

Torah Authority

By: ASHER BENZION BUCHMAN

The Prohibition of Deviating—*Lo Sassur*

Rambam explains that the authority of the Rabbis to legislate is granted explicitly in both a positive (*mitzvas aseh* 174) and negative mitzvah (*lav* 312) that command the Jewish people to obey their legislation. This legislation includes their relating of traditions, their deductions of laws based on Biblical interpretation and also their own new “Rabbinic” legislation instituted as a fence around the Torah or for the needs of the time.

The Supreme Sanhedrin in Jerusalem are the essence of the Oral Law. They are the pillars of instruction from whom statutes and judgments issue forth for the entire Jewish people. Concerning them, the Torah promises (*Devarim* 17:11): “You shall do according to the laws which they shall instruct you...” This is a positive commandment. Whoever believes in Moses and in his Torah is obligated to make all of his religious acts dependent on this court and to rely on them. Any person who does not carry out their directives transgresses a negative commandment, as it says (*ibid*): “Do not deviate¹ from any of the statements they relate to you, neither right nor left.”... We are obligated to heed their words whether they:

- learned them from the Oral Tradition, i.e., the Oral Law,
- derived them on the basis of their own knowledge through one of the attributes of Biblical exegesis and it appeared to them that this is the correct interpretation of the matter,
- instituted the matter as a safeguard for the Torah, as was necessary at a specific time. These are the decrees, edicts, and customs instituted by the Sages.

It is a positive commandment to heed the court with regard to each of these three matters. A person who transgresses any of these types of directives transgresses a negative commandment. This is derived from the continuation of the above verse in the following manner: “According to the laws which they shall instruct you”—this refers to the edicts, decrees and customs which they instruct people at large

¹ לא תסור.

Asher Benzion Buchman is the author of *Encountering the Creator: Divine Providence and Prayer in the Works of Rambam* (Targum, 2004) and *Rambam and Redemption* (Targum, 2005). He is the editor-in-chief of *Hakirah*.

to observe to strengthen the faith and perfect the world. “According to the judgment which they relate”—this refers to the matters which they derive through logical analysis employing one of the methods of Biblical exegesis. “From all things that they will tell you”—this refers to the tradition which they received one person from another. (*Hilchos Mamrim* 1:1–2)²

Ramban is in agreement with Rambam’s inclusion of these mitzvos in the *Sefer HaMitzvos*, but in the first *shoresh* argues vociferously against his use of them to include Rabbinic enactments, and limits them to Rabbinic interpretation. His objection is keyed by the argument, that if these mitzvos are so inclusive, then it makes no sense that *Chazal* distinguished between Torah laws where stringencies are applied in cases of *safeke* (doubt) and Rabbinic laws where leniencies are applied in these cases, since in fact every time one violates a Rabbinic law, he is in fact violating two Torah mitzvos.³ Ramban is well aware of the likely-to-be-proposed response and calls this proposal “twisted logic.”⁴ Indeed, what he suggests is the primary solution given by the majority of commentaries. *Tashbetz* is the first to apply it, saying “that such was the nature of each original *takanah*, that the Rabbis at the onset made a condition (תנאי) that should there be an issue of *safeke* they allow it to be judged leniently.”⁵

Rav Meir Simchah (*Mesbech Chochmah, Shofetim*) couches this same explanation in the language of *lomdus*. Rabbinic prohibitions only⁶ impose a stricture on a person from performing a specific act and there is a subjective element in this *issur*, while with Torah prohibitions the forbidden object or the act is innately tainted⁷, and we must therefore protect ourselves from the harm that might come from them even in cases of *safeke*. With Rabbinic infractions, no harm comes from the violation itself and thus the Rabbis have the leeway to permit in cases of *safeke*.⁸ To these explanations we should add, that Rambam’s position is (see *Hilchos Issurei Biah*

² The translations of *Mishneh Torah* are from the Chabad.org website, sometimes modified. The other translations are my own.

³ ספק דאורייתא לקולא?

⁴ ואולי תתעקש ותאמר לדעת הרב כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדברי סופרים הוא במחילה ותנאי וכו' ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר.

⁵ שכך היתה התחלת התקנה שהחכמים אסרו דבר זה בתנאי שיהא ודאי אסור אבל אם יש בו ספק הם מוחלין לדון בו להקל (זהר"ק בשרש הראשון).

⁶ אסור גברא.

⁷ אסורי הפצא.

⁸ (עיי"ש - וכעין סברא זה כתב ר"א וסרמן (בקונטרס ד"ס א:לב) בשם הגר"ה מבריסק בשטת הרמב"ן וכתב שסברת הרמב"ם אינו כן). He presents other arguments to bolster his stance and makes a strong case.

15:21, 17:18) that the very principle of *Safek D'Oraissa l'Chumra*—that we need be stringent in cases of doubt when a Torah law is involved—is itself only a Rabbinic enactment, and certainly with this presumption it is easy to understand that this stringency need not be applied uniformly, and not on their Rabbinic enactments. Ramban apparently argues against this principle and this is part of the reason he found Rambam's position difficult.^{10 11}

Ramban's Source for *Mitzvos D'Rabbanan*

But, in fact, some latter-day scholars actually found the contention of Ramban that there is no Torah root to Rabbinic laws the more troubling position. If so, why do we have to follow them? Rav Elchanan Wasserman asked the question: "If so, why are we obligated to listen to them, and not transgress their words?"¹²

He answers with a fundamental principle, claiming there is such a thing as the "Torah's intent," which is the will of G-d, that the Rabbis are able to deduce from the Torah, and once discovered we are bound to follow it. "For all in which the Rabbis commanded, we know is the will of G-d, and doing the will of G-d is what all inhabitants of the world ... were created for."¹³

⁹ ספק דאורייתא לחומרא.

¹⁰ מסתמא דדעת הרמב"ן כהרשב"א תלמידו (וכרש"י - ע"י רשב"א קדושין עג, ותורת הבית שער התערבות דף 22) "דכשאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא, דבר תורה הוא דספיקא דאורייתא כודאי מן התורה." ולכן טוען הרמב"ן דאי העיקר לאסורי דרבנן הוּו גם כן מן התורה, היה חל גם עליהם הך כלל של "ספק כודאי".

¹¹ Others argue the point that לא תסור should not apply except when one violates a law in protest to the enactment. Indeed, this is more severe and the direct violation is in ממרא זקן, still the underpinnings for all דרבנן must be לא תסור, thus this answer is not as compelling. See commentaries printed with the standard *Sefer HaMitzvos*.

¹² ונראה... דקראי ד"ועשית ככל אשר יורוך", ו"לא תסור"; לדעת הרמב"ם קאי קראי גם אמצות ואיסורין דרבנן... והרמב"ן סובר דלא קאי קרא ד"ולא תסור" רק על תורה שבע"פ שהיא דאורייתא ולא על של דבריהן כלל... אלא ע"כ צ"ל לכאורה לדעת הרמב"ן שלא נצטוינו כלל מן התורה לשמוע לדברי חכמים: ותימה גדולה לומר כן, דא"כ מאיזה טעם אנו חייבין לשמוע להן ושלא לעבור על דבריהן אחרי שאין לנו שום צווי בתורה ע"ז? (קונטרס דברי סופרים דף צ-צא).

¹³ והנה ביבמות דס"ב תניא ג' דברים עשה מרע"ה מדעתו והסכימה דעתו לדעת המקום פירש מן האשה ושיבר את הלוחות והוסיף יום אחד... ונראה דהא דהוסיף יום א' אינו אלא מדרבנן... ומ"מ הסכימה דעתו לדעת המקום דכן היה גם רצון השי"ת אלא שלא ציווהו ע"ז בציווי מפורש... ולדוגמא כשאסרו שניות לעריות גם רצון השי"ת היה כן שנגזור על עצמנו שניות אלא שלא צוה ע"ז בתורה מפורש... דכל מה שצוו חכמים אנו יודעין שכן הוא גם רצון ה' ודבר זה

Though he does not quote it, this logic echoes the understanding of *Ritva*, a follower of Ramban's school, in the concept of an *asmachata*.¹⁴ "Whenever there is an *asmachta* from a Torah verse, G-d made us aware that it is proper to do this, but did not make it obligatory... and gave over to the Rabbis the obligation to make it set law should they wish to."¹⁵ Ramban himself expresses a similar idea in defense of *B'Haq's* counting Rabbinic mitzvos in the *Taryag Mitzvos* given to Moshe at Sinai. "Since the Rabbis are permitted via tradition to make *takanos* and place things in order, and they *darshan* in this hints and *gematrios*."¹⁶ Since the Torah hints to these ideas, therefore it is possible to say that they were given to Moshe at Sinai.

