת אחרי פעמיים או שלש<sup>65</sup>. אין הצדקה להחשיבו בין כללי הפסיקה, כי אינו אלא פסק בענין מסוים. עי' לקמן עמ' 180.

<sup>60</sup> בבלי מועד קטן כ"ב א', בבלי חולין נ' א'.

<sup>61</sup> מנחות ל' ע"ב, חולין ע"ה ע"ב.

<sup>62</sup> בבלי כתובות ע"ז ע"א, ע"י שם במסורת הש"ס השלם.

<sup>63</sup> ירושלמי ב"ב פ"י י"ז ע"ד.

<sup>64</sup> בבלי ב"מ ל"ח ע"ב. אמנם דעה זו מופיעה רק כתירוץ במקום אחד, אבל היא משקפת היטב את סתירת המקורות

הנוגעים לר' יוחנן ולפסיקה כרשב"ג.

<sup>65</sup> בבלי יבמות ס"ד ע"ב.

## פרק ג: על הכללים

בבואנו לעסוק בנושא "כללי הפסיקה", עלינו לדון תחילה במושג ה"כלל", בפני עצמו. קיימים סוגים שונים של כללים, ואף בין כללי הפסיקה יש כללים מסוגים שונים. לצורך דיוננו בהמשך, נעסוק בפרק זה בהגדרת סוגי הכללים ובאופן השימוש בהם.

### א. קזואיסטיקה וכללים

אין ספק שהתנאים הכירו במושג ה"כלל" ובערכם של כללים כדרך של לימוד וארגון הידע. אמנם, המילה "כלל" במקורות התנאים היא מן "השמות המשותפים" או "שמות המסופקים"<sup>1</sup>, שיש להם משמעויות שונות<sup>2</sup>.

השימוש הקדום ביותר בספרות התנאים במושג ה"כלל" מיוחס כבר להלל הזקן, ומופיע במסגרת ה"מידות שהתורה נדרשת בהן"<sup>3</sup>. קבוצת המידות הקשורה ל"כלל ופרט" מורה שהתנאים נתנו דעתם לכך שיש מקומות בתורה שבהם נוסחו הלכות בדרך של כלל, ומקומות שבהם נמנו פרטים. במקום שבו מופיעים "פרט" ו"כלל" באותו ענין, מתעוררת שאלת ייתורם של הפרטים, שהרי ניתן לגזור אותם מן הכלל. ניתן להוכיח מהעיסוק התנאי במידות אלו, שהמחשבה ההלכתית של התנאים לא היתה מוגבלת להלכות פרטיות שנוסחו בדרך קזואיסטית בלבד<sup>4</sup>. הם הכירו בקיומו ובערכו של "כלל", עקרון יסודי,

<sup>1</sup> בלשונם של הפילוסופים היהודים בימה"ב, "שם משותף": הוא "שם המציין שתי משמעויות השונות לגמרי זו מזו", "שם מסופק" מציין "כמה עניינים שיש ביניהם דמיון חיצוני בלבד". עיי פתיחה למורה נבוכים, מהדורת מ. שוורץ עמ' 4 - 5 והערה 22 שם.

<sup>2</sup> הגדרות הנוגעות לענייננו מתוך הערך "כלל", במילון בן יהודה (כרך חמישי, עמ' 2402 - 2407): א. "מספר מה יחד": "חמשה שכתבו כלל בתוך הגט" (גיטין ט' ה') כלומר שכתבו בגט בלשון רבים: "אנו פלוני ופלוני גירשנו נשותינו פלונית ופלונית". ב. "מה שכולל בתוכו דברים הרבה, וההפך פרט, שאין במשמ' אלא דבר אחד". ג. "תנאי קבוע כולל להתנהג לפיהו בדבר מן הדברים": "כלל אמרו בפאה כל שהוא אוכל ונשמר". ד. "במשמעויות עיקר ויסוד": "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה".

<sup>3</sup> לראשונה בשבע מידות של הלל הזקן: תוספתא סנהדרין פ"ז הי"א: שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני פתירא ... וכלל ופרט ופרט וכלל ... "אדר"נ נוי"א פל"ז. ספרא, ברייתא דר' ישמעאל, א', א'. ואח"כ בתוך י"ג מדות של ר' ישמעאל המפורטות בספרא שם.

<sup>4</sup> בענין הניסוח הקזואיסטי של ספרות התנאים, עיי זילברג, כך דרכו של תלמוד, עמ' 13 ואילך. אלון, המשפט העברי, ח"ג, פכ"ח, עמ' 879 ואילך. אורבך, ההלכה, עמ' 63 - 65 ועמ' 123 ואילך. מוסכם על הכל שתנאים הרבו להשתמש בניסוח קזואיסטי, יש מן החוקרים הסבורים שתופעה זו מעידה על העדר יכולת המשגה והפשטה אצל התנאים. למשל דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית עמ' 142 ואילך. דה פריס מייחס את הטענה הזאת ביסודה לרי"צ דינר. יש החולקים על הנחה זו בהצביעם על ניסוחים נורמאטיביים במשניות קדומות. (זילברג ואלון שם).

שהפרטים נובעים ונגזרים ממנו<sup>5</sup>.

המונח העברי "כלל", גזור מן השורש המבטא איסוף פרטים וקיבוצם<sup>6</sup>. נראה, שבאופן ראשוני, כללים בספרות ההלכה של התנאים, מאגדים את הפרטים ומקבצים אותם יחד, לקבוצות הניתנות לזכירה ולטיפול נוח יותר. התנאים דיברו בשבח הכללים כדרך רצויה ללימוד ושינון, והעריכו את החכמים שהצטיינו ביצירת כללים:

"יערף כמטר לקחי" - היה רבי מאיר אומר: לעולם הוי כונס דברי תורה כללים שאם אתה כונס פרטים מייגעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות. משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה, אם נוטלם פרט מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות אבל מצרפם ועושה אותם סלעים ופורט ומוציא בכל מקום שירצה. וכן מי שהולך לבית איליס לשוק וצריך מאה מנה או שתי ריבוא הוצאה, אם מצרפם סלעים מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות אבל מצרפם ועושה אותם דינרי זהב ופורט ומוציא בכל מקום שירצה.<sup>7</sup>

## ב. סוגי כללים

על פי דברי ברייתא זו שבספרי, ניתן לומר שהכלל הראשוני, הפשוט, תפקידו סידורי – ארגוני. הוא אוגד את הפרטים בקבוצה כדי להקל על זכירתם ושינונם. לפעמים, אין מדובר אלא ב"סימן" כגון הסימן הידוע של ר' יהודה בעשרת המכות: "דצ"ך עד"ש באח"ב"<sup>8</sup>, ולפעמים מדובר בכלל של ממש, שמציג מכנה משותף כלשהו בין הפרטים. אין זאת אומרת, שהמכנה המשותף מכיל בתוכו את המהות, הסיבה, לדין המשותף לכל הפרטים הללו, אלא הוא מעיד על תכונה משותפת, המשמשת כגורם מארגן לקבוצה כולה.

לעומת אלו, ישנם כללים שהם בבחינת סיבה ושורש לדבר, והם מברר את החוקיות העומדת ביסודם של הפרטים. כללים מן הסוג הזה הם יסוד המדע, המבקש לברר את החוקיות על פיה מתרחשים

<sup>5</sup> עקרונות של שימוש בכללים – בדרך האינדוקציה ובדרך הדדוקציה, הוגדרו והתפרשו כבר על ידי אריסטו. (עי' ש.ה. ברגמן, **מבוא לתורת ההגיון**, פרקים ד' וה'). חוקרים רבים דנו בשאלה באיזו מידה הכירו חז"ל את המקורות היווניים הקלאסיים. ועי' מש"כ ר"ש ליברמן אודות השימוש בכללי הרטוריקה של היוונים במדרשי חז"ל: "מדרש הכתובים בהלכה ובאגדה", בתוך: "יוונית ויוונית בארץ ישראל", ירושלים תשמ"ד. ובמיוחד עמ' 190 ובהערות 52 – 64 שם. מן הראוי היה לבחון את תפיסת הכללים של התנאים והאמוראים גם על ידי בחינה מקפת של הנושא "המידות שהתורה נדרשת בהן". אך זהו מקצוע גדול בתורה, שעיסוק בו במלוא היקפו חורג מגבולותיה של עבודה זו, ולא נוכל לעסוק בו כאן. בכל אופן, ראוי לשים לב לכך שבידי התנאים היתה משנה סדורה של "כללים" במקרא, וסביר שהיא השפיעה גם על עיצוב הכללים בתורתם עצמה.

<sup>6</sup> **בערוך השלם**, ערך כל, א'. כרך ד' עמ' 225: "ועוד נקרא כלל סדר משפט ומשטר Norm, Regal. ובהמשך שם: "והפעל פירוש ענין קביצה בסוג ומשטר אחד "Zusammenfassen". התרגום של "כללים", ל: "Rules" גם בכותרת החיבור הזה מטעה. כיון שבלשונות האירופיות יש הפרדה בין כלל במובן של קיבוץ לבין כלל במובן של חוק.

<sup>7</sup> **ספרי דברים** פיסקא ש"ו, עמ' 338 ועי' גם עמ' 336, וש"נ.  
<sup>8</sup> **ספרי דברים** פיסקא ש"א, עמ' 319.

הדברים במציאות<sup>9</sup>. כללים אלו נחשפים בדרך האינדוקציה, מתוך התבוננות המכוונת לחשוף את הסיבה המכוננת את הפרטים שבקבוצה. מעבר לכך, קיימים כללים שהם עקרונות שקדמו לפרטים, והם נועדו לכך שמהם ייגזרו פרטים בדרך הדדוקציה. לצורך דיוננו בכללי הפסיקה, נגדיר בהמשך פרק זה ארבעה סוגים של כללים: כללים "מסמנים", כללים "מכנסים", כללים "עקרוניים" וכללים "מחייבים".

## 1. כללים "מסמנים"

מאמרם של ר' נחמיה ור' מאיר, תלמידיו של ר' עקיבא "לעולם הוי כונס דברי תורה כללים", מבטא עמדה הרואה בקיבוץ ההלכות לפי כללים, דרך יעילה של לימוד, שינון וזכרון. דרך זו מתוארת כאופיינית לחכמי הדור השני ביבנה, בני דורו של ר' עקיבא<sup>10</sup>. תלמידי ר' עקיבא, המשיכו דרך זו וביססו אותה.

רבי יהודה הנשיא מכנה את חכמי הדור ההוא בתארים המורים על דרכם זו בלימוד:

"לרבי טרפון קרא לו גל אבנים. ויש אומרים גל של אגוזים, ... לרבי עקיבא קרא לו אוצר בלום, למה רבי עקיבא דומה לפועל שנטל קופתו ויצא לחוץ מצא חטים מניח בה מצא שעורים מניח בה כוסמין מניח בה עדשים מניח בה כיון שנכנס לביתו מברר חטים בפני עצמן שעורים בפני עצמן פולין בפני עצמן עדשים בפני עצמן. כך עשה ר' עקיבא ועשה כל התורה טבעות טבעות. לרבי אלעזר בן עזריה קרא לו קופה של רוכלים."<sup>11</sup>

ארגון הידע לקבוצות של "כללים" עומד ביסודה של משנת עדיות. המגמה של עורכי המסכת הזאת, כפי שהיא מתוארת בתוספתא שלה, היא מגמה סדרנית:

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא

מדברי סופרים ואינו מוצא ... שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו. אמרו: נתחיל מהליל

<sup>9</sup> האינדוקציה – הסקת כללים מן הפרטים, היא אולי הפעולה הבסיסית ביותר של החשיבה האנושית. אין תחום דעת שלא נזקק לדיון יסודי בדבר טיבם של הכללים והחוקים ודרך גזירתם מן הפרטים. תחומים קרובים לכללי הפסיקה הם העיונים בבלשנות, בתורת הספרות, במחקר ההיסטוריה וכמובן, בתחום המשפט. "מלכת המדעים" - הפילוסופיה, אמורה להציע את העקרונות הכלליים והמשותפים. (סקירה של הנושא, ש.ה. ברגמן, "מבוא לתורת ההגיון", עמ' 346 - 428) לאחר עיסוק מסוים בנושא זה כמידת יכלתי הבלתי-מקצועית, נוכחתי לראות שאף על פי שעשויה לעיון הפילוסופיה תרומה מסוימת לניתוח סוגי הכללים ואפשר גם בהצעת טרמינולוגיה סדורה, להגדרתם ואופני התפתחותם, התועלת הכללית די מוגבלת, ודיון רחב בהיבטים הללו יסיט את הדעת מעיקר ענייננו.

<sup>10</sup> מאוחר יותר, יוחסה יצירת הכללים, ע"י בעלי האגדה, לקב"ה בכבודו ובעצמו: "וכי כל התורה למד משה כתיב בתורה (איוב יא) ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים ולארבעים יום למדה משה אלא כללים למדהו הקב"ה למשה". (שמות רבה, פמ"א, ו. תנחומא, כי תשא, פט"ז). לפי גישה זו, הכללים מופיעים ביסוד התורה, מנתינתה. לפי האמור בספרי, מלאכת הכללת הכללים מוטלת על הלומד. בכל אופן, גם לפי התנחומא, תכליתם של הכללים היא להקל על הזכירה והשינון.

<sup>11</sup> אדר"נ נו"א פמ"ח עמ' ל"ד. תאורים אלה שונים לגמרי מתאריהם של חכמי הדור הקודם שהוזכרו במשנה אבות פ"ב מ"ט ובאדר"נ שם, פרק י"ד עמ' 58.

ומשמאי. שמאי אומר ... והילל אומר ...<sup>12</sup>.

אכן, מסכת זו מתאפיינת בכך שהיא מלקטת את ההלכות שבה בקבוצות. בתחילתה, סודרו המחלוקות של הלל ושמאי והבתים שבאו בעקבותיהם: מחלוקות הלל ושמאי עצמם<sup>13</sup>, "דברים שחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי"<sup>14</sup>, "דברים מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל"<sup>15</sup>. מלבדן, נסדרו במסכת עדיות עוד קבוצות הסדורות לפי "סימנים" שונים, שבדרך כלל ניתן בראשן מניין. כגון: ארבע עדויות של ר' חנינא סגן הכהנים<sup>16</sup>, שלשה דברים שאמר ר' ישמעאל לפני חכמים בכרם ביבנה<sup>17</sup>, וכיוצא באלו. לשיטה זו, של ארגון הלכות לפי קבוצות וסידורן המספרי, קרא ר' אבהו: "ספורות". לפי דרשתו, מלאכה זו נעשתה עוד בתקופת המקרא, על ידי "משפחות סופרים אנשי יעבץ". בירושלמי, יש מי שייחס פעולה זאת לאנשי כנסת הגדולה<sup>18</sup>, אבל נראה, שבאופן ריאלי ולא דרשני, נכון דווקא הייחוס לר' עקיבא ובני זמנו<sup>19</sup>.

סוג אחר של ארגון קבצי הלכות הוא לפי סגנון לשוני משותף<sup>20</sup>, או "סימנים" אחרים. כאמור, הסימן המפורסם ביותר, שנתפרסם בזכות הופעתו בהגדה של פסח, הוא סימנו של רבי יהודה בר אילעאי בעשר המכות: "ר' יהודה היה נותן בהם סימנים: דצ"ך עד"ש באח"ב"<sup>21</sup>. והלא הוא מתלמידיו המובהקים של ר' עקיבא. אפשר, שלצורת כללים זו קוראים בבית מדרשם של תלמידי ר"ע: "מידות"<sup>22</sup>.

<sup>12</sup> **תוספתא עדיות פ"א ה"א**. ועי' **אלבק, מבוא למסכת עדיות**, משנה סדר נזיקין עמ' 275 – 279. אמנם רי"ן **אפשטיין** סבור שעיקר מגמתה של המסכת היא להכריע במחלוקות (**מבואות לספרות התנאים**, עמ' 425) ואין היא ליקוט הלכות בעלמא. אבל גם לשיטתו, ברור שהמגמה הסדרנית בולטת מאד באופן ארגון קבצי ההלכות במסכת. ועי' **מבואות לספרות התנאים**, עמ' 435 שם הובאה השערתו של רע"צ **מלמד**, (הע' a103) "שהסכימה החיצונה של ההלכות הכריעה את הסדר".

<sup>13</sup> **משנה עדיות**, תחילת פרק א'.

<sup>14</sup> **שם**, פ"א מ"ב ואילך.

<sup>15</sup> **שם**, פ"ד מ"א ואילך.

<sup>16</sup> **שם**, פ"ב מ"א - ג'.

<sup>17</sup> **שם**, פ"ב מ"ד.

<sup>18</sup> **ירושלמי שקלים פ"ה, מח ע"ג**: "אמר רבי יונה: כתיב, לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל - זה רבי עקיבא שהתקין מדרש הלכות והגדות. ויש אומרים: אלו אנשי כנסת הגדולה, מה שהתקין - זה כללין ופרטיין. אמר רבי אבהו: כתיב, משפחות סופרים יושבי יעבץ, מה תלמוד לומר סופרים? אלא שעשו את התורה ספורות ספורות: חמשה לא יתרומו, חמשה דברים חייבין בחלה, חמש עשרה נשים פטורות צרותיהן, שלשים ושש כריתות בתורה, שלשה עשר דבר בנבלת העוף הטהור, ארבע אבות נזיקין, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", עי' ר"ש **ליברמן, יונית ויונות**, עמ' 219 - 222, והערה 59 שם. ועי' משי"כ ר"ד הנשקה, "משנה ראשונה" עמ' 57 והערות 208 - 209 שם.

<sup>19</sup> כידוע, לדור יבנה ור' עקיבא בראשו מעמד מרכזי בעיצובה של המשנה: רי"ן **אפשטיין, מבואות לספרות התנאים**, עמ' 71 - 72. סיכום תמציתי של הענין ולקט מקורות עי' מ. **אלון, המשפט העברי**, ח"ג פכ"ח, עמ' 860 - 861 ובמקורות שציין שם.

<sup>20</sup> כדוגמת משניות "אין בין" בפ"א **ממילה**, או "תיקון העולם" בפ"ד **מגיטין**. ועי' הרשימה אצל **אלבק, מבוא למשנה**, עמ' 88 ואילך.

<sup>21</sup> **ספרי דברים פסקא ש"א**, עמ' 319.

<sup>22</sup> **בבלי גיטין**, סז ע"א: "וכן אמר ר"ש לתלמידיו: בניי, שנו מדותי, שמדותי תרומות מתרומות מידותיו של ר"ע". שם רגילים לפרש מידות במובן "מכילתא", כסוג של מדרש. עי' ערוך ערך מד, א'. ועי' **אלבק, מבוא למשנה**, עמ' 76 ומה שציין שם בהערה 19, לדברי ר"מ איש שלום. **אפשטיין, מבואות לספרות התנאים** עמ' 545 - 548. אבל אי אפשר לפרש במובן "מכילתא" במקומות הבאים: **ביכורים פ"ג מ"י**: "רבי שמעון אומר: שלש מדות בבכורים". ו**בתוספתא**:

ההגדרה המאפיינת את ה"סימנים" היא, שאין הם מכילים תוכן מהותי אודות הפרטים הנכללים בהם, אלא הם מהווים מסגרת המאפשרת לקבצם יחד ובכך להקל על שינונם וזכירתם. לפעמים ה"סימן" הוא דין משותף לכל הקבוצה. בלשון האמוראים, מצינו ביטוי לקיבוץ ברייתות בדרך של דין משותף: "חומרי מתנייתא":

מנקיט אביי חומרי מתנייתא, ותני: הגוד והמשמרת כילה וכסא גלין - לא יעשה, ואם עשה - פטור אבל אסור. אהלי קבע - לא יעשה, ואם עשה - חייב חטאת. אבל מטה וכסא טרסקל ואסלא - מותר לנטותן לכתחילה.<sup>23</sup>

רש"י מסביר ש"חומרי מתנייתא" הן "כללות של ברייתות". המילה "חומר" מתפרשת לו כ"קשר"<sup>24</sup>, והוא מסביר שאביי מצא אותן שנויות כל אחת בנפרד, ו"קשר" אותן בקבוצות לפי דינן: חייבי חטאת בנפרד, פטורין בנפרד, ומותרין לכתחילה בנפרד. אולי אפשר לפרש גם קבצים במובן המקראי של "חמרים חמרים" (שמות ח' י').<sup>25</sup>

ה"סימן", יכול להיות בעל משמעות להלכה. דוגמה אופיינית לדבר נמצא כבר בסימנים שבמסכת עדיות: הפרק הרביעי וחלק מן הפרק החמישי שבמסכת מנו דברים "שהם מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל". הפרק הרביעי, לקוח ממשנת ר' מאיר<sup>26</sup> ובו נמנו למעלה מעשרים מחלוקות כאלה<sup>27</sup>. בפרק החמישי במסכת, נמנו מחלוקות נוספות מפי חבריו של ר' מאיר: ר' יהודה מונה ששה דברים, ר' יוסי מונה ששה דברים אחרים, ר' ישמעאל מונה שלשה, רבי אלעזר<sup>28</sup> שניים, ובתוספתא נוספו עוד<sup>29</sup>. הראב"ד ובעקבותיו רוב המפרשים מסבירים שהתנאים האחרים מוסיפים על המנויים במשנת ר' מאיר. אבל, חלק מן הפרטים שברשימות אלו שנוי במחלוקת<sup>30</sup>. לפיכך, מסיק רי"ן אפשטיין, ש"התנאים האלה אינם מוסיפים על ר"מ ואינם מוסיפים זה על זה, אלא כל אחד שנה דבריו, ורק דבריו, והמסדר האחרון

---

**כלים**, ב"מ, פ"ו ה"ז: "ר' יהודה אומר בהן שלש מדות משום ר' עקיבא", **אהלות** פ"ד ה"ד: "ר' יהודה אומר בהן שלש מדות משום ר' עקיבא", **נגעים** פ"ה ה"ג: "ר' שמעון אומר בהם שלש מדות משום ר' עקיבא...". ובאלו, המדות הן כמין כללים. אם כן, אפשר שיש לפרש כך גם בדברי ר' שמעון בגיטין. וכך גם משתמע שם מן ההקשר בברייתא שם. ועיי ברש"י ד"ה אוצר בלום, **גיטין** שם.

<sup>23</sup> **בבלי שבת** קל"ח ע"א

<sup>24</sup> עיי **אבינרי**, **היכל רש"י**, ח"ב, אוצר הפירושים, ערך "חומרתא", עמ' שמ"ז, וערך "חמר" ב', עמ' שפ"ב.

<sup>25</sup> ועיי עוד **בבלי ע"ז** מ"ב ב': "מנקיט רב ששת חומרי מתנייתא", ובפ"י **רש"י** שם, השונה מהפירוש בשבת, **ותוד"ה** "חומרי מתנייתא" שפירש בשם רשב"ם כעין פירוש רש"י בשבת, ומשי"כ על כל זה **בערוך השלם** בערך חומרא, (עמ' תל"ח).

<sup>26</sup> כך הוכיח **אפשטיין במבואות לספרות התנאים** עמ' 101 – 104.

<sup>27</sup> בפרק עצמו אין מספר. בתוספתא ובתלמוד מדובר על "עשרים וארבעה דברים" אלא שמספר זה אינו מדויק ברשימה שבמשנה וכבר דנו בו גם בתלמוד. ועיי ע"ז **אפשטיין במבואות לספרות התנאים** עמ' 435.

<sup>28</sup> כך יש לגרוס, עיי פירושו של ר"ח **אלבק** למשנה זו.

<sup>29</sup> **תוספתא עדיות**, פ"ב ה"ה – ה"ח.

<sup>30</sup> כמפורט עיי **אפשטיין, מבואות לספרות התנאים**, עמ' 435 – 437.

הוא שסידרם יחד<sup>31</sup>.

רשימות ספורות אלה שבמשנת עדיות, שמשו כמקור מחייב בדיון התלמודי. בכל מקום שבו נתקלו אמוראים במחלוקת ב"ש וב"ה שבה דברי ב"ש הם המקילים, טרחו לתרץ מדוע לא נמנתה גם הלכה זו ברשימה שבעדיות<sup>32</sup>. בחלק מן המקרים, תירצו בכך שיש גם צד חומרה לבית שמאי<sup>33</sup>, אבל יש מקומות שבהם גם שינו את פירוש הדעות<sup>34</sup> או הפכו בין ב"ש וב"ה<sup>35</sup>. ובשום מקום לא מצאתי שתירצו את ההעדרות מהרשימות בעדיות ב"תנא ושייר<sup>36</sup>.

ההתייחסות לרשימה מספרית כאל רשימה מחייבת וסגורה, הופכת אותה ל"כלל", במקרה הזה כלל פרשני. שאפשר לנסחו בזו הלשון: "כל מקום שתמצא מחלוקת ב"ש וב"ה שלא נמנתה בין קולי ב"ש במסכת עדיות, יש לפרשה כך שתמצא בה חומרה של בית שמאי".

דוגמה לכלל מן הסוג הזה בכללי הפסיקה שאנו עוסקים בהם, הוא הכלל: "הלכה כר' שמעון שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי<sup>37</sup>". כפי שיוסבר, הכלל מונה היכן במשנה פסקו כר"ש ותו לא, מבלי שיש בו אמירה כל שהיא על מעמדם ההלכתי של דברי ר"ש שזורי במשנה ובספרות התנאים, ומבלי שיש מכנה משותף כלשהו בין שתי ההלכות הללו או בין שאר ההלכות שבהן לא נאמר שהלכה כמותו. אבל יש מי שפירשו אותו ככלל מחייב: רק בשתי הלכות אלו הלכה כמותו<sup>38</sup>.

## 2. כללים "מכנסים"

<sup>31</sup> שם, עמ' 437. אמנם, לא מסתבר לומר שהרשימות הקצרות של החכמים האחרונים בפרק החמישי, הן, בעיניהם, סך כל המחלוקות של קולי ב"ש. לכן יש לשער, גם אליבא דאפשטיין, שהעורך לא רק סידרם יחד, אלא גם השמיט מן הרשימות שבפרק החמישי את החזרות על מה שכבר נשנה אצל קודמיהן. לכן, צודקים דברי הראב"ד, שמבחינת סדר המשנה כפי שהוא לפנינו, הרשימות של פרק ה' הן הוספות לרשימה העיקרית שבפרק ד'.

<sup>32</sup> **ירושלמי פאה**, פ"ו, י"ט ע"ג. **שביעית** פ"א, ל"ג ע"ב, **שבת** פ"ז, י' ע"א, **עירובין** פ"ו, כ"ג ע"ג, **יומא** פ"ח, מ"ד ע"ד, **יבמות** פ"ו ז' ע"ג, **כתובות** פ"ח, ל"ב ע"א, **בבלי**, **יומא**, פ' ע"א, **זבחים** ל"ח ב', **חולין** נ"ב ב', **חולין** ק"ה א', **בכורות** ל' ע"ב, **ערכין** כ"ז ב'.

<sup>33</sup> כך מסביר ר' יוסי ב**ירושלמי פאה** שם. והקשו על דבריו מכמה הלכות שבהן יש צד חומרה לב"ש ובכ"ז נמנו. וכך היא הדרך הרגילה ליישב בירושלמי. הדוגמה הקיצונית ביותר לשיטה זו של מציאת צד חומרה בבית שמאי, היא במחלוקת **ביומא**, בירושלמי ובבלי, שהעמידו בדוחק רב: הירושלמי ב"בן אבטיח" והבבלי בעוג מלך הבשן, כדי ששעור "מלא לוגמיו" של בית הלל יהיה גדול יותר, ולכן קל יותר, מ"רביעית" של בית שמאי. (ועי' גם **בתוד"ה ב"ש**, קידושין ב' ע"א).

<sup>34</sup> כגון **בבבלי**: **חולין** ק"ה א', **בכורות** ל' ע"ב, ל"ח א', **ערכין** כ"ז ב'.

<sup>35</sup> **תוד"ה מוקים**, **בביצה** ב' ע"ב, מסביר שהעמידו ב"ש כר"ש המחמיר כיון שלא שנויה בעדיות בין קולי בית שמאי.

<sup>36</sup> נראה, שבמקום שהרשימה איננה סתמית אלא פותחת במספר או ב"אלו דברים", רואים אותה כרשימה מלאה: **בבבלי קידושין** ט"ז ב' נדחה התירוץ "תנא ושייר" מפני ש"ארבעה קתני" ומפני ש"אלו" קתני. וכן **בקידושין** מ' ע"א, "אלו דברים", **ובמכות** כ"א ב' – "תנא קתני שמונה, ואת אמרת תנא ושייר?".

<sup>37</sup> עי' לקמן בפרק על ר' שמעון שזורי, עמ' 276.

<sup>38</sup> יש למנות כאן גם את הכללים הבאים: כר' שמעון בשבת. כר' יהודה בעירובין. כר' מאיר בגזירותיו. חנן ואדמון. ואולי גם: כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו... חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה.



אלו הם כללים מרמה גבוהה יותר: כללים המציעים מכנה משותף תכני של הפרטים האגודים בהם. בשונה מהכללים ה"עקרוניים" שיוצגו להלן, כללים אלה אינם מהווים בהכרח את הגורם המכונן של ההלכות המנויות בפרטים, אלא רק מכנסים אותן תחת מכנה משותף אחד. דומני, שלכך התכוונו חכמים באמרם "הוי כונס דברי תורה כללים", ולפיכך הגדרתי כללים מסוג זה בתואר: "מכנסים". נראה, שחלק ממשניות שיש בחתימתן: "זה הכלל..." נוצרו באופן הזה. מתוך למעלה משמונים משניות "זה הכלל" שבמשנה, וכמספר הזה בתוספתא, הרוב המכריע הן משניות סתמיות, שחלקן הראשון מכיל רשימת פרטים, בסופן מופיע המונח "זה הכלל", ובעקבותיו הכלל המכנס את רשימת הפרטים. סיכום זה מהווה גם פירוש, כי הוא מציע מכנה משותף והגיון עקבי לרשימת הפרטים.<sup>39</sup>

בבבלי שואלים על משניות שיש בהן כללים, "לא תווי מאי". בעל השאלה בגמרא, מניח שהכלל אינו יכול להיות רק סכום של הפרטים שנמנו במשנה, אלא עליו להכליל דברים נוספים שלא נמנו במשנה, שאם לא כן - הוא מיותר. השאלה הזאת מניחה שהכלל שבמשנה איננו רק סיכום, אלא שהוא בעל משמעות רחבה יותר באשר ניתן לגזור ממנו בדרך דוקציה פרטים נוספים.

נראה, שהעובדה שסוג שאלה זה מופיע תמיד רק ברובד הסתמא דגמרא, מורה על כך שחל שינוי בהבנת לשונות הכללים בשלהי תקופת התלמוד, ונוצרה ציפיה שהכלל ישמש כמחייב ומכליל דברים שמעבר לפרטים המנויים במשנה ולא רק סודר ומכנס.<sup>40</sup>

דוגמה למעבר בין שתי התפיסות קיימת בסוגיה הבאה:

משנה<sup>41</sup>:

בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין שלשה אין פוחתין ואין מוסיפין עליהן ... בראשי החדשים

<sup>39</sup> ר"ב אשכנזי עמד על קיומה של התופעה, וניסחה כך: "לפעמים אנו מכניסין ב"זה הכלל" מה שנאמר להלן במשנה עצמה ותנא והדר מפרשי" (כללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי, שוחטמן, עמ' 267) –  
<sup>40</sup> הדברים שלהלן תואמים למסקנות העיקריות של יעקב א. אפרתי, ב"תקופת הסבוראים וספרותה", עמ' קנ"ט – רע"ח. ר"א אפרתי הראה במחקרו זה, שאין בירושלמי אף פעם שאלת "זה הכלל לאתווי מאי", וגם בבבלי, אין אמוראים שמתייחסים אליה אלא רק סתמא דגמרא. במקומות הבודדים שבהם נראה לכאורה שאמוראים התייחסו לשאלה זו, אפשר להראות שיש שילוב של מימרת אמורא קדומה בתוך שקלא וטריא מאוחרת, והמימרא המקורית אינה מתייחסת לשאלה זו.

חוסר העקביות בהצגת שאלת "לא תווי מאי" העסיק גם את בעלי הכללים, והם ניסו להסביר את המקומות שלא שאלו בהם, ואף לקבוע כללים, אימתי שואלים ואימתי לא. כבר בגמרא עצמה ניתנה הדעת על אבחנה שכזו: בבבלי שבת קנ"א ע"א מבחינים בין כלל המנוסח בצורה "כל ש..." לבין המקרה הנדון שם שבו מקדימים במשנה לגוף הכלל את המלים "כלל אמר אבא שאול". בעל הכריתות (חלק חמישי, שער שני, אות ד', עמ' רל"ג) קובע כלל: "כל היכא דתני 'הכל' - לדרשה, אבל היכא דתני 'כל' - פעמים דריש מיניה ופעמים לא דריש מיניה". ובכך מנסה למצוא שיטה עקבית. אם כן, הוא מציין ש"האי כללא לאו דוקא, שאין למדין מן הכללות". בעל "הליכות עולם" מחדד את הבעיה בזו הלשון: "וחדלו לספור דלא דריש כל לאתווי מאי, ותימה שאין הגמרא מוליך השיטה שוה בכל מקום". (ה"ע, שער שלישי, פרק שני, אות ג'). המהר"ש אלגאזי מסביר ב"הליכות אלי" ערך "זה הכלל", אות שמ"ה, שגם אם לא נאמר בגמרא בפירוש "לא תווי מאי" אפשר להסיק לפעמים מן הדיון שהבינו שאכן אתי לאתווי. עיי גם מש"כ על ענין "זה הכלל" במשנה, הר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 1039 ואילך, ועיי אורבך, ההלכה, עמ' 123.  
<sup>41</sup> מגילה פ"ד, מ"א-מ"ב.

ובחולו של מועד קורין ארבעה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן ... זה הכלל כל שיש בו מוסף ואינו יום טוב קורין ארבעה ביום טוב חמשה ביום הכפורים ששה בשבת שבעה אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן.

גמרא<sup>42</sup>:

זה הכלל כל שיש בו מוסף וכו'.

איבעיא להו: תענית צבור בכמה? ראש חדש ומועד דאיכא קרבן מוסף - ארבעה, אבל הכא דליכא קרבן מוסף - לא, או דלמא: הכא נמי איכא מוסף תפלה? תא שמע: זה הכלל: כל שיש בו ביטול מלאכה לעם, כגון תענית צבור ותשעה באב - קורין שלשה, ושאיין בו ביטול מלאכה לעם, כגון ראשי חדשים וחולו של מועד - קורין ארבעה, שמע מינה.

אמר רב אשי: והא אנן לא תנן הכי: זה הכלל: כל יום שיש בו מוסף ואינו יום טוב - קורין ארבעה, לאתויי מאי - לאו לאתויי תענית ציבור ותשעה באב?!

ולרב אשי מתניתין מני? לא תנא קמא ולא רבי יוסי. דתניא: חל להיות בשני ובחמישי - קורין שלשה ומפטיר אחד. בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד. רבי יוסי אומר: לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד.

ואלא קשיא זה הכלל! לא, לאתויי ראש חודש ומועד. הא בהדיא קתני לה: בראשי חדשים ומועד קורין ארבעה! סימנא בעלמא יהיב, דלא תימא יום טוב וחולו של מועד כי הדדי נינהו, אלא נקוט האי כללא בידך: כל דטפי ליה מילתא מחבריה - טפי ליה גברא יתירא. הלכך, בראש חודש ומועד דאיכא קרבן מוסף - קורין ארבעה, ביום טוב דאסור בעשיית מלאכה - חמשה, ביום הכפורים דענוש כרת - ששה. שבת דאיכא איסור סקילה - שבעה.

סוגיה זו, נתפרשה בפירוט רב ע"י י.א. אפרתי, בתוך מחקר כולל על משניות "זה הכלל" וסוגיות "זה הכלל לאתויי מאי"<sup>43</sup>, לענייננו, חשוב לתת את הדעת לפרט אחד בסוגיה: המעבר בין שתי הגישות ל"זה הכלל" המופיע בסוגיה זו.

רב אשי דייק מן המשנה, שהביטוי "זה הכלל כל יום שיש בו מוסף" בא ללמד גם על תענית ציבור ותשעה באב, שאינם יום טוב, אך יש בהם "מוסף", דהיינו - תוספת בתפילה<sup>44</sup>. הגמרא דוחה את דיוקן של רב אשי, וטוענת שהמונח "מוסף" מתייחס דווקא לקרבן מוסף. ולכן, ב"זה הכלל" התכוונו במשנה

<sup>42</sup> בבלי מגילה כ"ב ע"א-ע"ב.

<sup>43</sup> אפרתי, שם, עמ' רמ"ה - רע"ג. ושם ציין למי שקדמו. ועיי גם אורבך, ההלכה, עמ' 221 - 222 ובהערות.

<sup>44</sup> יתכן, שרב אשי כלל לא דייק מ"זה הכלל לאתויי", וזו תוספת פרשנית לדבריו מפי הסתמא דגמרא. רב אשי רק פירש את הכלל "כל שיש בו מוסף" במובן של מוסף תפילה ולכן נכלל בו גם תענית צבור ותשעה באב. ועיי בפירושו של אפרתי.

רק לראש חודש וחול המועד, שיש בהם קרבן ממש, ולא לתענית ותשעה באב, שאין בהם קרבן ולכן אין להוסיף בהם קרואים, ודי בשלשה. אלא שכאן קשה - "זה הכלל" אינו מוסיף מאומה על הפרטים שכבר נשנו במשנה, שהרי ראש חודש וחול המועד כבר הופיעו במפורש לפני כן. ואם כן - "זה הכלל לאתויי מאי?" על כך מתרצים בגמרא: שהכלל הוא "סימנא בעלמא". כלומר, בניגוד להצעת דברי רב אשי, שהכלל בא לחדש עקרון שממנו ינבעו פרטים נוספים על אלו שבמשנה, המתירן סובר שהכלל איננו אלא סכום הפרטים שקדמוהו. בבחינת "תנא והדר מפרש".

נראה, שהשימוש בביטוי "סימנא בעלמא" מורה על כך שהמתירן הבין, שהמשפט "כל שיש בו מוסף" במובן של "קרבן מוסף" אינו אלא מכנה משותף מקרי, למועדים שנזכרו במשנה, ולא הסיבה המהותית להוספת קרואים<sup>45</sup>. אמנם, סימן זה אינו מקרי לגמרי, שהרי עולה בכירור מן הסוגיה, ובעצם כבר מן

---

<sup>45</sup> "סימן" הוא ביטוי מובהק למשהו חיצוני ולא מהותי, כמשתמע מהמכילתא דלקמן: "למועד חדש האביב יכול בזמן שיש אביב אתה עושה פסח ואם לאו אין אתה עושה פסח ת"ל את חג המצות תשמר בין שיש לך אביב בין שאין לך אביב אם כן מה ת"ל למועד חדש האביב עשאו הכתוב סימן לו." (מדרשבי"י, פל"ד י"ח עמ' 222). אבל, כמו כללים, גם "סימנים" יש מסוגים שונים ומשמעויות שונות. הסימן הבסיסי ביותר הוא סימן לזכרון ושינון, שאין בו שום תוכן, לפעמים הוא מיוסד על ראשי תיבות כדוגמת "דצ"ך עד"ש באח"ב"ב - סימן לעשר המכות, (ספרי דברים פי ש"א), "הזי"ו ל"ך" - להפסקות בשירת האזינו (מסכת סופרים פי"ב ה"ז), או "הלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ס" - למחלוקות שבהן נפסק כאביי במחלוקות עם רבא (בבלי ב"מ כ"ב ע"ב). לפעמים הוא מכיל מלים ראשונות, כדוגמת הסימנים המצויים לרוב בגמרא, המסדרים סדר המימרות או קטעי סוגיה. ברמה גבוהה יותר יש סימנים חיצוניים כדוגמת הני"ל, אולם הסימן עצמו מנוסח כביטוי בעל משמעות, דבר המיקל על זכירתו: לזכרון סדר "שיר של יוס" ניתנו שני סימנים: "רב ספרא מנח בהו סימנא: הומבה"י, רב פפא מנח בהו סמנא: הומבה"י" (בבלי סוכה נ"ה ע"א) עד שנצרכו לתת סימן מי הציע איזה סימן: "וסימנך: אמבוהא דספרי", (וי"ג "להלוך במבו"י, ע"ש ברש"י ודק"ס). "אמבוהא דספרי" הוא ביטוי שיש לו משמעות, ובאמצעותו קל לזכור שרב ספרא ("דספרי") הוא שהשתמש בסימן "הומבה"י" ("אמבוהא"). סימנים מסוג זה מצויים כסימנים לזכרון בעלי שמועות, כגון: "אמר רב חנינא בריה דרב איקא: שפוד, שפחות, וגומות - רב מלכין, בלורית, אפר מקלה, וגבינה - רב מלכיא. רב פפא אמר: מתניתין ומתניתא - רב מלכיא, שמעתתא - רב מלכין. וסימנך: מתניתין מלכתא." (בבלי ביצה כ"ח ע"ב, וש"ג). לעתים משתמשים בפסוק או במשנה כסימן, הגם שאין שום קשר למסומן, כגון: "אמר רב פפא: תרנגולא דאגמא - אסירא, תרנגולתא דאגמא - שריא, וסימנך, עמוני ולא עמונית." (בבלי חולין ס"ב ע"ב) דרגה מעל זו, כאשר לסימן יש משמעות הקשורה לדבר המסומן, אך אין זה קשר מהותי: "ניטלה הכבד וכו': הא נשתיר הימנה כלום - כשרה, אע"ג דלא הוי כזית, והתנן: ניטל הכבד ונשתיר הימנה כזית כשרה! אמר רב יוסף: לא קשיא; הא ר' חייא, הא ר"ש בר רבי. כי הא דר' חייא - זריק לה, ור"ש בר רבי - מטביל לה. וסימנך: עשירין מקמצין." (בבלי חולין מ"ו ע"א). רבי העשיר הוא זה שמכשיר הכבד, ור' חייא העני זורק אותה. ודאי שאין כוונת בעל הסימן לומר שרבי פוסק להכשיר כי הוא מקמץ. אין זו סיבה אלא סימן. לפעמים, הסימן איננו טכני, אלא יש בו תוכן, אף על פי שהתוכן איננו שייך לענין והסימן הוא כעין משל או אלגוריה, כבדוגמאות הבאות: "אמר רב נחמן: זוהמא דשימשא קשי משמשא, וסימנך: דנא דחלא. שברירי דשימשא קשו משמשא, וסימנך: דילפא. הרהורי עבירה קשו מעבירה, וסימנך: ריחא דבישרא. שילחי דקייטא קשיא מקייטא, וסימנך: תנורא שגירא. אישתא דסיתוא קשיא מדקייטא, וסימנך: תנורא קרירא. מיגמר בעתיקתא קשיא מחדתא, וסימנך: טינא בר טינא." (בבלי יומא כ"ט עמ' א-ב). נראה שבמקרים אלה הסימן הוא יותר מאשר אמצעי לזכרון, והוא משמש להמחשה. ע"י ברשימה שבמסורת הש"ס השלם ליבמות י" ע"א. לפעמים הגבול בין סימן בעלמא לסיבה מהותית מיטשטש, לדוגמה: "אמר רבי יצחק בר נחמני א"ר אושעיא: חלב שע"ג קבה - כהנים נהגו בו היתר, כרבי ישמעאל שאמר משום אבותיו, וסימנך, ישמעאל כהנא מסייע כהני." (בבלי חולין מ"ט ע"א). לכאורה, משתמע שהסימן הוא סיבה - ר' ישמעאל מיקל משום שהוא כהן והכהנים נסמכים עליו להיתר. אולם, בגמרא עצמה דוחים את אפשרות הפירוש הזו ומבהירים ש"ישמעאל כהנא מסייע כהני" איננו אלא מליצה השאלה מענין אחר, ואין בה שום אמירה מהותית לגבי הקשר בין היותו של ר' ישמעאל כהן וההיתר לכהנים. אמנם לפי פירוש רש"י שם כל משמעות הסוגיה היא שר' ישמעאל דרכו תמיד לסייע לכהנים. על משמעות נוספות של המושג "סימן" ע"י ערוך וערוך השלם ערך סמן. הארכתו בענין מעט כדי להראות שיש סימנים חסרי משמעות, ולפעמים הם נראים כבעלי משמעות תכנית אך אינם כאלה. ולקמן נראה שכך הדבר גם בכללי הפסיקה.

המשנה והברייתא, שככל שעולה מעלת היום בחיוביו ובחומרם, כך עולה מספר הקרואים<sup>46</sup>. והכלל "כל דטפי מילתא מילתא מחבריה – טפי ליה גברא יתירא", הוא אכן המפתח למספרי הקרואים. אבל, מאידך גיסא, נראה שבלעדי פירוטם של מספרי הקרואים במועדים השונים, אי אפשר היה להפיק אותם מתוך ידיעת הכלל. ובאופן אחר: אין אנו יודעים איזה דבר נחשב "טפי ליה מילתא מחבריה" לענין מעלת היום: האם ביטול מלאכה נחשב "טפי מילתא" ואילו תוספת תפילה אינה נחשבת?<sup>47</sup>

בכל אופן, ניתן להראות מסוגיה זו שרבי אשי<sup>48</sup> הציע לדייק ש"זה הכלל" בא לאתווי משהו נוסף על הפרטים, והגמרא דוחה זאת מכח הברייתא. יש לשים לב לכך שהגמרא אינה טורחת להציע חלופה, מה בא "זה הכלל" ללמד. בשונה מהמקובל בהרבה סוגיות שהמבנה שלהן הוא: "לאתווי מאי, לאו לאתווי? ... לא, לאתווי...". נראה, שהפירוש ש"זה הכלל" בא לרבות דבר נוסף, עדיין לא התקבע כפירוש מחייב.

אולי אפשר, לפי סוגיה זו, לזהות את התקופה שבה החלו לצפות ש"זה הכלל" שבמשנה יכיל יותר מאשר סימן וסיכום של הפרטים. לכל המוקדם, רב אשי הוא הראשון שמשתמש בשיטה, אך לא בעקביות כדרך פירוש במשנה, אלא רק כאשר הוא נדרש לכך במהלך משא ומתן. רק בעקבות הנחת היסודות על ידי רב אשי או מי שפירש את דבריו בגמרא, התחילו מאוחר יותר, לשאול באופן עקבי "זה הכלל לאתווי מאי" כדרך של פירוש קבועה במשנה.<sup>49</sup>

לקמן יתבאר, שזו תופעה שכיחה בהתפתחותם של כללי הפסיקה. כלל שבמקורו נוצר כ"סימנא בעלמא", כלומר, ככלל מסמן או מכנס בלבד, התפרש בתקופה מאוחרת יותר ככלל מדרגה גבוהה יותר, הקובע את התוכן המהותי שמחולל את ההלכות הפרטיות.

קבוצה שלמה של כללים שמתפרשת לקמן ככללים מכנסים היא הכללים האישיים המוגבלים לנושא.

<sup>46</sup> עיי' אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 127, פסקה 6, ובהערות שם.

<sup>47</sup> שאלת בירור מעמדם של המועדים והיחס בין זה לבין מספר הקרואים נבחנה בהרחבה על ידי מפרשי הסוגיה, מן התוס' והרשב"א ועד אחרונים כגון הפני"י והטורי אבן ואכמ"ל.

<sup>48</sup> לדעת אפרתי יתכן שאין הדברים ממש מרב אשי אלא מבעל הסוגיה המאוחר ששילב דבריו ופירושו בתוך דברי רב אשי.

<sup>49</sup> מסתבר, שעניין "זה הכלל" הוא חלק מתופעה רחבה יותר. יתכן, שיש פער משמעותי בין דרכם של האמוראים הראשונים לדרכם של אמוראים אחרונים או "סתמאים" או "סבוראים". נראה, האחרונים מתייחסים אל נוסח המשנה כנוסח מקודש ומדויק בתכלית, ולפיכך הם נוהגים לדייק בו דיוקים מפורטים מאד. כדרך שנהגו התנאים במדרש המקרא. סוגיות "זה הכלל" הן העתקה אל המשנה של דרך המדרש בענייני כלל ופרט. וכבר דן בזה ע"ז א. וייס בכמה מחיבוריו. ובעיקר בהרצאתו: "היצירה של הסבוראים". י"ם תשי"ג. ועיי' עוד, ד. הנשקה, "אביי ורבא", שהצביע על קיומה של גישה כזאת כבר בדור הרביעי, ומאפיין הבדל בין אביי ורבא בענין זה. וי. ש. שפיגל, "דרך קצרה בלשון תנאים", שהצביע על שיטה לדרישת לשון המשנה כדרך שדורשים לשון המקרא.

כדוגמת: "הלכה כרבי יהודה בעירובין", "הלכה כר' מאיר בגזירותיו" ודומיהם<sup>50</sup>. בכללים הללו ניתן מכנה נושאי משותף להלכות בהן נפסק כחכם מסוים. אילו היתה סיבה להעדיף את פסיקתו של ר' יהודה בעירובין, או את דרכו של ר' מאיר בגזירת גזירות, היה מקום לומר שזהו כלל "עקרוני", כלומר: קיים עקרון שבגללו יש להעדיף את פסיקתם: כגון, שר' מאיר היה מומחה בגזירות, ור' יהודה בעירובין. אולם, כפי שיתבאר בהמשך מן הדיון הפרטני בכללים אלו, אין הדבר כך, ובאמת, זהו רק סימן, מכנה משותף לקבוצה של הלכות שבהן נפסקה הלכה, כדעתם של חכמים אלו.

### 3. כללים "עקרוניים"

אלו הם כללים שבהם מופיע עקרון, שהוא עקרון מהותי שממנו אמורים להגזר הפרטים של הנושא, אלא, שהעקרון הוא כללי בלבד, ואיננו מחייב, כלומר, אין דרישה שכל הפרטים יתאימו לו. כאמור לעיל, הכלל שכל מועד שיש בו דבר נוסף על חברו, יש בו קרוא נוסף לתורה, יכול להתפרש לא רק כסימן חיצוני אלא גם כ"עקרון". דהיינו: אף על פי שאי אפשר לגזור מן הכלל את הפרטים, הוא מצביע על עקרון מהותי שעל פיו קבעו תוספת קרואים במועדים שונים. אנו נגדיר כללים מן הסוג הזה ככללים "עקרוניים". בכלל אלו יש להחשיב גם את המקרים שבהם הכלל הוא שורש וסיבת ההלכה, אך איננו מחייב את מכלול פרטיה.

נדגים זאת בכלל ידוע מתחום האגדה:

מעשה באחד שבא לרבי עקיבא, אמר לו: רבי למדני כל התורה כולה כאחת. אמר לו: בני, אם משה רבינו ע"ה שעשה בהר ארבעים יום וארבעים לילה עד שלא למדה, ואתה אומר למדני כל התורה כולה כאחת? אלא בני, הוא כללה של תורה: מה דאת סני לגרמך לחברך לא תעביד<sup>51</sup>.

אמנם, זה "כלל גדול בתורה", אך אין הוא כולל באמת את כל התורה כולה כפי שביקש המתגייר, אלא זהו "כלל גדול" במובן של עקרון מרכזי וחשוב.

קיימות גם דוגמאות בהלכה לכללים מן הסוג הזה, אלא שלא תמיד נתנו את הדעת לפרשם בדרך זו. מ. זילברג<sup>52</sup> דן במשנת "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו"<sup>53</sup> שבפרק "ארבעה אבות נזיקין". הוא מביא את המשפט הזה כדוגמה לכך, שמשנה קדומה מכילה כלל מופשט וחד משמעי, ואילו במהלך

<sup>50</sup> לעיל ברשימת הכללים, אותיות כ"ד – ל"ד.

<sup>51</sup> אדר"נ נו"א ב' פכ"ו עמ' כ"ז. ובקיצור, בלא המעשה, ועל דרך החיוב: "ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה" (ספרא קדושים פרשה ב, פרק ד. ירושלמי נדרים פ"ט, מ"א ע"ג, בר"ד פכ"ד, ז).

<sup>52</sup> "כך דרכו של תלמוד", 13 ואילך.

<sup>53</sup> ב"ק, פ"א מ"ב.

דורות המשנה, ובודאי בתלמודים, הוא נפרט לפרטים וסויג בסייגים רבים<sup>54</sup>. כבר בברייתא<sup>55</sup>, מראה זילברג, מנסים ליישב או לגשר על הפער בין הכלל לבין פרטי ההלכות, על ידי אוקימתא המצמצמת את היקפו הרחב של הכלל למקרים מסוימים בלבד:

תנו רבנן: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, כיצד? שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו - חייב לשלם, מה שאין כן באש<sup>56</sup>.

כהסבר לפער שבין הכלל שבמשנה לבין הסייגים בברייתא, מציע זילברג את צירוף הטענות הבאות: א. רבי לא התכוון לפסוק הלכות במשנה ולכן לא דייק בפרטים הנובעים מן הכלל. ב. אופיים של המשנה והתלמוד הוא קזואיסטי, ואין הכללים יכולים להקיף את הפרטים השונים. לכן נוצר צורך ל"דרוש" את הכללים בדרכים שונות, בראש ובראשונה בדרך האוקימתא, ולפתור בכך את הפער שבין הכלל לבין פרטי ההלכות שהיו מקובלות אצל התנאים והאמוראים.<sup>57</sup>

אלא שבכך לא פתר זילברג את השאלה העיקרית - האם מנסח הכלל חלק על כל הפרטים היוצאים מן הכלל הזה? האם היתה כאן הלכה "קדומה" פשוטה, שהתפוררה והתבטלה? או שמא היה זה נסיון לא מוצלח לכלול כלל שיקיף את כל הפרטים<sup>58</sup>?

אם נפרש את הכלל הזה ככלל "עקרוני" - הבעיה נפתרת בפשטות. מנסח הכלל לא התכוון לקבוע באמצעותו את פרטי ההלכות של כל דיני נזיקין, אלא לקבוע עקרון חשוב, מרכזי, בדיני הנזיקין: עקרון האחיות והתשלומין. לעקרון הזה יש השפעה על עיצוב ההלכות אבל אין זה כלל משפטי שממנו נגזרות כל ההלכות או אף חלקן. בזה הוא דומה לכלל הגדול של "ואהבת לרעך כמוך", שאף על פי שהוא נחשב ל"כל התורה כולה על רגל אחת", אי אפשר ללמוד ממנו כמובן הלכות סוכה ולולב ואף לא את דיני רוצח. ובכל זאת, הוא משקף עקרון יסודי וחשוב מאד בתורה. גם כאן, בעל הברייתא, איננו

<sup>54</sup> זו היתה כבר דעתו של ר"ז פרנקל, **דרכי המשנה** עמ' 12, ועי' זילברג, **שם** עמ' 13 הע' 2-3.

<sup>55</sup> **בבלי ב"ק ט' ע"ב**, **ירושלמי פ"א ה"ב**.

<sup>56</sup> **בבלי ב"ק שם**.

<sup>57</sup> **זילברג** מזכיר, ביחס למשנה זו את מימרת ר' יוחנן "אין למדים מן הכללות", ורומז לכך שר' יוחנן עצמו הוא "בן גילם (בערך) של מסדרי הברייתות הראשונים ובעצמו 'שונה ברייתות'". (באחד מנוסחי סתו"א: סתם ברייתא ר' יוחנן!). אך נראה לי שייחוס הרעיון לתקופה כל כך מאוחרת ותליית ניסוח הברייתות בסביבת זמנו של ר' יוחנן אינו סביר, וברור שגם במקורות תנאים מוקדמים ביותר קיימות בעיות דומות ביחסי הכללים והפרטים.

<sup>58</sup> כך, כנראה, סבר מורי הפרופ' א. אורבך, (**ההלכה** עמ' 123). פרופ' אורבך לא הבחין בין סוגי הכללים השונים, ודעתו העקרונית היא שלעולם יש תהליך של התפתחות מקזואיסטיקה לכללים. את השלב העיקרי בהתפתחות הזאת הוא מייחס לאמוראים. כפי שביאר **דה פריס**: "מושגים מופשטים ממש וגם עקרונות נדירים הם ביותר בספרות התנאים" (**תולדות ההלכה התלמודית** עמ' 142, ושם ציין לי.צ דינר שקדמו בזה). לענ"ד, אי ההבחנה בין סוגי הכללים השונים גרמה להם להפרזה יתירה. קשה מאד להסכים עם המשפט הכוללני שניסח פרופ' אורבך: "על כל פנים אין עדיין בכללים משום ניסוח עקרונות העשויים לשמש מעין בריח תיכון המברח עניינים שונים, מחברם ויוצר להם מכנה משותף. זה הוא הישגם של האמוראים ותרומתם הייחודית והמקורית לתולדות ההלכה". (**ההלכה** עמ' 124).

מצמצם את הכלל באמרו "כיצד", אלא רק מראה, היכן בא הכלל הזה לידי ביטוי ברור בדיני הנזיקין<sup>59</sup>. נראה, שתופעה זו מצויה הרבה בכללים שבמשנה ובתלמודים וזיהוים של כללים אלו חשוב מאד לפתרון הסתירות לכאורה שבינם לבין הפרטים הנובעים מהם<sup>60</sup>. בין כללי הפסיקה, נראה שהכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים" הוא כלל כזה. דהיינו, הוא מהווה עקרון מרכזי בקביעת ההלכה. אף אם הוא נסתר במקרים שונים ונדחה מפני כללים אחרים, ואי אפשר לגזור ממנו את כל הפרטים בצורה לא מבוקרת, בכל זאת, זהו ביטוי של הכלל העקרוני ביותר של ההלכה - "אחרי רבים להטות"<sup>61</sup>.

#### 4. כללים "מחייבים"

כללים אלו הם כללים שקובעים עקרון הלכתי שממנו נגזרים, בדרך דדוקציה, פרטי ההלכה. לדוגמה: הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבה פסולה, ואם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן כשרה. זה הכלל כל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככים בו וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו<sup>62</sup>. כאן בודאי, הכלל איננו מכנס את הפרטים שקדמוהו, ואף אינו מתייחס אליהם באופן ישיר, אלא הוא עקרון העומד לעצמו ומגדיר את מהות הסכך הכשר<sup>63</sup>. בשונה משלשת סוגי הכללים הקודמים, הכלל ה"מחייב" מכיל הגדרה נורמטיבית. כלומר - ניתן וצריך להסיק ממנו את הפרטים הנובעים ממנו בדרך של דדוקציה. בשונה מן כללים ה"מסמנים" – שבהם אין בכלל אלא מה שברשימה המרכיבה אותו. בשונה מכללים "מכנסים", שמוצאים מכנה משותף לפרטים

<sup>59</sup> כאמור לעיל, הערה 2, נראה שכך פירש בן יהודה את המשמעות של הכלל של ר' עקיבא במילונו. <sup>60</sup> נראה, שבקבוצת הכללים מן הסוג הזה יש לכלול גם את שאר המשניות שבהן מנוסח "כלל גדול". **בשביעית** פ"ז מ"א - קובעים כלל, ומציעים לו דוגמאות שאינן שכיחות, אולי כדי להראות את רוחב היקפו: "כלל גדול אמרו בשביעית כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה ... ואיזה זה? עלה הלוף השוטה ...". **בשביעית** פ"ח מ"א מוגדר כלל, ואחר כך מוצעים פרטים ההולמים אותו בדרך של "כגון": "כלל גדול אמרו בשביעית כל המיוחד למאכל אדם ... כגון הסיאה והאזוב והקורנית". **בשבת** פ"ז מ"א: "כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת, היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת, היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה, העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת". - אין זה כלל במובן של אב לפרטים, אלא רק עקרון. בתלמודים דנו בשאלת המשמעות של המונח "כלל גדול" שבמשנת שבת, ונראה שפירושו הוא "עקרון חשוב". **(ירושלמי שבת** פ"ז ה"א, **ובבלי** ס"ח ע"א) כך גם המשמעות בלשון האמוראים: **בבלי** ב"ק מו ע"א: "זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה". גם שם, בסוגיית הגמרא, מבואר "גדול" כמיועד להבהיר תוקפו של העקרון, אך אין מדובר כאן על ריבוי פרטים או על פרטים בכלל. עי' **כריתות**, חלק חמישי, שער שני, אות ע"א ובהערה רי"ד בעיטור סופרים שם. <sup>61</sup> וכן יש להחשיב את הכלל "הלכה כסתם משנה" והכללים המסתעפים ממנו: סתם ומחלוקת, סתם במשנה ובברייתא.

<sup>62</sup> **סוכה** פ"א מ"ד. כנוסח הדפוס.

<sup>63</sup> כבר העירו הראשונים על כך שאין זו משנת "זה הכלל" אופיינית. "דבעלמא הוי הכלל מעין הפרט, ואילו הכא אין הכלל מעין פסול הפרט דקתני מעיקרא אלא דשוה בפסולא בלחוד ולא בטעמא". **(חידושי הריטב"א** לסוכה י"א ע"ב, ועי' דיונו של ר"ח **אלבק** בנוסחאות משנה זו וביחס שבין הכלל והפרט שבה, בהשלמות לפירוש מסכת סוכה).

מהם הוכללו בדרך של אינדוקציה, אבל לא יהיה זה נכון לחזור ולהסיק ממנו בדרך דדוקטיבית פרטים נוספים, כל עוד לא הוכחה תקפותו של הכלל ככלל מחייב. והוא אף שונה מהמושג כלל "עקרוני", הוא אמנם כלל בעל משמעות מהותית לענין, ומן הראוי היה לגזור ממנו פרטים, אבל הדבר אינו אפשרי, מכיון שיש כנגדו גורמים נוספים, שאינם מניחים לו להתקיים כגורם מחייב. רק בכלל "מחייב", הדדוקציה מותרת ואף הכרחית. במקרה של כלל מחייב, לא די יהיה לטעון שפרט מסוים יוצא מן הכלל, קיומו של יוצא מן הכלל מטיל ספק בתקפותו של הכלל ודורש תירוץ: בדרך של חילוק המסביר מדוע הפרט אינו מתנהג על פי הכלל, או אוקימתא, המעמידה את המקרה הפרטי היוצא מן הכלל באופן שמבהיר מדוע איננו כלול בו.

בין כללי ההוראה וההנהגה<sup>64</sup>, ניתן להצביע על הכלל: "נותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם" ככלל מחייב. כאן הכלל הוא הנחיה מחייבת לאדם לנהוג על פיה במקרה של מחלוקת, וההנחיה מבוססת על סיבה ברורה וחד - משמעית. לעומת זאת נראה לקמן, שכללי הפסיקה - רובם ככולם - נוצרו ככללים "מסמנים", "מכנסים" או "עקרוניים", ורק בשלב מאוחר יותר החלו להחשב לכללים "מחייבים"<sup>65</sup>. על השינויים שעשויים לחול בהערכתו של כלל, נדון בפסיקה הבאה.

## ג. תהליכי עיצוב ושינוי

### 1. שינוי במשמעות ובהיקף של כלל

העולה מדינונו אודות סוגי הכללים השונים הוא, שכללים יכולים להווצר בדרכים שונות. כלל "עקרוני" כדוגמת "ואהבת לרעך כמוך", או "כל שחבתי בשמירתו חבתי בתשלומי נזקו" איננו נגזר מן הפרטים. הוא מבטא רעיון יסודי העומד בפני עצמו. דומה לו גם "כלל מחייב", כמו הכלל שסכך צריך להיות עשוי מדבר שגידולו מן הקרקע שאינו מחובר ואינו מקבל טומאה. היפוכו של דבר בכלל שהוא "סימן". אין לו שום משמעות עצמאית, והוא נוצר אך ורק כהכללה של הפרטים. למשל הנוסחה: "ששה דברים מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל" – אין היא אלא סיכום של רשימת הפרטים. הכללים

<sup>64</sup> על ההבדל בין כללי הוראה והנהגה לכללי פסיקה עיי' לקמן עמ' 121.

<sup>65</sup> לשונו של מורי הפרופ' א.א. אורבך אודות כלליו של ר' יוחנן: "קרוב לומר שאין 'כללים' אלה בחינת הוראה אלא קביעה סטטיסטית, שברוב המקרים במחלוקות מעין אלו ההלכה היא כדעת תנא פלוני". (ההלכה, עמ' 203). אמנם לפי מה שיתבאר לקמן, נראה שכלליו של ר' יוחנן הובנו כהוראה, אלא שהם היו מיוסדים על הנתונים ה"סטטיסטיים". בכל אופן, היסוד הוא שהשלב ה"מחייב" הוא שלב מאוחר בהתפתחות הכלל.



שכינינו בשם כללים "מכנסים" הם כללי ביניים: מצד אחד, נראה שהם נוצרו בעקבות הפרטים וכסיוכום להם, אבל לפעמים הם משקפים תכונה מהותית של הפרטים, כדוגמת הכלל שהוספת קרואים לקריאת התורה קשורה לתוספת במעמדו ובמצוותיו של המועד.

מתוך הדוגמאות שבחנונו אפשר להסיק גם, שכללים אינם נשארים קבועים בסיווגם מעת שנוצרו. יתכן שכלל נוצר ככלל מחייב, יסודי, אבל מסיבות שונות נתרבו היוצאים מן הכלל, והוא הופך להיות לכלל חלקי, המאגד בתוכו רק קבוצת פרטים אחת מתוך נושא שלם, כך הבין י. זילברג את מה שאירע לכלל "כל שחבתי בשמירתו..."<sup>66</sup>. מאידך גיסא, כלל אשר נוצר ככלל מסמן או כלל מכנס, עשוי להפוך לכלל מחייב, באשר בזמן מאוחר יותר לא הבחינו עוד במשמעותו הראשונה ככלל מסמן או מכנס. או אפילו החליטו במכוון להתייחס אליו כאל כלל מחייב. כך, יתכן שרשימת המחלוקות שבהן בית שמאי מקילים הפכה להיות בעיני האמוראים רשימה מחייבת, עד כדי כך שאינם מקבלים אפשרות לקיומן של

מחלוקות נוספות מסוג זה.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> כאמור לעיל, זילברג, ב"כך דרכו של תלמוד", פרק שני, מדגים ממשנת "כל שחבתי בשמירתו" וברייתא שעליה, כיצד הכלל הפשוט והבהיר מתפורר על ידי הברייתא לפרטים שונים שכל אחד מהם אינו כפוף לכלל. אמנם שם מדובר, לענין, בכלל עקרוני, ולכן זו דוגמה שאינה מתאימה. אבל עיי' בעמ' 23, הערה 44, שכתב וז"ל: "למען האמת יצויין כאן, כי לפעמים "התגברו" המפרשים והפוסקים גם על עקרונות שהובעו בצורה מופשטת, כללית, ומיעוט אותם על ידי הוספת גדרים וסייגים". והדוגמה שלו מהכלל "כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני".

<sup>67</sup> דוגמה אופיינית שהוזכרה לעיל - סוגיות "זה הכלל - לאתויי מאי". הנחת השאלה היא שהכלל מיותר אם רשימה מלאה של פרטים מופיעה בצדו. ולכן מניחים שיש למצוא פרטים נוספים שאינם ברשימה. בזאת הופך התלמוד את הכלל מכלל מכנס לכלל מחייב נמצא בסוגית טרפות בבהמה: המשנה בחולין, (פ"ג מ"א) מונה את רשימת הטרפות בבהמה. בברייתא דבי ר' ישמעאל שהובאה בבבלי חולין מ"ב ע"א - ב'משמע, שאין שום כללים לזיהוי טריפות, אלא אדרבה, זוהי רשימה של פרטים, שניתנה למשה, כרשימת בעלי החיים הטמאים והטהורים. ברור, שלדעת התנאים, אין שום כלל עקרוני בטריות, ומה שאסור היא רשימה של טרפות שנאמרו למשה מסיני. הצבת המספר שמונה עשרה, אינה אלא סימן, כדרך ה"ספורות". והנה במשנה, לאחר רשימת הטריות, מופיע גם משפט כללי: "זה הכלל: כל שאין כמוה חיה טרפה". זהו, לפי הגדרתנו, כלל "מכנס", כלומר, הוא מסביר מה המאפיין את י"ח הטריות שבמשנה. יתכן, שיש להחשיבו גם ככלל "עקרוני", כלומר, הוא מסביר את העקרון של מושג הטרפה - "כל שאין כמוה חיה". אבל בבבלי, ידעו על טריפות נוספות: "בסגר ושב שמעתתא", על כן, תרצו בבבלי שתנא דמתניתין לא מנה את כל הטרפות, אלא "תנא ושייר", ומה ששייר, נרמז ב"זה הכלל". אין בבבלי שום הסבר, מדוע הבחין התנא בין קבוצת הטרפות הראשונה, שמנה אותה בפירוש, לבין קבוצת הטריות השניה, שנכללת ב"זה הכלל". מובן, שאליבא דר' ישמעאל נצרכו לפתור את בעיית קיומן של טרפות נוספות בדרך אחרת, שהרי קבע שיש רק שמונה עשרה טרפות ותו לא. הגמרא פותרת את זאת על ידי הוספה והסרה של פרטים מן הרשימה, ועל ידי הכללה של מספר פרטים תחת סוג אחד. בסוגיה אחרת על המשנה הזאת, סוגיה של סתמא דגמרא, (בבלי חולין נ"ד א) שאלו על הכלל שבמשנה: "זה הכלל לאתויי מאי?" שהרי כל הפרטים כבר הופיעו במשנה לפניו. ושוב, תשובת הגמרא היא, שזה "לאתויי שב שמעתתא", היינו, אותה קבוצה של שבע טריפות נוספות, המופיעות במאמרי אמוראים ומנויות בסוגיית הבבלי שם. אולם, ההתייחסות לכלל שבמשנה ככלל מחייב, המאפשר להוסיף על הטרפות המנויות במשנה בדרך דדוקטיבית, היא בעייתית בעיני בעלי הסוגיה, כיון שהם קיבלו גם את הברייתא דבי ר' ישמעאל, שבה מופיע העקרון שאין להוסיף על הטרפות. הפתרון של הסתמא דגמרא לסתירה שבין הטרפות המנויות לבין הנוספות העשויות להגזר מן הכלל נפתר על ידי כך שהם טוענים, שכל טריפה שאינה מנויה במשנה, מוגדרת גם כבלתי נכללת בכלל! כלומר, שכל טרפה שלא נזכרת במשנה - ואינה נכללת בקבוצה הצרה הנוספת, "גמירי שהיא חיה!" בעצם, הפתרון הפשוט לבעיה המועלית בסוגיה זו הוא לערער על הנחת השאלה: "זה הכלל לאתויי מאי". אם נניח, ש"זה הכלל" איננו כלל מחייב אלא מכנס את אותן הטרפות שנמנו במשנה, אין צורך להסיק ממנו טריפות נוספות. ואכן, התנאים וראשוני האמוראים הכירו בכך וסברו שאין להוסיף עליהן. אולם בסוגיית הסתמא דגמרא כבר סברו ש"זה הכלל" מיותר אם אינו מוסיף מאומה על הפרטים, ולכן שאלו מה נוסף על ידי הכלל. בכך הפכו את הכלל מכלל מכנס לכלל מחייב.

בעיוננו בכללי הפסיקה נמצא שגם בהם התרחשה תופעה דומה. כללים שהיו במקורם שייכים לסוג הכללים ה"מסמנים" או ה"מכנסים", נתפסו בשלב מאוחר יותר ככללים עקרוניים או כללים מחייבים, על כל המשתמע מכך<sup>68</sup>.

## 2. שני מסלולים ביצירת הלכות וכללים

הלכה יכולה להתקבע בשני אופנים. האחד, על ידי הכרעה בבית הדין או בדיון בבית המדרש. והשני, על ידי התרווחות אחת הדעות כנוהג המקובל. דוגמה לכך ניתן לראות בתוספתא שלקמן:

מאימתי תורמין את הגת? משיהלכו בה שתי וערב. מאימתי מטמין אותה? בית שמיי אומרים משיינטל מעשר ראשון, בית הלל אומרים משיינטל מעשר שני.

אמר ר' יהודה: הלכה כדברי בית שמיי אלא שנהגו הרבים כדברי בית הלל.<sup>69</sup>

מה פירושו של המושג "הלכה כדברי בית שמיי" אם נהגו הרבים כדברי בית הלל? נראה, שמתואר כאן הבדל בין ההלכה האקדמית, שנפסקה בבית המדרש, כבית הלל, לבין המצב המעשי בציבור, שנהגו כבית הלל<sup>70</sup>.

היחס בין הלכה לבין מנהג מוצג באופן מהופך במסכת סופרים:

ונהגו כן העם, שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג, וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה, מנהג וותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת.<sup>71</sup>

גם מכאן משמע שיש שתי קטגוריות, הקטגוריה הנורמטיבית "הלכה" והקטגוריה המעשית "מנהג", אלא שכאן מתואר מצב הפוך, לפיו המצב המעשי הוא הקובע את הנורמה: "שאיין הלכה נקבעת עד

<sup>68</sup> על תופעה דומה עמד פרופ' י. ברודי במאמרו "כלום היו הגאונים מחוקקים" (שנתון המשפט העברי י"א – י"ב, תשמ"ד – תשמ"ו, עמ' 280). ברודי בדק את "תקנות הגאונים", שמניין בספרו של טיקוצ'ינסקי מגיע לתשע עשרה, ואילו במאמרו של צ'יפאנסקי מגיע לתשעים ותשע. והראה, שבחינה מדוקדקת שלהם מותירה אותנו עם שתי תקנות בלבד! הוא מנה סוגים שונים של הלכות גאונים שאינן ראויות להחשב במנין התקנות. והם: "פרשנות מחדשת", "הוראות שהפכו לתקדימים", "הנהגות", ו"תקנה שאינה תקנה". הניסוח של ברודי להגדרת "תקנה" מתאים במידה מסוימת גם לענייננו. ברודי מגדיר: "חקיקה על ידי סמכות הלכתית המודעת לחידוש שבחקיקה". ובהערה 6 הסביר: "מדובר בהוראה המכוונת מלכתחילה לחייב להבא את פוסקי ההלכה... כשהפוסק עצמו מתייחס רק למקרה שלפניו אין לראותו כמחוקק, אף אם פסיקתו הפכה במשך הדורות לתקדים לגבי מקרים דומים". כך גם לגבי כללים: כלל ייחשב לכלל מחייב שנוצר על ידי אמורא אם היתה בו כוונה מלכתחילה לחייב את הפוסקים ולהסיק ממנו גם למקרים אחרים. הפרק השני בעבודתנו מוקדש לניפוי ה"כללים שאינם כללים".

<sup>69</sup> תוספתא תרומות פ"ג ה"ב.

<sup>70</sup> עיי גם ירושלמי יבמות, פ"ב י"ב ע"ג. שם המנהג של הרבים לחלוץ בסנדל "מבטל את ההלכה" לחלוץ במנעל, ואף אם יבוא אליה ויאמר אחרת אין שומעין לו. גם זו, לכאורה, דוגמה להבדל בין הלכה תיאורטית למנהג מעשי. אבל מאידך גיסא, נראה שהשאלה במה חולצין תלויה בשאלת המנעל השכיח, והדבר ניכר מתגובתו של הזקן מנציבין, כשבאו לשאול אותו כיצד נהג של ר' יהודה בן בתירה, דחה את השואלים באמרו: "וכי יש סנדל במקומנו". לכן יתכן לומר שהמנהג שם "מבטל את ההלכה" הוא במובן דומה לזה שבפרק השוכר את הפועלים (ירושלמי ב"מ פ"ז, י"א ע"א): כלומר, אורח החיים הנהוג, שמתאר את המציאות ולא ההלכה הנהוגה. ההלכה נגזרת מתוך תנאי המציאות. הסעודה שרגילים להציע לפועלים באותו מקום, או סוג המנעל המצוי שם. לסיכום הפרשנות והמחקר בענין "מנהג מבטל הלכה" ודיון מפורט עיי ד. הנשקה, "מנהג מבטל הלכה".

<sup>71</sup> סופרים פ"ד ה"ז. ועיי בהגדרתו של רב פפא ל"שיקול הדעת", לקמן עמ' 169.

שיהא מנהג". ולא כבתוספתא דלעיל, שבה ההלכה נקבעה בפני עצמה, ומנהג העם היה שונה ממנה. אפשר היה לתרץ את שני המקורות שיעלו בקנה אחד, ולומר, שמשניהם עולה מסקנה אחת - הנוהג הרווח הוא הקובע את ההלכה. אבל, פירוש זה מתעלם מכך שבשני המקורות כאחד קיימת הבחנה ברורה בין המושג "הלכה" לבין "מנהג". שהרי אפילו במסכת סופרים נאמר "מנהג מבטל הלכה", דהיינו, שקיים מנהג וקיימת הלכה בנפרד ממנו. שני המקורות עוסקים במתח שבין שני המושגים. יתכן שיש להבחין בין שני המקורות על פי תחומי ההלכה שבהם הם עוסקים, שבהם יש בהם מערכות מושגים שונות. הנושא הנדון במסכת תרומות הוא ענין הלכתי עקרוני, ואילו הנושא הנדון במסכת סופרים, הוא ענין שיסודו במנהג: סדרי בית הכנסת. בהקשר של תרומות, ההלכה אמורה להקבע מתוך דיון עיוני, והנוהג בציבור, אינו אמור להוות אבן בוחן לפסק ההלכה. אלא שבמקרים מיוחדים, כגון זה שר' יהודה מעיד עליו, ועוד דוגמאות בודדות, קרה שהתרווחה הלכה בציבור שלא כפי שנפסקה בבית המדרש. לעומת זאת, מסכת סופרים עוסקת במנהגים, ובהם, ההלכה נקבעת על פי המנהג הרווח. בכל אופן, נראה לומר, שיש שני מסלולים של יצירת הלכה: המסלול של הקביעה העיונית, והמסלול של הנוהג הרווח<sup>72</sup>.

כשם שלגבי כל פסק בהלכה פרטית יש לבחון אם הוא מסקנה של דיון עיוני או שיקוף של מציאות רווחת, כך יש לדון לגבי כל כלל פסיקה, האם הוא תוצר של קביעה שיפוטית בבית המדרש, או שמא הוא תיאור של המציאות ההלכתית הנוהגת<sup>73</sup>. ולפי המונחים שהוגדרו לעיל: האם הוא כלל "מחייב" או כלל "מכנס".

## ד. מגבלות הכללים

### 1. היוצאים מן הכלל

ההנחה שרבים מה"כללים" שבמשנה ובספרות התנאים והאמוראים אינם כללים מחייבים, ואף אלו מהם שהם בעלי אופי מחייב אינם מוחלטים, באה לידי ביטוי ב"כלל הכללים" של ר' יוחנן: "אין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ"<sup>74</sup>. ניסוח חריף יותר ביחס למשנת רבי נמצא בדברי ר'

<sup>72</sup> לקמן, בסעיף העוסק בתקפם של כללי הפסיקה, עמ' 46 ואילך, יוצג היבט אחר של ההבחנה בין "הלכה" לבין "נהגו". לפי הגדרת הגמרא בתענית, זו הבחנה בין שתי קטגוריות של פסק: האחת "חזקה" יותר, והיא מאפשרת להורות כך בפירקא, והשניה "חלשה" יותר, ומאפשרת להורות כך רק לאדם פרטי השואל שאלה. יתכן שיש קשר בין אופן התהוות הפסק לבין מידת תקפותו.

<sup>73</sup> למבוא בסיסי לענין המנהג וההלכה עי' אורבך, ההלכה, עמ' 27 - 33.

<sup>74</sup> בבלי קידושין ל"ד א' וש"נ.

יונה בירושלמי: "לית כללוי דרבי כללין".<sup>75</sup>

לפי המבואר בגמרא, כללו של ר' יוחנן נאמר במקור על משנת "כל מצות עשה שהזמן גרמה אנשים חייבין ונשים פטורות, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמה אחד אנשים ואחד נשים חייבין".<sup>76</sup> זהו באמת כלל בעייתי ביותר. המצוות שנשים חייבות בהן ופטורות מהן מנויות בסוגיית הגמרא בקידושין שם, ומקורן במדרשי ההלכה. כל מצוה נלמדת לעצמה, מן המקור שלה בתורה או מהיקש למצווה אחרת, ולא מתוך היותן כלולות בכלל.<sup>77</sup> לא זו בלבד, אלא שהכלל גם אינו הולם את הפרטים, שהרי יש לא מעט מצוות עשה שהזמן גרמן שנשים חייבות בהן, ומצוות שאינן תלויות בזמן והן פטורות מהן. אין גם בשום מקום בספרות התנאים והאמוראים הסבר מתקבל על הדעת מדוע יפטרו הנשים דווקא ממצוות עשה שהזמן גרמן, וטעם הלימוד לפטור ולחיוב מוסבר לגבי כל מצוה בפני עצמה. ואמנם, הרמב"ם בפירוש המשנה הדגיש שהכלל הזה איננו הולם את פרטיו, ואין להסיק ממנו פרטים כלשהם. עד כדי כך, שהרמב"ם סובר, שאי אפשר לדעת מן הכלל דבר על אודות החיוב והפטור של הנשים במצוות:

וכבר ידעת שכלל הוא אצלנו אין למדין מן הכללות, ואמרו: "כל" - רוצה לומר על הרוב. אבל מצות עשה שהנשים חייבות ומה שאינן חייבות בכל הקפן אין להן כלל, אלא נמסרים על פה והם דברים מקובלים. הלא ידעת שאכילת מצה ליל פסח, ושמחה במועדים והקהל ותפלה ומקרא מגילה ונר חנוכה ונר שבת וקדוש היום כל אלו מצוות עשה שהזמן גרמה וכל אחת מהן חיובה לנשים כחיובה לאנשים. וכך גם מצות פריה ורביה, ותלמוד תורה, ופדיון הבן ומלחמת עמלק כל אחת מהן מצוות עשה שלא הזמן גרמה ואין הנשים חייבות בהן, אלא כולן קבלה כמו שביארנו. אבל הכלל שהזכיר במצוות לא תעשה הוא נכון: אמר ה' איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם ואמרו השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. חוץ משלש אלו אמר ה' יתעלה לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית

<sup>75</sup> ירושלמי קידושין פ"א, מ' ע"ג, יבמות פ"ט י' ע"א.

<sup>76</sup> קידושין, פ"א, מ"ז.

<sup>77</sup> יש לשים לב לכך שאין גם מקור של ממש במדרש ההלכה להסיק ממנו שנשים פטורות מעשה שהזמן גרמן. למדים זאת מתפילין, אבל אין טעם להגדיר תפילין דווקא כמ"ע שה"ג. בסוגיית מצוות התלויות בארץ מכלילים מתפילין ותלמוד תורה שמצוות שאינן תלויות בארץ נוהגות גם בחו"ל. לפי זה, אפשר היה להסיק שנשים פטורות ממצוות שאינן תלויות בארץ, באותה מידה. זאת ועוד, פטור נשים מתפילין נלמד מתלמוד תורה, וזו דווקא מצות עשה שלא הזמן גרמה. אבל עי' **תוספתא קידושין פ"א ה"י**: "ר' שמעון פטר את הנשים מציצית כיון שהיא מ"ע שהז"ג". משמע שהכלל נתפס בעיניו ככלל מחייב, כלומר, כסיבה לפטור נשים ממצוה. נראה, שבעל הכלל הוא ר' שמעון בר יוחי. יחוסו של הכלל לרשב"י מבואר במקומות הבאים: בדרשה בענין פטור מציצית - **ספרי במדבר קט"ו, ובבלי מנחות מ"ג ע"א**. בדרשה לענין פטור מתפילין, ואפשר להצביע גם על כך שההכללה לשאר מ"ע שהז"ג לא נזכרת **במכדר"י**, (בא, מכ' דפסחא, פ"ז עמ' 68), אבל **במכדרשב"י** היא מופיעה (פ"ג פס' ט' עמ' 41). עי' ש. ילון, "כל מצות עשה", עבודת מ.א. עמ' 127 - 131 ובמקורות שציינן שם.

פן נוסף של הבעיה שמעלה הרמב"ם הוא, הוא, שאין הבדל משמעותי בין מספר מצוות-עשה-שהזמן-גרמן שנשים חייבות בהן לבין מספר המצוות הללו שהן פטורות מהן, ולכן קשה להבין גם את התועלת בכלל הזה אפילו ככלל "מכנס", שהרי אין הוא מהווה אפילו סימן לפרטים הכלולים בו. אולי דווקא משום כך, מתעוררת הציפיה לראות בכלל הזה כלל "עקרונות", המאפיין במשהו את חיובי הנשים במצוות, גם אם אינו הולם את הפרטים.<sup>79</sup> כנגד זה, הכלל בדבר מצוות לא תעשה הוא "נכון" לדברי הרמב"ם, למרות שגם בו יש שלשה יוצאים מן הכלל.

הדוגמה האחרת שאליה מתייחסים דבריו של ר' יוחנן הוא כלל שמופיע עם רשימת היוצאים מן הכלל בצמוד אליו. זהו "מקום שנאמר בו חוץ". במשנת עירובין: "בכל מערבין... חוץ מן המים ומן המלח"<sup>80</sup>. אף על פי שמן הנוסח הזה משתמע בבירור, שהניסוח מיועד להיסק דדוקטיבי, שהרי, מודגש כאן שהכל כלול, מלבד מים ומלח, סובר ר' יוחנן שאין לסמוך אפילו על כלל כזה, ויש בו יוצאים מן הכלל נוספים. במקרה הנדון: כמהין ופטירות.

קביעה זו של ר' יוחנן תקפה לכל סוגי הכללים. אולם יש הבדל במשמעות היוצאים-מן-הכלל, בסוגי הכללים השונים שהגדרנו לעיל:

כללים שהם מסמנים או מכנסים, מועדים מראש לכך שיהיו להם יוצאים מן הכלל.

ר' ישועה הלוי, אחד מגדולי המחברים בתחום הכללים בכל הדורות, מסביר את התופעה כך:

"ואם תאמר סוף סוף מאי "כל" דקאמר, כיון דאינו כולל אין זה כלל?

ויש לומר כי הקצתי הוא כולי בערך אל עצמו"<sup>81</sup>.

כלומר, אין לצפות שנצליח בכל מקרה ליצור כלל שיכיל את כל הפרטים. אולם, גם כלל המכיל חלק מן הפרטים ייחשב ככלל, באופן יחסי. חכמים מעדיפים לארגן את הפרטים בכללים, גם אם הם אינם

<sup>78</sup> רמב"ם, פיה"מ לקידושין שם. נראה שהרמב"ם האריך בענין זה על רקע הפולמוס בדבר המסורת שהיה לו בענין זה עם רב שמואל בן חפני. עיי' מ. צוקר, לבעית המחלוקת במסורות, עמ' שכ"א. הסברו של צוקר בעמ' שכ"ד. ומש"כ ר"ש אברמסון ב"מן הפרק החמישי" עמ' ר"ו ואילך. ויש להוסיף שהקטע החסר אצל צוקר והושלם ע"י אברמסון, העוסק במחלוקת שנוצרה בין שוני הכלל לבין שוני הפרטים, ובה הדוגמה המפורטת של משנת מצות עשה שהז"ג, נעתקה בשלמותה בהקדמת פירוש ר' נתן אב הישיבה, עמ' ז'. לדעתו של רב שמואל בן חפני, אחת מן הסיבות להוצאות מחלוקות היתה שיש חכמים ששנו תורתם כללים ויש ששנו פרטים, ובמהלך המסירה נוצרו פערים בין הכלל לפרטים; הרמב"ם מתנגד לכך בתוקף.

<sup>79</sup> רק בימי הראשונים נתנו לכך טעם: כיון שרשות בעליהן עליהן הן פטורות מחובות שיש בהן זמן, כדי שיתפנו למלא חובותיהן לבעליהן. כך מסבירים זאת האבודרהם ור' יעקב אנטולי בעל מלמד התלמידים. עיי' מקורות שליטת א.ג. אלינסון, ב"האשה והמצוות" עמ' 30 - 33. אולם טעם זה אינו נזכר כלל בגמרא. יתר על כן, בגמרא אמנם נתנו טעם זה, של החיוב לבעל ולמשפחה, אך רק כפטור ממצות כבוד אב ואם. אך אם זהו הטעם, אין הצדקה לפטור גם בתולה, או אלמנה וגרושה שאין לה בנים לגדל. ואכן, בכיבוד אב ואם, שם הפטור מבוסס על מחויבותה הקודמת לבעלה, פטרו רק אשה נשואה.

<sup>80</sup> עירובין פ"ג מ"א, בבלי שם כ"ז ע"א, וש"נ.

<sup>81</sup> הליכות עולם, שער שלישי, פרק שני, אות כ"ז. לפי נוסח כתה"י ודפו"ר.

מקיפים ומושלמים, על פני זכירת אוסף אקראי וחסר מכנה משותף של פרטים.<sup>82</sup>

כללים שכינינו אותם "עקרוניים" הם בודאי מוחלטים יותר. אולם דוקא הם, אינם אמורים להתממש בכל מקרה. כפי שהוסבר לעיל, ה"יוצאים מן הכלל" בכללים אלו נובעים מכך שיש התנגשות עם עקרונות אחרים, או צמצומים של העקרון הבסיסי מסיבות שונות. למען האמת, נראה שנכון יותר להתייחס למקרים שאינם פועלים לפי הכלל כמקרים שבהם גובר כוחם של כללים ועקרונות אחרים, ולא כאל "יוצאים מן הכלל", מכיון שהכלל העקרוני הוא חובק-כל מבחינת מהותו.

לעומת זאת, יש לצפות שבכללים מחייבים, יהיה ניתן להסיק את הפרטים מן הכלל. במקרה שיימצא יוצא-מן-הכלל לכלל "מחייב" הוא יהווה קושיה על הכלל. שהרי הכלל הוא הסיבה לדין, ואם קיים הכלל, צריך להתקיים הדין. כאן נזדקק לתירוצים, על ידי חילוק או אוקימתא, שמסביר מדוע אין הכלל חל במקרה הפרטי.

## 2. תוקפם של כללי הפסיקה

שאלת התוקף של פסקי הלכה היא שאלה קדומה, שאיננה נוגעת דווקא לענין הכללים. אולם יש לה היבטים מיוחדים גם בנושא הכללים.

להבחנה בין רמות פסיקה שונות יש יסוד עוד בהלכות סנהדרין והוריית בית הדין, והיא נושא חשוב בהלכות שונות במסכתות סנהדרין והוריות. במסכת הוריות עוסקים בהגדרת סוגי ההוראה המוטעית המחייבים את בית דין או את היחיד הנשמע להם, בקרבן כפרה, ובאיזה סוג של קרבן<sup>83</sup>. הדין אודות חיוב הקרבן משקף במידה מסוימת את מידת האחריות המוטלת על בית הדין ותוקף פסיקתם. גם כדי לחייב במיתה זקן ממרה שהורה שלא כבית הדין הגדול, היה צורך בבירור התוקף של הוראתו. בעניינו של זקן ממרה נמצאת, לראשונה, הבחנה בין הוראה עיונית לבין הוראה למעשה, שתוקפה יתר<sup>84</sup>.

ענין אחר שבו יש משמעות מעשית לדיני הוראה הוא בדיני ממונות. בהם, מעמדו של הדיין וטיב

<sup>82</sup> לכך כנראה התכוון הרמב"ם בפיה"מ בקידושין שהוזכר לעיל, באמרו: "כל - רוצה לומר על הרוב".  
<sup>83</sup> המשנה בהוריות פ"א, מבחינה בין סוגים שונים של הוראות בית דין וקבלתן על ידי הציבור, לענין הגדרת האחריות על מעשה איסור שנעשה על סמך הוראת טעות של ביה"ד. ישנו קביעות, שאינן מוגדרות כהוראה כלל, כגון: "הורו בין דין שהוא מוצאי שבת ואחר כך זרחה חמה אין זו הוראה אלא טעות" תוספתא הוריות פ"א ה"ו. בבבלי יבמות צ"ב ע"א נחלקו אמוראים בהיקפה ומשמעותה של ההבחנה בין "הוראה" לבין "טעות", וממילא - בהבנת הגדרתה הבסיסית של "הוראה".

<sup>84</sup> סנהדרין פ"א, מ"ב. תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ב: "זקן ממרא שהורה ועשה כהוראתו חייב שהורה ולא עשה פטור הורה על מנת לעשות אף על פי שלא עשה חייב". ועיי' ירושלמי סנהדרין פ"א, ל' ע"א, בבלי סנהדרין פ"ו ע"ב - פ"ז ע"א. הבחנה זו קיימת בפעולת בית הדין עצמו ומשמעותית לסדריו: "רבי חזקיה רבי אחי בשם רבי אבהו אסור לדון דיני ממונות בערב שבת ... ותני רבי חייה כן דנין דיני ממונות בערב שבת ... אמר כאן להלכה כאן למעשה". ירושלמי סנהדרין פ"ד כ"ב ע"ב.

הוראתו קובע את מידת התוקף של הדין, במקרה של טעות ובמקרה של חזרה.<sup>85</sup> בענין זה, חשובה, בין היתר, ההבחנה בין "מומחה לרבים" לשאינו מומחה<sup>86</sup>, הוראה "בדבר משנה" לבין הוראה שיש בה "שיקול הדעת"<sup>87</sup>, וכיוצא באלו.

בשונה מן הפסקים הבודדים, ששם יש חשיבות עיקרית לנושא שבו פוסקים ולמעמד של הפוסק והנשמעים לו, בסוגיית הכללים, שאלת התוקף איננה שאלה של סמכות, ואינה נובעת מן הנושא הנדון, אלא היא, בראש ובראשונה, שאלה הנוגעת לעצם האפשרות לפסוק לפי כללים.

שאלת התוקף של כללי הפסיקה נידונה כבר בין האמוראים עצמם. רב משרשיא סובר, ש"ליתנהו להנהו כללי". גם לפי הביאור המצמצם בגמרא, היתה זו לפחות דעתו של רב, שלא פסק על פי כללים. כפי שנראה לקמן, לא רק רב, אלא גם שאר האמוראים בדורות הראשונים לא פסקו לפי כללים, ולפיכך כשהופיעו הכללים בבבל, היו שהתנגדו לפסוק על פיהם. גם האמוראים המקבלים את הכללים, לא קיבלו אותם כחובה גמורה, ואפילו במקום שהכלל נוסח חד משמעית: "הלכה כר' פלוני מחברו" וכיוצא בזה, הטילו ספק במשמעותה של הקביעה הכוללת הזו. יש מחלוקת משולשת בין אמוראים כיצד יש להתייחס לקובץ העיקרי של כללי הפסיקה, שמדבי ר' יוחנן:

רבי אסי אמר: הלכה, רבי חייא בר אבא אמר: מטיין, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: נראין.<sup>88</sup>

המונחים הללו עצמם טעונים פירוש, ועלינו להרחיב מעט בביאורם, בשל חשיבות הדבר להבנת תוקפם של הכללים.

המונח "מטיין", מתפרש כבר בתלמוד עצמו:

אמר רבא: אסור לעשות כדברי רבי, ואם עשה - עשוי,

<sup>85</sup> בסוגיית ה**בבלי כתובות** פ"ד ע"ב, נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש אם להחזיר דיינים שפסקו כר' טרפון. לפי ביאור אחד בגמרא, מחלוקתם נסבה על השאלה מה דינו של דין שטעה בדבר משנה. לפי ביאור אחר שבגמרא, נחלקו בכללי הפסיקה - כמי הלכה במחלוקת ר' טרפון ור' עקיבא. ולפי ביאור אחר - בתוקפו של הכלל, אם הוא בבחינת "הלכה" או "מטיין". נראה שסוגיה זו משקפת הקבלה מסוימת הקיימת בין הדיון לגבי תקפות הוראת בית דין, לבין הדיון לגבי תקפות הכללים.

<sup>86</sup> המקור התנאי העיקרי לדין "מומחה" נוגע לראיית מומי בכורות. מי שאינו מומחה וגרם הפסד ממון - ישלם מביתו. (בכורות, פ"ד מ"ד). המושג הועבר לתחומי התמחות אחרים, בכלל זה דיני ממונות. עיי' **בבלי סנהדרין** ה' ע"א. ובמאמרו של נ. עמינח "מומחים במסורת ההלכה התלמודית", דיני ישראל ח' תשל"ז, עמ' קמ"א - קס"ט.

<sup>87</sup> **בבלי סנהדרין** ו' ע"א. הבחנה המתייחסת לסוג המקור היא ההבחנה המיוחסת לר' יוחנן, בין "דבר שהצדוקים מודים בו" לבין "דבר שאין הצדוקים מודים בו". (**בבלי סנהדרין** ל"ג ע"א)

<sup>88</sup> **בבלי עירובין**, מ"ו ע"ב. והשווה: **בבלי ברכות**, ל"ג ע"ב, שם ההתייחסות היא למחלוקת מסוימת, ושם מופיעה גם הקטגוריה "מודים", המתאימה למקרה הנדון שם, אך לא למערכת הכללים. ועיי' הדיון בסוגיה זו, בעמ' 67.

בעל הפירוש לדברי רבא בגמרא, מזהה את דברי רבא, שאמר שאסור לעשות כדברי פלוני ואם עשה עשוי, כהוראה ברמת "מטיין". ומכאן הסיק רשב"ם את משמעות המונח "מטיין" בכל התלמוד:

מטיין את הדין אחר דברי חכמים לדון כן לכתחלה ומיהו אי עבד כרבי עבד ולא מהדרינן עובדא. והכי מפרשינן לכל מטיין איתמר שבגמרא.<sup>90</sup>

אבל רש"י פירש במקום אחד בדרך אחרת:

מטיין - ר' יעקב ור' זריקא לאו הלכה ממש פסקי, אלא מטיין ההוראה אחר ר' יוסי, ואפילו במקום רבים, דאורויי מורינן לאדם יחיד לעשות כר' יוסי, אבל מדרש בפירקי ברבים לא דרשינן.<sup>91</sup>

שיטת רש"י מבוססת, כנראה, על השוואת המערכת הלכה-מטיין-נראין, למערכת משולשת אחרת:

אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי מאיר. ורבי יוחנן אמר: נהגו העם כרבי מאיר.<sup>92</sup> ורבא אמר: מנהג כרבי מאיר.<sup>93</sup>

ומפרשים בגמרא:

מאן דאמר הלכה כרבי מאיר - דרשינן לה בפירקא. מאן דאמר מנהג - מידרש לא דרשינן, אורויי מורינן. ומאן דאמר נהגו - אורויי לא מורינן, ואי עביד - עביד, ולא מהדרינן ליה.<sup>94</sup>

מחלוקת האמוראים, בניסוח הפסק: "הלכה"- "מנהג"- "נהגו", מתייחסת לשאלת אופן הוצרות הפסק: "הלכה" - היא קביעה עקרונית, "נהגו העם" הוא תיאור של המציאות הרווחת. ואילו "מנהג" הוא מעמד ביניים, שמצד אחד איננו בתוקף של "הלכה", ומצד שני יש בו משהו יותר נורמטיבי מאשר התיאור "נהגו העם".<sup>95</sup>

הגמרא ביררה מה המשמעות המעשית של ההבדל באופן הוצרות הפסק, וקבעה שההבדל הוא בדרך שבה מורים את ההלכה: דורשים בפירקא, מורים ליחיד, או אפילו לא מורים ליחיד.

נראה, שרש"י, ביקש ללמוד סתום מן המפורש, ולכן ערך הקבלה בין השלישייה חסרת הפירוש: "הלכה, נראין, מטיין" לבין השלישייה המוסברת בגמרא: "הלכה, מנהג, נהגו". והוא פירש בהתאמה,

<sup>89</sup> בבלי ב"ב קכ"ד ע"ב.

<sup>90</sup> רשב"ם ב"ב קכ"ד ע"ב, ד"ה מטיין איתמר, וכן פירש רש"י בבבלי כתובות פ"ד ב'.

<sup>91</sup> רש"י עירובין מ"ו ב'. והסברו ל"נראין" שם, הוא כהסברו ל"מטיין" במקומות האחרים. תוספות עירובין שם, ד"ה רבי אסי, מנסים לפתור את הסתירות בין המקומות השונים. ועי' גם תוספות כתובות ובב"ב שם.

<sup>92</sup> המושג: נהגו העם, חוזר אצל ר' יוחנן כמה פעמים כביטוי של פסיקה. בבלי ברכות נ"ב ב' = פסחים ק"ג ע"א =, עירובין ס"ב ב'. עירובין ע"ב ע"א, ר"ה ט"ו ע"א.

<sup>93</sup> בבלי תענית כ"ו ע"ב, וכעין זה בבלי עירובין ע"ב, ע"ב.

<sup>94</sup> בבלי תענית שם. והשוה ירושלמי שבת פ"ג ה"א. ה' ע"ד: "רב כד הוה מורי בחבורתיה הוה אמר כרבי מאיר בצבורא הוה מורי כרבי יוחנן הסנדלר".

<sup>95</sup> בירור מפורט יותר של המושגים "מנהג" ו"נהגו העם" לקמן בעמ' 136.



לפי הסדר: הלכה=הלכה, מנהג=מטין, נהגו=נראין.

אבל לפי העולה מכתובות ובבא בתרא, יש עדיפות לפירושו של הרשב"ם על פני זה של רש"י (באותו המקום היחיד שבו אינו מפרש כרשב"ם), ודווקא מובנו של "מטין" הוא שמורים כדעה אחת ואם עשה כדעה השניה – לא מחזירים אותו.<sup>96</sup>

המונח "נראין" נגזר מביטוי שכיח במקורות התנאים, שמובנו, בדרך כלל: הסכמה עם דעה בסברה, אך בלא לקבלה באופן מחייב להלכה.<sup>97</sup> לדוגמה:

ר' יוסי ור' שמעון אומרים: נראין דברי ר' אליעזר מדברי ר' יהושע ודברי ר' עקיבא משניהן אבל הלכה כדברי ר' אליעזר.<sup>98</sup>

ההבחנה בין הלכה-מטין-נראין מוסברת אחרת ע"י התוס' והרשב"א.<sup>99</sup> לדעתם, הלכה - מחזירים אם עשה נגד הכלל, מטין - מוחים אם בא לעשות נגד הכלל, נראים - אם בא לעשות אין מוחים בידו.

בכל אופן, לפחות לפי דעתם של ר' חייא בר אבא ור' יוסי ברבי חנינא, גם כאשר נוסח כלל בלשון "הלכה", אין מעמדו כמעמד פסיקה במקרה פרטי המשתמשת במונח "הלכה", הכלל אינו מחייב

לפסוק ולנהוג כמותו, ואינו מבטל את האפשרות לנהוג כדעה השניה.<sup>100</sup>

ניתן לסכם ולומר שבאופן כללי, מעמדה של פסיקה על פי כלל הוא חלש יותר מפסקים מפורשים, ולכן

<sup>96</sup> רב שמואל בן חפני פירש מטין: "ייטו אחר אחת מן שתי השמועות" (מבוא התלמוד לרב שמואל בן חפני עמ' 179). ועי' גם הליכות עולם, שער שני, פ"א, אות מ"ב, ובהערות היב"ש ורי"ק שם.

<sup>97</sup> היות וכוחה של שמועה עדיף מכוחה של סברה (עי' לקמן עמ' 111), אפשר למצוא שחכם יסבור כסברתו של חכם אחד ויפסוק אחרת, בגלל השמועה שבידו, ולאידך גיסא יתכן שתנא יפסוק כחכם אחד מפני השמועה שבידו אך ינמק זאת בטעם אחר. כגון: "אמר רבי שמעון הלכה כדברי בן ננס אבל אין הטעם כדבריו". ספרא אמור פרשה י" פ"ג. ועי' מנחות פ"ד מ"ג.

<sup>98</sup> תוספתא נדה פ"ט ה"ג, ספרא מצורע, זבים פרשה ג, פ"ה. גם שימושו של הביטוי בדברי האמוראים דומה: "רבי זעירא רבי ינאי רבי ירמיה בשם רבי יהושע בן לוי נראין דברים שתהא הלכה כרבי עקיבא שהוא אומר מעין שניהן, ואינה אלא כרבי יהושע" (ירושלמי שבת פ"ב ה' ע"א), כלומר: הסברה נוטה לצד אחד וההלכה אינה כן. דיוק במינוח זה משמש גם כשיקול בפסיקה במחלוקת אמוראים: "אמר ר' אלעזר: מכיון שזכה בו בלשון מתנה זכה זה בלשון ירושה, אמר רבי יוחנן: נראין דברים בלשון מתנה זכה בלשון ירושה לא זכה. אמר רבי פינחס: אתא עובדין קומי רבי ירמיה, מכיון דרבי אלעזר אמר אולפן ורבי יוחנן אמר נראין הלכה כרבי אלעזר" (ירושלמי כתובות פ"ו ל"א ע"א). כלומר, ר' ירמיה העדיף את דעת ר' אלעזר כיון שנוסחה בלשון "אולפן" ולא בלשון "נראין". הנגדה אחרת ל"אולפן", היא "דיעה", ירושלמי עירובין פ"ג כ"א ע"ב: "רבי אחא אמר לה מן אולפן רבי יוסי אמר לה מן דיעה", (וכעין זה בירושלמי עירובין פ"ד כ"א ע"ד). כלומר – סברה. באופן אחר באה לידי ביטוי "חולשתו" של הביטוי "נראין", בכלל הבא: "אמר רבי בא בשם רבי זעורה כל מקום ששנה רבי נראין, עדיין המחלוקת במקומה, חוץ מעיגול של דבילה דדין מודי לדין ודין מודי לדין" (ירושלמי יבמות פ"ד ו' ע"א, נדה פ"א מ"ט ע"ב).

<sup>99</sup> בבלי עירובין מ"ו ב', ועי' סיכום שיטות הראשונים באנצ. תלמודית, ערך הלכה עמ' רע"ט.

<sup>100</sup> ראוי לציין, שגם המונח "הלכה" עדיין איננו מונח מוחלט, ועדיף ממנו "הלכה למעשה", ההבחנה בין "להלכה" לבין "למעשה" משמשת גם כתירוץ לסתירה בין מקורות: ירושלמי תרומות פ"א מ ע"ב: "אתם ולא שותפין והתנן שותפין שתרמו זה אחר זה אלא כאן לתרומה גדולה כאן לתרומת מעשר. כלום למדו לתרומה גדולה אלא מתרומת מעשר? אלא כאן להלכה כאן למעשה. והבחנה אחרת: "כאן להלכה כאן לדבר תורה", ירושלמי חלה פ"ג נ"ט ע"א. כתובות פ"א כ"ד ע"ד. ועי' להלן עמ' 128 ואילך.

מעדיפים פסק המופיע "בפירוש" על פני פסיקה "מכללא".<sup>101</sup>

מאיך גיסא, מוצאים בגמרא גם התייחסות מאד מחייבת לכללי הפסיקה. בסוגית הכללים בעירובין<sup>102</sup>, מובאת פסיקה של ר' יוחנן במחלוקת של ר' יוסי עם סתם משנה: "אמר ר' יוחנן הלכה כר' יוסי" ומדייקים מכך: "מכלל דיחידאה פליג עליה". הוי אומר, שבעל הסוגיה הניח קיומה של התאמה בין הפסקים הבודדים של ר' יוחנן לבין כלליו<sup>103</sup>, ומכיון שר' יוחנן סובר "הלכה כסתם משנה", ו"הלכה כרבים"<sup>104</sup>, צריך לומר שאם פסק כר' יוסי, ולא כסתם המשנה, ידע בודאי שיחיד חולק עליו. משמע, שבעל הסוגיה הזו ראה בכלל "הלכה כסתם משנה" כלל תקף ומחייב, וכל יוצא-מן-הכלל מחייב הסבר.<sup>105</sup> כעין זה אנו מוצאים שבשל סתירה בין פסק של ר' יוחנן לבין כלליו, ר' זירא מפרש משנה באוקימתא דחוקה "כדי שלא לשבור דבריו של ר' יוחנן"<sup>106</sup>.

נמצא, שכל דיון בכללים, מחייב בירור מוקדם, מהי התפיסה של בעלי הסוגיה אודות היקפו ותקפו של הכלל הנדון.

להלן יתבאר, שההבדלים בתוקף אינם נובעים רק מהתייחסויות שונות אל הפסיקה לפי כללים, אלא שקיימים הבדלים במידת החיוב והתוקף בין הכללים השונים. ישנם כללים שהם במעמד של "הלכה"

<sup>101</sup> ההבחנה בין "בפירוש איתמר" לבין "מכללא איתמר", היא הבחנה מוכרת בבבלי, גם בשו"ט האמוראי וגם ביחס לכללים. למשל, בעירובין מ"ו ע"א שאל ר' זירא את ר' יעקב בר אידי אם פסקו של ר' יהושע בן לוי כר' יוחנן בן נורי נאמר בפירוש או על פי הכלל שהלכה כדברי המיקל בעירוב. והגמ' מסבירה מדוע לא ניתן לסמוך על הכלל וצריך גם פסק מפורש בהלכה זו. וכעין זה ביבמות ס' ע"ב, גיטין ל"ט ע"ב. בדרך כלל נראה, שדבר שנאמר "מכללא" גרוע בערכו מדבר שנאמר בפירוש. עיי' רש"י לברכות י"ב ע"א, ד"ה ואי מכללא. לכן, גם אם קיים כלל פסיקה, יש טעם לשמר את פסק בודד מפורש התואם לכלל, כי יש לו תוקף יתר. ועיי' עוד להלן בענין פסיקת ר' יהושע בן לוי "כמיקל בעירוב" 222. ועיי' מש"כ על ענין זה בהרחבה א. וייס, "לחקר התלמוד" ח"א, עמ' 112 ואילך.

<sup>102</sup> מ"ו ע"ב, ואילך.  
<sup>103</sup> למרות שהציפיה להתאמה בין הכללים לפרטים נשמעת מובנת מאליו, היא מחדשת מאד ואפילו מפתיעה, לאור כל האמור לעיל. כבר ראינו, שמקובל לומר שהכללים נועדו למקום שבו אין פסיקה מפורשת, ולכן יתכן בהחלט שר' יוחנן ימסור בפרט מסוים פסק כר' יוסי, דלא כסתם. כפי שיבואר להלן, התופעה הזו שכיחה ביותר, והגמרא איננה טורחת להקשות עליה בכל מקום. זאת ועוד, כבר הקדמנו להראות שיטתו של ר' יוחנן, ש"אין למדים מן הכללות!" נראה, שכאן בעל הסוגיה הוא מתקופה מאוחרת, שבה כבר רווחה נטיה לקבל את הכללים בצורה מורחבת ביותר. אפשרות אחרת היא, שעמדה זו ננקטה דווקא בסוגיה מסוימת זו, המוקדשת לבירור היקפם ותקפם של הכללים הללו של ר' יוחנן, ואין לראות בעמדה זו של בעל הסוגיה עמדה כוללת וסופית.

<sup>104</sup> גם ההנחה הזאת, המזהה את "סתם משנה" עם "רבים" איננה מובנת מאליה כפי שיבואר להלן.  
<sup>105</sup> על כך העירו התוספות שקביעה זו של הגמרא "אתיא כר' יעקב בר אידי". והסברם כך הוא: לפי גירסת התוספות, דעת ר' יעקב בר' זריקא בשם ר' יוחנן היא, שהלכה כר' יוסי "מחבריו", ולכן אין מניעה שר' יוחנן יפסוק כמותו גם אם רבים פליגי עליה. לעומת זאת, ר' יעקב בר אידי הוא בעל רשימת הכללים אחרת, אף היא מיוחסת לר' יוחנן, אלא שבה מופיעים כללים פרטניים, כגון "ר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי". ולפי רשימה זו, אין סוברים שהלכה כר' יוסי "מחבריו" אלא רק מן היחידים המנויים ברשימה. אם כן, רק לפי ר' יעקב בר אידי, אין הלכה כר' יוסי במקום רבים. לכן סוברים התוספות, שהדיוק של הגמרא בפסקו של ר' יוחנן נכון רק לפי שיטתו של ר' יעקב בר אידי. תוספות, עירובין מ"ו ע"ב, ד"ה כר' יוסי מחבריו. עיי' דיון מפורט בכללים אלו לקמן בפרק שביעי, עמ' 231 ואילך.

<sup>106</sup> בבלי שבת מ"ו ב'.

תקיפה ביותר - כגון הכלל "הלכה כבית הלל", שמי שלא עושה כמותו "חייב מיתה", וישנם כללים שהם במעמד "חלש" יותר, ובהם אפילו הכלל "הלכה כסתם משנה", שיש מקרים רבים שבהם אין פוסקים על פיו<sup>107</sup>. השינויים בתוקף בין הכללים השונים נובעים, בין היתר, מאופן הוצרותו של כל כלל, מהחכם שאליו הוא מיוחס, מדרך התפשטותו והתקבלותו. כל אלו מדדים שייבחנו בעת דיונו הפרטני בכל אחד ואחד מן הכללים.

הרשב"ם, מיישם את "כלל הכללים" של ר' יוחנן, אודות היוצאים-מן-הכלל, גם לגבי כללי הפסיקה: "כל כללות שבגמרא, כגון: הלכה כסתם משנה, הלכה כר"ע מחבירו, כר' יוסי מחבירו, כרשב"ג במשנתנו, ר"א ור' יהושע הלכה כר' יהושע, ר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה, וכן ר"מ ור' יהודה הלכה כר"י, כולהו קי"ל הכי - בר מהיכא דמפרש גמרא דלית הלכתא הכי"<sup>108</sup>.

ההנחה של הרשב"ם היא, שהכללים אינם מוחלטים ואינם מקיפים את כל המקרים של המחלוקות אליהן הם מתייחסים. לא ברור, אם דעתו של הרשב"ם נובעת מכך שהוא מפרש את כללי הפסיקה ככללים מסמנים ומכנסים בלבד, ולכן אין שום קושי בכך שיש פרטים היוצאים מן הכלל. או שמא, לדעתו, גם אם הכללים הם כללים מחייבים, אין הם מיועדים אלא למקרים שבהם אין פסק הלכה מפורש בתלמוד. וזאת, כיון שפסק ההלכה המפורש לאותו ענין, קודם בחשיבותו לכללים.

בדרך כלל, יחסם של הפוסקים והמפרשים אל הכללים, אינו יחס מחייב. כלומר, הם מניחים שהכללים נאמרו "על דרך הרוב", ופוסקים על פי הכלל רק במקום שאין פסק הלכה נגדי. אמנם, נראה שיש הבדלים במידת החשיבות שמייחסים לכללים. יש ראשונים שקבעו, שבכל מקום שאין פסק הלכה נגדי בתלמוד, או כלל אחר שמתנגש, יש לפסוק ככלל, ויש מן הראשונים שהרחיבו את השימוש בעקרון של "אין למדים מן הכללות" והורו שלא על פי כלל הפסיקה, אם היתה להם סיבה כלשהי לפסוק אחרת.<sup>109</sup>

בספרות הכללים ניתן להצביע על שתי מגמות ביחס לשאלת התוקף וההיקף. בחיבורים מזמן הגאונים ותחילת ימי הראשונים<sup>110</sup>, נראה שהכללים נתקבלו ברוב המקרים כעקרונות פסיקה מחייבים והם מופיעים בצורה אפודיקטית, בלא דיון לגבי כלל מהו מעמדו. יתכן, שמגמתם של הגאונים להפוך

<sup>107</sup> הדברים יתפרטו לקמן ביחס לכל אחד מן הכללים.

<sup>108</sup> פ"י הרשב"ם, ב"ב, קל"ג ע"ב, ד"ה ת"ש דאמר שמואל.

<sup>109</sup> לסיכום של היחס לכללים בספרות ההלכה והפסיקה ע"י באנצ. תלמודית ערך "הלכה". עמ' רע"ט - ר"פ.

<sup>110</sup> כגון: הלכות קצובות דבני מערבא, סדר תנאים ואמוראים, מבוא התלמוד של ר"ש הנגיד (המבוסס כנראה על ר"ש בן חפני).

את התלמוד לספר פסיקה, גרם לניסוח כללים חד-משמעיים וברי תוקף. אמנם, שאלת התוקף קיימת ברקע, ועולה בחיבורי הפוסקים כאשר נתקלים ביוצא-מן-הכלל, בסתירה לכלל או בהתנגשות בין כללים. במקרים אלו משתמשים במגבלות התוקף כדי להסביר את החריגות, ליישב את הסתירות ולקבוע סדר עדיפות בין כללים מתנגשים. בספרות הכללים המאוחרת, שמסוף תקופת הראשונים, כבר ניתן ביטוי לדיונים ולסייגים שנלקטו מתוך ספרות הפוסקים, והסגנון האפודיקטי מוחלף בסגנון של דיון, פירוט ואפילו פלפול רחב לגבי כל כלל וכלל<sup>111</sup>.

## ה. סיכום

מסקנת פרק זה היא, שאי אפשר להתייחס אל הכללים שבמשנה ובתלמוד כעשויים מעור אחד. הכללים שונים זה מזה בתפקידם, באופן הוצרותם, בתוקף המחייב שבהם. גם לגבי כללי ההלכה, נשוא מחקרנו, המצב דומה. ישנם כללים שאינם אלא שיקוף של מציאות מקובלת ויתכן שישנם כללים שנקבעו על מנת לעצב את הפסיקה. ישנם כללים שנועדו לזכרון ולשינון וישנם כללים שקובעים עקרונות. יש כללים שתוקפם חמור יותר, ויש כללים שאינם אלא בגדר של הכוונה והנחיה לא מחייבת.

מלבד כל אלה, ישנם גם משפטים המנוסחים ככללים אך אינם כללים. בקיומם של מאמרים כאלה ובדרך זיהוים נעסוק בפרק הבא.

---

<sup>111</sup> השינוי מתחיל כבר בספר כריתות, המשתמש כבר במסקנות של בעלי התוספות, ומתפתח בעיקר ב"הליכות עולם" ובחיבורים שנכתבו בנושאי כליו או בעקבותיו. על ההבדל בין הגישה הבסיסית להכרעה בין גאונים לבין ראשונים, עיי' מש"כ ע. פוקס במאמרו: "דרך ההכרעה", בקובץ "סוגיות במחקר התלמודי", עמ' 100 – 123.

# פרק ד: בין פסקים לכללים

## א. מאמרים דמויי- כללים

פרק זה עוסק בזיהויים של "כללים שאינם כללים", וכללים שנוצרו מתוך מאמרים שלא היו כללים. קיימים מאמרי אמוראים המכילים פסקי הלכה ומנוסחים בסגנון הנראה ככלל פסיקה. בתקופות מאוחרות, שבהן היה ענין ליצור מערכת כוללת ומפורטת ככל האפשר של כללי פסיקה, נטו להרחיב עד מאד במשמעותם של מאמרים הלכתיים שונים, כדי להפיק מהם כללי פסיקה שימושיים. אחדים מהם אף נמנו בחלק מספרי הכללים ככללים, אף על פי שזו אינה משמעותם המקורית בתלמוד. על מנת לברר מדוע נוסחו מאמרים אלה כפי שנוסחו, ומדוע אין לפרשם במקורם ככללים, נזדקק לברר תחילה את הדרכים שבהן נוסחו ונמסרו מאמרי ההלכה של האמוראים. בחלקו הראשון של פרק זה תתברר בהרחבה ובדוגמאות מפורטות דרך הוצרותם ומסירתם של מאמרי פסיקת הלכה בימי אחרוני התנאים וראשונים האמוראים. ובעקבות זאת – כיצד הפכו אחדים ממאמרים אלו בתקופה מאוחרת יותר ל"כללי פסיקה".

דוגמה מופתית לרשימה שכל הכללים שבה, ללא יוצא מן הכלל, לא נולדו ככללים אלא כפרטים, היא הרשימה דלהלן המופיעה בפרק החמישי מספר מבוא התלמוד של ר' יוסף אבן עקנין<sup>1</sup>. המשפטים המודפסים באות נטויה אינם מופיעים בתלמוד ככללי פסיקה, כפי שיוסבר להלן.

כל מקום ששנה רשב"ג הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה. הלכה כרשב"ג בטרפיות. הלכה כר' אליעזר בארבע. כל מקום ששנה ר' יהודה בעירובין הלכה כמותו. הלכה כר' שמעון שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי. הלכה כר' שמעון באבל. בכל השבת כולה הלכה כר' שמעון. נשואין ומלקיות הלכה כרבי, וסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג. אין הלכה כר' יוסי לא בהלמי ולא בלחיים. הלכה כרבן גמליאל בדיד וסהר וספינה. הלכה כר' מאיר בגזרותיו. הלכה כדברי המיקל באבל. הלכה כר' אלעזר בגיטין. הלכה כרבי<sup>2</sup> בגיטין ואפילו ביחיד אצל רבים. הלכה כדברי המיקל בעירובין ואפילו יחיד במקום רבים.

<sup>1</sup> עמ' 8 - 11. לא העתקתי את פירוט המקורות והדוגמאות של כל כלל, אלא רק תמצית הרשימה. רשימה דומה לזו מצויה בספרי כללים אחרים - ואיננה ייחודית למחבר זה. אם כי, ייחודה של הרשימה הזאת בכך שהיא מרוכזת כולה בפרק אחד, ויתכן שגם המחבר היה מודע לכך שיש לה מעמד שונה מהכללים שנמנו בפרקים אחרים בספרו.  
<sup>2</sup> צ"ל "הלכה כר' מאיר בגיטין", עפ"י הירושלמי בגיטין פ"א מ"ג ע"ג. ועי' לקמן עמ' 89.

ניתן לראות בנקל, שהמכנה המשותף הבולט של מאמרים אלו הוא, שהם מורכבים משני חלקים. כמעט כולם מופיע שם חכם - דהיינו, "כלל אישי", ובצמוד לו הגדרת נושא, שהוא כביכול "כלל ענייני". הרושם הנוצר מניסוח כלל באופן שכזה הוא, שזהו כלל אישי המוגבל לנושא מסוים; כלומר, שבכל ההלכות שבהן נחלק החכם המסוים בנושא זה, נפסקה הלכה כמותו. או שבכל המחלוקות בנושא זה נפסקה הלכה "כדברי המיקל". מובן, שאם מפרשים זאת כך, יש צורך למצוא לכך טעם - מדוע דווקא בנושא זה פסקו כחכם פלוני? האם ר' מאיר היה מומחה בגזירות ור' אלעזר בגיטין? ולענין המיקל - יש להבין במה נתייחד נושא זה שדווקא בו לעולם הלכה כמיקל.

בפרק זה יתבאר, שברוב המקרים, ניסוח מן הסוג הזה איננו אלא פסק הלכה פרטי, למקרה מסוים או שזה "סימנא בעלמא", דהיינו, רשימה המלקטת מספר מקרים בודדים. ואין זה אלא הסגנון הרגיל שבו מסרו פסקי הלכה יחידים: בציון שם החכם והענין לגביו נאמר הפסק.

הסיבה העיקרית להוצרתם של מאמרים אלו היא, שפסקי הלכה רבים בתלמוד נוצרו, נמסרו והתפרשו כיחידות עצמאיות, ולא דווקא בסמיכות למשנה או בסיכום סוגיה. פסק שכזה נוסח בדרך כלל במשפט מורכב - חלקו האחד גוף הפסק: "הלכה כרבי פלוני" וחלקו השני, סימון ההלכה "בכך וכך". שאלמלא כן, אי אפשר היה לדעת במה מדובר. אולם, המשפט הזה, כשאינו נתפס בהקשרו ובעיצובו המקורי, עשוי להתפרש כסגנון ניסוח של כלל. דבר זה גרם לכך, שחלק מן המימרות ההלכיות האלה אכן נתפסו ככללים. כאמור, אחדות מהן - עוד בתלמוד עצמו, ואחרות - בספרות ההלכה הבת-תלמודית.

## 1. "הלכות קצובות" בתלמוד

לא בכל מקרה נאמרו פסקי ההלכה של האמוראים בהקשר של לימוד המשנה והתלמוד שעליה. החכמים נדרשו לשאלות הלכה בלא קשר לסדר הלימוד בישיבה. בבית המדרש למדו על פי סדר, ואילו שאלות בהלכה עולות תדיר, מכל חלקי הש"ס, לפי צורך ההוראה. פסקיו של חכם נמסרו על ידי תלמידיו, גם מחוץ לזמן לימוד המסכת שאליה הם קשורים. שילובם של הפסקים לתוך הסוגיות נעשה בזמן הלימוד - כאשר למדו את הנושא הזכירו פסקים שנאמרו בהם, אך יכולים היו להופיע גם בלא קשר לסדר הרצוף של הלימוד<sup>3</sup>.

### הוצרתה של מסורת הלכה

<sup>3</sup> מורי הפרופ' א.א. אורבך עמד על כך במאמרו "מסורת והלכה". ("מעולמם של חכמים" עמ' 67 - 70). פרופ' אורבך כורך זאת בשיטתו שההלכה הקדומה היתה "אינסטיטוציונלית", "והיא הוסיפה להתנסח בסגנון של הלכות קצובות ופסוקות כדיני התורה". אולם אין צורך להנחה רחבה זו. פשוט שבחברה מקיימת מצוות, נזקקים שואלים לשאלות הלכה ומוסרים פסקים והוראות בשם חכמים, גם במנותק מלימוד מסודר של הנושא.

דוגמה המורה על אופן הווצרותה של מימרת הלכה, מצויה בסוגיה העוסקת בנוסח ההבדלה. כסיכום לסוגיה הדנה בדעות שונות אודות נוסח ההבדלה ובמחלוקת בדבר נוסח החתימה שלה, מופיע הסיפור דלקמן:

עולא איקלע לפומבדיתא, אמר ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: זיל אמטי ליה כלכלה דפירי, וחזי היכי אבדיל. לא אזל, שדר ליה לאביי. כי אתא אביי, אמר ליה: היכי אמר? אמר ליה: ברוך המבדיל בין קודש לחול אמר, ותו לא. אתא לקמיה דאבוה. אמר ליה: היכי אמר? אמר ליה: אנא לא אזלי, אנא שדריתיה לאביי, ואמר לי המבדיל בין קודש לחול. אמר ליה: רברבנותיה דמר, וסררותיה דמר גרמא ליה למר דלא תימא שמעתיה מפומיה.<sup>4</sup>

אף על פי שבגרמא מופיע הסיפור בסיכומה של סוגית הבדלה, הרי ברור שהוא לא נוצר במסגרת זו. יש כאן מסורת הלכה שאיננה תלויה בלימוד מסכת פסחים או בלימוד סוגיית הבדלה, אלא בהזדמנות בה עולא איקלע לפומבדיתא, ונתאפשר לראות כיצד הוא נוהג. מכאן ואילך נקבעה מסורת הלכה בשמו, בשם אביי שראה את המעשה ודיווח עליו.<sup>5</sup>

מן הסיפור אפשר ללמוד על ההקפדה במסירה מדויקת של ההלכה: רב יצחק הקפיד לומר, שלא הוא ראה את עולא, אלא אביי. מנזיפתו של האב, רב יהודה, אפשר ללמוד, שגם בעתיד, יקפידו למסור הלכה זו של עולא בשם אביי. אילו היה רב יצחק הולך בעצמו, היה שמו נזכר על המסורת הזו. במקרה זה אכן שובץ הסיפור הזה בתוך סוגיית הבדלה שבפרק ערבי פסחים. כאן מצא הסיפור את מקומו הענייני בתוך התלמוד, אך לא תמיד קרה כך.

## פסק הלכה כשמועה נפרדת

מסתבר, שאם נקבעו פסקי הלכה והפכו למסורת הלכה באופן בלתי תלוי בסדר הלימוד, הרי שהם גם הועברו כך מרב לתלמיד וממקום למקום, כהלכות קצובות ופסוקות. מסירתו של פסק, באופן שכזה, חייבה ציון הנושא שבו מדובר, וההלכה שנקבעה בו. נבחן דוגמה אחת, שיש בה כדי ללמד גם על מקרים אחרים.

<sup>4</sup> בבלי פסחים ק"ד ע"ב.

<sup>5</sup> סיפור זה אינו מקרי, אלא הוא חלק ממסכת של קשרי הלכה בין עולא וחכמי בבל. בכמה מקומות בתלמוד הבבלי מוזכר שעולא איקלע לפומבדיתא ושהה במחיצתם של רב יהודה ורב יצחק בנו. **בנדה** כ' ע"ב, נאמר שעולא נמנע מלראות דמים שם. יתכן שנמנע מלהורות הלכה בכלל, ולכן היה צורך לשלוח את רב יצחק לראות כיצד הוא נוהג למעשה, ולא שאלוהו בפירוש שירה הלכה בדין המסופק. **בשבת** קמ"ז א', סבר עולא שהם מחללים שבת בנקוי הבגדים, ורב יהודה הורה במפורש להמשיך לנהוג כמקובל, **בפסחים** פ"ח א', הביע ביקורת על רמת הלימוד בבבל, וחזר בו. **בקדושין** ע"א א', העיר לרב יהודה על כך שרב יצחק בנו לא נשא אשה עדיין, ו**בנדה** כ' ע"א, הגדיר מהו צבע שחור בכתמים. תגובותיהם של אנשי בבל לדבריו, מורה עד כמה היו פסקיו חשובים בעיניהם. ע"י **אלבק**, **מבוא לתלמודים** עמ' 302 – 304.

וכן אמרו, יצחק ושמעון ואושעיא אמרו דבר אחד: הלכה כר' יהודה בפרדות;  
דתניא, רבי יהודה אומר: פרדה שתבעה, אין מרביעין עליה לא סוס ולא חמור אלא מינה.  
אמר רב נחמן בר יצחק: יצחק - זה רבי יצחק נפחא, שמעון - זה ר"ש בן פזי, ואמרי לה ר"ל, אושעיא  
- זה רבי אושעיא ברבי.<sup>6</sup>

מחלוקת התנאים נמצאת במסכת כלאים, בהלכות כלאי בהמה, ושם מקומה הטבעי.<sup>7</sup> הפסק של "יצחק  
ושמעון ואושעיא" המתייחס למחלוקת הזאת, מובא במסכת כתובות, בתוך קובץ מאמרים שנשלחו  
מארץ ישראל לבלב<sup>8</sup>, חלקם מאמרי אגדה, ואין שום קשר תכני ביניהם.<sup>9</sup>  
זו דוגמה ברורה של מאמר הלכה שהגיע מא"י לבלב,<sup>10</sup> מנותק מכל הקשר של לימוד סוגיה, ואפילו  
מהקשר של מסורות הלכה, אלא בקובץ שרובו אגדה. מסתבר לומר, שהציון "בפרדות" אינו ציון  
שהלכה כר' יהודה בפרדות אך לא בתחום אחר של המחלוקת, אין זה אלא מראה מקום, לגבי איזו  
הלכה פסקו הלכה כר' יהודה.<sup>11</sup>

## 2. סימן הנלוו לפסק

### ציון שם החכם

כאשר חכם פוסק הלכה במחלוקת, דבריו יכולים להיות מובאים בגמרא בשני אופנים עיקריים: יתכן

<sup>6</sup> בבלי כתובות קי"א ע"ב.

<sup>7</sup> כלאים פ"ח מ"ד, תוספתא שם פ"ה ה"ה. במשנה לא מוזכרת הדעה החולקת על דעת ר' יהודה, אולם מן התוספתא מתברר שיש מחלוקת ר' יהודה וחכמים. דעת ר' יהודה היא שכל הפרדות הן מין אחד, ואילו דעת חכמים היא שפרד שנולד מהכלאת סוס ואתון הינו מין שונה מפרד שנולד מהכלאה בין חמור וסוסה. לפי סוגיית הבבלי בחולין (ע"ח א' – ע"ט ב'), ההסבר למחלוקת הוא, שחכמים סוברים ש"אין חוששין לזרע האב", ולכן רק מין האם קובע ואילו לפי ר' יהודה מתייחסים גם למין האב. לפי הבבלי בחולין, יש קשר מסוים בין הפסק במחלוקת בפרדות לבין פסק של שמואל במחלוקת בחולין אם "אותו ואת בנו" נוהג גם בזכרים וגם בנקבות. ועי' בתוד"ה עייל לי, חולין ע"ט א'. לפי השוואה זו היה מקום לפרש שהציון "בפרדות" בא להבחין בין דין פרדות בכלאים לדין אותו ואת בנו, וכך משמע מדברי ר"ת בתוס' שם, אולם יש לדחות אפשרות זו כיון שהקישור בין שתי המחלוקות הוא חידוש של הסתמא דגמרא בחולין ולא נראה שראשוני האמוראים הכירו אותו. ואפילו אם נאמר כתוספות, עדיין ברור שהפסק איננו כלל פסיקה אלא פסיקה במקרה בודד.

<sup>8</sup> קיימות עוד עדויות לאגרות שנשלחו "ממערבא" ובהן פסקי הלכה: בבלי, שבת קט"ו ע"א, בבא בתרא מ"א ע"ב, סנהדרין כ"ט ע"א, שבעות מ"ח ע"ב.

<sup>9</sup> קובץ המימרות שבתוכו הופיעה הלכה זו כולו אגדי, וקשור לשאלת העליה לארץ והישיבה בגלות. מתעוררת תמיחה מה בכלל הביא את המוסרים לצרף הלכה זו לקובץ הזה. מאמר הלכה זה עצמו הוא מעין "מדרש פליאה"; לא ברור מה הקשר, לא ברור מה פשר נוסחת המסירה בשם "יצחק ושמעון ואושעיא", בשמות לא מבוררים, ובלי תארים, באופן המצריך את רב נחמן בר יצחק לעסוק בזיהוים. עי' על כל זה במהדורת התלמוד השלם, בחלופי הנוסחאות ובהפניות שם לפירושי הענין, ועי' גם בפירוש עיון יעקב ב"עין יעקב", בשם ספר יוחסין: דוגמה לנסיון לתת טעם משותף לפרטים השונים שנשלחו לרבה ביחד. זהו פתרון על דרך הדרוש, שאין להאריך בו כאן.

<sup>10</sup> ירושלמי כלאים פ"ח ה"א, ל"א ע"ג, וכן שבת פ"ה ה"א, ז' ע"ב: "ר' יצחק בר נחמן בשם ר' אושעיא הלכה כדברי התלמיד, דברי חכמים כל מין פרדות אחד". לדעת הפני-משה, פסק ר' יצחק בר נחמן הלכה כר' יהודה - התלמיד, כנגד חכמים, שבכללם גם ר' עקיבא רבו, ולכן זה נחשב "כדברי התלמיד". ועי' עוד במראה הפנים לירושלמי כלאים כאן, מקורות שהביא ובמו"מ הארוך שלו בסוגיה זו.

<sup>11</sup> גם התוספת: "דתניא ר' יהודה אומר פרדה שתבעה וכו'" עשויה להיות פירוש של הגמרא לפסק הקצר, כדי להבהיר מהו "בפרדות", ואיננה חלק מגוף המאמר.



שהפסק מכיל את תכנו של הדין ויתכן שהפסק מכיל רק את שם בעל הדעה.

דוגמה לקיומן של שתי האפשרויות במקביל:

תניא רבי אליעזר אומר שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל ... רבי יהושע אומר יתפלל ואחר כך ישאל

צרכיו ... וחכ"א: לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא שואל אדם צרכיו בשומע תפלה.

נפסק בתלמוד בשם שמואל:

אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה<sup>12</sup>.

ואילו בנוסחת השאלות מופיע:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כדברי חכמים<sup>13</sup>.

פסיקת הלכה כשם חכם בעל הדעה שכיחה הרבה יותר, לאין ערוך, מאשר פסיקת הלכה על ידי אזכור

ההלכה עצמה. מסתבר לומר, שכך היה ניסוח הפסיקה הרגיל. סטיות מן הדרך הזאת מצריכות הסבר

מיוחד. לדוגמה:

הטועה בשם - גורר את מה שכתב ותולה את מה שגרר וכותב את השם על מקום הגרר, דברי רבי

יהודה; רבי יוסי אומר: אף תולין את השם; רבי יצחק אומר: אף מוחק וכותב; ר"ש שזורי אומר: כל

השם כולו תולין, מקצתו אין תולין; ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ: אין כותבין את השם לא על

מקום הגרר ולא על מקום המחק ואין תולין אותו, כיצד עושה? מסלק את היריעה כולה וגונזה.

איתמר: רב חננאל אמר רב, הלכה: תולין את השם; רבה בר בר חנה א"ר יצחק בר שמואל, הלכה:

מוחק וכותב. ולימא מר הלכה כמר, ומר הלכה כמר! משום דאפכי להו<sup>14</sup>.

במקומות אחדים, כאשר הפסיקה מכילה את תוכן ההלכה ולא רק את שם החכם, שואלים בגמרא מדוע

לא נאמר שהלכה כחכם פלוני, גם מכך ניתן להבין שהגמרא רואה כדרך הרגילה לפסוק הלכה - פסיקה

בשם החכם. לדוגמה:

דרש רבה בר רב הונא: מותר לישן בכילה, אף על פי שיש לה גג, אף על פי שגבוהה עשרה.

<sup>12</sup> בבלי עבודה זרה ז' ע"ב - ח' ע"א.

<sup>13</sup> שאילתות, פרשת ויקהל, סי' ע"ה במהד. מירסקי, עמ' ר"י - ר"א, ועיי בהערותיו שם בענין הנוסח בשאלות ובתלמוד. עיי בפירוש הנצי"ב בהעמק שאלה, שאילתא מ"ו, שדן בטעם ההבדל בין נוסח השאלות לנוסח הגמרא וכן בשאלה מדוע נצרכו בכלל לפסוק כרבים. לדעת הנצי"ב, ניסוח הכלל בשאלות איננו נוסח גמרא אחר, והוא מסביר מדוע שינה השאלות מנוסח הגמרא.

<sup>14</sup> בבלי מנחות ל' ע"ב. ותוס' שם ד"ה ולימא מר, מציין שיש מקומות ששואלים שאלה זו ויש מקומות שאין שואלים, "וצריך ליתן טעם בשאר דוכתי דלא פריך". השטמ"ק מציע "ושמא לא צריך רק במשניות או ברייתות ידועות ובהא קים לן דידועות היתה". וא"כ, יש לומר שבמקום שלא שאלו מדובר בברייתות לא ידועות, שלא די במסירת שם החכם שהלכה כמותו, כי אין יודעים מה אמר. ועיי בתוס' שבת נ"ד ע"א ד"ה רב אמר, שהקשה על פסק ההלכה שם "לימא מר הלכה כמר, ותרין משום דאיכא דמפכי להו לתנאי". נראה שלתוספות היה מעין כלל, שבכל מקום שבו לא פסקו הלכה לפי שם החכם, יש להניח שהיו מסורות מחולפות של שמות החכמים. ועיי עוד בתוד"ה היורד, ב"מ ל"ח ב', ששם העלו, בנוסף לטעם "מפכי להו", גם אפשרות ש"ברייתא לא שמיע להו", דהיינו, שלא ידעו כלל שמות תנאים שחלוקים בענין זה.

כמאן? כרבי יהודה, דאמר: לא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע. דתנן, אמר רבי יהודה: נוהגין היינו לישן תחת המטה בפני הזקנים.

ולימא: הלכה כרבי יהודה! אי אמר הלכה כרבי יהודה, הוה אמינא: הני מילי - מטה, דלגבה עשויה, אבל כילה דלתוכה עשויה - אימא לא, קא משמע לן: טעמא דרבי יהודה דלא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע, לא שנא מטה ולא שנא כילה.<sup>15</sup>

משמע, שרק מפני שבניסוח ההלכה בפי רבה בר רב הונא מתבררת דעתו המלאה של ר' יהודה, חזר ובר"ה על הדעה עצמה, אלמלא כן, די היה לפסוק שהלכה כר' יהודה בלא לחזור על ההלכה. יתר על כן, גם במקום שאי אפשר להסתפק במסירת השם בלבד, וחייבים לציין בגוף הפסק גם פרטים בדבר התוכן, יש להעדיף מסירת השם בצירוף ההערה בדבר התוכן, ולא לומר את ההלכה עצמה. כמבואר בדוגמה הבאה:

נשאת שלא ברשות וכו'. אמר רב הונא אמר רב: הכי הלכתא.

א"ל רב נחמן: גנבא גנובי למה לך? אי סבירא לך כרבי שמעון, אימא: הלכה כרבי שמעון, דשמעתין כרבי שמעון קאזלה! וכי תימא, אי אמינא הלכה כרבי שמעון, משמע אפילו בקמייתא, אימא: הלכה כר' שמעון באחרונה! קשיא.<sup>16</sup>

רב נחמן סובר שלא זו בלבד שחובה לציין את שם החכם שפוסקים כמותו - אם לא כן הרי זו כעין גניבה,<sup>17</sup> אלא שגם אם חייבים להתייחס לתוכן, כשאפשר לטעות בהיקף הפסק ("משמע אפילו בקמייתא"), עדיין עדיף לציין את שם החכם בצירוף ציון שם הענין הנדון ("כר' שמעון באחרונה"), ולא לקבוע כפסק את תוכן ההלכה בלבד.

## החשש לחילוף שמות

סיבה עיקרית לשנות את ההלכה בתוכנה ולא על שם אומרה, היא החשש לבלבול בין שמות החולקים. כבדוגמה הבאה שבירושלמי:

אי זהו רבו שלימדו חכמה? כל שפתח לו תחילה - דברי ר' מאיר, ר' יודה אומר: כל שרוב תלמודו ממנו, ר' יוסי אומר: כל שהאיר עיניו במשנתו.

אתא ר' אבהו בשם ר' יוחנן: הלכה כמי שהוא אומר כל שרוב תלמודו הימינו.

ולמה לא פתר לה כרבי יודה?

<sup>15</sup> בבלי סוכה, י"א א', ודומה לזה: כתובות ס"ח א'.

<sup>16</sup> בבלי יבמות צ"א א'.

<sup>17</sup> אפשר שאין זו מליצה בעלמא, ואולי באמת רב נחמן סבר שהבאת הלכה בלא שם אומרה היא סוג של גניבה.

ר' יוחנן פסק כר' יהודה, אבל בנוסח הפסק חזר על גוף ההלכה עצמה. הירושלמי הקשה על כך מדוע לא הסתפק בשמו של ר' יהודה. הרי, שגם בירושלמי מקובל שאין לנסח בפסק ההלכה את גוף הענין, אלא רק את שם החכם שהלכה כמותו<sup>19</sup>. אלא שבמקום שהיתה אי-בהירות במסורת שמות החולקים, מסירת הפסק לא יכלה להכיל רק עם שם האומר, וחייבים היו להזכיר את הדין עצמו.

## חשש לחילוף הנושא

מסירת ההלכה בשם החכם בלבד מעוררת בעיה. מכיון שפסקי הלכה נמסרו גם במנותק מן הדיון בנושא, יכול להוצר מצב, שידוע שחכם פסק כחכם פלוני, אך לא נמסר בדיוק באיזה ענין. דוגמה מובהקת למצב כזה מצויה בבבלי בפרק ערבי פסחים<sup>20</sup>; שם נמסר בשם ר' יוחנן, ש"הלכה כר' יהודה בערב פסח, והלכה כר' יוסי בערב שבת". הלכה זו יכולה להתייחס לשתי מחלוקות עוקבות בתוספתא, ההלכה הראשונה - אם מותר לאכול בערב שבת ויו"ט מן המנחה ומעלה, וההלכה השנייה - אם האוכלים צריכים להפסיק בכניסת שבת<sup>21</sup>.

לפני עורך הסוגיה בבבלי לא היתה מסורת ברורה, לאיזו מן ההלכות מתייחס הפסק של ר' יוחנן, ייחוסו של הפסק אינו מוכרע בסוגיה, אלא הוא נשאר תלוי במחלוקת פרשנית אחרת בסוגיה בפסחים שם. מובן אם כן, שמסירת הלכה בשם חכם, גם אם היא מתייחסת למקור ידוע - במקרה הנ"ל זהו הפרק החמישי בתוספתא ברכות<sup>22</sup> - עדיין מצריכה ציון מדויק של הפרט הנדון. במיוחד אם יש מקום לטעות בהבנה ולייחס את הפסק לפרט אחר במקור.

<sup>18</sup> ירושלמי הוריות, פ"ג ה"ד, מ"ח ע"ב. הברייתא מופיעה בתוספתא ב"מ פ"ב ה"ל ל'. ומקבילות, כנסמן שם. בבבלי ב"מ ל"ג א' מובאת מחלוקת להלכה: רב ששת פסק כר' יוסי ור' יוחנן כר' יהודה. בירושלמי ב"מ פ"ב ה"ג, ח' ע"ד, סוגיה שונה, ובה נאמר בקיצור: ור' יוחנן כר' יודה. הר"ש ליברמן, בתלמודה של קיסרין, עמ' 46 - 47, דן ביחס בין הסוגיה בנזיקין לשתי הסוגיות בירושלמי. ועי' רי"ן אפשטיין במבואות לספרות האמוראים עמ' 284-5, ותגובת ליברמן בתש"ק ב', עמ' 128. שניהם התעניינו בחילופי הסוגיות במסגרת הדיון שלהם על מקומו של ירושלמי נזיקין, ולא נתנו דעתם לבעיה הכללית של אופן ניסוח מאמרי ההלכה בירושלמי ובבבלי. בבבלי מנוסח הפסק של ר' יוחנן כרגיל: "הלכה כר' יהודה", ובגמרא שם דנו אם אינו עומד בסתירה לסתם משנה. החילופים בין הסוגיות אינם תורמים עדות ל"אית תניי תני ומחליף" - לא מצאתי בשום מקום מסורת אחרת של שמות התנאים בהלכה זו.

<sup>19</sup> וכעין זה בירושלמי כלאים, פ"ט, ל"ב ע"א. "רב אמר אסוי והלכה כדברי האוסר ולמה לא אמר כר' אליעזר אית תניי תני מחליף", ועי' מבוא לנוה"מ עמ' 133. כן תענית פ"ב, ס"ו ע"ב, ועוד רבים כיו"ב. בענין חילופי שמות החכמים במקורות התנאים עסק הרי"ן אפשטיין בהרחבה. עי' מבוא לנוה"מ עמ' 5 - 6, ועמ' 123 ואילך. בעמ' 135 - 136 דן בתופעה הנזכרת כאן, שמוסרים ההלכה בתוכנה ולא בשם אומרה מפני החילופים. בעמ' 131 הזכיר ברמז את האפשרות שחילוף נובע מהתאמת שמות לכללים, אך לענ"ד אין ראייה לחילופים מסוג זה. תופעת החילופים, כפי שהבהיר אפשטיין, היא קדומה מאד, ואילו הכללים שייכים לזמן מאוחר בהרבה, ואינם מהווים גורם לחילופים, כפי שיוסבר לקמן עמ' 338.

<sup>20</sup> בבלי פסחים ק' א'.  
<sup>21</sup> שתי המחלוקות מופיעות ברצף אחד בתוספתא ברכות פ"ה, הלכות א-ב, וצוטטו ברצף בירושלמי, פסחים פ"י ה"א, ל"ד ע"ד.

<sup>22</sup> אין צורך לומר שהתוספתא כפי שהיא מופיעה לפנינו היתה בפני הירושלמי. הכוונה היא שלפני הירושלמי היה קובץ ברייתות כעין התוספתא שלנו.

## פסק צמוד למשנה

היו גם פסקים שנוצרו או נמסרו בצמוד למשנה. אבל גם בהם היה צורך להוסיף, מלבד שם החכם, גם את נושא הפסק.

נבחן דוגמה אחת, שיש ללמוד ממנה גם פרטים נוספים החשובים לענייננו:

המשנה בכבא קמא:

איזה הוא תם ואיזה הוא מועד? מועד כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם משיחזור בו שלשה ימים, דברי

רבי יהודה. ר' מאיר אומר: מועד שהעידו בו שלשה פעמים, ותם כל שיהו התינוקות ממשמשין בו

ואינו נוגח.<sup>23</sup>

בירושלמי מובא פסק הלכה של רב, בדרך של הכרעה:

רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יודה בהעדאה.<sup>24</sup>

כלומר, לענין העדאה פוסק רב כר' יהודה, שצריך שלשה ימים ולא די בשלש פעמים ביום אחד, ואילו

לענין חזרה לתמות הלכה כר' מאיר, "שיהיו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח". מימרת רב עצמה,

איננה מכילה אלא פסק, המכריע בין הדעות. בתלמודים הסמיכו לדבריו ברייתות, המעידות שהכרעה זו

היתה קיימת כבר בין התנאים. לפי הברייתא ר' יוסי סובר כר' יהודה בהעדאה וכר' מאיר בחזרה לתמות,

ואילו ר' שמעון מכריע להיפך, כר' יהודה בתמות וכר' מאיר בהעדאה.<sup>25</sup>

בבבלי מובא הפסק מפי רב אדא בר אהבה, והוא מנוסח בהתייחסות לדעה המכריעה של ר' יוסי

שהוזכרה בברייתא:

תנו רבנן: איזהו מועד? כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם? שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח,

דברי ר' יוסי; ר' שמעון אומר: מועד - כל שהעידו בו שלש פעמים, ולא אמרו שלשה ימים - אלא

לחזרה בלבד. אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר' יהודה במועד, שהרי ר' יוסי מודה לו,

והלכה כרבי מאיר בתם, שהרי ר' יוסי מודה לו.

רבא הקשה, מדוע ניסח רב נחמן את הכלל בדרך זו:

אמר ליה רבא לרב נחמן, ולימא מר: הלכה כרבי מאיר במועד, שהרי רבי שמעון מודה לו, והלכה כרבי

<sup>23</sup> ב"ק פ"ב מ"ד.

<sup>24</sup> פסק זה הוא סוג של הכרעה האופייני לחכמים מסוימים. עיי' בפרק "הלכה כדברי המכריע" 325.

<sup>25</sup> ירושלמי ב"ק פ"ב ה"ו, ג' ע"א. יתכן שהברייתא שבירושלמי, איננה רק מקור נוסף על דברי רב, אלא נרמז בה גם הטעם להכרעתו: על פי הפסוק "מתמול שלשום": "דתני: שור שנגח שלשה פעמים ביום אחד אינו מועד ומה תלמוד לומר מתמול שלשום אלא שאם חזר בו שלשה ימים זה אחר זה אינו נידון אלא כתם". בברייתא שבבבלי משתמע שהדעה המכרעת הזו היא דעת התנא ר' יוסי.

יהודה בתם, שהרי רבי שמעון מודה לו! אמר ליה: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דרבי יוסי נימוקו עמו<sup>26</sup> לפי תשובתו של רב נחמן לרבא, הכרעתו איננה אלא פסיקה כדעתו של ר' יוסי, כיון שר' יוסי "נימוקו עמו". בכל זאת, רב נחמן לא פסק במפורש כר' יוסי, אלא פסק כר' יהודה וכר' מאיר. יכול היה לשנות בדרך קצרה ולומר "הלכה כר' יוסי", ובכך היו נכללים שני העניינים, העדאה וחזרה לתמות. אך מסתבר, שכיון שבמשנה מוצגת דווקא מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה, ודברי ר' יוסי ור' שמעון אינם מובאים אלא בברייתא, ניסח רב נחמן את הפסק בהתאם לשמות החכמים המוזכרים במשנה.<sup>27</sup> נראה, שאפשר להסיק מכאן על קיומם של פסקים, שאינם עומדים "ברשות עצמם", כעין הפסקים שהוזכרו ברשימות דלעיל. אלו הם "פסקים צמודים", שנמסרו במצורף למשנה, אולי כחלק אינטגרלי מלימוד המשנה.

אגב כך למדנו מכאן סיבה מדוע צריך לציין גם את הענין הנדון. הזיהוי "בתמות" וב"מועדות" נצרך, כדי להורות על ההכרעה במשנה – בענין אחד כר' מאיר ובענין שני כר' יהודה. וכפי שיתבאר להלן.

### פסקים של הכרעה

סיבה אחרת לכך שלא תמיד די בציון ההלכה כחכם פלוני ולפעמים יש להזכיר את הענין הנדון, היא העובדה שלפעמים ההלכה נפסקה בדרך של הכרעה בין שני הצדדים החולקים: בחלק מן הנושאים שבמחלוקת פסקו כחכם פלוני, בחלק אחר כבר פלוגתיה. לפיכך היה צורך להסביר באיזה ענין הלכה כחכם פלוני.

הדגם המלא של פסק בצורה הזאת, הוא כאשר מוזכרים שני החולקים, שני העניינים, ומובהרת ההכרעה, נמצא בדוגמה הבאה:

תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה - מטילין אותו לחומר שני ימים. ואיזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו.<sup>28</sup>

במחלוקת זו נמסר פסק של ר' יוחנן בזו הלשון:

<sup>26</sup> בבלי ב"ק כ"ד ע"א.  
<sup>27</sup> זהו הזמן המוקדם ביותר שבו מוצאים בבבל אמירה מפורשת הנוטה לפסיקה כוללת כר' יוסי, כדוגמת הכלל של ר' יוחנן "הלכה כר' יוסי מחבריו" ועי' עוד בפרק המוקדש לכלל זה. להלן מעמ' 242.  
<sup>28</sup> בבלי שבת ל"ד ע"ב.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה לענין שבת, והלכה כרבי יוסי לענין תרומה.<sup>29</sup> צירוף הנושא הנדון לשם החכם נחוץ כאן לא רק לשם ציון הענין, אלא גם להבהרת הפסיקה, שכן באותו הענין ובאותה המחלוקת פסק ר' יוחנן כר' יהודה בענין אחד וקר' יוסי בענין שני<sup>30</sup>. בגמרא מובאת דוגמה משעשעת של אי הבנה שיכולה לקרות כאשר אין מבהירים את הענין והפסק ניתן באופן סתמי: רב יוסף בריה דרבא התלונן לפני אביו על רב יוסף, ש"אחוכי אחיך ביי", ופסק לו פעם כרבי ופעם כרשב"ג באותו ענין: במחלוקת בדבר מספר הפעמים היוצרות חזקה. רבא הסביר לבנו שזו פסיקה של הכרעה, יש חזקות שנוצרות בשתי פעמים, ואחרות בשלש<sup>31</sup>.

עם זאת, לא תמיד מופיע הפסק בצורה המלאה והסימטרית, לפעמים מובא רק צד אחד של פסק ההכרעה. כגון בשאלת סנדל שנפסקו רצועותיו, שמחלוקת התנאים בו נוגעת הן לענין טלטול בשבת, הן להלכות חליצה והן להלכות טומאה. ובין הפסקים המוצעים בו מופיע גם פסק רבי יעקב בר אבא רבי טבליי חנין בר בא בשם רב הלכה כרבי יודה לענין שבת.<sup>32</sup> משמע – שלענין טומאה לא פסק כמותו, אך הדבר אינו מפורש<sup>33</sup>.

## הגבלת היקף הפסק

כאשר פוסקים במחלוקת כאחת הדעות, לא תמיד הפסק החלטי. יש מקרים רבים, שפוסקים באותו ענין, בפרט מסוים כחכם פלוני ובפרט אחר כבר פלוגתיה. במקרים אלה, לא די להזכיר את שם החכם שפוסקים כמותו, אלא גם לציין במפורש, באיזה פרט פוסקים כמותו. לפעמים, כבדוגמה הקודמת, הסיוג נעשה בדרך של הכרעה, דהיינו, שמציינים באיזה תחום פוסקים כחד ובאיזה כאידך. לפעמים מופיע הפסק כדעת חכם אחד, בצירוף הסתייגות המצמצמת את היקפו.

לפעמים, ההסתייגות נאמרת על ידי החכם הפוסק עצמו, ולפעמים, הגמרא היא זו שמסייגת את דבריו, לפי צרכי השקלא וטריא שבסוגיה.

<sup>29</sup> שם ל"ה ע"א.

<sup>30</sup> בגמרא מוסבר שהפסק של ר' יוחנן נובע מספק כמי ההלכה, אולם אפשר שיש כאן הכרעה: כר' יהודה בענין החמור - שבת, וקר' יוסי בענין הקל - טבילה. ואם כן, זו הכרעה דומה להכרעה של ר' יוחנן שנזכרה לעיל, במחלוקת ר' יוסי ור' יהודה בהפסקת אכילה בע"ש ובערב פסח, וכמוה הכרעתו של רב נחמן שנזכרה לעיל, במחלוקת ר' מאיר ור' יהודה בענין תמות ומועדות. נראה, שהיתה זו שיטה מקובלת לפסיקה עוד בימי התנאים. והיא גם דרכו האופיינית של רבי, המרבה לפסוק בדרך של "נראין דברי ר' פלוני בכך וכך ודברי ר' אלמוני בכך וכך". (למעלה מעשרים דוגמאות בתוספתא ועוד עשרות בשני התלמודים). כמו כן, קיימות דוגמאות להכרעות בסגנון דומה גם במחלוקות האמוראים, כגון: "כרבה בארעא וקר' יוסף בזוויי", **בבבלי ב"ב** ל"ב ב'. "כרב פפא ורב הונא בריה דר' יהושע בדקלא ארמאה וכריש גלותא בדקלא פרסאה" **בבלי ב"ק** נ"ט א'. יש לתת את הדעת על היחס שבין צורת פסיקה זו לבין החובה לפסוק "או כמר או כמר" ולא כקולות של שניהם וכחומרות של שניהם, כמבואר **בבבלי עירובין** ז' ע"א. ואפשר שמפני הגמרא בעירובין, הסבירו כאן בבבלי שלא הכריע כחומרי דתרווייהו אלא "אסתפק ליה".

<sup>31</sup> **בבלי יבמות** ס"ד ב'.

<sup>32</sup> **ירושלמי יבמות** פ"ב י"ב ע"ד.

<sup>33</sup> בבבלי מובא הפסק בשם רב, בלא סיוג לשבת, **בבלי שבת** קי"ב א-ב.

ראיה לכך שסיוג פסק הוא דבר מקובל, ניתן להביא מסוגיות שבהן יש ניתוח אפריורי של הלכה ושל פסק המניח מראש אפשרות של סיוג. כבדוגמה שלהלן:

וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: ...המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן.

איבעיא להו: כי קאמר רבי שמעון בן אלעזר - ברוב נכרים, אבל ברוב ישראל - לא, או דלמא: אפילו ברוב ישראל נמי אמר? אם תמצא לומר אפילו ברוב ישראל נמי אמר, פליגי רבנן עליה או לא פליגי? ואם תמצא לומר פליגי, ברוב ישראל ודאי פליגי, ברוב נכרים פליגי או לא פליגי? ואם תמצא לומר פליגי אפילו ברוב נכרים, הלכה כמותו או אין הלכה כמותו? אם תמצא לומר הלכה כמותו, דוקא ברוב נכרים או אפילו ברוב ישראל?<sup>34</sup>

זו פסקה ערוכה וסדורה, המראה כיצד יש לבחון מאמר תנאי ולפסוק בו: תחילה מבררים את תוכן דבריו של רשב"א, אח"כ את גבולות המחלוקת, לאחר מכן כמי הלכה, ולאחר מכן מה היקף הפסק. שמע מינה, שלא די לברר כמי ההלכה במחלוקת. צריך לברר גם באילו מן הפרטים נפסקה הלכה כמי מן החולקים.

בדוגמה הבאה, הוספת שם הנושא לשם החכם - נועדה להגבלת היקף הפסק:  
משנה:

מי שהוציא אוהו נכרים או רוח רעה - אין לו אלא ארבע אמות. החזירוהו - כאילו לא יצא. הוליקוהו לעיר אחרת, נתנוהו בדיר או בסהר, רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה אומרים: מהלך את כולה, רבי יהושע ורבי עקיבא אומרים: אין לו אלא ארבע אמות. מעשה שבאו מפלנדרסין והפליגה ספינתם ביים, רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה הלכו את כולה, רבי יהושע ורבי עקיבא לא זזו מארבע אמות, שרצו להחמיר על עצמן. פעם אחת לא נכנסו לנמל עד שחשיכה, אמרו לו לרבן גמליאל: מה אנו לירד? אמר להם: מותרים אתם, שכבר הייתי מסתכל והיינו בתוך התחום עד שלא חשיכה.<sup>35</sup>

גמ':

אמר רב: הלכתא כרבן גמליאל בדיר וסהר וספינה. ושמואל אמר: הלכתא כרבן גמליאל בספינה, אבל בדיר וסהר - לא.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> בבלי ב"מ כ"ד א'.

<sup>35</sup> עירובין, פ"ד מ"א.

<sup>36</sup> בבלי עירובין מ"ב ב'. ובירושלמי עירובין, פ"ד, כא ע"ד: "חנניה בן אחי רבי יהושע אומר כל היום היו דנין אילו כנגד אילו עד שבא אחי אבא והכריע ביניהן והתקין שתהא הלכה כרבן גמליאל וכרבי אלעזר בן עזריה בספינה וכרבי יהושע וכרבי עקיבא בדיר וסהר".

מחלוקת התנאים במשנה מתייחסת למספר מקרים. גם רב וגם שמואל פסקו הלכה כרבן גמליאל, אך לא בכל המקרים. לכן צריך לפרט לגבי כל אחד מהם, במה פסק כרבן גמליאל. ניסוח הפסק בפי רב ושמואל מתייחס רק לרבן גמליאל שהלכה כמותו. לא הוזכרו בפסקו של שמואל בעלי הדעות האחרות במשנה - שהלכה כמותם בחלק מן המקרים. יתכן שבמימרה המקורית של רב או של שמואל הוזכרו גם הדעות האחרות, אבל מדבריהם צוטט לפנינו רק הענין המדויק שבו חלקו - אם הלכה כר"ג בשלשה דברים או רק בספינה.

בכל אופן, ברור, שהמלים "הלכה כרבן גמליאל בדיר סהר וספינה" אינן "כלל פסיקה", אלא פסק הלכה במשנה המסוימת שלפנינו. אין מקום למנות הלכה זו בספר כללים, שכן אין היא שונה מכל פסק הלכה אחר שנמצא בתלמוד, בנוסח: "אמר ר' פלוני הלכה כר' אלמוני". הופעתה בספר "מבוא התלמוד" של ר"י אבן עקנין, שהוזכר בתחילת פרק זה - מטעה לחלוטין.

קיימות עוד דוגמאות לכך שיש הכרעה במחלוקת וצריך לציין במה פסקו כמי מן החולקים. אבל לא תמיד ידוע לנו הרקע השלם של הדברים. ייתכן שבמקרים נוספים שבהם מופיע מאמר אמוראי קצר, ובו "הלכה כפלוני בכך וכך", מצויה היתה גם דעה אחרת, שסברה "הלכה כפלוני לעולם" או "אין הלכה כפלוני לעולם", או, שהלכה כפלוני בפרטים אחרים. ויתכן שהדעה האחרת לא הגיעה לידינו.

בדוגמה הבאה ניתן לעקוב אחרי גלגולה של מסורת פסיקה שכזאת:

משנה:

מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים, והבדלה בחונן הדעת; רבי עקיבא

אומר: אומרה ברכה רביעית בפני עצמה; רבי אליעזר אומר: בהוראה.<sup>37</sup>

בירושלמי מוצעים פסקים שונים:

רבי יוחנן בשם רבי: מטין כר' אלעזר ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת מיד.

רבי יצחק רבה בשם רבי: הלכה כרבי אליעזר ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת.

רבי יצחק בר נחמן בשם רבי חנינא בן גמליאל: הלכה כרבי אליעזר לעולם.

רבי אבהו בשם רבי אלעזר: הלכה כרבי אליעזר לעולם.<sup>38</sup>

ברור מן הירושלמי, שיש מחלוקת בין אמוראי ארץ ישראל אם הלכה כר' אליעזר ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת בלבד, או שהלכה כרבי אליעזר לעולם. מובן מכך עוד, שהמחלוקת במשנה התפרשה

<sup>37</sup> ברכות, פ"ה מ"ב.

<sup>38</sup> ירושלמי ברכות פ"ה ה"א, ח' ע"ג.



לאמוראי א"י כמחלוקת כוללת, לכל מוצאי שבת ויום טוב.

בבבלי, לא היה הדבר ברור :

רבי אליעזר אומר : בהודאה. רבי זירא הוה רכיב חמרא, הוה קא שקיל ואזיל רכיבי חייא בר אבין בתריה. אמר ליה, ודאי דאמרתו משמיה דרבי יוחנן : הלכה כרבי אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת ? אמר ליה : אין.<sup>39</sup>

הלכה - מכלל דפליגי ! ולא פליגי ? והא פליגי רבנן ! אימר דפליגי רבנן - בשאר ימות השנה, ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי ? והא פליגי רבי עקיבא ! אטו כל השנה כולה מי עבדינן כרבי עקיבא, דהשתא ניקו ונעביד כוותיה ? כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא ? - דתמני סרי תקון, תשסרי לא תקון, הכא נמי - שב תקון, תמני לא תקון ! אמר ליה : לאו הלכה אתמר, אלא מטיין אתמר.<sup>40</sup>

ר' זירא ור' חייא בר אבין דנו בפסק של ר' יוחנן, אולם לא ידעו על האפשרות האחרת, שפוסקים כר' אליעזר בכל<sup>41</sup>, וממילא גם לא ידעו מה היקף המחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים, שהרי העדות למחלוקת זו במשנה חסרה. אמנם, הם דייקו מנוסח מאמר ההלכה, שפליגי, ור' יוחנן פסק כר' אליעזר רק בענין אחד.<sup>42</sup> הרי מכאן עוד הסבר לחשיבות הזיהוי המדויק של הענין, המופיע בתוך פסק ההלכה.

### סיוג מאוחר שנוסף לגוף הפסק

בדוגמאות שלעיל, הפסק המקורי שהובא בשם החכם הכיל הסתייגות. אבל, יתכן מצב שבו הפסק המקורי לא כלל הסתייגות, וזו נוספה מאוחר יותר כדי לפתור קושיה בגמרא. לדוגמה :

א"ר חלבו : חזינא ליה לרב הונא דכריך לה מאחד כלפי שמע, ועושה פרשיותיה סתומות.

מיתבי, אמר ר' שמעון בן אלעזר : ר' מאיר היה כותבה על דוכסוסטוס כמין דף, ועושה ריוח מלמעלה

וריוח מלמטה, ועושה פרשיותיה פתוחות, אמרתי לו : רבי, מה טעם ? אמר לי : הואיל ואין סמוכות מן

התורה ;

<sup>39</sup> עיי' שנו"ס בדק"ס. הנוסח שבפנים הוא הנוסח המצוי בדפוס וילנא, ויסודו, כנראה, ב"הכי גרסינן" של רש"י.  
<sup>40</sup> **בבלי ברכות** ל"ג ב'. עיי' בדק"ס לחלופי הנוסחאות והצעות פירוש שם, ולא נתיישרה דעתו בהצעותיו. ולעני"ד יש לפרש הנוסח כך : ר' זירא אמר בשם ר' יוחנן שהלכה כר' אליעזר ביו"ט שחל במוצ"ש. על זה שאלו השומע, ר' חייא בר אבין, אם "ודאי דאמרתו". ר' זירא השיב לו - "לאו הלכה אתמר אלא מטיין אתמר". זהו סיפור המעשה הבסיסי. בגמרא נכנסה פיסקה מאוחרת יותר. המתחילה בשאלה - הלכה מכלל דפליגי ומסתיימת ב"תמני לא תקון", באופן שבו העתקתי את הגמרא בפנים, ניכרת ההוספה ע"י כך שהוזזו מן השוליים פנימה. המילים "אמר ליה אין", הן תיקון שנועד לשלב את הדיון המאוחר כהמשך הדיאלוג בין ר' זירא ור' חייא בר אבין. כל הסוגיה הזאת עדיין טעונה פירוש מדוקדק עפ"י נוסחיה השונים, אך אין מקומו כאן.

<sup>41</sup> אמנם **בבבלי נדה** ח' א', מצוטט הפסק של ר' אלעזר שהלכה כר' אליעזר בהודאה, בלא הסתייגות, וש"מ שגם הפסק החולק על ר' יוחנן היה ידוע בבבל. אבל נראה שבסוגיין לא היה ידוע. מה גם שבנדה לא מפורש שהלכה כר' אליעזר לעולם, ואם כן, אי אפשר להוכיח משם שנחלקו ביותר מאשר יו"ט שחל במוצ"ש.

<sup>42</sup> על הזיקה בין הסוגיה הבבלי לירושלמי מעיד גם החלק השני של הדיון, אודות תקפו של הפסק : ההבחנה בין "מטיין לבין" ההלכה" מוזכרת בשני התלמודים.

ואמר רב חננאל אמר רב: הלכה כר' שמעון בן אלעזר.

יש סתירה מן הברייתא והפסק הצמוד לה, למנהגו של רב הונא. בברייתא, מוסר ר' שמעון בן אלעזר בשם ר' מאיר, שהיה עושה פרשיותיה של מזוזה פתוחות, ורב, שהוא רבו של רב הונא פסק הלכה כר' שמעון בן אלעזר. לעומת זאת, רב חלבו מוסר בשם רב הונא שהיה עושה פרשיותיה סתומות. על כך מגיבה הגמרא כדלקמן:

מאי לאו אפתוחות? לא, אריוח<sup>43</sup>. נוכמה ריוח? אמר רב מנשיא בר יעקב, ואמרי לה אמר רב שמואל בר יעקב: כמלא אטבא דסיפריין<sup>44</sup>.

