

תורה נגד ה' ונגד בני אדם כי המשפטים הקשים אשר שפלתם על הגוים בימיכם לא על נוי זמננו יתבנו. כי לא עליהם יצטרקו כל המשפטים אשר שפלתם על הגוים הקדמונים אשר נתתם לאנשי רמים וסרימה למפיהו כובים ופופלי שקר בעדות פיהם ולנשבעים על שקר, כי לא עליהם כונתם בתחכם בני הגוים שקץ את כנותיהם ונשיהם לשמופות בזימה ונחשבו כזונות גם אחרי באו לחסות בצל ההדות, כי לא עליהם מכונת האוהדה לבלתי לדון בדיניהם ובחקק משפטיהם וללכת בערכאותיהם, וכי לא עליהם חשבתם כי חסדם חמאת היא להם ותורת אהבתם איננה באמת ובתמים כי אם להתגדד ולהתפאר. אמנם בסבר פנים יפות ובלב מלא רצון היתה באים לקראתם דורשים שלוםם ואהבתם, בקדם פניהם בתורה כי היו משוככים נתיבות עולם להכין צדק משפט ומישרים לשרר המדות ולהרים מסר השכל ולהגדיל לעשות במעשה הטוב בחסד ובצדקה; תורה על כי פקחו עיניהם וראו כמה העוה הדורות הראשונים נגדנו, וברצון הודו על עותתם ותקנה בהצדיקם קדש הזכות האנושית להעביר גם עלינו כוס הישועות להבינו כאחים לבלתי תת אותנו עוד נדחים מכונת וצדקה כגלל דתינו השונות במעשה ובאמונות הסבדילים בינינו וביננו; אך תורה על כל תורות האלהים אשר נתן נצח ועו לתורתנו ולתורת נביאינו וחכמינו להיות בעוזרי ההשכלה במלא רוחב ארצות כל הגוים. ואמנם לנו אשר ההיינו אלהים בארץ והגיענו לעתים הרחוקות האלה ודראנו כל זאת עין בעין, לנו תובה קדושה היא לפקח עינינו על חלקו החמים המקומות והמעמדים למען נפלא לפיהם מעגלי דרכינו במנהגינו ועמדם ובמשפטינו עליהם.

ספר שביעי

הבית דין כיבנה תחת נשואות רבן יוחנן בן זכאי, דרך חדש בסדרש ותולדותיו, כללים כסינים ונורות וחקקות.

פרק המישי

הבית דין כיבנה תחת נשואות ריב"ז.

עוד רועשת הארץ מקול מפלת ירושלים והרימות היכל ה', עוד תצילנה אננים לקול נאקת הללי חרב ורעב ולקול בת ציון המתפחת, ועוד לבם רועד לשמע קול המצצת הרומי ברעה ובלעצו על הנכבשים, והנה כבר ראינו שארית קטנה אנשים חכמים וירועים הנמלטים מתוך ההפכה שמים עינם ולבם על עתידות האומה היהודיה ומתאמצים לבקש האמצעיים הנאותים לדבין קיומה. ואמנם לא יקשה מהם למצוא את אשר בקשו; כי בזה היו כלם לב אחד כי התורה, מורשה קדלת יעקב, היא האמצעי הנאמן לתת שארית ותקוה לקיומם האומי, והיא הלא להם נשארה, לא שלמו בה ידי זרים ולנינוות הרומים לא יכלו להכחידה מן הארץ. כבר אז כימי שעורות המלחמה ובמסר כלה ונחרצה המפלה לירושלים היו הם המשכילים אשר במעצות ודעת ובמתינות באו במשפט על כל המעשים אשר נעשו וראו אחרית דבר מראשיתו, הם לא השפיקו בחזיונות שוא והפל אשר חוו לנפשם מרבית העם כהחולס להם קרבת יום ה' הגדול וגם לא שמו עו מבטחה בכח אדם ובקנאת בני פריצי עמנו אשר הכיתה עינם בסגורים. אמנם כבר אז הבינו מאד כי לא יהיה להם תקומה בפני הרומים והיו עיניהם נשואות אל התורה נחלת אבותם אשר רק משאריה קוו שאריתם בארץ ועל כן כבר אז היתה היא המצפה אשר הכינו לבכם אליה, עתה אחרי באה עליהם הרעה אשר ראו והגידו לאחור פרס בואה עתה התאוו עו להשיג זאת המצפה לשים רק התורה מנחת פניהם ולהכין אותה ולסעדה. אל שארית החכמים הנמלטים, רק להם

(דוד דודשיו ודב) 3.

לדם יאתה תורה מכל הדורות הבאים, כי סגרו לכם לפני הקנאה הלאומית לבלתי הויק לחקת האומה ושאריתה ולבל תכבה הגחלת האחרונה, אך להם תבענה שפתני תהלה כי ברכבתם וביושר לבכם הבינו את זאת וידעו כי לא בכח ולא בחיל יתגבר ישראל כי אם ברוח.

במחשבות מרגוע ובלב מלא מכותכם הקדושה התאחדו השרידים וינדרבו חיהם וכחם לאומתם. מנהיגם הנאמן היה רבן יוחנן בן זכאי. אף כי לא נזכר מפורש כי נקרא בשם נשיא בכל זאת אין כל ספק כי היה נשיא או סמל מקומו אחרי שכל הפקידות אשר מיוחדות לנשיא היו לו כל ימיו אשר חי אחרי הרבן וגם בדורות המאוחרים הלא מנו אותו בין ראשי מקבלי התורה שבעל פה וזה אות כי החזיקוהו במדרגת הנשיאים. ואף הוא היה האיש הבכון נאדר בכל הכשרונים אשר נאותו למנהיג העם בעת רעה כזאת. ר' יוחנן היה אהוב ונחמד לממשלה, ויהי לו גם יתרון הבשר תכמה על כל בני דורו, ושתי מעלות כאלה היו ערבים נאמנים כי תחת הנהגתו ישיגו המעשרה אשר שמו עתה נדר פניהם. כבר בנעוריו בעודו תלמיד יושב לרגלי הלל, התנכר לרבו במעללו ובכשרונו עד כי אמר עליו כי הוא אב בתכמה ויהיה אב לדורות (סוכה כ"ח). ירושלמי נדרים פ"ה ה"ו). הרבנים האלה נאמנו לחצי בעוד עמוד ההיכל על מכונו, כבר אז היה אב בתכמה והמן תלמידים מקרוב ומרחוק נדדו אליו לשמע תורה מפינו (פסחים כ"ו). איכה רבתי פתיחה) כי שמו הטוב ושמו תורתו יצאו בכל הארץ (סוכה שם). ואף כן מדותיו ותכונות נפשו נעלות מאד, וביתוד בהיותו אוהב השלום ומדבר בשבת השלום ומקדים שלום לכל אדם (ברכות י"ו). מבילתא יתרו פ"א). אבל מאמר רבו עליו התאמת גם לחציו השני. כי עתה אחרי תרבו הבית נהיה גם אב לדורות. באהבת אב אהב את עמו ופעולותיו אשר עשה לטובתו היו להשכיל להיטב לכל הדורות הבאים. ומה יפו ומה נאמנו התוארים אשר תארוהו בהם תלמידיו באמנם עליו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש הדין (ברכות כ"ח:), כי שלשת התוארים האלה הם המעלות היותר נכבדות המכונות פאר את מנהיג העם ואבי הדורות. כי כבר היה לישראל אשר הירך במחקריו בתורה הנאורים מאור האמת והדעת בומנו, עמוד החוק היה לדת היתוריה להכין אותה ולסעדה ולאשר קיומה, וכפטיש חוק המפוצץ סלע היו תורותיו נגד המתנגדים ומריבי התורה (1). מי כמוהו מורה תורת החסד והשלום (מבילתא שם) ומנשא לכל לראש התפשיות האנושיות ומאם עבדות אדם לאדם (קידושין כ"א: הוספתא ב"ק פ"ו), מי כמוהו אשר חקה ארת לו לעם ולכהן (שקלים פ"א) לקמן ולגדול לנשיא ולדלת העם (ת"כ ויקרא דחובא פ"ה), ומי כמוהו אשר הוקיר כל מדה טובה בכל אדם ובכל עם ועם (ב"ב י'): ואשר הורה תורת האהבה מול אלהים לעבוד אותו באהבה כבנים ולא מיראה כעבדים (סוטה פ"ה מ"ה), ומי כמוהו אשר חקר ודרש בפנימיות חקי התורה ומשפטיה לידע ולהודיע ולהודיע מה ראתה התורה לצוות כך וכך (מבילתא משפטים פ"ב ופס"ו, ב"ק ע"א: הוספתא שם פ"ה) ולחת מעם מושכל לחקים לצרפם ולבתנם לפי כונתם המסירת (מבילתא שם פ"ב, ב"ק ע"ט. ירושלמי סנהדרין פ"א ח"ג). אלה קצות דרכי ר' יוחנן בתורותיו. ולאיש אשר אלה לו יאתה תהלה ולו נאה התואר שתארוהו תלמידיו: נר ישראל. כי תורות כאלה הן האור אשר מסיני בא וזרח מדברי נביאנו להאיר עינים ולהשיב מאפלה.

ביום שזעו שומרי הבית עוד בטרם נפלה ירושלים היה ר' יוחנן עמוד הימיני אשר בית ישראל נשען עליו, אף כי אחרי נפלה למשוואות נצח. או התמוטטו האיתנים

מוסדי

(1) ע' בדרשת הר"ר אהרן יעלינגר ח"ג ע"ד 15 ע"ד 28 שם ידובר מפעלת ריב"ז ובסליחת המאמר נר ישראל וכו' נפסקתי אחרי פירוש.

מסרי הבית ועמדיו ירופפו ולולא העמוד הימיני הזה כי עתה היה למעי מפלה. ראשית פעולת ר' יוחנן היתה לכונן מקום לתורה אשר משם יפוצו מעינותיה וצצה. כבר בימי הבית האחרונים כראותו כי אפס תקוה נתן ר' יוחנן את עינו בהעיר יבנה הקרובה לחץ ים התיכון ליסר שם בית מדרשו ובית ועד לבית דין הגדול. בסוף ימי המצור נמלט בתחלה ובעזרת שנים תלמידיו מירושלים, ויחיצב לפני אספסיינוס ובקש רחמים על עמו ועל דבר גורלם לעתיד. ריב"ז נשא חן וחסד מלפני השר והשיג ממנו רשיון לקבץ תלמידיו וחבריו, יתר הפליטה, ליבנה ולכונן בה בית מדרש ובית הפלה. לא ארכו הימים ויעש כאשר הורשה מאת הממשלה, ובוסן לא כביר עמד בית דין גדול ביבנה כמו לפני בירושלים. אחת משאלות הזמן הזה היתה: אם הבית דין הגדול או הסנהדרין אשר יסוד עתה ביבנה אם הוא ככל משפטו ותקנו אשר לסנהדרין שהיה לפני בירושלים בעוד היותה המקום הנבחר או לא. כי מאז האמינו שהמקום גורם להיות כה הסנהדרין יפה לענין שמים, אשר הם במקום הנבחר, תצא ההוראה לכל ישראל (דברים י"ז, ח - י"א סנהדרין פ"ז), ועתה מה יטוב של הסנהדרין ביבנה? מאין לו הזכות ורבה להיות כב"ד גדול בירושלים אחרי שאיננו במקום הנבחר? אבל ר' יוחנן ראה כי נחוץ ליסד ב"ד גדול עתה חוץ לירושלים לקיום התורה והדת על כן לא ענה את רוחו בדקדוק דברים ועשה את הדרוש לזמנו ולא שאל הרבה ולא הכניס נפשו בפלפולים ויסד הבית דין הגדול ביבנה ומשם תצא עתה ההוראה לכל ישראל; ואולי לפיים את המתמהמים יסד הדבר החדש הזה במדרש התורה בדרשו: ובאת לרבות בית דין שביבנה (ספרי דברים פי' קנ"ג, ירוש' סנהדרין פ"א ה"ד), ובדבר הזה נתפרסם ענין חדש והוא כי אין המקום גורם להקדיש הבית דין כי אם הבית דין מקדש את מקומו כמאמר המשל: לא מקומו של אדם מכבדו אלא האדם מכבד את מקומו. אבל כבר בתחלה הדינש ר' יוחנן כי תיקונו החדש צריך חוק, ועשה לו זה בתקנה אחרת ותקן שיבנה כירושלים לענין שתוקעין בה בשופר בראש השנה שאל להיות בשבת (ר"ה פ"ד ס"א). לפניו לא היה כן אלא במקדש ולא בגבוליו. לא ידענו ברור סבה הדבר אם מפני שחלו התקיעה בקרבנות ובמקום שאין קרבן אין תקיעה בשבת (ירושלמי שם) או אם נמנעו מלתקוע מפני איזה נזירה שגזרו הסופרים ובמקדש לא נזרו (בבלי). אבל איך שיהיה אין סבה להחיר הדבר ביבנה שאין שם מקדש ולא קרבן, ובכל זאת תיקן ריב"ז שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ולא רק יבנה בלבד אלא אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד, אין זאת אלא שר"י חפץ לאשר ולקיים את הב"ד שיסד, ולהודיע שקביעות הבית דין הגדול עיקר, הוא גורם קדושת המקום לענין שיחשב בירושלים (1). אף כי כל"מי אשר לו לב מבין הוכרח להכיר כי פעולת ריב"ז הזאת מאד מאד נחוצה בכל זה היו לה מתנגדים. ואין להפליא על זה כי כן היה מאז בכל מקום ובכל זמן קמו מתנגדים על כל דבר טוב בתחלתו. בני בתירה אשר בלי ספק היו סבית דינו לא רצו להסכים עמו על התקנה עד אשר יהיו דינים עמו אם היא כדון וכמשפט התורה? ומה עשה ר' יוחנן? האם נכנס עמם בפלפולים? לא! איש מלא חכמה ודעת המכיר פקודתו הקדושה ותובתו לא יאכר זמנו וכרו במריבה דברי אפס. ועל כן בתשובה נמרצה ענה לבני בתירה ויאמר: נתקע ואחרי כן גזון, ומיר הוציא משפטו למעשה וצוה לתקוע. אבל בני בתירה בכל זאת עוד לא נתו כי נפשם חשקה להתוכח ולפלפל. ויהי אחרי שתקעו אמרו לר"י גזון עתה! אך ר"י דחם נס הפעם בשתי ידיו ויאמר: כבר נשמע

קרי

(1) כן נ"ל בנות השטנה (ר"ה כ"ט): שאחרי חכמים אחד יבנה ואחד כל מקום שיש שם ב"ד שאין חכמה אלא על הב"ד הגדול שאין הב"ד תלוי במקום אלא המקום מקדש ע"י הב"ד. ת"כ יבנה כירושלים וכן יתרון לירושלים אלא שבירושלים המקום מקדש מצד עצמו. ואפשר שג"ל כנו באמרם ועד לירושלים יתרה על יבנה וכל כלומר שכלבד יתרון הקדושה מצד עצמה עוד היא יתרה.

קרב כיבנה ואין משיבין לאחר מעשה. ואין כל ספק כי לערך המחשבה הנשגבה אשר סלאתה נחשבה לו בקשת בני בתירה כשחק מאונס, הוא שם נגד עינוי מצרה גדולה לחיזוק הומו ולקיום האומה ודת לפי המעמד של עתה, ורם באים עליו בדרוקים קמנים ובספקות אפס ותורה הקלים כמין אשר תדפנו הרוח. ועל כן אחת דבר ולא ישנה ולא שת לבו לדברי הבל. גם לסבה הזאת במל עוד תקנה אחרת. לפנינו דעה הרק שקידוש החדש תלוי במאמר ראש בית דין, שאין החדש מקדוש עד שיאמר ראש בית דין: מקדוש (ר"ה כ"ד). ותקן ריב"ז שמקדשים אף כשאין ראש בית דין עמדם (שם ל"א:), וגם תקנה זו היא פריסם שרק ועד הבית דין גורם יפוי כח למסום. כאשר משום לב אל המעמדים הנוכחים עשה התקנות הנוכחות אף כן לסבה הזאת עשה גם תקנות אחרות¹. והנה אנחנו רואים כי היסוד לכל תקנותיו היה רעיון אחד, והוא: כי עתה אנחנו שחרב הבית החליפו צרכיהם בערך חלוק מצבם והניעו חייהם הדתיים למדרגה חדשה. השנויים הגדולים אשר פעלו הומו והמאורעות האבירו בכמה תקים את כונתם הראשונה והיו צריכים להשתנות לפי מעמדם החדש. ומאת ה' היתה זאת כי אדם גדול כריב"ז הלך לפניו בעתות המצוק האלה. כי הוא היה האיש אשר לו הכשרונים והכח וגם החפץ לעשות לפעולת אדם כל אשר דרש ומגם למען חזק מסורי הדת היהודית ולפשר בינה ובין המאורעות לכל חמום לעולם ועד, ובכח המעשים האלה היה ריב"ז עמוד היסוד אשר כל בית ישראל נשען עליו.

אמנם לבנין החדש אשר עמל הוא וכל בוני הדת עמו, עוד היה נדרש להסיר כל המכשולים אשר יוכלו להפריעם ממעשיהם, אשר היו להם לסקה לפניו אף כי עתה במעמדם החדש. כמה מכשולים נתנו על דרכם מצד מתנגדים אשר מבחיץ ועוד אחרים: חלים ורבים אשר בקרב האומה שמו ארבע. אבל כלם השתדל ריב"ז להשביחם בחוק רוחו. רצונו אשר היה כנחשושה וכח מעשיו העו היו כמו פטיש חזק אשר תחתיו התפוצצו המכשולים. המכשולים היווה ישנים באו להם מצד הצדוקים. כבר בימי הבית התעורר ר' יוחנן לגנום וייב ריב תורת הפרושים וחפצו בירו יצאל (ב"ב קפ"ז). מנחות ס"ח: ידים פ"ד מ"ו). אחרי החרבן כמעט אבר זכרם, כי בימי המלחמה נגדע קרנם לאין טרפא. כי הצדוקים לפי רובם היו החורים בעם ובעלי הממון ועליהם עבר כוס התרעלה יותר מעל שאר העם. רבים מהם אכלה המלחמה, ורבים הלכו שבי לפני צר ולא נשאר כי אם שריר ופליט מדלת העם. אמנם באבוד קצת המתנגדים עוד לא אבדה ההתנגדות. עוד רוח ההתנגדות נשבה בס מצדדים שונים. כבר ראינו כי תחלת התרעומת של היהודים המשיחיים נוסדה באיבתם ובקנאתם נגד תורת הוקנים. ודברי ריב"ז עצמו עדות נאמנה בדבר כי רבים היו בימיו אשר השילו ספק בתורת הפרושים. הוא היה אומר: עתיד דור אחר למדה כבר שלישי כפני שאין לו ראייה מן התורה (סוטה כ"ד:). וזה יורה כי התפשטה הדעה בין קצותם, שאין זכות וצדקה להלכה שיצאה מאת הפרושים אשר אין לה ראייה מן הכתוב. אמנם יותר מכל זה היה פרוץ הדעות בקרב הפרושים לאבן נגף ולמכשול למו. כי הנסיון יורה זה בכל הכתות שבעולם שרעוק הבא לה מתנגד מחוץ לה כאפס ותתו נחשב נגד הנוק הבא לה לרגלי המחלוקות המתעוררות בקרב עצמה

1) ריב"ז תקן שאין מחללים את השבת אלא על ניסן ותשרי בלבד שבתם תלוי תקנת המעורות אבל שאר החודשים שהיו מחללים לפניו מפני תקנת הקרבן זה ספק עתה אחרי שחרב הבית ע"י ר"ח (כא:). וכן תקן עריות כל יום הנק אחר כי עתה שאין עומר אין העומר יכול להתיר וצ"כ בסל פסח היתיר ובסל חתירה עצמו (גם זה שם ל). ועוד תקן שיהיו מקבלין עדות החדש כל היום כולו שהתקנת הראשונה שאין מקבלין מן המנהג ולמעלה לא נהקנה אלא מפני שפעם אחת נתקלקלו הלויים בשיר ואחרי ששחרב הבית אין לחוש עוד לקלקל הוה היתיר הדבר (שם ל:).

