

## השימוש ב'סברא' בבבלי ובירושלמי

### א. סברא בתלמוד הבבלי

המושג 'סברא' ככלי עצמאי ליצירת הלכות מופיע לא מעט בתלמוד הבבלי. בריש פרק כיצד מברכין (ברכות לה, א) דנה הגמרא במקור דין ברכות הנהנין: מנא הני מילי? דתנו רבנן: "קודש הילולים לה" - מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם. מכאן אמר ר' עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך... ולמאן דתני נטע רבעי, הא תינח כל דבר נטיעה. דלאו בר נטיעה, כגון בשר ביצים ודגים, מנא ליה? אלא סברא הוא: אסור לו לאדם שייחנה מן העולם הזה בלא ברכה.

בסוגיא זו לא ברור האם הסברא יצרה חיוב דאורייתא או רק דין דרבנן<sup>1</sup>. בריש פרק הזורק (שבת צה, א) הגמרא דנה במקור מלאכת הוצאה והכנסה: הוצאה גופה היכא כתיבא? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: "ויצו משה ויעבירו קול במחנה". משה היכן הוה יתיב? במחנה לוויה, ומחנה לוויה רשות הרבים הוא. וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותייתו מרשות היחיד דידיכו לרשות הרבים...

אשכחן הוצאה. הכנסה מנלן? סברא היא: מכדי מרשות לרשות הוא, מה לי אפוקי ומה לי עיולוי? מיהו הוצאה אב, הכנסה תולדה. ומכדי אהא מיחייב ואהא מיחייב, אמאי קרי לה האי אב ואמאי קרי לה האי תולדה?...

כאן ברור שבעזרת הסברא נוצר איסור דאורייתא; שהרי חיובו מושווה לחיוב על הוצאה.

האור זרוע (אלף בית, אות ל-מ-נ) מוכיח שדין הנלמד מסברא צרופה הוא כדאורייתא מהביטוי הנפוץ "אי בעית אימא קרא, אי בעית אימא סברא", ומכאן שיש השוואה בין דין הנלמד מסברא לדין הנלמד מקרא: דסברא נמי דאורייתא היא כדאמרין איבעית אימא קרא ואי בעית אימא סברא. הביטוי "למה לי קרא סברא הוא" מופיע שלוש פעמים בבבלי<sup>2</sup>, ומביטוי זה מוכיחים האחרונים שדין הנלמד מסברא שווה ערך לדין הנלמד מדאורייתא:

ובכלל כך היא המידה, שעל ידי סברא ישרה יכולים לסמוך בהוראה כשאין מוצאים עליה סתירות, אפילו באיסורים יותר חמורים. וכבר החליטו בעלי אסופות דסברא הוי דאורייתא, ונקטי לה מהא דאמרין בכמה דוכתי: "הא למה לי קרא, סברא הוא". (שו"ת אורח משפט, אורח חיים סי' קיב ד"ה ועוד אני) דבר הלמד בסברא דינו כדאורייתא כמו שלמדו דין המוציא מחברו עליו הראיה מסברא, ואמר דהא למה לי קרא... בכל מקום שהסברא מחייבת אין צורך לתקנה שדבר הלמד בסברא יש לו תוקף חוקי כאילו נכתב בתורה. (שו"ת משפטי עוזיאל ח"ד סי' יט) ההבנה וההסכמה הרווחת היא שדבר הנלמד מסברא שווה ערך לדין דאורייתא<sup>3</sup>. כך כותב כדבר פשוט האגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ ד"ה והנה בחופה):

דהא אם היתה סברא גמורה וברורה, היה זה גם כן מדאורייתא, כדאשכחן בכמה דוכתי, דסברא גמורה נמי הוא מדאורייתא.

בדברינו כאן רצוננו לבחון ולברר מהי עמדת הירושלמי בנוגע לכוח הסברא ככלי עצמאי לחדש וליצור הלכות.

### ב. השוואת הבבלי והירושלמי

בבואנו לברר עניין זה עלינו לבדוק ולחפש שני סוגי תופעות:

1. בכל אותן סוגיות בבבלי בהן נעשה שימוש ב'סברא' כבסיס עצמאי להלכה, יש לבדוק כיצד הלכה זו בנויה בדיון המקביל בירושלמי<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> הפני יהושע (ברכות לה, א ד"ה אלא סברא) מתלבט בעניין. ועיי שו"ת יביע אומר ח"ז, או"ח סי' לג אות ב.

<sup>2</sup> עיי גליון הש"ס בבא קמא מו, ב, כתובות כב, א; אך משום מה לא העיר בנדה כה, א.

