

Two Talmuds: Do They Need to be Understood as One?

The Case of Tosefet Sheviit

Rabbi Jonathan Ziring: jjziring@migdalthatorah.org

1. מועד קטן ג' ב-ד עמוד א

והני הלכתא נינהו קראי נינהו דתנו בחריש ובקציר תשבת רבי עקיבא אומר אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שך לא תזרע וכרמך לא תזמר אלא חריש של ערב שביעית שונכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהיא מצנה אלא אמר רב נחמן בר יצחק פי גמירי הלכתא למישרי ילדה קראי למיסר זקינה וכינו דהלכתא למישרי ילדה לאו ממילא זקינה אסירה אלא הלכתא לרבי ישמעאל קראי לרבי עקיבא ורבי יוחנן אמר רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטל להו מאי טעמא גמר שבת שבת משבת בראשית מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין אף כן היא אסורה לפניה ולאחריה קרא אלא אמר רב אשי מאן דאמר הלכתא אתיא גזרה שנה עקרה הלכתא ומאן דאמר קרא אתיא גזרה שנה עקרה קרא אלא אמר רב אשי רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה וכי גמירי הלכתא בזמן שבת המקדש קנים דומיא דניסוד המים אבל בזמן שאין בית המקדש קנים לא:

Moed Katan 3b-4a

Are these prohibitions of plowing before the Sabbatical Year really *halakhot* transmitted to Moses from Sinai? **They are** actually prohibitions based on explicit verses. As we learned in a *baraita* with regard to the verse “**In plowing and in reaping you shall rest**” (Exodus 34:21) that **Rabbi Akiva says: It is unnecessary for the verse to speak about plowing and reaping during the Sabbatical Year, as it was already stated:** “But in the seventh year shall be a sabbath of solemn rest for the land, a sabbath for the Lord; **your field you shall not sow, and your vineyard you shall not prune**” (Leviticus 25:4). This teaches that during the seventh year all agricultural labor is prohibited. **Rather**, the verse comes to prohibit **plowing on the eve of the Sabbatical Year that entered into the Sabbatical Year**, i.e., plowing in the sixth year that will benefit crops growing in the seventh year, **and reaping the crops of the Sabbatical Year that continued into the conclusion of the Sabbatical Year**, i.e., reaping seventh-year produce that continued to grow into the eighth year. **Rabbi Yishmael says** that this verse is to be understood as referring to Shabbat and not to the Sabbatical Year, in accordance with the straightforward meaning of the verse. It teaches as follows: **Just as** only **optional plowing** is prohibited on Shabbat, as there is no instance where plowing fulfills a biblical mitzva, **so too**, only **optional reaping** is prohibited, **to the exclusion of the reaping of the omer** offering, **which is a mitzva**, and consequently permitted on Shabbat. Nonetheless, the first opinion cited in the *baraita*, that of Rabbi Akiva, holds that the prohibition against plowing on the eve of the Sabbatical Year is derived from an explicit verse. **Rather, Rav Nahman bar Yitzhak said: When we learned** this as a *halakha* transmitted to Moses from Sinai, **it was to permit** plowing in the case of **young** saplings until Rosh HaShana. In contrast, **the verses** that were cited come **to prohibit** plowing in the case of **mature** and well-rooted trees thirty days before Rosh HaShana of the Sabbatical Year. The Gemara asks: **But since the halakha** transmitted to Moses from Sinai comes **to permit** plowing in the case of **young** saplings until Rosh HaShana, **does it not automatically** follow that in the case of **mature** trees, plowing **is prohibited** before Rosh HaShana? Therefore, not only the allowance, but the prohibition as well was learned by tradition as a *halakha* transmitted to Moses from Sinai, and not from the verses. **Rather**, the *halakha* transmitted to Moses from Sinai is the basis of the prohibition against plowing on the eve of the Sabbatical Year **according to** the opinion of **Rabbi Yishmael**, who interprets the verse as

referring to Shabbat, and not to the Sabbatical Year, whereas **the verses** are the basis of the prohibition **according to the** opinion of **Rabbi Akiva**. The Gemara previously cited Rabbi Yitzhak, who explained how Rabban Gamliel's court nullified the extension to the prohibition against plowing before the Sabbatical Year that had been enacted by Beit Shammai and Beit Hillel. The Gemara now cites another opinion, which holds that Rabban Gamliel's court abolished the prohibition against plowing before the Sabbatical Year entirely. **And Rabbi Yohanan said that Rabban Gamliel and his court nullified** the restrictions on working the land on the eve of the Sabbatical Year **based on** a source written **in the Torah**. **What is the reason? He derives** it by means of a verbal analogy between the word **Shabbat** stated with regard to the Sabbatical Year in the verse: "But in the seventh year shall be a sabbath of solemn rest for the land" (Leviticus 25:4), **and** the word **Shabbat** stated with regard to the weekly Shabbat, which commemorates **the Shabbat of Creation**. **Just as there, on Shabbat itself it is prohibited** to perform labor, but **before and after Shabbat it is permitted, so too here, in the case of the Sabbatical Year, during the Sabbatical Year itself it is prohibited** to perform labor, but **before and after the Sabbatical Year it is permitted**. **Rav Ashi strongly objects to this:** If Rabban Gamliel and his court nullified the restrictions based on a verbal analogy, then according to **the one who said** that the prohibition against plowing thirty days before Rosh HaShana of the Sabbatical Year is a *halakha* that was transmitted to Moses from Sinai, **can a verbal analogy come and uproot a halakha** that was transmitted to Moses from Sinai? **And** similarly, according to **the one who said** that the prohibition against plowing is derived from **a verse, can a verbal analogy come and uproot a verse? Rather, Rav Ashi said: Rabban Gamliel and his court held in accordance with** the opinion of **Rabbi Yishmael, who said that they learned this prohibition as a halakha** transmitted to Moses from Sinai. **But they learned this halakha** only with regard to the time period **when the Temple is standing**. This is evidenced by the fact that it is **similar to** the other *halakha* stated along with it, that of the **water libation**, which was part of the service in the Temple. **But when the Temple is not standing this halakha does not apply**, and therefore Rabban Gamliel and his court nullified the prohibition after the destruction of the Temple.

