

פרק ד'

רבן גמליאל הנשיא ובית־הדין הגדול ביבנה

בשיעורים אלה ישמש הנושא תולדות המרכז הלאומי מעין ציר עיקרי בהצעת תולדותיה של ארץ־ישראל היהודית. המרכז הלאומי מורכב — עד לביטולה של הנשיאות בתחילת המאה התמישית — מן בית־הדין הגדול והנשיא. השתלשלות היחסים שבין שני יסודות אלו של המרכז קובעת פרק חשוב, ואולי אף מכריע, בנושא דילן. אלא שלשם הבחנת טיבו של בית־הדין הגדול שביבנה, כדרך שנתייסד בימיו של רבן גמליאל, לרבות הערכת אופיה של הנשיאות בימים הללו ולאחריהם והיחס שבין מוסדות הללו זה לזה, רצוי שנעמוד תחילה בדרך קצרה על הסנהדרין הגדולה בימי בית־שני, ובמיוחד בדורות האחרונים שלפני החורבן. תולדות הסנהדרין הגדולה בימי־הבית, הריהן אחת הבעיות החמורות ביותר בהיסטוריה דילן. תחילתה, התפתחותה ותמורותיה של הסנהדרין, שחלו בהמשך הזמנים, עדיין פרשה סתומה היא בעיקרה בתולדותינו. אף־על־פי שיש חכמים, לרבות אחרונים, שניסו לצייר דמות־דיוקני שלה בהשתלשלותה. ברם, בעיה קשה זו — ח ל י פ ו ת י ה של הסנהדרין בהמשך הדורות שבפני הבית, — אין בידינו לדון בה כאן ואפילו במרופרף. תחת זה חייבים אנו לסקור קצרות את הפרקים הבאים:

(1) אחדותה והרכב־יסודותיה של הסנהדרין הגדולה.

(2) נשיאותה של הסנהדרין.

(3) מספר חבריה.

(4) סמכויותיה ותפקידיה.

קיומה של הסנהדרין, בעיקר מהותה והיקף־סמכויותיה כחבר־הנציג של האומה בארץ־ישראל, כבר מצוי הוא לפי המקורות. בדרך של וודאי, למראשית התקופה החיליניסטית (סוף מאה ד' לפני ספירת הנוצרים), ובדרך של אומדנא קרובה לוודאי — בתקופת הפרסים. אלא שאין לנו לפסול עדותו של בעל „דברי הימים“ (דהי"ב יט ח): „וגם בירושלים העמיד יהושפט מן הלזים והכהנים ומראשי האבות לישראל למשפט ה' ולריב וישבו ירושלם¹ ויצו עליהם לאמר, כה תעשון ביראת ה' באמונה ובלבב שלם וכל ריב אשר יבוא עליכם מאחיכם היושבים בעריהם וגו'. והנה אמריהו כהן הראש עליכם לכל דבר ה' וזבדיהו בן ישמעאל הנגיד לבית יהודה לכל דבר המלך ושטרים הלזים לפניכם“. ברם, אין אמור כאן אלא שאותו חבר שייסד יהושפט, עשה תפקיד אחד מן התפקידים הרבים של הסנהדרין הגדולה בימי בית שני — השיפוט העליון. לפיכך אפשר אמנם לראות כאן מעין ראשית

¹ במאמרי ב„תרביץ“, שנה תש"ב: פראירתיקן. לתולדות הכהונה הגדולה בסוף ימי בית שני, נספח א', העמדתו על נוסח אחד של כ"י הגורס (לדעתי כנכון): וישבו ירושלם.

יסוד של הסנהדרין, אבל לא סנהדרין ממש. (בידוע, שמסורת התנאים מקשרת להלכה את הסנהדרין הגדולה בשבעים הזקנים, שהיו עם משה במדבר; אף מסורת זו אין לדחותה כלאחר-יד, אלא שעדיין אין לנו ידים לזהות אותו חבר עם הסנהדרין, הואיל ואין אנו יודעים מה טיבו למעשה, כל-שכן שאין לנו עדות ברורה למציאותה בימי בית ראשון, ברמות של מוסד דומה לסנהדרין). גורלה של הסנהדרין הגדולה בירושלים, וודאי משולב היה בגורלה המדיני והחברתי של האומה, שנתחלף בהמשך ימי הבית, ודבר שאין צריך להיאמר, שתלוי היה בטיבו וביחסו של השלטון המדיני בארץ, בין השלטון החיצוני — התלמיים, הסיליבקידיים, הרומיים, ובין השלטון הפנימי — החשמונאים הראשונים, החשמונאים האחרונים (המלכים) ובית-הורדוס. רק ברור (אף-על-פי שיש חכמים, כגון שירר, שסבורים בטעות היפוכו של דבר), שהורדוס קיפח לחלוטין בסנהדרין הגדולה ונטל הימנה סמכויות עיקריות, ואף שינה את טיבה ביסודה, בדרך של צמצום-שלטונה, — מעשים הדומים לביטולה שלה. ולא עוד אלא שאין נמנע שהלה ביטלה לחלוטין², ואף זו נראה, שינאי המלך קיפח בה, אם לא ביטלה ממש³. מכאן, לדעתי, המלחמה הקשה שבינו לבין הפרושים, שהעמידו על זכויותיה של הסנהדרין כנגד המלכות. והוא הדין מבחינת תולדותיה הסוציאליות של האומה: דרך משל ההיאבקות שבין הצדוקים (אנשי-היחס וגדולי-הכהונה) לבין הפרושים (בכללם אנשי-העם המקובלים על השכבות העממיות שבאומה) וודאי קבעה לא-מעט במבנה הסנהדרין ובמעמדה. כיוצא בדבר ההתעצמות שבין „ראשי-האבות“ וה„זקנים“ (מהזיקי השלטון הממוני והיחוס) לבין „הסופרים“ וה„זקנים“ (חכמי-התורה ואנשי-הרוח והדת).

מכל מקום — מסגרתה הכללית של הסנהדרין נתקיימה דרך כלל כל הימים, ואף אם היסודות החברתיים הקובעים את מבנה התחוקתי-השלטוני, נשתנתה צורתם ונשתנה היחס שביניהם בהמשך הדורות, ואף אם נתקפחו לשעה מקצת מסמכויותיה ונתחלפה דמותה המדינית-משפטית מבחינה פורמלית.

הסנהדרין (השם הזה מופיע תחילה אצל יוספוס לימיו הראשונים של הורקנוס השני, שנות החמישים לפני ספירת הנוצרים) עולה לעינינו מן המקורות מכמה וכמה שמות, שנעייין בהם, לא לשם עצמם, אלא מפני שבשמות המשתנים כרוכות אצל חכמים אחרונים אותן שאלות עיקריות, ששמנו תחילה: אחידותה, ראשותה ותפקידיה של הסנהדרין הגדולה. תחילה נעמוד על השמות השונים שבמסורת-תנאים ולאחר-מכן במקורות החיצוניים⁴.

² ראה מאמרי „עמדת הפרושיים כלפי שלטון רומי ובית הורדוס“, ציון, שנה ג' ספר ד', עמ' 312, 315, ובמאמר הנ"ל בתרביץ תש"ב.

³ ראה המאמר הנ"ל ב„ציון“, עמ' 305 והערה 12.

⁴ המקורות המדברים בסנהדרין בעיקרם ארבעה הם: א) ספרות-התנאים והאמוראים; ב) יוספוס פלביוס — קדמוניות, מלחמות, חיים; ובעקיפין — אף נגד אפיון, ג) הספרים הגנוזים, ביחוד חשמונאים א', חשמונאים ב', חשמונאים ג' וספר יהודית; ד) כתבי-הקודש של הנוצרים. והם בעיקר ארבעת האיבנגליונים ומעשרי-השליחים; בעקיפין יש ללמוד לעניננו אף מסילון.

ה שמות במסורת התנאים הם: א) בית־דין הגדול שבירושלים, ב) בית־דין הגדול שבלשכת־הגזית, ג) בית־דין של שבעים ואחד, ד) סנהדרין גדולה (ה) סנהדרין (פעמים מתבטא השם בצורה סתמית במקצת — על שם חברי הסנהדרין: זקנים, זקני בית־דין, חכמים).

במקורות החיצוניים: א) סנהדרין, ב) הסנהדרין של אנשי ירושלים, ג) גירוסיה (γερουσία ד) הגירוסיה של העם, ה) הגירוסיה של כל בני ישראל, ו) פריסביטריון (προσβυτέριον) (מועצת־הזקנים), ז) זקני העם, ח) זקני ישראל, ט) זקני ירושלים, י) זקני בני ישראל, יא) הזקנים פריסביטריון προσβύτεροι ויש גם γεραῖοι, יב) בולי βουλή בפיוספוס (ולמקום־מושב הבולי הוא קורא: בוליטריון βουλευτήριον⁵).

על יסוד הבחנת השמות השונים של הסנהדרין מבקש ביכר⁶ להעלות סנהדראות שונות בעלות תפקידים שונים. אלא שעיקר הגורם להפרדה זו, שימשה אותה בעיה, שהעלה החוקרים הנוצרים⁷: לפי מסורת־התנאים הרי הסנהדרין הגדולה, מורכבת מחכמים, וכל עצמה אינה אלא מוסד של פרושים, בה בשעה שלעדויות החיצוניות — הכהנים, ובמיוחד גדולי־הכהונה, קובעים עיקר חשוב ואף מכריע בתוכה. וביותר בולט לכאורה ההפרש שבין מסורת־תנאים לבין שאר כל המקורות החיצוניים, בענין נשיאה של הסנהדרין הגדולה, שלפי מסורת חכמים היה חכם פרושי נשיא בתוכה (ראה לענין הזוגות משנת חגיגה פ"ב מ"ב; תוספתא פ"ב ה"ח תקבלות בשני התלמודים: הראשונים היו נשיאים השניים אבות בית־דין); והרי לאותה מסורת הלל ורבן גמליאל ורבן שמעון בן גמליאל נשיאים היו בסנהדרין, ואולם במקורות החיצוניים — לעולם משמש הכהן־הגדול יושב־ראש בשיבות הסנהדרין הגדולה (כך בבשורות ובמעשי־שליחים — במשפט ישו, סטפנוס, השליחים ופולוס⁸; וכך אצל יוספוס — במשפטו של יעקב אחי ישו ובמשפטו של הורדוס בפני הורקנוס השני). החוקרים הנוצרים פותרים שאלה זו על־ידי שהם מבטלים לחלוטין אמיתותה של מסורת־התנאים ורואים עדותה — כהעדת דמות בית־דינם של תנאים מסופה של המאה השנייה לימים שבפני הבית, ברם, ביכלה, המקטרג בדין על חכמי־הנוצרים שאינם נוהגים כלפי מקורותינו אותו נוהג סולידי־מדעי, הנהוג כלפי כל מסורת אחרת, בא ליישב סתירות אלו על יסוד הדקדוק בשמות השונים של הסנהדרין הגדולה — באמצעות הנחתו, שנתקיימו שלושה מוסדות נפרדים בירושלים, זה בצד זה: א) בית־דין שבלשכת־הגזית של חכמים־פרושים בלבד, לעניני ההוראה בדת ולדברים שבבית־המקדש ופולחנו; ב) הסנהדרין למשפט ולעונשין (ביחוד על עבירות שכנגד המקדש); ג) הבולי — זוהי המועצה העירונית של ירושלים.

⁵ אין הרשימה שלמה לחלוטין (הערך המחבר בכתב־ידו).

⁶ בספרו Das Synedrion in Jerusalem, וינה 1902.

⁷ ראה שירר, מהדורה ג—ד, כרך ב/ עמ' 237—267.

⁸ ולא עוד אלא שבמשפט השליחים (מעשי השליחים ה' לז) אנו מוצאים את רבן גמליאל

כאחד מן הסנהדרין „מורה התורה, מכובד בעיני כל העם“, ולא כראשה.

ברם, בניינו זה של ביכלר אינו מבוסס, ואף רחוק מלקיימו; המקורות שבידינו אינם מסייעים את ההנחה בדבר קיומם של שלושה מוסדות הללו כאחד. עלינו לקבל מציאותה של „סנהדרין“ אחת, המופיעה בשמות השונים הנ"ל, שאמנם ייתכן והם מעידים על חליפותיו וגלגוליו של מוסד זה בהמשך הדורות. הדרך שעשייה לקרבנו אל פתרונה הנכון של הבעייה הנידונית, אף-על-פי שודאי אין היא מסלקת ממש אותם הקשיים והמבוכות, שהמקורות השונים ומיעוט ידיעתנו מטילים אותנו לתוכן — הריהי הבחנת היסודות החברתיים שקבעו את מבנה הסנהדרין הגדולה בדורות האחרונים בפני הבית (ולפניהם) וההתעצמות שביניהם. ובשניה — סיבה של ראשות הסנהדרין, דבר הקשור במידת-מה בהבחנה הראשונה.

אותו גורם ראשון שהביא לידי העלאת הסתירה שבין מסורת-תנאים לבין המקורות החיצוניים (שהתנאים אין מדברים אלא בחכמים של סנהדרין, ולא בכהנים או ב„כהנים הגדולים“⁹, בשעה שכתב-הקודש הנוצרים מבליטים את האחרונים) אינו קיים בפועל אלא למקצת, שאף מסורת תנאים ידעה והניחה מציאותם של יסודות אחרים בסנהדרין. דבר זה אנו למידים לימי החשמונאים האחרונים מן המסופר¹⁰ על שמעון בן שטח, שנצח במשא-ומתן של הלכה את הצדוקים וגרם על-ידי כן לסילוקם מן הסנהדרין-הגדולה ולהרכבתה על-ידי חכמים-פרושים, ולגבי הדור האחרון שבפני הבית, קראנו בבבלי (סנהדרין נב ב), לענין ההלכה שבמשנה (פ"ז מ"ב), האומרת, שאין מיתת-שריפה שבד' מיתות בית-דין כשמה ממש, — דבר שרבי אלעזר בן צדוק בא לחלוק עליו ומעיד: „מעשה בכת-כהן אחת שזינתה והקיפוח בחבילי זמורות ושרפוח“; אמר רב יוסף: בית-דין של צדוקים היה (במשנה): מפני שלא היה בית-דין של אותה שעה בקי. המעשה אירע וודאי בירושלים, ונידון בסנהדרין-הגדולה). מסורת זו, קרוב ביותר לבארה, שנתכוונה לומר, שהרכב בית-דין של אותה שעה היה ברובו צדוקים; וכבר למדנו דבר זה ממעשי-השליחים (ה' לד), שבימיו של רבן גמליאל הזקן ישבו בסנהדרין במשפט השליחים פרושים עם צדוקים כאחד. וכיוצא בזה — בתחילת מלחמת-התורבן בסנהדרין שהוקמה עם מפלתו של גאלוס. (דרך אגב: למדנו מכאן על דרכם של פרושים לקיים אחדותה של האומה על-ידי שיתופם עם ה„מינים“ במוסד העליון של העם).

ברם, למעלה מכן חשוב לעניינו מה שמסורת-תנאים מכירה, שהסנהדרין הגדולה מורכבת כהנים וישראלים (ולויים). בתוספתא¹¹ קרויה הסנהדרין-הגדולה בשם „בית-דין של כהנים ושל לויים ושל ישראל המשיאין לכהונה“ (לומר,

⁹ ה„כהנים הגדולים“ בספרי יוספוס ובכתב-הנוצרים משמעם במקומות הרבה — המשפחות המיוחסות והשליטות של הכהונה ולא דווקא הכהן-הגדול ממש; פעמים אחדות אתה מוצא „כהן גדול“ במשמע זה אף במקורות התלמודיים.

¹⁰ מגלת תענית פ"י, הוצאת גראסברג, עמ' 56.

¹¹ סנה' פ"ד ה"ז. הלשון בתוספתא: ומגיהין אותו בבית-דין של כהנים ובבית-דין של לויים ובבית-דין של ישראל המשיאין לכהונה, ואין ספק שנתכוון לסנהדרין-הגדולה, המורכבת מן היסודות הללו.

שאינן במוצאם פגם מבהינת פסולי-נישואין). ובמפורש, בתורת הלכה של קבע, שנינו בספרי פי' קנ"ג¹² לפסוק "כי יפלא ממך דבר... וקמת ועלית... ובאת אל הכהנים הלויים" — מצות בית-דין (הגדול) שיהיו בו כהנים ולויים, יכול מצוה ואם אין בו יהא פסול, תלמוד לומר "ואל השופט" — אף-על-פי שאין בו כהנים ולויים כשר. ההלכה וזיתרה אפוא על ההכרח — שבוודאי העמידו עליו כהנים — שיהיו הכהנים מצויים בהרכב הסנהדרין-הגדולה, ואולם מלכתחילה ולמעשה — מציאותם ברורה וקבועה, עד שלא חרב הבית, אף-על-פי שגדולתם ושלטונם של הכהנים נתמעטו והלכו, מכל-מקום לא הופקעו לחלוטין, עובדא זו, מבנה המורכב של הסנהדרין, הכולל כהנים וישראלים, כלומר — חכמים, שהלכו ורבו בסנהדרין ודחקו את ה"זקנים" הקדמונים, אנשי-היחס ה"חילוניים" ובעל-הנכסים¹³, היא-היא שעולה מספרי הנוצרים, במקום שאנו קוראים פעמים רבות על "ראשי-הכהנים והסופרים", או "ראשי-הכהנים וזקני-העם", או "ראשי הכהנים והסופרים וזקני-העם", או "ראשי-הכהנים והסופרים וכל הסנהדרין", או "ראשי-הכהנים והפרושים", או "ראשי-הכהנים, הזקנים והסופרים וכל הסנהדרין", או "הכהנים והסופרים עם הזקנים"; כל הלשונות הללו, וודאי אינם מציינים אלא את הסנהדרין המורכבת מן היסודות האלה.

ברם, המסורת הראשונה נתנה יפוי-כוח מכריע לכהנים בסנהדרין, וכרוכה בזה העובדא, שעד לחורבן לא הופקעה זיקתה של הסנהדרין הגדולה בירושלים למקדש גופו, — דבר שמוצא ביטוי אף בהלכות, כגון "הסנהדרין בצד המזבה" (לשכת-הגזית), או "אם יש כהן, יש משפט, אם אין כהן (לאחר החורבן) אין משפט" — וכוחם של הכהנים נשאר יפה, אף-על-פי שנתמעט. לפיכך נשתירה דמותה של הסנהדרין, אף לאחר שלמעשה היו עיקר חבריה חכמים מן העם, וההשפעה, לפחות ברוב התחומין, עברה לידם של הפרושים, מוטבעת ביותר כלפי חוץ (ולמקצת אף ממשית) במטבע הקדושה של הכתונה, ביחוד בעולמם של יהודי-הגולה. מכאן, דרך משל, עדותו של פילון¹⁴ על הכהנים, שהם הממונים על המשפט העליון בעם, כלומר — על הסנהדרין הגדולה, ומכאן — הבלטתם של "ראשי-הכהנים" בכתבי-הנוצרים כיסוד הראשון בסנהדרין.

הרכבה זה של הסנהדרין-הגדולה לא הטמיע את היסודות שבתוכה, ולא עוד אלא שמכמה מקורות במסורת-תנאים למדנו, ש"בית-דין של כהנים" היה מצוי כמעין אינסטנציה לעצמה בירושלים, ושפעמים באו לידי תחרות עם ה"חכמים" בדברים שבית-הדין הגדול ממונה עליהם, כשם שגם "בני כהנים גדולים" קבעו מעין בית-מדרש לעצמו בענייני-המשפט, בדיני-הממונות¹⁵. אלא שעובדא

¹² מהדורת פינקלשטיין, עמ' 206; מדרש תנאים, עמ' 102.

¹³ הלויים, בתורת יסוד שלישי, מקומם נצטמצם ביותר בהמשך הימים, אף-על-פי שלא פסקו אף הם, כמות שמדמים אנו ברגיל, מלתפוס מקום של ממש בהנהגת העם, בעבודת-מקדש ובשימוש הציבור בערים.

¹⁴ De Special. legib. IV.

¹⁵ כתובות פ"א מ"ה, פי"ג מ"א; ראש השנה פ"א מ"ז, ומסתבר שהיסוד הפרושי אף

הוא קבע חטיבה לעצמו.

זו לא קיפחה דרך כלל במבנה של הסנהדרין גופה, אף-על-פי שוודאי נשאה בתוכה סכנה של היאבקות ופירוד.

מסורת-התנאים, שלא שכחה לגמרי מציאותם של כהנים ושל צדוקים בסנהדרין, כמות שראינו (כשהיא מעלה את החכמים, כשהם קובעים עולמה של הסנהדרין-הגדולה), איננה מעתיקה בפשטות את המציאות שמלאחר החורבן לימים שלפניו, אלא משקפת במידה רבה את המציאות הממשית: החכמים היוו יסוד מכריע בסנהדרין למעשה, לפחות ברוב הדורות האחרונים שבפני הבית.

ליד תפיסתם העיונית העקרונית, המסלקת את הכהנים (לרבות הכהן הגדול) בתורת יסוד הכרתי של הסנהדרין ולגבי הבחנה זו של מבנה הסנהדרין-הגדולה, חוקתה וסדרי-פעולתה — ראוי לזכור אותה עדות העולה ממסורת-תנאים ומן יוספוס, לימי שלטון הנציבים הרומיים, שהצדוקים (הס"הם עיקר „הכהנים הגדולים“) נשמעים בעל-כורחם, מפני רצונו של העם, לפרושים בכל דבר הלכה ודת, לרבות הלכות-מקדש. ואם רצון העם כפה עליהם להישמע לפרושים בתחומין הללו, וודאי אילץ אותם אף בעולמה של הסנהדרין להיכפף להם לחכמים. שאלה זו, הרכב-יסודותיה של הסנהדרין, כרוכה בענין השני שאנו באים לדון בו והמשמש גורם עיקרי בבעיה שעסקנו בה: ראשית הסנהדרין-הגדולה בידי מי היתה? בידו של הכהן הגדול, כמות שנראה לכאורה מן המקורות החיצוניים, או בידו של נשיא מן החכמים הפרושים?

הבחנת יסודותיה של הסנהדרין, הקובעים את מבנה הקונסטיטוציוני והממשי, היא עצמה מעלה משיקול-הדעת את ההנחה, שראשות-הסנהדרין לא היתה מסורה לחלוטין הלכה-למעשה בידו של אחד מן היסודות ההם, לפחות בימים שידם של החכמים היתה על העליונה. הרי זו בחינה אחת, בחינה שניה: כלום מוכח בוודאות, שהכהן-הגדול שימש נשיא בסנהדרין בתורת אלימנט אורגאני שלה ובדרך של קביעות גמורה? ברם, בשום מקום לא מצאנו אמור במפורש, שהכהן-הגדול היה נשיא קבוע של הסנהדרין-הגדולה, ולא למדנו אלא לאותם מקרים שהוזכרו תחילה, שהכהן-הגדול כינס את הסנהדרין וישב בה ראש. והנה הכהן-הגדול וודאי שימש יסוד-שלטוני לעצמו, ליד הסנהדרין, וכוחו לא נבע מזיקתו אל הסנהדרין-הגדולה. הוא והסנהדרין קובעים מעין דיארכיה: בצורה זו מופיעים שני מוסדות הללו, זה בצד זה, בתעודות הרשמיות שמימי החשמונאים הראשונים (שזוכיר אותן להלן). בתורת שליט יכול היה להיות זכאי, מן החוק ומן הנוהג, לכנס את הסנהדרין ואף לישב ראש בה, בלא להיות אחד מחבריה. ברם, ההלכה, המפקעת לחלוטין את המלך מן הסנהדרין, קובעת ש„מושיבין כהן-הגדול בסנהדרין“¹⁶; הרי יכולים אנו לראות כאן הד של מסורת להכללתו של הכהן-הגדול בסנהדרין-הגדולה ולזיקתו לה כאחד מתוכה (שהוא אף על גבה). היחס הנ"ל, שבין הכהן-הגדול, שמעל הסנהדרין, ולבין הסנהדרין-הגדולה, נראה שהוא מוצא לו ביטוי במחלוקת של

• דו-שלטון.

¹⁶ סנהדרין פ"ב מ"א.

חכמים ורבי יהודה¹⁷, שלדעת חכמים — סנהדרין של שבעים ואחד, ולדעת רבי יהודה — של שבעים. נראה, שענין המחלוקת הוא, אם ראשי הסנהדרין הוא יסוד עצמאי ומופרש מתוכה, ואם כלול הוא בסנהדרין כאחד מחבריה. לחכמים — חבר הוא, ולרבי יהודה — לא¹⁸. דומה, שאפשר לראות במחלוקת זו אספקלריא לבעיה הקונסטיטוציונית לימי הבית, שאנו מתעסקים בה (בעיה זו שוב תעלה לעינינו כלפי בית-דין הגדול שביבנה).

ובכן, השאלה דילן שני פנים לה: אם היה נשיא אחד לסנהדרין ואם יותר? ואם היתה „נשיאות“ כמוסד קונסטיטוציוני אורגאני של הסנהדרין קיימת בכלל? כבר שיערנו תחילה, מתוך בחינת הרכב הסנהדרין, שאין להגיה של מעשה היתה מסורה הנהגת הסנהדרין לידו של אחד מן היסודות שקבעו אותה. ודומה שכאן הפתרון לסתירה שבין המקורות: זו היתה מצוייה בין בידם של הכהנים ובין בידם של החכמים. הכהן-הגדול, כראשי-הכהונה, שימש בנשיאות ולידו — „נשיאם“ של הפרושים. הדעת גופה נותנת, אם נגיה עובדא זו עצמה, שהכהן-הגדול, נתייחדה ראשותו בעניינות הנוגעים בחייה המדיניים של האומה ובתחומי המעשים הציבוריים, ואילו „הנשיא“, או „אב בית-הדין“ של החכמים — בתחום הדת, ההלכה והמשפט וענייני-הרבים, הפנימיים בכללם. ואכן, אותם המקרים הנ"ל, שבהם ישב כהן גדול בראש — כולם מתחום-המציאות הציבורית-מדינית הם, אף-על-פי שאין כאן במישרין אלא דיני-נפשות של יחידים. הלל ורבן גמליאל הזקן ורבן שמעון בן גמליאל הראשון יכלו לשמש ראשי-הסנהדרין מטעם הפרושים לכל שאר התחומין, כשם שלעניינים קאמונאליים יכלו להיות ראשים אחרים.

ברם, מעמדה של הנשיאות בפני הבית, כיסוד קונסטיטוציוני בתוכה של הסנהדרין, אינו מוכח כלל. ואדרבא קרוב להגיה, שלא היה כאן אלא מעין מציאות-שלמעשה בלא בסיס של קבע-חוקי. ולפיכך יכול רבן גמליאל הזקן להיתאר במעשי-השליחים כחבר „מכובד“ אחד מן הסנהדרין בעיני העם גרידא, וכן שמעיה (או שמאי) בפי יוספוס. אמנם לימי הורקנוס השני קרוב לשער שהכהן-הגדול, מפני הקבע שב-ל-טונו לעצמו, נתן יתרון-קביעות לראשותו אף בסנהדרין¹⁹. עובדא זו, דומה, מוכתת לימי מלחמת-החורבן הראשונים, שכן נראה, שהסנהדרין, השלטת שלטון-יחיד באותם הימים, אין לה „נשיא“ השולט ופועל לידה כאלימנט שלטוני לעצמו, ככהן-הגדול תחילה. חנן בן חנן ויהושע בן גמלא²⁰ אינם נשיאים ולא שליטים בתורת כהנים-גדולים וכן לא רבן שמעון בן גמליאל וגוריון

¹⁷ סנהדרין פ"א מ"ו.

¹⁸ כבר עמדו על כך מן החכמים הראשונים, וראה גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ח"ג עמוד 217, שמביא ראיה לכך מן התוספתא.

¹⁹ כדאי לעמוד על יוחנן יא מז: ויקהילו ראשי הכהנים (ἀρχιερείς) והפרושים את הסנהדרין ויאמרו: מה נעשה כי האיש הזה עושה אותות הרבה... ויאמר אליהם אחד מהם והוא קיפא (Καϊφᾶς, Καϊαφᾶς), הכהן הגדול באותה שנה.

²⁰ מלחמות ד' ג' ט'.

בן יוסף, אלא שהם כאחד מהווים כביכול „ועד-הממשלה“ של הסנהדרין. הרי לך: אם תרצה לומר, מופת להרכב ה„נשיאות“ של הסנהדרין, הלכה למעשה.

מספר חברי הסנהדרין

חייבים אנו להיזקק לשאלה זו, הואיל ולפני זמנמה כתב חכם אחד²¹, שמקורות התנאים המעידים על הסנהדרין-הגדולה שמנתה 70 או 71 חברים, אינם מעלים אלא דרשה בעלמא (שבעים זקנים של משה). ברם, אותו חכם אינו מבסס את יעתו ונוקט שיטה מסוכנת של שרירות-לב ביחס אל מקורות ובפירושים. הרי מלבד מקורותינו מלמדנו גם יוספוס (מלחמות ב' כ' ה'), שהקים בגליל מועצה של 70 זקנים, הנהגה מרכזית לכל הארץ. ובמקום אחר (מלחמות ד' ה' ד') שמענו, שהקנאים הושיבו בית-דין של שבעים לדון את זכריה בן ברוך²². אמנם, מלבד השאלה שכבר נגענו בה: מספר שבעים או שבעים-ואחד, יש מקום לעיין, אם לא היו אלא שבעים חברים, בין להלכה ובין למעשה, או שמא היו חברים „סמוכים“ למעלה מכן, רצוני לומר — שהיו אנשים רבים משבעים, שזכאים היו לישיב בסנהדרין, אלא שהחבר הפועל הורכב שבעים. לבעיה זו, ייתכן שנחזור להלן. ועוד יש להעיר, שלמרות האופי הקומונאלי-הירושלמי של הסנהדרין, שניתן לה פורמאליית בדורות האחרונים, יש להעלות ממקורותינו, שחברים הרבה באו מן הערים שביהודה, בחינת נציגים של הישובים.

כיצד היו מתמנים חברי הסנהדרין-הגדולה ומי היה ממנה אותם? כלום היו מתמנים על-ידי הכהן-הגדול — השליט (בזמן שאין מלך) והמשמש ראש בסנהדרין, או שמא על-ידי הסנהדרין עצמה בדרך של קואופטאציה? לשאלה זו אין להשיב תשובה מכרעת. מכל-מקום, ממסורת-תנאים משמע לכאורה, שהסנהדרין עצמה היתה ממנה, כלומר מצרפת — את חבריה החדשים. בעיה זו חשובה מבחינת השתלשלות הבעיה של מינוי „חכמים“ בבית-הדין הגדול מלאחר החרבון, שכן היתה בדורות הללו התעצמות בין הנשיא לבין הסנהדרין בענין הרשות למינוי חכמים. אם היה חבר-הסנהדרין מתמנה בפני הביח, על-ידי הכהן הגדול, הרי יכול הנשיא שבא תחתיו לאחר החרבון לתבוע לעצמו זכות זו, ואם הסנהדרין עצמה היתה ממנה — הזכות בידי בית-הדין.

סמכות הסנהדרין-הגדולה ותפקידיה

(א) מוסד עליון להכרעה בספקות שבענייני הוראת-הלכה ומשפט
דבר זה שנוי במשנה²³ לענין זקן ממרא: אלו ואלו באים לבית-דין הגדול

²¹ א. קמינקא, ציון, תש"ד, עמ' 70—83.

²² שבעים אנשים קבעו בידוע, לפי מסורת התנאים, את הנהגת הקהילה באלכסנדריא. זמן שבעים אנשים משמשים נציגות מושכות בני בתירא (בפני ווארוס, נציבו של אגריפס בקיסרין), מלחמות ביחיו, חיים פי"א.
²³ סנה' פי"א מ"ב.

שבלשכת־הגזית, שמשם תורה יוצאת לכל ישראל וכו'. ובמפורט — בתוספתא²⁴: "א"ר יוסי, בראשונה לא היו מחלוקות בישראל אלא בית־דין של שבעים ואחד שהיו בלשכת־הגזית ושאר בתי־דין של עשרים־ושלושה היו בעיירות של ארץ־ישראל... נצרך אחד מהן הלכה, הולך לבית־דין שבעירו... אם שמעו, אמרו לו, אם לאו הוא ומופלא שבהם באין לבית־דין שבהר הבית... ואם לאו אילו ואילו הולכין לבית־דין הגדול שבלשכת הגזית וכו'. וכבר למדנו דבר זה לימי בית שני מספר יהודית (יא יב—יג), יהודית אומרת להולופרניס, שעם מהסור המים והלחם בעיר בתוליה גמרו אנשי העיר ליטול מקניהם וכל מה שצוה ה' בתורתו שלא לאוכלו מן הקדשים ותרומת־התבואה ומעשרות היין והשמן, אשר שמרום והקדישום לכהנים העומדים בירושלים לפני אלוהינו. וישלחו לירושלים אנשים אשר יביאו להם היתר מן הגירוסיה (γεροσσία). וכן אומר יוספוס²⁵: ואם יהיו השופטים סבורים שאין בידם לחוות דעה בענין שהובא לפניהם, עליהם לשלוח את דין התורה לעיר־הקודש והכהן הגדול והנביא ומועצת־הזקנים (γεροσσία) יתכנסו ויפסקו את פסק־דינם. במקום זה שומעים אנו, שהכהן־הגדול נמנה כאל־ימנט לעצמו בסמכות זו של ההכרעה בספקות שבהוראת־הלכה ודין, ליד הסנהדרין. ברם, למעשה מתכוון יוספוס, שההכרעה גופה היתה באה על־ידי הדיון המשותף בסנהדרין־הגדולה, כמות שהוא כותב: יתכנסו ויפסקו וכו'. אפשר אפוא שלפנינו רק הבלטה עיונית גרידא, של סמכות הכהן־הגדול בלא עדות, ואפשר שיוספוס מייצג כאן מסורת ממשית של הכהונה ליתרון כוחה כלפי חברי־הסנהדרין בהוראה. אלא שבעיה זו כולה לפנינו להלן, בפרשת היחסים שבין הנשיא (רבן גמליאל) לבין בית־הדין בפסק־ההלכה. ולענין הנביא: אף במקומות אחרים אצל תנאים מצינו הצטרפות זו של הנביא לסנהדרין כסמכות לעצמה. ובוודאי אין כאן אלא מסורת לימים ראשונים, שהנבואה נתקיימה בישראל; אבל הלכה־למעשה, כיוון שלא היו נביאים בימי בית שני מ„עת נסתם חזון“, הרי שלא נפגמה סמכותה של הסנהדרין עצמה בתחום הנידון. וכדאי לבסוף להעמיד על כך, שהמסורת התנאית אינה תובעת שיתוף הכהן־הגדול עם הסנהדרין בהכרעת הספקות, וכמות שאף בספר יהודית אין נזכרת אלא הגירוסיה בלבד. לעומת זה מדבר פילון על הכהן־הגדול שבידו מסורה סמכות זו²⁶.

(ב) קביעת הלכה וסילוק המחלוקת

מן המשנה והברייתא בענין זקן ממרא מוכח, שלא רק בספקות בלבד הכריעה הסנהדרין, אלא אף במקום שחלקו בהלכה ובדין, שהרי המשנה מוסיפת: „חזר לעירו ושנה ולימד כדרך שהוא למוד, סטור (ובברייתא: כך לימדתי וכך לימדו חברי וכו'). הורה לעשות חייב (מיתה)“. הרי שהיו עונשין את ה„חכם“ שהורה

²⁴ סנה' ס"ז ה"א, חגי' פ"ב ה"ט; בבלי סנה' פח ב; ירושלמי סנה' פ"א יט ע"ג; ספרי שופטים פי' קנב.

²⁵ קדמוניות ד' ח יד § 218 (תרגום שליט, עמ' 130).

²⁶ על החוקים, ספר ד' § 196.

הלכה שלא כהלכה שנקבעה על-ידי הסנהדרין. ואף מצינו במסורת-תנאים לימי הבית, מעשה שהיה (ואין כאן "זקן ממרא" ממש), שחכם גדול, הוא עקביא בן מהללאל, חלק עם החכמים בארבעה דברים בהלכה, ושלחו לו: עקביא חזור בך וכו'... ונידוהו ומת בנידויו, וסקלו בית-דין את ארונו²⁷. ודאי אירע המעשה בפני הבית, כיוצא בדבר אנו שונים בברייתא²⁸ לימיו של הלל שמפני שחלקו חכמים יחידים בהלכה מהלכות קרבנות, נאלצו להסתלק מן הסנהדרין ו"לגלות לדרום": תניא, יהודה בן דורתאי פירש, הוא דורתאי בנו, והלך וישב לו בדרום וכו'. מכל-מקום אותה תמונה, שמעלה רבי יוסי בברייתא שבתוספתא ובתלמודים: בראשונה לא היו מחלוקות בישראל, אלא בית-דין של שבעים בלשכת-הגזית וכו', נצרך אחד מהם הלכה, הולך לבית-דין שבעירו... אם שמעו אמרו להן ואם לאו — אלו ואלו הולכין לבית-דין-הגדול שבלשכת-הגזית. ולהלן (שלא מפי רבי יוסי, כנראה): משרבו תלמידי שמאי והלל, שלא שימשו רביתן כל צורכן, רבו מחלוקות בישראל, ונעשו שתיתורות^{28a}. ברם, תמונה זו האידיאלית, אינה הולמת את המציאות של ימי הבית.

אמנם, נראה שאותה מסורת על השינוי שחל בימי "תלמידי שמאי והלל", בכיוון עקירתה של ההלכה האחידה, אינה נטולת יסוד. ייתכן, שהורדוס, על-ידי שקיפת בסנהדרין, שמט בהרבה מקרקע-המסורת בהכרעת ההלכה על-ידי המוסד העליון של האומה, מכל-מקום לא היה זה גורם ראשון ומכריע בענין. ההכרעה של הסנהדרין-הגדולה לא באה בעיקר אלא בעניינים שהועלו בפניה הלכה-למעשה, ולא בשאלות של הלכה עיונית. ועוד, לא לעולם ביקשה הסנהדרין להכריע, שתהא "תורה אחת" לכל ישראל; כל-עיקר המציאות הדתית, לרבות תחומה של ההלכה בימי בית שני, לא נתכוונה לאחידות גמורה ולהטלת עול של הכרעה ומשמעת, להוציא מקרים מסויימים, לפי צורכי השעה, שחייבו אחדות של נוהג דתי וציבורי. עובדא זו, צריך שנחווירנה לעצמנו אף מבחינה דלהלן: עיקר-טיבה של הסנהדרין-הגדולה — מבחינת סמכותה ותפקידה — הריהו מוסד שלטוני. ברם, בהלכה ובדת (לרבות במשפט) ניתנה לה רשות וכוח להוראה, במשמעה הפשוט — לימוד התורה. ההתעמקות במקרא ובפירושו ה-דוקדק הס'הם שמעלים "אמיתה של תורה" להלכה ולמעשה. ההלכה עולה אפוא בעולמם של חכמים, ולא דווקא במוסד הציבורי; בבית-המדרש ולא דווקא בבית-הדין. הפרושים, שזכו להשליט את תורתם והלכותיהם באומה — זכו לכך, לפי יוספוס) מפני שהם "המיטיבים לדקדק בפירוש המקרא". המורה (διδάσκαλος) והחכם בתורה (νομικός) והסופר (γραμματεὺς) הם המעלים בעיקר את ההלכה. מכאן, חופש מרובה וריבוי-פנים להלכה, לרבות את המעשה, בימי בית שני. ולא עוד אלא שה"חכם"

²⁷ עדיות פ"ה מ"ו.

²⁸ פסח' ע"ב. להלן קורא אותם רב אשי "פרושים". וברור בעיני ש"פרישות" זו — הסתלקות מן הסנהדרין היא; ולא כפרש"י ותוספות שלא יצטרכו להביא הגיגה ולעלות לירושלים לרגל, שהרי הדרום — מארץ ישראל הוא.

^{28a} ירושלמי סנה' פ"א י"ט ע"ג וההקבלות (לעיל הע' 24).

תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד

אין דווקא מן הדין שינתן לו מעמד רשמי והכרה של מוסד; זכאי אדם שמייחד עצמו לעיון בתורה להעלות את פירושו ולהורות את דעתו. הרקע הכולל בחיי ההלכה (והדת) בימי־הבית הריהו אפוא הלימוד וההוראה בדרך של תופש; ואם הלכה ונתגבשה רשות כוללת של הלכה אחת, הרי בא הדבר בעיקרו על־ידי כיוון התפתחותה של המחשבה הלאומית, שיצרה עולם שלם־אחיד, תוך ריבוי היסודות, שלא ביטלו זה את זה בהתעצמותם.

אמנם, פעמים תבעה המציאות את הריגולאציה וההכרעה, ואף את הפיקוח על „המורים” ו„החכמים”, וקביעת סייגים רשמיים לנושאי־התורה ומורי־ההוראה, דבר שלא נוכל לדון בו בשעה זו, אלא שבלשון קצר יש לומר: שני עולמות פעלו כאן — העיון וההוראה החפשיים, בצד המוסד העליון, המפקח, המכוון והמכריע, המשמש תריס בפני „פריצת גדרה” של האומה ותורתה, בדרך של חורבן גמור.

ג) פיקוח משמעי בחיי־הדת

בתחומים, שמשמעם היה (או יכול להיות) תנועה „מינית” חדשה, או סטייה מן היסודות של המחשבה הדתית וסילוף עולמה — פעמים היתה הסנהדרין מטילה הכרעה וכוחה על שמירת טהרתה ושלמותה של היהדות. דוגמא ממסורת־התנאים לימי החשמונאים האחרונים²⁸⁶: מעשה שאמרו לו לחוני המעגל: התפלל שירדו גשמים; אמר להם: צאו והכניסו תנורי־פסחים בשביל שלא ימקו התפלל ולא ירדו גשמים. מה עשה? עג עוגה ועמד בתוכה ואמר: רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי, שאני כבן־בית לפניך, גשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עז שרתם על בניך. התחילו גשמים מנטפין. אמר: לא כך שאלתי אלא גשמי בורות, שיחין ומערות. התחילו לירד בועף. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקונן, עד שעלו ישראל מירושלם להר הבית מפני הגשמים. אמרו לו: כשם שהתפללת עליהם שירדו, כך התפלל שילכו להם. אמר להם: צאו וראו אם גמחית אבן הטועים. שלח לו שמעון בן שטח: אלמלא חוני אתה גתרני עליך נידוי. אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום, ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה רצונו, ועליך הכתוב אומר: ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך²⁸⁷. המסורת מזכירה את שמו של שמעון בן שטח; אבל ודאי פעל הלה בשם הסנהדרין וכראשה (או אחד מראשיה). הסטייה שבמעשי־חוני כלולה בכך, שנהג „אינטימיות” יתירה לפני המקום, ונטל לעצמו „כוח” מרובה למדי של „בעל־מופת”; ויש כאן מן ההתנגדות של החכמים והסנהדרין ל„חסידים” הקיצוניים, שרבים מהם הטעו את ישראל בתקופת־רומי בפני הבית, והם שקרובים היו ל„גביאי־השקר”, שמזכירם יוספוס, „המתעים את העם”.

דוגמא אחרת בולטת: יוסטינוס, בספר „השיחה עם טריפון”, מעיד, שמירושלים

²⁸⁶ תענית פ"ג מ"ח.

²⁸⁷ משלי כג כה.