Nevertheless, were Ramban's position here based on Rav Elchanan's interpretation, we would expect to find it expressed in the words of Ramban himself. And even were we to consider that *Ritva's* position is essentially that of Ramban, there are considerable differences in it from what Rav Elchanan posits, extending the idea to *gezeiros* that have no textual basis at all, not just to *asmachtos* and laws based on "hints" and *gematrios*.

Acceptance by Israel

However, if we go back and read Ramban's argument in the *Sefer HaMitzvos* carefully, we can recognize that he actually introduced his objection to

לעשות רצונו ית"ש כל באי עולם מצווין ועומדין מתחל' ברייתן ע"ז דכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם וכל פעל ד' למענהו (שם)

¹⁴ *Asmachta*: When the Rabbis bring a verse from *Tanach* to support a ruling in which they still consider the law Rabbinic.

¹⁵ והא דקאמר אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות וכו' אינם מן התורה אלא מדרבנן... מ"מ ממה שאמרה זכרון תרועה יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה וכו' ומהא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא ומ"ה קתני ר"ע שאמר הקב"ה וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים... ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו כמ"ש ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום. ריטב"א (ר"ה טז.)

¹⁶ מ"מ מנהג חכמים הוא לומר כלשון הזה לפי שהורשו מאתו ית' מפי הקבלה לתקן ולסדר והם דורשים בזה רמזים וגימטריאות. והתימה שתמה הרב מן תורה צוה לנו משה שירמוז למגלה ונר הנוכה בגימטריא איננו גדול. שכבר דרשו (מגיל' ז א) כתוב זאת זכרון בספר כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגלה. כי התורה תצוה ותפרש ותודיע ותרמוז. וכבר רמזה לגלותנו בגימטריא כמו שאמרו (סנה' לח א) צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים שתי שנים לנושנתם (סה"מ שרש א)

Rambam's use of *Lo Sassur*, with his answer to our question.¹⁷ Basing himself on the Gemara in Shavuot (39a) that states that the mitzvah of reading the *Megillah* was based on their earlier acceptance at Sinai to obey the Rabbis,¹⁸ he writes, "The Rabbis *darshen* with regard to mitzvos that will be initiated in the future, that they had accepted them upon themselves in Sinai...and thus the Rabbis are explicit that the reading of the *Megillah* was accepted at Sinai and accepted via a covenant¹⁹ as were all the other [Torah] mitzvos and an oath was proclaimed on it with the consent of Moshe and G-d."²⁰

Ramban explains that the alternative to having been commanded in the Torah to keep Rabbinic mitzvos is that Israel accepted upon themselves at Sinai to keep Rabbinic mitzvos just as they had accepted to keep the mitzvos of the Torah. In his essay *Mishpat HaCherem*,²¹ he voices the opinion that a community can enact laws that are binding upon future generations, and explains his position by saying that this is the mechanism for the acceptance of the Torah at Sinai: "But of that it is binding on them and future generations, would seem to be true of every public acceptance as we find with regard to the acceptance of the Torah."²²

(There is perhaps some difficulty in comparing the Torah laws of *Neder* and *Shevua* with the means by which the Torah became binding, and one can argue that this would make the acceptance of the Torah dependent on the binding force of the Torah law of oaths. But even before the Torah, mankind was bound by laws. The seven Noahide laws include

¹⁷ This was first pointed out to me by my friend Rav Shmuel Neuman, *sblita*.

¹⁸ קיימו וקבלו.

¹⁹ ברית.

²⁰ ועוד שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצות ב"ד הגדול ובאו הם ותקנו את אלו כבר נאמרו כלם למשה בסיני אין הפרש ביניהם באמירתם סיני אלא שזה בפרט וזה בכלל. וכבר הראית לדעת מדברי הרב שהחכמים דורשים במצות העתידות להתחדש שקבלו אותן עליהם בסיני, כאותה שהזכיר מפרק שבועת הדיינין (לט א) וכן מצינו כשהשביע משה את ישראל אמר להם הווי יודעים שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעתי ועל דעת המקום שני' ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת אין לי אלא מצות שנצטוו בסיני מצות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מנין, כלומר מנין שהשביע משה עליהן על דעת המקום ועל דעתו ת"ל קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם קיימו מה שקבלו עליהם כבר. הרי זה דבר מפורש להם שקריאת מגלה מקובלת מסיני ונכרת עליה ברית כשאר המצות ובאה בה שבועה על דעת משה ועל דעת המקום אם כן למה לא יאמרו עליה ועל כיוצא בה נאמרו למשה בסיני.

²¹ Page 298 in the Chavel ed.

²² אבל שהוא חל עליהם ועל זרעם נראה שאף לנדרים כן בכל קבלת הרבים כדאשכחן בקבלת התורה.

“civil laws”²³ and Ramban²⁴ contends that this includes the making of a civil system of laws for the conduct of business and oaths would be a part of this.²⁵)

Ramban, in commenting on the Covenant on the Plains of Moav, finds this principle explicitly expressed in the words of Moshe Rabbeinu, who even explains the conceptual reason for why the oath of the ancestors is binding on their children. The children are branches of a root that has bound itself to the *bris*:

The covenant is the *shavna* and *alab* which follows, “to bind you by a covenant with the L-rd your G-d and his *alab*”...and with “he who is not here with us”—with the future generations that will exist ... “lest you have a poisonous root”—and it mentions the root to express that He is able to bring future generations into this *alab*, for the root from which it grows is in front of Him today, and it is brought into the *alab* and covenant.²⁶

No individual Jew may escape it even if he swore insincerely, since all of Israel committed themselves to it verbally in front of the entire nation:

He will bless himself in his heart, saying that he will have peace... the L-rd will not forgive he who says he will have peace, because he did not accept the *alab*, “but His anger will burn against him, since he acceded to the Covenant in front of the entire nation of Israel.”²⁷

Ramban relies on a halachic principle. The Gemara²⁸ explains that Moshe swore the people “according to G-d’s understanding and his own”²⁹—and this was needed, so that the oath could never be annulled.³⁰

²³ דינים.

²⁴ According to Rambam (see *Parashas Vayeshev*) this just means the enforcement of the other six laws, and there is room to argue that Rambam would indeed object to using the נדר as a source for the binding nature of the Torah.

²⁵ He also holds that the *Anos* kept the whole Torah while in Eretz Yisrael; thus Torah law was already available.

²⁶ והברית הוא השבועה והאלה אשר יזכיר, לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו (ט)... ואת אשר איננו פה עמנו - וגם עם הדורות העתידיים להיות (יד)... פן יש בכם פרה ראש ולענה - והזכיר השורש לומר כי הוא יכול להביא באלה הדורות הבאים, שהשרש אשר הוא ממנו יצמחו הוא לפניו היום, והוא בא בברית ואלה הזאת (יז). (דברים כט)

²⁷ התברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי... לא יאבה ה' סלוח לו - לאומר יהיה לי שלום בעבור שאינני מקבל אלתו, אבל יעשן עליו אפו כיון שבא בבריתו לפני עם כל ישראל (יח)(שם)

²⁸ ע' שבועת לט, כט.

²⁹ על פי המקום ועל פי דעתו.

³⁰ כי היכי דלא תהוי הפרה לשבועתייהו.

Ramban explains that G-d and Moshe together constituted a group and it is an “oath made according to the group that cannot be annulled.”³¹

What emerges is that both the mitzvos of the Torah and mitzvos of the Rabbis are binding on Israel because their ancestors accepted them on *Har Sinai*.³²

Ramban sees the Covenant the Torah describes as the force that binds Israel. Rambam, not depending on the oath as the source of obligation in Rabbinic laws, could theoretically not be completely dependent upon it for Torah laws either. *Chazal* put forward the concept that “The mountain was placed over their head as a barrel; if you accept it that is good, if not there will be your grave,”³³ and thus this acceptance was a bargain that could not be refused. The Torah was perhaps forced upon Israel at the moment it was given and the verse of *Lo Sassur* obligates them to obey the laws written by the Rabbis. *Chazal*’s understanding of the verse “We will do and we will listen,”³⁴ in which Israel committed themselves to perform the mitzvos before they even knew what they were, supports the position that the covenant was a product of free will. Both Rambam and Ramban must resolve this contradiction that *Chazal* also struggle with.³⁵ But at this point we only note that Ramban puts forth on a halachic basis, that democratic choice is the binding force behind all mitzvos.