2. תלמוד ירושלמי מסכת שביעית פרק א הלכה א

[דף א עמוד א] מתני' עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי ובית הלל אומרים עד עצרת וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו: גמ' עד אימתי חורשים כו' כתיב [שמות כג יב] ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות וכתוב בחריש ובקציר תשבות מה אנן קיימין אם לענין שבת בראשית והלא כבר נאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ואם לענין שבתות שנים והלא כבר נאמר שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך אלא אם אינו ענין לשבת בראשית ולא לענין שבתות השנים תניהו ענין באיסור שני פרקים הראשונים בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור ואיזה זה זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית ובקציר שחרישו אסור ואיזה זה זה קציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית וא"כ למה נאמר חורשים עד ראש השנה רבי קרוספי בשם רבי יוחנן רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים רבי יוחנן בעי לא כן תנינן אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבריו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין רבי קרוספי בשם ר' יוחנן שאם בקשו לחרוש יחרושו ויעקרו אותן מן המשנה רבי קריספא בשם ר' יוחנן שאם בקשו לחזור יחזרוו התיב ר' יונה הרי פרשת המילואים הרי פרשת דור המבול הרי אינן עתידין לחזור מעתה יעקרו אותן מן המשנה אלא כדי להודיעך וכא כדי להודיעך אמר ר' מנא כיי דתנינן תמן שאם יאמר אדם כך אני מקובל יאמרו לו כדברי ר' איש פלוני שמעת וכן שאם יאמר אדם שמעת

שאסור לחרוש עד ראש השנה יאמר לו באיסור שני פרקים הראשונים שמעת רבי אחא בשם רבי יונתן בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו בשעה שאסרו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור ואי זה זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית ובקציר שחרישו אסור ואי זה זה קציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית ובשעה שהתירו למקרא סמכו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה ולמה עד עצרת עד כאן הוא יפה לפני מכאן ואילך הוא מנבל פירותיו והא תנינן אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל עד כאן הוא מעבה את הכורת מכאן ואילך הוא מתיש את כוחו ויחרוש מתוך שהוא יודע שהוא מתיש כחו של אילן אף הוא אינו מתכווין לעבודת הארץ ולמה לא תניתא מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה פעמים שאין הגשמים מצויין ואין הליחה מצוייה והוא עתיד לחרוש קודם לעצרת כדברי בית שמאי ובית הלל אומרים עד העצרת:

3. פני משה מסכת שביעית פרק א הלכה א

מתני' עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית. משום שצריך להוסיף משנה ששית על שביעית באיסור עבודת הארץ כדיליף ר"ע לקמן בפרקין מקראי ועד אימתי יהא מותר בערב שביעית שלא יאסר עדיין בשביל תוספת שביעית:

4. מראה הפנים מסכת שביעית פרק א הלכה א

[דף א עמוד א] עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית. כל זה הוא אליבא דר"ע דדריש בחריש ובקציר תשבות לאיסור תוספת שביעית כדקאמר הכא בגמ' וכדגריס בהדיא בבבלי פ"ק דר"ה דר"ע הוא דדריש הכי וכן בריש מ"ק (דף ג' ע"ב) ולר' ישמעאל האי בחריש ובקציר תשבות בשבת הכתוב מדבר ולמעוטי קציר העומר שהיא מצווה ודוחה את השבת ואין תוספת שביעית אלא הל"מ ודוקא בזמן המקדש כמו שהבאתי בפנים

❖ Do we have freedom to understand the Mishna differently than the Gemara?

5. משנה בבא קמא ג'ו'

(ו) שְׁנַיִם שֶׁהָיוּ מְהַלְכִין בְּרֶשֶׁת הַרְבִּים אֶחָד רֵץ וְאֶחָד מְהַלֵּךְ, או שְׁהָיוּ שְׁנֵיהֶם רְצִים, וְהִזִּיקוּ זֶה אֶת זֶה, שְׁנֵיהֶם פְּטוּרִין:

Mishnah Bava Kamma 3:6

(6) With regard to **two people who were walking in the public domain, or one who was running and another one who was walking, or who were both running, and they damaged one another, both of them are exempt.**

6. בבא קמא ל"ב א: ט"ז-כ"ב

מתני' שנים שהיו מהלכין ברה"ר אחד רץ ואחד מהלך או שהיו שניהם רצין והזיקו זה את זה שניהם פטורין: גמ' מתני' דלא כאיסי בן יהודה דתניא איסי בן יהודה אומר רץ חייב מפני שהוא משונה ומודה איסי בע"ש בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות א"ר יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן אחד רץ ואחד מהלך או שהיו שניהם רצין פטורין מתני' בע"ש בין השמשות ממאי מדקתני או שהיו שניהם רצין פטורין הא תו ל"ל השתא אחד רץ ואחד מהלך פטור שניהם רצין מבעיא אלא הכי קאמר אחד רץ ואחד מהלך פטור בד"א בע"ש בין השמשות אבל בחול אחד רץ ואחד מהלך חייב שניהם רצין אפ"ל בחול פטורין אמר מר ומודה איסי

בע"ש בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות בע"ש מאי ברשות איכא כדר' חנינא דאמר ר' חנינא

Bava Kamma 32a:16-22

MISHNA: With regard to **two people who were walking in the public domain, or one who was running and another one who was walking, or who were both running, and they damaged one another, both of them are exempt.** **GEMARA:** The Gemara comments: **The mishna is not in accordance with** the opinion of **Isi ben Yehuda. As it is taught** in a *baraita*: **Isi ben Yehuda** says that one who **runs** in the public domain and causes damage **is liable** to pay for any damage he causes **because** his behavior **is unusual** in the public domain. **And Isi concedes** with regard to one who runs and causes damage at **twilight on the eve of Shabbat that he is exempt, because he is running with permission.** **Rabbi Yoḥanan** says: The *halakha* is **in accordance with** the opinion of **Isi ben Yehuda.** The Gemara asks: **And did Rabbi Yoḥanan** actually **say this**, that if one runs and causes damage he is liable? **But doesn't Rabbi Yoḥanan** say, as a principle, that the *halakha* is **in accordance with an unattributed mishna? And we learned** in this mishna that if **one was running and the other one was walking, or if they were both running, they are exempt.** The Gemara answers: **The mishna,** which exempts one who was running, is referring to **twilight on the eve of Shabbat,** when people are permitted to run in the public domain. The Gemara explains: **From where** is it inferred that the mishna is referring to twilight on the eve of Shabbat? It is inferred **from** the fact that it teaches: **Or who were both running, they are exempt. Why do I need this case as well? Now** that the mishna teaches that if **one was running and the other one was walking,** the one running is **exempt, is it necessary** to state that he is exempt when **both of them were running? Rather, this is what the mishna is saying: If one was running and the other one was walking, he is exempt. In what case is this statement said?** It is said **with regard to twilight on the eve of Shabbat,** when running in the public domain is permitted. **But on a weekday, if one was running and the other one was walking, the one who was running is liable. If both were running, even on a weekday, they are exempt.** This emendation explains the need to mention the case where both were running. **The Master said** above: **And Isi concedes** with regard to one who runs and causes damage at **twilight on the eve of Shabbat that he is exempt, because he is running with permission.** The Gemara asks: **What is** the reason that running at twilight **on the eve of Shabbat** is considered to be **with permission?** The Gemara answers: It is **like** that **which Rabbi Ḥanina** would say, **as Rabbi Ḥanina** would say at twilight on the eve of Shabbat:

7. תלמוד ירושלמי מסכת בבא קמא פרק ג הלכה ז

מתני' שנים שהיו מהלכין בר"ה אחד רץ ואחד מהלך או שהיו שניהן רצים והזיקו זה את זה שניהן פטורין: גמ' יוסי הבבלי אומר היה רץ בר"ה והזיק חייב ששינה המנהג היה ערב שבת בין השמשות פטור. אמרי הוא יוסי הבבלי הוא יוסי בן יהוד' הוא יוסי קטונתא ולמה נקרא שמו קטונתה שהיה קטן חסידים:

8. משנה כתובות י"ד'

