

Matan – Great Debates in Jewish History, Philosophy, and Halakha

#16 – The Talmud Bavli vs The Talmud Yerushalmi Part II

תלמוד בבלי, סנהדרין כ"ד

א"ר אושעיא מאי דכתיב (זכריה יא, ז) ואקח לי (את) שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים נועם אלו ת"ח שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה חובלים אלו ת"ח שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה (זכריה יא, ג) ויאמר (אלי) אלה [שני] בני היצהר העומדים וגו' ושנים זיתים עליה יצהר אמר רבי יצחק אלו ת"ח שבא"י שנוחין זה לזה בהלכה כשמן זית ושנים זיתים עליה אלו ת"ח שבבבל שמרוזין זה לזה בהלכה כזית

Bavli and Yerushalmi – Similarities and Differences - <https://www.jewishvirtuallibrary.org/1ggada-jerusalem>

In comparing the Bavli to the Yerushalmi, scholars have frequently pointed out that the discussions in the Bavli are more long-winded and discursive, involving extensive explanation and abstract conceptualization, forced interpretations of early sources, and so on. The *sugyot* of the Yerushalmi by comparison are more focused, concrete, and succinct. This comparison, while true insofar as the final texts of these two works are concerned, is nevertheless extremely misleading. As later critical scholarship has pointed out, the Bavli is composed of several distinct literary levels – (1) tannaitic; (2) amoraic; (3) *stam ha-talmud* – i.e. the literary work of several generations of anonymous redactors (cf. Talmud, Babylonian, The Babylonian Talmud as a Literary Work). **Nearly all of the most prominent features which differentiate the Bavli from the Yerushalmi belong to the largely post-amoraic *stam ha-talmud* stratum of the Bavli.** As scholars have pointed out, if one isolates the tannaitic and amoraic strata of the Bavli from the literary embellishments of the *stam ha-talmud*, the Bavli turns out to be remarkably similar to the Yerushalmi....

There are, nevertheless, a number of real differences between these two talmudim. First of all, the textual tradition of the Mishnah which is presupposed by the *sugyot* of the Bavli is often different from that presupposed by the Yerushalmi (see: Mishnah: The Later Development of the Text of the Mishnah; and cf. Epstein, Mishnah, 18–25, 195). Second, the Aramaic language of the Yerushalmi differs from that of the Bavli. The language of the Bavli, which is familiar to most Talmud students, belongs to the eastern branch of Aramaic (which includes Mandaic and Syriac). The language of the Yerushalmi, on the other hand, belongs to the western branch of Aramaic (which includes Samaritan and Palestinian Christian Aramaic), and is unfamiliar to most students trained in the Bavli....

Only about one-sixth of the Jerusalem Talmud consists of **iggadah*, compared with one-third of the Babylonian. This may be due to the fact that in Erez Israel the aggadic element was assembled in special collections, out of which the later Midrashim evolved. There are in fact many aggadic passages in the Yerushalmi which closely resemble parallel passages found in the classic aggadic collections – **Genesis Rabbah*, **Leviticus Rabbah*, **Pesikta de-Rav Kahana*, etc. – though the precise literary and historical relationship between these parallel texts is not always clear (see **Genesis Rabbah*).... In the Yerushalmi there is a marked lack of demonology or angelology which looms so large in the Babylonian Talmud, although, contrary to the statement of Ginzburg, *shedim* ("devils") are mentioned (TJ, [Shab. 1:3](#), 3b; [Git. 6:8](#), 48b). There are many references to sorcery (cf. [Sanh. 7:13](#), 25c and even in a halakic context, [Naz. 7:1](#), 57a); magic ([Shab. 6:9](#), 8d; cf. TB, [Shab. 66b](#)) and astrology ([Shab. 6:9](#), 8d) are also mentioned. There is reference only to the two biblical angels Michael and Gabriel.

Fundamental/Theological Differences?

תלמוד בבלי, סנהדרין כ"ד

מאי בבל א"ר יוחנן בלולה במקרא בלולה במשנה בלולה בתלמוד "במחשכים הושיבני כמתי עולם" אמר ר' ירמיה זה תלמודה של בבל:

אגרות רא"ה אגרת ק"ג

כן הוא בענין חכמת ההגדה עם חכמת ההלכה, שיסוד הראשונה חכמת הלב והרעיון, שכל ההלכות המרובות התלויות בדעה ובמחשבה נובעות ממנה, והשניה היא חכמת המעשים. ששניהם נובעים משני השרשים שמסתעפים מתורה הקדושה, הם החכמה והנבואה, שלא נתבארו עדיין יפה גדריהם ביחש לנתוח ההלכות וענין תורה שבעל פה. כי הד כללא ד"לא בשמים היא" יש בו כמה הררים גדולים, אף על פי ששיטת הרמב"ם היא ביסודי התורה דאין שייכות לנבואה לענין הלכה, מכל מקום הלא שיטת התוס' היא דאין זה כלל גדול, ופשוט שהיו לכלל זה גם כן יוצאים, והיתה הנבואה מעולם פועלת גם כן על הליכות תורה שבעל פה, והכי משמע פשוט המשנה דאבות: "וזקנים

נביאים", שהי' ערך לענין הנבואה בענין תורה שבעל פה, דדוחק הוא לומר שרק במקרה היתה המסורת על ידי נביאים ובאמת לא פעלה כלום בזה. וכן משמע לע"ד בהא דזבחים "ג' נביאים עלו עמהם מן הגולה", והלא היו שם ג' כמה חכמים, אלא שהיו ענינים כאלה שצריך דוקא כח נבואה. ואפי' אם נאמר שאין גומרים ההלכה על פי נבואה, מכל מקום פועלת היא על סדור הלמודים.

