

ספרות

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



סודרה

כתבי־עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה

ג

בעריכת

צבי אריה שטיינפלד



הוצאת אוניברסיטת טורונטו

ס י ד ר א

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה
יוצא לאור על ידי המחלקה לתלמוד

עורך :

צבי אריה שטיינפלד

מערכת :

שלמה זלמן הבלין
דניאל שפרבר

כתובת המערכת :

המחלקה לתלמוד
אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52100

יוצא לאור בסיוע :

קרן מילגות שעל יד לשכת הלל הנשיא של בני ברית, תל אביב, ישראל
קרן ע"ש שמואל ארגון ז"ל
קתדרה ע"ש ליאון גוטפריד

ISSN 0334—6986

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן
נדפס בישראל תשמ"ז—1987
דפוס מנחם, ירושלים

לזכר עולם

אחי לשכת "הלל הנשיא", בני ברית, תל-אביב, שהלכו לעולמם:

נשיא הלשכה, עו"ד ר' מנחם בן הרב ישראל אריה אגולסקי ז"ל

נשיא הלשכה, החזן הראשי ר' בנימין ב"ר משה אונגר ואשתו הני בת ר' אפרים הנדלר ז"ל

נשיא הלשכה ר' אריה ב"ר יוסף הלוי אריאלי ואשתו דבורה ז"ל

הרב פרופ' שמחה בונים ב"ר חיים ברוך הכהן אורבך ז"ל
ר' יוסף ב"ר נח קשתן ז"ל

ר' יצחק שמחה ב"ר משה אשר גולדין ז"ל

ר' מרדכי דוד ב"ר יהודה ציפור ז"ל

ר' שמחה ב"ר יחיאל בלטר ז"ל

ר' יוסף ב"ר חיים הכהן חרמוני ז"ל

ר' שמואל ב"ר אריה אבינועם ז"ל

ר' שמואל ב"ר בנימין זאב ארנון ז"ל

ר' שמעון ב"ר יהודה בריסקר ז"ל

ר' יוסף ב"ר יצחק ז"ל

ר' ירוחם צבי ב"ר בנימין רוטקוביץ ז"ל

ר' צבי ב"ר יוסף סוסניק ואשתו מלכה בת ר' זנוויל ז"ל

המשורר ר' יעקב ב"ר אפרים אליעזר רימון ז"ל

ר' יוסף יצחק ב"ר יהודה לסמן ז"ל

ר' יוסף חיים ב"ר שלמה שכטר ז"ל

הסופר-העיתונאי ר' יוסף ב"ר יהודה ישראל סלעי ז"ל

ר' חיים ב"ר אברהם ברוידה ז"ל

ר' יצחק זאב ב"ר דוד ברטלר ואשתו מינה ז"ל

ר' מרדכי ב"ר שלמה שפירא ז"ל

ר' זלמן ב"ר קופל אלטשולר ז"ל

ר' יוסף דוד ב"ר שרגא רוזנבלט ז"ל

ר' יצחק ב"ר חנוך אבנרי ז"ל

ר' יעקב אלעזר ב"ר אליהו לנדא ז"ל מצאצאי הגר"א זצ"ל

ר' יצחק מרדכי ב"ר משה הלוי קליין ז"ל

ר' דב ב"ר שמעון ברוקש ז"ל

בני משפחה של אחי הלשכה

ר' משה ב"ר נתן אונגר ז"ל, אשתו רייזל בת ר' יהודה לייב ובתם חנה הי"ד
ר' חיים זיידא ב"ר פנחס הלוי האפנר ממילניצה, אשתו מרים בת הרה"ג ר' אריה
לייב ברנפלד מזלישצ'יק שנספו בשואה ובנם פנחס שנפל במלחמה באויב הנאצי,
הי"ד

הרב ר' ישראל אריה ב"ר מנחם אגולסקי, משגיח ור"מ בשיבת לומז'ה ואשתו
רחל ז"ל

החזן והמלחין ר' יוסף ב"ר ברוך, בן-ברוך, ז"ל

מרת חוה בלומה עציוני בת ר' נחמן אהרן ז"ל

ר' אליעזר רזנברג ואשתו פרידה ז"ל

ר' אליעזר ב"ר מנחם מנדל פריד ואשתו רבקה בת ר' צבי, שנספו בשואה, הי"ד

ר' יעקב קופל יואל ב"ר אריה גפן ואשתו חיה בת אריה ז"ל

ר' משה ב"ר אריה יהודה קליין ואשתו חיה ברנה בת ר' אריה יהודה ז"ל

ר' אהרן רובק ב"ר מרדכי צבי יבל"ח ואמו שרה בת ר' אלימלך ז"ל

ר' שמעון ב"ר יחזקאל בסר ז"ל

ר' משה ב"ר קלונימוס גרדינגר ואשתו סימה בת ר' זאב ז"ל

ר' יצחק ב"ר שלום הכהן אנגלנדר ואשתו רייזל בת ר' קלמן ז"ל

ר' אליעזר ב"ר יצחק נוי, אשתו נחמה בת ר' צבי וילדיהם צבי, פאולה, רחל, אסתר
ורבקה שנספו בשואה, הי"ד

ר' אברהם ב"ר צבי מתיאש ז"ל, אשתו לאה וילדיהם יהודית, מלכה וסימה שנספו
בשואה, הי"ד

ר' משה אליעזר ב"ר איתמר רייז ואשתו צינה בת ר' שמואל ז"ל

ר' שמואל ב"ר יוסף קנופליך ואשתו צירל בת ר' אשר ז"ל

החיייל אהוד ב"ר אהרן ליפשיץ, נפל בשחרור ירושלים במלחמת ששת הימים, הי"ד.

ר' אפרים ב"ר יהודה הנדלר, אשתו חיה איטה בת ר' פישל ובנם משה ז"ל

ר' יוסף אריה ב"ר בנימין צוקרמן ואשתו מנוחה בת ר' אליהו אברהם ז"ל והחיייל
שמעון ב"ר פסח צבי צוקרמן, שנפל במלחמת ההתשה, הי"ד

ר' יעקב ב"ר דוד שיינברגר ז"ל, אשתו לאה בת ר' וולף שנספתה בשואה, הי"ד

ר' יעקב אייזיק ב"ר שלום נורמן, אשתו חיה ובתם גינה רזנבוך, יו"ר מרכז בנות
ברית ז"ל

האברך אורי יבלוביץ ז"ל

הרב יום טוב נטיל קירשנבאום ואשתו צפורה מינדל לבית אפשטין ז"ל

ר' אהרן יצחק גראומן ואשתו טאוובה לבית גרינברג, שנספו בשואה, הי"ד

תוכן העניינים

7	קווים לפילוסופיה של ההלכה	עמנואל מ' רקמן
19	ליל התקדש שבת	יצחק ד' גילת
43	מי היה הראשון שהשתמש ב"מירה" "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ?	דוד הלכני
53	נפילת אפיים ואיסור אבן משכית	צבי אריה שטיינפלד
81	פריפינון — כרתינון	דניאל שפרבר
85	הלכה, מנהג ומסורת ביהדות אשכנז במאות ה"א—י"ב (עיונים ראשונים)	ישראל תא-שמע
iv	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

פרופ' עמנואל מ' רקמן, נגיד אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' יצחק ד' גילת, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' דוד הלבני, אוניברסיטת קולומביה, ניו יורק

פרופ' צבי אריה שטיינפלד, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' דניאל שפרבר, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' ישראל תא-שמע, המחלקה לתלמוד, האוניברסיטה העברית



הוצאת
אוניברסיטת
בר-אילן

ספרים בנושאי תלמוד וספרות רבנית

מחקרים במדרשי הלכה ובספרות התלמודית / ח"י לוי
208 עמ'. כריכה קשה.

הראיות בימי התלמוד / ש' אלבק
356 עמ'. כריכה קשה.

בתי הדין בימי התלמוד / ש' אלבק
156 עמ'. כריכה קשה.

עץ חיים לרב חיים גאגין / מ' עמאר (מהדיר)
200 עמ'. כריכה קשה.

אמוראי בבל — פרקים בחיי הכלכלה / מ' בר
446 עמ' + 2 מפות. כריכה רכה.

עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל — ספר יובל לפרופ' ע"צ
מלמד / י"ד גילת, ח"י לוי, צ"מ רבינוביץ (עורכים)
397 עמ'. כריכה קשה.

מסורות ונוסחאות בתלמוד — מחקרים / י"צ פיינטוך
198 עמ'. כריכה רכה.

מודה במקצת — מחקר בסוגיות המשפט התלמודי / צ"א שטיינפלד
XII+188 עמ'. כריכה קשה.

D. Gilat / R. Eliezer Ben Hyrcanus — A Scholar Outcast
536 עמ'. כריכה קשה.

D. Sperber / A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic
Literature
230 עמ'. כריכה קשה.

D. Sperber / Nautica Talmudica
184 עמ'. כריכה קשה.

SIDRA

A JOURNAL FOR THE STUDY OF RABBINIC LITERATURE

3

Editor

Zvi Arie Steinfeld



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

SIDRA

A Journal for the Study of Rabbinic Literature

Editor:

Zvi Arie Steinfeld

Editorial Board:

Shlomo Zalman Havlin

Daniel Sperber

Editorial Address:

Talmud Department, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 52100, Israel

Published with the assistance of:

Scholarship Fund, Hillel Ha-Nasi Lodge, B'nai-Brith, Israel

Shmuel Arnon Fund

Leon Gottfried Chair

ISSN 0334—6986

©

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Printed in Israel, 1987

Menahem Press, Jerusalem

CONTENTS

Emanuel Rackman	Talmudic Methodology	7
Yitzhak D. Gilat	Kabbalat Shabbat	19
David Halivni	Who Was the First One to Use the Phrase “No Text Can be Deprived of Its <i>Peshat</i> ”?	43
Zvi Arie Steinfeld	Prostration in Prayer and the Prohibition of the Paving Stone	53
Daniel Sperber	“Pripinon”-“Kartanon” — On the Nature of Ravia’s Manuscript of the <i>Yerushalmi</i>	81
Israel Ta-Shma	Law, Custom and Tradition in Early Jewish Germany — Tentative Reflections	85
	English Summaries	IV

קווים לפילוסופיה של ההלכה

עמנואל מ' רקמן

הדיאלקטיקה של ההלכה

הפילוסופים מוצאים כי קשה לעסוק ביהדות בלא להתייחס לניגודים השונים המאפיינים אותה. לפי היהדות מצוי ה' בתוך העולם, ובעת ובעונה אחת גם מעבר לו. הנביאים מנסחים אידיאלים נשגבים של אוניברסאליזם, ובה בשעה מדגישים הם את אופיו הייחודי של העם הנבחר. החוק זוכה למעמד חשוב ביותר, ובאותה עת אין כמעט ציווי או הוראה שאינם כוללים את מסר החירות. גשמיות ורוחניות מתחככות זו בזו כמעט בכל מושג ומושג. והחזונות הנשגבים ביותר מצויים בכפיפה אחת עם תכליתיות שאין לטעות בה ועם מעשיות מודעת.

ניגודיה של היהדות חשובים לא רק להבנת התיאולוגיה והמוסר שלה, אלא גם להבנת ההלכה. למעשה, נגזרים התיאולוגיה והמוסר היהודיים מן ההלכה, הקובעת את אופיה הבסיסי של היהדות. עצם תהליך התפתחותה של ההלכה כרוך בחיפוש אחר איזון שכזה. מחד גיסא עומדת הסמכות: המקורות הנגלים, הנורמות הנגלות ופסיקותיהם של החכמים והרבנים, שקדושתן קרובה לזו של המקורות הנגלים (שכן הוראות חכמיו של כל דור ודור מצטרפות אל המסור — אותה מסורה שהמקורות הנגלים חייבנו לציית לה). מאידך גיסא, עומדים מפרשיה של ההלכה, שהם שותפים לפיתוחה. הרי ה' עצמו ויתר לטור בתם בעת שהוריש להם את התורה, ובזאת הטיל על עצמו את ההגבלה של מניעת התגלויות נוספות. בתלמוד נאמר שרבנים אינם צריכים להסתמך על בת קול או על נס. עליהם לנהוג כריבוניים בתחום היצירתיות ההלכתית. האם ניתן להעלות על הדעת איזון קשה מזה — מן הצד האחד ציות לסמכות עליונה ומן הצד השני החזקה יהירה בסמכות החקיקה והשיפוט ביחס למסורה

* המערכת רואה חשיבות בחקר הפילוסופיה של ההלכה, תחום שלא הרבו לעסוק בו. מטעם זה, אנו מפנים את תשומת הלב למסתו של פרופ' רקמן, נגיד האוניברסיטה, שבה הוא מתאר ומדגים את הקווים לעיון ולמחקר בתחום חיוני זה.

הקדושה? ואף-על-פי-כן ממלאים שני קטבים אלה, כאחד, תפקיד בתהליך ההתפתחות ההלכתית.

לולא העובדה שההלכה ממוקדת בה', לא היה כל הבדל בינה לבין מערכות משפט אחרות, המעוגנות בהיסטוריה ובכלכלה בלבד. החכמים מאמינים במקורה האלוהי של ההלכה, ולפיכך מופנים מאמצי היצירה שלהם למימוש רצונו של האל. התורה דאגה לכך שלא נשכח את המחויבות הזאת, ולשם כך כלולים בה ציוויים החורגים מגבולות ההגיון ואשר אינם ניתנים לפירוש במונחים של ערכים ואינטרסים אנושיים. לציוויים אלה, המצויים בכל חלקי התורה, יש לציית רק משום שה' הורה עליהם. הציות להם הוא תמציתה של ההתנסות הדתית שלנו — אנו מצייתים לא משום שאנו מבינים, אלא משום שאנו מאמינים. חז"ל ניסו לשמר את התפיסה הזאת, ועל-כן נמנעו מלנסח את הניתוחים ההלכתיים שלהם במונחים של ערכים ואינטרסים אנושיים. ניתוחים שכאלה עלולים היו להביא לידי אימוץ גישה הומאניסטית מוחלטת כלפי ההלכה ולגרום בכך את אובדן המוקד האלוהי שלה. בדרך-כלל ניסו החכמים לעמוד על ההגיון המונח ביסוד המצוות, אולם משבאו לפרש הוראות מוגדרות הנחתם היתה שאין ביכולתם לעמוד על מלוא הכוונה הצפונה ביסוד המקורות הנגלים.

ואולם, ה' נתן את התורה לעם היהודי, וזה נותר האחראי הבלעדי לפיתוחה. כבני-אנוש משתוקקים היהודים להבין את שנצטוו לבצע. יתר על כן, צורכיהם משתנים מדור לדור ומארץ לארץ. התורה מכירה אף היא בגורמים אלה. היא מפצירה באדם לנסות ולהבין את עקרון הצדק המנחה כל חוק וחוק. היא גם מפצירה בו לחיות על-פי הוראותיה — ולא למות בעטיין. יורשיו של משה רבנו הוסמכו לשמש לא רק כמפרשי הלכה אלא גם כבעלי הסמכות בכל דור ודור. ואכן, לעתים קרובות לא הסתפקו הרבנים במציאת הכוונה הנסתרת של הצי-וויים הבלתי ראציונאליים לכאורה, אלא גם ביטלו זמנית את תקפותם של חלקים איזה שהם במקורות הנגלים ואף פסקו בניגוד להם.

בנימין קארדוזו, לשעבר שופט בית-המשפט העליון של ארצות-הברית, ניסה בזמנו לתאר את הדבר שהשופט עושה כשהוא מצוי בתהליך פיתוח יצירתי של המשפט. קארדוזו סבר שאדם יכול לרכוש לעצמו שליטה באמנות זו רק לאחר שנים של התעסקות במשפט, בתולדותיו, באידיאלים, במתודולוגיה ובפילוסופיה שלו. הוא הדבר באשר לתורה. מי שלא למד במשך שנים מבני-הסמכא שקדמו לו, לא ידע לאזן בין החובה לציית לסמכות ובין החובה לעשות עצמו לבר-סמכא תוך שהוא מפסיק להיות משרת צייתן. הן החיקוי והן המקוריות ממלאים תפקיד בתהליך זה. בטחון עצמי מצוי בכפיפה אחת עם ענווה ועם יחס של כבוד לדורות הקודמים.

צורך זה בהשגת איזון בין ערכים מנוגדים בולט עוד יותר כאשר מדובר בהוראות המשפט עצמן. הדיאלקטיקה של התלמוד, המאזנת בין אינטרסים נוגדים והמפלסת דרכה בין ערכים מנוגדים, בולטת במיוחד בתחום דיני האי-שות. כאן אנסה להראות, שבתחום הדינים הללו משיג המשפט היהודי איזון בין אינטרסים נוגדים.

חוק העבדות

לולא עובדת קיומם של ערכים נוגדים במסגרת דיני האישות היהודיים, ניתן היה להאשים את ההלכה באפליית נכרים בכלל ואפליית העבד הנכרי בפרט. ואכן, ההוראות הנוגעות לעבד היהודי ליבראליות יותר מאלה הנוגעות לעבד הנכרי. אלא שניתוח האינטרסים השונים, שאותם ניסתה התורה לשמר, יספק הצדקה מלאה למעמדם המשפטי הנחות של העבדים הנכרים. שכן, הרבנים ניסו להשיג איזון בין אהבת החירות, שבה היו חדורים, ובין התעקשותם על אמות-מוסר קפדניות ביותר לעם היהודי. באשר לעבדים היהודים עמדה אהבת החירות בראש דאגותיהם, ואילו בעניין העבדים הנכרים עמד בראש מעייניהם הרצון לשמור על כללי מוסר מיני קפדניים.

עבדים יהודים

אין כל ספק שההלכה חתרה לבטל כליל את מוסד העבדות בקרב היהודים. אלה אשר שמעו במעמד הר סיני שכל היהודים עבדי ה' הם, לא יכלו להיות לעבדיהם של בני דתם, המצווים כמותם בעבודת ה'. כיוון שכך, הכירו התורה שבכתב והתורה שבעל־פה בחוקיותה של העבדות רק בנסיבות מוגדרות ומוגב־לות ביותר. ניתן היה לשעבד יהודי רק אם גנב ואם היה כה עני עד שלא היה ביכולתו לכפר על מעשהו בתשלום כספי (רמב"ם הל' עבדים רפ"א). אלא שפי־רושו של עונש שכזה הוא החמרה במצב בני משפחת העבריין. על־כן נצטווה בעליו של העבד לדאוג לא רק לכלכלת העבד, אלא גם לכלכלת כל בני משפחתו (קידושין כב, ע"א). ההלכה דאגה גם לכך שבני משפחת העבד יוכלו ליהנות מראש משפחה בן חורין, ולכן קבעה שהעבד יוכל לפדות את עצמו בשעה שיהיה בידו סכום הכסף הדרוש לפדיון. אשתו הורשתה לעבד כדי שתוכל לתרום לצבירת דמי הפדיון. הכנסותיה היו שלה בלבד, ולא של אדוני בעלה העבד על אף שהאדון היה חייב בכלכלתה ובכלכלת ילדיה (רמב"ם, הלכות עבדים פ"ג, ה"ב ; הרמב"ן חולק על דעתו, ראה משנה למלך לרמב"ם שם). סכום דמי הפדיון חושב יחסית ליתרת תקופת השעבוד. על אדוניו של עבד רווק נאסר להשיא לו שפחה נכריה (קידושין כ, ע"א), פן יתקשר אליה ויעדיף חיי עבדות מיציאה לחופש ומהקמת משפחה יהודית בת חורין. התורה חתרה לא רק לקדם את אידיאל החירות אלא אף לשמר את הערכים הרבים של חיי משפחה יהודיים. גם באותן אפשרויות נדירות שבהן הותר לאדון לכפות על עבדו היהודי להזדווג עם שפחה נכריה — מקרה יחיד שבו ניתן לטעון, ובצדק, כי עצם גופו של העבד הפך לנכס בידי בעליו — גם אז ציוותה התורה על שמירת כללי המוסר ואסרה על הפקרות מינית (רמב"ם, הלכות עבדים פ"ג, ה"ה). מוסד העבדות לא יכול היה לסכן את האידיאלים המוסריים הנשגבים של התורה. זו גם הסיבה שההלכה לא היתה מוכנה להתפשר כלל בכל הנוגע לשפחה היהודיה ; היא הפכה לבת חורין בהגיעה לבגרות, אלא אם כן נישאה קודם־לכן לאדונה או לבנו.

עבדים נכרים

כל עוד מדובר בעבדים יהודים, אין כמעט ניגוד בין אידיאל החירות ובין כללי המוסר המשפחתיים. אולם כשמדובר בעבדים נכרים ניתן להבין את ההלכה רק לאור הניגוד בין שני הערכים הללו. רק לעתים נדירות הסכימה ההלכה לשעבודו של נכרי בלא שיוענק לו מעמד של יהודי, כדי להגן על גופו ועל חייו וכדי להבטיח את השתתפותו, ולו באופן חלקי, בחיי הדת של משפחת הבעלים או של כל הקהילה. עקב כך היה מעמדו של העבד הנכרי גבוה אף מזה של הנכרי בן החורין. אם הביע העבד הנכרי התנגדות לקבלת הוראות ההלכה, היה בעליו מחויב למכרו לנכרי (יבמות מח, ע"ב). אם נקנה מלכתחילה מבעלים נכרי תוך קביעה מפורשת שאין להטיל עליו את כללי ההלכה, היה עליו להסכים, לכל הפחות, לנהוג על-פי שבע מצוות בני נח (רמב"ם, הלכות מילה פ"א, ה"ו). עם זאת, נראה כי עבדים נכרים העדיפו בעלים יהודים. משעה שנהיו בני בית אצל משפחה יהודית — לאחר קיום הטקסים המתאימים — אסור היה לפגוע בו. הדינים הנוגעים להריגה, בין בכוונה תחילה בין בשגגה, לא הכירו בהבדלים כלשהם בין יהודי בן חורין ובין עבד נכרי (מכות ח, ע"ב ; רמב"ם, הל' רוצח פ"ב, הל' יא—יד). בגין נזקי גוף שנגרמו לעבד נכרי היו נעשים. אף כי הפיצויים שולמו לבעלים, היה העונש גורם מרתיע בפני גרימת נזיקין לעבדים. גם אדוני העבד עצמם לא היו פטורים מעונש אם הזיקו לעבדם הנכרי, ובית הדין יכול היה לכפותם שיוציאוהו לחופשי. במקרים מסוימים עלול היה האדון לשלם בחייו על פגיעה קטלנית בעבדו (שמות כא, כ), למרות העובדה שההלכה ניסתה לגונן על סמכות הענישה שלו. אם החליט האדון להעניש את הנכרי במניעת מזון ממנו, היה על הקהילה ליטול על עצמה את התפקיד הזה, ממש כשם שנדרשה לדאוג לכלכלת העניים בקרבה (רמב"ם, הל' עבדים פ"ט, ה"ז). הרבנים אף הענישו את הבעלים היהודי שמכר את עבדו לבעלים נכרי שלא היה מוכן לכבד את זכותו של העבד לשמור שבת וחגים (גיטין מג, ע"ב). במקרה שכזה חויב היהודי לקנות שוב את עבדו, גם אם מחירו עלה בינתיים עשרת מונים. יתר על כן, אסור היה לבעלים למכור את עבדו אפילו ליהודי המתגורר מחוץ לארץ-ישראל.

עם זאת, לא ראתה ההלכה בעין יפה שחרורם של עבדים נכרים. שחרור שכזה היה מעניק לעבדים הנכרים מעמד של יהודים, על כל הכרוך בכך, וההלכה לא רצתה לעורר דרך זו של הגדלת האוכלוסייה היהודית. ההלכה גם תיעבה את אמות-המידה המקלות בענייני מין ששררו בקרב הנכרים. בני-סמכא רבים ציינו, למשל, כי העבד הנכרי עשוי להעדיף את העבדות — על ההפקרות המינית שהיא מאפשרת — מחיי חירות במסגרת היהדות, המאופיינת בהגבלות שונות על יחסי מין (שם יג, ע"א). חז"ל סברו שלא רצוי לשחרר את העבד הנכרי, שחונך על כללי מוסר מיני שונים, לתוך סביבה המצטיינת באמות-מידה קפדניות, הן משום שבסביבה כזו יהיה אומלל והן משום שהוא עלול להשחית אותה. אף-על-פי-כן פסקו הרבנים, כי אם יש בשחרור העבד משום השגת מטרה מוסרית נשגבה או קיום מצווה, ניתן לעבור על האיסורים הנוגעים לשחרורו. כך, לדוגמה, קוראת ההלכה לשחרר שפחה נכרייה מופקרת, בתקווה שתינשא

ותקים מערכת יחסים מונוגמית עם גבר אחד — בחששה מפני עונש מוות המוטל על התנהגות מופקרת (רמב"ם, הלכות עבדים פ"ט, ה"ו).
 אנו רואים אפוא, שהכללים הנוגעים לעבדים נכרים מבטאים איזון עדין בין ערך החירות לערך טוהר המשפחה. כשמדובר בעבדים יהודים מניבים שני הערכים תוצאות דומות, בדרך-כלל ; ועל כל פנים, מידת הניגוד השורר ביניהם קטנה ביותר.

חוקיותם של הצאצאים

ניגוד בין ערכים היה קיים גם בשאלת חוקיותם של הצאצאים. מחד גיסא, ברור הוא שיש לשמור על אמות-מידה מוסריות גבוהות. כיוון שבת-דין יכולים לדון רק במעשים גלויים, וכיוון שמרבית היחסים המיניים האסורים מתבצעים הרחק מעיני הבריות, עשויים מעשים שכאלה להימצא מחוץ להישג ידו של החוק. זו הסיבה שההלכה נזקקה להרתעה מסוג שונה — החשש שמא המגע המיני האסור יוליד ממזר. מאידך גיסא, עלול דבר זה לגרום פגיעה בחף מפשע ; וניתן לשאול, בצדק : הייתכן שאדם יבצע את העבירה והעונש יוטל על זולתו ? בינות דפי התלמוד והפרשנויות השונות נוכל למצוא עדויות רבות למלאכת האיזון העדין בין שני אינטרסים אלה. הנידוי, החרמות ושאר תוצאותיה של ממזרות הוצגו בשלילה רבה, למגינת לבם של כל בעלי הנפש הרגישה. בה בעת ניסחה ההלכה כללים כה נוקשים לקביעת ממזרות, עד שהיה זה כמעט בלתי אפשרי להוכיח ממזרות ; היא גם לא ראתה בעין יפה פרסומם של מקרי ממזרות שאינם ידועים לרבים לאחר שנתערבו ונטמעו (קידושין עא, ע"א). בשני דיונים מעניינים יכולים אנו ללמוד מן התלמוד, בדרך ההיקש, כי התג השלילי שהוצמד לממזרות היה כה חמור, עד שאמותיהם של ממזרים העדיפו להרגם במקום לזנחם לחסדי אחרים (שם עג, ע"א—ע"ב). אסופי שאמו דאגה לכך שייוותר בחיים, אף-על-פי שעמדה לנטוש אותו, נחשב ילד כשר, שכן אילו היה ממזר היתה אמו מעדיפה להרגו. עד כדי כך הצליחה ההלכה להחזיר באנשים את הפחד מפני ממזרות !

ואולם, כיצד ניתן היה להוכיח ממזרות ? ילדים שנולדו לפנויות נחשבו כשרים. יתר על כן, צאצאים של סוגים מסוימים של נישואים שאינם כדין נחשבו כשרים. לממזרים נחשבו רק מי שנולדו ממעשים של גילוי עריות או ניאוף שבהם לא ניתן היה להשיא את בני הזוג — כמו צאצא של אם ובנה. אך כיצד ניתן היה להוכיח שילד נולד ממעשה ניאוף בשעה שכל אב נחשב לאביהם של כל הילדים שאשתו ילדה ? ואפילו נמצא הבעל זה שנים במרחקים — מי יכול היה להוכיח שהוא לא הגיע באחד הלילות בחשאי ובאופן מסתורי והפרה את אשתו בזרעו ? (תוספות ורא"ש לקידושין עג, ע"א, ובשם הירושלמי). ומי יוכל להוכיח שהאשה לא הופרתה בדרך מלאכותית ? אפילו הודאת האם עצמה שבנה אינו מבעלה נחשבה לבלתי קבילה. האם נחשבה בלתי כשרה לעדות. עדותו של האב היתה בלתי קבילה גם היא, שכן לגביו תפסה ההנחה שהוא אכן האב. לו ביקש להכחיש את אבהותו היתה עדותו מעמידה את אשתו כנואפת,

ודבר זה הספיק כדי לפסלו לעדות. אב טבעי עשוי היה להעיד כי אדם המוכר לו כבנו הוא בן בלתי חוקי, אך מיהו אותו טיפוש שהיה מנדב מידע שכזה? ומיהו זה היכול להיות בטוח לחלוטין שצאצא מסוים הוא אכן צאצאו הוא? הדעות הרווחות בקרב בני הקהילה באשר לחוקיותו של צאצא איזושהו אינן יכולות להיות בסיס להצמדת תג שלילי. בנקודה זו היתה קביעתה של ההלכה ברורה לחלוטין: לממזרים ייחשבו רק אלה שממזרותם נקבעה בוודאות גמורה. הקדמונים היו רגישים לא פחות מבני זמננו לבעיה המוסרית הכרוכה בהענשת בנים על חטאי אבותיהם. באחד מפרקי התלמוד מצויה שיטה להביא יחסי נישואין לידי סיום על-ידי ביטולם, במקום על-ידי גירושין; כתוצאה מכך הופכים כל יחסי הניאוף שהאשה קיימה עד לאותו רגע לבלתי ניתנים לענישה. כיוון שהביטול הוא בעל תחולה למפרע, יוצא שהאשה לא היתה נשואה בעת שקיימה יחסי אישות עם גברים נוספים על זה שנחשב בעיניה בעבר לבעלה, ואשר עתה, לאחר הביטול, איננו עוד אלא אחד משותפיה השונים ליחסים אלה. ואולם, הרבנים ביקשו לדעת מה מעמדם של הילדים שילדה במהלך תקופת הנישואין, לפני ביטולם. הביטול בעל התחולה למפרע עמד להפוך את כולם לחוקיים, שהרי לא התקיימו כלל יחסי ניאוף. האם לא היה בכך משום חתירה תחת יסודות ציווי התורה בנוגע לממזרות? תשובת אחד הרבנים היתה: "דהא לא איכפת לן אם יכולים ממזרים ליטהר, ולואי שיטהרו!" (שיטה מקובצת, כתובות ג, ע"א). והם אכן הציגו דרכים נוספות לטיהור ממזרים.

אמנם, מעולם לא ויתרו הרבנים כליל על השימוש בתג השלילי של הממזרות כדי להרתיע מפני יחסי אישות בלתי חוקיים. אמצעי ההרתעה היעיל ביותר היה כרוך בסבלם של חפים מפשע. אך ההלכה דאגה להפחית את מידת הסבל עד למצער. במקרים שבהם לא היה מנוס מקביעת ממזרותו של אדם, דאגה ההלכה לכך שהמידע לא יופץ ברבים. הרבנים נהגו למסור את המידע זה לזה, בחשאי, אחת לשבע שנים (קידושין עא, ע"א). רבני ימי הביניים היו קפדניים יותר). כשיבוא המשיח ויגלה לכל יהודי ויהודי את שם שבטו, הוא יימנע מלגלות מידע הנוגע לכשרותם של הצאצאים. אם הצליח ממזר — שהסתיר את זהותו — לשאת לאשה בת למשפחה מיוחסת, ורכש לו בכך מעמד מיוחס הדומה לשלהם, אין הוא צריך לחשוש שמא יבוא המשיח ויסגיר את סודו! (שם עא, ע"א, וכן משנה תורה, הלכות מלכים פ"ב, ה"ג).

אופייני הדבר שההלכה יוצרת תחילה את התג השלילי של הממזרות, ותוך כדי כך טורחת למנוע עד כמה שאפשר את השפעותיו ותוצאותיו הרעות. ההלכה מוצאת לנכון לעשות את שני הדברים כאחד, כדי לקיים את האינטרסים השונים שברצונה לספק. שוב רואים אנו כיצד כרוכה היצירתיות ההלכתית במציאת האזיון הנכון בין ערכים מנוגדים.

דיאלקטיקה דומה ניתן למצוא בקטעי התלמוד הרבים העוסקים בבתולים. מתוך רצון להדגיש את חשיבות ההינזרות בתקופה שלפני הנישואין, העלתה ההלכה על נס את הבתולים. נישואיה של בתולה צוינו בטקסים מיוחדים. הסכום שהוקצה לטובתה בכתובה היה כפול מזה שהוקצה לאלמנה או לגרושה.

רק בתולה היתה יכולה להיות לאשתו של כוהן גדול. לנערה שלא היתה בתולה לא הותרה ההלכה מקום רב להעמדת פנים. בעל רשאי היה להתלונן בבית־דין כי הולך שולל בידי אשתו. למעשה, נהוג היה לקבוע את מועד הנישואין לערב ישיבתו של בית־הדין, כדי שהבעל יוכל להקדים ולתבוע את ביטול הנישואין אם מצא שהולך שולל; לכל הפחות יכול היה לתבוע לקצץ מן ההטבות השמורות לה, בגלל שאינה בתולה (כתובות ב, ע"א). אם נסתמך על מקורות אלה, ועליהם בלבד, יכול אדם להתפתות ולומר שההלכה העריכה את הבתולים יתר על המידה. אלא שלא כך הדבר. הרבנים רק ביקשו עונשים אשר יבטיחו שמירה על טוהר מיני. כמו בעניין ממזרות, גם כאן ביקשו הרבנים איום שישמש כאמצעי הרתעה. שכן, באותם מקרים שבהם בא בעל לבית־דין בהאשמה שאשתו לא בתולה, סיכוייו שטענתו תתקבל היו קלושים ביותר. בית־הדין היה מוכן לקבל כמעט כל ראיה שהאשה הציגה להוכחת צדקתה. היא יכלה אפילו לטעון שנאנסה לאחר הקידושין, בלי שתסתכן בהפסד כלשהו, אלא אם כן היתה נשואה לכוהן. היא יכלה גם לטעון שאיבדה את בתוליה מחמת תאונה, ובמקרה כזה ניתן היה רק להקטין את הסכום המוקצה לה בכתובה (היו רבנים שהתנגדו אף לקיצוץ זה). באותן קהילות שבהן נהוג היה שהחתן והכלה יכולים להיפגש בלא ליווי בתקופה שבין הקידושין לחופה — תקופה של שנה, בדרך־כלל — יכלה האשה לטעון שאיבדה את בתוליה בשל יחסי הקרבה ששררו ביניהם באותה עת. המקרים שבהם קיבל בית־הדין את טענות הבעל היו נדירים למדי. ולא רק זאת. באותם מקרים שבהם בא הבעל להתלונן לפני הדיינים, נהוג לערוך לו חקירת שתי־עורב ולשאול כיצד זה הפך למומחה כה גדול עד שידע להבחין בין בתולה לבין מי שאינה בתולה. יש דעה אחת, לפחות, הטוענת שאפשר להטיל עליו עונש מלקות על כך שהיה כה מופקר עד שהפך למומחה! (שם י, ע"א). באותו קטע עצמו מספר לנו התלמוד על מקרים של רבנים שהצליחו להשיב את אמונם של בעלים מתלוננים בנשותיהם, על־ידי כך ששכנעו אותם כי טעו.

התוצאה של דיאלקטיקה זו היתה, שההלכה הדגישה את חשיבות הטוהר המיני בכך שיצרה עונשים מביכים, אך בה בשעה גם דאגה שהבעל יתקשה עד מאוד להוכיח את טענותיו. ההלכה קידמה את ערכן של אמות־מידה מוסריות גבוהות בענייני מין, אך היא לא עשתה זאת בדרך של פגיעה בכבודן של נשים.

דיני הגירושין

מעניין לציין, כי ערכי החירות והמוסר, שנודע להם מקום כה חשוב בהלכות עבדים, ממלאים תפקיד חשוב גם בדיני גירושין. הגדלת מידת החירות של שני הצדדים להסכם נישואין מחייבת את הרחבת התחומים שבהם השיקול המכריע הוא ההסכמה ההדדית. יתר על כן, הגדלת מידת החירות כרוכה, בדרך־כלל, גם בהמעטת חשיבותם של הליכים רשמיים. שמירה על המוסר, לעומת זאת, כרוכה בקביעת הליכים רשמיים ובהגבלת חירותם של הצדדים לעשות ככל העולה על רוחם. שמירה על המוסר גם מחייבת להעניק לגירושין מידה של

מוחלטות וסופיות. הבה נראה כיצד משפיעים ערכים אלו על הוראות החוק, וכיצד הם הופכים את דיני הגירושין היהודיים לבעלי משמעות לבני זמננו.

תפקידי הבעל והאשה

השלב הראשון בתהליך הנישואין הוא פעולת הרכישה הסמלית שמבצע החתן, בהסכמת האשה או אביה. כשם שהאיש הוא יוזם הנישואין, כך — על-פי התורה — הוא היוזם את פירוקם. הבעל הוא הגורם שכתב הכריתות ייכתב. מבקרי ההלכה יוצאים נגד התמקדות זו בגבר. אלא שלא קשה לראות את ההגיון שבדרישה ההלכתית, שהיוצר את מצב הקידושין הוא גם הגורם את ביטולם.

תפקידו הפעיל של הבעל ביצירת קשר הנישואין נגזר מן ההנחה המקובלת במקורות היהדות, כולל הקבלה, שהגבר הוא הגורם הפעיל ביקום והאשה מייצגת את עקרון הסבילות. בעולם הטבע הזכר הוא המממש את יכולת הרבייה של הנקבה. בדרך דומה, לפי היהדות, הגבר יוזם את תהליך החיזור. ואולם, להסכמת האשה מייחסים את עיקר החשיבות. בלעדיה לא ניתן להביא נישואין לכלל מימוש. ההלכה מייחסת חשיבות רבה להסכמת האשה גם בכל הנוגע לקיום יחסי אישות. ובסופו של דבר, הפכה הסכמת האשה לדרישה הלכתית גם בכל הנוגע לגירושין. דרישה זו נקבעה במועד מאוחר יחסית, רק בגלל שההלכה הקדישה מחשבה רבה להגנה על האשה מפני שנאה והזנחה, והניחה כי אין שום טעם לקיים את נישואיה לגבר שאינו מכבד אותה. הכתובה נוצרת כדי שלא לעודד גירושין. היא חייבה את הבעל לדאוג לכלכלת אשתו במהלך הנישואין, ולהעניק לה פיצוי ניכר במקרה של גירושין או התאלמנות. חובה זו הקטינה את מספר הגירושין והעניקה לנשים הגנה מפני נטישה מצד הבעלים. מאוחר יותר נקבעה הדרישה כי האשה תסכים גם היא לגירושין. בדרך זו הושווה למעשה מעמדם של הגבר ושל האשה הן בנישואין והן בגירושין, אם כי הגבר הוא עדיין זה האמור לבצע את הפעולות הנדרשות. לנוכח בעיות שמתעוררות כיום בכל הקשור לדיני הגירושין, הוצע כי בית-הדין יועמד במקומו של הבעל כמי שיוזם את תהליך הגירושין. אלא שפתרון זה אינו תואם את רוח ההלכה ואת העקרון שיצירתו וביטולו של מעמד הנישואין נתונים באופן בלעדי בידי הבעל והאשה. כל עוד לא העבירה ההלכה את טקס הנישואין — ואת מרבית הטקסים הדתיים האחרים — לסמכותו של בית-הדין, אין היא מעבירה אליו גם את הכוח לבצע גירושין. לכן יש לראות את הדגש בתפקידם של בני הזוג, כפרטים, ביצירת מעמד הנישואין ובפירוקו, כראיה למחויבותה של ההלכה לערך החירות האישית.

רשמיות ומוחלטות

יש עוד ערכים שראוי שנדון בהם. ראשית, אופיו הרשמי של מעמד הגירושין, האמור לשמש כגורם מרתיע מפעולה נמהרת מצד הבעל. דבר שני, מי כבני ימינו יודע עד כמה מגוחך יכול להיות תהליך גירושין המבוסס אך ורק על הסכמתם של בני הזוג, ומה שליליות הן ההשפעות על אמות-המידה המוסריות

של הקהילה ! רשמיות ומוחלטות תורמות להעלאת קרנן של אמות-מידה אלה. השלמת תהליך הגירושין מביאה לידי פירוק קשר מקודש. לפעולה זו השפעות ותוצאות רבות : אפשרויותיה של האשה להינשא שנית, וכן שחרורה מכל האי-סורים החלים על ניאוף. המשפט היהודי, הממעט בדרך-כלל בחשיבותם של תהליכים רשמיים בכל הנוגע לחוק האזרחי, מגלה קפדנות מרבית בכל הנוגע לרשמיות של הגירושין. בנוסף על כך חייבים הגירושין להיות מוחלטים וסר פיים, שאם לא כן אין להם תוקף. הנישואין לבני זוג אחרים מותרים ללא יוצא מן הכלל, שאם לא כן אין לגירושין כל משמעות. ההלכה אינה רואה בעין יפה צווי הפרדה הניתנים על-ידי בתי-משפט בני זמננו. הנישואים אמורים לקדם את מוסריותם של חיי המשפחה ; על-כן, אין לאפשר לגירושין להעמידם בסכנה. צווי ההפרדה המודרניים פותחים פתח למתירנות מינית : בידענו את הטבע האנושי, אין להתפלל שלעתים קרובות מוליכים הצווים ליחסי אישות שמחוץ למסגרת הנישואין. המשפט היהודי אינו יכול להתיר מצב שכזה. גבר (שאינו כוהן) יכול לשאת את גרושתו בתנאי אחד : שלמן גירושה לא נישאה. אם נישאה לאחר ונישואיה אלה נסתיימו בהתאלמנות או בגירושין, אין היא יכולה להינשא שוב לבעלה הראשון. קביעה זו משמשת גורם מרתיע מגירושין פזיזים ומהחלפת נשים על-ידי גברים המוכנים להפוך את יחסי הנישואין לחוכא ואיטלולא. כיוון שכך ניתן לגירושין מעמד סופי ומוחלט. זו גם הסיבה שקיומם של יחסי אישות בין בני הזוג לאחר שהתגרשו עשוי לגרום את ביטול הגירושין. ההלכה מאדירה את יחסי הידידות בין בני-אדם, אך אין היא רואה בחיוב "ידידות" הרווחת כל-כך בזמננו בין בני זוג שהתגרשו.

בגלל היות הגירושין כה סופיים ומוחלטים — ובלתי הפיכים לגבי כוהנים — מנסה ההלכה להרשים את בני הזוג במשמעות מרחיקת הלכת של הגירושין. לולא הונהגה רשמיות מדוקדקת, עלולים היו אנשים להפחית מערכם המקודש של הנישואין, כנאמר בנוסחת הנישואין הקדומה "הרי את מקודשת לי". פירוק הקשר המקודש מחייב את שירותיו של סופר, המחבר, לפי בקשת הבעל, כתב כריתות פרטי. הרבנים הוסיפו על כך את הדרישה שהגט יכלול ציון מדויק של המקום והזמן שבו נתחבר על-ידי הסופר. מעניין להוסיף, שהואיל והגירושין הם למעשה ניתוק הקשר בין בני הזוג, צריך הגט להיות כתוב על קלף נפרד שאינו מחובר לדבר — חפץ אשר בעצם היותו מנותק מן האדמה, שימש סמל לתהליך הניתוק בין שני בני הזוג.

מחוללי הרפורמות ביהדות הפכו את הגירושין לעניין חילוני גרידא. הרבנים, לעומת זאת, לא היו מעלים על דעתם להסכים שמצב אשר נוצר בעקבות קידוש רשמי יובא לידי סיום ללא כל מעורבות של ההלכה. אפילו את החיות שקודשו לשימוש בבית-המקדש אפשר היה להעביר למעמד אחר רק לאחר קיומו של טקס רשמי ; גם המוות אינו יכול לשחררן ממעמדן המקודש עלי אדמות. כיצד יכולה היתה ההלכה להתייחס בתשומת-לב פחותה מכך לקשר נישואין ! בני-הסמכא התלמודיים דנו במידת תוקפם של גירושין שהוכרזו על-ידי בית-משפט לא יהודי (גיטין י, ע"ב), ועיקר משקלם של המסורת ושל בני-הסמכא נטה לצד הגרסה הטוענת כי הגירושין, ממש כמו הנישואין, חייבים להיערך

על-פי דיני התורה (ראה: י' פורת, מבוא התלמוד, קליבלנד, 1941, עמ' 60—62). המסורת מכתובה לנו כיצד יש לכתוב את הגט, כיצד לאשרו בעדות וכיצד למסרו. כל שינוי עלול להביא לידי פסילתו.

ניגוד בין ערכים

רשמיותו של הליך הגירושין וסופיותו הם אמצעים להבטחת יחס של כבוד כלפי קדושתם של הנישואין. לעתים ניצבו אמצעים אלה בניגוד לערך ההסכמה — שהיא, מבחינה פילוסופית, תו זהויו של החירות האנושית. בדרך-כלל משמשים הליכים פורמאליים, בענפי המשפט השונים, כמחסום בפני ביטוי ומימוש ההסכמה האישית. לעתים קרובות צריכה ההלכה לנווט בין שני ערכים אלה.

אם אכן עומדת ההסכמה בראש סולם העדיפויות, מן הדין שאפשר יהיה לציין תנאים. מובן שהתנאים גורעים מן המוחלטות והסופיות. התנאים אינם מקוימים תמיד, וכתוצאה מכך עשויים הגירושין שלא להתממש. ואולם, ההלכה מתירה קביעתם של תנאים. התנאים המוזכרים לעתים מזומנות בתלמוד, הם אלה המיטיבים עם האשה — תנאים המונעים את הפיכתה ל"אלמנת קש" או החוסכים ממנה את עול הייבום. כדי להיטיב עם האשה מתפשרת ההלכה על עקרון המוחלטות ומרחיבה את תחום ההסכמה. ואולם, התלמוד מציין כי לעתים נוטים התנאים להפוך את האשה לאסירה השבויה בכבלי הנישואים. אם, לדוגמה, נותן הבעל לאשתו גט שיחול בתנאי שלא יחזור לביתו עד מועד מסוים, ותאונה שאין למנעה או אסון מונעים ממנו לשוב לביתו במועד, אין התנאי תופס. אם כן, הרי שום גט מותנה לא יביא לידי שחרורה של אשה הנוהגת על-פי ההלכה, שכן לעולם תחשוש שמא אי-קיום התנאי נבע מתאונה שאין למנעה או מאסון. לפיכך פסקו הרבנים, כי אסון או תאונה שאין למנעה אינם משפיעים על הגט. ההלכה קובעת לסופיותו של הגט מידה גדולה יותר של חשיבות מזו שהיא קובעת להסכמה. ההנחה הנוהגת היא, שהבעל ויתר מלכתחילה על זכותו להשתמש בטיעון של תאונה שאין למנעה או אסון.

מסיבות דומות מתפשרת ההלכה לעתים בתביעתה לקיום ההליכים הרשמיים והמדוקדקים של הגירושין. במקרי חירום מקלה ההלכה בדרישה שהבעל ימנה אדם אשר ימסור לאשתו את הגט. אם מצוי הבעל בדרכו לשבי וברצונו לשחרר את אשתו מקשר הנישואין, או אם הוא גוסס וברצונו לשחררה מעול הייבום, יכולה הרשאתו לגירושין להינתן בדרך בלתי רשמית. במקרים שכאלה הרחיבו חז"ל את תחומה של ההסכמה והפכוה לגורם הראשון במעלה. התוכן גבר על הצורה.

ואולם, במקרים אחרים נהגו בדרך הפוכה: הם הגבילו את יכולתו של הבעל לבטל את סמכות האדם שאותו הסמיך הבעל למסור את הגט. ההישג המהפכני ביותר שלהם היה השימוש בכוח כלפי הבעל, תוך שהם כופים עליו לומר שהוא מסכים לביצוע הגירושין באותם מקרים שבהם חשו הדיינים כי יש להביא את הנישואין לידי סיומם. יש מקרים רבים שבהם יכולה האשה לגרום הליך כזה.

במצבים מסוימים היא עלולה לאבד את הכתובה אך לקבל את חירותה. במקרים שאלה התעלמו לחלוטין מעקרון ההסכמה, והצורה היא שגברה על התוכן.

כיצד הצדיקו הרבנים את מעשיהם? ברגיל לא נטו לשנות בדרישותיה של התורה. אך הם הניחו שהנישואין מתקיימים מתוך הבנה שהם כפופים לסמכותם של הרבנים, וכי רצון הרבנים הוא רצון בני הזוג. ההסכמה שעליה הסתמכו היא הסכמה מתוך אומדן דעת — שתחילתו ביום הנישואין.

הניגוד בין ערך הסופיות לערך ההסכמה בא לידי ביטוי בולט בהתפתחות מאוחרת יותר ביחסה של ההלכה לגירושין מותנים. אמרנו כבר לעיל, כי הרשאת הצבתם של תנאים בעת הגירושין פירושה הרחבת תחום ההסכמה וגריעה מאופיים המוחלט של הגירושין. מעניין לציין, כי כל עוד לא נחשבה הסכמת האשה תנאי מוקדם להכרה בתקפות הגירושין, וכל עוד חלו מגבלות מועטות בלבד על הבעל, התירה ההלכה שימוש בתנאים בתקווה שמספר הגירושין הסופיים יקטן. אך מעת שהסכמת האשה נהייתה תנאי מוקדם לביצועם של גירושין (בשנת 1000 לספה"נ לערך), נאסר על קיום גירושין מותנים. הקהילות יכלו להרשות לעצמן להעמיד בראש סולם העדיפויות את ערך המוחלטות, במקום את ערך ההסכמה, בייחוד משום שהיו דרכים חלופיות לטפל בנסיבות המיוחדות שבהן היה השימוש בתנאים לטובתה של האשה. אך גם כיום נהוגות צורות מסוימות של גירושין מותנים, כמו במקרה של חיילים היוצאים למלחמה והמעניקים לנשותיהם — כדוגמת חייליו של דוד המלך — גירושין מותנים או מוחלטים אם לא ישובו עד למועד קבוע.

נראה אפוא שהדיאלקטיקה של ההלכה, בכל הנוגע לדיני הגירושין, מנווטת את דרכה בין דאגתה לקדושתם של יחסי הנישואין ובין דאגתה לחירותם של שני בני הזוג.

המצב בהווה

הדיאלקטיקה התלמודית אינה, בהכרח, נסיון לפשר בין שני ניגודים מתוך מגמה להגיע לסינתזה חדשה. על-פירוב מבקשת ההלכה לשמר את שני הערכים המנוגדים ואת אפשרות מימושם במסגרת מערכת המשפט. בדרך זו ממשיכה המסורת לחיות בקרבנו, בלי שהעתיד ייקבע לגמרי על-ידי ההווה. הדיאלקטיקה מאשרת את תפקידה של ההיסטוריה מבלי למנוע את הקידמה.

ליל התקדש שבת

יצחק ד' גילת

א. קבלת שבת

המונח "קבלת שבת" במובן קידום בואה של השבת במזמורים ובתפילות, כפי שנהוג בימינו, לא היה מוכר בימים קדמונים.¹

בתלמוד מצאנו זכר לדבר. ר' חנינא היה מתעטף ("בבגדים נאים") בערב שבת לפנות ערב, ועומד ומכריז: "בואו ונצא לקראת שבת המלכה" ("כאדם המקבל פני מלך"). ועל ר' ינאי מסופר, שהיה לובש בערב שבת את בגדיו (המיוחדים) וקורא: "בואי כלה, בואי כלה" ("כחתן היוצא לקראת כלתו").²

קבלת שבת זו של שני אמוראים אלה היתה נעשית בערב שבת בין השמשות, סמוך לכניסת השבת.³ מנוסח הגמרא במובאות שבראשונים נראה, כי קבלת שבת זו היתה מלווה

1 סדר קבלת שבת שלנו יסודו במאה ה-16 במקובלי צפת וירושלים, שנהגו לצאת מחוץ לעיר, לשדות, לחקל תפוחין, כשהם לבושים בגדי לבן, לקבל פני שבת. ביציאתם היו שרים מזמורי תהלים: צה (לכו נרננה) — צט (ה' מלך ירגזו עמים), כט (מזמור לדוד הבו לה') ואת הפיוט "לכה דודי", שחיבר ר' שלמה הלוי אלקבץ, מתלמידי האר"י. משפסק המנהג לצאת לשדות, נהגו לצאת לחצר בית הכנסת. זכר למנהג זה נשאר בימינו בכך שהקהל פונה לצד מערב, לפתח כניסה לבית הכנסת, בשעת אמירת הבית האחרון של "לכה דודי".

סדר קבלת שבת לא נזכר לא בסדר רב עמרם גאון ולא בסידור רב סעדיה גאון. אולם מתשובת הרמב"ם (מהדורת פריימן, סי' נו; מהדורת בלאו, סי' קעח, עמ' 326) נראה, שבומנו היו קהילות שאמרו פרק צב (מזמור שיר ליום השבת) לפני ערבית של שבת.