(ד) מי שְהִיָּה נְשׂוּי שְׁלֹשׁ נָשִׁים וּמֵת, כְּתֻבָּתָהּ שָׁל זֶה מִנָּה וְשָׁל זֶה מִמָּתִים וְשָׁל זֶה שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְאֵין שָׁם אֶלָּא מִנָּה, חוֹלְקוֹת בְּשׂוּהָ. הָיוּ שָׁם מֵאוֹתִים, שָׁל מִנָּה נוֹטְלֵת חֲמִשִּׁים, שָׁל מֵאוֹתִים וְשָׁל שְׁלֹשׁ מֵאוֹת, שְׁלֹשָׁה שְׁלֹשָׁה שָׁל זָהָב. הָיוּ שָׁם שְׁלֹשׁ מֵאוֹת, שָׁל מִנָּה נוֹטְלֵת חֲמִשִּׁים, וְשָׁל מֵאוֹתִים, מִנָּה, וְשָׁל שְׁלֹשׁ מֵאוֹת, שְׁשָׁה שָׁל זָהָב. וְכֵן שְׁלֹשָׁה שְׁהִטִּילוּ לְכִיס, פָּתְחוּ אוֹ הוֹתִירוּ, כָּךְ הֵן חוֹלְקִין:

Mishnah Ketubot 10:4

(4) In the case of **one who was married to three women and died** and the marriage contract of this wife was for **one hundred dinars** and the marriage contract of this second wife was for **two hundred** dinars, and the marriage contract of this third wife was for **three hundred**, and all three contracts were issued on the same date so that none of the wives has precedence over any of the others, and the total value of the estate is **only one hundred dinars**, the wives **divide** the estate **equally**. If there were **two hundred** dinars in the estate, the one whose marriage contract was for **one hundred dinars** takes **fifty** dinars, while those whose contracts were for **two hundred and three hundred** dinars take **three dinars of gold each**, which are the equivalent of seventy-five silver dinars. If there were **three hundred** dinars in the estate, the one whose marriage contract was for **one hundred** dinars takes **fifty** dinars, the one whose contract was for **two hundred** dinars takes **one hundred** dinars, and the one whose contract was for **three hundred** dinars takes **six dinars of gold**, the equivalent of one hundred and fifty silver dinars. **Similarly, three individuals who deposited money into a purse**, i.e., invested different amounts of money into a joint business venture: If they **incurred a loss or earned a profit**, and now choose to dissolve the partnership, **they divide** the assets **in this manner**, i.e., based upon the amount that each of them initially invested in the partnership.

9. כתובות צ"ג א:הי-ט"ו

וכן ג' שהטילו לכיס פיהתו או הותירו כך הן חולקין: גמי של מנה נוטלת חמשים תלתין ותלתא ותילתא הוא דאית לה אמר שמואל בכותבת בעלת מאתים לבעלת מנה דין ודברים אין לי עמך במנה אי הכי אימא סיפא של מאתים ושל של מאות של של של זהב תימא לה הא סלקת נפשך מינה משום דאמרה לה מדין ודברים הוא דסליקי נפשי: היו שם שלש מאות וכו': של מאתים מנה שבעים וחמשה הוא דאית לה אמר שמואל בכותבת בעלת שלש מאות לבעלת מאתים ולבעלת מנה דין ודברים אין לי עמכם במנה רב יעקב מנהר פקוד משמיה דרבינא אמר רישא בשתי תפיסות וסיפא בשתי תפיסות רישא בשתי תפיסות דנפלו שבעין וחמשה בחד זימנא ומאה ועשרים וחמשה בחד זימנא סיפא בשתי תפיסות דנפלו שבעים וחמשה בחד זימנא ומאתים ועשרים וחמשה בחד זימנא

Ketubot 93a:5-15

Similarly, three individuals who deposited money into a purse, i.e., invested different amounts of money into a joint business venture: If they **incurred a loss or earned a profit**, and now choose to dissolve the partnership, **they divide** the assets **in this manner**, i.e., based upon the amount that each of them initially invested in the partnership. **GEMARA:** The Gemara asks about the *halakha* in the case where the estate has two hundred dinars, in which case the wife whose marriage contract was for one hundred dinars receives fifty dinars. Why should the wife whose marriage contract was for **one hundred take fifty? She should have** the right to collect only **thirty-three and one-third** dinars. Since her claim is only for the first hundred dinars, and all three women have an equal right to this first hundred, it stands to reason that it should be divided equally between the three of them. **Shmuel said:** This is a case **where** the wife whose contract was for **two hundred** writes a document to the wife whose contract was for **one hundred** dinars: **I do not have any legal dealings or involvement with you with regard to** the first **hundred dinars**. Since she relinquished her share in the first hundred dinars, only two claimants remain, the one whose contract was for one hundred and the one whose contract was for three hundred, and they divide it equally between them. The Gemara asks: **If that is so, say the latter clause** of that very same statement in the mishna, where it states that the wife whose

contract was for two hundred and the one whose contract was for three hundred take three dinars of gold each. This is difficult, because the wife whose contract was for three hundred should be able to say to the wife whose contract was for two hundred: **You have removed yourself from** the first hundred dinars, and so you have a claim only against the remaining hundred. It should follow that the wife whose contract was for three hundred should take one hundred in total, fifty from the first hundred and fifty from the second hundred, and the one whose contract was for two hundred should receive only fifty, which is half of the second hundred. The Gemara answers: This is not so, **because** the wife whose contract was for two hundred **can say to** the wife whose contract was for three hundred: **I have removed myself only from legal dealings or involvement**, i.e., I have not completely relinquished my rights to the first hundred; I only agreed not to become involved in litigation with the wife whose marriage contract was for one hundred dinars. However, I maintain my rights to the first hundred dinars with regard to my involvement with you. Consequently, both women have equal rights to the remaining one hundred and fifty dinars, and they divide it equally between them. The mishna teaches that if **there were three hundred** dinars in the estate, the money is divided so that the wife whose marriage contract was for one hundred receives fifty dinars, the wife whose contract was for two hundred receives one hundred, and the one whose contract was for three hundred receives one hundred and fifty dinars. The Gemara asks: Why does the one **whose contract was for two hundred** receive **one hundred dinars**? **She should have** the right to receive only **seventy-five**. As Shmuel explained above, since she agreed not to litigate with the wife whose contract was for one hundred with regard to the first hundred, it turns out that she has a claim only for one hundred and fifty of the remaining sum, since she clearly has no rights at all to the third hundred; therefore, she should receive half of what she is suing for, which is seventy-five dinars. The Gemara answers that **Shmuel said**: The case is **where** the one **whose contract was for three hundred** writes a document **to** the one **whose contract was for two hundred and to** the one **whose contract was for one hundred** dinars: **I have no legal dealings or involvement with you with regard to** the first **hundred dinars**. Due to this agreement, the first hundred is divided between the wife whose contract was for one hundred and the wife whose contract was for two hundred, with each receiving fifty. The second hundred is divided between the wife whose contract was for two hundred and the wife whose contract was for three hundred. As a result of this, the wife whose contract was for two hundred ends up with a full hundred. The third hundred goes exclusively to the wife whose contract was for three hundred, bringing her total to one hundred and fifty dinars. **Rav Ya'akov of Nehar Pekod said in the name of Ravina**: The mishna is not referring to cases where one of the women waived her rights, but rather to cases in which they did not receive the inheritance all at once, but in installments; each time an installment became available, the women repossessed a portion of the estate. **The first clause** is referring to a case **where** there were **two seizures** of property, **and the latter clause** is similarly referring to **a case where** there were **two seizures** of property. The Gemara explains: **The first clause** of the mishna, where two hundred dinars were available, is referring to a case **where** there were **two seizures** of property, **as seventy-five** dinars became available **at one time and one hundred and twenty-five** dinars **at another time**. When the first installment became available, each of the women had an equal claim to the money and they divided it equally, each receiving twenty-five dinars. When the second installment became available, the woman whose contract was for one hundred dinars had a claim to seventy-five dinars, and received one-third of that amount, bringing her total to fifty. The other women also received an equal share of those seventy-five dinars, and divided equally the remaining fifty dinars, bringing their totals to

seventy-five dinars apiece. **The latter clause**, where three hundred dinars were available, is also referring to a case **where there were two seizures of property, as seventy-five dinars became available to them at one time and two hundred and twenty-five dinars at another time.**

10. תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד שער ד סימן נב

רבינו סעדיה זצ"ל. ושאלתם: מי שהיה נשוי שלש נשים כתובתה של זו מנה ושל זו מאתים ושל זו שלש מאות כו' (כתובות דף צ"ג). אף על פי שיודעין אנו שהלכה כרבי ולא כרבי נתן, ואף על פי ששמואל מעמידה בכותבת זו לזו ולפצותה מדין ודברים וכי רב יעקב משמיה דרבינא מעמידה בשתי תפישות, אעפ"כ מקום הניחו לנו גם אנו. ויכולנו להעמידה בתנאי בית דין על הממון הנמצא למת, כל אשה שהוא פחות מכתובתה לא תעדיף על שלפניה, ושהוא יתר על כתובתה תטול כאשר הוא עד כדי כתובתה בשוה, והנשאר לפי חשבון. לפיכך: בהיות שם מנה, שהוא פחות מכתובת השנית והשלישית, לא יעדפו על כתובת הראשונה, ולכן יחלקו שלשתן בשוה; ובהיות שם מאתים, הראשונה נוטלת מאתים לפי שהוא יתר על כתובתה נוטלת שלשים ושלשה ושליש שהוא בשוה מן המנה האחד ומן המנה השני ששה עשר ושני שלישים שהוא שתותו לפי חשבון, ושלישית לא תעדיף על השנית אלא תטול כל אחת שבעים וחמשה; ובהיות שם שלש מאות, הרי אין פחות מהגדולה שבכתובות ולפיכך יטלו לפי חשבון, ראשונה חמשים ושניה מאה ושלישית מאה וחמשים. עד הנה.

11. ב"ה אבן העזר סימן ו

וכך הוא דרכו של הרמב"ם בדוכתא טובא דלא קסמיך אשינויא דקמשני לדחות הקושיא אלא קסמיך אפשרות של משנה

12. משנה נזיר ה'ה'

(ה) הוּי מְהַלְכִין בְּדֶרֶךְ וְאֶחָד בָּא כְּנֹגֵדוֹ, אָמַר אֶחָד מֵהֶן הָרִינִי נְזִיר שְׁנֵה פְלוֹנִי, וְאֶחָד אָמַר הָרִינִי נְזִיר שְׁאִין זֶה פְלוֹנִי, הָרִינִי נְזִיר שְׁאֶחָד מֵכֶם נְזִיר, שְׁאִין אֶחָד מֵכֶם נְזִיר, שְׁשְׁנֵיכֶם נְזִירִים, שְׁכֻלְכֶם נְזִירִים, בֵּית שְׁמַאי אוֹמְרִים כֻּלָּם נְזִירִים. וּבֵית הַלֵּל אוֹמְרִים, אֵינוֹ נְזִיר אֲלָא מִי שְׁלָא נִתְקַיְמוּ דְכַרְוֵי. וְרַבֵּי טַרְפוֹן אוֹמֵר, אֵין אֶחָד מֵהֶם נְזִיר:

Mishnah Nazir 5:5

(5) If there were people walking along the way, and one other person was approaching them, and one of those walking said: **I am hereby a nazirite if this person approaching us is so-and-so. And another one of them said: I am hereby a nazirite if this is not so-and-so**, while a third member of the group said: **I am hereby a nazirite if one of you two is a nazirite**, and a fourth said: **I am hereby a nazirite if neither of you is a nazirite**, and another added: **I am hereby a nazirite if both of you are nazirites**. Finally, the last person said: **I am hereby a nazirite if all you who spoke before me are nazirites. Beit Shammai say that they are all nazirites**, as by saying: **I am hereby a nazirite**, they have accepted naziriteship upon themselves even if their statements turn out to be incorrect. Beit Shammai maintain that a vow of naziriteship taken in error is considered a valid vow of naziriteship. **And Beit Hillel say: Only he whose statement was not fulfilled is a nazirite. And Rabbi Tarfon says: Not a single one of them is a nazirite**, including those whose statements were correct. Rabbi Tarfon maintains that a vow of naziriteship must be pronounced in an explicit manner, without any hint of uncertainty. In this case, none of them knew for sure the identity of the person coming toward them, and therefore they could not be certain they were nazirites at the time of their vows.

13. תוספות יום טוב על משנה נזיר ה'ה'

(א) היו מהלכים. פ'י ששה שהיו מהלכים כו'. כמ"ש הר"ב במשנה ז':
(ב) שאין אחד מהם נזיר. משמע שאין אחד מהם נזיר וחבירו מיהא הו' נזיר. ולא שאין [בשנים] הראשונים שום נזיר
דא"כ לר"ט ליהו' נזיר שהרי שניהם אינם נזירים לדידיה ושפיר הוה חשוב להפלאה ומהאי טעמא ניחא אמאי לא תני

תו. שאין שניכם נזירים. שאין כולכם נזירים. דאי אמר הכי הוה ודאי נזיר לר"ט. שהאמת הוא שאין שניהם נזירים ולא כולם נזירים. תוס':

(ג) ובית הלל אומרים אינו נזיר אלא מי שלא נתקיימו דבריו. גמ'. מי שלא נתקיימו דבריו אמאי הוי נזיר אמר רב יהודה אימא מי שנתקיימו דבריו אביי אמר כגון דאמר א"נ לאו פלוני הוא אהוי נזיר. ומאי לא נתקיימו דבריו. לא נתקיימו דבריו הראשונים אלא דבריו האחרונים. ופירש"י דה"ק ב"ה לא מבעיא כי נתקיימו דבריו הראשונים דהוי נזיר אלא אפי' לא נתקיימו דבריו הראשונים הרי זה נזיר משום דבריו האחרונים. ע"כ. והתוס' פירשו דמיירי שחזר בו תוך כדי דבור ואגב אורחיה קמ"ל דתוך כדי דבור כדבור דמי ודבריו האחרונים עקרים ע"כ. והרמב"ם כתב וז"ל מי שלא נתקיים מדבריו דבר שיצילו מן הנזירות הוא המחייבו בנזירות לפיכך אם אמר הריני נזיר שזה פלוני אם נתקיימו דבריו והרי הוא פלוני חל עליו הנזירות ואם אמר הריני נזיר שאין זה פלוני ונמצא [שלא היה] אותו פלוני שלא נתקיימו דבריו כדי שינצל מן הנזירות חל עליו הנזירות. והכוונה בודאי ממאמר מי שלא נתקיימו דבריו הוא מה שאמרנו עכ"ל. ונתקיימו דבריו. אע"פ שבגמרא לא פירשו כן. הואיל לענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי. הרשות נתונה לפרש. שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חברי הפירושים שמימות הגמ'. אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמ'!