הגמרא צמצמה את היקף מימרת ההלכה של רב. לא כל מה שמסר ר' שמעון בן אלעזר הוא להלכה, אלא רק דין עשיית הרווח, אך לא דין עשיית הפרשות פתוחות. נראה בבירור, שדברי רב עצמם נמסרו ללא כל הסתייגות, והסיוג של הגמרא נובע מן הצורך לתרץ את מנהגו של רב הונא.<sup>45</sup>

מהמשך הגמרא נראה, שהאוקימתא בפסיקתו של רב לא התקבלה על לבו של רב יוסף, ואביי הוצרך להוכיח לו שאכן זהו פירוש נכון בדברי רב:

אמר ליה אביי לרב יוסף: ואת לא תסברא דכי אמר רב אריוח? והא רב אית ליה מנהגא, והאידינא נהוג עלמא בסתומות, דאמר רבה אמר רב כהנא אמר רב: אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל. שומעין לו, אין חולצין בסנדל - אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל, ורב יוסף אמר רב כהנא אמר רב: אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל - שומעין לו, אין חולצין בסנדל - אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל, ואמרינן: מאי בינייהו? מנעל לכתחילה איכא בינייהו! אלא לאו שמע מינה אריוח, ש"מ.

אביי הוכיח לרב יוסף, שחייבים - גם בלא הצורך ליישב את רב הונא - להסביר שרב דיבר רק על ריוח ולא על פתוחות. שהרי רב "אית ליה מנהגא". כלומר, רב רואה במנהג המקובל סמכות מחייבת. את זאת מוכיחים מענין חליצה בסנדל, שבו רב יוסף עצמו מוסר בשם רב "נהגו העם בסנדל", וזה הוא הגורם הקובע את ההלכה. אם כן, מכיון שידוע ש"נהוג עלמא בסתומות", חייב רב לסבור שהלכה אינה כר' שמעון בן אלעזר - המצריך פתוחות.

<sup>43</sup> בבלי מנחות ל"א ב' - ל"ב א'.

<sup>44</sup> המוסגר במרובעים הוא תוספת המבארת מהו הריוח שבו מדובר, ואינו חלק רצוף מהמו"מ על פסק ההלכה.  
<sup>45</sup> בירושלמי מפורש שרב פסק שפרשיות פתוחות: מגילה פ"א ה"ט, ע"א ג': "מזוזה אית תניי תני פתוחה אית תניי תני סתומה שמואל בר שילת משמיה דרב הלכה כמי שאומ' פתוחה". בזאת נדחים שני התירוץ שבבלי לדעת רב. א. הוא פסק גם בפתוחות כרשב"א. ב. משמע שפסק שצריך פתוחות לכתחילה. אמנם, תוספות (ד"ה והאידינא, ל"ב ע"ב) הציעו תירוץ לישב הירושלמי עם הבבלי. כמובן, אי אפשר להוכיח מן הירושלמי מה היתה המסורת של החכמים המוזכרים בבבלי, אולם מכיון שגם מסוגיית הבבלי ניכר, שדברי רב "תוקנו" כדי להתאימם למנהגו של רב הונא ולמנהג המקובל, עדות הירושלמי כפשוטו מצטרפת לחיזוק הפירוש הזה.

בסתירה שבין הברייתא והפסק המפורש של רב, לבין המנהג המקובל בבבל - מנהגו של רב הונא ו"נהוג עלמא", מעדיפים לתרץ את המקורות ולקיים את המנהג.

דרך אחרת לתרץ את הסתירה בין הברייתא לבין רב הונא מוצעת על ידי רב נחמן בר יצחק:

רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לעשותן סתומות, ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי, ומאי פתוחות דקאמר רשב"א? אף פתוחות.

רב נחמן בר יצחק פתר את הסתירה בלא לצמצם את הפסיקה של רב, אלא על ידי פירוש שונה בדברי ר' שמעון בן אלעזר. לדבריו, ר' שמעון בן אלעזר לא התכוון לומר שצריך לכתחילה לעשות פרשיות פתוחות, אלא שאפשר לעשות גם פתוחות, הגם שלכתחילה עדיף סתומות.

דברי רב נחמן בר יצחק דחוקים בברייתא - מכיון שר' שמעון בן אלעזר מספר על מנהגו של ר' מאיר, ואם כן, קשה לומר שר' מאיר נהג לכתוב מזוזות שלא בדרך העדיפה. אבל, רנב"י נחלץ מדוחק אחר, שקשה לאביי - הצורך לתקן את שמועת ההלכה של רב, ולסייגה לחלק מן הברייתא, אף על פי שדברי רב עצמם, נאמרו על דברי רשב"א בכללם, ללא סיוג.

עצם קיומה של שיטת רנב"י, שאיננה מקבלת את הסיוג בפסק של רב, וכן העובדה שאביי היה צריך להוכיח לרב יוסף מסברא שהסיוג הזה נכון, מעידים על כך שמימרת רב היתה ידועה במקורה בלא הסיוג, והסיוג נוסף רק כדי לתרץ את הקושיה ולא התקבל על דעת הכל.

מכאן למדנו, שהתוספת המציינת את הענין הנדון במשפט פסק ההלכה, עשויה להיות תוספת מאוחרת שאיננה מקורית במסורת הפסק.

## הרחבת היקף הפסק

קיימות גם דוגמאות הפוכות, שבהן מוסיפים לשם החכם את הענין, על מנת להרחיב את ההיקף של הפסק ולא רק לצמצמו. לדוגמה:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אף על פי שקילס רבי ישמעאל את בן ננס, הלכה כמותו.

איבעיא להו: בחנוק מה לי אמר רבי ישמעאל? תא שמע, דאמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן: חלוק היה רבי

ישמעאל אף בחנוק. הלכה כמותו או אין הלכה כמותו? תא שמע, דכי אתא רבין אמר רבי יוחנן: חלוק

היה רבי ישמעאל אף בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק.<sup>46</sup>

כאן לפנינו מקרה שבו הקביעה של הענין איננה מצמצמת את פסיקת ההלכה כר' ישמעאל אלא מיועדת

<sup>46</sup> בבלי ב"ב קע"ו א - ב.

להרחבתה. מכיון שר' שמעון בן ננס חולק עם ר' ישמעאל במשנה בענין "ערב היוצא לאחר חיתום שטרות" ומביא ראיה להוכחת דבריו מ"החונק את חברו בשוק". ומכיון שר' ישמעאל קילס את בן ננס על הראיה שהביא מ"חונק", ניתן לטעות ולחשוב שהלכה כר' ישמעאל רק בערב היוצא ולא ב"חונק", ואילו בחנוק הודה לבן ננס. על כן, מעיד רבין שר' ישמעאל חלוק אף בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק. המימרות של ר' יעקב ורבין בשם ר' יוחנן באות בבבלי משולבות בשקלא וטריא שניצוק בדפוס "איבעיא להו", אבל בירושלמי אין אלו אלא מימרות קצרות ופסקניות:

רבי יסא בשם רבי יוחנן אמר: אף על פי שקילסו רבי ישמעאל את בן ננס על מדרשו קילסו אבל אינה

כבן ננס. שמעון בר ווה בשם רבי יוחנן: אף בחנוק הלכה כרבי [ישמעאל]<sup>47</sup>

מכאן נובע, שהסגנון "הלכה כר' פלוני בענין פלוני", יכול להתפרש כמיעוט או כריבוי. כלומר: הלכה כמותו רק בענין פלוני, או הלכה כמותו גם בענין פלוני.

### פירוש ההלכה כלול בפסק

לעתים, אזכור הנושא של הפסק איננו מכוון להכרעה במחלוקת או לקביעת היקף הפסק, אלא יש בו פירוש להלכה. לדוגמה:

איתמר, מת המוטל בחמה, רב יהודה אמר שמואל: הופכו ממטה למטה. רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב אמר: מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו.

היכא דאיכא ככר או תינוק - כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי - דלית ליה. מר סבר:

טלטול מן הצד - שמיה טלטול, ומר סבר: לא שמיה טלטול.

לימא כתנאי: אין מצילין את המת מפני הדליקה. אמר רבי יהודה בן לקיש: שמעתי שמצילין את המת מפני הדליקה.<sup>48</sup>

היכי דמי? אי דאיכא ככר או תינוק - מאי טעמא דתנא קמא? אי דליכא - מאי טעמא דרבי

יהודה בן לקיש? אלא לאו בטלטול מן הצד פליגי: דמר סבר: טלטול מן הצד - שמיה

טלטול. ומר סבר לא שמיה טלטול. - לא, דכולי עלמא - טלטול מן הצד שמיה טלטול, והיינו

טעמא דרבי יהודה בן לקיש: דמתוך שאדם בהול על מתו, אי לא שרית ליה - אתי לכבויה.

אמר רבי יהודה בן שילא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה בן לקיש במת.<sup>49</sup>

במאמר ההלכה המנוסח בסוף הסוגיה, אומר ר' יוחנן שהלכה כר' יהודה בן לקיש, ומודגש שהלכה

<sup>47</sup> ירושלמי ב"ב פ"י ה"י, י"ז ע"ד. הנוסח עפ"י הגהת הפני"מ. בדפוס יש "הלכה כרבי". בכת"י לידן יש רווח אחרי ה"ר". בצילום נראה שיש שריד ל"י אחרי ה"ר" והיא מן הסתם קיצור של ישמעאל.

<sup>48</sup> ברייתא זו נמצאת גם בתוספתא שבת, פ"ג ה"ז.

<sup>49</sup> בבלי שבת מ"ג ב' - מ"ד א'. העתקתי הסוגיה בפנים כשהשו"ט של סתמא דהבבלי מוזז פנימה. כך שניכרת הברייתא ומימרת ר' יוחנן המתייחסת אליה ולא אל הסוגיה הבבלית.

כמותו "במת". כאן, לא מוסבר מתוך העניין מדוע צריך להדגיש שהלכה כמותו במת, שהרי לא חלק דבר אחר. ר"י בר לקיש נזכר מעט מאד פעמים במקורות תנאים, כך שקשה להעלות על הדעת שהיה צריך להדגיש שהלכה כמותו בנושא מת אך לא במחלוקת אחרות.

הרי"ף פירש<sup>50</sup>, שההדגשה "במת" באה לומר, שר' יהודה בן לקיש לא התיר טלטול מן הצד אלא במקרה של מת, שאדם בהול על מתו, אך לא התיר טלטול מן הצד בכל מקרה. נמצא שהוספת "במת" לניסוח ההלכה נועדה לפרש את עצם דבריו של ר' יהודה בן לקיש. יתכן, שהוספה זו איננה מגוף דבריו של ר' יוחנן, אלא שנוספה כפירוש בעקבות השקלא וטריא שקדמה להבאת פסקו של ר' יוחנן בסוגיה. ואילו דברי ר' יוחנן נוסחו במקורם ישירות ביחס למשנה.

### בירור תוכן המחלוקת

ראינו שמסורת הלכה יכולה להופיע בפני עצמה, בנפרד מן המשנה ולפעמים אפילו בלי אזכור פרטי המחלוקת. אחת התופעות הנובעות מכך היא שחכמים מנסים ללמוד מן הפסק על המחלוקת. לפעמים עצם קיומה של מחלוקת לא היה ידוע. הביטוי הידוע: "הלכה - מכלל דפליגי", מסיק מפסק ההלכה על קיומה של מחלוקת.

שאלה בנוסח "הלכה מכלל דפליגי", חוזרת פעמים אחדות בתלמוד<sup>51</sup>. בחלק מהמקרים משמע, שהמקור היחיד לבירור קיומה או תכנה של מחלוקת הוא מאמר הפסיקה. נראים הדברים שהפסק הובא כראיה בדיון, כדרך שמביאים ברייתא. משמע, שהפסק לא הופיע מלכתחילה צמוד למקור המחלוקת, אלא כמקור נפרד שממנו אפשר להסיק על המחלוקת.

מימרת פסק ההלכה הופכת אם כן, לעתים, למקור מידע על קיומה של מחלוקת או להגדרת תכנה והיקפה.

דוגמה מובהקת נמצאת בדיני נפל שבפרק ר' אליעזר דמילה :

תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל ששהה שלשים יום באדם - אינו נפל, שנאמר (במדבר יח) ופדויו מבן חדש תפדה. שמנת ימים בבהמה אינו נפל, שנאמר (ויקרא כב) ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'.

איבעיא להו: מי פליגי רבנן עליה דרבן שמעון בן גמליאל או לא? אם תמצי לומר פליגי - הלכה

<sup>50</sup> הראשונים נחלקו בשאלת טלטול מן הצד בשבת, וטלטול גמור של מת, בהקשר עם דברי הרי"ף כאן. עיי' בעה"מ, רמב"ן במלחמות, ר"ן ועוד. ואכמ"ל. המפרשים הבינו שההדגשה "במת" ממעטת משהו לעומת טלטול דברים אחרים בשבת.

<sup>51</sup> בבלי ברכות ל"ג ע"ב, שבת ק"ו ע"ב, וש"כ. ועיי' מסוה"ש"ס השלם ביבמות צ"א א'.

כמותו או אין הלכה כמותו? - תא שמע: עגל שנולד ביום טוב - שוחטין אותו ביום טוב. - הכא במאי עסקינן - דקים ליה בגויה שכלו לו חדשיו. תא שמע: ושין, שאם נולד הוא ומומו עמו - שזה מן המוכן. - הכא נמי: שכלו לו חדשיו. תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. הלכה - מכלל דפליגי, שמע מינה<sup>52</sup>.

לפני בעלי ה"איבעיא להו" לא היתה מסורת בדבר מחלוקת בין רבנן ורשב"ג בנושא הנדון. תחילה ניסו להביא ראיות מברייתות לקיומה של דעה חולקת על דעת רשב"ג, ולבסוף הוכיחו שיש מחלוקת רק על פי מאמר פסיקת הלכה של שמואל. נראה, שמימרת ההלכה היתה מקור נפרד שלא נשנה בצמידות לברייתא.

נמצא שהניסוח "הלכה כר' פלוני בכך [וכר' אלמוני בכך]", נחוץ לא רק כדי להבחין בין חלקי הפסיקה, אלא הוא משמש גם כמקור לבירור היקף המחלוקת.<sup>53</sup>

לסיכום: הנוסח "הלכה כר' פלוני בכך וכך" הוא נוסח מקובל של מסירת הלכה במחלוקת בודדת בתלמוד, ואין לפרשו ככלל פסיקה, אלא אם כן יש ראיה ברורה המוכיחה שאכן מדובר בפסיקה כוללת ולא במקרה בודד.

### 3. קבצים של מאמרי הלכה

יש בגמרא מקרים שבהם קובץ מאמרים נשלח מחכם מסוים או ממקום מסוים, מאמרים שאין ביניהם מכנה משותף, ולפיכך היה צורך להגדיר במדויק על מה נאמרו. דוגמה מובהקת של קובץ כזה, היא קובצי האמרות של ר' יוסי, ששלחן ר' ישמעאל בנו לחכמים:

אמר רב כהנא: כשחלה רבי ישמעאל ברבי יוסי שלח לו רבי: אמור לנו שנים ושלושה דברים שאמרת לנו משום אביך. שלח לו, כך אמר אבא...<sup>54</sup>

אין שום מכנה משותף בין המאמרים ששלח ר' ישמעאל בר' יוסי. הם לא נשלחו בהקשר ענייני מסוים,

<sup>52</sup> בבלי שבת קל"ה ב' - קל"ו ע"א.

<sup>53</sup> דוגמאות נוספות לפסקים של הכרעה שמשמשים גם לבירור היקף המחלוקת: בבלי שבת נ"ז ב', בענין חוטי שער וצמר החוצצים בטבילה: רב נחמן ורב יוסף (בשם רב יהודה) מוסרים בשם שמואל הלכה דומה: שחוטני שער אינם חוצצים, כדעת רבי יהודה. אלא שמתוך נוסח הדברים עולה מחלוקת בהבנת שורש הפסק. מנוסח הפסק של רב יוסף משמע שת"ק חולק על ר' יהודה בחוטי שער, ואילו רב נחמן גורס בפירוש שחכמים מודים לר' יהודה בחוטי שער. יתכן שזו הסיבה שנוצר ספק אם בכלל היתה מחלוקת - תחילה היתה מחלוקת, ואח"כ הודו חכמים לר' יהודה. הפסק נמסר איפוא בשני אופנים, לפי האחד הלכה כר' יהודה, ולפי השני מודים לר' יהודה. וכן הוא בשבת קמ"ג ב', בענין סחיטת פירות. ובסנהדרין ל' ע"ב, בענין צירוף עדויות.

<sup>54</sup> בבלי פסחים ק"ח ב', וכן בבלי שבת ט"ו א', וע"ז ח' ע"ב. בשבת וע"ז המאמרים מקבילים, אבל בפסחים שלח ר' ישמעאל מאמרים אחרים. רשב"ם בפסחים דן בשאלה אם היה זה מקרה אחד והמאמרים פוזרו במקומות שונים, או שר' ישמעאל חלה מספר פעמים. גם אם נאמר שאין זו אלא העברה של צורה ספרותית, עדיין המסגרת עצמה מורה שהיתה ידועה לבעלי הסיפור צורת שיגור שכזאת של מאמרי חכמים.

ונראה שנלקטו באקראי ובנסיבות המיוחדות של מחלת ר' ישמעאל ובקשתו של רבי.

ועוד דוגמה לשלשה עניינים שונים לגמרי שנשמכו במאמר אחד של ר' יוחנן:

א"ר יוסי א"ר יוחנן משום ר' נחונייא איש בקעת בית חורתן עשר נטיעות ערכה וניסוך המים הלכה למשה מסיני.<sup>55</sup>

פירוש: אילו שלש שאלות נשאלו בבית המדרש מניין להם מן התורה. והשיבו. שהלכה למשה מסיני הן. ושמע השומע וגרסן כסדר ששמען. וכן בכל מקום.<sup>56</sup>

שיטה זו, של כינוס כמה מאמרים לקובץ קטן, שאין ביניהם כל מכנה משותף או שיש להם מכנה משותף כלשהו, בדרך כלל מסמן חיצוני ולא דווקא תוכן מהותי, מצויה גם בקבצי ההלכה. יש בתלמוד דוגמאות רבות של רשימות הלכות מקובצות, בעלות מכנה משותף כלשהו, או סימן זהות חיצוני משותף. הן נוצרו בתקופות שונות, הן נבדלות זו מזו באופן הקיבוץ, ובמכנה המשותף שניתן ככותרת כללית לכל קבוצה. לפעמים, כלל לא קיים מכנה משותף. לעתים המשותף הוא שם האומר, לעתים - שם החכם שנפסק כמותו ועוד כיוצא באלה.<sup>57</sup>

דוגמאות: קבוצת הלכות בחתימת סוגיה: "והלכתא ככל הני לישני דמר בריה דרב יוסף משמיה דרבא"<sup>58</sup> "והלכתא כרב נחמן אמר שמואל בכולהו".<sup>59</sup> רשימת הלכות שנפסקו כחכם יחיד בנושאים שונים: "ר"ש בר כרסנה בשם ר' אחא: בשבת ובאבל ובע"ז הלכה כר"ש בן אלעזר".<sup>60</sup> "והלכתא כוותיה דרב יוסף: בשדה, ענין, ומחצה"<sup>61</sup>. "והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם"<sup>62</sup>. רשימת הלכות ממוספרות: "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר בארבע",<sup>63</sup> "אמר רבא: הלכתא כוותיה דר"ל בהני תלת"<sup>64</sup>.

כפי שנראה מן הדוגמאות השונות המנויות להלן, רשימות ההלכות הללו, מרכזות לפעמים תחום מסוים, אולם לפעמים, מצטרפות שתי הלכות או שלש, באופן אקראי לגמרי ובלא כל מכנה משותף.

<sup>55</sup> בבלי סוכה מ"ד א' וש"נ.

<sup>56</sup> מחזור ויטרי סימן שס"ו, עמ' 428. עפ"י רש"י סוכה ל"ד א'. ועי' רש"י שבת ע"ה א', לדברי רש"י, צירוף של שלשה מאמרים נבדלים יכול להוצר גם בשעת הלימוד: "הני תלת שמעתתא שמעינהו (מר) [רב] זוטרא מרב כי הדדי וגרסינהו". אבל **תוספות מו"ק ד' ב'**, ד"ה אלא, סובר ששלש השמועות הללו ניתנו יחד מסיני ולכן גם ניתן להסיק מהסמיכות ביניהן מסקנות כדרך שמסיקים מסמיכות פסוקים!

<sup>57</sup> דיון מקיף בנושא הקבצים בתלמוד, ערך א. וייס **ב"על היצירה הספרותית של האמוראים**, עמ' 176 - 250

<sup>58</sup> בבלי נדה מ"ד ע"ב.

<sup>59</sup> בבלי ב"ב קנ"ו ע"א.

<sup>60</sup> ירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א, ל"ט ע"ב.

<sup>61</sup> בבלי ב"ב קי"ד ב'.

<sup>62</sup> בבלי ב"ק ע"ג א', וש"נ.

<sup>63</sup> בבלי נדה ז' ב' - ח' א'.

<sup>64</sup> בבלי יבמות ל"ו א' וש"נ.

"ונקטינן כחדא משום דהכי אפסוק בבי מדרשא בהדדי".<sup>65</sup>

במסירת הלכות באופן שכזה היה צורך לציין את שם החכם ושם הענין שבו נפסקה ההלכה כמותו. זוהי אם כן סיבה נוספת לקיומם של ניסוחים מן הסוג "הלכה כפלוגי בענין פלוני", אין כאן שום אמירה משמעותית מבחינת התוכן, אין לחכם פלוני ייחוד מסוים בנושא הזה, ואין באיזכור הנושא אלא משום ציון מקום.

דומני שאפשר להתייחס לקבצים כגון אלו כאלו ה"שלחן ערוך" העתיק ביותר בעולם ההלכה הבת-ר-משנאית. אביהם של "הלכות פסוקות", "הלכות קצובות", ושאר חיבורים הידועים מימי הגאונים ואילך.<sup>66</sup>

### מסירת קובץ הלכות בבית המדרש

הדרך של מסירת הלכות קצובות בנושאים שונים היתה קיימת לא רק בעת הובלתם ממקום למקום ומסירתם מחכם לחכם, אלא הופיעה גם בעת הלימוד בבית המדרש:

יחיב רב יוסף אחוריה דר' אבא ויחיב רבי אבא קמיה דרב הונא,

ויחיב וקאמר: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה, והלכתא כר' יהודה.

הלכתא כרבי יהושע, הא דאמרן. כר' יהודה, דתניא ...<sup>67</sup>

כאן מדובר על סיטואציה של בית מדרש, שבה אומר רב הונא שתי הלכות, בשני עניינים שונים לגמרי, אחד בדיני שכירות אומנים ואחד בדיני עבודה זרה. בפשטות, לא נראה ששתי הלכות אלה קשורות זו לזו בכלל. אלא שהן נמסרו יחד. ככל הנראה, יש להבחין בין גוף המאמרים לבין הפירוש על מה נאמרו. בשם רב הונא נאמר רק: הלכתא כריב"ק והלכתא כר"י, והגמרא מוסיפה ומבארת במה המחלוקת. אם כי מסתבר שהיושבים לפניו ידעו על מה הוא מדבר. לא ברור מה הצריך אותו לומר את שתי ההלכות ביחד, אלא אם נאמר שכך היתה מסורת ההלכה לפניו ולכן מסרה להם כלשונה.<sup>68</sup>

מסירת הלכות בדרך של קובץ תמציתי, חייבה פירוש, במה דובר באותן הלכות, שהרי לפעמים לא נזכר

<sup>65</sup> **חדושי הריטב"א, כתובות ק"ז ב'.** שם נצטרפו שלשה פסקים, אחד כרב, אחד כרב הונא ואחד כרב זביד. שני הראשונים - בהלכות חיוב מזונות של הבעל, שהם מענייניו של הפרק והמסכת. והשלישי בענייני הכשרת "מאני דקוניא", לענין חמץ בפסח ויין נסך!

<sup>66</sup> כבר עמדו על קיומן של רשימות כאלה בתלמוד: א. **וייס, על היצירה הספרותית של האמוראים**, 246 – 250. ד. **הלבני, "ספקי דגברי"** עמ' ע'. ויש ששיערו קיומן של רשימות רבות כאלה בתקופת התלמוד, כחומר לימודי נפרד שלא נכנס לתלמוד. מקורות לדיון זה לקט נ. **דנציג ב"מבוא להלכות פסוקות"**. ע"י במיוחד בפרק הראשון, "הרקע לכתובת חיבורי הלכה בראשית תקופת הגאונים, בעיקר בהערות 26 (עמ' 7), ו-34 (עמ' 9).

<sup>67</sup> **בבלי עבודה זרה, ו' ב' - ז' ע"א, וב"ק ק"ב ע"א.** הקטע הובא בשני הקשריו בגמרא בשלמותו. במקורו אינו שייך לאחד המקומות יותר מאשר לשני, ואי אפשר להבחין בין מקור להעברה.

<sup>68</sup> עוד דוגמה מובהקת לתיאור חי של הווצרות קבוצת הלכות כאלה מצויה, **בבבלי יבמות מ"ב ע"ב**: "מסתמיך ואזיל ר' אבהו אכתפיה דרבי נחום שמעיה, מנקיט ואזיל הלכתא מיניה, בעא מיניה... א"ל... וכו'". אמנם, שם מדובר על מסירת כללים ולא על הלכות פרטיות, אולם נראה שהתאור הולם גם את האופן של מסירת קבצי הלכות בודדות.



הנושא, ולעתים נרמזו במלה אחת. כמבואר בדוגמה דלעיל: רב הונא מסר את המימרא: הלכה כר' יהושע בן קרחה והלכה כר' יהודה, ורק אחר כך מובא הפירוש, באיזה ענין פסק ככל אחד מהם. בדוגמאות אחרות מופיע פירוש גם כאשר מאמר הפסק מכיל במילה אחת את תוכן ההלכה, שכן מילה זו אינה מספקת לשומע להבין במה מדובר.

### יצירת מכנה משותף לקובץ הלכות

צירופם של שני פסקים בנושאים שונים לגמרי יכול להווצר במהלך מסירתן של הלכות, אולם לפעמים צירופם של שני פסקים יכול לנבוע מקיומו של מכנה משותף בין שתי המחלוקות. בדוגמה שלפנינו נראה, ששני פסקים שנצטרפו צירוף מקרי, התפרשו על ידי הגמרא כמצורפים עניינית.

בירושלמי נחלקו ר' יהושע בן לוי ורבי יוחנן מה דין חבית שהניחה יין ומצאה שהחמיצה<sup>69</sup>. והשוו את המחלוקת הזו למחלוקת שביניהם בדין מחט שהניחה שיפה ומצאה חלודה:

ואתיין אילין פלוגתא כאילין פלוגתא דתנין תמן ...<sup>70</sup>

על שתי המחלוקות המשותפות האלה, מוסר הירושלמי פסק הלכה בשם "כל רבנין דעלין לבי מדרשא":

רבי אילא ורבי אבא ורבי אלעזר בשם כל רבנין דעלין לבי מדרשא: ביין ובמחט הלכה כרבי יהושע בן לוי.

למרות השוני בתחומי הדיון, יש לשתי המחלוקות מכנה משותף: בשתייהן מדובר על דבר שנשתנה ממצבו, ואין ידוע מתי. במהלך הזמן שלא ראו אותו, חל השינוי. ר' יוחנן נוקט עמדה דומה בשני המקרים - שלשה ימים ראשונים נשאר הדבר בחזקתו הקודמת - היין לא החמיץ, המחט לא החלידה, ולאחר מכן הופך להיות נדון כספק. ר' יהושע בן לוי אף הוא נוקט עמדה אחת בשני העניינים - הוא סובר שבשלשה ימים האחרונים, יש להחשיב את הדבר בחזקתו החדשה: היין חמוץ והמחט חלודה, כפי שנמצאה. ונפסקה הלכה "בשם כל רבנין דעלין לבי מדרשא" כר' יהושע בן לוי.

במקבילה בירושלמי בבא בתרא מנוסחים הדברים באופן שונה, ומשם משמע, שרבנין דעלין לבי מדרשא הם שיצרו את הקישור בין שתי המחלוקות ולא רק את הפסק המשותף, ונראה שאיחודם של שני הפסקים, ביין ומחט, איננו רק פסיקת הלכה, אלא חייוי בדבר הנושא המשותף לשתי המחלוקות.<sup>71</sup> קישור זה אינו מובן מאליו, ולראיה - בכבלי לא קישרו את שני הנושאים, כיון שלא ידעו את חידושם

<sup>69</sup> ביחס למשנת גיטין, פ"ג מ"ח.

<sup>70</sup> ירושלמי גיטין פ"ג ה"ח, מ"ה ב'.

<sup>71</sup> ירושלמי ב"ב פ"ו ה"א, ט"ו ג'.

של בני בית מדרשא שבארץ ישראל. הדבר בא לידי ביטוי בשני מרכיבים: ראשית, אין בבבלי פסק הלכה. שנית, לפי פירוש הבבלי, המחלוקת בנושא היין והחומץ, היא בשאלה אם ריח עיקר או טעם עיקר. ואין לה שום קשר עם המחלוקת במחט החלודה.<sup>72</sup>

לא ברור מה אפשר להסיק מכאן, אודות פעולתם של בני בית מדרשא המוזכרים בירושלמי. אפשר לומר שהמאמר של בני בית מדרשא בירושלמי, חידש גם את טעם המחלוקת וגם את פסק ההלכה. החיבור של הפסק ביין והפסק במחט נועד ללמד שאלו מחלוקות בעלות נושא משותף, כפי שהובהר בסוגית בבא-בתרא, וכפי שמשמע מהעדרם של שני המרכיבים מן הסוגיה הבבליית. אולם אפשר לומר ששני הפסקים נוצרו בנפרד, נמסרו יחד, ואחרי שהופיעו יחד, גרמו לבני בית המדרש לחפש מכנה משותף תכני ביניהם.<sup>73</sup>

אמנם יש קבצים שהמכנה המשותף שלהם ברור, בדרך כלל, אין הם קשורים מסביב לתוכן, אלא למסגרת, החכם או היחידה המשנאית: פרק, מסכת או סדר. ובאלו נעסוק להלן.

### קיבוץ הלכות שנפסקו כחכם מסוים

סוג שכיח של קבצי הלכות, הוא ליקוט של מספר הלכות, בעניינים שונים, שבכולן נפסקה הלכה כחכם אחד. אף על פי שאין שום מכנה משותף בין הנושאים, ורק שם החכם מאגד ביניהן. דוגמה אופיינית אחת, שיש ללמוד ממנה פרטים נוספים:

אמרי בי רב משמיה דרב: הלכה כרבי יוסי באנדרוגינוס ובהרכבה, ושמואל אמר: בקושי ובקידוש.<sup>74</sup> זו דוגמה של מסורת הלכה, שיש בה צירוף של פסקים כר' יוסי, בעניינים שונים.<sup>75</sup> החידוש כאן הוא בכך שיש כאן שני מאמרים שהוצבו זה לצד זה. אחד בשם רב, המכיל שני פסקים: דין אנדרוגינוס שביבמות, ודין הרכבה שבשביעית. המאמר השני הוא נאמר בשם שמואל, ואף הוא מכיל שני פסקים, דין קושי בנידה, ודין קידוש, בכלאים. הגמרא מפרשת תחילה במה מדובר בכל אחד מן ה"סימנים" הסתומים: "קושי", "קידוש" "אנדרוגינוס" "הרכבה":

אנדרוגינוס, הא דאמרן.

הרכבה, דתנן: אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית, ...

<sup>72</sup> בבלי ב"ב צ"ו א'. סוגיית הבבלי אף היא מסתמכת על מקורות איי"ם, ולכן מעניין לבחון את הקשר בין שלש הסוגיות, הבבליית ושתיהן הארץ-ישראליות, שהאחת מניקין והשניה מזרעים.

<sup>73</sup> יש מקום לקשר דוגמה זו לתופעה של נטיית האמוראים להציע מושגים מופשטים המקשרים הלכות ומחלוקות שונות, כגון "ברירה". עי' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 142 - 156 ואורבך, ב"ההלכה" עמ' 123 ואילך.

<sup>74</sup> בבלי יבמות פ"ג ע"א.

<sup>75</sup> יתכן שיש כאן סימן מנוטעין: קושי וקידוש - המצלול של הק' והש', ואנדרוגינוס והרכבה - מצד התוכן, של הרכבת שני מינים שונים.

ושמואל אמר: בקושי וקידוש.

קושי, דתנן: כמה יהא קישויה? ...

קידוש, דתנן: המסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו - הרי זה קדש ...

לאחר מכן, מנסה הגמרא לברר מה דעתו של כל אחד מהם בנושאים שבהם יש מסורת פסיקה בשם החכם השני:

איבעיא להו: באנדרוגינוס מה לי אמר שמואל? ת"ש, דאמר שמואל לרב ענן ...

הרכבה מה לי אמר שמואל? תא שמע, דא"ל שמואל לרב ענן...

קושי מה לי אמר רב? תיקו.

קידוש מה לי אמר רב? אמר רב יוסף: ת"ש, דאמר רב הונא אמר רב: אין הלכה כרבי יוסי. אמר ליה

אביי: מאי חזית דסמכת אהא? סמוך אהא, דאמר רב אדא אמר רב: הלכה כרבי יוסי! אמרי בי רב מנו?

רב הונא, ורב הונא אמר: אין הלכה.

עצם העובדה, שאין מסורת פסיקה ידועה בשם שמואל בנושאים שעליהם דיבר רב ולהיפך, איננה מודגשת כענין בעל משמעות. הגמרא מבררת מה פסק כל אחד בנושאים האחרים על ידי הבאת מקורות אחרים שניתן להסיק מהם. באחד מארבעת המקרים - בדין קושי - אף נשאר הגמרא בתיקו, כיון שלא מצאה ראייה מה דעתו של רב<sup>76</sup>. מכאן, שפסקים אלו לא הופיעו קשורים זה לזה ואינם מבטאים מחלוקת בין רב ושמואל במה יש לפסוק הלכה כר' יוסי. אלא, כל אחד מהם אמר דברו בנפרד, והמוסר צירפם משום הענין המשותף בפסקי ר' יוסי.

### קיבוץ הלכות דלא כחכם מסוים

לפעמים, הניסוח של קובץ ההלכות איננו על דרך החיוב - הלכה כפלוגי, אלא על דרך השלילה - אין הלכה כפלוגי. אך העקרון דומה: קבצו יחד מספר מקומות שבהם פסקו דלא כחכם מסוים, ומסרום יחד. נעיין בדוגמה אחת, שיש בה פרטים נוספים החשובים לנידונו:

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי לא בהילמי ולא בלחיין.<sup>77</sup>

אין שום מכנה משותף לדין לחיים ולדין הילמי. זה בשעור הלחי המכשירה בעירובין, וזה נוגע להתקנת עיסה שיש בה לישה בשבת.

כמו בכל הדוגמאות הקודמות, אין להסיק מדברי שמואל, שבכל שאר המחלוקות של ר' יוסי הלכה

<sup>76</sup> ברור, שסוגיה זו קדמה להתקבלות הכללים של ר' יוחנן בבבל. אין היא יודעת על הכלל "הלכה כר' יוסי מחברו", ואין היא יודעת על כללים מוסדרים של היחס בין משנה לברייתא.

<sup>77</sup> בבלי עירובין י"ד ב'. עיי' במאמרו של ד. הנשקה "האלקים אמרה" המברר את מבנה הסוגיה וזמן החכמים המוזכרים בה כפירוש הראשונים (הריטב"א על אתר) ודוחה את הצעת ר"ד הלבני שיש כאן העברה ממגילה.

כמותו. קיימות מסורות הלכה בשם שמואל הפוסק כר' יוסי בעניינים מסוימים, ובעניינים אחרים שלא כמותו. בדורו של שמואל עדיין לא היה ידוע כלל פסיקה כר' יוסי, וכאן אין מדובר אלא בפסקים בודדים שנקבצו יחד. לפיכך מובן, שגם למאמר זה אין מקום ברשימה של כללי פסיקה. אמנם בהמשך הסוגיה, כאשר דנים בה חכמים בני זמנם של רב יוסף ורבא, כבר מוצאים סימנים לקיומם של כללי פסיקה:

אמר ליה רב הונא בר חנינא; בהילמי אמרת לן, בלחיין לא אמרת לן.

מאי שנא בהילמי - דפליגי רבנן עליה, לחיין נמי פליגי רבנן עליה!

אמר ליה: שאני לחיין, משום דקאי רבי כוותיה.

רב הונא בר חנינא איננו מקבל את הפסקים הללו, כאשר הם עומדים בסתירה לכלל "הלכה כרבים". רב יוסף, מוסר הפסקים, לא ראה פגם בכך, ואילו רב הונא בר חנינא - או בעל הסוגיה המפרש אותו - סבור שאין פסקים אלו עומדים כנגד הרבים. עם זאת, גם רב הונא בר חנינא איננו מזכיר עדיין כלל פסיקה מקיף לגבי ר' יוסי. רק בקטע הסוגיה הבא, המיוחס לדור מאוחר יותר, מוצאים את רישומו של כלל הפסיקה כר' יוסי:

רב רחומי מתני הכי, אמר רב יהודה בריה דרב שמואל [בר שילת] משמיה דרב: אין הלכה כרבי יוסי לא בהילמי ולא בלחיין. אמר ליה: אמרת? אמר להו: לא. אמר רבא: האלהים! אמרה, וגמירנא לה מיניה. ומאי טעמא קא הדר ביה - משום דרבי יוסי נימוקו עמו.

אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי; הילכתא מאי? אמר ליה: פוק חזי מאי עמא דבר.

נראה בבירור, שבדורות הראשונים היתה מסורת, המשתלשלת עד רב ושמואל, שאין הלכה כר' יוסי בשתי ההלכות הללו. בימי רב רחומי ורבא חל שינוי ביחס לפסקים אלו, כאשר התחיל להתפשט כלל ההלכה שפוסקים כר' יוסי מפני ש"נימוקו עמו"<sup>78</sup>. הכלל שהתקבל, גרם לרב רחומי להצניע את גירסתו ולבטל את הפסק שאינו מתאים לכלל!<sup>79</sup>

דוגמה זו מצביעה על אחת הדרכים שבה פסק הופך לכלל. בימי רב ושמואל, ואף בדור השני, כשעדיין לא היו קיימים כללים בדבר המחלוקת של ר' יוסי, פסקו הלכות בנושאים שונים, כר' יוסי או שלא כמותו, חלק מהפסקים הללו נאגדו לרשימות, שהן בבחינת "סימנים". בספרות הכללים, מנקודת מבטם

<sup>78</sup> דיון מקיף בכלל זה, עיי לקמן, מעמ' 242.

<sup>79</sup> בענין התקנת פסקים כדי שיתאימו לכללים, עיי לקמן עמ' 338. אין בכך סתירה לטענה שלא היתה תופעה משמעותית של החלפת מסורות על מנת שיתאימו לכלל הפסיקה. כאן מדובר, על שינוי פסק כדי שיתאים לכלל ולא על חילוף במסורת השמות. גם דוגמאות לשינוי הפסק כדי שיתאים לכלל אינן שכיחות למרות ריבוי המקרים שבהם היו בידי אמוראים פסקים שלא התאימו לכללים.

של דורות מאוחרים, שהכירו את הכללים והשתמשו בהם, קיבלו הרשימות הללו משמעות חדשה - של יוצאים מן הכלל המלמדים על הכלל.

### קִיבוץ פסקים אודות חכמים שונים – מפוסק אחד

הדוגמאות שהוצגו עד כה, הכילו פסקים אחדים כחכם אחד, אולם לפעמים נמסרו שני פסקים בשני עניינים שונים, וכשני חכמים שונים, כבדוגמה הבאה:

גמירי חבריה דרבי אבא בר חייא מרבי אבא, ומנו - רבי זירא, ואמרי לה: חבריה דרבי זירא מרבי זירא,

ומנו - רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטרופה<sup>80</sup>,

והלכה כרבן שמעון באבל.<sup>81</sup>

מאמר זה נמצא בסוגיה אחת שמופיעה פעמיים בבבלי. ומותאמת בכל מקום לעניינה. הסוגיה מכילה שלשה חלקים. האחד, מאמר ההלכה של ר' יוחנן, שהוא שמועה, שנמסרה בשם ר' אבא. המימרא עצמה, כפי שהגיעה לבבל, הכילה רק את שני הפסקים: הלכה כרשב"ג בטרופה, וכו' שמעון באבל. בצמוד לשמועה זו מופיע בגמרא, פירוש - באיזו הלכה באבל מדובר ובאיזו הלכה בטרופה.

כרבי שמעון באבל - הא דאמרן<sup>82</sup>. כרבן שמעון בן גמליאל בטרופה - דתנן: בני מעים שניקבו וליחה

סותמתן - כשרה, דברי רבן שמעון בן גמליאל<sup>83</sup>. מאי ליחה? אמר רב כהנא: שירקא דמעיא דנפיק אגב

דוחקא.

באופן פשוט, יש לפנינו כאן שמועה שהגיעה מארץ ישראל, בשמו של ר' אבא, ובה צירוף של שני פסקים של ר' יוחנן, בשני עניינים שאינם קשורים זה לזה כלל ועיקר. דבר, שכפי שהוסבר לעיל, איננו תופעה נדירה. בהמשך הסוגיה נחשפים פרטים מעניינים נוספים אודות גלגוליה של שמועה זו:

אמר מאן דהוא: איזכי ואסיק ואגמרא לשמעתא מפומיה דמריה. כי סליק אשכחיה לרבי אבא בריה

דרבי חייא בר אבא, אמר ליה: אמר מר הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטרופה? אמר ליה: אנא אין

הלכה אמרי. כרבי שמעון באבל מאי? - אמר ליה: פלוגתא ניהו. דאיתמר, רב חסדא אמר: הלכה, וכן

אמר רבי יוחנן: הלכה, רב נחמן אמר: אין הלכה.

החלק השני של הסוגיה, מכיל מעשה ב"מאן דהו" שעלה לא"י וביקש את בעל השמועה, הוא ר' אבא

בריה דר' חייא בר אבא, לאשר את השמועה. הלה הכחיש את שני חלקיה! על "הלכה כרשב"ג

<sup>80</sup> בין אם הנוסח הוא "בטרופה" או "בטרופה" (עיי דק"ס) - בשני האופנים אין הכוונה אלא להלכה בהלכות טריפות ולא לכלל הטרופה. כמפורש בגמרא.

<sup>81</sup> בבלי מועד קטן כ"ב א', ומקבילה מותאמת למקומה בבבלי חולין נ' א'. בירושלמי פסק ר' יהושע בן לוי כר' שמעון: ירושלמי מועד קטן פ"ג, פ"א ג'.

<sup>82</sup> כך הוא הנוסח במו"ק, אבל בחולין ערכו את הסוגיה בהתאמה: פירשו בהרחבה את הנושא של מו"ק ולגבי הנושא המקומי, טריפה, הסתפקו ב"כדאמרן".

<sup>83</sup> עיי תוספתא חולין, פ"ג הי"א

בטריפה" אמר לו שהוא גורס "אין הלכה", ועל "הלכה כר"ש באבל" אמר לו שזו מחלוקת אם פוסקים כמותו.<sup>84</sup>

החלק השלישי של הסוגיה הוא יחידה מאוחרת, נפרדת מסיפור המעשה, ובה מופיע פסק הלכה מתוקן, בעקבות מסקנות הסיפור. בסתמא דגמרא נפסק, שבטריפות אין הלכה כרשב"ג, כפי שתיקן ר' אבא, ובאבל הלכה כר' שמעון. אבל פסק זה כלל איננו מסתמך על המסורת בשם ר' יוחנן, אלא על הכלל המיוחס לשמואל: "הלכה כדברי המיקל באבל":

ואין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטריפות. והלכה כרבי שמעון באבל. דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל.

אין ספק, שבגמרא הבינו את השמועה כמסורת הלכה למקרים פרטיים ולא ככלל. זהו צירוף מקרי של שני פסקים מדר' יוחנן, אחד בהלכה מסוימת בטריפות, השני בהלכה מסוימת באבלות. אין שום קשר תכני ביניהן. אבל הן הגיעו ביחד לבבל.<sup>85</sup>

זו עוד דוגמה לקיומם של קבצי פסקי הלכות, קצרים מאד, המכילים רק את שם החכם ושם הנושא שבו פסקו כדעתו. ממילא ברור, שאין שום כלל האומר "הלכה כר"ש באבל" ואין שום כלל האומר "הלכה כרשב"ג בטריפה", או "בטריפות" באופן כללי.<sup>86</sup> שוב, הופעתם של משפטים אלו בספר כללים יוצרת את הרושם שמדובר כאן בפסיקה כוללת כר"ש בהלכות אבלות וכרשב"ג בהלכות טרפות. לא זו בלבד שזו הבנה מוטעית במאמר ההלכה, אלא שהיא גם סותרת או מיותרת לנוכח שני כללים אחרים: "הלכה כדברי המיקל באבל" ו"כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו".<sup>87</sup>

## רשימת פסקים בתחום מסוים

לעתים, רשימות אלה מתאפיינות בכך שיש בהן מנין של ההלכות בנושא אחד, שבהן נפסק כחכם מסוים, כבדוגמה הבאה:

<sup>84</sup> לא ברור מה היחס בין ר' אבא לר' יוחנן. המאמר מיוחס לר' יוחנן, אבל ה"מאן דהו" שעלה לארץ ישראל התייחס אל ר' אבא כבעל השמועה. הבנת תגובתו של ר' אבא תלויה בכך. לגבי הפסק "הלכה כרשב"ג בטריפה", אמר, שהוא סובר "אין הלכה כרשב"ג בטריפה". האם כוונתו שכך גרס בשם ר' יוחנן, או שאכן השמועה בשם ר' יוחנן נכונה, וליה לא סבירא ליה? בפשטות היה מסתבר לומר שדבריו אמורים גם בשם ר' יוחנן, אלא שהתגובה לפסק השני סותרת זאת. על הפסק השני אמר: פלוגתא היא. בעצם, הוא מאשר בתגובתו שר' יוחנן סבר הלכה כר' שמעון באבל, אלא שדברי ר' יוחנן שנויים במחלוקת. אם כן, משמע שאמר את דעותיו, ולא את מה ששמע מר' יוחנן. יתכן שאפשר להסיק מכאן משהו על אופן העברת שמועות ופסקים. והדברים נידונו בספרות הכללים. עיי' ביד מלאכי, אות ע"ד וע"ה שדן בכך בהרחבה.

<sup>85</sup> כך הבין את הגמרא גם ה"יד מלאכי" בכללי האלף, אות ד', בערך "אין הלכה כרשב"ג בטריפות". וחלק על בעל הליכות עולם שהביא את המשפט "אין הלכה כרשב"ג בטריפות" בניסוח של כלל.

<sup>86</sup> אלו הן ההלכות שבהן מופיע רשב"ג בעניני טרפות והסמוכים להן: חולין פ"ב מ"ו, שם, פ"ג מ"ב. תוספתא חולין פ"ג ה"ז, פ"ג ה"ט.

<sup>87</sup> ועיי' להלן, דיון בכל אחד משני כללים אלו בפרקו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר בארבע. חדא - דאמרן. ואידך...<sup>88</sup>

הגמרא מציינת במפורש ששמואל לא בא למעט ולומר שבכל מקום מלבד אלו הארבע אין הלכה כר' אליעזר:

כי אמר שמואל, הלכה כר' אליעזר בד' - בסדר טהרות, אבל בשאר סדרים - איכא טובא. הרי, שהמנין של שמואל מתייחס רק לסדר טהרות, אבל בסדרים אחרים נפסקו עוד הלכות כר' אליעזר. להלן, בפרק על פסיקת הלכה כר' אליעזר, יתבאר שאמנם היתה נטיה כללית לדחות את הלכותיו של ר' אליעזר ה"שמותי", אבל, המאמר של שמואל אינו מכוון לכך, כי אם למנות את ארבעת המקומות שבהם מפורש במקורות התנאיים של סדר טהרות שהלכה כר' אליעזר.

בפרק האחרון של מסכת כתובות<sup>89</sup> הובא קובץ הלכות מאת שני דייני גזירות שהיו בירושלים, חנן ואדמון. "חנן אומר שני דברים ואדמון אומר שבעה". האמוראים מסרו פסק הלכה המתייחס לקובץ זה, ואף על פי שהוא מנוסח בצורה כוללנית, הרי שאין הוא מקיף יותר מאשר קובץ זה. כך מובא הכלל בירושלמי:

רבי זעירא רב חננאל בשם רב ר' זעירא בשם אבא בר ירמיה: שני דברים אמר חנן - הלכה כיוצא בו, שבעה דברים אמר אדמון - אין הלכה כיוצא בו.  
רבי בא בר זבדא בשם רבי יצחק בר חקולא בכל מקום ששנינו: אמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כיוצא בו.<sup>90</sup>

המקורות הללו היו גם בפני הבבלי, אולם מתוך הדיון בבבלי מתבאר שאין מדובר כאן בכלל, אלא בפסיקה מקומית:

אמר ר' יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה: כל מקום שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כמותו.

אמר ליה רבא לרב נחמן: אפי' בכרייתא?

א"ל: מי קאמרינן במשנה? בכל מקום שאמר רבן גמליאל קאמרינן.

<sup>88</sup> בבלי נדה ז' ע"ב - ח' ע"א. דיון מפורט במימרא זו, לקמן עמ' 194.

<sup>89</sup> בבלי כתובות, ק"ט א'.

<sup>90</sup> ירושלמי כתובות פי"ג ל"ה ע"ד. ב"ב פ"ט, ט"ז ע"ד.

רבה ורב נחמן דנים בהרחבת הכלל אל מעבר להלכות שמשנה. אבל עדיין, אין מדובר כאן בהלכות נוספות המופיעות בברייתות, אלא רק במקרים שבהם דברי רבן גמליאל הובאו בברייתא ולא במשנה.<sup>91</sup> בהמשך מובא המאמר השני, הנראה סותר, לפחות בחלקו:

אמר ר' זירא אמר רבה בר ירמיה: ב' דברים שאמר חנן - הלכה כיוצא בו, שבעה דברים שאמר אדמון - אין הלכה כיוצא בו.

מאמר זה מתייחס בפירוש לקובץ המצומצם של ההלכות במשנת כתובות. והוא קובע שהלכה כחנן בשני הנושאים שהורה בהם, ואין הלכה כאדמון. הגמרא דנה במשמעות המאמר השני וביחס בינו לבין הראשון.

מאי קאמר?

אילימא הכי קאמר: שני דברים שאמר חנן - הלכה כמותו וכיוצא בו, ושבעה דברים שאמר אדמון - אין הלכה כמותו ולא כיוצא בו, והאמר רבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה: כל מקום שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כמותו!

אלא ה"ק: שני דברים שאמר חנן - הלכה כמותו וכיוצא בו, שבעה דברים שאמר אדמון - אין הלכה כיוצא בו, הא כמותו - הלכה בכולהו.

והאמר רבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה: כ"מ שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כמותו, אמר - אין, לא אמר - לא!

אלא ה"ק: שני דברי' שאמר חנן - הלכה כמותו וכיוצא בו, שבעה דברים שאמר אדמון - יש מהן שהלכה כמותו וכיוצא בו, ויש מהן שאין הלכה כמותו אלא כיוצא בו, בכ"מ שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כמותו, אינך לא.

הראשונים נחלקו בפירוש הביטוי "כיוצא בו"<sup>92</sup>, בעקבות אי הבהירות שבגמרא בבירור משמעותו של המושג ושל הפסק. בין כך ובין כך, המסקנה העולה היא שכל הדיון הוא לגבי תשע ההלכות של חנן ואדמון במשנת כתובות בלבד. שתי ההלכות של חנן נפסקו להלכה. ואילו ההלכות של אדמון נחלקו: אלו ש"אושרו" על ידי רבן גמליאל נתקבלו להלכה, ואלו שלא נאמר עליהן מאמרו של ר"ג לא נתקבלו להלכה. אם כן, אין כאן כלל פסיקה אישי המורה הלכה כחנן או אדמון בכל מחלוקותיהם, אלא פסיקה מקומית לקובץ הלכות שנשנה יחד במשנה.

<sup>91</sup> ההבחנה בין משנה וברייתא כמקורות בעלי ערך שונה להלכה, מופיעה אצל ר' אבהו בא"י ובתקופתם של אב"י ורבה בבבל. ע"י מש"כ לקמן, עמ' 306.  
<sup>92</sup> ע"י ר"ח, רש"י, תוס' ושאר ראשונים על אתר.



## לקוטי הנהגות

ישנן רשימות שאינן רשימות פסקים, אלא תאור מעשים של חכם. יתכן שגם חלק מן הרשימות המופיעות כרשימות פסקים, אינן אלא דווח על מנהגי ההלכה של החכם שאליו מתייחסת הרשימה. כבדוגמה הבאה:

אמר אביי: כל מילי דמר עביד כרב, לבר מהני תלת דעביד כשמואל: מדליקין מנר לנר, ומתירין מבגד לבגד, והלכה כרבי שמעון בגרירה.<sup>93</sup>

במקרה הזה, אביי מעיד על קיומה של מסורת פסיקה של רבה, שפסק כרב ב"כל מילי", אך לא מדובר כאן בכלל פסיקה, אלא במנהגו של רבה, שהיה תלמיד תלמידיו של רב. אביי ביקש להדגיש, שרבה חרג ממנהגו בשלשה עניינים ונהג בהם כשמואל.

כנגד רשימה זו, קיימת רשימה של שלשה עניינים שבהם היתה מסורת פסיקה של רבא כרב. הנושא המשותף שבו כונסו שלשת העניינים הוא הלכות יום טוב. כאן, כמו במאמר של שמואל בענין הלכה כר' אליעזר בסדר טהרות, הניסוח מכיל גם מספר:

אתמר, שבת ויום טוב, רב אמר: נולדה בזה אסורה בזה, ורבי יוחנן אמר: נולדה בזה מותרת בזה. ... אושפיזכניה דרב פפא, ואמרי לה ההוא גברא דאתא לקמיה דרב פפא, הווי ליה הנך ביצים משבת ליום טוב. אתא לקמיה, אמר ליה: מהו למכלינהו למחר? - אמר ליה: זיל האידינא ותא למחר, דרב לא מוקי אמורא עלויה מיומא טבא לחבריה משום שכרות. כי אתא למחר אמר ליה: איכו השתא אשתלאי, ואמרי לך: רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן. הא אמר רבא הלכתא כותיה דרב בהני תלת, בין לקולא בין לחומרא.<sup>94</sup>

נראה מכאן, שבימי רב פפא כבר היה ידוע הכלל "רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן"<sup>95</sup>, ורב פפא סבור היה לפסוק על פיו, אלא שנזכר שיש מסורת של רבא בדבר שלש הלכות שבהן הלכתא כותיה דרב. רש"י מפרש, שאין מדובר כאן על שלש ההלכות היחידות בכל הש"ס שבהן אין הכלל בענין רב ור' יוחנן מתקיים, אלא במסורת הלכה של רבא, הנוגעת למסכת יום טוב, ובה הוא מלקט שלשה עניינים שבהם סבר רבא שהלכה כרב. יש להדגיש, שכל הקישור עם הכלל "רב ור' יוחנן" נעשה על ידי רב פפא, ויתכן בהחלט שרבא כלל לא סבר את הכלל הזה ולא התייחס אליו, אלא רק ציין מסורות פסיקה שהיו לו כרב בהלכות יום טוב. ודאי שאין להסיק מכאן שרבא הכיר את הכלל בתוספת שלשה יוצאים מן הכלל.

<sup>93</sup> בבלי שבת כ"ב א', וש"נ.

<sup>94</sup> בבלי ביצה ד' א-ב. רש"י: "הלכתא כותיה דרב בהני תלת - שאמר לענין ביצה זו משבת ויום טוב, ולקמיה בשני ימים טובים של גליות נחלק להקל, והשלישי בשני ימים טובים של ראש השנה נחלק להחמיר".

<sup>95</sup> בעבודה זו לא נדון בכללי הפסיקה שבמחלוקות האמוראים, ודוגמה זו הובאה רק לצורך הענין המסוים של מסורת ההלכה של רבא "בהני תלת".

#### 4. רשימה מתפרשת ככלל

המשותף לכל הדוגמאות שהובאו עד כאן הוא, שיש בהן מאמרים קצרים, של פסקים מוחלטים. הגרעין הבסיסי הוא "הלכה כר' פלוני", לפעמים בתוספת סיוג: "הלכה כר' פלוני בכך וכך". הרחבת המאמר יכולה להכיל גם את הניגוד: "וכר' אלמוני בכך וכך". הדוגמאות שבהן יש יותר מפסק אחד, אינן אלא צירוף של יחידות בודדות כאלה. אם מפני שנשנו יחד בבית המדרש, אם מפני שנמסרו יחד. לעתים אין ביניהן כל מכנה משותף, לעתים יש מכנה משותף שהוא בבחינת "סימן". המאמרים הללו כמעט תמיד הם מראשוני האמוראים, והם מהוים מקור שעליו מתבסס הדיון בסוגיה. כדרך שדנו בגמרא במאמרי תנאים, ובשאר מאמרי האמוראים הראשונים. פסקים אלו אינם מופיעים בסיכום הסוגיה – אחרי השקלא וטריא, כדרך הפסק של התלמוד, אלא כנשוא הדיון בסוגיה.

כאמור, הפסקים והרשימות הללו עשויות להתפרש ככללים, או כיוצאים מן הכלל במקום שיש כלל. ואכן, בספרי הפסק והכללים מופיעים חלק מהם ככללי פסיקה. דוגמה אופיינית להתפתחותה של רשימה לכלל, ניתן לראות בסוגיה הבאה:

אמר רבא: הלכתא כוותיה דר"ל בהני תלת. חדא, הא דאמרן. אידך...<sup>96</sup>

המימרא הזאת של רבא, אף היא מסוגגנת כרשימת פסקים, שאין להסיק ממנה דבר לגבי הלכות אחרות השנויות במחלוקת רב יוחנן וריש לקיש. אולם כבר בתוך הגמרא נמצא שמסיקים ממנה מסקנות רחבות יותר:

הנהו גידין רכין דאתו לקמיה דרבא, אמר רבא: למאי ליחוש להו? חדא, דאמר ר' יוחנן, גידין שסופן להקשות נמנין עליהן בפסח, ועוד: התורה חסה על ממונן של ישראל.

א"ל רב פפא לרבא: ר"ש בן לקיש, ואיסורא דאורייתא, ואת אמרת מאי ליחוש להו? אישתיק.

ואמאי אישתיק? והאמר רבא<sup>97</sup> הלכתא כוותיה דר"ש בן לקיש בהני תלת! שאני הכא דהדר ביה ר' יוחנן לגביה דר"ש בן לקיש, דא"ל: אל תקניטני, בלשון יחיד אני שונה אותה<sup>98</sup>.

הקטע "ואמאי אישתיק" הוא הוספת סתמא דגמרא על גבי הדיון של רב פפא ורבא. הסתמא דגמרא כבר ראה במאמרו של רבא, לא רק סיכום של שלשה פסקים כריש לקיש, אלא כלל, שלפיו רק בשלשה פסקים אלו הלכה כריש לקיש, ובכל שאר המחלוקות הלכה כר' יוחנן כנגד ריש לקיש, ולפיכך הוא

<sup>96</sup> בבלי יבמות ל"ו א' וש"נ.

<sup>97</sup> כך, ולא "רבה", היא הגירסה הנכונה בסוגיה, עיי' דק"ס.

<sup>98</sup> בבלי חולין ע"ו ב' - ע"ז א'.

מקשה על שתיקתו<sup>99</sup>. אבל מדברי רבא עצמם, אין כל סתירה, כיון שרבא לא ניסח כלל פסיקה אלא רשימת הלכות.

## ב. פסקים שנתפרשו ככללים

עד כאן, התבאר באר היטב, שמאמרי הלכה קצרים, המכילים את שם החכם שנפסק כמותו, ואת הענין שבו נפסקה הלכה כמותו, נחלקים לשני סוגים עיקריים. הסוג האחד הוא מאמרים שבהם ציון הענין הוא בבחינת מראה מקום, כיון שההלכות נמסרו בלא תלות בסוגיות, אלא בצורת רשימות וקבצים, היה הכרח לציין בכל אחד מהפרטים ברשימה על מה מדובר. הסוג השני הוא מאמרים שבהם ציון הענין מלמד משהו על היקף הפסק. בכל הדוגמאות שהובאו, לא היה בציון הענין משום קביעת כלל פסיקה. בין הדוגמאות שהובאו, נזכרו מספר מאמרים, שאינם אלא פסקי הלכה בהלכות בודדות. גם הדוגמאות שיובאו להלן, מתפרשות במקורן באותו האופן. אולם, בגלל צורת הניסוח הנשמעת כוללנית יותר, נטו חלק מן המפרשים ומבעלי הכללים לראותם ככללי פסיקה, והם קיבלו מעמד של כללי פסיקה ונכנסו לספרי כללים אחדים.

יש להבחין ברשימה שלהלן בין מאמרים שנתפרשו כבר בתלמוד ככללים, אף על פי שנוצרו כמאמרי הלכה בודדים, לבין מאמרים שבתלמוד אינם נחשבים לכללים כל ועיקר, ורק בחלק מספרי הכללים החשיבום לכללים.

רשימת המימרות שמופיעות כבר בתלמוד ככללים מונה את המימרות הבאות:

1. "שני דברים אמר חנן - הלכה כיוצא בו, שבעה דברים אמר אדמון - אין הלכה כיוצא בו",

"בכל מקום ששנינו: אמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כיוצא בו".

<sup>99</sup> כך פירש רש"י חולין ע"ז ע"א: "ואמאי אישתיק והאמר רבא - ביבמות בהחולץ הלכתא כריש לקיש בהני תלת ותו לא: קנין פירות, והחולץ למעוברת, ומתנה באמצע, כולן בהחולץ. אלמא בהך גידין הרכין הלכתא כר' יוחנן דאע"ג דסופן להקשות הרי הן עכשיו כבשר." רש"י שם לב לכך שההלכתא כריש לקיש מצומצמת רק להלכות בפרק החולץ, מה שמגדיל עוד יותר את הסבירות שזהו קובץ הלכות בנושא מסוים, ולא כלל תלמודי. אבל ברור שהגמרא פירשה את הקובץ ככלל. יתכן, שלבעל הסוגיה היו שיקולים נוספים לפרש שיש כלל פסיקה כר' יוחנן. כגון שריש לקיש הוא תלמיד ביחס לר' יוחנן. הראשונים קיבלו את הכלל הזה ופסקו על פיו. אלא שקיים דיון אם יש לו יוצאים-מן-הכלל מלבד שלשת ר' יוחנן. כגון במקום שיש מקור תנאי התומך בריש לקיש. **ביד מלאכי** סי' תקס"ח הרחיב בזה והציג שיטות הראשונים הפוסקים ובעלי הכללים. **הריטב"א**, הוא המצמצם ביותר בערכו של כלל זה: "וכבר פי' במסכת מכות דאיכא אחריני דהלכתא כר"ל משום דסוגייתא כוותיה או דתניא כוותיה, ולא נאמרו הכללות אלא על הרוב ומן הסתם. ולפיכך אמרו שאין למדים מהן אפילו במקום שנאמר בהם חוץ... (חידושי יבמות הנדפס לפנינו, והיד-מלאכי מצטטו מכת"י). **התוספות** (יבמות ל"ו א' ד"ה הלכתא כר"ל) העירו שבמקום אחד בזבחים מוכח שרבא עצמו פוסק כריש לקיש בעוד ענין, ונדחקו ליישב כדי שלא יסתור את הכלל. ולדברינו אינו קשה, שהרי אין זה כלל אלא רשימה של פסקים בפרק החולץ בלבד. ואינו ענין למחלוקת בחולין וזבחים.

2. "הלכה כר' שמעון שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי", "כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו".

3. "כל מקום ששנה רשב"ג הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה"

המימרות שבהקשרן בתלמוד אינן כללים אלא פסקים בהלכות מסוימות:

1. "בכל השבת כולה הלכה כרבי שמעון".

2. "כל מקום ששנה ר' יהודה בעירובין הלכה כמותו".

3. "הלכה כרבן גמליאל בדיר וסהר וספינה".

4. "אין הלכה כר' יוסי לא בהילמי ולא בלחיים"

5. "כר' מאיר בגזרותיו".

6. "הלכה כרבי מאיר בגיטין".

7. "הלכה כר' אלעזר בגיטין".

8. "הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטריפה, והלכה כרבי שמעון באבל"

9. "נשואין ומלקיות הלכה כרבי, וסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג"

והרי פירוטם:

## 1. חנן ואדמון

כאמור, יש שני מאמרים של אמוראים ארץ-ישראליים שמונים את המקומות שבהם הלכה כחנן וכאדמון. מאמר אחד מונה את מספר המקרים שבהם הלכה כזה או כזה, ומאמר שני מתייחס למקומות שבהם אמר רשב"ג "רואה אני את דברי אדמון". המאמרים הללו אינם חופפים זה את זה, ובחלק מן הגירסאות שלהם גם נוסף "כיוצא בו", שכביכול מרחיב את הרשימה למקרים נוספים. נראה, שבמקור היתה זו רשימת פסקים ביחס לדבריהם של חנן ואדמון בפרק האחרון בכתובות, ורק בשלב מאוחר ניסו לפרשם בתלמוד ככלל פסיקה. התהליך מוצג בצורה די ברורה בסוגיית הבבלי, שנידונה לעיל<sup>100</sup>.

## 2. ר' שמעון שזורי

גם כאן, יש שני מאמרים אמוראיים. באחד מהם, צירוף של שני פסקים: "הלכה כר' שמעון שזורי

<sup>100</sup> לעיל, בעמ' 81.

במסוכן ובתרומת מעשר<sup>101</sup>, ואילו השני כבר מנוסח ככלל פסיקה גמור: ש"כל מקום ששנה ר' שמעון שזורי הלכה כמותו". מסתבר שהמאמר ביחס ל"מסוכן ובתרומת מעשר", המיוחס לרבי נתן או לר' יוחנן, אינו אלא צירוף של שני פסקים, כדוגמאות המצויות בחלק הקודם של פרק זה. עם הזמן, כשנוספו עוד פסקים כר' שמעון שזורי, הכלילו ואמרו "ולא עוד אלא כל מקום ששנה ר' שמעון שזורי הלכה כמותו". בסך הכל מדובר על שבעה מקומות. כבר בגמרא התלבטו בדבר היקפו של כלל הפסיקה כר"ש שזורי, וגם הפוסקים לא קבלוהו ככלל מוסכם<sup>101</sup>.

### 3. כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו

במבט ראשון נראה, שיתכן שקיים כלל המיוחס לר' יוחנן, שהלכה כרשב"ג בכל ההלכות שבהן נזכר במשנה. הכלל הזה דוחה את הכלל הלכה כרבים ואת הכלל הלכה כסתם משנה<sup>102</sup>. קשה לשער, שזהו רק "כלל מסמך", דהיינו, סיכום של כל הפסיקות כרשב"ג, שכן מדובר בעשרות מופעים של רשב"ג במשנה.

לכאורה, יש להחשיב את הכלל הזה כאחד מן הכללים האישיים בין התנאים, כדוגמת הכלל "הלכה כר' יוסי מחבריו".

אבל, הנחה זו אינה פשוטה. ראשית, הכלל אינו מופיע בקובץ הכללים האישיים מדבי ר' יוחנן. שנית, הוא מנוסח בסגנון אחר, ומכיל הסתייגות ל"משנתנו" בלבד. באמת, מכיון שיש סתירות רבות לכלל הזה, שבהן פסקו דלא כרשב"ג, מתרצת הגמרא, ובעקבותיה הראשונים, שהכלל לא היה מוסכם על כל האמוראים, וליתר דיוק, היתה מחלוקת אף ביחס למקורו: "אמוראי נינהו אליבא דר' יוחנן". דהיינו, יש אומרים, שר' יוחנן לא סבר את הכלל הזה.

לכן, יש לשקול את האפשרות שגם כאן לא מדובר במאמר שנוצר ככלל פסיקה מראשיתו. בתחילה לא היה כאן כלל חיובי, אלא רק קיבוץ של שלש הלכות שבהן פסק ר' יוחנן דלא כרשב"ג: ערב, צידן וראיה אחרונה. אין להסיק מכאן מסקנה שבכל השאר פסק כרשב"ג. רק בעקבות קיומו של המאמר הזה, נתפתחה גם תפיסה שהוא בא להוציא את כל שאר הנושאים שבהם פסק ר' יוחנן הלכה כמותו. בכך יוסבר גם מקורה של מחלוקת האמוראים אליבא דר' יוחנן: לא הכל הסיקו מכך שר' יוחנן פסק

<sup>101</sup> הרמב"ם פסק במסוכן ובתרומת מעשר כמותו, אך אין לראות בכך פסיקה על פי "כלל" אלא מאמר הלכתי המכיל שני פסקים כר' שמעון שזורי. עיי' להלן בפרק המוקדש לכלל זה, עמ' 276.

<sup>102</sup> בבלי כתובות ע"ז א' ושי"נ.

במפורש בשלשה דברים שלא כרשב"ג, שבכל יתר הדברים תהיה הלכה כמותו<sup>103</sup>.

#### 4. ר' יהודה בעירובין

מן הבבלי משתמע ששמואל פסק, בהלכות הנוגעות לעירוב במשנת עירובין הלכה כר' יהודה, אך לא בנושאים הקשורים למחיצות<sup>104</sup>. במסכת עירובין אפשר למנות לא יותר מעשר מחלוקות שהנושא שלהן הוא הלכות עירובין ממש, ואשר ר' יהודה הוא אחד החולקים בהן. אין להצביע על מכנה משותף ביניהן. הגמרא איננה מתייחסת בשום מקום לכלל הזה כשיקול פסיקה, גם במקום שהיה צפוי שידונו בו. כנגד כלל זה, קיים שיקול פסיקה כללי, עוד מימי התנאים, להקל בעירובין, קשה לשער שהיה לשמואל כלל הנוגד לעקרון זה. לכן מסתבר לומר שאין זה אלא סיכום של הפסיקה בעירובין במחלוקות שבהן נזכר ר' יהודה, ולא כלל מחייב.

#### 5. "אין הלכה כר' יוסי לא בהילמי ולא בלחיים".

זהו צירוף של שתי הלכות שבהן פסק שמואל דלא כר' יוסי. המאמר עצמו איננו כלל, ולא היה ניתן להסיק ממנו, בצורתו המקורית, שבכל שאר המחלוקות הלכה כר' יוסי<sup>105</sup>. רק בעקבות הופעת הכללים "כר' יוסי מחבריו", כללי הסתם והרבים במשנה, חזרו לדון בגמרא במאמר הזה בהקשר של כללי הפסיקה<sup>106</sup>.

#### 6. ר' שמעון בשבת

פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר: בכל השבת כולה הלכה כרבי שמעון, לבר ממוקצה מחמת מיאוס, ומאי ניהו - נר ישן. וחד אמר: במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כרבי שמעון, לבר ממוקצה מחמת איסור ומאי ניהו - נר שהדליקו בה באותה שבת. אבל מוקצה מחמת חסרון כיס - אפילו רבי שמעון מודה, דתנן: כל הכלים ניטלין בשבת, חוץ ממסר הגדול ויתד של מחרישה<sup>107</sup>. יכול להשתמע מדבריהם של רב אחא ורבינא, שבכל מחלוקת בהלכות שבת פוסקים כר' שמעון. אך אין הדבר כן. המפרשים הסבירו שאין הכוונה אלא להלכות מוקצה, שזה הנושא שבו נאמרו דבריהם. בהלכות אחרות בהלכות שבת ישנם פוסקים מפורשים כר' שמעון ודלא כר' שמעון. כגון, בהלכה של

<sup>103</sup> דיון מקיף בכלל זה לקמן עמ' 242.

<sup>104</sup> **בבלי עירובין** פ"א ב', ומצוטט גם **בעירובין** צ"ה א. לפסק זה הוקדש פרק נפרד, ובו מתברר שיש כאן לכל היותר סיכום של הפסיקה של שמואל במסכת עירובין. להלן עמ' 209.

<sup>105</sup> כמבואר לעיל, בעמ' 77.

<sup>106</sup> אודות היחס של הכלל הזה למכלול הפסיקה כר' יוסי, עיי' בפרק "הלכה כר' יוסי", לקמן, עמ' 242 ואילך.

<sup>107</sup> **בבלי שבת** קנ"ז א'.

"מלאכה שאינה צריכה לגופה", "אינו מתכווין", ו"מקלקל בחבורה"<sup>108</sup>.

הביטוי "בכל השבת כולה", נובע מכך שיש מספר מחלוקות בנושאי מוקצה במסכת, וכן סוגים שונים של מוקצה. לפיכך, יש לפרש שניסוחו של הפסק מכיל אמנם הכללה: שהלכה כר' שמעון בסוגי מוקצה שונים<sup>109</sup>, וכנגדה גם סיוג: שבענין מוקצה הלכה כר' שמעון ולא כר' יהודה, מלבד במקרים מסויים: מוקצה מחמת איסור או מוקצה מחמת מיאוס, וכן, שההלכה נפסקה כך לשבת ולא ליום טוב. התייחסות לפסק כאל כלל מטעה, מכיון שאפשר להסתמך עליה כדי לפסוק כר' שמעון גם בעניינים אחרים בהלכות שבת.

## 7. כרבן גמליאל בדיר וסוהר וספינה

לעיל, בעמ' 63 הוסבר שאין זה כלל, אלא רק פסק בהלכה מסוימת בעירובין. בכל זאת, מנה אותו ר' יוסף אבן עקנין, כפי שראינו בראש הפרק, בתוך רשימת כללי פסיקה.

## 8. כר' מאיר בגזירותיו

בספרי כללים מוצאים את הכלל "הלכה כר' מאיר בגזירותיו". הכלל הזה מופיע במקום אחד בגמרא, בשלב שבו כבר הכירו את הכלל "ר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי", והוא משמש כתירוץ בסתמא דגמרא בלבד.

למה לי? והא אמרת רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי!

ומאי קושיא? דלמא לאפוקי מדרב נחמן אמר שמואל, דאמר: הלכה כרבי מאיר בגזירותיו.<sup>110</sup>

לדעת המתרגם, צריך היה לפסוק כר' יוסי כדי להוציא מדעת שמואל שפסק "הלכה כר' מאיר בגזירותיו". אמנם, נראה מכאן, שהיה לפנייהם כלל פסיקה, הקובע שתמיד הלכה כר' מאיר "בגזירותיו".

<sup>108</sup> עיי' **בניית הבחירה** לר"מ המאירי על אתר, שפירש את המאמר הזה רק במוקצה, והביא דעת הרמב"ן שסבר שיש כאן כלל למחלוקות נוספות. לשון הרמב"ן בחידושו ל"שבת קנ"ז א': "הא דאמרינן בכל השבת כולה הלכה כר' שמעון. נראה לי שהוא כלל גדול לכל מאי דפליג עליה דר' יהודה כגון במלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאין מתכווין ומקלקל בחבורה לבד ממוקצה מחמת מיאוס, והלשון משמע כן שאילו לא פסקו אלא בדין מוקצה היאך אמרו בכל השבת כולה ואין לשון זה בכל מקום אלא לשון כולל לכל, כדאמרינן (עיי' עירובין פ"א ב') הלכה כדברי ר' שמעון בערובין, והלכה כדברי המקל באבל (שם מ"ו א'). אבל באמת כבר הראינו שלשון כל נופל גם על דבר שהוא "קצתי", כלשון ה"הליכות עולם", לעיל עמ' 46. בספר "מלאכת מחשבת", הרחיב הרנ"ש גרינשפאן בפלפול גדול, שמנסה לבחון את היחס בין כל המחלוקות של ר"ש ור' יהודה בשבת ולהציע להן מכנה משותף, לפי פירושים שונים של הראשונים והאחרונים. אבל קשה מאד לקבל שבגמרא עצמה כבר יש הכרה בעקביות של שיטותיהם. לכן נלענ"ד שיש לפרש שהם נחלקו בדיני מוקצה השונים (מושג שכבר קיים כמושג כללי בזמנם) ועל זה נאמר לשון ההכללה: בכל השבת – בענייני מוקצה – הלכה כר' שמעון, חוץ ממוקצה וכו'".

<sup>109</sup> יתכן שהביטוי "בכל השבת" נובע מכך שעדיין לא היה מושג אחד של מוקצה במשנה. לכן רק אמוראים מאוחרים שהכירו את המושג הכולל של מוקצה, התייחסו אל כל המחלוקות של ר"ש ור' יהודה בענין זה כמחלוקת אחת והכריעו כר' שמעון. הביטוי "בכל השבת" מורה על כך שיש ראייה מאוחדת של דיני מוקצה, ובכולם, למעט היוצא-מן-הכלל, הלכה כר' שמעון. עיי' אורבך, **ההלכה עמ' 124 – 126**.

<sup>110</sup> **בבלי עירובין מ"ז א'.**

אלא שלהלן יבואר, שיש לראות בזה מאמר פסיקה של שמואל המתייחס למספר "גזירות" של ר' מאיר דיני כתובות, ואף הפוסקים לא פירשו זאת ככלל הנוגע למקומות נוספים בתלמוד<sup>111</sup>.

## 9. כר' מאיר בגיטין

לכלל זה יש מקור אחד בגמרא, בתלמוד הירושלמי בלבד:

רבי יעקב בר אדא בר עתליי בשם רבי לעזר הלכה כרבי מאיר בגיטין.

והוה רבי זעירא מסתכל ביה אמר ליה למה את מסתכל בי דיתמר הלכה כמי שהוא מיקל בדברי סופרין

סברין מימר ביחיד אצל יחיד אבל ביחיד אצל חכמים לא והכא אפילו יחיד אצל חכמים<sup>112</sup>

הדיון בגמרא מורה שאין מדובר בכלל, אלא בפסיקה בענין מסוים הנדון שם. ר' יעקב ענה לר' זעירא,

שמכיון שיש כלל, שהלכה כמיקל בדברי סופרים, הרי שהוא יישם את הכלל והורה שהלכה כר' מאיר

המיקל בדברי סופרים, גם במקום רבים ולא רק כנגד יחיד. ודאי, שההלכה איננה נוגעת לכל מקום, אלא

לפסיקה בענין המביא גט ממדינת הים, שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ר' מאיר מיקל וסובר שעכו

כא"י לענין גיטין, ולפיכך אין צריך לומר בפ"נ ובפ"נ כשמביא גט מעכו לא<sup>113</sup>.

נראה לפרש את ניסוח המאמר: "הלכה כר'מ בגיטין", שזהו ביטוי מסייג. מכיון שהשאלה אם עכו כא"י

נוגעת לעניינים נוספים בהלכה, בעיקר לכל הלכות סדר זרעים המצריכות הגדרת גבולות א"י. לפיכך,

יש לפרש את המאמר של ר' יעקב כנוסח מצמצמם, שלא בא לפסוק באופן כללי שעכו כארץ ישראל,

אלא רק לענין המביא גט, שהוא דרבנן, ולכן אפשר להקל בו כר' מאיר.

אם מפני שאין לפרש הדברים ככלל, אם מפני שלא נזכר בבבלי, לא הביאוהו גאונים וראשונים, ואין

הוא נזכר בספרי הכללים העיקריים. לראשונה הובא ככלל אצל הסמ"ג<sup>114</sup>, שציטטו מן הירושלמי

והתייחס אליו ככלל שאפשר להתלות בו, כהשלמה לכלל כר"מ בגזירותיו.

## 10. כר' אלעזר בגיטין

<sup>111</sup> עיי לקמן, בפרק על הכללים המיוחדים לשמואל, עמ' 208.

<sup>112</sup> **ירושלמי גיטין פ"א ה"ב מ"ג ג'.**

<sup>113</sup> **בגיטין פ"א מ"ב** נחלק בזה ר' מאיר עם ר' יהודה. אפשר שלפני ר' זעירא היה רק ר' יהודה ולא רבים ולכן פסק כר"מ כנגד יחיד ולא כנגד רבים, וההוספה של "סברין מימר" היא מסתמא דגמרא. פירוש זה של הכלל הוא כדעת **הקה"ע** והוא מסתבר מתוך ההקשר בסוגיה. אולם הפנ"מ פירש בדרך אחרת, עפ"י הרשב"א, **בחידושי לגיטין ה' ע"ב**, שהכלל בא לומר שהלכה כר' מאיר בענין שאם לא עשה כתיקון חכמים – ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם – יוציא והולד ממזר. (על פי **הבבלי ה' ע"ב**) עיי בפנ"מ ובפני **הרידב"ז לירושלמי שם**. בכל אופן, מדברי הרשב"א ברור שלא התייחס לדברים אלו ככלל, אלא כהוראה בענין המסוים. וכן הוא באו"ז, גיטין סי' ת"ש.

<sup>114</sup> **סמ"ג, עשין נ'.** אולי יש להחשיב את ההתייחסות של הסמ"ג לירושלמי כאן כדוגמה נוספת לזיקה המיוחדת של חכמי אשכנז לירושלמי – בתחום כללי הפסיקה. עד כה לא הצביעו במחקר על יחס מיוחד של מקורות אשכנזיים לכלל פסיקה ארץ ישראלים. אך יתכן שזה נובע מכך שאין מאפיינים מובהקים שאפשר להסתמך עליהם בתחום הכללים. על התחומים שבהם יש זיקה בין תורת ראשוני אשכנז לבין תורת א"י עיי: **א. גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים**, עמ' 424 – 435. ועיי לקמן בענין הלכות קצובות דבני מערבא, עמ' 255.



גם זה אינו אלא פסק הלכה בודד, שהתפרש ככלל פסיקה.

משנה :

הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן. שטרי מלוה, צריך שיניח מקום המלוה מקום הלוה מקום המעות מקום הזמן. שטרי מקח צריך שיניח מקום הלוקח ומקום המוכר ומקום המעות ומקום השדה ומקום הזמן, מפני התקנה. רבי יהודה פוסל בכולן, רבי אלעזר<sup>115</sup> מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים שנאמר (דברים כ"ד) וכתב לה לשמה.<sup>116</sup>

ירושלמי :

ר' זעירא רב הונא בשם רב: הלכה כרבי יודה בגיטין וכרבי אליעזר בשטרות. נאמר הלכה כר' אליעזר! רבי בא בשם רב: הלכה כר' ליעזר בגיטין וכרבי יהודה בשטרות. נאמר הלכה כרבי יהודה! אלא בגין דרב ושמואל תרוייהו אמרין הלכה כר' לעזר, ולא תיסבר מימר אף הכא כן, צרך מימר הלכה כרבי יהודה בגיטין וכרבי אלעזר בשטרות.<sup>117</sup>

ברור שהניסוח המקורי של ה"כלל" הוא ניסוח של הכרעה במחלוקת כפולה. הלכה כר' אלעזר במחלוקת הנידונה במשנתנו - לענייני גיטין, וכר' יהודה, לענייני שטרות, ואין כאן שום כלל פסיקה. הקושי שמעלה הירושלמי לגבי אופן הניסוח של הפסק הוא, שבשתי המסורות המחולפות שלו, הוא נראה מיותר, שכן לצד אחד הפסיקה כולה כר' אלעזר ולנוסח השני הפסיקה כולה כר' יהודה. אבל אין ספק שמדובר כאן בניסוח של פסק ולא בכלל הלכה. שאילו היה מדובר בכלל הלכה לגבי כל הלכות גיטין ושטרות, ודאי שלא היה מקום לשאלות הירושלמי, שהרי הן מתאימות רק להלכה המסוימת הזאת, שבה ר' אלעזר מודה לר' יהודה בגיטין.

סוגיית הבבלי מקבילה לסוגיית הירושלמי, ומחזקת את המסקנה שאין כאן כלל בהלכות גיטין אלא אזכור שם הנושא כדי לסייג את היקף הפסיקה במחלוקת הנידונה, לגיטין בלבד :

ר' אלעזר אומר: אף על פי וכו'. אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כר' אלעזר בגיטין. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר: אף בשטרות. ורב סבר בשטרות לא? הא קתני: וגובה מנכסים משועבדים! רבי אלעזר תרתי אמר, ורב סבר כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא. וכן אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' יהושע בן לוי:

<sup>115</sup> במשנה כתי"ל: ליעזר. ויש כאן חילופי לעזר - ליעזר בעדי הנוסח גם במשנה, גם בתוספתא וגם בירושלמי אבל מסתבר מהמו"מ התלמודי שמדובר בר' אלעזר (בן שמוע - כמקובל בסתם ר' אלעזר שבמשנה). ועיי' מבוא לנוה"מ עמ' 1167. ורוב עדי הנוסח הטובים למשנה מקיימים שזה ר' אלעזר. עיי' דק"ס השלם.

<sup>116</sup> גיטין פ"ג מ"ב.

<sup>117</sup> ירושלמי גיטין פ"ג, מ"ד ע"ד. ועיי' ירושלמי גיטין פ"ט, נ" ע"ב.

הלכה כר' אלעזר בגיטין<sup>118</sup>.

שוב, הצגת המשפט הזה בתוך רשימת כללים מטעה ביותר. שהרי אין בשום מקום בתלמוד כלל הקובע הלכה כר' אלעזר בכל הלכות גיטין ואין גם שום טעם לכלל שכזה. כל מה שיש בידינו הוא הכרעה של רב במחלוקת אחת בדיני כתיבת שטרות, שבה פסק בגט כר' אלעזר ובשאר שטרות כר' יהודה.

## 11. הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטריפה, והלכה כרבי שמעון באבל

לעיל, עמ' 77 התבאר שאין זה כלל אלא צירוף של שני פסקים, שאין ביניהם גם כל שייכות מלבד העובדה שנמסרו יחד ממקור אחד.

## 12. נשואין ומלקיות הלכה כרבי, וסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג

זו פסיקה של הכרעה בנושא מוגדר: בכמה פעמים נוצרת חזקה. אין זה כלל. וראה הדיון בענין פסיקה זו לקמן, עמ' 180. בכל זאת, הביאו ר"י אבן עקנין ברשימת הכללים הנזכרת לעיל, בראש הפרק.

## ג. סיכום

דרכם של האמוראים היתה לנסח פסקי הלכה ולמסרם גם באופן בלתי תלוי ללימוד המשנה והתלמוד שעליה. פסקי הלכה אלו היו מנוסחים בדרך כלל על פי שם התנא שהלכה כמותו, בתוספת ציון הענין. הצורך בציון הענין יכול היה לנבוע מסיבות מהותיות - כדי לפרש או להגדיר את היקף הפסק, ויכול היה לנבוע מצורך לסמן את הפסק - באיזו משנה והלכה מדובר.

פסקים בודדים נקבצו לקבוצות, שלא היה להן מכנה משותף ענייני, אלא ענין חיצוני משותף - כגון תחום מסוים בהלכה, מסכת מסוימת, או שכל ההלכות היו כתנא אחד. לפעמים השיתוף לא נגע כלל לגוף ההלכות אלא לאופן הוצרות הפסק - הלכות שנאמרו מרב לתלמיד בזמן אחד, או קובץ הלכות שנמסרו יחד מפי חכם מסוים.

היות וסגנון ניסוחן של הלכות אלה משתמע כנוסח של כלל, יש מהן שנתפרשו על ידי חכמים מאוחרים ככללים. תחילתה של התופעה עוד בתקופת התלמוד עצמה, כנראה בהשפעת התפשטות הכללים, והרבה יותר מזה בתקופה שלאחר התלמוד, בה עסקו באופן שיטתי בליקוט כללים קיימים בתלמוד ובניסוח ויצירה של כללים מחודשים. כך נוצר רושם שהיו קיימים כללים רבים כבר בראשית תקופת התלמוד ובפיהם של אמוראים רבים. לאמיתו של דבר, מתברר שבמקורם לא היו אלו כללים, ורשימת כללי ההלכה המקוריים של האמוראים, מצטמצמת לפיכך עד מאוד, ומן הראשונים - עד ימי ר' יוחנן,

<sup>118</sup> בבלי גיטין פ"ו ע"ב. ועי' גם בבלי כתובות צ"ד ע"א. ועי' רש"י גיטין ד' ע"א ד"ה הילכתא כר"א, שדקדק לומר: "בהא מילתא", להוציא מהדיעה שזהו כלל. לפי שני התלמודים ברור שהמשפט "הלכה כר' אלעזר בגיטין" היה מוכר גם בפני עצמו, בלא הצד השני של הפסק כר' יהודה בשטרות. והוא מועמד בבבלי גם כנגד ר' מאיר בסוגיית עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי. ועדיין, כל אלו אינם אלא גילגולי מסירה וניסוח של הפסק ואין בהם כדי להפוך לכלל.

נראה שלא קיים אפילו כלל אחד.

המסקנה הנוספת העולה מפרק זה היא, שכל אימת שנמצא כלל מורכב – המכיל צירוף של שם החכם ונושא הפסיקה, יש סבירות גבוהה מאד שאין זה כלל אלא פסק בודד, שנתפרש ככלל בשל צורתו החיצונית המטעה.

## **חלק שני: פסיקה ללא כללים**

## פרק ה: הפסיקה בתקופת התנאים

בתקופת התנאים עדיין לא היו כללי פסיקה מנוסחים. אולם, בתקופה זו התגבשו ועוצבו עקרונות ודרכים בפסיקת ההלכה, שמאוחר יותר נוסחו ככללים מחייבים. מגמת פרק זה היא להציע את היסודות מתקופת התנאים, שעל גביהם יכולים היו האמוראים לבסס את דרכי הפסיקה שלהם. כדי להבין את יחסם של התנאים לפסיקת הלכה ולכללי הלכה, עלינו לברר תחילה כיצד נתפסה בעיניהם המחלוקת ודרך הכרעתה, מבחינה רעיונית ומבחינה מעשית. לאחר מכן נבחן מהם העקרונות של הפסיקה בתקופת התנאים ועל מה הם התבססו. ולבסוף, נסכם את הכללים - או ביתר דיוק: שרשי הכללים - שהיו מגובשים כבר בסוף בתקופת התנאים, ועל גביהם נבנה לאחר מכן בנין הכללים של תקופת התלמוד והגאונים.

### א. מהלכה למחלוקת

#### 1. הלכה אחידה

ההנחה המקובלת במקורות התנאיים והאמוראיים היא, שבימים בהם ישבה סנהדרין בלשכת הגזית, היו בידה אמצעים לאכיפת הלכה אחידה בכל ישראל:

אמר ר' יוסי: כתחלה לא היתה מחלוקת בישראל, אלא, בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית, ושאר בתי דינין של עשרים עשרים ושלושה היו בעיירות שבארץ ישראל, שני בתי דינין של שלושה שלושה היו בירושלם, אחד בהר הבית ואחד בחיל. נצרך אחד מהן, הולך אצל בית דין שבעירו. אין בית דין בעירו, הולך אצל בית דין הסמוך לעירו; אם שמעו אמרו להן, ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבהר הבית; אם שמעו אמרו להן, ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבחייל; אם שמעו אמרו להן, ואם לאו ואלו באלו באין לבית דין שבלשכת הגזית... נשאלה הלכה, אם שמעו אמרו להם, ואם לאו עומדין במנין אם רבו המטמאין טימאו, רבו המטהרין טיהרו. משם הלכה יוצא ורווחת בישראל. משרבו תלמידי שמי והלל שלא שימשו כל צרכן הרבו מחלוקות בישראל ונעשו שתי

תורות.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> **תוספתא חגיגה פ"ב ה"ט.** ומקבילות. **בסנהדרין פ"א מ"ב**, וכן **בספרי דברים פ"י קנ"ב**, חסרה הפתיחה ש"בראשונה לא היו מחלוקות בישראל" ורק התאור של מערכת המשפט ההירארכית מופיע. יתכן, שהתאור במשנה הוא קדום יותר, ומתאר רק את מבנה מערכת המשפט, ואילו הקביעה של העדר המחלוקות המופיעה בתוספתא היא תוספת מאוחרת לגוף המשנה.

לפי תאורו של ר' יוסי, כל עוד היתה סדורה הפסיקה בתוך מערכת של בתי דין, המסודרים זה על גבי זה, ובראשם בית דין הגדול שבירושלים, היתה הכרעת ההלכה מסורה ביד בית דין. ובידם כלל אחד, שמקורו נחשב מן התורה: "אחרי רבים להטות". לפיכך, לא היתה קיימת בעיה של מחלוקות. אין כוונתו של ר' יוסי לומר שבהלכה הקדומה היתה הסכמה מוחלטת מראש, אלא שהיתה בידם שיטה לקבוע את ההלכה כאשר נוצרו אי-הסכמות. לא יעלה על הדעת שלא היו ויכוחים וספקות כלל באותם ימים. אדרבה, התוספתא עצמה מעידה על כך שהיו דברים מוטלים בספק, והיו "הללו מטמאין והללו מטהרין". ודאי שהיו גם הבדלי מנהגים והלכות, בין מקומות שונים. אלא שהיתה מערכת ממוסדת של קבלת הכרעות, שבזכותה "הלכה יוצאת ורווחת". המושג "מחלוקת" בתוספתא זו מובנו התקבעות של דעות חלוקות מבלי יכולת הכרעה ביניהן.<sup>2</sup> כאשר פשטה מחלוקת בין שני הבתים, באופן שלא יכלו עוד

---

תפיסה זו של העדר מחלוקות קדומות, נתקבלה כעובדה היסטורית על ידי הגאונים: ראה **אגרת רש"ג עמ' 22**, וכן שם עמ' 10-12. כך גם דעת הרמב"ם בהקדמת **פירוש המשנה** (מהד. שילת עמ' מ"א). בכך מוסבר, לדעת רב שרירא גאון, מדוע לא נשתמרו שמותיהם של חכמים עד הזוגות – שבה התחילה המחלוקת הראשונה. קודם לכן מסרו הלכות בשם כלל בית הדין. ולא נצרכו להזכיר בעלי דעות בשמותם. אמנם, באגדה התלמודית יש גם גישה שהיו מחלוקות מאז ומעולם, כגון מחלוקת דוד ושאוול המלך בסוגיית מלוה ופרוטה. עי' **סנהדרין י"ט ע"א**. תוספות הקשו, בעקבות אגדה זו, כיצד יתכן שמחלוקת הסמיכה נחשבת ראשונה. ותירצו על פי דרכם (תוד"ה יוסי בן יועזר, **חגיגה ט"ז א'**) נראה, שרב שרירא והרמב"ם אימצו את הגישה של העדר המחלוקות כעובדה היסטורית, כיון שהם נזקקו לחזק את אחדות ההלכה הקדומה כהגנה מפני טענות הקראים כנגד תורה שבע"פ שבידי הרבניים. עי' **מ. צוקר, "לבעיית המחלוקות במסורת" סה"י לש. בארון, עמ' שי"ט-שכ"ט**, חלק עברי י"ם תשל"ה. ועי' עוד במאמרי **"חקינו ומשפטינו לישראל"**, כתלנו י"ב, עמ' 342 ואילך, ושם בהערה 11. בסיפור "אלדד הדני", אף הוא מימי הגאונים, מתואר העדר המחלוקות כאחד מן המאפיינים הפנטסטיים של עשרת השבטים: "התלמוד שלהם בלה"ק מצוחצח, ואינו מזכיר בו שום חכם לא מבעלי משנה ולא מבעלי תלמוד, אלא כך אומר בכל הלכה: כך למדנו מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה. **(אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמוד 19)**

<sup>2</sup> מובנו של הביטוי מחלוקת בלשון התנאים איננו מתייחס לכל ויכוח ואי הסכמה, אלא רק למקרים של דעות מנוגדות שהתקבעו ועמדו זו כנגד זו כשתי שיטות, או כביטוי של עימות ממש. כגון: "ת"ש, שאלו את ר' יהושע: צרת הבת, מהו? אמר להם: מחלוקת ב"ש וב"ה; והלכה כדברי מי? אמר להם: מפני מה אתם מכניסין ראשי בין שני הרים גדולים, בין שתי מחלוקות גדולות בין ב"ש ובין ב"ה? מתיירא אני שמא ירוצו גלגלתי" **(בבלי יבמות ט"ו ע"ב, וש"ס)**. י"ח דבר שבהם לא הסכימו ב"ש עם ב"ה אינה נחשבת מחלוקת כיון ש"רבו" והגיעו להכרעה. רק כאשר התקיימה המחלוקת ולא הוכרעה בדרך המקובלת במושב בית הדין, הופיע מושג המחלוקת: "תני שמונה עשר דבר גזרו ובשמונה עשרה רבו ובשמונה עשרה נחלקו" **(ירושלמי שבת, פ"א ה"ג, ג' ע"ג)**. "שלש מחלוקות בדבר" מובנו "שלש שיטות": **בבלי עירובין ע"ה א', ביצה כ"ג א', קידושין ע"ה ב'**. יש "מחלוקות" במובן של "קבוצות": "נעשו שבת לוי ד' מחלוקות להקיף ד' רוחות המשכן כנגד ד' דגלים" **(במדבר רבה פ"ג י"ב)**, וכן **שהש"ר פ"ג ב'**: "ששים גבורים סביב לה, אלו כ"ד משמרות כהונה וכ"ד משמרות לוי, ושתיים עשרה מחלוקות, מגבורי ישראל, שמשמרין את ישראל". בדוגמאות הבאות, מחלוקת היא פילוג ופירוד חברתי: "כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקר, ר' יהודה אמר לקרב אבל לא לרחק, ר' שמעון אמר להשוות את המחלוקות, וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם." **(עדות פ"ח מ"ז, שהש"ר פ"ד ה')**. "ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם ואל ישנה אדם מפני המחלוקת" **(פסחים פ"ד מ"א)**. ערעור על הנהגה או על המלך גם הוא "מחלוקת": אין מושחין מלכים אלא מפני המחלוקת מפני מה משחו את שלמה מפני מחלוקתו של אדוניה **(תוספתא סנהדרין פ"ד ה"א)**, אדניה לא נהרג אלא בשביל שהיה בעל מחלוקת, **דרך ארץ פרק שלום פ"א ה"ה**. לפיכך, ניוודה של מחלוקת איננה הסכמה או הכרעה, אלא "שלום": וכן היה ר' אלעזר הקפר אומר, אהבו את השלום, ושנאו את המחלוקת גדול השלום, ושנאוה המחלוקת. **(דרך ארץ פ"ז הל"ז)** בקדשים, המילה "מחלוקת" משמעותה חלוקת הקרבנות בין הכהנים: "אחד תמימים ואחד בעלי מומים למחלוקת". **(תוספתא זבחים פ"ו, והרבה מעין זה בספרא)**. במשנה במסכת ידים, דנו התנאים במחלוקת הבתים אודות כתבי הקודש. גם במשנה זו, הכוונה למחלוקת קיימת ועומדת: "ר' יהודה אומר: שיר השירים מטמא את הידים וקהלת מחלוקת, ר' יוסי אומר: קהלת אינו מטמא את הידים ושיר השירים מחלוקת, ר' שמעון אומר: קהלת מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, אמר ר"ש בן עזאי מקובל אני מפי ע"ב זקן ביום שהושיבו את ר"א ב"ע בישיבה ששיר השירים וקהלת מטמאים את הידים, אמר ר"ע חס ושלום לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים שאין כל

להכריעה בבית הדין, אז נעשתה תורה כ"שתי תורות", בניגוד למצב הקודם שבו היתה "תורה אחת", כלומר הלכה אחת היוצאת ורווחת ממערכת סמכותית אחת מוסכמת.<sup>3</sup>

לא זו בלבד שהיתה מערכת שיפוטית סדורה, אלא שהיו לה גם אמצעי אכיפה חמורים. הלכות "זקן ממרה", הקנו לבית הדין הגדול סמכות תקיפה, עד כדי הוצאה להורג של חכם שאינו נשמע להוראות בית הדין.<sup>4</sup> קיימת מסורת שהיו מחמירים בדין זקן ממרה, "מפני שהיה מעמיד מחלוקת בישראל". האמוראים סבורים היו שאף חכם גדול כעקביא בן מהללאל ראוי היה שיהרג, כאשר לא רצה להשמע להוראת בית הדין.<sup>5</sup>

רק משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית, נחלש כוחה של המערכת המשפטית. הדבר בא לידי ביטוי בתחומים שונים, ואחד מהם הוא החלשות כוח האכיפה של הלכה אחידה.<sup>6</sup> בהעדר אכיפה מרכזית, הלכה והתרופפה משמעת הפסיקה, ובמקביל לכך התחילה להתרחב התופעה של המחלוקת.

## 2. ראשית המחלוקות

ראשית המחלוקות מיוחסת בתוספתא לתלמידי שמאי והלל. לפי המשנה בחגיגה, קדמה להם מחלוקת אחת, היא מחלוקת הסמיכה, שנחלקו בה חמשה דורות של הזוגות.<sup>7</sup> בימי שמאי והלל עצמם, הזוג

---

העולם כלו כדאי כיום שניתן בו ש"ה לישראל שכל כתובים קדש ושיר השירים קודש קדשים, ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת, א"ר יוחנן בן יהושע בן חמיו של ר"ע: כדברי בן עזאי כד נחלקו וכן גמרו" (ידיים פ"ג מ"ה) לבירור מקיף של מובניה של "מחלוקת" בלשון חכמים ודעות חוקרים בנדון, ע"י ש. נאה, עשה לבד כחדרי חדרים, עמ' 853 – 857, והפניות בהערות שם.

<sup>3</sup> לדעתו של גדליה אלון, סדר הדברים היה הפוך, תחילה לא הקפידו על הלכה אחידה, ושרר מעין "פלורליזם", מלבד בתחומים מוגבלים שבהם היה לסנהדרין, כמוסד שלטוני, ענין להתערב (תולדות, עמ' 124-123). ורק בימי יבנה של רבן גמליאל החלו לנסות להגיע לאחידות בהלכה. (שם, עמ' 193 ואילך) גם אם דבריו צודקים היסטורית – ויש להטיל בכך ספק – הרי שהתודעה של התנאים בימי יבנה ואילך היתה הפוכה. הם סברו שהמצב של חוסר אחידות בהלכה הוא כשלון שנבע מביטול הסנהדרין והתמוטטות ההנהגה קודם לחורבן. לצורך הדיון כאן, השאלה של הרקע ההיסטורי הקדום אינה חשובה, אלא רק שאלת ההשקפה של התנאים שבימיהם החלו להסדיר את דרכי ההתמודדות עם המחלוקת. יש לזכור עוד, שבספרות התנאים אין כמעט ביטוי למחלוקות עם חוגים שמחוץ לפרושים, אלו היו מחלוקות הלכתיות חמורות עוד בימי הבית שרק הדיהן נשתמרו בספרות התלמודית. (זוסמן, חקר תולדות ההלכה, הערה 147)

<sup>4</sup> ספרי דברים פסקא ריח, עמ' 251. ומקבילות שנשמנו שם.

<sup>5</sup> בבלי סנהדרין פ"ח ע"א. רב כהנא ור' אלעזר חולקים מפני מה לא הרגו את עקביא בן מהללאל, שניהם תולים זאת בסיבות משניות. מעיקר הדין מוסכם עליהם שהיה חייב מיתה. בכל אופן, עקביא בן מהללאל נתנדה מפני שסירב לחזור בו מדבריו ולקבל דעת חכמים אחרים, כמבואר להלן.

<sup>6</sup> לפי ההסבר של התנאים עצמם: בטלה האפשרות להשתמש בעונש מיתה, וממילא בטל כוח ההרתעה: "על הורית בית דין הגדול שבירושלם חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על הורית בית דין שביבנה": ספרי דברים פסקא קנד. סנהדרין, פ"א מ"ד. וע"י גם ירושלמי הוריות פ"א, מ"ה ע"ד, בבלי סנהדרין י"ד ב' ופ"ז א'. שכך הוא הדין גם בהוריית טעות וגם בעגלה ערופה. מפני שדורשים: "וקמת ועלית אל המקום - מלמד שהמקום גורם". על ביטול עונש המוות הנובע מביטול מושב הסנהדרין בירושלים, ע"י ג. אלון, "לחקר ההלכה של פילון", מחקרים א', עמ' 92 – 98.

<sup>7</sup> חגיגה פ"ב מ"ב, תוספתא שם פ"ב ה"ח, ומקבילות שנשמנו שם. זו מחלוקת ייחודית, גם מפני שהיא משקפת, ככל הנראה, מתח בין מוסדות: נשיא ואב בית דין. לפי מסורת המשנה, כל הנשיאים נקטו בעמדה אחת, וכל אבות בתי הדין בעמדה האחרת. אך לפי התוספתא אין הבחנה כזאת. מקורות לענין מחלוקת הסמיכה ע"י בן שלום, בית שמאי, עמ' 101, הערות 140 – 141. חלק מן המקורות מעידים על כך שהופעת המחלוקת הזו כבר מורה על ירידה וכשלון: החל מהזוג הראשון יש "דופי", ולפי הבבלי בתמורה זהו "דופי של סמיכה": (בבלי תמורה ט"ו ב' – ט"ז א' וע"י

האחרון, "רבתה מחלוקת" יחסית, והם נחלקו בשלש מחלוקות נוספות.<sup>8</sup> אבל, בימי התלמידים כבר רבו המחלוקות כל כך עד ש"נעשתה תורה כשתי תורות". ההסבר הניתן לכך בתוספתא אינו מחוור לגמרי. אך מובן שביטויים כמו "לא שמשו כל צרכן"<sup>9</sup>, או: "משרבו זחוחי הלב"<sup>10</sup>, מעידים שהתרבות המחלוקות והשתמרותן נתפסה כתופעה לא חיובית, הקשורה בירידת הדור שאחרי שמאי והלל.<sup>11</sup>

הספרות התנאית שבידינו משקפת בדרך כלל את התקופה שאחרי החורבן, מימי יבנה ואילך. בתקופה זו נראה, שלא היתה קיימת מערכת שיפוטית סדורה. זה היה כפי הנראה המצב בדור האחרון שלפני החורבן, והוא נמשך גם לימי יבנה. אף בדורות מאוחרים יותר לא הצליחו להגיע לייצוב של מערכת אוטופית כזו המתוארת בתוספתא דלעיל. תחת זאת, אנו מוצאים נסיונות אלטרנטיביים להגיע להלכה

---

**תוספתא ב"ק פ"ח ה"ג.** ע"י עוד: א. א. הלי, "המחלוקת הראשונה". ד. הנשקה, "פרקים בתלמודם של התנאים" עמ' 73 ואילך ובמקורות שציין שם.

<sup>8</sup> ליתר דיוק, נחלקו במחלוקת הסמיכה, בשלש מחלוקות נוספות, ובמחלוקת אחת שבה הודה הלל לשמאי. **בבלי שבת** שם, **ירושלמי חגיגה** שם. ומקור מנין מחלוקותיהם **בעדות**, פ"א, מ"א - מ"ג. יש עוד עניינים שבהם נהג שמאי הזקן באופן שונה, אך אין הם מנויים בכלל מחלוקתם: אך הם לא הגיעו למעמד של מחלוקת. כגון, דעתו של שמאי שקטן חייב בסוכה. הוא אפילו פחת את המעזיבה וסיכך עליה, לנכדו. אולם, שם לא נתקיימה מחלוקת, אם מפני שגם שמאי סבר שזו חומרה שלו ולא חייב את האחרים, אם מפני שהרואה אומר לאפשי אומר, ואין בכך מחלוקת מופגנת. (**סוכה** פ"ב מ"ח, **בבלי סוכה** כ"ח ב', **יבמות** ט"ו א'). שמאי הזקן היה מחמיר בקטן גם בתענית, וכפו עליו להאכיל את בנו. (**תוספתא כפורים** פ"ד ה"ב). ע"י גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 22 – 24.

<sup>9</sup> **תוספתא, סנהדרין** פ"ז ה"א, **חגיגה** פ"ב ה"ט.

<sup>10</sup> **תוספתא סוטה** פ"ד ה"ט. וע"י בתוספתא כפשוטה לחלופי נוסח ופירושי הביטוי. **בבלי סוטה**, מ"ז ב', **חולין** ז' ע"ב. במקורות רבים יש ל"מחלוקת" משמעות שלילית: ברייתות **בבבלי פסחים** מ"ט א', **דרך ארץ** פרק המינין פ"א ה"ד, **ירושלמי שבת** פט"ז ה"א, ט"ו ע"ג, **דרך ארץ** פ"ז ה"ז, **בר"ר** פל"ח ו', **מכילתא דר"י** מסכתא דבחדש, יתרו פ"א ד"ה ויחן. **שם, שם**, פרשה ה' ד"ה אמר רבי. במשנה באבות, מקבלת המחלוקת דו-משמעות וערכה תלוי במטרתה ותכליתה: **אבות** פ"ה מ"ז: "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים איזו היא מחלוקת שהוא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח וכל עדתו" אף על פי שמשמעת שמחלוקת בית שמאי ובית הלל יש בה מימד חיובי, שכן היא "עתידה להתקיים", אין זאת אומרת שזו חיוב מוחלט. אפשר שרק יחסית למחלוקת קרח ועדתו, שהיא מחלוקת פסולה וחסרת כל ערך, יש יתרון למחלוקת ב"ש וב"ה. סמך לכך במדרש הבא: "רבי חנינא אומר שבו נבראת מחלוקת, שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים, א"ר טביומי אם מחלוקת שהיא לתקונו של עולם ולישובו אין בה כי טוב, מחלוקת שהיא לערבבו על אחת כמה וכמה" (**בר"ר** פרשה ד', ו'). בכל אופן, כפי שובהר להלן, חל שינוי מסוים לחיוב בהערכת המחלוקת בדור שאחרי הדחת רבן גמליאל.

<sup>11</sup> לפי רב שרירא **גאון**, (**אגרת** עמ' 23), הנסיבות המדיניות והחברתיות הן שהיו הגורם העיקרי להתרבות המחלוקות: "ומשום הנך מהומות ושמדים ושבושים שהיו באותו הזמן לא שמשו התלמידים כל צרכן ונפישו מחלוקות" ואילו מדברי הרמב"ם משתמע שפירש שהסיבה היתה מפנים בית המדרש: "רפתה שקידת התלמידים על החכמה ונחלשה סברתם כנגד סברת הלל ושמאי ורבותיהם". (**הקדמה למשנה**, עמ' מ"א במהדורת ר"י שילת). **ר"ח אלבק**, תולה את ראשית המחלוקות בהתפוררות הסנהדרין, (**מבוא למשנה**, עמ' 61-62, ושם ציין למאמריו האחרים בענין). א. א. **אורבך**, תולה את הופעת המחלוקות בשינויים בדרכי הלימוד (**הדרשות כיסוד סופרים**, עמ' 171-170) ואילו את המתח שהגיע לכלל אלימות הוא מסביר באירועי החורבן. (**חז"ל אמו"ד**, עמ' 527 - 539, ובמאמרו "מעמד והנהגה בעולמם של חכמים", דברי האקדמיה, ב', עמ' 37 ואילך). ג. **אלון**, סבור שקודם החורבן נהג בישראל "פלורליזם", הסנהדרין התערבה רק בשאלות לאומיות ומדיניות, והתגבשו מסורות הלכה שונות. רק ביבנה נעשה נסיון לאיחוד ההלכה, לראשונה. (**תולדות היהודים בא"י**, עמ' 123 - 124, 193 - 201). גם לשיטתו של אלון, לא היו "מחלוקות" קודם לכן, מכיון שבעולם "פלורליסטי" אין רואים בהבדלי הלכה "מחלוקת", אלא הבדלי מנהגים. רק כאשר מעמתים את המנהגים השונים ומבקשים להכריע בדרך אחת, מופיעה "מחלוקת", וזו, ככל הנראה, הופיעה במלוא תקפה בימי ב"ש וב"ה, שהם חופפים לתקופת המרד והחורבן. לדעת ר"ל גינצבורג, הופעת המחלוקות קשורה להרחבת היקף לימוד התורה, ואין בכך גנאי אלא שבח. אלא שהוא עצמו מודה במקצת וזו לשונו: "מי שסובר שהתנאים גינו עצלות של תלמידי שמאי והלל אינו אלא טועה ונהפוך הוא שבאמת אין כאן גינוי אלא שבח, ואם התנאים השתמשו במבטא שלילי אנו נשתמש במבטא חיובי ונאמר ... " (על הלכה ואגדה עמ' 24). הרי הוא מודה שבעיני התנאים נתפס ריבוי המחלוקות כדבר שלילי.



אחידה, שבדרך כלל לא עלו יפה.

### 3. נסיונות ראשוניים לקביעת הלכה

קביעת ההלכה במחלוקת הראשונה והקדומה של הסמיכה, נעשתה, עוד בימי הבית, לא על ידי דיון ומנין, אלא על ידי מעשים של התלמידים.<sup>12</sup> מכיון שמחלוקת זו נגעה להנהגה במקדש, שהיתה גלויה לעיני כל ישראל בימות הרגל, היה הכרח להגיע לידי הכרעה.<sup>13</sup> אולם עניינים אחרים לא הגיעו כלל לידי הכרעה, והמחלוקות רבו, התפשטו, והתקיימו לאורך שנים מבלי שיוכרעו. נסיונות שנעשו לגבש הכרעה נכשלו, מפני ש"נטרפה שעה"<sup>14</sup>. ישנן עדויות לכך שנעשו גם נסיונות להכריע במחלוקת הבתים בכח הזרוע: "תנא רבי יהושע אונייא: תלמידי ב"ש עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל"<sup>15</sup>. בעקבות זאת, נראה שגדולי החכמים חששו מלהכריע במחלוקת בין שני הבתים, כלשונו של ר' יהושע:

"למה אתם מכניסין ראשי לבין שני הרים גדולים לבין בית שמיי ובין בית הלל שיריצו את ראשי"<sup>16</sup>.

הזמן הראשון, שבו ניתן היה לחזור ולמסד את בית הדין הגדול, ולהגיע מחדש למצב ש"משם הלכה יוצאת ורווחת בכל ישראל" הוא משנת ייצב בית הועד ביבנה<sup>17</sup>. ואמנם, מתקופת יבנה יש עדויות רבות

<sup>12</sup> **תוספתא חגיגה פ"ב הי"א, בבלי ביצה כ" ע"א, ועי' עוד בבלי פסחים ס"ו ע"ב, ונדרים ט' ע"ב.**  
<sup>13</sup> ע"י א. א. הלוי, "המחלוקת הראשונה". י. בן שלום ריכז בחיבורו "בית שמאי" את כל שנאמר בענין תולדות המחלוקת בין הבתים ואופיה, ולא חזרתי כאן אלא על הדברים הנחוצים לביורר הענין שאנו עוסקים בו. המקורות לענין תולדות המחלוקת ויחסי הבתים נדונים בפרקים החמישי עד השמיני בספרו.

<sup>14</sup> **תוספתא יבמות פ"א, הלכה ח"ט. בבלי שם: י"ג ע"ב, י"ד ע"ב, כ"ז ע"א.**  
נטרפה שעה: כנראה מדובר על הצירוף של השלטון הרומי, שהוביל לגלות הסנהדרין והחלשות ההנהגה. אלו מוזכרים כגורמים העיקריים להתרופפות המימסד ההלכתי: ע"י **בבלי שבת ט"ו ע"א, סנהדרין מ"א א', עבודה זרה ח' ע"ב**, אודות המסורת בדבר הפסקת העיסוק בתחומים שונים בסנהדרין. ועי' **בבלי ראש השנה ל"א א'-ב**, הדרשה בענין גלות הסנהדרין והשפלתה, וכן **בסוטה פ"ט מ"א, תוספתא סוטה פ"טו ה"ז, וירושלמי סוטה פ"ט כ"ד ע"ב**, אודות ההשלכות החברתיות והציבוריות של ירידת הסנהדרין.

<sup>15</sup> **ירושלמי שבת פ"א, ג' ע"א.** ועי' בבלי שבת, י"ז ע"א. בתוספות למגילת תענית, מופיע יום ט' אדר כיום תענית, שבו "נפלה מחלוקת בין תלמידי שמאי והלל ואבד מהם הרבה", והוא מקביל ליום ד' באדר ברשימת הצומות שנמצאה בגניזה. עי' **הלכות א"י מן הגניזה, מ. מרגליות, עמ' קמ"ב שו" 3.**

<sup>16</sup> **תוספתא יבמות פ"א, ה"י.** יתכן שמכאן כנראה התפתחה גם הדעה, שפסיקה מופגנת נגד אחד הבתים, יכולה לגרום לסכנת נפשות: "אמר ר' טרפון: אני הייתי בא בדרך והטייתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו: כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה". **ברכות פ"א, מ"ג.** **ירושלמי שביעית פ"ד לה ע"ב.** נראה שדברי ר' טרפון אירעו עוד בטרם הוכרעה ההלכה כבית הלל. והוא מבטא בדבריו את החשש הכללי מפני הכרעת הלכה במחלוקת הבתים. בסיפור בברכות כמעט שנפגע מן השמים, בסיפור בשביעית נפגע בפועל, בידי אדם. מאוחר יותר הסיקו מכאן אמוראים שהעושה כדברי ב"ש חייב מיתה. אולם נראה שהסבר זה הוא מאוחר ל"בית קול". בימי ר' טרפון עדיין לא הוכרעה הלכה כבית הלל, והסיפורים הללו הם רק שיקוף של האווירה הטעונה ואפילו האלימה שהתקיימה בין תומכי שני הבתים. היבט נוסף בסיפורים אלה הוא אישיותו הייחודית של ר' טרפון, הידוע בביטויים מליצות ומעשים שיש בהם "קיפוח הנפש": "אקפח את בני" וכדומה. ועי' לקמן עמ' 200 הע' 117.

<sup>17</sup> בעיקר בולט הדבר מימי רבן גמליאל, אבל יתכן שמגמה זו החלה כבר בימי ריב"ז. אם כן, מימי ריב"ז אין עדות על בית דין מסודר, ואדרבה, יש פעולות שנעשו בדרך שבימינו היו קוראים לה "מחטף". כדוגמת פרשת התקיעה בראש השנה (**בבלי ר"ה כ"ט ב'**). אמנם, ג. אלון ממעט בערך המרכז ביבנה, וסבר שחכמים רבים לא הצטרפו לריב"ז שם. ("הליכתו של ריב"ז ליבנה", מחקרים א', 219 - 252, ו"נשיאותו של ריב"ז", שם עמ' 253 - 275). אבל נראה לענ"ד לקבל את דעות החולקים עליו, עי' **ספראי, "בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של ריב"ז"**, ספר הזכרון לאלון,

אודות מגמה לכפות את דעת הרוב, או את דעת בית הדין הגדול, על כלל החכמים. מי שפעל בצורה נחרצת ביותר לקראת ביטול המחלוקות היה רבן גמליאל דיבנה, שהביטוי "שלא ירבו מחלוקות בישראל"<sup>18</sup> נראה כסמל הולם לשיטתו<sup>19</sup>. רבן גמליאל אילץ חכמים, אף גדולים שבדור, להשמע להוראות בית הדין שביבנה. המפורסם בסיפורים הוא המעשה ביום הכפורים שבו אילץ את ר' יהושע להשמע לו, ר' יהושע קיבל את עצתם של ר' דוסא בן הרכינס ור' עקיבא ונשמע להוראותיו של רבן גמליאל, אף שלא סבר כמותו, מתוך הכרה בסמכות בית דינו<sup>20</sup>.

ר' יהושע עצמו אף עמד כנגד ר' אליעזר בן הורקנוס בפרשת "תנורו של עכנאי", ותבע ממנו לקבל את דעת הרבים<sup>21</sup>. שלא כר' אליעזר חברו של ר' יהושע, שהקפיד לשמר את מסורתיו ולא קיבל את דעת הרבים ודעת בית הדין הגדול, אם לא מצא להן מקור קדום ומוסמך בעיניו<sup>22</sup>.

למרות שר' יהושע עצמו קיבל את תביעתו התקיפה של רבן גמליאל להכרה בסמכות בית הדין שביבנה, לא תמיד התקבלו "גזרותיו" של רבן גמליאל כפי שקיבלן ר' יהושע, לפיכך נזקק רבן גמליאל לאמצעים שונים כדי לאכוף את מרותו. בלשון הספרי מכונה הדבר "קנתור"<sup>23</sup>. ר' עקיבא "נתקנתר" פעמים רבות על ידי רבן גמליאל<sup>24</sup>.

בדרגה חמורה יותר מן ה"קנתור", שימש הנדוי לאכיפת ההלכה. הדוגמה החמורה ביותר מתוארת בסיפורי נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס. במעשה זה הפעיל רבן גמליאל את נשק הנידוי בעצמה

---

עמ' 203 ואילך. בעיקר מפני שראיותיו העיקריות של ג. אלון אינן מבוססות על עדויות קיימות, אלא על העדרן של עדויות מפורשות לקיומו של מרכז חזק ביבנה של ריב"ז.

<sup>18</sup> **בבלי ב"מ נ"ט ב'**. ויש אולי לצרף לכך גם את מאמרו: רבן גמליאל אומר עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה לעשר אומדות (אבות פ"א מט"ז)

<sup>19</sup> אמנם הביטוי מופיע גם במקומות אחרים: "תרגום של נביאים - יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי, ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. יצתה בת קול ואמרה: מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם? עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר: אני הוא שגילתי סתריך לבני אדם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקת בישראל". (רש"י: שלא ירבו מחלוקת - לפרש מקראות הסתומים), **בבלי מגילה ג' ע"א**. **ירושלמי פסחים פ"ו ל"ג ע"א**: "אמ' ר' מנא אנא שמעית מר' יודן ומן כל רבנין מפני מה נוהגין בבית דין שלמטן בכבוד שלא ירבו המחלוקת בישראל". ונראה שהמקור התנאי הראשון לכך הוא **בספרי לדברים** (פיסקא ר"ח), בענין זקן ממרה: שאין להקל בדינו "מפני שהיה מעמיד מחלוקת בישראל". וצוטט בנוסח המצוי יותר בבבלי **סוטה כה ע"א**: "וכשבאתי אצל חברי שבדרום, על שנים הודו לי ועל זקן ממרא לא הודו לי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". וכעין זה בפי ר' אלעזר: "ורבי אלעזר אומר: אפילו הוא אומר מפי השמועה, והן אומרינן כך הוא בעינינו - נהרג, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל". (**בבלי סנהדרין פח ע"א**), וזהו גם כנראה המקור שממנו נטל בעל המעשה של תנורו של עכנאי את הצידוק לנידוי של ר' אליעזר, בציטוט זה נרמז, שרבן גמליאל נהג בר' אליעזר כדין זקן ממרה.

<sup>20</sup> ר"ה, פ"ב מ"ח-ט, **ירושלמי ברכות פ"ד ז' ע"ד**. **בבלי ברכות כ"ז ע"ב** - כ"ח ע"א.

<sup>21</sup> **בבלי ב"מ נ"ט ע"ב**, ובמקבילות. ראה פירוט לקמן. הפרשה נדונה הרבה במחקר, מהיבטים שונים. עי' **גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס**, עמ' 320 – 325.

<sup>22</sup> ראה **גילת, משנתו של ר"א בן הורקנוס**, פרק ראשון: עמ' 7 - 35.

<sup>23</sup> **ספרי דברים** פיסקא ט"ז. ועי' אורבך, חז"ל, 537.

<sup>24</sup> **ספרי דברים** פיסקא א'. וראה: **תוספתא ברכות**, פ"ד ה"י. **תוספתא דמאי**, פ"ה הכ"ד.

המרובה ביותר, כדי לחייב את אחד מגדולי הדור להכנע לדעת הרוב<sup>25</sup>. היו גם מעשי נדוי שהוצנעו או נעלמו לגמרי. כדוגמת נדויו של עקביא בן מהלאל<sup>26</sup>, נידויים של ר' עקיבא<sup>27</sup> ור' אלעזר בן עזריה<sup>28</sup>.

הגמרא מתארת, שאיש לא היה מוגן מפני איום הנידוי, מלבד תודוס איש רומי, שישב במרחק, ואף עמדה לו העובדה שהיה עשיר גדול ומפרנס חכמים<sup>29</sup>.

בכוחם הרב של הנדוי והחרם טמונה, כידוע, גם חולשתם. אם משתמשים בהם במקרה נדיר וחריג, כדוגמת פרשת רבי אליעזר, הוא עשויים להרשים ולהצליח. אולם אם מתרבים המקרים שבהם יש צורך להפעילם, ערכם פוחת.

<sup>25</sup> **בבלי**, ב"מ נ"ט ע"ב, ברכות י"ט א', **ירושלמי**, מ"ק פ"ג, פ"א ע"ד. מן הסיפור בבבלי משמע שרבן גמליאל הוא זה שנטל על עצמו את האחריות לנידוי. הוא שאמר "לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא שלא ירבו מחלוקות בישראל", ואליו היו מכוונים חיצו הענישה של ר' אליעזר אחרי נידויו. וכך מפורש בדברי רש"י, **שבת** ט"ו ע"א ד"ה ור' שמעון. במשמעויות ובסיבות של הנידוי עסק י.ד. **גילת** בספרו: ר' אליעזר בן הורקנוס. בפרושים השונים למעשה תנורו של עכנאי דן י. **אנגלרד**, **בשנתון המשפט העברי** א', תשל"ד. המתח העצום – מבחינה אישית וציבורית, שנלווה למעשה נידויו של ר' אליעזר מתבטא בכמה אופנים: יש תאורים אגדיים על ארועים קשים בזמן הנידוי. בבבלי מדובר על אסונות טבע, בירושלמי מודגשת פגיעתו של ר' אליעזר, שבכל מקום שנתן בו את עינו נשרף. גם התרופפות כתלי ביהמ"ד מוצגת בירושלמי כתוצאה של הנדוי ולא כחלק מן הויכוח. מסתבר, שיש בכך סמל גם להתרופפות רוחנית של מסגרת בית המדרש. אפשר, שביטויים אגדיים אלה, המצניעים עימות ארצי לגמרי שהתקיים באותו הזמן, מעין אלו שנזכרו לעיל, במחלוקת ב"ש ובי"ה. כך משמע מלשון **התוספתא בעדיות**: "והיה נקרא תנור של עכנאי שעליו רבו מחלוקות בישראל" (פ"ב ה"א). **בשה"ש זוטא** (מהד. בובר, עמ' 26) דרשו את הפסוק "כלם אחזי חרב": "ביום שישב רבי אליעזר בן הורקנוס, שבו ביום שמו איש חרבו על ירכו". גם כאן, דרש, שיתכן שמסתיר מאחוריו עובדות חמורות. גדולי החכמים, חבריו ותלמידיו, נמנעו מלבקרו וללמוד ממנו על אף הערכתם לגדולתו העצומה בתורה. (**אדר"נ** נ"א, פכ"ה, **בבלי סנהדרין** ס"ח א'). הלכותיו נדחו מבית המדרש, וגם בדברים שסברו שהלכה בהם כמותו, נמנעו מלהורות כמוהו, ורק אחרי מותו החזירו הדבר ליושנו. (**בבלי נדה** ז' ע"ב, וכעין זה גם בירושלמי **שם** פ"א ה"ג, אם כי **בתוספתא** פ"א ה"ה המעשה מופיע בהיפוך. הנידוי גם לא היה לזמן קצוב, ורק ביום מותו הכריז ר' יהושע "הותר הנדר" (**בבלי סנהדרין** שם).

<sup>26</sup> **עדיית** פ"ה מ"ו- מ"ז. מדבריו לבנו משמע קצת, שאכן נתנדה ממש: "בשעת מיתתו אמר לבנו בני חזור בד בארבעה דברים שהייתי אומר... אמר לו אבא פקוד עלי לחברך אמר לו איני מפקיד אמר לו שמא עילה מצאת בי? אמר ליה לאו מעשיך יקרבוד ומעשיך ירחקוד". אין לקבל את דברי ר' יהודה שאמר שעקביא לא נתנדה כפשוטם, כיון ששיטתו של ר' יהודה היתה להצניע גנותם של גדולי ישראל. עי' **ספרי במדבר** פיסקא קה. ובמאמרי "**במאי קמיפלגי**" (**מגדים כ"ו**, עמ' 112 – 118) מש"כ אודות מדיניות ההסתרה המכוונת של חכמים ביחס לחטאים של גדולי האומה. כפי שהמקושש היה צלפחד ואהרן נתנגע, אלא שהקב"ה כיסה עליו, כך סבור ר' יהודה בן בתירה, וכמוהו כנראה גם ר' יהודה במשנת עדיית, שיש לכסות על עקביא בן מהלאל. ואפשר שגם בפרשת עדי החודש שעוכבו (עי' בהערה הבאה), היה זה ר"ע שנתנדה ע"י גמליאל, אם כי לזמן קצוב, אלא שהמעשה הוצנע.

<sup>27</sup> **ראש השנה** פ"א מ"ו, **ירושלמי שם**, נ"ז ב'. ועי' **ירושלמי תענית** פ"ג, סז ע"א.

<sup>28</sup> **שבת** פ"ה מ"ד. **ירושלמי שבת** פ"ה, ז' ע"ג. לפחות לדעת ר' יוסי בירבי בון, נהג רב"ע באופן מופגן כנגד חכמים - היה מתריס כנגדן, וכן היה מלמד שלא כדעתם, כמבואר בדברי גניבה. הביטוי "או עמוד מבינותינו" הוא נידוי מותנה. הצומות, מלמדים שנהג נזיפה בעצמו. ואם כן, יתכן שהגיעו הדברים לכלל נדוי ממשי או לפחות נזיפה. בבבלי העבירו את הפרה לרשות שכנתו של רב"ע, וחטאו היה רק בכך שלא הוכיח אותה, **בבלי שבת**, נ"ד ע"ב, וכן גם בירושלמי **שם**, לדעה אחת. ויש עוד שיטה בירושלמי המאשימה את אשתו בבעלות על הפרה. אולם שוב, נראה שיש להתייחס לאמירות אלה בהקשר של המגמה לצמצם ולהצניע חטאיהם של חכמים וגדולים, ולא כאל מסורת היסטורית ממשית. לאור המגמה להצניע מעשי נידוי, יש יותר תוקף להשערה שבמקום שנשתמר רמז כלשהו לקיומו של נידוי, אכן היה נידוי, אלא שהיו שהצניעוהו, ועלתה בידם במידה מסוימת. כך יש להסביר את כ"ד מקומות של נדוי שנזכרו **בבבלי ברכות** י"ח ע"א, והגמרא לא מצאה מקורם מפורש אלא "מכללא". כנראה, היה ידוע שנידו לכבוד בית דין ביותר מקרים מכפי שנתפרסם ונשתמר עד ימי האמוראים. עוד נדוי שנידה רבן גמליאל את ר' יוסי בן תדאי, על רקע של מחלוקת הלכתית, נמצא במסכת **דרך ארץ**, פ"א. ובמובאה **בילקוט שמעוני פרשת אמור** לא נזכר הנידוי (רמז תרל"א) ועי' בפירוש **נחלת יעקב** למסכת ד"א שהתקשה בטעם הנידוי. ועי' **הילביץ**, **לבעית דעת מוכרעת בהלכה**, עמ' 142.

<sup>29</sup> **ביצה**, פ"ב מ"ח, **תוספתא שם** ה"ט"ו, **בבלי ברכות** י"ט א', **פסחים** נ"ג ע"א וירושלמי **פסחים** פ"ז ה"א, ל"ד ע"א. אפשר לצרף לכאן ביטוי דומה, המיוחס לתקופה אחרת וחכמים אחרים: "שלח לו שמעון בן שטח, אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי". תענית פ"ג, מ"ח.

רבן גמליאל לא הצליח להשיב את העטרה ליושנה ולהפוך את בית הדין הגדול ביבנה למקום שממנו הלכה יוצאת ורווחת בכל ישראל, וגישתו נדחתה עם הדחתו<sup>30</sup>.

#### 4. שימור המחלוקות

דרכו התקיפה של רבן גמליאל לא התקבלה, ור' אלעזר בן עזריה נתמנה תחתיו<sup>31</sup>. ראב"ע הביא עמו שיטה חדשה לבית המדרש ביבנה. עיקר חידושו של ראב"ע היתה במעין "פלורליזם"; את מגמת ההכרעה הפסקנית החליפה מעתה מגמה של כינוס ואיסוף הדעות השונות, במגמה לבררן ואף לשמרן. סימנים רבים מעידים על השינוי, מהם חיצוניים - סמליים, ומהם פנימיים - מהותיים. ובהם: שערי בית המדרש נפתחו והתרבו התלמידים<sup>32</sup>. התקיימה אגידה של מתינות ופיוס. ביטויים כדוגמת: "אחי", "הריני כמשיב על דבריו", המופיעים בדיונים של בני הדור הזה, משקפים אגידה שונה בתכלית שינוי מזו שתוארה בימי ההנהגה של רבן גמליאל - בעימותו עם ר' יהושע, ר' אליעזר ור' עקיבא<sup>33</sup>. רבן

<sup>30</sup> סיפור ההדחה מופיע בירושלמי ברכות, פ"ד, ז' ע"ג-ד, בבלי ברכות כ"ז ע"ב - כ"ח ע"א. וכן: בבלי בכורות ל"ו א', ירושלמי תענית פ"ד סז ע"ד. בחקר סיפור ההדחה עסק ר. גולדברג במאמרו: "The Deposition of R. Gamliel", J.J.S. 23 עמ' 167 - 190. א. ביטמן (דיסרטציה, עמ' 292 - 297), סוקר את ההסברים שהוצעו להדחתו של רבן גמליאל. מורי הפרופ' א. א. אורבך, מסביר שהיה זה על רקע של "התעצמות המאבק בין עקרונות שונים, העקרון של חירות ההוראה כנגד התביעה מצד הנשיא לפיקוח" ("מעמד והנהגה" עמ' 42). אולם, מאופן ניסוחו של הסיפור בבבלי ובירושלמי, וגם מן העובדה שהתנאים תמכו בדרך כלל במעשיו של רבן גמליאל - כפי שהיה בנידוי של ר' אליעזר, או כמתואר במשנת ראש השנה בדבר הסכמתו של ר' יהושע לקבל את מרותו - נראה שמה שהכריע את הכף היו דווקא "פגיעותיו האישיות החוזרות בכבודו של ר' יהושע (לפי הבבלי) או בכבודם של אחדים מן החכמים (לפי הירושלמי)" (ביטמן, דיסרטציה, עמ' 8). רק אחרי מותו של רבן גמליאל סבר ר' יהושע לבטל הלכות שנקבעו על ידו, אבל ר' יוחנן בן נורי ושאר חכמים לא איפשרו לו לעשות זאת: "כל זמן שהיה רבן גמליאל קיים היתה הלכה נוהגת כדבריו לאחר מיתתו של רבן גמליאל בקש ר' יהושע לבטל את דבריו עמד ר' יוחנן בן נורי על רגליו ואמר חזי אנא בתר רישא גופא אזיל כל זמן שהיה רבן גמליאל קיים היתה הלכה נוהגת כדבריו עכשיו שמת בקשתם לבטל את דבריו אמר ר' יהושע אנו שומעין לך נקבעה הלכה כדברי רבן גמליאל ולא עירער אדם על דבריו" (תוספתא תענית פ"ב ה"ה).

<sup>31</sup> בבואנו לדון מדוע לא עלה בידו של רבן גמליאל להשליט את דעתו ביבנה, אפשר לשקול מספר אפשרויות: ראשית, נראה שחכמי בית המדרש סלדו מדרך הנהגתו התקיפה, כמשתמע מן הדיון בריש הספרי בדברים בדבר היכולת של בני הדור ההוא להוכיח ולקבל תוכחות. שנית, יתכן שהיו נסיבות היסטוריות וחברתיות שאינן מפורטות בספרות התנאים והאמוראים של התקופה, היכולות להסביר את התופעה. כגון: הפיזור של החכמים במקומות שונים, העדר הריכוזיות שהיתה טבעית בירושלים עיר המקדש ונחלשה ביבנה, וחולשת ההנהגה המדינית בדור שאחרי החורבן. סיבה שלישית יכולה להיות נעוצה ברבן גמליאל עצמו ובדרכי הנהגתו. רבן גמליאל היה נוהג לעצמו למעשה שלא כדעת חכמים. פעמים נמצא, שהורה לעצמו אחרת של נסיבות המיוחדות לו, (ע"י אברבך, ברכות, פ"ב מ"ה-ז). במקומות אחרים נהג רבן גמליאל כדעתו לא מפני נסיבות מיוחדות, אלא מפני המסורת המקובלת עליו, לרבות מקומות שבהם מסורת ההלכה שבידו היתה כדרך בית שמאי. (משנה ביצה, פ"ב, ז"ח-י. וראה דיון ארוך בפסיקות שמותיות של רבן גמליאל, אצל ספראי: "ההכרעה כבית הלל ביבנה"). ובמקורות שציין להם שם). יתכן, שנסיונו של רבן גמליאל לאכוף את משמעת בית הדין ביבנה נכשל בסופו של דבר, לא רק מפני ההתנגדות הצבורית להנהגתו התקיפה, אלא מפני שהוא עצמו גרם להחלשת החיוב להשמע לדעת רוב החכמים, באותם מקרים שבהם לא נהג הוא עצמו כדעת החכמים.

<sup>32</sup> בימי התנאים התקיימו שתי מגמות מנוגדות בדבר פתיחת שערי בית המדרש לרבים. (ע"י אברבך, החינוך היהודי, עמ' 207). בעל אגדה זו תלה את הניגוד במחלוקת בהנהגה בין רבן גמליאל לבין מתנגדיו שהדחוחו. <sup>33</sup> ידים פ"ד מ"ג. הפניה בסגנון "אחי", בתוך דיון הלכתי, מופיעה במשנת ע"ז, פ"ב מ"ח, ובתוספתא פרה, פ"י ה"ג, בפי ר' יהושע הפונה אל ר' ישמעאל. בפניה של ר' יהושע אל שמעון אחי עזריה (ספרי זוטא, פ"ס י"ט, ט"ז). בפנייתו של ראב"ע אל ר' ישמעאל (ספרי דברים, פי ל"ד, ובמקבילה בבבלי ברכות י"א ע"א), ר' עקיבא לר' ישמעאל: בבלי סנהדרין נ"א ב'. כולם חכמים בני אותו הזמן. זמנו של ראב"ע.

גמליאל עצמו הלך לפייס את החכמים, והצטרף לקהל הלומדים בבית המדרש<sup>34</sup>. גם העובדה שבראש בית המדרש עמדו, לאחר ההתפייסות, שני חכמים, מורה על כך שניתנה לגיטימציה לגוון בדעות, ובדרכי ההנהגה וההוראה.<sup>35</sup>

בתחום ההלכה עצמה, החידוש של הדור הזה הוא בעיסוקם בכינוס המחלוקות, בסידורן, ולא דווקא בפסיקה והכרעה. באותם ימים התחילו, לפי הסיפור התלמודי, בסידור מסכת עדיות.<sup>36</sup> ייחודה של מסכת עדיות הוא בכך, שאין היא סדורה לפי סדר נושאי ההלכות, אלא פותחת במחלוקות שמאי והלל, והולכת וכוונסת עדויות חכמים בעניינים נוספים. משום כך, סביר לומר, שהחלו בה את כינוס הדעות בשל רבוי המחלוקות. במונח זה, עדויות היא היסוד לדורות המשנה שאחריה, המתאפיינת בכך שאיננה מונה הלכה קצובה בלבד, אלא מביאה בכל ענין וענין את המחלוקות העיקריות. משנת רבי היא תולדת בית מדרשו של ר' עקיבא, אבי ספרות התנאים המקובלת בידינו: "וכלוהו אליבא דרבי

---

<sup>34</sup> לפי **בבלי ברכות**, כ"ח א', ועי' **מדרש תנאים**, פכ"ג פס' ז'. סגנון הדיון שנמצא במשניות המיוחסות לזמן שלאחר הדחת רבן גמליאל, הוא סגנון נינוח ומתון יותר מזה שתואר בימי הנהגתו הראשונה של רבן גמליאל, כמשתמע מהמשניות המופיעות **במסכת ידעים**, פ"ג ופ"ד, ופוחחות בביטוי "בו ביום". שהוא, לפי קביעת הגמרא בברכות, יום שהושיבו את ראבי"ע בשיבה. בכמה מקומות במשנה מצינו "בו ביום", שאינו יכול להתאים לזמן הזה, כגון "בו ביום" של גזירת י"ח דבר (**משנה שבת** פ"א מ"ד) שהוא בודאי מזמן הבית. הכוונה היא כנראה רק ל"בו ביום" שבמסכת ידעים. שם כל המשניות מתייחסות אל משנה ה' בפ"ג, ומשנה ב' בפ"ד, בהן מוזכר בפירוש יום שהושיבו את ראבי"ע בשיבה. רי"ן **אפשטיין** העיר (**מבואות לספרות התנאים** עמ' 427), שמחלוקת ר"ע והחכמים בדבר מה שנמנו ביום שהושיבו את ראבי"ע חייבת להיות מאוחרת ליום זה, שהרי היא גופה דנה מה נמנו באותו היום. אולם נראה שהמשניות אינן מתייחסות ליום של מחלוקת ר"ע וחכמים, אלא לאותו היום, שעליו דברו ר"ע חכמים, הוא יום הושבתו של ראבי"ע. שאם לא כן, אין טעם בציון מיוחד של "אותו היום". אין גם צורך לפרש שהכוונה ליום ממש, אלא לפרק זמן, והוא כנראה פרק הזמן שאחרי מינוי של ראבי"ע, אולי לפני החזרתו של ר"ג, וזו התקופה ששלטה בה ההנהגה החדשה. גם ציוני חז"ל שאינם מדויקים, משקפים תהליכים או איריה המיוחסים להקשר היסטורי נכון. שאלת הנאמנות ההיסטורית של דברי חכמים היא שאלה סבוכה. מה שחשוב לענייננו איננו העובדות עצמן אלא כיצד נתפסו על ידי החכמים. עי' **אורבך**, "Halakhah and History", ולעומתו **מ.ד. הר**, "**תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל**", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, כרך ג', ירושלים תשל"ז. ועי' מש"כ א. אדרת, מסכת עדויות, עמ' 263-264 ובמקורות אליהם ציין בהערותיו שם.

<sup>35</sup> תאור המהפכה ביבנה עומד על שתי רגליים: הרגל האחת, היא סיפורי האגדה ממקורות תנאיים ואמוראיים אודות חכמי הדור ההוא. הרגל השנייה, העובדה שכל העדויות במקורות התנאיים למחלוקות חריפות ועימותים קשים בין החכמים מתייחסות לחכמי הדור הראשון ביבנה, ואילו מימי ר' עקיבא ותלמידיו אין עוד סיפורי מחלוקות מעין אלו. (מלבד הסיפור **בבבלי הוריות** על העימות בין ר' מאיר ורשב"ג, אבל זה אינו עימות המבוסס על מחלוקת הלכתית).  
<sup>36</sup> **בבלי, ברכות** כ"ח א', **תוספתא עדיות**, פ"א ה"א. תאור ראשית הכינוס ביבנה, מבהיר את המטרות של בית המדרש ביבנה: "משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו עתידה עשה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא מדברי סופרים ואינו מוציא... דבר ה' - שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו. אמרו נתחיל מהילל ומשמאי". לפי דברינו, "נכנסו חכמים בכרם ביבנה" אינו מכוון לימי תחילת הקמתו של המרכז ביבנה, בזמן הבית או בימי רבן יוחנן בן זכאי, אלא לתחילתו של הכינוס שאירע "בו ביום". כאמור לעיל, הערה 34, אין הכרח לומר שכל עדויות שנשנתה ממש בו ביום. אולם "אותו היום" נתפס כיום המפנה: "וכל היכא דאמרין בו ביום - ההוא יומא הוה, ולא היתה הלכה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה". (**בבלי ברכות** כ"ח א'). דוק - פירשוה, אך לא בהכרח פסקו במחלוקת. רי"ן **אפשטיין** הראה שאי אפשר לרכז את כל המאמרים שנאמרו בגמרא ביחס ל"בו ביום" ליום ריאלי אחד. **מבואות לספרות התנאים** עמ' 422 - 429. מורי הפרופ' א. א. **אורבך** העמיד על הבעיות והדעות בשאלת עדויות, במאמרו "**מעמד והנהגה**" עמ' 41 - 45. הוא הראה, שסוגיית "ביום שהושיבו את ר"א בן עזריה בשיבה" נידונית מכמה היבטים שאינם בהכרח עולים בקנה אחד. ההיבט הסיפורי - כפי שדן בו ר. **גולדברג** במאמרו על הדחת רבן גמליאל. ההיבט הספרותי, שדנו בו **אפשטיין** ואלבק ביחס למשנה, וההיבט ההיסטורי, בו עסקו ההיסטוריונים של תקופת יבנה.

עקיבא" <sup>37</sup>. ר' עקיבא עצמו הוא אחד החכמים המרכזיים בדור השני של יבנה, דורו של ראב"ע.

כל חכמי דורו של ראב"ע ביבנה משתבחים בכך שהם מכנסים גדולים <sup>38</sup>.

ראב"ע עצמו, מרחיב ומבאר את הרעיון של הכינוס ושימור הדעות השונות כתפקיד של החכמים בבית המדרש. בשונה לגמרי מתפיסת "בית-דין-הגדול", שממנו אמורה לצאת הלכה אחת לכל ישראל, הדגם שלו הוא:

"בעלי אסופות, אלו תלמידי חכמים שנכנסין ויושבין אסופות אסופות, אלו אוסרין ואלו מתירין אלו

מטמאין ואלו מטהרין אלו פוסלין ואלו מכשירין" <sup>39</sup>.

הבעיה העיקרית שבשיטה החדשה היא, שאין יוצאת ממנה הלכה פסוקה. אמנם, היו דברים שנמנו עליהם וגמרום גם בבית מדרשו של ראב"ע, אולם עיקר שיטתו איננה במנין ופסיקה אלא בכינוס ואיסוף. מי שהיה רגיל בכך שמבית הדין נמסרות הלכות באופן פסקני ומוחלט, מתקשה להתמודד עם השיטה המונה את דברי המטהרין והמטמאין כאחד, ואפילו את דברי היחיד בין המרובים <sup>40</sup>. למרות זאת, נראה שביבנה התפתחה שיטה, שהצדיקה עקרונית את קיומן של המחלוקות, שכך ניתנה תורה מסיני, והאידיאליזציה של המחלוקת אף היתה הצדקה לשימור המחלוקות והמנעות מהכרעה.

## 5. המהפכה הרעיונית והמעשית ביבנה

"אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו - שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים. אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: תלמיד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה, ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה. תנא: תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים. אמר רבינא: אני אדון ואטהרנו; ומה נחש שממית ומרבה טומאה -

<sup>37</sup> בבלי, סנהדרין פ"ו ע"א.

<sup>38</sup> אדר"נ נו"א פ"ח, וכן בבבלי גיטין ס"ד ע"א תארים אלה שונים לחלוטין מתארי השבח שניתנו לחכמי הדור הקודם - תלמידי רבן יוחנן בן זכאי. אבות פ"ב מ"ח, ואדר"נ (נו"א פ"ד ד"ה חמשה תלמידים).

<sup>39</sup> אדר"נ נו"א פ"ח. ועיי' תוספתא סוטה, פ"ז. ומקבילות שנשמנו שם. ברור שמדובר כאן בדרשה חגיגית ומיוחדת במינה הקשורה עם מינויו של ראב"ע. הדבר בא לידי ביטוי גם בתגובה הנלהבת של ר' יהושע לדרשה. לאחר השלמת העבודה התפרסם מאמרו של שלמה נאה, "עשה לבך חדרים חדרים" ובו דן בהרחבה ובפרוט רב בסוגית היחס למחלוקת ובמיוחד בדרשתו של ראב"ע. באופן כללי, דבריו עולים בקנה אחד עם האמור בפרקים אלה.

<sup>40</sup> "שמא יאמר אדם בדתו הואיל ובית שמיי מטמין ובית הלל מטהרין איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר, למה אני למד תורה מעתה?" (תוספתא סוטה, פ"ז הי"ב ובמקבילות בסגנון דומה).

טהור, שרץ שאין ממית ומרבה טומאה לא כל שכן? - ולא היא, מעשה קוץ בעלמא קעביד.<sup>41</sup>

סידור הסוגיה בעירובין מצביע על כך שקיום המחלוקת והצגת פנים רבות לכל בעיה, הפך להיות ערך חיובי. בזה אחר זה נמנים בסוגיה אישים ובתי מדרש שעודדו את ריבוי הדעות והצגת דבר והיפוכו בעת ובעונה אחת: תחילה מוזכר ר' מאיר, אחריו סומכוס תלמידו, ואחריהם "תלמיד ותיק ביבנה". לאחר מכן מובאים דברי רבינא, שלא ידע להעריך אמנות זו של אמירת דבר והיפוכו, והגמרא דוחה את דבריו כמעשה חסר ערך. בהמשך הסוגיה ניתן גם צידוק שמיימי לגישה זו, בהבאת דבר הבת-הקול: "אלו ואלו דברי אלקים חיים". הביטוי "תלמיד ותיק ביבנה" מעיד על כך שראו את יבנה כמקור השיטה. מסתבר, שבת הקול שיצאה ביבנה חידשה לא רק שהלכה כבית הלל, אלא גם את האפשרות ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים".<sup>42</sup>

עיון בדברי התנאים ביחס להכרעת מחלוקת הבתים, חושף את השינוי המעשי שחל בהתיחסות למחלוקת:

הלכו צרות אילו וניסו...

אמ' ר' יוחנן בן גורי בא וראה היאך הלכה זו רווחת בישראל לקיים כדברי בית שמיי הולד ממזר כדברי ב"ה, אם לקיים כדברי בית הלל הולד פגום כדברי בית שמאי, אלא בוא ונתקין שיהו הצרות חולצות ולא מתיבמות ולא הספיקו לגמור את הדבר עד שנטרפה שעה.<sup>43</sup>

אמר רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה להם לצרות הראשונות?

שאלו את ר' יהושע: בני צרות מהן? אמר להם: למה אתם מכניסין ראשי לבין שני הרים גדולים לבין בית שמיי ובין הלל שיריצו את ראשי, אלא מעיד אני על משפחת בית עלובאי מבית צבאים ועל משפחת בית קיפאי מבית מקושש שהן בני צרות ומהם כהנים גדולים והיו מקריבין לגבי מזבח.

אמ' ר' טרפון תאיב אני שתהא לי צרת הבת ואסיאנה לכהונה.<sup>44</sup>

כל החכמים הללו, שהם מן התקופה הראשונה ביבנה, מבקשים להגיע להכרעה במחלוקת, בידיעה

<sup>41</sup> בבלי עירובין י"ג ע"ב, במקבילה בירושלמי, סנהדרין פ"ד, כ"ב ע"א, מופיעים רעיונות דומים, אך אין היא ממקדת את הענין כ"שיטה", כבסוגיית הבבלי. גם רב סובר, שהיכולת לטהר את השרץ מן התורה היא תנאי הכרחי לחברות בסנהדרין. (בבלי סנהדרין י"ז א').

<sup>42</sup> הרעיון של מתן תורה ולימודה במ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור חוזר באופנים שונות בדרשות ואגדות האמוראים: מסכת סופרים, פט"ז ה"ה. ירושלמי סנהדרין פ"ד, כ"ב ע"א. פסיקתא דרב כהנא פרשה ד' ד"ה ר' יוסי ממליחיא ושם ד"ה "מי כהחכם". וש"נ. אף אצל הקב"ה עצמו יש מחלוקת: בבלי, גיטין ו' ע"ב, ב"מ פ"ז א'. מ. זוקר העיר על כך שקיימת כאן שיטה, בשלהי מאמרו "לבעיית המחלוקת במסורות" עמ' שכ"ח – שכ"ט. ומורי הפרופ' אברמסון חלק עליו. סיכום דבריו במאמרו "הערות בענין רב שמואל בן חפני", סיני צ"ב, תשמ"ג, עמ' כ"ו.

למקורות נוספים המורים על קיומה ופיתוחה של גישה זו במקורות תנאים ואמוראים, ראה מאמריי "חקיו ומשפטיי לישראל", כתלנו י"ב. "ראשית המחלוקות" כתלנו י"ג.

<sup>43</sup> לדעת ג. אלון, "השעה שנטרפה" היא פולמוס של קטוס (תולדות, א' עמ' 262) ואילו ש. ספראי סבור שזהו מרד בר כוכבא. (במאמר "ההכרעה כבית הלל" עמ' 25).

<sup>44</sup> תוספתא יבמות פ"א, הלכה ח' ט'. בבלי: י"ג ע"ב, י"ד ע"ב, כ"ז ע"א.

שאם יגיעו להכרעה, יגרום הדבר לפסלות אצל הבית החולק. לפיכך הם מבטאים את החומרה והייחוד של הכרעה בהלכה זו. אין כאן שום זכר לאמת ושלוש בין הבתים, ולאפשרות ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים".

אולם בדורות הבאים יש גישה שונה:

אמר ר' אלעזר: אע"פ שנחלקו בית שמיי כנגד בית הלל בצרות, מודים שאין הולד ממזר, שאין ממזר אלא מן האשה שאיסורה איסור ערוה וחייבין עליה כרת. אע"פ שנחלקו בית שמיי כנגד בית הלל בצרות ובאחיות ובספק אשת איש ובגט ישן ובמקדש את האשה בשוה פרוטה והמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, לא נמנעו בית שמיי לישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמיי, אלא נהגו האמת והשלום ביניהן, שנאמר האמת והשלום אהבו.

... אע"פ שאילו אוסרין ואילו מתירין לא נמנעו עושין טהרות אילו על גב אילו לקיים מה שנ' כל דרך איש זך בעיניו ותכן לבות ה'.

ההבדל בהדגשים ניכר יפה: תנאים ראשונים מציגים את המחלוקת כבעיה, ואילו ר' אלעזר מציג אותה כאידיליה. גישתו זו מתאימה לשיטה שהתפתחה ביבנה בדור ראב"ע ואילך.<sup>45</sup>

שורש לתפיסת החופש היחסי בהלכה, נמצא עוד בימי שלטונו התקיף של רבן גמליאל ביבנה, קודם להדחה. כהצדקה לחובת ר' יהושע להשמע לרבן גמליאל, אף על פי שסבר שהוא טועה, הסבירו ר' דוסא בן הרכינס ור' עקיבא, שני הסברים.<sup>46</sup> ר' דוסא בן הרכינס, חכם ותיק, המייצג את "האסכולה הישנה", מציע סיבה נוהלית לחובת הציות לרבן גמליאל: הוא מניח שאפשר שר"ג טועה, אלא שחייבים להשמע לו, כדי שלא לערער את מוסדות הדין. לא כן ר' עקיבא, הוא משתמש בנימוק אחר, ההופך את דעתו של רבן גמליאל לדעה נכונה ומוצדקת: הסמכות ניתנה בידי החכמים, ולכן, קביעתו של רבן גמליאל היא הקובעת את מועד החדש. ממילא, לא קיימת שאלה מי מן השנים כיוון לאמת,

<sup>45</sup> בתלמודים דנו בשאלה כיצד יתכן הדבר שהבתים לא הקפידו לנהוג כל אחד הלכה כדבריו, ותימצו באופנים שונים. ר"ש ליברמן מסכם את הדברים כך: "ואין ספק שלמעשה נזהרו יראי ב"ש לעשות מעשה נגד הרוב, וכמו שאמרו בירושלמי מודים ב"ש לב"ה לחומרין... ומסתבר שלא היו רבים, אפילו מפשוטי העם או מתקיפיהם שסיכנו את בניהם להקרא ממזרים על ידי הרוב, ולפיכך אמרו ש"המקום משמר ולא אירע מעשה מעולם", כלומר, שלא פגעו בממזרים בלתי ידועים שנשתקעו במשפחות... ואשר לענייני איסור והיתר וטומאה וטהרה בוודאי ובוודאי שנהגו בית שמאי כשיטתם... והשלום והאחווה שנהגו זה בזה הוא ש"משבא מעשה אצל בית הלל לא היו בית שמאי נוגעין בו... ולשיטת הבבלי נהגו באמת ובשלום שאמרו את האמת והודיעו אחד לשני אם יש כאן פסול לשיטת השני ובסתם לא היו נמנעין שסמכו על כך שאחד לא יכשיל את השני... " (תוספ"כ, יבמות עמ' 8). נלענ"ד שגם אם אשינוויי ניקום ונסמוך, ונקבל שנהגו במידה מרובה של אמת ושלוש, עדיין ברור, שבהרבה דברים נבדלו שני הבתים במנהגייהם ובארחות חייהם ההלכתיים. התאור של השלוש המופלא מתאים יותר לתקופה מאוחרת, שבה כבר לא התקיימו שני המחנות הגדולים, ונשארו רק מסורות עיוניות של המחלוקת. לימי הבית, מתאים יותר התיאור של התנאים הראשונים בתוספתא. גם ז. פרנקל, (דרכי המשנה, עמ' 56), מבאר את הסתירה בין המקורות המעידים על מאבק קשה לבין המקורות המעידים על אהבה ושלוש, בתהליך היסטורי. בתחילת המחלוקת היה מאבק חריף, ואח"כ התמתן, אך לא קבע את זמן השינוי המדויק וסיבתו כדברינו. ועי' זוסמן, חקר תולדות ההלכה, הערה 119.

<sup>46</sup> ראש השנה פ"ב מ"ט.



ר' יהושע או רבן גמליאל.

על בסיס דרשותיו של ראב"ע ומשנתו של ר' עקיבא יכולה היתה להתפתח בדורות התנאים שממנו ואילך ההשקפה, שתורה ניתנה לבני אדם, ובכלל זה ניתן מקום לדעותיהם ושיקוליהם. ממילא, אין לדבר על צד צודק וצד שוגג במחלוקת, אלא על אפשרויות שונות לתפיסת המציאות והתורה, שאין להעדיף אחת מהן על האחרות, ואף בשמים לומדים את מחלוקותיהם של בני האדם<sup>47</sup>.

## 6. המשנה - חיבור משמר מחלוקות

בעקבות חידושו של ראב"ע ביבנה, הפכה המחלוקת לדבר מותר ואף רצוי. מעתה היה ערך לקיים ולשמר את הדעות השונות. זהו כאמור, היסוד המחודש ששימש בסיס לראשית חיבור המשנה. שהרי, כל עוד התקיימה התפיסה שהלכה אחת יוצאת ורווחת מבית-דין-הגדול, גם אם לא הצליחו להגיע לכלל הלכה אחת, לא היה מקום לשימור רשמי של המחלוקות. משעה שניתנה הרשות לריבוי דעות, לכנוסן ושימורן, התחייבה מכך פעולה של איסוף. מכאן חל שינוי של ממש במסורת ההלכה. במקום הלכה אחת היוצאת ורווחת מבית-דין-הגדול, מוסרים את הדעות השונות שהועלו בדיון בבית המדרש. מובן אם כן מדוע לאותו הדור דווקא, מייחסים את תחילת העריכה ועיקר ההתהוות של ספרות התנאים במתכונתה המוכרת לנו. החל מרבי עקיבא, המשך בתלמידיו, וכלה במפעל העריכה והחיתום של רבי במשנה, ובעריכות האחרות של חיבורי התנאים.

המשנה והתוספתא בראש מסכת עדיות<sup>48</sup> עוסקות בשאלות היסוד של דרך שימור המחלוקות ואופן פסיקת ההלכה. לענ"ד, זו הראיה המשמעותית ביותר לכך שמשנת עדיות היא אכן יסוד המשנה<sup>49</sup>. היא משקפת את הבעיות הראשוניות שעלו ביבנה בעת שהחליטו לעבור מדרך של הכרעה אחת ואחידה לדרך של כינוס ושימור. שלשה טעמים שונים מופיעים להזכרת דעות דחיות ודעות יחיד<sup>50</sup>:

- טעם חינוכי - ללמד שגם "אבות העולם" לא עמדו על דעתם.

<sup>47</sup> דניאל וייל, מבאר שזוהי גישה המניחה הנחות לוגיות שונות מאלו המקובלות בלוגיקה היוונית. ראה: "הגיון ההשלמה של חז"ל וההגיון היווני", עמ' 102 - 124. דיון מקיף ביותר בספרו של א. שגיב, "אלו ואלו". ר' מ. אברהם חלק על עמדתו של וייל והציע גישה אחרת, במאמרו "מהי 'חלות' הלכה לוגיקה ודבקות בה", צהר ב', תש"ס.

<sup>48</sup> עדיות פ"א, ד-ו. תוספתא עדיות, פ"א ה"ד.

<sup>49</sup> אלא אם כן יטען הטוען, שמשניות אלו סודרו בסידור מאוחר בראש מסכת עדיות על ידי עורך שסבר שזוהי ראשית עריכת המשנה. אבל אין שום ראייה או אילוץ במשנה המחייב להציע פלפול שכזה. שאלת התהוותה ועריכתה של מסכת עדיות נדונה הרבה בספרות המחקר: עי' אלבק, מבוא למשנה עמ' 65 ואילך, ובעיקר, בענין ראשוניותה של עדיות, עמ' 82 ואילך, ובנספח, עמ' 257. א. אדרת סבור ש"מסכת עדיות משמשת עדות למגמות שהונחו ביבנה ולדרכים שנסללו שם להכוונת ההלכה ואורחות-החיים למציאות החדשה של העדר בית המקדש ושל ביטול ירושלים כמוקד וכמקור השראה בחיי האומה" (אדרת, מסכת עדיות, עמ' 251)

<sup>50</sup> עדיות, פ"א מ"ד - מ"ו, תוספתא שם, ה"ד.

- טעם משפטי - שבית דין יוכל לסמוך על דעת היחיד, אם מפני שישתנה הרוב (לפי המשנה) או מפני שתצרך להם שעה (לפי התוספתא).
  - טעם ארגוני - כדי להסדיר את השמועות, ולהבהיר לחולק מהי המסורת שבידו. ובכך, להבהיר לו שהמסורת שבידו איננה מקובלת להלכה<sup>51</sup>.
- יתכן, שכל שלשת הטעמים האלה אינם אלא פירוש מאוחר למצב נתון. ביבנה החלו בכינוס כי לא היתה להם דרך להכריע. כמבואר במשנה הראשונה של המסכת, ובהלכה הראשונה המקבילה לה, בתוספתא. מאוחר יותר, עם התגבשות דרכי פסיקה, כגון הפסיקה כדעת המרובין - הוצעו גם טעמים ערכיים לשימורן של דעות היחידים הדחיות.
- כמובן, אין זאת אומרת שביבנה ביטלו את הצורך בהלכה פסוקה והחליטו על "פלורליזם" במשמעותו המודרנית. מה שקרה ביבנה הוא שהכירו בחוסר האפשרות להמשיך ולהכריע הלכה בסגנון של בתי הדין, ונצרכו דרכים חדשות לפסיקת הלכה, מתוך המצב שבו מוסרים את דבריהם של "הללו אוסרים והללו מתירין, הללו מטמאין והללו מטהרין". משלב זה, כאשר בפני הלומדים הונחו, כבסיס הלימוד, מקורות שבהם נשתמרו המחלוקות, היה צורך לפתח כללי פסיקה, המסייעים בידיה לומדים להסיק מסקנות הלכתיות ממשנתם. כללים אלו היו בהכרח שונים באופיים מכללי הדיון בבית הדין, שהרי מעתה לא עמדו עוד למנין בבית דין להכריע את המחלוקות הללו.

## ב. ממחלוקת להלכה

### 1. רוב מחוץ לבית הדין

כל הדרכים של פסיקה על פי רוב, מוצאן מהלכת בית הדין, שבו עומדים למנין ופוסקים כדעת הרוב<sup>52</sup>. הלכה זו, הקובעת שבית דין מתנהל על פי עקרון הרוב, איננה שייכת ישירות לתחום עיוננו: כללי הפסיקה, כיון שהיא חלק מסדרי הדין, המצריכים תנאים מוקדמים: בית דין, מספר דיינים אי-זוגי, דיינים שנבחרו ונועדו מראש לצורך הישיבה בבית הדין, ועמידה למנין.

עם זאת, הכלל "אחרי רבים להטות", אינו נתפס כענין פרוצדורלי גרידא, אלא כעקרון רעיוני ורוחני, המשמש ככלי לביורר האמת או הדין הראוי גם מעבר למסגרת בית הדין. כך למשל, הועבר מושג הרוב

<sup>51</sup> "וחכמים אומרים: לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובים אלא מתוך שזה אומר טמא וזה אמר טהור, זה אמר טמא כדברי ר' אליעזר, אמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעתה" (תוספתא עדיות, פ"א ה"ד). הבחירה בר' אליעזר כדוגמה איננה מקרית. שכן ר' אליעזר הוא התנא היחיד שדבריו נדחו מהלכה באופן כוללני, בשל הפולמוס והנידוי. כמבואר להלן.

<sup>52</sup> מקורה של הפסיקה כדעת הרוב הוא בפסוקי הדין: "אחרי רבים להטות". סנהדרין פ"א מ"ו, תוספתא סנהדרין פ"ג הלכה ז-ח. וש"נ.

מבית הדין גם אל השדה והמטבח, שהרי ביטול איסור ברוב של היתר, מנומק אף הוא בגמרא על בסיס אותו מקור - "אחרי רבים להטות". "רחמנא אמר" - שבכל מקום שיש ספק, ילכו אחרי הרוב<sup>53</sup>. ואם כן, גם רעיון הרוב במערכת הפסיקה, מבוסס על אותה האידיאה, הגם שאיננו מבוסס על אותה מערכת משפטית.

השימוש בעקרון הרוב מופיע בתקופת התנאים גם מחוץ למסגרת בית הדין, והוא מהווה את היסוד לפסיקה על פי רוב גם במקום שאין בית דין. חלק מן השימושים נגזר מתוך דרכי פעולה של בית הדין, וחלקם הוא פיתוח חפשי יותר. בפסקאות הבאות ייבחנו מספר אופנים שבהם השתמשו בעקרון הרוב, מחוץ לבית הדין.

## עמידה למנין

אף על פי שלא הצליחו למסד מערכת משפטית בעלת סמכות והירארכיה סדורה, לא בטלו לגמרי מסגרות דיון שבהן הועמדו מחלוקות להכרעה בדרך של מנין ורוב. עוד בראשית ימי התרחבות המחלוקות ניסו להכריע את המחלוקת על ידי עמידה למנין, אף אם לא בבית דין מסודר:

"ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון כשעלו לבקרו, נמנו ורבו ב"ש על ב"ה

וי"ח דברים גזרו בו ביום"<sup>54</sup>.

דרך הכרעה זו לא הופעלה או לא הועילה ברוב המקרים, והמחלוקות המשיכו להתקיים. לא זו בלבד, אלא שאף לגבי מניינים שהתקיימו, נתעמעמו המסורות ולא ידעו מה אירע ואם היתה הכרעה<sup>55</sup>. העמידה למנין התקיימה גם בדורות מאוחרים יותר, אך לאו דווקא לשם הכרעת מחלוקת. אדרבה, בדרך כלל מדובר על כינוס לצורך קביעת תקנות מחודשות או פרסום הוראות. ניתנה עדיפות להוראות ובודאי לתקנות שלא נחשבו על שמו של ידי יחיד, אלא נתקבלו על ידי חבורה של חכמים, שהיו מתכנסים יחד, נמנים במספר, והיו נעשים בכך, למושב בית דין. יש עדויות על "מניינים" שכאלה

<sup>53</sup> "אזלינן בתר רובא" בענייני תערובות וחזקות, וכיוצא באלו: עיי' בבלי חולין יא ע"א. אמנם שם מבחינים בין רובא דאיתא קמן – רוב נספר, כ"תשע חנויות וסנהדרין", לבין רובא דליתא קמן, רוב של שכוחות, מן הסוג של חזקת רוב בהמות כשרות, שלגביו מחפשים מקור אחר.

<sup>54</sup> שבת פ"א מ"ד. מן התיאור אגדי מאוחר, ואין לו סמך ממקורות התנאים. לדעת הרמב"ם בפיהמ"ש ייחודו של מעמד זה היה בנוחותם של כל הראויים להוראה בדור ופסקו כמותם מדין אחרי רבים להטות. (רמב"ם פיהמ"ש שם).

<sup>55</sup> "אמר ר' מאיר נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל, ומודים בשוכח בחצר שהוא טהור, אמר ר' יוסי: עדיין מחלוקת במקומה עומדת" (מקוואות פ"ד מ"א). אפשר לפרש שר' יוסי חולק על מסורת המנין, ואפשר לפרש שחולק על המסורת בדבר ההודאה. ועיי' בבלי שבת ט"ז ע"ב שפירשו שחולק על עצם ה"נמנו ורבו" ואינו מונה הלכה זו בגזירת י"ח דבר. יש להעיר, שהיו ספקות גם במסירת הדעות במחלוקות אחדות, והיו מהפכים דברי ב"ש ודברי ב"ה. עיי' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 94.