עצמה. ר' יוחנן הכיר זאת והתאמץ להסיר המכשלה, ולשים נבול למחלוקות אשר פרצו בין הפרושים וחלקם לשני בתים ותורתם לשני תורות. כבר בהשנים הראשונות לשיבתם ביבנה נמנו וגמרו לקבוע הלכה בבית הלל (ירושלמי ברכות פ"א ה"ז). אף שהדברים אשר רבו עליהם היו לרוב דברים קטני הערך אשר אין להם כח להרעיש ארץ ממקומה ולהרגיש ממלכות יהיה הדין כן או כן, אבל היסודות אשר מהם יצאו המחלוקות והגיעו צדדי החלקים הם היו גדולים בערכם ויותר מאשר לפנים היה זמנם עתה דורש מאתם להלחם נגדם. כי בשני יסודות עיקריים נרשמה תורת בית שמאי. האחד הוא ההתנגדות לכל חדשות ותחפץ להגדוש את סאת החקים ולהרבות גדרים. והשני הוא ההפרזה על מרת המחשבה הלאומית אשר בואת הרחיבו הפרוד בינם ובין גויי הארץ עד לאין קצה. לעצור בעד המכשולים האלה היה עתה מקדחם. מעמדם הדתי דרש מהם שניים בדת ולושר מענלי הקבלה לפי צרכי זמנם. ומעמדם המדיני דרש גם הוא מהם לעזוב קנאתם הלאומית אשר החריבה בית מקדשם וערה עד היסוד בו כל טובם ואשרם. ובהו ורק כזה נבין תהלוכות מפעלו של ריב"ז אשר התאמץ לבטל תוקף החלקים עד כלותו לבלי תת לו עוד תעצומה על מהלך המאורעות. אמת הוא כי דרכן המקדש ואבדת כל מסמיהם אשר היו להם מימי קדם הכאיבו לבו, ונפשו עליהם תאבל, ואף עשה להם מזכרת קדש בקצת תקנותיו¹). אבל לא הסיר ממנו המחשבה כי לא אפשר תקות האומה, ואם גם התעכבה בהליכתה קדימה לא נתק בעבור זה מבטח מבית יעקב. כי אמר אין קיום האומה ולא קיום דתה תלויים בקיום המלכות והמקדש והמזבח; התרוממות הרוחנית היא מלכות בכל חסדים היא הקרבן אשר יקריבו עליו. הדעות הנשגבות האלה מחוברות עם אהבתו לכל חכמות התבל לשבעיות ולא להיות לפי מעמדן בזמנו ובארצו (סוכה כ"ח. חגיגה י"ד:), הן נשאוהו ורוממוהו על מצב ההשכלה אשר הוכן ואשר הוסד בתורת נביאנו וחכמינו, והן פרצו גבולות ההבדלה בינם ובין שאר העולם בעת ובמקום שלא יצמח מה סכנה דת התורה ואף הם הורוהו כי אין תעודת ישראל להיות עם לבדד ישכון ודבר אין לו עם העמים כאשר רצו הלאומיים כי אם להפך לדעתו עתידות העמים קשורה בתעודת ישראל כאשר בשרו הנביאים מאו. ובכה פעולת השכלתו הזאת בער מכשולים מדרך העם והתורה, ואבני הגנף המנופצות עליו והמופצות תחת רוחו אשר כפטיש חזק היה בעוצם כחו. מתגקדות המעטות האלה מקורות חיי ריב"ז הראו לדעת כי הוא החל להנהיג דת היהודית במסילות חדשות²), וכל חביריו ותלמידיו היו לו לעזרה בפעולתו. כלם יחד דתפשו עם המאורעות אשר אין לשונותם עוד ושמו חבטם אל התהו ואל הבאות. פקידתם

העיקרה

(1) כמו תקנתו שיהיה לולב ניטל כל י' וזכר למקדש (ר"ה ל:), ואין הכהנים רשאים לעלות לזבח בנגדליהם (סוטה ט. ב.) כלי ספק ג"כ זכר למנהג הכהנים במקדש. וכ"כ נרצח ח"ד צד 16 ולא כדעת התלמוד. מלבד התקנות שהצטנו נמצאו לו עוד ב' תקנות א': גר בוח"ז צריך שפרוש רובע לקני ואי"ש כבר נזכרם עליה ריב"ז ובסלה ספני התקלה (כריתות ט. ירושל' שקלים כספון) וצ"ע מתי נשנית הלכה זו אשר במלה ר"ה? הלא בוכרת אחר התרגון שהיה מדבר מצד בוח"ז ואו היה ריב"ז הראש וע"כ מי תכן התקנה הראשונה אשר בפלה ריב"ז? והב': כרם רבע בוח"ז נגדה ומעלה הדמים לירושלים (ר"ה לא:). אמנם לא נמצא מפורש שריב"ז תקן כן אלא נאמר שחביריו של ר"ה בן תורקנס נמנו עליו והתירוהו, ואמר רב פפא מאן חבירי של ר"ה ריב"ז אבל אין זה אלא השערה גרידא מר"ש שאין לה קיום כלל וכלל. כי מלבד שלא נמצאו שריב"ז נקרא חבירי של ר"ה, מוכח מבריתא שבחוסתא מעשר שני פ"ה סוחרת דברי ר"ה שם תנאי: משחרב הבית ביה דין הראשון לא אמר בו (בב"ר) כלום ב"ד האחרון גזרו שהיה נפרם סמך לזמנה משנה ב"ה שהיה לו כרם וכו' ולא רצה לפרוהו ואמר תלמידיו ששגורו שיהיה זה נפרה סמך להספא צריך איה לפרוהו. וזהו יבין כל משכיל שאין קיום להשערה ר"ש.

(2) הלכות לא נמצאו מריב"ז רק משם, והם המפסיק בפרת פסור דברים וחורא. ע"י שבת (קכא. קכו. ס.), סוכה (סו.), שקלים פ"א ח"ד, כתובות (קו:), ג"ב (פס:), פנהדרין (פ. ס.), כטורות (ח.), תוספ' משניות פ"ב, חגיגה פ"ג, פרה פ"ט, בפשנת כלים פ"ו ספ"ו. מאשריו האחרים ע"י חגיגה (ח. יג.). סכילתא משפטים פ"ב גס"ז כ"ק (א: עס.). תוספ' שם פ"ו ירושל' שקלים פ"ה ח"ד וסנהדרין פ"א ח"ג.

העיקרית היתה עתה: הארת התורה שבעל פה כפי אשר הזמן דורש מאתם, חזקת ותעצומתה למען תת לה מלכים בין מארעות העת, ודרשת המכשולים מדרכה לכל תעקב בהליכתה. להשיג זה היתה ראשית מלאכתם לקבץ את מבט הקבלות וכל שיורי התורה שבעל פה כי הרבה הלכות ומדרשים נשכחו בצוק העתים. ריב"ז עצמו הורה ולא בוש לאמר כי נעלמה ממנו הלכה שראו עיניו ושמעו אוזניו (תוספ' פרה פ"ג אהלות פמ"ז). ועל כן בתחלה התאמצו לקבץ כל השוירים ההלכתיים. ובפרט ההלכות אשר אינן נהוגות עוד אחרי שהרב הבית כי הן עלולות יותר להשכח. כל אחד מן החכמים השרידים עשה בזה כפי כחו וידיעתו להציל תורתם משכחה. מקצתם העירו על הלכות פרטיות כמו רבי חנינא מן הבהנים (1) אבא יוסי בן חנן (2) ר' צדוק (3) ר' פפייס (4) זכריה בן הקצב (5) יוחנן בן גורנדא (6) שמעון בן הסני (7) רבי נתניאל בן אלינן איש כפר הבבלי (8), ועוד אחרים כמורם. וכן היו בהם חכמים אשר עשו סדרי הלכות בענינים מיוחדים. על שמעון איש המצפה אמרו כי עשה סדר הלכות בעניני עבודת יום הכפורים. ולדעת קצת סדר משניות: תמיד (יומא י"ד). רבי אליעזר בן יעקב אשר גם הוא אחד מן השרידים (9) חבר סדר הלכות במסות (יומא פ"ו) וע"ש ירוש' פ"ב ה"ב), ועוד לו סדרי הלכות אחרים. שמעון בן עזאי — חכם גדול בדור שלאחריו ואולי הביר עוד את ראב"י — העיר כי מצא מגילת יוחסין בירושלים וכתוב בה משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי (יבמות מ"ט). ונראה מאד כי בעת ההיא אשר הוחל לקבץ ההלכות להצילן משכחה, פעולה

- (1) בח"א מהביר זה, פ"ב נרשמו תולדותיו ועדותיו והלכותיו רובן בקרבנות וברני כהנים.
- (2) זה החכם זכורנו בח"א פ"ב וכל דבריו שמסר במנהגי עבודת ביה"ט ע"ש העיר ג'.
- (3) ר"ב מ"ב נ"ה כ"ה ע"י ח"א 177 הערה ב' רבמות (סו): ותוספ' סוכה פ"ג. אחר חזרן אהב את עשיא ר"ב (ירוש') ביצה פ"ב ותוספ' שם פ"ב) והנשיא כדור והושיבו בב"ד לימינו (ירוש' מנהגין פ"א ותוספ' פ"א) עד חי שנים מספר אחר חזרן אבל חייו חיי צר (איכה רבתי) גדול ה'י במדותיו ובחסידות (נפין נ"ז). מכורות (ל"ז): יוש כמה כמה עריות בלילה (ע"ד) ע"ד שם פ"א — (מ"ד) יוש שפסר פ"א — (מ"ד) ותוספ' פ"ד שם וכלים ב"ב פ"ב ובבלי פסחים לו. ס. (הלכותיו הן שבע (נדרים סד. עדיות פ"ג ס"ה סוכה כ"ז: שבת קל"ט: (2) חולין (נ.)). לשון למודים לו לדרוש לפני הים (תוספ' שבועות פ"א ויומא פ"א ובבלי ירושל' שם) יוש ממנו מאמר מסורי יפה מאד (אבות מ"ד).
- (4) ר"ש ראה הבית. וחי לאחריו והעיר כמה הלכות במנהגי המקדש והטהרות ועבור השנה (עדות פ"ו מ"ד. י"ד). וע"י מאמריו במנהגיהן (צד): מכללה בשלה פ"ו יתר' פ"א וב"ד כ"ב.
- (5) עין ח"א צד 194.
- (6) ריב"ז חי בזמן הבית ולאחריו (ערכין יא: תוספ' שקלים פ"א) יוש ממנו עדיות (יבמות ק"ב: עדיות פ"ו מ"ט) ובעדיות הני' נחניא במקום יוחנן, ובנפין (נח). מוכה שהג' משובשת.
- (7) יש לו הלכות בקרבנות (מנחות ק: כריתות ו): וכשאר עבודות (יומא סד: תוספ' ר"ה פ"ב) וכל מקדש (שקלים פ"א מ"ה) וקדושת כהנים (כתובות כ"ג:). ועד שהנוסחאות מתחלפות פעם נזכר בשם שמעון בן הסני ופעם שמעון הסני (חולין צו תמיד כ"א) או בן הסני (יומא סד: א) או הסני (כריתות ו:). אבל הכל אחד.
- (8) נזכר בעדות פ"ו מ"ב. ושם ב"ב נזכר ר' נחניא סם על ב' הלכות ופענין המשניות נראה ששלשון לר"נ בן אלינן והמסדר מסך על מה שזכרו כבר בשמו השלם ב"ב. וכענין שמצאנו שם פ"ג ב"ד בן היריבס. ותוספ' שבתיו (קכ"ט) התענין משנתו בשם ר"נ בן הקנה.
- (9) מתולדות ראב"י הפרטיות לא נודע כלום. וצריכים להיות מוטונים אם נזכרה הלכה בשם ראב"י למי יחסה כי היה עוד ראב"י אחר מתלמידי ר"ע ע"י ב"ר פ"א. ונראה ברור כי המאמר משנת ראב"י קב ונקי מכון על המקדש. ויש להביר מי הראשון ומי האחרון וכן התנאים הנשואים ונותנים עמו. וכן יש לשער כי המסדר סמנטי המקדש הוא הראשון. אבל אין זה ברור כי גם תנאים מאוחרים מדברים סמנטי המקדש. במהות פ"ג מ"א יש הלכה בשמו היא להראשון שהמוכרה בשמו הוא ר' אלעאי שהיה מהדור הראשון ע"י תוספתא פהרות פ"ג. וע"י בערכין (נ"ג): ובתוספתא מנחות פ"ט וסוטה פ"א גם שם נזכר ראב"י והוא הראשון. ובעל הגמ' הבבליית החליטו זה בזה לפעמים. ויפה העיר הר"ד זכריה פראנקל בדה"צ צד 74 הערה 6 שהבבלי כעובדין ב"י המשנה שם פ"ז מ"ז סעה לאמר על ראב"י האחרון משנהו קב ונקי ומוכה שם ב"ב' בבירור שהוא האחרון, והמחברים אחרי התלמוד סעד בזה כ"ס וספק לפי פסחים ההלכה שלא כדון. ע"י עירובין (מ"א) נזכר ראב"י ע"י ר' נחמיה ונ"ד ודאי שהוא השני והתוספ' והראש' רצו למסוך על זה הכלל להלכה. וכנללים פ"ד מ"ה מוכה ראב"י בשם חנינא בן חזינאי שהוא הראש' השני וכן שם פ"ב מ"ט מוכה על ר"ש וחכריו וכאן מלפל בתי"ש ע"ש הכלל הנזכר ופעם וע"י ב"ב פ"ו ה"ג מכללים וכן ענה המגיד כשנה פ"ו הביר משבת. והמפרקד במוסקים במקומות אחרים ימצא כמה פעמים שגיאות באלה.

פעולה אשר כל חכמי הדור לקחו חלק בה, (עי' ניסין ס"ז. אבות דר' פי"ח) גם אז הוכנו המסכת הראשונות לסדרי משניות מסודרים לפי עניניהם וגם נקבו בשמות לפי ענין ההלכות המוזכרות בהם כמו נגעים, אהלות (חגיגה י"ד), וכל אחד ואחד מסדרי החכמים עשה לו קובץ הלכות והוא היה סדר משנתו אשר לפירו לסדר את תלמידיו בבית מדרשו.

אלה קובצי ההלכות היו לראש פנה אל המבנה הגדול אשר עמלו בו עתה בוני התורה שבעל פה. אך מה אבני בנין ומה לבנים וחמר בלתי מלאכה ביד חרשים, ומחשבת הושב, ובלתי כלי למעשיהם וכל שאר צרכי הבנין? על כן בשקידה רבה ובקנאת סופרים גדולה ובמקצועות ודעת חשבו מחשבות בחומרי ההלכות ובהכמת חרשים הכינו בנינם, ויהי מדרש התורה הכלי למעשיהם, וכך ומחוגה היתה בידם הסברה, כי שנים אלה המדרש והסברה היו בהומכי מחקריהם והשלימו הפצם לפרוש אור חדש על התורה שבעל פה, לתת לה חווק ועצמה בקרב המאורעות והזמנים שנשתנו, ולהרחיק את המכשולים אשר נתנו על דרכה מנגדיה ומכחישיה.

פרק ששי

דרך חדש במדרש ותולדותיו.

שארית מדרש התורה אשר לחכמים ודורשים אשר חיו ופעלו בזמן עמדת הבית לרוב הוא כדת פשוטו של מקרא ואין אונס אך מעט מועד הלכו בדרך עקלתון. וכן השתמשו לפנים בכללים מיוחדים במדרשות פרטיות אבל לא היו כוללים כל התורה כולה. אמנם עתה נהפך הדבר. הדרך אשר שמרו לפנים בפרטי מדרשות היה עתה אם הדרך וליסוד כולל אשר על פיה נדרשת כל התורה, מהרחבה הזאת יצאה לפעמים עזות הבתובים אבל היתה נחיצה לתכליתם, יען כי היא פעלה שהיה אפשר למצוא לכל ההלכות והחקים מקור בתורה. ועל כן גם מן העת ההיא באה תורת הוקנים, שהיא המורה שבעל פה, לסדרנה מחדש, וזה שהעולה למעלת התורה הכתובה אחרי שבכל עניניה נסמכת על הבתוב, ולא היתה עוד תורת הוקנים ולא מצות אנשים מלומדה כי אם מולדת מיני כי לפי מדרשם כולה מכוונת בכתובים. שלשה חכמים נזכרים להיות מפלגים לעשות את המעשה הגדול הזה. האחד הוא ר' נתנאי בן הקנה (1) אשר דרש את כל התורה כולה בכלל ובפרט. השני הוא נתום איש נמוז אשר דרש את כל התורה כולה ברבוי ומיעוט (שבועות כ"ו. ובכ"מ) וכל אתין שבתורה (חגיגה י"ב). וכל אתין וגמין לרבוי ואכין ורקין למיעוט (ב"ר פ"מ), והשלישי הוא נחמיה העמסוני שדרש כל אתין שבתורה (פסחים כ"ב. ובכ"מ). והנה אם נשאל מה היה לכל אלה החכמים ומה הגיע אליהם כי הרחיבו ככה דרכי

(1) ר"נ נכבד בעיני ריב"ז (ב"ב י: ו) ובה לשם ר"נ הגדול וסדורו בו נבכדות ספני סדוריו (מגלה כה). והאריך ימים (שם) מדרשים אין מסנו אלא ב' (ח"כ מצורע פ"ד ל"י ראב"ד וסנהל שם) ולא יותר מהלכה אחת: יו"ב בשבת תשלומין (כתובות ל. חוסף' ב"ק פ"ו). אבל ההלכה בשמו בחולין (קט"ז) נתיחת לו בפעוט כמ"ש לכנלה פ"ה בחגרה. 1. ונאמר בשם: הבא על אחותו וכו' אין להן קנס (תוספתא כתובות פ"ג) וג"ל מן דבש' שאינה לר"נ. שאמר שם על דין המשנה: לאפקין (כלומר מתני' דמחייב בבא על בת אחותו) מדר"נ. ואילו אמר ר"נ בפ' דאין לה קנס, למה אמר לאפקין מדר"נ שגושה יו"ב' כשבת ליטא לאפקין מדר"נ דאמר בפ' אין לה קנס? אלא דאין נראה דהברייתא נתיסדה על פ' מסקנת הגמ'. ובכל התוספתא עצמו רמז על זה שאמר שאמר בשם ר"נ מן הקנה על כל גזרו העריות שגמ' אין להם קנס מוסף עד, שכן היה רנבה"ק אומר יום הכפורים הרי הוא כשבת תשלומין כונתו ששכלל ההלכה הזאת מוכח דאין להן קנס אבל לא שאמר כן בפירוש. וכבר מצאנו כיצא כזה במקום אחר שאמר בגמ' על ברייתא שהיא של רבי פלוגי אף שלא אמרה בגמ' אלא ספני שהיא תולדה משיטתו כמ"א קראה על שמו, ועי' במבוא שלי לח"כ עמ' פ"י ראב"ד ודבורי מסירת התלמוד דצ"י. ויבורר זה כשנזכר על התוספתא. ונתקיים סמנו מאמר בשבח התורה (אבות פ"ג) ותפלתו בכניסתו וביציאתו מביהמ"ד: שלא יקפיד על חבריו ושלא יכשלו בדבר הלכה ושלא ישבח בהבשם (ברכות כ"ח וירושלמי שם). ותפלת זו נאותה מאד לאיש אשר סלל לו דרך ישר בהלמודו.

דרכי המדרש? האפשר כי לא היה להם סבה אחרת כי אם להשתעשע בדקדוק מלים או לדראות תריפות שכלם? אם אפשר שהכמים גדולים כר' ישמעאל ור' עקיבא תלמידיהם אשר אחוז בכל עו בדרך הזה כי לא היה להם תכלית אחרת כי אם להתהלל בפלפולם? אין זאת! אמנם זה הענין לדרוש את כל התורה כלה ברבוי ומיעוט או בכלל ופרט לדרוש אותן ונמן ואכין ורקן את כלל כל המלות והאותיות שבתורה, אשר נראים למראה עין כשפת יתר, לרבוים או למעוטים, זה היה לסבה נחוצה ולאיוו תכלית העדרשת מצרכי זמנם, ואין לנו תכלית אחרת כי אם זאת למען תת לעניני התורה שבעל פה מקור בכתוב. מדרש כלל ופרט כמו שאר המדות וכן דרבני ומעוט כבר מאז ומקדם נדרשו, מלה או אות לרבות או למעט גם זה דרשו כבר הקדמונים, כי דרכי המדרש האלה הלא הם תכונות טבעיות בלשון ואין אפשר להבין בלערם פשוטו של מקרא (ח"א 100). אבל לא לכל תוספת אות או מלה יש כונה מיוחדת. על דרך משל: אם אמת הוא כי יש לפעמים „את" בתורה המורה רבוי, או אות „מ"ם" המורה מיעוט, ויש הכפולים לפעמים כונה מיוחדת, הלא אין זה עוד הכרח לאמר שכל האתין וכל הממין וכל הכפולים שבתורה צריכים להדרש, אבל הוא הדבר אשר דברנו שעשו אלה הדרכים במדרש ליסוד כולל בכל התורה כולה מהיות הדבר דרוש להכליתם. כי מאז ירדו לסוף כונה התורה וחשבו בה מחשבות אשר אינן צפות על פני פשוטו של מקרא, ונתנו גם מעמים לתקים, ומצאו לפעמים כי אם נעמוד על מעם איוה חק שראוי שיתפשט זה החק גם על פרטים אשר אינם במובנו הפשוטי או שיתמעטו ממנו איוה פרטים, ועל הדרך הזה נולדו וכוננו רוב ההלכות, ולבעבור סבב פני הדבר ולדראות כי בעלי ההלכה לא מלבם ברו מלים דקדקו ברבוי התורה במלותיה ובאותיותיה, ופירשו ודרשו אלה הדבורים והמלות והאותיות לכונה מיוחדת אם לרבות אם למעט, ויהי להם המדרש ההדרש אכן בוחן פנת יקרת מסוד מסוד בבנין תורתם, ובכן היה לאל ידם לתת לעיקרי ההלכות מקור בכתוב, ויהי להם זה לתועלת גדולה להשיג הארת התורה שבעל פה וחזוקה והתנצלותיה נגר כנגדיה. ואמנם בהרחיבם דרך המדרש לתועלת ההלכות הישנות ליסוד בתורה, הלא אף זה הבריהם לדרוש מלים ואותיות אף במקום שההלכה הישנה לא הבריתחם על ככה, כי היו צריכים להשווה מרותיהם. אם היה נוח להם לרבות או למעט ממלה או מאות לבעי העמיד הלכה קדומה הלא צריכים היו לדרוש מלה או אות כזאת גם בכל מקום המצוא לרבות או למיעוט זה היה מקור נפתח אשר ממנו נבעו הלכות חדשות והרחיבו נבולות התורה שבעל פה, והולידו מצות חדשות אשר יעשה אותן האדם, או אשר לא תעשינה (1).

אך לא נתמה על התפץ כי הכמים בתורה כמדם ישפיקו בדקדוק מלות ואותיות ולא ירעו ולא יבינו כי תכונת כל כותב מדבר צחות להוסיף במליצתו מלות ואותיות להשלמת הדבור והמליצה. כי באמת ידעו והבינו כל זאת, אבל הם לא קראו ולא דרשו בתורה כקורא ודורש לשון הדיוט, כי האמינו באמונה שלמה כי כל דבור ודבור וכל אות ואות בתורה מפי אלהים יצאו, האמינו כי „חלילה מתת ספרי אלהים נאמרים בהעברה ובתוספת אותיות

(1) ע"ה בבוא למכילתא של XII ובשבעות (כ"ה). ספר ר' ישמעאל שאינו חייב על שבעות בפני אלא על להבא, וידיה דברים שאין בהם הרעה והפכה ואינו מרבה להבא ור"ע ספר אם רבה הכתוב לכך רבה הכתוב לכך. ובדברי ר"ע האלה תמצא סברתי מבוררת ופירשתי הדבר באריכות בסבוא שם. ועי' גם בכריתות (4: י) ות"כ תורתי פ"ג דרשו ב"ה פרטי „א" ומביאים ראיה מן הסברה. והענין הוא כן יען שלדעתם הסברה מחייבת בדבריהם ז"ל בקשר להראות שכמדתם כונת התורה וכצא זה ברבוי מלת א. ומפורש הדבר עוד בת"כ ויקרא פ"ב ששם מרבה מן אדם לרבות תצרים מכם להוציא את המומר ואמר שובאמת לשון הכתוב טובל להדרש גם להפך ונרבה מן אדם את המומר ונמעט מן סכם להוציא את הגויים אלא שהסברה מחייבת לרבות גויים ולמעט מומר כענין שנאמר ובה רשעים תתנה ע"כ דרשו הרבוי והמעט לצד הזה, ואין צורך להאריך עוד בראיות שתקן במדרשים וכצא שכן הוא העיקר בכל מקום.