14. לחם שמים

דואם הבטחתו. הניח צחייט מהגכות
מימון שכתבו הטעם שלא חצטעל נ"כ.
חבל חס יש שם אחר לא ישא חס כפיו אפילו
חס הצטחתו וכו' עכ"ל. ודבר הזה כבר כתבתי
בעזריא צחידושי לא"ח סימן קכ"ח דאי לאו
דמסתפינא חיימא צב מילתא חדתא אשר לא
שערוה הראשונים ז"ל. דנלפ"ד דוחק גדול פירושים
ז"ל צמשנתינו צמה שנהגו צב עין יפה וכוסיפו
על לשונה כאילו חסורי מחסרה וככי קחני ואפי'
אין שם כהן אלא הוא וכו'. ואני צעניי הכינותי
את לצבי בכל כיוצא בזה לצאר לשון התנא כפי
היכולת על פי משמע פשוטו כל שאפשר לקרבו
צימינה של חורה. כאשר יראה המעיין צממה
מהמקומות שטרחתי צכזה להעמיד לשון המשנה
כהייתו. כי לא דבר רק הוא אפי' במקום
שהתלמוד אומר צפירוש להוסיף או לגרוע צב
נריך לצקש טעם גירסת התנא שלא שנאה כחקה
ודעת לנצון נקל. וכל שכן במקום ששחקו צעלי
התלמוד אחרונ צזכות הוא לאדם להשתדל
צבצנח לשון המשנה כפשוטו צלי יחרון או חסרון.
שאף חס אמרו [חולין ס"ג ע"ב ועוד] לעולם
ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. לא כיוונו לקצר
צמקום שאמרו להאריך כדי שלא ליחן מקום
לעשות. וע"כ לא אצוה מלומר גם כאן מה
שהראוני מן השמים צבא לטבר :

(ג) פיצוד מִזְמִינִין, בְּשִׁלְשָׁה אֹמְרֵי נְבִרָה. בְּשִׁלְשָׁה וְהוּא, אֹמֵר בְּרָכוּ. בְּעֶשְׂרֵה וְהוּא, אֹמֵר נְבִרָה לְאַלְהֵינוּ. בְּעֶשְׂרֵה וְהוּא, אֹמֵר בְּרָכוּ. בְּמֵאָה אֹמְרֵי, נְבִרָה לִי אֱלֹהֵינוּ. בְּמֵאָה וְהוּא, אֹמֵר בְּרָכוּ. בְּאַלְפֵי, אֹמֵר נְבִרָה לִי אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. בְּאַלְפֵי וְהוּא, אֹמֵר בְּרָכוּ. בְּרַבּוּא, אֹמֵר, נְבִרָה לִי אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַצְּבָאוֹת יוֹשֵׁב הַפְּרוּבִים עַל הַמְּזוּזוֹן שְׂאֵקְלָנוּ. בְּרַבּוּא וְהוּא, אֹמֵר בְּרָכוּ. כְּעֶנְיָן שְׂהוּא מְבָרֵךְ, כִּד עֹנִיָן אֶתְרִי, בְּרוּךְ יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַצְּבָאוֹת יוֹשֵׁב הַפְּרוּבִים עַל הַמְּזוּזוֹן שְׂאֵקְלָנוּ. רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אֹמֵר, לְפִי רַב הַקְּהָל הֵן מְבָרְכִין, שְׂנֵאָמֵר בְּמִקְהֵלוֹת בְּרָכוּ אֱלֹהִים, יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל (תְּהִלִּים סח). אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, מֵה מְצִינוּ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, אֶחָד מְרַבֵּין וְאֶחָד מְעֻטִין אֹמֵר, בְּרָכוּ אֵת יְיָ. רַבִּי יִשְׁמַעֵאל אֹמֵר, בְּרָכוּ אֵת יְיָ הַמְּבָרֵךְ:

Mishnah Berakhot 7:3

(3) The mishna delineates distinctions in the *halakhot* of the *zimmun* blessing, based on the number of people present. **How does one recite the *zimmun*? In a group of three people, the one reciting the *zimmun* says: Let us bless the One from Whose food we have eaten. In a group of three people and him, the one reciting the *zimmun* says: Bless the One from Whose food we have eaten, as even without him there are enough people to recite the *zimmun*. With the increase in the number of participants, the blessing is more complex. In a group of ten people, the one reciting the *zimmun* says: Let us bless our God. In a group of ten people and him, the one reciting the *zimmun* says: Bless our God. This formula is recited both in a group of ten and in a group of one hundred thousand. In a group of one hundred people, the one reciting the *zimmun* says: Let us bless the Lord our God. In a group of one hundred people and him, the one reciting the *zimmun* says: Bless the Lord our God. In a group of one thousand people, the one reciting the *zimmun* says: Let us bless the Lord our God, the God of Israel. In a group of one thousand people and him, he says: Bless the Lord our God, the God of Israel. In a group of ten thousand people, the one reciting the *zimmun* says: Let us bless the Lord our God, the God of Israel, the God of Hosts, Who sits upon the cherubs, for the food that we have eaten. In a group of ten thousand people and him, the one reciting the *zimmun* says: Bless the Lord our God, the God of Israel, the God of Hosts, Who sits upon the cherubs, for the food that we have eaten. The principle is that just as he recites the blessing, so too those present recite in response: Blessed be the Lord our God, the God of Israel, the God of Hosts, Who sits upon the cherubs, for the food that we have eaten. On a similar note, Rabbi Yosei HaGelili says: According to the size of the crowd, they recite the blessing, as it is stated: “Bless you God in full assemblies, even the Lord, you who are from the fountain of Israel” (Psalms 68:27). Rabbi Akiva said that there are no distinctions based on the size of the crowd: What do we find in the synagogue? Both when there are many and when there are few, as long as there is a quorum of ten, the prayer leader says: Bless [*barekhu*] the Lord. Rabbi Yishmael said that in the synagogue, one recites: Bless the Lord the blessed One.**

16. ברכות נ' א'-י"א

אֶחָד עֶשְׂרֵה, וְאֶחָד עֶשְׂרֵה רַבּוּא. הָא גּוּפָא קִשְׁיָא, אִמְרַתְ אֶחָד עֶשְׂרֵה וְאֶחָד עֶשְׂרֵה רַבּוּא, אֵלְמָא פִּי הַדְּדִי גִינְהוּ, וְהַדְּר קִתְּנִי בְּמֵאָה אֹמְרֵי, בְּאַלְפֵי אֹמְרֵי, בְּרַבּוּא אֹמְרֵי! אָמַר רַב יוֹסֵף: לֹא קִשְׁיָא, הָא רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי, הָא רַבִּי עֲקִיבָא. דְּתַנּוּ, רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אֹמֵר: לְפִי רַב הַקְּהָל הֵם מְבָרְכִין, שְׂנֵאָמֵר: “בְּמִקְהֵלוֹת בְּרָכוּ אֱלֹהִים”. אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא: מֵה מְצִינוּ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת וְכוּ'.