שהתקיימו, במקום מושב בית הדין המרכזי והנשיאות: בימי רבן גמליאל דיבנה<sup>56</sup>, באושא<sup>57</sup>, בימי רבי<sup>58</sup>, ועד ימי רבי יהודה נשיאה<sup>59</sup>. נראה, שמלבד בית הדין המרכזי, היה, בזמנים מסוימים, בית דין נפרד של הנשיא. אצל רבי היתה מסגרת קבועה של בית דין, ששימשה לקביעת תקנות והלכות, ונקראה "מניינא דרבי"<sup>60</sup>.

חשיבותו של המניין מוסברת בכך ש"כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו" ו"אין בית דין רשאי לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין"<sup>61</sup>. חשוב היה לקבל את התקנות ולהורות הוראות במנין, כדי לתת להן תוקף שלא יבטל אלא על ידי בית דין שחשיבותו ומעמדו אינם נופלים ממקבלי התקנה.

לא תמיד היה המנין קבוע במקום בית הדין המרכזי. לפעמים, היה המנין נעשה במקום אקראי, כאשר נתעוררה שאלה לפני חכמים, בעת ביקורם באותו מקום<sup>62</sup>.

מנינים מקומיים נעשו מחוץ לבית דין הגדול, ולפעמים שלא על דעתו<sup>63</sup>. לעתים, מוסברת הנחיצות לקיומו של מנין "אד הוק" - לפתרון בעיה שנתעוררה בזמן ומקום מסוים: כגון בפרשת השביעית בקיסרי, שם קיימת הבחנה בין המצב הראשוני, ש"החזיקו בה מעולם והתירוה שלא במנין", לבין "נמנו עליה". הסיבה המתוארת לכך ש"נמנו עליה", היא "שהיו הכל נכנסים לתוכה", והיה זה מעין אישור בדיעבד לנוהג קיים<sup>64</sup>. לא תמיד היו המניינים הללו מרובי משתתפים. יש עדויות על מנינים שהשתתפו בהם חמישה חכמים בלבד<sup>65</sup>. מי שלא הסכים להלכה שנקבעה במנין, לא תמיד ביטל דעתו מפני דעת

<sup>56</sup> דוגמאות שהוזכרו בפרק זה לעיל ועוד להלן. כן שומעים על רבן גמליאל ובית דינו שנמנו (בבלי מו"ק, ג' ע"ב).  
<sup>57</sup> תוספתא שביעית פ"ד הכ"א. יש מספר תקנות שנאמר עליהן שנמנו עליהן באושא. כגון זו, וכגון תקנת מזונות לבני הקטנים (ירושלמי כתובות פ"ד ה"ח, כ"ח ע"ד שם מצייין ר' יוחנן ש"יודעים אנו מי היה במניין").

<sup>58</sup> גיטין פ"ה מ"ו. המנין של רבי ובית דינו נזכרים גם ב אהלות, פ"ח, מ"ט.  
<sup>59</sup> תוספתא עבודה זרה, פ"ד ה"א. ועיי במשנה פ"ב מ"ו שמשמע שרבי הוא שהתיר, ומש"כ רש"י בדף ל"ה ע"ב, ד"ה ר' ובית דינו. ועיי שטיינפלד, לאיסור שמן של גויים, תרביץ מ"ט.

<sup>60</sup> בבלי, סנהדרין ל"ו ע"א. ועיי לקמן, עמ' 266.  
<sup>61</sup> בבלי ביצה, ה' ע"א.

<sup>62</sup> תוספתא אהלות, פ"ד ה"ב. תוספתא מקוואות, פ"ז ה"א. שלשים ושנים זקנים שטיהרו פרה ששתתה מי חטאת, בלוד. אמנם במקבילה בספרי במדבר, פי' קכ"ד, עמ' 158, מסופר שהמנין היה ב"כרם ביבנה". אבל נראה ש"כרם ביבנה" הוא מושג שהשתמשו בו באופן סמלי ולא כזיהוי היסטורי. כך למשל הכינוס של מנהיגי הדור באושא, אחרי חורבן הדרום, מתואר בבבלי שבת ל"ג ע"ב, כ"נכנסו חכמים לכרם ביבנה" אף שברור שאם מדובר שם באירוע ממשי, הוא התרחש בגליל. עיי ב.צ. רוזנפלד, "גלגולי משמעות השם יבנה", עמ' 149 - 164.

<sup>63</sup> תוספתא אהלות, פ"ח ה"ח, השוה ירושלמי שביעית פ"ו ה"א, ל"ו ע"ג, ויבמות פ"ז ה"ב, ח' ע"א. וראה לקמן.  
<sup>64</sup> תוספתא אהלות, פ"ח ה"ח, ה"ט"ז ו"ז, וראה בפ"י הר"ש אהלות פ"ח מ"ט.

<sup>65</sup> תוספתא טהרות פ"ט ה"ד, מקוואות פ"ז ה"א. המושג "נמנו כהנים", בלא מספר, מצוי גם בבבלי זבחים פ"ח ע"א וק' ע"א. וספק אם מדובר שם על מנין של בית דין. קיומו של בית דין של כהנים נזכר בכמה מקומות: כתובות, פ"א מ"ה. תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ז, בבלי עירובין ל"ב א' ופסחים צ' ע"ב. ועיי עוד, רש"י יומא ס"ו ע"א ד"ה אלא שעשו, שמדבריו משמע שכל מקום שמייחסים תקנה או הנהגה לכהנים כקבוצה, הוא מעשה בית דין של כהנים. ענין היחס בין בתי דין של כהנים לבין חכמים הוא חלק מן הפרשה הרחבה של יחסי חכמים וכהנים לדורותיהם. סיכום מקורות לכך עיי זוסמן, "חקר תולדות ההלכה", הערה 234.

הרבים. יציאתו מן החבורה ואי השתתפותו במנין הביעה את אי הסכמתו לקבלת ההלכה<sup>66</sup>.

סיכומו של תהליך זה הוא, שמערכת בתי הדין המסודרת וההירארכית, הפכה לסידרה אקראית של מניינים, שנעשו לצורך הוראות מסוימות ובאופן חד פעמי. מושג הרוב כבר לא ייצג באמת את רוב החכמים, אלא את רוב הנוכחים במנין שהתכנס, ושלא בהכרח היה לו מעמד רשמי ומייצג<sup>67</sup>. חכמים לא ראו עצמם מחויבים לקבל את הכרעות המנין. יכולים היו שלא להשתתף בו, ואפילו לפרוש ממנו כשראו שאין ההלכה או התקנה המובאת בו מקובלת עליהם. מובן, שמתוך כך "נתפרדה החבילה" ונהיו מנהגים מנהגים. לא רק שני מחנות של שני בתים, כבימי בית שמאי ובית הלל, אלא ממש, עיר עיר והלכותיה, כל חכם ובית מדרשו - כהוראות שנתקבלו בו<sup>68</sup>.

אפשר שכנגד המצב הזה דיברו החכמים שנתכנסו בכרם ביבנה:

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה, אמרו: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא

מדברי סופרים ואינו מוצא, שנאמר: לכן הנה ימים באים נאם ה', והשלחתי רעב לארץ לא רעב ללחם

ולא צמא למים כי אם לשמע דברי ה', ונעו מים ועד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה'

<sup>66</sup> עצם הכינוס של בית הדין מחוץ למסגרת קבועה מאפשר למכנס החבורה לקבוע מה יפסק בחבורה זו: כך למשל משתמע ממשנת עדיות אודות החלטתו של ריב"ז שלא להושיב בית דין לענייני אלמנת עיסה: "העיד רבי יהושע ורבי יהודה בן בתירא על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה שהעיסה כשרה לטמא ולטהר לרחק ולקרב אמר רבן שמעון בן גמליאל קבלנו עדותכם אבל מה נעשה שגזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בתי דינין על כך הכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב" (עדות פ"ח מ"ג). הפתרון של הסתלקות מן המנין כדרך שלא להשתתף בהחלטה ולהביע התנגדות לה מבואר במעשה המנין בחנותו של פזי בלוד: ר' ישמעאל בר' יוסי נמנע מלהמנות עמהם: סוף פ"ח באהלות, ועיי' ירושלמי שביעית, פ"ו, ל"ו ע"ג, שם מובא הסיפור בסגנון שונה וטעמו של ר' ישמעאל מוצג באופן אחר. אם כי, המנעותו מלהשתתף במנין מתפרשת באופן דומה. ועיי' ירושלמי יבמות, פ"ז ה"ג, ח' ע"א. כעין זה אירע גם במנין שהתקיים בתקופת האמוראים, בעיר צור: "רבי בא רבי אמי הוון יתיבין בצור אתא עובדא קומיהון והורי רבי אילא ישפכו פירותיו, אמר רבי בא אני לא נמנית עמהם בעלייה". ירושלמי מעשר שני פ"א, נ"ב ע"ג, שביעית פ"ב ה"ד, ל"ג ע"ד. אף שיתכן שמדובר כאן על ביטוי מליצי, שמובנו, "לא הסכמתי עמהם", ואינו מורה על קיומו של מנין באותו מקום. אמנם, השימוש במליצה כזאת מורה, שהיתה זו תופעה ידועה: חכמים עומדים למנין ויש מי שאינו מצטרף עמהם ואינו רואה עצמו שותף לפסק. עיי' ג. אלון, תולדות היהודים בא"י, עמ' 294 – 296.

<sup>67</sup> ר' יוחנן מעדיף משנה על פני מסורת של ר' ינאי המעדיה על קיומו של מנין: "אמר רבי ינאי: נימנו שלשים וכמה זקנים מניין שאין קידושין תופשין ביבמה, תלמוד לומר לא תהיה אשת החוצה לאיש זר, שלא יהא בה הוייה לזר. א"ל ר' יוחנן: ולא מתניתה היא או לאחר שיחלוץ לך יבמיד אינה מקודשת. והוה רבי ינאי מקלס ליה: הזלים זהב מכיס בני אל יליזו מעיניך חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר תן לחכם ויחכם עוד ישמע חכם ויוסף לקח וגו'". אמנם רשב"ל מחזק את הצורך במסורת, כיון שאת המשנה אפשר להעמיד בדרך אחרת: "אמר ליה רשב"ל: בתר כל אילין קילוסייא יכיל הוא פתר ליה כרבי עקיבה דר' עקיבה אומר יש ממזר ביבמה". ירושלמי קידושין, פ"ג, ס"ד ע"א. ומקבילותיו: יבמות פ"א, ב' ע"ג, סוטה פ"ב, י"ח ע"ב. ובמקבילה בבבלי בסגנון אחר: "א"ר ינאי, בחבורה נמנו וגמרו: אין קדושין תופסין ביבמה. אמר ליה רבי יוחנן: רבי, לא משנתנו היא זו? דנתן, האומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שאתגיר, לאחר שתתגירי, לאחר שאשתחרר, לאחר שתשתחררי, לאחר שימות בעליך, לאחר שתמות אחותיך, או לאחר שיחלוץ לך יבמיד - אינה מקודשת! א"ל: אי לאו דדלאי לך חספא, מי משכחת מרגניתא תותיה". (יבמות צ"ב ע"ב) מעשה דומה, שבו ר' ינאי מעיד על "בחבורה נמנו", ר' יוחנן טוען שדין זה מצוי במשנה, ר' ינאי מקלסו ורשב"ל טוען שאפשר לדחות את הראיה מן המשנה - מצוי גם בבבלי מכות כ"א ע"ב. ואילו בבבלי תמורה, ז' ע"א, ר' יוחנן עצמו מביא מאמר של ר' ינאי של "בחבורה נמנו" כראיה בדיון. לא לגמרי ברור מהלשון של "בחבורה נמנו" במקרה שבתמורה, אם מדובר באמת במנין של בית דין או בהלכה שנתבררה בבית המדרש. אבל מלשון הירושלמי משמע שהעדות של ר' ינאי מתארת מנין ממשי, מן הסוג הנדון כאן. העדפת המשנה על פני המסורת שבע"פ אודות המנין, מעידה על השינוי שחל ביחס אל המשנה בימיו של ר' יוחנן. ועיי' על כך בהרחבה לקמן בפרק ט'.  
<sup>68</sup> בבלי, שבת ק"ל ע"א, יבמות י"ד ע"א, חולין קט"ז ב'.

ולא ימצאו. דבר ה' זו נבואה, דבר ה' זה הקץ, דבר ה' - שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו<sup>69</sup>.  
אולם, כאמור, המצב הזה לא גרם לביטולו של מושג הרוב לגמרי, אלא להמרתו בכללי פסיקה,  
המבוססים על עקרון הרוב, אך מיישמים אותו בדרך אחרת.

## רוב בשמועה

העקרון של הליכה אחרי הרוב התקיים בבית הדין לא רק בעמידה למנין ובספירת המשתתפים בדיון,  
אלא גם במנין השמועות. גם דרך זו הועתקה מבית הדין אל בית המדרש.  
שמועה היא מסורת הלכה שחכם קיבל אותה בצורה מבוררת, מרבו. לשמועה יש מעמד שגובר על כל  
ראיה אחרת ובודאי על סברה ושיקול הדעת.

קדימותה של השמועה למנין, ניכרת כבר מן הברייתא היסודית המתארת את סדר מסירת תושבע"פ:

נצרך אחד מהן הולך אצל בית דין שבעירו, אין בית דין בעירו הולך אצל בית דין הסמוך לעירו, אם

שמעו אמרו להן, ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבהר הבית אם שמעו אמרו להן ואם

לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבהייל. אם שמעו אמרו להן ואם לאו ואלו באין לבית דין

שבלשכת הגזית... באין לבית המדרש שבהר הבית נשאלה הלכה אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין

במנין. אם רבו המטמאין (או) [טימאן] רבו המטהרין טיהרו משם הלכה יוצא ורווחת בישראל.<sup>70</sup>

נמצא, שהעמידה למנין נצרכת רק אם לא היתה שמועה. במקרה שבו נופלת מחלוקת בשמועה - אזי

המנין עובר למנין מקורות השמועות, רק אם מספרם שקול ואין הכרע בדבר - נחוץ דיון מחודש

ועמידה למנין בעקבותיו<sup>71</sup>.

ברשימת סדרי בית הדין שבתוספתא סנהדרין<sup>72</sup>, נמצאות גם הלכות הנוגעות לרוב בשמועה:

אין דנין שני דינין ביום אחד אפילו נואף ונואפת אלא דנין את הראשון ואחר כך דנין את השני, ואין

נמנין על שני דברים כאחד ואין נשאלין על שתי שאילות כאחד, אלא נמנין על הראשון ואחר כך נמנין

על השני, ונשאלין על הראשונה ואחר כך נשאלין על השנייה אין נמנין אלא במקום גדול.

ואין נימנין אלא משום שמועה, אחד אומר משום שמועה וכולן אמרו לא שמענו לא על זה מינין עומד,

אלא אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר וכולן אמרו לא שמענו על זה מינין עומד.

<sup>69</sup> תוספתא עדיות, פ"א, ה"א.

<sup>70</sup> תוספתא חגיגה פ"ב ה"ט. ומקבילות. ועיי' מש"כ בראש פרק זה בביאורה.

<sup>71</sup> יתכן, שאם יש שמועה ברורה ומאוזנת - אי אפשר לעמוד למנין, כי המנין הוא רק על דעותיהם של הדיינים. ובמצב כזה, נשאר הדבר ללא הכרעה, וידעבד כמר עבד". ועיי' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 184 - 185.

<sup>72</sup> תוספתא סנהדרין, פ"ז ה"ב, והיא המשכה של התוספתא העוסקת במבנה בתי הדין שנדונה בתחילת פרק זה, ועיי' גם תוספתא נגעים פ"א ה"א ואילך, העוסקת בסדר ראיית נגעים ואף בה מופיעים סדרים דומים.

אחד אומר משום שנים ושנים אומרים משום אחד יפה כח האחד האומר משום שנים מכח שנים האומר

משום אחד. עשרה אומרים משום אחד כולן אחד. ובטמאות ובטהרות האב ובנו הרב ותלמידו שניהם

נימנין כאחד, ולא יהא יושב בצידו ואפילו הוא שותק אלא עומד והולך לו.

בקידוש החודש ובעיבור השנה ובדיני ממונות מתחילין מן הגדול בדיני נפשות מתחילין מן הצד שלא

יהא לבו סמוך על דברי רבו בדיני נפשות פותחין לו לזכות ואין פותחין לו לחובה חוץ מן המסית ר'

יהושע בן קרחה אומ' אף המדיח:

נראה ברור למדי, שתוספתא זו מכילה את סדרי הדיון בבית הדין. יתכן שיש בה יסודות עוד מימים

שבית הדין היה בלשכת הגזית ודנו דיני נפשות, שכן יש בה גם פרטים הנוגעים לסדר הדיון בדיני

נפשות. והנה, נמצא שבכלל סדרי הדין של רוב ומנין, קיימת גם הלכה, שהעמידה למנין היא רק במקום

מחלוקת מחודשת, שהתעוררה בין החכמים הנוכחים, אבל אם יש מחלוקת על השמועה - יש הלכות

רוב של השמועה. ו"יפה כח אחד ששמע מפי שניים משניים ששמעו מפי אחד"<sup>73</sup>.

מובן מאליו, שכוחה של השמועה איננו קיים רק בבית הדין, אלא הוא עומד בפני עצמו, ולכן יתקיים

גם בהעדר בית-דין.

מעמדה העדיף של השמועה נקבע בהלכות היסוד של המשנה, בראש עדיות:

מעשה שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלם והעידו משום שמעיה ואבטליון ששלשת לוגין

מים שאובין פוסלין את המקוה, וקיימו חכמים את דבריהם. ולמה הוזכרו שם מקומותיהן ושם

אומנותן והלא אין לך אומנות ירידה אלא גרדי ואין לך מקום בזוי בירושלם כשער האשפות? אלא מה

אבות העולם לא עמדו על דבריהם במקום שמועה על אחת כמה וכמה שלא יעמיד אדם על דברו

במקום שמועה:<sup>74</sup>

עד היכן יכולה להגיע הזהירות במסורת השמועה אפשר ללמוד מר' אבהו:

"יישוע אחוי דדוריי הוה ליה עובדא, אתא שאל לרבי אבהו אמר ליה משיסתם הגולל השיני. אמר ליה

רבי יעקב בר אחא עמך הייתי ושאלתינה לר' אבדומא דמן חיפה, אמר משיסתם הגולל הראשון: אמר

<sup>73</sup> עיי' רא"ש רוזנטל, **מסורת הלכה**, עמ' 335. רא"ש רוזנטל מייחס חשיבות רבה למקור זה, ובלשונו: "עדות של מקור מן דרגה ראשונה, תעודה חשובה, שבה נשתמר לנו לפי כל הסימנים 'הפרוטוקול' של סדר הדיון בסנהדרין עוד בישיבת יבנה". לדעת רוזנטל, מקור זה מורה על קיומה של פשרה בין הכח המשמר - של ההליכה אחרי השמועה, והכח המחפש - ההכרעה המסורה לבינתם של חכמים, לחדש ולהוליד מה שרואה דעתם. כנגדו, סבורים **מ. פיש וח. שפירא**, שזו דוגמה של מקור "מסורתי", המעמיד את ערכה של השמועה מעל לערך של החידוש והסברה.

<sup>74</sup> **תוספתא עדיות פ"א ה"ג**. ועיי' **אפשטיין, מבואות לספרות התנאים**, עמ' 185 אודות היחס בין שמועה לבין משנה.

ליה אנא לא שמעית, אין שמעת - פוק והורי.<sup>75</sup>

ההבחנה הברורה בין הוראה על פי שמועה להוראה על פי פסיקת הלכה מוצגת בסיפור הבא:

ר' חנינה הוה שרי בציפורין, והוון אתאי קומי עובדין ומפק מן תרתין זימנין והוון רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש שריין תמן ולא הוה מצרף לון עימיה. אמרין חכים הוא ההוא סבא דפרזלוי חריפין! חד זמן צרפון עימיה, אמרין: מה חמא רבי משגח עלינן יומא דין? אמר לון: ייתי עלי אם לא כל מעשה ומעשה שהייתי מוציא אם לא שמעתי אותו מר' להלכה כשערות ראשי ולמעשה שלשה פעמים, והן עובדא לא אתא קומי רבי אלא תרין זימנין מן בגין כן צריפתכון עמי!<sup>76</sup>

כל עוד היתה לו לר' חנינא מסורת מבוססת ששמע אותה מרבי פעמים אין ספור – כשערות ראשו, וראה אותו מורה כן למעשה לפחות שלש פעמים, לא נזקק למנין ולצירוף דעתם של ר' יוחנן ורשב"ל. רק במקום שהשמועה היתה פחות מבוססת, רמת הודאות פחתה, והוא נזקק לצירוף דעתם.

בירושלמי, מצוטטת ההלכה שבתוספתא בענין רוב בשמועה, כמחייבת גם מחוץ למסגרת בית הדין.

“משמת רבי ליעזר הנהיג רבי יהושע הלכה כרבי ליעזר”.

מה נן קיימין? אם בששמע רבי ליעזר מפי אחד ורבי יהושע מפי שנים, בין בחיים בין לאחר מיתה תהא הלכה כרבי יהושע! ואם בששמע רבי יהושע מפי אחד ורבי ליעזר מפי שנים, בין בחיים בין לאחר מיתה תהא הלכה כרבי ליעזר!

כהדא דתני: אחד אומר שמעתי מפי שנים ושנים אומרים שמענו מפי אחד יפה כח האחד ששמע מפני שנים מכח השנים ששמעו מפי אחד.<sup>77</sup>

אמנם, אפשר לדקדק ולומר: “יפה כח האחד” – אבל אין כאן עדיין ניסוח מחייב של “הלכה כדבריו”,<sup>78</sup>

שהרי חסרה הסמכות של בית הדין שמהם הלכה יוצאת ורווחת. ובכל זאת, משמע מן השימוש שעושה סתמא דהירושלמי בברייתא, שהוציאו את העקרון של רוב בשמועה מנוהל בבית דין לשימוש גם מחוץ

<sup>75</sup> ירושלמי מועד קטן פ"ג, פ"ב ע"ג. בדומה לזה שולח ר' יסא לר' אבהו שיש לו “אולפן הלכה”: “אתא עובד' קומי ר' יסא אמר איזלון לגבי ר' אבהו דאית ליה אולפן הלכ' כר' יודה אגן לית לן אולפן הלכה כר' יודה”. ירושלמי יבמות פ"א ב' ע"ד. בירושלמי מוצגת אפשרות סבירה, שמבין שני תלמידים של אותו חכם, אחד שמע שמועה ופסק הלכה והאחר לא שמע: “רבי אבהו רבי ליעזר בשם רבי הושעיה הלכה כרבי יודה אמר רבי יוחנן זימנין סגין יתבית קומי רבי הושעיה ולא שמעית מיניה, הדא מילתא אמר ליה ולית בר נש דו שמע מילה ולית חבריה שמיע ליה.” ירושלמי יבמות פ"ד ה' ע"ד.

<sup>76</sup> ירושלמי נדה פ"ב נ ע"ב.

<sup>77</sup> ירושלמי נדה פ"א מ"ט ע"א.

<sup>78</sup> יתכן שאפשר להסיק מכאן, שלדעת הירושלמי, במקום שהגמרא מציינת “הלכה כפלוגי”, זו עדות על כך שיש רוב של שמועות כדעתו. השאלה מה משמעות “הלכה כפלוגי” בלשון התנאים אינה ברורה. מן התוספתא משמע, שיכול להיות מצב ש”הלכה כפלוגי” אך נהגו שלא כפלוגי, וכך, שיש משמעויות שונות בתוקף של “הלכה כפלוגי”. יש רמה חמורה, שהיא “הלכה”, ויש רמות נמוכות יותר, שהן “נראין” ו”מטיין”. אם כן, הלכה אינו משקף את המנהג הרווח, שהרי זו קטגוריה שונה מ”נהגו הרבים”. לכן יש מי שאומר, ש”הלכה” פירושו - עמדת הרוב.



לכתלי בית הדין, בקהל החכמים.

## רוב של הכרעה

הביטוי "מכריע" מקורו בדימוי של כפות המאזניים:

הוא היה אומר אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה מכריע את

כולם.<sup>79</sup>

לראשונה מוצאים את המושג "מכריע" בפי ר' יהושע בן חנניה. ומובנו - טיעון המכריע דיון שיש בו

שני צדדים שקולים. כמו בדיון שלקמן, לגבי הפרשת חלה בטומאה בפסח:

אמר לו ר' ליעזר לר' יהושע היאך אתה אומר שמפרישין חלה בטומאה ביום טוב והכתוב [אומר]

שבעת ימים שאר לא ימצא בבתים? אמר לו ר' יהושע: הרי הוא אומר אך אשר יאכל לכל נפש! אמר

לו ר' ליעזר: עד אין<sup>80</sup> הדבר שקול, מי מכריע? אמר לו ר' יהושע: אני אכריע, כשאני עושה בידי

נמצאתי עובר על לא תעשה והרי היא בידי, כשאני מניחה כמות שהיא נמצאתי עובר על לא תעשה,

ואינה בידי.<sup>81</sup>

ההכרעה במקורות מסוג זה היא הכרעה על ידי הבאת טיעון נוסף, לטובת אחד הצדדים המתדיינים.

הטענה נאמרת על ידי אחד משני החולקים, ובטיעון הזה הוא מכריע את הכף. זו היא הכרעה במובן של

הכרעת הדעת.<sup>82</sup>

ובדומה לזה "מכריע" רבן גמליאל במחלוקת בית שמאי ובית הלל:

תנו רבנן: הביאו לפניו שמן והדס, בית שמאי אומרים: מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס;

ובית הלל אומרים: מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן.

אמר רבן גמליאל: אני אכריע. שמן - זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס - לריחו זכינו, לסיכתו לא

זכינו.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> **אבות** פ"ב מ"ח. ועיי **ספרי דברים** פסקא רצד, י"ד: ד"ה "לא יהיה לך", **בבלי** ב"ב פ"ח ב' -פ"ט ע"א. ועיי **ערוך** ערך כרע, ב'. **ערוך השלם** כרך ד' עמ' שלי"ח - ש"מ. ושם גם דיון בפירושי הכלל. <sup>80</sup> במובן "עדיין".

<sup>81</sup> **תוספתא פסחים** פ"ג ה"ז. וכעין זה במקומות הבאים: **תוספתא זבחים** פ"ח הכ"ג: "אמר ר' אליעזר עדין דבר שקול מי מכריע אמר לו ר' יהושע אני אכריע..." **תוספתא מנחות** פ"ו ה"ט = **ספרא אמור** פרשה י' פ"ג, ט': "אמר לו ר' עקיבה עדין דבר שקול מי מכריע אמר בן ננס אני אכריע..." ושם פסק ר' שמעון: "אמר רבי שמעון הלכה כדברי בן ננס אבל אין הטעם כדבריו..." ועיי עוד: **תוספתא מנחות** פ"ז ה"כ: "ר' יוסי בן המשולם אומר... אמרו לו... אמר להם: מה מצינו עד אין (במובן: עדיין) הדבר שקול מי מכריע? אמרו לו... שם פ"ח ה"ז: "...דברי רבי... וחכמים אומרים... אמר להן: עד אין דבר שקול מי מכריע? אמרו לו... אמר רבי רואה אני את דבריהם מדברי..."

<sup>82</sup> **תוספתא חולין**, פ"ז, ה"א: " והדעת מכרעת". במובן מסוים, יש כאן גם צד כמותי: ניתן להראות שמספרם של טיעונים לכל צד הוא משמעותי מהגמ' **בפסחים** ק"ד א' - וכי תימא התם תרתי והכא חדא, הכא נמי תרתי נינהו". <sup>83</sup> **בבלי ברכות** מג ע"ב. דומה לזה: **ספרא אמור** פרשה י' פ"ג: לחם אף על פי שאין כבשים דברי ר"ע רבי שמעון בן ננס אומר לא כי אלא כבשים אף על פי שאין לחם, אמר רבי שקול מי מכריע, אמר לו בן ננס אני אכריע שכן מצינו במדבר ארבעים שנה קרבו כבשים בלא לחם, אף כאן בלא לחם.

אמנם, במקרה שכזה, כאשר חכם שלישי, שאינו אחד מן החולקים, מצטרף לדיון, ההכרעה איננה רק בשיקול הדעת, אלא הכרעה מספרית: המכריע הוא התוספת האי-זוגית, שיכול ליצור את הרוב במצב שבו מספר המזכים ומספר המחייבים שווה בבית דין<sup>84</sup>.

זוהי משמעותו השניה של המושג מכריע, המופיע בהלכות סנהדרין ובית דין:

אין מוסיפין על הדין כתחילה, ור' יהודה אומר: מוסיפין על הדין כתחילה. היו שנים, אחד אוסר ואחד מתיר, אחד מטמא ואחד מטהר, האוסר והמטמא עליו להביא ראיה, וכל המחמיר עליו להביא ראיה. ויש אומרים: אף המיקיל. אין נזקקין לדין אלא במקום מכריעין, ואין מושיבין את האדם אלא כמידותיו. נסתלק הדין אין רשאי להשיב. כיזה צד אין מוסיפין על הדין כתחילה? גמר דבריו אין רשאי להשיב, נתן לו חבירו רשות רשאי להשיב, נסתלק העיר נעשה טפילה עיקר, לא ישיב את חבירו יותר משלש תשובות שלא תיטרף דעתו. אחד דן כנגד שנים ושנים דנין כנגד אחד, שנים דנין כנגד שלשה ושלשה דנין כנגד שנים, אבל לא שלשה כנגד שלשה ולא מהן ולמעלה, כדי שלא יעשה בית דין מעורב.<sup>85</sup>

זהו גם המובן שבו יש להסביר "מכריע" בהלכות בהלכות כבוד אב ואם:

ת"ר: איזהו מורא, ואיזהו כיבוד? מורא - לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו<sup>86</sup>;

"מכריע" מקביל ל"סותר את דבריו". אבל בעוד ש"סותר את דבריו" מכוון למחלוקת ישירה, הרי ש"מכריע" מכוון להטיית כפות המאזניים כאשר אביו חולק עם אחר.

המושג "מכריע" מופיע, אם כן, בשתי משמעויות במקורות התנאים. הכרעה איכותית - על ידי העלאת טיעון חדש. והכרעה כמותית - על ידי צירוף חכם נוסף שמכריע את כף המאזניים.

בבית הדין של חכמי יבנה היה מעמד של "מכריעין", שתפקידם היה להכריע במחלוקת:

דתניא: בכולן עבד יוצא בהן לחירות, וצריך גט שחרור מרבו, דברי ר' ישמעאל, ר"מ אומר: אינו צריך, ר"א אומר: צריך, רבי טרפון אומר: אינו צריך, ר"ע אומר: צריך, המכריעין לפני חכמים אומרים: נראים דברי ר' טרפון - בשן ועין, הואיל ותורה זכתה לו, ודברי ר"ע - בשאר אברים, הואיל

<sup>84</sup> אם כי, כשרבן גמליאל מצרף דעתו במחלוקת בין שני הבתים אין כאן הכרעה מספרית, שהרי הבתים עצמם אינם שקולים במספרם, וההכרעה ביניהם איננה על דרך הרוב.

<sup>85</sup> תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ו.

<sup>86</sup> בבלי קידושין ל"א ע"ב, ופירש רש"י: "ולא מכריעו - אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה לא יאמר נראים דברי פלוני".

במקרה הזה, המכריעים הכריעו לא באופן מספרי אלא באופן איכותי: הם הציעו לקבל את דעת ר' עקיבא בענין אחד ואת דעת ר' טרפון בענין אחר, על פי סברות ענייניות.

באופן פשוט, ניתן לומר שיש כאן שתי הכרעות, בענין אחד הכריעו כר' טרפון, ובענין השני כר' עקיבא. אבל בגמרא מופיע כלל המיוחס לרבי, ובו נטען המושג "מכריע" במשמעות חדשה, שלישית: הכרעה היא פסיקה כחכם אחד בענין אחד וכבר פלוגתיה בענין אחר:

"אמר רב תנחום אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי אמר רבי<sup>88</sup> כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד

מכריע - הלכה כדברי המכריע חוץ מקולי מטלניות, שאף על פי שרבי אליעזר מחמיר ורבי יהושע

מיקל, ורבי עקיבא מכריע - אין הלכה כדברי המכריע"<sup>89</sup>.

המקרה שהוזכר כיוצא-מן-הכלל, קולי מטלניות, הוא מקרה שבו ר' עקיבא "מכריע" בין ר' אליעזר ור' יהושע:

פחות משלשה על שלשה שהתקינו לפוק בו את המרחץ לנער בו את הקדרה לקנח בו את הרחים בין

מוכן בין שאינו מוכן טמא דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר בין מן המוכן בין שאינו מן המוכן טהור

ר"ע אומר מן המוכן טמא שאינו מן המוכן טהור"<sup>90</sup>.

גם כאן, ר' עקיבא איננו מכריע כאחד מן החכמים, אלא נוקט עמדת ביניים. ר' עקיבא סובר ב"תלאו

במגוד" כר' אליעזר, וב"הניחו אחורי הדלת", כרבי יהושע<sup>91</sup>. והוא הדין גם להקשר שבו הובא הכלל

במסכת שבת. הכלל מתייחס לברייתא שבה ר' יהודה "מכריע":

תניא, לא ישתטף אדם כל גופו, בין בחמין ובין בצונן - דברי רבי מאיר, רבי שמעון מתיר, רבי יהודה

<sup>87</sup> בבלי גיטין מ"ב ע"ב. המושג "המכריעין לפני חכמים", הוא מושג ייחודי, שאין לו ביאור ממקום אחר. אך נראה, שהוא מרמז על קיומו של תפקיד מוגדר, או לפחות מעמד של אחדים מתלמידי החכמים בבית המדרש, ששימשו בתפקיד המכריעים. "המכריעין לפני חכמים" לא זוהו בשמותם גם ברשימות שישודן בסוגיית סנהדרין י"ז ע"ב, ובהן פתרון לכינויים של חכמים. עיי' ר"ש אברמסון, מבוא התלמוד לרב שמואל בן חפני עמ' 116. לדעת רי"ן אפשטיין, אלו הם תנאים שהיו נוקטים בשיטת הכרעה קבועה: נראין דברי פלוני בכך ודברי פלוני בכך. ובהם כלל את ר' יוסי ורבי שזו היתה דרכם בפסיקה כפי שרואים בדוגמאות רבות. (מבואות לספרות התנאים עמ' 126). נלענ"ד שאפשטיין עירבב כאן שני עניינים שונים. יש הבדל בין תפקיד רשמי בבית הדין, לבין דרך פסיקה של חכם, כר' יוסי. מסקנתו של אפשטיין מבוססת על כך שהחשיב גם הכרעה מסוג של "נראין" כאחד מסוגי ההכרעה המוכרים בתורתם של תנאים. אבל כפי שהראה גם הוא עצמו, זו איננה ההכרעה המובהקת בדורות התנאים הראשונים, וכשחידשהו בדורו של רבי היא נדחתה בטענת "אין הכרעת שלישית מכרעת".

<sup>88</sup> י"ג רב, אך נראה שיש לגרוס רבי, כפי שיבואר להלן.

<sup>89</sup> בבלי שבת ל"ט ב'.

<sup>90</sup> כלים פכ"ח מ"ב: בתוספתא כלים, ב"ב, פ"ו ה"ח: המחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע שנויה במחלוקת ר' מאיר ור' יהודה. בבבלי שבת כ"ט ע"א - ע"ב, מוצע פירוש על ידי עולא ואיתימא רבה בר בר חנה, בשם ר' יוחנן. ושם גם מבואר מנין שר' עקיבא חזר בו והודה לר' יהושע.

<sup>91</sup> ר' יהושע עצמו פוסק בדרך שכזאת בין רבן גמליאל וחכמים בדיר סהר וספינה: ירושלמי עירובין פ"ד כ"א ע"ד: "חנניה בן אחי רבי יהושע אומר כל היום היו דנין אילו כנגד אילו עד שבא אחי אבא והכריע ביניהן והתקין שתהא הלכה כרבן גמליאל וכרבי אלעזר בן עזריה בספינה וכרבי יהושע וכרבי עקיבה בדיר וסהר", כפל הלשון והכריע - והתקין, מעורר ספק לגבי שימושו של המונח כאן בהשוואה למקומות אחרים. יצוין שר' יהושע גם אחד מן המתדיינים וגם מכריע! וצ"ע.

אומר: בחמין - אסור, בצונן - מותר<sup>92</sup>.

לפי ההקשר, מובן שהגמרא פירשה את דעת ר' יהודה כהכרעה. אמנם יש לשים לב, שבמקורות התנאיים עצמם לא הוגדרה עמדה שכזאת כהכרעה. פסיקה באופן של "נראין דברי ר' פלוני בכך ודברי ר' פלוני בכך" אופיינית לרבי<sup>93</sup> ולכן נראה שהשימוש במושג מכריע במובן של פסיקת ביניים, והכלל שהלכה כמכריע שכזה, היא חידושו של רבי<sup>94</sup>.

חכם אחר בן זמנו של רבי הציע דרך זו של פסיקת ביניים כ"הכרעה", ונדחה:

תניא: חבית של יין של תרומה שנטמאת, בית שמאי אומרים: תשפך חבל, ובית הלל אומרים: תעשה

זילוף. אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: אני אכריע, בשדה - תשפך חבל, בבית - תעשה זילוף. איכא

דאמרי: בחדש - תשפך חבל, בישן - תעשה זילוף. אמרו לו: אין הכרעה שלישית מכרעת<sup>95</sup>.

רב נחמן מסביר שאין להחשיב פסיקה כזאת כהכרעה, מכיון ש: "טעמא דנפשיה קאמר"<sup>96</sup>. כלומר, אין

מחשיבים דעה ממצעת לדעה מכרעת, והיא נחשבת לדעה שלישית. דעה מכרעת מצטרפת לרוב עם

אחת הדעות הקיימות, ואילו דעה ממצעת נחשבת כדעה שלישית, ואין ביכלתה להכריע את

המאזניים<sup>97</sup>.

<sup>92</sup> בבלי שבת ל"ט ב' וש"נ

<sup>93</sup> רבי עצמו משתמש בביטוי "אני אכריע" במקום שהוא נוקט עמדת ביניים: ספרי במדבר פסקא ח ד"ה מנחת זכרון. אמנם יש לשים לב לכך שהכלל מובא בתלמוד בשלשלת מסירה ולא ישירות מפי רבי, ובמקומות אחרים הוא מיוחס לר' יוחנן. להלן יבואר מה נתחדש בכלל זה בימי רבי ובימי ר' יוחנן, עיי' בפרק אודות הכלל הלכה כדברי המכריע, עמ' 325 ואילך.

<sup>94</sup> עיי' בערוך ערך כרע ב', שהביא פירושים שונים ובהם דעת הר"ח בביאור הענין. והערות קאהוט ובמקורות שציינ

שם.

<sup>95</sup> בבלי פסחים כ ע"ב = ב"ק קט"ז ע"א.

<sup>96</sup> בבלי פסחים שם.

<sup>97</sup> דעה זו מופיעה בבבלי בעוד מקומות: "אמר רבי אליעזר: זקנים הראשונים, מקצתן היו אומרים: חצי קב עצמות וחצי לוג דם - לכל, רובע עצמות ורביעית דם - לא לכל, ומקצתן היו אומרים: אף רובע עצמות ורביעית דם - לכל, ב"ד שלאחריהם אמרו: חצי קב עצמות וחצי לוג דם - לכל, רובע עצמות ורביעית דם - לתרומה וקדשים, אבל לא לניזיר ועושה פסח. מכדי אין הכרעת שלישית מכרעת! אמר רבי יעקב בר אידי: מפי שמועה אמרו, מפי חגי זכריה ומלאכיי ועיי' רש"י שם ד"ה מכדי. בבלי ניזיר נ"ג ע"א. בדברי ר' אליעזר עצמם לא נזכר המונח הכרעה ביחס לדברי ב"ד שלאחריהם, ורק הגמרא הקשתה "אין הכרעת שלישית מכרעת". וכן הוא ב בבלי חולין קל"ז ע"א-ב במחלוקת בין ב"ש וב"ה, כמה הוא השיעור "מרובה" שראשית הגז נוהג בו. ב"ש אמרו שתי רחלות, ב"ה אמרו חמש (חולין פי"א מ"ב). ר' ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו דעה ממצעת: "תניא דבי רבי ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו: ארבע, שנאמר: 'וארבע צאן תחת השעה'". כאן, אין מדובר בעמדת ביניים שבה בענין אחד נראים דברי פלוני ובענין אחר דברי אלמוני, אלא יש כאן מספר ביניים: בין שתיים לחמש, מציע ר' יוסי - ארבע. גם לפסק ביניים שכזה התייחסו בגמרא כ"מכריע", הגם שלא נזכר במפורש בברייתא שזו הכרעה: "והאמר מר: אין הכרעה שלישית מכרעת! אמר ר' יוחנן: מפי שמועה אמרה, מפי חגי זכריה ומלאכיי". הגמרא דוחה את האפשרות שרבי פסק כר' ישמעאל בר' יוסי מפני שהוא "מכריע". גם מן הברייתא עצמה מוכח שרבי לא פסק כאן כר' ישמעאל מפני שהוא מכריע, אלא מפני שהעדיף את המסורת של ר' יוסי כדרכו בכל מקום להחשיב שמועות בשם ר' יוסי, וכן, מפני שראה כאן בדבריו "דברי תורה". לכאורה, ר' יוחנן מגיב לקושיה שבסתמא דגמרא שלפניו, מדוע פסק רבי כר' יוסי אף על פי שאינו נחשב "מכריע". אבל לנוכח העובדה שאין לכך יסוד בברייתא ובדברי רבי עצמם, ולנוכח הדמיון בין הסוגיה כאן לסוגית ניזיר, והעובדה שהתירוץ זהה בלשונו, כאן בשם ר' יוחנן וכאן בשם תלמידו, נראה לומר שאין התירוץ אלא העברה ממקום אחר, שם הוא מתאים ביותר: ה**בבלי בבכורות** נ"ח ע"א. "תניא: אמר בן עזאי, הואיל והללו אומרים כך, והללו אומרים כך - האלולין מתעשרין לעצמן. וליחזי טעמיה דמאן מסתבר! וכי תימא לא מצי קאי אטעמייהו, והתניא, בן עזאי אומר: כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה! א"ר יוחנן: מפי השמועה

נראה, אם כן, שבמקורות התנאים המוקדמים יש למושג "מכריע" שני מובנים. המובן האחד הוא משפטי-פרוצדורלי ושייך להלכות בית הדין, זה הוא הדיין הנוסף, שמכריע את כפות המאזניים השקולות בבית הדין. במובן הראשוני זהו הגורם לכך שיהיה בבית דין תמיד מספר אי זוגי של דיינים. נראה, שכשימוש משני, היה קיים מעין תפקיד פורמלי בבית הדין ביבנה: "המכריעין לפני חכמים". מעבר למשמעות של ההכרעה המספרית, מוצאים משמעות אחרת: תכנית. המכריע מוסיף נימוק לטובת אחד הצדדים ובכך הוא מטה את כפות המאזניים השקולות לטובת הצד הזה. יתכן, שהמובן של "המכריעין לפני חכמים" ביבנה גם הוא היה תכני – להציע שיקולים נוספים – ולא מספרי<sup>98</sup>.

כל הדיון הזה במקורות התנאים מתייחס לדיון בבית הדין ובבית המדרש, ואין הוא מופיע ככלל פסיקה במחלוקת קיימת. רק במאמר האמוראי של ר' תנחום בשם ר' יוחנן, המייחס את הדברים לרבי, מנוסח כלל פסיקה המבוסס על עקרון ההכרעה. אלא שהכלל הזה מתייחס לסוג אחר של הכרעה: הכרעה על ידי נקיטת דרך ביניים מפשרת: "נראין דברי פלוני במקרה אחד ודברי אלמוני במקרה אחר". נראה שבזמנו של רבי חידשו לראשונה את ההתייחסות לפסיקה כזאת כהכרעה, ורבי אף ניסח כלל שפוסקים כדעה שכזאת, אבל שיטתו לא נתקבלה. שיטת פסיקה זו כנראה לא נחשבה כ"הכרעה" אלא כדעה שלישית.<sup>99</sup>

## קבלת דעת הרוב כערך מוסרי

דברי עקביא בן מהללאל מופיעה לראשונה התפיסה, שיש משמעות של רוב גם לגבי תלמודו של חכם יחיד.

בשעת מיתתו אמר לבנו בני חזור כך בארבעה דברים שהייתי אומר. אמר לו: ולמה לא חזרת כך? אמר

לו אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים, אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתי.

אבל אתה שמעת מפי היחיד ומפי המרובין, מוטב להניח דברי היחיד ולאחוז בדברי המרובין.<sup>100</sup>

---

אמרו, מפי חגי זכריה ומלאכי". כאן אין מדובר על הכרעה כלל, אלא על פסק שקובע זמן אחר לאלולין. הגמרא סברה שפסק זה נובע מכך שלא יכול בן עזאי לברר את הדין, ועל זה הובא מאמרו של ר' יוחנן, שאין כאן מקום לטעמים, כי זו מחלוקת בשמועה מימי חגי זכריה ומלאכי. (עי' רש"י ותוס' שם).

<sup>98</sup> בבירור מושג ההכרעה עסק מהרי"ן אפשטיין בהרחבה ב"מבואות לספרות התנאים" עמ' 205 – 211. ובעיקרי הדברים תואמים דברינו את מסקנותיו. אלא שלענ"ד לא הבחין די הצורך בין התקופות: עד דורו של רבי לא נחשבה עמדת ביניים מפשרת כהכרעה, וגם לאחר מכן הכרעה מן הסוג הזה לא התקבלה: "אין הכרעת שלישית מכרעת". ובודאי שאין היא נחשבת כמחייבת להלכה. בניגוד להכרעות המספריות היוצרות רוב. וראה לקמן, בפרק אודות הכלל. עמ' 325 ואילך.

<sup>99</sup> למקומות נוספים בהם נדון כלל זה עיי' לעיל עמ' 18, אות ה'. ובהפניות שם.

<sup>100</sup> **עדיית** פ"ה מ"ז. עיי' גם **בבלי ברכות** י"ט ע"א ומו"ק ט"ו ע"ב. רמב"ם מסביר ש"מוטב להניח" ולא חייבים להניח, כי הוא עצמו קיבל גם כן מרבים, וכן רע"ב. ראב"ד מפרש שהראשונים נמנו על אלו הדברים והיו מחצה למחצה, ולכן

עקביא בן מהללאל שהורה לבנו "לאחוז בדברי המרובין", משתמש בניסוח של המלצה: "מוטב להניח דברי היחיד ולאחוז בדברי המרובין", ואין הדברים מנוסחים עדיין כעקרון מחייב. יתכן שבעיניו, ובזמנו, עקרון הרוב פעל רק במסגרת בית דין ומנין. אבל דברים אלו שאמר לבנו מכילים את הנחת היסוד לקיומו של עקרון הרוב גם מחוץ למסגרת של בית דין ומנין.<sup>101</sup>

הגישה הזאת נשמעת יותר כגישה מוסרית מאשר כחוק מחייב, וכך היא נראית גם במקורות תנאיים אחרים. כשהתנא עצמו, מתוך עמדתו האישית - המוסרית, מקבל את דברי חבריו. בסוגיית הירושלמי הבאה, מתקיים דיון בשאלה אימתי נהגו התנאים לקבל דעת חבריהם, גם כשבעצמם סברו הלכה אחרת. מעשה שבאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להן אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות.

ורבן גמליאל פליג על רבנין ועבד עובדא כוותיה? והא רבי מאיר פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה! והא רבי עקיבא פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה!

והן אשכחנן דרבי מאיר פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה? ... ואמר לן אף על פי שאני מיקל לאחריים מחמיר אני על עצמי, דהא פליגי עלי חברי.<sup>102</sup>

והן אשכחנן דרבי עקיבא פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה? ... אמרו: הואיל ויש כאן מטהרין ויש כאן מטמאין נעמוד על המניין, התחילו מרבי עקיבא וטיהר. אמרו לו הואיל והיית מטמא וטיהרת טהור.<sup>103</sup>

והן אשכחנן דר' שמעון פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה? ... אמרי ליה ולא את הוא שאת מתיר אמר ליה ואין חבירי חולקין עלי?<sup>104</sup>

ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה? שנייא הכא שהיא לשינון. מעתה אף משיעלה עמוד השחר? ואית דבעי מימר: תמן היו יכולין לקיים דברי חכמים, ברם הכא כבר עבר חצות ולא היו יכולין לקיים דברי חכמים. אמר לון עובדין עובדא כותיה.<sup>105</sup>

שלש הדוגמאות שהירושלמי מביא אינן שוות זו לזו, ואינן זהות למקרה המהווה בסיס לדיון: מעשה

---

עמד בשמועתו והם עמדו בשמועתן. אפשרות אחרת היא שהם חלקו בשאלה מה היה הרוב. "תפארת ישראל" מסביר שחיו בימי הבית והסנהדרין ולכן דנו אותן כדין זקן ממרה.

<sup>101</sup> החוקרים חלוקים בשאלה מתי חי עקביא בן מהללאל. ח.ד. מנטל סיכם ב"מחקרים בתולדות הסנהדרין" עמ' 128 - 139 סיכמו את דעות החוקרים הסבורים שיש להקדים זמנו לזמן הבית, ואפילו עד לימי שמעיה ואבטליון! מורי הפרופ' א. א. אורבך, חז"ל אמונות ודעות עמ' 535 והע' 23 שם, נטה לאחר את פרשת עקביא בן מהללאל לימי יבנה. לשני הצדדים אין ראיות מכריעות, לענ"ד.

<sup>102</sup> מקור המחלוקת והדיון בתוספתא שבת פי"ג ה"ב. בבלי שבת קל"ד א'.

<sup>103</sup> מקור המחלוקת והדיון במשנה אהלות, פי"ב, מ"ו, תוספתא עדיות, פי"א ה"ז, תוספתא אהלות, פי"ד ה"ב, בבלי נזיר, נ"ב ע"א.

<sup>104</sup> מקור המחלוקת והדיון בשביעית פי"ט מ"א, ירושלמי שביעית ל"ח ע"ד, בבלי פסחים נ"א ע"ב, תוד"ה כל. קהלת רבה פרשה י'.

<sup>105</sup> ירושלמי ברכות פי"א ג' ע"א.

רבן גמליאל ובניו שחזרו מבית המשתה. רבן גמליאל הורה לבניו למעשה לקרוא קריאת שמע כששאלו אותו אם אפשר לקרוא אחרי חצות, ולא היקל לכתחילה לפסוק שמותר לאחר ק"ש אחר חצות. ר' מאיר החמיר לעצמו בחלול שבת כדעת חכמים וכנגד דעתו, ר' שמעון הקפיד על אדם אחר שהיקל כדעתו ולא החמיר כחכמים, ואילו הסיפור על ר' עקיבא אינו סיפור על הוראת הלכה שלו, אלא על השתתפות במנין שבו קיבל את דעת האחרים, שככל הנראה היו רוב הנוכחים באותו מעמד. ר"ל גינצבורג דן בסוגיה זו באריכות<sup>106</sup>, ומסקנתו היא שהמכנה המשותף היחיד של הדוגמאות הוא בעמדה המוסרית, שחכם יחיד איננו עומד על דעתו במקום חכמים, הגם שאין מניעה שההלכה תהיה כמותו. ובלשונו: "והנה בימי התנאים אף שכל יחיד ויחיד כשבאתה הלכה למעשה לפניו סמך על דעתו גם במקום שחבריו הרבים נחלקו עליו, מכל מקום חשבו שהוא מדרך הנימוס שלא יקיל חכם לעצמו אם חבריו מחמירין".<sup>107</sup>

ההבנה שמדובר על עקרון מוסרי ולא על הלכה מחייבת מסבירה, לדעת גינצבורג, מדוע אפשר למצוא אצל התנאים לא מעט דוגמאות שחכם יחיד הורה ונהג כדעתו - במקום שלא היה בכך עימות ישיר עם דעת הרבים. מקרה ר' אליעזר בן הורקנוס הוא יוצא מן הכלל המלמד על הכלל. במקרה זה, נודה ר' אליעזר רק מכיון שעמד בתוקף על דעתו וניסה לכפותה על הרבים, אבל אילולא עשה כן לא היו מנדים אותו. ואדרבה, הגמרא מעידה על כך שבמקומו היו נוהגים כמותו בדין מכשירי מילה, ומציינת זאת בלשון של שבח<sup>108</sup>.

כדי להתאים בין האמור כאן לאמור בפסקה הקודמת בענין רוב בשמועה, יש לפרש שמדובר כאן במצב שבו אין מסורת "שמועה" ידועה ומוסכמת בידי החכמים, והמחלוקת היא ב"שיקול הדעת" ולא בשמועה. שכן במקרים שיש שמועה, ראינו שמכריעים הכרעה מספרית באופן מחייב ולא כמתואר כאן - כהמלצה מוסרית.

### **הכרעת רוב בהוראה - "אם יש חכם אחר נשאלין לו"**

רעיון ההכרעה, שיסודו בהשגת רוב בבית דין, הועבר גם לכללי ההוראה וההנהגה. כללים שתחילתם ככללי הנהגה, הפכו מאוחר יותר גם לכללי פסיקה.

מהם "כללי הנהגה", ומהם "כללי פסיקה"?

כלל הנהגה הוא נוהל המדריך כיצד יש להתנהג במקרה שמתעורר ספק בהלכה. הוא מיועד למקרה

<sup>106</sup> פירושים וחיזושים בירושלמי, עמ' 81 ואילך.

<sup>107</sup> שם, עמ' 84.

<sup>108</sup> בבלי, שבת ק"ל ע"ב.

פרטי, ולאדם פרטי שנתעורר לו הספק. השואל פונה למורה הוראה שיורה לו את הדין. וקיימים נהלים המסדירים את דרך הפניה של השואל, את דרך ההוראה של החכם, ואת אופן ההתנהגות של השואל אחרי ששמע את ההוראה. שונים מהם כללי הפסיקה הנתפסים ככללים המחייבים את כל הציבור ומקבעים את ההלכה לעם כולו, ולדורות.<sup>109</sup>

לפי התיאור של ר' יוסי בן חלפתא בתוספתא, כאשר היתה שאלה בימים שבית דין הגדול היה קיים ומערכת בתי הדין סדורה, הלכו השואלים מבית דין מקומי לגדול ממנו, עד שהגיעו להכרעת הלכה אחת בסנהדרין. משנתבטלה המערכת הסדורה הזו, והורגלו שאין רוב מוחלט והכרעה אחת, נוצר צורך להציע פתרונות וכללי התנהגות למצבים מסופקים. התוספתא בעדיות מספקת הדרכה שכזאת לשואל שנתקל במחלוקת ובסתירה בין דברי החכמים:

נישאל לחכם אחד וטימא לו לא ישאל לחכם אחר, נשאל לחכם וטיהר לו לא ישאל לחכם אחר. היו שנים, אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר, אם יש חכם אחר נשאלין לו ואם לאו הולכין אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר: דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המיקל.<sup>110</sup>

מובן, שמתוארת כאן תמונה שונה לגמרי מזו שתוארה על ידי ר' יוסי אודות הימים שקודם למחלוקות. אז, היתה דרך להכריע על ידי הבאת הספק לבית דין, ולא היה מקום להורות כיצד לנהוג במקום שחכם אחד אוסר ואחד מתיר. שכן מצב זה היה זמני, ובלתי תקין. בעיה כזאת היתה צריכה להיות מובאת בפני בית דין. לעומת זאת, ברייתא זו משקפת חוסר יכולת לממש את עקרון הרוב בבית דין, ולכן היא מציעה חלופה חלקית - שמיעת דעת שלישיית המכרעת בין השניים. מובן שזהו רוב מקרי ולא מחייב, שהרי אם ישאלו חכם רביעי וחמישי, יכול הרוב להתהפך. במקום שאין חכם שלישי ועקרון הרוב אינו יכול להתממש אפילו בצורה חלקית, מציעה התוספתא פתרון אחר: פסיקה לפי המחמיר, לדעת תנא קמא או כמחמיר בדאורייתא וכמיקל בדרבנן.

לדעת תנא קמא, כשצריך להכריע בין שני חכמים, יש לשאול חכם שלישי. ואם אין שלישי, הולכים אחרי המחמיר. ר' יהושע בן קרחה, חולק על תנא קמא וסובר שרק בדברי תורה הולכים אחרי

<sup>109</sup> נראה, שזו במובן מסוים, המשמעות של ההבחנה הידועה בין רמות הפסיקה: "מטין", "נראין", "הלכה". "מטין" ו"נראין" הן דרכי הנהגה, "הלכה" היא קביעה כללית מחייבת.  
<sup>110</sup> תוספתא עדיות, פ"א ה"ה.



המחמיר<sup>111</sup>. בפשטות הוא חולק רק על הסיפא, אבל מסכים שכשיש שלישי צריך לשאול שלישי. ואם כן, יש כאן יסוד נוסף של עקרון הרוב מחוץ לבית הדין, בסדרי ההוראה.

## "הלכה כדברי המרובין"

המונח המבטא את השינוי שחל בדרך יישום עקרון הרוב הוא הביטוי "הלכה כדברי המרובין". כפי שהתבאר לעיל, לא נחלק אדם מעולם שבמקרה שנתכנסו חכמים למושב של בית דין ועמדו ונמנו – הולכים אחרי הרוב<sup>112</sup>. זהו הנוהל הבסיסי של ההכרעה בבית הדין ובכל כינוס שיש בו עמידה למנין, המבוסס על הפסוק: "אחרי רבים להטות"<sup>113</sup>. אולם, תהיה זו טעות לזהות את הנוהל הזה עם העקרון "הלכה כדברי המרובין", זאת, מכיון שהכלל "הלכה כדברי המרובין" משמש במקום שבו לא היה מנין רשמי. הוא נאמר במצב שבו קיימת מחלוקת ידועה בין החכמים, והעריכו שהרוב סוברים כאחת הדעות.

בבואנו לברר כיצד נתפתח כלל הפסיקה מתוך כלל בית הדין, נמצא, שהסביבה בה מופיע לראשונה המושג בצורתו החדשה היא יבנה בימי רבן גמליאל, ר' אלעזר בן עזריה, ר' עקיבא, וחבריהם.<sup>114</sup> סימן לשינוי המשמעות ניתן לראות בשינוי מטבע הלשון. כאשר מדובר על סדרי בית הדין, משתמשים, על מנת להציג את עקרון הרוב, בציטוט ישיר של לשון הפסוק "אחרי רבים להטות"<sup>115</sup>. ומוזכר מושג המנין: "נמנו", שהרי כדי לברר את הרוב יש צורך במנין. מטבעות הלשון השונות מלשון הפסוק, כגון: "הלכה כדברי המרובין"<sup>116</sup> וכן: "יחיד ורבים הלכה כרבים"<sup>117</sup>, והעדר התייחסות למנין, מעידים שמדובר על הפעלת עקרון הרוב מחוץ למסגרת בית הדין<sup>118</sup>.

רק בימי ר' עקיבא וחבריו ניתן להצביע על התמסדות העקרון של רוב החכמים, מחוץ לבית הדין:

<sup>111</sup> בענין ההוראה לחומרה וקולא – עיי' להלן, עמ' 127.

<sup>112</sup> בהלכה, אמנם מוצא מושג הרוב ממשמעותו הראשונית, ונלמד שצריך "רבים להטות", דהיינו שלא די בסנהדרין ברוב של אחד, אלא שיש צורך בהטיה של שניים לפחות. אלא שאין זה מבטל את המשמעות הראשונית, הפשוטה, של עקרון הרוב שעל פיו מתנהל בית הדין. (משנה סנהדרין פ"א מ"ו, תוספתא סנהדרין פ"ג ה"ז, מכילתא דרבי ישמעאל, כספא, משפטים, פרשה כ'. מכדרשב"י, פכ"ג פס"ב, בבלי סנהדרין י"ז א', ונלקח מכאן גם לענין הליכה אחרי הרוב בתערובות וחזקות: בבלי חולין י"א ע"א. ועיי' במקורות שנלקטו ב"תורה שלמה" לשמות פכ"ג פס"ב, ובהערות הרמ"מ כשר שם).

<sup>113</sup> על אף שאין זה פשוטו של מקרא. עיי' רש"י, רשב"ם וראב"ע, פיר' הארוך, לשמות כ"ג, ב'.

<sup>114</sup> מורי הפרופ' א. א. אורבך, "מסורת והלכה" (עמ' 139 ואילך), דן במעבר מכלל פרוצדורלי בית דין לביטוי המשמש בקהל החכמים. בעיקרי הדברים מתאימים דברינו לדעתו.

<sup>115</sup> סנהדרין פ"א מ"ו. ירושלמי סנהדרין, פ"ד, כ"ב ע"א-ב, מדרש שוחר טוב פ"י י"ב, ובמקבילות שציינן במהדורת בובר עמ' 108.

<sup>116</sup> עדיות פ"א מ"ה, תוספתא שם ה"ד - משתמשים במונח בהקשר של הרבים במשנה. במשנה ברכות פ"ד ה"ט"ו, השימוש בפי ר' עקיבא אף הוא נראה בהקשר שמחוץ לבית דין, כפי שיוסבר להלן.

<sup>117</sup> ביטוי זה מופיע רק בתלמוד הבבלי, בדרך כלל בשכבת הסתם, אך מיוחס לר' יוחנן. ראה דיון מפורט להלן עמ' 316.

<sup>118</sup> בדרך כלל, מטבע לשון נוצר אחרי תקופה שבה הביטוי והרעיון שמאחריו מופיעים כחלק מן הלשון וההתבטאות החפשית. רק אחרי שלב מסוים מתקבע דפוס מחשבה ומטבע לשון המתאר אותו. לכן, יש להזהר מלקבוע מסמרות על פי ההופעה הראשונה של הביטוי במקורות הכתובים.

מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ביריחו הביאו לפנייהם כותבות ואכלו, קפץ ר' עקיבא ברוך אחריהן אחת, אמר לו רבן גמליאל: עקיבא למה אתה מכניס ראשך לבין המחלקות? אמר לו: למדתנו אחרי רבים להטות - אע"פ שאתה אומר כך וחביריך אומרים כך הלכה כדברי המרובין<sup>119</sup>.

מסתבר שמעשים אלו של ר' עקיבא, נעשו כאשר עדיין לא הוכרעה והתפרסמה הלכה בענין. מדברי ר"ג משמע, שר"ע "מכניס ראשו לבין המחלוקת", ולא שהוא עושה כנגד הוראת בית הדין. גם ר' עקיבא איננו טוען שנמנו הרבים וגמרו כמותו, אלא שכך היא "דעת המרובין" שנהג על פיה. למעשים אלה של ר' עקיבא היתה משמעות מרובה לקביעת ההלכה:

מעשה שנכנסו רבותינו לעיירות של כותים שעל יד הדרך, הביאו לפנייהם ירק קפץ ר' עקיבא ועישרו ודאי. אמר לו רבן גמליאל: היאך מלאך ליבך לעבור על דברי חביריך או מי נתן לך רשות לעשר? אמר לו וכי הלכה קבעתי בישראל, אמר לו: ירק שלי עישרתי!

אמר לו: תדע שקבעתה הלכה בישראל שעישרתה ירק שלך<sup>120</sup>.

ר' עקיבא חלק על רבן גמליאל לא רק בגופי ההלכות, אלא גם בדרך הפסיקה. רבן גמליאל גרס שאין ר' עקיבא רשאי לעשות מעשה מחייב, במקום שבו עדיין לא היתה הכרעה. והוא הניח בפשטות שיש להביא את הדברים להכרעה בבית הדין, כמאמרו בפרשת תפילת ערבית רשות: "המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש"<sup>121</sup>. ואילו ר' עקיבא מרשה לעצמו לנהוג הלכה למעשה "כדעת המרובין" אף על פי שלא עמדו למנין. והוא אף תולה את חידושו זה ברבן גמליאל עצמו - שלימדנו, אחרי רבים להטות! אפשר שר' עקיבא מייחס את ההוראה הזאת לרבן גמליאל בדרך כבוד בלבד. אבל יתכן שר' עקיבא אכן מתכוון לטעון כנגד רבן גמליאל, שהוא נאמן לעקרון הרוב המחייב, שרבן גמליאל כל כך נאבק למענו, ודווקא רבן גמליאל, הנוהג כדעתו נגד רוב החכמים, הוא שפוגע בעקרון הרוב. מבחינה לשונית, מתבטא חידושו של ר' עקיבא בכך שהוא ממיר את הביטוי "אחרי רבים להטות" - שאותו לימד רבן גמליאל, בביטוי "הלכה כדברי המרובין" - שאותו חידש ר' עקיבא עצמו<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> **תוספתא ברכות**, פ"ד ה"ו. סיפור דומה מצוי גם **בתוספתא ביצה**, פ"ב ה"ב: "של בית רבן גמליאל לא היו זוקפין את המנורה בלילי יום טוב, ומעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ברומי ונפלה מנורה בלילי יום טוב, ועמד ר' עקיבא וזקפה, אמר לו רבן גמליאל: עקיבא מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלקות? אמר לו: למדתנו, אחרי רבים להטות, אע"פ שאתה אוסר והן מתירין הלכה כדברי המרובין".

<sup>120</sup> **תוספתא דמאי**, פ"ה ה"ד, ועי' ע.צ. **מלמד**: "המעשה במשנה כמקור להלכה", סיני כרך מ"ו, תש"ד.

<sup>121</sup> **בבלי ברכות** כ"ז ע"ב, ובמקבילה **בירושלמי ברכות**, פ"ד, ז' ע"א: "למחר כשאכנס לבית הוועד עמוד ושאל את ההלכה הזאת".

<sup>122</sup> השימוש "למדתנו רבינו" אינו מורה שרבן גמליאל הוא "אבי השמועה" של הליכה אחרי הרוב, כיון שזו היא דרך נימוס שבה מעירים לחכם גדול כשחולקים עליו או כשהוא טועה. אבל עצם שימושו של ר' עקיבא בטענת הרוב כדי להעמיד דעתו כנגד דעתו של רבן גמליאל, נראה כדבר חדש, במערכה על הדרכים לעיצוב ההלכה בבית המדרש היבנאי. אין ספק, שהחידוש איננו בעצם השימוש במושג הרוב, שהוא כלל בית דין עתיק וברור, החידוש של ר' עקיבא הוא בהעתקת הכלל מנוהלי בית דין אל קהל החכמים שמחוץ לכתלי בית הדין. ר' יהושע בפרשת תנורו של עכנאי

יצוין, שבמקורות התנאיים אין בכלל שימוש בצורת הכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים", אלא רק "הלכה כדברי המרובין". דבר שמעיד, על כך שעדיין לא היה זה "כלל פסיקה" עיוני, שמשמשים בו כדי להכריע הלכה במשנה או מקור תנאי השנוי במחלוקת, אלא היה זה רק כלל הנהגה, ששימש להכרעה בין קבוצת חכמים המתדיינים ביניהם. אבל בהבאה של הברייתא הזו בבבלי, כבר מוחלף המושג "הלכה כדברי המרובין" בביטוי "יחיד ורבים הלכה כרבים"<sup>123</sup>. "יחיד" לעומת "רבים" זו טרמינולוגיה המתארת את אופן הופעת הדעות במשנה, ולא עמדות של חכמים בויכוח. והוא נוסח פורמלי - ספרותי ולא נוסח ריאלי - תיאורי.<sup>124</sup> שינוי הלשון הזה משקף היטב את שינוי המשמעות, מכלל הנהגה לכלל פסיקה, המיועד להכריע במחלוקות שנמסרו בספרות ההלכה התנאית, משנה וברייתא. אלא ששינוי זה התרחש רק אחרי ימיו של ר' עקיבא, ומצא את ביטוי רק בסגנון הבבלי.

מסתבר, שהעקרון של השימוש ברוב גם כשאין מניין רשמי ובית דין מרכזי, החל להתפתח בימי הדור השני ביבנה, דורם של ראב"ע ור"ע. החידוש הזה היה נחוץ כדי לאפשר פסיקה במערכת שמכירה בכך שאין בית דין מרכזי מחייב. מערכת שגם מודה בצורך לשמר מחלוקות ובאפשרות של שינויים וריבוי דעות, ומוותרת על הסיכוי ל"הלכה אחת יוצאת ורווחת"<sup>125</sup>. אמנם היו משמרים גם את דעת היחיד, גם מתוך מחשבה שהרוב הוא זמני ויכול להשתנות, כיון שהמחלוקת, לפי שיטתם "עתידה להתקיים", אולם השתמשו בהערכת הרוב ככלי לקביעת הלכה בשעתה.

ההצדקה הרעיונית לפסיקה על פי הרוב ולהרחבת עקרון הרוב מבית הדין לכלל קהילת החכמים היתה מבוססת, קרוב לודאי, על כך שגם בזמן בית הדין ניתן משקל נוסף לרוב: בשמועה, בהוראה, ובחובה המוסרית.

מכיון שהרוב שמחוץ לבית דין אינו סמכותי ותקף כמו החלטה מחייבת של בית דין הגדול, המשיכו גם לפסוק כדעת יחידים, כבדוגמה שלהלן:

אמר שמואל, אמר רבי: הלכה כרבי יוסי, דאמר: מילי לא מימסרן לשליח.

אמר לפניו ר"ש ברבי: מאחר שר"מ וחנינא איש אונו חולקין על רבי יוסי, מה ראה רבי לומר הלכה כר'

---

איננו מזכיר את עקרון הרוב בדחותו את בת הקול. הוא אומר רק: "לא בשמים היא" - כלומר, אין מקום להתערבות מבחוץ. ר' ירמיה האמורא הוא שמפרש "שכבר כתבת בתורתך אחרי רבים להטות". ובאמת, בכל מקום תולה הגמרא בר' יהושע רק את הדעה ש"אין משגיחין בבת קול", ואינה מתייחסת לענין הרוב.

<sup>123</sup> בבלי ברכות ל"ז א'.

<sup>124</sup> "יחיד" דווקא! לעולם לא מעטים מול רבים. גם אם לכאורה היה מקום לאפשרות, שתהיה מחלוקת שניים נגד חמשה או כל צירוף מספרי אחר. בכל זאת, בדרך כלל מוצאים "יחיד" מול "חכמים". זו היא צורה ספרותית ולא מצב ריאלי. ולכן גם הכלל - "יחיד ורבים" אינו משקף מספרים ריאליים של החולקים אלא נוסחה רשמית של מנסח המשנה.

<sup>125</sup> בבית דין, כשחכם אחד נשאר בדעת מיעוט, אין הוא ראוי לפרסם דעתו ולומר מה הורה הוא ומה הורו חבריו, **סנהדרין פ"ג מ"ח**.

אמר לו: שתוק, בני, שתוק, לא ראית את ר' יוסי, אילמלי ראיתו נמוקו עמו;<sup>126</sup>

רבי פוסק כדעת ר' יוסי, היחיד, אף שברור ששניים סוברים שלא כדעתו, ואף על פי שכך הוצגה המחלוקת במשנת רבי עצמו. ללמדך, שגם כשהיו בפני רבי מחלוקות שבהן היה רוב לדעה אחת, לא נמנע מלפסוק כדעת היחיד<sup>127</sup>.

### ניסוח דעת רוב במשנה

המקור הקדום ביותר שבו יש התייחסות למשנה כמקום שבו מופיעה דעת היחיד בצד דעת הרבים הוא במסכת עדיות:

לעולם הלכה כדברי המרובין. לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן. ר' יהודה אומר: לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן. וחכמים אומרים: לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובים, אלא מתוך שזה אומר טמא וזה אמר טהור, זה אמר טמא כדברי ר' אליעזר - אמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעתה<sup>128</sup>

ברייתא זו, המופיעה כחלק מרצף של מאמרים המסבירים את עריכת המשנה בראשיתה, מתמודדת באופן ישיר עם שאלת הבאתן של דעות חלוקות במשנה, בניסוח של יחיד ורבים. מחלוקת ר' יהודה וחכמים משקפת שתי עמדות בסיסיות לגבי המשמעות של ה"רבים" במשנה: עמדה אחת, היא דעת חכמים, שדעת הרבים במשנה היא דעה מחייבת ומוחלטת. לא בכדי השתמשו בדוגמה של ר' אליעזר שהוא הסמל לתנא שחולק על חכמים ועומד על דעתו. האסוציאציה המתבקשת היא לסיפורי "תנורו של עכנאי", נידויו של ר' אליעזר ודחיית הלכותיו מבית המדרש. לעומת זאת, דעת ר' יהודה שונה. ר' יהודה סובר שדעת היחיד הוזכרה במשנה כדי שיהיה אפשר לסמוך עליה בעת הצורך. הוי אומר: לדעת ר' יהודה לא משתקפת במשנה הכרעה סופית ומוחלטת, אלא נטיה שהיא תלויה זמן, מקום והקשר.

לא ברור מן הברייתא הזאת, אם הכוונה באמרו "דברי המרובין" היא גם ל"סתם משנה", או רק למשנה שמפורש בה: "וחכמים אומרים". וגם אין בה הסבר, כיצד התברר להם למנסחי המשנה או לעורכיה, מהי דעת היחיד ומהי דעת רבים. ואיך יתכן, שלעולם מדובר על יחיד ורבים ולא על מעטים ורבים. יתכן שלא היתה עמדה מגובשת בשאלות אלה בימי הוצרותה של משנת עדיות והברייתות המקבילות שלה. בכל אופן, ברייתא זו מקדמת את השימוש במושג הרוב שלב נוסף, והיא קובעת בכירור כלל יסודי

<sup>126</sup> בבלי גיטין ס"ז ע"א.

<sup>127</sup> רבי אינו פוסק כאן על פי הכלל "הלכה כר' יוסי מחבריו". אמנם, גם כאשר התגבש ונוסח הכלל שהלכה כר' יוסי, הוא נאמר רק במחלוקותיו עם חכמים יחידים ולא כאשר הוא יחיד נגד רבים. עיי' להלן עמ' 242 ואילך.

<sup>128</sup> תוספתא מסכת עדיות פ"א ה"ד. ניסוח הדברים במשנה פ"א, מ"ה - ו', שונה במעט.

בפרשנות משנה<sup>129</sup>: יש מושג של "דברי המרובין" לא רק בהתוועדות של חכמים, או במסורת של שמועה. גם במסורת ההלכה המנוסחת במשנה, נשתמרו דברי יחיד ודברי המרובין, ויש הנחיה לפסוק כדברי המרובין. יש לזכור, שמדובר כאן בדורות קודמים לדורו של רבי, ואי אפשר להסיק מכאן לגבי דרך שימושו של רבי בסתם<sup>130</sup>.

מצאנו אם כן, שהרעיון של רוב מחוץ לבית הדין היה קיים כבר מדורות ראשונים של התנאים. אף על פי שהמפרשים והחוקרים השתדלו לברר ולהבחין בין מקורות אלו, ולמצוא עקרונות קבועים: אימתי חייב היחיד להשמע לדעת הרבים ומתי לא, נראה שלא היו עקרונות קבועים, וההחלטה אם לשמוע את דעת הרבים או לא היתה תלויה, במידה מסוימת, בהקשר שבו התנהלה המחלוקת, מצד אחד, ובאופיו של החכם החולק, מצד שני<sup>131</sup>.

זו גם הסיבה העיקרית שבגללה הכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים" איננו בעל תוקף דומה להלכת בית הדין "אחרי רבים להטות". הלכת בית הדין נועדה להתקיים בבית הדין, ומבחינה משפטית, לא קיים מושג הרוב מבלי מושג המנין.

## 2. חומרה וקולא

עד כאן, עסקנו בוריאציות שונות של יישום עקרון הרוב גם בהעדר בית דין ועמידה מוסדרת למנין. בפסקאות הבאות נעסוק בדרכים אחרות של פסיקה שהתקיימו בתקופת התנאים בצד דרך הרוב. בדרך אחת נתקלנו כבר לעיל, בהלכה העוסקת בכללי ההוראה וההנהגה:

נישאל לחכם אחד וטימא לו לא ישאל לחכם אחר, נשאל לחכם וטיהר לו לא ישאל לחכם אחר. היו שנים, אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר, אם יש חכם אחר נשאלין לו ואם לאו הולכין אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר: דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המיקל.<sup>132</sup>

זו דרך המניחה ויתור על עקרון הרוב, שעד כה היה העקרון היחיד המנחה בפסיקת ההלכה. ההכרעה לחומרה או לקולא לפי סוג ההלכה: דאורייתא או דרבנן, מתאימה יותר למערכת דיני הספיקות מאשר

<sup>129</sup> לאו דווקא במשנת רבי, אלא במשנה הקדומה, שנוסדה ביבנה – משנת עדיות.

<sup>130</sup> עיי' להלן, עמ' 181.

<sup>131</sup> נראה, שיש לקבל דעתו של גינצבורג, שחיוב גמור היה רק בהכרעת בית דין הגדול. ביחס אליו גובשו דיני "זקן ממרא". אבל בכל ההקשרים האחרים לא נמצא ביטויים של חיוב גמור.

<sup>132</sup> **תוספתא עדיות**, פ"א ה"ה.

למערכת בתי הדין<sup>133</sup>. בעצם, קובעת התוספתא, שבהעדר בתי דין מסודרים, ניתן להתייחס למצב של מחלוקת כאל מצב של ספק, ויש לדון בו כדרך שדנים בהלכות של ספיקות. בכך נפתחה הדרך לדון במחלוקות באמצעות כללי הספיקות<sup>134</sup>. אולם ברור שבשלב זה עדיין אין מדובר בכלל פסיקה אלא בכלל התנהגות<sup>135</sup>.

יישום של העקרון של ר' יהושע בן קרחה קיים, כנראה, כבר בימי התנאים גם כשיקול פסיקה. דוק: "שיקול" ולא כלל, מכיון שהוא איננו משפט כללי המחייב להכריע כך בכל מחלוקת, אלא הנחיה לפוסק כיצד לנהוג במצב של חוסר הכרעה:

רבי בא בריה דרבי פפי בשם רבי חמא בר חנינה: מעשה באשה אחת שעירבה לחמותה בלא דעתה, ואתא עובדא קומי רבי ישמעאל וביקש לאסור, אמר ליה רבי חייה: כך שמעתי מאביך כל מה שאת יכול להקל בעירובין הקל.<sup>136</sup>

בעקבות כלל ההנהגה של ר' יהושע בן קרחה, מוצאים אצל האמוראים שלשה כללים המבוססים על עקרון דומה: "הלכה כדברי המיקל [בערלה] בחוץ לארץ". "הלכה כדברי המיקל באבל". "הלכה כדברי המיקל בעירובין". בשלשת המקרים מדובר בהלכות שהן "מדברי סופרים", ולכן מובן מדוע נקבע הכלל "כדברי המיקל" בהם. הדברים טעונים עוד בירור מפורט, לגבי כל אחד משלשת הכללים האלה בפני עצמו. בראש ובראשונה יש לשאול, שאם הכללים הללו מבוססים ממש על דברי ר' יהושע בן קרחה, היה צריך להכליל לגבי כל הנושאים שהם מדברי סופרים ולא רק לשלשת אלו. כגון: שניות בעריות, נטילת ידיים. בכל אלו לא מצאנו כלל דומה.<sup>137</sup>

<sup>133</sup> מאין ידע השואל אם השאלה היא שאלה של דברי סופרים או דברי תורה? יתכן שדבר זה עצמו הוא ישאל לחכמים שהורוהו. הערה מעניינת בדבר ההתנהגות הרצויה מן החכמים במצב שכזה מעיר הגרש"ז **אויערבאך**: "וחושבני שהבא לשאול משני חכמים ואחד אוסר ואחד מתיר, כיון דכללא הוא דבשל סופרים הלך אחר המיקל כמו"ש בגמ' ע"ז ז' ע"א, מסתבר שאף אם האוסר עומד וצווח ככרוכיא על המתיר שהוא טועה, מ"מ אם גם המתיר הוא חכם שהגיע להוראה, נראה שאם לאחר גמר הויכוח בין האוסר והמתיר, יחזור שוב השואל ושאל אותם איך עלי להתנהג, מסתבר שגם האוסר צריך לומר לו האי כללא שבדרבנן הלך אחר המיקל" (שו"ת **מנחת שלמה**, ח"א סי' מ"ד).

<sup>134</sup> פתרון למצבי ספק הוא נושא רחב בספרות התנאים, עיי' **שיפמן, הספק בהלכה ובמשפט**. החידוש בדברי ריב"ק הוא בהעתקת עקרון מדיני הספקות למקרה של מחלוקת. אמנם, אין כאן קביעה כוללת שמחלוקת שאינה פתורה דינה כספק. הפוסקים הבחינו בין ספק בדיון, ספק במציאות, וספק שנוצר בשל מחלוקת.

<sup>135</sup> ניסוח הדברים ככלל פסיקה יופיע רק בסוגיה אמוראית, בעקבות נוסח כלל שנמסר בשם ר' יוחנן, ובהתאמה לכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים". **בבלי עירובין מ"ו, מ"ק כ' ע"א**. ועיי' להלן 319 דיון בכלל זה. עיי' **בהלכות גדולות הילדסהיימר**, עמ' כ"ו במבוא שבחלק א', הערה 70. בכללי ההלכה של הגאונים, יש לציין את הכלל: "כל היכא דאיכא תרי לישני ולא איפסיק הילכתא כחד מינייהו בדאורייתא עבדינן לחומרא ובדרבנן עבדינן לקולא", המיוסד על העקרון של ר"י בן קרחה.

<sup>136</sup> **ירושלמי עירובין פ"ז כ"ד ע"ד**. בבבלי **עירובין פ' ע"א** הסיפור מהופך בפרטים אחדים: החמות ביקשה לערב לכלה, ר' חייא ביקש להחמיר, ור' ישמעאל אמר לו בשם ר' יוסי אביו שצריך להקל. רק מהבבלי מוכח שהמקור להקל הוא ר' יוסי. כיון שבירושלמי אפשר לפרש שר' חייא אמר לר' חמא בר חנינה "כך שמעתי מאביך".  
<sup>137</sup> ראה לקמן, הדיון בכל אחד מן הכללים הללו.

### 3. הלכה ומעשה

במקום שבו אין אפשרות לקבוע הלכה בצורה מסודרת, על ידי עמידה למנין, מתחזק משקלו של המעשה כגורם בהלכה<sup>138</sup>. אף על פי שקיים כלל פסיקה שיש להתחשב במעשה של חכם כקביעה בעלת תוקף יתר מאשר הבעת דעה בלבד, מובן שאין להחשיב את המעשה ככלל פסיקה בפני עצמו<sup>139</sup>.

ה"מעשה" איננו הכרעת הלכה עיונית, אלא דרך מעשית לקביעת ההלכה על ידי חכם אחרי שפסק את ההלכה. אין המעשה מלמד דבר כללי אלא רק מה פסק חכם פלוני בענין מסוים. כוחו של המעשה רב ביותר. כמוכּן, הדבר מותנה בכך שהעושה הוא חכם חשוב, או שהמעשה נעשה בפני חכמים והסכימו עליו, או לפחות לא מיחו<sup>140</sup>.

לראשונה מוצאים את רבן יוחנן בן זכאי משתמש במעשה כדי ליצור תקדים הלכתי ביבנה<sup>141</sup>, ואחר כך חוזר הדבר בכל הדורות<sup>142</sup>.

כוחו של המעשה הוא כוחו של החכם שעשהו, והוא דומה במובן מסוים לפסיקה מפורשת של חכם. יתרונו על פני פסיקה מפורשת הוא שפסק שנאמר במסגרת דיון מתפרש כפחות החלטי ממעשה, שיש בו מחויבות גמורה של העושה, שהסיק את המסקנה המתחייבת מדעתו העיונית. לעומת זאת, חסרונו של המעשה לעומת ההלכה הוא, שלא תמיד ברור הרקע העיוני שלו, ולעתים קרובות קורה, שמעשה

<sup>138</sup> י. מאן, ב"ספר המעשים לבני א"י" עמ' 3 – 4, טוען שיש יחס מיוחד ל"מעשה" דווקא בתורתם של חכמי א"י, מזמנו של ר' יוחנן ועד ימי ספר המעשים שאחרי חתימת התלמוד. אבל נראה שאין בזה הבדל משמעותי בין אמוראי בבל לא"י בזמן המשנה והתלמוד. ר"ש ליברמן הראה שהמונח "מעשה" בירושלמי מקביל ל"פסק דין" (תרביץ, שנה ב', תרצ"א עמ' 377 – 378). אם כן, גם בירושלמי קיימת ההבחנה בין "להלכה" ובין "למעשה" כמו בבבלי, כגון: **ירושלמי סוטה פ"ה כ" ע"א**: "תמן אמרין ממה שקילס רבי יהושע את רבי עקיבה הדא אמרה הלכה כיוצא בו רבנן דקיסרין אמרין למדרשו קילסו אבל למעשה אין הלכה כיוצא בו".

<sup>139</sup> חשיבותו של המעשה ניכרת גם מכך שחכמים הקפידו למנוע עשיית מעשה שלא כדעתם, גם אם באופן פרטי היה מקום לאפשר לחכם החולק לנהוג כשיטתו. זאת, על מנת "שלא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות". ע"י: **תוספתא ברכות פ"א ה"ד**, פ"ה ה"ב ושי"נ.

<sup>140</sup> יש להבחין בין שני סוגי מעשים. האחד, הוא מעשה קדום, שמשמש עדות על ההלכה שנהגה בענין שהוטל בו ספק. במעשים ועדויות מעין אלו עסק מורי הפרופ' א. א. אורבך בה"הלכה", פרק ו', עמ' 59 – 67. והוא דן בדברים בהקשר של מקורות ההלכה, האם מעדיפים להתבסס על מסורות, עדויות ומעשים, או על דרשה וסברה עיונית. אנו עוסקים כאן במעשה שנעשה אחרי שכבר היתה מחלוקת, והוא משמש להכרעת המחלוקת. לענין נראה, שפרופ' אורבך לא חידד די את ההבחנה בין השניים. וע"י עוד בדבריו שם בעמ' 91 – 92 ובהערות.

<sup>141</sup> בפרשה המפורסמת של התקיעה ביבנה, ריב"ז קבע שנתקע ואח"כ נדון, בשל עמדתו שצריך לתקוע. אלמלא כן, לא היה מציע לעשות מבלי לברר. מעשהו של ריב"ז נועד לקבע את הוראתו על ידי הפיכתה למעשה פומבי, שהוא בבחינת תקדים מחייב. (בבלי ר"ה כ"ט א' ובמפרשים שם). עוד קודם לכן מצוינו נסיון לקבוע הלכה על ידי מעשה במחלוקת הסמיכה, על ידי תלמידי שמאי, הלל הזקן ובבא בן בוטא. אבל שם אין מדובר במעשה של חכם אלא בכפיית התנהגות לפי אחד הבתים במקדש.

<sup>142</sup> דוגמאות: מעשה שנעשה בקהל חכמים קובע הלכה: "מעשה שנכנסו רבותינו לעיירות של כותים שעל יד הדרך הביאו לפניהם ירק קפץ ר' עקיבא ועישרן ודאי אמ' לו רבן גמליאל היאך מלאך ליבך לעבור על דברי חביריך או מי נתן לך רשות לעשר א' לו וכי הלכה קבעתי בישראל א' לו ירק שלי עישרתי א' לו תדע שקבעתה הלכה בישראל שעישרתה ירק שלך" (תוספתא דמאי פ"ה הכ"ד). כנגד זה, מעשה שנעשה על ידי חכם חסר חשיבות ולא אושש להלכה: "אמ' ר' יודה מעשה בשביון ראש הכנסת של כזיב שלקח מן הגוי כרם רבעי בסוריא ונתן לו דמיו ובא ושאל את רבן גמליאל שהיה עובר ממקום למקום ואמ' לו המתן עד שנהה בהלכה אמ' לו משם ראייה אף הוא [שלח לו] ביד שליח חרש מה שעשית עשיתה אבל לא תשנה לעשות כן" (תוספתא תרומות פ"ב הי"ג).

לא הובן נכון על ידי הרואים.

בסוגיה שלהלן<sup>143</sup> מוצגים שני ההיבטים:

א"ר זריקא א"ר אמי א"ר חנינא אמר רבי: הלכה כר' יוחנן בן ברוקה. אמר ליה ר' אבא: הורה איתמר.

במאי קמיפלגי? מר סבר: הלכה עדיפא, ומר סבר: מעשה רב.

ההבדל בין שני הנוסחים בהם נמסרה הלכה כרבי מוסבר על ידי הגמרא כהבדל שבין הוראת הלכה לבין מעשה. וזו מוצגת כמחלוקת עקרונית, איזה מהם עדיף. בהמשך הסוגיה מובאת ברייתא המבססת את משמעות ההבדל במינוח וקובעת כיצד יש לנהוג בין הלכה לבין מעשה:

תנו רבנן: אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה - עד שיאמרו לו הלכה למעשה, שאל ואמרו

לו הלכה למעשה - ילך ויעשה מעשה, ובלבד שלא ידמה...

וכך גם הנחו החכמים בימי האמוראים את תלמידיהם:

א"ל ר' אסי לר' יוחנן: כי אמר לך מר הלכה הכי, נעביד מעשה? אמר: לא תעבידו עד דאמינא הלכה למעשה.<sup>144</sup>

אמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע: כי אתי פסקא דדינא דידי לקמיכו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי, אי אית לי טעמא אמינא לכו, ואי לא - הדרנא בי; לאחר מיתה, לא מיקרע תקרעוהו ומגמר נמי לא תגמרו מיניה, לא מיקרע תקרענייה - דאי הואי התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא, מגמר נמי לא תגמרו מיניה - דאין לדיין אלא מה שעניו רואות.

היתרון של הלכה על מעשה, מתברר בסוגיה הבאה:

חלזון נחש ועצב. איבעיא להו: חלזון הוא נחש, או דלמא חלזון או נחש?

ת"ש, דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר: זקן אחד היה בשכונתינו ור"ש בן יוסי לקוניא שמו, ומימי לא עברתי לפניו, פעם אחת עברתי לפניו, אמר לי, שב בני, שב! חלזון זה - מום קבוע לשחוט עליו, וזהו נחש שאמרו חכמים; ואע"פ שאמרו, אין אדם רואה מומין לעצמו - אבל מורה הלכה לתלמידים, ותלמידים מורין לו. והאמר ר' אבא אמר רב הונא: כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה - שומעין לו, ואם לאו - אין שומעין לו! איהו נמי - מורה ובא הוה

<sup>143</sup> בבלי ב"ב קל ע"ב.

<sup>144</sup> מכאן נוצר גם השימוש במונח "הלכה למעשה" כביטוי של הכרעה סופית, כבדוגמה הבאה: "יתיב רב חנינא קמיה דרבי ינאי וקאמר: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה, אמר ליה: פוק קרי קראך לברא, אין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה. אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה. אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה, ורב נחמן דידיה אמר: אין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה, ונהרדעי משמיה דרב נחמן אמרי: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה. ואע"ג דלט רב נחמן ואמר: כל דינא דדאין כרבי אלעזר בן עזריה הכי והכי תיהוי, אפילו הכי הלכה כרבי אלעזר בן עזריה. והלכה למעשה כרבי אלעזר בן עזריה. (בבלי כתובות נ"ו ע"א). ועיי' אורבך, ההלכה, עמ' 91 - 92 ובמקורות שהזכיר בהערות.



מן הסוגיות הללו נראה, שהוראת הלכה למעשה היתה תחום התמחות של חכמים יחידים, לעומת זאת, עיסוק בהלכה העיונית היה נחלת כל החכמים בבית המדרש. המעשה עצמו, כאשר נעשה על ידי חכם בעל סמכות, היה אמצעי לקבוע בו את ההלכה. בעיקר, אם המעשה או המנהג נעשה בפרהסיא, בפני תלמידים, או בקהל חכמים שלא מיחו בו, היה יכול להתקבל כהלכה פסוקה. אולם כל אלו אינם אלא דרכים של פסיקה, והן אינן מיחסות ערך עצמי למעשה, אלא רק כעדות לפסק ההלכה של החכם העושהו. במובן זה, אין למעשה את המימד הכוללני של כללי הפסיקה, ואין הוא מיועד לאפשר דרך פסיקה לכל, אלא אדרבה, הוא מבוסס על ייחודיותו של החכם הסמכותי שעשהו.

המנהג הוא סוג של מעשה, ובמובן מסוים הוא עדיף עליו, שכן המעשה הוא חד פעמי, ואילו המנהג הוא מתמשך. אבל, מאידך גיסא, מנהג איננו משקף דווקא את הכרעתו של החכם, יתכן שמנהג התפשט בציבור, מבלי שהוכוון על ידי פוסק סמכותי, ומשום כך חשיבותו עשויה להיות פחותה ממעשה של חכם יחיד וידוע.<sup>146</sup> מאידך גיסא, קיימת אפשרות שהמנהג הוא עצמו מקור הסמכות. כלומר, העובדה שכן נוהגים נותנת תוקף לצד אחד בהלכה. בפרק הבא נדון במובניו השונים של ה"מנהג" בספרות התנאים.

#### 4. מנהג

התרבות המחלוקת גרמה עם הזמן להתקבעות נוהגים שונים במקומות שונים, שכן כאשר הדרך לדעת את ההלכה היא "להשאל לחכם", ואז, החכם הנשאל הוא הקובע את ההלכה לשואליו, הנמצאים, בדרך כלל, במקומו ובתחום השפעתו.<sup>147</sup> עם ההכרה באפשרות קיומן של חילוקי הלכות, בין חכמים שונים

<sup>145</sup> **בבלי בכורות** ל"ח ע"ב. אמנם יתכן שכאן מדובר במקרה מיוחד, של הוראה בבכורות, שבו יש בעיה מיוחדת כאשר חכם מורה לעצמו. ולכן היתרון איננו להלכה על המעשה, אלא להוראה האובייקטיבית על פני ההוראה הסובייקטיבית, כאשר החכם מורה דווקא ביחס לבכור שלו, והוא נוגע בדבר. אמנם, היא הנותנת, הבעיה במעשה, לעומת ההוראה המופשטת, היא שבדרך כלל במקרה המעשי, הפרטי, מעורבים שיקולים התלויים במקרה, ולכן קשה להסיק מכך מסקנות כלליות.

<sup>146</sup> "פוק חזי מאי עמא דברי", הוא ביטוי אמוראי שמורה לבחון את המנהג שהתרווח כדרך לבירור ההלכה במקום שבו לא הושגה הכרעה עיונית בבית המדרש. **בבלי ברכות** מ"ה ב', וש"י. ועי' רש"י שם, ובעירו **בבלי** י"ד ב', ובתוד"ה פוק חזי, בעירו **בבלי** שם. ובתוד"ה פוק חזי, **במנחות** ל"ה ב', המעלה את הבעיה שהגמרא לא מפרשת מה "עמא דברי" ואין דרך לברר מן הגמרא מה ההלכה. ויתכן שזו גופא כוונת האמוראים, לומר שאין כאן הכרעת הלכה ויש לנהוג כמקובל, אלא שהמנהג לא נוסח בגמרא כדי שלא יהפוך להלכה!

<sup>147</sup> ומכאן, אולי, היסוד של "מרא דאתרא", שהוא סמכות עליונה בפסיקת ההלכה, אפילו כנגד דעת הרוב. כי הוא, המורה במקום, משמר או אף קובע את המנהג של כל תושבי המקום הנוקקים להוראותיו. **בבלי שבת** ק"ל ע"א: במקומו של ר' אליעזר ובמקומו של ר' יוסי הגלילי, נהגו כמותם. **בבלי שבת** י"ט ע"א: מנדים את מי שלא נוהג כרב באתריה דרב, הגם שנהג כהלכה.

ובמקומות שונים, נוצר הצורך לקבוע דרכי התנהגות לאדם היחיד, ההולך ממקום למקום. לשם כך נועדו הכללים שנוסחו בפרק "מקום שנהגו"<sup>148</sup>. רוב המקרים שבהם מדובר על "מקום שנהגו", במקורות התנאים, אינם עוסקים במחלוקות תאורטיות בהלכה, שהוכרעו באופן שונה בשני מקומות שונים, אלא במנהגים מקומיים, בדרך כלל בדברים שאינם גופי הלכות. חלקם שייכים ל"מנהג מדינה" ביחסי פועלים ובעלי בתים<sup>149</sup>, או להבדלים אקלימיים המשפיעים על החקלאות והלכות הנוגעות לסדר זרעים<sup>150</sup>. אך יש ביניהם, גם הבדלים הנובעים משינוי עקרוני בעמדה ההלכתית, כגון, איסור עשיית מלאכה בערבי פסחים<sup>151</sup>.

### המנהג במקורות התנאים

המונח "מנהג" כקטגוריה הלכתית, הוא סוג של מעשה דתי, שאיננו במעמד שווה למצוה או הלכה מחייבת. אבל במשנה, משמש המונח מנהג במובנים שונים<sup>152</sup>. לנהוג, פירושו בלשון המשנה, לפעול באופן מסוים דרך קבע. זו המשמעות של הפועל "נהג", "נהגו", "נוהגים", אשר ממנו נגזר גם שם העצם: "מנהג". כביטוי לדרך התנהגות קבועה של אדם מסוים, או של ציבור מסוים<sup>153</sup>. נראה, שהמונח הקרוב למושג "נהגו" הוא "מעשה", אלא שמעשה הוא מקרה יחידי, חד פעמי, ואילו מנהג הוא מצב מתמשך.

אין השימוש ב"נהגו" מתייחד דווקא לתחום ההלכה או המצוות, אלא גם לסדרי חיים אחרים. קיימת דרך התנהגות מקובלת בענייני ממונות, באותה מידה שקיימת דרך התנהגות בשאלות הלכה מסוימות. מנהג בדרך כלל תלוי במקום או בקבוצה. "מנהג המדינה" או "נוהגין היו בית אבא". יש ש"נוהגים" באופן מסוים גם בענין הלכתי, כגון, שזקני בית הלל נוהגים כבית שמאי בדברים מסוימים. אולם מנהג זה אינו מועמד כמונח מנוגד למונח ההלכתי, אלא כתיאור התנהגות: "נוהגים היו בית אבא" במקביל ל"מעשה ועשה ר' פלוני כך וכך".

ה"מנהג" במשנה יכול להיות בעל שלש משמעויות שונות להלכה. ואלו הן:

<sup>148</sup> פסחים פ"ד מ"א ואילך. ובתלמודים שם.

<sup>149</sup> ב"מ פ"ז מ"א.

<sup>150</sup> שביעית פ"ב מ"ה.

<sup>151</sup> מחלוקת זו תלויה במחלוקות נוספות בענין מעמדו וקדושתו של יום ארבעה עשר בניסן, הוא יום הקרבת הפסח. בימי הבית, מחלוקת ב"ש וב"ה, ובימים שאחרי החורבן. עיי' פסחים פ"ד מ"א, מ"ה-ו, תוספתא, פ"ג הי"ח. ועיי' תבורי, מועדי ישראל, עמ' 84 ואילך.

<sup>152</sup> על נושא המנהג בכלל, עיי' שפרבר, מנהגי ישראל, ח"א, עמ' כ' – ל'. ח"ב, עמ' א' – ח'. תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 21 ואילך, עמ' 61 – 74. ובמקורות שצינו שם.

<sup>153</sup> המזוהה בדרך כלל על פי מקומו: "מקום שנהגו".

א. משמעות נייטרלית:

כלומר, אין הוא שייך להלכה, אלא לעולם הריאלי, וההלכה נקבעת בהתאם לו, כגון המנהגים בחיי החברה והכלכלה.

דוגמאות למנהגים נייטרליים, השייכים לריאליה של חיי הכלכלה, וההלכה נקבעת ביחס אליו:

המקבל שדה מחברו מקום שנהגו לקצור יקצור לעקור יעקור לחרוש אחריו יחרוש הכל כמנהג

המדינה:<sup>154</sup>

סכין את הפגים ומנקבים אותם עד ראש השנה פגי ערב שביעית שנכנסו לשביעית ושל שביעית שיצאו

למוצאי שביעית לא סכין ולא מנקבין אותן רבי יהודה אומר מקום שנהגו לסוך אינן סכין מפני שהיא

עבודה מקום שנהגו שלא לסוך סכין<sup>155</sup>

הביטוי האופייני למנהג מן הסוג הזה הוא "כמנהג המדינה":

גט פשוט עדין מתוכו ומקושר עדין מאחוריו פשוט שכתבו עדין מאחוריו ומקושר שכתבו עדין מתוכו

שניהם פסולים רבי חנינא בן גמליאל אומר מקושר שכתבו עדין מתוכו כשר מפני שיכול לעשותו

פשוט רבן שמעון בן גמליאל אומר הכל כמנהג המדינה<sup>156</sup>:

ב. משמעות יוצרת:

היינו, שאין הלכה שנקבעה בדבר הנדון, אלא שההלכה מוגדרת בהתאם למה שנהוג במקום, כגון

המנהגים שנוגעים לסדרי בית הכנסת.

דוגמאות למנהגים היוצרים את ההלכה:

בקריאת הלל:

מקום שנהגו לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו יברך אחריו הכל כמנהג המדינה:<sup>157</sup>

ובמקרא מגילה:

הקורא את המגילה עומד ויושב, קראה אחד קראה שנים יצאו,

מקום שנהגו לברך יברך ושלא לברך לא יברך<sup>158</sup>.

נראה, שלמנהגים מסוג זה, המהווים יסוד חשוב במסכת סופרים<sup>159</sup>, מתייחס גם הקטע הדין שם ביחס

<sup>154</sup> ב"מ פ"ט מ"א.

<sup>155</sup> שביעית פ"ב מ"ה.

<sup>156</sup> ב"ב פ"י מ"א.

<sup>157</sup> סוכה, פ"ג מ"א.

<sup>158</sup> מגילה, פ"ד מ"א.

שבין מנהג להלכה :

ונהגו כן העם, שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג, וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה, מנהג וותיקין, אבל

מנהג שאין לו ראייה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת<sup>160</sup>.

ג. משמעות ראייתית :

היינו, המנהג משמש כראיה לשיטה הלכתית מסוימת, בבחינת מעשה. אמנם, המנהג עשוי לשמש גם

כראיה לסתור, כאשר מסופר על מנהג שנהגו שלא כדין, וחכמים שנתקלו בכך בטלו את המנהג<sup>161</sup>. ואם

כן, למנהג בפני עצמו אין משמעות להלכה, אלא לדחייתו<sup>162</sup>.

דוגמאות למנהגים המשקפים נקיטת עמדה במחלוקת :

ב"ש אומרים לא ימכור אדם את זיתיו אלא לחבר ב"ה אומרים אף למעשר וצנועי בית הלל היו נוהגין

כדברי בית שמאי<sup>163</sup>.

ישראל שהיו אריסין לעובדי כוכבים בסוריא רבי אליעזר מחייב פירותיהם במעשרות ובשביעית ורבן

גמליאל פוטר רבן גמליאל אומר שתי חלות בסוריא ורבי אליעזר אומר חלה אחת אחזו קולו של רבן

גמליאל וקולו של רבי אליעזר חזרו לנהוג כדברי רבן גמליאל בשתי דרכים<sup>164</sup>.

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין אמרו להן בית

הלל לבית שמאי לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את ר' יוחנן בן החורני

<sup>159</sup> למשל: **מסכת סופרים** פ"יז ה"ה: "ומפטרין דרשו י"י, ויש אומרים שאין מפטרין, ונהגו בו העם...". וכגון: **מסכת סופרים** פ"ח ה"ב: "לפיכך נהגו העם לומר מזמורין בעונתן", או: **סופרים** פ"ח ה"ג: "ונהגו העם לומר הלל הגדול, אף על פי שאינו מן המובחר".

<sup>160</sup> **מסכת סופרים** פ"ד ה"ז. יחסה המיוחד של מסכת סופרים למנהגי תפילה, בא לידי ביטוי בקטע הבא השייך למערכת החילופים בין בבל לארץ ישראל, ומעיר על כלל מיוחד, לחומרה, במנהגי בית הכנסת: "...וזה אחד ממחלוקת בני מזרח ובני מערב, שבני מזרח עונין אותה בישיבה, ובני מערב בעמידה; ובכל מקום שנחלקו שני תנאים, או שני אמוראים, ולא בדיק לן הילכתא כחד מינייהו, אזלינן בתר המחמיר, כל שכן בשבח ותהילה של חי העולמים, שהדבר תלוי בלב, לשנות הלכה למעשה, שנאמר כל פעל י"י למענהו". **סופרים** פ"ג ה"ט.

<sup>161</sup> **עירובין** פ"י מ"י: "נגר שיש בראשו גלוסטרא ר' אליעזר אוסר ורבי יוסי מתיר אמר ר' אליעזר מעשה בכנסת שבטבריא שהיו נוהגין בו היתר עד שבא רבן גמליאל והזקנים ואסרו להן רבי יוסי אומר איסור נהגו בה בא רבן גמליאל והזקנים והתירו להן".

<sup>162</sup> ההבחנה בין מנהג שלילי לבין מנהג חיובי, מורה שלמושג "מנהג" עצמו אין ערך הלכתי, אם אין הוא נובע ממקור בעל ערך. דוגמה למנהג שאיננו מיוסד על מסורת, וליתר דיוק, אינו מיוסד על שימוש תלמידי חכמים, מצויה בסיפור הבא: **אדר"ג** נו"ב פכ"ז ד"ה ודלא שמש. "ודלא שמש חכימייא קטלא חייב. מעשה (באחד כהן) [בכהן אחד] חסיד ברמת בני ענת והלך רבי יהושע לדבר עמו והיו עוסקים בהלכות חסידים וכיון שהגיעה עונתה של סעודה אמר לאשתו הביאי טיפה של שמן לתוך הגריסין. הלכה ונטלה את הפך מתוך הכירה. א"ל רבי וכי הכירה טהורה היא. אמר לו וכי יש כירה טמאה ותנור טמא. א"ל והרי הוא אומר תנור וכירים יותץ טמאים הם (ויקרא י"א ל"ה) הא שיש תנור טמא וכירים טמאים ודשמש ולא קיים חייב קטלי קטילין. אמר רבי כך הייתי נוהג כל ימי. אמר לו אם כך היית נוהג כל ימך לא היית אוכל קדשי שמים כתקונן. אמרו חכמים ודלא שמש חכימייא קטלא חייב ודישתמש ולא קיים חייב קטלי קטילין". דוגמה לגישה השוללת מנהג שאין לו מקור "מן התורה", יש בפיסקה הבאה, **בסופרים** פ"ד ה"ט: "וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה, מנהג וותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת".

<sup>163</sup> **דמאי** פ"ו מ"ו.

<sup>164</sup> **חלה** פ"ד מ"ז.

ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר אמרו להן בית שמאי משם ראייה אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך<sup>165</sup> :  
ולחרובין כל הרואין זה את זה אמר רבן גמליאל נוהגין היו בית אבא נותנין פאה אחת לזיתים שהיו להם בכל רוח ולחרובין כל הרואין זה את זה רבי אליעזר בר' צדוק אומר משמו אף לחרובין שהיו להם בכל העיר:<sup>166</sup>

ד. המנהג כמעשה חוץ-הלכתי :

במקורות שאחרי תקופת התנאים, קיימת משמעות הנוספת למנהג, כהנהגה דתית שמעבר לחובת ההלכה: דהיינו, "מנהג" עשוי משמש גם כתואר למעשה, שאיננו מגופי ההלכה, אבל הוא מעשה שראוי וטוב לעשותו, וחסידיים נוהגים לעשותו :

וכן היה מנהג טוב בירושלים לחנך בניהם ובנותיהם הקטנים ביום צום, בן אחת עשרה שנה עד עצם היום, בן שתים עשרה להשלים, ואחר כך סובלו ומקרכו לפני כל זקן וזקן, כדי לברכו ולחזקו ולהתפלל עליו שיזכה בתורה ובמעשים טובים; וכל מי שהיה לו גדול ממנו בעיר, היה עומד ממקומו והולך לפניו, והיה משתחוה לו להתפלל בעדו; ללמדך שהם נאים ומעשיהם נאים, ולכם לשמים. ולא היו מניחין בניהם קטנים אחריהם, אלא היו מוליכין אותן לבתי כנסיות, כדי לחנכן במצות<sup>167</sup>.

יסודו של המנהג הראשון, החינוך לצום, הוא מעשה הלכתי שלפנים משורת הדין, שכן על פי דין אין צורך להתחיל לצום בגיל צעיר מן המחויב במשנה בפרק שמיני ביומא. המנהג המובא בחלק השני של הברייתא, מתאר הנהגה טובה של הירושלמים, שמקורה איננו בהלכה כלל. אמנם, יתכן שהמושג "מנהג טוב" מתייחס כאן רק לרישא, העוסקת בחינוך לצום, ואילו החלק השני שייך ל"מעשים נאים" של אנשים שליכם לשמים.

יש שימוש בלשון מנהג, המתאר אופן התנהגות מוסרי או חסידי של אדם יחיד, כבדוגמה של ר' עקיבא המתואר להלן :

תניא, אמר רבי יהודה: כך היה מנהגו של רבי עקיבא, כשהיה מתפלל עם הצבור - היה מקצר ועולה, מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו - אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך

<sup>165</sup> סוכה פ"ב מ"ז.

<sup>166</sup> פאה פ"ב מ"ד.

<sup>167</sup> מסכת סופרים פי"ח ה"ז.

יתכן שיש להחשיב גם החמרה כאחת הדעות במחלוקת כסוג של מנהג טוב. הגם שהוא מיוסד על דעה הלכתית. שכן, מכיון שהדעה הזאת לא נתקבלה להלכה, הרי להחמיר כמותה נחשב רק למנהג טוב.

תני רבן שמעון בן גמליאל אומר: מצות נהגות באדר שני אינן נוהגות באדר הראשון חוץ מן הספד ומן התענית שהן שוין בזה ובוזה. רבי בא ר' ירמיה בשם רב רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. רבי חונה רבה דציפורין אמר: הנהיג רבי חנינה בציפורין כהדא דרבן שמעון בן גמליאל. לא אמר אלא הנהיג הא להלכה לא<sup>169</sup>.

אם כי מנהג שכזה הוא מנהג מחייב את מי שקיבלו אותו עליהם, והוא מתפרש בגמרא כסוג של נדר: דאמר רבי בא: בני מישא קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול, אתון שאלון לרבי, אמרין ליה: אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול אנו מה אנו? אמר להן: מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. ואין אדם נשאל על נדרו? תמן משנדר נשאל, ברם הכא אבותיכם נדרו. כל שכן יהו מותרים? אמר רבי חנינה: לא מן הדא אלא מן הדא, רבי תלמידיה דרבי יודה הוה, דרבי יודה אמר: אסור לפרש בים הגדול<sup>170</sup>.

קשה להכריע מן המקורות הללו, אם המשמעות הזו של מנהג היתה קיימת כבר במקורות התנאים עצמם, או שזו השלכה מעולמם של האמוראים אל תורתם של התנאים, אם בדרך של עיבוד הנוסח ואם בדרך של פרשנות. בכל אופן, לענייננו חשובים דווקא אותם ביטויים של מנהג הנוגעים לגופי הלכות, ובהם נעסוק להלן:

### מנהג כדרך לקביעת הלכה

כאמור, לרוב סוגי המנהגים אין חשיבות לענין שאנו עוסקים בו, שהוא פסיקת הלכה במחלוקת. המקרים של הלכה הנוצרת על ידי מנהג, כגון הלכות בית הכנסת, אינם נוגעים לענייננו, ובודאי לא המקרים הרבים של הלכה המתייחסת לריאליה ודרכי החיים בתחום הכלכלה והחברה. גם מנהג שהוא "לפנים משורת הדין" או דרך חסידות איננו נוגע לפסק ההלכה. אפשר להכליל ולומר, שבמקורות התנאיים לא מוצאים בדרך כלל את המנהג כשיטה לפסוק הלכה במחלוקת. קיימות רק דוגמאות בודדות שבהן נעשה שימוש במונח "מנהג" בהקשר של הכרעת מחלוקת. מדובר בחכמים בודדים -

<sup>168</sup> בבלי ברכות ל"א ע"א. אבל בתוספתא ברכות פ"ג ה"ה לא מופיע "מנהג". יתכן, אם כן, שזהו עיבוד מאוחר, תלמודי שמשמש במונח מנהג בהקשר כזה, ואינו מצוי אצל התנאים.

<sup>169</sup> ירושלמי שקלים פ"א מ"ו ע"א ועיי "מנהגים" בדומה לזה, שנהגו להחמיר בעירובין, בתענית ציבור ובקריאת מגילה כדעת ר' מאיר. ירושלמי מגילה פ"ב ע"ג ע"ב.

<sup>170</sup> ירושלמי פסחים פ"ד ל' ע"ד. אמנם, אפשר לפרש שלדעת רבי לא היה זה מנהג כלל אלא איסור גמור. אבל עיי עוד שם ש"כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג". וכן הוא ב ירושלמי קידושין פ"ד ד ס"ו ע"א, שהלקה ר' אבהו על מנהג שנהגו כהנים סלסול בעצמם.

כגון צנועי בית הלל<sup>171</sup> ויחידים מבית שמאי<sup>172</sup>, בית רבן גמליאל<sup>173</sup>, שנהגו להלכה כדעה מסוימת.

במשנה מסכת חלה, יש דוגמה שבה מתואר הנוהג בהכרעת מחלוקת בין בית ר' אליעזר לרבן גמליאל:

ישראל שהיו אריסין לעובדי כוכבים בסוריא רבי אליעזר מחייב פירותיהם במעשרות ובשביעית ורבן

גמליאל פוטר רבן גמליאל אומר שתי חלות בסוריא ורבי אליעזר אומר חלה אחת אחזו קולו של רבן

גמליאל וקולו של רבי אליעזר חזרו לנהוג כדברי רבן גמליאל בשתי דרכים<sup>174</sup>:

תחילה "אחזו קולו של ר"א ושל ר"ג" ואח"כ "חזרו לנהוג" כדברי רבן גמליאל בשתי דרכים. לא לגמרי

ברור במקרה הזה, אם אכן יש בכך כדי להכריע את ההלכה כרבן גמליאל. והלא כאן גם מדובר ברבי

אליעזר, שהוא שמותי, והלכותיו היו מעורערות בבית המדרש. מה גם, שהנוהג לקולא כשתי דעות הוא

נוהג בעיית<sup>175</sup>. העובדה שיחידים מבית שמאי או מבית הלל היו מחמירים כדעת הבית השני אין בה כדי

לקבוע הלכה, אלא אדרבה, היא מורה על "לפנים משורת הדין". ויתכן שכך הדבר גם במנהגים

המיוחדים לבית רבן גמליאל.

כאמור, יש במשנה מערכת של כללים בדבר מי שהולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו ולהיפך.

מערכת הכללים הזאת מיוסדת על ההנחה שאדם צריך לנהוג כמנהג מקומו, ולא לשנות "מפני

המחלוקת". הרצון למנוע מחלוקת ו"לא תתגודדו" עומד גם ביסוד הקביעה שיש לקבל את דעתו של

החכם המקומי, ואין לחלוק עליו. והוא, במידה מסוימת, שריד של דיני "זקן ממרה"<sup>176</sup>. גם להלכות אלו

אין נגיעה ישירה לכללי ההלכה. שכן כללי ההלכה הם כללים עיוניים, ואילו כללי המנהג הם היפוכם

הגמור. מדובר על מנהג שמתפשט במקום בהשפעת פסיקת הרב המקומי, או בשל הנוהג שהתרווח

בציבור. השאלה החשובה היא מה קורה כאשר מתנגשת הפסיקה העיונית עם הנוהג שהתרווח.

מוצאים, שבדרך כלל יש יחס מכובד אל המנהג, אך מצד שני ישנם מנהגים שאינם ראויים וחכמים

ביטלו אותם.

נראה, שיש הבחנה עקרונית בין שני המושגים, כאשר "הלכה" מייצג קביעה עקרונית, עיונית, ואילו

<sup>171</sup> דמאי פ"ו מ"ו.

<sup>172</sup> סוכה פ"ב מ"ז, תוספתא שם, פ"ב ה"ג.

<sup>173</sup> שבת פ"א מ"ט.

<sup>174</sup> חלה פ"ד מ"ז.

<sup>175</sup> "או כב"ש כקוליהון וחומריהון וכו'".

<sup>176</sup> שמואל משתמש – בדרך מליצה – באיום להכריז על רב כעל זקן ממרה. ודאי שאין לדבר יסוד הלכתי אבל יתכן שזה מורה על כך שהדבר היה מצוי בדעתם.

"מנהג" מייצג מצב מציאותי, חברתי. החשיבות שחכמים מייחסים למנהג או למעשה אינה צריכה להטעות ולגרום לעירוב תחומים. כשם שברור שמעשה איננו אלא דרך להביע את ההלכה וליצור תוקף במקרים מסוימים להוראת הפוסק, כך גם המנהג, שאינו אלא - בעסקנו בהכרעת מחלוקת - מעשה "מתמשך", הוא יכול לשמש לעזר בעת ההכרעה, אך אינו זהה להכרעה ההלכתית עצמה.

ההכרעה ההלכתית עצמה אמורה להעשות בדרך של משא ומתן, הבאת ראיות לכאן ולכאן, ובמידה שאין יתרון בשמועה או בראיות, הרי ההכרעה אמורה להעשות בדרך של עמידה למנין בבית דין בעל סמכות. העדרו של בית דין שכזה משאירה את הפתח פרוץ לדרכי הכרעה חלופיות. אחת מהן היא התפשטות הנוהג כאחת הדעות. אולם בכך אין עדיין קביעה פורמלית של הלכה. יתכן, שבעקבות המנהג תבוא קביעה הלכתית פורמלית, שתאשר אותו.

נמצא, שקיימים שני מסלולים של קביעת הנורמה. האחד הוא המסלול העיוני, והוא המכונה בכל מקום "הלכה", והמסלול המעשי, שהוא ה"מנהג" או ה"מעשה", שיש לו חשיבות כתקדים, אך לא תמיד הוא הופך להיות להלכה.

## 5. "הלכה כמותו בכל מקום"

בבית מדרשם של התנאים הונחו היסודות לחידושה של דרך פסיקה מקורית נוספת: ההכרעה כחכם אחד או כבית מדרש מסוים באופן כללי, בכל מחלוקותיהם. אין עדות ברורה על קיומו של "כלל פסיקה" לפסוק כחכם מסוים, אולם יש שתי פרשות, שבהן הוכרעה הלכה באופן כוללני כשיטה אחת: התקבלות ההלכה של בית הלל, ודחיית הלכותיו של ר' אליעזר בן הורקנוס.

כפי הנראה, בשני המקרים הללו, עדיין לא היה קיים בתקופת התנאים "כלל פסיקה", במובן המקובל בתקופות מאוחרות יותר. העדויות הקיימות מתקופת התנאים מורות על כך שבאופן מעשי התרווחה ההלכה כבית הלל ודלא כר' אליעזר. אבל אין ניסוח של כלל המחייב לפסוק הלכה כך. רק מאוחר יותר, בזמן האמוראים, כשהבשילה התפיסה של שימוש בכללים לפסיקת הלכה במחלוקות התנאים, נוסחו גם מסורות הפסיקה הללו ככללים מחייבים.

מכיון שמקובל לחשוב ששני הכללים הללו נקבעו כבר בתקופת התנאים, והמחשבה לאחרם לזמן האמוראים היא מחודשת, יש להרחיב מעט בביאורן של שתי סוגיות אלו, ההלכה כבית הלל ודחיית הלכותיו של ר' אליעזר.

## בית הלל



הכלל הברור ביותר בכללים האישיים שבין התנאים הוא הכלל "הלכה כבית הלל", המתייחס למחלוקות בית שמאי ובית הלל. הכלל הזה נראה גם ככלל הקדום ביותר. הן מבחינת התנאים הנידונים בו, שכן אין שום כלל המתייחס לתנאים שקדמו לבית שמאי ובית הלל, כגון לזוגות או להלל ושמאי עצמם. הן מבחינת זמן הווצרותו, שכן הוא מזוהה בתלמוד עם תקופת יבנה, ובכך הוא הכלל היחיד המיוחס לראשית תקופת המשנה. מלבד קדמותו, יש לו גם מעמד מיוחד מבחינת תקפותו, שהרי הוא נקבע על ידי בת קול שיצאה מן השמים. תוקפו של כלל זה ניכר גם בניסוחו בתלמוד: "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה" או "העושה כבית שמאי חייב מיתה". זו הדיעה המקובלת בספרות המבוארת והכללים, המבוססת על סיכום סינתטי של כל המקורות בנושא זה בספרות התלמודית. להלן נעסוק בניחות מפורט של המקורות והבחנה היסטורית ביניהם, על מנת לברר את התמונה של התהוות הכלל.

### הברייתא: לעולם הלכה כבית הלל

המקור התנאי היחיד המתייחס להכרעת ההלכה במחלוקת הבתים איננו חד משמעי, והוא מציע תפיסה מורכבת:

"לעולם הלכה כדברי בית הלל,

והרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הלל, על זה נאמר: הכסיל בחושך הולך. התופס קולי בית שמאי וקולי בית הלל רשע אלא או כדברי בית שמאי כקוליהון וכחומריהון או

כדברי בית הלל כקוליהון וכחומריהון"<sup>177</sup>

בשני התלמודים, נאמר שהכרעה זו נעשתה על ידי בת קול<sup>178</sup>. ר' יוחנן, בירושלמי, גם קבע את זמנה ומקומה של בת הקול - ביבנה<sup>179</sup>. אבל, אי אפשר למצוא שום עדות במקורות התנאים עצמם שקבלו את הבת-קול הזו ועל פיה פסקו הלכה גמורה כבית הלל.

הבעיה העיקרית בברייתא היא הסתירה שבין שני חלקיה. ברישא נקבע "לעולם הלכה כדברי בית הלל", ובהמשך נאמר שאדם רשאי לנהוג כבית שמאי, אם הוא עושה כך בעקביות, גם בקולותיהם וגם בחומרותיהם.

<sup>177</sup> תוספתא, עדיות פ"ב ה"ג, סוכה פ"ב ה"ג. יבמות, פ"א ה"ג.

<sup>178</sup> ירושלמי ברכות פ"א, ג' ע"ב, יבמות פ"א ג' ע"ב, סוטה פ"ג, יט ע"א, קידושין פ"א, נ"ח ע"ד. בבלי עירובין י"ג ע"ב.

<sup>179</sup> ירושלמי שם. יש מקום לסברה, ש"יבנה" הוא מושג אגדי - סמלי, המיוסד על מושגים כמו: "בו ביום", "משנכנסו חכמים לכרם ביבנה". ותקפותו ההיסטורית אינה מוחלטת. כדוגמת הביטויים: "על מדוכה זו ישב חגי הנביא", או "הלכה למשה מסיני". אולם יש בכל זאת גרעין היסטורי לבחירה ביבנה כסמל. כפי שהוסבר לעיל, אכן ביבנה התרחשה מהפכה משמעותית בדרכי מסירת ההלכה ופסיקתה, ולכן מתאים לייחס לתקופת יבנה שינויים מהפכניים, גם אם אין בכך דיוק הסטורי.

בתלמודים תרצו סתירה זו בשלשה אופנים :

א. כברייטא שתי שכבות היסטוריות: חלקה הראשון מאוחר, ושייך לתקופה שאחרי הכרעת ההלכה

וחלקה השני קדם להכרעת ההלכה כבית הלל.<sup>180</sup>

ב. כברייטא שני מקורות חלוקים: חלקה הראשון מבטא את דעתם של אלו שקיבלו את הכרעת ההלכה

כבית הלל וחלקה השני מבטא את דעתם של אלו שדחו אותה.<sup>181</sup>

ג. חלקה השני של הברייטא אינו מתייחס ישירות למחלוקת ב'ש וב'ה, אלא למחלוקת שהן "מעין

מחלוקת ב'ש וב'ה", שבהן לא היתה הכרעת הלכה גמורה.<sup>182</sup>

הוא אומר שהגישה המרכזית לפתרון הסתירה כברייטא, כבר בתלמודים, היא על ידי חלוקתה לשני

מקורות. הנבדלים זה מזה בזמן או בדעה שהם מייצגים.

אמנם, יש הבדל משמעותי בין שני התלמודים בנוסח הברייטא<sup>183</sup> וביחסם לכלל ההלכה המופיע בה.

בירושלמי קיימת רק ההבחנה ההיסטורית, ולפיה מאז שיצאה בת קול ביבנה, אין ספק שהלכה כבית

הלל בכל דבר. אבל הבבלי משתמש בהבחנה ההיסטורית רק בתירוץ אחד. ואילו התירוץ השני בבבלי,

מעמיד אותה ב"תרי גברי": רישא, כדעת החולקים על ר' יהושע, וסיפא כר' יהושע שאמר: "אין

משגיחין בבית קול". בעל הסוגיה, נטל את עמדתו של ר' יהושע בפרשת "תנורו של עכנאי"<sup>184</sup>, כנגד בת

הקול שתמכה בר' אליעזר, ועשאה עקרון, המתאים גם למחלוקת ב"ש וב'ה.

אם כן, לפי הבבלי, עצם ההכרעה כבית הלל אינה מוסכמת, שהרי ר' יהושע לא קיבל את בת הקול

כמקור להכרעת ההלכה. יתר על כן, היות ובפרשת "תנורו של עכנאי" התקבלה דעתו של ר' יהושע על

<sup>180</sup> ירושלמי ברכות פ"א, ג' ע"ב, יבמות פ"א ג' ע"ב, סוטה פ"ג, יט ע"א, קידושין פ"א, נ"ח ע"ד. בבלי ברכות, נ"א ע"ב, עירובין ו' ע"ב, פסחים קי"ד א', יבמות י"ד א'. זהו התירוץ הנפוץ ביותר, ובירושלמי הוא גם התירוץ היחיד לסתירה.

<sup>181</sup> התירוץ השני מופיע בבבלי כאלטרנטיבה לתרוץ הראשון בכל המקבילות הנ"ל.  
<sup>182</sup> בבלי, עירובין ז' ע"א. התרוץ השלישי מופיע רק פעם אחת, בסתמא דגמרא, והוא דחוק ביותר מבחינה לשונית ועניינית. צריך ביאור, מה דחק את בעל הסוגיה בעירובין להוסיף שם את התירוץ הזה. יתכן שזו הכלאה בין שני התירוצים הראשונים: גם מקבל שהלכה כב"ה וגם מותר משמעות מעשית לחלק האחר של הברייטא. אולם נראה בבירור שהוא תירוץ מקומי, חד-פעמי ואינו דומה לשני התירוצים האחרים החוזרים בתלמוד בכמה אופנים וקשורים לעניינים נוספים.

<sup>183</sup> מאופן הצעת הברייטא בירושלמי נראה, שהם הכירו אותה בשני חלקים נפרדים: ברייתא אחת: "דתני: כל הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הלל, על זה נאמר: "והכסיל בחושך הולך", כקולי אילו ואילו - נקרא רשע, אלא: או כדברי בית שמאי כקוליהם וכחומריהן, או כדברי בית הלל וכקוליהם וכחומריהן". הערת התלמוד: "הדא דתימר עד שלא יצאת בת קול, אבל משיצאת בת קול, לעולם הלכה כדברי בית הלל, וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה". והברייטא השניה: "תני: יצאתה בת קול ואמרה: אילו ואילו דברי אלהים חיים הם אבל הלכה כבית הלל לעולם". הלשון: "לעולם הלכה כבית הלל וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה" איננה נראית כחלק מן הברייטא בירושלמי, אלא כחלק מן המשפט התלמודי המתחיל במלים: "הדא דתימר ...". יש, אם כן, בציטוט של הירושלמי, שתי ברייתות נפרדות. זו הקדומה, הסוברת "או כדברי ... או כדברי", וזו המאוחרת, הסוברת "יצאתה בת קול ... אבל הלכה כבית הלל לעולם". בשונה מן הירושלמי, מצוטטת הברייטא בבבלי כחטיבה אחת, המכילה בתוכה את הסתירה.

<sup>184</sup> בבלי ב"מ נ"ט ע"ב.

כלל החכמים, ר' אליעזר נודה וכלל החכמים פרשו ממנו ומהלכותיו<sup>185</sup>, ניתן לומר שלדעת בעל התירוף הזה, גם במחלוקת הבתים אין מקום לקבל הכרעה כוללת כבית הלל, אף על פי שיצאה בת קול.<sup>186</sup> כל זה אמור ביחס לפירושי התלמודים לברייתא. אולם יש לזכור, שהפירושים שבתלמוד מושפעים מן המוסכמה המקובלת אצל האמוראים - שהלכה כבית הלל. כנגד הפירושים שבתלמוד, אפשר לפרש את הברייתא כיחידה אחת שאין בה סתירה כלל. וזה פירושה: הלשון "לעולם הלכה כבית הלל" איננה כלל הקובע מהי הלכה, אלא תיאור של מצב ההלכה הקיים בזמן שבו נשנתה התוספתא - בדרך כלל נהגו הלכה כבית הלל. גם אם נאמר שמשמעת מכאן הנחיה לנהוג כבית הלל, אין זו אלא הנחיה ולא הלכה מחייבת ומוחלטת, שכן חלקה השני של התוספתא מגביל את החלק הראשון, ומאפשר למי שרוצה לנהוג כבית שמאי, לקיים את מנהגו.<sup>187</sup>

דוגמה מקבילה אפשר לראות במקור שכבר עסקנו בו, במסכת תרומות:

אמר ר' יהודה הלכה כדברי בית שמאי, אלא שנהגו הרבים כדברי בית הלל.<sup>188</sup>

אף על פי שיש "הלכה"<sup>189</sup>, "נהגו העם" בדרך אחרת. מסתבר, שר' יהודה איננו מכריע בדבריו הלכה מוחלטת, שאילו כך היה, היה לו לציין בפשטות את ההלכה. ר' יהודה מוסר את המתח הקיים בין ההלכה לבין הנהגה, ומשאיר בכך פתח למי שרוצה לנהוג כהלכה ולמי שרוצה לנהוג כמקובל.<sup>190</sup>

ניתן להראות ממקומות אחרים, שהאמוראים עצמם לא קיבלו את הביטוי "הלכה כ...". כהלכה פסוקה, והטילו ספק במשמעותה של הקביעה הכוללת הזו.<sup>191</sup> ראינו, שיש שלש גישות כיצד יש לפרש נוסח כוללני זה:

<sup>185</sup> הענין נדון בהרחבה להלן עמ' 149, ועמ' 191 ואילך.

<sup>186</sup> אמנם, המפרשים ביקשו ליישב את הסתירה בין ההסתמכות על בת הקול במחלוקת הבתים, כנגד דחיית מחלוקת ר' אליעזר בן הורקנוס. ועי' **ספראי, ההכרעה**, עמ' 23.

<sup>187</sup> כעין זה פירש ר"ש **ליברמן בתוספ"כ** יבמות, עמ' 4 - 9. חזר וסקר את הפתרונות הפרשניים לתוספתא זו א. **ביטמן**, במאמרו **"לטיבו של הכלל הלכה כבית הלל"**.

<sup>188</sup> **תוספתא תרומות**, פ"ג הי"ב.

<sup>189</sup> דברי ר' יהודה מתייחסים רק למקרה המסוים הזה, ואין כאן קביעה כוללת. בכל אופן, דוגמה זו מחייבת עיון מדוקדק בשאלה מה היחס בין המושגים "הלכה כ..." ו-"נהגו הרבים כ...". מהו המקור לבירור כמו מי הלכה, וכנגד זה, מדוע אין כופים על הרבים את ההלכה, אם היא מושג העומד לעצמו ואינה נגזרת ממה שנהגו הרבים. היכן, ומיהם, שקבעו הלכה בענין זה כבית שמאי.

<sup>190</sup> יש לציין שר' יהודה, תנא מהדור שאחרי יבנה, איננו מכיר קיומו של כלל הקובע שהלכה כבית הלל. יש לזכור שרבי יהודה קשור במידה מסוימת לבית מדרשו של רבי אליעזר, (אפשטיין, מבואות לשה"ת, 67 - 69). ולכן, אולי, התנגד יותר מאחרים להטיית ההלכה כבית הלל.

<sup>191</sup> **בבלי, עירובין** מ"ו ע"ב, וש"נ. פי' רש"י: "מטין - ר' יעקב ור' זריקא לאו הלכה ממש פסקי, אלא מטין ההוראה אחר ר' יוסי, ואפילו במקום רבים, דאורויי מורינן לאדם יחיד לעשות כר' יוסי, אבל מדרש בפירקי רבים לא דרשינן. נראין - אורויי לא מורינן, ואם עשה כר' יוסי - לא מהדרין עובדא."

”רבי אסי אמר: הלכה, ורבי חייא בר אבא אמר: מטין, ורבי יוסי ברבי חנינא אמר: נראין”<sup>192</sup>.

לדעתם של ר' חייא בר אבא ור' יוסי ברבי חנינא, גם כאשר נוסחה הלכה בלשון כוללת, עדיין אין היא מבטלת את האפשרות לנהוג כדעה השניה. פירושיהם של ר' חייא בר אבא או ר' יוסי ברבי חנינא למושג ”הלכה כ..” יכולים להאמר גם על הברייתא שאנו עוסקים בה. ולפי פירושם, הגם שקיימת העדפה לשיטת בית הלל, אין בברייתא כדי לחייב לפסוק כמותם. אף על פי שדברי אמוראים אלו נאמרו על כללי פסיקה אחרים ולא ישירות למחלוקת בית שמאי ובית הלל, ניתן להסיק מדבריהם שקיימת תפיסה מסייגת של לשון הכללים. והיא מצטרפת לסיוג העקרוני של ”אין למדים מן הכללות”.

בהרצאתו ”ההכרעה כבית הלל ביבנה”, הוכיח הפרופ' ש. ספראי, בראיות רבות, שעד סוף תקופת יבנה עדיין לא נקבע שהלכה כבית הלל. ראיותיו של פרופ' ספראי הן ראיות מכריעות, וניתן להוסיף עליהן עוד כהנה וכהנה<sup>193</sup>. אולם למרות ראיותיו המשכנעות, לא פרץ פרופ' ספראי את הגבול של תקופת יבנה, כנראה בהשפעת מאמר הירושלמי, שבת הקול יצאה ביבנה. אם לא נקבל את מאמרו של ר' יוחנן זה כזיהוי היסטורי מדויק, ניתן להמשיך את המהלך של ספראי ולהראות שעד סוף תקופת התנאים עדיין אין הכרעה חד משמעית כבית הלל<sup>194</sup>.

ניתן לשער, שהמחלוקת בין הבתים עברה מספר שלבים. בשלב הראשון, התפשטו המחלוקות רק בין תלמידי שני הבתים.

בתחילה ודאי נהגו בכל אחד מן הבתים כשיטתם.<sup>195</sup> אולם כלל לא ברור, מה היה מעמדם של הבתים

<sup>192</sup> עיי לעיל עמ' 46.

<sup>193</sup> דבריו משמשים בסיס לחלק מן האמור בפרק זה, ולא אחזור לדון בראיותיו במפורט, אלא במידה שהמקורות נצרכים גם לנידוננו.

<sup>194</sup> יש מספר מצומצם של מקורות תנאיים, שמהם משתמע לכאורה שהוכרעה הלכה כבית הלל. אולם אין להסיק מהם הכרעה כוללת. ואלו הם: פרשת הסמיכה: במחלוקת הסמיכה, שבה נחלקו כבר הזוגות, וגם שמאי והלל, מסופר על מעמד בהשתתפותו של הלל הזקן שבו הוכרעה הלכה כמותו: ”בו ביום נקבעה הלכה כדברי בית הלל ולא ערער אדם בדבר”. (תוספתא חגיגה פ”ב הי”א. וש”ג) לכאורה, משתמע מכאן שעוד בימי חייו של הלל הזקן, נקבעה הלכה כבית הלל. אולם, המשפט בהקשרו מתייחס רק לנושא הנדון שם, מחלוקת הסמיכה, ולא לכלל מחלוקות הבתים. יתר על כן, בתקופה מוקדמת כל כך, בימי חיי הלל, יתכן שעוד לא רבו כל כך המחלוקות ואין אפשרות להכריע במה שעוד לא נחלקו בו. אמנם, בברייתא הזו מופיע ביטוי שמשמעת ממנו קביעה כוללת יותר: מוזכר בה תלמיד בית שמאי ובבא בן בוטא שמו שהיה באותו מעמד ”ויודע שהלכה כדברי בית הלל בכל מקום”. אלא שהביטוי ”בכל מקום”, נראה כתוספת מאוחרת בברייתא. הוא אמנם מופיע בכתיו”ו ובנוסח הדפוס, אך אינו נמצא בכתיו”ע, כתי”ל, בירושלמי ובבבלי. הר”ש ליברמן העיר בפירושו לתוספתא זו: ”וכן מחקה בעל חסדי-דוד, שהרי באותו זמן עדיין לא נקבעה הלכה כב”ה אפילו ברוב המקומות. וכן ברא”ה ביצה (כ’ ע”ב), שהלכה כב”ה - פי’ בזה”. יש לשער, שהביטוי המרחיב ”בכל מקום”, חדר לתוספתא אחרי שכבר נתקבל כלל הפסיקה כבית הלל, ויתכן לאחר לימי האמוראים. עיי

תוספ”כ, חגיגה, עמ' 1303.

<sup>195</sup> נראה פשוט, שבית שמאי עצמם עשו כדבריהם, אף על פי שהועלה ספק בכך בסוגית הבבלי ביבמות: עיי תוספות יבמות י”ד ע”א, ד”ה לא עשו.

אצל שאר החכמים. לא זו בלבד, שאין עדות לקיומו של כלל פסיקה כאחד הבתים, אלא שכלל לא ברור לא ברור, מה היה מעמדם של הבתים בימי המחלוקת העזה ביניהם ואחריה. משום מה מקובל לחשוב, שכל עם ישראל וכל חכמיו נחלקו לשני מחנות, מחנה בית שמאי ומחנה בית הלל<sup>196</sup>. בניגוד לתפיסה זו, קיימת גם האפשרות, ששני הבתים היו שתי קבוצות קטנות יחסית, שני בתי מדרשות שהתמודדו ביניהם באופן חריף אך העימות ביניהם לא קיטב את הציבור הרחב. רוב הציבור לא ראה עצמו משויך לאחד הבתים כל ועיקר, והיו שנהגו בדברים מסוימים כבית שמאי ובאחרים כבית הלל. אפשרות זו קיימת גם לגבי קהילת החכמים. אמנם, נוטים לסווג את כולם כתלמידי בית שמאי ותלמידי בית הלל, אולם למעשה אין מניעה לומר, שמרבית החכמים לא היו מזוהים עם אחד הבתים, ורק מעטים היו תלמידים מזוהים עם הבית שאליו השתייכו<sup>197</sup>. לכן אין הכרח שתהיה הכרעה כוללת כאחד מן הבתים. לתפיסה זו מתאים נוסח הברייתא כפי שהוא מצוטט בכבלי:

לעולם הלכה כבית הלל, והרוצה לעשות כדברי בית שמאי - עושה, כדברי בית הלל - עושה. מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל - רשע, מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל - עליו הכתוב אומר: הכסיל בחשך הולך, אלא, אי כבית שמאי - כקוליהון וכחומריהון, אי כבית הלל - כקוליהון וכחומריהון<sup>198</sup>. משמע, שאדם רשאי להכריע בכל הלכה והלכה כאחד משני הבתים, כפי שאכן קרה במקרים רבים שנסקרו על ידי ספראי ועוד. אין כאן דרישה, בלשון הברייתא הראשונה, להכריע באופן כללי על הצטרפות לאחד הבתים, אלא רק הנחיה מוסרית מובנת, שלא להתמיד באופן עקבי בחיפוש קולות או חומרות.

אמנם, לפי הנוסח בחלק השני של קטע הכבלי, וכך הוא גם במקורות התנאיים בהם מופיעה הברייתא, נראה שאכן קיימת דרישה לנהוג באופן כללי כאחד הבתים.

יתכן, שדרישה זו משקפת שלב מאוחר יותר של התפתחות המחלוקת. עם הזמן, המחלוקת בין הבתים

<sup>196</sup> מגרץ, ח"א, עמ' 520 - 521, ועד בן שלום, "בית שמאי", ישנו קו המאפיין את ב"ש בצירוף של קנאות מדינית והחמרה בהלכה. ז. פרנקל, דרכי המשנה 47 - 49, מתאר מחלוקת עיונית טהורה, די אידיאלית, עם פרק קצר של שבר אחרי מות שמאי והלל. זו גם הדרך שהלך בה בעל "דורות הראשונים" (ח"א, כרך שלישי, עמ' 551 - 552, ועוד מקומות), אלא שהלוי סובר ששני הבתים הם שתי מתיבתות שהיו קיימות בירושלים עוד מימי שמאי והלל עצמם, תאורו מבוסס כנראה על השלכה לאחור משיבות הגאונים בבבל. ר"ח אלבק, מבוא למשנה, עמ' 63, טוען שהיו שתי סיעות בתוך הסנהדרין, והמחלוקת ביניהן היא שפילגה וביטלה לבסוף את קיומה של הסנהדרין. לאחרונה סיכמו את הדעות והציעו תיזה של "מסורתניים כנגד חדשנים" - מ. פיש וח. שפירא: במאמר: פולמוסי הבתים, המחלוקת המטא - הלכתית בין בית שמאי לבית הלל. עיוני משפט, כ"ב, אוני-תל-אביב, תשנ"ט, עמ' 461 - 495.

<sup>197</sup> ספראי במאמרו הנ"ל הראה שגם בבית רבן גמליאל, צאצאי הלל הזקן וממשיכי נשיאותו נהגו כבית שמאי בהלכות שונות, עד סוף תקופת המשנה. מאידך גיסא, בבא בן בוטא, ויוחנן בן החורנית, שני תלמידי בית שמאי ידועים שהזכרו לעיל, נזכרים דווקא על שום שנהגו שלא כדעת הבית.

<sup>198</sup> בבלי עירובין ו' ע"ב.

התפשטה בציבור והתקבעה, ואכן נוצרו שתי אסכולות נבדלות זו מזו. מצב זה הוא המתואר בתוספתא ביבמות, כמצב שבו יש שני בתים ומסורת הלכה שלהם, וחכמים נדרשים להכריע ביניהם<sup>199</sup>. יתכן, שהסיבה לכך שדרשו מכל חכם "להזדהות" עם אחד הבתים באופן כללי, נובעת מכך שאי אפשר היה ליצור פסיקה עניינית בכל פרט ופרט - שכן אז היה נוצר נוסח הלכה אקלקטי, "אקדמי", שלא היה מתיישב עם אורח החיים ודרך ההנהגה ההלכתית של אף אחד מחכמי הבתים וההולכים בדרכם. לפיכך, הורו שעל אדם לבחור בדרכו של אחד הבתים ולנהוג כמותו באופן עקבי.

השלב השלישי המתואר בברייתא הוא השלב שלגביו נאמר "לעולם הלכה כבית הלל". עם הזמן הלך וגבר כוחם של בית הלל, והתפשטה הפסיקה כמותם, הפכה ההלכה להיות, באופן עקבי וכללי, "הלכה כבית הלל"<sup>200</sup>.

ניתן להראות בדרך עקיפה, על ידי בחינת ההלכה של התנאים, שאכן התפשטה בדורות התנאים שמיבנה ואילך ההלכה של בית הלל. אולם יש להבחין בין תהליך היסטורי של התרווחות הלכה כשיטת בית הלל לבין קביעת כלל מחייב שהלכה כמותם. כלל שכזה לא נמצא עד ימי האמוראים. ההיסטוריונים מציעים הסברים שונים, הקשורים לנסיבות המדיניות והחברתיות בדור יבנה ואחריו, להחלשותם של בית שמאי והעלמה של שיטת ההלכה השמותית<sup>201</sup>. בכל אופן, מסתבר, שעם הזמן התקבלה תורתם ואורח חייהם ההלכתי של בית הלל, ותורת בית שמאי הלכה ונעלמה מן החיים

<sup>199</sup> רי"ן אפשטיין הצביע על תופעה שעשויה להיות קשורה לכך: קיים הבדל עקבי בין משנת ר' מאיר למשנת ר' יהודה בשלשה עניינים: "א. ר' יהודה שונה מחלוקת של שלשה: "ב"ש – ב"ה – ר"ע, כאילו דברי ר"ע מחלוקת שלישית הם, מין 'הכרעת שלישית'. ואולם ר"ע עצמו ור"מ אחריו מבליעים דברי ר"ע בתוך דברי ב"ה עצמם וכוללים את דבריו סתם בדברי ב"ה ואין כאן אלא הרחבתם ופירושים ועיבודם של דברי ב"ה. ב. שר' יהודה שונה שני זוגות של מחלוקת: ב"ש – ב"ה, ר' אליעזר – ר' עקיבא. ואולם חבריו מחליפים דברי ב"ש וב"ה ואינם רואים בשני זוגות אלו אלא זוג אחד: ב"ש (ר"א) – וב"ה (ר"ע), זאת אומרת ב"ה לפי משנת ר"ע. ג. שר' יהודה שונה שורה של שלשה: ר' אליעזר – ר' יהושע – ור"ע, ור"מ אינו שונה אלא זוג: ר"א – ור' יהושע." (אפשטיין, "למשנת ר' יהודה", עמ' 24 ועי' שם בהמשך). יתכן שיש כאן ביטוי לשתי גישות. משנת ר' יהודה משמרת מצב שבו אין בלעדיות של שני הבתים, ויש מקום להלכה נוספת מלבד מחלוקת הבתים. כמו כן, אין זיהוי גמור בין ר"א לבית שמאי, ור' אליעזר איננו שמותי. לעומת זאת משנת ר' מאיר מכנסת את הכל לשתי אסכולות: בית שמאי כנגד בית הלל, ור' אליעזר ור' יהושע בהתאמה. ואף ר' עקיבא נכלל בבית הלל. לפי זה, ניתן לקבוע שראשית התהליך של התרכזות המחלוקות מסביב לשני הבתים שייך לדור ר' עקיבא ותלמידיו, הוא הדור שהחל ביבנה בכינוס המחלוקות וסידור המשנה. לפי זה צריך לומר שר' יהודה, משמר במשנתו עדיין את המצב שקדם לפעולתו של ר' עקיבא: "אע"פ שר' יהודה היה גם תלמידו של ר"ע קיבל בעיקרו תורת אביו ר' אילעאי תלמידו של ר' אליעזר, והיה תלמיד מובהק של ר' טרפון... הוא היה אפוא תלמידו של בית המדרש הישן: ר"א ור"ט, ושנה משנת ר"א ור"ט, ואת משנת ר"ע שנה כדעת 'יחיד' (אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 106).

<sup>200</sup> מורי הפרופ' זוסמן עמד על כך בקצרה בשולי מאמרו "חקר תולדות ההלכה", עי' שם עמ' 36 – 37 והערות 116 – 119, הערה 226 בעמ' 69 ובעיקר הערה 237 בעמ' 72.

<sup>201</sup> עי' בן שלום, בית שמאי, פרק שמיני: "בית שמאי לאחר החורבן" עמ' 273 – 276 ובמקורות שהובאו בהערות לפרק.

כל הדיון המפורט דלעיל וההשערות ההיסטוריות הכלולות בו, לא נועד אלא ליישב את המורכבות שבכרייתת "לעולם הלכה כבית הלל" ונוסחותיה השונות. במשנה, המצב פשוט עוד יותר.

## בית הלל במשנה ובתוספתא

כאמור, במשנה, לא קיימת בכלל הכרעת הלכה מפורשת כבית הלל<sup>202</sup>. אפשר אמנם להציע, שדבר זה נובע מכך שכבר הוסכם שהלכה כבית הלל, ולכן לא היה צורך בכך. זה הוא ההסבר של הירושלמי, המושפע, קרוב לודאי, מעמדתו של ר' יוחנן, שבת הקול יצאה והכריעה כבר ביבנה. אולם, עמדה זו איננה מוסכמת אפילו בתלמוד, וכבר ראינו שבתלמוד הבבלי מוצעת גם האפשרות שהעדר הפסיקה משקף העדר הכרעה, ודחיית בת הקול<sup>203</sup>. דעה זו נתמכת מפשט המשנה בכמה אופנים:

ראשית, מסכת עדיות, שעיסוקה המוצהר הוא באיסוף מחלוקות הבתים, איננה מכריעה במחלוקות אלא

---

<sup>202</sup> בתוספתא יש רק מקום אחד שבו פסקו במפורש הלכה כבית הלל: "דברים שבין בית שמאי לבית הלל בסעודה: בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא, ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום שהיין גורם לקדושת היום שתאמר. דבר אחר: ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה. והלכה כדברי בית הלל". (תוספתא ברכות פ"ה הכ"ה, פסחים פ"י ה"ג). על ההלכה המופיעה בסוף הברייתא הקשו בבבלי (פסחים קי"ד ע"א, וש"נ). שהיא מיותרת, מכיון שיש כלל "הלכה כבית הלל". ותירצו שני תירוצים, כדרך שתירצו את הסתירה בברייתת "לעולם הלכה כבית הלל": א. שברייתא זו נשנתה קודם ליציאת בת קול, ולכן נשתמרה בה עדיין פסיקת הלכה פרטית כבית הלל. ב. שפסיקה זו היא אליבא דר' יהושע, שלא מקבל את בת הקול, וממילא, אינו מקבל את הכלל שלעולם הלכה כבית הלל.

מובן, שקושיית הבבלי נובעת מן ההנחה המקובלת אצל אחרוני האמוראים, שקיים כלל פסיקה כבית הלל. אולם, את הברייתא עצמה אין צורך לבאר כך. אפשר לומר שאכן במחלוקות זו נפסקה הלכה, משא"כ במחלוקות אחרות שבהן לא נפסקה הלכה. ואכן, כנגד זו קיימת גם הלכה אחת בפרק הזה שבה נפסקה הלכה במפורש כבית שמאי, ואין לראות הבדל עקרוני בין הפסיקה הבודדת כבית הלל לבין הפסיקה הבודדת כבית שמאי.

בכלל, יש לזכור, שהכרעת הלכה מפורשת בכל מחלוקת שהיא, נדירה במשנה ובתוספתא, ואין היא מאופיה של ספרות זו. לפיכך שאין טעם להסיק מסקנות כוללות מדוגמאות בודדות. בסך הכל, מתוך אלפי ההלכות והמחלוקות בין כל התנאים במשנה ובתוספתא, יש עשרות בודדות שבהן מופיע פסק הלכה מפורש - וגם במקרים המעטים האלה, לא תמיד הנוסח ודאי. אין זה מדרכה של ספרות ההלכה התנאית להכריע הלכה במחלוקת בדרך מפורשת, והחריגים הבודדים אינם אלא יוצאים מן הכלל הבאים ללמד על הכלל. והכלל הוא, שאין פסיקת הלכה מפורשת מצויה במשנה ובתוספתא, גם לא במחלוקות הבתים. נוסף על כך - כלל הנקוט בידי האמוראים שאין לסמוך על הכרעת הלכה שבמשנה: "אין למדים הלכה מפי תלמוד", עיי' להלן עמ' 175.

<sup>203</sup> את מימרת ר' יוחנן, הקובעת את זמנה של הבת-קול לתקופת יבנה, ניתן לפרש בכמה אופנים: יתכן שזהו מאמר אגדי, שאינו מחייב כלל מבחינה היסטורית. הנטייה להתייחס ל"יבנה" כציון זמן סמלי, להתרחשות מאורעות חשובים בתולדות תורה שבעל פה מוכרת גם בהקשרים אחרים. יתכן שר' יוחנן אכן התכוון לציון זמן ממשי, אבל זוהי דעתו, דעת יחיד, ואין למאמר בודד זה שום תימוכין נוספים, לא במסורת התנאים ולא במקורות אמוראיים. יש לציון, שר' יוחנן הוא - כפי שיוסבר להלן בהרחבה - המחדש הגדול של תורת כללי ההלכה, ויתכן שהוא נטה להראות על קדמותם, כביסוס לצדקת שיטתו. יתכן לקבל את דברי ר' יוחנן ולומר שאכן עם המעבר ליבנה החלה להתפתח ההכרעה כבית הלל. באשר בהנהגת בית המדרש ביבנה עמדו רבן יוחנן בן זכאי, תלמיד בית הלל, ובית רבן גמליאל, צאצאיו הישירים של הלל. בנוסף לכך, הדעות המקובלות במחקר ההיסטורי הן שבית שמאי אכן נתמעטו בשנות המרד הגדול ובעקבות החורבן, ואם כן - נכון לומר שביבנה הוכרעה ההלכה לדרך בית הלל, אך לא באופן רשמי ומחייב. כי אם בתהליך היסטורי וחברתי. בכל אופן, מימרת ר' יוחנן משקפת את תפיסתו הוא, אמורא מהדור השני. ואין להשתמש בה כראיה לקביעת המצב שני דורות קודם לכן.

רק מכנסת אותן<sup>204</sup>. בעיקר ניתנת בה רשימה של מחלוקות יוצאות דופן: מחלוקות שבהן בית הלל מחמירים, שלא כרגיל. ומחלוקות שבהן חזרו בית הלל להורות כבית שמאי<sup>205</sup>. אין במסכת עדיות כל ביטוי לכך שהלכה הוכרעה כבית הלל. אדרבה, עצם העובדה שהמשנה מונה את המחלוקות בין הבתים ואינה סותמת כבית הלל, מורה, שבעריכת המשנה עדיין לא היתה הסכמה על כך שדברי בית שמאי נדחים מפני דברי בית הלל<sup>206</sup>.

שנית, כל לומד משנה מכיר את המבנה הקבוע להצגת מחלוקת הבתים. המבנה החוזר מאות פעמים במשנה הוא, שמביאים את שתי הדעות, תחילה דעת בית שמאי ואחריה דעת בית הלל, מבלי לפסוק בין השיטות. הסברה הפשוטה היא, שהמשנה אכן לא הכריעה במחלוקת הבתים אלא הציגה את שני הצדדים. והבא להוציא מדעה זו - עליו חובת הראיה<sup>207</sup>.

ועוד: נראה, שאפילו בסוגיות התלמוד לא הניחו תמיד שהמשנה נוטה לדעת בית הלל. הסיבה בגללה מקשים אמוראים כשסתם משנה מתאים לאחד הבתים, איננה מפני הצורך להתאים את המשנה להלכה. אלא דווקא מפני המגמה להעמיד את המשניות אליבא דשני הבתים<sup>208</sup>. האמוראים קיבלו את ההנחה,

---

<sup>204</sup> "אמרו: נתחיל מהלל ושמאי... " **תוספתא בראש עדיות**. ההמנעות מהכרעה במשנה יכולה להיות מוסברת בשני אופנים: גם מפני שקיימת גישה של שימור המחלוקת, שהצבענו עליה לעיל, וגם מפני שטרם הוכרעה הלכה. <sup>205</sup> לדעתו של **ספראי (ההכרעה)**, עמ' 21) העובדה שהמשנה מונה חזרות של ב"ה ולא מונה חזרות של ב"ש נובעת מכך שכבר היה מוסכם, בעת עריכת המשנה, שהלכה כבית הלל, לכן אין טעם להזכיר שחזרו ב"ש להורות כב"ה. ולדעתו אין זה נובע מ"קשיחותם של בית שמאי ואי רצונם לחזור בהם לעולם". אבל בהקשר של הדברים במסכת עדיות אין הדברים נראים כך כלל. אין שום סימן בעדיות שהמגמה של המסכת היא להורות הלכה כבית הלל ולא להסתפק בליקוט המחלוקות. ומכאן ניתן להסיק מסקנה לכל הש"ס, שהעדר חזרות של בית שמאי אכן נובע מעמדתם ולא משיקולי עריכת המשנה וההלכה.

<sup>206</sup> כדברי **ספראי (ההכרעה)**, עמ' 28), ולא **כאפשטיין (מבואות)** עמ' 428-425) הסובר שגם הכריעו שם במחלוקות. לעני"ד, אין ראיות מספקות לכך שהכינוס שימש להכרעת הלכות.

<sup>207</sup> אמנם, העקביות הזאת מורה שהמשנה נסדרה כדרך שנהגו בית הלל להציג את המחלוקות: להקדים דברי בית שמאי לדבריהם. דבר זה יכול להיות מוסבר על פי שיקולי העריכה ולא על פי שיקולי הפסיקה. "סתם משנה כרבי מאיר" "וכולוהו אליבא דרבי עקיבא": רבי ערך את משנתו מתוך קבצים קודמים, שהיו מדבי רבי עקיבא ותלמידי בית הלל. ע"י להלן דיוננו ביחס בין עריכה ופסיקה. בעמ' 287

<sup>208</sup> שאלה שצריכה ליבון היא האם הבבלי דוחה אפשרות שיהיה סתמא כבית שמאי, או שהוא דוחה כל אפשרות של סתם כאחד הבתים. **בשבת** ל"ט ע"ב, מעמיד רב איקא בר חנניא משנה כך שלא יהיה סתמא כב"ש. **שם**, מ"ב ע"א, מפרשים כך שלא יהיה ר' שמעון בן מנסיא כב"ש. וכן **בעירובין** מ"ח ע"ב, וע"ב ב'. אבל יש גם דוגמאות שבהן אמוראים לא נמנעים מלהעמיד סתם משנה כבית שמאי: כגון - **בפסחים** נ"ה ע"א רב ששת מעמיד משנה כבית שמאי, ואילו רב אשי מתרצה כך שתתפרש כבית הלל. **בסוכה** ג' ע"א, רבי אבא ור' שמואל בר יצחק מעמידים כבית שמאי, והלכה כמותם, ואילו רב נחמן בר יצחק מציע פירוש אחר. **בכתובות**, נ"ט ע"ב, הסוגיה פותחת ב"לימא מתניתין דלא כב"ש" וחותרת ב"אלא מחוורתא מתניתין דלא כב"ש", וראה בפנים הדיון בסוגיה זו. וע"י גם **בבבלי נזיר**, ט' ע"ב, **מנחות** ק"ג ע"א. **בב"ק** צ"ד ע"א, תוהו רב פפא על מימרת אבבי שערך רשימת תנאים הסוברים כבית שמאי ש"שינוי במקומו עומד": איכפל כל הני תנאי לאשמועין כב"ש? ואבבי מתרץ: "הכי קאמרי: לא נחלקו בית שמאי וב"ה בדבר זה", כלומר, אין דעתם של אמוראים אלו נוחה מכך שקבוצה גדולה של תנאים תדרש להלכה שהיא כבית שמאי. **בנדה**, י"א ע"ב, שאלו: "וסתם לן תנא כב"ש"? ותרצו "סתם ואחר כך מחלוקת הוא, וכל סתם ואח"כ מחלוקת - אין הלכה כסתם". כלומר, הפעילו את כלל הסתם להלכה, וקבעו שיכול להיות סתם משנה כבית שמאי אם זה סתם שאחריו מחלוקת. נראה, שבעלי הסוגיה הזאת הבינו שסתם משנה כבית שמאי יוצר התנגשות בין שני כללים: הלכה כבית שמאי והלכה כסתם משנה, ולכן תירצוהו על דרך הכללים, במציאת פירצה בכללי ההלכה כסתם משנה.

אבל יש דוגמאות המורות על כך שלא זו בלבד שלא החשיבו את בית שמאי כ"אינה משנה", אלא שדנו לגביהם דיונים תלמודיים הרגילים לגבי כל מחלוקת תנאים. לדוגמה, **בקיודשין** י"א א", יש סוגיה המציעה ארבעה פירושים



שהמשנה איננה מכריעה בין הבתים אלא שונה את המחלוקות. לכן, כל מקום שנראה כחריגה מן העקרון של הצגת המחלוקת ויש בו הטיה לאחד הבתים - שאלו מדוע הושמטה דעת הבית השני.<sup>209</sup>

יתר על כן: מוצאים לא מעט עקבות לכך שפסקו גם כבית שמאי. בברייתות מוזכרים מקרים שבהם: נפסקה הלכה כבית שמאי<sup>210</sup>, צנועי בית הלל היו נוהגין כדברי בית שמאי<sup>211</sup> ומקרים שבהם חזרו ב"ה להורות כב"ש<sup>212</sup>. מוכרת גם תופעה הפוכה, של תלמידים מבית שמאי שנהגו כבית הלל<sup>213</sup>. ר' אליעזר בן הורקנוס, אף על פי שהיה תלמידו של ריב"ז - שבעצמו היה תלמיד בית הלל - נחשב כ"שמותי", גם במוכן של תלמיד בית שמאי הפוסק כמותם. על רבן גמליאל מעידה המשנה שנהג בעניינים מסוימים כבית שמאי<sup>214</sup>, וכן ר' עקיבא<sup>215</sup>, וחכמים מתלמידיו: ר' יוסי<sup>216</sup>, ר' מאיר<sup>217</sup>, ר' יהודה<sup>218</sup>.

אמוראיים לדין קידושין בדינר – כשיטת ב"ש. בסוכה נ"ו ע"א, יש "לימא כתנאי" במבנה רגיל, שבו מציעים לקשר מחלוקת אמוראים - רב ורבב"ח, במחלוקת התנאים של ב"ש וב"ה. כרגיל, לכל אחד מן האמוראים מוצע הסבר כיצד הוא מפרש גם את הדעה התנאית הנראית חולקת. החידוש הוא, שרבה בר בר חנה, שהועמד ב"לימא כתנאי" כבית הלל, מראה שהוא מתאים גם אליבא דבית שמאי! וכעין זה ביבמות קט"ז ב', הגמ' מראה שר' חנניא בן עקיבא יכול להתאים גם אליבא דבית שמאי. גם בירושלמי יש דוגמאות שמעמידים מחלוקת תנאים או אמוראים כמחלוקת בית שמאי ובית הלל, כגון: **ירושלמי גיטין פ"ז מ"ח ע"ד**: "אמר רבי אבין אתיא דבית שמאי כרבנין ובית הלל כרבי יוסי". מגמה אחרת ניכרת בבבלי והיא לפרש דברי אמוראים, או לפרש משנה, כך שלא יוצר מצב שבו האמורא - בעיקר אמורא חשוב שבד"כ פוסקים כמותו - יתפרש כדעת בית שמאי. כך למשל בקידושין י"א ע"ב, ובכורות נ' ע"ב, מתקנת הגמרא מימרה של ר' אסי כדי שלא תתפרש כדבית שמאי, **בקידושין מ"ג ע"א**, מהפכים משנה, או מחלוקת אמוראים, כדי שלא ייצא שרב סובר כבית שמאי. בב"מ מ"ג ע"ב מעמידים משנה כדי שלא יצא רבה כב"ש. שם, ק"א ע"א - מתרצים את רב נחמן שלא יצא כבית שמאי. ועי' **חולין ק"ה א'**, **בכורות ל"ג א'**, **ערכין כ"ז ב'**, **תמורה כ"ד ע"ב**. ניתן לסכם ולומר שאין למצוא בבבלי שלילה מוחלטת של האפשרות לסתם כבית שמאי, אבל ישנה מגמה, שמתגברת עם התקדמות הדורות, להעמיד סתמי משניות, וכן דברי תנאים ואמוראים, דלא כבית שמאי. ונראה, שזו מגמה מקבילה להתפשטות כלל ההלכה כבית שמאי בבבל. אבל דווקא מתוך מגמתיות זו ניכר, שבמשנה עצמה אין הכרעה כאחד הבתים, ורק התפשטות הכלל גרמה לאמוראים להשתדל לפרש המשניות אליבא דהלכתא וכבית הלל. וראה עוד מש"כ בנספח בסוף הפרק.

<sup>209</sup> בגמרא מובאת סיבה נוספת לכך שאין לקבל כפשוטה משנה שסתמה כבית הלל: דווקא על בסיס ההנחה שהלכה תמיד כבית הלל, יש צורך להבהיר שהדעה הנגדית היא כבית שמאי, כדי שלא יטעה מי שמכיר את הדעה החולקת לפסוק כמותה. **בבלי יבמות**, קכ"ב ע"א, ועי' ספר **כריתות**, חלק חמישי, שער שלישי, אות קס"ט. (עמ' שס"ט).

<sup>210</sup> לענין מעשר שני של דמאי: **תוספתא מעשר שני פ"ג ה"ו**. לענין ציצית: **ספרי דברים פיסקא רלד ד"ה גדילים** תעשה ושי"נ.

<sup>211</sup> **דמאי פ"ו מ"ו**.

<sup>212</sup> **יבמות פט"ו מ"ג**, **גיטין פ"ד מ"ה**. **כלים פ"ט מ"ב**. **תוספתא עדיות פ"א ה"ו**, והרשימה המכנסת **במשנה עדיות פ"א מ"ב-י"ד**.

<sup>213</sup> **תוספתא סוכה פ"ב ה"ג**, **הגיגה פ"ב ה"א**. אם כי לא ידועים מקרים שבהם חזרו ב"ש להורות כבית הלל, לבד ממקרה מסופק אחד: **ירושלמי סוכה פ"ב**, נ"ג ע"א, **תרומות פ"ה**, מ"ג ע"ג: "אחר שהודו - מי הודה למי? בית שמאי לבית הלל או בית הלל לבית שמאי? אמרי' נצא לחוץ ונלמוד: ונפקין ושמעון ר' חזקיה רבי אחא בשם רבי יודה בן לוי, לא מצאנו שהודו בית שמאי לבית הלל אלא בדבר זה בלבד". אם כן, לכל היותר מוצגת דוגמה אחת שב"ש הודו לבית הלל. לדעת **ספרא (ההכרעה)**, עמ' 21) הסיבה לכך היא שאין בכך חידוש, כיון שהלכה כבית הלל ולכן לא ציינו זאת, אולם הטעם המקובל אצל המפרשים שאכן לא היו חזרות כאלה, מפני קפדנותם ותקיפותם של בית שמאי. אין סיבה לדחות את ההסבר המקובל שיש לו ביסוס בגמרא: **ירושלמי סוכה פ"ב**, נ"ג ע"א: "מה זכו בית הלל שתיקבע הלכה כדבריהן אמר רבי יודה בר פזי שהיו מקדימין דברי בית שמאי לדבריהן ולא עוד אלא שהיו רואין דברי בית שמאי וחוזרין בהן".

<sup>214</sup> **ביצה פ"ב מ"ו**: "שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי. ודוגמאות נוספות אצל **ספרא**, "ההכרעה", שם.

<sup>215</sup> **תוספתא שביעית פ"ד ה"א**: ר' עקיבא נהג באתרוג לחומרה כב"ה וכב"ש. **בבבלי (ר"ה ט"ו ע"א)** מקשים מן הברייתא שאין לנהוג כחומרי שני הבתים ומתרצים באופנים שונים. אבל התוספתא עצמה מעידה שר"ע אכן החמיר גם כבית שמאי. מה גם, שהגמרא לא הקשתה כיצד יתכן שר' עקיבא חשש לבית שמאי למרות שאין הלכה כמותם,

אמנם, ניתן להצביע על מספר דוגמאות שבהן נמצא סתם משנה כבית הלל<sup>219</sup>, אך אי אפשר לסמוך עליהן את הטענה, שבסידור המשנה כבר באה לידי ביטוי פסיקת הלכה כמותם מכמה סיבות: ראשית, מספרן של סתמות אלה, יחסית למספר המשניות המביאות מחלוקת ב"ש וב"ה כצורתה, הוא מיעוט מבוטל. יש לזכור, שכנגדן יש גם מספר משניות שנסתמו כבית שמאי. לפיכך אין להוכיח דבר מכך שיש משניות סתומות כבית הלל, אפילו הן רבות מאלו שנסתמו כבית שמאי. אלו ואלו הן יוצאים מן הכלל, שטעוניהם הסבר, כל אחד לגופו. אפשר להציע שבאותן הלכות כבר התפשטה הלכה כבית הלל עד כדי כך שרבי לא ראה צורך להביא את דעת בית שמאי, אולם דווקא זו ראייה לסתור, מכיון שאם כן, יש לומר שבכל מאות המחלוקות האחרות עדיין לא התקבלה הלכה כבית שמאי<sup>220</sup>.

שנית, אפילו במקומות שבהם זוהה סתם משנה כדעת בית הלל המפורשת במקום אחר - במשנה אחרת או בברייתא, לא תמיד ניתן לקבל את הזיהוי הזה כפשוטו. מכמה סיבות: בחלק מן המקרים, ביאור סתם המשנה כבית הלל הוא רק לפי פירוש התלמוד, בשלב שבו כבר הכירו את הכלל "הלכה כסתם משנה" ובודאי גם את הכלל "לעולם הלכה כבית הלל". בתלמוד העדיפו לפרש את המשנה אפילו שלא כפשוטה, על מנת שתתאים להלכה המקובלת בידם, היינו לדעת ב"ה.

בחלק מן המקרים, כאשר בברייתא יש מחלוקת ב"ש וב"ה ובמשנה יש דעה אחת בסתם, אין זה נובע מכך שהמשנה סתמה הלכה כאחד הבתים, אלא שהתנא בעל המשנה סבור שלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה. ואילו תנא דברייתא הכיר מסורת אחרת, שלפיה ב"ש וב"ה נחלקו בכך. לפעמים, מחלוקת תנאים כזאת שנויה במפורש, ולפעמים ניתן לחושפה על ידי השוואת מקבילות: במקור תנאי אחד אין מחלוקת, ובאחר יש.

