

# על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה

מאת: שלמה זלמן הבלין

מתוך: מחברים בספרות התלמודית  
יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן  
ח-ט בסיון תשל"ח

ירושלים תשמ"ג  
האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

## התוכן:

- א. החלוקה לתקופות ומשמעותה
- ב. תחומי התקופות ושמותיהם
- ג. מונחי סידור עריכה וחתימה
- ד. כוחה של ה'חתימה' ומשמעותה
- ה. 'טעות בדבר משנה' ו'טעות בשיקול הדעת'
- ו. גישה פורמליסטית
- ז. גישה אינטלקטואלית פילוסופית
- ח. גישה הלכתית משפטית
- ט. גישה ביקורתית
- י. גישה ביקורתית ספרותית
- יא. החיבור 'משנה תורה לרמב"ם' – מפעל חתימה

## על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה

מאת

שלמה זלמן הבלין

נושא ה'חתימה' הספרותית והשאלות הכרוכות בו – משמעותה ההלכתית של ה'חתימה' והשפעתה, החלוקה של חכמי ישראל וחיבוריהם לתקופות, ועקרון הרשות או שלילת הרשות לחלוק בתוך התקופה או מתקופה לתקופה – עניינים זנוחים הם, וכמעט שלא נתעסקו בהם כמפורש ובאופן שיטתי, לא ראשונים ולא אחרונים. יתר על כן, כמדומה שאף השאלות עדיין לא הוגדרו כראוי.

כדרך השאלות הגדולות, אף אלו קשה לדון בהן, הן בשל חסרון מקורות והעדר ידיעות מספיקות הן מחמת חסרונן של הגדרות ברורות ומדויקות למונחים ולמושגים המשמשים בתחומים אלו; וכדרך השאלות הגדולות, שמעגלים את קצותיהן, לפי שקשה למצוא להן פתרון בטוח ומלא, והראיות וההשערות משמשות בערבוביה אילך ואילך!

לא נבקש כאן אחר בירור היסטורי של מעשי ה'חתימה', כיצד היו ואיך נעשו, האם נתכנסו כל החכמים ליעד גדול ובו דנו, החליטו והכריעו; ההיה לפניהם ספר מסודר וערוך משכבר והם רק חתמוהו, או שמא עסקו גם בחיבורו, סידורו ועריכתו, וכיוצא באלו שאלות שהן עניין לאמת ההיסטורית. מבחינה זו ספק אם אמת זו ניתנת להשגה, וכשם שהמקורות עצמם שותקים ואינם מוסרים דברים על עצמם, כך אף החכמים שלאחר-מכן נמנעו מלחקור ולדרוש בעניינים אלו.<sup>2</sup> עניינים

1 אפילו בתחומים שעסקו בהם הרבה החוקרים האחרונים אין עוד בידנו מסקנות בטוחות, וכמות שאמר בעל היובל, הר"ש ליברמן, באחד מחיבוריו האחרונים: 'כבר חקרו ודרשו החכמים על סידורם ומקום סידורם של המקורות העתיקים של רבותינו ז"ל, ועל פי רוב הדברים במקומם עומדים, זה אומר בכה וזה אומר בכה ולא נתחווירו הדברים... (ספרי זוטא, ירושלים תשכ"ח, עמ' 5).

2 האמונה ביאמת האובייקטיבית שהיא קנה המידה האוניברסאלי של המחקר המדעי (וי כן, 'מדעי היהדות ויהדות חברתינו', אמות, טו, עמ' 38 ואילך) ובריאות הבעיות, המאורעות והמחשבות לפי אמיתות הוויתם במסגרת של תפקידם ההיסטורי באומה: (ג' שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', לוח הארץ, תש"ה, עמ' 107) נידונה באופן מעמיק בסדרת מסות חשובות של ברוך קורצווייל, בספרו: 'במאבק על ערכי היהדות, ירושלים-תל-אביב תש"ל (אי הנחת שבהיסטוריה ומדעי היהדות', עמ' 135-150; 'הרהורים של קורא הלוציאנטורי', עמ' 151-165; 'על גבולות סמכויותיה של ההיסטוריה', עמ' 166-183; 'על התועלת ועל הנוק של מדעי היהדות', עמ' 184-239), במאמץ להוכיח את שלילתה של 'אמת היסטורית אובייקטיבית' מכול וכול וכפירה באפשרות להשגתה. קורצווייל מראה שם על הנטייה המתגברת לאחרונה אצל הוגי-הדעות בעולם של 'אי נחת מן ההיסטוריה' ושיהאמונה באובייקטיביות של הסתכלות היסטורית נתערעה מן היסוד' (שם), עמ' 143-144; וראה עוד בייחוד שם, עמ' 136-138, 219-220). כמדומה אני, שעל-פי תפיסתו של קורצווייל ובעקבותיו

בוזה לבקש אחר דעותיהם של חכמים קדומים ומאוחרים, לידע כיצד ראו הם עניין זה של 'החתימה' וחלוקה לתקופות, כיצד נצטיירו בעיניהם מעשי הדורות ומה כוח נתנו לזה בהלכה.

א. החלוקה לתקופות ומשמעותה

קיומה של החלוקה לתקופות בתולדות החכמים וביצירה התלמודית וההלכתית הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה; ברם, יש להעמיד על הברזל חשוב כינה לבין החלוקה לתקופות המקובלת בעינים היסטוריים. זו נעשית אגב הפניית מבט אחורנית ובריוחוק זמן, על-פי שיטותיהם ודעותיהם של מלומדים שקובעים ואומרים: זו תקופת האבן וזו תקופת הברזל; או: זו העת העתיקה, אלו ימי-

יש להעלות הסבר מניח את הדעת לדרכם של מקורותינו העתיקים ושל חכמינו ז"ל במשך הדורות, ולאופן ראייתם והתייחסותם אל זו: האמת ההיסטורית: הן ביחס אל העבר הן ביחס אל ההווה, שלא ראו צורך לספק לדורות יבואו כל פרטים היסטוריים. ומכאן גם אהרה לדרך הניתוח הקטטים שעלינו לנקוט לגבי הידיעות ההיסטוריות שאנו מבקשים אחריהן. וראה מה שכתבתי בערך 'תלמוד בבלי', האנציקלופדיה העברית, לב, עמ' 863. מרגלא בפומיה דרייא הלוי, במקומות הרבה בספרו דורות הראשונים, פרסבורג – פראנקפורט ע"נ מיינ תרס"א – תרע"ח, לומר על הראשונים (כגון: רב שריא במחציתה הראשונה של האיגרת, רב האי, רש"י, רמב"ם, בעלי התוספות ועוד), 'שלא דקדקו בדברים כאלה ודברו בשילוח מפני שהיו טרודים בעיקר ענינם בההלכות ודברים כאלה [רוצה לומר, תולדות החכמים, סוריו ומנים, חיבורים ודברי הימים] לא היה מעין מלאכתם...! ראה, למשל, ח"ד (= ח"א, כרך ח), עמ' 682, דף רסב ע"א – ע"ב, דף רצג ע"ב, דף שטו ע"א; חלק ה (= חלק שני) דף רכז ע"ב, דף רלח ע"ב; ועוד הרבה. חריצת משפטו שם על רש"י מוגזמת ומעוותת; אדרבה, זוהי 'תשובה שהיא יסוד כל מדע התלמוד, בין מן הצד הכרונולוגי שמסרה לנו רשימות עתיקות מ"ספרי הזכרונות" של ראשי הישיבות ובין מצד חקר-המקורות של המשנה והתלמוד, שרש"י היה הראשון, וגם האחרון בראשונים ואחרונים [!], שחקר את תולדות המשנה והתלמוד מתוך המקורות עצמם כמבקר מומחה, מעמיק וחדר לתוך-תוכם של הדברים; מחקר מיוחד כמינו במקורותיו, בעמקותו ובפשטותו [י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 610]. וראה עוד: מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129 – 142. לעיון בתפיסה זו יש להוסיף, כי נושא חלוקת התקופות העסיק כבר את הקדמונים. החלוקה בכרייתא (ע"ז ט ע"א; סדר אליהו רבא, מהדורת איש שלום, עמ' 6–7; ועוד) מציינת שלוש תקופות באנושות: תוהו, תורה וימות המשיח. גם אצל היוונים נולד רעיון החלוקה המשולשת בתולדות האנושות במאה ה' לפנה"ס, לערך, אס"כ הידיעה על כך באה בזמן מאוחר יותר, לראשונה מפי ארון. החלוקה היא לתקופה הנעלמת, המיתולוגית וההיסטורית. ראה: י' גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 133 – 134. יש להזכיר עוד את דעת הרמב"ם בפירושו לאבות א: יז. לדבריו נושא סיפורי ההיסטוריה כמות שהיה אצל ההיסטוריונים הקלאסיים הוא בכלל הסוג הג': הייבור הנמאס. וכן בפיה"מ לרמב"ם, סנהדרין י: א: 'אבוד הזמן בהבל, כגון אלו הספרים הנמצאים אצל הערב מספור דברי הימים והנהגת המלכים... שאין בהם חכמה ולא תועלת גופני, אלא אבוד הזמן בלבד'. ראה על כך: S. Baron, 'Historical Outlook of Maimonides', *PAAR*, VI (1934–1935), pp. 5–113, ובייחוד עמ' 8. ר' חיים עוזר גרודזינסקי בהסכמתו לס' דור ישרים לר' יהודה ליפשיץ, פיעטרקוב תרס"ח, כותב:

גדולי התורה מאז ומעולם לא שמו ליכבם להעמיק בדיעת דברי הימים לבני ישראל, אף כי לכתוב בספר תולדות גדולי וחכמי ישראל מדור דור... גם הגדולים המועטים אשר התעסקו בדברי הימים, היו מעשיהם בזה בדרך מקרה ובדרך אגב, ומבחי עתותיהם הקדישו לידיעת התורה... בה שמו מעינם לכל מקצועותיהם ומשם שמו אבן על ידיעת דברי הימים. בדברי רבותינו העמיקו חקר ולא בתולדותיהם ומקומות מושבותיהם.

אמנם לרגל השינויים שחלו בדמותה של היהדות במקומות שונים, הייסוק הרב בתחום זה כעת והחשש מפני המחללים את ההיסטוריה ומזייפים אותה, הוא קורא: ישימו נא חכמי לב, אשר חננם ה' בשרון דעת ויריעה גדולה, כי עת לעשות לה' ולהשתתף בעבודת הספרות הנאמנה למסורת אבות.

הביניים הקדומים או המאוחרים וזה הזמן החדש המתחדש והולך תדיר. אף בתולדות ישראל מצאנו חוקרים שביקשו לתארן בתקופות מתקופור שונות, והכול מתוך דעותיהם ועל-פי השקפותיהם במקרי דור דור, אופיים ומעשיהם.<sup>3</sup> החלוקה שאנו שואלים עליה אינה ממין זה כלל. חלוקה זו נעשתה ונתהוותה בשעתה ובזמנה, והיא עצמה חלק מן ההתרחשות ההיסטורית; תוצאותיה הורגשו מיד במפנה כל תקופה ותקופה, בהגדרות ובהתייחסות, והשפעתה היתה ניכרת ומכרעת ברחבי ההלכה ובספרות ההלכתית שלאחר-מכן. בדורות שלאחר המשנה יודעים החכמים בעצמם, שעמידתם שונה משל קודמיהם חכמי התנאים, והוא הדין לחכמים שעמדו לאחר התלמוד הבבלי (וה'סבוראים' בכללם). שאף-על-פי שיש מהם שדבריהם נכנסו לתוך התלמוד הבבלי, מכל-מקום נכללו רק בסתם בלא שנתפרשו שמותיהם על דבריהם, וכל-שכן שלא נמצאם חולקים בפירוש על קודמיהם. לומר לך, כבר ידעו והכירו בהם ובעצמם, שבני תקופה אחרת הם, ולשעתם ולזמנם ניכרים היו אף בתואריהם ובכינוייהם השונים אלו מאלו. לא זו אף זו, חלוקה זו משמעות מובהקת לה בתחום ההלכה. אף זה מן המפורסמות הוא, שאין חכמי האמוראים חולקים על חכמי התנאים, ואין אלו שלאחר התלמוד חולקים על חכמי התלמוד. אמנם אפשר למצוא מעין שיטות חלוקות גם לבני תקופה אחת על קודמתה או קודמותיה, אבל לא בפירוש, אלא מתוך עיונים, השוואות וחקירות. יש שנמצא אמוראים הדוחים דברי משנה, ולא רק בקבעם שהיא דברי יחיד,<sup>4</sup> אלא אף אומרים: 'זו אינה משנה',<sup>5</sup> ובמקום אחד מצאנו, לפי ה'הווא אמינא' שבסוגיה, שכיוון שגילו קושי במשנה שראשה סותרת את סופה אמרו כך.<sup>6</sup> בדומה לזה, אף-על-פי שבמקרים אחדים ייראה, כי פסקים של גאונים או של ראשונים אינם עולים בקנה אחד עם סוגיות ידועות בתלמוד, עדיין אין בזה עניין לשאלת המחלוקת.<sup>7</sup> כל עוד לא נתבררו לנו כהוגן כללי ההלכה ושיטות החכמים

- 3 דעות והשקפות שונות אלו נמנו ותוארו בידי בי"צ דינור, ישראל בגולה, א (3)<sup>2</sup>, תל-אביב (תשי"ח). מכוא; וראה: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תשכ"ו, מכוא. וראה שם, עמ' 12: 'חלוקת הזמנים הריהו אפוא פעמים רבות דבר קשה ומעשה בעל משמעות יחסית ביותר'. וראה גם: מ"א שולואס, 'תקופות שלש', הגות עברית באמריקה, ג, תל-אביב תשל"ד, עמ' 9-22.
- 4 ביצה לא ע"א. ועיין: אגרת רש"ג, עמ' 55-56; יבמות קה ע"ב, כתובות צו ע"ב, ב"ב קנו ע"ב, יומא נה ע"א (על-פי דק"ס), נט ע"א, ואגרת רש"ג, עמ' 54 (השווה שם, עמ' 37, שאין ר' חייא יכול לחלוק על רבי; אבל עיין נידה יד ע"א); שבת קמ ע"א, סוכה יט ע"ב. ועיין: ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תשי"ד, עמ' 173; הנ"ל, מכוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 277, הערה 17; והשגות הרא"י קרליץ בעל החזון איש לקונטרס 'דברי סופרים' לר"א ווסרמן, שנתפרסמו בסוף ס' קובץ ענינים, בני-ברק תשל"ה, עמ' קצד.
- 5 חולין פב ע"א, שם דחו 'מסברא ומברייתא' (אגרש"ג, נ"צ, עמ' 56). 'מה בין לי ולך' (שבת קמ ע"א, וחולין קלו ע"ב) הוא כמו 'זו אינה משנה'; ו"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה<sup>2</sup>, ירושלים תשכ"ד, עמ' 235, 244.
- 6 יבמות מג ע"א, וזו נדחתה 'מסברא בלחוד', אגרש"ג, נ"צ, עמ' 56; ועיין גם גיטין עג ע"א: 'כיון דבשיא רישא אסיפא לא איתמר כי מדרשא ומשבחא היא, זיל בתר סברא'.
- 7 יבמות שראינו לעיל (הערה 4) לענין שאין ר' חייא יכול לחלוק על רבי, ומכל-מקום, יש שאמוראים קובעים על משנה שהיא דעת יחיד; עיין: אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 173 ואילך. וראה דיון בנושא זה: ר"א הלוי, דורות הראשונים, ג (ח"ו), כה ע"ב-כו ע"ב; סט ע"א-עג ע"ב. וראה גם תשובת רב שר שלום גאון, הלכות פסוקות, סי' טז; שערי צדק, ח"ג ש"ו, סי' לב, דף כו ע"א. והשווה: ראב"ן, ח"א, סי' שו; ובמנהיג, סי' קלג; א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 130-131; וראה: ש' יונברג, 'מתשובות רב שר שלום גאון', אור המורת, ז (תשכ"ח), עמ' 53-56. לענין זה יש להוסיף עוד את תשובת הר"א מזרחי בתשובותיו, סי' עו: 'כי כבר ידעת כמה דברים נדחו מדברי הגאונים, מפני שנראה שאין הדברים

בהוצאת פסקי הלכה מן התלמוד, ולא הובהרו דרכי פירושם לסוגיות השונות ושיקוליהם בדרכי ההכרעה בשלל הסוגיות והדעות השונות – לא נדון מזה על שאלת המחלוקת. לענייננו המבחן החשוב והעיקרי הוא גילוי היחס במפורש. עד שלא נמצאם אומרים, כך נאמר בתלמוד ואילו אנו אין אנו סבורים כך – והוא הדבר שאינו נמצא – אין לראות בדבריהם מחלוקת.<sup>8</sup> בעניין זה היחס ברור אפוא: אין אנו מוצאים, שאמוראים חולקים במפורש על התנאים והמשנה, ולא החכמים שלאחר התלמוד על התלמוד.

השאלה היא מהו היסוד ההלכתי שגרם למצב זה וליחס זה, ומהם הגורמים להתחלקות התקופות בזמן שנתחלקו דווקא. אין אנו מתעלמים מן האפשרות שפעלו בזה גורמים חברתיים, כלכליים ורוחניים שבתנאי שלווה ורווחה או, לאידך גיסא, שבתנאי שמדות, גזירות וירידה רוחנית, אלא שבכל אלה אין כדי להניח את הדעת, מזה עוד שאין בהם כלל הסבר מספיק ליסודות ההלכתיים בחלוקה, ובעיקר לזמני ההתחלקות. והרי היו שתי תקופות, לפחות, שבהן אירעו התרחשויות מכריעות כחיי העם, והן חורבן הבית ומלחמת בר כוכבא והחורבן הגדול שבא בעקבותיהם, ואף-על-פי-כן לא הביאו להתחלקות בולטת בתחומים שאנו עוסקים בהם כאן.

### ב. תחומי התקופות ושמותיהן

לפי שהחלוקה לתקופות נעשתה מינייה וביה, היתה ההבחנה ביניהן ניכרת מיד, הן בשמותיהן הן בתחומי פעולתם של החכמים. תקופת התנאים (למן ראשוני ה'זוגות') ספק אם נקראה כך בשעתה, מכל-מקום בסופה הכירו בה כתקופה לעצמה. בתוך התקופה בדרך-כלל אין אנו מוצאים, שקראו לחכמים 'תנאים'. לחכמי התקופה קראו סופרים,<sup>9</sup> 'זקנים',<sup>10</sup> 'חכמים',<sup>11</sup> וכיוצא באלה. לראשונה אנו

הם מיוסדים על-פי שרשי התלמוד... על הזהירות שיש לנהוג בשאלה זו ניתן ללמוד מן התשובה המחזרה שבגאונים, ב, עמ' 195, שנתקשו בה אפטוביצר וגינצבורג משום שהדברים בה הם נגד המשנה, התלמוד הבבלי והירושלמי וכל דברי הפוסקים, והנה פירשה ר"ש אברמסון כהוגן, ואין בה כל נפתל; ראה: עניינות בספרות הגאונים. ירושלים תשל"ד. עמ' 263. באמת, כל חכם המקשה על חכם אחר טוען, שהראשון פירש או פסק נגד המבואר בתלמוד. האם נאמר, שכל אימת שתוספות מקשים על רש"י – היינו, שאין דבריו הולמים ומתיישבים לפי עיונם – שרש"י חולק על התלמוד?!

8 דוגמה לזה הוא יחס הרמב"ם לגאונים. מאחר שדרכו לחלוק עליהם כמות שיוצא ממה שכתב בהקדמתו לס' משנה תורה וממקומות הרבה בספרו, נמצאנו אומר: 'כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו: בורא פרי העץ... ואנו אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שדהכל' (הלכות ברכות ז:ה). – 'כל שבכאן פירושו: (רוב) ועוד כיוצא בזה. ראה להלן, אמצע הערה 120. וראה מה שכתב ר' משה שמואל גלזר: "... וכדי לקיים את הסברה שאי אפשר להכחישה, נדחקו בלשונות הקדמונים שהיו מורים לכאורה להיפך. כן היה תמיד, מימות המשנה והלאה. כן אנו רואים שעשו חכמינו ז"ל בעלי התלמוד עם המשנה והכריזתה, מאחר שלא היתה להם רשות לחלוק עליהם, אם נמצא בהן סתירה למימרא דאמורא, ותירצו: "חסורי מיחסרא", או "נעשה כמי שאומר", ונכנסו בדחוקים בלשונות המשנה, כדי להעמיד סברתם הישרה והברורה להם. וזה כוונת ה"חתם סופר" במה שכתב: "והדחוקים רובם אמיתיים"... (דור רביעי, קלויזנבורג תרפ"א, א, דף ד-ה).

9 כלים יג: ז וטבל יום ד: ו (בפי ר' יהושע).

10 סנהדרין א: א (סמיכת זקנים), ידים ד: ג (מעשה זקנים בניגוד למעשה נביאים). ירוש' סוכה סוף פ"א, נג ע"ב (זקני ב"ש וזקני ב"ה).

11 רגיל במשנה, תרומות יא: ב ('אמר ר' יהושע לא מנו חכמים...'). על הכינויים השונים וציונים להם ראה: W. Bacher, *Tradition und Tradenten*. Leipzig 1914, pp. 156-170.

מוצאים את הכינוי הארמי 'תנאים' בכרייתא (ככלית?) שהובאה בתלמוד: 'תנא: התנאים מבלי עולם... תניא נמי הכי: אמר רבי יהושע וכי מבלי עולם הן והלא מיישבי עולם הן — שנא' "הליכות עולם לו" — אלא שמורין הלכה מתוך משנתן...'<sup>12</sup> בפי האמוראים מצוי כינוי זה הרבה מאוד.<sup>13</sup> הכינוי 'אמוראים' לחכמים שלאחר דורו של רבי (למזן שנת 210 לסה"נ, לערך), מצוי בפי בני התקופה עצמה לגבי עצמם. לצד שני חדל השימוש בתואר 'תנא' ככינוי לחכמים<sup>14</sup> לחלוטין, להוציא חכמים אחדים בדור המעבר, שעליהם אמרו בתלמוד: 'פלוני תנא הוא ופליג', והם: רבי (1),<sup>15</sup> ר' ישמעאל ב"ר יוסי,<sup>16</sup> ר' חייא<sup>17</sup> ורב.<sup>18</sup> השימוש בתואר 'אמורא'<sup>19</sup> מצאנו בפי: רבה בר אבבה,<sup>20</sup> רב חסדא,<sup>21</sup> ר' זירא,<sup>22</sup> עולא,<sup>23</sup> רב יוסף,<sup>24</sup> אבוי,<sup>25</sup> רבא,<sup>26</sup> רב פפא,<sup>27</sup> רב אחא מדיפתא<sup>28</sup> ורבינא.<sup>29</sup> המעבר מתקופת התלמוד לתקופת הסבוראים אינו חד וברור. לפי קביעת רב שרירא גאון זמנו בשנת ד'ר"ס/500 לסה"נ, אמנם התחומים בין האמוראים לסבוראים אינם מוגדרים וידיעות ישירות כמעט אינן בנמצא, ומשך זמן הסבוראים

- 12 סוטה כב ע"א. אפשר, שהברייתא השנייה ('תניה') היא המשכה של הראשונה, ונמצא, שר' יהושע כבר השתמש בכינוי הארמי 'תנא', אבל אפשר, שברישה של דברי ר' יהושע כתוב היה: 'שוניס'; ועוד, גם שם החכם מוטל בספק, ויש גורסים: ר' שמעון. וראה: ר"ז אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 673–675, והספרות הרשומה שם. וראה גם: ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית,<sup>2</sup> תל-אביב תשכ"ו, עמ' 44.
- 13 וראה: ז' באר, ערכי מדרש אמוראים, ערך 'תנא' (בערכי מדרש תנאים' אין ערך כזה); הנ"ל (לעיל, הערה 11), עמ' 203 ואילך; ור"ז אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 673–675.
- 14 בכינוי זה השתמשו עדיין גם בתקופה זו, אבל רק בהוראה של מסדרי משניות וכרייתות, שוניין ומוסריקה בעל-פה; ראה אפשטיין שם.
- 15 תענית יד ע"ב.
- 16 שבת סד ע"ב.
- 17 ב"מ ה ע"א.
- 18 עירובין נ"ב ע"ב וש"נ; אוצר הגאונים, כתובות, ס"י צח, עמ' 30; ושם, חלק הפירושים, ס"י רמ, עמ' 48. וראה: רי"א הלוי, דורות הראשונים, ה (= ח"ב), דף רא ע"א, הערה פב, שרב חלק רק על התנאים השונים והמסדרים, אבל לא על התנאים עצמם; וראה גם אפשטיין (לעיל הערה 12), ש'תנא' כאן פירושו במוכן של מסדר; אבל עיין אגרש"ג, עמ' 59, נ"צ: 'וזהו איכא נמי מאן דאיתנן תנאיי ואמורי כגון... ורב הכא... ואמרינן ככמה דוכאתי רב תנא הוא ופליג'. ועיין גם בסוגיית ב"ב קע ע"ב, שחלק שם רב על ר' יהודה ור' יוסי במשנה שם; ובפירוש רשב"ם שם, ד"ה וכותבין: "...ורב תנא הוא ופליג'. ועיין שיטה מקובצת, כתובות, לדף פא ע"א, ד"ה והתניא; וראה על כל זה להלן, ליד הערה 138 ואילך. דברי ר"ז אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 176, ש'אבל חכמים אמורים' ו'דברי חכמים' פעמים שאינם אלא דעת האמורא עצמו ששנה דבריו בלשון 'חכמים' — לא הוכחו. ממילא אין יסוד למטקנות שהסיק מכאן ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 46, שעדיין אמוראים חולקים ללא הסתמכות על קבלה (ציוניו שם הם על-פי אפשטיין, אלא שלא הוסמכו כהוגן לעניין המתאים; ואכמ"ל).
- 19 רגיל מאוד בסתם התלמוד.
- 20 מגילה טו ע"ב (אליהו הנביא לרבה בר אבבה).
- 21 ברכות מט ע"א; אבל ראה ההערה שאחרי זו.
- 22 שם על-פי כ"י מינכן והנוסח שבס' בית גתן; ראה דק"ס (ר' זירא לרב חסדא).
- 23 שבת כא ע"א, צו ע"א; כתובות פ ע"א.
- 24 סוכה מה ע"ב; יבמות יח ע"ב; וראה ירוש' שקלים פיג ה"ב, ד"ו מז ע"ג (= פ"ח ה"א, ד"ו נא ע"א!).
- 25 ברכות כב ע"ב.
- 26 שם.
- 27 סנהדרין ו ע"א ולג ע"א.
- 28 ב"ק יד ע"א.
- 29 שם.

ותחומי פעולתם אינם מוסכמים ובטוחים. לפיכך הוא הדין לראשית תקופת הגאונים עד למאה הח' לסה"ג, בקירוב.<sup>30</sup> בכתבים שמתקופת הגאונים אנו מוצאים את השימוש בתואר 'גאון',<sup>31</sup> אלא שזה אינו תואר לכלל חכמי התקופה, כיון כי קיצורו של התואר: 'ראש ישיבת גאון יעקב' (על-פי תה' מז: ה), שניתן לראשי שתי הישיבות בבבל<sup>32</sup> (ובדומה: 'ראש ישיבת ארץ הצבי' לראש ישיבת ארץ-ישראל). הכינוי הנפוץ לחכמי התקופה הוא 'רבנן' (= חכמים) לצד תארים וכינויים אחרים. מכל-מקום, נעשה הכינוי 'גאונים' בפי חכמי הדורות שלאחר-מכך ציון לחכמי התקופה הזאת.

את סופה של תקופת הגאונים – וראה להלן עד כמה היא תקופה מן הבחינות ההידרונות כאן – מקובל לראות, ובצדק, ברב האי גאון (נפטר ד'תשצ"ח/1038). מאמר שגור הוא: 'רב האי גאון אחרון הגאונים בזמן וראשם בחשיבותו'<sup>33</sup> תפיסה זו

30 ראה: ו"א אפרתי. תקופת הסבוראים וספרותה, ירושלים תשל"ג, עמ' לג-סב. וראה גם להלן. הערה 39, והערה 57 בסופה.

31 בס' הלכות פסוקות המיוחס לרב יהודאי גאון או לתלמידיו. מהדורת ששון. ירושלים תשי"א (ותצלומו עם תצלום כתב-היד, ירושלים תש"א). לא נזכר תואר זה כלל. אף-על-פי שזכרו בו כמה חכמים שלאחר התלמוד; ראה שם, מבוא, עמ' 15-16. ר' יהודאי עצמו נזכר שם כמה פעמים בתואר 'ריש מתיבתא' (עמ' קמה, שורה 18; עמ' קפד, שורה 1; ועמ' קפו, שורה 10). בכתבים שבידנו מתקופת הגאונים נזכר התואר 'גאון' לראשונה כנראה בחיבור פירקין בן באבוי, מתלמיד תלמידו של ר' יהודאי (סוף המאה הח', לערך): 'מר רב יהודאי גאון' (נגניו שכתב, ב, עמ' 571; אולם פעמים אחרות מזכירו ללא התואר! מכיוון שכנראה אין המצוי בידנו אוטוגראף, אין לדעת בדיוק את זמן כתיבת התואר). מקור קדום נוסף הוא במעשה-בית-דין שנעשה בתביעתו של רב שר שלום גאון על ניסי ריש גלותא (סמוך לאמצע המאה הטי') וכפי שמוסר רב האי גאון. וזה נוסחו: 'ועינו ביניהן שמוש, וכך כתוב ביה: אנחנא רבנן דלתחתא חתימננא, אמר לנא מרנא ורבנא שר שלום ריש מתיבתא דרבנן... וכדשמעין גאון לאלין טענתא אמר כך וכך' (אגרש"ג, עמ' 115, הערה א). מן מה שרשיג מכנה כך את ראשי הישיבות החל משנת 589 לסה"ג אין ראיה שכבר בימים ההם נשתמשו בכינוי זה (כפי שכתבו ש' אסף וי' ברנד, האנציקלופדיה העברית, ערך 'גאון, גאונים'), לפי שמצינו, שרשיג מכנה בתואר זה גם אחרים מן האמוראים; ראה אגרש"ג, עמ' 88, 89, 90 (לרב אשי); ומכאן, שאצלו משמעות הכינוי הוא לציון ראש ישיבה (וכך גם אצל בנו רב האי, בתשובה הידועה שבס' האשכול לעניין 'בני רב פפא גאון', מהדורת ר"צ אויערבך, עמ' 49, וממהדורת ר"ח אלבק, עמ' 159).