<sup>3</sup> עיי ריטב"א יבמות נד, ב ד"ה סברא, "דאילו מסברא בעלמא לא קטלינן נפשא". דבריו אינם בהכרח חולקים על ההסכמה הרווחת, משום שיש לחלק בין לימוד עצם ההלכה, שהוא מדאורייתא, לבין יכולת הענישה של בית הדין, שזה אולי לא יכול להילמד מסברא. זאת כשם שבקל וחומר ניתן ללמוד הלכות דאורייתא ובכל זאת "אין עונשין מן הדין".

<sup>4</sup> אם כי, לא תמיד נוכל למצוא סוגיא ודיון מקבילים.

2. בכיוון ההפוך - יש לחפש ולבדוק האם יש סוגיות בירושלמי המבססות דינים והלכות על סברא צרופה אף שבבבלי דין זה בנוי על נימוק אחר או כלל לא נידון. כאמור, הביטוי "למה לי קרא סברא הוא" מופיע בבבלי שלוש פעמים. נתחיל בבדיקת סוגיות אלו.

### 1. המוציא מחבירו עליו הראיה

הגמרא (בבא קמא מו, ב) דנה במקור דין "המוציא מחבירו עליו הראיה":  
אמר רבי שמואל בר נחמני: מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה? שנאמר: "מי בעל דברים יגש אליהם" - יגש רביה אליהם. מתקיף לה רב אשי: **הא למה לי קרא, סברא הוא**: דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא! אלא קרא לכדרב נחמן אמר רבה בר אבון. דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבון: מניין שאין נזקקין אלא לתובע תחילה? שנאמר: "מי בעל דברים יגש אליהם" - יגש דבריו אליהם.  
ר' שמואל בר נחמני הציע ללמוד את הדין מפסוק, ורב אשי דחה הצעתו ובנה את הדין על סברא והפסוק מלמד דין אחר.

אכן הירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ו טור 1283 שו" 4-11)<sup>5</sup> דן אף הוא במקור דין זה: כיצד דנין? הדיינין יושבין והנידונין עומדין, והתובע פותח בדבריו ראשון, שנאמר: "מי בעל דברים יגש אליכם". ומניין שהמוציא מחבירו עליו הראיה? ר' קריספא בשם ר' חנניה בן גמליאל: "יגש אליכם" - יגש ראיותיו. ר' יוחנן בעי: ביבמה, מי מרדף אחר מי? התיב ר' לעזר: והכתיב "ועלתה יבמתו השערה"? אמר ר' יוחנן: יפה לימדני ר' לעזר.

הירושלמי מציע כאן כמקור לדין המוציא מחבירו עליו הראיה את הפסוק, "מי בעל דברים יגש אליכם". ההצעה לבנות דין זה על סברא נעדר באופן בולט מדיון הירושלמי. ומפרשי הירושלמי העירו על כך:  
"ומנין שהמוציא מחבירו עליו הראיה" - בבבלי (פ"ה דב"ק דף מו ע"ב) פריך עלה רב אשי: הא סברא הוא - דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, אלא לנזקקין לתובע תחילה איצטריך. (מראה הפנים שם)  
בעל נועם ירושלמי עמד על הבדל זה בין הבבלי לירושלמי והציע נפקא מינה מקומית:  
כיון דלשיטת הירושלמי מפקינן הא דהמוציא מחבירו עליו הראיה מקרא, א"כ הדין הוא דלא מהני תפיסה, כיון דעפ"י הדין הוא זוכה. אבל לשיטת הש"ס דילן, דהא לא מפקינן מקרא אלא סברא הוא - ...וא"כ אם תפס השני ה"ל השני מוחזק. (נועם ירושלמי, בבא מציעא מא ע"ג סוף ד"ה ועוד יש)<sup>6</sup>

### 2. הפה שאסר הוא הפה שהתיר

הגמרא (כתובות כב, א) דנה במקור דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר":  
א"ר אסי: מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה? שנאמר: "את בתי נתתי לאיש הזה לאשה". "לאיש" - אסרה; "הזה" - התירה. **למה לי קרא? סברא היא**: הוא אסרה והוא שרי לה!  
אלא כי איצטריך קרא - לכדרב הונא אמר רב... מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה? שנאמר: "את בתי נתתי לאיש הזה". למה לי? מיבעי ליה לכדתני ר' יונה. דתני ר' יונה: "את בתי נתתי לאיש הזה", "הזה" - ולא ליבם.  
ר' אסי מציע כמקור לדין זה את הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה", הגמרא דוחה הצעה זו ומסיקה שיש לבנות דין זה על סברא, והפסוק מלמד דין אחר.  
עד כמה שדיי מגעת, אין הירושלמי דן בהלכה זו ומקורה בשום מקום. כיון שכן, אין מכאן תרומה לנידון דידן.