סוג אחר של מקרים הוא, כאשר יסוד הדין מוסכם על שני הבתים, ובית שמאי רק מוסיפים חומרה או הגבלה לדין העיקרי. במקרים הללו, מובא הדין המוסכם בסתם, ואחריו ההגבלה של בית שמאי.

אלא רק הקשתה על הנוהג להחמיר כשני הבתים. אמנם, בדרך כלל ר' עקיבא מכריע כבית הלל, כגון: **תוספתא ב"ב**, פ"י הי"ג ו**תוספתא פסחים** פ"א ה"ז.

<sup>216</sup> **תוספתא כלים**, ב"ב, פ"א הי"ב: "אמר ר' יוסי רואה אני את דברי בית שמאי".

<sup>217</sup> **תוספתא נדה** פ"ט ה"ט. **בבלי** כתובות ט' ע"ב.

<sup>218</sup> **תוספתא תרומות** פ"ג הי"ב: "א"ר יהודה, הלכה כב"ש ונהגו העם כב"ה", **בבלי שבת**, קמ"ג ע"א: "א"ר נחמן, אנו אין לנו אלא ב"ש כר' יהודה". והשוה **בבלי ביצה** ב' ע"א. **נזיר** ט' ע"ב.

<sup>219</sup> כגון: **פאה**, פ"ח מ"א. **שקלים**, פ"ב מ"ה. **חולין** פ"ח מ"א. **חלה** פ"ד מ"א, אבל כולם אינם חד משמעיים. כנגדם, יש גם סתם כב"ש: **שבת** פכ"ג מ"א, ע"י בתויו"ט. **ביצה** פ"א מ"א. **נזיר** פ"ה מ"א וע"י בתויו"ט. **מכשירין** פ"א מ"ג.

<sup>220</sup> והוא הדין אם נאמר שרבי בחר להשתמש במשניות מקבצים של בית הלל שסתמו המשנה כדעתם. אם כן הוא – אזי ברוב המשנה רבי לא בחר כך ולא השתמש בהלכה בית-הללית.

במשניות מן הסוג הזה, אין לפרש את הסתם כדברי בית הלל, אלא כדברי הכל<sup>221</sup>.

לסיכום, בענין "הלכה כבית הלל", יש לקבוע הבחנה בין הנוהג לבין הכלל. מסתבר שבשלהי תקופת התנאים כבר היה מקום להוצרותו של הביטוי "לעולם הלכה כבית הלל", כמשקף את מצב ההלכה הרווחת. דהיינו, שבדרך כלל, רוב החכמים ורוב הציבור נהגו כדברי בית הלל<sup>222</sup>. אך אין בכך סתירה לאפשרות הבאה לידי ביטוי בחלקה השני של הברייתא, ש"הרוצה לעשות כבית שמאי עושה"<sup>223</sup>, שכן לא היה קיים כלל הלכה המחייב לפסוק כבית הלל<sup>224</sup>.

## ר' אליעזר בן הורקנוס

המקור הראשון לפסיקת הלכה כוללת בכל הלכותיו של חכם יחיד הוא בפרשת ר' אליעזר בן הורקנוס. בידי האמוראים היתה מסורת אגדה אודות בת קול שיצאה בימי יבנה, בעת הפולמוס עם רבי אליעזר בן הורקנוס:

"יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על

רגליו ואמר: לא בשמים היא"<sup>225</sup>.

בת הקול, שנחלצה לעזרתו של ר' אליעזר, מכילה קביעה מרחיבה. לא רק שהלכה כר' אליעזר במחלוקת הקונקרטית שבה דנים: תנורו של עכנאי, אלא "בכל מקום". זהו ביטוי מחודש, שכן אין שום הצדקה לפי עקרונות ההלכה המקובלים, לפסוק פסיקה כללית כחכם יחיד, בלא לדון בכל ענין וענין

<sup>221</sup> עוד לענין "סתם משנה כבית הלל", עי' נספח בסוף הפרק.

<sup>222</sup> סיכום של הדעות אצל א. ביטמן, "לטיבו של הכלל הלכה כבית הלל", עמ' קפ"ח, הערה 22. יש אומרים שריב"ז שיסד את המרכז ביבנה והיה תלמיד של ב"ה גרם להתקבלות ההלכה של בית הלל. יש התולים זאת בנסיבות הפוליטיות, ב"ש, שנמנו, לדבריהם, עם הזרם הקנאי, נהרגו בחורבן. יש אומרים שהמתינות והסובלנות של בית הלל גרמה לכך שהיו מקובלים על העם והגבירה את כוחם. עי' אלבק, פי' המשנה, השלמות למסכת יבמות עמ' 332, ומש"כ ספראי, ההכרעה, עמ' 29, ועמ' 34.

<sup>223</sup> בראש בית המדרש ביבנה עמדו חכמים מבית הלל. תחילה, רבן יוחנן בן זכאי, תלמיד בית הלל. ואחריו, רבן גמליאל דיבנה, שהיה ממשפחתו של הלל. גם ר' אליעזר בן הורקנוס, ור' יהושע בן חנניה, שהיו תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, הושפעו בודאי מתורת בית הלל. שיוכו המובהק של ר' אליעזר בן הורקנוס להלכה השמותית הוא חידוש של הירושלמי. והוא מתאים לעובדה שבתקופת התלמוד, ובמיוחד בירושלמי, נדחו מהלכה גם בית שמאי וגם ר' אליעזר. אולם כבר בירר גילת זיהוי ההלכה של ר' אליעזר עם בית שמאי איננה מוחלטת כלל. (גילת, משנתו של ראב"ה). ברור שהתאור ההיסטורי - אגדי של ר' אליעזר הוא כתלמיד מובהק של רבן יוחנן בן זכאי, תלמיד בית הלל. (בסיפור תחילתו כתלמיד - בר"ר מ"ב א', ובמקבילות כנסמן שם. ביציאה מירושלים, אדר"נ נו"א פ"ד ומקבילות, ברשימת תלמידי ריב"ז באבות פ"ב מ"ח, במסורות שהביא משמו, ידים פ"ד מ"ג אחריהם, ר' עקיבא, תלמידם, "עמוד תורה שבעל פה", אף הוא קיבל את מסורת ההלכה של בית הלל, והורה כך לתלמידיו. אחרי חורבן הדרום והמעבר לאושא ולגליל, היתה הנהגת התורה בידי רשב"ג ותלמידיו ר' עקיבא ש"העמיד בזקנותו". וודאי שהם הנהיגו כשיטתם הלכה כבית הלל בדברים רבים.

<sup>224</sup> דגם להתרווחותה של הלכה כבית הלל הגם שאין פסיקה מפורשת במשנה, מצוי בתיאורו של י. קנוהל לגבי הלכות קריאת שמע. "קיבול מלכות שמים" עמ' 27 - 31. קנוהל מעיר גם שההלכה השמותית לא בטלה לגמרי, והיא חוזרת ועולה בימי האמוראים וביתר שאת בתקופת הגאונים בארץ ישראל.

<sup>225</sup> בבלי, ב"מ נ"ט ע"ב.

בנפרד. בכל זאת, ר' יהושע לא חלק על הפסיקה הכוללת כר' אליעזר, אלא רק דחה את האפשרות שהענין יוכרע מן השמים. באמרו: "לא בשמים היא".

במידה מסוימת, אפשר לומר שר' יהושע הסכים עם העקרון של בת הקול, אלא שהשתמש בו בהיפוך:

תניא... כל ימיו של רבי אליעזר היו עושין כרבי יהושע, לאחר פטירתו של רבי אליעזר החזיר רבי יהושע את הדבר ליושנו. כרבי אליעזר בחייו מ"ט לא? משום דרבי אליעזר שמותי הוא<sup>226</sup>, וסבר: אי עבדינן כוותיה בחדא - עבדינן כוותיה באחרנייתא, ומשום כבודו דר"א לא מצינן מחינן בהו. לאחר פטירתו של ר"א, דמצינו מחינן בהו, החזיר את הדבר ליושנו<sup>227</sup>.

ר' יהושע הורה, אם כן, הוראה כוללת לגבי כל הלכותיו של ר' אליעזר. אלא שבניגוד לבת הקול, הוא הורה דווקא לדחות לגמרי את הלכותיו של ר' אליעזר. הגמרא מסבירה שהסיבה להתנגדותו לפסוק כר' אליעזר היא "פוליטית" – משיקולים של הנהגה, ולא "עניינית" – משיקולים של תכני ההלכה. ר' יהושע רצה לצמצם את כוחו של ר' אליעזר, ולפיכך החליט להורות כנגדו גם במקום שסבר שהלכה כמותו<sup>228</sup>.

לפי המתואר בברייתא, בעקבות נידויו של ר' אליעזר ודחייתו מהלכה, התרחש תהליך יוצא דופן: הלכות שלו נמסרו בשם אחר, או בחילוף שמו, כדי לאפשר התקבלותן<sup>229</sup>. דווקא מכך ניתן ללמוד שלא היה כלל פסיקה דלא כר' אליעזר. כלל פסיקה משמש להכרעה במחלוקת. יש ספק כמי ההלכה, והכלל מורה לפסוק כפלוגני ולא כבר פלוגתיה. אבל אצל ר' אליעזר המצב הפוך: גם כאשר רצו לקיים הלכה כמותו, שינו את שמות האומרים כדי שלא יהיה בכך פתח לחזרתו לקהל החכמים. משום כך, מובן מדוע הסבירו בגמרא שדחייתו של ר' אליעזר איננה מעשה הלכתי אלא מעשה חברתי – מדיני, ולכן

<sup>226</sup> כאמור, אין כל עדות שבימי ר' אליעזר ור' יהושע דחו לגמרי את ההלכה של בית שמאי.  
<sup>227</sup> **בבלי, נדה ז' ע"ב.** נראה, שהפירוש כאן ל"שמותי" הוא מלשון שמתא - חרם ונדוי, ולא מלשון בית שמאי (כפירוש **רש"י** בד"ה שמותי, נדה ז' ע"ב. רש"י פירש בניגוד למשמע **מירושלמי (שביעית פ"ט, ל"ט ע"א, תרומות פ ה', מ"ג ע"ג, ביצה, פ"א, ס' ע"ג, יבמות פ"ג, י"ג ע"ד ונזיר פ"ו, נ"ה ע"ד)**. ברור שרש"י השגיח בהבחנה זו וציין להבדל שבין הבבלי לירושלמי בפירוש המונח, **בשבת ק"ל ע"א, ד"ה שמת**. לעומת זאת בעלי התוספות חלקו על רש"י ופירשו את הבבלי לפי המשמעות שבירושלמי, שלא בצדק. (**תוד"ה כרבי אליעזר, שבת ק"ל ע"ב, וד"ה שמותי בנדה שם**). ו עיין עוד אצל **גילת, "משנתו של ר"א בן הורקנוס"**, עמ' 320 - 323.

**גילת** סבור, שהאמוראים פסקו דלא כר' אליעזר משום שהיה שמותי - מבית שמאי. (עמ' 328), ורשימת מקורות לכך בעמ' 311. אבל הוא מודה, שא. ר' אליעזר לא הלך תמיד בשיטת בית שמאי, וב. יש פסקים לא מעטים של אמוראים כדעתו. לכן, ספק הוא אם ענין ה"שמותיות" הוא המקור לכלל ההלכה כר' יהושע כנגד ר' אליעזר. ומוסיף גילת (בעמ' 328): "ברור איפוא, שביבנה לא נפלה הכרעה שלילית מפורשת על כל הלכותיו. ומשום כך, כשהחששות מפני כוחו והשפעתו בטלו, 'דמצינו מחינן בהו', הוחזרו הלכות מסוימות - על דעת ר' יהושע והחכמים - ליושן, ונקבעה דעת ר' אליעזר להלכה בענינים שונים".

על כן נראה להעדיף פירושו של רש"י, שהנידוי הוא שגרם לדחיית הלכותיו ולא השתייכותו לבית שמאי.  
<sup>228</sup> לפי זה יש לפרש, ש"שרפו את כל טהרותיו" של ר' אליעזר איננו מכוון רק לאלו שנעשו על גבי תנור של עכנאי, אלא בכל ההלכות שבהן ר' אליעזר חולק עם חכמים ומיקל בטהרות, פסקו כנגדו. עי' **בבלי ב"מ נ"ט ע"ב, וירושלמי מ"ק פ"ג, פ"א ע"ג. בבלי, נדה ז' ע"ב.**

<sup>229</sup> סיכום ודוגמאות רבות: רי"ן **אפשטיין, מבואות לספרות התנאים**, עמ' 65 - 70.

אחרי מותו, כשהחשש מפני השפעתו התבטל, שבו והנהיגו הלכה כמותו בעניינים מסוימים, ובלא התחשבות בכלל פסיקה כלשהו.<sup>230</sup>

סוף דבר, הברייתא המורה ש"לעולם הלכה כבית הלל" והברייתא המספרת שר' יהושע הורה שלא לקיים הלכותיו של ר' אליעזר בחייו, הן שתי העדויות היחידות במקורות התנאים שבהן משתמע שיש לפסוק הלכה כדעה אחת באופן עקבי. מתברר, ששתייהן לא נוצרו במקורן כ"כלל פסיקה", אלא היו תוצאה של מאבקים בין בתי מדרש ואסכולות, שההכרעה בהן היתה על רקע חברתי - ציבורי, ולא על רקע מעלתו של החכם בתחום ההלכה. אדרבה, ניתן להראות שבשני המקרים, מייחסים דווקא לאסכולה הדחוייה מעמד חשוב ואולי אפילו יתרון מן הבחינה העיונית גרידא<sup>231</sup>. אי אפשר אם כן להצביע על המקורות הללו כמקורות ישירים לרעיון של פסיקה עקבית כחכם יחיד, באופן אישי, בכל מחלוקתיו עם חכם אחר או עם קבוצת חכמים. עם זאת, אפשר שכאן מונח השורש והלגיטימציה להופעת כללים כאלה בתקופת האמוראים.

### ר' אליעזר בן יעקב

בסיום פרק זה, עלינו לדון בעוד מקור, המיוחס לתקופת התנאים, ואשר שימש, מאוחר יותר, כבסיס לכלל פסיקה. זהו המאמר: "משנתו של ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי".<sup>232</sup>

תני, שמעון בן עזאי אומר: מצאתי מגלת יוחסין בירושלים, וכתוב בה: איש פלוני ממזר מאשת איש,

וכתוב בה: משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי, וכתוב בה: מנשה הרג את ישעיה.<sup>233</sup>

יש שרצו להוכיח מכך שנמצאה מגילה בירושלים – ודאי עוד מלפני החורבן – ובה עדות על משנת ראב"י, שמדובר בחכם קדום ואין לקשרו עם ר' אליעזר בן יעקב שחי בימי תלמידי ר' עקיבא<sup>234</sup>. אם כן הוא, הרי שאי אפשר, כמובן, להפוך את המאמר הזה לכלל המתייחס למשנת ראב"י המאוחר.

אם מדובר בחכם מימי הבית, יש כאן חידוש חשוב, שכבר היתה בידו משנה כלשהי, סדורה, שלגביה נאמר שהיא "קב ונקי". אמנם יתכן, שהביטוי "משנת ר' אליעזר בן יעקב", איננו מכוון למונח "משנה" במונח המאוחר, של משנת רבי, ואף לא למשנה שממנה נוצרה משנת רבי, דהיינו, סוגת היצירה התנאית המיוחסת לר' עקיבא ובית מדרשו, אלא להתייחסות למסורתיו של ראב"י הקדום, אולי

<sup>230</sup> דיון מפורט בכלל זה, עיי' בפרק הבא עמ' 191.

<sup>231</sup> "בית שמאי מחדדי טפיי": בבלי יבמות י"ד א', רש"י שם. עפ"י ברכות י" ע"א, תוספות עירובין ו' ע"ב.

<sup>232</sup> אדר"נ נ"א פי"ח.

<sup>233</sup> בבלי יבמות מ"ט ב.

<sup>234</sup> החל מר"ז פרנקל, דרכי המשנה עמ' 76.

למסורות ההלכה שלו מתקופת בית המקדש, המצויות במסכת מדות<sup>235</sup>.

לענ"ד נראה שכלל אי אפשר להסיק מסקנות משמעותיות מן המאמר הזה. מדובר במאמר אגדי, עטוף מסתוריות, שקשה מאד לעשות בו שימוש, לא כמקור היסטורי, ובודאי שלא כמקור לפסיקה הלכתית. לקמן נדון בשימוש שנעשה בו על ידי האמוראים לצורך פסיקת הלכה<sup>236</sup>.

## ג. סיכום - שרשי הכללים בתקופת התנאים

בתקופת התנאים עדיין לא היו קיימים כללי פסיקה כדוגמת אלה שנפגוש בתקופת האמוראים, אולם בתקופה זאת הונחו היסודות העקרוניים שעל פיהם נבנו אחרי כן כללי הפסיקה. בראש ובראשונה, נפתחה בתקופת התנאים לפסוק הלכה שלא בדרך של הכרעת בית דין. זהו הצעד המשמעותי ביותר. שנית, ניתנה בימי התנאים לגיטימציה לריבוי דעות בהלכה. בכך, נפתחה הדרך להתייחסות מתונה יותר אל הפסיקה. כאשר אין הפסיקה מכוונת לחשוף את האמת המוחלטת, אלא רק לקבוע דרך התנהגות מוסכמת לציבור, אפשר להשתמש גם בכלים שאינם מוחלטים. אפשר לדבר על רוב, גם כשאינן מנין, אפשר להכריע על פי עקרונות כלליים ולא תוך דיון בנושא עצמו - כגון, לפסוק תמיד כמחמיר בדברי תורה וכמיקל בדברי סופרים. ואפשר לפסוק הלכה כחכם יחיד או נגדו, בכל מחלוקותיו בתורה, גם אם לא דנו לגופו של כל ענין וענין בנפרד קודם לקבלת ההכרעה הכוללת.

נראה, שנכון יותר לדבר על "שיקולי פסיקה" אצל התנאים, ולא על "כללים". השיקולים אינם החלטיים ואינם מחייבים, אך מדריכים את החכם הבא להורות הוראה או לפסוק במחלוקת, כיצד עדיף לפסוק. נראה שבימי התנאים היה עדיין חופש לחכם להורות ולפסוק כפי הבנתו את הענין הנדון, אף כי ציפו ממנו לכלול בשיקוליו עקרונות מסוימים, עקרונות אלה הם שהפכו בתקופה מאוחרת יותר לכללי פסיקה מחייבים.

לסיכום, שרשי הכללים<sup>237</sup> המצויים במקורות תנאיים הם כדלקמן:

<sup>235</sup> אם כי, יתכן שמשנת מדות מייצגת טיפוס מיוחד של משנה קדומה, שהוא קובץ הלכות – הנחיות לעבודת המקדש, והיא, ביסודה, שונה ממשנת ר' עקיבא ותלמידיו ומשנת רבי, בכך שאין היא מונה שמות חכמים ומחלוקות. משנת מדות שבידינו מורכבת ממשנה עתיקה מימי הבית, שעל גביה שכבה מדור מאוחר יותר. כמבואר אצל רי"ן **אפשטיין**, **מבואות לספרות התנאים**, עמ' 31 – 36.

<sup>236</sup> על הכלל ההלכתי והשימוש בו, ראה להלן עמ' 214.

<sup>237</sup> יש לדייק ולומר "שרשי הכללים" ולא "הכללים" סתם, מכיון שלא תמיד האופן שבו נוסחו הדברים אצל התנאים הוא הוא האופן שבו הם נתקבלו במערכת כללי ההלכה של האמוראים. כפי שיתבאר בדיון על כל אחד ואחד מן הכללים הללו וגלגוליהם, בפרקים הבאים.

## כללי הוראה

אלו הם כללים המיועדים לחכמים, הנדרשים להכריע הלכה במחלוקת:

- מי שיש בידו שמועה, דהיינו - מסורת הלכה, ואין שמועה כנגד שמועה זו, הלכה כמותו.
- כשיש שמועות סותרות או סברות חלוקות, הלכה כדברי המרובין. כלומר: אם רב מספרם של מקבלי אחת השמועות, או רב מספרם של הסוברים כדעה אחת - הלכה כמותם. כאשר מזדמנת אפשרות של עמידה למנין, יש להקפיד על כך שהמספר יהיה אי-זוגי, כדי שתתאפשר הכרעת רוב.
- כאשר יש מחלוקת וסברות שקולות לשני הצדדים, אפשר להכריע את הכף על ידי הצעת שיקול נוסף לאחד הצדדים. יש אומרים שגם נקיטת עמדת ביניים, שמקבלת כל אחת מן העמדות לענין אחר, נחשבת להכרעה, ויש אומרים שזו דעה שלישית שאיננה מכריעה.
- יש להמנע מלפסוק כר' אליעזר, מפני שהוא "שמותי".
- בדרך כלל, נהוג שהלכה כבית הלל, אם כי, הרוצה לנהוג כבית שמאי, רשאי לעשות כך, אם ינהג באופן עקבי כמותם, גם בקוליהם וגם בחומריהם.

## כללי הנהגה

אלו הם כללים המיועדים ליחיד המבקש לדעת כיצד לנהוג במקום מחלוקת:

- נשאל לחכם והתיר או אסר, לא ישאל לחכם אחר כדי לנהוג אחרת.
- כששמע מחכמים הלכות סותרות - יעשה כדעת הרוב.
- כששמע משני חכמים הלכות סותרות – ישאל חכם שלישי, ויש אומרים: ינהג כמיקל בדברי סופרים וכמחמיר בדברי תורה.
- יש לנהוג כמנהג המקום, וכדעת חכמי המקום, גם אם ידועה מסורת הלכה אחרת.
- ההולך ממקום שבו נהגו כשיטה אחת למקום שבו נהגו בדרך אחרת, נותנים עליו חומרי שני המקומות, לפחות בפרהסיא.

אלו הם היסודות הראשוניים שעל גביהם התפתחו כללי הפסיקה בתקופת האמוראים<sup>238</sup>.

<sup>238</sup> מובן מאליו, שלפי סיכום זה אין יסוד לקביעתו של רי"ן אפשטיין, ש"רבי פסק הלכה במשנתו, אע"פ שישנן כמה משניות שהפסק שלהן אינו בולט מתוכו כי הכללים של פסק (ב"ש וב"ה, ר"א ור' יהושע, הלכה כר"ע, ר"מ ור' יהודה, הלכה כר' יוסי מחבריו) היו קבועים ברובם כבר אז" (מבואות לספרות התנאים עמ' 226). לא זכיתי להבין על מה מבוססת קביעה זו.

## ד. נספח: בענין סתם משנה כבית הלל

חוקרי משנה אחדים הניחו כמובן מאליו שהרבה משניות נסתמו כבית הלל, ומכאן ראייה לכך שהכלל "הלכה כבית הלל" כבר היה מקובל בזמן עריכת המשנה<sup>239</sup>. על מנת לברר את השאלה הזאת בשלמותה, מן הראוי לבחון את כל המקומות שבהם יש מחלוקת בין ב"ש וב"ה מחוץ למשנה, בכרייתא או בתוספתא, ולבחון באופן השוואתי את אופן הבאתו של הדין הזה במשנה. בדיקה זו חורגת מגבולות ההיקף של עבודה זו. לפיכך, אסתפק בבדיקת ראיות בולטות שהובאו ע"י חוקרים לאישוש טענתם. ערעורן של ראיות אלה, בצירוף עם העמדה המקובלת במשנה ובתלמוד - שהמשנה הביאה את מחלוקת הבתים ולא סתמה כבית הלל, יספיק כדי להראות שאין להוכיח מן המשנה שבימי התנאים כבר התקבלה הלכה כבית הלל.

### 1. בחינת הדוגמאות של ר' זכריה פרנקל לסתמות כבית הלל

ר' זכריה פרנקל, מונה ארבע משניות, שבהן "חכמים" - ולא ב"ה - עומדים במחלוקת עם ב"ש<sup>240</sup>. ואלו הן: ברכות פ"ו מ"ה, דמאי פ"ג מ"א, תרומות פ"ד מ"ג, ומכשירין פ"ה מ"ט. ובמידה מסוימת, סבר שיתכן לצרף גם את כלאים פ"ח מ"ה. לדעתו, אלו הן משניות מאוחרות, מתקופה שבה כבר נקבעה ההלכה כבית הלל, ולכן סתמו את דבריהם בלשון חכמים או כת"ק. נבחן את הדוגמאות הללו, לא לפי סדרן בש"ס אלא לפי עניינן, כיון שהן בהחלט דוגמאות אופייניות, לדרך המחקר ולהוכחת טענתנו:

#### דמאי פ"ג מ"א - בית הלל כ"חכמים"

מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניה דמאי, רבן גמליאל היה מאכיל את פועליו דמאי. גבאי צדקה:

בית שמאי אומרים נותנין את המעושר לשאינו מעושר ואת שאינו מעושר למעושר, נמצאו כל האדם

אוכלין מתוקן. וחכמים אומרים: גובין סתם ומחלקין סתם והרוצה לתקן יתקן:<sup>241</sup>

ב"ש מובאים בתחילת הסיפא וחכמים חולקים עליהם. הירושלמי, בהסבירו את המחלוקת, אינו מזכיר

את שם ב"ה כלל, ומעמיד חכמים כנגד ב"ש. אפשר, שוב, לומר, שב"ה כלל אינם צד במחלוקת זו.<sup>242</sup>

<sup>239</sup> רז"פ, דרכי המשנה עמ' 55, אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 186, ואפילו ספראי, ההכרעה, עמ' 21. הגם שספראי מכיר באיחורה של ההכרעה כבית הלל, הוא סבור שבמשנה כבר משתקפת הכרעה שכזאת.

<sup>240</sup> דרכי המשנה, שם.

<sup>241</sup> דמאי פ"ג מ"א.

<sup>242</sup> יש לשאול, מה משמעות ב"ש אם אין מולם בית הלל. האם המושג ב"ש יש לו משמעות שלא כבית החולק על ב"ה. אפשר להביא מכאן תימוכין לדברינו לעיל, שלא כל החכמים נכללו בין הבתים ויש מקום לא רק לדעה מפשרת בין הבתים, כמו במשניות שבראש עדיות, אלא גם למחלוקת בין חכמי אחד הבתים ל"חכמים" אחרים. אמנם זו דוגמה חריגה ואין לסמוך עליה כראיה.



ר"ז פרנקל התייחס למשנה זו לפי פירוש הבבלי. לפי הבבלי יוצא, שהרישא היא כבית הלל, הסוברים ש"מאכילין את העניים דמאי", ובית שמאי חולקים גם על הלכה זו.

דמאי, הא לא חזי ליה? - כיון דאי בעי, מפקר ליה לנכסיה והוה עני, וחזיא ליה - השתא נמי חזי ליה. דתנן: מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי. ואמר רב הונא; תנא, בית שמאי אומרים: אין מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי, ובית הלל אומרים: מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי.<sup>243</sup>

אבל מובן, שפירוש זה איננו הכרחי במשנה. אין מקור תנאי ישיר המעיד על מחלוקת זו, וזוהי ברייתא שמובאת על ידי רב הונא<sup>244</sup>. הירושלמי אינו מכיר מחלוקת זו בין הבתים, אלא רק את המחלוקת שבמשנה כמות שהיא.

מה טעם דב"ש? אפילו תגדרנו עכשיו יכול את לגודרו לאחר זמן? אין את יכול לגודרו<sup>245</sup>. מה טעם דרבנין? אם מדקד' את אחריו אף הוא ממעט בצדקה.<sup>246</sup>

בעל מלאכת שלמה שואל, אם חכמים הם כתנא קמא, הסובר שמאכילין את העניים דמאי, מדוע לא מקשים "חכמים היינו ת"ק" - ומתריץ שרישא דמתניתין חולקת על ב"ש בענין אחד, וחכמים בענין אחר. גם הגר"א בשנות אליהו מפרש את המשנה אחרת בעקבות שאלה זאת.<sup>247</sup>

אפשר בהחלט לומר, שמשנתנו חולקת על המסורת שבברייתא של רב הונא, ולפי המשנה, לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה. לכן הרישא כתובה בסתם, ומחלוקת ב"ש וב"ה היא רק בגבאי צדקה. אם כן, גם כאן, רישא דמתניתין היא אליבא דכו"ע, ורק בסיפא חולקים ב"ש עם "חכמים".

מדוגמה זו, אפשר גם להכליל ולומר, שבמקום שיש בין ב"ש וב"ה הסכמה בסיסית ומחלוקת בפרט, שבו ב"ש מגבילים או מצמצמים, אזי לא יזכרו ב"ה במפורש, אלא ההסכמה הבסיסית תובא בסתם, ובעקבותיה ההגבלה של ב"ש. דבר זה אינו נובע מכללי ההלכה, אלא מדרך הניסוח של מחלוקות ב"ש וב"ה במשנה. במקרים מן הסוג הזה לא הזכירו את ב"ה אחרי ב"ש, בניגוד לדרך הניסוח המקובלת, כיון שדעת ב"ה היא דברי הכל, ולכן פתחו בה, ורק אחריה הובאה ההסתייגות של ב"ש.

<sup>243</sup> בבלי שבת קכ"ז ע"ב, וכן: ברכות מ"ז א', עירובין י"ז ע"ב, שם ל"א א', פסחים ל"ה ע"ב.  
<sup>244</sup> צ"ע אם זו בכלל ברייתא, או שה"תנא" הוא לשון פירוש מאוחר למשנה, עיי' מש"כ ע"ז ר"ח אלבק במבוא לתלמודים, עמ' 46 – 50.  
<sup>245</sup> צ"ל: לגדרו. עיי' אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים עמ' 398.  
<sup>246</sup> ירושלמי דמאי פ"ג, כ"ג ע"ב.  
<sup>247</sup> אמנם, הירושלמי אינו מקשה כבבלי, בדרך כלל, "חכמים היינו ת"ק", ומקבל את האפשרות שדעת חכמים שבסיפא מרחיבה ומפרשת את דעת ת"ק. כפי שכבר ציין ר"ז פרנקל, דרכי המשנה, פ"ד כלל ו'. עמ' 287.

## תרומות פ"ד מ"ג – סתם משנה היא ב"ה בתוספתא

זו הדוגמה השלישית שהביא רז"פ, שבה רישא בסתם ואחריה מובאת דעת בית שמאי. רק מתוך התוספתא מתברר שהרישא היא מדבית הלל.

שיעור תרומה: עין יפה אחת מארבעים, בש"א משלשים. והבינונית מחמשים, והרעה מששים...<sup>248</sup>

ובתוספתא:

שיעור תרומה: בית שמיי אומרים עין יפה משלשים, והבינונית מארבעים, והרעה מחמשים. בית הלל

אומרים: עין יפה מארבעים בינונית מחמשים והרעה מששים...<sup>249</sup>

כאן, לכאורה, מלמדת התוספתא על המשנה, שהרישא שנאמרה בסתם, היא משנת ב"ה, אף על פי שלא נזכר במפורש שמם של ב"ה עליה.

אבל גם כאן הדברים אינם פשוטים. המשנה שונה מן התוספתא גם מבחינת הסדר, שהקדימו בה דברי ב"ה לדברי ב"ש, וגם מבחינה זאת, שלא כל המחלוקת בין ב"ש וב"ה הובאה כאן, אלא רק בענין העין היפה, אבל בבינונית ורעה לא הוזכרה מחלוקת אלא רק דעת ב"ה שבתוספתא.

בנוסח הירושלמי שלפנינו, ב"ש חולקים רק על עין יפה ובינונית, ואינם חולקים על העין הרעה.<sup>250</sup> מכיון שב"ש בתוספתא חולקים על כל שלשת השעורים, ובמשנה הביאו מחלוקת רק באחד מהם, אפשר לומר, שבעל משנתנו חולק על בעל הברייתא שבתוספתא וגורס שלא נחלקו ב"ש על ב"ה אלא באחד מן השלשה. יתכן שאופן הניסוח של המשנה מדגיש שב"ש חולקים רק בעין יפה, ובשתי המידות האחרות אינם חולקים, מתוך מודעות לקיומה של גישה אחרת.

## ברכות פ"ו מ"ה – רישא סתמית כבית הלל

"ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את

הפרפרת שלאחר המזון, ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת. ב"ש אומרים

אף לא מעשה קדרה".<sup>251</sup>

ר' יוסי, בירושלמי, פירש את המשנה כך שהרישא היא כבית הלל והסיפא מביאה את בית שמאי החולקים. נמצא, שהתנא קמא, המובא בסתם, הוא כדעת בית הלל.

אמר ר' יוסי: ... בירך על הפת פטר את הפרפרת ואת מעשה קדירה כדברי בית הלל בית שמאי אומרי'

<sup>248</sup> תרומות פ"ד מ"ג.

<sup>249</sup> תוספתא תרומות פ"ה, ה"ג.

<sup>250</sup> ירושלמי תרומות פ"ד, מ"ב ע"ד. הגר"א הגיה את הירושלמי בעקבות התוספתא. אבל הפנ"מ פירש את הירושלמי

בלא הגהה, ובאופן שונה מן התוספתא.

<sup>251</sup> ברכות פ"ו מ"ה.

לא פטר את מעשה קדירה"<sup>252</sup>.

על פירוש זה סמך הרז"פ, בהביאו את המשנה הזאת כדוגמה לסתימת משנה כבית שמאי.

אבל בכבלי לא הוזכר בסוגיה אלא "תנא קמא", ושם ב"ה לא נזכר כלל.<sup>253</sup>

איבעיא להו: בית שמאי ארישא פליגי, או דילמא אסיפא פליגי? דקאמר תנא קמא: בריך על הפת פטר את הפרפרת וכל שכן מעשה קדירה, ואתי בית שמאי למימר: לא מיבעיא פרפרת - דלא פטרה להו פת, אלא אפילו מעשה קדירה - נמי לא פטרה; או דילמא אסיפא פליגי, דקתני: בריך על הפרפרת לא פטר את הפת, פת הוא דלא פטר, אבל מעשה קדירה - פטר. ואתו בית שמאי למימר: ואפילו מעשה קדירה נמי לא פטר - תיקן<sup>254</sup>.

ברור, שהבבלי לא הכיר את דעת ר' יוסי שבירושלמי, שכן ר' יוסי פשט שב"ש חולקים על הרישא, ואילו הבבלי הסתפק במה המחלוקת. אם כן - אי אפשר להביא זאת כדוגמה מפורשת מן המשנה, אלא רק כדעת ר' יוסי<sup>255</sup>.

יתר על כן, גם אם נקבל את פירוש הירושלמי למשנה זו כפירוש מוחלט, ואת ההנחות שהתנאים מסדרי המשנה הניחו את הכללים כיסוד במשנה, עדיין יש הסבר אחר לסתימת הרישא כבית הלל. משנה זו איננה משנת מחלוקת רגילה, שבה ב"ה אומרים דבר אחד ובית שמאי אומרים את ניגודו. כאן, ההלכה שברישא "ברך על הפת פטר את הפרפרת, בריך על הפרפרת לא פטר את הפת", איננה שנויה במחלוקת. אלא שבית שמאי מוסיפים עליה.

על מנת לנסח את המשנה כך שתהיה בה הצורה האופיינית בה מוצגות במשניות מחלוקות בין הבתים, היה צורך לנסח אותה כך: בריך על היין וכו', בריך על הפרפרת וכו', על הפרפרת לא פטר את הפת. ב"ה אומרים בריך על הפת פטר מעשה קדירה ובית שמאי אומרים לא פטר.

בניסוח זה היה מבואר, שהרישא היא אליבא דכולי עלמא, ורק לגבי הפרט של פטירת הפת את מעשה קדירה יש מחלוקת.

כשהמשנה מנוסחת כפי שהיא לפנינו, חסרה בה לגמרי שיטת בית הלל. ויש בה רק רישא שהיא לכולי עלמא, ודעת בית שמאי, שממנה משתמע - באופן לא לגמרי ברור - שקיימת גם דעת בית הלל החולקת.

<sup>252</sup> ירושלמי ברכות פ"ו, י" ע"ג.

<sup>253</sup> הבבלי נוקט לשון: "תנא קמא", לא חכמים ולא בית הלל. אם כן, יתכן שגם המסורת שזוהי מחלוקת ב"ש וב"ה איננה מוכרת לבבלי, והת"ק כלל איננו בית הלל. אמנם, לא מצינו שב"ש או ב"ה חולקים על שיטה שלישית, ותמיד הם מעומתים עם הבית השני. אם כן, יש מקרים שב"ה וב"ש חולקים, ויש דעה שלישית לא כדברי אלו ולא כדברי אלו. אך לא ברור מה יכולה להיות עמדת ב"ה במחלוקת זו אם נאמר שהם אינם סוברים כת"ק החולק על ב"ש.

<sup>254</sup> בבלי ברכות, מ"ב ע"ב.

<sup>255</sup> אודות התופעה של מסורות חלוקות במחלוקת הבתים עיי ריין אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 72-80.

אם כן, קשה מאד לומר שזוהי דוגמה מובהקת של "סתם משנה כבית הלל".

דוגמה זו מצטרפת לדוגמה הראשונה, שבמקום שבו בית שמאי אינם חולקים על עיקר הדין של בית הלל, אלא מוסיפים עליו או גורעים ממנו, לא הוזכרה דעת בית הלל במפורש, כיון שזו גם דעת בית שמאי. ואם כן, אין זו סתימה כבית הלל, אלא צורת ניסוח אחרת של מחלוקת הבתים<sup>256</sup>.

### מכשירין פ"ה מ"ט – רישא סתמית כבית הלל

כל הנצוק טהור, חוץ מדבש הזיפין והצפחת. בש"א אף המקפה של גריסין ושל פול מפני שהיא סולדת

לאחריה:<sup>257</sup>

כדרכו, רז"פ הבין כאן שהרישא היא מדבית הלל. אלא, שבשום מקום לא נמסרה במפורש דעת ת"ק בשם ב"ה. בכל אופן, גם אם נקבל שהחולקים בכל מקום על ב"ש הם בית הלל<sup>258</sup>, עדיין דוגמה זו מתאימה לקודמותיה, בכך שב"ש אינם חולקים על האמור ברישא, אלא מוסיפים עליה. ואם כן, רישא כאן איננה כבית הלל, אלא ככולי עלמא, ורק מדברי ב"ש שבסיפא ניתן לדייק שב"ה חולקים על הפרט שאמרו.

נראה, שהגישה הבסיסית צריכה להיות הפוכה ממש מזו של הרז"פ. כל אימת שנראה משנה, שמופיעים בה ב"ש בלא בית הלל, וכביכול סתמוה כבית הלל, מתבקשת השאלה, מדוע סטו מן הכלל הנקוט בכל המשנה כולה, להביא את שתי הדעות. התשובה אינה יכולה להיות כי הלכה כב"ה, שהרי אם כן, היה צריך לסתום את כל המשניות שבהן מחלוקת ב"ה וב"ש כב"ה. על כרחך, בכל משנה יוצאת מן הכלל יש לעיין מה הסיבה האחרת שגרמה לשינוי. בחינה מעין זו תחשוף פירוש מחודש בהבנת המחלוקת, כפי שראינו בכל ארבעת הדוגמאות הללו.

יתכן, שעלה בדינו כלל חדש בסדור המשנה, שאיננו כלל הלכה: משניות שנוסחו כדעת ת"ק ועליו מחלוקת של ב"ש, הן משניות שבהן הסתם הוא אליבא דכולי עלמא, וב"ש רק מוסיפים פרט שאינו מוסכם על בית הלל, ומדבריהם נשמע לדברי בית הלל. אין זו סתימה כב"ה משיקולים של הכרעת הלכה, אלא משיקולים סגנוניים.

סיוע חלקי לכלל זה אפשר למצוא במשנה ערלה:

<sup>256</sup> אמנם עדיין יש מקום לשקול את השאלה, מדוע לא הביאו את שיטת ב"ש ברישא בסתם, ואת בית הלל כהסתייגות. כגון: 'ברך על הפת לא פטר את הפרפרת ואת מעשה קדירה. ברך על הפרפרת לא פטר את הפת, בית הלל אומרים: פטר אף מעשה קדירה'.

<sup>257</sup> מכשירין פ"ה מ"ט.

<sup>258</sup> ואין צורך לקבל הנחה כזאת, שכן יתכן, כאמור, ששני הבתים לא הקיפו את כלל החכמים בימים ההם, והיו חכמים "נייטרליים" שנהגו בחלק מהדברים כבית שמאי ובאחרים כבית הלל.

כל המחמץ והמתבל והמדמע בתרומה ובערלה ובכלאי הכרם אסור, ובית שמאי אומרים אף מטמא, ובית הלל אומרים לעולם אינו מטמא עד שיהא בו כביצה<sup>259</sup>:

הרי שת"ק הוא ככו"ע, הגם שזו שיטת בית הלל, ואחריו הוסיפו ב"ש "אף מטמא". אלא שכאן היה צורך לשוב ולהביא את בית הלל בסוף, במקומם הרגיל, אחרי בית שמאי, כדי להדגיש שגם הם סוברים שמטמא, אלא שקבעו שעור - עד כביצה<sup>260</sup>.

## 2. סתמות כבית הלל – בעקבות מחלוקת תנאים בדעת בית הלל

### כלאים פ"ח מ"ה

הפרוטיות אסורות והרמך מותר ואדני השדה חיה. רבי יוסי אומר מטמאות באהל כאדם. הקופד וחולדת הסנייים חיה. חולדת הסנייים רבי יוסי אומר בית שמאי אומרים מטמא כזית במשא וכעדשה במגע<sup>261</sup>:

גם בדוגמה זו, שהובאה אצל רז"פ בהסתייגות מסוימת, לא ניתן להראות שהסתם הוא כבית הלל. הרישא סותמת שחולדת הסנייים חיה. גם בספרא מובאת דעה זו כדעה סתמית, שאין חולק עליה<sup>262</sup>. בית הלל לא נזכרים כלל. רק ר' יוסי, בסיפא, מציין שבית שמאי חולקים. יתכן, שר' יוסי חולק על תנא קמא. הוא סובר שזו מחלוקת ב"ש וב"ה, ות"ק סבור שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה מעולם. ואדרבה, זו דוגמה לסתור. אילו היה ברור שאין הלכה כבית שמאי, וב"ש במקום ב"ה אינה משנה, אין שום טעם להבאת דעת ב"ש מפי ר' יוסי. רק אם אומרים שהכלל העיקרי במשנה הוא להביא את כל המחלוקות בין הבתים, בלא להכריע ביניהן, מובן שצריך לציין גם את דעתו של ר' יוסי, שבדבר זה נחלקו בית שמאי, ואין ההלכה הזו מוסכמת על הכל<sup>263</sup>.

הדוגמה הבאה כמעט זהה לזו, אך היא מהופכת: ר' יוסי קובע בסיפא שהרישא הסתמית היא דברי בית שמאי, ובית הלל חולקים עליהם:

מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר ובהר הבית חולין ובירושלם בשאר ימות השנה חולין

<sup>259</sup> ערלה פ"ב מ"ד.

<sup>260</sup> והשוה שביעית פ"ח מ"ג, אהלות פ"ח, מ"ח, ונדה פ"ב, מ"ו, שאף בהן יש סתם, ואחריו הוספה של ב"ש שעליה מחלוקת ב"ה.

<sup>261</sup> כלאים פ"ח, מ"ה.

<sup>262</sup> ספרא, שמיני פרשה ד', פרק ו'.

<sup>263</sup> אמנם, אפשר לפרש גם שר' יוסי מקיים מה שנאמר בעדות, שהזכירו הדעה הדחוייה, כדי שאם יבוא אדם ויאמר כדעה זו, יאמרו לו כדברי בית שמאי שמעת, ויידחה.

ובשעת הרגל הכל מעשר<sup>264</sup>. אמר ר' יוסה: אילו דברי בית שמיי, ובית הלל אומרים: לעולם מעשר חוץ  
מן הנמצאים בהר הבית בשאר ימות השנה שהן חולין.<sup>265</sup>  
באופן פשוט אפשר לומר שתנא דמתניתין סתם כבית שמאי, או שלא ידע שיש כאן מחלוקת ב"ש וב"ה.

וריאציה שלישית של מבנה כזה:

הקומקומות חבור לטומאה ולהזאה, כסוי המיחם המחובר בשלשלת: בית שמאי אומרים כולן חבור  
אחד הוא, ובית הלל אומרים: הזה על המיחם הזה על הכסוי, הזה על הכסוי לא הזה על המיחם. אמר  
ר' יוסי: אלו דברי בית שמאי בית הלל אומרים כלי חבור אחד<sup>266</sup>:

מבנה דומה, ושונה רק בפרט אחד: כאן מצוין בפירוש ברישא שהיא "דברי בית שמאי".  
מסתבר, שאין אלה אלא וריאציות שונות של מבנה משנה, שבה יש מחלוקת ת"ק ור' יוסי בשאלה אם  
נחלקו ב"ש וב"ה בדבר אם לאו, ואין להוכיח מכאן דבר לבעיית הסתם כבית הלל.  
אם כן, משנת כלאיים, כמו שתי הדוגמאות שהובאו אחריה, שייכת לקבוצה אחרת של "סתמות" כבית  
הלל. אלו הם מקרים שבהם לפי דעה אחת בהבנת המחלוקת המשנה היא כבית הלל, אולם אין זאת  
דעת תנא דמתניתין.

והנה דוגמה נוספת:

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכרו לנכרי.<sup>267</sup>  
בתוספתא נראה, שזו משנת בית הלל. ואילו בית שמאי אומרים שאין מוכרים לנכרי אלא כדי שיאכלנו  
קודם לשעת הביעור:

בראשונה היו אומרים: אין מוכרין חמץ לנכרי ואין נותנין לו במתנה אלא כדי שיאכלנו עד שלא תגיע  
שעת הביעור, עד שבא ר' עקיבא ולמד שמוכרין ונותנין מתנה אף בשעת הביעור. אמ' ר' יוסה: אילו  
דברי בית שמיי ואלו דברי בית הלל, הכריע ר' עקיבא לסייע דברי בית הלל.  
אולם, גם כאן אין זה נכון לפרש את המשנה כסתם משנה אליבא דבית הלל. רבי שנה כאן "משנה  
אחרונה" אליבא דר' עקיבא, לעומת "משנה ראשונה" שהחמירה. דעת ר' יוסי, ש"משנה ראשונה" היא  
דבית שמאי ומשנת ר' עקיבא היא ב"ה, אך זו איננה דעת ת"ק בתוספתא. ור' יוסי נחלק על תנא קמא  
בדבר זה עצמו. לדעת הת"ק המשנה האחרונה, של רבי עקיבא, היא לכולי עלמא, ואין בכלל מחלוקת

<sup>264</sup> עד כאן לשון התוספתא היא לשון המשנה, שקלים פ"ז מ"ב.

<sup>265</sup> תוספתא שקלים פ"ג, ה"ט.

<sup>266</sup> תוספתא פרה פ"ב ה"ח.

<sup>267</sup> פסחים פ"ב, מ"א, תוספתא פסחים פ"א ה"ז.

ב"ש וב"ה בזה. לפיכך, אפשר לומר שמשנתנו הולמת את ת"ק בתוספתא, וחולקת על ר' יוסי. אפילו אם נאמר שמשנתנו כר' יוסי, עדיין אין זו מכאן אלא ראייה לסתור. דווקא כאן, המשנה נסתמה כבית הלל, לא מפני שהלכה תמיד כבית הלל, אלא מפני שבמקרה המסוים הזה, רבי עקיבא הכריע לסייע דברי בית הלל, כשם שמצינו את רבן גמליאל בברכות מכריע לסייע דברי בית שמאי. וזה יוצא מן הכלל, שבא ללמד על הכלל, שבמקום שבו לא היתה הכרעה, שנו את שתי הדעות, ולא סתמו כבית הלל.<sup>268</sup>

אף במקום שבו ר' עקיבא מוסר שרבן גמליאל ור' יהושע נהגו כבית הלל, לא סתמו את המשנה כב"ה אלא הביאו שתי הדעות:

והיכן היו מנענעין בהודו לה' תחלה וסוף ובאנא השם הושיעה נא דברי בית הלל ובית שמאי אומרים אף באנא ה' הצליחה נא אמר רבי עקיבא צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע שכל העם היו מנענעין את לולביהן והן לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא.<sup>269</sup>

יתכן שכאן צריך להזכיר את דעת בית שמאי כי העם נהגו כמותם. ואפשר, שר"ג ור"י כלל לא סברו כב"ה אלא זו דעה שלישית.<sup>270</sup>

### 3. העמדת הסתם כבית הלל על ידי התלמוד

גם כשהמשנה מועמדת בתלמוד כבית הלל, אי אפשר להוכיח שתנא דמתניתין סבר כך, ואפשר שהוא גרס שלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה, כגון:

משנה:

אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה: טוחנת, ואופה, ומכבסת, מבשלת, ומניקה את בנה, מצעת לו המטה, ועושה בצמר.<sup>271</sup>

גמרא:

ומניקה את בנה. לימא, מתניתין דלא כבית שמאי; דתניא: נדרה שלא להניק את בנה, בש"א: שומטת דד מפיו, בה"א: כופה ומניקתו, נתגרשה - אינו כופה, ואם היה מכירה - נותן לה שכרה וכופה ומניקתו, מפני הסכנה.<sup>272</sup> אפי' תימא ב"ש, הכא במאי עסקינן, כגון שנדרה היא וקיים לה הוא, וקסברי

<sup>268</sup> עיי' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 74, ועיי' עוד, תוספ"כ, שבת, פ"א, לשורה 51, שיש אפשרות להסביר שר' יוסי סובר שאין כלל מחלוקת בין ב"ש וב"ה. ולפייז, ודאי שאין כאן סתם כב"ש.

<sup>269</sup> סוכה פ"ג מ"ט.

<sup>270</sup> הירושלמי פירש, ככל הנראה, שר"ג ור"י נהגו כב"ה, וכך החשיב זאת אפשטיין, מבוא לסה"ת עמ' 79. אבל עיי' ברע"ב ובתויו"ט למשנה זו המעלים אפשרות שזו דעה שלישית.

<sup>271</sup> כתובות, פ"ה מ"ח. בבלי כתובות נ"ט ע"ב.

<sup>272</sup> תוספתא כתובות, פ"ה ה"ח.

ב"ש: הוא נותן אצבע בין שיניה, וב"ה סברי: היא נתנה אצבע בין שיניה.

עד כאן, מטרת הסוגיה נראית להראות שסתם מתניתין מתאימה גם לבית שמאי. שהרי המונח "לימא" מורה בדרך כלל שהמגמה היא לדחות את ההצעה הנאמרת בו. הברייתא שבתוספתא מציגה מחלוקת, ואת המשנה רוצים לפרש כך שלא תהיה חופפת לנושא המחלוקת.

בשלב הבא בסוגיה מתקבלת הצעת ה"לימא", מסברא, ומראיה:

ונפלגו בכתובה בעלמא! ועוד תניא, בש"א: אינה מניקה! אלא מחוורתא, מתניתין דלא כב"ש.

אפשר לפרש, שהשלב הנוסף הוא שכבה מאוחרת בסוגיה, ובכך להצדיק מדוע פתחו ב"לימא" שמתקיים בסופו של דבר, שכן הלימא משקף את הרובד הראשון בסוגיה. בכך יוסבר גם מדוע לא הביאו מייד בתחילת הסוגיה את הברייתא שהיא ראייה מכרעת: "תניא בהדיא". בשלב הראשון של הסוגיה לא היתה הברייתא ידועה.

בכת"י<sup>273</sup>, מופיע בנוסח הגמרא: "ועוד תניא בהדיא ר' נתן אומ' בית שמאי אומרים" אם כן, זו משנת ר' נתן, שיש מחלוקת ב"ש וב"ה, אבל יתכן שרבי לא גרס מחלוקת זו. לכן סתם את המשנה כשני הבתים, ולא הביא דעת בית שמאי כדעה חולקת<sup>274</sup>.

גם בלא נוסח הכת"י, אי אפשר להוכיח מכאן אלא שלבעלי הברייתות שבגמרא היתה מסורת של מחלוקת הבתים בהלכה זו, אבל לפי מסורת המשנה לא היתה מחלוקת. מובן, שסוגיית הבבלי ביקשה להשוות המידות בין המשנה ובין התוספתא, ולכן העמידה סתם משנה כבית שמאי. השאלה אם הבבלי מקבל בדרך כלל את האפשרות שסתם משנה כבית הלל, או שזו דוגמה חריגה, תידון לקמן. מכאן דווקא משמע שאין זה דבר קל ופשוט להעמיד כך משנה, אלא שנדחקו להעמיד כאן כך בגלל הראיות מן הברייתות.

לפעמים, כאשר המשנה יכולה להתפרש כשני הבתים, התלמוד עשוי להעמידה כבית הלל. אין זו ראייה לפירוש המשנה, אלא לכך שהתלמוד - בעיקר בדורות האחרונים, כשכבר התקבל הרעיון שב"ש במקום ב"ה אינה משנה - העדיף להעמיד את המשנה כב"ה. לפנינו מספר דוגמאות:

<sup>273</sup> לנינגרד - פירקוביץ (עפ"י שנו"ס במהדורת מכון התלמוד השלם).

<sup>274</sup> דוגמה אופיינית למחלוקת בין המשנה והתוספתא בהעמדת מחלוקת ב"ש וב"ה, שבה ר' נתן בתוספתא חולק על משנת רבי, יש בנדרים פ"י מ"ב, וכנגדה התוספתא נדרים פ"ו ה"ג. אם כי, יש בעיות פרשניות רבות בברייתא זו, ואף חילופים בנוסחתה והלכותיה, וקשה להסיק ממנה דבר ברור לענייננו. עיי' תוספ"כ עמ' 481-482. בירושלמי, מובאת ברייתא שבה דברי ר' נתן שונים, במקום 'אינו יכול להפר', כתוב 'אינו צריך להפר'. ואם כן, בית הלל מקילים ולא מחמירים, ואין זו מקולי בית שמאי. מצד שני הירושלמי מנסח במקום "בית הלל אומרים" - "וחכמים אומרים", ואם כן, זו דוגמה שיכולה להצטרף לדוגמאות דלעיל. עיי"ש.



עולות במועד באות מן החולין, והשלמים מן המעשר. יום טוב הראשון של פסח, בית שמאי אומרים:

מן החולין, ובית הלל אומרים: מן המעשר.<sup>275</sup>

בבבלי דנו בפירוש הרישא של המשנה, השנויה בסתם. לפי הפירוש הראשון שהוצע בסוגיה למשנה זו, עולה שסתם המשנה כבית שמאי. כדי שלא לפרש כך, הציעו פירוש אחר, המתקן את לשון המשנה על ידי "חסורי מחסרה והכי קתני". ואז המשנה מתאימה גם לבית הלל. שוב, אין להסיק מכאן שהבבלי סבר שסתם משנה תמיד כבית הלל, אלא רק שבעלי סוגיה זו ביקשו ליישב את המשנה גם אליבא דהלכתא, לשיטתם, ש"לעולם הלכה כבית הלל".

מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין. אמרו להן חכמים: אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת, אסורין ברחיצה ובשתיה. ביום טוב, כחמין שהוחמו ביום טוב, אסורים ברחיצה ומותרין בשתיה<sup>276</sup>:

בפשטות, חכמים אסרו להם רחיצה בחמין שהוחמו ביום טוב, כבית שמאי, כמבואר במשנה במסכת ביצה:

בית שמאי אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתיה ובית הלל מתירין עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה:<sup>277</sup>

אבל, בבבלי שאלו, "לימא תנן סתמא כבית שמאי". ותירצו ע"י חילוק. שבית שמאי אסרו חימום מים ביו"ט אפילו לרחיצת רגלים, ואילו כאן במשנה מדובר ברחיצת כל גופו, ואת זה אסרו גם בית הלל. חילוק זה יוצר בעיה במשנה, מכיון שאת הרישא שלה חייבים להעמיד דווקא ברחיצת פניו ידיו ורגליו ולא כל גופו. ואם כן, הוציאו המשנה מפשטה כדי שלא יתפרש סתמא כבית שמאי. כל זה, מפני שבבבלי רצו להעמיד המשנה אליבא דהלכתא. אבל אין זה הפירוש ההכרחי במשנה. המשנה עצמה יכולה להתפרש כבית שמאי, כהבנה הראשונה של הבבלי, או גם לשני הבתים. לבית הלל, אסרו להם רחיצת כל גופו, ולבית שמאי - אסרו אפילו רחיצת פניו ידיו ורגליו.

מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה סומכוס אומר בחולין<sup>278</sup>. ולכהן בבית הפרס רבי יהודה אומר

<sup>275</sup> חגיגה פ"א מ"ג. בבלי שם ז' ע"א. משנה זו וסוגית הגמרא שעליה נדונו בהרחבה במאמרו של ד. הנשקה, "פרקים בתלמודם של התנאים" עמ' 43 ואילך. ובהערה 27 דן בסוגית החסורי מחסרה.

<sup>276</sup> שבת פ"ג מ"ד, ובבלי שם ל"ט ע"ב.

<sup>277</sup> ביצה פ"ב מ"ה.

<sup>278</sup> חלק מהנוסחאות: "אף בחולין". ונפק"מ לביאור דעת סומכוס. ועיי במרה"פ בירושלמי למשנתנו, ועיי גולדברג, פירוש למשנה עירובין, עמ' 63-65.

אפילו בבית הקברות מפני שיכול לילך לחוץ ולאכול:<sup>279</sup>

בבבלי יש שתי מסורות חלוקות בדבר שיטת בית שמאי, לדעה אחת, ב"ש אוסרים עירוב בדבר שאינו יכול לאכול ממנו. ולכן לשיטתם, אין מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה. הדעה השנייה, דעת חנניה, שלבית שמאי בכלל אין עירוב תחומין מועיל אלא "עד שיוציא מיטתו וכלי תשמישיו לשם".<sup>280</sup> בכל מקרה, סתם משנתנו היא בודאי כבית הלל ולא כבית שמאי. ואילו סומכוס הוא כבית שמאי. אמנם, נשתיירה במשנה גם דעת בית שמאי, אליבא דהחולקים על חנניה: "ולכהן בבית הפרס" - משמע שאין מערבין לכהן בבית הקברות. ואם כן, גם סתם מתניתין מורכבת מהכרעה בין בית שמאי ובית הלל. שלענין נזיר ביין וישראל בתרומה הורו כבית הלל, ולענין כהן בבית הקברות הורו כבית שמאי. וכך מפורש בירושלמי:

מערבין לנזיר ביין שכן אחר ראוי לשתותו ולישראל בתרומה שכן כהן ראוי לאוכלה ולכהן בבית הפרס - מתני' דבית שמאי<sup>281</sup> דבית שמאי אמרין אין מערבין לאדם אלא אם כן היו כלי תשמישו שם. סומכוס כבית שמאי - דתנינן סומכוס אומר אף בחולין לכהן בבית הפרס.<sup>282</sup>

#### 4. סתמות ודאיות כבית הלל וכבית שמאי

אין צורך לשלול לגמרי את האפשרות שיש במשנה סתמות כבית הלל. יתר על כן אין ספק שאפשר למצוא במשנה גם סתם משנה כבית הלל, אך אלו הם חריגים בודדים.

#### קידושין בשוה פרוטה – כבית הלל

דוגמה מפורסמת ומובהקת:

האונאה ארבעה כסף והטענה שתי כסף וההודאה שוה פרוטה. חמש פרוטות הן: ההודאה שוה פרוטה והאשה מתקדשת בשוה פרוטה<sup>283</sup> והנהגה בשוה פרוטה מן ההקדש מעל והמוצא שוה פרוטה חייב להכריז והגוזל את חבירו שוה פרוטה ונשבע לו יוליכנו אחריו אפילו למד<sup>284</sup>:

#### ראש השנה לאילן – כבית הלל

<sup>279</sup> עירובין פ"ג מ"א, בבלי עירובין ל' ע"א-ב.

<sup>280</sup> כך לפי מסקנת הגמרא לדברי רב נחמן בר יצחק.

<sup>281</sup> בירושלמי מעמידים כבי"ש בעוד מקומות. עי' מעשרות סוף פ"ג, נ"א ע"א. ותוספ"כ מעשר שני, פ"ב, עמ' 739, שו" 62-63. גם שם, נראה שאין המשנה כולה כבית שמאי, אלא הכרעה בין ב"ש לב"ה.

<sup>282</sup> ירושלמי עירובין פ"ג, כ' ע"ד. כפי קה"ע ודלא כפירוש פנ"מ, שפירש לשון הירושלמי בתמיה, ונדחק בלשון הירושלמי, כנראה מפני שרצה להעמיד המשנה כהלכתא, אליבא דב"ה. ועי' גם גולדברג שם, ור"ש ליברמן בירושלמי כפשוטו, עמ' 261.

<sup>283</sup> זו ודאי מחלוקת ב"ש וב"ה במשנה קידושין, פ"א מ"א, וכאן נסתמה המשנה כבית הלל בבירור. אם כי גם כאן יכול בעל הדין לחלוק ולומר שמנו את כל ההלכות שיש בהן פרוטה, ובכללן קידושין דב"ה. אבל אין זו אלא רשימה ולא פסק הלכה. לענ"ד, זהו תירוץ דחוק.

<sup>284</sup> ב"ב מציעא פ"ד מ"ז.

דוגמה בולטת מן התוספתא, בענין ראש השנה לאילן. יש מחלוקת ידועה בתחילת מסכת ראש השנה, בין בית שמאי ובית הלל אם הוא חל בא' בשבט או בחמשה עשר בו. בתוספתא בדרך כלל שכמציינים מועד ראש השנה לאילן, מציינים את ט"ו בשבט, ואין מזכירים כלל את א' בשבט<sup>285</sup>.

יש לציין שיש במשנה גם סתמות כבית שמאי, כנזכר לעיל. יתר על כן, אפילו בתקופת האמוראים לא נמנעו מלהעמיד משניות כבית שמאי. הרי אומר, אף על פי שבתלמוד כבר גרסו את הכלל הלכה כבית הלל, לא בהכרח הסבירו שהמשנה נסתמה כהלכה.

### דם טוהר – כבית שמאי

והיושבת על דם טוהר... הניחא לרב ... שפיר, אלא ללוי, ... (קשיא) אמר לך לוי: הא מני - בית שמאי היא ... וסתם לן תנא כב"ש? סתם ואחר כך מחלוקת הוא, וכל סתם ואח"כ מחלוקת - אין הלכה כסתם<sup>286</sup>.

בשלב הראשון של הסוגיה לא חששו לתרוץ אליבא דלוי, שהמשנה היא משנת בית שמאי. על הפירוש הזה הקשה בעל הסתם המאוחר, שמודע לקיומם של כללי ההלכה, "וסתם לן תנא כבית שמאי"? והציעו פתרון מפולפל: אמנם הכלל הוא שהלכה כסתם משנה ולכן לא יתכן שסתם משנה יהיה כבית שמאי, אבל כיון שיש הסתייגות שסתם שאחריו מחלוקת אין הלכה כסתם, אין להחשיב זאת כסתימה הלכתית כבית שמאי!

### בפני שלשה – כבית שמאי

בית שמאי אומרים: בפני בית דין וכו'. תנן התם: החליצה והמיאונין - בשלשה. מאן תנא? אמר רבה: בית שמאי היא. אביי אמר: אפי' תימא בית הלל, עד כאן לא קאמרי בית הלל - אלא דלא בעינן מומחין, אבל שלשה בעינן; כדתניא, בית שמאי אומרים: בפני בית דין, וב"ה אומרים: בפני בית דין ושלא בפני בית דין, ואלו ואלו מודים שצריך שלשה; רבי יוסי בר יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון מכשירין בשנים. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: הלכה כאותו הזוג. רבה מעמיד את משנת ריש סנהדרין כבית שמאי, כי אינו יודע את תירוצו של אביי, וכנראה גם לא מכיר את הברייתא שעליה מבוסס תירוצו של אביי<sup>287</sup>.

גם בירושלמי, מועלית הצעה להעמיד סתם משנה, אפילו אין אחריה מחלוקת, כבית שמאי. גם כאשר

<sup>285</sup> תוספתא תרומות פ"ב ה"ו, שביעית פ"ד ה"כ, ר"ה פ"א ה"ח - ה"ט.

<sup>286</sup> בבלי נדה, י"א ע"א-ב.

<sup>287</sup> בבלי יבמות ק"ז ע"ב.

ההצעה נדחית, אין זה מפני שאי אפשר להעמיד סתם משנה כבית שמאי, אלא מסיבות פרשניות

ענייניות.<sup>288</sup>

סוף דבר, נראה שיש בידינו ראיות מספקות לטענה שהכלל "הלכה כבית הלל" איננו משמש עדיין במשנה ובמקורות התנאים. וכפי שיבואר להלן, גם בתקופת האמוראים הראשונה עדיין לא היה נחשב לכלל מוחלט. עם זאת, אין בכך כדי לסתור את התופעה ההיסטורית, שכבר בשלהי תקופת התנאים התפשט נהג ההלכה כבית הלל, עקב התגברות כוחם של תלמידי בית הלל והסתלקותו של בית שמאי מלשמש כגורם משמעותי בעולמם של חכמים. אלא שתופעה היסטורית זו איננה יכולה עדיין להחשב ככלל פסיקה, ובודאי לא כמקור לכך שבימי התנאים כבר השתמשו בכללי פסיקה מסוג זה.

---

<sup>288</sup> פאה, פ"א מ"ו, בירושלמי ט"ז ע"ג, היא מועמדת אליבא דב"ש. את דמאי פ"ה מ"א, מציעים להעמיד כב"ש, בירושלמי כ"ד ע"ב, וההצעה נדחית משיקולים פרשניים. גם משנת עירובין פ"ג מ"א, לפי הירושלמי שם, כ" ע"ד, היא לפחות בחלקה סתם כבית שמאי.

# פרק ו: ראשוני האמוראים – פסיקה ללא כללים

## א. פתיחה

בפרק זה נעסוק בבירור דרכי הפסיקה של האמוראים הראשונים בארץ ישראל ובכלל. הגדרת "ראשונים" לצורך דיוננו – אמוראים שקדמו לר' יוחנן בארץ ישראל, ואמוראים שקדמו להגעת הכללים של ר' יוחנן לבבל. קו הגבול הזה נבחר, מפני שכפי שיוכת בשני הפרקים הבאים, ר' יוחנן הוא זה שיצר את מערכת כללי הפסיקה, וקודם לפעולתו בתחום זה לא היתה קיימת כמעט פסיקה על פי כללים. בפרקים הבאים נדון בתהליך ההתפשטות של כללי ר' יוחנן בבבל, ונראה שמדובר בתהליך ממושך ופחות חד-משמעי מכפי שהיה בארץ ישראל. לפיכך, קו הזמן שמדובר בו איננו קו כרונולוגי מדויק, שכן קיים הפרש של דור ויותר, בין הימים שבהם פעל ר' יוחנן בארץ ישראל והשפיע על חבריו ותלמידיו, לבין הזמן שבו הגיעו הכללים של ר' יוחנן לבבל, התפשטו והתקבלו שם.

לפיכך, האמוראים שבהם נעסוק בפרק זה הם מהדור שקדם לר' יוחנן בא"י, והדורות של רב ושמואל, רב הונא ורב חסדא, בבבל, עד זמנו של רבה. בימי רב יוסף ואביו, רב נחמן ורבא, כבר מוצאים, במידה מסוימת, התייחסות לכללים של ר' יוחנן ולרעיון של פסיקה לפי כללים.

בפרק זה יתבאר, שבדורות הראשונים הללו פסקו הלכה אך ורק בדרך של דיון ענייני בפרטי ההלכות והכרעה בגוף הענין, ולא בשיטה של כללים חיצוניים, המאפשרים פסיקה בלא דיון בגופו של ענין.

יתכן, שבקריאה ראשונית של הפרק הזה יוצר הרושם, שיש בו נטיה מופרזת למעט בקיומם של כללים, שכן, גם במקום שנתקל במשפטים שנוסחו ככללים מגמתנו תהיה להראות שאין אלו כללים. אם מפני שהניסוח שלהם מטעה, אם מפני שתפיסתם ככללים מאוחרת לזמן ניסוחם. אמנם, אלמלא היו לפנינו ראיות מוצקות, בפרקים הבאים, שר' יוחנן הוא שחידש את תורת הכללים, היה קשה יותר להחליט בבטחון שכל מה שקדם לו איננו ראוי להחשב ככלל. אולם, קריאה חוזרת של הפרק הזה, אחרי שיוברר מפעלו של ר' יוחנן, תורה שאכן יש הצדקה גמורה לנטיה שעולה מבין שורותיו.

יש שתי סיבות שבשלהן לא ניכר העדר הכללים בתקופה זו, מקריאה רגילה בתלמוד, כאשר אין נותנים את הדעת לבחון שאלה זו בעיון הנצרך.

הסיבה האחת היא שיש שיקולים ומגמות כלליים בפסיקה, שקיימים, כפי שהוצג בפרק הקודם, כבר מימי התנאים, והם נראים ככללים אף שאינם כאלה. דוגמה שעסקנו בה בפירוט רב ונחזור לדון בה בפרק זה היא הפסיקה כבית הלל. העובדה שידם של בית הלל גברה היא עובדה היסטורית, אך בימי התנאים עדיין רשאים היו לנהוג כבית שמאי, ואף בראשית ימי האמוראים לא חשבו שיש כלל מחייב לפסוק כבית הלל.

דוגמה אחרת היא דחיית הלכותיו של ר' אליעזר השמותי: עוד מהימים שבהם נודה מקהל החכמים הורה ר' יהושע גם שלא לנהוג הלכה כמותו, כדי שלא יימשכו אחריו. אולם אחרי מותו חזרו לדון בהלכותיו ובחלק מהן גם שבו לפסוק כמותו.

הסיבה השניה והמכרעת היא, שבדורות האחרונים של התלמוד, כאשר כבר התקבלו הכללים כדרך פסיקה, לא הבחינו בדרך כלל בכך שראשוני האמוראים לא פסקו לפי כללים, ונטו לפרש את מאמרי ההלכה של הראשונים על פי הכללים שהתקבלו אצל האחרונים. לכן, פזורות ברחבי הש"ס סוגיות רבות, שבהן משולב מאמר פסיקה של אמורא מן הראשונים בדיון של האחרונים המבקשים להתאים את הפסק לכללים הנקוטים בידם.

עיון זהיר בסוגיות, שבו נעשית הבחנה בין רובד המאמרים האמוראיים של הראשונים, לבין רובד השקלא והטריא של אמוראים מאוחרים ובדרך כלל של הסתמא דגמרא, ילמדנו שאין אף פעם אחת בכל הש"ס כולו שבה נאמר במפורש שאמורא מלפני זמנו של ר' יוחנן פסק הלכה בענין מסוים על פי כלל פסיקה. מובן מאליו, שגם לא נמצא שום כלל פסיקה המצוטט ישירות מפי אמורא קדום. מלבד מאמרי הלכה "דמויי כללים" שנתפרשו להם לאחרונים ככללים.

בעיקרו של פרק זה נעסוק בניתוח אותן דוגמאות בודדות שמהן משתמע כביכול קיומו של כלל פסיקה אצל אחד מן האמוראים הראשונים.

## **ב. בהעדר הכרעה**

בהעדרם של כללי פסיקה, יש צורך להכריע בכל מחלוקת באופן נפרד, תוך דיון בנושא הנדון. אולם, אם אין מיסוד פורמלי של פסיקה, כדוגמת עמידה למנין בבית דין, אי אפשר להגיע להכרעה, שהרי בעניינים התלויים בסברה - אי אפשר להכריע חד משמעית<sup>1</sup>. כמתואר בתוספתא דלקמן:

<sup>1</sup> עיי' עמ' 114, שבמצב שכזה שבו "עדין הדבר שקול", מכריעים לפעמים על ידי העלאת סברה נוספת לאחד הצדדים, לפעמים על ידי צירוף חכם נוסף לאחד הצדדים, ולפעמים על ידי פסק ביניים – הלכה כפלוני במקרה מסוים וכאלמוני במקרה אחר. כל אלו נקראים בשם "הכרעה".

אמרו בית שמי לבית הלל אין אתם מודין שאין צולין בשר בצל וביצה בערב שבת עם השיכה אלא כדי שיצולו אף דיו סמנין וכרשנין כיוצא בהן, אמרו להן בית הלל אי אתם מודין שטוענין קורות בית הבד ותולין עגולי הגת ערב שבת עם השיכה אף דיו סמנין וכרשנין כיוצא בהן. אילו עמדו בתשובתן ואילו עמדו בתשובתן אלא שבית שמי אומרים ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך שתהא כל מלאכתך גמורה מערב שבת ובית הלל אומרים ששת ימים תעבד מלאכה עושה אתה כל ששה<sup>2</sup>. להכרעה במצב שכזה, ואפילו כשיש נטיה להעדיף צד אחד, קורא רב פפא "שיקול הדעת", שנתפס כבעל ערך פחות מפסיקה:

היכי דמי בשיקול הדעת? אמר רב פפא: כגון תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהדדי, ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, וסוגיין דעלמא אליבא דחד מינייהו, ואזל איהו ועבד כאידך - היינו שיקול הדעת<sup>3</sup>.

יש שנמנעו מלהורות הלכה במצב שבו הצדדים שקולים:

רבי טבי רבי יאשיה בי רבי ינאי: הלכה כרבי ליעזר. רבי יצחק בר נחמן בשם רבי הושעיא: הלכה כרבי ליעזר. רבי הונא רבי חנניה: אין הלכה כרבי ליעזר. רבי יוסי בי רבי בון רב יהודה בשם שמואל: אין הלכה כרבי ליעזר. אתא עובדא קומי רבי אימי, ולא הורי. אמר: תריין כל קביל תריין אינון. אמרין ליה: והא רבי יצחק בר נחמן הורי! אפילו כן לא הורי<sup>4</sup>.

במצבים של חוסר הכרעה ניתנה לגיטימציה גם לחופש מסוים בפסיקה, באופנים שונים: "כל דאלים גבר" בסכסוכי ממון<sup>5</sup>, "שודא דדייני<sup>6</sup>" בבית הדין, ו"דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד"<sup>7</sup>, כלומר, רשות לאדם לנהוג כאחת הדעות שבמחלוקת.

אחד הפתרונות שהוצעו כבר בזמן התנאים, ביחס למחלוקת בית שמאי ובית הלל, הוא ההמנעות מפסיקה. זו המשמעות של הברייתא המתירה לאדם לנהוג כדברי בית שמאי או כדברי בית הלל, בתנאי,

<sup>2</sup> תוספתא שבת פ"א ה"כ - הכ"א.

<sup>3</sup> בבלי סנהדרין ו' ע"א.

<sup>4</sup> ירושלמי תרומות פ"ב מ"א ע"ב. חלה פ"ב נ"ח ע"ד.

<sup>5</sup> בבלי גיטין ס' ע"ב, ב"ב ל"ד ב' ושי"נ.

<sup>6</sup> תוספות בכורות מח ע"א ד"ה דאמר ר' אסי: וי"ל שיש דברים דהיכא דהדין מסופק לחכמים כי הכא עשו אותו כודאי פלגא הכי ופלגא הכי ... ויש דברים שאמרו חכמים והשתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד ויש דברים שאמרו חכמים שודא דדייני ... דאמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא שודא דדייני.

<sup>7</sup> בבלי ברכות כ"ז א'. (ועיי' תוד"ה איתמר, ב"ב ס"ב ב', בכורות מ"ח א', ד"ה דאמר רב אסי), ביטוי זה הוא התרגום הארמי, האמוראי, של הנוסח העברי, התנאי: "עשה כדברי ר' פלוני עשה וכו'" (בבלי ברכות י"א א', ב"ב קכ"ד א'). בלשון ירושלמי: "אמר רבי שמעון בר כרסנא מכיון דתימר הלכה כהדין והלכה כהדין מאן דעבד הכין לא חשש ומאן דעבד הכין לא חשש". ירושלמי עירובין פ"א י"ט ע"א.

שלא יטול רק את החומרות או רק את הקולות משני הצדדים<sup>8</sup>. גם בתקופת האמוראים היו נוהגים להורות כך:

אמר ליה רב חסדא לרב יצחק: התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבכירתא כוותיה, הכא מאי? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי. אמר רב חסדא: נחזי אנן, מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום - שמע מינה הלכה כרבי יהודה. אדרבה, מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא, שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה! השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר - עבד, ודעבד כמר - עבד<sup>9</sup>.

מיעוטן של דוגמאות לפסקים מסוג זה מורה שמצב זה של חוסר הכרעה לא היה רצוי, והמגמה הכללית היתה להגיע להכרעה<sup>10</sup>, אם על ידי בירור הפסק בהלכה המסוימת, ואם, מאוחר יותר, בפסיקה על פי כללים.

המצב של פסיקות שונות ומנוגדות נתפס כמצב שלילי:

לא תתגודדו: לא תהו עשויים אגודות אגודות. מיכן לשני בתי דינין בעיר אחת שלא יהו אלו מורין כדברי בית שמאי ואלו מורין כדברי בית הלל<sup>11</sup>.

המאמר מתייחס לתקופת מחלוקת הבתים, ולפיו הבעיה העיקרית היא שלא יהיו שני מנהגים בעיר אחת, אבל אין הוא גורס עדיין הכרעה כאחד הבתים. מסתבר שזהו מאמר המתייחס לתקופת הביניים, אחרי היותור על ההכרעה, כלומר אחרי הדחת רבן גמליאל ביבנה, ומלפני ההכרעה המאוחרת, היינו הקביעה ש"לעולם הלכה כבית הלל"<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> יש אומרים שחייב לנהוג תמיד כאחד הבתים, ויש אומרים שהתנאי הוא רק על דרך השליחה, לא לבחור תמיד בקולות או בחומרות, אבל רשאי לשקול כל הלכה ולהכריע בה כדעת אחד הבתים. עיי' **עירובין** ו' ע"ב, בתוד"ה ומי עבדין.

<sup>9</sup> **בבלי ברכות** כ"ז ע"א, אמנם, לא ברור אם לפנינו שקלא וטריא שלמה בין רב חסדא ורב יצחק, או שהדיון ביניהם מסתיים ב"שמע מינה הלכה כרבי יהודה", וההמשך הוא תוספת מסתמא דגמרא. כיוצא בזה: **בבלי בב** קכד ע"א: "אמרי רבה בר חנא אמר ר' חייא: עשה כדברי רבי - עשה, כדברי חכמים - עשה" ובהמשך הסוגיה דיון בטעם דבריו ודעות אחרות להלכה בענין זה.

<sup>10</sup> בגמרא מוצאים התנגדות לפסיקה בדרך של פשרה והרכבת דעות, ויש דרישה להכרעה. כגון בענין "מוציא - המוציא", **בבלי ברכות** ל"ח א'. אולם יש גישה הפוכה, של "הלכך נימרינהו לתרויהו", שבה יוצאים ידי שתי השיטות. וראה מש"כ ע"ז ר"ד **שפרבר, מנהגי ישראל** ח"ב, הפשרה במנהג, עמ' כ"ג - ע"א, והערה 1 שם. ועיי' מש"כ על פסיקה בדרך ההכרעה, לעיל, עמ' 114.

<sup>11</sup> **מדרש תנאים לדברים** פי"ד א'. אמנם, היו מצבים שבהם שני בתי דין הורו באופן שונה: כגון: "דתני אמר רבי שמעון בן אלעזר בראשונה היו בתי דינין חלוקין מקצתן אומרים רביעית דם רובע עצמות מקצתן אומרי חצי לוג דם חצי לוג עצמות לנזירות ולטומאת מקדש וקדשיו רבי יעקב בר אידי בשם רבי שמעון מדרש אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי" (**ירושלמי נזיר** פי"ז נ"ו ע"ג), אולם זה מצב נתון, בדיעבד, ולא דרך פתרון רצויה או אפילו אפשרית.

<sup>12</sup> אמוראי בבל עיבדו את הדברים בדרך שונה במקצת: "קרינן כאן: (דברים י"ד) לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות! אמר אביי: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות - לית לן בה. אמר ליה רבא: והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי! אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינין בעיר אחת - לית לן בה (**בבלי יבמות** יד ע"א) מסתבר, שאביי ורבא ראו את ב"ש וב"ה כשתי אסכולות, שיכולות להתקיים זו בצד זו ואין בכך "לא תתגודדו", אפילו בעיר אחת! לבירורה המפורט של הסוגיה עיי' **גילת**, "לא



נראה אם כן, שהיתה קיימת מגמה כללית אצל האמוראים להגיע להכרעה ולפסק הלכה, ולא להשאיר את המחלוקות תלויות לשיקול דעתם של לומדי המשנה. אמנם, בתחילה לא נזקקו לכללים אלא פסקו הלכה לפי מסורת שהיתה בידם או לפי דעתם של מורי ההוראה הגדולים שבכל דור.

## ג. המתודולוגיה של המשנה

אין אנו מוצאים אצל האמוראים הראשונים פסיקה הנובעת מראיית המשנה כחיבור שגנוזה בו פסיקת הלכה. הכללים "הלכה כסתם משנה", "הלכה כרבים", אינם מיושמים בשום מקום. נבדוק זאת בפרוט בפיסקאות הבאות, מתוך תשומת לב לסוגיות שמהן עשוי להשתמע אחרת.

### 1. האקלקטיות של המשנה

ישנם מקורות רבים המורים על כך שהאמוראים היו מודעים לכך שהמשנה - ובכלל זה משנת רבי - היא חיבור אקלקטי<sup>13</sup>.

מאות פעמים מבררים בתלמודים, גם בבבלי וגם בירושלמי, במהלך פירושה של משנה: "מאן תנא?" ו"מתניתין מני?". לשאלה "מאן תנא" עונים אמוראים מכל הדורות, מבבל ומארץ ישראל, ולפיכך אין ספק שזו איננה שאלה מקרית, אלא שיטה ודרך לימוד של האמוראים במקורות התנאים, במגמה לברר מי הוא התנא השונה משנה אנונימית<sup>14</sup>. מובן, שבירור זה מכיל בתוכו הנחה שכנגד החכם המזוהה כבעל המשנה ישנו חכם אחר החולק עליו. הוי אומר: ברור להם לבעלי התלמוד, ש"סתם משנה" ובוודאי סתם ברייתא, יכולה להיות מיוחסת לחכם יחיד. משום כך, אחת הדרכים הרגילות ליישב סתירה בין שתי משניות או בין משנה וברייתא, היא על ידי העמדת כל אחת מהן כחכם אחר.

נראה, שהיתה זו אחת המגמות החשובות בפרשנות המקורות התנאיים על ידי האמוראים: ייחוס

---

תתגודדו", עמ' 80 – 85. העירני ר"ד הנשקה, שיש לשקול את האפשרות שדרשת "לא תתגודדו" שבמדרש תנאים היא עיבוד לבבלי מבעל מדרש הגדול, ואם כן, אין זה מקור תנאי מפורש. בכל אופן נראה שדרשה מעין זו עמדה גם לפני אבבי ורבי בבבלי ואין היא חידוש שלהם. ועי' ספרי דברים, פי' צ"ו, עמ' 158 ובנסמן שם ובהערות המהדיר.  
<sup>13</sup> זו התפיסה העומדת ביסוד תשובתו של רב שרירא גאון – הראשון שהציע שיטה כוללת למתודולוגיה של המשנה וספרות התנאים, והיא מבוססת על הנחת המורכבות של החיבורים. אפילו המשנה, שהיא חיבור ערוך על ידי חכם יחיד וידוע, היא חיבור אקלקטי, ששולבו בתוכו, יחידות ופרקים שלמים ממקורות שונים. תפיסה זו מקובלת גם במחקר החדש, המוסיף על כך שאף לאחר חתימתה על ידי רבי עברה המשנה עיבוד ושינויים ברמות שונות. כך מבאר רי"ן אפשטיין, במבואות לספרות התנאים, חלק חשוב מן הספר עוסק בתאור ההרכבה של המקורות התנאיים. ואילו ספרו מבוא לנוה"מ, מוקדש כולו לתהפוכות שעברו על הנוסח בשלבי גיבושו ומסירתו. ועי' בניסוחו של ר"ב אשכנזי, כללי התלמוד שוחטמן עמ' 270.

<sup>14</sup> ולכן אי אפשר להורות הלכה מתוך משנה, והמורים הלכה מתוך משנה הם מבלי עולם! כדברי רש"י בסוטה כ"ב ע"א: "יש משניות הרבה דאמרינן הא מני פלוני הוא ויחידאה היא ולית הלכתא כוותיה, הלכך מורין הוראות טעות".

מאמרים סתמיים לתנאים ספציפיים. ההנחה העומדת ביסוד דרך הפרשנות הזאת היא ההנחה שהמקורות התנאיים אינם עשויים מעור אחד, והם באים ממקורות שונים ומעורכים שונים. והוא הדין למשנת רבי עצמה.

הרמה הבסיסית של בירור ה"בעלות" על משנה סתמית, היא ברמת המשנה הבודדת. זיהוי החכם ששנאה יכול להעשות על ידי מציאת מקבילה שבה נאמרה השמועה במפורש בשמו, או בדרך של סברה, על ידי השוואה לדעתו במקום או בענין אחר. והוא יכול גם להעשות "מכללא", על ידי זיהוי הקובץ שבו נמצאת השמועה.

נראה, שמעבר לדיון הפרטני ביחידת המשנה הבודדת, היו בידי האמוראים גם כללים מקיפים יותר, אודות קבצים גדולים שהיו מיוחסים לתנא מסוים ולבית מדרשו.

אמר רב הונא: מאן תנא אהלות - רבי יוסי היא.<sup>15</sup>

אמר רב הונא: מאן תנא מדות - רבי אליעזר בן יעקב היא.<sup>16</sup>

אמר רבי יוחנן: תמיד דרבי שמעון איש המצפה היא.<sup>17</sup>

וא"ר יוחנן: מאן תנא סדר עולם? רבי יוסי.<sup>18</sup>

ור' יוחנן מ"ט לא אמר כר"ל? קסבר: מאן תנא כריתות? ר"ע היא, דאמר: לא בעינן מעשה.<sup>19</sup>

לדעת רי"נ אפשטיין, מאמרי "מאן תנא ... ר' פלוני היא" מורים על מסורות מגובשות המייחסות קבצי משנה מסוימים לחכמים ידועים.

עם זאת, יש לשים לב, שמאמרים אלה לא מופיעים באופן עצמאי, אלא הם מופיעים בתוך שקלא וטריא, כאשר מבקשים ליישב סתירות בין משניות יחידות ממסכתות שונות. לכן נלענ"ד, שיש מקום

<sup>15</sup> **בבלי עירובין** עט ע"א. ע"ש **רש"י ותוד"ה** מאן תנא. אין לפרש שרב הונא העמיד את אהלות כר' יוסי רק בהלכה המסוימת הזאת, כדי לתרץ הסתירה ממשנת עירובין, מכיון שאין סיבה בתוך המשניות הללו לפרש את אהלות כר' יוסי, ואדרבה, מהברייתא המובאת בהמשך הדיון מוכח שדעתו של ר' יוסי הפוכה, וא"כ - הקביעה שהוא תנא דאהלות היא קביעה כוללת, ולא פרטית. לעומת זאת, יתכן שהמשך הסוגיה ודברי ר' אסי, "מאן תנא עירובין ר' יוסי היא" הם כבר תוצר של השו"ט המקומי. ועי' על כל הזיהויים הללו **במבואות לספרות התנאים, רי"ן אפשטיין עמ' 25** ואילך.

<sup>16</sup> **בבלי יומא** טז ע"א. **בירושלמי יומא** פ"ב, ל"ט ע"ד, בשם ר' אבהו. רי"נ אפשטיין סבור שזהו ראב"י הראשון. אבל ענין זה של שני ראב"י מסופק הוא, כמבואר בפרקים על משנת ראב"י קב ונקי והכלל הלכה כראב"י. עמ' 151 ועמ' 214.

<sup>17</sup> **ירושלמי יומא** פ"ב ל"ט ע"ד. **בבלי יומא** י"ד ב'. ר"ל **גינצבורג**, במחקרו על **מסכת תמיד** (על הלכה ואגדה עמ' 41 ואילך), קיבל את הזיהוי של ר' יוחנן כמסקנת מחקרו בדבר זמן עריכתה של מסכת זו, והוא סבור שהיא נכנסה כגוף שלם לתוך משנת רבי, ועי' להלן.

<sup>18</sup> **בבלי יבמות** פ"ב ע"ב, נדה מ"ו ב'.

<sup>19</sup> **בבלי כריתות** ג' ע"ב. גם בדוגמה הזאת יתכן לומר שדעתו של ר' יוחנן איננה כוללת, וידועה ממקום אחר, אלא נוצרה כאן, כדי ליישב הסוגיה המסוימת הזאת. אולם סגנון הניסוח מורה בכל זאת על נטיה להכליל ולקבוע "בעלים" למסכת שלמה.

לשקול את האפשרות שחלק מן המאמרים הללו אינם מסורות קדומות מימי עריכת המשנה, אלא חידושים של האמוראים שביקשו ליישב את הסתירות בין המשניות. כך משתמע מהדיון בבבלי בעניינו של שמעון איש המצפה<sup>20</sup>, ומן הנוסח המסויג בירושלמי:

הכא את אמר מיטב ואחר כך מקטיר והכא את אמר מקטיר ואחר כך מיטב? אמר רבי יוחנן: תמיד דרבי שמעון איש המצפה היא. אמר ר' יעקב בר אחא ולא כולה אלא מילין צריכין לרבנן. ר' חזקיה ר' אחא בשם ר' אבהו: מדות דר' אליעזר בן יעקב היא, אמר ר' יוסי בי ר' בון ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן.<sup>21</sup>

לפי דברי הירושלמי, נראה שרבי הונא ור' יוחנן לא קיבלו מסורת שמשנת תמיד כחיבור שלם היא משנת ר' שמעון איש המצפה, אלא שכדי לתרץ את הסתירה בסדר היום בין תמיד לבין יומא העמידו את המשנה המסוימת של סדר היום בתמיד כר' שמעון איש המצפה, על פי ראייה שהיתה להם מן הברייתא<sup>22</sup>. הנוסח שהשתמע מדברי ר' יוחנן שכל משנת תמיד מיוחסת לר' שמעון איש המצפה דווקא גרר הסתייגות - "ולא כולה"<sup>23</sup>. גם ייחוסה של מדות לראב"י סויג באותה מידה, גם הוא נובע, על פי הבבלי מצורך ליישב סתירת משניות. יתר על כן, בבבלי משמע בפירוש שאת הקביעה שמידות היא דר' אליעזר בן יעקב, מסיקים מניתוח הופעותיו במשנה זו ומקבילותיה. ההתייחסות אל מאמרים אלה ככללים המזהים את הקובץ השלם, עשויה להיות מאוחרת לרב הונא, שקדם לתקופת הכללים, אולם מתאימה לר' יוחנן ולר' אבהו תלמידו, שכבר עסקו בכללי המשנה.

מדרגה שלישית, מעבר לזיהוי קבצים בתוך המשנה, היא המדרגה של זיהוי הבעלות על חיבורים שלמים:

אמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא<sup>24</sup>.

חשיבותו של המאמר הזה בשניים: גם בזיהוי הכללי של מקורות התנאים כולם, כבאים מבית מדרשו

<sup>20</sup> בבלי יומא, י"ד ב' - ט"ו ע"א, רש"י ותוס' שם.

<sup>21</sup> ירושלמי יומא, פ"ב, ל"ט ב'.

<sup>22</sup> ר"ל גינצבורג כבר העמיד על כך, שנוטים בטעות להתייחס לכל ביטוי שחופף לשם מסכת כאזכור של מסכת, ולא היא, לעתים מדובר על נושא, כמו: "נגעים ואהלות", ולא על המסכתות המסוימות שבמשנה. (על הלכה ואגדה, עמ' 269 הערה 4). ואף כאן ניתן לומר שהביטוי "מאן תנא תמיד", משמעו מי שנה הלכות אלה שבמסכת תמיד ואינו זיהוי של המסכת כולה.

<sup>23</sup> רי"ן אפשטיין ביאר שהכוונה היא שרק "דברים שהחכמים היו צריכים להם וקבלום" נכנסו למשנה מר' שמעון זה. ואולי אפשר לומר הפוך, שרק בדברים שהיה צורך להעמידם כר' שמעון איש המצפה יש לומר שהיא ממנו. אבל אם אין הכרח לכך, והמשנה תואמת את משנת יומא אפשר לייחסה למשנתם של חכמים אחרים.

<sup>24</sup> בבלי סנהדרין פ"ו א'. ועיי' להלן עמ' 322.

של ר' עקיבא, וגם בזיהויו הפרטני של כל אחד מן המקורות, במיוחד משנת רבי המיוחסת בסתמותיה לר' מאיר.

ניסוח כוללני שכזה אין מוצאים אלא במשנתו של ר' יוחנן, וככל הנראה הוא כבר שייך לתקופה החדשה, המתחילה מימיו של ר' יוחנן, והיא תקופת הכללים, שנדון בה בפרקים הבאים.

שוב יש לציין, שהמאמר הזה, כשאר מאמרים המזהים משניות, מופיע בסוגיה העוסקת בבירור סתירה במשניות ולא במסגרת דיון הלכתי:

תניא אידך: 'כי ימצא איש גנב נפש מאחיו ... מכרו לאביו או לאחיו, או לאחד מן הקרובים - חייב.

הגונב את העבדים – פטור'. תני תנא (את הברייתא הזאת) קמיה דרב ששת. אמר ליה: אני שונה, רבי

שמעון אומר: מאחיו - עד שיוציאנו מרשות אחיו, ואת אמרת חייב? תני פטור. מאי קושיא? דילמא

הא רבי שמעון, הא רבנן! לא סלקא דעתך, דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא

רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא.

הגמרא מסבירה, שכדי לא לערער על הכללים המתודולוגיים שבמימרא זו, העדיף רב ששת לתקן

ולגרוס במדרש ההלכה פטור במקום חייב. אמנם, יש לשים לב שרב ששת עצמו לא ציטט את המאמר

אלא המפרש בגמרא, שהסביר מדוע תיקן רב ששת את הגירסה ולא העמיד את שני המקורות כמקורות

חלוקים. יתכן מאד, שרב ששת עדיין לא הכיר את שמועת מקורות התנאים של ר' יוחנן, והתיקון שלו

היה פרטני ונגע לברייתא המסוימת שנדונה בפניו. יתכן, שביקש לתקנה אליבא דהלכתא. רק הסתמא

דגמרא, שכבר הכיר את מאמרו של ר' יוחנן, השתמש בו כדי להסביר את דברי רב ששת.

גם את שאר זיהויי הסתמות במימרת ר' יוחנן אינם מאמרי הלכה, אלא כללים בפרשנות, שחשיבותם

בעיקר כדי לפתור סתירות בין מקורות תנאיים. ביסודו של דבר הם מחדדים דווקא את הגישה

האקלקטית: ספרות התנאים אינה עשויה מעור אחד, אלא היא בנויה חטיבות חטיבות וקבצים קבצים

ועל כן אי אפשר להתייחס אליה כאל מקשה אחת ולכלול בה כללים חד משמעיים.

אף על פי שאין לראות בכללים אלו כללי פסיקה, יש בהם התקדמות גדולה ביחס למצב הקודם, שבו

דנו באופן נפרד בבעליה של כל משנה אנונימית. המעבר מזיהוי משניות בודדות לזיהוי קבצים,

מסכתות ואף חיבורים שלמים, מורה על התפתחות מתודולוגיה כוללנית, ביחס לספרות התנאים בכלל,

ולמשנת רבי בפרט.

## 2. אין לפסוק מן המשנה

נראה, שהמשנה בתקופת האמוראים הראשונים לא שימשה כמקור של פסקי הלכה כפי שמקובל להתייחס ל"משנה תורה" של הרמב"ם או ל"שלחן ערוך".

בתקופת התנאים, ובראשית תקופת האמוראים, הבחינו הבחנה ברורה בין לימוד משנה לפסיקת הלכה. המשנה לא נתפסה כמקור לפסק, אלא כחיבור לימודי של תורה-שבעל-פה. עד כדי כך, שאפילו אם מצאו מפורש במשנה פסק הלכה, לא פסקו כמותו.<sup>25</sup>

מאמרי ביקורת חריפים כנגד הפוסקים הלכה מתוך משנה, מורים, שגם האמוראים לא ראו במשנה מקור שניתן לפסוק ממנו הלכה. בצמוד למשנה חייבים ללמוד "תלמוד", שהוא במלים אחרות: "שימוש תלמידי חכמים":

אתמר: קרא ושנה ולא שימש ת"ח - ר' אלעזר אומר: הרי זה עם הארץ, ר' שמואל בר נחמני אמר: הרי זה בור, ר' ינאי אומר: ה"ז כותי, רב אחא בר יעקב אומר: הרי זה מגוש. אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא כרב אחא בר יעקב, דאמרי אינשי: רטין מגושא ולא ידע מאי אמר, תני תנא ולא ידע מאי אמר... תנא: התנאים מבלי עולם. מבלי עולם ס"ד? אמר רבינא: שמורין הלכה מתוך משנתן. תניא נמי הכי, א"ר יהושע: וכי מבלי עולם הן? והלא מיישבי עולם הן, שנאמר: הליכות עולם לו! אלא, שמורין הלכה מתוך משנתן.<sup>26</sup>

עמדת האמוראים שנלקטו בפסקה זו היא, שאי אפשר להורות הלכה מתוך המשנה, וחייבים לעסוק ב"תלמוד", כלומר להכיר את דרכי העיון והמסורות הפרשניות אודות המשנה, על מנת להסיק הלכה מן המשנה.

את הלקח הזה מציעה סוגית הבבלי ללמוד מדברי שמואל, שפסק הלכה כר' אליעזר בארבע הלכות בטהרות, אף על פי שמפורש במשניות עצמן שהלכה כמותו:

מאי קמ"ל שמואל? בכולהו תנן הלכתא! וכי תימא: אחורי כלים קמ"ל, דלא תנן; ולימא הלכה כר"א

<sup>25</sup> כך בפשטות סיכם מורי הפרופ' א. גולדברג את פולמוס החוקרים בנושא ההלכה במשנה: לשוא אפוא עמלו כל אלה שחיפשו בסידורו של רבי ספר של פסק הלכה... "פירוש עירובין, עמ' כ"ד. הערה 38. עיקר שיטתו הוצגה במאמרו "דרכו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה". לדעתו, הכללים של האמוראים שימשו אותם לפסיקת הלכה במשנה אך הם לא סברו שבמשנה עצמה נפסקה הלכה. בפרט זה נלענ"ד שיש לפרש אחרת מדבריו, ויש להבחין בין תקופות שונות של האמוראים. בתחילה אכן לא סברו שיש פסיקת הלכה במשנה ואף לא סברו שניתן לפסוק הלכה ממנה. לאחר התפשטות הכללים אכן סברו שהכללים משקפים את הפסיקה שבתוך המשנה, כפי שיבואר להלן.

<sup>26</sup> בבלי סוטה כ"ב ע"א. ופי' רש"י שם: "ולא שימש תלמידי חכמים - ללמוד סברת הגמרא בטעמי המשנה מה הם רשע הוא שאין תורתו על בורייה ואין ללמוד הימנו שעי' הטעמים יש חילוק באיסור והיתר ובדיני ממונות לזכות ולחייב ובטהרות לטמא ולטהר כדאמר בכמה דוכתי מ"ט אמר מר הכי ומר הכי ואמר מאי בינייהו איכא בינייהו כך וכך וערום הוא שהשומע את קולו שונה משניותיו כסבור הוא שבקי בטעמיהם ונוהגין בו כבוד כתלמידי חכמים". ועי' בבלי חגיגה י' ע"א ורש"י שם ד"ה מתלמוד למשנה, ר"ן נדרים ח' ע"א. ד"ה והוא דמתנו הלכתא, בשם איכא דגרסי.

באחורי כלים! <sup>27</sup> אלא, הא קמ"ל: שאין למדין הלכה מפי תלמוד.

מסקנת הגמרא היא, ששמואל חזר ושנה הלכה כר' אליעזר אף על פי שהדבר מפורש במשנה, מכיון שסבר שאין למדים הלכה מפי תלמוד - כלומר, אין סומכים על המקורות התנאיים להלכה. ואפילו אם מופיעה במשנה פסיקת הלכה מפורשת, אין חובה לפסוק כמותה <sup>28</sup>.

וכן הוא, ביתר הרחבה, בירושלמי:

רבי זעירא בשם שמואל: אין למדים <sup>29</sup> לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא <sup>30</sup>

התלמוד. רבי חנניה בשם שמואל: אין למדין מן ההוריייה הכל מודין שאין למדין מן המעשה... <sup>31</sup>

בלשון הירושלמי "תלמוד" הוא במובן הרגיל, המשא ומתן בטעמי ההלכות השנויות במקורות התנאיים. בניגוד ללשון הבבלי כאן, שבה תלמוד הוא דווקא הכינוי למקורות התנאיים <sup>32</sup>. אולם דבריהם עולים בקנה אחד: אין לפסוק מהמקורות התנאיים בלי להכיר את הפרשנות המפורטת שלהם.

### 3. אין חובה לפסוק כ"חכמים"

אמוראים ראשונים עדיין לא מקבלים את הדעה המנוסחת במשנה ב"סתם" כדעה מחייבת, והם פוסקים לפי העניין, ובלי להתחשב בשאלת היחיד והרבים. לא זו אף זו: גם כשבמשנה מוצגת דעה בשם רבים: "חכמים אומרים" אין רואים בה קביעה מחייבת לפסק ההלכה כדעתם <sup>33</sup>.

<sup>27</sup> נראה, שבפני הגמרא לא היתה ברייתא שבה יש פסיקת הלכה כר' אליעזר בענין אחורי כלים, ולפיכך הועלתה האפשרות שדברי שמואל יועדו ללמד הלכה זו. הצעה זו נדחת. לפי הגמרא - מכיון שדי היה לפסוק רק בזו, ולפי הידוע לנו מן התוספתא, גם הפסיקה כר' אליעזר באחורי כלים היתה קיימת במקורות התנאיים, וסביר להניח ששמואל הכיר אותה כפי שהכיר את הברייתות האחרות.

<sup>28</sup> הגמרא מסבירה בכך מדוע חזר שמואל ומנה הלכות שנפסקו כר' אליעזר, אף על פי שכבר נאמר במפורש במשנה שהלכה כמותו. אמנם, בדברי שמואל עצמם אין הכרח לפרש שזו היתה כוונתו. כיון שיתכן ששמואל סימנא בעלמא נקט, ומנה את אותם המשניות שבהן הלכה כר' אליעזר מבלי לחדש בכך פסיקת הלכה מעבר לשנוי במשנה. אולם בסוגיית הגמרא ביקשו הסבר משמעותי לרשימה של שמואל, ולכן הסיקו מקיומה את העקרון שאפילו משנה שנפסקה בה הלכה, איננה מחייבת. ועי' משי"כ לעיל בענין הכללים שהם סימנים, עמ' 29, ולקמן, בפירוט, אודות מאמרו זה של שמואל, בעמ' 194.

<sup>29</sup> בחגיגה הנוסח הוא: אין מורין.

<sup>30</sup> עי' שו"ת רדב"ז, המצוין להלן הערה 32 שדן ביחס בין שני התלמודים בענין זה.

<sup>31</sup> ירושלמי פ"ב, י"ז ע"א = ירושלמי חגיגה פ"א ע"ו ע"ד. דיון בנוסחאות ובפירוש המונחים במימרא זו, כפי שהובנו על ידי מפרשים בדורות שונים, עי' בעיטור סופרים לספר הכריתות, עמ' קצ"א - קצ"ב.

<sup>32</sup> אמנם גם בברייתא שבבבלי ב"ב ק"ל ב' הפירוש הוא שונה, והרדב"ז השווה בין המקומות, בתשובה מפורטת, שו"ת הרדב"ז, ח"ב סי' תרמ"ז. עי' דיון בכלל הזה ופירושו אצל נ. דנציג, מבוא להלכות פסוקות עמ' 133 - 134 ובמקורות שציין בהערותיו.

<sup>33</sup> פסחים מ' ע"ב, שמואל פוסק כחכמים, במחלוקת עם ר' מאיר. ביצה מ' ע"א: מחלוקת רב ושמואל אם הלכה כחכמים או כרבי, במחלוקת במשנה בב"ק פ"ה מ"ג. יומא ל"ו ב', רב פוסק כחכמים, במחלוקת עם ר' מאיר, למרות שתם משנת יומא - הוא כדעת חכמים בלא אזכור של דעת ר' מאיר. (יומא פ"ג מ"ח ופ"ד מ"ב). ואמנם בגמרא שאלו פשיטא, אלא שזו שאלה מתקופה מאוחרת שבה הכלל הלכה כרבים כבר התקבל. בכתובות כ"א ע"א פוסק שמואל הלכה כחכמים שהם סתם משנה במחלוקת עם רבי, וגם שם שאלת פשיטא בגמרא. בכתובות ע"ז ב' וב"מ ל"ח/נחלקו ר' יוחנן ורבא אם הלכה כחכמים או כרשב"ג. - ובעקבות זאת דנו בגמרא ביחס שבין דברי ר' יוחנן אלו לכלל שהלכה כרשב"ג בכל מקום במשנתו. בכתובות ק' ע"א (= קידושין מ"ב ע"א), פוסק רב נחמן כחכמים, במחלוקת עם רשב"ג. בכתובות ק"ד ב' שלח רב נחמן ב"ר חסדא שאלה לרב נחמן בר יעקב לפרש מחלוקת ולפסוק לו אם הלכה כר'

בין האמוראים הפוסקים במפורש כ"חכמים" ניתן למצוא את: רב<sup>34</sup>, שמואל<sup>35</sup>, רב נחמן<sup>36</sup>, ואפילו ר' יוחנן עצמו<sup>37</sup>.

דוק: פסיקה מפורשת כדעת "חכמים" מורה דווקא, שלא הניחו את הכלל "הלכה כרבים" ככלל מחייב בפסיקה, שכן אילו היה כלל כזה, לא היה צורך לפרש שהלכה כחכמים במקרה מסוים<sup>38</sup>. לעומת זאת, פסיקה שלא כדעת חכמים איננה בהכרח סותרת את הכלל, ויכולה להחשב כיוצא-מן-הכלל. דבר היכול לנבוע מסיבות שונות: יתכן שיש מסורת ידועה ומקובלת בידי הפוסק בהלכה מסוימת זו כדעת יחיד, או ש"נהגו העם" לפסוק כדעת היחיד, או שידעו ש"חכמים" במקרה זה הוא חכם יחיד, ורבים חולקים עליו.

לנוכח חוסר העקביות בפסיקה, והמצאותם של פסקים כחכמים ודלא כחכמים במידה דומה, נראה שהפסקים דלא כחכמים מצטרפים אף הם למסכת שלמה, המורה על כך שבזמנם של אמוראים הראשונים עדיין לא החשיבו את "הלכה כרבים" ככלל פסיקה מחייב במשנה. אם מפני שהיו סבורים שאין המשנה חיבור הלכתי מחייב, אם מפני שסברו ש"חכמים" במשנה איננו דווקא דעת הרבים. כל הדיונים בגמרא שבהם מנסים ליישב פסיקה סותרת לכלל – כדעת יחיד נגד חכמים, או פסיקה מיותרת, באשר היא תואמת לכלל, ומורה שהלכה כחכמים, שייכים לרובד מאוחר, שלאחר התפשטות הכללים.

בדורות הראשונים, לא כלל ניתן למצוא מאמרים מפורשים של אמוראים הדורשים לפסוק כדעת הרבים במשנה. רק החל מהדור השלישי, ימי ר' יוחנן ור' אלעזר בארץ ישראל, רבה ורב יוסף, בבבל, נמצאים מספר מקורות שמהם נראה שיש דרישה לפסוק כרבים, אולם גם מקורות אלו אינם חד משמעיים.

---

מאיר או חכמים והורה לו שהלכה כחכמים. וכעין זה בהלכה אחרת, **בסנהדרין** כ"ד ע"ב. **ב"ב** ס"ה א' מחלוקת רב ושמואל אם הלכה במשנה כר' עקיבא או כחכמים. בכל אלו המקרים יש פסיקה מפורשת כחכמים או התייחסות בגמרא לפסיקה כנגד חכמים. פסקים כחכם יחיד כנגד סתם משנה או "חכמים" שבמשנה מרובים הם, ואין צורך ללקטם. כפי שנתבאר בספרות הכללים - הכלל כרבים או כסתם משנה אינו דוחה מקומות שהיתה בהם מסורת פסיקה מפורשת כדעת היחיד.

<sup>34</sup> **יומא** ל"ו ע"ב, **ביצה**, מ' ע"א, **ב"ב** ס"ה ע"א.

<sup>35</sup> **פסחים** מ' ע"ב, **כתובות** כ"א א', ע"ז ח' ע"א. **במו"ק** דוחה הגמ' את האפשרות ששמואל פוסק כיחידא, אבל שם זה הסתמא דגמרא, ובפשטות, אכן דעת שמואל שם היא כדעת יחידא, ורק הגמ' העמידה אוקימתא שלפיה דברי שמואל הם אליבא דרבים: "רב חצדו ליה חצדא בחולא דמועדא, שמע שמואל איקפד. לימא שמואל כיחידא סבירא ליה? - לא, חצדא דחיטי הוה, דלא הוה פסיד. ורב מאי טעמא עביד הכי? - אין לו מה יאכל הוה. - ושמואל - לא סיימוה קמיה. אי נמי: אדם חשוב שאני" (**בבלי מועד קטן** י"ב ע"ב).

<sup>36</sup> **עירובין** ח' ע"א, **כתובות** ע"ז א', ק' ע"א, ק"ד א' (רב נחמן בר יעקב, כמ"ד שהוא רב נחמן סתם). **קידושין** מ"ב א'. **ב"מ** ל"ח ע"ב. **סנהדרין** כ"ד ב' (רב נחמן בר יעקב), **בכורות** י"א ע"א.

<sup>37</sup> **יבמות** מ"ו ע"ב. **ירושלמי ברכות** פ"א, ב' ע"ד.

<sup>38</sup> אפילו לפי הסתמא דגמרא, השואל "פשיטא" ומתריך. שכן התירוצים הללו מצטרפים למכלול של סיבות מדוע לא לפסוק כחכמים. אם אומרים שבמקום שמסתבר טעמיה היתה הו"א לפסוק כיחיד, ולכן היה צריך לפסוק במפורש שהלכה כחכמים, הרי שברור לדעתם, שהכלל "הלכה כרבים" אינו מחייב. שהרי "מסתבר טעמיה" אפשר לטעון בכל מחלוקת.

ר' יוחנן מספר כך :

תני : מעשה היה והורה רבי כרבי אליעזר.

אמר רבי יוחנן : חבורה היתה מקשה : מה ראה רבי להניח דברי חכמים ולעשות כרבי אליעזר ? אמר רבי הושעיה : שאלנו את רבי יהודה הגוזר, ואמר לנו במבוי שאינו מפולש. כהדא תנינן : אסור לטלטל מתוכו לבתים ומן הבתים לתוכו. אמר רבי אבהו : קיימתיה בתינוק ובאוזמל ששבתו במבוי ואינו אסור לטלטלו בכל המבוי<sup>39</sup>.

במבט ראשון נראה, שהשאלה שעמדה בפני החבורה, עוד קודם לימיו של ר' יוחנן, היתה מדוע העדיף רבי את דעת ר' אליעזר על דעת חכמים, הרבים. אולם, דבר זה לא נאמר במפורש. יתכן שמה שהיה קשה לחבורה לא היתה ההליכה כדעת היחיד, אלא רק היחיד המסוים שמדובר בו, שהוא ר' אליעזר, השמותי. וכך מפורש במקבילה בבבלי, המוסרת מעשה זה מפי ריש לקיש :

זימנין אשכחיה דיתיב וקאמר : אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה הנשיא : פעם אחת שכחו ולא הביאו איזמל מערב שבת, והביאוהו בשבת, והיה הדבר קשה לחכמים : היאך מניחין דברי חכמים ועושין כרבי אליעזר. חדא - דרבי אליעזר שמותי הוא, ועוד - יחיד ורבים הלכה כרבים<sup>40</sup>.

הבבלי ער לכך שיש שני פירושים אפשריים לקושי שהתקשו בו חכמי החבורה. מובן, שהטעם השני "ועוד" איננו לשונה המקורית של החבורה הקדומה, אלא לשונו של הפרשן הבבלי המאוחר, שכבר הכיר את הכלל המנוסח "יחיד ורבים הלכה כרבים".

לכן, יתכן שהשאלה איננה נובעת מכח הרבים, אלא מחולשתו של ר' אליעזר, השמותי. זאת ועוד, הדיון איננו מתייחס כלל למשנה – לא משנת רבי ולא למשנה מנוסחת אחרת, אלא הוא דומה לאותם דיונים של החכמים בתקופת התנאים שבהם העריכו רוב ומיעוט על פי המציאות ולא על פי מקורות מנוסחים<sup>41</sup>. לכן אין ראייה מכאן שנהגו לפסוק כדעת "חכמים" שבמשנה מכח היותם רבים.

גם בדברי אמוראי הדור השלישי והרביעי, עדיין לא נזכר כלל מגובש ומנוסח "יחיד ורבים הלכה כרבים", הציפיה לפסוק כרבים נגד היחיד, מנוסחת תמיד כחלק מדיאלוג, ולא בנוסח של כלל. מפגש בין שני נוסחים, האחד נוסח הכלל המגובש, והמאוחר, כפי שהוא מופיע בסתמא דגמרא, והאחד הנוסח הראשוני, המופיע בדיאלוג בין אמוראים, מצוי בסוגיה דלקמן :

תנו רבנן : כיצד מתודה ? עויתי פשעתי וחטאתי, וכן בשעיר המשתלח ... דברי רבי מאיר. וחכמים

<sup>39</sup> ירושלמי שבת פי"ט ט"ז ע"ד.

<sup>40</sup> בבלי שבת ק"ל ע"ב.

<sup>41</sup> כמבואר לעיל, בפרק על "הלכה כדברי המרובין" עמ' 122 ואילך.



אומרים: כך היה מתורה: חטאתי ועויתי ופשעתי ...

[א]

אמר רבה בר שמואל אמר רב: הלכה כדברי חכמים.

פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים!

מהו דתימא: מסתבר טעמיה דרבי מאיר, דקמסייע ליה קרא דמשה, קא משמע לן.

[ב]

ההוא דנחית קמיה דרבה, ועבד כרבי מאיר.

אמר ליה: שבקת רבנן ועבדת כרבי מאיר?

אמר ליה: כרבי מאיר סבירא לי, כדכתיב בספר אורייתא דמשה.<sup>42</sup>

הקטע הראשון של הדיון, המסומן באות [א] מכיל שני רבדים. הרובד הראשון, שבו פוסק רב "הלכה כדברי חכמים", מורה שרב לא מניח כמובן מאליו שהלכה כחכמים שבמשנה<sup>43</sup>. ברובד השני, המאוחר, מופיעה שאלת הגמרא "פשיטא ... כרבים" ותשובה עליה. זו היא שאלת סתמא דגמרא על פסיקתו של רב, והיא שאלה אופיינית לבבלי, בהרבה מקומות בהם פסקו אמוראים ראשונים כ"חכמים". רק ברובד הזה, המאוחר, מופיע נוסח הכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים", וכמו בכל המקומות האחרים בש"ס, הוא מופיע בלשון הסתמא דגמרא ולא בפי אמורא<sup>44</sup>. גם התירוץ המוצע כאן הוא תירוץ המצוי רק ברובד הסתמא בגמרא, הוא מניח שרב קיבל את הכלל ומציע סיבה מדוע רב פסק כנגד הכלל. לפי דברינו, רב לא הכיר בקיומו של הכלל "הלכה כרבים" במשנה, וקטע הסוגיה הסתמי הוא התאמה מאוחרת של מסורת ההלכה של רב עם הכלל שהתקבל בדורות אמוראים אחרונים.

הקטע השני של הדיון, המסומן באות [ב], שונה מן הקטע הראשון. הביטוי המופיע בו: "שבקת רבנן ועבדת כרבי מאיר?" אף הוא דרישה לפסוק כרבים, אך הוא נושא אופי של שיקול בפסיקה ולא של שימוש בכלל מחייב ומנוסח.

הביטוי "שבקת רבנן ועבדת כר" פלוני" מופיע בדרך כלל כדיאלוג בין אמוראים<sup>45</sup>, גם מן הדורות

<sup>42</sup> בבלי יומא לו ע"ב.

<sup>43</sup> יש לזכור, שרב גם איננו מקבל את הכללים שקבע ר' יוחנן בין תלמידי ר' עקיבא, ולפיכך דעת ר' מאיר בעינינו אינה דחוייה מהלכה.

<sup>44</sup> השאלה בניסוח הזה מופיעה תשע פעמים בתלמוד, ותמיד ברובד הסתמא: בבלי שבת ס' ע"ב, יומא ל"ו ע"ב, ביצה י"א ע"א, יבמות מו ע"ב, שם מז ע"א, בבלי כתובות כא ע"א, בבלי בכורות ל"ז ע"א, בבלי נדה מ"ט ע"א. בבלי יבמות מ' ע"א, שם, לפי נוסח הדפוס, השאלה נאמרת על ידי רב נחמן, אבל יש עדי נוסח המורים שגם היא מנוסחת על ידי עורך הסוגיה ע"י לקמן עמ' 185. לענ"ד, העובדה שבכל שאר המקרים השאלה היא מן הסתמא, תומכת בעדי הנוסח שמהם משמע כך גם ביבמות מ"ו א'.

<sup>45</sup> בבלי עירובין ט"ז ע"ב: "דרש רב נחמן משום רבינו שמואל: יחיד נותנין לו בית סאתים, שנים נותנין להן בית סאתים, שלשה - נעשו שיירא ונותנין להן בית שש. - שבקת רבנן ועבדת כרבי יוסי ברבי יהודה? הדר אוקים רב נחמן

הראשונים, והוא מורה שהיה מקובל לפסוק במחלוקת של חכם יחיד עם רבים כדעת הרבים<sup>46</sup>, הגם שהדבר טרם נוסח ככלל מחייב, והיה אפשר לפסוק גם אחרת. ואכן, ההוא דנחית קמיה דרבה אומר במפורש: כר' מאיר סבירא לי, ומנמק זאת בכך שהסתמך על הכתוב. לעומת זאת, בסוגיית ה"פשיטא", שבה כבר נחשב הכלל לכלל מחייב, ה"מסתבר טעמא" כר' מאיר, מופיע רק כ"מהו דתימא" אך אינו יכול להוות סיבה לפסוק כר' מאיר נגד הכלל.

#### 4. אין התייחסות ל"סתם"

בדורות הראשונים של האמוראים, עד זמנו של ר' יוחנן בארץ ישראל ועד ימיהם של רב יוסף, אביי ורבא בבבל, אין עדות לכך שייחסו חשיבות ל"סתם" משנה. הסיבה לכך היא, שהאמוראים ראו במשנה, כאמור לעיל, חיבור אקלקטי, ובדרך כלל ביררו לגבי ה"סתם" – מיהו אומרו. לא נמצא, בתקופה זו, זיהוי בין הסתם לבין דעת הרבים. מה גם שכבר התבאר לעיל, שאפילו ניסוח מפורש בלשון "חכמים" אינו מחייב לפסק ההלכה.

במספר סוגיות בהן נראה שיש התייחסות של אמוראים ראשונים לסתם משנה, אין זה אלא מפני שהסוגיה מכילה עיבוד מתקופה מאוחרת יותר, שבו כבר היו הכללים מקובלים בבבל, ונדגים זאת להלן:

#### "רבי סתם לה"

א"ר זירא אמר רב חסדא, לא קשיא: הא ר"מ, הא ר' יהודה;

ורבי סתם לה הכא כר' מאיר, וסתם לה התם כר' יהודה?

אמר רב פפא: בגרושה ודברי הכל.

רב אשי אמר: כולה ר"מ היא, ועד כאן לא קאמר ר"מ התם אלא בשני לקוחות, דאמרי לה: אי איתא

דנחת רוח עבדת - לקמא איבעי לך למיעבד, אבל בלוקח אחד אפילו רבי מאיר מודה, ומתני' - דכתב

ליה לאחר.<sup>47</sup>

כבר במבט ראשון ברור, שראשוני האמוראים: רב חסדא ורב זירא, סבורים היו שאפשר שתהיה סתירה

---

אמורא עליה ודרש: דברים שאמרת לפניכם טעות הן בידי, ברם כך אמרו: יחיד נותנין לו בית סאתים, שנים נותנין להן בית סאתים, שלשה נעשו שייא - ונותנין להן כל צרכן". כאן דווקא לא נזכר מי אמר לו לרב נחמן "שבקת רבנן", אבל ברור שיש כאן קטע מדיאלוג חי. אם כי יש לומר שזו הוספת עורך המסבירה מדוע חזר בו רב נחמן. יש עד נוסח אחד המקיים "אמרו לו שבקת רבנן", אבל כנראה הוא תיקון. (עי' דק"ס). בכל יתר הדוגמאות, מפורש מי המדברים: **בבלי עירובין** צ"ח ע"ב: רב חנינא בר שלמיא, חייא בר רב, (קמיה דרב): **בבלי ראש השנה** ט"ו ע"ב: דיון של ר' אבא הכהן ור' יוסי הכהן אודות מחלוקת של ריש לקיש ורבי יוחנן. **בבלי סוכה** י"ט ע"ב: אביי ורב יוסף.

<sup>46</sup> מהמקרה שלפנינו אין הכרע, אם המדובר רק במקום שמפורש "חכמים" או גם סתם משנה.

<sup>47</sup> **כתובות** צ"ה ע"א.

בין סתמות במשנה, וניתן להעמיד כל אחת כחכם אחר. רק אחרוני האמוראים: רב פפא ורב אשי, לא קיבלו זאת וטרחו ליישב את הסתירה. הגם שמסקנה זו מספקת להוכחת טענתנו בדבר האמוראים הראשונים, אפשר עוד להרחיבה יותר. אין להסיק מסוגיה זו בודאות, שרב פפא ורב אשי כבר השתמשו בכללי הסתם. יתכן, שרב פפא ורב אשי תירצו את הסתירה בין המשניות על ידי אוקימתות, מבלי ליצור מחלוקת ביניהן, כי זו היתה בעיניהם מדיניות עדיפה בפרשנות המשנה. כך גם יוצא ששתי המשניות מתקבלות להלכה. אולם אין הם מניחים בהכרח שרבי סתם באופן אחיד את המשניות. משפט השאלה "ורבי סתם לה וכו'" הוא הוספה מאוחרת של עורך<sup>48</sup>. הרעיון שרבי הוא סותם המשניות ותליית התירוצים בכך, שייך לתקופה מאוחרת עוד יותר, ולא היה ידוע לרב פפא ורב אשי.

להלן עוד דוגמה המעידה על הפער בתפיסת סתם משנה בין האמוראים הראשונים לבין סתמא דגמרא, מצויה בסוגיה בראש מסכת ביצה. נראה, שברובד הסתמא דגמרא היתה דעה שרבי הוא העורך של המשנה, ודבר זה מחייב אחידות:

מכדי, מאן סתמיה למתניתין - רבי,

מאי שנא בשבת דסתם לן כרבי שמעון, ומאי שנא ביום טוב דסתם לן כרבי יהודה?

אמרי: שבת דחמירא ולא אתי לזלולי בה - סתם לן כרבי שמעון דמיקל, יום טוב דקיל ואתי לזלולי

ביה - סתם לן כרבי יהודה דמחמיר<sup>49</sup>.

זהו הניסוח של הסתמא דגמרא, אבל שורות אחדות לפני כן, כשמסבירים את דעתו של רב נחמן, מסבירים את דעת רב נחמן כך:

אמר לך רב נחמן: גבי שבת, דסתם לן תנא כרבי שמעון, דתנן: מחתכין את הדלועין לפני הבהמה, ואת הנבלה לפני הכלבים - מוקים לה לבית הלל כרבי שמעון. גבי יום טוב דסתם לן תנא כרבי יהודה, דתנן: אין מבקעין עצים מן הקורות ולא מן הקורה שנשברה ביום טוב, מוקים לה לבית הלל כרבי יהודה.

הרי, שיישבו את הסתירה בין המשניות בלי להזכיר את רבי ובלא לראות פגם בכך שיש סתירה בין הסתמות. ורק בשלב שני, מניח השואל המאוחר כיסוד לשאלתו את ההנחה שרבי סתמא למתניתין, ולכן צריך להמצא תואם בין שתי הסתמות. אין שום הכרח לומר שכך הביין גם רב נחמן ובעל הסוגיה שהסבירו קודם לכן.

<sup>48</sup> ואף על פי שאין ראיה לדבר, סימן לדבר: ריבוי חילופי הנוסח במשפט זה. עיי' בח"נ במהד. התלמוד השלם.  
<sup>49</sup> בבלי ביצה ב' ע"ב.

וכעין זה גם בסוגיה הבאה :

אי הכי, קשיא דר' יוחנן אדרבי יוחנן ! דאמר רבי יוחנן : הלכה כסתם משנה, ואתמר : ... ר' יוחנן אמר : אינו לוקה, משום דהוה לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו... רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח.

מכדי האי סתמא והאי סתמא, מאי חזי דעביד כי האי סתמא ? לעביד כי האי סתמא ! ולטעמין, רבי גופיה היכי סתם לן הכא הכי והכא הכי ! אלא, מעיקרא סבר : לאו שאין בו מעשה לוקין עליו וסתמה, והדר סבר : אין לוקין עליו וסתמה, ומשנה לא זזה ממקומה<sup>50</sup>. השאלה הראשונית מתייחסת לסתירה בין מאמר של ר' יוחנן לבין הכלל הלכה כסתם משנה. התירוץ הבסיסי הוא, שר' יוחנן סתמא אחרינא אשכח. תירוץ זה שמצוי גם במקומות אחרים,<sup>51</sup> מניח שתתכן סתירה בין סתמות, והיא מחייבת הכרעת הפוסק ביניהן. עמדה זו קיימת בגמרא גם בשלב שבו כבר דנים בכלל של ר' יוחנן "הלכה כסתם משנה" וביחס בינו לבין הפסיקות של ר' יוחנן ! אבל בשלב הבא בגמרא נוספת שאלת ה"ליטעמין". היא מעבירה את השאלה להיות שאלה על המשנה : כיצד יתכן שתהיינה סתמות סותרות ? ורק לפי זה, ר' יוחנן העדיף את הסתמא אחרינא, המייצגת דעתו של רבי אחרי שחזר בו. אבל פשוט, שכל זה אינו אלא פיתוח של הסוגיה המאוחרת<sup>52</sup>, ובפשטות ניתן לומר שר' יוחנן הכריע בין הסתמות מ"שיקול הדעת".

בדוגמה הבאה רואים שאמוראים כבר השתמשו בשיקול של "סתמות" כשיקול לפסיקה, אך בלי לתלות זאת ברבי :

א"ל רב יוסף בריה דרבא לרבא, בעי מיניה מרב יוסף : הלכה כרבי ? ואמר לי : אין ; הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ? ואמר לי : אין, אחוכי אחיך בי ! א"ל : לא, סתמי היא, ופשיט לך : נישואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן שמעון בן גמליאל<sup>53</sup>.

רב יוסף פסק בדרך של הכרעה במחלוקת בין רבי לרשב"ג אודות מספר הפעמים שבהם נוצרת חזקה. רב יוסף בריה דרבא לא הבין את הפסיקה הסותרת וסבור היה ש"אחוכי אחיך ביי". תשובת רבא לבנו

<sup>50</sup> בבלי שבועות ד' ע"א.

<sup>51</sup> ביצה שם, ב"ק ס"ט ב', נדה נ' ב'.

<sup>52</sup> גם כאן וגם בביצה מדובר בסוגיות תחילת מסכת, הנחשבות לסבוראיות, וזה מעלה את ההשערה שהרעיון של רבי כסתם המשניות הגיע לכלל גיבוש סופי רק בימי הסבוראים. בשתי הסוגיות האחרות, בב"ק ונדה, הציעו הסבר אחר להעדפת סתם אחד על סתמא אחרינא.

<sup>53</sup> בבלי יבמות ס"ד ע"ב.

היא, שפסקו של רב יוסף הוא פסק של הכרעה. והוא מנמק את ההכרעה ב"סתמי". כלומר, פסקו של רב יוסף אינו מבוסס על סברה אלא על כך שבחלק מהנושאים סתם משנה כרבי ובאחרים – כרשב"ג. אף כי לא נראה שמדובר כאן על סתם משנה של רבי, שהרי הוא מן החולקים<sup>54</sup>, הרי אפשר לשער על בסיס הדיון הזה, שבזמנם של רב יוסף ורבא כבר החלו להשתמש ב"סתם" כשיקול בפסיקה<sup>55</sup>.

## "סתם לן תנא"

להלן דוגמה המעידה על התערבותם של פרשנים מאוחרים בדברי ראשונים: בסוגיה הבאה מצויה, לכאורה, הכרעת פסיקה על פי הסתם, אם כי אין מייחסים את הסתימה לרבי אלא ל"תנא".

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר"מ במעשר, הואיל וסתם לן תנא כותיה;

והלכה כר' יהודה בהקדש, הואיל וסתם לן תנא כותיה.<sup>56</sup>

במבט ראשון נראה, שרב אדא בר אהבה כבר השתמש ב"סתם" כשיקול לפסיקת הלכה. אולם, דבר זה אינו חד משמעי. המלים "הואיל וסתם לן תנא כותיה" יכולות להיות פירוש מאוחר בגמרא, שאיננו מיסוד דבריו של רב אדא בר אהבה ואף לא מדברי רב נחמן. להשערה זו יש יסוד מבוסס, כי בשני מקומות נוספים מצאנו את רב נחמן מביא בשם רב אדא בר אהבה את צורת ההכרעה הזאת.

פעם אחת, רב נחמן עצמו מנמק את הפסיקה:

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר' יהודה במועד, שהרי ר' יוסי מודה לו, והלכה כרבי

מאיר בתם, שהרי ר' יוסי מודה לו.

אמר ליה רבא לרב נחמן, ולימא מר: הלכה כרבי מאיר במועד, שהרי רבי שמעון מודה לו, והלכה כרבי

יהודה בתם, שהרי רבי שמעון מודה לו!

אמר ליה: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דרבי יוסי נימוק עמו.<sup>57</sup>

כאן מיוחסים נימוקי ההכרעה לרב נחמן עצמו, רב נחמן מסביר לרבא את ההעדפה להכריע על פי ר'

<sup>54</sup> עיי' על סותמי משניות אלה, המאוחרים לרבי, אצל אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים** עמ' 229. לפי דבריו משנת וסתות בנדה היא משנת ר"ג ברבי.

<sup>55</sup> ועיי' בנמו"י שהסביר את ההכרעה בפסיקה זו בשיקול ענייני ובלא להזקק לסתמי. בענין התפשטות הפסיקה על פי הסתם בבבל, עיי' לקמן עמ' 313.

<sup>56</sup> **בבלי קידושין** נ"ד ע"ב. בהמשך הסוגיה שם מנסים להראות שאפשר למצוא גם סתם כר' יהודה במעשר, ובסופו של דבר רב נחמן בר יצחק פוסק שם כר' מאיר הואיל ותנן בבחירתא כוותיה. מתוך כך נראה לומר, שתליית הפסיקה של רב נחמן ב"סתם המשנה" איננה משל רב נחמן עצמו, ובודאי לא מרב אדא בר אהבה, אלא נעשתה על ידי בעלי הסוגיה, ואף נדחתה בהמשך הסוגיה. בסופו של דבר נזקקה הגמרא לנימוק אחר כדי להצדיק פסיקה כר' מאיר במקרה זה: הבחירתא. לפי זה, הביטוי "סתם לן תנא כותיה" נמצא בצורה מפורשת בפעם הראשונה - והיחידה בפי אמורא - רק בדוגמה שהובאה לעיל, מפי רב פפי, צוטטו הדברים מפי ישרות, ובדיאלוג חי. (**סנהדרין** כ"ז ב')

<sup>57</sup> **בבלי ב"ק** כ"ד ע"א.

יוסי, מפני ש"ר' יוסי נימוקו עמו" ובלי להשתמש בשיקולי סתם משנה.  
במקום שני, שנמצא רק בנוסח הגמרא של רב שמואל בן חפני גאון ואינו בדפוסים ובכתה"י שלפנינו,  
רב נחמן בשם רב אדא בר אהבה מכריע באופן דומה:

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה:

הלכה כר' מאיר בטומאה והלכה כר' יהודה בחלבים ובביאת מקדש.<sup>58</sup>

נראה, אם כן, שהיה לרב אדא בר אהבה דפוס קבוע של הכרעה במחלוקות ר' מאיר ור' יהודה, ולא  
תמיד הוא מופיע עם נימוק בצידו. לכן אין זו השערה רחוקה לומר, שהנמקת הפסק הראשון בסתימת  
המשנה היא מאוחרת.

הסיפור הבא, אודות רב נחמן והתנא שלו, מורה, לכאורה, על כך שרב נחמן סובר את הכלל "יחיד  
ורבים הלכה כרבים" ביחס לסתם משנה, אך בעיון מדוקדק נראה שגם כאן, אין עדיין ניסוח גמור של  
הכלל.

מתני'. החולץ ליבמתו - הרי הוא כאחד מן האחין לנחלה, ואם יש שם אב - נכסים של אב. הכונס את  
יבמתו - זכה בנכסים של אחיו; ר' יהודה אומר: בין כך ובין כך, אם יש שם אב - נכסים של אב.  
אמר עולא: הלכה כר' יהודה. וכן א"ר יצחק נפחא: הלכה כר' יהודה. ואמר עולא, ואיתימא ר' יצחק  
נפחא: מ"ט דר' יהודה? ...

יתב ר' חנינא קרא קמיה דר' ינאי, ויתיב וקאמר: הלכה כר' יהודה, א"ל: פוק קרי קרייך לברא, אין  
הלכה כר' יהודה.

תני תנא קמיה דרב נחמן: אין הלכה כר' יהודה, א"ל: אלא כמאן? כרבנן, פשיטא, יחיד ורבים הלכה  
כרבים! א"ל: אסמייה? א"ל: לא, את הלכה אתנייך, ומוקשה הוא דאקשי לך, ואפכת, ולמאי דאפכת -  
שפיר אפכת.<sup>59</sup>

רב נחמן סבור שמיותר לשנות שאין הלכה כר' פלוני, כאשר זו דעת יחיד במשנה. לכאורה, בקטע  
הסוגיה הזה, שאלת "פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים" נשאלת מפיו של רב נחמן עצמו. ויש בה שתי  
הנחות: האחת, שהסתם הוא דעת הרבים, והשניה שיש לפסוק כדעה זו.

אבל יש להטיל ספק גם בכך.

<sup>58</sup> בבלי כריתות י"ב ע"ב, ר"ש אברמסון, מבוא התלמוד לר"ש בן חפני, עמ' 14. ובגוף הספר: עמ' 45 במקור הערבי  
והערה 19 שם, ובתרגום העברי עמ' 86 והערה 60 שם. ראוי לציין שהגאון מביא שתי דוגמאות למסורת של רב נחמן  
בשם רב אדא בר אהבה, והם שני הפסקים המכריעים בין ר' יהודה לר' מאיר שצוטטו בפנים: ב"ק וכריתות.  
<sup>59</sup> בבלי יבמות מ' ע"א.

בראשית הסוגיה מובאת מסורת הלכה בשם עולא ור' יצחק נפחא, הסוברים שהלכה כר' יהודה. הדיון בין רב נחמן<sup>60</sup> והתנא שלו חושף את הבעייתיות שהיתה במסורת של התנא. סדר הדברים, כפי שעולה מן הנוסח שלפנינו בסוגיה, כך הוא: ר' חנינא קרא שנה בפני ר' ינאי "הלכה כר' יהודה", ר' ינאי דחה את הפסיקה הזאת, והורה שאין הלכה כר' יהודה. התנא ששנה לפני רב נחמן, שנה "אין הלכה כר' יהודה", כמו התיקון של ר' ינאי. על הנוסח הזה, השלילי, תמה רב נחמן מה עניינו, שהרי בדרך כלל אין פוסקים על דרך השלילה כי אם על דרך החיוב<sup>61</sup>. רב נחמן הסביר לו לתנא, שהסיבה שיש לפנינו נוסח פסיקה על דרך השלילה הוא מפני שהיתה מסורת הפוכה, שהלכה כר' יהודה, ולכן היה צריך להדגיש שאין הלכה כר' יהודה.

לפי נוסח הגמרא בכת"י ובעדי נוסח אחרים, משמע, שניסוח שאלת ה"פשיטא" איננו מרב נחמן עצמו, ויתכן שזה מעיד על כך שנוסח השאלה אינו אלא השלמת פירוש בגמרא<sup>62</sup>, כיון שבסיפור המקורי לא פורט מה הקושי שבגללו רצה התנא למחוק את המאמר<sup>63</sup>. לכן, סביר להניח, על פי המקומות האחרים שבו הוא מופיע שהמשפט "יחיד ורבים הלכה כרבים" איננו חלק מקורי משאלת רב נחמן, אלא ביאור של עורך הסוגיה על פי המקובל בבית מדרשו.

לכאורה, מוצאים שימוש מפורש של אמורא בכלל הפסיקה כרבים ביחס לסתם משנה, אצל רב יוסף. גם במקרה זה, עיון מדוקדק בסוגיה מורה שאין הדברים אמורים במפורש מפי רב יוסף:

יטיב רב יוסף אחורי דרבי אבא קמיה דרב הונא, ויטיב רב הונא וקאמר: הלכה כרבי יהושע בן קרחה והלכה כרבי יהודה. אהדרינהו רב יוסף לאפיה, בשלמא הלכה כרבי יהושע בן קרחה - איצטריך, ס"ד אמנא יחיד ורבים הלכה כרבים, קא משמע לן הלכה כיחיד; אלא הלכה כרבי יהודה למה לי? פשיטא, דמחלוקת ואחר כך סתם הלכתא כסתם<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> או רב נחמן בר יצחק לפי חלק מהנוסחאות.

<sup>61</sup> בדרך כלל, מתוך עשרות רבות שבהן הצורה "אין הלכה כפלוני" מופיעה בש"ס, היא מוצגת בניגוד לדעה האומרת "הלכה כפלוני". אם באופן ישיר: ר' פלוני אמר הלכה כ... ור' אלמוני אמר אין הלכה כ... או בדרך של איכא דאמרי, או במסגרת של דיון שבו נשאל חכם אם אמר הלכה כפלוני והוא מתקן ואומר "אין הלכה כפלוני". גם הסברה הפשוטה תומכת בכך - מדוע לפסוק בדרך השלילה ולא לקבוע את הפסק החיובי? עיי' בבלי סנהדרין ל"א א': "פשיטא, כיון דאמר הלכה כדברי חכמים, ממילא ידענא דאין הלכה כרשב"ג".

<sup>62</sup> בנוסח כת"י אוקספורד 367, ועוד, ובנוסח המצוטט בספר הכריתות, לא גורסים "א"ל רב נחמן" לפני השאלה "וואלא כמאן כרבנן, וכו'". ולפי זה, השאלה יתכן שהשאלה איננה מרב נחמן עצמו. עיי' בשנו"ס במהדורת התלמוד השלם, ועיי' כריתות, ח"ה, ש"ג, אות ק"ח.

<sup>63</sup> יש להעיר שכל הסוגיה חריגה, מכיון שכל המקומות האחרים שבהם יש מבנה דוגמת זה, שבו תנא שונה בפני אמורא, קושיה, הצעת "איסמיה?" ותגובה של האמורא, מדובר בקושי בפירוש המשנה ויישבו. ואילו כאן התנא שונה מימרת הלכה, והקושי מתייחס אליה. היישוב איננו לביאור המשנה, אלא לביאור הטעם מדוע התנא היפך לשון הפסק שהיה בידו!

<sup>64</sup> בבלי ב"ק ק"ב ע"ב, עבודה זרה ז' ע"א.

אם קוראים את הגמרא כמות שהיא לפנינו, אזי רב יוסף סבור שיחיד ורבים הלכה כרבים, וכך שהלכה כסתם משנה, לכן הוא סבור, שפסיקה כסתם או כרבים היא מיותרת, אבל לפסיקה כנגד הרבים, יש הצדקה<sup>65</sup>. יתר על כן, הוא מכיר גם את מקרה המשנה של הכלל, שנודע לראשונה מפי ר' אבהו<sup>66</sup>, דין מחלוקת וסתם.

גם כאן יש לדייק בקריאת הגמרא יותר.

הנימוקים להסתייגות של רב יוסף: "ס"ד אמינא יחיד ורבים הלכה כרבים" ו"דמחלוקת ואחר כך סתם הלכתא כסתם", לא נאמרו על ידי רב יוסף עצמו.

המשך השקלא וטריא בסתמא דגמרא מייחס גם לרב הונא ידיעת הכללים של ר' יוחנן, שהרי הגמרא מתרצת את פסקיו של רב הונא על פי הכללים הללו, דבר שאינו מסתבר כלל וכלל.

ורב הונא? אצטריך, סלקא דעתך אמינא אין סדר למשנה, וסתם ואחר כך מחלוקת היא. ורב יוסף? אי הכי, כל מחלוקת ואח"כ סתמא, נימא: אין סדר למשנה, וסתם ואח"כ מחלוקת היא. ורב הונא? כי לא אמרינן אין סדר למשנה - בחדא מסכתא, אבל בתרי מסכתות אמרינן. ורב יוסף? כולה נזיקין חדא מסכתא היא.

על כרחך צריך לומר, ששוב יש לפנינו פרשנות של הסתם המאוחר, המכיר את הכללים ומתייחס אליהם כמוסכמה מוחלטת, ותולה אותם בדעת האמוראים הקדומים.

מעשה יש לומר, שגם ביאור עמדתו של רב יוסף מסופק. אין לומר שרב יוסף עצמו השתמש בכלל, אלא הפרשן המאוחר. וראיה לדבר מסיום הסוגיה:

ואיבעית אימא, משום דקתני לה גבי הלכתא פסיקתא: כל המשנה - ידו על התחתונה, וכל החוזר בו -

ידו על התחתונה.<sup>67</sup>

לפי ה"איבעית אימא", הסתייגותו של רב יוסף מהפסק של רב הונא לא נבעה מהכלל "מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם", אלא מכך שדעת ר' יהודה נשנתה בפני עצמה כ"הלכתא פסיקתא"<sup>68</sup>. העובדה שהגמרא הציעה טעם אחר לרב יוסף מורה, שגם הטעם הראשון אינו אמור במקורו מפי רב יוסף, אלא

<sup>65</sup> עם זאת, מידת תקפותו של הכלל מוגבלת: הכלל קיים רק במקום שאין מסורת פסיקה אחרת. אבל כאשר יש פסיקה אחרת, הוא איננו דוחה את האפשרות שתהיה פסיקה כיחיד, ואיננו מקשה עליה, "שבקת רבנן ועבדת כר' יהושע בן קרחה" כפי שהקשה ר' אלעזר על פסקו של ר' יוחנן ובדוגמאות אחרות שנמנו לעיל.

<sup>66</sup> ראה לקמן בפרק זה.

<sup>67</sup> בבלי ב"ק ק"ב ע"א.

<sup>68</sup> לקמן נדון בערכה של "הלכתא פסיקתא" כמקור מחייב להלכה, עמ' 299. שאלה בהבנת הסוגיה כאן היא, האם האיבעית אימא מבטל לגמרי את ההסבר של הלכה כסתם ומציע הסבר אחר, או שהוא מתייחס רק לשלב האחרון של הדיון, בענין סתם ומחלוקת. הכוונה היא שסתם המופיע כהלכתא פסיקתא תקף גם במקום שיש מחלוקת אחריו. אם נפרש כך, אזי גם האיבעיא סובר שרב יוסף הכיר את כללי ההלכה כסתם. בכל אופן, די בכך כדי להוכיח את העובדה שרב יוסף עצמו לא ניסח את סיבת התנגדותו לרב הונא, וכל ההתייחסות לכללי הסתם היא דיון של הגמרא המאוחרת לו.



הוא פירוש של הגמרא.

על רב יוסף עצמו אפשר לומר רק שהוא פסק כסתם משנה "כל המשנה ידו על התחתונה", והכריע בכך במחלוקת ר' מאיר ור' יהודה.<sup>69</sup>

מסתבר אם כן, שבתחילה כלל לא ייחסו חשיבות מוחלטת לסתם מתניתין. דרכם של האמוראים היתה לנסות ולהשוות כמידת האפשר בין כל המקורות התנאיים שעמדו לפניהם. קרוב לודאי, שבדורות הסמוכים לחתימת המשנה גם הכירו היטב את החומר התנאי החוץ-משנאי, ולכן ידעו מי "מסתתר" מאחרי הסתם. אין עדות מכרעת מן הדורות הראשונים, שייחסו חשיבות מיוחדת לכך שרבי ערך את המשנה ושנדרשת עקיבות בפעולתו. רק ברבדים מאוחרים מוצאים את הנטייה ליישב את המשניות בהשפעת התפיסה שרבי הוא מסדר המשנה.<sup>70</sup>

## ד. רב – פסיקה ללא כללים

תגובתו של רב משרשיא, אמורא בבלי בן הדור החמישי בבבל<sup>71</sup>, לרשימת כללי הפסיקה בין התנאים המיוחסת לר' יוחנן היתה: "ליתנהו להני כללי"<sup>72</sup>. לדעתו, אין לקבל את הכללים של ר' יוחנן ולפסוק על פיהם. בעקבות דבריו, הסוגיה בעירובין שעוסקת ברשימת הכללים, בוחנת האם האמוראים השתמשו בכללים אלו, ומגמתה להראות שהיה שימוש בכללים אלה. נראה, שהסיבה לכך היא שסוגיה זו נערכה, בתקופה מאוחרת, שבה כבר התקבלו הכללים בבבל. אבל, בכל אופן הגמרא אינה יכולה לדחות מכל וכל את המימרא המיוחסת לרב משרשיא, ולכן היא מצמצמת את דבריו ומבארת שכוונתו היתה רק לדעת רב. כלומר: מאמרו של רב משרשיא לא בא לשלול באופן כללי את השימוש בכללים בפסיקה, אלא הוא מתייחס רק לתפיסתו של רב שלא קיבל את הכללים הללו. רשימת הדוגמאות

<sup>69</sup> יצוין, שלא הוזכר בסוגיה הכלל הלכה כר' יהודה כנגד ר' מאיר, אף על פי שהיה מקום להזכיר גם אותו כסיבה שבגללה ראה רב יוסף ייתור בפסיקה מפורשת כר' יהודה.

<sup>70</sup> אפילו אם נאמר שבחלק מהדוגמאות שלעיל הניתוח שהוצע הוא מופרז, ואין להפקיע את הדברים שנראים כדברי רב נחמן ורב יוסף ולעשותם לסתמא דגמרא, עדיין – ראשוני האמוראים שמשמשים ב"סתם" וב"יחיד ורבים הלכה כרבים" הקשור אליו, הם בני הדור שבו מגיעה תורת ר' יוחנן לבבל. לדעתו של ר"ד הנשקה, רב יוסף כבר התייחס אל המשנה כאל חיבור ערוך על ידי רבי. בספרו "תלמודם של תנאים" עמ' 256 ואילך. אבל גם לדבריו, עדיין אין אצל רב יוסף תפיסה של פעולת העריכה כפעולת פסיקה מחייבת.

<sup>71</sup> עיי' אלבק, מבוא לתלמודים עמ' 414.

<sup>72</sup> עירובין מ"ו א'.

שבסוגיה מספיקה כדי להוכיח שאכן רב לא פסק לפי הכללים של ר' יוחנן. כמו כן, אין כל ראייה אחרת, חיובית, שרב השתמש באחד מכללי ההלכה האחרים שידועים לנו. אדרבה, בשני התלמודים מצויות פסיקות של רב בלמעלה ממאה מחלוקות, שאינן מתואמות עם הכללים הידועים. בין אם רב פוסק באופן סתמי בהתאמה לכלל: כגון כר' יוסי במחלוקת עם חברו, בין אם הוא פוסק בניגוד לכלל: כר' שמעון במחלוקת עם ר' יהודה, כר' מאיר וכדומה, אין הגמרא מעירה כלל על היחס בין פסק שכזה לבין הכללים.<sup>73</sup>

לפעמים, מעורר הסתמא דגמרא קושיה על פסק של רב, כמו בדוגמה הבאה:

אמר רבה בר שמואל אמר רב: הלכה כדברי חכמים. פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים! מהו דתימא: מסתבר טעמיה דרבי מאיר, דקמסייע ליה קרא דמשה, קא משמע לן. ההוא דנחית קמיה דרבה, ועבד כרבי מאיר. אמר ליה: שבקת רבנן ועבדת כרבי מאיר? - אמר ליה: כרבי מאיר סבירא לי, כדכתב

בספר אורייתא דמשה.<sup>74</sup>

רב פוסק כחכמים, בלא להתייחס לכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים". אפשר להניח, שרב לא קיבל אפילו את הכלל הזה, אף על פי שמקורו בכלל בית הדין הידוע של הליכה אחרי הרוב. כיון, שכפי שהוסבר בפרק הקודם, העברת הכלל מבית דין שנמנו וגמרו, אל בית המדרש ואל הספר – המשנה – איננה מובנת מאליה. לעומת זאת, הסתמא דגמרא שמקשה "פשיטא" כבר קיבל את הכלל הזה ולפיכך הקשה על רב מדוע נזקק לפסיקה. התירוץ של הגמרא הוא דחוק: "מסתבר טעמיה דרבי מאיר", אם אכן כך הוא, אזי בכל מחלוקת יכול להסתבר טעמו של היחיד והכלל בטל. אמנם, ניתן לומר שהכלל נועד רק למקרים שבהם אין הכרעה על פי הטעם,<sup>75</sup> אבל נראה שנימוק זה איננו אלא בבחינת "שינויא" שלא סמכין עליו, ובדרך כלל אין מוצאים בגמרא פסיקה נגד הכלל "כשמסתבר טעמיה" של היחיד.

המעשה שאירע בפני רבה. איננו משתמש בכלל, אלא הוא משקף דיאלוג חי בין אמוראים, שבו מעלה רבה את השיקול להעדיף פסיקה כדעת הרבים. כנגד זה טוען ההוא דנחית קמיה, שכיון שטעמו של ר' מאיר מסתבר, פסק כמותו. מסתבר, שבחלק האמצעי של הפסיקה, שהוא מסתמא דגמרא, סמך המתירן

<sup>73</sup> ועיי' עוד מבוא לנוה"מ עמ' 176 על דרכו של רב לפסוק כנגד סתם משנה.

<sup>74</sup> בבלי יומא ל"ו ע"ב. ועיי' לעיל, דיונונו בפסיקה זו, בעמ' 179.

<sup>75</sup> דעת חלק מן הראשונים שהכללים נועדו רק למקום שבהם אין דרך אחרת להכריע במחלוקת. כל דרך אחרת, לרבות סברת הפוסק הנוטה לאחד מן החולקים, קודמת לכללים. הם סמכו יתידותיהם בין היתר על המקור הזה, שבו מוכח, בקריאה רציפה של הגמרא ובלא יצירת הבחנה בין חלקיה, שאכן במקום שמסתבר דעתיה של היחיד, נדחה מפניו אפילו כלל יסודי כמו "הלכה כרבים". עיי' במקורות שלוקטו אצל הרב א. זיני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה עמ' 285 – 300. ועיי' לעיל עמ' 51, מש"כ בענין יחסם של הראשונים לכללי הפסיקה. אבל השווה יד מלאכי אות רצ"ו, שכתב בשם הרא"ש שאין בידינו לפסוק כמי "שמסתבר טעמיה" אם אינו מבוואר בגמרא.

על המעשה המתואר בחלק השלישי, שקדם לו בזמן ובודאי היה מונח לפניו, והוא העביר את הנימוק של הש"ץ של רבה, לדיון בכללי הפסיקה, אף על פי שלא זו היתה משמעותו המקורית<sup>76</sup>.

דוגמה דומה לזו – שבה מצפים מרב לפסוק לפי כללים, אפשר למצוא בירושלמי, גם שם, זהו סתם הירושלמי, מאוחר בזמן, שכבר קיבל את השימוש בכללים כמוסכמה ברורה, ולכן הניח שגם פסקיו של רב אמורים להתאים להם.

משנה:

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא<sup>77</sup>, רבי יוסי אומר לא יצא. קרא ולא דיקדק באותיותיה: ר' יוסי אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא...

ירושלמי:

רב אומר הלכה כדברי שניהן להקל. דלכן מה כן אמרין סתמה ורבי יוסי הלכה כסתמא, רבי יוסי ורבי יודה הלכה כרבי יוסי, ומה צריכה למימר רב הלכ' כדברי שניהן להקל? אלא בגין שמע דתני לה ר' חייא בשם ר"מ לפום כן צריך למימרא הלכה כדברי שניהן להקל.<sup>78</sup>

הירושלמי מצפה כאן מרב לפסוק על פי הכללים. אמנם הפסק תואם לכללים, אך הוא מיותר, ולכן צריך לתרץ את נחיצותו בכך שהיתה כאן מסורת שייחסה את ההלכה לר' מאיר במקום לר' יוסי. בעיני סתמא דהירושלמי, הכללים מקובלים על הכל, ואפילו על רב, שקדם לזמן הווצרותם, ושבבבלי מוסכם שלא קיבל את הכללים האלו.

## ה. כללים המיוחסים לשמואל

בדומה לאמור לגבי רב, גם המספר הרב של מאמרי הלכה בודדים של שמואל, שבהם פסק במחלוקות תנאים בהכרעה מקומית ועניינית, בלא להסתמך על כלל, מורה שגם שמואל עדיין תפס שפסיקת ההלכה צריכה להעשות בכל ענין לגופו, ובלי להתלות בעקרונות כלליים של פסיקה<sup>79</sup>. גם אצל שמואל, אי אפשר להצביע על כללים עקביים של פסיקה כחכם מסוים או לפי מתודולוגיה מסוימת. אדרבה,

<sup>76</sup> רי"ן אפסטיין כבר עמד על כך שרב איננו מחויב לפסוק כסתם משנה, ורק "סתם הבבלי השתדל לתרץ דברי רב על פי השיטה שנתקבלה בימי האמוראים האחרונים". (מבוא לנוה"מ, עמ' 190 – 191) ועי' שם דוגמאות נוספות.

<sup>77</sup> יש גירסה "ר' יהודה אומר יצא", אבל לפי גירסה זו דברי הירושלמי חסרי מובן. ועי' במשנה בהוצ. מכון התלמוד הישראלי, עמ' י"ז והערה 19 לשנויי נוסחאות שם.

<sup>78</sup> ירושלמי ברכות פ"ב ד' ע"ד. עי' לקמן עמ' 338.

<sup>79</sup> יש למעלה ממאה פסקים של שמואל בבבלי, יותר ממספרם של הפסקים של רב בכמה עשרות. אולם הרבה פחות פסקים בירושלמי. מסתבר שהדבר נובע מכך שרב היה חכם פעיל בארץ ישראל ותלמידו של רבי, בעוד שעיקרו של שמואל היה נטוע בבבל.

ניכרת חוסר עקביות ברורה. הוא פוסק כסתם או כנגד הסתם מבלי להתייחס כלל לאופן הופעתה של ההלכה במשנה<sup>80</sup>. כחכם פלוני או כחכם החולק עליו, בלי להעדיף באופן עקבי אחד מהם ומבלי להזקק לעקרון אישי כלשהו.

עם זאת, שמואל הוא האמורא הראשון שמיוחסת לו פסיקה על פי כללים. משמו של שמואל נמצאו פסקים ומאמרים בעלי אופי של כלל בעניינים הבאים:

- "הלכה כר' אליעזר בארבע".
- "הלכה כבית הלל".
- "הלכה כר' מאיר בגזרותיו".
- "כל מקום ששנה ר' יהודה בעירובין הלכה כמותו".
- "הלכה כדברי המיקל באבל".

כמו כן, משתמע מן הגמרא ששמואל הניח כיסוד לפסיקתו את המאמר התנאי "משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי".

בעמודים הבאים יבחנו המאמרים הללו במפורט, ויוכח ששמואל אינו יכול להחשב עדיין כמנסח כללים וכמי שדרך הפסיקה שלו נעזרה בכללים כלשהם.

## 1. הלכה כר' אליעזר בארבע

הכלל, שאין הלכה כר' אליעזר, מופיע בספרי הכללים, אך אינו מופיע ככלל מנוסח בתלמוד<sup>81</sup>. אמנם, מן התלמוד משתמע, שעוד בימי התנאים דחו את משנתו של ר' אליעזר מהלכה, בעקבות פרשת תנורו של עכנאי ונידויו<sup>82</sup>. אולם, כבר ראינו בפרק הקודם, שאין יסוד להנחה שבפני ראשוני האמוראים היה

<sup>80</sup> גם לגביו, כמו לגבי רב ואף יותר ממנו, העיר רי"ן אפשטיין שלא ראה עצמו מחויב למשנת רבי (מבוא לנוה"מ עמ' 211-216) וממילא מסתבר שגם לא פסק על פי כללים בה.

<sup>81</sup> לראשונה הוא מופיע ככלל מנוסח בימי הגאונים: בהלכות קצובות דבני מערבא שבבה"ג ובסדר תנאים ואמוראים: הלכה כר' יהושע כנגד ר' אליעזר (עמ' 16 במהדורת מרכס), וכן הוא בספר הכריתות (עמ' קפ"א), וכן בהליכות עולם שער חמישי, פרק ראשון אות ב', עמ' רל"א, עמ' 19. ראה הערת המהדיר 24. (לפני ר"י קארו היה נוסח דפוס של ה"ע שנאמר בו שהלכה כר' אליעזר, והגיהו). הכלל: "הלכה כר' עקיבא כנגד ר' אליעזר אף שהוא רבו", פחות מקוים בספרי הכללים. (סתו"א עמ' 17 במהדורת כהנא). הכלל הזה לא מופיע בכל הנוסחאות, בחלק מן הנוסחים מוחלף ר' אליעזר בר' אלעזר. עיי' סתו"א מרכס, קטע A, בעמ' 3 ובעמ' 5. כריתות, חלק רביעי שער שלישי, עמ' קפ"א. ובשאלה מה הכלל במחלוקת ר' אליעזר עם ר' עקיבא, נחלקו גם האחרונים. עיי' בהערות העיטור סופרים לספר הכריתות שם, אות י"ח. בהליכות עולם (שם, עמ' רל"ט) מופיע לראשונה הכלל הרחב: "אין הלכה כרבי אליעזר משום דשמותי הוא" - בהסתייגות: "ולכך אין הלכה כמותו בכל מקום זולתי במקום שמפרש בהדיא בגמרא שהלכה כמותו". ומנה שמונה מקומות שבהם הלכה כמותו.

<sup>82</sup> המחלוקת ההלכתית אודות תנורו של עכנאי מופיעה במשנה כלים, פ"ה מ"י. בתוספתא עדיות, פ"ב ה"א, נמסר, שרבו מחלוקות מסביב לתנורו של עכנאי. פרשת המחלוקת מתוארת בשני התלמודים, תמצית הענין בקיצור מבוארת בבבלי ברכות, י"ט ע"א, ובהרחבה: בירושלמי מו"ק פ"ג, פ"א ע"ד, ובבבלי ב"מ נ"ט ע"ב. בין התאורים יש הבדלים

קיים כלל פסיקה דלא כר' אליעזר, שנוסח בימי התנאים. נבחן את המקומות שמהם יש לכאורה סתירה לדברינו:

## "תנורו של עכנאי"

המקור המפורסם לנידויו ודחייתו של ר' אליעזר הוא מעשה תנורו של עכנאי:

תנאי: אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום לפניו<sup>83</sup>.

ברייאת זו, המופיעה במהלך סוגיה אגדית, מתארת ששרפו את טהרותיו של ר' אליעזר, ובהמשך הסוגיה מבואר גם שנידוהו. לא מוכח מגוף הסיפור שהלכותיו נדחו באופן כללי, אלא רק ששרפו את טהרותיו, יתכן שמדובר רק ביחס לנושא הבעייתי הנדון: ענייני טהרות. גם לא ברור מה משמעות המעשה של שריפת טהרותיו של ר' אליעזר בפניו. האם טמאו את כל מה שטיהר - ואז יש כאן פגיעה חמורה במעמדו כפוסק הלכות בכלל, או שמא רק אותן טהרות שנעשו על גבי אותו התנור<sup>84</sup>. נראה, שהדין בשאלה זו אינו יכול להיות מוכרע מסיפור תנורו של עכנאי, ויש לבחון את המקורות האחרים בתלמוד אודות מעמדו של ר' אליעזר והלכותיו.

## הנידוי

המקור העיקרי שבו מבואר שנידויו של ר' אליעזר לווה גם בפעולה בתחום ההלכה, נמצא בבבלי נדה:

כל ימיו של רבי אליעזר היו עושין כרבי יהושע, לאחר פטירתו של רבי אליעזר החזיר רבי יהושע את הדבר ליושנו. כרבי אליעזר בחייו מ"ט לא? משום דרבי אליעזר שמותי הוא, וסבר: אי עבדינן כוותיה בחדא - עבדינן כוותיה באחרנייתא, ומשום כבודו דר"א לא מצינן מחינן בהו. לאחר פטירתו של ר"א,

---

מסוימים, כמקובל באגדות ובסוגיות המופיעות במקביל בבבלי ובירושלמי. כאן, ההבדלים נגזרים גם מהקשר. בירושלמי הובאה בהקשר של נידוי, ולכן יש דגש על נידויו של ר' אליעזר, ובבבלי בהקשר של אונאה, ולכן יש דגש על עלבונו וסבלו של ר' אליעזר. פרשה זו נדונה הרבה בספרות הפרשנות והמחקר. לפי פירושי הראשונים לסוגיה, נתנדה ר' אליעזר או אפילו הוחרם (עי' בתוס' הרא"ש שמבחין בין שתי האפשרויות), משום שעמד על דעתו כנגד דעת הרבים, הרמב"ן מסביר (בחינושי ב"מ שם) שאילו היתה הפרשה מתרחשת בימי הסנהדרין בירושלים, היה ר' אליעזר נידון למיתה כזקן ממרה. ועי' גם בבית הבחירה לר"מ המאירי, מועד קטן, ט"ו ע"ב. לסיכום שיטות המפרשים עי' ר' דוד לוריא, קונטרס "עמק ברכה" שבפתיחת פירושו לפרקי דר' אליעזר, ורשה תרי"ב.

<sup>83</sup> בבלי, ברכות י"ט ע"א. וכן במקבילות הנ"ל. וכבר במשנת טהרות נרמז קיומו של אירוע מסביב לתנורו של עכנאי

<sup>84</sup> וכך אולי משמע מן הירושלמי במו"ק שם: "ולית ר' אליעזר ידע שאחרי רבים להטות? לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו". ההיסטוריונים דנו בהרחבה בשאלת סיבת הנידוי והיקפו. חריפות המחלוקת היטתה רבים לחפש שורשים מהותיים ומקיפים שמסתתרים מאחרי הסיפור ה"זניח" לכאורה בהלכות טהרות. אולם בחינה הוגנת של ההיסטוריה של המחלוקת בישראל מלמדת, שקוצו של יו"ד עשוי להיות סיבה מספקת לעשות את כל עולם החכמים כמרקחה. מימי מחלוקת ה"סמיכה" ועד "הגט מקליווא" ומצות מכונה. גרץ (ח"ב עמ' 179), וא.ה. וייס (דודו"ד ח"ב, עמ' 71 - 80), תלו זאת בנסיבות אישיות. רז"פ (דרכי המשנה, 93) תלה זאת במאבק נגד בית שמאי. ג. אלון, (תולדות, א', עמ' 195 - 197) ואחריו אורבך, חז"ל, עמ' 536 - 537, אלבק, (סמיכה ומינוי בי"ד) ומנטל, (מחקרים, עמ' 259), תלו זאת בעימות על סמכות ההנהגה וריכוזה בידי רבן גמליאל. לאחרונה הגדיר מ. פיש את המושג "מסורת" עבור ר' אליעזר בן הורקנוס ובית שמאי שקדמוהו, ובמאמר משותף עם ח. שפירא ביקש להראות שזהו היסוד של מחלוקת הבתים. (פולמוסי הבתים עמ' 469 - 479). בהערות למאמרם ביבליוגרפיה רחבה לנושא.

דמצינו מחינן בהו, החזיר את הדבר ליושנו<sup>85</sup>.

הגמרא הבינה, שר' יהושע אכן הנהיג, עוד בחייו של ר' אליעזר, שלא לפסוק הלכה כמותו בשום ענין, משיקולים שאינם נוגעים לגופי ההלכה, אלא משיקולים של הנהגת הציבור<sup>86</sup>, על מנת למנוע סחף בפסיקת ההלכה לכוון דעותיו של ר' אליעזר. יתכן, ויש לראות את מעשהו של ר' יהושע כנלוה למעשה הנדוי, גם כאן, הכוונה היתה להתמודד עם התקיפות והכריזמטיות של ר' אליעזר, שהיה בה כדי לערער ולאיים על יציבותו של המימסד המתגבש של בית הועד ביבנה. לכאורה, יש מכאן ראייה לדיעה הסוברת שכלל הלכותיו של ר' אליעזר נדחו בעקבות מעשה הנדוי.

אם כן הוא, הרי לפנינו המאורע הראשון בתולדות ההלכה - שבתוך עולם החכמים - שבו נפסקה הלכה באופן כללי לגבי כל הלכותיו של חכם מסוים<sup>87</sup>. ואפשר שזהו השורש הראשון של פסיקת הלכה כחכם באופן אישי, בכל הלכותיו, בלא דיון ענייני בכל פרט. דחיית הלכותיו של ר' אליעזר, קדמה אף להכרעה כבית הלל, שהיא, תוצר של תהליך מתמשך בבית המדרש התנאי, שלא הסתיים עד סוף תקופת התנאים. ואילו כאן מדובר על הכרעה בזמנו של ר' יהושע.

אמנם, כפי שהוסבר בפרק הקודם<sup>88</sup>, סופו של המעשה מצמצם את היקפה של מסקנה זו, שהרי, אחרי מותו של ר' אליעזר החזיר ר' יהושע את המצב לקדמותו, כלומר, נוצרה אפשרות של פסיקה עניינית כר' אליעזר ולא דחיה גמורה של כלל הלכותיו. זו בודאי הסיבה, שבגללה אין מוצאים כלל מוחלט וברור, לא בתלמוד ולא בספרי הכללים, כנגד ר' אליעזר.

עם זאת, יתכן שפרק הזמן בימי חייו של ר' אליעזר, שבו היה מנודה, תלמידים מיעטו ללמוד ממנו, ולא נהגו הלכה כמותו, גרם לכך שבפועל, הלכותיו נדחו, ורק במעטות חזרה ההלכה אחרי ימיו לנהוג כמוהו.

מתוך כל סדר טהרות, שבו מופיע ר' אליעזר קרוב למאה פעמים, מנה שמואל רק ארבעה מקרים שבהם הלכה כמותו - ובכל המקרים הללו, כבר מופיע במשנה או בביריתא שהלכה כמותו, כמבואר להלן.

## "שמותי"

בתלמודים נאמר כמה וכמה פעמים, שר' אליעזר הוא "שמותי", ומשתמע גם שמשום כך אין הלכה

<sup>85</sup> בבלי נדה ז' ע"ב.

<sup>86</sup> הנושא של פסיקה על פי שיקולים שלא מגופו של ענין, אלא בשל נסיבות אחרות, ראוי לברור רחב בפני עצמו, וכבר עסקו בו הרבה. עיי' בבלי פסחים ל' ע"א, רש"י ד"ה אשוו זבינייכו, בבלי סוכה ל"ד ע"ב, ותוס' שם ד"ה ולדרוש לחו, תוספות ב"ב, ה' ע"א, ד"ה ואי לא, ושטמ"ק ב"ב קט"ו ע"א, ד"ה האשה, בשם הרא"ש. ועיי' ר"א ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 34 – 84.

<sup>87</sup> למעט כתות שהלכותיהן נדחו והן הוצאו מחוץ לקהל החכמים הפרושים.

<sup>88</sup> עיי' לעיל עמ' 149 ואילך.

כמותו. המפרשים נחלקו בפירוש התואר "שמותי" שניתן לר' אליעזר - אם הוא משורש שמתא, במובן של מותרם ומנודה<sup>89</sup>, או מלשון "שמיי" כלומר - איש בית שמאי<sup>90</sup>. יסודה של המחלוקת כבר בתלמודים. בירושלמי משמע בבירור שהפירוש ל"שמותי" הוא "מדבית שמאי"<sup>91</sup>. אבל, בבבלי אין צורך לפרש כך<sup>92</sup>. לא סביר לפרש שר' יהושע דחה את הלכותיו של ר' אליעזר בשל היותו מבית שמאי.

