

הסנהדרין המשך מעמד הר סיני על ידי כנסת ישראל

ראשי פרקים.

1. הסנהדרין מיצגי השכינה מכח יצוג כנסת ישראל.
 - א. חנית בני ישראל באילם.
 - ב. ראיות מן התורה שהזקנים מיצגים את עם ישראל.
 - ג. דרך בחירת הזקנים.
 - ד. הזקנים מאחדים את עם ישראל.
 - ה. פר העלם דבר של ציבור.
 - ו. מצות קידוש החודש.
 - ז. שיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה.
 - ח. גדר כיבוש רבים.
 - ט. דין עגלה ערופה.
 - י. תוקף גזרות, תקנות, ומנהגי בית דין הגדול.
 - יא. תוקף חתימת המשנה והתלמוד.
 - יב. הוכחות שאין גילוי שכינה בתחתונים אלא לכל ישראל.
2. הסנהדרין כמיצג השכינה.
 - א. דין זקן ממרא.
 - ב. תאור מנין הדיינים בסנהדרין על פי הרמב"ם.
 - ג. תפקידי הסנהדרין בלימוד התורה ופירושה.
 - ד. דיני נפשות.
3. שני סוגי פסקים של בית דין הגדול.
 - א. אופיו של פסק עליו מביאים פר העלם דבר של ציבור.
 - ב. הסבר ההבדל בין כהן משוח למרובה בגדים בדין פר העלם דבר של ציבור.
4. ביטויים של היצוג הכפול – שכינה ועם ישראל.
 - א. מקום ישיבת הסנהדרין מבטא את שני היצוגים שמגלם הסנהדרין.
 - ב. מנין שבעים כמבטא את שני היצוגים.
 - ג. תאור צווי מנוי הזקנים בפרשת בהעלותך על ידי המדרש.
5. מקום ישיבת הסנהדרין בנחלת יהודה מבטא את כח יצירת התורה של הסנהדרין.

1. הסנהדרין מיצגי השכינה מכח יצוג כנסת ישראל.

א. חניית בני ישראל באילם.

הרעיון שהסנהדרין יונקת את כוחה ליצוג השכינה מכח כנסת ישראל בא לידי ביטוי בצורה נפלאה כאשר מתארת התורה¹ את מקום חנית בני ישראל באילם: "...שם שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים".
במכילתא שנינו:

"שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים, ר' אלעזר המודעי אומר: מיום שברא הקב"ה את עולמו ברא שם שנים עשר מבויעין כנגד שנים עשר שבטי ישראל, ושבעים תמרים כנגד שבעים זקנים."

אם נעמיק בדברי ר' אלעזר המודעי, הרואה בשנים עשר מעינות דימוי ליי"ב שבטים ושבעים תמרים דמוי לזקנים, נראה שישנה זיקה של תלות בין התמרים לעינות המים ובין הזקנים ליי"ב שבטי ישראל. כשם שהתמרים יונקים את מזונם מן המעינות כך הסנהדרין יונקת את כוחה ליצג את דבר ה' בעולם מכח יצוג שנים עשר שבטי ישראל.
ר' אלעזר המודעי הוסיף ששנים עשר עינות המים ושבעים התמרים באילם מצויים שם מיום בריאת העולם. לכאורה יש לתמוה מנין לר' אלעזר המודעי שהתמרים ועינות המים היו שם מיום בריאת העולם? נלענ"ד שר' אלעזר המודעי רצה להביע רעיון יסודי שעם ישראל מהווה את מטרת בריאת העולם, ומכח זה יש לראות את נציגיו, הם זקני הסנהדרין, כמשלימים את בריאת העולם ואת מתן תורה. גילוי רצון הקב"ה לעם ישראל ולעולם על ידי הסנהדרין נעוץ בבריאת העולם, דבר הזקנים הוא דבר ה'².

1. שמות פט"ו, כ"ז.

2. הרמב"ן בפירושו הסביר את דברי המכילתא, וז"ל: "...ורש"י כתב שתים עשרה עינות מים כנגד שנים עשר שבטים נזדמנו להם, ושבעים תמרים כנגד שבעים זקנים. לא ידעתי מהו הזמון הזה אם במעשה הנסים נעשו שם באותה שעה. אבל ראיתי במכילתא... וספר הכתוב זה כי תנו עליהם כל שבט על מביעו והזקנים ישבו בצלם לשבח האל עליהם שהכין להם כן בארץ ציה. ועוד לרבותינו במדרש של ר' נחוניה בן הקנה בכתוב הזה פירוש נפלא בעינינו."

הפירוש הנפלא עליו רומז הרמב"ן מופיע בספר הבהיר (אות נ"ג), וז"ל:

"מה דכתיב: 'ויבאו אילמה' כו' וכי מה שבח היה בשבעים תמרים, באחד מקטני המקומות יש אלף! אלא זכו לדוגמתם, שיש להם משל בתמרים כו'. ולא עוד אלא בתמרים יש שבעים מינים, דכתיב 'ושבעים תמרים'. ולא היו דומים זה לזה, ופעולות זה אינו דומה לזה, וטעם זה אינו דומה לזה."

בוהר חדש (בשלח ל', ע"ב) מופיעה גם כן ההקבלה לשנים עשר שבטי ישראל, אלא שהתמרים מומשלים שם לבני ישראל ונוסף שם ביאור השם "אילים" ומשמעותו, וז"ל הוהר:
"כשבאו לאילים באו המים לקטרג עליהם, אמר קב"ה: משה, במקום הזה אין צריך מטה, הרי יעקב שהוא האילן בשבעים נפש, והוא שבעים תמרים. ושתים עשרה עינות מים, שנים עשר שבטים."

ב. ראיות מן התורה שהזקנים מיצגים את עם ישראל. אם נתבונן בפסוקי התורה נמצא שהזקנים מתוארים כנציגי עם ישראל. ראשית יש לראות את הדמיון בין מנין הזקנים למנין בני ישראל היורדים מצרימה. בירידת בני ישראל למצרים נאמר³: "...כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". היותה במספרים באה ללמדנו שהזקנים מהווים ביטוי של תמצית עם ישראל. ובני ישראל היורדים מצרימה מהווים את תמציתו של עם ישראל.

התורה מתארת את הזקנים כ"זקני ישראל":
 כאשר הקב"ה מצווה את משה לבשר לבני ישראל את בשורת הגאולה נאמר⁴: "לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם". בשורת הגאולה לעם ישראל נעשית דרך נציגיו הם "זקני ישראל".

בשלב הראשון הקב"ה מבטיח⁵: "ושמעו לקלך..." ובפשטות הכוונה לזקנים אליהם הוא ידבר. אולם משה משיב לקב"ה⁶: "ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה'". ותשובת הקב"ה היתה האותות. התפיסה המקובלת היא שמשה חטא, דבריו "והן לא יאמינו לי" עומדים בעימות עם דברי ה' "ושמעו לקולך", וכך מובא במדרש רבה⁷:

"והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי, אותה שעה דבר משה שלא כהוגן, הקב"ה א"ל: 'ושמעו לקולך' והוא אמר: 'והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי', מיד השיבו הקב"ה בשיטתו נתן לו האותות לפי דבריו".

הרמב"ן על אתר בתחילת דבריו מביא את דברי מדרש רבה, ואח"כ מביא את פירוש

כשבעים עמודים, ושנים עשר שבטים זכותם יגן עליכם במקום הזה שנקרא אילן, והוא אלים. כד"א: 'כי יבשו מאילים אשר חמדתם' (ישעיה א', כ"ט)".

הוספת הזוהר במשמעות השם "אלים" נותנת משמעות לשבעים התמרים ממינים שונים שאינם דומים זה לזה לא במראם לא בטעמם ולא בפעולתם. ובכל זאת מתאחדים ליחידה אחת כאלים המומשל לפי הזוהר לאילן המסמל את יעקב. יעקב מסמל את אחדות כנסת ישראל שרק הוא מיטתו שלמה. איחוד כנסת ישראל איננו על ידי ביטול יחודיותו של היחיד ושל השבט, כל שבט חונה על מבועו, ומכל מבוע יונקים זקני השבט המיצגים את אותו שבט, ומכל הזקנים מתגבש הסנהדרין המאחד את כנסת ישראל כ"אלים" המאחד את שבעים התמרים.

3. בראשית מ"ו, כ"ז.

4. שמות ג', ט"ז.

5. שמות פ"ג, י"ח.

6. שם פ"ד א'.

7. שמו"ר פ"ג, ט"ו.

האב"ע⁸, וז"ל: "ור"א אמר על דרך הפשט כי ה' אמר שיאמינו בו הזקנים רק לא הזכיר שיאמינו העם, או ישמעו לקולו ואולי לא יאמינו בלב שלם ואיננו נכון".

נלענ"ד שהסבר הר"א מוכח מהפסוקים⁹ המתארים את ביצוע צווי ה': "וילך משה ואהרן ויאספו את כל זקני בני ישראל. וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה' אל משה, ויעש האותות לעיני העם", רואים בעליל שהאותות נעשו לעיני העם ואילו הדיבורים היו לפני הזקנים. משה בודאי האמין להבטחת הקב"ה "ושמעו לקולך", אלא שמשה הבין שההבטחה היא שהזקנים ישמעו, אך משה התקשה איך יעבירו הזקנים את דברי ה' אל העם, שהרי ההבטחה היתה רק לצד המעשי ושמעו לקולך ואם הזקנים לא יאמינו בלב שלם ממילא לא יוכלו להעביר את הדברים אל העם, ועל זה אמר "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקוליי", האותות לעיני העם מהוים תשובה ישירה לדברי משה המתיחסים אל העם. גם בטענת משה יש בחינה של חטא, מפני שהזקנים מיצגים את העם, ואם הקב"ה הבטיח שהזקנים ישמעו לקולו ממילא גם העם ישמע לקולו ויאמין בלב שלם.

אכן הרמב"ן צודק שבצווי למשה לדבר אל הזקנים לא מופיע שהאותות נצרכים לעם, אולם נראה כי הסיבה לכך שבצווי לא מופיע החלוקה בין הזקנים לבין העם מפני שבעולם הצווי, דיבור אל הזקנים זהה לדיבור אל העם, ואם הזקנים ישמעו לקולו ממילא העם ישמע, ואם העם לא ישמע סימן שגם הזקנים לא האמינו בלב שלם.

גם במעמד הר סיני¹⁰ הזקנים מתוארים כזקני ישראל: "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל". בפרשת מינוי הזקנים על ידי משה במדבר בפרשת בהעלותך¹¹, התורה מרחיבה בתאור הזקנים כזקני העם: "ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו...".

במדרש תנחומא¹² מבואר בהרחבה מי הם "זקני העם ושוטריו" שזכו לרוח הקדש, וז"ל התנחומא:

"אספה לי שבעים איש' וכי לא היה להם זקנים לשעבר, והלא כבר נאמר במצרים: 'לך ואספת את זקני ישראל'. אלא מפני שאמר לו הקב"ה למשה: 'אספה לי שבעים איש', ללמדך שבשעה שאמר פרעה: 'הבה נתחכמה לו... וישמו עלי שרי מסים ויבן ערי מסכנות' באותה שעה קבץ את כל ישראל ואמר להם: בבקשה מכם עשו עמי היום טובה, הינו דכתיב: 'ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך', מהו ב'פרך' - בפה רך. פרעה נטל סל ומגרפה מי היה רואה את פרעה נוטל סל ומגרפה ועושה בלבנים ולא היה עושה. מיד הלכו כל ישראל בזריזות ועשו עמו אותו היום בכל כחן לפי שהיו בעלי כח וגבורים. כיון שחשיך העמיד עליהם נוגשים, אמר להם: מנו את הלבנים. מיד עמדו ומנו אותם, ואמר להם: כזה אתם מעמידים לי בכל יום ויום. מינה את הנוגשים של מצרים על השוטרים של ישראל, והשוטרים נתמנו על יתר העם,

8. באב"ע הדברים מופיעים בצורה שונה.

9. פ"ד, כ"ט - ל'.

10. שמות כ"ד, ט'.

11. במדבר י"א, ט"ז.

12. בהעלותך י"ג.

וכשאמר להם: 'לא תאספון לתת תבן לעם' היו באין הנוגשים ומונין את הלבנים ונמצאו חסרים, היו מכין הנוגשים את השוטרים, שנאמר: 'ויכו שוטרי בני ישראל אשר שמו עליהן' וגו' והיו השוטרים מוכים על שאר העם ולא היו מוסרין אותן ביד הנוגשים, והיו אומרים: מוטב לנו ללקות ואל יכשלו שאר העם. לפיכך כשאמר הקב"ה למשה: 'אספה לי שבעים איש', אמר משה לפני הקב"ה: רבוני, איני יודע מי ראוי ומי אינו ראוי! א"ל: 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטרי' אותן הזקנים והשוטרים שמסרו עצמן ללקות עליהם במצרים במתכונת הלבנים, הם יבאו ויטלו בגדולה הזו, לפיכך הוא אומר: 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטרי'. ולפי שמסרו עצמן ללקות על הצבור לפיכך 'ונשאו אתך במשא העם'. ללמדך שהשוון הקב"ה למשה. מכאן את למד שכל מי שמוסר עצמו על ישראל – זוכה לכבוד ולגדולה ולרוח הקדש, לכך כתיב: 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטרי' מן אותם שכתוב בהן: 'ויכו שוטרי בני ישראל'.

מדברי המדרש אנו למדים שהזקנים זכו ברוח הקדש מכח הנשיאה בעול היסורין של עם ישראל.

ג. דרך בחירת הזקנים.

חז"ל בכמה מקורות, דנו איך היתה החלוקה של שבעים הזקנים על פני שנים עשר השבטים, עצם הדיון נובע מהתפיסה הבסיסית שהזקנים מיצגים את י"ב שבטי ישראל, וממילא עומדת השאלה איך שבעים מתחלקים על פני שנים עשר שבטים, נביא מקור אחד מן הירושלמי בסנהדרין¹³, וז"ל:

"שבעים איש, אמר משה: אם אטול ששה מכל שבט – הרי שבעים ושנים. עשרה משה ושנים מחמישה – איזה שבט מקבל עליו להיות פגום! מה עשה? נטל שבעין פיטקין וכתב עליהן 'זקן' ושנים חלק והטילן לקלפי. אמר להן: בואו וטלו פיטקיכם. כל שעלה בידו 'זקן' היה אומר לו: מינוך מן השמים, וכל מי שעלה בידו חלק היה אומר לו: ומה אעשה ומן השמים הוא...".