אותיות בלתי מכונות וללא ענין" (מאור עינים) ועל כן לא ישפוטו על לשון התורה כעל לשון הדיוט אמנם יאמרו דבור אלהים שלם מצד עצמו ואין צריך תוספת להפארת הלשון או לחזק הפעולה ודבור התורה כבר ודבור בני אדם לבד. אמנם כערך כשרון החורשים ותשקשם להחזקתם בדבורי התורה ולחפש בהם סודות ורזים אף כן ימצאו להם רמזים יותר במלות ואותיות גם לצד הזה לדרבות ולדחויב הרבנים והמעיטנים במדרשים חקים, ועל כן לא יפלא על ר"ע, אשר עסק בסתרי תורה ונכנס בפרסם והעלה שיד השירים למעלת קרש קרשים והפשיט ממנו חזוניהו ולבשו בגדי סודות ורזים, כי הוא הלך בדרך המדרש עד קצה האחרון ודרש על כל קוץ וקוץ שבחלק דתקיי שבתורה תלי תלים של הלכות וקרקע בכל מלה ובכל אות רמזים ודרשו לכונות הלכותיו אשר לדעתו כון בהם נותן התורה⁽¹⁾ אמנם יהיה אך שיהיה הדבר הזה יקום נכון וקיים כי האופן הזה בדרשה התורה היה סבה למדרגה חדשה במעלת התורה שבעל פה.

פעולת מדרש התורה לפרוש אור על התורה שבעל פה התחלכה ברחבה על כל נתיבות ההלכה. כל מיני ההלכות בין אשר נהוגות עוד ובין אשר פסקו במעמדם החדש היה ענין להכמיס לענות בו, לפרשן להשעיטן וליסרן. בכמה הלכות מקובלות השיב המפרש לבעל הקבלה את אבדתו (ת"כ ויקרא פ"ו ובכ"ט), ולפעמים בטלו הלכה מקובלת בהחליטם על ידי משאם ומתנם כי שמע השומע ומעה (שבת ז'). נ"ב: תוספתא כלים ב"ב פ"ב), ובכמה קבלות היו ספקות באיזה אופן נאמרו (פסחים צ"ו:) ונחלקו החכמים בהיתר הספק (יבמות ע"ט:). וביתור היו מחלוקת ב"ש וב"ה ענין לספקות אף שנפסקה הלכה כב"ה כי בזה עצמו היה ספק במה נחלקו ב"ש וב"ה (ירושלמי פאה פ"ה ה"ו ותוספתא פ"ג ובכ"ט). בתקירות כאלה עסקו בתשווקה עזה באין הבדל בין הענינים הקיימים עוד במדרגם ובין ענינים אשר אין להם אפשרות במעמד הגבוה, כי גם באלה ררשו לדעת באיזה אופן היו מקיימים אותם בעוד היותם לפעולת אדם. אמנם בדרשם על אלה לא שמו להם לק דעות ודרכי הדרישה אשר משלו בוטן אשר נהגו עוד בפועל כי אם דרשו ושפטו עליהם לפי דעות הזמן ההוא. ולא היה מעצור לרוחם לסתור דעות קדמונים אשר ראו וידעו הדבר או שמעו מפי הרואים בעיניהם איך היה החק והכנה לפנים, בכח תקירות אשר היו ילדי זמנם. כבר הראנו לדעת בראיות ברורות שכן הוא (ח"א 26) ושנינו ושלשנו הדבר (שם 150, 151), אבל ראוי לנו שבכל מקום שיוזמן שנושב להעיר על זה כי הוא יתן- לנו ציור חמים מתהלכות התורה שבעל פה ממדרגה למדרגה, וזה לנו האות שכאשר השתנו תכונות החקים אשר לא היה להם מעמד בפועל על ידי חלוק ושנוי דרכי הדרישה אף כן גורל ההלכות אשר נהגו עוד שאף הן לא נשארו בתכונתן הראשונה. מרחקים אשר פסקו ירשמו פה ביתור חקי דיני נפשות ועונשי הגוף בכלל⁽²⁾, וכן דיני הקרבנות וכל החקים החלולים בעבודת המקדש⁽³⁾. כי שני אלה הענינים פסקו עתה דיני נפשות כבר ארבעים

(1) התקירה הוות שמעתי מהר"ר אהרן יעליצניק ומאשר ישרה בעיני שמתו לה מקום פה.

(2) ד"י כח"א 25, 150, 151, 200, 201, ואוסף פה דונמאות: מנהדרין (כ"ב:) שנינו מצות גהרנין היו מתיין ראשו בסוף כדרך שהמלכות עשה זה כל"ם הלכה מקובלת. ר' יהודה אומר גיטול הוא זה אלא מניה ראשו על הסדן וקוצץ בקופין ואל חכמים אין לך מיתה מנוולת כזו: ותנא א"ל ר"י לחכמים אף אני יודע שמיתה מנוולת היא אבל מה אעשה שהרי אמרה תורה ובתקוותיהם לא תלכו. והנה אינו מסתך על קבלה שהרי פשטו בצדו שפני שהיא גיטול ובשחשבו לו חכמים לא אמר כך הקבלה אלא חזר מפשטו הראשון ופתן שא"א שעשי כמניעה המלכות שנאמר ובתקוותיהם לא תלכו הרי שמצד קיש' סותר הקבלה ואומר שלא היה כן שפני של' מברתו א"א שיהיה כן. ור"ע מחלקת ר"א וחכמים בתלית הגמלין (שם פ"ה:) ומחלקת ר"ע ור"י בבב כהן שונתה נשואה (שם נ"א:) והכן בהן ותמצא כדברי. ומהו תרין על רוב הענינים שנחלקו האחרונים בה"ג ששניהם מתנים מסכרה שאם מקבלה הלא עדות מוכחשת היא.

(3) אם נציץ בספרי התורה שכל"ם המדברים בתורת הקרבנות ובשאר ענינים אשר אין להם אפשרות אחרי התרגום נמצא שחלק הרוב מהם עסק בתקירה על גזונים ואופנים אשר כמעט אי אפשר שתאמרו וכל' ספק לא אירעו

ארבעים שנה קודם הירבן¹). גם קצת דיני המומאות בטלו משפסקי מי המאת, כי רק זמן מה עוד היו מטהרים סמומאת המת (ירושלמי ברכות פ"א ה"ב תוספתא אהלות פ"ד ובפס"י) כי היה להם מי המאת עוד (פרה פ"ז מ"ז וע"י תוספתא מקואות פ"ח²). והשתוקק לעסוק בענינים אשר לא נהגו עוד בזמנם, מהשכם כי גם זה חזק לחורה אם ויאלו לקיים בזכרונם כל הדברים מעניני הדת אף אם כבר בטלו מפני שנוי המעמדים. הלא החקים רבים אשר תלויים בקיום הבית או בזמן שהיוכל נהג או תלויים בארץ וקיימים החכמים למען לא השתכח תורתם אף שזמן הדין בטלו, כמו שמיטת כספים בזמן הזה (נישין ל"ז): חלת חוצה לארץ (בכורות כ"ז). ירוש' חלה פ"ד ה"ו) וחלה ותרומה בזמן הזה בכל מקום. והנה אנו רואים מזה כי היה תשוקתם לקיים לזכרון כל דבר אשר היה נהג לפניו, ועל כן נבין גם תשוקתם לקיים כל דבר אשר נתבטל בפועל על כל פנים בתלמוד ובדרישה על תורתם. ובלי ספק כבר בעת הזאת קבעו מסמורות והנהיגו ליסוד שעתה באין מקדש ומזבח יהיה העסק בתורת הקרבנות השוה בהקרבנם (מנחות ק"י ויקרא רבה פ"ו).

אמנם חוקי הדרישה פעלו על תלמוד ההלכה משלשה פנים. האחד: שעל פי המדרשים החדשים מצאו להם מקור ויסוד להלכות ישנות אשר נעלם מקורן. השני: שעל פיהם כמה הלכות נחדשו וגולדו חקים חדשים. והשלישי: שנבנה מדרשיו החדשים בפלג לפעמים הלכות ישנות. המעשה הזה להעלות מקור ההלכות הישנות היה יקר בערכו לזמנם למען יסבר פי מגדרי התורה שבעל פה ומכחישיה. אבל גם להם עצמם היה נדרש בתור ההלכות לדעת מה טיבן. אם הן חקים אשר יש להם כח תורני, או אם הן גזרות שגזרו הסופרים, או אם הן רק מנהגים אשר כן נהגו לפניו. וראוי לנו לברר הדבר על פי דוגמאות. הנה איסור טרפת הבהמה מחמת חולי למזבח או להדיוט, אין לו רמז בתורה, כי לא אמרה התורה בפירוש כי אם בשר בשדה טרפה להדיוט, אבל לנבזה אין רמז בתורה לאיסור הטרפה. אמנם דבר דומה קצת לטרפה הוא המום, ונאסרו בעלי מינים כי משחתם הם. אך הלכה ישנה מאד אוסרת הטרפה מחמת חולי כבעל מום. זכרון זאת ההלכה הוא בקבלה אשר בה יכונה החולה למזבח בכנוי הבעל מום בהקרא משחת (מלאכי א', ח-י"ד) ולמדנו מזה שההלכה: שהטרפה אמורה למזבח (תמורה פ"ו מ"א) ישנה מאד. אבל לא נמצא לה רמז בתורת משה עד שבא ר"ע הדורש רבנים ומעומים ולימר: מן הבקר להוציא את הטרפה (ת"כ ויקרא פ"ב), ויסד במדרשו החדש ההלכה הישנה. איסור הטרפה מחמת חולי למזבח תורת לא נאמר כי אם בשר בשדה טרפה. והאות על קדמות ההלכה הוא מה שיהיו י"ח טרפות למשה מסיני. והנה אין צורך לאמר כי היחוס הזה לקבלה משה מסיני נאמר רק בדרך הפלגה, אחרי שראינו שמשנתלום החכמים למצוא טעם ושורש לאיסור הטרפה מחמת חולי במקרא או בסברה הלא מוכח כי לא החזיקו תהלכה הזאת להלכה למשה מסיני באמת. אבל הענין הוא כן, ההלכה שהטרפה

סולם תולדו על ברכי פלול החכמים בבית המדרש. ולא דברו מקבלה אלא בחשירה ואין לדברים כאלה כי אם ערך למדוי

(1) בירור הוא שאחר הירבן פסקו הקרבנות כי בזמן טעמם אם חסרו המקום והכלים וקביעות עבודת המקדש אין אפשרות לקרבנות ובפירוש נאמר בכמה מקומות שמשחרב המקדש בטלו הקרבנות ע"י ברכות (נ"ה). פסחים (פ"ב): ב"ב (ס'): אבות דר"נ פ"ד ודברי האמורים שעור אתר הירבן הקריבו דברי הכל הם.

(2) מצינו בכמה מקומות שבדורות שאחר החרבן הקפידו על סומות כלים ע"י כלים פ"ד מ"ח תוספתא שם ב"ק פ"ד וב"ב פ"א ש"ב ע"ה והבינו (נ"ה). ועל סומות איכלין ומשקן ע"י ירושלמי דמאי פ"ג ח"ג וב"ב, ובפסאית נענים העיר ר' יהודה שמהרם את הסודר בין בפני הבית בין שלא בפני הבית ע"י ת"כ פ' מצורע וירושלמי מנחה פ"ב ה"ב.

שהמפרה מחמת חולי אסורה למזבח ישנה מאד והורחבה גם על איסור המפרה מחמת חולי להדיחם אך לא נודע שרשה ובאו בעלי המדרש החדש ויסתוה על המקרא, האחד מצא יסודה בכתוב נבלה ומפרה וגו' מה נבלה שאין כמוה חיה אף מפרה שאין כמוה חיה (ת"כ שמיני פ"ג), והשני בכתוב אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה יש לך במעלה הגרה ובמפרים הפרסה שאי אתה אוכל ואלו הם המפרות (גם זה שם) הצד השווה בשניהם הוא שאלה המדרשים נדרשו ליסוד הלכה ישנה⁽¹⁾. ההלכה: אין ביעור חמץ אלא שריפה היא ישנה מאד אף שהמשנה מחסה לר' יהודה (פסחים פ"ב ט"א). בכל זאת אין בזה ספק כי זמן רב קודם נתגו העם לבער החמץ בשרפה כי רבן גמליאל ור' יהושע ור' עקיבא (שם ה. יא: יג.). מדרשים ממנהג השרפה כאלו הוא דבר נהוג בעם והלכה קבוע, אבל לא נודע אם זה המנהג הוא רק רצוני או אם הוא חק ולא יעבור, אם הביעור הנמצא הוא רק השרפה ולא ביעור אחד או אם המנהג לשרוף אינו רק במקרה ומשגחה הדין יכול לבער גם באופן אחד רק שיבוער ויושבת מן העולם. ועל זה בא ר' יהודה לאמר שזה המנהג הוא חק ולא יעבור ואין ביעור חמץ אלא השרפה ולא ביעור אחד, ומסד זאת ההלכה הישנה במדרש חדש על פי המדות (שם כ"ז:). וכן היה הלכה ישנה שזריקת דם העולה שתי מתנוה שהן ארבע (ובחים פ"ה ט"ה). והנה כל זמן שזאת ההלכה היתה נוחת בפועל נודע לכל באיזה אופן נהגו הכהנים לעשות את שתי המתנות ולא היו ענין לחכמים לענות בו בבית המדרש, אבל מעת שבטלו הקרבנות ונעתיק דיני העבודה מן הכהנים אל החכמים מן המנהג בפועל אל הדרישה הלמודית, שמו לב לדרק במקורי המנהגים ובמעמם ידרשו גם על ההלכה הזאת לגלות מקורה. ור' ישמעאל (ובחים נ"ג: ור' עקיבא ת"כ וקרא פרשה ד') מתוכחים על זה וכל אחד לפי דרכו מידד ההלכה בכתוב, זה ממשמעות המקרא וזה על פי מדרש המדות, אבל יוצא מדבריהם שאין אופן המתנות לר"ע כאופן המתנות לר"י, ומבין מעצמו שמדרשו של זה כשל זה מהדרש, וכל אחד לפי דעתו ולפי דרכו הוציא ההלכה מן הכתוב ומשתנה ענין ההלכה הישנה לפי מדרשו של כל אחד ואחד. אלה הדוגמאות תהיינה לנו למדה לדון על פיוח תכונה כל מדרשי הלכה הנמצאים על שם חכמי הדורות שלאחר החרבן ובפרט מימי ר"ע והלאה.

גדול מספר המדרשים אשר עשו ליסוד הלכות וישנות הוא מספר המדרשים אשר הוציאו מהם הלכות חדשות. אמת הדבר כי יקשה מאד להכיר ההלכה הישנה העומדת במדרש חדש מן ההלכה שנתחדשה על פי מדרש חדש כי לא נתנו הדורשים רישומים להכיל בין ישנה ובין חדשה, אבל בכל זאת בקצתן נמצא בדבריהם לשונות המוכיחים דבר זה בבירור. ונאמר דרך כלל כי בכל מקום שמצאנו במדרש הלשון: מכאן אמר רבי פלוני כך וכך⁽²⁾, ברור הוא שהלכה מתחדשת מרבי פלוני על פי מדרשו החדש אשר דרש במקרא. וכן ברור הדבר שאם שני חכמים חולקים בפירוש המקרא ולפי חלוק הפירוש משתנה גם הדין, שהמדרש כמו הדין שיצא ממנו אין להם ענין לקבלה אלא זה וזה נתחדשו מאומריהם. על דרך משל, ר' אליעזר ור' ישמעאל חולקים בכונה מצות התורה: וסלתה אותו או יאכל בו

(1) ת"כ טוף פ' שמיני דרש בין החיה הנאכלת וגו' בין מפרה כשרה למפרה פסולה. ובא ליסוד בזה ההלכה אלו פירושים בבהמה. ור"ש בן לקיש בנפ"י ריש פ' א"ט אמר רבנן למפרה מן התורה מנין, דכתיב זאת החיה אשר תאכלו חיה אכול שאינה חיה לא תיכול וכו' מנין למפרה מחמת חולי מן התורה דידא לא נפקא מבשר בשרה פרה. ונמיר לה מזה הדין. וברין קרא לזאת הדישה רבנן כי ידע שאין הכתוב מדבר במפרה. ופליגי רבנן. בכל זה הוא לזכר ויפירוקה שלא כדון.

(2) שנינו בפ"ה פ"א מ"ז כרם שכולו עוללות רא"א לבעל הבית רע"א לעניים. וכל אחד מהם מדרש מקרא כדעתו. והניא בת"כ קדושם פ"ג וכתבך לא תעולל מכאן אמרו כרם שכולו עוללות רא"א לבעל"ב ורע"א לעניים ויחלקם ב"ה הכתוב. והכונה בזה שלדעת ר"א מוכרח בכתוב שהעוללות לבעל"ב ולפי" ר"ע מוכרח שהן לעניים הרי לך ה"לכה חדשה מכת מדרש חדש. וכן הוא בכל מקום שזכרנו מכאן אמר רבי פלוני.

בו, שהאחד מפרש, או יאכל בו מכוון על האדון, וסוה יוצאת התולדה שמילת עבדיו מעכבת את האדון מלאכול את הפסח. והשני מפרש שאו יאכל בו מכוון על העבד. והתולדה סוה שאין האדון רשאי להאכיל עבדיו מפסחו עד שימל אותם אבל הוא אינו מעוכב מלאכול בפסח מפני מילת עבדיו (מכילתא בא פט"ו ע"ש במ"ס). ועתה כל חבה משכיל על דבר הוא יבין זאת כי הנדון אשר עליו דנים ר"א ור"י מחדש ונולד על ברכי המדרש החדש. עוד ראוי לתת לב על הברייתא הסתמית במכילתא (משפטים פ"י) אשר היא בלי ספק לר' ישמעאל. שם רוצה להוכיח ששור הנסקל אסור בהנאה בק"ו מעגלה ערופה מה ע"ע שמכפרת על שפיכות דמים אסורה בהנאה שור הנסקל ששופך דמים אינו דין שאסור בהנאה ושואל: או חילוף ומה שור הנסקל שהוא שופך דמים מותר בהנאה ע"ע שמכפרת על שפיכות דמים א"ד שמוטר בהנאה? ת"ל וערפו שם את העגלה בנחל. דנתי ובמלתי החלף וזכיתי בדין מתחלה מה עגלה ערופה וכו'. ולמדנו מזה כי לא נמצאה הלכה קדומה ששה"נ אסור בהנאה, שאלו לא כן אין מקום לשאול או חלף ללמוד משה"נ היתר הנאה, בי איך נצית היתרו בעת שאסור בהנאה מהלכה אלא ודאי שהיה הדבר תלוי להדרש אם שה"נ אסור או מותר ועל כן דן מעצמו להחליט היתרו או איסורו, וכן איסורו מק"ו מע"ע בהקדם ההנחה שע"ע אסורה וחזר לנסות והחליף הדין יען כי בע"ע עצמה לא היה הברע לאיסור עד שהשתלד להראות מן המקרא הברע לאיסורה של ע"ע וזוה המדרש שחדש בטל החלף, וזכה בדין מתחלה ויצא לו מן הדין ההלכה ששור הנסקל אסור בהנאה. ופי אשר יבין בכדדשי החכמים ימצא עוד כמה מדרשים ממין הזה¹. באר היטב מפורש הדבר במקום אחר. הנה שנינו: מוכרין יציאת מצרים בלילות. ואם נשאל היתרה ההלכה מקובלת ועומדת מכבר הימים? נאמר לא! כן דברי ר' אלעזר בן עזריה מוכיחים כי אסר בפירוש: ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, הרי מודיע ראב"ע שלפנים לא נאמרה יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא. ועל כן ב"ז דרש מרבוי הכתוב שראוי לאסור יציאת מצרים בלילות ועל פי מדרשו נוסדה ההלכה: מוכרין י"ם בלילות, ועל כן התחילו בימי ראב"ע לנהוג כן. ובדרך הזה הוכן והוסר חלק גדול מהתורה שבעל פה אחרי שדרב הבית.

עוד פעולה שלישית פעלו דרכי הדרושה החדשים. אחרי שעל פי מדרשים חדשים דנו בכנות הלכות הישנות להטעין ולסדרן, הנה לא ימלט כי אלה המדרשים החדשים הבריחים לפעמים לבטל הלכות ישנות. בהלכות הננועות בדברים אשר פסקו עתה כבר ראינו שעל פי מדרשם החדש פירשו והחליטו הדין באופן אחר מאשר היה בפועל בעוד היות הענין חי במנהג העם, אמנם גם בענינים הנוהגים בכל מקום ובכל זמן קרה לפעמים כזה. כי ככלי למעשהו ביד האומן כן היו דרכי המדרש ביד החכמים להמחם לכל אשר יתפוצו אם לכוון ולסדר הלכות ישנות אם לברוא חדשות או גם לעקור נסוע. וסוה יצאה התועלת כי היה להם האמצעי לבטל כדן וכדת חקים ומשפטים אשר לפנים היו נוהגים ואשר יתה לא יתכנו מפני חלף הזמנים והמעמדים, ואף גם זאת כי בעת אשר הבריחים המקום והזמן על ביטול הלכות ישנות סתרו אותן אם יכלו להראות ביטולן או הפוכן על פי מרת מדרשם החדש. בקצת מקומות הורשים עצמם אומרים בפירוש שמאווה סבה נחוצה ראו להוכיח על פי מדרשים הפך ההלכה הקדומה. הנה בשם הוקנים הראשונים נקבעה הלכה, שראשונה בימי נדחתה לא תתחיל ולא תפסק. והוציאו כן מן הכתוב: והידה בנדחתה, שחדשה

(1) ע"י פסחים (ט"ו). וי"ז (ט"ו); וי"ח ה"ב ויקרא דנדבה פרשה כ', דמלאים שמיני פ"א ושם פ"ב במחלקה ר"א ור"י. וי"ח ספר חקני פ"י קב"נ קב"ה, קב"ז ומסות פ"י קב"ה.