### 3. טומאת לידה במפלת

מקור נוסף הוא הסוגיא העוסקת בגדרי אשה המפלת לענין טומאת לידה.  
דתניא: המפלת שפיר שאינו מרוקם - ר' יהושע אומר: וולד. וחכמים אומרים: אינו וולד.  
אמר ר' שמעון בן לקיש משום ר' אושעיא: מחלוקת בעכור, אבל בצלול - דברי הכל אינו וולד. ור' יהושע בן לוי אמר: בצלול מחלוקת.  
איבעיא להו: בצלול מחלוקת אבל בעכור דברי הכל וולד או דלמא בין בזה ובין בזה מחלוקת? תיקו.

<sup>5</sup> לשם דיוק, כל ההפניות והציטוטים של הירושלמי הם על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית.  
<sup>6</sup> אמנם ניתן היה לטעון שהגרסא שלפנינו משובשת, כפי שניכר בלשונה. ואכן עמד על כך ליברמן (על הירושלמי, עמ' 22 ד"ה סנהדרין). אולם גם בגרסא המלאה המובאת בספר העיטור (אות ב' - בירורין ב ע"ב בדפי הספר) לא מובא לימוד מסברא.

<sup>7</sup> עיי יפה עיניים בבא קמא מו, ב.

<sup>8</sup> וכן בנועם ירושלמי סנהדרין נב ע"ד ד"ה ומנין.

<sup>9</sup> רק יש לציין שהלכה זו מובאת בירושלמי תרומות (פ"ט ה"א טור 252 שו" 44-47).

מיתבי: את זו דרש ר' יהושע בן חנניא: "ויעש ה' א-להים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם" - מלמד שאין הקב"ה עושה עור לאדם אלא אם כן נוצר. אלמא בעור תליא מילתא, לא שנא עכור ולא שנא צלול. אי אמרת בשלמא בצלול מחלוקת, היינו דאיצטריך קרא; אלא אי אמרת בעכור מחלוקת, **למה לי קרא סברא בעלמא הוא?** (גדה כה, א)

הביטוי כאן 'סברא בעלמא' שונה מהביטוי שהופיע במקבילות עד כה. אכן הסברא כאן יותר ממה שהיא באה כבסיס להלכה היא באה לברר מציאות – מה המעמד הביולוגי של עכור. על כן נראה שסוגיא זו אינה קשורה לנידון דידן<sup>10</sup>. בירושלמי לא מצאתי סוגיא המקבילה לדיון זה<sup>11</sup>. בהקשר זה יש להעיר שבירושלמי שלפנינו יש תלמוד רק על שלושת הפרקים הראשונים של מסכת נדה<sup>12</sup>.

נעבור מכאן למקרים אחרים בהם התלמוד הבבלי עושה שימוש בסברא, ונבדוק את המקבילות בירושלמי.

4. היתר אשת איש במיתת בעלה

הבבלי (קידושין יג, ב) והירושלמי (קידושין פ"א ה"א טור 1140 שו' 41-49) דנו שניהם בשאלה מנלן שאשת איש מותרת לעלמא במיתת הבעל: וכך נאמר בבבלי:

וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל: בשלמא גט - דכתיב "וכתב לה ספר כריתות". אלא מיתת הבעל

מנלן? **סברא הוא: הוא אסרה והוא שרתה.** והא עריות דאסר להו ולא שרי להו?

קושיא זו מביאה את הבבלי למסקנה שיש ללמוד את הדין מדרשת הכתובים. ברם הירושלמי כלל אינו מעלה את הסברא כהסבר אפשרי, וכל הדיון שם סובב בשאלת הדרשה המתאימה.

5. סיכום ביניים

עד כה מצאנו שתי סוגיות הדנות במקור הלכה מסוימת. בשתיהן הבבלי מציע כמקור את הסברא ובירושלמי אין זכר לאפשרות זו. אמנם, קשה להסיק מסקנות מוצקות מהעדר השימוש בסברא בסוגיות אלו שכן בכל מקום ניתן להציע לדבר הסבר מקומי. ניתן לומר כי הירושלמי לא הציע סברא ספציפית זו או אחרת משום שהנחותיה ההלכתיות לא מקובלות עליו.

כדי לבנות בדרך זו טיעון משכנע יש צורך במסה קריטית של מקרים ודוגמאות בהן הבבלי עושה שימוש ב'סברא' והירושלמי בצורה עקבית אינו עושה שימוש בכלי זה כלל ועיקר.

6. המקור למלאכת הוצאה והכנסה בשבת

הבבלי והירושלמי דנו שניהם במקור למלאכת הכנסה. להלן טבלת השוואת הסוגיא. וכאן התופעה שוב חוזרת על עצמה, שבמקום שהבבלי מוכן לבנות על סברא הירושלמי בונה רק על פסוקים:

<sup>10</sup> זכר לדבר הוא העובדה שגליון הש"ס כאן לא הפנה לסוגיות שבהם מופיע ביטוי דומה.