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 "אזכור דארץ ישראל מחכים", ותלמודא בבבליה הוא מטרדי להו, וחכמת הנבואה, שהיא יסוד לחכמת האגדה, שהיא הצד הפנימי של שרשי התורה, פעלה בארץ ישראל הרבה יותר מבבבל, שאינה ראויה לנבואה, כדאמרין במועד קטן "ראוי הי' רבנו שתשרה עליו שכונה, אלא שבבל גרמה לו". והנה אותם המושפעים מהשרשים של חכמת הנבואה – הקיצור הוא מעלה אצלם, והנתוח של ההלכות והוצאת דבר מתוך דבר נעשה אצלם בסקירה רחבה מאד, ודי להם רמז קל להחליט משפט, וזה הי' יסוד סדר הלימוד של ירושלמי, שלגבי אותם הזוכים ליהנות מאורה של מעלה הי' די דקדוקים קצרים לביור 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, בפירוש "דבר" האמור בפרשה, דהבבלי מפרש "זו הלכה" וירושלמי מפרש "זו אגדה". דבהקדמה לחוה"ל כתב, דעניני הדעות (שבאמת הן הן עניני האגדה העיקריים) לא נזכרו במקרא "דכי יפלא", וזה ראי' דאין זה שייך לחכמי הסמך והמסורת כי אם אפשר לברר על פי השכל, וכמה מהגאונים אמרו על פי זה שאין האגדות כל כך מיוסדות להלכתא; אבל הי' מהם, כפי הנראה מתשובת רב האי גאון בעניני החכמות, שהיו מחזיקים לעיקר גם כן עניני ההגדות. והחילוק הוא פשוט, דסדר-לימוד שהוא נסמך על שרשי הנבואה וסעיפיה, ההלכות עם האגדות מתאחדות על ידו, ויש עניני קבלה ומסורת בדעות כמו במעשים, וזאת היא דעת הירושלמי שלא כד' חוה"ל, אבל בסדר לימוד שבחו"ל, שאינה ראויה לנבואה וממילא אין ענפי רוח הקודש מתלכדים עם ההלכה ונתוחיה, הדעות הנן רק מה שאפשר להוציא מתוך השכל ההגיגי, ואין לעניני האגדות שייכות להלכה ולא שייך עליהם לא-תסור, וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין בבלי לירושלמי...

ובאותו הדרך, המתעלה מעל נתוחי הסברות הפשוטות עד שפונה אל נטיית ההערות העליונות, ישנו גם כן מין עומק שכלי, שמכל מקום אין דרך לפרשו בחתימת תלמוד, והוא מסור לתלמידי חכמים המשכילים בשכל טוב, והירושלמי סומך יותר על רמזים כאלה משום יתרון החכמה דאזכור דארץ ישראל... וכבר כתב רמ"ע מפאנו, דכל מקום שיש "שתיק רב" הי' בזה ענין נסתר, ויש בזה כמה פנים זה לפנים מזה, וכל שהשכל הוא יותר כללי הוא משוטט יותר מענינים דקים ודי לו לפול מועט, והכלליות של השכל עצמו נמשכת משפע של רוח הקודש, עד אשר אפילו בדרך רחוק הרבה יש בו איזה רושם, וזה הרושם הוא עיקר ההבדל שבין בבלי לירושלמי. ומשום הכי לדודן הבבלי עיקר, דדרך הלמוד הפשוט מוסבר בו בהרחבה, ומכל מקום לכל עת שיחדש הש"ת לב חדש על עמו ויחזור כח קדושת ארץ הקודש בגלוי, יגלה האור של הירושלמי מצד סגנונו הקצר והעמוק, שמסתייע ממהלך שכל עליון, וההגדה המקובלת מחוברת בו עם ההלכה בדרך פעולה נסתרת.