למעשה קיימים מנהגים ממנהגים שונים בנידון. יש הפותחים קבלת שבת במזמור צה, ויש הפותחים במזמור כט, ויש האומרים מזמורים אחרים. לפי מנהג אשכנז, נאמרת קבלת שבת כשהחזן עומד ליד התיבה, ולא ליד עמוד התפילה, כדי להבליט שאין זה שייך לתפילת ערבית של שבת. ראה: א' ברלינר, כתבים נבחרים, כרך א', ירושלים, תש"ה, עמ' 43—45; י' מאהר-שען, "קבלת שבת", בתוך Jeschurun, שיצא לאור בברלין, בעריכת Wohlgemuth, במדור העברי, כרך 9 (1922), חוברות ג—ד; י"י כהן, "סדר קבלת שבת ופזמון 'לכה דודי' במנהגי ישראל", ספר הזכרון לאדם נוח בראון, ירושלים, תש"ל, עמ' שכא—שנו.

2 ראה: שבת קיט ע"א; והשווה: בבא קמא לב ע"א.

3 כך יש להסיק מסוגיית הגמרא בבבא קמא לב ע"א וע"ב. ראה: פירוש ר' יהונתן מלוגיל לבבא קמא, שם. ועיין: רמב"ם, הלכות חובל ומזיק פ"ו ה"ט. אולם ראה: פירוש המשנה להרמב"ם, בבא קמא ג, ו.

בריקודים. רבינו חננאל בפירושו לבבא קמא לב ע"ב מצטט את הגמרא בזה הלשון: "כר' חנינא דהוה מר קיד ואזיל ואומר: בואו ונצא וכו'". וכן גורס ר' יוסף בר' חביבא, בעל גמוקי יוסף, שם: "רבי ינאי מר קיד ואזיל, מר קיד ואתי, ואומר: בואי כלה וכו'".⁴

שירה וריקוד לכבוד שבת, עם כניסת שבת בראשית, מצינו גם בפמליה של מעלה, והיא מתוארת בבראשית רבתי, מהדורת ר"ח אלבק, עמ' 35.⁵ על הכתוב "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו" (בראשית ב, ג) אומר המדרש: "קדשו בשמחה". והוא ממשיך ומתאר בצורה פלאסטית כיצד יושב לו הקב"ה בכיסא של שמחה ביום השביעי, ומעביר לפניו כל שרי מעלה. וכולם עומדים בשמחה גדולה "משחקים ומשמחים ומרקים ומנגנים ומקלסים לפניו בכל מיני קילוס ובכל מיני זמר שבת והלל". "באותה שעה הביא הקב"ה שרו של שבת, והושיבו על כיסא הכבוד, והביא לפניו כל שר ושר של רקיע ורקיע ושר של כל תהום ותהום, והם מרקים ומשמחים ואומרים 'שבת היום לה' (שמות טז, כה), ושאר כל השרים וגדולים משיבים לה' היום שבת' וכו'. ואף אדם הראשון שש ושמח עמהם. כשראה אדם הראשון את השבת והגדולה של שבת, שהיא 'תחילה וראש לכל השמחות' פתח פיו ואמר 'מזמור שיר ליום השבת' (תהלים צב א).⁶ "אמר לו הקב"ה: לשבת אתה אומר שיר, ולי אין אתה אומר שיר, שאני אלוה שבת? עמדה שבת על רגלה ונפלה לפני הקב"ה ואמרה 'טוב להודות לה' (שם שם, ב). וכל סדרי בראשית השיבו ואמרו 'ולומר לשמך עליון' (שם).⁷

ב. קידוש היום

אמנם "קבלת שבת" עובר לכניסת השבת — לא מצינו (במקורות קדומים), אבל קידוש היום בכניסתו — מצאנו. חז"ל למדו חובת קידוש היום מן הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) אשר נתפרש במכילתא יתרו, בחודש, פרשה ז, מהדורת הורוביץ-רבינ, עמ' 229: "לקדשו בברכה", היינו לקדש את יום השבת באמירת דברים שיש בהם אזכור קדושת היום. כיוצא בו מסיקים תנאים, שם, מן הכתוב בויקרא כג, ב—ד: "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש ... ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי מקרא קדש ... אלה

- 4 כך הגרסה גם בהגהות התלמוד; ראה: דקדוקי סופרים על אתר. נראה שריקוד זה בין השמשות היה מלווה תנועת ריצה. בבבא קמא, שם, אומר איסי בן יהודה, שהרץ בערב שבת בין השמשות פטור, מפני שרץ ברשות. וכבר העיר ר' יהונתן מלוגיל, ש"בבין השמשות אין דרך בן ברית להיות עסוק בצרכי שבת, שכל ישראל זריזים הם". לפי זה, אין להניח שהוא רץ לקנות או להכין צורכי שבת. ריצה זו היא — כדברי בעל גמוקי יוסף, שם — לכבודה של שבת, כר' ינאי דהוה מרקיד ואזיל, מרקיד ואתי. ע"ש. אולם ראה: רמב"ם, הלכות חובל ומוזיק פ"ו ה"ט.
- 5 השווה: סדר רבה דבראשית, בתי מדרשות לרש"א ורטהיימר, כרך א, ירושלים, תש"י, עמ' כו—כו.
- 6 השווה: פרקי דר' אליעזר, פרק יט, ובביאור הרד"ל שם; בראשית רבא, סוף פרשה כב, בחילופי נוסחאות ובמנחת יהודה שם; מדרש תהלים, שוחר טוב, מהדורת ביבר, עמ' 404. לפיהם פתח אדם הראשון ב"מזמור שיר ליום השבת" בהקשר אחר.
- 7 על ריקודים בשבת בתחילת המאה החמישית בצפון אפריקה בקרב היהודים, כותב גם אוגוסטינוס, מאבות הכנסייה. ראה: ד' שפרבר, "על הריקוד בשבת", סיני, נז (תשכ"ה), עמ' קכג. ועיני: ביצה ל ע"א. ושם שריד לריקודים עם קבלת שבת יש לראות במנהג הקדום בתימן לרקוד בליל שבת בשעת אמירת "בואי כלה בואי כלה". ראה: ר"י קאפח, הליכות תימן, ירושלים, תשכ"א, עמ' 4—5.

מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדים, כי מצווה לקרוא, להכריז, על קדושת השבתות והמועדים.⁸

לפי מסורת המובאת בפי ר' יוחנן, מראשוני האמוראים בארץ-ישראל, אנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו לישראל ברכות ותפילות, קדושות והבדלות (ברכות לג ע"א). "קדושות" היינו קידוש היום. קדושות והבדלות אלו— בדומה לברכות ותפילות— הן בדברים, בקריאת קטעים על ייחודו של היום וקדושתו, והיו נאמרות בבית או בבית-הכנסת בהתאם לנסיבות. מסתבר, כי מצוות קידוש היום לא היתה בתחילתה קשורה כלל לתפילה. שהרי בימים ראשונים טרם נקבעו תפילות היום כחובה. ואף לאחר שהוסדרו והפכו לתפילות קבע, נשארה תפילת ערבית רשות ימים רבים. נראה שברכה זו שהיתה נאמרת עם כניסת השבת, עמדה תחילה ברשות עצמה.⁹ אולם במשך הזמן נצטרפה היא לסעודת ליל שבת, שהתקיימה כרגיל לפנות ערב, בסמוך לחשיכה, כדברי הברייטא, הקובעת את ראשית זמן קריאת שמע של ערבית, "משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתם בערבי שבתות"¹⁰.

אכן, במקורות התנאים נזכרים בני חבורה הסועדים את ארוחתם בערבי שבתות, ומשקדש היום מפסיקים הם כדי לאמר דברים על קדושת היום. בפסחים קב ע"ב שנינו: "ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום, מביאים לו כוס של יין, ואומר עליו ("באמצע סעודתו") קדושת היום ... דברי ר' יהודה" וכו'.¹¹ וכן בתוספתא ברכות פ"ה ה"ב ובמק- בילות: "מעשה ברבן שמעון בן גמליאל ור' יהודה ור' יוסי שהיו מסובין בעכו, וקדש עליהם היום. אמר לו רבן שמעון בן גמליאל לר' יוסי: ברבי, רצונך נפסיק לשבת? (נפסיק את הסעודה ונקדש קדושת שבת)"¹² וכו'.

8 השווה גם מכילתא, שם, עמ' 231: "על כן ברח ה' את יום השבת ויקדש הו. ר' עקיבא אומר: ברכו בזמן וקדשו בברכה". ועיין: ברכות כ ע"ב; שבועות כ ע"ב. לדעת רב אדא בר אבהו אבבי ורבא, קידוש היום דאורייתא. ולדברי רב אדא ורבא, אף נשים חייבות בו דבר תורה. וראה רמב"ם, הלכות שבת, פכ"ט ה"א: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר וזכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרו וזכירת שבת וקידוש". ועיין: שאלות, יתרו, סי' נד, סג; ספר המכריע לר' ישעיה דטראני, סי' עא; תוספות, גזיר ד ע"א, ד"ה מאי היא; תוספות, סוכה לח ע"א, ד"ה מאי קושיא; פירוש הרא"ש לגזיר שם, ועוד. אבל ראשונים אחרים סוברים, שקידוש היום אינו אלא דרבנן.

9 האחרונים (ראה, למשל: העמק שאלה, לשאלתא גז ס"א) התקשו כבר ושאלו: "אף על גב דעיקר תפלה אינו מחויב מן התורה לשיטת הרמב"ן בכל יום", וכיצד ייתכן שחויב קידוש בתפילה הוא דאורייתא? ותירץ הנצי"ב, שם, "מכל מקום הכי פירושא, כשמתפלל צריך להזכיר מן התורה". ועוד, "דבאמת בשבת ויום טוב תפלה מן התורה, כדי להזכיר קידוש". והדברים דחוקים. אולם לפי מה שכתבנו, אין קידוש היום קשור כלל בתפילה. בהזכרת קדושת היום בעלמא יוצא אדם ידי חובתו. ועיין: תוספות ר"ד לפסחים, מהדורה תניינא, לדף קו ע"א, ד"ה וזכרו על היין; ספר המכריע לר' ישעיה דטראני (ד"צ גזיריורק, תשכ"ב, עמ' 40): "בקידוש, מצווה לקדש על הכוס, ואי ליכא כוס אי חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, ואי לית ליה מדעם, מקדש בולא מיד".

10 אלה דברי ר' מאיר בתוספתא ברכות פ"א ה"א. ובירושלמי שם, ב ע"א: "מאימתי קורין את שמע בערבית אנן תנינן משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. תני רבי חייא משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות. ותני לה: קרובין דבריהן להיות שוים".

11 אשר לגרסה, ראה: רש"י; רשב"ם; תוספות; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטו, חלק א, עמ' 74, הע' 1.

12 ראה: "אלבונן, Festschrift zu Israel Lewy, ברסלאו, 1911, עמ' 179 ואילך.

מנימוסי הסעודה בזמן העתיק היה למזוג למשתתפים כוסות יין לשתות לפני המזון ולאחר המזון¹³. ברבות הימים נתייחדה הכוס הראשונה בסעודות שבת ומועד ככוס של ברכה על קדושת היום. כבר בית שמאי ובית הלל חולקים בסדר הברכות על היין בליל שבת. לדעת בית שמאי, מברך תחילה על קדושת היום ואחר-כך מברך על היין, כי משתחשך מתקדש היום מאליו, ובאותה שעה חל החיוב לקדשו בברכה, ועדיין לא בא היין לפניו. ואילו בית הלל סוברים, מאחר שברכת היין תדירה יש להקדים ולברך על היין, ורק לאחר-מכן לברך על היום¹⁴.

חכמים אוששו את חובת קידוש היום על היין בהסמיכם אותו על המקרא. הם דרשו את הכתוב: "זכור את יום השבת לקדשו — זכרהו על היין" (פסחים קו ע"א). ובמכילתא יתרו, בחודש, פרשה ו (עמ' 229) אנו למדים: "לקדשו, לקדשו בברכה. מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו".

על קפידתם של חכמים לקדש דווקא על היין תעיד הברייתא במגילה כז ע"ב: "שאלו תלמידיו את רבי זכאי [סוף המאה השנייה]: במה הארכת ימים? אמר להם... מימי... לא ביטלתי קידוש היום (על היין). אמא זקנה היתה לי, פעם אחת [לא היה לי (יין בשביל) קידוש היום], מכרה כיפה (= צעיף) שבראשה, והביאה לי קידוש היום". והתלמוד מוסיף ומתאר את השכר בעבור מעשה זה: "תנא, כשמתה, הניחה לו ג' מאות גרבי (חביות) יין; כשמת הוא, הניח שלשת אלפים גרבי יין".

כן מסופר שם על רב הונא: פעם אחת היה רב הונא חגור בגמי בעמדו לפני רב. אמר לו רב: מה ראית לחגור גמי שלא כדרכך. השיב לו רב הונא: לא היה לי יין לקידוש, ומשכנתי את אזורי והבאתי בו יין לקידוש. קפידא זו לקידוש על יין מצאה את ביטויה גם במאמרו של רב הונא: "הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלא גרבי יין" (שבת כג ע"ב).

בגלל יוקר היין בבבל, ובמקצת מאזורי ארץ-ישראל¹⁵, היו אישים שלא השיגה ידם לרכוש יין לקידוש. אותם, כנראה, מזרז ר' יוחנן במאמרו: "אמר להם הקב"ה לישראל: בני, לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי שאני פורע" (ביצה טו ע"ב). כן הבטיחו חז"ל שכר גדול לכל המקפיד לקדש על היין: "כל המברך על היין בלילי שבתות מאריכים לו ימיו ושנותיו בעולם הזה, ויוסיפו לו שנות חיים לעולם הבא" (פרקי דר' אליעזר, יח).

עם ביסוסו של בית-הכנסת בישראל והנהגתה של תפילה בציבור, היו מתאספים בכניסת השבת בבתי-הכנסת לתפילת ערבית, ובה נאמרה ברכה על קדושת היום בתפילת העמידה. ולא זו בלבד, אלא שבמקומות שבהם לא היה היין מצוי היה שליח-ציבור מקדש על היין בבית-הכנסת בסוף התפילה, כדי לקדש את היום ברבים ולהוציאם ידי חובתם¹⁶. בבבל היו מקומות אשר גם בתי-הכנסת היו חסרים יין לקידוש. ור' יוסי בר' בון אומר: "תמן נהגינן

13 ראה תוספתא ברכות פ"ד ה"ח ובמקבילות: "כיצד סדר סעודה: אורחים נכנסים ויושבים על ספסלים... מזגו להם את הכוס... הביאו לפניהם פרפראות... עלו והסבו... מזגו להם את הכוס, אע"פ שברך על הראשון מברך על השני" וכו'.

14 ראה: ברכות ח, א; תוספתא שם פ"ה (פ"ו) הכ"ה; ובמקבילות בבבלי ובירושלמי.

15 ראה: מ' בר, אמוראי בבבל, רמת-גן, תשל"ה, עמ' 159—171 והערה 45 בעמ' 170.

16 ראה פסחים ק ע"ב: "בני אדם שקדשו בבית הכנסת אמר רב: ידי קידוש יצאו, ידי יין לא יצאו" (שאם יש להם יין בביתם לשתות, חייבים לברך בורא פרי הגפן וכו'). ועיין שו"ת מן השמים לר' יעקב ממרוש, סי' כה: "... מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת משום ברוב עם הדרת מלך".

במקום שאין יין, שליח צבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחזרתם מקדש ישראל ואת יום השבת" (ירושלמי ברכות פ"ח ה"א, יא ע"ד; פסחים פ"י ה"ב, לו ע"ג). כך חדרו ונתקבלו זה ליד זה הקידוש על היין בראשית הסעודה בבית, עם הקידוש על היין בבית-הכנסת, שנקבע לתקנת הציבור, שידם לא השיגה ליין משלהם. בימי האמוראים, משנתגבשה ההלכה — בעקבות דעתו של שמואל — כי אין קידוש אלא במקום סעודה ("ואם קידש ולא סעד באותו מקום לא יצא ידי קידוש"), מקשה התלמוד: "למה לי לקדושי בבי כנישתא", הרי אין יוצאים בזה ידי חובת קידוש¹⁷. או ניתן נימוק חדש למנהג זה: "לאפוקי אורחים ידי חובתם, דאכלי ושתי וגני בבי כנישתא". אולם כבר העיר על כך בצדק ר' יצחק בר' משה מוינה באור זרוע, חלק א, סי' תשנב, סעיף ט, עמ' 218: "כי תקנת התנאים והאמוראים לקדש בערב שבת ... לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחים, בין לרב בין לשמואל, אלא לקידוש היום ברבים נתקן"¹⁸.

אין אנו יודעים מה היה המטבע של הקידוש, ואם היה בכלל מטבע קבוע לקידוש בימים הקדומים. תהליך גיבוש הברכות והתפילות על פתיחותיהן, טופסן וחתימותיהן היה ממושך. ואין להקיש מן הכללים והדפוסים שנקבעו ושנתנסחו בתורתם של התנאים והאמוראים על הנהגים הקדמונים של ימי הבית השני¹⁹.

בפי ר' צדוק²⁰ מוצאים אנו שתי נוסחאות לקידוש היום. האחת, כאשר הקידוש נאמר בתפילה; והשנייה, כשהיא באה על הכוס. בתפילה היה ר' צדוק מקדש את היום באמרו:

17 עיין בפסחים קא ע"א ובתוספות ד"ה דאכלו ובראשונים, שהקשו מתוספתא מגילה פ"ב ה"ח ובבלי שם כח ע"א וע"ב, ש"בתי כנסיות ... אין אוכלים ואין שותים ואין ישינים בהם", ותירצו בדוחק. אולם עיין ירושלמי פסחים פ"א ה"א, כז ע"ב: "בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שהיו צריכים בדיקה וכו', ובאהבת ציון וירושלים, שם, עמ' 4. אך כנראה יש להבחין בין הימים הראשונים שבהם נמנעו מלאכול, לשנות ולישן בבתי-כנסיות, לבין ימי האמוראים, שבהם הקלו בזה.

18 הקידוש בבית-הכנסת נתקבל בכל קהילות אשכנז וספרד. רב נטרונאי גאון מביא עוד טעם להמשך קיומו, אף-על-פי שאין האורחים אוכלים ושותים בבתי-כנסת: "שהטעמת היין שטועמים בו הצבור מ ש ו מ ר פ ו א ה ה ו א, שנותנים ממנו על עיניהם, דקאמרינן פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומהדר לה בקידושא דבי שמשי (ראה ברכות מג ע"ב), ופעמים שיש שם בני אדם שאין להם בבייתם יין ... ו ת ק נ ו ל ה מ ל ק ד ש ש מ ש ו מ ר פ ו א ה". ראה: סדר רב עמרם גאון, עמ' 25; ספר המנהיג, מהדורת רפאל, כרך א, עמ' קמד; אוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, עמ' 97. אך ראה: בית הבחירה להמאירי לשבת קיג ע"א, מהדורת לנגה, עמ' 439, שפירש את הגמרא בברכות שם אחרת. וז"ל: "שפסיעה גסה מזקת לעינים, אלא שכל שהוזק בה בחול מתרפא ממנה ב מ נ ו ח ת השבת. והוא המשל בקידושא דבי שמשי, כלומר משיכנס בקדושת שבת". וראה טור או"ח, סי' רסט ובנושאי כליו שם. הרמב"ם בתשובותיו, מהדורת פריימן, סי' לו, ומהדורת בלאו, סי' רכא, עמ' 394. פסק שגם אם אין שם אורחים אין זו ברכה לבטלה. רוב קהילות הספרדים ביטלו את הקידוש בבית-הכנסת בעקבות המלצתו של ר' יוסף קארו בשו"ע, סי' רסט: "אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נס, וכן מנהג ארץ ישראל". ועיין בשו"ת יחיה דעת לר' עובדיה יוסף, חלק ב, עמ' קלד ואילך, הסובר שגם בקהילות הספרדים בזמננו אין לבטל את הקידוש בבתי-הכנסת, ונימוקיו עמו.

19 ראה: י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים, תשל"ח, עמ' 12 ואילך.
20 ידועים לנו שני ר' צדוק: הראשון, שחי ופעל לפני החורבן, ומצוי גם לפני רבן גמליאל בבינה; ראה: גיטין נו ע"ב; ביצה כב ע"ב; גדה כב ע"ב. והשני, בן זמנם של ר' עקיבא ותלמידיו; ראה: שבת כ, ב ועוד.

"... מאהבתך ה' אלקינו את ישראל עמך, ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני ברייתך, נתת לנו ה' אלקינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה באהבה"²¹, וחותרם ב"ברוך אתה ה' מקדש השבת". ואילו על הכוס היה אומר: "אשר קדש את יום השבת" [מששת ימי המעשה]²² ואינו חותרם (תוספתא ברכות פ"ג ה"ז). דומה שבימים ראשונים לא היה נוסח אחד. רווחו נהגים ונוסחים שונים, מהם שהעלו על נס את קידושו של יום השבת על-ידי הקב"ה, ומהם שהדגישו את ייחודה של השבת כמתנה טובה שניתנה באהבה רבה לישראל. ואחרים הוסיפו בקשה לקיומה של מנוחת אמת ואמונה, ולטהרת הלב כראוי לשבת קודש.

בימי האמוראים הרחיבו את הקידוש וחייבו להזכיר בו גם את יציאת מצרים. כך אומר רב אחא בר יעקב בפסחים ק"ז ע"ב: "צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום"²³. העובדה שמצוות שבת והמנוחה בה מנומקת בדברים ה, יג—יד, בוכירת יציאת מצרים: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים... על כן צוה ה' אלקיך לעשות את יום השבת", שימשה גורם לאזהרה להזכיר את יציאת מצרים בקידוש היום.

בירושלמי ברכות פ"ח ה"א, יא ע"ד, ופסחים פ"י ה"ב, לז ע"ג, מצאנו ברכה נוספת שנועדה לקדושת היום: "נהיגין תמן במקום שאין יין שליח צבור עובר לפני התיבה, ואומר ברכה אחת מעין שבע, וחותרם מקדש ישראל ויום השבת"²⁴ (ובזה יוצאים ידי חובת קידוש). מכאן, שבימי האמוראים נהגו בבבל לקדש את היום בבית-הכנסת בברכה מעין שבע, הפותחת ב"ברוך אתה ה' אלקינו וכו' מגן אבות בדברך, מחיה מתים במאמרו וכו' מעון הברכות, אל ההדאות, אדון השלום, מקדש השבת ומברך שביעי ומניח בקדושה לעם מדושני עונג" וכו' וחותרם "מקדש" (ישראל ויום) השבת". ברכה זו מיוסדת על הנוסח הקדום של בני ארץ-ישראל, ונתנסחה כצורתה זמן רב לפני שהנהיגו בבבל ששליח-ציבור יאמרה בליל שבת להוציא את הקהל ידי חובת קידוש²⁵. דומה, כי ברכת "מגן אבות בדברך" תוקנה ביסודה כברכה על קדושת היום, ולפיכך קיצרו בה את הברכות האחרות, שאינן אלא מסגרת ופתיחה לעיקר הברכה, לקידושו של היום.

אולם לאחר שתפילת ערבית בליל שבת נעשתה נחלת הכלל וקדושת היום היתה נאמרת בתוך תפילת העמידה, הפכה ברכת מגן אבות, מעון הברכות, למיותרת. ומאחר שהטעם המקורי לקביעתה בטל, הסבירוה כי "רבנן הוא דתקוני משום סכנה" (שבת כד ע"ב). כלומר,

21 תוספתא ברכות פ"ג ה"ז. לברכה "ומאהבתך", בויו החיבור, קדמה כנראה ברכה ראשונה של תפילת העמידה. ראה: י' היינמן, עיוני תפילה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 38—39. "ומאהבתך" וכו' שימש נוסח קדושת היום גם בימי האמוראים. וכך היה "מנהג שתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל" (רב נטרונאי גאון בספר העתים, עמ' 174). וכן הנוסח בסדר רב עמרם גאון, בסידור רב סעדיה גאון, ובמחזור בני רומא. ושם גם התפילה "אלקינו ואלקי אבותינו רצה במנוחתנו" וכו'.

22 כך הגרסה בראב"ה, חלק א, סוף ס' קצו, עמ' 244, בשם הירושלמי.

23 "בין בכוס בין בתפלה, ושל שבת בגזרה שוה דפסח ובשאר מועדים במה מצינו מפסח" — רש"ם בפסחים, שם.

24 זוהי החתימה הארץ-ישראלית. אולם בבבל סברו שאין להזכיר בחתימה ישראל, ושיש לומר "מקדש השבת" בלבד. זהו מן החילופים שבין בני סורא לבני פומבדיתא בפסחים ק"ז ע"ב, ובין בני בבל לבני ארץ-ישראל. ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים, תרצ"ח, ס' לב, עמ' 150—151.

25 ראה: ג' אלון, "מעון הברכות", מחקרים בתולדות ישראל, חלק ב, ת"א, תשי"ח, עמ' 128—131; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 34; י' היינמן, "ברכה מעין שבע", עיוני תפילה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 36 ואילך.

"מפני שרוב העם באין להתפלל ערבית בלילי שבתות, ויהיה שם מי שנתאחר לבוא ולא השלים תפלתו וישאר לבדו בבית הכנסת ויבא לידי סכנה" ("שלא היו בתי כנסיות שלהם בישוב"), לפיכך חוזר שליח צבור ומתפלל כדי שיתעכבו כל העם עד שישלים המאחר ויצא עמהם"²⁶.

נוסחאות אחרות — המופיעות לראשונה בסדר רב עמרם גאון ובסידור רב סעדיה גאון (ולאחריהם במחזורים ובסידורים רבים) — של קדושת היום כלולות בברכות האמצעיות של תפילות העמידה של שבת. הן פותחות ב"אתה קדשת", ב"ישמח משה", ב"תכנת שבת", ב"הנח לנו"²⁷ וב"אתה אחד". נראה, כי ראשיתן של ברכות אלה בדורות קדומים, והן משקפות מסורות מתחלפות של סדר קדושת היום, שהיו נאמרות בכניסת השבת, ואשר רק בדורות מאוחרים, ובעיקר בתקופת הגאונים, באו לידי גיבושן הסופי. כדי לשמור על הנוסחאות השונות נתייחדה כל אחת לתפילת עמידה אחרת מארבע תפילות העמידה של שבת. "מאהבתך ה' אלקינו" ו/או "אתה קדשת" נקבעו לליל שבת²⁸ "ישמח משה" — לעמידה של שחרית, "תכנת שבת" — למוסף, ו"הנח לנו" או "אתה אחד" לתפילת מנחה²⁹.

אם כי קדושת היום הפכה לחלק מרכזי בכל תפילות השבת, ומי שטעה והתפלל של חול בשבת, ולא הזכיר קדושת היום, לא יצא³⁰, — אין כל חובה להזכיר קדושת היום על היין בסעודות יום השבת. כך שינו בתוספת ברכות פ"ג ה"ח: "לילי שבתות ולילי ימים טובים יש בהם קדושת היום על הכוס ... בשבת וביום טוב אין בהם קדושת היום על הכוס". רק מי שלא קידש בלילה, בין בשוגג ובין במזיד, מקדש והולך כל היום כולו (פסחים קה ע"א). ברם, הואיל ורבים השתדלו לשוות אופי חגיגי לסעודות שבת, הנהיגו חכמים לפתוח גם את הסעודה בשבת בבוקר בברכה על היין, בלא אזכרת קדושת היום. הם הסמיכו את ה"קידוש" הזה על הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו" — זכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מגיין? תלמוד לומר: זכור את יום השבת"³¹.

לברכה זו על היין בשבת בבוקר ניתן השם "קידושא רבא"³² — כדי להבדילה מן הקידוש

26 רמב"ם, הלכות תפילה פ"ט ה"א. בימי הביניים נחשבה תפילת "מגן אבות", כאמור, מעין חזרת הש"ץ. נתחברו לה עיטורים פיוטיים, מהם שנאמרו בכל שבת ושבת ומהם שנאמרו בשבתות מיוחדות ובשבתות שחלים בהן ימים טובים. ראה: ע' פליישר, "עיטור פיוט לתפילת 'מגן אבות', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 89 ואילך.

27 "הנח לנו ה' אלקינו, כי אתה אבינו, ותמלוך עלינו מהרה, כי אתה מלכנו, ובעבור שמך הגדול הגבור והנורא שנקרא על ישראל עמך ועל יום השביעי ונשבות בו כמצות רצונך". ראה: סדר רב עמרם גאון, ברכות ההפטר, עמ' 29, ובעמ' ל בסדר מנחה לשבת; סידור רב סעדיה גאון, עמ' קיג; בסדר עבודת ישראל, מהדורת בער, עמ' 262.

28 ראה: אלבוגן, התפילה בישראל, ת"א, תשל"ב, עמ' 84.

29 ראה: טור או"ח, סי' רצב, ומחזור ויטרי, סי' קסב, עמ' 155, שנתנו טעמים למנהגנו לומר נוסח שונה בכל אחת מתפילות שבת, ואילו ביום טוב אומרים בכל התפילות נוסח אחיד "אתה בחרתנו".

30 ראה: רמב"ם, הלכות תפילה פ"י ה"ו.

31 פסחים קו ע"א: "עיקר קידושא בלילה הוא" "דכניסתו היא קדושתו" (רש"י ורשב"ם שם). והשווה: מכילתא, יתרו, בחודש, פרשה ז, עמ' 229 ובהערות שם. וראה: ל' פינקלשטיין, "The Mekilta and its Text", 5 (1933-4), p. 10; "עץ חיים", "קידוש השבת — השתלשלות ההלכה", בראילן, טז—יז (תשל"ט), עמ' 73, הע' 25.

32 או "קידושא אריכתא". ראה: תשובת רה"ג בספר העתים עמ' 288; אוצר הגאונים, פסחים, חלק התשובות, עמ' 107.

הרגיל בליל שבת – דהיינו, בלשון סג' נהור, קידושא זעירא, משום שאין מזכירים בה "מקדש השבת", ואין בה אריכות דברים³³.

מתוך רצון להגדיל כבוד סעודת שבת היו שלא הסתפקו ב"קידוש" על היין בברכה רגילה, וחתמו גם בבוקר בקידוש "ברוך אתה ה' מקדש השבת". הגאונים התריעו נגד מנהג "חיצו-נים" זה, וכינוהו "דרך שטות ובורות", "ולא עוד אלא שחייבים מלקות בשביל לא תשא [את שם ה' אלקיך לשוא], שמברכים ברכה שאינה צריכה"³⁴. אולם מכיוון שה"קידוש" ביום היה חביב עליהם התפתחה פשרה: הוסיפו להזכיר את קדושת היום וסיימו ב"ברוך מקדש השבת", בלא הזכרת שם שמים ומלכות. אחרים היו מסיימים ב"ברוך שנתן שבתות למנוחה" וכו'³⁵.

יש שהרחיבו את ברכת "בורא פרי הגפן", וכללו בה קטעים בשבחו של היין, המשמח אלוהים ואנשים; על-ידי כך הבדילו ברכה זו מברכת "בורא פרי הגפן" הרגילה, וקבעו אותה כברכה מיוחדת לקידוש היום. ברכה זו תחילתה בקידוש של לילות הסדר בפסח; ולדברי רב סעדיה גאון בסידורו (מהדורת דודזון, אסף ויואל, עמ' קמ"א) היו לקידוש זה מהלכים גם בין "רבים מחברינו", היינו בין חכמי דורו. ברכה זו פתחה ב"ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר ברא יין עסיס... ", ונחתמה ב"ברוך אתה ה' המלך המרומם לבדו בורא פרי הגפן"³⁶. רב סעדיה מתנגד לברכה זו, שהרי יש בה משום שינוי מטבע שטבעו

33 עיין: תוספות ר"ד, פסחים, לדף קו ע"א, ועוד. אך יש אומרים שהוא נקרא קידושא רבא "דאכולהו קידושי קאמרי להו", מפני שברכה זו מופיעה בכל הקידושים. ראה: רש"י ורשב"ם לפסחים שם.

34 שערי תשובה, סי' קטו; ספר העתים, עמ' 192; אוצר הגאונים, פסחים, תשובות, סי' עו, עמ' 107.

35 עיין: חיד"א, שיורי ברכה, או"ח, סי' רפט, המביא בשם ספר הבתים להרשב"א, "דאין לומר ברוך מקדש השבת, ולא ברוך שנתן שבתות למנוחה" וכו'.

36 הברכה במלואה נשתמרה בגניזה הקאהירית ופורסמה מכתב-יד על-ידי פרופ' נ' וידר בסיני, כ (תש"ז), במאמרו "ברכת יין עסיס". וזה לשון הברכה:

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם
אשר ברא יין עסיס ותירוש
טוב מעצי גפנים, והוא עריב
[ל]נפש וטוב לאדם ומשמח לב
[ו]מצהיל פנים, והוא תנחומין
[ל]אבלים ומרי נפש ישכחו רישן
[ו]הוא רפואה לכל שותיו למי
שישתה בטעם וברדעת, הוא
שמחת ליבב ששון ורוב גילה
לשותין אותו. הוא אלקינו ייצרו מאז
[ל]התענג במעשים כוננו מראש,
שכל שותיו יברכו לאל וישבחו
[ל]יוצר בינה, המכין מעדני תבל ויצר
למתוקי ארץ. הוא אלקינו אשר [ברא]
תירוש מן הגפן והתקין עסיס מ[ו]
הענבים להשביע נפש רעיבה
ולמלא נפש שוקיקה... שותיו
ישמח לבו על פרי מעשיו, יברכו
לבוראנו ברוך אתה ה' המלך המרו[ם]
לבדו האל הקדוש בורא פרי הגפן.

חכמים בברכות, ולדעתו אין אדם יוצא בה ידי חובתו. אולם נראה שברכה זו פשטה בחוגים מסוימים בקידושא רבא של יום השבת.³⁷ בניגוד לרס"ג, אין רב האי גאון אוסר לאמרה כברכה על היין ב"קידוש", אף-על-פי שהוא מציין אותה כ"מנהג חיצונים". הוא אף מתיר לאחרים, שכרגיל אינם מברכים ברכה זו, לאמרה במעמדם של אלה שמנהגם בכך³⁸. כל ההוספות הללו בקידושא רבא, שיש בהן זכר לתוספת ברכה ושהן מפסיקות בין הברכה לשתייה, הורחקו ממנו על-פי הכלל שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים. לעומת זאת צורפו לו — לפני הברכה על הכוס — פסוקי מקרא שתוכנם קדושת יום השביעי ומצוותיו. פסוקים אלה נזכרים לראשונה בספר כל בו: "ויש נוהגים לפתוח קודם קידוש: ושמרו בני ישראל את השבת וכו'" (שמות לא, ט—ז).

בדורות שלאחריו הוסיפו כתובים אחרים, כגון: "זכור את יום השבת לקדשו. ששת ימים ... ראו כי ה' נתן לכם השבת ...". (שמות כ, ח—יא; טז, כט), "אם תשיב משבת רגלך ...". (ישעיה נח, יג—יד). בדרך זו אמנם נתקיימה ההלכה, שב"קידושא רבא" אין לברך ברכה על קדושת היום, אך לברכת הכוס הוקדמו וצורפו כתובים בשבחו של היום, שהטביעו על ה"קידוש" את החותם של מקרא קודש, ועל היום את החגיגות הראויה ליום מנוחה וקדושה³⁹.

הדלקת נרות שבת

נרות של שבת היו מאירים את בני ישראל בארץ ובחוץ לארץ כבר בתקופת בית שני. הדלקתם בערב שבת, סמוך לחשיכה⁴⁰, שימשה סימן לכניסתה של השבת. במשך הזמן הפכה הדלקת הנר לטכס של קבלת שבת ממש. עדויות לקדמותה של מצווה זו מצאנו במקורות תנאיים ובמקורות חיצוניים כאחד.

במשנת שבת ב, א חולקים נחום המדי וחכמים, אם מדליקין את הנר של שבת בחלב מבושל או לא. אולם תנאים קדומים אלה מכירים כבר את מצוות הדלקת הנר כהלכה שאין לערער עליה. "לא נחלקו רבותינו ז"ל לעולם בעיקר המצוה, אלא בתולדותיה, ששמעו עיקרה מרבותיהם, ולא שאלום [אלא] על תולדותיה"⁴¹.

37 ברכה זו נזכרת בתשובה לרב האי גאון כמנהג בני בצרה, עילם ופרס. ראה אוצר הגאונים לפסחים קו ע"א, חלק התשובות, סי' רעח: "... האריך בה (= בקידוש היום) רב אשי פיוטים הרבה, והרבה אמרי שפר כענין שמאריכין בה עכשו בני בצרה ועילם ופרס שאומרים אשר ברא יין עסיס ותירוש טוב" וכו'.

38 ראה תשובת רה"ג בספר העתים, עמ' 288; אוצר הגאונים, פסחים, תשובות, סי' עט: "ואית מנהגא לבראיי לאגודי בהו, וכיון דחביבי עליהון למימרינהון אריכתא, שפיר דמי להאריך בפניהן כגון בורא פרי הגפן דקידושא. ואית בראיי דמאריכין ואמרין אשר ברא יין עסיס משמח אלקים ואנשים" וכו'.

39 כדאי להביא את אשר מספר ר' ישראל משה חזן, חכם בן המאה ה־19, בהערותיו "איי הים" על תשובות הגאונים שערי תשובה, סי' קטו: "ושד"ר אחד לעריסטאן הר"ר חיים פייביש ספר לי בילדותי, שבהיותו הולך בשליחות פרס ומדי מצא כמה עיירות קטנות שהיו מקדשין ביום קידוש הלילה. וביוקר (= ובקושי) עמד לו לבטל המנהג".

40 ראה שבת ב, ז: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת, עם חשכה: עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר".

41 ספר הקבלה להראב"ד, בתחילתו. והשווה: מדרש לקח טוב לשמות לה, ג.

גם שלוש התקיעות שחזן הכנסת היה תוקע⁴² להבטיל את העם מן המלאכה, מתפרשות בברייתא, שראשונה באה להבטיל את העם שבשדות, שנייה להבטיל עיר וחנויות, ושלישית להדליק את הנר⁴³. ומיד לאחריה היה תוקע ומריע ותוקע, להבדיל בין קודש לחול, ושובתים ממלאכה.

סופרים רומיים שחיו לפני החורבן מזכירים — מהם מתוך הערצה ומהם מתוך שנאה — את הדלקתם של נרות שבת ואת החגיגות שהיו משרים בבתי מדליקהם. פרסיוס (Persius Flaccus) מתאר את סדר ליל שבת במלים אלה: "כאשר מגיע יום השבת והמגורות העטורות בפרחי ורדים ערוכות על אדני החלונות המושומנים ופולטות ענני עשן; כאשר זנבות הדגים צפים בצלחות כלי החרס האדומים, והכדים הלבנים מלאים על גדותיהם יינות, אתה ממלמל בשפתיך בלחש, ומחוויר בפני השבת של הנימולים"⁴⁴. ואילו סנקה, בועצו על ששמירת שבת ומנהגי ישראל מתפשטים בין הגויים, תובע לאסור הדלקת נרות שבת, בטענה ש"האלים אינם זקוקים לאורם, ובני-אדם אינם מתענגים על פיה עשנם"⁴⁵.

אורות של שבת אלה פשטו גם מעבר לגבולות ישראל. נכרים רבים בראותם את האווירה החגיגית השוררת בבתי בני ישראל בלילי שבתות, אימצו להם נוהג זה של הדלקת נרות שבת. מעשה זה שימש לעתים צעד ראשון לקבלת מצוות וגיוור מלא. על התפשטותה הרבה של הדלקת נרות בשבתות בין הגויים מעידים דברי יוספוס פלביוס: "ואין עיר מערי היונים או עם מעמי הלועזים, אשר לא פשט שם מנהג היום השביעי שבו שובתים, אנו מכל עבודה ... והדלקת הנרות ..." (נגד אפיון, ב לט).

נראה שבימים הקדומים היו מדליקים בארץ-ישראל נר של שבת בשמן זית בלבד. שהרי ארץ-ישראל, "ארץ זית-שמן ודבש" (דברים ח, ח), נשתבחה בזיתיה. גידול הזיתים בה היה נפוץ, ובמיוחד בגליל שהיה עשיר בזיתיו⁴⁶. וכן קובע ר' טרפון בשבת ב, ב: "אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד"⁴⁷. אלא שבני חוץ-לארץ, אשר שמן זית לא היה מצוי אצלם ומחירו גבוה, הדליקו בשמנים אחרים, כיוצא מתוספתא שבת פ"ב ה"ג: "עמד רבי יוחנן בן נורי⁴⁸ על רגליו ואמר: מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמים? מה יעשו אנשי מדי שאין להם אלא שמן אגוזים? מה יעשו אנשי אלכסנדריה שאין להם אלא שמן צנונית? מה יעשו אנשי קפודקיא שאין להם לא זה ולא זה [אלא נפט]"⁴⁹. בתנחומא במדבר, ראש פרשת בהעלותך (מהדורת בובר, עמ' 45), מצאנו את תשובתו של ר' טרפון לר' יוחנן בן

42 סוכה ה, ה; תוספתא שם פ"ד ה"א-ה"ב.

43 שבת לה ע"ב. כך לר' נתן. לדברי ר' יהודה הנשיא, רביעית להדליק את הנר (רש"י שם), ע"ש. וראה תנחומא מטות ב, מהדורת בובר, עמ' 158: "גמר לתקוע, אם היה הנר ביד האשה מנחת אותה בארץ".

44 ראה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974, p. 436-7.

45 שטרן, שם, עמ' 432-433.

46 יוספוס, מלחמות ב, כא, ב: "והנה ארץ הגליל היא ארץ זבת שמן" וכו'.

47 באשכול הכופר ליהודה הדסי, סי' קנד, נח ע"א, נאמר: "נחום המדי אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד".

48 בתנחומא הנדפס, ריש בהעלותך, הגרסה: "עמד ר' יהודה" וכו'.

49 כך בבבלי שבת כו ע"א; בירושלמי, כ"י לידן, שם פ"ב ה"א, ד ע"ד; תנחומא, מהדורת בובר, ראש פרשת בהעלותך. והוא הנפט השחור שהתירו להדליק בו, בניגוד לנפט הלבן שאין מדליקין בו משום סכנה. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, עמ' 26-27.

נורי. לדבריו, הושוותה הדלקת נרות שבת להדלקת הנרות שבמקדש. כיוון "שחבב הקב"ה שמן זית יותר מכל השמנים בנר", שהרי הזהיר הקב"ה על הנרות להדליק בשמן זית זך, וכן הוא אומר ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד" (שמות כז, כ; ויקרא כג, ב), לפיכך גם נר שבת אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. ברם "משנתקנסו השנים", "שבא אדריינוס הרשע והחריב את הארץ"⁵⁰, והזיתים לא היו מצויים גם בארץ-ישראל התיירו חכמים להדליק בכל השמנים: בשמן שומשמיין, בשמן אגוזים, בשמן צנונות, בשמן דגים, בשמן פקועות, בעטרן ובנפט (שבת ב, ב).

הדלקת נר בשבת חובה⁵¹. אחד אנשים ואחד נשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת⁵². אך מצווה זו נמסרה — לדברי חז"ל — לנשים. "מפני מה מסרו מצות הנר לאשה, ולא לאיש? אלא שהיה אדם הראשון נר של הקב"ה, היה מאיר בו לכל באי עולם, וכיבתו; לפיכך מסרו לה מצות הנר ונתחייבה בנר כדי שיתכפר על הנר שכיבתה"⁵³. אולם הרמב"ם מסביר את הדבר בפשטות: "נשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים, לפי שהן מצויות בבתיים, והן העוסקות במלאכת הבית"⁵⁴.

על חומר מצוות נר של שבת אנו למדים ממשנת שבת ב, ו: "על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן"⁵⁵: על שאינן זהירות בגדה, בחלה ובהדלקת הנר. עונשה של אשה שאינה זהירה בנר של שבת הושווה לעונשן של נשים שאינן זהירות בנידה ובהפרשת חלה, שאיסורן איסור תורה⁵⁶.

אכן, כמה מדרשי חז"ל רואים בהדלקת נר של שבת מצווה דאורייתא. בתנחומא נח א, ובתנחומא מהדורת בובר, עמ' 27, אנו קוראים: "כך שנו רבותינו: על שלש עברות נשים

50 ראה: ירושלמי פאה פ"ו ה"א, כ ע"א; תוספתא שביעית פ"ז ה"ח.

51 שבת כה ע"ב: "אמר (רבא) ליה: שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה, דאמר רב נחמן בר רב זבדא ואמרי לה אמר רב נחמן בר רבא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה". לחילופי נוסחאות שמות המוסרים, ראה: דקדוקי סופרים לשבת, עמ' 47, הערה כ. וראה רמב"ם שבת פ"ה ה"א: "הדלקת הנר אינה רשות, אם רצה מדליק, ואם רצה אינו מדליק, ולא מצווה, שאינו חייב לרדוף אחריה... אלא חובה!" אולם יש מפרשים דהכי פירושא: סעודת השבת במקום הנר חובה. ראה: תוספות שם, ד"ה הדלקת; בספר המנהיג, מהדורת רפאל, עמ' קמד, ובהערות שם.

52 רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"א.

53 אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק ט, מהדורת שכטר, עמ' 25. וראה ירושלמי שבת פ"ב ה"ו: "אדם הראשון נרו של עולם היה, שנאמר נר ה' נשמת אדם (משלי כ, כז), וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות הנר לאשה". וכן: בראשית רבא, סוף פרשה יז; תנחומא, נח א; שם, מצורע, ט.

54 רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"ג. ועיין: רש"י, לב ע"א, סוף ד"ה תריני. בתלמודים נזכרים חכמים גברים, שהדליקו בעצמם נרות שבת. ראה: שבת כג ע"ב, קיט ע"א, ומהרש"א ומהרש"ל שם; בראשית רבא יא, א. אף מלשון הגאונים: רב עמרם גאון בסידורו, ראש ספר שבתות; רב סעדיה גאון בסידורו, עמ' קט; בעל הלכות גדולות בהלכות חנוכה, מהדורת מקיצי גרדמים, ירושלים, תשל"ב, עמ' 160—165; רש"י ורה"ג בתשובה באוצר הגאונים, שבת, התשובות, עמ' 27 — נראה לכאורה שהמדובר ב ב ע ל המדליק. ועיין תוספות לשבת כג ע"ב, ד"ה ה"ג חזא, ובפסקי תוספות שם: "הבעל והאשה ירגילו בנר שבת". ואכמ"ל.

55 בבלי שבת לב ע"א: "ת"ר על שלש עברות נשים מתות ילדות. ר' אלעזר אומר: נשים מתות ילדות" (בחורות, ואפילו שלא בשעת לידתן — רש"י). וכן בירושלמי שם, פ"ב ה"ג, ה ע"ב: "אית תנאי ילדות, אית תנאי ילדות".

56 ראה: הגהות רש"י לשבת לג ע"א, ד"ה ובהדלקת הנר, שתמה, הרי "אין זה סברא דליהוי עונש מיתה בעבור שאינן זזהרות בהדלקת הנר". אולם עיין מה שכתבתי להלן.

מתות בשעת לידתן ... ושלשתן מן התורה הן: נדה מנין, דכתיב אשה כי יזוב וכו' (ויקרא טו, כה). חלה מנין, ראשית עריסותיכם וכו' (במדבר טו, כ), נר שבת מנין, שנאמר וקראת לשבת ענג (ישעיה נח, יג) — זו הדלקת נר שבת⁵⁷. וכן במדרש לקח טוב לשמות לה, ג (מהדורת בובר, עמ' 211): "ללמדך שקבלה היתה לישראל מימי משה רבנו להדליק נר". ובפירוש מדרשי לשיר השירים מתקופת הגאונים נראה, שהנשים נצטוו במצוות הדלקת הנר בהר סיני, והיא דאורייתא⁵⁸. ובמכילתא בשלח, פתיחתא, עמ' 82: "לא ימיש עמוד הענן (שמות יג, כא) — בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה על ערבי שבתות, עד שעמוד הענן קיים, יהיה עמוד האש צומח". כלומר, קודם שישקע עמוד הענן של יום, יש להדליק נרות שבת⁵⁹.

רמז לתפיסה זו, שנר שבת הוא דבר תורה, מצוי גם בדרשתו של ההוא גלילאה לפני רב חסדא: "אמר הקב"ה, רביעית דם נתתי בכם, על עסקי דם הזהרתי אתכם ... נשמה שנתתי בכם קרויה נר, על עסקי נר הזהרתי אתכם. אם אתם מקיימים אותם מוטב, ואם לאו הריני נוטל נשמתכם" (שבת לב ע"ב — לג ע"א). ובמדרש על התורה לפרשת בראשית, שנתפרסם ע"י ר"ל גינצבורג בגנוי שכתר, חלק א, עמ' 6, נאמר: "ויברך אלקים את יום השביעי (בראשית ב, ג). במה ברכו? — בהדלקת הנר, לפי שאין לך שמקדש את השבת ומרוממה, אלא הדלקת הנר"⁶⁰.

אמנם בחלק מן המדרשים הללו אפשר להכיר הדים מן הפולמוס האנטי-קראי. משולבות בהם הערות נגד "יושבי חושך וצלמות", האוסרים להדליק נר של שבת או ליהנות ממנו⁶¹. ייתכן שזוהי אחת הסיבות לכמה מן הביטויים המדגישים את קדמותם של נרות שבת. ברם נראה, כי ביסודם של המדרשים הללו, ואחרים שכמותם, מונחת מסורת מושרשת, המייחסת את מצוות הדלקת הנר לדורות ראשונים⁶², ומעגנת אותה בדברי נביאים וכתובים, ואשר כתוצאה ממנה נתפסה חובה זו ברבות הימים כמצווה מן התורה, שעונשה קשה מן השמים. חכמים פירשו את הכתוב: "וקראת לשבת ענג, לקדוש ה' מכבד, וכבודו מעשות דרכיך" (ישעיה נח, יג), כמצוות עשה מדברי קבלה⁶³. והיות "שהאור הוא ראש לכל עונג, ואין עונג

57 וכן בתנחומא, מצורע, ט: "ושלשתן מן התורה ... הדלקת הנר מניין, שחייב להיות זהיר וזריז בהדלקת הנר בשבת וקראת לשבת ענג — זו נר שבת".

58 ראה: מ"ב לרנר, "פירוש מדרשי לשיר השירים מימי הגאונים", קובץ על יד, ח (יח) (תשל"ו), עמ' 153, בקטע שנתפרסם מכ"י: "חמן מצטוויין בתפקידן דילך בנדה וחלה ובהדלקת הנר".

59 השווה: שבת כג ע"ב.

60 עיין גם בראשית רבא יא, ב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 87, ובמקבילות: "ר' לעזר אומר: ברכו בנר. ובי היה מעשה, פעם אחת הדלקתי את הנר בליל שבת ובאתי במוצאי שבת ומצאתיו דולק, ולא חסר כלום". ובמחזור ויטרי, עמ' 143, נאמר: "במה ברכו? שאין נר שבת כבה מהרה, כשם שכבה בחול".

61 ראה: רב"מ לוין, "לתולדות נר של שבת", *Essays and Studies in Memory of Linda Miller*, New York, 1938, p. 45 ff.

62 ראה, למשל, מדרש האגדה בבראשית רבא ס, טז, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 656, על הכתוב "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" (בראשית כד, טז): "כל זמן ששרה היתה קיימת היה נר דלוק מלילי שבת ללילי שבת, וכיון שמתה פסק אותו נר, וכיון שבאתה רבקה חזר אותו הנר". עיין שם בחילופי גוססאות ובהערות.

63 ראה גם תרגום יונתן בן עוזיאל (= תרגום ירושלמי א) לשמות לא, טז: "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת", המתרגם: "וינטרון בני ישראל ית שבתא למעבד תפוקי שבתא" וכו'.

בלי אורה" 64, החילו מקרא זה על חובת הדלקת נרות בשבת, כי גר בלילה מרבה אורה, שמחה ושלוש בבתי בני ישראל 65.

אכן, כמה מן הראשונים מונים גר שבת במגנין המצוות. ר' אליעזר ממין בספר יראים, סי' תכט [ק], מהדורת ר"א ש"ף, עמ' 496, כותב: "ויען אמרו חכמים וכבוד תו מעשות דרכיך, אמרו חכמים מצוה להדליק גר בשבת לכבוד שבת, ואסמכוה אקרא וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נוך ולא תחטא (איוב ה, כד) ... ועד דלא אתא ישעיה גמרא גמירי ליה, ואסמכוה אקרא" 66. וכן סובר ר' משה מקוצי, סמ"ג עשין ל, ש"עיקר צוויה היא מפי הנביאים, שצו ל כ ב ד את השבת, והדלקת גר נאה הוא עיקר הכיבוד ... וגבי נביא כתוב: אליו תשמעון (דברים יח, טו) 67.