שהיה בנדרה כמנורה מבעלה. ובלי ספק כן היו הנשים נודות שלא היו כוחלות ולא פוקמות ולא מקשמות בימי נדחן. עד שבא ר' עקיבא ולמד שאין כן בונה הכתוב אלא כוננו — לפי מדרשו — שהיה תחמוד להיות בנדרה עד שתבא במים (שבת ס"ד: ח"ב סוף פ' מצורע), וסבת הנפיה אשר נפח ר"ע ממדרש קדמוני ספורשת בדברי עצמו, כי אמר נכנס הדבר לידי איבה והוא רוצה לגרשה מפני שמהנהגה עליו. הנה ראה שממדרש הוקנים אפשר שיבא נוק לחברה בהפרע שלום הבית על כן בגל הפירוש הישן ובגל ההלכה שנוסדה עליו. גם ממין הזה הוא מדרשו אשר דרש מהכתוב שגול נוי אמר, כי בזמני היתה הלכה קיימת שגול נוי מותר והוא בבואו מופירין נופלת בזמן אחד עם מעשה אחד המסופר שם"ד). וקרב הדבר מאד כי שיבתו מופירין נופלת בזמן אחד עם מעשה אחד המסופר בענין הזה. ששני סרדיושות הלכו על פי המלכות ובדקו תורת היהודים ומצאו טולה נאה חוץ מהחן שגול נוי מותר ואסרו חכמים הדבר (ספרי שם). ובא ר"ע ולמד כי גם מן הדין ראוי לאסרו והוכיח מן הכתוב איסורו והמפרשים הראשונים אשר דרשו מן התורה הפכו שנו ברואה. כמו כן אין ספק שבזמן קדום היתה הלכה שאין פקוח נפש עומד בפני השבת. כי ראינו שבימי המופרים הקדמונים בעת שצר הלמי לנוס על ירושלים נמנעו להלחם ולעמוד על נפשם בשבת (יוסיפון בקדמוניותיו ח"ב סי"ב פ"א) וכן היה בימי מתתיהו החשמונאי (שם פ"י סי' המקבילים א' פ"ב) ואחרי כן בעת שצר פמפיוס הרומי על ירושלים (יוסיפון שם סי"ד פ"ב), ואף ששמאי הוקן דרש והתיר הדבר (ספרי שופטים, שבת י"ח). לא התיר רק פקוח נפש במלחמה לא פקוח נפש בכלל. ורבה בר רב הונא הביא שיור הלכה קדומה: ההורג נחשים ועקרבין בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו (שבת קכ"א:), וזאת ההלכה היא בלי ספק עוד בזמן אשר השליכו נפשם מנגד במקום חלול שבת. ומרבן יוחנן בן זכאי יסופר כי בא לפניו מעשה שכפו כלי על גבי עקרב בשבת בשביל שלא יסד ואמר ריב"ז חוששני לו מחמתה (שבת קכ"א:), הנה עוד בימי ריב"ז לא הותר פקוח נפש בשבת, אמנם רואים אצלנו כי בזמן מאוחר במלוא זאת ההלכה וקבעו שאין השבת עומדת בפני פקוח נפש והוכיחו כן על פי דרכי מדרשם החדשים (מכילתא כי תשא, יומא פ"ה, וירושלמי שם, תוס' שבת פ"ו).

מענין כל אלה הדוגמאות נתבונן כי סבות מסבות שונות הכריחו לעקור ולבטל ההלכות במדת מדרשיהם, אמנם יותר מהמא דרשו התובים ועקרו הלכה בלי הרהר חצוני ורק מפני שליבי דרישתם קבעו הקדמונים הלכה שלא כדין. כמו ההלכה: פותחין בכבוד שבת ויום טוב. ומתירין נדר באפן שלא יקום לימי השבתות והמועדות ורק קיים בשאר הימים. ובא ר"ע ולמד: נדר שבטל מקצתו בטל כולו (גדרים ס"ז). ובמה בגל ר"ע ההלכה הישנה? בבח מדרשו הדרש שדרש מאמר התורה: ככל היוצא מפיו יעשה, שמלת "כל" ירצה להורות שאין נדר כי אם בשקיים כלו (ירושלמי שם). ובדין הנזירות חרש ר"ע דבר חרש ושם חק הדרש נגד ההלכה אשר יסרו הראשונים כי בראשונה שנו שאין הנזיר חייב עד שישתה רביעית יין, ונגד זה דקדק ר"ע ושנה אפילו שרה פתו-בין ויש בו כדי לצרף כוית חייב (נזיר ל"ד:). ושורש זאת ההלכה מיד מדרשו "הרבו". ולדעתו הרבו, וכל" משרת ענבים לא יאכל ירצה להורות שבשיעור הנאמר בניזר הדותר מצטרף לאיסור (1) ובאמת ההלכה הזאת שנתה פניה שלש פעמים. כי המשנה הראשונה קבעה שיעור רביעית יין מסש ולא בצרף הדתר לא בשרה

(1) אין ר"ע מרבה משרת ענבים כי משרת ענבים נקרא רק משרת של ענבים כלומר ענבים ששור במים וזו הנרייתא בנ"ל ובספרי נשא פ"י ל"ו אבל ר"ע שמוסף שיה פתו-בין שראה בכלל משרת אין כוננו להחם משרת ענבים אלא דרש וכל משרת. ולא תנוס' דיה אין ויבירוש' נזיר ז"ל: כן להדי' מחלל וכל משרת ענבים אלא שאם שיה ענבים במים ושרה בהם את פתו ויש בהם כדי לצרף כוית חייב דרי ששרת פתו נזרבה מרבו וכל.

בשרה ענבים במים ולא בשרה פתו בין. כי הבינו יין כמשמעו ומשרת ענבים היא הענבים המסומכים ומרוסקים ונעשו משקה בעוד שלא ירד לנת להעשות תירוש. וחזרו לאמר: לא יאכל ולא ישתה מה אכילה בכזית אף שהיה בכזית (ירושלמי שם) ובא ר"ע ולמד אפילו שרה פתו בין ואכל כזית מן היין ומן הפת חייב⁽¹⁾. ומה יוצא לנו כי לפי המשנה ראשונה לא ידעו עוד מדין היתר מצטרף לאיסור ולא מדין מעם כעיקר כי לפיה צריך רביעית יין סמס ולא בצרוף פת ולא בצרוף מים שיש בו מעם יין, עד שבא דורו של ר"ע ובסלול המשנה הראשונה והוציאו הלכות חדשות על פי מדרשים חדשים ולמדו שהיתר מצטרף לאיסור ומעם כעיקר. ולבקי בתלמודים ידוע מאד כמה תלי תלים של הלכות אשר יצאו משני השרשים האלה? האמנם ידענו כי בדרך פלפול והתחכמות אפשר אפשר להכתיב מעם כעיקר עם המשנה הראשונה כי איה ההפכים אשר לא התקברו זה לזה ואיה המעקשים אשר לא היו למישור ע"י התחכמות פלפולית? אבל כל רואה הדברים בעינים פקוחות ובתשוקה לבא עד הנוכחם באמת ובתמים יבין מדר כי כן הוא כאשר אמרנו. ואמנם אם נרדפה לדעת ההלכה המושג מעם כעיקר נמצא כי מקורו ישר ונשן. רושמו הראשון הוא בקדשים במסעי התורה וכלי חרס אשר תבשל בו החמאת ישבר ואם בכלי נחשת בשלה ומרק ושטף במים (ויקרא ו' כ"א). הנה לפנינו שנחשב המעם הבלוע בכלי כמשעו של קדש עד שדכלי אשר נבלע בו ישבר או מרק ושטף במים. ואף כן ממצות התורה: כל אשר יגע בבשרה יקדש. ומה יהיה לו להדבר מן החולין הנזע בו? שיהיה החולין כקדש על ידי מעו בו ועל כן מעם הקדש עושהו קדש (ת"כ צו פ"ג, וזבחים צ"ט, ובכ"מ). ואמנם נתבונן ממש הדברים כי עיקר הקפידה מצד הקדושה ותחלת המושג הזה בקרבנות. ומשם הושאל על דברים הקרובים לקדשי מוכה כמו התרוסה והחלה והעלה והשביעית ודומיהם ואחרי שנוסד זה המושג העתיקוהו מן הקדש אף על החולין. אבל מקור מבורר במקרא אין לו רק בעלי המדרש האחרונים הכינו ויסדו אותו כמו גם המושג היתר מצטרף לאיסור במדרשים החדשים נגד ההלכה והמשנה הראשונה.

טראה נפלאה לעינינו אם נבינה בתק: לא תבשל גדי בחלב אמו. הן מפשט הדברים לא נשמע רק אזהרה על בישול הגדי בחלב אמו. אמנם הורחב הדק גם על שאר מיני בשר ודירושם הראשון להרחבתו הוא בהלכה כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחנבים (חולין פ"ח מ"א) ואחרי שכלל כל מיני הבשר בכלל אחד משמע שכלם במדרגה אחת מן האיסור, או שכולם כלולים במצות לא תבשל גדי בחלב אמו או שכלם הם לסיג ולמשמרת למצוה שלא יבא לבשל גדי בחלב אמו לכן ימנע לבשל כל בשר ובכל חלב. אך מצות ההלכה אין להכריע זה. אבל נוכל להכריע כן מתשלום זאת ההלכה: ואסור להעלות עם הנבינה על השלחן חוץ מבשר דגים וחנבים, וזה כבית הלל שאמרו שגם העוף לא עולה ולא נאכל עם הנבינה (שם מ"ב) מזה למדנו שכל ההלכה היא מיסורם של בית הלל, ולמדנו שעשו משמרת לכל הבשר וגזרו שלא להעלותו עם

(1) תנאי בירושלמי משנה ראשונה עד שישהה רביעית יין חזרו לומר לא יאכל ולא ישתה מה אכילה בכזית אף שהיה בכזית רע"א אפילו שרה פתו וכי' והנה מפורש להסיר בשרה פתו אינו חייב וחולק ר"ע בשני דברים על הס"ד לדריית השיעור בכזית וחיתר מצטרף לאיסור. ונ"ל שלהס"ד גם שרה ענבים במים אינו חייב ולית לה מעם כעיקר שאם אהא אומר מעם כעיקר הרי היתר מצטרף למעם האיסור כ"ש שהיתר מצטרף למעם של איסור ואילו כן לא הוסיף ולא הדש ר"ע כלום על המ"ד ואל' שחולק בשיעור, זה לא חדש ר"ע אלא הוא מדרשם של החכמים שחזרו לומר וכי' וע"כ בהכרח למ"ד אין היתר מצטרף לאיסור כ"ש שאין היתר מצטרף למעם האיסור שהרי לר"ע הס"ל היתר מצטרף לאיסור ע"יין לו הוכחה למעם כעיקר ע"כ מבורר דמאן דחלק על היתר מצטרף לאיסור כ"ש שהחלק על מעם כעיקר כן הוא שמשם של דברים אלא שהאחרונים כלכלו הדבר בנ"מ. והספרים נכתבו בזה אבל הקפה עליהם הסברה שאם אין היתר מצטרף לאיסור בעין כ"ש שאינו מצטרף למעם ומתחכמים בפלפולים ע"י בנעל המאור ומכ"כ ב"י אלו סוכרין ורשב"א ב"י ניד הנשח.

עם הגביה על השלחן וזה אות שהגניסו כל הבשר בכלל לא תבשל נדי בחלב אמי. אמנם התבסס המאחרים במדרשים עקרו זאת ההלכה למחצה. ר' עקיבא דרש¹ שלש פעמים נדי פרט לחיה פרט לבהמה פרט לעוף (מכילתא משפטים פ"ב ועי' חולין ק"ג). ור' יוסי הגלילי הוציא את העוף מפני שאין לו חלב אם, על כל פנים מבואר הדבר כי המדרשים החדשים עקרו ההלכה הישנה. ואמנם אם נשאל מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם? זה יבורר לנו אם לא נעלים מענינו איך בזמן ההוא זה האיסור היה רפוי ביד היהודים בכל מקומות מושבותיהם, ובא זה מחשבתם שהיה מצוה התלויה בארץ ובמקום הבית. ונרמז על זה במדרש. מפני מה נאמר (לא תבשל נדי בחלב אמי) בנ' מקומות אחת בן בארץ בין בחוצה לארץ ואחת בפני הבית ואחת שלא בפני הבית לפי שהוא אומר ראשית בכורי אדמתך לא שמענו אלא בזמן שהבכורים נוהגים ובמקום שהבכורים נוהגים שם בשר בחלב נוהג מקום שאין הבכורים נוהגים ובזמן שאין הבכורים נוהגים לא שמענו ת"ל לא תאכלו כל נבלה ונאמר לא תבשל נדי מה נבלה נוהגת בין בארץ ובין בחיל בין בפני הבית בין שלא בפני הבית אף בשר בחלב (מכילתא שם). הנה מצוה שהזכירו להוציא זה מלב ולדרוש שבב"ה נוהג בכל מקום ובכל זמן למדנו שקצת דורשים חשבו כן שאינו נוהג אלא בזמן ובמקום שהבכורים נוהגים. ובאמת מצאנו שבמקום מקומות נהגו היתר בדבר. כאשר בא רב הוא אבא אריכא לבבל הגיע למקום אחד אשר בו היו יהודים ומצא שבמקום ההוא נהגו היתר בבשר בחלב (חולין ק"י). ובלי ספק לא מודין עשו כן כי אם חשבו שאין האיסור נוהג בתוצה לארץ. ופולין האלכסנדרים מוכיח את בני ארצו למה זה אתם אוכלים נדי בחלב אמי למלאות תאוותכם היחסר להם חלב בהמה אחרת כי תקחו חלב האם (בספרו סן החמלה 601), נראה מזה כי באלכסנדרים נתפשט היתר בשר בחלב. ולא עוד אלא גם בגליל נראה שהיה האיסור רפוי. כי אמרו במקומו של ריה"ג היו אוכלים בשר עוף בחלב שדרש להם בחלב אמי פרט לעוף שאין לו חלב אם. ולא יעלה על הדעת כי לפני זמנו של ריה"ג נהגו שלא לאכול. ובא ריה"ג ואמר שונים אחם צאו ואכלוהו ואל תפנו אל מה שאנו וחקרו הראשונים שכל הבשר אסור לבשל בחלב כי אני דורש בחלב אמי פרט לעוף שאין לו חלב אם, כי אין דרך קדמוני שאם ראו העם נוהגים איסור בדבר שיתירוהו בפניהם ויכפלו מנהגם, אבל הדבר היה בהפך. במקומו של ריה"ג היה איסור בב"ה רפוי בידם ובא ריה"ג והתיר להם מחצה, והוא ב"ע בחלב, על פי מדרשו, ואולי פעל זה כי מאז והלאה נוהרו מבשר בהמה בחלב, ובהיות כן נבין למה התיר ריה"ג מכל וכל ולא חשש לעשות מייג להתווק ההלכה הישנה? אבל אם זה שאמרנו הוא סבת התירו או הזכרת להתיר מכל וכל. עוד מסופר לנו כי לוי בר סיסי בא לביתו של יוסף הצייר והביאו לפניו ראשו של טווס בחלב ולא אמרו לו כלום ויהי כי ספר הדברים לפני רבי אמר לו למה לא תשמתהו? ואמר לו במקומו של ר' יהודה בן בתירה הוא ואולי דרש להם כריה"ג (חולין קמ"ז). וקובים הדברים כי על כן היה לוי משער בנפשו כי ר"ב בן בתירה היה מיקל במקומו כריה"ג במקומו יען כי מקומו של ריב"ב הזה היה בנציבין שבארם נהדים, ולא היו מקפידים שם על איסור בב"ה כמו

(1) כן ג' הסכילתא ובמנתי' נר' פרט לבהמה מטאח ופרש"י אבל בהמה פתורה דלאו נדי אתרביא שקראי. מבואר דרש"י התייש כי יותר ראו למעט פרה ורחל סגרי מלמעט כחמה מטאח. והדעת מכרעת למעט דברים המותרים ולא מטאח שסמכותה וצומתה. וא"ת שרוצה למעט בשלח? זה אינו הא סוף סוף לפי ההלכה חתונה על האכילה וע"כ עדיף למעט דבר המותר כלומר נדי לא תבשל בחלב כדי לאכול אבל שאר מינים אחת ראוי לבשל ולאכל סאלו נאמר שכונת התורה למעט דבר האסור באכילה בלא"ה ומשעך רק הבישול. ובש"כ רש"י דאתרביא שקראי מי אמר לנו שר"ע דרש המדרש הוה ההוא בנ"ה? וע"כ נראה ג' הסכילתא עיקר ג'י' השגחה היא תחתא חסדר ועי' במכילתא הוצאת הר"ר מאיר פרידמאן שרשו על זה בהנחותיו בסוף הספר.

כמו שלא הקפידו גם במקומות אחרים, ובצדק חשב לוי שכיהי"ג כן ריב"ב התיר להם חצצה כדי שעל כל פנים יקיימו מחצה. ואם נראה כי בכל דור ודור מחרות התנאים השתלדו להראות איסור בב"ה על פי מדרש אתר ומדה אחרת זה בונה זה סותר, זה עוקר וזה מקיים אות הוא לנו כי היה הדבר רפוי בידם ובקשו לו ראיות וסמוכים שונים כמו שהיה דרכם לעשות בכל הלכה אשר לא נתחורה שהביאו לה ראיות ממקומות הרבה (ירושלמי בכ"מ).

כאשר על פי המדרש החדש פעלו שלש הפעולות הנזכרות אף כן עשו בכח סברתם, פעמים יסדו הלכות ישנות בעיונם השכלי, ופעמים גם על פיהו נתנו להן דרבה והגבלה, או גם כמלו אותן בכח הזה. בבחינת ייסוד ההלכה הישנה והרחבתה אין צורך הרבות דברים כי שתי אלה הפעולות הלא הן הרושמים המיוחדים על פני כל התלמוד. בכל מקום אשר בעלי התלמוד מדרקים דברי קרמוניהם הלא יפרשו "יסודם וירחיבום בסברא ובשקל דעתם. אבל נשים לב על מקצת מקומות אשר בסברה ובשקל הדעת הגבילו הלכה קדומה בהגבלה אשר לא שערוה הראשונים, ואף גם לפעמים כמלוה כלה לפי ראות עינם והכרעת שכלם. הגה זאת הלכה ישנה: אישה שאומרת שמאה אני לך הרי זו נאמנת ויוצאת ממנו כגם (גרים צ"י). בלי ספק הכריעו הראשונים ואת ההלכה מדין הסברה המפורש בתורה. הדומה משביעים אם שמתה תחת אישה. ובזמן מעצמו שאם לא רצתה להשבע ומדיית שהיא נטמאת שבעלה מוציאה בגט¹ ובכל זאת בית דין מאוחר במל ההלכה משקול הדעת. כראותם שבנות ישראל בזמנן אינן צנועות כקרמוניהן ואירע שנתנו עיניהן בארד ואמרו לבעליהן שהן נטמאות למען הפטר מהם על כן שמו לחק שאין להאמינן. וכן התירו גרים עמונים ומאובים לבא בקהל, אף שההלכה ומקרא מלא הוא שלא יבואו עמוני ומאובי בקהל ה'. ונתנו מעם יען כי בא סתורב ובלבל את כל האומות ועל כן אין להחליט בבירור שגם המחזקים להיות מחולדות עמוני ומאוב ונולדים בארצם שהם עמונים ומאובים באמת, ודחירו (ברכות כ"ח.). המצוה להניח השכחה בשדה לעניים נוהגת לפי ההלכה הקדומה גם בזה (פאה פ"ב מ"א) ואף ספורש כן במקרא שנאמר לא תפאר אתה אחריתך (ירושלמי שם), ורבי יוסי הגביל מצוה זו ואמר אין שכחה לזתים. ומה מעמו? מפני שבזמנו החרוב ארדיינים את הארץ ולא היו זתים מצוים כל כך ומפני מיעוטם בזמן הדעת נוטה שלא יהיה הנשאר בעצי הזתים אחד החבטה נחשב כשכחה. דה בכל אלה נגד עינינו הגבלת הלכה ישנה ובטולה מפני שנוי הזמנים, אבל מודים שהיתה צורךת בזמן הוסרה. אבל נמצא עוד מין שני מן ההגבלה בענין שיגבילו הלכה בקיום במקצת ובביטול במקצת, וזה המין טובב והולך על כל רחבי התורה שבעל פה. חזקת הבתים והקרקעות שלש שנים. כן היא ההלכה הקדומה. לא ידענו אם מקורה בתורת היהודים או אולי קבלוה מתוך חקת הגוים אשר חיו אתם הפרסים או הרומים כי אלה ואלה דנו. דין החזקה הוא. בכלל ההלכה שגם בשדה הבעל חזקה ג' שנים. ר' ישמעאל ור"ע כבר עסקו בהלכה הזאת. ואף שלפי ההלכה המקורית אין הברל בין שדה לבן ובין שדה אילן בכל זאת קיימה ר' ישמעאל רק בשדה לבן ובטלה בשדה אילן, מפני שקול דעתו שבשדה אילן משכנע את תבואתו ומסך את זתיו וכנס את קייצו דרי נחשב זה כשלש שנים (ב"ב פ"א מ"א). וכן ההלכה הישנה: המוכר את החמור לא מכר את כליו. נרמס המרי אחד מדיני גזרות בזמן הבית חלק עליה וזה אות על ישנה. אבל ר' יהודה במל אותה במקצת וקיימה במקצת באמרו: פעמים שהם מכורים פעמים שאינם מכורים (שם פ"א מ"ב). ובדמות אלה

[1] על ברין שם בשם אחרים שלמ"ד ג"כ אין האשה נאמנת ולפי מש"כ סתירתם סמטה. ואף שברין כמלוא י"ש חלק ד"שני טסה דרגלים דרבי בכל זאת באמת ראה גדולה היא.

אלה הרונמאות נמצאו עוד לאין מספר. ואולם כמו כן במלוא הלכות מכל וכל מפני שלפי שקול דעתם נוסדו מתחלה שלא כדין. הלכה ישנה היא: האונס האשה משלם ד' דברים, בושה ופגם וקנס וצער. ונגד זה אוסר ר' שמעון שאונס אינה משלם צער. ונתן טעם משיקול דעתו, מפני שסופו להצטרף תחת בעלה (כתובות ל"ט). וכן הוא הלכה ישנה: העלים והלולבים ומי גפנים והסמדר מותרים בערלה וברביעי ובנייר (ערה פ"א מ"ו) ההלכה הזאת על כל פנים קדומה לר' אליעזר בן הורקנוס, כי הוא ידעה ומדבר ממנה (שם וספרי פ' ב"ד). אך בא ר' יוסי וסתרה, ואמר שהסמדר אסור מפני שהיא פרי. הלכה ישנה מאד: תורשין בשדה לבן עד שתכלה הליחה וכל זמן שבני ארם תורשין ליטע במקשאות ובמדלעות. ר' גמליאל ובית דין ידעו, כי הם תקנו במל שני פרקים והתירו לחרוש עד ראש השנה של שביעית. ובא ר' שמעון ואמר כי מסידי ההלכה הזאת עשו שלא כדין שנתנו תורה כל אחד בידו (שביעית פ"ב מ"ב), ועתה עינינו רואות כי לא לבד שסדו וקיימו או במלוא הלכות בכח ראיות ממדרש הבתוב לפי דרכי מדרשיהם החדשים, כי אם גם באו כמשפט עם הלכות קדמוניהם בסברתם, והסכו לפעמים פני הדבר לכונה אחרת, או במלון ועקרון לפי הברעתם ודעתם.