<sup>11</sup> היפה עיניים בדרך כלל מפנה לסוגיות מקבילות בירושלמי, אלא שבמסכת נדה היפה עיניים מסתיים בדף יב ע"א, ובשוליים יש הערה: "אמרו המדפיסים לדאבון נפשנו ונפש כל רחימי ומוקירי רבנן נחלה הרה"ג המחבר שליט"א בעמדו על הפרק הזה ולא יכול לגמור עתה הגהותיו הנכבדות. וזכות תוה"ק יעמוד לו להקימו ולהחלימו ולהשיבו לאיתנו במהרה ויגמור מלאכתו הק'. ואז נשלים אי"ה את שאר היפ"ע ללוקחי הש"ס. וה' יאריך ימיו ושנותיו ויפוצו עוד מעיינותיו חוצה". לא זכינו שתקיים בנו ברכה זו.

<sup>12</sup> בעניין הפרקים החסרים בירושלמי בכלל ובמסכת נדה בפרט ראה: י' זוסמן, פרקי ירושלמי, מחקרי תלמוד ב, תשנ"ג, עמ' 220-283.

ירושלמי שבועות פ"א ה"א טור 1339 שורות 14-18	ירושלמי שבת פ"א ה"א טור 363 שורות 15-23	בבלי שבת צו, ב
ומניין שהוצאה קרויה מלאכה? ר' שמואל בשם ר' יוחנן: "ויצו משה ויעבירו קול במחנה" וגו'.	מניין שהוצאה קרויה מלאכה? ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שמע לה מן הדא: "ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא".	הוצאה גופה היכא כתיבא? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא "ויצו משה ויעבירו קול במחנה".
נמנעו העם מלהוציא מבתיהן לתת לגיזברין,	נמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברים.	משה היכן הוה יתיב? במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הוא. וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים...
ומלהוציא מידן להכניס ללישכה.	ר' חזקיה בשם ר' אילא: אפילו הכנסה את שמע מינה. כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין, כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה.	אשכחן הוצאה. הכנסה מנלן? <b>סברא היא</b> : מכדי מרשות לרשות הוא, מה לי אפוקי ומה לי עיולי? מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה.
ר' חזקיה בשם ר' אחא שמע לה מן הדא: "ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו".	ר' חזקיה בשם ר' אחא שמע כולהן מן הדין קרייא: "לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו".	

דוגמא זו מאלפת במיוחד שכן הסברא מובאת למעשה גם בירושלמי, אלא ששם היא מובאת רק במסגרת פרשנות הפסוק: "ר' חזקיה בשם ר' אילא, אפילו הכנסה את שמע מינה - כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה". הפסוק הוא המקור למלאכת הכנסה והסברא פועלת רק כפרשנות לפסוק. הסברא כשלעצמה אינה מקובלת כמקור להלכות. בבבלי, לעומת זאת, אין צורך לראות את הסברא כפירוש לפסוק, והיא עומדת כמקור עצמאי, מוסמך ומספיק למלאכת הכנסה.

7. פטור צרת צרתה מיבוס וחליצה

נאמר במשנה (יבמות ב, א-ב):

חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן הייבוס עד סוף העולם... כיצד פוטרות צרותיהן? היתה בתו או אחת מכל העריות האלו נשואות לאחיו ולו אשה אחרת ומת כשם שבתו פטורה כך צרתה פטורה. הלכה צרת בתו ונשאת לאחיו השני ולו אשה אחרת ומת כשם שצרת בתו פטורה כך צרת צרתה פטורה אפילו הן מאה.

שתי הלכות נשנו כאן: (א) הערווה פוטרת צרתה. (ב) צרת ערווה פוטרת את צרתה.

הגמרא בבבלי דנה במקור דינים אלו (יבמות ג, ב):

ואין לי אלא היא. צרתה מניין? תלמוד לומר: "לצרור". ואין לי אלא צרתה. צרת צרתה מניין? תלמוד לומר: "לצרור", ולא לצור.

לגרסא זו הסוגיא מציעה מקור לשתי ההלכות: (א) לצרור – לפטור צרת ערווה. (ב) לצרור ולא לצור – לפטור צרת צרתה.