היו שולחים החכמים, כלומר — הסנהדרין, שליחים לגולה, להילחם בנצרות (שבין היהודים). ודבר זה אנו למידיים ממעשי השליחים (כח כא) לימי פולוס: פולוס בא לרומי ומסיף בין יהודי העיר, ויאמרו אליו: לא נתנו לנו אגרת מארץ יהודה על-אודותיך ולא בא הנה אחד מן האחים אשר הגיד או דבר עליך רעה³⁰. וביותר שם (ט' ב'): וישאל מאתו (מן הכהן-הגדול) מכתבים לדמשק אל בתי-הכנסיות למען כל אשר ימצא בדרך ההיא, אנשים או נשים, יביאם אסורים ירושלימה. אמנם, נזכר כאן הכהן-הגדול לבדו ולהלן (יד וכ"א) הכהנים הגדולים, מכל מקום עלינו להניח כבשאר מקומות שפעלה גם הסנהדרין. אלא שהפרושים, שהיוו יסוד מרובה, בעל השפעה מכרעת בסנהדרין, דרכם היתה בכלל שלא לכפות כפייה יתירה. שכך אנו קוראים במעשי השליחים, במשפט השליחים בפני הסנהדרין (ה' ל"ד—ל"ט): ויקם בסנהדרין אחד מן הפרושים, גמליאל (הזקן) שמו, הוא מורה-תורה מכובד בעיני כל העם, ויצו להוציא את השליחים החוצה לזמן מועט, ויאמר אליהם: אנשי ישראל, השמרו לכם מפני האנשים האלה במה שתעשו להם... דעתה אני אומר לכם, חדלו לכם מן האנשים האלה והניחו להם, כי העצה והפעולה הזאת, אם מאת אדם היא — תופר, ואם מאת אלוהים היא, לא תוכלו להפר אותה, פן תימצאו נלחמים באלוהים — וישמעו אליו וכו'.

התערבותה הנמרצת של הסנהדרין במעשים בעלי-תוצאות חמורות לגופה של היהדות, הרינו מוצאים בסופה של תקופת הפרסים — הפעם כנגד משפחת הכהונה-הגדולה. בקדמוניות³¹ קראנו על מנשה אחי ידוע הכהן-הגדול, שנשא את בתו של סנבלט פחת שומרון, הכותי. חקני ירושלים התמרמרו על אחי ידוע הכהן-הגדול שנשא נכרית (כותית?) וקמו עליו בזרוע. הואיל תכרו את גשואי-הנשים הגכריות לשעבר (בימי עזרא ונחמיה)... ופקדו על מנשה להיפרד מאשתו או להימנע מלקרב אל המזבח. והכהן-הגדול נתחבר עם העם בזעמו וכו'³².

ד) מוסד מחוקק בדת ובמשפט

הסנהדרין הגדולה מוסמכת היתה לתקן "תקנות" ולגזור "גזירות", בתורת הלכות קבועות. אף-על-פי שדרך כלל, מייחסת המסורת התקנות לנשיאי-הסנהדרין: שמעון בן שטח, הלל הזקן, רבן גמליאל הזקן ועוד, הרי מכל-מקום היו התקנות נעשות ומתקיימות על-ידי הסנהדרין ונשיאה, כשם שמלאחר החורבן מתבררים הנשיא וביחודינו במשותף תקנות וגזירות, הנידונות כחובה גמורה על כל ישראל. הלכות חדשות הללו נדונות כטפלות לדין-תורה, ובדברים שנעשים לצורכי-שעה; ברם, למעשה יש כאן הרחבת עולמו של החוק. ובכן, הסנהדרין, שבידה מסורה סמכות זו, עושה תפקיד של מעין מוסד מחוקק.

³⁰ התקשרותה של הארץ, באמצעות הסנהדרין, עם הגולה בתחום חייה-הדת הציבוריים, מוצאת ביטוי גם בחשמונאים ב' א י: העם אשר בירושלים וביהודה והגירוסיה ויהודה המכבי לאריסטובלוס... וליהודים אשר במצרים... על קבלת הג החנוכה.

³¹ יא ז ב, § 302.

³² שם ח ב, § 306.

(ה) קידוש חדשים ועיבור שנים
 כמה מסורות של תנאים, שאין לפקפק באמיתותן, מעידות לדורות האחרונים שבפני הבית, שפעולה זו, החשובה ביותר לחייהדת והציבור (שכן יש כאן קביעת מועדות) והמשמשת אחד הבריחים העיקריים, המחברים את תפוצות-הגולה אל המרכז שבארץ-ישראל, מסורה היתה בידי בית-הדין הגדול בירושלים. ואף-על-פי שגם כאן מצינו את הנשיא נזכר, פעמים יחידים, מכל-מקום ברור, שביסודה היתה סמכות זו נתונה לידי הסנהדרין; ולמעשה בית-הדין הגדול והנשיא במשותף ממונים היו על כך. אמנם, כמות שגראה להלן, היתה כאן התעצמות בין הנשיא לבין הסנהדרין על הריבונות בתחום זה.

(ו) פיקוח על עבודת המקדש והכהונה
 בכמה תחומים מעבודת-מקדש מצינו במסורת-תנאים עדות לכך, שהסנהדרין היתה משמשת מוסד פעיל, מפקח ומכריע, כלומר — שכמה רשויות מן המקדש הוכנסו לעולם-סמכותו של בית-הדין-הגדול. כאן לא נזכיר אלא את המשנה ביומא (פ"א מ"ה): „מסרו לו זקנים מזקני בית-דין... אמרו לו: אישי כהן גדול, אנו שלוחי בית-דין ואתה שלוחנו ושליח בית-דין, משביעין אנו עליך במי ששיכן שמו בבית הזה, שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך“. יש כאן פיקוח מצד הסנהדרין — שרובה פרושית — שעבודת יוסי-הכפורים תיעשה על דעתה, ולא על דעת הכהונה הצדוקית („מכניס ואחר-כך מקטיר“ — „מקטיר ואחר-כך מכניס“). ואף את העדות שבמסכת מידות (פ"ה מ"ד) נזכיר: „לשכת-הגזית, שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה, וכהן שנמצא בו פסול, לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו“.

דוגמא ממשית לימים האחרונים שבפני הבית לסמכותה של הסנהדרין בעולמם של המקדש והכהונה מצינו ביוספוס: הלויים המשוררים ביקשו את אגריפס (השני) „להושיב סנהדרין, שירשה להם ללבוש בגדי-לבן ככהנים. אגריפס עשה כן והרשה בהסכמת הסנהדרין, שילבשו המשוררים לבנים“³⁹ ויוספוס מסיים: כל זה התנגד לחוקי-האבות, שהעבירה עליהם גררה בהכרח עונשין (מרמו לחורבן הבית). וודאי משמש כאן יוספוס פה לכהנים שסירבו להעניק ללויים הזכויות שביקשו. ואילו הסנהדרין (ואין כל טעם לפרש כשירר שזוהי מועצה של כהנים), כלומר הפרושים מן העם תמכה בלויים.

(ז) דיני-נפשות
 במקומות הרבה קובעת ההלכה, שדיני-נפשות נידונים בסנהדראות הקטנות שבפרובינציה. מכל-מקום מצינו במסורת-הכמים אותה הנחה יסודית, שהסמכות לדון דיני-נפשות נובעת ממציא-אותה של הסנהדרין-הגדולה בירושלים. וכבר השתדלתי — ודומני אף עלתה בידי — להוכיח, לפחות למן ימי החשמונאים ואילך, שלמעשה לא דנו דיני-נפשות אלא בבית-דין הגדול, ושהסנהדראות שבערי-הארץ, לא היו מוסמכות לדון. בניגוד לימי בית-ראשון, נתרכזה הסמכות בתחום המשפט

הפלילי העליון בידה של ירושלים, בהתאם לכיוון של צאנזאליזציה, שאפשר להבחין בימי בית שני, אף בתחומים האחרים.³⁴

(ח) סמכות מדינית עליונה — כנציגה של האומה כלפי פנים וכלפי השלטון היהודי.³⁵

דבר זה מוצא ביטוי עיקרי בשני תחומים דלהלן:

(1) הסנהדרין מוסמכת לענייני מלחמה ושלוה, שאינם נחתכים אלא בהסכמתה.³⁶ אין מוציאים למלחמת-הרשות (= התקפה), אלא על-פי בית-דין של שבעים-ואחד, וכן להלן.³⁷ ומוציא ("המלך") למלחמת-הרשות על-פי בית-דין של שבעים ואחד, הלכה זו, דומה, מתאמתת ממה שקרינו בתשמונאים ב' (יג יג): אנטיוכוס ארפטור עולה עם ליסיאס על יהודה. יהודה המכבי נועץ עם הזקנים (προσβύτεροι) לתקוף את האויב לפני שיתפרץ ליהודה וכבוש את העיר, וכן הוחלט לעשות. כאן מעין מלחמת-התקפה — לשם התגוננות, — ולפיכך מתייעץ המצביא עם זקני-הסנהדרין, שהוא זקוק מן הדין להסכמתם. כיוצא בדבר קוראים אנו בחשמונאים א' (יב לה): יונתן מכנס את זקני-העם ונועץ עמם על בגין מבצרים ביהודה, ועל הגבהת חומות ירושלים ועל הקמת גדר בין האקרא — שבידי היוונים והמתיוונים — ובין העיר, כדי לבודד את אנשי-המצודה ולמונעם מלהיכנס לירושלים. מקור זה מלמדנו, שאף העניינות הצבאיים, פעולות-הגנה בכללם, נתונים היו לזיקתה של הסנהדרין-הגדולה.

(2) סמכות במינורי השלטון העליון: ואין מעמידין לא מלך ולא כהן-גדול אלא בסנהדרין של שבעים ואחד.³⁸ אמנם ייתכן, שלפנינו כאן תיאוריה מדינית בלבד.

(ט) סמכות של נציגות מדינית כלפי חוץ — המושל הנכרי ועמים אחרים

לראשונה מופיעה לעינינו הסנהדרין בוודאות גמורה בתעודה רשמית-מדינית של המדינה השלטת ביהודה, באגרתו של אנטיוכוס השלישי, שבה הוא מבטיח את האוטונומיה ליהודים בארץ-ישראל ופוטר מן המסים, את הגירוסיה ואת הכהנים וכו'.³⁹ ברם מכמה וכמה תעודות שמימי החשמונאים אנו למידים, שהסנהדרין שימשה נציגות מדינית-לאומית של העם בפני השלטונות והעמים הנכרים: (1) חשמונאים א' ז ג: לקראת ניקנור יוצאים הכהנים וזקני-העם לנהל עמו משא-ומתן. (2) שם יא כג: יונתן הולך למלך לתכלית מדינית, בלויית צירים מוקני-ישראל ומן הכהנים. (3) שם יג לו: דמטריוס המלך כותב באגרת מדינית: לשמעון הכהן הגדול... ולזקנים (προσβυτέροις) ולעם היהודים. (4) שם יב ז: יונתן שולח אגרת

³⁴ ראה אלון, לחקר ההלכה של פילון (ב), תרביץ, ש"ה, עמ' 241 ואילך.

³⁵ קרוב מאוד, שהמטבעות של החשמונאים, המכילים בכתבותיהם כהן-גדול פלוני וחבר-

היהודים — מתכוונים לסנהדרין ולא לעם היהודים.

³⁶ משנת סנהדרין פ"א מ"ה.

³⁷ פ"ב מ"ד.

³⁸ תוס' סנהדרין פ"ג ה"ד.

³⁹ קדמוניות יב ג ג 142.

מדינית לאספרטה בדבר כריתת-ברית ופותח בה: יונתן כהן גדול... והגירוסיה של העם וכו'. (5) שם יד כ: האספרטים כותבים לשמעון כהן גדול ולזקנים ולכהנים ולשאר עם היהודים. (6) חשמונאים ב' ד מד: שלושה חברים מן הגירוסיה הולכים לאנטיוכיא להתנצל בפני המלך על מרידת-העם כנגד ליסימכוס, אחיו של מינילאוס. (7) חשמונאים ג' א ח: שליחים מן הגירוסיה ומן הזקנים יוצאים לברך את תלמי (פילופטר) ולהגיש לו תשורה בשם העם על נצחונם. (8) חשמונאים ב' יא כז: אנטיוכוס אפיפנוס כותב מכתב לגירוסיה של היהודים ולשאר היהודים, שבו הוא חוזר בתשובה, מבטל את גזרותיו ומבטיח להתייחד (ליגאנדה!).

והוא הדין לימי הרומאים, אלא שאין אנו יכולים להוסיף דברים בפרשה זו. הסנהדרין הגדולה כללה אפוא סמכויות הרבה, ואף-על-פי שלפחות לגבי מקצת מהן היתה היאבקות והתנגדות הלכה-למעשה, וספק עד היכן הפעילה הסנהדרין במציאות את כחה באלו התחומים, מכל-מקום רבה היתה השפעתה בחיי-האומה. ולפיכך נשתדלה האומה מלאחר החורבן להחיות במידת-האפשר מוסד זה, שהיווה את חוט-השדרה של החיים הציבוריים ביהדות בימי הבית ולהשעין עליו את תקומתה לעתיד.

המרכז הלאומי ביבנה של רבן גמליאל

סקרנו בדרך קצרה את היקף סמכויותיה ותחומי פעולותיה של הסנהדרין הגדולה בירושלים בימי בית שני, בתורת אינסטאנציה מרכזית ועליונה של ארץ-ישראל היהודית. מעתה עלינו להבחין במעמדה ומעשיה של הסנהדרין ביבנה על-מנת לעמוד על השינויים לרעה, שחלו עם חורבנה של ירושלים, ובמאמציה ובמאמצי הנשיא רבן גמליאל העומד בראשה, לקומם את האומה ולארגנה מחדש, לאחד תקופת-הביניים, שנמשכה לערך ימי דור אחד — ימי שלטון הדינאסטיה הפלאבית, בה נתערעה עמידתו של העם היושב בארץ-ישראל, וניטלו הימנו — בתוקף המלכות — זכויות היסוד של הנהגה עצמית.

אותה סמכות מדינית-שלטונית שהיתה לה לסנהדרין בפני הבית, אף בימי שלטונם של הנציבים הרומיים, שעשה לה לכה נידונה ארץ-ישראל כפרובינציה כבושה ומשועבדת ולמעשה נהנתה מאוטונומיה מוגבלת, סמכות פוליטית-הנהלתית זו ניטלה ממנה לחלוטין עם חורבן הבית. שריפת ירושלים, לאחר כיבושה בידי טיטוס, שנעשתה במתכוון ובשיטתיות, סימלה את חורבנה של המדינה היהודית. שכן מושחתת היתה האוטונומיה המדינית-טריטוריאלית של יהודה על מעמדה של ירושלים כיסודה ההנהלתי-המדיני של ארץ-ישראל היהודית. מכאן ואילך נתעלמה ארץ-יהודה — מבחינה משפטית-מדינית — כמציאות יהודית-לאומית.

אותה התארגנות — מופרת או נסבלת — של היהדות בארץ-ישראל בימיו של רבן גמליאל, לא יכלה להתקיים אלא במסגרת של אוטונומיה מסוימת חברתית-לאומית, וכזאת נשארה אף להבא, עד שנתקפחה בהרבה עם חדלון הנשיאות, בתחילת המאה החמישית. אחת העובדות המשקפות מציאות זו, היא שמעולם לא היה מושבו ומעמדו של המרכז: הנשיא והסנהדרין, כרוכים בדווקא במקום מסויים, במעמדן

של הערים, שבהן שכן הלה; יבנה, אושא, צפורי, בית-שערים וטבריא — כיחידות טריטוריאליות-הנהלתיות לא היו מרכזים כלל-ועיקר ולא נשתכן בהן המרכז אלא בדרך עראי, כביכול; הרי שהמרכז אינו קשור לחלוטין במקום מסויים (לא „המקום“ גורם, כירושלים לפני חורבנה).

אלא שכאן צריכים אנו לדון קצרות באחד העניינות מתחום פרשה זו, כדי לאמת אותה הנחה (שלמעשה פשוטה היא, ואינה צריכה בירור). יש חוקרים הסבורים, שהנשיא היה אחראי בפני המלכות להעלאת המסים של הישוב בארץ-ישראל, ושהוא ממונה ומיופה-כוח להגבות מסים אלו בדרכים משלו.¹ ואילו היתה סברא זו מאומתת, הרי שהיינו רשאים לראות בחובה-זכות זו של הנשיא — מעמד מדיני-משפטי, שניתן לו למרכז בתחום חשוב של האדמיניסטרציה בארץ-ישראל היהודית, מעין אוטונומיה הנהלתית בשיעור מרובה. אלא ששיטה זו אין לה יסוד, ויש לדחותה; אין מקום לפקפק בכך, שכל ימי שלטון רומי מלאחר החורבן ואילך היו המסים, המוטלים על היהודים, ניגבים במישרין על-ידי המלכות (או על-ידי „ערים“ המאורגנות באורח יווני), ולא היה לו לנשיא שום תפקיד בהעלאת המסים של הישוב (ואף אם הקהילות, כל אחת לעצמה, נשתתפו בגבייתם²).

המשפט הפלילי

(א) דיני נפשות

מסורת-התנאים רואה את הסמכות לדון דיני-נפשות: מיתות בית-דין, נתונה עקרונית לידיה של הסנהדרין-הגדולה. אמנם, לפי ההלכה דנים למעשה דיני-נפשות בתי-דינים של עשרים ושלושה היושבים בערי הארץ (כנראה בערי הראשה של הפלכים); ברם, כוחם של אלו נובע כביכול מן ההרשאה הנתונה להם מן הסנהדרין-הגדולה. השקפה זו מוצאת ביטוי במקומות הרבה בתורתם של תנאים ואמוראים. ושמא משמשת עדות לכך אף ההלכה שבמשנת סנהדרין (פ"א מ"י): אין עושין סנהדראות לשבטים (סנהדראות קטנות, בניגוד ל„סנהדרין של כל ישראל“ בירושלים), אלא על-פי בית-דין של שבעים-ואחד; שהרי למסורת-התנאים, בית-דין של עשרים ושלושה ממונה ביחוד לדיני-נפשות. אלא, שלדעתי לפחות, לא דנו הלכה-למעשה דיני-נפשות בפני הבית, אלא בבית-דין הגדול שבירושלים בלבד; הרי שאף מעשית - - ולא רק עיונית-עקרונית — דיני-נפשות מסורים לסנהדרין-הגדולה. והנה דבר זה שנוי במחלוקת אצל החוקרים, אם עד לחורבן, בימי שלטונם של הפרוקורטורים הרומיים ביהודה (משנת 6 ואילך, להוציא אגריפס א', 41—44), היתה רשאית הסנהדרין לדון דיני-נפשות. יש סבורים, שלא ניתנה לה באותם הימים אלא הזכות לחבוש ולחקור את הנאשמים גרידא, והשיפוט והחיוב בדין נתון היה בידי הנציב בלבד. יש סבורים, שזכאית היתה אף לדון, אלא שפסק-הדין צריך

¹ Zucker: Studien zur jüd. Selbstverwaltung, p. 15

² ראה אלון, האסטרטגים בערי ארץ-ישראל בתקופה הרומית, תרביץ, תש"ג: עמוד

תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד

היה אישורו של הנציב. ויש אומרים אף לאישור לא היו צריכין. רמז לאותה שיטה, השוללת מן הסנהדרין את זכות השיפוט בדיני־נפשות עד שלא חרב הבית, אתה מוצא במסורת־תנאים, המעידה: קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני־נפשות מישראל³. כיוצא בכך אנו שומעים מפי רבי ישמעאל ברבי יוסי, שהעיד בשם אביו: ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בתנות⁴; ורבי יצחק בר אבדימי מפרש: לומר, שלא דנו דיני קנסות, ורב נחמן בר יצחק מגיה (לאחר תמיהת הגמרא: דיני קנסות ס"ד ז): דיני נפשות, ברם, נראה גם על יסוד מסורת אחרת של העדות הנ"ל, שלא דנו דיני נפשות, מכל מקום נראה, שהסנהדרין בירושלים דנה דיני־נפשות — לפחות למעשה, אם גם לא משפטית־רשמית, — כל הימים עד לחורבן.

ברם, מלאחר החורבן וודאי ניטלו דיני־נפשות מישראל לכל הימים. דבר זה בעצם אינו צריך להיאמר; מימי ראשוני הקיסרים הלכה וניטלה זכות דיני־הנפשות במלכות רומי אף מן ה"ערים" (ה־*πόλεις*) האוטונומיות וכל־שכן מן הערים הכפופות; מעידים על כך אבות הכנסיה הנוצרית, למן המאה הב' ואילך במקומות הרבה. אלא שאף מקורות התנאים (ואמוראים) מלמדים כן. בברייתא (סנהדרין נב ב): ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם (דברים ז ט); בזמן שיש כהן (עובד עבודה) יש משפט, בזמן שאין כהן אין משפט⁵. ובמכילתא דרבי שמעון בר יוחאי⁶: ומנין שאין ממיתין אלא בפני הבית? תלמוד לומר "מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כא יד); הא אם יש מזבח, אתה ממית, ואם לאו, אין אתה ממית. ובברייתא דרבי חייא⁷: מיום שחרב בית־המקדש, אף־על־פי שבטלו ארבע מיתות וכר⁸; מדרשי־ההלכה הנ"ל תולים ביטול דיני־הנפשות בטעמים שבהלכה. ברם, וודאי עיקר הגורם לכך היו התנאים התיצוניים, כלומר — גזירת המלכות. מכל־מקום קרוב להנחה, שאף ההלכה עצמה צמצמה את סמכות המשפט היהודי, עם נטילת יסודה המדיני של היהדות לאתר חורבן ירושלים והמקדש. אלא שעדיין צריכין אנו לעיין בפרשה זו. אוריגינס⁹ מעיד, כעד־ראיה, שבימינו נוהג היה הנשיא לדון עבריינים למיתה. הלה מושיב בצנעא בתי־דינים שדנים לפי התורה דיני־נפשות, ואין הדבר נעשה בפרהסיא גמורה, ואף לא בהסתר ובהעדר ידיעתו של הקיסר¹⁰. בביאור עובדא זו נעמוד על שתי דעות חלוקות קיצוניות

³ ירושלמי סנה' פ"א יח ע"א, פ"ז כד ע"ב.

⁴ בבלי ע"ז ח ב.

⁵ והשווה מדרש תנאים, עמ' 102.

⁶ הוספן, עמ' 126, לשמ' כא יד.

⁷ כתובות ל ע"א.

⁸ מסורות הללו, ואחרות כיוצא בהן חלוקות הן על זו שהזכרנו — המקדמת נטילת דיני־

נפשות לפני החורבן.

⁹ מוצאו מאלכסנדריא של מצרים וישב בתחילת מאה ג' בארץ־ישראל, בקיסרין, מקום

שבא בקשרים הרבה עם היהודים וחכמיהם ואף עם בית־הנשיא.

¹⁰ שבא בקשרים הרבה עם היהודים וחכמיהם ואף עם בית־הנשיא. Respons. ad Africanum § 14; P.C. 11, 81 ss

משיב בענין ספר־שושנה; הציטאט אצל שירר 11, 248, הערה 28.

זנבחוץ אותן. יעקב מאן¹¹ סובר, שעדותו זו של אוריגינס בטלה, שטעה הלה בשמיעתו, שהרי דברי חכמים מעידים שבטלו דיני־נפשות מלאחר החורבן. למעשה לא דנו את העבריינים אלא למלקויות, ברם היו מכריזים עליהם שהם חייבי־מיתה מן הדין (שאינן לבצעו ושתחתיו באות המכות). כברא זו יש לדהותה לחלוטין, מעולם לא שמענו על נוהג של הכרזה בבית־דין על „חייב מיתה“, כשלא דנו אלא בעונשי מכות בלבד¹². לעומת זה סובר ז'וסטר¹³ שמכאן עדות לכך, שכל הימים מלאחר החורבן סבלה רומי את השיפוט בדיני־נפשות בארץ־ישראל היהודית בתחום העבירות שבדת. הרי שלפי שיטתו אף בימינו אלו קיים היה נוהג זה בארץ. אלא שסברתו זו של ז'וסטר דחוייה היא ללא ספק. אוריגינס, המדבר בדרך כוללת על מעמדם ומעשיהם הנ"ל של הנשיאים שבימיו, מכליל וודאי פרטים ועושה אותם כלל, הן מצד הענין והן מצד הזמן, והן מצד טיבו של השיפוט בדיני־נפשות. נראה, שדנים היו דיני־נפשות רק בעבירות חמורות בלבד, שראו בהן סכנת־רבים וסכנת האומה. ואף אין לייחס חירות זו, שהמלכות העניקה לישראל de facto ומתוך שתיקה, לכל הדורות; דומה, שכך נהגו בימי הדינאסטיה הסיבירית (193—235), שעה שמעמדם המדיני של היהודים בארץ־ישראל היה משובח ביותר (כך מעיד הירונימוס). ולענין טיבו של שיפוט זה — וודאי אין לראותו כהמשך של מעמד קבוע וחוקי־נורמאלי (מן הימים שבפני הבית). אין כאן אלא „מעשה בית־דין“ אכסטראורדינארי, לצורך־השעה, אמצעי דיסציפלינארי לתקנת־הציבור, שההלכה הורתה לו היתר. דבר זה למדנו מעדותו של רבי אליעזר בן יעקב: שמעתי שבית־דין מכין ועונשין שלא מן התורה... שהשעה צריכה לכך¹⁴. אין לנו אפוא להניח, שנהגו לדון דיני־נפשות בתקופתנו בדרך כל־שהיא.

(ב) המלקויות

אפטוביצר במאמרו „מלקות ומכת מרדות בתשובות הגאונים“¹⁵ מעתיק הלכות של גאונים בענין המלקויות מלאחר החורבן. ודעות הלוקות יש כאן. מהם הסבורים, שעונש־המכות הנורמאלי (ש„מן התורה“) קיים אף לאחר החורבן, בין בארץ ובין בחוץ־לארץ; ויש סבורים, שאין המכות אלא בארץ־ישראל שיש בה „סמוכין“; ויש אומרים: „המלקויות תחת מיתה הן עומדות“, ולפיכך בטלו לאחר החורבן אף בארץ, ואין נוהגות אלא „מכות־מרדות“ („מדרבנן“) בלבד. דומה בעיני שאותה מחלוקת של גאונים בענין המלקויות לאחר חורבן הבית — שנוייה היא, בדרך עקיפין, במשנתנו¹⁶: „מכות בשלושה; משום רבי ישמעאל אמרו: בעשרים

¹¹ סקירה היסטורית על דיני־נפשות בזמן הזה, הצופה לחכמת ישראל, כרך י, תרפ"ו.

עמ' 201.

¹² ראה S. Katz. Die Strafe im talmudischen Recht, 1936, p. 73.

¹³ והשווה אפטוביצר, M.G.W.J., 1916, עמ' 430.

¹⁴ Les Juifs dans l'empire romain, II, p. 151—152.

¹⁵ סנהדרין מ"ז א; ירושלמי תגיגה פ"ב ע"א ע"א.

¹⁶ המשפט העברי, כרך ה', תרצ"ו, עמ' 33—104.

¹⁷ סנהדרין פ"א מ"ב.

ושלושה". שלרבי ישמעאל בטל עונש זה עם החורבן, שהרי בתידין של עשרים ושלושה לא נתקיימו מכאן ואילך, ולחכמים לא בטל (המשנה מדברת בעונש המכות הנורמאלי).

ברם, ייתכן שמחלוקת התנאים הנ"ל כרוכה אף בעמדתה של המלכות כלפי העונש הנידון; שמא לא הכיר השלטון בזכותם זו של היהודים בארץ. (להלן נראה התערבותם של השלטונות בדורות מאוחרים למניעת העונש הזה). והנה דומה, שהעובדות הרבות, המוכיחות את השימוש בעונש המלקויות בתקופת תנאים ואמוראים, אינן מדברות אלא במכת-מרדות (להוציא את העונש היסודי של המכות שמן התורה, שחל על העבירות השנויות במסכת מכות פ"ג. הפרש מעשי בין המלקויות ומכות-המרדות: המלקויות ארבעים חסר אחת; מכת-מרדות אין לה קצבה; אמנם יש סברה אצל גאונים שמכות-מרדות — י"ג הן; המלקויות שמן התורה חלות, לפי הלכה של תנאים, על עבירות מסוימות, ומכות-מרדות — בלא סייג, בין על איסורים מדרבנן, בין על עבירות שונות שנעשו ובין כאמצעי-כפייה לאלץ אדם לעשות מעשים שהדין והדת והציבור מטילים עליו). והואיל וכן הרי המלקויות בתקופתנו אינן למעשה אלא עונש דיסציפלינארי, מעין אותם עונשין אחרים שמן המין הזה (כגון הנידוי), שנדון בהם להלן.

מה היתה עמדת השלטון לגבי השימוש בעונש זה (הכלול בתחום המשפט הפלילי)? מוטב שנדבר בכך להלן, לאחר שנסקור את פרשת מוסדות המשפט האזרחי בזיקה לסנהדרין-הגדולה.

ג) המשפט האזרחי

לשעבר עמדנו על כך, שאין אנו מוצאים עדויות לקיומם ופעילותם של בתי-דינים של ישראל בתחום דיני-הממונות (להוציא ענייני-דת) בימיו של רבן יוחנן בן זכאי. עובדא זו, קשרנו באותה הנחה קרובה, שבתקופה הראשונה לאחר החורבן שללה המלכות כל מעמד של ארגון חברתי-עצמי מכלל האומה בארץ-ישראל. היהודים שנידונו *dediticii* הפסידו את זכויותיהם החברתיות, ובתוכן — זכות השיפוט הלאומי. בימיו של רבן גמליאל הרינו רואים מציאותו של שיפוט יהודי במלוא היקפו — רבן גמליאל עצמו וכמה מתברי הסנהדרין שלו פועלים כדיינים הלכה-למעשה: רבי טרפון, רבי ישמעאל, רבי עקיבא ואחרים. תקופה זו אף מהווה אחת התקופות הגדולות בהתפתחותו העיונית של המשפט העברי.

מציאות זו של תחיית המשפט ומוסדות-השיפוט קובעת אחד הגילויים העיקריים של תקומת האומה בארצה לאחר החורבן; והדעת נותנת שעלתה תחילה מתוך מאמצי העם והנהגתו לכונן את חיי העצמיים על אף הקשיים והמעצורים שנובעים ממעמדה המדיני הירוד של האומה. אלא שהיאבקות זו אף גררה לבסוף הסכמתה של המלכות להכיר — להלכה ולמעשה — באוטונומיה משפטית זו של היהדות בארץ-ישראל. כבר עמדנו על המסורת התנאית של שליחים שנשתלחו על-ידי המלכות לבדוק אצל רבן גמליאל את "תורת ישראל"; המעיין באותה מסורת רואה, שהכתוב מדבר במשפט היהודי: בתחומם של דיני-ממונות. (שמא ראוי לציין, שבתקופה זו, כבדורות המאוחרים, מימיהם של אמוראים ראשונים, היו אף נכרים בארץ-ישראל,

שהיה להם דין-ודברים עם היהודים, באים להיזקק לפני בית-דין עברי — דיינים-תנאים; פעמים היו אלו פוסקים דין לפי דיני ישראל ופעמים לפי דיני „אומות העולם“¹⁷).

בבב, עף שאנו צאנז לדין באר גונו של השיפוט הלאומי בארץ ובזיקתו למרכז, עלינו לעמוד תחילה על מעמדו שלו, לאחר הכרתו של השלטון בעיקר קיומו לגבי האדמיניסטרציה הרומית.

שתי הגבלות יסודיות צימצמו את האוטונומיה המשפטית-האזרחית: א) מציאותו של שיפוט אזרחי רומאי — ושיפוט פלילי לא כל שכן. הנציב בארץ-ישראל, נידון מטעם המלכות, כבשאר כל הפרובינציות, כנושא הכוח השיפוטי העליון, בין במשפט הפלילי ובין במשפט האזרחי, כשם ששימש מושל-אזרחי עליון ומפקד עליון צבאי. הנציב שימש הלכה-למעשה שופט בארץ-ממשלתו, את שידוע לנו מן הפרובינציות האחרות מלמד, שהיה הלה נוהג לסייר בתחומי-מדינתו ולדון, במועדים קבועים בשנה, דיני-ממונות בערים הגדולות. לידו פעל חבר-אנשים שהיוה מעין מועצה משפטית שלו, והם הקרואים: Assessores Consilarii, או ביוונית *παράεδροι*¹⁸. הללו היו בעלי השכלה משפטית-מקצועית, ולמעשה הכריעו הם בהנהלת הדיון. הנציב היה זכאי למסור את כוח שיפוטו — מעין שליחות — לקציני-הצבא ולפקידים ואף לאזרחים. והנה משאנו שואלים על המצב בארץ-ישראל בתחום זה, הרי מלבד שיקול-הדעת, הנותן להניח אף כאן אותם סדרים שנהגו בפרובינציות האחרות, ראיות ממש מן המקורות יש לנו לכך. תחילה אנו גורסים בירושלמי¹⁹ (אמנם למאה השלישית): כך היה רבי יונתן עושה, כשהיה רואה אדם גדול (תקיף, מן השלטונות) נכנס לעירו, היה שולח לו מתנת-כבוד (בממון או בשוה כסף), שאמר: שאם ידון הלה דין של יתום או דין של אלמנה, ימצא ר' יונתן פנים לפייסו, לפשוטו של עניו, מדבר התלמוד בדין ממש, בתחום המשפט, ולא בענייני החיובים לגבי המלכות, כגון מסים. המסורת דילן, המשקפת יפה — ככמה מסורות אחרות — את שחיתותה של האדמיניסטרציה הרומית בפרובינציות (נטילת שוחד²⁰), מלמדתנו על עצם קיומו של שיפוט רומאי בארץ-ישראל מטעם הנציבות, שדנה, כנראה, אף מיזמתה שלה, ולא דווקא לבקשת בעלי-דינים.

אלא שאף לתקופתנו אנו, הרינו מוצאים מסורת תלמודית, המוכיחה לכאורה עובדה זו²⁰: אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי [כ"י א"פ נוסף: והוה לה דינא בהדי דרבן גמליאל] הוה ההוא פילוסופא בשיבבותיה, דהוה שקיל שמא דלא מקבל שוחדא (כ"י א"פ: דדאין ולא מקבל שוחדא). בעו

¹⁷ ספרי דברים פי' ט"ז, הוצ' פינקלשטיין, עמ' 267; מכילתא דרשב"י עמוד 155, בבא קמא ק"ג א', אמנם, נכרים הללו היו באים מדעתם ולרצונם. השוה לאנטוכיה — מאה ד' כריסטוסטומוס: נוצרים — שני בעלי הדין — באים לבית-דין של ישראל. (נגד היהודים, דרשה א', P.G. כרך 47 עמ' 847-8).

¹⁸ במסורת-תנאים — ספרי דברים, פי' כ"ז: סנקתדרוס *συγκαάθεδρος*.

¹⁹ שבת פ"א ג' ע"ג וע"ד ועבודה זרה פ"ב מא ע"ד. הענין ניתן בזה בעברית.

²⁰ בבלי שבת קטז א-ב.

תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד

לאחוכי ביה, אעיילא ליה שרגא דדהבא ואזול לקמיה, אמרה ליה: בעינא דנפלגו לי בנכסי דבי נשא. אמר להו: פלוגו. אמר ליה ("ר"ג"): כתיב לן — במקום ברא ברתא לא תירות. אמר ליה: מן יומא דגליתון מארעכון איתנטילת אורייתא דמשה ואתיהיבת עזן גליון (בדפוסים שלפנינו הגיהו, מפני הצנזורה: אורייתא אחריית), וכתיב ביה: ברא וברתא כחדא ירתון. למחר הדר עייל ליה איהו ("רבן גמליאל") חמרא לובא. אמר להו: שפילית לסיפיה דעון-גליון (לפנינו, מפני הצנזורה: דספרא) וכתיב ביה: אנא לא למיפחת מן אורייתא דמשה אתיתי אלא (לפנינו: ולא) לאוסופי על אורייתא דמשה אתיתי. וכתיב ביה: במקום ברא ברתא לא תירות. אמרה ליה: נהור נהורין כשרגא. א"ל רבן גמליאל: אתא חמרא ובטש לשרגא. המסורת דילן — של אגדה היא, ואין לקבלה על כל פרטיה. מכל-מקום נמצאו למידים, שידעה המסורת קיומו של שיפוט נכרי; ונראה שאינו כאן אלא זה של הנציב. "פילוסופוס" דילן אינו אלא בעל השכלה, וודאי משפטית, ושמה היה מן היועצים המשפטיים של הנציב, שהורשה לדון, אף-על-פי שנוצרי היה, או נטה לנצרות, ואגב למדנו, שביקשו שופטי-הרשות לדון יהודים לפי דיני ישראל, דבר שמוכת אף ממקורות אחרים, מהם — המועתקים להלן. מציאותו של שיפוט רומי בארץ-ישראל בתקופת שלנו, מוכחת לכאורה אף מן המקום שלהלן²¹: רבי טרפון אומר, כל מקום שאתה מוצא אגוריאנות של גוים אף-על-פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם²². וכן מעידה לכאורה על כך המשנה בגיטין (פ"ט מ"ח): "גט מעושה בישראל כשר, ובגוים פסול; ובגוים חובטין אותו ואומרים לו: עשה מה שישראל אומר לך ובשר. ובדומה לכך בתוספתא (יבמות פי"ב הי"ג): "חליצה המעושית בבית-דין של ישראל כשירה, ובבית-דין של גוים פסולה, בגוים חובטין אותו ואומרים לו: עשה מה שרבי פלוני אמר לך". ואגב למדנו מכאן שהיו הגוים — השלטונות הרומיים — פעמים מבצעים וכופים יהודים לקיים פסק-דינם של שופטים מישראל שניתן לפי המשפט העברי. אלא שבמסורות אלו האחרונות — ייתכן, שלא נתכוונו אלא לבתי-הדינים של ה"ערים" היווניות של ארץ-ישראל, שאף להן ניתנה זכות שיפוט אזרחי, וזכות-שימוש באמצעי-כפייה מסויימים. מכל-מקום שמא קרוב יותר לראות כאן רשויות-השיפוט של השלטון הרומי. נוהג זה, של מציאות שתי רשויות מקבילות, קיים היה בתקופתנו אף בשאר הפרובינציות שבמזרח ב"ערים" היווניות, ולפיכך מצינו סופרים יוונים,

* = אימא שלום, אשתו של רבי אליעזר, אתותו של רבן גמליאל היתה. [והיה לה דין עם רבן גמליאל]. היה אותו פילוסוף בשכנותו, שיצא לו שם שאינו מקבל שוחד. ביקשו לשחק בו. הכניסה לו מגורה של זהב והלכו לפניו. אמרה לו: רצוני שיחלקו לי בנכסי בית אבא. אמר להם: הלוקו. אמר לו ("ר"ג"): כתוב לנו — במקום בן לא תירש בת. אמר לו: מיום שגליתם מארצכם ניטלה תורת משה וניתן עון-גליון וכתוב בו: בן ובת יירשו כאחת. למחר חזר והכניס לו הוא ("ר"ג") חמור לובי. א"ל: ירדתי לסופו של עון-גליון וכתוב בו: אני לא לפחות מתורת משה באתי, אלא להוסיף על תורת משה באתי. וכתוב בו: במקום בן לא תירש בת. אמרה לו: האר מאורך כמגורה. א"ל ר"ג: בא חמור ובעט במגורה.

²¹ בבלי גטין פ"ב.²² הלכה מעין זו מצויה אף במסורות אחרות של תנאים.

אישי ציבור, התובעים מן האזרחים היוונים שלא להיזקק לשיפוטו של הנציב, אלא לבתי-הדינים של הערים, הדנים לפי המשפט היווני-המזרחי (בדומה לתנאים ואמוראים הרבה, המזהירים את ישראל אף הם כנ"ל וכמות שראינו). אלא שבחודאי פעמים הרבה היתה תחרות בין הרשויות, וקרוב להניח, שלעתים היתה האדמיניסטרציה מגבירה בכפייה ובדרכים אחרות את ידו של השיפוט הרומי, לרעת השיפוט העברי. הנציב זכאי היה, מדין מלכות, ליטול לעצמו כל דין שירצה²³. הגבלה שניה — פיקוחו של השלטון וביקורתו על השיפוט היהודי. מכמה מקומות מן המסורת התלמודית למדנו (אמנם לדורות מאוחרים — מאה ג'), שהיה השלטון מפקח ומתערב בשיפוט היהודי, בין בתחום העונשין (משפט פלילי, במידה שנשתייר ברשותה של האומה) ובין בדיני-ממונות — דרך כלל, כנראה, בהתערבותם של החיים בדין, או של אחרים שבאו והודיעו או קבלו לשלטונות על מעשי-בית-דין של ישראל. אעתיק מקור אחד — לגבי העונשין, ואחד, בקצרה, לגבי דיני-ממונות. בירושלמי (מגילה פ"ג עד ע"א): רבי חייא, רבי יסי, רבי אימי דנין לתמר (כנראה למלקות, על עבירת-הזנות). אזלת וקרבת עליהון לאנטיפוטה דקיסרין. שלחון וכתבון לרבי אבהו (שישב באותה עיר והיה נכנס ויוצא ל"בית הקיסר"); שלח רבי אבהו, וכתב להון: כבר פייסנו (במתן שוחד) לשלושה ליטורין (ἑταίρους ביוונית, סניגורים)... אבל תמר תמרורית בתמרוריה היא עומדת וביקשנו למתקה, ולשוא צרף צורף.

רחוק מלהניח, שרבי חייא ורבי אמי ורבי יסי, שהיו בימיהם את "בית-הדין הגדול" שבטבריא, ענשו את האשה הנ"ל בניגוד לרשות המלכות; אלא שהרשות המפקחת נתערבה וביטלה למעשה במקרים הרבה את זכות האוטונומיה המשפטית של ישראל, המופרת עקרונית. ובכך, הפרש בין ההלכה והמציאות, שגרם וודאי לקיפוחה הממשי של ההנהגה העצמית היהודית בתחום המשפט והחברה. ולגבי דיני-הממונות בבבלי (בבא בתרא נ"ח א"ב'): רבי בנאה פסק דין בדיני-ממונות, "אזלו (אלו שיצאו חייבים בדינם), אכלו קורצא בי מלכא, אמרו: איכא חד גברא ביהודאי דקא מפיק ממונא מאנשי בלא סהדי ובלא מידי, אתיוה וחבשוה וכו'". כאן קבלו על "אי-ההגינות" של הדין ושל נוהגו שלא כחוק (העברי?) וכיושר, כביכול.

דיני קנסות

על תחומם של משפטי-העונשין והמשפט האזרחי מצויים דיני-הקנסות. בשם זה מציינים המקורות אותם תשלומי-ממון, שהדין מחייב את הנאשם בתורת-עונש על מעשים של עבריינות. הרי שבין מבחינת טיבם של מעשים אלו ובין מבחינת התשלומין עצמם, דיני-הקנסות בתחום המשפט הפלילי הם עומדים. ההלכה מבחינה יסודית בין דיני-ממונות (המשפט האזרחי המובהק) לבין דיני-הקנסות

²³ מומסאן, Römische Staatsrecht, III, עמ' 749.

* ...דנו את תמר הלכה וקבלה עליהם לפרוקונסול של קיסרין. שלחו וכתבו.
 ** הלכו הלשינו בבית המלך, אמרו: יש אדם אחד ביהודים שהוא מוציא ממון מבני אדם בלא עדים ובלא כלום. הביאוהו וחבשוהו.

לענין סמכותם של בתי־הדינים והשופטים; שדיני־קנסות אין יכולים להידון אלא על־ידי דיינים מומחים. היינו — סמוכים מטעם הסנהדרין והנשיא, ולפיכך אין דנים דיני־קנסות בחוץ־לארץ. אלא שאף לגבי עמדת השלטונות הרומיים, יש להבחין בין שני סוגי המשפטים הללו. ולפיכך יש לנו לשאול, אם בתקופתנו זו, היה בכוחם של בתי־הדינים היהודיים בארץ־ישראל לדון דיני־קנסות. בשאר ה„ערים“ (האוטונומיות למעשה) בפרובינציות האחרות, למידים אנו לתקופתנו, שהיו זכאיות לקבוע קנסות עד לשיעור מסויים (של מאכסימום בתשלומין). השאלה עולה לפנינו במשהו, אף על־ידי אותה מסורת שבבבלי (ע"ז ח ב), בפי רבי יצחק בר אבדימי, עד שלא הוגהה על־ידי רב נחמן בר יצחק: ארבעים שנה עד שלא חרב הבית בטלו דיני קנסות בישראל, לומר לך שנשתמרה בזכרון העובדא, שצמצמה המלכות (בסמוך לחורבן) את זכות־השיפוט של ישראל והעמידה אותו על המשפט האזרחי גרידא. ברם, נראה שאף דיני־קנסות נידונו על־ידי ישראל בימים הללו. ראייה לכך יש למצוא במה ששנינו במשנה (ב"ק פ"ח מ"ו) על רבי עקיבא, שהטיל על אדם אחד שבייש אשה (פרע ראשה) לשלם לה ארבע מאות זוז דמי־בושת. ודמי־הבושת הקצובים נידונים כקנסות²⁴.