³¹ Rashi explains that this is the concept of *על דעת רבים*. Ramban (*Shemos* 39) brings one opinion that it is because it is G-d’s command superimposed on their word that makes it eternally binding, but he personally agrees with Rashi that it is *על דעת רבים*, *שבועה על דעת רבים*, their public commitment that binds Israel forever: *המקום וכנסת ישראל עמו כדאמרינן הוא ובית דינו, והוי דעת רבים*.

³² In contrast, Rambam says that when the Talmud uses the principle of *מושבע ועומד מהר סיני* it does not even apply it to *אסור מן התורה*, yet the laws are binding without the oath. See Appendix A where we address the difficulty presented by the fact that the Gemara refers to *דאורייתא* laws as *מושבע ועומד מהר סיני* and says explicitly that Rabbinic laws are not.

³³ *Meshech Chochmah* and *Eshkol Hakofer* (introduction to *Megillas Esther*) explain that under the circumstances, there is no way that Israel could have refused. At that moment, the presence of G-d was so dominant over their existence they could not nor would they want to refuse, but this situation would not exist at any other moment in time and thus the pledge was of questionable legal status. *Chazal* thus say that the acceptance at the time of Purim is what binds Israel, since at that time G-d’s presence was hidden.

³⁴ *נעשה ונשמע*.

³⁵ *Midrash Tanchuma (Noach)* says that their willing acceptance was for the Written Law, but for the Oral Law they needed to be compelled. Also see *Tosafos, Shabbos* 88a.

Democratic Choice

An even more democratic concept is put forth by a student of Ramban, Rav Dovid Bonfil. After quoting his teacher Ramban, that Rabbinic enactments are not based on *Lo Sassur*, he continues to explain:

Now it becomes evident that the *takanos* of the Rabbis or their *mitzvos* are not Torah, but a man must follow them because the community is dependent on them and they and the *Nasi* of Israel prohibited themselves in what was permitted to them and it cannot then be permitted, just as one who accepts upon himself a prohibition in something that is permitted, that one must then commit himself to this prohibition and it is explicitly said in Talmud *Avodah Zarah* (36a) “that there is no obligation on a Rabbinic enactment unless the prohibition has spread throughout all of Israel” and this certainly is of the same nature. And in *Yevamos* (21a), with regard to the Rabbinic extensions of *Arayos*, it says that the Rabbis are commanded to make a fence around the Torah from that which is written “Guard my warnings”³⁶—“Make a fence around my prohibitions,” [meaning] that a person is commanded to prohibit himself in things that are permitted to him. And elsewhere it says “Make yourself holy [by prohibiting] that which is permitted to you.”³⁷

Gezeiros and *takanos* are only binding because the people have decided to accept them and this is the meaning of “that it has spread throughout Israel.” It would seem to be a collective *neder* of sorts made at the time of the decree, and it will not be binding if the people do not accept it. Another factor is that the Torah obligates the individual to elevate himself and thus the individuals are expected by the Torah to make such restrictions. Rav Dovid conflates the Ramban’s concept of³⁸ *Kedoshim Tibiyu* with the Talmudic *drash* of *u’shamartam es Mishmarti*.

³⁶ ושמרתם את משמרתִי.

³⁷ מעתה נתברר שתקנות חכמים או המצוות שלהם אינם תורה אלא שאדם חייב ללכת אחריהם מפני שהציבור תלוי בהן והם עם הנשיא של ישראל אסרו עצמן במותר שלהם ואין להתיר, כמו שקבל על עצמו אסור בדבר המותר שחייב לנהוג אסור. ובפלי אמרו בע"ז (לו.) שאין חיוב בשל סופרים אלא במה שפשט אסורו בכל ישראל והוא ודאי על זה הדרך, וביבמות (כא.) בענין שניות אמרו שחכמים מצווים לעשות סייג לתורה ממה שכתוב ושמרתם את משמרתִי עשו משמרת וכו' שאדם מצווה לאסור על עצמו במותר לו. וכן אמרו במקום אחר קדש עצמך במותר לך. ומצות מגילה אין מכלל זה שאינה סייג לתורה אלא מצוה בפני עצמה ואלולי שמצאו רמז בתורה לא היה כה בידם לעשות כדאיתא במס' מגילה. (סנהד' פז.)

³⁸ See Ramban, beginning of *Parashas Kedoshim*.

Earlier we quoted from Ramban's lengthy essay *Mishpat HaCherem*. He explains there how the *Beis Din* of the city can enact laws and then he writes:

The same law applies with regard to all or most of the people of the city, in the presence of the leadership of the city, should they make a *cherem*, as we see they are empowered to enact price controls (*Bava Basra* 8b) and enact a *cherem* [on violators of the controls]... And the transgressor of the *cherem* is like one who has violated a *shevua* ... and for this reason they said that the *cherem* cannot exist without ten people because [a smaller number] does not constitute a community (*tzibbur*) nor a *Beis Din* that stands in place of a community—moreover, a *cherem* applies to future generations.”³⁹

Here we find Ramban himself stating that this legislation is dependent on the will of the people and an oath-like commitment. Perhaps the most striking line here is that at least ten people are needed, for otherwise we lack “a community or a *beis din* that stands in the place of a community.”⁴⁰ What emerges is that the authority of the Rabbis to legislate new laws lies in their status as representatives of the nation at large. As Rav Dovid explains, Rabbinic authority begins with the obligation on the individual to elevate himself—*kedoshim tibiyu*—and to make a fence around

³⁹ בחרם אע"פ שלא קבל עליו ואפילו לא היה שם בשעת גזרה כיון שב"ד רשאיין להחרים כדכתיב ואשביעם ואקללם באלקים (נחמיה יג:כה) הרי החרם חל עליו ואסור לעבור על אותה גזרה כמושבע מפי עצמו, וכן הדין באנשי העיר אם הסכימו כולם או רובם במעמד טובי העיר והחרימו כיון שהן רשאיין להסיע על קיצותם (ב"ב ח:): ולהחרים בדבר, חרם שלהם חל על כל החייבים לילך בתקנתם ונמצא העובר על קיצותם מכל אנשי העיר עובר על חרם והוא כעובר על שבועה וכו' ובזה אמרו שאין החרם מתקיים בפחות מעשרה לפי שאינן צבור ולא ב"ד שהוא במקום צבור וכו' ולא עוד אלא שהחרם חל אפילו על דורות הבאים אם החרימו ב"ד על אנשי העיר ועל זרעם ... כדכ' וישבע יהשע וכו' ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר וכו' יכולין הם עצמן להתיר לו וכו' וכן אם מת הדור ההוא העומדין תחתיהן מתירין, והוא שיהיו גדולים כמותם בחכמה ובמנין כדן נדוי ושמטא כדמוכה במסכ' משקין (מ"ק יז.) וכו' וכשם שמתירים לעובר מהחרם שעליו כך מתירין החרם עצמו לנהוג בו היתר בלא שאלת חכם וכו' שהרי חכם מנדה (משפט החרם) לעצמו ומתיר לעצמו (משפט החרם).

⁴⁰ Moreover he continues that should an annulment be done in future generations it requires those גדולים כמותם בחכמה ובמנין, exactly the mechanism needed for the annulment of laws passed by previous courts. He goes on to explain that these laws, such as price controls, differ from מגלה ותעניתים for in those cases, there was a דעת רבים and thus they can never be voided.

the Torah, and *Beis Din* thus acts as emissaries of the people to legislate laws that the Torah considers incumbent upon them.⁴¹

Yet another member of Ramban's school also expresses a viewpoint that aligns with this position. Ran contends that the principle of "*Beis Din* may execute lashes and other punishments, not in accordance with the law"⁴² applies only when there is no king in Israel. When there is no king, then *beis din* is charged with his executive responsibilities and powers.⁴³ This position most likely reflects the view that the king gets his authority from the people.⁴⁴

Rambam and the Authority of the People

However, the sources brought by Ramban's school to support the concept of a democratic principle behind Rabbinic authority are interpreted differently by Rambam and thus provide no evidence according to him for this principle. Rambam brings the concept of *gezairah* needing to have spread (נתפשטה) to be binding in the following way:

The following rules apply when a court issued a decree, instituted an edict, or established a custom and this practice spread throughout the Jewish people and another court arose and sought to nullify the original order and eliminate the original edict, decree or custom. The later court does not have this authority unless it surpasses the original court in wisdom and in its number of adherents. How is it possible that the later court will surpass the original court in number? For every Supreme Sanhedrin consists of 71 judges. **The intent is the number of Sages in the generation who consent and accept**

⁴¹ Both the Brisker Rav and the Rav (Rav Yosef Dov Soloveitchik, ז"ל) attribute such an approach to Rambam as well, claiming that *Beis Din* has a second role as the representatives of the people. See Appendix B.