העמק דבר שמות ל"ד:א

והכוונה בכ"ז דבלוחות הראשונות לא ניתן כח החידוש אלא מה שקיבל משה דיוקי המקראות והלכות היוצא מזה אבל לא לחדש דבר הלכה ע"י "ג' מדות וכדומה היות התלמוד. ולא הי' תורה שבע"פ אלא דברים המקובלים מפי משה ומה שלא היה מקובל היו מדמים מילתא למילתא. אבל בלוחות השניות ניתן כח לכל תלמיד ותיק לחדש הלכה ע"פ המדות והתלמוד אלא שמתחלה לא עסקו בזה אלא משה וזרעו... ומזה הטעם עצמו צוה הקב"ה שיהיה הלוחות השניים בפיסול ידי משה לא משום שלא זכו למעשה אלהים אלא להורות דהלכה המתחדשת בכח לוחות הללו היא השתתפות עמל האדם בסיעתא דשמיא כמו עצם הלוחות שהיה מעשה משה וכתבת הקב"ה... דבזה הפרט הי' לוחות שניות מכובדים מן הראשונות. דאע"ג שקדושת הראשונים היתה נעלה מהם וממילא אלו לא נשברו היו נוח להגיע להוראה ע"י סברא ודמוי מילתא למילתא יותר מכאשר נשברו. אבל כאשר נתקלקלו והננו נצרכים להיות יגיעים ולשנן חרבה ש"ת לזה מסוגל יותר לוחות אחרונות וכדומה לזה היו אח"כ שני התלמודים.

1. דהירושלמי קדושתו רבה מהבבלי באשר נעשה ע"י אמוראי קמאי...
2. הרי הודה שקדושת הראשונים יותר לכיין את האמת.
3. וגם כי קדושת א"י הי' מועיל
4. מ"מ הרי ידענו דכח תלמוד בבלי מכובד מהירו'. ואע"ג שנקרא בסנהדרין דכ"ז במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי מ"מ אינו לגנאי ח"ו אלא כחה הנפלא להאיר הלכה אפי' במחשכים היינו בבבל וח"ל שאין בה אור אה"ק ולולי כח התלמוד בבלי לא הגענו לאור ההוראה שם. ומעין זה בבחינה עליונה היה הבדל בין לוחות ראשונות לאחרונות. ועי' בס' דברים ד' י"ד:

Textual Comparison – Rashbi in the Cave

– Bavli <https://www.sefaria.org.il/Shabbat.33b?lang=en>

Talmud Yerushalmi, Shevi'it 9:1

RSBY hid in a cave for thirteen years, in a cave of Terumah carobs, until his body became covered with sores.

At the end of thirteen years, he said: “Perhaps I shall go out and see what is happening in the world.” He went out and sat at the mouth of the cave (and) saw a hunter tracking birds (and) spreading his net. He (RSBY) heard a heavenly voice saying: “You are dismissed” and it (the bird) escaped. He said: “Without (the decree of) heaven (even) a bird does not perish, so much more a man.”

When he saw that things had quieted down, he said: “Let us go down and bathe (lit. become warm) at these baths of Tiberias.” He said: “We ought to do something (*taqqana*) as our fathers of old have done. *And (Jacob) favored (lit. encamped before) the city (Gen 33:18)* – they established duty-free markets and sold (goods) on the market.” He said: “Let us purify Tiberias.” And he took lupines, sliced and scattered (them), and wherever there was a corpse, it would float and rise up to the surface.

A Samaritan seeing him said: “Let me go and ridicule this Jewish elder.” He took a corpse, went and buried it in a place that he (R. Simeon) had purified. He then came to RSBY and said to him: “Have you not purified that place? Nonetheless I can produce (a corpse) for you from there.” RSBY, perceiving through the holy spirit that he had placed one there, said: “I decree that those above shall descend (i.e. the Samaritan should die) and that those below (the corpse) shall arise.” And thus it happened.

Why is the Bavli Superior?

Geonic Responsa, Rav Hai Gaon

ומילתא דפסיקא בתלמוד דילנא לא סמכינן בה על תלמודא דבני ארץ ישראל הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמאדא והכא הוא דאיתבררי מסקני

כל מה שמצינו בתלמוד ארץ ישראל ואין חולק עליו בתלמודנו, או שנותן טעם יפה לדבריו נאחזנו ונסמוך עליו, דלא גרע מפירושי הראשונים

Rav Yitzchak Alfasi (Rif), North Africa, 1013-1103

We do not rule like this, for since our Talmud permits this, we don't care that the Yerushalmi forbids it, because we rely on our Talmud as it was later, and they were greater experts in the Yerushalmi than us, and if they did not rule like the Yerushalmi, it should not be relied on, and they did not permit it.

רמב"ם הקדמה למשנה תורה

נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם, סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזירות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות ופשטו גזירותם ותקנותם ומנהגותם בכל ישראל, בכל מקומות מושבותיהם.

ודברים הללו, בדינים וגזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור התלמוד. אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי, חייבין כל בית ישראל ללכת בהם; וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד, ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם.

רמב"ם הלכות ממרים פרק ב

הלכה א

ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כן ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו
 הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך.