32 לפי מורה שמוקרה בישיבת סורא, נתכנה בתואר זה רק ראש ישיבת סורא, ולא ראשי ישיבת פומבדיתא (סיפור רב תנן הבבלי בקונטרס 'אלו המעלות'; א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד 1887-1889, ב, עמ' 78). ציון שם, שהקפידו כך באיגרות שהיו משגרים ראשי הישיבות אלו לאלו, וזכר לדבר גם בתעודה על מעשי-בית-דין, שהובאה לעיל, הערה 31, שרשיג תואר בה 'גאון' בפי 'מבחרים דרבנן דמתא מחסיה', ושכנגדו נזכר בפיו 'זאי מייצטרכא מילתא למפרשיה לרבנן דבוס' (= דפומבדיתא) מפשטא... וראה: ג' כהן, ספר הקבלה, פילדלפיה תשכ"ז, להקדים האנגלי עמ' 46, הערה 1. מסתבר, שמואחר יותר נתכנה כך גם ראש ישיבת פומבדיתא, ואין ראיה אפוא מלשונותיו של רשיג לעניין זה (כפי שסברו באנציקלופדיה העברית [לעיל, הערה 31]).

33 אס"כ רבים מחוקרי תקופת הגאונים מביאים מאמר זה כמובאה (כגון א"א הרכבי, אוצר ישראל, בערכו: ב"מ לוין, סיני, ב, תרצ"ח, עמ' תקו; ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, עמ' קל, קצט. ורסא בהערה; אנציקלופדיה לחכמי התלמוד שבעריכת מרגליות, בערכו: ועוד), לא מצאתי מקור למאמר זה על רב האי גאון. כנגד זה יש מאמר כזה על הרמב"ם, בסוף ס' בחינת עולם לר' ידעיה הפניני (בדפוסים הנפוצים וכבר בכתב-יד כן; אלא שבדפ"ר מאנטובה לרו-רמ, במקום 'הגאונים' נדפס 'הקדמונים'), וכן הביאו ר' סעדיה אבן דנאן על הרמב"ם בשם חכמים שאחריו (קובץ המדה גנוזה, עמ' 50); וכן הובא מס' בחינת עולם בשו"ת הרמ"א, סי' ז. אף-על-פי-כן תוכנו של המאמר מתאים גם לרב האי; ראה: ס' הקבלה לראב"ד, מהדורת ג' כהן, עמ' 43; יזכמוהו לא היה לפניו בגאונים והוא סוף הגאונים. אפשר, שהסתבט מטבע זו מרמב"ם לרב האי בא מידי ההר"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך 'גאון הראשונים', שהוא כינוי לרב האי

מוצרת, לפי שמאותו זמן בטלה השפעת בבל, ישיבותיה וחכמיה על שאר קהילות ישראל, וקמו מרכזי-תורה אחרים. אמנם בבבל עצמה נהגו בגאונות, רוצה לומר, הישיבות, סדריהן וראשיהן, למשך זמן נוסף של שתי מאות שנה, בקירוב. השפעת-מה נודעה להן על קצת מקומות סמוכים להן. וקרוב לומר, שחכמי בבל עצמה לא היו סבורים, שנסתיימה תקופת הגאונים.<sup>34</sup>

לדורות הבאים אין למצוא חלוקה ברורה ומפורשת. למן סוף המאה הט"ו נהוג לראות בדורות החכמים שלפני-כן 'ראשונים' (ואף רווחת הבחנה קלה בין 'גדולי הראשונים' ו'ראשונים'). החכמים שלאחר-מכן קוראים עצמם 'אחרונים' (ואף כאן יש 'גדולי האחרונים' ו'אחרונים').<sup>35</sup>

### ג. מונחי סידור, עריכה וחתימה

בראשונה יש לברר את המונחים המשמשים במקורות הקדומים לעניין ציון סופי-דברים, למשנה ולתלמוד (כגון מונחי סידור, עריכה, שכלול ספרותי, חתימה וכיוצא באלו).

#### (1) תקן<sup>36</sup>

**למשנה:** 'מתניתין מאן תקן? — רבי!' (יבמות סד ע"ב); 'ולא תקנו מהלל ושמאי

גאון. ותמה 'יהלוא הוא אחרון הגאונים' ותיך: 'אלא שאפשר שהוא אחרון כוון וראשם בחשיבות'. וראה מאמרי: 'משנה תורה לרמב"ם — סוף גאונות', המעין, כרך ה, גליון ג (תשכ"ה) עמ' 59.

34 ראה: S. Poznanski, *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter* etc. ובייחוד עמ' 104–105. וראה: י' מאן, 'תשובה מאת ר' שמואל בן עלי גאון בגדד', הצפה לחכמת ישראל, ו. בודאפשט תרפ"ב, עמ' 106; ויכלל טעות היא לדבר אודות סופה של תקופת הגאונים עם מות רב האי גאון... יותר קרוב לאמת הוא להמשיך קיומה של הגאונות בבגדד וגם של משרת ראש גלות עד המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה: כך יוצא גם מאיגרותיו של הגאון ר' שמואל בן עלי, ראש ישיבת בגדד בימיו של הרמב"ם, שפרסם ש' אסף, 'קובץ של אגרות רב שמואל בן עלי ובני דורו', תרביץ, א (תר"ץ). ס"א, עמ' 102–130; ס"ב, עמ' 43–84; ס"ג, עמ' 15–80. וכך גם בוויכוחים שעברו בינו ובין הרמב"ם בהלכה; ראה: שו"ת הרמב"ם, מהדורות ו' בלאו, ח"ב, סי' שט–שי, ושם, ח"ג, סי' תסד; ולענין הנהגת הציבור ראה: אגרות הרמב"ם, מהדורת ר' בנעט, ירושלים תש"ו, אגרת ו. אבל הנכון הוא, שענין זה תלוי בנקודת-המבט, שלגבי הדורות המאוחרים או לגבי מרכזי היהדות שהיו רחוקים מכלל יש לראות את סימיה של התקופה לאחר רב האי גאון, ואילו לאנשי בבל והמקומות הסמוכים לה נחשבה הגאונות כקיימת ונמשכת. ראה תיאור בבל וישיבותיה אצל הנוסעים המפורסמים ר' בנימין מטודלה ור' פתחיה מרגנשבורג: מסעות ר"ב מטודילה, מהדורת אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' לה–מב; סבוב רבי פתחיה מרגנשבורג, מהדורת גרינהוט, ירושלים תרס"ה, עמ' 5–10. בעיני הרמב"ם לא נסתיימה תקופת הגאונים, וצדד ביקורתו על הגאונות ומוסדותיה בימיו (פיה"מ, בכורות ד: ד: ועוד) הריהו משתדל לציין פעמים אחדות (הקדמה למשנה תורה; שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ח"ב, סי' שי, עמ' 576; ועוד), שהתואר 'גאון' הולם אף את חכמי ארץ-ישראל, ספרד וצרפת. התפיסה הרגילה והרווחת לראות ברב האי גאון את סוף התקופה היא אפוא תפיסה היסטוריוסופית כנונה — שכן היא מתבססת על יריות המרכז בבל — ובאה כבר בדברי הראב"ד, ס' הקבלה, כמצוין בהערה שלפני זו.

35 תחומים אלה אינם ברורים, לא הם ולא גורמיהם. אין נראה לייחס את ההתחלקות לראשונים ואחרונים לגירוש ספרד בשנת מור"ה (רנ"ב/1492) ישראל. לאור ההסבר דלהלן אפשר להציע כנוסח את ספרי-ההלכה המקיפים שנתחברו בתקופה שמן ס' הטורים לר"י בן הרא"ש עד לחיבורי מרן הר"י קארו. יש להביא בחשבון אף את המצאת הדפוס והשפעתה הרבה, לא רק מבחינה חיצונית וטכנית, אלא גם בתחומים של דרכי לימוד ומחשבה, וכגון דברי המהרש"ל: 'כי כך הענין הרע אשר לפניהם, ומה שכ' בספר יאמינו' (סוף ההקדמה השנייה לס' ים של שלמה למסכת חולין); וראה גם דברי הישר' מקנדיאה, נובלות חכמה, באזל שצ"א, סוף ההקדמה. נושא חשוב זה דורש דיון רחב לעצמו ואכ"מ.

36 שוה ל'סדר': 'ר"ע התקין [משנה] מדרש הלכות ואגרות' (ירוש' שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ד) =



אלא ששה סדרים' (סדר תנאים ואמוראים, מהדורת כהנא, עמ' 8); 'ובתר דתקין רבי הילכתא' (אגרש"ג, עמ' 50); רב נסים גאון, ס' המפתח, מהדורת גולדננטל, ג ע"א.

(2) סתם<sup>37</sup>

**למשנה:** 'מאן סתמיה למתניתין? — רבי! (ביצה ב ע"ב); 'זו דברי ר' פלוני סתימתא' (על רבי עקיבה — מגילה ב ע"א [בדפוס פיזארו: סתומתא; ראה דק"ס], מכות יז ע"א, בכורות לא ע"א; על ר' מנחם ב"ר יוסי — מגילה כו ע"א, כתובות קא ע"ב; על ר' יוסי ב"ר יהודה — בכורות נא ע"ב; על ר' אלעזר ב"ר שמעון — חולין ל ע"א, בכורות נא ע"ב,<sup>38</sup> עירובין לח ע"ב; על ר' שמעון — מכות יז ע"א); 'וכד איסתתמא משנה' (אגרש"ג, עמ' 52 [ניצ' על-פי כ"י ברלין]);<sup>39</sup> רב נסים גאון, ס' המפתח, ג ע"א.

**לתלמוד:** 'ואיסתתים תלמודא' (אגרש"ג, עמ' 97); 'ונסתם התלמוד' (סדר תנאים ואמוראים, עמ' 6, שורה 8);<sup>40</sup> רב נסים גאון, ס' המפתח, שם; רבינו חננאל, פסחים

יכשהיה ר"ע מסדר הלכות לתלמידים' (תוספתא זבים א ה), ראה באכר, ערכי מדרש התנאים, עמ' 138. בארמית הוא תרגום ליישר' בעברית (תרגום דה"יב לד: ל); ראה: ש' ליברמן, 'יונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 218 והערה 56. שם ציין לסדר תנאים ואמוראים: המובא כאן בפנים, ולשבת יג ע"א ותוספתא שבת א יב [בצינן לב"מ לזין, אגרש"ג, מבוא, נפלה טעות וכנראה צ"ל: ז ע"א וע"ב] וראה גם תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 10–11. והשווה לנאמר ב'סדר תנאים ואמוראים' על רבנן סבוראי: 'לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם כלום אלא חיקנו פרקים שבכל תנווי כסדרן', וראה לעניין זה: N. Brüll, *Jahrbücher*, II (1876), p. 67; שד"ל, כרם חמד, ד, הקצ"ט, עמ' 189; גרץ, דברי ימי ישראל, ג, ציון ב, עמ' 390; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 897–898; י' זוסמן, סוגיות בבליה לסדרים זרעים וטהרות, תשכ"ט (סטנסיל), עמ' 61; וראה גם להלן, הערה 46.

37 במקרא ממש פועל זה בשני מובנים. (א) אטם, סגר (נר) כו: יח, יט; מ"ב: ג יט; כה; נחמ' ד א; דה"ב לב: ג, ד, ל; (ב) לא מפורש, לא ברור, לא מיוחד, ובהתפעל גם כמובן: חזל. פסק ונאלם, והוא נדרף ל'חתם' (עז' כח: ג: 'כל סתום לא עממו'; תה' נא: ח: 'ובסתם חכמה תודיעני'; דנ"יב ט: 'סתומים וחתמים הדברים'; שם, ח: כו: 'סתם החזון'; שם, יב: ד: 'סתם הדברים וחתם הספר'), וכ"ה בלשון חז"ל ובארמית. במשה קודם שיטרתו נאמר 'לתלמוד שנסתתמו ממנו שערי חכמה' (סוטה יג ע"ב), 'ומשמת רבי עקיבה בטלו זרעי תורה ונסתתמו מעיינות החכמה' (שם, מט ע"ב; ובמקבילה בתוספתא, מהדורת ר"ש ליברמן, נויארק תשל"ג, עמ' 240: 'ופסקו מעינות חכמה'). רשיג מציין מאמר זה לעניין זמנו של רבי. שראה ידקא מימעיט לבא וקא מיסתתמין מעינות חכמה ומסתלק שר התורה' (אגרש"ג, עמ' 20), וכן: 'משמת רבי עקיבה בטלו זרעי תורה ונסתתמו מעיני חכמה כי היכין דהוה בימי רבי' (שם, עמ' 52–53). 'סתם' היא גם קביעת דברים שלא בשם אומרם, וזו היא 'סתם משנה' שהיא דר' מאיר (סנהדרין פו ע"א ועירובין צו ע"ב), 'שרבי אהו במשנת ר' מאיר, אותה משנה שקבילה מרבי עקיבה והשנה אותה לתלמידיו, ומשום כך סתמה כר' מאיר; ראה אגרש"ג, עמ' 26, 28, 55; וראה ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 76, 99 ואילך. וכן 'הלכה כסתם משנה' (שבת מו ע"א [וש"ג] — 23 מראי מקומות בתלמוד!!), ומשום שרבי סתמה כך (ביצה ב ע"ב, כתובות צה ע"א, שבועות ד ע"א), ורשיג כתב: 'כגון מילתא דחזיית רבי הלכה וסתמה במתני' (אגרש"ג, עמ' 37; וראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 200 ואילך; ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 99 ואילך); ועיין ירוש' יבמות פ"ד ה"א, ו ע"ב: 'אמר רבי יוחנן כל מקום ששנה סתם משניות — דרבנן, עד שיפרש לו (ר'ב). ר' שמעון בן לקיש אומר כל סתם משניו' — דר' מאיר, עד שיפרש לו ר'ב. א"ר זעירא קומי ר' יוסי לא דרבי שמעון בן לקיש פליג, אלא דו חמי רוב סתם משניות דרבי מאיר'.

38 ציון זה נשמט מאוצר לשון התלמוד, כו, עמ' 368.

39 לפי זה יש לחקן אצל ר"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, עמ' נז.

40 כך בכל מקורות הנוסח שם (25), ורק בכ"י בית המדרש לרבנים בניירורק שם ס' ארחות חיים:

ונחתם, ראה על כתב'הדי: ר"ק כהנא, מבוא, עמ' 23 (כתב'יד זה נופל בערכו מכ"י גינצבורג של ס' ארחות חיים). זהו כ"י מס' 0185. אלפנבין, שו"ת רש"י, מבוא, עמ' 55. אומר, שכתב'הדי

נח ע"ב, שבועות מח ע"ב; ר"י הברצלוני, פירוש לס' יצירה, עמ' 187, ובתשובות גאונים, מהדורת אסף, א, סי' קל; מלקט פירוש רב נתן אב הישיבה; <sup>41</sup> הרו"ה בס' המאור, הקדמה, ופסחים פ"ד, דפוס וילנה כ ע"א, וסנהדרין פ"ד, דפוס וילנה יב ע"א; ר' אהרן ב"ר משולם, כתאב אל רסאייל, עמ' לח; רמב"ן, ס' הזכות, יבמות פ"ד; פסקי הרא"ש, שבת פ"ב, אות טו.<sup>42</sup>

(3) שנה <sup>43</sup>

**למשנה:** 'שנה רבי' (מצוי בפי ר' יוחנן, ריש לקיש, רבה בר אבוא, רב יוסף ועוד, והרבה בתם התלמוד).

(4) סדר <sup>44</sup>

**למשנה:** 'מי סידר את המשנה סמכה למקרא' (ירוש' מגילה פ"א ה"א, ע ע"ב, שורות 20–21; פסחים פ"ד ה"א, ל ע"ד, שורה 35); 'סדרן טב' (שוחר טוב, פ"ז, סי' ה, כניגוד ל'תניי טב'); ר"ח בפירוש התורה לבר' יח: יט, מגדל חננאל, ברלין תרל"ו, עמ' 26.

**לתלמוד:** 'וסדרנא אנא' (פסחים קה ע"ב); <sup>45</sup> 'כי היכי דסדור גמרא' (תשובות גאונים, מהדורת הרכבי, עמ' 101); 'ורב אשי ורבינא סידרו שמועות האמוראין'

נכתב לא מאוחר משנת ה'פיג על סמך עמ' 450 [צ"ל: 439] בכתב-היד. זו טעות, לפי שתאריך זה נקוב שם בענייני מניין שטרות, ואינו מעיד אלא על חיבור הספר, ולא על העתקתו. לפי הרשום עליו בספרייה הנ"ל (כפי שמסר לי באדיבותו פרופ' מ' שמלצר במכתב מ'15 ביולי 1968) נכתב בכתב ספרדי, אולי במאה ה'ט"ו.

41 במקור הערבי: 'אן אסתתם'. בתרגום יהושע הכהן קוטר, אצל ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תש"ט, עמ' רצח (= קרית ספר, י, תרצ"ג–תרצ"ד, עמ' 385): 'שנחתם' (ועיי"ש, עמ' שכב, בתרגום ר"י קאפה, נספח למשניות הוצאת א"ל המקורות, תש"ט: 'שנגמר').

42 למקום זה העירני י' רון.

43 לפועל זה מובנים אחדים (ראה: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 803 ואילך; ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 1 ואילך). לעניינינו הצירוף 'שנה רבי' יש בו משמעות של סידור המשנה, כלומר, שכן קבע רבי במשנתו שסידר; ראה: ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 99; י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 188 ועמ' 200 ובנרשם שם.

44 והשווה 'שיתא סדרין' (כתובות קג ע"ב), והוא כמו 'ערך'; וראה גם 'תרץ' להלן; ובהוראת 'אסף, קיבץ וחיבר', ראה: ח' ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 194, הערה 6, עמ' 197; והנ"ל, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 420. 'סדרין' (ירוש' הוריות פ"ג ה"ז, מח ע"ג) = מי שקיבץ וכינס, ומקביל ל'סיני'.

45 וברש"י שם, ד"ה סדרנא: 'יסדר שמועות לפני רבותיו תמיד'. יש שביקשו ללמוד מכאן על פעולתו של רב נחמן בר יצחק כמסדר ועורך התלמוד; ראה: רי"א הלוי, דורות הראשונים, ב, עמ' 500; ועיין עוד שם, עמ' 473; וכן: J. Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York 1933, p. 254. אמנם כבר הראו א' ווייס, הצופה מארץ הגר, ט (תרפ"ה), עמ' 177–204 (= מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה, עמ' 51 ואילך); והנ"ל, לחקר התלמוד, נייר יורק תש"ט, עמ' 404 ואילך; וכן הרא"ש רוזנטל, לעריכת פסח ראשון. תשי"ט (סטנסיל), עמ' 253–270; בבירור מקיף ומפורט בגירסה ובפירושה, שאין במאמר הנוכח כל עניין של עריכה וסידור. ואין 'גמרא' אלא למדן בקי, שיש בידו שמועות ומסורות ומכוון את חידושיו להם (בניגוד ל'חכימא', שהוא 'סבורא', היינו, חריף ובעל סברות בלבד). ואין 'סדרנא' אלא מי שמשנתו ותלמודו סדורים ושגורים בפיו (בניגוד ל'חזואה'). פירושים נוספים למאמר זה של רב נחמן בר יצחק, ואף לפיהם אין בו עניין לעריכה וסידור. ראה: רמ"ש הכהן, אור שמח, ניויורק תש"ז, הלכות שבת כט: יב; ור"ר מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים תש"ך, עמ' כט–לב.

(רש"י ברכות מז ע"ב, ר"ה איזהו; ב"מ פו ע"א, ר"ה סוף הוראה; והשווה רש"י שם, לג ע"ב, ד"ה בימי; תוס' חולין ב ע"ב, ד"ה אנא; רא"ש סנהדרין פ"ד, סי' ו').

(5) תרץ<sup>46</sup>

**למשנה:** 'דשיתא סדרי כולהון רבינו הקדוש ודאי תרצינון' (אגרש"ג, עמ' 7, 32, 34 [3 פעמים]), 39, 46, 59 [פעמיים]).  
**לתלמוד:** 'תרוצי איתרצו' (אגרש"ג, עמ' 71).

(6) קבע<sup>47</sup>

**למשנה:** 'אותה אחז רבי וקבעה לאתנויי' (אגרש"ג, עמ' 26).  
**לתלמוד:** 'קבעיתו ליה בגמרא' (עירובין לב ע"ב; ר' חייה בר אבא, ר' אסי ורבא בר נתן לרב נחמן);<sup>48</sup> 'וכמה סבארי קבעו בגמרא' (אגרש"ג, עמ' 71, נ"צ); 'ובאו רב אשי

46 מובנו ליישר ולחקן, ובמובן סדר, ונמצא באשורית גם בשפעל: שתרץ, במובן סידור אבנים או קורות (רב"ז ליון, אגרש"ג, מבוא, ז ע"ב, על-פי זיגמונד פרנקל; ראה שם) ובהוראת נכון, ליישב ולבאר. וראה אגרש"ג, עמ' 32: 'רבי כדתרצה למשנתנו לא סדרינון למסכתא חדא בתר חברתה... אבל ודאי היולכתא ופירקי דכל מסכתא ומסכתא הכין תרצינון ר' חדא בתר חדא'; וראה עוד שם, עמ' 34, 39, 46, 59. בעמ' 71 השתמש במונח זה לפעולת רבנן סאבוראיי בתראיי, שיגמארא דריש האשה נקנית עד בכסף מנא ליה רבנן סאבוראיי בתראיי תרצוהי וקבעוהי.

47 באכר, ערכי מדרש אמוראים, ערך 'קבע': 'הכנס ביאור נכון למשנה אל תוך הגמרא, וכך נתפרש לו המאמר בעירובין לב ע"ב המובא בפנים, והוא לדעתו (שם, ערך 'גמרא') המקום היחיד שבו נשארה המלה 'גמרא' כמו שהיתה במקור הראשון. כוונתו למלה בהוראת שם של קובץ או חיבור דברים כספר, אבל בהוראת לימוד או סוג לימוד מצויה הרבה; וראה להלן, על 'גמרא'. עוד שם שיגמרא' הוא 'ביאור המשנה שנתקבל בביהמ"ד בתור קבע'. א' ווייס, לחקר התלמוד, ניו-יורק תשט"ו, עמ' 66-70, חולק על פירושו זה, ואת המאמר בעירובין הנוכח הוא מפרש בהוראה של קבלה ומסורת, והביטוי 'קבע' כמציין קביעה ספרותית. וראה ר"ה לא ע"ב ('וקבעיה רביה בשמיה'), ונחמיה קיר ע"ב ('דוערי קבעוה תנאי דרב ששת לא קבעוה תנאי'), בכורות לו ע"ב ('הא אנא בגידול קבעתיה וגידול קבע כדידיה'), יש להעיר, כי שלא כמו שכתב ווייס, יש בדברי רש"י (אגרש"ג, עמ' 63) יותר מאשר ציטוט הגמרא בעירובין בלבד, והלאו רש"י הקדים שם דברים קודם למונח זה: 'וזנחן רמלי דהוה פשיטן להנהו ראשונים ופ תרי בהי תלמידיה, כגון פירושי דלא צריכים כולי עלמא למיגרסונון ולמיקבענון בגמרא, חזו דקא [האון] בהו ספיקות וצריכין] למיקבעהון בגירסא, ואמרין להו במתיבתא וקבענון להי בגמרא וגרסי להי כולהו רבנן כדאמרין לעינין עירוב שנתנו באילן... במלים מכוונות ומנויקות אלו תיאר רש"י את דרך התהוות התלמוד שיאיתוסף דארא בתר דארא' (אגרש"ג, עמ' 66, 68, 69 [איתוסף הוראה דארא בתר דארא]). כפשוטן של דברי רש"י הבינו גם ר"ל לוי, בהקדמה לפירושו לירושלמי ב"ק פ"א, Breslau 1895, p. 4; וז"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 117 ועוד: 'ז"א אפשיטין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 12 (הביא את המאמר בלשון: 'קבעיתו לה נמי בתלמודא', לומר לך שיגמרא' הוא 'תלמוד'). כמות ווייס גם דעתו של אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 576-577, באמת, חילוקי הדעות אינם נדירים, שהרי ודאי אין מי שאומר, שיגמרא' היינו 'תלמוד' במובן של חיבור שלם כולל ומקיף כמות שלפנינו, ומה יש אפוא בין קביעה ספרותית לתוך מסורת וקבלה ובין קביעה לתוך ביאורי המשנה של האמוראים?! קביעה היא דברים הנקבעים בגירסה, מנוסחים ונאמרים במתיבתא, נלמדים על-ידי כל החכמים ונעשים מסורת וקבלה. וראה עוד להלן, ערך 'גמרא'; וראה לעיל מדברי רש"י (אגרש"ג, עמ' 71), המתאר במונח זה את פעולת רבנן סאבוראיי בתראיי: 'תרצוהי וקבעוהי'.

48 לפי נוסח אגרש"ג, עמ' 63, אלו דבריו של רב נחמן בר יצחק לחכמים הנוכחים, כל הקטע 'אינהו רש"י; אנתון... בגמרא' אינו מיסוד סתמא דגמרא כדברי ווייס (לעיל, הערה 47), ומכאן שיש נפקא מינה מפי מי יצא הלשון 'קבעיתו', שכן נמצא מיד אחריו 'אימרו', שהוא הוא 'קביעה' שמדובר בה, והיא אפוא משל רב נחמן בר יצחק (ולא כמו שכתב ווייס בהערה 102 שם). ברומה לזה ירוש' קידושין פ"א ה"ז, סא ע"ג; וראה ירוש' ב"מ פ"ה ה"ח, י"ע; ע"ז פ"ד היא, מג ע"ד (ווייס, שם).

ורבינא וקבעום' (רש"י ב"מ פו ע"א, ד"ה סוף הוראה).

(7) חבר<sup>49</sup>

**למשנה:** 'רבינו הקדוש חיבר המשנה' (רמב"ם, הקדמה למשנה תורה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, עמ' ו, שורה 54, ועוד שם); רב נסים גאון, ס' המפתח, ג ע"א; ר' אברהם אבן דאוד, ס' הקבלה, מהדורת כהן, עמ' 23. **לתלמוד:** 'אחר חבור התלמוד', 'ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי' (רמב"ם,<sup>50</sup> הל' מלוה ולוה ב: א; הקדמה לפיה"מ, עמ' כה; הקדמה למשנה תורה, שורות 91-92, 104, 111-112, 126, 132, 137, 146, 165; סמ"ג, עשין צג; מאירי, פתיחה לאבות, טז ע"א).

(8) חתם<sup>51</sup>

**למשנה:** 'עד שבא רבי וחתמה' (השואלים מקירואן באגרש"ג, עמ' 7). **לתלמוד:** 'נחתם התלמוד', 'חתימת התלמוד' (ר"א אבן דאוד, ס' הקבלה, עמ' 33; סדר תנאים ואמוראים, עמ' 6, לשורה 8 [וראה לעיל, הערה 40]; מבוא המיוחס לר"ש הנגיד בסופו [על-פי ס' הקבלה?!<sup>52</sup>]; אבודרהם, סדר תפלת התעניות, לענין תענית אסתר).

49 על 'חיבור' כשם לספר ראה: L. Zunz, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1876, III, p. 57, n. 5. כראשונים שהשתמשו במלה זו במובן זה ציין צונץ את רב נסים גאון (הקדמה לס' המפתח; והשווה שם ספרו 'חבור יפה מהישועה'; וראה להלן) ור"י מיגאש (שיטה מקובצת לב"מ דף קח ע"ב בדפי התלמוד). ר"ש אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, עמ' 314-316, דן בעניין בהרחבה. על המקורות הנ"ל העיר, שדבריהם מתורגמים מערבית, ואין יודעים את זמן התרגום. עוד בירר לעניין שם הספר 'חבור יפה מהישועה' ולענין לשון 'חבור' אצל הראב"ד במקומות הרבה שאינם אלא במובן ביאור ופירוש, ולא כינוי לספר. אף רש"ג משתמש הרבה בלשון 'חבור' (אגרש"ג, נ"צ, עמ' 10, 18, 28, 29, 31, 48), ומובנו קישורי דברים. אבל נוסח ספרד (שם, עמ' 31) יודע כבר על 'חבור' במובן ספר, ובנוסח זה באה המלה בהוראה זו! הראשון שהשתמש ב'חבור' במובן ספר נשאר אפוא ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא (תחילת המאה ה"ב). השווה עוד להגדרותיו של הרמב"ם על 'חבור' בניגוד לפירוש' בתשובה לר' פנחס הדיין, קובץ תשובות רמב"ם, לייפציג תרי"ט, ס' קמ, ובאגרת הסנווריה שפרסם א"ש הלקין, תרביץ, כה (תשט"ז), עמ' 413-428. וראה להלן.

50 וצריך עיון, שכן לפי הגדרתו של הרמב"ם (ראה לעיל, הערה 49) אין התלמוד 'חיבור' כ"אם 'פירוש', כדבריו: 'דרך הפירוש להזכיר הדברים הנכונים ודברים אחרים סותרים אותם, והקשיא על כל דבר, והפירוק והראיה שזה הדבר אמת וזה שקר, ושוה ראוי וזה אינו ראוי, וזה דרך התלמוד, שהתלמוד פירש המשנה, ואני לא עשיתי פירוש אלא חיבור דרך המשנה'. ונראה, שביקש להבדיל בין ספרות של פרשנות לבין ספרות הלכה קודיפיקטיבית, ולאו דווקא ל'חיבור' במובן ספר בכלל.

51 קשור עם 'סתם': וראה לעיל, הערה 37. אפשר, שהשימוש ב'חתם' (שלא כ'סתם') הוא גם על פעולה הבאה בסופה של עשייה ממושכת, כשם שחתימה באה בעקבות כתיבה. מכאן, שמאחר שנתפרש לו לר"א אבן דאוד המאמר ב"מ פו ע"א, שרב אשי החל בכתיבת התלמוד (לשיטתו) ולאחר ע"ג שנה סיימו רבינא, נמצא, שסופה של הכתיבה היא חתימה. וראה גם להלן, הערה 53.

52 G. Cohen, 'The Story of the Four Captives', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIX (1960-1961), ובייחוד עמ' 124 ואילך; ובמבוא למהדורת ס' הקבלה שלו הוכיח, שהמשכו ההיסטורי של מבוא זה, המצוי בכ"י ששון (אהל דוד, עמ' 1067, ס' 1046) אינו אלא קיצור מעובד מחוך ס' הקבלה ומאוחר לו. וראה: מ' מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים תשכ"ב, מבוא, עמ' 68 ואילך, 72-73.

(9) שלם

לתלמוד: 'נשלם התלמוד' (רמב"ם, הקדמה לפיה"מ, עמ' כה, מתורגם מערבית; רא"ש מגילה פ"ד, סי' י).

(10) סים<sup>53</sup>

למשנה: 'זכד איסתימא משנה' (אגרש"ג, עמ' 52).