Berakhot 50a:10-11

We learned in our mishna with regard to the formula of *zimmun*: This formula is recited **both** in

a group of **ten and in a group of one hundred thousand**. The Gemara raises an objection: **The mishna itself is difficult**. On one hand, **you said**: This formula is recited **both in a group of ten and in a group of one hundred thousand; consequently, the two cases are the same**. On the other hand, **it is then taught**: **In a group of one hundred people, the one reciting the *zimmun* says; in a group of one thousand people, the one reciting the *zimmun* says; in a group of ten thousand people, the one reciting the *zimmun* says**. Evidently, the formula depends on the number of people. **Rav Yosef said**: This is **not difficult**, as these two statements are the opinions of different Sages. **This is the opinion of Rabbi Yosei HaGelili, and that is the opinion of Rabbi Akiva**. As we learned in our mishna: **Rabbi Yosei HaGelili says: According to the size of the crowd, they recite the blessing, as it is stated: “Bless you God in full assemblies, even the Lord, you who are from the fountain of Israel” (Psalms 68:27)**. We also learned in our mishna that **Rabbi Akiva said** that there are no distinctions based on the size of the crowd: **What do we find in the synagogue?** Both when there are many and when there are few, as long as there is a quorum of ten, the prayer leader says: Bless the Lord. In the case of Grace after Meals as well, the formula remains the same regardless of the number of people participating in the *zimmun*.

17. רש"ש על ברכות מ"ט ב:ג'

במשנה אחד עשרה ואחד עשרה רבוא. בשנ"א פי' דר"ל דשויים לענין זה דמזמנין בשם רק החילוק הוא במאה כו'. לכאורה פי' נגד הגמרא דמוקי הא ריה"ג הא ר"ע ועי' פ"ה דנזיר מ"ה בתוי"ט:

18. מאירי, סדר הקבלה (הוצאת מכון אופק עמוד 103) – ועיין בהערות של ש.ז. הבלין

ועם כל זה נתמעטו הלבבות מרוב הצרות והצרכו האחרונים לחבר אחריו דרך ביאור והרחבה, לפעמים דרך סתירה ותיקון, כשהיו חכמי הדור מסכימים לכך ממה שרואים מה קושיא חזקה כמו שאמרו... מתניתין יחידאה היא... סמי מכאן.. אינה משנה... חסורי מחסרה... שאין השלימות נמצא בנבראים אף במובחרים שבהם, עד שלא יהו אחרונים רשאין לחלוק עמהם בקצת דברים.

With all this, the hearts were minimized from all the afflictions and the later ones had to compile an explanation and elucidation. Sometimes they tore down and fixed. When the scholars of the generation agreed that something was a strong question, as they said “this Mishna is according to only one position”, “remove from here”, “it is not a Mishna”, “it is missing words”, for perfection is not found among creations, even the best of them, to the point where the later ones could not argue with them even on some things.

19. Derashot Beit Yishai 15 (after concluding, like Kesef Mishna, that the power of the Bavli comes from consensus)

והתלמוד הירושלמי, הואיל ואינו מתוקן אצלנו כל צרכו ואינו מספיק כל הצורך (ל' הראב"ד בפ"א מהל' מע"ש ה"י), ורבו בו השבושים למיעוט הלומדים בו, ואין עומדין עליו רק אחד בדור (ל' הרשב"א במיוחסות סי' צ"א), ולא היה בידי הראשונים בקביעות מפני העניות ומפני שאר סיבות (ל' החזו"א א"ר"ח סי' י"ג סק"א), וכל מנהגינו אחר בני כבל שמשם קבלנו את התלמוד ולא מא"י (ל' הרא"ש כלל ד' אות י' גבי הענית גשמים), נמצא שלא קבלהו עליהם ישראל באותה מדה שקבלו עליהם את התלמוד הבבלי.

20. Empires and Neighbors: Babylonian Jewish Identity in its Local and Imperial Context, Simcha Gross (Dissertation, 2017) on the polemical letter of Pirqoi ben Bavoi (8th-9th century)

Pirqoi's Rhetoric of Persecution

Pirqoi has a fairly straightforward series of arguments:

1. Palestinian Judaism, under Rome (and Greece, and even earlier with the destruction of the First Temple), experienced persecution, whereas Babylonian Judaism did not;
2. This persecution interrupted the transmission of Oral Torah in Palestine, whereas in Babylonia the transmission continued uninterrupted;
3. As a result, Babylonian Torah is authentic and reliable while Palestinian Torah is not.

Pirqoi outlines his basic attitude towards Palestinian tradition in the same breath as

he explains his reason for writing:

We have heard that students from the yeshiva came to you, among them those who were beforehand in the land of Israel, and they learned the customs of Israel and practiced the customs of persecution (*minhagei shmad*) that the people of Israel practiced... שמענו שבאו אצלכם תלמידים משיבה ומהן שה[יו קודם באר]ץ ישראל ולמדו מנהג ארץ ישראל [ונהגו מנ]הגי השמד [שנהגו בהן בני אר]ץ ישראל²⁵...

Pirqoi relates that he has heard of students who have come from Palestine to Qayrawan and spread Palestinian customs, which he characterizes as *minhagei shmad*, customs of persecution.²⁶

These differing customs emerged, according to Pirqoi, as part of a broad historical pattern in which Palestinian Jews, under Rome, were persecuted:

And Torah didn't cease from Israel in Babylonia, as it says "And three ribs were in his mouth between his teeth" (Daniel 7:5), R. Yohanan says, 'this refers to Harran, Adiabene and Nisibis,²⁷ which the evil Rome sometimes swallowed, when they rule over these cities, and sometimes they spat them out when the Persians chase them out. The kings of Persia rule over Edom, but the Evil Kingdom never ruled over Babylonia, and never crossed the Euphrates. And [thus] the two yeshivot never forgot the Oral Torah nor *Halakha LeMa'aseh* up till the present, as it is written "or it shall not be forgotten out of the mouths of their seed" (Deut. 31:21)...²⁸

...ובבבל לא פסקא תורה מישראל
שנאמר ותלת עלעין בפומה בין שיניה
ואמר ר' יוחנן זו חרן חדייב ונציבין
שפעמים פלטתן רומי הרשעה שהן
מוליכין במדינות הללו ופעמים פולטתן
שהן באין פרסיים וטורדין אותם
ושולטין מלכי פרסיים על אדום ולא
שלטה מלכות הרשעה על בבל ולא עבר
פרת מעולם. ולא שכחו תורה שבעל פה
ולא הלכה למעשה שתי ישיבות מימות
עולם ועד עכשיו שכך כת' כי לא תשכח
מפי זרעו...