לעומת זאת, הרמב"ם וראשונים אחרים סוברים שהדלקת הנר איננה אלא מדברי סופרים 68. אולם אף הם מודים שמצוות גר שבת עולה על מצוות דרבנן אחרות, כגון גר חנוכה, ואף על מצוות קידוש היום. מי שאין לו אלא פרוטה אחת, ושתי מצוות לפניו: גר חנוכה וגר שבת, ואין הפרוטה מספיקה אלא לגר אחד, הרי זה נותנה לגר שבת. ולא זו בלבד, אלא אפילו גר ביתו וקידוש היום, גר שבת קודם, משום שלום ביתו, שהרי שמו של הקב"ה נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו 69. כמו כן, אף-על-פי שאמרו חז"ל "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" (פסחים קיב ע"א), ואין אדם חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים, כדי להרבות במאכל ובמשתה בשבת — הרי לענין גר שבת נפסקה ההלכה, כי אפילו אם אין לו מה לאכול, עליו לחזור על הפתחים, לקנות שמן ולהדליק את הנר, משום שזה בכלל מצוות עונג שבת 70.

*

שלושה הם הטעמים המובאים למצוות הדלקת הנר: כבוד שבת, עונג שבת ושלוש בית. בתורתם של תנאים מצאנו רק את הנימוק של כבוד שבת, אשר יסודו בכתוב: "וקראת לשבת עונג, וכבוד תו ... בפסחים גג ע"ב אומר ר' שמעון בן אלעזר 71: "יום

64 המאירי, בית הבחירה לשבת, לדף כה ע"ב, ד"ה הדלקת גר, מהדורת רי"ש לנגה, עמ' 111.

65 ראה: ספר חסידים, סי' תתשמו, מהדורת מקיצי גרדמים, סי' תרכב: "השיב רבינו משולם ג"ע: כתיב ויברך אלקים את יום השביעי, אין אנו יודעים במה ברכו, אלא ממה שאנו רואים בקלות שקלל איוב את יומו, שקלל בחשכה, שנאמר הלילה הוא יקחהו אופל וכו'. יקו לאור ואין (איוב ג, ו), מכלל שהברכה שברך הקב"ה את השבת היא אורה, שהיא שלום בית".

66 ביטוי דומה מצאנו בזבחים יח ע"ב בפי רב חסדא. גם בעל הלכות גדולות בהקדמתו כולל, כידיד, גר שבת בין מצוות עשה.

67 עיין: חידושי חתם סופר, שבת כה ע"ב; שו"ת חתם סופר, או"ח, סי' קסח. לדבריו, גר שבת הוא דאורייתא ממש, ונאמרה למשה בעל-פה, הלכה למשה מסיני.

68 רמב"ם, הלכות ברכות פ"א ה"ג, הלכות שבת פ"ה ה"א.

69 שבת כג ע"ב; רמב"ם, הלכות חנוכה פ"ד ה"ד; בית הבחירה להמאירי, שבת, שם, מהדורת לנגה, עמ' 104; טור או"ח, סי' רסג, ג. ראה שאילתות דרב אחאי גאון, לפרשת תצוה, סג: "ברם צריך — אילו מאן דבעי למזבן שרגא וקידושא לשבתא, וליכא בידיה אלא אחד מינייהו. הי עדיף? קידושא עדיף, דהויה ליה דאורייתא וכו', אבל גר, כבוד בעלמא; או דילמא גר עדיף, דאי ליכא גר לא מיתכיל, ולא משתת, ומעניא שבת, ולא הוי שלום בביתיה. ת"ש גר ביתו עדיף" וכו'. אולם עיין בהעמק שאלה, שם.

70 רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"א, פ"ל ה"ז.

71 בכ"י מינכן: "רבי שמעון בן גמליאל".

הכפורים שחל להיות בשבת, אף במקום שאמרו שלא להדליק (את הנר ביוהכ"פ שחל להיות בחול) — מדליקין מפני כבוד השבת. כי "השבת — נרותיה הן כבודה"⁷²; "הדלקת נר נאה היא עיקר הכיבוד"⁷³; "שאינן לך מקדש את השבת ומרוממה, אלא הדלקת הנר"⁷⁴. וכן כותב רב אחאי גאון, שאילתות, ראש תצוה: "דמחייבין דבית ישראל לאדלוקי שרגא ליקרא דשבתא"⁷⁵.

אחרים תולים מצווה זו בראשיתו של הכתוב הנ"ל, וסוברים שטעמה משום עונג שבת. בתנחומא נח, א, שנינו: "נר השבת מנין, שנאמר וקראת לשבת עונג, ואם תאמר לישיב בחושך, אין זה עונג. אינו דומה מי שרואה ואוכל, למי שאינו רואה ואוכל" (יומא עד ע"ב). ובלקח טוב לשמות טז, ח (עמ' 106): "אין שביעה אלא במראית עין. כשהאוכל אינו רואה מה שאוכל, אינו שבע ואינו מתענג. לפיכך אמרו רבותינו ז"ל הדלקת נר בשבת מצוה, שיתענג במאכל ובמשתה"⁷⁶.

ויש אומרים ש"מצוה להדליק נר של שבת משום שלום בית"⁷⁷, "שכל זמן שהנר בבית, שלום בבית"⁷⁸. את הכתוב: "ותזנח משלום נפשי" (איכה ג, יז) דורש ר' אבהו: זו הדלקת נר שבת. היינו, שלא היה להם מה להדליק, ובמקום שאין נר אין שלום (שבת כה ע"ב וברש"י שם). "ומניין דצריך הדלקת נר שבת שנאמר וידעת כי שלום אהלך (איוב ד, כד), שאין שלום אלא באור, שנאמר וירא אלקים את האור, כי טוב (בראשית א, ד)"⁷⁹.

"שלום בית" מתפרש במדרשים לא רק על השלום שבין איש לאשתו, אלא גם על שלומם ובריאותם של בני הבית. "במקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל באפלה", ו"שלא יבא לידי חלול שבת, כגון שהוצרך לו נר לחולה ולחיה". שמא "יפול זבוב במאכל או שום דבר איסור ואין רואהו"⁸⁰.

בעקבות הנ"ל יש מפרשים את דברי רבא "הדלקת נר בשבת חובה" (שבת כה ע"ב),

72 ילקוט שמעוני, בהעלותך, רמז תשיט.

73 סמ"ג, עשין ל.

74 גנזי שכתר, חלק א, עמ' 6.

75 אולם עיין בהמשך השאלתא (לעיל בהע' 69), שממנה נראה כי הטעם הוא משום שלום בית. הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל ה"ד: "ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת"; אולם בפ"ה ה"א: "ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת". הטעמים להדלקת נר שבת משיקים זה לזה. — הראב"ה, חלק ג, סי' תשיב, עמ' 413, מביא ירושלמי מפרק הרואה, האומר שהברכה היא להדליק נר לכבוד יום טוב, ודכוותה בשבת אמרינן לכבוד שבת. ירושלמי זה מובא, בעקבות הראב"ה, גם עלידי ראשונים אחרים. אולם ירושלמי זה אינו לפנינו, ויש לפקפק בקיומו. ראה: ר"א אפטוביצר, ראב"ה, חלק א, עמ' 163, הע' 10; ר' ערוסי, "ברכת הדלקת נר של יום טוב", סיני, כרך פה (תשל"ט), עמ' סג ואילך.

76 ועיין תוספות שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת; בית הבחירה, שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת נר; פסקי הרא"ש, שבת פרק ב, סי' יח.

77 לקח טוב, ויקהל לה, ג, מהדורת בובר, עמ' 211.

78 שבת כה ע"ב: "אמר רבא פשיטא לי נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו"; אור זרוע, חלק ב, סי' שפא, דף עז ע"ג, בשם "ירושלמי".

79 רבנו חננאל, שבת לד ע"א; שערי תשובה, סי' צב.

80 ראה: רש"י שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת; לקח טוב הנ"ל (הערה 77) ובעמ' 106, שם.

שסעודת שבת חייבת להתקיים במקום שבו דולק נר, "שאינ סעודה חשובה אלא במקום אור, כעין יממא" ⁸¹.

*

מן המקורות התלמודיים עולה כי אדם יוצא ידי חובת ההדלקה בנר אחד בלבד. רבא אומר: "הדלקת נר בשבת חובה". "ערב שבת עם חשכה צריך אדם לומר לאנשי ביתו: הדליקו את הנר" (שבת ב, ז). "וכשחזור בליל שבת מבית הכנסת לביתו ומוצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת הבאה כך" (שבת קיט ע"ב). "הרגיל בנר הווין לו בנים תלמידי חכמים" (שבת כג ע"ב). בכל המקורות הללו, ואחרים שכמותם ⁸², מדובר בנר אחד בלבד.

אמנם היו שהרבו בנרות שבת ⁸³. מסופר שרב הונא היה עובר על פתח ביתו של רבי אבין הנגר. ראה שהוא מדליק נרות שבת רבים. אמר: שני אנשים גדולים ייצאו מבית זה, וכך היה (שבת כג ע"ב). כיוצא בו מסופר על רב חסדא שהיה עובר על פני ביתו של רב שיזבי וראה שהוא רגיל להדליק הרבה נרות (שם) ⁸⁴, אבל אלה הם מקרים מיוחדים, שעושיהם זכו בעבורם לצאצאים גדולים בתורה.

בימי הביניים נתפשט באשכנז, ולאחר-מכן ביתר הארצות, מנהג להדליק שני נרות בשבת. מנהג זה הסמיכו על האמור במדרש תהלים (שוחר טוב), צב, מהדורת בובר, עמ' 401: "אמר ר' יוסי כל עיסקא דשבת כפול, לחם משנה (שמות טז, כב), קרבנה כפול (במדבר כח, ט), עונשה כפול (שמות לא, יד), שכרה כפול ... אוהרותיה כפולות, זכור ושמור ...". ⁸⁵ ויש שאמרו במפורש, שר אחד מדליקים כנגד זכור, ואת השני — כנגד שמור ⁸⁶.

מאשכנז נתפשט גוהג זה להדליק שני נרות לצרפת, פרובאנס וספרד ⁸⁷. אולם עדיין במאה ה-15 כותב באיטליה ר' יעקב בר' יהודה לנדו: "דבר זה להצריך ב' נרות אינו נזכר בשאר הפוסקים, ולכן אין העולם מדקדק בכך" (ספר האגור השלם, ירושלים, תש"ך, סי' שנח, עמ' 59).

החכם הראשון המזכיר במפורש הדלקת שני נרות בשבת הוא ר' אליעזר בר' יואל הלוי, במפנה המאות ה-12—13: "ונראה לי דנהגו בשתי נרות, שאחת היא לאכול לאורה, ואין היכר כי אם בשתים, כדאמרינן גבי חנוכה ... וצריך נר אחרת להשתמש לאורה ... ותו, יש לומר חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור" (ספר הראבי"ה, א, סי' קצט, מהדורת אפטוביצר, עמ' 265). מדבריו למדים אנו, כי הנר הראשון הוא לכבוד שבת, ואילו הנר השני הוא לאכול לאורו וליהנות ממנו, ורק כששניהם דולקים יש היכר לנר של שבת.

81 ראה: רש"י שבת כה ע"ב, ד"ה חובה; ותוספות שם, ד"ה הדלקת; ספר המנהיג, הלכות שבת, מהדורת רפאל, קמו ע"ב בשם רב אחא משבחה. אך איננו בשאילתות שלפנינו.

82 ראה, למשל: שבת פרק ב משנה ו; שם כג ע"ב, כה ע"ב; בראשית רבא יא, א, ועוד.

83 ראה דברי Persius Flaccus, לעיל ליד הערה 44.

84 עיין: רש"י ותוספות שם; דקדוקי סופרים, עמ' 44, הע' ג, ו. יש הגורסים שרגא, בלשון יחיד.

85 עיין בקטעים מספר המנהגות לר' אשר מלוניל, בספרן של ראשונים, לר"ש אסף, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 178.

86 רמז לדבר בשבת לג ע"ב: "חזו (רשב"י ור' אלעזר בנו) שהוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא, ורהיט בין השמשות. אמרו ליה: הגי למה לך? אמר להו: לכבוד שבת. ותסגי לך בחד? חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור".

87 ראה: ר"י תא-שמע, "נר של כבוד", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 129.

על הייעוד המשתנה של שני הנרות עמד גם ר' אברהם בר' עזריאל, במאה ה-13: "וב' נרות משימים על השולחן: אחד כנגד זכור ושמור, ואחד לשלום בית" (ערוגת הבושם, מהדורת אורבך, ג, עמ' 121). כלומר, הנר השני הוא לטובתו ולשימושו של המדליק. דומה שגורמים אחדים נצטרפו וסייעו לקליטתו של הנוהג להדליק שני נרות בשבת. כאמור, היו שראו בנר של שבת נר של כבוד, ליקרא דשבתא. ולא זו בלבד, אלא שבמדרש תנחומא, במדבר, ראש בהעלותך, מקיש ר' טרפון הדלקת נרות שבת להדלקת נרות מקדש: מה נרות שבמקדש אין מדליקין אלא בשמן זית, אף נרות שבת אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד.⁸⁸

השוואתו של נר שבת לנר שבמקדש, שהוא "להגדלת כבוד הבית ולתפארת בעיני הרואים"⁸⁹, ולנר חנוכה⁹⁰, אשר "קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם" — טיפחה בחוגים עממיים יחס דומה לנרות שבת. היו אף שהרחיקו לכת, וסברו כי ההלכה שאין לקרוא לאור הנר בלילי שבתות (שבת א, ב) היא בגלל קדושת הנרות. רב נטרונאי גאון ורב פלטי גאון רואים צורך להדגיש בתשובה לשואליהם, כי כשאמרו חכמים שלא לקרוא לאור הנר של שבת, לא משום קדושת הנר אמרו, אלא שמא יטה (חמדה גנוזה, ז, אוצר הגאונים, שבת, חלק התשובות, עמ' 8). התייחסות זו לנר של שבת כאל נר של כבוד, עודדה בתיאב רבים להוסיף נר שני, שכל כולו לאורה, לעונג ולשלום בית.

נראה, כי גם השפעתם של חסידי אשכנז ובעלי תורת הסוד פעלה בכיוון הדלקת נר שני לשבת. הללו הטעימו את הרזים והרמזים הטמונים בזכור ושמור ובהאצלתם על נרות שבת. וכך כותב בעל ספר האגור: "ואני המחבר אומר, כי דבר זה להצריך ב' נרות ... אמת הוא, כי נפש המקובלים מארץ אשכנז דקדקו בזה, כי ראוי ומצווה מן המובחר לעשות, כדי ליחד כנסת ישראל בהקב"ה הרמזים בזכור ושמור בדבור אחד נאמרו (ר"ה כז ע"א) וביחוד אמת, והמבין תשואות חן חן לו"⁹¹.

ייתכן כי התפיסה שראתה בנר שבת נר של כבוד, הפתה שורשים תחילה באשכנז גם בגלל גורמים היסטוריים-גיאוגרפיים.⁹²

בימי הקיץ, שבהם היום ארוך והלילה קצר, נהגו בני אשכנז לאכול את ארוחת הערב שלהם זמן ניכר לפני שקיעת השמש.⁹³ כך נהגו גם בליל שבת. מכיוון שבזמן הסעודה היה

88 ראה לעיל ליד הערה 47 ואילך.

89 ספר החנוך, סי' צח, מהדורת שעוועל, עמ' קנז.

90 שבת כא ע"א ואילך; "פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת ובין בחול" וכו'. בסוגיה זו דנים ולמדים נר שבת ונר חנוכה אהדדי. וראה לעיל בדברי הראב"ה, ח"א, עמ' 265, הכותב במפורש דנהגו בשני נרות, שא"ת היא לאכול לאורה, ואין היכר, כי אם בשתיים, כדאמרינן גבי נר חנוכה ... וצריך נר אחרת להשתמש לאורה.

91 על זיקתו של ר' יעקב לנדו, בעל האגור, לקבלה ראה במבוא לספר האגור השלם, מהדורת ר"מ הרשלה, ירושלים, תש"ך, עמ' יב.

92 עמד על כך ר"י תא"שמע (לעיל הע' 87).

93 השווה ראב"ן, מהדורת ר"ש אלבק, ורשה, תרס"ה, עמ' קכב: "תקנו להתפלל, לקרוא קריאת שמע מבעוד יום, משום דנהגו לאכול מבעוד יום בקיץ, ולא יכלו לאכול אלא בקריאת שמע, וכיון דנהגו בקיץ, הנהיגו גם בחורף". סעודת הערב של אנשי ימי הביניים נתקיימה שעתים או שלוש לפני שקיעת החמה. ראה: י' כץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו", ציון, לה (תשל"ל), עמ' 40, ובמקורות שצייין שם.

אור היום גדול, היו שאכלו את סעודת השבת שלהם בחוץ. וכך נאמר בתשובת מהר"ם בן ברוך, דפוס למברג, סי' תל 94: "מורי הר"מ אומר: שמותר להדליק את הנר בערב שבת בבית ולאכול בחצר [לאור היום, או באיזה מקום שירצה ויהיה לו אורה מן היום ...]. והגיד בשם אביו ה"ר ברוך, שאמר בשם ר' שמחה ז"ל, שהיה רגיל לעשות כן בקיץ" 95.

בתנאים אלה, נר שבת שהודלק בתוך הבית, לא נתפס כנר שיעודו להאיר את שולחן סעודת שבת או להועיל לשלום בית, שהרי הסעודה מתקיימת לאור היום הגדול, ואין לך שלום בית גדול מזה. שרגא בטיהרא מאי אהני 96.

רבים החלו אפוא לראות בנר של שבת נר של כבוד לשבת מלכתא, שיש בו מקדושת היום ושאינן להשתמש בו. כתוצאה מזה הוסיפו בלילות החורף הארוכים נר שני להרבות אורה ושמחה, ליהנות ממנו ולהתענג עליו. כך השתרש המנהג בקהילות אשכנז להדליק שני נרות לפחות, והתפשט במשך הזמן ליתר ארצות אירופה ותפוצות ישראל 97.

במקורות התלמודיים לא מצאנו כל דיון בברכה על הדלקת נר של שבת, אף לא אזכור של חובה לברך עליה 98, בניגוד, למשל, להדלקת נר חנוכה, שמשא-ומתן על מקורה, ברכתה וחובתה מצוי בפרק במה מדליקין 99.

נראה שדבר זה נובע מן העובדה, שהדלקת נר לשבת יסודו בנהג עתיק, לפיו היה כל אחד מישראל מקדים ומדליק נר בביתו עובר לכניסת השבת, בגלל האיסור להעלות אש בשבת, משתשקע החמה. נוהג זה נתקדש ברבות הימים בקדושת המסורת והפך לחובה ולמצווה 100, אך שמר על צורתו העתיקה, כהדלקה ללא ברכה, ימים רבים. אמנם יש ראשונים המצטטים ירושלמי בפרק הרואה (בברכות), שצריך לברך: "ברוך

94 מובא כאן הנוסח שבתשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג, מהדורת רי"ז כהנא, חלק א, סי' רטו, ירושלים, תשי"ז, עמ' רט, המיוסד אף על המקבילות, ועיין בהערות שם.

95 אולם ראה בתשב"ץ לר"ש בר צדוק, סי' ג, את הגהת רבנו פרץ: "מיהו היינו דווקא בארץ אשכנז שאוכלים מבעוד יום כל כך, אבל כבר פסקו כל גדולי צרפת שאין אוכלים מבעוד יום כל כך ... ולפי זה אין לאכול אלא במקום הנר".

96 חולין סי' ע"ב; שבת סג ע"א.

97 ראה שבלי הלקט, סי' נט: "מצאתי בשם ר' אליעזר בר' יואל הלוי זצ"ל שאין להדליק פחות משני נרות וכו'. וראה טור או"ח, סי' רסג: "ויהא זהיר לעשות נר יפה וכו', ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור". והרמ"א בשו"ע או"ח, סי' רסג, סעיף א, מוסיף: "ויכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות, וכן נהגו". והשל"ה כותב: "ושמעתי מדקדין מדליקין על פי הסוד שבע נרות ונכון הוא, כי הוא אל פני המנוחה, ויש מדליקין עשרה נרות וכו', ואלו ואלו דברי אלקים חיים" (חלק א, מסכת שבת, ד"ה סוד הדלקת נר שבת, ירושלים, תשכ"ג, דף קא ע"ג). ועיין בית יוסף, סי' רסג: "כתב הגאון מהר"ר אבוהב ז"ל, כתוב בא"ח: ויש מקומות שנהגים הנשים בערב שבת להדליק נר קודם שיגיע זמן הדלקה וקורין אותה נר של חול ואח"כ מדליקין נר של שבת וצריך לתת טעם למנהגם, ואולי נהגו זה וכו'". ואולי יש לזה זיקה למנהג הדלקת שני נרות שבת. וצ"ע.

98 ראה תשובת רב שרירא ורב האי בתשובות הגאונים, ליק, סי' פב; שערי תשובה, סי' צא: "ברכת נר של שבת הלכתא היא, ואף על גב דלא יתאמר א"כ וכו'".

99 שבת כא ע"ב—כג ע"א.

100 שבת כה ע"ב: "אמר רב נחמן בר רבא אמר רב: הדלקת נר בשבת חובה". ובתוספות שם, ד"ה חובה.

אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת" ¹⁰¹, או לפי נוסח אחר: "להדליק נר לכבוד שבת" ¹⁰². אולם בירושלמי שלפנינו אין זכר לזה, ויש לפקפק אם הכוונה לתלמוד ירושלמי שלנו ¹⁰³.

החובה לברך על נר של שבת נזכרת לראשונה באמצע המאה התשיעית, בפי רב נטרונאי גאון ורב עמרם גאון: "ושדר רב נטרונאי ריש מתיבתא: המדליק נר של שבת, צריך לברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת" ¹⁰⁴. ברם ברכה זו לא הפכה לנחלת הכלל. רב סעדיה גאון כותב בסידורו, עמ' קט: "לפני שקיעת החמה ביום הששי חייבים להדליק נר של שבת, ורובינו מברכים עליו להדליק נר השבת". מלשוננו אפשר להסיק: א. שהדלקת הנר חובה, אך הברכה רשות; ב. שמיעוט ניכר בימיו לא בירך כלל על נר של שבת; ג. שנוסח הברכה של רס"ג שונה משלנו, והוא להדליק נר השבת. בסוף תקופת הגאונים עדיין נשאלים רב שרירא גאון ורב האי גאון אם הברכה על נר של שבת היא מנהג או הלכה, ואם הלכה — היכן היא כתובה בתלמוד. והגאונים משיבים, כי אכן הברכה על הנר היא הלכה, אף-על-פי שלא נזכרת בתלמוד ¹⁰⁵.

השאלה אם לברך על נר של שבת לא הוכרעה גם לאחר תקופת הגאונים. במאה ה-12 פרצה מחלוקת בנידון בין רבנו תם לר' משולם ממילון. ר' משולם כותב לרבנו תם, כי "במקומות אחרים הרבה ראינו שאין נוהגים לברך", ושגם ר' אליהו מפאריס, ש"אין עורה ננעלת בישראל על אדם כמותו בעונה וביראת חטא" ¹⁰⁶, הורה שלא לברך. רבנו משולם מנמק את שיטתו — שיסודה כנראה במסורת קדומה שבדיו — בנימוקים הלכתיים, שאין בהם לקת הנר גמר מצווה, שהרי תועלתו של הנר אינה אלא בלילה, זמן ניכר אחרי ההדלקה ¹⁰⁷; וכן שאין זו מצווה המוטלת על האדם, שהרי אם היתה עששית דולקת והולכת, אינו חייב לכבותה ולהדליקה. לעומת זאת תוקף רבנו תם קשות את ר' משולם ותומכיו על ש"עקרו ברכת נר שבת וחללו המקדש וחובת המצוה", ועל שאינו מאמין לר' עמרם גאון, שמפיו אנו למדים לברך על הדלקת נר שבת, ורק "לפי שהנשים מברכות בלחש, וקולם לא ישמע, שכחת המנהג" ¹⁰⁸.

101 כך מצוטט הירושלמי בראב"ה, כרך א, סי' קצט, עמ' 263, ובמרדכי לשבת פרק ב, סי' רעג, רצ"ד. כן רמז לירושלמי זה הגר"א בביאוריו לשו"ע אור"ח, סי' רסג, סעיף קטן ט.

102 כך מובא הירושלמי בראב"ה, כרך ג, סי' תשיב, עמ' 413, ובאור זרוע, חלק ב, סי' יא, זיטומיר, תרכ"ב, עמ' 8, ובהגהות מיימוניות להלכות שבת, ראש פרק ה.

103 העירו כבר על כך ר"י שור בהערותיו לספר העתים, עמ' 19, הע' צו; ר"ש הורוויץ בהערות למחזור ויטרי, עמ' 80, הע' ב; ר"מ עפשטיין, ערוך השולחן, סי' רסג, סעיף יב; ר"א אפטור ביצר, ספר ראב"ה, כרך א, עמ' 253, הע' 10; ריא"ה ווייס, דור דור ודורשיו, חלק ד, וויצן, תרמ"ז, עמ' 108, הע' 3; ר' ערוסי, בסיני (לעיל הע' 75), עמ' סג—סה.

104 הלכות גדולות, מהדורת ר"ע הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב, עמ' 168; חמדה גנוזה, סי' ה; סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' סא. בספר המנהיג, מהדורת רפאל, חלק א, עמ' קמו, נאמר, שרב אחא משבחא כתב שצריכה לברך להדליק נר של שבת. אולם אין זה בשאלותיו שלפנינו. עיין בהערות שם.

105 אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, סי' פה, עמ' 27—28, והמקבילות לעיל בהערה 98.
106 מליצה הבאה לציין אישיות גדולה ונערצה על כל ישראל, בעקבות האמור על עקביא בן מהללאל בעדויות ה, ו.

107 ראה מרדכי לשבת, פרק ב, סי' רצד: "ונר שבת אין גמר עשייתה אלא בשעת אכילה".
108 ראה את איגרות הוויכוח ביניהם בספר הישר לרבנו תם, חלק השו"ת, מהדורת רוונטאל, ברלין, תרנ"ז, סי' מז ה—ז, מת ו.

חילופי מנהגים בנידון מביא גם ר' יצחק מקורביל (צרפת, המאה ה-13) בספרו עמודי גולה (= סמ"ק): "יש חכמים שמצווים לברך, ויש שמצווים שלא לברך ... אך נהגו לברך בארץ הזאת על פי רבנו תם"¹⁰⁹.

העובדה שברכת נר של שבת מופיעה לראשונה רק במקורות מן המאה התשיעית, ואף לאחר-מכן לא פשטה בכל מקום, מעלה על הדעת את ההשערה, כי ברכה זו נתקנה בתקופת הגאונים בקשר לפולמוס נגד הקראים, שאסרו להדליק נר לשבת¹¹⁰. הכתוב "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה, ג) נתפרש על-ידי הקראים כאילו נצטוונו שלכל ישראל לא יהיה אור במושבותיהם ביום השבת, אף אם האור נדלק מבעוד יום. הקראים ראו בהדלקת נר של שבת חילול שבת, והוקיעו בין החטאים החמורים של הרבנים¹¹¹: "כל עת שהאש דולקת בשבת כאלו אנו עוברים בלאו" (אדרת אליהו לאלהיו בשייצי, דף נ ע"ב). הגאונים נאלצו להתמודד עם טענות הקראים ולהתנצח אתם בכתב ובעל-פה, כדי להוכיח שפרשנות חז"ל "ביום השבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת" (מכילתא ויקהל, עמ' 346) מעוגנת בפשוטו של מקרא ובמסורת אבות¹¹². לשם הדגשת חשיבותה של מצוות הדלקת נר לשבת תיקנו הגאונים שלפני ההדלקה תיאמר הברכה: "ברוך אתה ה' אלהינו, אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת". בברכה זו מרמזת אמונה בסמכות חכמים, השואבים את כוחם מדבר ה', כדברי התלמוד: "והיכן ציונו?"¹¹³ ר' אויא אמר: מלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל (דברים יז, יא)¹¹⁴; ר' נחמיה אומר: שאל אביך ויגדך וקניך ויאמרו לך (שם לב, ז). הברכה על אורה של שבת בשם ומלכות שימשה אפוא אמצעי לפרסום מהימנותה של הקבלה וחובת הדבקות בתורת חז"ל, כנגד הכיתות המכחישות ומלעזיות על התורה שבעל-פה¹¹⁵. ולא זו בלבד, גם קריאת פרק במה מדליקין בסופה של תפילת ליל שבת מקורה, כנראה, בפולמוס הרבני-הקראי בתקופת הגאונים¹¹⁶.

109 עיין: תוספות, שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת; חידושי הרשב"א; פסקי הרא"ש; חידושי הר"ן (שנדפסו ע"ש הריטב"א) לדף כה ע"ב, ועוד ראשונים, שדנו במחלוקת בעניין ברכת נר שבת. לדעת רבנו תם, אם היה נר דלוק ועומד, צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו. עי"ש. ראה גם: ר' יעקב בר' אשר בטור או"ח, סי' רסג; שו"ע או"ח שם, סעיף ה, המביאים את שתי הדעות.

110 עמד על כך ראשונה א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, חלק ד, ויען תרמ"ז, עמ' 108; ובעקבותיו הלכו חוקרים רבים.

111 ראה: ספר המצוות לענו, מהדורת הרכבי, בזכרון לראשונים, מחברת ת, עמ' 69; ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות באגרתו של סהל בן מצליח, נספחים, עמ' 30; אשכול הכופר ליהודה הדסי, סי' קמו, קנד, קעו—קעז, ועוד.

112 ראה, למשל, מאמר נר שבת לרב סעדיה גאון, במחקרים ועיונים לבנימין קלאר, ת"א, תשי"ד, עמ' 242 ואילך; מדרש לקח טוב, לשמות לה, ג ועוד.

113 עיין: שבת כג ע"ב, לעניין נר חנוכה. והשווה: סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' סא; סידור תפילה קדמון, שפרסם ר"ש אסף, מספרות הגאונים, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 74, המוסיף את "והיכן ציונו" וכו' לעניין הברכה על נר של שבת.

114 ר"ל שמאחר שהתורה אמרה לא תסור מן הדבר וכו' הרי כלל לקיים כל מה שמדברי סופרים, והרי נצטוונו מן התורה בכל מה שמתקנים! — המאירי לשבת שם, מהדורת לנגה, עמ' 101.

115 ייתכן שבמקומות שבהם לא חדרה הקראות, או שהשפעתה היתה מועטה, לא נתפשטה הברכה על נר שבת, שנתקנה בעיקר נגד הקראים. מכאן חילופי המנהגים בנידון.

116 העיר על כך ר' יעקב שור בהערותיו לספר העתים, עמ' 117, הע' כו. וביסס את ההשערה נ' וידר, "ברכה בלתי ידועה על קריאת במה מדליקין מתוך הגניזה", סיני, פב (תשל"ח), עמ' קצד ואילך. עי"ש.

אמירת "במה מדליקין" בלילי שבתות עם סיום התפילה נזכרת לראשונה בסדר רב עמרם גאון, מהדורת קורניל, עמ' כו: "ולאחר שמקדשין בבית הכנסת אומר פרק אחד ממסכת שבת, וזהו הפרק במה מדליקין וכו' עד סוף הפרק, ואומר קדיש".

הראשונים מסבירים נוהג זה בנימוקים אחדים. יש אומרים, שמטרתה של קריאת פרק זה היתה ללמד את העם דיני הדלקת נר שבת, "להזהיר על דיני ההדלקה", "שהיו פסולי פתילות ופסולי שמנים שגורים בפי כל אדם, ויזהרו בהם"¹¹⁷. אך נימוק זה איננו מסביר את מועד קריאתו של "במה מדליקין", שהיה לפי כל המקורות הקדומים, עם סיום תפילת ערבית¹¹⁸. "אדרבא, טוב יותר לומר קודם תפלה מקמי שקבל עליו שבת, כדי שיזכור להזהיר על שלשה דברים ולתקן השמן והפתילה, שלא יהא שם שום פיסול, אבל אחר תפלת ערבית מה תועלת יש לו, הלא אין בידו לתקן מעתה"¹¹⁹.

כתוצאה מטענה זו התפתחו מנהגים שונים. בד בבד עם הממשיכים במנהג הקדום לאמרו אחרי תפילת ערבית¹²⁰, "יש מקומות אומרים אותו קודם תפלת מנחה, ויש מקומות אומרים אותו בין תפלת מנחה לתפלת ערבית, והכל הולך אחר המנהג"¹²¹. אולם יש אומרים, כי "במה מדליקין תקנו לומר בבית הכנסת ולהאריך בתפלת ערבית מטעם... דשכיחין מזיקין בלילה זו, ואם איחר אדם לבוא לבית הכנסת, שיסיים תפלתו עם הצבור ויצא עמהם, ולא ישאר לבדו"¹²². כלומר, קריאת "במה מדליקין" בבית הכנסת נקבעה כדי שהמאחרים לבוא לתפילה יספיקו לסיים את תפילתם עם הציבור ולחזור יחד אתם הביתה. נימוק זה, המובא בבבלי, בשבת כד ע"ב, בקשר לברכה מעין שבע, הנאמרת בסוף תפילת ליל שבת, והמיוסד על העובדה שבת־הכנסת בבבל בתקופת האמוראים היו מחוץ לעיר (רש"י שם) — הועבר על־ידי הראשונים כהסבר לאמירת "במה מדליקין" בסוף התפילה, אף־על־פי שבימי הביניים היו בתי־הכנסת בתוך היישוב, ולא מחוצה לו¹²³.

117 סידור רבינו שלמה בר' שמשון מגרמיזא, מהדורת ר"מ הרשלה, ירושלים, תשל"ב, עמ' קמד—קמה; הראב"ן, סי' שמב, מהדורת עהרנרייך, קמו ע"א; ספר המנהיג, הלכות שבת, טו, מהדורת רפאל, עמ' קמה; ראב"ה, חלק א, עמ' 263; מחזור ויטרי, סי' קו, עמ' 84, ועוד.

118 סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' סא; סידור תפילה קדמון (לעיל הע' 113), עמ' 78; סידור רבינו שלמה (שם); מחזור ויטרי (שם); טור או"ח, סי' רע, ובנושאי כליו.

119 לשון הב"ח בטור או"ח, ראש סי' רע; והשווה: אבודרהם, סדר תפלות שבת, ירושלים, תשי"ט, עמ' קנג; וראה מש"כ רא"א אורבך, "לקוטים מספרי דבי רש"י", ספר רש"י, ירושלים, תשט"ו, עמ' שלח, בהערה 61.

120 גם בזה נתהוו הבדלי נוהג. לפי סדר רב עמרם גאון, סידור תפילה קדמון, אבודרהם ועוד אומרים "במה מדליקין" בסוף התפילה לאחר הקידוש, "העולם נוהגים לומר תחילה במה מדליקין ואח"כ מקדש הש"ץ" (ב"ח שם). אולם עיין שם בפרישה: "משנת במה מדליקין קודם קידוש, משום דק"ל מי שאין ידו משגת לקנות נר ויין לקידוש, הנר קודם". וכן בשו"ת מהרש"ל, סוף סי' פה.

121 ארחות חיים לר' אהרן מלניל, סדר תפלת ערב שבת, סי' טו, דף קלו ע"ד. וראה חיי אדם, תפילה, כלל לד: "מנהג בכל ישראל שאומרים אחר קבלת שבת קודם תפלת ערבית פרק במה מדליקין".

122 עיין: סידור חסידי אשכנז, בתוך סידור רבינו שלמה, מהדורת ר"מ הרשלה, ירושלים, תשל"ב, עמ' קמה, ועמ' קמג, קמד. בהערות שם נרשמו המקבילות.

123 אך יש המפרשים את סכנת המזיקין כדלקמן: "סכנת נפשות מן המתים, שמוציאים מנוחה בו בלילה, ודרכם לבא לבית הכנסת תוך י"ב חודש" — מחזור ויטרי, עמ' 83. בשבלי הלכת השלם, ענין שבת, סה, מובא נימוק נוסף לאמירת במה מדליקין: "ואומר פרק במה מדליקין, שמדבר

ברם, נראה שקריאת משנת "במה מדליקין" בציבור, בפני קהל באי בית־הכנסת — שהיתה מלווה בלימוד דיני נר שבת ובליבון תורת חז"ל בנידון — נקבעה בתקופת הגאונים לשם הסברת מצוות הדלקת הנר וכאמצעי להדיפת ביקורתם של הקראים על נר שבת ועל התורה שבעל־פה. הד לפולמוס האנטי־קראי שהתנהל בבית־הכנסת בלילי שבתות שומעים אנו באיגרתו של סהל בן מצליח, מחכמי הקראים במאה העשירית, המתאונן שאין הוא יכול לבוא ולהתווכח עם הרבנים בבית־הכנסת בגלל נר שבת הדלוק בהם: "ואם תחפוץ מהם (בני מקרא) לבוא אליך ולרעידך להוכיח (להתווכח), מנע חלול השבת בהעלית הנר בבית הכנסת ... והם יבואו וידרשו עמכם בתורה, ואני יודע כי לא עשיתם זה, אלא נתתם הנר עליכם בשבת כדמות מבצר וחומה למען לא יבואו בני מקרא יצ"ו, ויגלו לעיני הכל מה שהוא נסתר מעיניכם"¹²⁴. ההתכנסויות בליל שבת לתפילה ולעיון במשנת "במה מדליקין" שימשו אפוא הזדמנות נאותה להדגיש את נחיצותה של התורה שבעל־פה ולהפריך את טענות הקראים שערערו על סמכותם של חכמי המשנה והתלמוד.

יתר על כן, בגניזה הקאהירית נתגלתה ברכה, שנעלמה כליל מאתנו, ואשר נתפרסמה על־ידי פרופ' נ' וידר¹²⁵, שהיתה נאמרת לפני קריאת משנת "במה מדליקין", המעידה על המגמה האנטי־קראית שבמנהג קריאת המשניות ושל הברכה שנתחברה בעבורן. וזה לשונה:

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר בחר בחכמים ותלמידיהם ונתן להם תורה מהר סיני על ידי משה רבנו, וצוה אותם לקרא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים, ובחר במשה רבנו מכל הנביאים, ודבר עמו פנים בפנים פה אדבר בו וגו', ואחריו בחר ביהושע תלמידו ושבעים זקנים ונביאים וחכמים ותלמידיהם, וצוה אותם בשמירת שבת ובהדלקת הנר של שבת, במה מדליקין וכו' וכו'.

ברכה זו מעלה את רציפות המסורת ממשה רבנו עד לזקנים, לנביאים, לחכמי התורה ולתלמידיהם שבכל הדורות, מדגישה את בחירתם על־ידי הקב"ה, המאציל מסמכותו עליהם, וחותמת בהצהרה ששמירת שבת והדלקת הנר נצטוו על־ידי נותן התורה. דומה כי הצירוף של שמירת שבת והדלקת הנר וההתייחסות אליהן כאל שתי מצוות השוות זו לזו, באה להבליט את תוקפה של מצוות הדלקת הנר, שהיא כמצוות שמירת שבת, מקורה בציווי ה'. שתיהן מרועה אחד ניתנו.

ההבלטה המרובה של מצוות נר שבת בתקופת הגאונים, הבאה לידי ביטוי בחיוב ברכה על ההדלקה, בנוהג לשנות בציבור סוגיית נר של שבת בבית־הכנסת ובחידוש ברכה מיוחדת עובר ללימוד "במה מדליקין", המצהירה אמונים לתורה שבעל פה — מעידים על המאבק הרצוף נגד הקראים. הנהגות ותקנות אלה באו לחזק את מהימנותה של הקבלה וסמכותם של החכמים, ולהקהות את שיני הקראים, "יושבי חושך וצלמוות", המתכחשים לתורה שבעל־פה ולמשנת חכמיה.

אפשר שגם המנהג להדליק נר של שבת בבית־הכנסת בברכה, אשר בא זכרו בכמה מקורות, יסודו בפולמוס האנטי־קראי בתקופת הגאונים. בסידור קדמון מהגניזה, שפרסם

במשמרת השבת, והכל לחביבות הדבר, שמוכירין ענין השבת וקוראים אותו כדי להגן עליהם" (= על הווכרים אותו).

124 ראה: ש' פינסקר (לעיל הע' 111), עמ' 37.

125 במאמרו הנזכר לעיל בהערה 116.

ש' אסף (מספרות הגאונים, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 74), ואשר מרבה להשתמש בסדר רב עמרם גאון, נאמר: "וסדר שבתות כך הוא: נכנסים לבתי כנסיות ערב שבת ומתפללים תפלת מנחה שמונה עשרה כדרך החול, ומדליק אחד מהם נר של שבת ומברך: בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת". גם תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, בעל התשב"ץ, מספר, ש"פעם אחת ערב שבת כשהלכו לבית-הכנסת ובא הר' ויבש קרפיל להדליק נרות של שבת, כי זוגתו לא היתה לשם, ובא זקן אחד איש תואר ושאלו: מפני מה אתה מדליק שני נרות? אמר לו: איני יודע. אמר לו הזקן: אומר לך אני, אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. ומיד לא ראהו יותר. והבין שהוא אליהו זכור לטוב"¹²⁶.

מסתבר, כי מתוך מגמה להבליט את חשיבות מצוות הדלקת נר שבת הנהיגו בימי הגאונים להדליק בבתי-הכנסת נרות שבת, כדי לפרסם את המצווה ברבים, ואולי גם כדי למנוע את כניסתם של קראים לבתי-כנסיות ולבתי-מדרשות בלילי שבתות¹²⁷.

רמז למנהג זה שרד במנהג המובא בשו"ת מהרי"ל, סי' נג, על הנשים המדליקות נרות שבת בבתי-הכנסת ומברכות עליהם, כאשר הן מתארחות מחוץ לבית או כאשר ליל טבילתן הוא בלילי שבתות והמקווה בבית-הכנסת. השואל מתפלל על המנהג: "ותמיהני על זה, כי עיקר נר שבת נתקן בבית משום שלום בית, ועל זה שייך לברך אשר צונו מלא תסור, אבל בבית הכנסת מה שלום בית איכא", ומהרי"ל מוצא צדדי זכות למנהג הנשים הללו¹²⁸.

עד ימינו מצויים בתי-כנסת רבים הנוהגים להדליק בלילי שבתות, נוסף למגורות הרגילות, נרות של שבת בפמוטות מיוחדים¹²⁹.

הדלקת הנר הפכה במשך הדורות סימן לכניסתה של השבת ולקבלתה. בתנחומא, מטות, ב, מהדורת בובר, עמ' 157, שנינו: "ש' ש' ש' תקיעות תוקעים בערב שבת. כיצד? חזן הכנסת נוטל את החצוצרות ועולה לגג גבוה של עיר ותוקע. כל מי שהיה רחוק מן העיר נפטר ממלאכתו, וחוזר ובא. ותוקע שניה, הקרובים נכנסים לעיר. שלישית, תוקע והיו מטמינין את החמין, ומדליקין את הנרות. גמר לתקוע היתה קדרה על גבי כירה, היו מניחין אותה בארץ. ואם היה נר ביד אשה היתה מנחת אותה בארץ". מכאן שעם הדלקת הנר, שהיתה הפעולה האחרונה, שעשויה לפני כניסת השבת, חלו מצוות יום השבת ואיסוריו¹³⁰.

126 תשב"ץ סי' ט, לפי כתב יד שהובא על-ידי ר"י תא-שמע, תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 129, הע' 7. ועיין אור זרוע, חלק ב, סי' יא, דף ד סוף ע"ב וראש ע"ג: "נראה בעיני דמי שהדליק נרות בביתו והולך לבית הכנסת שאסור לו להדליק נרות בבית הכנסת, שכבר קבל עליו השבת".

127 ראה אגרתו של סהל בן מצליח (לעיל, הע' 124).

128 ראה: נ' וידר (לעיל הע' 116), עמ' רכ.

129 בדרך-כלל ללא ברכה, אולם יש שמברכים עליהם. ראה: שו"ת פנים מאירות לר' מאיר אייזנ' שטדט, א, סי' סט. ועיין: יוסף אומץ, סי' תקצו; מגן אברהם, סי' רסג, ס"ק טו; מטה אפרים לרא"ז מרגליות, סי' תרי, סעיף ג ובאלף המגן שם, ס"ק ו.

130 אולם השווה: תוספתא סוכה פ"ד ה"א וה"ב; בבלי שבת לה ע"ב, ושם בשינויים. הרמב"ן בחידושו לשבת כג ע"ב, ד"ה נר חנוכה; רבי בנימין בשבלי הלקט, ענין חנוכה, קפה, וענין שבת, נט, ועוד, הסיקו מלשון התוספתא והבבלי שם, להיפך "דכל כהאי גוונא לאו קבלה היא, ושרי", ו"שלא מצינו קבלת שבת בהדלקה".

וכן פסק בעל הלכות גדולות בהלכות חנוכה (ירושלים, תשל"ב, עמ' 165—166): "והיכא דקא בעי לאדלוקי נר דחנוכה ונר דשבתא, ברישא ידליק נר דחנוכה והדר מדליק נר דשבת, דכיון דאדליק נר דשבת ברישא קבלה לשבתה עלוה, ואיתסר ליה לאדלוקי נר דחנוכה"¹³¹. יתר על כן, בספר המקצועות מובא בשם רב שרירא גאון: "מעשה היה בימי אבותינו הקדמונים. פעם אחת ערב שבת היה, ויום המעונן היה, וכסבורין העם שהוא חשיכה, הדליקו נרות ולא הספיקו להתפלל מנחה עד שנשבה הרוח ונתפזרו העבים וראו השמש, ולא התפללו ערבית, והיה שהות ביום, והתחילו הנרות ליכבות, ושאלו חכמי הדור, ואמרו: אותם שהדליקו אסורים להדליק עוד ולעשות מלאכה, שכבר קבלו שבת, אבל שאר אנשי העיר מותרים להדליק"¹³². מכאן שאפילו אם בני העיר הדליקו את הנרות בטעות, וקיבלו עליהם את השבת בטעות, הרי זו קבלה, ואסורים בכל מלאכה.

דומה שגם משנתנו האומרת: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה: עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר" (שבת ב, ז) ניתנת להתפרש: "עישרתם? עירבתם? (= האם סיימתם את כל עבודותיכם לשבת?) אם כן, "מעתה הדליקו את הנר" ותקבלו את השבת, שהדלקת הנר הוא קבלת שבת¹³³!

הדלקת נרות שבת חדלה אפוא מלהיות רק אמצעי להשרות שלום בית ולהפיץ אורה ויקר בלילי שבתות, אלא קיבלה אופי של "מלאכה של קודש", שיש בה משום הכרזה על קדושת שבת, כניסתה וקבלתה.

ברם, יש ראשונים החולקים וסוברים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר¹³⁴. כך, למשל, טוען הרמב"ן בחידושיו לשבת כג ע"ב: "אם הדליקו מבעוד יום, מה קיבול שבת יש בכך, הרי כדי שלא יהיה טרוד בערב הוא עושה זאת¹³⁵. "אדרבא לא מפני שהוא שבת הוא מדליק, אלא מפני שעדיין אינה שבת מדליק". לדעת ראשונים אלה, רק בתפילת שבת, על ברכת קידוש היום שבה ("אתה קדשת את יום השביעי ... ברוך אתה ה' מקדש

¹³¹ כשיטת בעל הלכות גדולות נוקטים רב עמרם גאון בסידורו, סוף סדר חנוכה, דף 36; הרי"ף, שבת, פרק שני, סי' שז; והראב"ן, פסקי שבת, סי' שמ. כן גם דעת הראב"ן, חלק א, עמ' 266, 516. וכן מובא בשם רבנו שמחה בהגהות מיימוניות, הלכות חנוכה פרק ד ס"ק ב. כיוצא בו כותב הרי"ן בפירושו על הרי"ף, שבת, פרק שני, ליד סימן שיא ד"ה ומדאמרין: "הדלקת הנר מלאכה של קודש היא לצורך שבת, ותחלת שביתה היא, שלפיכך תקנו חכמים שתהא מלאכה אחרונה", "וכיון דרבנן תקון שתהא מלאכה אחרונה, ודאי מי שמדליק בערב שבת, כבר הוא גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכן ונמצא מקבל שבת לאחר הדלקתו". וכן נוטה דעת ר' מאיר בר' ברוך מרוטנברג, שהובאה בהגהות מיימוניות, הלכות שבת פ"ה ד, ובתשובות, פסקים ומנהגים למהר"ם בר' ברוך, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים, תשי"ז, חלק א, סי' ריז, עמ' כט. מהר"ם הנהיג וצוה להתנות קודם שידליק, שאין מקבל עליו השבת עד שיסיר הנר מידו שמדליק בו, או עד תפלת ערבית, דאם לא כן שמא באיסור הוא מטלטל, אחר שברך להדליק נר של שבת. ואף הסמ"ג, עשין ל, כותב שהמדליק עצמו יכול להיות אסור במלאכה אחר שהדליק, ע"ש.

¹³² אור זרוע, חלק ב, סי' יא, טז; מרדכי לשבת, פרק שני, סי' רצו; שבלי הלקט, שם; אוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, סי' קסו, עמ' 61.

¹³³ ראה אור זרוע, חלק ב, סי' יא. אולם עיין: רש"י, שבת לד ע"א, ד"ה ערבתם, שפירש אחרת.

¹³⁴ ראה דברי הגאונים בשבלי הלקט, שם; אור זרוע, שם; אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, סי' עב; חידושי הרשב"א לשבת כג ע"ב; חידושי תלמיד הרי"ן (המיוחסים בטעות לרי"ן) לשבת שם. ועוד.

¹³⁵ השווה בית הבחירה לשבת כג ע"ב, מהדורת לנגה, עמ' 104: "בהדלקה שהיא מעשה נשים, שמקדימין אותה לפעמים לתור להם מנוחה, ולפרוק מעליהן עוד מלאכות".

השבת"), מקבל אדם על עצמו את קדושת היום וחובת שביתתו מכל מלאכה. וכדברי ר' שמשון משאנץ: "שאינן חשוב הדלקת הנר קבלת שבת אע"פ שברך עליו, אלא אם כן התפלל ערבית וקדש את השבת"¹³⁶. לדעת הרא"ש, עוד לפני שאומר קידוש היום בתפילת עמידה, אלא מיד "כשהחזון אומר ברכו את ד' המבורך הכל פורשין ממלאכה" (פסקי הרא"ש למסכת שבת, סוף פרק שני)¹³⁷. ולאחר שנתפשט המנהג לומר מזמורי תהלים לפני תפילת ערבית בליל שבת נקבע, כי עם אמירת "מזמור שיר ליום השבת" נכנסת השבת ונאסרת המלאכה, כדברי ר' יוסף קארו: "ולדידן, כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו" (שו"ע או"ח, רסג, י). במה דברים אמורים: בגברים, הללו מקבלים שבת עם תפילת ערבית. ברם באשר לנשים אומר ר' יואל סירקיש: "עכשו כל הנשים מקבלים עליהם שבת בהדלקת הנרות, ואין להתיר להם" (ב"ה, טור או"ח, רסג, ד"ה כתב בה"ג)¹³⁸.

136 ראה: שבלי הלקט, סי' נט; אור זרוע שם. והשווה ארחות חיים לר' אהרן הכהן מלונגיל, דין הדלקת הנר מערב שבת, ס"ק ב, ירושלים, תשט"ז, עמ' צז: "בתשובת שאלה מצאתי אין רבי מקבל עליו שבת עד שיתפלל ערבית בברכת מקדש השבת, ואז בברכתו מקבלו עליו".

137 וכן בשלטי הגבורים על הרי"ף, שבת פרק ב, שו, אות ד: "ואפילו אותו שהדליק יכול לעשות מלאכה... כל עוד שלא התפלל, דקבלת שבת תלויה בתפלת ערבית ועניית ברכו... ואפילו אותם שלא התפללו נמשכין אחר הקהל שהתפללו ערבית בבית הכנסת".

138 וכן הובא בפרישה, טור או"ח, סי' רסג אות ד, בשם מהרש"ל.

מי היה הראשון שהשתמש במימרה "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ?

דוד הלבני

בין מימרות חז"ל המצויות בפי הקהל הלומד, המימרה "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" היא, אולי, אחת המימרות המצוטטות ביותר. היא מצוטטת — מלבד על ידי בעלי תלמוד — על ידי אלה שעוסקים בחקר המקרא בזיקה לחז"ל ועל-ידי אלה שעוסקים בחקר המדרש בזיקה לפשטות הכתובים. אלה מתעמקים בדרשות חז"ל כדי להוציא מהן את הפנינים הפשטיים המסתתרים לפעמים בדרשות חז"ל, ואלה מנסים להוציא מהן את החידוש שהמדרש בא להוסיף על הפשט או לשנותו, על כל פנים מה שהיה נחשב בעיני חז"ל כפשט.

אלה ואלה מצביעים על המימרה "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" כהוכחה למודעות חז"ל לנכונותו של הפשט, גם בשעה שדרשו דרשות שונות ואף מנוגדות. נדמה כאילו מימרה זו שכיחה מאוד בספרות התלמודית. ובאמת היא באה רק שלוש פעמים בתלמוד (שבת סג ע"א, יבמות יא ע"ב, כד ע"ב) ורק בבבלי ורק במקום אחד (יבמות כד ע"א) היא נאמרת ככלל ידוע ומקובל. בשני המקומות האחרים היא נזכרת פעם ככלל לא ידוע (שבת סג ע"א) ופעם ככלל שאינו מקובל (יבמות יא ע"ב).