The key to understanding the emergence of the Talmud as the foundation and guide of medieval Judaism is recognition of the role played by a

כסף משנה הלכות ממרים פרק ב הלכה א

[א] בית דין הגדול שדרשו וכו'. למד כן רבינו ממאי דאשכחן תנאי בתראי דפליגי אקמאי וכן אמוראי בתראי פליגי אקמאי והא דתנן בפ"ק דעדיות (משנה ה') שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין מוקי לה רבינו בשאיתו יחיד ואותם רבים נחלקו בגזירה או תקנה כלומר שאם ב"ד פסק כדעת היחיד אין ב"ד אחר יכול לחלוק ולפסוק כדעת הרבים אלא אם היה גדול וכו' וכמו שיתבאר בסמוך אבל אם נחלקו בשזה דורש באחת מן המדות וזה באחרת אה"נ שיכול לבטל דבריו אפילו שאינו גדול כמוהו בחכמה ובמנין. ואם תאמר אם כן אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי דהא בכל דוכתא מקשינן לאמורא ממתניתין או מברייטא וצ"ל אנא דאמרי כי האי תנא ואם לא יאמר כן קשיא ליה וכפי דברי רבינו הרשות נתונה להם לחלוק על דברי התנאים. ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה:

Jewish Virtual Library - Acceptance of the Two Talmuds

The Jerusalem Talmud was completed at least a century before the compilation of the Babylonian Talmud – c. 400. Its close was probably due to the situation which prevailed in Erez Israel. In 351 the Roman commander Ursicinus wreaked vengeance on the Jews of Tiberias, Sepphoris, and Lydda, the seats of the three academies, because of their revolts against the army. It was the beginning of the end of organized Jewish learning in Erez Israel. The activities of the main school, that of Tiberias, came to an end with the extinction of the patriarchate in 421, as a result of the troubles and persecution which followed the Christian domination. Although study of the Torah did not cease entirely, conditions were not conducive to the flourishing of *halakhot* or the creation of halakhic works. It was, in fact, almost a miracle that the Torah of Erez Israel was not forgotten entirely. Until the rise of Islam each Talmud was probably authoritative in its own sphere. **With the spread of Islam and the establishment of the caliphate at Baghdad in the eighth century, however, the *geonim* of Babylon succeeded in establishing the authority of the Babylonian Talmud throughout Europe. Students flocked to the academies of Babylon from Spain, Provence, Italy, North Africa, and the Byzantine Empire. Hai Gaon (d. 1038) had already laid it down that decisions of the Jerusalem Talmud are to be disregarded when they conflict with those of the Babylonian (*Teshuvot ha-Ge'onim*, ed. Lyck, no. 46; *Sha'arei Teshuvah*, no. 39; cf. *Ha-Eshkol*, *Hilkhot Sefer Torah*, 60b).** It was in North Africa that the relationship of the Babylonian Talmud to the Jerusalem Talmud was finally determined. The Jerusalem Talmud was studied intensively in the school of *Nissim b. Jacob ibn Shahin and *Hananel b. Hushi'el. It has been suggested, but without any corroborative evidence, that Hushi'el, the father of Hananel, brought it from his native southern Italy, where Palestinian influence was strong. Nissim maintained that many passages in the Babylonian Talmud could be understood only when compared with the parallel passage in the sister Talmud. But it was Isaac Alfasi, the most prominent halakhic figure in North Africa following Hananel, who formalized the role of the Jerusalem Talmud in the emerging world of the **rishonim*. **On the one hand, in his classic and decisive work *Hilkhot ha-Rif* he quotes the Jerusalem Talmud extensively, yet at the same time he states unequivocally (Er. 104b) that "since our Talmud [the Babylonian] permits it [the causing of sound on Sabbath] it is of no concern to us that the Talmud of the west forbids it, because we rely upon our Talmud since it is later (*batra'eh*) in time, and they were more versed in that Talmud than we are. Were they not convinced that one need not rely upon that statement of the Jerusalem Talmud they would not have permitted it."** The Jerusalem Talmud was not extensively used by Rashi; his quotations from it are very often secondhand, culled from other works. It was, however, better known among some of the tosafists. For example, Solomon ibn Adret and Simeon b. Zemaḥ Duran both state that Judah b. Yakar, who lived in France around 1200, wrote a commentary on it. In the 13th century, the talmudic school of Nahmanides, following the precedents of Hananel and Alfasi, continued to study the Yerushalmi in conjunction with their exposition of the Bavli.

David Kraemer, A History of the Talmud

world-changing development: the conquest of much of the settled world by the armies of Islam. The Islamic conquest commenced with the flight of Muhammad and his followers to Medina in 622, and significant territories beyond Arabia, from the borders of China and India in the east to North Africa and the Iberian peninsula in the west, were already under Muslim rule by the end of the Umayyad Caliphate (750). By this time almost all Jews, virtually wherever they made their homes, lived in Muslim lands. But it was the emergence of the Abbasid Caliphate, which brought about a veritable “golden age” in many of the lands under its domination, that changed Jewish history forever, for the Abbasids made their capital in Baghdad – that is, precisely in the center of Jewish Babylonia. The coincidence of the central Islamic authority with the Babylonian rabbinic academies gave those academies – and their Talmud, the Bavli – an unmistakable advantage over any Palestinian rabbinic competition. This

The geonim understood themselves and their academies to be both the inheritors and the continuation of the Talmudic academies from which the Bavli emerged, whatever the historical reality of the earlier institutions (what mattered was not the historic reality but the “memory” of the Talmudic academies as preserved in the Geonic schools). Their pride as inheritors of the Babylonian rabbinic tradition and their devotion to its product, the Talmud, was itself, of course, key to the canonization of the inherited corpus, first in the circles of influence of the academies and later in broader swathes of Jewry. Given the centrality of the Geonic conduit,

disagreement between the two, the later was to be preferred. R. Hai Gaon adds that the sages of the Yerushalmi were subject to persecutions while that document was being compiled, while those behind the Bavli, living in peace, could critique and refine received teachings without such pressure, leading to superior outcomes.¹⁶ Over time, defenders of the Bavli’s ascendancy asserted that it was, in terms of its formulation and logic, simply superior – an assessment with which many later scholars, both traditional and academic, have agreed.