ד. הזקנים מאחדים את עם ישראל.

עד עתה ראינו שהזקנים הם מיצגי עם ישראל, ברם אם הזקנים מהווים את תמציתו של עם ישראל, כפי שבארנו בסנהדרין, הם יכולים להיות גם כן הגוף המאחד את עם ישראל. (לעיל בהערה 2 בדברי הזהר, שהסביר את השם "אלים" בארנו ששבעים הזקנים השונים מתאחדים לאילן. הזוהר המשיל את התמרים לעם ישראל. אם נקבל שהסנהדרין אכן מהווים תמצית עם ישראל התמרים המומשלים לעם ישראל מומשלים גם לזקנים). בדברי מדרש תנחומא¹⁴ מצינו משל המבאר שתפקיד הסנהדרין הוא לאחד את עם ישראל על מנת שעם ישראל יהווה כסא ה' בעולם, וז"ל המדרש:

13. סנהרין פ"א, ה"ד, ובמקביל בבלי דף י"ז ע"א.

14. תנחומא בהעלותך י"א.

"אספה לי' שבעים איש' זש"ה¹⁵ 'הבונה בשמים מעלותו ואגודתו על ארץ יסדה'. משל למה הדבר דומה? לפלטרין שהיתה בנויה על גבי הספינה, כל זמן שהספינות מחברות פלטרין שעל גביהן עומדת, לפיכך נאמר: 'הבונה בשמים מעלותו', אימתי כביכול כסאו מבוסס למעלן? בזמן שישראל עשויין אגודה אחת, לכך נאמר: 'הבונה בשמים מעלותו' אימתי? בזמן ש'אגודתו על ארץ יסדה', וכן הוא אומר: 'ויהי בישרון מלך [בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל]'. לכך אמר לו הקב"ה למשה: 'אספה לי שבעים איש' למה? שכנוסן של צדיקים הניה להם הניה לעולם...".

ה. פר העלם דבר של ציבור.

אם נתבונן בפרשת¹⁶ פר העלם דבר של ציבור בתאור החטא, נמצא התיחסות לעדת ישראל בלבד ללא זכר לבית דין הגדול ולזקנים, ורק בתאור ההקרבה מופיע שהזקנים הם הסומכים, וז"ל הפרשה:

"ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל, ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו. ונודעה החטאת אשר חטאו עליה, והקריבו הקהל... וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר לפני ה'...".

במשנה בהוריות¹⁷ ישנה מחלוקת תנאים אימתי נאמר פר העלם דבר של ציבור, וז"ל המשנה:

"הורו בית דין, ועשו כל הקהל או רובן על פיהן - מביאין פר, ובעבודה זרה - מביאין פר ושעיר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: שנים עשר שבטים מביאין שנים עשר פרים, ובעבודה זרה - מביאין שנים עשר פרים ושנים עשר שעירים. רבי שמעון אומר: שלשה עשר פרים, ובעבודה זרה - שלושה עשר פרים ושלשה עשר שעירים. פר ושעיר לכל שבט ושבט, פר ושעיר לב"ד. הורו בית דין ועשו שבעה שבטים או רובן, על פיהן - מביאים פר, ובעבודה זרה - מביאין פר ושעיר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: שבעה שבטים שחטאו - מביאים שבעה פרים, ושאר שבטים שלא חטאו - מביאין על ידיהן פר, שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאים. רבי שמעון אומר: שמונה פרים, ובעבודה זרה - שמונה פרים, ושמונה שעירים. פר ושעיר לכל שבט ושבט, פר ושעיר לבית דין. הורו בית דין של אחד מן השבטים, ועשה אותו השבט על פיהם - אותו השבט הוא חייב, ושאר כל השבטים פטורים, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: אין חייבים, אלא על הורית בית דין הגדול בלבד, שנאמר: 'ואם כל עדת ישראל ישגו' ולא עדת אותו השבט".

15. עמוס ט', ו'.

16. ויקרא פ"ד, י"ג - כ"א.

17. פ"א, מ"ה ובגמ' דף ד', ע"ב.

מדברי כל התנאים למדנו שפרשת פר העלם דבר של ציבור עוסקת בהוראת בית הדין.

לפי פשט המשנה רבי יהודה סובר שרק אם חטאו שבעה שבטים ישנו חיוב של פר העלם דבר של ציבור בית דין הגדול. אולם מדברי רבי יהודה בברייתא ב"תורת כהנים"¹⁸ משמע שגם אם שני שבטים חטאו הם מביאים פר העלם דבר. ובגמ' בהוריות¹⁹ מבואר שהוא הדין לשבט אחד, וז"ל ה"תורת כהנים":

"הכיצד? חטאו שני שבטין - מביאין שני פרים, חטאו שלושה - מביאין שלושה. ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאין. לכך נאמר 'קהל' לחייב על כל קהל וקהל, דברי רבי יהודה".

הרמב"ם²⁰ פסק כדעת רבי יהודה, ברם חלק על פשטות ה"תורת כהנים" והכבילי שגם שבט אחד ששגג על פי בית דין הגדול מביא שנים עשר פרים. הרמב"ם סובר שצריך או רוב שבטים או רוב קהל. (עיין בפרוש המשניות, בכ"מ ובל"מ הסבר מדוע הרמב"ם חרג מפשט הגמ').

מצינו אם כך שלוש דעות עיקריות:

א. רבי יהודה - כל שבט מביא, וגם אלו שלא חטאו, ולפי הרמב"ם בתנאי שרוב שבטים או רוב קהל.

ב. רבי שמעון - רק השבטים שחטאו ובית דין הגדול.

ג. רבי מאיר - מביאים רק פר אחד, ובעבודה זרה פר ושעיר.

שיטת רבי מאיר לכאורה ברורה שהרי החטא נעוץ בבית דין הגדול וממילא רק הוא המביא. בית דין הגדול מהווה את נציגי העם, וכמו שחטא בית דין הגדול מוגדר בתורה: "ונעלם דבר מעיני הקהל", (ולא ונעלם דבר מעיני בית הדין), מפני שהעלמות דין מעיני בית הדין כמוה כנעלם מעיני הקהל, כך הקרבת בית הדין כמוה כהקרבת העם. רבי מאיר בברייתא ב"תורת כהנים"²¹ דורש:

"רבי מאיר אומר: חטאו ז' שבטים או רובן ובית דין מביאין עליהם פר - כולם פטורין, שנאמר כאן 'קהל' ולהלן נאמר 'קהל', מה קהל אמור להלן בית דין אף כאן בית דין".

שיטת רבי שמעון מובנת אף היא מפני שיש כאן חטא כפול: בית הדין שהורו בטעות מחד,

18. ויקרא דבורא דחובה פרשתא ד' פרק ה', י"ד. מובאת גם בגמ' בהוריות דף ה', ע"א.

19. דף ה', ע"ב.

20. הלכות שגגות פי"ב, ה"א.

21. שם ט"ו, ובגמ' בהוריות דף ה' ע"א.

והעם העושה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה. מאידך מספר השבטים אשר חטאו צריכים להביא קרבן על חטאם בעשית העבירה ובית הדין צריך להביא על חטאו בהוראה. שיטת רבי יהודה קשה מפני שמחייבים את השבטים שלא חטאו להביא קרבן, ולכאורה מדוע השבטים שלא חטאו צריכים להביא קרבן? בברייתא ב"תורת כהנים" הנ"ל ובגמ' בהוריות דורשים את הפסוקים אבל עדיין חובתינו להסביר את הסברא.

נלענ"ד שלדעת רבי יהודה חטא בית דין הגדול כמוהו כחטא העם כולו אלא שישנו תנאי שרק כאשר ההוראה פושטת ברוב ישראל יש לה גדר של הוראה, הרמב"ם סובר שההוראה צריכה להתפשט ברוב שבטים או ברוב ציבור על מנת שיהיה לה גדר של הוראה, ואילו ה"תורת כהנים" והגמ' בבבלי סוברים שגם התפשטות בקהל שבט אחד מספיק על מנת להגדיר את ההוראה כהוראה. ונלענ"ד להוסיף שרבי יהודה לשיטתו שמביאים פר העלם דבר גם על הוראת בית דין של השבט וממילא יוצא שגם הוראה המתפשטת בשבט אחד מוגדרת כהוראה ביחס לדין פר העלם דבר, ואולי לאור זה יובן מדוע הרמב"ם פסק שצריך שההוראה תתפשט ברוב ישראל, מפני שהרמב"ם פסק כחכמים הסוברים שמביאים פר העלם דבר רק על הורית בית דין הגדול בלבד (ברם בפירוש המשניות לא משמע כך).

לכאורה שיטת רבי יהודה היא, שהחייב חל על הקהל בניגוד לרבי מאיר, אולם הרמב"ם במשנה תורה²⁰ ובספר המצות²² כותב שהחובה חלה על בית הדין, וז"ל במשנה תורה: "כל דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה אם שגגו בית דין הגדול בהוראה והורו להתירו ושגגו העם בהוראתו ועשו העם והם סומכין על הוראתו ואחר כך נודע לבית דין שטעו – הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתו בהוראה ואע"פ שלא עשו הן בעצמן מעשה, שאין משגיחין על עשיית בית דין כלל בין עשו בין לא עשו אלא על הוראתו בלבד...". וכן בספר המצות: "היא שצונו שיקריבו בית דין קרבן אם טעו בהוראה...". הרמב"ם פותח את ההלכה בציווי לכלל ישראל "וצונו" אע"פ שהמבצעים הם בית הדין, לאור דרכנו מוכן היטב מדוע המצוה על כלל ישראל ולא רק על בית דין הגדול שכן שגגת בית דין הגדול שפשטה כמוה כשגגת כנסת ישראל, והקרבת בית דין הגדול כמוהו כהקרבת כנסת ישראל, מפני שבית דין הגדול מיצג את כנסת ישראל.²³ (עיי' בהערה ביאור שיטת הרמב"ם בניסוח המצוות ומשמעות הפתיחה "צונו").

ראיה נוספת, שלדעת ר' יהודה החייב אינו נובע מחטא הקהל באופן ישיר, אלא מחטא

22. מצוה ס"ח.

23. ברמב"ם בספר המצוות ישנם שני סוגי ניסוח במצוות על שליחי הציבור ככהנים ובית דין הגדול. ניסוח אחד הוא על מצוות המוטלות באופן ספציפי על מבצע המצווה ואז הרמב"ם מגדירה על אותו מבצע, לדוגמא מצוה כ"ה: "היא שצוה הכהנים להדליק נרות" או מצוה כ"ו: "היא שצוה הכהנים לברך את ישראל..." ועוד הרבה דוגמאות. ברם ישנם מצוות שהרמב"ם פותח בציווי כללי "צונו" אע"פ שהמבצע אינו אלא הכהן או בית הדין, לדוגמא במצוה ל"ד: "היא שצונו שישאו הכהנים הארון על כתפיהם...", וכן בפר העלם דבר של ציבור המצוה היא על כלל ישראל אע"פ שהמבצעים הם בית דין הגדול. א"י"ה בל"ג אכתוב מאמר שיבאר אלו מצוות שייכות לקבוצה של צווי ספציפי ואלו מצוות שייכות לצווי כלל ישראל אע"פ שהביצוע רק על ידי שליחים ספציפים.

בית הדין, יש להביא מהברייתא בהוריות²⁴, שר' יהודה סובר, שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, ואם כן לא ברור מדוע לר' יהודה צריך שנים עשר פרים, אלא, שצריך לומר כנ"ל.

ו. מצות קידוש החודש.

מקור מצות קידוש החודש נלמד מן הפסוק בפרשת אמור²⁵: אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם, ובגמ' בראש השנה²⁶ על המשנה המתארת את קידוש החודש: "ראש כ"ד אומר מקודש וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש", מביא רב פפא מקור מן הפסוק בפרשת אמור, וז"ל: "אמר קרא: 'אשר תקראו אותם' קרי בה אתם". אם נדייק לא נאמר בפסוק שבית דין הגדול הוא מקדש החודש אלא "אתם" – עם ישראל, אלא שבית דין הגדול כמיצג עם ישראל מקדש את החודש.

מצוות קידוש החודש על ידי כנסת ישראל מגלה את כחה של כנסת ישראל בקידוש הזמנים. ב"תורת כהנים" מובא שקידוש בית דין הגדול מהווה קידוש אפילו בטעות, וז"ל ה"תורת כהנים":

"קידשוהו שלא בעדים או שבאו העדים והעידו ונמצאו זוממין, מנין שיהיה מקודש, ת"ל: 'אשר תקראו אותם במועדם' אם קריתם אותם מועדי ואם לא אינם מועדי. קידשוהו אנוסים או שוגגין או מוטעים מנין שהוא מקודש, ת"ל: 'אשר תקראו אותם במועדי אתם' אפילו מוטעים, 'אתם' אפילו אנוסין, אם קריתם אותם – מועדי, ואם לא – אינם מועדי".

בירושלמי בראש השנה²⁷ ישנו תאור גדלותו של עם ישראל בקביעת המועדים, וז"ל הירושלמי:

"א"ר סימון: כתיב²⁸: 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים' וגו'... אי זו אומה כאומה הזאת, בנוהג שבעולם השלטון אומר הדין היום, והלסטים אומר למחר הדין, למי שומעין? לא לשלטון! אבל הקב"ה אינו כן, אמרו בית דין היום ראש השנה, הקב"ה אומר למלאכי השרת העמידו בימה יעמדו סגורין יעמדו קטיגורין, שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו כ"ד לעברה למחר, הקב"ה אומר למלאכי השרת: העבירו בימה יעברו סניגורין יעברו קטיגורין, שנמלכו בני לעברה למחר. מ"ט? כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב²⁹, אם אינו חוק לישראל כביכול אינו משפט לאלוהי יעקב. ר' קריספא בשם ר' יוחנן: לשעבר 'אלה מועדי ה'' מיכן ואילך 'אשר תקראו אותם'. א"ר אילא: אם קריתם אותם – הם מועדי, ואם לאו – אינם מועדי".

24. דף ב', ע"ב.

25. ויקרא כ"ג, ד'.

26. דף כ"ד, ע"א.

27. פ"א ה"ג.

28. דברים ד', ח'.

29. תהלים פ"א, ה'.