אין כאן המקום להוכיח שאין זה הפירוש הנכון של המימרה (אמנם כך הבינו אותה בתקופות שלאחר התלמוד). פירושה אינו שלמרות הדרשה, הפשט נשאר ואינו נעקר (במ-קומות הרבה מצינו שהוא נעקר), אלא שאין לקטע את הכתוב. הכתוב כולו צריך להידרש. אין להוציאו ממה שנאמר לפניו וממה שנאמר לאחריו — מהמשכו ומהקשרו.

עומדים אנו להקדיש ספר שלם לנושא זה. כאן ענייננו רק לחקור מי היה הראשון שהשתמש במימרה זו, וביתר דיוק, למי היא מיוחסת.

לשם כך עלינו לנתח את הסוגיה ביבמות יא ע"ב ולהפריד בין החומר האמוראי הקדום ובין החומר הסתמאי המאוחר, שבלעדיו לא ייתכן מחקר נאמן של מושגים תלמודיים. והנה הסוגיה ביבמות שם ¹.

דתניא ר' יוסי בן כיפר אומר משום רבי אלעזר המחזיר גרושתו מן הנישואין אסורה, מן האירוסין מותרת משום שנאמר אחרי אשר הוטמאה. וחכ"א אחת זו ואחת זו אסורה. אלא מה אני מקיים אחרי הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה ... בעא

1 לא ציינתי שינויי נוסחאות ומראי מקומות למובא להלן, שכן הם נמצאים בדקדוקי סופרים השלם בעריכת הרב אברהם ליס, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשמ"ג.

מיניה רב יהודה מרב ששת המחזיר גרושתו משניסת ומת צרתה מהו. אליבא דר' יוסי בן כיפר לא תיבעי לך כיון דאמר ... טומאה במחזיר גרושתו הוא דכתיבא צרתה כמותה. ואי משום דכתיב בה תועבה היא, היא תועבה ואין בניה תועבין, הא צרתה תועבה. כי תיבעי לך אליבא דרבנן אע"ג דאמור רבנן טומאה בסוטה הוא דכתיב, אין מקרא יוצא מידי פשוטו. או דלמא כיון דאיעקר איעקר. איכא דאמרי אליבא דרבנן לא תיבעי לך כיון דאיתעקר איעקר. כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי בן כיפר ... מיעט רחמנא היא תועבה ואין צרתה תועבה. או דלמא היא תועבה ואין בניה תועבין הא צרתה תועבה. א"ל תניתוה ...

לכאורה גמרא מפורשת היא שרב יהודה היה זה שהשתמש ראשון במימרה, שכן הוא שאל את רב ששת "המחזיר גרושתו משניסת ומת צרתה מהו?" והסביר ששואל אליבא דרבנן (החולקים על ר' יוסי בן כיפר ומעבירים את המלים "אחרי אשר הטמאה" [דברים כד, ד] לסוטה שנסתרה), והשאלה היא: האם "אע"ג דאמור רבנן טומאה בסוטה הוא דכתיב אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (והמלה "הטמאה" הממעטת צרה מייבום למרות ההעברה לסוטה שנסתרה, מוסבת גם על מחזיר גרושתו משניסת) או לא? כך באמת כותב רב"ז בכר בספרו (גרמנית) אגדות אמוראי בבל, ראש עמוד 113, שמימרה זו נאמרה על-ידי "מייסד ישיבת פומבדיתא", היינו רב יהודה תלמידם של רב ושמואל.

הדבר אינו כך. צדדי הספק של שאלת רב יהודה אינם מרב יהודה אלא מסתמא דגמרא, והוא, בעל הסתם, העביר את המימרה מדברי רבא ביבמות כד ע"ד. רבא הוא אפוא זה שהשתמש ראשון במימרה זו. ולא עוד אלא מכללל יש להוכיח, שרב יהודה הניח שמקרא יוצא מידי פשוטו.

אך לפני שאני ממשיך בניתוח הסוגיה רוצה אני להעיר, שגרסת "רב" יהודה, אף-על-פי שהיא נמצאת בכל הגרסאות², קרוב לוודאי אינה נכונה. לא מסתבר כלל שרב יהודה ישאל שאלה ("בעי מיניה") את רב ששת שהיה צעיר ממנו בשנים. על מקרה דומה בשבת נט ע"ב, ששם הגרסה בכ"י מינכן היא "א"ר יהודה א"ר ששת", מעיר בעל דקדוקי סופרים שם אות ד: "והנוסח הנכון הוא ברי"ף כ", אמר מר יהודה א"ר ששת. וכ"ה בחידושי הרשב"א ובאו"ז"³. גם ביבמות שם צריך להיות: בעי מיניה מר יהודה מרב ששת. מר יהודה חי בזמנם של רבה ורב יוסף⁴ — דור אחד אחרי רב יהודה מייסד ישיבת פומבדיתא ודור אחד לפני רבא — ועליו אפשר לומר ששאל את רב ששת.

הערה נוספת וחשובה יותר לגוף העניין היא: שאלתו של רב יהודה לרב ששת נמסרה בגמרא שם בשני לשונות, ול"איכא דאמרי" מניח רב יהודה שמקרא יוצא מידי פשוטו ("כיון דאיתעקר, איעקר"). לפיכך, אפילו אם נאמר שצדדי הספק מרב יהודה הם, לא היה לו לרב"ז בכר לקבוע בוודאות שרב יהודה היה זה שאמר ראשון את המימרה הזאת, בלי להכריע שעיקר כלשון ראשון.

ועכשיו לסוגיה עצמה. הגמרא, כמו שאמרנו, מוסרת שני לשונות של צדדי הספק. ללשון ראשון הצדדים הם: אם לרבנן המלים "אחרי אשר הטמאה" מוסבות גם על מחזיר גרושתו

2 ראה: בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, יבמות, עמ' קג.

3 על עוד שינויים בין רב יהודה למר יהודה, ראה: ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 297—298.

4 ראה: קידושין נח ע"א.

משניסת או לא. לשון זה מוסיף: "אליבא דר' יוסי בן כיפר לא תיבעי לך כיון דאמר ר' יוסי בן כיפר טומאה במחזיר גרושתו הוא דכתיבא, צרתה כמותה. ואי משום דכתיב בה תועבה היא, היא תועבה ואין בניה תועבין. הא צרתה תועבה". הספק הוא רק לרבנן. אבל לר' יוסי בן כיפר אין ספק שצרתה כמותה. וכשם שאין הגרושה מתייבמת, כך גם הצרה אינה מתייבמת. ואילו ללשון שני הספק הוא רק לר' יוסי בן כיפר. לשון זה מניח שמקרא יוצא מידי פשוטו, ולרבנן המלים "אחרי אשר הטמאה" אינן מוסבות כלל על מחזיר גרושתו, ואין אפוא מקור לאסור צרת מחזיר גרושתו⁵ מלהתייבם. אבל לר' יוסי בן כיפר, אף-על-פי שהמלים "אחרי אשר הטמאה" מוסבות על מחזיר גרושתו משניסת, יש מקום להסתפק מהי משמעותו של המיעוט "תועבה היא": אם הוא בא למעט צרתה שאינה תועבה (ומתייבמת), או למעט בניה שאינם תועבין (שאינם חללים) אבל צרתה תועבה.

שאלה זו נפשטה בגמרא משני מקומות — ממשנה (יבמות יא, ג) ומברייטא. מן המשנה נפשטה שמתייבמת, ומן הברייטא נפשטה שאינה מתייבמת. במשנה נאמר: "היתה אחת כשרה ואחת פסולה, אם היה חולץ, חולץ לפסולה, ואם היה מייבם, מייבם לכשרה". מי שפשט את השאלה מן המשנה ההיא פירש שהמדובר הוא במחזיר גרושתו משניסת, הכשרה היא הצרה והפסולה היא הגרושה. שכן אם "כשרה כשרה לעלמא, פסולה פסולה לעלמא (גרושה או חלוצה מבעל אחר ופסולה לכהונה — רש"י) כיון דלדידיה חזיא מאי נפקא ליה מינה" (הי דליבעי, לחלוץ וכו') הי דליבעי, לייבם — רש"י). ראה זו נדחתה על-ידי דברי רב יוסף שאמר: "כאן שנה רבי" לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם". כלומר, גם אם נפרש "כשרה, כשרה לעלמא פסולה, פסולה לעלמא", אין הוא יכול לקלקל לאחרים ולחלוץ לכשרה.

מן הברייטא נפשטה שאינה מתייבמת. שם נאמר: "המחזיר גרושתו משנשאת, היא וצרתה חולצת". הרי מפורש יוצא שצרתה אינה מתייבמת. ולא מצאה הגמרא דרך אחרת לדחות ראיה זו⁷, אלא לומר שברייטא זו משובשת היא. בלשון חז"ל הוי"ו היא על-פי-רוב וי"ו החיבור⁸. בברייטא הוי"ו היא וי"ו החילוק ("היא וצרתה, ס"ד ? אימא או היא או צרתה"). ומכיוון שעלינו לתקן את הברייטא ("ולאו תרוצי קמתרצת"), נתקן אותה באופן שתאמר שצרתה מותרת להתייבם ("תריץ הכי: היא חולצת, צרתה או חולצת או מתייבמת").

והנה הפשיטות מן המשנה והברייטא אינן מתאימות לצדדי הספק, לא ללשון ראשון ולא ללשון שני. הן אינן מתאימות, לדעתנו, משום שבמקור פשיטות אלה נאמרו על השאלה לפני שניתוספו אליה צדדי הספק. צדדי הספק ניתוספו לאחר-מכן על-ידי הסתמא דגמרא בהשפעת דברי רבא לקמן כד ע"א ועל-פי רב נחמן בר יצחק בסוף העמוד כאן. ואילו במקור היו צדדי הספק אחרים. כל הסבר אחר יביא אותנו לידי דיחוקים גדולים.

- 5 היא גופה אסורה מטעם קל וחומר: "במותר לה אסורה, באסור לה לא כל שכן". עיין ראשונים.
- 6 בנספח הארכנו במובן הביטוי "כאן שנה רבי".
- 7 הגמרא נדחקה לדחות ראיה זו לא כדי שהשאלה לא תיפשוט, אלא כדי שלא תקשה מן הברייטא על ר' יוחנן (ראה הע' 17) שסובר צרת מחזיר גרושתו מתייבמת. אבל עיין יבמות קט ע"א. האם העברה היא שם מכאן ? וצ"ע.
- 8 ראה: מפתחות למקורות ומסורות, יומא — חגיגה ועירובין — פסחים, ערך וי"ו, שהראינו שהבבלי גם במקומות אחרים מניח כן. והשווה תוספות כאן: "תימה במאי מתרץ לה" וכו'.

על אי-ההתאמה שבין הפשיטה מן המשנה ללשון שני העירו כבר התוספות ד"ה אמר: "למיפשט בעיא קמייתא הוא דאתא דלאיכא דאמרי דפשיטא ליה לרבנן כיון דאיתעקר איתעקר איכא למימר דאתא כרבנן". ברם, הפשיטה מיוחסת לרב ששת "א"ל תניתוה" וכו', ואיך יפרש לשון שני את דברי רב ששת? התוספות על-כורחם יאמרו שללשון שני לא אמר רב ששת דברים אלה מעולם. כך הבין גם ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס וציין ל"לקמן לה ע"ב תד"ה כ"ע לא פליגי". שם אומרים התוספות: "הא דקאמר לעיל איתיביה וכו' לא היו דברים מעולם. וכה"ג איכא בפרק המפלת (נדה כד ע"א) וכו' ובכמה דוכתין"⁹. גם כאן, ללשון שני דברי רב ששת להד"ם¹⁰.

אך גם ללשון ראשון אינה מתאימה פשיטה זו. אם הספק הוא "שמא לרבנן אין מקרא יוצא מידי פשוטו" והמלים "אחרי אשר הטמאה" מוסבות גם על מחזיר גרושתו משנישאת, או על-כל-פנים היא עצמה היתה צריכה להיות ודאי פטורה מן החליצה, ואיך אומרת הגמרא "חולץ לפסולה", היינו לגרושה, ואיך היא פוטרת את הכשרה? ¹¹ קושיה זו יותר קשה על הפשיטה השנייה מן הברייטא. שם בפירוש נאמר "או היא או צרתה חולצת". כיצד "היא" חולצת? התוספות, ד"ה צרתה, הוכרחו משום כך לומר שגם אם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, היא גופה צריכה חליצה, "כיון דעיקר קרא דטומאה בסוטה כתיב ולא במחזיר גרושתו משום דלא מסתברא למיקרי טומאה נישואי גרושה". זה נראה לנו דוחק. ואף אם נאמר כן, עדיין קשה ללשון שני הפשיטה השנייה מן הברייטא (שהיא לפי התוספות הפשיטה היחידה לו). איך אומרת הברייטא "היא חולצת", הרי ללשון שני שהשאלה היא לר' יוסי בן כיפר, התורה קוראת לגרושה "טומאה", וטמאה אינה צריכה חליצה וחליצתה אינה פוטרת את הצרה להינשא לחוץ? ומאוד דחוק לומר, כדברי הנמוקי יוסף בשם הרשב"א (והמהרש"א מפרש כן גם את רש"י), שאפילו לר' יוסי בן כיפר "טומאה דכתיב בה לא אסור אלא ליבום, אבל חליצה בעי ולא דמיא לסוטה דטומאה פוטרת בה אף מחליצה". אם כתוב בה טומאה, מסתבר שהיא פטורה מחליצה.

אין דרך אחרת, אם רוצים למנוע דיחוקים, מלומר שבמקור נשאלת השאלה סתם: המחזיר גרושתו משנישאת ומת, צרתה מהו (להתייבם) — ולא יותר. רב יהודה או מר יהודה הניח שלרבנן מקרא יוצא מידי פשוטו, והמלים "אחרי אשר הטמאה" אינן מוסבות על מחזיר גרושתו. היא לא נקראת טמאה. לכן היא צריכה חליצה וחליצתה פוטרת את צרתה, אם כי לייבמה אינו יכול מטעם קל וחומר (כמו שאמרו להלן בגמרא כאן בדעת ר' יוחנן): "במותר לה (לבעלה שהיה מותר לה לפני שנישאת לאחר) אסורה (לאחר

9 בגליון שם צוין גם לתוספות בבא בתרא קנ"ב, ד"ה ברם; תוספות בכורות ד ע"ב, ד"ה אלא. ויש להוסיף: תוספות נויר י ע"ב; רא"ש שם יו ע"א; רשב"א חולין קא ע"ב, ועוד.

10 השווה: רשב"א. ועיין: רש"י, ד"ה פסולה; מהרש"א שם (ומהדורא בתרא); ירש יעקב לר"י מסקאלא, ד"ה א"ל. הרשב"א גם מעיר שמעין זה יש להקשות להלן בבעיית ר' יוחנן. שם השאלה היא ללשון שני, אם הגרושה עצמה מתייבמת או לא, והיא ודאי אינה מתייבמת לר' יוסי בן כיפר. ו"אפ"ה פשיט מהא בריתא" (משנה). ומצינו אצל הראשונים שקראו לברייטא משנה. ראה מה שכתבתי במקורות ומסורות, שבת, עמ' קס"ב הע' 4, עמ' קצ"א הע' (4) "ומברייטא דוהיא וצרתה חולצת וכו' ולא דחי להו אתי כר' יוסי בן כיפר". הרשב"א לשיטתו שסובר, שגם לר' יוסי בן כיפר היא צריכה חליצה וחליצתה פוטרת את צרתה. לכן יש להעמיד את הברייטא כר' יוסי בן כיפר. וכבר אמרנו בפנים ששיטה זו נראית לנו מוזרה. 11 ראה הערה הקודמת.

שנתגרשה ונישאת לאחר), באסור לה (היבם) לא כל שכן". השאלה היא ¹² אם גם צרתה אסורה להתייבם מטעם קל וחומר זה, או שמא "לא אלים ק"ו למידי צרה". שאלה זו פשוט מן המשנה ומן הברייתא. מן המשנה פשוט שהצרה מתייבמת ("מייבם לכשרה"), ומן הברייתא פשוט שהצרה אסורה להתייבם ("היא וצרתה חולצת" ולא מתייבמת).

מי שהוסיף את צדדי הספק (לשני הלשונות) סבר כרב נחמן בר יצחק להלן כאן: "צרתה לא קמיבעיא לי דלא אלים קל וחומר למידי צרה". בצרה אין טעם לאסור ייבום מטעם קל וחומר, וצדדי הספק מוכרחים אפוא להיות אחרים. ולא מצא בעל הסתם יותר טובים מאלה שהציע, היינו: או שהספק הוא אם לרבנן אין מקרא יוצא מידי פשוטו או לא (ואם אינו יוצא מידי פשוטו, אפילו צרתה אינה מתייבמת); או שמקרא יוצא מידי פשוטו והספק הוא לר' יוסי בן כיפר איך דורשים את המיעוט של "היא תועבה", היא תועבה ואין צרתה תועבה (ומותרת להתייבם); או שמא "היא" כוללת גם את הצרה, והמיעוט הוא "היא תועבה ואין בניה תועבין" ¹³, הא צרתה תועבה".

מכיוון שבעל צדדי הספק סבר כרב נחמן בר יצחק, יש להניח שחי אחריו ומן הסתם הכיר את דברי רבא — שהיה רבו של רב נחמן בר יצחק ¹⁴ — לקמן שם כד ע"א וממנו לקח את המימרה "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". זה הוא היסוד לדברינו לעיל, שצדדי הספק הם מסתמא דגמרא ולא מרב יהודה, ורב יהודה או מר יהודה סבר מקרא יוצא מידי פשוטו. דעתנו בכלל היא שהסתמות — ובתוכם הרבה צדדי ספק — מאוחרים הם. מוצאם מלאחר תקופת רב אשי ¹⁵. כך גם מטעם זה יש להניח שבעל צדדי הספק כאן חי אחר רב נחמן בר יצחק.

ועדיין יש מקום לחלוק ולומר, שהמסקנה שצדדי הספק נאמרו על-ידי הסתמא דגמרא, מבוססת בעיקר על אי-התאמה שבין צדדי הספק לפשיטות מן המשנה והברייתא. והנה אותן הפשיטות נאמרו להלן בקשר לשאלתו של ר' יוחנן. ברור שר' יוחנן ורב ששת לא כיוונו מדעתם באופן עצמאי לאותן המלים ולאותו התוכן וסדר. אלא שבמקור נאמרו הפשיטות או בקשר לשאלתו של ר' יוחנן או בקשר לשאלתו של רב יהודה או מר יהודה לרב ששת ואחר-כך הועברו מזה לזה.

אם כן, החולק יאמר: מניין לנו שבמקור נאמרו הפשיטות בקשר לשאלתו של רב יהודה

12 לרבנן. ואילו לר' יוסי בן כיפר, גם היא וגם צרתה פטורות מן החליצה ומן הייבום. המשנה שאומרת "חולץ לפסולה" (לפי מה שחשבו מקודם שהמדובר הוא במחזיר גרושתו משנישאת) והברייתא שאומרת "היא וצרתה חולצת", על-כרחך כרבנן הן והפשיטות מהן מתאימות.

13 כך הוא גם לקמן מד ע"ב; קידושין עז ע"א; גדה ע ע"א (כמו שצוין על הגליון); ספרי דברים, רע (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 281): "ר' יהודה אומר היא תועבה ואין הולד תועבה"; ירושלמי יבמות פ"ו ה"ג, ו ע"ב; קידושין פ"ג ה"ג, סד ע"ג ועוד. "היא תועבה ואין צרתה תועבה" לא מצינו במקום אחר (ממה שכתב "ר' יהודה אומר" משמע קצת שחכמים חולקים [ראה: מקורות ומסורות שבת, עמ' שב הע' 2]. ואולי סוברים החכמים שהיא באה למעט צרתה. אלא שגם בספרי דברים, קמז (עמ' 202) נאמר "ר' יהודה אומר" וכו' ושם לא שייך צרה.

14 איזה רב כהנא היה זה שאמר (שבת סג ע"א) שלא ידע שאין מקרא יוצא מידי פשוטו — רב כהנא תלמידו של רבה (ר"א היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ערך רב כהנא ג) או רב כהנא תלמידו של רבא (ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 413). יש להניח שאם היה תלמידו של רבא היה שומע ממנו את הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

15 ראה במיוחד את המבוא למקורות ומסורות, שבת.

או מר יהודה ואחר-כך הועברו לשאלתו של ר' יוחנן עד שאנו מבססים על הנחה זו את המסקנה שבמקור רב יהודה או מר יהודה לא אמר את צדדי הספק — שמא להיפך, במקור אמרו הפשיטות בקשר לשאלתו של ר' יוחנן ואחר-כך הועברו בקשר לשאלתו של רב יהודה? אף אנו עונים כנגדו. הביטוי "תניתוה" רגיל בפי רב ששת. ועוד, והוא העיקר, "אמר ליה" לא מתאים אצל ר' יוחנן. מי אמר למי? רבי אמר לר' יוחנן? התלמיד פשט את בעיית רבו. לא מסתבר. במקומות מקבילים (ובחים פה ע"ב וחולין יג ע"א) שנאמר בהם: "אמר ר' חייא בר אבא בעי ר' יוחנן וכו' אמר ליה ר' אמי ותיבעי לך וכו' אמר (ליה ר' יוחנן) וכו' לא קא מיבעי לי וכו' רב נחמן בר יצחק מתני הכי" וכו', לא נאמר "אמר ליה" אלא "ופשיט". ר' יוחנן פשט לעצמו. "אמר ליה תניתוה", כאן הועבר לר' יוחנן מרב ששת. וכשם שזו היא העברה, כך גם היתר בר' יוחנן העברה היא.

ועוד יש להוסיף (ושוב אנו זקוקים למהרש"א¹⁶), שהפשיטה השנייה מן הברייתא ללשון שני — היינו זה של רב נחמן בר יצחק — בקשר לשאלתו של ר' יוחנן, אינה פשיטה אלא קושיה. ללשון זה אין ספק שצרתה מתייבמת ("צרתה לא קמיבעיא לי דלא אלים ק"ו למידחי צרה"). הספק הוא אם היא גופה מתייבמת או לא ובברייתא נאמר "היא וצרתה חולצת" ולא מתייבמת. כמו כן, הדחייה ("תריץ הכי: היא חולצת, צרתה, או חולצת או מתייבמת") אינה דוחה את הפשיטה אלא מתרצת את הקושיה, כי גם לאחר הדחייה השאלה נפשטה. "היא חולצת" ולא מתייבמת. מה שאין כן בקשר לשאלתו של רב יהודה. שם גם ללשון שני הספק הוא רק אצל צרתה. הת"ש וכו' פשיטה היא, והדחייה דוחה את הפשיטה מקודם פשטו שצרתה אסורה להתייבם, "או היא או צרתה חולצת", דחו את הפשיטה ותיקנו את הברייתא לומר "צרתה או חולצת או מתייבמת". הת"ש ללשון שני הועבר מרב ששת לר' יוחנן. וכשם שהיא העברה, כך גם הפשיטה הראשונה בקשר לשאלתו של ר' יוחנן העברה היא.

ובסוף נעיר. אמרנו שהפשיטה הראשונה אמר רב ששת. מי אמר את הפשיטה השנייה? לא ר' יוחנן¹⁷. היא באה אחרי הדחייה את הפשיטה הראשונה (בלי הדחייה יוצא מן המשנה שמתייבמת נגד הפשיטה מן הברייתא) והדחייה מצטטת את רב יוסף ("משום דרב יוסף וכו'") שחי אחרי ר' יוחנן. אלא שגם רב ששת לא מסתבר שאמר את הפשיטה השנייה. הוא היה קשיש מרב יוסף¹⁸ ולא יצטט אותו. הדחייה והת"ש הם אפוא מסתמא דגמרא. אנו מעדיפים לומר כן מלומר שהדחייה היא מרב יהודה או מר יהודה (ובשאלתו של ר' יוחנן, מרבי אמי) והת"ש הוא מרב ששת (ובשאלתו של ר' יוחנן, מר' יוחנן). הם לא ציטטו את רב יוסף המאוחר להם, אלא אמרו אותם הדברים שרב יוסף אמר. הואיל ואחר-כך נתקשרו דברים אלה בבית המדרש בשם רב יוסף, ציטטה אותם הגמרא בפיהם בשם רב יוסף. ומצינו כיצא בו גם במקומות אחרים בש"ס, כמו מגילה כח ע"ב, שם ריש לקיש אומר: "גמיר מיני הא מלתא דאמר ר' זירא" וכו', ועוד¹⁹. ריש לקיש קדום היה לר' זירא

16 עיין גם ריטב"א.

17 בדף יב ע"ב מביאה הגמרא בשם ר' יוחנן שצרת מחזיר גרושתו מתייבמת. וכך הובא בשמו גם בירושלמי יבמות פ"ו סוף הל"א, ובסוכה פ"א סוף הל"ב.

18 ראה: עירובין סה ע"ב; בבא קמא קלד ע"ב. ועיין כתובות צז ע"א: "בעו מיניה מרב ששת" וכו' (והוסיף הסתם) "קמיבעיא להו בדרב יוסף" וכו'.

19 ראה: מקורות ומסורות, ראש השנה, עמ' שצג, הע' 2.

ולא ציטט אותו. אלא משום שהלכה זו נתקשרה אחר־כך בבית המדרש בשם ר' זירא, הובאה כך גם בפי ריש לקיש. אלא ששם במגילה ובשאר מקומות אין ברירה אחרת. אבל כאן יש לנו ברירה לומר שהסוגיה מורכבת משני סתמות: אחד שהשלים את הפשיטות על־ידי הוספת דחייה ות"ש, ואחד שהסביר את הספק על־ידי הוספת צדדי ספק. (ואין הכרח להניח שהיו בסוגיה זו שני מחברים לסתמא דגמרא [גם בין בעלי סתם יש מוקדם ומאוחר]. ייתכן מאוד שזה שהוסיף את הדחייה והפשיטה השנייה היה זה שהוסיף את צדדי הספק, אף־על־פי שצדדי הספק אינם מתאימים לפשיטות. הפשיטה הראשונה היתה לפניו מוקדם והוא הוסיף את הפשיטה השנייה ברוח הראשונה, היינו שהיא גופה חולצת וחליצתה פוטרת את הצרה. ואילו את צדדי הספק הוסיף בעקבות רב נחמן בר יצחק. בעל הסתמות או שלא הרגיש באי־התאמה שביניהם או שלא היתה לו ברירה והוכרח לצרפם יחד.)

נספח

"כאן שנה רבי"

בפנים הבאנו את דברי רבי יוסף "כאן שנה רבי לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם". מהו מובנו של הביטוי "כאן שנה רבי"? האם יש לו משמעות מיוחדת הנוגעת לשיטת עריכתו של רבי? במקורות ומסורות, גיטין, עמ' תקכה, הע' 4, אמרנו מקודם "שכוונתו למ"ש אילפא בבלי תענית כא, א כתובות סט, ב וירושלמי כתובות ו, ז (לא, א) וביותר באריכות בירושלמי קידושין א, א (נח, ד) שכל מה שתנא ר' חייא בתוספתא במפורש נמצא במשנה מכללא". (שם הבאנו דוגמאות נוספות ל"כאן שנה רבי" הנמצא בתוספתא). אבל סתרנו את זה שם ²⁰ משום "שבשבעות יט, ב (כריתות יח, ב) ²¹ נאמר כאן שנה רבי שלא בקשר למשנה". נעלם ממני אז שכבר העיר על כל זה ר"ן אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 287 ועמ' 811. הוא גם אומר בעמ' 811 ש"ר"ל לא אמרה (דבריו בשבועות וכתובות) על דברי רבי שבברייתא אלא על סתם משנתו כריתות פ"ד מ"ב (כשם שהוא מביא חטאת וכו'). ומסתבר כן שלמה יאמר ריש לקיש על הברייתא כשיכול לומר על המשנה ²². לפירושו של אפשטיין אין סתירה למה שאמרנו מקודם מן הגמרא שבועות וכתובות.

אלא שעדיין קשה, אם המובן של "כאן שנה רבי" שם הוא שיש ברייתא האומרת "ידיעות ספק מחלקות לחטאת" ורבי שנה הלכה זו בכריתות ד, ב, איך אמר רבא בכריתות שם: "אין ידיעות ספק מחלקות לחטאת". איך הוא חולק על ברייתא גם אם הוא מפרש את המשנה במובן "כשם שאם היתה לו ידיעה ודאי" וכו'. ע"ש. ועוד, ריש לקיש שחי סמוך לפטירתו של רבי בתקופה של שוני ברייתות ייתכן מאוד שהתכוון, כמו אילפא בן זמנו, להגן על רבי שהשמיט כמה הלכות הנמצאות בברייתות ²³. אבל אמוראים כמו רב

²⁰ בגיטין שם במקורות ומסורות נשמטה שורה שלמה. השורה המתחילה "עם" וכו' נמצאת פעמיים והנאמר בפנים נשמט. וכבר תיקננו בביצה עמ' רסו הע' 15 (שם כתבנו שלא בקשר "לברייתא". שניהם נכונים. "שלא בקשר לברייתא", היינו שלא מתוך כוונה לומר שאין צורך בברייתות).

²¹ בדפוס ונציה ראש פרק ב הגרסה היא: "וכן אמר ריש לקיש ידיעות ספק מחלקות לחטאות" (בניגוד לגרסה בספרים שלנו: "וכן אמר ריש לקיש כאן שנה רבי ידיעות ספק מחלקות לחטאות"). אפשטיין בעמ' 811 הע' 1 מביא את הגרסה מד"ו כאילו גם "ידיעות ספק מחלקות לחטאות", לא נמצא שם. ותפס אותו מהר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, גיטין, עמ' 818 הע' 59, ואומר: "והיא פליטת הקולמוס שכן גם בד"ו רפ"ב ובפ' ר"ג כ, א הגירסה היא כמו שהיא לפנינו (חוץ מן הגירסה כד)". גם שלו היא פליטת הקולמוס. הגרסה בד"ו — כמו שאמרנו — שונה מן הגרסה שלנו (אפשטיין דייק ממה שנמצא בדיבור המתחיל בר"ג יט ע"א [ולא כ ע"א] רק המלים "וכן אמר ריש לקיש" שלא היה לפניו יותר בגמרא. ואין הכרע). אגב, הציונים לרב נסים גאון בהקדמתו לספר המפתח (שם, עמ' 817) וליד מלאכי (שם, הע' 58) נמצאים גם במקורות ומסורות, גיטין, שם.

²² מהר"ש ליברמן שם משיג על אפשטיין וטוען, ש"אינו ענין כלל למשנתו שם ובמשנה מדברים בידיעות ודאי" ו"הסוגיא שם מדברת בידיעות ספק". ברם, ברור שלריש לקיש גם המשנה מדברת בידיעות ספק. הלשון במשנה וברייתא וזהו ואין לפרשם במובנים שונים (מפרשי המשנה, כמוכן, נמשכו אחרי פירושו של ר' יוחנן).

²³ במקורות ומסורות, עירובין, עמ' רלז, הע' 2, צ"ל בשם ריש לקיש (במקום בשם ר' יוחנן).

יוסף (יבמות מד ע"א ומקבילות), רב נחמן אמר רבה בר אבוא (כתובות צח ראש ע"א) שחיו בתקופה מאוחרת, כשמשנתו של רבי כבר היתה מקוימת ומקובלת, לשם מה אמרו הם "כאן שנה רבי" ? ורב יוסף הרי גם אמר (יבמות ג ע"א) : "כאן שנה רבי משנה שאין צריכה", ושם בוודאי ביטוי זה לא נאמר בקשר לברייתות.

מאידך גיסא, במקורות ומסורות, בבא קמא נה ע"א (שופיע אי"ה בקרוב) הוכחנו שריש לקיש האומר שם "כאן שנה רבי תרנגול טווס ופסיוני, כלאים זה בזה", בא להוציא ממה שאמר ר' יוחנן בירושלמי כלאים פ"א ה"ו, כז ע"א שבמשנה לא נאמרה הלכה זו. כדי לדעת אותה, זקוקים לברייתת בר דליה. לריש לקיש אין צורך בברייתא זו. "משנה שלמה שנה לנו רבי (בבא קמא ה, ז) וכן חיה ועוף כיוצא בהם" (ממנה אנו יודעים שכלאיים נוהג בעופות וכשמצרפים אותה עם המשנה כלאים א, ח : "הזאב והכלב וכו' אע"פ שדומין זה לזה, כלאים זה בזה", ניתן להסיק שטווס ופסיוני [אף-על-פי שדומין זה לזה] כלאיים זה בזה). הרי על-כלי-פנים בבבא קמא שם המובן של "כאן שנה רבי" הוא שההלכה הנמצאת בברייתא נשנתה כבר על-ידי רבי במשנתו. מה אפוא הדבר המאחד את השימוש בביטוי "כאן שנה רבי" בבבא קמא שם, בשבועות וכתירות שם ובשאר המקומות שנזכרו לעיל ?

לפי מהר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, גיטין, עמ' 817—818, הדבר המאחד את השימוש בביטוי זה הוא "שר"ל הביע מעין צליל של תמיה" על שרבי שנה כאן, שלא במקומו, מה שצריך היה לשנות במקומו²⁴. ברם בשבועות וכתירות הלכה היא במקומה (במסכת כריתות). מהר"ש ליברמן הרגיש בזה ופירש "שרבי לא שנה את העיקר שידיעות ספק מחלקות אלא דרך אגב אמר כשם שמביא חטאות וכו'". "דרך אגב" הוא מעין שלא במקומו. ולא נראה.

יותר נראה שאין לביטוי זה משמעות מיוחדת הנוגעת לעריכת המשנה. הדבר המאחד את השימושים הוא, שרבי שנה שם יותר ממה שנאמר במפורש. "כאן שנה" — היינו שדבריו כוללים — כלל נוסף או הלכה נוספת (בבא קמא היא הדוגמה היחידה שדבריו כוללים לא כלל אלא הלכה). אין כוונתו לומר — כמו אילפא — שהכל נמצא במשנה ואין צורך בברייתות או ששנה רבי כאן מה שהיה צריך לשנות במקום אחר (או לשנות באופן ישר במקום דרך אגב). כוונתו שיותר ממה שנראה לעין נאמר כאן. אם נתעמק קצת נראה שלמשנה זו יש מובן יותר רחב מאשר נראה בהשקפה ראשונה. היא מכילה אינפורמציה נוספת. אך אין זה מיוחד למשנה בלבד. הדבר נכון כלפי כל טקסט שלפעמים יש בו יותר ממה שנאמר מפורש. לכן אין להסיק מביטוי זה שום ידיעה על יחסה של המשנה לברייתא או על דרכו של רבי בסידור ההלכות (במקומן או שלא במקומן). אין בו יותר מפשוטו שרבי שנה כאן עוד מה שהוא.

נפילת אפיים ואיסור אבן משכית *

צבי אריה שטיינפלד

עצם מנהגם של יחידים¹ ושל ציבור² ליפול על פניהם מוזכר בתלמוד, אולם מועטים בו הפרטים על מנהג זה³. לא נאמר בו דבר על מקומה של נפילת אפיים בתפילה⁴, שהיום היא באה לאחר העמידה. מן המסופר על חכמים שונים שנפלו על פניהם עולה⁵, שבשעת נפילת אפיים לא נהגו לומר תפילה או תחינה קבועה כמנהגנו היום, אלא שכל אחד היה "מתחנן בכל התחנונים שירצה"⁶. מן המקורות אף יוצא, שבזמן התלמוד לא היתה נפילת אפיים חלק קבוע מסדר התפילה⁷, וכפי שהיא היום.

שלא כבפרטים שהוזכרו לעיל, שהתלמוד אינו דן בהם במפורש, הרי בעניין צורת הנפילה על אפיים בתענית ציבור עוסקות בהרחבה שתי סוגיות, אחת בבבלי ואחת בירושלמי. הסוגיות מתארות מנהגים שונים של נפילת אפיים, והצד השווה שבהם שנהגו ליפול על פניהם ארצה, ולא כנהוג היום כנאמר בשולחן ערוך, אורח חיים, קלא, א—ב: "כשנופל על פניו נהגו להטות על הצד ... נפילת אפים מיושב ולא מעומד". שתי הסוגיות

* עיקרי הדברים הושמעו בכ"ח באדר שני תשמ"ו בכנס השנתי הרביעי לחקר התלמוד בימינו, שערכה המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן. הכנס הוקדש לציון אלף שנה לחיבור האיגרת של רב שרירא גאון.

- 1 תענית ט ע"ב; סוטה כב ע"א; קידושין פא ע"ב; בבא מציעא נט ע"ב.
- 2 מגילה כב ע"ב; ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ג; תענית פ"ב ה"ט, טו ע"א; עבודה זרה פ"ד ה"א, מג ע"ד.
- 3 בברכות נט ע"א מוזכרת נפילת אפיים בהקשר אחר: "וא"ר אלכסנדר אמר ריב"ל הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו שנאמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפול על פני לייטי עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא".
- 4 במגילה כב ע"ב הסדר: "קם קרא בספרא פתח בריך חתם ולא בריך נפול כולי עלמא אנפיהו ורב לא נפיל על אנפיה". ובסדר זה דנה הסוגיה שם בשני העניינים המוזכרים.
- 5 ראה המקורות המצוינים לעיל, הערה 1.
- 6 לשון הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ה הי"ג.
- 7 בקידושין פא ע"ב הלשון הוא: "רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה הוה אמר ...".

דנות ביחס שבין הנפילה על אפיים לבין האיסור להשתחוות על אבן משכית, הנאמר בויקרא כו, א: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה"⁸. להלן נדון בסוגיות אלה כדי לעמוד על משמעותן המקורית של הדעות השונות בעניין נפילת אפיים. על-ידי כך יתבאר, שאף מאותם המקורות הדנים במפורש בתעניות אין להסיק בהכרח, כדעת חוקרים שונים, שלא נהגו ליפול על פניהם אלא בתעניות בלבד⁹. את המקורות נעתיק בציון שינויי הגרסאות הנוגעים לענייננו, ונפתח בסוגיית הבבלי, מגילה כב ע"ב:

גופא רב איקלע לבבל¹⁰ בתענית צבור
קם קרא בספרא פתח בריך חתם ולא בריך
נפול כולי עלמא אאנפיהו ורב לא נפל על אנפיה
מ"ט רב לא נפיל על אפיה
רצפה של אבנים היתה
ותניא ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה
עליה אי אתה משתחוה בארצכם¹¹
אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש
כדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד
אי הכי מאי איריא רב אפילו כולו נמי
קמיה דרב הואי
וליוזיל לגבי ציבורא ולינפול על אפיה
לא בעי למיטרח ציבורא

8 לדעת חוקרים משתקפות השפעות חיצוניות בשינויים שחלו בנוהגי נפילת אפיים. לדעת ר"ל גינצבורג, פירושם וחדושים בירושלמי, א, עמ' 181–182, הגבילו חכמים את הכריעות וההש-תחויות בתפילה בעקבות התפשטותה של הנצרות, "ואפשר שחלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל בענין נפילת אפים (עין מגלה כב ד' [צ"ל: ב'], ומה שכתבנו בגנוי שכתר ב' ד) מקורו בזה שבבבל שלא היו שם נוצרים לא נמנעו מלפול על הקרקע ממש ובא"י שהרבה מינים היו שם לא היו נופלים אלא מטין עד צדן...". על השפעות הסביבה המוסלמית דן ר"נ וידר, השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי, אוקספורד תש"ז (מליה בת[תש"ז]), ולהלן: וידר, עמ' 47–64. לאחרונה עסק בהרחבה בנושא ר"י בליד-שטיין, ראה מאמרו המוזכר בהערה הבאה. אולם דומה שהעיון בסוגיות התלמודיות מעלה תמונה שונה באשר למנהג נפילת אפיים בתקופה התלמודית.

9 ראה: לוי גינצבורג, פירושם וחדושים בירושלמי, ג, (להלן: גינצבורג), עמ' 120. Gerald J. Blidstein, "Prostration and Mosaics in Talmudic Law", *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, University College London, 2 (1974), pp. 34–37. (להלן: בלידשטיין).

10 חן חן לידידי רש"י פרידמן שהפנה תשומת-לבי למאמר זה.
ויש שלא גורסים "לבבל", או שבמקום "לבבל" הגרסה היא: "לבי"; ראה: דקדוקי סופרים (להלן: דק"ס), אות צ ואות ט. וכן בתשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת פריימן, עמ' 64: "לבי", ובדומה לכך בפירוש רב נסים גאון לברכות לד ע"ב: "לבית". וראה: גינצבורג, הערה 129. אך נראה שהטעם להשמטת "לבבל" הוא קושיית הריטב"א בסוגייתנו, ד"ה רב: "ואי ק"ל והא אמרי' דאין תענית צבור בבבל", וכפי שרמז על כך בדק"ס, אות ט.

11 נוסח שורה זו בכתב יד מינכן (להלן: כ"מ) הוא: "בארצכם אי אתה משתחוה", ובדק"ס אות ק: "וכ"ה בכ"י א"פ ול' ובילקוט פ' בהר רמז תרס"ט". ודומה לכך הנוסח בספרא המובא להלן בפנים. אבל בערוך, ערך "רצף" (ערוך השלם, ז, עמ' רצח): "עליה אי אתה משתחוה".

ואיבעית אימא רב פישוט¹² ידיים ורגלים הוה עביד
 וכדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא פישוט ידיים ורגלים בלבד
 וליפול על אפיה ולא ליעביד פישוט ידיים ורגלים
 לא משני ממנהגיה
 ואיבעית אימא אדם חשוב שאני
 כדרכי אלעזר דאמר רבי אלעזר
 אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו¹³ אלא אם כן נענה כיהושע בן נון
 דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קום לך [וגו']¹⁴

הבבלי מציע שלושה הסברים אפשריים לטעמו של רב שלא נפל על פניו. אך לפני שנדון
 בסוגיה זו נעיין בסוגיית הירושלמי, שגם בה הובאה דעתו של רב בנידון. בירושלמי עבודה
 זרה פ"ד ה"א, מג ע"ד, שנינו :

ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה
 יכול לא יתן שני אבנים זו על גב זו ויתן קופתו עליהם
 ת"ל להשתחות עליה
 עליה אי אתה משתחוה אבל נותן את קופתך עליה
 עליה אי אתה משתחוה משתחוה אתה על אבני בית המקדש
 רב מפקד לבית¹⁵ רב אחא
 ר' אמי מפקד לאינשי ביתי
 כד תהוון¹⁶ נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון
 רבי יונה רבע על סיטריה רבי אחא רבע על סיטריה
 א"ר שמואל אנא חמית רבי אבהו רבע כאורחיה
 א"ר יוסי קשיתה קומי רבי אבהו
 והכתי' ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחו' עליה
 תיפתר בקובע לו מקום
 והכתי' ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים
 בלבד שתחוייה שאינה על הארץ
 וכי יש שתחוייה שאינה על הארץ
 ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחו
 רבי אבהו מוסיף על הודו ליי' כי טוב
 רבי מנא מוסיף על כי לעולם חסדו על ישראל
 רבי יוחנן אמר לרבי חייה בר בא

12 הנוסח בכ"מ הוא : "אב"א לך דלא קמיה דרב בלבד אלא בכל בית הכנסת הוה ורב פישוט . . .";
 וראה להלן הערות 70, 108.

13 בר"ח נוסף : "בצבור"; וראה בר"ח לתענית יד ע"ב.

14 בכ"מ מובא גם ההמשך : "קום לך למה זה אתה נופל על פניך". וראה : דק"ס אות ש ; ולהלן,
 הערה 111.

15 בפירושו של רב נסים גאון לברכות לד ע"ב : "לדבי רב אחא"; ובר"ח למגילה : "בבי' רב אחא".

16 בר"ח שם, בשינויים קלים : "כד דהוון נפקין . . . ר' יונה ורב אחא רבעין על סטרהון . . .
 אמר ר' שמואל חמית ר' אבהו רבע כי אורחיה".

בבלייא תרין מילין סלקין מן גביכון
 מפשרות' דתענית' וערובתא דיומא שביעיא
 רבנן דקיסרין אמרין אוף הדא מקותא
 ואתייא כיי דמר רבי אמי בבלייא¹⁷ בשם רבנן דתמן
 לא היתרו שתחוייה¹⁸ אלא לתענית ציבור
 ובלבד על הצד
 רבי ינאי זעיר'¹⁹ בשם אבהתיה
 כל מי שאינו כשר כיהושע
 שאם יפול על פניו יאמ' לו הקב"ה קום לך אל יפול²⁰
 ובלבד יחיד²¹ על הציבור²²

לפירושה של הברייתא

שני חלקים לברייתא שבראש הסוגיה:

א. ואבן משכית ... יכול ... ת"ל להשתחות עליה
 עליה אי אתה משתחוה אבל נותן את קופתך עליה

ב. עליה אי אתה משתחוה משתחוה אתה על אבני בית המקדש

בברייתא מקבילה בספרא בהר, פרק ט, ה (מהדורת וייס, קי ע"ב) מצוי רק החלק השני:

ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה

בארצכם אי אתם משתחווים על האבנים²³

אבל אתם משתחווים על האבנים שבמקדש

ורק החלק הזה מצוי בברייתא בבבלי מגילה דלעיל:

ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה

עליה אי אתה משתחוה בארצכם

אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש

ברייתא זו הובאה בבבלי במסגרת אחד ההסברים שנתנו שם לטעמו של רב שלא נפל על פניו. ומן הסוגיה עולה, שאת דברי התנא "אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש"

17 "בבלייא" ליתא בר"ח, שם.

18 על "שתחוייה" כאן ולעיל פעמיים ראה: גינצבורג, עמ' 116. ובר"ח כבר: "לא היתרו השתחוייה".

19 באור זרוע, ב, ס' תטו (בסופו): "ר' אבהו" והוגה ל"ר' ינאי זעירא".

20 בר"ח שם: "ר' ייני זעירא בשם אבהתיה כל מי שיפול על פניו ואינו כשר כיהושע [שאם

יפול על פניו] יאמר לו מן השמים קום לך אל יפול". ובאור זרוע שם אין מצויות המלים:

"שאם יפול ... קום לך".

21 במאירי למגילה שם, מהדורת הרש"ר, עמ' עג, ד"ה המשתחוה: "ביחיד".

22 וכן בר"ח. אבל בהשגות הראב"ד, הלכות תפילה פ"ה ה"ד: "... ואית דגרסי ובלבד יחיד

בציבור". ובספר המכתם לתענית יד ע"ב (גנוי ראשונים, ירושלים, תשכ"ג, מהדורת הרש"ר,

עמ' רנד), ד"ה אין אדם חשוב: "פי' בירוש' ובלבד יחיד בצבור ואית דאמרי על הצבור".

23 בדרשה עצמה לא מוזכר "עליה", ואף בברייתא בבבלי יש הגורסים כך; ראה לעיל, הערה 11.

היא פירשה, שדווקא בבית-המקדש מותרת ההשתחויה על אבנים, אבל מחוץ למקדש אסורה ההשתחויה על אבנים אפילו לשם שמים.

אולם הצעת הבבלי לפירושה של הברייתא קשה מכמה טעמים. ראשית, מדוע נסיק מדבריו של התנא בסיפא "אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש", שעל אבנים שמחוץ למקדש אי אתה משתחוה לשם שמים, בשעה שמדבריו ברישא "עליה אי אתה משתחוה בארצכם" עולה, שדווקא "עליה"²⁴ שהיא אבן משכית, אסורה ההשתחויה, ולא על אבנים אחרות שמחוץ למקדש.

וזאת ועוד, הרי הכתוב אומר: "לא תעשו לכם אלילים ופסל ומצבה לא תקימו לכם ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה כי אני ה' אלהיכם", ולפי פשוטו אין הכתוב אוסר את ההשתחויה לשם שמים אלא רק לשם עבודה זרה²⁵, אף אם נאמר שהסיפא "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה" דן גם בהשתחויה לשם שמים, הרי הוא עוסק במפורש רק ב"אבן משכית"²⁶ ולא בכל אבן אחרת²⁷. וגם אם נניח, שבניגוד לפשוטו של

24 ואף לפי הנוסח שאינו גורס "עליה" בדרשה עצמה (ר' הע' 11), אין להתעלם מ"עליה" שבכתוב עצמו. וכעולה מן התרגומים ל"אבן משכית". באונקלוס: "ואבן סגידא לא תתנון בארעכון למסגד עליה". וכן בפשיטתא: "כאפא דסגדתא". וראה: גינצבורג, עמ' 117. אבל רד"צ הופמן בפירושו לויקרא, ב, עמ' רמא, נדחק בפירושו לאונקלוס, בניאופיטי: "ואבן דמתכה לא תתנון בארעכון למסגד קדמה". וראה: בלידשטיין, עמ' 20, הערה 6, וכן עולה מתרגום השבעים והמיוחס ליונתן, ראה בהערה הבאה. ובתרגום הירושלמי מפורש: "ואבן דטעו". וגם במכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, ו, מהדורת הרוביץ-רבינ, עמ' 224, מתפרש הכתוב כדן בעבודה זרה: "... תלמוד לומר לא תטע לך אשרה לא יטע לו מטע אבל יעשה לו של עץ תלמוד לומר כל עץ לא יעשו לו של עץ אבל יעשה לו של אבן תלמוד לומר ואבן משכית...". וכבר ציין לברייתא זו בלידשטיין, עמ' 24. וכן עולה מן הרישא של הברייתא, שהובאה בירושלמי דלעיל. וכן תרגם רב סעדיה גאון, ראה: ר"מ צוקר, 'על תרגום רב סעדיה גאון לתורה', גיו-יורק, תשי"ט, עמ' 463–465.

26 לדעת רוב המפרשים משמעה של "אבן משכית" היא אבן מצוירת. כך פירש הרשב"ם, ד"ה משכית: "מן שכה כמו מרבית מן רבה ואינו מוצא לו חבר כי אם חברו עברו משכיות לבב (תהלים עג, ז) לשון ראיות לבבו אף כאן אבן רואה שיש לו בה צלמים וציורין להסתכל בהן". ועל-פי דבריו מתבארת כוונת השבעים המתרגם: "ואבן מצויר", וכן פירש ראב"ע. ואף רש"י בפירושו בציורים שבה. וכן במיוחס ליונתן: "ואבן מצויר", וכן פירש ראב"ע. ואף רש"י בפירושו ל"עברו משכיות לבב" כתב: "יותר ממה שלבם מייחל ומצפה באה להם תאותם...". אלא שהוא נמשך אחר הברייתא, וכפי שהתפרשה בבבלי, ועל-כן בפירושו ל"ואבן משכית" מבאר הוא: "ל' כסוי כמו וסכותי כפי שמכסין הקרקע ברצפת אבנים". ובדרך זו פירש גם את "משכיתם" במדבר לג, גב ואת "משכיתו" במשלי יח, יא. ואף ראשונים אחרים הבחינו בין מובנו של אבן משכית כפשוטה לבין המובן העולה על-פי הברייתא וכפי שהתפרשה בבבלי. הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה יב, קובע, מצד אחד, על-פי הברייתא: "שהוהרנו מעשות אבן מוכנת להשתחוות עליה ואפילו היה זה לאל ית' גם כן שלא יתדמה לעבודת הצלמים". אך, מצד שני, ממשיך הוא ואומר: "כי כן עושין אבן מצוירת במלאכה מחוכמת לפני הצלם וישתחו עליה לאותו צלם אמר ואבן משכית..."; וכן במשנה תורה, הלכות עבודת כוכבים פ"ו ה"ו: "ואבן משכית... מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפני השתחוות עליה לפיכך אין עושין כן לה' ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן...". בהלכה זו אוסר הוא את ההשתחויה אף לה' ובלא כל הבחנה בין אבן לאבן. לעומת זאת כתב שם בה"ז ה"ח: "... אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש... כל המשתחוה לה' על האבנים המפוצלות בלא פשוט ידיים ורגלים אינו לוקה...". ועל מקורו של הרמב"ם ל"אבנים מפוצלות" ראה: רש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א, ירושלים, תשי"ט (להלן: קוק), עמ' 346.

מקרא התנא אכן בא לאסור את ההשתחויה על כל אבן אפילו לשם שמים, הרי שהיה עליו לפרש את חידושו המופלג, ולא להסתפק בהשמעת ההיתר דווקא ש"אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש".

יש גם לציין, שלפי פירושו של הבבלי לברייתא נצטרך להידחק ולומר לגבי הברייתא שבירושלמי, שכאמור יש בה שני חלקים, כי מי ששנה את חלקה הראשון לא שנה את חלקה השני. שהרי בניגוד לעולה מן החלק השני — לפי הצעת הבבלי — כי לדעת התנא איסור ההשתחויה על אבן משכית אינו דווקא לשם עבודה זרה אלא אף לשם שמים, הרי על-פי החלק הראשון המלמד ש"עליה אי אתה משתחוה אבל נותן את קופתך עליה" יוצא, שלדעת התנא הכתוב עוסק בעבודה זרה בלבד.

בשל הקשיים בפירושו של הבבלי לברייתא נראה יותר לומר — וכפי שאכן עולה ממקורות שונים שיובאו להלן — שלדעת התנא של הברייתא אין כל איסור להשתחוות על אבנים בכל מקום שהוא כ"בית המקדש", דהיינו שההשתחויה היא לשם שמים. שכן באמרו "אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש" אין הוא בא לאסור השתחויה לשם שמים על אבנים שמחוץ למקדש, אלא כל עניינו הוא להסמך לכתוב את הנוהג שנהגו להשתחוות במקדש, וכמפורש במשנה תמיד ג, ד: "ודברו הלוים בשיר הגיעו לפרק תקעו והשתחוו העם על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחויה".