בתי־המשפט והמרכז

מבנה השיפוט היהודי בארץ־ישראל בתקופת רבן גמליאל, בעיית ארגונו של השיפוט היהודי בארץ־ישראל מלאחר החורבן ומבנה בתי־הדינים וזיקתם לסנהדרין ולנשיא — הריהי מן החמורות ביותר בתולדות ישראל. השאלה דילן: כוחו של המרכז בתחום השיפוט ובתי־הדינים, דבר שבמקום זה אנו דנים בעיקר בו, — אינה קשה מבחינת הזיקה העיונית־המשפטית, כלומר: מצד סמכותה של הסנהדרין בתורת מוסד תחיקתי ובית־דין עליון להכרעות בהלכה המשפטית; כבשאר תחומי־ההלכה, כך אף במשפט. נידון בית־דין הגדול שביבנה בדומה לסנהדרין שבירושלים, כאינסטאנציה מחוקקת ומכרעת (בספיקות), כמות שנראה להלן. עיקר החומר של הבעיה הוא: עד להיכן היה פיקוחה המעשי והממשי של הסנהדרין מתפשט ופועל בשיפוט הארצי ועד להיכן היתה בידו יזמת־היסוד והמינוי של הדיינים ובתי־הדינים בערי־הארץ. מקורותינו בפרשה זו כלי־כך מקוטעים, מפורזים ומפוקפקים הם (בפירושים), עד שחכם אחד²⁵ עמד להכריז שכלל לא היו בארץ־ישראל היהודית למן החורבן ואילך, עד למאה ה', בתי־דינים קבועים ומאורגנים, אלא דיינים יחידים בלבד, שדנו ארעית, בלא קבע.

כדי לעיין סכימאטית בבעיה זו, עלינו לחזור ולנסות ולבדוק מה היתה זיקתם של בתי הדינים שבערי ארץ־ישראל לסנהדרין שבירושלים בפני הבית. כבר הזכרנו את המשנה בסנהדרין (פ"א מ"ה): „אין עושין סנהדראות לשבטים אלא על־פי בית־דין של ע"א". הקמת בתי־דינים של עשרים־ושלושה בערים לא באה אפוא אלא כאישורה של הסנהדרין בירושלים. מן הברייתא שלהלן יש להסיק בדומה לכך לכל

²⁴ השווה אבות דרבי נתן פ"ג ה"ד.

²⁵ חיות, R.E.J. שנת 1899, חוברת מס' 39, עמ' 39—52.

בתי־הדינים שבערים. בתוספתא שנינו: אמר רבי יוסי... ומשם („מבית־דין שבלשכת־הגזית“) שולחין ובודקין כל מי שהוא חכם וכר ורות הבריות נוחה הימנו עושין אותו דיין בעירו וכר²⁶. ודומה לכך בנוסח הברייתא שבבבלי: משם כותבין ושולחין בכל מקומות, כל מי שהוא חכם ושפל ברך... יהא דיין בעירו²⁷. ברם, בירושלמי הנוסח: ומשם היו שולחים בכל עירות שבארץ־ישראל כל מי שהיו מוצאין אותו חכם... היו מושיבים אותו בבית־דין שבהר־הבית וכר²⁸. ואף ידענו שיוספוס (שפעל מטעם הסנהדרין?) מינה בתי־דינים של ז' בישובי הגליל. (אבל שמא „שעת חירות“ שאני?). ידיעות הללו מוכיחות לכאורה: א) שהמרכז היה מאשר או ממנה את בתי־הדינים בערים, ב) שהדיינים היו מבני־עירם. אלא שקרוב לוודאי, שליד הלכה — או נהג זה — הרי לפחות למעשה היו בתי־הדינים בערים ברשות ההנהגות העירוניות המקומיות, והדיינים כלולים בהרכב חבר־ההנהגה. דבר זה נשתלשל ובא מדורות ראשונים שהשיפוט היה ברשות העדה והדיינים — „זקני־העיר“. יש כאן אפוא מעין התעצמות שבין השיפוט המקומי והשיפוט המרכזי; ונראה שנפתחה בימי הבית השני דרך של פשרה כל־שהיא.

לאחר החורבן מתעלמים כביכול מן העין בתי־הדינים של הרשויות המקומיות; וצריך להניח לכאורה, שחזר המרכז וקיבל את השלטון הגמור על בתי־הדינים שבארץ. ברם, למעשה לא מצינו במקורותינו לימיהם של תנאים עדינות לכך, שהיו בתי־הדינים בערים מתמנים ומתפקחים על־ידי הסנהדרין והנשיא במישרין; המסורת המפורשת הראשונה על מינוי דיין (שעושה אף שאר התפקידים הרוחניים הציבוריים) בעיר על־ידי הנשיא, עולה מימיו של רבי (מינויו של לוי בן סיסי בסימוניא)²⁹. אלא שאף כאן אין לפנינו כי אם המלצה לבקשת אנשי המקום. ולא עוד אלא שמקורות הרבה עשויים לכאורה להעיד על השיפוט — בימיהם של תנאים, — שהיה בכלל ארעי, לא־קבוע ולא מאורגן. ועד כדי כך בולט רושם זה העולה ממקורותינו, שחכם גדול³⁰ בא לכלל מסקנא שבין חורבן הבית ובין המאה הששית לא נתקיימו בתי־דינים קבועים בארץ־ישראל כל־עיקר.

העובדות הגורמות להשקפה מוטעית זו, הרי הן תחילה — את שהמשנה מלמדתנו (סנהדרין פ"ג מ"א): „דיני־מונות בשלושה — זה בורר לו אחד וכר“, ללמדנו לכאורה, שדינים נחתכים על־פי בוררים — שלא בבית־דין קבוע — לרצונם של בעלי־דינים. כיוצא בזה מצינו במסורת־תנאים עדות לטיבו ה„חפשי“ הזה של השיפוט בהלכה, המדברת בכוחם של בעלי־דינים להיות תובעים — במהלך הדין — תוספת דיינים. כך, בספרי דברים³¹: איכה אשא לבדי טרחכם — מלמד שהיו טרחנים, היה אחד מהם רואה שנוצח חברו בדין, אומר: „יש לי ראיות להביא, למחר

²⁶ חגיגה פ"ב ה"ט (צוקרמנדל 235) = סנה' פ"ז ה"א (425).

²⁷ סנה' פ"ב ב.

²⁸ סנה' פ"א י"ט רע"ג (ועי' חגי' פ"ב ע"ז ע"ד).

²⁹ ירוש' יבמות פ"ב י"ג ע"א ובמקבילות במדרשיה.

³⁰ חיות, R.E.J. שנת 1899 ש"ס.

³¹ פיס' י"ב (סינקלדסיין, עמ' 19—20).

אני דן, מוסיף אני עליכם דיינים, וכן בתוספתא: לעולם מוסיפין הדיינים עד שיגמר הדין.³²

ולמעלה מזה, אתה למד לטיבו הארעי והפרטי של השיפוט בימיהם של תנאים מן המסורת, המתירה לו לדיין להסתלק מן הדין לאחר שהתחיל בו. כך שנינו בתוספתא³³: רבי יהודה בן לקיש היה אומר: שנים שבאו אצל אחד לדין³⁴, אחד חזק ואחד רך, עד שלא שמע את דבריהם או מששמע את דבריהם ואינו יודע להיכן הדין נוטה, רשאי שיאמר להם: איני נזקק לכם וכו'. ומכל־מקום, מסקנא זו על פרטיותו של השיפוט — אינה מאומתת. לאחר העיון אנו באים לכלל הכרה, שנתקיימו לאחר החורבן מוסדות־שיפוט שונים, מהם קבועים ומהם ארעיים ופרטיים, זה בצד זה. אותם מקורות שהזכרנו וכיוצא בהם אינם מלמדים אלא על שיפוט אחד או שניים של בתי־דינים ואינם יוצאים ללמד על־כך, שלא היו אלא הארעיים בלבד.

ובכן, ראשונה אנו למידים על בתי־דינים של בוררים, — שלושה, שמתמנים על־ידי בעלי־דינים, והם הדיינים, שלא הוסמכו לדין על־ידי כל מוסד ציבורי שהוא ואין להם ידיעות מקצועיות בדין. ובשניה מוכת, שהיו „דיינים“, כלומר — חכמים יודעי־משפט, שאף הם לא הוקבעו לדין, אלא היו באים אליהם, ורשות היתה בידם שלא לישב בדין: הרי שאף אלו בחינת „בוררים“ הן ולא ממונים על־ידי הציבור להיות בית־דין קבוע שדן כדרכו ומחובתו (ייתכן שבתוכם היו אף בעלי־סמיכה, אלא שלא נקבעו למקום מסויים לדון). והנה סובר גולק³⁵ (על יסוד אותה עובדא, שהתנאים, המדברים ראשונים בבוררות־שלושה, הרי הם מתלמידי רבי עקיבא), שמוסד שיפוט זה, שהוא פרטי וארעי, תחילת ברייתו לאחר מלחמת בר־כוכבא, בימים שגזרה המלכות על בתי־הדינים הקבועים של ישראל (שדנים דיני־תורה), ונאנסו יהודי ארץ־ישראל להידיין, במידה שלא נזקקו לדין־השלטון, בפני בוררים שדנום לאו דווקא במשפט־התורה.

ברם, אף־על־פי שקרוב להניח, שמלאחר גזירות המלכות על המשפט העברי ב„שלפי השמד“ עם מפלת ביתר, נתרווה ונתפשט השיפוט הארעי של בוררים, מכל־מקום כמעט מובטח הוא, שמצוי היה שיפוט זה — לפחות בדמות ה„בורר היחיד“, בעל־תורה ובעל־יושר, אף בימיו של רבן גמליאל. שהרי מצינו עדות לכך לימים שלפני הבית, שכן אנו קוראים בבשורת לוקס (פי"ב יג—יד): „ויאמר אליו אחד מן העם: רבי, אמור־נא לאחי כי יחלוק עמי את הנחלה. ויאמר אליו: בן־אדם, מי שמני עליכם דיין או מחלק?“ (אף החכמים, מהם ברחו מלדון, כשם שאחרים ראו מצוה גדולה להתעסק בדינים של ישראל³⁶). אלא שליד שיפוט פרטי וארעי זה נתקיימו מוסדות־משפט קבועים ומוסמכים של הציבור, שהיו כופים את בעלי־הדינים להידיין

³² סנהדרין פ"ו ה"ד (צוק' 424).

³³ סנהדרין פ"א ה"ג, בבלי ג' ב, ירוש' פ"א יח ע"ב.

³⁴ בבלי כ"י: לפניך לדין, ירוש': אל הדין.

³⁵ יסודי המשפט העברי, כרך ד', עמ' 30—31.

³⁶ ירוש' סנהדרין פ"א יח ע"א.

ולקיים את פסק-הדין. ואם אנו צריכין ראייה לכך, דיינו בברייתא שבספרי³⁶: „לא תכירו פנים במשפט — זה הממונה להושיב דיינים, שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דין, איש פלוני גיבור אושיבנו דין... איש פלוני היליניסטוק אושיבנו דין, נמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכאי“. ולהלן שנינו³⁷: „שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך... ושפטו את העם — בעל-כורחם“ — כופין את הנידונין להידון. וכיוצא בזה אחר-כך³⁸: „כי יהיה ריב בין אנשים וניגשו אל המשפט... ושפטום — בעל-כורחם“³⁹. מוסדות-שיפוט אלו הקבועים, הציבוריים, משני מינים הם: א) „בתי-דינין של הדיוטות“, שחבריהם אינם חכמים-סמוכים, אלא שנתמנו לדין על-ידי הציבור, כלומר — על-ידי הרשות המקומית⁴⁰. הללו קרויים „ג' בני הכנסת“⁴¹. בתי-דינים אלו קשורים בהנהגה העירונית, והם משמשים המשך לאותה מציאות שלפני החורבן (ושבימי בית שני) ושל „משפט-העדה“, יש ו„דיינים“ אלו נבחרו מבין התקיפים ובעלי-הזרוע שבערים, ושיפוטם לא היה על דעת החכמים ועל דעת התורה. ודבר זה אנו למידים, לסופה של מאה ב' ולימים שלאחר-כך, מכמה מקורות, שמהן נעתיק שניים שלהלן, העשויים להוכיח את גופו של דבר — שמצויים היו בתי-דינים של הערים, שלא נזקקו לחכמים ולא לסנהדרין. בבבלי שבת (קלט א)⁴² שנינו: תניא רבי יוסי בן אלישע אומר: אם ראית דור שצרות רבות באות עליו, צא ובדוק בדייני ישראל, שאין פורענות באה לעולם אלא בשביל דייני ישראל שנאמר: שמערנא ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשה, בונה ציון בדמים וירושלם בעולה, ראשיה בשוחד ישפוטו... (מיכה ג ט—יא)... ואין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו על ישראל עד שיכלו שופטים ושוטרים מישראל... אמר רבי מלאי משום רבי אלעזר ברבי שמעון: מאי דכתיב, שבר ה' מטה רשעים שבט מושלים' (ישע' יד ה) ? שבר ה' מטה-רשעים — אילו הדיינים שנעשו מקל לחזניהם, שבט-מושלים — אלו תלמידי-חכמים שבמשפחות הדיינים.

„שופטים“ אלו ודאי אינם מעולמם של חכמים, ורשעתם נשענת על כוח חברתי, שמחוץ לפיקוחה של הסנהדרין. והנה משער ביכלר⁴² על יסוד מה „שבמידה שמוכיחים המקורות התלמודיים, הרי דרך כלל היו הדיינים — חכמי תורה“, שמקורות אלו מדברים בימים שלאחר מלחמת ברי-כוכבא. ודיינים אלו — הם שנתמנו מטעם הרשות. ברם, אף מקורות מאוחרים לתקופה זו, מן המאה השלישית, מלמדים עיקרה של ההופעה הנידונית (אם גם בשינוי דמות). לדעתי

³⁶ דברים פ"י יז, הוצאת פינקלשטיין, 27—28.

³⁷ שופטים פ"י קמד, 198.

³⁸ כי תצא פ"י רס"ו, 302.

³⁹ והשווה משנת גיטין פ"ט מ"ח: גט מעושה בישראל כשר ובגוים פסול. ובגוים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך כשר.

⁴⁰ אני סוטה כאן מדרך הסברתו של מוסד זה על-ידי גולאק, שם עמ' 38—39.

⁴¹ תוספתא סנהדרין פ"א ח"ב ובמקבילות: אמנם — לענין בכור בעל טום, שלהתירו

יכול רק חכם שנסמך. ^{41a} לפי נוסח כ"י ואה"ת.

⁴² Der galiläische 'Am-ha-'Arez עמ' 188—190.

ברור, שאין אנו עסוקים כאן, אלא בשיפוט המקומי, שכרוך היה בהנהגת העיר; ולפי שבמקרים הרבה, היו פרנסי הרבים מבעלי הנכסים ואנשי הזרוע, לפיכך אף הדיינים, שהיו מהם או שנתמנו על ידם, פעמים „בעלי אגרופים“, היו ואנשי חמס ומעוותים את הדין.

הדעת נותנת שבמידת האפשר נתכוונו החכמים — והסנהדרין שבראשם — להפקיע את המשפט מן ה„הדיוטות“ הללו ולייחדו בעולמם של חכמי תורה. ואכן, מצינו כמה מקורות בהלכה המעידים על כך, ובתוכם ההלכה האומרת, ש„אין שונן דיני ממונות לעם הארץ“⁴³ וכיוצא בה. מכל מקום נשתיירה מציאות זו, אף על פי שבהמשך הימים גברה ידו של מרכז ההנהגה הלאומי הרוחני, והמשפט נשתקע והלך ברשותו של הלה.

אחד הגורמים המכריעים בהמשך קיומו של השיפוט ה„אזרחי“ של ההנהגה המקומית — „משפט בני הכנסת“ ו„ההדיוטות“, אלו ה„דיינים הרשעים“ — הוא: הגורם הכלכלי. בידוע, שמן הדין — וכן הלכה למעשה — נאסר עליו על הדיין ליטול שכר. והרי כשם שפעמים היתה ההנהגה העירונית בכללה מסורה לידיהם של האמידים מפני שלא ניתן שכר לשימוש הרבים, כן אף הדין נקלע, כאחד השימושים הציבוריים, לידם של בעלי הנכסים. לפיכך נאלצו אף החכמים ל„הורות היתר“, כביכול, לברור שופטים מן בעלי הממון, שיכולים לשמש את הציבור בלא נטילת שכר ובלא הפסד פרנסתם.

ביטוי להתלבטות זו בתקופתנו אנו, דומה שיש למצוא במסורת דלהלן⁴⁴: „ושפטו את העם בכל עת“ — רבי יהושע אומר: בני אדם שהם בטילים ממלאכתם יהו דנין את העם בכל עת. רבי אלעזר המודעי אומר: בני אדם שהם בטילים ממלאכתם ועוסקים בתורה יהו דנין את העם בכל עת. ועוד שגזנו שם⁴⁵: ואתה תחזה מכל העם... אנשי חיל — אלו עשירים בעלי ממון... שונאי בצע — אלו ששונאים לקבל ממון בדין, דברי רבי יהושע; רבי אלעזר המודעי אומר: אנשי חיל אלו בעלי הבטחה... שונאי בצע — אלו ששונאים ממון עצמם, ואם ממון עצמם שונאין, קל וחומר ממון אחרים. קרוב לראות במחלוקת זו וזיתור מצד רבי יהושע בן חנניה לגבי חכמת התורה של הדיין שאין לתבוע אותה הימנו, ובלבד שיהא נפנה לשימוש הרבים. נמצא שהוא מקיים את ה„הדיוטות“ ו„עמי הארץ“ להיות שופטים בבתי הדינים שבערים. ורבי אלעזר המודעי תובע שלא להכיר אלא בחכמי תורה בלבד.

גורם זה לקיומו של שיפוט מקומי אזרחי, הגורם הכלכלי, יכול היה להסתלק או להתערער על ידי התקנת שכר או פרנסה לשופט (או: לפרנס הרבים) — דבר שאף הוא עצמו כרוך בתנאים הכלכליים (ובתנאים אחרים). ואכן, להלן נראה, שבימי רבן גמליאל הותקנו מעשים, שמכוונים היו להפקיע את הדיין מן התלות במצבו החמרי, על ידי הבטחת קיומו בידי הציבור, מעשים שמתבססים

⁴³ מכילתא דרשב"י, עמ' 117 (לפסוק „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם“, שמ' כא א).

⁴⁴ מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דעמלק יתרו, פרשה ב' (הורוביץ רבין, עמ' 199).

⁴⁵ שם, עמ' 198.

והולכים בהמשך הדורות ומכשירים לבסוף מידה מרובה של ריבונות הסנהדרין והחכמים בשיפוט ובהנהגת הרבים בכללה. אלא שאין צריך לומר, שאף מסורת עצמאותה של העיר וקיום שיפוט מקומי, פעלה בדרך המשכת מציאותם של בתי דינים עירוניים, שלא נתייסדו ולא נתפקחו — לפחות לעתים — בידי הסנהדרין והנשיא; והיאבקות לא נתעלמה לחלוטין אף לאחר מכן.

בתי דינים של מומחים סמוכים

בסופה של תקופת התנאים עולה בבהירות טיבו של ה"ממונה" — ה"סמוך"⁴⁶, המקבל יפוי כוח מטעם המרכז, הנשיא והסנהדרין להיות דיין (ומורה-הוראה בהלכה) בעל סמכות גמורה. דיין מוסמך זה הוא ה"מומחה", או ה"מומחה לרבים", או ה"מומחה לבית דין", או ה"מומחה מפי בית דין". עיקר ייחודו של זה לעומת השופטים מן הסוגים הראשונים הוא, שדן דיני-קנסות, — עובדא המבלטת ביותר את סמכותו הציבורית (הוא פועל כאן כבעל-תוקף לענוש מטעם הציבור). בהמשך הימים נתגבשה ההלכה (עוד בימיהם של תנאים⁴⁷), המכשירה את המומחה לדון דיני-ממונות ביחיד, ואף-על-פי שאף בימי האחרונים בארץ-ישראל היו חכמים שנמנעו מלדון יחידים, ובדרך שהורה רבי ישמעאל ברבי יוסי באבות פ"ד מ"ח: אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד⁴⁸.

ועוד זכות יתירה ניתנה לו, שאין המומחה משלם למי שהפסיד בדין מטעותו של הדיין (אף עובדא זו מעלה את יפוי-כוחו הציבורי של המומחה). וודאי היה המינוי-הסמיכות מצוי בימיו של רבן גמליאל דיבנה, כלומר — אותו מוסד, הקובע מעין עיקר ויסוד בסדרי השיפוט הלאומי ושבא מכוחו של המרכז ומסייע ביותר לייצובו, איחודו והבטחת-קיומו של המשפט האוטונומי, כבר נתייסד (או חזר מלאחר התורבן) בראשית ימי החזרת האוטונומיה החברתית העברית בארץ-ישראל ליושנת. ראייה לכך אתה מוצא אף בדבריו של רבי עקיבא לרבי טרפון, שטעה בהוראה וגרם הפסד-ממון: "פטור אתה, שאתה מומחה לבית-דין, וכל המומחה לבית-דין פטור מלשלם"⁴⁹.

ברם, עובדא אחת נותנת ידים להניח, שבדור הסמוך לתורבן נתייסדה כל עצמה של שיטת ה"סמיכה" בצורתה המפורסמת, שבימי תנאים ואמוראים, והיא — שרק מן החורבן ואילך מצינו התואר "רבי" ככינוי של קבע לחכמים, תואר שמציין את

⁴⁶ לעדות הירושלמי, סנהדרין פ"א יט ע"א (תמן קריי למנוייה סמיכותא) היה נוהג בבבל השם "סמיכות" ובארץ-ישראל השם "מינוי".

⁴⁷ סנהדרין ה' רע"א: ואם היה מומחה לרבים דן אפי' יחידי (ועי' ירושלמי, סנה' פ"א יח סע"א).

⁴⁸ גולק, יסודי המשפט העברי ח"ד, עמ' 86, סובר, שבית-דין של דיין יחידי מומחה נתפתח בראשית תקופת האמוראים. ברם, מלבד מה שהזכרנו מדברי תנאים, הרי אף המסורת דלהלן מוכיחה, שכבר בימים הראשונים לאחר חורבן הבית היו שדנו ביחיד, אלא שגיננו אותם (כרבי ישמעאל ברבי יוסי וכמה מן האמוראים). בתוספתא ב"ק פ"ח הי"ד (ב"ק פ' א'): אמר רבי שמעון שזורי מבעלי בתים שבגליל היו בית אבא, מפני מה תרב? מפני שדנו דיני ממונות באחד וכו'.

⁴⁹ משנת בכורות פ"ד מ"ד.

הסמוכים בלבד (הסמיכה מתבטאת במתן תואר זה להכם). וכבר העידו על כך רב שרירא גאון ורב האי גאון, בתשובתם לרבי יעקב בר' נסים⁵⁰ בערוך ערן' אביי: „ואף רבי התחיל מסמוכים מאותה שעה („מתורבן הבית“) רבי צדוק ורבי אליעזר בן יעקב, ופשט הדבר מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי ולהלן”⁵¹, אלא שאין אנו יודעים כיצד נהג הדבר בפני הבית, ולפיכך אין אנו יכולים לומר מה נתחדש בתחום זה לאחר התורבן.

ואולם אופיו זה של ה„מינוי“ כפיו־כוח הניתן להכם־הדיין במישרין מטעם המרכז, שמוכח לדורות האחרונים של תקופת התנאים, עדיין צריכין אנו תלמוד אם קיים היה בדורו של רבן גמליאל. לפי שמסורת אחת אמוראית מעידה לכאורה, שבימינו אלה לא היתה הסמיכה מרוכזת בידי הנשיא והסנהדרין. בירושלמי סנהדרין (פ"א י"ט ע"א) אנו קוראים: אמר רבי בא: בראשונה היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו, כגון רבן יוחנן בן זכאי מינה את רבי ליעזר (= אליעזר) ואת רבי יהושע, ורבי יהושע את רבי עקיבה, ורבי עקיבה את רבי מאיר ואת רבי שמעון... חזרו וחלקו כבוד לבית הזה (= בית הנשיא), אמרו: בית־דין שמינה שלא לדעת הנשיא, אין מינויו מינוי ונשיא שמינה שלא לדעת בית־דין — מינויו מינוי; חזרו והתקינו שלא יהו בית־דין ממנין אלא מדעת הנשיא, ושלא יהא הנשיא ממנה אלא מדעת בית־דין.

מסורת זו (אף־על־פי שמאוחרת היא וזכאים אנו לפקפק בפרטים שבה, וביותר לגבי הימים הראשונים, מכל־מקום אין ידים לערער עליה בכללה) מתכוונת לכאורה ללמדנו, שבראשונה (על־כל־פנים עד לאמצע המאה הב')⁵² לא היתה הסמיכה מסורה בידי המרכז כלל ועיקר. עובדא זו מתאמת לכאורה — מלבד מעדותו של ר' בא על רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא שמינו תלמידיהם — על־ידי הברייתא הידועה⁵³, המעידה על רבי יהודה בן בבא, שסמך חמשה זקנים (רבי מאיר ורבי יהודה וכו'), אלא שמכאן אין להוכיח, לפי שאתה שעה שגזרה המלכות „כל הסומך יהרג“ וכו', וודאי לא נתקיימה הסנהדרין ולא הנשיאות („ימי השמד“ של מלחמת בר־כוכבא). מכל־מקום, אף אילו קיבלנו מסורת זו כצורתה, הרי מצוייה היתה אף בדור זה זיקה־שבעקיפין מצד המרכז בתחום המינויים, הואיל והממנים עצמם מן חכמי בית־דין של יבנה היו. אלא שהעיון במסורת דילן מקרב ביותר אל הדעת את ההנחה, שהחכמים הממנים הנ"ל — רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא, — שהיו מגדולי הסנהדרין ומן המסייעים לנשיא בהנהגת האומה (שכן מלווים אותו במסעיו), לא סמכו למעשה אלא מטעם בית־הדין הגדול, שהרשה אותם לסמוך. דבר זה מוכח מהמשכה של המסורת — „חזרו וחלקו כבוד לבית הזה,

⁵⁰ אגרת רב שרירא גאון, הוצאת לוי, עמ' 125.

⁵¹ אמנם, בבשורות קוראים לו תלמידיו לישו „רבי“, אלא שמשמעות המלה כאן: רב

שלי (שם עם כינוי בגוף ראשון), ולא כינוי קבוע אף שלא בפניו.

⁵² ראה לפרשה זו וכן לענין הנוהג במינויים בימיהם של אמוראים, אלון, נשיאותו של

רבן יוחנן בן זכאי, ספר קלוזנר, עמ' 170 והערות 75 ו־76.

⁵³ בבלי סנה' יג ב—יד א.

אמרו: בית-דין שמינה שלא לדעת הנשיא אין מינויו מינוי" וכו', ללמדנו, שתחילה — כשהיו החכמים ממנים את תלמידיהם, — משמעו של הדבר הוא: בית-דין הוא שמינם, שכל עצמה של המסורת דילן מכוונת להעידנו על השתלשלות היחס וההתעצמות בין הסנהדרין והנשיא לענין הסמיכה. ושם זקוקים היו למעשה אף להסכמת הנשיא. ואכן, למדנו מן המקורות, שרבן גמליאל הוא שמינה חכמים⁵⁴: „ואצוה את שופטיכם... בעת ההיא לאמר — לשעבר הייתם עומדים ברשות עצמיכם עכשיו הרי אתם משועבדים לצבור. מעשה ברבי יוחנן בן נורי ורבי אלעזר בן חסמא, שהושיבן רבן גמליאל בישיבה ולא הרגישו בהם התלמידים; לעת ערב הלכו וישבו אצל התלמידים... נכנס ומצא את רבי יוחנן בן נורי ואת רבי אלעזר בן חסמא שישבו להם אצל התלמידים. אמר להם: רבי יוחנן בן נורי ורבי אלעזר בן חסמא, הודעתם לצבור ש[אין] אתם מבקשים לעשות שררות על הצבור; לשעבר הייתם ברשות עצמיכם, מכאן ואילך הרי אתם עבדים ומשועבדים לצבור". יש חוקרים⁵⁵ המפרשים ענין ה"שררות" של רבי יוחנן בן נורי ורבי אלעזר בן חסמא, שמינם רבן גמליאל להיות משגיחים בישיבה של יבנה. ברם, מלבד מה שאין יסוד לייחס להם משרה מעין זו (מקור שסומכים עליו אינו מוכיח כלום⁵⁶), הרי הלשון „הושב בישיבה", משמעו תדיר: מינוי חכם, העלאת תלמיד לדרגת חבר הסנהדרין. ולפי שכבר בימיו של רבן גמליאל היה ה"חכם" נעשה „פרנס על הציבור" (מוכת לימי התנאים מכמה מקורות), לפיכך הקנתה להם הסמיכה „שררות". ועוד שונים אנו בברייתא המקבילה⁵⁷, שרבי יהושע בן חנניה הוא שביקש מרבן גמליאל לסייע ל"תלמידיו הנ"ל, ולבקשתו זו „נתן" רבן גמליאל „דעתו להושיבם בראש" (אף הלשון „הושב בראש" עניינו: סמיכה); הרי שלמעשה היה הנשיא מבצע את המינויים.

שאלה שניה הנוגעת בענין הנידון על ידינו, זיקת השיפוט של הערים למרכז היא: עד היכן היתה הסמיכה כופפת למעשה את בתי-הדינים שבארץ לסנהדרין ולנשיא? הרי אין פירושו של המינוי אלא: מתן יפוי-כוח לדון. ועדיין אין משמעו: מינוי החכמים כשופטים בערים הלכה-למעשה. ואכן, מלאחר החורבן לא שמענו במפורש על שליחת דיינים מטעם המרכז לקהילות אלא מימות רבי ואילך. ואף זה לא קבע דיין אלא לבקשת בני-העיר, והללו פטרוהו לאחר שלא הוכיח בפניהם את גדולתו בתורה⁵⁸. מכל מקום עלינו להניח, שה"מינוי" גרר למעשה התמנות בתפקיד של שופט באחת הערים. עובדא זו נלמדת במפורש לסוף ימיהם של התנאים: אלא שהיא מוכחת במשהו אף לדורנו, מאותו מעשה של רבי יוחנן בן נורי ואלעזר בן חסמא — שעם הושבתם בישיבה נעשו „משועבדים לציבור". וביותר יש לידע, שהסמיכה לא באה מאליה בתוקף גדולתו של הסמוך בתורה בלבד; הרבה

⁵⁴ ספרי דברים פי' סז, הוצ' פינקלשטיין, עמ' 26.

⁵⁵ באכר, אגדות התנאים (גרמנית), עמ' 368 וצוקר, עמ' 130 ואחרים.

⁵⁶ ראה אלון, השיטה הסוציולוגית בחקר ההלכה, תרביץ שנה י' (תרצ"ט) עמ' 278.

⁵⁷ בבלי תוריות י' א'.

⁵⁸ מעשה לוי בן סיסי בסימונייא, ירושלמי יבמות פי"ב יג ע"א והקבלות במדרשים.

חכמים גדולים לא הוסמכו, והרבה חכמים קטנים מהם הוסמכו לצורך השעה. דרך כלל היו סומכים תכוף למעשה. — כשנצטרך הציבור לכך. הרי שלפחות במקרים הרבה אין המינוי אלא התמנות ממשית לדון ולהורות במקום מסויים. נמצא, שהמרכז שלט במידה רבה בשיפוט הארצי, על-ידי מוסד-הסמיכה שהיה מסור לידינו. אלא שיש להוכיח, שלא יכול אדם להתמנות בעיר אלא בהסכמתם של בני אותה העיר. (ובמקרה שעמד חכם להיסמך לצורך התמנות זו, הרי נמנעו מלסומכו, כשהציבור התנגד לכך).

לצד השיפוט הקומונאלי, קיים היה אפוא השיפוט הנובע מכוחו של המרכז, שהלך והרבה בהמשך הדורות את כוחו והשפעתו. אלא שקרוב לשער כי מלבד על-ידי ה"סמיכה", נתפקחו הערים במישרין על-ידי הנשיא הסנהדרין גם בתחום בתי-הדינים והשופטים. ממקור אחד נמצאנו למידים, שרבן גמליאל העביר "ראשה" של עיר אחת בארץ-ישראל מראשותו, כדרך שלמדנו על הדורות המאוחרים, על הנשיאים שהיו מעבירים על-ידי שלוחיהם את מנהיגי הקהילות וממנים את ראשי הציבור בין בארץ ובין בחוץ לארץ⁵⁹: שופר ראש גדר (צ"ל: גזר⁶⁰) היה ושלח רבן גמליאל והעבירו מראשותו.

אנו מסכמים: אף-על-פי שלא נשתלט המרכז שלטון גמור על השיפוט העברי בארץ-ישראל, הרי עלתה בידו של רבן גמליאל לבסס במידה מרובה את שליטתו ופיקוחו על ערים ולחזק על-ידי כך את המשפט הלאומי עצמו ואת האיחוד הלאומי-החברתי בכלל עמו.

בית-הדין הגדול ביבנה — מוסד עליון להוראת הלכה ולהכרעת הספיקות

אותו תפקיד שמסור היה לידה של הסנהדרין-הגדולה בירושלים, כמות שראינו, טוב נטלו בית-הדין של יבנה. תחילה באה ההלכה ומלמדתנו כך⁶¹: "כי יפלא ממך דבר ובאת (אל הכהנים הלויים) — לרבות בית-דין שביבנה". ועל זה אומד ר' זעירא⁶²: לשאילה. ונתכוון לומר, שאין הלכה זו אלא לענין סמכותה של הסנהדרין ביבנה להכריע בספיקות של הלכה-למעשה, להוציא את דין "זקן ממרא", שהחכם, המורה הוראה כנגד הוראת בית-דין-הגדול, חייב מיתה, שאין הוא נוהג אלא בהוראת הסנהדרין של לשכת-הגזית בלבד. — דבריו מוסברים מאליהם. אלא שבדור מאוחר, מאה ג', מצינו זכר לדין "זקן ממרא" (וודאי לא לעונש ממש אלא להלכה, לציין מידת העבירה של הממרא) לגבי חכם שביקש לדחות תקנה של הנשיא ובית-דינו: רבי יהודה נשיאה ובית-דינו התירו שמן של גויים ורב התנגד לכך, אמר לו שמואל⁶³: "אכול, דלא כן אנא כתיב עלך * זקן ממרא". ואמנם מקורות הרבה מעידים,

⁵⁹ בבלי ראש השנה כב ב, ירושלמי שם פ"א נו ע"ב

⁶⁰ כך בכתב-יד ליידין.

⁶¹ ספרי שופטים פי"ט קנב.

⁶² ירושלמי סנה' פי"א ל ע"א.

⁶³ ירושלמי שבת פ"א ג ע"ד, ע"ז פ"ב מא ע"ד. * שאם לא כן אני כותב עליך.

שבדורו של רבן גמליאל שימשה יבנה בית-דין עליון להוראת-הלכה בשאלות שהובאו לפניו מערי הארץ. הנה כמה דוגמאות: רבי צדוק מוליך שני דברים, בהלכה למעשה, מטבעון שבעמק — ליבנה לשאול בבית דין של רבן גמליאל (תוס' נדה פ"ד ה"ג—ה"ד); בציפורי מורה אחד הלכה בהלכות כלאי-השדה להיתר, ובאים ליבנה ואוסרים להם (תוס' כלאים פ"א ה"ד); וכן מעלים משם לרבן גמליאל שאלת-הלכה מהלכות מילה (תוס' שבת פט"ו ה"ח)⁶⁴, וכן מעלים שאלת הלכה לרבן גמליאל מכפר ערים⁶⁵ (תוס' כלים ב"ק פ"א ה"ב) ומכפר סגנא שבגליל⁶⁶.

ולא לארץ-ישראל בלבד שימשה יבנה של רבן גמליאל מרכז להוראת הלכה ודת; אף הגולה ראתה בה — כבסנהדרין-הגדולה לפני החורבן — מוסד עליון, ובני-הגלויות היו שולחים את שאלותיהם, או באים עמהן ליבנה. בני טראפליס (= טריפוליס של פויניקיה, סוריא) שואלים הלכה מהלכות שבת לרבן גמליאל (תוס' עירובין פ"ט הכ"ה), ובשלושה מקומות שנינו על בני אסיא שהוצרכו להוראה בהלכה ו"עלו עליה שלשה רגלים ליבנה"⁶⁷. ואסיא זו אפשר אסיה הקטנה היא; ברם, נראה, כדעת פרופ' קליין⁶⁸, שהיא עציון-גבר, על ים-סוף, הנקראת, בפי אויסיביוס, *Aisía* (אסיא)⁶⁹. על-כל-פנים מקום הוא בחוף-לארץ. נוהג זה שהיו עולין ליבנה בשלושת הרגלים, אין לקשרו ב"עלייה לרגל", כמות שעושים מן החוקרים; אין כאן אלא אותו נוהג, שרווח בארץ-ישראל בימיהם של תנאים ואמוראים, שהיו חכמי בית-הדין-הגדול מתכנסים במועדות מעריהם למקום בית-הדין; ולא עוד אלא שאף תלמידיו של חכם היו באים במועד מעריהם לעירו של רבם. וכן היה הנוהג מצוי אף בבבל. ולפיכך הנהיגו בתקופת התלמוד להעלות השאלות למועדות, לפי שברגיל לא כל החכמים, ואף לא רובם, ישבו במקום בית-דין-הגדול, אלא היו באים לשם לפרקים.

מידת הפיקוח והשליטה של המרכז. בימי רבן גמליאל על הגולה בתחומה של הלכה ודת, מוכחת ממעשה תודוס איש רומי. בתוספתא⁷⁰ שנינו: אמר רבי יוסי: תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי להיות לוקחין טלאים ועושין אותן מקולסין בלילי פסחים, אמרו לו: אף הוא קרוב להאכיל קדשים בחוץ, מפני שקוראין אותן פסחים. ובירושלמי⁷¹, ודומה לכך בבבלי⁷², שנוי: שלחו חכמים ואמרו לו: אילולא שאת תודוס לא היינו מנדין אותך? זמנו של המעשה מוכח לערך ממה שרבי יוסי בן חלפתא מספר עליו לשעבר,

⁶⁴ אמנם יש נוסחאות: רבן שמעון בן גמליאל, חלוף רווח.

⁶⁵ נחלקו חוקרים בדבר, אם ביהודה היא או בגליל.

⁶⁶ תוס' כלים ב"ק פ"ד ה"ד.

⁶⁷ תוספתא חולין פ"ג ה"י, שם פרה פ"ז ה"ד, שם מקוואות פ"ד ה"ה.

⁶⁸ ספר היובל לפריימן, עמ' 116 ואילך.

⁶⁹ ספר האנומסטיקון לאבסביוס, תרגום ע"צ מלמד, מס' 133 ו'229, וקרוב שאף

⁷⁰ *Ἡστυῶν* *Ἡστυῶν* (בחפירות בית-שערים) הם בני אותו מקום.

⁷¹ יום טוב (= ביצה) פ"ב הט"ו.

⁷² פסחים פ"ז לד ע"א.

⁷³ ברכות יט א.

דהיינו על-כל-פנים לפני מלחמת בר-כוכבא. אלא שאף משיקול-הדעת צריכים אנו לייחסו לדורו של רבן גמליאל. שכן הדעת נותנת שאירע המאורע בימים שסמוכים לשעת המשא-והמתן בין החכמים ביבנה בענין ההלכה, אם מותר לאכול גדיים המקולסים בלילי יום טוב ראשון של פסח. וכבר למדנו מן המשנה⁷³, שחלקו בכך רבן גמליאל וחכמים, שרבן גמליאל התיר וחכמים אסרו (ונראה שדעתו של רבן גמליאל בטלה, ונקבעה הלכה כחכמים). בבבלי נכנס שיבוש בדפוסים⁷⁴: „שלח ליה שמעון בן שטח: אלמלא תודוס אתה, גוזרני עליך נידוי“, ומכאן טעו חכמים לפני לומר, שהיה המעשה בימי שמעון בן שטח. ברם, בנוסחאות עיקריות⁷⁵ ובהקבלות⁷⁶: תניא אמר רבי יוסי: תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים, שלחו לו חכמים: אלמלא תודוס אתה, גוזרנו עליך נידוי, שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ.

הפיקוח מטעם המרכז על ערי הארץ.

מסעותיו של הנשיא ושל חברי הסנהדרין

מקורות הרבה מעידים לנו, שהנשיא רבן גמליאל היה מבקר בערי ארץ-ישראל ומורה שם הלכה במשפט ובדת. אין מקום לפקפק בכך, שתכלית מסעיו אלו היתה לפקח על הישובים בארץ ולקשר אותם בהנהגה המרכזית. כך אנו מוצאים אותו בעכו⁷⁷, באשקלון⁷⁸, בכפר עותנאי⁷⁹, בטבריא⁸⁰. וכן שנינו בתוספתא⁸¹: „א"י יהודה: מעשה בשגבין, ראש בית-הכנסת של אכזיב, שלקח כרם רבעי מן הגוי בסוריא ונתן לו דמיו ובא ושאל את רבן גמליאל שהיה עובר ממקום למקום, ואמר לו: המתן עד שנהיה בהלכה... מכאן שרבן גמליאל דרכו היה להיות „עובר“, כלומר — מבקר בארץ בדרך של קבע — קהילה, קהילה⁸². וביותר כדאי לעמוד על אותן מסורות המעידות על הנשיא והסנהדרין, שכאחד ביקרו (כביכול) בערי הארץ, כלומר — רבן גמליאל וחבורת חכמים הוותיקים שמבית-הדין של יבנה. (1) תוס' דמאי פ"ה הכ"ד: מעשה שנכנסו רבותינו לעיירות של כותים, הביאו לפניהם ירק, קפץ ר' עקיבא ועישרו ודאי, אמר לו רבן גמליאל וכו'. (2) תוס' ברכ' פ"ד הי"ב: מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ביריחו⁸⁴ וכו'.

⁷³ ביצה פ"ב מ"ז.

⁷⁴ באשגרה מן המעשה הסמוך בחוני המעגל ושמעון בן שטח (תענית פ"ג מ"ח).

⁷⁵ כתב יד מינכן ועוד.

⁷⁶ פסחים נג א, ביצה כג א.

⁷⁷ משנת ע"ז פ"ג מ"ד, תוספתא מו"ק פ"ב ה"טו.

⁷⁸ תוספתא מקוואות פ"ו ה"ג.

⁷⁹ משנת גטין פ"א מ"ה.

⁸⁰ משנת עירובין פ"י מ"י, תוספתא שבת פ"ג ה"ב והקבלות. ואין ידים לראות כאן

ישיבת-קבע, שנאלץ, מפני הגזירות, להעביר הסנהדרין לגליל; דוה"ר ח"א, כרך ה' 347-8.

⁸¹ תרומות פ"ב הי"ג.

⁸² ואין הסעם שגרדף מן המלכות, דוה"ר שם, עמ' 348.

⁸⁴ בבבלי לו א: בעלייה ביריחו.