⁴² בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין.

⁴³ שמנוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים סדור מדיני וכו' אבל השופטים והסנהדר' היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמתי צודק בעצמו שימשך ממנו הדבק ענין האלקי וכו' ואל תקשה ... שנראה ממנו שמנוי הב"ד הוא לשפוט כפי תקון העת וכו' אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל השופט יכלול שני הכחות. (דרשות הר"ן י"א)

⁴⁴ וזהו שכתב הרדב"ז (מלכים ג:ח) דאף הנאמר בספרי דמלך על פי נביא היינו על פי נביא או הסכמת כל ישראל. ועי' רמב"ן (שופטים יז:טז) דאם יענהו ה' על פי נביא יעשה על פי נביא ואם לאו יעשה בלי נביא. ונראה דאף עקר צורך ב"ד בדעתם במנוי מלך היא דעומדים במקום העם.

See also *Encyclopedia Talmudis, Dina D'Malchusa Dina*.

the matter stated by the Supreme Sanhedrin without opposing it.⁴⁵

The requirement of “having spread” is dependent on the acceptance of all *Chachmei Yisrael*. *Beis Din* is not a representative of all of the people, but of all the Rabbis.⁴⁶ Rambam further explains (*Halachos* 5–6) “that a *Beis Din* must first determine if most of the community is capable of bearing a particular [enactment], or if they are not able to bear it, and they may never decree a *gezeirah* on the community unless most of the community can bear it.”⁴⁷ And then he continues:

If a court issued a decree, thinking that the majority of the community could uphold it and after the decree was issued, the majority of the community raised contentions and the practice did not spread throughout the majority of the community, the decree is nullified. The court cannot compel the people to accept it.⁴⁸ It is not the acceptance of the people that makes the decree binding, but rather since there is no permission to make an overbearing law, once it is determined that this law is in that category the law is nullified on its own. The *gezeirah* was made in error. Still, the authority lies with the court, not with the people.⁴⁹

As noted above, Ramban brings evidence to the concept of the community legislating from price controls⁵⁰ that the Gemara in *Bava Basra* (8b) says can be legislated by the community. Ramban says all the artisans of the city must be involved in the *takanah*. Yet the Gemara adds (9a):

⁴⁵ ב בית דין שגזרו גזירה, או התקינו תקנה, והנהיגו מנהג, ופשט כל הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר, וביקש לבטל דברי הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג—אינו יכול, עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין.

ג היה גדול בחכמה אבל לא במניין, במניין אבל לא בחכמה—אינו יכול לבטל את דבריו; אפילו בטל טעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו—אין האחרונים יכולין לבטל, עד שיהיו גדולים מהם.

ד והיאך יהיו גדולים במניין, הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא—זה מניין חכמי הדור שהסכימו וקיבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול, ולא חלקו בו (הל' ממרים ב:ב).

⁴⁶ We will bring further evidence to this later on.

⁴⁷ אין רוב הצבור יכולין לעמוד בו.

⁴⁸ הרי שגזרו בית דין גזירה, ודימו שרוב הציבור יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרו אותה, פיקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הציבור—הרי זו בטילה, ואינן רשאין לכוף את העם ללכת בה.

⁴⁹ עי' בהלכה ז דכשנראה לעין שפשטה, מ"מ התוקף היא חלוש וב"ד דוקא נצרכין להתירו. אין הכה בשום מקום ביד הצבור. הכל מתחיל מאסור לעשות גזרה חמורה. עי' בלח"מ שחקר אלו פשטה היא אותו הדין של יכול לעמוד בהן. ונראה דאינם שוים, רק דטעם של אינם יכולים לעמוד בהם היא מציאות שבגללה ב"ד עוקרין.

⁵⁰ במסיעין על קיצתן.

“Where there is an important person, then they are not trusted to do so.”⁵¹

⁵² Rambam records the law as follows:

The inhabitants of a city are permitted to establish fixed prices for any commodities they desire, even meat and bread. They may establish conditions stating that anyone who violates these guidelines will be punished in such and such a fashion. ...When does the above apply? In a city where there is not a distinguished Sage (חכם חשוב) to correct the conduct within the city and improve the ways of its inhabitants. If, however, there is such a distinguished Sage, a condition established by craftsmen is not effective without the ruling of the Sage. They may not punish or inflict loss on anyone who does not accept their stipulation, unless that stipulation was made with the consent of the Sage. Whoever causes a colleague a loss because of a stipulation that was not made with the consent of the Sage is liable to pay.⁵³

Even this legislation of commerce still required the *Chacham*. Ramban limits the need of this person to matters of where a financial loss is incurred by the purchasers.⁵⁴ And even so, Rashba says it is merely an important person rather than a *Chacham* and he has been appointed in an official capacity by the community⁵⁵—his authority, too, comes from the people. Yet, even here, in issues that might be considered a matter for citizens and merchants to determine, Rambam says authority rests with the Rabbis.

The Mitzvah of *Kiddush HaChodesh*

Further insight into Rambam’s and Ramban’s positions on the basis for Rabbinic Torah authority can be drawn by investigating their views on the mitzvah of *Kiddush HaChodesh*. Rambam defines it in this way:

⁵¹ היכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמיניה

⁵² See commentary of Rabbeinu Gershom who explains that they should have waited for the חשוב אדם.

⁵³ ח [ט] רשאין בני העיר לקוץ להם שער לכל דבר שירצו, ואפילו לבשר וללחם, ולהתנות ביניהם כל מי שיעבור על התנאי, יענשו אותו כך וכך. [י] וכן רשאין אנשי אומנייות לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חברו, וכיוצא בזה, וכל מי שיעבור על התנאי, יענשו אותו כך וכך. ט [יא] במה דברים אמורים, במדינה שאין בה חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה. אבל אם יש בה חכם חשוב, אין התנאי שלהן מועיל כלום; ואינן יכולין לענוש ולהפסיד על מי שלא קיבל מן התנאי, אלא אם כן התנה עימהם ועשו מדעת החכם. וכל מי שהפסיד לפי התנאי שאינו מדעת החכם, משלם. (הל' מכירה יד:ט-יא)

⁵⁴ פסידיא דלקוחות.

⁵⁵ ממונה על הצבור.

To sanctify the months and to calculate the years and months in the court alone, as [*Shemos* 12:2] states: “This month will be for you the first of the months.”⁵⁶

Ramban (*Sefer HaMitzvos*, *ibid.*) objects to Rambam’s counting of the setting of the month and the year as one mitzvah, and notes that *B’Hag* counts two independent mitzvos. Rambam’s reasoning is clear from how he presents the mitzvah in *Mishneh Torah*. For example, he states:

It is a positive commandment of the Torah for the court to calculate and determine whether or not the moon will be sighted, to examine witnesses until the moon can be sanctified, and to send forth [messengers] to inform the remainder of the people on which day *Rosh Chodesh* was observed, so that they will know the day [on which to celebrate] the festivals, as implied [by *Vayikra* 23:2]: “that you will pronounce as days of holy convocation,” and as implied [by *Shemos* 13:10]: “And you shall observe this statute in its appointed season.”⁵⁷

The mitzvah is the establishment of a calendar and thus it incorporates the notification of the nation as well, so that the holidays will be uniformly observed by the entire nation of Israel.

Beis Din HaGadol* and *Kiddush HaChodesh

What role exactly does *Beis Din* play?

G-d said, “This month will be to you the first of months” and the interpretation was given that “this testimony should be handed over to you”—in other words, that this mitzvah is not given over to every individual as Shabbos *Bereishis* where each person counts six days and rests on the seventh. We do not say similarly that each individual should observe the moon and declare a new month, etc., but rather this mitzvah should never be performed except by *Beis Din* and in Eretz Yisrael.⁵⁸

⁵⁶ לקדש חדשים ולחשוב שנים וחדשים בבית דין בלבד שנ' החדש הזה לכם ראש חדשים (סמ"ק מ"ע קנ"ג).

⁵⁷ מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש. וישלחו ויודיעו שאר העם באי זה יום הוא ראש חדש, כדי שידעו ואי זה יום הם המועדות שנאמר אשר תקראו אתם מקראי קדש ונאמר ושמרת את החקקה הזאת למועדה. (הלכות קה"ח [א:ז])

⁵⁸ אמר ית' החדש הזה לכם ראש חדשים ובא הפירוש עדות זה תהא מסורה לכם כלומר שמצוה זו אינה מסורה לכל איש ואיש כמו שבת בראשית שכל איש ימנה ששה ימים וישבות בשביעי עד שתראה לכל איש ואיש הלבנה שיקבע היום ההוא ראש חדש וכו' אלא מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולתי בית דין הגדול לבד ובארץ ישראל לבד. (סה"מ קנ"ג).