While Pirqoi portrays a persecution-riddled past for Jews in Palestine, he paints an almost diametrically opposed portrait of Babylonian Jewish history as experiencing nothing but tranquility and continuity.²⁹ This can be seen from a long exposition he offers on the history of the Oral Torah in Babylonia.³⁰

And also the Holy One, Blessed be He, made a covenant with Israel that the Oral Torah would not be forgotten by their mouths, or the mouths of their children, until the end of all the generations...³¹

Therefore, the Holy One, blessed be He, established two academies for Israel that they recite Torah day and night, and gather twice a year, in [the months of] Adar and Elul, from everywhere, and give and take in the 'battles of Torah,' until they fully clarify the matter and establish the truth of the Halakha, and bring proof from scripture, Mishnah and Talmud so as not to trip up Israel in matters of Torah.

And those two yeshivot did not experience deportation or persecution [or plundering] and neither Greece nor Edom [i.e. Rome] ruled over them.³²

And the Holy One, Blessed be He, removed them 12 years before the destruction of the [First] Temple, with their Torah and their teaching/Talmud, as it says "He exiled all of Jerusalem: all the commanders and all the warriors [*gibborim*] – ten thousand exiles – as well as all the craftsmen and smiths; only the poorest people in the land were left." (2 Kings 24:14). Now what strength [*gevurah*, from the warriors, or *gibborim*] do people going into exile possess?! Rather, these are the warriors [*gibborey*] of Torah [and thus it says about them that they are all warriors who make war, [namely] the wars of Torah], for so it says in it [the Torah] "therefore the Book of the Wars of the Lord speaks of..." (Numbers 21:14) [meaning,

the Torah is referred to as the "Book of the Wars," so we see Torah and Wars are equated with one another].

And among them [the exiles] were "the craftsmen and smiths" (2 Kings 24:14). [They were called] *harash*/craftsmen, because when one of them spoke, everyone became [silent] like mutes (*hereshin*). [They were called] *masgēr*/smiths, because when one of them closes (*sogēr*) a matter of impurity and purity or what is prohibited and what is permitted, there is no one in the world able to [re]open [the matter] and declare clean...³³...And it is written, "The Lord has kept ready the calamity and has brought it upon us, for the Lord our God is righteous..." (Daniel 9:14). Now, is it because God is righteous that he "kept ready the calamity and... brought it?"³⁴

ואף הקב"ה כרת ברית עם ישראל שלא תשתכח תורה שבע"פ מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות ...

ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שהוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל מקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה ומביאין ראיה מן המקרא ומן המשנה ומן התלמוד כדי שלא ישלי ישראל בד"ת וכו'.

ואותן ב' ישיבות לא ראו לא שבי ולא שמד [ולא שלל] ולא שלט בהן לא יון ולא אדום

והוציאן הקב"ה י"ב שנה קודם חורבן הבית בתורתן ובתלמודן שכך כתיב והגלה את כל ירושלים ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל עשרת אלפים גולה וכל החרש והמסגר ולא נשאר זולת דלת עם הארץ. וכי מה גבורה יש בבני אדם ההולכים בגולה. אלא אלו גבורי תורה [שכן נאמר בהן הכל גבורים עושי מלחמה עושים מלחמתה של תורה] שכך נאמר בה על כן יאמר בספר מלחמות ייי

ומתוכן החרש והמסגר. חרש שבשעה שא' מהן מתיר נעשו הכל כחרשין. מסגר כיון שא' מהן סוגר דברי טומאה וטהרה או איסור והיתר אין בעולם מי שיכול לפתוח ולטהר לקיים מה שנא' ונתתי מפתח בית דוד על שכמו ופתח ואין סוגר וסגר ואין פותח. ואת אילי הארץ לקח אלו חורי יהודה ובנימין שעליהן נאמר כה אמר יי וגו' כתאנים הטובות האלה כן אכיר את גלות יהודה אשר שלחתי מן המקום הזה ארץ כשדים לטובה. וכתוב וישקוד יי על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק יי אלהינו. [וכי] משום דצדיק יי אלהינו וישקוד ויביא את הרעה.

Rather, the Holy One, Blessed be He, acted righteously for Israel by moving up for them the exile of Jeichonia 12 years before the exile of Zedekiah, so that the Oral Torah would not be forgotten from Israel, nor the *halakha le-ma'aseh* that is in their mouths that they learned from their rabbis, and their rabbis from their rabbis, all the way till our teacher Moses, *halakha le-moshe misinai*.

אלא צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים להן גלות יכניה לגלות צדקיה כדי שלא תשתכח (מהן) תורה שבעל פה מישראל והלכה למעשה שבפיהם שלמדו מרבותם ורבותם מרבותם עד משה רבינו הלכה למשה מסיני.

...

In Pirqoi's schema, there is therefore never a moment of rupture in the Babylonian tradition. Torah escapes Palestine before the destruction of the first temple and travels, untainted, to Babylonia. Babylonia's preservation of the Oral Torah will, with divine guidance, continue until the end of days. Pirqoi's narrative essentially takes *halakha le-moshe mi-sinai* to mean, quite literally, an unbroken chain of tradition dating back to Sinai.⁴²

21. שו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל) סימן לח
לבד מה די"ל דבעניינים התלויים בארץ ס"ל לרמב"ם דיש לפסוק כירושלמי נגד הבבלי,

22. ביאור הגר"א אורח חיים סימן רלה סעיף ג
ובפרט שהרמב"ם תמיד נוטה אחר הירושל':

23. תשובות הגאונים - מוסאפיה (ליק) סימן צט
דע כי אנו מעודנו אין דרכנו לחפות על דבר ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו כדרך שאחרים עושים והרי אנו מפרשים לך דעתו של תנא זה ותוכן כונתו ואמתת מה שהיה סבור ואין אנו ערבים עכשיו שהדברים הלכה ודאי משניות הרבה יש שאינן הלכה ואנו מפרשים אותם אליבא דמאן דאתנון. ושמא אתה יודע כי הרבה מן החכמים היו סוברים כי מי שהוא הגון בכמה מדות זכורות ומבוארות כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום יש לו דרכים לעשות שישב בתענית ימים ידועים ומניח ראשו בין ברכיו ולוחש לארץ שירות ותשבחות הרבה שהן מפורשות. ובכן מציץ בפנימים ובחדרים כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה וצופה כאילו הוא נכנס מהיכל להיכל ורואה מה שיש בו. ויש שתי משניות שהתנאים שונין אותן בדבר זה ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרת. ודבר זה מפורסם וידוע.