נוהג זה שהיו „כלל החכמים” כביכול, רוצה לומר הסנהדרין הגדולה (וודאי בדמות חברי פוזבריה), מתכנס לאחת הערים שבארץ, מצינו אף לימי בית שני. שכך אנו שונים בתוספתא⁸⁵: מעשה שנכנסו חכמים ל[עלית]⁸⁶ בית גוריו ביריחו ושמעו בתקול אומרת: יש כאן אדם שראוי לרוח הקודש, אלא שאין דורו זכאי לכך. זנתו עיניהם בהילל הזקן. ונראים הדברים, ש„מושבים” אלו של הסנהדרין הגדולה מחוץ למקומה הקבוע, מכוונים היו לתקנת הרבים של אותם מתחזות וערים, שנתכנסה לתוכם לפי שעה, ושמא במתכוון תפסו נוהג זה כדי לסמל בכך את הזיקה שבין המרכז לבין הישובים. על-כל-פנים לשון ה„עלייה” (אף-על-פי שאינו בירושלמי) מוכיח, שנתעסקו בתפקידים המיוחדים הרגילים של הסנהדרין. ולא עוד אלא שלכאורה יש ללמד, שמושבים אלו של הסנהדרין פעמים משכו פרק-זמן מרובה. כך יש לבאר, דומה בעיני, את המסורת שבברייתא⁸⁷: מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בביתו של פייתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהילכות הפסח וכו'. וכן שם⁸⁸: אמר רבי אלעזר [ברבי צדוק]: פעם אחת חל ארבעה-עשר להיות בשבת והיינו יושבים לפני רבן גמליאל בבית-המדרש בלוד⁸⁹ ובא זונין הממונה ואמר: הגיע עת לבער חמץ והלכנו אני ואבא לבית רבן גמליאל וביערנו חמץ. והרי כאן בפסח נמצא רבן גמליאל וזקנים בעיר אחרת, שלא יבנה. נראה לי, שאין עלינו להסיק מכאן, שרבן גמליאל עקר מיבנה ללוד⁹⁰ ובטלה הסנהדרין מפני גזירת המלכות. אין כאן אלא שהייה ארעית כנ"ל; אבל ממה שנתכנסו לעיר אחרת בפסח מלמדנו, שאף במועדות נהגו להעביר לשעה מושב חברי הסנהדרין לערי הארץ; וודאי לתכלית האמורה.

חידוש הקשרים עם הגולה: מסעותיהם של חכמי הסנהדרין

למראשית המאה הג' ואילך עד ביטולה של הנשיאות (תחילת מאה ה'), למדנו מכמה מקורות, במיוחד מכתבי אבות הכנסיה הנוצרית, לרבות המקורות הרשמיים הכלולים ב־Codex Theodosianus, על מוסד קיים וקבוע של „שליחים”⁹¹ Apostoli, שנשלחו תדיר מן הנשיא של ארץ-ישראל לארצות-הגולה להגבות „מס הילא” (aurum coronarium) לנשיא, לבצע את הפיקוח של המרכז בתחום המשפט וההלכה והנהגת הקהילות בגלויות הרבות. אחד מן המקורות הנ"ל, אוריגינס, מעיד שהיו שליחים הללו נושאים עמם אגרות-חוזרים encyclia, שנשתגרו מן הנשיא והסנהדרין לתפוצות-הגולה, פרשה זו אנו עתידים לברר, משנגיע לתקופה הנ"ל. קשרים מתמידים אלו נתקיימו אף בפני הבית. מספרות התנאים אנו למדים

⁸⁵ סוטה פי"ג ה"ג, בבלי סנה' י"א א. ירושלמי סוטה פ"ט כד ע"ב, ע"ז ס"ג מב ע"ג.

⁸⁶ דפוסים וכתביד וינא; ושם: בן גוריו.

⁸⁷ תוספתא פסחים פ"י ה"ב.

⁸⁸ פ"ב ה"א.

⁸⁹ בבבלי מט א: ביבנה.

⁹⁰ ראה דוה"ר, כרך ה' עמ' 355-6.

⁹¹ שם § XVI 14, ואויסיביוס בפירושו לישעיה.

על אגרות שנשתלחו בדרך קבע לגלויות⁹². המסעות הרבים לגולה, בין זו של הפרתים ובין זו של הרומיים, יש לראותן כשליחויות האמורות. לעדותו של אפיפניוס (מאה ד') היו שליחים אלו חשובי החכמים, שהיו מעין חבר ומועצה שהנשיא היה מתייעץ אתם תדיר⁹³. רבן גמליאל חידש קשרים אלו עם הגולה ובימיו נשלחו גדולי בית המדרש הגדול לגלויות השונות. מצינו את רבן גמליאל עם כמה מגדולי חכמי יבנה נוסעים לרומי: רבן גמליאל וזקנים, או רבן גמליאל ורבי יהושע בן חנניה ורבי אלעזר בן עזריה, או רבן גמליאל ורבי אליעזר ורבי עקיבא⁹⁴. נראים הדברים שנסעו לרומי יותר מפעם אחת. תכלית הנסיעה לרומי היתה בעיקרה מדינית, אך גם נתכוונו לקבוע קשרים עם יהדות רומי הגדולה. על-כל-פנים למדנו שדרשו בבית הכנסת שברומי⁹⁵. וכן מצינו את רבי יהושע בן חנניה משיב ליהודי אלכסנדריא שתיסעשרה תשובות בהלכה ואגדה ודרך ארץ⁹⁶. כיוצא בו מסעותיו של רבי עקיבא ההולך לכרכייהם (שמא פויניקיה) ודורש שם בהלכה⁹⁷, לערביי א של הנבטים⁹⁸, לזיפרין (Zephyrion) של קיליקיה⁹⁹ ומורה שם הלכה למעשה¹⁰⁰, לאפריקי ולגליא (כנראה גלטיא של אסיה הקטנה)¹⁰¹; למזגת קפוטקיא (Mazaca, בירת קאפודקיא)¹⁰² ומורה הלכה ברבים; לנהרדעא¹⁰³; לגינוק של מדי¹⁰⁴ ומורה הלכה למעשה ואף דורש ברבים באגדה¹⁰⁵. אין מקום אפוא לפקפק

⁹² תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ו והמקבילות.

⁹³ Epiphanius adv. haer. 30. 3.

⁹⁴ מעשר שני פ"ד מ"ט, עירובין פ"ד מ"א, הוריות י' א', מסכת מכות בסופה. ירושלמי

סנהדרין פ"ז כ"ה ע"ד, דברים רבה ב' כ"ד.

⁹⁵ שמות רבה ל' ו'.

⁹⁶ משנת נגעים פי"ד מי"ג, תוספתא שם פ"ט ה"ט ובבלי גדה סט ב. יש מהחכמים (כר' זכריה פראנקל) הסבורים שנסיעתו של ר' יהושע בן חנניה לאלכסנדריה חלה בימיו של אדריאנוס, כלומר — לאתר מותו של רבן גמליאל ולא נשתלח אפוא עלידי רבן גמליאל. חכמים אלו סומכים דבריהם על מה שכותב הסופר הרומי פלאביוס פאסיקוס (Scriptores His. Augusti), כי אדריאנוס כתב אגרת לאחד מידידיו ובה סיפר כי נשיא היהודים בא למצרים. לדעתם מילא ר' יהושע בן חנניה את מקומו של רבן גמליאל בנשיאות לאחר מותו. ואולם אגרת זו, שעליה מספר הסופר הרומי, בן המאה הרביעית, אינה אוטנטית ואין לסמוך עליה. ואין כל ראיה שרבי יהושע בן חנניה עמד בנשיאות לאחר מות רבן גמליאל (ר' דרכי המשנה, מהדורה ב', עמ' 88, הערה 3).

⁹⁷ יבמות צח א. בר"ה כ"ו א': אמר רבי, כשהלכתי לכרכייהם וכו'; ברם, בנוסחאות:

רבי עקיבא.

⁹⁸ ר"ה כו א.

⁹⁹ תוספתא ב"ק פ"י ה"ז, בבלי ב"ק ק"ג א; ספרי נשא פי' ד', הורוביץ עמ' 7; ספרי

זוטא, עמ' 232.

¹⁰⁰ ירושלמי ע"ז פ"א מא ע"ב.

¹⁰¹ ר"ה כו א.

¹⁰² תוספתא יבמות פי"ד ה"ה, ירוש' שם פט"ו טו ע"ד.

¹⁰³ משנת יבמות פט"ז מ"ז.

¹⁰⁴ תענית יב א; ע"ז לד א; לט א. יש נוסחאות הגורסות: מר עוקבא; ברם, עיקר

הגירסא: רבי עקיבא, וכך מוכח מתוך הענין (וראה דברי התוספות בתענית ובעבודה זרה).

¹⁰⁵ ב"ר פל"ג ז', הוצ' תיאודור עמ' 310.

בכך, שמסעיו אלו לא היו בדרך אקראי; וודאי נשתלח מטעם הסנהדרין. אלא שגריץ ואחרים סבורים, שנסיעותיו אלו קשורות היו בהכנות למרידת בר כוכבא. ברם, אין המקורות מעלים כל אחיזה להשערה זו¹⁰⁶. על-כל-פנים למדנו ממשנת יבמות, שנסיעתו לנהרדעא חלה בימיו של רבן גמליאל, ולפיכך אין ידים לאחר שאר כל מסעותיו לתקופת המרד הגדול; הדעת נותנת שמסעיו אלו מכוונים היו לחדש ולחזק את הקשרים שבין ארץ-ישראל והסנהדרין שלה ובין הגלויות.

עיבור שנים בחוץ-לארץ

קביעת החדשים והשנים, שהיתה מסורה בפני הבית לידי הסנהדרין-הגדולה בירושלים, נתונה היתה לאחר החורבן בידי בית-הדין הגדול של יבנה (ולאחר-מכן — באושא וכו'). היה זה אחד המכשירים החשובים בליכודן של קהילות ישראל בארץ מסביב למרכז הלאומי-הדתית; ברם, אף הגלויות נתקשרו על-ידי-כך, כלפני החורבן, במרכז הלאומי הכולל ותוך כך בארץ-ישראל. לפי שהגולה היתה תולה עצמה, להלכה ולמעשה, בקביעת החדשים והמועדות והשנים במעשי בית-הדין-הגדול שבארץ.

אמנם, פרשה זו מחייבת עיון, הואיל והמקורות המעידים על זיקתה של הגולה בתחום זה לארץ-ישראל, אינם מדברים אלא בארצות שלצפונה ולמזרחה של ארץ-ישראל (סוריא ובבל), להוציא אותן שבדרום ובמערב (ביחוד אלכסנדריא של מצרים), שאין המקורות, בפני הבית ולדורות התנאים מלאחר החורבן, מזכירים אותן כלל. (מכל-מקום כשמדובר בהודעת קידוש החודש ועיבור השנה על-ידי משואות ועדים ואגרות — אין מצרים מוזכרת כל-עיקר). ומכאן ביקשו חוקרים ללמדנו, שיהודי מצרים לא נתכוונו בקביעת החדשים והשנים לפי ההכרעה של הסנהדרין בארץ-ישראל אלא הילכו בדרכים משלהם. ברם, אין השתיקה ראייה; ואף אין לנו טעם מספיק לקבל הנחה זו משיקול-הדעת. על-כל-פנים למידיים אנו למאה הרביעית, שיהודי אלכסנדריא קיבלו הוראותיה של ארץ-ישראל ב"סדרי מועדות"¹⁰⁷. על ראשי-חדשים היו מודיעים לגולה בשתי דרכים: א) על-ידי המשואות, ב) על-ידי שלוחים, שנשתלחו לשם. והנה המשנה¹⁰⁸ מלמדתנו: "בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים, התקינו שיהו שלוחין יוצאין". אין משנתנו מפרשת — אימתי בטל נוהג-המשואות, ולכאורה מצינו תשובה לכך במסורת שבירושלמי¹⁰⁹: מי ביטל את המשואות? רבי ביטל את המשואות. ברם, קשה לייחס את המשניות והברייתות כולן, המדברות ב"שלוחין יוצאין", לימים שלאחר רבי. ולא עוד אלא שמן הברייתא¹¹⁰ משמע, שבימי רבי שמעון בן אלעזר (או אף

¹⁰⁶ ראה דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, עמ' 622.

¹⁰⁷ ירושלמי עירובין סוף פ"ג כא ע"ג: רבי יוסי משלח להון (לבני אלכסנדריא) אף-על-פי שכתבנו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם, נוחי נפש (כלומר: לקיים יום טוב שני של גלויות).

¹⁰⁸ ר"ה פ"ב מ"א.

¹⁰⁹ ר"ה פ"ב נח ע"א.

¹¹⁰ תוספתא פאה ס"ד ה"ו, כתובות פ"ג ה"א, בבלי שם כה א, ירושלמי שם פ"ב כו ע"ד.

בימי רבן שמעון בן גמליאל, לנוסח שבבבלי), כבר היה נוהג „השלוחין שיוצאיך רווח ומפורסם. ועוד, תיאור המשואות¹¹¹ (ומניין היו משיאין משואות? מהר המשחה [= הר־הזיתים] לסרטבא וכו') מלמדנו, שאין הוא יכול להתייחס אלא לימים שבפני הבית. ואף רחוק להניח, שלאחר החורבן יכלו ישראל, בדרך של קבע, לקיים את המשואות עד לתוכה של סוריה (בית בלתינ).

אותה מסורת שבירושלמי על רבי שביטל את המשואות, אין לגרסה אלא במשמע ביטול גמור ומוחלט; שאין נמנע, שפעמים היה אפשר, בנסיבות נוחות, לקיים לשעה נוהג זה. דומה בעיני, שאין הירושלמי מכוון אלא לביטול המשואות בתוכה של ארץ־ישראל. שכן נראה, שליד המשואות — שמלפנים — המכוונים להודיע קידוש החודש לבני הגולה, היו נהוגים אף משואות בארץ־ישראל גופה. ואותן — ביטל רבי (החיצוניים בטלו לאחר ההורבן). אלא שעדיין לא נעקרו משואות פנימיים אלו לחלוטין. מדבריו של רבי אבהו¹¹² (סוף מאה ג') אנו למידים שלא בטלו בסביבות ים־כנרת („אף על גב דאמר את בטלו את המשואות, לא בטלו מים־טיבריה“). וכן למדנו על צפת, שהוסיפה להשיא משואות לאחר־מכן (ומאמרות אלו בירוש' מסמכים את ההנחה, שאין הירושלמי מדבר אלא במשואות של ארץ־ישראל).

על עיבוד שנים היו מודיעים לגולה על־ידי אגרות. כך אנו למידים על הימים שבפני הבית מן הברייתא שבתוספתא¹¹³: מעשה ברבן גמליאל וזקנים, שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית ויוחנן סופר הלה לפנייהם. אמר לו: כתוב לאחנא בני גלילא עילאה ולבני גלילא תחתאה שלמכון יסגא, מהודענא לכון וכו' (בענין ביעור המעשרות), ולאחנא בני דרומא עילאה ובני דרומא תחתאה וכו' (כנ"ל), ולאחנא בני גלותא דבבל ובני גלותא דימדי ושאר גלותא דישראל שלמכון יסגא. מהודעין אחנא לכון... ושפר באנפאי ובאנפי הבראי ואוסיפנא על שתא דא תלתין יומין* (הבבלי¹¹⁴ תופס שרבן גמליאל זה — הוא רבן גמליאל דיבנה. ברם, למעשה אינו אלא רבן גמליאל הזקן. ובברייתא, הקרובה לזו שבמדרש תנאים, עמ' 176. הגירסא: רבן שמעון בן גמליאל, בנו של רבן גמליאל הזקן).

וודאי משך הנוהג — משלוח אגרות — גם לאחר החורבן. וכבר מצינו אמורא בבלי מן המאה השלישית (מר עוקבא), שבידו שתי אגרות־עיבור, שמצאן בבבל מזמנים שונים¹¹⁵: נראים דברים, שבני־הגולה שמרו אגרות הללו. בגנזי־כתבים.

¹¹¹ משנת ר"ה פ"ב מ"ג ותוספתא שם פ"ב ה"ב.

¹¹² ירושלמי ר"ה פ"ב גח ע"א.

¹¹³ תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ו, ירושלמי שם פ"א יח ע"ד.

* = כתוב לאחינו בני הגליל העליון ולבני הגליל התחתון: שלומכם ירבה, מודיעים אנו לכם... ולאחינו בני הדרום העליון ובני הדרום התחתון... ולאחינו בני גלות בבל ובני גלות מדי ושאר גלויות ישראל: שלומכם ירבה, מודיעים אנו לכם... וטוב בעיני ובעיני חבריי והוספנו על שנה זו שלשים יום.

¹¹⁴ סנהדרין יא ב.

¹¹⁵ ירושלמי מגלה פ"א עא רע"א.

והנה למדנו מן ההלכה, שאין מעברים שנים בחוץ לארץ¹¹⁶. הלכה זו יש במשמעה, תחילה, שבני-הגולה אינם רשאים לעבר שנים לעצמם, אלא מצוים הם לילך לאחר בית-דין-הגדול של ארץ-ישראל. לאחר מלחמת בר-כוכבא ניסה חכם אחד, שירד מארץ-ישראל לבבל ונשתקע שם, לעבר שנים מדעתו בלא זיקה לארץ-ישראל, — הוא חנניה בן אחי רבי יהושע, מעשה שנוכירו מיד להלן; ברם, נסיונו נכשל. כיוצא בזה יש רמזים לכך, שאף שמואל בנהרדעא (במאה ג') ביקש לעשות כן, ואף הוא לא עלתה בידו. אף במאה העשירית, דורות הרבה לאחר שנתקן הלוח הקבוע שבידינו, — דבר ששמט לכאורה זיקחה של הגולה לארץ-ישראל, — מתריס בן-מאיר, הגאון של ארץ-ישראל, במחלוקתו המפורסמת עם רב סעדיה גאון, כנגד הלה, שאין הוא כופה עצמו לחשבונו של בית-הדין של ארץ-ישראל, ומייסד את קטרוגו על המסורת-הראשונה המחייבת את בני-הגולה לילך בקביעת חדשים ושנים אחר ארץ-ישראל; והמעין בתשובותיו של רב סעדיה גאון, הטוען, שמאז נתפרסם „סוד העיבור“, ניטלה זכותה היתירה של ארץ-ישראל, מגיע לידי הכרה שדעתו של בן-מאיר היה לה על מה להישען אף לימים שלאחר קביעת הלוח שלנו¹¹⁷. ברם משמעה של ההלכה הוא אף זה, שגם בהסכמת בית-דין-הגדול של ארץ-ישראל, ואפילו אם הסנהדרין גופה תבקש לעבר בחוץ-לארץ, אין עושין כן, מפני שאין כשירה לעיבור אלא ארץ-ישראל בלבד.

לפיכך מתמיה לכאורה את ששנינו¹¹⁸, על רבי עקיבא, שעיבר שנים בבבל. זלפי שאנו זקוקין לברר פרשה זו לפרטותה, מצוים אנו להעתיק אותה מסורת כצורתה. אמר רבי עקיבא: כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה מצאני נחמיה איש בית דלי¹¹⁹, אמר לי: שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ-ישראל עליפי עד אחד אלא יהודה בן בבא¹²⁰, נומיתי לו: וכן הדברים. אמר לי: אמור להם בשמי: אתם יודעים, שהמדינה [הזאת] משובשת בגייסות, מקובל אני מרבן גמליאל הזקן, שמשאין את האשה על פי עד אחד; וכשבאתי — רבי עקיבא — והרציתי הדברים לפני רבן גמליאל — דיבנה — שמח לדברי ואמר: מצאנו חבר ליהודה בן בבא. נסיון קדמון לישוב עובדא זו, מצינו בתלמוד הבבלי¹²¹, במסורת-המעשה של חנניה בן אחי רבי יהושע, האמורה בפי רב ספרא בשם רבי אבהו: כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ-לארץ; שגרו אחריו שני תלמידי-חכמים (והללו, לאחר שזכו להתכבד על ידו כחכמים גדולים הקניטו אותו וסתריו את הוראותיו בהלכה)... אמר להם („חנניה“): מפני מה אני מטמא זאתם מטהרים, אני אוסר ואתם מתירים (הם נתכוונו לערער את מעמדו בעיני בני

¹¹⁶ ירושלמי סנהדרין פ"א י"ט ע"א, נדרים פ"ו ל"ט ע"א.

¹¹⁷ ראה לפרשה זו: בורנשטיין, בספר היובל לסוקולוב, עמ' 19 ואילך; וראה למאה

ח', מאן, היהודים במצרים.

¹¹⁸ משנת יבמות פט"ז ס"ז.

¹¹⁹ במשנה שבירושלמי: בדלא. נחמיה זה מתכפי ארץ-ישראל היה, שירד לבבל כנראה

לאחר חורבן הבית.

¹²⁰ נוסחאות אחרות: אבא.

¹²¹ ברכות סג א.

הגולה) ? אמרו לו: מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ-לארץ! אמר להם: והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ-לארץ! אמרו לו: הנח לרבי עקיבא, שלא הניח כמותו — לגדולה בתורה — בארץ-ישראל. אמר להם: אף אני לא הנחתי כמותי בארץ ישראל. אמרו לו: גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים, והם שגרוננו אצלך וכן אמרו לנו: לכו ואמרו לו בשמנו, אם שומע מוטב, ואם לאו יהא בנידוי, וכו'.

הרי שלמסורת הבבלי יכול היה רבי עקיבא לעבר שנים בחוץ-לארץ, לפי שלא היה גדול כמותו בארץ-ישראל. וכבר העיר רבי אייזיק הלוי¹²², שהיתה ירידתו של רבי עקיבא לנהרדעא בחייו של רבן גמליאל (ובחייהם של רבי אליעזר ורבי יהושע בן חנניה, שמתו אחריו). אבל נשאלת השאלה: כלום היה רבי עקיבא גדול מרבותיו אלו? ואמנם, במסורת המקבילה שבירושלמי¹²³ אין כלל אותה פיסקה בדבר רבי עקיבא, אף-על-פי שחנניה מתיימר אף כאן בחכמתו היתירה בחישוב-העיבורין. יתר-על-כן, מפורש אמור בירושלמי שם: אמר הקדוש-ברוך-הוא: חביבה עלי כת קטנה שבארץ-ישראל מסנהדרין-גדולה שבחוצה לארץ. ויותר מזה אמור בפרקי דר' אליעזר (פ"ח): מכאן אמרו: אפילו צדיקים וחכמים בחוצה לארץ ורועה צאן ובקר בארץ, אין מעברין את השנה אלא על-ידי רועה צאן ובקר; אפילו נביאים בחוצה-לארץ והדיוטים בארץ-ישראל אין מעברין את השנה אלא על-ידי הדיוטים שבארץ. ועוד, אין מסורת זו שבבבלי מבחינה בין ירידתו של רבי עקיבא לעבר שנים בנהרדעא, שבאה וודאי מטעם הנשיא והסנהדרין, ששגררוהו לתכלית זו, ובין מעשהו של חנניה, שפרק עולה של ארץ-ישראל ועיבר מדעתו ומכוחו; אף עובדא זו מקפחת במקוריותה של המסורת הבבליית.

שיטה דחוקה בענין זה תפס גריץ¹²⁴. לדעתו לא ירד רבי עקיבא אלא לפרסם בבבל את דבר העיבור שקבעו בארץ-ישראל. את סברתו זו הוא סומך על הנוסח שבמשנת הירושלמי — „לעיבור השנה“ (ולא לעבר השנה כבמשנתנו ובבבלי). והנה וודאי שיש לו לנוסח זה על מה להיסמך יאף-על-פי שגריץ לא השגיח בכך, שבפיסקא שבירושלמי להלן, טז רע"א, אמור: לעבר את השנה), לפי שכך גורסים גם נוסחאות¹²⁵. אלא שאף הנוסח „לעיבור שנה“ אינו מסייע לפירושו, שלפשוטו אינו לפרסום אלא לגופו של מעשה עיבור השנה.

ברם, שתי העובדות שלהלן מסלקות לחלוטין הצעה זו. בתוספתא¹²⁶ שנינו: „מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה¹²⁷ באסיה וכו' (ואין כאן גירסא „לעיבור שנה“). אסיה זו נראה שהיא עציון-גבר. וכבר למדנו ממקורות של תנאים¹²⁸, שאינה מארץ-

122 דוה"ר ח"ב, מחברת א', עמ' 192.

123 נדר' פ"ז מ ע"א, סנה' פ"א יט ע"א.

124 גרמנית, מהדורה ד', ציון כ"א, עמ' 442—443.

125 מתניתא דבני מערבא, הוצאת לו, כתב-יד קופמן וכתב-יד מינכן.

126 מגלה פ"ב ה"ה ובבלי יח ב.

127 כך בנוסח כ"י ארפורט, אבל בכ"י וינא והדפוסים: את השנה.

128 ב"ב נו א; ירושלמי שביעית פ"ו לו ע"א; ב"ר פמ"ד, בסופו.

ישראל, אלא שהובטחה לו לאברהם בברית בין הבתרים ועתידה לחזור לארץ־ישראל לעתיד לבוא, ולפיכך היא פטורה מן המעשרות ומן השביעית. אמנם, רמזים מסויימים שבמסורת עשויים ללמדנו, שיש וראו אותה למקצת כארץ־ישראל, וביותר הברייתא שבתוספתא¹²⁹, המדברת בשאלת הלכה, שהעלו בני אסיא ליבנה, בענין מייחטאת (של פרה אדומה). שנראים דברים, ששאלו הוראה בהלכה־למעשה. ודבר זה מוכיח לכאורה, שהיו בידם של יהודי אותה העיר מייפרה; ובעל־כרתנו נאמר, שלא נטמאו משום ארץ־העמים, הרי שהיא נידונית כארץ־ישראל¹³⁰. אלא שיש לנו לידע, שלענין טומאת ארץ העמים היו מקילים בהלכה, ומטהרים תחומים, שלשאר דברים — כגון שביעית ומעשרות — נידונו כחוץ־לארץ. כך שנינו בתוספתא¹³¹: „עיירות המובלעות בארץ־ישראל, כגון סוסיתא וחברותיה, אשקלון וחברותיה, אף־על־פי שפטורות מן המעשר ומן השביעית, אין בהן משום ארץ־העמים“. כיוצא בדבר למדנו שם (ה"ב), שאפילו בסוריא אפשר לטהר בנסיבות מסויימות מטומאת ארץ־העמים¹³².

על־כל־פנים אין יסוד במסורת זו לבאר, כדרכו של גריץ, ולומר, שלא הלך רבי מאיר לשם אלא כדי לפרסם את העיבור שנעשה בארץ־ישראל. ווייס¹³³ רואה במעשה זה של רבי מאיר מרידה במשמעת הנשיא, כמעשה של חנניה בן אחי רבי יהושע בשעתו, וכוונה להקניטו בכך. ברם, אף־על־פי שהיתה מחלוקת שרויה בין רבן שמעון בן גמליאל ורבי מאיר (הוריות י"ב), הרי אין כאן רמז בגופה של המסורת, שהיתה הליכתו של רבי מאיר לאסיא כרוכה בעובדא זו. ואף לשונה של הברייתא אינה מעלה פגם וגנאי למעשהו (כאצל חנניה)¹³⁴. ובלא כך אי־אפשר לפרש עובדא אחת לעצמה בלא זיקה לעובדות האחרות של עיבור בחוץ־לארץ (רבי עקיבא והעובדא שלהלן). ואף למאה תג' קראנו בסנהדרין כ"ו א': „ר' חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא. פגע בהו ריש לקיש, איטפל בהדייהו, אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא... כי מטו להתם סליקו לאיגרא, שלפוח לדרגא מתותיה...“. המעשה מוכיח שלא פרסום העיבור היה כאן, אלא מעשה העיבור עצמו¹³⁵.

השיטה המקובלת אצל הראשונים¹³⁶ והחוקרים¹³⁷ אומרת, שמעשים הללו

- 120 פרה פ"ז ה"ד.
130 ראה מאיר איש שלום, ירושלים של לונץ, כרך ה', עמ' 48, [ואלון, קובץ ארץ־ישראל, תשי"א, עמ' 131—134].
131 אהילות פי"ח ה"ד, ירושלמי שביעית פ"ו לו ע"ג.
132 ראה אלון, תרביץ שי"ח (תרצ"ז), עמ' 159.
133 דור דור ודורשיו, ח"ב, עמ' 226.
134 ראה דוה"ר, מחברת א', עמ' 195.
* = ר' חייא... היו הולכים לעבר שנה בעסיא. פגע בהם ריש לקיש. נטפל עמהם, אמר: אלך אראה כיצד עושים מעשה... כשהגיעו לשם עלו לגג עקרו את הסולם מתחתיו.
135 גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ג, עמ' 131.
136 תוספות יבמות קט"ו א' ד"ה אמר רבי עקיבא.
137 דוה"ר, שם, עמ' 195; קליין, ספר היובל לפריימן, עמ' 120; גינצבורג שם, עמ' 131.

בעשו בשעה שלא יכלו לעבר שנים בארץ־ישראל מפני גזירות המלכות (או מפני המלחמה), כדרך שקובעת ההלכה בירושלמי¹³⁸: „ביכולין לעבר בארץ־ישראל, אבל בשאינן יכולין לעבר בארץ־ישראל מעברין בחוץ־לארץ“. ברם, אף־על־פי שמצינו בתלמוד, שהמלכות מנעה לעבר בארץ־ישראל, בימי הקיסרים הנוצרים הראשונים¹³⁹, וכן הדעת נותנת, שבגזירות־השמד של אדרינוס לא עיברו שנים, הרי במעשה של רבי עקיבא אין כל יסוד לייחס לימים הללו גזירות־שמד או מלחמה. שאילו העלינו על הדעת, שאירע המעשה בשעת חירום, הרי אין לכאורה להתכוון אלא „לפולמוס של קיטוס“ (115—117). ברם, נראה שרבן גמליאל לא היה בחיים באותן השנים. ועוד, למה הלך רבי עקיבא לבבל, שאף־היא היתה נתונה בזעף־הקרבות והשיגושים בימים אלו? יתר־על־כן: רבי עקיבא יורד ועולה לארץ־ישראל ומרצה בפני רבן גמליאל — כאילו היו הימים כתיקונם. וודאי יכול אדם לפרש הלשון שבמשנה: „אמור להם בשמי, אתם יודעים שהמדינה הזאת משובשת בגייסות“, שמעיד על שעת־חירום בעולם; ברם, ההדגשה שבמדינה הזאת וכר מוכיחה שארץ־ישראל לא היתה „משובשת“ אז. ולענין „שיבוש בגייסות“ יש לומר, שאין כאן עדות למלחמה, אלא לחדירות־התנפלויות של גדודי־גומאדים ערביים, הופעה שכיחה לעולם בספרי־בבל ובנהרדעא¹⁴⁰, שבכל הדורות היו ערביי המדבר הגדול מתפשטים בהן ושובים נפשות ומלסטסים את תושביהן¹⁴¹. ולפיכך אמר: „המדינה הזאת וכר“, ללמדך שחזקתה בכך. הוא הדין במעשה של רבי מאיר: אין זכר במסורת על גזירת־המלכות ושעת־חירום באותה שעה. וביותר מוכח, שאותם אמוראים, שהלכו לעבר שנה באסיא, עושים את דרכם בשופי ובנחת; הם פוגשים ביהודים, חורשים את אדמתם, וחוזרים (ריש לקיש) לטבריא בלא מכשול.

נראה לי, שהעיבור בחוץ לארץ על־ידי חכמי ארץ־ישראל נעשה בימים כתיקונם מטעם הסנהדרין והנשיאים לתקנתה של הגולה ולשם הידוק קשרים בינה ובין הארץ. תחילה, הסעת חברי הסנהדרין לחוץ־לארץ ותיקון העיבור, סימלו את החשבת הגולה בעיני העם היושב בארץ ובעיני הנהגתה העליונה ואת הקשרים ההדדיים שבין יהודי הגולה וארץ־ישראל. אף קרוב להנחת, שבחישוב האסטרטגי (התקופה) שיתפו גם את חכמי־הגולה, להעלות את ערכם, כעין חברים לסנהדרין. ברם, יש ליתן את הדעת גם על האפשרות הקרובה, שהעיבור בחוץ־לארץ מותנה היה אף בהשתתפות בצרכים הממשיים של הגולה.

ההלכה קובעת, שאף גורמים כלכליים מסויימים מתנים את עיבור השנה. כך שנינו, שאין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית (שנה ח'), מפני הדוחק שבמזון בשנה ח', שכלה הישן ומרבים עליה איסור החדש. כיוצא בזה אין

¹³⁸ סנה' ט"א יט ע"א.

¹³⁹ סנה' יב א.

¹⁴⁰

ראה ב"ק פג א ועירובין מה א: אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמי

תרגמה נהרדעא.

¹⁴¹

ראה שביית בנותיו של שמואל בנהרדעא ושביית בנות רב נחמן, כתובות כ"ג א'.

מעברין את השנה בשני רעבון¹⁴² לפי שכלה התבואה וצריכין לאכול מן החדש, והנה איסור חדש¹⁴³ נהג אף בחוץ-לארץ¹⁴⁴. הרי ש"בשני רעבון" בחוץ-לארץ, מעוניינים הם בני הגולה לדחות את העיבור. ואל נתמה, שעיבור-השנה יכול היה להיות מותנה בצרכיהם של בני הגולה. גדולה מזו למדנו לענין קידוש-החודש, שאף-על-פי שההלכה קובעת, שאין "מעברין את החודש לצורך" (לתיקונו הכלכלי של הציבור), כדרך "שמעברין את השנה לצורך"¹⁴⁵, ואף-על-פי, שמסורת מעידה, ש"מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר"¹⁴⁶, הרי גורסים אנו בתלמוד¹⁴⁷: "כי אתא עולא אמר: עיברוה לאלול. אמר עולא: ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינו בהדיהו?"* והגמרא מפרשת להלן, שעיברו אלול כדי שיום-הכפורים לא יחול סמוך לשבת, לפניו או לאחריו, — דבר שהיה גורם קשיים לבני בבל (ולא לבני ארץ-ישראל) במזונות, כי הירקות היו נכמשים מפני החום השורר בבבל, אילו היו שני ימי-שביתה רצופים: שבת ויום-הכפורים. אמנם, בלא כך יכול היה העיבור בחוץ-לארץ להבליט ולסמל את ההתחשבות בבני-הגולה. וביותר לפי אותה ההלכה¹⁴⁸, המלמדנו: "רבן שמעון בן גמליאל ורבי אלעזר בר צדוק אומרין: אין מעברין את השנה ואין עושין כל צורכי ציבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב ציבור עליהן". שכן מאחר שההלכה תובעת, שיהו הציבור מסכימים לעיבור השנה, יש ידים להניח, שביקשו נשיאים והסנהדרין לפרקים לתלות העיבור אף בדעתם של בני הגולה, ולסמל דבר זה על-ידי ההליכה לחוץ-לארץ והעיבור שם. ולענין ההלכה האוסרת לעבר בחוץ-לארץ, אפילו בידי בית-דין של ארץ-ישראל, אין רחוק לדעתי, שלצורך השעה פעמים היו עוקפים אותה. ואפשר להניח, שכדי לצאת ידי חובה, היו מאשרים פורמאלית את העיבור לאחר-מכן בארץ-ישראל, לפי שהחשוב וקביעת השנה המעוברת נעשה למעשה בארץ-ישראל. וקרוב לכך מיישבים אף הראשונים¹⁴⁹. וכבר מצינו עובדא זו — העיבור למעשה והאיסור להלכה, כשהם נפרדים זה מזה — בברייתא¹⁵⁰: "תנו רבנן, אין מעברין את השנה לא משנה לחברתה ולא שלוש שנים זו אחר זו. אמר רבי שמעון: מעשה ברבי עקיבא, שהיה חבוש בבית-האסורים ועיבר שלוש שנים זו אחר זו. אמרו לו: משם ראייה? בית-דין ישבו וקבעו אחת אחת בזמנה. כלומר, שרבי עקיבא חישב ועיבר למעשה — ובית-הדין קבע פורמאלית כל שנה עיבור לעצמו.

142 תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ט; בבלי יב"ב א' ירושלמי פ"א יח ע"ד.

143 [איסור לאכול מן התבואה החדשה לפני שהביאו את העומר בששה עשר בניסן].

144 משנת ערלה פ"ג מ"ט, קידושין פ"א מ"ט; בבלי לו"א.

145 ר"ה כ' א'.

146 שם יט ב ועוד.

147 שם ב ע"א.

* = כשבא עולא אמר: עיברוהו לאלול (= עשאוהו בן שלשים יום). אמר עולא:

יודעים חברינו הבבלים מה-טובה עשינו עמהם?

148 תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ג.

149 תוספות סנהדרין כו א ד"ה לעבר; המאירי לסנה' עמ' 96.

150 בבלי סנה' יב א, תוספתא סנה' פ"ב ה"ח.

גהג זה בעיבור השנים עשוי ללמדנו, עד היכן הכירו רבן גמליאל וחכמי הסנהדרין שבימיו (לרבות הנשיאים וחכמים לאחר-מכן) בצורך שבזיקת-גומלין בין הארץ והגולה, ועד להיכן ידעו למצוא את הדרכים הראויות להדק אותה זיקה מצד בני הגולה על-ידי שיתופם במעשי-הסנהדרין, ההתחשבות בצרכיהם והפגנת ערכם בעיני היהדות של ארץ-ישראל.

הסעד הכספי שהעלו בני-הגולה לארץ לכלכלת מרכז-ההנהגה

כבר הזכרנו אותה עובדא, האמורה במקורות משפטיים רומיים ובמקורות יווניים אחרים מן המאה הרביעית ותחילת החמישית, שיהודי-התפוצות (בממלכה הרומאית) היו מעלים שנה-שנה מעין מס קבוע (שבנדבה) לנשיאים בארץ-ישראל. אותו תשלום נקרא במקורות ההם, כאמור, דמי-כלילא, aurum coronarium, או אפוסטולי (יולינוס). בפי אפיפניוס נקראים תשלומים הללו מעשרות ותרומות¹⁵¹. נדבות-מסים הללו היו נגבים על-ידי „שליחים“ שנשתלחו, לפי המקורות הנ"ל, על-ידי הנשיא (אמנם, למעשה אפשר שהיו יהודי-הגולה מעלים את תרומותיהם גם בידי שלוחי-התפוצות). שלוחים הללו, היו, לעדותו של אפיפניוס, מן החכמים הגדולים של ארץ-ישראל, כלומר — מחברי-הסנהדרין המעולים. שכך הוא מעיד עליהם¹⁵²: „השליחים (ἀπόστολοι) הללו באים — במעלתם — לאחר הנשיא; הם יושבים עם הנשיא ונושאים ונותנים עמו פעמים הרבה יומם ולילה בלא הפסק כדי להורותו וליעצו בדברי תורה“¹⁵³.

„שליחים“ אלו (וכן אותו מס קבוע שלצורך הנשיאים), ספק אם נזכרים הם במפורש ממש במקורות של תנאים או אמוראים, אף-על-פי שאפשר להעלות ממקורותינו את מוסד „השליחות“ לתכליות האחרות, — בתחום ההדרכה והפיקוח הרוחני-הדתית והציבורי מטעם המרכז של ארץ-ישראל בתפוצות-הגולה. מכל-מקום גופה של העובדא, שליחת חכמים, מחברי הסנהדרין של ארץ-ישראל, לגולה, לשם העלאת תרומות-בכסף לכלכלתו של המרכז, ברורה בכמה מקומות במסורת תנאים ואמוראים, אלא שזה הפרש בין המקורות החיצוניים לבין המסורת דילן: באלו מדובר בכל מקום על שלוחי-הנשיא ועל התרומות הבאות לידי הנשיא, ובמקורותינו — אין מזכירים אלא את „רבתינו“ או „חכמינו“ או „חברים“ או „חבריא“, שלשם נגבים הכספים. קרוב להסביר הפרש זה בכך, שכלפי-חוץ, בעיני השלטונות או אף בעיני הקהילות של הגולה עצמן, היה הנשיא משמש יטוד מכריע ריפריזנטאטיבי, מעין נציג יחיד של המרכז; ואילו בארץ-ישראל, לפחות בתוגי החכמים, היו ה„חברים“, כלומר — כלל החכמים, חברי הסנהדרין, קובעים עיקר; בתוך-לארץ הנשיא בולט, ובארץ-ישראל — הסנהדרין, הקולקטיב.

¹⁵¹ בלשון אפיפניוס ἐπιδέματα καὶ ἀπαρχαί (ספר הישוב, כרך א', חלק א', עמ'

69—72).

¹⁵² ספר הישוב, שם, עמ' 68—71. ראה אלון, תרביץ שט"ו (תרצ"ד), עמ' 31 הע' 12.

¹⁵³ קרויס, Die jüdischen Apostel J.Q.R., XVII, p. 333—370.

נעתיק כאן תחילה ראשה של מסורת, המעידה לערך לאמצעיתה של מאה ב' (כנראה, בימי רבן שמעון בן גמליאל) על „מגבית“ קבועה, שנהגה בגולה הבבלית (והרי זו למעשה העדות היחידה לענין זה לגבי התפוצות מחוץ למלכות רומי). בירושלמי¹⁵⁴: „דלמא, רבי דוסתי בי רבי ינאי ורבי יוסי בן כיפר נחתון מיגבי לחבריה תמך“¹⁵⁵ וכו', ואנשי ראש־הגולה תבעו לאח־כך שיחזירו את הכסף והתעללו בהם. מעתה אנו באים לתקופתנו. שתי מסורות מעידות לנו, שבימיו של רבן גמליאל כבר נהוגה היתה „המגבית“ הנ"ל בתפוצות בידי שליחים־חכמים, מגדולי־התנאים, שהיו במחיצתו הקרובה של הנשיא. בירושלמי¹⁵⁶: מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא שעלו לחולת אנטוכיא¹⁵⁷ על עסק מגבת חכמים. והוה תמן חד אבא יהודה עביד מצוה¹⁵⁸ בעין טובה. פעם אחת ירד מנכסיו וראה רבותינו ונתייאש מהן. עלה לו לביתו ופניו חולניות. אמרה לו אשתו: מפני מה פניך חולניות? אמר לה: רבותינו כאן, ואיני יודע מה אעשה. אשתו שהיתה צדקת ממנו, אמרה לו: נשתיירה לך שדה אחת, לך ומכור חצייה ותן להן. הלך ועשה כן ובא אצל רבותינו ונתן להן, ונתפללו עליו רבותינו, אמרו לו: אבא יהודה, המקום ימלא חסרונותיך. עם כשהלכו להם ירד לחרוש בתוך חצי שדה, עם כשהוא חורש בתוך חצי שדה שקעה פרתו ונשברה. ירד להעלותה והאיר הקדוש־ברוך־הוא עיניו ומצא סימא. אמר: לטובתי נשברה רגל פרתי, ובהדורת רבותינו שאלון עלי, אמרין: מה אבא יהודה עביד? אמרין: מאן יכיל חמי אפוי דאבא יהודה? אבא יהודה דתורוי, אבא יהודה דגמלוי, אבא יהודה דתמרוי! חזר אבא יהודה לכמות שהיה! ובא אצל רבותינו ושאל בשלומן. אמרין ליה: מה אבא יהודה עביד? אמר להן: עשתה תפילתכם פירות ופירי פירות. אמרו לו: אף־על־פי שנתנו אחרים יותר ממך בראשונה, אותך כתבנו ראש טימוס. נטלוהו והושיבוהו אצלם (כנראה בבית־הכנסת מקום שדרשו ברבים) וקראו עליו הפסוק הזה: „מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו“ (מש' יח טז). אגב הרינו למידים מכאן, מהו דמותו השכיחה של אדם בעל־בית בישראל, בגולה הסורית — בעל־קרקע עובד־אדמה.

אף־על־פי שמסורת זו סיפור־אגדה היא (מעשי־ניסים!), מכל־מקום אין ידים לכפור במסגרת הכללית שלה ובעיקרה של עובדא, שאותם תנאים דרכם היה לירד לסוריא לשם „מגבית־החכמים“. והרי למדנו מכאן, שנוהגים היו לירד לגולה לעתים תכופות לצורך הנ"ל, ושלא היתה התרומה קבועה בדווקא, אלא שהיו מרבים

¹⁵⁴ גטין פ"א מג ע"ד, קידוש' פ"ג סד ע"א.