In fact, the new moon is an observable astronomical phenomenon just like the arrival of the seventh day, but rather than charging individuals to observe and follow nature, as is the case with Shabbos, the identification of these less than obvious lunar events is made the responsibility of *Beis Din*. Moreover, since different time zones will relate differently to the conjunction (*molad*), the evaluation must be made according to Eretz Yisrael time and in the place of the *Beis Din*. “This testimony is handed over to you”⁵⁹ does not mean that they are to proclaim the new month at their whim, but that it is their sighting of the new moon—as testified to them by witnesses⁶⁰—that will be the determining factor.⁶¹ So important is it that the new month be proclaimed at the day of the moon’s actual appearance, that the witnesses are obligated to violate Shabbos in order to testify. Likewise, the *Mo’adim* must be aligned with the seasons, and *Beis Din* is charged with implementing rules based on astronomy and nature to ensure that this is so.⁶² Thus *Beis Din* serves as the central authority for the entire Jewish people, whose sighting and observation is binding on the whole nation. One central authority had to be chosen, and who better than *Beis Din HaGadol*.⁶³

However, Rambam emphasizes another reason for why *Beis Din* is entrusted with this responsibility. This reason emerges from Rambam’s emphasis on establishing the *Mo’adim* at their proper time:

As stated in the laws mentioned previously, the court made precise calculations and knew whether or not the [new] moon would be visible. Accordingly, we are assured that anyone with a proper spirit and heart, who desires words of wisdom and probes to grasp the mys-

⁵⁹ עדות זו תהא מסורה לכם.

⁶⁰ But if the court itself sees the new moon at the end of the day before nightfall, it may proclaim the month on its own.

⁶¹ This viewpoint is in contrast to what is more widely believed that in part the purpose in giving the authority to *Beis Din* is so that they would have the leeway to adjust the calendar to the convenience of the community. *Rosh Hashanah* 20 perhaps gives this impression. But see *Hakirah* 19 that *ADU* is not a function of community convenience but creating better calendrical accuracy. See also *Hilchos Kiddush Hachodesh* 3:15–19 where Rambam explains the application of איום differently than Rashi—its purpose is to cause the month to be proclaimed at its astronomical time.

⁶² See Appendix C.

⁶³ Were this the only factor, one could argue that perhaps the king would have been better, but early on there was no king and also the monarchy declined far before the Sanhedrin disbanded, as we will see later.

teries, will wish to know the methods of calculation used to determine whether or not the [new] moon would be visible on a particular night...for these methods are indeed abstract and deep matters. They constitute the mystery of the calendar, which was known [only] to great Sages, who would not convey these matters to [most] other people, but only to ordained and perceptive [Sages].⁶⁴

It is only the most learned scholars, the *Chachamim*, who could be relied upon to know when the new moon would appear. The requirement of *smuchim*⁶⁵ is in all probability because they are the experts in the law who received the ancient traditions on matters related to these wisdoms⁶⁶ and who are the most qualified to judge on these issues and to determine the reliability of the witnesses. The law that witnesses were to be used is not some symbolic decree⁶⁷, but an application of the general halachic guideline in issues where certainty is required. In fact, even in ancient times when the moon was covered by clouds for consecutive months, the judges would use calculation and dispense with the requirement of witnesses. The making of such decisions could only be entrusted to the *Chachamim* of *Beis Din*.

Thus, two principles emerge on why *Beis Din HaGadol* was the arbiter of the calendar. 1) As a central authority, their acceptance would be binding on all of Israel. 2) As the assembly of the greatest Torah minds in the nation, they were the most fit to determine when it was the appropriate time for *Mo'adim* to be proclaimed.

Rambam explains:

All the statements made previously regarding the [prerogative to] sanctify *Rosh Chodesh* because of the sighting of the moon, and [to] establish a leap year to reconcile the calendar or because of a necessity, apply to the Sanhedrin in Eretz Yisrael. [For it is they] alone, or a court of judges possessing *semichah* that holds sessions in Eretz Yisrael and that was granted authority by the Sanhedrin [who may authorize these decisions]. [This concept is derived] from the command given Moses and Aaron [*Shemos* 12:2]: "This month shall be

⁶⁴ לפי שאמרנו בהלכות אלו שבית דין היו מחשבין בדקדוק ויודעים אם יראה הירח או לא יראה, ידענו שכל מי שרוחו נכונה ולבו תאב לדברי החכמות ולעמוד על הסודות יתאוה לידע אותם הדרכים שמחשבים בהם עד שידע אדם אם יראה הירח בליל זה או לא יראה ... והוא סוד העבור שהיו החכמים הגדולים יודעים אותו ואין מוסרין אותו לכל אדם אלא לסמוכים נבונים (קה"ח י"א:א) ע"י גם יז:כד.

⁶⁵ סנהד' ה:ז, קה"ח י"א:א – סמוכים.

⁶⁶ מומחים, בעלי הקבלה.

⁶⁷ חק.

for you the first of months.” The Oral Tradition as passed down, teacher to student, from Moses our teacher [throughout the generations, explains that] the verse is interpreted as follows: **This testimony is entrusted to you and those [Sages] who arise after you and who function in your position.**⁶⁸

The inheritors of the authority of Moshe and Aharon were given this role.⁶⁹

The Fixed Calendar and Torah Authority

But, what if *Beis Din HaGadol* should disappear from the scene? Would the Jewish calendar cease to exist? Rambam addresses this issue both in *Sefer HaMitzvos* and in *Mishneh Torah* and explains what provisions the Torah made for that day.

When, however, there is no Sanhedrin in Eretz Yisrael, we establish the monthly calendar and institute leap years solely according to the fixed calendar that is followed now. This concept is a halachah communicated to Moses on [Mount] Sinai: When there is a Sanhedrin, the monthly calendar is established according to the sighting of the moon. When there is no Sanhedrin, the monthly calendar is established according to the fixed calendar that we follow now, and the sighting of the moon is of no consequence.... When did the entire Jewish people begin using this calendar? At the conclusion of the Talmudic period, when Eretz Yisrael was in ruins, and an established court no longer remained there. In the era of the Sages of the Mishnah, and in the era of the Sages of the Gemara until the time of

⁶⁸ כל שאמרנו מקביעת ראש החודש על הראייה, ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים שבארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות: שכך נאמר למשה ואהרן "החודש הזה לכם, ראש חודשים" ומפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבנו, שכך הוא פירוש הדבר—עדות זו תהיה מסורה "לכם", ולכל העומד אחריכם במקומכם (קה"ח ה:א).

⁶⁹ This concept of *Beis Din* is in their role as those who received the position of *Beis Din* from Moshe and Aharon and thus it would be the *Beis Din* of Yehoshua that accepted it from that of Moshe and Aharon. See the introduction to *Mishneh Torah* that one particular *Beis Din* is always considered the inheritor of this mantle. See introduction to *Peirush HaMishnah* that Aharon was the first to receive it from Moshe. See *Kovetz Chiddushei Torah* of *Mori V'Rebbi* Rav Yosef Dov Soloveitchik, זצ"ל, pg 46ff who expands on this concept and much of what I write here is based on his words.

Abaye and Rava, [the people] would rely on the establishment [of the calendar] in Eretz Yisrael.⁷⁰

A *halachah l'Moshe miSinai* stipulated that once *Beis Din HaGadol* was no longer operable, the system of calculation⁷¹ should be used.⁷² Exactness was given up, but uniformity was preserved. Nevertheless, although the requirement of *Beis Din HaGadol* and *semuchim* was abandoned, a *Beis Din* in Eretz Yisrael was still required under this system.

Rambam, at the very beginning of *Hilchos Kiddush HaChodesh*, explains “that we do not calculate and establish months and intercalate years, but in Eretz Yisrael, as it is written, ‘From Zion will the Torah go out and the word of G-d from Yerushalayim.’”⁷³

Even calculation requires Eretz Yisrael—the source of the Torah. In *Sefer HaMitzvos* he writes as follows:

And here there is a great principle amongst the fundamentals of our faith ... and it is that which we in the Diaspora keep count of the intercalation that we have by tradition ... it is not due to our calculations that [the calendar] is set, but because **a *Beis Din* in Eretz Yisrael have already selected this day** as *Rosh Chodesh* or a *Mo'ed*.⁷⁴

⁷⁰ ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הראיה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעים על פי החשבון הזה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לראיה... ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה? מסוף חכמי הגמרא, בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע. (קה"ה ה:ב).