לתלמוד: 'סיום התלמוד' (רבינו תם, לפי המובא במדרכי ב"מ, רמז רכב; סמ"ג, עשין צה; והגהות מיימוניות, הל' טוען ונטען ו: א, אות א); 'מרימר ומר בר רב אשי וחבריהם הם סיימו את התלמוד הבבלי' (ס' הקבלה, עמ' 27).

(11) גמר, גמרא<sup>54</sup>

למשנה: 'נגמר קיבוץ המשנה' (רס"ג, ס' הגלוי, זכרון לראשונים, מחברת חמישית, פטרבורג תרנ"ב, עמ' קנב).

53 וכן 'רבנן דסיומא', אוצה"ג, ברכות, חלק התשובות, עמ' 128 והערה יא ('שחתמו המסקנא של הגמרא להלכה'; וראה הציונים שנרשמו שם); וראה עוד: תשובות גאונים, מהדורת אסף, ב, ירושלים תרפ"ט, עמ' 204; תשובות הגאונים שפרסם הר"ש אברמסון, תרביץ, טו (תשי"ד), עמ' 210 (= עניינות בספרות הגאונים, עמ' 195); הנ"ל, במרכוס ובתפוצות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 45-46. ועיין דברים רבה, מהדורת הר"ש ליברמן, עמ' 41: 'אל משה סתום לנו את התורה' (למקום זה העירני ר"ש פרידמן ותורה לו). במדרש משלי יד: לך, רפוס קושטא, ובכל הוצאות התנחומא: 'ס' תם'. בדרש פטירת מרעה, פאריס 1629, מב ע"א: 'אמרו לו למשה פרש לנו התורה חתום לנו התורה'. אבל במדרש משלי, מהדורת בובר, ובמדרש פטירת משה (נלינק, בית המדרש, א, עמ' 127; ושם, עמ' 124): 'ס' יים'. וראה ל' גינעבורג, גאויניקה, ב, עמ' 315, שהסמיק את העניין לרבנן דסיומא'. וראה הערה נוספת של הר"ש ליברמן במהדורה השלישית של דב"ר, ירושלים תשל"ד, עמ' 136, ומה שצוין שם, ובייחוד ירוש' ר"ה פ"ב ה"ז, נח ע"ב (וסנהדרין פ"א): 'ר' חגיגא פתח ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש חתמין, ר' בא בר זבדא פתח ר' חייא ורבי יסא ור' אימי חתמין, ר' חגיגא פתח ר' יונה ור' יוסי חתמין'. וראה עכשיו ר' רוזנטל, 'רבנן דסיומא' ו'בני סיומא', תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 52-61, אבל עיין שם עמ' 61. יש להוסיף, כי 'ס' יים' במרכית כתבי-היד של מדרש משלי (רומי 44; קטע גניזה שפרסם רצי"מ רבינוביץ, גנזי מדרש, תל-אביב תשל"ו, עמ' 223; פארמה 1240; פארמה 616; סמינר שטר, 359; ושם, 1018. — ברומי 76 ובאסקוריאל חסר הקטע, ובמקומו 'גרש' לתנחומא). ועיין: באכר, ערכי מדרש אמוראים, ערך 'ס' יים', עמ' 243, לעניין 'גמר': 'בבבלי הוא בא גם בדברי התנאים ובדברי שאר חכמי א"י במקום חתם שנמצא בספרות התנאים ושהיה רגיל בא"י, וח'תם בעברית הוא ס' יים בארמית'. 'ירוש' ברכות פ"ה ה"א, ח' ע"ד (ברייטא); 'שהיו חותמין את דבריהם', ובמקום זה בבבלי ברכות לא ע"א (וכן בתוספתא ברכות ג: כא): 'ש' ס' ימו'. בכ"י הלבירשם של אגרש"ג, עמ' 53: ונסתיימו, במקום: ונסתתמו.

54

מובנו הראשוני בעברית ובארמית הוא סוף, קץ, השלם. בארמית בבלי (בלבד! ואינו נמצא בשום ניב אחר של ארמית, וכפי שאף אישר לי פרופ' גרינפולד) קיבל את המובן 'למד' (שווה ל'לף'). בבאיור המעבר הסימאנטי הזה נחלקו הדעות. באכר, ערכי מדרש אמוראים, ערך 'גמר', מבאר, שהוא משום שהיו נוהגים לשמוע כמה פעמים את הנלמד, לחזור עליו ולשנונו עד שנקבע בזכרונם, וכשהשיגו הקביעות הזו גמרו (סיומו) לסגלו לעצמם. וראה לעיל, סוף הערה 53. קפלן (לעיל, הערה 45, עמ' 196 ואילך), נתן את פירושו המלה הזאת עניין לתולדות התהוות התלמוד. לדבריו 'גמרא' מצוין משפט קצר במלים פשוטות וברורות כדי למסור את המסקנה הסופית הנובעת מוויכוח ופעמים מדין רחב ומסובך, בקצרה: 'גמרא הוא המסקנה של התלמוד הקודם לה והוא דומה בצורתו למאמרי המשנה שנשנו בדרך קצרה' (שם, עמ' 217). הוא מסתמך גם על ההוראה של 'גמרא' שהוא בעל אופי של מסקנה קצרה מתוך דיון ארוך. וכך הוא אף מבין את 'גמנו וגמרו' (ידיד ד' ב; ועוד). א' ווייס, לחקר התלמוד, עמ' 402-407, דוחה את שיטתו של קפלן, ומפרש את הביטויים 'גמרא' ו'גמרו' (סנהדרין ו ע"ב) ו'גמרו את הדבר' (שם, כט ע"א) כפשוטם, היינו שסיימו, ואילו שאר דבריו של קפלן הם בגדר 'סברות היסטוריות' שאין בהם מקום לוויכוח. לדידו של ווייס, 'גמרא' פירושו רק מסורת וקבלה (ראה שם, עמ' 67, הערה 96), ותו לא. את המעבר הסימאנטי אינו מבאר. ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 599-600, דוחה גם הוא את

לתלמוד: 'קבעיתו ליה בגמרא' (עירובין לב ע"ב); <sup>55</sup> 'גמרא... אנא' (בפי רב נחמן בר יצחק, פסחים קה ע"ב); <sup>56</sup> 'נגמר התלמוד' (רס"ג, ס' הגלוי, שם).

(12) סוף הוראה

לתלמוד: 'רב אשי ורבינא סוף הוראה' (ב"מ פו ע"א); 'כי דחזא שמואל ירחינא בספרו של אדם הראשון אשי ורבינא סוף הוראה' (אגרש"ג, עמ' 69, עמ' 95 [אצל

פירושו של קפלן כפירוש שאין לו יסוד, והמגדלים שבנה עליו בעניין עריכת התלמוד פורחים באוויר, אבל אלבק לא נשא ונתן שם בעניין זה (אמנם כן, רבים מרבריו של קפלן אין בהם ממש, אבל גוף רעינו לא נדחה!). אלבק מציע (שם, עמ' 3-7, ובייחוד עמ' 7), שהוא מפני שכינו את תורה שבעל-פה 'גמרא' (השלמה), לפי שהיא משלימה את התורה שבכתב, ו'גמרא' בכל מקום (שאינו מן הענוורה תחת המלה 'תלמוד') מוכנו רק מסורת וקבלה. וראה עוד: י' ברילל, גמרא, בית תלמוד, ב (תרמ"ב), עמ' 387, 248-245; W. Bacher, 'Gemarah', *HUCA*, 1904, pp. 26-36; C. Levias, *ibid.*, p. 151. מפליא, שלא ציינו בדיונים בעניין זה הוראה נוספת לפועל, וזו אולי שימשה חוליית-מעבר, והיא ההוראה: והחליט: ראה: יאסטרוב, מילון, ערך: אמר<sup>2</sup> (4); עמ' 255: to conclude, determine, decide. וראה מש' כלים טז: א: יגמר שלא לשוף טמאה: ברכות יז ע"א: 'גומר בכל לבבך וכו'; שבועות כו ע"ב: 'גמר בלבו' (ולכאן הכניס יאסטרוב את 'נמנו וגמר' ואת 'גמרו את הדבר'); תוספתא דמ"ד: א (= ב"ב פח ע"א): 'משגמר בלבו...'; גיטין נה ע"ב: 'גמר ומקני' (וכן קידושין ח ע"א; ב"מ טז ע"א, מ"ז ע"א, סז ע"א; ב"ב מח ע"א, קמח ע"ב [6]; סנהדרין כה ע"א); גיטין יד ע"א: 'גמר ומשעביד נפשיה' (וכן ב"ב קעג ע"ב, קעו ע"ב). ב"ב מח ע"א: 'גמר ומגרא'; קידושין ז ע"א: 'גמרא ומקניא ליה נפשה' (וכן שם, ח ע"ב, מו ע"א). בירוש': ברכות ג"ג ה"א, ו ע"ב (= נזיר פ"ז ה"א, נו ע"א = שביעית פ"ו ה"א, לו ע"ג): 'גמרת לצאת תבא בשלום'; ושם, יומא פ"ה ה"ג, מב ע"ג: 'מעשה באחד שהאריך וגמרו להכנס אחריו. ההתפתחות הנוספת של 'גמר' = 'למד' הלה רק בתלמוד הבבלי, כפי שהעירו באכר, ערכי מדרש אמוראים, עמ' 163, ואלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 7, אבל מסתבר מאוד, שיש קשר בין ההתפתחות זו ובין דרך הלימוד בישיבות בכל: הדיונים, המסקנות וקביעתם, ו'גמרידין' ו'נמנו וגמרו': ע"כ-לפנים אינם רק סיום וסוף, אלא גם החלטה והכרעה וקביעתם. ראה עוד איוב כב: 'קח מפיו תורה, ובתרגום שם: 'גמר כדון מפומיה אורייתא' (ציון אצל ר"ב מוספיה, ערוך השלם, ערך 'גמר'); תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל דב' ו: ו (ציון אצל יאסטרוב, מילון, ערך 'גמר'<sup>3</sup> (5)); ועו' ז: יב: 'גמיר, ובראב"ע שם בפירוש אחר, שהוא תואר-השם מעניין גמרא גמור (אלבק, עמ' 600). בירוש': ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ב: 'תפילות מתמידין גמרו', הוא טעות וצ"ל: '... למדום, כמו לפני זה: מאבות למדום, וכ"ה בכ"י רומי (במילון בן-יהודה, ערך 'גמר', הובא מקום זה כדוגמה!). ובירוש' ע"ז פ"ג ה"ח, מג ע"א: 'נתיצה נתיצה גמר מבית המנוגע, נשתרבה המלה בטעות, ובמקבילה שבת פ"ט ה"א, יא ע"ד איננה. וראה קונקורדאנציה לאות ג' בירושלמי: I. Vinnikov, 'Specimen of a Dictionary and Concordance of the Palestinian Traditional Literature (The Letter G)', *Palestinskii Sbornik*, V (1960), pp. 209-112. בדיונים הנ"ל העניקו משקל רב מדי לעובדה — שהעיר עליה ררנ"ג רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' נא והערה 7, ובדקדוקי סופרים במקומות הרבה — שבגלל הענוורה השנונית הזכורה לשמצה החליפו (החל מן דפוס באול של"ח-שמ"א) את המלה 'תלמוד' ו'גמרא' את המלים 'גמרא' ו'ש"ס', 'למוד', ונמצא, שכל מקום שהמוכן הוא חיבור או קובץ, המלה 'גמרא' שם אינה מקורית והיא שם קודם 'תלמוד'; וראה: באכר, ערכי מדרש אמוראים, עמ' 166, 315-316; קפלן (לעיל, הערה 45), עמ' 196, 217; ואלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 600; אבל מצד שני אין בעובדה זו להוכיח, שהשימוש ב'גמרא' כשם של הקובץ הוא מאוחר. שימוש כזה מצוי בימי הגאונים; ראה אגרש"ג, עמ' 71, 87; סדר רב עמרם, א: א; ה: ב. ציון: גמ' בסוף משנה, והוראה: יר"ט צונץ וח' אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים תשי"ד, עמ' 245-246, הערות 67, 68; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 912-913; ר"ש אברמסון, מסכת עבודה זרה — כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ניו-יורק תשי"ז, מבוא, עמ' 9 ואילך; וראה גם לעיל, הערות 47, 48.

55 ראה לעיל, הערות 47, 48, 54.

56 ראה לעיל, הערה 45.

רבינא בריה דרב הונא], עמ' 97 [אצל רב אסי = רב יוסי], אבל אצל רב אשי [עמ' 94] לא נזכר.<sup>57</sup>

מאמר זה הוא היסוד לכל הראשונים והאחרונים לתלות בו את כל שלטי הגיבורים לעניין חתימת התלמוד וסוף תקופת האמוראים והתלמוד; כמוכּן, הוא נידון הרבה ומכל צד והרבו עליו ספיקות וספיקי ספיקות, וכמדומה ששום מלה בו אין פירושה בטוח וודאי. לפי מכה המאמר כפשוטו, נמסר זה על-ידי שמואל ירחינא לרבי מתוך מה שראה בספרו של אדם הראשון, וכך פירשו רש"ג (אגרש"ג, עמ' 69; וראה תשובות הגאונים, מהדורת הרב, סי' ריש; תשובות גאוני מזרח ומערב, סי' קלא; נספחים לאגרש"ג, יב, עמ' 9; תשובת רב האי גאון אודות ספרו של אדם הראשון. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 200, חושב, שמן רבי ורב נתן סוף משנה' אינו מספר אדם הראשון כ"אם מסתם התלמוד). מפשוטו של מאמר זה עולה עוד, שרבינא הנזכר כאן הוא חברו של רב אשי וכן דורו (והוא כמו רבי ורב נתן), בדור החמישי של אמוראים בכל, שישב לפני רבא ונשא ונתן הרבה עם רב אשי, אלא שרבינא זה נפטר כמה שנים קודם לרב אשי והיה קשיש ממנו (ראה סדר תנאים ואמוראים, מהדורת כהנא, עמ' 5, שורה 12; ועיין מ"ק כה ע"ב ופירוש ה"ר"ח שם; וראה ש' אלבק, 'סוף ההוראה והאחרונים האמוראים', סיני, ספר היובל, תשי"ח, עמ' 5; ח' אלבק, 'סוף ההוראה וסיום התלמוד', שם, עמ' עג; הנ"ל, מבוא לתלמודים, עמ' 420–421), וכן משמע מרש"י שם; רמב"ם, הקדמה למשנה תורה; ור' נסים גאון, הקדמה לסי' המפתח. רש"ג באיגרת קורא לרבינא בריה דרב הונא שנפטר בשנת דר"ס (500 לסל"ה): 'דיווא סוף ההוראה' (עמ' 95). ואף-על-פי שר' נסים גאון צירף את הדברים, כשה"ל לקבל, כי רבינא — סוף הרב אשי — עלה לראשות אחריו, וכי לאחר ע"ג שנה למן פטירת רב אשי ייסם את התלמוד; ראה: ש' אלבק, שם, עמ' סב. אשר לרב אשי, הנה, אף-על-פי שרש"ג מזכיר (אגרש"ג, עמ' 69) את המאמר כלשונו לפנינו, מכל-מקום, במקום שדיבר ברב אשי (עמ' 94) אינו מזכיר דבר מעניין סוף ההוראה, לעומת זאת כינה כך את רב אסי = רב יוסי, ראש ישיבת פומבדיתא בימי רבינא האחרון הנ"ל: 'וביומוהי סוף ההוראה ואיבתתים תלמודא' (עמ' 97); וראה גרץ ושפייר, דברי ימי ישראל, וארשה תרנ"א (?), ב, עמ' 454; רי"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 18; ח' אלבק, סיני, שם, עמ' עז; א' ווייס, התהוות התלמוד בארץ ישראל; ניר-יורק תש"ג, עמ' 248 ואילך. למונח 'סוף ההוראה' ניתנו פירושים אחרים: רי"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 22, רואה בזה ביטוי לפעולת חתימת התלמוד. רב אשי היה המסרר והחותם, והמאמר מכון לכלל דורם של רב אשי ורבינא, שהאחרון בהם היה רבינא בר רב הונא, וסוף ההוראה הוא סוף הדור ההוא, ובו היתה הסכמת כל חכמי הדור והסכמת ישראל שאין ההוראה עוד, והיא חתימת התלמוד. ח' אלבק, סיני, שם, עמ' עז-עח, דוחה את פירושו של הלוי, ומפרש, ש'סוף ההוראה' הוא סוף התלמוד, דיינו, פירושו המשנה וטעמיה (ו'הוראה') היא תלמוד, אלא שבזכרונות הגאונים התכוונו לספר התלמוד שבידם, דיינו, לגמרא שבידנו, ואמרו, שהתלמוד נחתם על-ידי רבינא בר רב הונא. נצטרפו בזה אפוא שתי מסורות בדבר 'סוף ההוראה': אחת, שהוא סוף עשיית התלמוד, שרב אשי ורבינא היו גדולי הדור של סוף זה; ואחרת, שרבינא בר רב הונא הוא סוף התלמוד שלנו. בפירושים כגון אלה אחזרו רבים (ועיין גם ברכות ה' ע"א: 'אשר כתיבתו להורות — זו תלמוד') — א' ווייס יצא לתרעור על קיום עריכה כוללת של התלמוד וקישורו לרב אשי (לעניין חלקו של רב אשי ראה גם: קפלן [לעיל], הערה 45), פרק 20), לפי שאין כל רמז בדברי רש"ג לזה, ואין 'סוף ההוראה' אלא סוף האמוראים, וממילא סוף התקופה שבה נוצר חומר תלמודי, אבל אין בזה משמעות של עריכה וחתימה. וראה לשונו של רש"י (ב"מ, שם, ד"ה סוף ההוראה): 'סוף כל האמוראים. בסדר תנאים ואמוראים נזכר ביטוי זה כמה פעמים (מהדורת כהנא, עמ' 6, שורה 8; עמ' 8, שורה 13; עמ' 10, שורה 8; עמ' 32, שורה 10) בחילופי-ניסוח מכמה כתב-ידים; [עמ' 32, שורה 14; ובנוסחאות שם יש כמה פעמים במקום זה: סוף אמוראים (ראה עמ' 32, שורה 14, מכ"י ואטיקאן 299; ועמ' 32, שורה 10, מכתב-היד הנ"ל ומכמה כתב-ידים אחרים ובייחוד כ"י מרקס וכ"י ואטיקאן 290: הם היו סוף ההוראה וסוף אמוראים!]. י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, עמ' נב ואילך, ביקש לראות ב'סוף ההוראה' נטילת האוטונומיה הפנימית מדייני ישראל לדון ולהורות, אחי' שהשלטונות ביטלו את משרתו של ראש הגולה ניטלה ממילא לפי שעה סמכותם של דייני ישראל שנתמנו על-ידי ראש הגולה. לדעתך, יש להפריד בין 'איתוספא תלמודא דרא בתר דארא' (אגרש"ג, עמ' 66–67) ובין 'איתוספא הוראה דרא בתר דארא' (שם, עמ' 68), ובניגוד לסברת החוקרים שזכרו לעיל, אין זהות בין תלמודא להוראה. הקשיים שבפירושו הם — מלבד העדר ראיות ממשיות הן לפירושו הן לגופו של תיאורו ההיסטורי — שלפי הצעתו אין פירושו ל'איתוספא הוראה' מה היא, וכיצד יכולה זו להיות סוף דור אחר דור, ועוד, מצוינו שסדר תנאים ואמוראים, מהדורת כהנא, עמ' 8, מצוין גם את תחילתה של ההוראה: 'רב רבה הוא התחיל בהוראה...'

בשולי הדיון במונחים ראוי להוסיף, כי גם אצל החוקרים והמחברים החדשים אין כל קביעות במונחים שהם משתמשים בהם לעניין עשיית התלמוד ועריכתו, עד שלעתים קרובות אין לעמוד על דעותיהם במחלט.<sup>58</sup>

#### ד. כוחה של החתימה ומשמעותה

מכל שראינו לעיל יוצא, שאין בידנו ידיעות ישירות ומפורשות כלל ועיקר על מעשי החתימה והסתימה של המשנה והתלמוד, כיצד היו ואיך נעשו. בשום מקום לא נמסר על פעולות או מעשים מכוונים או על כינוסים והתועדויות, החלטות והסכמות לעניין חתימה. כמות שראינו לעיל, כל המונחים המשמשים לעניין זה אינם אלא ביטוי למצב קיים, היינו, מצב של הסתממות, והיחס לדברים הוא כאל חתומים וסתומים. 'נסתם' ו'נחתם' הרי הם כינומי ו'נפסק', 'תם ונשלם'. נסתתמו מעיינות החכמה בימי רבי כשם שנסתתמו במותו של ר', עקיבא, וכשם שאירע קודם פטירתו של משה.<sup>59</sup> אין לנו אלא לבדוק וללמוד את משמעותם של החתימה והחיתום וכוחם בהלכה מתוך היחס אל פעולות אלו במקורות ספרות התלמוד ודברי ראשונים ואחרונים. המונח המובהק לעניין זה, עד כדי קידוש החיבור כמות

58 וראה למשל: ר' זוסמן, סוגיות (לעיל, הערה 36), עמ' 41. הערה 43, על המונחים אצל ר"א הלוי (סידור השי"ס בדברים קבועים, 'סידור התלמוד', 'חתימה' סופית). יש להעיר עוד על מונח אחד, שבא פעם אחת בלבד בתלמוד, ויש שנחננו אותו עניין לעריכת התלמוד, וכבר נתברר שאין בזה ממש. כ"ב קנו ע"ב: 'אמר רבינא מהדורא קמא [כ"ז פלורנץ: מהדרא קמיה] דרב אשי אמר לן ראשון קנה, מהדורא בתרא [כתב-היד הנ"ל: 'מהדרא בתריה'; 'דרב אשי' – ליחא בכל כתבי-היד ובר"א וברא"ש; ראה דקיס] אמר לן יחלוקו. רש"י (אגרש"ג, עמ' 93–94, נ"צ) פירש: 'ידהבן תקינו רבנן לתנוי בכל כלה תרתי סרי מתיבאתא חסר יותר וה אדר תלמודיה כוליה בתלתין שני. וכיון דרב אשי מלך קרוב לשתיין שני הוו להון תרתין מהדורי. בעקבותיו פירשו כך כל הראשונים, והיינו, מתוך שחזר רב אשי שתי פעמים על כל תלמודו היו אפוא תלמוד ימי בחרותו ותלמוד ימיו המאוחרים. האחרונים (דייקא! ועיין: ר' זוסמן, סוגיות, עמ' 37, אמצע הערה 25) כבר הכינו 'מהדורא' במוכן ספרותי ממש כימחבר שמחבר וחזר ושונה במחברו (ראה: הליכות עולם, שער א, סוף פ"א; שו"ת הרמ"ע מפאנו, סי' קז; וזוסמן, סוגיות, עמ' 37, הערה 25), ואחזו בזה גם מן המחברים האחרונים, ונתנו אותה עניין לסידור התלמוד ועריכתו ב'מהדורות', ומכאן אף שמכו עניין לו על התלמוד הירושלמי, שסידור ר' יוסי, ע"פ הנאמר בירוש' יבמות פ"א ה"ב, ב ע"ד, שבת פ"א ה"א, ב ע"ד ובמקבילות (ראה: אהבת ציון וירושלים (שם) בקשר אל הביטוי המקביל 'במחזורא תניינא'; ראה ר"ז פרנקל, דרכי המשנה, לייפציג תרי"ט, עמ' 215, הערה ז; הנ"ל, מבוא הירושלמי, קא ע"א; ברילל (לעיל, הערה 35), עמ' 10, הערה 4; א"ח וייס, דור דור וירושיו, ירושלים--תל-אביב תש"ג, עמ' 186; ר"ז לוי, הקדמה לפירושו לביק, עמ' 10, הערה ו, ועמ' 17, הערה, כנגדם הראה, בצדק, ר"א הלוי (דורות הראשונים, ג, עמ' 116, הערה ח; ב, עמ' 309), שלפי רש"ג אין כאן עניין של סידור תלמוד אלא חזרה על הלימוד במתיבתא כדרך ראשי הישיבות. לולא דברי רש"ג, רצה ר"א הלוי לומר (שם), ב, עמ' 322–323 והערות לו–לט; עמ' 525, הערה קמה). שהכוונה היא לחזרת הלימוד בזמן קצר, ביומו או סמוך לזה. וראה על כל העניין: ר' זוסמן, סוגיות, עמ' 34 ואילך, ובייחוד הערה 25. כקוריו י"ש לציון את הסיפור על הגר"א, שלעת הליכותו בגלות נקלע למינכן, ראה בה את כתב-היד הידוע של התלמוד הנמצא שם ואמר עליו שהוא מהדורה קמא של רב אשי! ראה ב' לנוי, הגאון החסיד מוילנא<sup>3</sup>, ירושלים תשל"ח, עמ' קכב (אף הובאה שם שלשלת יוחסין לסיפור ששמעו ר"מ דיוויס מר"ח זוננפלד, ממהר"ל דיסקין בשם הר"ח מוולוז'ין, וכבר נתגלגלה אגדה זו לספרים אחדים). בימי הגר"א לא היה כתביד זה במינכן, בשנת תקי"ג ראהו הרחי"א בפפערש, משם עבר כתב-היד למנזר פאלינגען בבייערין. רק בשנת תקס"ו הגיע לספרייה הממלכתית במינכן (הקדמת דקיס לברכות).

59 ראה לעיל, הערות 37, 51. רש"י, בי"מ לג ע"ב, ד"ה בימי, כתב: 'עד ימיו של רבי... ושלח וקבץ כל תלמידי ארץ ישראל... וכשנתקבצו...': מקור דבריו לא ברור, ואפשר שהכוונה בדבריו אינה לקיבוץ שנערך לחתימה, אלא לתיאור סדרי ישיבתו של רבי ודרכי הלימוד בה. והשווה גם לדברי הרחי"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך ר' אלעזר רוקח, וערך ר' יהודה חסיד.



שהוא חתום, הוא השימוש בלשון הכתוב: 'ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע' (קה' ג יד). במונח זה השתמש רש"י לגבי המשנה (אבל לא לגבי התלמוד): 'דשיתא סדרי כולהון רבינו הקדוש ודאי תרצינון כי הכין דגריסנא הלכתא דבתר הלכתא שאין להוסיף ולא לגרוע' (אגרש"ג, עמ' 7). הרמב"ם<sup>60</sup> השתמש במונח זה בקשר לתלמוד, וכן ר' אברהם אבן ראוד בס' הקבלה.<sup>61</sup>

כתוב זה בקהלת רומז, בלא ספק, למקרא מלא שכתוב: 'לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמר את מצות ה' אלהיכם אשר אנכי מצוה אתכם' (דב' ד ב); וכן: 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו' (שם, יג א):<sup>62</sup> יותר ממה שכתוב שם כתוב כאן, שכאן כלל את 'כל אשר יעשה האלהים', ועוד שהיא יהיה לעולם'. קביעה זו, שאין להוסיף ואין לגרוע, אינה כפשוטה, ואינה מכוונת ל'ספר התורה' דווקא, שהרי מצד אחד היא חלה גם על אותן המצוות שמסדרן משה בעל"פ והושמרו בעל"פ, וגם על

60 הקדמה לפירוש המשנה, זרעים, מהדורת ר"י קאפח, עמ' כה.

61 מהדורת ג' כהן, עמ' 27, שורה 55, על-פי המקורות שבקבוצה ת. זוהי קבוצת-נוסח משנית, המעובדת במאוחר: ראה מבוא, שם, עמ' יט. למשמעותו של ביטוי זה צריך לומר, שאינו כפשוטו, וכפי שיתבאר עוד להלן, אף-על-פי שכתב רש"י על המשנה, שאין להוסיף ואין לגרוע, לא הוקשה לו עצם היותה של התוספתא, שכל עיקרה הוספה למשנה: ביטוי זה נתפרש לו במוכן של סמכות וכוח שלא יוכלו לחלוק. לפיכך לא רק סתם במשנה ומחלוקת בברייתא הסתם שבמשנה מכריע, אלא אף כשכאשר מחלוקת במשנה וסתם בברייתא, אין הסתם שבברייתא מכריע, שאם 'רבי לא שנה ר' חייא מנין לוי?!' (יבמות מב ע"ב). אדרבה, דיוק במשנה מכריע ברייתא מפורשת: ראה: אגרש"ג, עמ' 37-38; ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, עמ' 40. על מצויאותן של התוספות בתוך המשנה ומקומן העירו כבר ראשונים ואחרונים. ראה: ח' אלבק, שם, עמ' 15-43, 139-184; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 946-979; ח' אלבק, למשנה, עמ' 122-123. על ההוספות בתלמוד ראה ר"א הלוי, דורות הראשונים, ששון לעיל, הערה 7; וזמית שכתבה באנציקלופדיה העברית, לב. ערך 'תלמוד בבלי'. גם במעשה תרגום התורה ליוונית מצינו בדומה לזה. באיגרת אריסטיאס, מהדורת כהנא, שורות שי-שיא, נאמר, שהכוהנים, וקני המתרגמים, מבני הקהילה וראשיה, ציוו על קללה, כפי מנהגם, על אשר ישנה את הנוסח בהוסיפו עליו או בגרעו ממנו. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, מהדורת א' שליט, יב: 108-109. הביא את דברי אריסטיאס, ופירש את הגזירה 'שאם יראה איש [בתרגום] דבר נוסף על התורה או חסר [בן] יחזור ויעיין בדבר ויגלהו ויתקנהו', היינו, הגזירה הוטלה על הוספה או גרעון בתורה באמצעות תרגום לא נכון. פירושו של כהנא, מבוא, שם, עמ' טו, אינו נראה. יוסף לא ביקש בזה למעט משלימותו וטיבו של התרגום. ולא הוסיף דברים משלו. אלא פירש לנכון את דברי אריסטיאס, לפי ששינוי, הוספה או גרעון בתרגום ממילא הוא שינוי, הוספה או גרעון בתורה. וראה גם: י' גוטמן, הספרות היהודית-ההילניסטית, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 125. כך יש לפרש גם בדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה א' ה: 'שלוש ראשונות ושלוש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהן ולא פוחתין מהן ואין משנין בהן דבר'; ובאמת דעה הרמב"ם אינה כדעת הראשונים (ראה: הגהות מיימוניות, שם, פ"ו, אות ג; שבלי הלקט, תפילה, ס"ו כח; ול' גינצבורג, גנוז שכתב, ב, עמ' 508-527, 544-556), שאין להוסיף דבר, וכפי שיוצא מנוסח התפילה שלו, סוף ספר אהבה. הרי שאין ביטוי זה בדווקא כפשוטו. ועיין עוד תוספתא פסחים פ"י, מהדורת הר"ש ליברמן, עמ' 197, שורות 18-19, ולעניין הלל, ותוספתא כפשוטה, שם, עמ' 651.