הרמב"ן (יבמות ג, ב ד"ה לא גרסינן) מעיר על סוגיא זו:

לא גרסינן בברייתא "צרות צרותיהן מנין תלמוד לומר", כדכתיב בתורת כהנים במקצת נוסחי, ובירושלמי נמי גרסינן לה; אבל בגמרא דילן לא גרסינן לה. תדע, דהא לקמן אפיסקא דמתני', הדר איבעיא להו בגמרא, מנא הני מילי, ואמר רב יהודה לצרור, ורב אשי אמר סברא הוא וכו', וליתא נמי בכולהו נוסחי דוקי ולא בהלכות רבנו הגדול<sup>13</sup>.

לדעת הרמב"ן הסוגיא כאן דנה רק במקור לדין זה שהערווה פוטרת צרתה, ואילו הסוגיא להלן (יבמות יג, א) דנה במקור הדין השני דצרת ערווה פוטרת את צרתה:

<sup>13</sup> ועיי' ספר הישר לרבנו תם מהדורת שלזינגר, סי' לה.

כיצד פוטרו צרותיהן וכו' מנהני מילי? אמר רב יהודה דאמר קרא 'לצרור' התורה ריבתה צרות הרבה. רב אשי אמר, **סברא היא**: צרה מאי טעמא אסירא? דבמקום ערוה קיימא. צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא.

גם הירושלמי (יבמות פ"א ה"א, טור 830 שורות 6-7) דן במקור דין זה:

אין לי אלא היא. צרתה מניין? תלמוד לומר: "לצרור" - לא לצרתה ולא לצרת צרתה.

הרז"פ במבוא הירושלמי (לא, ב ד"ה גם זאת) השווה בין סוגיית הבבלי ביבמות (ג, א) לסוגיא בירושלמי על מנת להדגים הבדל בין הבבלי והירושלמי בדרך הדרשות ובצורתן:

גם זאת להבבלי שהוא דורש לפעמים מייטור אות בתיבה של המקרא, ואין זה דרך הירושלמי. ע"י בבבלי יבמות ג ע"ב: "אין לי אלא היא צרתה מנין ת"ל לצרור ואין לי אלא צרתה מנין ת"ל לצרור ולא לצור", ובירושלמי ריש יבמות: "אין לי אלא היא צרתה מניין תלמוד לומר לצרור - לא צרתה ולא צרת צרתה".

ברם לפי הרמב"ן יש להשוות בין סוגיית הבבלי ביבמות יג, א לבין סוגיית הירושלמי, ולפי זה יש כאן עוד דוגמא למקום בו הירושלמי בונה ההלכה על פסוק בלבד ואילו הבבלי מוכן לבנות גם על סברא צרופה.

#### 8. סיכום

מצאנו עד כה כמה וכמה דוגמות בהן ראינו כי הבבלי מוכן לסמוך ולבנות הלכה מדאורייתא על בסיס הסברא הצרופה<sup>14</sup>; כאשר בכל אותם מקומות הירושלמי לא מעלה אפילו כהווה אמינא את האפשרות לבנות ולבסס הלכה על סברא, ותמיד העדיף לבנות אך ורק על פסוקים והסברא שימשה לכל היותר בפרשנות הפסוק. שמא יש כאן שיטה עקבית של הירושלמי בנוגע לסברא בבדידותה כמקור וכבסיס להלכות. אולי יש הבדל מהותי בין הבבלי והירושלמי בנוגע ל'סברא' צרופה כבסיס ומקור להלכות.

מן הראוי לערוך כעת בדיקה הפוכה: חיפוש סוגיות ירושלמי עושות שימוש בסברא והשוואתן למקבילה בבבלי. אם השערותנו נכונה כי אז שבחיפוש כזה נעלה חרס בדינו, שכן להשערותנו, אין הירושלמי עושה שימוש בסברא ככלי בפני עצמו.

יש קושי נוסף בחיפוש כזה, והוא בעיית המינוח בירושלמי. יתכן שהירושלמי משתמש במינוח אחר, לא מוכר, למינוח 'סברא' שאנו מכירים מהבבלי<sup>15</sup>. יתרה מזאת, אין הירושלמי מרבה להשתמש במונחים למושגים מופשטים<sup>16</sup>.

#### ג. מסקנות ומשמעויות

אם השערותנו זו נכונה ואכן יש הבדל עקרוני בין המשקל שמייחס הירושלמי ל'סברא' למשקל שמייחס לה הבבלי, יש לנסות ולעמוד על המקור והסיבה להבדל זה. לעת עתה יכולים אנו רק להציע בהיסוס כיוון למחשבה:

הנצי"ב בהקדמתו לשאילתות, "דרכה של תורה" (קדמת העמק, פרק א אות ד) דן על שתי תפיסות ודרכים שונות בתלמוד תורה שהיו בתוך עם ישראל במשך הדורות. הנצי"ב מבחין בין לימוד תורה ופסיקת הלכה בעזרת אינטואיציה והארה א-להית ללימוד תורה ופסיקת הלכה על ידי אנליזה ומחשבה מעמיקה, ומתוך כך הוא דן ביתרונות ובחסרונות היחסיים של דרכים אלו:

דעיקר הוראה בישראל למעשה היה שבט לוי... אבל כוחם לא היה אלא להורות לפי שעה, ואין למורה אלא מה שעיניו רואות, ובסייעתא דשמיא מכווני להלכה, אבל לא קבעי הלכה לדורות, להכריח שאי אפשר לזוז מאותה הוראה, ולא היו כל הדינים מחותכים אצלם. אבל שבט יהודה להיפר, שיקול דעתם לא הוי מצליח לכוון אל האמת, אבל זה כוחם - להמציא הכרעות על פי חקירה ופלפול עד שיצא לאור דינים מחותכים שאי אפשר עוד לזוז ממנו. וזהו פירוש 'מחוקק' - מעיין וחופר במקור החכמה ומוציא ומלבין ההלכה, כדכתיב בהו "לבן שינים מחלב".

לדעתו, זהו ההבדל בין תורת בבל לתורת ארץ ישראל (שם, אות ט):

<sup>14</sup> יש לבחון האם ניתן להבחין בתוך הבבלי עצמו בין תקופות שונות לעניין השימוש בסברא. בשתיים מהדוגמאות שהובאו היה זה דווקא רב אשי שהציע את השימוש בסברא, והוא מדור מאוחר בבבלי.

<sup>15</sup> המילה 'סברא' מופיעה בירושלמי ארבע פעמים, אך במובן שונה. החיפוש נעשה על פי נוסח ד"ו, ולכן ההפניה בהתאם: ברכות ג, ד (דף ו ע"ג); ברכות ט, ב (דף יג ע"ג); יבמות טז, ג (דף טו ע"ג); גיטין ט, א (דף נ ע"א).

<sup>16</sup> פרופ' לייב מוסקוביץ העיר, שבירושלמי כמעט ולא מוצאים מושגים ומונחים הלכתיים כעין אלו שמצאנו בבבלי: 'יש ברירה' ו'אין ברירה', 'הזמנה מילתא', 'זה וזה גורם' וכדו'. לא רק המונח הטכני לא קיים אלא גם הרעיון לא קיים. זה אומר שהירושלמי נוטה הרבה פחות להכללות ומדבר בצורה הרבה יותר מקומית. הירושלמי ממשיך את הגישה הקזואליסטית שבמשנה. הבבלי בשלבו המאוחרים יותר מפתח גישה פרינציפיוניסטית.

וכשבאו לבבל היו נצרכים עוד יותר להיזהר באזהרת יאשיה המלך שלא להורות כי אם על פי **חקירה** והכרעה ולעמוד על עומק הדין מהלכה המקובלת לשאינו מקובל, כמו שהורה שלמה המלך. והטעם, משום דבארץ ישראל היה עדיין זכות ארץ ישראל גורם לעמוד על אור ההוראה במעט עיון, מה שאין כן בבל...

ולא שגיגו ח"ו תלמוד בבלי, אלא הכי קאמר: באשר בבל הוא מצולה חשיכה שאין בה אור תורה בעצם כלל, רק על ידי אבוקה גדולה של הפלפול דש"ס בבלי יהיה מאור גם במחשכים להוציא אור ההוראה, ומשום הכי איתא שם עוד "מאי בבל אמר רבי יוחנן בלולה במקרא בלולה במשנה בלולה בגמרא", אלא שהוצרכו להעמיק כל כך ולהתהפך על כל חלקי התורה עד שיצא המכוון, אבל ממילא זכו להגדיל תורה ולעשות אבוקה גדולה מאור התורה. והרי זה דומה למה שהמשילו במדרש קהלת: "נכנס לפלטרין של הרבה חדרים, ואינו יכול לצאת, וצריך לקשור חבל בחבל" כו'. והנה מי שיש בידו אור המאיר דרך הפתח אין צריך להתייגע כל כך, ובמעט חיפוש והשתדלות יצא לאור הפתח; אבל אם כן לא יתחכם לעמוד על חכמת אותו פלטרין, מה שאין כן מי שאין לו נר, ואינו יכול לצאת כי אם בהשתדלות והתבוננות על חכמת הפלטרין, וגם נכשל כמה פעמים עד שלבסוף כשעומד על הפתח, מוצא אור גדול של חכמת הבנין, יותר מן הראשון.

**כך חכמי ארץ ישראל - אור הזכות היה מהלך לפנייהם, על כן לא נצרכו כל כך להתייגע. מה שאין כן חכמי בבל, ולא מצאו אור ההוראה עד שנתייגעו הרבה,** וגם נכשלו בהוראות כמה פעמים, כמורגל בש"ס בבלי "דברים שאמרת לפניכם טעות הן בידיי", ודרשו בגיטין ד' מ"ג: "המכשלה הזאת תחת ידך" - אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בה. אבל כשיצאו לאור ההוראה על פי רוב התבוננות היו באור גדול.