לאור הצעתנו זו, מובן לא רק שהתנא קובע ומדגיש את ההיתר ש"אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש", אלא אף מתפרשת הברייתא בירושלמי על שני חלקיה אליבא דחד תנא, שאכן פירש את האמור באבן משכית כפשוטו ובדרך ההולמת את מסגרתו. דהיינו, שהכתוב עוסק בעבודה זרה בלבד, וכהדגשתו ברישא: "עליה אי אתה משתחוה בארצכם"²⁸.

וכן בספר החינוך, מצווה שמיט: "ואבן משכית תקרא אבן מצויירת וכן אבני גזית מגוררת במגירה בכלל אסור אבן משכית". הרי שהוא מבחין היטב בין מובנו של הכתוב שהוא אבן מצויירת לבין אבנים נוספות שנאסרו בברייתא על-פי פירושו של הבבלי. והבחנה זו מפורשת בדברי המאירי לסוגייתנו, ד"ה המשתחוה: "המשתחוה על אבן משכית או על רצפה של אבנים אפי' לשם...". וראה: גינצבורג, עמ' 117–118.

27 ועוד, על-פי פשוטו של הכתוב, שמצוי בו גם "לא תתנו" וגם "להשתחוות עליה", אפשר שהוא אוסר רק את נתינת האבן לשם השתחויה, אך אינו דן באיסור ההשתחויה. ור': קוק, עמ' 347.

28 על-פי האמור אפשר ממילא להבין גם בדרך אחרת את שיטתו של עולא, שדבריו מובאים בבבלי בהמשך לברייתא: "ותניא... עליה אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש וכדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד". מתוך סמיכות זו עולה, שלדעת הבבלי לא רק שהברייתא סוברת שההשתחויה על אבנים מחוץ למקדש אסורה אפילו לשם שמים, אלא שזו גם שיטתו של עולא, ועולא מפרש ומבהיר את כוונתה של הברייתא, שהתורה לא אסרה את ההשתחויה אפילו לשם שמים על כל אבן אלא על רצפה של אבנים בלבד. וראה: קוק, עמ' 67–69, 351–352; בלידשטיין, עמ' 30 והערה 3 שם. אולם בדברי עולא אין כל רמז שהם מוסבים לברייתא. מסתבר יותר שהם נאמרו ישירות כפירוש ל"אבן משכית", שלדעתו אינה אלא "רצפה של אבנים בלבד". וכן נאמרו השני, שהובא בבבלי: "לא אסרה תורה אלא פשוט ידים ורגלים בלבד". אבל גם אם נניח שעולא מתייחס לברייתא, הרי כבר ראינו שהתנא של הברייתא אינו אוסר את ההשתחויה על האבנים לשם שמים, וממילא אפשר לומר, שגם לדעת עולא הכתוב עוסק רק בהשתחויה לשם עבודה זרה, ושכך אכן הביין עולא את שיטת הברייתא, אלא שכל כוונתו היתה להבהיר ש"אבנים" שבברייתא אינן אלא "רצפה של אבנים בלבד", שההשתחויה עליהן אסורה רק לשם עבודה זרה, וכפשוטו של הכתוב, אך לא לשם שמים.

בשיטה זו עומדים גם מקורות נוספים. בירושלמי מובא ש' אבהו "רבע כאורחיה", ומתוך קושיית ר' יוסי עליו מתברר, שהוא השתחוה אף על אבנים²⁹. גם הסתמא דגמרא סובר, כפי שנעמוד על כך להלן, שהתירו את ההשתחויה על אבנים לא רק בבית-המקדש אלא אף מחוצה לו "בקובע לו מקום" לתפילתו, וכמפורש בקטע גניזה מסידור ארץ-ישראל³⁰: "ובימות הראשונים לא היו משתחוים על הארץ אלא בבית המקדש או³¹ במקום שהוא מכוון לתפילה שכך פירשו חכמי ואבן משכית לא תתנו בארצ' להשתחוות עליה". כך גם עולה מתרגומו של המיוחס ליונתן לכתוב: "ואבן מצייר לא תתנו בארעכון למגחן עלה ברם סטיו חקיק בציורין ודיוקנן תשוון בארעית מקדשיכון ולא למסגד לה ארום אנא ה' אלהכון"³². המתרגם נקט "מקדשיכון" ברבים, וזאת אולי משום שפירש כי "בית המקדש" בברייתא הוא לאו דווקא, אלא כל מקום שהעבודה בו היא לשם שמים, ועל-כן תרגם "מקדשיכון" ברבים, דהיינו בתי-כנסיות. אך אפשר שנקט "מקדשיכון" ללא קשר לברייתא. בין כך ובין כך ברור מדבריו, שלשיטתו אין להבחין בין בית-המקדש לבין "מקדשיכון", אלא רק בין עבודה שהיא לשם שמים לבין עבודה זרה³³.

שיטת ר' אבהו

ר' שמואל מוסר ש"אנא חמית רבי אבהו רבע כאורחיה". ויש שהניחו — בדרך ה"אפשר"³⁴ או אף בפשטות³⁵ — כי בדומה לרב ור' אמי שהורו את הוראתם במפורש לגבי תעניות, גם ר' שמואל במימרתו מתאר את נהגו של ר' אבהו בתעניות בלבד, אך אף ר' אבהו לא נפל על פניו בשאר ימות השנה. שכן לדעתם רק בתעניות נהגו ליפול על פניהם, אם משום

29 כפי שיתברר להלן, אף לדעתם של רב ור' אמי, ר' יונה ור' אחא, ר' אמי בבליא בשם רבנן דתמן, של ר' ינאי זעירא בשם אבהתיה ור' אלעזר, אין לומר שהכתוב אוסר את ההשתחויה על אבנים לשם שמים. ר' יוסי הוא היחיד הסובר שההשתחויה אסורה אף לשם שמים, אך זאת, כנראה, רק במקום שאינו קבוע לתפילתו. בזאת שונה שיטתו של ר' יוסי משיטת הסתמא דגמרא בבבלי, שלפיה ההשתחויה על אבנים אסורה אף לשם שמים, בלא כל הבחנה בין מקום קבוע למקום שאינו קבוע לתפילתו. אשר לשיטת עולא, ראה בהערה הקודמת.

30 כתב-יד אוקספורד 2700, שחלקו הובא על-ידי וידר (לעיל, הערה 8), עמ' 60. וכן: מ' מרגליות, הלכות ארץ-ישראל מן הגניזה (התקין לדפוס מתוך עזבונו של המחבר ז"ל — ישראל תא-שמע), ירושלים, תשל"ד, עמ' קלה. תודתי לד"ר מ' בר-אילן על הפניה זו.

31 וידר, הערה 257א מעיר: "ט"ס וצ"ל ולא". בהגהתו זו נמשך אחר הברייתא וכפי שהתפרשה בבבלי. אך אין כל יסוד להגהה זו על-פי הירושלמי שקטע זה מבוסס עליו, וכפי שנעמוד על כך להלן. הנוסח "או" מתאשר אף בהמשך הקטע, ראה להלן.

32 לדברי המיוחס ליונתן ראה: הופמן (לעיל, הערה 25); גינצבורג, עמ' 118; קוק, עמ' 345. אך בלידשטיין, עמ' 37—39, הטיב לראות שהקטע "ברם... מקדשיכון" היא תוספת מאוחרת לנוסח המקורי.

33 ראה: בלידשטיין, עמ' 39. אך קושייתו על המתרגם אינה קשה כלל, משום שאכן אבן משכית הותרה לדעתו הן בבית-המקדש והן בתי-כנסיות באשר העבודה בהם היא לשם שמים, והתורה לא אסרה אבן משכית אלא כשהיא באה לשם עבודה זרה, וכמשמעו של הכתוב כפשוטו, וכפי שהתפרשו במקורות שונים. ראה לעיל, הערה 25.

34 גינצבורג, עמ' 121: "אלא שאפשר שגם שמי שמתיר לא התיר אלא בתענית".

35 בלידשטיין, עמ' 34 סעיף (2), עמ' 35. וכן בעמ' 36, מתייחס הוא, כנראה, לר' אבהו בדברו על תלמידיו ר' יוחנן, שאף נהגו ליפול על פניהם.

שלכתחילה לא נהגו בנפילת אפיים אלא בתעניות בלבד³⁶, ואם משום שבתקופת האמו-
 ראים כבר חדלו ליפול על פניהם בשאר ימות השנה³⁷.
 אולם כמה מקורות מספרים על חכמים שונים שנפלו על פניהם. בברייתא בתוספתא
 ברכות פ"ג ה"ה (מהדורת ליברמן, עמ' 12) שנינו:

אמ' ר' יהודה כשהיה ר' עקיבא מתפלל עם הצבור
 היה מקצר בפני כולם
 וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו
 אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת
 מפני הכרעות והשתחוואות³⁸

ובבבא מציעא נט ע"ב נאמר:

אימא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג הואי
 מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לר"א למיפל על אפיה³⁹
 ההוא יומא ריש ירחא הוה ואיחלף לה בין מלא לחסר
 איכא דאמרי⁴⁰ אתא עניא וקאי אבבא אפיקא ליה ריפתא
 אשכחתיה דנפל על אנפיה ...

ואף אמוראים נפלו על פניהם, כמובא בתענית ט ע"ב:

רב שימי בר אשי הוה שכיח קמיה דרב פפא
 הוה מקשי לי טובא
 יומא חד חזייה דנפל על אפיה
 שמעיה דאמר רחמנא ליצלן מכיסופא דשימי ...

36 גינצבורג, עמ' 120, 122. אך הוא אינו עקבי בשיטתו, כפי שעולה מתוך דבריו בהערה 132:
 "שהם נהגו בכל השנה ...". וכן במאמרו: "Adoration", *The Jewish Encyclopedia*, I, p. 210
 מציין הוא, תוך הסתמכות על בבא מציעא נט ע"ב, שנפילת אפיים נהגת בתפילה היומית
 אך לא בימי מועד.

37 בלידשטיין, עמ' 34, וראה הערה 1 שם.

38 בלידשטיין לשיטתו, שהברייתא אסרה את ההשתחויה בכלל ואף לשם שמים, מעלה שם, עמ'
 20, את האפשרות, שהיא מאוחרת לרבי עקיבא, אך אין בכך ליישב את המקורות הבאים.
 39 אמנם על מקור זה מעיר בלידשטיין, עמ' 36, הערה 2, אך אין הוא מפרש כיצד הוא מתיישב
 עם גישתו שבבבא הוסיפו ליפול על פניהם רק בתעניות.

40 הקטע: "ההוא יומא ... איכא דאמרי" ליתא בכ"מ. בירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ג,
 ובמקבילה בתענית פ"ב ה"ט"ו טו ע"א נאמר לגבי ראש חודש שחל להיות בתענית: "במה קורין
 רבי יוסי אמר קורין ברכות וקללות אמר ליה רבי מנא כגון מודעתון בי תענית רביעין על מעיהון
 ולא ידעין דהיא תעניתא ...". אך אין להסיק מכך כדעתו של ארי אלון, "הסימבוליזציה של
 מרכיבי העלילה בסיפור התלמודי", עבודת גמר לקראת התואר השני, האוניברסיטה העברית,
 ירושלים, תשמ"ב, עמ' 36, הערה 18, ש"יש הוכחה מפורשת מסוגיא זו לנפילת אפיים שנהגה
 בראש חודש בזמן התלמודים". שכן, אפשר שנפלו על פניהם דווקא בתענית שחלה בראש
 חודש אך לא בראשי חודשים שלא חלה בהם תענית. אולם בכל זאת נראה שנוסח כ"מ הוא
 המקורי בהתבסס על טיעוניו שם, עמ' 32-35.

וכן נאמר בקידושין פא ע"ב :

רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה
הוה אמר הרחמן יצילני מיצר הרע ...

ובסוטה כב ע"א נאמר :

והאמר רבי יוחנן למדנו יראת חטא מבתולה ...
דר' יוחנן שמעה לההיא בתולה דנפלה אאפה וקאמרה
רבש"ע בראת גן עדן ובראת גיהנם בראת צדיקים ובראת רשעים
יהי רצון מלפניך שלא יכשלו בי בני אדם⁴¹

ואין להידחק ולומר שחכמים אלו⁴² נפלו על פניהם בתעניות דווקא ולא בשאר הימים, מפני שבמקורות אלו אין כל רמז להבחנה זו. ואף במקורות השונים שבסוגייתנו, שעליהם הם מבססים את הצעתם דלעיל, אין כל ראיה לזה, וכפי שנראה בדיוננו להלן.
אשר לר' אבהו, שר' שמואל ראהו ש"רבע כאורחיה", הוצע לפרש שב"כאורחיה" ההתייחסות היא לדרך "ששכבו על מטותיהם או ספסליהם ... על צדם או על כרסם ... שהדרך הרגילה בשכיבה היא השכיבה על הכרס"⁴³, דהיינו הוא "רבע" בתפילתו כדרך שכיבתו על מיטתו. אך קשה לקבל הצעה זו, שלפיה הציון לדרך והרגלו של ר' אבהו אין לו כל עניין לדרך בנפילת אפיים בשעת תפילתו, אלא לדרך שכיבתו על מיטתו. במיוחד קשה, מכיוון שכל כוונת ר' שמואל במימרתו היא להצביע על שיטת ר' אבהו לגבי צורת ההשתחויה המותרת בשעת התפילה, אבל "כאורחיה" לפי המוצע אינו מגדיר את צורת ההשתחויה, שהרי אין להניח שכולם נהגו לשכב דווקא על כרסם, ועדיף היה לומר שר' אבהו רבע על מעין, וכמצוי בירושלמי⁴⁴, וכשם שתיארו במדויק את דרכו של חכם אחר ש"רבע על סיטריה".

נראה יותר לפרש, שר' שמואל אכן מתייחס לדרך של ר' אבהו בנפילת אפיים בשעת תפילתו. אך גם לפי הצעה זו מובנו של "כאורחיה" אינו חד-משמעי. אפשר שההתייחסות

41 תמוה ביותר שגינצבורג התעלם מחמשת המקורות שהובאו לעיל (אבל ראה לעיל, הערה 36), ואף בלידשטיין לא הזכיר את שלושת האחרונים. וראה בהערה הבאה.

42 אמנם במקורות אלו מסופר רק על יחידים שנפלו על פניהם, ואפשר שבגיבור לא נהגו ליפול על פניהם אלא רק בתעניות. עם זאת עולה מהם, שיחידים נפלו על פניהם לאו דווקא בתעניות, והרי לגבי איסור אבן משכית אין כל הבדל בין יחיד לבין ציבור.

43 גינצבורג, עמ' 116. וקשה לקבל את דבריו ש"כבר גנו מאד את השוכב 'פרקדן' (ברכות סוף דף י"ג), ולכן דרכם היתה כששכבו על מטותיהם או ספסליהם לשכוב על צדם או על כרסם". ראשית, אף אם נתעלם מן המחלוקת לגבי משמעו של "פרקדן" (ראה : אוצר הגאונים, ברכות, נספחים, סי' מב, עמ' 15), הרי כנגד גינויו של ר' יהושע בן לוי "אמאן דגני אפרקיד" סובר ר' יוסף ש"פרקדן לא יקרא קריאת שמע", וכבר דייקו שם בדבריו : "מקרא הוא דלא ליקרי הא מיגנא שפיר דמי". ורק הסתמא דגמרא משווה שם בין השיטות. ועוד, האם משום ש"כבר גנו מאד את השוכב פרקדן" יש לומר בהכרח ש"לכן דרכם היתה ... לשכוב על צדם או כרסם" ? שמא דווקא מתוך הגינוי נשמע שנהגו לשכב פרקדן על מיטותיהם. תמוהים גם דבריו בהמשך : "ובמקום רביעין על מעיהון בסוגיא זו השתמשו בירושלמי עבודה זרה ... בלשון רבע כאורחיה, שהדרך הרגילה בשכיבה היא השכיבה על הכרס". שהרי "רביעין על מעיהון" הוא תיאור לנפילת אפיים בשעת תפילתם (ראה לעיל, הערה 40), ולא לדרךם בשכיבה. וממילא אין ראיה לדברי התוספות בגיטין שהוא דן בהם. ואין אפוא ללמוד מנוהגו של ריש לקיש על הנוהג הכללי.

היא לשאר ימות השנה, דהיינו שר' אבהו "רבע" אף בתעניות "כאורחיה" בשאר ימות השנה וכאותם חכמים שהוזכרו לעיל. וכך מתפרש בפשטות האמור בתענית יב ע"ב: "רבנן דבי רב אשי נפקי כי אורחיהו", דהיינו שגם בתענית נעלו את נעליהם כדרכם בשאר ימות השנה. ואפשר שההתייחסות היא לתענית בלבד, ומשמעה של מימרת ר' שמואל הוא, שר' אבהו "רבע" בתענית "כאורחיה" בתענית, ור' שמואל ניסח את דבריו במתכונת הוראתו של רב: "... לא תהוון רבעין כאורחכון", כדי להשמיענו שר' אבהו עשה כן למרות הוראת רב. לפי אפשרות הפירוש הראשונה, מפורש בדברי ר' שמואל שר' אבהו נפל על פניו לא רק בתעניות אלא גם בשאר הימים, ואילו לפי האפשרות השנייה אין ללמד דבר ממימרת ר' שמואל על שיטת ר' אבהו לגבי נפילת אפיים בשאר ימות השנה. ואף שהפירוש הראשון מסתבר יותר, אין להכריע בביטחון בין שני הפירושים המוצעים. בין כך ובין כך אין להסיק מדברי ר' שמואל כמוצע לעיל, שר' אבהו נהג ליפול על פניו רק בתעניות ולא בשאר ימות השנה.

על פרט אחר באורחו של ר' אבהו אפשר לעמוד מתוך קושייתו של ר' יוסי שהקשה "קומי רבי אבהו והכת" ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחו' עליה". מתוך הקושיה עולה שר' אבהו "רבע כאורחיה" אף על אבנים⁴⁴, ושלדעת ר' יוסי אסרה התורה את ההשתחויה על אבנים גם לשם שמים. שיטתו של ר' יוסי יסודה, כנראה, בברייתא: "עליה אי אתה משתחוה משתחוה אתה על אבני בית המקדש", שאותה פירש אם כפירושו של הבבלי ואם בדומה לפירושו של הסתמא דגמרא בירושלמי, שנדון בו להלן⁴⁵. אולם פירושו של ר' יוסי לכתוב אינו הולם את פשוטו של הכתוב, וכאמור, אף לא פירושו של הבבלי לברייתא. ממילא קושייתו על ר' אבהו אינה אלימה כלל. ואכן, ר' אבהו ש"רבע כאורחיה" אף על אבנים, לא חש לקושייתו של ר' יוסי, וזאת כנראה משום שלדעתו אין לפרש את הכתוב שהוא אסור אף לשם שמים את ההשתחויה על אבנים כלשהו, שכן כפשוטו הוא דן בהשתחויה לשם עבודה זרה. וכפי שראינו, אין כל צורך לומר שהתנא של הברייתא פירש את הכתוב בדרך אחרת.

44 ועמדו על כך: קוק, עמ' 207; גינצבורג, עמ' 121. ותמוה שיגניצבורג לא ראה מכאן סתירה לשיטתו, עמ' 122, על ההבדל שבין בבל לבין ארץ-ישראל לגבי נפילת אפיים, שבבבל "שאין אבן מצויה שם רובן של עיירות לא היה להן רחוב מרוצף באבנים בנגוד לארץ ישראל וביחוד בנגוד לדרומה של ארץ ישראל שהיא ארץ אבנים וסלעים ...". וכן, שהעובדה כי ר' אבהו "רבע כאורחיה" אף על אבנים אינה מתיישבת עם הבחנתו בעמ' 120, "שבשאר ימות השנה שהיו מתפללים בבתי כנסת שרצפותיהם של אבנים היו, לא היו יכולים להתפלל בפשוט ידיים ורגלים משום אסור של אבן משכית ... אולם בתענית צבור ... שהתפללו ברחובה של עיר שלא היתה מרוצפת באבנים, ובודאי שלא היתה מרוצפת כ'אבן משכית' ... ולכן גם בבבל התפללו בתעניות ברחובה של עיר ובפשוט ידיים ורגלים, משום שהתפללו במקום שלא היו אבנים". על דבריו האחרונים העיר מבחינה אחרת בלידשטיין, עמ' 34, אך בעמ' 33–34 אינו מבחין בין הקושיה של ר' יוסי, שלפיה עולה שר' אבהו נפל על פניו אף על אבנים, לבין הדיון בדוד שבהמשך הסוגיא, שהוא משל הסתמא דגמרא.

45 שכן אפשר שר' יוסי אינו מפרש את הברייתא על-פי הבבלי, שלפיו אסורה ההשתחויה על אבנים שמחוץ למקדש ואפילו לשם שמים, אלא שהיא אוסרת את ההשתחויה לשם שמים רק במקום שאינו קבוע לתפילה, וכגון ברחובה של עיר, שבו התפללו בתעניות. לעומת זאת, מתירה הברייתא את ההשתחויה על אבנים במקום הקבוע לתפילה, בדומה לקביעות שהיתה בבית-המקדש. על המשמע של "קבוע לו מקום" בסוגייתנו, ראה להלן בפנים.

אמנם, בהמשך לקושיית ר' יוסי נאמר בסוגיה: "תיפתר בקובע לו מקום", אך מתוך הלשון נראה שאין זו תשובת ר' אבהו, אלא היא משל הסתמא דגמרא. ואכן, ר' אבהו שאינו מקבל את פירושו של ר' יוסי לכתוב "ואבן משכית..."⁴⁶, ממילא לא צריך להבחין בין "קובע לו מקום" לבין שאינו קובע לו מקום.

למשמעו של "בקובע לו מקום"

תשובה זו "בקובע לו מקום" פירושה לדעת הפני משה בד"ה תיפתר, ש"לא אסרה תורה אלא בקובע לו מקום באבן משכית להשתחות שם כדרך שהיה במקדש אבל באקראי בעלמא לא". בהתאם לכך הוא מפרש כקושיה את האמור בהמשך הסוגיה: "והכתי' ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים", דהיינו שהסוגיה מקשה מן המפורש בדוד, שהשתחוה אף במקום "שהיה לו קביעת מקום להשתחות שם". ועל התשובה על קושיה זו, שהאמור בדוד היתה "שתחוייה שאינה על הארץ", תמהה הסוגיה: "וכי יש שתחוייה שאינה על הארץ". על כך משיבה הסוגיה: "ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחו", שמשמעה לדעתו בד"ה וכי: "ומשני אין דכתיב ויכרעו אפים..."⁴⁶. הפני משה פירש, כנראה, בדרך זו את הסוגיה משום ש"תיפתר..." מתייחס בדרך-כלל למקור שממנו מקשים, ועל-כן יש לומר לדעתו, שדווקא "בקובע לו מקום" אסורה ההשתחויה משום איסור אבן משכית. כמו כן "והכתיב..." מציין בדרך-כלל קושיה, ומשום כך הוא הניח ש"והכתי' ויהי דוד..." אינו אלא קושיה.

עם כל זה קשה לקבל את הצעתו, שכן לפיה אין הסוגיה מביאה כל ראייה או ביסוס לתירוץ "תיפתר בקובע לו מקום", שרב בו החידוש באשר על-פיו יש להגביל את תחולתו של איסור אבן משכית.

ועל-כן היה מקום לפרש את הסוגיה בדרך שונה. והיא, ש"תיפתר בקובע לו מקום" מתייחס לא לכתוב אלא לנוהגו של ר' אבהו, דהיינו ר' אבהו "רבע כאורחיה" רק כשקבע לו מקום. וזאת, משום שהכתוב "ואבן משכית..." אוסר את ההשתחויה דווקא בשאינו קובע לו מקום, אבל בקובע לו מקום, בדומה לקביעות שהיתה במקדש, אין כל איסור להשתחות על אבנים.⁴⁷

על-פי הצעה זו מתפרש ממילא האמור "ויהי דוד...", לא כפירכא אלא כסיוע וביסוס לתירוץ "בקובע לו מקום", שהרי הכתוב מפרש "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים", ומן ההדגשה "אשר ישתחוה שם לאלהים", במקום: אשר השתחוה שם לאלהים⁴⁸, יש להסיק שההשתחויה מותרת במקום "אשר ישתחוה", דהיינו "בקובע לו מקום".

46 ופירושו תמוה; ראה: קוק, עמ' 205. אבל אף הוא נדחק ביותר בהצעתו, עמ' 207–208, "... שהכתוב 'ויכרעו'... אין לו כל קשר לסוגיא דאבן משכית והוא שייך למה שאחריו...".

47 מקורו של פירוש זה אפשר שהוא בברייתא, דהיינו שאת "בית המקדש" פירש המתרגם, שההש"ת תחוויה מותרת לאו דווקא בבית-המקדש אלא בכל מקום קבוע לתפילה בדומה לקביעות שהיתה במקדש.

48 כמפורש בירושלמי ברכות פ"ד ה"ד, ח ע"ב, בדברי רבי תנחום בר חנינא: "... ויהי דוד בא עד הראש אשר השתחוה שם לאלהים אין כתי' כאן אלא אשר ישתחוה שם לאלהים". ויש להדגיש שהסיוע הוא רק בכך שדוד הקפיד להשתחות במקום הקבוע לו להשתחויה, אך מן הפסוק עצמו אין ללמוד שדוד השתחוה על אבנים. אמנם הפני משה, בסוגייתנו בעבודה זרה, ד"ה

הסוגיה מנסה לדחות את הראיה מ"ויהי דוד...", בהציעה שההשתחויה האמורה בו היתה "שתחויה שאינה על הארץ". אך תוך הסתמכות על הכתוב דוחה הסוגיה הצעה זו באמרה: "וכי יש שתחויה שאינה על הארץ ויכרעו אפים ארצה על הרצפה" ⁴⁹ וישתחו". היינו, הרי בכתוב מפורש שההשתחויה היא על הארץ, ולכן אין לומר שההשתחויה האמורה בדוד היתה "שתחויה שאינה על הארץ". שההשתחויה היא על הארץ הסיקו בדומה לכך גם בברייתא בבבלי ברכות לד ע"ב ומגילה כב ע"ב: "ת"ר... השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבא נבא אני ואמך ואחיד להשתחות לך ארצה" ⁵⁰.

להצעה זו בפירושו הסוגיה, ש"בקובע לו מקום" מותר להשתחות אף על אבנים ושהלכה זו נלמדת מן המפורש בדוד, ניתן להסתייע בקטע גניזה מסידור ארץ-ישראלי דלעיל, שבו נאמר:

אבל השתחויה ראש לכל התפילות
 שם מסיים בכל דרך תפילה
 שהיא תחילה וסוף
 פעמים שהוא מזכירה תחילה באו נשת' ונכ' וג'
 ופעמים שהוא מזכירה בסוף
 ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחו
 שכל השתחויה על הארץ היא בידיים וברגלים ואפים
 ובימות הראשונים לא היו משתחוים על הארץ
 אלא בבית המקדש או ⁵¹ במקום שהוא מכוון לתפילה
 שכך פירשו חכמ' ⁵² ואבן משכית לא תתנו בארצ' להשתחות עליה
 אבל היום ⁵³ שבטלה ריחה שלעבודה זרה

- והכתיב, מפרש: "וסתם ראש במקרא ראש אבן הוא האבן הראשה היתה לראש פינה", אך אין הכרח בדבריו. וכבר תמה עליו קוק, עמ' 207.
- 49 דברי עולא, ש"לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד", אפשר שיסודם בכתוב שלפנינו, שבו מפורש שהשתחוו על הרצפה. דהיינו, שמעין ההשתחויה המותרת, שהיא על הרצפה, אף ההשתחויה האסורה היא על הרצפה בלבד. ועל שיטתו ראה לעיל, הערה 28.
- 50 הצעתנו לפירושו של הדיון בדברי המתרגם "בקובע לו מקום" מסתברת על-פי הברייתא. אך גם אם נידחק ונקבל את פירושו של הפני משה לדיון זה, אין לכך כל השפעה הכרחית למשמע המקורי של "בקובע לו מקום".
- 51 וידר מגיה ל"ולא", אך הגהתו אינה מבוססת, ראה לעיל, הערה 31 ובהערות הבאות.
- 52 וידר, עמ' 60 הערה 258, מציין לברייתא דלעיל בספרא ובבבלי. הערה זו יסודה בהגהתו (בהערה הקודמת), אשר, כאמור, אינה מבוססת. המקור לדברי הסידור הוא בסוגייתנו בירושלמי, שוידר כלל לא ציין לה.
- 53 הקטע: "אבל היום שבטלה ריחה שלעבודה זרה מותר להשתחות במקום המיוחד לתפילה שנ' ויהי דוד...". קשה ביותר. שהרי אם כמפורש בספא שההיתר להשתחוות נלמד מן האמור בדוד, מדוע נתלה ההיתר ברישא בכך "שבטלה ריחה שלעבודה זרה". ועוד, האמור בקטע אינו מתיישב עם הקביעה שלפניו ש"בימות הראשונים לא היו משתחוים על הארץ אלא בבית המקדש או במקום שהוא מכוון לתפילה". שהרי "בימות הראשונים" עדיין לא בטלה ריחה של עבודה זרה. וכנראה מטעם זה מגיה וידר את "או" ל"ולא". אך אף לפי הגהה זו עדיין לא מובן, כיצד אפשר לבסס את הקביעה ש"היום שבטלה ריחה שלעבודה זרה...". על כך "שנ' ויהי דוד...". כפי שנראה להלן, הקטע כולו מתבסס על סוגיית הירושלמי, והוא כולל שלושה יסודות של הסוגיה, אבל חסר בו היסוד העיקרי והוא המחלוקת המצויה בה לגבי ההשתחויה בתעניות.

מותר להשתחות במקום המיוחד לתפילה
 שנ' ויהי דויד בא עד הראש
 אשר השתחוה אין כתו' כן אלא אשר ישתחוה שם
 מקום מזומן לתפילה
 ואסור להשתחות בבית עבודה זרה שחרב
 או על אבן משובחת
 וחוששין שמה היתה עשויה משכית לשם עבודה זרה

בקטע מצויים שלושת היסודות של סוגייתנו. נאמר בו שבדומה לבית-המקדש מותר להשתחות על הארץ אף "במקום שהוא מכוון לתפילה", "במקום המיוחד לתפילה" ו"במקום מזומן לתפילה"⁵⁴, ושהיתר זה נלמד ממה "שנ' ויהי דויד ...". וכן מובא בו הכתוב "ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחו" כאסמכתא לאמור ש"פעמים שהוא מזכירה בסוף", וכנראה אף לאמור בהמשך: "שכל השתחויה על הארץ היא בידים וברגלים ואפים". מסתבר אפוא שכך פירש בעל הקטע את סוגייתנו, וכמוצע לעיל⁵⁵.

ל ש י ט ת ר ב

בבבלי נמסר רק "שרב לא נפל על אנפיה", אבל בירושלמי מצויה לפנינו הוראתו של רב בבית רב אחא: "כד תהווין נפקין לתעניתא לא תהווין רבעין כאורחכון". על-פי סמיכותם של דברי רב, ושל דבריו הוהים של ר' אמי, למסופר ש"רבי יונה רבע על סיתריה רבי אחא רבע על סיתריה", יש שהגיתו שרב הורה שלא להשתחות בדרך הרגילה אלא בהטיה על הצד⁵⁶, וכפי שנהגו ר' יונה ור' אחא. אך על-פי לשון הוראתו של רב מסתבר לומר, שרב הורה שלא ישתחוו בכלל⁵⁷. פירוש זה אכן מתאשר על-פי המפורש בבבלי ש"רב

נראה אפוא לומר בדרך השערה, שהקטע לוקה בחסר וחילוקי-הדעות לגבי תעניות הוא שחסר בו עתה, אבל במקורו היתה התייחסות גם למחלוקת שבסוגיה, והתייחסות זו נמצאה לפני הקטע דלעיל. דהיינו, בתחילה קובע בעל הסיפור את עיקר הדין ש"בימות הראשונים" השתחוו בבית-המקדש או במקום שהוא מכוון לתפילה. בהמשך הוא אמר — כמשוער — כי למרות זאת היו שאסרו את ההשתחויה במקום שהוא מכוון לתפילה, משום ריחה של עבודה זרה. לבסוף קובע הוא בקטע שלפנינו: "אבל היום שבטלה ריחה שלעבודה זרה ...", דהיינו שהיום מותרת ההשתחויה אף לדעת אלו שאסרוה בעבר, משום "שבטלה ריחה שלעבודה זרה". ויש לציין, שיש האוסרים אפילו "היום" השתחויה ונפילת אפיים כדי להתרחק מעבודה זרה, כדברי בעל חמאת החמדה: "למה אין אנחנו כורעים ומשתחווים ונופלים על אפינו בתפלה אלא שוחזין מעט בתפילתנו ומטין על צד שמאל ומתחננים, דע לך כי הם ז"ל הרחיקו עצמם ואותנו מעובדי עבודה זרה ...". דבריו הובאו על-ידי קוק, עמ' 363, ראה שם בדבריו שעל-פי החשש לחוקת הגויים מפרש הוא את שיטת רב שרירא גאון.

54 אפשר שלפניו לא היה הנוסח "תיפתר" שלפנינו. אך אפשר שלמרות מונח זה לא נמנע מלפרש שהקביעה "בקובע לו מקום" מתייחסת לא למקור שממנו מקשים.

55 על-פי המתברר, שהקטע כולו מתבסס על הירושלמי, אין ממילא כל יסוד להנחה שמשתקפות בו השפעות מאחרות מזמנו של ר' אברהם בן הרמב"ם, וכדעתו של וידר, עמ' 60. וכבר תמה עליו ר"מ מרגליות (לעיל, הערה 30), עמ' קכח. ואף פרוש' וידר חזר בו ומסר לי על כך בשיתתנו בתורף תשמ"ו.

56 קוק, עמ' 206—207. וכן ראה: גינצבורג, עמ' 121—122.

לא נפל על אנפיה". ממילא אין כל צורך להידחק ולהבחין בין הוראתו לאחרים לבין הנוהג שנהג בעצמו.⁵⁸

אף את "כאורחכון" שבהוראתו של רב אפשר לפרש בשתי הדרכים שהוצעו לעיל לגבי "כאורחיה", דהיינו שרב הורה שבתעניות לא יפלו על פניהם כהרגלם בתעניות או כהרגלם בשאר ימות השנה. קשה להכריע בין שני הפירושים האפשריים, ועל-כן מלשון "כאורחכון" אין להסיק⁵⁹ בוודאות לגבי שיטתו נפילת אפיים בשאר ימות השנה, וממילא אין לומר כפי שהוצע⁶⁰, שרב התנגד לנפילת אפיים לא רק בכל ימות השנה אלא אף בתעניות.

גם מן העובדה שהבבלי מוסר שהמעשה של בני בבל ורב אירע "בתענית צבור" אין להסיק כמוצע⁶¹, שנהגו ליפול על פניהם רק בתענית ולא בשאר הימים. אכן, הדגשתו של רב בהוראתו: "כד תהווין נפקין לתעניתא ...". בדומה ל"תענית צבור" האמור בבבלי, רומזת להבחנה אפשרית בין תעניות לבין שאר הימים לגבי נפילת אפיים, אך לאו דווקא בכיוון המוצע, דהיינו שרק בתעניות נפלו על פניהם ולא בשאר הימים, שכן אפשר שרב התנגד לנפילת אפיים דווקא בתעניות, אך גם לדעתו נוהגת נפילת אפיים בשאר ימות השנה, וכפי שנהגו חכמים שונים כמובא לעיל.

אכן, בדרך זו התפרשה כנראה שיטתו של רב, כפי שעולה מתשובתם של רב שרירא ורב האי. בין היתר הם נשאלו: "ועוד, מאי ניהו דקאמר רב חייא בר הונא חזינא להו לאביי ורבא דכי נפלי אאפיהו מצלי אצילויי"⁶². בתשובה זו המובאת באוצר הגאונים, ברכות, רכט, עמ' 82—83 נאמר בין היתר:

והטאה ששאלתם שהוא אצילויי דוקא באדם חשוב כגון אביי ורבא

וכל הדומה להם

שלא יכונו פניהם על הקרקע אלא נוטין לצד אחד

וכך המנהג לנטות לצד שמאל⁶³ ולהגביה צד ימין

והכי נהיגי רבנן דעבדין כל' שאינה נפילה גמורה

ושאר כל העם אין צריכין לכך

כי הדברים אילו ביחידים (ואמר) [נאמרו]

דעיקר שמעתא על האי הלכתא (אומר) [אמור]

דתנן עברו אלו ולא נענו עד והיחידים מתענין

57 ובפשטות פירש כך גם בלידשטיין, עמ' 34—35.

58 כדעתו של קוק, עמ' 207. גינצבורג, עמ' 122 נדחק בדרך אחרת ומפרש, שלדעת רב מותרת ההשתחויה על הצד, אך הוא עצמו נמנע מליפול על פניו ואפילו בהטיה על הצד, כדי "שלא יאמרו הרואים שדעתו כדעת המקילים". וראה גם: Adolph Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety*, London, 1922, p.230. (להלן: ביכלר).

59 גם אם נידחק ונפרש את "כאורחכון" כדעתם של גינצבורג ובלידשטיין, ראה לעיל על-יד הערה 43.

60 ראה לעיל על-יד הערות 36, 37.

61 גינצבורג, עמ' 120—121.

62 על שיטתם של אביי ורבא ראה להלן.

63 הסברים שונים נאמרו על הנוהג לנטות על צד שמאל דווקא. ראה: אוצר הגאונים, שם, סי' רל, רלא והערה ה שם, רלב. וראה גם: סידור ארץ-ישראלי דלעיל (מרגליות, עמ' קלד); וידר, עמ' 61 ואילך.

ועלה קאמר אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע ...

ועכשיו לענין הטאה כולו רבנן נהיגי (שאין) [שהן] מטין כאביי ורבא אבל שלא לנפול על פניהן כלל כיון שהוא דבר של שבח לאו כולו רבנן נהיגי ביה אלא אנשים חשובים בלבד ולא בכל עיתות אלא בימי בעיתא ותעניתא ואותן יחידים בשעת נפילת [הצבור] על פניהם הן עומדין בתחנונים והשגרת דמעות ומבליעין את עצמן כדי שלא יראו ויש אחרים דחזי ועבדי ואינם יודעים מפני מה נהגו חכמים בכך וחכמים אינם מפרסמין אותו שלא להתגדל ולומר חשובים אנו

על מנהג זה של יחידים, "שלא לנפול על פניהן כלל" ודווקא "בימי בעיתא ותעניתא", כבר נאמר בתשובה: "ויש אחרים דחזי ועבדי ואינם יודעים מפני מה נהגו חכמים בכך"⁶⁴. לדעת הגאונים, יסוד המנהג הוא בדברי ר' אלעזר ש"אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע" אך "חכמים אינם מפרסמין אותו שלא להתגדל ולומר חשובים אנו".

הסברם של הגאונים מבוסס על ההנחה שר' אלעזר דן בתעניות בלבד, וכפי שהם כותבים בראשית דבריהם: "דעיקר שמעתא על האי הלכתא אומר [אמור] דתנן עברו אלו ולא נענו עד והיחידים מתעניין ועלה קאמר אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע". אולם קשה לקבל את הסברם, שכן בדברי ר' אלעזר עצמו אין כל הבחנה בין תעניות לבין שאר הימים. ולא רק בדברי ר' אלעזר, אלא גם בנהגו של ר' יונה ש"רבע על סיתריה" וכן בנהגו הזהה של ר' אחא או בנהגם של אביי ורבא "דמצלי אצלויי" או בנהגם של ר' אבהו ש"רבע כאורחיה" או במימרתו של עולא לגבי איסור אבן משכית, אין כל יסוד להבחנה בין תעניות לבין שאר הימים, וממילא אין כל אפשרות לתלות בשיטותיהם של חכמים אלו את מנהגם של היחידים שהבחנינו בין תעניות לבין שאר הימים. היחיד המתנגד במפורש לנפילת אפיים בתעניות הוא רב, שעליו מוסר הבבלי שלא נפל על פניו בתעניות, ושגם הורה לאחרים לנהוג כך וכמפורש בירושלמי. ונראה אפוא שבהתבסס על שיטת רב נהגו "יחידים" ו"אנשים חשובים" אלו שהוזכרו בתשובה, "שלא לנפול על פניהם כלל ... בימי בעיתא ותעניתא". עם זאת נהגו אלו ליפול על פניהם בשאר ימות השנה, וזאת כנראה מתוך ההנחה, שרב התנגד לנפילת אפיים רק בתעניות אבל גם לדעתו נוהגת נפילת אפיים בשאר ימות השנה⁶⁵.

64 מנהג זה לא עורר משום-מה את תשומת-הלב גם אצל אלו שעסקו בהרחבה בעניין נפילת אפיים ושאלו הוזכרו את התשובה שלפנינו: קוק, עמ' 361–363; וידר, עמ' 61 הערה 266; בלידשטיין, עמ' 37.

65 היות ששיטת רב מפורשת רק בתעניות אך לא בשאר ימות השנה, הרי שבימים אלו נפלו על פניהם בהטיה על הצד, כדרכם של אביי ורבא "דכי נפלי אאפיהו מצלי אצילויי". כנראה אף הניחו שרב עצמו היה נוהג כך בשאר ימות השנה מתוך התחשבות בדינו של ר' אלעזר, ש"אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע בן נון". וכדברי ר' יצחק

רב אינו מנמק את הוראתו, ובניגוד לסוגיית הבבלי המציעה שלושה הסברים לשיטתו, לא דן בה הירושלמי כלל. ויש הסוברים⁶⁶ שהוראת רב מבוססת על הברייתא "עליה אי אתה משתחוה משתחוה אתה על אבני בית המקדש". וכך אכן פירש הבבלי בשני הסבריו הראשונים את נהגו של רב שלא נפל על פניו.

אולם קשה לקבל הסבר זה. שכן לפיו יש מקום להבחין בין השתחוויה על רצפה של אבנים לבין השתחוויה שלא על אבנים, וכפי שמבחין הבבלי המסביר שרב לא נפל על פניו משום שלפניו "רצפה של אבנים היתה". אבל על-פי נוסח ההוראה של רב המובא בירושלמי: "לא תהוון רבעין כאורחכון", עולה שרב התנגד להשתחויה בכלל בתעניות, ולא הבחין בין זו שעל רצפה של אבנים, שהיא אסורה, לבין זו שלא על אבנים, שהיא מותרת.

וזאת ועוד: אם אכן לדעת רב באה הברייתא לאסור את ההשתחויה על אבנים מחוץ לבית-המקדש אפילו לשם שמים, ועל-פיה הוא הורה את הוראתו, הרי שרב לא היה צריך להבחין בין השתחויה בתעניות לבין השתחויה בשאר הימים. אבל מדברי רב שהורה שלא להשתחוות בתענית משמע, שהוא לא התנגד לנפילת אפיים בשאר הימים, וכבר ראינו שמתוך תשובת רב שרירא ורב האי גאון עולה, שאכן כך הבינו את שיטתו של רב.

ולכאורה ניתן לפרש את שיטת רב על-פי ההסבר של הירושלמי לשיטת ר' אבהו: "תפתר בקובע לו מקום", שכאמור משמעו, שההשתחויה מותרת במקום שהוא קבוע לו לתפילה ושהיא אסורה במקום שאינו קבוע לתפילה. לפי זה גם רב יכול היה להתיר את ההשתחויה בשאר ימות השנה שבהם התפללו בבתי-כנסיות, שהם מקומות הקבועים לתפילה, ולאסור את ההשתחויה בתעניות שבהן התפללו ברחובה של עיר, שהוא לדעת רב מקום שאינו קבוע לתפילה. ועל-פי זה מובנת הדגשתו של רב בהוראתו: "כד תהוון נפקין לתעניתא ...", באשר היציאה לרחובה של עיר היא הגורמת לאסור ההשתחויה.

אולם גם הסבר זה אינו הולם כל צורכו את שיטת רב. הרי הבחנת הירושלמי בין קובע לו מקום לשאינו קובע לו מקום נוגעת רק למקום המרוצף באבנים. בהתאם לכך, אם רב מתבסס על הבחנה זו, הוא היה צריך לאסור את ההשתחויה במקום שאינו קבוע לתפילה רק במקום שמרוצף באבנים, ולא להורות "כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון" ללא כל הבחנה בין מקום מרוצף באבנים לבין מקום שאינו מרוצף באבנים. ודוחק הוא לומר, שרב גזר אף על ההשתחויה שלא על רצפה של אבנים אטו השתחויה על רצפה של אבנים, האסורה מעיקר הדין⁶⁷.

נראה להציע, שהתנגדותו של רב לנפילת אפיים בתעניות יסודה אינו באיסור אבן משכית, אלא בכתוב: "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים", המובא בסוגייתנו,

ב"ר שמואל, המובאים באור זרוע, א, הלכות תפלה, סי' צג: "ואע"ג דאמר רב [וכנראה צריך להוסיף: אלעזר] אין אדם חשוב רשאי וכו' אפי' הכי רב הוה עביד פישוט ידים ורגלים והוה מטי קצת אפיו על הצד ...".

66 כגון בפני משה, ד"ה רב מפקד: "... לא תרבעו כמנהג בביתכם לפי ששם רצפת אבנים היא ויש בה משום אבן משכית וגו'", וכן: קוק, עמ' 207.

67 ומעין הסברו של הבית יוסף, אורח חיים, סי' קלא: "ועל מ"ש דכשאינן שם רצפה צריך שיטה אפיו קצת אני תמה ואיני ידוע לו טעם ושמא גזירה שלא יבא לעשות כן על הרצפה". ודומה לכך הוא הסברו של גינצבורג, עמ' 122 לשיטת ארץ-ישראל "שבראשונה".

ושכאמור מסתייע בו הירושלמי כדי לבסס את תירוצו "בקובע לו מקום"⁶⁸. פסוק זה מובא גם בירושלמי ברכות פ"ד ה"ד, ח ע"ב:

אמר רבי תנחום בר חנינא
צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל
ומה טעם

ויהי דוד בא עד הראש
אשר השתחוה שם לאלהים אין כתי' כאן
אלא אשר ישתחוה שם לאלהים⁶⁹

רבי תנחום בר חנינא מסיק מן הכתוב רק את ההלכה ש"צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל". אך אין ספק שניתן גם ללמוד מכתוב זה עצמו, שרק בקובע לו מקום מותרת ההשתחויה, שהרי הכתוב דן במפורש בהשתחויה.

ואכן נראה ששיטת רב מבוססת על האמור בדוד: "אשר ישתחוה שם לאלהים", ולא: השתחוה שם לאלהים. דהיינו שדוד השתחוה במקום הקבוע לו לכך. ממילא מובן שרב לא הבחין בין השתחויה על רצפה של אבנים לבין השתחויה שלא על רצפה של אבנים, מכיוון שמן האמור בדוד עולה, שאף במקום שאינו מרוצף באבנים יש להשתחוות רק בקובע לו מקום. על-פי זה מובן גם שרב נהג בעצמו והורה לאחרים שלא להשתחוות בתעניות⁷⁰, שבהן מתפללים ברחובה של עיר⁷¹, משום שאין הוא מקום הקבוע לתפילה. אבל הוא לא התנגד לנפילת אפיים בשאר הימים—ואכן כך התפרשה דעתו וכפי שעולה מתשובתם של רב שריא ורב האי—מכיוון שבהם מתפללים במקומות הקבועים לתפילה.

עדיין יש לברר לשיטת רב, מדוע נחשב רחובה של עיר כמקום שאינו קבוע לתפילה. הרי ההלכה היא שקבעה את סדר התפילות בתעניות ברחובה של עיר, וכמפורש במשנה תענית ב, א, ומן הראוי היה להחשיב את רחובה של עיר כמקום קבוע לתפילה, באשר בו יש לקיים בקביעות את סדרי התפילות בתעניות.

דומה ששיטת רב בנפילת אפיים בתעניות, מקורה בשיטתו לגבי גדרן של התעניות שבזמן הזה. בירושלמי תעניות פ"ב ה"א, סה סע"ב קובע רבי אחא⁷² בשם רב: "אין

68 ראה לעיל, הערה 48.

69 ראה את הערת וידר, עמ' 60, הערה 261, אך אין הכרח בדבריו. שכן הקטע הנדון בסידור ארץ-ישראלי, מבוסס לא על מאמר זה, אלא על סוגיית הירושלמי בעבודה זרה, שבה מצויה הקביעה "בקובע לו מקום", וממילא אין ללמוד ממנה על הנוסח המקורי של המאמר בסוגיה בברכות.

70 ומסתבר שאף לדעת רב יכלו ליפול על פניהם, אם משום-מה לא קיימו את סדרי התעניות ברחובה של עיר אלא בבית-הכנסת. אכן, רב מקדים ואומר: "כד תהוון נפקין לתעניתא", לפני עיקר הוראתו: "לא תהוון רבעין כאורחכון". ואמנם, באחד התירוצים בבבלי, הנוסח בכי"מ הוא: "אב"א לך דלא קמיה דרב בלבד אלא בכל בית הכנסת הוה...". אולם גינצבורג, עמ' 121, כבר עמד על כך שנוסח זה אינו מקורי.

71 ואף בתקופת הגאונים יצאו לרחובה של עיר ונפלו על פניהם, כמפורש בתיאור סדרי התעניות בתשובת שר שלום גאון; ראה: אוצר הגאונים, תענית, תשובות, סי' ג, עמ' 23–24. ובתשובת רב שריא ורב האי, שם, סי' נא, עמ' 24–26, שבסופה נאמר: "אלין מנהגי דילנא ותדירא הכין רגילנא מימי אבותינו הראשונים ועדיין...".

72 באור זרוע, ב, סי' תטו: "ר' חייא בשם רב" והוגה ל"ר' אחא".

תענית עכשיו"⁷³, ומשמעה של קביעה זו הוא כדברי הפני משה ד"ה אין תענית עכשיו: "בזמן הזה אין דין תענית הנשנה במתני"⁷⁴. לפי מימרה זו של רב גם אין כל צורך לקיים את התפילות בתעניות של "עכשיו" ברחובה של עיר דווקא. על-כן אין לראותו, מתוקף ההלכה של המשנה, כמקום הקבוע לתפילה. ומאחר שהסיק מן האמור בדוד שהשתחויה מותרת רק במקום הקבוע לו לתפילה, ומשום ש"אין תענית עכשיו", ועל-כן רחובה של עיר אינו מקום הקבוע לתפילה, הורה את הוראתו לבית ר' אחא: "כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון"⁷⁵.

הצעתנו, שהוראתו של רב קשורה גם בשיטתו ש"אין תענית עכשיו", עולה כנראה מדברי ר' אמי בבליי בשם רבנן דתמן המובאים בסוגיה: "לא היתרו שתחויה אלא לתענית ציבור", וכפי שנעמוד על כך להלן בביורו שיטתם. על-פי ביאורנו את שיטתו של רב מתברר ממילא, שמקורה אינו בדין אבן משכית. על-כן אין להידחק ולומר, שלדעתו

73 בדברי רב אין כל נימוק לקביעתו זו. ואף הסוגיה אינה דנה בטעמו של רב. ובהמשך למימרת רב נאמר שם: "אמר רבי יוסה הדא אמרה אילין תעניתא דאנן עבדין לית אילין". ושם ע"א בתחילת ההלכה הובאו דבריו של ר' יוסה בהקשר אחר ובתוספת: "רבי חלבו אמר לרבי יודן נשייא פוק עימן וצורך עבר אמר רבי יוסה הדא אמרה אילין תעניתא דאנן עבדין לית אינון תעניין למה דלי' נשייא עמן". ועליפי מימרא זו פירשו את שיטת רב, וכגון: ר"ז רבינוביץ, שערי תורת ארץ-ישראל, עמ' 291, ד"ה ר' אחא בשם רב אין תענית עכשיו: "פי' שאין תענית צבור בבבל שהוא מקומו של רב מפני שאין נשיא אלא בא"י וכדאיתא בראש פרק זה א"ר יוסה ... וגם בבבלי י"א ב' וי"ב א' איתא אין תענית צבור בבבל". וראה גם בהערה הבאה. אולם, דומה שעליפי נוסח מימרת רב "אין תענית עכשיו" אין להגבילה לבבל דווקא. על משמעה וטעמה של הקביעה בתענית יא ע"ב (בשם רבי ירמיה בר אבא), שם יב ע"ב ופסחים נד ע"ב (בשם שמואל): "אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד", ראה: הראשונים על אתר, והריטב"א מגילה כב ע"א, ד"ה רב. אבל ראה שיטת הנצי"ב, מרומי שדה לתענית יא ע"ב ד"ה אין, ושם יב ע"ב ד"ה יחיד, ובהעמק שאלה סי' קנח, אות א.