ראשית, מפני שבזמנם של ר' יהושע ור' אליעזר עדיין לא הוכרעה ההלכה כבית הלל. שנית, גם אם נאמר שכבר היו ניצנים של הכרעה לטובת בית הלל בימי יבנה, ודאי שלא היו במידה כזאת שמי שפוסק רק במידה מסוימת כבית שמאי, ידחה לגמרי מהלכה. שהרי כפי שראינו לעיל, גם הלכותיהם של בית שמאי עצמם לא נדחו בתקופה כה מוקדמת, ו"הרוצה לעשות כבית שמאי עושה". שלישית, עצם הקביעה שר' אליעזר הוא מדבית שמאי היא בעייתית, שהרי ר' אליעזר היה תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, שהיה תלמידו של הלל הזקן<sup>93</sup>. לא מצינו בשום מקור תנאי עדות מפורשת להשתייכותו של ר' אליעזר בן הורקנוס לבית שמאי. אין ספק שבהלכות מסוימות - ואולי אף רבות - פסק כר' אליעזר כבית שמאי, אבל בכך אין הוא שונה מתנאים אחרים בני זמנו ומאוחרים לו, גם אלו השייכים באופן מובהק לבית הלל כגון, שושלת הנשיאים ממשפחת הלל<sup>94</sup>.

ועוד, אם הסיבה לדחיית הלכותיו היא היותו מדבית שמאי, מה טעם החזיר ר' יהושע לפסוק כמותו אחרי מותו?

מסתבר אם כן, שזיהויו של ר' אליעזר עם בית שמאי הוא מאוחר יותר, מתקופת האמוראים, ונובע מן ההתאמה שנוצרה בין הדחייה הכוללת של הלכותיו מבית המדרש, עם הדחייה הכללית של הלכות בית שמאי.

<sup>89</sup> השימוש בפעל שמת במובן של נידוי: "שמותי משמתנין" מצוי בבבלי: פסחים נ' ע"ב. כתובות ס"ט א'. קידושין כ"ח א', ב"מ ק"ח ב'.

<sup>90</sup> יר' אליעזר שמותי הוא - פירש"י ז"ל מבורך, כדאיתא בפר' הזהב, ואינו נכון, חדא דהיאך מספר התלמוד בגנות ר"ש, ועוד אפי' שהוא מבורך אי אמר טעמא דמסתבר אמאי לית הילכתא כותיה. לכס פי' שמותי שמואי (!) מתלמידי שמאי. חידושי הריטב"א, שבת ק"ל ע"ב. ועי' בהליכות עולם עמ' רל"ט.

<sup>91</sup> שביעית פ"ט, ל"ט ע"א. תרומות פ"ה, מ"ג ע"ג. סוכה פ"ב, נ"ג ע"א. ביצה פ"א, ס' ע"ג. שם, ס"ב ע"ד. יבמות, פ"ג, י"ג ע"ד. נזיר פ"ו, נ"ה ע"ד. יש מקומות שבהם הירושלמי מזהה דעת ר' אליעזר עם בית שמאי גם בלי להשתמש במונח "שמותי" במפורש, כגון תרומות פ"ד, מ"ב ע"ד, יומא פ"ז, מ"ד ע"ב = נזיר פ"ז, נ"ו ע"ב, סוטה פ"א, ט"ז ע"ב, נזיר פ"ה, נ"ד ע"א. בעקבות הירושלמי פירשו כך גם בבבלי בכל מקום, רשב"ם ור"ת (בבלי שבת ק"ל ב' ד"ה דרבי אליעזר, ובנדה ז' ע"ב), וכן פירשו הרמב"ן, הרשב"א הריטב"א ועוד. רש"י דייק לפרש שלא כירושלמי גם בשבת וגם בנדה, אף על פי שציון לפירוש הירושלמי, מפני שפירושו הולם יותר בבבלי. יתכן שהבבלי השתמש בביטוי הירושלמי אך במובן אחר.

<sup>92</sup> כך צריך לפרש בבבלי שבת ק"ל ע"ב. ורש"י שם דייק לפרש כך, וציון שפירוש משמע שפירושו - בית שמאי. אבל רשב"ם ור"ת (שם ד"ה דרבי אליעזר, ובנדה ז' ע"ב), פירשו כירושלמי גם בבבלי. וכן פירשו הרמב"ן, הרשב"א הריטב"א ועוד. ועי' בעין זוכר להחיד"א אות א' סעיף כ"ב שדן בטעמו של רש"י.

<sup>93</sup> לשון הרמב"ם בפירוש המשניות: שביעית פ"ט מ"ט: "ור' אליעזר דעתו כדעת בית שמאי אע"פ שהוא מתלמידי בית הלל, וכן נודע מכל דבריו בגמרא, וכן אמרו רבי אליעזר שמותי הוא".

<sup>94</sup> כמבואר בפרק הקודם בהרחבה.

הירושלמי, שקיבל את ההכרעה כבית הלל באופן מוחלט, עם האישוש של "בת קול" מן השמים, ועם הגזירה שכל מי שעושה כבית הלל חייב מיתה, נטה להדגיש את ההיבט של השתייכות ר' אליעזר לבית שמאי. אבל בבבלי נראה יותר פירושו של רש"י, שהסיבה המכרעת להרחקת הלכותיו של ר' אליעזר מבית המדרש התנאי היא הנידוי.

לפיכך, סביר לומר ששמואל ושאר אמוראי בכל בדורות הראשונים לא הכירו כלל פסיקה דלא כר' אליעזר, אלא רק את המציאות הרווחת, שהלכותיו נדחו מבית המדרש. לכן, מנה שמואל את ההלכות המעטות שבהן היה ידוע שנפסקה הלכה כר' אליעזר, בלא לפסול בכך את האפשרות לפסוק כמותו בעניינים נוספים. עיון נוסף בסוגיית הבבלי בנדה, יבהיר את התמונה:

### "כר' אליעזר בארבע"

מהסיפור המובא לעיל ממסכת נדה משמע, שרק בהלכה הנדונה שם החזיר ר' יהושע את הדבר ליושנו, כיון שבענין זה כבר היתה הלכה נוהגת בעבר כר' אליעזר, אבל בעניינים אחרים, לא החזיר ר' יהושע פסיקת ההלכה כר'א, ונשארה ההלכה דלא כר' אליעזר. בהמשך אותה סוגיה בנדה, מתנהל דיון בדבר היקף קיומה של הלכה כר' אליעזר. במרכזה של סוגיה זו עומד מאמר המיוחס לשמואל:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר בארבע.

בשלב ראשון, מפרטים בגמרא מהם אותם ארבעה עניינים שבהם הלכה כר' אליעזר<sup>95</sup>. הסוגיה מפרטת מהם ארבעת העניינים ודנה רק באחרון שבהם - היחיד שאינו במסכת נדה.

בשלב שני של הדיון, מבררים מה הצורך בדברי שמואל, היות והפסיקה כר' אליעזר מפורשת במקורות התנאים<sup>96</sup>.

מסקנת הגמרא היא, ששמואל חזר ושנה הלכה כר' אליעזר אף על פי שהדבר מפורש בבבלי, כיון

<sup>95</sup> ואלו הם: (1) נדה פ"א מ"ג, (2) נדה, פ"ד ה"ד, והפסיקה כר' אליעזר מופיעה בתוספתא נדה, פ"ה ה"ז, ועדיות פ"ב ה"ז. (3) נדה, פ"י מ"ג. ספרא מצורע, פרשת זבים פרק ה'. תוספתא נדה, פ"ט ה"ג. (4) טהרות, פ"ח מ"ז, ובתוספתא טבול יום פ"א ה"ח נפסק "והלכה כדבריו".

<sup>96</sup> נראה, שבפני הגמרא לא היתה ברייתא שבה יש פסיקת הלכה כר' אליעזר בענין אחורי כלים, ולפיכך הועלתה האפשרות שדברי שמואל יועדו ללמד הלכה זו. הצעה זו נדחית, מכיון שדי היה לו לפסוק רק בזו, ומדוע מנה גם את השלש המפורשות? יש לציין שהבבלי אמנם לא הכיר ברייתא שבה פסיקה כר' אליעזר בענין הרביעי - "אחורי כלים", אבל בתוספתא, יש גם פסיקה כר' אליעזר בענין זה, וסביר להניח ששמואל הכיר אותה כפי שהכיר את הברייתות האחרות. לפי זה יתכן ששמואל מנה רק את ההלכות שנפסקו במפורש כר' אליעזר במקורות התנאים, אם כסימן לזכרון, ואם - כדברי הבבלי - כדי לאשש את ההלכה המפורשת במקורות, שאינם סמכותיים לפסיקה. מסתבר, ששמואל ניסח מימרה זו כדי למנות את המקרים, הנדירים יחסית, שבהם נפסקה הלכה כר' אליעזר. יתכן שלא כל הברייתות הללו היו ידועות לו, ויתכן שהיו ידועות לו, אלא שביקש לציין במרוכז. ועיי לעיל בפרק על ה"סימנים", עמ' 29 ואילך.



שסבר ש"אין למדים הלכה מפי תלמוד" כלומר, אין סומכים על הפסיקה במקורות התנאיים להלכה<sup>97</sup>. בשלב שלישי של הדיון, דנה הגמרא אם אכן יש רק ארבעה עניינים שבהם הלכה כר' אליעזר. מסקנת הדיון הזה היא, שאכן יש הלכות נוספות כר' אליעזר, ומימרת שמואל נאמרה רק ביחס לטהרות<sup>98</sup>. אבל בסדרים אחרים "איכא טובא"<sup>99</sup>.

מיד לאחר לאחר מכן מובאת סוגיה אחרת, שבמידה מסוימת סותרת את קודמתה. זו סוגיה המבוססת על מאמר של ר' אלעזר בן פדת, וגם שאר חכמיה הם ארצישראליים: ר' פדת ור' זירא<sup>100</sup>. בסוגיה זו משמע, שהמאמר "הלכה כר' אבא בד" מתייחס רק לסדר טהרות, ואין שום פסק הלכה כר' אליעזר בסדרים האחרים<sup>101</sup>. בגמרא מביאים מקורות שבהם נפסקה הלכה כר' אליעזר בסדרים אחרים, ומתציים את כולם: בכל המקרים, קביעת ההלכה איננה נסמכת על ר' אליעזר, אלא על שתנאים נוספים סברו כמותו.

נמצא, שסוגיית הבבלי סבורה שקיים הבדל מהותי בין הפסיקה של שמואל לבין זו של ר' אלעזר בן פדת. שמואל סבור שניתן לפסוק כר' אליעזר, והכלל המונה ארבע הלכות כמותו בטהרות איננו כלל "מחייב" המצמצם את הפסיקה כר"א לארבע הלכות בלבד. אלא כלל "מכנס" של הלכותיו המפורשות במשנת טהרות<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> מכאן למדו כלל חשוב בפסיקה מן המשנה. אולם יש לשים לב שכלל זה אינו מפורש בפי שמואל, והוא נאמר בסתם הסוגיה כהסבר לצורך במאמר הפסיקה של שמואל. בעניינו של כלל זה עי' אורבך, ההלכה עמ' 229 – 231. ועי' לעיל עמ' 175 ואילך.

<sup>98</sup> שני המקורות שהביאה הגמרא הם מקרים שבהם שמואל עצמו פסק כר' אליעזר, ולא מקורות תנאיים שפוסקים כן. הגמרא יכולה היתה לתרץ, ששמואל מנה רק מקומות שבהם נפסק כר' אליעזר בדברי התנאים, אולם תירוץ כזה היה עומד בסתירה למסקנת השלב הקודם - שאין למדים הלכה מפי תלמוד וממילא אין חשיבות לכך שהם נשנו במפורש בברייתות. אמנם לפי האמור בהערות הקודמות, יתכן ששמואל לא מנה אלא את המקורות התנאיים, ואכן לא מצאנו עוד מקורות תנאים בעניינים אחרים שנפסק בהם הלכה מפורשת כר' אליעזר. יש לדון בדבר **התוספתא אהלות** פ"ח ה"ז: "על מדור העמים תולין ר' יוסי בר' יהודה אומר אף שורפין וכמה ישא בתוכו ויהא צריך בדיקה העיד אבא יודן איש צידן משום ר' אליעזר ארבעים יום אף על פי שאין עמו אשה והלכה כדבריני". אפשר לומר שהמלים והלכה כדבריו מתייחסות למעיד - אבא יודן איש צידן, ואין להחשיבה בכלל הארבע, שהרי גם בסוגיית הבבלי לא החשיבו את המקרים שבהם יש תנא אחר שסובר כר' אליעזר. ואפשר שלפני שמואל לא היתה ברייתא זו.

<sup>99</sup> חיפוש שטחי בפירוש המשניות לרמב"ם מורה שאכן יש מספר הלכות שנפסקו כר' אליעזר בשאר הסדרים. לא מדובר במספרים גדולים אך בהחלט יותר מאשר בסדר טהרות.

<sup>100</sup> ר' זירא היה תלמידו של רב יהודה בבבל, ועלה לארץ ישראל. מסתבר, שדיונו במאמר של ר' אלעזר בהקשר הזה, נעשה כבר בהיותו בארץ ישראל, וברוח תורתה.

<sup>101</sup> על מאמרים מן הסוג הזה, המונים פסיקות הלכה כחכם מסוים או בענין מסוים, ראה לעיל עמ' 76 ואילך. במקרה זה, כל הפסקים מרוכזים במקורות תנאיים של סדר טהרות. לא מוסבר בגמרא מדוע, אבל יש לשים לב שדווקא בענין טהרות היתה המחלוקת הגדולה שבעקבותיה "שרפו טהרות בפנינו". אולי משום כך היה חשוב להדגיש דווקא בטהרות שהלכה חזרה להיות כמותו אחרי תום הפולמוס, או אחרי מותו. הייחוד של תופעה זו מתחזק יותר, כיון שבכלל פסיקת הלכה במשנה ובתוספתא נדירה ביותר.

<sup>102</sup> עי' בתוספות, בבא בתרא, נ"ה ב', ד"ה ור' אליעזר מטהר, שתיקן הגירסה בטהרות, פ"ו מ"ה המובאת שם בסוגיה וגורסת ר' אליעזר, ל"ר' אלעזר" כיון ששמואל סובר בזה הלכה כר"א, ואם כן - זו פסיקה חמישית כר' אליעזר בטהרות והיא סותרת את הכלל שהלכה כוותיה רק בארבע. אולם לדברינו אין בכך סתירה. אמנם, יש לשים לב שגם ר' אלעזר בן פדת סובר בזה כר' אליעזר. והוא לכאורה, על פי סוגיית הגמרא, אכן סובר שאין עוד פסקים כמותו. אולי אפשר לומר, שר' אלעזר בן פדת עצמו אינו שונה בתפיסתו משמואל, ורק האמוראים שפירשו את הענין אליביה נטו

ר' אלעזר בן פדת, ואמוראי א"י שעמו ושאחריו, הם תלמידיו של ר' יוחנן, והוא כבר חי בעולם שבו משתמשים בכללי פסיקה מנוסחים. לכן הוא רואה במאמר של שמואל כלל מחייב. ולדעתו, מלבד ארבע הלכות אלו אכן אין הלכה כר' אליעזר בשום מקום. פסקים שמצאו כר' אליעזר במקומות אחרים – טרחו לתרצם בכך שנפסקו אליבא דתנאים אחרים.

לכולי עלמא ברור, שמספר הפסקים כר' אליעזר הוא מצומצם ביותר, יחסית למספר הרב - מאות פעמים - שהלכותיו מופיעות במשנה ובתוספתא. ונראה שכך היה כבר מקובל בימי התנאים. יתכן שהחידוש בפסיקה כר' אליעזר בימי התנאים היה רב עד כדי כך, שפסיקה זו הופיעה בתוך המקורות התנאים עצמם, שלא כמקובל.

עם זאת, שמואל, שהכיר את התופעה, עדיין לא ראה בה כלל מחייב ופסק לעתים גם כר' אליעזר. נראה, שלראשונה ראה בכך ר' אלעזר בן פדת כלל, וסבר שאין כל מקום לפסיקת הלכה כר' אליעזר לבד מאלו ארבע ההלכות המופיעות במקורות התנאיים ונמנו על ידי שמואל.

בין זמנו של שמואל בבבל לבין ימיו של ר' אלעזר בן פדת בארץ ישראל, הוכשרו הלכות לקבלת כללים מחייבים לפסיקה כתנא יחיד או דלא כמותו. בהמשך יבואר, שיש לראות בר' יוחנן את האחראי להוצרותה של דרך פסיקה חדשה זו.

## 2. הלכה כבית הלל

כפי שהובהר בפרק על כללי ההלכה בתקופת התנאים, העובדה שהתפשטה הלכה כבית הלל, איננה מעידה על כך שהיה כלל פסיקה שחייב לפסוק כמותם, וקיימות עדויות על תנאים ואמוראים<sup>103</sup> שפסקו במקרים שונים כבית שמאי. אין לראות גם את המשנה עצמה כספר שנחתם אליבא דבית הלל. משום כך, אי אפשר להניח שבפני ראשוני האמוראים עמד כלל הלכה שכזה. להלן נבחן כיצד נוצר והתפשט הכלל בתקופת האמוראים.

### המסורת התנאית בא"י ובבבל

כאמור לעיל, המסורת התנאית שהיתה בפני האמוראים היתה אמביוולנטית: מצד אחד: "לעולם הלכה כבית הלל", ומצד שני, ו"הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה". "כלל" פורמלי המחייב פסיקה כבית הלל

---

לראות את דבריו ככלל מחייב. לעצם הענין של החילוף אלעזר-אליעזר, עיי' מבוא לנוה"מ עמ' 1162 ואילך. ולנידון דידן, בירר שצ"ל אלעזר, עפ"י התוספתא ולא מטעמים של התוספות. שם עמ' 1175-1174.  
<sup>103</sup> רב פוסק כבית שמאי: ירושלמי סוכה פ"ב, נ"ג ע"ב. והשווה בבלי סוכה ג' ע"א. וכן ירושלמי יבמות פ"א, ב' ע"ד. שמואל פוסק כבית שמאי, בבלי עירובין מ"ט א', והגמרא נדחקה לתרץ דבריו "אפילו תימא בית הלל". באופן שיטתי, הבבלי מתרץ הלכות של רב כך שיתאימו גם לבית הלל: עיי' סוכה נ"ו א', ביצה ט' ע"א, קידושין מ"ג א'. ועיי' עוד: ירושלמי שביעית פ"ד, ל"ה ב', שמעמידים דברי רב ושמואל אליבא דב"ש וב"ה

לא היה, אולם היתה מסורת פסיקה רווחת כשיטת בית הלל. בעיקר בשל הנסיבות ההיסטוריות ולא דווקא משיקולים עיוניים.

בירושלמי הפתרון לסתירה הוא אחד ומוחלט: הפרדת המקורות. "הרוצה לעשות כדברי בית שמאי" – קודם שיצאה בת קול, "לעולם הלכה כבית הלל" – אחרי שיצאה בת קול. יש להוסיף לכך שגם המאמר "יצאה בת קול..." מופיע בירושלמי בהקדמת המונח "דתני", המשמש בדרך כלל למקור תנאי<sup>104</sup>. ר' יוחנן גם יודע לומר היכן ומתי יצאה בת הקול – ביבנה. ולכן הפסיקה הירושלמית היא חד משמעית: השיטה היחידה הקיימת בירושלמי היא, שמאז שיצאה בת קול הלכה כבית הלל. יש ראיות נוספות לכך שבירושלמי התקבלה ההלכה כבית הלל באופן מוחלט: ר' יוחנן מסכים לדברי ריש לקיש הטוען שתמיד הלכה כבית הלל<sup>105</sup>, גם אם הוא יודע על קיומה של פסיקה כבית שמאי<sup>106</sup>. סתם הירושלמי סובר שהלכה כבית הלל באופן מוחלט<sup>107</sup>, ובתוך דברי הברייתא גם משבץ את המשפט שהעושה כבית שמאי חייב מיתה<sup>108</sup>.

לעומת זאת נראה, שאמוראי בכל בדורות הראשונים לא כלל את הכירו את הברייתא, לפחות לא את החלק שבו נקבע ש"לעולם הלכה כדברי בית הלל". הסוגיה דלהלן מוכיחה זאת:

תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי - עשה, כדברי בית הלל - עשה. רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי - לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך. רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי בית שמאי - חייב מיתה, דתנן אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב

<sup>104</sup> אמנם, המונח "תני" משמש גם למאמרים אמוראיים, אבל בכל זאת, יש בשימוש בו משום מתן תוקף יתר לדברים. עיי' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 13. וספראי, ההכרעה, עמ' 22 הערה 9.

<sup>105</sup> ירושלמי פסחים פ"ד, ל' ע"ד: "רבי שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן ואינו אסור משום בל תתגודדו? אמר ליה: בשעה שאילו עושין כבית שמאי ואילו עושין כבית הלל. בית שמאי ובית הלל אין הלכה כבית הלל?.."

<sup>106</sup> בבלי שבת, כ"א ע"ב: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו - כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו - דמעלין בקדש ואין מורידין". אי אפשר לדעת מתי חיו שני הזקנים בצידן, שאחד מהם עוד נוהג כב"ש, אף כי נראה שאם ר' יוחנן מעיד עליהם, היו סמוכים לזמנו.

<sup>107</sup> ירושלמי עירובין פ"א, י"ט ע"א: "תני והלכה כדברי התלמיד. דל כן מה נן אמרין, כבית שמאי? ויש הלכה כבית שמאי ולא כבית הלל?"

<sup>108</sup> ירושלמי, ברכות, פ"א, ג' ע"ב. ובמקבילות.

בעצמך, שעברת על דברי בית הלל.<sup>109</sup>

רב יחזקאל, בן הדור ראשון של אמוראי בבל, מצטט ברייתא שאין בה הכרעת הלכה כבית הלל. מכאן עוד ראייה לכך שהברייתא "לעולם הלכה" היא ברייתא מורכבת. רב יחזקאל לא הכיר את הרישא, שבה נקבע "לעולם הלכה כבית הלל". אבל הכיר מקור תנאי ההולם את הסיפא - שאפשר לעשות כשני הבתים. גם רב יוסף ורב נחמן בר יצחק, לא השתמשו בברייתא הגורסת במפורש ש"הלכה כבית הלל", אלא נזקקו לראיות אחרות, שאינן מפורשות באותה מידה. לקמן נחזור ונדון בסוגיה זו, בשל חשיבותה להבנת התפשטות הכלל בקרב אמוראי בבל.

אין בבבלי אמורא המתייחס לברייתא "לעולם הלכה כבית הלל". בכל מקום שבו נידון הכלל כגורם בדיון הלכתי בבבלי - הוא נדון בסוגיה סתמית, וללא שם אמורא המציע אותו או מגיב אליו. רק המסורת האגדית אודות בת הקול היא מסורת אמוראית:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל.<sup>110</sup>

הבבלי מצטט את המאמר בשם שמואל<sup>111</sup>, כלומר, כמימרא אמוראית, וגם בניסוח שונה, מעט מתון יותר: "הלכה כבית הלל" - בלא ה"לעולם".

נמצא, שקיים הבדל ברור, בין התקבלות הכלל בירושלמי ובבבלי. ראינו לעיל, שר' יוחנן קבע שבת הקול יצאה ביבנה, והירושלמי קיבל באופן חד משמעי את העמדה ההיסטורית, שמאז יבנה - "לעולם הלכה כבית הלל", אבל בבבלי יש פירוש המערער לגמרי את תוקפה של בת הקול. כמו כן, הצבענו על כך שבין האמוראים בדורות הראשונים בבבלי היו שלא הכירו כלל את הקביעה שלעולם הלכה כבית הלל, ועדיין סברו שאפשר לנהוג כבית שמאי, אם נוהגים כך בעקביות ולא רק בקולותיהם.

עוד ביטוי להבדל בהתייחסות לכללים, ניתן לראות בפרק שמיני בברכות העוסק ב"דברים שביין ב"ש

<sup>109</sup> בבלי ברכות י"א ע"א. ועיי' דיונו הממצה של ר"ל גינצבורג ב"פירושים וחיזושים בירושלמי, ח"א, עמ' 157 – 159, שם דן בבעיות שעולות בסוגיית הבבלי, ובהשוואת היחס בין התלמודים לברייתת "לעולם הלכה כב"ה".

<sup>110</sup> בבלי עירובין י"ג ע"ב.

<sup>111</sup> זו הגירסה בדפוס ובכתי"י. אבל גירסת כתי"מ היא: א"ר אבא ב"ב שמואל, ויתכן שגירסה זו מעבירה את המימרה מדור ראשון בבבל לדור מאוחר יותר. עיי' מש"כ ר"ח אלבק במבוא לתלמודים עמ' 309 בעניינו של רבה בר שמואל, שהוא מזהה אותו עם ר' אבא בר שמואל, ומיעוט הופעותיו בש"ס מקשה על זיהויו הודאי. אם גירסת כתי"מ נכונה, אזי אין בכלל מקור לכך ששמואל ידע על כך ש"לעולם הלכה כבית הלל". מתוך זהירות, המשך הדיון כאן נעשה על בסיס הנוסח המקובל.

לב"ה בסעודה".

בית שמאי אומרים: מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים, ובית הלל אומרים: נוטלים לידיים ואחר כך מכבדין את הבית.

אמר רבי יוסי בר חנינא אמר רב הונא: בכליה פרקין הלכה כבית הלל, בר מהא דהלכה כבית שמאי. ורבי אושעיא מתני איפכא, ובהא נמי הלכה כבית הלל<sup>112</sup>.

מאמרו של רב הונא בא כדי לציין שהלכה כבית שמאי במחלוקת זו בלבד. מכך שרב הונא מציין במפורש שבכל הפרק הזה הלכה כבית הלל, ברור שלא השתמש בכלל שלעולם הלכה כבית הלל. אילו היה מכיר בקיומו של הכלל לכל הש"ס, היה לו רק לציין את היוצא מן הכלל - שבהלכה מסוימת זו, הלכה כבית שמאי. מהאופן שבו ניסח את דבריו משמע, שרק בכל הפרק הזה הלכה כב"ה, אבל בשאר הש"ס, אין עדיין כלל גמור.

ר' אושעיא, האמורא הארץ-ישראלית היפך את המחלוקת, כדי שהלכה תהיה כבית הלל בכל הפרק. הדברים נסמכים על נוסח כתי"מ והראבי"ה<sup>113</sup> שגרסו: "ר' אושעיא מתני איפכא כי היכי דתיקום הלכה כבית הלל". והדברים מסתברים, שהרי אם אין כלל כבית הלל, ורק בפרקין נזדמן שכל ההלכות - מלבד אחת - הן כבית הלל, מדוע להפך את ההלכה הזאת, רק לצורך האחידות בפרק? לכאורה עולה מכאן שכבר בימי ר' אושעיא, שקדם לר' יוחנן, התקינו את המשנה בהתאם לכלל "הלכה כבית הלל". אבל באמת שוּבְרוּ בצידו, שכן רי"ן אפשטיין<sup>114</sup> הראה שמדובר בר' אושעיא השני, בן הדור השלישי בא"י.<sup>115</sup>

## התפשטות הכלל בבבל

בניגוד לירושלמי, שבו, לפחות מאז ר' יוחנן, הוסכם שהלכה לעולם כב"ש, הרי שבבבלי ניתן להצביע על תהליך של התפשטות והתקבלות הכלל במשך הדורות.

הדגם שלפיו ניתן לשחזר את התפשטות הכלל והתעצמותו בקרב אמוראי בבל, מצוי בסוגיה בברכות<sup>116</sup>, שכבר הוזכרה לעיל. נחזור ונעיין בה:

תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי - עשה, כדברי בית הלל - עשה.

רב יחזקאל, מן הדור הראשון, מקבל גם פסיקת הלכה כבית שמאי. הוא הכיר את החלק האחד של

<sup>112</sup> בבלי ברכות, נ"ב ע"ב. יש לשים לב שזהו "כלל מכנס" המונה הלכות בפרק המסוים שנדון כאן, ואין כאן אמירה כוללת לגבי שאר מחלוקות הבתים. אדרבה, מכך שנצרכו לקבוע ההלכה בפרק זה משמע שלא סמכו על הכלל.

<sup>113</sup> עי' מבוא לנוה"מ עמ' 6, והערה 2 שם. ועמ' 680.

<sup>114</sup> מבוא לנוה"מ עמ' 43.

<sup>115</sup> עי' עליו: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 221.

<sup>116</sup> בבלי ברכות י"א ע"א.

הברייתא, ולא את החלק שבו נאמר "לעולם הלכה כבית הלל".

רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי - לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך.

רב יוסף, מן הדור השלישי, הוא הראשון שסובר שאם עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום. מכיון שרב יוסף הוא הראשון שקבע את הקביעה הזאת, היה צריך להביא מקור להוכיח דבריו. דבריו של רב יוסף נסמכים על מעשה במסכת סוכה, שבה דווקא חכמי בית שמאי אמרו למי שנהג כבית הלל, ש"לא עשה ולא כלום". הראיה שהביא היא ראייה דחוקה, והיא דווקא משיטת בית שמאי. יתכן מאד, שלא היתה לפניו כל ראייה טובה מזו לשלילה כוללת של ההלכה מדבית שמאי. והוא העתיק את סגנונם של בית שמאי לדבית הלל. יש להדגיש, שהוא איננו מביא ראייה מהברייתא האומרת ש"לעולם הלכה כבית הלל", איננו מזכיר "בת קול" כנימוק, וגם לא מתייחס למשנה שעליה הובאו דבריו, המספרת על ר' טרפון שסיכן בנפשו מפני הלסטים כשנהג כבית שמאי<sup>117</sup>. אין ספק, שגם אם בימיו של

---

<sup>117</sup> הירושלמי מעיד, שבשני מקומות נהג ר' טרפון כבית שמאי, וסיכן בכך את חייו: "באילין תרתין מלייא נהג רבי טרפון כבית שמאי וסיכן: בהדא ובקרית שמעי". **ירושלמי שביעית פ" ד"ל"ה ע"ב**. לכאורה, יש מכאן ראייה, שכבר בימי ר' טרפון ביבנה, היה מקובל שמן השמים פוגעים במי שנהג כבית שמאי. אולם בחינת המקורות בתשומת לב, אינה תומכת בכך.

המעשה בקריאת שמע מופיע כבר במשנה, בה מספר ר' טרפון על עצמו שהיטה לקרות כב"ש ו"סכנתי בעצמי מפני הלסטים". מפני מה היטה ר' טרפון כדעת בית שמאי? רש"י סובר, שר' טרפון היה מתלמידי בית שמאי, וראיה לכך, שביקש להשיא צרת הבת לכהונה, כדי להוכיח שהלכה כבית שמאי שהיא מותרת. אולם ראינו שגם תנאים אחרים, שבודאי היו מבית הלל, נהגו לעתים כבית שמאי, ואף בהלכה זו של קריאת שמע, מוצאים את ר' אלעזר בן עזריה נוהג כבית שמאי. יתכן, שר' טרפון רצה רק להחמיר על עצמו, ויתכן שבכמה עניינים נהג כבית שמאי, כפי שעשו גם "צנועי בית הלל". אך אין להוכיח מכאן שהיה מבית שמאי.

אגדת האמוראים מסבירה שנענש בסכנת חיים, מפני שעבר על "דברי סופרים". והיותו "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה", הרי שחמור יותר לקרוא ק"ש שלא כדעת חכמים, מאשר לבטל מצות עשה של ק"ש, שלא חייבים עליה מיתה.

אבל, במקרים רבים נהגו תנאים להחמיר כבית שמאי, ולא ראו בכך פגם. קשה לומר שדווקא במקרה יחיד זה טענו כנגד ר' טרפון שהתחייב בנפשו משום שנהג כבית שמאי. זאת ועוד, אפילו לדעה שמאז שיצאה בת הקול היתה הלכה מוסכמת כבית הלל, וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה, הרי הבת-קול יצאה ביבנה, וקשה לשער שכבר בימי ר' טרפון, שהיה בן הדור הראשון ביבנה התקבלה באופן מלא.

על כרחנו, יש לפרש את המשנה באופן אחר, שונה מן הפירוש המקובל, אשר נובע מההקשר של האגדתא בענין "חביבין דברי סופרים". את הסיפור שבמשנה יש לקרוא בזיקה לסגנונו המיוחד של ר' טרפון. ידועים מאמרים אחדים של ר' טרפון, שבהם הוא מתייחס לשאלות של הלכה במונחים של "חיים ומוות", וכבר בתלמוד מצמצמים את תקפם כסגנון מליצי, גם כשמשמע שזו פסיקה ממשית. ר' טרפון אומר שהיד המרבה לבדוק באנשים "תקצץ על טיבורו" - במשמעות שגם כריסו תהיה נבקעת וימות. מפרשים בגמ' שאין כוונתו הלכה למעשה: "רבי טרפון אומר תיקצץ על טיבורו אמרו לו והרי כריסו נבקעת? אמר להן: לכך אני אמרתי שמותו של זה יפין לו מחייו". "חברייתא אמרין: רבי טרפון מקללו קללה שהיא נוגעת בגופו? אמר רבי יוסי: לא בא אלא לפרש שאסור למשמש מן הטיבור ולמטין" (ירושלמי נדה פ"ב, מ"ט ע"ד, והשווה: בבלי נדה י"ג ע"ב). גם הביטוי "אקפח את בני" השגור בפיו (משנה אהלות פט"ז מ"א, תוספתא שם, פט"ו ה"ב. תוספתא שבת, פי"ג ה"ה, חגיגה פי"ג, הל"ג) בודאי אינו אלא מליצה, שהרי כלל

רב יוסף כבר התפשטה ההלכה כבית הלל, עדיין לא היה לפניו מקור ברור לכך שהלכת בית שמאי נדחתה עד כדי ש"אם עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום".

רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי בית שמאי - חייב מיתה, דתנן אמר רבי: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל.

רב נחמן בר יצחק, בן הדור החמישי, מחריף עוד יותר את ההתבטאות, וקובע שעשה כדברי בית שמאי חייב מיתה. ומביא ראיה לדבר - מהמעשה בר' טרפון<sup>118</sup>.

גם לאביי, בן הדור הרביעי מיוחסת פסיקה על פי הכלל "הלכה כבית הלל":

אריסיה דאביי אתא לקמיה דאביי, אמר ליה: מהו ליארס בחמשה עשר חדש? אמר ליה: חדא, דר"מ ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה, ועוד, בית שמאי ובית הלל - הלכה כבית הלל.<sup>119</sup>

יש להעיר על מעשה זה שתי הערות. ראשית, יתכן, שהמסורת המקורית היא רק שאביי אסר ליארס, אך הנימוקים לכך הנסמכים על כללי פסיקה ידועים, הם מסתמא דגמרא. אבל אפילו אם נקבל שאביי אמר את המיוחס לו, מוכח מכאן שהכלל עדיין לא היה אלא כאחד משאר הכללים, ואביי הביאו אחרי הכלל ר"מ ור"י הלכה כר"י. משמע, אביי עדיין לא סבר "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה", שאם כן, היה לו להקדים את הכלל הזה, ולא היה לו צורך להשתמש בכלל של ר"מ ור"י.

---

לא היה לו בן: "איקלע רבי לאתריה דרבי טרפון, אמר להו: יש לו בן לאותו צדיק שהיה מקפח את בניו? אמרו לו: בן אין לו, בן בת יש לו" (בבלי ב"מ פ"ה א).

לכן נראה לומר שמה שר' טרפון אומר אינו אלא שהיה מוכן לסכן את נפשו כדי לקיים את ההלכה כבית שמאי, בהטותו בדרך. אך לא סבר שסכנת הלסטים היא הוכחה שטעה. גם התגובה לדבריו - "אמרו לו, כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל", אינה מעידה בהכרח, ששומעי הסיפור סברו שאכן העושה כדברי בית שמאי חייב מיתה. נכון יותר לצמצם את משמעות הדברים ולומר שהכונה היא שר' טרפון נענש כי חמיר על עצמו שלא לצורך, כיון שיכול היה לסמוך על דברי בית הלל. אבל אין להוכיח שסברו שלעולם הלכה כבית הלל.

בדרך אחרת יש לפרש, שהסיפור הזה שייך לשלב קדום יותר, שלב שבו העימות בין שני הבתים היה עדיין ויכוח חי וחרוף, והוא משתלב בקבוצת המקורות שבהם מוצאים עימותים וביטויים מאד חריפים של ויכוח. החולקים על ר' טרפון, שהיו מבית הלל, אמרו לו "כדאי היית לחוב בעצמך", באותו סגנון שאמרו זקני בית שמאי לר' יוחנן בן חורנית שנהג כבית הלל: "אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך". המקרה השני שבו לקה ר' טרפון ממש, ולא רק סיכן עצמו, מתואר בירושלמי שביעית. לפי הסיפור בירושלמי, ר' טרפון אכל פירות שביעית מתוך שלו "שלא בטובה", כבית שמאי. אולם, הסיפור המקביל בבבלי, אינו כורך את הדבר בפסיקה כבית שמאי כל ועיקר!

היות ולסיפור זה אין מקור תנאי מפורש, ובין שני התלמודים מוחלפים פרטי המעשה, יש להטיל ספק מה בדיוק אירע ואם בכלל לקה ר' טרפון על שנהג כבית שמאי. שכן לא מסתבר שהיו שני מעשים, זה שהכיר הבבלי וזה שהכירו בירושלמי. נראה, שגם הסיפור המקורי בירושלמי אינו גורס שנהג כבית שמאי, אלא שעורך הוא שקישר את שני המעשים של ר' טרפון וכללם יחד במכנה המשותף של מנהג כבית שמאי שסיכן את חייו. כאמור, לדעת סתם הירושלמי, שמשקף את העמדה שלאחר קבלת הכלל, אכן קיים כלל חד משמעי שהלכה כבית הלל והנהג כבית שמאי חייב מיתה.

<sup>118</sup> מאמריהם של שלשת האמוראים אינם מוסבים ישירות על משנת קריאת שמע. יתכן, שאלו הן קביעות כלליות, היפות לכל המחלוקות של שני הבתים, והם הובאו כאן על ידי עורך הסוגיה הבבלי, מפני הקשר למחלוקת שבמשנה, ומפני איזכורה של משנה זו בדברי רב נחמן בר יצחק. זו המשנה הראשונה בש"ס שיש בה מחלוקת ב"ש ובי"ה, והיא מתייחדת גם בעימות סביב המעשה של ר' טרפון. יתכן שגם אלו שיקולים להבאת המאמרים האלה לכאן.

<sup>119</sup> בבלי כתובות ס' ע"ב. ראה דיון בסוגיה זו ביחס לכלל ר"מ ור"י, להלן עמ' 254

החל מזמנם של אחרוני האמוראים כבר התקבל גם בבבלי הכלל שהלכה כבית הלל. בסופו של התהליך קיבל הכלל בבבלי ניסוח תקיף ביותר: "ב"ש במקום בית הלל אינה משנה<sup>120</sup>". נראה שזהו ביטוי מאוחר מאד ואין הוא בעל משקל משמעותי בתורתם של האמוראים. הביטוי הזה חוזר רק שלש פעמים בבבלי, ובכל שלשת המקרים הוא מופיע בחלק הסתמי של סוגיה, ובשכבה הנראית מאוחרת<sup>121</sup>.

ניתן לסכם ולומר שהכלל הגיע והתקבל בבבל בדור השלישי והרביעי. זהו הזמן המתאים להגעת תורת ר' יוחנן לבבל ולהגעתם של שאר הכללים המיוחסים לר' יוחנן, כפי שיבואר להלן. אין שום עדות קודמת לקיומו של הכלל בבבל, ואדרבה, המקורות בענין הטיה בקריאת שמע מורים שבדורות הראשונים עדיין לא היה כלל ידוע.

יש להדגיש, שאין זאת אומרת שהמאזניים היו שקולות. ודאי, שהיתה מסורת ונטיה לפסוק בדרך כלל כבית הלל. זאת מצאנו כבר בימי התנאים. אך לא היה כלל שחייב לפסוק כך גם במקרה שלא היתה הלכה פסוקה ומסורה.

## הבת – קול בבבלי

המקור המפורסם ביותר, שעליו מבוססת ההנחה המקובלת, שהאמוראים ודאי סברו שהלכה כבית הלל, מצוי בבבלי בתוך סוגית אגדתא, ועל כן הוא מצריך דיון בפני עצמו, ובכלים ההולמים לימוד אגדה.

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו

והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל.

וכי מאחר שאלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן - מפני שנוחין

<sup>120</sup> הפירוש המקובל הוא שאין להתחשב כלל בדעת בית שמאי. להלכה, או אפילו בדיון התלמודי. לפי דברי רש"י, "אינו ספק אלא ודאי" (רש"י ברכות ל"ו ב'). רק הרמב"ם (פיה"מ ליבמות פיג מ"א), מפרש בדרך מיוחדת, שהכוונה היא שמשנה שבית שמאי מקילים בה, ואין היא מנויה ברשימת קולי ב"ש שבעדיות, יש להפכה ולגרוס ב"ה במקום ב"ש. כך פירש גם הרע"ב שם, והביא דבריהם גם התויו"ט בחולין פ"ח מ"א ונדה פ"א מ"א, אבל דעת הרמב"ם אינה מתיישבת יפה עם חלק מהדוגמאות בגמרא, וכבר הוכיח זאת החוות יאיר בסי' צ"ד.

<sup>121</sup> במקור אחד מדובר בסתמא דגמרא הדין בדברי רב אשי ורבינא, ולפיכך הוא בודאי מאוחר להם. (בבלי ברכות ל"ו ע"א-ב) יתר על כן, בסוגיה זו ברור לגמרי, שהרעיון של ב"ש במקום ב"ה אינה משנה לא היה ידוע עדיין לרבינא, והוא מציע לנהוג כב"ש. מכיון שמקילים בספק ערלה בחו"ל. אגב, לפי פירוש הרמב"ם ל"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה", משנה שבה ב"ה מחמירים, ואיננה מנויה במשנת עדיות כחומרות של ב"ה, יש להפוך הדעות ולתקן, שב"ה הם המקילים. אבל כאן לא נכון לפרש כן, מכיון שב"ה מקילים בעיקר דין כלאים בכרם, ורק בחו"ל יוצא שב"ש מקילים. לכן, חייבים לפרש כאן "אינה משנה" במובן של אין מתחשבים בדעתם של ב"ש להלכה. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"ה מה' כלאים ה"כ) ובשו"ע יו"ד (סימן רצ"ו סעי' ט"ו) שהצ'ף אילן לכל דבר". (ועיי' בשו"ת צ"ץ אליעזר חלק א' סימן י"ז ד"ה ומה שמביא), מקור שני הוא בניצה י"א א', גם שם בסתמא דגמרא. במקור השלישי, בסוגיה ביבמות, ט' ע"א – י' ע"ב, מופיע המשפט בסתמא דגמרא, ואחריו דברי אמוראים, אבל עיון מדויק בסוגיה מורה שהאמוראים אינם מתייחסים לסתם שקדם והסתם מאוחר להם והוא מעורר הסוגיה. בבבלי גיטין פ"א ב', מתייחסים לדברי ב"ה כ"סתם משנה" למרות שזכרו בשם והם חולקים שם על ב"ה. ויש למנות אף דוגמה זו לעמדה שגורסת "ב"ש אינה משנה". גם שם, מדובר בסוגית סתמא דגמרא.



ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן<sup>122</sup>.

כאותה ששנינו: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית. אמרו להן בית שמאי: (אי) משם ראייה? אף הן אמרו לו: אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך.

ללמדך, שכל המשפיל עצמו הקדוש ברוך הוא מגביהו, וכל המגביה עצמו הקדוש ברוך הוא משפילו. כל המחזר על הגדולה - גדולה בורחת ממנו, וכל הבורח מן הגדולה - גדולה מחזרת אחריו. וכל הדוחק את השעה - שעה דוחקתו, וכל הנדחה מפני שעה - שעה עומדת לו<sup>123</sup>.

קולמוסים רבים נשתברו בפרשנות סוגיה זו<sup>124</sup>. יש להסב את תשומת הלב להערות הבאות:

ביסוד הסוגיה עומדת מימרת ר' אבא בשם שמואל (וי"ג - ר' אבא בר שמואל). המקבילה לברייתא שבירושלמי. אולם הניסוח של המאמר כאן איננו ניסוח הלכתי אלא אגדי במובהק - ביסודו עומד התיאור "שלש שנים נחלקו וכו'". ברור שהמספר שלש שנים הוא מספר סמלי<sup>125</sup>.

אין בסוגיה דיון בהשתמעויות ההלכתיות של המימרה - כגון, בשאלת הסתירה שבין עקרון "לא בשמים היא" לבין הכרזת בת הקול, או כמצוי בסוגיות אחרות בבבלי שהוזכרו לעיל, שאלת היחס בין הכלל המנוסח כאן לבין פסיקות אחרות כבית הלל במקרים פרטיים. אלא מתקיים כאן דיון רעיוני - מוסרי, בדבר הסתירה שבין ההכרזה "אלו ואלו דברי אלקים חיים" לבין הקביעה "והלכה כדברי בית הלל".

סוגית האגדה הזאת היא חלק מרצף של מאמרים העוסקים דווקא בענין המחלוקת וערכה. למעלה מכאן דובר בר' מאיר שהיה מסוגל להראות פנים לכאן ולכאן ואי אפשר היה לעמוד על דעתו. לאחר מכן הוזכרו חכמים ואסכולות נוספות שהצגת פנים לכאן ולכאן היתה מרכיב מרכזי בדרך הלימוד והפסיקה שלהן. בהקשר הזה, עיקר החידוש במאמרו של רבי אבא בשם שמואל הוא ה"אלו ואלו דברי אלקים חיים". ואילו הקביעה שהלכה כבית הלל היא משנית בהקשר זה.

הנימוק מדוע הוכרעה ההלכה כבית הלל הוא נימוק מוסרי - שמצדיק את ההתערבות המטפיזית, ואיננו שיקול משיקולי פסיקת ההלכה. מבחינת השיקולים ההלכתיים, מעשה זה עומד בסתירה לקביעה של ר'

<sup>122</sup> החסבר לפסיקת ההלכה כבית הלל, אינו חלק מבת הקול. ובירושלמי **סוכה** פ"ב, נ"ג ע"א: הוא מובא מפי אמורא: "מה זכו בית הלל שתיקבע הלכה כדבריהן אמר רבי יודה בר פזי שהיו מקדימין דברי בית שמאי לדבריהן ולא עוד אלא שהיו רואין דברי בית שמאי וחוזרין בהן".

<sup>123</sup> **בבלי עירובין**, י"ג ע"ב.

<sup>124</sup> המאסף לכל המחנות, בינתיים, הוא כמדומני **אבי שגיא**, בחיבורו "אלו ואלו", המוקדש כולו לבירור הנושא. ושם נלקטה ביבליוגרפיה מקפת ביותר. אם כי, בשל אופיו של חיבור זה, לא מופיע בו בירור פילולוגי - היסטורי מדויק של הסוגיה התלמודית העומדת ביסודו.

<sup>125</sup> מחלוקת הבתים נמשכה עשרות שנים ויותר. מימי שמאי והלל, בתחילת המאה הראשונה, ולפחות עד התבססות המרכז ביבנה, בסוף המאה היא. עיי' ר"ז **פרנקל**, **דרכי המשנה** עמ' 54 - 55 **ספראי**, **ההכרעה**, עמ' 27.

יהושע ש"לא בשמים היא" ואין לבת קול סמכות להתערב ולהכריע במחלוקת החכמים<sup>126</sup>.

השימוש במשנת סוכה, הוא מהופך לשימוש שנעשה ע"י רב יוסף בברכות. בעוד שהגמרא בברכות השתמשה בה כדי ללמד תוקפם של דברי בית הלל, שכש"עשה כבית שמאי לא עשה כלום", הרי שהגמרא כאן השתמשה בה להראות את הניגוד באופי בין שני הבתים, שבית שמאי תקיפים ובית הלל נוחין ועלובין. כלומר, גם מקור זה מובא כאן כעדות מוסרית ולא הלכתית.

סוף דבר, גם אם נקבל את הגירסה, המייחסת את המאמר אודות בת הקול לשמואל עצמו, עדיין היא עומדת בסתירה לכך שהמקורות ההלכתיים האחרים מן הדור הראשון והשני בבבל אינם מקבלים את כלל ההלכה, ולכן סביר יותר לפרשה כמימרה אגדית, המסבירה את המצב המעשי, של התקבלות ההלכה כבית הלל, ולא כמקור לכלל הפסיקה.

מכל אלו אפשר להסיק, שהמונח "הלכה כבית הלל" שבפי הבת-הקול בסוגיה זו, עדיין איננו שונה ממשמעותו בסוף תקופת התנאים. דהיינו, שהתקבלה הלכה כבית הלל בדרך כלל, אך לא שקיים כלל מחייב שהלכה כבית הלל.

קריאתה של סוגיה זו כמקור לקביעת הלכה כבית הלל, מושפעת מהתפיסה המאוחרת בדורות האחרונים בבבל, שבהם כבר התקבל הכלל.

המקום היחיד בבבלי שבו דנים באופן כללי בבית קול בתוך מכלול של שיקולים בעלי אופי הלכתי, אם לנהוג כבית שמאי או כבית הלל, הוא בסוגיית "לא תתגודדו"<sup>127</sup>. הנושא הנדון שם הוא האם כל אחד מן הבתים נהג כדעתו, והיתה בכך עבירה על איסור "לא תתגודדו" - לא תעשו אגודות אגודות. מן הגמרא עולה, שרב ושמואל ור' יוחנן נחלקו בשאלה אם אכן "עשו בית שמאי כדבריהם". דעת ר' יוחנן ושמואל שעשו, ודעת רב שלא עשו. הסתמא דגמרא, מתאם את דעות האמוראים עם ההנחה שהיה מפנה שהתחולל עם הופעת בת הקול. ההנחה בסוגיה היא שגם האומרים "עשו" וגם האומרים "לא עשו", יכולים להתאים למצב שלפני הבת-קול ולמצב שלאחרי הבת-קול. מי שאומר לא עשו, צריך להסביר מדוע לא עשו גם קודם בת קול, והסברו הוא שבית הלל היו רוב. כלומר, לדעה זו צריך לומר שבית שמאי נכנעו בפני בית הלל עוד קודם לבת-קול מפני שהיו רוב! הדעה השנייה טוענת שבית שמאי עשו כדבריהם גם אחרי שיצאה בת קול, מכיון שדעת ר' יהושע היא ש"אין משגיחין בבית קול".

<sup>126</sup> אבל אם מדובר על אגדה הבאה להסביר מדוע התפשטה ההלכה כבית הלל, ותפקידה של בת הקול איננו להכריע ההלכה אלא להסביר את המשמעות של התהליך ההיסטורי, אזי אין כל סתירה בין סוגיה זו לבין הכלל ש"לא בשמים היא".

<sup>127</sup> בבלי יבמות י"ג ב' - י"ד א'.

בסופו של דבר נמצא, שהגמרא מוכנה לקבל אפשרויות שונות, ובעצם מבטלת את המעמד הקובע של בת הקול. בין למ"ד עשו ובין למ"ד לא עשו, לא חל שינוי בעקבות יציאת הבת-קול. דבר ברור אחר העולה ממנה הוא, שהשיקולים בהכרעת ההלכה בין הבתים הם שיקולים הלכתיים מובהקים - איסור "לא תתגודדו" מחייב לברר כיצד יתכן ששני הבתים נהגו במקביל כל אחד כהלכתו, השיקול להכריע כאחד הבתים הוא הרוב, והשיקול שלא לקבל את הבת-קול הוא "לא בשמים היא".

### טעם הכלל בבבלי

הסיבה המובאת לכך שנקבעה הלכה כבית הלל היא סיבה מוסרית: יחסם הענוותני לחכמי בית שמאי.<sup>128</sup> ההזקקות לטעם מוסרי נראית בהכרח כצידוק שבדיעבד למצב קיים. אין שום זכר לכך שהיתה החלטה של סמכות כלשהי בעולמם של חכמים להכריע ההלכה כבית הלל.

בין המפרשים יש שתי גישות להסבר הנימוק הזה. מחנה אחד סבור שאין כאן ענין הלכתי, אלא זכות מוסרית. ענוותנותם של ב"ה איננה גורמת לכך שצדקו יותר מב"ש בפסק ההלכה, אלא היא גרמה לכך שכשכר מן השמים להתנהגותם המוסרית, הם זכו שתקבע הלכה כמותם. הגישה השניה מסבירה שהעובדה שהיו נוחים וענוותנים, השפיעה על ההלכה. אם מפני שבזכות זו הרוב נטה אחריהם, אם מפני שבזכות זאת כווננו יותר לאמת<sup>129</sup>. בין כך ובין כך, אין זה נימוק הלכתי אלא נימוק הגותי, המסביר מדוע נוצר המצב שהלכה כבית הלל, אך לא עולה על הדעת שקיים כלל בפסיקה, לפסוק הלכה כמי שהוא עניו יותר מחברו.

כאמור, בסוגיית "לא תתגודדו" מבואר בגמרא, שבין למ"ד עשו ובין למ"ד לא עשו, לא חל שינוי בעקבות יציאת הבת-קול. מסתבר, שלדעת הבבלי, אין לקבל כפשוטה את ההנחה שבת הקול היא הגורם שקבע את ההלכה. ממילא, גם לנימוק המוסרי – רעיוני שמצדיק את אותה בת קול אין מעמד מחייב להלכה, ואין אלו אלא נימוקים מטפייזיים להכרעה הארצית, המעשית.

על כרחך יש לחזור ולצרף גם הסבר המבוסס על תהליך היסטורי.

בית הלל אכן זכו שתקבע הלכה כמותם, מפני שדרכם התקבלה להלכה על פי רוב. כאמור, בשל נסיבות היסטוריות - חברתיות, התחזקו בית הלל במהלך תקופת התנאים ודרכם התקבלה כדרך הרוב. ההכרעה כבית הלל איננה הכרעה עיונית שהתקבלה בבית המדרש, אלא הכרעה מעשית שהתקבלה בציבור,

<sup>128</sup> ירושלמי סוכה שם. בבלי עירובין שם.

<sup>129</sup> עיי' המקורות אצל שגיא, אלו ואלו: עמ' 118 - 125, עמ' 131.

ובקהל החכמים<sup>130</sup>. ממילא מובן, שלא נעשה בירור פרטני בכל אחת ואחת מן המחלוקות, אלא שהיו קיימות שתי אסכולות, שהתבטאו בשתי מערכות מקבילות של ארחות חיים. היו חכמים מבית הלל שנהגו בכמה עניינים כבית שמאי, ובמספר בודד של הלכות גם נקבעה הלכה כמותם. אבל לא היה בכך לשנות את המצב המהותי, שאורח החיים של מסורת בית הלל התקבל. עם זאת, עדיין לא ראו בשיטת בית שמאי שיטה דחוייה עקרונית, ובמידה ומישהו ביקש לנהוג כבית שמאי - לא מנעו זאת ממנו. כאמור, הדרישה היחידה המחייבת בתקופת התנאים היתה שלא לנהוג כקולות שני הצדדים או כחומרות שני הצדדים, אלא לנהוג כמנהג אחד הבתים.

בסוף תקופת התנאים, ובראשית תקופת האמוראים, נתמעטו החכמים מבית שמאי, השפעתם נחלשה, עד ששיטתם בהלכה נשתמרה רק בתורת בית המדרש, אך לא בהוראה המעשית. מעתה, לא היה עוד מקום לנהוג למעשה כבית שמאי, כיון שהשיטה כולה כבר נתפסה כשיטה שנדחתה ועברה מן העולם. במצב כזה, מי שינהג כבית שמאי הריהו חורג מן המקובל באופן קיצוני, ומעשהו נתפס כפריצת גדר ההלכה המקובלת. בהדרגה, התקבלה גם במחשבה התיאורטית התפיסה שאין כל קיום לתורת בית שמאי. בא"י, החל מדורות הראשונים, מימי ר' יוחנן, ובבבל, החל מדורות של רב יוסף<sup>131</sup>.

בת-הקול והטעם המוסרי הן ההסבר שמנמק בדיעבד, מהו הטעם לכך שהיסטורית, נתקבעה ההלכה כבית הלל<sup>132</sup>. בעלי האגדה בשלהי תקופת התנאים ובתקופת האמוראים, ביקשו הסבר לתופעה ייחודית זו. כיצד קרה שבתוך דורות מעטים, השתנה מצב ההלכה בישראל משני בתים גדולים ויציבים העומדים בתוקף זה מול זה, נעלם כמעט כליל אחד הבתים ונשתקעו הלכותיו, ותורתו של הבית האחר, בית הלל, התקבלה על הכל. הדבר הוסבר בכך שיצאה בת קול מן השמים. ונומק בעדיפות המוסרית של בית הלל.

<sup>130</sup> **ירושלמי פ"א כ" ע"ג:** " רבי ירמיה בעי קומי רבי זעירא כדברי מי שהוא עושה אותו כנכסיו מהו שיהא חייב במעשרות אמר ליה כיי דאמר רבי יהושע בן לוי דאמר רבי אבין בשם רבי יהושע בן לוי לא סוף דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג ואנן חמיי ציבורא דלא מפרשין אמר רבי מנא אלו נאמר כבית שמאי ויש ציבור כבית שמאי" ופירש הפני משה: אי אפשר לברר מה דעת בית שמאי על ידי מנהג הציבור, שהרי אין ציבור הנהג כבית שמאי.

<sup>131</sup> המהלך ההיסטורי הוא כמובן ההסבר המקובל על ההיסטוריונים, בגוונים שונים. כפי שהוסבר לעיל, עמ' 138 ואילך.

<sup>132</sup> יש לציין, שערעור מעמדה של בת-הקול כגורם בקביעת ההלכה כאן, אין לו ולא כלום עם השאלה התיאולוגית בדבר מהותה של בת קול בכלל. השאלה התיאולוגית איננה רלוונטית לדיון, ואף השאלה הריאלית, מה טיבה של בת-קול זו, איננה מענייננו כאן. (עי' **ליברמן, יוונית ויוונית**, נספח א', עמ' 294 – 298 מש"כ לבאר עניינה של בת קול ומקורות שציינו שם). ברור שלדעת האמוראים יצאה בת-קול, והבעיה הנידונית כאן היא בעיה פנים-הלכתית ופנים-תלמודית: האם מבחינה משפטית יש מעמד לבת קול, והאם התיאור של בת הקול מבחינת הפרשנות התלמודית מורה על כך שהיא הגורם לפסיקה או רק נימוק ומתן תוקף "שמימי" לפסיקה. השאלה בהיקפה הרחב, נדונה, למשל, אצל השל, **"על רוח הקודש"** ובמקורות רבים שצוינו שם, במבוא של ר' **מרגליות לשו"ת מן השמים**, ובתמצית, **באנצ. תלמודית** ערך בת קול, כרך ה' עמ' א – ד.

## הנוהג הופך לכלל

יש לראות מפנה משמעותי בעיצוב ההלכה כבית הלל בזמנו של ר' יוחנן. הוא שייחס את בת הקול ליבנה והוא שקבע שיש לקבל כללי פסיקה מחייבים, וככל הנראה, הוא התייחס גם לבת הקול ולמסורת הפסיקה הרווחת ככלל הלכה מחייב. עמדתו זו התקבלה לחלוטין בירושלמי, ובמשך הזמן גם התפשטה בכבל. כנראה, יחד עם התקבלות השיטה הכוללת מבית מדרשו של ר' יוחנן בדבר כללי הפסיקה.

לפיכך, בתלמוד הירושלמי יש נטיה לפרש את המשניות ולהעמידן כך שיתאימו לכלל. בירושלמי התקבלה גם הקביעה שהעושה כבית שמאי חייב מיתה. דהיינו - ההתקבלות של הכלל בדורות הראשונים של אמוראי ארץ ישראל היתה כמעט מוחלטת.

בבבל, התהליך ארך זמן רב יותר. בשני הדורות הראשונים עדיין לא היתה פסיקה כוללת כבית הלל. עם הזמן התקבל הכלל גם בבבלי. הקביעות החמורות שהעושה כבית שמאי לא עשה כלום<sup>133</sup> ושהוא חייב מיתה, הופיעו רק בימי רב יוסף ואחר כך בימי רב נחמן בר יצחק. רק ברובד מאוחר ביותר - בשלב ה"סתמא", מוצאים גם את הקביעה ש"בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה".

כאמור לעיל, ניתן לראות, שהזמן שבו מתקבעת ההלכה כבית הלל כהלכה מחייבת, הוא מקביל לזמן הופעתם הראשונה של כללי ההלכה. ימי ר' יוחנן בארץ ישראל, והדור השלישי או הרביעי בבבל.

ההבדל בתוקף הפסיקה כבית הלל בין הירושלמי לבבלי נובע ככל הנראה מהשפעתו הדומיננטית של ר' יוחנן על תורתם של חכמי ארץ ישראל. הללו נטו לקבל את כללי הפסיקה באופן מלא. לעומת זאת, בבבל היתה התנגשות בין מסורת הפסיקה הקלאסית, מימי רב ושמואל, שלא פסקו על פי כללים, לבין הדרך החדשה שהגיעה בדור שאחרי ר' יוחנן. לכן בבבל ניכרת אמביוולנטיות וחוסר החלטיות בפסיקה כבית הלל ובפסיקה על פי כללים בכלל, ורק לקראת סוף תקופת התלמוד התבססה שיטת הכללים עד כדי כך שהתחילו לפרש ולהאיר באור חדש גם פסיקה קודמת, שלא היתה במקורה מבוססת על הכללים.

<sup>133</sup> בטוש'ע או"ח ס"ג ב', פסקו כרב יוסף שאם עשה כב"ש נקרא עבריין. לדעת הרא"ש בתוספותיו ולדעה שהובאה בשם "יש מי שאומר" במאירי, גם לא יצא ידי חובתו, וזו גזירה. לדעת הפמ"ג אין צריך לחזור ולקרוא ק"ש, (אשל אברהם שם ומ"ב שם ס"ק ה'). כל הדיון הזה אינו אלא אם היטה או קם בקריאת שמע, שבה אין משמעות לפי ב"ה אם נהג כב"ש. לעומת זאת, במקרה שבי"ה מודים שהחומרה של ב"ש היא בעלת ערך, מותר להחמיר כב"ש. ע"י תו"ט לשבת פ"א מ"ט, לפי ברכות נ"ג ב'. מג"א או"ח ס"ג ג', שנות אליהו לגר"א ברכות פ"א מ"ג ושבת פ"א מ"ט. תוס' העק"א למשניות ברכות שם. (עיי סיכום הענין באנצ. תלמודית בערך הלכה כבית הלל).

### 3. הלכה כר' מאיר בגזירותיו

רב נחמן מביא מאמר זה בשם שמואל<sup>134</sup>, והוא נחשב בחלק מספרי הכללים ככלל פסיקה. לא ברור מה משמעותו של המאמר של שמואל, מה היקפו ולאילו הלכות של ר' מאיר הוא מתייחס. יש רק "גזירות" בודדות בש"ס, המיוחסות לר' מאיר, ושפסקו בהן כר' מאיר. והן: "רבי מאיר אומר: כל הפוחת לכתולה ממאתים, ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות"<sup>135</sup>. האיסור להשהות את אשתו בלא כתובה<sup>136</sup>, וחובת המתנת ג' חודשים של הבחנה לכל הנשים, לרבות לאלו שאינן יכולות להרות<sup>137</sup>. שלש ה"גזירות" הללו כולן מרוכזות בכתובות. לא נמצאו בכלל "גזירות" אחרות של ר' מאיר בש"ס, וכאשר נמצאו, החשיבו אותם הגאונים (שאלתות, בה"ג<sup>138</sup>) והראשונים (תוס'<sup>139</sup>, כ"קנסות", ולא כ"גזירות"<sup>140</sup>), ובכך נמנעו מלהחיל עליהן את הכלל<sup>141</sup>. נראה שמדובר כאן בפסיקה של שמואל כדיין, ורב נחמן ההולך בעקבותיו, בהלכות אלו בלבד<sup>142</sup>. הציון "בגזירותיו", אם כך, איננו כלל, אלא רק סימן לאותם עניינים בכתובות שבהם סבר שמואל לפסוק כר' מאיר.

### 4. כל מקום ששנה ר' יהודה בעירובין הלכה כמותו

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה.

ולא עוד אלא, כל מקום ששנה רבי יהודה בעירובין - הלכה כמותו.<sup>143</sup>

זהו מאמר מורכב. חלקו הראשון - פסק הלכה. חלקו השני - הכללה של הפסק המסוים לכל מסכת עירובין. זו אינה הצורה הקלאסית של כלל מחייב. גם מפני שאינו נוגע לכלל התלמוד, אלא לנושא מוגבל, וגם מפני הופעתו כהוספה לפסק בודד. יתכן שהמלים "ולא עוד" כלל אינן מלותיו של שמואל,

<sup>134</sup> **בבלי כתובות** נ"ז א' וש"י. ראה לעיל עמ' 89.

<sup>135</sup> **בבלי כתובות** נ"ד ב'.

<sup>136</sup> **בבלי כתובות** נ"ו ב' - נ"ז א'.

<sup>137</sup> **בבלי כתובות** ס' ב'.

<sup>138</sup> סיכום הדעות בבית יוסף חו"מ סימן נ"ב אות א.

<sup>139</sup> **תוספות ביצה** כ"ז א'. **ב"ק** ל' ב'. **זבחים** ק"ד א'. **בכורות** כ"ח א'. **ביבמות** ל"ד ב', ד"ה נתן לה, משמע שאין לקשר אפילו הלכות קרובות לאותן גזירות שלגביהן דיבר שמואל ואין להסיק מהן הלכה כר' מאיר. **ובעירובין** פ"ט א', ד"ה כל גגות, אין פוסקים כר' מאיר אף על פי שמפורש שזו גזירה.

<sup>140</sup> אולי יש לפרש כאן "גזירות" במובן של "שני דיני גזירות", כלומר: מעשי ופסקי בית דין. המונח מצוי במועד קטן פ"ג מ"ג, **תוספתא ב"ב** פ"ט ה"א, ונדון במפורט בגמרא ראש פרק "שני דיני גזירות" **בבבלי כתובות**, ק"ה א'. (בירושלמי ובכת"י של המשנה הנוסח הוא "שני דיני גזירות", וגם בסוגיית הבבלי נידון הנוסח הזה). ועי' בהערות **אלבק** לפירוש המשנה בכתובות שם.

<sup>141</sup> עי' בבית יוסף אה"ע סימן קמ"ב אות א, שם הביא דעות שמטילות ספק בתקפותו של הכלל.

<sup>142</sup> הירושלמי **במות** פ"ד, ו' א', מנסח: "רבי מאיר חשש לגיטין", יתכן שהביטוי הזה מקביל ל"גזירותיו" שבבבלי החשש של ר' מאיר הוא טעם גזרותיו.

<sup>143</sup> **בבלי עירובין** פ"א ע"ב, וש"י. הכלל איננו מופיע בירושלמי ונזכרת רק הפסיקה כר' יהודה.

אלא עיבוד לצורת כלל, מרב יהודה תלמידו<sup>144</sup>. גם הכללה זו מלווה בהסתייגות "בעירובין אמרתי לך ולא במחיצות"<sup>145</sup>, כלומר, שגם הכלל הזה אינו מקיף את כל הלכות עירובין אלא רק תחום מסוים. הסתייגות זו מותירה בידינו רשימה לא גדולה של מחלוקות שבהן נחלק ר' יהודה עם חכמים אחרים במסכת עירובין. מכיון שאין גם הסבר משמעותי בתלמוד מדוע דווקא עירובין ולא מחיצות, מסתבר לומר, שיש כאן רשימה של פסקים. שהוגדרה לעיל כ"כלל מסמך"<sup>146</sup>. מאמר זה דומה לכינוס של ארבע ההלכות בטהרות שבהן הלכה כר' אליעזר<sup>147</sup>.

מאמר זה מורה, ששמואל לא הכיר או לא קיבל את הכלל אחר, המיוחס לר' יהושע בן לוי, ש"הלכה כדברי המיקל בעירוב"<sup>148</sup>. גם הפוסקים ובעלי הכללים התקשו לקבל את הכלל בשל הסתירה בינו לבין הכלל כדברי המיקל בעירוב.<sup>149</sup> אמנם בירושלמי, הכלל "הלכה כדברי המיקל בעירוב" מופיע גם בשם

---

<sup>144</sup> ההסתייגות מופיעה בתוך דו שיח בין רב חנה בגדתאה לבין רב יהודה: "אמר ליה רב חנא בגדתאה לרב יהודה: אמר שמואל אפילו במבוי שניטלו קורותיו או לחייו? - אמר ליה: בעירובין אמרתי לך, ולא במחיצות" (עירובין פא ב) ניתן לפרש שרב חנא בגדתאה לא שאל על היקף הכלל, אלא על הלכה בענין מסוים: האם פסק שמואל כך גם במבוי (משנה סוף פרק תשיעי). על כך ענה לו רב חנא שבזה, לדעת שמואל, אין הלכה כר' יהודה. ולא רק שהכלל לא חל שם. וראיה לדבר, שהגמ' בדף צ"ה ע"א מקשה סתירה בין שני פסקים של שמואל, שם במשנת מבוי שניטלו קורותיו או לחייו, פסק הלכה כר' יהודה. ואילו משיחתם של רב חנא ורב יהודה מוכיחים שפסק דלא כר' יהודה. אם כן, ברור שהבינו שרב חנא הגיב למקרה הפרטי של משנת מבוי שניטלו ואמר שבזה שמואל לא פסק כר' יהודה, ולא רק שהכלל לא קיים שם!

<sup>145</sup> **בבבלי שבת** ל"ד א' מבחינים גם בין עירובי חצרות לעירוב תחומין שהוא דאורייתא ומחמירים בו. עיי' ברש"י ותוד"ה לא קשיא. אמנם סוגיית הגמרא שם מכוונת לכלל כמיקל בעירוב ולא לכלל כר' יהודה, אבל יתכן שיש לכך השלכה גם לגבי הפסיקה כר' יהודה.

<sup>146</sup> בסך הכל נזכר ר' יהודה במסכת עירובין 34 פעמים. (א. גולדברג, **מבוא למסכת עירובין**, עמ' י"ח). אם כי, עפ"י **אפשטיין**, משוקע גם בסתם המשנה הרבה ממשנת ר' יהודה. (**מבואות לספרות התנאים** עמ' 300). אין להחשיב את המקומות שבהן לא חלקו על ר' יהודה, את הסתמות כר' יהודה, ואת ההלכות שאינן ממש עירובין אלא "מחיצות" ודיני טלטול וכדומה - ואם כן המספר מצטמצם מאד. אלו הן המשניות שהכלל יכול להיות מופעל בהן: 1. פ"ג מ"א: חולק על סומכוס. בעירוב לכהן בבית הקברות. 2. פ"ג מ"ד: חולק עם ר' מאיר על ר' יוסי ור' שמעון. בספק עירוב. (וספק עם הכלל קיים גם במחלוקת 'מרובת משתתפים') 3. פ"ג מ"ה, מ"ז - מ"ח: בענין מי שעירובו למזרח ורוצה ללכת למערב, מובאות הלכות בשמו בלי שמפורש מי בעל הדעה החולקת. 4. פ"ד מ"ד: מי שהיה סמוך לעיר וחשכה לו, חולק על ר"מ. 5. פ"ד מ"ה: מי שישן בדרך וחשיכה לו, חולק על ר' יוחנן בן נורי, וסובר שיש לו ד' אמות, וחולק על ר' אליעזר וסובר שיש לו ד' אמות לכל רוח שירצה. 6. פ"ד מ"ט: העני מערב ברגליו, כולל גם עשיר, חולק על ר"מ. 7. פ"ד מ"י: חולק על ר"מ במי שיצא לערב והחזירו חבריו. 8. פ"ה מ"ו: עיר של רבים ושל יחיד, חולק על ר' שמעון. 9. פ"ו מ"ב: צדוקי במבוי - נוסח אחר לדברי רבן גמליאל. 10. פ"ו מ"ד: נתינת רשות, חולק על ר"מ. (\*פ"ז מ"א: היא המשנה שלגביה פורש שהלכה כר' יהודה והוסיפו "ולא עוד". שם מוסיף "במה דברים אמורים" לדברי חכמים). 11. פ"ח מ"ב: שעור מזון סעודות - חולק על ר' מאיר, ומוזכרים גם השעורים השונים של ר' יוחנן בן ברוקה ור' שמעון. 12. פ"ח מ"ד: הנותן ערובו בבית שער - מעיר ביחס לתנא קמא. 13. פ"ח מ"ה: מניח ביתו והלך לשבות במקום אחר - מחלוקת מרובעת, עם ר' מאיר, ר' יוסי ור' שמעון. 14. פ"י מ"ב: טלטול חפץ ע"י העברה מאדם לאדם, עם ר' שמעון, מול "אמרו לוי", וספק אם יש להחשיבו כהלכה בעירובין או בטלטול. 15. פ"י מ"ג: ספר שהתגלגל מן האסקופה. חולק על ת"ק. ר' שמעון מיקל עוד יותר ממנו. 16. פ"י מ"ה: נתלש רוק מפיו ברה"ר. מוסיף או חולק על ת"ק. יש לציין שברוב המשניות הללו תהיה הלכה כר' יהודה גם על פי הכלל שהלכה כמותו במחלוקות עם ר"מ או עם ר"ש. אלא ששמואל לא הכיר גם את הכללים הללו, כפי שיבואר להלן.

<sup>147</sup> אם כי, שם כינס שמואל את המקומות שבהם נפסק במפורש כר' אליעזר אצל התנאים, ואילו כאן כונסו המקומות שבהם פסק שמואל כר' יהודה.

<sup>148</sup> **בבלי, עירובין** מ"ו ע"א וש"נ. ועי' **בתוס' ד"ה רשות, עירובין** מ"ח ע"ב.

<sup>149</sup> מובא **בהליכות עולם**, שער ה' סוף פרק א'. (נ"ב ע"א). **היבין שמועה** דן שם ביחס בין הכלל הזה לבין הכלל כדברי המיקל בעירוב. כיון שמשמע שהכלל הזה תקף גם כשר' יהודה מחמיר. ומביא שם מהרא"ש שכבר הסתפק בזה הר"מ. הכלל מופיע כבר בתשובות **הרשב"א** המיוחסות לרמב"ן, סי' רי"ד. בשו"ת **בנימין זאב**, סי' קנ"ה. אבל אינו נמצא בספרי הכללים הקודמים.

שמואל וככל הנראה הוא מוחלף עם הכלל "כר' יהודה", מכיון שההסתייגות "בעירובין אמרתי ולא במחיצות" נזכרת בירושלמי ביחס לכלל למיקל בעירוב<sup>150</sup>. ומכיון שלקולא בעירובין יש יסוד כבר בדברי תנאים<sup>151</sup>, נראה לקבל את מסורת הירושלמי, ולהניח שה"ולא עוד" הוא תוספת שאיננה משמואל ואיננה כלל מחייב אלא סיכום פסקים.

## 5. הלכה כדברי המיקל באבל

המאמר "הלכה כדברי המיקל באבל"<sup>152</sup> נראה, בשונה משני הקודמים, ככלל של ממש. אבל גם במשמעותו יש להטיל ספק. בבבלי הוא מיוחס לשמואל, ובירושלמי, לר' יהושע בן לוי<sup>153</sup>. בירושלמי ברור, שהמאמר איננו כלל פסיקה אלא הכרעה במחלוקת מסוימת, מן הסוג שנידון בפרק על "דמויי כללים":

אית תניי תני ברגל מותר ובאבל אסור אית תניי תני ברגל אסור ובאבל מותר... רב חייה בר אשי בשם רב הלכה כדברי מי שהוא מיקל כאן וכאן. רבי שמעון בר אבא בשם רבי יהושע בן לוי הלכה כדברי מי שהוא מיקל בהילכות אבל<sup>154</sup>.

מאמרו של ריב"ל נוסח ביחס למחלוקת התנאים בתספורת, הנידונה בסוגיה. המחלוקת היא גם באבל וגם בחול-המועד, שני מצבים האסורים בתספורת. רב פסק לקולא בשניהם, ור' יהושע בן לוי הכריע הכרעת ביניים<sup>155</sup>, להקל באבל ולהחמיר במועד. צורת הניסוח נשמעת ככלל, ולכן יכולה היתה להתפרש ככלל פסיקה על ידי חכמים מאוחרים יותר. אבל איננה מופיעה ככלל פסיקה בירושלמי.

גם בבבלי, שבו המשפט מנוסח ככלל מפי שמואל, אין הדברים ברורים כל ועיקר.

ראשית, הכלל לא נוסח בשום מקום בבבלי בצורה ישירה ומוחלטת: "אמר שמואל: הלכה כדברי

<sup>150</sup> **ירושלמי עירובין**, פ"א, י"ח ע"א. ושי"נ. ובלשון הירושלמי: "לא עירובין אמרתי אלא מחיצות" משתמעת הפוך מן הבבלי, אבל מפרשי הירושלמי התאימו הלשון עם הבבלי. וגם אם נאמר שיש כאן מחלוקת הבבלי והירושלמי במהות ההסתייגות, אם דברי שמואל נאמרו רק בעירובין או רק במחיצות, ברור ששני התלמודים התייחסו להסתייגות אחת, וקשה לשער שהיו שני כללים, כר' יהודה וכמיקל, ושתי הסתייגויות מנוגדות: רק בעירובין או רק במחיצות.

<sup>151</sup> **ירושלמי עירובין** פ"ז כ"ד ע"ד: "רבי בא בריה דרבי פפי בשם רבי חמא בר חנינה מעשה באשה אחת שעירבה לחמותה בלא דעתה ואתא עובדא קומי רבי ישמעאל וביקש לאסור אמר ליה רבי חייה כך שמעתי מאביך כל מה שאת יכול להקל בעירובין הקל".

<sup>152</sup> בבלי **עירובין מ"ו א'** ושי"נ. **ירושלמי מו"ק פ"ג**, פ"ב ע"א.

<sup>153</sup> יש לציין שגם הכלל הדומה: "הלכה כדברי המיקל בעירוב", מיוחס לשניהם. בבבלי לריב"ל, ובירושלמי לריב"ל ולשמואל. מסתבר שיש איזו זיקה בין שני החכמים ובין שני הכללים, אך לא עמדתו על טיבה.

<sup>154</sup> **ירושלמי מועד קטן פ"ג פ"ב ע"א**.

<sup>155</sup> לבירור מושג ההכרעה, עי' לעיל עמ' 114 ולקמן עמ' 325.



המיקל באבל". תמיד הוא מופיע כנימוק לפסיקה או כקושיה על פסק מנוגד<sup>156</sup>.

דוגמה אופיינית בסוגיה הבאה:

תנו רבנן: כשם שאמרו אסור לגלח במועד - כך אסור ליטול צפורנים במועד, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי מתיר. וכשם שאמרו: אבל אסור לגלח בימי אבלו - כך אסור ליטול צפורנים בימי אבלו, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי מתיר. אמר עולא: הלכה כרבי יהודה באבל, והלכה כרבי יוסי במועד, שמואל אמר: הלכה כרבי יוסי במועד ובאבל. דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל. די ברור, שהצגת המחלוקת בין עולא לשמואל היא הצגת שתי דעות בפסיקה. רק לאחר הבאת פסק ההלכה של שמואל מוסבר טעמו בסתמא דגמרא, "דאמר שמואל ...". משמע, כאן שמואל לא אמר את הכלל, אלא דווקא פסק פסיקה פרטית. ואדרבה, אפשר לטעון שאם נאלץ לפסוק כך בפירושו, הרי שלא היה כלל בידו<sup>157</sup>.

מהמשך סוגיה זו ניתן לעמוד על המקור והמשמעות של ההקלה בדיני אבלות:

פנחס אחוה דמר שמואל, איתרע ביה מילתא, על שמואל למישאל טעמא מיניה. חזנהו לטופרי דהו

נפישן, אמר ליה: אמאי לא שקלת להו? - אמר ליה: אי בדידיה הוה, מי מזלזלת ביה כולי האי? ...

אמר רב ענן בר תחליפא: לדידי מפרשא לי מיניה דשמואל: לא שנא דיד, ולא שנא דרגל.

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: ובגנוסטרא אסור. ... אמר רב יהודה אמר רב: זוג בא מחמתן לפני רבי,

ומר זוטרא מתני: זוג בא מחמתן לפני רבי, ובקשו ממנו צפרנים - והתיר להם, ואם בקשו ממנו שפה -

התיר להם. ושמואל אמר: אף בקשו ממנו שפה והתיר להם...

מכאן נראה, ששמואל היה נוהג להקל בדיני אבלות. אין כאן קביעת כלל פסיקה במשנה, אלא דרך

התנהגות הלכתית. היות ומצאו מאמרי הלכה שבהם שמואל פוסק להקל באבלות, ניסחו בגמרא כלל

בשמו של שמואל: "הלכה כדברי המיקל באבל".

תוספת משקל להסבר זה ניתנת בפסיקה הבאה<sup>158</sup>:

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא יחיד מיקל ורבים מחמירין - הלכה

כדברי המחמירין, המרובים. חוץ מזו, שאף על פי שרבי עקיבא מיקל וחכמים מחמירין - הלכה כדברי

רבי עקיבא.

<sup>156</sup> כנימוק לפסיקה: עירובין מ"ו א', מו"ק י"ח א', י"ט ב', כ"ב א', בכורות מ"ט א'. כקושיה: מו"ק כ"ו א', ו-ב'.  
<sup>157</sup> תוספות אכן נזקקים לתרץ מדוע יש גם פסקים מפורשים אם יש כלל. עיי' תוד"ה דאמר שמואל, עירובין מ"ו א'.  
יתכן להציע כאן פירוש אחר, שהיה כלל ועל פיו נגזר המאמר ההלכתי הפרטי כאן. אולם הדבר בלתי אפשרי. ראשית, אנו מניחים כהנחת יסוד שכל עוד לא הוכח אחרת, שכשמאמר נמסר בצורה פשוטה משם חכם, הרי הוא אמרו ואין זה אמירה "מכללא", שאם לא כן, לא מצאנו את דינו ואת רגלינו בכל הש"ס. שנית, המאמר של שמואל כולל גם פסק לגבי מועד, ואם כן, אין הוא ניתן להסקה ישירה מהכלל אודות אבל. לפיכך, סבירה יותר ההנחה הראשונה, שמאמר ההלכה הפרטי הוא מקורי, משל שמואל, ואילו ה"דאמר שמואל", המכליל, הוא יצירה מאוחרת.  
<sup>158</sup> עיי' תוד"ה דאמר שמואל, עירובין מ"ו א'.

וסבר לה כשמואל, דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל. באבילות הוא דאקילו בה רבנן, אבל

בעלמא - אפילו בדרבנן שני בין יחיד במקום יחיד, בין יחיד במקום רבים<sup>159</sup>.

ר' יוחנן פסק במקרה מסוים זה שהלכה כר' עקיבא, אף על פי שהוא יחיד ומיקל. אילולא היה יחיד, אפשר היה לומר שהלכה כמיקל בדין דרבנן, אבל כאן, בעל הסוגיה התקשה בפסק הסותר את עקרון "אחרי רבים להטות"<sup>160</sup>. לכן, נימק את פסקו של ר' יוחנן שבאבילות יש קולא מיוחדת, יותר משאר הלכות דרבנן - גם כנגד רבים. וסמך לכך את הכלל המיוחד לשמואל - כמיקל באבל.

הצגתם של דברי שמואל ככלל המתאים לכללי ר' יוחנן, על ידי בעל הסוגיה, עשויה להורות על כך שהצעת הפסקים של שמואל במתכונת של כלל היא מאוחרת, והתקבלה בבבל רק אחרי שכללי ר' יוחנן הגיעו אליה מארץ ישראל והתקבלו שם.

בדוגמה שלהלן נראה, שגם רב אשי שמשמש בכלל, אינו משתמש בו במובן הרגיל של כלל פסיקה, כדרך להכרעת מחלוקת:

מתני'. מת הבן בתוך שלשים יום - אע"פ שנתן לכהן יחזיר, לאחר ל' יום - אע"פ שלא נתן יתן. מת

ביום שלשים - כיום שלפניו, ר' עקיבא אומר: אם נתן - לא יטול, ואם לא נתן - לא יתן:

אמר רב אשי: הכל מודים לענין אבילות יום שלשים - כיום שלפניו, דאמר<sup>161</sup> שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל<sup>162</sup>.

רב אשי אינו פוסק במחלוקת שבמשנה, אלא הוא אומר שבאבילות "הכל מודים". דהיינו - הוא מפרש שגם ר' עקיבא מודה, שיום שלשים כיום שלפניו, אף על פי שאין לכך זכר במשנה. לפי ההנמקה המובאת לדבריו, הפרשנות המקילה בדברי ר' עקיבא מסתמכת על הגישה המקילה של שמואל. אך איננה משתמשת בה כדרך של כלל פסיקה. לא ברור אם ההנמקה "דאמר שמואל" היא מגוף דברי רב אשי או מסתמא דתלמודא. כך או כך, ברור שמאחרי נוסח הכלל מסתתרת הנחה רחבה יותר, ששמואל סבור שיש להקל בדיני אבילות. אלא שכאן אין הוא משמש ככלל פסיקה אלא כנימוק לעמדה פרשנית. מן הסוגיה שלהלן נראה, שהיתה מסורת פסיקה נהרדעית, שתלתה עצמה בדעת שמואל, ולא התקבלה אצל שאר אמוראים בתחילה.

אמר אביי: הלכה כאבא שאול ביום שבעה, ומודים חכמים לאבא שאול ביום שלשים, דאמרינן: מקצת

היום ככולו. רבא אמר: הלכה כאבא שאול ביום שלשים, ואין הלכה כאבא שאול ביום שבעה. ונהרדעי

<sup>159</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"א.

<sup>160</sup> אגב יש להעיר, שרבה בר בר חנה עדיין לא משתמש בניסוח המאוחר והמקוצר של הכלל: "יחיד ורבים הלכה כרבים". ועי' מש"כ על הכלל והתפשטותו בעמ' 316 ואילך.

<sup>161</sup> כך יש לגרוס עפ"י כתי"י וציטוטים בילקוט ובראשונים. ולא "ואמר שמואל" כבדפוס.

<sup>162</sup> בבלי בכורות מ"ט א'.

אמרי: הלכה כאבא שאול בזו ובזו. דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל<sup>163</sup>.

גם כאן צריך לפרש, שה"דאמר שמואל" המהווה נימוק לפסק הנהרדעאי, הוסף בסתמא דגמרא, ולא נמסר ישירות על ידם. אביי ורבא לא קיבלו את הפסק הזה, וכנראה שגם לא הכירו את הכלל המיוחד לשמואל.

במקומות נוספים בגמרא נראה ששמואל עצמו לא נזקק בפסיקת ההלכה שלו לכלל שתלו בו, ופסק בנפרד בהלכות שונות בהלכות אבלות<sup>164</sup>.

מאמר דומה בסגנונו שלא התפרש ככלל הוא המאמר הבא:

רבי יעקב בר אידי בשם רבי יהושע בן לוי הלכה כדברי מי שהוא מיקל בחוצה לארץ<sup>165</sup>.

נראה לסכם ולומר, שהיה מקובל, עוד מימי התנאים, להורות לקולא בדיני אבלות, ויש עדויות שגם שמואל נהג כך בכמה וכמה מקרים, והדבר דומה להוראתו של ר' יהושע בן לוי להקל בחוץ לארץ במצוות התלויות בארץ ואולי גם להוראה להקל בעירובין המיוחסת לר' יהושע בן לוי או גם לשמואל. יתכן שמקורה של הגישה הזו בכללי ההוראה של משנת עדיות, שבדברי סופרים הלך אחרי המיקל. ובצורתה המקורית היא אכן הנחיה למורי ההוראה ולא כלל פסיקה. הפיכת דרך ההוראה לכלל הפסיקה התרחשה רק אחרי שכללים התקבלו כשיטת פסיקה לגיטימית, אחרי ימיו של שמואל, כפי שמשתמע מניתוח הסוגיות שהובאו לעיל בנושא המיקל באבל.

## 6. משנת ר' אליעזר בן יעקב

### פסיקה ללא כלל

בפרק הקודם ראינו שבימי התנאים כבר היה קיים מאמר של שבח למשנתו של ר' אליעזר בן יעקב:

<sup>163</sup> **בבלי מועד קטן** י"ט ע"ב. בירושלמי מצוטט הפסק של שמואל כאבא שאול, בלי הכלל "כמיקל באבל", שכנראה לא היה ידוע בא"י ונולד רק בשלב מאוחר בבבל. (**מו"ק** פ"ב ע"ב)

<sup>164</sup> כ"ד א', פסק שמואל כרבן גמליאל, ועיי' **תוספות שם**. בדף כ"ו א' פסק כמחמיר, ולכן חילקו בגמרא בין דיני קריעה לדיני אבלות. וכן מוכח מכ"ד ע"א ובירושלמי בפרקנו פ"ב ע"ד, שהיו ענייני אבלות ששמואל היה מחמיר בהם ואחרים שהיה מיקל בהם. ואף נתן סימן לדברים החמורים והקלים: "פח"ז חובה - נת"ר רשות". מכאן גם נובעת מחלוקת הראשונים בדבר היקף הכלל ומעמדו כנגד כללים אחרים. עיי' חידושי הריטב"א **למועד קטן** י"ז ב': "דהאי כללא דהלכתא כדברי המקל באבל כלהו אמוראי מודו ביה ... אבל דעת בעלי התוס' וכן כתב רבינו יצחק בן גיאת ז"ל דלא איתמרא ההוא כללא אלא בפלוגתא דתנאי אבל בפלוגתא דאמוראי הדרי' לכללין דכולי ש"ס וכיון שכן הלכה כרב באיסורי". וכך הוא בדרך כלל בכללים שהם מעומעמים בגמרא – יש בהם מחלוקות הפוסקים והמפרשים ובעלי הכללים.

<sup>165</sup> **ירושלמי כלאים** פ"ד כ"ט ע"ג, **ירושלמי כלאים** פ"ו ל' ע"ב. ועיי' גם **בבלי ברכות** ל"ו א', **שבת** קל"ט א'. מסתבר שאינו נוסח של כלל פסיקה אלא עקרון בהוראה: גם אם אין הלכה כמיקל, בחוץ לארץ מקילים כמותו.

”משנתו של ר’ אליעזר בן יעקב קב ונקי”. אלא שאין לפרשו ככלל פסיקה<sup>166</sup>.

והנה, בימיהם של אביי ורב יוסף, כשהתחילו בבבל להשתמש בכללי הפסיקה האישיים מבית מדרשו של ר’ יוחנן, קיבל מאמר השבח משמעות הלכתית:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב. ורב הונא אמר: מנהג כרבי אליעזר בן יעקב. ורבי יוחנן אמר: נהגו העם כרבי אליעזר בן יעקב.

אמר ליה אביי לרב יוסף: קיימא לן, משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי, ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב. מהו לאורוויי במקום רבו? - אמר ליה: אפילו ביעתא בכותחא בעו מיניה מרב חסדא כל שני דרב הונא, ולא אורי.<sup>167</sup>

פירש רש”י:

קיימא לן - ביבמות פרק החולץ בסופיה (מט, ב) משנת ר’ אליעזר בן יעקב קב ונקי, כלומר: במקומות מועטין מוזכר במשנה, אבל נקי הוא - דהלכה כמותו בכל מקום<sup>168</sup>, והכא אמר שמואל דהלכה כמותו, ומשמע דפשיטא לן דהכי הילכתא.

במבט ראשון, היה ניתן להסיק מדברי אביי שיש כלל פסיקה, עוד מימי שמואל, שהלכה כר’ אליעזר בן יעקב, ובמידה מסוימת כך משתמע מדברי רש”י. אולם, יש לשים לב לכך שהקביעה שהמשמעות של משנתו ”קב ונקי” היא שהלכה כמותו בכל מקום, איננה מפורשת בגמרא, ואיננה מוכרחת בפירוש הגמרא. אביי צירף את מאמר השבח לפסק של שמואל ושאל אם צירוף שני הנתונים האלה מאפשר לפסוק הלכה כמותו, במקרה הנדון בלבד ולא בכל ענין. דווקא מתוך כך שאביי מנה את שני העניינים בנפרד – מאמר השבח הכללי ופסקו של שמואל בענין הפרטי, ניכר שאביי לא סבר ששמואל השתמש במאמר השבח כמקור לפסיקת ההלכה.

מסתבר, שהשאלה של אביי מבוססת דווקא על כך שהיו מסורות שונות בדבר תוקף ההלכה בנושא הנדון. רק לפי שמואל יש פסק תקף – ”הלכה”<sup>169</sup>. אביי ביקש לצרף לכך את מאמר השבח כדי להסיק מכך שמותר גם לתלמיד להורות הלכה זו<sup>170</sup>. ורב יוסף דחה אפשרות זאת.

<sup>166</sup> לעיל עמ’ 151. ועי’ בשו”ת הרי”ד, סי’ א’, שכתב שאינו אלא ”קילוס בעלמא” ובהערות המהדיר שם.

<sup>167</sup> בבלי עירובין ס”ב ב’.

<sup>168</sup> באגרת רש”ג, עמ’ 18, פירש קב - שונה בדרך קצרה. בערוך ערך קב, ובר”ח גיטין ס”ז א’, פירשו שנקי היינו כסולת נקיה.

<sup>169</sup> על ההבדלים בדרגת התוקף של הניסוחים ”הלכה” – ”מנהג” – ”נהגו העם” עי’ לעיל עמ’ 49. וש”נ.

<sup>170</sup> מכאן אנו שומעים על חשיבות נוספת של הכללים, שלא ניתנה עליה הדעת די הצורך. כדי להכריע במחלוקת קיימת, נדרשת הכרעה של חכם, ותלמיד אינו רשאי לעשות זאת. אבל להורות על פי כללים – רשאי גם התלמיד. מכאן, שתפקידם של הכללים חשוב ביותר: הוא מאפשר פסיקה בלא שיקול הדעת לגופו של ענין, שאותו יכול לעשות

שמואל אכן פוסק כראב"י בכמה עניינים<sup>171</sup>, אלא שאין מכך כל ראייה לכך שסבר שהלכה כמותו בכל מקום<sup>172</sup>. יתכן שאב"י ביקש לסמוך לדבריו של שמואל את ההערכה החיובית של איסי בן יהודה למשנתו. ומתוך כך לקבוע שהוראת הלכה כראב"י, בענין הנדון, היא פשוטה ומותרת לתלמיד במקום רבו, למרות מחלוקת האמוראים בתקפה. לכן מסתבר, שאי אפשר אפילו לטעון שאב"י סבר שיש כאן כלל הלכה.

אמנם אב"י ורבא, פסקו כשמואל במקרה זה והעמידו את המסורות כדי לקיים את ההלכה<sup>173</sup>:

אב"י סבר לה כשמואל, דאמר הלכה כהלל, ומוקי לה רבי אליעזר בן יעקב אליבא דהלכתא, כי היכי דלא תקשי הלכתא אהלכתא; רבא סבר לה כרב, דאמר הלכה כר' אלעזר, ומוקי לה לדרכי אליעזר בן יעקב אליבא דהלכתא, כי היכי דלא תקשי הלכתא אהלכתא.<sup>174</sup>

אב"י ורבא לא העמידו את המקורות שיתאימו לפסיקה כללית כראב"י, אלא כדי שיתאימו במקום זה לפסיקה של שמואל כראב"י.

אצל ראשוני האמוראים לא היה כלל פסיקה כראב"י. רב הונא עצמו פוסק לפעמים כראב"י<sup>175</sup>, גם בשם רב, אבל הפסיקה של רב איננה מוחלטת לצד ראב"י, כפי שמתבאר מן הסוגיה הבאה:

אנוסת חבירו ומפותת חבירו לא ישא, ואם נשא - ר' אלן[עזר] בן יעקב אומר: הולד חלל, וחכמים אומרים: הולד כשר. אמר רב הונא אמר רב: הלכה כר' אליעזר בן יעקב, וכן אמר רב גידל אמר רב: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.

איכא דאמרי, אמר רב הונא אמר רב: מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? סבר לה כרבי אלעזר.

ומי סבר לה כותיה? והא קיימא לן משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי, ואילו בהא אמר רב עמרם אמר רב: אין הלכה כרבי אלעזר! קשיא.<sup>176</sup>

ראשוני האמוראים אינם מתייחסים ואינם נזקקים לכלל פסיקה. הקישור של דברי רב לכלל "משנת ראב"י קב ונקי" נעשה על ידי הסתמא דגמרא שכבר התייחסה אל המאמר הזה ככלל פסיקה. השימוש בכלל הזה, גם בתלמוד הבבלי ואפילו בסתמא דתלמודא אינו מצוי. רק פעם אחת נוספת הוזכר בדיון במסכת בכורות:

---

רק חכם מוסמך. ע"י לקמן עמ' 261 ועמ' 343. ועיי' מש"כ בסוף הפרק על הפסיקה של האמוראים, עמ' 224 ואילך, ושם בהערה 206.

<sup>171</sup> עיי' בבלי שבת קי"ג א'.

<sup>172</sup> שמואל עצמו גם פוסק שלא כראב"י, כגון בגיטין נ"ב ב'.

<sup>173</sup> בענין פירוש מחודש של מקורות כדי להתאימם להלכה עיי' בסעיף "יישוב סתירות", עמ' 338.

<sup>174</sup> בבלי יבמות ל"ז עמ' א – ב.

<sup>175</sup> בבלי נדרים כ"ד ע"ב, שם מ"ו א'.

<sup>176</sup> בבלי יבמות ס' ע"א.

אמר רב נחמן משמיה דרב: הלכתא בכוליה פירקין בר מפלוגתא. אמר רב ששת: אמינא כי ניים ושכיב רב אמר להא שמעתא, אהייא? אילימא ארישא - מפליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא! אלא אדרבי אליעזר בן יעקב - משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי!...<sup>177</sup>

ספק הוא אם הדברים נאמרו על ידי רב ששת, יתכן שרב ששת אמר רק "כד ניים ושכיב" ואילו את הפירוט והביאור ביחס לכל משניות הפרק ערכו בסתמא דגמרא, לפי זה, לא ברור שרב ששת קדם לאביי בהסקת הכלל.<sup>178</sup>

במקור הבא בירושלמי נראה שדעת אמוראי א"י אינה נוטה לפסוק כראב"י, גם כאשר הכהנים נוהגים להחמיר כמותו. ואפילו לקולא התקבל פסק שלא כמוהו.

ר' יסא בשם רבי יוחנן רבי יונה ר' חייה בשם ר' יוחנן: הלכה כר' יוסה. חנין בר בא בשם רב: הלכה כר' יוסי. והכהנים, נהגו כר' אליעזר בן יעקב. חד כהן נסב בת גרים, אתא עובדא קומי ר' אבהו וארבעיה אספסליה. א"ל ר' ביבי לא כן אלפן ר': הלכה כרבי יוסי? א"ל: ולא נהגו הכהנים כר' אליעזר בן יעקב? א"ל: ר' על המנהג לוקין? א"ל אין כיני את חמי מפייס ואנא מוקים ליה. מן דקיימי א"ל: ר' הואיל והותרה הרצועה אף אני מותר בה.<sup>179</sup>

אין בירושלמי עקבות לפסיקה כללית כר' אליעזר בן יעקב. אף לא בדבי ר' יוחנן.<sup>180</sup>

על כן נראה לסכם בפשטות, שהחידוש שיש כלל פסיקה כראב"י, המבוסס על המאמר "משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי". לא קדם לאביי, וגם בדברי אביי איננו מופיע ככלל החלטי. לכל היותר ניתן להקדים לימי רב ששת את השימוש בהערכה למשנת ראב"י, כשיקול בפסיקת הלכה כמותו.

## מאמר השבח לכלל הפסיקה

בכל אופן, מצינו בסתמא דתלמודא שהחל משלב מסוים השתמשו במאמר השבח "קב ונקי" כיסוד לכלל פסיקה על פי ר' אליעזר בן יעקב.

פרשה זו טעונה בירור בפני עצמה. שכן, אם המקור לכלל הכלל הוא מגילת הסתרים נמצאה על ידי בן עזאי בירושלים, הרי היא מתייחסת לתנא קדום, שמלפני החורבן. ואילו כלל הפסיקה המאוחר, המבוסס על מאמר זה, מתייחס לתנא ר' אליעזר בן יעקב, בן הדור של תלמידי רבי עקיבא! אם כן הוא, אזי אירע

<sup>177</sup> בבלי בכורות כ"ג ע"ב.

<sup>178</sup> מאידך גיסא, אפשר להניח שרב לא הכיר בכלל הפסיקה כראב"י, ולכן היה צריך לפסוק כמותו בפירוש, ולכן פסיקתו נחוצה. ולא "כד ניים ושכיב" אמר את דבריו.

<sup>179</sup> ירושלמי קידושין פ"ד, ס"ו א'.

<sup>180</sup> בתוספתא עירובין פ"ה ה"כ, יש פסיקה מפורשת כראב"י, "והלכה כדבריו". אבל מכך כמובן אין להסיק דבר לענייני כללי הפסיקה.

בגמרא דבר תמוה ביותר: מילות ההערכה שנועדו למשנתו של התנא הקדום הפכו להיות כלל פסיקה לגבי הלכותיו של התנא המאוחר<sup>181</sup>!

במקורות התנאיים והאמוראים אין שום התייחסות מפורשת להבחנה בין שני חכמים אלו, ועל כן נראה להסביר את ההעברה הזאת בכך, שבגמרא אכן לא הבחינו בין שני התנאים<sup>182</sup>. לפיכך, יש לברר תחילה מיהו ר' אליעזר בן יעקב.

ר' אליעזר בן יעקב מופיע במשנה למעלה משלשים פעמים. כאמור, יש אומרים, שיש שני ר' אליעזר בן יעקב במשנה. האחד, סמוך לתקופת הבית, והשני, בימי תלמידי ר' עקיבא. הראיות לקדמותו של ראב"י ה"ראשון" הן מכך שהוא מעיד על תקופת הבית: "רבי אליעזר בן יעקב אומר פעם אחת מצאו את אחי אמא ישן ושרפו את כסותו"<sup>183</sup>, ולפי דעת רב הונא, הוא ששנה את מסכת מידות<sup>184</sup>.

הראיות לאיחורו של ראב"י השני, מבוססות על כך שהוא מופיע בדור תלמידי ר' עקיבא, אחרי חורבן הדרום<sup>185</sup>.

לפי המדרש הוא השתתף בכינוס באושא בשלפי השמד, בין החכמים תלמידי ר' עקיבא:

בשלפי השמד נתכנסו רבותינו לאושא, ואלו הן, ר' יהודה ורבי נחמיה ר"מ ור' יוסי ורשב"י ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי ור' אליעזר בן יעקב<sup>186</sup>

על היותו של ראב"י מתלמידיו של ר' עקיבא לעת זקנתו, מעיד מקור מדרשי נוסף:

"ב אלף תלמידים היו לר"ע מעכו ועד אנטפריס וכולם בפרק אחד מתו, למה שהיתה עיניהם צרה אלו באלו ובסוף העמיד שבעה, רבי מאיר, ורבי יהודה, רבי יוסי, ור' שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, ורבי יוחנן הסנדלר, ור' אליעזר בן יעקב, ואית דאמרי ר' יהודה, ור' נחמיה, ורבי מאיר, רבי יוסי, ורשב"י,

<sup>181</sup> כבר תמה על כך רז"פ, במבוא למשנה עמ' 77 הערה 6.

<sup>182</sup> רז"פ הציע לפתור את הבעיה של התעלמות המקורות מקיומם של שני חכמים נבדלים בענין של נוסח: אחד היא ר' אליעזר והשני ר' אלעזר, ולכן היה ברור בכל מקום על מי מדובר. אבל בכך רק חוריף את הקושי בדבר העברת השבח על הראשון לכלל פסיקה בתורתו של השני. מה גם, שאין עדי נוסח טובים התומכים בגישתו. ולא נמצא חכם ששמו ר' אלעזר בן יעקב.

<sup>183</sup> מידות פ"א מ"ב, ועוד הוא מופיע במסכת במפורש: פרק ב', ה-ו, פרק ה' מ"ד.

<sup>184</sup> יומא טז ע"א: "אמר רב הונא: מאן תנא מדות - רבי אליעזר בן יעקב היא". ופי' רש"י שסתם מסכת מידות היא מראב"י. ועי' רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 31-36 ומש"כ לקמן עמ' 171 בענין זיהוי סתמי משניות.

<sup>185</sup> נמצא חולק עם ר' אליעזר: כלאים, פ"ה מ"ג. שם, פ"ו, מ"ב. סוטה פ"ט, מ"ד. עם ר' עקיבא בסוטה פ"ט מ"ב. ואילו בכלאים פ"ד מ"ח, הוא מוסר בשם ר' חנינא בן חכנאי, בן דורם של תלמידי ר' עקיבא. וכן בתוספתא טהרות פ"א ה"ג. במשניות רבות הוא מופיע כחולק עם בני הדור הזה: עם ר' מאיר: כלאים פ"ב, מ"ט. עירובין, פ"ו מ"א. עם ר' שמעון: שביעית פ"ב מ"י, תרומות פ"ג, מ"ה. ושם גם עם ר' אלעזר חסמא. עם ר' יהודה בר אילעאי - שבת פט"ו מ"ב. עם ר' יוסי: קדושין פ"ד מ"ז. ר' עקיבא מגיב לדבריו ישירות, בספרי זוטא פ"ס קא י. ר' שמעון מגיב לדבריו: שם, פ"ס קא ט"ו. והוא אף מתדיין ישירות עם ר' מאיר ור' אלעזר בן שמוע בטבריה: ספרי זוטא פ"ס קא י"ט. הספרי זוטא לבמדבר נחשב למשנת "דבי ר' אליעזר בן יעקב", עי' רי"ן אפשטיין, ספרי זוטא פרשת פרה, עמ' 46 ואילך.

מבואות לספרות התנאים עמ' 744 ואילך.

<sup>186</sup> שיר השירים רבה פרשה ב', ג'.

ור' חנינא בן חכניאי, ורבי יוחנן הסנדלר.<sup>187</sup>

אבל, יש לשים לב לכך שאזכורו בין תלמידי ר' עקיבא, אינו ודאי, כיון שאזכורו בשתי הרשימות אינו חד-משמעי. בקטע על תלמידי ר' עקיבא הוא אינו מופיע ברשימת ה"אית דאמרי", וזה מורה שהיתה אמביוולנטיות לגבי מעמדו של ראב"י כאחד מחבורת התלמידים של ר' עקיבא. השערה זו מתחזקת לנוכח העדרותו מחלק מרשימות התלמידים של ר' עקיבא.

הוא גם נזכר גם בכרייתא שבה מונה איסי בן יהודה את שבחם של תלמידי ר' עקיבא וחכמי זמנו איסי בן יהודה הוא תנא בן התקופה, ובודאי הכיר את סדר החכמים מקרוב:

איסי בן יהודה היה קורא לחכמים שמות: לר"מ חכם וסופר. לרבי יהודה ... לרבי אליעזר בן יעקב קב ונקי. לרבי יוסי ... לרבי יוחנן בן נורי ... לרבי יוסי הגלילי ... לרבי שמעון בן גמליאל ... לרבי שמעון

188 ...

אלא שגם כאן יש אי בהירות: מופיעים במעורבב חכמים ותיקים, בני דורו של ר' עקיבא כר' יוחנן בן נורי ור' יוסי הגלילי, עם חכמים מאוחרים, תלמידיו של ר' עקיבא באחרית ימיו: ר' מאיר, ר' יוסי, ר' יהודה, ור' שמעון, ועמהם ר' שמעון בן גמליאל, שאף הוא פעל בגליל בדור שאחרי המרד.

לפיכך, יתכן לומר שראב"י היה בן זמנם של ר' יוחנן בן נורי ור' יוסי הגלילי, ואפשר שלמד גם מר' עקיבא, אבל לא רק ממנו, אלא גם מחכמי הדור הקודם.<sup>189</sup>

על היותו בן הדור הראשון ביבנה תעיד גם העובדה שר' אילעאי (אביו של ר' יהודה, ואם כן, בן זמנו של ר' עקיבא) מוסר הלכה בשמו:

יתר על כן אמר ר' יוסי נמצא רחוק מן העסה אף על פי שבצק בידו טהור שאני אומר אחר נטל ונתן לו ואם אמר ברור לי שלא בא אדם לכן טמא ר' אילעאי אומר משום ר' אליעזר בן יעקב בכלב הרי זה טהור שהיה אומר בכל שעה משקין מצויין ואין בכל שעה אוכלין מצויין:<sup>190</sup>

במקום אחד הוא מוצג כתלמידו של ר' אליעזר בן הורקנוס המשמר מסורותיו, רבי אילעא אומר משום רבי אליעזר: אף ערקבלים. וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר, ולא מצאתי. וכשבאתי לפני רבי אליעזר בן יעקב הודה לדברי.<sup>191</sup>

ולפיכך לא יפלא שהוא מוסר הלכות של בית שמאי:

<sup>187</sup> **בראשית רבה** ס"א ג.

<sup>188</sup> **אדר"נ** נ"א פי"ח.

<sup>189</sup> **ספרי זוטא** פסקא ל. "ביום שמעו - אמר ר' אליעזר בן יעקב פעם אחת שאלתי את יונתן בן משולם ואת יהושע בן גמלא ... אמרנו א"ר עקיבא ... וכשבאתי אצל ר' יהושע אמר לי ... אמר ר' אליעזר בן יעקב פעם אחת שאלתי את יונתן בן משולם ואת יהושע בן ממל ... אמרו לי ...".

<sup>190</sup> **תוספתא טהרות** פ"ג הי"ג.

<sup>191</sup> **בבלי פסחים** ל"ט א'.



רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן ורבי ליעזר בן יעקב משם בית שמאי המת מטמא ארבע אמות  
ברשות הרבים מפני כבודו...<sup>192</sup>

ואף ר' יוחנן מעמיד משנתו של ר' אליעזר בן יעקב כבית שמאי:

רבי יוסי בשם רבי יוחנן אתיא דרבי ליעזר בן יעקב כבית שמאי כמה דבית שמאי אמרי שורה אחת כרם  
כן רבי ליעזר בן יעקב אמר שורה אחת כרם ...

רבי יהודה בן פזי בשם רבי יוחנן אתיא דרבי ליעזר בן יעקב כבית שמאי כמה דבית שמאי מחמירין בה  
בחורבנו יותר ממטעתו כן רבי ליעזר בן יעקב מחמיר בחורבנו יותר ממטעתו<sup>193</sup>

עמדתו העצמאית של ראב"י ביחס לר' עקיבא ותלמידיו באה לידי ביטוי גם בכך שקיים "תנא דבי ר'  
אליעזר בן יעקב". לא מצאנו "תנא דבי" תלמיד של ר' עקיבא. רוב ה"תנא דבי" שבתלמוד הם דבי ר'  
ישמעאל, ומיעוטם מחכמים אחרים, כגון ר' חייא, שמואל, ר' מנשה ועוד. המצאותם של קרוב לעשרה  
ציטוטים מ"תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב"<sup>194</sup> מורה שהיתה לו מסורת משנה עצמאית ובלתי תלויה בדבי  
ר' עקיבא.

לכן נראה לי אפשרי לומר, שהאמוראים אכן סברו שקיים רק ראב"י אחד. חכם ביבנה, תלמיד של ר'  
אליעזר בן הורקנוס ובני דורו, ועיקר פעילותו בדור השני, דור ר' עקיבא וחבריו. הוא אמנם שנה משנת  
כלים שעיקרה מימי הבית ואף היו בידו מסורות חיות מימי הבית, אבל אין צורך לומר שחי ופעל כחכם  
בימי הבית. ובזה הוא דומה לכמה חכמים בני הדור ההוא. הוא עדיין חי ופעיל בימי ר' עקיבא עד ימי  
המרד, ופגש גם את צעירי תלמידיו. אם כי, אין ודאות שהיה שותף פעיל בכינונו של המרכז בגליל.

### פסיקת ההלכה כראב"י

אפשר להתייחס לשני שלבים בגלגולו של המאמר אודות משנתו של ר' אליעזר בן יעקב. הופעתו  
הראשונה ב"מגילת סתרים", היא הופעה אנדית, וקשה להסיק ממנה מסקנות הלכתיות. שהרי, גם אם  
מדובר בראב"י אחד, הרי שהמגילת סתרים מתייחסת רק למשנתו שמימי הבית, מפני עתיקותה.  
לעומת זאת, ציטוט המשפט הזה בתוך הברייתא של איסי בן יהודה, משלב אותה בהקשר הנראה יותר  
הלכתי. הברייתא הזו מובאת בבבלי בגיטין, כדי להסביר פסיקת הלכה כר' יוסי:

<sup>192</sup> ירושלמי כלאים פ"ו, ל' ע"ב.

<sup>193</sup> ירושלמי כלאים פ"ד, כ"ט ע"ג.

<sup>194</sup> ערובין נ"ד א', פסחים ל"ה א', יומא נ"ה א', חגיגה י"ז ב', סנהדרין צ' ב', שם צ"ב ב', מנחות כ"ז ב', שם ע"א א',  
חולין קל"ב א'. אולי אפשר למצוא קצת סיוע לדברינו מכך שר"ש ליברמן, הסובר שהספרי זוטא נוצר בלוד, טוען  
שהציטוטים בספרי זוטא מר' אליעזר בן יעקב קשורים לאותו ענין של תנאים שנשאר בדרום: גם ראב"י נשאר  
בדרום ולא היה בין תלמידי ר"ע שהקימו את המרכז בגליל. ע"י בספרו ספרי זוטא, עמ' 94. אבל בבבלי חגיגה י"ד ב'  
מפורש בברייתא שהרצה דברים לפני רבי עקיבא.

גופא: אמר שמואל, אמר רבי: הלכה כרבי יוסי, דאמר: מילי לא מימסרן לשליח. אמר לפניו ר"ש ברבי: מאחר שר"מ וחנינא איש אונו חולקין על רבי יוסי, מה ראה רבי לומר הלכה כר' יוסי? אמר לו: שתוק, בני, שתוק, לא ראית את ר' יוסי, אילמלי ראיתו נמוקו עמו; דתניא, איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים: ר"מ - חכם וסופר, ר' יהודה - חכם לכשירצה, ר' טרפון - גל של אגוזין, ר' ישמעאל - חנות מיוזנת, ר"ע - אוצר בלום, ר' יוחנן בן נורי - קופת הרוכלים, רבי אלעזר בן עזריה - קופה של בשמים, משנת ר' אליעזר בן יעקב - קב ונקי, ר' יוסי - נמוקו עמו, רבי שמעון - טוחן הרבה ומוציא קימעה. תנא: משכח קימעה, ומה שמוציא אינו מוציא אלא סובין. וכן אמר ר"ש לתלמידיו: בניי, שנו מדותי, שמדותי תרומות מתרומות מידותיו של ר"ע<sup>195</sup>.

מכך שהצדיקו את הפסיקה כר' יוסי מברייתא זו, נראה שייחסו להערכות של איסי בן יהודה משקל הלכתי. אבל ברור, שלא כל התארים משקפים מעלה להלכה. כגון ר' מאיר, שנאמר עליו שהוא "חכם וסופר", והרי אין הלכה כמותו, כנגד חבריו. ואדרבה, לפי ההסבר שבבבלי<sup>196</sup>, דווקא מעלתו בחכמה היא חסרונו בהלכה.

עם זאת, יתכן שכשם שהתייחסו למאמר על ר' יוסי כתומך בפסיקת הלכה כמותו, התייחסו האמוראים כך גם לראב"י ומשנתו – באופן כוללני. ניתן לשער שבתקופה שבה התחילה להתפשט הפסיקה על פי כללים, התחילו להתייחס למאמר השבח כאל כלל פסיקה<sup>197</sup>.

## 7. סיכום

נראה שכל ששת העניינים שמהם עשוי להשתמע ששמואל השתמש בכללי פסיקה, אין בהם כלל מחייב, אלא – לכל היותר "כללים מסמנים"<sup>198</sup>.

בשלשה מקרים מדובר על מנין של פסקים: כר' אליעזר בארבע, כר' מאיר בגזרותיו, כר' יהודה בעירובין. בענין הלכה כבית הלל אין ודאות ששמואל הוא בעל המאמר האגדי אודות בת-קול, ובכל

<sup>195</sup> בבלי גיטין ס"ז א'.

<sup>196</sup> בבלי עירובין י"ג ב', וראה בפרק על אודותיו, לקמן עמ' 256.

<sup>197</sup> גם זאת, בצורה מוגבלת יחסית. הכלל מופיע בחלק מספרי הכללים, אך לא הכל מקבלים אותו. ברא"ש עירובין פ"ד ס"ז ז', והמרדכי עירובין רכ"ו א' כתב בשם ר"ח שקבלה היא שבק"ב דברים הלכה כמותו, כמנין ק"ב. הרמב"ם בתמיד פ"ה מ"ב לא פסק כמותו. ועוד דנו בשאלה אם הלכה כמותו רק במשנה או בכל מקום. הי"ד מלאכי בסי' תט"ו סבור שדעת כל הראשונים שהכלל תקף גם בברייתות, לבד מדעת הכס"מ בפ"ב מבית הבחירה. הרשב"א בחולין ס"ד א' מביא משם בעל העיטור שאין הלכה כראב"י בברייתא. החכם צבי בסי' י' טוען שהלכה כמותו גם מחוץ למשנה שהרי המגילת סתרים שמצא בן עזאי קדמה למשנת רבי! וכך כתב כבר הרי"ד, בשו"ת סי' אד'. כמו בכל מקום שבו כלל איננו מבוסס בגמרא – השימוש בו בספרות הכללים והפוסקים שנוי במחלוקות.

<sup>198</sup> הכוונה היא לכללים המופיעים במפורש בשם שמואל. כאשר הגמרא דנה בפסק של שמואל ביחס לכללים המקובלים אצלה, אין להחשיב זאת כמובן ככלל המיוחס לשמואל עצמו. למשל, בפסחים כ"ז א', מבאר שתמא דגמרא פסיקה של שמואל ביחס לכלל הלכה כרבי מחברו או מחבריו, אבל אין זה אלא ביאור של הגמרא, ושמואל עצמו לא התייחס בדבריו בשום מקום לכלל זה.

מקרה, אין זו אלא מימרת אגדה המסבירה מדוע התפשטה הלכה כבית הלל, ולא כלל פסיקה. בענין אבלות, נראה ששמואל עצמו נטה להקל בהלכות אבלות אך לא ניסח כלל פסיקה, ורק בשלב מאוחר בתקופת התלמוד, נוסחה שיטתו זו בניסוח של כלל. לגבי ראב"י, אין שום עדות לכך ששמואל פסק באופן כוללני כמותו.

העיון בדרך הצגת דברי שמואל בבבלי מורה על כך שבדורות מאוחרים יותר, שכשתפיסת הכללים התקבלה, הובנו דברי שמואל רטרואקטיבית ככללים. כך לגבי "הלכה כמיקל באבל". אבל לפעמים נשתמרה גם ההבנה המקורית, כבסוגית "הלכה כר' אליעזר בארבע", ששם יוחסה התפיסה המחייבת רק לר' אלעזר בן פדת.

## ו. הלכה כדברי המיקל בעירוב

הכלל מופיע רק פעם אחת בבבלי, בדיון בין אמוראים:

אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי יוחנן בן נורי. אמר ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי: בפירוש שמיע לך או מכללא שמיע לך? אמר ליה: בפירוש שמיע לי. מאי כללא? דאמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כדברי המיקל בעירוב. ותרתי למה לי?

אמר רבי זירא: צריכי דאי אשמעינן הלכה כרבי יוחנן בן נורי הוה אמינא בין לקולא ובין לחומרא. קא משמע לן הלכה כדברי המיקל בעירוב. ולימא, הלכה כדברי המיקל בעירוב, הלכה כרבי יוחנן בן נורי למה לי? איצטריך, סלקא דעתך אמינא הני מילי יחיד במקום יחיד ורבים במקום רבים אבל יחיד במקום רבים אימא לא<sup>199</sup>.

כאן לכאורה, משמע שמדובר בכלל פסיקה מחייב. גם מלשונו של ר' זירא מוכח שהיה זה "כללא". ואם כך, יש לומר שזהו הכלל המנוסח הראשון שיש בידינו והוא קודם לר' יוחנן. לפיכך, אפשר לומר, שר' יהושע בן לוי, שהיה רבו של ר' יוחנן, הוא שהניח את היסודות לפתוח הנרחב של הכללים שיבוא בדור הבא<sup>200</sup>.

אלא שגם כאן רשאי המערער לערער.

הערה אחת יש להעיר על גוף הכלל: מה טעמו? אם הסיבה לכך היא שעירובין דרבנן, כמשתמע גם בהמשך הסוגיה, הרי שניתן היה להכליל ולהקל בכל דרבנן, או לפסוק כך בעוד תחומים שהם נושאים

<sup>199</sup> בבלי עירובין מ"ו א', ודומה לה הסוגיה בירושלמי עירובין, פ"א, י"ח ע"א.

<sup>200</sup> בירושלמי מוזכר כלל זה גם בשם שמואל, ועמו ההסתייגות – בעירובין ולא במחיצות. בעוד שבבבלי הכלל של שמואל הוא "הלכה כר' יהודה בעירובין" ועליו באה ההסתייגות – בעירובין אמרתי ולא במחיצות.

מובהקים של "דרבנן". אם כי יש לזכור שההבחנה בין דאורייתא ודרבנן לא היתה חד-משמעית בימי האמוראים הראשונים<sup>201</sup>. בסך הכל, אנו מוצאים רק עוד תחום אחד, שיש בו כלל דומה: כדברי המיקל באבל. שם הכלל מיוחס לשמואל, וכפי שראינו, אין ודאות שהוא כלל ולא נוהג של שמואל בהוראה. הערה שניה יש להעיר על הופעתו בסוגיה: בגמרא יש צריכותא המסבירה את שני הצדדים, מדוע היה צריך להשמיע שהלכה כרבי יוחנן בן נורי, במקרה המסוים - הגם שיש כלל. ומדוע היה צריך ר' יהושע בן לוי להשמיע את הכלל, כאשר יש פסיקה מפורשת כר' יוחנן בן נורי. והנה, הצד השני של הצריכותא אינו מובן כלל, הרי את הכלל היה צריך כדי להסיק ממנו לגבי מחלוקות נוספות! אפשר לומר, שר' זירא ידע, שריב"ל חזר ושנה את הכלל ביחס למחלוקת זו, והתקשה מדוע היה צריך לחזור על הכלל. עוד אפשר לומר, שהחלק השני של הצריכותא אינו מגוף דברי ר' זירא, ועדיין, הדבר קשה.

אבל אם נאמר ש"מכללא" איננו כלל פסיקה לכל המסכת, אלא צורת ניסוח אחרת של הפסיקה המקומית, צורת ניסוח המכילה גם את הטעם של הפסיקה אזי הצריכותא מובנת היטב. ואכן, זהו מובנה של "מכללא" בסיפור הבא:

אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון שאמר משום רבי עקיבא, אמר רבי זירא ובלבד שלא יאמר השכיבנו. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דבריה דרבי יהושע בן לוי אתו לקמיה דרבי יהושע בן לוי אמר כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק<sup>202</sup>.

ברור שריב"ל לא ניסח כאן כלל, אלא הורה הוראה לזוגא דרבנן במקרה פרטי, אף כי הפסיקה שלו כללה נימוק של הפסק. ברור, שניסוח כוללני זה מאפשר לדמות מילתא למילתא ולהסיק מסקנות גם למקומות אחרים. שבהם סומכים על דעת יחיד בשעת הדחק. אבל לידי כלל מחייב לא הגענו. ברוב המקומות בתלמוד ההבחנה בין "בפירוש" לבין "מכללא" איננה מתייחסת לכללים, אלא מבחינה בין אמירה מפורשת לבין היסק מתוך אמירה או מעשה, שאינם נוגעים ישירות לשאלה הנדונה<sup>203</sup>.

<sup>201</sup> עיי' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 69 – 95 וגילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 239 ואילך.  
<sup>202</sup> בבלי ברכות ט' ע"א.

<sup>203</sup> עיי' מש"כ על ענין ה"מכללא" ועל שאלת "ואי מכללא מאי" מורי הפרופ' ד. הלבני, (וייס - הלבני, מדרש משנה וגמרא, עמ' 84 ואילך). לדעתו, האמוראים הראשונים מסתפקים בבירור המסורת, אם היא בפירוש או מכללא. ואילו הסתמאים מעוניינים לברר מה נפק"מ אם זה בפירוש או מכללא. ויש להוסיף על דבריו: השאלה אם בפירוש או מכללא מופיעה בתלמוד 25 פעמים. השאלה נשאלת בשני מובנים שונים זה מזה. בחלק מן המקומות מובנה של השאלה הוא: האם הדבר נאמר במפורש כמימרא או שנלמד מתוך מעשה. הפירוש השני, שהוא החשוב לענייננו, האם

לכן, אפשר להסביר שגם הביטוי "הלכה כדברי המיקל בעירוב" איננו כלל פסיקה, אלא נימוק, אליבא דריב"ל, מה הטעם לפסיקה כר' יוחנן בן נורי. כשריב"ל הורה כר' יוחנן בן נורי, לא אמר בפירוש הלכה כמותו, אלא ניסח "מכללא" – שראוי להקל כר"י בן נורי, כי מקילים בהלכות עירובין<sup>204</sup>.

אפשר להניח, שהיתה קיימת נטיה להקל בדיני עירובין, וזו באה לידי ביטוי בפסיקתו של ריב"ל. כפי שמצינו נטיה דומה להקל בדיני אבלות אצל שמואל. אך גם ריב"ל וגם שמואל לא ניסחו זאת כהוראה מחייבת, שבכל מחלוקת בענייני עירובין או אבלות יש להקל. בירושלמי מובא הכלל ע"י ר' יעקב בר אידי, בשם ר' יהושע בן לוי. ר' יעקב בר אידי, בעל הכללים מדבי ר' יוחנן, הוא שניסח את דברי ריב"ל ככלל פסיקה, בנוסח הרגיל בבית מדרשו של ר' יוחנן.

אם נקבל פירוש זה, אזי ניתן לסכם ולומר שלא רק בימי התנאים אלא גם בימי האמוראים הראשונים בא"י ובבבל גם יחד, עדיין לא נוסח אף לא כלל פסיקה מחייב אחד. מסתבר, שעובדה זו מורה גם על השקפה עקרונית, הלכה נפסקת עניינית, בכל נושא, ולא על פי כללים. ר' יוחנן ובית מדרשו הם המקום שעליו ניתן להצביע בודאות כמקום יש לראשונה יצירה שיטתית של כללים. לפיכך, גם אם קיימים נצנים של כללי פסיקה בתקופה הקודמת, אין לראות בכך אלא מקרים לא מחייבים, ובשום אופן לא שיטה. השיטה נוצרה אצל ר' יוחנן, ובכך נעסוק בפרקים הבאים.

## ז. פסיקת ההלכה על ידי אמוראים

את פסקי ההלכה שבתלמוד אפשר לחלק לשלשה סוגים. הסוג האחד הוא סיפורי מעשים שבהם מתואר כיצד נהג חכם פלוני להלכה. הסוג השני הוא מאמרים – רובם אנונימיים – המופיעים בסיכומי סוגיות, בסגנון "והלכתא כפלוני" או "הלכה כך וכך", והסוג השלישי הוא מאמרי הלכה מנוסחים, כמימרות אמוראיות, בסגנון: "א"ר פלוני הלכה כ...". הסוג הראשון איננו משקף פסיקה מנוסחת אלא תקדים. הסוג השני משקף בדרך כלל פסיקה מתקופה מאוחרת הסמוכה לחתימת התלמוד. מבחינת נושא עבודתנו, יש ענין מרכזי דווקא בסוג השלישי, מימרות הפסק המנוסחות על ידי אמוראים. ובהן נעסוק להלן.

תופעה חשובה ביותר שיש לתת עליה את הדעת היא, שבבבלי ובירושלמי מצויים בסך הכל כעשרים

---

הדבר נאמר במפורש או הוסק מתוך מאמר אחר. גם בקבוצה הזאת, ברוב המקרים המאמר האחר איננו כלל. ועיי' ע"ז גם במש"כ א. וייס, לחקר התלמוד, עמ' 112 ואילך. וכן א. א. אורבך, מסורת והלכה, בתוך "מעולמם של חכמים" עמ' 84 והע' 81.

<sup>204</sup> עיי' לעיל, על קיומה של מסורת פסיקה לקולא בעירובין עוד בימי התנאים. עמ' 127.

אמוראים שמובאים בשם פסקי הלכה בנוסח "א"ר פלוני הלכה כ..."<sup>205</sup> ! מספרם המועט של החכמים להם מיוחסות מימרות של פסק הלכה אומר דרשני. בתלמוד נזכרים מאות אמוראים, אם לא למעלה מזה, ורק מתי מעט מהם פוסקים הלכה. המעטים הללו הם ברוב המקרים האמוראים הידועים כראשי הדורות,<sup>206</sup> אולם יש גם מן האמוראים המפורסמים, מאלו המופיעים מאות פעמים בתלמוד, שאינם פוסקי הלכה.

זאת ועוד, קיימת ירידה ברורה במשך הדורות, ככל שהדורות מאוחרים יותר - מספרם של הפוסקים פוחת. החכם האחרון שיש ממנו פוסקים מרובים יחסית הוא רבא. אולם הוא כבר יחיד בדורו, ובין חכמי זמנו, ובודאי בין הבאים אחריו, אין עוד חכמים שמובאים יותר מפוסקים בודדים בשם<sup>207</sup>.

עובדה חשובה נוספת: כ-90% מהפוסקים בתלמוד המנוסחים כמימרא אמוראית, במבנה המשפט שהוזכר, הם פוסקים במחלוקות התנאים.

ברור, שאמוראים רבים נוספים נוהגים ועושים מעשים הלכתיים שיש בהם הכרעת הלכה, אולם אין

---

<sup>205</sup> בכל הממצאים המספריים הללו השתמשתי בבדיקה כפולה: גם בקונקורדנציה בערך הלכה, הלכתא, ובערכם של החכמים המוזכרים, וגם בעזרת המחשב. ערכתי חיפוש של צורת המשפט הבאה: "אמר ... הלכה [או: הלכתא] כ..." יש תחבולות שונות כיצד להציג בדיוק את השאילתא כדי ל"הפטר" ממשפטים שאינם רלוונטיים לענין וכדי שלא להחמיץ משפטים חשובים. ראה בפרקים "כללי התחביר להצגת שאילתא" בחוברת "מאגרי מידע ביהדות", "ים תשנ"ז, חלק שני, מאת ע. דומוביץ וי. אייזנברג. לא הצגתי תוצאות במספרים מדויקים כיון שיש כפילויות של מאמרים המצמצמות את המספר, וכן בעיות נוסח המחייבות בדיקה מפורטת של כל דוגמה ודוגמה כדי להגיע למספר מדויק. אמנם, לצורך הדיון כאן אין צורך במספרים מדויקים ודי בקירוב שיש לו משמעות סטטיסטית ברורה. מובן, שיש גם מאמרי פסק הלכה בתלמוד שאינם מנוסחים בדיוק במבנה הזה, ויש פסיקות המובלעות בסוגיה בלא מאמר ישיר, ובכל זאת, מספרם הרב של מאמרים המנוסחים בצורה האמורה, מספיק כדי לראותם כמדגם סטטיסטי תקף. בסה"כ נתקבלו למעלה משש-מאות מופעים בבבלי וקצת פחות ממאה בירושלמי. מרשימת המופעים יש לנכות מאמרים כפולים - החוזרים מספר פעמים בתוך סוגיה או בסוגיות מקבילות. ציטוטים כפולים - מאמר הלכה של חכם מסוים שנמסר פעמיים, על ידי שני חכמים שונים. ובטייפים שאינם שייכים לענין המבוקש. אחרי הניכוי, נשארו עדיין קרוב לחמש מאות מופעים בבבלי. כאמור, תקפותו הסטטיסטית של מבדק זה אינה נפגמת מכך שלא נערכה בדיקה מדוקדקת של כל המופעים מבחינת הנוסח בכת"י, כיון שאחוז הסטיה אינו משמעותי.

<sup>206</sup> להלן רשימת החכמים שמאמרי הלכה מפיחם מופיעים בבבלי יותר מפעם אחת. סדר הופעתם ברשימה - סדר מספרי יורד. (בסוגריים: מספר הפעמים שמצוטטת מימרא בשם בבבלי בכלל). אמוראי בבל: שמואל: 130 (מתוך 1165 מאמרים המיוחסים לו בתלמוד) רב: 87, רבא: 37 (2522), רב נחמן: 24 (780), רב הונא: 13 (850), רב יוסף: 12 (720), אבאי: 8 (1437), רב מתנה: 5 (60) רב חסדא: 4 (670) מר זוטרא: 4 (100) רב אדא בר אהבה: 4, רב ששת: 2 (350), רב כהנא: 2 (230) רב אשי: 1 (950), מעניין לציין שמרבה: (520) ורב פפא: (850) אין אף מאמר שכזה, למרות מרכזיותם בתלמוד.

אמוראי א"י (הנזכרים בבבלי): ר' יוחנן: 84 (2080), ר' יהושע בן לוי: 15, עולא: 10 (320), ר' אלעזר: 10 (500), ר' חנינא: 8 (290), ריש לקיש: 2 (490) ר' ינאי: 1 (80) מעניין לציין את ר' אסי (310) ור' אמי (170) שאין מהם פוסקים בבבלי. יש לציין, שלמרות זאת מוסר ר' ירמיה במקום אחד הוראה של ר' אמי: **בבלי ע"ז** ל"ג ע"א: "א"ל רבי ירמיה, כך הורה רבי אמי הלכה למעשה". אבל נראה, שאין מעמדה של הוראה תקף כמעמדו של פסק מנוסח כמימרא. בירושלמי מוצאים הרבה פעמים "הוראות" מאמוראים שונים. מובן שגם לגבי הוראה יש מגבלות, ולא כל אחד רשאי להורות. במקום אחד בירושלמי, מוצע אירוע היסטורי כסיבה למניעת רשות ההוראה מן התלמידים: גזרו על תלמיד שלא יורה בשל מעשה שהיה: **ירושלמי שביעית** פ"ו ל"ו ע"ג, **גיטין** פ"א מ"ג ע"ג: "אמר ר' יעקב בר אידי מאותה שעה גזרו שלא יהא תלמיד מורה הוראה ר' חייא בשם רבי הונא תלמיד שהורה אפילו כהלכה אין הוראתו הוראה". ועיי"ש בהמשך הסוגיה. ועיי' לעיל בהערה 170.

<sup>207</sup> חכמים שנזכרים רק פעם אחת או שתיים בכל התלמוד כמוסרי הכרעת הלכה: רב שילא, רבינא בר שילא, ר' יאשיה, רב כהנא, ר' ינאי, רב חנן בר רבא, ר' חנינא בר פפא, ר' זירא, ר' ירמיה, ר' יצחק נפחא, אמימר, רבינא, מר עוקבא, רב המנונא, מר בר רב אשי, מרימר (אחרוני האמוראים פוסקים במחלוקות אמוראים ראשונים, ולא במחלוקות תנאים). יש להעיר, שלא בדקתי את כל הדוגמאות הללו בעיון, ויתכן מאד שבדיקה מדוקדקת של הסוגיות והנוסחאות תבטל חלק מן הדוגמאות הללו.

להחשיב זאת כמאמר הלכה מנוסח. "דרשינן בפירקא" הוא מעמד מיוחד של פסיקת הלכה, התקף מכולם<sup>208</sup>, והוא נחלתם של יחידים בלבד.

עלינו להסביר, לפיכך, שלש תופעות חשובות:

- מיעוט החכמים הפוסקים בתלמוד. ובכלל זה, העובדה שבין החכמים החשובים ביותר שבתלמוד ישנם חכמים שלא נמסר בשמם שום פסק.
- התמעטות הפסיקה במשך הדורות.
- מיעוט הפסיקה במחלוקות האמוראים<sup>209</sup>.

נראה, שההסבר לתופעה הראשונה הוא, שפסיקת הלכה היתה תחום התמחות מסוים, של חכמים בודדים, ולא כל חכם עסק בכך, אפילו היה אמורא חשוב וראש ישיבה גדולה. לפיכך מובן מדוע פעמים רבות בתלמוד מבקשים אמוראים לברר באמצעים שונים אם קיימת מסורת פסיקה בשם חכם מסוים בהלכה שמסופקת להם, או שהם שולחים לברר אצל חכמים הידועים כבעלי מסורת פסיקה<sup>210</sup>.

יכולים להיות שני הסברים לתופעה השנייה, של העדר פסיקה בדורות האחרונים במחלוקות תנאים. או, שעיקר המלאכה נעשתה כבר בדורות הראשונים, ולאמוראים מאחרי זמנם של ר' יוחנן בא"י ורבא בבבל לא היה עוד צורך לפסוק במחלוקות התנאים<sup>211</sup>. או, שמאמצע תקופת האמוראים, כבר התפשטו כללי פסיקה ולא היה עוד צורך בפסיקה מפורשת.

אם ההסבר הראשון נכון, אזי יש להניח שרוב הפסיקה במחלוקות התנאים שבידינו, מן התלמוד

---

<sup>208</sup> לעיל עמ' 46 ואילך.

<sup>209</sup> לדוגמה, אמורא דומיננטי מהדור הראשון כמו שמואל. יש כ-12 מופעים של פסיקת הלכה כמותו בתלמוד, במבנה משפט "הלכה / הלכתא - כוותיה דשמואל / כשמואל". מתוכם כששה בפי אמוראים, בדרך כלל בתוך דיון ולא כסיכום, והשאר בסיכום סוגיה "והלכתא כוותיה דשמואל", שנראה כתוספת מאוחרת. הכלל הידוע "הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני" מופיע רק פעם אחת, ב**בכורות** מ"ט ע"ב, והוא מעורער מבחינת הנוסח וחסר בחלק מכתה"י שם.

<sup>210</sup> ע"י למשל **פסחים** ק"ד ע"ב, המאמץ של רב יצחק לברר אצל עולא איך הוא נוהג בברכת ההבדלה. וע"י על הוצרות מאמרי הפסק לעיל, עמ' 56.

<sup>211</sup> יתכן שהעובדה שאין לכך עדות מספקת בתלמוד, ולא נמצא בתלמוד פסקים הנוגעים מרבית מחלוקות התנאים, נובעת מכך שהתלמוד איננו חיבור של פסיקה, אולם אין זאת אומרת שמלאכת הפסיקה העיקרית לא הושלמה, במסורת ובהנהגה, כבר בדורות האמוראים הראשונים, אך לא שוקעה בתלמוד. אם כן הוא, מתעוררת השאלה המסקרנת - האם נשמרו מסורות הפסיקה הללו ובאילו דרך? האם חיבורים מהסוג של "הלכות פסוקות" ו"הלכות גדולות" הם יצירות מחודשות מתקופת הגאונים, המכילות פסקים של הגאונים, שבחלקם מבוססים על הכרעות שלהם, מסברה ועל פי מערכת הכללים שפיתחו, או שמא ספרים אלה אינם אלא גיבוש של מסורות הפסיקה הבלבוליות מתקופת התלמוד, שלא נכנסו לתלמוד בשל אופיו של הספר, אבל היו ידועות לבבליים? למרות חשיבותה של שאלה זו למחקרנו, אין אפשרות לדון בה בהיקף הראוי כאן, והיא נושא למחקר גדול בפני עצמו. ע"י נ. **דנציג**, **מבוא לספר הלכות פסוקות**, עמ' 1 - 16. באופן כללי, משתמע מדברי דנציג שקבצי הלכות הם יצירה שראשיתה בסוף תקופת הסבוראים. אבל יש לשים לב שעניינו במחקרו הוא בתקופת הגאונים ולא עסק באופן ממשי בתקופת התלמוד. אמנם בהערה 26 בעמ' 7, דן מעט באפשרות שהיו קבצי הלכות ב"מגילות סתרים" בימי התלמוד, וצ"י למי שקדמוהו בכך: א. **וייס** וד. **הלבני**. עיי"ש. וע"י עוד י.ש. שפיגל, "אמר רבא הלכתא" עמ' 214 והערה 41 ו31 שם.

ומספרות ההלכה הבתר - תלמודית, היא תוצר של מסורת פסיקה קדומה, והשימוש בכללים ככלים לפסיקת הלכה היה מועט יחסית. דבר המסביר את המיעוט היחסי באיזכורי הכללים בתלמוד ואף בספרות ההלכה הבתר-תלמודית. אם ההסבר השני נכון, אזי יש להסיק מכאן שההתפשטות של כללי התלמוד היא בעיקר מאחרי זמנו של רבא, שכן אחרי ימיו של רבא לא נמצא עוד כמעט אמוראים פוסקים במחלוקות התנאים שבתלמוד. המיעוט היחסי של איזכורי הכללים בתלמוד אינו נובע ממיעוט השימוש בהם אלא דווקא מכך שהיו מוסכמים ומקובלים ולא היה צורך להרבות בפסיקה מפורשת בהלכות מסוימות או באיזכורים חוזרים ונשנים של הכללים. כפי שנראה להלן, כללי הפסיקה הגיעו לבבל על ידי תלמידי בית מדרשו של ר' יוחנן, והחלו להתפשט רק בדור השלישי והרביעי של האמוראים, ולכן הנתונים ההיסטוריים אודות התפשטות הכללים הולמים את האפשרות הזאת.

אין צורך להכריע בין שני ההסברים אלא לראות בהם הסברים משלימים. מצד אחד, אכן בימי ראשוני האמוראים נעשתה עבודת פסיקה רחבת היקף בהלכות השנויות במחלוקת במשנה. אפשר לומר שחלק מתלמודם של ראשוני האמוראים במשנה כלל גם פסיקת הלכה במחלוקות שבה, ואחרוני האמוראים כבר קיבלו מתלמודם של הראשונים את השמועות המכילות פסקים במשנה ולא נצרכו אלא לצטט אותן בשם אומרן. האמוראים הראשונים, לא נזקקו כלל לכללי פסיקה, כפי שהוכח בפרק זה לעיל. במקומות שלא היתה בפני האמוראים האחרונים מסורת פסיקה, הם לא פוסקים בעצמם. יתכן, שהם כבר השתמשו בכללים שהיו בידם, ונמנעו מפסיקה מפורשת. יתכן שלהתפשטות הכללים היתה השפעה על התמעטות הפסיקה המפורשת. שהרי פסיקה מפורשת מנוגדת לכללים, ואדרבה, כאשר מופיע פסק מפורש התואם את הכלל מקשים קושיה: הלא הוא מיותר.

עיון בתופעה השלישית, שאין כמעט פסקים במחלוקות שבין האמוראים, עשוי להוביל למסקנה נוספת. והיא, שהאמוראים, גם המאוחרים שבהם, עדיין לא התייחסו אל המקורות האמוראיים שקדמום כספר החתום שמונח לטיפולם. הם עדיין היו חלק מן המשא והמתן, שתחילתו בדורות ראשונים וסופו רק בדורות חתימת התלמוד. רק לאחר שנחתם התלמוד, הוחל במפעל של פסיקת הלכה בו ועל פיו, כדרך שקרה לספרות התנאים אחרי חתימתה - בזמן התלמוד. התהליך שבו עוסק מחקרנו זה - התגבשות כללי הפסיקה של האמוראים בספרות התנאים, חזר על עצמו בדורות שאחרי התלמוד, ובימי הגאונים התגבשו כללי הפסיקה של הגאונים בספרות האמוראים.



מסקנה זו כרוכה בהבנת מבנהו, תפקידו ומגמתו של התלמוד. יתכן, שהאמוראים בדורות שאחרי רבא ואביי, ובדורות של סידור ועריכת התלמוד, לא עסקו בפסיקה כלל, במסגרת יצירתם ה"תלמודית". הם ראו את תפקידם כפרשנים ולא כפוסקים, ולפיכך לא עסקו כלל בפסיקה, לא בהלכה התנאית ולא בהלכה האמוראית<sup>212</sup>.

מסקנה זו חשובה ביותר לצורך מחקרנו כולו, שכן מתברר, שאנו עוסקים בתחום שאיננו במרכז עניינו של התלמוד. גם הדיון בפסקים הקיימים, וגם הדיון בכללים לא נעשו מתוך מגמה לפסוק הלכה, אלא מתוך מגמת העיון והבירור של התלמוד. משום כך, אין להתפלא על כך שבמאות מקומות אין בכלל פסק הלכה, לא בהתאם לכללים ולא בניגוד להם. העובדה הזאת היא משמעותית להבנת אופיו של התלמוד<sup>213</sup>.

המקומות – המעטים יחסית – בהם מתנהל בגמרא דיון אודות הכללים והפסיקה על פיהם או בניגוד להם, אינם משקפים ניסיון שיטתי לבירור ההלכה על פי כללים, אלא מגמה פרשנית, להבין את הכללים הללו, היקפם ותוקפם ולהבין מאמרי הלכה של האמוראים הראשונים, ויחסם לכללים הללו. דיונים אלה מתקיימים במקום שבו נראה היה לחכמי הדורות האחרונים שיש סתירה או פער בין כלל לבין פסק, או סתירה בין הכללים עצמם, והם דנו בכך באותו הסגנון שבו פירשו סתירות וקשיים פרשניים אחרים במקורות התנאים והאמוראים הראשונים שהיו לפנייהם. הפסיקה וכללי הפסיקה לא התפתחו לכלל מקצוע שיטתי ומסודר בימיהם, וברוב סוגיות הגמרא אין, אפילו בעריכה הסופית כפי שהגיעה לידינו, חתירה להכרעת הלכה<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> אמנם, יש בתלמוד עשרות רבות של פסקים במחלוקות אמוראים, אלא שרובם הגדול פסקים אנונימיים, "והלכתא" שבסוף סוגיה, ומקובל לומר שהם תוספות של סבוראים וראשוני גאונים. מתוך הנתונים המצטברים אפשר לאשש מסקנה רחבה יותר, הנוגעת לאופיו של התלמוד כולו. כאמור, התלמוד איננו חיבור של פסיקה, ולכן, גם אם היו פסקים במחלוקות האמוראים הם לא הובאו לתוך התלמוד באופן שיטתי. לשם כך נועדו, גם בתקופה הבת-תלמודית, חיבורי הלכה מסוג "הלכות פסוקות". גם פסקי האמוראים במחלוקות התנאים, נשאו חיבורנו, לא הובאו כמעט אף פעם לצורך פסיקה בעלמא. ברוב המקרים, כאשר הובא פסק של אמוראים במחלוקות תנאים, הוא הובא לצורך דיון ומשא ומתן בו. המשא ומתן, אפילו אם הוא עוסק במאמר אמוראי שמכיל פסק הלכה, איננו מתנהל במגמה להכריע את ההלכה, אלא יותר במגמה של בירור המאמר, משמעותו, תקפותו, והתאמתו למאמרים אחרים של החכם שבשמו נאמר.

עמדתו הקיצונית של הרב א. ר. זיני, בספרו "רבנן סבוראי וכללי ההלכה", (עמ' 281 – 366), שעיקרם של כללי ההלכה הם מן הסבוראים, יש לה בסיס סביר ביחס לכללי הפסיקה במחלוקות האמוראים, אך לא ביחס לכללי ר' יוחנן ובית מדרשו, הנוגעים למחלוקות תנאים שבהם אנו עוסקים בעבודה זו. אכן, רוב הפסקים וכללי הפסיקה שישנם בתלמוד המתייחסים לאמוראים, היא משכבת הסתם המאוחרת של התלמוד. השאלה מיהם בעלי הסתם הזה, אחרוני אמוראים או סבוראים, היא, לענ"ד, יותר סמנטית מאשר מהותית. אף על פי שהיא מעוררת פולמוס ער בין החוקרים. ועי' מש"כ א. הלבני, כללי פסק ההלכה בתלמוד, עמ' 146-147.

<sup>214</sup> מדברינו אלה עולה מאליו פירוש למימרה הידועה "רב אשי ורבינא סוף הוראה". לא בחתימת התלמוד עסקינו כאן, שהרי התלמוד נחתם כמה דורות מאוחר יותר, אלא בסוף עידן ההוראה בתלמוד. רב אשי ורבינא הם אחרוני

---

האמוראים שמצוטטת בשמם בתלמוד מימרת פסק הלכה. מכאן ואילך אין עוד הוראת הלכה מפורשת בשמו של חכם בתלמוד. לא כאן המקום לדון בהיקפה המלא של הבעיה שנשתברו עליה קולמוסים רבים. איסוף מקיף של דעות פרשנים וחוקרים, עד זמנו, יש אצל טננבלאט, "התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית" עמ' 2-3 (הצגת הבעיה), עמ' 12-28 (תשע שיטות חוקרים ראשונים על סדור הבבלי), עמ' 231-235 (סיכום דעות חוקרים בפירוש המימרה). ויש להוסיף עוד כהנה וכהנה.

## **חלק שלישי: פסיקה לפי כללים**

## פרק ז: הכללים האישיים מדבי ר' יוחנן

### ב. קובץ הכללים

בפרקים הקודמים התבאר, שבתקופת התנאים ובראשית ימי האמוראים עדיין לא היו כללי פסיקה מנוסחים, ובודאי שלא כללים המתייחסים לחכמים בודדים באופן אישי. הפסיקה כבית הלל והפסיקה שלא כר' אליעזר היו אמנם תופעות מקובלות, אך טרם נוסחו ככללים משפטיים. לראשונה, אנו מוצאים כללים מנוסחים בצורה שיטתית ומסודרת, מפי ר' יוחנן ותלמידיו, בני הדור השני והשלישי לאמוראי ארץ ישראל.

מבית מדרשו של ר' יוחנן הגיעו לידינו רשימות של כללי פסיקה בין תנאים. הרשימות מכונסות בשני מקומות, האחד בירושלמי והאחד בבבלי. קיים דמיון רב בין הרשימות בשני התלמודים. ניכר שזהו קובץ מאורגן ומגובש, שקודם לכן לא מצינו דוגמתו.<sup>1</sup>

בפרק זה נעסוק ברשימת הכללים הללו.

#### 1. הכללים בירושלמי

- אמר רבי חייה בשם רבי יוחנן: רבי וחביריו הלכה כרבי ואמר רבי יונה: ואפילו רבי אצל רבי לעזר בי רבי שמעון
  - ואמר רבי יוסי בשם רבי יוחנן: רבי יוסי וחביריו הלכה כרבי יוסי מחביריו רבי יעקב בר אידי בשם רבי יוחנן:
  - ר' מאיר ורבי שמעון הלכה כרבי שמעון
  - רבי שמעון ורבי יהודה הלכה כרבי יודה
- ואין צריך לומר רבי מאיר ורבי יהודה שהלכה כרבי יהודה
- רבי בא בר יעקב בר אידי בשם רבי יונתן:

<sup>1</sup> באספרוינד, מכנה את הכללים של ר' יוחנן "הקאנון של ר' יוחנן". הוא מתייחס בעיקר לכללי הסתם והמחלוקת. (לעריכת המשנה, עמ' 434)

• רבי מאיר ורבי שמעון הלכה כרבי שמעון

• רבי שמעון ורבי יודה הלכה כרבי יודה

ואין צריך לומר רבי מאיר ורבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה

ומינה את שמע רבי יודה ורבי שמעון הלכה כרבי יודה<sup>2</sup>

לפנינו שתי קבוצות כללים, משני סוגים: הקבוצה הראשונה מכילה כללים הנוגעים לתנא יחיד באופן כולל: שהלכה כמותו בכל מחלוקותיו. בקבוצה השניה כללים המתייחסים למחלוקות בין שני חכמים. בכל אחת מן הקבוצות יש רק שני כללים: בקבוצה הראשונה: רבי וחבריו, ר' יוסי וחבריו. בקבוצה השניה: ר' מאיר עם ר' שמעון, ר' יהודה עם ר' שמעון.

לכל אחת מן הקבוצות הבסיסיות יש תוספות. לקבוצה הראשונה נוספה הערה של ר' יונה, שהלכה כרבי גם כנגד ר' אלעזר בר' שמעון<sup>3</sup>. לקבוצה השניה נוספה מסקנה הנגזרת משני הכללים הנתונים: ר' מאיר ור' שמעון ור' יהודה הלכה כר' יהודה. נראה, שההיסק הוא חלק מן המאמר של ר' בא בר יעקב בר אידי, שהביא את הכללים מפי ר' יוחנן. ישנה בירושלמי גם מסורת אחרת של קבוצת הכללים השניה, המיוחסת לר' יונתן<sup>4</sup>. במאמר המובא בשם ר' יונתן יש שינוי בהיסק ה"ואין צריך לומר": הנוסח הוא "ר"מ ור"י ור"ש הלכה כר"י". מסתבר שהפירוש הוא שגם במחלוקת משולשת תהיה הלכה כר' יהודה, אך אין הכוונה שהלכה כמותו כששניהם סוברים דעה אחת המנוגדת לו, שכן במקרה כזה ימצא ר' יהודה בדעת יחיד כנגד שנים שהם רבים. משמעו של המשפט הנוסף בסוף הקטע: "ומינה את שמע ר"י ור"ש הלכה כר"י", אינו מובן.

הכללים מובאים בלא שום הסתייגות: הם משובצים בתוך סוגיית הלכה קצרה, על משנת "התורם אבטיח ונמצא סרוח", ואין דיון בהם לגופם.

## 2. הכללים בבבלי

רבי יעקב ורבי זריקא אמרו:

• הלכה כרבי עקיבא מחבירו,

<sup>2</sup> ירושלמי תרומות פ"ג מ"ב ע"א, לפי נוסח כת"י ליידין.

<sup>3</sup> חשיבותה של התוספת הזאת מובנת על רקע היחסים המיוחדים בין רבי ור' אלעזר ב"ר שמעון. הד לכך נמצא בסוגיית האגדה בפרק השוכר את הפועלים בבבלי, פ"ד ע"ב.

<sup>4</sup> החילוף יונתן - יוחנן שכיח הוא חילוף מצוי ומובן גם בגלל הדמיון בין השמות, וקרבת הזמן בין שני החכמים. בבלי שבת נ"ד ע"ב, וש"נ.

• וכרבי יוסי מחבריו,

• וכרבי מחבירו.

כלשון הזה אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יוחנן:

• רבי מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה.

• רבי יהודה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי,

ואין צריך לומר רבי מאיר ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי, השתא במקום רבי יהודה - ליתא,

במקום רבי יוסי מיבעיא?

אמר רב אסי: אף אני לומד רבי יוסי ורבי שמעון - הלכה כרבי יוסי.

• דאמר רבי אבא אמר רבי יוחנן: רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה.

השתא במקום רבי יהודה ליתא, במקום רבי יוסי מיבעיא?

• איבעיא להו: רבי מאיר ורבי שמעון מאי? - תיקו.<sup>5</sup>

גם בסוגיה הבבליית נמסרו שתי קבוצות כללים. אחת מפי ר' יעקב ור' זריקא: "הלכה כרבי עקיבא

מחבירו, וכרבי יוסי מחבריו, וכרבי מחבירו". השניה נמסרה ע"י ר' יעקב בר אידי, בשם ר' יוחנן: "רבי

מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה, רבי יהודה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי". ואף הכלל אודות ר'

יהודה ור' שמעון, שבפי ר' אבא, מיוחס לר' יוחנן.

אף על פי שר' יעקב ור' זריקא לא ציינו במפורש שמקורם הוא מדר' יוחנן, הרי שהיות והם חכמים

מדור תלמידי ר' יוחנן<sup>6</sup>, ובצירוף העדות שבירושלמי ובדברי ר' אסי, מסתבר שאף הם שאבו את הכללים

מבית מדרשו של ר' יוחנן.

אפשר גם להציע הסבר מדוע אין הכללים של של ר' יעקב ור' זריקא מיוחסים לר' יוחנן. הכלל שלהם,

בענין ר' יוסי, אינו זהה לכלל של ר' יעקב בר אידי בשם ר' יוחנן המופיע מיד לאחריהם בבבלי, ואף

סותר אותו במידה מסוימת. שכן לפי ר' יעקב בר אידי, ר' יוחנן לא אמר אלא שהלכה כר' יוסי כנגד

חכמים מסוימים. ואילו לדעתם של ר' יעקב ור' זריקא, הלכה כר' יוסי בכל מחלוקותיו - "מחברו" או

"מחבריו", דבר המייתר את הכללים הפרטניים. כפי שהמסורות מנוסחות בבבלי, הרי שר' יוחנן אמר

<sup>5</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"ב.

<sup>6</sup> רבי יעקב סתם, (בשונה מר' יעקב התנא, ומר' יעקב שמוזכר בשם אביו - יש כמה אמוראים ששם ר' יעקב בש"ס), הוא אמורא ארצישראלי מדור תלמידי ר' יוחנן. הוא מביא דברים בשם: ר' אושעיא (בבלי ברכות י"א ע"א) רב חסדא (שם כ"ט ע"א) ועוד, אבל עיקר הבאותיו הן מר' יוחנן (בבלי שבת פ"א ע"א ועוד הרבה), הוא גם דן במה ששמע מר' יוחנן בבבלי סוכה י"ב ע"א) מתדיין עם ר' אבא (בבלי עירובין נ"ח ע"א), ר' ירמיה (בבלי מו"ק י"ח ע"א). רבין מביא בשמו כשבא מא"י (בבלי שבת נ" ע"א). ר' זריקא הוא חכם ארצישראלי מהדור שאחרי ר' יוחנן, המרבה לצטט את ר' אלעזר, וכן את ר' אמי, כנראה שהיה צעיר מר' יעקב, ולא למד הרבה (אם בכלל) אצל ר' יוחנן. יש כמה ספורים בגמרא אודות חכמים מבבל שעלו לארץ והלכו לשאול את ר' זריקא שאלות. ע"י בערכם במבוא לתלמודים, אלבק.

רק את הכללים הפרטניים, ואת ההכללה לכל מחלוקותיו של ר' יוסי, עשו ר' יעקב ור' זריקא.

### 3. השוואת הבבלי והירושלמי

בירושלמי מיוחס הכלל "הלכה כר' יוסי מחבריו" לר' יוחנן, לעומת זאת אין ברשימת הירושלמי כללים פרטניים למחלוקות של ר' יוסי עם חכמים מסוימים<sup>7</sup>. נמצא שגם הירושלמי וגם הבבלי שומרים על עקיבות פנימית, ונמנעים ממצב שבו ייוחסו לר' יוחנן גם הכללים הפרטיים וגם ההכללה. אך יש סתירה מסוימת בין התלמודים, שכן, אם ר' יוחנן אמר הלכה כר' יוסי מחבריו, כמפורש בירושלמי, אין טעם לאמירות הפרטניות שבבבלי.

יתכן שאין זו סתירה של ממש. באמת הכלל המכנס, "הלכה כר' יוסי מחבריו" נחשב אף הוא לכלל של ר' יוחנן אף על פי שלא נשמע מפיו בפירוש, אלא רק מכיון שהוא נובע מן הכללים המפורטים שלו. עם זאת, המוסרים בבבלי הקפידו להבחין בין הכללים שנוסחו ממש על ידי ר' יוחנן לבין כללים שניסחו תלמידיו על פי מסקנות מדבריו. אפשר אם כן לומר, שר' יעקב ור' זריקא ניסחו כלל חדש, שהוא הכללה בעקבות המסורת הפרטנית המיוחסת לר' יוחנן. אחרי שהוא מנה את המחלוקות המסוימות שבהם הלכה כר' יוסי, באו המאחרים יותר והכלילו: שהלכה כר' יוסי כנגד כל חבריו.

הבדל משמעותי אחד במסורות שבין התלמודים הוא, שהבבלי לא הכיר את הכלל המתייחס למחלוקת ר' מאיר ור' שמעון, שאל עליו ב"איבעיא להו", וחתם ב"תיקו".

בבבלי, כמו בירושלמי, מפיקים מן הכללים כללים משניים: במימרת ר' יעקב בר אידי מופיע: "ואצ"ל ר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי", ור' אסי מסיק מדברי ר' אבא ש"ר יוסי ור' שמעון הלכה כר' שמעון". לסיכום, בשתי הסוגיות, גם זו שבבבלי וגם זו שבירושלמי, מופיעים רק אמוראי א", כולם מן הדור של תלמידי ר' יוחנן. אין ביניהן מחלוקת ממשית, אולם יש הבדלים במסורות, כמבואר בטבלה שלהלן.

### טבלת השוואה בין הכללים בירושלמי ובבבלי

<sup>7</sup> אמנם הירושלמי משתמש בניסוחים פרטניים של הכלל, כגון: **בברכות** פ"ב ד' ע"ד: "רב אומר הלכה כדברי שניהן להקל דלכן מה כן אמרין סתמה ורבי יוסי הלכה כסתמא רבי יוסי ורבי יודה הלכה כרבי יוסי ומה צריכה למימר רב הלכי כדברי שניהן להקל?" ודוגמאות נוספות שיצוטטו להלן בסעיף העוסק בכלל זה.

המוסרים		הכלל
בבלי	ירושלמי	
ר' יעקב ורבי זריקא		כרבי עקיבא מחבר[ו]
ר' יעקב ורבי זריקא	ר' חיייה בשם ר' יוחנן	כר' יוסי מחברו[ו]
ר' יעקב ורבי זריקא	ר' יוסי בשם ר' יוחנן (ר' יונה)	כרבי מחבר[ו] (גם כשחולק עם ר' אלעזר בר' שמעון)
ר' יעקב בר אידי בשם ר' יוחנן		ר' יוסי ור' יהודה, הלכה כר' יוסי
היסק של רב אסי מר' אבא		ר' יוסי ור' שמעון הלכה כר' יוסי
היסק מר' יעקב בר אידי		ר' יוסי ור' מאיר הלכה כר' יוסי
ר' אבא בשם ר' יוחנן	ר' יעקב בר אידי בש"ר יוחנן/ יונתן	ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה
ר' יעקב בר אידי בשם ר' יוחנן	היסק של סתמא דתלמודא	ר' יהודה ור' מאיר הלכה כר' יהודה
איבעיא שנשארה בתיקו	ר' יעקב בר אידי בש"ר יוחנן/ יונתן	ר' שמעון ור' מאיר הלכה כר' שמעון

#### 4. העדפה אישית או מתודולוגיה

כאמור, בשני התלמודים מפורש, שניתן להסיק מתוך שנים מן הכללים כלל שלישי הנובע מהם על פי היסק לוגי בדרך ההעברה: כגון: אם ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, ור' יהודה ור' מאיר הלכה כר' יהודה, הרי שהלכה כר' יוסי במחלוקת עם ר' מאיר.

היסק כזה אפשרי, רק אם מבינים שהכלל מיוסד על ההנחה שפוסקים הלכה כמי שעדיף מחבירו. שכן, רק אם נאמר שא' גדול מב' וב' גדול מג', אזי א' גדול מג'. אולם, אם יש שיקול אחר לקביעת הכלל, אזי יתכן שאי אפשר לדמות ולהעביר<sup>8</sup>.

יש לשים לב לעוד חידוש בדברי אביי בסוגיה הבבליית: אביי קובע, שאלמלא אמר זאת ר' יוחנן

<sup>8</sup> עי' משי"כ בזה א. הלבני, כללי פסק ההלכה בתלמוד עמ' 33 – 34.  
232



במפורש, היה אפשר לחשוב שהכלל "הלכה כר' יוסי" מתקיים רק במשנה ולא בברייתא<sup>9</sup>. והנה, אם טעמו של הכלל הוא עדיפותו של ר' יוסי על החכמים האחרים - מה לי אם נזכר במשנה או אם נזכר בתוספתא? יש טעם לחדש דבר כזה, רק אם קיימת אפשרות, שהכלל איננו קביעת עדיפות של ר' יוסי, אלא כלל בפסיקה במשנה. ומשמעו: כל מקום ששנה רבי מחלוקת ר' יוסי ור' יהודה, יש לפסוק כר' יוסי. כלל זה דומה לכלל "הלכה כסתם משנה", שיידון בפרק הבא במסגרת הכללים ה"מתודולוגיים". דהיינו, הוא מהווה כלי בפסיקה במשנה, אולי על רקע הנחות מסוימות אודות שיטת העריכה של רבי, אך איננו תואם בהכרח את הברייתות.

לפי זה מובן מדוע נצרכו לפרש את המסקנות הנובעות מכללי היסוד. אם מניחים כמובן מאליו שהכללים הללו מבוססים על יתרון אישי, אין צורך לפרש את ההיסקים, אבל אם מדובר על כללים מתודולוגיים, ביחס למשנה, יתכן שבהצבת מחלוקת ר' יוסי נגד ר' שמעון לא היתה כוונת העורך להעניק עדיפות לר' יוסי, ולא בהכרח הלכה כמותו. רק אחרי שהגמרא מציינת זאת במפורש, מתחוויר שהגמרא אכן פירשה את הכלל כמעדיף חכם אחד על חברו, וממילא, אפשר להשתמש בחוקי ההגיון כדי להסיק מסקנות נוספות.

## 5. "מחברו" או "מחבריו"

כאמור, יש בסוגיות שני סוגי כללים. בעוד שהכללים של ר' יעקב בר אידי ור' אבא מתייחסים כל פעם לזוג חכמים, הרי שהכללים של ר' יעקב ור' זריקא בבבלי ושל ר' חייה בירושלמי רחבים יותר: הלכה כחכם פלוני בכל מחלוקותיו עם חכמים אחרים.

הכלל "הלכה כר' פלוני מחברו", איננו ברור. ראשית, קיימת בעיית נוסח, האם לגרוס מחברו או מחבריו. בעיית הנוסח הזו איננה ברת הכרע עפ"י עדי נוסח, מפני שהשאלה הזאת נידונה בתלמוד עצמו ובמפרשים<sup>10</sup>. לכן יש לחשוד, ששינויי הנוסח נובעים מהשפעת הדיון בענין, ואין בידינו להגיע לנוסחה המקורית. או באופן אחר אפשר לומר: בעיית הנוסח קיימת כבר במקורן של המימרות הללו. היתה מחלוקת בניסוחן, והיא נשתמרה הן בעדי הנוסח והן במחלוקות המפורשות אודות ענין זה.

כיצד ניתן לפרש את הביטוי "מחברו"?

ניתן להציע ארבעה פירושים:

<sup>9</sup> בבלי עירובין מ"ז א'. ועיי' דיון בדברי אביי בפירוט, לקמן, עמ' 243.  
<sup>10</sup> ראה למשל דיונו של המהדיר, בהלכות רב אלפס (מהד. היימן) למסכת פסחים, עמ' 366.  
233

א. אפשרות אחת היא לומר, שמדובר על חבר מסוים. כגון, הלכה כר' עקיבא מבר פלוגתיה הידוע - ר' ישמעאל. אם זהו הפירוש, אזי יש לדמות את הכלל הזה לכלל שהלכה כבית הלל במקום בית שמאי. דהיינו, אסכולת ר' עקיבא גברה על אסכולת ר' ישמעאל. באותו אופן אפשר לומר, ש"הלכה כרבי מחבירו", פירושו שההלכה של רבי ובית דינו הועדפה על פני הלכה של חכמים אחרים, כגון משנת בר קפרא, ונקבעה הלכה כמותה. לא מצאתי עדות במקורות התלמודיים או גישה פרשנית התומכת בפירוש זה.

ב. אפשרות שניה היא לומר, שמדובר על חברים אחדים - אך מוגדרים ומסוימים. הביטוי "מחבריו" או "מחברו", בא לצמצם ולומר שרק במחלוקת עם חכמים בני דורו, שהם בבחינת "חבריו", הלכה כמותו. אם כנגד יחיד, "מחברו", ואם כנגד יותר מאחד "מחבריו". לכוון הזה מטה נוסח הכלל בירושלמי: "רבי וחבריו - הלכה כרבי ... ואפילו רבי אצל רבי לעזר בי רבי שמעון"<sup>11</sup>.

ג. אפשרות שלישית דומה לקודמתה אך רחבה ממנה בהיקפה: ב"חבריו" מדובר על כל חכם וחכם יחיד שעמו הוא חולק. כמובן, שכאן תוצר בעיה במחלוקת בין שלשת התנאים שהלכה כמותם מכל חבריהם: ר"ע כנגד ר' יוסי, ר' יוסי כנגד רבי. אולם מחלוקת אלה אינן שכיחות, וגם אם נמצאות מחלוקות בודדות כאלה, מסתבר שסדר הדורות קובע שרבי נדחה מפני ר' יוסי ור' יוסי מפני ר' עקיבא רבו, ואין בכך סתירה לכלל. פירוש זה הוא הפירוש המקובל לכללים אלו ברוב ספרי הפוסקים והכללים.

ד. האפשרות המרחיבה ביותר היא לפרש שהלכה ככל אחד מחכמים אלו בכל מחלוקותיו, גם כנגד חכמים רבים. והכלל הזה דוחה גם את הכלל יחיד ורבים הלכה כרבים. אפשרות זו מועלית כבר בגמרא, וטעונה דיון נפרד לגבי כל אחד משלשת החכמים<sup>12</sup>.