62 כך פירש ריש לקיש. קה"ר ג יד (ובהמשך שם: '... אבל הצדיקים מוסיפין עליו ואין גורעין ממנו, ורד"ל מגיה: 'מוסיפין עליו וגורעין ממנו, והיינו לצורך שעה' והשווה דברי ר' ב). רש"י פירש את הכתוב במעשי בראשית, וכן הוא בלקח טוב לקה"ג יד, מהדורת פיינברג, ציריך 1904 (מ' זר-כבוד, פירוש דעת מקרא, ירושלים תשל"ג, ציין, שהלכו בעקבות ר' אלעזר בקה"ר שם; אבל הדרשה במקורה היא לכר' א' ט, על הפסוק 'יקוו המים' וגו', והיא ככ"ר ה' ז ודברי ר' ב). ראב"ע פירשו על מעשי ה', שאין נוצר יכול להוסיף עליהם או לגרוע מהם.

פירושי המצוות שקיבל משה מסיני ומסרן לישראל,<sup>63</sup> ומצד אחר מצינו במעשי חז"ל, בתקנותיהם, גזירותיהם ומנהגיהם, שיש שהם מוסיפים, כגון ריבוי תקיעות השופר בראש השנה<sup>64</sup> ואיסור בשר עוף בחלב,<sup>65</sup> ויש שהם גורעים, כגון ביטול התקיעות בראש השנה שחל להיות בשבת.<sup>66</sup> בביאור עניין זה אמרו, שאין איסורי ההוספה והגרעון אמורים אלא באדם העושה לעצמו, אבל לא על מעשי החכמים לצורך,<sup>67</sup> או אמרו, שהכול הולך אחר צורת ההוספה והגרעיה ואופניהם. איסור זה אינו חל אלא במידה שיש במעשי ההוספה כוונה להוסיף ולצרף דברים בתורה שיעשו כתורה וכאילו ציווה עליהם הקב"ה, או שגורעים ואומרים – דבר זה אינו בתורה. אבל אם אומרים, שדבר זה מותר הוא מן התורה, אלא שהחכמים הוסיפוהו דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה, אין הוא הוספה אלא סייג לתורה.<sup>68</sup> מכל-מקום, ביטוי זה מציין משמעות מיוחדת של דברים חתומים ותחומים בעלי תוקף רב ומחייב, אם-כי בנוגע למשנה ולתלמוד אין בזה חומר האיסור מן התורה,<sup>69</sup> ואף משום כך ציינו לכתוב בקהלת, ולא למקראות האמורים.

התוצאה של תוקף מחייב זה היא האיסור לחלוק. עיקרו של האיסור לגבי בית-הדין הגדול שהיה בירושלים, שהם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל.<sup>70</sup> לשמוע להם היא מצוות עשה שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוך' (דב' יז: ז), וכל שאינו עושה כדבריהם עובר בלא תעשה שנאמר: 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' (שם, יא).<sup>71</sup> החכם החולק על דבריהם

63 רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ט: א, ד; הקדמה לפיה"מ, עמ' ד; שם, סנהדרין, הקדמה לפ"י, היסוד ה'ט; מהדורת קאפח, עמ' רטו; איגרת תימן, מהדורת הלקין, עמ' 58; יבי כמו שאין תוספת ולא חסרון בכתוב בתורת משה, כן בפירושה המקובל, והוא שקבלנו מחכמינו ע"ה והיא תורה שבעל פה; ס' המצוות, לאוין שיג ושיד.

64 ר"ה טו ע"א וע"ב; תוס', שם, ד"ה ותוקעין.

65 חולין ח: ד; בבלי, שם, ק"ג ע"א.

66 ר"ה כט ע"ב. ועיין עוד יבמות פט ע"א-צ ע"ב; במשאי-ומתן שבין רב חסדא לרבה נידונו שבעה עניינים שבהם בית-דין מתנים לעקור דבר מן התורה (ובלשון תוס' גיטין נד ע"א, ד"ה הכא: 'יש כת ביד חכמים לעקור דבר מן התורה'). ובתוך הדברים מונה רב חסדא עוד שבעה כאלו (צ רע"ב).

67 חידושי הרשב"א, ר"ה טו ע"א, ד"ה למה תוקעין.

68 רמב"ם, הלכות ממרים ב: ט; הקדמה למשנה תורה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, עמ' סה.

69 מדין כל תוסף; וראה להלן בסמוך על ההבדל בתחומים השונים שבחלקי תורה שבעל-פה. וראה גם הגדרת הרמב"ם לדאורייתא ודרבנן, ס' המצוות, השרש השני.

70 רמב"ם, הלכות ממרים א: א.

71 על-פי ספרי דברים, פי' קנר: זעל המשפט אשר יאמרו לך תעשה – מצות עשה; לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך – מצות לא תעשה; ימין ושמאל – אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם; וכ"ה מדרש תנאים, מהזורת הופמן, עמ' 102-103, ושהשיר פ"א (ג), ב. דרשה זו הובאה ברש"י ורמב"ן לדב' יז: יא, ובשו"ת הרשב"א, ח"ב, סי' שכב ועוד. רבים מן האחרונים העירו על דרשה הפוכה בירוש' הוריות פ"א ה"א, מה ע"ד: 'יכהא דתנא: יוכל אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם – תלמוד לומר "ללכת ימין ושמאל"'. עוד העירו על קושי בדרשת הספרי, שהרי מצינו בעניינים רבים שאין לשמוע לחכמים אם טעו, ומקראות מלאים הם – וי' ד: יג; במ' טו: כב – וכל מסכת הוריות, המדברת בשגגת בית-דין, שאם ידע אחד מהם שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה, אסור לו לעשות כהוראתם, ואם עשו חייבים (משנת הוריות א: א). לצד אחר גם דרשת הברייתא שבירושלמי קשה, שכן מיהו שיחליט מהו ימין ומהו שמאל והרי נתת תורת כל אחד בידו. ראה רמב"ן, הגנות לספר המצוות, שרש א, הוצאת ליון-אפטיין, ז ע"א, שחילק בין חובת היודע להעמיד את החכמים על טעותם כבהוריות. לבין אם לא קיבלו את דבריו שאו יש לשמוע להם כבפרשת זקן ממרא; וראה: ר' יהודה ב"ר אליעזר, רבותינו בעלי התוספות, ירושלים תשכ"ז.

ומורה בניגוד להם נידון בדין זקן ממרא (שם, יב). דברי החכמים והוראותיהם משלושה סוגים הם: (א) דברים שלמדו אותם מפי השמועה והם תורה שבעל־פה; (ב) דברים שלמדום חכמים מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך (אלו הן 'הדינים המופלאים'<sup>72</sup>); (ג) דברים שעשאו סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה והם הגזירות והתקנות והמנהגות.<sup>73</sup>

לדב' יז: יא; הרא"ם, ס' יראים, ס' לך; ר"י אלכו, העיקרים, ג' כג; דרשות הר"ן, דרוש יא; חירושים המיוחסים לר"ן, סהררין פט ע"א, ד"ה ר' יהודה: העקודה, שער מג; ר"י אברבנאל בפירושו לדברים שם, ובראש ס' אמנה, פ"ג, קניגסכרג תרכ"א, יז ע"ב; ר"יב אילנבורג, באר שבע להוריות, פראנקפורט ע"נ מ"ן תס"ט, ג ע"ב-ע"ג, ד"ה כה"ג; ר"ח אבן עטר, הפ"ח שם; אמשטרם דע"ב, להוריות ב ע"ב, ד"ה רטעו; ר"ד הלוי (דעל הט"ז), דברי דוד לרב, שם; הרחי"א, שער יוסף להוריות ב ע"ב; הר"ד פארדו, חסדי דוד, ח"ב, ליוורנו תק"ן, נה ע"ג; תשובת הרחי"א, פתח עינים להוריות, שם; יפה מראה, ירוש' ברכות פ"א הי"ד; ר"י חזן, חקרי לב, יו"ד, ח"א, ס' פד, להלכות תערובת, ס' קט, ליוורנו תקנ"ה, קבה ע"א-קבח ע"א; הר"ח פאלאגי, עיני כל חי להוריות ב ע"ב; הנ"ל, סמיכה לחיים, אה"ע, ס' ט, שלניקי תקפ"ו, סב ע"ד-סג ע"א; הנ"ל, הפ"ח חיים, איומיר תר"מ, ס' עו; מגן גיבורים לר' אליעזר די אבילה, בתוך: אוצר הפירושים להוריות תשכ"ט (כל הפירושים הנזכרים להוריות מובאים שם), ס ע"א; ר"י נטנון, ציון ירושלמי, לירוש' הוריות שם; מהר"ץ חיות, כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, תורת נביאים מאמר לא חסור, עמ' פה-פו בהגדה ועמ' צט; ר"י רוזין, צפנת פענח לירושלמי, אוצר הפירושים, שבה ע"א; חזון איש, אוצר הפירושים, שם ע"א; ועוד (מהדירי מרשי חז"ל ופירושי התורה). רבים הלכו בעקבות הרמב"ן ואחרים העלו תירוצים וחילוקים שונים, ובהם כמדומה גם את ההסבר הנכון, אלא שלא ביססוהו — כגון הרחי"א בכרך לאון, הגהות לירושלמי, קעה ע"א; או אפילו דחוהו, וכגון הט"ז (כמוזכר לעיל). כמדומה שבעל ל"א נתנו לב למלה אחת בנוסח הכת"ב המובא בכרייתא שבירוש', שם: 'ללכת ימין ושמאל', ובכתוב דב' יז: יא לא נאמר כך אלא: 'אשר יגידו לך ימין ושמאל'! (בפני משה לירוש' שם הסב את העניין לפרשת זקן ממרא והשמיט את תיבת 'ללכת', וכן ר"י רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 577; 'צ"ל': ת"ל (דברים יז יו"ד 'צ"ל': יא) אשר יגידו לך ימין ושמאל). אבל באמת מעידה מלה זו על פירוש אחר בענין, ובעיקר על מקרא אחר, והוא דב' יז: יזא 'ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם'! פירוש הדברים, שפרשת הוריות היא ביהורו כ"ד לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, והוא הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, בזה אין לשמוע לחכמים עד שיאמרו על ימין ושמאל ועל שמאל שמאל, ואין כאן ספק מהו ימין ומהו שמאל, והשאלה היא 'ללכת' ימין או לשמאל, ואין לסור מן הדברים. לעומת זאת, בפרשת זקן ממרא, דב' יז: יא הינדון הוא 'הדבר אשר יגידו לך היינו, דברים אשר חכמים יגידו, שבין אם הוא ימין ובין אם הוא שמאל אין לסור ממנו. אחר"כך ראיתי, שהיחיד שהרגיש שיש כאן רמז לפסוק אחר, הר"צ הופמן, במאמרו *Der oberste Gerichtshof, Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das* (1877-1878), p. 9, לא עמד על הנ"ל. במאמר מאוחר בס' היובל לר"ע הירשסיהימר, 1890, עמ' 88, ראה בזה מחלוקת בין דב' יז ע"ב לדב' יז ושמאל. וראה גם פירושו לרב' יז: יא, עמ' שטו. להשערותו שבירוש' נשתבש 'לך' ונעשה 'ללכת', ראה מאמרו הראשון שם, וכבר ציין בעצמו, שהנוסח שלפנינו מקוים בהבאה שבתוס' הרא"ש. ויש להוסיף, שכן הוא בנוסח הירושלמי שבבבלי דפוס ויניציה רפ"ב, שהוא ממקור אחר משל הירושלמי שלפנינו שנדפס על-פי כ"י לודן; ראה מה שכתב הר"ש ליברמן, 'ירושלמי הוריות', ס' היוגל לאלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 283-305. הר"צ הופמן חזר לרונן בזה, ברביעית, בשו"ת מלמד להועיל, ח"ג, ס' פב (על ציון זה אני מודה לירידי ר"מ ווייס), ושם ביקש לפרש את הירושלמי שפירשו את 'לך' בצירוי, ועל כן כתבו בו 'ללכת', והוא לפני אם למסורת, וחלוקים הספרי וירושלמי בשיטות ר"ע ורבנן. וכל זה דוחק, ולפי המבואר לעיל הכול מיושב היטב.

72

ראה הקדמה למשנה תורה, והוצאת מוסד הרב קק, עמ' י, שורות 102-103; 'משפטים ודינים מופלאים' שלא קיבלום משה ודנו בהם ב"ד של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן, והשווה הלכות ממרים ג.

73

רמב"ם, הלכות ממרים א' ב. למיין זה חשיבות מרובה, ובכל פרשת המיין של חלקי תורה שבעל-פה נרן במקום אחר א"ה.

האיסור לחלוק, שמקורו ב'לא תסור', חל על הדברים שבתלמוד<sup>74</sup>. והבדל יש בין תחום (ב) לתחום (ג). בתחום (ב):

בית דין גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שדין זה כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו, הרי הוא סותר וזן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם' [דב' יז ט], אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שברוך<sup>75</sup>.

אבל לגבי תחום (ג):

בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג, ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהא גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין<sup>76</sup>.

74 הקדמה למשנה תורה, מוסד הרב קוק, עמ' ט, שורות 95–101.

75 רמב"ם, הלכות ממונים א: ב על-פי ר"ה כה ע"ב, וראה להלן, הערה 123.

76 רמב"ם שם, על-פי משנה עדויות א: ה. חילוק מחודש זה, שדין משנה זו, נמצא כבר בספרו של רב האי גיורת ומנהגות כלבו, אבל לא לגבי שאר הדינים שמתחום (ב). נמצא כבר בספרו של רב האי גאון, מוסר הדיינים, כפי שהובא בידי רמ"ה, סנהדרין לג ע"א. ר"ה ואיבעיא. וראייתו מב"ב קל ע"ב בדברי רבא לרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע; וראה גם להלן, הערה 118. וכן דעת הראב"ד, חירושים, ע"ז לו ע"א, ר"ה בשלמא, שכך יוצא מן הסוגיה שם, ששאלו על רב האומר ששמן נאסר מגזירה והרי אין בית-דין יכול לבטל, אבל על שמואל האומר ששמן נאסר מן הדין אין קשה כיצד התירו ר' יהודה נשיאה, שהרי במקומות הרבה תלמיד חולק על רבו במדרש התורה והלכה כתלמיד, אבל בדבר המותר והגדול אוסר מפני גדר דבר ואין כמטו ראשי להחירה' (י' טברסקי [Y. Twersky, *Rabad of Posquières*, Cambridge 1962, p. 222, n. 38]). היינו, תקנות וגזירות. טברסקי לא יכול היה ציין מקום זה כדוגמה למרחק בין דעות תיאורטיות לבין הסתמכות עליהם הלכה למעשה בניגוד לדעות מקובלות, ואין זו כוונת הראב"ד. מדרש התורה: הוא תחום ההלכה הנלמדת מדרשה לעומת 'גדר דבר' (בציטוט שם נשמטו תיבות אלו). היינו, תקנות וגזירות. טברסקי לא יכול היה עדיין לעיין בחידושי הראב"ד לע"ז שברפוס. וראהו לשעה קלה בכתביד; ראה שם עמ' 79, הערה 15). באמת חילוק זה יוצא מכל סוגיות הירושלמי והבבלי שביאו דין משנה זו, וכולן בענייני תקנות ומנהגות כלבו. כך ירוש' שביעית פ"א ה"א, לג ע"א (לענין ב' פרקים); ירוש' ע"ז פ"ב ה"ח, מא ע"ד (גזירת השמן); ירוש' שבת פ"א ה"ד, ג ע"ד (שמן ובי' פרקים); גיטין לו ע"ב (פרובול); מגילה ב ע"א (תקנת כנסת הגדולה י"ד וט"ו לפורים); מ"ק ג ע"ב (בי' פרקים); ע"ז לו ע"א (שמן); ועיין ירוש' שבת פ"ו ה"ב, ח ע"א ובמפרשים שם. ומוכת כן גם מסוגיית הירוש' שביעית הנזכרת, בשתי התשובות לשאלה כיצד ביטלו דברי בית-דין קודם, ואחת מהן: 'בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו', היינו, אין זו גזירה אלא דרשה; וראה: ר"ק כהנא, 'למקרא סמכו', דמעין, ה (תשכ"ה), עמ' 22–25 (= חקר ועיין, ב. תל-אביב תשכ"ז, עמ' לא–לה; מסכת שביעית, בני-ברק תשל"ב, נספח, עמ' רעו). רא"י קוק העיר על קושי בפירוש משנה זו לפי החילוק המבואר: 'ולמה מזכירין דברי היחיד בין דברי המרובין וכו' שאם יראה ביד את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין ביד יכול לבטל דברי ביד חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין' (יבאר אליהו, ספר הגר"א, ג, תשי"ד, עמ' רו); היינו, 'שאינו ביד' וכו' הוא נתינת טעם להזכרת דברי היחיד, שאם יוצרכו, יסמכו על היחיד, ואין נראה שמדובר רק בגזירות ותקנות (וראייתו מפי"מ לרמב"ם למשנה זו אינה מוביחה). אמנם על 'יש כזאת כמשנה כבר העירו (על-פי ביצה ח ע"א) שמשמעה כמו י', ויש שהיא מעידה על ציטוט אשר נעתק ממקום אחר בלשונו, ושם היה המשפט נסמך ומקושר במה שלפניו; ראה: תוירט פרה ה: ה וכמה שצ"ן שם; של"ה, דפוס פיורדא תקכ"ב–תקכ"ד, שצו. סע"ב; וראה: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 652 ואילך; רי"א הלוי, דורות הראשונים, ח"א, כרך ג, ק"ע ע"א; ורז"י ווינברג, שו"ת שרידי אש, ד, עמ' רנו ואילך (= סורא, ד).

לאור זה, הקשה הר"י קארו :

ואם תאמר, אם כן זמאי לא פליגי אמוראי אתנאי — דהא בכל דוכתא מקשינן לאמורא ממתניתין או מברייתא 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 שדרות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה.<sup>77</sup>

אפשר שהם דברי הרמב"ם :

אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם. וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי התלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שדרך המשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו ע"ה.<sup>78</sup>

אלא שעדיין יש לשאול, מאחר שמעיקר הדין רשאי כל בית-דין לחלוק על כל בית-דין בתחומי (ב), 'הדינים המופלאים', מדוע לא יוכלו אפוא לחלוק גם על ה'קיימו וקבלו' וכו', שהרי כל עוד הנידון הוא דינים שמתחום (ב) מנין היסוד ההלכתי להגביל את האפשרות לחלוק, ומדוע אפוא צירף הפעם הרמב"ם במקום זה גם את 'שדנו דין ולמדו שדרך המשפט כך הוא' אל התקנות והגזירות והמנהגות. עוד משמע מדברי הר"י קארו המובאים לעיל, כי עניין זה תלוי היה בדעתם, ברצונם ובהסכמתם של חכמי אותו זמן לקיים ולקבל עליהם שלא לחלוק, וכי אילולי קבעו כך יכולים היו גם החכמים שלאחר המשנה לחלוק על המשנה, והחכמים שלאחר התלמוד — לחלוק על התלמוד.<sup>79</sup>

ה. 'טיגות בדבר משנה' ו'טעות בשיקול-הדעת'

עניין זה של תוקף דברי המשנה והעדר האפשרות לחלוק עליה יוצא מסוגיה ערוכה בתלמוד.<sup>80</sup> הכול מודים על הטועה בדבר תורה שחוזר הדין ומתבטל, והכול מודים על הטועה בשיקול-הדעת שאינו חוזר,<sup>81</sup> אך לעניין טועה בדבר משנה, אפשר שנחלקו אם הוא כדבר תורה או כשיקול-הדעת.<sup>82</sup> בסוגיית סנהדרין אין כבר ספיקות, ורב ששת אומר בשם רב אסי : 'טעה בדבר משנה חוזר בשיקול הדעת אינו חוזר'.<sup>83</sup> וכן הוא פשוט אצל אמוראים אחרים.<sup>84</sup> לפי ההגדרות שם<sup>85</sup> אמר רב ששת

77 כסף משנה, הלכות מורים ב : א.

78 הקדמה למשנה תורה, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' יא, שורה 125 ואילך.

79 וראה מהר"ץ חיות (לעיל, הערה 70). עמ' קט : 'ואולם מי יתן ורע היכן מציינו בשני התלמודים, שהיה אצל הקדמונים הסכמה מוחלטת כזאת, ולא בא מזה שום רמז במשנה ותלמוד...'

80 סנהדרין ו ע"א ולג ע"א.

81 ירוש' כתובות פ"ט ה"ב, לג ע"א.

82 ר' יוחנן וריש לקיש בירוש' שם, ובבבלי כתובות פד ע"ב, ודחו שם שאפשר שכ"ע סוברים טעה בדבר משנה חוזר.

83 בדפוסים ו ע"א : 'אמר רב ששת אמר רב אמי, ובכ"מ : 'רב אסי, וכו' בה"ג, ד"ו, קיג ע"ב, ד"ב 468, ושאליות, ס"י נח. והזהיר, פ' משפטים, נא ע"א : 'ר' ששת ורב אסי', בדף לג ע"א גם בדפוסים : 'רב אסי', וכן ברי"ף וברא"ש.

84 אבוי ורבא — שבועות לח ע"ב ; אמיר — כתובות ק ע"ב.

85 סנהדרין לג ע"א. לפנינו בדפוסים : 'א"ל רבינא לרב אשי' ; בכ"מ : 'רב המנונא לרב אשי'.

לרב המנונא, ש'דבר משנה' הוא אף בטעה בדברי ר' חייא ור' אושעיא, רב ושמואל ואף בדבריהם שלהם עצמם. נמצא, שההגדרה היא לגבי פסקים שנאמרו על-ידי החכמים הראויים לפסוק והמקובלים על חכמי הדורות, והם 'דברים הגלויים והידועים, כגון דינים המפורשים במשנה או בתלמוד'<sup>86</sup>. '... או בדברי הפוסקים'<sup>87</sup>. את 'שיקול-הדעת' מגדיר רב פפא: 'כאשר נחלקו שני תנאים או שני אמוראים, ולא נאמרה הלכה כמי מהם, והילוך השמועות (סוגיא דשמעתא'<sup>88</sup>) נוטה לצד אחד מהם, או שפשט המעשה בכל העולם (סוגיא דעלמא'<sup>89</sup>) כדעת אחד מהם, כל הפוסק בניגוד לזה הרי הוא טועה בשיקול-הדעת, שהדין קיים ואינו מתבטל. הרי שהדעה הפשוטה להלכה, שאין לחלוק על דברים גלויים וידועים, היינו, ה'דינים המפורשים במשנה או בתלמוד' או אפילו 'דברי הפוסקים', ועדיין לא שמענו טעמו של דבר.<sup>90</sup>

- וכ"ה בכ"ק והוא טעות-סופר (דק"ס): בר"ח: 'רב המנונא לרב אסי'; כ"י פ: 'רב המנונא לרב ששת'; וכ"ה בר"ף, ר"א"ש ורמ"ה (דק"ס). ורמב"ן במלחמות, שם. ראה לזה מן ההמשך שם בגמרא: 'איתביה רב המנונא לרב ששת'.
- 86 לשון הרמב"ם, הלכות סנהדרין ו: ב.
- 87 הוספת הרי"י קארן, שו"ע, חו"מ, כה: א, ובפירושו כך בפסקי הרא"ש, סנהדרין פ"ד, אות ו; ראה להלן, הערה 126.
- 88 לפי הנוסח שם לג ע"ב בדפוסים; אבל בשאילתות, ס"י נח: 'דעלמא', וכן משמע בזהוהיר, משפטים, נא ע"א, וכ"ה בכ"מ, כ"י פ, רי"ף, רש"י ורא"ש; וכן יוצא מן הרמב"ם וסמ"ג. כ"י ק: 'ורובא דעלמא'; ועיין ש"ך, חו"מ, ס"י כה, ס"ק ט.
- 89 נוסח הדפוסים שם, ו ע"א; אבל בר"ח ובערוך, ערך 'סג'ג: 'דשמעתא'. כ"י מ: 'דשמעתא בעלמא'. 'סוגיא דשמעתא' גם בסנהדרין נא ע"ב וזכחים מה ע"א (בשני כתב-ידים; ראה דק"ס). 'סוגיא דעלמא' כמנוח, בחשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, ס"י עט, עמ' 48; ס"י שפט, עמ' 205, 206; ובאגרש"ג, עמ' 37, עמ' 45; ועיין גם עמ' 55. ר"א"ש רוזנטל, לעריכת פסח ראשון, תשי"ט (סטנסיל), עמ' 5, הערה ו, מפרש 'דעלמא' ודשמעתא' כענין אחד, שמוכנו הראשוני היה 'ככלל' הרגיל בקיבוע ההלכה כבבלי עירובין מו ע"ב; והשווה הלכות גדולות, ד"רוק ע"ג, וד"ב עמ' 466, וירוש' תרומות פ"ג ה"א, מב ע"א ועוד, וכמוכנו בדברי הגאונים הנ"ל. אחר-כך נתפרש כ"מקשו ומפרקי אליבא דהר', ה"ג, הלכות שבת, ד"ו כא ע"א, ד"ו כא ע"ג, ד"ב עמ' 88; תשובת גאון בקהלת שלמה, ס"י לט; וראה: ר"ש אסף, דרכי התלמוד, בס' תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו. עמ' רלה, ס"י לו; והשווה ר"ח לסנהדרין נא ע"ב לפירושו לשם ו ע"א.
- 90 יש להזכיר עוד את הכלל הידוע 'הלכתא כבתרא' שיש בו משום נגיעה לשאלת הערכת קדמונים והכריעו בין אלו החכמים, הנמצא אצל הגאונים והראשונים. סדר תנאים ואמוראים, מהדורת ר"ק כהנא, ס"י כד, עמ' 17 (דומה לתשובות הגאונים, גאוניקה, עמ' 233; וראה אסף [לעיל, ההערה שלפני זו], עמ' רכז, ס"י ו; והערת ר"ק כהנא במהדורתו, עמ' 43, שקטע זה נמצא בסדר תנאים ואמוראים בחלק העוסק בתנאים, ואילו הנידון בגאוניקה הוא באמוראים); ס"י ג-נא, שם, עמ' 26 (שווה למובא בשם 'הלכות קצובות דשדרו ממתבתא' שבשו"ת מהר"ם מרטנברג, דפוס פראג, ס"י תרעו, ובצירוף סדר תנאים ואמוראים, ס"י פז, עמ' 32, סעיף 6ב, עמ' 8, וסעיף 8, עמ' 9; וראה אסף, שם, עמ' רלו, ס"י מא). אסף ציין למקום כלל זה בדברי הגאונים, וראה שם, כ. כא, כב, מא ומז. לספרות הראשונים והאחרונים ופרטים בענייני כלל זה ראה: יד מלאכי, כלל יו, קסז, קסח, קסט; וחלק שני, ס"י ב. לענייניו חשוב כלל זה המוסף תוקף ועוז, לא רק לאפשרות לחלוק, אלא גם לעדיפות שיש לבתראי אפילו להלכה. אמנם אין כוחו יפה נגד חלוקת התקופות, ולא נאמר בחכמים של תקופות שונות. עוד ראוי להזכיר מה שיארו בכלל זה, שכוחו כאשר ראו ה'בתראי' את דברי קודמיהם ואף-על-פי-כן חולקים, 'כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר' (רא"ש, סנהדרין פ"ד, ס"י ה), ובקירוב כך בדברי הר"ש משאנץ: 'ופעמים נגלים לאחרונים, הצפונים מהראשונים, והיו רץ למשנה ולתלמוד, כי יש תלמיד רואה מה שאין רבו רואה... (כתאב אל רסאייל, עמ' קלא-קלב). וכן בהגות מיימוניות, הלכות חמץ ומצה, פ"ח, אות ג; והובאו גם בשו"ת מהר"ם מינץ, ס"י טו, קראקא תרמ"ב, ל ע"ב; ובשו"ת מהר"ק, שרשים פד, צד, ועל-פיו הרמ"א בשו"ע, חו"מ כה: א; ובשו"ת מהר"ם אלשיך, ס"י לט; ומובא בש"ך, חו"מ, ס"י כה, ס"ק כא; וראה עוד כנסת הגדולה, אי"ח מא: ט, מב' ג; והקדמת הפרי מגדים ליו"ד, כללים, אות ח. באמת עקרון זה יוצא מן

לאחרונה דנו בשאלה זו כמה חכמים, והעלו הצעות אחדות בהסבר היסוד ההלכתי לשינוי הדורות ותוקפם של הדינים הנוכרים.