We have been inexact in using the term בית דין הגדול as Rambam uses the term בית דין קבוע as well as סנהדרין in *Mishneh Torah* and only in *Sefer HaMitzvos* uses the term בית דין הגדול. We explain this in Appendix D.

⁷¹ חשבון.

⁷² The Chazon Ngraa כהחזו"א דאין חשבנינו חלק מההלמ"מ רק הא דעושין על פי החשבון Ish says that the הלמ"מ is only that calculations must be made, but no set calculation is part of that הלמ"מ. This would accord with evidence discovered in the 20th century that the calendar has changed from first inception. See Adjler's essay on the history of the calendar in this volume.

⁷³ אין מחשבין וקובעים חדשים ומעברים שנים אלא בארץ ישראל שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. (קה"ה א:ח).

⁷⁴ אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולתי בית דין הגדול לבד ובארץ ישראל לבד ולכן בטלה הראיה אצלנו היום להעדר בית דין הגדול וכו' ובכאן שרש גדול מאד משרשי האמונה וכו' וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו וכו' לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים אלא מפני שבית דין (כגירסת קאפה, ואין גורסין "הגדול" - עי' בהערות ר' חיים העליר ובלב שמח) שבארץ ישראל כבר קבעו זה היום יום טוב או ראש חדש

There is a need for a *Beis Din* in Eretz Yisrael based on “From Zion the Torah shall go out, and the word of G-d from Yerushalayim.”⁷⁵ Coupled with the *drash* of “All who stand in your place,” the principle emerges that while *Beis Din HaGadol* is not necessary, still the Torah authority that they represent is indispensable. Torah authority of the *Chachmei Yisrael* is guaranteed in perpetuity and like *semichah* itself, is linked to Eretz Yisrael.⁷⁶ Remarkably, Rambam writes that Israel is guaranteed that it will always sustain a community in Israel—and this community will always have a *Beis Din* that will establish a Jewish calendar.

Rav Meir Simchah⁷⁷ writes that the principle that emerges from this analysis of present day *Kiddush HaChodesh* forms Rambam’s stance on the reestablishment of *semichah*:

It appears to me that if all the *Chachamim* in Eretz Yisrael agree to appoint judges and give them *semichah*, they will be *semuchim*.⁷⁸

Both *Kiddush HaChodesh* and *semichah* are functions of “all who stand after you in your place,” and since this power rests within the *talmidei chachamim* of each generation, the authority to grant *semichah* also remains with them.⁷⁹ The knowledge of Torah and the authority of Torah remains in *Chachmei Yisrael* and this enables the sustaining of a Jewish calendar, and in fact the sustaining of Judaism and the Jewish people.

Ramban’s Explanation of *Kiddush HaChodesh*

Ramban saw the authority needed for *Kiddush HaChodesh* very differently. To him, the ability to perform *Kiddush HaChodesh* and *Ibbur Shanaim* is dependent only on *semichah*, not the *Beis Din HaGadol*, and on the other hand

⁷⁵ But whereas in *Sefer Hamitzvos* the authority is that of a *Beis Din* in Eretz Yisrael, in *Mishneh Torah* (5:13) he writes as follows: אנו מחשבין לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל. Nevertheless, because the sourcing of the *halachah* is כי מציון and כל העומד במקומכם, we must assume that the intent is always to the Torah authority of the scholars of Eretz Yisrael.

⁷⁶ ואף שבשעת הדחק היה גדול הדור קובע אף בחוץ לארץ (קה"ה א:ח, סה"מ), לא היה זה אלא משום "ונסמך בארץ ישראל" דעל ידי קבלת סמיכה בארץ ישראל היה לו כח הזה

⁷⁷ *Meshech Chochmah Parashas Bo*.

⁷⁸ נראין לי הדברים, שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים (סנהד' ד:יא, וכן כתב בפיה"מ סנהד' א:ג).

⁷⁹ As Rav Hershel Schachter noted in his article on “women rabbis” in *Hakirah*, Rabbi Shaul Lieberman assembled the early sources demonstrating that present-day *semichah* was a Rabbinic means of keeping alive original *semichah* until a qualified person arises who will be granted actual *semichah*.

this requirement can never be suspended.⁸⁰

But if there is no requirement of *Beis Din HaGadol*, of one Central Court legislating for the entire nation, then what is the principle of “all who stand afterwards in your place” and why do we always find the proclamation in the hands of *Beis Din HaGadol* as long as it existed? He explains “that as long as *Beis Din HaGadol* existed the matter was handed over to them” (מסור להם) and:

Permission of all of Israel was removed from any other court that existed with them and there was agreement that there would be no *Ibbur Shanah* unless the *Nasi* would agree.⁸¹

It is not absolutely clear from Ramban’s language, who it is that hands over this authority to *Beis Din HaGadol*. But we know enough about Ramban’s thinking to understand that it is the Jewish people as a whole who give them this authority, as the most straightforward reading of his words imply.⁸² And although the agreement of the *Nasi* is needed, the authority only rests with him because the people grant it to him.

Later, Ramban suggests an amendment of which he is uncertain.

It appears to me then when the Holy Temple existed, so that *Beis Din HaGadol* was in its proper place and permission was granted them from the *mikra* that states, “And you should do according to that which they tell you from that place which G-d chooses,” there was no permission to any man to be *me’aber* or *mekadesh* except with their permission—and so it says in the *mechilta*: “Rav Yoshiyah says, ‘How do I know that we are not *me’aber hashanah* except in *Beis Din HaGadol* in Yerushalayim? Because it says, “It will be the first to you. Speak to the entire congregation of Israel,”” and this is the matter

⁸⁰ He argues that *Beis Din HaGadol* was dissolved long before Talmudic times and *Kiddush HaChodesh* continued to be performed on the basis of testimony. Rambam clearly holds that in fact it functioned until the times of *Abaye* and *Rava*. We explain the two positions in Appendix E.

⁸¹ אל תשתומם בזה ממאמרם משה במקום שבעים וחד קאי וכו' אינו אלא למומחין ככם וכו' אלא בזמן שהיה להם ב"ד הגדול היה הדבר מסור להם והם היו מקדשים את החדש וכו' מפני שרשות כל ישראל נטולה מכל ב"ד אחר עמהם והיה מסכימין שאין מעברין השנה אא"כ ירצה הנשיא וכו' (סה"מ עשה קנ"ג).

⁸² According to this analysis, having a central calendar for all of Israel is not part of the mitzvah and opens the door to the possibility of there being different calendars in different places. See Appendix F.

we have explained, that they had the permission of all of Israel and the consensus of all of them, not that other *semuchim* are invalidated.⁸³

On the one hand this language, based on the *mehilta*, confirms that the authority comes from all of Israel's consent. Simple logic demands that all of Israel have one calendar, and for this the consent of the people is needed. But here he introduces, as well, the idea that the *mikra* gives them exclusive authority in the same way they were given in *psak balachab* and based on the same verse. He apparently views this as a separate requirement, an expansion of the requirement of *semuchim*—viewing the declaration of the new moon as the establishment of a Torah *psak* and for this, of course, the authority must come from the Torah.⁸⁴

Then he goes on to say that as long as there are *semuchim*, these two authorities—that of the appointed representative of all of Israel and that of the leading *posek*—are granted to the *Gadol HaDor*.^{85 86}

Thus, in his final evaluation, he requires central Torah authority akin to Rambam, but alongside of it sees the need of public consent, as a second element. But as central Torah authority is a required element embodied in *Semichah*, he is forced to say that *Kiddush HaChodesh* was done for future generations by Hillel in the year 356. Had he not acted, the Jewish calendar would have ended forever. In contrast, according to Rambam, Torah authority is indeed needed to establish the *Mo'adim*, but this authority remains forever within the hearts and minds of the *talmidei chachamim* of each generation.

⁸³ יראה לי שבזמן שבית המקדש קיים שהיו ב"ד הגדול במקומם ולהם הרשות נתונה מן הכתוב שנ' (ר"פ שופטי) ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר י"י לא היה רשות לשום אדם לעבר ולקדש אלא להם או ברשותם. וכך אמרו במכילתא (ר"פ החודש) ר' יאשיה אומר מנין אתה אומר שאין מעברין את השנה אלא בב"ד הגדול שבירושלם ת"ל ראשון הוא לכם דברו אל כל עדת בני ישראל. והוא העניין שפרשנו שהיה להם רשות כל ישראל והסכמה שלכלם, לא שיהיו שאר הסמוכין פסולין לזה.