אפשרות א' סובלת רק את הנוסח "מחברו", אפשרות ד' סובלת רק את הנוסח "מחבריו". ואילו אפשרויות ב' וג' סובלות את שתי הלשונות. אפשר לפרש מחברו - מכל חבר, ואפשר לפרש מחבריו - מכל אחד מחבריו כאשר הוא חולק כנגדו ביחיד. אם נאמר שאחת מן האפשרויות ב' או ג' היא הפירוש המקורי של המאמר, אזי מובן כיצד נוצרו חילופי הנוסח, בלא להצריך מחלוקת - שתי הלשונות

<sup>11</sup> ר' אלעזר ברבי שמעון הוא "חברו" של רבי - בן דורו ובר פלוגתיה.

<sup>12</sup> לגבי ר' עקיבא לא מועלית הצעה כזאת, ומן הגמ' **בערובין** מ"ו א' ומקבילות משמע שרק במקום אחד הקילו כר' עקיבא מפני הלכות אבל. לגבי ר' יוסי, משתמעת מהסוגיה **בגיטין** ס"ז האפשרות לפסוק כמותו גם כנגד שניים, אך אין זה מבוסס על הכלל, ומדובר במקרה יחיד של פסיקה של רבי, כר' יוסי, שיידון להלן בפרקו. לגבי רבי האפשרות מועלית בדיון של הסתמא דגמרא ונדחית, **פסחים** כ"ז ע"א, **כתובות** כ"א ע"א, **ובבא בתרא** קכ"ד ע"ב. ועי' א. **הלבני**, עמ' 58 - 59.

## 6. תקפות הכללים

בעקבות הצגת רשימת הכללים, מופיע בבבלי דיון המתייחס לתקפותם של הכללים. בענין זה יש שתי התייחסויות. התייחסות אחת היא של אמוראי ארץ ישראל, אל הכללים המרחיבים של ר' יעקב ור' זריקא. שאלו: "למאי הלכתא"? והציעו שלש אפשרויות: ר' אסי אמר: "הלכה", ר' חייא בר אבא אמר: "מטיין", ור' יוסי ברבי חנינא אמר: "נראין". גם בלי שנכנס לפירוש המונחים, ברור שאמוראי ארץ ישראל היו חלוקים בדבר תקפם של הכללים הללו למעשה. אמנם, תגובתם של אמוראים אלו נאמרה ביחס לכללים של ר' יעקב ור' זריקא, הכללים הרחבים יותר, ואילו לגבי הכללים המצומצמים של ר' יוחנן, לא נזכרה תגובתם<sup>13</sup>. סביר להניח, שאם הכירו את הנוסחאות המכלילות יותר, הכירו גם את הנוסחים הפרטניים, שלפי הצעתנו לעיל היו המקור לנוסחאות המכלילות. אם כן הוא, השאלה היא מה היה יחסם לכללים הפרטניים של ר' יוחנן עצמו, האם גם לגביהם קיימת המחלוקת בדבר תוקפם, או דילמא, את כללי ר' יוחנן עצמו קיבלו ככללים מחייבים לחלוטין?

את עמדת ר' אסי ניתן להסיק מן הגמרא. אם הוא סובר שהכללים המרחיבים הם "הלכה", כל שכן שהכללים הפרטניים הנכללים בהם גם הם "הלכה". הוא גם מוסיף על כללי ר' יוחנן הפרטניים עפ"י דרך ההיסק המבוארת לעיל, ואם כן, ר' אסי ודאי קיבל את הכללים של ר' יוחנן ככללים מחייבים להלכה<sup>14</sup>.

למרות שהמחלוקת בדבר תקפם של הכללים מצוטטת בבבלי בשם אמוראי ארץ-ישראל, לא מצאנו דיון דומה בתלמוד הירושלמי. אדרבה, לפי דרך השימוש של הירושלמי בכללי הפסיקה הללו, נראה שלא הטילו ספק בקיומם ובתקפותם. מסתבר שדעתו של ר' אסי התקבלה בירושלמי בדורות הבאים. מעמדו של ר' יוחנן בארץ ישראל ודאי תרם לחיזוק כוחם של כללים אלו<sup>15</sup>.

בעוד שבארץ ישראל נוסחו הכללים לראשונה, בפי ר' יוחנן, ולכל הפחות בבית מדרשו ובכח סמכותו, הרי שכאשר הגיעו הכללים הללו לבבל הם היו חידוש מהפכני, וקבלתם לא היתה מובנת מאליה. יתכן שזוהי הסיבה בגללה נשתמרו רק בבבלי הספקות הראשוניים שעלו גם בא"י ביחס לתקפם של הכללים.

<sup>13</sup> מסתבר שזו היתה דעתו של עורך הסוגיה, שהביא את המחלוקת בעקבות רשימת הכללים המרחיבים ולפני רשימת הכללים הפרטניים. לו היה סבור שהמחלוקת נוגעת גם לכללים הפרטניים, היה עליו להביא את המחלוקת בסוף כל הרשימה. אמנם יתכן, שהמחלוקת במקורה התייחסה לכל מערכת הכללים. סוגיית הבבלי נוטה לקבל את הכללים ואפשר שביקשו בדרך עריכה זו לצמצם את המחלוקת לגביהם.

<sup>14</sup> עיי לעיל עמ' 46 ואילך.

<sup>15</sup> להבדל בין הירושלמי לבבלי בשימוש בכללים שם לב הר"א זיני, "רבנן סבוראי וכללי ההלכה" עמ' 299.

## 7. "ליתנהו להני כללי"

הדיון השני, והעיקרי, בסוגיית הבבלי, מעלה ספק חמור יותר מאשר שאלת התוקף של הכללים. משפט המפתח שמהווה בסיס לדיון בסוגיה הארוכה הבאה בעקבות רשימת הכללים הוא מאמרו של רב מרשיא, הקובע באופן חד משמעי: "ליתנהו להני כללי". לאחר שקלא וטריא ארוכה בסוגיה, מסיק ה"סתמא דגמרא", שיש לקבל את מאמרו של רב מרשיא בצורה מצומצמת:

אלא הכי קאמר: הני כללי לאו דברי הכל נינהו, דהא רב לית ליה הני כללי.<sup>16</sup>

אמנם, קרוב לודאי שרב מרשיא עצמו אכן דחה את הכללים הללו לגמרי. הוא מייצג את העמדה המסורתית המוכרת מימי האמוראים הראשונים, שאין פוסקים על פי כללים, ומתנגד להם. רק סוגיית הבבלי המאוחרת לרב מרשיא, שנוצרה, בתקופה שכבר התפשטה הפסיקה לפי כללים, משתדלת להוכיח שאכן הפסיקה בבבל התקיימה על פי כללים, וכדי לשלב את דברי רב מרשיא באופן הרמוניסטי היא מצמצמת את דבריו לאמירה ש"לאו דברי הכל היא", וכדוגמה, רב לא סבר להני כללי. הערעור על עצם השימוש בכללים, והמחלוקת בדבר תקפם, שניהם מצויים בבבלי ולא בירושלמי. הדבר בא לידי ביטוי לא רק בסוגיה המקומית העוסקת בכללים, אלא בכל דרך הטיפול בכללים בתלמודים. בעוד שבירושלמי, משתמשים בכללים בלא ספק וערעור, הרי שבבבלי מוצאים הרבה יותר עמימות. אמנם, בסופו של דבר, בתקופות מאוחרות של התלמוד, הבאות לידי ביטוי בדברי אמוראים אחרונים ובעיקר בסתמא דתלמודא, התקבלה הגישה של פסיקה על פי כללים גם בבבלי. דבר זה יתבאר בפירוט בפרקים הבאים, בדיון אודות תהליך ההתפשטות של כל אחד מן הכללים, הן הכללים האישיים המוזכרים בפרק זה והן הכללים המתודולוגיים המובאים בפרק הבא.

## 8. מקורות הכללים וטעמיהם

חידושו של ר' יוחנן נראה, במבט ראשון, חידוש מרעיש. בכלל ובפרטים. הכלל: עצם העובדה שניתן לקבוע כללים בפסיקה ולעבור מדרך של פסיקה עניינית, בכל מחלוקת לגופה, לקביעת עקרונות כלליים שאינם נוגעים לגופו של ענין אלא למעמדו של החכם. ובפרטים: מנין לו לר' יוחנן להחליט שהלכה כר' יוסי בכל מחלוקותיו עם חבריו – וכיוצא בזה לגבי שאר החכמים הנזכרים בכללים<sup>17</sup>? לא מסתבר לומר שר' יוחנן המציא הכל יש מאין, ולכן יש לבחון בתשומת לב את המקורות שהיו לפניו, ומה בדיוק

<sup>16</sup> בבלי עירובין מ"ז ע"ב.

<sup>17</sup> ראה ניסוחה של השאלה בלשונו של בעל חוות יאיר, המובאת בפתיחה, לעיל עמ' 6.

היה חידושו על גביהם.

לפני הצעתו של פתרון כולל, מן הראוי לבחון את הכללים לפרטיהם, בזה אחר זה. בעמודים הבאים יידון כל כלל בפני עצמו: הופעותיו בתלמודים, היסודות שקדמו לר' יוחנן, ואופן התפשטותו והתקבלותו. לאחר מכן נפנה לסיכום כולל של המערכת כולה.

## ג. הכללים שבקובץ

### 1. הלכה כר' עקיבא

הכלל "הלכה כר' עקיבא מחברו" אינו נמצא ברשימה שבירושלמי אלא רק בבבלי. גם בבלי, כאמור, הוא נמצא בין הכללים המרחיבים, המיוחסים לתלמידי ר' יוחנן, ולא בין הכללים הפרטניים המיוחסים לר' יוחנן עצמו.

רק במקום אחד בבבלי יש עדות מפורשת לכך שהכלל היה מוכר ודנו בו<sup>18</sup>, והוא בסוגיה בכתובות<sup>19</sup>. מדובר על מחלוקת ר' טרפון ור' עקיבא, אודות מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשין. שר' טרפון אומר "ינתנו לכושל שבהן" ור' עקיבא אומר "אין מרחמין בדין, אלא ינתנו ליורשין, שכולן צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה".

ריש לקיש החזיר דיינים שדנו כר' טרפון, ור' יוחנן הביע את אי הסכמתו לכך:

"דון דייני כר' טרפון, ואהדריה ר"ל לעובדא מינייהו; אמר ליה רבי יוחנן: עשית כשל תורה".

בסתמא דגמרא הועלו מספר הצעות למחלוקת ביניהם:

- שחלקו אם טעה בדבר משנה חוזר.
- שחלקו אם הלכה כר"ע מחבירו ולא מרבו.
- בהנחה שהלכה כר"ע מחבירו ולא מרבו, חלקו אם ר' טרפון היה רבו.
- בהנחה שר' טרפון היה חברו, חלקו אם הכלל הוא "הלכה" - ואז חייבים להחזיר, או "מטיין" ואין צורך להחזיר.

מובן, שאין להסיק מן הסוגיה הבבלית שר' יוחנן וריש לקיש ידעו את הכלל ונחלקו אודותיו. ואין הסוגיה הזאת מלמדת אלא על עמדת בעלי הגמרא בבבלי אודות הכלל.

<sup>18</sup> מחוץ לדיון הזה, מוצאים בתלמודים פסיקות כר' עקיבא ודלא כמותו, מבלי להתייחס לכלל. עיי' רשימה אצל א. הלבני, עמ' 17-26.

<sup>19</sup> בבלי כתובות פ"ד ע"א.

נראה, אם כן, שהכלל היה ידוע להם, אך פרטים שונים לגביו היו שנויים בספק או במחלוקת: האם הכלל מתייחס גם לרבו, האם הכלל מחייב ברמת "הלכה" או ברמת "מטין". סביר להניח, שיש כאן ביטוי נוסף למה שכבר ראינו בסוגיית הכללים עצמה, שהכללים המרחיבים מבוססים פחות מן הכללים הפרטניים, ויש מחלוקת לגבי תקפותם, ולגבי היקפם.

עוד נראה, שהיה ברור לבעלי סוגיה זו שהנוסח הנכון הוא "מחבירו" ולא "מחבריו", ביחס לר' עקיבא. תמיכה נוספת לגישה זו אפשר למצוא, בדברי ר' יוחנן עצמו:

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא יחיד מיקל ורבים מחמירין - הלכה כדברי המחמירין, המרובים. חוץ מזו, שאף על פי שרבי עקיבא מיקל וחכמים מחמירין - הלכה כדברי רבי עקיבא.<sup>20</sup>

הרי שפסיקה כר' עקיבא במקום רבים היא חריג יוצא מן הכלל.

כמו כן, עולה מן הסוגיה בכתובות שהמובן הראשוני של הכלל הוא שהלכה כר' עקיבא במחלוקותיו עם "חבריו" היינו - עם חכמים בני זמנו ודורו. לעומת זאת, ביחס לבני הדור הקודם אין הכלל מבורר.<sup>21</sup>

בסוגיית הכללים, לא הובאו כל טעמים לפסיקה. אמנם, קשה לשער שהכללים התבססו על הכרעה שרירותית. במקרה של ר' עקיבא, טעם הכלל נראה פשוט, היות ומעמדו הבכיר של ר' עקיבא בין חכמי דורו ובין חכמי המשנה הוא ברור ומוסכם. החכמים ששרדו מדור יבנה והקימו את מרכז התורה בגליל אחרי גזירות הדריינוס, מרד בר כוכבא וחורבן ביתר והדרום, הם תלמידי ר' עקיבא. הם החכמים הדומיננטיים במשנה, וממילא סביר, שרוב ההלכה שבמשנה, שנהגה על ידי התנאים המרכזיים בשני הדורות האחרונים, היא הלכה דבי ר' עקיבא. הספרות התנאית כולה, הוצגה על ידי ר' יוחנן כספרות דבי ר' עקיבא. ואם כן, פשוט שר' יוחנן, בקבעו את הכלל, משקף את מציאות ההלכה הרווחת בזמנו ולפני זמנו.<sup>22</sup>

## 2. הלכה כר' יוסי

<sup>20</sup> בבלי עירובין מ"ו א', מו"ק כ" ע"א.

<sup>21</sup> גם בספרי הכללים לא הסתפקו בכלל "כר' עקיבא מחבריו" אלא פרטו בנפרד ביחס לר' טרפון, ר' יוחנן בן נורי, וכדומה. עיי' לקמן עמ' 353 ועמ' 356.

<sup>22</sup> "וכולהו אליבא דר' עקיבא" – בבלי ב"מ פ"ו א'. עוד על מעמדו של ר' עקיבא, עיי' רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 71 ואילך.

ברשימות הכללים, בבבלי בעירובין ובירושלמי תרומות, מופיעה הפסיקה כר' יוסי בשלשה אופנים שונים:

- הכלל הרחב: "הלכה כר' יוסי מחבריו". בירושלמי מופיע רק הכלל הזה, מיוחס ע"י ר' יוסי לר' יוחנן, ובבבלי הוא מיוחס לר' יעקב ור' זריקא.
- הכללים הפרטניים: כגון, ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, המופיעים רק בבבלי, ומיוחסים ע"י ר' יעקב בר אידי לר' יוחנן.
- ההיסקים של האמוראים, ר' יעקב בר אידי ור' אסי, מתוך הכללים הפרטניים, בדרך העברה. גם הם מופיעים רק בבבלי ולא בירושלמי.

יש פער בין הכלל הרחב לבין הכללים הפרטניים וההיסקים מהם, שכן קיומו של הכלל הרחב מייתר אותם. את הסתירה הזאת אפשר ליישב בכמה אופנים. אפשר לומר בפשטות, שיש כאן שני מקורות שהוצבו זה בצד זה. אף על פי שבמקורם הם חלוקים, הרי שבסופו של דבר המסקנה מסוגי המקורות השונים שווה, ולכן לא חודדה המחלוקת בגמרא, ואפשר לומר, שמשתקפים כאן שני שלבים של התפתחות, תחילה פסקו כר' יוסי במחלוקות עם חכמים יחידים, ואחר כך הכלילו שהלכה כמותו בכל מחלוקת עם חכם אחר.<sup>23</sup>

קיימת אפשרות שלישית, שאיננה עולה עם הפירוש המקובל של המימרא הלכה כר' יוסי מחבריו, אבל היא מסתברת גם משיקולים נוספים שהוזכרו לעיל<sup>24</sup>: הכלל הלכה כר' יוסי "מחבריו" מתייחס רק ל"חבריו" המסוימים - תלמידי ר' עקיבא החולקים עליו בדרך כלל במשנה, והם הם החכמים שנמנו בכללים של היחידים. הוי אומר, אין בכלל אלא מה שבפרט, ואין אלו אלא ניסוחים שונים של אותו הכלל<sup>25</sup>.

## היקפו של הכלל

לדעתו של אביי, הכלל מתייחס גם לברייתות.

ואמר רבי יוסי: מעשה ביוסף הכהן שהלך אצל רבו לצידן ללמוד תורה. ואמר רבי יוחנן: הלכה כרבי

<sup>23</sup> עיי' הליכות עולם, שער חמישי, פרק ראשון, אות א' (כלל רכ"ח), עמ' ר"ל. וביבין שמועה שם. ובהערת המהדיר מס' 22, ובמקורות הנזכרים שם, ובמיוחד ביד מלאכי סי' ר"ל. ועיי' אנצ. תלמודית ערך הלכה, סעיף י"ז, ובמקורות המנויים בהערות שם. בתפארת ישראל, לכלים פכ"ו, בועז, בעמ' 252 דן בענין הלכה כר' יוסי נימוקו עמו ובאופן כללי בתקפותם של כללי ההלכה. עיי"ש.

<sup>24</sup> עמ' 236.

<sup>25</sup> מורי הפרופ' א. גולדברג עמד על מרכזיותם של ארבעה חכמים אלו מדור תלמידי רבי עקיבא במשנה. ראה מבוא למסכת אהלות, עמ' ט"ו, ומבוא למסכת עירובין, עמ' י"ח.

יוסי.

ולמה לי? והא אמרת: רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי!

אמר אביי: איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הני מילי - במתניתין, אבל בברייתא - אימא לא, קא משמע

לן.<sup>26</sup>

אביי מפרש, שהפסיקה הפרטנית של ר' יוחנן במקרה הזה נצרכה, למרות קיומו של הכלל, כדי להורות שהלכה כר' יוסי גם בברייתות. אפשר היה לומר, שהכלל איננו מקיף את הברייתות ולכן צריך פסיקה פרטנית לגבי כל מחלוקת של ר' יוסי שמחוץ למשנה. אך ניסוח דברי אביי שונה, ה"קא משמע לן" מלמדנו שהכלל קיים גם בברייתא, ולא שההלכה במקרה הפרטי הזה היא כר' יוסי. משמע, אביי סבר שהפסיקה הפרטנית במקרה המסוים שהובאה בשם ר' יוחנן, לא על עצמה ללמד יצאה אלא על הכלל כולו. כלומר, אביי סבר, שהכלל איננו כלל מתודולוגי, הנובע מאופן עריכת ההלכה במשנה, אלא שהוא כלל אישי, הנובע ממעמדו של ר' יוסי בקהל החכמים.

הכלל אינו תקף במקום שר' יוסי חולק על סתם משנה או על רבים. כך מפורש בשני התלמודים. לדוגמה:

אמר רב חננאל אמר רב: אין הלכה כרבי יוסי. פשיטא! יחיד ורבים הלכה כרבים! מהו דתימא: נמוקו

עמו, קמ"ל.<sup>27</sup>

מובן, שלפי סוגיית הכללים בעירובין, אין רב מחויב לפסיקה כר' יוסי. אלא שבעל הסתמא המקשה "פשיטא" ייחס כאן את השימוש בכלל גם לרב. תירוצו מלמד, שאפילו לדידו, שהוא מקבל את הכלל באופן מלא, עד כדי בחינת יישומו בתורתו של רב, אין הכלל הזה עומד כנגד הכלל "הלכה כסתם משנה"<sup>28</sup>.

וכן הוא בירושלמי:

שמעון בר בא אמ' אתא עובדא קומי רבי יוחנן והורי כרבי יוסי. והוה רבי לעזר מצטער ואמר שבקינ

סתמא ועבדין כיחדייא? אשכח תני לה רבי חייה בשם רבי מאיר. כד שמע דתני לה רבי חייה בשם רבי

מאיר אמר יאות סבא ידע פירקי גרמיה.<sup>29</sup>

הרי שכשר' יוחנן פוסק כרבי יוסי נגד סתם משנה, יש להעמיד סתם המשנה כיחידאה<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> בבלי עירובין מ"ז ע"ב.

<sup>27</sup> בבלי ב"מ ל"ג ע"א, בכורות ל"ז ע"א.

<sup>28</sup> וכן הוא גם בבבלי סנהדרין כ"ז ע"א.

<sup>29</sup> ירושלמי מגילה פ"א ע"ד ומקבילות.



## טעם הכלל

מעמדו של ר' יוסי בין חכמי דורו אינו כמעמדו של ר' עקיבא "אבי המשנה", ובכל זאת, גם לגביו ניתן להסביר בנקל את קביעת ההלכה כמותו. נראה, שהצטרפו כאן שני גורמים: האחד, מסורת פסיקה רווחת, לפסוק כר' יוסי, והשני, מסורות בדבר גדולתו של ר' יוסי. רואים מן התוספתא, שכבר בימי חייו, היה לר' יוסי מעמד מיוחד בפסיקת ההלכה, ור' שמעון בן גמליאל, הנשיא, היה "מחבב את דבריו" בפני ר' יהודה. אף על פי שר' יהודה הוא "ראש המדברים בכל מקום":

מעשה ברבן שמעון בן גמליאל ור' יהודה ור' יוסה שהיו מסובין בעכו וקדש עליהן היום. אמר לו רבן שמעון בן גמליאל לר' יוסי: ברבי<sup>31</sup>, רצונך נפסיק לשבת? אמר לו: בכל יום אתה מחבב דברי בפני יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי יהודה בפני, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית? אמר לו אם כן לא נפסיק שמא תקבע הלכה לדורות אמרו לא זוו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי.<sup>32</sup> בדור שלאחר מכן, בימיו של רבי, התייחסו אליו בהערצה מיוחדת, ואת הדור הקודם, דורם של תלמידי ר' עקיבא הגדולים, כינו על שמו: "דורו של ר' יוסי":

רבי הילל בר וולס בעא קומי רבי: מה ראו לומר הלכה כרבי יוסי? אמר ליה שלא ראיתיו. רבי כד הוה בעי מקשייה על דרבי יוסי, אמר: אנן עליבייא מקשייא על דרבי יוסי, שכשם לבין קדשי הקדשים לבין חולי חולין כך בין דוריננו לדורו של רבי יוסי. אמר רבי ישמעאל בי רבי יוסי כשם שבין זהב לעפר כך בין דוריננו לדורו של אבא.<sup>33</sup>

רבי וחכמי דורו ראו עצמם חולין לעומת "קדשי הקדשים" שבדור הקודם. משאלתו של ר' הלל ותשובתו של רבי ניתן להסיק, שכבר בימיו של רבי קיבלו את ההלכה של ר' יוסי כהלכה מחייבת, מתוך הכרה בגדולתו. עצם ההתייחסות אל כלל חכמי הדור הקודם היא בשם "דורו של רבי יוסי", מורה, שר' יוסי נחשב בעיניהם כגדול בדורו.

<sup>30</sup> וכן הוא בירושלמי ברכות פ"ב ד' ע"ד, ומקבילות. וכן בבבלי עירובין מ"ז ע"א. יבמות מ"ב ב'.  
<sup>31</sup> תואר כבוד זה נהג רשב"ג בר' יוסי בפניו, וגם שלא בפניו: "תני אמי רבן שמעון בן גמליאל מעשה שהייתי חושש עיני בקיסרין והתיר לי רבי יוסי ברבי לי ולכל משמשי לישן חוץ לסוכה" (ירושלמי סוכה פ"ב נ"ג ע"א) וכן השתמש בו ר' יהושע בן קרח כשצידד בדעת ר' יוסי, מול ר' יהודה: "אמר רבי יהושע בן קרח אמרתי לו ליהודה מפני מה אין רואים את דברי רבי יוסי ברבי" (ספרא שמיני פרשה ח), וכן השתמש בו רבי: ב בבבלי חולין קלו ע"א. אמנם, תואר זה אינו מתייחד דווקא לר' יוסי. הוא ניתן גם לרבן גמליאל, ר' אושעיא, ר' אלעזר הקפר ועוד, וכבר לימדנו רש"י: "אושעיא בריבי - אדם גדול בדורו. וכל היכי דקרי בריבי הכי פירושו" (עירובין נ"ג ע"א). אבל לא מצאתי שניתן תואר זה לאחד אחר מבני דורו של ר' יוסי. יתכן שניתן להסיק גם מכאן שהיה נחשב לגדול הדור, ורק הוא היה זכאי בדורו לתואר זה. ע"י גם רש"י סוכה, כ"ו ע"א: "רבי יוסי בריבי - יוסי החכם, חריף שבדורו, והוא ר' יוסי בן חלפתא"  
<sup>32</sup> תוספתא ברכות פ"ה ה"ב.  
<sup>33</sup> ירושלמי גיטין פ"ו מ"ח ע"ב.

רבי ממשיך בכך את דרכו של רשב"ג אביו, ומעדיף את ההלכה של ר' יוסי על פני שאר חכמי דורו. ומשנתווספה לכך בימי של רבי גם המעלה של ההכנעה כלפי בני הדור הקודם כולו, שהם בחינת "קודש הקודשים", היתה בכך ממילא העצמה נוספת של מעמדו של ר' יוסי, גדול הדור ההוא. הדבר בא לידי ביטוי בדברי ר' בשני הדיאלוגים הבאים להלן, עם ר' ישמעאל בר' יוסי חברו, ועם ר' שמעון בנו:

אמר רב הונא אמר רב (נ"א רבי): אסור להטמין את הצונן. והתניא: רבי התיר להטמין את הצונן! - לא קשיא, הא - מקמיה דלישמעיה מרבי ישמעאל ברבי יוסי, הא - לבתר דלישמעיה. כי הא דיתבי רבי ואמר: אסור להטמין את הצונן. אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי יוסי: אבא התיר להטמין את הצונן. אמר: כבר הורה זקן.<sup>34</sup>

אמר שמואל, אמר רבי: הלכה כרבי יוסי, דאמר: מילי לא מימסרן לשליח. אמר לפניו ר"ש ברבי: מאחר שר"מ וחנינא איש אונו חולקין על רבי יוסי, מה ראה רבי לומר הלכה כר' יוסי?

אמר לו: שתוק, בני, שתוק, לא ראית את ר' יוסי, אילמלי ראיתו נמוקו עמו.<sup>35</sup> מדברי רבי לר' שמעון בנו משמע שמעלתו המיוחדת של ר' יוסי היתה "נימוקו עמו"<sup>36</sup>. הביטוי הזה מופיע בברייתא של איסי בן יהודה, המונה שבחם של תנאים בעיקר בני הדור של תלמידי ר' עקיבא.<sup>37</sup> איסי בן יהודה היה קורא לחכמים שמות. לר"מ חכם וסופר. לרבי יהודה חכם לכשירצה. לרבי אליעזר בן יעקב קב ונקי. לרבי יוסי נמוקו עמו. לרבי יוחנן בן נורי קופה של הלכות. לרבי יוסי הגלילי מלקט יפה יפה בלא גסות הרוח. לרבי שמעון בן גמליאל חנות מלא ארגון טב. לרבי שמעון שונה הרבה ומשכח קימעא. ואחר כך מצאו רבי שמעון לאיסי בן יהודה א"ל מפני מה אתה מפטפט דברי בפני תלמידי חכמים. א"ל וכי אמרתי עליך אלא שאתה שונה הרבה ומשכח קימעא ומה שאתה משכח סובין של משנתך:

<sup>34</sup> בבלי שבת נ"א ע"א וש"נ.

<sup>35</sup> בבלי גיטין, ס"ז ע"א.

<sup>36</sup> ראה גם בבלי ב"ק כ"ד א' - הטעם הזה בפי רב נחמן. לפירוש הביטוי עיי' ערוך השלם ערך נמק. רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 460 והערה 5 שם. ועיי' בכל דיונו של הרי"ן שם, עמ' 459 - 465 אודות משנת ר' יוסי.

<sup>37</sup> אבות דרבי נתן נוסחא א פרק יח. רשימה זו עוקבת לרשימת שבחים של התנאים הקודמים, בני דורו של ר' עקיבא ביבנה.

אין שום דרך לזהות בתוך הברייתא, אילו מן התארים המוזכרים בה הם תארים של שבח בעלי משמעות להלכה ואילו אינם. מסתבר, שכוונתו של איסי בן יהודה לא היתה כלל כוונה הלכתית, אלא שאחר כך ניתלו בדבריו כדי לבסס קביעות הלכתיות. בסופו של דבר, רק השבחים של ר' יוסי ור' אליעזר בן יעקב שימשו כהסבר לקביעת כלל הלכה כמותם<sup>38</sup>.

בעיקרו של דבר, נראה שמעמדו של ר' יוסי בין חכמי דורו, ומעמדו בעיני רבי ובני דורו, הם שגרמו לכך שנהגו לפסוק כמוהו, כבר בימי התנאים. השימוש בתואר השבח "נימוקו עמו" הוא תוספת טעם לכך.

## התפשטות הכלל

כאמור, כבר בימי התנאים בדורו ואחריו התרווח נוהג לפסוק כר' יוסי. הניסוח של הנוהג ככלל מחייב מיוחס לר' יוחנן. בירושלמי, מקובלים הכללים הללו ומופיעים בפשטות בסתמן של סוגיות אחדות<sup>39</sup>. יתכן שבסוגיה הבאה יש עדות מסוימת לתחילת התקבלות הכללים אצל תלמידי ר' יוחנן:

ר' יוסי סבר: אסמכתא קניא, ורבי יהודה סבר: אסמכתא לא קניא. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח אמר רב: הלכה כרבי יוסי. כי אתו לקמיה דרבי אמי, אמר להו: וכי מאחר שרבי יוחנן מלמדנו פעם ראשונה ושניה הלכה כרבי יוסי, אני מה אעשה? ואין הלכה כרבי יוסי.<sup>40</sup>

ניתן לומר, שדברי ר' אמי עומדים ממש על האבניים של הווצרות הכלל. ברקע עומדת אפשרות לפסוק דלא כר' יוסי, כפי שאכן מסיקה לבסוף הגמרא. אבל ר' אמי רואה חובה לפסוק כר' יוסי, בעקבות העובדה שר' יוחנן מלמדנו "פעם ראשונה ושניה" הלכה כר' יוסי. כלומר: אצל ר' יוחנן קיימת שיטה לפסוק כר' יוסי<sup>41</sup>. נמצא, שר' אמי ייחס לר' יוחנן את חידוש הכלל ופסק כר' יוסי בעקבותיו. הצליל של הביטוי "אני מה אעשה" מורה שר' אמי קיבל את הכלל מכח הוראתו של ר' יוחנן, ולא מפני שנטה לפסוק כך במקרה הנדון<sup>42</sup>. אבל סוגיית הבבלי איננה מחויבת לגמרי לכלל, ובמקום שיש כנגדו פסיקה מפורשת אין היא פוסקת כמותו, לכן חותמת הסוגיה במסקנה – "ואין הלכה כר' יוסי".

<sup>38</sup> רק תואר אחד נוסף מן הברייתא הזאת הפך לכלל הלכה: "ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי". ועי' אודותיו עמ' 214 ואילך.

<sup>39</sup> ירושלמי ברכות פ"ב ד' ע"ד. מעשרות פ"א מט ע"ב, יבמות פ"ד ו' ע"א.

<sup>40</sup> בבלי בבא בתרא קס"ח ע"א.

<sup>41</sup> "פעם ראשונה ושניה" הוא צירוף שמשמעותו הרגילה היא: פעמיים ראשונות להבדיל מן הפעם השלישית. כגון בבלי סנהדרין מ"ג ע"א, ופ"א ע"ב, ששם מודגש ההבדל בין פעם ראשונה ושניה ל"מכאן ואילך". אבל יתכן שיש לצירוף הזה גם משמעות של השנות הדבר פעמים רבות. כגון, בבבלי ברכות ס"ג ב': "תלמיד שרבו כועס עליו פעם

כאמור לעיל, מוסכם בבבלי, שרב לא קיבל את הכללים הללו, וביניהם הכללים אודות ר' יוסי<sup>43</sup>. גם שמואל, בן דורו של רב, עדיין לא הכיר את הכלל ולא השתמש בו, מכיון שיש בגמרא פסקים יחידניים רבים של שמואל כר' יוסי<sup>44</sup> או דלא כר' יוסי<sup>45</sup>, ובאף אחד מהם אין רמיזה או התייחסות כלשהי לקיומו של כלל פסיקה מחייב.<sup>46</sup>

תחילת שימושו של הכלל בבבלי, עדיין בצורה לא מנוסחת, אבל כבר בהשפעת המגמה לפסוק כר' יוסי, מופיעה בסוגיה הבאה:

רבה ורב יוסף הוו קא אזלי באורחא. אמר ליה רבה לרב יוסף: תהא שביתתנו תותי דיקלא דסביל אחוה, ואמרי לה: תותי דיקלא דפריק מריה מכרגא. (ידע ליה מר) אמר ליה: לא ידענא ליה. אמר ליה: סמוך עלי. דתניא, רבי יוסי אומר: אם היו שנים, אחד מכיר ואחד שאינו מכיר - זה שאינו מכיר מוסר שביתתו למכיר, זה שמכיר אומר תהא שביתתנו במקום פלוני.

ולא היא, לא תנא ליה כרבי יוסי אלא כי היכי דליקבל לה מיניה, משום דרבי יוסי נימוקו עמו.<sup>47</sup> הרעיון המפתיע שמעלה הסתמא דגמרא, שרבה השתמש בשמו של ר' יוסי כדי לשכנע את רב יוסף לפסוק כמותו, אינו יכול להוכיח שאכן היה בידם כלל הלכה, אבל אפשר לומר שכבר היתה בידם מסורת בדבר מעמדו המיוחד של ר' יוסי. מאידך גיסא, עצם העובדה שלא הזכירו כאן את הכלל, יכולה להעיד במידה מסוימת שלא ניתן לייחס עדיין לרבה ורב יוסף את השימוש בכלל.<sup>48</sup> גם רב נחמן פוסק כר' יוסי, משום ש"נימוקו עמו":

---

ראשונה ושניה ושותק". וכך פירש זאת רשב"ם כאן: "כלומר כמה פעמים לימדנו רבי יוחנן הלכה כר' יוסי אני מה אעשה והיאך אומר לא קניא".

<sup>42</sup> סוגיה זו נדונה ונתפרשה ע"י ב. ליפשיץ "אסמכתא - חיוב וקנין במשפט העברי" עמ' 6 - 7. ועיי"ש לבעיות הנוסח והפרשנות של קטע זה. ליפשיץ לא הציע את האפשרות שהעלינו, שדברי ר' אמי "פעם ראשונה ושניה" אינם מתייחסים לכפל הוראות של ר' יוחנן בהלכה מסוימת זו, אלא לדרכו בפסיקה כר' יוסי בכלל.

<sup>43</sup> זו מסקנת הסוגיה העוסקת במימרת רב משרשיא "ליתנהו להני כללי", בעירובין מ"ו ע"ב ואילך. ועיי לעיל עמ' 188, ועמ' 239.

<sup>44</sup> בבלי נדה נ"ט ע"ב, ביצה י"ב ע"ב, קידושין, ו' ע"א. ב"מ י"ב ע"א. ב"ב כ"ה ע"ב. עבודה זרה מ"ט ע"א. חולין ל"ט ע"ב.

<sup>45</sup> בבלי יבמות פ"ג ע"א, נדרים כז ע"ב, עירובין יד ע"ב.

<sup>46</sup> וכך גם לגבי עולא: בבלי עירובין מ"א ע"א. קידושין ע"ח ע"ב, וכן רב חסדא פוסק כר' יוסי: בבלי תענית ו' ע"א. ועיי א. הלבני, עמ' 40 - 48. ובהערה 51 לקמן.

<sup>47</sup> בבלי עירובין נא ע"א.

<sup>48</sup> על ענין השינוי במסירה כדי לבסס הלכה עיי לקמן עמ' 338.

תנו רבנן: איזהו מועד? כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם? שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח, דברי ר' יוסי; ר' שמעון אומר: מועד - כל שהעידו בו שלש פעמים, ולא אמרו שלשה ימים - אלא לחזרה בלבד. אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר' יהודה במועד, שהרי ר' יוסי מודה לו, והלכה כרבי מאיר בתם, שהרי ר' יוסי מודה לו. אמר ליה רבא לרב נחמן, ולימא מר: הלכה כרבי מאיר במועד, שהרי רבי שמעון מודה לו, והלכה כרבי יהודה בתם, שהרי רבי שמעון מודה לו! אמר ליה: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דרבי יוסי נימוקו עמו.<sup>49</sup>

רבא אינו רואה עדיפות להכרעה על פי ר' יוסי על פני הכרעה על פי ר' שמעון, ורב נחמן מורה לו שסבירא ליה כר' יוסי כי "נימוקו עמו".

עוד דוגמה למעמדו של ר' יוסי בבבל, במאורע המיוחד לבני הדור השלישי:

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי לא בהילמי ולא בלחיין. אמר ליה רב הונא בר חיננא; בהילמי אמרת לן, בלחיין לא אמרת לן. מאי שנא בהילמי - דפליגי רבנן עליה, לחיין נמי פליגי רבנן עליה! - אמר ליה: שאני לחיין, משום דקאי רבי כוותיה. רב רחומי מתני הכי, אמר רב יהודה בריה דרב שמואל [בר שילת] משמיה דרב: אין הלכה כרבי יוסי לא בהילמי ולא בלחיין. אמר ליה: אמרת? אמר להו: לא. אמר רבא: האלהים! אמרה, וגמירנא לה מיניה. ומאי טעמא קא הדר ביה - משום דרבי יוסי נימוקו עמו.<sup>50</sup>

בסיפור הזה, חזר בו חכם מן הדור השלישי בבבל, מפסיקה כנגד ר' יוסי. ההסבר המובא בגמרא לחזרה זו, הוא מפני ש"ר' יוסי נימוקו עמו". נראה, שבעוד שבדור הראשון, בימי רב ושמואל, עדיין פסקו באופן חפשי גם כנגד ר' יוסי. אבל בדור השלישי כבר ניתן תוקף יתר לפסיקה כר' יוסי, עד כדי כך ששינו את מסורת הפסיקה הקודמת. על אחת כמה וכמה שבשאלות שעדיין לא הוכרעו, גבר כוחו של ר' יוסי. ועדיין, אין כאן שימוש בכלל המנוסח "הלכה כר' יוסי מחברו" או בכלל הפרטני, אלא רק במאמר השבח "נימוקו עמו". כפי שהשתמש בו רבי בתשובתו לבנו.

אין לדעת אם המלים "ומאי טעמא קא הדר ביה" נאמרו על ידי רבא עצמו, או על ידי הסתמא דגמרא, ולפיכך אין לדעת מכאן את עמדתו של רבא ביחס למעמדו של ר' יוסי.

מעבר למקורות אלה, אין מוצאים בבבלי שימוש בכלל פסיקה כר' יוסי מחוץ לרובד הסתמא. כנגד זה, מוצאים מאמרי אמוראים הפוסקים כר' יוסי, ולפעמים כנגדו<sup>51</sup>, בכל הדורות שמהם יש פסקי אמוראים.

<sup>49</sup> בבלי בבא קמא כ"ד ע"א.

<sup>50</sup> בבלי עירובין יד ע"ב. ועיי' לעיל עמ' 77

<sup>51</sup> להלן רשימת אמוראים הפוסקים במחלוקות של ר' יוסי, דוגמה אחת לכל אחד: בבלי שבת נ"ד א': רב ושמואל חולקים אם הלכה כר' יוסי או כר' יהודה. עירובין צ"ה א': מחלוקת דומה בין ר' חייא בר יוסף לבין שמואל. גיטין

לפיכך נראה, שהכלל לא התפשט בבבל עד סוף ימי האמוראים, אף על פי שהיתה מסורת רווחת לפסוק כמותו. גם הסוגיה היחידה שבה אביי מגיב לכלל, היא סוגיית הכללים בעירובין<sup>52</sup>, איננה מלמדת שאביי סבר את הכלל, אלא הוא בא ליישב סתירה בין הכלל המיוחס לר' יוחנן לבין פסק מקומי, ומסביר את הכלל ואת הצורך בפרט. אין להוכיח מכאן שאביי עצמו פסק על פי הכלל. לעומת זאת, בירושלמי הכלל מופיע כבר בפיהם של אמוראי הדור הסמוך לר' יוחנן, וכנראה שהתקבל שם<sup>53</sup>.

### 3. הלכה כר' יהודה

הכלל "ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה"<sup>54</sup>, מופיע בשתי סוגיות הכללים, גם הירושלמית וגם הבבליית, בשם ר' יוחנן. שתי הסוגיות עולות בקנה אחד, אף על פי שהמאמרים אינם זהים בלשונם. כלל משני לכלל זה קובע שהלכה כמותו גם במחלוקותיו עם ר' מאיר, שכן ר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון.

### היקפו ותקפו של הכלל

לראשונה, נמצא הכלל הזה בשימוש בפסיקה אצל ר' אמי:

בכור שנפל לבור רבי יהודה או' ירד המומחה ויראה אם יש בה מום יעלה וישחוט ואם לאו לא ישחוט ר"ש או' כל שאין מומו ניכר מערב י"ט אין זה מן המוכן<sup>55</sup>.  
ירושלמי:

אתא עובדא קומי רבי אימי וסבר מימר רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה  
אייתי רב הושעיה מתניתא דבר קפרה מדרומא, ותנא וחכמים אומרים כל שמומו ניכר מערב יום טוב

---

ע"ב א': רב הונא ורב נחמן מספקא להו אם לפסוק כר' יוסי, ורבה בר אבוחה מוסר להם פסק של רב. משתמע מן הגמרא שהשאלה איך לפסוק תלויה בידיעת הטעם ובמסורת הפסק במקום ולא בכלל חיצוני. **תענית** ו' ע"א: רב חסדא פוסק כר' יוסי. **תענית** כ"ו ב': רב נחמן פוסק כר' יוסי. מו"ק י"ב א': רב נחמן בר יצחק בשם "סיני", שהוא, כדברי רש"י, רב יוסף: פוסק כר' יוסי. **קידושין** ע"ח ב': עולא ורבה בר בר חנה. **ב"מ** ל"ג א': רב ששת כר' יוסי. **בכורות** ל"ה ב': רב נחמן ורבה חולקים אם הלכה כר' יוסי. **בירושלמי שבת**, פ"ו, ח' ע"ג מוצאים את ר' ינאי וחבריו חולקים אם הלכה כר' יוסי, אך אין אמוראים מאחרי זמנו של ר' יוחנן הפוסקים כר' יוסי או כנגדו, ובמקום שנמצא פסק כר' יוסי מקשה הירושלמי "דלכן מה נן אמרין, ר' יהודה ור' יוסי אין הלכה כר' יוסי?" (יבמות פ"ד, ו' ע"א, ומקבילות).

<sup>52</sup> נדונה לעיל, עמ' 243.

<sup>53</sup> כאמור בדברי ר' אלעזר המצוטטים לעיל, עמ' 244.

<sup>54</sup> בסך הכל, מספר המחלוקות של ר' יהודה ור' שמעון איננו רב. במשנה יש כשלושים מחלוקות, בחלקן שותפים גם תנאים אחרים. בתוספתא כחמשים, בחלקן משתתפים גם אחרים.

<sup>55</sup> **ביצה** פ"ג מ"ד.

ולא התירו מומחה אלא ביום טוב אין זה מן המוכן, וקיבלה וחזר ביה<sup>56</sup>

ר' אימי סבר לפסוק על פי הכלל ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה. משהובאה לפניו מתניתא דבר קפרא, שנאמר בה "וחכמים אומרים" - כדעת ר' שמעון, חזר בו. מה טעם חזר בו? אם מפני שסבר שהלכה כסתם ברייתא - אף על פי שידע שהברייתא סתמה כר' שמעון? או שמא סמך על עדות הברייתא שר' שמעון הוא דעת רבים? או אפשרות שלישית, שהמתניתא של בר קפרא עצמה נחשבה לו כמסורת הלכה מחייבת, ובמקום שיש מסורת הלכה, אין פוסקים על פי הכלל.

בכל אופן, נראה שהכלל משמש רק במקום שאין סיבה או מקור לפסיקה אחרת. כאן פסקו כר' שמעון, כיון שהיתה ברייתא שהציעה את דעתו בשם "חכמים".

בסתמא דהבבלי מוכח שכך תפסו את מעמדו של הכלל:

אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הלכה כרבי שמעון.

ומאן פליג עליה - רבי יהודה.

והא אמרת: רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה,

אלא לאו שמע מינה: ליתנהו.

ומאי קושיא? דילמא: היכא דאיתמר - איתמר, היכא דלא איתמר - לא איתמר<sup>57</sup>.

לפי תירוץ הגמרא כאן, הבינו שהכלל נאמר רק למקרים שבהם לא פסקו הלכה באופן אחר. נראה, שתקפו של הכלל חלש מכלל הפסיקה כר' יוסי. על הכלל של ר' יוסי לא נאמר שהוא אינו תקף במקום שיש פסיקה אחרת, אלא רק שאינו עומד כנגד רבים או סתם. כאן, מוסברת העובדה שהלכה נפסקה דלא כהכלל, מפני שיש פסק אחר. ואם כן, המובן הוא שהכלל נועד רק למקומות שבהם לא נפסקה הלכה במפורש.

אמנם, יש מפרשים שהעקרון הזה נכון לכל הכללים, ובכל זאת, נראה שהתייחסו ביתר תוקף לפסיקה כר' יוסי - בעיקר בהבאת הטעם ש"נימוקו עמו". במקרה אחד, רבי פסק כמותו גם כנגד שניים, ואף תקנו מאמר שהיתה בו פסיקה דלא כר' יוסי, מפני ש"נימוקו עמו". תופעה זו אינה מצויה ביחס לר' יהודה.

בודאי, שתקפו של הכלל הזה פחות מן הכלל: "הלכה כסתם משנה". כאשר נמצאת פסיקה המנוגדת

<sup>56</sup> ירושלמי ביצה פ"ג, ס"ב ע"א.

<sup>57</sup> בבלי עירובין מ"ז א'.

לכלל "הלכה כסתם משנה", ישאלו בגמרא מדוע עזבו את הסתם ופוסקים כיחיד<sup>58</sup>. לא כן כאשר נמצאת פסיקה כנגד הכלל הלכה כר' יהודה. הגמרא מקבלת, שבמקום שיש פסיקה מפורשת, הכלל אינו מופעל.

אפשר ללמוד מכך על מהותו של הכלל. בעוד שהכלל "הלכה כסתם משנה" מכיל קביעה משפטית מחייבת בדבר תקפו של "סתם משנה", הרי שהכלל הלכה כר' יהודה הוא נוהל של פסיקה למקום שבו אין הלכה ברורה.

יש בתלמוד הבבלי פסיקות רבות כר' שמעון, חלקן גם במחלוקותיו עם ר' יהודה. בדרך כלל לא מועלית שאלת הסתירה לכלל, שהרי זו, כאמור, הנחה מוסכמת, שבמקום שיש מסורת פסיקה, לא נאמר הכלל.

## טעם הכלל

לא נזכר מפורש בשום מקום בתלמודים טעם לפסיקה כר' יהודה.

ואף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר אפשר למצוא:

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה...<sup>59</sup>

ר' יהודה נחשב ל"ראש המדברים בכל מקום" בחבורת תלמידי ר' עקיבא. אמנם, מעמדו של ר' יהודה כ"ראש המדברים" הוגדר בכינוס שבו השתתף גם ר' יוסי, אך כפי שנתבאר בפרק על ר' יוסי, הכריע כבר רשב"ג בדורו להעדיף את הלכותיו של ר' יוסי, ורבי המשיך בדרכי אביו. מהאמור בסוגיה בברכות היה אפשר לומר, שהתואר "ראש המדברים" עניינו במעמד ציבורי או פוליטי, מול השלטונות. אך נראה שהיתה לכך גם השלכה למעמדו בלימוד התורה:

שאל שאלה למעלה מרבי יהודה בר אילעאי מנין לאומר הרי עלי ששים ואחד מביא ששים בכלי אחד ואחד בכלי אחד? פתח רבי יהודה בר אילעאי ראש המדברים בכל מקום ואמר ... א"ל ר"ש ... אמרו לו אמור אתה, אמר להם ...<sup>60</sup>

מן המעמד המתואר כאן משתמע שהתואר "ראש המדברים" לא נגע רק לאירועים ציבוריים וטקסיים,

<sup>58</sup> דוגמה אופיינית: **בבלי שבת** קנ"ו ע"ב. שאלו על ר' יוחנן מהכלל הלכה כסתם משנה אך לא שאלו עליו מדוע פסק כר' שמעון כנגד הכלל הלכה כר' יהודה.

<sup>59</sup> **בבלי ברכות** ס"ג ע"ב.

<sup>60</sup> **בבלי מנחות** ק"ג ע"ב.



אלא גם ללימוד ההלכה בבית המדרש. כאשר נשאלה שאלה, היה זה ר' יהודה שפתח בתשובה, וההסבר לכך הוא שהוא "ראש המדברים". ר' שמעון מגיב בזהירות - תחילה רק פונה לר' יהודה, ורק אחרי שנתבקש במיוחד, "אמר להם".

האגדה במסכת שבת<sup>61</sup> מסבירה את מעמדו המיוחד של ר' יהודה, בנסיבות פוליטיות: בעקבות התבטאויותיו החיוביות כלפי הממשל הרומי, קבעה המלכות: "יהודה שעילה יתעלה", ואילו ר' שמעון שהתבטא בשלילה, נאלץ להמלט ולהסתתר שנים רבות במערה. לדברי רש"י, הרומאים הם שקבעו את מעמדו של ר' יהודה, בשל תמיכתו בהם. אולם אפשר לומר, שהנסיבות גרמו לכך שר' יהודה הגיע למעלת ראש המדברים: מכיון ששני חבריו, ר' יוסי ור' שמעון, נאלצו להמלט, ונעדרו ממרכז התורה למשך שנים רבות, וגם רבי מאיר היה תקופה מסוימת בגלות, ואף הורחק על ידי רשב"ג מבית המדרש. כך, נשאר ר' יהודה במרכז והיה ל"ראש המדברים"<sup>62</sup>.

על פי הטעם שנתנה הגמרא לקביעת ההלכה כבית הלל: שנוחים ועלובין היו, אפשר לומר שטעם דומה מתאים גם ליחס שבין ר' יהודה ור' שמעון. ר' יהודה מצטייר באגדה כאדם נוח וסבלן, שידע להלך עם הבריות, ואילו ר' שמעון מופיע כדמות נישאה ו"אליטיסטית"<sup>63</sup>. לגבי ר' מאיר, כפי שיוסבר להלן, היו גורמים נוספים שבגללם נדחו הלכותיו.

אם מסבירים, שכלל ההלכה הוא שיקוף של התקבלות ההלכה בציבור, ניתן לצרף את העובדה שהוא, בשונה משני חבריו, לא עזב את מרכז התורה, והעמיד תלמידים הרבה, עם העובדה שידע להלך בנחת עם הבריות, ולפרש בכך את התקבלות הלכותיו בציבור. אפשר שבמשך השנים, נטתה כף ההלכה לטובתו. יתכן ויש לצרף לכך גם את העובדה, ששמו של ר' יהודה מופיע במשנה הרבה יותר משמותיהם של שלשת חבריו. הדבר איננו נובע רק מכך שמשנת רבי מכילה הרבה יותר סתמות ממשנת ר' יוסי ור' שמעון. רק לגבי ר' מאיר אפשר לתרץ ש"סתם משנה ר' מאיר". אלא, נראה, שאף זו ראייה מסוימת לכך שר' יהודה היה יותר דומיננטי מחבריו בתחום ההלכה<sup>64</sup>.

בכל אופן, יש להדגיש, שבשונה ממעמדו של ר' יוסי, אין אנו מוצאים אמירות מפורשות במקורות התנאים המעדיפות פסיקה כר' יהודה. כפי שיתבאר להלן, גם תקפו של הכלל הזה נתפס כפחות במידה

<sup>61</sup> בבלי שבת ל"ג ע"ב.

<sup>62</sup> יתכן שר' יהודה נחשב לראש המדברים בעיקר באושא, כיון שהיה תושב המקום. עיי' תוספתא מגילה פ"ב ה"ח. ועיי' מש"כ א. אופנהיימר, "היישוב היהודי בגליל", בתוך "א"י מחורבן בית שני...". עמ' 80 – 82

<sup>63</sup> כגון: בבלי שבת, ל"ג ע"ב: "די לו לעולם אני ואתה", בבלי סוכה, מ"ה ע"ב, בראשית רבה, פל"ה ב': " ואם חד הוא אנא הוא".

<sup>64</sup> עיי' לדוגמה מניינם במבוא למשנה שבת, גולדברג. עמ' ל"ג.

מסוימת מהכלל "הלכה כר' יוסי מחבריו". לכל היותר אפשר לומר, שהיתה נטיה לנהוג כר' יהודה בזמנו של ר' יוחנן, ולפיכך קבע ר' יוחנן, שבמקום שבו אין מקור אחר להכרעת ההלכה, פוסקים כמותו.

## התפשטות הכלל

מסוגית מומי בכורות בביצה, שהובאה לעיל, וממקבילתה בבבלי<sup>65</sup>, מוכח שאמוראי א"י בדור תלמידי ר' יוחנן כבר השתמשו בכלל, אך לא באופן מוחלט.

לדוגמה, רב נחמן ורבי דניס בפסיקה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בלי להזקק לכלל:

אמר רבא אמר רב נחמן אמר שמואל, ואמרי לה אמר רב נחמן לחודיה: הלכה כרבי שמעון, שהרי רבי

אלעזר בן עזריה מודה לו. אמר ליה רבא לרב נחמן: ולימא מר הלכה כרבי יהודה, שהרי חכמים מודים

לו! - אמר ליה: אנא כרבי שמעון סבירא לי ועוד: שהרי רבי אלעזר בן עזריה מודה לו.<sup>66</sup>

בדורות הראשונים מוצאים, כרגיל, פוסקים בהתאם לכלל וכנגדו. אך בדברי אמוראים אחרונים אין פסיקה מפורשת במחלוקת ר' יהודה וחבריו<sup>67</sup>.

האמורא הראשון בבבל שיתכן שהשתמש בכלל הוא אביי. קרוב לוודאי שהכיר אותו, אך ספק באיזו מידה פסק על פיו.

במקום אחד נראה שאביי מתייחס לכלל, אך הדברים אינם חד-משמעיים: אביי פונה לרבה בר רב חנן, שנהג כר' יהודה, שואל אותו:

אמר ליה אביי: מאי דעתך - רבי מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה<sup>68</sup>

ודוחה את מעשהו של רבה בר רב חנן, מפני שיש מחלוקת אמוראים באופן פירוש דברי ר' יהודה.

קשה להכריע מן הדוגמה הזאת, אם אכן אביי סובר את הכלל, או שרק ייחס אותו לרבה בר רב חנן.<sup>69</sup> בכל

אופן, העדות הזו מצטרפת לדברי אביי בסוגיית הכללים ביחס לכלל אודות ר' יוסי, ומחזקת את הסברה שאביי כבר הכיר את רשימת הכללים, גם אם לא פסק על פיהם.

<sup>65</sup> בבלי ביצה כ"ז א': בדיון בבבלי מוצג הכלל בפי ר' ירמיה ואיתמא ר' זריקא. הוא ר' זריקא שמופיע גם בסוגיית הכללים, מה שמחזק את הסברה שזהו הזמן שבו מתחילים הכללים להופיע.

<sup>66</sup> בבלי ביצה כ"ג ע"א.

<sup>67</sup> בבלי שבת קנ"ז ע"א, רבינא ורב אחא פוסקים "בכל השבת" כר' שמעון, בענין מוקצה. אך הם מסתמכים על אמוראים ראשונים שדנו בעניין בהרחבה (שבת מ"ד ע"א - מ"ז ע"א), ואינם אלא מסכמים את מסקנות הדיון ההלכתי של קודמיהם.

<sup>68</sup> בבלי עירובין נ"ב ע"א.

בסוגיה הבאה נראה שאביי משתמש בכלל:

תנו רבנן: מינקת שמת בעלה בתוך עשרים וארבעה חדש - הרי זו לא תתארס ולא תינשא עד עשרים וארבעה חדש, דברי רבי מאיר, ור' יהודה מתיר בשמונה עשר חדש. אמר רבי נתן בר יוסף: הן הן דברי בית שמאי הן הן דברי בית הלל, שבית שמאי אומרים: עשרים וארבעה חדש, ובית הלל אומרים: שמונה עשר חדש. אמר רבן שמעון בן גמליאל: אני אכריע, לדברי האומר עשרים וארבעה חדש - מותרת לינשא בעשרים ואחד חדש, לדברי האומר בשמונה עשר חדש - מותרת להנשא בחמשה עשר חדש, לפי שאין החלב נעכר אלא לאחר שלשה חדשים. אמר עולא: הלכה כרבי יהודה. ואמר מר עוקבא: לי התיר רבי חנינא לשאת לאחר חמשה עשר חדש.

אריסיה דאביי אתא לקמיה דאביי, אמר ליה: מהו ליארס בחמשה עשר חדש? אמר ליה: חדא, דר"מ ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה, ועוד, בית שמאי ובית הלל - הלכה כבית הלל, ואמר עולא: הלכה כרבי יהודה, ואמר מר עוקבא: לי התיר רבי חנינא לשאת לאחר חמשה עשר חדש, כל שכן דאת ליארס.

כי אתא לקמיה דרב יוסף, א"ל, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: צריכה להמתין עשרים וארבעה חדש, חוץ מיום שנולד בו וחוץ מיום שנתארסה בו; והט בתריה תלתא פרסי, ואמרי לה פרסא בחלא, ולא אדרכיה. אמר אביי, האי מילתא דאמור רבנן: אפילו ביעתא בכותחא לא לישרי איניש במקום רביה, לא משום דמיחזי כאפקירותא, אלא משום דלא מסתייעא מילתא למימרא, דהא אנא הוה גמירנא ליה להא דרב ושמואל, אפי' הכי לא מסתייעא לי מילתא למימר<sup>70</sup>.

מן הדיון שקדם לדברי אביי משמע שהלכה פשוטה היא להקל כר' יהודה במחלוקתו עם ר' מאיר, מפני שזו מזוהה גם כדעת בית הלל, ומפני שאמוראים ראשונים פסקו כמותו להלכה ולמעשה. בשלב זה של הסוגיה אין הזקקות לכלל. כשאביי משיב לאריסו, הוא מונה בין הטעמים לפסוק לקולא, גם את מסורות הפסיקה הקודמות וגם את הכללים: ר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה, וב"ש וב"ה הלכה כב"ה. אם לא נאמר שיש כאן תוספת פירוש מאוחרת, אזי אביי השתמש בכלל, לפחות כשיקול נוסף לשיקולים אחרים, כדי לפסוק כר' יהודה<sup>71</sup>.

במקום אחד, מוסר רב אחא שמועה באופן שעולה ממנה פסק הלכה כר' שמעון, רבינא חולק על כך

---

<sup>69</sup> אולי אפשר גם לומר, שמלות הכלל אינן מדברי אביי אלא פירוש של הסתמא דגמרא, וכפי שמצוטט לעיל, המלים שבין המקפים, אינן מאביי אלא פירוש נוסף.

<sup>70</sup> בבלי כתובות ס' ע"א-ע"ב.

<sup>71</sup> יש לשים לב, שריבוי הטעמים לפסיקה נובע מכך, שהסוגיה מכוונת להדגיש ענין אחר, את העובדה שאביי נכשל בהוראה כשפסק במקום רבו. מצאנו את אביי בוחן את האפשרות לפסוק במקום רבו גם בענין אחר, כר' אליעזר בן יעקב, שמשנתו "קב ונקי", ושם נדחתה האפשרות לחלוטין על ידי רב יוסף. עיי' לעיל עמ' 343. יתכן שצירוף שני המקרים הללו משקף את העובדה שאביי אכן התלבט בשאלה אם אפשר לעבור לפסיקה בדרך של כללים.

וטוען שלא יתכן לפסוק כר' שמעון, גם מפני שדבריו הובאו בסתם משנה, וגם מפני הכלל ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה.<sup>72</sup>

### שיטת הלכות קצובות דבני מערבא

הכלל אודות ר' יהודה ור' שמעון, מוזכר בספרי הכללים, בדרך כלל כלשונו. אבל כבר בתקופת הגאונים היתה קיימת גם דעה, שהלכה כר' שמעון. זו היא המסורת של הלכות קצובות דבני מערבא. דעה זו נדחתה ע"י רוב הראשונים, שהרי היא עומדת בסתירה מפורשת לכללים המופיעים ברשימה שבתלמודים. יש המסבירים, שלדעת הלכות קצובות, הכלל מתייחס רק למסכת עירובין. גרמה לכך העובדה שהכלל הובא בתלמוד דווקא במסכת עירובין, ובכך הוא מצטרף למעין-כלל אחר: "הלכה כר' יהודה בעירובין". כנגדו עומד מעין-הכלל "הלכה כר' שמעון בכל השבת", העובדה שהראיות לסתירת הכלל, בסוגייה בעירובין, הובאו כולן מתוך מסכת עירובין, מחזקות את הסברה שאין מדובר כאן בכלל המקיף את כל התלמוד, אלא מתייחס רק למסכת זו.<sup>73</sup> אמנם, ראינו שכבר האמוראים הראשונים השתמשו בכלל גם לנושאים אחרים בהלכה, ולכן נראה שדעה זו שבהלכות קצובות לא מתאימה למה שהתקבל כבר בתקופת התלמוד. על כרחך יש לומר שלפני בעל הלכות קצובות היה נוסח אחר בתלמודו הירושלמי. זכר לדבר אולי נשתייר בנוסחה הסתומה המופיעה בירושלמי בסוף רשימת הכללים שלפנינו: "ומינה את שמע ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה". משפט חסר מובן כאשר הכלל מופיע לפני כן במפורש. אולי זהו שריד מנוסח ירושלמי שבו לא היה קיים הכלל ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה. ועדיין הדבר צריך עיון.<sup>74</sup>

### 4. ר' שמעון ור' מאיר

בהירארכיה שיוצרים הכללים של ר' יוחנן בין תלמידי ר' עקיבא, עומד ר' שמעון במקום השלישי. אין הלכה כמותו במחלוקות עם ר' יוסי ור' יהודה, אבל, לפי מסורת הכללים בירושלמי, הלכה כמותו כנגד ר' מאיר. לבבלי לא הגיע הכלל הזה, ולכן השאירו ב"תיקו" את הבעיה כמי משניהם הלכה. אם כי, גם בבבלי מוצאים מסורת, בסוגיית אגדה, שאין פוסקים הלכה כר' מאיר.

נראה שעצם העמדת השאלה ופתרונה בתיקו, יש בה ללמד דבר על עריכת סוגיית הכללים. אפשר

<sup>72</sup> בבלי בכורות י"א א'.

<sup>73</sup> ראה משי"כ ע"ז יד מלאכי, ס"י תקע"ז ובאנצ. תלמודית, ערך הלכה, עמ' רצ"ד ובהערות שם.

<sup>74</sup> מסורת זו נמצאת גם בחיבור הקבלי "ספר הפליאה". והיא אופיינית, כנראה, לחיבורים שיש להם שלשלת מסירה ארץ ישראלית. וראה להלן הדיון אודותיו. עמ' 367

לראות מכך, שהמטרה היתה להשלים מערכת של כללים. שהרי לא הציבו שאלה לגבי חכמים אחרים ומחלוקות אחרות. מכאן, שמערכת הכללים התמקדה בקבוצה מוגבלת של חכמים שלגביהם היה חשוב לנסח כללי פסיקה. אמנם, אפשר לומר שהיה ידוע בבבל על קיומו של כלל אך לא ידעו מהו, ולכן שאלו והשאירו בתיקו.

גם לכלל הזה אין נימוק בגמרא, ואפשר רק לשער את טעמו ממקומות אחרים בגמרא. בשלשה מקורות אגדה ניתן למצוא טעם, ישיר או מרומז, לכך שלא נקבעה הלכה כר' מאיר. הסבר אחד הוא הסבר עיוני, המבוסס על דרך לימודו של ר' מאיר:

אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו - שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים.<sup>75</sup>

זהו מקור המתייחס באופן ישיר לשאלה מדוע לא קבעו הלכה כר' מאיר. יתכן שר' אחא בר חנינא, בן הדור הסמוך לר' יוחנן, כבר הכיר את כללי הפסיקה של ר' יוחנן. אך יתכן גם שאין הוא מתייחס לכלל, אלא למציאות הרווחת, שבה בדרך כלל לא פסקו הלכה כר' מאיר.

תשובתו של ר' אחא בר חנינא שייכת למישור העיוני, להבנת תכונת תלמודו של ר' מאיר. יש בה טעם של אפולוגטיקה ומגמה של כבוד לשמו של ר' מאיר. יוצא, שדווקא מתוך מעלתו הגדולה נבעה גם החולשה - שאי אפשר לעמוד על דעתו. זהו הסבר במישור של "ר' יוסי נימוקו עמו", אלא שהוא מהופך לו. אצל ר' יוסי, יכולת ה"נימוק" גרמה לכך שיפסקו כמוהו, ואצל ר' מאיר החידוד גרם לכך שלא יוכלו לפסוק כמותו.

הסבר שני מבוסס על העימות המוסדי והאישי בין ר' מאיר לבין ר' שמעון בן גמליאל.

בימי רשב"ג נישנית משנה זו: רבן שמעון בן גמליאל נשיא, רבי מאיר חכם, רבי נתן אב"ד. כי הוה רשב"ג התם הווי קיימי כולי עלמא מקמיה, כי הווי עיילי רבי מאיר ורבי נתן הווי קיימי כולי עלמא מקמיהו, אמר רשב"ג: לא בעו למיהוי היכרא בין דילי לדידהו? תקין הא מתניתא. ההוא יומא לא הווי רבי מאיר ורבי נתן התם, למחר כי אתו, חזו דלא קמו מקמיהו כדרגילא מילתא, אמרי: מאי האי? אמרו להו: הכי תקין רשב"ג. אמר ליה ר"מ לרבי נתן: אנא חכם ואת אב"ד, נתקין מילתא כי לדידן... אמר להן רבן [שמעון בן] גמליאל: נייעילינהו, מיהו ניקנסינהו דלא נימרו שמעתא משמיהו. אסיקו

<sup>75</sup> בבלי עירובין י"ג ע"ב.

לרבי מאיר אחרים<sup>76</sup>, ולר' נתן - יש אומרים...

מתני ליה רבי לרבן שמעון בריה, אחרים אומרים: אילו היה תמורה לא היה קרב. אמר לו: מי הם הללו שמיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים? אמר ליה: בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך. אמר ליה: (קהלת ט) גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה! אמר ליה: (תהלים ט) האויב תמו חרבות לנצח. אמר ליה: הני מלי היכא דאהנו מעשייהו, רבנן לא אהנו מעשייהו! הדר אתני ליה, אמרו משום רבי מאיר: אילו היה תמורה לא היה קרב.

אמר רבא: אפילו רבי דענוותנא הוא, תנא אמרו משום ר"מ, אמר ר"מ לא אמר<sup>77</sup>.

לפי הסיפור הזה, היה מתח בין ר' שמעון בן גמליאל לבין ר' מאיר ור' נתן, ובעקבות האירוע הקשה שהיה בבית המדרש, הרחיק רשב"ג את ר' מאיר ור' נתן ופעל לפגיעה במעמדם ולדחיקת תורתם. מידת ההרחקה וההשכחה של תורת ר' מאיר מתוארת בכך שרבי מתעקש לשמר את השימוש בתואר "אחרים" ולהמנע מהזכרת שמותם אף על פי שבנו תמה על כך, כיון שחכמים אלו כבר אינם בעולם. גם דברי רבא מוסיפים לכך: רבא מציין שרבי הקפיד על העלמת שמו של ר' מאיר, למרות שהיה ענוותן. נראה, שהסיפור משקף מחלוקת ממושכת בין בית הנשיאות לבין ר' מאיר.

מהסיפור של המסובין בעכו<sup>78</sup> רואים, שלמעשיו של ר' שמעון בן גמליאל היתה חשיבות לקביעת ההלכה לדורות במחלוקות שבין תלמידי ר' עקיבא. יתכן שגם כאן מתגלה, שלבית הנשיאות היה תפקיד משמעותי בעיצוב ההלכה, והחלשות מעמדו של ר' מאיר בפני הנשיאים, רשב"ג ורבי, גרמה לדחיית הלכותיו.

אמנם, יש להדגיש, שמקובל מפי ר' יוחנן, שתורתו של ר' מאיר דווקא זכתה להשתקע במשנה בהיקף רחב. ר' יוחנן הוא שקבע ש"סתם משנה ר' מאיר". היחס בין הקביעה הזאת לבין דחיקת מעמדו של ר' מאיר בהלכה, תידון לקמן בפרק העוסק בכלל "סתם משנה ר' מאיר".

המישור השלישי שיכול לשמש הסבר לכך שהלכותיו של ר' מאיר לא התפשטו ונתקבלו: העדרותו הממושכת מארץ ישראל ומבית הוועד. תופעה זו משותפת לו ולר' שמעון, שניהם נרדפו על ידי הרומאים וברחו מפניהם. ר' שמעון למערה<sup>79</sup>, ור' מאיר למקומות שונים בארץ ובחוץ לארץ<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> לפי האמור כאן, כל "אחרים אומרים" הוא ר' מאיר. אבל אי אפשר לפרש כן כמבואר ב**תוספות סוטה**, י"ב א' ד"ה אחרים. ועיי שם פירונו לסתירה.

<sup>77</sup> **בבלי הוריות** י"ג ע"ב.

<sup>78</sup> **תוספתא ברכות**, פ"ה ה"א-ב, **בבלי פסחים** ק' ע"א, נדון לעיל עמ' 244.

<sup>79</sup> **בבלי שבת** ל"ג ע"ב, וש"נ.

<sup>80</sup> **קה"ר**, פרשה ז'. ד"ה טובה חכמה: ר' מאיר ערק. **בר"ר פליו**, כ"ו, ר' מאיר באסיא וש"נ.

בסך הכל, מספרן של מחלוקות ר' מאיר ור' שמעון איננו רב<sup>81</sup>. לכן, קשה לבדוק את מידת ההתייחסות לכלל. בבבלי לא ידעו את הכלל, ולכן לא הוזכר. אמנם, יש בבבלי "הלכה כר' מאיר בגזירותיו", אבל זהו סוג אחר של מאמר הלכתי, שאין להחשיבו ככלל פסיקה מחייב. בירושלמי קיבלו את הכלל והשתמשו בו כבשאר הכללים:

אמרינן דבי רבי ינאי: הלכה כרבי שמעון, רבי יעקב בר אחא בשם רבי יאשיה: הלכה כרבי שמעון. ר' יוסי צירניא בעא קומי רבי ירמיה דלא כן מה נן אמרינן רבי מאיר ורבי שמעון אין הלכה כרבי שמעון? אמר ליה: של בית קודמין היא, והא רבי יודה אומר מעין שניהן ור' יוסי אומר מעין שניהן, ורבי יודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי<sup>82</sup>.

ההבדל בין הבבלי והירושלמי בכלל הזה בא לידי ביטוי בספרי הכללים. ברוב הנוסחות של סתו"א, הכלל הוא שהלכה כמחמיר משניהם.<sup>83</sup> וזה תואם את המסורת של הבבלי, שאין הכרעה כאחד מהם. לעומת זאת, ב'הלכות קצובות דבני מערבא' שבספר 'הלכות גדולות', מופיע הכלל שהלכה כר' שמעון, והוא תואם את המסורת של הירושלמי<sup>84</sup>. ספרי כללים שבאו בעקבות 'סדר תנאים ואמוראים', כגון ה'כריתות' ו'הליכות עולם' אף הם פסקו להחמיר, כמסורת הבבלי. ואילו מבוא התלמוד המיוחד לר"ש הנגיד, מביא שהלכה כר' שמעון. ויתכן שהוא משקף חדירה של מסורת הירושלמי לעולמם של אחרוני הגאונים<sup>85</sup>.

## 5. הלכה כרבי

הכלל מופיע בשתי הרשימות בשם ר' יוחנן.

מסתבר, שמעמדו של רבי בין חכמי דורו, כמסדר המשנה וגדול הדור, דומה למעמדו של ר' עקיבא בין חכמי דורו, ולמעמדו של ר' יוסי ושאר תלמידיו הגדולים של ר' עקיבא ביחס לחכמי דורם. הכלל של ר' יוחנן הוא ניסוח פורמלי של התקבלות תורתו של רבי בקהל החכמים. כללו של ר' יוחנן איננו כלל במשנה - שהרי רבי כמעט ואינו נזכר במשנה. מכאן נמצא למדים שוב, שהכללים האישיים של רבי יוחנן אינם מכוונים בדווקא למשנה של רבי, ואין הם כללים מתודולוגיים במשנה, כי אם כללים

<sup>81</sup> פחות מעשרים במשנה, ובחלק מהן משתתפים במחלוקת גם ר' יוסי או ר' יהודה, ואז הכלל אינו תקף.

<sup>82</sup> **ירושלמי תרומות פ"א**, מ"ח ע"ב. זהו סוג אחר של תירוץ לשאלת הייתור של פסק פרטי במקום שיש כלל, ועי' לקמן עמ' 283.

<sup>83</sup> **סתו"א**, מחז"ו עמ' 490, מרכס, קטע C עמ' 11. אבל בקטע A עמ' 3: הלכה כר' שמעון. והקטע הזה מקביל בהרבה פרטים לנוסח הלכות קצובות. עי' להלן אודות סתו"א, עמ' 356 ואילך. ועי' ר"ש אברמסון, לתולדות נוסח סתו"א, עמ' 222.

<sup>84</sup> עמ' 17 במהדורת ה**ילדסהיימר**.

<sup>85</sup> עי' **חידושי מהר"צ חיות** לעירובין מ"ו ע"ב.

המבוססים על הערכת מעמדם של האישים הללו.

השאלה אם הנוסח הוא "מחברו או מחבריו" דומה לבעיה לגבי ר' עקיבא ור' יוסי. והוסבר לעיל שהיא נובעת כנראה מכך שהמשמעות הראשונית היא דומה – הלכה כמותו כנגד כל אחד מחבריו החולק עמו. בתלמוד עצמו מוצג הדבר כספק, אם הלכה כמותו גם כנגד רבים, ויש דעה שזו מחלוקת אמוראים ראשונים<sup>86</sup>. מובן שיש לומר לפי דרכנו שזו השלכה מאוחרת מתקופת התפשטות הכללים אל האמוראים הראשונים שלא התייחסו לכללים בפסיקותיהם<sup>87</sup>.

## 6. סיכום קובץ הכללים

הכללים האישיים מבית מדרשו של ר' יוחנן משקפים את ההירארכיה האישית בין גדולי דורות התנאים. הכללים מתייחסים לשלשת הדורות האחרונים: ר' עקיבא, תלמידי ר' עקיבא, ודורו של רבי. בדור ר' עקיבא - ר' עקיבא, עמוד המשנה וההלכה, הוא החכם העיקרי, בדור הבא, גדולי הדור הם הקבוצה המצומצמת של תלמידי ר' עקיבא, ובתוכם ההירארכיה הפנימית היא: א. ר' יוסי, ב. ר' יהודה ג. ר' שמעון וד. ר' מאיר. ובדור הבא, הוא דור החתימה של תקופת התנאים, עומד במרכז רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, שאצלו חברו "תורה וגדולה במקום אחד".

אין אנו מוצאים את הכללים הללו בשימוש קודם לימי ר' יוחנן, אך מסתבר שקדמה לניסוח הכללים על ידי ר' יוחנן ובית מדרשו הכרת המציאות ההלכתית הרווחת - שאכן נהגו למעשה לפסוק כגדולי הדורות הקודמים.

בזאת מתיישבת היטב גם קושיית החוות-יאיר שהוזכרה במבואנו, כיצד יתכן שהחליטו על גדולתו של חכם אחד על פני כל היתר. ברור, שכאן ההחלטה איננה החלטה שרירותית של ר' יוחנן, אלא תאור של העובדות ההיסטוריות שהתפתחו לכללים. ר' עקיבא היה גדול דורו, ורבים של החכמים העיקריים בדור הבא, שתרומתם לעיצוב ההלכה של המשנה היא תרומה מכרעת. ר' יוסי נחשב על ידי חכמי הדור הבא כגדול שבדורו, ואף בדורו נהגו לפסוק כמותו, בדרך כלל. רבי, עורך המשנה, היה בודאי גדול הדור והאיש שהטביע את חותמו על ההלכה בדור האחרון של התנאים יותר מכל. גדולי האמוראים הראשונים, בא"י ובבבל היו תלמידיו. וממילא ברור, שנהגו לפסוק כמותו ברוב ענייניהם. אין זאת אומרת שלא הרשו לעצמם לפסוק דלא כרבי, אך בסופו של דבר, ההלכה הרווחת היתה כמותו.

<sup>86</sup> בבלי ב"ב קכ"ד ב'.

<sup>87</sup> וכך יש לפרש גם בפסחים כ"ז א', כתובות כ"א א'.



עד שבא ר' יוחנן וניסח את הדברים ככללים, היתה זו מציאות רווחת בפסיקה, אך לא חובה משפטית מנוסחת. משקיבע ר' יוחנן את המציאות הזאת בנוסח הכלל, הפכה המציאות לדרישה משפטית. התשובה לשאלת החוות יאיר היא, שאכן לא החליטו על גדולתו של חכם אחד, ואף לא החליטו שהוא צודק תמיד. מה שקרה הוא שנזקקו למנגנון פסיקה, שיאפשר לפסוק מן המשנה מבלי לדון בכל מקרה לגופו. ר' יוחנן יצר מנגנון פורמלי, המחליף את עקרון הרוב, שאי אפשר להפעילו כשאינן סמכות מרכזית אחת.

חידושו זה של רבי יוחנן ובית מדרשו נתקבל בארץ ישראל, כפי שניכר מן התלמוד הירושלמי, ללא עוררין, ואילו בבבל ארך זמן עד שנתרווח והתקבל. עם זאת, ניתן לשער שבדורות האחרונים של האמוראים בבבל, ובודאי בדורות של חתימת התלמוד, כבר היו כלליו של ר' יוחנן ידועים ומקובלים. ראינו, שהפסיקות המפורשות בתלמוד אינן עקביות, לפעמים הן תואמות את הכלל ולפעמים עומדות כנגדו, אולם, הפסיקה המפורשת בתלמודים היא ברובה הגדול מלפני תקופת התפשטות הכללים. אפשר, שלאחר התפשטותם של הכללים חדלו מלהזקק לפסיקות מפורשות, וסמכו על הכללים, ורק במקרים חריגים ציינו את החריגה והתייחסו לכך במפורש. מקרים אלה הם ספורים ויצאו מן הכלל כדי ללמד על הכלל כולו, כלל שבשתיקה. משהתפשטו כלליו של ר' יוחנן בבבל, הם הפכו להיות לכלי פסיקה מקובל, גם מפני שהם התאימו ברוב המקרים למנהג הרגיל. לכן, הכללים של ר' יוחנן לא היוו מהפכה בעולם ההלכה, ותהליך התקבלותם לא היה מלווה בפולמוס בולט.

יתכן שאפשר להצביע על אביי כחכם הראשון בבבל שהתייחס באופן משמעותי לכללים האישיים של ר' יוחנן. אביי הוא האמורא הראשון שמופיע כמתרץ סתירה בין פסיקה של ר' יוחנן לבין כלל הפסיקה, ובכמה מקומות משתמע שהוא השתמש בכללים כשיקול בפסיקה, בצירוף עם שיקולים אחרים. נראה, שאביי גם הוא שעומד על המשמעות המהפכנית של פסיקה על פי כללים. פסיקה פרטנית חייבת להעשות על ידי רב מוסמך לפסיקה. אבל במקום שיש כללים, עולה האפשרות שתלמיד יפסוק על פי הכלל. אף על פי שהצעה זו נדחית בתוקף בגמרא, הגילוי של אביי במקומו עומד, ובסופו של דבר יבוא לידי ביטוי בתקופות אחרות<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> ועיי' משי"כ בענין הוראה במקום רבו לעיל עמ' 215, ולקמן עמ' 343.  
257

## ד. כללים אישיים שאינם בקובץ

מלבד הכללים המופיעים ברשימה העיקרית שבשני התלמודים, מצויים עוד כללים אישיים בודדים בלבד, שאותם נסקור להלן.

### 1. כרבן שמעון בן גמליאל

יש שני כללים המופיעים בספרות הכללים ומתייחסים לרשב"ג:

אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטריפות<sup>89</sup>.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו - הלכה כמותו, חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה.

בין שני הכללים הללו קיימת סתירה לכאורה. אם ר' יוחנן אמר שהלכה כרשב"ג בכל מקום - אין צורך שיאמר שהלכה כמותו בטריפות. אולם, לאמיתו של דבר הכלל הראשון אינו קיים בתלמוד, והוא מאמר תלמודי ששינה טעמו ומשמעותו בספרי הכללים, כמפורש לעיל<sup>90</sup>.

לעומת זאת הכלל "כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו - הלכה כמותו, חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה", אכן נראה ככלל פסיקה אישי, וראוי לו שייאמר מפי ר' יוחנן. שהרי הוא תואם את העקרון המשותף לכל הכללים שברשימה, רשב"ג הוא אביו של רבי והוא החכם הדומיננטי בדור הביניים. אמנם, אין הוא שייך לחבורה המובהקת של תלמידי ר' עקיבא ולכן יתכן שנמנה בפני עצמו ולא בתוך קבוצת הכללים האישיים. מצד שני, אי אפשר להתעלם מן העובדה שהכלל איננו נמצא ברשימת הכללים, ועובדה זו, בצירוף עם פרטים נוספים שיידונו לקמן, מטילה ספק בייחוסו של הכלל לר' יוחנן.

כלל זה מופיע בבבלי בפי רבה בר בר חנה, בשם ר' יוחנן<sup>91</sup>, ובירושלמי, בלשון: תמן אמרין<sup>92</sup>. מכיון שמדובר בירושלמי נזיקין, יתכן שהתמן אמרין אינו מכוון לבבל, אלא דווקא לטבריה של ר' יוחנן<sup>93</sup>, ואם כן, אפשר לומר שאין סתירה בין התלמודים, וגם לפי הירושלמי הכלל מיוחס לר' יוחנן<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> מבוא התלמוד לרב יוסף אבן עקנין, וכנגדו ראה: שו"ת חוות יאיר סימן צד ד"ה אין הלכה: אין הלכה כרשב"ג בטריפות. ה"ע ל"ד ע"ב.

<sup>90</sup> עמ' 78. וכן כתב ביד מלאכי בערכו.

<sup>91</sup> בבלי כתובות ע"ז ע"א, ומקבילות, ע"י שם במסורת הש"ס השלם.

<sup>92</sup> ירושלמי ב"ב פ"י י"ז ע"ד.

<sup>93</sup> כדעת ר"ש ליברמן בענין "תלמודה של קיסרין", עמ' 9 ואילך.

<sup>94</sup> יש להעיר, שהכלל אינו נזכר עוד בירושלמי, ואי אפשר להשוות למקום אחר, שהוא ה"תמן". אלא שבהתחשב בעובדה שאין ירושלמי לחולין - מקומה המקורי של השמועה, אין לעובדה זו חשיבות יתירה.

אולם, מן העיון בירושלמי מסתבר יותר שכלל זה דווקא איננו משל ר' יוחנן, אף על פי שבבבלי הוא מובא בשמו.

בירושלמי, מוסרים טעם לכלל, בשם רב:

תמן מרין: בכל מקום הלכה כרשב"ג חוץ מערב וציידין וראייה אחרונה

אמרין: ובלבד במשנתינו.

רבי אמי בר קרחה בשם רב: ולמה אמרו בכל מקום<sup>95</sup> הלכה כרשב"ג? שהלכות קצובות היה אומר מפי בית דינו.<sup>96</sup>

מכך שהטעם ניתן בשם רב, משמע שאכן הירושלמי מייחס את הכלל לחכמי בבל.

נראה לומר, שהכלל מוצאו מרב ורבה בר בר חנה הביאו ממנו. הייחוס לר' יוחנן בבבלי אינו אלא אשגרה, בשל ריבוי המסורות של רב"ח בשם ר' יוחנן, ובמיוחד בענייני פסק הלכה<sup>97</sup>. בכך תוסבר יפה הסתירה שנמצאת בבבלי מפסק של ר' יוחנן לכלל, סתירה שהבבלי תירצה בכך שיש מחלוקת אמוראים בשאלה אם אכן סבר ר' יוחנן את הכלל הזה<sup>98</sup>.

גם סגנונו של הכלל, המערב את הניסוח האישי "כרשב"ג", עם הסיוג: "במשנתנו" אינו מתאים לר' יוחנן. לר' יוחנן מיוחסות שתי מערכות כללים, סידרת כללים מתודולוגיים אודות ספרות התנאים, שלא נראה שיש בה מקום לכלל בעל אופי אישי. ומערכת כללים אישיים שאין בה מרכיב מתודולוגי<sup>99</sup>.

ועוד. הכללים האישיים של ר' יוחנן וביית מדרשו באו להכריע במחלוקת בין יחידים: כשקובעים מיהו התנא שהלכה כמותו, מוסרים מול מי הוא חולק. בין אם זה שם פרטי, כגון ר' יהודה במחלוקתו עם ר' שמעון, בין אם זה שם כולל: מחבריו. אבל גם חבריו, כפי שהוסבר לעיל, אינו אלא שם כולל למספר יחידים, ולא קביעה שהלכה כמותו במחלוקתו גם עם הרבים או כנגד הסתם. לעומת זאת, "הלכה כרשב"ג במשנתנו", משמע בכל מקום שהוא מופיע במשנה, גם כנגד הסתם.

<sup>95</sup> "בכל מקום" שבלשונו של רב הוא נוסח של כלל גמור. כלשון המשנה: **בתרומות** פ"א מ"ב "חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר". ועי' גם **תוספתא חגיגה** פ"ג הכ"ב. שם הנוסח "בכל מקום" מדגיש את החלטיות פסק ההלכה כבית הלל. יש לציין שהנוסח שם "בכל מקום" אינו מצוי בכל כתה"י והנוסחאות וכנראה נכנס בהשפעת הפסיקה המאוחרת. עי' בתוספ"כ שם. ועי' משי"כ לקמן, עמ' 326.

<sup>96</sup> **ירושלמי ב"ב** פ"י י"ז ע"ד.

<sup>97</sup> רבה בר בר חנה הוא המוסר את הכלל בבבלי, ורב הוא בעל הטעם של הכלל בירושלמי. רב ורבה בר בר חנה היו בני דודים, (**בבלי סנהדרין** ה' ע"א), שלמדו יחד בא"י: (**בבלי מועד קטן** ט"ז ע"ב) לאחר מכן מוצאים את רבה בר בר חנה בסורא (**בבלי ברכות** י"ב ע"א), קרוב מאד לרב. לפי **ירושלמי ב"מ** פ"ה י' ע"ג, היו להם עסקים משותפים, וכן **בבלי קידושין** נ"ט א', שמועותיהם מתחלפות: **בירושלמי ברכות** פ"ח יב ע"ג: "רב בשם אבא בר חנה ואית דאמרי לה אבא בר חנה בשם רבי, וכן **בבלי מו"ק** יט ע"א: "אורי ליה רב לרב חננאל, ואמרי לה רבה בר בר חנה לרב חננאל".

<sup>98</sup> **בבלי ב"מ** ל"ח ע"ב. אמנם דעה זו מופיעה רק כתירוץ במקום אחד, אבל היא משקפת היטב את סתירת המקורות הנוגעים לר' יוחנן ולפסיקה כרשב"ג.

<sup>99</sup> לעיל, בפרק ד', התבאר בהרחבה שמאמרי הלכה המורכבים מצירוף שם חכם ונושא נדון אינם כללים אלא פסקים בצירוף ציון מקום.

מכל הסיבות הללו, נלענ"ד, שלמרות שיש רק מופע יחיד בירושלמי של הכלל בשם רב, יש לקבל זאת כעדות אמינה.

עוד ראייה לדבר מהסוגיה הבאה:

אמר רבה בר רב הונא: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ואמר רבה בר רב הונא<sup>100</sup>: אין הלכה כדברי חכמים. פשיטא, כיון דאמר הלכה כרבן שמעון בן גמליאל - ממילא ידענא דאין הלכה כחכמים! מהו דתימא: הני מילי - לכתחילה, אבל דיעבד - שפיר דמי, קא משמע לן: דאי עביד - מהדרין ליה. אמר לו הבא עדים כו' אמר רבן שמעון בן גמליאל כו'. אמר רבה בר רב הונא (אמר רבי יוחנן)<sup>101</sup>: הלכה כדברי חכמים, ואמר רבה בר רב הונא (אמר רבי יוחנן): אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. פשיטא, כיון דאמר הלכה כדברי חכמים - ממילא ידענא דאין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל! הא קא משמע לן: דבההיא אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, הא בכלהו - הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. לאפוקי מהא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו - הלכה כמותו, חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה.<sup>102</sup>

יש לפנינו שני פסקים כפולים ועל כן - מיותרים. במקרה הראשון, מתרצים את הכפילות מבלי להתייחס לכלל, ומסבירים מדוע יש צורך לכפול את הפסק, לחיוב ולשלילה. במקרה השני, התירוץ בגמרא מתייחס לכלל "הלכה כרשב"ג", ומוסבר בגמרא שהכפילות נועדה להדגיש שהפסק כאן מנוגד לכלל המיוחס לר' יוחנן.

לפי תירוץ הגמרא, רבה בר רב הונא סבר שהלכה כרשב"ג בכל מקום, לא רק במשנתנו ואפילו בערב וצידן והלכה אחרונה. היות ורבה בר רב הונא בא מבית מדרשו של רב, מסתבר לומר שהוא אכן קיבל מרב את הקביעה שהלכה כרשב"ג בכל מקום.

אמנם, לנוכח העובדה שרב איננו פוסק לפי כללים, קשה לשער שרב ניסח כאן כלל פסיקה כרשב"ג. ובאמת, הדברים אינם מנוסחים בשמו ככלל, אלא כנימוק למציאות השכיחה: "ולמה אמרו בכל מקום הלכה כרשב"ג?" כלומר, רב איננו אומר שצריך לפסוק כרשב"ג, אלא מסביר מדוע "בכל מקום אמרו"

<sup>100</sup> קיימת גם גירסה "רבה בר בר חנה", (עי' דק"ס). והחילוף ביניהם מצוי בכת"י. (עי' אלבק, מבוא לתלמודים עמ' 305-306). אבל מן הדיון בסוגיה לקמן נראה שלא הקשו על הסתירה בין הפסק של רבה בר רב הונא לכלל של רבה בר חנה, ולכן מסתבר שהנוסח העדיף כאן הוא רבה בר רב הונא. וכך הוא בכת"י תימני <sup>101</sup> בדק"ס מובא נוסח כת"י שאינם גורסים ר' יוחנן. ועיי' נימוקו להצדיק נוסח זה. <sup>102</sup> בבלי סנהדרין לא ע"א.

שהלכה כמותו. אין זאת אלא שרגילים היו לפסוק כמותו, אך לא שהיה בידם כלל מחייב לפסוק כך. מאמר זה דומה להסבר שחיפשו בגמרא מדוע הלכה בכל מקום כבית הלל.

ואילו הכלל המיוחס לר' יוחנן: שהלכה כרשב"ג במשנתנו בכל מקום מלבד בשלש ההלכות: ערב, צידן והלכה אחרונה, אף הוא איננו כלל מחייב, אלא כלל "מסמן". אין כאן אלא הדגשה על המקומות שבהם אין ר' יוחנן פוסק כרשב"ג, אף על פי שבדרך כלל פוסקים כמותו. הניסוח הזה, נחשב מאוחר יותר ככלל מחייב, כפי שראינו גם בדוגמאות אחרות. אולם, דעת הפוסקים איננה מוחלטת גם בדבר זה, היות ובבבלי הוצגה גם סתירה לקביעה זו, ותירצוה ב"תרי אמוראי אליבא דר' יוחנן".<sup>103</sup>

ראוי לדון אם כן, מדוע נתפשטה הלכה כרשב"ג.

מסתבר שרב, שהכיר את בית מדרשו של רבי, בנו של רשב"ג ועורך המשנה, ידע על טיב הלכותיו של רשב"ג והעריכן. יש לברר אם כן מה פירוש המושג "הלכות קצובות היה אומר".

המושג "הלכות קצובות"<sup>104</sup> מופיע רק פעם אחת נוספת בירושלמי<sup>105</sup>, כסוג של דבר הלכה שיש לסיים בו הלימוד לפני שנגשים לתפילה, כדי שדעתו של המתפלל תהיה מיושבת. הלכות קצובות, אם כן, הן הלכות שאין בהן ספק ומחלוקת. המונח המקביל לזה בסוגיה המקבילה בבבלי הוא "הלכות פסוקות".<sup>106</sup> ורש"י אכן מפרשו שם: "הלכה פסוקה - שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו", וכן: "הלכות פסוקות שאין עליהן קושיות ותירוצים שיהא צריך להרהר בהן"<sup>107</sup>.

ניתן היה לפרש שרב ידע, שההלכות של רשב"ג הינן בבחינת הלכות פסוקות וקצובות. הבעיה היא, שהלכות אלו שנויות במחלוקת גם במשנה - שאם לא כן לא היה צריך לפסוק הלכה כרשב"ג במשנתנו. על כרחך הפירוש כאן איננו שהלכות אלו אין בהן מחלוקת, אלא שרשב"ג היה שונה אותן בדרך של הלכות קצובות מפי בית דינו, ועובדה זו נותנת להן תוקף יתר על הדעות המובאות כנגדן.<sup>108</sup>

לדעת התוספות, "הלכתא פסיקתא" ניכרת לפי סגנונה<sup>109</sup>. הסגנון: "כל המשנה ידו על התחתונה" הוא

<sup>103</sup> עיי בבלי ב"ב קע"ג ב', יד מלאכי סי' ש"י - ש"ח, ורי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 164. <sup>104</sup> דנו במשמעות המושג הזה בהקשר של ספרות הגאונים: ספר הלכות קצובות וספר הלכות פסוקות. נ. דניציג, מבוא להלכות פסוקות עמ' 2-8, 14 - 15 ובהערות שם.

<sup>105</sup> ירושלמי ברכות פ"ה ח' ע"ד.

<sup>106</sup> בבלי ברכות ל"א ע"א.

<sup>107</sup> רש"י עבודה זרה ז' ע"א, ד"ה ואיבעית אימא. ועיי יד מלאכי סי' ש"י

<sup>108</sup> הדברים קרובים למש"כ רי"ן אפשטיין במבואות לספרות התנאים עמ' 163 - 168.

<sup>109</sup> תוספות עבודה זרה ז' ע"א, ד"ה משום: "ה"יג משום דקתני לה כ"י הלכתא פסיקתא, כלומר דקתני "כל המשנה" הוא לשון הלכה פסוקה, ולא גרסינן גבי כמו שפירש הקונטרס, דהא איכא מאן דאמר התם דאין הלכה כההיא דכל החוזר בו כו'.

"לשון הלכה פסוקה"<sup>110</sup>. יש לציין, שבאמת יש כמה וכמה הלכות במשנה בשם רשב"ג, שמנוסחות בסגנון "רשב"ג אומר כל..."<sup>111</sup>, שלדעת התוס' הוא סימן להלכה פסוקה, וכן יש ביטויים נוספים שמשמעים באופן דומה, כגון: "הכל כמנהג המדינה"<sup>112</sup>, "כלל אמר רשב"ג"<sup>113</sup>, "הכל כבנין היכל"<sup>114</sup>, "הכל לפי הסלע"<sup>115</sup>. אבל לשונות אלה אינן מיוחדות לרשב"ג, ונמצאות גם בלשונם של שאר תנאים<sup>116</sup>. ועוד, דוגמתן מצויות גם בתוספתא, ואין הסבר מדוע דווקא "במשנתנו" הלכה כמותו - אם נוסח הקצוב הוא הקובע, היה צריך להיות כך גם בשאר מקורות התנאים<sup>117</sup>.

טעם הכלל מכיל שני מרכיבים, האחד, שניידון לעיל, הוא שהלכותיו הן "הלכות קצובות", השני הוא, שהיה שונה אותן מפי בית דינו.

השם 'ר' שמעון בן גמליאל' מופיע במשנה קרוב למאה פעמים, בחלק מהן מדובר על רשב"ג שחי עוד בירושלים בזמן הבית, והיה בין הרוגי מלכות<sup>118</sup>. אבל ברוב המקרים מדובר אודות נכדו, רשב"ג השני, שהיה בצעירותו ביבנה ואחרי חורבן הדרום עבר לאושא והנהיג שם נשיאותו. אין ספק, מתוך בחינת ההקשרים שבהם הובא הכלל לפסיקה בתלמוד, שהאמוראים הבינו כי הכלל מתייחס לרשב"ג השני ולא לראשון<sup>119</sup>.

בית דינו של רשב"ג השני הוא כנראה בית הדין של הנשיא, מוסד שהיה קיים בצד בית דין הגדול עוד מימי יבנה, ונמשך לפחות עד ימיו של ר' יהודה נשיאה, נכדו של רבי<sup>120</sup>. לבית דין זה היתה כנראה

<sup>110</sup> על המושג "הלכות פסוקות" בתלמוד עיי' עמ' 299.

<sup>111</sup> כגון: **שביעית** פ"ט מ"ה: "כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית", **פסחים** פ"ב מ"ג: "כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו", **ב"ק** פ"ג מ"ג: "כל המקלקלין ברשות הרבים והזיקו חייבין לשלם", **עבודה זרה** פ"ג מ"א "כל שיש בידו כל דבר", **מקואות** פ"ו מ"ז ו**ידיים** פ"ב מ"ב: "כל שהוא מבריית המים טהור", ובתוספתא: **תוספתא שביעית**, פ"א ה"ג, פ"ג ה"ט, **נדה** פ"ו ה"א ועוד.

<sup>112</sup> **כתובות** פ"ו מ"ד, **ב"מ** פ"ז מ"א, **ב"ב** פ"י מ"א.

<sup>113</sup> **גיטין** פ"ז מ"ו.

<sup>114</sup> **ב"ב**, פ"ו מ"ד.

<sup>115</sup> **ב"ב** פ"ו מ"ח.

<sup>116</sup> השערה אחרת שאפשר להעלות היא שרב אמר רק שהלכה כרשב"ג במשנתנו בכל מקום שהיה אומר הלכות קצובות מפי בית דינו, ולא שבכל מקום במשנתנו הלכה כמותו מפני שתמיד היה אומר הלכות קצובות. כל עוד לא נמצאה עדות לנוסח כזה, אי אפשר לצאת מכלל השערה.

<sup>117</sup> אמנם, יש לדון אם במשנתנו הוא רק במשנת רבי או גם בתוספתא. ועיי' להלן.

<sup>118</sup> אין סימן חיזוני להבחין בין שני הרשב"ג, אלא לפי ההקשר והענין. כגון, **ספרא תזריע** פרשה א', פרק ג': "מעשה שעמדו קינים בירושלים בדינר זהב, אמר רבי שמעון בן גמליאל המעון הזה לא אליו הלילה עד שיהו בדינרים של כסף". כאן ברור שמדובר ברשב"ג שחי בזמן הבית. אין לומר שהתואר "רבי" שבספרא מכוון להבחין בין רשב"ג הראשון לבין השני, כי מוצאים בד"כ לשניהם את התואר רבן ולפעמים גם רבי.

<sup>119</sup> **תוספות כתובות** ס"א א' ד"ה הלכה כר"א, מבהירים שהכלל בדבר הלכה כרשב"ג מתייחס לרשב"ג השני בלבד.

<sup>120</sup> בית דינו של רבן גמליאל דיבנה מוזכר **במשנה**, **ראש השנה** פ"ב מ"ט, **בתוספתא ברכות** פ"ב ה"ו, **שביעית** פ"א ה"א, **כלאים** פ"ד ה"א, **בבלי מו"ק** ג' ע"ב, **גיטין** ל"ז א', ועיי' שם **ברש"י**, ד"ה ר"ג, שסבר שאין הכוונה דווקא לרבן גמליאל, אלא נשיאי ישראל שבכל דור ודור ובית דינם. ועיי' עוד **ברש"י** **ב"ק** ל"ז ע"א ד"ה אין צריכין. בית דינו של רבי

סמכות מיוחדת לתקן תקנות, אבל כאן אנו שומעים שהיה לו גם מעמד ייחודי בקביעת הלכה. אפשר, שלדעת רב, ההלכות שנמסרות בשם רשב"ג במשנתנו הוסכמו על דעת בית דינו, ומכאן תקפן. בית דינו של רשב"ג אינו נזכר במקורות תנאיים אחרים, בניגוד לבתי הדין של רבן גמליאל ורבי, ואפשר שזה נובע דווקא מכך שסתם רשב"ג, בכל מקום, הוא רשב"ג ובית דינו. רק במקום אחד אפשר להצביע על הלכה שנאמרת מפי רשב"ג והיא אכן הלכה שנאמרה מפי בית דין:

זתים של שביעית אין עושין אותן בקתכי, רבן שמעון בן גמליאל מתיר, רבן גמליאל ובית דינו התקינו

שיהו עושין אותן בקתכי<sup>121</sup>

מעמדו של רשב"ג עצמו בין חכמי דורו הוא מיוחד במינו. על החבורה העיקרית של חכמי הדור ההוא באושא, נמנים גדולי תלמידיו של ר' עקיבא: ר' יהודה בר אילעאי, ר' יוסי בן חלפתא, ר' מאיר, ר' שמעון בר יוחאי, ועמהם נמנים: ר' נחמיה, ר' אלעזר בן שמוע, ר' אליעזר בן יעקב ור' יוחנן הסנדלר<sup>122</sup>. רשב"ג אינו שייך לחבורה זאת: במשנת אבות הוא נמנה בשושלת נפרדת<sup>123</sup>. וכנראה שהיה בעיקר תלמידו של אביו, רבן גמליאל דיבנה<sup>124</sup>. קיים סיפור אחד על עימות חריף בינו לבין ר' מאיר ור' נתן, בענינים של מעמד הנשיא בין החכמים<sup>125</sup>. מצד שני, מוצאים את רשב"ג לומד עמהם, נמנה עמהם בענינים שונים, והם מוסרים הלכות זה מפי זה<sup>126</sup>. ובמידה מסוימת נראה שיש לו מעמד של מכריע

---

נזכר במשנה **עבודה זרה** פ"ב מ"ו, **אהלות** פ"ח מ"ט, **תוספתא שביעית** פ"ד ה"ז, **גיטין** פ"ג ה"י. בית דינו של ר' יהודה נשיאה, נזכר ב**תוספתא ע"ז** פ"ד ה"א. וב**בבלי ע"ז** ל"ו ע"א, **בחולין**, ה' ע"ב, מדובר לפי רש"י ברי"ג בנו של רבי יהודה הנשיא, שהיה מן האחרונים. ועי' ב**ירושלמי שבת**, פ"א, ג' ע"ד, שיתכן שבית דינו גם יחלקו עליו, וכל הסוגיה שם ומקבילותיה בגיטין וע"ז, עוסקות בבית דינו של הנשיא.

<sup>121</sup> **תוספתא שביעית** פ"ו הכ"ז.

<sup>122</sup> עי', **בראשית רבה**, פרשה ס"א עמ' 660, ובמקבילות הנזכרות שם. באף אחת מן הרשימות לא מופיע רשב"ג. <sup>123</sup> מבנה הפרקים הראשונים של פרקי אבות משקף שני סדרי מסירה. חלק ראשון, מתחילת פרק א', מגיע עד סוף הזוגות - הלל ושמואי, ואחריהם, בסוף פ"א ותחילת פ"ב, סדר החכמים הוא סדר הנשיאים מבית הלל. פ"ב ממשיך בסדר הזה, עד אמצע משנה ד'. משם יש התחלה חדשה: שוב מביאים קבוצת מאמרים של הלל הזקן, ומתחילה ממנו שלשלת אחרת: רבן יוחנן בן זכאי שקיבל ממנו, ואחר כך חמשה תלמידים שהיו לריב"ז.

<sup>124</sup> **בראשית רבה** פרשה ס"ה ד"ה ותקח רבקה. **בבבלי סוטה**, מ"ט ע"ב, ועוד, משמע שהיו לבית הנשיא סדרי חינוך מיוחדים, ובכללם גם לימוד חכמת יוונית - כיון שהיו צריכים למלכות.

<sup>125</sup> הסיפור **בבבלי הוריות** י"ג ע"ב, הוא סיפור אגדה, המהווה הסבר לשני עניינים בספרות התנאים: אחד, לברייתא הקובעת את סדרי הכבוד בבית הדין, והשני, איזכורם של חכמים במשנה בכינוי האנונימי: "אחרים". לסיפור הזה אין יתמוכין נוספים במקורות תנאיים. חלק מהאמור בו מיוחס לר' יוחנן, ולשונו לשון ארמית. כך שיש להזהר מאד מהסקת מסקנות היסטוריות מסיפור זה. במקורות התנאיים הראשונים אין ביטוי למתח בין רשב"ג וחבורת תלמידיו ר"ע באושא. ואדרבה, ר' עקיבא ציוה את תלמידיו אלה, האחרונים, לנהוג כבוד זה בזה, מן הסתם כלקח ממותם של תלמידיו הראשונים. עי' **בראשית רבה**, פרשה ס"א עמ' 660.

<sup>126</sup> רשב"ג בשם ר' יהודה: **תוספתא כלים** ב"ק פ"ה ה"ד, בשם ר' יוסי: **תוספתא דמאי**, פ"ג ה"ב וי"ד, **טהרות** פ"א ה"ט"ז. בשם ר' מאיר: **כתובות** פ"ו ה"י. בשם ר' יוחנן הסנדלר: **תוספתא כלים** ב"ק, פ"ד ה"ב. ר"מ בשם רשב"ג: **כתובות** פ"ב מ"ד. מעשה בא לפני רשב"ג ור' יוסי: **ב"מ** פ"ח מ"ח, מעשה ברשב"ג, ר' יהודה ור' יוסי: **תוספתא מעשר שני** פ"ג ה"יח. רשב"ג שואל את ר' יוסי הלכה: **תוספתא סוכה** פ"ב ה"ב. רשב"ג מזמן את ר' יהודה ל"בי תעניתא": **בבלי נדרים** מ"ט ע"ב.

לפיכך, מובן מדוע רשב"ג לא נכנס למערכת הפסקים של ר' יוחנן הנוגעת לחבורת תלמידי ר' עקיבא: ר' יוסי, ר' יהודה, ר' שמעון ור' מאיר. בכללים שבין החבורה הזאת דנו לעיל, בפרק על הכללים של ר' יוחנן. כאן יש כלל בעל אופי אחר: הכלל אינו מעמיד את רשב"ג בשורה השוואתית עם חכמי דורו, אלא קובע מעמד מיוחד להלכות שנקבעו בשמו במשנה<sup>128</sup>.

## במשנתו

סיוגו של הכלל ל"משנתו" בלבד, מורה, שכלל זה, שונה מהכללים האישיים האחרים, כדוגמת קבוצת הכללים המיוחסת לר' יוחנן. אין זה כלל "אישי" באופן מובהק, אלא כלל "ספרותי"<sup>129</sup>. כלומר, אין הוא מתייחס למעלתו האישית של רשב"ג, שהרי אין הוא תקף מחוץ למשנה, אלא הוא מתייחס לאופן קביעת ההלכות בשמו במשנת רבי<sup>130</sup>. לפיכך, יש לבדוק אם קיימים מאפיינים למובאות מרשב"ג במשנה.

ניתן לציין שתי תופעות ייחודיות:

היחס המספרי בין ההלכות שהובאו בשמו במשנה לבין ההלכות שהובאו משמו בתוספתא הוא חריג: יש פי שלש הלכות בשמו בתוספתא, לעומת המשנה. אצל התנאים המקבילים לו, בני דורו, היחס שונה, והפער בין המשנה לבין התוספתא קטן הרבה יותר. הבדיקה המספרית הזאת עשויה להעיד, שיתכן שמתוך מכלול ההלכות של רשב"ג, הכניס רבי למשנה רק את אלו שידע שמוצאן בבית דינו של אביו<sup>131</sup>. יש במשנה כתשעים הלכות בשם רשב"ג, רשב"ג אינו מופיע כחולק על חכם אחר, אלא כבעל דעה המוסיפה, משלימה או חולקת על תנא קמא סתמי. אין מקרה שבו רשב"ג מופיע ראשון במשנה ואחריו חכם אחר החולק עליו, כאשר רשב"ג חולק על תנא מסוים שהוזכר לפניו זה הוא חריג. גם מתוך

<sup>127</sup> כך משמע ממעשה המסובין בעכו, **תוספתא ברכות פ"ה ה"ב** ושי"נ: רשב"ג משמש בו כמכריע בין ר' יוסי לבין ר' יהודה. הובא לעיל עמ' 244. המעשה שאירע כשקדשו את השנה באושא, מורה על סמכותו של רשב"ג, שהורה כיצד לקבוע את סדר התפילה בראש השנה, כיון ש"כך נהגו ביבנה". (**תוספתא ראש השנה**, פ"ב ה"א, **ספרא אמור פ"א**). ביטוי נוסף שניתן לצרפו לכאן: "זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר... אמר רב שיזבי: לא אמרו בה היתר - משום כבודו דרשב"ג". **בבלי חולין ל"ט ע"ב**.

<sup>128</sup> עיי' על משנת רשב"ג משי"כ רי"ן **אפשטיין, במבואות לספרות התנאים** עמ' 163 – 168.

<sup>129</sup> זו הבחנה שמבחין רשב"ם, בין הכלל כראב"י לבין הכלל כרשב"ג: **רשב"ם ב"ב** קלח ע"א: "ובהך פלוגתא נמי הלכתא כרבנן דהא דקי"ל הלכה כרשב"ג במשנתנו היינו משנה אבל ברייתא לא, אלא הלכה כרבנן דמשנתנו מתני משמע. אבל היכא דאמר"י משנה היינו נמי ברייתא כדאמר"י בעלמא (גיטין סז) משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי ומשו"ה קי"ל כותיה בין במשנה בין בברייתא". ועיי' רי"ן **אפשטיין**, משי"כ על "במשנתנו" הכוללת גם ברייתא, במבוא לנוה"מ עמ' 807-806, ומשי"כ ע"ז א. **הלבני**, עמ' 29-30.

<sup>130</sup> הוא מופיע עוד מאות פעמים בתוספתא ובברייתות שבתלמודים.

<sup>131</sup> בתוספתא מוצאים את רבי שחלק על אביו: **דמאי פ"ה ה"ב** וה"ד, **תרומות פ"ב ה"י**, **מעשרות פ"ב ה"ה**. **ירושלמי מעשר שני**, פ"א ה"א נ"ב ע"ג. **ר"ח אלבק** כותב על רבי: "והוא חולק ביחוד עם אביו רבן שמעון בן גמליאל". (**מבוא למשנה**, עמ' 237).



החריגים הללו, יש הלכות אחדות שמנוסחות כ"הלכתא פסיקתא".

כדי להבהיר טענה זו, נעיין במספר דוגמאות, במפורט:

הדגם השכיח ביותר של משנה שבה מופיע רשב"ג הוא משנה שרישא שלה בסתמא, ודברי רשב"ג מוסבים עליו בסיפא. כגון:

מעות נכנסות לירושלם ויוצאות ופירות נכנסין ואינן יוצאין רבן שמעון בן גמליאל אומר אף הפירות

נכנסין ויוצאין:<sup>132</sup>

קיימות עשרות רבות של משניות מן הסוג הזה, והן מהוות למעלה מ-80% מכלל המשניות שרשב"ג נזכר בהן.

133

. אמנם, מצינו הלכות מנוסחות מרשב"ג שבהן הוא חולק עם אחרים הנקובים בשמם - אבל רק בתוספתא!

עם זאת, קיימות מספר משניות שבהן חולק רשב"ג עם חכמים, אך לא במתכונת הרגילה. במשניות אלו רשב"ג מופיע בסוף, כמגיב אל קודמיו, ולעתים גם כמנסח כלל<sup>134</sup>.

בדוגמה שלהלן הוא סומך על עדותו של ר' שמעון בן הסגן:

רבי יהודה אומר אין מעלין לכהונה על פי עד אחד אמר רבי אלעזר אימתי במקום שיש עוררין אבל

במקום שאין עוררין מעלין לכהונה על פי עד אחד

רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן מעלין לכהונה על פי עד אחד:<sup>135</sup>

ר"ש בן הסגן הוא חכם שמסר עדויות מימי הבית<sup>136</sup>. מסתבר, שגם מסורת שמביא רשב"ג בשמו יש לה

<sup>132</sup> מעשר שני פי"ג מ"ה. במשניות מן הסוג הזה, לפעמים יש לפרש שכל המשנה היא מרשב"ג, כפי שהראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 166 - 167. כמובן, יש במשנה גם סתמות כרשב"ג שאין שמו נזכר עליהן כלל, אבל אין הן שייכות לענייננו, כיון שהכלל אינו מתייחס אליהן.

<sup>133</sup> בחולין פי"ב מ"ו. מופיע הדגם הקלאסי של משנה המציגה מחלוקת תנאים פעם יחידאית אבל גם זה רק בנוסח הדפוס שהוא שיבוש, וכל עדי הנוסח מורים שמדובר ברבן גמליאל. כך גם מעשרות פי"ד מ"ו: בנוסח הדפוס הוא רשב"ג וכתה"י: רבן גמליאל. ולכל ענין החילופים בין ר"ג לרשב"ג עי' רי"ן אפשטיין, מבוא לנוה"מ, 1199-1203

<sup>134</sup> כגון: שבת פי"ג מ"ה: "ר' יהודה אומר הצד צפור למגדל וצבי לבית חייב, וחכמים אומרים צפור למגדל וצבי לבית ולחצר ולביבירין. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הביבירין שוין זה הכלל מחוסר צידה פטור ושאינו מחוסר צידה חייב". ב"ב פי"ו מ"ד: "המוכר מקום לחבירו לבנות לו בית ... דברי רבי עקיבא, רבי ישמעאל אומר ... רבן שמעון בן גמליאל אומר הכל כבנין ההיכל. ב"ב פי"ו מ"ח: המוכר מקום לחבירו לעשות לו קבר ... רבי שמעון אומר ... רבן שמעון בן גמליאל אומר הכל לפי הסלע. ב"ב פי"י מ"א: "גט פשוט עדיו מתוכו ומקושר עדיו מאחוריו פשוט שכתבו עדיו מאחוריו ומקושר שכתבו עדיו מתוכו שניהם פסולים רבי חנינא בן גמליאל אומר מקושר שכתבו עדיו מתוכו כשר מפני שיכול לעשותו פשוט. רבן שמעון בן גמליאל אומר הכל כמנהג המדינה". עבודה זרה פי"ג מ"א: "כל הצלמים אסורים מפני שהן נעבדין פעם אחת בשנה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אינו אסור אלא כל שיש בידו מקל או צפור או כדור. רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שיש בידו כל דבר".

<sup>135</sup> כתובות פי"ב מ"ח.

תוקף מיוחד, כעין "הלכות קצובות".

יש מספר משניות שבהן דברי רשב"ג חולקים על חכמים אחרים, אך מנוסחים כתגובה משלימה או מסייגת של הדעות האחרות, ומופיעים בחתימת המשנה<sup>137</sup>. יש משניות, שרשב"ג נזכר בהן, אך הוא מצוטט ע"י חכם אחר, ויתכן שאין להחשיבן כמשניות פסוקות של רשב"ג<sup>138</sup>. גם משניות אלו הן בבחינת יוצאים מן הכלל המלמדים על הכלל: המשניות היחידות שבהן מופיע רשב"ג ברישא וחולקים על דבריו בהמשך, הן משניות שבהן הוא מצוטט על ידי תנא אחר, ר' מאיר, ולא משניות שבהן הוא בעל השמועה לבדו.

היות וכל התופעה הזאת קיימת אך ורק במשנה ולא בתוספתא, יתכן שמשמעותו העיקרית של הכלל היא דווקא זאת - רשב"ג מופיע במשנה תמיד כבעל דעה פסקנית, ורק במקומות אלו הובא בכלל במשנה<sup>139</sup>.

## ערב, צידן והלכה אחרונה

שלש המשניות שבהן אין, לפי הכלל הזה, הלכה כרשב"ג, מכונות: "ערב", "צידן", "ראיה אחרונה". זיהוין של שלש המשניות היה ברור לאמוראים. אין עורר על כך שהן הן המשניות המדוברות, הגם שיש מחלוקת אם לקבל את הכלל.

אם נקבל את ההנחה שהכלל "הלכה כרשב"ג" אכן מבוסס על הערכה כללית של טיב ההלכות שהובאו ממנו במשנה, ואין הוא כלל מסמן בעלמא, צריך להבין מה טעמם של שלשת היוצאים מן הכלל. קירבתם של בעלי הכלל לזמנו של רבי ולעריכת המשנה, מאפשרת לומר שהם ידעו ששלש אלה הן הלכות שלא נאמרו מפי בית דינו, או ששלש הלכות אלו נאמרה בהן במפורש מסורת הלכה אחרת. אמנם במשניות עצמן, באופן ניסוחן, אין שום שוני ממשניות אחרות של רשב"ג.

יש לעיין אם כן בגופן של הלכות אלו ולבחון מדוע הוצאו מן הכלל:

## "ערב"

<sup>136</sup> כך במשנה שקלים פ"ח מ"ה אודות הפרוכת, במנחות פ"א מ"ט אודות לחם הפנים, בתוספתא ר"ה פ"ב ה"ט, בענין קבלת עדות החודש בר"ה וסדר העבודה לפיה, וביומא פ"ב ה"א בסדרי עבודת הקטורת. ועי' עוד עי' ר"ח אלבק, מבוא למשנה, עמ' 227 ומפנה שם לפרנקל, דרכי המשנה, עמ' 100.

<sup>137</sup> גיטין פ"א מ"א. סנהדרין פ"א מ"ב, מכות פ"א מ"י, ערכין פ"ו מ"א, כלים פכ"ו מ"א. בבאור משנה זו שיטות שונות, וראה דיונו הארוך של בעל תפארת ישראל למשנה זו. נראה, שיש בה הרכבה של שני חלקים. יסוד המשנה - סנדל עמקי וכיס של שניצות, הרי אלו וכו', אמר ר' יוסי וכו'. דברי ר' יהודה ורשב"ג הם השלמה לרישא, כמעין סוגריים, ודברי ר' יוסי אינם מתייחסים אליהם ישירות. בכורות פ"ז מ"ו. כאן אמנם ראב"י מופיע אחרי רשב"ג, אך אין כאן מחלוקת אלא השלמה לדין הקודם, ואין דברי ראב"י מתייחסים לדברי רשב"ג כלל.

<sup>138</sup> כתובות פ"ב מ"ד. נדרים פ"ח מ"ה.

<sup>139</sup> גם לדעת רי"ן אפשטיין, שם, רשב"ג הוא "תנא" שונה משניות וחלקו במשנה "גדול ביותר".

המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב. ואם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה יפרע מן הערב. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם יש נכסים ללוה בין כך ובין כך לא יפרע מן הערב. וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה, ידירנה הנאה. שמא יעשו קנוניא על נכסים של זה ויחזיר את אשתו.<sup>140</sup>

קיים מאמר בשם ר' יוחנן, המופיע בשתי גירסאות המוחלפות בין הירושלמי<sup>141</sup> לבבלי<sup>142</sup>. נוסח המאמר שבירושלמי: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן בשיש נכסים ללוה אבל אין נכסי ללוה יפרע מן הערב". והנוסח שבבבלי: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא שאין נכסים ללוה, אבל יש נכסים ללוה - לא יפרע מן הערב".

לפי נוסח ר' אבהו שבירושלמי, ר' יוחנן סובר כת"ק ממש, ונראה שדבריו הם פרשנות ואולי גם פסיקת הלכה כת"ק. כדי שלא יהיו דברי ר' יוחנן מיותרים, צריך לומר שהוא בא לשלול פירוש אחר, אפשרי, למשנה. נראה, שניתן היה לפרש את המשנה כך, שאין בה מחלוקת, ודברי רשב"ג אינם אלא פירוש מסייג לרישא דמתניתין. לימד ר' יוחנן, שת"ק חולק על רשב"ג. ושניהם מתייחסים למצב שיש נכסים ללוה. מסתבר, שר' יוחנן גם פסק כת"ק. והירושלמי אכן מסמיך למימרה זו את הכלל שהלכה כרשב"ג בכל מקום במשנתנו חוץ מערב וכו'.

לפי נוסח רבה בר בר חנה שבבבלי, משמע שר' יוחנן העמיד את ת"ק כרשב"ג, והתקשו בבבלי בביאור דבריו עד שנצרכו להתקין המשנה על ידי "חסורי מחסרא והכי קתני". הסברה הפשוטה היא שרשב"ח אכן קיבל את הנוסח שלפנינו, שהוא שיבוש המאמר המקורי ונדחקו ליישבו במשנה. אפשר לומר, שלא שיבוש כאן אלא תיקון מכוון, שכן, ההנחה הראשונית היא שיש מחלוקת בין הסתם לרשב"ג, ואם כן, לפי נוסח הירושלמי ר' יוחנן לא חידש ולא הוסיף דבר על ת"ק דמתניתין. בסופו של דבר, לפי הנוסח שבבבלי, הפסק של ר' יוחנן הוא כפי שהובן רשב"ג בפשוטה של המשנה, אך כתנא קמא כפי שהועמדה המשנה בסוגיית הבבלי<sup>143</sup>.

## "צידון"

הרי זה גטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, הרי זו מגורשת ותתן. על מנת שתתני לי מכאן ועד שלשים יום, אם נתנה לו בתוך שלשים יום מגורשת ואם לאו אינה מגורשת.

<sup>140</sup> ב"ב פ"י מ"ז. בתוספתא - סוף המסכת, לא מוזכרת שיטת רשב"ג כלל.

<sup>141</sup> ירושלמי ב"ב פ"י י"ז ע"ד.

<sup>142</sup> בבלי ב"ב קע"ג ע"ב.

<sup>143</sup> השהה לפירושו של ר"ן אפשטיין במבוא לנוה"מ עמ' 279 - 280.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: מעשה בצידן באחד שאמר לאשתו הרי זה גטך על מנת שתתני לי

אצטליתי ואבדה אצטליתו ואמרו חכמים תתן לו את דמיה: <sup>144</sup>

גם כאן, אין הכרח להסביר שיש מחלוקת בין רשב"ג לסתם שברישא. אולם הבבלי פירש שיש מחלוקת ולשם כך השלים במשנה על דרך "חסורי מחסרא והכי קתני". גם כאן, מופיעה התייחסות מפורשת של ר' יוחנן למשנה והיא איננה חד-משמעית בפסק ההלכה.

בעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, וחזר ואמר לה מחולים לך, מהו?

תיבעי לרבנן, תיבעי לרשב"ג; תיבעי לרבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - אלא דלא אחלה גבה, אבל הכא הא קאמר לה מחולי לך, או דלמא אפילו רשב"ג לא קאמר אלא דקא מפייסה ליה בדמי, אבל לגמרי - לא?

אמר ליה: אינה מגורשת.

איתיביה: האומר לחבירו קונם שאתה נהנה לי אם אי אתה נותן לבני כור אחד של חטין ושתי חביות של יין, ר"מ אומר: אסור עד שיתן, וחכמים אומרים: אף זה יכול להתיר את נדרו שלא ע"פ חכם, ואומר הריני כאילו התקבלתי!

הכי השתא, התם לצעורה קא מכוין ולא ציערה, הכא משום הרווחה הוא והא לא איצטריך.

אופן הצעת הבעיה של ר' אסי, מדגישה שאין הכרעה בין רבנן לבין רשב"ג. הגם שפירוט האיבעיא אליבא דשתי השיטות איננו בהכרח מגוף דברי ר' אסי, והוא יכול להיות תוספת פרשנית מאוחרת, עדיין יש לומר שבדברי ר' אסי עצמו וכן בתשובת ר' יוחנן אין הכרע מהו הפסק במשנה.

## "ראיה אחרונה"

כל זמן שמביא ראיה סותר את הדין.

אמרו לו: כל ראיות שיש לך הבא מכאן עד שלשים יום, מצא בתוך שלשים יום סותר לאחר שלשים יום אינו סותר!

אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה יעשה זה שלא מצא בתוך שלשים ומצא לאחר שלשים?

אמרו לו: הבא עדים, ואמר: אין לי עדים, אמרו: הבא ראיה, ואמר: אין לי ראיה, ולאחר זמן הביא ראיה ומצא עדים, הרי זה אינו כלום

אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה יעשה זה שלא היה יודע שיש לו עדים ומצא עדים? לא היה יודע שיש לו ראיה ומצא ראיה?

<sup>144</sup> גיטין פ"ז מ"ה. בבלי, גיטין, ע"ד ע"ב.

אמרו לו: הבא עדים, אמר: אין לי עדים. הבא ראיה, ואמר: אין לי ראיה. ראה שמתחייב בדין, ואמר:

קרבו פלוני ופלוני והעידוני, או שהוציא ראיה מתוך אפונדתו - הרי זה אינו כלום: <sup>145</sup>

גם בסוגיה זו מעורב ר' יוחנן, וגם כאן, ההכרעה דלא כרשב"ג איננה ברורה כל ועיקר.

בירושלמי<sup>146</sup>, מובאות שתי מסורות בשם ר' יוחנן. האחת, מימרה של ר' יוחנן בשם ר' הושעיה, המציגה "תלתא אמורין": "חד אמר: כל זמן שמביא ראיה סותר את הדין, וחד אמר: הביא בתוך שלשים סותר לאחר שלשים אינו סותר וחד אמר: לעולם אין סותר עד שיביא ראיה שלא היה יודע בה כל עיקר". ואין בה הכרעה, אם כי דברי רשב"ג מובאים בעקבותיהם, ואפשר שבכך יש רמיזה לכך שר' יוחנן פוסק כרשב"ג. בהמשך הסוגיה מסופרים שני מעשים, שבהם הורה ר' יוחנן ש"כל זמן שמביא ראיה סותר הדין", כדעת רשב"ג.

בבבלי<sup>147</sup>, המצב מורכב יותר: רבה בר רב הונא<sup>148</sup> פסק ברישא כרשב"ג ובסיפא כחכמים<sup>149</sup>. מסקנת הגמרא היא שיש מחלוקת בין הפסק של רבה בר רב הונא, הפוסק ברישא כרשב"ג, לבין הכלל של רב"ח בש"ר יוחנן, שבראיה אחרונה אין הלכה כרשב"ג לגמרי. גם רב דימי וגם רב שמואל בר יהודה הביאו לבבל מסורות בשם ר' יוחנן בענין זה, ונראה שדעתו לא היתה ברורה לאמוראי בבל.

מסתבר אם כן, שבשלושת המשניות הללו אכן היה פסק של ר' יוחנן, אלא שלא ברור מה פסק. ואדרבה, יש מסורות ברורות בבבל, לפחות ב"צידן" ו"ראיה אחרונה" שר' יוחנן פסק, לפחות חלקית, כרשב"ג. ויש מקום לפרש כך את מסורת הבבלי גם ב"ערב". משום כך, מתקבל על הדעת לומר, שהכלל "כל מקום במשנתנו חוץ מ..." בא להדגיש דווקא את ה"חוץ מ..." אלו הן שלש הלכות, שרב"ח סבר שבהן פסק ר' יוחנן שלא כרשב"ג, בניגוד לדעות אחרות שנמסרו בשמו. לכן הדגיש זאת כך.

הדברים נוטים, אם כן, לכך שלא מדובר כאן בכלל רגיל, אלא בצירוף של שני עניינים. האחד, "כלל מסמן" של הבבלי במסורת ההלכה של ר' יוחנן - שבשלושה מקומות יש פסק מפורש שלו דלא כרשב"ג. כלל זה נתפרש אחר כך גם ככלל מחייב - שבכל יתר המקומות במשנה הלכה כרשב"ג. הענין השני הוא

<sup>145</sup> סנהדרין פ"ג מ"ט.

<sup>146</sup> ירושלמי סנהדרין פ"ג כ"א ע"ד.

<sup>147</sup> בבלי סנהדרין לא ע"א.

<sup>148</sup> כאמור, אין לגרוס א"ר יוחנן.

<sup>149</sup> הבבלי נדרש להסביר מדוע שני הפסקים הללו נמסרו גם בדרך החיוב: הלכה כרשב"ג, הלכה כחכמים, וגם בדרך השלילה, אין הלכה כחכמים, אין הלכה כרשב"ג.

שבאמת מסורת קדומה היא עוד מימי רב, וכנראה היא משקפת את המקובל אצל רבי, שהתקבלה הלכה ברוב ההלכות שבמשנה כרשב"ג, ואפשר שהמשנה אף נותנת לכך ביטוי בדרך ההבאה והניסוח של משנת רשב"ג.

## התפשטות הכלל

כדי לברר את התפשטות הכלל יש לבדוק את מסורות ההלכה הבודדות אודות רשב"ג, המייצגות פסיקה שלא על פי הכלל. לפי סברה אחת בבבלי, אם מוצאים פסק הלכה מפורש כרשב"ג, משמע שהפוסק לא סבר את הכלל, ולכן נצרך לפסוק מפורשות כמותו:

אתמר, רבי אבא ברבי יעקב אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ורבא אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים.

והא אמרה רבי יוחנן חדא זמנא, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו - הלכה כמותו, חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה!  
אמוראי ניהו, ואליאב דרבי יוחנן.<sup>150</sup>

אם נאמץ את העקרון הזה, כאבן בוחן, הרי שכל מקום שבו פסקו הלכה כרשב"ג, מוכיח שלא קבלו את הכלל.

בין התנאים, מלבד מה שהוזכר לעיל, נמצא במקום אחד "והלכה כדבריו" בתוספתא<sup>151</sup>, ופעם אחת, שרבי קיבל עדותו של ר' לעזר בן פרטא שהעיר לו על מנהג זקניו, היא שיטת רשב"ג, וחזר לנהוג כמותו<sup>152</sup>. אין מכאן כל ראיה לכך שהתקבלה פסיקה רחבה כרשב"ג בזמן התנאים, אולם מאידך גיסא, אין להוכיח מכאן העדרו של הכלל.

יש בתלמוד די הרבה פסיקות כרשב"ג וכנגדו, שאינן מתייחסות לכלל. יש אמוראים שפוסקים כרשב"ג, או דנים בפסיקת הלכה כמותו או שלא כמותו - מבלי להתייחס לכלל, ומבלי להבחין בין משנה וברייתא<sup>153</sup>. מצב זה נמשך עד הדור של אביי ורבא בבבל - דהיינו, עד סוף התקופה שבה מוצאים מאמרי אמוראים שבהם פסיקה מפורשת כתנא מסוים.

<sup>150</sup> ב"מ ל"ח ע"ב.

<sup>151</sup> תוספתא טהרות פ"י ה"א.

<sup>152</sup> ירושלמי מגילה פ"ד, ע"ה ע"ב.

<sup>153</sup> גיטין ל"ח א' - גמ' מעמידה על הסתירה בין פסק של רב שמן בר אבא בשם ר' יוחנן לבין הכלל, ומציעה תירוצים באוקימתות של המקרים. בבלי בכורות כד ע"א: "לעולם פשיטא ליה הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, מיהו מספקא ליה: אי סבר רבן שמעון בן גמליאל יולדת מרחמת או אינה מרחמת".

ר' יהושע בן לוי<sup>154</sup>, ר' יוחנן<sup>155</sup> ואמוראים אחרים בשמו: ר' אבא בר יעקב<sup>156</sup>, ר' בא בר כהנא<sup>157</sup>, ר' אבהו<sup>158</sup>, ר' יסא<sup>159</sup>, ר' אסי<sup>160</sup>, ר' חייא בר אבין<sup>161</sup>, ר' זירא<sup>162</sup> ורב יוסף<sup>163</sup>. מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אם לפסוק כרשב"ג<sup>164</sup>. וכן לוי<sup>165</sup>, רשב"ל<sup>166</sup>, ר' יעקב בר אידי בשם ר"ל<sup>167</sup>, רב שמואל בר יהודה - בשם ר' אבא<sup>168</sup>, רב ושמואל<sup>169</sup>, שמואל בפני עצמו<sup>170</sup> ורב בפני עצמו<sup>171</sup> וכן: ר' ירמיה בשם רב<sup>172</sup>, ר' ירמיה בשם רב<sup>173</sup>, רבא בר בר חנה בפני רב<sup>174</sup>, רב יוסף<sup>175</sup>, רב נחמן<sup>176</sup> ורבא<sup>177</sup>. בשם רב, כרשב"ג אבל לא לעניין דבריו<sup>173</sup>, רבה בר בר חנה בפני רב<sup>174</sup>, רב יוסף<sup>175</sup>, רב נחמן<sup>176</sup> ורבא<sup>177</sup>. רבא עצמו, מנמק במקום אחד פסיקתו כרשב"ג: "הלכה כרשב"ג, הואיל ותנן סתמא כוותיה"<sup>178</sup> ואם כן, מוכח שרבא לא סמך על הכלל שהלכה כרשב"ג בכל מקום במשנתנו, ונזקק לכלל אחר - של הלכה כסתם משנה.

במקום אחד<sup>179</sup> נחלקו רב ורבב"ח, רב פסק כרשב"ג באופן חלקי, רבה בר בר חנה פסק, בשם ר' יוחנן, כרשב"ג באופן מלא. במקום אחר, רבב"ח עצמו שנה ברייתא ופסק כרשב"ג, ואילו רב פסק שם דלא

<sup>154</sup> ירושלמי ברכות פי"ג ו' ע"א, שקלים פי"א מו ע"א, מגילה פי"א ע"א ע"א. שם מעירים כך: "הנהיג רבי חנינה בצפורין כהדא דרבן שמעון בן גמליאל. לא אמר אלא הנהיג הא להלכה לא". בבלי, מועד קטן כ"ז ע"א, נדרים נ"ו ע"ב, סנהדרין כ" ע"ב.  
<sup>155</sup> בבלי ב"ב קל"ז א' - בברייתא.  
<sup>156</sup> ירושלמי יבמות פי"ב ד' ע"ב, ב"מ פי"ג ט' ע"א.  
<sup>157</sup> ירושלמי כתובות פי"ז ל"א ע"ד.  
<sup>158</sup> ירושלמי ב"מ פי"ג ט' ע"א. בבלי מגילה ט' ע"ב.  
<sup>159</sup> ירושלמי עבודה זרה פי"ה מה ע"ב. מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש.  
<sup>160</sup> בבלי שבת קכ"ו ע"א.  
<sup>161</sup> בבלי מגילה ו' ע"ב.  
<sup>162</sup> בבלי ב"ב קל"ז א'.  
<sup>163</sup> בבלי ב"ב קל"ז ע"א.  
<sup>164</sup> ירושלמי עבודה זרה פי"ה מה ע"ב.  
<sup>165</sup> ירושלמי עירובין פי"א י"ח ע"ג.  
<sup>166</sup> ירושלמי חלה פי"ג, נ"ט ע"ב.  
<sup>167</sup> ירושלמי גיטין פי"ד, מ"ה ע"ד.  
<sup>168</sup> בבלי גיטין ל"ג ע"ב.  
<sup>169</sup> בבלי מגילה י"ח ע"א. ע"ז ע"ד א'.  
<sup>170</sup> ירושלמי יבמות פי"א י"ב ע"ב. בבלי שבת ק"ו ע"ב, ומקבילה בניצה כ"ד א'. שבת, קל"ו ע"א. ע"ז ל"ב ב'. תענית י"ח א', ב"מ ל"ח ב'.  
<sup>171</sup> בבלי כתובות פי"ג ע"ב, הלכה כוותיה ולא מטעמיה, וכעין זה בירושלמי שם, ל"ב ע"ד, "הלכה כמותו אבל לא לענין דבריו". עבודה זרה ע"א ע"ב. ב"ב ק"ע א' - בברייתא.  
<sup>172</sup> ירושלמי עבודה זרה פי"ב מ"א ע"ב.  
<sup>173</sup> ירושלמי כתובות פי"ט ל"ב ע"ד.  
<sup>174</sup> שבת נ" ע"א.  
<sup>175</sup> בבלי יבמות ס"ד ע"ב. שם ההדגשה היא על כך שרב יוסף פסק פעם כרשב"ג ופעם כחולק עליו, באותו ענין, ותיצא זאת בסתירה בין הסתמות.  
<sup>176</sup> ב"מ ס"ח ב'.  
<sup>177</sup> בבלי תענית ל' ע"א, בבלי בכורות ל"ה ע"ב. ועי' עוד: גיטין י"ט ב' (ביחס לברייתא ולא למשנה). עבודה זרה ס"ט ע"ב. ועי' גם יבמות ס"ד ב'.  
<sup>178</sup>  
<sup>179</sup> בבלי ע"ז ע"ד ע"א.

כרשב"ג.<sup>180</sup> ככל הנראה, רבב"ח נאמן לשיטתו שיש לפסוק כרשב"ג, ואפילו בברייתא פוסק כך. על כן נראה לומר, שהכלל לא התקבל באופן מלא אצל האמוראים. הן בבבלי והן בירושלמי מתעלמים ממנו בדורות האמוראים הראשונים. בירושלמי הוא מוצג ככלל שמקורו זר: "תמן אמרין", ובבבלי מסבירים שהוא שנוי במחלוקת אמוראים אליבא דר' יוחנן.<sup>181</sup> השימוש בכלל מופיע רק בסתמא דתלמודא, וגם זה - לא בכל מקום. שהרי בחלק מהמקומות שהוזכרו לעיל, בהם נפסק כרשב"ג בלא הכלל, לא שאלו בגמרא לסתירה.<sup>182</sup> יתכן, שמחקר מדוקדק של הסוגיות שבהן מופיע הכלל לעומת הסוגיות שמהן הוא נעדר באופן משמעותי, יחשוף היכן התקבל הכלל והיכן לא. לשם כך נחוץ ניתוח של עריכת סוגיות אלו, בשלב זה, לא נראה לי שיש בידינו כלים מספיקים לביצוע ניתוח כזה בלא להסתכן בהשערות שוא.<sup>183</sup> הרושם העולה מכלל הנתונים הוא, שהכלל הזה פחות מבוסס מן הכללים האישיים המופיעים ברשימה בעירובין. וגם ברובד הסתם אנו מוצאים שתלו אותו במחלוקת אמוראים. גם העובדה הזאת מאוששת את ההנחה בדבר השוני המהותי בין אופיו של הכלל הזה לשאר הכללים שדנו בהם לעיל.

## 2. כר' שמעון שזורי

יש שני נוסחים של כלל פסיקה כר' שמעון שזורי:

האחד: "הלכה כר"ש שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי".

והשני: "כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו".

### קודם הכלל

<sup>180</sup> בבלי שבת נ' ע"א.

<sup>181</sup> רשב"ם, ב"ב קל"ג ע"ב, ד"ה ת"ש, הוכיח בדרך זו, ששמואל ורבה אינם מקבלים את הכלל הזה, והסיק מכך מסקנה רחבה יותר לגבי התקבלות הכללים. למסקנתו הכוללת נדרשנו בפרק אודות תוקפם של הכללים, לעיל עמ' 46 ואילך. גם הרמב"ם לא פסק לפי הכלל הזה, כפי שניתן לראות מבדיקת הפסקים שלו במשניות של רשב"ג. רשימת דוגמאות מפירוש המשנה: ברכות פ"ב מ"ח, פאה פ"ה מ"א, מעשר שני פ"ג מ"ה, שבת פ"א מ"ט, פ"ב מ"א, שבת פ"ח מ"א, פסחים פ"א מ"ה, פסחים פ"ד מ"ה, תענית פ"ד מ"ו, כתובות פ"ה מ"ה, פ"ז מ"ח. וע"י מש"כ על דרכו של הרמב"ם בפסיקה ביחס לרשב"ג בתשובת רבי אברהם בנו סי' פ"א. וכן בתוס', ע"ז ל"ב ב', ד"ה הלכה כרשב"ג. אבל יש בתוס' שפוסקים לפי הכלל במקום שאין שיקול נגדי: ב"מ קי"ד א', ד"ה מהו שיסדרו. בע"ז כ"א ב', ד"ה מאי טעמא, תירצו לגבי משנת שבת שרשב"ג אומר "נוהגין היו בית אבא", ואין הלכה כמותו, ששם מדובר בחומרה לעצמו ולא בפסק רגיל. וכך היא גם מסקנתו של בעל יד מלאכי בסי' ש"ז, שהביא גם את מי שקדמו בענין זה, כגון התויו"ט בפ"ח מעירובין מ"ז.

<sup>182</sup> שאלו לסתירה ויישבו אותה: בבלי כתובות ע"ז ע"א. בבלי ב"ק ס"ט ע"א.

<sup>183</sup> ניתוח של כל הסוגיות שבהן נאמרה הלכה כרשב"ג נצרך כדי לבדוק שני דברים - א. מתי פסקו כמותו או נגדו גם במשנה ולא רק בברייתא. ב. אם במקומות שהתעלמו בהם מהכלל, יש מכנה משותף של מוצא הסוגיה. ועוד יש לבדוק במחלוקותיו של רשב"ג במשנה, כשפסקו נגדו. אם כי שם אפשר לומר שהכלל קיים ופסקו נגד הכלל.



ר' שמעון שזורי מופיע במשנה בשבע הלכות<sup>184</sup>, ובתוספתא בעוד שמונה<sup>185</sup>. בדרך כלל, מחלוקתו הן עם חכמים מדור תלמידי ר' עקיבא: ר' יוסי, ר' יהודה, ר' מאיר. במקורות התנאים אין עדות לפסיקה כמותו<sup>186</sup>.

בענין פול שזרעו לזרע, בשביעית, פסקו בירושלמי ר' שמעון בן לקיש ור' אלעזר כמותו<sup>187</sup>, וכן פוסק שמואל בבבלי<sup>188</sup>. במנחות<sup>189</sup> מובא פסק זה כפי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן, אלא שיש להטיל ספק בנוסח זה<sup>190</sup>.

בענין חולה מסוכן שאמר כתבו גט לאשתי פסק ר' יעקב בר אידי בשם ר' יונתן הלכה כמותו<sup>191</sup>. בתרומת מעשר של דמאי שחזרה למקומה, נמסרת בירושלמי מחלוקת בין ר' חנינא, הפוסק כרש"ש, לבין ר' יונתן שפוסק שלא כמותו<sup>192</sup>.

בסוגיות הבבלי בחולין ובמנחות, שיידונו להלן, הובא גם שר' חנינא פסק כמותו בבן פקועה<sup>193</sup>.

## הכלל המסמן

המימרה: "הלכה כר"ש שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי", נראית שנאמרה במקורה כמסורת המסמנת שני מקומות במשנה שבהם נפסקה הלכה כר' שמעון שזורי. היא איננה נמצאת בירושלמי כלל, וגם איננה תואמת את הנתונים שבירושלמי. בירושלמי ר' יונתן לא פסק כרש"ש בתרומת מעשר, ולעומת זאת פוסקים כמותו בשביעית.

מימרה זו מיוחסת בבבלי לשלשה חכמים שונים, לפי נוסח הדפוס: בכתובות<sup>194</sup> - לר' נתן, במנחות<sup>195</sup> -

<sup>184</sup> **דמאי** פ"ד מ"א **ותוספתא** פ"ה ה"ב, בענין תרומת מעשר של דמאי שחזרה למקומה. **שביעית** פ"ב מ"ח, **ותוספתא** פ"ב ה"ה, בענין פול שזרעו לזרע. **גיטין** פ"ו מ"ה, במסוכן שאמר כתבו גט לאשתי. **חולין** פ"ד מ"ה **ותוספתא** פ"ד ה"ו בענין בן פקועה. **כריתות** פ"ד מ"ג **ותוספתא** פ"ב ה"ד, בענין הגדרת מתעסק בלקיטת תאנים בשבת. **כלים**, פ"ח מ"א **ותוספתא** **כלים** ב"מ פ"ח ה"א בדן מדידת שידה. **טהרות** פ"ג מ"ב, בדן יין כמשקין.

<sup>185</sup> **בתוספתא** דמאי פ"ה הכ"ב הוא מוסר הלכה למעשה בשם ר' טרפון בענין טבלים שנתערבו. **בשבת** פ"ב ה"ד, בענין הדלקת נר שבת בשמן דגים ועטרן, והשווה **בבלי** כ"ו א'. **בשבת** פ"ב ה"ט: הטבלת כלי בין השמשות. **בשקלים** פ"א ה"ח, בענין השימוש בקלבונות. **בנזיר** פ"ד ה"ו בענין גילוח נזירה. **כלים** פ"ב פ"ד ה"ד במנעל על האימום. **מקואות** פ"ו ה"ח בחציצת בית הסתרים באשה. **סופרים** פ"ה ה"ה בכותב את השם וטעה בו.

<sup>186</sup> בהדלקת נר שבת, דין "מדליקין בשמן פקועות, בעטרן ובנפט" המובא בשם "חכמים". **במשנה** פ"ב מ"ב, כלולה דעת ר"ש שזורי **שבברייתא** כ"ו ע"א. אבל המשנה נסתמה לא רק כמותו אלא גם כחכמים אחרים שבברייתא, ולכן אין לראות זאת כסתירת המשנה כמותו דווקא.

<sup>187</sup> **תלמוד ירושלמי שביעית** פ"ב ל"ד ע"א.

<sup>188</sup> **בבלי** ר"ה י"ג ע"ב. בסוגיות הבבלי דנו בסתירה שבין פסק זה לבין פסק אחר של שמואל בענין בילה, ויישבו הסתירה באופן שלפיו יוצא ששמואל פסק כרש"ש ולא מטעמיה. (כלשון **חידושי הריטב"א** שם)

<sup>189</sup> **בבלי מנחות** ל" ע"ב.

<sup>190</sup> ע"י בתוספות, **ראש השנה** י"ג ע"ב, ד"ה א"ר יצחק, **ומנחות** ל" ע"ב, ד"ה הא איתמר עלה.

<sup>191</sup> **ירושלמי גיטין**, פ"ו, מ"ח ע"א.

<sup>192</sup> **ירושלמי דמאי**, פ"ד כ"ד ע"א.

<sup>193</sup> **בחולין**, פרק ד' מ"ה. **ותוספתא** פ"ד ה"ו.

<sup>194</sup> **בבלי כתובות** נ"ה ע"א.

לר' יוחנן, ובחולין<sup>196</sup> - לר' יונתן, אלא שנוסחים אלו מוחלפים בכתבי היד ובנוסחאות הראשונים.<sup>197</sup> מלבד שאלות רגילות של נוסח, הבעיה כאן קשה יותר לברור, מכיון שישנה התערבות מכוונת של הראשונים בתיקון הנוסח, כדי ליישב את הסתירה שבין הסוגיות בחולין ובמנחות.<sup>198</sup> יש להניח, שהמסורת בדבר בעל המימרה הזאת נתעמעמה עוד בימי התהוות נוסח התלמוד, אם לא בימי האמוראים עצמם, מכיון שכלל ההלכה הזו היה שנוי במחלוקת ובספק בין אמוראים אחרונים, כמבואר להלן. לכל הדעות, הכלל הוא במקורו ארצישראלי, אף על פי שאין לו מקור בירושלמי, ויתכן שמלכתחילה לא נמסר בבבל בצורה ברורה. כך שאין טעם לנסות ולברר כאן את ה"נוסחה הנכונה".

## הכלל המחייב

המימרה השניה, המקיפה את כלל הלכותיו של ר' שמעון שזורי, מופיעה בבבלי כך: "אמר רבין בר חנינא (נ"א: חנינא), אמר עולא אמר רבי חנינא: הלכה כרבי שמעון שזורי, ולא עוד אלא כל מקום ששנה ר"ש שזורי במשנתנו הלכה כמותו"<sup>199</sup>. אפשר לומר, שכל המשפט הוא משם ר' חנינא, ואפשר לומר שר' חנינא אמר רק "הלכה כר' שמעון שזורי", ואת משפט ההכללה - "ולא עוד", יש לייחס לרבין או לעולא.

לא סביר שר' חנינא ניסח את הכלל המקיף, גם מפני שהוא חכם מן הדור הראשון, ואילו היה מנסח כלל שכזה, קשה להניח שהיה נשמט מידיעתם של חכמי הדורות הבאים והם לא היו מגיבים אליו ישירות. זאת ועוד - ר' חנינא עצמו פוסק הלכה כר' שמעון שזורי בשני מקרים בודדים. אילו היה כלל נקוט בידו - מדוע לא השתמש בו או לפחות הזכירו?<sup>200</sup>

מבין שני המוסרים האחרים, נראה סביר יותר שעולא הוא זה שניסח את הכלל המקיף ולא רבין. מפני שרבין בר חנינא אינו מופיע בגמרא כבעל הלכה, ואילו עולא הוא מן החכמים שמיוחסים להם פסקי הלכה לא מעטים.<sup>201</sup>

## היחס בין שני הכללים

<sup>195</sup> בבלי מנחות ל' ע"ב.

<sup>196</sup> בבלי חולין ע"ה ע"ב.

<sup>197</sup> עיי' תלמוד השלם כתובות נ"ה ע"א, עמ' ו' שו' 14-13 והערה 34, ובדק"ס ויפה עיניים למנחות שם.

<sup>198</sup> עיי' בתוס' ר"ה ומנחות שזכרו לעיל.

<sup>199</sup> חולין ומנחות שם.

<sup>200</sup> בירושלמי דמאי פ"ד כ"ד ע"א בענין תרומת מעשר, ובבבלי חולין ומנחות שם בענין בן פקועה. שיקול מעין זה מופיע בסוגיית מנחות המובאת לקמן.

<sup>201</sup> בבלי שבת ל"ט ע"ב, קלי"ב ע"א, קנ"ו ע"ב, עירובין מ"א ע"א. יבמות מ' ע"א, כתובות ס' ע"ב. בלשון של מכריע בין תנאים - הלכה כפלוגי בזה וכאלמוני בזה: מועד קטן י"ז ע"ב, כ"א ע"א, כו ע"ב, סנהדרין ל' ע"ב. ועיי' מש"כ לעיל, עמ' 56 ואילך, על מעמדו של עולא כפוסק.

היחס בין שני הכללים הללו נדון במפורט בשתי סוגיות בבבלי<sup>202</sup>. עיון בשתייהן, יבהיר את מעמדם של

כללים אלו ויחסם זה לזה. ביסוד הסוגיות עומד נוסח הכלל המורחב:

אמר רבין בר חיננא אמר עולא א"ר חנינא: הלכה כר"ש שזורי;

ולא עוד, אלא כל מקום ששנה ר"ש שזורי, הלכה כמותו.

סוגיית הגמרא במנחות, מבררת באריכות היכן נאמרה מימרת רבין במקורה. היא הולכת ומונה את

המשניות שבהם נזכר ר' שמעון שזורי, ודוחה את כל האפשרויות. בסוף הסוגיה, מופיעים מאמרי

אמוראים, כתשובה לשאלת "אהיאי":

אלא אמר רב פפא: אשידה,

רב נחמן בר יצחק אמר: איין.

רב פפא ורב נחמן בר יצחק חלקו להיכן יש לייחס את מימרת רבין, זה תלאה במשנת כלים וזה במשנת

טהרות. הגמרא מביאה את המשניות ולמשנת טהרות מוסיפה גם משפט פרשני קצר. אין צורך לומר,

שכל המו"מ דלעיל קדם לרב פפא ולרב נחמן בר יצחק בזמן. אפשר, שר"פ ורנב"י התייחסו ישירות

לשאלת "אהיאי" שנשאלה אודות מימרת רבין, וכל ארבע ההצעות שקדמו, נסדרו ע"י עורך מאוחר

שביקש: א. להציג את כלל המסורות אודות פסקי הלכות כר' שמעון שזורי. ב. להקדים הסבר, מדוע פנו

רב פפא ורנב"י דווקא למשניות שבטהרות.

בשלב זה, ניתן עדיין להסביר, שהדיון היה רק על השאלה על מה נסב הפסק של רבין בשם עולא בשם

ר' חיננא - שהלכה כר' שמעון שזורי. ואין הכרח לומר שרב פפא ורב נחמן בר יצחק התייחסו

גם ל"ולא עוד". רק בשלב האחרון של הסוגיה, ברור שהאמוראים המדברים בה מתייחסים ל"ולא עוד"

כחלק מהמאמר של רבין:

שלח ליה רב יימר בר שלמיא לרב פפא,

הא דאמר רבין בר חיננא אמר עולא א"ר חנינא:

הלכה כר"ש שזורי, ולא עוד, אלא כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו,

אף בנתערב ליה טבל בחולין?

אמר ליה: איין.

אמר רב אשי: אמר לי מר זוטרא, קשי בה ר' חנינא מסורא: פשיטא!

מי קאמר, במשנתינו? כל מקום ששנה קאמר.

---

<sup>202</sup> חולין ומנחות שם.

הדיון בין רב יימר ורב פפא הוא מה היקף תחולתו של הכלל שבמימרת רבין.  
אפשר לומר שרב יימר ידע שאין זה כלל מחייב, אלא כלל מסמך, ולכן ביקש לדעת אם נתערב לו טבל  
בחולין כלול ברשימה, על כך השיב לו רב פפא בפשטות תשובה חיובית.  
אבל בדור שלאחריהם, רב חנינא מסורא כבר סובר שלפניו כלל מחייב, ולא מסמך של רשימה. הוא  
לומד מן הכלל את הפרטים ולפיכך תוהה "פשיטא" על שאלת רב יימר לרב פפא. הוא גם מדייק  
בלשונו של הכלל, כפי שמדייקים בנוסחה מחייבת, ומסיק שהכלל מתייחס אל כל הלכותיו של ר'  
שמעון שזורי, ואינו רק כלל בפסיקה במשנה.

לעומת הסוגיה במנחות, הסוגיה בחולין מציגה עמדה אחרת ביחס לכלל. על משנת בן פקועה, מובא  
שגם ר' חנינא וגם ר' יוחנן פוסקים הלכה כר"ש שזורי, אלא שנחלקו אם הוא מתיר רק את בן הפקועה  
עצמו או גם את ולדותיו.

בעקבות הפסיקה מובאת סוגית רב אשי:

אדא בר חבו הוה ליה בן פקועה דנפל דובא עליה, אתא לקמיה דרב אשי, א"ל: זיל שחטיה,  
א"ל: האמר זעירי אמר ר' חנינא הלכה כר"ש שזורי וכן היה ר"ש שזורי מתיר בבנו ובן עד סוף כל  
הדורות, ואפילו ר' יוחנן לא קאמר אלא בנו, אבל איהו - לא!  
אמר ליה: רבי יוחנן לדברי ר"ש שזורי קאמר.  
והאמר רבין בר חנינא אמר עולא אמר רבי חנינא: הלכה כרבי שמעון שזורי, ולא עוד אלא כל מקום  
ששנה ר"ש שזורי במשנתנו הלכה כמותו.  
אמר ליה, אנא כי הא סבירא לי, דאמר רבי יונתן: הלכה כר"ש שזורי במסוכן, ובתרומת מעשר של  
דמאי.

מסוכן - דתנן: בראשונה היו אומרים, היוצא בקולר ואמר כתבו גט לאשתי - הרי אלו יכתבו ויתנו,  
חזרו לומר - אף המפרש והיוצא בשיירא, ר"ש (בן) שזורי אומר: אף המסוכן. תרומת מעשר של דמאי,  
דתנן: תרומת מעשר של דמאי שחזרה למקומה, ר"ש (בן) שזורי אומר: אף בחול שואלו ואוכלו על  
פיו.

מן הסוגיה הזאת עולה בבירור, שרב אשי לא סבר הלכה כרש"ש באופן כללי אלא רק במקום שבו קיים  
הכלל של ר' יונתן (יוחנן?) במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי. וא"כ, לדעתו, זה מבטל את הכלל  
האחר. שכן יש להחשיב את הכלל הזה ככלל מסייג, שרק באלו הלכה כמותו ולא באחרים.

נראה אם כן, שסוגיית חולין וסוגיית מנחות חלוקות בדבר תקפו של הכלל של רבין, וכן בהבנת משמעות הכלל המיוחס לר' יונתן או ר' יוחנן. לפי סוגיית מנחות, הכלל של ר' יוחנן איננו מונע את האפשרות לפסוק כר"ש שזורי במקומות אחרים. לפיכך, מסקנת הסוגיה במנחות - עמדת רב חנינא מסורה - היא, שהלכה כר"ש שזורי בכל מקום, ואפילו מחוץ למשנה. לפי הגישה הזאת, הכלל של מסוכן ותרומה, אינו אלא שלב בהתפתחות הפסיקה כרש"ז, תחילה פסקו כמותו בעניינים בודדים, אחר כך איגדו את הפסקים לקבוצה - ולבסוף הכריזו שהלכה כמותו בכל מקום.

לא כן הבין רב אשי, לדעתו, הכלל של מסוכן ומעשר הוא כלל מסייג. יש לפרש שדווקא באלו הלכה כמותו ולא באחרים. לכל הפחות יש לומר, שאין הכרח להכריע כר"ש שזורי במחלוקות אחרות.

לסיכום, אין לכלל זה שום יסוד במקורות התנאים או במה שידוע לנו על ר' שמעון שזורי עצמו. בדורות האמוראים הראשונים נפסקה הלכה כמותו בכמה עניינים נפרדים. אחד מחכמי הדורות הראשונים איגד ומסר הלכה כמותו בשני עניינים: במסוכן ובתרומת מעשר.

כלל זה הובן בבבל בשני אופנים. בעל הסוגיה במנחות הבין שאינו אלא כלל מסמן של שני פסקים המצטרף אל הפסקים הבודדים. רב אשי, בסוגיה בחולין, הבין שיש לדייק מן הכלל הזה, שבמקומות אחרים אין הלכה כר"ש שזורי, או לכל הפחות שבמקומות אחרים שבהם נחלק רש"ז, אין הכרעת הלכה ברורה.

ר' חנינא פסק במקום אחד או יותר מאחד הלכה כרש"ז. עולא או רבין, הוסיף הכללה ואמר "ולא עוד, אלא בכל מקום ששנה ר"ש שזורי, הלכה כמותו". העובדה שרב פפא ורב נחמן בר יצחק נחלקו בשאלה לאיזה מקרה פרטי מתייחס ה"ולא עוד", מורה שהם לא הבינו שמשפט זה מתייחס לכל המחלוקות של ר"ש שזורי, ועדיין ראו בו מראה מקום, להלכה נוספת שבה נפסק כרש"ז.

בשלב הבא, רב חנינא מסורה הבין שזהו כלל מחייב, שיש להסיק ממנו הלכה כר' שמעון שזורי בכל מחלוקותיו, גם מחוץ למשנה.

אבל רב אשי חולק עליו וסובר שאי אפשר לקבל את המאמר של עולא או רבין ככלל מחייב, שהרי כנגדו עומד המאמר שהלכה כמותו במסוכן ובתרומת מעשר. ואם כן, כל אחת מהמחלוקות האחרות

לא עלה בידי למצוא טעם כולל לפסק הלכה כר' שמעון שזורי. לפי העולה מן האמור לעיל, כלל זה נוצר בתהליך של מעבר מאגוד של הלכות בודדות לכלל מקיף, ולכן באמת לא קיים טעם כולל לפסוק כמותו.

## ה. סיכום

כללי הפסיקה ה"אישיים" הם כללים בפסיקה כחכם מסוים במחלוקותיו עם חכם אחר או חכמים רבים. הרשימה היסודית של הכללים הללו מופיעה במרוכז ובמקביל בשני התלמודים. היא מיוחסת לר' יוחנן ותלמידיו והיא מכילה כללים לגבי גדולי דורות התנאים: ר' עקיבא, ארבעת תלמידיו הגדולים, שהם התנאים השכיחים ביותר במשנה: ר' יוסי, ר' יהודה, ר' שמעון ור' מאיר. וכן רבי יהודה הנשיא. כללים אלו, הם חידוש מובהק מבית מדרשו של ר' יוחנן. אמנם, הם לא נוצרו יש מאין והם משקפים את המצב ששרר גם קודם לכן: מעמד המרכזי של חכמים אלו במשנה ובהלכה קדם לר' יוחנן ועולה עד לימות המשנה. המעמד הזה סייע לכך שהלכותיהם ומשנתם יתפשטו ויתקבלו, עוד קודם לימיו של ר' יוחנן. חידושו של ר' יוחנן הוא בכך שהוא הפך את המציאות השכיחה לכללים מחייבים. קודם ימיו, נהגו אמוראים לפסוק במחלוקות לפי הענין, וכאשר לא היתה מסורת הנהגה ופסיקה בענין מסוים כאחד מן החכמים המרכזיים הללו, יכולים היו לפסוק גם שלא כמותו, בהתאם להבנתם בהלכה. משהתפשטו הכללים של ר' יוחנן בדורות שאחריו, החלו לפסוק על פי הכללים ולא על פי הענין. הכללים של ר' יוחנן ותלמידיו התקבלו בארץ ישראל והם מופיעים בסוגיות הירושלמי ככללים מוחלטים. לעומת זאת, בבבל נתקלו הכללים תחילה בהתנגדות מסוימת ובספקות. ההתנגדות מבוטאת על ידי רב משרשיא, שאמר: "ליתנהו להני כללי". הספקות מוצגים כמחלוקת בדבר תוקפם של הכללים, ובשאלות שונות אודות היקף ותוקף ביחס לכללים בודדים. הקושי העיקרי הוא כמובן ליישב

<sup>203</sup> בספרי הפוסקים והכללים מוצאים עדות לשתי האפשרויות. יש המקבלים את הכלל של עולא ופוסקים בכל מקום כר"ש, ויש שאינם מקבלים זאת, וסוברים כרב אשי, שרק במקום שיש הלכה ברורה כר"ש שזורי, הלכה כמותו פסיקת ההלכה בסוגיה זו בעייתית. הרא"ש בהלק"ט הלי ס"ת סי' י'. פוסק כרש"ש שזורי. נוסחתו ביחס לר' יוסי ור' יצחק בברייתא לא ברורה, כדרך שדנו בזה גם התוספות, ועי' במעדני יו"ט אות כ' ולי' ובלחם חמודות אות מ'. במרדכי, (וי' ע"א) מסכם דיון ארוך בענין בין פוסקים אשכנזים, מזכיר תוספות שאנץ שהאריך בזה ומפנה אליו. דיון ארוך על זה שם בבאור מהר"י מרדכי בנעט. ובב"י: בית יוסף יורה דעה סימן רעו אות ז', מסכם את דעות הפוסקים. הדיון מורכב מהבנת הנוסח, המשמעות של כל דעה והיחס ביניהן. גם עמדת רש"ש לא ברורה ואם פוסקים כמותו לחומרה בלבד או גם לקולא. ועי' עוד: שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תרמ"ז, שו"ת הב"ח (הישנות) סי' קי"ג, יד מלאכי סי' קע"ו. הרמב"ם לא פסק לפי הכלל הרחב, אלא לפי הכלל המצומצם: בפיה"מ פסק כרש"ש: בדמאי פ"ד מ"א ובגיטין פ"ו מ"ה ובטבול יום פ"ד מ"ה. ודלא כמותו: בשביעית פ"ב מ"ח, בחולין פ"ד מ"ה, בכלים פ"ח מ"א בטהרות פ"ג מ"ב.

את הכללים עם מסורות הפסיקה הפרטניות שנשתמרו מן הדורות הקודמים.

בשני הדורות הראשונים של אמוראי בבל, בימי רב ושמואל, רב הונא ורב חסדא, אין זכר לקיומם של כללי פסיקה אישיים. רק בימי רבה וביותר בימי רב יוסף, אביי ורבא, מתחילים להתייחס אל הכללים בבבל. בשכבה המאוחרת יותר של הבבלי, אחרי ימיהם של אביי ורבא, ובמיוחד ברובד הסתם, כבר מתייחסים גם בבבל אל הכללים הללו ככללים מחייבים.

כנגד הכללים עמדה בהרבה מקרים בפני האמוראים האחרונים, מסורת פסיקה הקודמת, של פסיקה עניינית, ולכן נדרשו לתרץ את הסתירות בין הכללים לבין הדוגמאות של פסיקה פרטנית ועניינית. לפיכך, נוצרה מערכת של תירוצים ופתרונות, שהתפרשה גם ככללי-משנה או סייגים לכללים. יש מקומות בהם הניחו שהכללים נועדו רק למקום שאין פסיקה מפורשת בפרט מסוים, ולכן אין להקשות מפסיקה פרטית כאשר היא סותרת לכלל. לעומת זאת, פסיקה פרטית ההולמת את הכלל מעוררת קושי – שהרי היא מיותרת, אם מניחים שהכלל ידוע ומוסכם. במקרים אלו אכן נמצא תירוצים בתלמוד הבאים להסביר מדוע היתה סברה לפסוק כנגד הכלל והיה צריך לאשש את הכלל במקרה המסוים, בפסק פרטי.

מלבד הכללים שנזכרו בקובץ הכללים העיקרי, מצויים עוד שני כללים המיוחסים לר' יוחנן שאינם כלולים בה: ביחס לרשב"ג ולר' שמעון שזורי. קרוב לודאי, שכללים אלו לא יצאו כצורתם המוגמרת מתחת ידו של ר' יוחנן, ונראה שאלו כללים "מסמנים" שרק בשלב מאוחר יותר, כשהרעיון של פסיקה על פי כללים כבר היה מקובל בבבל, התפרשו לאחורני האמוראים ככללים מחייבים.

מלבד הכללים הללו, לא נמצאים עוד כללי פסיקה אישיים בתלמוד במחלוקות התנאים. יצירת קודקס הכללים האישיים היתה אם כן מעשה חד-פעמי, מוגדר היטב במקום ובזמן. אמנם, בעקבות התפשטות השיטה של פסיקה לפי כללים, ומתן לגיטימציה לדרך הזאת, נטו בדורות הבאים לייחס למאמרים שלא נוסחו במקורם ככללים משמעות חדשה, ולהזקק להם כאל כללי פסיקה, כפי שהראינו בפרקים קודמים.

לא ברור, מדוע לא הלכו האמוראים בדורות הבאים בדרכו של ר' יוחנן ויצרו כללים חדשים. יתכן, שנצרכה לשם כך הסמכות והעוצמה של ר' יוחנן. ויתכן, שמכיון שהכללים של ר' יוחנן ובית מדרשו

מקיפים את החכמים העיקריים בדורות העיקריים של המשנה, לא נצרכו כל כך לכללים למחלוקות בין תנאים שהן פחות שכיחות במשנה, והסתפקו בפסיקה הפרטנית שנשמרה מדורות הראשונים, וכן יכלו להסתמך על הכללים המתודולוגיים.

בקבוצת הכללים המתודולוגיים, המשלימה את רשימת הכללים האישיים למערכת כוללת של כללי פסיקה, נעסוק בפרק הבא.



## פרק ח: הכללים המתודולוגיים מדבי ר' יוחנן

פרק זה עוסק בכללי הפסיקה ה"מתודולוגיים" במשנה ובספרות התנאים. כללים "מתודולוגיים", בניגוד לכללים האישיים שנדונו בפרק הקודם, הם כללים שאינם מתייחסים לחכמים החולקים אלא לדרך הבאת דעותיהם במשנה.

ההנחה היסודית של כללים אלו היא, שהמשנה ומקורות התנאים האחרים נוסחו מתוך מגמה פסקנית. דהיינו, שדרך ההבאה של מאמרי התנאים השנויים במחלוקת מכילה בתוכה עמדה לגבי התוקף ההלכתי של הדברים.

התופעה העיקרית העומדת ביסוד הכללים שבפרק הזה היא התופעה של: "סתם משנה". הבאת מאמרי הלכה במשנה בלא איזכור שם אומרם. לפעמים, תחת שם כולל "חכמים", ולעתים באופן אנונימי. הנחת היסוד של הכלל ה"מתודולוגי" היא שצורת ניסוח זו מעידה על נקיטת עמדה הלכתית מצד מנסח המשנה.

לפיכך, קבוצת הכללים העיקרית שנדונה בפרק זה מכילה את הכלל "הלכה כסתם משנה" והכללים המסתעפים ממנו. ובצדם כללי זיהוי ה"סתמות" בספרות התנאים: סתם משנה ר' מאיר, סתם תוספתא ר' נחמיה, וסתמות מדרשי התנאים השונים.

נוסף להם הכלל "הלכה כדברי המכריע", שמקורו עוד מן התנאים ומשמעותו שונתה בזמן האמוראים.

כבר בשלב זה ניתן לציין, שכל הכללים הללו מיוחסים, במידה זו או אחרת, לר' יוחנן. לפיכך, יש לראות בקבוצת הכללים המתודולוגיים השלמה למפעל של יצירת מערכת הכללים לפסיקת הלכה במחלוקות התנאים. מפעל, שכפי שכבר התברר בפרק הקודם, נשען כולו על יצירתו של ר' יוחנן, ובעקבותיו – של חבורת תלמידיו.