ועתה עינינו רואות כי מיסודו של ריב"ז צמחה עתה סדרנה חדשה בחייהם הרתיים ובתלמודם. בשקידה רבה ונפלאה ובחקירה חפשית באו במשפט על כל נעלם לבתון המפורשות לפרש הסתומות לבנות או לסתור, לנמנע או לעקור נמוע. הכלי למעשיהם היו כללי מדרש חדשים והדרישה העיונית בכח הסברא. המאורעות הגדולים והגוראים אשר מצאום בדרך חייהם תקפו עליהם ויפקחו עיניהם ויראו כי אם יחזקו בתורתם ויגדילוה ויאדירוה אף זאת אתרית ותקוה להם לימים הבאים, אבל יותר סרמה הבריחות שינוי הזמן ומעמדם להנהיג דרישתם במסילות חדשות. החכמים השונים אשר עתה נעביר לפנינו הם היו הפועלים והאומנים הנאמנים, והמקומות למלאכתם היו בתי סדרשיהם. למען נלמד לדעת המדרגה החדשה אשר באה בה התורה שבעל פה, יהיו עינינו על דרכי החכמים הגדולים והרשומים בדורות האלה ונבינה בהתלככות בתי המדרש השונים. אך במרם נציג רגלינו על מפתן בתי המדרש הפרטים, עוד מקום אתנו פה לתת לב אל החלק השני מן התורה שבעל פה, והוא חלק הסינים והגזירות והתקנות אשר עשו להיות חוץ לתורה ומשמר לה. גם בחלק הזה היו להם כללים מיוחדים והם היו למדה כוללת לכל החכמים. ועל כן נעבירם פה לפנינו בסדר הנאות ובפרק מיוחד.

פרק שביעי

כללים בסינים וגזירות בתקנות.

בית אשר הוכן והוסד בנין הדת מחדש אחרי שובם מהגולה, החלו החכמים והסופרים לעשות סייג לתורה (אבות פ"א) ומשמרת למצותיה וחוקותיה (ת"כ ס"פ אחרי, יבמות כ"א:), אף כי חק התורה: לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו מסגנון; נצב כחומת ברזל נגד המעשה הזה בכל זאת לא תרלו לעשותו, סרעתם כי נחזק הוא לחייהם הדתיים. ולתתנצל נגד חק התורה דבר קטן היה להם, כי מעולם לא יקשה מהם למצוא דתנצלות כזאת, הלא בעזרת דרכי המדרש היה החק בידם כחומר ביד היוצר, ונקל היה להם לפרש את החק: לא תוסיפו ולא תגרעו, לכונה אחרת באופן שלא יהיה סתירה עם מעשיהם בעשות גזירותיהם ותקנותיהם ולא לבד זאת כי המציאו פשר דבר בין שני ההפכים, בין מעשיהם ובין החק המבואר בתורה, כי אם אנו וחזקו יותר כזאת, כי אף רשיון על ככה לקחו לנפשם בבה החק שבתורה, ומאמרה: לא תסור מן הדבר אשר יצונו לך (החכמים) יסין ושמאל פרשו ודרשו באופן שהוא כולל כל התקנות והגזירות שעשו ושיעשו החכמים בכל הדורות, (שבת כ"ג. ובכ"ט),

ואמר

ר' דוד ור' יודישו חלק ב' [4]

ואמרו בפירוש כי החק „לא תסור“ כולל תיקוני החכמים של כל דור ודור כי „אין לך אלא בית דין שבימך“ (ר"ה כ"ה:). ובאמת היה להם זה דרשיון נחוץ מאז ומה גם עתה במקומם החדש. הוא היה נחוץ להם בכל הדברים אשר סתמה התורה ונסמרה ההגבלה לחכמים (תנינה י"ח: בבורות כ"ו: ספרי ראה פ' קל"ה) ובכלל זה כל השיעורים לדברים אשר לא נתנה להם התורה שיעור (בכ"מ), ועשו בהם כאדם העושה בתוך שלו לשנות כפי ראות עיניהם (יומא פ'. ירוש' חלה), והכלל נכון ויציב היה להם שהרשות ביד בית דין של כל זמן וזמן לשנות השעורים (ירושלמי פאה פ"א ה"א). וכן אין מספר לכל הדברים אשר הכריעו בהם החכמים מדעתם וסברתם לטמא או לטהר לאסור או להתיר (בכ"מ בחבור זה), ועל כן מובן מעצמי כי נחוץ להם לבקש רשיון על זה. ויותר מזה היו צריכים סעד ורשיון על הגזרות והתקנות אחרי שבאלה הכל יודעים והם עצמם הודו שהן תורות אשר לא חשב ולא עלו על לב נותן התורה, והן מעמיסות על העם משא כבד ובכן מאז החלים לעשות המעשים האלה דרוש להם מאד לחובית נגד בני עמם כי יש להם דרשיון לעשות כן, אף כי עתה אחרי אשר תורות החכמים פרו ירכו ויעצמו במאד מאד וגם התעצמות מחוץ וכמה מיני התנגדות תקפו עליהם והולידו והצמיחו גזרות ותקנות, כי עתה נדרש להם עוד יותר לתת חזק לרשיונם ולפרסמו.

בכת הרשיון הזה אשר לפי דעתם נתנה להם התורה, התחזקו במעשיהם ועשו תיקונים לתוק הדת וגזרות לגדר את התורה. כי זאת המחשבה משלה בהם מאז כי כאשר יוספול לעשות תקנות וגזרות כן ירבו לחזק את התורה והדת. אם נתבונן על דרכיהם ונבחון איך עשו התיקונים מתי עשו או חדלו מהם ומתי במלואם, ומה היו הסבות אשר הניעום לעשות או לחדל או לבטל? נמצא כי בכל מעשיהם שמרו יסודות וכללים מיוחדים אשר היו להם לעינים אלה היסודות היו עשרה במספר.

היסוד הראשון הוא, כי הרשות אשר לחכמים לגזור גזרה ולתקן תקנה צודקת גם במקום עקירת דבר תורה. וקבעו שבית דין מתנין לעקור דבר מן התורה. יש מן החכמים הגיחו זה בבית הכתוב: עת לעשות לה' הפרו תורתך, לאמר, אם העת דורשת לעשות לה' ולתורו יעשו זאת אף אם מצד אחר יופר או יעקר דבר תורה (ברכות נ"ד:). ועל כן אם הומן דורש לתקן דבר לתועלת הדת בכלל או הכח והרשות ביד בית דין לתקנו אף במקום שצריכים לעבור על אחת מן המצוות האמורות בתורה (סנהדרין מ"ו. ועי' ספרי דברים פ' קע"ה, יבמות צ'). והחכמים של כל הזמנים וכל הדורות נהגו כן שלא להשנית על דבר תורה במקום שהשעה צריכה לכך. ואמנם מה הוא נקרא צורך השעה? על זה לא נתנו חקים ולא שיעורים. כי אם המשפט לבית דין כי הם יודעים מה הוא דרוש לזמנם לעקור או למעט למען חזק הדת בכללה, והם יעשו כפי ראות עינם והשכלת לבם. והלא מעשה הגזרות והתקנות מצד עצמו הוא עקירת דבר תורה כי כל גזירה הוא תוספת תוספת על התורה כמו שניות מרבירי סופרים, תוספת עריות על האמורות בתורה, וזה עקירת דבר תורה שאמרה לא תוספו על הדבר, ובכן פעולת החכמים בעשות גזרות הלא היא בטבעה עקירת דבר תורה. ואמנם אם רבים מהורשים האחרונים מדקדקים כי אין רשאים לגזור בעקירת דבר תורה כי אם במקום שזשעה צריכה לכך, הנה זה אמת הוא כי אין זכות וצדקה לחכמים לגזור ולתקן כפי העולה על רוחם וכאשר בדו מלב בלי הכרח חצוני, אבל אינו אמת כאשר ידמו אלה הדורשים בלבבם כי יש גזרות ותקנות אשר השעה צריכה לכך ויש שגזרו ותקנו מה שאין השעה צריכה לכך, שהראשונות הורשו אף לעקור דבר תורה והאחרונות לא הורשו כי אם בשאין עקירת דבר תורה, אולם ברור הוא כי לכל גזרות ותקנות היו המאורעות ומעמד הזמן המקור אשר ממנו יצאו. בקצתן נאמר בפירוש איזה זמן ימאורע הכריתו אותם לעשותן (ברכות כ"ו. שבת ס'). כתובות

ע"א.) או נאמר משרבו עובדי עבירה גזרו כך וכך (שביעית פ"ד מ"א, שבת מ'.). י"ח גזרות שגזרו בעליית תנניה בן חזקיה כלן נוסדו במאורעות הזמן ההוא, ואין בזה ספק כי כן תוצאות כל הגזרות והתקנות שעשו החכמים ובכך כלן נעשו מפני שהשעה צריכה לכך להחזיק הדת והתורה, ומה שעשה שמעון בן שטח בזמנו מעשה נגד שורת הדין מפני שהשעה צריכה לכך עשו כל החכמים בזמנם שונים שגזרו גזרות כראותם שהשעה צריכה לכך ועשו כן אף בעקירת דבר תורה בדעתם כי מושג הגזרה בעקירה הלא הוא עקירת חק התורה: לא תוסיף על הדבר ולא תגרע ממנו. אמנם האחרונים כמורד לב ומתסורן כח עצמי רצו להגביל הדבר בכל אפן האפשרי ומבדילים ומחלקים בין דבר תורה לדבר תורה לאמר זה ניתן להעקר וזה לא, ובאמת אין זה כי אם המצאה פלפולית ואין לה מעמד נגד הכתיבה ההגיונית. אם אמרו כי רק בדברים שבמסמן יש כח ביד חכמים לעקור ד"ת מהבבל הפקר בית דין הפקר (יבמות פ"ט: גמין ל"ז:), או נשאל למה נוציא מסמן מן הכלל? וכי יעלה על הדעת שכל מצות התורה הננועית במסמן אינן שוות לדבר אחד מדיני אמור ומותר שבתורה? מצוות לא תעשוק שבר שכיר, לא תגזול, לא תגנוב איש את עמיתו ודומיהן יש כח ביד חכמים לעקור, ואין בידם לעקור איסור חדש או רקיקה בחליצה ודומיהם? ואם נאמר לנו כן עשה עזרא וחבריו שגזרו על כל כי אשר לא יבא לשלשה הימים (להקבץ בירושלים) בעצת השרים והקונים יחרם כל רכושו (עזרא י' ח'), והפקירו כמנו של אדם, אף אנו נאמר מי דרשה את עזרא לעשות שלא כתורה? ואולי ישיבנו אדם רוח הקדש אשר עליו השביל הוא דרשהו, או לפי שיפתו ואמנתו נשאלה: אם עזרא עשה כן ברוח הקדש איך נלמד ממנו לממן אדם? וכי למדים ממעשה נסים? ובכל זאת אין מספר לכל הדברים אשר הפקירו חכמים מסמן של אדם נגד דין התורה, מסמן אשר לפי התורה הוא של זה וכגול נמור ביד אחרים? אבל האמת הוא כן: עזרא עשה כדן, וחכמינו עשו כדן בעת שהפקירו מסמן אף בעקירת דבר תורה, יען כי יש כח ביד ב"ד לתקן דבר לצורך הוסן אף בעקירת דבר תורה, ולא לבד בדבר של מסמן כי אם בכל דבר יש להם הכח והחובה לתקן ולגזור לצורך שעתם אף שעוקר דברי תורה, ובתלמודים נמצא ענינים נפוצים הנה והנה אשר אינם מסמן ואשר חכמינו עשו בהם תקנות או גזרות בעקירת דבר תורה (עי' יבמות שם), הן אמנם שהתלמוד מבקש דרך לנפות והבדיל בין עקירת דבר בשב ואל תעשה ובין עקירה בקום ועשה, יען כי בכל מקום הקילו הקדמונים יותר לעקור דבר בשב ואל תעשה מלעקור בקום ועשה (ערוכין ק'), אמנם כבר הרגישו רבים מן החכמים שאחרי התלמוד שההבדלה הזאת בנויה על יסוד רעוע, אחרי שמצאו בכמה ענינים שהעמידו חכמים דבריהם במקום עקירת דבר תורה אף במקום קום ועשה. נעלים כענינו כל הדברים אשר העריכו על חקים אשר נחשבו בעיניהם לחקים מן התורה והתירום בקום ועשה כמו ערובי הצרות שתופי כפואות וערובי תכשילין אשר סוף סוף אינם יוצאים מגדר עקירת דבר תורה, אבל נשים לב למקצת ענינים אשר לא הסבו פני הדבר בהערימה כי אם עקרום בפירוש בקום ועשה. הן כמה וכמה תקנות עשו מפני תקנת הענינות אף שמקצתן עוקרות דבר תורה בקום ועשה כמו בהאמנם לאשה עצמה לאמר: מת בעלי (יבמות ק"ד:). וכשיאיום אשה על פי עד אחד (שם קכ"ב.), עדים שראו את החדש בשבת אין להם מן הדין אלא ארבע אמות והתקן ר"ג. הזקן שזויה להם אלפים אמה לכל רוח (ר"ה כ"ג:), וקצת דברים תקנו בקום ועשה מפני דרכי שלום בעקירת דבר תורה (נשים ס"א. ע"י ע"ז כ'). תוס' ד"ה ור"י, וכמה מצות יסדו חכמים בקום ועשה והוסיפו על מצות התורה והלא זה עקירת דבר תורה שאמרה לא תוסיף על הדבר (עי' רמב"ן ואתחנן, רשב"א ר"ה ט"ו. סיכה ל"א:). והפשרה אשר עשו האחרונים לאמר שכל אלה יוצאים מן הכלל מפני שיש פנים ומעם לדבר ועל כן עקרו אף בקום ועשה

ועשה (גזיר מ"ג: בהוסי') אינה אלא תימה. כי לפי זה צריכים להחליט שבקים ועשה לא יוכלו לעקור כי אם בשיש פנים ומעם לדבר ובשב ואל תעשה יש בידם לעקור בכל ענין אף בשאין פנים ומעם לדבר, ואך יעלה כזאת על הדעת שקדמוני עקרו דבר תורה אף שלא היה פנים ומעם לדבר? על כן באמת לא כן הוא כי אם ברור שבעת ובמקום שראו חכמים בשקל דעתם שראוי לעקור דבר תורה מאיזה פנים ומעם, עקרוהו אף במקום קום ועשה, ולהפך בלא פנים ומעם לדבר לעולם לא עקרו דבר תורה ואין בידם לעקור אף בשב ואל תעשה, ועל כן זה וזה שוים. ואמנם שורש כל פנים ומעם הוא צורך השעה וגדר התורה בכללה, ובכל תיקוניםהם אנו תוורים אל הכלל המצטק להם: עת לעשות לה' הפרו תורתך.

היסוד השני הוא: הסבה הראשית לפעולת החכמים בנורות ותקנות היא תיקון עולם הדתי והחברה. לתיקון עולם הדתי יסדו כל הסינים והגזרות וכל מיני תקנות לחוק הדת, אם לעמוד בפרץ בראותם שהעם פושעים ומזלזלים בדבר קדוש (ירוש' שקלים פ"ז ה"ג), או שרבו עובדי עבירה (שביעית פ"ד מ"א, שבת מ'). באלה סבת הגזרה מצד הפועלים והזמן. לפעמים הסבה בעצם הענין ובתכונת בני אדם. כלומר שתכונת הענין שדנים עליו הוא כן שנקל להיות מכשול לבני אדם ובקיומו יבואו לירי תקלה. באופן הזה עשו לפעמים הרחקת יהרה (פסחים ב'): ועשו סינים כדי להרחיק אדם מן העברה (ברכות ב'). בכלל הזה התיקונים להמניע האדם מתואנה אשר אפשר שתביאנה לעברת דבר תורה (כתובות ב'). או לירי הרגל עברה (שבת י"ג). וכן נזרו שלא לעשות איזה דבר פן יבא לירי תקלה (שבת י"ז: פסחים כ': ובכ"מ), או תקנו תקנה כפני התקלה (כריתות מ'). ועל כיוצא בזה יאמר המשל: לך אומרים לנזירא לכרמא לא תקרב (פסחים מ': ובכ"מ). עוד בכלל הזה מה שגזרו לפעמים לאסור איסור מה שאין בו שום דבר מאסור, אלא מפני שבצורתו דומה לדבר האסור אסורוהו פן יחלפו איסור בהיתר בלא דעת (כתובות ק"ב), וקרו בו מה שגזרו על דבר אשר הוא אסור לאחור והיתר לאחור ואסורוהו גם לזה שמתר לו בעת שיש לחוש פן ישבח מי שמתר לו ויתן מן הדבר למי שאסור לו ויבא לירי תקלה (קדושין י'). גם מחשש התקלה אסור כמה דברים מפני מראית העין (בכ"מ) וגם על אלה יאמר המשל: הרחק מן הכיעור ומן הרומה לו (אברך"ג פ"ב, חולין מ"ד: תוספ' שם פ"ב). מבקשתם לעצור בעד התקלה קנסו לפעמים עובדי עברה ואמרו שלא יועילו מעשיהם (שבת ג': יבמות פ"ט. צ"א. ובכ"מ) אף שכן הדין המעשה קיים. ויען מה במלוה? יען כי ראו שיבא מזה תקלה שיחשבו בני אדם אם המעשה קיים אין גם איסור בעשייתו. ואף לזה עשו לפעמים שלא כהוגן במי שעשה שלא כהוגן (יבמות ק"י. כתובות פ"ז). מרצוהם לתת אזהרה לאחרים. כל אלה הם תיקון עולם הדתי. אך מין תיקון עולם החברה נחלק לחמשה סוגים. א) תיקונים שתקנו להציל מנוק חומרי. ועשו בעניניהם כמו שעשתה התורה בעניניה שחסה על ממונם של ישראל (נגעים פ"ב מ"ה ובכ"מ) וכאשר מצאנו כמה פעמים שהתורה מצוה להעמים על עושי המצות הוצאות מרובות מחסה על ממונם (ת"כ אמור פ"ג, מנחות ע"ז: ובכ"מ) כן החכמים שסרו זאת לעולם לחוס על ממונם של ישראל. ועל כן גם בשיעוריהם בחרו בשיעור הקטן שלא להרבות בהוצאות (מנחות פ"ט.), ואף בפגעים באיסור תורה היתרו מהפסד ממון (חולין מ"מ: ע"ז). ועי' ירוש' שביעית פ"ד ה"ב), ואף האומר שאין להחיר מפני הפסד במקום איסור תורה (חולין שם) אין זה אלא סרת חסירות, אבל הקדמונים לא עשו כן ודי לנו לראיה המעשה מר"ש בן גמליאל הקטן שעלה ל"ב וקבע הדין בקרבן תולדת כי די לחמש לירות בקרבן אחד. ולמה שלא להרבות בהוצאות (כריתות ח'. ועי' ח"א 191) כי ירדו חכמים לסוף דעת האדם וידעו כי ממנו תביב עליו ואינו מעמיד עצמו על ממנו לכן לא רצו להעמים מעמדות המביאות הפסד ממון יותר מדי. בכלל הזה גם התקנות להציר

להציל מן ההפסד. כמו מה שרתירו לרועה בהמה דקה שחזר בתשובה (כי גדול בהמה דקה בא"י היה אסור) לכבדו על יד על יד, ולגר שנפלו לו הורים וכלבים (שנידולס אסור) מבית אביו לכבדם על יד על יד (ב"ק פ'). וכל זה למען לא יפסידו. ב) נטו משורת הדין מפני שאילו יעמידו הדבר על שורת הדין אפשר שיבא מזה נזיה מן החק מצד אחר. זה שורש תקנת פרוזבול שהקן הלל. ועשה שלא כדין התורה ובטל השבטת כספים שלא יהיה העם נמנעים מלהלוות ויבא נזק לחברה (ניטין ל"ו:), ומה הענין מה שתקנו כדי שלא תנעול דלת בפני לויים (שם נ"י. ובכ"מ), משום תקנת השבים (שם נ"ה.), משום תקנת הלקוחות (שם מ"ח) באלה וכיוצא בהם נטו משורת הדין בין בדבר תורה בין בד"ם לתיקון היושר בעולם. ג) תקנותיהם להעמיד שלום הבית. כמו התקנות שהקנו לטובת הנשים משום איבה (כתובות נ"ח: ובכ"מ) ומשום חניא (שם פ"ד. ובכ"מ) ומשום שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה (שם י"א. ובכ"מ), וכל תקנותיהם משום ענוה (יבמות פ"ה. ובכ"מ) ולהקנת שבויה (ב"ק ק"ד:) ומה ששקדו על תקנת בנות ישראל בנשואיהן (כתובות ב'.) ותקנות משום גזירה שמה יוצאו לעו על בנות ישראל (נמין כ"ו: ע"ס:). ד) תקנות מפני דרכי שלום בין אדם לחברו ובין איש לשכנו ובין היהודים ובין בעלי דת אחרת (נמין נ"ט. ובכ"מ) ותקנות לעצור המריבה ודין ודברים ותרעומות בין איש לרעהו (שם מ':), ותקנות לטובת האדם שלא יזקק בוכיותיו האנושיות (שם מ"א:). ה) פסרו לפעמים מעשות מצוה ומעשה חסד. וזה במקום שהגונים יודעים שמצוה על היהודים להציל מידם איזה דבר קדוש או אחד מאחיהם המתקף תחת ידם, ועל כן מבקש הגוי פדיון ויהר מכדי דמיים, בזה תקנו כי לא יעשה הישראל המצוה כלל מפני תיקון עולם (שם מ"ה:). ויוצא לנו מזה כי כאשר השתדלו והגדילו לעשות לתיקון עולם הדתי בתוספת על מה שנקבע בתורה או ביסודי החכמים שקדמו להם והיה התכלית האחרונה לעשות משמרת לתורה, אף כן השתדלו בתיקון עולם החברה ולטובתם התועמית של בעלי הדת אף אם הוכרחו לחנך בגרעון מדין התורה או מדין החכמים שקדמו להם, וגם בזה התכלית האחרונה לעשות משמרת לתורה, כי כל הנזקים התועמיתיים הבאים בסבת הדת הם נזק לדת עצמו, ועל כן גם הרהקתם הם משמרת לתורה.