Marina Rustow offers some resistance to the notion that the Bavli “triumphed” under Geonic auspices. She notes that “though al-Fasi

The Reception of the Bavli

183

The Geonic authorities who sponsored the Babylonian Talmud had to be aware of the fact that there was an earlier, competitive Talmud – the Yerushalmi – although they seem generally to have ignored it. In fact, the only Geonic reference to the Yerushalmi before Saadiah Gaon (882–942) is found in an anti-Palestinian polemic penned by Pirqoy ben Baboy (eighth–ninth centuries).¹³ Their broad silence may have been ideological, an implied dismissal of the earlier text. Even if this is over-reading the evidence, it is clear that the Yerushalmi was not, until Saadiah, even glancingly engaged by any Babylonian sage.¹⁴ Furthermore, from the time the Yerushalmi was first referenced in Babylonia, Geonic authorities worked to assure its secondary status. Beginning with ben Baboy, geonim regularly offered polemics in favor of the Bavli, polemics that were ultimately so successful that the Yerushalmi was largely neglected by yeshivot from the Geonic period until modernity. Persuaded of the superiority of the Bavli, the Jewish world (at least the rabbinic part of it) came to organize its practice on the foundation of that document for centuries to come.

history. What actually made the emergence of new centers of Talmud study possible at this time?

The answer, it seems to me, is the “publication” of the Talmud – by the very institutions the decline of which this publication made possible. As we recounted earlier, the Geonic yeshivahs canonized the Talmud, in every respect. Through the “worldwide” authority they exerted in the Jewish world, they notified other communities of its authority and disseminated the text to scholars in those communities. Now, possessing the foundation of rabbinic knowledge and authority, those scattered scholars had what they needed to press the rabbinic agenda forward. They no longer needed to turn to the Babylonians for instruction. Inquiries from far-flung communities no longer needed to be sent to the Babylonian yeshivahs because what mattered in those yeshivahs – the Bavli – had come to them. When the old center is no longer necessary, because its source of authority has “flown the coop,” new centers are empowered to emerge. Indeed, the emergence of those new centers is itself evidence of the dissemination of the new canonical foundation. With the publication of the Bavli, the decline of the Babylonian center was a foregone conclusion.⁴⁵

Maybe It’s Not So Clear

Rabbi Michael Broyde, <https://www.torahmusings.com/2011/05/the-yerushalmi-as-a-source-of-halacha/>

There are, I believe, two distinctly different schools of thought. One view in the Rishonim and Acharonim posits that the Jerusalem Talmud is a very secondary document, close to irrelevant and can be virtually ignored.

The other view sees the Jerusalem Talmud as a central document of *halacha*, and one should therefore interpret the Bavli in light of the Yerushalmi. As Rabbi Joseph Karo writes (*Kesef Mishneh, Gerushin* 13:18), “Any way that we can interpret the Bavli to prevent it from arguing with the Yerushalmi is better, even if the explanation is a bit forced (דחוק קצת).” To recast this in a slightly stronger way, it is well-nigh impossible to determine the *halacha*, in this view, without a firm grasp of the Yerushalmi because one cannot always adopt as halachically normative the best and simplest explanation of the Bavli—a difficult explanation of the Bavli that is consistent with the Yerushalmi is better as a matter of normative Jewish law than a better explanation of the Bavli that is inconsistent with the Yerushalmi. So claims the Bet Yosef.

Anyone who is a regular learner of the Rashba or Ritva, who has seen Rambam’s *Hilchot ha-Yerushalmi* (ed. R. S. Lieberman), or who has learned Rabbeinu Chananel regularly sees that these Rishonim were clear masters of the Yerushalmi as well as the Bavli. Such is not the case for Rashi and his disciples, who make almost no use of the Yerushalmi and did not seem to think themselves any the worse for it.[1] Indeed, a common methodological insight of the mainstream Ashkenazic commentators is that they seldom use the Yerushalmi (except, perhaps, Ra’aviyah). Mordechai, Maharam, Yereim, Semak, et. al. nearly never cite the Yerushalmi.