74 ולכאורה שלא כשיטתו בתענית יב ע"ב, שבה נאמר: "אמר רב כהנא אמר רב יחיד שקיבל עליו תענית אסור בנעילת הסנדל חיישינן שמא תענית צבור קיבל עליו ... רבנן דבי רב אשי נפקי כי אורחיהו סברי כי הא דאמר שמואל אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד". וכבר העיר בגבורות ארי שם, ד"ה חיישינן: "ואע"ג דרב בבל הוא אפשר לומר דפליג אדשמואל וס"ל כשאר אמוראים דבסמוך דלית להו הא דשמואל". בדומה לכך העיר ר"ד הלבני, מקורות ומסורות למגילה כב ע"א, עמ' תצט, הערה 1: "ברם בתענית יב, ב משמע שרב אינו סובר כשמואל שאין ת"צ בבבל. אמנם בירושלמי תענית ... נאמר בשם רב: אין תענית עכשיו". אולם נראה שמסוגיית הבבלי אין להסיק שרב חולק על שמואל. שהרי גם אם סובר הוא כשמואל, שאין תענית צבור בבבל, הרי אין בכך, לדעת רב, כדי למנוע את היחיד מלקבל על עצמו תענית ציבור על כל חומרותיה, ומפורש כך בדברי המאירי לפסחים נד ע"ב (מהדורת ר"י הכהן קליין, עמ' קצד), ד"ה תענית צבור: "והוא שאמרו אין תענית צבור בבבל ... ומכל מקום דוקא כשקבלו עליהם תענית סתם אבל אם קבלו עליהם בפירוש תענית צבור נוהגים בו כל דינין שבתענית צבור אפילו יחיד שקבלו עליו". על-כן סובר רב, ש"יחיד שקיבל עליו תענית אסור בנעילת הסנדל חיישינן שמא תענית צבור קיבל עליו".

75 ייתכן גם שהיסוד להתנגדותו של רב לנפילת אפיים בתעניות הוא משום שנוהג זה לא נזכר כלל על-ידי התנאים במשנה ובברייתא כחלק מ"סדר תעניות" (משנה תענית ב, א—ה, ותוספתא שם, פ"א ה"ח—ה"ג). ונוהג זה של "מפשוטיתא דתעניתא" אכן התחדש בבבל כקביעתו של ר' יוחנן. וראה בהערה הבאה.

הכתוב "ואבן משכית ...". אוסר את ההשתחויה על אבנים אפילו לשם שמים. אדרבה, רב יכול לפרש את הכתוב כפשוטו, שהוא אוסר רק את ההשתחויה על אבן משכית רק לשם עבודה זרה.

מימרת רבי אמי בבלייא בשם רבנן דתמן ומובנה

נוסף על מה שנאמר בתחילת הסוגיה ש"רבי יונה רבע על סטריה רבי אחא רבע על סטריה", מובא בסופה: "רבי יוחנן אמר לרבי חייה בר בא בבלייא תרין מילין סלקון מן גביכון מפשוטית' דתענית' ..."⁷⁶ "ואתייא כיי דמר רבי אמי בבלייא בשם רבנן דתמן לא היתרו שתחויהי אלא לתענית צבור ובלבד על הצד". לכאורה עומדים רבנן דתמן בשיטתם של ר' יונה ור' אחא, אולם יש לפקפק בהנחה שהקטע "ובלבד מן הצד" הוא משל רבנן דתמן.⁷⁷ שהרי אם נאמר שקטע זה הוא מדבריהם המקוריים, כי אז קשה להבין את הערת הסוגיה על דברי ר' יוחנן: "ואתייא כיי דמר רבי אמי בבלייא בשם רבנן דתמן ...", שכן לדעת ר' יוחנן ההשתחויה אינה "על הצד", אלא היא בפישוט ידיים ורגליים, כמשמעה של "מפשוטיתא". לעומת זאת, אם הקטע אינו מקורי הרי שמדויקת ביותר הקביעה שבסוגיה ש"אתייא כיי דמר ...", שכן אף רבנן דתמן עוסקים ב"שתחויה" בתענית ציבור, שהיא היא "מפשוטית' דתענית'" שבדברי ר' יוחנן. על-כן מסתבר שלפני בעל ההערה "אתייא כיי דמר ...", המשווה את שיטת ר' יוחנן ושיטת ר' אמי בבלייא בשם רבנן דתמן, לא היה הקטע "ובלבד מן הצד", והוא נוסף לסוגיה אחר כך כפירוש למימרתם של רבנן דתמן על-פי גוהגם של ר' יונה ור' אחא. לפי זה עולה, שלדעת רבנן דתמן התירו את ההשתחויה בתעניות לא רק "מן הצד" אלא אף בדרך הרגילה, בפישוט ידיים ורגליים. וכך אכן נהגו בני בבל, כמפורש בסוגיית הבבלי: "נפול כולי עלמא אנפיהו", וכן בדברי ר' יוחנן על מפשוטיתא דתעניתא.

אשר לשיטתם של רבנן דתמן, לכאורה ניתן היה לומר שמדבריהם "לא היתרו שתחויה

76 בדברי ר' יוחנן רואה ר"ל גינצבורג, עמ' 121, "ראייה שאין עליה חשובה שגם בבבל לא נהגו במפשוטיתא אלא בתענית, ומטעם האמור שבתענית התפללו ברחוב, מקום שאין שם אבנים". כבר ראינו שחכמים שונים נפלו על פניהם אף שלא בתעניות. וגם אין לומר שעצם המנהג של נפילת אפיים בתעניות מקורו בבבל, שהרי הוא כבר נזכר בנחמיה ט, א-ג, כפי שעמד על כך ביכלר (לעיל, הערה 58), עמ' 229-230. ולדעת ביכלר, כוונת ר' יוחנן היא שרק ההשתחויה בפישוט ידיים ורגליים — שהיא המפשוטיתא — היא שמקורה בבבל. אולם על-פי הברייתא במגילה כב ע"ב ובברכות לד ע"ב, "השתחואה זו פישוט ידים ורגלים ...". ונראה שמשמעותה של קביעת ר' יוחנן היא, שאת "מפשוטיתא דתעניתא" בציבור קבעו בבבל כחובה וכחלק מסדר התעניות. דהיינו, ציבור ואף יחידים נהגו ליפול על פניהם הן בתעניות והן בשאר ימות השנה כמוכח מן המפורש בנחמיה ומן המסופר על חכמים שונים. אולם המנהג לא נקבע כחובה וכחלק מ"סדר התעניות" המפורט במשנה ובתוספתא, ורק בבבל הוא נקבע כחובה וכחלק מתפילת התענית. כך אכן נהגו בבבל כמפורש במגילה כב ע"ב, והוא התקבל גם בארץ-ישראל כעולה מדברי ר' יוחנן, וכך נהגו גם בימי הגאונים, ראה לעיל, הערה 71. כהנחתו של ר"ל גינצבורג, עמ' 121-122.

אלא לתענית צבור" עולה, שלדעתם אסורה ההשתחויה בשאר ימות השנה⁷⁸. ולפי זה יהא עלינו לומר שחולקים על רב שהתנגד לנפילת אפיים בתעניות דווקא, וכן חולקים הם על חכמים שונים שהוזכרו לעיל, שנפלו על פניהם, וכנראה לא הבחינו כלל בין תעניות לבין שאר ימות השנה.

אולם נראה יותר להציע שמשמעות דבריהם "לא היתרו שתחויה אלא לתענית צבור" היא, שבתעניות שאינן בגדר "תענית צבור"⁷⁹ אסורה ההשתחויה, ולא שזו אסורה בשאר ימות השנה. קביעתם זו של רבנן דתמן, שההשתחויה מותרת ב"תענית צבור" דווקא, מתאשרת על-פי המתבאר לעיל, שרב הסובר "שאינ תענית עכשיו" אכן אסר את ההש-תחויה בתעניות.

ואמנם, את נוהגו של ר' אבהו ש"רבע כאורחיה" אפשר לפרש, שלדעתו אין להסיק להלכה מן האמור בדוד שההשתחויה מותרת רק במקום הקבוע לתפילה. אולם לפי דעתם של רבנן דתמן, המקשרים את היתר ההשתחויה ל"תענית צבור" דווקא, יש ממילא לומר, שר' אבהו חולק אף על רב לא רק לגבי נפילת אפיים בתעניות, אלא הוא חולק אף על קביעתו של רב ש"אין תענית עכשיו". ואכן, גם מן הבבלי תענית יב ע"ב עולה, שלא הכל הסכימו לדעתו של שמואל שם, ש"אין תענית צבור בבבל...". אם כן נמצאנו למדים, שלדעת רבנן דתמן אין לתלות את השיטות השונות בעניין נפילת אפיים בשיטות פרשניות שונות לכתוב "ואבן משכית...". אלא בגדרן של תעניות. ועל-כן, לא רק לדעת ר' אבהו, אלא אף לדעת רב, מתפרש הכתוב כפשוטו, שהוא אוסר את ההשתחויה רק לשם עבודה זרה ולא לשם שמים.

היחס בין שיטת ר' ינאי לשאר השיטות

השיטות השונות בסוגיה אינן מבחינות לגבי נפילת אפיים בין אדם כשר לבין שאר כל אדם. לעומת זאת, מובא בסוף הסוגיה: "רבי ינאי זעיר" בשם אבהיה כל מי שאינו כשר כיהושע שאם יפול על פניו יאמ' לו הקב"ה קום לך אל יפול ובלבד יחיד על הציבור". אם נניח שהקטע "ובלבד יחיד על הציבור", או בנוסח אחר: "ובלבד יחיד בציבור"⁸⁰, הוא מגוף מימרתו של ר' ינאי⁸¹, הרי שמסתבר כי אין ר' ינאי חולק על השיטות האחרות בסוגיה. שכן הוא דן רק בנפילת אפיים של "יחיד על הציבור" או "יחיד בציבור", דהיינו בנפילת אפיים של יחיד בציבור בשביל הציבור, וכמעשה דיהושע ש"בציבור ועל הציבור

78 בהתאם לכך עולה לכאורה מן המימרא, שבפועל היו שנהגו שנפלו על פניהם בשאר ימות השנה. כנגד אלו נאמרו דברי רבנן דתמן: "לא היתרו שתחויה אלא לתענית צבור". ותמוה שגינצבורג, עמ' 120–121, לא ראה מכאן ראיה לסתור לשיטתו. אולם על-פי דברינו להלן, אין להסיק מדבריהם של רבנן דתמן כל מסקנה לגבי נוהגם בנפילת אפיים בשאר ימות השנה. 79 ואכן, רק רבנן דתמן נקטו לשון "תענית צבור" בדונם בעניין נפילת אפיים. לעומת זאת, בדברי רב רק "תעניתא" סתמא, וכן בדברי ר' יוחנן "מפשוטיתא דתעניתא".

80 ראה לעיל, הערה 22.

81 כדעתו של בלידשטיין, עמ' 35 והערה 3 שם.

היה" 82, וכמפורש ביהושע ז, וי-83. אבל אין ר' ינאי עוסק כלל בזה הגופל על פניו בינו לבין עצמו או בזה שנופל על פניו בציבור שלא בשביל הציבור או בזה שנופל על פניו עם כל הציבור. אבל אם נניח שהקטע הוא משל הסתמא דגמרא ולא משל ר' ינאי, יש לומר לכאורה, שלדעת ר' ינאי "אדם שאינו כשר ... אל יפול" ולא רק כ"יחיד בציבור" או כ"יחיד על הציבור".

אולם, מתוך שר' ינאי דן ב"מי שאינו כשר כיהושע ... עולה — גם ללא הקטע דלעיל — שר' ינאי דן בנפילת אפיים בדומה למעשה יהושע ש"בציבור ועל הציבור היה". ועל-כן מסתבר, שהקטע "ובלבד יחיד על הציבור" או "ובלבד יחיד בציבור" אינו אלא פירוש והבהרה לדברי ר' ינאי "כיהושע ...". 84. ולפי זה נראה, שאכן מימרת ר' ינאי ומימרת ר' אלעזר שהובאה בבבלי משמען זהה 85. בין כך ובין כך עולה, שאין כל מחלוקת בין ר' ינאי ור' אלעזר לבין יתר השיטות בסוגיה 86. שהרי אלו אינן דנות כלל בנפילת אפיים

82 כלשונו של בעל מגדל עוז, הלכות תפילה פ"ה ה"ד. וכן בריטב"א תענית יד ע"ב, ד"ה הוא דא"ר אלעזר: "אינה אלא במתחנן על הצבור ובפני הצבור דומיא דיהושע". וכן כותב הר"ן בפירושו לר"יף ספ"א תענית, ד"ה אמר רבי אלעזר אמר רב אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו: "פרוש בצבור ומתפלל בשבילן כיהושע". ובמגילה: "על עסקי צבור ובצבור".

83 כנראה יש לצרף את המשמעויות העולות משתי הנוסחאות שבירושלמי, שכן שתיהן מתפרשות על-ידי מעשה דיהושע בעי ש"בציבור ועל הציבור היה", כדברי בעל מגדל עוז, הר"ן והריטב"א, שהובאו בהערה הקודמת. ואכן אף את הגרסה "יחיד על הציבור" פירשו ראשונים במובן "בצבור בשביל כל הצבור" (המאירי, מגילה כב ע"ב, ד"ה המשתחוה). וכן: "בפני הצבור ובשביל הצבור", או: "על הצבור בצבור" (הרא"ש, מגילה פ"ג סימן ד, ושכך גרס, מפורש בדבריו בתענית פ"א סימן כא). אף אחרים שלא ציינו את גרסתם בירושלמי פירשו בדרך זו: "לבוזות עצמו בצבור לבקש עליהם רחמים" (ר' יהונתן מלוגיל לתענית יד ע"ב, גנזי ראשונים, מהדורת הרש"ר, עמ' קח, ד"ה רש"א), או: "בשביל הצבור ובצבור", או: "על הצבור ובצבור" (מרדכי, מגילה סימן תתו). וגם מדבריהם של ראשונים שהבליטו את אחד המובנים העולים מנוסח "יחיד על הציבור" נשמע אף המובן העולה מן הנוסח "יחיד בציבור" כמובא באור ורוע, ב, ס' תטו: "ובלבד יחיד על הצבור פי' רבנו יואל הלוי זצ"ל כגון שאין הקהל נופלין אלא הוא ומורי רבי' אבי' העזרי בניו פי' על צרת ציבור דומיא דע"י (וגם בהגהות מיימוניות, הלכות תפילה פ"ה ה"ד צריך להיות "צרת" במקום "עדת"). וכן בתוספות, מגילה כב ע"ב, ד"ה אין: "בירושלמי מפרש היכא שמתפלל בשביל הצבור אבל בינו לבין עצמו שפיר דמי". ואמנם יש שהביאו רק את המשתמע מאחת הנוסחאות וכגון הרשב"א, מגילה שם, מהדורת דימיטרובסקי, עמ' קנח, ד"ה אין: "ואמרו בירוש' דדוקא היכא שמתפלל בצבור ...". אך מסתבר שאין הוא חולק אף על היסוד הנוסף המפורש במעשה דיהושע וראה שם בהערה 251, ושכ"י א הנוסח הוא "ובצבור" במקום "בצבור". וכן בפירושי ריבב"ן לתענית, מהדורת ליס, בגנזי ראשונים הנ"ל, עמ' רי, ד"ה אין: "יש מפרשי' דווק' בציבור אבל ביחיד יכול ליפול שהרי ר' עקיבא כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו מניחו בקרן זוית זו ומצוא בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות". ויש לציין שמפרשים אלו חידשו ראייה מדעתם, ולא הסתמכו על המפורש בירושלמי או על מעשה דיהושע.

84 יש לציין שהראשונים בהזכירם את הקטע ציינוהו כ"ירושלמי" או כ"תלמוד המערב", אך לא הזכירו את בעל המימרא, את ר' ינאי.

85 וכך הבינו בפשטות גם הריטב"א והר"ן (לעיל, הערה 82) את מימרת ר' אלעזר על-פי המפורש ביהושע ובלי שהזכירו כלל את הירושלמי. ומפורש כך בדברי בעל מגדל עוז, שם: "אבל רמז"ל סמך על לשון הבבלי בשם רבי אליעזר והדין עמו כי לשון הירושלמי כלול בו".

86 ואף לנוסח מימרתו של ר' אלעזר בבבלי נוסף הנוסח "בצבור", אם על-פי הירושלמי ואם על-פי המפורש ביהושע כמובא ברי"ח בתענית ובמגילה שם. ראה לעיל, הערה 13.

של יחיד בציבור ובשביל הציבור, שבעניינו דן ר' ינאי. ממילא אין גם לומר, שר' ינאי התנגד, ולו חלקית, לנפילת אפיים בתעניות או בשאר כל הימים. על-כן יש גם לומר, שאף ר' ינאי ור' אלעזר פירשו את הכתוב "ואבן משכית..." כפשוטו, שהוא דן רק בהשתחויה לשם עבודה זרה ולא לשם שמים.

לנוהגם של ר' יונה, ר' אחא, אביי ורבא

הסוגיה מוסרת ש"רבי יונה רבע על סיטריה רבי אחא רבע על סיטריה" בלא כל הסבר ונימוק. וכן בבבלי מגילה כב ע"ב ובברכות לד ע"ב: "אמר רב חייא בר אבין ⁸⁷ חזינא להו לאביי ורבא דמצלי אצלווי" ⁸⁸, ובנוסח אחר: "... חזינא להו לאביי ורבא דכי נפלו על אפיהו מצלו אצלווי" ⁸⁹.

הראשונים נחלקו אם חכמים אלו נפלו על פניהם בהטיה על הצד משום שחששו לאיסור אבן משכית ⁹⁰, או שנהגו כך משום דברי ר' אלעזר המובאים בבבלי: "אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע בן נון ⁹¹..." ⁹².

אולם שני ההסברים דחוקים. ראשית, כבר ראינו שהתנגדותו של רב לנפילת אפיים בתעניות אין לה כל קשר לכתוב "ואבן משכית..." ⁹³, שכפשוטו עוסק בהשתחויה לשם עבודה זרה. על-כן קשה להניח, בלא כל יסוד במקורות המוסרים על נוהגם של חכמים אלו, שהם פירשו את הכתוב שלא כפשוטו ואסרו אף את ההשתחויה לשם שמים, ומשום כך נפלו על פניהם בהטיה על הצד. ועוד, אף לפי הנחת הסתמא דגמרא ההשתחויה מחוץ למקדש לשם שמים אסורה רק על רצפה של אבנים. אך בנמסר על חכמים אלו, אין כל רמז שדווקא על רצפה של אבנים נפלו הם על פניהם בהטיה על הצד.

גם ההסבר השני המוצע אינו מסתבר. שכן דחוק הוא להניח שכל אחד מן החכמים המוזכרים נפל על פניו בהטיה על הצד דווקא כשהתפלל כ"יחיד על הציבור" או כ"יחיד

87 אבל בברכות שם: "רבי חייא בריה דרב הונא", וכן במגילה בכ"מ, ובדק"ס אות א: "וכ"ה בכ"י א"פ ול' ובברכות ובילקוט וברי"ף וברא"ש ובחי' הריטב"א". ובאור זרוע, א, הלכות תפילה, סי' צג: "ר' חייא בר אבא".

88 כך בדפוס הן במגילה והן בברכות, וכן אצל הראשונים וכגון בר"ן ובריטב"א.

89 ראה דק"ס בברכות שם, אות ב, ובפירוש רב נסים גאון, שם. וכן במגילה ברי"ף וברא"ש. וכן בנוסח השאלה בתשובת רב שריירא ורב האי, שהובאה לעיל. ודומה לכך בדק"ס במגילה שם, אות ב: "ובכ"י א"פ דמצלי אצלווי [כי נפלו על אפיהו]".

90 בפירוש רב נסים גאון בברכות שם, בשם "אית דאמר". וכן דעתם של ה"ש מפרשים" המובאים באור זרוע, א, הלכות תפילה, סי' צג. וכן דעתו של הרא"ש, מגילה פ"ג, סי' ד.

91 רב שריירא ורב האי בתשובתם שהובאה לעיל, וכן רש"י במגילה כג ע"א ד"ה דמצלי, וכן שיטת הרי"ף לדעתו של הרא"ש, שם. וכן באור זרוע, שם, וכן בריטב"א למגילה, ד"ה הא דא"ר חייא. ובהמשך דבריו שם: "ולא פישוט ידיים ורגלים כדמוכת לעיל" צ"ל "אלא" במקום "ולא". והאמור שם: "ובמס' ברכות מייתי לה גבי רצפה של אבנים...". צ"ע, שהרי הסוגיה בברכות אינה דנה כלל ברצפה של אבנים והאיסור להשתחוות עליה.

92 הסבר נוסף באור זרוע, שם: "ונראה בעיני דהיינו טעמא דהו מצלי אצלווי שאין דרך כבוד להשפיל עצמו עד שתהא ראשו למטה ממתניו כדמוכת בירושלמי כדפרישנא לעיל". וכוונתו לדבריו שם, סי' צב. אך קשה ליישב את הצעתו עם הנוסח שבכ"ה ובראשונים: "חזינא להו לאביי ורבא דכי נפלו על אפיהו מצלו אצלווי", שהוא כנראה המקורי, שלפיו אביי ורבא נפלו על פניהם אם כי בשינוי, ולא חששו להשפיל את ראשיהם מתחת למותניהם.

בציבור" וכמעשה דיהושע, שבעניניו דנים ר' אלעזר ור' ינאי כעולה ממימרתם, וכמפורש בירושלמי: "ובלבד יחיד על הציבור" או: "ובלבד יחיד בציבור"⁹³. סביר יותר להניח, שחכמים אלו נפלו על פניהם אם ביחידות ואם בשעה שהתפללו יחד עם כל הציבור, ובמקרים אלו ר' אלעזר ור' ינאי אינם דנים כלל. מכאן, שגם אם ר' יונה, ר' אחא, אביי ורבא סוברים כשיטתם של ר' אלעזר ור' ינאי, אין בכך להסביר את נוהגם שלא נפלו על פניהם בדרך הרגילה אלא בהטיה על הצד⁹⁴.

והנה, במסופר בירושלמי על ר' יונה ור' אחא, לא התפרש אם נהגו כמתואר בכל ימות השנה או בתעניות בלבד. עם זאת קבעה הסוגיה את האמור עליהם בהמשך לדברי רב ור' אמי, שהורו את הוראתם במפורש לגבי נפילת אפיים בתעניות, ולפני מאמרו של ר' שמואל, המוסר שר' אבהו "רבע כאורחיה", שכנראה משמעו, כאמור, שאף בתעניות "רבע" כהרגלו וכדרכו בשאר ימות השנה. על-פי הסדר של המאמרים בסוגיה משמע קצת, שלדעת הסוגיה אף הנמסר על ר' יונה ור' אחא היה בתעניות⁹⁵. וכן לגבי מאמרו של ר' חייא. אף שמדבריו אין להסיק שאביי ורבא הבחינו בין תעניות לבין שאר ימות השנה לגבי נפילת אפיים, הרי שמימרא זו הובאה, כנראה⁹⁶, במקורה לא בסוגיה בברכות אלא במגילה, הדנה בנפילת אפיים בתעניות. אפשר אפוא שבעל הסוגיה הניח שאביי ורבא "דמצלו אצלו" נהגו כך רק בתעניות דווקא.

קשה להכריע בנידון. אך אם אכן נהגו חכמים אלו ליפול על פניהם בהטיה על הצד רק בתעניות, וכפי שמשמע מן הסוגיות ובייחוד מן הירושלמי, כי אז ניתן לומר, שהיסוד למנהגם אינו החשש לאיסור אבן משכית ואף לא מימרתם של ר' אלעזר ור' ינאי, אלא המחלוקת שבין רב לבין בני בבל ור' אבהו לגבי נפילת אפיים בתעניות. חכמים אלו לא הכריעו כאחת השיטות, ועל-כן העדיפו ליפול על פניהם כמנהג הרווח. אך עם זאת, מתוך התחשבות בהתנגדותו של רב, הם לא נפלו "על פניהן ממש"⁹⁷, אלא היו "רבעין על סטרהון" ו"מצלו אצלו"י, משום שנפילת אפיים בדרך זו "אינה נפילה גמורה"⁹⁸. וכבר ראינו שעל-פי שיטת רב היו שנמנעו כלל מנפילת אפיים "בימי בעיתא ותעניתא". ואכן מצאנו שאביי ורבא נהגו בדרך הפשרה שבין שתי שיטות לגבי נפילת הסנדל בתעניות, וכמפורש בתענית יב ע"ב: "אמרו ליה רבנן לרב ששת הא קא חזינן רבנן דמסיימי מסניהו ואתו לבי תעניתא איקפד ... אביי ורבא מעיילי כי מסיימי אפנתא מרימר ומר זוטרא מחלפי דימינא לשמאלא ודשמאלא לימינא רבנן דבי רב אשי נפקי כי אורחיהו סברי כי הא דאמר שמואל אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד". דהיינו, הם לא נהגו כדעת ר' ששת ש"לית ליה דשמואל"⁹⁹, ואף לא כרבנן "דמסיימו מסניהו ואתו לבי תעניתא" ד"סברי ליה

93 מטעם זה דחה הרא"ש את שיטת הרי"ף (לעיל, הערה 90).

94 וקשה גם מדוע הסתפקו חכמים אלו בהטיה על הצד, שהרי על-פי דברי ר' אלעזר שאינו "רשאי ליפול על פניו" ועל-פי דברי ר' ינאי זעירא ש"אל יפול" בכלל, לא היו צריכים ליפול על פניהם.

95 וגם בעל הסתמא, שכאמור הוסיף את ההערה "ובלבד על הצד" לדברי ר' אמי בבליא בשם רבנן דתמן הדנים ב"תענית צבור", הבין כנראה כך את האמור על ר' יונה ור' אחא.

96 באשר מימרא זו עניינה נפילת אפיים שבה דנה הסוגיה במגילה. אבל הסוגיה בברכות אינה עוסקת בנפילת אפיים אלא בשחיות שבתפילה.

97 כהדגשתו של רש"י במגילה, ד"ה דמצלי.

98 כלשונם של רב שריא ורב האי בתשובתם, שהובאה לעיל.

99 ראה רש"י שם, ד"ה איקפד רב ששת וד"ה קאתו.

כשמואל⁹⁹ וכתבנן דבי רב אשי ש"נפקי כי אורחיהו", ומן הטעם האמור כמפורש בסוגיה. אביי ורבא נהגו בדרך הביניים ו"מסיימי אפנתא", ובדומה לכך נהגו מרימר ומר זוטרא ד"מחלפי דימינא לשמאלא ...". נראה שאף לגבי נפילת אפיים העדיפו אביי ורבא לצאת ידי חובת שתי השיטות¹⁰⁰, ומן הטעם הזה עצמו נהגו כך אף ר' יונה ור' אחא.

היחס שבין סוגיית הירושלמי לסוגיית הבבלי

על-פי בירורן של השיטות השונות המצויות בסוגיית הירושלמי מתבאר היטב המעשה של רב ובני בבל המובא בבבלי. בני בבל נפלו על פניהם בתעניות כמנהגם, וכמפורש בדברי ר' יוחנן: "תריין מילין סלקין מן גביכון מפשרותי' דתענית' ...". ומסתבר שבני בבל לא נמנעו מליפול על פניהם אף על רצפה של אבנים, וכפי שנהג ר' אבהו — כעולה מתוך קושייתו של ר' יוסי — אם משום שסברו שהכתוב "ואבן משכית ...". אוסר את ההשתחויה רק לשם עבודה זרה ולא לשם שמים, ואם משום שסברו ש"בקובע לו מקום" אין כל איסור להשתחוות על אבנים, ומתוך שראו את רחובה של עיר, שמתפללים בו בקביעות על-פי ההלכה, כמקום הקבוע לתפילה. לעומת זאת, רב לא נפל כלל על פניו בתעניות, וכפי שגם הורה לאחרים, ולא הבחין כלל בין השתחויה על רצפה של אבנים לבין השתחויה על מקום שאינו מרוצף באבנים, וכעולה מנוסח הוראתו שביירושלמי. מן האמור בדוד: "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים" הסיק רב, שהשתחויה מותרת רק במקום הקבוע לו לתפילה, ובלא כל הבחנה בין מקום מרוצף באבנים לבין מקום שאינו מרוצף באבנים. ועל-כן אסר את ההשתחויה בתעניות משום שבהן התפללו ברחובה של עיר, שאינו מקום הקבוע לתפילה באשר לדעתו "אין תענית עכשיו".

ברם, בדרכים אחרות התפרשו בסוגיית הבבלי נוהגם של רב ובני בבל. על השאלה: "מ"ט רב לא נפיל על אפיה" משיבה הסוגיה: "רצפה של אבנים היתה ותניא ... כדעולא¹⁰¹ ... אי הכי ... אפילו כולהו נמי קמיה דרב הואי". אוקימתא זו שרצפה של אבנים היתה רק לפני רב ועל-כן הוא לא נפל על פניו, אך הציבור נפל על פניו משום שלפניהם לא היתה רצפה של אבנים — דחוקה. וגם קשה, שבתחילת דבריו קובע המשיב: "רצפה של אבנים היתה", ורק לאחר הקושיה "אי הכי ... אפילו כולהו נמי" משיב הוא: "קמיה דרב הואי". ומדוע לא אמר המשיב מיד את העיקר שבתשובתו, שרק לפני רב ולא לפני הציבור היתה רצפה של אבנים?

נראה אפוא שהקטע "אי הכי ... קמיה דרב הואי" אינו משל המשיב הראשון שדבריו המקוריים הם רק: "רצפה של אבנים היתה וכדתניא ... וכדעולא ..."; דהיינו לדעתו רצפה של אבנים היתה הן בפני רב והן בפני הציבור, על-כן רב לא נפל על פניו משום

110 על-פי שיטת הראשונים, שהניחו שהטיה על הצד אינה נפילה "ממש" או שאינה "נפילה גמורה", הושמט במשך הזמן הקטע "דכי נפלו על אפיהו" מן הנוסח המקורי של מימרת ר' חייא, המצוי בכתב-היד ואצל חלק מן הראשונים (ראה לעיל, הערה 89). ובנוסח שלפנינו בדפוס, הן בברכות והן במגילה, מצוי כבר הנוסח: "חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי", ועניין נפילת אפיים לא מוזכר כלל במימרא.

101 את מימרת עולא ש"לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד", מפרש רש"י בד"ה לא אסרה תורה: "בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבהכ"נ דוגמת של מקדש", וצ"ע. וראה: קוק, עמ' 348—349.

שעומד הוא בשיטת הברייתא¹⁰², וכפי שהתפרשה על-ידי עולא¹⁰³ ש"לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים".

בדומה לשואל שלא שאל על טעמו של הציבור שנפל על פניו אלא רק "מ"ט רב לא נפיל אפיה", אף המשיב לא ראה כל צורך לפרש את טעמו של הציבור, שכן גם השואל וגם המשיב ידעו היטב את מנהגם של בני בבל, שבתעניות נופלים הם על פניהם בפישוט ידיים ורגליים ואף על אבנים, וכנהוגו של ר' אבהו.

ההסבר המקורי של הבבלי כמוצע, שנוהגם השונה של רב ושל בני בבל מקורו בשיטות שונות לגבי נפילת אפיים, אכן מתאשר על-פי המפורש בירושלמי¹⁰⁴. עם כל זה יש לציין, שאין ההסבר בבבלי משקף במדויק את שיטת רב. שכן לפי הבבלי, שרב לא נפל על פניו משום ש"רצפה של אבנים" היתה לפניו, עולה שרב לא היה נמנע מנפילת אפיים שלא על רצפה של אבנים. אך מדבריו המפורשים של רב בירושלמי: "כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון", אין להסיק את ההבחנה העולה מן הבבלי. ועוד, הבבלי אינו קובע כל הגבלה¹⁰⁵ לגבי איסור ההשתחויה על אבן אף שהיא לשם שמים, וממילא אין להניח שלדעתו מבחין רב בין תעניות לבין שאר הימים לגבי נפילת אפיים¹⁰⁶. לעומת זאת, המעשה שבבבלי בתענית היה, וגם הוראתו של רב בירושלמי דנה במפורש בתעניות, ואפשר אפוא שמתנגד הוא לנפילת אפיים רק בתעניות ולא בשאר הימים. ואכן, כך התפרשה שיטת רב כעולה מתשובת רב שרירא ורב האי, וכך גם עולה מתוך בירור הטעם להוראתו של רב, וכפי שהתברר לעיל.

102 על הצורך בהבאת הברייתא ראה: טורי אבן, ד"ה ריצפה; גינצבורג, עמ' 119.

103 קשה להבין מה טעם ראה המשיב להביא אף את דברי עולא, הרי אף לפי הברייתא מתפרש יפה טעמו של רב שלא נפל על פניו, על-פי הצעתו שלפני רב "רצפה של אבנים היתה". וכבר עמד על כך בשפת אמת לסוגייתנו, ד"ה ותניא והוא משיב: "ויש לומר דאי לאו הא דעולא היה אפשר לומר דדוקא כשעושה אבן משכית בכונה כדי להשתחות עליה אסר הכותב ולא רצפה בעלמא אבל מדבריו של עולא נראה דבסתם רצפה נמי אסור". אולם דבריו תמוהים, שהרי המשיב אינו מביא את הכותב בלבד, שלפני היינו אומרים שהוא אוסר רק את ההשתחויה על אבן משכית, אלא הוא מביא גם את הברייתא, שעל-פיה, לדעת המשיב, אסורה ההשתחויה על כל אבן שמחוץ למקדש ואף לשם שמים. וביחס לברייתא, עולא הוא המקל, שהרי אין הוא אוסר את ההשתחויה על כל אבן אלא על רצפה של אבנים בלבד. אם כן, לא היה לו למשיב להביא את מימרת עולא לאחר שכבר הביא את הברייתא שאף לפיה יכול הוא לפרש את טעמו של רב. ואפשר שהמשיב רוצה להשמיענו, שאין לפרש את הברייתא שהיא באה לאסור את ההשתחויה על כל אבן שמחוץ למקדש, אלא שיש לפרשה על-פי דברי עולא, ש"לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד", וזאת מתוך מגמתו לצמצם ככל האפשר את המחלוקת שבין השיטות. בהתאם להצעתו, עולא אינו חולק על הברייתא, ומכללא שאף בני בבל ורב לא נחלקו אלא לגבי רצפה של אבנים בלבד. אבל גם רב לא היה מתנגד, לדעת המשיב, לנפילת אפיים על אבנים שאינן בגדר "רצפה של אבנים".

104 על-פי הירושלמי רואה גינצבורג, עמ' 122, את ההסברים שבבבלי כדחוקים. אך לא עמד על כך שבעל ההסבר הראשון בבבלי, וכפי שבא לידי ביטוי בדבריו המקוריים, עוד מכיר היטב את שיטתם של בני בבל, וכפי שעולה מן הירושלמי.

105 שלא כבעל התירוצ' "תפתר בקובע לו מקום", שלדעתו אסורה ההשתחויה רק במקום שאינו קבוע לו לתפילה.

106 גם אם, כמפורש, אירע המעשה בתענית ציבור, אין המשיב מייחס חשיבות לכך, כיוון שיש לומר שהמעשה שהיה כך היה.

כאמור, הסוגיה עוסקת במפורש רק בטעמו של רב ולא בטעמם של בני בבל, שכן השואל והמשיב הכירו היטב את שיטתם של בני בבל, שנפלו על פניהם אף על רצפה של אבנים. אולם במשך הזמן נשתנו מנהגי נפילת אפיים בבבל, כנראה בהשפעתה של הברייתא שפורשה כאילו אוסרת את ההשתחויה על אבנים מחוץ למקדש, ושלפיה הבינו את שיטתו של רב ¹⁰⁷. על-כן, ההסבר המקורי של הסוגיה: "רצפה של אבנים היתה" שכל עניינו לבאר את שיטת רב, ולא את שיטתם של בני בבל, שנפלו על פניהם בפישוט ידיים ורגליים אף על אבנים — שוב אינה מובנת. ומשום כך תמחו על ההסבר שהיה מצוי לפניהם: "אי הכי מאי איריא רב אפילו כולחו נמי", ולא היה בידם אלא להידחק ולומר: "קמיה דרב הואי"; דהיינו שרצפה של אבנים היתה רק לפניהם ולא לפני הציבור. מעתה מתפרש כבר ההסבר "רצפה של אבנים היתה" לא במשמעו המקורי, שלפיו הציבור נפל על פניו על הרצפה ורק רב הוא שלא נפל עליה, אלא על-פי האוקימתא "קמיה דרב הואי". דהיינו, נוהגם השונה של רב ושל בני בבל אין מקורם בשיטות שונות לגבי איסור אבן משכית, אלא בעובדה שרק לפני רב היתה רצפה של אבנים ולא בפני הציבור.

הדוחק שבאוקימתא "קמיה דרב הואי..." הביא, כנראה, את הסוגיה להציע הסבר שני לנוהגו של רב: "ואיבעית אימא רב פישוט ידיים ורגלים הוה עביד וכדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא פישוט ידיים ורגלים בלבד וליפול על אפיה ולא ליעבד פישוט ידיים ורגלים לא משני ממנהגיה". על-פי הסבר זה, רצפה של אבנים היתה הן בפני רב והן בפני הציבור, וכמפורש בנוסח כ"מ: "אב"א לך דלא קמיה דרב בלבד אלא בכל בית הכנסת הוה..." ¹⁰⁸. הציבור אכן נפל על פניו אך לא בפישוט ידיים ורגליים, ונהג כך לפי דעתו של עולא. אך רב לא נהג כפי שנהג הציבור, משום שלא רצה לשנות ממנהגו הרגיל ליפול על פניו בפישוט ידיים ורגליים.

אולם הסבר זה הן לגבי רב והן לגבי הציבור — קשה. שהרי ההצעה, שרב נהג בתעניות ליפול על פניו בפישוט ידיים ורגליים שלא על רצפת אבן, סותרת את המפורש בירושלמי, שרב הורה שלא להשתחוות כלל בתעניות. וגם ההנחה שבני בבל נפלו על פניהם שלא בפישוט ידיים ורגליים, אינה מתיישבת עם עדותו של ר' יוחנן על "מפשוטיתא דתעניתא", שעל-פי פשוטה משמעה שבתענית נהגו בני בבל ליפול על פניהם בפישוט ידיים ורגליים.

מסתבר אפוא שגם בעל הסבר זה, בדומה למשיב "קמיה דרב הואי", אינו מכיר עוד את מנהגם המקורי של בני בבל, אלא רק את הנוהג המאוחר יותר, ועליו הוא מבסס את הסברו. דהיינו, שנפלו על פניהם אף על רצפה של אבנים שלא בפישוט ידיים ורגליים, או שנפלו על פניהם אף בפישוט ידיים ורגליים אך לא על רצפה של אבנים.

ההסבר השלישי בסוגיה הוא: "ואיבעית אימא אדם חשוב שאני" ¹⁰⁹, כדרכי אלעזר דאמר

107 אבל נוהגם של ר' יונה, ר' אחא, אבוי ורבא, יסודו כנראה, כאמור, בשיטתו המקורית של רב ולא בזו המיוחסת לו בבבלי.

108 אף שנוסח זה אינו מקורי, כנראה (ראה לעיל, הערה 70), הרי הוא משקף את המובן הפשוט של התירוץ. ובתוספות ד"ה ואיבעית אימא נדחקו ופירשו בדרך אחרת את התירוץ על-פי הנחתם שאבוי ורבא נמנעו מליפול על פניהם משום איסור ההשתחויה על אבן משכית. ועמד על כך בהרחבה קוק, עמ' 349—355, וכן בעמ' 206.

109 בסוגיות שתירוצן זה מצוי בהן דנתי במאמרי "אדם חשוב שאני", העומד להתפרסם בדיני ישראלי.

רבי אלעזר אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו¹¹⁰ אלא אם כן נענה כיהושע בן נון דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קום לך <וגו'>¹¹¹. מתוך שלא נאמר בהסבר זה דבר לא על טיב הרצפה ולא על דרך נפילת אפיים של הציבור, אם בפישוט ידיים ורגליים אם לא, יש לומר לכאורה, שבעל הסבר זה סמך על המפורש כבר בהסברים הקודמים, הן לגבי הרצפה והן לגבי דרך ההשתחויה. לפי זה עולה, שגם לדעתו לא נהגו בני בבל בנפילת אפיים בפישוט ידיים ורגליים על רצפה של אבנים, אלא בפישוט ידיים ורגליים שלא על רצפה של אבנים, או שלא בפישוט ידיים ורגליים אף על רצפה של אבנים.

אולם אין כל הכרח במסקנה זו, שכן בגוף הסברו אין המשיב דן כלל לא בטיב הרצפה ולא בדרכי ההשתחויה, ועל-כן אפשר שבעל הסבר זה עדיין הכיר את המנהג המקורי של בני בבל, שנפלו על פניהם בפישוט ידיים ורגליים ולא הבחינו בין סוגי הרצפה. ולכן הוא לא נזקק כלל לבאר את הטעם לנוהגם של בני בבל, וכל עניינו היה רק לפרש את טעמו של רב. לדעתו, רב לא נפל על פניו משום שאין לו לאדם חשוב ליפול על פניו, וכדברי ר' אלעזר.

לעומת זאת, אף בעל הסבר זה — כבעל ה"איבעית אימא" הקודם והמשיב "קמיה דרב הואי" — לא ידע את שיטתו של רב כפי שעולה מן הירושלמי, ושבמפורש הורה רב גם לאחרים שלא יפלו על פניהם, ולא הבחינו בין אדם חשוב לשאר כל אדם לגבי נפילת אפיים. מכאן נסיונו להסביר את שיטתו של רב על-פי מימרת ר' אלעזר. אולם כבר ראינו לעיל, שמימרא זו כפשוטה דנה רק בזה הנופל על פניו כ"יחיד על הציבור" או "כיחיד בציבור", וכמעשה דיהושע, אך לא בזה הנופל על פניו יחד עם כל הציבור, וכמעשה דרב.

¹¹⁰ בטעמו של דבר נחלקו הראשונים. לדעת המיוחס לרש"י, תענית יד ע"ב, ד"ה רשאי, כדי שלא "יבזה עצמו בפני הציבור שאם לא יענה יחרפוהו". והרא"ש במגילה פ"ג סימן ד, בהסתמכו על הירושלמי, כתב: "דהיכא דמתפלל על הציבור בצבור כסיפא ליה מלתא שמהרהרין עליו שאינו הגון ואינו ראוי לענות".

¹¹¹ מן הירושלמי תענית פ"ב ה"ן, סה ע"ד: "מה טעמ' . . . ומה תעשה לשמך הגדול שהוא משותף בנו מיד ויאמר ה' אל יהושע קם לך קם לך ההוא דאדכרתא", משמע שיהושע נענה. ורש"י, ד"ה למה, הסיק מן הכתוב: "אלמא אין לו לעשות". וכבר עמד על כך הרש"ש לתענית יד ע"ב, ד"ה אלא. וברש"י על הרי"ף הנוסח הוא: "אלמא לא יש לו לעשות".

פריפינון — כרתינון

דניאל שפרבר

על אופיו של כתב-יד הירושלמי שהיה לפני הראב"ה

הראב"ה, סי' כה (מהדורת אפטוביצר, עמ' 14) כותב:

מאימתי קורין <את> שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. ר"א או': בין תכלת לכרתי. וקבלתי שיש מין צבע שקורין כרתי ודומה לתכלת. וגרסינו בירושלמי: בין תכלת לכרתי, בין פורפירין ובין פריפינון, והוא מעיל שקורין לשון לע"ז פורפירא. ויש שדומה לו קצת.

על הקטע שמצטט הראב"ה בשם "גרסינו בירושלמי" כתב המהדיר (שם, הערה 8): "אינו בירושלמי שלנו".

והנה, הרבה מאמרים הובאו אצל הראשונים בשם הירושלמי ואינם לפנינו בירושלמי. דנו בהם החוקרים, ליקטום וחקרום; וגם קטע זה ביניהם¹. לכאורה, לפום ריהטא, נראה כאילו בדברים אלה של הראב"ה נשמר לנו מאמר נוסף בירושלמי ברכות פ"א ה"ב. ואולי ניתן אף לומר שסימני קדמות בסגנונו, כגון השימוש במלה השאולה מן היוונית "פורפירין"², המעידים על ייחוסו לתלמוד הירושלמי. לפי זה יכולנו להסיק, כי מלבד הסימנים הידועים לנו מכבר מן המשנה והתוספתא וכו', שבעזרתם ניתן להכיר את התחלת זמן קריאת שמע של שחרית — דהיינו "משיכיר בין תכלת ללבן" (דעת תנא קמא במשנה

1 הרבה דנו בעניין זה. ראה: ש' באבער, "ירושלים הבנויה", בתוך: ירושלים, בעריכת לונץ, 1 (תרס"ז), עמ' 229—277. ושם ציון למאמריהם של ר"א עפשטיין ור"ו ראבינאוויץ, יא, שם, עמ' 148 ואילך. בעמ' 237, שם, הביא באבער את הקטע הנדון כאן, ואת הערת מהדירו הראשון של הראב"ה, דעמביצער שם: "חפשתי ולא מצאתי שם במקומו". ראה גם רטנר, אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 16 (ולא 160, כפי שציין באבער); הגר"ש גורן, בירושלמי המפורש, ירושלים, תשכ"ה, יד ע"א (בחלק המקורות): "וכ"ז ליתא בירושלמי שלפנינו ולא מצאתי מקורו של זה". וראה עוד: הגר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה, מבוא, עמ' כה, שדן בעניין זה (וכן: על הירושלמי, ירושלים, תרפ"ט, עמ' 29 ואילך) ומקבל את דבריו של הר"א אפטוביצר, MGWJ, כרך 55 (1911), עמ' 419 ואילך, בשערו שהיה לפני הראשונים "ספר ירושלמי" שהיה מלוקט מן הירושלמי וממקורות ארץ-ישראל.

2 ראה: ש' קרויס, Lehnwörter, ב, עמ' 435—436, ערך "פורפירא".

שם), "משיכיר בין תכלת לכרתן" (דעת ר' אליעזר שם), "כדי שיהא חבירו רחוק ממנו ארבע אמות ומכירו" (דעת "אחרים אומרים" בתוספתא שם) וכן "בין זאב לכלב בין חמור לערוד" (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה; בבלי ברכות ט ע"א) — יש עוד סימן אחד, והוא: משיכיר בין הפורפירין שהוא מין בגד ארגמן, לבין בגד הדומה לו ששמו פריפינין. ואכן כך פירש הראב"ה עצמו את הקטע. לפי זה לא נותר לנו אלא לברר את מהותה של המלה "פריפינין", שנראית לכאורה קצת כבאה מן היוונית, ושמשמעה מין בגד הדומה לפורפירין; ולאחר שנעמוד על טיבה, מקורה האטימולוגי ונוסחה המדויק, יהיה עלינו להוסיפה כמלה חדשה במילון ללשון חז"ל.

אולם לאחר העיון נראה, כי אם אכן נלך בדרך זו נחטא לגמרי לאמת. נקדים ונאמר כי המלה "כרתן" שבמשנה⁵ לא היתה, כפי הנראה, שגורה בלשונם של אמוראי ארץ-ישראל. שהרי מצינו בירושלמי סוכה פ"ג ה"ו, נו ע"ד, על המשנה שם "והירוק (דהיינו: אתרוג הירוק) ככרתן (כך יש לגרוס), ר"מ מכשיר ור"י פוסל": "ר' זעורא בעא קומי ר' אימי: כהן כרתינון או דדמי להן כרתינון? א"ל: כהן כרתינון...". הווי אומר, ש"כרתן" של המשנה בלשון האמוראים הוא "כרתינון" — צורה "מיווננת" מ"כרתן", על משקל *κράστινον*⁴.

לא זו בלבד אלא שמצינו "גלוסה", דהיינו פירוש-תרגום, למלת "כרתן" בקטע שב-יילמדנו שפרסם הר"ל גינצבורג (גנזי שעכטער, א, ניוארק, תרפ"ח, עמ' 43—44)⁵. שם נאמר: "מאימתי קורין את שמע בשחרית? כך שנו: מי שיכיר (= משיכיר) בין תכלת ללבן. ר' אליעזר אומר: בין תכלת לכרתן. עד שיכיר אדן (= אדם) בין תכלת לצבע כרתינון בתוך ארבע אמות"⁶. הווי אומר, שאף ביילמדנו הסבירו את מלת "כרתן" בגלוסה "צבע כרתינון"⁷.

3 ראה דברי הר"ל גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, א, ניוארק, תש"א, עמ' 112, שכרתי זהו שם של עשב, Leek באנגלית, וכרתן הוא שם של הצבע של אותו הצמח. וראה דבריו של לעף *Die Flora der Juden*, ב, עמ' 133—136.

4 ראה יאסטרוב במילוננו, עמ' 675, ערך "כרתינון".

5 ומובא בחלקו בשם היילמדנו אף בערוך, ערך "כרת" 1. ראה: ערוך השלם, ד, עמ' 1345.

6 ראה דברי הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, א, ניוארק, תשט"ו, עמ' 2 לשורה 11, שתמה היכן מצינו שיטה כזו, והציע שמא יש לגרוס שם: בין תכלת לצבע כרתינון, [אחרים אומרים: עד שיכיר אדן את חברו] בתוך ד' אמות. אגב נעיר על דבריו שם: "ואמר בירושלמי רב חסדא אמר כהדא דאחרים", ובהערה 9 שם מאריך להוכיח כי זהו סגנון רגיל בירושלמי, כגון בסוכה פ"א ה"י: "רב כהנא דאחרים"; כתובות פ"ג ה"ד: "ר' אבהו כהדא דר' אימי" (ודלא כדברי גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, א, עמ' 118). ולא העיר כי בירושלמי כ"י לידן כתוב מ מ ש כסגנון הירושלמי: "רב חסדא כהדא דאחרים". ומעל לשורה נוסף בין "חסדא" ל"כהדא" מלת "אמר" (עליידי המגיה). והעיר על כך מהר"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ערך ע"צ מלמד, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 342 (דקדוקי ירושלמי).

7 ראה לעיל הערה 3 מה שהבאתי בשם הר"ל גינצבורג. וברור אפוא כי היתה גרסה קדומה "כרתן". אולם נראה כי אף גרסת "כרת" היתה קיימת בפני חכמי הירושלמי. שהרי הירושלמי שם מביא את הלשון "שתכלת דומה לים והים דומה לעשבים", וכבר העירו על כך שבכל המקבילות (חוץ משוחר טוב כד, יב) לא מופיעים ה"עשבים" הללו, ובאמת תמוהים הם. וכתב הרד"ל בהערה כח לבמדבר רבה יד, ג: "... בין תכלת לכרתין בין תכלת לעשבים שדומין זה לזה". הרי שהעשבים באו בקשר ל"כרת" העשב. להתפלגותן של הגרסאות "כרת" ו"כרתן", ראה: משנה זרעים, א, מכוון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשל"ב, עמ' ו.

והנה, אף מלת "פורפירין" מתפרשת גם כשם של צבע⁸ (מלבד מה שהיא שם של בגד). ושמא ביקשו לתרגם את מלת "תכלת" במלה היוונית "פורפירין" (אף-על-פי שבתרגום השבעים מתורגמת "תכלת" במלה $\delta\alpha\kappa\upsilon\upsilon\theta\iota\nu\omicron\nu$).⁹ נראה אפוא להציע כי היתה "גלוסה" בכ"י של הירושלמי שהיה לפני הראב"ה, כדוגמת זו שמצינו בילמדנו, שבאה לפרש את המלים "בין תכלת לכרתי" (וצ"ל כרתון), ותרגמן "בין פורפירין ובין כרתינון". אולם מלת "כרתינון" השתבשה והפכה (בשינויים קלים בלבד) ל"פורפירין"¹⁰. גלוסה משובשת זו כבר לא הובנה נכון על-ידי הראב"ה, שידע אך ורק את המלה "פורפירין" במשמעה הנפוץ בלשון האגדה, דהיינו בגד של ארגמן. על-פי זה פירש הוא את הגלוסה כ"מעיל שקורין לשון לע"ז פורפירא, ויש שדומה לו קצת".

כבר עמד הגר"ש ליברמן (ואחרים לפניו) על תופעה זו ש"הוסיפו הסופרים גם את הפירושים לגוף הירושלמי" (הירושלמי כפשוטו, מבוא, עמ' כה)¹¹. וביותר ידוע לנו כי כתב-ידו של הראב"ה לירושלמי היה מלא חוספות כאלה (ראה דוגמתו של הגר"ש ליברמן שם, מראב"ה, סי' רפ"ט, עמ' 360, ואכמ"ל)¹². אם כן, אין לתמוה אם נמצא עוד פירוש כזה שנכנס מן הגליון לגוף הירושלמי שהיה α לפני הראב"ה.

לסיכום: ציטוט זה בדברי הראב"ה אינו מאמר נוסף שאבד מן הירושלמי שלנו, ואף לא שימר לנו מלה חדשה הגותנת שם לבגד מסוים, אלא היא גלוסה, שהיתה בגליון כ"י של הירושלמי שבאה לפרש את המלים "בין תכלת לכרתון", ונשתבשה ונכנסה לגוף הירושלמי של הראב"ה, שפירשה לפי הבנתו.

8 ראה: קרויס, *Lehnwörter*, ב, עמ' 1436.