בסידורו של פרק זה נלך בדרך שהלכנו בה בפרק הקודם. תחילה נבחן כל אחד מן הכללים בפני עצמו:

הופעותיו בתלמוד, מקורותיו וטעמו, שלבי התפשטותו והתקבלותו. בסיכום, נגבש תמונה כוללת של מערכת הכללים המתודולוגיים בספרות התנאים.

## א. הלכה כסתם משנה

### 1. יחוסו של הכלל לר' יוחנן

הביטוי המנוסח: "הלכה כסתם משנה" מיוחס בבבלי תמיד לר' יוחנן<sup>1</sup>. לעולם אין הוא מופיע בפני עצמו, אלא במבנה קבוע של קושיה: ניגוד בין הכלל לבין פסיקה מפורשת של ר' יוחנן במקרה הנדון, דלא כסתם המשנה. יש להדגיש - אף לא פעם מוצג הכלל הזה שלא במבנה האמור, ואף לא פעם אחת אין מציבים את הכלל הזה בסתירה לפסיקה של אמורא אחר. ברור, אם כן, שבעיני הבבלי הכלל "הלכה כסתם משנה" הוא כלל המחייב את ר' יוחנן בלבד! אין זאת אומרת שאמוראים אחרים לא קיבלו את הכלל, אולם הכלל אינו מחייב אותם באותה מידה, ולכן אי אפשר להציג סתירה בין הכלל הזה לבין פסיקה מנוגדת לו<sup>2</sup>. בירושלמי, מתייחסים לסתם כאל דעת הרבים גם בסתמא דגמרא, בלא לייחס את הדברים לר' יוחנן, אולם גם בירושלמי מפורש שמקור הרעיון הוא ר' יוחנן, וראשוני המשתמשים בו הם תלמידיו.

### 2. סתם משנה בירושלמי - דעת הרבים

בסוגיה אחת בירושלמי נחשף בפנינו, הדיון הראשוני של ר' יוחנן וריש לקיש אודות ה"סתם" במשנה.

אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה סתם משניות – דרבנן, עד שיפרש לו ר(ו)בו.

ר' שמעון בן לקיש אומר: כל סתם משניות - דר' מאיר, עד שיפרש לו רבו.<sup>3</sup>

נראה, שסוגיה זו עומדת על האבניים של הווצרות הכללים המתודולוגיים במשנה. אין כאן עדיין ניסוח מגובש של כלל, אלא דיון בין ר' יוחנן לריש לקיש בדבר טיבה של "סתמא דמתניתין". ר' יוחנן מפרש שסתמא דמתניתין הוא דעת רבים - בדרך כלל, אם אין פירוש אחר ששמע מרבו. ואילו ריש לקיש סובר

<sup>1</sup> בבלי שבת מ"ו ע"א, וש"י. מסוהש"ס השלם ביבמות ט"ז ע"ב ומ"ב ע"ב.  
<sup>2</sup> ע"י א. שוחטמן, "גברא אגברא קרמית" סדרא ו', תש"נ עמ' 93-107. לדבריו, לא תמיד מתרצים בגמרא כך, ולפעמים מקשים מאמורא על אמורא ואפילו על מקור תנאי. בכל אופן, ברור שאין הכרח להקשות מאמורא על אמורא וכלליו של ר' יוחנן אינם מחייבים את כל האמוראים, לפחות עד שהתקבלו כהלכה מוסכמת.  
<sup>3</sup> ירושלמי יבמות פ"ד ו' ע"ב. ומקבילות.

שסתם משנה הוא מדר' מאיר. שוב, לא תמיד, אלא רק במקום שרבו לא פירש לו אחרת. דמותו של "רבו" מורה שמדובר כאן על הדרכה לחכם יחיד הלומד משנה ולא אמירה כוללת ומוחלטת. כשנתקל לומד משנה במשנה סתמית, שאין הוא יודע למי לייחס אותה, יש לפניו שתי דרכים: ראשית, לברר אצל רבו מיהו בעל הסתם הזה, ובמידה ורבו לא פירש לו, אז עליו לפתור את המשנה על פי הכלל. לדעת ר' יוחנן, הכלל הוא סתם משנה כרבנן, ולדעת ריש לקיש – סתם משנה כר' מאיר.

בבבלי, יופיעו דברים אלו מנוסחים כשני כללים: "אמר ר' יוחנן: הלכה כסתם משנה", "אמר ר' יוחנן: סתם משנה כר' מאיר". שני כללים, שבהופעתם זה בצד זה בשם ר' יוחנן הרי הם, לכאורה, סותרים זה לזה.

אבל, כבר חכמי הדור הבא בא"י משימים שלום בין הדעות:

א"ר זעירא קומי ר' יוסי: לא דרבי שמעון בן לקיש פליג אלא דו חמי רוב סתם משניות דרבי מאיר. לפי פירושו של ר' זעירא, ר' יוחנן וריש לקיש אינם חולקים, אלא מתייחסים להיבטים שונים. ריש לקיש עוסק במקורות המשנה ולפי דבריו המקור של רוב סתמי המשניות הוא משנת ר' מאיר. ואילו ר' יוחנן עוסק בהתקבלותה של המשנה והוא סובר שהדעה המופיעה בסתם היא דעת הרוב.

אמנם, צורת ההצגה הראשונית של הדברים בירושלמי היא כמחלוקת, ולפי זה יש לומר שרשב"ל אכן חלק על דעת ר' יוחנן, וטען שמשנת רבי מיוסדת בעיקרה על משנת ר' מאיר, ואיננה מייצגת את דעת הרוב. אלא שר' זעירא ביקש למנוע סתירה ותירץ את הדברים כך שהמאמר של ריש לקיש משלים את דברי ר' יוחנן.<sup>4</sup>

יתכן לומר, שהבבלי קיבל את דעת ר' זעירא, ולכן מסר את שני המאמרים בשם ר' יוחנן.

ר' יוחנן עצמו, מעמיד משניות כדעת יחיד. גם בבבלי וגם בירושלמי. כגון בדוגמה הבאה:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי עקיבא סתימתאה דדריש זמן זמנם זמניהם, אבל

חכמים אומרים: אין קורין אותה אלא בזמנה.<sup>5</sup>

וכן הלשון המצויה בפי ר' יוחנן:

<sup>4</sup> זה כעין הפירוש של רז"פ וי.א הלוי שהתקבל על ידי אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 98 והערה 16 שם.

<sup>5</sup> בבלי מגילה ב' ע"א. ודומה לזה: בבלי כתובות ק"א ע"ב, בבלי מכות י"ז ע"א, בבלי חולין ל' ע"א, בבלי בכורות, ל' ע"א. בכולם המוסר הוא רבב"ח בשם ר' יוחנן.

“אל תקניטני, בלשון יחיד אני שונה אותה”<sup>6</sup>

דבר זה איננו מהווה סתירה לכלל. קיומם של יוצאים מן הכלל מונח כבר בניסוח הכלל עצמו בירושלמי - “עד שיפרש לו רבו”, היינו, שאם פירש לו רבו אחרת, דוחה מסורת רבו את הכלל.<sup>7</sup> והלא ר’ יוחנן עצמו הוא גם שקבע את כלל הכללים: “אין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ”<sup>8</sup>. לכן, יש לקבל בפשטות את פירוש הגאונים והראשונים, שהכלל של ר’ יוחנן לא נועד אלא למקום שאין פסיקה אחרת מפורשת, או, למקום שבו אין עדות שהסתם הוא כיחידאה<sup>9</sup>.

בכל אופן, דעתו של ר’ יוחנן התקבלה בירושלמי, ובעיני הירושלמי “סתם משנה” הוא דעת הרבים. הביטוי המנוגד ל”סתמא” בירושלמי איננו “מפורש”<sup>10</sup>, אלא “יחידאה” כן בניסוח השאלה: “שבקין סתמא ועבדין כיחדיא?”<sup>11</sup>, וכך בקביעה “אתיא סתמא דהכא כיחידאה דתמן”<sup>12</sup>.

נראה שלפי הירושלמי, הכלל של סתם משנה נובע מהנחה מתודולוגית אודות עריכת המשנה. המשניות שהן דעת הרבים, הן שנקבעו כסתם. העובדה שגם הירושלמי מודה באפשרות קיומו של סתם אליבא דיחיד, איננה סותרת את הכלל. אפילו כאשר הלכה אחת מופיעה במקום אחד כסתם ובמקום אחר כמחלוקת, בין אם שני המקומות הם במשנת רבי, בין אם אחד מהם מחוץ למשנה, עדיין ההופעה

<sup>6</sup> פסחים פ”ד ע”ב, חולין, נ”ה ע”ב, ע”ז ע”א, שם קכ”ב ע”ב, קל”ד ע”ב.

<sup>7</sup> הירושלמי מכיר בסתמות של יחידים שאין הלכה כמותם. בדוגמה שהוזכרה לעיל, שבה מתפעל ר’ אלעזר מבקיאיותו של ר’ יוחנן בפרקי גיטין. וכן בדוגמאות הבאות: **ברכות** פ”ב ד’ ע”ד, **שביעית** פ”ח ל”ח ע”ב, **מעשרות** פ”א, מ”ט ע”ב.

<sup>8</sup> אפשר להציע אפשרות אחרת שר’ יוחנן גיבש את הכלל במשך חייו. בצעירותו המשיך את המסורת המקובלת, שיש לדון כל משנה בפני עצמה, לחשוף מיהו החכם המסתתר מאחרי כל סתם ולפסוק עניינית, ורק באחרית ימיו גיבש את הכלל המקיף בדבר סתם משנה. מכיון שלא נמצאת בתלמודים כל הבחנה כזאת, בין תורתו של ר’ יוחנן בצעירותו לבין זקנתו – אין סברה זו יוצאת מכלל השערה בעלמא.

<sup>9</sup> **רש”י חולין** ל’ ע”א: “סתמתאה - שיש משנה וברייתא הרבה שאמר ר’ אלעזר בר’ שמעון ורגילים התנאים לסדרן במשנה בלשון סתם והאי סתמא דתזבח הוא נמי אמרה וגמרא גמיר לה ר’ יוחנן מרביה דהא ר’ אלעזר אמרה”. רש”ק **מירסקי**, במאמרו “סתם משנה”, עמ’ 72 - 81, ניסה לפתור את הפערים בשימוש בכלל בהבדלה בין שני סוגי “סתם”. סתם קדום, המייצג משנה קדומה ומוסכמת להלכה על הרבים, וסתם מאוחר שנעשה באופן מלאכותי על ידי עורכי המשנה על מנת לפסוק הלכה. אלא שאין בגמרא זכר להבחנה כזאת. מלבד תירוץ חד פעמי, של סתמא דגמרא, “דתני לה גבי הלכתא פסיקתא”. שיידון לקמן. מקור בודד זה, המופיע ב”איבעית אימא” בלבד, אינו מספיק כדי לבנות עליו מערכת שלמה של הבחנה בין שני סוגי סתמות, שאין לה כל זכר אחר בגמרא. מה גם, שמירסקי לא קבע גדרים ברורים להבחנה בין שני סוגי הסתמות, ודומה שבסופו של דבר הוא יגדיר על פי המבוקש - במקום שמערערים על פסיקה כסתם משנה, יאמר שזהו סתם מסוג אחד, ובמקום שאין מערערים, יאמר שזהו סתם מן הסוג האחר! נראה לי, שלפי הסבר הדברים שלקמן, לא נותר צורך לחידושו של מירסקי.

<sup>10</sup> “ילמד סתום מן המפורש”: **בבלי הוריות** ו’ ע”ב. ועוד הרבה. סתום הוא היפוכו של “מפורש” כנראה גם בדברי ר’ יוחנן וריש לקיש עצמם, שהרי הם מעמידים מול “סתם” את “עד שיפרש לו רבו”. אבל לאחר שהתקבל ש”סתם” זו דעת הרבים, הירושלמי רואה ב”סתם” משנה – ניגוד של “יחידאה”.

<sup>11</sup> **ירושלמי תענית** פ”ב ס”ו ע”א = **מגילה** פ”א, ע” ע”ד, = **יבמות** פ”ד, ו’ ע”ב.

<sup>12</sup> **שביעית** פ”ח ל”ח ע”ב, **תרומות** פ”ו מ”ד ע”א, **שבת** פ”ז ט”ז ע”ב = **עירובין** פ”י כ”ו ע”ג, **מועד קטן** פ”א, פ’ ע”ג **נדרים** פ”ז מ’ ע”ב.

בסתם היא עדות לכך שיש מי שסבר שהדעה הזו היא דעת הרבים ולכן שנאה כסתם<sup>13</sup>.

יש להדגיש, שבירושלמי לא נאמר שרבי הוא שניסח הלכות מסוימות בסתם. די לומר, שהוא ערך במשנתו משניות שבהן דעה מסוימת הופיעה בסתם. ההנחה של ר' יוחנן, שהתקבלה בירושלמי ככלל במשנה היא, שבמשניות אלה, הדעה שמנוסחת בלא שם היא דעת הרבים. אם כי, קיימים יוצאים מן הכלל, ולפעמים רבי עצמו הביא במשנה הלכה אחת משני מקורות, פעם ממקור של סתם – ובכך נראה שהיא דעת רבים, ופעם כיחיד.

גם במקום שבו מפורש בירושלמי ש"רבי שנה סתם", אין כוונתם שרבי הוא ששינה את הלשון מלשון יחידי ללשון סתם, אלא שבמקור שלפניו היתה ההלכה שנויה בסתם:

רבי מנא בעא קומי רבי יודן: לא כן אמ' ר' חזקיה רבי אבהו בשם רבי לעזר כל מקום ששנה רבי מחלוקת וחזר ושנה סתם הלכה כסתם? אמר ליה ולא רבי, דילמא חורן, מה הן? אין דאשכח רבי מתני מחלוקת וחזר ושנה סתם הלכה כסתם, אתר דלא אשכח רבי מתני מחלוקת אלא אחרים שנו מחלוקת ורבי שנה סתם, לא כל שכן שתהא הלכה כסתם. ואתא רבי חזקיה רבי יעקב בר אחא רבי שמעון בר בא בשם רבי לעזר ואפילו אחרים שנו מחלוקת ורבי שנה סתם הלכה כסתם<sup>14</sup>.

ברור מן הדיון, שרבי גם "אשכח ושנה" ולא רק "סתם". כלומר, הוא קבע במשנתו סתם כאשר מצא במקורות שלפניו סתם, גם אם לפני אחרים היתה מחלוקת. ולפעמים רבי עצמו אשכח משנה שהיא מחלוקת ומקור אחר שהוא סתם ושנה את שניהם. ובמקרים אלו מחילים את כללי הסתם ומחלוקת, כפי שיידון להלן.

אין עדות בירושלמי שר' יוחנן ניסח את הכלל "הלכה כסתם משנה", אולם מה שהיה בתחילה דיון בין ר' יוחנן לריש לקיש כיצד יש להתייחס ל"סתם" במשניות, הפך להיות בעיני תלמידיו לכלל פסיקה, המיוסד על ההנחה שה"סתם" מייצג את דעת הרבים, כל עוד לא פורש אחרת.

בסיפור הבא נראה, שר' אלעזר מצפה מר' יוחנן לפסוק כסתם שהוא רבים במשנה:

<sup>13</sup> במקומות שונים מוצאים בירושלמי מודעות לכך שמאמר אחד יכול להופיע בשני מקומות במשניות בעריכה שונה: לפעמים סתם במקום אחד ומפורש במקום אחר, לפעמים סתם במקום אחד ומחלוקת במקום אחר. **ירושלמי שביעית** פ"ח לח ע"ב: "אתיא דיחידייא דהכא כסתמא דתמן" ושם סוגיה סבוכה מפני שהמאמר אינו מופיע בצורה הסימטרית הרגילה. עיי' סיכום המפרשים והנוסחאות בסוגיה בפירושו של י. פליקס. **שבת** פ"ז ט"ז ע"ב: אמר רבי יוחנן אתיא דיחידייא דהכא כסתמא דתמן ויחידייא דתמן כסתמא דהכא" = **ירושלמי עירובין** פ"י כ"ו ע"ג. **סוטה** פ"ו כ" ע"ד: "אנן תנינן מחלוקת אית תניי תני סתם".

<sup>14</sup> **ירושלמי תענית** פ"ב ס"ו ע"א ומקבילות: **ירושלמי מגילה** פ"א ע"ד, **ירושלמי יבמות** פ"ד ו ע"ב, ועיי' רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 200 – 205. ודברינו הם כפירושו של ר"ח **אלבק במבוא למשנה** עמ' 99 – 111. ובנספח ז' עמ' 270 ואילך.

שמעון בר בא אמר: אתא עובדא קומי ר' יוחנן והורי כר' יוסה והוה ר' לעזר מצטער. אמר: שבקינ סתמא ועבדין כיחדיא? אשכח תני לה ר' חייה בשם רבי מאיר. כד שמע דתני לה רבי חייה בשם ר' מאיר, אמר: יאות סבא ידע פרקי גרמה [נ"א: גיטא].<sup>15</sup>

ר' אלעזר הצטער על שר' יוחנן פסק כדעת היחיד - ר' יוסי, ולא כדעת הרבים שהם הסתם של המשנה. דעתו נחה, כאשר התברר לו שה"סתם" הוא דעת יחיד. שמענו מכאן שני דברים, שבמידה מסוימת הם מנוגדים זה לזה. מצד אחד, רואים שר' אלעזר הניח שר' יוחנן יפסוק כדעת הסתם במשנה, המזוהה אצלו עם דעת הרבים. מצד שני, למדנו מכאן שגם ר' אלעזר הודה, שאין ודאות שסתם משנה הוא אכן דעת הרבים. אם כי נראה, שההנחה שצריך לפסוק כדעת הסתם במשנה לא נדחתה, והמקרה הזה נתפס כיוצא-מן-הכלל.

אמנם, דווקא האמביוולנטיות הזאת מורה מה היה מעמדו של הכלל בראשית הופעתו בבית מדרשו של ר' יוחנן. האמוראים קיבלו את הכלל ופסקו על פיו, אך היו גם מודעים לכך שיש לו יוצאים מן הכלל, ובמקום ש"פרש לו רבו", שהסתם הוא כיחיד, נדחה הסתום מפני המפורש.

### 3. סתם משנה בבבל - הכרעתו של עורך המשנה

אפשר לשער, שמי שהביא את דברי ר' יוחנן לבבל ככלל פסיקה מנוסח הוא רבה בר בר חנה, שכן מימרת הכלל: "אמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה" מופיעה לעתים קרובות בשמו. העובדה שלבבל כבר הגיעו הדברים ככלל פסיקה מנוסח ומגובש, לא הקלה את קבלתו. ראשית, כבר ראינו שמסורת הפסיקה הבבלית מימי רב ושמואל לא נסמכה על כללים. בפרק הקודם התבאר שגם הכללים האישיים נדחו בתחילה, כפי שנאמר על ידי רב משרשיא: "ליתנהו להני כללי". שנית, קביעה כוללנית ש"הלכה כסתם משנה", ובמיוחד אם היא מסתמכת על ההנחה שסתם משנה היא דעת הרבים היתה מהפכנית ומנוגדת למסורת האמוראית הידועה והמקובלת, ש"סתם משנה" הוא לעתים קרובות "יחידאה"<sup>16</sup>. כפי שהתבאר בפרק הקודם, אמוראים ראשונים פסקו כחכמים ודלא

<sup>15</sup> ירושלמי שם, ומקבילות הנ"ל.

<sup>16</sup> זו מחלוקת רש"י ותוסי' לגבי המקרים בהם נאמר "בלשון יחיד אני שונה אותה", רש"י סובר שידוע מן הברייתא שזו דעת יחיד, תוספות סובר שהיה גורס כך במשנה. השיקולים של מחלוקתם נוגעים גם לענייננו. עיי' תוד"ה בלשון, חולין נ"ה ב', ועיי' משי"כ מירסקי, "סתם משנה", עמ' 73.

כחכמים, כסתם ונגד הסתם, וכמו כן, רגילים היו לברר מיהו היחיד המסתתר מאחרי הסתם האנונימי<sup>17</sup>.  
הבעיה החמורה יותר שעמדה בפני חכמי בבל היא הסתירות בדברי ר' יוחנן עצמו. היו ידועים פסקים רבים של ר' יוחנן דלא כסתם משנה, וכן מקומות רבים שבהם העמיד סתם משנה כיחידאה.

בבחינת רשימת הדוגמאות של הדיון בבבלי אודות הכלל "הלכה כסתם משנה" והסתירה בינו לבין פסיקה אחרת של ר' יוחנן, מוצאים מגוון של תירוצים, שניתן לחלקם לשלשה סוגים:  
א. על ידי יצירת חילוק בין המאמר של ר' יוחנן לבין ה"סתם משנה". כגון: על ידי העמדת המשנה באוקימתא כדי שלא תסתור את הכלל, או על ידי פירוש דברי ר' יוחנן בהלכה האחרת, כך שלא יסתרו את ה"סתם משנה"<sup>18</sup>. לדוגמה:

ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: ...

אמר רבי זירא: תהא משנתניו שלא היו עליה מעות כל בין השמשות, שלא לשבור דבריו של רבי יוחנן<sup>19</sup>.

המעניין בניסוח של ר' זירא הוא ביטוי המודעות לפעולתו הפרשנית ומגמתה: "שלא לשבור דבריו של ר' יוחנן", הניסוח "תהא משנתנו" מורה שר' זירא היה מודע לכך שאין זה פשט המשנה, אלא אוקימתא שזכות קיומה היחיד הוא פתרון הסתירה בדברי ר' יוחנן.

ב. סוג שני של פתרון הוא לפרש את המשנה באופן שאין להחשיבה כסתם משנה מחייב להלכה. אם על ידי העמדתה כדעת יחיד<sup>20</sup>, אם על ידי מציאת סתם אחר החולק עליה<sup>21</sup>, או על ידי שימוש בכלל שסתם שאחריו מחלוקת איננו מחייב<sup>22</sup>. זהו פתרון המצמצם את תקפו של הכלל "הלכה כסתם משנה" למקרים שבהם אין עדות אחרת אודות אופיו של הסתם. פתרון זה הולם יפה את הנוסחה הראשונית של תאור הסתם בירושלמי, שהרי הוא נחשב ככזה רק "עד שיפרש לו רבו". להלן יבואר, שבבבלי נראה

<sup>17</sup> יש בבבלי למעלה ממאה וחמשים מקרים שבהם שאלו על משנה סתמית "מאן תנא" והעמידה כתנא מסוים. כמעט בכל המקרים, המשיב לשאלת "מאן תנא" הוא אמורא מן הדורות הראשונים.

<sup>18</sup> **שבת פ"א ב'**, **בבא-קמא צ"ד ב'**.

<sup>19</sup> **שבת מ"ו ע"א**. ברור שמדובר כאן בר' זירא השני, שחי אחרי ר' יוחנן. ע"י **אלבק**, **מבוא לתלמודים** עמ' 388 – 391. וברוך זו גם במקומות הבאים: **שבת קי"ב ע"ב**, **קמ"ח ע"ב**, **עירובין צ"ב ע"א**, **ביצה ל"ז ע"ב**, **תענית י"ח ע"ב**, **ב"ק ל"ב ע"א**, **ב"מ ל"ג ע"א**, **חולין ל"א ע"ב**.

<sup>20</sup> **שבת קמ"ז ע"ב**, **קנ"ז ע"א**.

<sup>21</sup> **ב"ק כ"ט ע"ב**, **סיט ע"א**, **סנהדרין ל"ד ע"ב**, **שבועות ג' ע"ב**, **נדה נ' ע"א**.

<sup>22</sup> **יבמות מ"ב ע"ב**.

שהתפתחה הבחנה בין שני סוגי "סתם". סתם שהוא "הלכה" וסתם שאינו הלכה.  
ג. שיטה אחרת בגמרא, איננה מתרצת את הסתירה, אלא קובעת "אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן".  
כלומר, שהיו אמוראים מתלמידי ר' יוחנן שלא סברו את הכלל "הלכה כסתם משנה"<sup>23</sup>.

אי אפשר להתעלם מכך שהכלל מופיע רק בדפוס מסוים - כקושיה, ובסתירה לדברי ר' יוחנן עצמו.  
נראה, שהבבלי לא מקשה מן הכלל של ר' יוחנן על אמוראים אחרים, מפני שלא קיבל את הכלל הזה  
ככלל גמור, המחייב את כל האמוראים, אלא רק את ר' יוחנן עצמו, בעל הכלל. ונראה שלדעת חלק מן  
האמוראים גם לפי ר' יוחנן, הכלל איננו מוחלט, שהרי ר' יוחנן בעצמו פסק במקומות מסוימים דלא  
כסתם משנה. בין היתר, במקומות בהם העמיד את המשנה כדעת יחיד<sup>24</sup>.  
נראה, שזו היא הסיבה בגללה העדיפו בבבל להתייחס אל הכלל של ר' יוחנן באופן שונה, ולראות  
בסתם פעולת פסיקה מכוונת של רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה.

ניתן להוכיח שהמושג "הלכה כסתם משנה" בבבלי אינו זהה למושג "הלכה כרבים":

ההוא סמיא דהוה בשבבותיה דרבי יוחנן, דהוה דאין דינא, ולא אמר ליה רבי יוחנן ולא מידי.  
היכי עביד הכי? והא אמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר  
להעיד ואין כשר לדון. ואמר רבי יוחנן: לאתויי סומא באחת מעיניו! רבי יוחנן סתמא אחריתא אשכח:  
דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה. מאי אולמיה דהאי סתמא מהאי סתמא? אי בעית אימא: סתמא

<sup>23</sup> **יבמות** ט"ז ע"ב = **נדה** נ"ו ע"ב, **גיטין** פ"א ע"ב, **מנחות** נ"ב ע"ב, **חולין** מ"ג א'. אין לומר שכוונת המתרגם "אמוראי  
נינהו" היא לטעון שבמקרים מסוימים הנדונים יש מחלוקת אמוראים בפסק ההלכה אליבא דר' יוחנן, שכן האמורא  
המייחס לר' יוחנן את הכלל איננו מתייחס אל המקרה הפרטי. העמדת הסתירה בין הכלל לבין הפרט, ותירוץ על ידי  
"אמוראי" מורה שיש מחלוקת אמוראים בטיבו של הכלל. השיטה השלישית מהווה, לכאורה, עדות לקיומה של דעת  
אמוראים, הסוברת שר' יוחנן לא גרס את הכלל. זו שיטה, המופיעה רק ברובד של "שינויי" בסתמא דגמרא. בענין  
אחד יש גם סתירה בשימוש בתירוץ זה: במקום אחד, רב יצחק בן יוסף מעמיד את המשנה באוקימתא כדי "שלא  
לשבור דבריו של ר' יוחנן" (**בבלי שבת** קי"ב ע"ב). ואילו במקום אחר, רב יצחק בן יוסף הוא זה שמוצג כ"אמוראי"  
שאינם מקבלים את הכלל, כיון ששם הוא שמביא בשם ר' יוחנן הלכה הסותרת לסתם משנה (**חולין** מ"ג ע"א). כדי  
לפתור את הסתירה לכאורה בדעת רב יצחק בן יוסף, ניתן לפרש, שה"אמוראי" לא חלקו לגמרי על הכלל, אלא  
שצמצמו את היקפו ובמקרים מסוימים מסרו פסקים היוצאים מן הכלל. או אולי הכוונה היא רק שבאותה הלכה יש  
מחלוקת אמוראים בפסקו של ר' יוחנן, יש הפוסקים כאן על פי הכלל, ויש שהיתה להם מסורת הלכה שבענין זה פסק  
ר' יוחנן שלא כסתם משנה. ואם כן, הפתרון השלישי קרוב לפתרון השני. אבל יתכן שיש כאן סוגיות חלוקות והסתם  
בחולין התעלם מן המאמר המיוחס לרב יצחק בן יוסף בשבת. בכל אופן, קיומה של גישה כזאת פותח פתח נוסף  
לצמצום תוקף המסורת של הכלל בשמו של ר' יוחנן.  
<sup>24</sup> ע"י לקמן, על "תלמודם של הכללים" עמ' 337 שפיתחו מערכות משנה של תירוץ כדי ליישב את הסתירות בין  
הכללים.



דרכים עדיף, ואי בעית אימא: משום דקתני לה גבי הלכתא דדינא.<sup>25</sup>

השימוש במונח "סתמא דרביים" לעומת "סתמא דיחיד" מורה, שהמונח "סתמא" עצמו, אינו מזוהה בלשון הבבלי עם רבים. כמו כן, יש סוגים שונים של סתמות: סתמא דקתני לה גבי הלכתא דדינא עדיף על סתמא רגיל.

לכן נראה לפרש, שלדעת הבבלי, הסתימה היא פעולה של פסיקת הלכה על ידי מסדר המשנה, והיא נעשית גם במקום שהדעה המובאת בסתם היא דעת יחיד.<sup>26</sup> בדוגמה שלהלן נפסל "סתמא" מהלכה מפני שיש עליו קושיה:

אמר רב נחמן אמר רב: הלכה כרבי יהודה. אמר ליה רבא לרב נחמן: ונימא מר הלכה כרבי מאיר, דסתם לן תנא כוותיה! דתנן: כל שעה שמותר לאכול - מאכיל. - ההיא לאו סתמא הוא, משום דקשיא מותר.<sup>27</sup>

רבא, יודע שהסתם הוא דר' מאיר, ובכל זאת מצפה מרב נחמן לפסוק כמותו, נגד הכלל "ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה", מכיון ש"סתם לן תנא כוותיה" רב נחמן מתרץ בכך שהוא קובע ש"לאו סתמא הוא", בגלל הקושיה התכנית!

רש"י מסביר שהכוונה היא שאין הסתם מתאים לר' מאיר:

משום דקשיא מותר - בפרק כל שעה מקשינן: כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה, ומותר משמע כל שעה שמותר אדם אחר לאכול - מאכיל זה האסור לאכול, ומדוחקא דהא קושיא אוקימנא כרבן גמליאל, והכי קאמר: כל שעה שמותר כהן לאכול בתרומה - מאכיל ישראל חולין לבהמה, אלמא: סתמא לא כר' מאיר היא.<sup>28</sup>

אבל לא כך משתמע מפשט הגמרא, ונראה שהפירוש הפשוט של "לאו סתמא" הוא כבדוגמה הקודמת – סתם שאינו מחייב להלכה.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> **סנהדרין** ל"ד ע"ב = **נדה** נ" ע"א.

<sup>26</sup> אין זאת סתירה מפורשת לרעיון שהסתם מקובל על רבים, ואפשר לטעון שיש רבים התומכים בדעה זו, אלא שהבבלי רק מזוהה את בעל הדיעה שנשנתה בסתם. עם זאת, סביר יותר לומר שבעיני הבבלי אין כל בעיה לזהות סתם כדעת יחיד, ומצטרפות לכך הראיות האחרות.

<sup>27</sup> **בבלי פסחים** י"ג ע"א.

<sup>28</sup> **רש"י פסחים** י"ג ע"א.

<sup>29</sup> ובוזה מתורצת קושית התוספות: **תוספות פסחים** י"ג ע"א: "רבן גמליאל לאו מכריע הוא – וקשה לר"י דלימא הלכה כר"ג דסתם לן תנא כוותיה בפי' כל שעה (לקמן כא.) מדקתני מותר ואפי' אם מספקא ליה אם יש לדקדק בלשון מותר אם לאו מ"מ נימא הלכה כר' מאיר או כרבן גמליאל דממה נפשך ההיא דכל שעה כחד מינייהו אתו". רש"י ותוספות העדיפו לפרש ש"סתם" הוא להלכה. אבל, נראה לומר שבבבלי יש סתם שהוא לא להלכה.

וכך גם בדיון הבא, אף הוא בין רבא לרב נחמן:

אמר רבא אר"נ, הלכה: חליצה בשלשה, הואיל וסתם לן תנא כוותיה.

א"ל רבא לר"נ: אי הכי, מיאון נמי! דתנן: המיאון והחליצה - בשלשה!

וכ"ת הכי נמי, והתניא: מיאון - בית שמאי אומרים: ב"ד מומחין, וב"ה אומרים: בב"ד ושלא

בב"ד, אלו ואלו מודים שצריך שלשה, ר' יוסי בר' יהודה ור' אלעזר ברבי יוסי מכשירין

בשנים; ואמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: הלכה כאותו הזוג!<sup>30</sup>

התם חד סתמא, והכא תרי סתמי.

התם נמי תרי סתמי נינהו, דתנן: מיאנה או שחלצה בפניו - ישאנה, מפני שהוא בב"ד!

אלא, התם תרי סתמי, הכא תלתא סתמי.

מכדי הא סתמא והא סתמא, מה לי חד סתם, מה לי תרי סתם, מה לי תלתא!

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: הואיל וסתם במקום מחלוקת; דתנן: סמיכת זקנים ועגלה ערופה -

בשלשה, דברי ר' יוסי, ר' יהודה אומר: בחמשה; החליצה והמיאון - בשלשה, ולא קפליג ר' יהודה,

ש"מ הדר ביה ר' יהודה, ש"מ.<sup>31</sup>

נראה שהסוגיה הזאת משקפת מצב שבו עדיין לא היה ברור בבבל מה טיב תקפותו של הסתם כבסיס

להלכה. הדיון איננו מניח בשום שלב שהסתם מייצג רבים<sup>32</sup>, אלא שהסתם הוא מקור סמכותי להלכה.

על כן עולה ההצעה להכריע בין סתמות סותרות על ידי יתרון מספרי: שני סתמות כנגד אחד או כנגד

שלשה. הגמרא דוחה את האפשרות הזאת ואינה מקבלת שיתרון מספרי של סתמות משפיע על התקפות

להלכה. בסופו של דבר, רב נחמן בר יצחק מכריע את הדיון בכך שהוא מראה שר' יהודה חזר בו. שוב

יש לשים לב גם לעובדה, שאין מדובר כאן על רבי כסותם, ואדרבה, בדיון על מספרי הסתמות מכלילים

גם סתמא בברייתא. ולכן מדובר על "סתם לן תנא" ולא "סתם רבי".<sup>33</sup>

<sup>30</sup> הקטע המוסט שמאלה – יכול להיות תוספת ביאור מאוחרת ולא חלק מן הדיון המקורי בין רבא ורב נחמן, ואין הוא מעלה ומוריד לגבי עצם הדיון בפסיקה של רב נחמן.

<sup>31</sup> **בבלי יבמות** ק"א ע"ב. ועיי דיון נוסף במשתמע מסוגיה זו וקודמתה, לגבי התקבלות הכללים בבבל, לקמן עמ' 314.

<sup>32</sup> אדרבה, **תוספות** סוברים שאין כאן פסיקה כרבים: ד"ה **הואיל וסתם לן תנא כוותיה** "אבל משום דיחיד ורבים הלכה כרבים אין לפסוק כוותיה דמסתבר טעמא דיחיד".

<sup>33</sup> וכן הוא **בקידושין** נ"ד ב'. ועיי עוד **ב"מ** ע"ז ב', **סנהדרין** כ"ז ב', **בכורות** י"א א', **תמורה** ל"ד א', **נדה** י"א א'.

הדעה שרבי הוא ה"סותם" של משנתו מצויה בבבלי כמה וכמה פעמים, אבל תמיד ברובד הסתמא דגמרא. ראינו לעיל דוגמאות לכך, במסגרת הדיון על הפער בין אמוראים ראשונים לבין תפיסת הסתמא דגמרא<sup>34</sup>. דוגמה בולטת לכך היא הסוגיה בראש מסכת ביצה, שבה בדברי רב נחמן מדובר על כך ש"סתם לן תנא", ואילו בלשון הסתמא דגמרא "מאן סתמיה למתניתין – רבי"<sup>35</sup>.

ישנו בבבלי מקור מפורסם אחד, שכל חוקרי המשנה עסקו בו, המכיל הערכה אודות פעלו של רבי, מסדר המשנה. והוא, שלא במקרה, מאמר של ר' יוחנן:

אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן: ראה רבי דבריו של ר"מ באותו ואת בנו - ושנאו בלשון חכמים,

ודרבי שמעון בכסוי הדם - ושנאו בלשון חכמים.<sup>36</sup>

לפי ר' חייא בר אבא, ר' יוחנן מייחס את ההחלטה לנקוט לשון "חכמים" במקום אחד עבור ר' מאיר ובמקום אחר עבור ר' שמעון, להכרעת הלכה של רבי.<sup>37</sup>

המאמר של ר' חייא בר אבא ודאי אינו מבוסס על הכלל שסתם משנה הוא דרבים, אדרבה, כאן מדובר בזיהוי סתם המשנה עם יחידים. אדרבה, ניתן לצרף מקור זה כראיה נוספת למנהגו של ר' יוחנן לפתור סתמות כיחידים. אלא, שר' חייא בר אבא מוסיף כאן נתון מחודש – שרבי הוא זה שסתם את המשניות, באופן סותר: פעם אחת כר' מאיר ופעם אחת כר' יהודה. כמובן, סתירה שכזאת איננה בלתי שכיחה בתורתו של רבי, ואדרבה, כפי שהוזכר לעיל, דווקא מנהגו של רבי היה לפסוק בדרך של הכרעה. החידוש בדברי ר' חייא בר אבא הוא שהוא מייחס לרבי את מעשה הסתימה במשנה. חוקרי משנה רבים נטו להשתמש במקור זה כראיה מכרעת לכך שרבי אכן פסק הלכה בסידור המשנה ויש לייחס לו את האחריות המלאה לכל הסתמות במשנה.

אבל נראה, שזו היא מסקנה רחבה מדי מן המאמר של ר' חייא בר אבא, מכמה סיבות.

<sup>34</sup> לעיל, עמ' 181.

<sup>35</sup> בבלי ביצה ב' ע"א – ע"ב.

<sup>36</sup> חולין פ"ה ע"א.

<sup>37</sup> המושג "ראה רבי" איננו "המצאה" של ר' יוחנן. דרכו של רבי היא להשתמש בלשון ההכרעה הזאת. והיא שיטה אופיינית לרבי. יש עשרות פעמים בתוספתא ובברייתות "נראין דברי ר' פלוני בכך ודברי ר' פלוני בכך" - בשם רבי. ואף על פי שיש גם בשם חכמים אחרים, הרי שבאמת הרוב הגדול של הכרעות מן הסוג הזה מיוחס לרבי, וכנראה שאצלו זו הפכה להיות שיטה. מובן שיש לבחון, עד כמה ההכרעות האלה באות לידי ביטוי מעשי במשנה. ועי' משי"כ ע"ז ר"יין אפשטיין במבואות לספרות התנאים עמ' 205 – 211. תגובתו של ר"ח אלבק, מבוא למשנה עמ' 274 ואילך והערה 16 בעמ' 276. יש להדגיש, כי זו שאלה הנוגעת לחקר המשנה, ואילו אנו עוסקים בחקר תורת האמוראים ודעותיהם אודות המשנה.

ראשית, לא מדובר כאן על סתם, אלא על לשון "וחכמים אומרים". זו בודאי לשון רבים. אין להניח מכאן שר' חייא בר אבא התייחס לכל הסתמות שבמשנה<sup>38</sup>.

ב. מדובר כאן על שתי משניות סמוכות, במסכת אחת, דומות זו לזו בניסוחן וסגנון, וכל החילוף ביניהן הוא רק בתואר "חכמים". אפשר בהחלט, שמדובר כאן על תירוץ מקומי. שהרי ר' יוחנן עצמו לא נמנע במקומות אחרים מלתרץ משניות הא כפלוני והא כפלוני, בלי לייחס את המעשה הזה לרבי.<sup>39</sup>

ג. יתכן שדווקא את הסוג הזה של "הכרעה" – "ראה רבי דברי פלוני בזה ודברי פלוני בזה" – ייחס ר' יוחנן לרבי, מכיון שזו שיטה אופיינית לרבי ויש לה תימוכין בהרבה מקומות.

ד. והוא עיקר – יתכן שלר' יוחנן היתה מסורת בהלכה מסוימת זו שזו הכרעתו של רבי.

בכל אופן, אין להתעלם מכך שלפנינו בבבלי מאמר המיוחס לר' יוחנן, ובו מפורש שדעת רבים שבמשנה "חכמים", איננה דעת רבים כלל וכלל, אלא הכרעה של רבי. מאמר זה מצטרף אם כן למגמה הכללית של הבבלי, לראות בסתם משנה מעשה פסיקה מכוון של התנא, ובמשנת רבי – הכרעת הלכה של רבי<sup>40</sup>.

כאמור, גם בירושלמי פתרו מקום שבו לא נפסקה הלכה כסתם, בכך שזו משנת יחיד. אולם, אין בכך סתירה לעמדה הכללית שהסתם הוא דעת רבים<sup>41</sup>. ברוב המקרים הסתם משקף את דעת הרבים, אלא אם כן "פירש לו רבו" אחרת. לא כן בבבלי, אין הבבלי נצרך כלל להנחה שהסתם הוא דעת הרבים כדי לפסוק כמותו. אלא שהסתימה של התנא, ובעיקר הסתמות של רבי במשנתו, נחשבות לפסיקת הלכה

<sup>38</sup> עיי לקמן בענין "חכמים" לעומת "סתם משנה".

<sup>39</sup> דווקא בדוגמה הזאת נראה, שהמשניות עצמן הן משני מקורות, שהרי מעבר להבדל בסתימת החכמים, יש ביניהן הבדלים סיגנוניים, שמעידים על מקורות שונים ולא על משנה זהה שהחליפו בה את סדר הבאת הדעות. אבל יתכן לפרש שהן הן דברי ר' יוחנן, שרבי לא תיקן נוסח המשנה שלפניו, אלא ברר לו משניות ממקורות שונים בהתאם לפסק הרצוי, ושימר את הלשון והסגנון של כל אחד מן המקורות שקבע במשנתו.

<sup>40</sup> ר"ב אשכנזי מעיר על קיומו של פער בין סתם כרבי לבין סתם כרבים, ועושה ממנו כלל בדרך העיון: "דעת המקשה לאוקומי מתניי כיחידאה טפי מלאוקומא דלא כרבי, והמתרץ ניחא ליה טפי לאוקומי דלא כרבי אע"ג דהוא סידר המשניות מלאוקומא כיחידאה". כללי התלמוד, שוחטמן עמ' 269.

<sup>41</sup> כמבואר בדוגמה לעיל מחולין, שרבי סתם אפילו בשם המבטא רבים: "חכמים", כאשר רצה לפסוק כדעת חכם יחיד. והחליף את התואר רבים בין ר' מאיר ור' שמעון, בהתאם לפסקו, ובלי לתלות זאת במספרי החכמים שבכל צד כל עיקר.

## ב. דרגות בחשיבות ה"סתם"

כפי שהוסבר לעיל, אחד הפתרונות של הבבלי למקרים שבהם יש התנגשות בין הכלל "הלכה כסתם משנה" לבין פסיקה אחרת, הוא צמצום ערכו של ה"סתם". פתרון זה מוצע כאשר יש שני סתמות שסותרים זה את זה, או כאשר נמסר פסק הלכה הסותר סתם משנה. נעיין בשלש דוגמאות של "סתמות" נבחרים להלכה.

### 4. בחירתא

מסכת עדיות נחשבת אצל האמוראים למסכת עדיפה מבחינת תקפה ההלכתי.

רב כהנא<sup>43</sup>, רב נחמן<sup>44</sup>, ורב נחמן בר יצחק<sup>45</sup>, פסקו הלכה כדעה שהובאה בעדיות. רש"י מסביר, "מסכת עדיות קרי בחירתא שכל דבריהם העידו מפי הגדולים והלכה כמותן"<sup>46</sup>. לשון המאירי בהקדמת בית הבחירה דומה לזו:

"שידעת בדברי רבותינו שקראו מסכת עדיות על זה הצד בחירתא ר"ל להיות הענינים הנכללים בו

דברים מקובלים מפי מומחים דרך קבלה ועדות ודברים נבחרים באין מאמר מצטרף בהם ממיני

<sup>42</sup> יש מספר מקומות בסתמא דהבבלי, שבו מחשיבים את סתם המשנה כדעת רבים. אלו הם המקומות שבהם הגמרא שואלת על פסק הלכה "פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים" או להיפך, מקשה מדוע פסקו יחיד נגד הרבים. חלק מן המקורות הללו אינם סותרים לדברינו, שכן מדובר בהם במקום שבו מפורש בלשון המשנה "חכמים אומרים" ואין זה "סתם משנה": **ביומא** ל"ו ע"ב, **יבמות** מ"ו ע"ב, **שם** מ"ז ע"א, **כתובות** כ"א ע"א ו**נדה** מ"ט ע"א, מדובר בחכמים. **בבבלי** י"א ע"א מדובר ביישוב שתי מסורות סותרות בשם רב מתנה, באחת פוסק כר' יהושע ובשניה שלא כמותו, ומנסים להכריע שפסיקה דלא כר' יהושע תהיה מיותרת, כי הלכה כרבים החולקים עליו. אין שם התייחסות ישירה לסתם משנה, ואפשר שמדובר על מחלוקת ידועה שבה דעת ר' יהושע היא דעת יחיד. (כך גם משמע מניסוח הברייתא: "משום ר' יהושע אמרו"), ודומה לזה הדוגמה **ביבמות** מ' ע"א. **בנדה** ל' ע"ב משמע במפורש, שניסוח סתם איננו במעמד דומה לניסוח "חכמים". אבל, **בשבת** ס' ע"ב, **ב"ק** ק"ב א' = ע"ז ז' ע"א, ו**בבכורות** ל"ז א', נראה שהשאלה מתייחסת ישירות לסתם משנה. ולפי זה יש לומר שברובד הסתם של הבבלי חדרה במידה מסוימת התפיסה שהסתם גם מייצג דעת הרבים, כמו בירושלמי, אלא שאין זו הדרך העיקרית של הבבלי. עיי תוד"ה הואיל, **ביבמות** ק"א ב', שסובר שאין אומרים "הלכה כרבים" במקום שמסתבר טעמיה דיחיד, אבל אומרים "הלכה כסתם". עיי אנצ. תלמודית ערך הלכה עמ' רנ"ט והערות 261 – 264 שם. לשון ביניים: **שבת** ק"ל ב'. "והיה הדבר קשה לחכמים היאך מניחים דברי חכמים ועושין כרבי אליעזר... ועוד – יחיד ורבים הלכה כרבים".

<sup>43</sup> "אמר רב כהנא: הלכה כרבי יהודה, הואיל ותנן בבחירתא כוותיה". אין סיבה לומר שהנימוק איננו משל רב כהנא. ראיה לכך שהנימוק אכן מיוחס לרב כהנא, ובכל אופן היה ידוע לאמוראים הקרובים לו, בדיון הבא: "אמר ליה רב חסדא לרב יצחק: התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה, הכא מאי? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי". (**בבבלי ברכות** כז ע"א)

<sup>44</sup> **בבבלי בכורות** כו ע"א: "אמר רב נחמן: הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה"

<sup>45</sup> **בבבלי קידושין** נד ע"ב: "ואי סתמא דוקא, מה לי חד סתמא, מה לי תרי סתמי? אמר רב נחמן בר יצחק: הלכה כרבי מאיר, הואיל ותנן בבחירתא כוותיה".  
<sup>46</sup> **קידושין**, שם, ד"ה הואיל ותנן.

המבוכות והמחלוקות והמשא ומתן".

תוקפו של עקרון זה גובר על כללים אחרים. רב כהנא פסק כר' יהודה במחלוקתו עם חכמים שבסתם משנה, רב נחמן פסק כר' מאיר במחלוקת עם ר' יהודה, ורב נחמן בר יצחק כר' יהודה כנגד ר' יוסי. יש מן הראשונים הסבורים שכוחה של משנת עדיות הוא גם לבירור נוסחי המשנה, ומחלפים הדעות מחלוקת ב"ש וב"ה, כדי לפתור מדוע הושמטה מרשימת קולי ב"ש במסכת עדיות<sup>47</sup>. אבל הדבר אינו מוסכם, ויש אומרים שמבחינה זו, יכול להיות שעדיות מבוססת על מסורת "שגויה" כמו זו שבשאר הש"ס.

בגמרא לא מובא נימוק מפורש למעלתה של מסכת עדיות, אף שעצם השם "בחירתא" כבר מעיד על מעלתה<sup>48</sup>. מסתבר, שברקע עומד התיאור של התהוות המסכת ביבנה, והיותה תוצר של הכינוס המיוחד שנתקיים "בו ביום"<sup>49</sup>.

נראה, שזו היא מוסכמה מקובלת על האמוראים שיש עדיפות למשנת עדיות, משום שהיא משמרת מסורות הלכה קדומות ומוסמכות. אבל תוקפה של מסכת זו אינו נובע ממיקומה במשנת רבי, אלא דווקא מקדמותה והיותה חטיבה נפרדת ומיוחדת בתוך המשנה.

נראה, שההכרה בקיומו של קובץ הלכות בתוך המשנה שהוא בעל מעמד מיוחד להלכה, איננה תלויה בכללים של ר' יוחנן והיא עומדת בפני עצמה. לאחר מכן, השתמשו בעלי הסתמא דגמרא בעקרון זה כדי לייחס חשיבות גם לסתמות אחרים. כמבואר בשתי הדוגמאות הבאות:

## 5. הלכתא פסיקתא

המונח "הלכתא פסיקתא", כזיהוי של סוג מסוים של משניות, שיש להן עדיפות להלכה, נזכר רק פעם אחת בתלמוד. רב הונא פסק הלכה כר' יהודה בהלכה בענין הנותן צמר לצבע בבבא מציעא, ורב יוסף

<sup>47</sup> **סדר רב עמרם גאון** ק"ש וברכותיה ד"ה ותו ארבע: "ותו ארבע דתנן בבחירתא חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי. אבל בכוליה תנאי הלכה כבית הלל". ע"י **בחי' דושי הרשב"א** לביצה י' ע"א: מחלוקת הראשונים אם יש להפך הדעות במשנת ביצה, במחלוקת ב"ש וב"ה על פי האמור בעדיות, או שמשנת עדיות עלולה להיות שגויה אף היא: "ואי קשיא לך א"כ היכי מתניא בבחירתא (עדיות שם) ההיא דהשוטט בקולי ב"ש ובחומרי ב"ה. י"ל דלפי טעותא דמתני דהכא מתניא".

<sup>48</sup> **סתו"א**: "וכל עדות שהעידו בבחירתא דבר ברור הוא". **רש"י ברכות** כז ע"א ד"ה בבחירתא: "עדיות קרי בחירתא, שהלכה כאותן עדיות". **קידושין** נד ע"ב ד"ה הואיל – "מסכת עדיות קרי בחירתא שכל דבריהם העידו מפי הגדולים והלכה כמותן".

<sup>49</sup> **בבלי ברכות** כ"ח ע"א: "תנא עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרינן בו ביום ההוא יומא הוה ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת". ע"י לעיל בפרק אודות המהפכה ביבנה, עמ' 103 ואילך.

הביע ביקורת על כך, בטענה שזה פסק מיותר:

אלא הלכה כר' יהודה למה לי? מחלוקת ואחר כך סתם היא, ומחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם...

בתירוץ שני תירצו בגמרא:

ואיבעית אימא, משום דקתני לה גבי הלכתא פסיקתא: כל המשנה - ידו על התחתונה, וכל החוזר בו -

ידו על התחתונה<sup>50</sup>

הבחנה זו, בין סתם שהוא "הלכתא פסיקתא" לסתם אחר – שמעלתו להלכה פחותה - אינה מצויה עוד

בתלמוד, ולכן יש לשער שלא היה קיים כלל פסיקה כ"הלכתא פסיקתא" אלא שהיא שימשה במקרה

הזה כתירוץ בפי הסתמא דגמרא.

מהן "הלכות פסוקות", ומה מעלתן, ניתן להסיק מן התלמוד עצמו:

תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה.

והיכי דמי הלכה פסוקה?

אמר אביי: כי הא דרבי זירא, דאמר רבי זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם

כחדל - יושבות עליה שבעה נקיים. רבא אמר: כי הא דרב הושעיא, דאמר רב הושעיא: מערים אדם

על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. ואיבעית אימא: כי הא

דרב הונא, דאמר רב הונא אמר רבי זעירא: המקיז דם בבהמת קדשים - אסור בהנאה, ומועלין בו.<sup>51</sup>

נמצא, שהמונח "הלכה פסוקה" מצוי כבר בברייתא<sup>52</sup>, ואביי ורבא דנו בו. ופירש רש"י: "הלכות

<sup>50</sup> בבלי ב"ק קב ע"א = בבלי עבודה זרה ז' ע"א. יש לשים לב, שלא ברור להיכן חוזרים דברי ה"איבעית אימא". אפשר לומר שהאבע"א משמש במקום הכלל "מחלוקת ואח"כ סתם" כהסבר לעמדת רב יוסף. כלומר, לא מפני שזה סתם מאוחר היה רב הונא צריך לפסוק כמותו, אלא מפני שזה סתם של הלכתא פסיקתא. וכך נראה שפירשו רוב המפרשים. אבל, יתכן שהאבע"א הוא חלופה לתירוץ "כולה נזיקין חדא מסכתא היא". כלומר, מקבלים את הנחת היסוד שטענת רב יוסף מבוססת על הכלל הלכה ומחלוקת, והוא סובר שיש לפסוק כסתם גם אם הוא קודם למחלוקת, אם הוא הלכתא פסיקתא. וכך כנראה פירש הרמ"ה, המובא בשטמ"ק לב"ק ק"ב ע"ב. למעשה, יש הבדל דק בין שני הפירושים. אם נפרש כדרך הראשונה, אזי הכלל הנובע מהאבע"א הוא שסתם שהוא הלכתא פסיקתא עדיף בכל מקרה, גם כנגד סתם אחר, שהרי האיבע"א איננה מתייחסת כלל לנושא סתם ומחלוקת. ואילו אם נפרש כדרך השנייה, אזי אפשר להסיק מכאן רק, שכשיש סתם ומחלוקת, נעדיף את הסתם שנשנה גבי הלכתא פסיקתא אפילו אם הוא קודם למחלוקת או סתם במסכת אחרת. המפרשים השתמשו בכלל בצורתו הרחבה יותר, ומשמע מכך שהבינו כפירוש הראשון.

<sup>51</sup> בבלי ברכות ל"א ע"א.

<sup>52</sup> המושג מופיע גם במאמר אגדי אחד: **כלה רבתי** פ"ו ה"ד: "תנו רבנן, כשחלה ר' אליעזר, נכנסו כל חכמי ישראל אצלו, ... בשעת פטירתו נשק שני אצבעותיו זו בזו, ואמר אוי על שני ספרי תורות אלו, הרבה תורה למדתי, והרבה תורה לימדתי, ולא חסרתי מרבתי, אלא ככלב המלקק מן הים, ולא חסרוני תלמידי כמכחול בשפופרת, אילמלא נעשים כל האילנות קולמסים, וכל הימים דיו, לא היו מספיקין לכתוב כל מה שדרשתי, ולא עוד אלא שאני שונה שלש

פסוקות שאין עליהן קושיות ותירוצים שיהא צריך להרהר בהן.<sup>53</sup>

מובן מאליו, שאם נמצא במשנה הלכה פסוקה, שאין עליה קושיות ותירוצים, וממילא גם אין חולקים עליה, כגון אלו שמנו אביי ורבא, אין ספק שהלכה היא. השאלה היא, כיצד מזהים במשנה "הלכה פסוקה"?

רש"י ותוס' נחלקו בכך.

לדעת רש"י, "הלכתא פסיקתא" היא משנה שנשנתה שלא במקומה, אלא בתוך קבוצה של הלכות: "לא שייכא התם ולא תני אלא משום פיסוק הלכה שפסקה התנא".<sup>54</sup> וכוונת דבריו נתבארה יפה בלשונו של בעל מלא הרועים: "דהך דהלכתא פסיקתא אינו רק היכא ששונה דבר עם דבר שאינו שייך לזה כלל, ובאותו דבר ליכא פלוגתא כלל, אזי אמרינן דלכך סמך הך מילתא דאית בה פלוגתא להך דאין בה פלוגתא כלל, למיפסק כוותיה"<sup>55</sup>

לדעתם של חלק מבעלי התוס', זיהויה של הלכתא פסיקתא אינו על פי ההקשר, אלא על פי הסגנון: "ויש מפרשים דקתני לה בלשון הלכתא פסיקתא, דלישנא ד"כל החוזר" ו"כל המשנה" משמע לפסוק הלכתא".<sup>56</sup>

מחלוקתם קשורה גם לנוסח הגמרא. רש"י גורס, "דקתני לה גבי הלכתא פסיקתא", כלומר, המיקום הוא הקובע, ואילו תוס' אינם גורסים "גבי" אלא: "דקתני לה כי הלכתא פסיקתא".<sup>57</sup>

מדוע יש להעדיף להלכה משניות שהן "הלכתא פסיקתא"?

כך פירש רש"י:

"הך סתמא ודאי עיקר הוא ... דהא לא שייכא התם ולא תני אלא משום פיסוק הלכה שפסקה התנא".<sup>58</sup>

רש"י אינו סבור שזהו סגנונו של רבי, אלא של "התנא". כלומר, יתרונה של משנה שמופיעה בקובץ

---

מאות הלכות בבהרת עזה, ושלוש מאות הלכות פסוקות במכשפה לא תחיה, ולא היה אדם ששאלני בהם, חוץ מעקיבא בן יוסף".

<sup>53</sup> השוה: רמב"ם הלכות תפילה פ"ד הי"ח. ועיי' רש"י חגיגה, י"ד ע"א, ד"ה בעל שמועות, יבמות מ"ב ע"ב, ד"ה מנקיט. רש"י פירש שהיתה זו דרך במסירת הלכה - הרב שנה לתלמידו הלכות פסוקות והתלמיד שינן אותן.

<sup>54</sup> ב"ק ק"ב ע"ב, ד"ה ואיבע"א. וכדעת רש"י משמע שפירשו גם תוספות בכמה מקומות: תוספות מגילה כ ע"ב, ד"ה כל הלילה, יבמות טז ע"ב, ד"ה אמוראי, יבמות מט ע"א, ד"ה שמעון התימני. מנחות ס"ו ע"א, ד"ה זכר למקדש. נראה, שהיה זה ר"ת שפירש וגרס כרש"י, כפי שמוכח מספר הישר, חלק התשובות, סי' ע"ב.

<sup>55</sup> ערך "סתם", אות ד'.

<sup>56</sup> תוספות ב"ק קב ע"א, ד"ה גבי הלכתא פסיקתא.

<sup>57</sup> תוספות עבודה זרה ז' ע"א, ד"ה ה"ג.

<sup>58</sup> רש"י ב"ק קב ע"א, ד"ה ואיבע"א.



הלכתא פסיקתא איננו נובע מאופי העריכה של רבי, אלא מדרך הווצרותה המקורית. יתרונה הוא בכך, שתנאים ששנו קבצים מן הסוג הזה, התכוונו לפסוק הלכה. רש"י מבחין בין שני סוגי משנה, משנה שעיקרה הוא לימוד ההלכות, ואין לה אופי פסקני, לבין משנה בעלת אופי פסקני, שיש לה תוקף יתר<sup>59</sup>. נראה, שגם התוספות אינם חולקים על הסבר זה, הגם שלדבריהם, כאמור, המאפיין את ההלכות הפסוקות הוא סגנון:

"דקתני לה בלשון הלכתא פסיקתא דלישנא דכל החוזר וכל המשנה משמע לפסוק הלכתא"<sup>60</sup>.

גם לדבריהם של בעלי התוספות משמע, שיש שני טיפוסים משנה. ו"הלכתא פסיקתא" הן משניות שמניסוחן נראה, שהן מכוונות לפסק הלכה.

רש"י מירסקי, סבור שניתן להוכיח מן השימוש במושג "הלכתא פסיקתא", שהאמוראים הבחינו בין שני רבדים במשנה. קיימות, לדבריו, משניות סתמיות קדומות, מזמן ש"קודם המחלוקות", והן ה"הלכתא פסיקתא", ויש משניות, שהן מחלק ה"תלמוד" שבמשנה, שנעשו על ידי רבי ובית הועד שלו. הוא הולך בזה לשיטתו בביאור המושג והכלל "הלכה כסתם משנה", שגם לגביו הוא מבחין בין שני סוגי סתמות במשנה.<sup>61</sup>

ההבדל בין פירוש הראשונים לבין הצעתו של מירסקי הוא, שאצל רש"י ותוס' אין הבחנה כרונולוגית או זיהוי של רבדים במשנה, אלא איפיון של סוגים שונים של משנה<sup>62</sup>. ואילו מירסקי סבור שההבדל

<sup>59</sup> כך פירש רש"י ביחס למושג "בעל שמועות", וכך פירש את המעשה ברי' אבהו ביבמות מ"ב ב'.

<sup>60</sup> תוספות שם.

<sup>61</sup> "סתם משנה" עמ' 79-77.

<sup>62</sup> להלן דוגמאות למשניות שזוהו ע"י הראשונים כ"הלכתא פסיקתא": א. **בבא מציעא** פ"ו מ"ב. היא המפורשת בסוגיית הגמרא הני"ל. ב. **מגילה** פ"ב מ"ו: "זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה". ר"ת פירש משנה זו כ"הלכתא פסיקתא" ופסק לפיה. משנה זו מתאימה להגדרה של רש"י, שר"ת סבר כמותו, אך גם להגדרה האחרת של בעלי התוס'. ג. **קידושין** פ"ג מ"ב: כל מקום שיש קדושין ואין עבירה ... תוס' (יבמות מ"ט א', ד"ה שמעון התימני) זיהו משנה זו כ"הלכתא פסיקתא" ופסקו על פיה הלכה כשמעון התימני בהגדרת ממזרות. בעיני התוס', תוקפה של משנה זו רב אף יותר מן הקביעה המפורשת במשנת יבמות "והלכה כדבריו" (יבמות פ"ד מ"ג), מכיון שאין פוסקים הלכה מפי תלמוד. גם כאן, הזיהוי מתאים בין לפי הגדרת רש"י ובין לפי הגדרת תוס'. ד. **בבא מציעא** פ"ז מ"א: "כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל וכל תנאי שיש מעשה בתחלתו תנאו בטל וכל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו תנאו קיים". גם משנה זו מתאימה להגדרה, בין של רש"י ובין של תוס'. ויש ראשונים שפסקו על פיה, ע"י **רמב"ן בגיטין** ע"ה ב', בשם ר"ח, ואת הדיון **בב"י**, **אה"ע** ל"ח ד, וקמ"ג א. ה. **סוכה** פ"ג מ"ב: הדס הגזול והיבש פסול... זו דוגמה שאיננה מתאימה להגדרת רש"י, שהרי הלכות הדס שנויות כאן במקומן, בתוך שאר ארבעת המינים. הרי"ף לא פסק כמשנה זו אלא כר' טרפון שבגמרא. ורבים חלקו עליו, אלא שהראב"ד צירף לטיעונו כנגד הרי"ף גם את השיקול שמשנה זו היא הלכתא פסיקתא. ונראה שפירש כבעלי התוס', שהלכתא פסיקתא היא בסגנונה. כיון שהיא מונה הלכות קצובות ופסוקות ע"י **שו"ת הראב"ד** סי' ו'. ו. **שבועות** פ"ז מ"ח: "ואלו נשבעים שלא בטענה..." ספק אם דוגמה זו מתאימה להגדרת רש"י. מצד אחד, הנושא הוא שבועות, כך שהמשנה במקומה עומדת. אלא שיש כאן רשימה של שבועות שונות, ואפשר שזה כבר נחשב בעיני רש"י כ"הלכתא פסיקתא". בכל אופן, הרי"ף החשיבה לכזאת, **רי"ף לכתובות** פ"ו ע"ב. ז. בבלי **בבא מציעא** ל"ח ע"ב: "היורד לנכסי

הוא בזמן ובעריכה.

יש להבהיר, שאין בדברי האמוראים עצמם כל רמז לכך שהם אכן העדיפו משניות שהן בבחינת הלכתא פסיקתא. ראשית, המקום היחיד שבו נזכר הדבר בתלמוד, נזכר כתירוץ משני בתוך שקלא וטריא סתמית, וקשה להסיק ממנו מסקנות כוללות. שנית, אין בדברי התלמוד עצמו כל הסבר לטיבן של אותן משניות שהן "הלכתא פסיקתא", ועל כן קשה לומר שהיתה לאמוראים שיטה כללית להבחנה בתוך חיבור המשנה. ובעיקר – לא מצאנו שום מסורת אמוראית מפורשת המורה לפסוק הלכה כמשנה שהיא "הלכתא פסיקתא".

אמנם, לנוכח המודעות של האמוראים לאקלקטיות של המשנה<sup>63</sup>, יכולה להתקבל על הדעת האפשרות שהכירו בתוך המשנה בניסוחים או במקורות שהם עדיפים בערכם, ואין לומר שזו המצאה של בעלי הסתמא דגמרא כדי לתרץ קושיה.

מה שדחק את חוקרי המשנה, כדוגמת רש"ק מירסקי, להבחין בין סוגי סתמות שונים, הוא קיומן של הסתירות ביחס של הגמרא כלפי סתם משנה, והצורך להציע פתרון עקבי לשאלת מגמתו של רבי בסידור המשנה. לפי דברינו, הסתירות אינן נובעות מקיומם של סוגי סתמות שונים, אלא משינוי היחס של האמוראים לסתם משנה אחרי שהתפשט הכלל של ר' יוחנן.

## 6. הלכתא דדינא

מונח אחר המתייחס לסוג נבחר של משניות הוא המונח "הלכתא דדינא":

ההוא סמיא דהוה בשבכותיה דרבי יוחנן, דהוה דאין דינא, ולא אמר ליה רבי יוחנן ולא מידי.

היכי עביד הכי? והא אמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר

---

שבוי - אין מוציאים אותו מידו... זו דוגמה ייחודית בכך שהראב"ד החשיבה ל"הלכתא פסיקתא" והשתמש בכך לקביעת הלכה, אף על פי שאין מדובר כאן בסתם משנה, אלא בברייתא. נראה, שלדעת הראב"ד "הלכתא פסיקתא" היא ענין סגנוני, והוא תקף גם בברייתות ולא רק במשנה (רשב"א, כתובות ע"ט ע"ב, בשם הראב"ד). ח. נדרים פ"ח מ"ה: הר"ן לנדרים מביא מדברי הרא"ה, שיש לפסוק כר' יהודה "אבל הרא"ה ז"ל כתב דהני נמי כיון דקתני להו גבי הלכתא פסיקתא דהיינו כולהו דיני דאומדנא דמייתי בתר הכי נמי הלכתא ניהו". ואף על פי שזו אינה סתם משנה, אלא שהיא שנויה בתוך קובץ "הלכתא פסיקתא", יש לפסוק כמותה. נראה מדבריו שהוא סובר שהלכתא פסיקתא תקף גם כשהמשנה אינה סתם משנה. ועיי' בתויו"ט למשנה ו' שמביא דברי הר"ן ומציג דעות החולקים על הרא"ה בהלכה זו.

<sup>63</sup> המודעות של האמוראים לאקלקטיות של המשנה מוכחת מתוך הערך למשנת עדיות, שנזכרה לעיל. וכן מזיהוין של משניות וקבצי משנה כשייכות לתנאים מסוימים, כגון המאמרים "מאן תנא תמיד", "מאן תנא כלים" וכיוצא בזה. עיי' לעיל עמ' 171.

להעיד ואין כשר לדון. ואמר רבי יוחנן: לאתויי סומא באחת מעיניו!  
רבי יוחנן סתמא אחריתא אשכח: דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה,  
מאי אולמיה דהאי סתמא מהאי סתמא?

אי בעית אימא: סתמא דרביים עדיף, ואי בעית אימא: משום דקתני לה גבי הלכתא דדינא.<sup>64</sup>

לפי האיבע"א השני<sup>65</sup>, יש עדיפות לסתם משנה שנשנה "גבי הלכתא דדינא". יש דמיון רב בין תירוץ זה לבין התירוץ של "הלכתא פסיקתא". בשני המקרים מדובר על העדפה של סתם משנה מסוג מסוים, בשני המקרים מדובר ביחס לכלל "הלכה כסתם משנה" ונגזרותיו, בשני המקרים מדובר בסוגית סתמא דגמרא, ובתירוץ שני, המופיע כאיבעית אימא. אולם, "הלכתא דדינא" עצמו מתפרש אצל רש"י באופן שונה, ואפילו מהופך:

משום דקתני לה - להא דדנין בלילה גבי הלכתא דדינא, הכא בסנהדרין (לב, א) תניא רבי גבי דיני ממונות, שמע מינה עיקר היא למילף מינה. דאילו ההיא דכל הכשר במסכת נדה (מט, ב) תניא רבי אגב גררא, דתניא התם כי הני מילי טובא בפרק בא סימן, הלכך לאו אליבא דהלכתא סתם אלא משום דמצריך, ותני הנך דדמו אהדדי כגון כל שחייב בראשית הגז - חייב במתנות, ויש שחייב במתנות ואין חייב בראשית הגז ודכוותיה טובא.<sup>66</sup>

דקתני לה גבי הלכתא דיני - בסנהדרין דקא מיירי כולי מסכתא בדינין הילכך עיקר היא אבל הך לא תנן לה הכא גבי נדה אלא אגב גררא דנקט כיוצא בו.<sup>67</sup>

בשני דברים משתנה כאן תפיסתו של רש"י את נושא ההלכה במשנה:

ראשית, הוא מייחס את האחריות למשקל ההלכתי של המשניות לשיקוליו של רבי בקביעת המשניות במקומן ובעיצובן הסגנוני. בניגוד למשתמע מדבריו בענין "הלכתא פסיקתא". שנית, לגופו של ענין, שם סבר שכאשר הלכה מופיעה מחוץ למקומה, בתוך רצף הלכות פסוקות, זה סימן למשנה בעלת תוקף הלכתי, ואילו כאן הוא מפרש להיפך - כאשר המשנה מופיעה במקומה היא מחייבת להלכה, ואילו כאשר היא מופיעה מחוץ למקומה, היא נמצאת שם משום צורך אחר, ולא להלכה.

<sup>64</sup> בבלי סנהדרין לד ע"ב, נדה נ"ע"א.

<sup>65</sup> באיבע"א הראשון דנו לעיל. התחדש לנו בו הרעיון שיש מושג של "סתמא דרביים", לאפוקי מ"סתמא דיחיד". ואם כן - סתם איננו "רביים", כמו שמשמע בירושלמי, אלא פסיקת הלכה מכוונת של מנסח המשנה.

<sup>66</sup> רש"י סנהדרין לד ע"ב.

<sup>67</sup> רש"י נדה נ"ע"א.

מסתבר, שרש"י חושף כאן עמדה מורכבת ביחס לעריכת המשנה<sup>68</sup>. יש במשנה משניות שבמקורן הן קבצי "הלכתא פסיקתא", וכמות שהן שובצו במשנה. משניות אלה מעמדן מועדף לא בזכות העריכה של רבי, אלא בשל האופן שבו נמסרו מעיקרן. העובדה שהן אינן מצויות ברצף הענייני של המסכת אלא עומדות כיחידות עצמאיות, רק מסייעת להבהיר שהן אכן נוצרו כקבצי "הלכתא פסיקתא". לעומת זאת ישנם קבצי משניות בחיבור המשנה, שנוצרו על בסיס מכנה משותף אחר, כגון קובץ המשניות בנדה פרק ו', "כל ... ויש...", או משניות "אין בין" שבמסכת מגילה פרק א'. קבצים אלו, לדעת רש"י, אינם קבצים של הלכה פסוקה, אלא קבצים של לימוד, שתקפם ההלכתי פחות.

בהקשר זה גם מציין רש"י שההלכות בקבצים אלו נקבעו על ידי רבי כחטיבות עצמאיות במשנה, ולא נשנו כהלכות במסכתות שהן מקומן הטבעי. משום כך - חשיבותם להלכה פחותה.

אם כן, לא זו בלבד שדברי רש"י אינם סותרים, אלא שלפי דבריו יוצא ששני המקורות נובעים מגישה דומה: שוקעו במשנת רבי סוגים שונים של קבצי משנה, ומעמדם להלכה אינו זהה, גם אם מדובר בסתמות. משניות שנוצרו כקבצי הלכה פסוקה הן בעלות תוקף הלכתי רב. משניות שנוצרו כקבצים עיוניים, תוקפן ההלכתי פחות. הלכה שנמצאת במקומה עדיפה על פני משנה שמופיעה בקובץ שאין בו נושא משותף אלא צורה חיצונית משותפת. אולם, אם ההלכה שאינה במקומה נראית כחלק מקובץ "הלכות פסוקות", אזי העובדה שאינה במקומה אינה פוגמת.

יש מן הראשונים שהשתמשו בכלל הזה, בפסיקת הלכה<sup>69</sup>. ויש אף העבירו אותו מן המשנה לכלל פסיקה בסוגיות חלוקות בגמרא<sup>70</sup>. ואף עשאוהו לכלל פסיקה בין מקומות סותרים בספרי הלכה מאוחרים, כדוגמת הרמב"ם והשלחן-ערוך<sup>71</sup>.

נסכם ונאמר: בתלמודים לא הופיע כלל פסיקה, המייחד מעמדן של "הלכתא פסיקתא" או "הלכתא דדינא". נראה, שאין אלו שני פרטים משניים בכלל של "סתם משנה" שנוצרו כתירוצים מקומיים,

<sup>68</sup> עיי' מש"כ ר"י פרנקל ב"דרכו של רש"י לפירושו של התלמוד הבבלי, בפרק "משנה ותלמוד בשיטתו של רש"י ובייחוד בעמודים 24 – 26.

<sup>69</sup> עיי' מקורות ב"מרגליות הים" לסנהדרין, ל"ד ע"ב, סעיף כ"ב. ועיי' עוד, חידושי הרמב"ן שבת ס"ה ב: "שיותר יש לנו לסמוך על הלכתא פסיקתא דאתמר גבי עיקר האי דינא".

<sup>70</sup> עיי' יד מלאכי, סי' תצ"ה - תצ"ו, ובמרגליות הים לסנהדרין, שם.

<sup>71</sup> כס"מ השתמש בכלל זה על הרמב"ם, הלכות ס"ת ז' ט"ז, בשם ר' יהושע הנגיד. בעל שו"ת הלכות קטנות, לר' יעקב חגיז, השתמש בכלל "הלכתא דדינא" ביחס לפסיקה בשו"ע. (ה"ק, ח"ב סי' ק"א). מסתבר, שהבין שזהו כלל הגיוני שאינו נוגע דווקא לאופן סידור המשנה, אלא הוא קשור לאופן חשיבתו של מחבר ספר הלכה. כאשר הוא נמצא בענין עצמו - הוא מדקדק יותר. הר"י חגיז דן באריכות בבירור הגדרת מקומה של הלכה בשולחן ערוך, כאשר היא נוגעת בשני נושאים ומופיעה - תוך סתירה - בשני המקומות.

שבהם עלתה בעיה: מדוע הועדף "סתם משנה" אחד על אחר. אולם יש לתת את הדעת על כך שהם מורים על קיומה של הבחנה איכותית בסוגים של "סתם משנה". ובכך הם דווקא מחזקים את המגמה שכנגד הכללים: הם מסייעים לדחיית ההנחה הפשטנית, שרבי סתם באופן עקבי ואחיד את כל המשניות שסבר שהלכה כמותן, ומגלים שיש במשנה מקורות שונים, שבלא ידיעה מוקדמת או עיון מדוקדק, אי אפשר לעמוד על טיבם להלכה.

בסיכומו של דבר, כל הנתונים הללו מצטרפים לתמונה כללית, שבתלמוד הבבלי יש התייחסות מורכבת לכלל "הלכה כסתם משנה" ולמושג "סתם משנה". ההנחה היסודית היא שהבאת דעה מסוימת בסתם יש בה מגמה של מנסח המשנה המסוימת, או של עורך המשנה כולה, להורות הלכה, אולם יש הבחנות בין סוגים שונים של סתם ובשל כך גם רמות שונות של תוקף להלכה.

## ג. סתם ומחלוקת

מהו ה"סתם" שעליו מדובר בכללים הנזכרים לעיל?

אפשר לומר, ש"סתם" הוא כל קטע אנונימי במשנה. זהו פירוש סביר לגבי הכלל הפרשני: "סתם משנה – דר' מאיר" והכללים הדומים לו לגבי שאר ספרות התנאים, שיידונו להלן. לעומת זאת, לגבי הכלל "הלכה כסתם משנה", אין לפרש כך, שהרי, אם קבעו "הלכה כסתם משנה", חייבת להיות מחלוקת, שלגביה ההכרעה היא על ידי ה"סתם". כפי שרגילים לקבוע בגמרא כשנאמר "הלכה כ...": "הלכה – מכלל דפליגי". אם כן, גם כאן יש לשאול: היכן פליגי? יש שלשה מצבים אפשריים של מחלוקת על סתם משנה:

א. שבמשנה ההלכה הובאה בצורה חד-משמעית וללא כל מחלוקת, והמחלוקת מצויה רק מחוץ לחיבור המשנה. לדוגמה במשנה הראשונה בש"ס: "מאימתי קורין את שמע בערבין – משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". על הלכה זו אין מחלוקת במשנה, ורק בביריות המובאות בגמרא מפורטות הדעות החולקות<sup>72</sup>.

ב. גם הסתם וגם המחלוקת נמצאים במשנה, אבל ה"סתם" נמצא במקום אחד, והמחלוקת במקום

---

<sup>72</sup> בבלי ברכות ב' ע"ב.

אחר: באותה מסכת או במסכת אחרת. כמו במשנה השניה בש"ס: "וגומרה עד הנץ החמה רבי יהושע אומר עד שלש שעות", ובמשנה בברכות פרק ג' בסתם: "ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא". ועוד דוגמה שכבר עסקנו בה: המשנה בבבא מציעא: "חמש פרוטות הן... והאשה מתקדשת בשוה פרוטה"<sup>73</sup>. מן המשנה בראש קידושין אנו למדים שזו היא דעת בית הלל, אבל לדעת בית שמאי מתקדשת בדינר<sup>74</sup>.

ג. הסתם והמחלוקת באותה משנה. זו המתכונת של משנה שיש בה תנא-קמא אנונימי, ואחריו

דעה חולקת בשם חכם מפורש. כגון במשנה השניה בש"ס:

מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן, רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי.

וגומרה - עד הנץ החמה, רבי יהושע אומר: עד שלש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות.

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה<sup>75</sup>:

יש במשנה זו שלשה "סתמות", שני הראשונים הם סתם שאחריו דעה חולקת:

הסתם הראשון: תנא קמא סובר "משיכיר בין תכלת ללבן", וחלק עליו ר' אליעזר הסובר בין

תכלת לכרתי.

הסתם השני: תנא קמא סובר שגומרה עד הנץ החמה, וחלק עליו ר' יהושע שסובר עד שלש

שעות<sup>76</sup>.

ואילו הסתם השלישי: "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד" – אין עליו חולק במשנה, והוא דומה

לסוג הראשון שהזכרנו.

נמצא, שיש לפחות שלשה אופנים של הבאת מאמר אנונימי במשנה, שהביטוי של ר' יוחנן יכול

להתייחס אליו. לא ברור, האם לגבי כולם אמר ר' יוחנן את כללו.

נראה, שאי הבהירות הזאת חייבה את תלמידי ר' יוחנן, לפתח מערכת כללי משנה לכלל היסודי "הלכה

<sup>73</sup> ב"מ פ"ד מ"ז.

<sup>74</sup> דוגמה זו חשובה כיון שהיא אחד המקרים הבודדים שבהם מופיעה דעת בית הלל כ"סתם משנה". עיי לעיל בפרק על סתם משנה כב"ה. עמ' 165.

<sup>75</sup> ברכות פ"א מ"ב.

<sup>76</sup> יש סברה לומר שמשנה זו היא משנת הכרעה: הת"ק הראשון הוא ר' יהושע והת"ק השני הוא ר' אליעזר. עיי הערת ר"ח אלבק במבוא למשנה עמ' 271, הע' 11.

כסתם משנה", כללים המוקדשים לנושא "סתם ומחלוקת".

בעוד שהכלל הפשוט "הלכה כסתם משנה" מיוחס במפורש לר' יוחנן, הרי שכללי "סתם ומחלוקת" אינם מתייחסים אליו ישירות, ונראה שהם פיתוח משני של הכלל היסודי.

בירושלמי, מיוחסים כללי המחלוקת והסתם לתלמידי ר' יוחנן:

אמר חזקיה רבי אבהו בשם רבי לעזר כל מקום ששנה רבי מחלוקת ואחר כך חזר ושנה סתם הלכה

כסתם.<sup>77</sup>

מקור שיש בו ניחוח של ראשוניות, באשר הוא מכיל גם את נסיבות אמירת הדברים, נמצא בסוגיית הבבלי דלהלן:

מסתמיך ואזיל ר' אבהו אכתפיה דרבי נחום שמעיה, מנקיט ואזיל הלכתא מיניה, בעא מיניה: מחלוקת

ואחר כך סתם, מאי? א"ל: הלכה כסתם. סתם ואחר כך מחלוקת, מאי? אמר ליה: אין הלכה כסתם.

סתמא דמתני' ומחלוקת בברייתא, מאי? א"ל: הלכה כסתם. מחלוקת במתני' וסתמא בברייתא, מאי?

א"ל: וכי רבי לא שנאה, ר' חייא מנין לו?<sup>78</sup>

משמע מכאן, שר' אבהו עצמו הוא שניסח את הכללים של סתם ומחלוקת.<sup>79</sup>

נמצא, שבבית מדרשו של ר' יוחנן המשיכו ופיתחו את מערכת הכללים של הסתם, כך שהיא עונה לשני מצבים מתוך השלשה שהוזכרו לעיל: סתם במשנה ומחלוקת בברייתא (וההפך), וכן סתם במקום אחד במשנה ומחלוקת במקום אחר.

עדיין לא ברור מדבריהם, כיצד יש להתייחס למקרה של סתם ומחלוקת במשנה אחת, כלומר, למבנה של "תנא קמא" אנונימי ואחריו מחלוקת. האם מקרה כזה נחשב לסתם שהלכה כמותו, באשר בעל המשנה סתם את הדעה הראשונה. או דילמא לא, דווקא מקרה שכזה הוא מקרה מובהק של מחלוקת,

<sup>77</sup> ירושלמי ערלה פ"ב ס"א ע"ד. פסחים פ"ג ל' ע"ב, תענית פ"ב ס"ו ע"א, מגילה פ"א ע"ד יבמות פ"ד ו' ע"ב. בבלי יבמות מ"ב ע"ב.

<sup>79</sup> אמנם, קודם לכן מובא הכלל גם בשם ר' יוחנן: "דאמר רב פפא, ואיתימא ר' יוחנן: מחלוקת ואחר כך סתם - הלכה כסתם, סתם ואחר כך מחלוקת - אין הלכה כסתם." אבל ייחוס זה נראה פחות מבוסס, על רקע המעשה בר' אבהו, וכן בשל הכפילות במסורת: "רב פפא ואיתימא ר' יוחנן." לפיכך נראה שמאמר זה הוא ניסוח תמציתי של הכלל של ר' אבהו, וייחוסו לר' יוחנן נעשה בעקבות העובדה שהוא בעליו של הכלל היסודי, "הלכה כסתם משנה", ומשום כך גם הפירוט של כללי סתם ומחלוקת שנוסחו על ידי תלמידי בית מדרשו מיוחס אליו. תופעה מעין זו מצינו גם בכללים האישיים. בודאי שאי אפשר לומר שהכלל הוא מרב פפא שהרי גם בבבלי וגם בירושלמי הוא מופיע בשם של תלמידי ר' יוחנן. יתכן שרב פפא הוא זה שהביא את הכלל לדיון בסוגיין.

שהרי המשנה שונה שתי דעות או יותר זו בצד זו, ואינה מעדיפה את אחת הדעות<sup>80</sup>. שאלת מעמדו של סתם ואחריו מחלוקת באותה משנה, שנויה במחלוקת המפרשים<sup>81</sup>, אך נראה שהמקורות הראשוניים של הכלל בתלמודים, מורים שזהו בדיוק המקרה של "סתם ואחר כך מחלוקת" שעליו נאמר שאין הלכה כסתם.

מבדיקת כל הדוגמאות שבהן שאלו בגמ': "והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה, ותנן: "...", עולה שהמשנה שהובאה כ"סתם משנה" היא סתם שאין בצדו מחלוקת<sup>82</sup>.

גם בסוגיה ביבמות עצמה, מוכח שכך הדבר:

אמר ליה ר' ירמיה לר' זריקא: כי עיילת לקמיה דר' אבהו, רמי ליה, מי אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יוסי? והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה,

ותנן: כל הנשים לא ינשאו ולא יתארסו עד שיהו להם שלשה חדשים, אחת בתולות ואחת בעולות!

אמר ליה: דרמא לך הא לא חש לקמחיה, סתם ואח"כ מחלוקת היא, ואין הלכה כסתם;

דאמר רב פפא<sup>83</sup>, ואיתימא ר' יוחנן: מחלוקת ואחר כך סתם - הלכה כסתם, סתם ואחר כך מחלוקת - אין הלכה כסתם<sup>84</sup>.

ר' אבהו מתייחס למשנה שבה הרישא הוא סתם, ואחריו מחלוקת, וקובע שזהו מקרה של סתם ואחריו מחלוקת שבו אין הלכה כסתם.

וכך יש לפרש גם בסוגיית הירושלמי:

רבי מנא בעא קומי רבי יודן לא כן אמ' ר' חזקיה רבי אבהו בשם רבי לעזר כל מקום ששנה רבי מחלוקת וחזר ושנה סתם הלכה כסתם ...  
ולמה הוא מורה לה כיחדייא?

<sup>80</sup> דעתו של באספרוינד ב"לעריכת המשנה" (מונטסשריפט, כרך נ"א עמ' 429-444), שדווקא סתם שאחריו מחלוקת באותה משנה בא להורות שאין הלכה כסתם. והוא מודה שהאמוראים בתלמוד לא קיבלו את הדעה הזאת. וראה את תגובתו של ר"ח אלבק, מבוא למשנה, עמ' 270-274.

<sup>81</sup> מחלוקת הראשונים מובאת בחידושי המאירי ליבמות מ"ב ב', ועיי' באנצ. תלמודית, ערך "הלכה כסתם משנה", כרך ט' עמ' שני"ח - שני"ט.

<sup>82</sup> לרשימה המלאה עיי' לעיל הערה 1. יש שני יוצאים מן הכלל: בגיטין פ"א ב', מתייחסים למשנה שיש בה מחלוקת ב"ש וב"ה כסתם משנה, דהיינו, שדברי ב"ה נחשבים כסתם. זה שייך להתפשטות הכלל הלכה כבית הלל עד כדי ש"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה" - עיי' לעיל עמ' 200 ואילך. והשני בסוגיה שתידון להלן, ביבמות מ"ב ב'.

<sup>83</sup> לא יתכן שר' אבהו מצטט מרב פפא, על כרחך יש לומר שזו הוספה של עורך, שמצטט את הכלל המנוסח בהמשך לדברי ר' אבהו, שעדיין לא השתמש בנוסח של כלל.

<sup>84</sup> בבלי יבמות מ"ב ב'.



ר' שמואל בר ינא בשם רבי אחא הדא דאת אמר בשאין מחלוקת אצל סתם אבל אם יש מחלוקת אצל

סתם לא בדא הלכה כסתם.<sup>85</sup>

כלומר: הכלל הוא שכאשר רבי שנה מחלוקת וחזר ושנה בנפרד, דעה אחת כסתם, אז הלכה כסתם. אבל

“אם יש מחלוקת אצל סתם” – בזה לא נאמר הלכה כסתם.

עוד יש להוסיף לכך, שקיימת בגמרא במפורש פסיקה של אמוראים כ”תנא קמא”, המתייחסת אליו כאל

דעת יחיד ולא כאל סתם משנה.<sup>86</sup>

כללי סתם ומחלוקת מהווים עליית מדרגה ביחס לכלל “הלכה כסתם משנה”.

העקרון של “הלכה כסתם משנה”, מתייחס ליחידת המשנה הבודדת. ה”תנא” שבו מדובר הוא שונה

המשנה המסויימת, ולא עורך חיבור המשנה כולו. בגמרא מקובל, אף כי לא רצוי, לתרץ סתירה במשנה

על ידי העמדת שני חלקיה בשם שני חכמים שונים, אף על פי שביחס לר' יוחנן נאמר במפורש שהוא

מעדיף לפרש משנה כחכם יחיד.<sup>87</sup> ברור שניתן לפרש שתי משניות שונות בפרק אחד, או במסכת אחת,

כמשניות של חכמים שונים. ובודאי - במסכתות שונות, או בקבצים שונים, כגון: משנה וברייתא.

לעומת זאת, כללים הנוגעים ליחס בין סתם במקום אחד ומחלוקת במקום אחר, דהיינו - לסתירות בין

שני מקומות במשנה, או בין משנה לברייתא, מחייבים התייחסות לשאלת עריכת המשנה כקובץ שלם,

ולא רק לניסוח המשנה הבודדת. כללי רבי אבהו מניחים, שיש מוקדם ומאוחר במשנה, והמאוחר הוא

המחייב. כמו כן הם מחייבים הירארכיה בין משנה לברייתא - סתם במשנה עדיף על מחלוקת בברייתא,

אך ההיפך אינו נכון - סתם בברייתא אין לו תוקף מול מחלוקת במשנה.

התבססות מעמדה של המשנה כמקור מחייב יותר מן הברייתות, כרוכה אם כן בכללי הפסיקה ב”סתם

<sup>85</sup> **ירושלמי יבמות פ”ד**, ו’ ע”ב ומקבילות.

<sup>86</sup> **שבת נ”ד א’** – ר’ יוחנן פוסק “הלכה כתנא קמא”. וכן אמוראים אחרים: **שבת קל”ה א’**, **עירובין ו’ ב’**, **ביצה ט”ז ב’** (בברייתא, מחלוקת ת”ק ורבי, ובגמרא יש מי שמנסח: חכמים ורבי). מספר הדוגמאות מועט ואינו מכריע.

<sup>87</sup> **בבלי סנהדרין ס”ב ע”ב**: “רבי יוחנן לטעמיה, דלא מוקים מתניתא רישא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא, דאמר רבי יוחנן: מאן דמתרגם לי חבית אליבא דחד תנא - מובילנא מאניה בתריה לבי מסותא”. אבל בירור שיטתו של ר’ יוחנן בזה שנוי במחלוקת, וראה מש”כ ד. הנשקה, “תלמודם של תנאים” עמ’ 77 – 84 והדעות שהביא שם. וראה גם מש”כ על דרך חלוקת המשנה לתרי תנאי, שם עמ’ 283 – 294.

ומחלוקת".

נראה שבימי רב ושמואל עדיין לא ייחסו למשנה תוקף הלכתי יתר מזה שלברייתות:

אמר רב: ליתא למתניתין מקמי ברייתא; דתניא, רבי יוסי אומר: אנדרוגינוס בריה בפני עצמה הוא, ולא הכריעו בו חכמים אם זכר אם נקבה. אדרבה, ליתא לברייתא מקמי מתניתין! מדשבקיה רבי יוסי לבר זוגיה, ש"מ הדר ביה.

ושמואל אמר: ליתא לברייתא מקמי מתניתין. אדרבה, ליתא למתניתין מקמי ברייתא, דהא שמעינן ליה לשמואל דחייש ליחידאה! הני מילי כי לא מתעקרא מתניתין, אבל כי מתעקרא מתניתין - לא חייש<sup>88</sup>.

הדיון אם להעדיף את המשנה על פני הברייתא או להיפך, איננו מכיל כל הערכה של עדיפות למשנה מצד ערכו של החיבור, והוא דיון תכני בלבד<sup>89</sup>.

ואילו הדיאלוג הבא, המיוחס לאביי ורב יוסף, מורה שההבחנה בסמכות בין משנה לבין ברייתא כבר הוכרה בזמנם:

אביי אשכחיה לרב יוסף דקא גני בכילת חתנים בסוכה. אמר ליה: כמאן - כרבי אליעזר, שבקת רבנן ועבדת כרבי אליעזר? - אמר ליה: ברייתא איפכא תני: רבי אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין. - שבקת מתניתין ועבדת כברייתא? - אמר ליה: מתניתין יחידאה היא. דתניא: העושה סוכתו כמין צריך או שסמכה לכותל, רבי נתן אומר: רבי אליעזר פוסל מפני שאין לה גג, וחכמים מכשירין<sup>90</sup>.

מקור נוסף משקף מצב ביניים, הברייתא מובאת כעזר לפסיקה, אך לא באופן חד-משמעי:

רבי יהודה נשיאה הוה ליה ההוא בוכרא, שדריה לקמיה דרבי אמי. סבר דלא למחזייה. אמר ליה רבי זריקא, ואיתימא רבי ירמיה: רבי יהודה ורבי שמעון - הלכה כרבי יהודה. הדר שדריה לקמיה דרבי

<sup>88</sup> בבלי יבמות פ"ב ע"ב - פ"ג א'.

<sup>89</sup> בסוגיה דלקמן מצפה הסתמא דגמרא מרב להחשיב את המשנה על פני הברייתא, ומתרץ מדוע לא עשה כן, אולם, אין אלו דברי רב עצמו, ואדרבה, אם מתבוננים בדברי רב עצמו, שוב רואים שאין הוא מעדיף את המשנה על פני הברייתא: בבלי ב"ק צ"ו ע"ב: "רבי מאיר אומר: בעבדים - אומר לו הרי שלך לפניך. אמר רב חנינא בר אבדימי אמר רב: הלכה כרבי מאיר. ורב שביק רבנן ועביד כרבי מאיר? אמרי: משום דברייתא איפכא תניא. ורב שביק מתניתין ועביד כברייתא? רב, מתניתין נמי איפכא תני. ומאי טעמיה דרב דאפיך מתני? מקמי דברייתא? אדרבה, ניפוך לברייתא מקמי מתניתין! אמרי: רב נמי מתניתין איפכא אתניה. ואי בעית אימא: כי לא אפיך - חדא מקמי חדא, חדא מקמי תרתא אפיך" בדומה לזה תמה הסתמא על ר' יוחנן שהעדיף ברייתא על משנה: בבלי ב"מ צ"ג ע"א ורבי יוחנן, דאמר יכול הרב, שביק מתניתין ועביד כברייתא? שמואל פוסק כר' יוסי בברייתא נגד ר' יהודה שבמשנה בסנהדרין כ"ח ב'. ועיי עוד בבלי ערכין כ"ט א'. ועיי מבוא לנוסח המשנה עמ' 191.

<sup>90</sup> בבלי סוכה יט ע"ב.

יצחק נפחא; סבר דלא למחזייה. אמר ליה רבי ירמיה ואיתימא רבי זריקא: רבי יהודה ורבי שמעון - הלכה כרבי יהודה.

אמר ליה רבי אבא: מאי טעמא לא שבקתינהו לרבנן למעבד עובדא כרבי שמעון? - אמר לו: ואת מה בידך? - אמר ליה: הכי אמר רבי זירא: הלכה כרבי שמעון. אמר מאן דהוא: אזכי ואסק להתם, ואגמרה לשמעטא מפומיה דמרה. כי סליק להתם אשכחיה לרבי זירא, אמר ליה: אמר מר הלכה כרבי שמעון? - אמר ליה: לא, אנא מסתברא אמרי. מדקתני במתניתין: רבי שמעון אומר: כל שאין מומו ניכר מבעוד יום - אין זה מן המוכן, וקתני לה בברייתא בלשון חכמים - שמע מינה: מסתברא כוותיה.<sup>91</sup>

ר' זירא אינו רואה בלשון "חכמים" שבברייתא מקור מחייב להלכה, אולם הוא סובר שהעובדה שנקטו לשון "חכמים" עבור ר' שמעון, מורה ש"מסתברא כוותיה". אין הוא גורס כר' אבהו "רבי לא שנאה, ר' חייא מנא ליה", והוא מקבל את הקביעה של הברייתא כבעלת ערך הלכתי.

המשפט האחרון בדברי ר' אבהו: "רבי לא שנאה, ר' חייא מנין לו" מורה, שר' אבהו ייחס את תוקפה של סתימת המשנה לרבי. אמנם, אין זאת אומרת שהוא סבר שרבי הוא שסתם את המשניות, אלא רק שנוסח המשנה של רבי הוא נוסח מחייב. מה שנדחה ממשנתו של רבי - לא יכול לקבל תוקפו מברייתא של ר' חייא. מקצת ראייה לדבר שזהו פירושו של המשפט ניתן להראות מכך שבפעם נוספת שהוא מופיע בתלמוד, הוא מופיע ביחס לפירושה של הלכה שבמשנה ולא ביחס לסתימתה.

מי אמר רבי יוחנן הכי? והא אמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה. ותנן: כותל שבין שתי חצירות, גבוה עשרה ורוחב ארבעה - מערבין שנים ואין מערבין אחד. היו בראשו פירות - אלו עולין מכאן ואוכלים, ואלו עולין מכאן ואוכלים, ובלבד שלא יורידו למטה! - מאי למטה - למטה לבתים. והא תני רבי חייא: ובלבד שלא יהא זה עומד במקומו ואוכל, וזה עומד במקומו ואוכל! - אמר ליה: וכי רבי לא שנאה, רבי חייא מנין לו?

וכפירוש רש"י:

וכי רבי לא שנאה - למשנה זו במשנתנו. ר' חייא - שסידר וסתם את הברייתא ותלמידו היה. מניין לו - זה הפירוש...

<sup>91</sup> בבלי ביצה כ"ז ע"א. בפרק הקודם, בעמ' 250, הובא חלקה הראשון של סוגיה זו כראיה לשימוש בכלל ר' יהודה ור' שמעון. החכמים המוזכרים כאן הם תלמידי ר' יוחנן, מבני הדור שבו נוסחו והתקבלו הכללים בא"י.

בעקבות קבלת התפיסה של ר' אבהו, נמצא בסוגיית הבבלי דיון בשאלה מה היה סדר הוראת המשנה בבית מדרשו של רבי, כמרכיב משמעותי בדיון על כללי סתם ומחלוקת בשתי מסכתות<sup>92</sup>.

ניתן לסכם שקיימים שני שלבים בהוצרות הכללים של הסתם. הכלל הראשון נוגע למתניתא הבודדת, בין אם היא משנה ובין אם היא ברייתא, והוא מניח שבדרך כלל, אם לא נתפרש אחרת, משנה סתמית נפסקה להלכה. אם מפני שהיא דעת הרבים, אם מפני שהמנסח של המשנה חשבה להלכה. בשלב שני, הופיעה התייחסות לחיבורים השלמים. לפיה, יש להתייחס אל מסכת אחת כיחידה רצופה וערוכה באחת, שעל כן יש להתייחס להופעת הסתמות בה, וכך שיש להתייחס אל המשנה כחיבור שלם שערוך על ידי רבי, ומתוך כך היא מקבלת תוקף מחייב יותר מן הברייתות.

## ד. התפשטותם של כללי הסתם בבבל

בראשית ימי האמוראים בבבל, עוד לא היה ניסוח ברור של היחס בין המשנה לברייתא, לא היתה התייחסות מיוחדת להלכה שמובאת בשם "חכמים" במשנה, וכשנתקלו ב"סתם משנה" ביררו מי הוא האדם המסתתר מאחרי האנונימיות הזו.

העובדה שאין לנו מקורות מאמוראי בכל הראשונים המתייחסים למושג "סתם משנה", בעוד שבתלמוד מופיעים למעלה מעשרים ציטטים של הכלל הזה בשם ר' יוחנן וביחס לתורתו, מורה שהכלל לפחות לא היה מנוסח, אם לא נאמר שלא היה מקובל, בדורות הראשונים בבבל, קודם שהגיעה לשם תורתו של ר' יוחנן, על ידי תלמידיו.

נראה, שאפשר לחשוף בבירור אימתי הגיע הכלל הזה לבבל:

דרש רבי יצחק נפחא אפתחא דריש גלותא: הלכה כרבי אליעזר. מתיב רב עמרם: "ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת" ! אמר ליה [אביי]: מאי דעתך - משום דקתני סתמא? "נגר הנגרר" נמי סתמא היא ! ואפילו הכי - מעשה רב<sup>93</sup>.

מכאן ראייה שאביי כבר הכיר במעמדה של סתם משנה כמקור בעל תוקף בהלכה. הוא מייחס את הפסיקה כסתם לרב עמרם, אמורא שהכיר את תורתם של חכמי א"י בזמנו - ר' יוחנן ותלמידיו.

<sup>92</sup> בבלי ב"ק ק"ז א' = ע"ז ז' ב' - ח' ע"א.  
<sup>93</sup> בבלי שבת קכ"ו ע"ב.

וכמוהו גם רבא :

אמר רב נחמן אמר רב: הלכה כרבי יהודה. אמר ליה רבא לרב נחמן: ונימא מר הלכה כרבי מאיר,

דסתם לן תנא כוותיה! דתנן: כל שעה שמותר לאכול - מאכיל.<sup>94</sup>

בסוגיית חליצה, ניתן לדייק עוד יותר את זמן התחלת השימוש בכלל בכבל :

אמר רבא אמר רב נחמן: הלכה, חליצה בשלשה, הואיל וסתם לן תנא כוותיה.

א"ל רבא לר"נ: אי הכי, מיאון נמי! ... התם חד סתמא, והכא תרי סתמי. התם נמי תרי סתמי נינהו!

..אלא, התם תרי סתמי, הכא תלתא סתמי. מכדי הא סתמא והא סתמא, מה לי חד סתם, מה לי תרי

סתם, מה לי תלתא! אלא אמר רב נחמן בר יצחק: הואיל וסתם במקום מחלוקת.<sup>95</sup>

מכאן ניתן לראות את תהליך עיצובו של הכלל אצל אמוראי בכל בזמנם של רבא ורב נחמן. הכלל איננו

מסודר ומבורר עדיין כפי שהיה אצל חכמי ארץ ישראל בבית מדרשם של תלמידי ר' יוחנן ור' אבהו.

נדמה שכאן אפשר ממש לראות את הכלל בראשית השימוש בו בבבל. רב נחמן פסק חליצה בשלשה,

מפני שסתם לן תנא כוותיה. רבא הקשה עליו מסתם אחר, שבו פסק רב נחמן אחרת, דלא כסתם. הגמרא

מציעה כמה תירוצים, הסוג הראשון של התירוצים - מספרם של הסתמות בכל מקרה. הסברים אלו

נדחים בטענת - "מה לי חד סתם, מה לי תרי סתם, מה לי תלתא", ולפיכך נזקקת הגמרא לתירוץ של רב

נחמן בר יצחק, שמחלק בין סתם רגיל ל"סתם במקום מחלוקת", ומוכיח גם שר' יהודה חזר בו. בכל

אופן נראה, שהשימוש של אמוראי בכל כאן הוא עדיין לא חד משמעי. ורבא מברר עם רב נחמן כיצד

משתמשים בו. אם מצרפים לעדות הזאת את הסיפור ביבמות מ"ב, על ר' אבהו המנקיט שמעתתא

בעניין סתם ומחלוקת, הרי אנו מוצאים שזמן עיצובה של מערכת הכללים הזאת מקביל, בא"י ובבבל.

אלא שבבבל נמשך העיצוב זמן רב יותר, ואולי עד שהגיע הקובץ המסודר של ר' אבהו לידיהם.<sup>96</sup>

השימוש ב"סתם ואח"כ מחלוקת", מופיע מספר פעמים בבבלי, בדרך כלל בסוגיות של אמוראים

מאחרים או בסתמא דגמרא.

וכי תימא: קא סתם לן כרבי יוחנן בן ברוקא, סתם ואחר כך מחלוקת היא, וסתם ואחר כך מחלוקת -

<sup>94</sup> **בבליפסחים** י"ג ע"א. אי אפשר לדעת מכאן בודאות אם רב נחמן עצמו מקבל את הכלל הלכה כסתם משנה. ואפילו לגבי רבא הענין מסופק, כיון שיתכן שרבא לא ניסח את השאלה שלו על בסיס הכלל הלכה כסתם משנה, ורק שאל מדוע לא פסק רב נחמן כר' מאיר, שיש משנה כמותו. אם כן, נראה שהיתה בעיניו העדפה לסתם. רב נחמן לא חלק על העדפה זאת, אלא טען שבשל קושיית "מותר" הוא מעדיף שלא להתייחס למשנה זו.

<sup>95</sup> **בבלי יבמות** ק"א ע"ב.

<sup>96</sup> ועיי' לעיל עמ' 294, בדיון אודות המשמעות של סוגיה זו וקודמתה להבנת תפיסת ה"סתם" בבבל.

איך הלכה כסתם!<sup>97</sup>

סתם שאחריו מחלוקת יכול להיות גם כבית שמאי:

וסתם לן תנא כב"ש? סתם ואחר כך מחלוקת הוא, וכל סתם ואח"כ מחלוקת - איך הלכה כסתם?<sup>98</sup>

נראה שבראשית הופעתו של כלל הסתם והמחלוקת בבבלי, עדיין לא ניתנה הדעת לסדר הופעתם של הסתם והמחלוקת. ובדבר זה דומה הבבלי לסוגיית הירושלמי שנזכרה לעיל. העיסוק במנין הסתמות, וההבחנה בין סתם רגיל לסתם במקום מחלוקת או בין סתם רגיל לסתם השנוי ב"הלכתא פסיקתא", מורה שעדיין לא התייחסו לסדר ההופעה של הסתמות בחיבור המשנה. רק אחרי שהגיע הנוסח המגובש שסודר על ידי ר' אבהו בפני משמשו, נקבעה חשיבות הקדימות של הסתם או המחלוקת.

הסוגיה של סתם ומחלוקת בשתי מסכתות, בחלק שבו מתערב הפרשן של סתמא דגמרא בויכוח בין רב יוסף ורב הונא<sup>99</sup>, היא המקום הראשון שבו נקשרים הכללים הללו עם השאלה של סדר המשנה, והיא המקום היחיד שבו יש התייחסות לכך שכללי סתם ומחלוקת קשורים לסדר ההוראה של רבי או לסדר עריכת משנתו<sup>100</sup>. ככל הנראה, מערכת כללי הסדר בין הסתם למחלוקת לא היתה מקובלת בירושלמי בכלל<sup>101</sup>, וגם לא באופן שווה בכל התלמוד הבבלי.

## ה. "יחיד ורבים הלכה כרבים"

### 1. "וחכמים אומרים"

מלבד "סתם משנה" ואזכור מפורש של שם החכם, קיימת עוד דרך הצגה של דעה במשנה, היא הלשון:

<sup>97</sup> בבלי ב"ב קכ"ב ע"ב.

<sup>98</sup> בבלי נדה י"א ע"ב.

<sup>99</sup> ב"ק ק"ב א', ע"ז ז' א. הסוגיה מובאת לעיל עמ' 186, ונידונה שם.

<sup>100</sup> נראה, שמסורת האמוראים היתה שלא היה סדר למשנה. כללי הסדר בין סתם ומחלוקת התפרשו כקיימים רק בתוך מסכת אחת. והורחבו בדיון הני"ל גם ליחידת שלשת המסכתות של סדר נזיקין. הרעיון שצריך להציע סדר גם למסכתות, מופיע רק בסוגיות פתיחת מסכתות שהן כנראה סבוראיות. (א. וייס, על היצירה הספרותית של האמוראים). אמנם, גם בתוך מסכת אחת לא תמיד מקפידים בדיון של הגמרא על כללי הסדר של סתם ומחלוקת. וכנראה שלא כל המקורות שוים בהבנתם את המושג "סתם ואח"כ מחלוקת". לתאור הבעיה, עי' תוד"ה מכדי תנא, בשבועות ב' ע"א, (שם משמע בגמרא שיש סדר למסכתות) תוד"ה אין סדר, ב"ק ק"ב א', (שם משמע בגמ' שאין סדר למסכתות מלבד בנזיקין), תוספות ד"ה והאמר שבת פ"א ב', (שם מקשים בגמרא מסתם במסכת אחרת) וכן בד"ה סתם ביבמות מ"ב ב', ומראי מקומות נוספים שהוזכרו שם. כידוע, הרמב"ם הציע הסבר מלא לסדר המסכתות בהקדמה לפירוש המשנה. על הדעות בראשונים ובמחקר עי' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 125 – 127.

<sup>101</sup> בירושלמי "סתם ואחריו מחלוקת" איננו בשני מקומות במשנה, אלא בתוך אותה המשנה גופה. שראשה סתם והמשכה דעה חולקת. כאן בבבלי הוא מתפרש כענין של סדר הופעה במשניות באותה מסכת.

”וחכמים אומרים“. לכאורה, הצגת מחלוקת שבה צד אחד מוצג בשמו וצד שני בשם הריבוי ”חכמים“ מורה על כך שמנסח המשנה התכוון להורות על כך שהדעה השניה היא דעת רבים. ואכן, לדעה המובאת בלשון ”חכמים“ מתייחסים בבבלי כאל דעת הרבים<sup>102</sup>.

דוגמה מעניינת להבנת היחס שבין סתם לבין ”חכמים אומרים“ מצויה במקום אחד בבבלי, על משנת ”בא סימן“, פרק ששי בנדה:

בא סימן התחתון עד שלא בא העליון - או חולצת או מתיבמת.

בא העליון עד שלא בא התחתון, אף על פי שאי אפשר, ר' מאיר אומר: לא חולצת ולא מתיבמת, וחכ"א: או חולצת או מתיבמת, מפני שאמרו, אפשר לתחתון לבא עד שלא בא העליון, אבל אי אפשר לעליון לבא עד שלא בא התחתון.

בבבלי הקשו, שחכמים היינו תנא קמא:

מפני שאמרו אפשר כו'. הא תו למה לי? הא תנא ליה רישא!

וכי תימא משום דקא בעי למסתמה כרבנן? פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים!

מהו דתימא: מסתברא טעמא דר"מ, דקא מסייע ליה קראי - קמ"ל.

ואיבעית אימא: משום דקא בעי למתני כיוצא בו.<sup>103</sup>

רש"י מסביר, שהחזרה מיועדת לסתום המשנה כדעת חכמים. משמע, שיותר תוקף יש למשנה שסיומה בסתם מאשר לכך שברישא נזכרה דעה זו כדעת ”חכמים“. (שזהו, ככל הנראה, בבחינת ”מחלוקת ואחריה סתם“, שבה מתקיים הכלל שהלכה כסתם).

נראה, שהגמרא מבחינה כאן בין ”חכמים אומרים“ לבין ”סתם משנה“. ”חכמים אומרים“ הם רבים, ולכן ”יחיד ורבים הלכה כרבים“, אבל לסתם משנה יש תוקף פחות, כי הוא משקף את הכרעתו של מנסח המשנה, ולא דווקא את דעת הרבים.

אף על פי שבגמרא התייחסו ל”חכמים אומרים“ כאל דעת הרבים, יש מקומות שבהם פותרים גם לשון

<sup>102</sup> אלו הן הדוגמאות שבהן משתמשים במונח ”הלכה כרבים“ בבבלי, ובכולן ”הרבים“ מופיעים במשנה בשם ”חכמים“: בבבלי ברכות ט' ע"א. ל"ז א'. יומא ל"ו ב', מו"ק כ' ע"א, יבמות מ"ו א', יבמות מ"ז ע"א, כתובות כ"א א'. אם כי, לעתים מתייחסים גם בבבלי לסתם משנה כאל רבים, ועיי לעיל בהערה 42. על שיטות הראשונים בפסיקה כחכמים, עיי מש"כ ביד מלאכי כללי התיו, אות תרס"א.  
<sup>103</sup> בבבלי נדה מ"ט ע"א.

"חכמים" כדעת יחיד, ואין פוסקים כמותם<sup>104</sup>. אבל יחסית מקומות אלה מועטים – מתוך כשש מאות "וחכמים אומרים" שבמשנה, יש כעשרים פעם שאלת "מאן חכמים?" שבעקבותיה מעמידים את ה"חכמים" כדעתו של יחיד. בעוד שביחס לסתם משנה, יש למעלה ממאה וחמשים מקרים כאלה. זאת ועוד, השאלה "מאן חכמים" מופיעה בדרך כלל כתירוץ בתוך דיון, ואילו "מאן תנא?" היא שאלה שעשויה לפתוח את הדיון ביחס למשנה בגמרא. כלומר, בעוד שהעמדת "חכמים" כיחיד היא תירוץ לשם פסיקת הלכה שלא כרבים, או יישוב סתירה במשנה, הרי שהעמדת סתם משנה כחכם יחיד היא חלק מנוהל פרשני רגיל של זיהוי הסתמות במשנה, בדורות הראשונים של האמוראים<sup>105</sup>.

## 2. דברי "המרובין" במשנה

המקור לכך ש"חכמים" במשנה הם הרבים, מונח כבר בפרק "ההקדמה" לסידור המשנה – הפרק הראשון בעדיות.

בעקבות המשניות הראשונות במסכת, הסודרות שלש מחלוקות בין שמאי והלל, שבהן אין הלכה לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא כחכמים, מובאים במשנה המאמרים הבאים:

משנה ד:

ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם:

משנה ה:

ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין:

משנה ו:

<sup>104</sup> בבלי יבמות מ"ו א', ושם במסורת הש"ס השלם.

<sup>105</sup> הוי אומר, שגם השימוש בלשון "חכמים" מתפרש ע"י האמוראים לפעמים כנקיטת עמדה של העורך, ולא דווקא כדעת הרבים. זאת, בעיקר, במקום שידוע להם שה"חכמים" אינו אלא חכם יחיד. שתי דוגמאות לכך נדונו לעיל. בסוגייה בביצה כ"ז א'. ר' זירא סובר שהעובדה שדעת ר' שמעון מופיעה בברייתא בלשון חכמים מורה ש"מסתברא כוותיה", ע"י לעיל עמ' 312. והדוגמה המפורסמת בחולין: "ראה רבי ... ושנאו בלשון חכמים". לעיל עמ' 295. אבל, כאמור, מקרים אלה אינם משקפים את היחס הרגיל למונח "חכמים" והם חריג. משא"כ ב"סתם", שהגישה הראשונית כלפיו היא הפוכה – סתם אינו רבים אלא הכרעת המנסח.



אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה שאם יאמר האדם כך אני מקובל

יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת: <sup>106</sup>

השאלה "ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה", מתייחסת למשניות הקודמות, שבהן הוזכרו דברי שמאי והלל אף על פי שנדחו. השאלה "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין", דומה לה מאד בסגנונה, ומבוססת על ההנחה שאין הלכה אלא כדברי המרובין. כלפי איזה איזכור של דברי היחיד בין המרובין מדברים במשנה זו? נראה לומר שגם כאן, ממשיכים את ההתייחסות למשנה הקודמת, ולכן הכונה היא לשמאי והלל עצמם שהם יחידים, ולחכמים שנוכרו בה, כחולקים על דעת שמאי והלל, שהם הרבים. מתוך כך, יש כאן הכללה למשנה כולה, ומדובר על כל המקומות במשנה שבהן מוזכרת דעת יחיד עם דעת המרובין.

לפיכך, מסתבר לפרש לפי ההקשר, שגם בהכללה לכלל המשנה, דעת המרובין היא זו שמנוסחת בלשון "וחכמים אומרים" שבמשנה. ואין הכוונה לכלל הסתמות של המשנה, שעדיין לא הוכרו כ"דעת הרבים".

בכל אופן, ברייתא זו היא יסוד לתפיסה, שקיים מושג רוב "ספרותי", שאיננו נוצר על ידי עמידה למנין אלא נקבע באופן שבו נוסחה המשנה <sup>107</sup>.

### 3. הכלל של ר' יוחנן

אף על פי שהיתה מסורת עוד מימי התנאים שיש לפסוק בדרך כלל כ"חכמים" שהם המרובים, נמצא גם בענין זה כלל מנוסח בשם ר' יוחנן:

תנו רבנן: שמועה קרובה נוהגת שבעה ושלישים, שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד. איזו היא

<sup>106</sup> עדיית פ"א מ"ד-מ"ו, תוספתא שם פ"א.

<sup>107</sup> אין הסבר, כיצד התברר להם למנסחי המשניות, מהי דעת היחיד ומהי דעת רבים. שהרי לפי דברינו, לא היתה עמידה למנין לפני ניסוח המשניות, ואדרבה, ניסוח המשניות הוא ביטוי לחוסר היכולת להגיע להכרעה. זאת ועוד, תמוה הדבר, שלעולם מדובר על "יחיד" ורבים ולא על מעטים ורבים. יש אמנם מקום לומר, שבלשון המשנה, יחיד יכול להיות גם קבוצה של אנשים שאיננה שייכת לרוב או לכלל. למשל, בעיר הנדחת או בדיני הוריות, המושג יחידים הוא קטגוריה הלכתית, שנובעת מהצורך לחייב את הכלל בעונש. כל עוד לא הגיעו לשעור או לתנאים של "רבים" מתייחסים אל המצב כ"יחידים", גם אם רבים הם. ואפילו מניינם כמחצית עם ישראל. כך גם בהבחנה בין קרבן יחיד לקרבן ציבור. לפיכך יכול להיות, שגם בהקשר של יחיד ורבים במחלוקת, היחיד הוא קטגוריה משפטית, של דעה שלא הוסכמה על הכלל. דעת רבים קיימת אם היתה החלטת רוב פורמלית בבית דין. במובן הזה, גם במשנה המושג יחיד איננו דווקא דעת אדם אחד, אלא דעה שאיננה מוסכמת על הרוב. האפשרות האחרת היא, שמנסח המשנה אכן שיקף מצב שבו דעה אחת היתה הדעה המקובלת, ואותה החשיב כדעת הרבים, ובצידה מנה דעה לא מקובלת שהיתה מיוחסת לחכם מסוים.

קרובה ואיזו היא רחוקה? קרובה - בתוך שלשים, רחוקה - לאחר שלשים, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים: אחת שמועה קרובה ואחת שמועה רחוקה - נוהגת שבעה ושלשים.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא יחיד מקיל ורבים מחמירין - הלכה כרבים, חוץ מזו, שאף על פי שרבי עקיבא מקיל וחכמים מחמירין - הלכה כרבי עקיבא.

דאמר שמואל: הלכה כדברי המקיל באבל<sup>108</sup>.

השאלה המתבקשת היא, מה היתה תרומתו של ר' יוחנן בניסוח הכלל, בנוסף למה שכבר מוסכם עוד מימי סידור משנת עדיות – ש"הלכה כחכמים" בכל מקום.

התוספות מעירים על היבטים בעייתיים במאמר זה של ר' יוחנן:

כל מקום שאתה מוצא יחיד מקיל ורבים מחמירין - והוא הדין יחיד מחמיר ורבים מקילין הלכה כרבים ומשום דהכא איירי ביחיד מקיל נקיט הכי וכל מקום לאו דוקא דבהרבה מקומות פוסק כדברי היחיד והיכא דאתמר אתמר ועוד דבעירוב אמר הלכה כדברי המקיל אפי' לגבי רבים מיהו התם היינו ריב"ל ולא רבי יוחנן פר' מי שהוציא והו (עירובין מו).<sup>109</sup>

הבעיות שמעוררים התוספות הן:

- א. מדוע הכלל מנוסח ליחיד מיקל ורבים מחמירים והלא הלכה כרבים גם כשהם מקילים?
  - ב. בהרבה מקומות פוסקים בגמרא כדברי היחיד, ואם כן, מה היקפו ותקפו של הכלל הזה?
  - ג. "חוץ מזו" קיים גם בעירוב, שפסקו כיחיד המיקל: "הלכה כדברי המיקל בעירוב".
- אם נאמר, שר' יוחנן בא רק לחדש את היוצא מן הכלל "חוץ מזו", הדברים פשוטים יותר. אין כאן כלל בדבר ההלכה כרבים, אלא התייחסות למקרה הספציפי שלפנינו, וכך יש לקרוא את דברי ר' יוחנן: למרות שבדרך כלל הלכה כרבים, ובודאי במקום שהרבים מחמירים, כאן יש יוצא מן הכלל, שבו פוסקים כר' עקיבא, למרות שהוא יחיד והוא מיקל.
- אם כן, אין לפנינו כלל פסיקה מחודש, אלא רק פסק מקומי, בהלכה מסוימת זו שבאבל. וההדגשה שבדברי ר' יוחנן היא על החידוש בפסק כיחיד המיקל, בניגוד לכלל הידוע, שהלכה כדברי המרובין, גם

<sup>108</sup> בבלי מו"ק כ' ע"א = עירובין מ"ו א'. הנמוק "דאמר שמואל" איננו חלק מדברי רבב"ח, וכך ברור מהנוסח בעירובין: במקום "דאמר שמואל" יש שם: "וסבר לה כשמואל". ועי' עוד בפרקו, לעיל עמ' 211.

<sup>109</sup> תוספות מו"ק כ' ע"א, ד"ה כל מקום.

לקולא וגם לחומרא, גם בדאורייתא וגם בדרבנן.

ניסוח הכלל בצורת "כל מקום שאתה מוצא ... " שונה מנוסח הכללים הרגיל בבית מדרשו של ר' יוחנן, שהוא נוסח מקוצר: "הלכה כ..."<sup>110</sup>, הכלל הזה גם איננו זהה לכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים" שהרי הכלל המקוצר איננו מבחין בין אם הרבים מחמירים ובין אם הם מקילים. ברור, שהכלל בדבר "רבים מחמירים" קודם לכלל "הלכה כרבים" ופחות רחב ממנו.

עם זאת, נראה לומר שבכל זאת ר' יוחנן תרם אפילו כאן תרומה בתחום ניסוח הכללים. אף על פי שהעקרון שהלכה כדברי המרובין היה קיים הרבה לפניו, הרי הוא לא נוסח ככלל לפסיקה במחלוקות שבמשנה, אלא ככלל הנהגה, במקום שאתה מוצא מחלוקת ובה יחיד החולק על המרובים, הלכה כמרובים. זה איננו כלל מנוסח לפסיקה מתוך המשנה, מכיון שעל מנת לפסוק כך מתוך המשנה יש לקבל את ההנחה, שהניסוח של "וחכמים אומרים" אכן משקף תמיד את דעת הרבים. ודבר זה איננו ברור לגמרי. לעומת זאת, דברי ר' יוחנן מנוסחים ביחס למחלוקת המופיעה במקור תנאי בלשון יחיד "וחכמים אומרים" ודעתו ברורה, ש"חכמים" שבמשנה הם הרבים, ויש לפסוק כמותם.

עוד ראיה לכך שהכלל קיבל תוקף יתר על ידי ניסוחו של ר' יוחנן, רואים מן הסוגיה המקבילה בעירובין<sup>111</sup>, שציטטה את סוגית מו"ק, ובה עולה שהיה ספק בדבר תקפו של הכלל הלכה כרבים בדרבנן:

ולימא: הלכה כדברי המיקל בעירוב, הלכה כרבי יוחנן בן נורי למה לי? - איצטריך, סלקא דעתך

אמינא: הני מילי - יחיד במקום יחיד, ורבים במקום רבים. אבל יחיד במקום רבים - אימא לא.

אמר ליה רבא לאביי: מכדי, עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקום יחיד ומה לי יחיד במקום רבים?

שאלתו של רבא שתי פנים לה. מצד אחד, משמע שהוא סובר שהכלל כמיקל בעירוב מבוסס על העקרון שעירובין דרבנן, ומצד שני, משמע שהוא סובר שבדרבנן אזלינן לקולא גם ביחיד כנגד רבים. יתכן,

<sup>110</sup> הניסוח הזה חוזר בעוד כלל אחד – הלכה כדברי המכריע. שם אמנם מופיע הכלל גם בצורה מקוצרת בשם ר' יוחנן, ואילו הנוסח "כל מקום..." מיוחס לרבי. ועי' עמ' 325. ועי' עוד משי"כ על כך ש"כל מקום" אינו ניסוח אופייני לכללי ר' יוחנן: עמ' 262, בהערה 95.

<sup>111</sup> בבלי עירובין מ"ו ע"א.

שרבא, בשלב זה, החשיב את דרך ההכרעה של ר' יהושע בן קרחה: "בדרבנן לקולא ובדאורייתא לתומרא" כעקרון מרכזי בפסיקה, וסבר שהוא דוחה את המגמה לפסוק כרבים<sup>112</sup>.

האמוראים הבאים בסוגיה מבקשים להוכיח לרבא שגם בדרבנן יש להעדיף רבים:

אמר ליה רב פפא לרבא: ובדרבנן לא שני לן בין יחיד במקום יחיד ליחיד במקום רבים?

והתנן, רבי אלעזר אומר: כל אשה שעברו עליה שלש עונות - דייה שעתה. ותניא: מעשה ועשה רבי כרבי אלעזר. לאחר שנזכר אמר: כדי הוא רבי אלעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. מאי לאחר שנזכר? אילימא לאחר שנזכר דאין הלכה כרבי אלעזר אלא כרבנן - בשעת הדחק היכי עביד כוותיה? אלא: דלא איתמר הלכתא לא כרבי אלעזר ולא כרבנן, לאחר שנזכר - דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה, אמר: כדי הוא רבי אלעזר לסמוך עליו בשעת הדחק.

רב פפא טוען שגם בדרבנן פוסקים כרבים במקום יחיד, ומוכיח את הדברים בצטטו ברייתא מנדה בצירוף הפירוש המקובל הצמוד אליה.<sup>113</sup>

רב משרשיא או רנב"י, מבקשים להוכיח מהכלל של ר' יוחנן:

אמר רב משרשיא לרבא, ואמרי לה רב נחמן בר יצחק לרבא: ובדרבנן לא שני בין יחיד במקום יחיד,

בין יחיד במקום רבים?

והתניא: שמועה קרובה נוהגת שבעה ושלישים, רחוקה - אינה נוהגת אלא יום אחד. ואי זו היא קרובה ואיזו היא רחוקה? בתוך שלישים - קרובה, לאחר שלישים - רחוקה, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים: אחת שמועה קרובה ואחת שמועה רחוקה נוהגת שבעה ושלישים. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא יחיד מיקל ורבים מחמירין - הלכה כדברי המחמירין, המרובים. חוץ מזו, שאף על פי שרבי עקיבא מיקל וחכמים מחמירין - הלכה כדברי רבי עקיבא. וסבר לה כשמואל, דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל. באבילות הוא דאקילו בה רבנן, אבל בעלמא - אפילו בדרבנן שני בין יחיד במקום יחיד, בין יחיד במקום רבים.

משמע - רב משרשיא<sup>114</sup> או רנב"י הכירו את המימרא של ר' יוחנן וביקשו להוכיח ממנה לרבא שהלכה

<sup>112</sup> השאלה אם לפסוק לקולא בדרבנן גם כנגד רבים הוכרעה כנראה רק בזמן עיצוב הכללים, בימי האמוראים. וכך גם משמע מן הירושלמי בגיטין: "רבי יעקב בר אדא בר עתליי בשם רבי לעזר: הלכה כרבי מאיר בגיטין. והוה רבי זעירא מסתכל ביה. אמר ליה: למה את מסתכל ביה? דיתמר הלכה כמי שהוא מיקל בדברי סופרין? (כלומר, האם אתה סובר שהפסיקה שלי כר' מאיר מיותרת כיון שיש כלל שהלכה כמיקל בדברי סופרים?) סברין מימר: ביחיד אצל יחיד אבל ביחיד אצל חכמים לא. (בדרך כלל, הלכה כמיקל אם איננו חולק על הרבים) והכא אפילו יחיד אצל חכמים".

<sup>113</sup> **ירושלמי גיטין פ"א, מ"ג ע"ג.**  
<sup>114</sup> **בבלי נדה ט' ע"ב. בנדה ו' ע"ב, מובא הפירוש בהקדמת "והוינן בה", כאן נראה שה"והוינן בה" היה ידוע לרב פפא, שכן הוכחתו לרבא מבוססת על ה"והוינן בה".**

כרבים גם בדרכבן. אמנם, יכולים לדחות ולומר "גברא אגברא קרמית", ורבא אינו מחויב לכללו של ר' יוחנן, אלא שהגמרא לא השתמשה בתירוץ הזה ונראה שהמגמה היא לקיים את קושיות האמוראים על רבא ולהגיע למסקנה שאכן יש לקבל את הכלל "הלכה כרבים" גם בדרכבן. יתכן שהסוגיה נסתיימה ככוון הזה מפני שעורכי הגמרא קיבלו כבר את הכלל של ר' יוחנן בשלמותו. משמע, שהניסוח של ר' יוחנן הוא מקור שאפשר להשען עליו כדי לברר את הכלל "הלכה כרבים" בדרכבן<sup>115</sup>.

## ו. סתם משנה כר' מאיר

בצדו של הכלל הלכה כסתם משנה, מיוחסת בבבלי לר' יוחנן גם קביעת הסתמות בספרות התנאים, ובתוך זה הקביעה שסתם משנה - ר' מאיר. כאמור לעיל, בעוד שבירושלמי מוצגת מחלוקת בין רבי יוחנן לרשב"ל, אם סתם משנה הוא רבים או ר' מאיר, הרי שבבבלי שני המקורות מיוחסים לר' יוחנן מבלי שמוצגת סתירה ביניהם. אמנם, כבר ר' זעירא בירושלמי יישב את הסתירה ומדבריו עולה, שרוב סתמי המשניות הם מדר' מאיר, אלא שכאשר נשנו כסתם, מעידה בכך המשנה שדעת ר' מאיר בענין זה זהה עם דעת הרבים.

הקביעה הכוללנית "סתם משנה כר' מאיר" מיוחסת לר' יוחנן בתוך קובץ שלם של קביעת סתמות בספרות התנאים:

תני תנא קמיה דרב ששת. אמר ליה: אני שונה, רבי שמעון אומר: מאחיו - עד שיוציאנו מרשות אחיו, ואת אמרת חייב? תני פטור. מאי קושיא? דילמא הא רבי שמעון, הא רבנן! לא סלקא דעתך, דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא<sup>116</sup>.

הגמרא מסבירה, שכדי לא לערער על הכללים המתודולוגיים שבמימרא זו, העדיף רב ששת לתקן ולגרוס במדרש ההלכה פטור במקום חייב. אמנם, רב ששת עצמו לא ציטט את המאמר אלא המפרש בגמרא, שהסביר מדוע הוא תיקן את הגירסה ולא העמיד את שני המקורות כמקורות שונים וחלוקים.

<sup>114</sup> אם רב משרשיא הוא שאמר דברים אלו לפני רבא, אזי מוכח מכאן שהוא קיבל פסיקת ר' יוחנן זו, אף על פי שלא קיבל את מערכת הכללים השלמה.

<sup>115</sup> יש כאן, הכרעה שהכלל "כרבים" תקף יותר מאשר "בדרכבן הלך אחרי המיקל".

<sup>116</sup> בבלי סנהדרין פ"ו ע"א.

מפרשים שעסקו בבחינת היחס בבבלי בין הכלל "סתם משנה כר' מאיר" לבין הכלל "הלכה כסתם משנה", הציגו בעיה: אם הכלל "הלכה כסתם משנה" מיוסד על עקרון הרוב, אזי כשידוע שסתמי המשניות הם דר' מאיר, הרי הן "סתם דיחידאה"<sup>117</sup>. לחומר הקושיה יש להוסיף, שלפי הכללים האישיים שנוצרו בבית מדרשו של ר' יוחנן עצמו, דעת ר' מאיר נדחית מפני ר' יוסי, ר' יהודה, ויתכן שגם מפני דעת ר' שמעון. על כרחנו יש לומר, שגם בבבלי קיבלו את הפתרון ההרמוניסטי של ר' זעירא, והדברים נאמרו די במפורש על ידי רב פפי:

אמר ליה: מאי דעתך - כרבי מאיר? רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי, ורבי יוסי, האמר: הוזהר בדיני ממונות - כשר לדיני נפשות! אמר ליה רב פפי: הני מילי - היכא דלא סתם לן תנא כרבי מאיר, הכא - סתם לן תנא כרבי מאיר.<sup>118</sup>

נראה לפרש, שהקביעה "סתם משנה כר' מאיר" היא כלל בסידור המשנה ועריכתה<sup>119</sup>. ומשמעותה, שלדעת ריש לקיש, וכן לדעת ר' יוחנן אליבא דהבבלי ור' זעירא בירושלמי, השתמש רבי במשנת ר' מאיר כבסיס המשנה שלו.<sup>120</sup> לעומת זאת, הקביעה "הלכה כסתם משנה" היא כלל בפסיקת ההלכה, והיא מורה להתייחס לסתם משנה כמועדף מבחינת ערך פסיקת ההלכה. כלל הפסיקה אינו מסתמך בשום פנים על הכלל המתודולוגי שסתם משנה כר' מאיר, שהרי על פי הכללים האישיים של ר' יוחנן,

<sup>117</sup> הצעתו המקורית של א. שווארץ במבואו הגרמני לתוספתא ב"ק, שדברי ר' יוחנן אינם מתייחסים למשנת רבי אלא לתוספתא אין לה יסוד. וכך הגיב ר' משולם ראטה: שו"ת קול מבשר חלק ב' סימן מ"ו: "יצא כת"ה לדון בדבר החדש בביאור מאמרו של ר' יוחנן בסנהדרין פ"ו סתם מתניתין ר"מ שאין כוונתו על משנת רבי יהודה הנשיא שבידינו רק על משנת ר"מ, ר"ל כי ר"מ היה הראשון שסדר מתניתין סתם ושנה במשנתו רק הלכות סתומות ופסוקות והשמיט הראיות והיסודות של מדרשי המקראות מקורי ההלכות, והאריך בזה כת"ה מאוד. אולם מלבד כי הפירוש הזה הוא נגד דעת כל המחברים הקדמונים, באמת בגמרא עצמה מוכרח בזו דוכתי דסתם מתניתין דידן היינו משנת ר' יהודה הנשיא שבידינו במקום שנשנה סתם בלי שם האומר הוא מדברי ר"מ (היינו עפ"י רוב כי אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ כדברי ר' יוחנן גופא בר"פ בכל מערבין) ואי אפשר לפרש בענין אחר כלל".<sup>118</sup>

<sup>119</sup> בגמרא אין בשום מקום הסתמכות על הכלל "סתם משנה כר' מאיר" כסיבה לפסוק כסתם או שלא כמותו. אף יש שמוזהים משנה כר' מאיר שהיא "יחידאה" ואין הלכה כמותה, כדרך שעושים זאת לגבי שאר תנאים. אבל הראשונים נחלקו בזה. ר"ף במסכת שבת פ"ז מביא מר' צמח גאון שפוסקים כר' יהודה כשהוא חולק על ר' מאיר בברייתא, גם אם המשנה נשנתה כר' מאיר בסתם. ור"ף חולק על זה. ביז מלאכי סי' תקפ"א דן בזה וסבור שדעת ר"צ גאון בזה היא דעת יחיד. החיד"א ביעיר אוזן מערכת הה' אות מ"ה מבחין בין סתימת ר' מאיר לגמרי או הבאתו כתנא קמא. וראה מש"כ ע"ז ש.ק. מירסקי, מבואות למשנה, עמ' 34. ומש"כ בפרק דרגות בחשיבות ה"סתם", לעיל עמ' 297.<sup>120</sup> באיזו מידה עומד הכלל הזה במבחן הנתונים האחרים הידועים לנו, דנו בהרחבה חוקרי הספרות התנאית, מאז ימי רב שרירא גאון. השאלה החשובה לענייננו היא באיזו מידה היה הכלל הזה מוסכם וידוע בין האמוראים. לכאורה, לא מוצאים הרבה תימוכין לשימוש בכלל הזה בתלמוד. ודאי שיש הרבה מאד מקומות בשני התלמודים שבהם מעמידים את המשנה כתנאים אחרים, ואין מעמתים את הקביעות האלה עם הכלל, אף לא פעם אחת! אמנם, יש מקרים בודדים שבהם משתמשים בהנחה הזאת בדיון התלמודי, בעיקר בדיון של סתמא דתלמודא, מאוחר: ע"י בבלי עירובין צ"ז ע"ב. וע"י רשימת הדוגמאות שהביא אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 96 – 98. יש לשים לב שברוב הדוגמאות שהביא, נזכר בפירוש באחת המקבילות התנאיות שההלכה הסתמית היא מדר"מ. ויתכן שהזיהוי של הסתם עם ר' מאיר נעשה על ידי הגמרא, על פי מקור תנאי שהיה לפנייהם ולא על פי הכלל.

מעמדו של ר' מאיר בתחום ההלכה הוא הפחות מבין התנאים העיקריים שבמשנה. כלל הפסיקה נסמך אך ורק על הכלל שסתם משנה הוא דעת הרבים, או כדעה המוצעת בבבלי, שסתם משקף את הכרעת ההלכה של עורך המשנה.

כך יש להסביר גם את שאר זיהויי הסתמות שבמימרת ר' יוחנן:

דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא.

אלו אינם מאמרי הלכה, אלא כללים בפרשנות ובזיהוי הסתמות<sup>121</sup>.

אין שום ביאור מהיכן ידעו ר' יוחנן וריש לקיש שרבי קבע כעיקר משנתנו את משנת ר' מאיר. אפשר לומר, שהוא מוסר כאן מסורת שהיתה מקובלת בידו מימי התנאים, ואפשר לומר, שר' יוחנן קבע כללים אלו מתוך עיוניו במקורות שהיו לפניו. בין כך ובין כך יש לזכור תמיד, ששיטתו של ר' יוחנן איננה גורסת כללים מוחלטים, ולדעתו אין שום כלל מוחלט וחד משמעי, ו"אין למדים מן הכללות"<sup>122</sup>.

## ז. הלכה כדברי המכריע

### 1. מקורות הכלל

הכלל "הלכה כדברי המכריע" מצוי ביסודו כבר במקורות התנאים, אבל שוב, לר' יוחנן יש מעמד

---

<sup>121</sup> ולכן אין מזכירים אותם בגמרא בהקשר של פסיקת הלכה. כלומר, בשום מקום לא מצרפים את הכלל "סתם ... כר' פלוני" לכלל הלכה כר' פלוני או אין הלכה כר' פלוני ומסיקים מכך מסקנה הלכתית.

<sup>122</sup> על זיהויים של הסתמות בספרות התנאים עי': ח. אלבק: **מבוא למשנה**, 99 – 111, בענין המשנה. **מחקרים בברייתא ובתוספתא** עמ' 63 – 65, בענין התוספתא. ועמ' 172 – 184 בדבר עריכת המשנה והתוספתא והיחס ביניהן. דעת ר"ח אלבק שרבי לא סתם משניות, אלא כינס במשנה מקורות קודמים וגם לא התכוון לפסוק הלכה. את המקומות בתלמוד הבבלי שבהם מדובר על רבי סתם המשנה, נדחק ליישב כך: "ומה שאמרו כמה פעמים בבבלי רבי סתם וכיוצא בזה פירושו: שרבי קבע במשנתו הסתם הזה שנשנה בלשון זה בבהמ"ד, אבל לא שהוא עשה מדעת יחיד סתם משנה". (**מחקרים בברייתא ובתוספתא** עמ' 175). ונצרך לזה מכיון שלא הבחין בין מקורות שונים בתלמוד, אבל באמת לפי דברינו יש בתלמוד מי שסברו שרבי הוא שסתם משניות במגמה לפסוק הלכה. והיפוכו של דבר אצל בר פלוגתיה, רי"ן **אפשטיין**. אמנם גם הוא מודה שמשנת רבי מקבצת לתוכה משנה קדומה, אבל הוא סובר שרבי אכן סתם במשנתו במגמה של פסיקת הלכה. (**מבואות לספרות התנאים**, עמ' 200 – 227). אם כי, עמדתו של אפשטיין מורכבת יותר ממה שאלבק מייחס לו בפולמוס: הוא מקבל גם את ההנחה שרוב סתמי המשניות הם מדרי' מאיר ומביא לכך ראיות. (**מבואות לספרות התנאים**, עמ' 96 – 106). וכן הוא אומר (בעיקר בעמ' 204-205, 212) שמשנת רבי היא חיבור אקלקטי ממקורות תנאים שונים: "עד כמה שאפשר הניח אפוא רבי את מקורותיו כמות שהם, אלא שצירף מקורות למקורות". נראה, שאפשטיין מפשר בין שני הקצוות: מצד אחד הוא מקבל שהמשנה של רבי מורכבת ממקורות שהיו לפניו ובחלק מהם כלל לא התערב. מצד שני, הוא סובר שרבי התערב במידה מסוימת בשלבי העריכה ונתן ביטוי גם לפסיקתו במשנה. אם כי לא באופן מלא ועקבי. גישה עקבית שאינה מקבלת את הכלל "סתם משנה כר' מאיר" אלא מבררת בכל פרק ופרק ובכל יחידה ויחידה מה מקורו של הסתם, משמשת ביסוד פרשנותו של מורי הפרופ' א. גולדברג, בפירושו למשנה: **אהלות, שבת ועירובין**, כמוסבר במבואותיו שם.

מיוחד בשלשלת המסירה שלו, וכנראה גם בעיצובו ככלל פסיקה.

כפי שהוסבר בפרק על הפסיקה של התנאים<sup>123</sup>, "מכריע" הוא מי שמטה את כף המאזניים במחלוקת לאחד הצדדים. יש כמה סוגים של הכרעה: נקיטת עמדה כאחד הצדדים, שהיא הכרעת רוב. הוספת שיקול לאחד הצדדים, שיתכן שערכה הוא איכותי ולא כמותי. וכן נקיטת עמדת ביניים. עמדת ביניים יכולה להיות משני סוגים: פשרה, שבה פוסקים בענין אחד כדעה אחת ובענין אחר כדעה שניה, ומיצוע, שהוא עמדה שלישית, ממצעת בין השתיים. אין עדות תנאית שמיצוע נחשב להכרעה, ובגמרא משמע במפורש שאינו הכרעה, אלא דעת שלישית. גם הכרעה "מפשרת" איננה נחשבת להכרעה לפי חלק מדעות התנאים. במקורות התנאים, "מכריע" היה תפקיד בבית הדין ובבית המדרש, והוא גם תואר לבעל הדעה השלישית, המטה את הכף או הממצעת, במחלוקת.

אצל האמוראים מוצאים שני כללים מנוסחים:

נוסח מורחב של הכלל מופיע בשלשלת מסירה ארוכה שר' יוחנן הוא רק מתווך בה:

אמר רב תנחום אמר רבי יוחנן<sup>124</sup> אמר רבי ינאי אמר רבי<sup>125</sup> כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד

מכריע - הלכה כדברי המכריע, חוץ מקולי מטלניות, שאף על פי שרבי אליעזר מחמיר ורבי יהושע

מיקל, ורבי עקיבא מכריע - אין הלכה כדברי המכריע.<sup>126</sup>

הנוסח המקוצר של הכלל, מופיע בשמו של ר' יוחנן:

אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי המכריע.<sup>127</sup>

עלינו לברר איפוא, מהו היחס בין שני הכללים הללו, ומה בינם לבין דברי התנאים בנושא ההכרעה.

## 2. הכלל של רבי

<sup>123</sup> לעיל עמ' 114.

<sup>124</sup> כתי"מ: ר' יהושע בן לוי. ע"י בדק"ס. ר' יוחנן בד"כ מביא מר' ינאי, ולא ריב"ל. וגם במקבילה, הכלל מיוחס על ידי רבבי"ח לר' יוחנן. ר' תנחום, בדרך כלל מביא מר' יהושע בן לוי, ומבואר בב"ק נ"ה א', אודות ר' תנחום בן חנילאי, "שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי". וא"כ אלו שתי מסורות מקבילות, ע"י אפשטיין, מבואות לסה"ת עמ' 205 והערה 31 שם.

<sup>125</sup> זו הגירסה הנכונה, ולא כבדפוס: 'אמר רבי'. וע"י דק"ס אות ח'. לדעתו של רנ"י רבינוביץ, הגירסה "רב" נובעת מפתחה שגויה של הקיצור ר'. וע"י אפשטיין שם הע' 32.

<sup>126</sup> בבלי שבת ל"ט ע"ב.

<sup>127</sup> בבלי ברכות מ"ג ע"ב.



הכלל הראשון, המיוחס בשלשלת מסירה עד רבי מנוסח כאן בלשון רחבה, שאין דוגמתה בכללי הפסיקה<sup>128</sup> הקצרים של ר' יוחנן ותלמידיו. הסגנון "כל מקום ש..." אופייני לסגנון הכללים של המקורות התנאים<sup>129</sup>. הביטוי "כל מקום שאתה מוצא", מתייחס לפעמים למציאות בעולם, כגון: "אמר רבי עקיבה: ... כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם עבודה זרה"<sup>130</sup>, ולפעמים למציאה במקור הכתוב, כגון: "ובכל מקום שאתה מוצא זקנים המקום חולק כבוד לזקנים"<sup>131</sup>. ההכרעה שעליה מדובר במקרה של "קולי מטלניות" הנזכר בכלל, וכן בהקשר שבו הובא כלל זה בגמרא, ביחס למחלוקת אודות רחיצה בשבת, היא "הכרעת שלישית". כלומר עמדת ביניים בין שתי הדעות הקיצוניות שבמחלוקת. במקורות התנאים ראינו דעה שהכרעה שכזאת כלל איננה הכרעה. הסגנון "כל מקום ... חוץ מ..." מעלה את האפשרות שאין מדובר כאן בכלל מחייב אלא בכלל "עקרוני", שמן הראוי לפסוק כדברי המכריע. ואולי עוד פחות מכך: עיקר המאמר הזה בא להדגיש את היוצא-מן-הכלל, שאין לפסוק כמכריע בקולי מטלניות. יתכן, שדווקא מפני הסיבה הנזכרת לעיל, שאין זו נחשבת להכרעה.

הדיון המפורט בכלל של רבי מתקיים בסוגיה בענין רחיצה בשבת:

דתניא, לא ישתטף אדם כל גופו, בין בחמין ובין בצונן - דברי רבי מאיר, רבי שמעון מתיר, רבי יהודה

אומר: בחמין - אסור, בצונן - מותר.

...אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה.

אמר ליה רב יוסף: בפירוש שמיע לך, או מכללא שמיע לך?

מאי כללא?

דאמר רב הנחום אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי אמר רבי כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין

<sup>128</sup> מלבד הכלל הקודם שנדון בפרק זה, שנוגע לחומרה וקולא, ומנוסח בסגנון כמעט זהה: "כל מקום שאתה מוצא ... חוץ מ... " **בבלי עירובין** מ"ו ע"א: ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא יחיד מיקל ורבים מחמירין - הלכה כדברי המחמירין, המרובים. חוץ מזו, שאף על פי שרבי עקיבא מיקל וחכמים מחמירין - הלכה כדברי רבי עקיבא. ועיי לעיל שם אמנם מופיע הכלל גם בצורה מקוצרת בשם ר' יוחנן, ואילו הנוסח "כל מקום..." מיוחס לרבי. ועיי עוד מש"כ על כך ש"כל מקום" אינו ניסוח אופייני לכללי ר' יוחנן: עמ' 262, בהערה 95.

<sup>129</sup> ראינו לעיל פעם אחת שמיוחס לר' יוחנן כלל הלכה הפותח במלים "כל מקום", ביחס ליחיד ורבים. אף שם התברר, שזה איננו כלל הלכה רגיל של ר' יוחנן, אלא דווקא הדגשה של חריג מן הכלל: "חוץ מזו". ובאמת, הכלל שהלכה כדברי המרובין איננו משל ר' יוחנן אלא קדם לו בהרבה.

<sup>130</sup> **ספרי דברים** פיסקא סי.

<sup>131</sup> **ספרי במדבר** פיסקא צ"ב.

ואחד מכריע - הלכה כדברי המכריע, חוץ מקולי מטלניות, שאף על פי שרבי אליעזר מחמיר

ורבי יהושע מיקל, ורבי עקיבא מכריע - אין הלכה כדברי המכריע.

חדא: דרבי עקיבא תלמיד הוא, ועוד: הא הדר ביה רבי עקיבא לגביה דרבי יהושע.

ואי מכללא מאי?

דילמא, הני מילי - במתניתין, אבל בברייתא - לא.

אמר ליה: אנא בפירוש שמיע לי.<sup>132</sup>

עומדים כאן בימי הגעת הכללים לבבל. רבה בר בר חנה מציג פסק בשם ר' יוחנן, ורב יוסף שואל אותו אם שמע אותו בפירוש או "מכללא", הגמרא מסבירה, שה"כללא" שאליו התכוון רב יוסף כאן, הוא כלל פסיקה. מסתבר, שמכיון שהפסק מיוחס לר' יוחנן, ה"חשד" חמור שבעתיים, שהרי הכללים שהגיעו לבבל, מבית מדרשו של ר' יוחנן הגיעו. רבב"ח משיב, בסוף הסוגיה, ש"בפירוש שמיע לי", כלומר, הפסק אינו מיוסד על כלל כלשהו.<sup>133</sup>

הסתמא דגמרא מפרש מה היה יכול להיות הכלל שעליו יסמוך רבב"ח ומדוע הוא בעייתי:

הכלל הוא "כל מקום ... הלכה כדברי המכריע", והבעייתיות שבו: שמא אין זה כלל אלא במשנה ולא בברייתא.

מי שהעלה את ההצעה הזאת הסביר גם שני טעמים לכך שהמקרה של קולי מטלניות יוצא מן הכלל, העובדה שר' עקיבא תלמיד, והעובדה שחזר בו.

הגמרא מעלה גם טעם מדוע אי אפשר להשתמש בכלל הזה במקרה הנדון, בהלכות שבת, כיון שהכלל לא נאמר אלא לגבי המשנה<sup>134</sup>. לא כן כאן. האפשרות לא נדחית, והעולה מסוגית הגמרא הוא, שיתכן שהכלל כדברי המכריע הוא כלל במשנה בלבד.

אם נדקדק בלשון הכלל, המנוסח "כל מקום ש..." אפשר להציע הסבר מדוע נאמר שזהו כלל במשנה בלבד. הוא מתייחס לדרכו של רבי במשנה, וקובע שההכרעות שבה הן משל רבי. רי"ן אפשטיין כבר הראה, שהיתה זו דרכו של רבי להכריע במחלוקות, ואם כן, הנוסח של הכלל הזה עשוי להתייחס לדרכו של עורך המשנה.

<sup>132</sup> **בבלי שבת** ל"ט ע"ב.

<sup>133</sup> ע"י לעיל, דיוננו בשאלת "מכללא" ו"מאי כללא", בעמ' 50 2231 והערות שם.

<sup>134</sup> גם במקום אחר ראינו את אביי מעלה אפשרות שאפילו כלל אישי יתפרש ככלל במשנה בלבד, אבל שם האפשרות שנדחתה. **עירובין** מ"ז א', בענין הכללים האישיים.

יש לשים לב לכך, שההכרעה המדוברת כאן היא "הכרעת שלישית", כלומר, התנא השלישי איננו נוקט עמדה כאחת הדעות ומכריע את הכף, אלא הוא נוקט עמדה ממצעת. כפי שכבר הוסבר לעיל בתורת התנאים, וכפי שנראה להלן בדיון בין רבא לרב נחמן, "הכרעת שלישית" איננה הכרעה גמורה לכל הדעות. אבל, הגמרא לא דחתה את הפסיקה "מכללא" בגלל החסרון הזה. אולי, מפני שמדובר כאן על הכרעות רבי במשנה, ולא על מושג ההכרעה הרגיל אצל התנאים. ואצל רבי, דווקא הסוג הזה של הכרעה: "נראין דברי פלוני ב... ודברי פלוני ב..."<sup>135</sup> הוא דרך הפסיקה האופיינית לו.

### 3. הכלל של ר' יוחנן

הכלל הקצר, המיוחס לר' יוחנן, איננו מתייחס להכרעת שלישית:

תנו רבנן: הביאו לפניו שמן והדס, בית שמאי אומרים: מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס; ובית הלל אומרים: מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. אמר רבן גמליאל: אני אכריע. שמן - זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס - לריחו זכינו, לסיכתו לא זכינו.

אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי המכריע.

רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא, אייתו לקמייהו שמן והדס, שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן.

אמר ליה: לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע?

אמר ליה, הכי אמר רבא: הלכה כבית הלל.

ולא היא, לאשתמוטי נפשיה הוא דעבר.<sup>136</sup>

רבן גמליאל הכריע כדעת בית שמאי. לפי הכלל "הלכה כדברי המכריע" צריך לפסוק כאן כבית שמאי, בניגוד לכלל "הלכה כבית הלל". רב פפא כנראה לא הכיר את הכלל של ר' יוחנן, או לא ידע שיש ליישמו גם כנגד בית הלל, ונהג כבית הלל. רב הונא שאלו מדוע לא נהג כר' יוחנן, ותשובת רב פפא היתה - שהסתמך על רבא, שהורה כבית הלל. זהו מסוג המקרים שבהם צפה הסתירה בין מסורת

<sup>135</sup> רי"ג אפשטיין סבר, שהכלל הזה הוא של רבי, ואם כן, הוא מבטא את גישתו של רבי בסידור המשנה, שכוונתו להכריע, באמצעות הבאת דעה ממצעת. ר"ח אלבק חלק עליו בתוקף בנספח למבוא המשנה. עיי' מש"כ לעיל עמ' 116 והערות שם.

<sup>136</sup> בבלי ברכות מג ע"ב.

הפסיקה הבבליית לבין הכללים שהגיעו מארץ ישראל<sup>137</sup>.

הגמרא כאן איננה מציעה לדחות את הכלל של ר' יוחנן בטענה שמדובר בברייתא. מכיון שהכלל של ר' יוחנן איננו כלל במשנה, אלא יישום של העקרון הקלאסי של בית דין, למחלוקת התנאים. זה הוא כלל "מחייב", בסגנון הכללים של ר' יוחנן: האישיים והמתודולוגיים. כשאר הכללים המובהקים של ר' יוחנן, הוא תקף לא רק במשנה אלא בכל מחלוקת תנאים והוא מיוסד על העקרון של ההכרעה בבית דין. עקרון שרשרת קדומים: הוא הועבר כבר בימי התנאים לשמש בדיון ההלכתי גם מחוץ לבית דין. וכמו בתורתם של התנאים, כלל זה מתייחס רק למקרה שבו המכריע תומך באחד הצדדים במחלוקת.

ואכן, האמוראים דחו את האפשרות להשתמש בכלל הזה במשנה, במקום שבו הדעה השלישית היא הכרעה מפשרת ולא מסייעת.

רבי מאיר אומר: אוכלים כל חמש, ושורפין בתחלת שש. רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחלת שש... רבן גמליאל אומר: חולין נאכלין כל ארבע, ותרומה כל חמש, ושורפין בתחלת שש.<sup>138</sup>

על המשנה הזאת מובא פסק בגמרא, של רב נחמן בשם רב, ודיון על הפסק הזה בין רבא לבין רב נחמן: אמר רב נחמן אמר רב: הלכה כרבי יהודה. אמר ליה רבא לרב נחמן: ... ונימא מר הלכה כרבן גמליאל, דהוה ליה מכריע! אמר ליה: רבן גמליאל לאו מכריע הוא, טעם דנפשיה קאמר.<sup>139</sup>

לא ברור מדברי רבא, לאיזה כלל הוא התייחס, הרחב, המובא בשם רבי, או הקצר, המובא בשם ר' יוחנן. אבל מדבריו של רב נחמן ניתן לברר שאכן מדובר בכלל המיוחס לרבי יוחנן. רב נחמן קובע, ש"מכריע" הוא רק כאשר התנא נוקט עמדת אחד הצדדים, ומסביר כמותה, אך לא כאשר הוא סובר

<sup>137</sup> הרעיון המוזר המועלה על ידי הסתמא דגמרא בסוף הסוגיה, שרב פפא אמר דבר שאינו נכון כדי לאשתמוטי נפשיה, קשור גם לתופעה של שינוי במסירה כדי שתתקבל הלכה כמותו. בדרך כלל, כפי שיבואר להלן, לא מצינו שינויים כאלה שנעשו על מנת להתאים מסורת לכללים. עצם הענין הוא מחוץ לתחום דיונו. גם בדוגמה הבאה, אין הכוונה לשימוש בכלל "הלכה כרבים", אלא ל"השבחת מקחה של שמועה" על ידי תלייתה ברבים במקום ברבי: "נפק לוי דרשה משמיה דרבי ולא קלסוה, משמיה דרבים וקלסוה. אלמא הלכתא כותיה". **בבלי גיטין כ' ע"א**. ועיי לעיל עמ' 248, אודות תליית הלכה ברי' יוסי כדי שתתקבל.

<sup>138</sup> **פסחים**, פ"א, מ"ד – מ"ה.

<sup>139</sup> **בבלי פסחים** י"ג ע"א. בהמשך הסוגיה הזאת מובא טעם אחר מדוע פסק רב כפי שפסק ומשמע שם שפסקו של רב כלל לא נאמר על משנתו. בעיה של העברת פסק מענין אחד לאחר נדונה לעיל עמ' 60.

דעה שלישית, מפשרת, כמו במקרה שלפנינו<sup>140</sup>. דברי רב נחמן אינם מתאימים לניסוח הכלל במסכת שבת, בשם רבי, שהרי שם הכלל מתייחס במפורש למקרה של "טעם דנפשיה": ר' יהודה מפשר: הוא אוסר כדברי ר' מאיר בחמין, ומתיר כר' שמעון בצונן. זוהי עמדה שלישית, כמו קולי מטלניות, המופיע בגוף הכלל, שהוא מקרה שבו ר' עקיבא נוקט עמדה שלישית.<sup>141</sup>

הדוגמה הזו מורה שכלליו של ר' יוחנן עצמו התקבלו בבבל ככללים מחייבים, מה שאין כן כללים אחרים. אפילו כלל אודות משנת רבי, שנמסר בשם רבי עצמו, התקבל אצל רב יוסף בצורה ביקורתית. אבל הכלל הקצר של ר' יוחנן חייב את רב פפא לסגת מפסיקה קודמת – כבית הלל! ולהורות כבית שמאי, שרבן גמליאל הכריע כדעתם.

ובלשון אחרת: אף הכלל "כדברי המכריע" נוצר ככלל פסיקה מחייב רק בבית מדרשו של ר' יוחנן, למרות שרשיו הקדומים.

## ח. מטבעות לשון ייחודיות

יש מעט מאד התייחסות לביטויים מיוחדים במשנה שיש להם משמעות לקביעת הלכה.

<sup>140</sup> כך פירש במיוחס לרש"י מסכת נזיר נג ע"א: "מכדי אין הכרעת שלישית מכרעת - מכדי כל הכרעה שהיא במקצת כדברי זה ומקצת כדברי זה אינה הכרעה עד שתהא כולה כדברי א' מהן דהכרעה לשון שיקול ששוקל דברי שנים יותר מאחד ומה ראה ר' אליעזר לומר כך ב"ד של אחריהן כך היו אומרים". פירוש זה אינו כפירוש רש"י במקומות האחרים. בדרך כלל פירש שהבעיה היא בכך שהמצבים שבהם ההכרעה לא הוזכרו בדברי החולקים ולכן הם מושגים חדשים שמיוחסים למכריע ולא לחולקים: כך פירש רש"י, בפסחים י"ג ע"א, פסחים כ"א ע"א, ב"ק קט"ז ע"א, חולין קל"ז ע"א, ובאופן שונה במקצת התוספות: שבת מ' ע"א "הלכה כדברי המכריע", פסחים כ"א ע"א. שיטה אחרת היא לפרש על יסוד ההסבר שב"קולי מטלניות", הוא ש"הכרעת שלישית" פירושו הכרעת בני דור שלישי, שכיון שהם מאוחרים אין ביכלתם להכריע. הובאה בתוספות, פסחים כ"א ע"א בשם ר"ח, וכן בשבת מ' ע"א, שם, ובתוספות נזיר נג ע"א: ד"ה בית דין שלאחריהם.

<sup>141</sup> כאמור, לפי רש"י החילוק בין המקרים שבהם דוחים את המכריע למקרים שבו אין דוחים את המכריע בטענת "הכרעת שלישית" הוא, שכשהמכריע מוסיף לדיון גורם חדש שאינו מופיע בדבריהם – כגון החילוק בין תרומה לחולין, הוא נחשב ל"טעם דנפשיה", לעומת זאת, ר' עקיבא אינו מוסיף על דבריהם של ר' אליעזר ור' יהושע, שהרי הם כבר הזכירו בדבריהם "בין מן המוכן בין שלא מן המוכן". והוא הדין לסוגיית רחיצה בשבת: ר' מאיר ור' שמעון כבר התייחסו, שניהם, ל"חמין וצונן" והמכריע, ר' יהודה, רק חילק בין חמין לבין צונן. אמנם, הקושי בתירוץ זה גלוי לעין. אין הבדל משמעותי בין המקרים, וזו רק שאלה של ניסוח דברי החולקים ברישא. למעשה, צורת הניסוח "בין חמין בין צונן" או "בין מן המוכן בין שלא מן המוכן" איננה נחוצה בדבריהם של שני החולקים. היא מופיעה ברישא של המשנה רק כדי להכין את הרקע להכרעה של התנא השלישי, שמבחין בין שני הדברים. לכן, לא נראה שיש הבדל מהותי בין שני סוגי הניסוח. אלא אם נאמר, שהכלל הוא באמת כלל ספרותי בנוסח המשנה, ואין הוא קשור כלל לעצם ענין ההכרעה והרוב: אם המרכיבים של החילוק שבדעה השלישית מצויים כבר בדברי החולקים - מוכח שהכוונה של עורך המשנה היא להטות הלכה כדעה הממצעת, ואם לא ניתן לכך ביטוי בדעות החולקים, משמע שזו דעה שלישית שהעורך לא תמך בה. אבל זהו פירוש מפולפל, המניח כוונות מרחיקות לכת בעבודת העריכה של המקורות התנאיים. ועי' מש"כ ר"ן אפשטיין במבואות לסה"ת עמ' 206

אמר רבי יהושע בן לוי: כל מקום שאמר רבי יהודה, אימתי ובמה במשנתנו<sup>142</sup> - אינו אלא לפרש דברי חכמים. ורבי יוחנן אמר: אימתי - לפרש, ובמה - לחלוק<sup>143</sup>.

אין הסבר בבבלי למסורת הזאת. בירושלמי אין היא נמצאת, למרות שהיא מתורת אמוראי א"י. מסתבר שזו שאלה פרשנית בדבר היחס בין דברי ר' יהודה למאמר שקדמו במשנה<sup>144</sup>. במקום אחד, פוסקים בשם ר' אלעזר הלכה כר' יהודה, שאמר אימתי - ואין התייחסות מפורשת ליחס בין ה"אימתי" ביחס לאמור לפניו<sup>145</sup>. לכן נראה, שאין זה כלל הלכה כל ועיקר<sup>146</sup>. מסורת אחרת בשם ר' אלעזר היא בדבר המונח "באמת". יש הבדל בין הבבלי והירושלמי בביאור המונח: בירושלמי נאמר שכל "באמת" הוא הלכה למשה מסיני<sup>147</sup>. בבבלי נאמר ש"כל באמת - הלכה היא"<sup>148</sup>. ולא דווקא במשמעות של הלכה למשה מסיני. אין הסבר, בשני התלמודים, למקורה של המסורת הזאת.

ר"ח אלבק מסביר ש"באמת" משמעו: אמנם, אבל. והמלה משמשת לתנא לפתוח בה הלכה ישנה הכוללת פרט שאין דינו כהכלל"<sup>149</sup>. מוסיף על כך ר"א גולדברג: "הכוונה היא שההלכה מקובלת, אפילו אם אין לה סימוכין או טעם"<sup>150</sup>. ומשום כך פירשו בתלמודים שזו הלכה מוסכמת שאין לחלוק עליה. למרות העובדה שאלו הם מאמרים בודדים שאינם מצטרפים לכלל מסכת של כללי פרשנות במשנה, יש להם חשיבות לנושא מחקרנו. ניכר מהם, שבסביבתם של ר' יוחנן וחבריו, כאן מדובר בר' יהושע בן לוי בר פלוגתיה הגדול ממנו, ור' אלעזר בן פדת חברו ותלמידו, עסקו בניסוח כללים מתודולוגיים אודות "משנתנו". זו עדות נוספת התומכת בעמדה, שבבית המדרש של ר' יוחנן התפתחו לראשונה כללים שהיו מיועדים לשמש "אזנים למשנה", והם שסייעו להפוך את המשנה מקובץ של תורת התנאים לספר

<sup>142</sup> תוד"ה רבנן סברי, חולין פ"ח א', דן בשאלה אם הכלל הזה תקף גם בברייתא, ומסיק שלא, גם מנוסח הכלל. יש באמת הבדל מסוים בשימוש בביטוי הזה בין המשנה לתוספתא. במשנה, הביטוי אימתי נמצא ברוב המקרים בפי רבי יהודה - כחמשה עשר. יש גם 13 מקרים של "אימתי" סתמי, 3 פעמים ר' יוסי - כולן במסכת כלים המיוחסת לו. ועוד בודדים. לעומת זאת, בתוספתא, מתוך עשרות פעמים שיש אימתי, רק שלשה מיוחסים לר' יהודה.

<sup>143</sup> בבלי עירובין פ"ב ע"א, סנהדרין כה ע"א.

<sup>144</sup> ע"י משי"כ רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 123. לדעת מורי הפרופ' א. גולדברג, יש כאן שיטה עקבית במשנת ר' יהודה, ע"י במאמרו "וכולהו אליבא דר' עקיבא", וע"י מבוא למסכת עירובין עמ' כ"ה.

<sup>145</sup> בבלי סנהדרין כ"ו ע"ב: "אמר רבי יהודה אימתי". "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: הלכה כרבי יהודה".

<sup>146</sup> אמנם, בחלק מספרי הכללים הובא ככלל הלכה, וראה להלן ברשימות הכללים שבפרק י'.

<sup>147</sup> ירושלמי כלאים פ"ב, כ"ז ע"ד. פ"ב, מ"א ע"ב. שבת פ"א, ג' ע"ב. פ"י י"ב ע"ג. נזיר פ"ז נ"ו ע"ג.

<sup>148</sup> בבלי ב"מ ס' ע"א וע"י גם בבלי שבת צ"ב ע"ב ובדק"ס שם. וע"י משי"כ מ. הכהן במאמרו "אמרו ובאמת אמרו".

<sup>149</sup> פירוש למשנה כלאים, פ"ב מ"ב.

<sup>150</sup> פירוש למשנה שבת, פ"א מ"ג, עמ' 14.

היסוד של ההלכה בתקופת התלמוד ואחריו.

## פרק ט: סיכום - המהפכה של כללי הפסיקה

בפרקים הקודמים עסקנו בפירוט בדרך התגבשותם, ניסוחם והתקבלותם של כללי הפסיקה לפרטיהם. מטרת פרק זה היא לברר את הסיבות ואת ההשלכות של כללים אלו, בתוך המכלול של לימוד תורת התנאים ופסיקת ההלכה על ידי האמוראים.

### א. חידושו של ר' יוחנן

#### 1. ר' יוחנן – אבי הכללים

בבואנו לסכם את הממצאים של חקר הכללים בתלמודים, עולות המסקנות הבאות: בימי התנאים ובדורות הראשונים של האמוראים – עד ימי ר' יוחנן בארץ ישראל ועד הגעתה של תורת הכללים מבית מדרשו לבבל, לא נהגו לפסוק על פי כללים. דרך המלך של הפסיקה היתה מתוך התייחסות עניינית לכל מחלוקת ומחלוקת שבאה לדיון בבית המדרש או שהועלתה כשאלה בפני חכם בעל הוראה.

בסיומה של תקופת האמוראים, אחרי שנשלם התהליך של התקבלות הכללים בארץ ישראל ובבבל, הפכו הכללים להיות השיטה העיקרית של הפסיקה. בשני התלמודים מתגלה ציפיה, להתאמה בין כללי הפסיקה לבין פסקים בודדים שהיו בידם עוד מן התקופה הקודמת, ויש ביקורת על פסיקה שנעשית בזמנם שלא על פי הכללים.

המפנה הזה, ככל שינוי היסטורי, לא התרחש כמובן ברגע אחד וגם לא יש מאין. אולם, לא תהיה זו הפרזה להעמיד את עיקרו של המפנה על פעלו של אדם אחד, בצירוף תלמידיו – זהו ללא ספק ר' יוחנן בר נפחא. אפשר לומר, ש"קו פרשת המים" של השימוש בכללים בפסיקה עובר בבית מדרשו של ר' יוחנן בבירור.

רוב כללי הפסיקה המצויים בתלמודים והמתייחסים לתורתם של התנאים, מידי ר' יוחנן ובית מדרשו הגיעו.

ואלו הם הכללים המיוחסים לר' יוחנן ותלמידיו במפורש בשני התלמודים, ללא כל ערעור וספק:



הכללים האישיים: כר' עקיבא מחברו, כר' יוסי מחברו או מחבריו, כר' יוסי מול ר' יהודה, ר' מאיר או ר' שמעון, כר' יהודה מול ר' מאיר או ר' שמעון, ולדעה אחת – כר' שמעון מול ר' מאיר. כרבי מחבריו. הכללים המתודולוגיים: הלכה כסתם משנה – והסתעפויותיה במקרים של סתם ומחלוקת, בתוך המשנה, או בין משנה וברייתא. הלכה כדברי המכריע.