תלמידו הגדול, הראי"ה קוק (אגרות הראי"ה ח"א סי' קג) ממשיך ומפתח תפיסה זו:

יש לנו עוד מחיצה אחת, שהננו צריכים לפתח בה גם כן פתח להרבות הכניסה והיציאה מגבול לגבול<sup>17</sup>, והיא: בין חכמת האגדה וחכמת ההלכה... שיסוד הראשונה חכמת הלב והרעיון, שכל ההלכות המרובות התלויות בדעת ובמחשבה נובעות ממנה, והשנייה היא חכמת המעשים ששניהם נובעים משני השרשים שמתעפפים מתוה"ק, הם החכמה והנבואה, שלא נתבארו עדיין יפה גדריהם ביחס לניתוח ההלכות וענין תורה שבעל פה. כי הך כללא ד"לא בשמים היא" יש בו כמה הרדים גדולים... והיתה הנבואה מעולם פועלת גם כן על הליכות תורה שבעל פה, והכי משמע פשוט המשנה דאבות: 'זוקנים לנביאים', שהיה ערך לענין הנבואה בענין תורה שבעל פה... ואפילו אם נאמר שאין גומרים ההלכה על פי נבואה, מכל מקום פועלת היא על סידור הלימודים.

על כן בארץ ישראל, שהיא מקום הנבואה, יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד, וההבנה היא מוסברת מתוך השקפה פנימית ואין צריך כל כך אריכות בירורים, והיינו, "אוירא דארץ ישראל מחכים", ותלמודא בבליאה הוא מטריד להו, וחכמת הנבואה, שהיא יסוד לחכמת האגדה, שהיא הצד הפנימי של שרשי התורה, פעלה בארץ ישראל הרבה יותר מבבל, שאינה ראויה לנבואה...

והנה אותם המושפעים מהשרשים של חכמת הנבואה - הקיצור הוא מעלה אצלם, והניתוח של ההלכות והוצאת דבר מתוך דבר נעשה אצלם בסקירה רחבה מאד, ודי להם רמז קל להחליט משפט. וזה היה יסוד סדר הלימוד של ירושלמי, שלגבי אותם הזוכים ליהנות מאורה של מעלה היה די בדקדוקים קצרים לבידור ההלכה, אבל לגבי בני בבל, ששרשי הנבואה לא השפיעו עליהם כל כך, לא הי' מספיק הקיצור והי' צריך אריכות דברים. ונראה לע"ד, דיסוד הדבר תלוי בחילוק שבין בבלי וירושלמי בסוגיא דזקן ממרא בסנהדרין, בפירשו 'דבר' האמור בפרשה, דהבבלי מפרש 'זו הלכה' וירושלמי מפרש 'זו אגדה'... וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין בבלי לירושלמי. ולע"ד זהו החילוק שבין כהן לשופט... בין דרך לימוד שרוח הקודש גם כן מטייע את בירור ההלכה... ודרך הלימוד המבורר מתוך פלפול.

<sup>17</sup> הביטוי "רבנן דאגדתא" מופיע תכופות בירושלמי. הרז"פ (מבוא הירושלמי מט ע"א ד"ה ומצינו) פירש: "זוה מורה שכמו שעסקו קצת חכמים לשנות ברייתות והם ידועות בשם שוני הלכות כן עסקו קצתם באגדות והם הנקראים בשם רבנן דאגדתא". ובצורה יותר מפורשת בירושלמי יבמות (יב, ו, טור 889 שורות 9-25), "אמרין דילמא דלית הוא מרי אולפן נישאול ליה שאלון ליה דאגדה". דברים אלו עומדים לכאורה בניגוד להסרת המחיצות שמציע הראי"ה קוק.

**הערת העורך (ע. א.):** להרחבתה של סוגיא זו במשנת הראי"ה, עיין במאמרו של הרב ליאור זילבר: "עירוב נגלה ונסתר (לבירור שיטתם של החתם סופר והרצי"ה)" - "צהר" י.

על פי דברי הנצי"ב והראי"ה קוק יש לשער שהבבלי - שהוא כל כולו בנוי על כוח האנליטי-שכלי אנושי - יוכל לקבל את הסברא' ככלי משפטי מוכר ובטוח. הירושלמי - הבנוי על כוח האינטואיציה והנבואה - יתקשה יותר לקבל את הלוגיקה האנושית ככלי משפטי מוכר ובטוח.