9 ייתכן שמלה זו אינה מופיעה בספרות חז"ל. ראה: קרויס שם, עמ' 263א, ערך "טיינון"; לעף (הע' 3 לעיל), עמ' 679א, שהטיל ספק רב בויהויו של קרויס. לפי המדרש באסתר רבה ב, ז (לאסתר א, ז): חור כרפס ותכלת, תרגם עקילס: איירינון קרפסינון, ור' ביבי אמר: טיינון. והעיר הרד"ל: "... נראה דר' ביבי על תכלת קאי". ואין כאן המקום להאריך בקטע בעייתי זה.

10 כ' ופ' מתחלפות הרבה. ראה, לפי שעה: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 57 שורות 21–22, עמ' 83 שורה 12. על חילוף ו' וי' אין צורך להעיר. ואף פ' ות' יכולות להתחלף בכתב-היד.

11 וראה גם: על הירושלמי, עמ' 41–42.

12 ראה, לדוגמה, הערתו בהירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 278, ומה שהבאתי במלאת, א (תשמ"ג), עמ' 223.

הלכה, מנהג ומסורת ביהדות אשכנז במאות ה"א—י"ב (עיונים ראשונים)

ישראל מ' תא-ש מ'ע

מבוא

מאמר זה מבקש למצות משמעות היסטורית, לתולדות ההלכה בימי הביניים, מבדיקת החומר הספרותי המתייחס לתופעת המנהג האשכנזי במאות ה"א—י"ב. המאמר מבקש לתפוס את הקווים הכלליים המאפיינים ומגדירים את 'מנהג אשכנז' כפינומן הלכתי ייחודי, ולעמוד על עניינם הפנימי של המנהגים ועל מעמדם בתודעה, ובהיירארכיה, ההלכתית של בני הזמן. הטענה היסודית במאמר היא, כי משתקפת כאן תפיסה קדומה — מן הימים של טרם התפשטות התלמוד הבבלי באיטליה — של ההלכה כמסורת חיה שבעל-פה, שעיקריה כתובים במשנה אך פרטיה המרובים תלויים במסורת של מעשה, העוברת מאב לבן ומרב לתלמידו, קרוב ככל האפשר אל המושג העתיק של 'תורה שבעל פה'. מסורת חיה זו, עדיין מושפעת היתה, במידה מרובה, ממסורת ארץ-ישראל-ביוזנטיון. עם התבססותו של התלמוד הבבלי כמסמך הלכתי בעל ערך פסיקתי מכריע, ומאוחר יותר — עם התפשטות הלימוד הקבוע בו, ביחידות ובקבוצות של תלמידי-ישיבות בפני רבותיהם, הלך ונתברר לחכמי התורה היקפו של הפער הקיים בין פרטי אותה מסורת שבע"פ למסורת הבבלית הכתובה והמשתקפת בין דפי התלמוד הבבלי, וכתוצאה מכך נוצר מתח בין אלה שביקשו להתעלם מן אותה מסורת סתומה ולבטלה — מפני שהספרות התלמודית שופכת אור על שרשי העניינים ומלבנת אותם היטב — לבין מי שביקשו לשמר את הישן דווקא, אם בדרך של הארמוניזאציה מאולצת עם המקורות התלמודיים ואם על חשבונם ממש. בידי אלה — והם היו רוב החכמים בישיבות אשכנז במאה ה"א — 'נדחפה' אותה מסורת קדומה, שבע"פ, כלפי מעלה, והפכה ל'מנהג', שמעמדו כלפי ה'הלכה' התלמודית הבבלית מקביל היה ליחס הקלאסי שבין 'תורה שבעל פה' ל'תורה שבכתב'. תוצאתו הסופית של תהליך זה — שהוא תהליך-פשרה ביסודו — הוא מעמדו האמביוואלנטי המובהק של התלמוד הבבלי באשכנז, כביטוי המרכזי והבלתי-מעורער של "תורת" ישראל, בכל הנוגע לקיום מצוות תלמוד-תורה, שהיא המצווה הראשית שבתרי"ג בעיני בן-אשכנז, לצד מעמדו המשני-בחיובות שם ככלי של פסיקה למעשה. ביטוי חד-משמעי למעמדו הפסיקתי המעורער של התלמוד, ולהכפפתו אל מסורות המנהג החי, הוא יחסם 'הפתוח' של קדמוני אשכנז אל גרסאות התלמוד והתאמתו המתמדת אל מה שידוע להם, בידיים ובזרוע. מורשת 'פתוחה' זו היא שאיפשרה, במאה ה"א—י"ב, את פעולתם

הדרמטית של בעלי התוספות שניצלו חופש מסורתי זה כלפי הטקסט התלמודי כדי לשוות לסוגיותיו פנים חדשות לגמרי, בדרכים עיוניות ומשפטיות מורכבות; אלא שבפעולתם זו הפכו בעלי התוספות את התלמוד ממוקד של תלמוד-תורה למוקד של אורח-חיים, וביניהם נתמעט ביותר מעמדו של המנהג החי בנושא-מסורת מחייב ובעל ערך מעשי. — במהלך פיתוחה של תיוזה זו יתבררו השפעותיה על הבנת תולדות החינוך היהודי באשכנז במאות הללו, כמו גם על מספר נושאים נוספים.

תולדות הספרות הרבנית במאה הי"א נידונו עד דק בספרו של א' גרוסמן, חכמי אשכנז הקדמונים (ירושלים, תשמ"א), והמאמר הזה נשען על סדר הזמנים והמסורת כפי שהם מתוארים בספר יקר זה. המקורות שיובאו להלן לקוחים מן הספרות הרחבה "דבי רש"י", שענייניה מופיעים במקביל, ובשינויים, בספרים השונים הבונים את הספרות הזו. המבקש לרדת לסוף כוונתו של כל אחד מן המקורות שיובאו להלן, חייב לבדוק את הדברים בכל מקבילותיהם (ואף בכתבי היד שלהם), כי מחמת ריבוי הציטוטים כאן, נאלצתי לוותר על פירוט מן הסוג הזה בהערותיי.

ההיבט הגיאוגרפי

בין קווי האופי הייחודיים לדמותו הדתית של הקיבוץ היהודי באשכנז¹ בולט מאוד מעמדו המרכזי של המנהג בעולמם הרוחני ובמחשבתם ההלכתית. מנהג קבוע ומדויק נוצר אמנם בכל תפוצות ישראל אשר קוימה בהן שגרה קבועה של ריטואל דתי, ובדבר זה לא נשתנתה אשכנז משאר ארצות. אך המעמד המיוחד אשר אנו מבקשים לדון בו, נוגע לערך המרכזי

1 המאמר הזה עוסק באשכנז ובצרפת בלבד, ואין חיבורים ועניינים ספרדיים נזכרים בו אלא בהעברה בלבד. קיים הבדל בעל-משמעות בפרטי קצת מנהגות בין אשכנז הקדומה לצרפת שכנתה, אך אין הדבר הזה שונה, מבחינה סטטיסטית ועניינית, מן ההבדלים שהיו קיימים בין ערים שכנות בתוך אשכנז עצמה, כמתואר — וכמוסבר — להלן. לדעתו של א. גרוסמן, 'הקשרים בין קהילות ישראל שבצרפת הצפונית ובין אלה שבגרמניה לפני שנת תתנ"ו', אומה ותולדותיה, א', תשמ"ג, עמ' 221–231, נשען הוואריאנט הצרפתי יותר על מסורת המזרח: בבלי-ספרד-פרובאנס, בעוד הענף האשכנזי נוטה יותר לגזע ארץ-ישראל, אך גם לדעתו (שם, הע' 40) אי-אפשר לעת-עתה לקבוע את היקפה של תופעה זו מתוך הדוגמאות המועטות שנבדקו. עד כמה שאני רואה, וגם אני לא בדקתי מספיק בכיוון זה, לא חורג ההבדל האשכנזי-צרפתי בהיקפו מן ההבדל הפנים-אשכנזי (ואולי גם הפנים-צרפתי?) או מזה שבין מנהג אשכנז לבין מנהג רומי שבאיטליה מולדתו. מכל מקום, מבחינת המחקר המונח לפנינו כאן, אין כל חשיבות לדיון — החשוב כשלעצמו! — הזה, והטיפולוגיה המוצעת מתכוונת לתאר את אזורי אשכנז וצרפת גם יחד.

התפיסה הספרדית-בבלית של המנהג שונה בכלליה ובפרטיה ממה שיתואר להלן. וראה הערות 3, 5 להלן. ספרו של H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, London, 1958, מוקדש לתיאור מפורט של ההבדלים שבין מנהגי שתי העדות, אך חסר לגמרי את עצם נושא היחס אל המנהג כהבדל עדתי, אף שהוא מן החשובים שבהם, וממנו תוצאות לבניין האופי העדתי כולו. תחושת ההבדל המכריע שבין מקומו בחיים של "מנהג אשכנז" לבין זה של מנהג ספרד במקומו הוא מבצבצת במאמרו של S. Freehof, "Ceremonial Creativity among the Ashkenazim", *J.Q.R. Jubilee Volume* 1967 ערוך, שהוא אחד התוצאות האחרונות להבדל זה — וממילא נתעלמו ממנו המרכיבים ההיסטוריים של הנושא, וגיתוחו דל ביותר. — ור' להלן, הע' 143.

שיוחס באשכנז לאלמנט המנהג בעולמם הרוחני, הדתי והאינטלקטואלי כאחד, של גדולי הדור ופשוטי העם, וכפי שהדבר בא לידי ביטוי בספרות הרבנית הענפה שנוצרה שם במאה הי"א ובמהלך המאה הי"ב, עד לחדירתה של שיטת ה"תוספות" לאשכנז. כמה משפטי הבהרה גיאוגראפיים יהיו כאן במקומם.

אשכנז וצרפת הצפונית, תחום אחיד הם² מבחינת תולדות הרוח בישראל בימי הביניים, וליהודי שני המרכזים הללו — שגבול מדיני ברור הפריד ביניהם מראשית התקופה הבתרא-קארולינגית — היתה מסורת ספרותית הלכתית שווה ואידיאלים דתיים וחברתיים דומים, לצד מערכת זהה של אמונות ודעות. "אמנם המדינות, ואף הקהילות, נפרדו זו מזו במנהגיהן, אבל לא היו הבדלים בולטים באורח חייהן, ודרך משותפת היתה לחכמיהן ולרבניהן בלימוד התורה"³. אף-על-פי-כן, אין פירוש הדבר שלא נתקיימו הבדלים, קטנים וגדולים כאחד, בין היהודים שמצפון ללואר לבין אחיהם שבחבל הריינוס, גם בתחומים משותפים אלו. גם ה"מרכז" הרוחני במסגרתו של תחום גיאוגרפי משולב זה, לא היה קבוע; פעמים נמצא באשכנז ופעמים בצרפת, ויש שהוא פעל בו בזמן בשני המרכזים, ולעתים מתוך מידה לא-מבוטלת של ריחוק בתפיסה ובהשקפת-עולם, שאף אם לא פגעו בערכי התשתית המשותפים, היה בהם כדי לקבוע סדרי עדיפויות מחודדים בתחומי החברה והדת.

תלמידו של רגמ"ה, ר' אליעזר הגדול, ותלמידו הוא, ר' יצחק ב"ר יהודה — רבו של רש"י — עמדו אחריו בראשות הישיבה במגנצא, והוציאו את שמה בישראל. חכמים כר' יצחק ב"ר אליעזר הלוי ור' שלמה ב"ר שמעון, עמדו בראש הישיבה בוורמייזא, ואחרים בשפירא (בסוף אותה מאה). באותה תקופה הגיעו לישיבות אשכנז גם תלמידי-חכמים צעירים מצרפת השכנה, ובהם רש"י מפרש התלמוד. עם שובו של רש"י לביתו בצרפת, עתיד היה המרכז התורני כולו לעבור שמה בהדרגה, בשל ארבעה גורמים עיקריים: א. מציאותו של "קונטרס" רש"י לתלמוד, שנכתב בצרפת ונפוץ שם; ב. פעולתם של חתני רש"י, תלמידיו ונכדיו, בהרבצת תורה בכמה מרכזים בצרפת; ג. שיטת הלימוד החדשה והמהפכנית, שיטת ה"תוספות", שגיבשו חכמים אלו על יסוד פירושו של רש"י, ובזיקה לזרם הסכולאסטי-דיאלקטי שהחל רווח בצרפת בעת ההיא; ד. שקיעת המרכזים החשובים של מגנצא וורמייזא, בעקבות מאורעות מסע הצלב הראשון ואימי גזירות תתנ"ו, שבמהלכן נהרגו כמעט כל גדולי התורה שפעלו שם במאה הי"א⁴. אכן, במאה הי"א הוכרה עליונותו של המרכז האשכנזי דווקא, בזכות ישיבתו של רגמ"ה ופעולתו הספרותית וההוראתית שם, ובזכות ההגירה האיטלקית המתמשכת, שהביאה כוחות רוחניים מעולים לבניינו של המרכז החדש, והעמידה כמה דורות של אנשי מעלה ותושייה מן המדרגה העליונה.

2 רוב העניינים המועלים כאן מאפיין את קהילות האשכנזים לבדם, ולא דווקא במאה הי"א לבדה. אין הם מצויים, כתופעה קיבוצית, בתפוצה היהודית הביניימית בארצות שהיו נתונות למסורת שלטון האיסלאם, אלא בדרך מקרה ובצורה שולית. מיותר לומר, שהעדר המאפיינים הללו אינו רלוואנטי ליצור דמותו של הקיבוץ היהודי שבספרד ותולדותיו. ציור שכזה חייב להתבסס על מכלול התכונות הייחודיות הקיימות בקרב אותו קיבוץ, והמאפיינות אותו מבחינה היסטורית. טיפולוגיה שכזו טרם נוסתה, ועדיין רחוקה מאוד הדרך לזה, לגבי התפוצה המערבית כמו לגבי המזרחית. שרטוטים מועטים לדמותו הדתית של הקיבוץ היהודי הקדום בארץ ספרד העלית במאמרי "משפט עברי ושיפוט עברי בספרד במאה הי"א", שנתון המשפט העברי, א, (תשל"ד) עמ' 353–372.

3 א"א אורבך, בעלי התוספות, א, ירושלים, תש"ם (מהדורה מורחבת), עמ' 165.

4 א' גרוסמן, חכמי אשכנז הקדמונים, ירושלים, תשמ"א, עמ' 435–440.

מבחינה היסטורית כללית יש התאמה מעניינת לנדידה זו של המרכז התורני אל צרפת. בשנים 950—1050 לערך, נעלה היה מעמדה התרבותי של גרמניה על זה של צרפת, כמעט ללא השוואה, בעקבות פעולתו של הקיסר אוטו אשר העלה והביא מצפון איטליה שורה ארוכה של תיאולוגים ושאר משכילים, כדי לחזק את התנועה האינטלקטואלית בארצו אשר בה תמכו בכל עוז הוא עצמו ואחיו, ברונו, הארכיבישוף של קלן ("הרנסאנס האוטוני"). למן אמצע המאה הי"א דעכה תנועה זו בגרמניה ותש כוחה, ולעומתה נתחזק והלך הכיוון האינטלקטואלי בצרפת, במה שנודע בהיסטוריה כ"רנסאנס של המאה הי"ב", ששרשיו נעוצים היטב באמצע המאה הי"א.⁵ נדידת המרכז היהודי צרפתה חופפת, בקו כללי, את התהליך ההיסטורי המקביל לה, אף כי מאוחרת היא לו בכיובל שנים. הסיבה לאיחור קשורה באופיו המיוחד של מוסד הישיבה, אשר כמותו לא נודע כלל בעולמם של מלומדי החצר בגרמניה, ואשר איפשר העמדת דור-המשך של חכמים מקומיים, ברמה אינטלקטואלית שבוודאי אף עלתה על זו של קודמיהם. רק צירוף הנסיבות שמנינו קודם, היה בכוחו לכפות את מעבר המרכז התורני לצרפת, במהלך המאה הי"ב, ואילו במאה הי"א — שבה בעיקר מבקשים אנו לעסוק — עומדת אשכנז במרכז הפעילות הרוחנית היהודית בתחום המשולב.

גדריו של מנהג אשכנז

שונה הוא מנהג אשכנז ממנהגי יתר תפוצות ישראל, בכמותו, באיכותו ובעצם מהותו. בעולמה של יהדות אשכנז, ובה בלבד, מלווה המנהג את ההלכה על כל צעד ושעל, עד שאין לך כמעט דין והלכה שאינם נתונים במסגרת מסועפת של מנהגים, שתפקידם להסדיר את כל הפרטים ופרטי הפרטים שלא הוגדרו בהלכה-האם⁶, והם ניטראליים מבחינתה. לתופעה הכמותית הזו אין אח ורע בקיבוצים יהודיים אחרים. מנהגים וטכסים רבים ומגוונים נתקיימו בכל מקום, וגם בספרד, בצפון אפריקה, באיטליה ובבבל בתקופת הגאונים. הגאונים ערכו בתשובותיהם דיונים בעלי חשיבות עקרונית רבה לשאלת מעמדו ההלכתי והדתי של המנהג והיחס הגאות כלפיו⁷, וגם בתלמוד עצמו נזכרו ונידונו מנהגים לא מעטים, ודיון מפורט

5 הנושא חוזר ונידון במחקר. ראה דבריו של ראשון המדברים בנושא זה וראש להם: Ch. Has- kins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1976, ch. II גראפיה נרחבת ומוערת לכל הנושאים הספציפיים שנחקרו במסגרת פרשת התחייה של המאה הי"ב: Elizabeth A. R. Brown, "Review Essay", in: *History and Theory*, XIX (Nov. 1980), pp. 319-331.

6 המונח "הלכה" במאמר זה מציין, ברוב המקרים, את ענייני "אורח חיים" ו"יורה דעה", שבהם עיקר ענייני כאן לצד קצת מנהגי אישות. תוקפו המשפטי של המנהג בדיני הממונות, רב לאיין עורר מאשר בתחומים שצוינו — במשפט העברי כבמשפט הכללי — משום שהוא מבטא את ההסכמות שבשתיקה של שני הצדדים; ראה: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים, תשל"ה, עמ' 773-748. אולם, המנהג בדיני ממונות אינו יכול לשמש נושא מדגים נוח להנחות שיידונו להלן. בדיני ממונות חל הכלל "אדם מתנה על מה שכתוב בתורה", ועליכן נטול המנהג הממוני גוון דתי, ואין הוא מענייננו כאן.

7 רושם ניכר על היקף מנהגי הגאונים ותוכנם יוכל הקורא לקבל מן העיון במפתחות המפורטים המלווים את כרכי אוצר הגאונים. בכלל זה ימצא הקורא גם ממנהגי צפון אפריקה. 37 מנהגים שהיו נהוגים בצפון אפריקה היו כלולים, כקבוצה, בספר מגילת סתרים לרבנו נסים גאון, כפי שמפורש במפתח לספר: "ודיבר אף על דברים שנוהגים בהם רבותינו ז"ל ומנהגות שנוהגים

הוקדש בפרק רביעי מפסחים לשאלת מעמדם ההלכתי במקומם ומחוץ למקומם. חוקרים רבים סבורים, כי מבחינה היסטורית רב חלקו של גורם המנהג כאלמנט מכריע בדרך היווצר רותה והתפתחותה של ההלכה בכלל, ובגיבושה בסוף תקופת בית שני ובתקופת התנאים בפרט⁸. אולם, בשום מקום ובשום זמן לא נתרבה כל כך מספרם היחסי של המנהגים (המתועדים) כבאשכנז – המאוחרת כקדומה – עד כי כיסו כצל את עין ההלכה שביסודם, וכמעט שלא ביטלוה בשישים שלהם. בשום מקום אחר לא נודעו מנהגים כה רבים שאין להם שורש בחז"ל, וגם לא נוצרה זיקה רגשית כה עמוקה מצד המון העם וגדולי אל מנהגיו. יתר על כן, בשום מקום אחר לא הוגדר כלל המנהגים המקומיים כקורפוס של "מנהגים" דווקא,

בהם בני אדם ולא נודע להם עיקר, וביאר את עיקריהם ופירש את ענייניהם"; ראה: ש' אברמ' סון, רב נסים גאון, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 274–280. עמדתו של רנ"ג משתקפת היטב גם במה שהביא משמו ר' מימון, והיא השפיעה על עמדתו הוא והרמב"ם בנו. ואלה דבריו, כפי שהביאם י' טולידאנו, בתוך שריד ופליט, תש"ד, מכתב יד בשם "חיבור התפילות של ר' מימון": "כתב רבינו מימון בחיבורו על התפילות בלשון ערבי, בפירושו על עניין חנוכה, אין להקל בשום מנהג ואפילו מנהג קל. ויתחייב כל נכון לו עשות סופגנין . . . וכתב רבנו נסים במגילת סתרים, כי כל מנהגי האומה באלה המנהגות כמו זה. והראש בראש השנה החלב בפורים ובמוצאי פסח . . . ואותם המנהגות אין לנו לבזותם, ומי שהנהיגם זריו ומשתדל הוא, כי הם מעיקרים נעשים ולא יבזו במנהג האומה. וכבר אמר הגביא ע"ה "ואל תיטוש תורת אמן" – דת אומתך אל תעזוב. ובקבלות הגאונים ראשי ישיבות נזכרו מנהגים כמו אלה בהנהגותיהם ובסיפוריהם, ולא יתבזה דבר ממה שעשו הקדמונים עכ"ל". וראה מה שהעיר על זה אברמסון, שם, עמ' 328, ומה שכתב בספר עניינות בספרות הגאונים, ירושלים, תשל"ד, עמ' 396. ההסמכה "אמן" = אומתך" כבר נמצאת בתלמוד הירושלמי, סוף ברכות: "אל תבזו כי זקנה אמן – אמר ר' זעירא, אם נזדקנה אומתך עמוד וגודרה" וכו'.

כאמור, אין ענייננו אלא בתחומי אשכנז־צרפת בלבד. אף־על־פי־כן ארשום כאן את דברי הקטע הצפון־אפריקני מהמאה ה"א, הכלול במכתב תשובתו של רב האי גאון אל שאלות שהפנה אליו רב נסים גאון, והמציג את ביטוי הזיקה ההדוק ביותר הידוע לי כלפי המנהג בחבל ארץ זה: "וכתבתם, מנהגנו שמיסימין אחר פרק בכל יום בבית הכנסת בוז השמועה . . . תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם . . . עד שבאו מקצת תלמידים ממצרים ואמרו שהרב [השווה: ש"ד גויטיין, "הרב" – בירור פרשה סתומה" וכו', תרביץ, מה, תשל"ו] שהיה במצרים חיבר דבר שיאמר אחר הפרק . . . והנה נכתוב אותו לאדונינו . . . ואמרנו אנו מנהג אבותינו בידינו לא נחליף ולא נמיר, ולא עוד אלא שאם נאמר זה, יחבר אחר כמוהו מחר ויאמר אמרוהו, ואין לנו אלא מנהג הישיבה הקדושה. וכתבנו לאדונינו כדי שיכתוב לנו מנהג הישיבה הקדושה כדי שנעשה כמוהו, ויודיענו אם נניח מנהגנו ונאמר זה . . .". ואלה הם דברי רה"ג בתשובתו: "ואשר חובר במצרים אינם דברים מכוערים אלא דברים יפים לטעמיהם, אלא שאחיות מנהג הראשונים טוב וטפי עדיף, וכש"כ בזמן שיש מסרבין ומעריצין . . . דלא ליתו לאינצויי . . .". (אוצר הגאונים, שבת, עמ' 104, סי' שכ).

מנהגי ספרד הקדמונים, כמוהם מנהגי הגאונים. מספריהם של חכמי ספרד במאות ה"א–י"ב ניתן לקבץ כמה עשרות מנהגים – כלומר, מעשים מקובלים על הכלל בתחום העשייה הדתית, שאין מקורם בתלמוד או בהלכה הבנויה על מקור – שלהם חשיבות שולית מבחינת הריטואל הדתי השלם. יחס בעלי ההלכה הספרדיים לאותם מנהגים הוא כיחס הרגיל בגמרא למנהגים בכלל – ראייתם כנופלים בערכם מתוקף "דרבנן", אך ראויים לכבוד ולמשמרת כ"תורת אמן", בכל מקום שאינם סותרים את ההלכה. ראה הערה 1 לעיל.

ראה א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים", תרביץ, כז (תשי"ח), ועכשיו, בספרו הגדול, ההלכה, ירושלים, תשמ"ד, פרק ג: "המנהג בהלכה". אפשר הדבר שזוהו גם חלק מסוד כוחו של המנהג, שנתפס לקדמונים כמשקף הלכה קדומה שלא נכתבה. ראה מה שכתבתי להלן על עניין זה.

בעל סטאטוס הלכתי משל עצמו, לא נתייחדה לו ספרות וגם לא נקבעה עמדה הלכתית ספציפית כלפיו, אלא לעתים רחוקות בלבד. זאת, עד לחדירת ההשפעה האשכנזית המאסיבית לארץ ספרד במפנה המאות י"ג—י"ד. ועניין זה הוא מתרומותיה המכריעות של התפתחות ההלכה בימי הביניים על תולדותיה של ההלכה לדורותיה ועל קביעת דמותה בעת החדשה. טעות היא לחשוב, כי תופעה זו מייחדת באשכנז את המאה הי"ד או הט"ו דווקא⁹. אין המאות הללו מתייחדות, מבחינה זו, לא בכמות ולא באיכות; הוויית המנהג בשיאה, על כל גילוייה האופייניים¹⁰, נתקיימה באשכנז כבר במאה הי"א. במהלך המאה הי"ב והי"ג שקע אמנם, במידה ניכרת, כוח המנהג באשכנז (וביותר בצרפת), בשל השפעת דרך-לימוד החדשה של בעלי התוספות שחדרה שמה, אך במאות הי"ד—ט"ו זכה לתחייה מחודשת, עם המהפך המקביל שחל שם בדרכי לימוד התורה או¹¹. הרושם המקובל, והמוטעה, שלמאה

9 רבות נכתב על עניין זה. לאחרונה נתפרסם ספרו של י' דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים, תשמ"ד, ופרק טו בו מוקדש כולו לבדיקת "היחס בין המנהג וההלכה במאה החמש עשרה". דינרי עומד על כך שאין התופעה בחינת חידוש טוטאלי של המאה הט"ו, וכי יסודותיה נעוצים בדורות הקודמים, והוא מבקש "לעמוד על המיוחד שבגישת חכמי המאה החמש עשרה אל המנהג" על-ידי "ניתוח מנהגים שאינם עולים בקנה אחד עם ההלכה", והשוואה אל עמדת קדמוני אשכנז בסוגיה בעייתית זו. בדרך זו העלה ארבע "נקודות אופייניות, המסמלות את התמורה שחלה בהערכת תוקפו של המנהג. א. הסגוריה על המנהגים הנוגדים את ההלכה היא הרבה יותר מקיפה, ומסתייעת בשיטות שלא היו מקובלות בתקופת הראשונים. ב. המנהג נעשה לגורם דומיננטי בספרות ההלכה. ג. בתקופת הראשונים מצאנו חילוקי דעות בין הפוסקים ביחס לתוקפו של המנהג. ד. הנטיה המורגשת לפעמים בדברי הראשונים להגביל את המנהג במידת מה בטלה בתקופה שבה אנו עוסקים" (עמ' 195). מחקרנו הולך בדרך אחרת לגמרי, הן בהעמדת השאלות הן בטיפול בנקודות שהועלו ובאחרות, כגון שאלת "הבסיס העיוני של תוקף המנהג", שדינרי מקדיש לה דיון קצר (שם, עמ' 221—225), ואשר לדעתו היא "התיאוריה שכל מנהג נכון ומהימן משקף דעה דתויה של אחד הקדמונים". דינרי מבקש גם לערער על התפיסה ההיסטורית המקובלת בדבר הקאדנציה במאה ההיא, והמתבטאת לדעת החוקרים, בין היתר, בעיסוק-יתר כפייטי זה במנהגים. מחקרנו זה חולק כמעט על כל ההנחות הללו, והתמונה ההיסטורית המתוארת בו מניחה תפיסה שונה לחלוטין בכל הנוגע למאה הי"א, וממילא גם לגבי המסקנות המתבקשות ביחס למאות הי"ד—ט"ו. דינרי מעמיד על דרך שימושם של חכמי המאה הט"ו במנהג כחומר-גלם עשיר ומגוון להמשך היצירה התורנית, וגם בתחומי הפרשנות והעיון. גם בעניין זה הולך מחקרנו בשבילים אחרים.

10 גם הגוון המטאפיסי המצוי בספרות המנהג של המאה הט"ו — כגון: "פעם היה מהר"י סגל בקהילת רגנשפורג... והיה אומר סליחה 'אני אני המדבר' אשר יסד רבנו אפרים... אשר מנחתו כבוד שם, ואמרו המנהיגים אליו שאין מנהגם לומר אותה סליחה ולא שמע אליהם. לימים מתה בת הרב ביום כיפור, והצדיק עליו הדין ששינה מנהג המקום" (מנהגי מהר"ל, יוכ"פ) — אף שלא מצאתי עדיין במאה הי"א, אין הוא מחידושיה של המאה הט"ו, ולפחות במאה הי"ג כבר נמצא שם בצורה זו. ראה בספר חסידים (סי' לג): "ויש שימות, שמשנה מנהג ראשונים, כגון פיוטים, שהורגל לומר קרובה של רבינו משולם נ"ע, שאחד אמר קרובה אחרת ומת בתוך שלשים יום, ואחד לא רצה לומר 'אין צור חלף' ומת בתוך שלשים יום". ואין ספק בלבי כי גם מוטיב זה מקורו במאה הי"א, ולא המציאוהו חסידי אשכנז במאה הי"ג. תלותם של חסידים אלו בקדמוניהם בני המאה הי"א תידון להלן.

11 ראה מאמרי: "תוספות גורניש, מהותן ויחסן אל שיטות ה'פלפול' והחילוקים", סיני, סח (תשל"א), עמ' קנב—קסא; "ידיעות חדשות על תוספות גורניש ועניינן", עלי ספר, ג (תשל"ז), עמ' 325—336; "קווים לאופיה של הספרות הרבנית באשכנז במאה הי"ד", עלי ספר, ד (תשל"ז), עמ' 20—41.

הי"ד — ובפרט הט"ו — מעמד מיוחד מבחינת כוח המנהג ומעמדו, קשור בזה, שמן המאה ההיא הגיעונו מקורות ספרותיים רבים יותר לאין שיעור מן המאה הי"א, ששרידיה הספרותיים מועטים וזיהויים ופענוחם קשה יותר. אמנם, אין מאה דומה לחברתה, בעניין זה כבשאר עניינים, אלא מתוך שימת-לב למצב ההיסטורי השלם, וגם אין הכוונה כאן לשלול תחילה קדומה יותר לחוויית המנהג. אדרבא, יש לשער ששרשי התופעה נעוצים במאה העשירית וקודם לה, אלא שלא נוכל לומר דבר ברור בזה מהעדר מקורות ספרותיים מן המאות השותקות ההן.

לא מקרה בלבד הוא שהספר האשכנזי הראשון שהגיע לידינו, ספר מעשה הגאונים (ברלין, תרס"א), שנתחבר בידי הרבנים האחים בני מכיר באשכנז בשליש האחרון של המאה הי"א, ספר סיכום הוא למנהגי אשכנז, כפי שנתבססו שם באמצע אותה מאה בחוג תלמידיו של ר' יצחק ב"ר יהודה, ראש ישיבת מגנצא, בפרט בערים מגנצא וורמייזא. ספר זה לא הגיע בשלמותו, וקטעים גדולים מתוכו נשתמרו לנו רק כמובאות בספרים קדמונים אחרים¹², אך גם כך ברור לחלוטין כי כבר בתקופה קדומה זו רב מאוד היה מספר המנהגים שנתקיימו בקהילות אשכנז, עד כי הורגש צורך לסכמם בספר למען יעמדו ימים רבים. מני אז ועד למאה הט"ו, הדריך הנושא הזה את מנוחתם של גדולי האשכנזים, ואין לך מאת שנים באשכנז שלא הביאה עמה ספרות מנהגים ענפה משלה — מה שלא נעשה כן בשום ארץ אחרת, למעט, במידה מסוימת, את חבלי פרובאנס, שהיתה ממילא תת-אזור תרבותי צרפתי-אשכנזי (מבחינה יהודית) במפנה המאה הי"א, ובמידה פחותה יותר עד לסוף המאה הי"ב. בדוק ותמצא כי עד לאמצע המאה הי"ד לא נודע ספר מנהגים עברי שנכתב על ידי חכם שמחוץ לגבולות תחום התרבות הזה. רק לאחר שחדרה השפעת האשכנזים במאה הי"ד אל תוך ספרד, בעיקר לאחר הגירת הרא"ש וסיעתו שמה, החלו אף חכמים ספרדיים לכתוב ספרי מנהגים מועטים¹³.

גם טעות היא לתלות את פריחת דרך המנהג באשכנז, במאה הי"ד-ט"ו, בירידה החומרית והרוחנית שחלה שם בתקופה ההיא, בעקבות המגפה השחורה (1348 ואילך) ושרשרת הגזירות והגירושים שהביאו, בהדרגה, לעקירתה של היהדות משם, החל בימי ראשית שלטונו של רודולף הראשון (1286) ובמהלך כל המאה הי"ד. ירידת הדורות ההם ניכרת גם בתחום המנהג, כפי שהיא ניכרת בשאר תחומי היצירה העברית, אולם אין היא סיבתו. אדרבא; המאה הי"א, שבה כבר שגשג, כאמור, המנהג האשכנזי ופרח בכל כוחו, היא מן התקופות היותר טובות שבתולדות היהודים באשכנז, הן בתחום הבטחון האישי והקהילתי, הן בתחום הקיום הכלכלי, והן בתחום היצירה הספרותית¹⁴. דבקות עיקשת במנהג אינה מעידה, בהכרח,

12 לתיאורו של ספר זה ראה: א' גרוסמן, "בני מכיר וספר 'מעשה המכיר'", תרביץ, סו (תשל"ז), עמ' 110–132. הפירוש למסכת בבא בתרא ומסכתות אחרות, המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה, אינו קדום לספר מעשה הגאונים. ראה מאמרי: "הפרוש לתלמוד המיוחס לרגמ"ה", קרית ספר, נה (תשל"ט), עמ' 356–367.

13 ראה הערות 2, 7 לעיל. הרשימה הקדומה של "החילוקים" שבין בני בבל וא"י, אינה עניין לכאן. 14 בעקבות התפיסה הנפוצה של המאה הי"ב כתקופה של רנסאנס תרבותי רב-אנפין ורב-הישגים — ראה לעיל, הערה 2 — יצא ח"ה בן-ששון במאמר מקיף, "ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה הי"ב", פרקים, ב (תשל"ד), שבו ביקש להדגים את קיומה של תחייה תרבותית מקבילה בקרב קהילות ישראל במאה ההיא. אולם, הפריחה התרבותית בישראל אינה בת המאה הי"ב דווקא — ואף לא בעיקר — אלא המשכו הרצוף של רנסאנס תרבותי מקיף שעיקרו במאה הי"א. מפעלם של בעלי התוספות במאה הי"ב הוא המשך, מרשים פחות, למפעלו האישי חסר התקדים וחסר

על ירידת רמה, כדרך שדבקות בהלכה הכתובה ובעיונה ההגיוני אינה מעידה בהכרח על קיומה של רמה אינטלקטואלית גבוהה. דור של שקיעה — כל עשיותיו בשקיעה, ודור של פריחה ושגשוג — כל עשיותיו של פריחה הן. חידת המנהג והמשמעות התיאורטית וההיסטורית של כוח-אחיותו בקרב האשכנזים לדורותיהם, דורשות עדיין עיון נמרץ.

"מנהג" זה שאנו מדברים בו מגדיר כל עשייה דתית, אשר לה תוקף הלכתי או הלכתי-למחצה במקורות הרבניים ואין לה מקור בתלמוד¹⁵. אף-על-פי-כן, אין הגדרה זו מניחה כי מוצא מנהגי אשכנז במסורות שבעל-פה דווקא. כבר עמד רבנו תם על כך, כי: "כל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות, ובמסכת סופרים ובפרקי דר' אליעזר, וב(ד)רבה ובתלמוד (צ"ל: ילמדנו)¹⁶, ובשאר ספרי אגדה, אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישים לתלמוד¹⁷ שלנו, אלא שמוסיפין, והרבה מנהגים בידנו על פיהם" (ספר הישר, שו"ת עמ' 81). רשימה זו מצביעה על שלושת מקורות-תורניים הראשיים של מנהג אשכנז: א. ספר הלכות גדולות וסדר רע"ג; ב. מסורות הלכה ארץ-ישראליות; ג. ספרי אגדה (ארץ-ישראלים), שמקצת ערכיהם, רעיונותיהם ומעשי חסידות שנוכרו בהם, הפכו להיות מנהגים בעלי תוקף כללי באשכנז. וכיוצא בזה אמר רבנו תם לרבנו משולם, בוויכוחו עמו על מנהגי הדלקת נר של שבת: "אם אינך מאמין לדברי הקדמונים ולמנהגיננו, בבבלי אל תאמין כמו כן, שהרי מצינו שחכמי התלמוד בחרו להם תלמוד ירושלמי... אלא מנהגיננו תורה היא, ומנהגיננו בבבלי על-פי חכמי ארץ-ישראל שהם עיקר ההוראה...". (שם עמ' 99). עם זאת רבים הם המנהגים שמקורם בספרים אחרים, לא ארץ-ישראלים, שלא נזכרו ברשימה זו, כגון ספר שימושא רבא הקדמון (ראה מחז"ו, עמ' 234), ועוד רבים שאין מקורם בספרות כלל, לא הבבלית ולא הארץ-ישראלית, לא בהלכה ולא באגדה, אלא במסורות שבעל-פה, וכמו שעמד על כך רבנו תם עצמו: "ומנהגם (של קדמונים)

ההמשך של רש"י, שפעל שם במחצית השנייה של המאה ה"א, ופירושו זה של רש"י אף הוא אינו אלא פרק סיום רב-ירושם לפרשנות תלמוד מקיפה של רבותיו, שפעלו באמצע המאה ה"א בקירוב. גם מפעלו של הרמב"ם, שבן-ששון מזכירו בהקשר זה כאות ומופת לפריחה הגדולה של המאה ה"ב, הוא המשך רצוף למפעליהם העצומים של רבנו חננאל והר"ף, בני המחצית הראשונה והשנייה של המאה ה"א, אשר לא נס ליחס עד היום הזה. אגב אורחא, כבר הסקינס (בהע' 5 לעיל) העמיד על כך שרנסאנס זה ראשיתו, אליבא דאמת, במחצית השנייה של המאה ה"א, וכיום מודגש דבר זה ביתר-שאת; ראה מאמרה של בראון, לעיל הע' 5. ואגב דאגב, בן-ששון מעמיד באותו מאמר את הרב יוסף אבן צדיק כמאוחר לרמב"ם ומושפע ממנו, וזו, כמובן, טעות, שהרמב"ם קטן היה במות הרב אבן צדיק.

15 על עשייה עממית חסרת ערך דתי, ראה להלן, עמ' 107—109. לעניין העדר הקשר אל המקורות הכתובים, ראה הגדרתו של רש"י, בסתם, למשנת כתובות (ע ע"א): "ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית", והעיר רש"י: "דת יהודית, שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא".

16 לתקינה הנוסח ראה: ש' אברמסון, "עניינות בספר הישר לרבינו תם והקדמתו", קריית ספר, לז (תשכ"ב), עמ' 242.

17 וביתר כוח הובע רעיון זה בספר אור זרוע (ח"ב, ס" כג בסופו): "ופסיקתא וירושלמי ותלמוד דידן כולו סברי דתנאי מועיל בקידוש אפי' מבית לבית, ואפי' תמצא לומר דפליג אתלמוד דידן נראה בעיני שיש לנהוג כמו בפסיקתא, שהרי מצינו כמה מנהגים שאנו מניחים תלמוד דידן ועושים ע"פ שאר ספרים של אגדות...". ואחר שהביא כמה וכמה דוגמאות, סיים: "הרי מצינו כמה הלכות שאנו מניחין תלמוד דידן ונהגין עפ"י ספרי אגדות, כמו פסיקתא ושמות וויקרא רב...".

תורה היא, שלא הכל נכתב בתלמוד, שהרי כמה דברים קבלה בידיו, כגון עיבור ותיקון תפילות וברכות, ודברים הרבה למנהג צניעות ופרישות" (שם, עמ' 85). ומהם שמקורם בתנאי החיים ונסיבותם, בהשפעת מושגי החברה ואמונותיה, ובנטייה האשכנזית "לחומרא" ולבריחה מן הספק ותולדותיו, וכמו שיפורש להלן.

עולמו של המנהג מיוסד על השקפת-עולם מושרשת שלא גידונה מעולם על-ידי מחזיקיה, ולא נותחה או הוסברה על-ידם בספר או במאמר. אולם, ניתוח פנומנולוגי של הנושא והאזנה לרמזים ולבנות-קול העולים מן הספרות הקדומה, יתנו בידנו מפתח, או קצה חוט, לקדם בו את החקירה.

פיצול ואחדות במנהג אשכנז

מאפיין חשוב של מנהג אשכנז הוא פיצולו הגיאוגרפי-לוקאלי. כלומר, מלבד מה שנופו נוטה אל כל שטחה של ההלכה, לסתום כל חללי ריק בה, ניכרת בו נטייה לפלוראליזם ולריבוי-פנים. בשאר תפוצות ישראל החזיקו, ברגיל, באותם מנהגים, כל יושבי המדינה או, לפחות, כלל יושבי אזורים מדיניים מוגדרים. לא כך באשכנז. מנהגיה ברובם הם מנהגי קהילות פרטיות, שנחלקו בפרטיהם אנשי קהילות אחרות, ואף כאלו הסמוכות להן ונראות עמהן. עם זאת, התופעה הבולטת במנהג אשכנז, הקדמון כמאוחר, היא האחדות הבסיסית בתפיסה, העוברת כחוט השני דרך שלל הגוונים המקומיים. למשל: הרחבת מסגרות האבל של תענית תשעה באב מבחינת הזמן (עד לראש חודש אב ועד ל"ז בתמוז) ומבחינת סוגי העינוי (כביסה, תספורת, חידוש בגדים, דחיית נישואין ועוד), ועניינים שונים באבילות ימי הספירה, אפיינה את כל קהילות אשכנז, ואותן בלבד¹⁸, למרות הגיוון הרב בפרטים השורר ביניהן. הוא הדין בעניין איסור הקטניות בפסח¹⁹ ובפרשת אוסף מנהגי יציאת השבת (למן שעת המנחה). פרשה זו קשורה אל האמונה בחידוש פעולתו של הגיהנום באותה השעה, ובדבר אחריותם של בני הקהילות לשלומם וטובתם של אחיהם ויקיריהם הנפטרים בשעות-מעבר קשות אלו²⁰. הגיוון בפרטי כל המנהגים הללו ובסדריהם המדויקים, שנוי היה במחלוקת רב-אנפית בין הקהילות האשכנזיות, אך האחדות הבסיסית של התפיסה ברורה חלוטין. כך הדבר גם בנושא התפילה התקנית, שקוויה העיקריים בולטים בכל אגפיו של המנהג האשכנזי (כגון קביעת הפיוטים כחלק אורגאני של התפילה הציבורית בימי חג, נטיית נוסח התפילה כלפי הסוד והמרכבה, מעמד הקדיש והקדושה, נוסחי גוף הברכות וכדומה), למרות הגיוון המופלג בנוסחים השונים. אכן, מפליא הדבר, כי למרות האחדות הברורה בתפיסה הבסיסית, ההתרשמות הכללית מן העיון בספרות האשכנזית הקדומה היא מן הדגש המושם בה על המפצל המבדיל דווקא, מתוך שאיפה להקפדה מדוקדקת על המשך קיומו. אין אפולוגטיקה בעניין זה, ואין כל נסיון להצביע על קיומה של אותה אחדות בסיסית של המיתאר הכללי. אדרבא, הרושם הוא שאחדות זו שמאחורי הקלעים, שהיא ברורה לנו כיום

¹⁸ רמב"ם, הלכות פסח, פ"ב, הל' ט"ז. רמב"ם, הלכות פסח, פ"ב, הל' ט"ז. רמב"ם, הלכות פסח, פ"ב, הל' ט"ז.

מתוך פרספקטיבה כוללת, לא הוכרה כלל, או, לפחות לא הוכרה חשיבותה, באותם ימים קדומים²¹.

פיצול זה שאנו מדברים בו, הוא עובדה גמורה ומושלמת כבר באמצע המאה הי"א, ועולה יפה מבין דפי ספר מעשה הגאונים. מחלוקות ורמיזאות ומגנצא נזכרות בו לרוב, בפרטים גדולים קטנים, ולחלופין מודגש, פעמים אחדות, כי "אלו ואלו", כלומר בני שתי הערים, מודים יחד בפרטי מנהג אחד. כך, למשל: "במגנצא מנהג נופלים בתחנונים בערב ראש השנה בסליחות, אבל לא לפני סדר קדושה", אבל "אלו ואלו מודים, במגנצא ובוורמייזא, שאין נופלים בתחנונים בד' ימים שבין יום הכפורים לסוכות" (עמ' 38). הדגש כי "כאן וכאן [אין?] אומרים זמן בקידוש שני בליל שני של ראש השנה", וכי "כאן וכאן אין אומרים אבינו מלכנו בערב שבת במנחה בראש השנה, וכל שכן בשבת". "שינוי מעשים שעשו בוורמייזא מה שלא עשו מעולם במגנצא בימי רבותינו" נמנו בפירוט בהלכות אבלות בספר הפרדס (עמ' רסא) וכן במעשה הגאונים (עמ' 49). מנהגי העיר שפיירא קובעים ברכה לעצמם בספר זה, שעיר זו יישובה מאוחר לשתי חברותיה, ומנהגה נוסד בעקבות מנהגיהן ובשינויים מסוימים. רבנו יקר המכירי מונה מנהגי עיר זו ליום ט' באב, ועל קצתם העיר: "והיה פליאה בעיני שעשו כך, ואין להרהר אחריהם כי כולו מחמדים" (פרדס, עמ' רנז). ספר מעשה הגאונים מוקדש, אמנם, כולו לשלוש ערים אלו, ובפרט לשתי הראשונות, אולם מספרות התקופה מתברר שגבולותיו הגיאוגרפיים של הפיצול הקהילתי הקיפו את גרמניה היהודית כולה (וארצות הסלאבים) ובוהמיה בכלל. פיצול זה הצריך, כבר בתקופה מוקדמת, את רישום מנהגי הערים החשובות לעצמן, לתועלת יושביהן ובניהם אחריהם, בקונטרסים מיוחדים שנקראו על שמות הערים. קונטרסי שלוש הערים הגדולות נזכרים בספרות הרבנית עד המאה הי"ג (ראה למשל, כמה פעמים, בספר שבלי הלקט, סי' קצד, רסז ועוד), כמו גם "מנהגות לותיר" (שבה"ל השלם, סי' כ"ט). ויש לזכור כי חילופי המנהגים בין אותן הערים החשובות (והסמוכות זו לזו) כלל, מלבד מנהגי תפילה ומועד מן הסוג שהזכרנו, גם ענייני הלכה של איסור והיתר, כולל שיטה עקיבה של חומרות וקולות בדיני טריפות ובדיני שבת, וכפי שהעיד הראב"ן — בן המחצית הראשונה של המאה הי"ב: "הילכך בני מגנצא שנוהגין איסור בבועא שבשיפולי הריאה, ובמחובר לקרקע בשני ימים טובים של גלויות... ואוסרין ריחא דמילתא היא, וכיוצא בזה, ובוורמיישא מתירין, כשבאין בני מגנצא לשם צריכים להודיעם זה הבשר בועא היתה..." (סי' תתקצא, דף רלח ע"ב). והוא הדין בשאלות הכרוכות בעונש כרת דאורייתא, כגון מנהגן של קצת קהילות לאכול חלב הכרס. ועל כך ראה להלן. בוודאי יש מידה רבה של אמת בטענה ששורשו הראשון של הפיצול נעוץ באופיה המשפחתי המובהק של ההגירה הראשונה של היהודים מאיטליה לאשכנז, וכפי שתוארה לאחרונה בידי א' גרוסמן: "ערכו וחשיבותו של התא המשפחתי אצל יהדות אשכנז הקדומה לא רק מתגלים במבנה החברתי שלה, אלא היתה להם השלכה ברורה גם על חיי הרוח.

21 ממילא נופלת הערתו של גרוסמן, שלם, ג, עמ' 60, הע' 10, שביקש להסתפק ב"דוגמה אחת המעידה על ההפרזה בקביעה כי מסורתה הקדומה של אשכנז ככלל, מסורת איטליה היא". הדוגמה היא מכך שר' יקר ב"ר מכיר "פנה אל ר' קלונימוס ב"ר שבתאי, שהיגר מרומי לוור-מייזא... כדי לברר אצלו את מנהגיהם של רבותינו שברומי בקשר לט' באב... יתר על כן בדיקתם מלמדת, שבחלקם שונים הם ממנהגי וורמייזא ומגנצא". אך כאמור, האחדות היא בתפיסה, ולעולם לא בפרטים, השונים אף בין מגנצא וורמייזא עצמן, ואצ"ל ביניהן לבין רומי, וחכמיהן ביקשו לעדכן עצמם בפרטים, שכה היו חשובים בעיניהם.

אבותיהם הראשונים של משפחות אלה הביאו עמם לאשכנז את מסורות מקומותיהם. בניהם וצאצאיהם שמרו על אלה בדרך כלל בדקדקנות יתירה, גם כאשר טעמם לא היה ברור להם. מעשיהם והתנהגותם של האבות הראשונים נתפסו כתקדים מחייב... אין זה מקרה כי המנהג תפס מקום כה מרכזי בספרם של בני מכיר²². ובמקום אחר הוסיף ואמר: "תופעה זו היא ההסבר לריבויים ולהתפצלותם של המנהגים באשכנז, מעבר למצוי בכל מרכז יהודי אחר באותם ימים, ולמניעת היווצרותו של מנהג אחיד ומקובל גם כעבור מספר דורות" (עמ' 6). העניין בוודאי אמיתי²³, אלא שאין ההסבר הזה ממצה את התופעה. הרי במהרה חזרו והיו מנהגים משפחתיים אלו למנהגים מקומיים, עם התבססותן של קהילות במקומות המושב של אותן משפחות מיוחסות, והשאלה הנשאלת עתה היא: האם ישנה באמת חפיפה בין מנהגי המשפחות למנהגי הערים? מן המקורות של המאה ה"א עולה בבירור חלוקה עירונית של המנהגים, וגרוסמן הוא שהעיר לראשונה²⁴ * על מציאות כתב-יד קדום המיוסד על תיאור מנהגי מגנצא וורמייזא במאה ה"א. פיצול שכזה אינו עולה בקנה אחד עם דרך התיאור הנ"ל, שעל-פיו היתה הסכיזמה העיקרית צריכה להיות בתוך הערים, ובין המשפחות (והנלווים עליהן), אך לא בין ערים בתור שכאלו. נכון הדבר שהמקורות מלמדים על קיומם של ואריאנטים מסוימים גם בתוך הערים, אף כי קשה הדבר מאוד לברר את היקפם ואת סיבתם, אך עם זאת נעלה מכל ספק כי עיקר הפיצול נתלה, במקורות הקדומים, בין ערים ולא בין משפחות. גרוסמן עצמו הדגיש, ובצדק, את ההיבט העירוני-ציבורי של המנהגים, וזאת כאשר ביקש להבליט את העזתם של מקצת רבני אותן ערים להביא שינוי במנהגי עריהם²⁵. דבריו כי "אף שהכותבים מתייחסים אל שני מרכזים אלה ככלל, אין לקבל את הדברים כפשטם; המדובר במנהג המקובל על רבים, אך לא על מנהג אחיד של בני הקהילה כולם", אינם פותרים את הבעיה העיקרית: למה וכיצד הוצג, מלכתחילה, נושא משפחתי במונחים קהילתיים-מקומיים? והרי אף מן הבחינה ההלכתית גרידא יש חשיבות מרובה יותר למנהג "אבות" מאשר למנהג מקומי, ועל-כל-פנים אין השניים מונחים חלופיים שניתן להמירם זה בזה כלאחר-יד.

כדי לרדת לשרשו של הפיצול המופלג הזה, יש לזכור כי מתחילת ברייתו היה ארגון הקהילות באשכנז (ובצרפת) בעל אופי דה-צנטראליסטי מובהק, וכל הקהילות, קטנות כגדולות, חופשיות היו ועצמאיות לקבוע את דרך ניהול ענייניהן, על-פי הכרעת רוב ובהסכמת גדולי מקומם, ולא היתה זכות לקהילה להתערב בענייני חברתה. חירות זו נקבעה, כדבר פשוט ומוסכם, כבר בתשובתו הקדומה של הרב יוסף טוב-עלם הצרפתי, בן ראשית המאה ה"א, שכתב: "כלל דמילתא, אין לאלו [בני קהילה אחת] על אלו כל עיקר, אפילו מרובין וגדולין, חוץ מרדוי עבירות ובאין מחמת טענה שנתפסין תחתיהם...". וחזרו על כך הרב יהודה הכהן, בעל ספר הדינים, ור' אליעזר הגדול, מחכמי אשכנז הנודעים, בהמשך המאה ה"א²⁶.

22 ספרו הנ"ל, עמ' 405.