הוכחנו, שכמעט כל המשפטים האחרים הנחשבים לכללים, בין אם הם מיוחסים לר' יוחנן ובין אם לאו, לא היו במקורם כללים של ממש. אולם, אחרי שתופעת הפסיקה על פי כללים הפכה להיות מקובלת ונפוצה, נתפרשו גם משפטים שלא נוצרו במקורם כך – ככללי פסיקה. התופעה החלה עוד בתלמוד עצמו והתרחבה בספרות הכללים המאוחרת יותר.<sup>1</sup>

גם אם יבוא החולק ויאמר שיש מן המשפטים הללו שהיו כללים במקורם, כגון הכלל: "הלכה כדברי המיקל אבל" ו"הלכה כדברי המיקל בעירוב", ויקבל כפשוטה את עדות הגמרא שהם שימשו אצל שמואל או אצל ר' יהושע בן לוי, עדיין הם בטלים בששים מבחינת חשיבותם והיקפם יחסית לכללים של ר' יוחנן, המקיפים את רוב ההלכות שבמשנה.

הכללים האישיים המיוחסים לר' יוחנן ותלמידיו בתלמודים במפורש, מתייחסים לתנאים שמופיעים במשנה יותר מכל תנא אחר ומהווים את השלד העיקרי של המשנה. ואילו הכללים המתודולוגיים העוסקים בסתם משנה וברייתא, מקיפים את רוב הספרות התנאית ומחלוקותיה.

## 2. התקבלות הכללים

אף על פי שקודם לימי ר' יוחנן לא היתה נהוגה פסיקה לפי כללים, חל מפנה בעקבות פעולתו, והכללים שלו התקבלו בבית המדרש האמוראי, כמעט ללא עוררין. בירושלמי, לא מצאתי מקור שמערער על הכללים, אלא אדרבה, הירושלמי בוחן את פסקי ההלכה על פי הכללים, גם אם מדובר בפסקים שקדמו לימי רבי יוחנן. מסתבר, שמעמדו הדומיננטי של ר' יוחנן בא"י, הכריע את הכף. גם אם היו היסוסים בין תלמידיו ביחס לתקפם של הכללים, לא נשמע להם הד בירושלמי, ורק בבבלי מצאנו עדות למחלוקת בין תלמידי ר' יוחנן, בדבר תוקף הכללים: אם הם בבחינת "הלכה", "מורין" או "מטין". וכן הצעה

<sup>1</sup> מחקרנו אינו עוסק בכללים שבספרות הבתר-תלמודית באופן שיטתי, אולם הדברים עלו תוך כדי הדיון בפרקים השונים, וכן מרוכזים בפרק הבא, הנספח, שבו מופיעה סקירה של הכללים בספרות הכללים.

לקיומה של מחלוקת בין תלמידי ר' יוחנן בדבר עצם קבלתם של הכללים: "תרי אמוראי אליבא דר' יוחנן" – האחד אינו סובר את הכלל הלכה כסתם משנה!<sup>2</sup>

בבבל התהליך היה מסובך יותר. ראשית, יש בבבלי עמדה מפורשת שדוחה את הכללים: היא עמדת רב משרשיא שאמר: "ליתנהו להני כללי". שנית, בבבלי מובא במפורש הדיון בין תלמידיו של ר' יוחנן בדבר תקפם של הכללים. שלישית, בבבלי מוצאים יחסית לא מעט מקומות, שבהם התחבטו אמוראים, ואחריהם סתמא דגמרא, בסתירות בין הכללים לבין פסקים שלא תאמו אותם, או בין הכללים לבין עצמם, ותיצרו אותם, בין היתר על ידי צמצום כוחם של הכללים. לדוגמה, הכלל "הלכה כסתם משנה" נדחה מפני "סתם דיחידאה", או שקושיה על הדעה המובאת בסתם הופכת אותה ל"לאו סתמא", או שסתירה בין סתמות, גורמת להגדרה של סתם עדיף: כשהוא מופיע כ"הלכתא פסיקתא" או "הלכתא דדינא", לעומת סתם פחות עדיף. ויש מקום אפילו לומר שכשמסתבר טעמיה של היחיד, לא יפסקו על פי הכלל הזה.

עם זאת, בסופו של דבר גם בבבל התקבלו הכללים, ולמרות ההסתייגויות, לאחר תהליך של התקבלות וליבון בדורות הביניים, בימי רב יוסף ורב נחמן, אביי ורבא, חבריהם ותלמידיהם – בדורות האחרונים האמוראים משתמשים בכללים ובוחרים את התאמת הפסקים שהיו בידם לכללים. התופעה מתחזקת ומתרחבת עוד יותר ברובד הסתמא דגמרא, שמייצג בדרך כלל תקופה מאוחרת עוד יותר.

### 3. הפסקת יצירת הכללים

אחרי זמנם של ר' יוחנן ותלמידיו, לא נוצרו עוד בתלמוד כללים חדשים לפסיקה במשנה ובתורת התנאים.

נראה להציע לכך שתי סיבות:

בראש ובראשונה – עיקר המלאכה הושלמה. מערכת הכללים המתודולוגיים והאישיים שהניחו ר' יוחנן ותלמידיו, מתייחסת לרוב הגדול של המשנה. כללי הסתם והמחלוקת נוגעים לכל משנה ומשנה, והכללים האישיים נוגעים לאישים המרכזיים של תקופת המשנה, שהם המופיעים בשכיחות הגבוהה ביותר במשניות<sup>3</sup>. ניתן היה להסתפק בכך, ולא היה צורך בכללים נוספים. מסתבר עוד, שביחס לחכמי

<sup>2</sup> יצויין, שאין בבבלי מסורת מפורשת בשם תלמיד של ר' יוחנן שחלק על הכללים, אלא זהו לשון תירוץ ליישב סתירה בין פסק של ר' יוחנן לבין הכלל "הלכה כסתם משנה", אשינויי לא סמכינו, ואי אפשר להצביע על שיטה ממשית ממקור ארץ-ישראלי הכופרת בכללים.

<sup>3</sup> כפי שראינו, מספרם של הכללים שנמצאים בגמרא ובהם יש הכרעה אישית בין תנאים איננו רב, כעשרה במספר בסך הכל. מספרם של התנאים המופיעים במשנה גדול לאין ערוך: ר"ח אלבק מונה למעלה ממאה וחמשים תנאים.

המשנה האחרים לא היה צורך לנסח כללים. היות ומספר הופעותיהם מועט יחסית, וניתן לפסוק בכל אחת מהן בפני עצמה. מה גם, שפעמים רבות הם מופיעים כדעת יחיד, כנגד תנא קמא, או "סתם משנה", ואז ניתן לסמוך על הכללים המתודולוגיים, "הלכה כסתם משנה", "הלכה כרבים", והנגזרים מהם. יש להוסיף לכך שעוד קודם להופעת הכללים היתה בידי האמוראים רשימה נכבדה של פסקים בודדים במחלוקות רבות, שנמסרו משמם של אמוראים ראשונים, כחלק מן ה"תלמוד" שלהם, ואף אלו משלימים את מערך הפסיקה במשנה.

סיבה שניה אפשרית היא שהאמוראים בדורות הבאים לא ראו עצמם במעמד ראוי לקבוע כללים במשנה, ואולי אף נמנעו מלקבוע פסקים בודדים בשמועות. תורת התנאים והמשנה במרכזה היתה מונחת לפנייהם כספר חתום, ועיקר פעלם היה ביחס לתורת האמוראים הראשונים. ואכן, בדורות אלו הולכת ונוצרת מערכת כללים המתייחסת לתורתם של ראשוני האמוראים. דבר זה מורה שהדרך שהורה ר' יוחנן התקבלה, אלא שהשתמשו בה לצרכים החדשים שנתעוררו.

ריחוקם של דורות האמוראים המאוחרים מתקופת המשנה איננו רק ענין של מעמד וסמכות, אלא גם ענין של ידע. ראינו, שכלל הפסיקה האישיים משקפים את מעמדם של התנאים והיחסים ביניהם. הכללים המתודולוגיים מבוססים על היכרות רחבה עם המשנה ועם הספרות התנאית החוץ-משנאית, הברייתות. נראה, שבידי אמוראים מאוחרים יותר היו פחות כלים שיאפשרו להם לקבוע מסמרות הן במעמדם של התנאים והן בעיצובם של המקורות התנאיים, ולפיכך נמנעו מלנסח כללים שכאלו. על תופעה זו עמד כבר ב. דה פריס, וזו לשונו:

"אנו רואים כאן שהאמוראים הראשונים עדיין מעיזים להתנגד למשנה מקובלת, ללא יסוד במסורת תנאית ולעתים בצורה גלויה ... רק לאט לאט השפיעה חתימת המשנה וקבלתה כבסיס בלעדי ללימוד בישיבה על החכמים, עד שראו את תפקידם אך ורק כאמוראים דהיינו כמפרשי דברי קודמיהם לא עוד כעצמאיים, שברשותם עוד לחלוק בגלוי על חכמי המשנה. תהליך זה נגמר כנראה בדור השלישי בבבל".<sup>4</sup>

---

מבוא למשנה, פרק תשיעי. ורשימה בעמ' 234 - 236. וביחס לרבים מהם אין נזכר שום כלל. אבל הגורם הקובע אינו מספר החכמים אלא מספר המופעים. הכללים מתייחסים לחכמים שמספר המופעים שלהם במשנה הוא גדול יותר מסך המופעים של כל התנאים האחרים.

<sup>4</sup> ב. דה פריס, **תולדות ההלכה התלמודית**, עמ' 48-49. דה פריס הגיע למסקנתו זו מתוך ניתוח השימוש במושגים "תנא" ו"אמורא" ובלשונו ההצעה של מקורות תנאים ואמוראים. דברינו, בתחום הכללים, עולים בקנה אחד עם מסקנותיו. השוה גם עם דבריו של ריין **אפשטיין במבוא לנוה"מ**, עמ' 349 - 352, המכנה את התקופה הזאת

נמצא אם כן, שמפעלו של ר' יוחנן כפול בחשיבותו.

מצד אחד, ר' יוחנן העמיד משנה שלמה של כללי פסיקה במשנה ובתורת התנאים. ומצד שני, הוא הנחיל לדורות הבאים כלי חדש ומהפכני לפסיקת הלכה. מה שעשה הוא לתורת התנאים, יעשו הדורות הבאים לקודמיהם: אחרוני האמוראים, סבוראים וגאונים לתורת האמוראים. אחרונים בתורתם של הראשונים. מפעלו של ר' יוחנן יצר את הלגיטימציה לפסיקה על פי כללים. אין כל הפרזה בקביעה, שכל תורת כללי הפסיקה וכל ספרות כללי הפסיקה לדורותיה, תלויה במפעלו של ר' יוחנן.

## ב. תלמודם של הכללים

אף על פי שיצירת הכללים נפסקה, היצירה מסביב לכללים לא זו בלבד שלא נפסקה אלא שהיא רק התחילה להתפתח. הכללים הנתונים שימשו מעתה חומר לתלמודם של האמוראים ובעלי הגמרא. הם הפכו להיות מאבני הבנין של התלמוד, כמו מקורות התנאים ומאמרי האמוראים הראשונים. מכיון שמאמרי הפסיקה שנמסרו מן הדורות הראשונים, מלפני היות הכללים, עמדו בסתירה לכללים, נדרשו אמוראים אחרונים ליישב סתירות אלה. כפי שראינו במהלך הדיון בכללים השונים, הסתירות הן משני סוגים: סתירה וייתור. סתירה: כאשר הפסק מנוגד לכלל, כגון כשפוסקים דלא כר' יוסי בניגוד לכלל "הלכה כר' יוסי מחברו". ייתור: כאשר הפסק דווקא מתאים לכלל, אבל אז הפסק הפרטי הופך להיות מיותר ומורה על כך שבעל הפסק לא הכיר או לא קיבל את הכלל. הקושי הראשון אינו חמור, מכיון שהאמוראים הכירו בכך שיש לכללים יוצאים מן הכלל, ואם יש פסיקה מפורשת בניגוד לכלל במקרה בודד, אין בכך כדי לערער על הכלל. לעומת זאת, הקושי השני מחייב התייחסות משמעותית יותר, מכיון שהוא מעורר ספק בקיומו של הכלל. ברוב המקרים מצאו בגמרא נימוק מדוע היתה הוה-אמינא לפסוק כנגד הכלל ובכך הסבירו את הצורך בפסק הפרטי<sup>5</sup>. לדוגמה:

משנה:

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא<sup>6</sup>, רבי יוסי אומר לא יצא. קרא ולא דיקדק באותיותיה: ר' יוסי

אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא...

---

כ"תקופת המעבר". הוא קובע זאת על פי יחסם של אמוראי הדורות הראשונים לנוסח המשנה, בשונה מהבאים אחריהם.

<sup>5</sup> כאמור לעיל, יש גם מקומות בודדים שבהם הכירו בכך שיש מי שלא קיבל את הכלל.

<sup>6</sup> יש גירסה "ר' יהודה אומר יצא", אבל לפי גירסה זו דברי הירושלמי חסרי מובן. ועיי' במשנה בהוצ. מכון התלמוד הישראלי, עמ' י"ז והערה 19 לשנויי נוסחאות שם.

ירושלמי:

רב אומר הלכה כדברי שניהן להקל. דלכך מה כן אמרין סתמה ורבי יוסי הלכה כסתמא, רבי יוסי ורבי

יודה הלכה כרבי יוסי, ומה צריכה למימר רב הלכ' כדברי שניהן להקל?

אלא בגין שמע דתני לה ר' חייא בשם ר"מ לפום כן צריך למימרא הלכה כדברי שניהן להקל.<sup>7</sup>

הירושלמי מצפה כאן מרב לפסוק על פי הכללים. אמנם הפסק תואם לכללים, אך הוא מיותר, ולכן צריך

לתרץ את נחיצותו בכך שהיתה כאן מסורת שייחסה את ההלכה לר' מאיר במקום לר' יוסי.

בעיני סתמא דהירושלמי, הכללים מקובלים על הכל, גם על רב שחי עוד לפני שהכללים הללו נוסחו

בידי ר' יוחנן ותלמידיו. אין הוא מתייחס לכך שבבבל היו אמוראים שלא קיבלו את הכללים, ואינו מכיר

את עמדת הבבלי שדברי רב משרשיא "ליתנהו להני כללי", תואמים את שיטתו של רב.<sup>8</sup>

## 1. יישוב סתירות

אחת מדרכי תלמודם של האמוראים היא להשוות משניות או מאמרי אמוראים. במקום שבו "מחלפה

שיטתיהו", כלומר, כאשר דעה של חכם במקום אחד סותרת לדעתו במקום אחר, יש שמתרצים על ידי

אוקימתא, ויש שמהפכים הדברים ומחליפים את השמות. המונח הקבוע לכך בבבלי הוא "איפוך", והוא

חוזר עשרות רבות של פעמים.<sup>9</sup>

היה מקום לשער, שהתקבלות הכללים והצורך להתאים את הפסיקה לכללים תגרום להתקנת השמות

במשניות בהתאם לכללים, אולם לא מוצאים עדויות מספקות לקיומה של תופעה כזאת. המקור לרעיון

מצוי כבר בדברי התנאים:

מנין למחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע ודברי רבי יהושע בדברי רבי אליעזר, ולאומר על

טמא טהור ועל טהור טמא שהוא עובר בלא תעשה: תלמוד לומר לא תסיג גבול רעך.<sup>10</sup>

בעיית החלפות היתה קיימת גם באופן לא מכוון, ובגמרא מוצאים לעתים לא נדירות נסיונות לברר מי

<sup>7</sup> ירושלמי ברכות פ"ב ד' ע"ד.

<sup>8</sup> בבלי עירובין מ"ו ב'.

<sup>9</sup> עיי' למשל אלבק, מבוא למשנה, עמ' 268 – 269. גם לדעתו, שניתן בדרך כלל לתרץ סתירות במשנה על ידי העמדת המשניות כשני חכמים, אינן אפשרות לפתור בכך סתירות בדברי חכם יחיד, ולכן נחוצה החלפה.

<sup>10</sup> ספרי דברים פ"ח. אין להסיק מכאן שעשו זאת במכוון. הגם שיתכן שכך היה, כאן עדיין ניתן להסביר שמדובר על מי שמשכח תלמודו. עיי' רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 6 – 7, עמ' 589 – 592 ובהערות, ועיי' עוד במפתח העניינים במהדורת תש"ס, בערך "היפוך וחילוף מחלוקת". גם הרי"ן אפשטיין אינו טוען במפורש שהחליפו שמות חכמים במשניות וברייתות כדי להתאימן לכללי ההלכה. וראה להלן הערה 20. אמנם, חילופים בין הבאת הלכה בשם חכם לבין הבאתה בסתם או בשם "חכמים" כדי ליתן לה תוקף מחייב, נעשו לדעת הגמרא כבר עיי' רבי עצמו. ועיי' על כך במבוא לנוה"מ עמ' 1141 ואילך.

נקט איזו עמדה במחלוקת<sup>11</sup>. נראה, שהווצרות החילופים נבעה בעיקר משכחה או מאי הקפדה במסירה ולא מהיפוך מגמתי<sup>12</sup>, ומאמר הספרי מהוה דרישה להקפיד במסירת השמות<sup>13</sup>. כך משמע מהמאמר המוסרי באבות דר"נ:

"הוא היה אומר יכול אדם ללמוד תורה בעשר שנה ולשכחה בשתי שנים. כיצד יושב אדם ששה חדשים ואינו חוזר בה נמצא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא. י"ב חודש ואינו חוזר בה נמצא מחליף חכמים זה בזה. י"ח חודש ואינו חוזר בה נמצא משכח ראשי פרקים. כ"ד חודש ואינו חוזר בה נמצא משכח ראשי מסכתותיו. ומתוך שאומר על טמא טהור ועל טהור טמא ומחליף חכמים זה בזה ומשכח ראשי פרקים וראשי מסכתותיו סוף שיושב ודומם. ועליו אמר שלמה על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב והנה עלה כללו קמשונים כסו פניו חרולים וגדר אבנים נהרסה (משלי כ"ד ל' ול"א). וכיון שנפל כותלו של כרם מיד חרב כל הכרם כולו"<sup>14</sup>:

זהו מאמר בתוך קובץ מאמרים בשם ר' אלישע בן אבויה שעוסק בלימוד תורה ובשכחת הלימוד. וברור שמדובר כאן על שכחה וטעות ולא על החלפה מכוונת.

יש מקומות חריגים שבהם נראה שאכן היפכו מסורת אמוראית בשל הסתירה לכלל הלכה ויש לדון בהם: בסוגית "שליח נעשה עד" יש שלב בגמרא שבו מקשים "ורב כבית שמאי?" ומתריצים "איפוך"<sup>15</sup>. אבל שם יש חילוף בין שני מקורות תנאים, ואף מסורות שונות בשם רב, ולכן אין להסיק משם על

<sup>11</sup> כגון: **ירושלמי חלה פ"ג, נ"ט ע"ב**: "ר' חייה בר בא מחליף שמועת' בעון קומי ר' יוסי את מה שמעת מן ר' יוחנן אמר לון אנא לא שמעית כלום אלא נפרש מליהון דרבנין מן מליהון". לפעמים יש מחלוקת בין חכמים מאוחרים בדעת חכמים שקדמו להם ובצדדי המחלוקת. באופנים שונים. כגון: **ירושלמי יבמות פ"א ב' ע"ג**: "רבי יסא אמר איתפלגון רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש רבי יוחנן אמר הוא אינו חייב על החלוצה והאחין חייבין על החלוצה בין הוא ובין אחים חייבין על הצרה רבי שמעון בן לקיש אמר בין הוא בין אחין אינו חייבין לו על החלוצה ולא על הצרה רבי אמי מחליף שמועתא אמר רבי זעירא קומי רבי יסא והא רבי אימי מחליף שמועת' אלא דעון דעון אית לרבי יוחנן ואפילו תאמר דעון דעון אית לרבי יוחנן דעון דעון אית לרבי שמעון בן לקיש? מילתיה דיצחק בר איסטייא מסייעא לר' אמי ומליהון דרבנן מסייעין לר' יסא". חילופים מן הסוג הזה מובאים בירושלמי באופן רגיל בהקדמת המשפט: "אית תניי תני מחלף".

<sup>12</sup> נראה שהבעיה בהחלפה היא דווקא מפני שגורם לטעות בהלכה. שכן במקום שאין משמעות להלכה, אין מקפידים על מסירה מדויקת: **בבלי שבויות י"ט א'**: "וכן אמר רב ששת: משמעות דורשין איכא בינייהו, דרב ששת מחליף דרבי אליעזר לרבי עקיבא ודרבי עקיבא לרבי אליעזר". ומפרש רש"י: "כשהיה שונה משנתנו פעמים מחליף דברי זה לדברי זה ולא היה מקפיד לפי שאין ביניהם חיוב ופטור". כאמור, בגלל הבעיה הזאת היו מקרים שהקפידו למסור את ההלכה בתוכנה ולא בשם אומרה, ע"י לעיל עמ' 59.

<sup>13</sup> אף על פי שהחילוף בין ר' יהושע ור' אליעזר דווקא, מעורר חשד שהוא מושפע מן המגמה לדחוק את הלכותיו של ר' אליעזר, נראה מהמשך הברייתא, שמזכירה גם את האומר "על טמא טהור ועל טהור טמא" שאין מדובר בכך אלא בטעות בעלמא. וכמבואר בבבלי ז' ע"א, ונדון לעיל בפרק אודות ר' אליעזר. עמ' 149 ואילך.

<sup>14</sup> **אדר"נ נו"א פכ"ד**.

<sup>15</sup> **בבלי קידושין מ"ג א'**.

קיומה של מגמה כללית להפך במקום שיש סתירה בין פסק אמוראי לכלל "הלכה כבית הלל"<sup>16</sup>. במקום אחד משתמע מדיון בין רב נחמן לבין התנא שלו, שקושית "פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים" עשויה לגרום להיפוך מאמר פסיקה, מ"הלכה כר' יהודה" ל"אין הלכה כר' יהודה", אבל בעיון מדויק נראה שסיבת ההיפוך שם איננה הכלל, וכבר ר' ינאי היפך את השמועה, משיקולים שאינם נוגעים לכלל. הכלל הובא רק כחלק מהשקלא וטריא בסתמא דגמרא<sup>17</sup>.

גם במקומות הרבים בגמרא משתדלים ליישב בין כלל של ר' יוחנן, לבין פסק מסוים שלו, אין משתמשים בהיפוך המסורת כפתרון לקושי<sup>18</sup>.

על רקע זה בולטת בייחודה הסוגיה הבאה:

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: תנור שהסיקו בקליפי ערלה, או בקשין של כלאי הכרם,

חדש - יותין, ישן - יוצן. אפה בו את הפת, רבי אומר: הפת מותרת, וחכמים אומרים: הפת אסורה.

והתניא איפכא! - שמואל איפכא תני.

ואיבעית אימא: בעלמא קסבר שמואל הלכה כרבי מחבירו, ולא מחבירי, ובהא - אפילו מחבירי.

וסבר: אתנייה איפכא, כי היכי דניקום רבנן לאיסורא<sup>19</sup>.

לפי האיבעית אימא בלבד, קיימת אפשרות ששמואל היפך את השמות במקור התנאי על מנת לקיים את ההלכה שבידו. אמנם, יש לשים לב שההיפוך לא נועד לקיים את הכלל, אלא אדרבה, הוא נועד לקיים הלכה המנוגדת לכלל "הלכה כרבי מחברו". בכל אופן משמע שלדעת האיבעית אימא שמואל היה מודע לכלל יסודי אחר: שהלכה כחכמים, ואף זה עומד בסתירה לידוע לנו אודות דרך הפסיקה של שמואל ושימוש בכללים. על כרחך צריך לומר, שה"איבעית אימא" משקפת תפיסה מאוחרת מאד שהניחה שראשוני האמוראים השתמשו בכללים<sup>20</sup>.

## 2. התנגשות בין כללים

<sup>16</sup> בבבלי קידושין ע"ה ב', פוסק ר' יהודה בשם רב כר' אליעזר ושמואל חולק עליו בטענה ש"הלל שונה" אחרת. אבל לא נזכר שם כלל. הגמרא מהפכת שם דברי רב ודברי שמואל בשל סתירה פנימית בדבריהם, אבל זה בודאי לא נוגע לכלל הפסיקה.

<sup>17</sup> עיי לעיל עמ' 185.

<sup>18</sup> בסוגיה ד"צנועין", בבלי ב"ק ס"ט א'-ב', מהפכים דעות במשנה, בהקשר של יישוב סתירה בדברי ר' יוחנן, אבל מפורש בגמרא שמהפכים רק מפני שיש סתירה בין המשניות גם בלא דברי ר' יוחנן.

<sup>19</sup> בבלי פסחים כ"ז ע"א. ועיי דיון מפורט בסוגיה זו במבוא לנוה"מ עמ' 214 – 215.

<sup>20</sup> רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 92 – 95 מתאר את התופעה של חילופי שמות, גם כדרך ליישוב סתירות בין מקורות, וגם בשל כללי ההלכה: "כי אמנם לא תולדות ההלכה עיסקה אותם אלא ההלכה, ומפני שהיו כבר כללים קבועים להלכה (בי"ש וב"ה, ר"א ור' יהושע, ר"ע וחבריו, ר"מ ור' יהודה, ר' יהודה ור' יוסי) היפכו לפעמים השמות כדי שתהיה ההלכה כמי שהלכה כמותו". (עמ' 95). ולעני"ד הפריז כאן הרבה. ראשית, מפני שלא היו עדיין כללי הלכה, ושנית, מפני שהחשיבו מאד מסירה מדויקת, ואין בדבריו ראיות שהחליפו על מנת להתאים להלכה על פי כללים. אלא שהיו שיבושים וספקות במסירה. וכשהיו סתירות בדברי חכם וכיוצא באלה החליפו. וכך הן כמעט כל הדוגמאות במבוא לנוסח המשנה. עיי לעיל הע' 10.

כפי שכבר התברר עד כה, הכללים לא נוצרו כמערכת קוהרנטית ומתוכננת. לפיכך ברור, שיכולות להוצר סתירות בפסיקה על פי הכללים. יש דוגמאות שנדונו בהרחבה תוך כדי הדיון התלמודי בכללים עצמם, כגון הפער שבין "הלכה כסתם משנה" לבין "הלכה כרבים", הנובע מכך שיש משניות רבות שבעל הסתם בהן הוא "יחידאה". או הסתירה בין "הלכה כר' יוסי מחבריו" לבין "הלכה כרבים". לעומת זאת, ישנם כללים רבים שהסתירות ביניהם לא נדונו ישירות בתלמוד, אך הם העסיקו הרבה את הפוסקים הבתר-תלמודיים, שהשתמשו בכללים ככלי פסיקה מרכזי. מקום בולט יש לסתירה בין הכללים הנוהליים לבין הכללים המתודולוגיים. למשל: "בדאורייתא לחומרה ובדרבנן לקולא" הוא כלל שמוביל באופן קבוע לסתירות עם הכללים האישיים או עם הכלל "הלכה כסתם משנה". שהרי ברור, שר' יוסי שהלכה כמותו איננו מחמיר תמיד בדאורייתא ומיקל בדרבנן.

הגאונים והראשונים קבעו כללים מסדר שני, כלומר, כללים המורים כיצד להשתמש בכללים. נראה, שבעיצוב הכללים עצמם, בתקופת האמוראים העומדת לדיון בעבודתנו זו, לא טופלה בעיית הסתירה בין הכללים באופן תיאורטי, אלא רק כאשר נוצרה סתירה בפסיקה בין כלל לבין מסורת הלכה. אז, נטו ליישב את הכלל או את הפסק, לפעמים גם בדרך של העמדת כלל נגדי לתמוך בפסק הידוע.

לדוגמה, כאשר מוצבת הסתירה בין "הלכה כרבים" לבין פסק כר' יוסי נגד שני חכמים החולקים עליו, מגיב רבי: "ר' יוסי נימוקו עמו". כלומר, אין כאן הכרעה שלעולם הלכה כר' יוסי, גם מחבריו, אלא רק תירוץ לקושיה, מדוע פסק רבי במקרה המסוים כר' יוסי נגד רבים.

## ג. החידוש שבכללים

### 1. מקורות הכללים

באשר הכללים הם מעשה ידי אדם, לא נתקיים בהם "הוא אמר ויהי", אלא היה תהליך של התקבלות: קצר וחד-משמעי יותר בארץ ישראל, ארוך ומסובך יותר בבבל. באותה מידה, הם גם לא נוצרו בבחינת "בריאת יש מאין". ראינו את השרשים מהם ינקו הכללים של ר' יוחנן. הלגיטימציה של הכללים האישיים וכן הקביעה המעמדית של החכמים שזכו שהלכה תקבע כמותם, יסודותיה עוד בתקופת התנאים. בין שרשי הכללים בתקופת התנאים מנינו את התופעות הבאות: דחיית הלכותיו של ר' אליעזר השמותי על ידי ר' יהושע, התפשטות ההלכה כבית הלל בדור יבנה ואחריו, מעמדו הבכיר של ר' עקיבא, "אבי המשנה", הן בין חבריו בדור יבנה, הן בשל העובדה שתלמידיו הם שהקימו מחדש את מרכז התורה בגליל אחרי חורבנה של יבנה והדרום, מעמדו המיוחד של ר' יוסי ש"נימוקו עמו" בבית



מדרשם של הנשיאים: רשב"ג ורבי אחריו, היותו של ר' יהודה "ראש המדברים בכל מקום" וכדומה. לגבי הכללים המתודולוגיים ראינו שהם בעיקרם יישומים של כללי הרוב בבית הדין, שהועתקו מהמסגרת הפורמלית של מנין למערכת הפתוחה של קהילת החכמים. תהליך שהחל, במידה מסוימת, עוד בתקופת התנאים עצמה.

בודאי, לא רק כוחו וגודלתו של ר' יוחנן פתחו את הדרך להתקבלות הרחבה של הכללים, אלא גם העובדה שהוא הסתמך על יסודות מוצקים שהיה להם גם ביטוי ממשי בנוהג הרווח של הפסיקה עוד קודם לימיו.

אם היו לפניו מקורות מבוססים עוד מתקופת התנאים, מה אם כן נתחדש בכך שר' יוחנן ניסח את הכללים? נראה, שיש שני חידושים עיקריים, ובהם נדון בפסקאות הבאות.

## 2. הכללים כגורם מחייב בפסיקה

החידוש הראשון הוא, שעד לימיו של ר' יוחנן אותם שרשים שימשו כמגמות ומורי כוון בפסיקת ההלכה, אך לא היה להם מעמד מחייב. קבלת דעת הרוב כאשר לא התקיים מעמד של מנין, נחשבה לתביעה מוסרית, ולא לחובה הלכתית. הנטייה של רשב"ג "לחבב דברי ר' יוסי" בפני ר' יהודה, וההערצה שמגלה רבי לר' יוסי, הן סיבות לכך שבודאי פסקו כמותו בהרבה עניינים, וחכמים רבים הלכו בדרך זו, אבל זו לא היתה דרישה מחייבת, ולכן לא היה מקום לערער על מי שפסק כר' יהודה במקרה מסוים כנגד ר' יוסי, ואף לא היה מקום לתמוה על מי שפסק כר' יוסי ולהאשימו ב"פסיקה מיותרת", שהרי אפשר היה לפסוק גם כנגד הנוהג לפסוק כר' יוסי. תביעות כאלה התעוררו רק אחרי שהכללים התקבלו כעקרונות הלכה מחייבים, והן שעשו את הפסיקה הפרטנית למיותרת או סותרת לכלל.

יש לחדד את עומק משמעותו של חידוש זה. ההבדל בין נטיות בפסיקה או שיקולים בפסיקה לבין כללים מחייבים לפסיקה, הוא הבדל משמעותי ביותר מבחינת תפקודו של החכם הפוסק. החכם הפוסק, במקום שבו אין כללים, עושה מעשה יצירה, ומעורב בגוף העניין ההלכתי הנדון. הוא אמור להכריע בין הדעות השונות תוך שיקול ובחינת הדעות. אמנם, יתכן, שהוא יתן גם לגורמים חוץ-עניינים להשפיע על פסיקתו. כגון: המנהג הרווח בציבור, הערכתו האישית את החכמים החולקים, או הערכה מספרית-איזו עמדה משקפת את דעת הרוב. אבל בסופו של דבר, הוא רשאי גם שלא להשתמש בשיקולים החוץ-עניינים, ולנקוט עמדה כאחד החולקים, גם אם זו העמדה הפחות "פופולרית" במובנים של התקבלות ההלכה בצבור או בין החכמים.

לא כן הדבר משנקבעו כללי פסיקה. כאשר נוצרת חובה לפסוק לפי כללים, אזי הפוסק מסולק ממעורבות בגוף הנושא הנדון. הוא מחיל את הכלל המתאים – וההלכה נוצרת כביכול מאליה. כמובן, שימוש נכון בכלל איננו מעשה הדיוט, אבל בכל זאת, לא נדרשת כאן אותה עצמה של סמכות שיש בהכרעת הלכה בדרך הקודמת.

לתופעה הזאת יש שני היבטים מנוגדים: מצד אחד, היא מצמצמת את מרחב היצירה והפעולה של הפוסק. מצד שני – היא מרחיבה את מעגל הרשאים לפסוק, שכן משעה שמעשה ההוראה אין בו יצירה מחודשת, אלא החלה של כללים מוסכמים, הוא יכול להעשות גם על ידי תלמיד, אלא אם כן, מצד הלכות כבוד רבו, הוא מנוע מלעשות זאת<sup>21</sup>.

עובדה היא, שמן הדורות הראשונים של האמוראים נמצאו בתלמודים מאות פסקים שפסקו גדולי הדורות במחלוקות התנאים. ואילו מן הדורות שאחרי ר' יוחנן בא"י ורבא בבבל, פוחת מספר הפסקים לבודדים ביותר, עד שתופעה זו נעלמת לחלוטין בדורות האמוראים האחרונים.

ושני היבטים לתופעה זו: ההיבט האחד הוא ההתמחות בפסיקה בתקופה שלפני הכללים: בדורות שמהם יש פסקים, הפוסקים הם יחידים, גדולי הדור בלבד. רשימת האמוראים שיש מהם פסקי הלכה בסגנון של "אמר ר' פלוני הלכה כ...", אינה מגיעה ליותר משניים שלשה בכל אחד מן הדורות הראשונים של האמוראים, ובסך הכל, בארבעה – חמישה דורות, בשני המרכזים, א"י ובבל, לא יותר מעשרים פוסקים! ההיבט השני הוא העלמה של פסיקה פרטנית בתקופה שלאחרי הכללים.

משל למה הדבר דומה? ליחס שבין קידוש החודש על פי הראיה לקידוש החודש על פי הלוח. גם כשקידשו את החודש על פי הראיה היו כפופים לאסטרונומיה ולכללים של בית דין ועדיות, ובכל זאת – מעשה זה נחשב ליצירה ראשונה במעלה, והוא כרוך בבחירת אנשים מיוחדים ובמעמד רשמי בעל סממנים ייחודיים ביותר. לעומת זאת, כשנתקן הלוח, אין עוד אירוע מיוחד של קידוש החודש. לוחות השנה נקבעים אמנם על ידי מומחים לדבר, אולם ודאי שאין מדובר בחבורת עילית מצומצמת ונבחרת "במלאכות סגל חבורה"<sup>22</sup>.

יש לסייג במידה מסוימת את האמור בפסקה זו, ולהזכיר שר' יוחנן עצמו הוא שהורה ש"אין למדין מן הכללות". יש לכללים יוצאים-מן-הכלל, בנסיבות מסוימות רשאי הפוסק לפסוק גם כנגד הכלל, ואנו

<sup>21</sup> עיי מש"כ אודות הוראותיו של אביי, לעיל עמ' 215 ועמ' 261.

<sup>22</sup> עיי ניסוח הדברים אצל הרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ה, ה"א – ה"ג, והי"ג.

מוצאים פסיקות מעטות כאלה גם בתקופה מאוחרת לר' יוחנן בהרבה. אבל, גם זה אינו אלא יוצא מן הכלל שאינו סותר את הכלל, והוא: שדרך הפסיקה העיקרית מכאן ואילך היא פסיקה על פי כללים. כאמור, לא זו בלבד שר' יוחנן סיפק את הכללים לפסוק על פי כללים במחלוקות התנאים, הוא גם סיפק את הלגיטימציה לפסיקה בדרך זו, והדרך הזו הועברה ויושמה אחרי כן בידי אחרוני התלמוד, הסבוראים והגאונים ביחס למחלוקות האמוראים, וכן הלאה מתקופה לתקופה.

### 3. הפיכת המשנה מספר לימוד לספר פסקים

החידוש השני שנתחדש על ידי תורת הכללים של ר' יוחנן נוגע למעמדה של המשנה. בדורות הראשונים של האמוראים, היתה המשנה, ועמה שאר המקורות התנאיים, מקור מידע לתורתם של התנאים, אך לא מקור הלכתי מחייב. אם רב ושמואל יכולים לפסוק ככל דעה במשנה ואינם מחויבים להעדיף את דעתו של אחד התנאים, ובודאי לא לדפוס מסוים של מסירת דעה במשנה, אם הם אינם מכירים ביתרון המשנה על פני הברייתא מבחינת סמכותה ההלכתית, הרי שאין המשנה משמשת להם ולתלמידיהם אלא כספר מקורות. ככל הידוע לנו, כבר בדורות הסמוכים לרבי התקבלה המשנה כספר הלימוד המרכזי בישיבות א"י ובבל. אבל, אין לנו שום ידיעה על כך, שבדורות הללו סמכו להלכה על המשנה. מלבד בעניינים מעטים יחסית, והם:

א. ראינו שאמוראים ייחסו משקל הלכתי חשוב למשנת עדיות, "בחירתא" ויתכן שכבר בדורות

הראשונים פסקו הלכה כדעות המוזכרות בה.

ב. יתכן לומר שדעה שנוסחה במשנה בלשון "וחכמים אומרים" נחשבה כדעת המרובין. בעקבות

האמור בפרק הראשון של משנת עדיות, יש לשער, שהאמוראים הראשונים התייחסו לביטוי

"ר' פלוני אומר ... וחכמים אומרים" כמסורת נאמנה לכך שזו היתה מחלוקת היחיד עם

המרובים. ובמקום שלא היתה סיבה חזקה לפסוק אחרת, פסקו כדעה זאת. אם כן, ספק אם

אפילו כלל זה היה כלל מחייב, ובודאי שבמחלוקות בדרבנן היתה קיימת גם נטיה לפסוק

כמיקל, גם אם הוא יחיד.

אולם, לאחר שכללי הסתם והמחלוקת גובשו ונוסחו, ואחרי שקובץ כללי הפסיקה בין התנאים

המרכזיים של המשנה גובש ונוסח, היה בידי החכמים כלי לפסוק הלכה מן המשנה. כללי סתם

ומחלוקת קבעו את מעמדה הבכיר של המשנה כמקור הלכה מחייב. וקבעו כיצד יש לפסוק הלכה בכל

מחלוקת שבה יש "סתם משנה". כללי הפסיקה במחלוקות שבין התנאים המרכזיים של תקופת המשנה,

השלימו את המערכת עבור רוב המקרים שבהם יש מחלוקת בין תנאים. מעתה, כל לומד משנה – יכול להורות הלכה על פיה, ברוב המשניות<sup>23</sup>!

השאלה המפורסמת והבלתי-מוכרעת, אם "הלכה כסתם משנה" מפני שזו דעת הרבים, או מפני שזו דרכו של עורך המשנה להציג את הכרעת ההלכה, אם רבי התכוון לפסוק הלכה במשנה או אם התכוון ללקט קובץ אמין ושימושי ממקורות שהיו לפניו, איננה רלוונטית לענייננו למרות חשיבותה המרובה בחקר המשנה. כיון שאחרי שהכללים התקבלו, התייחסו אל המשנה כאל חיבור שיש בו פסיקת הלכה. הכלל התקבל אף על פי שאין הסכמה על טעמו. שהרי ראינו שבטעם הכלל יש מחלוקת בין שני התלמודים, לדעת הירושלמי הלכה כסתם משנה כי היא מייצגת דעת הרוב, ואילו לדעה השכיחה בבבלי, הלכה כסתם משנה כי כך היא הכרעת מנסח המשנה.

אנו מנסחים את השאלה מחדש: לא כמקובל במחקר המשנה – האם התכוון רבי לפסוק הלכה, או: האם המשנה נוסחה כספר פסקי הלכה, הגם שהיא משמרת גם את הדעות שלא התקבלו להלכה? השאלה העומדת במרכז עיוננו היא באיזו מידה התייחסו האמוראים למשנה כספר פסקי הלכה? לשאלה הזאת יש בידינו להשיב עתה תשובה חד משמעית העולה בבירור מכל פרקי מחקרנו. יש שתי תקופות מובחנות היטב ביחסם של האמוראים למשנה עד הופעת הכללים – המשנה היא ספר מקורות ולא ספר פסק. מאחרי התקבלות הכללים – המשנה נחשבת לספר פסקים מחייב. מובן, שכל זה אמור בהסתייגויות שכבר הוזכרו: יש חלקים מסוימים במשנה שנתקבלו כמחייבים להלכה עוד קודם לכן. יש אפשרות לחרוג מן הכללים ולא לפסוק על פיהם אלא לקבל דעות אחרות מן המשנה ומחוצה לה. וכמובן, למרות ההבחנה בין התקופות, היה גם פרק ביניים, בין תחילת יצירתם של הכללים לבין השלמת התקבלותם, והוא די ארוך. אבל קיומן של שעות דמדומים אינו יכול לבטל את ההבחנה הברורה שבין יום ולילה. והבחנה זו קיימת גם קיימת. ובבהירות יתירה.

## ד. גורמי המהפכה

<sup>23</sup> בנקודה הזאת, יש לציין את חשיבותה של השאלה, האם סתם ואחריו מחלוקת באותה משנה כלול בכלל "הלכה כסתם משנה" או לא. אם כן – אזי כמעט כל הש"ס "מכוסה" על ידי הכללים. אם לאו – אזי הרבה מאד משניות נשארות בלי הכרעה, כל עוד לא התברר מי היחיד המסתתר מאחרי האנונימיות של "תנא קמא". כפי שראינו, מן הדיונים בכלל בתלמוד עולה, שבמעמדו של הכלל הזה חל שינוי. בראשיתו, בימי ר' אבהו התפרש בצורה המצומצמת, ואילו בהמשך, התפרש בהיקפו הרחב יותר, ובזה הושלם בעצם מפעל הפיכת המשנה לספר הלכה ברור ומפורש.

בעברנו מן הדיון בתופעות לדיון בגורמיהן, אנו עוברים לסוג דיון אחר. עד כאן, עסקנו, למיטב הבנתי, בעובדות. מכאן ואילך נפנה לעסוק בהשערות, שאמנם הן מבוססות על המקורות, אבל הן נוגעות לעניינים שמחוץ לגבולות מחקרנו. המשמעת המחקרית מחייבת שלא לגעת בתחום זה, ומצד שני, הלב נוטה לנסות ולהציע הסבר לתופעה חשובה ומרשימה כל כך, בעלת השלכות כה מקיפות, שתוארו עד כאן.

## 1. מעמדה של המשנה בעיני האמוראים

השינוי במעמדה של המשנה מורכב מהיבטים שונים. רי"ן אפשטיין ציין את הגישה השונה להגהות ותיקונים במשנה בין "תקופת המעבר" הנמשכת עד ימי ר' יוחנן, לדורות שבאו אחריה<sup>24</sup>. ב. דה פריס הצביע על תהליך מקביל, של התקבלות הסמכות ההלכתית של המשנה והתגבשות קוי הגבול הברורים במעמד ובטרמינולוגיה ביחס בין תנאים לבין אמוראים.<sup>25</sup> השינוי, אם כן, לא התחולל ביום אחד, וגם לא נעשה באופן שרירותי על ידי ר' יוחנן. הוא משקף את ההתפתחות ההיסטורית ביחס למשנה. החכמים בדורות הסמוכים להוצרות המשנה עדיין הכירו את מכלול הספרות התנאית והתייחסו למשנה, במקרה הטוב, רק כחיבור לימודי בסיסי. הם עסקו בהשוואת המשנה למקורות האחרים שהיו בידם ולא ראו בה עדיין מקור סמכות בלעדי. לא כן בדורות הבאים, לגביהם המשנה היתה ספר היסוד של תקופת התנאים, והם הכירו את תורת התנאים דרך המשנה. ההנחה היתה שהמשנה מכילה את הכל, ובהדרגה נדחו הברייתות וגם נשתכחו. מעמדה של המשנה שנתחזק גרם לכך שהיא תחשב גם לספר מחייב להלכה, ולצורך כך נדרשה הערכה מחודשת של החיבור וכן יצירה של כללים שיאפשרו פסיקת הלכה מתוכו.

## 2. הצורך בכללי פסיקה במשנה

ראינו, שכבר בימי התנאים היתה קיימת שאיפה להגיע למצב האידיאלי של הלכה אחת המוסכמת על הכל. אולם, בהעדר מערכת שיפוט סדורה, לא ניתן היה להגיע לידי הכרעות בדרך של רוב ומנין. היה צורך ליצור שיטה אחרת לפסיקה, כדי לא להשאר במצב של "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו" - שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד". זהו המניע הבסיסי ליצירת מערכת כללי פסיקה אחידים.

<sup>24</sup> מבוא לנוה"מ, עמ' 349 – 352.

<sup>25</sup> לעיל עמ' 336.

עוד ראינו שבשלהי תקופת המשנה ובראשית ימי האמוראים אפשר היה למצוא כמה סוגים של "כללים", אולם אין הם כללי פסיקה במובן המובהק של המושג. היו קיימים כללי הוראה והנהגה, שהם כללים פרוצדורליים, להסדרת פעולתו של בית הדין או להדרכת אדם שנקלע למצב של מחלוקת: בין אם זה מפני שהלך ממקום שיש בו מנהג אחד למקום שיש בו מנהג אחר, ובין אם מפני ששאל שני חכמים שהורו לו הלכות מנוגדות.

מלבד זאת, מצינו גם מעין "לשונות של כללים", שמורים כביכול לפוסק כיצד לפסוק במקרה של מחלוקת. אלא שאלו אינם כללים של ממש: חלקם הוגדרו ככלל "מסמך", היינו כלל המכיל רשימה של פסקים קיימים, כדוגמת הכלל "הלכה כר' אליעזר בארבע" או "הלכה כר' יהודה בעירובין", וחלקם אינם אלא תיאור של נוהג, כדוגמת הכלל "לעולם הלכה כבית הלל". כלל זה, נתפרש לאמוראי בכל בדור הראשון כתיאור מצב, ש"נהגו העם" כבית הלל, ואפילו יצאה בת קול כמותם, אין להתחשב בה כהנחיה מחייבת לפסוק כך, אדרבה - הרוצה לעשות יכול לעשות כקולי בית שמאי וכחומריהן.

"מעין כללים" אלו, סייעו לתנאים ולראשוני האמוראים בבואם לפסוק הלכות בעניינים השנויים במחלוקת שעמדו לפניהם. מכיון שהחומר התנאי לא היה מגובש עדיין לפנייהם כיצירה שלמה, אלא הופיע במקוטעין, לא ניתן היה לכלול כללים חד-משמעיים לגביו, ולכן אין לפנינו בכל התקופה הזאת אלא עקרונות ושיקולים של פסיקה, אך לא כללים מנוסחים. אי אפשר היה לעסוק בהלכה בימים ההם בלא "תלמוד", שהוא פירוש מוסמך ומורחב של המקורות המשנאיים הקצרים והאפודיקטיים.

נראה שהתפשטות לימוד המשנה גרמה לתחילתו של תהליך שבסופו של דבר יהפוך את המשנה גם לספר היסוד של פסיקת ההלכה ויחייב יצירת כללים שיאפשרו פסיקה מתוך המשנה.

כדי לשנות את מעמדה של המשנה מספר לימוד לספר פסיקה, נצרכו שני מהלכים. הצעד הראשון, שהוא עקרוני ואידיאולוגי, היה להתייחס אל המשנה כאל חיבור הלכתי מחייב. הצעד השני הנדרש הוא צעד מעשי: לעצב כלים המאפשרים להפיק מן המשנה הלכה ברורה, אף על פי שהיא בטבעה דווקא חיבור המשמר מחלוקות ולא הלכה פסוקה.

לא ברור מה קדם למה, ובודאי, כדרכם של תהליכים היסטוריים, אין להצביע כאן על סיבה ומסובב, אלא על תהליך משולב. כפי שנתבאר לעיל, הכללים יצרו את האפשרות להתייחס למשנה כאל חיבור הלכה. מסתבר, שהווצרות הכללים היתה כרוכה בשינוי ההשקפה על המשנה ובהתייחסות אליה כאל חיבור המכיל הלכה פסוקה.

### 3. מעמדו המיוחד של ר' יוחנן

הסיבה לכך שדווקא בבית מדרשו של ר' יוחנן התפתח "מפעל" הכללים, איננה מבוארת בשום מקום. אולם אפשר להניח שחברו יחדיו סיבות אחדות לתופעה זו.

ענין אחד הוא מעמדו המיוחד והבכיר של ר' יוחנן. בכך מוסבר מדוע היה בכוחו של ר' יוחנן לגרום לכך שחידושו בתחום הכללים יתקבלו ויהפכו לנחלת הכלל. לר' יוחנן היה מעמד מיוחד בין חכמי דורו. הוא היה מאחרוני האמוראים שזכו עוד לראות את רבי בחייו. הוא האריך ימים והיה זקן האמוראים בדור השני בארץ ישראל. כמעט כל האמוראים בדור שלאחריו היו תלמידיו, והשפעתו על תורת אמוראי ארץ ישראל – כפי שגם באה לידי ביטוי בירושלמי – היא גדולה ביותר.

כפי שעולה מכל פרקי החיבור, ר' יוחנן הוא החכם שבהשפעתו ובסביבתו התרחשה המהפכה העיקרית ביחס האמוראים אל המשנה. ייחודו של ר' יוחנן מתבטא בשני הקטבים של ציר הזמן – יחסו אל העבר, ומעמדו כלפי דורות העתיד. כ"איש העבר" הוא עוד הכיר בילדותו את רבי ולמד אצל חכמים שהיו בני חוגו של רבי, ומתוך כך היתה לו היכרות קרובה וממקורות ראשוניים עם היצירה התנאית בכלל ועם מפעלו של רבי בפרט. אבל בעוד ששרשיו נטועים בזמן הווצרות והפצת המשנה, גזעו ונופו מצויים כבר בעולם שלגביו המשנה היא ספר חתום, סמכותי ומחייב. משום כך ר' יוחנן יכול להוות גשר בין העולמות: הוא מספיק רחוק כדי להכיר במעמדה של המשנה כספר חתום ומחייב הדורש התייחסות כאל מקור סמכותי גם לבירור ההלכות וגם לפסיקה. מצד שני הוא מספיק קרוב ליצירת המשנה כדי שיוכל לנסח עמדות לגבי אופן הווצרותה, ולקבוע כללים לשימוש בה.

### 4. בבית מדרשו של ר' יוחנן

ענין שני הוא השינוי שחל ביחס אל המשנה, בהערכת תוקפה ומעמדה ההלכתי בזמנו של ר' יוחנן. הבנת השינוי הזה עשויה להסביר מדוע דווקא בזמנו של ר' יוחנן התעורר הצורך ביצירת כללים, וכיצד הבשילה הנכונות להתייחס אל המשנה כספר הלכה מחייב.

כאמור, אמוראי הדור הראשון ראו עוד את המשנה בהתגבשותה, ועדיין התייחסו אליה כחלק מהמכלול של היצירה התנאית. הם עדיין לא יכלו להחשיב את המשנה כספר מחייב, גם אם קיבלו אותה כחיבור דומיננטי מבחינת מעמדה בבית המדרש. יתכן שחלק מהם לא הכירו כלל בחשיבותה ולא ידעו עוד להעריך את מעמדה המיוחד. ר' יוחנן היה לחכם בתקופה שבה כבר היה חיבור המשנה מגובש. דבר זה

איפשר לו לראות את המשנה כקודקס סגור ומחייב. וההתייחסות הזאת איפשרה לו להגיב אל המשנה בדרך חדשה - כפי שראוי להתייחס אל החיבור המכונן של התורה שבעל פה<sup>26</sup>.

במאמר הבא של ר' יוחנן מבוטאת עמדתו, המחודשת, כלפי המשנה:

רבי ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר, שמואל אמר: הלכה כרבי יהודה, רבי יהושע בן לוי: אמר הלכה כרבי שמעון. בעון קומי רבי יוחנן: את מה את אמר? אמר לון: אני אין לי אלא משנה כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת.<sup>27</sup>

הוא אומר: ר' יוחנן מגיב לפסקים הבודדים שהיו לפניו בהלכה זו, אך אינו מציע פסק נוסף אלא מתודה חדשה: "אין לי אלא משנה"<sup>28</sup>.

כפי הנראה, ר' יוחנן עצמו היה מודע לשינוי שחל במעמדה של המשנה וביחס אליה, וביטא את הדבר במאמר הבא:

אמר רבי יוחנן: בימי רבי נשנית משנה זו, שבקו כולא עלמא מתניתין ואזלו בתר תלמודא. הדר דרש להו: ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד.<sup>29</sup>

על בסיס פירושו של רש"י ניתן לומר, שקודם לביסוסה של משנת רבי, לא היה מעמד למשנה בלא תלמוד, שהרי היה צורך לברר כל משנה מה מקורה, מי שנה אותה, האם יש חולקים עליה, וכדומה. רק אחרי שנתקבעה משנת רבי כספר יסוד מחייב, השתנה מעמדה של המשנה והיא נחשבה לחיבור בעל ערך עצמי, שכן רבי יצר במשנתו מקור סמכותי ואחיד של הלכות התנאים.

אמנם, גם ר' יוחנן היה מודע לכך שיש במשנה "סתמות" שהן דעת יחידים, ויש מקומות שאין לקבל את ההלכה של המשנה בפשטות. ובכל זאת, הוא ראה במשנה, באופן כללי, חיבור הלכה מחייב, והיה עליו להבהיר את "כללי השימוש" בה. אפשר להמליץ על ר' יוחנן את הדרשה שדרשו תלמידיו אודות שלמה המלך:

אמר עולא אמר רבי אלעזר: בתחילה היתה תורה [ולענייננו צ"ל משנה] דומה לכפיפה שאין לה אזנים,

<sup>26</sup> עיי' על כל זה רי"ן אפשטיין, **מבוא לנוה"מ**, עמ' 238 – 245.

<sup>27</sup> **ירושלמי שבת** פ"ג ו' ע"ג. וכן **בתרומות**, פ"ב מ"א ע"ג. ומעניינת תגובתו של האמורא הבבלי רב חסדא במקום אחד לפסיקה כזו של ר' יוחנן: בענין המבשל בשבת. **ירושלמי שבת**, פ"ג ה"א, ה' ע"ד: "בעון קומי רבי יוחנן את מה אמר? אמר לון: אני אין לי אלא משנה, המעשר והמבשל בשבת שוגג יאכל מזיד לא יאכל. שמע רב חסדא ומר: הותרו השבתות".

<sup>28</sup> ועיי' גם **בירושלמי קידושין** פ"ג ס"ד ע"א, שר' יוחנן מציין מקור במשנה לשמועה שמסר ר' ינאי ור' ינאי משבח אותו, אבל רשב"ל מעיר שאפשר להעמיד המשנה אחרת.

<sup>29</sup> **בירושלמי (שבת)** פט"ז ט"ו ע"ג משמע שהברייתא הבסיסית שאליה התייחסו דברי ר' יוחנן היא של ר' שמעון, ואם כן היא קדמה לרבי בודאי. התוספת "ולעולם" היא המאוחרת ומתייחסת לשינוי שחל בימי רבי. בירושלמי מיוחס התירוץ לר' יוסי בר' בון וגם הוא מבוסס על ניתוח הברייתא לשתי תקופות. יש להעיר שבסגנון דומה תורצה בתלמודים הסתירה בין שני חלקי הברייתא בדבר ההלכה במחלוקת ב"ש וב"ה, לעיל עמ' 139.



עד שבא שלמה ועשה לה אזנים<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> עפ"י בבלי עירובין כ"א ע"ב ויבמות כ"א ע"א.

## חלק רביעי: נספחים

## פרק י: נספח: הכללים בספרות הכללים

בפרק זה נרשמו כללי התלמוד, הנוגעים לתנאים וספרותם, המופיעים בספרי הכללים. הכללים סודרו לפי סדרם של הספרים. בתחילת הרשימה מופיעים החיבורים הקדומים ביותר, מתקופת הגאונים: הלכות קצובות דבני מערבא, והלכות דיינים, המופיעים בספר הלכות גדולות, וסדר תנאים ואמוראים. אחריהם מופיעים ספרי הכללים העיקריים מתקופת הראשונים ותחילת תקופת האחרונים. בהערות לכל כלל צוינו מקורותיו בתלמוד ובספרי הכללים העיקריים, חילופים והסתייגויות לגביו, פרטי משנה וכדומה<sup>1</sup>. המקורות לכל כלל מסודרים לפי סדר הדורות. צורת הסידור הזאת מאפשרת לראות בנקל את התפתחות מערכת הכללים במהלך הדורות.

### 1. ספרי כללים מתקופת הגאונים

#### הלכות קצובות דבני מערבא

בבל, (א"י?) המאה התשיעית? חיבור מתקופת הגאונים המשובץ בתוך ספר "הלכות גדולות"<sup>2</sup>. יש בו כשלושים כללים, כמעט כולם כללים אישיים. מלבד האישיים, נמצאים עוד שני כללים, הכלל "סתם ומחלוקת הלכה כסתם" בלי פירוט האפשרויות השונות והכלל "כל מקום ששנינו במשנתנו באמת ובמה דברים אמורים ואימתי ובזמן הלכה למשה מסיני". לדעת ר"נ אפשטיין, הקובץ לקוח "בודאי מספר פסקים מעין מעשים לבני א"י, ובהלכות קצובות אלה השתמש גם בעל סדר תנאים ואמוראים שנתחבר בסורא (בשנת ד' תרמ"ז) אע"פ שיש בהן כמה דברים שאינם מתאימים לבבלי"<sup>3</sup>.

#### כללים במשנה:

<sup>1</sup> הרשימה איננה סקירה מלאה של ספרות הכללים וגם מערכת ההערות איננה אפארט מדעי שלם, שלשם התקנתם יש צורך בעבודה מקיפה שלמה. (שעדיין מצפה למי שיעשנה). מטרת הרשימות וההערות היא להציג תמונה כללית של תולדות הטיפול בכללים שהם נושא עבודתנו – בדורות שאחרי חתימת התלמוד.

<sup>2</sup> הילדסהיימר, כרך ג' עמ' 17 – 18, ושם הערות ביבליוגרפיות.

<sup>3</sup> ר"נ אפשטיין, מעשים לבני א"י עמ' 36. ועי' ר"ש אברמסון, לתולדות נוסח סדר תנאים ואמוראים, עמ' 244-246.

- סתם ומחלוקת הלכה כסתם<sup>4</sup>.
- וכל מקום ששינונו במשנתנו באמת, ובמה דברים אמורים ואימתי ובזמן הלכה למושה מסיני<sup>5</sup>.

### כללים אישיים:

- ר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי<sup>6</sup>, ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי<sup>7</sup>, ר' שמעון ור' יוסי הלכה כר' יוסי<sup>8</sup>.
- ר' אלעזר ור' יוסי הלכה כר' יוסי<sup>9</sup>, ר' נחמיה ור' יוסי הלכה כר' יוסי<sup>10</sup>, ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי הלכה כר' יוסי<sup>11</sup>, כל אילו הלכה כר' יוסי מחבריו, במה דברים אמורים שנחלק עליו אחד אבל אם נחלקו עליו רבים הלכה כרבים<sup>12</sup>.
- ר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון<sup>13</sup>, ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' שמעון<sup>14</sup>.

<sup>4</sup> עמ' 17. נראה שזו מסורת הירושלמי, שאיננה מפרטת את כל כללי הסתם, אלא רק כלל עקרוני אחד. ולכן איננה מבחינה בין סתם ומחלוקת אחריו לבין מחלוקת ואחריה סתם, כמו בבבלי. ועי' בהערת הילדסהיימר ולעיל עמ' 306 ואילך.

<sup>5</sup> זו הרכבה של שני מקורות בבבלי, "כל באמת הלכה היא" – מימרת ר' אלעזר בבבלי ב"מ ס' ע"א. "כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי ובמה במשנתנו אינו אלא לפרש דברי חכמים": **עירובין** פ"ב ע"א, וסנהדרין כ"ה ע"א. צ"ל ש"אימתי" ו"בזמן" אינם שני מונחים נפרדים אלא ביטוי אחד: "אימתי ... בזמן" וכך פירש בהגהות בן אריה למבוא התלמוד של ר"ש הנגיד. בגמרא נאמר "כל באמת הלכה", ולא נזכר 'למושה מסיני', וכן מובא בה"ג ח"א עמ' 105. ומפי רש"י בגמ' אכן נראה שלא הבין זאת כהלכה למושה מסיני. עי' הערת הילדסהיימר כרך ג', עמ' 18, הערה 13. המאמר השני, בענין "אימתי" ו"במה" אינו מוצג בגמרא ככלל הלכה אלא ככלל פרשני, עי' לעיל עמ' 331. סתו"א, כהנא, עמ' 13, סתו"א מחז"ו עמ' 487 (חסר "ובזמן"). סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 9: "אמר ר' יהושע בן לוי כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי ובמה דברים אמורים אינו אלא לפרש דברי חכמים ור' יוחנן אמר מאימתי לפרש ובמה לחלוק". **במבוא לר"ש הנגיד**. ובכריתות עמ' קצ"ה, אינו מנסח כלל אלא מביא את הדיון במסכת סנהדרין בענין ר' יהודה במשנתנו.

<sup>6</sup> מפורש בבבלי עירובין מ"ו ב', בירושלמי, **תרומות** פ"ג ה"א הוא נגזר מן הכלל כר' יוסי מחברו. נראה, שהפירוט כאן הוא פיתוח של הכלל הקיבוצי, כר' יוסי מחבריו, כי הוא מונה גם פרטים שאינם מצויים ברשימת הבבלי. **סתו"א, כהנא** עמ' 14 (מחז"ו עמ' 490) **כריתות** עמ' קפ"א.

<sup>7</sup> בבלי שם, ירושלמי – כולל בכלל הקיבוצי. סתו"א, כהנא עמ' 14, (מחז"ו עמ' 490).

<sup>8</sup> בבלי שם, ובירושלמי כחלק מהכלל הקיבוצי: סתו"א, כהנא עמ' 14, (מחז"ו עמ' 490), כריתות עמ' קפ"א.

<sup>9</sup> אינו מפורש בבבלי, ונגזר מהכלל הקיבוצי. אינו נמצא מפורש בספרי הכללים האחרים.

<sup>10</sup> אינו מפורש בבבלי, נגזר מהכלל הקיבוצי. בסתו"א רק בחלק מהמהדורות.

<sup>11</sup> אינו מפורש בבבלי, ונגזר מכלל הקיבוצי, והחידוש כאן שהוא עומד כנגד הכלל כראב"י. מכיון שבהמשך הוא משתמש בכלל של ראב"י, חייבים לומר שהכלל הזה נוצר מהתגברות הכלל הקיבוצי כר' יוסי מחבריו על הכלל של ראב"י. מה שמוכיח שוב, שהמחבר השתמש בכלל הקיבוצי ולא בפרטים. נראה, שהבין "מחברו" כחכם בן זמנו ובר פלוגתיה, היינו – מרשימת תלמידי ר' עקיבא, ולכן פירט את כל הרשימה הידועה של תלמידי ר"ע. אבל לא כלל את רשב"ג שאיננו חברו, כמבואר לקמן. סתו"א, מחז"ו עמ' 490.

<sup>12</sup> מבוסס על הגירסה: הלכה כר' יוסי מחברו. ויש לכך ראיות נוספות בגמרא, עי' לעיל בפרקו. סתו"א, כהנא עמ' 14, (מחז"ו עמ' 490).

<sup>13</sup> כירושלמי, ולא בבבלי שנשאר בתיקו. **ירושלמי תרומות**, פ"ג ה"א, **שביעית** פ"ח ה"ז. סתו"א מרכס, קטע A עמ' 3. **מבוא** לר"ש הנגיד. זו אחת הראיות לזיקה של שלשת החיבורים זה לזה, (ה"ק דבני מערבא, קטע A של מרכס והמבוא של הנגיד). ושלתם קשורים לירושלמי.

<sup>14</sup> בניגוד לבבלי ולגירסתנו בירושלמי. וכנראה היתה לו גירסה אחרת. ולפי גירסתו ר' שמעון בעדיפות גדולה יותר מר' יהודה, בניגוד לבבלי. ועי' ע"ז בפרוט בפרקו, לעיל עמ' 255. לדעת הילדסהיימר, יש נוסחאות בכת"י שמורות שכן

- ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה<sup>15</sup>.
- ר' יהודה ור' אליעזר בן יעקב הלכה כר' אליעזר בן יעקב<sup>16</sup>.
- רבי ור' אלעזר בר' שמעון הלכה כרבי<sup>17</sup>, רבי ור' יוסי בר' יהודה הלכה כרבי<sup>18</sup>, רבי ור' ישמעאל בר' ר' יוסי הלכה כרבי, במה דברים אמורים שלא אמר משום אביו אבל אמר משום אביו הלכה כאביו<sup>19</sup>.
- כל מקום שאמר ר' שמעון בן אלעזר בלא מחלוקת הלכה כמותו<sup>20</sup>.
- רבי ור' שמעון בן גמליאל הלכה כרבן שמעון בן גמליאל<sup>21</sup>, ר' מאיר ור' שמעון בן גמליאל הלכה כרבן שמעון בן גמליאל<sup>22</sup>, ר' יהודה ור' שמעון בן גמליאל הלכה כר' שמעון בן גמליאל<sup>23</sup>, ר' שמעון ור' שמעון בן גמליאל הלכה כר' שמעון בן גמליאל<sup>24</sup>, ואפילו ר' יוסי שהלכה כמותו מחברו, הוא ורבן שמעון בן גמליאל הלכה כר' שמעון בן גמליאל<sup>25</sup>, וכל מקום

היה לפניו בבבלי, ועי' הילדסהיימר הערה 7. נוסח הכלל שלו מהופך לזה שבסתו"א, סתו"א, כהנא עמ' 15, (מחז"ו עמ' 490)

<sup>15</sup> בבלי, עירובין מ"ו ב', ירושלמי תרומות פ"ג. סתו"א כהנא עמ' 15, (מחז"ו עמ' 490) מבוא לר"ש הנגיד. כריתות עמ' קפ"א.

<sup>16</sup> לפי הכלל שהלכה כראב"י. עירובין ס"ב ב', ומבואר לעיל בפרקו. סתו"א, כהנא עמ' 15, (מחז"ו עמ' 491), כריתות עמ' קפ"ב.

<sup>17</sup> נובע מהכלל הקיבוצי: כרבי מחברו, המופיע בשני התלמודים, אך מודגש במפורש בפי ר' יונה בירושלמי תרומות. וכן על פי ירושלמי דמאי, פ"ב ה"א. סתו"א, כהנא, עמ' 16, (מחז"ו עמ' 491), כריתות עמ' קפ"ג.

<sup>18</sup> נובע מהכלל הקיבוצי, גם כאן, מנה את החכמים חבריו, בני זמנו. ואינו מחיל את הכלל על מי שקדמו לו. ונוסף בכת"י: "בד"א כשאמר משמו אבל אם אמר משום אביו ר' יהודה הלכה כאביו. (סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3), אבל יתכן שזה דילוג או העברה מהסעיף הבא הנוגע לר' ישמעאל בר' יוסי. מופיע גם במבוא לר"ש הנגיד.

<sup>19</sup> נגזר מהכלל הקיבוצי. אבל מבוסס גם על דברי ההערכה של רבי לר' יוסי. ויסודו בגמרא: נדה י"ד ב', שבת נ"א א', יבמות ק"ח ב', ירושלמי תרומות פ"ג ודמאי פ"ב ה"א. עי' לעיל בפרקו. סתו"א כהנא עמ' 16, (מחז"ו עמ' 491), ומקור הסיוג "כשאמר במקום אביו" הוא מר' יעקב ב"ר מרדכי גאון. (גי' עמ' 86 והערת הילדסהיימר בעמ' 18, הע' 10). מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>20</sup> אין לזה מקור בתלמוד. סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3. מבוא לר"ש הנגיד. עוד דוגמה לקירבה בין קטע A של מרכס, לה"ק ולמבוא של ר"ש הנגיד.

<sup>21</sup> מבוסס על הכלל הלכה כרשב"ג במשנתנו, עי' לעיל בפרקו. ואינו סותר לכלל כרבי מחבירו כיון שהוא אביו ולא חבירו. ואין ראייה לדברי הילדסהיימר בהערה, שהכוונה לרשב"ג הראשון. סתו"א, כהנא עמ' 16, (מחז"ו עמ' 491) מרכס, קטע C עמ' 11. לדעת הילדסהיימר הכוונה לרשב"ג הראשון, אך אין לזה ראייה בנוסח הה"ק. כריתות עמ' קפ"ג. ומכיון שבהמשך שם איתא שאין הלכה כרבי במקום אביו, הציעו לפרש שכאן מדובר ברשב"ג הראשון. מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>22</sup> בכריתות עמ' קפ"ג: ר' מאיר ור' גמליאל. והנוסח מחולף גם בנוסחאות סתו"א. לפי הסדר מופיע בראש הרשימה של רשב"ג. ועי' בהערות המהדיר לכריתות, עמ' קפ"ג הע' ל"ג.

<sup>23</sup> מבוסס על הכלל הלכה כרשב"ג במשנתנו. ואולי הובא כדי להדגיש שהוא עדיף על תלמידי ר' עקיבא האחרים. דהיינו, שהכלל איננו רק כלל במשנה אלא גם כלל אישי, בכל מחלוקותיו עמהם.

<sup>24</sup> כנ"ל בהערה הקודמת. סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 4.

<sup>25</sup> מבוסס כנראה על הכלל "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו...". כאמור לעיל, שיטתו היא שהכלל מ"חבירו" מתייחס רק אל חבריו ממש. רשב"ג איננו כלול בחבורת תלמידי רבי עקיבא הגם שהוא בן זמנם, שכן הוא שייך לשלשלת הלימוד של בית הנשיא ולא של תלמידי ר' עקיבא. כמבואר בספ"ק דאבות.

- ששנה ר' שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה<sup>26</sup>.
- ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע<sup>27</sup>, רבן גמליאל ור' יהושע הלכה כרבן גמליאל<sup>28</sup>.
- ר' עקיבה ור' טרפון הלכה כר' עקיבה<sup>29</sup>, ר' עקיבה ור' יוחנן בן נורי הלכה כר' עקיבה<sup>30</sup>.
- בית שמי ובית הלל הלכה כבית הלל חוץ מבית שמי אומרים מכבדין את הבית שהלכה כבית שמי<sup>31</sup>, וכל מקום ששנינו חזרו בית הלל להורות כבית שמי<sup>32</sup>.

## הלכות דיינין בהלכות גדולות

בבל, המאה התשיעית? בתוך "הלכות דיינין" בספר הלכות גדולות מופיעות שתי רשימות, האחת זיהוי חכמים לפי הרשימה שבסנהדרין י"ז ב'<sup>33</sup>, והשניה: העתקת הכללים שבגמרא בעירובין מ"ו ב', ונוסף עליהם: "אמ' ר' משרשיא ליתנהו להני כללי וסיפא קא משמע לן דהני כללי [לאן] דברי הכל נינהו. רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן ורב הוא דלית ליה הני כללי"<sup>34</sup>.

- ר' יעקב ור' זריקא אמרי כר' עקיבה מחבירו כר' יוסי מחבירו כר' מחבירו.
- למאי הילכתא? ר' אסי אמ' הלכה ר' חייא בר אבא אמר מטין ר' יוסי בר חנינה אמר נראין.

<sup>26</sup> עפ"י הכלל בגמרא כתובות ע"ז א'. ועי' בפרקו. סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3. ואינו בנוסח מחז"ו. וכן סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 9. "ואמ' רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה וסי' עז'ר. ערב בגט פשוט בסוף ב"ב, ציידן במי שאחוז קורדי במי גיטין וראיה אחרונה בדיני ממונות בסנהדרין". מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>27</sup> אינו ממש כלל בתלמוד, אבל נובע מדחיית הלכותיו של ר' אליעזר המבוארת בנדה ז' ע"ב, ועי' לעיל עמ' 149 ואילך, ועמ' 191 ואילך. לפי בבלי נדה ז' ע"ב. סתו"א, כהנא עמ' 17 (מחז"ו עמ' 491). "אבל הלכה כר' אליעזר היכא דפסיק הלכתא" (סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3). עי' בסתו"א כהנא עמ' 16, שנכנס גם נוסח "הלכה כר' יהושע בכל מקום" או "כר' יהושע בן לוי בכל מקום במשנה", והוא מכללי אמוראים - "כריב"ל בכל מקום" ואין ריב"ל במשנה, מלבד שני מקומות שאינם משנה: פרק קנין תורה באבות וחתומת עוקצין. מבוא לר"ש הנגיד. כריתות עמ' קפ"א.

<sup>28</sup> אין לזה מקור בגמרא, ואולי הסיקו ממשנת ראש השנה, שר' יהושע קיבל מרותו של רבן גמליאל.

<sup>29</sup> נגזר מהכלל ר' עקיבא מחבריו, המופיע ברשימת הבבלי. ומבורר בכתובות פ"ד ב', שר' טרפון נחשב חברו של ר' עקיבא. סתו"א, כהנא עמ' 16 (מחז"ו עמ' 491).

<sup>30</sup> נגזר מהכלל ר' עקיבא מחבריו. גם כאן, למרות שהפרטים לא מופיעים בגמרא, מונה ה"ק את חבריו הידועים שנחלקו אתו במשנה. וגם ל"חברות" זו מקור בבכורות מ' ע"א. סתו"א, כהנא עמ' 16 (מחז"ו עמ' 491),

<sup>31</sup> הכלל מוסכם בתלמודים במקומות רבים. היוצא מן הכלל מפורש בברכות נ"ב ב', כדעת רב הונא, ודלא כר' אושעיא שמהפך הדעות. סתו"א, כהנא, עמ' 13, (מחז"ו עמ' 489), מזכיר בפירוש שיש מי שמהפך ושונה הלכה כב"ה. כריתות עמ' קע"ט. עי' לעיל, בפרקים העוסקים בהתקבלות ההלכה כבית הלל, בתקופת התנאים ובראשית תקופת האמוראים.

<sup>32</sup> הרשימה מצויה בעדיות פ"א מיי"ב - י"ד, אין מקור מפורש לכך שבאלה הלכה כבית שמי, אבל זה מובן מאליו. סתו"א, כהנא, עמ' 13, (מחז"ו עמ' 489). כריתות עמ' קע"ט.

<sup>33</sup> לא עסקנו בנושא זה בעבודתנו ולכן לא נדון בפרטי רשימה זו כאן. עי' מש"כ ע"ז מורי הפרופ' אברמסון במבוא לפרק קמ"ב ממבוא התלמוד לר' שמואל בן חפני, עמ' 111. ומה שכתב שם בהערה 4.

<sup>34</sup> הילדסהיימר, כרך ג' עמ' 12. משפט זה הוא היסוד לקבלת הכללים על ידי הגאונים: הם מכירים בכך שהשימוש בכללים הוא מדרי' יוחנן, ורב אינו מקבלם, אך פוסקים לפי הכלל שהלכה כר' יוחנן במחלוקתו עם רב, לקבל את רשימת הכללים.

- ובלשון הזה אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' יוחנן: ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי ואין צריך לומר ר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי, אמר רב אשי אף אנו נאמר ר' יוסי ור' שמעון הלכה כר' יוסי דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה.
- אמר רב משרשיה ליתנהו להני כללי וסיפא קא משמע לן דהני כללי [לאו] דברי הכל נינהו וב ר' יוחנן הלכה כר' יוחנן ורב הוא דלית ליה הני כללי<sup>35</sup>.

## סדר תנאים ואמוראים

בבל, כנראה סורא, המאה התשיעית? חיבור קטן מתקופת הגאונים שהגיע לידינו במהדורות שונות ובקבצי כת"י שונים זה מזה<sup>36</sup>. יתכן וזהו שם כולל לרשימות כללים מתקופת הגאונים ואיננו חיבור אחד. פרופ' א. מרכס פירסם קטעים שונים שזיהה אותם כסתו"א<sup>37</sup>, אך נראה שלפחות אחד מהם קרוב יותר לנוסח הלכות קצובות דבני מערבא.<sup>38</sup> המהדורה המדעית והמעודכנת ביותר של החיבור נערכה ע"י ק. כהנא בשנת תרצ"ה<sup>39</sup>.

בתחילת החיבור: רשימות מקבלי התורה ממשו ועד הסבוראים. רשימת הנשיאים, רשימות תנאים ואמוראים מי קיבל ממי וסדר הדורות. זיהוי תנאים שלא נזכרו בשמם המלא. להלן יועתקו כללים שיש

<sup>35</sup> זו העתקת סוגית הכללים הבבליים בעירובין מ"ו ב'. משפטי הסיכום מורים על אי-ודאות בתקופת הכללים, כמו גם הציטוט של מחלוקת האמוראים "למאי הלכתא". ברור שהקטע הזה הוא ממקור אחר מאשר הקטע הקודם, "הלכות קצובות", וברור גם מה ההבדל. כאן מדובר בציטוט גמור של הבבלי, שם מדובר בהלכות של בני מערבא, ואכן השפעה ירושלמית ניכרת בהם, אם כי הם מכילים גם עקרונות בבליים. יצוין שבקטע דבני מערבא אין ספקות בתוקף הכללים וזה תואם לדברינו, שהכללים התקבלו בירושלמי ביתר תוקף מאשר בבבלי. גם בחלק מהקטעים מסתו"א שליקט מרכס, הועתקה רשימת הכללים כפי שהיא מופיעה בבבלי עירובין. סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 4, קטע C עמ' 9. בקטע A ובעיקר בקטע C, יש נטיה כללית להביא ציטוטים של הכללים מן התלמוד, בניגוד לנוסח הספר כפי שהוא במהדורת מחז"ו וכהנא, שם ערוכים הכללים בלשון המחבר. יתכן והקטעים שאצל מרכס מורים על שלב מוקדם של עריכת הספר, ויתכן שהקטעים הללו מורים על תוספת מאוחרת. הדבר נוגע לחקר סתו"א ואינו נוגע לנושא עבודתנו, אם כי יש לשים לב לנוסחאות התלמוד שבקטעים אלו. העתקת הסוגיה בעירובין מצויה גם בהליכות עולם, שער חמישי פרק ראשון אות א'. (עמ' רכ"ט במהד. פורטנוי).

<sup>36</sup> שרי האלף א', עמ' קס"ג: חידא: ועד לחכמים, ליוורנו תקנ"ו. שם הגדולים בן יעקב, ח"ב וילנא תרי"ג. הערות וח"נ של שד"ל ושיר, פראג תקצ"ט. נויבאר בתוך סדר החכמים וקורות הימים ח"א אוכספורד תרמ"ח. גרוסברג מ. בתוך סדר עולם זוטא, לונדון תר"ע. ועם פירוש אבן ציון לר' אליעזר אפרתי, ווארשא תרכ"ו. [רב פעלים מר' אברהם בן הגר"א, ווארשא תרנ"ד, עמ' 132, ואוצר הספרים לבן יעקב, עמ' 414 מס' 186]

<sup>37</sup> בספר היובל תפארת ישראל [לוי], ברסלא תרע"א.

<sup>38</sup> קובץ A של מרכס הנחשב אצלו לסתו"א דומה בכמה עניינים להלכות קצובות דבני מערבא, כמבואר לעיל בהערות לכללים שבהלכות קצובות.

<sup>39</sup> מוגה על פי כ"י שונים ומבואר ע"י ר"ק כהנא: פפא"מ תרצ"ה. ע"י עוד על הספר: ש. אסף, תקופת הגאונים וספרותה, עמ' קמ"ז. רא"ה וייס בית תלמוד, שנה א' עמ' 27. מ. אלון, המשפט העברי, עמ' 1287. ש. אברמסון, לתולדות נוסח תנאים ואמוראים, עמ' 217 ואילך. ובעמ' 230 ואילך פרסם קטעים חדשים מן הגניזה.

## כללים במשנה

- כל סתם משנה ר' מאיר<sup>40</sup>, סתם ברייתא ר' נחמיה<sup>41</sup>, סתם סיפרא ר' יהודה בר אלעאי<sup>42</sup>, סתם ספרי ר' שמעון בן יוחאי<sup>43</sup>, וכלהו אליבא דר' עקיבא<sup>44</sup>, (סתם ברייתא ר' יוחנן<sup>45</sup>).
- בימי התנאים לא היה התלמוד מסודר אלא כל אחד היה מפרש המשנה על פי השמועה והקבלה או על פי הסברא<sup>46</sup>.
- כל מקום ששינינו בראשונה תקנו כך וכך ואין שם [שם] חכם כך ההלכה<sup>47</sup>.
- וכל זה הכלל כך הלכה<sup>48</sup>.
- וכל משנה שמשיבין ממנה תשובה הלכתא כמותה<sup>49</sup>.
- וכל סתם משנה הלכה<sup>50</sup>, מחלוקת ואחר כך סתם הלכה כסתם<sup>51</sup>, סתם ואחר כך מחלוקת אין הלכה כסתם<sup>52</sup>, סתם במשנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם<sup>53</sup>, מחלוקת במשנה וסתם

<sup>40</sup> סתו"א, כהנא, עמ' 11, מחז"ו עמ' 486. והוא הכלל של ר' יוחנן בבבלי סנהדרין פ"ו א', ושל רשב"ל בירושלמי.

<sup>41</sup> שם. מבוא לר"ש הנגיד: ושם איתא "סתם תוספתא".

<sup>42</sup> שם. מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>43</sup> שם. "וסימניך מנד"ש", סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 12. מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>44</sup> שם. הוספת סתו"א: "ולא ר' עקיבא. ולא היו עמו בדור אחד, אלא הפליגו בדבריו על דעתו". (כהנא, עמ' 11). "והן תלמידי ר' עקיבא ולא ראו ר' עקיבא ולא היו עמו בדור אחד אלא הפליגו על דעתו". (מחז"ו עמ' 486). בהערת ר"ש הורוויץ, הביא מתוך סתו"א שלחיד"א: "והם היו תלמידי ר"ע ולאחר מותו נחלקו על דעתו". ובנוסח ספר הקנה: "והם איפלוגי אליבא דר"ע ואת ר"ע לא ראו, למה כי לא היו עמו בדורו אלא פליגי בדבריו על דעתו". החיד"א סובר שזו תוספת איזה כותב בגליון הספר, ואילו הורוויץ טוען שכיון שכך הנוסח גם בכתה"י, קשה לשער שזו הוספה חיצונית. וכך הוא ברוב כתה"י. מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>45</sup> סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3. וקיים רק בכת"י אחד. ואין לו מקור בגמרא ואולי נשתבש יוחנן מנחמיה?

<sup>46</sup> סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 2.

<sup>47</sup> שם. אינו נזכר לפניו ואין לו מקור מפורש בגמרא.

<sup>48</sup> סתו"א, רק במרכס, קטע C עמ' 12.

<sup>49</sup> סתו"א, רק במרכס, קטע C עמ' 11.

<sup>50</sup> סתו"א כהנא עמ' 13 (מחז"ו עמ' 488). על פי המאמר שמובא בבבלי בשם ר' יוחנן: שבת מ"ו א' וש"נ. בסתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3, ביטוי חסר מובן: "והלכה ככולה משנה". כריתות עמ' קפ"ו: "כל סתם משנה הלכה כסתם". ועיי בעיטור סופרים, כריתות עמ' קפ"ו הערה מ"ט. שמבחינן בין סתם משנה שאין עמה מחלוקת כלל, והיא הלכה למשה מסיני (!) לסתם שיש בצדו מחלוקת והוא פסיקה במשנה. ועיי מירסקי, מבואות למשנה, עמ' 39 – 40 שפירש כך שני סוגי הסתמות במשנה וסבר לפתור בזה הסתירות בכללי הסתם. אבל לדברינו, הסתירות נובעות מתהליך הווצרותו של הכלל "הלכה כסתם משנה" והתקבלותו בבבל. ועיי בפרקו.

<sup>51</sup> על פי בבלי יבמות מ"ב ב'. סתו"א, כהנא, עמ' 13 מחז"ו עמ' 487. מבוא לר"ש הנגיד. כריתות עמ' קפ"ו.

<sup>52</sup> על פי הבבלי ביבמות מ"ב ב'. סתו"א, כהנא עמ' 13, מחז"ו עמ' 487. מבוא לר"ש הנגיד. ומוסיף: "והני מילי בחדא מסכתא אבל בתרתי לא אמרינן". כריתות עמ' קפ"ו. ושם בעמ' קצ"א דיון בסדר המשנה בתרי מסכתות, בנויקין ושאר השי"ס. עיי לעיל, שבהלכות קצובות דבני מערבא הובא רק המשפט: "סתם ומחלוקת הלכה כסתם", בלא הבחנה בקדימות הסתם והמחלוקת. לדעת הרשב"א (ב"ק ק"ב ב', ובתשובות, ח"א סי' קי"ד) הכוונה לסתם שיש בצדו מחלוקת ולא במשנה אחרת. ביבמות מ"ב ב', וב"ב ק"ב ב', ובירושלמי תענית פ"ב ה"א מפורש ש"סתם ומחלוקת אין הלכה כסתם", וראה מש"כ בפרקו, שבירושלמי עדיין לא סדורה מערכת הסתם והמחלוקת כמו בבבלי, אף על פי שהמקור גם בבבלי הוא מר' אבהו.



בברייתא אין הלכה כסתם<sup>54</sup>.

- לפיכך כל מקום שחולקין [שני] חכמים בתוספתא בסיפרא וסיפרי וסתום במתניתין כחד מינייהו הלכה כמאן דסתימא במתניתין כוותיה, וכל מילתא דפליגי בה במתניתא וסתמא בברייתא כחד מינייהו לית הילכתא כהיא ברייתא<sup>55</sup>.
- וכל עדות שהעידו בבחירתא דבר ברור הוא<sup>56</sup>.
- תוספתא לא דבר קצוב הוא ולא דבר מסויים הוא וכן תורת כהנים שהוא סיפרא דבי רב, וסיפרי שהן חומש ואלה שמות וחומש הפיקודים וחומש משנה תורה ששמן מדרש והללו נקראו בתלמוד ברייתא יש מהן שהן הלכה ויש מהן שאין הלכה. כיצד? כל ברייתא שאין חולקין עליה בתלמוד הלכה כמותה ... וכל ברייתא שחולקין עליה בתלמודא<sup>57</sup> אין הלכה כמותה... הלכך ליכא למיקם עלה דברייתא ותוספתא וסיפרא וסיפרי כי אם על פי אמוראין שבתלמוד<sup>58</sup>.
- והלכה כר' יהושע (בן לוי) בכל מקום (במשנה)<sup>59</sup>,
- ר' מאיר ורבן גמליאל הלכה כרבן גמליאל<sup>60</sup> ר' יהודה ורבן גמליאל הלכה כרבן גמליאל<sup>61</sup> ר'

<sup>53</sup> לפי יבמות מ"ב ב'. סתו"א כהנא, עמ' 13, מחז"ו עמ' 487. מבוא לר"ש הנגיד. כריתות עמ' קפ"ז ומוסיף: "בפרק החולץ איכא מ"ד סתם במשנה ומחלוקת בברייתא אין הלכה כסתם משנה".

<sup>54</sup> לפי יבמות מ"ב ב'. סתו"א כהנא, עמ' 13, (מחז"ו עמ' 487). מבוא לר"ש הנגיד. ומוסיף: "והיינו דאמרין אם רבי לא שנה רבי חייא מנא לוי". כריתות עמ' קפ"ח.

<sup>55</sup> סתו"א, כהנא עמ' 13 מחז"ו עמ' 488. כריתות עמ' קפ"ט. סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 1, סתו"א, מרכס, קטע B עמ' 6: "מחלוקת דברייתא וסתם דמתניתין הלכה כסתם דמתניתין מחלוקת דמתניתין וסתם דברייתא אין הלכה כסתם דברייתא. והיינו דקאמי ר' לא שנה ר' חייא מנא ליה (יבמות מ"ג ע"א) ופי' ר' לא שנה במשנה שסידר ר' חייא תלמידו שסידר הברייתא אחריו מנא ליה".

<sup>56</sup> עפ"י ברכות כ"ז א'. סתו"א, כהנא עמ' 14, (מחז"ו עמ' 489). כריתות עמ' ק"פ.

<sup>57</sup> נוסח אחר בסתו"א: חולקין בה בתלמודא.

<sup>58</sup> סתו"א, כהנא עמ' 18, מחז"ו עמ' 491, בשינויי נוסח, וכן בקטעים שפרסם מרכס יש שינויים והוספות. מבוא לר"ש הנגיד: "ואין למדין לא מפי משנה ולא מפי תלמוד בזמן שהלכה בצדה אבל בזמן שאינה בצידה מפי תלמוד הלכה היא". ולשון הכריתות, עמ' ק"צ: "וכל ברייתא שחולקין עליה בתלמוד אין הלכה כמותה, דהא מתניתין דייקא טפי מברייתא, ואשכחן בכמה דוכתי כי הא דאמרין יחידאה היא, או מתניתין מני ב"ש היא, כלומר לאפוקי מבית הלל, וכל שכן ברייתא דפליגי עלה בתלמוד דעקרי לה מהלכה.

<sup>59</sup> סתו"א, מחז"ו עמ' 491 מרכס, קטע A עמ' 3. והנוסח כריב"ל – כך הוא הנוסח בכריתות עמ' קפ"ד, ועי' שם דיון ארוך בהערת המהדיר ומקורות בספרי הראשונים שהביאו כלל זה שהלכה כריב"ל כנגד ר' יוחנן. אבל תימה שזה כלל אמוראים ומה עניינו כאן? ולכן כנראה הוגה לר' יהושע. אבל בכריתות הכלל מופיע בסוף רשימת כללי התנאים. ועי' בהערת ר"ש הורוויץ עמ' 491 הע' ל'. בנוסח סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 11 יש הכלאה של שתי הנוסחאות: "והילכתא כר' יהושע בן לוי בכל מקום ובמשנה הלכה כר' יהושע"

<sup>60</sup> סתו"א, כהנא עמ' 16, מחז"ו עמ' 491. וחסר בהרבה כתי"י. כריתות עמ' קפ"ג וגם שם יש חילופי נוסח בין ר"ג לרשב"ג. ספק בעיני, אם זו רשימה מקבילה לזו שבהלכות קצובות, הפורטת הלכות כרשב"ג, וכאן יש שיבוש בנוסח, או שיש כאן הקבלה בין רשב"ג לבין רבן גמליאל, ופירוטו שגם הלכה כר"ג כנגד כל תלמידי ר"ע. אבל לא ברור מה המקור לכך. וראה בהערה לקמן על הכלל ר"מ ורשב"ג.

<sup>61</sup> סתו"א כהנא עמ' 16, מחז"ו עמ' 491. וחסר בהרבה כתי"י.

שמעון ורבין גמליאל הלכה כרבין גמליאל<sup>62</sup>

- וכל מקום שנחלק ר' עקיבא עם יחיד הלכה כמותו, לפי שהלכה כר' עקיבא מחבירו ולא מחביריו<sup>63</sup> ר' ישמעאל ור' עקיבא הלכה כר' עקיבא<sup>64</sup> ר' (אלעזר) [אליעזר] ור' עקיבא הלכה כר' עקיבא<sup>65</sup> ר' נחמיה ור' עקיבא כר' נחמיה<sup>66</sup>.
- והלכה כר' יהודה בכל עירובין אבל לא במחיצות<sup>67</sup>.
- ר' יהודה ור' נחמיה הלכה כר' נחמיה<sup>68</sup>.
- ר' מאיר ור' שמעון מי שמחמיר הלכה כמותו<sup>69</sup>.
- והלכה כר' שמעון בכולה שבת ואפילו בדבר שאינו מתכוון, כגון הוצאת דם בתולים שאינו מתכוין לחבורה אלא לבעילה וכגון פקק החבית שאינו מתכוין לסחיטה אלא לפקוק חביתו ושניהן מותרין חוץ ממוקצה מחמת איסור שאין הלכה כמותו<sup>70</sup>.
- והלכה כר' מחבירו ולא מחביריו<sup>71</sup> ובמקום אביו אין הלכה כמותו<sup>72</sup>.
- רבי ור' יוסי הלכה כרבי<sup>73</sup>.
- (וכל מקום ששנה ר' שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה

<sup>62</sup> סתו"א כהנא עמ' 16, מחז"ו עמ' 491. וחסר בהרבה כת"י.

<sup>63</sup> בבלי עירובין מ"ו ב'. עי' בפרקו. סתו"א, כהנא עמ' 14, מחז"ו עמ' 489. בסתו"א, מרכס, קטע A עמ' 2: "הלכה כר' [עקיבא] מחבירו כגון ר' טרפון או חכם אחר המפליג נגדו לא מחביריו כגון רביס המפליגים נגדו, וכן כר' יוסי מחבירו ולא מחביריו". כריתות עמ' קפ"א. בהלכות קצובות לא נזכר הכלל הקיבוצי ורק שני פרטים.

<sup>64</sup> סתו"א, כהנא עמ' 16 מחז"ו עמ' 491. זהו פרט נוסף לכלל הלכה כר' עקיבא מחבירו.

<sup>65</sup> על פי בבלי ברכות ל"ו ב'. סתו"א, כהנא עמ' 16 מחז"ו עמ' 491. כריתות עמ' קפ"א. אך בסתו"א, מרכס, קטע A עמ' 5: "ר' אלעזר ור' עקיבא היכא דפסק הילכתא הלכה כר' אלעזר".

<sup>66</sup> סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3. נראה כשיבוש.

<sup>67</sup> עירובין פ"א ב' וצ"ה א'. ועי' בפרקו. סתו"א, כהנא עמ' 15, מחז"ו עמ' 490. יש נוסחאות שחסר בהם יהודה, ומשמע שהכלל מתייחס לרבי, אבל נראה שזו השמטה חסרת יסוד. כריתות עמ' קפ"א.

<sup>68</sup> סתו"א, כהנא עמ' 15, מחז"ו עמ' 490. כריתות עמ' קפ"ב. אין לו מקור בגמרא.

<sup>69</sup> מבוסס על הבבלי בעירובין מ"ו ב', שבו ר' מאיר ור' שמעון נשאר בתיקו. עי' בפרקו. סתו"א, כהנא עמ' 15, מחז"ו עמ' 490. כריתות עמ' קפ"ב.

<sup>70</sup> לפי שבת קנ"ז א', וכתובות ה' ע"ב. לעיל נתבאר שזה "סימן" ולא דווקא כלל מחייב. סתו"א, כהנא עמ' 15, מחז"ו עמ' 490. סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 4 מדגיש שכלל זה תקף גם נגד ר' יוסי, הגם שיש כלל כר' יוסי מחברו. כריתות עמ' קפ"ב.

<sup>71</sup> סתו"א, כהנא עמ' 14, מחז"ו עמ' 489. על פי עירובין מ"ו ב'. ודלא כספיקו של ר"ח בב"ב קכ"ד ב': "בכל מקום הלכה כר' מחברו ויש סבירא אפי' מחביריו". (סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3). ה"ק עמ' 18. מבוא לרי"ש הנגיד. ועי' לעיל שבהלכות קצובות ודאי הכיר את הכלל אך לא צטטו ורק פרט יחידים שחולקים עם רבי.

<sup>72</sup> כריתות עמ' קפ"ג, ונמצא בחלק מנוסחאות סתו"א. ושנוי במחלוקת ראשוניים. ועי' יד מלאכי סי' רל"ח ושדי חמד כלל ק"א. ועי' לעיל בהלכות קצובות.

<sup>73</sup> סתו"א מחז"ו עמ' 491 ומנוגד להלכות קצובות.

אחרונה. ערב בגט פשוט ציידן בגיטין ראייה בזה בורר).<sup>74</sup>

- רבי ור' שמעון בן אלעזר הלכה כרבי<sup>75</sup>.
- וכל מקום ששנה ר' אלעזר [ב"ר שמעון] בלא מחלוקת הלכה כמותו.<sup>76</sup>
- וכל מקום ששנים חלוקין ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע. ומכריע לאו בהדיהו הוא אלא לאחר זמן ופליג לחד מינייהו.<sup>77</sup>
- והיכא דקא מקשו תרי תנאי [או] תרי אמוראי אהדדי ולא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר חזי אי איכא רבה בהדי תלמידא אין הלכה כתלמיד במקום הרב.<sup>78</sup>
- כל מקום שנהגו וכל כי האי גונא הילכתא פסיק' היא.<sup>79</sup>
- יחיד ורבים הלכה כרבים.<sup>80</sup>
- והלכתא כדברי המיקל בעירובין ובאבל.<sup>81</sup>
- ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא, ואיכא דאמרי בדאורייתא עבדינן לחומרא ודמונא לקולא דמקילינן על התובע ואין מוציאין ממון מידו אלא בראיה ברורה.<sup>82</sup>
- ואף על פי שאמרו חכמים הלכה כפלוגי ופלוגי היכא דאיכא אמוראי בתראי דקיימי כחד

<sup>74</sup> סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 3. ואינו בנוסח מחז"ו. ובקטע C ביתר אריכות: "וכל מקום ששנה ר' [שמעון בן] גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וציידן וראייה אחרונה. ואמ' רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וציידן וראייה אחרונה וסי' עזר. ערב בגט פשוט בסוף ב"ב, ציידן במי שאחזו קורדי' במ' גיטין וראייה אחרונה בדיני ממונות בסנהדרין". סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 9.

<sup>75</sup> נגזר מהכלל הקיבוצי, אבל מבוסס גם על בבלי כתובות נ"א א'. שם הודגש שפסקו כרשב"א כחריג מן הכלל. סתו"א כהנא, עמ' 16, (מחז"ו עמ' 491), אבל בסתו"א, מרכס, קטע C עמ' 11, יש הלכה כרשב"א. וראה בהערות כהנא. מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>76</sup> סתו"א, כהנא עמ' 16, מחז"ו עמ' 491: ר' אלעזר. כריתות עמ' קפ"ד: ר' אלעזר ב"ר שמעון. ולשניהם אין מקור.

<sup>77</sup> בבבלי, ברכות מ"ג ב' וש"נ. ונדון בפרקו. סתו"א, כהנא, עמ' 14. מחז"ו עמ' 489. כריתות עמ' ק"פ. כריתות, חלק חמישי, שער שלישי, י"ז (עמ' רצ"ו): "היכא דאשכחנא ג' תנאי וחד מינייהו לא כמר ולא כמר אלא דעת שלישייתא אין זו הכרעה ויתכן דלא מסקינן הלכתא כוותיה. אבל כשהשלישי ס"ל כחד מינייהו הלכה כוותיה דהוי מכריע, והוי מאן דפליג עליה אחד במקום שנים". לדעת הכריתות כלל זה אמור רק במשנה.

<sup>78</sup> סתו"א, כהנא עמ' 17, מחז"ו עמ' 491. סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 1: "והיכא דמקשי שני תלמידים זה לזה או אמוראים או תנאים ולא נתפשרה הלכה לא כמר [ולא כמר] אם הרב בהדי תלמיד הלכה כדברי הרב. ות"ן דעת"ך באיל"ו החכמים המפליג"י ז"ה ע"ם ז"ה כמ"י הלכ"ה ול"א תטע"ה לעול"ם". זה משפט המהווה הקדמה לרשימת החכמים וסדר דורותיהם ולימודם. משמע, שהכלל קיים רק כ"שלא נתפשרה הלכה". כריתות עמ' קפ"ה (כחתימה לרשימת הכללים האישיים), נוסף: "עד רבא ומכאן ואילך הלכה כבתרא".

<sup>79</sup> סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 11. בספר כריתות עמ' קצ"ה דן בשני המאמרים "מנהג מבטל הלכה" ו"אין הלכה

נקבעת עד שיהא מנהג"י, אך אינו מנסח כלל.

<sup>80</sup> סתו"א, מרכס, קטע A עמ' 5. ר"ש הנגיד.

<sup>81</sup> סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 12.

<sup>82</sup> סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 12.

- וכל קושיה שלא הוכרעה בראשונה או באחרונה עשה כזו [עשה] עשה כזו עשה<sup>84</sup>.

## אגרת רב שרירא גאון

בבל, פומבדיתא, המאה העשירית. חיבור גדול של רב שרירא גאון העוסק בתולדות החכמים ובמתודולוגיה של ספרות התנאים והאמוראים. בתוך דבריו דן גם בכללי המשנה והתלמוד ובכללי פסיקה<sup>85</sup>. עניינים שונים מספר זה צוטטו בגוף חיבורנו.

## מבוא התלמוד לרב שמואל בן חפני

בבל, סורא, המאה הי"א. חיבור גדול מאד, בערבית, מרב שמואל בן חפני, גאון סורא במאה הי"א. שלא הגיע לידינו בשלמותו. המהדורה השלמה ביותר יצאה לאור ע"י פרופ' ש. אברמסון<sup>86</sup>. ובה קטעים מכחמשה פרקים. אין בקטעים אלו קובץ שלם של כללי פסיקה. רוב המבוא שבידינו, מתייחס לתלמוד הבבלי ולא לספרות התנאים וכללי הפסיקה בה, ולפיכך חשיבותו לענייננו מעטה יחסית<sup>87</sup>. יתכן שכללי התלמוד המיוחסים לרב שמואל הנגיד נלקחו מהמבוא של רשב"ח, וע"י לקמן.

## הקדמה לפירוש רב נתן אב הישיבה

פירוש משנה לסדר זרעים, המיוחס לרב נתן, ראש ישיבת ארץ ישראל בשלהי המאה הי"א ובחלק הראשון של המאה הי"ב<sup>88</sup>. לדעת ר"י קאפח החיבור איננו מרב נתן, אלא ליקוט של מחבר תימני,

<sup>83</sup> סתו"א, כהנא עמ' 17, (מחז"ו עמ' 491). סתו"א, מרכס, קטע C עמ' 9: "וזה הכלל שאמרנו ר' פלוני ור' פלוני הלכה כפלוני בזמן שאין פסק הלכה בה בתלמוד כדברי אחד מן החולקין. ואם בה פסק הלכה ואפי' כמו שאמרנו שאין הלכה כמותו עליו לסמוך לפי שהתלמוד פסק הלכה כמותו וראיה לדברי ר' שמעון ור' יהודה הלכה כר' שמעון במוקצה לבד ממוקצה מחמת איסורו ומודה ר' שמעון וצימוקין בלבד ועל זה תסמוך ודבר זה ידוע". כריתות עמ' קפ"ד.

<sup>84</sup> סתו"א, מרכס, קטע B עמ' 6. על פי ברכות כ"ז א'. ע"י לעיל עמ' 168.

<sup>85</sup> ע"י רשימה ביבליוגרפית ב"שרי האלף", כרך א' עמ' קנ"ט. מהדורה מסודרת בשני נוסחאות, נוסח ספרד ונוסח צרפת, עם חלופי הגירסאות מכל כתבי היד וקטעי הגניזה, ועם הערות שונות ע"י רבי"מ לוין, חיפה תרפ"א. ד"צ ירושלים תשכ"ז. מבוא והערות במהדורת רבמ"ל. וע"י גם אלון, המשפט העברי עמ' 1288. ור"י אפשטיין, **מבואות לספרות האמוראים**, ירושלים תשכ"ג עמ' 610 - 615.

<sup>86</sup> הוצאת מקיצי נרדמים ירושלים תשי"ג. קדמו לו: א. קוילי בספר זכרון לא.א. הרכבי, פטרבורג תרס"ט עמ' 161 - 163. י.נ. אפשטיין, קובץ על יד, יג, ת"ש עמ' ג' - ח'. א.נ.צ. רות, תרביץ כ"ו, תשי"ז, עמ' 410 - 420. מ. צוקר, סה"י לבארוך, י"ם תשל"ה, עמ' שיט - שכיט. ואברמסון עצמו סיני פ"ח, תשמ"א עמ' קצ"ג - רי"ח, ושם צ"ב, תשמ"ג, כ"ה - כ"ט. וע"י עוד בתרביץ כ"ו, תשי"ז, עמ' 421 - 423.

<sup>87</sup> אבל יש חשיבות בנוסחות הגמרא שלו כפי שהעיר פרופ' אברמסון במבוא עמ' 18. ואף אנו מצאנו בו ברכה, ע"י לעיל עמ' 184.

<sup>88</sup> את שידוע על הספר ומחברו סיכם רמ"ל זק"ש במבואו לספר, בהוצאת המשנה מהדורת "אל המקורות" תשט"ו. ושם ציין למי שקדמוהו, י. מאן וש. אסף. והוסיף עליו מ.צ. פוקס, "המשנה בתימן" עמ' קס"ב - קס"ה.

שהשתמש בין השאר בפירושו של רב נתן. בהקדמה יש סקירת תולדות תושבע"פ בסגנון המוכר מהקדמות הרמב"ם למשנה ולספר המצוות. ומביא שם גם רשימה קצרה של הכללים האישיים. אין בכלליו שום תוספת על הקודמים.

יש להדגיש שניים מתוך הרשימה:

- ר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון<sup>89</sup>.
- ודברים שנחלקו בהן ב"ש וב"ה הלכה כב"ה בכולן חוץ מעשרה דברים שהלכה בהם כב"ש לא כב"ה, אמרם במסכת עדיות ואלו שחזרו כ"ה להודות כב"ש, א... ב... ג... ד...<sup>90</sup>. דברים אלו הלכה בהם כב"ש. ה' ... י'<sup>91</sup>.

## 2. ספרי כללים מתקופת הראשונים

### מבוא התלמוד, לר' יוסף בן יהודה

ר' יוסף בר' יהודה, בן ר' יהודה בן ר' יוסף בריה דר' יעקב הדיין ספרדי ברצלוני (ן' עקנין)<sup>92</sup>. מבוא התלמוד<sup>93</sup>

חיבור יוצא דופן בספרי הכללים. יש בו הרבה כללים מחודשים שלא נמצאים בשום מקום אחר. חלקם הוציא מן הגמרא ואחרים – אין להם כל מקור. נראה שהספר לא היה ידוע למחברים שאחריו, שכן נשאר בכת"י בערבית עד המאה הי"ט. אבל יתכן מאד שהוא משמר מסורות גאוניות, ואולי היה לפניו חיבור המבוא או הכללים מתוך המבוא של ר' שמואל בן חפני.

כללים מחודשים בספרו:

<sup>89</sup> כנוסח הירושלמי והלכות קצובות.

<sup>90</sup> מפרט ההלכות הללו שבמשנה עדיות.

<sup>91</sup> מונה רשימת של שש הלכות שבהן הלכה כב"ש ומקורם בסדר רע"ג, לפנינו בסדר"ע השלם ק"א – ק"ב, ומובא בתוס' סוכה ג' ע"א ד"ה דאמר, רא"ש שם רב עמרם, בלשון "יש פוסקים" ק"א – ק"ב. נוסחה זו, המציינת ששה דברים שבהם הלכה כב"ש, איננה נמצאת בסתו"א ובה"ק. אבל נמצאת במבוא לר"ש הנגיד, בנוסח משונה: "חוץ מששה דברים שאמרו חכמים לא כדברי זה ולא כדברי זה ושלושה שהלכה כבית שמאי" ויש להפך המספרים. שלושה שאמרו לא כזה ולא כזה הם בריש עדיות, והששה הם ממניינו של סדר"ע. בסתו"א אינו מופיע, ויתכן שזו דעה חולקת, שכן הר"ף ותר"י לברכות נ"א ב', סברו שאין הלכה כמותם בששה אלו. אבל כשחזרו ב"ה להורות כב"ש (יבמות קט"ז ב', גיטין מ"א ב', עדיות פ"א מ"ב י"ג י"ד, כלים פ"ט מ"ב, אהלות פ"ג מ"ג-ד) לכו"ע הלכה כמותם.

<sup>92</sup> בזיהויו של המחבר עסק ד. צ בנעט, במאמרו "יוסף ו' שמעון התלמיד של הרמב"ם ויוסף אבן עקנין". עמ' 11 – 20. והביא שם דעות החוקרים שקדמוהו.

<sup>93</sup> נדפס לראשונה מכת"י, ותורגם מערבית, ומבוא מאת א. נויבואר, קראטאשין - ברסלוי תרל"ב, דפוס צילום ירושלים תשכ"ז.

- משום ר' ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני ר"ע – ר' מאיר<sup>94</sup>.
- אין הלכה כתלמיד במקום הרב<sup>95</sup>.
- כדברי המכריע – והנ"מ במתניתין אבל כברייתא לא<sup>96</sup>.
- אין הכרעת שלישיית מכרעת, כגון שני חכמים חולקים והמכריע אינו שוקל כמותן, אלא פחות מהן, אין הכרעתו הכרעה<sup>97</sup>.
- כל היכא דאמרו הלכה כך וכך דרשינן ליה בפירקא, אי אמרו מנהג לא דרשינן כי אתא לקמן מוינן ליה, ואי אמרו נהגו אפילו לא מורינן להו<sup>98</sup>.
- כל דתנא לה גבי הלכתא פסיקתא הלכה היא<sup>99</sup>.
- אין למדין מן הכללות אע"פ שנאמר בהן חוץ<sup>100</sup>.
- ספק טרפות להקל, ספק נבלות להחמיר<sup>101</sup>.
- כל המיקל בארץ, בח"ל אין הלכה כמותו<sup>102</sup>.
- כל מקום ששנו בראש הפרק אמר ר' פלוני כגון אמר ר"ע מנין לע"ז וכו' כך הלכה, וכל מקום ששנו בראש הפרק ר' פלוני אומר כך וכך כגון ר' אליעזר אומר אינה הלכה<sup>103</sup>.
- וכל מקום שאנו אומרים בגמרא תנא דבי ר' ישמעאל כך הלכה וכל מקום שאנו אומרים דבי ר"י תנא אין הלכה<sup>104</sup>.
- כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי לפרש ובמה לחלוק<sup>105</sup>.
- ר"ט ור"ע הלכה כר"ע דר"ע חברו של ר"ט הוה, ר"ע ור' יוחנן בן נורי הלכה כר"ע כללא

<sup>94</sup> עמ' 3, עפ"י עירובין י"ג ע"א.

<sup>95</sup> ש.ס.

<sup>96</sup> ש.ס.

<sup>97</sup> ש.ס.

<sup>98</sup> עמ' 4, עי' בפנים עמ' 49.

<sup>99</sup> עמ' 5. עי' לעיל עמ' 299.

<sup>100</sup> עמ' 5 ומאריך בפירוש הדוגמאות. עי' לעיל עמ' 42.

<sup>101</sup> עמ' 5.

<sup>102</sup> עמ' 6.

<sup>103</sup> עמ' 6. ראה להלן שהובא באופן חלקי בהליכות עולם בלי ציון המקור.

<sup>104</sup> זהו כלל בתלמוד ולא בספרות התנאים, אבל נוגע להלכה התנאית.

<sup>105</sup> השהו להלן, שבעלי הכללים שהביאו כלל זה הביאו את הדעה ששניהם לפרש ולא הבחינו ביניהם.

דמילתא הלכה כר"ע מחבירו<sup>106</sup>.

- איבעיא להו ר' מאיר ור"ש הלכה כמאן תיקן<sup>107</sup>.
- ר"מ ור"ש ור' יוסי אם נחלק אחד מהם עם רשב"ג הלכה כרשב"ג<sup>108</sup>.
- הלכה כרשב"ג בטריפות<sup>109</sup>.
- הלכה כר' אליעזר בארבע<sup>110</sup>... והנ"מ בטהרות אבל בשאר סדרים איכא טובא.
- ב"ש וב"ה הלכה כב"ה חוץ מד' דברים שהלכה כב"ש<sup>111</sup>.
- הלכה כר"ש שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי<sup>112</sup>.
- שני דברים שאמר חנן הלכה כמותו וכיוצא בו, שבעה דברים שאמר אדמון יש מהן שהלכה כמותו וכיוצא בו ויש מהן שהלכה כמותו ולא כיוצא בו, ויש מהן ש[אין] הלכה כמותו כל מקום שאמר ר"ג רואה אני את דברי אדמון שנים מהם הלכה כמותו וכיוצא בו, ואחת אין הלכה כמותו וארבעה הלכה כמותו ולא כיוצא בו<sup>113</sup>.
- הלכה כר"ש באבל, הלכה כר"ש בדבר שאינו מתכוין ומודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, הלכה כר"ש בשבת דלית ליה מוקצה, בכל השבת כולה הלכה כר"ש ואפילו במוקצה מחמת מיאוס... הלכה כר"ש בגרירה... אין הלכה כר"י במלאכה שאינה צריכה לעצמה...<sup>114</sup>
- נשואין ומלקיות הלכה כר' וסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג<sup>115</sup>.
- אין הלכה כר' יוסי לא בהילמי ולא בלחיים<sup>116</sup>.
- הלכה כרבן גמליאל בדיר וסהר וספינה<sup>117</sup>.
- הלכה כר"מ בגזירותיו<sup>118</sup>.

<sup>106</sup> שם עמ' 7. ועי' לעיל בהלכות קצובות שהביא שני הפרטים בלא נימוק ובלא הכלל הקיבוצי. נראה שדברי ר"י ברי"י מבוססים כאן על ה"ק או רשימה דומה.

<sup>107</sup> אינו מביא דעת הירושלמי, ואף לא את הפסק שפוסקים כמחמיר. אלא רק ציטוט מהבבלי עירובין מ"ו ב'.

<sup>108</sup> עי' לעיל בהלכות קצובות. שוב נראה שזהו סיכום של הרשימה שם.

<sup>109</sup> עי' מש"כ, בעמ' 78 שאינו כלל, והובא גם בהליכות עולם. עי' לקמן ובהערות שם. יתכן שהליכות עולם הכיר את הספר, אך אינו מזכיר אותו.

<sup>110</sup> מונה את הארבע שבגמרא נדה ז' ע"ב.

<sup>111</sup> מונה ארבעה דברים, והוא שונה מהמסורת הרגילה המקובלת מרב עמרם גאון שיש ששה דברים.

<sup>112</sup> מצטט הדוגמאות מהגמרא, ועי' בפרקו.

<sup>113</sup> מונה דוגמאות מן הגמרא בפרק אחרון בכתובות. עי' בפרקו.

<sup>114</sup> ומגדיר מהי מלאכה שאינה צריכה לעצמה. ומביא לכולם מקורות מהגמרא.

<sup>115</sup> עי' ברשימת הכללים בפרק ב'.

<sup>116</sup> עי' בפרק אודות ר' יוסי, ועי' מש"כ בעמ' 77.

<sup>117</sup> אינו כלל, ועי' ברשימת הכללים בפרק ב' וש"נ.

- הלכה כדברי המיקל באבל<sup>119</sup>.
- הלכה כר' אלעזר בגיטין<sup>120</sup>.
- הלכה כרבי בגיטין ואפילו ביחיד אצל רבים<sup>121</sup>.
- הלכה כדברי המיקל בעירובין ואפילו יחיד אצל רבים<sup>122</sup>.
- כל מקום שנאמר בו באמת במשנה הל"מ הוא והם הדברים שלא למדו אותם במדה מי"ג מדות ולא מפסוק<sup>123</sup>.

### ספר כריתות, לר' שמשון מקינון.

צרפת – ספרד, המאה הי"ג-י"ד. חיבור מבוא מקיף לספרות התנאית והאמוראית. בחלק הרביעי מתוך החמשה: "ימות עולם" מוקדש לתולדות תנאים ואמוראים ושלשלת המסורת, השער השלישי בחלק זה עוסק בכללי הפסיקה. באופן בסיסי, רשימתו מבוססת על סדר תנאים ואמוראים, אבל משוקעת בחיבורו גם יצירתם של בעלי התוספות<sup>124</sup>. לעתים הוא מנמק ומציע מקור להסביר דבריו. מחברים שבאו אחריו החשיבו את ספרו לספר יסוד ועשו אותו בסיס לדבריהם.

תוספות שיש בדבריו על קודמיו:

- סתם ומחלוקת עליו דאיתא באותה בבא חולק, אמרו בפרק החולץ דלא חשיב סתם, ואפילו הכי יש לסמוך עליו מקצת<sup>125</sup>.

<sup>118</sup> עי' ברשימת הכללים בפרק ב' וש"נ, הובא גם בהליכות עולם.

<sup>119</sup> עי' בפרקו.

<sup>120</sup> עי' ברשימת הכללים בפרק ב', ואינו כלל, כמבואר בפנים.

<sup>121</sup> לא ברור מה המקור, ויתכן שהגירסה משובשת וצ"ל: כר' אלעזר בגיטין.

<sup>122</sup> עי' בפרקו.

<sup>123</sup> עי' לעיל בהלכות קצובות. ויש כאן סיוג של מושג הל"מ, ואולי ניכרת כאן השפעת הרמב"ם בהקדמת המשנה.

<sup>124</sup> שרי האלף, ח"א עמ' קס"ב. קונשטנטינא רע"ו. עם מ"מ מר' מאיר היילפרון, קרימונה שי"ח. עם הוספות תחילת חכמה מר' יעקב חאגיז, וירונה ת"ז. עוד הוספות מר' יוסף פוריש, אמסטרדם תס"ט. זאלקווי תקנ"ט עם תחלת חכמה לר"י חגיז. עם לקוטי מרדכי לר' חיים מרדכי זילברמן, ווארשא תרי"ד. עם תקוני המדפיס ר' יצחק גולדמן, ורשא תרמ"א. עם פירוש מעט צרי לר' יואל צבי ראטה, ניו יורק תשכ"א. ועם "עיטור סופרים" י"ם תשכ"ה. בהקדמת עיטור סופרים מבוא לספר ומחברו, רשימת כת"י ופירושים. **אורבך, בעלי התוספות**, עמ' 720 – 722. ושם בהערה 3 בקורת על מהדורת עיטור סופרים.

<sup>125</sup> לפי יבמות מ"ב ב'. ומה שיש לסמוך הוא "מההיא דפ"ק דביצה דקאמר ביו"ט סתם לן תנא כר' יהודה דאע"ג דאותו סתם איכא פלוגתא עמו." (עמ' קפ"ח) ומוסיף "ירושלמי דפרק החולץ: (הי"א) וכן ירושלמי דפ"ק דמגילה (ה"ו), ואפילו אחרים שנו מחלוקת ורבי שנה סתם הלכה כסתם. הוא מורה כיחידאה, פירוש שהורה כר' יוסי ולא כסתם משנה, ר' שמואל בר אבא הדא דאיתמר כשאין מחלוקת אצל סתם, אבל אם יש מחלוקת אצל סתם לא בזו הלכה כסתם, ר' יוסי בר בון בשם ר' אחא, הדא דתימא ביחיד אצל יחיד אבל ביחיד אצל חכמים לא בדא הלכה כסתם. ונראה לי דילפינן מתוך זה ב' הלכות, דאם יש סתם אצל המחלוקת עצמו כמו שיש ב' תנאים חולקין בדבר אחד ואחר כך תיכף דעת שלישי אין הלכה כסתם, אלא אם כן יש מחלוקת לפניו וסתם במקום אחר כמו בפרק אחר או באותו פרק רחוק מן המחלוקת. עוד למדנו דין אחר, שאם יש בין יחיד וחכמים מחלוקת בהאי פרק ובפרק אחרינא



- יש לחלק בין סתם ובין לשון חכמים, דהא רבי סתם אע"ג דלא סבר הכי כדאיתא ריש שבועות, ולעולם כל דבר שסתם בלשון חכמים [עדיפא]<sup>126</sup>.
- וכל מקום ששנים חלוקין ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע ודוקא במשנה אבל בברייתא לא<sup>127</sup>.
- הלכה כרבי אליעזר בן יעקב בכל מקום, דמשנת ראב"י קב ונקי<sup>128</sup>.
- רבי ור' אלעזר בר' שמעון הלכה כרבי ואם אמר משם אביו הלכה כמותו<sup>129</sup>.

### מבוא התלמוד המיוחס לר' שמואל הנגיד

המאה ה-12. חיבור קצר ובו כללים מתודולוגיים בתלמוד שרובם אינם כללי פסיקה<sup>130</sup>. בסופו של החיבור רשימת כללים, בענייני סתם ומחלוקת, פתרון הסתמות וכללים אישיים בין תנאים ואמוראים. ר"מ מרגליות זיהה שאין החיבור הזה מר"ש הנגיד הספרדי אלא מר' שמואל בן חנניא נגיד מצרים<sup>131</sup>. אבל אפשר שהוא קיצור ממבוא התלמוד של ר' שמואל בן חפני גאון. רשימת הכללים שלו דומה בסדרה ובתכניה יותר להלכות קצובות דבני מערבא<sup>132</sup>.

הוספות על קודמיו:

- ר' אליעזר ורבן גמליאל הלכה כרבן גמליאל<sup>133</sup>.
- ואין הלכה כתלמידי ר' אליעזר חוץ משמונה הלכות<sup>134</sup>.
- ר' מאיר ור' אליעזר בן יעקב הלכה כר' אליעזר בן יעקב<sup>135</sup>.

---

סתם הלכה כסתם. כיון דסתם בלשון חכמים אע"פ שהוא מחלוקת ואח"כ סתם". ועי' עכ"ז הערות עיטור סופרים באריכות.

<sup>126</sup> כריתות עמי קצ"ג. עי' הערת עיטור סופרים שם.

<sup>127</sup> כריתות עמי ק"פ, על פי בבלי שבת מ' ע"א. ומציין שבמקו"א בספר פירש מהו מכריע.

<sup>128</sup> כריתות עמי קפ"ב. על פי עירובין ס"ב ע"ב. ועי' שם בהערת המהדיר אות כ"ט על דבר ההגהה בדפוס קרימונה. הי"ע ח"ה, פ"א ס"ה. מהרי"ק שם דן אם גם לגבי רבים. וכן ביב"ש. קודמיו לא הזכירו את הכלל אלא רק פרטו הלכה כמותו כנגד חכמים מסוימים, עי' לעיל.

<sup>129</sup> כריתות עמי קפ"ג. ונראה שזה מושפע מרבי ור' ישמעאל בר' יוסי. ואין לו מקור מפורש, עי' בהערת עיטור סופרים.

<sup>130</sup> בסוף ספר הליכות עולם, קושטא ר"ע. ובדפוס תלמוד רבים, בסוף מסכת ברכות מאז אמשטרדם תע"ד. בש"ס דפוס וילנא הוא נדפס עם הגהות ר' ישעיה ברלין, היעב"ץ ו"בן אריה" מר' זאב בן אריה אב"ד טעלו, וסביבו גם "קיצור כללי התלמוד" מלוקט מספרי הכללים הבאים: גופי הלכות, הליכות אלי, הליכות עולם, כריתות, תחלת חכמה, שלי"ה, שארית יוסף, מהררי נמרים וכן מהכס"מ ומגדל עוז.

<sup>131</sup> מרגליות, הלכות הנגיד, עמ' 68 – 73.

<sup>132</sup> יש בו: ר"מ ור"ש הלכה כר"ש. ר"מ וראב"י הלכה כראב"י. כל מקום ששנה רשב"א בלא מחלוקת הלכה כרשב"א.

כל מקום שנאמר בד"א מאימתי ובזמן באמת הלכה למשה מסיני.

<sup>133</sup> מבוא לר"ש הנגיד.

<sup>134</sup> מבוא לר"ש הנגיד. כנראה מבוסס על סוגית נדה ז' ע"ב שבה "הלכה כר"א בארבע" בטהרות, ועוד סוגיות בשאר השי"ס. עי' בפרקו.

• רבי ור' יהודה הלכה כרבי<sup>136</sup>.

• רבי ור' מאיר הלכה כרבי<sup>137</sup>.

## ספר הפליאה

חיבור קבלי שמחברו וזמנו אינם ידועים במדויק, אך משוערים לתחילת המאה החמש-עשרה.<sup>138</sup> המחבר עסק הרבה בצדדים הקבליים של ההלכה, ובכלל זה גם בהיבטים הנסתרים של כללי הפסיקה. בתוך כך הוא מביא רשימת כללי פסיקה, בסגנון המקובל בספרי הכללים של הראשונים. סביר להניח שהוא השתמש ברשימה קיימת ולא חיבר רשימה לצורך הספר.

כך נפתחת רשימת הכללים שלו:

והא לך סדר התנאים שהם מפתחות דתנויי. סתם ומחלוקת הלכה כסתם לכן העלימהו להיות הלכה כמותו, וכן ר' מאיר ור' יוסי ר' שמעון ור' יוסי הלכה כר' יוסי. ר' אלעזר ור' יוסי הלכה כר' יוסי. כל אלו הלכה כר' יוסי מחביריו וכי מכולם היה ר' יוסי בעל סברא וחכם אלא בעבור שכוחו היה משיג למעלה יותר מכולם ע"כ היה הלכה כמותו שכל אלו כל אחד היה יודע השפעתו ואחיותו. הפסיקה הזאת יוצאת מן הכלל בנסיון להציע טעם לפסיקת ההלכה כר' יוסי. רוב הרשימה מובאת כחטיבה אחת, בלא הערות רעיוניות מעין זו, ונראה שהדוגמה היחידה הזאת היא עקרון שעל פיו יש להסביר את כל הכללים האישיים.

דוגמה לטעות בציטוט כלל:

ר' אלעזר ור' יהושע הלכה כר"י חוץ מערב וצידון וראיה אחרונה מ"מ היכא דפסק הלכה כר"א הלכה כמותו.

יתכן שאין זו אלא פליטת קולמוס של המחבר או של מעתיק.

ככל הנראה, החיבור שבו השתמש בעל ספר הפליאה כמקור לרשימת כללים זו הוא נוסח כלשהו של סדר תנאים ואמוראים. זאת מפני שדרך עריכת הרשימה דומה לזו שבסתו"א, ואף ביטויים האופייניים לו מצויים ברשימה זו, כגון:

<sup>135</sup> מבוא לר"ש הנגיד. ואח"כ מוסיף: משנת ראב"י קב ונקי.

<sup>136</sup> מבוא לר"ש הנגיד. פרט לפי הכלל הלכה כרבי מחברו.

<sup>137</sup> מבוא לר"ש הנגיד. פרט לפי הכלל הלכה כרבי מחברו.

<sup>138</sup> רשימה ביבליוגרפית לדיון בנושא: ס. באומן, מי חיבר את ספר הקנה וספר הפליאה? תרביץ נ"ד תשמ"ה, עמ' 150 הע' 1. ועי' תגובתה של מ. אורון, שם, עמ' 297-298.

"והא לך סדר התנאים", "והא לך תחלת האמוראים". "ואחריהם רב גדא ורב סמא שהיו סוף סבוראי, והנך אחריתי שהיו תלמידים לא קחשיב להו ותן את דעתך כי מכאן אתה למד מאן הוי רבי ומאן הוי תלמיד ומאן הוי בר זוגיה". "וכולהו תלמידי ר"ע הם והם איפלוגי אליבא דר"ע ואת ר"ע לא ראו למה כי לא היו עמו בדורו אלא פליגי בדבריו על דעתו". "כל תוספתא וספרא לאו דבר מסויים הוא ולא דבר קצוב הוא..."

אמנם רשימת כללי הפסיקה בתנאים שלו קרובה ביותר להלכות קצובות דבני מערבא שבספר הלכות גדולות. בראש ובראשונה, מפני שבשונה מן המקובל בנוסחאות סתו"א, ובשאר ספרי הכללים התלויים בו, הוא מביא את הכלל "ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' שמעון", ואת הכלל "ר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון", כשיטת הלכות קצובות. גם מבחינת סידור הכללים של התנאים, יש התאמה כמעט מלאה בין רשימתו לבין הרשימה של הה"ק. זהו אם כן צירוף מעניין, שלא מצאתי לו מקור נוסף, שילוב בין הרשימה של הלכות קצובות לבין הרשימה של סתו"א<sup>139</sup>.

### 3. ספרי כללים מתקופת גרוש ספרד וראשית ימי האחרונים

#### ר' ישועה בן יוסף הלוי: הליכות עולם.

מתלמיסאן שבאלג'יר. הספר נכתב בטולדו שבספרד, אליה גלה המחבר מעירו בשנת רכ"ז (1467). יש להניח שהושפע מר' יצחק קנפנטון, בעל "כללי התלמוד", שנפטר בשנת רכ"ג והשפעתו על לימוד התורה בדורו ובדור שאחריו היתה עצומה, ובכלל זה גם בענין הלימוד השיטתי ועריכת כללים. ניכר השימוש הרב שעשה בספר הכריתות. הספר מכיל סדר הדורות וסדרי המשנה והתלמוד, כללים בדרכי המשנה והתלמוד, באור למדות שהתורה נדרשת בהן וכללי פסיקה<sup>140</sup>.

הכללים שנוספו בו או חודשו בהם פרטים:

- אין למדים הלכה מפי משנה<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> עיי לעיל, שבין הקטעים שנקבצו ע"י מרכס כקטעי סתו"א יש גם קטע (A) שהלכותיו דומות להלכות קצובות.  
<sup>140</sup> שרי האלף, כרך א', עמ' ק"ס: אשבונה, ר"ן. עם מבוא התלמוד מר' שמואל הנגיד, קושט' ר"ע, ויניציאה ש"ה, סביוניטה שכ"ז, מנטובה שני"ג עם כללי התלמוד מר' יוסף קארו, שאלוניקי שני"ח ועם יבין שמועה מר' שלמה אלגאזי ויניציאה שצ"ט, ליורנו תקנ"ב, ווארשא תרמ"ג, ירושלים תש"ד ועם תרגום לטיני מאת ל' אימרפריאור, לידן שצ"ד. לאחרונה יצאה מהדורת ר' שמריהו פורטנוי, מכון "שער המשפט", ירושלים תשנ"ח. מבוססת על כתי"י ועם מבוא ופירוש מקיף. הציונים בעבודה הם למהדורה זו. עיי גם קרית ספר שנה י"ב, א. א. פינקלשטיין. לדעת פורטנוי היה לפניו גם "כללי הקל וחומר" לר' משה אבן מוסא.  
<sup>141</sup> הי"ע, ש"ה פ"ג ס"ב, עמ' רנ"ב. ומפרש שהכוונה היא שאין סומכים להלכה על מקום שנאמר בו במפורש במשנה "והלכה כדבריו" וכיו"ב. מהרי"ק מציין גירסת הגמ' בנדה - "אין למדים הלכה מפי תלמוד" אבל המשמעות שווה. וכן ביבין שמועה שם. ועיי לעיל בנוסח המורחב של כלל זה שעל פי הירושלמי.

- עדות הלכה היא, ויש מי שאומר דדוקא עדות דלכתר מחלוקת אבל עדות גרידא לא.<sup>142</sup>
- מסורת בידינו וביד כל תלמידי חכמים שכל מקום ששנינו בראש הפרק א"ר פלוני, כך היא ההלכה, ובל מקום ששנינו בראש הפרק ר' פלוני אומר אינה הלכה<sup>143</sup>.
- כל דתני לה גבי הלכתא פסיקתא הלכה היא<sup>144</sup>.
- אין הלכה כר' אליעזר משום דשמותי הוא<sup>145</sup>.
- הלכה כר' מאיר בגזרותיו<sup>146</sup>.
- וכל מקום ששנה ר' שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה.
- "ואיכא אמוראי דלית להו האי כללא דרשב"ג"<sup>147</sup>.
- אין הלכה כרשב"ג בטרפות<sup>148</sup>.

### ר' יהודה נ' כלאץ: מבוא התלמוד.

חיבור כללים בדרכי התלמוד, ובו כששים כללים ובהם מעט כללי פסיקה. רש"ז הבלין מזהה את המחבר כר' יהודה ב"ר שלמה הכהן כלאץ (הראשון) שחי בספרד במחצית השניה של המאה ה"ט"ו ומשם עבר לצפון אפריקה, לתלמסאן. הספר המכיל טרמינולוגיה אופיינית לבית מדרשו של ר"י קנפנטון, ושייך, אם כן, לחוגו של בעל ה"הליכות עולם"<sup>149</sup>.

כללים מחודשים או נוספים אצלו:

- הלכה לעולם כמ"ד מילתא מציעתא<sup>150</sup>.
- כל היכא דא"ר יהודה אימתי ובמה אינו אלא לפרש דברי חכמים<sup>151</sup>.

<sup>142</sup> הי"ע, ש"ה, פ"ג, ס"ה, עמ' רנ"ג. ומהרי"ק ציין למקורותיו.

<sup>143</sup> הי"ע, ש"ה, פ"ג, ס"ו עמ' רנ"ד. וכתב ע"ז מוהרי"ק: מסורת זו איני מכירה.

<sup>144</sup> הי"ע, ש"ה, פ"ג, ס"ג, עמ' רנ"ב. ומפרש מהי הלכתא פסיקתא, - שאינה במקומה. ועי' בפנים בפרקה.

<sup>145</sup> הי"ע, ש"ה, פ"א, ס"ח, עמ' רל"ט.

<sup>146</sup> הכלל אינו נזכר בספרי הכללים הקודמים לה"ע. הי"ע מסביר במפורט מדוע אין הלכה כר' מאיר, מלבד בגזרותיו. (עמ' רכ"ט).

<sup>147</sup> לשון הי"ע שם ס"ו עמ' רל"ז, הכלל אינו נמצא בסתו"א נוסח מחז"ו וכהנא. ולא בספר כריתות. ביד מלאכי אות ש"ז מוכיח שהרמב"ם ועוד ראשונים לא סברו כלל זה. בה"ק נראה שהשתמש בכלל הלכה כרשב"ג אך לא הזכיר את הניסוח הזה וכדרכו פרט אותו ליחידים. העובדה שהכלל מופיע בנוסח A במהדורת מרכס בסתו"א, מעידה שוב על קירבתו של נוסח זה להלכות קצובות.

<sup>148</sup> הי"ע, ש"ה, פ"א, ס"ז. ודחתו היד מלאכי סימן ד', באמרו שאינו כלל אלא מקרה פרטי, והחיד"א דחק לפרש כך את הה"ע עצמו, שאינו אלא מעתיק לשון הגמרא במו"ק. יעיר א"ז, מערכת א', אות כ"ח.

<sup>149</sup> נדפס לראשונה מכתב יד ע"י ר' משה הרש"ר. סיני כרך נ"ה, תשכ"ד. עמ' כ"ה - ל"ה. לזיהויו של המחבר עי' ש. ז. הבלין, לתולדות משפחת אלכלץ, עמ' 645.

<sup>150</sup> מציין מקורו בר"ן ליומא.

<sup>151</sup> מצטט את הגמרא, ואיננו עושה מזה כלל הלכה כקודמיו מאז הלכות קצובות.

- תניא: לעולם הלכה כב"ה והרוצה לעשות כב"ש עושה, כב"ה עושה, כקולי ב"ש וב"ה רשע, כחומרי ב"ה וכחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר והכסיל בחשך הולך אלא או כקוליהון וחומריהון דב"ש או כקוליהון וחומריהון דב"ה<sup>152</sup>.
- היכא דאמרינן הלכה כר' פ' בגזרותיו, ר"ל בדבר שהוא מחמיר עליו מדברי תורה, ואיסור והיתר ע"י גזרת דבריהם, כך כתב רש"י ז"ל בכתובות פ' אע"פ<sup>153</sup>.
- תניא בפרק כירה, לא ישתטף אדם כל גופו בין בחמין בין בצונן, דברי ר' מאיר ור"ש מתיר. ר' יהודה אומר בחמין אסור בצונן מותר. אמ' רבה א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה. וקרי' לר' יהודה (מבריא) [מכריע] ופי' (מבריא) [מכריע] מכביד למטה לכף מאזנים, מכריע את שכנגדו. וכן בכאן ר' יהודה מצטרף עם ר'מ לאסור חמין והווי להו שניים ור"ש אחד, והרבים מכריעים בכף, ור"י מצטרף עם ר"ש להתיר צונן, והווי להו שנים ורבים מכריעים את הכף. אם ר' יהודה הוא המכריע מחמת צירופו עם כל אחד מהם<sup>154</sup>.
- אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן, כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה... ורבה בר רב הונא פליג עליה דר' יוחנן ואמר דכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו ואפי' בערב וצידן חוץ מראיה אחרונה דלית הילכתא כוותיה. כך תמצא בס"פ זה בורר<sup>155</sup>.

#### 4. חיבורי כללים של האחרונים - מבחר

מכאן ואילך, ספרות הכללים משתמשת באופן קבוע בספר הכריתות ובהליכות עולם, חלק גדול מהחיבורים נכתבו כפירוש או כהשלמה לספרים אלו, והם עוסקים יותר במו"מ בדברי קודמיהם ובהוצאת כללים חדשים מדברי הראשונים, כללים הנוגעים בעיקר לתלמוד ולא בפסיקה במקורות התנאים.

להלן רשימה נבחרת של חיבורים מן הדורות הבאים:

<sup>152</sup> ציטוט הברייתא הידועה הוא חריג בספרי הכללים, שהרי כבר נפסקה הלכה באופן מוחלט כבית הלל. וצ"ע.  
<sup>153</sup> ניסוח הדברים ככלל מורחב הוא מוזר, שהרי אין זה אלא מאמר יחיד ביחס לר' מאיר.  
<sup>154</sup> העתקתי הדברים מפני שיש כאן ניסוח בהיר וייחודי של רעיון המכריע כהכרעת רוב, עיי' בפרקו.  
<sup>155</sup> בסוגיה בסנהדרין ל"א א', מובא פסק של רבה בר רב הונא שאין הלכה כרשב"ג בראיה אחרונה, ופסק מקביל: הלכה כחכמים. וביארו בגמרא, שהניסוח הזה אתי לאפוקי מהכלל של ר' יוחנן ולומר שבכל המשנה חוץ מראיה אחרונה הלכה כרשב"ג.

## ר' יוסף נ' וירגא, שארית יוסף:

חי בספרד בתקופת הגירוש. חיבור על דרכי הגמרא וכללי הסוגיות<sup>156</sup>. הנתיב השמיני, נתיב ההלכה, עוסק בכללי פסיקה. חיבור ששימש מקור חשוב לבאים אחריו.

## ר' בצלאל אשכנזי, כללי התלמוד:

חיבור גדול שבו כ- 850 כללים. לא כולו הגיע לדינו<sup>157</sup>. לדעת שוחטמן, כתה"י שבו השתמש, מהספריה הלאומית, הוא מהדורה מאוחרת ומתוקנת יותר מזו שבכתה"י של מארכס. המחבר הכיר והשתמש בהליכות עולם ובשארית יוסף. לדעתו של שוחטמן ספר זה הוא השלמה לספר כריתות. הספר מכיל בעיקר מובאות מספרי הראשונים ואינו חוזר לכללים היסודיים שבספרות הגאונים, הראשונים וההליכות עולם. אבל יש בו כמה פיתוחים מעניינים של כללים מתודולוגיים במשנה וביניהם בהכנת דרך העריכה של רבי והמשמעות של הסתם, מהם שהובאו לעיל בגוף העבודה.

## ר' שמואל אבן סיד, כללי שמואל:

ר' שמואל סידליי, (אבן סיד)<sup>158</sup>, ממגורשי ספרד. (ה"א רט"ו - ר"צ בערך). דרכי הגמרא וביאורי המדות שהתורה נדרשת בהם.<sup>159</sup> מסודרים על סדר א"ב. המחבר הוא תלמידו של ר' יצחק די ליאון – תלמידו הגדול של הר"י קנפנטון. תלמידו וחתנו של ר' יצחק אבוהב. הספר נכתב במצרים. ובתוכו נזכרת שנת רפ"ב. מהווה מעין תקציר של הליכות עולם, וסידורו מחדש על פי סדר א"ב, כדי להקל על הלומדים. בין הכללים פזורים גם כללי פסיקה.

## ר"מ דאנון, כללי התלמוד:

היה תלמיד של ר"י אבוהב. הספר מוזכר ב"אוצר גזנים" סימן ט'<sup>160</sup>.

## ר' יהודה אבן בולאט, כלל קצר:

---

<sup>156</sup> אדריאנופול שי"א עם מפתח, מנטובה שניג. עם הגהות מר' ירוחם מאיר ליינר, ווארשא תרס"ט. צולם מחדש ע"י אחיינו, ר' מרדכי יוסף ליינר, עם ספרים נוספים, ניו יורק תשמ"ה.

<sup>157</sup> מהדורת מארכס, עפ"י כתי"ב בביהמ"ד לרבנים בניו יורק, בתוך לדוד צבי, ספר יובל לרד"צ הופמן, ברלין תרע"ד, עמ' 179 – 217, בחלק העברי. ומבוא בחלק הלועזי עמ' 369 – 382. מהדורת אליאב שוחטמן, שנתון המשפט העברי תשמ"א, עמ' 247 – 308 החיבור נחתם במצרים שנת של"ה.

<sup>158</sup> אין להחליפו עם ר"ש סירילאו מפרש הירושלמי. עי' מבוא לכללי שמואל עמ' 14.

<sup>159</sup> בס' תמת ישרים מר' אברהם בר' בנימין מוטאל, ויניציאה שפ"ב. ומעובד עם מבוא הערות ומ"מ בשם עיטור סופרים, י"ם תשל"ב.

<sup>160</sup> שוחטמן מציין שכתה"י נמצא בביהמ"ד לרבנים בניו יורק) כללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי, עמ' 249. נזכר גם במבוא של סופר לכללי שמואל עמ' 10.

ר' יהודה בר' יוסף אבן בולאט (נפטר קרוב לשנת ש"י). על החכמות וסיגיהן ומעלת לימוד התורה ואופני הלימוד.<sup>161</sup>

### ר' יוסף קארו, כללי התלמוד:

חיבור על כללי התלמוד שנתחבר כהשלמה לספר הליכות עולם.<sup>162</sup> הכיר גם את "כללי שמואל".<sup>163</sup>

### כללי הגמרא: ר' דוד בר' שלמה נ' זמרא, רדב"ז. ר' עמנואל בר' מנחם הספרדי.

שני חיבורים בעלי שם דומה, נדפסו בתוך ספר מהררי נמרים, ויניציא שנ"ט (ה"א ר"ל - של"ב). בעיקרם עוסקים בכללי הלימוד בשיטת העיון הספרדי, ונראים כפיתוח והרחבה של ספר דרכי התלמוד מר' יצחק קנפנטון. אך יש בהם גם מעט כללים מתודולוגיים.

### ר' ישעיה הורוביץ, (השל"ה):

המאה ה-16. בתוך ספר שני לוחות הברית, חלק תורה שבעל פה, קובץ גדול של כללי הש"ס. מביא כללי המידות שהתורה נדרשת בהם, וכן מכללי העיון של ר' יצחק קנפנטון, ובהמשכו כללים מסודרים עפ"י א"ב שונים. בדרך כלל מצטט כללי הלכה מהליכות עולם, והשתמש גם בספר הכריתות ובשארית יוסף.

### אסיפת כללים: ר' יאיר חיים בכרך:

המאה ה-17. חיבור על כללי הש"ס שנדפס בשו"ת חוות יאיר סי' צ"ד. והוצא לאור גם בפני עצמו.<sup>164</sup>

### ר' שלמה אלגאזי: יבין שמועה, הליכות אלי, גופי הלכות:

טורקיה - ירושלים, המאה השבע עשרה. (ש"ע - תמ"ג). יבין שמועה הוא פירוש והשלמה ל"הליכות עולם" ואותו חיבר תחילה. גופי הלכות והליכות אלי הם ספרים עצמאיים שחיבר מאוחר יותר.<sup>165</sup> כבר היבין שמועה מייצג באופן מובהק את המעבר מכתובת חיבורי כללים כמבוא וכלי עזר ללומד, להפיכתם למקצוע בתורה. זהו פירוש מקיף ורחב המפלפל בכללים של הליכות עולם, מקשה ומתרץ כדרכו של נושא כלים בחיבור קלאסי. בספרים הבאים הגישה הזו מתרחבת אף יותר שכן הוא נושא

<sup>161</sup> עפ"י שרי האלף ח"ב, עמ' תנ"ו: נדפס לראשונה בקונסטנדינה, [רצ"א בערך]. חזר ונדפס עם מבוא מאת ר' מיכל רבינוביץ, בקובץ אזכרה, ירושלים תרצ"ז, מחלקה ד'.

<sup>162</sup> דפו"ר: שאלוניקי שני... לאחרונה: מהדורת פורטנוי, ירושלים תשנ"ח, ע"י לעיל ב"הליכות עולם".

<sup>163</sup> מבוא למהדורת "עיתור סופרים" ל"כללי שמואל" עמ' 6 הערה 4.

<sup>164</sup> עם ספר תחילת חכמה, אמסטרדם תס"ח. ע"י בקונטרס הכללים של ילינק, עמ' 215. חיבור "כללים" אחר של ר"ח בכרך, בעל אופי לקסיקלי בשם "מר קשישא" יצא לאור מכתב יד בירושלים בשנת תשנ"ג, אולם אין בו עיסוק מסודר ומיוחד בכללי הפסיקה.

<sup>165</sup> פורטנוי, מבוא להליכות עולם, עמ' 17.

ונותן בהם גם בדבריו הקודמים ב"ביין שמועה" וגם בדברי מחברים אחרים בני זמנו, מהם שהתייחסו בספריהם ל"ביין שמועה".

"הליכות אלי"<sup>166</sup>, ספרו השני בנושא הכללים, מסודר על סדר א"ב, כמו כללי שמואל. בהקדמה הוא מציין שספר זה נכתב כתחליף לכתיבת שיטות לסוגיות ומסכתות, כיון שמלאכת כתיבת השיטות ארוכה מדי (לסוגית חרמש היו לו רנ"ה קושיות, שכתבם בנעוריו ונגנבו ממנו), העדיף לחבר חיבור קצר יותר של כללים, שהוא שימושי בכל מקום בש"ס. והוא רואה בספר הזה ספר לימוד חובה לתלמידים. "גופי הלכות"<sup>167</sup>: חלק שני מהליכות אלי, השתמש כבר בכללי התלמוד של ר' בצלאל אשכנזי.

### **ר' יעקב חגיז, תחילת חכמה:**

שימש כדיין בבית דינו של הר"ש אלגאזי בירושלים, ספרו עוסק בכללים ומתייחס בין היתר ליבין שמועה<sup>168</sup>.

### **כנסת הגדולה, ר' חיים בנבנשתי:**

חי בזמנו של ר"ש אלגאזי, גם הוא דן ביבין שמועה, והר"ש אלגאזי הגיב לדבריו בהליכות אלי<sup>169</sup>. הכללים שלו קובצו מן החיבור הגדול ונדפסו במהדורת וילנא בכרך ברכות, אחרי מבוא התלמוד לר"ש הנגיד. לאחרונה יצא במהדורת "מכון הכתב"<sup>170</sup> כרך מקובץ של כללי כנסת הגדולה ושיירי כנסת הגדולה מתוך כל כתביו.

### **יד מלאכי: ר' מלאכי הכהן מונטיפיסקלי:**

ליורנו, המאה ה-18. אחד המאספים החשובים ביותר של ספרות הכללים. מסודר לפי א"ב. השתמש במאות ספרים שקדמוהו, ספרי כללים וספרי ראשונים ואחרונים. נושא ונותן בהרחבה בכללים השונים<sup>171</sup>.

### **עין זוכר: ר' חיים יוסף דוד אזולאי – החיד"א:**

ליורנו, המאה ה-18. חיבור על כלל הגמרא וההלכה, מסודר לפי א"ב. מרבה לדון בספרי ראשונים

<sup>166</sup> דפו"ר: איזמיר תי"ח. מהדורה חדשה: אהבת שלום, ירושלים תשנ"ח, בעריכת ר"ש פורטנוי.

<sup>167</sup> דפו"ר אזמיר ת"מ. סדילקאו תקס"א.

<sup>168</sup> פורטנוי, מבוא להליכות עולם, עמ' 17.

<sup>169</sup> פורטנוי, מבוא להליכות עולם, עמ' 17.

<sup>170</sup> ירושלים תשנ"ח.

<sup>171</sup> דפו"ר: ליורנו תקכ"ז, ברלין תרט"ז עם הוספות ותקונים מ' ישעיה ברלין ור' י.ד. במברגר. פרעמישלא תרל"ז.



ואחרונים, ובספרי כללים שקדמוהו<sup>172</sup>.

### **מלא הרועים: ר' יעקב צבי יאליש:**

זאלקווא תקצ"ח, האלברשטאדט תרי"ט. בח"ב מדות וכללים שהתורה נדרשת בהם וכללי הפסיקה. אולי אפשר להחשיב אותו כחיבור המשקף את חדירת תורת הכללים לעולם הלימוד במזרח אירופה. בעוד שאצל השל"ה, הכללים הופיעו בתוך חיבור שיסודו אגדה: מוסר, דרוש וקבלה, כאן הכללים מופיעים כחלק מחיבור הלכתי מובהק.

---

<sup>172</sup> ליוורנו תקנ"ב, לבוב תרכ"ה. ונכלל בסי' יעיר אוזן. במהדורת ירושלים תשכ"א נוסף קונטרס "דברי סופרים" מר' שמחה בונם דוד סופר.

# ביבליוגרפיה

## 1. ספרים

- אברבך, מ. החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ג.
- אבינרי, י. היכל רש"י, ירושלים תשמ"ה (3).
- אבן עקנין, ר' יוסף. מבוא התלמוד, ברעסלויא תרל"ב, ד"צ: ירושלים, תשכ"ז.
- אברמסון, ש. פרקים מן ספר מבוא התלמוד – הרב שמואל בן חפני גאון סורא, ירושלים, תש"נ.
- אורבך, א. א. ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים, תשמ"ד.
- אורבך, א. א. חז"ל אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ח (4).
- אורבך, א. א. מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח.
- אויערבאך, ר' ש. ז. שו"ת מנחת שלמה, ח"א, ירושלים תשמ"ו.
- אייזנברג, י. ודומוביץ, ע. מאגרי מידע ביהדות, י"ם תשנ"ז.
- אלבוגן, י. מ. התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ת"א תשל"ב.
- אלבק, ח. מבוא למשנה, ירושלים – ת"א, תשי"ט.
- אלבק, ח. מבוא לתלמודים, תל אביב, תשכ"ט.
- אלבק, ח. מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים, תש"ד.
- אלבק, ח. ששה סדרי משנה, מפורשים ומנוקדים, ירושלים – ת"א תשי"ט (2).
- אלון, ג. מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים, תשי"ז – תשי"ח.
- אלון, ג. תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, תשי"ג.
- אלון, מ. המשפט העברי, ירושלים, תשל"ח (2).
- אלינסון, א. ג. האשה והמצוות. ירושלים תשל"ז.
- אלישיב, ר' ש. "לשם שבו ואחלמה" ספר הדע"ה, פיעטרקוב תרע"ב.
- אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תש"ז ואילך.
- אסף, ש. תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים, תשל"ז (4).
- אפרתי, י. א. תקופת הסבוראים וספרותה, ירושלים, תשל"ג.
- אפשטיין, י. ג. מבואות לספרות האמוראים, ירושלים, תשכ"ג.

אפשטיין, י.נ. מבוא לנוסח המשנה. ירושלים תש"ח.

אפשטיין, י.נ. מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז.

באכר, ב.ז, אגדת התנאים, תרפ"ב - תרפ"ז.

ביטמן, א. י. משנתו של רבן גמליאל דיבנה ומקומו בתולדות ההלכה, דיסרטציה, ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק, 1974.

בכרך, ר' יאיר חיים, שו"ת חוות יאיר, מהד. ש' קוטס, רמת גן, תשנ"ז.

בן יהודה, אליעזר, מלון הלשון העברית, ירושלים - ת"א, 1948 - 1959.

בן שלום, ישראל, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד הרומאים, ירושלים, תשנ"ד בער, י. ישראל בעמים, ירושלים, תשט"ו.

ברגמן, ש.ה. מבוא לתורת ההגיון, ירושלים, תשל"ה.

ברקוביץ, א. ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א.

בריל, י. מבוא המשנה, פרנקפורט, תרנ"ו.

ברלין, ר' נפתלי צבי יהודה, שאילתות עם פירוש "העמק שאלה".

גולדברג, א. פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו.

גולדברג, א. פירוש למשנה מסכת עירובין, ירושלים תשמ"ו.

גילת, י.ד. משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב, תשכ"ח.

גילת, י.ד. פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב.

גינצבורג, ל. פירושים וחיידושים בירושלמי, ניוארק תש"א.

גינצבורג, ל. על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך.

גרינשפאן, נ.ש. ספר מלאכת מחשבת. ירושלים תשנ"ב.

גרץ, צ. דברי ימי ישראל, מהדורת שפ"ר, ורשה, תרנ"ט.

דה פריס, בנימין, תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב, תשכ"ב.

דנציג, נ. מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג.

היימן, ה. ספר הלכות הרי"ף... על מסכת פסח ראשון, ירושלים תש"נ.

הלבני, א.ב. כללי פסק ההלכה בתלמוד. לוד, תשנ"ט (דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ב).

הלוי, י.א. דורות הראשונים, פרנקפורט - ברלין, תר"ס - תר"פ.

הנשקה, ד. משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים. רמת גן, תשנ"ז.

וייס, א. לחקר התלמוד, ניו יורק תשט"ו.

וייס, א. על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק, תשכ"ב.  
וייס, א. היצירה של הסבוראים – חלקם ביצירת התלמוד. ירושלים תשי"ג.  
וייס, א. ה. דור דור ודורשיו, וילנא, תרנ"ג - תרס"ד.  
וייס-הלבני, ד. מדרש, משנה וגמרא : =

David Weiss Halivni, "Midrash, Mishna, and Gemara", Harvard University Press,  
Cambridge Massachusetts and London England

זוסמן, י. סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות, דיסרטציה, ירושלים תשכ"ט.  
זילברג, מ. כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ד.  
זיני, ר' א.ר. רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה תשנ"ב.  
זק"ש, ר' מ.ל. וקאפח ר' י. פירוש רבינו נתן אב הישיבה, ירושלים, תשט"ו.  
טננבלאט, מ.א. התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית, ת"א תשל"ג.  
יעללינעק א. קונטרס הכללים. וינא תרל"ח.  
כהנא, ק. סדר תנאים ואמוראים, פרנקפורט ענ"מ תרצ"ה.  
לויין, ב. מ. אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א.  
ליברמן, ש. יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד.  
ליברמן, ש. ספרי זוטא, תלמודה של קיסרין, ניוארק, תשכ"ח.  
ליפשיץ, ב. אסמכתא, חיוב וקנין במשפט העברי, ירושלים תשמ"ח.  
מחזור ויטרי, מהד. הורוויץ, נירנבערג, תרפ"ג.  
מירסקי, ש.ק. שאילתות דר' אחאי גאון.  
מנטל, ח.ד. מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב, תשכ"ט.  
מרגליות, מ. הלכות א"י מן הגניזה, ירושלים תשל"ד.  
מרגליות, ר. שאלות ותשובות מן השמים לר' יעקב ממרויש, ירושלים תשי"ז.  
ספראי, ז. שגיא, א. (עורכים), "בין סמכות ואוטונומיה", תל אביב, תשנ"ז.  
ספראי, ש. בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים, תשמ"א.  
פינקלשטיין, א. א. ספרי דברים, ניו יורק, תשכ"ט.  
פינקלשטיין, ל. הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו יורק, תשי"י.  
פרנקל, ז. דרכי המשנה, ורשה, תרפ"ג.  
פרנקל, י. דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים, תשמ"מ.

קאהוט, ח.י. ערוך השלם, וינה – ברלין, תרפ"ו ואילך.  
קולון, ר' יוסף, שו"ת מהרי"ק, מהד. אורייתא, ירושלים, תשמ"ח.  
קלויזנר, י. היסטוריה של הבית השני, ירושלים, תשי"ב.  
קמינקא א. מחקרים במקרא ובתלמוד, ת"א, תשי"א.  
שגיא א. "אלו ואלו", הקיבוץ המאוחד, 1996.  
שוורץ, מ. מורה נבוכים לרבנו משה בן מיימון, ת"א תשנ"ו.  
שילת, י. אגרות הרמב"ם, ירושלים תשנ"ה.  
שילת, י. הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים, תשנ"ב.  
שכטר ש.ז, קיסטר מ. אבות דר' נתן, ניו יורק וירושלים תשנ"ז.  
שפרבר, ד. מנהגי ישראל, חלק ראשון ירושלים תשמ"ט, חלק שני ירושלים תשנ"א  
תא שמע, י. מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב  
תבורי, י. מועדי ישראל, ירושלים תשנ"ה

## 2. מאמרים

אברהם, מ. מהי 'חלות'? הלכה לוגיקה ודבקות בה', צהר ב', תש"ס, עמ' 71 – 88.  
אברמסון, ש. לתולדות נוסח 'סדר תנאים ואמוראים', ספר יובל לע.צ. מלמד, רמת גן תשמ"ב. עמ' 215 - 247  
אברמסון, ש. מן הפרק החמישי של מבוא התלמוד לרב שמואל בן חפני, סיני פ"ח, תשמ"א עמ' קצ"ג – רי"ח.  
אברמסון, ש. הערות בענין רב שמואל בן חפני. סיני צ"ב, תשמ"ג, עמ' כ"ה – כ"ט.  
אדרת, א. "מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה לאחר חורבן בית שני", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 251 - 265  
אופנהיימר, א. "היישוב היהודי בגליל" בתוך: "ארץ ישראל מחורבן בית שני הכיבוש המוסלמי", כרך א', עמ' 92 – 75.

אורבך, א. א. "מסורת והלכה", תרביץ נ', תשמ"א, עמ' 136 – 163.  
אורבך, א. א. Halakhah and History, ספר לכבוד W.D.Davies, Leiden 1976, עמ' 112 – 128.  
אורבך, א. א. הדרשות כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים, תרביץ כ"ז, עמ' 166 ואילך.  
אורבך, א. א. מעמד והנהגה בעולמם של חכמי א"י, דברי האקדמיה הישראלית למדעים תשכ"ז, ב'. עמ' 54-31.  
אורון, מ. מיהו מחבר ספר הפליאה וספר הקנה, תרביץ נ"ד, תשמ"ה. עמ' 297 – 298.  
אלבק, ח. סמיכה ומינוי בית דין, ציון, ש"ח, עמ' 85 ואילך.

אנגלרד י. תנורו של עכנאי - פירושה של אגדה, שנתון המשפט העברי, כרך א' תשל"ד 45 – 56.  
 אסף, ש. "דרכי התלמוד וכללי ההוראה בתשובות הגאונים", בתוך: "תקופת הגאונים וספרותה" י"ם תשל"ז,  
 עמ' רכ"א - רמ"ה.  
 אפשטיין, י.נ. למשנת רבי יהודה (לחקר מקורות המשנה) תרביץ ט"ו = מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות  
 שמיות חלק ב', כרך ראשון, עמ' 21 – 33.  
 אפשטיין, י.נ. מעשים לבני ארץ ישראל, תרביץ, שנה א' ספר ב', תר"צ, עמ' 33 – 42.  
 אפשטיין, י.נ. ספרי זוטא פרשת פרה. תרביץ שנה א' ספר א', תר"צ, עמ' 46 – 78.  
 באומן, ס., מי חיבר את ספר הקנה וספר הפליאה? תרביץ נ"ד, תשמ"ה, עמ' 150-152.  
 ביטמן א.י לטיבו של הכלל הלכה כבית הלל, סיני כרך פ"ב, תשל"ח, עמ' קפה – קצ"ו.  
 בנעט, ד.צ. "יוסף ו' שמעון התלמיד החשוב של הרמב"ם ויוסף ו' עקינין" אוצר יהודי ספרד ז', ירושלים תשכ"ד.  
 עמ' 11 – 20.  
 בספרו, "לעריכת המשנה":

J. Bassfreund, Zur Redaktion der Mishna, Monatschrift, 1907

עמ': 291-322, 429-444, 590 – 608, 678 – 706.  
 ברורי, י. כלום היו הגאונים מחוקקים, שנתון המשפט העברי י"א-י"ב, תשמ"ד-תשמ"ו. 281 – 316.  
 ברנדס, י. במאי קמיפלגי. מגדים כ"ו, אייר תשנ"ו עמ' 107 – 128.  
 ברנדס, י. חוקיו ומשפטיו לישראל, כתלנו י"ב תשמ"ז, עמ' 342 – 349.  
 ברנדס, י. ראשיתם של כללי הפסיקה, כתלנו י"ג, תש"ן, עמ' 492 – 519.  
 גולדברג, א. "דרכו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה", תרביץ כ"ח, תשי"ט. עמ' 260 – 269.  
 גולדברג, א. וכולהו אליבא דרבי עקיבא, תרביץ ל"ח, תשכ"ט.  
 גולדברג, ר. J.J.S<sup>1</sup>, The Deposition of R. Gamliel, 23, עמ' 167-190, 1972.  
 גילת, י.ד. לא תתגודדו, אונ' בר אילן, ספר השנה י"ח – י"ט תשמ"א, עמ' 79 – 98.  
 דה פריס, ב. המחלוקת, סיני כרך ג' תשכ"ג, עמ' רצ"ו - ש"א = מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח עמ'  
 172 – 178.  
 דנציג נ. להתפתחות המונח ברייתא, סיני פ"ט תשמ"א, ר"מ - רמ"ז.  
 דנציג, נ. התפתחות המונח ברייתא ותירוץ התלמוד ברייתא לא שמיע לי, סיני פ"ה, תשל"ט, ריז – רכד.  
 הבלין, ש.ז. לתולדות משפחת אלכלין, קרית ספר מ"ט, תשל"ד, עמ' 643 - 656

<sup>1</sup> Journal of Jewish Studies

הילביץ, א. לבעיית דעת מכרעת בהלכה ושיטת הראי"ה קוק זצ"ל. "באורו", עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל ובדרכי הוראתה", בעריכת חיים חמיאל, עמ' 121 – 152, י"ם תשמ"ו.

הכהן, מ. אמרו ובאמת אמרו, ספר היובל לאלבק, תשכ"ג, עמ' 177 – 187.

הלוי, א. א. המחלוקת הראשונה, תרביץ כ"ח, 154 – 157, תשי"ט.

הנשקה, ד. אביי ורבא - שתי גישות למשנת התנאים, תרביץ מ"ט, תשמ"מ עמ' 187 – 193.

הנשקה, ד. האלקים אמרה, לשוננו ס"א, תשנ"ח, עמ' 171 – 173.

הנשקה, ד. מנהג מבטל הלכה, דיני ישראל י"ז, תשנ"ג. עמ' קל"ה – קנ"ד.

הנשקה, ד. פרקים בתלמודם של התנאים – לתולדות הכלל 'דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין', סידרא י"ב, תשנ"ו, עמ' 43 – 79.

הר, מ.ד. מהותה של האגדה, מחניים, תשכ"ו.

הר, מ.ד. תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל, דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ג', תשל"ז.

הרשור, מ. מבוא התלמוד להר' יהודה ין' כלאן. סיני כרך נ"ה, תשכ"ד. עמ' כ"ה – ל"ה.

השל, א.י. על רוח הקודש בימי הביניים, ספר היובל לא. מרכס, ניו יורק תש"י, עמ' קע"ה – ר"ח.

וייל, ד. "הגיון ההשלמה של חז"ל וההגיון היווני", "הגיון", מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, הוצאת אלומה, ירושלים תשמ"ט. עמ' 102 – 124.

וייס - הלבני, ד. ספקי דגברי, ספר היובל של האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, חלק עברי, עמ' ס"ז – פ"ה, ירושלים, תש"מ.

וייס א.ה. "מבואות התלמוד ותולדותיהם", בית תלמוד, שנה א', תרמ"א. שנה ב', תרמ"ב.

זוסמן, י. "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה..." תרביץ נ"ט, תש"ן, עמ' 11 – 76.

ילון, ש. "כל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות", עבודה לקבלת התואר מוסמך, בר אילן, תש"נ.

כהנא, י.ז. כללי הפסק הנמצאים בתלמוד בבלי, סיני כרך ו' ת"ש, עמ' של"ו - שמ"ג = מחקרים בספרות התשובות, י"ם תשל"ג עמ' 1 – 7.

לוי, ישראל, קטעים ממשנת אבא שאול, בתוך: מסילות לתורת התנאים, תל אביב תרפ"ח, תרגום של אז"ר מהמקור הגרמני. עמ' 92 – 133.

ליברמן, ש. ספר המעשים – ספר הפסקים, תרביץ שנה ב', ירושלים, תרצ"א, עמ' 377 – 379.

ליברמן, ש. תלמודה של קיסרין, מוסף התרביץ שנה ב' ספר ד', ירושלים, תרצ"א.

מאן, י. ספר המעשים לבני א"י, תרביץ שנה א' ספר ג', ירושלים, תר"ץ, עמ' 1 – 14.

מירסקי, ש. ק. "The Mishna as Viewed by Amoraim", ספר היובל לאליהו יונג, ניו יורק תשכ"ב.

מירסקי, ש.ק. סתם משנה, חורב, שנה א', תרצ"ד. עמ' 72-81.

מלמד, ע.צ. "המעשה במשנה כמקור להלכה", סיני כרך מ"ו, תש"ך, עמ' קנב - קס"ו.

מרכס א. כללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי, לדוד צבי, לכבוד רד"צ הופמן, ברלין תרע"ד 179 – 217, ומבוא בחלק הלועזי עמ' 369 – 382.

מרכס א. קטעים חדשים מסדר תנאים ואמוראים, ספר היובל תפארת ישראל לוי, ברסלא תרע"א.

נאה ש. "עשה לבך חדרי חדרים", בתוך "מחויבות יהודית מתחדשת", ירושלים תשס"א, כרך ב' עמ' 851 - 876 ספראי, ש. בחינות חדשות לבעית מעמדו ומעשיו של ריב"ז, ספר הזכרון לגדליה אלון, עמ' 203 ואילך.

ספראי, ש. ההכרעה כבית הלל ביבנה, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, כרך ג', מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש, ירושלים, תשמ"א, עמ' 21 – 44.

עמינח, נ. מומחים במסורת ההלכה התלמודית, דיני ישראל ח', תשל"ז. עמ' קמ"א – קס"ט.

עמינח, נ. על סדר הלמוד ומקצועות ההוראה בלשון המקורות התנאים. בשדה חמ"ד כסלו-טבת תשד"מ. עמ' 129 ואילך.

פוקס, מ.צ. המשנה בתימן: כתוב יד מפירוש רב נתן אב הישיבה. אסופות ח', תשנ"ד. עמ' קס"א – קס"ט.

פוקס, ע. דרך ההכרעה, סמכות של טקסטים ומודעות עצמית. סוגיות במחקר התלמוד, ירושלים תשס"א.

צוקר, מ. לבעית המחלוקת במסורות, ספר היובל לש. בארון, ירושלים, תשל"ה, עמ' שי"ט – שכ"ט.

קנוהל, י. קיבול מלכות שמים, תרביץ נ"ג, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 11 – 31.

רוזנטל, א.ש. מסורת הלכה וחידישי הלכות במשנת חכמים, תרביץ ס"ג, תשנ"ד, עמ' 321 – 374.

רוזנטל, א.ש. על דרך הרוב, פרקים, ירושלים, כרך א', תשכ"ז-כח, 183 – 224.

רוזנפלד, ב.צ. "גלגולי משמעות השם 'יבנה' במסורת חז"ל. בתוך: יהודים ויהדות בימי שני המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג. עמ' 149 – 164.

שוחטמן, א. גברא אגברא קרמית, סדרא ו', תש"נ עמ' 93-107.

שוחטמן, א. כללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי, שנתון המשפט העברי תשמ"א, עמ' 247 – 308.

שטיינפלד, צ. א. לאיסור שמן של גויים. תרביץ מ"ט, תשמ"מ, 264 – 277.

שיפמן, פ. הספק בהלכה ובמשפט, שנתון המשפט העברי א', תשל"ד, עמ' 328 – 352.

שפיגל, י.ש. "אמר רבא הלכתא – פסקי הלכה מאוחרים", "עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל", ספר יובל לע.צ. מלמד. רמת גן תשמ"ב עמ' 206 - 214.

שפיגל, י.ש. "דרך קצרה בלשון תנאים ועל פשט ודרש במשנה", אסופות ד', תש"נ, עמ' ט – כו.

שפירא, ח. פיש, מ. פולמוסי הבתים, המחלוקת המטא – הלכתית בין בית שמאי לבית הלל. עיוני משפט, כ"ב,



אוני' תל-אביב, תשנ"ט, עמ' 461 – 495.