הרמב"ם באר בהרחבה את התלות בין קידוש החודש לעם ישראל, ואת בית דין הגדול כמיצג כנסת ישראל, וז"ל בריש הלכות קידוש החודש³⁰:

"אין ראיית הירח מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית שכל אחד מונה ששה ושובת בשביעי, אלא לבית דין הדבר מסור עד שיקדשוהו בית דין ויקבעו אותו היום ראש חדש הוא שיהיה ראש חדש, שנאמר: 'החדש הזה לכם' עדות זו תהא מסורה לכם". הרמב"ם פותח את ההלכה שהדבר מסור לבית דין והפסוק ממנו מביא הרמב"ם ראייה לדבריו לא עוסק בבית דין אלא בעם ישראל – "לכם", נראה כי ההסבר הוא כפי שבארנו שבית הדין מבצע את קידוש החודש עבור עם ישראל כנציגיו. בדומה מצינו גם ברמב"ם בפרק חמישי מהלכות קידוש החודש בו הוא עוסק בברור סוג בית הדין היכול לקדש חודשים, וז"ל:

"כל מה שאמרנו מקביעות ראש חדש על הראיה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להם הסנהדרין רשות, שכך נאמר למשה ולאהרן: 'החדש הזה לכם ראש חודשים', ומפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבינו שכך הוא פירוש הדבר – עדות זו תהא מסורה לכם וכל העומד אחריכם במקומכם...".

אין ספק שהרמב"ם כאן פירש את הביטוי "לכם" על בית הדין, ובפשטות הרמב"ם למד מן הפסוק שה"לכם" מתיחס למשה ואהרן, ברם בהמשך הפסוק מופיע "ראשון הוא לכם לחודשי השנה", וכאן בודאי הביטוי "לכם" מתיחס לעם ישראל, אלא שלפי דרכנו הדיבור למשה ואהרן המסמלים את הסנהדרין, כמוהו כדיבור לעם ישראל כולו. בספר המצוות³¹ מצינו גם כן הגדרה כפולה: צווי לכלל ישראל וביצוע רק על ידי הסנהדרין, ושם מופיע חידוש גדול בתפקידם של בני ארץ ישראל בקידוש החודש, וז"ל בספר המצוות:

"הוא שצונו לקדש חדשים ולחשוב חדשים ושנים, וזו היא מצות קדוש החדש... אבל מצוה זו לא יעשה אותה זולתי בית דין הגדול לבד ובארץ ישראל לבד, ולכן בטלה הראיה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטל הקרבת הקרבנות בהעדר המקדש ובוזה יטעו המינין הנקראים בכאן במזרח קראים, וזה שורש גם כן שלא יודו בו גם כן זולתינו מכלל הרבנים והולכים עמהם באפילה בחשכה. ודע שתשבון זה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי חדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד אלא בעת הצורך, ובהעדר החכמים מארץ ישראל או אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע חדשים בחוצה לארץ כמו שעשה רבי עקיבא כמו שהתבאר בתלמוד ובוזה קושי גדול וחזק. והידוע תמיד שבית דין הגדול אמנם היה בארץ ישראל והם יקבעו חדשים ויעברו שנים בפנים המקובלים אצלם

30. פ"א, ה"ה.

31. מצוה קנ"ג.

ובקבוצם גם כן. ובכאן שורש גדול מאוד מרשי האמונה לא ידעהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה, וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעו זה היום יום טוב או ראש חודש ומפני אמרם שזה היום ראש חודש או יום טוב יהיה יום טוב או ראש חודש בין שהיתה פעולתם זו בחשבון או בראיה, כמו שבא בפירוש אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם כו' אין לי אלא מועדות אלו, כלומר שיאמרו הם שהם מועדות אפילו שוגגין אפילו אנוסין אפילו מוטעין כמו שבאתנו הקבלה, ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו בו בני ארץ ישראל כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום לא בראיה ועל קביעתם נסמוך לא על חשבוננו, אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא בעלמא, והבן זה מאוד. ואני אוסיף לך ביאור. אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל לעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו או כלום בשום פנים, לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חודשים אלא בתנאים הנזכרים, כמו שביארנו 'כי מציון תצא תורה' וגו'...".

לכאורה דברי הרמב"ם קשים, שהרי הוא מודה שקידוש חודשים היום נעשה על ידי קביעת בית דין הגדול שבארץ ישראל שהיה כבר, ואם כן לשם מה היום צריך את בני ארץ ישראל בארץ ישראל? נלענ"ד שלאור דרכנו מצוות קידוש החודש היא על בני ארץ ישראל בכל דור ודור, ובדרך כלל בית דין הגדול המקדש על פי הראיה מבצע את קידוש החודש כשליחי עם ישראל וכנציגיו. הרמב"ם חידש שבית דין הגדול קידש לעתיד את כל החודשים, ברם אין שום ערך לקביעת בית דין הגדול ללא עם ישראל שהצווי חל עליו. בשאילתות דרב אחאי גאון מצינו גם כן שחובת קידוש החודש היא על כלל ישראל, וז"ל: "דמחיבי בית ישראל ליקבע ירחי".

ז. שיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה.

הרמב"ם בהלכות סנהדרין³² מסביר את הצורך בסמיכה ואיך סומכים, וז"ל:

"אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה צריך שיהיה אחד מהן סמוך מפי סמוך, ומשה רבינו סמך יהושע ביד, שנאמר: 'ויסמוך את ידו עליו ויצוהו', וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם ושרתה עליהם שכינה, ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו... וכיצד היא הסמיכה לדורות, לא שיסמכו ידיהם על ראש הזקן אלא שקורין לו רבי ואומרים לו – הרי את סמוך ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות.... אין קרוי אלהים אלא בית דין שנסמך בארץ ישראל בלבד, והם האנשים החכמים הראויים לדון שבדקו אותן בית דין של ארץ ישראל ומינו אותן וסמכו אותן".

תפקידה של הסמיכה לקשר את הדיינים ובתי הדין למשה רבינו. מצינו כמה פסוקים המשתפים את השכינה בדיון בית הדין: "ה' ניצב בעדת אל"³³, "והגישו אדניו אל האלהים"³⁴, "עד האלהים יבא דבר שניהם"³⁵, "אשר ירשיעון אלהים"³⁵, "כי המשפט לאלהים הוא"³⁶, "כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר המשפט"³⁷, "ועמדו שני אנשים אשר להם הריב לפני ה'".³⁸ פסקי הדיינים מהוים המשך דבר ה' במתן תורה על ידי משה, באמצעות הסמיכה, איש מפי איש עד משה רבינו. לאור זה צריכה ביאור שיטת הרמב"ם⁴⁰ בחידוש הסמיכה:

"...נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סומכים ויש להם לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך אחרים, אם כן למה היו החכמים מצטערים על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי הוא נסמך מפי בית דין והדבר צריך הכרע".

נלענ"ד שלאור דברינו לעיל, שבית הדין יונק את כוחו ליצג את דבר ה' בעולם מכח כנסת ישראל, ניתן להבין את חידושו של הרמב"ם. דין הנסמך איש מפי איש עד משה רבינו יונק את כוחו ממשה רבינו, המסמל את מתן תורה. כאשר פוסק הקשר בין משה רבינו לבין בית הדין והדיינים על ידי ביטול הסמיכה ישנו צורך ביניקה מתודשת מכלל ישראל כולו, המיוצג על ידי "כל החכמים שבארץ ישראל", על מנת שיהיו תנאים להמשך מעמד הר סיני על ידי בית הדין והדיינים. גם במעמד הר סיני היה תנאי של חניית עם ישראל כאיש אחד בלב אחד, וכפי שהוכחנו בשיעור על "הארון והמקדש" שמעולם לא היתה ירידת שכינה לתחתונים אלא לכלל ישראל כולו, ואם כן ברור מדוע הסכמת כל חכמי ארץ ישראל תוכל לחדש את התנאים לירידת שכינה לבית הדין דרך הדיינים. דברינו מראים את בית הדין כמשלים את מתן תורה על ידי בני אנוש, הם הדיינים היושבים בבית הדין.

ח. גדר כיבוש רבים.

הרמב"ם בהלכות מלכים⁴¹ הגדיר מהו כיבוש רבים, וז"ל:

"כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין – הרי זה כיבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר. והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה".

33. תהילים פ"ב, א'.

34. שמות כ"א, ו'.

35. שמות כ"ב, ח'.

36. דברים א', י"ז.

37. דברי הימים ב' י"ט, ו'.

38. דברים י"ט, י"ז.

40. הלכות סנהדרין פ"ד, ה"א.

41. פ"ה, ה"ו.

דברים אלו הם בניגוד למה שכתב בעצמו בריש תרומות בו הוא מגדיר כיבוש רבים:
 "מדעת רוב ישראל", וז"ל הרמב"ם:

"ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת
 רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים...".

ברם גם בהלכות תרומות הלכה אח"כ כותב הרמב"ם שהגדרת כיבוש רבים היא על פי
 בית דין הגדול:

"הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען, כגון – ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא
 בהן אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כארץ ישראל
 לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר...".

לאור הנ"ל אין קושי מדוע הרמב"ם בהלכות מלכים מגדיר כיבוש רבים על פי בית דין
 הגדול ואילו בהלכות תרומות הרמב"ם מגדיר "מדעת רוב ישראל", מפני שבית דין הגדול
 הוא המאחד את עם ישראל, וללא שאלת בית דין הגדול אין כאן מלחמה "מדעת רוב
 ישראל". בהלכות מלכים בהן הרמב"ם דן הלכה למעשה הדרך לשאול את רוב ישראל היא
 על ידי שאלת זקני ישראל, ברם בהלכות תרומות בהן דן הרמב"ם במהות הקדושה, לא בית
 דין מצד עצמו הוא המקדש אלא כנסת ישראל המיוצגת על ידי בית הדין הגדול. גם בהלכות
 תרומות, בהן מתמודד הרמב"ם עם מלחמות דוד, הוא נוקט בתאור המעשי והוא שדוד שאל
 את בית דין הגדול (עיין ב"משפט המלוכה"⁴² שנקט בדרך מפולפלת שלא על דרך הפשט
 להסביר את הרמב"ם).

על פי זה מובן מדוע המשנה בריש סנהדרין פוסקת: "ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא
 על פי בית דין של שבעים ואחד", וכך פוסק הרמב"ם⁴³. לדעת הרמב"ם⁴⁴ בין במלחמת
 הרשות ובין במלחמת מצוה צריך לשאול גם באורים ותומים, ונראה שניתן לומר, לדעת
 הרמב"ם, שבמלחמת רשות צריך לשאול את כנסת ישראל ואת ריבונו של עולם, ובמלחמת
 מצוה צריך לשאול רק באורים ותומים, ואין צורך לשאול את העם מפני שזוהי מצוה ככל
 המצוות שלא צריך לשאול את העם. את כנסת ישראל שואלים באמצעות הסנהדרין המיצגת,
 ואילו את ריבונו של עולם שואלים על ידי אורים ותומים.

42. הלכות מלכים פ"ה, ה"ו.

43. הלכות מלכים פ"ה, ה"ב.

44. הוספות לספר המצוות לאוין י"ז.

(הראב"ד – א"א ולא אפילו אליהו ובית דינו הואיל ופשט איסורן בכל ישראל
 כדאיחא בע"ז").

מצינו במשנה בריש סנהדרין שגם להוסיף קדושה על העיר והעזרות יש צורך בבית דין של שבעים ואחד, ונלענ"ד שהרעיון שרק כנסת ישראל בכללותה יכולה ליצור קדושה על ירושלים וארץ ישראל, שמשמעותה קדושה של השראת שכינה, וכפי שבארנו אין השראת שכינה בלי כל כנסת ישראל.

ט. דין עגלה ערופה.

בפרשת עגלה ערופה⁴⁵ מצינו פעמיים התיחסות לזקנים, פעם ראשונה ביחס למדידה: "ויצאו זקניך ושופטיך ומדדו אל הערים אשר סביבת החלל", ופעם שניה לגבי תהליך ביצוע צווי התורה בעגלה: "והיה העיר הקרבה אל החלל ולקחו זקני העיר ההוא עגלת בקר אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעל. והורדו זקני העיר ההוא את העגלה אל נחל. איתן... וכל זקני העיר ההוא הקרבים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו...". ביחס למדידה לא נאמר "זקני העיר היא" אלא "זקניך ושופטיך". במשנה בסוטה⁴⁶ שנינו:

"ויצאו זקניך ושופטיך שלשה מבית דין הגדול שבירושלים היו יוצאין. רבי יהודה אומר: חמישה, שנאמר: 'זקניך' - שנים, 'ושופטיך' - שנים, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד", ובגמ' מובאת ברייתא הסוברת שתנא קמא הוא רבי שמעון, ודרשתו: "זקניך שנים, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד".

הגמ' שם דנה בדרשת רבי שמעון ורבי יהודה, וז"ל הגמ':

"ורבי שמעון נמי הכתיב: 'ושופטיך'! ההוא מיבעי ליה למיוחדין שבשופטיך (רש"י: הנך דלשכת הגזית). ורבי יהודה? מזקני זקניך נפקא. ורבי שמעון? אי כתב רחמנא זקני - הוא אמינא אפילו זקני השוק, כתב רחמנא 'זקניך'. ואי כתב רחמנא 'זקניך' - הוא אמינא אפילו סנהדרין קטנה, כתב רחמנא 'שופטיך' - למיוחדין שבשופטיך. ורבי יהודה גמר זקני זקני מזקני העדה, מה להלן מיוחדין שבעדה אף כאן מיוחדין שבעדה...".

יוצא איפוא שלכו"ע את המדידה מדדו זקני בית דין הגדול היושב בלשכת הגזית, וכן נפסק ברמב"ם⁴⁷. בגמ' שם דורשים דרשה מיוחדת שאין דין שליחות במדידה. כמו"כ כולי עלמא מודים שצריך פורום של בית דין. לכאורה תמוה לשם מה זקני בית דין הגדול צריכים להתעסק במדידה ולא ניתן לשלוח שליחי בית דין, והרי עיקרה של הפרשה נעשית על ידי

45. דברים כ"א א' ט'.

46. דף מ"ד, ע"ב.

47. הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ט, ה"א.