⁸⁴ וזו היא הרמב"ן לשטתו שהוא משהו הא דיש לב"ד הגדול כח להכריע ההלכה לכהן לקבוע ר"ה ד"כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן התורה" (שרש א דף יז ובפירושו על התורה). כמו שדיני מלאכה בימים טובים ניתן לפי דעתם כן זמני הימים טובים ניתן על פי דעתם. אבל בזמן שנתבטל כהן של בית דין הגדול, אין לשום בית דין היכולת לקבוע בעד כל ישראל.

⁸⁵ אבל כיון שגלו ונטל כה המשפט מהם שהמקום גורם ואין להם כח אפילו כסנהדרין קטנה לדון דיני נפשות מאותה שעה תהיה הרשות ביד הגדול שבישראל לקדש ולעבר אפילו בחו"ל.

⁸⁶ See *Chinuch* 495 who extends this to the *Gadol HaDor* of every generation, even in present times. See *Hakirah* 8, "Tradition! Tradition?" for a discussion of this.

Torah Authority

Ramban consistently contends that it is the acceptance of the people that gives authority to the Rabbis. Just as it is the source of the Rabbis' ability to establish *mitzvos d'Rabbanan*, it is the source for their ability to establish a universal calendar. According to Rambam, the authority for both *mitzvos d'Rabbanan* and for *Kiddush HaChodesh* comes from their position as the receivers of the *mesorah*⁸⁷, those who follow after Moshe and Aharon and stand in their place.

Ramban makes the point that the return of *Kiddush HaChodesh* via *Beis Din* will only occur with the reestablishment of *semichah* after the coming of Eliyahu HaNavi and with the rebuilding of the *Beis HaMikdash*. The importance of Eliyahu is perhaps the Aggadic tradition that Eliyahu never died and is able to pass on the *kabbalah* that had started with Moshe Rabbeinu, to a new generation. While Rambam quotes (end of *Mishneh Torah*) this statement of *Chazal* that Eliyahu himself will return, his own interpretation of the statement is that prophecy will return as a function of the same return of wisdom that will enable the reestablishment of the Sanhedrin by *Chachmei Yisrael*. ❧

⁸⁷ בעלי המסורה.

Appendix A

והקשה התשב"ץ (זהר"ק לשרש הראשון) על רבינו "וענין מחלקותם בזה היא תימה בעיני הרבה, שדעתו של הרמב"ם היא הפך מה שהעלו בגמרא שבועות (כא:): ובאחרון מיומא (עז:): דהתם אקשינן עליה דריש לקיש דאמר חצי שיעור אסור מדרבנן ממתניתין דתנן שבועה שלא אוכל ואכל נבלות וטריפות חייב ור' שמעון פוטר והוינן עלה הא מושבע ועומד מהר סיני הוא? ואוקמוה ר"ל במפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן ואי חצי שיעור אסור מדרבנן, מושבע ועומד מהר סיני הוא, ופרש"י משום האי לאו דלא תסור. ודחינן כיון דאית ליה היתר מן התורה לאו מושבע מהר סיני הוא. ובהכי סלקא שמעתא וא"כ איך אפשר לרבינו לומר שאיסורן דרבנן בכלל לאו דלא תסור הם? (עיי"ש) "ותירץ המג"א ד"מאחר שלא נאמרו בברור בסיני לא יאמר עליהם מושבע ועומד מהר סיני, אבל אין זה הוכחה שאינם נכללין בלאו דלא תסור. ואדרבא הביא ראייה (גם בלב שמח) מההוא אמינא דהגמרא דהיה עולה על דעתם דמשום לא תסור יהיה אסור דרבנן שוה לאסור דאורייתא דשניהם נקראים מושבע ועומד, אלא דמסיק הש"ס דאין דרבנן נקרא מושבע ועומד אבל עדיין חל לא תסור עליה. ומבואר שזהו שטת רבינו ממה שכתב בתשובה (פאר הדור ב) דלמסקנא "פחות מכזית אף שהוא אסור מדאורייתא אינו מושבע עליו מהר סיני, וכן פסק בהל' שבועות (ה:ז- ובאר הכס"מ שטתו כן). וזה לשון הרדב"ז "דנהי דחצי שיעור אסור מן התורה דחזי לאצטרופי אבל אין מפורש בתורה איסורו ובשבועה לא היתה אלא על הדברים המפורשים בתורה. תדע שהרי כתיב בתורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ואפ"ה חיילא שבועה איסורין דרבנן. (וכן הוא בר"ן בנדרים (ח:)). והקשה התשב"ץ על הרמב"ן, למה לא הביא הראייה שהביא הוא מן הש"ס. אבל לפי מה שראינו דהרמב"ן סובר דבאמת אף על מצוות דרבנן מושבעין אנו בהם מהר סיני אי אפשר להביא ראייה מהא דמצוות דרבנן אינן נקראין מושבע מהר סיני דאין מחוייבים הן מדאורייתא דאף על מצוות דרבנן כן נקראים הן מושבע ועומד. ועל כרחך לרמב"ן לשון מושבע ועומד 'לאו דוקא' היא וודאי אינו ענין של אסור תורה, ולכן מבואר כונת הגמ' בההו"א דאף על מצוות דרבנן מושבע ועומד הוא דהיינו על פי פירושו דקבלו ישראל לעשות כל אסורי דרבנן, ומסיק הגמ' "כיון דאית ליה היתר מן התורה" שאני דרבנן מדאורייתא. ומ"מ כבר כתב הרמב"ן דרבינו יטעון דמפורש בקרא שאני ממצווה דרבנן. ועוד דאף לפי הרמב"ן, מה שפרשו חז"ל בכונת התורה היא בכלל לא תסור וודאי בגדר השבועה היא.

Appendix B

והרי זה מסכים עם היסוד של הבריסקר רב (הל' סנהד' ה:א) דהקשה למה השמיט רבינו במנינו של ב"ד של ע"א הא דהעמדת כה"ג. ותירץ "שבהל' סנהד' איירי בב"ד בגדר "דבר הגדול" אבל כה"ג נתמנה (כה"מ ד:טו) משום "דבדבר השייך לכל ישראל הב"ד של ע"א הם הבעלים על זה." הרי חדש דב"ד יש להם גדר של שליח בעד כל ישראל. ועי' תוס' יומא יב: דסברי דהמנוי על ידי מלך ואחיו הכהנים. וזה הרעיון של הבריסקר רב מבוסס על דעת הרמב"ן ועל דעת ר' דוד דיש שני דינים

לב"ד, והדין השני היא דעומד במקום כל ישראל. והיא גם כן דעת מו"ר הגר"ד זצ"ל (קובץ חדושי תורה דף נא-נב) דמביא לשון רבינו בהל' תרומות (א:ב,ג) ומלכים (ה:ו) דמשם הוכיח דהא דבעינן ב"ד לכבוש הארצות הוא אותו הדין של "דעת רוב ישראל". ולכן הוכיח שיש שני חלותים בב"ד, של הוראה שלמדו ממשנה דהיינו ויאצל מרוחו ושל זה של פרשת יתרו של דידעתם במ שהם שוטרי העם וכעין טובי העיר – "דכל היכא דאיכא הסכמת ב"ד הגדול, ישנן הסכמת ודעת רוב ישראל". מ"מ יש לפקפק על ראיות אלו ואין כאן מקומו להאריך.

Appendix C

ובאמת אצל עבור השנה יש שתי מיני טעמים שמעברים בשבילם דהיינו משום התקופה ועל האביב מצד אחד ועל צורכי עולי רגל מצד השני, ולכן כן משמע דנמסר הדבר לב"ד כדי שיוכלו לתקן המועדים לתועלת העם. אבל שאני עבור השנה מקדוש החדש דאין בקביעת עבור שנה שום סימן מובהק שבו תלוי האביב, דהרי אפשר דסימן אביב התבואה יסתור את סימן התקופה. אצל קדוש החדש המולד הוא עצמו התחדשות השנה אבל בעבור שנה אין לנו אלא "סימנים" שהשנה ראויה לעבור, ולכן יש חיוב על ב"ד לדון מעצמן מה הוא אביב ומה אינו אביב. ועוד מצינו דרבינו חלק בין שתי מיני טעמים שבעבורם מעברין (עי' חי' הגרי"ז בהל' קה"ח), ופירש (קה"ח ג:טז) דהא דאין מעברין בשעת רעבון לא נאמרה במקום שראויה החדש לעבר בשביל התקופה והאביב. דברים אלו הם סימני האביב וחיובא של תורה הוא לשמור את חדש האביב, דהיינו החיוב לסדר המועדים על פי שנת החמה (קה"ח א:א), והיינו עיקר החיוב שעל בית דין. אבל כיון שהתורה היה מוכרח למסור הדבר לבית דין מרכזי כמו שבארנו לעיל, אף דמגדר חיובם הוא לסדר הכל על פי הטבע במועדו, מ"מ כיון דממילא יש להם הכח לקדש או לעבר לכן בדיעבד ניתן להם הרשות לשנות הדבר קצת מסדר הטבע. ובכל זאת טעם החיוב הוא "שמור את חדש האביב", שתהא המועדים בזמנם.