היסוד השלישי הוא: בהיותו שהנזרות והתקנות מיועדות לתיקון החיים הדתיים והמסורתיים והחברתיים, על כן ראוי שהתקנים והנזירות יבתנו את מצב החיים האלה וישקלו בפלס הכמתם את התיקונים הנרצים להם על פי משקל ההכרח והאפשר כי יש דברים הכרחיים ואינם אפשריים ויש אפשריים ואינם הכרחיים. בבח היסוד הזה משכן לפעמים ידיהם מעשות תקנה ומלגזור גזרה. פעם מפני שלטבת הגזרה או התקנה הצמח מעמסה אשר לא יוכלון שאת או יגיע נזק גדול ואז היא בכלל בלתי אפשרית. ופעם אין הדבר שזה במעמסת העם שהגיע על ידי הגזרה או התקנה ואז היא בלתי הכרחית. בכל עת חדלו לגזור על דבר אשר יכבד על העם מנשוא, והעמידו כלל: אין גזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה (ב"ב ס':) ובכ"מ). מהשורש הזה יצאו ענפים שונים. א) שבמקום הפסד וצער אין לעשות גזרה או תקנה (כתובות ס': ובכ"מ) וכל שכן כשההפסד מרובה (פסחים מ"ז: ובכ"מ). ב) לא תקנו דבר אשר יוכל להביא לידי הפסד (ב"מ ק"י.) ג) גם כל מירחה יתרה נחשבה כהפסד (שבת כ"א:), כי הכירו הכונה האדם כאשר אין אדם מעמיד עצמו על מסונו כן אינו מעמיד עצמו מלהתירש לעשות דבר אם הוא מירחא יותר מדי. ויחשבו כל אלה הוא הכלל אין גזרין גזרה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, ונחשבו כדברים בלתי אפשריים. אופן אחר מגזרה בלתי אפשרית: במקום שאם יתחילו לעשות גזר לא היה קץ לגדרים בהשאר תמיד פרץ קמן בלתי נגדר ולא

ולא יהיה לדבר סוף לא חששו ולא גזרו (פסחים ט': יומא ב'. ב"ם ס'). ואף מפני זה לא גזרו נזרה לנזרה (שבת י"א: ובכ"מ), כי הכלית הגזרות לעשות משמרת לתורה ולא משמרת למשמרת (ביצה ב': רש"י) שאם לא כן אין לדבר סוף כי גם אחרי הנזרה לנזרה נמצא עוד מקום לנזור, ועל כן נכנס זה בנדר בלתי אפשרי. אף מטעם זה לא גזרו כי אם בדבר ודאי ולא בספק (ברכות כ"ה. יבמות כ"ד), והתירו כל ספק איסור מדברי סופרים (שבת ל"ד. ובכ"מ), כי הוסכם להם שהספקות אינם אסורים מצד עצמם ואין גם מקום לאסרם, כי אם נאסרו משום סייג שמא יעשה את הודאי, אבל כשהודאי עצמו אינו אלא משמרת אין לנזור על הספק לעשות משמרת למשמרת שאם לא כן אין לדבר סוף. בכלל הזה הוא היסוד אין מחדשים על הנזרה ואין מוסיפים עליה (ירושלמי שביעית פ"ב ה"ג מ"ש פ"א ה"א). ואמנם הרעיון הסובב והולך בכל הפרטים האלה נכלל בכללם אין נוזרין נזרה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה. האופנים אשר לא גזרו מהותם בלתי הכרחיים הם ארבעה. א) לא גזרו על דבר שאינו מצוי כי אם לעתים רחוקים. אם שאינו מצוי כל כך במטעו (ביצה ב': נדה ל"ד: יומא י"ג). או אינו מצוי מפני שמציאותו תלוי במקרה טבעי ובלתי מודמן בכל עת (ירוש' דמאי פ"א ה"ב חולין קמ"ו:) או שתלוי במקרה מעשי כמו ספולת ושרפה (יבמות ל"א. קדושין כ"ח:), או שהרגל בני אדם פועל שלא יודמן בקל (ביצה י"ח. גמין ה'. מ"ה. נזיר נ"ה), בכל אלה נאמר הכלל: מלתא דלא שכיח לא גזרו בה רבנן. ב) לא עשו סייג לדבר איסור בעת שגם בלעדי הסייג אין לחוש לעבירה יען שבני אדם בדלים סמנו (ביצה ל"ט. חולין פ"ח. ועי' פסחים י"א.). ג) בכל דבר אשר בלא הנזרה יש רושם אחר להזכיר שלא יעבור על האיסור לא גזרו בו חכמים (פסחים י"א. ביצה י"ח.). כי אין צורך לסייג להרחיק מן העברה אחרי שיש רושם אחר הפועל זאת. ד) אם האישים אשר עליהם נצוה לנזור הם זהירים וזריזים ואין צורך לחוש שיעברו על האיסור, כמו הבהנים בעבודתם (שבת כ'. פסחים נ"ט: ובכ"מ), בני תבורה שנמנו על פסח וזריזים כי רבים הם ומהירים זה לזה (פסחים פ"ה). ומטעם זה לא עשו סייג בדבר המסור לבית דין כי זריזים הם. כל אלה וכיוצא בהם, הנזירה בהם בלתי הכרחית ולא גזרו בהם החכמים.

היסוד הרביעי: במקום שהזכירו שלפי תכונת האדם ורפיונו לא יעצר כח מלעבור על איסור, ויש לחוש שאם לא יתירו לו הסייג יעבור על איסור תורה או החליטו שצב להתיר לו איסור מדברי סופרים מהלביאהו לירי נסיון לעבור על דבר תורה. על דרך משל: לשאת משא בשבת ארבע אמות ברשות הרבים אסרו מן התורה, ומגזרת חכמים אף אסור לחתה לגוי לשאתה. ועתה מי שההשיך לו בערב שבת בדרך מה יעשה עם כיסו ומעותיו? ישאם בידו הרי נושא משא ד"א ברה"י, יתנם לגוי ההולך עמו, עובר על גזרת חכמים, לכן החליטו לבטל גזרתם באופן הוה מרתעם שאין אדם מעמיד עצמו על גזרת חכמים, לכן לאת כיסו לגוי יש לחוש שישארהו עצמו ויעבור על דבר תורה (שבת קנ"ג.). קרוב לזה הוא כל מה שהתירו סופם משום תחלתם (ביצה י"א: ירוש' מ"ק פ"א ה"ד ופ"ב ה"ד). ואף כן שמו לב אה הרגל בני אדם. וזה במקום שראו כי הרגילו העם באיזה מעשה, והתחוק זה והרגילו כל כך עד שהזכירו החכמים שאף במקום גזירתם לא יסורוהו ממנו או בטלו החכמים את דעתם ולא גזרו או לא התחוקו בגזרה אף שהיא קדומה ואסרו הנח להם לישראל מוטב יהיו שוננין ולא יהיו מוידנין (שבת קמ"ח: ביצה ל'). אך כאשר הבחינה בתכונת האדם ובהרגלם היתה להם לקו ולמשקולת בגזרותיהם כן גם הבחינה בצרכי הצבור. אם ראו שצרכי הצבור דורשים מאתם בטול איזו נזרה או תקנה, בין בדרך עראי (שבת י"א.) ובין בדרך קבע (מנלה ד'), העלימו עין מהן שלא להזיק צרכי הצבור. וכוה הטעם התירו כמה דברים משום כבוד הבריות (ביצה ל"ב:) ומשום כבוד מלכים (ברכות י"ט:), או לצורך אדם חשוב הקרוב למלכות

למלות (ב"ק פ"ג.). ולכל זה הרעיון הפנימי הוא בן. אחרי שהסבה התכליתית למעשיהם היא תיקון העולם להבין ולסדר צרכי הכלל והפרט ושובתם, על כן תובתם שיהיה חמיד נגד עיניהם התכונה הנפנית והנפשית אשר לבעלי הרת, הרגלם וצרכיהם החומריים וחמוריים. היסוד החמישי: במקום שבכל מעם התקנה או הנזירה אם משני הומנים או מאיו סבה אחת, או בשלו גם התקנה והנזירה או העמידו במקומה אחרת נאותה לזמנם. היסוד הזה כובן מעצמו. הלא כל הנזירות והתקנות נבעו מקרב זמנם ובהכרח שלא נעשו כי אם לפי מעמד הזמן וצרכיו. ועל כן אם על ידי שני הזמן או המקום אין עוד אפשרות לגזרה מבלי יכולת לעמוד בה או אינה עוד הבררית יען כי המעם אשר היה נורם שעשו הגזרה נתבטל הלא יהיה שנהלים שבאופן כזה לא רצו הנזירים גם בתחלה לגזור הגזרה. ואמנם מלבד שמתברר כן על פי השכל הישר עוד מוכרח זאת כראיות ברורות. הן רבן גמליאל ובית דינו תקנו להתיר בשביעית שני פרקים הראשונים (מ"ק ג': ירוש' שביעית פ"א ה"א), יען כי בזמנו שאחר התרבן דלו כל העם והיה מצרכי העת שלא להגביל עבודה הארץ עד מאד על כן התירו מה שהיה אסור לפנים. כי אסרו אלו היה נגד עיני האוסרים מצב הדברים כמו שהוא עתה לא היו אוסרים, כי היו אוסרים אין אנו רשאים לתקן דבר שאין הזמן סובלו ואין רוב הצבור יכולים לעמוד בו. והרי זה דומה לגורתם שגזרו שאין מגדלין בהמה דקה בא"י משום ישוב הארץ. וזה המעם הלא שוה בכל מיני בהמה ובכל זאת לא גזרו על גסה לפי שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה (ב"ק ע"ט:). הרי שגזרו לצדדים אסרו במה שאפשר לעמוד באיסורו והתירו מה שאי אפשר לעמוד בו, והאיסור והיתור בזמן אחד, אף כן בכל גזרותיהם גזרו לצדדים אסרו לכל זמן שאפשר לעמוד בו, והאיסור והיתור הם יבא זמן שאי אפשר לעמוד בו. ועל כן ברור הוא שההכמים גזרו ותקנו רק לפי מעמד זמנם אבל על הזמן שנשתנה בו מצב הדברים לא היה איסורם מכוון כבר מתחלה. ועתה הדעת מבררת כי כאשר לא כווננו בגזרותיהם ותקנותיהם על זמן שאינו דומה לזמנם כן לא כווננו בה על אופנים אשר חדל בהם המעם אשר היה סבה לגורתם ותקנתם. ונמצא כן מפורש בגזרותם על נפילת הכלים בשבת שבראשונה גזרו על כל הכלים חוץ משלשה שלא יהיו נפלים בשבת וחזרו והתירו שכל הכלים נפלים בשבת (שבת קכ"ג:). והמעם היה מפני שהעם היו פרוצים באיסורי שבת על כן החמירו וכאשר נגדרו ובטל זה המעם התירו להם הכל (ירושלמי שם פ"ז ה"א). ונמצא עוד שגזרו שימעלו באפר חמאת אף שמשורת הדין אין מעלה באפרה. ולמה גזרו מפני שהיו מולוים בה ונתנו ממנה על גבי מכותיהם להתרפאות וכאשר נגדרו ולא הָיוּ מולוים עוד באפר חמאת קבעו שלא ימעלו (ירושלמי שקלים פ"ז:). ואחד מן החכמים האחרונים רצה להתיר שיהיה בשר בכור נשקל בליטרה, ולתתיר מלאכה בחול המועד כי אמר כלום אסרו בשר בכור להשקל בליטרה לא כרי שיהיו מוכרין אותו בזול והם מערימין עליו ומוכרין אותו ביוקר. כלום אסרו לעשות מלאכה בחה"מ אלא כדי שיהיו אוכלין ושותין ויגעין בתורה והם אוכלין ושותין ופוחין (ירושלמי ס"ק פ"ב ה"ג). והגני רואים כי בכל מקום אשר במל טעם הנזירה ואינה הבררית עוד או אף כשהיא הבררית אלא שאינה טועלת בשלוח. ואמנם להרבות דונמאות יהיה אך למחר כי מי אשר יבין את פעולת חכמי התלמוד בהשכל ובאמונה הלא ימצא כי זה עיקר פעולתם לפרש ולברר באיזה מקום ובאיזה זמן ובאיזה אופן דברי הקדמונים נאסרו או לא נאסרו ויתבנו או לא יתבנו, ואם נקריב הדבר אל שכלנו אין אפשר להעלות על הלב שתקנה או גזרה אשר נעשו מאיזה טעם שיעזר יתנו להן קיום בהעדר המעם. ומי שתושב שכן רצון הכמיני מחלף האמת בהיפוכה. כי אף אם נעלים עין מכל המופתים והראיות הלא הבחינה במנהג אחד אשר נהגו בו בעשותם גזרה תראנו הדבר ברור כשמש. הנה בתלמוד יוספר: כי גזרו גזרה במערבא לא סגלי טעמא עד הריסר ירדו שנתא דלמא איבא אינש דלא סבירא ליה ואתי לכוזלא

לזלזול בה (ע"ז ל"ה). ולמדנו מזה כי על בן המצוי שנה שלמה עד שפרסמו טעם הגזרה מדאגה מדבר פן יהיה בהם איש ואיש אשר לא יסכימו לטעם הגזירה. כי אחרי אשר כבר השתרשה בעם לא יזלזלו בה עוד. ואמנם אם נשאל לאיזה תכלית פרסמו הטעם כלל? ומה תועלת בפרסומו? אין זאת כי אם לקיים הטעם לדורות, למען ידע הדור הבא טעם הגזרה כדי שאם יתבטל הטעם שתתבטל גם הגזרה.

היסוד השני: אם גם שבהבטל הטעם בטלה התקנה או הגזרה, אין הביטול מסור ביד כל אחד ואחד, אלא כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו (ביצה ה': ירוש' שבת פ"ן ה"ב) ובכן מסור ביד ב"ד. ולא לבד להתיר גזרת איסור צריך ב"ד, כי אם גם כשכטלו גזירה מאיזה טעם והתירוה ולאחר זמן בטל טעם היתה לא חזר הדבר לאיסורו הראשון עד שעמד בית דין ובטל ההיתר (ירוש' סוף תרומות ושבועות פ"ח ושבט פ"ב ה"א). ומצאנו כמה בתקנת הבדלה במוצאי שבת. כשהענו העם קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה (ברכות ל"ג). וראינו מזה כי בין אם בטל טעם הקולא ובין אם בטל טעם התומרא לא נתבטל הדבר מעצמו אלא חכמי הדור הם שקבעוה. אמנם ביטול כזה אינו נחשב כהתנגדות להתקנים כי אם אנו מדמים הדבר כאלו המתקנים מסכימים עם המבטלים בביטול הגזרה כי אנו אומרים שגם המתקנים לא היו עושים התיקון אלו כבר בזמנם היה נעדר הטעם, ועל כן יחשב זה הבטול כאלו המתקנים עצמם יהיו נמנים עם ב"ד המבטלים. גם במקום שלא רצו לבטל גזרת הקדמונים אחרי שבטל הטעם לא היה מיאונם מפני שחשבו שאין רשות לבטלה אף בהבטל הטעם כי אם מחשבת שהטעם עוד קיים במקצת ויש עוד מקום לחששה אבל במקום שידעו ברור שהטעם בטל ונעדר בטלו ובטלו. ונזכיר פה שני ענינים ממין הזה. האחד: ענין יום טוב שני של גלויות. זה נקבע מעת שהתקינו שיהיו שלוחים יוצאים ולא היו השלוחים מגיעים למקומות הרחוקים והוכרחו לעשות יום טוב שני ימים מפני הספק. אמנם אחר שלמדו והיו בקיאים בקביעות החדש וידעו יום התבדוק היה ראוי שיבטל יום טוב שני, ולמה לא בטלוהו? מפני שבני הגולה נעצו עם החכמים שבארץ ישראל, ושלחו להם חכמי ארץ ישראל: הותרו במנהג אבותיכם בידכם ומניין דנורה המלכות נורה ואתי לאלקולוי (ביצה ד':). ויוצא לנו מזה כי בין לבני הגולה השואלים ובין להחכמים מא"י המשיבים היה הדבר ברור כי גזרה או תקנה שבטל טעמה יש לבטלה משורת הדין. כי אף המשיבים לא אמרו שאין להם רשות לבטלה יען שהיא מנהג אבותיהם אמנם אמרו שיהיו במנהג אשר הוא מנהג אבותיהם מפני החשש שמא במשך הזמן יחזור הדבר לקלקולו שעל ידי המאורעות והגזירות תשתנה תורת הקביעות ויריעת החשבון והיו מוכרחים לחזור על המנהג הקדום. ועל כן כונת התשובה ששלחו מא"י כן לא כמו שאתם חושבים שמהיותכם בקיאים בסוד העבור בטל הטעם, אין הדבר כן כי הגזרות הקשות עלולות לבוא ושמא יחזור הדבר לקלקול ואין זה בטל הטעם כראוי וגם אין אפשר שחשבו שמשורת הדין אין לבטל הגזרה משום שמא יחזור הדבר לקלקול, כי ודאי לא נעלם מהם שאין משיגים על החששה הרחוקה הזאת ולא חשו לה הקדמונים (נפין ט"ז). והענין השני הוא, מה שקבעו בדין כרשיני תרומה ושמירתם בטהרה, גשורת הדין אין לכרשינים דין התרומה בהיותה לרוב מאכל בהמה (עי' תרומות פ"א מ"ש פ"ב). אך פעם אחת בשנה בצורת גזר על הכרשינים לשמורם בטהרה ככל תרומה מפני שבעת ההיא היו מאכל אדם. ומובן מעצמו שאחר שעברו ימי הרעב ובטל טעם הגזרה שהיה ראוי שיבטלו הגזרה, ובכל זאת לא בטלוהו. ולמה הואיל והם מאכל אדם בימי הרעב וימי הרעב תזוירים לפריקים על כן טוב שלא יבטלוהו כלל (ע' חלה פ"ד מ"ט ובירושלמי שם). והנה בזה מה שלא בטלוהו לא מפני שחשבו שאין רשות לבטל אף כשבטל הטעם אלא לא

לא במלואו מפני שחשבו כי עוד לא בטל המעם. כללו של דבר שכל גזרה שבטל מעמה הרשות ביד הב"ד לבטל היא עצמה.

היסוד השביעי הוא: אין בית דין יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא אם כן גדול ממנו בהכמה ובמנין (עדות פ"א מ"ה). אם נציג היסוד הזה לעמית יסודות אחרים אשר שמרו החכמים בכל עת ידמה לנו כדבר אשר אין לו שחר. הלא ראינו ועזבנו כי בכל דור ודור נמצאו חכמים וסופרים אשר בטלו דברי הקדמונים במובן התורה ועל פי זה בטלו הלכות הקדמונים וקמו אחרות במקום ומעולם לא עלה על לבם לישא את ראש בתי הדינים לפקודיהם לדעת מי מהם גדול במנין. וכן מעולם לא שקלו בפלס את חכמת בתי הדינים לדעת מי מהם גדול בהכמה. זאת הסתירה המבוארת אל היסוד שלפנינו הכריחה את אחרוני החכמים להחליט כי זה היסוד לא נאמר כשנחלקו בתי הדינים במדרש הכתוב, כי באופן זה יכול ב"ד האחד לבטל דברי ב"ד שקדם לו כמצות התורה, שנאמר: ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחרי הב"ד שבדורך, אבל לא כן בגזרת חכמים ותקנותיהם, באלה נאמר היסוד אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא א"כ גדול הימנו בהכמה ובמנין (רמב"ם פ"ב הל' מטרות). אמנם אין אלו אלא דברי תימה. כי מנין לנו שחייבים כל ישראל לשמוע אל הדברים שלמדו חכמים על פי המדות והמדרשות ועל הדברים שעשו סייג לתורה שהם התקונים והגזירות? הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות, ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותם מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. (רמב"ם שם פ"א). ומוי הם אלה המורים ואלה אומרי המשפט? הלא הבהנים הלויים והשופט אשר יהיה בימים ההם ככתוב בתחלת הפרשה, ועל כן אל השופט אשר יהיה בימים ההם כלומר אל השופט של כל דור ודור — כי אינך חייב לילך אלא אל השופט שבימך — אליו תשמעון בין מה שיורך על פי תורתו שהן התקנות והגזירות ובין מה שיאמר לך על פי המשפט שהן המדרשות, ועתה מוכח מזה מפורש שכמו שכתב דין מאוחד סותר על פי שורת הדין מדרשו של הקודם, בכח: על פי המשפט אשר יאמרו לך הבהנים הלויים והשופט אשר יהיה בימים ההם שהוא השופט שבדורך כמו כן סותר הגזירות והתקנות של הקודם, בכח: על פי התורה אשר יורוך הבהנים הלויים והשופט אשר יהיה בימים ההם שהוא השופט שבדורך. הגע בעצמך! הלא בכל הזמנים לא נמצאו רחמים והסופרים לעשות תקנות אף בעקירת דבר תורה בין בשב ואל תעשה בין בקום ועשה כשהיה סבה מברחת ופנים ומעם לדבר, ועתה איך יעלה על הדעת שיש כח ביד תקנות חכמים לבטל תקנת משה אשר סמרה לישראל בשם ה' ואין כח ביד תקנת חכמים לבטל תקנת ב"ד שקדם לו? ר' נמליאל תקן להאמין עד אחד בעדות אשה ועקר חק התורה: על פי שנים עדים יקום דבר ולא יהיה לו ולא לשום ב"ד כח לבטל תקנת עזרא שתקן לאכול שום בערבי שבתות, ולמה? לפי שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא א"כ גדול הימנו בהכמה ובמנין? הגנו רואים כי אם נוקט ונצרך היסוד הזה בכור הברית או יעלה באש הבקרת עד בלתי השאיר ממנו שריד מאומה. אמנם נפנה נא מזה ונתורה ונבקשה לדעת את המצב התלמודי בברית היסוד הזה. הנה זה אין להכחיש כי הכלל הזה נוסד באוויר זמן מן הזמנים ומאיו סבה מברחת. הלא גם האוהבים לרוח כל דבר גדול או קטן שבתלמוד להלכה למשה מסיני לא מלאם לבם לאמר כי היסוד: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו הוא בכלל זה, ועל כן ברור הוא כי הוא תיקון חכמים ובלי ספק נוסד בזמן שרבו בתי דינים בישראל, שלא יהיה זה סותר זה בונה זה מקים זה מבטל זה נומע זה עוקר תקנו שהכל תלוי ברוב מנין וברוב בנין. ואחרי כן הרחיבו זה התיקון, שלא לבד שאין ב"ד מבטל דברי ב"ד חברו העומד עמו בזמן אחד כי אם אף דברי ב"ד שקדמו אין ב"ד מאוחר יכול לבטל אלא א"כ גדול הימנו בהכמה ובמנין. ובכך היה זה התיקון עקירת דבר תורה