זקני העיר!⁴⁸ (עיין בהערה דעת ה"מנחת חינוך")
 בבבלי⁴⁹ ובירושלמי⁵⁰ מצינו את שיטת רבי אליעזר בן יעקב החולק על רבי שמעון ורבי
 יהודה הנ"ל ומצריך מעמד נרחב הרבה יותר, וז"ל:

"תניא – רבי אליעזר בן יעקב אומר: 'ויצאו זקניך ושופטיך'. 'זקניך' – זו סנהדרין.
 'ושופטיך' – זה מלך וכהן גדול. מלך – דכתיב: 'מלך במשפט יעמיד ארץ', כהן גדול
 – דכתיב: 'ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט'...".

ובהמשך הסוגיה מבואר שלדעת רבי אליעזר בן יעקב צריך את כל הסנהדרין למדידה,
 לכאורה תמוה טובא – לשם מה יש צורך למדידה במלך כהן גדול וכל הסנהדרין, וכי לא
 תכל לבטל את כל הסהדרין מלשכת הגזית?

האברבנאל מסביר מדוע לא לוקחים למדידה מזקני העיר, וז"ל: "...ולא יהיו זקני אחת
 מהערים לפי שהיו קרובים לעצמם בענין המדידה". לענ"ד דעתו קשה שהרי יכלו לקחת
 מזקני סנהדרין קטנה מעיר רחוקה הרבה יותר או מזקני סנהדרין קטנה שעל פתח העזרה או
 על פתח הר הבית. האלשיך בספרו "תורת משה" מגדיר את מטרת יציאת זקני בית דין
 הגדול לקבוע מי הגורם לחלל – "והוא כמשפט כולל בין ערי ישראל לדעת על מי היתה
 אשמת הדבר", לדידו ברור מדוע דוקא זקני בית דין הגדול שהוא בית הדין שיכול לדון בין
 שבטי ישראל".

הרמב"ם במו"נ⁵¹ סובר שיציאת זקני בית דין הגדול הוא כדי להרכות את שיחת ביני
 אדם ודיבורם, ואולי בפרסום הדבר יודע ההורג.

נלענ"ד שהתורה מצריכה את זקני הסנהדרין לצאת מלשכת הגזית למדוד מפני שגם הם
 אחראים למצב בו נהרג אדם, וכמו שמצינו שהורג נפש בשגגה יושב בעיר המקלט "עד מות
 הכהן הגדול"⁵², ומסבירה הגמ'⁵³: "אמר ההוא סבא מפירקיה דרבא: שמיעה לי, שהיה להם
 לבקש רחמים על דורן ולא ביקשו. ואיכא דמתני: כדי שיתפללו על בניהם שלא ימותו", כך
 אחראי גם בית דין הגדול המיצג את כנסת ישראל אם נהרג אדם, וכן מלך האחראי על סדרי
 הממלכה.

מצינו מדרש בילקוט שמעוני⁵⁴ המבטא את אחריות הסנהדרין לחינוכו של עם ישראל ועל
 ידי כך את אחריותו לשפיכות דמים, וז"ל המדרש:

48. ה"מנחת חינוך" מצוה תק"ל סובר שזקני בית דין הגדול צריכים לצאת ועל זה נדרשה הדרשה:
 "ויצאו" – הם ולא שולחיהם, אבל את עצם המדידה יכולים לבצע גם שליחי בית הדין, ברם גם הוא

מודה שפשטות הרמב"ם אינה כן, ואכמ"ל.

49. סוטה דף מ"ה, ע"א ובסנהדרין י"ד, ע"ב.

50. פ"ט, ה"א.

51. חלק ג' פרק מ'.

52. במדבר ל"ה.

53. מכות דף י"א, ע"א.

"יפתח הגלעדי נדר שלא כהוגן להעלות בתו על גבי המזבח. נתקבצו אליו אנשי אפרים לעשות עמו מריבה גדולה. היה לפנחס שיאמר להם: להתיר את נדרו לא באתם, אלא לעשות מריבה באתם! אלא הוא לא מיתח בבני אפרים והוא לא התיר את נדרו ליפתח. יושב על כסא שופט צדק יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים אחר ששם זה נפשו בכפו ובא להציל את ישראל מבני עמון ומואב ובאו לעשות עמו מריבה מיד עמד והרג מהם שנים וארבעים אלף... ומי הרג אותם? פנחס שהיה ספק בידו למחות ולא מיתח ולהתיר לו נדרו ליפתח ולא התיר. וכל מי שספק בידו למחות ואינו מוחה להחזיר את ישראל למוטב ואינו מחזיר – כל דמים שנשפכו בישאל נשפכו על ידיו, שנאמר⁵⁵: 'ואתה בן אדם צופה נתתיך וגו' ואתה כי הזהרת (את) (ה)רשע' מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה. אם תאמר אותם שנים ושבעים אלף שנהרגו בגבעת בנימין מפני מה נהרגו? היה להם לסנהדרי גדולה שהניח משה ויהושע ופנחס בן אלעזר עמהם שיקשרו חבלים של ברזל במתניהם ויגביהו בגדיהם למעלה מארכובותיהם ויחזרו בכל עיירותיהם של ישראל, יום אחד ללכיש, יום אחד לעגלון, יום אחד לחברון, יום אחד לבית אל, יום אחד לירושלים, וילמדו אותם דרך ארץ בשנה בשנים בשלש בארבע בחמש עד שיתישבו ישראל בארצם. יתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולם כלו שברא מסוף העולם ועד סופו, הם לא עשו כן אלא כיון שנכנסו ישראל לארצם כל אחד ואחד רץ לכרמו ולזיתו ואומר: שלום עלי נפשי, שלא להרבות הטורח... וכשעשו בגבעת בנימין דרכים מכוערים ודברים שאינם ראויים יצא הקב"ה להחריב את העולם כולו ונפלו מהם שבעים ושנים אלף, ומי הרג אותם? סנהדרי גדולה שהניח משה ויהושע ופנחס עמהם..."

י. תוקף גזרות, תקנות, ומנהגי בית דין הגדול.
הרמב"ם בפרק ב' בהלכות ממרים מחלק בין תוקף פסק בית דין הגדול בדיני תורה לתוקפו בדיני דרבנן לסוגיהם השונים, וז"ל:

"א. בית דין גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד ונראה לו טעם אחר לסתור אותו – ה"ז סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו. שנאמר: 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם' אינך חייב ללכת אלא אחר ב"ד שבדורך.

ב. ב"ד שגזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברי הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג – אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין... (הראב"ד – א"א ולא אפילו אליהו ובית דינו הואיל ופשט איסורן בכל ישראל כדאיתא בע"ז").

54. ילקוט שמעוני שופטים ס"ח.

55. יחזקאל ג' י"ז. ל"ג ז' – ח'.

ג. בד"א בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה אלא כשאר דיני תורה, אבל דברים שראו ב"ד לגזור ולאסרן לעשות סייג אם פשט איסורן בכל ישראל אין ב"ד גדול אחר יכול לעקרן ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים".

מקור דברי הרמב"ם המחלק בין דיני תורה "שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך", שניתן לבית דין אחר לחלוק גם אם אינו גדול בחכמה ובמנין לבין גזרות ותקנות שפשטו בכל ישראל שצריך בית דין גדול בחכמה ובמנין, בסוגיה בעבודה זרה. על דברי המשנה⁵⁶:

"ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה...השמן שלהן. רבי ובית דינו התירו את השמן".

הגמ' שם⁵⁷ (ל"ו ע"א) דנה בהתר השמן וז"ל הגמ':

"והשמן שלהן. שמן רב אמר: דניאל גזר עליו ושמואל אמר: זליפתן של כלים טמאים אוסרתן... א"ל שמואל לרב: בשלמא לדידי דאמינא, זליפתן של כלים אסורין אוסרתן היינו דכי אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא ואמר: דריש ר' שמלאי בנציבין: שמן ר' יהודה ובית דינו נמנו עליו והתירוהו, קסבר נותן טעם לפגם מותר אלא לדידך דאמרת דניאל גזר עליו, דניאל גזר עליו, דניאל גזר ואתא ר' יהודה הנשיא ומבטל לה, והתנן אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אא"כ גדול המנו בחכמה ובמנין?...".

הרמב"ם הבין שתקנה או גזרה שלא פשטה בכל ישראל אין צורך בכלל בכיטול ואיגלי מילתא שלא היה בה כח מעיקרא כפי שמפורש בה"ו ברמב"ם:

"הרי שגזרו בית דין גזירה ודימו שרוב הקהל יכולין לעמוד בה. ואחר שגזרוה פקפוק העם בה ולא פשטה ברב הקהל הרי זו בטלה ואינן רשאים לכופף את העם ללכת בה".

הרמב"ם סובר שכל כחה של הגזרה אינו אלא מכח עם ישראל ולכן אם הגזרה לא פשטה אין בה כלל תוקף. בניגוד לרמב"ם ישנה סיעה שלמה של ראשונים⁵⁸ המצריכים לבטל גזרה שלא פשטה, ובודאי לדידם תוקף הגזרה נעוץ בבית הדין. ברם לדעת הר"ן אם לא פשטה וגם אין ציבור יכולין לעמוד בה אין צורך בבית דין גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין.

56. דף ל"ה, ע"ב.

57. דף ל"ו, ע"א.

58. הראב"ד, תוד"ה "בשלמא", ריטב"א, ר"ן ועו"ר בסוגיה בע"ז.

נלענ"ד שאם בית דין הגדול הורו הוראה ביחס לדיני תורה זכותו וחובתו של כל בית דין לדרוש את התורה על פי חכמתו, והתורה מצווה לשמוע "אל השופט אשר יהיה בימים ההם", יכולת כל בית דין לדרוש את התורה על פי בינתם לפי כללים שהתורה נדרשת בהם נעוץ בנצחיות התורה, ברם אם בית דין הגדול רוצה ליצור דין חדש מדרבנן שאיננו יונק מדרשות התורה, יש צורך בקבלת כלל ישראל, אם ההוראה פשטה בכל ישראל ההוראה קיבלה תוקף מכה קבלת ישראל, ולא שייך שבית דין אחר יבטל את התקנה אלא בתנאים מסוימים. קבלת כנסת ישראל נותנת תוקף לפסק בית דין, ולהיפך – אם ההוראה לא פשטה בכל ישראל אין להוראה כח לחייב את כנסת ישראל.

ה"כסף משנה" על אתר מביא ראייה להלכה א' ברמב"ם: "...ממאי דאשכחן תנאי בתראי דפליגי אקמאי וכן אמוראי בתראי פליגי אקמאי".

י"א. תוקף חתימת המשנה והתלמוד.

הראשונים והאחרונים דנו מה תוקף חתימת התלמוד שהרי לא היה בית דין הגדול בחתימת התלמוד. הרמב"ם בהקדמה ל"ד החזקה מבאר מה כח חתימת התלמוד, וז"ל:

"...אבל כל הדברים שבגמ' הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמ' ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמ' הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום".

ה"כסף משנה" בהלכות ממרים הנ"ל הקשה על דברי עצמו "דאשכחן תנאי בתראי דפליגי אקמאי וכן אמוראי בתראי פליגי אקמאי", מדוע אמוראים אינם חולקים על תנאים ומתריץ יסוד גדול בתוקפו של התלמוד, וז"ל:

"ואם תאמר אם כן אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי, דהא בכל דוכתא מקשינן לאמורא ממתניתין או מבריייתא, וצ"ל אנא דאמרי כי האי תנא ואם לא יאמר כן קשיא ליה, וכפי דברי רבינו הרשות נתונה להם לחלוק על דברי התנאים? ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמרא שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".

בדומה לדברי ה"כסף משנה" מצינו באגרת רב שרירא גאון⁵⁹ שכתב על המשניות: "וכד חזו עלמא צורתא דמתניתין ואמתת הדברים, ודוקא דמלות שבקו הנך תניני דהוה תני, ופשטין אלין הלכתא בכל ארץ ישראל והוויין שאר הלכתא כלהו אשתביקו והוויין כגון

ברייתא, ומאן דמעיינן בהו כמאן דמעיינן בפירושי או בלישני רויחי, אבל סמכא דישראל על אלין הלכתא הוה וקיבלון כל ישראל כדחזינון, באמונה. וליכא אדם דאיפלוג בהא".
 וכן גם בספר "הקבלה" לראב"ד, מצינו, שסמכות התלמוד נובעת מכח הסמכת וקבלת כל ישראל, וז"ל הראב"ד: "הדור השביעי, מרימר ומר בר רב אשי וחבריהם. הם סיימו את התלמוד בבלי, ונחתם בשנת ד' אלפים רס"ה ליצירה, ונתפשט בכל ישראל וקבלו אותו עליהם ולמדו אותו ברבים חכמי כל דור ודור והסכימו עליו כל ישראל, ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע".

הסמ"ע⁶⁰ נתן תוקף לקבלה כתורת משה, וז"ל: "ואין כח ביד שום גאון לחלוק על מה שכתוב במשנה ובתלמוד אף שיאמר לדבריו טעמים וראיות המקובלים ליה לחכמי הדור. כמו שאין לנו לחלוק על תורת משה שקבלה מפי הגבורה וקבלוהו עליהן בהסכמה ובס' רבוא, וכן קבלו עליהם כל חכמי הדור המשנה והתלמוד כל א' לזמנו וכנ"ל".

רבי אלחנן וסרמן הי"ד בקונטרס דברי סופרים⁶¹ הקשה על דברי ה"כסף משנה": "צ"ע להבין קבלה זו מה טיבה, ובמה כחה יפה שלא יהיה אפשר לחלוק גם על הקבלה הזאת בעצמה, כמו שאפשר היה לחלוק על התלמוד בלא קבלה זו".
 מדברי ה"כסף משנה" נמצאנו למדים שכל תוקף חתימת התלמוד אינו אלא מכח "קיימו וקבלו", יש מקום לדון האם דבריו על הקבלה זהים עם דברי הרמב"ם בהקדמה לי"ד החזקה.

אם נעיינן בדברי הרמב"ם נראה שדבריו מחולקים לשני נימוקים. הנימוק הראשון ש"הסכימו עליהם כל ישראל", והנימוק השני שהחכמים הם "כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום". ביחס לנימוק הראשון הרמב"ם מחייב את המנהגים התקנות והגזרות, ואילו ביחס לנימוק השני הרמב"ם מוסיף: "או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא". שני הנימוקים מובנים היטב אם נסביר שכח התלמוד ככח בית דין הגדול, וכמו שבהלכות ממרים הרמב"ם חילק בין דיני דאורייתא שבית דין הגדול למד לדיני דרבנן ורק בדיני דרבנן הרמב"ם הצריך התפשטות בכל ישראל, כך גם דיני התלמוד העוסקים בלימודים של דיני דאורייתא תקפים מעצם ראית חכמי התלמוד בדומה לחכמי בית דין הגדול. החזו"א בקונטרס השיעורים⁶² מתבטא: "והנה חז"ל בעלי הגמ' שהן סנהדרין לכל ישראל...".