ו. גישה פורמאליסטית

גישה כזאת נוקט ר' אלחנן ווסרמן,<sup>91</sup> בעקבות דברי הרמב"ם שהובאו לעיל:<sup>92</sup> הדברים שבתלמוד הבבלי מחייבים, לפי שהסכימו עליהן כל חכמי ישראל או רובם. הר"א ווסרמן רואה בהסכמה כזאת כוח של בית דין הגדול של שבעים ואחד היושב בלשכת הגזית. ויפה כוחה של הסכמה זו מהוראת בית דין הגדול, שבית דין הגדול אינו רוב חכמי ישראל ולפיכך כוחו רק כאשר הוא יושב בלשכת הגזית, מה שאין כן הסכמת כל חכמי ישראל או רובם שבכל מקום, שהם כוחם יפה כבית דין הגדול במושבו בלשכת הגזית. מכאן שעליהם אמרה תורה 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם', שחייבים כל ישראל לשמוע להם, ואסור לחלוק עליהם. והחולק עליהם דינו כזקן ממרא לכל דיניו. נמצא לדברי הר"א קארו<sup>93</sup> שכך היה בעת חתימת

התלמוד; עיין שבת סא ע"א, 'א"ל אבוי דילמא ר' יוחנן הא מתני' לא שמיע ליה ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, ואי נמי שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה משנה'. וראה פסקי הרא"ש, ברכות פ"ג, ס"י לה; 'אע"ג דהאמורא יש לו כח לשבש הברייתא... הני מילי היכא דהאמורא יודע הברייתא ומשבש אותה [פ'י]: מחליט עליה שמשושבת היא]. אבל אם האמורא אומר דבר מסבא דנפשיה ונמצא ברייתא דלא כוותיה סמכינן אברייתא דאילו היה יודע האמורא הברייתא לא הוה פליג עליה: לגוף הדבר אם כלל זה נוהג גם בתקופה שלאחר התלמוד, בפוסקים – דעת הרא"ש, סנהדרין פ"ד, ס"ו ו, ובשו"ת שלו, כלל נה, ס"ו ט, היא, שכלל זה מתקיים גם בפוסקים; וכן בהגהות מיימוניות; מהר"ק; מהר"י מינץ; הרמ"א (כנ"ל); הר"א מזרחי בשו"ת מים עמוקים, ס"י א. מהר"ם אלשיך (לעיל) מגביל את המרחק בין הקמאי לכתראי ודבק הברייתא ומשבש אותה [פ'י]: מחליט עליה שמשושבת היא]. אבל אם האמורא אומר דבר שלא יהא גדול כמרחק שבין תנאי לאמוראי, וחיוק דבריו מהר"ם; חביב, גט פשוט, בסופו, כללים, כלל ג, אורטה קיוואי תע"ט, קט ע"א, 'שאינן אומרים כך בפוסקים אלא במי שירדו לעומקה של הלכה בכל התלמוד כגון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וזולתם שעשו חיבור מאס"ף לכל דיני התלמוד ונתפרסמה חכמתם בכל העולם שהיו בקיאין בכל התלמוד; והשווה עוד שם, כלל ב, קבח ע"ד). וראה ברומה לזה בשו"ת הריב"ש, ס"י שצד, ד"ה ראיתוך, על רבינו תם' דרב גובריה והיה כאחד מהם [מהראשונים כשאלות ה"ג, ר"ח ורש"י] ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות לפי מה שנראה ממה שחדש בתלמוד: אבל מהר"ם אלא שקר בשו"ת שלו, ס"י נג ונד, כתב, שאין לומר בפוסקים כלל זה כל עיקר, ואינו אמור אלא לתקופת התלמוד. ראיותיו משו"ת הרשב"א, ח"א, ס"י נג, ומן הקדמת הרמב"ם למשנה תורה, מוסד הרב קוק, תשכ"ד, עמ"י, שורה 122; יוכן אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון'. שמענו מכאן, שאין חובה לפסוק כאחרונים, אך עדיין אין ראייה שאין רשות כזאת, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו; דווקא, או, כדברי הרשב"א שם, למי שקיבלו כנסם, כגון רי"ף או רמב"ם, או רבם ממש. וראה גם שו"ת רשב"א, ח"ב, שכב, ומשם משמע קצת, שיש להעדיף ראשונים. בתשובה של ר' יחיאל אשכנזי זק"ש קאסטילאץ, המצויה ברשותי בבתי יד, האריך להחזיק בתוקף כלל זה, כנגד שיטת הר"י קארו בבית יוסף ובשו"ע לקבוע יסוד ההלכה על דעת שלושת הפוסקים, רי"ף, רמב"ם ורא"ש, בכל מקום, ואי"ה אביאנה לדפוס: על ר' יחיאל ראה במאמרי: 'תקנות רבינו גרשום בענייני אישות', שנחן המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ"י 228 והערה 87; ועמ"י 242 והערה 148. משמעותו המדויקת של 'הלכתא ככתראי' האם הוא כלל כשאר כללי התלמוד כמו יחיד ורבים, ר' יהודה ור' מאיר ודומיהם, או שיש בו גם עניין של הערכה, תחברר בדינו של ידידי ר"י תא-שמע במאמרו שעתיד להתפרסם בשנתון המשפט העברי, כרך ו. לדעתו אינו כ"י-אם כלל רגיל בימי הגאונים, ואינו מצוי אצל חכמי הספרדים. חכמי אשכנז, החל מן המאה הי"ד, נתנהו עניין של הערכה: והשווה לכל שציון לעיל.

91 קונטרס דברי סופרים, פיעטרקוב תרפ"ד; ושוב בסוף ס' קובץ שיעורים, ב, תל-אביב תשכ"ג, פ"ב.

92 לעיל, ליד הערה 78.

93 לעיל, ליד הערה 77.

המשנה וחתימת התלמוד, שכן קיימו וקיבלו עליהם כל חכמי ישראל או רובם, ועל כן מה שנעשה בעתות אלו הרי הוא כהוראה של סנהדרין גדולה שבלשכת הגזית, ואפילו יהיו המאוחרים גדולים מהם, לא יוכלו לחלוק.<sup>94</sup> באמת, צירוף זה של דברי הרמב"ם והר"י קארו אינו עולה יפה. שכן הרמב"ם דיבר על הסכמת כל החכמים או רובם כמצב שהיה קיים בכל משך תקופת התלמוד, ולא כמאורע שהיה בעת חתימה. הרמב"ם מעמיד תיאור זה על הנעשה בתלמוד לעומת מה שעשו בתי-הדין שלאחר התלמוד.<sup>95</sup> אין לנו אפוא מקור או רמז לפעולה או למאורע מיוחד שהיה בשעת חתימה חוץ מסברת הר"י קארו (ואולי גם רש"י; ראה לעיל, הערה 59).

גם המבנה ההלכתי של הסבר זה מעורר. האריך לסתור אותו בעל החזון איש, שהראה על מסקנה מהסבר זה שגם עכשיו אם יתקבצו כל חכמי ישראל יוכלו לחלוק על הגמ' והדברים אסור לשומען.<sup>96</sup> בעל החזון איש מוכיח שם, ששיטה זו נסותרת לגמרי מאופייה של המשנה שלפנינו ומן יחס התלמוד למשנה, לברייתא ולדברי התנאים והאמוראים. בתשובתו של הר"א ווסרמן הוא אמנם נרתע מן האפשרות להסיק משיטתו כנוצר – היינו, שהסכמה פועלת גם בזמננו, ומקבל את שיטת החזון איש (ראה להלן), אלא שהוא מחזיק אף בשיטתו, שלדעתו משלימה נקודות-תורפה בשיטת החזון איש.<sup>97</sup>

## ז. גישה אינטלקטואלית-פילוסופית

שיטה זו נשענת על הגישה הרווחת בספרות התלמודית והרבנית,<sup>98</sup> גישה הרואה תהליך של ירידה ודלדול רוחניים במהלך הדורות. ראשונים וקדמונים לעולם גדולים יותר מן המאוחרים להם, ואין האחרונים ולא מעשיהם מגיעים למעשי

94 אלא-אם-יכן תהיה שוב הסכמת כל חכמי ישראל או רובם, ואז יוכלו לחלוק גם על הנעשה בשעת ההסכמה הקודמת. עיקר דעה זו ולעניין זה עצמו, שאין רשות לחלוק על התלמוד, מצויה בדרשות הר"ן, דרוש שונים עשר.

95 הקדמה למשנה תורה, מוסר הרב קוק, שורה 117 ואילך.

96 לעיל, סוף הערה 4, עמ' קצד-קצה.

97 שם, עמ' קצט. על מרבית טענות החזון איש לא השיב. החזון איש השיג שם, שלפי שיטת הר"א ווסרמן (1) אין חילוק בין תנא לאמורא והכול תלוי במה שאירע בזמן מסוים; (2) שכל דין המוזכר במשנה נמנו עליו ומצאו עליו הסכמת רוב החכמים, ואם כן, אין כוח לאמורא לפסוק כיחיד במשנה; (3) איך אנו פוסקים כברייתא נגד משנה, שאם היא מוסמכת, היינו, שהסכימו עליה הרבים, ואיך יהיו הברלים בין משנה לברייתא; (4) למה לא יחלוק אמורא על ברייתות; (5) הרבה פעמים אמורים מתניתינן יחידיה היא, ועל-כורחך ששנה רבי גם מה שלא הסכימו עליו, ואם כן – איך אפשר לברר בכל משנה כיצד היתה, ונמצא שלעולם אפשר לחלוק; (6) מהו רב תנא ופליג: אם הסכימו, גם הוא לא יוכל לחלוק, ואם לא הסכימו, כל אמורא יחלוק; (7) אם בזמן חתימת התלמוד יכלו לחלוק על כל הנעשה מקודם (ראה לעיל, הערה 94), למה בטלו דברי אמורא בשביל דברי תנא, אף-על-פי שבזמנו לא היה יכול לחלוק, מכילימקום, בזמן חתימת התלמוד יכלו לקיים דעת האמורא גם נגד דעת התנא.

98 ירושי' שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ג-ע"ד; ירמי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן; הראשונים חרשו וחרעו וכו' ואנו אין לנו פה ליכל, רבי אבא בר זמינא בשם רבי זעירא: אין הוון קדמאי מלאכין אנן בני אינש, ואין הוון בני אינש אנן חמרין. אמר רבי מנא: בהדיא שעתא אמרין אפי' לחמרתיה דר' פנחס בן יאיר לא אידמינן. וכ"ה בבבלי שבת ק"ב ע"ב. וכן א"ר יוחנן טובה צפרנס של ראשונים מכריסם של אחרונים וכו', וימא ט ע"ב וכל העניין שם; וכ"ה בשינוי, ברי"פ מה. וכן א"ר יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כמלא נקב מחט סידיקית; וכן אביי רבא רבא אשי, כל אחד מקטין את דורו ביותר, עירובין נג ע"א. וראה גם לעיל, הערה 37, מדברי רש"י על התמעטות הלבבות, ובמקומות אחדים באיגרתו.



אבותיהם ורבותיהם.<sup>99</sup> תיאור יפה ומעמיק של גישה זו ותוצאותיה להבנת ההתחלקות לתקופות ועקרון איסור המחלוקת מצוי בספר קטן, לא ידוע, שהופיע לפני מאה ושלושים שנה. בספר זה, 'תוקף התלמוד',<sup>100</sup> מבסס ר' יצחק צבי מרגרטן שיטה זו על יסודות פילוסופיים ובטעמים מן תורת ההגיון. הרקע לחיבור זה פולמוס הריפורמה וה'תיקונים' בדת. היה מי שטען,<sup>101</sup> שקידושין הם קניין אזרחי כיתר הקניינים המשפטיים, ועם ביטול האוטונומיה המשפטית של הרבנים עברה לידי הערכאות הממשלתיים הסמכות להעמיד את קניין הקידושין ולהפקיעו. ועליהם נאמר מעתה 'כל המקדש ארעתא דמלכותא מקדש אפקינהו...'. שהרי דינא דמלכותא דינא. פתח זה להפקרות הנישואין הכשיר את הקרקע להנהגת נישואין אזרחיים בין יהודי פרוסיה (חוקת היהודים משנת 1847).<sup>102</sup> נגד זה כתב ס.מ.ן (= פנחס מנחם היילפרין).<sup>103</sup> שיצא לרון בסוגיות התלמוד של הפקעת קידושין.<sup>104</sup>

99 כמדומה שנחלקו בזה רש"י ותוס'. ר"ה כה ע"ב: 'ישקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם... יפתח בדורו כשמואל בדורו... אין לך לילך אלא אצל שופט שכימיו, ואומר: אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה; רש"י שם, ד"ה אל: 'לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים... שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים. ואילו בתוס' שם, ד"ה שהימים: 'שהימים הראשונים היו טובים מאלה, ולכן יש לשמוע לראשונים יותר מן האחרונים אל תאמר כך דאין לך אלא שופט שהיה בימיו'. השקפות שונות על פרימיטיביזם והתקדמות ראה במה שנרשם אצל י' טברסקי, 'ספר משנה תורה לרמב"ם' – מגמתו ותפקידו, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ה', ירושלים תשל"ב, עמ' 14. הערה 51. וראה עוד בדיון דלהלן.

100 אופן תר"ט. לענייננו בעיקר מאמר ב, פ"א-פ"ה. ה ע"א-כב ע"א. רי"צ מרגרטן (אבערהאם תקס"ח-תר"י) שימש י"ט שנה רבה של אבערהאם. גדולתו בתורה ניכרת מספרו 'בית דוד', על כללי חזקה, פרסבורג תר"ז. יש בו למדנות מעולה, ועם זאת היא נוטה לשיטה ההגיונית שנתפתחה לאחר ימיו בישיבות ליטא. היה גם בעל ידע רב בפילוסופיה; ראה עליו במאמר בנו הרב יואל מרגרטן מערלוי, בתוך: מאיר בן פנחס שטיין, אבן המאיר, ב', ווייטעזן תרס"ט, עמ' עד-עו; הספר עליו מאת הרב מנחם בלייער נדפס בס' כבוד הלבנון, מונקאטש תרס"ג; ר' אברהם שישא, תולדות מרן יהושע כ"ץ, בסוף ס' חידושי מהר"י כץ, תשי"ט, עמ' קח-קט (ותודתי לו שהפנה אותי אל הנ"ל). יש להוסיף עוד, כי הרב ישראל מאיר פריימן, מהדיר ס' והזהיר עם ביאורו ענפי יהודה, היה מתלמידיו; ראה ס' והזהיר, לייפציג תרל"ג, מט ע"ב. גם בספר שלפנינו ניכרת גדולה בתורה ושיטת-לימוד מיוחדת ומעמיקה; וראה להלן, הערה 107.

101 ש' הולדהיים, אוטונומיע דער רבינן, שווערין 1843, עמ' 146-165. על עניין הפקעה כתבו עוד בפולמוס זה: A. Geiger, *Wissenschaftliche Zeitschrift*, III (1838), pp. 11-12; B. Wechsler & E. Löw, *ibid.*, IV (1839), p. 35; E. Löw, *Ben Hammania*, X (1867), pp. 413-424 (= *Gesammelte Schriften*, III, Szegedin 1890, pp. 260-276); A. Bernstein *תשובת* (Rebenstein), *Zur Judenfrage in Deutschland*, Breslau 1844, pp. 14-21. הולדהיים שם, עמ' 154-171, 231-254 (להם התכוון היילפרין; ראה להלן, הערה 103).

102 אי"ח פריימן, סדר קידושין ונישואין<sup>2</sup>, ירושלים תשכ"ה, עמ' שכד.

103 תשובות באנשי און (הולדהיים ומרעיו), פראנקפורט ע"נ מ"ן תר"ה; רובו ויכוחים נמלצים כלליים, בלשון עברית נאה ובכוח ספרותי מעולה (וראה דברי עצמו על כך במכתב יא). הדיון הממשי והענייני הוא במכתב יג בלבד! כמה פרטים על היילפרין ראה: בכוריים, א (תרכ"ה), עמ' 96.

104 שש סוגיות כאלו בתלמוד: יבמות צ ע"ב; שם, קי ע"א; כתובות ג ע"א; גיטין לג ע"א; שם, עג ע"א; ובי"ב מח ע"א. על השאלות הספרותיות והענייניות שבסוגיות אלו ושאלת הפקעת קידושין ראה: רי"א הלוי, דורות הראשונים, ב', עמ' 509; רובינשטיין, לחקר סוגיות התלמוד, ב', קובנא תרצ"ב, עמ' 27; א' ווייס, לחקר התלמוד, עמ' 389-394; ד' הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' תקל, הערה 2; י"ד גילת, שנתון בריאילן, ז-ח (תשל"ג), עמ' 120; א' אטלס, סיני, עה (תשל"ד), עמ' קכה-קכו, קל; י' פרנצוס, סיני, עז (תשל"ה), עמ' צא-צב; ש' פרידמאן, פרק אשה רבה בבבלי – מחקרים ומקורות, מאסף למדעי היהדות, תשל"ח, עמ' 387 והערע 58. אלו הנוסף על הביבליוגרפיה לנושא זה (עד סוף תשל"ג, הנ"ל נרשמו שם במדורים אחרים) שרשם נ

עיקר חידושו הוא להגיה מדעתו בכל הסוגיות, במקום 'אין, כל דמקדש' – 'לא, כל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש'<sup>105</sup> והלך לו, לדבריו, כל ענין הפקעת קידושין. תוך כדי הגנה על ההלכה מבצבץ ויוצא שם יחס חופשי אל התלמוד, גם מבחינת נוסחאותיו וגם מבחינת התוכן.

שכלל גדול אצלי מיום עמדי על דעתי כי מה שלא ניתן לכתוב בתלמוד מפני שאין הדעת סובלו אפי' כתוב אלף פעמים הרי הוא כאילו לא נכתב, ואין מביאין ראייה ממנו, די למא משבשתא היא וכי מר בר רב אשי חתים עלה, ומה שניתן לכתוב מפני שהדעת מחייבו הרי הוא כאילו כתוב וחתום מפני שהדעת מכריעו ואף אתה אמור חסורי מחסרה והכי קתני.<sup>106</sup>

נגד מגמה זו חיבר רייצ מרגרטן את חיבורו, המחולק לשלושה מאמרים: לברר הדרך הראויה בבירור נוסח התלמוד; לברר על-פי כללי ההגיון שאין לחלוק על התלמוד ועל הקדמונים; ובירור מקיף ומעמיק בסוגיות אפקעינהו ודיניהן.<sup>107</sup> הוא נוקט שיטה זו של הירידה הרוחנית, הן שכלית הן מוסרית, ולדבריו היא הגורמת שאין לחלוק עוד על הקדמונים, ושלא כדברי הר"י קארו<sup>108</sup> שהחליטו על כך כשקיימו וקיבלו עליהם, אלא

מצד האמת שגוזר עליהם כך על פי חוקי החכמה, יען כי אז אחר חתימת המשנה נראתה חסרון החכמה, וידעו והכירו כי ירדו כמה מעלות אחורנית מחכמים הראשונים, וכן אחר חתימת הגמרא ניכר ונראה מיעוט החכמה נגד חכמי התלמוד, לכן מצאו את עצמם מחוייבים שלא יחלקו אלה על חכמי התלמוד הראשונים ולא אלה על חכמי התלמוד האחרונים מפני גודל השגתם בתורה שמנצחת ומבטלת את דעתם.<sup>109</sup>

ובקירוב כך היא שיטת בעל החזון איש:

אבל האמת בזה שדור אחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות 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 [מחתימי] התלמוד בטלו דברי אמורא שאמרו מחמת העלמת דברי התנא, ורק רב ברחב לבבו לא נתבטלו דבריו. וכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא ית' ובהופעת רוח הקודש וכבר הסכים הקב"ה על ידן, כדאמר ב"מ פו א רבי ורב נתן סוף משנה. וכן היה בדור של חתימת התלמוד וכן אמרו שם רבינא ורב אשי סוף הוראה. ומש"כ מרן שקבלו כן, לא טובה וחסד עשו עם

רקובר בספרו המצוין, אוצר המשפט, ירושלים תשל"ה, מס' 9569–9589. כמדומה שכל אלו לא זכרו את שני החיבורים המכריזים בזה.

105 והואו בדבריו אלו בהגהות מראה כהן להרב בצלאל הכהן, בסוף המסכת בדפוס יולנה, ליבמות צ ע"ב 1

106 תשובות באנשי און, עמ' 31.

107 כמדומה שהיחיד שמזכירו הוא א"ח פריימן (לעיל, הערה 102), וכתב עלי: 'אחת המונוגרפיות המעמיקות ביותר על גדר זה'.

108 לעיל, ליד הערה 77.

109 תוקף התלמוד, יד ע"ב. בעיקר הרעיון קדמו ר' דוד ניטו. מטה דן (הכוזרי השני), ירושלים תשי"ח, עמ' סז–סח, אלא שרייצ מרגרטן הרחיב את הדיון.

הראשונים, אלא האמת חייב אותם, כי איך נעשה על דעתנו אם ידענו שרעתנו קצרה והאמת אין אתנו. וכזה אנו עושין נגד הראשונים ז"ל...<sup>110</sup>

שיטה זו אינה מטפקת תשובות לשאלה בכל היקפה. אין הסבר מדוע יחס זה נקבע לפי תקופות, ומדוע אירע שנחלקו בזמן שנחלקו דווקא, ומדוע בתוך התקופות אין מוצאים יחס זה, וכבר הר"י קארו העיר, שמצאנו תנאים מאחרים חולקים על תנאים קדומים, ואמוראים מאחרים – על אמוראים קדומים,<sup>111</sup> וכזאת העיר כבר הרא"ש.<sup>112</sup> ועוד, לא ברור מהו היסוד ההלכתי להגבלה זו, שכן בין אם הוא מטעם 'לא תסור' ובין אם הוא מכוח משנת עדויות הנזכרת<sup>113</sup> שאין בית-דין יכול לבטל וכו', הבלד יש בין תחום (ב) הדינים, שבהם איסור המחלוקת נקבע לפי תקופות, ובין תחום (ג) התקנות והגזירות והמנהגות, שבזה גם אין לחלוק בתוך התקופות. ועוד חולשה בשיטה זו,<sup>114</sup> שאין בה תשובה לאפשרות שיש לעתים בין האחרונים שהם גדולים כמו הראשונים;<sup>115</sup> האם הם רשאים לחלוק?

110 בהשגותיו שזכרו לעיל, הערה 4, עמ' קצד. קטע זה בלבד מתוך כל המשא-והמתן המרובה פורסם קודם-לכן בקובץ אגרות החזון איש, ב, בני-ברק תשס"ז. סי' כד, ומשם בחזון איש על הרמב"ם, הגספח לרמב"ם, הוצאת 'אל המקורות', ירושלים תשס"ז. ועוד. ולענין דבריו יזכה אנו עושין נגד הראשונים; ראה להלן, סוף הערה 120.

111 כסף משנה (לעיל, הערה 77), בראשית דבריו.

112 לעיל, הערה 87.

113 לעיל, הערה 76.

114 והעיר עליה הר"א ווסרמן בתשובותיו להשגות החזון איש (לעיל, הערות 4, 97).

115 וכמות שצ"ח הר"א ווסרמן לרב האי גאון, שאמרו עליו 'אחרון הגאונים בזמן וראשם בחיבות'; ראה לעיל, הערה 33; ולגאון מווילנא שראוהו כאחד הראשונים (בניו בהקדמה לס' תבנית הבית, שקלאב תקס"ב: 'ותרב חכמתו מכמה דורות שהיו לפניו, ומעת רבנן סבוראי והגאונים לא קם כמוהו... וראה עוד: ב' לנרוי, הגאון החסיד מווילנא<sup>3</sup>, ירושלים תשל"ח, עמ' שלט והערה שם; ואף על הגר"א יש שאמרו משפט כזה, ראה שו"ת כיכורי שלמה לרש"א רועכטע, איח"ס, סי' לו, בשם רמ"ג יפה: 'ואחרון הגאונים בזמן וראשון במעלה, הגר"א ז"ל!'; על כן, עם שהוא מקבל גם את שיטת החזון איש, רואה הוא הכרח לצרף לה אף את שיטתו המשלימה; וראה לעיל, הערת 96, 97. ולעיל, הערה 90 (בסוף) הבאנו מהריב"ש על ר"ת שהיה כאחד הראשונים (= הגאונים) ואולי יותר מהם. מרן הר"י קארו, כסף משנה, הלכות ממרים ב, ב: צ"ח, שיש שהאחרונים גדולים מן הראשונים, וכגון רבה לגבי רב יהודה (על-פי ברכות כ ע"א: תענית כד ע"א; סנהדרין קו ע"ב; וראה זוסמן, סוגיות [לעיל, הערה 36]). והובאו דבריו בתיוו"ט עדויות א: ה. וראה להלן, הערות 120, 124, לענין היכולת לחלוק ולענין 'הלכתא כבתראי' ומשל הננס. יחד עם הסבר דברי הרי"ד דלהלן הביא ר' יצחק די ליאון (הקדמה לכיאורו על ס' המצוות לרמב"ם, מגילת אסתר) בשם ר' שלמה אלמולי (בסוף ס' מאסף לכל המחנות) הסבר נוסף:

אפשר שידעו האחרונים וישגו יותר מהראשונים משתי בחינות. הבחינה האחת מטעם שכבר אפשר שאיש מהאחרונים לקח לעצמו לעיין בדרוש אחד ומיוחד והשתדל והעמיק ושם בו כל שכלו ועינו והשתדלותו באופן שהשיג בו יותר מדברי הראשונים. והבחינה השנית שהנה אנחנו האחרונים עם המעט שהתמדנו בעיין, השגנו הרבה יותר בזמן מועט ממה שהשיגו הם בזמן רב. וזה לפי שבימיהם היו כל החכמות נעלמות ובלתי נשלמות והיו צריכים להוציאם מדעתם בהשתדלות נמרץ, אבל אנחנו מצאנו הכל כשלוח ערוך לפנינו...

ועיין עוד שו"ת מהרי"ק, שרש קסט (קע), על תלמיד שנתחכם יותר מרבו שרשאי לחלוק עליו, והובא ברמ"א, יוד, סי' רמב, סוף סעיף ד; ובש"ך, שם, ס"ק ג' וס"ק יב; ובביתורי הגר"א, שם, אות ו ואות יב; ופלא שלא ציינו לניהל יד ע"ב, 'מאי לאו בוקנותיה', וברש"י שם, ד"ה מאי, ובתוס' שם, ד"ה מאי האולקים, 'דמצינו הרבה תלמידים שחולקים על רבם בילדותם... ועוד שם רבי ריש מתיבתא הוא ושכיחי רבנן קמיה ומחדידי שמעתייה', ובתוס' ד"ה האיך, בשם ר"ת, שבבחינתו היה ר' יוסי גדול מרבי ובקנותו נתחכם ר' יוסי, וכן בתוס' הרא"ש שם. ועיין מהרא"ה, גן המלך, סוף שו"ת גינת ורדים, א, קושטא תע"ז, סי' צב, צג, צד. ועיין עוד: יד מלאכי, סי' תרסד. וראה דברי האר"י ז"ל המובאים אצל ר' דוד שלמה מחבר 'לבושי שרד', ערבי לחל,

## ח. גישה הלכתית-משפטית

גישה זו אינה שיטה שלימה ומיוחדת, אלא שיטה היוצאת מתוך גדרים הלכתיים בהגדרת התחומים שבין (ב) 'הדינים המופלאים' לבין (ג) התקנות, הגזירות והמנהגות.<sup>116</sup>

בקשר עם סוגיית 'טועה בדבר משנה' ו'טועה בשיקול הדעת'<sup>117</sup> והגדרותיהן דנו בה הראשונים באיזו מידה נוהגת הבחנה זו לאחר תקופת התלמוד. לשון אחר, האם פסקי הגאונים הם בגדר 'דבר משנה', האם חכמי הראשונים רשאים לחלוק על הגאונים, והיינו, האם זמן הגאונים נעשה תקופה. דעתו של 'חכם אחד מחכמי הדורות שלפנינו' שהביא רבינו זרחיה הלוי<sup>118</sup> היא מוחלטת, שב'זמנינו' (המאה הי"ב) אין עוד גדר של טעות בשיקול-הדעת, שכן כל ההלכות פסוקות בידנו, אם בתלמוד ואם מרברי הגאונים, והכול 'דבר משנה' מעתה. רבינו זרחיה הלוי חולק עליו לגמרי ודעתו מוחלטת לצד אחר, אלא

כל מי שאין טעותו מתבררת מן המשנה ומן התלמוד מפורש בלא שום ספק, לא טועה בדבר משנה הוא אלא טועה בשיקול הדעת... ומה שפסקו הגאונים מאחרי סתימת התלמוד מדעת מכרעת ולא מהלכה ברורה ופסוקה מהתלמוד כסוגין דעלמא הוי, ומאן דטעי ביה נמי טעי בשיקול הדעת הוי, ולא טועה בדבר משנה.

הראב"ד<sup>119</sup> מקבל את דברי החכם הקדום בחלקם, אלא שהוא מבדיל בין מקרה שבו טעה הדיין משום שלא ידע את דברי הגאונים ולכשנודעו לו הריהו מסכים עמם

פיעטרקוב תרמ"ח, פ' ויגש, דף סט ע"א: '...או אף בדורות אלו באנשים יחידים שכתב האר"י ז"ל שיחידים שבדורות הללו מוכרחים להיות נשמות גדולות כמעט יותר מדורות הראשונים ולא אמרו ר"ל לא אכשר דרא אלא על כללות הדור'. בשם הכעשי"ט מוסר ר' אהרן הגדול מקרלין, כי 'האדם יכול להשיג מה שהשיגו כל התנאים והאמוראים רק הגאות מעכב ואינו מניח להשיג' (בית אהרן, ניויורק 1956, סדר היום מה שדבר ארמור"ר עם אנ"ש, ד ע"ב).

116 לעיל, ליד הערה 73.

117 לעיל, ליד הערות 80-90.

118 סנהדרין פ"ד לדברי הרי"ף, סי' אלף כא, בתוך ד"ה בבא רביעא, דפוס וילנה, יב ע"א. ראייתו של הר"ז היא מסנהדרין כט ע"ב בההוא דהוו קרו ליה עכברא דשכיב אדינרי; וראה לעיל, הערה 76. בוא וראה כמה אין הדברים חתוכים ועד כמה נחוצה הזהירות בהוצאת מסקנות מקטעי דברים. עם שמשמע מדברי הר"ז כאן הבדל בין הדברים שבתלמוד ובין דברי גאונים וקדמונים לעניין המחלוקת עליהם, נמצא הוא אומר, במאור הגדול, שבועות, פ"ז, דפוס וילנה לג ע"א: 'ולו הסברא דעתינו נוטה מפני שנהגו ראשונים [ = כנראה חכמי נרבונא הגדולים; ראה שם, לא ע"ב] לסמוך על הרי"ף ז"ל אין בנו כח לזון מדבריו'. וראה גם מה שציינו נרבונא הגדולים; ראה שם, לא ע"ב] תרי"ג, עמ' 51, מס' 32; וטברסקי, הראב"ד (לעיל, הערה 76), עמ' 221. הערה 27, למאור הקטן, שבת יב ע"א: 'וזמנהו קדמונו הבאים אחר הרי"ף לסמוך עליו כאשר ישאל איש בדבר האלהים וממנו פשט המנהג ביננו כמו שהוא נהוג היום ונחנו מה לחלוק ולשנות, ועל כן אנחנו יוצאים כעקבי הראשונים'; וכן למאור הגדול, גיטין ג ע"ב.

119 'כתוב שם', מהדורת רמ"י חסידה, צילום מ'הסגולה', תשכ"ט, עמ' סד, והובא ברא"ש, סנהדרין פ"ד, אות ו. את המחלוקת בין החכם ובין הרא"ש (ראה להלן) תלה רי"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 296, בשוני שהוא רואה בין לימודם של חכמי ספרד, שנשען בעיקר על דברי הגאונים ופסקיהם, ו'לא הורגלו בחתוך ההלכות, והעמידה על רגלי עצמם' (שם, עמ' 294), לבין לימודם של חכמי איטליה ואשכנז, שמשום שלא היה להם קשר גדול עם הגאונים הזכרו ככל ספיקותיהם לעמוד על רגלי עצמם ועל כן הורגלו גדולי חכמייהם ללון בעומקה של הלכה ולהביא לבב הכמה מתוך הרי"ף. ה'חכם' לדבריו הוא אפוא ספרדי, והרא"ש — אשכנזי. אבל ר"א הלוי התעלם מדעת הר"ז מה מגירונדי, שמוצאו וגידולו בספרד, ועוד מחכמי ספרד שעומדים על רגלי עצמם כנגד הגאונים (כגון רמב"ם ועוד; וראה להלן), ולעומתם הראב"ד שאיננו ספרדי.