Appendix D

דוקא בזמן סוף חכמי הש"ס נתבטל שם סנהדרין ולא מזמן חורבן הבית ורבינו קורא לסנהדרין בשם "בית דין קבוע" ועל "בית דין קבוע" תלוי קדוש החדש. המצות עשה (קעו) של מינוי שופטים הוא ב"דיינים הקבועין בבית דין" (הל' סנהד' א:א), וכתב בהלכה ג' "כמה בתי דינים קבועין יהיו.. קבועין בתחלה" ו"בית דין קבוע" היינו שהבית דין קבוע ועומד במקום מיוחד וזהו סנהדרין. ודוקא מזמן שנחרבה הארץ ונתבטל היישוב ונשלמה הגלות נתבטל בית דין קבוע. ומאז לא היה שייך עוד לקיים החלק השני של מצות קדוש החדש, שתהיו המועדים בזמנם בדקדוק, שהרי לא היה בית דין מרכזי קבוע בארץ ישראל לקבל את עדי הראיה, והראיה הקובעת והחשובות שנמסרו לחכמים כולם מבוססין על ארץ ישראל (קה"ח יא:יז). ועוד בעינן לשם "סנהדרין" חכמים מוסמכים (סנהד' ד:א - על פי גירסת כת"י תימנים ועל פי פיה"מ סנהדרין א:ג), ואין שייך סמיכה אלא בארץ ישראל (סנהד' ד:ו), לכן

נראה עוד דכיון דנתבטל הסמיכה, לא היו יכולין לבטוח בהמחאת הדיינים לידיעת החשבון של המולד, שהרי באר רבינו (קה"ח יז:כד) שאף בזמנו כבר נאבד קבלת חכמים בחשבון המולד ומטעם זה הלוח בזמן הזה נקבע על פי חשבון העבור שאינו נעשית בדקדוק גדול (קה"ח ה:ב, ו:א, יא:ד). הרי משני טעמים האלו נתבטלו קדוש על ידי הראיה מזמן בטול סנהדרין.

Appendix E

כותב רבינו (עיין הל' קה"ח ה:ג, סנהד' יד:יב) דעדיין היה ב"ד הגדול וסנהדרין קיים עד ימי אביי ורבא. אבל טוען הרמב"ן דכבר נתבטל משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית ארבעים שנה לפני חורבן הבית. ושטת הרמב"ן הוא ד"מאותה שעה בטלו כל הדיינים התלויין בב"ד הגדול. "וכבר תירץ המג"א דבזה פליגי רבינו על הרמב"ן, דלפי דעתו לא נתבטל אלא הכח לדון דיני נפשות. וכן הוא מבואר מדברי רבינו (סנהד' יד:יא-יב, סה"מ לאחר שרש יד) דהאי דין הוא הלכה בפני עצמו הנלמד מן "לבלתי שמע אל הכהן וגו'.. שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות, והוא שיהיה בית דין הגדול במקומו", אבל לדברים אחרים עדיין שם ב"ד הגדול עליו. ובההקדמה למשנה תורה קרא רבינו לכל בית דין שלאחר ב"ד של מש"ר שם ב"ד הגדול ולכן נראה דאין שם ב"ד הגדול תלוי על קביעה במקום המקדש וכמו שהיה השם כן לפני הקמת הבית כן נראה דנשאר השם אחר חורבנו. וכך כתב רבינו (סנהד' א:ג) "קובעין בתחלה בית דין הגדול במקדש והוא הנקרא סנהדרי גדולה", דפירוש המלים הוא דכשקובעין הבית דין שהוא כבר בית דין הגדול במקום המקדש, אז נקרא בשם "סנהדרי גדולה." (והנראה דהרמב"ן מסכים דדנו דיני נפשות לפני הקמת הבית, והיה כבר שם ב"ד הגדול אבל מ"מ בכל מקום בעינן שהב"ד תהא במקום המקדש לשם ב"ד הגדול, ולפני בנין הבית היה שם המקדש על המשכן.)

והקשה הרמב"ן "ואפילו ביציאתם משם לטייל מעט ולחזור בטל כוחן ורשותן וכו' מלמד שהמקום גורם." אלא דעת רבינו דלא רק שם ב"ד הגדול לא נסתלק בגלותו אלא דגם שם סנהדרין - בית דין קבוע - היה עומד במקומו לאחר שגלתה. נקבעו אף סנהדריות הקטנות בארץ ישראל בשעת העמדת סנהדרי גדולה, ולא נסתלקה סדר הבתי דינים הקבועים בסלוק ב"ד הגדול ממקומו, רק דלא יוכלו עוד לדון דיני נפשות שתלוי בבתי דינים שנתעלו במדרגה על ידי קשירתם למקום המקדש. אבל בההקדמה להמצוות (סוף שרש יד) כתב רבינו "וכן דיני נפשות אין דנין בהם אלא בזמן שבית המקדש קיים ולשון המכילתא מנין שאין ממיתין אלא בפני הבית תלמוד לומר מעם מזבחי תקחנו למות האם יש לך בית אתה ממית אם לאו אין אתה ממית. ושם נאמר גם כן מנין שתהא סנהדרין סמוכה למזבחה ת"ל מעם מזבחי." ומבואר בדבריו אלו וגם ממה שכתב שם להלן, דשתי ענינים נפרדים יש, דדיני נפשות תלויים בבית המקדש וגם דשם סנהדרין תלוי בקרבה להמזבחה. והרי זה סותר מה שכתב בקה"ח (ה:ב-ג) דשם סנהדרין עדיין נשאר עד ימי אביי ורבא. והנראה פשוט, דכוננו דשם "סנהדרי גדולה" תלוי בקרבה להמזבחה, כמו שכתב בהל' סנהדרין (א:א) דכשהוקם

ב"ד הגדול בירושלים נעשית סנהדרי גדולה. והך דין של סנהדרי גדולה הוא שפקע ממנו בגלות וכך הוא לשון הש"ס לפי גירסת הרמב"ן "גלתה סנהדרין גדולה."

ובזה ניחא קושית הרמב"ן מהא דהמרה בבית פאגי פטור דמשם הוכיח דאין זה רק גזה"כ השייך לדיני נפשות אלא דנסתלק שם סנהדרי גדולה ממנו. אלא בזה פליגי הרמב"ן ורבינו, דלרמב"ן נסתלק כל שם ב"ד הגדול ולרבינו לא נסתלק אלא שם סנהדרי גדולה, ורוב הדינים השייכים לב"ד הגדול אינם תלויים על שם סנהדרי גדולה התלוי במקום. ואיזה דין תלוי בשם סנהדרי גדולה? הדין דאיירי בה פשטה דקרא של "מן המקום ההוא" דהיינו דין זקן ממרא. ולפי רבינו רק לדין זה של סנהדרי גדולה נאמר "מקומן" ולא לשאר דינים של ב"ד הגדול. וכיון דלפי רבינו היה ב"ד הגדול עדיין קיים עד ימי רבא ואביי אין קשה עליו ממה שהביא הרמב"ן ראיות מבבלי וירושלמי שהיו מקדשין ומעברין לאחר החרבן. אבל, לפי רבינו, היו דוקא עושין כן בבית דין הגדול שבזמנם ולא "בשאר בתי דינין".

Appendix F

והעולה משטת הרמב"ן דלכל בית דין יש כח לקדש החדש, דלא חייבה הכתוב בחלק הראשון של המצוה שהגדיר רבינו, דחלק עקרי מהמצוה הוא שתהא רק קביעה אחת במועדים לכל ישראל - ולרמב"ן אין זה חלק מהמצוה כלל. ולפי דעת הרמב"ן מובן מה שכתב תוס' (ר"ה כא. ד"ה לוי - ותמה הריטב"א והטורי אבן על שטה זו) דלאחר חורבן הבית היה יכול בית דין בחוץ לארץ לקבוע יום אחר לר"ח מהא שנקבע בארץ ישראל ויהיה חלות לקביעותם. לפי הרמב"ן ניתן קביעת החדש לכל בתי דינים הסמוכים ולא היה תנאי בהמצוה שינהגו כל העם יום אחד. והא דהיו נוהגים כל ישראל בימי המקדש על פי קביעת ב"ד הגדול, זה היה דין היוצא מכחו של בית דין הגדול.