עלינו לברר כיצד ניתן ליחס לגמ' כח של בית דין הגדול! וישנן שתי בעיות מרכזיות: האחת – העדר דינים סמוכים, והבעיה השניה – בית דין הגדול כוחו רק בלישכת הגזית לדעת הבבלי והרמב"ם. רבי אלחנן וסרמן הי"ד בקונטרס "דברי סופרים"⁶³ התמודד עם הבעיות, וז"ל:

60. הקדמה לשו"ע "חושן משפט".

61. "קובץ שיעורים" ח"ב, שם סימן ב' אות ו'.

62. אר"ח סעיף ה'.

63. שם סימן ב'.

"(ג) ונראה מדברי הרמב"ם שהסכמת כל חכמי ישראל או רובן יש להן הכח של ב"ד הגדול, ואף דבב"ד הגדול גופא קיי"ל שהמקום גורם ואם מצאן בבית פאגי והמרה עליהן פטור היינו דגזה"כ הוא דכשאינו במקומן אינן נחשבין לב"ד של כל ישראל, שהרי אינם אלא שבעים ואחד והם מיעוטא דמיעוטא נגד כל חכמי ישראל, ורק כשהם במקומם בלשכת הגזית או הם ב"ד של כל ישראל, וכמו בב"ד של שבט צריך אותו השבט לשמוע לב"ד שלו כן ה"נ כשב"ד הגדול יושבים בלשכת הגזית הן ב"ד על כל ישראל, וכל ישראל חייבין לשמוע להן אף ששאר חכמי ישראל גדולין מהן הרבה במנין או אפשר גם בחכמה מכל מקום גזה"כ הוא שאי אפשר לחלוק על ב"ד הגדול בשום אופן והחולק עליהם חייב מיתה. אבל כשאינן במקומן אין להם אותו הכח אלא הרי הן בכלל כל חכמי ישראל, ואם החולקין עליהן היו רוב בטלו במיעוטן.

(ד) וכל זה הוא רק בב"ד של שבעים ואחד דהם מיעוטן של חכמים אבל קיבוץ כל חכמי ישראל או רובן בכל מקום שהם הם ב"ד של כל ישראל מאליהן, וע"כ עליהם אמרה תורה: 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם' אין לך אלא שופט אשר בימך. וצריך שגם החולקים יהיה להם כח של בית דין הגדול ואז הם רשאים לחלוק גם על ב"ד הגדול שקדמו להן, אבל אם אין להחולקין כח של ב"ד הגדול אי אפשר להן לחלוק על ב"ד הגדול בשום אופן אפילו אם החולקין הם הרבה יותר במנין ואפשר גם בחכמה מב"ד הגדול, וכל זה מבואר ברמב"ם בריש ממרים.

(ח) ונראה דקיבוץ כל חכמי ישראל יש לו כח של ב"ד הגדול אפילו בזמן דליכא סמוכין, דהא בשעת חתימת התלמוד כבר בטלה הסמיכה ומ"מ חייבין כל ישראל לשמוע להן, דאמרה תורה אין לך אלא שופט אשר בימך ואין לנו שופט אחר אלא הסכמת כל חכמי ישראל שבאותו הדור הראויין להוראה, ע"כ עליהם צוותה התורה לשמוע להן. וזהו טעמו של הרמב"ם שכתב בפירושו המשנה פ"ק דסנהדרין, ובחיבורו הגדול פ"ד מסנהדרין, דגם בזה"ז אם יסכימו כל חכמי ישראל (או רובן) לסמוך חכם מהחכמים אף שהם בעצמם אינם סמוכים מ"מ סמיכתן סמיכה עיי"ש...".

רבי אלחנן וסרמן רואה את כל חכמי ישראל כמתמודדים עם הצורך בסמוכים ועם הצורך בלשכת הגזית. נראה להוסיף ולבאר את דבריו שבית דין הגדול היושב בלשכת הגזית שונה באופן משמעותי בתפקידו מבית דין הגדול הגולה ליבנה ושאר מקומות. אחד התפקידים של בית דין הגדול הוא הנהגת כנסת ישראל, בית דין היושב במקום השכינה ממלא את יעודו בהנהגת עם ישראל מכח יצוג כנסת ישראל. בית דין הגדול הגולה ליבנה עיקר תפקידו בזיקוק התורה, כינוסה ועריכתה לפני הגלות הגדולה, בית דין הגדול ביבנה לא מילא תפקיד מרכזי בהנהגת עם ישראל, וממילא על מנת ליצג את עם ישראל יש צורך בכל חכמי ישראל.

נלענ"ד לבאר באופן שונה איך יש תוקף לתלמוד ככח בית דין הגדול אע"פ שאיננו במקום השכינה ואין בו סמוכים. לעיל בארנו את שיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה והסברנו שהסכמת כל החכמים יש בה מעין תנאים של מעמד הר סיני ולכן הדיין הנסמך מקבל מעמד כאילו יונק באופן ישיר ממשא איש האלהים. משמעות לשכת הגזית הנמצאת סמוך לשכינה היא נתינת תוקף לבית דין הגדול מצד יצוג השכינה כפי שנבאר לקמן, ואם כן כמו שבחידוש הסמיכה הסכמת כל החכמים מקשרת את הדיין לדבר ה' במעמד הר סיני, כך גם

כאן כל חכמי ישראל מהווים דרך הנותנת לסנהדרין, שאינו במקום השכינה, מעמד זהה לבית דין היושב סמוך לשכינה, ושניהם מהווים המשך גילוי שכינה בתחתונים אחרי מעמד הר סיני.

רמז לזה מצאתי בתשובות הריב"ש סימן צ"ט בשם הרמב"ן, וז"ל: "...וכתב הרמב"ן ז"ל במשפט החרם שכן הדין בכל קבלת הרבים שחלה עליהם ועל זרעם כדאשכחן בקבלת תורה וכן במגלה ובצומות". אלא, שאת דברי הריב"ש ניתן לבאר כסמ"ע, ואז תוקף התלמוד יותר מבית דין הגדול, שהרי על תורת משה לא ניתן לחלוק.

לאור ההסברים בדעת הרמב"ם קשה לזהות את דברי הרמב"ם עם דברי ה"כסף משנה" (ישנם עוד כמה הבדלים מהותיים בין דברי ה"כסף משנה" והרמב"ם ברם אכמ"ל).

יש להעיר, שהר"ן בדרשותיו⁶⁴ כתב במפורש שסמכותו של התלמוד אינו מכח בית דין הגדול. הר"ן נקט בדרך חדשה, שישנה מצווה והיא – "אחרי רבים להטות", והיא מהווה את מקור סמכות התלמוד, עיין שם. ברם, ברמב"ם מסתברת דרכו של ר' אלחנן וסרמן הי"ד שכח הגמ' ככח בית דין הגדול.

ביחס לשאלה מדוע אמוראים לא חולקים על תנאים⁶⁵.

64. דרשה י"ב.

65. הגאון ר' אלחנן וסרמן מביא בספרו קובץ שיעורים לבבא בתרא סימן תרל"ג בשם הגר"ח מבריסק ביחס לדין "רב תנא הוא ופליג", וז"ל שם: "ודבר זה שאלתי מכבוד מורי ורבי הגאון ר' חיים הלוי זצ"ל מבריסק, והשיב, בדאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על תנא, והא דמותבין תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דברי התנא לא היה חולק עליו, אבל במקום שחולק להדיא אפשר להיות הלכה כמותו". עיין שם. ובדומה כתב החזו"א⁵⁶: "אבל האמת בזה שדור שאחר המשנה ראו את מיעוט הלכות נגד בעלי המשנה, וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים, ואחרי שידעו אמיתת הדבר שאי אפשר ששיגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים, לא היו רשאים לחלוק, והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום. וגם מחתימת התלמוד ביטלו דברי אמורא שאמר מחמת העלמת דברי התנא, ורק רב ברחב לבבו לא נתבטלו דבריו". ברם לענ"ד קבלת המשנה והגמ' לא היתה על ידי מעמד בפועל, אלא קבלה בפרספקטיבה של דורות, וממילא אין קושי לאמץ גם את דרכו של הגאון ר' אלחנן וסרמן, וגם את דעתו של הגר"ח, ולא כחזו"א שראה סתירה בין הדברים.

אכן הגאון ר' אלחנן השיב לחזו"א: "דבר פשוט הוא אפילו לתינוקות, כי לחלוק על חכם גדול, אי אפשר בלתי אם החולק הוא בר הכי פלוגתיה של הקודם, כי הרי צריך לעמוד על סוף דעתו של מי שקדמו כדי שיוכל לחלוק עליו. ואם אינו בר הכי, הרי אפשר שנעלם ממנו טעמו וסברתו של החכם הקודם, ואילו נתגלה לו טעמו היה רואה בעצמו שאין לו על מה לחלוק. ואף שמבואר ברמב"ם שב"ד קטן יכול לחלוק על הגדול, על כורחך צ"ל דהיינו דוקא שלא יהא המרחק במדרגתן זה מזה יותר באופן מופלג...אבל באמת אין כלל בלי יוצא מן הכלל, דהא ידוע ומוסכם גם בדורות של אחר חתימת התלמוד, שחכמי הדורות האחרונים לא הגיעו אף לקרסולי הדורות הראשונים, מ"מ ידוע ג"כ יוצאים מן הכלל בזה, כמו שהעידו הראשונים ז"ל על רבינו האיי גאון שהיה גדול הגאונים אף שהיה אחרון להם בזמן, וכן ידוע מה שאמר הגר"ח מוולוז'ין על רבו הגר"א שאולי היה מדרגתו כרמב"ן והרשב"א,

הרב קוק⁶⁶ הסביר את תוקפו של התלמוד כתוקפה של תקנה שפשטה בכל ישראל. דברי הרב קוק מבוססים על דברי הרמ"א בחושן משפט ריש סימן כ"ה, וז"ל המחבר והרמ"א:

"כל דיין שדן דיני ממונות וטעה, אם טעה בדברים הגלויים והידועים, כגון דינים המפורשים במשנה או בגמרא או בדברי הפוסקים, חוזר הדין ודנין אותו כהלכה: הגה, מיהו יש אומרים דאם נראה לדיין ולבני דורו מכת ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים יכול לחלוק עליו מאחר שאינו נזכר בגמרא, מכל מקום אין להקל בדבר שהתמירו בו החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל, אם לא שקיבל מרבתינו שאין נוהגין באותה חומרא".

הגר"א ציין שמקור דברי הרמ"א בסוגיא בעבודה זרה דף ל"ו ע"א והגר"א שלא כדרכו הרחיב והביא דוקא את שיטת הר"ן בהרחבה יתרה, וז"ל הגר"א:

"מ"מ אין להקל כו', ע"ז ל"ו א', בכל יכל לבטל כו' הואיל ופשט כו' וכתב הר"ן שם ג' דינין הן, פשט ברוב ישראל אפי' ב"ד גדול א"י לבטל, לא פשט ב"ד גדול יכול לבטל, לא פשט ואין רוב הציבור יכולין לעמוד בהן אפי' ב"ד קטן יכולין לבטל".

הסוגיה בע"ז עוסקת בעניני תקנות וגזירות, וממילא קשה איך הגר"א הביא ראיה לדברי הרמ"א העוסק בחיבורים שנתפשטו ברוב ישראל העוסקים גם בגדרי דיני דאורייתא

וא"כ היה הגר"א במדרגתו גדול יותר מהרבה דורות שקדמוהו ואם נאמר דהא דאין אמורא חולק על התנא הוא רק מהאי טעמא לחודיה דאינו בר פלוגתיה, אם כן לא ננעלה הדלת בהחלט, שהרי אפשר שימצא אחד מאלף בין האמוראים אשר יסכימו עליו חכמי זמנו שהוא ראוי לחלוק על תנא ובגמ' משמע שאי אפשר בשום אופן לאמורא יהיה מי שיהי לחלוק על תנא".

יש להעיר על דברי הגאון ר' אלחנן שהרמב"ם בהלכות ממרים הביא את הפסוק: "אל השופט אשר יהיה בימים ההם", וקשה צימצומו של ר' אלחנן.

כמו"כ יש להעיר ביחס לדברי החזו"א: "...וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים" את דברי רבא בגמ' בכבא בתרא דף ק"ל ע"ב: "אמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע כי אתי פסקא דדינא דידי לקמיכו וחזיתו בה פירכא לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי אי אית לי טעמא, אמינא לכו, ואי לא הדרנא בי. לאחר מיתה לא מיקרע תקרעוהו ומיגמר המי לא תגמרו מיניה. מיקרע לא תיקרענייה – דאי הוה התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא. מגמר נימי לא תגמרו מיניה דאין לדיין אלא מה שעניו רואות".

66. "באר אליהו" על ביאור הגר"א חו"מ סימן כ"ה עמוד ר"ה – ר"ז. מאמר עתון הדביר שנת תר"פ קובץ ז' ט' י', הודפס עתה ב"אוצרות הראיה" עמוד 929 – 936.

עיון בספר "קובץ ענינים" שיצא בבני ברק בשנת תשל"ה עמוד קצ"ד – קצ"ה שחלק והקשה על שיטתו של רבי אלחנן וסרמן, ועיין ב"קובץ אגרות" מאת החזו"א איגרת ט"ו.

סיכום השיטות בסוגיית תוקפם ההלכתי של חתימת המשנה והתלמוד מצוי במאמרו של ש"ז הבלין "על החתימה הספרותית" בספר "מחקרים בספרות התלמודית" ירושלים תשמ"ג האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

מהסוגיא בעבודה זרה העוסקת בדיני דרבנן. הרב קוק⁶⁶ הרחיב את הבעיתיות לאור שיטת הרמב"ם שבדרשות התורה ניתן לחלוק, וז"ל:

"ועצם הענין מה שמדמה רבינו המחלוקת שחולקין על על חיבורים בתוכן הדרישה ע"פ משא ומתן של הלכה, בסברות וראיות, לדין של גזירות בית דין, שגזורין מעצמן ע"פ צורך השעה או הענין, לעשות סייג לתורה או לתקון העולם וכיו"ב, צריך עיונא טובא. דמדברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות ממרים) נראה, שדבר פשוט הוא שהענינים חלוקים זה מזה, ואין שייכות לכל הדינים של אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין וההבדל בין פשטה ברוב ישראל או לא, אלא לענין גזרות, אבל לא לענין מה ששום חכם או ב"ד דורש ע"פ הבנת הענין ודרישתו במשפטי התורה.... ולפ"ז אין שייכות לכאורה לכל סוגית הש"ס וכל חילוקיו של הר"ן לנדון שלפניו".