וחוזר מדעתו, וזו טעות בדבר משנה, לבין מקרה שבו הוא עומד בדעתו וחולק על הגאונים, שבו

קרוב אני לומר שאפילו אם היה חולק עם פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו, גם זה טועה בדבר משנה. שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת, וזהו דבר שאין נמצא.<sup>120</sup>

הבחנה זו אינה מיוסדת כל עיקר ואינה אלא השקפה בעלמא. בעקבות יי"א הלוי הלך רבי"מ ליון, אגרש"ג, מבוא, עמ' 26 (בלא להזכירו), שנתן הבחנה זו עניין לחילוקי הדעות שבין חכמי ספרד לבין חכמי אשכנז וצרפת לעניין המשנה והתלמוד אימתי נכתבו (אגב, הסבר ראוי לתשומת-לב להבדלי השיטות ראה: H. Strack, *Einleitung in den Talmud*. Leipzig 1908, p. 17). הסבר זה מצוי במהדורה זו בלבד [ובמהדורה העברית שתורגמה ממנה, תרע"ג, עמ' 16], ואינו במהדורות 1 ו-3: 1887, 1894, 1900; ולא במהדורות: החמישית 1921, והשישית, האנגלית, (1931). י' טברסקי, הראב"ד (לעיל, הערה 76), עמ' 216, הביא את דברי ליון, והרגיש, שאינם עומדים בפני הביקורת.

גם דברי הראב"ד אינם כפשוטם, ולצד אחר ממה שראינו לרז"ה (לעיל, הערה 118), ואפשר שהם 120 על דרך הרוב. אף-על-פי שמכאן יוצא, כי לדעתו אין לחלוק על הגאונים וכי אין בנמצא קושיא מפורסמת' על דבריהם, מצאנו לו עצמו שנוטה מדעתם, כשם שמצוי אצל חכמי הראשונים, שדרך-כלל סמכותם של הגאונים מקובלת עליהם ומכל-מקום אין הם נמנעים מלחלוק. עיין, למשל, בהשגותיו של הראב"ד על הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל י: יו (אני אינו סובר לא כדבריהם ולא כדבריו... ועיין כסף משנה, שם: 'והפי' שפירש הראב"ד בו... ביקשתי לו חבר ולא מצאתיו, והוא לעניין קביעת שנת השמיטה; וראה לאחרונה ברור השיטות: ר"ב פון. 'ברור בחשבון שנת השבע', המעין, כ, תש"ס, עמ' 32-50). למקום זה ציין י' טברסקי, הראב"ד (לעיל, הערה 76), עמ' 220 (מה שציין עוד להלכות תפילה א: יי אינו מוכח כל כך לפי ששם לא חלק בדין אלא שנתן טעם אחר, וכן הציין להשגות הראב"ד על הרז"ה, לפסחים כד ע"ב בדפי דפוס וילנה, אינו ברור לגמרי; ועיין ברמב"ן, מלחמות, שם, ובר"ן, שם, שאף הם חולקים, אלא שפירשו את הגאונים בדרך אחרת). בס' בעלי הנפש חולק הראב"ד לעתים על הגאונים; ראה שער הפרשיות, מהדורת קאפח, עמ' כג; ושם, עמ' כט (לעניין זה ראה: ריי עטלינגר, ש"ת בנין ציון, ח"א, סי' 50; ומאמרי: 'כיוונים בהוצאת ספרי ראשונים', המעין, כרך ח, חוברת ב, תשכ"ח, עמ' 35); ושם, שער הטבילה, עמ' עד, לעניין דעת כמה גאונים שהם מיוסדים על פי טבילה במים חיים. 'ומה שכתב בה"ג שהנדה והזבה טעונים מים חיים שבז' הסופרים היה, 'זו בלא ספק דוגמה ל'קושיא מפורסמת' שהרעישו עליה. כגון רב האי גאון שקראה 'טעות גדולה; וכוונות היריד: 'שגגה גדולה'. ראה לכל העניין: הר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מגילה פ"א, עמ' 1136-1138; ומאמרי: 'על כתב יד אחד שנחלק', עלי ספר, א (תשל"ה) עמ' 83, 87. יש להוסיף, כי דוגמה זו הובאה בשו"ת הרא"מ, סי' עו, עם ארבע דוגמאות נוספות, כדי להראות, 'כי כבר ידעה כמה דברים נדחו מדברי הגאונים, מפני שנראה שאין הדברים ההם מיוסדים על פי שרשי התלמוד, אע"פ שמדריגת הגאונים גדולה מאד ומפיהם ומפי תורתם אנו חיים; כדרך זו וכמידה זו אנו מוצאים אצל גדולי הראשונים ואף האחרונים, שאין הערצתם הגדולה ואפילו הנכעתם להם מנועתם מלחלוק על קדמוניהם, הסמכותיות והביקורתיות כרוכים יחד והכול לפי העניין. כך מצאנו כבר לר"ש הנגיד (בן תהלים, דיואן, מהדורת ששון, תרצ"ד, סי' קו, עמ' פג, שורות מט-נו; וראה מ' מרגליות, הלכות הנגיד, עמ' 11, 16-18); לרבינו חננאל (ראה דור דור ודורשיו, ד, ירושלים-תל-אביב, עמ' 240-241 והערה 12); לר"ף (שם, עמ' 250, הערה 11; ליבמות פ"י, סי' קכ, כבר ציין בשו"ת הרא"מ הנ"ל); לרמב"ם (ראה להלן, הערה 169; וראה גם לעיל, סוף הערה 90); לראב"ע (פירושו לקה' ה: א: '... יש אומרים אין משיבין את הארי אחר מותו, התשובה, רוח אל עשתנו כולנו ומחומר קורצו הקדמונים כמונו, ואזן מלים תבחן, וכלנו נדע כי דניאל היה נביא ורב על כל חרטומי כבל וחכמיה, והנה אמרו חכמים ז"ל טעה דניאל בחשבונה, והחשבון הוא דבר קל...'); לרבינו תם (אף-על-פי שטען כנגד ר' משולם, שהעז לחלוק על גאונים וקדמונים, פסק, שאין ימי לידה עולים לזיבתה כאבי, נגד ר' אחאי, ה"ג, רב סעדיה

הרא"ש<sup>121</sup> הולך בעקבות הראב"ד בהבחנה זו, אלא שמסקנתו אחרת. אם הדין מסכים לדעת הגאונים שנודעה לו, נעשית טעותו לטעות בדבר משנה, ולא עוד גאונים בלבד, אלא 'אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לא קטלי קני באגמא הן, ואם פסק הדין שלא כדבריהם, וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה – טועה בדבר משנה הוא וחוזר'. אבל לצד שני, אם הדין המאוחר עומד בדעתו

ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו,<sup>122</sup> יפתח בדורו כשמואל בדורו אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם,<sup>123</sup> ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בתלמוד שסידר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות, לחלוק על דברי הגאונים... דאמוראים אחרונים פעמים חולקים על הראשונים, ואדרבה אנו תופסין דברי האחרונים עיקר, כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות, ועמדו על עיקרו של דבר.<sup>124</sup>

גאון. רי"ף, רש"י ור' שמואל, ס' התרומה, ס"ז ע"ט: ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות<sup>4</sup>, ירושלים תש"ס, עמ' 78; לרבינו ישעיה דטראני (ראה להלן, הערה 124); לרמב"ן (ראה: י"י טברסקי, הראב"ד [לעיל, הערה 76], עמ' 217–218); לרא"ש (שו"ת הרא"ש, כלל נה, תשובה ט, תורת אמת היא ואין מחגיגין לשום אדם); לריב"ש (ראה: הירשמן, הריב"ש, ירושלים תש"ז, עמ' מט–ג); לרשב"ץ (וזהו הרקיע, וילנה תרל"ט, עמ' 11); זלפי שהאחרונים עם היותם מודיים כי לבם אינו אלא כפתחו של היכל לעומת הראשונים שהיה לבם רחב כפתחו של אולם, עם כל זה לא יבושו כי ידברו בסתירת דבריהם, כי כן הראוי לכל חכם או תלמיד שלא ישא פנים לגדול ממנו במה שתראה לו סתירה מבוארת בדבריו...); וראה בועז כהן, קונטרס התשובות, עמ' 11; וי' טברסקי, הראב"ד, עמ' 215–222. עוד יש לדון לענין ה'הכרעה': שבדברי חז"ל, כסוגיית פסחים כ ע"א, 'תני ב"ש... ובי"ה... אמר ר' ישמעאל ב"ר יוסי אני אכריע... א"ל אין הכרעה שלישית מכרעת'. פירושים שונים יש בזה בראשונים; וראה י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 205–211. מכל-מקום, ר"י ברי"י, בדורו של רבי, שעל שניהם אמרו 'תנא הוא ופליגי' (לעיל, הערות 15, 16), חולק על ב"ש ובי"ה; ועיין רש"י ותוספות שם, ופירושו רב האי גאון המובא ברי"ח שם. אבל הרי"ח פירש: 'ר' ישמעאל תלמיד הוא ולא חשיב ר"י ברי"י לאכרועי, דהא ר' יוסי אביו של ר' ישמעאל שאמר שמועה זו משמו תלמיד שלישי לגבי ב"ה ובי"ש... וכן פירש חולין קלז ע"א וזכיר נג ע"א. מידה זו נוהגת אף אצל האחרונים, ועד אחרון בעל החזון איש, שאם-כי קבע יזכה אנו עושין נגד הראשונים' (לעיל, הערה 100). מכל-מקום כתב:

זכה אנו עושין נגד הראשונים' (לעיל, הערה 100). מכל-מקום כתב:  
 כי אמנם לקחת חבל בתורה הוא ענין קשה ובעל גונים שונים, לקחת לי לחפש לענין בגמ' עד כמה שאפשר, אף שיהי' נגד הראשונים ז"ל ולהסתפק בידיעה לחוד שבדברי רבותינו עיקר ואנן יתמי דיתמי, ומי"מ לא לפרוש מלברר וללבן מה שאפשר לנו לקטנותו, וגם לקבוע כן הלכה במקום שאין מפורש להיפוך לענין פסק הלכה, ואם לא כן הו' חסר לי עסק התורה... (מתוך מכתב חידושי תורה אל ר"א פלצינסקי, שו"ת שלום יהודה, ירושלים תשכ"ב, ס"ז ל).

- כספרי החזון איש פעמים פירושים והכרעות הנוטים מן הראשונים.  
 121 לעיל, הערה 86. וראה רא"ש, כתובות, פ"א, ס"ז י"ח: '... איני כחולק על גאון. אבל מתוך הסברא נראה דמהימן' (לזה העירני י' רון).  
 122 אפשר, שיהמקובלים לאנשי דורו' פירושו סוג הראיות שהוא ממין הראיות שמקובל בדורו לראותם כראיות נכוחות, ואפשר, שהכוונה היא לתוכן של הראיות שהן מתקבלות על דעת חכמי הדור. רמ"א, שו"ע, חו"מ, ס"ז כה, סעיף א, החליף הביטוי ל'ראיות מוכרחות'.  
 123 לעיל, הערה 75, 99.  
 124 מכאן שיהלכה כבתראי' נאמר גם בדורות שלאחר התלמוד (לא נגד התלמוד), ושלא כדעת מהר"ם אלא שקאר (ראה לעיל, הערה 90 בסופה), דאה מהר"ם אבן חביב, גט פשוט, כללים, כלל ג, קכט ע"א. לגוף דעת הרא"ש והסברו, מבואר בשו"ת הרי"ה, ס"ז סב:  
 תחלת כל דבר אני משיב לאדוני על מה שכתבת אלי שלא אחלוק על הרב הגדול רבינו יצחק זצ"ל, חיללה לי מעשות זאת ולא עלתה במחשבה כחולק עלי, ומה אני נחשב פרושע אחד כתרוממו [ש"מ"א כד: כד: טו: הדיוט] כנגד תלמידי אבי כד בדבר אחרי המלך, אך זאת אחי' כל דבר שאינו נראה בעיני אי אמרה יהושע בן נון לא ציינתא ליה [חולין] קכד ע"א}, ואינו נמנע מלדבר עליו מה שייראה לי לפי מיעוט שכלי ואני מקיים עלי מקרא זה

בשולחן ערוך<sup>125</sup> קבע מרן את הצד שהוא בוודאי טעות בדבר משנה, כלשון

ואברה בעדותך נגד מלכים ולא אבוש [תהי' קיט:מו]. ועדי בשחק נאמן סלה. שאף במקום שנראה לי שאני אומר יפה על כל אחד מדברי רבותינו הראשונים ז"ל הלילה שיוחניני לבי לומר אף חכמתי עמדה לי [קה' ב: ט] אלא אני דן בעצמי משל הפילוסופים. שמעתי מחכמי הפילוסופים שאלו לגדול שבהם ואמרו לו הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, והלא אנחנו מודים שאנו מודברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות, והאמת אתנו, היאך יכון הדבר הזה. השיבם אמר להם מי צופה למרחוק הננס או הענק, הוי אומר הענק, שעיינו עומדות במקום גבוה יותר מן הננס, ואם תרכיב הננס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק, הוי אומר הננס שעיינו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק, כך אנחנו ננסיס רוכבים על צוארי הענקים מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי עליה ומכח חכמתם חכמנו לומר כל מה שאנו אומרים, ולא שאנו גדולים מהם [על משל זה ועל מקורותיו אצל הפילוסופים ראה עכשיו במאמרו של תא"שע הנזכר לעיל, הערה 90]. ואם זה באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים אם כן במקום שאנו רואים שזה חלוק על זה וזה אוסר וזה מתיר אנו על מי נסמוך, הנוכל לשקול בבלס הרים ונבעות במאונים ולומר שזה גדול מזה שנכטל דברי זה מפני זה, הא אין לנו אלא לחקור אחרי דבריהם, שאילו ואילו דברי אלהים חיים הן, ולפלפל ולהעמיק מכח דבריהם להיכן הדין נוטה, שכן עשו חכמי המשנה והתלמוד, לא נמנעו מעולם האחרונים מלהרב על הראשונים ומלהכריע ביניהם ומלסתור דבריהם, וכמה משניות סתרו חמוראים לומר שאין הלכה כמותם וגדולה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות שאין החכמה תמימה בלתי לה' לבדו.

וכן שם, סי' א, עמ' 1-2, בלשון דומה; וראה עוד שם, סי' סד, אין לסמוך על הדברים הללו להניח דברי התלמוד ולתפוש מדברי הגאונים, כי בכמה מקומות היו מחמירין ומקילין שאין העולם סומכין עליהן באותם הדברים. כאשר מצאנו שאסרו הים לטבילה לנרות בזמן הזה [ראה לעיל, הערה 120] וחצר הכבד טריפה [ראה פסקי היריד לחולין מו ע"א] וכאלה רבים. למקום זה נתכוון הרא"ם בשו"ת הרא"מ, סי' עו. וראה לעיל, הערה 115. מלבד העניין העיקרי יש גם בשאלת המחלוקת משום דיני כבוד רבו ותלמידי חכם; וראה בשו"ת תרומת הדשן, חלק פסקים וכתבים, סי' רלח; שו"ת מהרי"ק, שורש קע; ורי"ח בכרך, שו"ת חוט השני, סי' ק, שאף מכוח זה אין להימנע מלחלוק, אלא שיש לנהוג בזה בגדרי הכבוד המבוארים בשיעור יריד, סי' רמב. וכך פסק שם הרא"ם, סי' ג; אבל מותר לחלוק עליו באיזה פסק או הנראה אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו; וראה בנושאי הכלים שם. וראה לעיל, הערה 115. וראה שו"ת הרדב"ז, ח"א, סי' תצה; ובאר שבע, סנהדרין קי ע"א. ומצינו לכמה חכמים שנהגו בעצמם מידה זו; וראה למשל, דברי ר' יעקב עמדין; יאף לגדולים ממני אלף פעמים לא אשא פנים בתורה, כאשר מעשי בחבורי וכיחוי [!]; ... (שו"ת שאילת יעב"ץ, ב, למכרז תרמ"ד, סי' כא); וכן ראה מה שכתב ר' יחזקאל לנדא בתשובה לר' זאב וואלף סג"ל אלעסקער: ... כי ראיתו עוקר הרים והלכות קבועות במסמכתם, לא נולד בהם ספק, מקובלים מדורי דורים, הראשונים הריף הרבה ורמב"ם והרא"ש ורש"י ותוספות וכל שאשי המורים ... ועתה קם רמעכת"ר ... לחלוק עליהם ... ועתה הכי לא היה כחם שכלו ופולפולו לדחות קושיא זו עד שמלאו לבו לחלוק על הקדמונים, לא זו העיר ולא זו דרך החכמים השלמים ... (שו"ת נודע ביהודה קמא, ירושלים תשל"ד, או"ח, סימן לח). ועוד כתב בעניין חכם זה: '... ועל דברי תורה אשר באת והבאת קושיא חמורה שהקשה כבוד המנוח הרב החסיד החריף מו"ה וואלף אלעסקער בחבורו ... הנה חבור הזה עדיין לא ראיתי אבל את המחבר הכרתי היטב ועם כי היה מופלג גדול ועצום בתורה ועוצם התמדתו דבר פלא בצירוף גדול חריפותו ובקיאיותו. ידעתי כי כאשר יבואו דבריו ברפוס יפרוץ הרבה בדברי הפוסקים הראשונים כי אף שהיה איש צדיק יסוד עולם וחסיד ופרוש גדול היה לו לב אמיץ בגבורים ולא נשא פנים לגדולי הראשונים ... (שו"ת נודע ביהודה תניינא, ירושלים תשל"ד, יו"ד, סי' צו). ראה לכל זה דינו של ר' משה שמואל גלונר, דור רביעי, קלויזנבורג תרפ"א, א, דף ד-ה. ועיין גם שו"ת ר' עקיבא איגר, ירושלים תשי"ב, סי' נה.

הרמב"ם, וכלל בהגדרתו גם את 'דברי הפוסקים'<sup>126</sup> ולא הזכיר את הצד השני, ולא הבדיל בין מודה שטעה או חולק.<sup>127</sup> הרמ"א השלים והוסיף בהגהתו

מיהו יש אומרים דאם נראה לדיין ולבני דורו מכח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים<sup>128</sup> יכול לחלוק עליו מאחר שאינו נזכר בגמרא, מכל מקום אין להקל בדבר שהחמירו בו החבורים שנתפשטו ברוב ישראל, אם לא שקבל מרבתינו שאין<sup>129</sup> נוהגין אותה חומרא.

הגר"א<sup>130</sup> ציין כמקור לדין זה, שאין לחלוק על החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל, את סוגיית הגמרא בע"ז,<sup>131</sup> ולפי סיכומו של הר"ן<sup>132</sup> ג' דינים הם: פשט ברוב ישראל – אפילו בית-דין גדול אינו יכול לבטל; לא פשט – בית-דין גדול יכול לבטל; לא פשט ואין רוב הציבור יכולין לעמוד בהן – אפילו בית-דין קטן יכול לבטל. אסמכתא זו קשה לאור החלוקה לשלושת תחומי ההלכה שנפרטו לעיל.<sup>133</sup> סוגיית ע"ז זו עוסקת בענייני תקנות וגזירות (= 'תחום ג'), ואיך נלמד ממנה לכלל החיבורים, שעוסקים בכל חלקי ההלכה, לומר עליהם שאם נתפשטו ברוב ישראל, אין רשאים לחלוק עליהם.

מתוך קושי זה ביקש הרא"י קוק לומר, שאמנם

עצם קביעת ההלכה אין שייכות באמת לדין אין בית דין יכול לבטל דברי בי"ד חברו, ואין לך אלא שופט שבימך, אבל לענין הקבלה שמתקבל בישראל ומתפשט הדבר להורות כאחד מן הזולקים באיזה דין בזה יש כבר עניין של תקנה...<sup>134</sup>

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.<sup>135</sup>

חידוש זה – שהתפשטותו של איזה דין, או להורות כדעת חכם מסוים בעניין מסוים, או התפשטות ספר להורות מתוכו, מחזקים את הדינים הללו והופכים אותם

126 כדעת הרא"ש (לעיל, הערה 86), וכמו שדייק בכסף משנה, הלכות סנהדרין ו: ב מדברי הרמב"ם שם: 'דברים הגלויים והידועים כגון משנה ותלמוד; 'כגון' – משמע שיש עוד, והיינו, דברי הפוסקים.

127 ובכסף משנה (לעיל, הערה 126) הסמיך בפירושו 'דברי הפוסקים' אל דברי הרא"ש שהביא שם חלקם הראשון, והוא כשהורה שטעה; ועיין גם בבית יוסף ח"מ, סי' כה.

128 כולל 'גאונים'; עיין ש"ך, שם, ס"ק ג'; וכן יוצא מדברי הרא"ש (לעיל הערה 86) בחלקם השני, שעל-פיו הדין כאן.

129 ההמשך מן 'מכל מקום' וכו' הוא מן שו"ת תרומת הדשן, חלק פסקים וכתבים, סי' רמא.

130 ביאורים לח"מ, שם, אות ז.

131 לו ע"א.

132 בפירושו על הרי"ף לסוגיה זו.

133 לעיל, ליד הערה 73.

134 בבאורו 'באר אליהו' לביאורי הגר"א, בתוך: ספר הגר"א, ג, ירושלים תשי"ד, עמ' רו; וראה לעיל, הערה 76, ערעור חלק מבסיס פירושו למשנת עדויות א; ה, שעל-פיו ביקש לחדש עוד לחלק בין דין שנתקבל לכתחילה ללא ערור וחולק לבין דין שנתקבל מתוך מחלוקת.

135 שם, עמ' רו. בעיקר סברה זו הקדימו מהר"ץ חיות (לעיל, הערה 71), עמ' קי, וכך כתב לעניין דברי כסף משנה אלו: 'ומפני זה כל דבר שנזכר במשנה בסתם לא יהיה אלא מנהג טוב שהסכימו כל התלמים יחד ופשטו בכל ישראל שוב אפילו גדול כמנן אין יכול לבטל... ועוד שם: ומפני זה בכל הדינים הנמצאים בש"ס כבר עמדו ב"ד של רב אשי למנן ואע"ג דאינו בחוק לא תסור מ"מ נעשו כתקנות וגזירות שפשטו בכל ישראל'.



להיות תקנות, גזירות או מנהגות – אינו עולה יפה. עיקר גדול ותנאי יסודי בענייני התקנות, הגזירות והמנהגות הוא, שתוקנו והונהגו במפורש שלא על-דעת שכך היא ההלכה, כייאם מטעם סייג לתורה. כאשר הונהגו מנהג או תקנה משום שסברו, שזהו הדין, ונתברר שאין זה הדין, אין בהם גם כוח של תקנה או מנהג, ואינם אלא מנהג טעות או תקנה מוטעית, שאין צורך להם אפילו בבית-דין קטן כדי לבטלם, והם מתבטלים מאליהם.<sup>136</sup>

נמצא אפוא, שדין או ספר, אף-על-פי שנתפשטו בישראל, מכל-מקום אם לאחר זמן יש עליהם חולקים, משמע שהחולקים סבורים, שדין זה או דעה זו בטעות יסודם, ואינם הלכה. אם נשמט יסודם שבהלכה, אין להם גם כוח של תקנה או מנהג.

ט. גישה ביקורתית

אף זו אינה שיטה שלימה, ועיקרה יוצא מתוך דברי רבי חיים הלוי סולובייצק מבריסק.<sup>137</sup>

במשנה נאמר: 'מי שפרע מקצת חובו, ר' יהודה אומר: יחליף; ר' יוסי אומר: יכתוב שובר',<sup>138</sup> ועל זה 'אמר רב הונא אמר רב: אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא כבי"ד מקרעין את השטר וכותבין לו שטר אחר מזמן ראשון',<sup>139</sup> דהיינו, רב חולק על שני התנאים שבמשנה גם יחד, ובלי להסתמך על דעת תנא אחר, הוא קובע דעה שלישית משלו. ופירשו,<sup>140</sup> שזה משום שירב תנא הוא ופליג'.<sup>141</sup> הקשה על כך הר"א ווסרמן,<sup>142</sup> שאם אמנם רב תנא ופליג אבל כיצד אנו מחליטים את ההלכה כמותו נגד המשנה?<sup>143</sup> ועוד: לפי דעת התוספות,<sup>144</sup> ר' יוחנן חולק על כלל זה ולדבריו אין רב תנא ופליג, והרי נקוט בידנו,<sup>145</sup> שבמחלוקת רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. עלינו להעדיף אפוא להלכה את דעת ר' יוחנן ולפסוק כמו המשנה.<sup>146</sup>

כותב הר"א ווסרמן:

136 כמפורש בירוש' פסחים פ"ד ה"א, כה ע"ב: 'כל דבר שאינו יודע בו שהוא מותר וטועה בו באיסור, נשאל והן מתירין לו; וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג באיסור, נשאל אין מתירין לו'. וראה משנת עירובין י' י', ובבבלי, שם. קא ע"ב, ותוס', שם, ד"ה רבי יוסי; חולין ו ע"ב – ד ע"א, ודעות הפוסקים שנאספו ונידונו בפרי חדש, אורח, סי' תצו, בדיני מנהגי איסור.

137 הובאו בידי תלמידו הר"א ווסרמן, קובץ שיעורים, א, גבעתיים תשי"ט, לב"ב קע ע"ב, סי' תרלג, עמ' שכו.

138 ב"ב י' ה.

139 בבבלי, שם, קע ע"ב.

140 רשב"ם, שם, ד"ה וכותבין, ותוס', שם, ד"ה אין.

141 לעיל, הערה 18.

142 לעיל, הערה 137.

143 מדברי הר"א ווסרמן משמע שסבר, שלהלכה נפסק כרב נגד המשנה, אמנם לענין ששם לא נקבעה הלכה כרב. הרי"ף לא הביא את דעת רב; וראה הסבר לזה בדברי רבינו יונה המבוארם בשיטה מקובצת, שם. אמנם משמע, שלא פסקו כרב מטעם אחר, משום שהוא סבור אין כותבין שובר, ולא מטעם שחלק על התנאים. וראה טור, ח"מ, סי' נד, ושו"ע, ח"מ, סי' נד, סעיף א. בשיטה מקובצת, כתובות, לדף ח ע"א, ד"ה מתניתא, צירף לרב תנא ופליג' גם שקייל כותיה כמו שכתב הרי"ף ז"ל במסכת י"ט, אינו יודע לאלו מדברי הרי"ף התכוון, שאם כוונתו לדבריו במסכת ביצה לדף לו ע"ב, סי' תתקכו, בקשר עם עירובין נ ע"ב, דבריו צ"ע, שהרי שם פסק הרי"ף כשמואל. ולא כרב; ועיין שו"ע, אורח, סי' תט, סעיף יא, וביאור הגר"א שם.

144 כתובות ח ע"א, ד"ה רב, וכן בס' הכריתות, לשון לימודים, שער ג, סי' קמא.

145 ביצה ד ע"א; רי"ף ורא"ש לב"מ מח ע"ב; ותוס', ברכות ד ע"ב, ד"ה דאמר; ועוד. ראה אנציקלופדיה תלמודית, ט, ערך 'הלכה'; עמ' ש.

146 והיינו, כר' יוסי, שבמחלוקת ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי; עירובין מו ע"ב.

ודבר זה שאלתי מכ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, והשיב דבאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על תנא, והא דמותבין תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דכרי התנא לא היה חולק עליו. אבל במקום שחולק להדיא אפשר להיות הלכה כמותו, עד כאן דבריו.<sup>147</sup>

שיטה זו אומרת, שאין מלכתחילה כל יסוד הלכתי למצב הזה של הימנעות ממחלוקת. אין זה אפוא אלא מנהג, שכך נהגו האמוראים שלא לחלוק עם התנאים, ואלו שנאמר עליהם 'תנא ופליג'<sup>148</sup> פירושו, שהם נהגו לחלוק. אמור מעתה, שהוא הדין והיא המידה אף לתקופות שלאחר התלמוד, שאף-על-פי שאין יסוד הלכתי מלכתחילה לאסור המחלוקת, כך היה וכך נהגו שלא חלקו. מאחר שאין למצוא לחכם מן החכמים שלאחר התלמוד החולק בפירוש<sup>149</sup> על התלמוד, רשאים אנו לקבוע לבטח, שדרכם היה שלא לחלוק.

נותר עוד לבאר טיבו של המנהג הזה וכיצד נתקבל ונתפשט.

### י. גישה ביקורתית-ספרותית

נראה, שעיקר הגורם לכל התופעות שעמדנו עליהם לעיל הוא עצם קיומו והתהוותו של מפעל ספרותי מקיף וכולל, מפעל שאופיו ותכונותיו הולמים ומתאימים ומכשירים אותו להיעשות מפעל סתום וגמור החותם את ההלכה מכוחו הספרותי, מפעל המתפשט בין חכמי ישראל ומתקבל עליהם ללמוד בו ולהורות מתוכו ועל-פיו. מפעל ספרותי-הלכתי כזה אינו חייב לקבל מראש את הסכמת החכמים, או להיעשות בויעוד חכמים כולל, כדי לקבל את תוקפו. קיומו ואופיו, התפשטותו והתקבלותו הם שמעניקים לו את כוחו.

רב שרירא גאון, הראשון והאחרון שבראשונים ובאחרונים בחקירת תולדות המשנה והתלמוד,<sup>150</sup> כבר תיאר כך באיגרתו, שהיא יסוד מדע התלמוד, את חיבור המשנה, אלא שלא הושם לב לדבריו באופן מספיק. אחר דיונו באופני מסירת ההלכה ובקובצי המשנה שקדמו לספר המשנה הוא מתאר את משנת רבי, אופייה ותכונותיה :

147 לעיל, הערה 137. וראה עוד לעיל, הערה 90, מדברי הרא"ש ברכות פ"ג, סי' לה.

148 רבי, ר' ישמעאל ב"ר יוסי, ר' חייא ורב (לעיל, הערות 15, 16, 17, 18). מכאן מובן מה שמצינו שציינו הראשונים לאמוראים נוספים שהם בגדר של 'תנא ופליג', אף-על-פי שלא נאמר עליהם זאת בתלמוד, ותמהו על כך האחרונים. כך לגבי חזקיה – רש"י, חולין ק"ע"א, ד"ה אין (ותוס'), שם, ד"ה חמי, חולקין; ר' חנינא – תוס', בכורות מט ע"ב, ד"ה אמר רב אסי; לוי – ר"ן חולין, פ"גיד הנושה, לב ע"ב בדפוס וילנה (וכן קבע מרן הר"י קארו בכללי הגמרא שבס' הליכות עולם, דף י"א ע"ב, בלא ציון מקור לזה); ואף על ר' יוחנן יש שאמרו כך: הר"ש אלגאזי, הליכות אלי, כלל פג (ובשם מוהרי"ק הביא שם כך גם על רב הונא); מהר"י בו רב בשיטתו לקידושין, וניציה תכ"ג, דף צו ע"ב; מהר"י קורקוס, הליכות מתנות עניים, ג"ב, בתוך: רמב"ם, הוצאת שולזינגר, ניריורק תש"ז; ר"י כנבנישתי, שדה יהושע לירוש' כתובות פ"א, דף ט ע"א; ופרי חדש, יר"ד, סי' קיג, ויעיין על כל זה ביד מלאכי, סי' תקנב, חקנב. ובהוספות שם מאת המגיה ציין לס' שב שמעתתא לגאון שמן רוקח, ש"ז, סי' קה, שהביא מיומא מג ע"ב, שר' יוחנן לתנא לא ציית, והעיר עליו שם בעדק, ששם הכוונה היא ל'תנא', היינו, שונה, ולא במובן חכם מחכמי המשנה; ראה לעיל, הערה 14.