For an example of the approach of Tosafot, see *B. Berachot* 11b, s.v. *she-kevar niftar*, where Tosafot state in response to a difficulty presented by a Yerushalmi: “And Ri answers that we do not accept this Yerushalmi since our Talmud does not quote it.” According to Ri, sources not cited in “our Talmud” [the Bavli] are not binding. **Indeed, the formulation of “I found in the Yerushalmi” (*matzati b'yerushalmi*)—invoking the phrase “I found,” which Tosafot do not use in reference to the Bavli—reflects this lack of familiarity.**

This same divergence continues for centuries, with some halachic authorities seeking detailed, close study of the Yerushalmi and others essentially ignoring it. For example, anyone who closely studies *Aruch ha-Shulchan* sees that he regularly cites the Yerushalmi. His quotes frequently reflect that he is a regular student of the Yerushalmi with novel and fluent insights. This is not the case for the *Mishnah Berurah*, who never quotes the Yerushalmi except when it is quoted by others. The same is true for *Igrot Moshe* and *Dibrot Moshe*. Rav Moshe Feinstein’s fluency with the Bavli is amazing and his insights are beyond compare. But in my study of both *Dibrot Moshe* and *Igrot Moshe*, I cannot recall finding a single novel citation to the Yerushalmi by Rav Moshe.

The Rambam and the Yerushalmi

משנה מסכת ביכורים פרק א משנה ד

אלו מביאין ולא קורין:

1. הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו
2. ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא
3. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל
4. וכשהוא בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם
5. ואם היתה אמו מישראל אומר אלהי אבותינו:

תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת ביכורים פרק א הלכה ד

מתני' אלו מביאים ולא קורין....

גמ'

...תני בשם רבי יהודה גר עצמו מביא וקורא מה טעם [בראשית יז ה] כי אב המון גוים נתתיך. לשעבר היית אב לארם ועכשיו מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים. רבי יהושע בן לוי אמר הלכה כרבי יהודה. אתא עובדא קומי דרבי אבהו והורי כרבי יהודה:

רמב"ם הלכות ביכורים פרק ד

הלכה ג

הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיישרו בניו את הארץ, וכן כהנים ולוים מביאין וקורין מפני שיש להן ערי מגרש.

שר"ת הרמב"ם סימן רצג

שאלות ששאל ר' עובדיה גר צדק מרבינו משה זצ"ל ותשובותיו.

אמר משה ב"ר מימון מבני גלות ירושלים אשר בספרד זצ"ל. הגיע אלינו שאלות מרנא ורבנא **עובדיה** המשכיל המבין גר הצדק ישלם יי פעלו ותהי משכרתו שלימה מעם יי אלהי ישראל אשר בא לחסות תחת כנפיו.

שאלת על עסקי הברכות והתפללות בין לבין עצמך או אם תתפלל בצבור היש לך לומר אלהינו ואלהי אבותינו ואשר קדשנו במצותיו וצונו ואשר הבדילנו ואשר בחר בנו ושהנחלת את אבותינו ושהוצאתנו מארץ מצרים ושעשה נסים לאבותינו וכל כיוצא באלה הענינים.

יש לך לומר הכל כתקנם ואל תשנה דבר אלא כמו שיתפלל ויברך כל אזרח מישראל כך ראוי לך לברך ולהתפלל בין שהתפלל יחידי בין שהיית שליח צבור.

ועיקר הדבר שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילים והודיעם דת האמת וייחודו של הקדוש ברוך הוא ובעט בע"ז והפר עבודתה והכניס רבים תחת כנפי השכינה ולמדם והורם וצוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה' כמו שכתב בתורה כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו'. לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות וכל המיחד שמו של הקדוש ברוך הוא כמו שהוא כתוב בתורה תלמידו של אברהם אבינו ע"ה ובניו ביתו הם כולם והוא החזיר אותם למוטב כשם שהחזיר את אנשי דורו בפיו ובלמודו כך החזיר כל העתידים להתגייר בצואתו שצוה את בניו ואת בני ביתו אחריו. נמצא אברהם אבינו ע"ה הוא אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו ואב לתלמידיו וכל גר שיתגייר. לפיכך יש לך לאמר אלהינו ואלהי אבותינו שאברהם ע"ה הוא אביך ויש לך לומר שהנחלת את אבותינו שלאברהם נתנה הארץ שנ' קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה.

רמב"ם הלכות קריאת שמע פרק ג

הלכה ו

צואת האדם וצואת כלבים וחזירין בזמן שיש בתוכן עורות וכל צואה שריחה רע כגון אלו אסור לקרות קריאת שמע כנגדן, וכן כנגד מי רגלים של אדם, אבל מי רגלים של בהמה קורין כנגדן, קטן שאינו יכול לאכול כזית דגן בכדי שיאכל הגדול כשלשה ביצי דגן אין מרחיקין לא מצואתו ולא ממי רגליו. +/השגת הראב"ד/ צואת האדם וצואת כלבים כו' עד קורין כנגדן. כתב הראב"ד ז"ל /א"א/ זה הרב דרכו להיות סומך על הירושלמי וכאן לא סמך כי שם אמר מי רגלים של חמור שבא מן הדרך אסור לקרות כנגדן וכן צואת התרנגולים האדומה ע"ל. +

The Yerushalmi Today?