לאור הקשיים הנ"ל הרב קוק בנה את יסודו, וז"ל:

"ונראין הדברים שבענין עצם קביעות ההלכה, כשאינה מכלל גזירות ותקנות, אין שייכות באמת לדין - אין בית דין יכול לבטל דברי ב"ד חברו, ואין לך אלא שופט שבימך, אבל לענין הקבלה שמתקבל בישראל ומתפשט הדבר להורות כאחד מן החולקים באיזה דין בזה יש כבר ענין של תקנה. וכה"ג כתב מוהרי"ק (שורש קס"ג) שקביעות ההלכה בדרך כללות, כהלכה כר"י לגבי ר"מ וריו"ח לגבי ר"ל, וכרב באיסורי, וכשמואל בדיני, כה"ג, הם מפני טעמים כוללים שראו לסמוך עליהם בכללות, וה"ז מעין תקנה.... מתוך ההתפשטות של איזה הלכה או איזה ספר בישראל להוראה, אע"פ שבעיקר הדבר אין כאן תקנה מ"מ ההתפשטות דינה כתקנה, ומשום הכי שייכי בהתפשטות ברוב ישראל כל אותן הדינים שנאמרו בתקנות....".

ובדומה לדבריו ב"באר אליהו" כתב במאמר⁶⁶, וז"ל:

"...נמצא שכל עיקר מגמת חז"ל לקבע לדורות ע"פ סתימת התלמוד הוא כדי למלאת בזה מקום הסנהדרין בלשכת הגזית. אבל כשישיב ד' שבותינו ויועצינו ככתחילה, וסנהדרין יהיו יושבים בירושלים, אז ע"פ דין תורה הם יהיו עיקר תורה שבע"פ... כל הנאמר בתלמוד בבלי שקבלוהו עליהם כל ישראל, נראה שיש להם דין תקנה, כי אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו, רק דבר שדרשו מפני המדות כפי נטיית שכלם, אבל אם תקנו תקנה ומכש"כ לעשות סייג לתורה שוב אין שום ב"ד יכול לבטל, כיון שפשט ברוב ישראל, א"כ דיני התלמוד כולם הם לא ישתנו, שלא גרועים הם מתקנה פרטית....".

אולם דברי הרב קוק צ"ע לדעת הרמב"ם לא רק מפני שפשטות הרמב"ם אינה כחידושו כפי שהרב עצמו כתב כנ"ל, אלא מפני שאם כנים דבריו הסוגיה בע"ז הנ"ל תמוהה ביותר. הגמ' שם הקשתה על התר השמן מדין אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו, לדעת הרמב"ם חייבים להסביר במציאות שפשטה ברוב ישראל שהרי אם לא פשטה אין צורך

לדעת הרמב"ם לבטל כנ"ל בה"ו. ממילא גם למאן דאמר שרבי רצה לחלוק בדין, מדין נותן טעם לפגם רבי אינו יכול לחלוק מפני שלדעת הרב קוק הדין קבל תוקף של גזרה ודברי הרב קוק בשיטת הרמב"ם צ"ע. ברם מסתבר שדברי הגר"א אכן אינם בנויים על שיטת הרמב"ם אלא על שאר ראשונים. אם נדייק הגר"א ציין בדוקא את הר"ן החולק מפורש על הרמב"ם ויש צורך לבטל גם אם לא פשט ולכן האריך הגר"א להביא את דברי הר"ן במלואם.

לאור דברינו עד כה שבית דין הגדול מיצג את כנסת ישראל, ברורות השיטות השונות שקבלת כנסת ישראל או כל חכמי ישראל נותנת תוקף לתלמוד.

י"ב. הוכחות שאין גילוי שכינה בתחתונים אלא לכל ישראל.
 ציין בשיעור העוסק ב"ארון והמקדש" ראיות שאף פעם לא היה גילוי שכינה בתחתונים בלי כנסת ישראל כולה, ואם רואים בסנהדרין המשך גילוי תורה על ידי כנסת ישראל, כמו שבמתן תורה היה צורך בתנית עם ישראל מתוך אחדות כאיש אחד בלב אחד, כך על מנת שתורתו של בית דין הגדול היושב בתחתונים תהיה המשך מעמד הר סיני יש צורך שבית דין יינק את כוחו מכנסת ישראל כולה.

2. הסנהדרין כמיצג השכינה.

א. דין זקן ממרא.

"כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין וכן נגע לנגע דברי ריבת בשעריך, וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו. ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה', ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. והאיש אשר יעשה בודון לבלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' אלהיך או אל השופט, ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל".⁶⁷

בפרשת זקן ממרא התורה מתארת פעמיים את מקום ישיבת הסנהדרין בתור "מקום אשר יבחר ה'", ואת הדיין: "הכהן העומד לשרת את ה' אלהיך". אם עד כה דיברנו בעיקר על בית דין הגדול כמיצגה של כנסת ישראל, בפרשת זקן ממרא בית דין הגדול מתואר כמיצג השכינה.

הגמ' בסנהדרין⁶⁸ למדה מן הפסוקים שדין זקן ממרא אינו קיים אלא כלפי בית דין היושב

67. דברים י"ז ח' - י"ב.

68. י"ז, ע"ב, אולם יש להעיר שב"ספרי" ובירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג שנינו דרשה: "ובאת" -

בעזרה, וז"ל הגמ':

"ת"ש: מצאן אבית פגי והמרה עליהן, יכול תהא המראתו המראה? ת"ל: 'וקמת ועלית אל המקום' מלמד שהמקום גורם..."

מבארים תוס' על אתר: "מלמד שהמקום גורם. ואע"ג דבמעשר שני כתיב נמי מקום ומעשר שני נאכל בכל העיר, הכא גבי סנהדרין לא מקרי מקום אלא לשכת הגזית סמוך למחנה שכינה..."

על מנת לתת תוקף לפסק בית הדין מכח השכינה בית הדין צריך לשבת במקום השכינה במקום אשר יבחר ה'.

ב. תאור מנין הדיינים בסנהדרין על פי הרמב"ם.
במשנה בריש סנהדרין שנינו:

לרבות בית דין שביבנה", ברם ברכנו הלל בפרושו לספרי ובעוז אחרונים מבואר שלדעת הספרי והירושלמי רק לאו של "לא תסור" נאמר על בית הדין הגדול ביבנה, ולא מיתם ודעתם הכרחית מן המשנה בפרק הנחנקין דף פ"ט ע"א. ברם יש להעיר שהרמב"ן בפירושו לתורה והרמב"ם בריש הלכות ממרים כותבים במפורש שגם לאו של לא תסור נאמר רק בבית הגדול שבירושלים, אולם בניגוד לדבריו בהלכות ממרים בספר המצוות מ"ע י"ד כותב הרמב"ם: "היא שצונו לשמוע לבית דין הגדול... והוא אומרו יתברך: על פי התורה אשר יורוך' וגו' ולשון ספרי: 'ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה - זו מצות עשה'. הרמב"ם בספר המצוות אינו מצמצם, שדוקא בית דין הגדול היושב בלשכת הגזית, וכבר ה"מנחת חינוך" במצוה תצ"ו הקשה על הרמב"ם בספר הצוות.

יש להוסיף את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בדין קידוש החודש: הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה קנ"ג כותב שקדוש החודש הוא בבית דין הגדול ושלושה דיינים מבית דין הגדול הם מקדשים את החודש. הרמב"ן משיג עליו, וז"ל: "והתימא מן הרב כי הוא אומר שהמצוה הזאת לא יעשו אותה לעולם אלא בית דין הגדול, ולפיכך בטלה הראיה אצלינו בהעדר ב"ד הגדול. והנה דבר ברור הוא וידוע הוא שב"ד הגדול בטל מא"י ואפילו קודם החורבן ר"ל שלא היה בהם דין ב"ד הגדול, כמו שאמרו בפ"ק דע"ז ד"ח ע"ב ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וכו' שלא דנו דיני נפשות, דכתיב: 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום המקום אשר יבחר' מלמד שהמקום גורם וכו' ומאותה שעה בטלו כל הדיינים התלויין בב"ד הגדול וא"כ לא היו יכולים לקדש על פי הראיה מזמן ארבעים שנה קודם החורבן, וידוע הוא מכמה מקומות בגמ' שהיו עושין כך עד זמן קרוב לסתימת התלמוד". ברור שהרמב"ם ישיב על השגת הרמב"ן ויומר שגם לבית דין הגדול יש חלות שם של בית הגדול ביחס לקידוש החודש ושאר דברים המצויים במשנה בריש סנהדרין, חוץ מזקן ממרה ולא תסור לשיטות השונות.

יש להעיר שהחינוך מצוה תצ"ה מרחיב את לא תסור גם ביחס לעצת הגדול שבדורו בחכמת התורה", אלא שברור שדעתו נגד דעת הרמב"ם והרמב"ן ולא כפי שניסה ב"משנת יעב"ץ" סימן ו' לאחד את הרמב"ן והחינוך.

ועיין עוד בספר הישר לר"ת חלק השו"ת סימן ס"ז.

"סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד...מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד?
שנאמר: 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל' ומשה על גביהן. ר' יהודה אומר:
שבעים..."

הרמב"ם בריש הלכות סנהדרין הוסיף על דברי המשנה בתאור תפקידו של ראש הישיבה
בסנהדרין, וז"ל:

"כמה בתי דינים קבועים יהיו בישראל וכמה יהיה מניינן? קובעין בתחלה בית דין
הגדול במקדש והוא הנקרא סנהדרין גדולה ומניינם ע"א, שנאמר: 'אספה לי שבעים
איש מזקני ישראל' ומשה על גביהן, שנאמר: 'והתיצבו שם עמך' הרי ע"א. הגדול
בחכמה שבכולם מושיבין אותו ראש עליהן והוא הנקרא ראש הישיבה, והוא שקורין
אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו..."

נראה שהרמב"ם הדגיש שראש הישיבה הוא העומד תחת משה רבינו על מנת להשוות את
פסק בית דין הגדול בכל דור ודור עם דברים שניתנו למשה בסיני. בהמשך, בפרק העוסק
באופיו של פסק עליו נאמר פר העלם דבר של ציבור, אבאר שישנו הכדל מהותי בין פסק
עם ראש הישיבה לפסק ללא ראש הישיבה, עיין לקמן.
יש להעיר שהמשנה בראש השנה דף כ"ה ע"א הרחיבה וראתה את כל שבעים הזקנים
בכל דור כשבעים הזקנים של בית דינו של משה, וז"ל המשנה:

"מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב. א"ר יוחנן בן נורי
עדי שקר הם. כשבאו ליבנה קבלן רבן גמליאל. ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו
ובליל עיבורו לא נראה, וקבלן ר"ג. אמר רבי דוסא עדי שקר הן. היאך מעידים על
האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה. אמר לו רבי יהושע: רואה אני את דבריך.
שלח לו ר"ג גזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביוה"כ שחל להיות
בחשבונוך. הלך ומצאו ר"ע מיצר. אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה ר"ג עשוי
שנאמר: 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם' בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין
לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל ר' דוסא בן הורכניס, אמר לו: אם באין אנו לדון
אחר בית דינו של ר"ג צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה
ועד עכשיו, שנאמר: 'ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל', ולמה לא
נתפרשו שמותן של זקנים, אלא ללמדך שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על
ישראל הרי הוא כבית דינו של משה..."

ברם המשנה מתיחסת רק לסמכות בית הדין אולם מכל הנ"ל רואים שבית הגדול עם ראש
הישיבה, כוחו לא רק מצד הסמכות, אלא שרואים בו את המשך גילוי דבר ה' בעולם כהמשך
מעמד הר סיני.

ג. תפקידי הסנהדרין בלימוד התורה ופירושה.
הרמב"ם בהלכות ממרים פותח את ההלכות בהגדרה כללית לתפקידו של בית הדין
הגדול, וז"ל:

"בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל"⁶⁹. ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוך' זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן".

ובהמשך הרמב"ם מגדיר שלש דרכים בהם בית הדין הגדול מגיע להוראה, וז"ל:

"אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה.
ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא.
ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות.

כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר: 'על פי התורה אשר יורוך' – אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיוורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם. 'ועל המשפט אשר יאמרו' – אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. 'מכל הדבר אשר יגידו לך' – זו קבלה שקבלו איש מפי איש".

הרמב"ם בספר המצוות⁷⁰, בהקדמה לי"ד החזקה ובהקדמה לפירוש המשניות הוסיף עוד דרך של הוראה והיא הסברה, וז"ל בספר המצוות:

"היא שצונו לשמוע לבית דין הגדול ולעשות כל מה שיצו מאיסור והיתר ואין הבדל בזה בין הדבר שיסברוהו או דבר שיוציאוהו מן ההקשים שהתורה נדרשת בהן או הדבר שייסכמו עליו שהוא איסור תורה או לפי ענין מן הענינים שיהיה דעתם שהוא ישר ושבו חזוק לתורה הכל אנחנו חייבין לשמוע ולעשות ולעמוד על פיהם לא נעבור ממנו...".

ובדומה לכך מצינו בפירוש הרמב"ן⁷¹ על התורה, וז"ל:

"ימין ושמאל'. אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל או על שמאל שהוא ימין, לשון רש"י. וענינו אפילו תחשוב בלבך שהם טועים והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימיןך לשמאלך תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או

69. מקור דברי הרמב"ם במשנה בסנהדרין: "...שממנו יוצאת תורה לכל ישראל, שנאמר: 'מן המקום שהוא אשר יבחר ה'..."

70. מצוה קע"ד.

71. דברים י"ו, י"א.

אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו... וחתך לנו הכתוב הדין שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני ה' במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד עד משה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות התורה או כונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח ה' על משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו, מן הטעות ומן המכשול".