¹⁵⁵ = מעשה ברבי דוסתאי בר' ינאי ורבי יוסי בן כיפר, שירדו שמה לגבות לחברים.

¹⁵⁶ הוריות פ"ג מח ע"א, ויקרא רבא פ"ד ד, דברים רבא פ"ד ח.

¹⁵⁷ אין מבורר לחלוטין מהו מקום זה. יש סבורים שייחנן שזהו φάρμαξ Ἀντιόχου

(הורזביץ, ארץ־ישראל ושכנותיה, עמ' 268 בהערה), שנזכר בפי יוסטוס והנמצא בצפונה של עבר הירדן. לדעתם של אחרים הריהי Οὐλαβά שליד אנטיוכיה, הנזכרת בקדמוניות יז כ"ד בענין שש מאות הבבלים שעלו מן סלבקיה של בכל וסטורנינוס נציבה של סוריה הושיבם שם ולאח־מכן הלכו להיכסוס. (Kraeling, J.B.L. 1932, p. 133)

¹⁵⁸ [= עושה מצוה, בלשון הירושלמי: נותן צדקה].

וממעטים כפי הישגיהם של יהודי התפוצות. ובדומה לכך אנו גורסים בירושלמי במקום אחר¹⁵⁹: חד זמן צרכון רבנין נידבא שלחן לרבי עקיבא ולחד מן רבנין עמיה וכר¹⁶⁰. אלא שכאן אין המקום מפורש.

אותן מגביות אפשר להניח שנשתמשו בהן אף לפרנסת החכמים מעוטי האמצעים שבסנהדרין, ובמיוחד אותם ששימשו בפרנסות הציבור. עובדא זו יכלה לגרום לכך, שיתמעט ההכרח למנות שופטים בערי ארץ ישראל מן בעלי הנכסים והעשירים. ברם, העיון במקורות של התקופה מטה את הדעת להנחה, שבעיקר נועדו כספים הללו לכלכלת המרכז בכללו ולסיפוק האמצעים לפעולותיו, הן בארץ והן בחוץ לארץ. כלומר, לא הסעד האישי עיקר, אלא השתתפות בכלכלתו של המוסד. (רבן גמליאל, כנשיאים שלאחריו, וודאי שהיה מעניק אף מנכסיו שלו, לכלכלת הנשיאות ומפעליה). הרי שרבן גמליאל ובית דינו ייסדו אותו מצע ארגוני, שנתקיים דורות הרבה לאחריו — המקשר את התפוצות בארץ על ידי שיתופם של בני הגולה בכלכלתו של המרכז הלאומי הכולל, על מנת לאפשר את מפעליו בארץ ובתפוצות הגולה. וקרוב לשער, שתקנה זו נתבססה על נוהג „מחצית השקל“, שהעלו ישראל בפני הבית לירושלים, למקדש ולצורכי העיר. משחרב הבית הנהיג רבן גמליאל שתהא הסנהדרין זוכה באותה זכות ישנה, שהגולה זיכתה למרכז הלאומי והדתי כל ימי הבית השני.

במקום זה כדאי לעמוד אף על הכתובת של סטובי, המעידה על נוהג שרווח בגולה להעלות דמי קנסות מן התפוצות אל הנשיא שבארץ ישראל. אותה כתובת, שכנראה נכתבה בשנת 165¹⁶¹ על גבי ב' עמודים שבבית הכנסת, בידי „אבי הכנסת של סטובי“ שהקים בניינים שונים נספחים לבית הכנסת — מכילה תנאי אם יבוא אדם וישנה בניינים הג'ל, ישלם לפאטריארך (τῷ πατριάρχῃ) מאתיים וחמישים אלפי דינרים. פרי (עמ' 507) כותב, שרחוק לומר, שנתכוונה הכתובת לנשיא של ארץ ישראל, לפי „שהנשיאות לא השפיעה השפעה כלשהיא לפני סופה של מאה ב', וגם אז רק בגולה המזרחית בלבד“. לפיכך הוא סובר, שהמכוון ל„פקיד פרובינציאלי“, שנתמנה במיוחד לפקח על הקרנות של כספי הקדשים (בבתי הכנסיות). והנה שאלה דילן קשורה בבעיה הכללית בדבר מציאותם של „פאטריארכים“ קטנים¹⁶²; מכל מקום, עדיין אין לומר בביטחה, או אף בהשערה קרובה, שנתקיימו „פאטריארכים קטנים“, פרובינציאליים בכלל; ומכאן שהנחתו — שלא השפיעה הנשיאות עד לסופה של מאה ב' (רבי) — בטלה (אף על פי שכמה חוקרים כותבים בדומה לכך, שלא זכתה הנשיאות לכוח של ממש ולהכרה אלא

¹⁵⁹ פסחים פ"א לא ע"ב—ע"ג.

¹⁶⁰

= פעם אחת הוצרכו חכמים לנדבה, שלחו את ר' עקיבא ואחד החכמים עמו. ראה Frey, CIJ 694, p. 504—507, ועי' מרמורשטיין JQR 7-1936 עמ' 382.

¹⁶¹

הבעיה עולה במיוחד בזיקה לקודאקס תיאודוסינוס. ב"ד, 8 XVI בפקודה של

¹⁶²

קונסטנטינוס (ש' 315) נאמר: Judaeis et maioribus eorum et patriarchis וכן שם 2, XVI § (ש' 330): qui devotione synagogis Judaeorum patriarchis vel presbyteris se dedcrunt.

מימות רבן שמעון בן גמליאל ואילך). כמרכן אין מיוסדת כלל הנחתו השנית שלעולם לא היתה לנשיא השפעה בגולה המערבית. ובכן, קרוב לראות בכתובת זו את הנשיא של ארץ-ישראל (הימים הם ימי רבן שמעון בן גמליאל לערך). ברם, קביעותו של הנהג הנ"ל שמא עשויה ללמד שנתחדש לפני-כן, היינו — כבר בימיו של רבן גמליאל.

הכרעות ותקנות בתחום הדתי-הציבורי והכלכלי-הלאומי עם חורבן הבית נעקר אחד היסודות הגדולים, שחיי-הדת של האומה הושחתו עליהם, שכן מצוות הרבה כרוכות היו במקדש, מלבד הקרבנות, והן: מתנות-כהונה ולויה¹⁶³, מצוות הקדושה (טומאה וטהרה), ובמידה מרובה אף המועדות. אילו היו חכמים מהלכים אחר ה"הגיון של המציאות", היה מן הדין, שיבטלו תחומי-הדת הללו, מאחר שניטל יסודם. ברם, אילו עשו כן, שתי מסקנות חמורות היו עולות מכאן: תחילה — היו מכירים בכך, שהעדר בית-המקדש מצב קיים הוא, קונסטאנטי, והסתגלות המהירה לנטילתם של בית-המקדש וירושלים מן האומה ושינויים עיקריים לצד השליטה בעולמה של הדת, משמעה היה: ראיית החורבן כמציאות קבועה והשלמה עמה. ואולם באמונתם — ואף במגמה מכוונת כנראה, — ראו חכמים, הורו את האומה לראות עמהם, את החורבן כדבר שבעראי, שעתיד לחלוף, מבחינת "מהרה יבנה המקדש", "למחר יבנה המקדש". בשניה, עקירתם של תחומים גדולים שמן הדת בבת-אחת, עלולה היתה לסכן כל עצמה של היהדות. ספק, אם סילוקן של מצוות-הקדושה-המועדות, דרך משל, לא היה מקעקע בהרבה את יסודה הציבורי והפולחני של הדת, כלומר — מרוסף את המצע המשמעותי-הרוחני-הלאומי של היהדות בכלל. (אף-על-פי שבהמשך הדורות של ימי בית שני הלכה ונתאוששה הדתיות האישית-המוסרית והחברתית, והגיעה לידי מידה מרובה של אַמאנציפאציה מן היסוד הפולחני ומן המקדש, מכל-מקום מבנה הכולל של היהדות, המלכד ומעמיד את האומה לעולמותיה הרבים בארץ ובתפוצות, מושתת היה לא-במעט על הקדושה הפולחנית, שעמדה להתערער בהרבה עם ביטולן של המצוות הנ"ל). יש ליתן את הדעת אף על כך, שחורבן המקדש עצמו וחורבנה של ירושלים גרמו לדכאונם וליאושם של רבים מן העם היושב בארץ (הדים רבים לכך, יכול אדם לשמוע בספר ברוך הסורי ועזרא הרביעי). המציאות עצמה אף היא יכלה אפוא לסייע לביטולה הגמור של התורה באותה שעה.

ועוד, הנצרות נסתייעה הרבה בתעמולתה בחורבן המקדש, כאות ומופת לאמיתה, — ללמדך שנענשו ישראל על רצח משיחם ונתקיימה נבואתו של הלה על "הריסת ההיכל". אף הביאו מכאן ראיה לכך, שעברה שעתה של היהדות, שהרי מעתה אין לקיים עוד אותן מצוות הקשורות במקדש, וכיון "שבטלה מקצתה בטלה כולה"¹⁶⁴.

¹⁶³ על הבעיה שנתעסקו בה כמה חוקרים, אם הקריבו קרבנות לאחר החורבן, נדון

באחד הפרקים הקרובים.

¹⁶⁴ הדבר מוצא ביטוי בספרות הנוצרית הפולימיסטית, האנטייהודית בתחילת מאה ב', וכן אתה למד מן האגדה שהזכרנו (שבת קטז א): "מן יומא דגליתו מארעכון איתגטילת

אף-על-פי שלדעתי אין לייחס ערך מרובה למציאותה של הנצרות הגויית ופעילותה בארץ-ישראל לגבי השפעתה בין יהודי הארץ, וביותר מבחינת התגובה שהעלתה בעולמם של החכמים, מכל-מקום קרוב להניח, שהיה אף זה גורם למגמת ההשתדלות לקיים במידת האפשר מצוות הללו. אלא שלמרות השתדלות זו, כמה מן המצוות לא יכלו למשוך ולהתקיים הלכה-למעשה בשכבות הנרחבות של העם, ובהמשך הימים — פקע כוחן במרובה.

ליד שמירת הנחלה והמשכחה — על אף נטילת-יסודה — על-ידי איגנוראציה של תנאי המציאות שנשתנו, הרי לאידך גיסא גרסו חכמי הדור (רבן גמליאל ובית-דינו) את המציאות החדשה, ועמדו להתקין מעין מצוות חדשות של קבע, למלא את החסר, כמות שגראת.

מתנות כהונה

המעשרות, שהיו נותנים ללויים ולכהנים בפני הבית (כבר דורות הרבה לפני החורבן היו נותנים את המעשר הראשון אף לכהנים, כמות שמוכת מיוספוס ומן הספרים הגנוזים, אף-על-פי שגם אז היתה היאבקות בין החכמים והעם, כבדור שלאחר החורבן — מחלוקת בין רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא¹⁶⁵). וכן התרומה והחלה שניתנו לכהנים בלבד, תכליתם היתה לפרנס את העובדים בבית-המקדש. כיוצא בדבר — הזרוע והלחיים והקיבה וראשית הגז ודמי-פדיון-הבן, שניתנו לכהנים. משחרב הבית, שוב אין הכהנים והלויים עושים תפקידים כלשהם. מן הדין אפוא שיבטלו מתנות כהונה ולוייה. מכל-מקום, הורו תנאים לקיים את המתנות הללו, ולא עוד אלא שנתעצמו קשה עם „עמי-הארצות“ שסרבו לקבל עליהם עול מצווה זו. וודאי גרם לסיבוכים אף הקושי הממוני, שגבר במיוחד לאחר החורבן (למעשה יש להניח שאף בפני הבית נמנעו רבים מן העם להפריש תרומות ומעשרות מפני הטעם הנ"ל). אלא שהדעת נותנת, שאותה עובדא, ששוב אין הכהנים עושים תפקידים ציבוריים מלאחר החורבן, אף היא גרמה לביטול המצוה אצל רבים מן החקלאים בארץ¹⁶⁶.

המשך מציאות שבפני הבית — ההשתדלות לקיים משהו מעין תחליף ל„קדושת המקדש“ במתנות-כהונה, — מתבלט במסורת שלהלן¹⁶⁷ הנוגעת בתקופתנו: וכבר נשתהא רבי טרפון מלבוא לבית-המדרש; אמר לו רבן גמליאל: מה ראית להשתהות? אמר לו: שהייתי עובד. אמר לו: הלא כל דבריך תימה, וכי יש

אורייתא דמשה ואיתייהיבת אורייתא אתריתיא. השווה גוטמן, מפתח התלמוד, III ב' עמ' ל"ה-ל"ו.

¹⁶⁵ ירושלמי מע"ש פ"ה נ"ז ע"ב-ע"ג; בבלי יבמות פו א'-ב'.

¹⁶⁶ ביכלר, Der galiläische Am-ha-'Aretz, עמ' 65, 212. מבקש להעלות, שרק בגליל בלבד ורק מלאחר מלחמת בריכוכבא, מופיעים „עמי-הארץ“ הללו, העוברים על מצוות המעשר והטהרה; אלא שאין דבריו מסתברים; ראה אלון, תחומן של הלכות טהרה. תרביץ שי"ט (תרצ"ח), עמ' 184 הערות 63, 64.

¹⁶⁷ ספרי קרח פי' קט"ז, הורוביץ, עמ' 133. בבלי פסחים עב סע"ב.

עבודה עכשיו? אמר לו: הרי הוא אומר „עבודת מתנה אתן את כהונתכם”¹⁶⁸ — לעשות אכילת קדשים בגבולים, כעבודת מקדש במקדש¹⁶⁹. מסתבר, שרבי טרפון, שהוא כהן, ביקש להעלות אותה גוסחא בולטת¹⁷⁰; אלא שאף ההלכה מקיימת גופה של תפיסה זו: „מה עבודת מקדש במקדש ידיו ואחר-כך עובד, אף אכילת קדשים בגבולין מקדש ידיו ואחר-כך אוכל”¹⁷¹.

השארית מתנות כהונה ולויה לאחר החורבן, לא באה מאלוה, בתוקף השמרנות בלבד; המסורת שלהלן מוכיחה, שהחכמים העלו לעצמם בעיה זו. לפסוק „כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה”¹⁷² (אומר הספרי¹⁷³): אין לי אלא בפני הבית, שלא בפני הבית מניין? תלמוד לומר, לנחלה: מה נחלה (כלומר דיני ירושה?) נוהגת בפני הבית ושלא בפני הבית, אף מעשר ראשון נוהג בפני הבית ושלא בפני הבית. וביותר מוכחת התלבטותם של החכמים במדרש ההלכה¹⁷⁴ לפסוק „ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבודתם אשר הם עובדים את עבודת אהל מועד”¹⁷⁵: יכול לפי שבטלה העבודה יבטל המעשר? תלמוד לומר לנחלה. מה נחלה אינה פונקת אף מעשר אינו פוסק, אלא אף-על-פי שבטלה העבודה, הרי הן אוכלין בו. שכר מה? שכר מה שעשו עמי במדבר¹⁷⁶.

אמנם, מלאחר החורבן, ועל-כל-פנים מאמצע מאה ב' ולהלן, פשטה ההלכה שאין נותנין מתנות אלא ל„כהנים חברים”, כלומר חכמים. כך שנינו בספרי במדבר¹⁷⁷: „ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן”¹⁷⁸ — מה אהרן חבר אף בניו חברים. מכאן אמרו: אין נותנים מתנות אלא לחבר¹⁷⁹. וכבר אמורה ההלכה בעקיפין בפיו של רבי יהודה במשנה: אין נותנים אותם אלא לחבר בטובה¹⁸⁰.

¹⁶⁸ במדבר יח ז.

¹⁶⁹ בספרי זוטא עמ' 293 אמרו: כל מי שהוא נותן תרומה למי שהוא אוכלה כמצוותה מעלין עליו כאילו הוא עובד עבודה, וכהן שאוכל תרומה כמצוותה מעלין עליו כאילו עובד עבודה. אמרו על רבי טרפון, שהיה אוכל תרומה בשחר ואומר „הקרבתי תמיד של שחר” ואוכל תרומה בין-הערבים ואומר „הקרבתי תמיד של בין-הערבים”.

¹⁷⁰ להלן נעמוד על כך, שהיה נים ביקשו בדחוקא לאחר החורבן ל„נהוג סלסול” (חשיבות וקפדנות יתירה), במצוות המיוחדות להן, לקדשם ולייחדם.

¹⁷¹ ספרי שם, וכן בספרי זוטא שם: מה זו בנטילת ידים אף זו בנטילת ידים.

¹⁷² במדבר יח כד.

¹⁷³ ספרי קרח פי' קיט, עמ' 146.

¹⁷⁴ ספרי זוטא עמ' 297.

¹⁷⁵ במדבר יח כא.

¹⁷⁶ בירושלמי סוף שקלים, פ"ח נ"א ע"ב: דתני אין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומות ומעשרות בזמן הזה, אם הקדיש או העריך או הגביה וכו'. ואולי יש כאן מסורת חלוקה עתיקה? אמנם, בהקבלה שבבבלי ע"ז יג סע"א אין הלשון „ולא מגביהין תרומות ומעשרות”.

¹⁷⁷ קרח פי' קכ"א, הורובין עמ' 149.

¹⁷⁸ במדבר יח כח.

¹⁷⁹ אותה הלכה מובאת בבבלי (סנה' צ ע"ב) בשם „דבי ר' ישמעאל הנא”.

¹⁸⁰ בכורים סוף פ"ג.

טעמה של ההלכה אינו בדווקא לפגום בכהנים עמי-הארץ, אלא שביקשו לזכות במתנות הללו אותם אישים שעושים תפקידים ציבוריים באומה, כחכמים, בהוראת התורה ובהנהגה דתית-רוחנית וציבורית.

המגמה להמשיך במסורת-הדת בתחומין של מקדש אף לאחר החורבן בולטת ביותר בהלכה הקובעת, שהבכורות נוהגין אף שלא בפני הבית¹⁸¹. שהרי על דעת ההלכה, הבכורות, שניתנים לכהנים, הרי הם קדשים קלים שטעונים שחיטה והקרבה במקדש¹⁸², ומן הדין שיבטלו עם החורבן. ואף-על-פי-כן קיימו אותם, ואמרו: הכהן אוכלם לאחר שנפל בהם מום מאליהם. ולא עוד אלא שאף מעשר-הבהמה נהג בדורות הראשונים שלאחר החורבן¹⁸³, אף-על-פי שגם הוא מקדשים קלים הוא. (אמנם, למסורת אמוראים שבגמרא¹⁸⁴ ביטלוהו „מפני התקלה“).

והוא הדין למעשר שני. בדורנו מוצאים אנו התעצמות בין תנאים, אם מצווה להעלות מעשר שני ולאכול בירושלים. שלדעת רבי יהושע בן חנניה מצווה להעלותו ולאכול¹⁸⁵, ואולם רבי ישמעאל דורש: יכול יהא אדם מעלה מעשר שני בירושלים בזמן הזה... תלמוד לומר „ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות“. מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית, אף מעשר שני אינו נאכל אלא בפני הבית¹⁸⁶.

הכרעת ההלכה חלה כנראה בשיטת רבי ישמעאל, ומכל-מקום גופה של מצוות מעשר שני לא בטלה אלא שהיו פודים אותו במעות ואוכלים אותו כחולין. וכך נהגו למעשה כל ימי תנאים ואמוראים בארץ-ישראל¹⁸⁷.

טומאה וטהרה

ההלכה הקלאסית, המסתייעת בכמה פרשיות שבתורה, קובעת דיני-טהרה אצל ישראל בזיקה למקדש ולאכילת קדשים בלבד (איסור כניסה בטומאה לעזרה ולהר-הבית; מחוסר כפורים — לאכילת קדשים; איסור מגע קדשים בטומאה), ואצל כהנים — (איסור טומאה מלכתחילה) במוחלט. נמצא, שמלאחר החורבן עיקר דיני-טומאה בטלים, ומכל-שכן שאין שוחטין פרה אדומה שלא בפני הבית. על-כל-פנים שמרה ההלכה על דיני-טהרה של כהנים בהחלט (אף-על-פי שאינם עובדים במקדש) וקיימה טהרת ישראל¹⁸⁸. ולא עוד אלא שלמדנו לימים הסמוכים לתקופתנו לאחריה,

¹⁸¹ משנת שקלים ספ"ח.

¹⁸² למשל משנת זבחים פ"ה מ"א.

¹⁸³ משנת שקלים ספ"ח ובכורות רפ"ט.

¹⁸⁴ בכורות נג א.

¹⁸⁵ משנת עדיות פ"ח מ"ו.

¹⁸⁶ תוספתא סנהדרין פ"ג ה"ו, בבלי מכות יט א וש"נ.

¹⁸⁷ השוה משנת מעשר שני פ"ה מ"ז, תוספתא פ"ג ה"ח, ירושלמי פ"ד נד ע"ד,

פ"ג נד ע"ב.

¹⁸⁸ מצינו בכמה מקומות ש„מיום שחרב בית-המקדש נהגו כהנים סלסול בעצמן“, להקפיד ביותר על הטהרות שלהם, כשם שלעדות אחרת נהגו סלסול מלאחר החורבן אף לענייני יוחסין (קידושין עח ב).

שאותו זמן משכה טהרת המצורע בידי הכהן, אף-על-פי שאין קרבן. בתוספתא שנינו¹⁸⁹: אמר רבי יהודה: שבתי היית¹⁹⁰, הלכתי אצל רבי טרפון בביתו. אמר לי: יהודה בני, תן לי סנדלי. ונתתי לו. פשט ידו לחלון ונתן לי הימנה מקל; אמר לי: בני, בזו טהרתי שלושה מצורעים, ולמדתי בה שבע הלכות... ומטהרין בפני הבית ושלא בפני הבית ומטהרין בגבולין. אמנם, ליד הלכה זו, המקובלת, היתה הלכה עוד בפני הבית, שהרחיבה תחומה של טהרה למחוץ למקדש וקדשים (ומתנות כהונה), ואף הורתה, שאסור להיטמא ללא שום זיקה לדברים שבקדושה¹⁹¹. על-כל-פנים, אותה הלכה שלא הילכה בדרך זו, קיימה עיקר דיני-טומאה אצל כהנים ולגבי תרומות, כנראה מפני המגמה הנ"ל. ושמא אותם דברים, שאתה מוצא אצל תנאים מסויימים, המטיחים כנגד „עמי-הארצות“ שאינן נוהגים בטהרה (אף לחולין), נובעים מתוך כך שמלאחר החורבן לא הסכימו הרבים לקיים אותה מצווה, שהחכמים נשתדלו לקיימה, מעין „זכר למקדש“.

המועדות

כבר הזכרנו את תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי לענין ארבעת המינים בחג-הסוכות, כמות ששנינו במשנה¹⁹²: „בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית-המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי, שיהא הלולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש“. בלשון אחר: מלאחר החורבן גמרו להמשיך אותה מצווה שנהגו במקדש, כדי שלא לעקור אחד היסודות העיקריים של החג, המעלה ביותר את החגיגות הפומבית ואת הדר-הקדושה. וביותר יתבלט לנו ערכה של התקנה, לאחר שנעלה על דעתנו אותה עובדא משוערת וקרובה, שכמעט כל ימי בית שני, עד סמוך לחורבן, לא קיימו מצוות נטילת ארבעת המינים אלא במקדש בלבד, ומחוץ למקדש לא היו נוטלין אותם אפילו יום אחד (בראשון). שכן מצוות הלולב, כנראה, היתה קשורה בפולחן-המקדש ובהקפת המזבח (ובעיטורו), ולפיכך לא קיימו אותה בחוץ-לארץ ואף לא בארץ-ישראל בגבולין, עד סוף ימי הבית¹⁹³. התקנת המצווה במלוא היקפה לאחר החורבן נבעה מן המגמה הכוללת, שלא יתבטלו מצוות החגים עם חורבן הבית. אלא שצריך הדבר להיאמר, שפעל כאן גם אותו גורם של התפתחות טבעית, שנתכוונה — עוד מלפני החורבן — להעתיק כמה מצוות ומנהגות של המקדש לבית-הכנסת, להנהיגם בכל מקום ואצל כל ישראל. ועד להיכן העריכו אנשי דור החורבן מועדות כיסוד-מוסד לפליטת ישראל מוכח מן ברוך הסורי. באגרת ששלח אל השבטים (פ"ד ח') הוא אומר: וזכרתם את התורה ואת ציון ואת ארץ-הקודש ואת אחיכם ואת ברית אבותיכם ואל תשכחו את המועדים ואת השבתות.

¹⁸⁹ נגעים פ"ח ה"ב, תורת כהנים, מצורע נגעים, פרשה א' יג, ירושלמי ס"ב יח רע"א.

¹⁹⁰ = היתה.

¹⁹¹ אלון, תחומן של הלכות טהרה, תרביץ, שנה י"ט (תרצ"ח), מצויות עדויות הרבה.

במיוחד אצל אבות הכנסיה הנוצרית, המעידות על קיום דיני-טהרה של ישראל לאחר החורבן.

¹⁹² סוכה פ"ג מ"ב = ר"ה פ"ד מ"ג.

¹⁹³ אלון, לחקר ההלכה של פילון, תרביץ שנה ה' (תרצ"ד) עמ' 28 ואילך.

סדר ליל-פסח

סעודת ליל-פסח קובעת בחייהדת של האומה ובעולמה הלאומי-הרוחני מציאות מכרעת¹⁹⁴. הריהי מעלה עמה את הזכרון הלאומי-ההיסטורי, — תחילת ברייתה של האומה וחירותה, את הכיסופים ואת האמונה בגאולה העתידה לבוא, את הקדושה וההדר, ואת הריעות האינטימית, השרוייה בין בני-האומה. כל אלו היסודות מצויים הם בעינם מן הימים שלפני החורבן. אלא שאותם הימים נתרכזו יסודות אלו במעשה-קרובן-הפסח, שכן את שקובע עיקר מצוות-הסעודה כיום: המצה והמרור (ד' הכוסות שנהגו גם בפני הבית לואי הם), אין לו קיום אלא כטפל לאכילת בשר הקורבן („על מצות ומרורים יאכלהו“). מן הדין היה אפוא שייבטלו עם חורבן הבית. ואמנם, לא נתעלמה הכרה זו אף אצל אמוראים אחרונים, שאומרים: „מצה ומרור בזמן הזה מדרבנן“¹⁹⁵. וכדי להוציא אפשרות זו של ביטול סדר ליל-פסח למעשה, דרשו תנאים: „אין לי אלא בזמן שבית-המקדש קיים, בזמן שאין בית-המקדש קיים מניין? תלמוד לומר: בערב תאכלו מצות, קבעו הכתוב חובה“¹⁹⁶.

יסוד שני לסעודה — „ההגדה“, ובלשון מדוייק: ההלל וההגדה. הראשון — שבח על החירות ויציאת מצרים; השני — ה„סיפור“, הזכרון ביציאת מצרים. מן המקורות שבפני הבית אנו יודעים בבירור, שנהגו אף אז במצוות ההלל; לגבי ה„הגדה“ אין לנו ראיות מוכיחות. אלא שהדעת נותנת, שנתקיימה אף היא. מכל-מקום, יסוד חשוב של ההגדה דילן נקבע ונתנסח בימינו, על-ידי רבן גמליאל. שכך שנינו במשנה פסחים פ"י (ואומרים אותה אף בהגדת ליל פסח): „רבן גמליאל אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אילו בפסח לא יצא ידי חובתו, פסח מצה ומרור; פסח על שם שפסח הקדוש-ברוך-הוא על בתי אבותינו במצרים וכו'“. — נשתלשל על-ידי רבי עקיבא בברכת הגאולה (התפילה לעתיד): „כן ה' אלהינו הגיענו לרגלים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ובחידוש בית-המקדשך ושם נאכל מן הפסחים ומן הזבחים אשר יגיע דמם אל קיר-מזבחך לרצון ונודה לך על גאולתנו“ — תפילה להחזרת קרבן-הפסח כתיקונו¹⁹⁷. ברם, לא זו בלבד. כבר הזכרנו אותו מעשה, שהנהיג תודוס איש רומי לאכול בלילי-פסחים גדיים מקולסין, וכבר מצינו את רבן גמליאל קובע הלכה כן, אף-על-פי שחכמים חלוקים עליו ואוסרים: „אף הוא אמר ג' דברים... ועושין גדי מקולס בלילי-פסחים וחכמים

¹⁹⁴ סדר ליל-פסח ותפילת יום-הכיפורים — הם הם המצוות הפולחניות השגיאנות והמובהקות, שבהן מרוכז הרבה מן החוויה היהודית; אלא שיום-הכיפורים, תמציתו — הדתיות, ואילו סדר ליל-פסח, משמעו הבולט — היסוד הלאומי.

¹⁹⁵ פסחים ק"כ א'; מכילתא בוא פ"ו, הורובין עמ' 20; תורת כהנים פ"א ד, הוצאת חייס, דף ק' עמ' ב'.

¹⁹⁶ פסחים קטו א, קכ ע"א ועוד.

¹⁹⁷ מפעלו של רבן גמליאל וחכמי-דורו בייסודו של ה„סדר“ לאחר החורבן, מוכח אף מן המסורות, המעידות על שקידתם היתירה בקיומה של מצוה זו. בתוספתא פסחים פ"י הי"ב: מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בביתו של בייתוס בן זוגין בלוד, והיו עסוקין בהילכות הפסח כל אותו הלילה עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהם (השולחן) ונוערו והלכו להם לבית-המדרש. (השוה בהגדה: מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע וכו').

אוסרין¹⁹⁸. הרי שביקש רבן גמליאל לקיים, במידת האפשר, את הקרבן אף לאחר החורבן (קרבן ממש וודאי אין כאן, שאין שחיטה וזריקת דמים והקטרת אימורין אלא על גבי המזבח). בהלכה זו של רבן גמליאל, אפשר — וכן נראה — לבאר את המשנה¹⁹⁹, המעידה על רבן גמליאל, שאמר לטבי עבדו: „צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה“, שנהגו בו כבקרבו (מקולס), במידת האפשר. אבל דעתם של חכמים, המבקשים להעלות מכאן וממקורות אחרים, שהמשיכו להעלות קרבנות, וביחוד קרבן-הפסח, גם לאחר החורבן, אין לקבלה; לפי שאף רבן גמליאל לא ראה בגדי המקולס קרבן-הפסח, בלא זריקת דמים על המזבח; אלא שהורה לקיים את מה שאפשר, בדומה לפסח שבפני הבית. ההלכה של רבן גמליאל נדחתה בהמשך הימים (מעשה תודוס), ואולם מכמה עדויות-לפיתומן שבספרות הנוצרית, יש לכאורה להסיק שנהגו בגלויות לאכול מעין גדיים המקולסין.

ברם, אם בטלה בארץ-ישראל מצוות גדי מקולס, הרי למדנו ממשנת פסחים (פ"ד מ"ד): מקום שנהגו לאכול צלי בלילי-פסחים אוכלין, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין, שהיו ישראל שאכלו מעין הפסח אף לאחר החורבן. ולאורן של הלכות ונוהגים אלו (גדי מקולס, פסח-צלי) יש כמדומה לבאר את התוספתא אהילות (פ"ג ה"ט): „מעשה בבית-דגן ביהודה, באחד שמת ערב פסחים והלכו וקברו ונכנסו האנשים וקשרו את החבל בגולל, משכו האנשים מבחוץ ונכנסו הנשים וקברו, והלכו האנשים ועשו פסחיהן לערב“. וודאי לא אירע הדבר בפני הבית, שלא עלו האנשים בו ביום מבית-דגן לירושלים; נראה אפוא שנהגו לראות את ה„פסח“ בגדי מקולס או ב„צלי“, שעשו לאחר החורבן, ודקדקו האנשים לאכול את הבשר בטהרה מעין פסח-קרבן (הנשים ב„פסח“ — רשות). נוהג זה לאכול צלי בלילי-פסחים נראה שהיה רווח בארץ-ישראל מימיהם של תנאים, שכך מעיד נוסח השאלה ששואל הבן את אביו האמור במשנה²⁰⁰: „שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי, שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי“. אמנם, המפרשים²⁰¹ מתכוונים להעמיד נוסח זה בפני הבית; ברם, לפשוטה מדברת המשנה לימיה, ימי תנאים. ואמנם, דורות הרבה לאחר המשנה נהגו בני ארץ-ישראל ובני חוץ-לארץ, שכרוכים היו בנוסח של ארץ-ישראל, לאכול צלי בלילי-פסחים; דבר זה למדנו מקטעי הגניזה של מצרים על סדר ליל-הפסח שפירסם Abrahams²⁰², ובהם אנו קוראים בקושיות (שהן ג' ולא ד'): „שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי, שלק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי“ — כבמשנה. ולא עוד אלא שברכה אמורה לכך: „ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר צוה את אבותינו לאכול מצות מרורים, בשר צלי אש להזכיר את גבורותיו, ברוך אתה ה' זוכר הברית“²⁰³.

¹⁹⁸ משנת ביצה פ"ב מ"ז. תוספתא ביצה פ"ב ה"ו: איזהו גדי מקולס? כולו צלי.

ראשו וכרעיו בקרבן.

¹⁹⁹ פסחים פ"ז מ"ב.

²⁰⁰ פסחים פ"י מ"ד.

²⁰¹ רש"י ואחרים.

²⁰² J.Q.R. ח"א, עמ' 44, 47 ו-49.

²⁰³ שם, עמ' 46.

תיקון סדר ליל־פסח לאחר החורבן, וההשתדלות לשמור על אופי ה"קרבן" בסעודה²⁰⁴, מוכיחים ביותר רצונם של חכמים להתמיד במציאות שבפני הבית, שלא לגרוס, עד כמה שאפשר, את חורבן המקדש לענין עקירת היסודות בחיי־הדת הלאומיים²⁰⁵.

ואולם ליד ההתעלמות מן המציאות של חורבן הבית — כדי לשמור על הקיים — באו אנשי הדור לחדש ולהתקין מצוות גדולות: א) כדי להעמיק ולהעלות תדיר את זכרון הפורענות; ב) למלא את החסר שנגרם על־ידי החורבן עם ביטול העבודה. (1) ד' הצומות. מזכריה (ז' ג—ה, ח"ט) אנו למידיים, שנהגו ישראל לאחר חורבן ראשון להתענות ברביעי ובחמישי ובשביעי ובעשירי (י"ז בתמוז; ט' באב; ג' בתשרי — צום גדליה; עשרה בטבת) לזכר הפורענויות הלאומיות שאירעו בימי החורבן. הנביא מבטל מפי ה' צומות אלה, שמכאן ואילך נעשים כאילו "לששון ולשמחה ולמועדים טובים". ואמנם, בכל ימי בית שני לא נתקיימו תעניות אלו, ואף תשעה באב לא נהג, אף־על־פי שהועלו ספקות בענין זה²⁰⁶. מלאחר חורבן שני עמדו חכמים וחזרו והנהיגו תעניות אלו ומהן נתייחד בעיקר יום ט' באב כיום החורבן האחרון (יוספוס — עשירי באב). אין בידינו לברר כאן את תולדות התפילה והפולחן ביום ט' באב (קריאת הקינות, תפילת "נחם" וכו') כדי לקבוע תחילתן שלהן. כיוצא בדבר אין אנו יכולים להתעסק בשאלה דלהלן: אבות הכנסיה הנוצרית (ביחוד במאה ד') מרבים לתאר עלייתם של יהודים בט' באב לירושלים, להתפלל ולקונן על חורבות המקדש. התמונה המשורטטת על ידם — מועזת: כל עומק צערה וכאבה של האומה על חורבן ירושלים והמקדש היה מתבטא במעמדות אלו, כשישראל מתפלשים באפר, מנשקים ומבכים עפר הר־הבית וחורבות־ההיכל. מאימתי התחיל נוהג זה — אין כאן מקום לדון.

(2) התפילה²⁰⁷. בית־המקדש שימש מקום מרכזי לפולחן — ל"עבודה",

²⁰⁴ סייעה לשמירת האופי "הקרבני" בפסח גם אותה עובדא, שאף לאחר שנעשה קרבן הפסח ענין גמור למקדש, כשאר כל הקדשים הקלים, לא הפסיד לחלוטין את טיבו כ"זבח מ"ש ח"ה". מכאן נוהגים השומרונים להקריב רק קרבן־הפסח גרידא.

²⁰⁵ וכן ספירת העומר.

²⁰⁶ [עי' מ"ש מו"ר פרופ' י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ח"ב, עמ' 1012 ואילך].

²⁰⁷ הספרות העיקרית לבעיית התפילה בדורנו:

(א) וייס דדו"ד ח"ב, עמ' 66—67;

(ב) יעב"ץ, חלק ו', עמ' 47—48;

(ג) דוה"ר 5, 1 פל"ט—סמ"ג, עמ' 144—171.

(ד) שכטר J.Q.R. כרך X, עמ' 654—659.

(ה) מאן, H.U.C.A. כרך 11, עמ' 269—338.

(ו) אַלפֿוגן Der jüdische Gottesdienst, עמ' 27—61, 232—260.

(ז) פינקלשטיין J. Q. R., The Development of the Amidah מהדו"ח כרך X, עמ'

127—170.

(ח) גינצבורג, פירושים וחיידושים לירושלמי, כרך ג' עמ' 9—28; 237; 336; 333.

(ט) אלון, תרביץ, שנה י"א, 136—137.

(י) קוהלר, H.U.C.A. כרך א', עמ' 387—425.

עבודת אלוהים. כאן, באמצעות הקרבנות, מזמורי־התהילים והתפילות שבלווייתם, נתייחד הביטוי הכולל של ההתקשרות בין האומה ואלוהיה, וכאן אף מקום עליון להידבקות היחיד עם אלוהיו, בצורות קרבן־ההודאה ותפילת־ההודייה, שעמה גם התחינה והודוי. משחרב הבית נתרוקן עולמם של ישראל, נעקר אמצעי גדול שדיבק את העם באלוהיו. אותה שעה נתבע במפגיע שיבוא משהו אחר תחתיו, למלא את החסר הרב ולקומם את עבודת־אלוהים, אצל הרבים ואצל היחיד. דברים אלו כמשמעם הראשון יכולים להתפרש כאילו באה התפילה תחת הקרבנות מלאחר החורבן בראשונה, — ואמנם, כך היו סבורים חכמים לפני²⁰⁸, שתפילת שמונה־עשרה ממש נתקנה ונתחדשה תחילה על־ידי רבן גמליאל ביבנה, כמות שעשויות ללמד לכאורה מקצת מסורות.

ברם, דורות רבים לפני החורבן, כבר נתקיימה התפילה בציבור כיסוד חשוב בבית־הכנסת, ואף היחידים מתפללים היו בפני הבית לעצמם, כמות שנראה להלן. אותם מעשים שהתקין רבן גמליאל וחכמים בתפילה, תובעים אפוא פירוש. שלושה דברים — מלמדים המקורות — התקין רבן גמליאל בתפילה: (א) לענין הנוסח שלה; (ב) חובת כל יחיד להיות מתפלל כל יום במטבע־התפילה הקבוע; (ג) מנין התפילה שהוא ג' ביום. נעיין אפוא קימעה בכל ענין לעצמו. (א) בבר' שנינו²⁰⁹, "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה". מסורת זו כפשוטה באה להעיד, לכאורה, על תפילת שמונה־עשרה, שנתקנה תחילה ביבנה. ברם מיד להלן²¹⁰ מביא התלמוד מסורת של רבי יוחנן²¹¹, או של ברייתא: "מאה־ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה־עשרה ברכות על הסדר". וכן אומר ר' יוחנן²¹²: "אנשי כנסת הגדולה תיקנו להם לישראל ברכות ותפילות וכו'". ובירושלמי²¹³: "א"ר ירמיה: מאה־ועשרים זקנים, ומהם שמונים וכמה נביאים, התקינו את התפילה הזאת. ברם, כדי להסיק מסקנה היסטורית בפרשה זו, יש לנו להבחין את שלהלן: שש הברכות, הקובעות את המסגרת היסודית הקבועה לכל הימים, בין ימי חול ובין שבתות ומועדים, והן: שלוש ראשונות (שהן "שבחו של מקום"; שם הקדמון; אבות, גבורות וקדושת השם²¹⁴) ושלוש אחרונות (עבודה והודיה וברכת כהנים [שים שלום]) ודאי קיימות היו לפני החורבן. ראייה לכך: בתוספתא²¹⁵ שנינו: יום־טוב של ראש־השנה שחל להיות בשבת, בית־שמאי אומרים מתפלל עשר, ובית־הילל אומרים מתפלל תשע. יום־טוב שחל להיות בשבת, בית־שמאי אומרים מתפלל שמונה, אומר של שבת בפני עצמה ושל יום־טוב בפני עצמה ומתחיל בשבת; ובית־הילל אומרים מתפלל שבע, מתחיל בשל

208 ראה דודו"ד ח"ב, עמ' 67.

209 ברכ' כח סע"ב, מגלה יז ב.

210 מגלה שם.

211 ברוב כתבי־יד של התלמוד ובנוסחאות: א"ר ירמיה ואיתימא ר' חייא בר אבא.

212 בבלי ברכות לג א.

213 ברכות פ"ב ד סע"ד.

214 ראש השנה פ"ד מ"ה.

215 ראש השנה פ"ד (כ) ה"א, הוצ' צוסרמנדל, עמ' 213.

שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת־היום באמצע. אמרו בית־הילל לבית־שמאי: והלא במעמד כולכם, זקני בית־שמאי, ירד חוני הקטן ולא אמר אלא שבע; אמרו לו כל העם: נחת הרוח היה לך²¹⁶ וכו'. וודאי שזקני בית־שמאי ובית־הילל הללו מדברים במעשה שאירע לפני החורבן. הרי שהיו שש ברכות אלו נהוגות בפני הבית²¹⁷.

ברם לשאר י"ב (לפנינו — י"ג, מפני שלפי נוסח ארץ־ישראל ברכת „ולירושלים עירך ברחמים תשוב“, וברכת „את צמח דוד עבדך“ — ברכה אחת הן ואנו נוקטים מטבע של בבל, שהפרידן), שהן בקשות, אין לנו ראיות מכריעות למציאותן לפני החורבן. אך כיון שנמצא הנוסח העברי של בן־סירא, ניתנו ידים להניח, שגופן של הברכות האמצעיות הללו שבתפילת שמונה־עשרה, כבר היו קיימות באותם הימים. שכן אנו קורים שם²¹⁸: „הודו למקבץ נדחי ישראל (ברכה עשירית), הודו לבונה עירו ומקדשו, הודו לגואל ישראל, הודו למצמיח קרן לבית־דוד“²¹⁹.

מכאן הסיקו חכמים בדין, אף־על־פי שעדיין אין כאן וודאות מוחלטת ממש, שסופי הברכות האמצעיות היו מצויים דורות הרבה לפני החורבן ולא נתחדשו בתפילה על־ידי רבן גמליאל²²⁰.

בעל־כורחנו אין לנו לפרש אותה מסורת שבתלמוד על רבן גמליאל, שלפניו הוסדרה תפילת שמונה־עשרה, שאין כאן אלא קביעת מטבע או מעין עריכה, ולא חידוש גמור. אפשר היה לשער, שרבן גמליאל התקין אותה צורה לברכות, שלא יכלה להיות להן בפני הבית. „ולירושלים עירך ברחמים תשוב“ וכו'; או „והשב את העבודה לדביר ביתך“ — „ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים“; או „השיבה שופטינו כבראשונה“ ו„מקבץ נדחי עמו ישראל“ — כל אלו יכלו להיאמר גם לפני החורבן, כי גם אז נתפללו על קיבוץ הפזורים בגלויות ויכלו להתפלל על תיקון שופטים ויועצים צדיקים, בניגוד לשליטי רומי, או לשל הורדוס. ברם, הנוסח הקדמון של תפילת שמונה־עשרה, כמות שנתגלה לעינינו מן קטעי הגניזה, אינו מכיל לשונות הללו, ובכלל מצוי בו מעט מאוד ממה שמכוון לימים שאחר החורבן^{220a}. אין אפוא בידינו לומר בבירור מה היה טיבם של מעשי־העריכה של רבן גמליאל בתפילה. (ובענין „ברכת המינים“ שהתקין, נדון להלן).