149 וכפי שנתבאר לעיל ליד הערה 7.

150 ראה לעיל, הערה 2.

ונקט ר' בהילכתא, אורחה דר' מאיר, דהי אורחה דר' עקיבה, כיון דקצרה וקרובה ללמוד ודבריה מחוכרים חבור יפה<sup>151</sup> כל דבר ודבר עם מה שדומה לו, ומד[ו]קדקין הרבה יותר מכל התנאים, ואין בספתי יתר, וכל מילתא ומילתא מסקא לטעמיה, כדלא אמר בה מילתא דטופינא דלא צריכה, ולא מחסרא מידעם אלא בדוכתא מעיטאתא, ובכל מילה גדולות ונפלאות, ולא כל מאן דחכים ידע לחבורי מילי הכין כדכתיב [מש' טז : א] ומי מענה לשון. ואע"ג דכולהון חכמין שוין בטעמי ובתרוץ, כיון דר' עקיבה רחב לב, ור' מאיר תלמידיה רחב לב, הוה שפירא תרוצתיהון ועדיפא. משום הכי לקטה [נקטיה] רבי ואוסיף בה מאי דהוה ביומיה, ותרצה נמי כדחזא ופירש בה נמי כולי תורף ועיקר דפלוגאתא דרבנן...<sup>152</sup>

תרגום :

ואחז רבי במשנה דרכו של ר' מאיר, שהיא דרכו של ר' עקיבה, ... וכל דבר ודבר עולה לטעמו, כשלא אמר בה דבר מיותר שאינו צריך, ולא חסרה משהו אלא במקומות מועטים ... ולא כל מי שחכם יודע לחבר דברים כך ... ואע"ג שכולם חכמים, שווים בטעמים ובסידור ... יפה סידורם ועדיף. משום כך אחזה רבי, והוסיף בה מה שהיה בימיו, וסידרה גם כן כראוי, ופירש גם כן כל תורף ועיקר של מחלוקות החכמים ...

ומשום שכך היתה משנת רבי, נתקבלה להיות העיקר, ונדרחו מפניה שאר הקבצים האחרים שהיו, כדבריו של רב שרירא :

וכד חאזו כולי עלמא שופרא דתרצתה דמתני' ואמתת טעמיה ודוקא דמילתא, שבקו כולהון הנך תניאני דהוה תאני, ופשטן אילין הילכתא בכל ישראל, והויין הילכתא דילנא, והנך כולהו אשתבכו, והויין כגון בריתא דמענין בהי מאן דשמיע להי, כמאן דמעיאן בפירושי או בלישאני רויחי, אבל סמאכא דישראל<sup>153</sup> על אילין הילכתא, וקיבלון כל ישראל כדחזיונן באמונה, וליכא אדם דאיפליג בהא [בהו, עליהון – כ"י]<sup>154</sup>

תרגום :

וכאשר ראו הכול יופי סידור המשנה ואמיתת טעמיה ודיוק דבריה, עזבו הכול את אלו המשניות שהיו שונין, ופשטו אלו המשניות [= משנת רבי] בכל ישראל, ונעשו משנה שלנו, ואלו כולן נעזבו, והן כמו ברייתא שמעיינים בהם מי ששמעם, כמי שמעיין בפירושים או בלשונות מרווחים, אבל סמיכתם של ישראל על אלו המשניות, וקיבלום כל ישראל כאשר ראינו, באמונה, ואין אדם שנחלק בזו [בהן, עליהם].

כך בדיוק גם הסברו של הרמב"ם :

... אבל אין בכל הבריות הללו כמתק לשון המשנה, ולא כסדר עניניה וקיצור לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר, כלומר המשנה, וכל אותם

151 ראה לעיל, הערה 49, הדיון במונח זה, ואצל רש"י.

152 אגרת רש"י, עמ' 28–29, נ"צ.

153 ביטוי זה אצלו גם בתשובות הגאונים, הרכבי, סי' שמט, נספחים לאגרשי' סי' טו, עמ' 12 :

חיבורים טפלים לה, והיא החשובה בעיני הכלל, ובהשוואה לאותם החיבורים ראוה בנות ויאשרוה, מלכות ופילגשים ויהללוה [שה"ש ו: ט], וכל מי שעמד אחריו ואחרי החבורה הנכבדה, לא היתה מטרתו אלא להבין דברי המשנה, ולא חדלו דור אחר דור מלעיין בה ולפרשה...<sup>155</sup>

נמצא, שהופעת ספרי המשנה והתלמוד – חיבורים מקיפים וכוללים, מכוונים ומדויקים בלשונם ובסגנונם ומסודרים יפה – התפשטותם והתקבלותם בכל ישראל גרמו להם להיעשות לספרים החותמים את ההלכה, והם-הם שהביאו ליצירת חלוקה בין התקופות.<sup>156</sup> חכמי המשנה לחוד והחכמים שלאחריה לחוד, חכמי התלמוד לחוד והחכמים שאחריו לחוד.

עקרון אי-המחלוקת שיצא מתוך אותה התפשטות והתקבלות של החיבורים החתומים נשען על נוהג החכמים שכך התייחסו אליהם, וכוח מנהג זה יפה כמנהג חשוב וגדול שהונהג על-ידי כל גדולי חכמי ישראל, והרי הוא בכלל המנהגות שאין בית-דין אחר, ואפילו גדול, יכול לבטלם, מאחר שנתפשט בישראל. כוח זה בכללותו קובע, שאין להוסיף עליהם ואין לגרוע מהם, ולא לשנות בהם דבר, אבל אין פירושו שכל משנה ומשנה או כל דין ודין שהובאו במשנה ובתלמוד הם הלכה פסוקה.

גם אין להתעלם, כמובן, מן ההשקפה של חכמי כל הדורות בדבר ירידה ודלדול רוחניים, בבחינת תהליך מתמיד, הן בכוחות השכליים והעיוניים הן בתכונות המוסריות. יחס זה אינו נחתך לתקופות קבועות דווקא, והוא קיים בכל הדורות, ואף בחכמי אותו הדור לגבי גדולי החכמים. ולצד אחר, יש גם חכמים גדולים, תקיפי הדעת, שחשו בעצמם יכולת לדון עם מי שקדמו להם, ואפילו קדמום הרבה. בדרך-כלל חכמים אלה, שנהגו בעצמם כך בחיבוריהם ובפסקיהם, נמדדו במידה זו עצמה בידי חכמי דורם והדורות שאחריהם, שהכירו ביכולתם זו. לעניין זה כבר הזכרנו את רב האי גאון, וכן היה הרמב"ם, הראב"ד, ר' ישעיה די טראני (הרי"ד), הרי"קארו, המהרש"ל, ה"ח די סילוה (הפ"ח), הגר"א, ובימינו בעל החזון איש. בחיבוריהם משוקעת תקיפות דעת ועמידה כנגד חכמים קדומים, לעתים אפילו בחריפות-מה, ועל-פירוב, רק אחר עיון ובדיקה מפולשת מגלים את דעותיהם והכרעותיהם השונות כנגד קדמונים.

עוד נמצא, שעקרון אי-המחלוקת אינו בתחום האישי, בהערכת עמידתם של חכמים, אלו כנגד אלו, אלא של חכמים לעומת חיבורים – ספרי המשנה והתלמוד. אם יימצאו, דרך משל, דברי תנא שלא במשנה (כולל הברייתות המוסמכות שנשנו ונתקבלו בבתי-המדרש), אין הם בכלל הדברים שאין לחלוק עליהם. כוח דברי תנא שאינם במשנה או בברייתא מוסמכת הוא כמימרא. דברים שהובאו בתלמוד בלשון-פתיחה של 'תא שמע'<sup>157</sup> אמרו עליהם שם: 'מימרא היא ומימרא לרבא לא סבירא ליה', ויש שההבדל בין שתי לשונות בתלמוד במסירת דברי תנא הוא אם נמסרו כמתניתא או כמימרא: 'אמר רב נחמן אמר שמואל משום אבא שאול... / ואיכא דאמרי מתניתא אבא שאול...'<sup>158</sup>

הבחנה זו כבר ציינוה הראשונים, בתוספות:

155 הקדמה לפירוש המשנה, מהדורת ר"י קאפח, עמ' לד.

156 ועיין גם: ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 43, 48.

157 גיטין מב ע"ב.

158 כתובות פז ע"א.

ו"ל דאינו רוצה לפשוט אלא ממשנה או מברייטא, ואע"ג דאיכא לאוכוחי ממילתא דר' אלעזר ב"ר שמעון ורבנן, הא נמי מימרא ר'א היא דרב יהודה אמר שמואל אמרה משמיה ואינה ברייתא.<sup>159</sup>

הרמב"ן מסביר את דחיית דעת ר' נתן התנא על-ידי האמוראים משום שדבריו מימרא ולא מתניתא כדמוכח לישנא דגמרין.<sup>160</sup> ובמפורש בדברי ר' יונה: 'ואע"פ שאין דרך האמוראים לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או בברייטא'.<sup>161</sup>

יא. החיבור 'משנה-תורה' לרמב"ם – מפעל חתימה<sup>162</sup>

רבות עסקו חכמים וחוקרים בהבנת מטרותיו של הרמב"ם במפעלו הגדול והעצום שקרא לו 'משנה תורה'.<sup>163</sup> מניעיו ומגמותיו, קשיים רבים עורר אופיו המיוחד של חיבור זה, וסברות הרבה נאמרו בעניין, לפנינו תופעה מיוחדת ויוצאת מן הכלל, שעל-אף ריבוי דברים של רמב"ם עצמו, שבמקומות אחדים בכתביו כתב וחזר

159 כתובות מד ע"א, ד"ה איכא; וכן בשיטה מקובצת, שם, ובשיטה מקובצת, ב"מ, לדף יז ע"ב, ד"ה כתובה, בשם תוספות שאנץ.

160 חירושי ב"ב קלא ע"א, סוף ד"ה א"ל אביי. וכן גם בחירושי ע"ז, לדף לה ע"א, ד"ה מה ראו, ירושלים תרפ"ח, רצה ע"א: 'זאי משום דא"ר תלמידי שמאי והלל גזרו עליו, דרב מימרא היא ולא אלימא למקשי מינה לר' חייא בר חמא'.

161 שיטה מקובצת לב"ב, שם, וכן בתלמודי ר' יונה, ברכות, לדף כג ע"ב, סי' עז (הראשון) כדפי דפוס ולנה טו ע"א, ד"ה תחת: 'ופוסקים הגאונים הלכה כשמואל ואע"פ שחולק עם הברייטא ואין דרך האמוראים לחלוק על הברייטא אפילו הכי בדבר שהוא בדקדוק המצוות כגון זה שהוא מחמת שמירה נוכל לפסוק כמו האמורא'. ועיין עוד יד מלאכי, סי' תעב; ודברי הרי"א ווסרמן לעיל, הערה 97. ועיין רש"י, נידה כו ע"א, ד"ה אמר אביי (הובא ביד מלאכי, ואצל הרא"ז כנ"ל) ויש עוד לעיין בסוגיית יאוש שלא מדעת, ב"מ כב ע"ב שעמדו בתיובחה לרבא מימרא דר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצק. אמנם מצינו, שמקשים אף מדברי אמוראים.

162 עיקרי הדברים בביאור מטרת הרמב"ם ומגמתו בחיבור 'משנה תורה' נתפרסמו באמרי 'משנה תורה לרמב"ם' – סוף גאונות', המעין, כרך ה (תשכ"ה). חוברת ג, עמ' 41–59. הרעיון בעיקרו מבוסס היה על תפיסת הרמב"ם ופירושו למעשי חתימת המשנה והתלמוד, כפי שנתבאר כאן בסעיפים הקודמים. בינתיים נתפרסם מאמרו של טברסקי (לעיל), במאמר זה תיאר וסיכם טברסקי את הדעות השונות שנאמרו בעניין וריכוז את המקורות בדברי הרמב"ם עצמו בנידון, אלא שכפי שציינן שם, לפנינו תופעה פאראדוקסאלית, שאף-על-פי שהרמב"ם מגלה וחוזר ומגלה את טעמיו ונימוקיו, עדיין לא נתבהרו הדברים. מאחר שבכל אלו ההסברים משמשות בערכוביה עובדות והשערות פורחות, הערכות היסטוריות והשקפות אישיות, כפי שטען שם טברסקי בערך, הציע הוא הסבר מקיף ומורכב מכמה אלמנטים (ראה להלן). מתוך שההסבר החדש שהועלה במאמרי הנ"ל לא הובהר ריו, נטה טברסקי (שם, עמ' 5, הערה 18) למיינו בכלל הדעה הידועה על רצונו של הרמב"ם לרחוק את רגלי התלמוד, ולא היא. יש מקום אפוא לחזור ולסכם בקצרה את הנקודות העיקריות של הבעיה ודרך פתרונה כפי שנראה על-פי כל מה שנתבאר בסעיפים הקודמים.

163 שמואל מילתא, ובוודאי יש משמעות לבחירת שם זה; ראה ההקדמה לספר זה: 'לפיכך קראתי שם חיבור זה 'משנה תורה', לפי שאדם קורא בתושב"כ תחילה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תובע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם' (וראה להלן). שם זה לא נתקבל, כידוע, והיו קוראים לספר 'היד החזקה' או רק: רמב"ם (וראה הערת הברמן בספר: ברלינר, כתבים נבחרים, ירושלים תש"ט, ב, עמ' 286, ובשם עגנון שם על עוד כמה ספרים שנמנעו מלקראם בשם שנתן להם מחברם מפני המשמעות הטעונה מדי: האלשיך, השל"ה, העיטור, המאירי, רבינו ירוחם). התנגדות קדומה לשם זה כבר אצל הרמ"ה, כתאב אל רסאייל, פאריס תרל"א, עמ' יג-יד: 'הוא הספר הנקרא 'משנה תורה', ואינו יודע אם יש אם למסורת ואם יש אם למקרא... היינו 'משנה' בש"שן שוואית. או בש"שן פתוחה!'

- (4) המקורות. – אי-ציון מקורותיו ולא הסתמכות מפורשת עליהם, העדר חילוקי דעות בחיבור, ואי-הזכרת דעות שונות בעניין. – 'לא זה אומר ככה זה אומר ככה'.<sup>168</sup>
- (5) הניסוח. – ניסוח תמציתי, פסקני וחתוך בעין ספר חוקים, 'בלא קושיא ובלא פירוק', שלא כמנהג הפוסקים והמחברים קודמיו, שהם דנו בראשונה בסוגיות התלמוד ובדעות השונות ורק לבסוף חיוו את דעתם ולעתים גם זה לא בפירוש.
- (6) הכרעה. – תקיפות דעת והחלטה בכרירה בין הדעות וההכרעה ביניהן, לעתים תוך עמידה כנגד דעות הגאונים והחכמים שקדמוהו.<sup>169</sup>
- (7) ההתפשטות. – כוונה ותשומת-לב מיוחדת לאופן הפצת החיבור והתעניינות מודגשת במידת התפשטותו והתקבלותו בישראל.<sup>170</sup>
- (8) השינון בעל-פה. – הכוונה הניכרת באופן סידור הספר, ואולי גם מדברי הרמב"ם, להקל על הלימוד בו ולאפשר שינונו בעל-פה.<sup>171</sup>

168 הקדמה למשנה תורה. בס' המצוות ציין אצל כל מצווה רמז בדבר עיקר מקורותיה בדברי חז"ל. בדרך-כלל אמר על כך הרמב"ם, כנגד ביקורתו של ר' פנחס (קובץ תשובות רמב"ם. סי' קמ. דף כז), שהדברים הסתמיים שבו כולם יש להם מקור ערוך בבבלי או בירושלמי או בספרא וספרי או שהם משנה ערוכה או תוספתא. מה שהוא מן הגאונים יצוין עליו בפירוש שהוא מהם, וחידושו שלו יזכרו כמה שיקדים להם 'יראה לי', 'מכאן אתה למד'.

169 ראה לעיל, הערה 8 (על הגדרת המחלוקת), והערה 34 (דעתו של הרמב"ם על סוף הגאונות והערכתה). ליחסו של הרמב"ם לגאונים ראה עוד: A. Schwartz, 'Das Verhältnis zu dem Gaonen', in: *Moses ben Maimon*, ed. J. Gutman, I, pp. 332–470 (תרגום עברי מאת מ' בחצלת'; סורא, ד. תשכ"ד, עמ' 156–191); וא' קרלין, רבני ספר. תל-אביב תשי"ב, עמ' 111. מתוך 69 מקומות שזכרו בהם הגאונים במשנה תורה (27 מהם בספרים י"ב ו"ג) לפי שורץ, כ-22 מקומות הוא דוחה את דעתם. וראה מאמרי (לעיל, הערה 162), עמ' 50–51 (בהערה 32 שם צוין לפי מהדורת פריימן, ונפל שיבוש; במהדורת בלאו הוא בח"א, סי' ג, וח"ב, סי' שי, עמ' 576; וראה גם שם, ח"א, סי' ריו; להערה 31 הוסף: הלכות אישות כה; ג; והלכות גירושין י: כט). דברי ח' טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, נירוירק תשי"ז, א, עמ' 237–245, לענין 'הרמב"ם נמנה ככל-האפשר מ'הכרעה' כמו דעות אחרות שלו שם בסמוך, אינם מכוונים ואינם נכונים, ולא עוד אלא שאף העובדות אצלו אינן נכונות ואין מקום להאריך באן. י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 210–226, ציין 171 מקומות במשנה תורה שבהם גילה הרמב"ם את דעתו בפירוש, ואין ספק, שכל דרך הוצאת ההלכה וברירה בין הדעות בכל הלכה והלכה יש בהם משום הכרעה.

170 יחבורו כבר הגיע לאלו האדונים בבבל ושמענו שבהם פוסקים רובי ישיבות' (שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' שי, עמ' 573); 'כל שכן שהגיעו אלי אגרות (מ)חכמי צרפת ואחרים בשמותם, שהם מתפעלים מהמפעל ומבקשים (לקבל) את ההמשך, וכבר נפוץ (החיבור) עד לקצות הארץ הנושבת' (אגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, אגרות ו, פיסקה ג); 'שכבר פשט באי סקיליא כמו שפשט במזרח ובמערב ובתימן' (אגרות לחכמי מרשיליא, קובץ תשובות רמב"ם, ב, כד ע"ב); 'וכאשר התפרסם חיבורנו בארצות והתפשט בקצות' (מאמר תחית המתים, קובץ תשובות רמב"ם, ח ע"ב [פינקל, עמ' י-יא]).

171 הקדמה למשנה תורה כפשוטה; 'וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות כדי שיהיו סדורים על פה'; ועוד שם: 'שתהא סדורה בפי הכל'; בהקדמה לס' המצוות: 'כדי שיהא נקל לדעת אותו על פה'; אגרת לר"י ב"ר יהודה, אגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, אגרות ו, עמ' 68; 'ועם זה תתמיד בלימוד החיבור בעל פה'. אמנם לר"ש אברמסון דרך אחרת בפירוש עניין זה ברמב"ם ואצל רב נסים גאון; ראה: ספר רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 29–30 (והערתו בס' עניינות בספרות הגאונים, עמ' 266); וראה על כך: י' טברסקי, תרכ"ז, לו (תשכ"ח), עמ' 326, ובמאמרו (לעיל, הערה 99), עמ' 15. באחרון ציין למקורות בשבח לימוד בעל-פה על פני לימוד מתוך הכתב (מו"נ, א; עא; וריה"ל, כוזרי, ב; עב; ועוד), ובייחוד הערת ר' חסדאי קרשקש בדבר דמיון הרעיון הוזה לדברי אפלטון: 'זכמעט שבדרך הזה דרכו חכמי האומות לפי מה שנמצא בקבוציהם אמר אפלטון מוגנה מי שכותב דבריהם, אתה חושד ברעיוניך הזכים וכונת על עזרת הבהמות המתות' (אור ה', הקדמה). יש להוסיף עוד, כי אף לגבי השולחן ערוך מוצאים אנו למרן

וכתב<sup>164</sup> בגילוי כוונותיו ומטרותיו, אף על פיריכך עדיין הדברים שתומים וחתומים. ריבוי דברים זה נתן מקום ואחיזה לדעות מדעות שונות. יש מקום אפילו לנסח מחדש את הבעיה או הבעיות ולהעמיד נכונה את החידושים, הקשיים והתופעות המיוחדות שעוררו את הדיונים בעניין.

רמב"ם עצמו מציינ את החידוש שבחיבורו. שלא כמחברים אחרים, הממעיטים במקורות חיבוריהם ובחדש שבהם, הוא מבליטם ואומר :

כבר קדמוני גאונים וגדולים שחברו חיבורים ופסקו הלכות בלשון עברי ובלשון ערב בעניינים ידועים, אבל לפסוק הלכות בכל התלמוד ובכל דיני התורה לא קדמוני אדם אחר רבינו הקדוש וסייעתו הקדושים... שאינו מהלך לא על סדר התלמוד ולא על סדר המשנה...<sup>165</sup>

נוסף להיקף והסדר עוד כמה וכמה חידושים יש במבנהו ובצורתו, ויש מהם – כגון העדר המקורות ואופני ההכרעה – הנוגעים בגופם של דברים, ואלו הן :

- (1) ההיקף. – חיבור זה כולל את דיני התורה כולם, לרבות אלו שאינם נהגים בזמן הזה, ולרבות ענייני אמונה, מוסר ודעות. דבר שלא עשהו כל שאר הפוסקים והמחברים עד ימינו (ואף לאחריהם). ההיקף הוא הן בנושאי ההלכה כולם הן בעובדה שהחיבור כולל את דבריהם ודעותיהם של כל החכמים עד ימינו.
- (2) הסדר. – סידור שונה וחדש של כל דיני התורה, מיונם וסיווגם לפי נושאים. לא זו בלבד שאינו מהלך על סדר המשנה והתלמוד, אלא שאף לא מצינו דוגמתו אצל הגאונים והחכמים שקדמוהו. אם כי מאז ימי רב סעדיה גאון הוחל בחיבור ספרי הלכה מונוגרפיים, אין בהללו משום סידור חדש של ההלכות והנושאים.<sup>166</sup>
- (3) הלשון. – קפידה מיוחדת לבחירת לשון החיבור, היא לשון המשנה, והיא 'לשון ברורה', וכפי שפירט את שיקוליו בעניין זה.<sup>167</sup>

164 הקדמה למשנה תורה. ובפנים הלכות קידוש החודש יט: טז; הקדמה לספר המצוות, ובפנים מצוה קח; אגרת לר' יוסף ב"ר יהודה, אגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, ירושלים תש"ז, אגרת; אגרת לר' יהונתן מלונגל, שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים תשכ"א, ג, עמ' 55-57; אגרת לר' פנחס הדיין מאלכסנדריה, קובץ תשובות רמב"ם, לייפציג תרי"ט, סי' קמ; מאמר תחית המתים, שם, זע"ב (מהדורת פינקל, בתוך: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, IX, 1946, עמ' ב-ד); ומבאות במאמר: אי"ש הלקין, 'סניגוריה על משנה תורה', תרביץ, כה (תשט"ז), עמ' 413-428; חיבור שקטעים ממנו פרסם שטיינשניידר, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLVIII (1904), עמ' 222; על כל אלה ראה מאמרי (לעיל, הערה 162); וטברסקי במאמרו (לעיל, הערה 99).

165 קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ, עמ' כה.

166 מילר, מבוא לספרי רס"ג, פאריס תרנ"ז, עמ' 10, 12, ואחריו ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ז, עמ' קפט, שיערו, כי סי' הירושות לרס"ג, הדומה למשנה תורה (ללא מקורות וראיות), שהיה מספרי הראשונים, עורר התנגדות בדומה להתנגדות שעורר ספרו של הרמב"ם, ואשר על כן בחיבוריו המאוחרים (ס' הפקדון, ס' השטרות) חזר בו והלך בדרך אחרת. אמנם כבר הוכיח הר"ש אברמסון, *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America*, XX (1951), p. 226 (ועכשיו בתוך: עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 231-232), כי סי' הירושות שבידנו הוא עיבוד וקיצור מן הנוסח המקורי. מקטע של המקור שגילה הר"ש אברמסון מתברר, שאף הוא נתחבר על הדרך הרגילה, אלא שמקצרו העניק לו צורה מחדשת זו, ולא עוד אלא שסי' הירושות אינו ספרו הראשון.

167 הקדמה לס' המצוות (מהדורת הרי"ח העליר), עמ' א :

שלא אחברהו בלשון ספרי הנבואה שלפי שהלשון ההוא קצר היום בידינו מהשלים עניני הדינים בו, וכן לא אחברהו בלשון תלמוד לפי שלא יבינהו מאנשי אמונתנו היום כי אם יחידים... אבל אחברהו בלשון המשנה כדי שיקל זה לרוב האנשים ואשלים בו כל מה שהתאמת והתברר ממאמרי התורה...

(9) לקטן ולגדול. — החיבור הזה מיועד ומופנה לקטנים ולגדולים כאחד, דבר הנראה כשני הפכים.<sup>172</sup>

(10) דברי עצמו. — אמירות מפורשות מדברי עצמו לענין תפקיד החיבור ומטרותיו. מהם מקומות שכבר בימיו הביאו לרבים מן החכמים לטעון כנגדו, כי ביקש, כביכול, לדחוק את רגלי התלמוד, וכי ישתכח שם התנאים והאמוראים מן העולם. ויש מן המאוחרים שטענו, שטעות היתה בידי המחשידים והמאשימים. ויכוח זה החזיק זמן רב, מאחר שניתן להעלות ראיות לכאן ולכאן. מצד אחד כתב הרמב"ם בפירושו:

כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.<sup>173</sup>

ושוב באיגרת לתלמידו האהוב ר"י יהודה:

אך כל מה שתיארתי לך בדבר אלה שאינם מקבלים אותו כראוי לו — הרי זה בימי בלבד, אולם לעתיד לבא, לכשתכלה הקנאה ותאוות הררה יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו ולא יהיו קופצים על כל (ספר הלכה) מל בדרו בלי ספק, פרט למי שמבקש ענין לענות בו כל ימיו, אף אם לא ישיג כל תכלית...<sup>174</sup>

מצד שני יש שהסתמכו על תשובת הרמב"ם למבקריו הראשון והחריף ר' פנחס:

חס ושלום! לא אמרתי לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות הרב רבי יצחק [אלפסי] או זולתו... וכי אני ציויתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני, מפני חיבורי? והלא בפירוש אמרתי בתחילת חיבורי שלא חיברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האיסור והמתר...<sup>175</sup>

מכאן, וכמובן מן אופיו של החיבור כמתואר לעיל, למדו כבר חכמי הראשונים על מטרותיו. חלקם טענו כנגדו כמידה זו או זו ממה שנתבאר לעיל, כגון ר' פנחס הדיין

הרי"ק קארו, שסידרו במיוחד שיוכלו לשננו על-פה: 'כאשר ישאלו לתלמיד חכם דבר הלכה לא יגמגם בה... בהיותו שגור בפיו הספר הזה הבנינו לתלפיות... לחלקו לחלקים שלשים ללמוד בו כל יום חלק... זאת ועוד, התלמידים הקטנים יהגו בו תמיד וישננו לשונו על פה... (הקדמה לשו"ע, ברוסטים הראשונים ובצילומים, הוצאת 'אל המקורות', ירושלים תשי"ד, והוצאת 'פאר התורה', ירושלים תשי"ך [בחור"מ, כרך ב]).

172 הקדמה למשנה תורה: 'עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול'. וראה לווינגר (לעיל), הערה 169, עמ' 21. מסתבר, שזו מתכוונת-היסוד של ספר חתום, התופס את מקומו כמרכז המערכת של ספרות-ההלכה העיקרית. וכך רואים אנו גם לגבי השולחן ערוך — ראה ההערה שלפני זו — ועוד שם: 'כי על ידי ספר זה תמלא הארץ דעה את ה', הקטנים עם הגדולים, תלמיד עם מבין חכם חרשים ונבון לחש'.

173 הקדמה למשנה תורה והקדמה לס' המצוות.

174 אגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, אגרת ו, פסקה ג.

175 קובץ תשובות רמב"ם, ס"י קמ.