תורה כי לפי דעת התורה אין לך אלא השופט שבימך ויפתח בדורו כשמואל בדורו אבל הניקון חכמים היה כן והרשות נתנה להם. אבל מה נעשה ביום שיבא ב"ד מאוחר ויאמר בואו ונבטל התיקון הזה: שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו? מה נאמר ומה נשיב להם? הנאמר אינכם רשאים לבטלו לפי שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו? הלא גם הם יענו ויאמרו לנו: ערבך ערבא צריך! הרי שהיסוד הזה פורח באויר ואין לו על מה שיסמוך בלתי אם נאמר כי זמנם היה דורש לעשות התיקון ומסכו על צדקת הדורות כי יאשרו ויקיימו כל הימים אשר נדרש לתיקון הדת. אמנם אחרי שהתיקון הזה הוא יליד זמנו ונעשה מטעם הצורך כדי שלא יבא ב"ד אחר ויחלוק על תקנת ב"ד חברו באופן שיאמר שב"ד חברו עשה תקנה אלו גזרה שלא כדון וירבו מחלוקות בישראל ומה יכריע? על כן העמידו זה היסוד והוא יכריע לאמר: כי אין כת ביד ב"ד אחר לעקור מה שנתקן או נזרז מב"ד חברו אלא א"כ גדול ממנו בהכמה ובמנין. כן הכונה העיקרית בתיקון לפי המצב של בעל התלמוד. ומה יתברר כדבר הסובן מעצמו שבאופן שהב"ד האחר מסכים עם ב"ד חברו בעצם הדבר, והוא תושב אלו כלנו אשר חיים אנחנו היום היינו עומדים למנן עם ב"ד חברנו בזמנו ובמקומו בעשותם תקנה או גזרה כך וכך גם אנו היינו מסכימים עמהם בלי שום ספק, אבל עתה נשתנה הדבר ואין סבה עתה להחזיק התקנה או הגזרה, אמנם הוא להפך, ודאי אלו ב"ד חברנו יעמדו עתה למנין עצמו בזמננו גם הם יהיו מסכימים עצמו שלא לעשות הגזרה או התקנה או יואילו כמונו לבטלה לפי המעמד של עכשו באופן הזה הלא אין מחלוקת ואין צורך להברעה וסובן מעצמו שגם אין מקום לתנאי שהתנו שצריך להיות גדול בהכמה ובמנין. ויוצא לנו מזה כי כל תקנה או גזרה הגונעת בדבר התלוי במאורעות הזמן המשתנים לפרקים, אנו אוסרים שבעת שישתנה מצב הדברים ואין להתיקון עוד הכרח או אפשרות, הכב ביד ב"ד לבטל אף כשאנו גדול כהראשון, מפני שאנו משערים בדעתנו שהמתקנים עצמם לא חשבו לעשות תיקונם רק לפי מצב הדברים בזמנם, ובלי ספק יהיו מסכימים על ביטול מעשה עצמם כשיכריח הזמן והמאורעות על ככה. התעצומה לדבר זה יוצאת מתוך מעשה שהיה. תקנה קדומה היתה לאסור ההרישה בשני פרקים הראשונים בשביעית, יבא ר"ג ובית דינו ובטלו זאת התקנה כי זמנם היה דורש כן (ע' לעיל ולקמן פ"ח). אך חכמי התלמוד השתוממו על זאת. איך יכול ר"ג וב"ד לבטל תקנת הראשונים? ואמר ר' יוחנן כמציל על ר"ג וב"ד: שאם בקשו לדרוש ויחזו (ירוש' מ"ק פ"א ה"א). וברור הדבר כי לא דבר ר' יוחנן מפי השמועה כי אם מהשערה כלומר שאנו משערים שר"ג בטל תקנת הראשונים, שמאי והלל, מפני שחשב ששמאי והלל הסכימו שכל הרוצה לדרוש ויחזו. ומלשון הבבלי מוכרח כן שאמר: אימור כך התנו ביניהם שכל הרוצה לבטל יבא ויבטל (ס"ק ג'). ואמנם איך נצייר לנו זה התנאי — אשר לפי השערת ר"י — התנו שמאי והלל? הכי נאמר ששמאי והלל בעת שעשו איסור שני פרקים התנו ואמרו מיד אין אנו רוצים להברית שום אדם על גזרתנו אלא כל הרוצה לבטלה יבא ויבטלה וכל הרוצה לדרוש ויחזו? הלא זה דבר אשר אין לו שחר שיהיו אוסרים ומתירים בנשימה אחת אוסרים לגדר תורה שביעית ומסכימים להתיר בלי שום תנאי ועדיין צריך לגדר אלא כנות הדברים כך היא. ר' יוחנן משער בדעתו שבימי ר"ג נשתנה הדבר מכמו שהיה בימי שמאי והלל, ומעמד הזמן היה דורש היתר שני פרקים והתירם ר"ג וב"ד. מפני שאמרו שכן היה התנאי בראשונה אף שלא הותנה כן בפירוש מכל מקום נשער שבעתם היו חושבים כן שאם ישתנו הדברים או כל הרוצה לבטל יבא ויבטל ונחשב כאלו התנו כן בפירוש. ויוצא לנו מזה שאף לפי שמת בעלי הגמרא, אם נשתנה מצב הדברים ואין להתיקון שחקן ב"ד ראשון עוד הכרח או אפשרות שהבה ביד ב"ד חברו לבטל אף כשאנו גדול כהראשון ומטעם

ומסעם שאמרנו¹). וגדולה מזו נראה שדעת בעלי הנמרא שכל ב"ד שחקנו תקנה ולא התנו שדוים שתהיה התקנה קיימת לכל המקומות והזמנים, או הרשות נתונה לכל ב"ד מאוחד בין גדול בין קטן מהראשון לבסל התקנה בלי שום תנאי אף באופן שחולק על מעשה הב"ד הראשון²). וכן ברור הוא שאם בעת עמדם למנות היה מעומם אשר לא הסכים על הגזרה שיכול ב"ד מאוחד לחלוק על תקנת ב"ד הקודם ולבטלה בלי שום תנאי ועל כל פנים בשעת הדין³). וכל שכן הוא אם הגזרה או התקנה מצאו מתנגדים ולא נתקבל לכל שכל ב"ד מאוחד יכול לבטל בלי שום תנאי כי באופן הזה היה ראוי לב"ד הראשון שלא לעמוד על דעתם בתיקונם במקום שחלק בן העם לא יכלו לקבל הגזרה או התקנה, ועל כן כל שכן הוא שב"ד מאוחד הורשה לבטל תיקון רעוע כזה בין אם הוא גדול או קטן. מסעם הזה בטל רבי יהודה הנשיא (או ר"י נשיאה), נורה שכן ולא היה חושש לכלל: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד תברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמעין, יען כי גם בשעה שגזרו הראשונים על השכן היו מתנגדים לגזרה אשר לא רצו לקבלה⁴). ויוצא מזה

שאף

(1) כמלה (ב) אפרו מילה (ב) כלומר כל הדינים שקורין את המילה) אנשי כנה"ג תקנו דא ס"ד אנשי כנה"ג ירד וס"ד תקנו אתי רבנן ועקרי קהנתא חקנו אנה"ג והתנו אין ב"ד יכול לבטל וכו'. וא"ל למי דברנו הא כדי שישקו מ"ס וזוון לאחרים שנכרכים קאמר הרי עמנו בצרו למת תקנו ושפיר יכולין לבטל באפן זה תקנת אנה"ג? לא היא, שצ"ל לא נשתנה מצב הדברים שהרי גם בימי הראשונים היו בני כפרים והיו צריכים להסכים מ"ס וזוון לאחרים שנכרכים וכל זאת תקנו ירד וס"ד וצ"ל האחרונים שתקנו ירד חלקים על הראשונים ושפיר פריך.

(2) כן מוכח בגמ' (ל' ז'): דאבעי להו כי תקן הלל פרויבול לדריה תוא דתקן או לררי עלמא למאי נש לבטל? אי אפרת לררי? תא דתקן מבטלן אלא א"ל לררי עלמא נמי תקן תא אין ב"ד יכול לבטל וכו'. והנה אי אפשר לומר שנתנה בעל האבעי' במאמר לדריה תקן פ"י שהלל פירש כשתקן שאינו עושה תקנתו רק לררי שא"כ פשיטא שברור שלאחריו במלה מילה וא"כ ביטול ב"ד אחר אלא הראי נשת השואל? אין נפרש הקבלה שקבל בעלי המשנה בגמ' תקנת הלל? של? המקיבל תקן הלל פרויבול מפני שראה שנתנו העם מלהלות או כוונתו לעשות תקנה כללית אלא במקום וזמן שער לא נמנו אלא חשש שיהא ימנעו בכל מקום כמו שנתנו במקום ובזמן? וזה להם סבה ונראה לפרש, יען שאפשר שהקנה פרויבול היתה מפני תקין עולם, וזה מוכיח שהיא תקנה כללית לכל העולם בכל מקום ובכל זמן. עכ"פ מבורר מה שזכר הפוסק הוא מפני שחשבו שהלל פירש כעשה התקנה לררי שנתנה כללית כי רק או יצדק לשון המשנה. מפני תקן עולם אלא ידעו בברור שכלל כעשה התקנה לא פירש שרצה שיהיה כללית לררי עלמא או היינו אוסרים אולי לא עשה הלל תקנתו כי אם לדריה וכל ב"ד יכול לבטלה.

(3) ערוך פ"א מ"ד מ"ה מ"ו. הדבר ברור שג' המשניות הללו אינם פסד הראשון שנשנה בו ביום שחשבו את ראשונה בישבה, אלא הם תלמודי של הפ"ג. אחרי ששנו במ"ז של פ' שמות הנדונים נתבטלו דברי שמאי והלל שאלי ברור מאוחר על השונים בו ביום ששנו דברי שמאי והלל לבטל? והשיב? שלא יהא אדם עומד על דבריו כמו שאבות העולם לא עמדו על דבריהם. וזכירה לזה נ"ה התוספתא: שלא יהיו עומדים על דבריהם במקום שמי' ענה וכלי, ספק הכונה על שנועת הגדלים. ונגד זה שאל: ולמה (כלומר אם כן) למה מוכיזין דברי יוחיד בין המרובין? כלומר דברי כל יחיד אף כי שאינו כחלל ושמאי ובבבס שאין הרוב סוֹך על השמעות? ובתשובת השאלה הוצא נחלקו התנאים התנא דמשנה ה' משיב שאם יראה ב"ד דברי יחיד ויסקי עליה וי' יתדה אומר כללן אחר: אם כן למה מוכיזין דברי יחיד בין המרובין לבטלה? כלומר אם כן הוא כמו שאמרת במ"ד שהפסד שמוכיזין שמאי והלל לבטל להראות מוסר לקטנים אם כן למה מוכיזין דברי יחיד בין המרובין לבטל? ועל כן דברי ר' יהודה שאמר: אם כן מוכיזין סאד. ועתה תלמודא דמ"ב בימי ר' יהודה נשנית, בתחלה שט מ"ד ועלה קאי מה שאמר ר"י אם כן למה יכ' שטמ"ו. אבל מ"ה נראה שהיא לחכמים החולקים על ר' יהודה הקדשים סמרי המשנה מפני שהיא דיליה ונשנית בוסני: ובה נחן מקום להפרישים לפסות שחשבו שדברי ר' יהודה מכוונים על מ"ה ולא ידעו לפרש לשון אם כן. אבל המאמר שאין ב"ד יכול לבטל וכו' אין לו שייכות כלל למאמר שלפניו, ואדרבה הוא סותר אותו, וסלכך זה גם לפי דרכי הלשון אין לו דבור הגיוני עם המאמר הקודם, וגם לפי צורת המאמר אין לו ענין עם המשנה כי לפי צורתו אינו מדבר כי אם מביטול דברי ב"ד חזר בוסן אחד אלא שהבאים אחרי המשנה הרחיבוהו וזהו פתקתו במשנתנו כאשר יבואר עוד לפנינו ולחלק פ"ד חזר בוסן אחד שנתוספתא פ"א לא נזכר זה המאמר כלל. ועתה נפרש כעת המשנה עם הוספתא האחרונה. התנא של מ"ה משיב לך נזכר דברי יחיד בוי שאם יראה ב"ד דעת היחיד ויוצק לה לצורך שעתו שישקו עליה שאין ב"ד יכול לבטל וכו' כלומר שיש לחוש בשעת הדין והיו נמנעים לבטל דברי הקדמיים משעם הזה לכך הוכיזו דעת היחיד לרוב ששכחו על דברי היחיד בשעת הדין לבטל דברי ב"ד הקודם כי גם זה כלל גדול שבדאי היחיד לסמך עליו בשעת הדין (בב"ס). ולפי' הוא אין המאמר: שאין ב"ד יכול לבטל וכו' כי אם נהנית מעם. למה הצטרף להזכרה הזאת להכליל מכוונתם על דעת היחיד? מפני שאין ב"ד וכו' כלומר שיש לחוש שלעולם ימנעו מלבטל דברי ב"ד אף בשעת הדין. והשניית ר"י היא באופן אחר ומבארת במשנה ויותר בחוספתא. כן פ"ה המשינות האלה ברור ומסכים עם התוספתא. ולעיל המלאכה אשר לפנינו עכ"פ מוכח שבמקום מחלוקת יחיד יכול ב"ד לבטל בשעת הדין אף אם אין גדול בחכמה ובמעין.

(4) בע"ז (ל' ז') פריך הך סזי ר"ה הנשיא למשרי קהנתא דב"ש וכו' והתנו אין ב"ד יכול לבטל וכו'? ועוד

שאף לדעת הנמרא אין מקום להכלל: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ה חברו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, רק באופן שהב"ד המאוחר באים לחלוק על הב"ד הקדום, וכשתיקון הראשונים נעשה בהסכמה מכל החכמים באין חולק, וכשנתקבל מכל העם ולא נשתנו הדברים מאשר היו בשעת התיקון ולא בטל המעש. אבל אם נעדר אחד מאלה התנאים או אין מעמד לכלל הזה. ואמנם מי שרואה בעינים פקוחות, ויבא במשפט על מעשי חכמי המשנה והברייתא דור אחר דור ימצא כי הקדמונים בכל מה שתקנו נגד תקנת קדמוניהם לא השנינו על הכלל הזה, ובלי ספק מפני שלא היה ולא נברא בימיהם. שאלו היה הכלל הזה קיים, ושכרו זאת מאז שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו, איך נצייר לנו מחלוקת בתי דינים של בית שמאי ובית הלל שכל ב"ד וב"ד עשו כדבריהם ואיך במל"ש דברי ב"ה שהיו גדולים במנין ואיך במל"ש דברי ב"ש אשר לפי עדות התלמוד (יבמות י"ד.) היו גדולים בחכמה? הן אמנם שבעל הפלפול ישיבנו כי לא נאמר זה הכלל כי אם בעת שרוצה הב"ד לבטל דבר שפשט איסורו בכל ישראל וזה לא היה בדברים שבין ב"ש וב"ה כי גזרות ותקנות של ב"ש לא קבלו ב"ה ושל ב"ה לא קבלו ב"ש, אבל ההתנצלות הזאת הלא בנויה על קו תהו ואבני בהו. כי מי יכחיש שתחלת תיקונו של הכלל הזה היה בשני בתי דינים העומדים בזמן אחד. כי רק אז יצדק הלשון אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו. ואיך נדבר מהתפשטות האיסור בכל ישראל במקום ששני בתי הדינים חולקים בזמן אחד? על כן הדבר ברור כי זה הכלל נתגלגל גלגול אחר גלגול. אכן פנתו היה קביעות ההלכה כב"ה. כי ב"ש וב"ה היו שני בתי דינים הראשונים אשר ב"ד האחד מבטל דברי ב"ד חברו ובקבעם הלכה כב"ה שמו מעצור נגד הביטול אשר במל"ש בית שמאי דברי ב"ד חברו. אמנם לא ארכו הימים ורבו בתי דינים בישראל. בכל מקומות מושבות הרבנים יסדו בתי דינים ובתים למדרש והיו מורים הלכה כל אחד במקומו (סנהדרין י"ב:), ועוד רבו בימי רבן שמעון בן גמליאל אדרי הרבן ביתר. אז נוסד ב"ד בבבל כהנהר פקוד ועמד בראשו חנניה בן אחי ר' יהושע והב"ד הזה לא כפף עצמו לפני ב"ד של רשב"ג, וכן הב"ד אשר היה בניציון ואשר בראשו ר' יהודה בן בתירה גם הוא אין לו דבר עם הב"ד הגדול שבארץ ישראל, ועל כן לא יסופק כי מראות כאלה היו סבה לרעב"ג לעשות דבר למנוח בית דינו ולתת לו מעלה ויתרון, ובעבור זה קבע לחק ולא יעבור: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, גדול ממנו בחכמה ולא במנין, במנין ולא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. ומי לא יודה כי לשון זה התיקון טוביה כי בתחלה נעשה לישר ולפשר יתום הב"ד האחד עם ב"ד חברו אשר הם בזמן אחד? ואפשר לשער שזמן התיקון היה בעת שהתעוררה מחלוקה גדולה בב"ד של רשב"ג בינו ובין ר' מאיר אשר נהמנה לחכם ור' נתן אשר היה אב ב"ד (עי' סוף הוריות) אולי בעת ההיא תקן רשב"ג את התיקון הזה מראנה מדבר פן ילכו ר"ם ור"ג למקום אחר ויקבעו שם ב"ד וישיבה על כן תקן כזאת למען תת מעצר בפני המחלוקות ולמנוח בית דינו. ודבר ידוע הוא כי רשב"ג היה

הוא ב"ה דבר אפילו יבא אליה וב"ד אין שוטטין לו? ומכאן שכן לא פשט איסורו ברוב ישראל ומכאן רבותינו על דברי רשב"ג והאב"צ שאמרו אין נזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה ופי' חוס' ור"ן שבי' ספנים נקם א' שלא פשט איסורו, ב' שאין רוב הצבור יכולין לעמוד ע"ש. ג' ירושלמי כן: וסר ר"י בשם ראב"צ מקובל אני שכל גזירה שב"ד נזרין על הצבור ולא קבלו רוב הצבור עליהם אינה גזירה. והתוס' בגמ' (לו:) נדחקו לפשר הבבלי והירושלמי. אך העיקר הוא כן ששומר לא פשט איסורו אין כונתו שריבים לא שישנו לדברי חכמים אלא שריבים לא קבלו הגזירה כדעת חכמים מפני שלא יכלו לעמוד בה. וה"פ פ' האמר רב משרשיא מה טעם (כלומר מ"ס) אין ב"ד יכול לבטל) מפני שפשט איסורו ושכן לא פשט איסורו כלומר מיד כשעשה הגזירה לא פשטה ולא נתקבלה מהכלל וע"כ סמכו המכסלים על רשב"ג והאב"צ שאמרו אין נזרין וכו' פ' שתחלת הגזירה שלא כדון עשו שלא היה רוב הצבור יכולין לעמוד. וזה מסכים עם הירושלמי ולא ע"ה על דעת חכמי' לומר ב' ספנים כאלו ר"ל שרי' בטל הגזירה מפני שבוטלו לא יכלו לעמוד בה אלא הכונה על שעת הגזירה כמו שפירשתי.

היה בעל המדה הזאת להיות דורש בכבוד נשיאותו (הוריות שם) ומצאנו שהוא תקן כמה דברים אף שלא כשורת הדין רק משום מה כח ב"ד יפה (כתובות צ"ט: נמין ל"ג.) ובלי ספק היה במדרגה ראשונה יפוי כח בית דינו נגד עניו. ואולם אך נעשה בנפשנו שקר אם נאמר כי לחכמי הדורות הראשונים שאחר רשב"ג היה זה הכלל לחק ולא יעבור, או שהורחב גם על ביטול דברי ב"ד שקדום. הלא ר' יהודה בן בתירה במל תקנת עזרא שהקן לדעת התלמוד — טבילה קרי לדברי תורה (ב"ק פ"ב: ועי' שבתוס') ור' יהודה הנשיא התיר ליקח ירק במצאי שביעית מיד מה שהיה אסור על פי בתי דינים הקודמים (ירוש' שביעית ספ"ז ותוספתא שם פ"ד). שמואל אמר על תקנת פרוזבול שתקן הלל אי איישר חילי אבמלניה (נמין ל"ו:). ר' שמלאי אמר לר' יהודה נשיא כימינו תתיר את הפת של נזים ור"י לא השיבו שאינו רשאי לבטל אלא שאינו רוצה שלא יכנהו ב"ד שריא (ע"ז ל"ז.). ורבי בקש לעקור תשעה באב (מנלה ח"ג), ובקשו בימיו להתיר הנהגים (יבמות ע"ט:) ואף שלא הוציאו בקשתם אל הפועל לא נמצאו בפני שאין ב"ד יכול לבטל כי אם מעשים אחרים. בעלי הגמרא האחרונים הם החזיקו והרחיבוהו לכלל הזה אבל בתנאים מיוחדים כמו שנתברר למעלה והוכרחו להבדיל ולחלק ולהעמיד תנאים כי כמה מעשים שהיו סתירה לדבריהם, ולא הועילו כלום כי אחרי כל חילוקיהם ותנאיהם עוד נמצא מעשים העומדים כנגדם. ואחריהם באו המפרשים אשר פירשו דברי התלמוד בדרכים רים באפן שיכביר יכולת הבטול אבל הבקשה הזאת הביאה להם ערבוב המושגים.

היסוד השמיני הוא: כל מה שתקנו חכמים כעין דאורייתא תקנו (פסחים ל': ובכ"מ) בזה היסוד רוצים לאמר שאם תקנו חכמים דוגמת דבר שהתקנה התורה או נאמר שכל התנאים והתוספות אשר נתנה התורה לתיקונה נתנו הם לתיקונם. על דרך משל: לפי התורה נותנים תרומה מדגן תירוש ויצהר והיה מתנאי מצות התרומה — לפי מדרש התורה — שאין תורמין ממין על שאינו מינו. ואמנם המינים שאינם מפורשים בתורה אין להם תרומה אלא מדברי סופרים. ובה נאמר שתקנו חכמים זאת התרומה כעין של תורה. שכל שהגבילה התורה בתרומתה שאין תורמין ממין על שאינו מינו כן הגבילו חכמים בתרומתם שאין לתרום ממין על שאינו מינו (בכורות ג"ד.). אך בכל מקום שאנו מוצאים שתקנו כעין של תורה לא נאמר כן אלא כעין של תורה עם התנאים שהגבילה התורה עצמה בשלה, אבל לא עם התנאים שהגבילו חכמים בשל תורה. ועל כן נמצא שכמה ענינים שנאמרו להומרא מדברי סופרים בתרומה של תורה, שאין נותנים אלה התוספות גם בתרומה שהיא בעיקרה מדרבנן. ואף על כן לא נפליא על מה שהקילו חכמים בספקות של דברי סופרים ולא נאמר כל שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו, וכמו בדבר של תורה הספק גם כן אסור כן ראוי שגם בדבר מדרבי סופרים יהיה הספק אסור ולמה לא אסורו? יען כי גם בדבר תורה אין הספק אסור מן התורה (רמב"ם פ"ט משומאות מת), ורק החכמים אסרו הספק כודאי ובתנאים שהגבילו החכמים בשל תורה לא נאמר הכלל הזה שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו⁽¹⁾.

היסוד התשיעי הוא: שראוי לעשות חיזוק לדברי סופרים (ר"ה י"ט. יבמות פ"ט: ור"ה"ט). הסבה המניעה לכלל הזה היא, שברוב הומנים מצאו דברי הסופרים מתנגדים על כן הוכרחו לעשות חיזוק לדבריהם. ואמנם התבוננו בכל עת במעשה ודעת איה ומתי שראוי לעשות חיזוק גדול למען השיג מבוקשם ואיה ומתי הזמן והמקום הדרשים שלא להפריז על המדה פן על ידי זה ישינו ההפוך כמה שבקשו שההפדה תביא לידי ולוול. ולזה

(1) ראה גדולה היא זאת לשפת הרמב"ם שאילו נאמר כדעת הזכירים שמה שאסרו ספק תורה להומרא היינו מן התורה להומרא יקשה מאד למה לא נאמר כמו כן ספק דרבנן להומרא הלא כל דתיקון רבנן כעין של תורה תקנו?