(ב) לענין חובת היחיד להתפלל במטבע הקבוע, שנינו במשנה²²¹: רבן

²¹⁶ בכ"י ארפורט: הילך.

²¹⁷ ולתפילת הכהנים במקדש, ראה משנת תמיד פ"ה מ"א.

²¹⁸ פרק נ"א יב.

²¹⁹ על שאלת מקוריותם של פסוקים אלו, שאינם נמצאים בתרגומים הקדמונים של בן סירא ויחסם לשמונה־עשרה — הדעות חלוקות; ראה Z.A.T.W., 1909, עמ' 287—293.

²²⁰ ישראל לוי, REJ כרך XXXII (1896), עמ' 161—178, מבקש להעלות דמיון בין ברכות שמונה־עשרה כסדרן ובין מזמורי שלמה, ללמדנו, שברכות שמונה־עשרה עתיקות הן, ושנתקיימו ימים הרבה לפני החורבן (בימי אחרוני החשמונאים).

^{220a} ראה הקטעים אצל שכתר J.Q.R. כרך X עמ' 6, אצל מאן H.U.C.A. כרך II עמ' 269—338 ופינקלשטיין J.Q.R. מהדור"ח XIX עמ' 1—43, 127—170.

²²¹ ברכות פ"ד מ"ג—מ"ד.

גמליאל אומר: בכל יום מתפלל אדם שמונה-עשרה; רבי יהושע אומר: מעין שמונה-עשרה; רבי עקיבא אומר: אם שגורה תפילתו בפיו יתפלל שמונה-עשרה ואם לאו — מעין שמונה-עשרה. רבי אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים.

הלכה זו של רבן גמליאל — חכמים מפרשים אותה שיש בה שני דברים: (א) חובת תפילה ליחיד; שלפני החורבן לא היתה חובת תפילה אלא בציבור; (ב) שחייב להתפלל במטבע הקבוע של י"ח ברכות. ברם, לענין חובת תפילה של יחיד, מצווים אנו לעיין במציאות שרווחה בימי הבית, שכן עדויות הרבה מעידות בפנינו שרווח כבר אז הנוהג להתפלל אף יחידים, ואין כאן מנהג של "חסידיים" בעלמא. שלא רק בדניאל (ר' י"א)²²² מצינו כך, שנתפלל קבע כל יום, ולא רק יחידים אחרים כגון שמעון כיפא, פטרוס, מתפללים תפילת-יחיד במקדש בשש שעות²²³, או קורנליוס, הקצין הרומאי "ירא השמים", מתפלל בביתו בתשע שעות²²⁴, אלא מכמה מקורות שבפני הבית מוכח, שנהגו הרבים להתפלל ביחידות לעצמם. כך במזמורי שלמה (ו' ד—ה'): אשרי האיש אשר לבו נכון לקרוא בשם ה'... יקום משנתו ויברך שם ה', בשלוות-לבו יזמר לשם אלוהיו ויחלה את פני ה' בעד כל ביתו, וה' שומע תפילת כל ירא אלוהים. (אמנם, כאן ייתכן לומר, שמדובר ב"צדיקים" ולא ברבים). הסיביליה (ג' תקצ"א—תקצ"ג) מעידה על היהודים בכללם: "משכימים לקום ממיטותיהם... ומכבדים את אדון העולם". ובחכמת שלמה (טז כח): להודיע כי נאוו להקדים ולהודות לך לפני עלות השמש, ולשחר פניך כזרוח האור (סתם ודאי מדבר ביחיד). ובאגרת אריסטיאס שם משמע, שנהגו ישראל, או רבים מהם, להתפלל תדיר שחרית. לפיכך, אם נקבל הפירוש המוצע, שרבן גמליאל קבע תפילת-יחיד חובה, אין על-כל-פנים משמעות הדבר, אלא שחיוק מציאות קיימת מתחילה, רצוני לומר — שתקנתו נתייסדה על הנוהג שהיה רווח ברבים גם בפני הבית.

ולענין המטבע, הרי רבי יהושע בן חנניה ורבי עקיבא חולקים על רבן גמליאל לא בעיקר הדין, לומר שאין המטבע ביסודו חובה, אלא שיכול אדם לרכז ולקצר בברכות האמצעיות, לכוללן בברכה אחת, המזכירה בלשון קצרה את תוכנו של הברכות כולן ("הביננו"). ברם, דעתו של רבי אליעזר אינה מבוררת כל-צרכה, ודאי אפשר לקבל את הפירוש הרווח, שרבי אליעזר חלק על מטבע קבוע בתפילה, לומר, שיכול אדם להתפלל בלשון ובענין שהוא רוצה²²⁵, אף-על-פי שמטבע קבוע בתפילת-הציבור, אין קבע לנוסח בתפילת היחידים, על-כל-פנים אם לכך נתכוין רבי אליעזר, הריהו בא לשמוט עיקר גדול, שהתפילה — כמות שנערכה בידי רבן גמליאל — מיוסדת עליו. את שקובע ביסודה של תפילת שמונה-עשרה הוא צורכי הרבים. ואין היחיד מתפלל על עצמו, אלא על הציבור ועל האומה. וכאן — ערכה

²²² וזמנין תלתה ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא וגו' (= ושלוש פעמים ביום הוא כורע על ברכיו ומתפלל). והשווה תהלים (נה יח): ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי.

²²³ מעשי השליחים ר' ט'. ²²⁴ שם ר' ל'.

²²⁵ ראה לאחרונה גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, כרך ג' עמ' 336.

הלאומי-הרוחני של התפילה, שנקבעה חובה על היחיד. אלא שנראה לי, שאפשר לבאר הלכה של רבי אליעזר בדומה לאחד הפירושים שבתלמוד הבבלי²²⁶, שלא נתכוין אף הוא לבטל את המטבע של תפילה, כי אם ללמדנו, שחייב אדם להוסיף משלו, להרבות זיקת-נפשו של אדם בתפילתו, ושמא יש כאן אף מחלוקת, אם מצווה אדם ואם רשאי הוא לערב צורכי-עצמו האישיים בבקשות הקבועות שהן לצורך-הרבים.

ג) לענין מספר התפילות שאדם חייב להתפלל כל יום, הרי מצינו בברייתא²²⁷ מחלוקת קשה בין רבן גמליאל ורבי יהושע שרבן גמליאל אומר: שלוש תפילות (תפילת ערבית — חובה) ורבי יהושע אומר: שתיים (תפילת ערבית — רשות). אין בידינו לברר במקום זה יסודה של מחלוקת זו. במקום אחר²²⁸ השתדלתי להעלות מכמה מקורות קדומים, שעוד בפני הבית היו מנהגות מתחלפים בישראל, שהיו שנתפללו ב' פעמים ביום, והיו שנתפללו ג'²²⁹. רבן גמליאל ורבי יהושע אינם חלוקים אפוא אלא במסורת ראשונים, כיצד להכריע בין המנהגות הישנים. כאן אין לנו אלא לציין, שבספר „תורת שנים-עשר השליחים“, שנכתב בימי רבן גמליאל דיבנה, מצווה בעל-החיבור הנוצרי — ודאי ממסורת של ישראל — להתפלל ג' פעמים ביום.

ד. חיתום כתבי-הקודש. דעה רווחת היא בין החכמים, שבימיו של רבן גמליאל נעשה החיתום האחרון של המקרא; שאותה שעה נחתמו הכתובים, ולא עוד אלא שאף הוכרו על איסור הקריאה בספרים החיצונים — האפוקריפים — ועל נטילת קדושתם של ספרי הנוצרים — האוואנגליונים, ויש אומרים, שאף הנוסח הקבוע של המסורת במקרא נקבע באותם הימים.

הנה לענין חתימת המקרא, למידים החוקרים ממשנת ידים (פ"ג מ"ה): אמר שמעון בן עזאי: מקובל אני מפי ע"ב זקן, ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, ששיר-השירים וקהלת מטמאים את הידים. אמר רבי עקיבא: חס ושלום! לא נחלק אדם מישראל על שיר-השירים שלא תטמא את הידים, שאין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו שיר-השירים לישראל, שכל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קדשים, ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת; אמר רבי יוחנן בן יהושע, בן חמיו של רבי עקיבא: כדברי בן עזאי, כך נחלקו וכן גמרו. ובמשנת עדיות²³⁰ שנינו: רבי שמעון²³¹ אומר: שלושה דברים מקולי בית-שמאי ומחומרי בית-הלל,

²²⁶ כ"ט ב, וכן בירושלמי פ"ה, ח ע"א.

²²⁷ בבלי כ"ז ב, ירושלמי פ"ד ז ע"ג—ע"ד.

²²⁸ ראה אלון, תרביץ, שנה י"א, עמ' 136—137.

²²⁹ ומכאן פירכא להבריו של גינצבורג, כרך ג' עמ' 29, הערה 36, שלא מצינו במקורות

שבפני הבית אלא תפילת שחרית בלבד. (בספרי ההיליניסטים לא נמצא אלא רמז לתפילה של שחרית.)

²³⁰ פ"ה מ"ג ותוספתא שם פ"ב ה"ז.

²³¹ כך צריך לגרוס גם במשנה (וע' ידים שם), אצלנו: ישמעאל [וטעות רגילה, השוה

ר"ז פרנקל, דרכי המשנה, ורשה תרפ"ג, עמ' 24; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ח"ב, עמ' 1193].

קהלת אינו מטמא את הידים, כדברי בית-שמאי, ובית-הלל אומר: מטמא את הידים. הרי שאותה מחלוקת הוכרעה לכאורה ביבנה „בו ביום“ ועל-ידי כך נחתמו הכתובים. ברם, הפרשה צריכה עיון, שלא זו בלבד, שרבי עקיבא חולק על אותה מסורת (על שיר השירים לא נחלקו; וקהלת — אם נחלקו וכו'), אלא ששנינו במשנת ידים²³²: כל כתבי הקודש מטמאין את הידים, שירי-השירים וקהלת מטמאין את הידים, רבי יהודה אומר: שירי-השירים מטמא את הידים, וקהלת — מחלוקת (כדעת רבי עקיבא). רבי יוסי אומר: קהלת אינו מטמא את הידים ושירי-השירים — מחלוקת. ובתוספתא²³³: רבי שמעון בן מנסיא אומר: שירי-השירים מטמא את הידים מפני שנאמרה ברוח הקודש. קהלת אינה מטמא את הידים, מפני שהיא מחכמתו של שלמה. הרי ששני דורות לאחר רבן גמליאל היו תנאים (אף-על-פי שרוב החכמים לא סברו כן) שאמרו: אין קהלת קודש. והוא הדין לגבי מגילת אסתר²³⁴: אמר רב יהודה אמר שמואל: אסתר אינה מטמאה את הידים, וכן אתה מוצא אצל אבות הכנסיה עדות על היהודים, שיש בהם שמוציאים אסתר מכלל כתבי-הקודש. ולאידך גיסא, בעזרא רביעי (יב מה) מדובר על כ"ד ספרים במקרא, ללמדנו, שבימיו רוח המקרא, כמסורת (ורחוק לומר, שנקט הספר הנ"ל דבר שנתחדש לערך בשעת כתיבתו או אף לפניו). ואף יוספוס, כשהוא מדבר (כנגד אפיון א' ח') על כ"ב ספרים שמקודשים אצל האומה מדורות קדומים, ושאחרים אין בהן קדושה — וודאי כיוון למקרא שלנו²³⁵ (רות עם שופטים ספר אחד; קינות וירמיהו — ספר אחד). ברם, מצינו שדנו בספר מן הספרים, אם „לגונזו“ אם לאו, אף בדורות אחרים, כגון בימי מלחמת החורבן — שכך גורסים אנו בתלמוד²³⁶: „אמר רב יהודה אמר רב: ברם, זכור אותו האיש לטוב, וחנניה בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגנו ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרין דברי תורה. מה עשה? העלו לו ג' מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשן. אף כאן, נראה שאין לתלות ב„בו ביום“ מעשים גדולים של חיתום אחרון אלא קרוב לומר, שנתעסקו בשאלת אחד מן הספרים. אולם הדיון וההכרעה לא היו משום מאורע ולפיכך יכלו תנאים אחרונים לחלוק במה דנו ובמה לא דנו, ויכול אמורא להוציא מגילת אסתר מכתבי הקודש.

ולענין האיסור על הספרים החיצוניים. דבר זה לכאורה הוא ממשנת סנהדרין (פ"י מ"א): ואלו שאין להם חלק לעולם הבא... רבי עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצוניים. בפירוש ה„ספרים החיצוניים“ חלוקים התלמודים. בברייתא אחת בבבלי (ק' ב'). מפורש שהן ספרי מינין²³⁷. ברם, הירושלמי (כח ע"א) מפרש: כגון ספרי בן סירא וסיפרי בן לענה²³⁸. הפירוש שבירושלמי נראה עיקר, ומכל-מקום

232 פ"ג מ"ה, וראה תוספתא פ"ב הי"ד ובבלי מגלה ז א.

233 שם ובבלי שם.

234 בבלי שם.

235 לדבריו של יוספוס — אסתר סוף מקרא; הספרים שנכתבו מכאן ואילך אינם נאמנים.

236 שבת יג ב, חגיגה יג א, מנחות מה א.

237 כך הנוסח בכל כתב-יד ובכל הנוסחאות. „צדוקים“ שבדפוסים החדשים — תיקון

הצנזורה הוא.

238 בהקבלה שבקהלת רבה פ"ב: בן סירא ובן הגלה.

אין להסיק מדעתו של רבי עקיבא, שבימיו, ימי רבן גמליאל, עשתה הסנהדרין הגדולה מעשה רב. ולא רק מפני זה בלבד, שספק הוא, אם ממש יש לראות חיתום המקרא, שהוא מעין תנאי לאיסור הספרים החיצוניים, כמפעל מכריע לימים הללו. תחילה יש להעמיד על כך, שרבי עקיבא לא נתכוון לאסור את הקריאה בספרים החיצוניים מכל וכל; אין כאן אלא איסור „קריאה” במשמעו המונחי — הגייה בכתב־הקודש. לומר לך שמי שרואה בספרים הללו מקרא שנאמרו ברוח־הקודש, הרי זה ממעט דמותו של המקרא, על־ידי שהוא מוסיף מחול על הקודש, בחינת „כל המוסיף גורע”²³⁰. ברם, נראה שאיסור זה נהג לפני רבי עקיבא ולפני דורנו, אלא שרבי עקיבא מחמיר בעונש ושולל עולם הבא מן העבריינים. כיוצא בדבר אתה מוצא את רבי עקיבא שמחמיר ב„המנענע קולו בשיר־השירים בבית־המשתאות ועושה אותו כמין זמר”, שאין לו חלק לעולם הבא (אף־על־פי שוודאי קשור הוא אותו עונש חמור, במה שהיו בישראל שלא ראו את שיר־השירים כקדוש, ושלא כרבי עקיבא). לפיכך יש לנו לומר, שאף בתחום זה לא נתחדשה הלכה, אלא

נתבססה.

אנו באים להשקפת־חוקרים על הכרעת בית־דין גדול של יבנה ליטול קדושה מן האוואנגיליונים, שלא ידונו ככתב־הקודש. אותה שיטה, הרווחת במיוחד בין החכמים הנוצרים²⁴⁰, עשויה להעלות, — אילו היתה מיוסדת במקורות ובשיקול־הדעת, — מציאות היסטורית חשובה ביותר. אם נזדקקו חכמים בימיו של רבן גמליאל, להכריע ולהורות הלכה, שאין הבשורות הנוצריות קודש, הרי שהיו הללו רוחות באומה ומקובלות על־ידי רבים — לפחות מעין כתב־הקודש. ברם, אף־על־פי שבימים הללו, היו הנוצרים־היהודים מעורבים עם ישראל, ואף־על־פי שאפשר להניח מציאותה של בשורה יהודית־נוצרית בארמית (בעברית — רחוק להניח), הרי אין הדעת סובלת, שספר, שיש בו „תורה חדשה” — תורה ישו, דברי־פולמוס כנגד היהדות ושכולל כולו מעשים ואגדות משנים־שלושה דורות לפני־כן, יראה אצל רבים, להוציא את היהודים־הנוצרים גופם (וגם זה מוטל בספק, אם אז ראו אף אלה כתב־בשורה שלהם כספר קדוש ממש), כספר שיש בו קדושה, מעין המקרא.

נעיין אפוא במקור שעליו נשענת שיטה זו. בתוספתא ידים²⁴¹ שנינו: הגליונים וספרי־המינין אינן מטמאות את הידים. ולענין שבת²⁴²: הגליונים וסיפרי־המינין אין מצילין אותן (בשבת), אלא נשרפין הן במקומן הן ואזכרותיהן. החכמים מפרשים שגליונים הללו הם אוואנגיליונים. ברם, אף־על־פי שהוזכרו בבבלי²⁴³: „עון־גליון” גם בפיו של רבן גמליאל (לפי גוסחאות שלא הוגהו מחמת

²³⁰ בירושלמי שם: להגיון ניתנו, ליניעה לא נתנו, „והקורא בהן כקורא באיגרת”, וכן בקה"ר שם.

²⁴⁰ מור, Judaism ח"א, עמ' 87.

²⁴¹ פ"ב הי"ג, בבלי שבת קטז א וירושלמי שם פט"ז טו ע"ג.

²⁴² תוספתא שבת פי"ג (יב) ה"ה, בבלי שם וירושלמי שם.

²⁴³ שם קטז רע"ב.

הצנזורה), מכל-מקום אין לפרש כך. וכבר ביארנו טעמו של דבר מן הסברא, אלא שגינצבורג²⁴⁴ סובר, שיכלה המסורת לכוון לאוואנגיליונים, ולא מפני קדושתם בגופם אצל ישראל, אלא מפני האזכרות שבהן. לדעתי אין ספק בכך, שהמכוון הוא לגליוני ספרי-תורה, החלקים שבעמודים, וכמות שמבין התלמוד, בעיקרו של דבר (אף-על-פי שבא לפרש: גליונים של ספרי מינין). והוא ה"גליון" שרבי יהודה מדבר בו וחולק על ההלכה שלנו ואומר²⁴⁵: הגליון שבתחלת הספר וכדי הקיף כולן מטמאין את הידים. וכשהברייתא מדברת באזכרות, אין היא מכוונת אלא לאזכרות שבספרי-מינין, שהם ספרי תורה, ומקרא בכללה, שנכתבו בידי מינים (ופקעה על-ידי כך קדושתם²⁴⁶).

חקנות כלליות-חברתיות וכלכליות-לאומיות

א) איסור גידול בהמה דקה בארץ-ישראל

בכמה מקורות של תנאים שנוייה הלכה, שאסור לגדל בהמה דקה. המקור הקלאסי הריהו במשנה²⁴⁷: אין מגדלין בהמה דקה בארץ-ישראל, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ-ישראל. כאן אמורה הלכה בסופו של המאמר, הבאה להגביל את האיסור ולהתיר המרעה במקומות שאין מגדלין בהן תבואה. וכיוצא בזה שנינו בתוספתא²⁴⁸: אף-על-פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה בארץ-ישראל... ומה אני מקיים „לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים"? במדברות שביהודה ובמדברות שבכפר עמאקו. ונוסחאות דומות לכך בברייתות שבבבלי²⁴⁹: אין מגדלין בהמה דקה בארץ-ישראל, אבל מגדלין בחורשין... אין מגדלין בהמה דקה בארץ-ישראל, אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו²⁵⁰. מקורות אחרים של תנאים מעלים חומר-דינם של הרועים המגדלים בהמה דקה. שכך אמרו: „הגויים והרועים בהמה דקה ומגדליה לא מעלין ולא מורדין"²⁵¹. ובמקום אחר שנינו²⁵²: תגרי סימטא וקוצצי אילנות טובים ומגדלי בהמה דקה אינן רואין סימן ברכה לעולם.

מהו טעמה ותכליתה של הלכה-תקנה זו? דנו בכך החוקרים האחרונים ולבסוף פרופ' גולק²⁵³. ברם, עד שאנו באים לברר פרשה זו במידת האפשר, וביותר לאור

244 J.B.L. 1922 עמ' 122 הע' 19.

245 תוספתא ידים פ"ב הי"א.

246 גינצבורג, שם, דוחה פירוש הגמרא, אך בלא הוכחה מספקת. ראייתו של מור (Judaism

67 111) אינה מכרעת.

247 בבא קמא פ"ז מ"ז.

248 בבא קמא פ"ח ה"י.

249 בבא קמא ע"ב.

250 בכתבי יד: עמיקו, כבתוספתא.

251 תוספתא ב"מ סוף פ"ב, בבלי סנה' נו א.

252 תוספתא בכורים סוף פ"ב.

253 במאמר על הרועים ומגדלי בהמה דקה בתקופת חורבן בית שני, שנתפרסם אחר

זותו מכתבי-ידו בתרביץ, שנה י"ב, עמ' 181—189.

בדיקת שיטתו של גולק ז"ל, עלינו לדרך תחילה בזמנה של תקנה זו אימתי נתקנה. והרי אפשר והא בהא תליא: תכליתה של התקנה — בזמן קביעתה. ויש בידינו לכך שני תאריכים, מעין תאריך מוקדם ומאוחר. לצד אחד משמע מן התוספתא²⁵⁴, שבימי רבי יהודה בן בבא, לפני מלחמת בר־כוכבא, היתה הלכה זו כאילו קבועה וקיימת, ושה"חסידים" דיקדקו בה להקפיד על השהיית בהמה דקה ואפילו יחידית, ואפילו בביתם — „ליסטיס בבית". ולצד שני מצינו בתוספתא²⁵⁵, ששאלו את רבי אליעזר: מהו לגדל בהמה דקה? והלה נשתמט מלהשיב (ביאור התוספתא: שלא אמר דבר שלא שמע מימיו), כאילו לא היתה הלכה זו קבועה בתחלט (אף־על־פי שמתוך השאלה ששאלוהו מסתבר, לכאורה, שמצוייה היתה). כיוצא בכך מצינו, ששאלו בענין הלכה זו את רבן גמליאל, אלא שתשובתו שנוייה במקורות בשתי נוסחאות סותרות. לפי מקור אחד²⁵⁶ אמר להם: מקיימין את העגונה שלושים יום (לגדלה בבית) והטבח לוקח ומוכר, ובלבד שלא ישיירו את האחרונה שבהם יותר משלושים יום. הרי שלמסורת זו אוסר רבן גמליאל את הגידול, להוציא ימים מועטים בביתו של המגדל לצורכו. ברם, לפי הברייתא שבבבלי²⁵⁷ אמר להם: מותר. והתלמוד שואל: והתנן אין מגדלין? אלא הכי בעו מיניה: מהו לשהות? אמר להם: מותר ובלבד שלא תצא ותרעה בעדר.

והנה סבורים החוקרים²⁵⁸, שהנוסח הנכון הוא כבמסורת של הברייתא בבבלי (עד שלא הוגהה בגמרא, כדי ליישב הסתירה שבין המשנה ולבין תשובות רבן גמליאל: מותר), ושהתוספתא נתנסחה לפי יישובו של התלמוד. ובזיקה לכך, מעלים חוקרים את הסברא, שעיקר איסור גידול בהמה דקה נתייחד בימים שלפני החורבן, ושבדור החורבן באו להקל (כרבן גמליאל, ולסברתם אף רבי אליעזר, שסותם דבריו, מתכוין להקל). אף־על־פי־כן נשתייר האיסור בעינו, אלא שהתירו לגדל במדברות ובחורשים, שתחילה אסרו על הגידול בכל מקום.

סברא זו על תחילת התקנה בפני הבית ועל התפתחותה בדור שלאחר החורבן, לצמצם את האיסור ולהתיר המרעה ב"מדבריות ובחורשין" — היא שמשמשת יסוד לשיטתו של גולק, שנציענה מיד. אלא שראוי קודם־לכן להזכיר, שלמדנו מן הברייתות אף על פיסולם של הרועים לעדות ולדין, מעין חמסנים וגזלנים²⁵⁹: „הוסיפו עליהם (כלומר: על הפסולין לעדות) הגזלנין והרועין והחמסנין וכל החשודים על הממון" וכו'. וכן למדנו מכמה מקורות אחרים של תנאים²⁶⁰, המעידים שהרועים —

254 ב"ק פ"ח ה"ג, בבלי ס' א.

255 יבמות סוף פ"ג.

256 תוספתא ב"ק פ"ח ה"ב, ועי' בבלי עט סע"ב — ס' רע"א.

257 ס' רע"א.

258 ראה גולק, שם עמ' 182.

259 תוספתא סנהדרין סוף פ"ה, ירושלמי שם פ"ג כא ע"א, בבלי כה ב.

260 ב"ק צד ב: הרועים והגבאין והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין; וכן כיוצא

גזלנים הם, שמזיקים לנכסי אחרים. גולק סבור אפוא, שתחילת ההלכה בדורות האחרונים שבפני הבית ושהיא קשורה בתנועות המרדנות כנגד שלטון רומי; שהיו המרדנים, בכללם אף אלו שברחו מפני המסים הכבדים שהטילה המלכות על הקרקע, הולכים למדבריות ומתפרנסים מן המרעה. והריהו למד היקש לכך ממצרים, מקום שהיו מרובים מקרי הבריחות — בתקופה הרומית — מן הכפרים למדבריות ולביצות הדלתא. אף הוא מזכיר את מרד הרועים (βουκόλοι) במצרים בשנת 172. וכן הוא משער, שאתרוגס הרועה, שהתקומם אחר מותו של הורדוס ונתן כתר-מלכות על ראשו²⁶¹ משך אחריו את הרועים, המרדנים, אלא שהמרדנים הבורחים — הרועים הללו — פשטו ידיהם אף בשוד. ולפי שתנועת-מרדנות זו, שהביאה לידי ריבוי ההתעסקות במרעה, עשוייה היתה לגרום להריסת החקלאות, ולפי שהפרושים התנגדו למרדנות זו כנגד המלכות, לפיכך אסרו על גידול בהמה דקה, והשוו את הרועים לגזלנים.

נראה בעיני, ששיטה זו של פרופ' גולק אינה מיוסדת, אף לא מתקבלת על הדעת ולא רק בחידושה היא, אלא גם מפני שהסברא הנ"ל של החוקרים על תחילתה והתפתחותה של ההלכה הנידונית — אינה מבוססת אף היא. הרי אין ידיים מוכיחות להנחה, שאיסור גידול בהמה דקה היה קיים בפני הבית. ממילא אף אם נפרש, שרבי אליעזר נתכוון להתיר, ושעיקר המסורת שנתה בתשובת רבן גמליאל: מותר, אין יסוד למסקנה, שדרך התפתחות ההלכה היתה להתיר. כמרכן איני סבור, שיש ידיים להנחה, שתחילה גזרו על הרועים בכל מקום, ולאחר-כך הקלו לרעות בחורשין ובמדבריות²⁶². אלא שצריך להעיר על דעת החכמים, שהתוספתא נתנסחה לפני ישוב התלמוד ושאינן הצעה זו מתקבלת, לפי שבתוספתא אין ענין התשובה כלשון הגמרא, בתשובת רבן גמליאל, אלא כנוסח הברייתא האחרת שבתלמוד: והטבח לוקח ושוחט ובלבד שלא ישהה העגונה שבתן ל' יום. לפיכך נראה לי כמעט בבירור גמור, שהתלמוד מגיה תשובת רבן גמליאל לאיסור, לא מן הסברא אלא ממסורת-תנאים אחרת שהיתה לפניו, שדמתה בעניינה לזו של התוספתא. ובכך, לפנינו שתי מסורות סותרות בשם רבן גמליאל; ודעת רבי אליעזר — סתומה.

לדעתי, אין לנו להקדים את ההלכה לימי הבית, אף-על-פי שאין נמנע שבמשהו מצוייה היתה, בחינת התחלות ראשונות, לפני החורבן. זמנה של ההלכה — דורו של רבן גמליאל, אלא שהיתה מפוקפקת, ולא בבתי-אחת נתקנה ונתקבלה על-ידי החכמים, — והעם לא כל שכן (ראה להלן). הספק של רבי אליעזר הוא, מפני שלא רצה לתפוס עמדה כלפי ההלכה החדשה, או הלכה שעמדה להתגבש ולהתנסח, בחינת גזירה קבועה. וכיוון שכך, ניטל הבסיס לשיטתו של פרופ' גולק: להסביר ההלכה בנסיבות פוליטיות שבפני הבית. אלא שבלא כך, רחוק ביותר לראות בהלכה

²⁶¹ יוספוס, קדמוניות י"ז י נ.

²⁶² קשה לפרנס שיטה זו: תחילה — בפני הבית איסור מוחלט בכל מקום; לאחר כך — יש אומרים היתר גמור; וההלכה מקילה ומתירה בחורשין ובמדבריות — התפתחות משונה למקצת. לדעתי, צריך להניח, שמתחילה לא הוטל האיסור על החורשין והמדבריות.

זו גורמים מדיניים, לפי שאין לנו כל ראייה לגבי ארץ־ישראל, שהיו המרדנים עוברים להתעסק בגידול בהמה דקה ואין בשום־פנים ללמד היקש ממדינה אחרת (שאף בה, דרך אגב, לא למדנו שהבריחה מן הקרקע גררה ריבוי ההתעסקות במרעה; ה"רועים" שמרדו בשנת 172 — אין ראייה כלל שהפכו רועים מעובדי־אדמה). ולא כל־שכן שאין יסוד לייחס הלכה זו לתגובתם של פרושים נגד המרדנות ברומי, — סברא, שעלינו לדחותה, לדעתי, לחלוטין.

אמנם פרופ' גולק מבקש להסתייע במה שמצינו במקורות תנאיים, שהם מצרפים מגדלי בהמה דקה עם קוצצי אילנות טובים²⁶³. לסברתו של גולק: קוצצי אילנות אלו — הם המרדנים, שכרתו את אילנותיהם, עצי־הפרי, כדי שלא ישתמשו בהם הרומיים. ברם, אין כל גורם שכופה אותנו לפרש כך. ואדרבא: סמיכת קוצצי אילנות טובים למעידי עדות־שקר ולתגרי סימטא, עשויה להעיד, שאין אנו עסוקים כאן בדברים של פוליטיקה ושל מלכות, אלא במעשים שיש בהם קיפוח־ממון ונזק הציבור. עלינו לפרש קוצצי אילנות טובים כפשוטו: אלו שכורתים עצי־פרי שלהם, כדי להשתמש בעצים לשם בנין או צורך אחר, או כדי למוכרם, או כדי להשתמש בקרקע לשום מה. מכל־מקום אף הלכה זו מכוונת לתיקון סוציאלי־כלכלי, וכן אף מגדלי בהמה דקה, שנמנו עמם — אין בהם אלא הפסד לציבור, ולא ענין של מעשים מתחום המדיניות לגבי רומי²⁶⁴.

וכבר למדנו ממקור שקדם לתורבן, על תקנה אחרת, שהתקינו ראשי־השופטים בירושלים כנגד המזיקים לעצי־פרי²⁶⁵: קיטמה (הבהמה) גטיעה רבי יוסי אומר: גוזרי גזרות שבירושלם אומרים: גטיעה בת שנתה — שתי כסף, בת שתי שנים — ארבע כסף. משמע, שהטילו קנסות על מי שגורם על־ידי בהמתו הפסד לאילנות. אין לנו אפוא לפרש קוצצי אילנות — בדרך של גולק²⁶⁶.

ואולם טעמה המסתבר של התקנה, שלדעתי אין להקדימה כצורתה, כדבר של הלכה, לפני ימיו של רבן גמליאל, היא תחילה: כלכלי־חברתי, ממש כדרך שמקורות התנאים מפרשים, הוא — שעל־ידי העדרים עלול להיגרם נזק לתבואה שבשדות ולנטיעות ולאילנות. ולפי שהתורבן גרם פורענות רבה במיוחד לעצים²⁶⁷, לפיכך העלתה השעה תביעה של הגנה על הנטיעות, שהארץ נצטרכה להן ביותר. ועוד: קרקעות הרבה נשמו; קל היה להשתמש בהן לצורכי־מרעה; אפשר להניח, שהבריות, שמהן ברחו בימי המלחמה וחזרו, העדיפו להתפרנס מן המרעה, והיו

²⁶³ בתוספ' בכורים הנ"ל, וכן בתוספ' סוכה פ"ב ה"ה: "מפני ארבעה דברים המאורות לוקין: מפני כותבי פלסתר ומפני מעידי עדות־שקר ומפני מגדלי בהמה דקה ומפני קוצצי אילנות טובים".

²⁶⁴ דבר זה, קציצת אילנות שאסורה, אמור בתלמוד ב"ק צא ב. וכן במשנת שביעית פ"ד מ"י: כמה יהא בזית ולא יקצצנו? רובע. רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל לפי הוית.

²⁶⁵ כתובות קה א, ב"ק נח ב.

²⁶⁶ לשיטת גולק קשה לבאר את העובדא, שגם בבבל — אם לא באותה קביעות של

ארץ־ישראל — הנהיגו, מימי רב ואילך, איסור גיזול בהמה דקה (ב"ק פ' א).

²⁶⁷ מלחמות היהודים בכמה מקומות.

מוכירים והולכים את שדותיהם²⁶⁸. יש בה אפוא בהלכה זו משום תקנה הממריצה את החקלאות, שהיא נידונה אצל תנאים כעיקר המשק הלאומי. וכן שנינו: „אין אדם רשאי למכור שדה אחוזתו... ולגדל בהם בהמה דקה“²⁶⁹. ברם, ייתכן אף זה: שהמסים על הקרקע היו קשים ביותר, כסברת ביכלר, אלא שאין זה, כנראה, הגורם העיקרי. ביותר יראה טיבה החברתי-לאומי של תקנה כלכלית זו, אם נבוא לדון בגידול בהמה דקה זה — מה משמעו.

בכמה מקומות למדנו, שבהמה דקה שימשה ענף של הכנסה מרובה: „הרצה להתעשר יעסוק בבהמה דקה“²⁷⁰; „אין אדם רשאי למכור שדה אחוזתו... וליקח בהם בהמה ליקח בהם כלים וליקח בהם עבדים ולגדל בהם בהמה דקה. אפילו לעשות בהן סחורה אסור אלא אם כן יעני“²⁷¹. מה גרם לרווחים אלו? סבור אני, שקרוב לשער, שגידול-הצאן היה מכוון לתכלית תעשייתית-מסחרית: הצמר לתעשיית הבגדים, שהמקורות מן המאה השניה ואילך מעידים, על פיתוחה בארץ-ישראל. עובדא זו עשוייה להסביר תוספת-הסבר את ההתנגדות לגידול-בהמה-דקה, שכמוהו כקיפוחה של החקלאות, שהחכמים העמידו עליה את המשק הלאומי.

אמנם, המקורות אינם תופסים אלא את הטעם הראשון בלבד: הנזק שבהשחתת היבול, ואינם מזכירים טעמה של התקנה, המיוחד לבהמה דקה — שגידולה לצמר. והרי לפי הברייתות שלהלן היה מן הדין לאסור אף גידול בהמה גסה, שכן מצינו תנאים שואלים: „מפנימה לא אסרו אף בגסה? ומשיבים: לפי שאין גוזרין גזרה על הציבור, אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה; בהמה דקה אפשר להביא מחוץ-לארץ, בהמה גסה אי-אפשר להביא מחוץ-לארץ“²⁷². מכל מקום אין להסיק מכאן, שאין אותה עובדא משוערת — שגידול בהמה דקה, שימש בהרבה לתעשיית בגדי-צמר ב„קנה-מידה קאפיטאליסטי“ — נכונה.

כלום יש להנחת, כסברת חוקרים, שתקנתנו לא השפיעה ממשית בחיי-המציאות? לדעתי, אין סמך מספיק להנחה זו, אף כי אותו „מנהג חסידים“, שלא לגדל כל בהמה דקה אפילו יחידית, לא יכול להיות נחלת הרבים. הרי אין לך תקנה (ומשפט), שמתקיימת במוחלט על-ידי הציבור כולו בכל הדורות. ברם, מאותם מקורות, המעידים על גידול בהמה דקה, בדורות המאוחרים, בהיקף גדול²⁷³, אין כל ראיה לכך שלא רעו אותה „בחורשין ובמדבריות“. ואף דבר זה, שבתחילת מאה ג' התקינו חכמי בבל, שהלכה זו תהא נוהגת אף שם, עשויה להעיד, שלא היתה זו נטולת השפעה של ממש בארץ-ישראל. על-כל-פנים אותה תקנה מעידה

²⁶⁸ או אף הבעלים החדשים של קרקעות. שבעליהם הראשונים נהרגו או מתו או הובלו כשבויים לגולה, או כרהו לחוץ-לארץ. כיקשו אף הם לנצל וכושם החדש בדרך הקלה.

²⁶⁹ תוספתא ערכין פ"ה ה"ו.

²⁷⁰ תולין פד ב.

²⁷¹ תוספתא ערכין שם.

²⁷² בבלי ב"ק עט ב, תוספתא שם פ"ח ה"א ושביעית פ"ג ה"ג. וכן מעיד הירושנימוס

על ארץ-ישראל, שמצוי בה מחסור בבהמה גסה.

²⁷³ כגון ירושלמי ביצה פ"א, ס' ע"א: מעשה בבניו של יהודה בן שמוע, שביקעו להם

זאבים יותר משלש מאות צאן וכו', ועוד.

היא עד להיכן ביקשו מנהיגי הדור לגדור גדר בתחום הכלכלה היהודית של ארץ ישראל בפני הסכנות, שהשעה העלתם. השתמטותו של רבי אליעזר מלהשיב, מה דעתו באיסור גידול-בהמה-דקה, וכן חילופי-המסורת בענין ההלכה של רבן גמליאל, אינם אלא הדים לתחילת הדיון בתקנה זו, עד שלא נעשתה הלכה קבועה. והדעת נותנת, שבהלכה כגון זו, העשויה להביא תוצאות הרבה בחיי-החברה, רבו ההיסוסים תחילה.

(ב) איסור מכירת-קרקעות ובתים ועבדים ובהמה גסה לנכרים

בכמה הלכות של תנאים שנינו, שאסור למכור ולהשכיר קרקעות ובתים לגויים בארץ-ישראל, כגון: אין מוכרין להם במחובר לקרקע (אילנות), אבל מוכר הוא משיקצוץ²⁷⁴. ולהלן: אין משכירין להם בתים בארץ-ישראל ואין צריך לומר שדות וכר²⁷⁵. והוא הדין שאסור למכור להם עבדים (כנענים)²⁷⁶. המוכר עבדו לגוי או לחו"ל יצא בך-חורין. וקנסו את המוכר לפדותו „אפילו מאה בדמיו ויוציאנו לחירות”²⁷⁷. כיוצא בדבר — בהמה גסה: „מקום שנהגו שלא למכור (בהמה דקה) אין מוכרין; ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה, עגלים וסייחים”²⁷⁸. ולא עוד אלא שאפילו ב„קבלה” — אסור ליתן להם²⁷⁹: „ואין נותנין להם עיריטיות”²⁸⁰ בשדות וקבלת²⁸¹ בהמה, וקנסו את המוכר שיפדנה עד מאה או עד עשרה בדמיה²⁸². ומעשה בריש לקיש, שקנס אדם שמכר גמל לנכרי שיפדהו ב„כפלא”²⁸³, ואדם שסירסר במכירה לגוי, קראו לו „ברא דמסרסר לארמאי”²⁸⁴. עדויות הללו כולן מימי אמוראים הן²⁸⁵.

המסורת מפרשת טעמן של גזירות הללו מפני דברים שבדת: איסור מכירת עבדים לנכרי — מפני שמפקיעם מן המצוות²⁸⁶; איסור מכירת בהמה גסה —

274 משנת עבודה זרה פ"א מ"ח.

275 בתוספתא שם פ"ב ה"ח: אין משכירין להם בתים, שדות וכרמים.

276 משנת גטין פ"ד מ"ו, תוספתא ע"ז פ"ג (ד) ה"ז.

277 תוס' שם ה"ט, בבלי גטין מד א.

278 ע"ז פ"א מ"ו, פסח' פ"ד מ"ג. והשווה משנת בכורות פ"א מ"א: הלוקח עובר חמורו

של נכרי, והמוכר לו אע"פ שאינו רשאי.

279 תוספ' ע"ז פ"ב ה"ח.

280 כך בכתב-יד ארפורט, בדפוסים וכתב-יד וינא: אריטיות.

281 כ"י ארפורט: וקבלנות.

282 בבלי גטין מד א.

283 ירושלמי פסחים פ"ד ל סע"ד.

284 ירוש' שם.

285

קשורה בכך השאלה שדנו בה תנאים ואמוראים, אם יש קנין לגוי בארץ-ישראל להפקיע מן המעשר אם לאו, ראה בבלי גיטין מז א; ירושלמי דמאי פ"ה כד ע"ג, ועוד. אבל לא רק לדת; בגטין שם — מחלוקת אמוראים, שיש סבור, שהכל מודים של משפט — לחפור בה בורות, שיחין ומערות — קנויה לו; ויש שסבור, שלכך הכל מודים שאינה קנויה לו (יש לו קנין פירות בלבד).

286 בבלי גטין מד א.

מפני שעושה אצל הגוי במלאכה בשבת²⁸⁷. ברם, על-כל-פנים בענין מכירת קרקעות שנינו בברייתא²⁸⁸: „לא תחנם” — לא תתן להם חנייה בקרקע — לומר, טעמה של הלכה — כלכלי-לאומי, אף-על-פי שאף כאן נצטרף טעם שבדת — הפקעתן של קרקעות ממעשרות²⁸⁹. והדעת נותנת, שעיקר הגורם אף לגבי שאר האיסורים — מניעת השתקעותם של נכרים בארץ-ישראל על-ידי קניית קרקע ושאר נכסים, שהם קובעים ערכים משקיים חשובים (להוציא מטלטלין, שלא היוו יסוד חשוב במשק באותם הימים).

התנאים העוסקים בהלכות הללו — מתלמידי רבי עקיבא הם (רבי מאיר, רבי יוסי, רבי יהודה, רבי שמעון ורבן שמעון בן גמליאל). הרי שאין בידינו ראיה מוכחת לתלות ראשיתן של התקנות בדורו של רבן גמליאל. ואפשר היה להסביר גורמן בנסיבות שמלאחר מלחמת בר-כוכבא. ברם, אותה עובדא, שבפיהם של תנאים הללו כבר רווחת וקבועה היא תקנה זו בלא ערעור, והעובדא שחכמים אלו חלוקים בכמה מקומות בפרטים שלה — עשויות הן לבסס את ההנחה, שתחילתן של התקנות בדור שלפניהם, היינו — בדור החורבן, וזה מפני הסכנה שעלתה אז בראשונה שיהו הנכרים דוחקים את רגלי ישראל מארצם.

וודאי משכו תקנות אלו כל ימי התנאים האמוראים. באמצע מאה ג' לערך, הרינו נתקלים בבעיה, שנבעה משינוי המסיבות הישוביות בארץ-ישראל, והן, שבכמה שטחים נדלדלו הישובים העבריים, וגויים רבו בהם. אנו קוראים בירושלמי²⁹⁰: רבי סימון היו לו שדות²⁹¹ בהר המלך; שאל לרבי יוחנן, אמר ליה: יבורו ואל תשכירם לגוי; שאל לרבי יהושע בן לוי ושרא ליה, סבר ריב"ל מקום „שאין ישראל מצויין”. נסיבות מעין אלו וודאי מצויות היו במקומות מסויימים כל הימים. ההתפתחות הכללית, שהלכה, כנראה בעיקר מן המאה הג' ואילך, והגבירה את הישובים הנכרים בארץ, אף היא הכבידה על שמירת תקנות אלו כצורתן. מכל-מקום, אין ספק שהללו פעלו הרבה לשמירת רכושם הקרקעי של היהודים ולמניעת ריבוי חדירתם של גויים לארץ-ישראל.