24. כסף משנה על משנה תורה, הלכות גירושין י"ג:י"ח

ראוהו צלוב וכו'. אין דברי ה"ה נראים לי שמ"ש שהוקשה לו מדקתני סתמא מעידין על המגוייד וגם מדלא אמר רבא בחשש סכין מלובנת הלא הגמרא מלא מדברים כאלה שהם סתמיים. ונ"ל דמיירי בדבר פרטי והכרעת הירושלמי דלא ליפלוג אגמרא דידן הכרעה היא ודאי דכל מאי דמצינן לפרושי בגוונא דלא ליפלוג עדיף טפי ואע"פ שהפירוש יהיה דחוק קצת. ומה שתמה על רבינו למה לא כתב מזה כלום זהו לפי מה שהוא סבור שלא הזכיר דין מגוייד כלל אבל לפי האמת כבר הזכירו במ"ש אע"פ שדקרוהו או ירו בו חצים. וא"ת דמ"מ יש לתמוה עליו למה לא ביאר דבריו אי מיירי דוקא ברומח או חץ מלובנים ואי כשאינם מלובנים מאיזה טעם אין מעידין עליו אם דקרוהו במקום דלא חיי, י"ל דאין מקום לתמיהא זו שרבינו כתב המשנה כצורתה כמ"ש הרי"ף וכמו שאנו מפרשים בהרי"ף דטעמא משום דחיישינן דילמא בסכין מלובנת נתגייד כך נפרש בדברי רבינו:

החדירה לרוח התלמוד או בקצור לשון: ההבנת התלמודית, היא הדרך שדרכו בה רבותינו הראשונים בפרושיהם על הבבלי וגדולי האחרונים בחדושיהם עליו, והיא הדרך הישרה שיבור לו מפרש הירושלמי, שאף שבכמה וכמה פרטים נחלקו שני התלמודים, רוח אחת לשניהם. ובלי הפרזה יש לנו לאמר שלולא הבבלי, שבא לידינו קבוע בשלשלת המסורה, לא היינו מוצאים ידינו ורגלינו במשא ומתן של הירושלמי, ולכן כל פרוש על תורתן של בני ארץ ישראל נשען על תלמודם של בני בבל. אלא שמפני טעם זה עצמו, צריך להזהר זהירות יתירה שלא להגדיש את הסאה של התאמה, ואם נקודות ההסכם שבין שני התלמודים רבות הן גם נקודות ההבדל שביניהם לא מעטות הן. ההלכות שבירושלמי לפעמים צרורות הן בהלכות שבבבלי ולפעמים צרות הן. רבותינו האחרונים מפרשי הירושלמי היו, רודפי השלום, ואף שלא נעלם מהם שלא בכל מקום השוו שני התלמודים דבריהם, לא נמנעו מלהכנס בפרצות דחוקות כדי להסכים הירושלמי להבבלי ולהרבות שלום בתורת ישראל. פתרון בעייה זו: ההסכם וההבדל שבין שני התלמודים, הוא אבן פנה בכל פרוש שעל הירושלמי, ולכן אמרנו להביא אלה הדוגמאות שלפנינו כדי שיתבררו ויתלבנו הדברים על ידיהן, והמעייין יוכח לדעת כי הבבלי הוא העוזר היותר גדול להבנת הירושלמי, אבל החושב שתלמוד אחד משמש אספקלריא לתלמוד האחר הרי הוא מסתכל באספקלריא שאינה מאירה.

<https://www.makorrishon.co.il/judaism/9817/> .26

הרב רא"ם הכהן, ראש ישיבת עתניאל, מלמד ירושלמי שנים רבות, אולם הוא סבור שהירושלמי אינו יכול להחליף את עיקר העיסוק הישיבתי בתלמוד הבבלי. "הירושלמי הוא חיבור לא ערוך שלא עבר את הזיקוק של מסורת הדורות. הוא גם קשה מאוד ללימוד עיוני בגלל שהוא מחייב הבנה בגרסאות. מאידך, למרות שהבבלי מעיד על עצמו 'במחשכים הושיבני כמתי עולם – זו תלמודה של בבל', דווקא החושך של הגלות יצר תהליך ארוך של זיקוק ובירור של התורה שבעל פה.

"העובדה שלא עסקו בירושלמי בכל הדורות היא טרגדיה. לחלק מהראשונים לא היה אפילו כתב יד. רש"י כותב באחד המקומות 'ראיתי רב האי גאון שהביא ירושלמי'. בעיה נוספת היא שחלק גדול מפרשני הירושלמי המסורתיים אונסים את הבבלי על הירושלמי ומפרשים אותו בצורה לא נכונה. הרב גורן זצ"ל אמר לי פעם: 'כשלא מבינים רש"י צריכים לשבת שבעה נקיים. כשלא מבינים פרשן על הירושלמי אפילו יום כנגד יום לא צריך'. חשוב ללמוד את הירושלמי

כגילוי נוסף של דבר ה' בעולם, יש בו אינטואיציה ומבט שונה על הרבה סוגיות, אבל הוא לא יכול להחליף את הבבלי."

רזון עמוק ונוקב

אמר ר' סימון, כתיב "רבות עשית אתה ה' אֵלֶיךָ, נפלאותיך ומחשבותיך אלינו". לשעבר – רבות עשית, מיכן והילך – נפלאותיך ומחשבותיך אלינו. אמר ר' לוי, משל למלך שהיה לו אירלוגין, כיון שעמד בנו מסרה לו; אמר רבי יוסה בר חנינה, למלך שהיה לו שומרה, כיון שעמד בנו מסרה לו; אמר רבי אחא, למלך שהיה לו טבעת, כיון שעמד בנו מסרה לו; אמר רבי חייה בר בא, לנגר שהיו לו כלי נגרות, כיון שעמד בנו מסרה לו; אמר ר' יצחק, למלך שהיו לו אוצרות, כיון שעמד בנו מסרם לו; ורבנן אמרי, לרופא שהיה לו נרתיק של רפואות, כיון שעמד בנו מסרה לו" (תלמוד ירושלמי ראש השנה דף ז ב.).

"ראה איזה הבדל עמוק יש בין החשיבה הבבלית לחשיבה הארץ ישראלית", מסבירה ד"ר יפה זילכה, "מערכת היחסים שבין ה' לאדם בבבלי מבוססת על ציווי וכפייה. הסיפור המכונן הוא 'כפה הקדוש ברוך הוא הר כגיגית על ישראל, ואמר להם: אם אתם מקבלין את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם'. זוהי מערכת יחסים תובענית של עבד ואדון. בירושלמי האווירה אחרת לגמרי. מערכת היחסים היא בין המלך לבנו אהובו, כשהמלך מוסר לו את כל כלי העבודה שלו. הוא נותן לו את האחריות על עיצוב הזמן, כפי שמשתקף בדימוי של האורלוגין, את החובה לשמור על הטבע (השומרה), את הטבעת שמסמלת את שלטון החוק, את פיתוח הציוויליזציה (כלי הנגרות), את שבועת הרופא. זוהי שותפות, היצירה משותפת לשניהם וכך גם האחריות עליה. לכל זה אין זכר במסורת הבבלית."

זילכה היא חוקרת התלמוד הירושלמי ומרצה במכללת אפרתה. ספרה "בעין אגדת הירושלמי" עוסק בהבדלים בין המסורת הארץ ישראלית לזו הבבלית. בין היתר היא עומדת על הבדל צורני מעניין בין האגדות בתלמודים. "כל מדרשי חז"ל שאנחנו מכירים מילדות מבוססים על הסיפור הבבלי, שבו בולט היסוד העלילתי והדרמטי. המספר חותר למסר, לשורה תחתונה, ללקח מוסרי. בירושלמי האגדות הרבה יותר רזות. הן מסופרות בזמן הווה, בנוכחות עמוקה ברגע הזה, והן יותר עמוקות ונוקבות. אין עומס מליצי, הדרמה האמיתית מתרחשת בפשטות של הדברים. הכול פחות דידקטי ויותר משקף, מבלי להיות משועבד למסר הסופי. האגדה יכולה להסתיים בלי הכרעה ולהשאיר את הדילמה פתוחה, וזו העוצמה שלה."