נמצאנו למדים שבית הדין הגדול עוסק בשני תחומים עיקריים בהוראה, האחד – פירוש התורה על דרכיה השונות, כאשר יש לציין שבין הדרכים קיימת הסברה ומה שנראה בעיניהם שהוא דין תורה, וכן לדעת הרמב"ן⁷² ישנו תחום שאיננו מוגדר והוא: "לפי משמעות התורה או כונתה"⁷³. והתחום השני – תקנות המאפשרות לישם את התורה במציאות. שני התחומים כאחד נותנים לבית הדין הגדול את הכח לישם את התורה האלוקית בכל זמן מתוך התמודדויות עם בעיות הזמן.

בפרק החמישי נרחיב את הדיבור על כח יצירת התורה של בית דין הגדול.

יש להעיר שישנה מחלוקת יסודית בין הבבלי לירושלמי בדין זקן ממרא ובדין "לא תסור". בבבלי בסנהדרין⁷⁴ דרשו: "תנו רבנן: 'כי יפלא ממך דבר' – במופלא שבב"ד הכתוב מדבר... 'דבר' – זו הלכה". בניגוד לירושלמי⁷⁵ הדורש: "כתיב: 'כי יפלא ממך דבר למשפט' מגיד שבמופלא שבבית דין הכתוב מדבר, 'ממך' – זו עצה, 'דבר' – זו אגדה". יוצא איפוא לפי הירושלמי שעל הסנהדרין לשמש לא רק כמרכז הלכתי משפטי, אלא גם כמרכז רוחני לכנסת ישראל המתעסק גם בצדדים הרוחניים המתבטאים באגדה. הרב קוק באיגרותיו⁷⁶ הסביר את המחלוקת בין הבבלי לירושלמי, וז"ל:

"...והחילוק הוא פשוט, דסדר לימוד שהוא נסמך על שרשי הנבואה וסעיפיה, ההלכות עם האגדות מתאחדות על ידו, ויש עניני קבלה ומסורת בדעות כמו במעשים, וזאת היא דעת הירושלמי שלא כדעת חובות הלכות, אבל בסדר לימוד שבחו"ל, שאינה ראויה לנבואה וממילא אין ענפי רוח"ק מתלכדים עם ההלכה ונתוחיה, הדעות הנן רק מה שאפשר להוציא מתוך השכל ההגיוני, ואין לעניני האגדות שייכות להלכה ולא שייך עליהם לא תסור, וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין בבלי לירושלמי".

72. עיין בשיעור העוסק בדין עד אחד המייב שבועה (3, ח'), בביאור שיטת הרמב"ן, דבריו שהובאו כאן מהיום חלק מתפיסה כללית של ה' ניצב בעדת אל'.

73. נראה שהרמב"ן לשיטתו בהבנת כמה עשים כלליים, כמו "קדושים תהיו", ו"שבתוך".

74. דף פ"ז, ע"א.

75. פי"א ה"ג.

76. ח"א איגרת ק"ג.

ד. דיני נפשות.

בגמ' בסנהדרין⁷⁷ שנינו בכרייתא:

"ותניא – ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות, ואמר ר' יצחק בר אבדימי: שלא דנו בה דיני קנסות. דיני קנסות ס"ד? אלא שלא דנו דיני נפשות".

רש"י: "שאינן דיני נפשות בכל מקום אלא בעוד שסנהדרין נוהגת בלשכת הגזית, שנאמר: 'וקמת ועלית אל המקום' מלמד שהמקום גורם, וכיון דחזו דנפיש רוצחים ולא היו מספיקים לדון עמדו וגלו משם".

נראה להסביר שבית דין היושב בלשכת הגזית כוחו מכת השכינה השרויה במקום. האדם מצד עצמו איננו רשאי ליטול חיים מן הזולת ורק נותן החיים יכול ליטלם. בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית, במקום אשר יבחר ה', כוחו ככת השכינה וניתנה לו רשות לדון בדיני נפשות.

3. שני סוגי פסקים של בית דין הגדול.

תפקידו של בית הדין הגדול, כפי שבארנו, להיות "עמודי ההוראה לכל ישראל". ניתן לחלק את הוראות בית הדין הגדול לשתי קבוצות. האחת – הוראות לשעתן, והקבוצה השנייה – הוראות שנהפכו להיות חלק אינטגרלי מתורת משה לדורות. לעיל חילקנו על פי הרמב"ם בין דברים שבית הדין הגדול קיבל איש מפי איש עד משה רבינו, שבהם בוודאי בית דין אחד לא יכול לחלוק על חבירו, לבין דינים שבית הדין למד מדרשות שהתורה נדרשת בהן שבהן בית דין אחד יכול לחלוק על חבירו. כאשר בית דין אחד חולק על חבירו מתגלה שערכה של אותה הוראה היה לשעתה ולא נהפכה להיות במעמד שווה ערך לתורת משה לדורות. בוודאי אין למעט מכחה של הוראה לשעתה, ובוודאי גם היא באותו דור חייבה כתורת משה.

ננסה להוכיח בפרקים הבאים שרמת ההוראה עליה מביאים פר העלם דבר של ציבור אינה ברמה של הוראה לשעתה.

א. אופיו של פסק עליו מביאים פר העלם דבר של ציבור.

מצינו בגמ' בהוריות שני דינים המיתדים את ההוראה עליה נאמרה פרשת פר העלם דבר של ציבור משאר הוראות:

א. "אמר רבי יונתן: מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולן, שנאמר: 'ואם כל עדת ישראל ישגו' – עד שישגו כולן [עד שתפשוט הוראה בכל ישראל]. אמר רב הונא בריה דרב הושעיא: הכי נמי מסתברא, דבכל התורה קי"ל רובו ככולו, והכא כתיב 'כל

77. דף מ"א ע"א, וברמב"ם פ"ד מהלכות סנהדרין ה"ג.

העדה, הואיל וכך אפילו הן מאה".⁷⁸

ב. "מתני': הורו ב"ד...או שלא היה מופלא של ב"ד שם או שהיה אחד מהם גר או ממזר או נתין או זקן שלא ראוי לבנים – ה"ז פטור, שנאמר כאן: 'עדה' ונאמר להלן: 'עדה'. מה 'עדה' האמורה להלן כולם ראויין להוראה אף 'עדה' האמורה כאן עד שיהיו כולן ראויים להוראה: גמ': או שלא היה מופלא של ב"ד שם, מנלן? אמר רב ששת וכן תנא דבי רבי ישמעאל: מפני מה אמרו הורו בדבר שהצדוקין מודין בו – פטורין? מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו. לא היה מופלא של בית דין שם נמי פטורין מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו".⁷⁹

לכאורה שני הדינים תמוהים:

הדין הראשון תמוה – מדוע התורה גזרה שאין דין רוב בדיני פר העלם דבר של ציבור, והרי מצינו בדיני נפשות בגמ' בסנהדרין⁸⁰: "אמר רב כהנא: סנהדרין שראו כולן לחובה – פטורין אותו, מ"ט? כיון דגמירי הלנת דין למעבד ליה זכותא והני תו לא חזו ליה", וכך הוא דרך הדיון שעומדים למנין, ומדוע התורה קבעה שפר העלם דבר שונה?⁸¹

על הדין השני מקשה הנצי"ב ב"מרומי שדה" בהוריות, וז"ל: "מפני מה אמרו הורו בדבר שהצדוקין מודין בו פטורין מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו, לא היה מופלא של ב"ד שם נמי פטורין מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו. זה הדמיון הוא מפליא התם הטעם משום שאין זו הוראה, דזיל קרי בי רב הוא, והכא מנלן דבעינן שיהא המופלא כאן, וכי בלא מופלא אסורין להורות, הרי כולם ראויין להוראה גמירי וסבירי, ומנלן דבעינן שיהא המופלא כאן, וכבר כתב ב"באר שבע" על זה דלא פגע ולא נגע הדמיון".

הנצי"ב מבאר את הצורך בראש הישיבה, וז"ל: "ולי נראה דפי' ללמוד היינו עיון בהוראה, ולפי שיש שני מיני הוראה האחת – עפ"י סברא ודמיון מילתא למילתא, והוראה כזו אינה אלא לפי שעה ואפשר שיבא רעהו וידמה באו"א. ויש הוראה הבאה במלחמתה של תורה, שא"א להורות באו"א. ושני הוראות אלו נזכרים בפרשה כי 'פלא ממך דבר וגו' אל השופט או אל הכהן. ופירשנו בהקדמת העמק הראשון, דאם נחלקו בפלפול באים אל השופט, והוא המופלא והנשיא שבסנהדרין. ואי נחלקו בדמיון ובהוראה לשעה, באים אל כה"ג שכתוב בו ולהורות את בני ישראל⁸². ומעתה הוראה זו שבסנהדרין, בעינן שיהא יוצא בתורת הכרח לחלוטין ולא בתורת סברא ולשעה, ע"כ בעינן שיהא המופלא שהוא החותך הלכה לדורות עפ"י עומק פלפולא ויושר עיונו יותר מהכל. משא"כ שאר הסנהדרין, אע"ג

78. הוריות דף ג' ע"ב, וכן נפסק ברמב"ם פ"ג הלכות שגגות ה"א.

79. הוריות דף ד' ע"ב, וכן נפסק ברמב"ם פ"ג הלכות שגגות ה"א.

80. דף י"ו, ע"א.

81. עיין עוד בתוס' בבא קמא דף כ"ז ע"ב בגדר מעמד הדיינים החולקים על הרוב.

82. דברים דומים כותב תלמידו הרב קוק באיגרותיו ח"א איגרת ק"ג: "ולע"ד זהו החילוק שבין כהן לשופט, המוזכר בתורה לענין קבלה מבי"ד, שהכונה: בין דרך לימוד שרוח הקודש ג"כ מסייע את גירור ההלכה, והיינו כהן דשפתיו ישמרו דעת כי מלאך ד"צ הוא ובפרט כהן גדול דבעי' שיהיה מדבר ברוח הקדש בשביל אורים ותומים (כיומא ע"ג), לשופט דהיינו שמוציא משפט ע"פ הסברא ודרך הלימוד המבורר מתוך פלפול...".

שכולן ראויין להוראה, מכ"מ רק בהוראה לשעה ולא לקבוע מסכת לדורות...".
 דברי הנצי"ב מצד עצם החלוקה בין שני סוגי הוראות מובנים, אולם קשה להפקיע משבצים זקני הסנהדרין את כח פילפולה של תורה.
 גלענ"ד לאור תאור תפקיד ראש הישיבה, הוא הנשיא, כעומד תחת משה רבינו כפי שהוסבר לעיל. איננו דומה פסק עם ראש הישיבה לפסק ללא ראש הישיבה. פסק עם ראש הישיבה שווה ערך לפסק הניתן על ידי משה רבינו, בניגוד לפסק ללא ראש הישיבה שערכו כפסק לשעתו בדומה לדברי הנצי"ב. נראה שניתן להרחיב ולומר: שראש הישיבה תפקידו להיות במקומו של משה רבינו שאיננו חלק מן העם ומן הזקנים, אלא שקול כנגדם (כפי שנבאר א"ה בשיעור על שנשמתו הכללית של משה רבינו). בכוחו של ראש הישיבה ששבצים הזקנים ידונו והוא ינצח על הדיון, ללא ראש הישיבה ישנם שבצים דיינים ללא כח מאחד ומברר.. דין פר העלם דבר של ציבור נאמר רק על פסק שווה ערך לדברים שניתנו בסיני.

על פי דרך זו ניתן להסביר גם את הדין הראשון שצריך את הסכמת כל זקני הסנהדרין ללא דין רוב. דין רוב היא דרך של הכרעה למעשה, ברם על מנת שפסק יהפך להיות שווה ערך למה שניתן למשה בסיני יש צורך בהסכמה כללית על ידי כל ישראל המיוצגים על ידי הזקנים.

ב. הסבר ההבדל בין כהן משוח למרובה בגדים בדין פר העלם דבר של ציבור.
 שנינו במשנה בהוריות⁸³:

"הורה כהן משיח לעצמו, שוגג ועשה שוגג - מביא פר.... שהוראת כהן משיח לעצמו כהוראת בית דין לציבור".

ובהמשך⁸⁴ מבארת המשנה מיהו כהן משיח ומה דין כהן "מרכה בגדים, וז"ל המשנה:

"ואיזהו המשיח? המשוח בשמן המשחה, לא המרובה בכגדים. אין בין כהן המשוח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות...".

על מנת לבאר מדוע רק כהן משיח מביא פר העלם דבר ואילו כהן מרובה בכגדים אינו

83. ריש פרק ב' דף ו', ע"ב.

84. פרק שלישי דף י"א, ע"ב.

מביא, יש לעיין מהו שמן המשחה. הברייתא המופיע בגמ' בהוריות⁸⁴ מרחיבה את היריעה בפרטים חשובים ביחס לשמן המשחה, וז"ל הגמ':

"...אמר לו רבי יהודה: וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה! והלא תחלתו שנים עשר לוגין, וממנו נמשח משכן וכליו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים וכולו קיים לעתיד לבא, שנאמר: 'שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם'. תניא אידך: 'ויקח משה את שמן המשחה וימשח [את] המשכן [ואת] כל אשר בו', רבי יהודה אומר: שמן המשחה שעשה משה במדבר כמה נסים נעשו בו מתחלה ועד סוף. תחלתו לא היה אלא שנים עשר לוגין, ראה כמה יורה בולעת וכמה עקרים בולעים וכמה האור שורף, ובו נמשח המשכן וכליו, ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים, ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה, ואין מושחין מלך בן מלך. ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה? מפני מחלוקתו של אדוניה... ואותו שמן קיים לעתיד לבוא, שנאמר: 'שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם', 'זה' בגמטריא שנים עשר לוגין הווי. אמר מר: ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה, מנלן דכתיב: 'והכהן המשיח תחתיו מבניו' נימא קרא – והכהן מתחתיו מבניו, מאי 'המשיח' קמ"ל דמבניו דכהן גדול אי הוי משיח – הוי כהן גדול, ואי לא – לא הוי כהן גדול. אמר מר: ואין מושחין מלך בן מלך, מנלן? אמר רב אחא בר יעקב: דכתיב – 'למען יאריך על ממלכתו' וגו' ירושה היא לכם..."

צריך להעמיק בכמה דברים:

- א. מדוע שמן המשחה נעשה רק על ידי משה רבינו?
- ב. מדוע התורה קבעה שמלך בן מלך לא מושכים ואילו כהן גדול בן כהן גדול מושכים?
- ג. מה מבטא הנס ש"ב לוגין מושכים כמות כה גדולה?