ג) דיחויים של המינים — „היהודים-הנוצרים” — מכלל האומה

במקורות התלמודיים נקראת הברכה השתי-עשרה של שמונה-עשרה (ולמלשינים אל תהי תקוה וכו') — ברכת המינים²⁹². אף מקורות אלו מעידים, שברכה זו נתקנה ביבנה של רבן גמליאל²⁹³: שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן

²⁸⁷ בבלי ע"ז טו א, ירוש' שם פ"א לט ע"ד ופסח' פ"ד ל ע"ד.

²⁸⁸ בבלי ע"ז כ ע"א, ירושלמי פ"א מ ע"א.

²⁸⁹ בבלי שם כא א.

²⁹⁰ דמאי פ"ו כה רע"ב, ע"ז ספ"א מ רע"ב.

²⁹¹ בע"ז הגוסח: נוטעי כרמים = ניטעי כרמים.

²⁹² תוספתא ברכות פ"ג הכ"ה: כולל של מינים בשל פושעים (כצ"ל תחת

„פרושין” שבזוהאאותינו).

²⁹³ בבלי ברכות כה סע"ב, וכן בירושלמי פ"ד ח רע"א: של מינין כבר קבעו חכמים

גמליאל על הסדר ביבנה. אמר רבן גמליאל להכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכות המינים²⁹⁴? עמד שמואל הקטן ותקנה. ברכה זו — מה טיבה? הנוסח בתפילה שלפנינו אין בו הזכרת מינים כל-עיקר (למלשינים אל תהי תקוה, וכל הרשעה כולה תאבד, וכל אויבי עמך מהרה יכרתו, והזדים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו). ברם, נוסחאות הראשונים בסידורים הכילו את „המינים“ במפורש²⁹⁵, אלא שעדיין אין מבורר „מינים“ הללו מי הם? שם זה, מצוי הרבה במקורות התלמודיים, עניינו: בני-מינים, כלומר — אנשים שמהווים כיתות מיוחדות, הפורשות מן הרבים באמונות ובעצות ובנהגים-שבדת, המיוסדים על אמונתם, הנפרדת בעיקרים מסויימים מזו של כלל האומה²⁹⁶. שם זה שימשו במקורות חל על סוגי-כיתות שונים, אף-על-פי שחכמים רבים מבקשים לייחדו ולצמצמו בתחום הכיתות הנוצריות-יהודיות דווקא, על צורותיהן הרבות. ברם, בכמה מקומות אין אנו יכולים לפרש את המסורת המדברת ב„מינים“ שנתכוונה ליהודים-נוצרים. ויש שקשה להכריע למי נתכוונו.

מכל-מקום סמך לכך, ש„מינים“ הללו שבתפילת שמונה-עשרה הם הנוצרים, אפשר היה למצוא בעדותו של אחד מראשוני סופרי הכנסיה, יוסטינוס ה„פילוסופוס“ וה„קדוש“, שנולד בשכם כבן לעובדי עבודה זרה ונתנצר. ב„שיחה עם טריפון“ (נכתב בשנות החמישים למאה ב') הוא כותב: „אתם, היהודים, מקללים בבתי-כנסיותיכם את כל הנוצרים וכו“²⁹⁷. אלא שמכאן אין עדיין ראיה גמורה, שנתכוון הלה לברכת המינים²⁹⁷. אפיפניוס אומר עליהם, על היהודים, שג' פעמים ביום הריהם מחרפים את ה„נוצרים“ בתפילה (והלה נתכוון לכת הנוצרים-היהודים, ראה להלן, שעה שיוסטינוס מכליל, כאילו קיללו „היהודים“ את כל הנוצרים, לרבות הנוצרים, מה שאין נכון בשום פנים)²⁹⁸. והוא הדין בהירונימוס²⁹⁹. ברם, מלאחר שנמצאו נוסחאות התפילה של ארץ-ישראל מן הגניזה, שוב אין כאן מקום לפקפוקים. שכך הוא נוסח „ברכת המינים“ בנוסחאות הללו³⁰⁰: למשומדים אל תהי תקוה אם לא ישובו לתורתך, הנוצרים והמינים כרגע יאבדו,

²⁹⁴ כך הנוסח בכתבייד ובכל הפוסקים הישנים. בדפוסים חדשים — תיקון הצנזור: הצדוקים.

²⁹⁵ ראה JQR מהדורה חדשה, שנה XVI, עמ' 156. [וכן נוסח הספרדים: למינים ולמלשינים, וחותמים: שובר אויבים ומכניע מינים].

²⁹⁶ כמה הצעות משונות נאמרו לביאור שם זה, והשווה — ישראל, בן-ישראל, גוי, בך גוי; בלשון הסופרים הארץ-ישראליים: מין — עובד עבודה זרה.

²⁹⁷ ראה קרויס JQR מהדו"ח כרך V, עמ' 130—134.

²⁹⁸ כך הוא אומר, בדברו על ה„נוצרים“ (Ναζαραῖοι) — ראה להלן): היהודים שונאים את ה„נוצרים“ הללו, וג' פעמים ביום, שחרית ובצהרים (= מנחה) וערבית, כשהם מתפללים בבתי-כנסיותיהם, מקללים אותם ומגדים אותם באמרם: ארור אלוהי הנוצרים.

²⁹⁹ פירוש לישעיה נב ד: בשם „נוצרים“, הרי הם מחרפים את המשיחיים ג' פעמים ביום. ראה גריץ 4, 4, ציון 11; קרויס JQR, שם.

³⁰⁰ HUCA, כרך II, עמ' 306.

יימחו מספר־החיים ועם צדיקים אל יכתבו. או: למשומדים אל תהי תקוה ומלכות־
 זדון מהרה תעקר בימינו. הנוצרים והמינים כרגע יאבדו, יימחו מספר־החיים ועם
 צדיקים אל יכתבו. נוסח זה כלל את המשומדים ואת מלכות־רומי־הרשה, עם
 הנוצרים והמינים לקללה. ואין לפקפק בכך, שלפנינו מטבע של ברכה, קרוב ביותר
 לזה שנתקן בימיו של רבן גמליאל³⁰¹. הלשון „הנוצרים והמינים” לכאורה משמעו:
 שני עניינות שונים; הרי שה„מינים” אינם בכלל הנוצרים. ואולם הדעת עצמה
 נותנת, שרבן גמליאל, שהתקין ברכה זו, הגיב בכך לגבי מציאות שהיתה מיוחדת
 להשפעה (ולסכנה) בימיו שלו. לפי שה„מינות” בכללה, כגון הצדוקים, רוותת
 היתה אף בפני הבית, עלינו להניח, שאין כאן אלא ענין אחד, והיא — הנוצרים
 וה„מינים” ו„נוצרים” — שני שמות הם לכת האחת. הנחה זו מסתייעת היא אף
 על־ידי עדותו של הירושמי, המעיד לימיו שלו, על יהודים־נוצרים, שמצויים
 בארצות־המזרח כולן ושקוראים להם (היהודים) מינים (Minaci) ואף נוצרים³⁰².
 ברם, עד שאנו באים לברר קצרות טיבם של נוצרים־מינים אלה, נעיין במקורות
 אחדים, המעלים לתקופתנו שלנו דברי תנאים, המלמדים עד היכן אקטואלית היתה
 בעיה זו של המינים־הנוצרים ביהדות של ארץ־ישראל, וכיצד הגיבו חכמים לגביה.
 בתוספתא³⁰³: הגיליונים וסיפרי־מינין³⁰⁴ אין מצילין אותן (בשבת), אלא
 נשרפין הן במקומן, הן ואזכרותיהם³⁰⁵. רבי יוסי הגלילי אומר: בחול קודר³⁰⁶
 וגונו, ושורף את השאר. אמר רבי טרפון: אקפח את בניי, שאם יבואו לידי,
 שאני שורפן, הן ואזכרותיהם, שאילו הרודף רודף אחריי, נכנסתי לבית־עבודה־זרה
 ולא נכנסתי לבתיהן, שעובדי־עבודה־זרה אין מכירין אותו וכופרין בו, הללו מכירין
 אותו וכופרין בו. ועליהם הכתוב אומר: ואחר הדלת והמזוזה שמת זכרוןך
 (ישע' נו ח). אמר רבי ישמעאל: ומה אם לעשות שלום בין איש לאשתו אמר
 המקום: שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים³⁰⁷, ספרי־מינין, שמטילין איבה
 וקנאה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים, על אהת כמה וכמה שימחו³⁰⁸, הן
 ואזכרותיהם, ועליהם הכתוב אומר: הלוא משנאיך ה' אשנא, ובתקוממך אתקוטט.

³⁰¹ אפשר שכבר מסורת־גאונים פירשה שברכת המינים — נתכוונה לנוצרים. ה"ג
 דפוס ברלין, תרנ"ב, הילדסהיימר, עמ' 27: וברכת המינין בתר ישו בר פנדירא הוא דאיתקן
 דנפישו להו מיני („והיא הוספה בכתה"י"), וכן מחזור וויטרי, עמ' 18. (גינצבורג, חידושים
 וכו', כרך ג', עמ' 271, סבור כנראה, שרש"ס ראשון הכיר שהיא כנגד הנוצרים).
 גם ראה קרויס, שם, עמ' 132.

³⁰² „עד היום מצוייה בכל בתי־הכנסיות שבמזרח בין היהודים כת אחת שנקראת מינים,
 ושהפרושים מנדים אותם עד עכשיו. אזו וקראים בלשון־העם: נאצריא” (במכתבו
 לאוגוסטינוס, ראה גריץ הגרמני, מהדורא ד' חלק ד', ציון 11, עמ' 400).

³⁰³ שבת פ"ג (יד) ה"ה, בבלי קטז א, ירוש' שם פט"ז טו ע"ג.

³⁰⁴ ספרי מקרא שנכתבו בידי מינים.

³⁰⁵ שמות הקודש שבהם.

³⁰⁶ כך בדפוסים ובכתבי־יד וינא, בכ"י ארפורט נשתבש: קורא.

³⁰⁷ הכוונה למגילת הסופה שנמחקת (במדבר ה כג).

³⁰⁸ בכתבי־יד ארפורט: שיפרקו.

תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי (תהלים קלט כ—כא). דברים כיוצא באלו אמורים אף בספרי במדבר³⁰⁹ (ושם מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא): רבי ישמעאל אומר: ספרי מינים כיצד הוא עושה? קודר את האזכרות ושורף את השאר; רבי עקיבא אומר: שורף את כולו מפני שלא נכתב בקדושה³¹⁰. כיוצא בדבר מסורת שלהלן בתוספתא חולין³¹¹: מעשה ברבי אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא³¹² לרפאותו משום ישוע בן פנטרא³¹³ ולא הניחו רבי ישמעאל, אמר לו: אי אתה רשאי בן דמה³¹⁴. אמר לו: אני אביא לך ראייה שירפאני³¹⁵, ולא הספיק להביא ראייה עד שמת. אמר רבי ישמעאל³¹⁶: אשריך בן דמה שיצאת בשלום ולא פירצת גדין של חכמים וכו'³¹⁷.

על עמדתם של חכמים בדורנו לגבי יהודים-נוצרים, יכולים אנו ללמוד אף מן הברייתא שלהלן³¹⁸: מעשה ברבי אליעזר שנתפס על דברי מינות והעלו אותו לבמה לדון. אמר לו אותו הגמון: זקן כמותך יעסוק בדברים הללו³¹⁹? אמר לו: נאמן דיין עלי. כסבור אותו הגמון, שלא אמר אלא לו, ולא נתכוין אלא נגד אביו שבשמים. אמר לו: הואיל והאמנתני עליך וכו' דימוס³²⁰! הרי אתה פטור³²¹. וכשנפטר מן הבמה, היה מצטער שנתפס על דברי מינות. נכנסו תלמידיו לנחמו, ולא קבל. נכנס רבי עקיבא ואמר לו: רבי, אומר לפניך דבר, שמא אין אתה מיצר? אמר לו: אמור. אמר לו: שמא אחד מן המינים אמר לך דבר של מינות והנאך? אמר לו:

³⁰⁹ נשא פי' טו, הורוביק, עמ' 21.

³¹⁰ לענין תומר מינים מנכרים לגבי ספרי מקרא, ראה הברייתות בגטין מה ב, ואגב, מדברי רבי עקיבא ראייה כנגד גינצבורג, שהרי מכאן, שהספר כולו, מלבד האזכרות, קודש, אלא שלא נכתב בקדושה.

³¹¹ פ"ב הכ"ב—הכ"ג; בבלי ע"ז כז ב, ירוש' שם פ"ב ס"ד — מא ע"א ושבת פי"ד יד ע"ד.

³¹² בבלי: כפר סיכויא.

³¹³ כינוי זה נמצא כבר בפי קלסוס; והוא חייל רומי, שמרים זינתה עמו.

³¹⁴ שהרי אסור להתרפאות מעבודה זרה.

³¹⁵ כלומר, שמותר להתרפאות מע"ז.

³¹⁶ בנו"א בבבלי: ר' עקיבא.

³¹⁷ מעניין הדבר שרבי ישמעאל סובר: לעולם יעבור אדם ולא יהרג ואפילו על גילוי עריות ושפיכות דמים ועבודה זרה, וכאן הוא מהמיר, וכבר תמה הבבלי על כך ומשיב: כמה דברים אמורים ("שמותר") בציועה, אבל בפרהסיא לא, ואפשר שהמיר בכך יותר מאשר בעבודה זרה ממש.

³¹⁸ תוספתא חולין פ"ב הכ"ד והשוה בבלי ע"ז טז ב—יז א.

³¹⁹ המעשה קשור ברדיפות על הנוצרים שבימי טרינוס, שאירעו באסיא הקטנה ובסוריא; איגנטיוס, האפיסקופוס של אנטוכיא, נשלח לרומי ונידון להיות מושלך לחיות טורפות. אבל אף בארץ ישראל היתה גזירה; לעדותו של אויסיביוס (תולדות הכנסייה ב לב), מפי היגיסיופוס, המיתו הרומאים בשנת 107 את שמעון קלופס, מקרובי ישו, ששימש ראש הכנסייה הנוצרית (היהודית) בירושלים.

³²⁰ dimissio =

³²¹ דבר זה קשור בנוהג של השלטונות הרומיים באותם הימים לפטור נוצרים שהובאו לדין והודיעו שחוזרים בהם מן הנצרות; דבריו של רבי אליעזר, כפי שהבינם הנציב, הכילו לכאורה הודייה מעין זו.

השמים, הזכרתני. פעם אחת הייתי מהלך באיסטרטייא של ציפורי, מצאתי יעקוב איש כפר סכנין ואמר דבר של מינות משום ישוע בן פנטירי הנאני, ונתפסתי על דברי מינות, שעברתי על דברי תורה „הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה כי רבים חללים הפילה“ (משלי ה ח). והנה בתלמוד מבואר מהו „דבר של מינות“, שאמר לו יעקב איש כפר סכנין, והריהו דבר-הלכה שקיבל כביכול מישו עצמו. מסורת זו, המלמדת מצד אחד על היחסים הקרובים שמצויים היו פעמים בין התנאים הראשונים ולבין „תלמידי ישר“ היהודים, הריהי מעלה לאידך גיסא מעין הלכה שנתקיימה באותם הימים, שאסרה משא ומתן עם מינים הללו בדברים של תורה. עובדא זו מתאמתת היא אף על-ידי יוסטינוס, שכותב ב„שיחה עם טריפון“ (לח א) מפי טריפון, שאמר על עצמו, שעה שמתחרט על שנכנס בוויכוח עם יוסטין: יפה היה אילו נשמענו למורים שלנו (= לרבותינו) שהורה, שלא לישא וליתן עם אחד מכם. ויפה היה) אילו לא שיתפתי עצמי אתך בשיחה זו, שכן דברים הרבה של חילול-השם אתה אומר³²².

מעתה נחזור לעיין בשאלת המינים הללו, „היהודים-הנוצרים“, מה טיבם בתקופה הנידונית.

כמה וכמה מאבות הכנסיה הנוצרית, למן המאה השניה ועד לתחילת מאה ה', מעידים על קיומן של כיתות יהודיות-נוצריות במזרח, ובמיוחד בארץ-ישראל וסביבותיה הקרובות. עדויות הללו פעמים מעורבות הן ביותר, וקרוב להנחה, שהסופרים עצמם, לרבות אלו שהכירו מינים הללו ממראה עיניהם ומן השמועה מפי עדייראיה, לא הבחינו יפה באמונותיהן ובחיהן של כיתות אלו, ולפיכך הגיעו לידי עירובים של זרמים שונים. וביותר מונעת מאתנו את הבנתן של תולדות הכיתות הללו, את שאבות הכנסיה לא עמדו כראוי על התפתחותן ההיסטורית — על הגלגולים שחלו בהמשך הימים בתורותיהן וביחסים שבינן לבין עצמן ובינן לבין היהודים ולבין הכנסיה הנוצרית הגויית, ה„קאטולית“. הרי שאין בידינו — אף מפני מיעוט המקורות — לידע דבר ברור, מכל-מקום רשאים אנו להעלות ארבע כיתות של יהודים-נוצרים המנויים להלן: (1) אביונים כת א'; (2) אביונים כת ב'; (3) „נוצרים“; (4) יהודים-נוצרים גנוסטיקים-סינקריטיסטים (אמנם, קרוב להניח שמלבד אלה מצויים היו אף זרמים אחרים). ובצירוף להן נעמוד קצרות על כת חמישית, שבתחילתה — בתקופה שאנו דנים בה — נראה לא היתה נוצרית-יהודית ממש, שלא האמינה בישו כמשיח, אלא שהיו בה אלימנטים קרובים לזו של הנצרות, ומלבד זאת הלכה ונתערבבה, בהמשך המאה השניה, עם האביונים ועם הגנוסטיקים וקלטה לתוכה יסודות נוצריים מובהקים. הרי היא כת החיל-כסאיים, הצדדים השווים לכל הכיתות הללו (להוציא את אנשי חיל-כסי מתחילתם) הרי הם: (1) אמונתם במשיחותו של ישו; (2) יהדותם שלהם. כמות שנראה להלן, נשתנו אלו מאלו בשני יסודות הללו שינוי רב, מכל-מקום שותפים

³²² אמנם, יוסטינוס מדבר על הנוצרים בכללם. דברים הרבה אתה מוצא במקורות תנאים מאוחרים, המזהירים שלא להתערב ולדון עם המינים, שעל-כל-פנים כוללים הם יהודים-נוצרים, ונשוב לדון בכך בקצרה להלן.

היו בין בהודאה בישו, בדמות זו או אחרת, ובין בזיקתם ליהדות, מבחינה לאומית דתית כאחת; כולן ראו עצמן כיתות של יהודים במוצאם ובהכרתם הלאומית-חברתית וביקשו להשתייך אל האומה, אף-על-פי שמאורגנות היו לעצמן, כחטיבות מיוחדות, אם במרובה ואם במועט³²³.

להבחנתה של מציאות זו, שמשכה ג' — ד' מאות שנים, מן ההכרח שנסקור ימיה הראשונים של הנצרות, במיוחד זו של ארץ-ישראל, עד שלא עמדו הכיתות בדמויותיהן אלו.

תולדותיה של הנצרות בדורותיה הראשונים — מלאחר מות ישו ועד לתחילת מאה ב' — אינן מבוררות לנו כלל-ועיקר. המקורות הספרותיים שמן הימים ההם — שלוש הבשורות הראשונות, הסינופטיים — מעשי השליחים ואגרותיו של פולוס, וכתבים אחרים שנתקבלו לקאנון הנוצרי, כגון האגרת אל העברים, המיוחסת (בטעות!) לפולוס, חזון יוחנן, וחיבורים שמחוץ לקאנון, כגון אגרת בר-נבא, תורת שנים-עשר השליחים, אגרתו של קלימאנס הרומי ומכתבי איגנטיוס ה"רועה" של הרמס, — כולם יחד אינם עשויים להעלות לעינינו תמונה בהירה מדרך התהוותה של הנצרות, התפשטותה והיאבקיותיה מבחוץ עם היהדות ועם העולם הנכרי, לרבות השלטון הרומי, ומבפנים — מלחמת הזרמים השונים והמתעצמים בתוכה עצמה, ומכאן — שיטותיהם החלוקות של החוקרים אף בעניינות שאין אנו מצויים לעיין בהם. אלא שמכל-מקום רשאים אנו לרשום אותם קווים כלליים שלהלן:

הקהילה הנוצרית הראשונה, מיד לאחר ישו, בעיקרה ישבה בירושלים (אף-על-פי שכבר אז נמצאו "מאמינים" גם מחוץ ליהודה, כגון בדמשק). זו היתה מורכבת יהודים של ארץ-ישראל ו"היליניסטים", כלומר — יהודים מן הארצות הרומיות-היליניסטיות, שישבו ישבת-קבע בירושלים, ושהיו מאורגנים בבתי-כנסיות מיוחדים — מלפני ישו — לפי ארצות מוצאם. דרך כלל היו בני קהילה זו, שכולם יהודים, חיים כיהודים גמורים: קיימו את המצוות כולן ולא גשתנו מיהודים האחרים אלא בכך שהאמינו בישו שהוא המשיח, שעתיד לחזור ולהביא את הגאולה השלמה. ובין "השליחים" (פאטרוס ויוחנן³²⁴) ובין שאר כל בני הקהילה היו מבקרים "יום-יום במקדש" ועובדים לאלוהי ישראל. אף מעשי הפצת-הנצרות בארץ-ישראל מצומצמים היו בעיקרם בתוך היהדות בלבד. המסורת הראשונה על ישו העידה עליו, שלא ציווה את תלמידיו-שליחיו להטיף תורתו — תורת הגאולה שלו — אלא בין היהודים; וצוואה זו שמרו עליה מאמיניו בתחילה. ברם, לא יצאו שנים מרובות, והטפת האמונה התחילה להקיף את הגויים. יודעים אנו, שביותר הגדיל לעשות כאן פולוס ("השליח" בה"א הידיעה, שלא היה מן ה"שליחים" כלל ולא מתלמידי ישו). אלא שוודאי אף לפניו — זמן מסויים — כבר עשו כאן אחרים בגולה (באנטיוכיא³²⁵). אמנם, נראה, שהבאים לחוץ-לארץ מן הנוצרים הראשונים של

³²³ בענין עמדתם הלאומית-המדינית יש לעמוד על בדיחתם לפחל בימי המרה, בשנה

68, ואי-הזדהותם עם כלל הציבור בימי בר-כוכבא.

³²⁴ מעשי השליחים ג א.

³²⁵ ראה מעשה השליחים יא ב.

יהו... רובם לא הורו תורתו אלא בין יהודים בלבד, ושהיתה התעצמות בינם לבין אלו ש"בישרו את האדון ישוע" בין הגויים; מכל-מקום, אותה דרך חדשה — ללמד את הנכרים — נתבססה בחוץ-לארץ, עד שבא פולוס ועשה עיקר לפעולתו המיסיונרית בארצות רבות של תפוצות-הגולה, שמשכה שנים רבות (מתחילת שנות הארבעים עד ראשית הששים).

פרשה זו היתה ראשונה לבעיות, שהעסיקו את ראשוני הנוצרים בארץ-ישראל (ובחוץ-לארץ) ושהעלתה היאבקות חמורה: אם אין הנצרות אלא תנועה דתית בתוכה של היהדות, כמציאותה שבימי ישו, או שהיא צריכה להיות לנחלת הבריות כולן. חמורה הימנה — הבעיה האחרת, שהועלתה בעיקר על-ידי פולוס³²⁶ וסיעתו ושהביאה את הנצרות לידי מה שנעשתה מכאן ואילך דת גויית, הריהי: אם הנכרים המאמינים בישו חייבים להתייחד ואם לאו? מחלוקת קשה עמדה, בידוע, בין ה"שליחים" בענין זה. שוב אין אנו יכולים לברר לעצמנו יפה פרשת ההתעצמות הזאת; ברור על-כל-פנים שפולוס הוא שהכריע, לפטור את הנוצרים מן הגויים מחובת ההתייחדות וקיום התורה. הכרעה זו באה תחילה בצורת "פשרה", שאנו קוראים עליה ב"מעשי השליחים"³²⁷; פשרה זו הציעה פטרוס והיא נתקבלה לכאורה על-ידי כל "השליחים והזקנים" בירושלים. אלא שלמעשה לא פסקה ההיאבקות אף בימים שלהלן. ונדאה, שיש להבחין כאן מעין שלוש שיטות: (1) זו של פולוס, העושה את הטפת הנצרות בין הגויים עיקר ושפוטור את הנכרים מזיקה אל התורה לחלוטין, ולא עוד אלא שאוסר עליהם להימול ולקיים את המצוות; (2) השיטה ההפוכה של יעקוב, "אחי האדון" — מראשי קהילת הנוצרים בירושלים — שאף-על-פי שאין הוא נלחם במפורש כנגד פולוס, הריהו משמש, כנראה, מקור ראשון וגורם לאותה מלחמה קשה, שנלחמו שליחי-הנוצרים מארץ-ישראל בתורתו זו של פולוס, ותבעו מן הנכרים להתגייר ממש³²⁸; (3) עמדת-ביניים, זו של פאטרוס, שיש בה היסוסים וסתירות לפרקים. הלה כנראה אינו לוחם בפולוס, אלא שהוא עצמו משמש בעיקר "שליח ליהודים" (בלבד). פעולתו של פולוס — מחוץ לתחומה של ארץ-ישראל, כאן בארץ נשתמרה בעיקרה הנצרות הראשונה — זו שהילכה בדרכו של יעקוב; כלומר — הנצרות-היהודית. יעקוב עצמו, כדרך שאנו למידים מן היגיסופוס אצל אוסיביוס³²⁹, היה מתפלל במקדש

³²⁶ נדאה, שהיו שקדמו לפולוס. ר' יוספוס, קדמוניות כ' י"ט א'.

³²⁷ טו כ: רק לכתוב אליהם כי ירחקו מסומאות האלילים ומן הזנות ומבשר הנחנק

ומן הדם.

³²⁸ יש לציין, שפולוס עצמו אינו מסיף שיהודים-נוצרים יבטלו את התורה, על אף תעמולתו העקשנית וההריפה כנגד בני מחלוקתו, התובעים מן הגויים-הנוצרים, להתייחד, ולמרות התיאולוגיה שלו המלמדת: שהתורה פסקה ובטלה עם מות ישו, שהתורה היא שהעלתה את החסא, ושאסור לגויים לקיימה; מכל-מקום הריהו אומר שהיהודים-הנוצרים ינהגו — או יכולים לנהוג — לפי התורה. אמנם נראה שפולוס נאלץ אף לוותר למציאות ולהורות כך, שלא כדעתו העקרונית, מטעמים תכסיסיים. וצריך עיון.

³²⁹ תולדות הכנסייה ב כג.

תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד

ונקרא "צדיק" בפי העם היהודי³³⁰. וכן יש להניח כלפי הנוצרים האחרים שבירושלים וביהודה בכללם. ולא עוד אלא שאף מלאחר החורבן, מסתבר, היתה הכנסייה הירושלמית לפחות מורכבת בעיקרה יהודים-נוצרים, שכן, לעדותם של אבות הכנסייה, עמדו בראשה עד למלחמת ברי-כוכבא, אפיסקופים יהודים-מולים. ברם, וודאי הורבנה של ירושלים גרר ריבוי כלשהו של היסודות הנוצריים-הנכרים בארץ-ישראל. מציאות זו היא שמהווה את הרקע להכרת טיבן של הכיתות הנוצריות-היהודיות שהזכרנו ואנו באים לדון בהן קצרות.

(1) אביונים כת א'

הללו קיימו את כל המצוות שבתורה, תבעו את המילה, שמירת השבת והמועדות ולא ביטלו שום דבר מן היהדות. ולא עוד אלא שיהדות זו שקיימה — פרושיה היא כולה. הם קיבלו את התורה והנביאים והכתובים ללא פגם. ואף בתפילתם — הפכו פניהם אל ירושלים, כהלכה. יתרו-עליכן, קרוב להעלות מן המקורות, שלא זו בלבד, "שראו בירושלים משכן אלוהים", אלא אף זו שציפו לבניינה ושיתפו עצמם עם האומה בתקוות הגאולה. (ואין צריך לומר, שלשונם ארמית-יהודית היתה, כשם שהמקרא שלהם עברי היה, כמסורה). הם דחו את פולוס ואגרותיו וראו אותו רשע ופושע בתורה, שלימד את הנוצרים לבטל את היהדות³³¹. נראה שרווחה ביניהם פרישות; שאסרו על היין (ואף על אכילת בשר?). הטבילה תפסה מקום מרובה בפולחנם; טובלים כל יום, מיטהרים אחר ההזדווגות. הטבילה שלהם אפוא יהודית (מטומאה) וגם במשמע נוצרי (לסליחת החטאים)³³². הכירו בישו כנביא וכמשיח, אלא שלא הודו לא באלהותו (בן-אלוהים) ולא בלידתו מן הבתולה ומרוח הקודש. לשיטתם — הריהו בן מרים ויוסף, ואינו אלא כשאר כל אדם, שמפני שצדיק היה וקיים את התורה במילואה זכה להיות המשיח, דבר שכל אדם יכול היה להגיע אליו, אילו קיים את כל המצוות כהלכה. הם השתמשו ב"בשורה עברית" של מתיא (בנוסח שלהם)³³³.

(2) אביונים כת ב'

כבר יוסטינוס (שיחה עם טריפון פמ"ז) מדבר בשני זרמים שבין יהודים נוצרים: האחת, שמרוחקת מן הנוצרים-הגויים, ורואה אותם כנכרים גמורים; ואחת, שמתחברת עמם ואינה תובעת מהם קיומן של מצוות. אפשר שיוסטינוס

³³⁰ השווה קדמוניות כ' י"ט א'.

³³¹ סיפרו על פולוס, שגוי היה שנתגייר כדי לישא בת כהן גדול ומשלא ניתנה לו — עמד לעקור את היהדות. בעצם גאלץ פולוס באגרותיו לזכות את עצמו — כנראה

נגד שמועות מעין זו, שהפיצו כנגדו ה"היהודים", להדגיש שהוא עברי בן עברי.
³³² אפיפניוס מעיד, שהאביונים החמירו מן היהודים, וכדרך השומרונים; כל הנוגע בגוי חייב להיטהר — לטבול; ואסרו על המגע בגוי. הם קראו לבתי-התפילה שלהם "בתי-כנסת" ולא "כנסיות" כנוצרים, והנהגת הקהילות היתה מורכבת: זקנים וראשי כנסיות (ἀρχισυνάγωγοι) כיהודים.

³³³ מסורת אצל נוצרים מימי אירניוס, אומרת, שסומכוס המתרגם אביוני היה (אפיפניוס: שומרונים שנתיהד) וכן תיאודוטיון.

כיוון ממש לאותן ב' כיתות של אביונים, שאוריגניס מזכירן³³⁴ ומפריש ביניהן לענין האמונה בישו: שהכת השניה מאמינה שנולד מן הבתולה. לפנינו אפוא כיתה של יהודים-נוצרים, ששיתפו עצמם עם הנוצרים-הגויים, ואף קיבלו מהם — לפחות במשהו — תורת המשיח האלוהי שלהם, שצמחה מעל-קרקע ההשקפות הנכריות. ועוד, דומה אני, שעדותו של אויסוביוס והיפוליטוס, שהאביונים מקדשים את יום השבת ואת יום הראשון כאחד (כ"יומו של האדון"), אפשר שאין לייחסה אל האביונים שמן הכיתה השניה בלבד.

(3) ה"נוצרים"

הללו יהודים אף הם: מקיימים את המצוות, ומקבלים את המקרא כולו (בעברית), אלא שמאמינים בישו כבן-אלוהים; הרי שאמונת-ישו שלהם היתה שווה לזו של הנוצרים-הגויים (נולד מן הבתולה ומרוח הקודש). הם קיבלו אגרותיו של פולוס. מה שמציין ביותר את טיבם³³⁵, ייתכן שהוא — איבתם לחכמי ישראל, ל"פרושים ולסופרים". שכן מעיד עליהם הירונימוס, בפירושו לישעיהו ח יד: "והיה למקדש ולאבן-נגף ולצור-מכשול לשני בתי ישראל, לפח ולמוקש ליושב ירושלים", שה"נוצרים" (Nazarei) מפרשים את המקרא לבית-שמאי ולבית הלל, "המבארים את התורה על-פי המסורות והמשניות שלהם ומעוותים את הכתובים" ושני בתים הללו לא קיבלו את המושיע, שהיה להם לאבן-נגף³³⁶. איבה זו, לכאורה עשויה ללמד, שה"נוצרים" הללו מנותקים היו מן האומה לחלוטין; שהרי מלאחר החורבן, אין למעשה אלא יהודים-פרושים בלבד. יש חכמים הסבורים, ש"נוצרים" אלו אינם אלא האביונים כת ב' (משותף לשניהם — האמונה בלידת ישו מן הבתולה). ברם, אוריגניס מעיד בפירושו³³⁷ ששתי כיתות האביונים דוחות את מכתבי פולוס, והרי ה"נוצרים" קיבלו אותן, וקשה לדעתי להניח, שטעה אבה-הכנסיה הנ"ל. ועוד דומה אני, שאין יסוד לייחס אותה איבה קשה לחכמי ישראל אף לאביונים כת ב', בלא ראייה גמורה.

(4) היהודים-הנוצרים הידענים

נראים דברים, שמצויות היו בארץ-ישראל ובסביבותיה כמה וכמה קבוצות מכוללות ב"מינים" הללו. אלא שאין בידינו לברר יפה את טיבה המיוחד של כל אחת מהן. מכל-מקום אפשר להבחין ארבעה יסודות כוללים משותפים לכולן: (1) קיום המצוות שבתורה וזיקה לאומה, לפחות בהכרתם העצמית של בני הכיתות הללו; (2) אמונה במשיחיותו, או בנביאותו של ישו. (וקרוב להניח שהיו זרמים

³³⁴ נגד קלטוס ח סא.

³³⁵ אף הם השתמשו בבשורה שלהם, שהיתה כתובה "עברית", כלומר — ארמית.

בכתב עברי; מחלוקת אצל החוקרים: אם היה זה מקור, או הרגום מיוונית.

³³⁶ הם מפרשים את השם הלל — חלל = חולין, ושמאי — אשמאי(?)

³³⁷ נגד קלטוס ה.

שייחסו לו לישו סגולות של כוח עליון או אף אלוהי) ; 3) יסודות גנוסטיים: הללו מתבטאים תחילה, בתפיסתו של ישו המשיח ככוח רוחני קדמון, שנתגלגל באדם הראשון ולאחריו — באבות הראשונים האחרים, ונתלבש לבסוף בגופו של ישו. שנית — בהערצת יסודי הטבע: מים, רוח, עפר ואש (כך בפסבדו־קלימנטינים³³⁶, שנדבר עליהם להלן). בשלישית — הדואליזם: טוב ורע — שני עולמות, מעין שני עקרונות עליונים, המתעצמים זה עם זה; כל העולם וכל היצורים נחלקים זוגות־זוגות (סיניגיות), שנאבקים תדיר אלו עם אלו, עד שמגיעים לידי השלמה במלכות־השלום (יש אף מן „שיעור קומה“ בתורתם של חוגים מסויימים, כגון בספר היל־כסי, שנזכרהו להלן: לחיל־כסי נתגלו בן האלוהים־ישו ורוח הקודש, בדמות שני עמודים, שגבהם 96 מילין). נראה, שאצל חוגים אחרים חדרו אף השקפות גנוסטיות־אליליות, מזרחיות־יווניות, שיש בהם מן „ריבוי הרשויות“ — קיומם של אלים הרבה ושל „עולמות“ (aeones, αἰῶνες) רבים, כדרך שאנו למידיים מן הכיתות הנוצריות־הגנוסטיות שאצל הנכרים. וייתכן, שכמה מסורות תלמודיות מכוונות ל„מינים“ מעין אלו. 4) כפירה כלשהי במקרא. כאן יש בידינו להבחין בין שתי כיתות: אחת — זו שבאה לידי ביטוי בקלימנטינים. לפנינו שני ספרים המיוחסים לקלימנס, שהוא, לפי המסורת הנוצרית, האפיסקופוס השני של רומי, לאחר פטרוס: Ὁμιλίαι, Recognitiones. הראשון נשתייר בתרגום רומי של רופינוס מן היווני (וכן בתרגום סורי) והשני — במקורו היווני. שני הספרים דומים זה לזה בתוכנם, ובכללותם — הרי הם ספרים נוצרים־קאתוליים, אלא שמשוקע בהם חיבור, ששימש להם יסוד משותף, שנכתב על־ידי יהודי־נוצרי, כנראה קרוב לשנת 140 בארץ ישראל בשם: „בשורות פטרוס“ Κηρύγματα Πέτρος. אותו חיבור ראשון, בשורות פטרוס, תובע קיום המצוות ויהדות שלמה, התרחקות מן הנוצרים־הגויים, והוא מתעצם — בלא הזכרת שם מפורש — עם פולוס. כת זו שהימנה יצא החיבור הנ"ל, מאמינה בתורה, שנבראה עם בריאת העולם, וחזרה וניתנה על־ידי משה מסיני, ובנביאים. אלא שהיא כופרת בקרבנות, ותולה בישו מאמר שמצוי בשרידי בשורת מתיא של כת יהודית־נוצרית: באתי לבטל את הקרבנות. כן מלמדת היא שפרשיות הקרבנות אינן מסיני אלא שנוספו במאוחר. כת שניה זו, הנזכרת אצל אפיפניוס, שמערבבה עם האביונים, היתה, לעדותו של אב־הכנסיה הנ"ל, מודה בתורת משה, ודוחה את הנביאים והכתובים (בדומה לשומרונים). ולא עוד אלא שאף את אבות האומה, מלאחר משה ויהושע, ואת הנביאים עצמם היו מגדפים ומחרפים, כגון דוד ושלמה ואלישע וכו'. ברם, גם בתורה מבחינים היו ב„פרשיות מזויפות“, שנוספו לעיקר התורה ואינן של משה.

(5) אנשי חיל־כסי

הידיעות על כת זו באות בעיקר מתוך היפוליטוס³³⁷ ואפיפניוס³⁴⁰, אלא שהבחנת טיבה של כת זו בדמותה הראשונה קשה היא, ודעות התוקרים

³³⁵ R II 45, H II 40

³³⁹ .Refutatio omnium haeresium IX 13—17, X 29

³⁴⁰ .haer. XIX, XXX 17, LIII

חלוקות הן. הבעיה העיקרית היא: כלום היתה כיתה זו צראשיתתה יהודית-נוצרית, או יהודית ממש? יסודה של הבעיה נעוץ במה שב"ספר חיל-כסי", כמות שמעתיק הימנו היפוליטוס, מצויים מאמרות כריסטולוגיים. כבר הזכרנו "שיעור-קומה" של בן-האלוהים ורוח-הקודש. ברם, אף בנוסח-המימרא הסאקראלית, שהיו בני-הכת אומרים בשעת הטבילה, אמור בספר הנ"ל: בשם האלוהים הגדול והעליון ובשם בנו, המלך הגדול. השאלה היא: אם חייבים אנו לראות במאמרים הללו דברים שנכתבו בגופו של "ספר חיל-כסי" מעיקרו, או שמא אינם אלא הוספות, שהוכנסו בו לאחר זמן? כאמור, חלוקים החוקרים בהערכת טיבה של כת זו; רובם רואים אותה כיהודית-נוצרית מתחילתה³⁴², ואותם מאמרים כריסטולוגיים נוספו בעיבוד היווני של "ספר חיל-כסי", שנכתב מעיקרו ארמית. היפוליטוס מספר, שאחד "מבני חיל-כסי" — אלקיבידס — איש אפמיה שבסוריא, הביא ספר לרומי בתחילת מאה ג', שקיבל אותו מידי אדם אחר, צדיק, ושמו חיל-כסי; הספר נתגלגל לידו של חיל-כסי מידי מלאך וכו'. בראנדט משער, ולדעתי בדין גמור, שבהמשך הימים — תוך המאה השנייה — חלה התקרבות בין כת זו לבין נוצרים, וכבר אנו למידים מאפיפניוס, שנתערבבו עמהם האביונים, וכיתות נוצריות-יהודיות אחרות, ואף שרידי האיסיים. ומאותה שעה, שביקשו מקצת מן המאמינים להכשיר את הפצת דתם אף בין הנוצרים שבמערב, שילבו במתכוון לתיכו של הספר, שתירגמוהו לצורך התעמולה הנ"ל יוונית, פסוקים כריסטולוגיים.

חיל-כסי "נתגלה" בעבר-הירדן, ממזרח ליס-המלח, בשנה השלישית לטרינוס, שנת 100. תורתו — יהודית שלמה: קיום כל המצוות. הוא עצמו נביא. אפיפניוס שמר בספר הנ"ל (בצורתו היוונית) על מימרא אחת משל חיל-כסי, בארמית בכתב יווני, — שאפיפניוס מפרשו בדרך מוטעית, ושלאמיתו של דבר יש לקרותו, כמות שהזכירו שני חכמים מישראל, בסדר תשר"ק: אנא מסהד עליכון ביום דינא רבא, כלומר — הנביא יעיד ביום-הדין הגדול על צדקתם של מאמיניו. אף הוא תובע במפורש, שיכוונו פניהם בשעת התפילה אל ירושלים. עיקר חשוב — הטבילה (במים חיים, ובבגדים) לכפרת העוונות, ואפשר הדין עם בראנדט, שחיל-כסי העלה את הטבילה, כתמורה לקרבנות, שבטלו עם החורבן³⁴³. ואף זה אפשר, כדעתו של אותו חכם, שאותה פיסקא שבספר חיל-כסי: "בני, אל תלכו אחר דמות האש... מוטב שתלכו אחר קול המים", המבטאה את ההתנגדות לקרבנות, אין בה מן ההתרסה כלפי הקרבנות שבתורה, אלא קריאה לגרים-נכרים, שימנעו מזבוח ומלאכול מזבחי האלילים (אמנם, נוטה אני להיות סבור, שחיל-כסי התנגד לקרבנות, כיהודים

³⁴² ברם, הריני מהלך כאן אחר שיטתו של Brandt בספרו: Elchasai, ein Religiionsstifter und sein Werk, 1912, ובקצרה — בספר: Der elchasaische Baptismus. שבספרו Die jüdischen Baptismen, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XVIII (1910) p. 99—112. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, p. 262—269.

³⁴³ יפה משער בראנדט, שלא בפשטות ולא כל ישראל יכלו לגרוס כסרת-עוונות

בלא קרבנות; על-כל-פנים עם חורבן הכית נתהווה חלל בעולמם של רבים.

אחרים, מלפני החורבן ומלפני הנצרות). חיל-כסי אוסר להטביל בשבת. יש בה בתורתו מן האסטרולוגיה (השפעת כוכבי-הלכת) ומקצת מן הגנוסטיציזם — הערצת יסודי-הטבע. ברם, דרך כלל היתה כיתה זו מתחילתה יהודית לחלוטין. חשוב, מבחינה היסטורית-יהודית, לעמוד על שני מאמרים שבתורתו. חיל-כסי התנבא, כנראה בשנת 116: „שלוש שנים לאחר שטרינוס יכבוש את הפרתים, תהיה מלחמה בין מלאכי-הרשע (החבלה) של הצפון, וכל מלכויות-הרשעה יהרסו“. יש כאן קביעת-קץ, בזיקה למלחמה שבין הרומיים והפרתים, — דבר שמצינו למאה השניה אף במקורות תנאים. דבר שני: לעדותו של אפיפניוס הורה חיל-כסי, שמותר לעבור על הדת מאונס, בשעת גזירה, ולהודות למראית-עין בעבודה זרה, ובלבד שלא יהא מודה בלב. אף הוא הסמיך את הוראתו במעשה של כהן אחד מישראל, פנחס, שכפו אותו, בשושן הבירה, בימי דריוש המלך, להשתחוות לארטימים, והלה עשה כן כדי להציל נפשו מן המיתה. והנה ידענו, שנוצרים-גנוסטיקים הורו היתר מעין זה בשעת הרדיפות מטעם המלכות על הנצרות. ברם אף בישראל, נראה, היו דעות חלוקות; היו שהחמירו ואמרו: יהרג ואל יעבור על כל מצוה שבתורה (וגם לפי ההלכה — בשעת השמד, אפילו אערקתא דמסאנא), והיו שהעמידו את קידוש-השם על עבירות חמורות בלבד — ג' העבירות, והיו — כרבי ישמעאל — שהתירו בכל המצוות. (אמנם לפי המקורות — רק בצינעא).