מקור ראשון, תורת ארץ ישראל: החזרה אל התלמוד הירושלמי

תלמוד הבבלי אמנם שולט בכיפה ה'למדנית מזה אלף שנים, אולם בשנים האחרונות יש מי שתובע לשוב אל אחיו המבוגר, התלמוד הירושלמי, לפרוץ את החומות ולהכניס אותו לסילבוס הלימודים הישיבתי הבסיסי

אחד המושגים המבטיחים אך גם מתעתעים בתקופת לימודי **בישיבת עתניאל** לפני כשני עשורים היה **"תורת ארץ ישראל"**. המושג הזה תמיד עורר בנו שלל מאוויים אסוציאטיביים: תורה שתחבר בין התורה לתפילה, בין החכמה והנבואה, בין השכל לרגש, בין האנליזה לדמיון; תורה שתרכך את הסתירות הפוצעות שבין הקודש לחול ובין הנגלה לנסתר. תורה הוליסטית יותר ודיכוטומית פחות, קשובה יותר ונוקדנית פחות...

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 'במשכים הושיבני כמתי עולם' – זו תלמודה של בבלי, דווקא החושך של הגלות יצר תהליך ארוך של זיקוק ובידור 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."

אמר ר' סימון, כתיב "רבות עשית אתה ה' אלהי, 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 שהיה לו כלי נגרות, כיון שעמד בנו מסרה לו; אמר ר' יצחק, למלך שהיה לו אוצרות, כיון שעמד בנו מסרה לו; אמר ר' יצחק, למלך שהיה לו נרותיך 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 אוהבו, 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 דידיקטי ויותר משקף, מבלי להיות משועבד למסר הסופי. האגדה יכולה להסתיים בלי הכרעה ולהשאיר את הדילמה פתוחה, וזו העוצמה שלה."

את מזהה הבדלים תיאולוגיים בין התלמודים?

"בהחלט. קח לדוגמה את סוגיית השכר והעונש. היא מאוד דומיננטית בבבלי, אבל כמעט לא קיימת בתלמוד הארץ ישראלי. כאן נוכחת יותר התפיסה של השבירה והתיקון, ובמובן הזה אני רואה בו הרבה יסודות רוחניים שעומדים בבסיס תורת הקבלה. גם בחטאה של חווה וגם בשבירת הלוחות – היסוד בירושלמי איננו החטא ועונשו, אלא השבירה כבסיס לתיקון ולבנייה של מציאות שלמה יותר. גם ציר הזמן הארץ ישראלי הוא פחות ליניארי: בבבל הבסיס הוא ההתנצחות והפלפול במטרה להכריע, התנועה היא קדימה. בארץ ישראל יש התקדמות שהיא גם חזרה למקור, לכן ההתעכבות על פירוט שלשלת המסירה של השמועות. זוהי תורה עם דגשים שונים בכל הסוגיות הגדולות: היחס לארץ ישראל, הגאולה והגלות, הייסורים והחורבן, משמעות המצוות התלויות בארץ..."

... שניהם רואים את החידוש של הירושלמי בכינון המרחב הציבורי והלאומי דווקא. "קח לדוגמה את סוגיית אשת יפת תואר", אומר הרב ניר. "מסכת קידושין בבבלי מתירה ללוחם לבוא עליה ביאה אחת לפני הפרוצדורה שמתוארת בתורה, בגלל ש'דיברה התורה כנגד יצר הרע'. הירושלמי אוסר זאת. בעיניי זה קשור לתודעה הממלכתית שהייתה פחות נוכחת בבבל. בבבל לא הכירו סיטואציות של ריבונות ומלחמה, דווקא התלמוד הארץ ישראלי נותן אמון ביכולת העמידה של החייל היהודי ומגביל אותו יותר. כמי שנלחם בשלום הגליל, אני מבין שלא יעלה על הדעת להתיר דבר כזה לחייל. זהו ביטוי של אחריות ממלכתית."

"מי שמשך אותי לירושלמי היה הרב קוק", נזכר הרב ניר, "הוא לקח על עצמו פרויקט של חיבור ההלכה והאגדה. את ההלכה הוא ראה כהמשך של עולם השופטים, המבוססת על ניתוח אנליטי מפולפל וארוך כפי שמופיע בתלמוד הבבלי. האגדה לעומתה היא הביטוי של עולם הנבואה, שעובד על השראה, זרימת חיים ואינטואיציה המשקפות יותר את התלמוד הארץ ישראלי. הרב קוק כותב ש'לגבי בני בבל, ששורשי הנבואה לא השפיעו עליהם כל כך, לא היה מספיק הקיצור והיה צריך אריכות דברים". לדבריו, דווקא הירושלמי קל יותר ללימוד מן הבבלי: "אין בו טריקים שמרגיזים את התלמידים כמו 'חסורי מחסרה' ואוקימתא. הסוגיות קצרות וזורמות, ויש בהן יותר זרימת חיים מאשר פלפולים אנליטיים מנותקים..."