ולזה לא היו מזההים שוות בעושהם חזוק לתורתם אלא פעם עשו חזוק כשל תורה (ב"מ נ"ה: ובכ"מ) ופעם יותר משל תורה (ירוש' תענית פ"ב ה"ב יבמות פ"ט ה"ה ובבלי ל"ז:) ואף לפעמים לא עשו חזוק כלל (כתובות נ"ג:). וכל זה מפני שהפעילו עליהם צרכי הזמן והמקום ותכונת הענין שגזרו עליו. ⁽¹⁾ ומשעם הוה נבין למה הקילו בדבר שהוא רק מדברי סופרים יותר מדבר שהוא מן התורה (תמרה כ"ז, פסחים ד': כתובות י'). אף שכן הדין היה ראוי לעשות חזוק לדבריהם כשל תורה או יותר משל תורה? אין זאת כי אם מבחינתם במצב הענינים וידעו איה ומתי ובמה שיתכן להפריז או לא יתכן. ואמנם אף שעשו חזוק לדבריהם בכל זאת לא העמידו דבריהם במדרגת דבר תורה וגם מפני זה הקילו בדבריהם יותר מדבר תורה החמור. והלא ברבר תורה עצמו גזרו יותר באיסור חמור כמו באיסורי ברת ומיתה שבאיסור שאינו אלא בלא העשה (יבמות ק"ד. ⁽²⁾) וכן גזרו יותר בדבר שהוא אסור בהנאה מדבר שאינו אסור רק באכילה (קידושין ל"ט). כי איסור הנאה עושהו דבר חמור וקרוב לזה מה שעשו מעלה יתרה וגדרו דברים אשר בעיניהם יקרים בעינם כמו המעלה שעשו ביוחסין (כתובות י"ג. ובכ"מ) וכמה מעלות שעשו בקדש ובתרומה (עי' פירוט פ"ב מ"ב—מ"ה חגיגה ב': ובכ"מ).

היסוד העשירי הוא: המנהג הנהוג בישראל הוא חתך. יען כי המנהג שנשתרש בעם בלי ספק נוסד באיזה זמן על פי חכמים שבדור ועל כן יש לו ערך תקנת חכמים. ואמרו בכמה מקומות שהמנהג הנהוג בעם מכביע ההלכה: שאם ההלכה רופפת ביד בית דין ואינו יודע מה מיכה נראה איך הצבור נוהגים ונכריע שכן עיקר ההלכה (ירוש' פאה פ"ז הל' ובכ"מ). ומשל בפי החכמים: פוק חיי מאי עמא דבר (ברכות מ"ה. ובכ"מ), והלא אשר נעלמה ממנו ההלכה הכריעה על פי מנהג העם (פסחים ס"ו). ועל כן כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג (ירוש' פסחים פ"ד ה"ג). ונראה שכל זה שיפה כח המנהג מפני שהחליטו שהמנהג נוסד בלי ספק על פי הכרעת חכמים. ואמרו גדולה מזה שאם המנהג פוגע בהלכה שהמנהג מבטל ההלכה (ירושלמי יבמות פ"ב ה"א ב"מ פ"ז ה"א). ואמנם אחרי שיפוי כחו של מנהג הוא מפני שאנו אומרים שבלי ספק נוסד על פי הכרעת חכמים על כן מוכן מעצמו שמהנהג אשר מתכונתו ניכר שלא היה בו יד חכמים באמצע יען שאין בו לא מעט ולא חכמה או אינו אלא דרגל המוני והוא מנהג מעות (מס' ספריים פ"ד). עוד יש להבדיל בין מנהג כללי ובין מנהג שאינו אלא של יחיד או משפחה או עיר. דין המנהג שאינו כולל הוא כן: יחידים אשר נגזר איסור על עצמם בדבר המותר מן הדין לא נאסר מעולם אף משום גזרה אלא אם אסרוהו על עצמם משום חומרא ופרישות, אין ראוי לסי שלא קבל המנהג להחזיר הדבר בפניהם (פסחים נ'). ואירע כמה פעמים שבא חכם למקום מן המקומות ומבלי דעת מנהג המקום עשו מעשה שלא כמנהג המקום וכאשר הוגדר להם המנהג באותו המקום חזרו חכמים לעשות כמנהג המקום ולא אמרו להם מותרים אתם אף שהם לעצמם ידעו שהדבר מותר ונהגו בו היתר מעולם (שם נ"א). יחיד או משפחה או עיר או מדינה שנהגים איסור באיזה דבר המותר מצד הדין ולאחר זמן אינם רוצים או אינם יכולים לעמוד באותה חומרא או החכמים מתירים ומבטלים המנהג אף שכבר מימים קדמונים ומימי אבותיהם נהגו

(1) מן הפסוק הזה סמנו כמה יסודות מן היסודות שהעמדנו יוצאים מן הכלל כמו בענין גזירה לגזירה לא גזרין נמצא יוצאים מן הכלל כיבמות (כא:) ובחולין (קד:). ובענין עקירת דבר תורה אחר: בספיק ברת לא העמידו דבריהם (פסחים צב. ובכ"מ) ולפעמים העמידו אף בספיק ברת (נ"ז ספ) וכן בספיק עקירת נחלה דאורייתא לא העמידו תקנתם (כתובות נב:). ונעזר עוד על הכלל: לא פלוג רבנן (יבמות ט. קו: נב: ב"מ נג:) ודומה לזה: יאסרו כל המריקין אסורין וסריקין ביהוס מותרין (פסחים לו:) וכן מה שאמרו ביהוס (ד:) שלא תולקין במדינת חם. ונמצאו יוצאים מן הכלל בסוריים של גוים שגזרו עליו והתירוהו בקצת אופנים (עי' ע"ז לד:) ואם גם שכלל אחד שערי התירושים בדרך פלפול לא נעלה כלל זאת העיקר כמו שכתבתי בפנים.

(2) ע"י ביצה (ב:) שר"ג ר"ל להפך שבדבר חמור אין צורך לגזור אף דחמור לא אפי' לולג' ביה. אבל באפי' אינו כן. והספירה מביאית מנ"ה דשבת (קנז:) ומהו שש' הראש' בפסוקי. ועי' עוד שבת (יט:) ששם מפורש להדיא בדבר שחייב חטאת גזרו בו ובדבר שאינו מחייב חטאת לא גזרו. ועי' גם ביבמות (צח:)

נהגו בו איסור. כי הרשות ביד חכמים לבטל המנהג שנהגו מחומרא יתרה כשמתחרטים ואינם רוצים או אינם יכולים לעמוד בה כמו שהרשות בידם לבטל נדר (1) ומה שמסופר מבני ביישן שהיו נוהגים שלא לילך בערב שבת מצור לצידון אך בניהם אחריהם ראו שאין אפשר לעמוד בחומרא זו שמדוחק הפרינסה היו צריכים ללכת לצידון בע"ש ליום השוק. ושאל את רבי יוחנן ברת מה לעשות? והשיב כבר קבלו אבותיכם. שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תמוש תורת אבך (פסחים נ'): מי יאמר לנו שכן שורת הדין אולי אין והאלא מוסר השכל מ' יוחנן, ואם חשב שאינם רשאים לעבור על המנהג שקבלו אבותיהם אין זה עוד ראייה שאין רשות לחכמים להתיר להם האיסור, אבל יהיה איך שיהיה ברור הוא שהרשות ביד חכמים להתיר להם כגדר (עי' פ"ח א"ח סי' תצ"ו במנהגי איסור אות ח'). מנהג המקום להחמיר בדבר המותר מן הדין אלא שדעת יחיד לאסור מן הדין ובמקום שהוא נהגו כדעת היחיד להחמיר דרי זה דומה למי שחושב על דבר מותר שהוא אסור מן הדין. כי המון העם הנוהגים כדעה יחיד שאינה כהלכה חושבים שכן הלכה ועל כן מנהגם מנהג מעות, ולא לבד שרשאים חכמים להודיעם שמותר אלא שחייבים להוציאם מידי מעותם. כן מכריע השכל הישר ואין בנמצא רמז על ההפוך. והתלמוד נותן לנו מדה בדבר הזה. כשנאמר הלכה כפלוגי דרשין לה בפרקא וכשנאמר מנהג כפלוגי מדרש לא דרשין אורויי מורין וכשנאמר נהגו העם כפלוגי אורויי לא מורין (תענית כ"ו:) וכונת הדברים כן: שאם מקיימים שטת היחיד מפני שההלכה כמותו או מפרסמים הדבר בדרשה לרבים שכן ההלכה. אמנם אם מצד הדין אין ההלכה כמותו אלא שבכל זאת המנהג הכולל הוא כהיחיד וגם התבטלים המחוויקים בתלמודם בשטת החולקים נמשכים במנהגם אחרי שטת היחיד או מורים כפי המנהג אבל אין דורשים שכן ההלכה. ואם המנהג כהיחיד אינו כולל אלא שהעם נהגו כמותו או גם אין מורין לעשות כן. הוצא מזה שאם נהגו העם כדעת יחיד שאין מורים לעשות כאותו המנהג. וקרוב לזה מסופר מ' יהודה הנשיא שהתיר את בית שאן ועוד עיירות אחרות לאכול בהן ירק שאינו מעושר אשר מקדם נהגו בו איסור (ירוש' דמאי פ"ב ה"א) וודאי שהמנהג הקדום היה בהסכמת חכמים כי אמרו בפירוש בני משפחתו לר' יהודה שאבותיו ואבות אבותיו נהגו בו איסור, ובכל זאת בטל רבי המנהג, אין זאת אלא שראה שהמנהג נוסד על מעות (חולין ו:), והרי זה בא לכלל מאמרם כל דבר שאינו יודע שהוא מותר ומועה בו באיסור נשאל ומתירין (ירושלמי פסחים פ"ד ה"א). כי האיסור שהעם נוהג הוא לרוב מחסרון ידיעה ובטעות. ומצאנו שבאופן כזה התירי חכמים מנהג אף בלא שאלה. ככנסת שבטבריה היו נוהגים איסור בנגר שיש בראשו גלוסטרט בשבת ובא ר"ג והוקנים והתירו להם (ערוהין ק"א:) והמנהג הזה היה נוסד על מעות בדין (עי' ש"ש נבט') ועל כן מעצמם התירוהו ר"ג והוקנים ובטלו המנהג. והלא דברים קל וחומר הלא ראינו שרבר שנאמר במנין ובא ב"ד אתר וראו שב"ד הקודם אמרו שלא כדן, הב"ד האחרון מבטל דברי הב"ד הקודם בלי שום תנאי כל שכן שמבטלים מנהג הנוסד על דעת מוטעת (2) המנהג הכללי אשר אינו לגדר הדת אלא הוא מנהג בבחינת התואר התצוני לאיזה

(1) כן מפורסמת מוסגת הירוש' בפסחים פ"ד ה"א בענין בני מישא עם רבי ועי' בפסקי הרא"ש בפסחים פ"ד ובס' פרי חדש בא"ח סי' תצ"ו בדניי מנהגי איסור אות א' וב'. ונקיף כללו של הירוש' בידן: כל דבר שאינו יודע שהוא מותר ומועה בו באיסור נשאל ומתירין לו וכל דבר שידע בו שהוא מותר ומועה בו באיסור נשאל ואין מתירין לו וראה מד שפי' הרא"ש ופ"ח והבן כלשוננו ששברך מותר הנהג חומרא בדבר. ונציר לנו הדבר כן. שיתיר בא אל חכם ואם אני התמחתי על עצמי בדבר זה וידע אני שאין איסור בדבר או נשאל ואין מתירין לו כלומר אין אוסרים לו מותר הדבר אבל אם מתחרטם ובא לשאל כגודר נדר מתירין לו כגודר וכחכרת הרא"ש. אבל אם בני מקים נהגו איסור על פי חכם והאיסור היה מעיקרא בטעות אתאן לכלל הראשון של הירושלמי שאם מוסיף באיסור מתירים להם.

(2) בפסחים (ג:) בני מחוי נהגו דספרשי חלה מאזוי וא"ל לרב יוסף א"ל לא נכלה ור באפיידי. וספקי רב אשי נחו' אי רובן ארזי אכלי לא נכלה ור באפיידי דלמא משכחא תורת חלה מנייהו ואי רובן דגן אכלי נכלה ור באפיידי דלמא אתי לאפיידין מן הפסור על התרוב. וכונת ר"א שכשש חשש שמא תשכח תורת חלה דייג' להניחם

לאיזה דבר אף שהוא דבר דתי מנהג כזה יכולים לבטלו ולשנות התואר כרצונם. על דרך משל: בזמן קדום נהגו להלביש מתיים בבגדים יקרים וזה היה קשה לקרובים וכשעת רבן נמליאל הנהיג קלות ראש בעצמו וצוה שיקברוהו בכלי פשתן ונהגו כל העם אחריו (תוספתא נדה פ"ט). ועוד בזמן מאוחר היה גם זה קשה להם נהגו לקבור מתיים בבגדי קנבוס שהם כוול (מ"ק כ"ו: כתובות ח'). במנהג כזה אף בנוגע בדבר מצוה לא נותרו מלמדות מן התואר הנהוג. כמו שמצאנו במצות נטילת לולב המצוה מן הדין בלקחתו ביד ואין הלכה ברורה שחייב לגענע רק סכלל הלכה אחרת שמענו שמנהגם לנענע שכן שנינו: ולולב שיש בו ג' ספחים כדי לנענע בו בשר (סוכה פ"ג מ"א ע"ש בגמ' ובברכות ל'). וכיצד מנענעים? בזה היה המנהג לנענע בהורו לה' תחלה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא. והעיד ה"ע שראה ר"ג ור' יהושע נוסים מן המנהג ולא נענעו אלא באנא ה' (סוכה ל"ו:). הלא זה לנו האות כי בבחינת התואר החצוני יכולים לשנות המנהג כרצונם. מנהגים ממין הזה היו משנים ומבטלים בכל עת ואין איש פוצה פיהו נגד הכטול. מי דבר בר' יוסי בן חלפתא ששנה המנהג הישן בניהום אבלים שהיו המשפחות עומדות ואבלים עוברים והוא התקין שהמשפחות עוברות והאבלים עומדים (ירוש' ברכות פ"ג ה"ב) או מי הקפיד על שנותם כמה מנהגים ישנים בקבורת המתים ותנחומי אבלים מפני כבוד החיים (מ"ק כ"ו:)? ואיזה המנהג הישן לתקוע בערב שבת שש תקיעות להודיע כי קרוב השבת לבוא למען ימשיכו ידם כמלאכה (שבת ל"ה:)? ומי יספור כל המנהגים הישנים אשר נתבטלו במשך הזמן? אם המנהג לעשות מצוה שלא כשורת הדין או אין רשאים לבטלו בעת שאם נבטלו נוציא לעו על מעשה הקדמונים. כמו המנהג לחלוק בסנדל שהוא שלא כדון ומבטל ההלכה (ירוש' יבמות רפ"ב) אבל כבר נהגו העם בסנדל ואילו נאמר אין חולצין בסנדל נוציא לעו על כל החליצות שנעשו בסנדל לכן הניחו הכלל אפילו אם יבא אליה ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעים לו. אבל אם לפי מנהג העם נמנעו מלעשות איזה מעשה מצוה באופן כך וכך אשר משורת הדין רשאי לעשותו, כמו אם נהגו שלא לחלוק בבגדל, או הרשות בידנו לומר שאף בסנדל חולצין כי אין זה לעו על מעשה הראשונים (יבמות ק"ב). כללו של דבר כל מנהג בבחינת צורת המצוה בין שהוא כדון בין שלא כדון אין להעביר המנהג במקום שגל ירי זה מוציאים לעו על מעשה הראשונים, אבל אם מנהג העם הוא כך וכך ואין מעבירים אותו לאמר אסור לעשות כן אלא נאמר אין אנו חייבים לעשות כן דוקא כמנהג העם אלא נוכל לעשות הדבר גם באופן אחר ובצורה אחרת לזה יש רשות וצדקה לעשות בלי שום פקפוק שבעולם, ולא עוד אלא שהדין והשכל הישר נותנים שאף חובה היא לנו לפרסם האמת ⁽¹⁾.

על אלה עשרת היסודות נשען החלק השני מהתורה שבעל פה והחלק הכולל את החוק אשר עשו החכמים לתורה והשמירה אשר סביב שהיו לחייהם הדתיים בתקנות וגזרות ובמנהגים. בכל אשר אנו וחקרו ותקנו היה נגד עיניהם תיקון הדת ותיקון העולם לפי דעות ומצבם

לחיים במעשה ובשאיף חשש זה אין חייבים אבל אין גם חייבים להציא מסעיהם אלא משום חשש שמא אתי לאוויש מן הפסור על הסיבוב חובה להראות סעיהם. וכל זה אם רוצים לעמוד במנהגם אבל אם אימרים אין אנו רוצים במנהגינו הדין לכלל דירוש' ומתירין. ועתה נברר מה היה יסוד מנהגם? כי אין השכל סובל שנוסד במקרה אלא נראה שתחלתו בהוראת חכם שחש ל' צדקת בן נורי דאירו חייבין על המצוה וי"ח נפחת (שם לר. קיד:) ומן הדין חייב בזה לאחרי דלת רחש להא דריב"ג הרי שסתר מופעת וכמו כן המנהג שנוסד עליו ומתירין בלי פקפוק.

(1) ע"ש הדין ביבמות ובמנחות (לכ.) ומה שנאמר שם אם יבא אליה ויאמר חולצין בסנדל לאו דוקא אליה ולא אחר, אליה אלא כלפי מה שאמר ברישא אם יבא אליה ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו ששם אפשעין רבותא שאף אליה אין שמעין נקים במסא נמי אליה. ודע עוד שמה שאמר שכבר נהגו העם בסנדל אין הכונה שנהגו העם לילך בסנדלים וי"כ סנדל דידהו היינו נעלו דקרא שאין זה כמסעות הנב' אלא שכבר נהגו העם בסנדל היינו שנהגו להלך בסנדל, ומכאן כן הדבר בירושלמי.

זמנם ומעמדם ורק אם נשפוט על דרכיהם ומעלליהם במדת דעותינו היום או יצא משפט מעוקל. אם בצדק נכתון היסודות אשר היו מנהיגיהם או נדעה נאמנה כי כונתם היתה טובה וצודקת, אמנם האחרונים אשר באו אחרי התלמוד הסבו פני דבריהם ונתקום סכונתם הראשונה והוציאו מהם תולדות אשר לא השבו ומשפטים בל ידעום ואולם אנו לרגל המלאכה אשר לפנינו חיבה עלינו לקחת הדברים כפי אשר הם נתונים לנו מאת מיסדיהם הראשונים בלי משוא פנים כי רק אז נבין את המראות השונות אשר נפגוש בדרך מחקרנו ונבין פעולות החכמים בבתי מדרשהם אשר בקרבם החל עתה לעלות הורע אשר זרע ריב"ז וחבריו וציץ וציץ ויוציא פרח ועשה פרי בכל הדורות הבאים.

ספר שמיני

רבן גמליאל השני היה נשיא ביבנה, תלמיד רוב"ז ר' אליעזר בן הורקנים ר' יהושע בן חנניה, ר' אלעזר בן עזריה נשא לנשיאות תחת ר"ג, ר' ישמעאל ור' עקיבא, חברי ר"ז ור"ע ותלמידיהם.

פרק שמיני

רבן גמליאל השני היה נשיא ביבנה.

אחרי נמלטו שארית החכמים מתוך המהפכה וישבו ביבנה במשך ונוסד שם בית דין גדול תחת הנהגת ר' יוחנן בן זכאי ובתים לתורה ולתפלה, עוד עברו ימים ושנים עד אשר שבה נפשם אל איהן המרגעה ודרוונות ועד החליפם הכחות הרוחניים הנצרכים לבקשות המטרה הגדולה אשר היתה עתה נגד עיניהם. עם כל הטובה אשר פעל ריב"ז בימי נשיאותו ועם כל התקנות הנכונות אשר תקן לא היו שני ימי הנהגתו כי אם שנות הכנה. דבר אחד המתנשא לראש לכל פעולותיו היה באין ספק השתדלותו לשום קץ למחלוקת הדעות והסכסוכים אשר שורשו בקרב החכמים בחצי המאה האחרונה מימי הבית בהפרדם לשני בתים והם: בית שמאי ובית הלל. אך בידו יצלה להשיג הסכמת רוב החכמים לקבוע הלכה בבית הלל אחרי שנחלקו בדבר שלש שנים ולא יכלו להתפשר ובוזו ערה עד היסוד את בית שמאי מבין שבת המחלוקות (1). אמנם גם בזה לא יכול להשלים מעשהו רק הכין הדרך לפני מי שבא אחריו. אז כאשר קם נשיא חדש על ישראל ושבה הנשיאות לבית הלל, אז הוחל להבנות הבנין אשר יסד רבן יוחנן ואז גדלה ההשתדלות לחזק התורה שבעל פה בכל תקף ועז.

האיש אשר נקרא למלאות פקידת הנשיאות אחרי מות ריב"ז היה רבן גמליאל בן ר' שמעון בן גמליאל הזקן נכדו של הלל. אם נחשבה לדעת דרך האיש הזה, תכונותיו ומדותיו, אך נזכור הדרך אשר הלכו בו אבותיו והתכונות והמדות אשר נרשמו בהן, כי את אלה שם לו לקן ולמשקלת בדרך חייו. כל הנשיאים אבותיו ואבות אבותיו היו רשומים בשלש תכונות. האחת: שהיו נושאים פנים לצורך זמנם ושעתם. השנית: כי לא מאנו דעת חכמות התבל ולא בוז ולא שקצו ההשכלה. והשלישית: היא העולה על כלנה — כי מלא לבם מאהבת עמם ומהפנץ לתקן עולם במעשה הטוב, ולא העמים תקונים אשר יהיו למשא לעם. בתכונות האלה היה ר"ג בן נאמן לבית אבותיו. אין אחד בחכמי דורו אשר השכיל כמותו בכל דבר חכמת בינה ואשר השתדל להפיץ חכמות התבל בקרב בני עמו ב"ק

(1) אל תהי קלה בעינינו התנהגות: יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים והלכה ככ"ה אינן יצאה ב"ק אר"י ביבנה יצאה ב"ק (ירוש' ברכות פ"א ונב"ט) ואף שלא ידענו מה סיבה של הב"ק נכ"ה מוכח מזה שביבנה קבעו הלכה ככ"ה, וזה היה אי בימי ריב"ז או בימי ר"ג בתחלת נשיאותו וקרב הדבר מאד שכבר ריב"ז יסד הדבר אשר דוא ראה הנזק הגדול שהגיע לאומה לסבת מחלוקת ב"ש וב"ה ודאי היה ראוי שתחלת פעולתו תהיה נכונה נגד המכשול הזה.