אלא שהבעיה כאן היא: מה הן הגזירות הללו, שהביאו את חיל-כסי להודות הוראה זו? אם נראה, כשאר החוקרים, את חיל-כסי כיהודית-נוצרית מעיקרה, הרי פשוט הדבר: הללו נרדפו עם שאר כל הנוצרים — בימי טרינוס (105—110). ברם, אם נקבל שיטתו של בראנדט, שאותה שעה היתה זו כיתה יהודית גמורה — השאלה בעיניה עומדת. והנה מבקש החוקר הזה לומר (עמ' 93), שבאותם הימים, שנרדפו הנוצרים, נגזרו גזירות אף על היהודים, אלא שהנחה זו — אין לה סמוכין, אף-על-פי שאפשר, שכשם שרבי אליעזר, דרך משל, נחשד על „מינות“, כך יכלו להיחשד אף אנשי חיל-כסי.

ברם, לדעתי, אין נמנע, שהוראה זו קשורה ב„פולמוס של קיטוס“; דומה, שהמקורות עשויים להוכיח, שבשנות 116—117, בזיקה לתנועת-המרד שביהודה, נגזרו גזירות (אם גם לא רשמית ממש, מטעם המלכות) על קיום הדת והמצוות. אם כך הוא — הרי עדות נוספת גם לאותה עובדא משוערת וגם להשתייכותם של בני-כיתת זו לגוף הלאומי של היהדות בארץ-ישראל.

אנו חוזרים לשאלתנו: מה הן הנסיבות שגרמו לאותה עמדה, שתפסו חכמי יבנה כנגד היהודים-הנוצרים להזיחם מכלל האומה ולראותם, פעמים, כקשים מן הנכרים?

עד לחורבן הבית, מעידים המקורות, לא נקטו הפרושים על-הרוב באמצעים של עונשים חמורים כנגד היהודים שהאמינו בישו, אף-על-פי שלפרקים פעלו כנגדם ואף ייסרום כעבריינים אחרים שבתוך האומה. אמנם, פולוס (בהיותו עדיין שאול) נשלח, לפי „מעשי השליחים“, לדמשק, לאסור את הנוצרים (היהודים) מטעם הכהן

הגדול; ויוסטינוס מעיד ב"שיחה עם טריפון", שהיו שולחים מן הסנהדרין בירושלים שלוחים ואגרות אל התפוצות לגנות את הנצרות. מכל־מקום, קוראים אנו ב"מעשי השליחים"³⁴⁴ על רבן גמליאל הזקן, שהגן על השליחים שהובאו לדין לפני הסנהדרין בירושלים, ושהכהן הגדול והצדוקים ביקשו לדונם למיתה — ודבריו נשמעו. כיוצא בזה אומר יוספוס³⁴⁵, שחנן בן חנן הצדוקי הושיב סנהדרין שדנה את יעקוב אחי ישו למיתה, ואנשי ירושלים, מן החכמים שבעיר, כלומר הפרושים, התמרמרו על כך וקבלו לפני אגריפס השני, וביקשו הימנו, שיתבע מחנן, שלא יוסיף לעשות כן, ומהם — אף קבלו לפני אלפינוס, הנציב החדש ביהודה.

ואולם בראשונה יש להזכיר, שהיהודים־הנוצרים שבירושלים, עזבו את העיר והלכו לפחל במלחמת־החורבן בשנת 68, ככתוב אצל אויסיביוס (תולדות הכנסייה, מפי היגיסיופוס), כביכול על־פי נבואה. בכך הראו עצמם, לפחות בעיני רבים מן העם, כפורשים מן הרבים ומן האומה, בשעות־המשבר שלה. ואף בימי מלחמת בר־כוכבא, סירבו יהודים־נוצרים להילחם ברומיים. ושנית — וכבר עמדנו על כך, — אותה חירות מרובה ביותר, שהאומה הקנתה לזרמים הדתיים השונים בפני הבית, קשה היה שתינתן להם לאחר החורבן, מפני עקירת כמה יסודות בבניינה של האומה עם חורבן ירושלים והמקדש; גדולה היתה סכנת ההתמוטטות, וההתגבשות הלאומית־הרוחנית היתה תביעת־השעה. (מכאן אף התעלמותם של הצדוקים כמציאות חברתית מאורגנת, כשל האיסיים). ובשלישית — בהמשך הימים הלכו ונתערבבו הכיתות היהודיות־נוצריות אלו באלו; בכת־האביונים עצמה חלה זו זלגות, וכן נתחזקה ההתפתחות כלפי ההתקרבות עם הנוצרים־הגויים (כת אביונית כ').

אפשר לראות שברכת־המינים, וההלכות הקשורות בה שהזכרנו למעלה, מכוונות היו בגופן בדווקא כנגד הכיתות שנתחברו עם הנוצרים־הגויים וקיפחו הרבה ביהדותם, להוציא, דרך משל, את האביונים כת א'; ואם נוסיף עיון במסורות שמן דורנו זה, המדברות באותם המינים שנשאו ונתנו עמם חכמי יבנה (רבי יהושע בן חנניה ורבן גמליאל עצמו), הרי הם מופיעים כמתחשים לאומה ולתקוות־גאולתה. כך למשל, האגדה שבתגיגה (ה' ב'), המספרת על רבי יהושע בן חנניה, שהיה עומד בבית־הקיסר, והראה לו מין אחד (לפני הקיסר) בתנועת־יד: העם היהודי, "שאדוניו החזיר פניו מהם" וכו', ללמדנו שאותו "מין" — יהודי־נוצרי, כנראה, — תפס תורתם של הנוצרים־הגויים, הגורסים, שמלאחר ישו או מלאחר החורבן עזב ה' את עמו ישראל. והוא הדין בדברי אותו המין, שאמר לו לרבן גמליאל³⁴⁶: עמא דחלץ ליה מריה מיניה דכתיב³⁴⁷, "בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את ה' ולא ימצאו חלק מהם". אם נניח כן, יתיישב לכאורה את שאנו מוצאים אף מן החכמים, המתחברים עם מינים נוצרים־יהודים בהמשך המאה השנייה

³⁴⁴ פ"ה לה—לט.

³⁴⁵ קדמוניות כ ט א.

³⁴⁶ יבמות קב ב.

³⁴⁷ = העם שחלצו רבונו ממנו שנאמר...

והשלישית; שייתכן שהללו הם מאותם שעמדו בעינם הראשונה, ביהדותם³⁴⁸. זכרם למקום אין נמנע, שמפני תהליך ההתערבות, שנפתח בין הכיתות הללו, לא הבחינו עוד בין כת לכת, ועמדו להוציא את כולם מכלל היהדות, אף על פי שלמעשה, נראים דבר-ג, לא הושו הכיתות „הלאומיות“ עם האחרות, ומהן שנשתיירו בתוך האומה, עד סמוך לחורבן.

מה היתה אפוא תכליתה הישירה של „ברכת-המינים“? כלל החוקרים סבורים, שנתכוונו בכך למנוע את „המינים“ מלהתערב בבתי-הכנסיות ולהתפלל עם הציבור היהודי, שהרי יהיו נאנסיים להיות מקללים את עצמם, ואמנם אפשר שכך היה. ברם, קרוב יותר לומר, שפרישת המינים מבתי-הכנסיות, היתה תוצאה של הברכה, ולא דווקא מגמתה. גופה של הברכה מכוונת היתה להעלות באומה עצמה את ההכרה בכך, שהמינים כמשומדים הם ואינם בכלל ישראל, והרי שיש להרחיקם.

על-כל-פנים בית-דינו של רבן גמליאל ביבנה הכריע הכרעה, שתוצאותיה גדולות בהיסטוריה: ביטולה של הנצרות היהודית.

³⁴⁸ במקורותינו מצוי הצירוף: המינים והמסורות וכו'. עובדא זו משמשת יסוד לחכמים לשער, שברכת-המינים, והעמדה הקשה כלפי היהודים-הנוצרים, נובעות הן ממת שהללו היו נוהגים להלשין אצל המלכות. ברם, אף אם העובדא עצמה אינה נמנעת האפשרות, הרי אין לה סמוכין; הצירוף הג' אינו מלמד על יחס ענייני בין „מינים ומסורות“ דווקא, ובנוסף העיקרי של ברכת-המינים, לא נכללו ה„מלשינים“.

פרק ד

מבנהו של המרכז: הסנהדרין והנשיא וההתעצמות שביניהם

סקרנו את מפעלי המרכז שביבנה בתחום ארגונים של החיים החברתיים-הלאומיים בשטח הכלכלי-הלאומי והכלכלי-סוציאלי ובתחום ההלכה והדת; בהגברת הזיקה בין הישובים שבארץ ולבין המרכז; בחידוש הקשרים הארגוניים והדתיים-החברתיים שבין הגולה ולבין ארץ-ישראל. אף עמדנו לפי דרכנו על הקשיים והעדר-האחידות, שנתקל בהם המרכז בכמה מן התחומים הללו. כגון בארגונים ופיקוחם של בתי-הדינים המקומיים וזיקתם לבית-הדין הגדול.

ברם, קשיים ובעיות מעין אלו, מצויים היו אף בעצם מבנהו של המרכז, והם משני פנים: (1) זיקתם של חברי בית-הדין הגדול כלפי הסנהדרין, (2) היחס שבין הסנהדרין ולבין הנשיא. אלא שעד שאנו באים לנסות ולברר בעיות הללו, לאור המעשים שאירעו בימיו של רבן גמליאל, בצווים אנו לסקור תחילה בעיה אחרת, הקשורה בפרשה זו. ראינו, שבתחום השיפוט, מצויות היו רשויות שונות: הסמכות הגמורה נתונה היתה בידי חכמים, שנשמכו על-ידי המרכז; ואף-על-פי-כן הרי למעשה נתקיימו בערי הארץ „בתי-דינים של הדיוטות“, מטעם הרשויות המקומיות, כנראה, ואף בתי-דינים של בוררים. הרי שה„דינים“ — לא לחלוטין, מפוקחים היו על-ידי המרכז; בהיקף מרובה היה השיפוט „חפשי“ — עובדא שבודאי גרמה לתקלות ולהתנקשויות לפעמים. למעלה מזה, היתה חירות מצוייה בתחומה של הוראת-ההלכה, ואף-על-פי שאף כאן, כמות שנראה מיד, נתעצמו זה עם זה שני עקרונות: (1) החופש הגמור של היחידים; (2) תביעת הפיקוח וההסדר מטעם המרכז. חירותה של ההוראה מתבטאת תחילה על-ידי מה שלמדנו מן המקורות, שאף התלמיד שאינו סמוך — מורה הלכה. ובמפורש מעידה המסורת, שרבי הוא שגזר תלמיד אל יורה¹. מסורת זו עשוייה להסתייע על-ידי מה שקראנו בנוסח-הסמיכה שסמך רבי לרב²: יורה יורה, ידין ידין, ובתוספתא³ שנינו: „וכשם שאם היה כהן

¹ בבלי סנהדרין ה ב: באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה אלא אם כן נוסל רשות מרבו; וכן בירוש' שביעית פ"ו לו רע"ג וגיטין פ"א מג ע"ג: מאותה שעה גזרו שלא יהא תלמיד מורה הוריה. ר' חייה בשם רבי הונא תלמיד שהורה אפילו כהלכה אין הוראהו הוריה.

² סנהדרין ה ב.

³ כריתות פ"א ה"כ, צוקרמנדל, עמ' 563.

(„שתוי“) פסול בעבודה והייב במיתה, כך אם היה חכם או תלמיד חכם אסור ללמד ולהורות. ואמנם, מצינו בדורנו זה, תלמיד מורה הוראה בציפורי ובתחום אריח ועושים כהוראתו, ובאים אחר-כך ליבנה ושואלים; הוראה אחת מתאשרת והשניה נדחית⁴. חירות של הוראה — שאין נתבעת סמכות מאושרת מן המורה — רווחת היתה, כנראה, אף בימי הבית; והרי זו אחד מן הסימנים המובהקים בחיי-הדת של האומה ואחד הגורמים שסייעו להתפתחות והתגוונותה של התורה שבעל-פה. ברם, אין צריך הדבר להיאמר, שאף תקלה וסכנה כרוכות היו באותה מציאות, ולפיכך הדעת נותנת, שנתנו אנשי-הדורות את דעתם לתבוע ולקבוע סייגים, בהוראה ובמיוחד מלאחר החורבן, שעה שהנסיבות העלו במידה יתירה אותה תביעה לשם ליכודה של האומה הממוטטת.

והנה כשאנו מעיינים במקורותינו, לימיו של רבן גמליאל, נמצינו למידים, שאותה חירות מקופחת היתה ומסוייגת, אף-על-פי שלמעשה נראים דברים, לא בטלה עד לרבי, ולמקצת אף לאחר מכן, וכמות שראינו (ואף לאחר-כך לא נסתלקה לחלוטין). כבר משנתנו מעידה, שלא תלמידים סתם הורו הלכה, אלא „תלמיד שראוי להוראה“⁵, והברייתא מפרשת: כשמעון בן עזאי⁶. דוגמאות אלו עשויות להוכיח, ש„התלמידים“ הראויים להורות — משמעם: חכמים מובהקים למעשה, אלא שלא נסמכו ולא נתמנו על „הציבור“; אין להם אפוא מעמד של סמכות רשמית, אבל ידיעת התורה וותיקות ושימוש-חכמים יש להם; והרי הם בחינת „מועדיים“, שעומדים ומצפים לשעת-כושר להתכנות. מקור אחר⁷ מחזק עדותה של המסורת דילן: „אמר רבי יהודה בן בבא: אני אחד מן הראויין להורות“ וכו'. נראה, שרבי יהודה בן בבא אמר דברים אלו עד שלא נסמך ממש, אלא שכבר הגיע לדרגה של וותיקות כבן-עזאי, ולפיכך נמנה עם הראויים להוראה. וכבר מצינו את רבן גמליאל מקפיד כנגד „תלמיד“ שמורה הוראה למעשה והוא, כנראה, משאינם ראויים להורות⁸: בן אחיו של רבי יהושע הורה הוראה בסימוניא ונדע הדבר לרבן גמליאל ושלח לו לרבי יהושע: „הנהג בן אחיך ובוא“ (אליו, שיענשו), ולא הניחו רבן גמליאל עד ש„שלח לו רבי יהושע: מפי הורה חנינא“; כלומר, עד שלא נתברר, שחנניה נסתמך על הוראתו של רבי יהושע צריך היה להיענש, לפי שלא היתה לו סמכות לכך. קרוב הדבר, שרבן גמליאל הוא שגרם לסייגים הללו, שצמצמו את חופשי-ההוראה בהלכה, אף-על-פי שיש לשער, שגם בפני הבית ביקשו לגדור בפני החירות הגמורה. תקנתו של רבי: „תלמיד אל יורה“ אינה אפוא אלא המשך או סיום של התפתחות, שנפתחה — מלאחר החורבן — בימיו של רבן גמליאל.

⁴ תוספתא כלאים פ"א ה"ג וה"ד.

⁵ הוריות פ"א מ"א.

⁶ תוספתא הוריות פ"א ה"א. וכן ירושלמי שם פ"א מה ע"ד; ובבבלי ב ב: כשמעון

בן עזאי וכשמעון בן זומא.

⁷ תוספתא תרומות פ"ה ה"י.

⁸ בבלי נדה כד ב.

זיקתם של החכמים לסנהדרין

רבי יוסי בן חלפתא מתאר במסורת המפורסמת⁹ את המצב האידיאלי שלפנים בימי הבית, כשלא היתה מחלוקת בישראל, לפי שבבית-דין הגדול שבלשכת-הגזית היו עומדים החכמים למנין ומכריעים בהלכה, ולא היו חולקים עליה, עד שרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צורכן הרבו מחלוקת בישראל. בלא שיהא בידינו להוכיח ולקיים את אמיתותה של עדותו לימים שלפני הלל ושמאי, הרי וודאי נאמנת היא לגבי המצב שמכאן ואילך — כיצד הגיעו לידי ריבוי הדעות החלוקות בהלכה, דבר שבולט במיוחד באותן המחלוקות הרבות שבין בית שמאי ובית הלל. שרבי יוסי מדבר עליהן? לשם כך יש לעמוד קצרות על הרכבו ודרכי-פעולתו של בית-דין הגדול (של יבנה). בשלוש משניות למדנו¹⁰ על "בו ביום" "שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה", שהיו בסנהדרין ע"ב זקנים, מעין ע"א או ע' זקנים של הסנהדרין הגדולה בירושלים. מלבד מסורות הללו ול"בו ביום" גרידא אין לנו ראיה לשבעים חברים של בית-הדין הגדול ביבנה (ולאחריו — בשאר המקומות) כל ימי תנאים ואמוראים. ולצד שני — מצינו שמונים וחמשה זקנים לפני רבן גמליאל¹¹ ושלושים ושמונה זקנים בכרם ביבנה¹².

עובדא זו מתבארת על-ידי שלא ישב בית-הדין הגדול ביבנה ישיבת-קבע במילואו. חברים הרבה ישבו בעריהם ושימשו ראשי בתי-דינים שלהם (רבי יהושע בפקיעין, רבי חלפתא בציפורי, רבי חנינא בן תרדיון בסיכנין, רבי עקיבא בבני-ברק, ואף רבי אליעזר בלוד, כנראה גם קודם שנידחהו). רק מקצת מהחכמים נמצאו אפוא תדיר ביבנה שפעלו יחד עם רבן גמליאל. דבר זה, ישיבת הסנהדרין במיעוט חברים, נוהג היה פעמים אף בבית-דין הגדול שבירושלים. אלא שבלא כך, לא לעולם היה בית-הדין הגדול פועל בתורת סנהדרין. למעשה לא היו מכנסים את הישיבות אלא לשעת הצורך, ובהתאם לצורכי-השעה ולאפשרויות — היו "נמנים", מתכנסים חכמים הרבה או חכמים מועטים. מספר ה"סמוכים", כלומר חברי הסנהדרין להלכה, מרובה היה משבעים, ולפיכך יכלו להתכנס גם שמונים וחמשה. ברם, דרך כלל היו נמנים פחות משבעים¹³.

ועוד הבחנה חשובה לענייננו: בית-הדין הגדול שימש אף בית-המדרש הגדול, כלומר: אותם אישים שהיוו בכינוסם לצורכי השיפוט וההכרעה בהלכה ולצורך תקנות וגזירות, הם נימנו ופעלו כחברי האקדמייה, שטיבה ותכליתה: מוסד לימודי-עיוני. אותה עובדא, שחברי-הסנהדרין, לא נתכנסו כרגיל בבית-הדין ושהחכמים הנמצאים במקום המרכז עשו דרך כלל תפקידים עיוניים אקדמיים, היא כשלעצמה משמשת גורם מובן יפה לכך, שלא נקבעו הלכות מכריעות ולא נקבעו סייגים בהוראת-הלכה לגבי החכמים הסמוכים. דרך כלל לא פעלה הסנהדרין בתורת

⁹ תוספתא סנהדרין פ"ז ה"א והקבלות.

¹⁰ ידים פ"ג מ"ה, פ"ד מ"ב=זבחים פ"א מ"ג.

¹¹ תוספתא כלים בבא בתרא פ"ב ה"ד.

¹² ספרי חקת פי' קכ"ד, הורוביץ עמ' 158.

¹³ ברם, לימי הבית צריך הדבר עיון.

מוסד מכריע וקובע ומחייב אלא במקרים מסויימים, מועטים לערך, בשעת ה"מניינים". (מכאן הלשון: נשיא פלוני הושיב בית-דין לתקנות והכרעות; וכבר מצוי לשון זה גם בפני הבית לענין כהן גדול חנן בן חנן, שהושיב סנהדרין, לדון את יעקב אחי ישו¹⁴). אותה שעה היו מכריעים ברוב קולות, וההכרעה היתה מחייבת את החכמים ואת כל ישראל כולם. ברם, דרך כלל, נשאו ונתנו ובררו הלכות באורח אקדימי; ורשות ניתנה ליחידים להורות הלכה כמותם, ואף כנגד דעתם של הרבים. אמנם, מציאות זו נובעת ביותר מן מסורת ההירות שבהוראה: התורה נקנית ומתפתחת בדרך הלימוד ("הוראה" כשמה); אין החכם אלא "מורה" התורה, ואין מן הדין ליטול ממי שמתעסק בעיון התורה רשות לפרשה כדעתו וכמסורת שבידו. ההכרעה וההסדר נשארו בידי המרכז לשעת הצורך, לדברים שחיי-האומה תלויים בה, שהשעה תובעתם במפגיע. וכשהתנאים חייבו את התערבותו של בית-הדין הגדול, למנוע תקלה גדולה מן האומה, היו "נמנים" החכמים, כלומר: מתכנסים חברי הסנהדרין ומכריעים, ומסלקים על-ידי כך רשות-ההוראה של היחידים — מן החכמים, כהלכה שלהם. ברם, לא נתמה, שפעמים, היו ה"מניינים" אף הם לא מועילים בהחלט; לפרקים היו היחידים משתמטים מלקבל מרותם של הרבים ונמנעים מלוותר על מסורת ההלכה שבידם, ביחוד על-ידי שנמנעו מלבוא ולהשתתף במנין. מעין זה אירע בפני הבית ולאחר החורבן. ושוב צריכים אנו לומר: גם שלא במנין והכרעה ארגונית-פורמאלית, הועלה כלל גדול: הלכה כדברי המרובים, וכמות שלמדנו במשנה¹⁵. אלא שבעיקרו אין כלל זה אלא מעין קו כולל לנוהגם של חכמים, ולא חובה מכרעת למעשה; שפעמים הרבה היו פוסקים כיתידים. ורבי יהודה אומר¹⁶ לענין הכלל הנ"ל: לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובים, אלא שמא תצטרך¹⁷ להן השעה ויסמכו עליהן.

מכל-מקום נראה שפעמים היו כופין על היחידים דעתם של הרבים אפילו בלא "מנין" פורמאלי (אף-על-פי שהדבר צריך עיון) לצורך השעה, שתבעה סילוק המחלוקת. דורו של רבן גמליאל מתייחד בהאבקויות ובמעשים מכריעים גדולים בתחום זה של בעיית היחידים והרבים או: היחיד והסנהדרין — במגמת ליכודה ואיחודה של ההלכה, לתקנתה של האומה.

אותה ההכרעה, לפסוק דרך כלל הלכה כבית-הלל, באה — לפי המסורת ביבנה¹⁸ ולפי הקרוב אל הדעת — בימיו של רבן גמליאל. הכרעה זו לא נתקבלה בדרך ה"מנין"; שאין המניינים באים אלא לשאלות פרטיות בלבד. יש כאן "מעשה רב", מעין יוצא מדרך הרגיל, כביכול — "החזרת עטרה ליושנה", כדבריו של רבי יוסי; קבלת תורתם של בית-הלל וקביעתה מעין חקיקת חוק כולל — "קודיפיקאציה" אחרונה, המכוונת ממילא לדחות הורות ונהגים, שנתקיימו בהמשך הדורות. אין

¹⁴ קדמוניות כ ט א.

¹⁵ עדיות פ"א מ"ה—מ"ז.

¹⁶ תוספתא שם פ"א ה"ד.

¹⁷ בהוצ' צוקרמנדל 455: תיצרף.

¹⁸ ירושלמי ברכות פ"א ג ע"ב.

בידינו לברר יפה, דבר שכבר נתעסקו בכך חכמי התלמוד: משום מה העדיפו תורתם של בית הלל? על כל פנים לא רק מפני שרבן גמליאל היה מבני הלל; אף זה ברור שבית הלל מציינים דרך כלל את ההלכה האחרונה, המפותחת, בניגוד לזו של בית שמאי, השמרנית. אלא שאף כאן הכרעה זו לא נטלה לחלוטין מן החכמים — אף בדורות שלאחר מכאן, — להורות פעמים כבית שמאי; תורתם בכללה נדחתה, ברם בעניינות מסויימים היו אף בני אותו הדור פעמים נוטים אחר המסורת של בית שמאי. בעיית היחיד והסנהדרין מוצאת את ביטויה החריף והבולט במעשה הטראגי המפורסם של נידויו של רבי אליעזר (אפשר — אבל לא מוכח — שהיאבקות זו כרוכה בראשונה במחלוקת בין בית שמאי ובית הלל, שרבי אליעזר — „שמת” הוא), כאמור בבבלי¹⁹ ובירושלמי²⁰. כאן נצטרפו הנשיא רבן גמליאל והסנהדרין במאבקם המשותף כנגד היחידים, המסרבים להיכפף למרותה של ההנהגה המרכזית, ונראה, שרבי אליעזר לא היה יחיד בהיאבקותו זו, אלא שנתחברו עמו „יחידים” אחרים: „תנור של עכנאי שעליו רבו מחלוקות בישראל”²¹. ברם, אין זה המקרה היחיד, שנידו או עמדו לנדות חכמים שלא כפיו עצמם בהלכה לרבים, לבית הדין הגדול; הירושלמי²² שמר מסורת, שאין לנו יסוד לפקפק באמיתותה: אמרו לו (לרבי אלעזר בן עזריה, שפרתו היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים, משנה שבת ספ”ד): או עמוד מבינותינו, או העבר רצועה מבין קרניה. אמר רבי יוסי בן רבי בון שהיה מתריס כנגדן, אמנם, החכמים התנגדו לעונש משמעתי זה של הנידוי, שכן נראה מן המסורת²³, המעידה שבאושא התקינו: אין מנדים זקן, והדעת נותנת, שהכרעה זו, הריהי תוצאה של ניגוד, שמצוי היה עוד בימיו של רבן גמליאל.

הסנהדרין והנשיא

להבחנת ההיאבקות, העולה תחילה בצורה חריפה בימי רבן גמליאל, שבין הסנהדרין ולבין הנשיא, עלינו להיזכר בג' עובדות אלו: (1) הנשיא משמש דבר האומה, מנהיג חברת-חילוני, (2) הנשיא הוא ראש-הסנהדרין, (3) הנשיא הוא ראש האקדמיה, בית-המדרש הגדול. צירופן של שלוש רשויות הללו הוא המעלה מעצמו את הבעיה בדבר יופי-כוחו של הנשיא לגבי בית-הדין, בעיה שאפשר לנסח אותה קצרות, בעיקרו של דבר, במשפט-שאלה מורכב כעין זה: כלום יש לו לנשיא סמכות מיוחדת לעצמה, פרושה מזו של הסנהדרין, סמכות הנובעת ממעמדו בתורת דבר-האומה, או שמא אין כוחו — לגבי הסנהדרין — באלא מתוכה

¹⁹ בבא מציעא נט א"ב.

²⁰ מועד קטן פ"ג פא ע"ד.

²¹ תוספתא עדיות פ"ב ה"א. כדאי ליתן את הדעת על מדרש שיר השירים זוטא הוצ' בוכר

עמ' 29: „כולם אתווי הרב”, ביום שישב רבי אליעזר בן הורקנוס, שבו ביום שמו איש הרבו על ירכו”.

²² שבת פ"ד ז ע"ג.

²³ מועד קטן יז או ירושלמי שם פ"ג פא ע"ד.

של זוג ואפילו בהנהגת האומה. וכוח זה מה טיבו? כלום סמכותו (אף אם באה היא מכוחה של הסנהדרין — כראשה שלה) קובעת עולם שקול, יסוד שני במרכז ההנהגה, או שאין הוא אלא משמש טיבנית גדול של בית־הדין, ואין לו עקרונות כוח משלו? ואם תאמר: „יסוד מיוחד הוא לעצמו” — כלום הוא מכריע, או שקול כנגד הסנהדרין, או בטל לגביה? ואם יפה כוחו בהנהגת־הציבור ובית־הדין — כלום רשאי הוא לשלוט ולהכריע בסדרי האקדמיה כנגד דעתם של חבריה? סמכותו של הנשיא כמנהיג־האומה, בימי רבן גמליאל בסוף נשיאותו, מוכחת ביותר מן הברייתא²⁴ האומרת: שורפין על המלכים... שורפין על הנשיאים אבל לא על ההדיוטות... מעשה כשמת רבן גמליאל²⁵, ושרף עליו אונקלוס הגר יותר משבעים מנה. מסורת זו מלמדת, שכבר בימיו ראו החכמים והעם, את הנשיא מעין מלך, דבר שמוכח לדורות האחרונים ממקורות הרבה. ולענין תפקידו כראש בית־המדרש הגדול, אין אנו צריכים להרבה ראיות, דינו בברייתא זו²⁶: „לא יסור שבט מיהודה” אלו ראשי־גלויות שבבבל, שרודים את ישראל בשבט, „ומתוקק מבין רגליו” אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים. בניגוד לריש־גלותא, שאין הוא אלא דבר חילוני, הרי הנשיא שבארץ־ישראל — גם ראשי־שיבה. והוא הדין לראשותו בבית־הדין הגדול.

נסקור את ההתעצמות שבין הנשיאות והסנהדרין לענין הסמכויות העליונות. כבר הזכרנו את המאבק על זכות־מינוי החכמים, אם לנשיא היא מסורה ואם לסנהדרין, עד שבאו לבסוף לידי פשרה והתאם: שני יסודות אלו בהנהגה כאחד — המינוי מסור לידם במשותף. לקידוש־החודש ועיבור השנה, כבר למדנו שאין מעברים את השנה אלא על תנאי שירצה הנשיא. ומעשה ברבן גמליאל, שהלך ליטול רשות מהגמון שבאסיה, ושהה לבוא, ועברו את השנה על תנאי לכשירצה רבן גמליאל. ושב ואמר: רוצה אני ונמצאת השנה מעוברת²⁷. ואכן, למעשה — היה „הנשיא” מסדיר את העיבורים והקידושים, אף בפני הבית (רבן גמליאל הזקן): אלא שלעולם לא נדחקו רגליה של הסנהדרין, ולא עוד אלא שהיתה היאבקות בתחום זה, שיש והנשיאים ביקשו לסגל לעצמם את הסמכות היחידית בתחום זה. ובתלמודים²⁸ נשתמרו נוסחאות שונות של אגרות עיבור־שנה ואף משא־ומתן אצל החכמים בזיקה לכך, המעלות את הבעיה העקרונית דילן, שיש שכתבו „ושפרא מילתא באנפאי” בלבד, ויש שנסחו: „באנפאי ובאנפי חבראי”. ואכן, כשתימצי לומר, הרי אף בתעודות של ימי בית שני אתה מוצא פעמים מוזכר הכהן־הגדול בלבד, ופעמים הוא והסנהדרין; אבל פעמים אף הסנהדרין לבדה. וכן אתה מוצא לימיהם של תנאים, הנוסח הרוות — לענין תקנות וגזירות; נשיא פלוני

²⁴ תוספתא שבת פ"ז (ח) הי"ח והקבלות בתלמודים.

²⁵ בנוסחאות נוס' „הזקן” ויש להשמיט.

²⁶ סנהדרין ה א, בראשית רבא פצ"ב.

²⁷ עדיות פ"ז פ"ז, סנהדרין יא א.

²⁸ בבלי סנהדרין יא א"ב, תוספתא פ"ב ה"ד־ה"ה, ירוש' פ"א יח ע"ד. והשווה

ירוש' מגילה פ"א עא רע"א.

ובית דינו, ללמדך ששניהם שקולים, ופעמים — הנשיא בלבד, ויש שהנשיאים מובלעים ב„זקנים“.

התעצמות זו מוצאת ביטוי באותה התנגשות שבין רבן גמליאל ורבי יהושע בן חנניה בענין קידוש-החודש, ששנויה במשנת ראש השנה²⁹; המעיין בפרשה רואה, שיש כאן התנגשות למעשה בין חכמי הסנהדרין ולבין הנשיא, שהנשיא תבע הכרה בסמכות העליונה, כנגד בית-הדין, להכריע בתחום הנידון. ואמנם, רבי דוסא בן הרכינס מטה הכף לזכותו של הנשיא, ורבי יהושע בן חנניה, נשמע וכופה עצמו לרבן גמליאל (ואף רבי עקיבא מכיר כאן בסמכותו של הנשיא). ולא עוד אלא שהנשיא נידון כאן כמי שמהווה את מקור סמכותה של הסנהדרין כולה.

התנגשות שניה בין רבי יהושע בן חנניה ורבן גמליאל אמורה בבבלי³⁰ לענין הלכה בבכורות, שאף אותה יש לראות כביטוי למאבק שבין הסנהדרין לנשיא. כאן נוקט רבן גמליאל כנגד רבי יהושע בן חנניה באמצעים דיסציפלינאריים חריפים, מעין אלו שבמעשה המפורסם, שנדון בו מיד להלן — בענין תפילת ערבית רשות, מעשה שהביא לידי סילוקו לשעה של רבן גמליאל מן הנשיאות. ברם, יש לידע, ש„מומי בכורות“ שימשו ענין מיוחד למינוי שניתן לנשיא, ולעולם נידונה התרת הבכורות (וחכמי הסנהדרין הכירו בכך) נחלה מיוחדת לבית-הנשיאים³¹. ולפיכך, כנראה, הקפיד כאן רבן גמליאל ביותר, והנה עד שאנו באים לפרש קצרות את מעשה דיחוי של רבן גמליאל ומינויו של רבי אלעזר בן עזריה, נזכיר תחילה שבשנים-שלושה מקומות מצינו את רבן גמליאל מתנגש עם רבי עקיבא בענין הלכה, שהרבים — חכמי הסנהדרין — חלקו עם הנשיא, ורבי עקיבא עשה מעשה כדעתם ורבן גמליאל הקפיד עליו. בברייתא אנו שונים: „אמר לו רבן גמליאל: עקיבה, מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלוקות? אמר לו: רבי, למדתנו „אחרי רבים להטות“ (שמ' כג ב), אף-על-פי שאתה אומר כך, הלכה כדברי המרובים“³². כאן לא ביקש רבן גמליאל אלא שלא יכריע — במעמדו של רבן גמליאל הזקנים — בנוהג שלמעשה במחלוקת, ולא שלא יסבור עם הרבים; כלומר — ביקש שיהא הדבר שקול, ולא מוכרע, ורבי עקיבא, ששימש פה לסנהדרין, שלל מן הנשיא שיהא כוחו בהלכה שקול — כאלימנט נפרד — כנגד בית-הדין הגדול.³³

²⁹ פ"ב מ"ח-מ"ט. ³⁰ בכורות לא א.

³¹ יומא ע"א: שאלו את רבי אלעזר זקן ויושב בשיבה צריך ליטול רשות („מן הנשיא“) להתיר בכורות או אינו צריך... דבר זה הניחו להם לבית נשיא (כך בכ"י, בדפוסים: לבי נשיאה) כדי להתגדר בו. עיין סנהדרין ד א. שרב נזקק לרשות מיוחדת מהנשיא להתיר בכורות.

³² תוספתא ברכות פ"ד ה"טז והקבלה בתלמוד מג א; כיוצא בזה בשני עניינות אחרים בתוספתא ביצה פ"ב ה"ב ותוספתא דמאי ס"ה הכ"ד.

³³ לפי מסורת אחת — נתנדה רבי עקיבא עלידי רבן גמליאל, שעכב „יותר מארבעים זוג“ עדי החדש בלוד שהלכו בשבת ליבנה (ירו' ר"ה פ"א נו סע"ב). ולהלן: א"ר יהודה הנחתום: חס ושלום, לא נתנדה ר' עקיבא אלא ראש גזר היה וכו' (ועי' בבלי כב רע"א); ברם, אפשר שהנשיא הצליח כאן להטות הרבים אליו, לרצונם ושלא לרצונם.

אנו באים למעשה הורדתו של רבן גמליאל מן הנשיאות הפרשה כתובה בבבלי³⁴ ובירושלמי³⁵, בשינויים מסויימים, מהם השובים. המאבק הוא על חופש חברי הסנהדרין בהוראת הלכה, כנגד דעת הנשיא. ברם, יש תחילה ליתן את הדעת אל הענין הנידון: תפילת ערבית רשות, או חובה. כבר שנינו במשנה³⁶: רבן גמליאל אומר בכל יום מתפלל אדם שמונה-עשרה. בתחומה של התפילה ביקש רבן גמליאל לתקן תקנות גדולות, מפני צורך השעה לתקנת האומה; לפיכך הקפיד כאן ביותר, בה בשעה שכמה וכמה הלכות שנויות במחלוקת בין רבן גמליאל ורבי יהושע בן חנניה ואחרים, ואין רבן גמליאל מצמצם את חירות המאבק העיוני והמעשי בהלכה. (בדומה להקפדתו בענין קידוש-החודש והתרת בכורות, דברים שניאות תבעה עליהם תדיר סמכות מכרעת).

אלא שלכאורה דומה הדבר, שרבן גמליאל עלתה בידו תחילה לכפות את דעתו על דעת הרבים; בית-הדין (כאן — בית המדרש הגדול) קיבל, שלא בטובתו, כנראה, את ההלכה של רבן גמליאל, ולפיכך יכול היה להקניט את רבי יהושע — כאילו אף מטעם בית-הדין הגדול כולו. אלא שהחכמים, שנאלצו גם לפני-כן להסכים שלא מדעתם, עכשיו פרקו את העול ומרדו בו. תחילה בחרו ברבי אלעזר בן עזריה תחת רבן גמליאל — לדעתי מפני שהיה כהן. הפרשה בכללה ידועה היא: לבסוף נתפייסו עם רבן גמליאל „מפני כבוד בית אביו“, ובלשון דילן: מפני שהכירו החכמים בצורך, שתהא הדינאסטיה מושכת, לתועלתה של האומה. כאן עלינו לעמוד ולברר שני דברים הללו: (1) המשנה מזכירה בשני המקומות הנ"ל (זבחים ועדיות) מפי בן-עזאי: ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה; הלשון הזה אין במשמעו אלא מינוי, סמיכה גרידא; קשה אפוא (הרי שני התלמודים מעידים) שנתמנה נשיא (או ראש-ישיבה?), (2) מה היו התוצאות לאחר שנתפייסו?

והנה כבר עמד גינצבורג³⁷ בשאלה זו, ובא ליישבה על-ידי ההנחה, שלא הורידו את רבן גמליאל אלא מראשות-הישיבה, ולא מן הנשיאות (שלא תוזכר ענין הנשיאות במפורש). לדעתי, אין לקבל שיטה זו. וודאי נדחה רבן גמליאל אף מן הנשיאות³⁸. וטענת גינצבורג: כיצד העזו לשנות ולא להתחשב במלכות — הרי השאלה מתיישבת בהבחנה שלהלן: המשנה מעידה על רבי אלעזר בן עזריה שנסמך „בו ביום“, לפי שלא היה סמוך עד עכשיו; החכמים סמכוהו לצורך הנשיאות, והמסורת המשנית, שאינה מבליטה דבר-הנשיאות וגורסת הסמיכה בלבד, מביאה לידי ביטוי, יחסם העקרוני של החכמים לגבי הנשיאות: הם לא הכירו אותה שעה במעמדו המיוחד של הנשיא; אין הנשיא אלא Primus inter pares. עקרונית — כל חברי הסנהדרין שווים, ואין ה„ראש“ אלא עושה תפקיד טכני גרידא; לפיכך

³⁴ ברכות כז ב—כח א. ³⁵ ברכות פ"ד ז סע"ג—רע"ד, העניות פ"ד סז ע"ד.

³⁶ ברכות פ"ד מ"ג.

³⁷ פירושים וחיידושים בירושלמי ח"ג עמ' 190—197.

³⁸ ראייה לכך — דברי התלמוד (כו סע"ב): והוא עשיר דאי אית ליה לפלוחי לבי קיסר אף הוא אזיל ופלח (= והוא עשיר, שאם יש לו [לר"ג] לעבוד את בית הקיסר [במתנות ובשוחד] אף הוא [ראב"ע] הולך ועובד).

נזכר במשנה דבר „הושבה בישיבה“ של רבי אלעזר בן עזריה, שעקרונית בטלו אותו יום את הנשיאות בכללה³⁹. וכן לגבי המלכות. זו הכירה ברבן גמליאל, אפשר, רק מפני ששימש ראש־הסנהדרין.

לענין התוצאות: לפי הבבלי נתפשרו, שרבן גמליאל ידרוש שתי שבתות ורבי אלעזר בן עזריה — שבת אחת⁴⁰. ולפי הירושלמי — נשאר רבי אלעזר בן עזריה אב בית־דין⁴¹. יכולים אנו אפוא לומר, שאז נתחדש ענין אב בית־דין⁴². ברם, במדרש תנאים, עמ' 176, כבר מצינו רבן שמעון בן־גמליאל הראשון ורבן יוחנן בן זכאי התומים על אגרת אחת; ואף רמזים אחרים עשויים לסייע ולומר, שעוד לפני כן היה מעין אב בית־דין בישיבתו של רבן גמליאל. מכל־מקום אפשר לומר, שמלאחר „בו ביום“ נתבסס עקרון השניות למכאן ואילך (ואולי השילוש: נשיא, אב בית־דין (חכם). היה כאן אפוא דרך פשרה, שלצד אחד עילה את רבן גמליאל כנשיא — דבר־האומה! — מעל לסנהדרין, ולצד שני ניתן מעמד אב בית־דין למנהיג למעשה של הסנהדרין שנבחר הימנה. לבסוף יש לציין את ההתנגשות בענין התלמידים בבית־המדרש⁴³: תנא, אותו היום סלקוהו לשומר הפתח וניתנה (להם) רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית־המדרש; ההוא יומא ניתוספו כמה ספסלי (בבית־המדרש). המחלוקת היא במהות השימוש בשיבת תכליתה — מעשית היא או אקדמית, ואף קשור הדבר בסייגים לגבי ההוראה. וקרוב לומר, שאף מתחילה לא הסכימו חכמים לזכותו של רבן גמליאל להטיל מרותו בסדרי בית־המדרש.

סוף דבר

יש כאן התנגשות ומאבק (1) בין החירות בציבור והמשמעת, (2) בין הקולקטיב והפרינציפ המונארכי, (3) בין הנהגה רוחנית ולבין דברות לאומית. השעה סייעה לרבן גמליאל. הכרתם של חכמי הסנהדרין בצרכים הלאומיים, היא שגרמה לידי החזרת עטרה ליושנה — על יסוד של התפשרות: שני היסודות פעלו כאחד ובמשותף; החירות קיימת, אבל מתגבלת; המונארכיה קיימת — אבל מתפקחת; ההנהגה הלאומית־מדינית קיימת — ולידה ההנהגה הדתית־הקולקטיבית. שזוכה לאוטונומיה משלה וקשורה בזו הראשונה. במאה הג' בראשיתה (אחרי רבי יהודה נשיאה?) מצינו פירוד יותר מרובה בין שני היסודות, אבל עדיין קיים שיתוף־פעולה ביניהם.

³⁹ אפשר להניח שקיים היה מאבק כזה גם בימי הבית בין הסנהדרין והכהן הגדול.

⁴⁰ כך צריך לגרוס, בנוסחאות אחרות: שבת אחת ושלוש שבתות.

⁴¹ וכן בירושלמי פסחים פ"ו לג ע"א: אלעזר בן עזריה תניין הוה (= שני היה), לאחר

שהחזירו את רבן גמליאל.

⁴² אמנם, בב"ק עד ב מצינו: ר' יהושע אב בית־דין הוה; אבל וודאי משמעו: אב

בית־דין בעירו, וכן אצל עקביא בן מהללאל (עדינות ס"ה מ"ו). ויש עוד הרבה ראיות לדבר.

⁴³ ברכות כח א.