"עם ספרי הפירושים שנכתבים היום אפשר ללמוד הכול. בשביל להשתכנע צריך לראות את התמונה הגדולה: אחת הבעיות בחינוך הדתי היא הפיצול בין לימודי מחשבת ישראל ללימודי הגמרא. הפיצול הזה לא קיים בירושלמי, ולכן הרבה יותר קל לחבר את התלמיד דרכו לחומר. יש סיפור בירושלמי על אדם שדיבר לשון הרע והלך לר' יוחנן לבקש דרך תשובה. ר' יוחנן שלח אותו לר' חנינא שתואר כרבו בעיניי אגדה. הוא הבין שזו לא בעיה הלכתית טכנית, שיש מומחיות מיוחדת לתחום האתי-פסיכולוגי, ושלא תעזור פה מתמטיקה של צומות ותעניות על החטא. התפיסה שיש פסיקת הלכה גם בעיניי מחשבת ישראל היא ארץ ישראלית, ובה דגל גם הרב קוק."

"בפרשת זקן ממרא כתוב 'כי יפלא ממך דבר'. התלמוד הבבלי מפרש: 'דבר זו הלכה'. בירושלמי לעומת זאת הנוסח הוא 'דבר זו אגדה'. הרב קוק למד מכאן שיש הלכה באגדה, כלומר יש פסיקת הלכה בעיניי מחשבה, ולכן חשוב להתעמק בה וללמוד אותה. אגב, הרב צבי יהודה טען שזה החידוש המרכזי של ישיבת מרכז הרב."

"פעם דפק אצלי בדלת אדם בן 25, הוא למד בתיכון דתי והיה על סף נטישה. שני מאמרים בספר 'מסילת ישרים' צדו את עיניי, הראשון היה 'עתידי אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראתה עינו ולא אכל', והשני היה 'דיין מה שאסרה התורה שאתה בא לאסור על עצמך?'. הוא גילה ששניהם מהירושלמי, ושיש ביהדות יסוד שלא מקבל את שלילת החומר. הגילוי הזה שיקם לו את האמון במקורות היהודיים. סיפרתי לו על היחס לנזיר: בבבלי יש מחלוקת בין האמוראים אם הנזירות היא תופעה חיובית או שלילית, אולם בירושלמי אין שום דעה שתומכת בה."

הקרב כבר הוכרע

פרופ' אביגדור שנאן, פרופסור אמריטוס באוניברסיטה העברית, טוען שהקרב הוכרע לפני אלף שנה. "המאבק בין המסורות נמשך מהמאה החמישית עד העשירית, בכל תקופת הגאונים בערך. מרכז הכובד של עם ישראל עבר מזרחה, וכשקמה האימפריה המוסלמית המנהיגים היהודים שישבו בבגדד ובדמשק קיבלו את עיקר ההכרה כמייצגי היהודים. על זה תוסיף את האמונה של הבבלים שדרכם היא הנכונה, והתוצאה הייתה דחיקה של המסורות הארץ ישראליות."

במה זה בא לידי ביטוי?

"החל מהדברים הכי פשוטים. בישראל קראו את התורה במחזור תלת שנתי אך המסורת הבבלית של קריאה שנתית ניצחה; תרגום אונקלוס דחה את התרגום הישראלי; מהגניזה הקהירית למדנו שהתפילה הארץ ישראלית הייתה הרבה יותר גמישה וכללה הרבה מאוד

פיוטים מקומיים שנכנסו ויצאו במהלך התקופות. הבבלים הסתייגו מזה והחליטו על נוסח קבוע שלא משתנה. הם אלו שכתבו את הסידור הראשון. היו דמויות בבליות כמו פירקוי בן באבוי שניהלו מלחמות חורמה נגד מנהגי ארץ ישראל.

"המסורות הבבליות ניצחו. עובדה שיש לנו רק כתב יד אחד של הירושלמי מול עשרות של הבבלי. במספר הפירושים אין בכלל השוואה, ועד היום בישיבות הגבוהות רוב הרבנים לא יודעים ללמוד ירושלמי. העובדה שלא מכירים את הארמית של הירושלמי גרמה להרבה שיבושים בהעתקות שלו. כך למשל המילה 'דילמא' – בארמית בבליית פירושה הוא 'שמא' אולם בארץ ישראל פירושה 'סיפור'. זה משנה את כל ההבנה של הטקסט."

זה השפיע גם על עיצוב ההלכה?

"כמובן, בבבלי אין סדר זרעים ובירושלמי יש. אין רצף של עיסוק במצוות התלויות בארץ. הרמב"ם השתמש בירושלמי רק כשלא מצא מענה בבבלי. ההיסטוריה ניצחה פה: ארץ ישראל ירדה ממעמדה ולהוציא תקופה קצרה של פריחת הקבלה בצפת היא נותרה שולית בהווה היהודית עד לשיבת ציון האחרונה. אבל גם כשעם ישראל חזר לארץ ישראל הוא לא חזר לתורת ארץ ישראל. הדוגמה המובהקת היא שמחת תורה: חג בבלי מובהק שהומצא בגלל הרצון ליצוק תוכן ליום טוב שני של גלויות. כאן אין לנו יום טוב שני, ונשארו עם כלאיים של שמיני עצרת ושמחת תורה, הזכרת נשמות וברכת הגשם בערבוב חסר פשר. התפילה שלנו, שיש בה 19 ברכות, היא בבליית, וכך כל העולם ההלכתי שלנו."