מאלכסנדריה, <sup>176</sup> הראב"ד, <sup>177</sup> הרמ"ה, <sup>178</sup> הרא"ש, <sup>179</sup> הריב"ש, <sup>180</sup> המהרש"ל <sup>181</sup> ואחרים. <sup>182</sup> וכן יש מן המאוחרים שהפליגו לצד זה. <sup>183</sup> לעומת זאת היו שאמרו, לא הבינו כראוי את דברי הרמב"ם ולא את אופי ספרו, מהם שנינו ליישב את האמירות הללו, הנראות כסותרות זו את זו, על-ידי הוצאתן מפרשטן או על-ידי דחייה והתעלמות מאחת מהן. <sup>184</sup>

בכלל העניין ביקשו אחר הסברים מהסברים שונים בהבנת מטרת החיבור. יש שבאו בסברה חברתית-מדינית, לומר, שמטרת הרמב"ם היתה לערער את עמדת המנהיגים והרבנים ולקעקע את סמכותם, בכך שיתאפשר לכול לעיין בעצמם ולידע את ההלכה, ולא יצטרכו לרבנים ולדיינים דווקא. <sup>185</sup> אף סימוכים קדומים

- 176 שם: "... וראוי להדרתך להורות לעולם שלא יניחו הגמרא מלהתעסק בה."
- 177 השגתו לסוף הקדמת הרמב"ם למשנה תורה. וראה על כך בהרחבה אצל י' טברסקי בספרו (לעיל, הערה 76). ואצל ח' סולובייצק, *Rabad of Posquières* – פרקים בתולדות החברה היהודית, ירושלים תש"ס, החלק האנגלי, עמ' 7–40.
- 178 כיוצא מאיגרותיו המכונסות בקובץ 'כתאב אל רסאייל'.
- 179 שו"ת הרא"ש, כלל לא: ט; ושם, כלל ק: ב.
- 180 שו"ת הריב"ש, סי' מד.
- 181 הקדמה לים של שלמה למסכתות ב"ק וחולין.
- 182 מן ההתנגדות וההשגות שיצאו משיבת בגדאד (ר' שמואל אבן עלי, חתנו ר' זכריה ותלמידו ר' דינאל הבבלי), בימיו של הרמב"ם ואחריו, נותרו קטעים בודדים: אגרות הרמב"ם, מהדורת נעט, אגרתו; שו"ת הרמב"ם, מהדורת כלאו, שי' שח–שי, עמ' 566–578 (חליפת השו"ת בעניין ההליכה בנחירת בשבת); שם, ח"ג סי' תסד; ברכת אברהם לר"א בן הרמב"ם (נגד השגות ר"ד הבבלי). עיון בהשגות אלו מעלה, שהן מכוונות במקומות שבהם הכריע הרמב"ם בניגוד לפסקי הגאונים ולמסורת שבבבל או בניגוד למבואר בפירוש הר"ח, ואכ"מ. השגות הרמ"ך (שנתפרסמו בחלקם לאחרונה) היו לאלפים ולרבבות (הרחי"א, שם הגדולים, אות מ. מס' 137). לעניין ר' יוסף אשכנזי (התנא מצפת?) ראה עכשיו: י' טברסקי, 'ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם', ספר היובל לכב' בארון, החלק העברי, ירושלים תשל"ה, עמ' קפג–קצד.
- 183 עליו, אוצר נחמד, ד (תרכ"ד), עמ' 116; כרם חמד, ג (תקצ"ח), עמ' 66–67; שם, ד (תקצ"ט), עמ' 287–293 [למהר"צ חיות?]. כנגדו כתב מהר"צ חיות, תפארת למשה, בתוך: כל ספרי מהר"צ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' תג ואילך.
- 184 ח' טברסקי, המקלט, ה, עמ' שמח ואילך; הנ"ל, תולדות הפוסקים, א, עמ' 243–244, 305; ויל מיימון, מבוא לצילום משנה תורה, דפוס רומי, ירושלים תש"ו, ועוד. י' טברסקי טוען אף הוא, שלא הבינו כראוי את דברי הרמב"ם בהקדמתו; ראה: I. Twersky, 'Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah', *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, pp. 110–111, ובמאמרו (לעיל, הערה 182), עמ' קפד – ורמז לזה במאמרו (לעיל, הערה 162), עמ' 4, הערה 18 – כיוון שלא הבינו כהוגן נתקשו, וטברסקי מביא ראיות, שאף הרמב"ם עסק בתלמוד וכן בנו ר' אברהם, ובתשובותיהם חזרו ודנו בהלכות מתוך התלמוד. לדעתו, הכוונה בהקדמות היא, שדין משנה תורה יהיה כדין המשנה, והקורא בתורה שכתב יעבור לספרו ולא יצטרך ספר אחר ביניהם, אבל אחר שקרא בתורה שכתב עם ספרו של הרמב"ם – עליו לעסוק גם בחיבורים האחרים בתלמוד, וראה לזה – שגם לאחר חיבור ספרו הוסיף הרמב"ם לעסוק בשאלות הלכה. הדוחק שבוה גלוי וברור, מה גם שקשה לחשוב על כל ההכמים הנ"ל שיגלו פנים ברמב"ם שלא כהלכה. כלום הקושי הוא רק במשפט אחד שבדברי הרמב"ם, או ביישוב סתירה בדבריו, והלוא, כפי שהרגישו הראשונים הנ"ל, מהותו של החיבור ואופיו כולו מעידים כאלף עדים על החשש הזה לדחיקת רגלי התלמוד, או, על-כף פנים, על האפשרות שחיבור זה יתקבל להיות, אולי לא לחלוטין כספר לימוד תחת התלמוד, אבל כספר העיקרי והמרכזי של מצוות התורה והלכותיה. נראה, שהליקוי בכל הנסיונות האלו, שהעמידו את דברי הרמב"ם בהקדמתו במונח קיצוני וחרף, וכאילו הכוונה היא אמנם לבטל; לגנוז ולהשכיח כליל את כל הספרים האחרים. ולא היא; ראה להלן.
- 185 S. Zeitlin, *Religious and Secular Leadership*, Philadelphia 1943, p. 46; J.D. Silver, כן: *Maimonidean Criticism and the Maimonides Controversy*, Leiden 1965, p. 24 טברסקי (לעיל, הערה 162), עמ' 3 והערה 11.

מצאו לדעה זו.<sup>186</sup> אמנם כן נעשה הספר 'משנה תורה' מעין 'אפוד' או 'אורים ותומים',<sup>187</sup> אך לא להמונים כִּי־אם דווקא לגדולי החכמים. אחרים ראו בו מגמות אסכאטולוגיות, היינו, שמטרתו לשמש ספר מוכן ועומד למלכות ישראל הקרב לבוא בימות המשיח,<sup>188</sup> ובה נמצא להם הסבר לתופעת ההיקף והכללת כל אותן הלכות שהן בגדר 'הילכתא למשיחא'. אופיו של החיבור ב'השקטת המחלוקות', ודברי הרמב"ם עצמו, שנמנע מהזכרת דעות חלוקות ובכלל שמות המוסרים – 'שלא ליתן מקום למינים לרדות',<sup>189</sup> – נתנו מקום למחשבה שנתכוון בזה נגד הקראים.<sup>190</sup> אף יש שהגדירו את התועלת שצוינה על־ידי הרמב"ם, 'המנוחה מן הספיקות', ו'כל אותן הדברים אשר מיגיעתם פטרנו את הבריות',<sup>191</sup> לומר, שהמכוון

186 אגרת ר' ששת בן יצחק בנבנשתי הנשיא מברצלונה; פורסמה: A. Marx, *Jewish Quarterly Review*, NS XXV (1934–1935), pp. 406–428; וראה עמ' 427.

187 בפרובאנס בוודאי, ואולי במידת־מה באשכנז. הרמ"ה כתב: 'יחדר לבי... בשמעו כי נפלא הספר בעיניכם מאד, באמריכם... הגישה האפוד... (כתאב אל רסאייל, עמ' טז). משיבו ר' אהרן ב"ר משולם: 'ואשר חרדת... והמגיד לא הגיד חצי מרבי גדולתו ותהלתו לפנינו, ולא נאמר עליו "הגישה האפוד" (שמ"א כג: ט) כי יש אפוד נחמד וכבד, ויש "חגור אפוד בד" (שמ"א ב: יח) – רק יאמרו עליו כל הזקנים הנבונים והחכמים: "הגישה את ארון האלקים" (שם, יד: ח), אשר שם לוחות הברית וחושן המשפט, את האורים והתומים... (שם, עמ' לח). ובדברי מהר"ם מרטנברג: 'משבא לידי ספר רבינו משה בן מיימון זצ"ל... אמרתי בלבי אשאל באורים ותומים ודבר מה יראני והגדתי לך, וכאשר מצאתי סברתו על סברתי הלוקה חזרתי לדבריו כי כל דבריו דברי קבלה הם ואף אם מסברא בעלמא פסק רבינו כן מי אנכי... (שו"ת מהר"ם, לבוב תריך, סי' תכו (השנייה)). וראה טברסקי (לעיל, הערה 162), הערה 13.

188 ראה: S. Zeitlin, *Maimonides — A Biography*, New York 1955, p. 83; טשרנוביץ (לעיל, הערה 169), א, עמ' 249–250; א"י העשל, 'ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה', ספר היוכל לכבי גינצבורג, ניו־יורק תשי"ו, עמ' קפ–קפד; טברסקי (לעיל, הערה 162), הערה 19. בהזדמנות זו ועלי להעיר על הנאמר אצל רושמי הקורות על מוצאו של הרמב"ם, שהוא מתייתס לר' יהודה הנשיא, וממילא לבית דוד. המקורות הם שניים, וכנראה אחד תלוי בחברו. ר' שלמה ב"ר שמעון דוראן, סי' מלחמת מצוה, עמ' 30: '... אבותיו ואבות אבותיו כלם חכמים ונבונים מורע דוד מלך ישראל'; ונראה שהוא על־פי דברי ר' אהרן ב"ר משולם, כתאב אל רסאייל, עמ' לג: 'מעיד אני עלי שמים וארץ, כי שמעתי כתב ספר יחוסי, כלם חכמים וידועים עובדי אלקים, רב בן רב, דיין בן דיין, קורא הדורות מראש במה לל עד רבינו הקדוש, כלם אנשים בעלי חכמה ויראה... והנה, לפלא כי לא הזכיר ייחוס זה הרמב"ם עצמו וכי לא נזכר במקומות אחרים. ונראה, שהוא טעות־סופר שם, וצ"ל: '... קורא הדורות מראש, כמה לל עד רבינו הקדוש', היינו, לא מלשון הילול ושבח אלא המשיל את שלשלת־היוחסין של הרמב"ם ורציפותה לשלשלת שהיתה מן הלל הזקן עד רבינו (כשם שמהלל עד רבי שבעה דורות רצופים של חכמים ונשיאים, כך אצל רמב"ם יודעים על שבעה דורות קודם לו). אף הכית, יכרת אשר העתיק זקנו, ובניו אשר הם חזקו בדקו'. בשיר לרמב"ם בתחילת פירושו למשנה (פורסם: A. Marx, *JQR*, NS XXV, p. 389) אין פירושו שהוא מתייתס לרבינו הקדוש, כפי שחשבו (ראה: ב"צ דינור, ישראל בגולה, סידרה שנייה, כרך ד, עמ' 25; ושם, עמ' 125, הערה 2). אלא 'זקן' בהוראת 'חכם', כפי שרגיל אצל החכמים (והשווה שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, מפתח, ערך 'זקנים'); והשווה שירו של דונש (יתשובות על מנחס', בית 101): 'סעדיה בן יוסף זקני...'; וראה הרבב, זכרון לראשונים, השריד והפליט מ'ס' האגרון ו'ס' הגלוי, פטרבורג תרנ"ב, עמ' א, הערה א; עמ' פט, הערה א; ועמ' קצ והערה ו.

189 קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ.

190 טשרנוביץ (לעיל, הערה 169), עמ' 197–208; טברסקי (לעיל, הערה 162), עמ' 5; הערה 22, ובמה שצייין שם. טברסקי העיר שם, עמ' 6, הערה 23, בצדק, שאין בזה עילה לקבעה כמגמת־יסוד של ס' משנה תורה.

191 אגרות הרמב"ם, אגרת ו, פיסקה כב; ושם, עמ' 50.

היה לפנות זמן לעיונים בענייני האמונה ויסודי התורה, המכונים לימודים פילוסופיים.<sup>192</sup>

מפני שאין ההסברים הללו מתיישבים על הלב ועם כללות אופי החיבור, בא י' טברסקי<sup>193</sup> להציע הסבר מקיף יותר והעמידו על שלוש, בכללן כמה מן ההסברים שנפרטו לעיל. לדבריו, 'בכלל אין אנו מצווים לחפש נימוק חדוגני או חדי-שמעי; זוהי פשטות יתירה שאינה הולמת את המציאות ואינה מטיבה תמיד להסביר את התופעה ההיסטורית'.<sup>194</sup> המניעים אפוא הם: (1) חיצוני, הנובע מתנאי הזמן ופגיעו; (2) פנימי, הנובע מצרכים שונים בתחום המשפט וממשאלות ספרותיות; (3) שכלי-רוחני, הנובע מצרכים חינוכיים וממשימות אינטלקטואליות, מתפיסה מיוחדת של המערכת ההלכתית המסועפת.

בפרטן אתה מוצא, בצד הערכה נוגה ועגומה של תנאי תקופתו וסביבתו, גם את הדגשת הקושי שבלימוד התלמוד כשלעצמו, שגם בתנאים נוחים ושלווים הוא דורש 'דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך'; 'הקשיים המרובים הנובעים גם מטיבו, מצורתו ומלשונו ו'אין כח באדם להיות זוכר כל התלמוד כולו'; 'המחשבה כי הספרות הרבנית תהא לקויה כל עוד לא יתחבר ספר-פסקים מקיף וכולל'; 'ומתוך שהוא נוטל לעצמו זכות ראשונים ועמל לעשות מה שלא עשה אף אחד מקודמיו, ועוזב 'את דרך כל המחברים אשר היו לפנינו', מחויב הוא להבליט גם את תפיסתו המיוחדת את ההלכה – לגשר בין הלכה לאגדה, בין הלכה להגות, בין מעשה לחוויה, ולשלב 'ענינים אלוקיים' ו'פינות הדת'.

192 טשרנוביץ (לעיל, הערה 169). עמ' 11; טברסקי (לעיל, הערה 162), עמ' 6, הערה 24. יש להוסיף, כי טענה זו בשם 'אנשים מתפלספים' הובאה כבר אצל ר' יצחק דמן עכו, ס' מאירת עינים, ירושלים תשל"ה, פ' וישלח, עמ' פ, והיא נדחית על-ידי ר' דברים אלו הובאו גם על-ידי הרדב"ז, ס' מגן דוד, אמסטרדם תע"ג, סוף אות ס; והרחיד"א, שם הגדולים. מערכת ספרים, ערך 'תלמוד'.

193 במאמרו (לעיל, הערה 162).

194 עמ' 20. ההשוואה לקאנט ולשליירמאכר, המובאת אצל י' היינמן, ציון, ט (תש"ד), עמ' 161, אולי אינה תופסת כל כך. שם מדובר שעל-ידי 'השוואת הדעות שהמחבר חיהו על ענייני נבון אותו] = את עניינו, לא את המחבר [! יותר מאשר הוא הבין את עצמו] (הכוונה 'בעצמו'). היינו, הצעות שונות מכיוונים שונים של נושא, שבשילובן ניטיב להבין את הנושא. אבל אין להסיק מכך, שהסברים אחרים ושונים להסברת מעשי אדם מיטיבים להסבירו מאשר הוא מבין את מעשי עצמו אלא-אם-כן על דרך הפסיכואנאליזה, או שיטות בעלי המוסר. כמו-כן לא הוכח לענייננו השימוש בכלל הנקוט בידי היסטוריונים ופילולוגים (שם, עמ' 7). כי אין לסמוך על הערכה עצמית של פלוני אלמוני – יהא שיעור קומתו אשר יהא – העומד לדין ולניתוח היסטוריוס-פרוטי, משום שלענייננו המבוקש הוא בראש ובראשונה הבנת מטרותיו של הרמב"ם כפי שהוא ראה אותה לפני שאנו באים לעיין בהערכות משלנו. ולא זו אף זו, גם לעצם העניין יש להזכיר את דעת רס"ג: 'אולם אשתדל לתרגם ולפרש את הספר הזה. ואומר כי הוא הטוב מכל הפירושים, כי מחברו הוא אשר יפרשו, והוא היותר רואה ומבין במטרותו ותוכנו' (ס' הגלוי, השריד והפליט מספרי רס"ג, עמ' קפ). לעניין ריבוי הטעמים והגזונים, לעומת טעם אחד, משמע מן התלמוד להעדיף דווקא את הטעם האחד הקולע (הוכחה זו נמסרת בשמו של ר"ח הלוי מבריתא). כבריתא (חגיגה ג ע"ב) נפרט סיפני השוטה; יוצא יחידי בלילה, לן בבית הקברות ומקרע את כסותו. ונחלקו רב הונא ור' יוחנן, אם דרושים כולן כאחת או שאחד מהם דיו. בהסבר דברי רב הונא, האומר שאינו שוטה אלא-אם-כן היו בו כולן, אמרו (בבלי, שם, וירוש' חגיגה פ"א ה"א) שאם-לא-כן אפשר, שהיוצא יחידי הוא מפני שיגדרים אחרו, לן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, ומקרע את כסותו מפני שבעל מחשבות הוא. הקשה הגרי"ח: ואם היו בו שלוש מה בכך, שמא אחרו גדרים, ומבקש הוא רוח טומאה ובעל מחשבות הוא. מכלאן ראינו, שעדיף לתלות הכול בטעם אחד – שאדם זה שוטה – מאשר להשתמש בשלושה הסברים. אפשר להזכיר עוד לעניין זה את ה'תער של אוקאם' המשמש בתורת ההכרה; ראה: ש"ה ברנמן, מבוא לתורת ההכרה, ירושלים תשל"ג, עמ' 183.

ללא ספק דברים אלו נכונים ואמיתיים, והלוא הם נשענים על דברי הרמב"ם ואופי חיבורו, אלא שעדיין אין אנו פטורים מן הצורך להכין את השקפת הרמב"ם על-אודות מערכת ספרות ההלכה ומקומו של חיבורו והשתלבותו בה. בעיקר לא נתיישרה עדיין השאלה העיקרית לגבי יחס חיבורו אל התלמוד, שנתגלעו בזה סתירות, כביכול. עדיין לא נתיישרה הדעת האמנם בשל המניעים הללו הטיל הרמב"ם על עצמו את העול העצום והמדהים הזה, שעוד הלך והכבידו בכל חיודשיו, כפי שראינו לעיל. מתוך שקשה לבטל את הדעות וההסברים שנמנו ונפרטו כאן, צריך למצוא את הבריח התיכון והיסוד העיקרי שבשלו ובגללו ראה הרמב"ם הכרח לעצמו לעשות ככל אשר עשה.

נראה, שנקודת-המפתח היא הבחינה כיצד ראה הרמב"ם את ענייני החתימה ואת כוח הסמכות של ספרי המשנה והתלמוד. אם נמצא – ודומה שאכן כך הוא – שהיא כפי שבייררנו לנו בסעיפים הקודמים, נהיה רשאים לומר, שמבוקשו בחיבור זה היה ליצור דבר בדומה להם וכפי שעלה לו בהתבוננותו ובהערכתו את מקרי הספרים העיקריים בתחום מצוות התורה והלכותיה ותולדותיהם.

והנה, אנו מוצאים את כל אותן הנקודות שהועמדו לעיל בדמות בעיות, שאלות או קשיים באופי החיבור, צורתו, מבנהו והערכתו העצמית, שהן-הן הנפכות ונעשות ראיות להסבר עניין החתימה ומטרתו היסודית של החיבור, וקושיית-שבשבתות ממילא נפקן.

פעמיים תיאר הרמב"ם את קורות ההלכה, מסירתה וספרותה: בהקדמתו לפירוש המשנה ובהקדמתו לס' משנה תורה. כשנקביל את תיאורו למעשיו של רבי ומצב זמנו אל התיאור שבו הוא מתאר את מעשיו-שלו ומצב זמנו, נמצאם תואמים יחדיו. אין ההשוואה יוצאת להעיד רק על תנאי-הזמן הדומים, או על צרכים שווים המתעוררים, אלא בעיקר היא מלמדת על דרך הפתרון, על כוח החיבור, משמעותו ומקומו כחותם את ההלכה. מן התיאורים הללו עולה תפיסתו של הרמב"ם בסוגיה וכפי שהבאנוה לעיל, בעקבות רב שרירא גאון.<sup>195</sup> בדבר אופייה של משנת רבי ובדבר הסיבות להתקבלותה והתפשטותה בישראל. תפיסה זו הולמת יפה את כל הנתונים שנדונו כאן.

מתוך הערכתו של הרמב"ם את תקופת הגאונים, שלדידו היא התקופה כולה שמן התלמוד עד ימיו, ומתוך התבוננותו במצב זמנו העגום, מצב של שקיעת התורה וירידתה,<sup>196</sup> יכול היה הרמב"ם לראות באלו פרקי-זמן של שלהי התקופה, ואת עצמו כחותם תקופת הגאונים. בעקבות מה שנתברר בסעיפים הקודמים ביקש הרמב"ם לחזור על מעשי היצירות הגדולות כמשנה וכתלמוד, ולחתום מחדש את כל ההלכה ויסודות האמונה בחיבור כולל ומקיף, שיכלול את כל המצוי במקורות שמכבר, ובתוספת כל מה שנוצר אחר-כך עד ימיו. ראינו לעיל מה הן בעיני הרמב"ם תכונותיו העיקריות של חיבור ממין זה: שלימות ויופי הסיפור. מכאן שקידתו המופלאה במאמץ אדיר ששיקע בחיבורו למען ישיג את כל התכונות הללו. מכאן ההיקף המושלם, הסדר הנפלא, בחירת לשון הולמת ומשותפת לכל ישראל, העדר

195 לעיל, ליד הערות 150-155.

196 אגרת הרמב"ם לחכמי לונד, קובץ תשובות רמב"ם, ב. מד ע"א:

הריני מודיע לכם שלא נשאר בזמן הזה הקשה אנשים להרים דגל משה ולדקדק בדברי רב אשי, אלא אתם וכל הערים אשר סביבותיכם... אבל ככל המקומות האלה אבדה תורה מבינם. רוב המדינות הגדולות מתות ומיעוטן גוססות וכמו שלשה ארבעה מקומות חולים... (והוא מפרטן שם).

דיון בדעות ובמקורות ואי-ציון להם,<sup>197</sup> הניסוח החתוך והברור, ההכרעה וההשתדלות לעשותו ספר קל ללימוד ולשינון. אולם בכל אלה לא די. קיים מבחן נוסף, חשוב ביותר, להשגת המטרה, והוא שאלת ההפצה והתפשטות החיבור ואופן התקבלותו בישראל. מכאן ההתעניינות המרובה, שאין אנו מוצאים דוגמתה אצל חכמי ישראל, שגילה הרמב"ם בתפוצת ספרו למקומות הקרובים והרחוקים והתקוות הגדולות שתלה בכך.<sup>198</sup> אין סתירה אפוא. באמת לא היתה כוונה להשמיד, לשרוף או לאבד ואף לא לגנוז את כל שאר הספרים האחרים מפני חיבור הרמב"ם. עם זה גם נכון, שהכוונה היתה בפירוש, 'שלא יצטרך עמו ספר אחר' ולא ביניהם'. דין חיבור זה כדין המשנה והתלמוד בזמנם. נחתמה המשנה ופשטה בישראל 'הנך כולהו אישתבוק והויין כגון ברייתא דמעיינין בהי מאן דשמיע להי' (אלו כולן נעזבו, והיו כמו ברייתות שמעיינים בהם מי ששמעם), כדברי רש"י,<sup>199</sup> ואין בכל הברייתות הללו כמתק לשון המשנה, ולא כסדר עניניה וקיצור לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר...'. כדברי הרמב"ם.<sup>200</sup> לומר לך, לא השליכו את החיבורים האחרים אלא שעשו את המשנה לספר העיקרי בבית-המדרש בחבורה.<sup>201</sup> נחתם התלמוד — ויהא פירוש החתימה

197 ראוי לציון, שגם לאחר שנוכח הרמב"ם, במקרה מסוים, בצורך שבציון המקורות. והוא מכתיה למלאת חסרון זה, הרי הוא מדגיש, שישלימו בספר לעצמו, 'שאי אפשר לעשות בגופו של חבור, דרך פירוש, כמו שאמרתי לך' (קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ. דף כו).

198 צריך לומר, שחכמי דורו ושאר-היך עמדו ויפה על המטרה שיעיד לחיבור זה, ומסתבר, שזו היא שגמרמה, שנתגלעה התנגדות לחיבור. בכך מסתכרת ההתנגדות של הראב"ד ושאר החכמים שנזכרו לעיל (הערות 176–182). בדרך זה ביאר את סיבת ההתנגדות החריפה של הראב"ד ר' יעקב חאגיז (כפי שמסר חותנו מהר"ם גלאנטי לבנו-נכדו ר' משה חאגיז, סי' משנת חכמים, וואנזבעק תצ"ג. המעלה השלישית, ערך 'ערכת שפתיים', אות פו–פח). הוא שאל איך הראב"ד ז"ל חסידא קרישא שבדור וכו' סתר את דברי הרמב"ם בכדי בזיון וקצף, ומה חרי האף הגדול שראה בהשגותיו. תשובותיו.

כיון שראה הראב"ד בחסידותו ובחכמתו החיבור הגדול הזה שהוא נפלא מאד... אבל הוא סתום וחתום כאילו הלכה למשה ניתנה לו בסיני, והאמת הוא כי יש בו מהרברים שחלקו וחולקין עליו גדולים מחכמי ישראל בכוונת השמועות. ולכן חשש שלא יגררו אחריו הדורות הבאים וייראו מגשת אליו לחלוק, בהשכם שכן עלתה הסכמת חכמי ישראל כולם לדון כדבריו... ולכן התייר את לשונו והוכיח בדברים קשים... הרשות נתונה לחלוק עליו.

199 לעיל, ליד הערה 153.

200 לעיל, ליד הערה 155.

201 'כל משנה שלא נכנסה לחבורה אין סומכין עליה' (ירוש' עירובין פ"א ה"ו, יט ע"ב). ועיין חולין קמא ע"א: 'כל מתניתא דלא מיתניא בי ר' חייא ור' אושעיא משבשחא היא'. לענין זה ראה: ה"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 218. וכן לענין הפירוסים: שנתברר שם. תפיסה קרובה לזו שתוארה כאן יש כבר אצל ר' יוסף ראש הסדר, בן זמנו של הרמב"ם (ראה עליו: ר"ש אברמסון, קרית ספר, כו, תשי"ז, עמ' 72–95). דבריו המובאים כאן נכתבו כנראה קודם שבכיר ר' יוסף את חיבורו של הרמב"ם — משנה תורה):

(הספרים הם) משני מינים, חלק הכרחי שבו יגיע אדם לשלמות ואפשר לכלול אותו במספרי, וחלק בלתי הכרחי שאין לו סוף... אחר כך חקרתי בדבר החלק הכרחי הזה, ומצאתי שהוא צריך להיות לפי מדרגות בני האדם. בני האדם מתחלקים לארבע מדרגות: בור ועם הארץ ותלמיד חכמים וחכם. בור הוא אדם מחוסר ידיעות שאין לו חלק במדע כלל. עם הארץ הוא בן אדם שלמד את התורה ואת הסידור, והטוב שבסידורים הלא הוא סידור רבינו סעדיה הפיומי ז"ל... והרי התורה תורה שבכתב והסידור תורה שבעל פה. ותלמיד חכמים מוסיף על התורה והסידור יתר המקרא, כלומר הנביאים והכתובים, והלכות. והטובות שבהלכות ראיתי הלכות רבינו יצחק אלפאסי ז"ל. והחכם מוסיף על המקרא וההלכות והסידור שלושה דברים: המשנה והתלמוד והפירוש (היינו

אשר יהא — לא בטלה המשנה ולא בטלו שאר ספרי התנאים והאמוראים, אבל ה'ספר' העיקרי בבית-המדרש נעשה התלמוד. כסבור היה הרמב"ם, שמקרה זה יהיה גם לספרו. שיתפוס הוא את המקום העיקרי בבית-המדרש מעתה, ושאר ספרי דבי רב ישמשו לעיון, ללימוד ולבירור בעת הצורך. על כן שיקע הרמב"ם בחיבורו את התכונות הדרושות לשם כך.

אולם תנאי הזמן והמקום, מקומה של מצרים בין מרכזי התורה של אותו דור, ובעיקר חכמי הדור והדורות לא ראו לעזוב ספרי התלמוד בשום פנים כלשון המאירי.<sup>202</sup> ואף-על-פי שהסכימה דעת הכל להעלותו על ראש משנתם (שם) ובתפוצות אחדות ובקהילות רבות<sup>203</sup> קיבלו על עצמם את חיבורו של הרמב"ם לכל אשר יאמר כי הוא זה, מכל-מקום, עם כל ההערצה לגדולתו המופלאה ועם כל ההערכה לחיבור, יופי לשונו, קיצורו וסידורו, שאר ספרי הפוסקים לא נעזבו.

פירושיהם)... (מתוך טיוטא לפירושו על סידור רב סעדיה גאון, פרסם ש' אסף, קרית ספר, יח, תש"א-תש"ב, עמ' 61-66).

בעיה זו בכללה — מה עדיף: לימוד ופסיקה מתוך המקורות עצמן או מתוך ספרי ההלכה המקוצרים — נידונה כבר למן ימי רב פלטוי גאון (חמדה גנוזה, עמ' קי; תה"ג אסף, תרפ"ט, עמ' קנח; ס' האשכול, עמ' 50) ובתשובה המפורסמת של הרי"ן מיגאש (שו"ת, סי' קיד). וראה לרקע השאלה הזאת במצרים ובספרד (ונראה שמכאן מוצאה של השאלה לרי"ן מיגאש, וכך העיר גויטיין; ראה להלן) בתעודות שפרסם ש"ד גויטיין, סדרי החינוך בימי הגאונים ובבית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסו-קסט. עיין עוד שם, עמ' קסה-קסו, על שוחט בעיר מחלה שהעבירוהו מתפקידו משום שנתברר שלא למד ולא ידע 'שחיטת חולין' (= מסכת חולין)! מעניין, שאף 'התלמיד' שבעיר זו (והשווה דברי ר' יוסף ראש הסדר לעיל!) מעיד על עצמו ועל חבריו: 'אף אחד מאתנו לא למד שחיטת חולין! יש להעיר על כך מתעודה אחרת (שפרסם מאן: J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine*<sup>2</sup>, Oxford 1969, II, p. 298). תשובת הגאון רב שר שלום הלוי לתיבעתם של בני קהילת קאליוב (מכתבם מסנת 195 ופרסם: ד"צ בנעט, ספר מרכס, תש"י, עמ' עז ואילך) לאשר במשרתו את 'המוקדם' מוסי בן אלאהוב (= ר' משה בן לוי הזקן אהוב הישיבה). הגאון מאשרו ומשבחו שהוא 'בקי בשחיטת חולין! (גויטיין לא ציין לזה אף-על-פי שהזכיר את התעודות האלו לעיל, שם, עמ' פא-פב). צריך להוסיף — מפני שיש שטעו בהבנת העניין (פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 40) — שאמנם בדרך-כלל אין לפסול שוחט משום שאינו יודע תלמוד וריו שהוא בקי בהלכות שחיטה, אלא שהמדובר כנראה בנושאי תפקיד זה במקום שאין חכם מעליהם הראוי להורות, ועל כן מחובתו להיות ראוי גם להורות.

202 בית הבחירה לנדרים, ליוורנו תקני'ה, עמ' 6 (ועכשיו גם בראש בית הבחירה לברכות, עמ' כה-כו). השווה גם את שימושו של המאירי בביטוי: 'חיבור כולל ושלם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע' על חיבור הרמב"ם (שם).

203 ראה אנציקלופדיה תלמודית, ט, ערך 'הלכה', עמ' שלה, הערה 366. רשימת הפוסקים שקבעו שיש לפסוק כהרמב"ם; וראה: י"ז כהנא, 'הפולמוס סביב קביעת ההכרעה כרמב"ם', סיני, לו-לח, תשט"ו-תשט"ז (עכשיו בתוך: מחקרים בספרות השו"ת, ירושלים תשל"ג, עמ' 8-88).