**ד. מקומה של המסורת בבבלי ובירושלמי**

לעומת הסברא שאין לה משקל רב בירושלמי, נראה שלמסורת וקבלה יש משקל הלכתי יתר בירושלמי מאשר בבבלי, נדגים זאת בעזרת סוגיא אחת:

בבלי פסחים טו, א	ירושלמי פסחים ו, א טור 529 שורה 26 - טור 530 שורה 21
<p>הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו: כלום יש אדם שיוודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו? אמרו להם, אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו... אמר להם, וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחה את השבת.</p> <p>אמרו לו, מנין לך? אמר להם, נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד. מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת. ועוד, קל וחומר הוא: ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת.</p> <p><b>מיד</b> הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח.</p> <p>התחיל מקנטרן בדברים. אמר להן, מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם? עצלות שהיתה בכם שלא שימשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. אמרו לו, רבי, שכח ולא הביא סכין מערב שבת, מהו? אמר להן, הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן בני נביאים הן. למחר, מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו. ראה מעשה ונזכר הלכה. ואמר, כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון.</p>	<p>זו הל' נעלמה מזקני בתירה: פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו, יש כאן בבלי אחד והלל שמו, ששימש את שמעיה ואבטליון, יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו... אמ' להן: וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת בכל שנה, והלא כמה פסחים ידחו את השבת בכל שנה...</p> <p>אמרו לו: כבר אמרנו שיש ממך תוחלת. התחיל דורש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה...</p> <p>אע"פ שהיה יושב ודורש להן כל היום, לא קיבלו ממנו, <b>עד שאמ' להן: יבוא עלי, כך שמעתי משמעיה ואבטליון.</b> כיון ששמעו ממנו כן עמדו ומינו אותו נשיא עליהן.</p> <p>[כיון שמינו אותו נשיא עליהן] התחיל מקנטרן בדברים ואו', מי גרם לכם לצרף לבבלי הזה, לא על שלא שימשתם לשני גדולי עולם לשמעיה ואבטליון שהיו יושבין אצלכם? כיון שקינטרן בדברים נעלמה הל' ממנו. אמרו לו, מה לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם? אמ' להן, הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו ליש', אם אינן נביאים בני נביאים הן. מיד כל מי שהיה פסחו טלה היה תוחבה בגיזתו, גדי היה קושרה בין קרניו, נמצאו פסחיהן מביאין סכיניהן עמהן. כיון שראה את המעשה נזכר את ההלכה. אמ', כך שמעתי משמעיה ואבטליון. ר' זעירה בשם ר' אלעזר: <b>כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה.</b></p>

בסיפור זה בולט המשקל שמייחסים בירושלמי לקבלה ומסורת. לפי המסופר בבבלי, כיון שידע לדרוש מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, מייד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא. ואילו לפי המסופר בירושלמי, אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום, לא קיבלו ממנו ולא מינוהו עד שתמך דבריו בקבלה ומסורת מרבתי שמעיה ואבטליון. הירושלמי אף מסיים בהערה של ר' זעירה בשם ר' אלעזר שאין לה מקבילה בבבלי: "כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה".

האור זרוע (אלף בית, אות ל-מ-נ) משתמש בסוגיות אלו להשוות בין הקבלה והמסורת במסגרת הדיון ההלכתי על הסברא, אלא שהוא אינו מעלה אפשרות שהקו עובר בין הבבלי לירושלמי בעניין זה: כי תורה שבקבלה שקיבל מדבותיו היא עיקר, כהיא דפרק אלו דברים בפסחים, דתנו רבנן: "הלכה זו נתעלמה מבני בתירה... ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון". ואמר עלה בירושלמי: "ר' זעירא בשם ר' אלעזר כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה".

כלומר, כל תורה שאין לה קבלה אינה תורה לסמוך עליה למעשה, אלא הקבלה היא העיקר למעשה, ולא מסברא; אף על גב דסברא נמי דאורייתא היא, כדאמר "איבעית אימא קרא ואי בעית אימא סברא", אפילו הכי הקבלה הוא עיקר.

#### **סיכום**

בדוגמות שנידונו כאן יש ניסיון ראשוני לבדוק עקביות בגישת הירושלמי שלא להשתמש ב'סברא' כמקור וכבסיס להלכות. זאת בניגוד לבבלי הסומך יתדותיו על הסברא הצרופה כיסוד ומקור להלכות שונות. הצענו לקשור הבדלי גישה אלו להבנת הנצי"ב בהבדלי שיטה ולימוד בין הבבלי והירושלמי. לבסוף הצבענו על תופעה נוספת, המתקשרת אף היא לדברי הנצי"ב: הירושלמי מעניק יותר משקל למסורת וקבלה במסגרת הדיון ההלכתי מאשר הבבלי.