שמן, כידוע מבטא חכמה. בחכמת תורה שבעל פה ישנה יצירה מחד וזיקה למשה רבינו מאידך. שמן המשחה נעשה רק על ידי משה ואותו שמן קיים לעתיד לבא, דבר שמבטא שכל גלויי חכמת תורה שבעל פה יונקים ממשה רבינו, ברם ישנה התרבות ובאותם שנים עשר לוגין גנוז כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. כהן גדול מהוה מקור תורה שבעל פה, כפי שמופיע במלאכי⁸⁵: "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא". מחד יש בו זיקה לשמן של משה רבינו, ומאידך בכל כהן וכהן יש יצירה עצמית הגנוזה בשמנו של משה רבינו. כל כהן גדול נמשח כדי לבטא את היחודיות שלו ואת כוח המיוחד בתורה, ברם השמן בו מושחים, הוא שמנו של משה רבינו.

בניגוד לכהן גדול, מלך תפקידו לישם את התורה, כאשר התורה נקבעת על ידי הכהן הגדול ובית הדין, כמו שמופיע בפרשת המלך בספר דברים⁸⁶: "...וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, למען ילמד ליראה

85. פירק ב' פסוק ח'.

86. פי"ז ח'– כ'.

את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם... ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". בזהר נאמר: "מלכות לית ליה מגרמיה כלום". המלך צריך לבצע ולישם את התורה המתפרשת על ידי בית דין הגדול, ולכן מופיע ביטוי זהה לזה שנאמר בפרשת זקן ממרא: "לבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול". לכן מלך בן מלך אינו צריך משיחה מחודשת, שהרי אין לו כח יצירה וגילוי תורה שבע"פ כמו כהן גדול.

לעיל בארנו שרק פסק שמקבל חותם זהה למעמד הר סיני, נאמר בו דין פר העלם דבר של ציבור, ועל פי זה הסברנו מדוע צריך את ראש הישיבה בפסק, ומדוע צריך שכל חכמי הסנהדרין יסכימו למסקנה ולא נאמר דין רוב. לאור זה מובן מדוע כהן מרובה בגדים שאינו משוח בשמן המשחה לא נאמר לגביו דין פר העלם דבר, שהרי ערכם של הוראותיו הוא לשעתן אבל אינן מקבלות חותם הזהה למה שנאמר בסיני.

יש לשים לב ששיעור השמן הראשוני הוא שנים עשר לוג, ונראה לבאר ששמן המסמל את החכמה יונק משנים עשר שבטי ישראל, וזהו יסוד תורה שבע"פ הגנוז בסגולתם של י"ב שבטי ישראל.

אם נתבונן בפרשת שמן המשחה בתורה⁸⁷ נמצא את הרעיון שהשמן מבטא את הצד האלוקי מחד ואת הצד האנושי מאידך:

"ואל בני ישראל תדבר לאמר, שמן משחת קדש יהיה זה לי לדרתיכם. על בשר אדם לא ייסך ובמתכנתו לא תעשו כמהו, קדש הוא קדש יהיה לכם".

בתחילה התורה משייכת את השמן לה': "יהיה זה לי לדרתיכם", ואח"כ התורה משייכת את השמן לעם ישראל: "קדש יהיה לכם". על פי זה מובנים דברי המדרש רבה⁸⁸ המרחיבים את משמעות הביטוי "לי", וז"ל המדרש:

"שמן משחת קדש יהיה זה לי, זה אחד מד' דברים שהראה הקב"ה למשה באצבעו, לפי שהיה מתקשה בהן. הראהו מעשה שמן המשחה, שנאמר: 'שמן משחת קדש יהיה זה לי וגו'".

נראה לי שמשה מתקשה איך אפשר ליצור שמן שמבטא יצירה אנושית בלי לפגוע בתורה הניתנת מסיני, לצורך זה מראה הקב"ה למשה באצבעו⁸⁹.

87. שמות ל' ל"א ל"ב.

88. שמות רבה פט"ו כ"ח.

89. נראה לי שאפשר לבאר בדרך זו עוד מספר מקומות שנאמר שמשה רבינו התקשה והראהו הקב"ה באצבע, שההתקשות של משה רבינו איך האדם יכול ליצור דברים שיש להם תוקף כשל תורה. הדברים בהם נאמר שמשה התקשה הם: קידוש החודש (וכבר בארנו את מרכזיות האדם בקידוש החודשים), מעשה המנורה (המסמלת את כח אהרון הכהן המבטא את כח תורה שבעל פה שבאהרון, אי"ה נרחיב את הדיבור במאמר מיוחד שיעסוק במנורה), מתצית השקל (המבטאת כל יחיד מישראל ומנשאת את ראשו), שחיטה (שהיא פעולה המתירה אבר מן החי), ברם אכמ"ל.

4. ביטויים של היצוג הכפול שכינה ועם ישראל.

א. מקום ישיבת הסנהדרין מבטא את שני היצוגים שמגלם הסנהדרין. שנינו במשנה במדות⁹⁰: "לשכת הגזית – שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת...". בגמ' ביומא⁹¹ הרחיבו את תאור אופיו של מקום לשכת הגזית, וז"ל הגמ':

"...אמר אביי: שמע מינה – לשכת הגזית חציה בקדש וחציה בחול, ושמע מינה – שני פתחים היו לה אחד פתוח בקדש ואחד פתוח בחול. דאי סלקא דעתך כולה בקדש – זקן יושב במערב והאמר מר: אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד! ואי סלקא דעתך כולה בחול – פייס במזרחה והא בעינן: 'בבית ה' נהלך ברגש'⁹² וליכא! אלא שמע מינה – חציה בקדש וחציה בחול".

תוס' בעבודה זרה⁹³ הסביר מדוע חציה של לשכת הגזית בקדש: "...והיינו טעמא משום דבעינן סנהדרין סמוך לשכינה".

לאור דרכנו, שלבית דין הגדול ישנם שני תפקידים: יצוג עם ישראל, ויצוג השכינה, מובן היטב מה מסמלת לשכת הגזית שחציה בקדש וחציה בחול, הפתוחה מצד אחד לחול אל מחוץ למקדש אל עם ישראל, ומאידך פתוחה למקום הקודש למקום השכינה.

ב. מנין שבעים כמבטא את שני היצוגים.

מדרש "ילמדנו" בפרשת הזקנים בבהעלותך, מנסה להתמודד עם משמעות המספר שבעים, וז"ל:

"שבעים איש, כנגד שבעים ימים טובים שנתן הקב"ה, ואלו הן: שבעה ימי פסח, ושמונה ימי החג, וראש השנה, ויום הכיפורים, ועצרת, ונ"ב שבתות – הרי שבעים. דבר אחר – כנגד ע' נפש שירדו למצרים".

נראה לבאר את השילוב של ימים טובים ושבתות כביטוי לכח השכינה המבוטא בצורה ברורה בשבת בראשית בו נח הקב"ה, לבין הימים טובים שעם ישראל מקדשם על ידי קידוש החודש. בית דין הגדול המיצג את דבר ה' בעולם מחד ואת עם ישראל מאידך מונה שבעים זקנים.

ג. תאור צווי מנוי הזקנים בפרשת בהעלותך על ידי המדרש.

במדרש תנחומא⁹⁴ מובא מדרש המפרש את הפסוק העוסק בצווי מינוי הזקנים, וז"ל:

90. פ"ה, מ"ד.

91. דף כ"ה, ע"א.

92. תהילים נ"ה.

93. דף ח', ע"ב ד"ה "מלמד שהמקום גורם".

"אספה לי שבעים איש, וזש"ה⁹⁵: 'אוהב טהר לב חן שפתיו רעהו מלך', למה לא אמר אספה שבעים אנשים? אלא אלו שיהיו דומים לי ולך, לי שנאמר⁹⁶: 'ה' איש ממלחמה, ולך, שנאמר⁹⁷: 'והאיש משה עניו מאד'".

הדמיון להקב"ה מבטא את כח השכינה שבוקנים, והדמיון למשה רבינו מבטא את כח כנסת ישראל שבוקנים.

5. מקום ישיבת הסנהדרין בנחלת יהודה מבטא את כח יצירת תורה של הסנהדרין.

בגמ' בזבחים⁹⁸ מתואר הדיון של שמואל הנביא ודוד המלך במקומו של בית המקדש, וז"ל הגמ':

"דרש רבא: מאי דכתיב⁹⁹: 'וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה', וכי מה ענין נזירות אצל רמה? אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם. אמרי - כתיב¹⁰⁰: 'וקמת ועלית אל המקום' מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל ... לא הווי ידעי דוכתייה היכא, אייתו ספר יהושע, בכולהו כתיב: 'וירד' 'ועלה הגבול' ו'תאר הגבול' בשבט בנימין 'ועלה' כתיב 'וירד' לא כתיב, אמרי: ש"מ הכא הוא מקומו. סבור למבני בעין עיטם דמדלי, אמרי - ניתתי ביה קליל כדכתיב²: 'ובין כתפיו שכן'. ואיבעית אימא גמירי דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין". (רש"י: "ואיבעית אימא, האי דלא בנאה בעין עיטם משום דרחיק שם נחלת בנימין מנחלת יהודה יותר משיעור הר הבית בחלקו דבנימין". (רש"י: "ואיבעית אימא, האי דלא בנאה בעין עיטם משום דרחיק שם נחלת בנימין מנחלת יהודה יותר משיעור הר הבית ואפשר לסמוך לשכת הגזית לעזרה, ואנן בעינן סנהדרין בעזרה, דכתיב: 'וקמת ועלית' וגו' וצריכה להיות בחלקו של יהודה, כדמפרש ואזיל גמירי סנהדרין בחלקו של יהודה בעינן סנהדרין בעזרה, דכתיב: 'וקמת ועלית' וגו' וצריכה להיות בחלקו של יהודה, כדמפרש ואזיל גמירי סנהדרין בחלקו של יהודה כדכתיב (בראשית מ"ט): 'ומחוקק מבין רגליו'").

94. תנחומא בהעלותך ט"ז.

95. משלי כ"ב, י"א.

96. שמות ט"ו, ג'.

97. במדבר י"ב, ג'.

98. דף נ"ד, ע"ב.

99. שמואל א' י"ט.

100. דברים י"ז, ח'.

1. יהושע י"ח.

2. דברים ל"ג, י"ב.

יהודה מסמל כח אנושי: "גור אריה יהודה", בית הדין הגדול שתפקידו ליצור ולחוקק חוקים מקומו בנחלת יהודה, אולם כאשר האדם נמצא במלא כוחו ישנו חשש שתורת האדם תתנתק מתורת ה' ולכן צריך גם את נחלת בנימין בו השכינה מצויה. בנימין, בניגוד ליהודה, מסמל את התמימות. בגמ' בשבת³ מונים ארבעה שמתו בעטיו של נחש, ואלו הן: "בנימין בן יעקב, עמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד"⁴, אחרי החטא נגזרה מיתה על האדם וכח עבודה זרה הוא כח עבודת ה' כפי שמבואר בגמ' ביומא⁵, שבזמן שרצחו את יצר עבודה זרה "נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים", יצר עבודה זרה הוא גם יצר עבודת ה'. אנשים שמתים רק בעטיו של נחש אין בהם אותם כוחות של עבודת ה', וממילא אין הם חוטאים. בשיעור על הארון והמקדש הראנו שמקום השכינה בבחינה של העולם קודם החטא, ברם הסנהדרין נוצרה בגלל החטא, וכל כוחה של הסנהדרין בנוי על כוחות האדם וכנסת ישראל. השכינה מצויה בנחלת בנימין והסנהדרין נמצאת בנחלת יהודה – השילוב של כוחות היצירה של יהודה בין כתפיו של בנימין. גדלותה של הסנהדרין שמהווה מרכז לכחות האדם וכנסת ישראל במלא עוצמתם, אולם בין כתפיו של בנימין המסמל תמימות ללא דופי כעולם שקודם החטא.

מצינו בבראשית רבה⁶ מדרש המיחס את מספר השבעים לברית מילה, וז"ל המדרש:

"שבעים איש. כתיב⁷: 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם', איזהו 'סוד ה'?' זו מילה. שלא גלה אותה מאדם ועד עשרים דור, עד שעמד אברהם ונתנה לו, שנאמר⁸: 'ואתנה בריתי ביני ובינך', א"ל הקב"ה אם תמול – תטול 'סוד ה'', מה סוד ה'?' ס' – ששים, ו' – ששה, ד' – ארבעה, הרי שבעים. שבעים אני מעמיד ממך בזכות המלה, שנאמר⁹: בשבעים נפש ירדו אבותיך, מעמיד אני מהן שבעים זקנים, שנאמר: 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל'".

נלענ"ד לבאר שברית המילה מסמלת את גמר הבריאה האלוקית על ידי האדם, כפי שמבואר בויכוח בין טורנוסרופוס הרשע לרבי עקיבא, כפי שמסופר במדרש תנחומא¹⁰:

"וביום השמיני ימול בשר עורלתו... שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: איזה

3. זף נ"ה, ע"ב.

4. מענין מאוד שכל הארבעה אינם מיוחסים בזכות עצמם אלא בזכות בניהם או אביהם.

5. זף ס"ט, ע"ב.

6. פמ"ט, ב'.

7. תהלים כ"ה, י"ד.

8. בראשית י"ז, ב'.

9. דברים י' כ"ב.

10. פרשת תזריע אות ז' (מהדורת באבער).

מעשים נאים של הקב"ה או של בשר ודם? א"ל: של בשר ודם נאים. א"ל טורנוסרופוס הרשע: הרי השמים והארץ יכול אתה לעשות כהם? א"ל רבי עקיבא: לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין בהן, אלא בדברים שהם מצויין בבני אדם. א"ל: למה אתם מולים? א"ל: אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקב"ה...".

ברית המילה ניתנה דווקא לאברהם אבינו שמסמל את האדם שהגיע לאלוקות בכוחות עצמו לו ניתנה ברית המילה. בזכות המילה זכה אברהם אבינו שמבניו ישבו בסנהדרין. אם ברית המילה מהווה גמר הבריאה האלוק לוי ניתנה ברית המילה. בזכות המילה זכה אברהם אבינו שמבניו ישבו בסנהדרין. אם ברית המילה מהווה גמר הבריאה האלוקית על ידי האדם, הסנהדרין מהווים גמר גילוי התורה האלוקית על ידי כנסת ישראל.