22* שם, עמ' 323.

23 ראה עתה מאמרו: "ירושת אבות בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל בימי הביניים המוקדמים", ציון נ' [= ספר היובל], תשמ"ה, עמ' 207–212.

24 שם, עמ' 282.

25 ראה: א' גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הקדמונים לקהל", שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 187.

יסודותיו ההיסטוריים של ארגון קהילתי זה נעוצים במסורת היהודית-פנימית²⁶, כפי שהיא משתקפת בספרות התלמודית, ובהשפעה העמוקה שנודעה למבנה הדה-צנטראליסטי המובהק של השלטון בכל רחבי הממלכה הקארולינגית המתפוררת בתקופה הפיאודאלית הראשונה, שהיא תקופת ראשית גיבוש הקהילות בצרפת, ככל הנראה. בתקופה זו נתחלק השלטון, בתחום צרפת, בין מספר רב של בעלי עצמה מקומיים, שלחמו זה בזה, בעקשנות ובאכזריות, על הרחבת תחומי שלטונם והשפעתם, ואילו השפעת המלך כסמכות מרכזית נתערערה לחלוטין²⁷. ואף שבגרמניה לא היה המצב אז מעורער כדי כך, הרי גם בה מוקדי הכוח הפוליטיים הממשיים היו מקומיים, וזאת על רקע המסורת השבטית העתיקה וחילופי המנהגים הבין-שבטיים, שהנסיכים המקומיים היו אמורים להגן עליהם מפני התנכלות, שינוי או מהפך, ביוזמת השלטון המרכזי²⁸.

למבנה הקהילתי האוטונומי הזה, שהיה חסר לחלוטין מוסד-גג מרכזי קבוע²⁹, נודעו השפעות רבות על דרך התפתחות חיי הרוח והחברה בקהילות ישראל, ובעיקר על דרך התפתחות ההלכה וסדרי תלמוד תורה בישיבות החדשות, ועל עקרון חופש ההוראה והפסיקה. ובעיקפין — גם על התפתחות כללי היחסים שבין הרב לתלמידיו. חופש אינטלקטואלי זה, הוא שאיפשר את הפלוראליזם הנרחב בשאלות מרכזיות של ההלכה, המשתקף במספרן הרב של המחלוקות ההלכתיות החשובות ששרדו לנו בקטעי ספרותם של האשכנזים הקדמונים, ועל אחת כמה וכמה בשאלות קלות-לכאורה יותר, של מנהג אבות³⁰. לא נמצא רמז כלשהו בספרות המאה ה"א, והי"ב, שיסביר לנו כיצד נתפסה רב-צדדיות זו של המנהג מן הבחינה התיאורטית, וכיצד כלכלו את תקפותם של כל הגוונים במקומותיהם

26 י' בער, "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים", ציון, טו (תש"י). על ההשלכות ההלכתיות והמשפטיות של ארגון זה, ראה: מ' אלון, המשפט העברי, עמ' 547—555.

27 R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, 1967, pp. 79—94.

28 M. Scott, *Medieval Europe*, 1977, Ch. IV: The Saxon Empire.

29 מסורת ארגונית זו נתקיימה באשכנז מאות בשנים, ולמעשה לא נתבטלה עד שלא נתבטל מוסד הקהילה עצמו. כל הנסיונות להקים מוסד-גג קבוע לקהילות אשכנז עלו בתוהו. ראה סיכום הנסיונות הללו עד למאה הי"ז: E. Zimmer, *Harmony and Discord*, 1970, ch. I. גם שום אישיות רבנית לא כבשה לה מקום כלל-אשכנזי בהוראה אלא לעתים נדירות ביותר, ואף זאת על בסיס הכרה אישית-כאריזמטית בלבד, כמקרהו של רבנו תם ושל הרב ישראל איסרליין מאותר יותר. בהקשר זה יש לראות, לדעתי, גם את העובדה המאלפת כי ארבעת עמודי הפסיקה העברית בימי הביניים: הרי"ף, הרמב"ם, הטור והשו"ע (ואליהם יש לצרף גם את ספר תולדות אדם ותוהו לרבנו ירוחם תלמיד הרא"ש, וספר אהל מועד לרב שמואל ב"ר משולם ירונדי תלמיד הרמב"ן, שהועמדו בצלו של ספר הטורים בן-ימנם), נתחברו כולם בארצות שהיו נתונות בזמנם, או בעבר, לשלטון האיסלאם, וקהילותיהן מאורגנות היו תחת סמכות רבנית מרכזית אשר ינקה את כוחה, בין השאר, מכוח שלטונו הצנטראליסטי של המלך. בקהילות אשכנז, שארגונן היה דה-צנטראליסטי מובהק וסמכותן הפנימית מוחלטת, לא היה מקום כלל, לא מבחינה ציבורית ולא מבחינה פסיכולוגית, ליצירת ספר-פסיקה אחיד. ספר כזה היה נדחה מעצמו מכלל סמכות, כדרך שאכן נדחה שם אף ספרו של הרמב"ם ממעמד של פסיקה מרכזית — על אף שבארצות האיסלאם הוכרה סמכותו האחרונה — וכדרך שנדחו שם כל הנסיונות להקים סמכות-גג מרכזית לטווח ארוך. וראה גם מה שכתבתי במאמרי "הלכתא כבתרא" — בחינה היסטורית של כלל משפטי", שנתון המשפט העברי, ה (תשמ"ז), עמ' 407—408.

30 כזה, לערך, היה גם מעמדו של המנהג במשפט הרומי. ראה: C. K. Allen, *Law in the Making*, 1964, pp. 80—86.

השונים. אך כפי שבהלכה התלמודית אין בכוחו של אלמנט המחלוקת — שהוא קבוע, נוכח בכל וחודר את מערכת ההלכה בכל נקודה שתבחר — לערער את סמכותה של הפסיקה האחרונה עפ"י כלליה (השנויים הם עצמם במחלוקת!), כך לא היה בכוח הגוונים המתחלפים של המנהג לפסול אלה את אלה ולהוציא אלה מידי אלה. זהו העקרון היסודי שבא לידי ביטוי בתלמוד עצמו במשפט הקלאסי "אלו ואלו דברי אלקים חיים והלכה כב"ה" (עירובין יג ע"ב), אלא שבעולמה של ההלכה שוב אין מקום לריבוי פנים אישי, משפחתי או קהילתי, לאחר שנקבעה "הלכה כב"ה" או כמאן דאמר אחר, ואילו בעולמו של המנהג — שהוא נמוך מבחינת מקומו הפורמאלי בהירארכיה של ההלכה (ראה להלן, מיד) — אפשרי היה הדבר, ואף רצוי ומשובח, כדי לשמור בכך על הפיצול המבטא, בשלמותו, "דברי אלקים חיים" (= "מנהג ישראל תורה"). תפיסה זו בוטאה לראשונה בספרות הרבנית, עד כמה שידוע לי, רק בסוף המאה הי"ב (ע"י תלמיד של ר"י הזקן מדאמפייר), והיא תוצע בהרחבה להלן. אך למרות כמה פקפוקים נראה לי סביר כי היא, או דומה לה, שימשה כמצע רעיוני גם בתקופה שקדמה כמאה שנה ויותר. משמעותה הרחבה יותר של תפיסה זו תלך ותתברר לפנינו.

מקומו של המנהג בהירארכיה ההלכתית

ריבוי הפנים של המנהג האשכנזי ופיצולו המופלג לגוונים מעלים את השאלה: האם יש עוד צד שווה פנימי למנהגי צרפת ואשכנז, מלבד האחדות הבסיסית של התופעה ושל התפיסה, כפי שהזכרנו לעיל, ומלבד עצם היותם מיוחדים לאזור גיאוגרפי אחד? התשובה החיובית על שאלה זו מביאה אותנו אל מאפיין נוסף של מנהג אשכנז, המייחד אותו במובהק. עיקרו: יחס הכבוד המיוחד במינו שרחשו אליו כל הכפופים לו על אף פיצולו לגוונים, שמעולם לא פקפק אדם שם בערכו של כל מנהג למקומו. ומעין פרדוקס לפנינו: ההתפלגות לוואריאנטים, לא רק שאינה אות לחולשת המנהג אלא אדרבא, אות היא לחשיבותו דווקא. הדבקות במנהג המקומי מביטחה את שימורם של כל הגוונים ובני הגוון, שלא זו בלבד שאינם מבקיעים פרץ בחומת המנהג, אלא שעיקר בניינו הם. וכדברי רש"י: "וישראל שבגלות אם אינם נביאים בני נביאים הם, ואלו ואלו נוהגין מנהג הנאה וההגון, ואין לשנות מן המנהג" (פרדס, עמ' שב). ובדומה לכך אמר אחד מבני המכירי (אולי אף כאן הדובר הוא רש"י): "ויש שמחמירין דאפילו ערב שבת מחצות ואילך אין אומרים צידוק הדין. ואיני יודע מקום לחומרא זו. וישראל חכמים בני חכמים הם, ואם אינם נביאים בני נביאים הם, ומנהגם שלמדו מן האבות תורה היא שאין להוסיף ולא לגרוע" (שם, עמ' רסה).

בהירארכיה ההלכתית התלמודית (למעט תחום דיני ממונות, שבהם אדם "מתנהג על מה שכתוב בתורה"), מקומו של המנהג הוא בתחתית סולם החשיבות, אף כי הוא חלק בלתי נפרד ממנו. בראש הסולם קבועים חומרי "דאורייתא", ובאמצעו ענייני "דרבנן". בתחתיתו קבע התלמוד את תחומי הפולקלור והעשייה העממית, שניתן להם ערך הלכתי-למחצה. על פי תפיסה זו המנהג הוא חלק ממסכת ההלכה והמצווה, ועל-כן יש להקפיד על כבודו ועל קיומו כהלכה. המנהג הוא אמצעי של שגרה להעברת התקינה של המסורת ההלכתית מדור לדור, ואינו נופל בחשיבותו מכלי המסורת האחרים. ואף אם חשיבותו ההלכתית מצומצמת — לגבי דיני עונשין, דרך משל — הרי ערך רב לו מבחינה חינוכית ומסורתית-כללית, שלה עצמה יש, כידוע, בסיס איתן בין תביעותיה של ההלכה הנורמטיבית. ואעפ"כ, מנהג בלבד הוא: כפוף תמיד לסמכותה של ההלכה-האם, אינו זכאי לעמוד בניגוד או

בסתירה לה, ומשולל תוקף ומשקל כשלה. אין מציאותו — המכובדת כשלעצמה — אלא מעין "לכתחילה" בלבד, והעדרו אינו מעכב בדיעבד, או במקרים של ספק וכדומה³¹. כך היו פני המנהג בבבל עוד בתקופת הגאונים, ובאזורי ספר וצפון אפריקה עד למאה ה"ד לכל הפחות.

רב האי גאון עודד להקפדה על מנהגים מקומיים, והזכיר בכבוד רב ובדרך של המלצה את מנהגי הגאונים אבותיו, את מנהגי הישיבות ובפרט את מנהגי "כלל ישראל", ו"נוסף על הספרות התלמודית והמקורות שלאחר התלמוד... שימש אף המנהג כאחד מיסודותיו של רב האי בקביעת ההלכה, בעיקר כשאין בידו להכריע את ההלכה עפ"י התלמוד"³². אולם, אם ראה בהם דבר המתנגד להלכה המפורשת, לדעתו, בתלמוד, או העולה ממנו בשתיקה, קרא לבטלו ולעוקרו. במנהגים סותרים, או סוטים, למנהג הישיבות קרא להחזיק, לפעמים, מתוך שיקול שלא לגרום קטטה כתוצאה מהנסיון לבטלם. מטעם זה נדחק גם, לעתים, להתיר מנהג הנראה, לכאורה, כסותר הלכה תלמודית. הרגישות החברתית הרבה כלפי סטיות מכוונות מן הנורמה הציבורית המקובלת, ידועה היתה יפה כבר לבעלי התלמוד, והשיקול "מפני המחלוקת" משמש באופן קבוע אצלם בעת הדיון בנושא המנהגים. מובן מאליו כי בעקבות הסוגיות התלמודיות, שקל גם רב האי בזהירות רבה שיקול חשוב זה של טובת הציבור בעת שדן בשאלות של מנהג. אעפ"כ, מנהגים החורגים בבידור מדרך ההלכה התלמודית המפורשת, דחה לחלוטין, ובלי פשרות.

שונה היה המצב באשכנז. ראשית, יש לציין את ביטויי הכבוד המופלגים שבפי קדמוני אשכנז כלפי המנהג. הם שקבעו לראשונה את המליצה: "מנהג אבותינו תורה היא"³³,

31 על נחיתותו ההלכתית של המנהג ראה: אלון, שם, עמ' 719–725. על כוחו המועט לעקוף את ההלכה ראה שם, עמ' 737–740. את כל המקורות התלמודיים הרלבאנטיים ימצא המעיין בספרו של אלון, חלק ב, פרקים כא–כב.

32 תיאור מקיף של עמדת רב האי גאון בשאלת המנהג ימצא הקורא בחיבורו של צ' גרונר, "רב האי גאון ודרכו בהלכה", דיסרטציה לתואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ד, עמ' 135–187. המובאה: שם עמ' 135. מפתיע הדבר שחסרה בספר ההבאה החשובה מדברי רה"ג הנזכרת בדברינו להלן, עמ' 133–4, והזרעת אור על הנושא כולו.

33 לדברי ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים, תשל"ד, עמ' 284: "לפי שעה נראה שהמקור הראשון בדברי ר' יצחק ב"ר יהודה". לכאורה יש קודם לו, ב"תשובה שהשיבו קהל רומא על שירת הים" (מחז"ו, עמ' 226): "דעו כי שירת הים היה מנהגנו ומנהג כל קהילות אשר בספרד מיום גלות ירושלים עד עתה לאומרה... ומנהג אבותינו תורה היא, ובכמה מקומות אמרו רבותינו בתלמוד ארץ ישראל מנהג מבטל את ההלכה, וכש"כ בדבר זה שאין ההלכה סותרתו...". וכבר הראה גרוסמן במאמרו "הגירתה של משפחת קלונימוס מאיטליה לגרמניה", ציון, מ (תשל"ח), עמ' 158–159, כי "תשובה קדומה היא", וראה החומר שהביא שם. חשוב להעיר, כי עצם הימצאותו של הביטוי הזה בקטע כלשהו מעידה בהכרח על מוצא אשכנזי של הקטע, ובמאה ה"א–י"ב על-פי-רוב. והעיר על כך ג' וידר במאמרו "על קריאת פרק 'במה מדליקין' בלילי שבת", סיני, פב (תשל"ח), עמ' ר', הע' 23. ויש להעיר על דבר נוסף: בגנוי קדם, ב, תרפ"ג, עמ' 16–18, פרסם ב"מ לוין "שער בדיקת הבשר מן החלב ומן הגידין, משערי הגאון רבי' שמואל בן חפני ז"ל". והנה, באמצע קטע זה, לפני ד"ה "ועל אותו", כתוב: "הכליות אסור לבשולן בקדירה משום 'אל תיטוש תורת אמן', כלומר מנהג אבות תורה, ואבות נהגו לצלות ולא לבשל". וגמצא, א"כ כי הוא החכם הראשון שהשתמש במטבע זה, ומחוץ לאשכנז דווקא. אמנם, אין הדבר כך. הקטע הסמוך לשורה זו בוודאי אינו לרשב"ח, ואשכנזי הוא, כי מובא בו: "ועל אותו שנקרא בלע"ז לונב"ל, ובלשון כנען לדב"ק, כשנפלה בקדירה, זה היה מעשה במגנצא

שקיפל בתוכו את האני-מאמין האורתודוקסי של יהדות זו. הם אשר ייפו את כוחו של המנהג גם במקום שהוא מתנגד לסברא או למקורות התלמודיים, וגם כשטעותו מוכחת. "אעפ"י שנראין הדברים כמו שאתה אומר... כך ראינו מנהג הקדמונים... ולא תוזה מיניה" (מע"ה,ג, עמ' 14). וגם רש"י אומר כך: "והמלך המשפט" שהוקשה לו, שהיה לנו לומר 'מלך המשפט', גם אני הוקשיתי בה זה שנים רבות, ואומר לי לבי שהחזונים לפי מרוצתם שגו להרגיל בגירסת 'המלך הקדוש' עם 'המלך המשפט', אך שלא לשנות מנהג הראשונים יש לנו לסמוך על כמה מקראות שדברו בלשון הוזה...". (תשובות רש"י, סי' יח, מהד' אלפנבין). וכהנה רבות.³⁴ גם במקום שאין דרך להתאים את המנהג אל ההלכה, ואין לעמוד כלל על עיקר טעמו, שומה עלינו להתחזק בו ולקדשו: "וכתב ה"ר יקר וצ"ל, זה מנהג ראיתי באשפירה בשבת שחל ט' באב להיות בה, או ערב ט' באב. בסעודה המפסקת אינם אוכלים בשר כל עיקר, כי אם ביצים ופירות, ויושבין על השולחן מפני כבוד השבת... ונוהגין לומר צדקתך צדק במנחה. והיה פליאה בעיני, אבל אסור להרהר אחריהם, כי כלו מחמדים" (ר' לעיל, עמ' 94). ואחיו, ר' נתן, השיב לר' יהושע (מבוהמיה, כנראה) ששאלו בעניין האפשרות לבטל מנהג גישואין מסוים במקומו: "שנוהגין במקומינו בשביל כתובה שכותבין בשישי ועומדין וחותמין במוצאי שבת, ופעמים קונים גם קנין והכתובה נכתבה ביום שישי בשבת. והוכיחו בתוכחות, מה צריך לבדוק לו על מנהג קהילות קדושות מימי קדושים אשר עברו ביישישים ממגנצא... ולא ערערו ולא מיחו, מחמדים כולו ממתקים, ושבה לשומר ישראל לא פועלים עוולה אעפ"י שכן מנהגם, ויש להם ראייה וסמך. ומי יודע על מה נהגו ככה להתחיל בשבת סעודת חתנים, שמא מתוך דוחק גדול שהיה שם ברובו של קהל...". (שם, עמ' 55; והמקבילה המלאה והחשובה יותר: שבה"ל ב, סי' נט). וכן מספר ר' נתן: "אני שמעתי משום רבינו יצחק ב"ר יהודה נ"ע כששאלוהו מפני מה נוהגים להפטיר ב'יהי אחרי מות משה' [בשמחת תורה; והוא נגד דברי הגמרא במגילה לא ע"א], והשיב כיון שנהגו נהגו, שמנהג מבטל את ההלכה" (פרדס, עמ' שנג). וכיוצא בזה: "נשאל נשאל מאת רבינו יצחק ב"ר יהודה על קורות ורהיטין [בסוכה], והתיר היתר גמור כי כן נהגו העם, ואין לשנות המנהג" (מחז"ו, עמ' 413). והשווה לכך דברי ר"י ב"ר יהודה (הובאו בשבה"ל סי' כג), שנשאל על-אודות

בימי הגאונים" וכו'. וכבר העיר על כך לוינ' שם. אין ספק שקטע זה משקף כ"י כלשהו של ספר מעשה הגאונים (כה"י שהדפיס לוינ' הוא ספר שערי דורא אשכנזי). לוינ' הציג קטע-תוספת זה כדיבור עצמאי לבדו, כדי להבדילו מעיקר השערים, אך צריך היה להתחיל בזה תשע שורות קודם לכן, במלים "ואסור לבשל הכבד". כותרתו של הדף כולו היא "שער על בדיקת הבשר מן החלב ומן הגידין שהן מליאים דם שכל האוכל מהם חייב כרת" וכו'. נושא זה נגמר במקום שציינתי, ומשם והלאה אינו שייך, ברובו, לזה, אלא לדינם של איברים פנימיים שונים בבישול, ולא דווקא משום חלב ודם. וראה ספר הפרדס, דף קסח למטה. קטע נוסף מספר מעשה הגאונים, או דוגמתו, בסוגיה זו, נשתמר בספר שבלי הלקט, ח"ב, עמ' כח: "על מותן שקורין לונב"ל... ידוע תדעו כי מותר לבשלו אפילו לכתחילה... ולא נחוש לחליקתו... וכך אנו מקובלין קבלה מפי קבלה מרבותינו קדמונים שבצרפת". והיא דעת "הרבנים" שבמגנצא (בניגוד לדעת "הגאו-נים" שבקטע לוינ').

34 וראה דברי החכם המדבר בספר הפרדס, עמ' רסה – ובשו"ת רי"ד (סי' כח) ייחס הדברים, כדרכו בכל מקום, ל"רש"י ז"ל כתב בפרדס": "פעם אחת קברו מת בחולו של מועד ולא רצו לומר עליו צידוק הדין ולא קדיש... ועמד רבי ואמר צידוק הדין וקדיש... ויש שמחמירין דאפילו מערב שבת מחצות ואילך אין אומרים... וישראל... אם אינם נביאים בני נביאים הם, ומנהגם שלמדו מן האבות תורה היא שאין להוסיף ואין לגרוע...".

מקור המנהג לפיו אין הכוהן נושא כפיו באבילות, והשיב כי "על דבר זה לא מצא רבינו [ר"י ב"ר יהודה] סמך בהדיא, ואמר, לא על חינוג נהגו כן, שהרי כל כהן שאינו מברך עובר בשלושה עשה, וזה יושב בטל ועובר, ואמר כמדומה לי שעל דבר זה נהגו, שכל מי שעומד לברך ראוי לו שיהא שרוי בשמחה... ואומר הרב מצוה להחזיק מנהג הראשונים בכל מה שאדם יכול להחזיק, שכן מצינו בתלמוד ירושלמי שהמנהג מבטל את ההלכה, וכמו כן מצינו בתלמוד בבלי שלנו". בדומה לזה כתב בעל הקטע בספר הפרדס (עהרענרייך, עמ' שכט), לאחר שפירש מנהג ג' פסיעות לפני ולחזור, לפני תפילת י"ח ולאחריה, ואין לפירושו אסמכתא במקורות, מלבד דוחקו כשלעצמו: "שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אבך, נאה לך והגון, כל זה עליך לעשות כמנהג הטוב, ואע"ג דאסמכתא, וכל שכן מנהג הראשונים קדמונינו, וקרא כתיב 'צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדייך', בכל אלו המנהגות לא נהגו בהם בחינם אלא שראו שהוא מנהג טוב, ואל תסור ימין ושמאל". וכבר כתבו קדמוני אשכנז לאחיהם שבספרד, שניסו כנראה להשפיע עליהם לעבור ולעשות כמנהגם בעניין נוסח ברכת האירוסין: "ידוע תדעו כי אנו לא נסור למנהגכם ולא נסור ימין ושמאל ממנהג קדמונינו הגאונים וחכמי ונקיי הדעת ז"ל...".³⁵ ולא מנהג של קום ועשה בלבד, אלא אף של שב ואל תעשה בכלל כיבוד. וכך כתב ר' אליקים ב"ר יוסף, חותנו של הראב"ן, שפעל במגנצא בראשית המאה ה"ב, במכתב תוכחתו לחכמי העיר קלן: "על הבנין שבנו לשם בית הכנסת בקולוניא, בכותל צפוני, וצרו בחלונות צורות אריות ונחשים, ותמהתי הרבה על מה עשו ככה ובאו לשנות מנהג הקדומה מה שלא נהגו הראשונים בכל מקום גלותם, והלוא גלוי הוא אצל רבותי שמנהג ראשונים תורה שלימה היא וגם יתד תקועה היא להיתלות עליה. ואע"פ שכוונתם לשמים היה, להתנאות לבוראם במצוות, הרי הוזהרנו בדבור שני מלעשות כן...".³⁶ (ראב"י"ה, אלף מט; ירושלים, תשל"ו, עמ' ט—י). וגם

35 ש. אסף, "חליפת שו"ת בין ספרד ובין צרפת ואשכנז", בתוך: מקורות ומחקרים, ירושלים, תש"ו, עמ' 119–129. אסף טעה לחשוב כי המכתב הראשון שם, עמ' 126–127, הוא, אכן, מכתבם של אנשי ספרד לאשכנז, ככתוב בכותרתו, וכי הם כתבוהו במענה על שאלה קודמת ששאלו חכמי אשכנז, כפי שמתחייב מנוסח אותו מענה. אולם, הכותרת בטעות יסודה, וכל דברי אסף שם נגזרים אחר טעות זו. מפליא הדבר על הרב אסף שהרגיש כי תוכן המענה "מצוטט" מלה במלה כמעט מתשובת רב האי גאון, ולא הרגיש כי גם השאלה ("כי יש במקומינו שחוטמין") שווה מלה במלה לנוסח השאלה שנשאל רב האי גאון! לפנינו, אם כן, נוסח מלא של השאלה והתשובה מלפני רב האי גאון, ואין לזה קשר לאנשי ספרד ולא לאנשי אשכנז (אלא א"כ היו הם השואלים, בדרך מקרה). אין אנו יודעים, לפי שעה, מה קדם למכתבם של בני אשכנז אל בני ספרד. המעיין ישים אל לבו עוד זאת, כי עמדת בני אשכנז (לחתום "מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקדושין") הוא כמנהגם של בני א"י. וראה המקורות שאסף הרב אסף שם, ובייחוד דברי ספר מתיבות שהזכיר (בהע' 32), ומה שכתב ש' פרידמן, במאמרו "חופה בקדושין" בברכת אירוסין", סיני, עו (תשל"ה), ונוסח ספר המתיבות שהביא שם.

36 תשובת חכמי קולוניא לא הגיעה לידנו, אך מסתבר כי הם לא ראו במנהג שלילי, אף אם אמת הוא מבחינה היסטורית (אך השווה בית הכנסת של דורא-אירופוס דרך משל), מעכוב על דרך החידוש בדבר שהוא מותר, לדעתם, מצד עצמו. וכן התיר דבר זה רבנו אפרים הגדול באשכנז, וכן נהגו קהילות אחרות. כדאי לתת את הדעת לסמיכות ההיסטורית שבין שאלת ציור החלונות בבית-הכנסת של קלן, לבין פריחתן של הכנסיות המצוירות והמוזוגות באירופה, שחלה במחצית המאה ה"ב, עם חדירתו של הסגנון הגותי-פראנקי לאדריכלות הכנסייתית. ראה: F. Herr, *The Medieval World*, 1974, ch. 16.

חכמי קולוניא לא נחלקו בדבר זה, מן הסתם, אלא שלדעתם לא כל מה שלא נהגו בגדר מנהג הוא.

המנהגים מסורים לנו מדור לדור, ועובדה זו עצמה היא ערובה לאמיתותם. בעניין הכתובה הנ"ל, הנכתבת ביום ו' ונחתמת במוצאי שבת, אומר ר' נתן — בנוסח השלם של התשובה שנשמר בשב"ל (ב, ס"ו נט): "וכל מי שמערער על אלו הכתובות... בא לפסול כתובת אשתו וכתובת אמו וכתובת זקנתו. לפיכך אין לנו לחוש כלל". ומטעם זה גם לא מיחו "המיושבים" הנ"ל, ש"לא להוציא לעז על כתובת האמהות". הנחת יסוד היא, כי הדורות הקדמונים טובים היו מאלה שלאחריהם, והעבר כולו טוב יותר מן ההווה, והוא הולך וטוב ככל שאנו מרחיקים מבטנו לאחור במישור הזמן³⁷. חכמי העבר גדולים היו בתורה מהגדולים שבינינו, וזאת מכוח ההגדרה עצמה ובלי כל צורך לבדוק אחר גדולתם ולאמתה לגופה. כל מנהגי העבר נושאים עמם, כמובן מאליו, את הגושפנקה של אותם קדמונים, ובוה גדול כוחם כאילו נחצבו במישרין מן המקורות התלמודיים ולמעלה מהם בקודש. מנהגי "[בית] רבינו" נזכרים לרוב בספר מעה"ג כדוגמה ומופת, ונתקיים רישום שיטתי של מנהגיו, כמו שמפורש בספר זה, בראש "ענין ברכות": "מנהג רבינו תורה היא וללמוד אני צריך", והולך ומונה מנהגיו בנושא זה אחד לאחד, ומנהגי רבנו קלונימוס. "רבינו" הנהיג עצמו וביתו בדוגמה שראה הוא אצל רבותיו שלו, ולא זו בלבד, אלא גם שאר גדולים שנזכרו בספר מעה"ג כך. וכדברי ר' נתן המכירי: "כמדומה לי שיפה עשה [ר'] קלונימוס הזקן [שלא חזר... וכן מנהגו לעשות, ששמע מנהג של זקינו רבינו הגדול ר' אלעזר נ"ע" (עמ' 22). גם ר' אליעזר הגדול בוודאי לא חידש אותו עניין, וחזקה שהנהיג עצמו כדרך שראה את רבותיו עושים. שזו היא ההנחה הקבועה בספרות הרבנית ההיא, שאין לך עבר מפואר שלא קדמו עבר מפואר יותר.

מכוח שיקולים אלה ודומיהם קנה לו המנהג מקום של כבוד בראש סולם ההלכה, והוא לבדו נעלה היה בעיני חסידיו מעל לכל ספק וויכוח, ומחוסן מפני אפשרות של טעות. הטעות היא מצב גורמלי, כמעט שגרת, במשא-ומתן למדני בהלכה הכתובה והמקובלת, מפני שהיא "מתחדשת" בפי לומדיה בכל יום, והם מגלים בה תדיר פנים חדשות לפי מדרגתם, לפי צורכי דורם, ולפי הכוח המסור בידם, מתוך ויכוח הדדי ופולפול חברים. תפקידו של הוויכוח לקרב אל האמת, אך, כידוע, רק לעתים רחוקות מסייע דבר זה, ובריבוי הדעות מתקפחת, על-פי-רוב, מידת האמת, אף אם מידת הדין יוצאת נשכרת. שונה ממנו המנהג, שהוא אינפאליבילי על פי עצם טבעו והגדרתו, ואינו פתוח לוויכוח כשם שאינו נתון לסתירה. פיצולו של המנהג לגוונים אינו פותח אותו לערעור, מפני שלכל הגוונים אותו תוקף — במקומם, כמו שיוסבר

37 כעומק כוונת התפילה הקדומה: "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה". תפיסה זו מעוגנת היטב בדברי חז"ל ("לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים — כפתחו של היכל, ואנו כמלאו נקב סדקית" [עירובין נג ע"א]; "אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם כבני אדם — אנו כחמורים" [שבת קיב ע"ב]), והיא לבה של כל השקפת-עולם שמרנית. ההבחנה בין "ראשונים" ל"אחרונים" תקפה, כידוע, גם לאחר התקופה התלמודית, ויש לה ערך הלכתי עד היום. גם תופעת "חתיתת" המשנה והתלמוד, שמנעה את חכמי התלמוד מלחלוק על חכמי המשנה, ואת החכמים הבת-תלמודיים מלחלוק על מה שנקבע בתלמוד, נובעת מהכרה יסודית זו. מעמד הר סיני, שמראשית ימי האומה, הוא גם מעמד השיא בתולדותיה, ומאז הולך העם ומתרחק מסיני, גם מן הבחינה הרוחנית. אוריינטציה כזו אינה מיוחדת דווקא לעם ישראל. ראה מה שכתב באריכות על עניין זה R. Nisbet, *Social Change and History*, Ch. II, N. Y. 1969. וראה מאמרי הנזכר בהערה 29 למעלה.

להלן. זאת ועוד אחרת. לא די שהמנהג חזק מן החידוש ההלכתי, מכוח בסיסו האיתן יותר, אלא שדרגת חביבותו לפני המקום גדולה אף משל דין דאורייתא. כתב רבנו יצחק הלוי, מרבתי של רש"י, "על ניקור ירכי החיות": "העצם של בוקא דאטמא כל הניקור כנגדה כמו של בהמה... לפי שלא חילקו רבותינו בין חיה לבהמה אלא בחלבין הקרבין על גבי מזבח, אבל הגיד וכל הבא מכוחו אסור כשל בהמה... ושומן, ישראל קדושים הם נהגו אסור (חולין צא ע"א) וגם אסור השומן חמור כשל תורה... ותו גרסי' (עירובין כא ע"ב) בני הזהר בדברי סופרים יותר משל תורה... ומה ששנינו ישראל קדושים נהגו בו אסור דברי סופרים הוא, ולכן יש להחמיר עליו הרבה" (שו"ת רש"י, סי' סד). ובזה נהפך הסולם ההיירארכי הרגיל על-פיו, והוא מעתה דו-ערכי מובהק; כיוון אחד לו מבחינת ערך העונשין, וכיוון שני ומנוגד מבחינת ערך החשיבות.

דוגמה מעניינת לדרך תפיסתם המיוחדת את עקרון צדקת הקדמונים — תרתי משמע: שהצדק עמהם תמיד ובהכרח, מפני צדקתם האישית העליונה וקדמותם בזמן — נמצאת בספר הראב"ן, סי' יט. הראב"ן פעל, כאמור לעיל, באשכנז, במחצית הראשונה של המאה הי"ב, וברוחו הוא מכת הקודמין שמסורת המנהג האשכנזי שימשה נר לרגלם גם בתקופה זו של ראשוני בעלי התוספות, שחוללו שינויים כבירים בנושא הזה. נגד אותן מגמות חדשניות כתב הראב"ן את ספרו, המוקדש, ביסודו, לבירור אמיתתם של מנהגי אשכנז הקדמונים שאין להם מקור בתלמוד, או המתנגדים לו בפירוש או שהם חסרי טעם והגיון. זאת, כנגד המפקקים והמקטרגים שהרבו להתנגד למנהגים שכאלה מתוך הישענות על התלמוד. ועוד נשוב לדבר בעניינו של הספר הזה.

ואלה דבריו בסי' יט: "מעשה במגנצא בימי רבותינו ר' קלונימוס ב"ר יהודה ובימי מורי ר' אליקים ב"ר יוסף, ואני אליעזר ב"ר נתן אחריהם, ושאר חכמי הקבלה, והובא לפנים דק קטן של כבש... וישבו ודנו בהלכה והסכימו כולם להיתר, כי אמרו לא טרפו חכמים (חולין נח ע"ב) אלא ב' מעין היוצאין מב' מקומות, כעין בעוף שיוצאין מן הקרקבן... ושוב מעשה פעם אחת אני אליעזר ראיתי מעי א' של כבש בבהמה אחרת כמוהו, ובשנת תתק"ח [= 1148] לפרט הובא לפני... והכשרתי, והיה רבי שמואל חתני יושב לפני והתחיל דן לפני בהלכה, ואמר לי אינך יכול ללמוד למעי מהלכה זו לא אסור ולא היתר... ואמרתי בלבי אפשר דאסור ורבותי שהוכרתי יורו בה היתר, הלוא אין הקב"ה מביא תקלה ע"י הצדיקים, ובדקתי בתרגולין ובאוזוין ומצאתי האי 'כנגד' דלא כפירוש רבותי שפירשו על הקרקבן, אלא... מן המעי... ועתה יש לי לפרש ההלכה על בוריה ולהעמיד דברי רבותי שהכשירו...".

עיון בפרטי המעשים ובמו"מ ההלכתי, מעלה השתלשלות עניינים זו: לאחר שחתנו הוכיח לו בהחלט, כי לפי פירוש רבותיו בגמרא אין אפשרות להסיק את המסקנה ההלכתית להיתר שביקשו הם להסיק, נבוכ היה הראב"ן מאוד. פשוט היה בעיניו שאין לתאר מצב שבו תצא (או, נכון יותר: יצאה) תקלה מתחת יד אותם צדיקים "חכמי הקבלה", והרי הוא עצמו סמך על הוראתם זו במעשים אחדים שהובאו לפניו עד לזקנתו ממש! לא ייתכן, אפוא, שרבותיו טעו ונכשלו, והכשילוהו אחריהם, אך באותה מידה לא ייתכן גם לקבל את המו"מ ההלכתי שהנחה אותם. כדי להתיר את הסבך הזה, ערך הראב"ן תצפיות בתרגולים ובאוזוים, ונוכח לדעת, לשמחתו, כי כל יסוד פירושם של רבותיו בסוגיה היה מוטעה, אל מול פני המציאות האנאטומית, וכי פירוש הסוגיה בדרך הנכונה, לפי האמת האנאטומית ולפי דרך רבותיו, תעלה מסקנת רבותיו להיתר כשהיא מאוששת ובטוחה. לאחר-מכן השווה הראב"ן את

ממצאיו עם הספרים שבידו, ולאחר החיפוש מצא שגם בעל ספר הלכות גדולות – הסמכות ההלכתית הגדולה ביותר בעיני הראב"ן וקדמוני אשכנז בכלל – פירש כנראה כך (היינו, לפי האמת) וממילא שוב לא נותר כל ספק כי היה הצדק, למעשה, עם הוראת רבותיו, ודווקא משום שטעו, ושוב "אין לפקפק ולקנות על מעי אחד... כזה שפירשתי, כי כשר ומותר הוא". הווה אומר: אפשר בהחלט לסמוך על דברי קדמונים גם במקום שהנחותיהם המוקדמות, הפרשניות והריאליזם, מתגלות כמטעות. סיוע שמים מיוחד תומך בימינם להורות כאמת וכהלכה, ואף במקום שלא זכו לפרש נכונה את דברי המקורות. והעיקר: בטעות פרשנית-עיונית שכזו אין הראב"ן רואה פסול גדול, ואף לא עניין בעל חשיבות, כל עוד פסק-ההוראה המעשי נכון ומאומת. הלך-מחשבה כזה אופייני לחכמי המאה הי"א, אם כי, אולי, לא לכולם, והוא משתקף היטב בשיחתם.³⁸

כיוצא בדברים אלו אמר הראב"ן שוב, תוך דיונו בסוגיית ביטול חמץ בפסח. הובא לידיעתו חידושו המהפכני של רבנו תם, לפיו חמץ בפסח בטל בשישים ובנותן-טעם כשאר איסורים, נגד המסורת ההלכתית הקדומה והמבוססת לפיה אין לחמץ ביטול כלל בזמן איסורו, והוא אוסר "במשהו". חידושו זה של רבנו תם (ספר הישר, חלק החידושים, סי' תצא) מבוסס על שינוי הגרסה המקובלת בגמרא ועל מו"מ הלכתי רחב ומעמיק, ועל כך כתב הראב"ן: "ושמענו עתה מחדש שחבר אחד בצרפת [= ר"ת] מורה שחמץ בפסח... ככל איסורים שבתורה וכו' יחננו, וחלילה לנו ולכל הבאים אחרינו לשמוע לו, כי על זה נאמר ואל תיטוש תורת אמן', שאין לנו להתיר מה שאסרו הראשונים... ואפילו לא עשו אלא לגדר בעלמא... ולא בעי גדר אין לנו לפרוץ גדרם, שפורץ גדר ישכנו נחש, כי הם תורה שלימה מסרו לנו, והתורה מהן יצאתה, הילכך אין לסור ממשמעתם, ואפילו אם לא הוי אלא מנהג וחומר שהחמירו עליהם אבות ראשונים, אין לנו לשנות את מנהגם וחומר שקיבלו עליהם, ואפילו אם יבוא אליהו ויאמר... וכל שכן מנהג שיש בו חומר... וגם מדאיתרא דהון אכלי בני א"י ובני בבל לא אכלי לה ונהגי בה איסור, וכשהיו באים בני א"י לבבל לא הוו אכלי בפניהם,

38 ביטוי יפה לעמדה מסורתית זו נתן הרב יהודה ב"ר קלונימוס ממגנצא, אביו של הרב אליעזר מזורמיזא בעל ספר הרוקח. חכם זה נפטר לקראת סוף המאה הי"ב, והתשובה הבאה נכתבה א"כ בסביבות 1175, על-פי ההשערה. השאלה נשאלה מן העיר רומא "לרבני מגנצא, עיר גדולה של חכמים וסופרים", והיא עוסקת באחד מספיקי מנהג אשכנז שנוכר לעיל, לחלק את טכס הנישואים בין יום ו' למוצאי שבת, ב"כתובה שנותן התתן במוצאי שבת, שאין צריך" – לדעת שמעון המערער – "לברך עוד ז' ברכות". ראובן מרצה כל טענותיו נגד המערער, והאחרונה שבהן היא: "יש לי לסמוך על מנהג אבותי ואבותי ואבותי של שמעון...". ועל זאת טוען שמעון לאמור: "במקום איסורא מנהגא שבקינן" (ר"ה טו ע"ב). בתשובתו כתב ריב"ק: "...ראובן שמאמין את דברי הראשונים לעשות כמו שהנהיגו, כלומר הם שכתבו ידעו מה טעם קבעו, אשריו וטוב לו, שמקיים בעצמו ואל בינתך אל תישעו', שהרי בכמה מקומות בתלמוד נידו ושמתו רבותינו על מי שמשנה מנהג חכם המקום... כל שכן וכל שכן מנהג שנהגתם כל ימי גלותכם... ושמעון שרוצה לבטל דברי הראשונים, ולומר הם לא שימשו כל צרכם ולא חכמו כמותו, בעצת הילדים הולך... ותקוה לכסיל ממנו, שמדמה מעשה מעשרות וטבלים [שבמסכת ראש השנה, שם], שהן בעוון מיתה, למעשה ברכות, שבכל מקום הלכו בהם חכמים אחר המנהג... ושמעון שאינו מסכים להגדת זקניו, לא מחכמה עשה זאת... אף אתם אל תזלו מעשה אבותיכם, שתורה שלימה היא, ושמעון שרוצה לשנות למדו אותו שלא לשנות, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, ואלא יקלו דברי חכמים בפני עם הארץ, לומר בכל יום מחדשים עלינו תורות...". על בעלי עמדה זו במאה הי"ב ראה להלן באריכות. והחלוק שנתן בין "מעשה מעשרות" ל"מעשה ברכות" צ"ע. ולעניין ספק ברכה לבטלה, ר' להלן הע' 39–40.

ולא היו רוצים להתיר מה שנהגו בו איסור, דאמ' בחולין (נ ע"א) ובפסחים (נא ע"א) גיד הנשה שמנו מותר ובני ישראל קדושים נהגו בו איסור. אלמא, אע"ג דמותר, כיון דנהגו בו איסור לא שרינו ליה, ולא עוד אלא שקורא אותם קדושים... ה"נ אפילו יהא איסור חמץ גדר ומנהג שנהגו ושגדרו הראשונים, קידוש הוא שקדשו עצמם במותר להן, ואין לשנות את מנהגם שקבלו עליהם כחומר. והחבר שהורה, לעצמו הורה, ואסור לשנות לנו מנהג אבותינו... ואע"פ שמצא הרב סמך לדבריו בשאלות... גם חכמים ראשונים ידעו פיסוק שבשאלות ולא חשו לה... (סי' י). דברים אלו מדברים יפה בעד עצמם, ומאפשרים לנו להבין מה היה טיבו של המהפך שחל במחצית הראשונה של המאה הי"ב עם חדירת דרך לימודם של בעלי התוספות הגדולים, ובראשם רבנו תם. ועוד נדבר בזה להלן.

המנהג כהשקפת-עולם

ראינו עד כה כמה מן היסודות התורמים לדמותו המיוחדת של מנהג אשכנז: היקפו הכמותי, פיצולו לגוונים מקומיים-קהילתיים לצד אחידותה הבסיסית של התפיסה אשר ביסודם, הכבוד העמוק אליו מצד הכפופים לו, והמקום הרם שנקבע לו בסולם ההירארכי של ההלכה שם. אמנם, גם מחכמי אשכנז לא נעלם, כמובן, מעמדו הנחות של המנהג בתלמוד. רבי יעקב ב"ר יקר, רבו של רש"י, נהג שלא לברך על אמירת ההלל בראש חודש, שאין מצוותו נתונה לנו מן התורה, ולא מדרבנן, אלא מכוח המנהג בלבד. וכן כתב רש"י בתשובתו (אלפנביין, סי' נו): "ואני איני מברך [עליו] כלל, לא ביחיד ולא בציבור, דאינו אלא מנהג... ואמנהג אין צריך ברכה, כדאמרינן גבי ערבה" (סוכה מד ע"ב). ובתוספות לסוכה, שם, כתבו בשם רש"י דבר מופלג יותר, שגם על לאו של "לא תסור" אין עובר המפקיע את המנהג³⁹. זהו היבט אחד של מטבע המנהג, והוא נובע ממקומו בתחתית הסולם ההירארכי מבחינת ערך הגמול, אך אין בזה כדי לשלול את ההיבט האחר — העיקרי — של המנהג, שמכוונו מתחייב מעמדו העליון על פני יתר מרכיבי ההלכה, מבחינת ערך החשיבות⁴⁰. השיקולים המבוארים

39 לאידך, התיר רבנו תם לברך על קיום המנהגים, במסגרת מאבקו לחידוש סמכותו הפוחתת והולכת של המנהג. ולא הוא בלבד, אלא אף רב האי גאון, שעיוניו בשאלת מעמד המנהג ומשמעותו קרובים לאלה של חכמי אשכנז — ראה להלן, עמ' 133-4 — השיב לשואליו בעניין קריאה חוזרת בתורה, בפרשיות מסוימות, כאשר עולים הקרואים שוב ושוב לאותם הפסוקים: "וכמה זימנין חזינן דקרו 'ולקחתם לכם ביום הראשון' עשרה גוברין, 'ולאשר אמר ברוך מבנים אשר' ג', ד', ה' ינוקי, ולית בהא מילתא למיחש כדחששיתו לברכה שאינה צריכה, דכל מאי דאורחיה היא ברכה צריכה היא" (ספר העתים, עמ' 276). וכן כתב רבי שמואל הגניד (שם, עמ' 185-186; והשווה דבריו שם, עמ' 285, לעניין ברכת המזון והמוציא). בראותם את המנהג כרוח ההלכה ונשמת אפה, לא הוקשה הדבר בעיני קצת חכמי אשכנז להורות כי "חומר" לעצמו אין למנהג חשיבות רבה, ועלי-כן גם אין צורך לברך על ביצועו, אף שביצועם המדוקדק של כלל המנהגים הוא מרכיב ראשון בחשיבות בקיום המצוות כהלכתו, ובהיפגמם נפגם ערך המצוות כולן.

40 והשווה לכאן הדברים המאלפים של המשיב הקדום — ולדעתי הוא ר' יצחק ב"ר יהודה המשיב לאחד מבני המכירי, ועכ"פ בן אותו הדור היה, שהרי בסוף דבריו כתב: "אילו שאלות ששאלתי גם מן הרב ר' שלמה מן וורמש' והישווה דעתו לדעת רבותינו שבכאן" — בעניין כפל ההבדלות, בתפילה ועל הכוס, ואם אין בזה משום ברכה לבטלה, ובכלל דבריו אמר: "הנה מצאנו לדברי הכל שצריך להבדיל על הכוס כתיקון אנשי כנה"ג לתלמידיהם, שבתחילה קבעו להם בתפילה

לעיל הביאו לידי סובלימאציה של ערך המנהג, עד כי אין ניתן, לדעתי, לתאר את תפיסת היחס בינו לבין ההלכה-האם אלא במשל החומר והצורה, ובמשמעות האריסטוטלית של מונחים אלו. עולם ההלכה, על חומרי דאורייתא וקולי דרבנן שלו, הוא חומר של מעשה המצווה, אך המנהג לפרטיו הוא צורתו, והוא הנותן לו את עיקר משמעותו. אין צורה בלי חומר, אך אין גם משמעות לחומר בלי צורתו, ואף לא קיום, במובן העמוק של המלה. אין ההלכה מנחה את האדם בכל פרטי המעשים וצורתם, אלא בעקרונותיהם בלבד, וע"כ נשאר תפקיד עיקרי זה למנהג, שתחת כותרתו חוסים פרטי מעשים רבים לאין שיעור מאשר בקורת-גג ההלכה. ממילא אין אפשרות לראות את חיובי המנהג כנופלים בערכם מחיובי ההלכה-האם, אלא כעולים עליהם. המנהג קובע איך יש לעשות כל דבר, בעוד ההלכה קובעת מה יש לעשות ומתי. אם נפגם המנהג, מתוך רשלנות, זלזול או שגגה, נפגמה בזה גם צורת ההלכה, והיא מעורטלת בגולמיותה כגוף בלא נשמה. אם תימצי לומר, השקפה זו היא חוליה נוספת בתפיסה הדו-ערכית הקלאסית את התורה עצמה. כשם שהתורה שבכתב, היא, אמנם, מקור הסמכות לתורה שבעל פה ולכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אך פירושה הבלעדי המחייב הוא זה שניתן לה על ידי תורה שבעל-פה – הנמוכה ממנה בהיירארכיה של כתבי הקודש, כך גם תורה שבעל פה גופה, שהיא אמנם מקור הסמכות של כל המנהגים הנמצאים למטה ממנה בסולם ההיירארכי הזה, אך הם בלבד מהווים את הפירוש הנכון והמוסמך לה, והם עיקר תוכנה. תורה שבעל פה הועלתה, במשך הזמן, על הכתב, אך לא כן המנהגים הנלווים, שהם מעתה כ"תורה שבעל פה" ממש לתלמוד הכתוב. וכשם שתפקידה של תורה שבכתב הוא למלא את המון החללים הריקים שבמסכת ההלכה שבכתב, כך הוא גם תפקידם של המנהגים למלא את המון הפרטים החסרים בפיתוח התלמודי, ולהפכו מספר של עקרונות הלכה ושבירי מעשים למסכת חיים שלמה של יום-יום ושעה-שעה⁴¹.

כשנכנסו לארץ והיו אז דוחקים עדיין . . . ואחר שנתיישבו העשירו וקבעו על הכוס עיקר ולא בתפילה, חזרו והענו בימי יוונים לאחר שנכנסו לארץ, קבעוה בתפילה, ואז אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, ואפילו מתוך דוחק אם אפשר לו, הואיל וכך נתגלגל הדבר ולאחר שנקבע כבר על הכוס כשהעשיר, לפיכך יהיה לעולם קבוע ואין בו משום ברכה לבטלה . . . אבל כגון זה דקבעו ראשונים בשביל גלגול שנתגלגל עליהם, ולא רצו לבטל קיבוע אחד בשביל זכר פעולותיו ומשום 'וגם מזה אל תנח ידך' . . . " (קטעי ספר מעשה הגאונים שבסוף כ"י ירושלים 4199. הדברים נדפסו מתוך כ"י אחר, מקביל לו אך משובש מאוד, בתוך סדור רבינו שלמה שהו"ל מ' הרשלה, 'ירושלים, תשל"ב, עמ' רעג). — מנהג כשלעצמו אינו ראוי לעשותו בברכה, אולם ברכה שנשנתו נסיבותיה ומבקשים לעשות זכרון למנהגה בעברה, מברכים עליה ואין חוששין! תפיסה טוטאליסטית זו של הלכה מייחדת את האשכנזים עד לשלהי ימי הביניים. אע"כ כאן על דבר אחד שראוי להאריך בו, אך הוא שולי לענייננו: התופעה המעניינת שהעיר עליה י' כ"ץ במאמרו "הלכה וקבלה — מגעים ראשונים", ספר זכרון ל' בער, ירושלים, תשל"ט — תשמ"א, כי המקובלים, מראשית דרכם בספר הבהיר, ביקשו לפרנס במידה שווה את דרך המלך של ההלכה ואת שולי הדרכים שלה, בטעמי המצוות המיסטיים שקבעו; כאילו לא הבחינו בין חשיבותם של פרטי ההלכה שהם בתוקף של "דאורייתא" לבין אלו שהם בגדר "דרבנן" בלבד, או בגדר "מנהג", בעת שהסבירו את טעמיהם הנסתרים על-פי עולם הספירות וענייניו. תופעה זו מלמדת, לפי דעתי, על שורשם של הקשרים הרוחניים של אנשי תנועת הקבלה, שאף אם פרובנסאלית היא על-פי ראשית הופעתה המתועדת על בימת ההיסטוריה, מקורה האידיאלי בעולם הרעיונות של אשכנז ואגפיה. כ"ץ תמה על תופעה זו, הנראית כעם-האמצעות מופגנת וכסותרת את כל הגיונה הפנימי של ההלכה, שאותה באים טעמי המצוות להטעים: "נדמה כי . . . המקור בלים נזקקים ליסודות הדת היהודית בהופעתם, הן בחיי הדת היהודית בפועל והן בגיבושם

הנחה מוקדמת היא שאין ההלכה, והמצוות המעשיות בכלל, גוף סגור של הוראות עשה ולא תעשה, מעין "תביעה" אובייקטיבית נתונה הדורשת, כביכול, מכל יהודי את הגשמתה והוצאתה מן הכוח אל הפועל, אלא מסגרת היא בלבד, שבאמצעותה חייב כל איש מישראל להמשיך במעשה אבותיו ולהחזיקם, ולהגשים בזה את שליחותו לקרוא בשם ה' עלי אדמות. שמירת מסורת האבות על כל פרטיה ודקדוקיה היא עיקר תוכנה של ההלכה, ולא ערובה טכנית בלבד לעשייתה הנכונה והמדויקת. ומכאן פתח להבנת מקומו המיוחד של ערך החינוך בחברה היהודית באשכנז, שבו נתמצתה באחת השקפת-עולם זו. ואם עיקר תפקידם של הבנים הוא לשמור על רציפות המעשים על ידי דקדוק במעשה האבות, הרי עיקר תפקיד האבות הוא להנחיל לבניהם את המסורת ואת ההרגל. והוא-הוא שורש החסידות האשכנזית לדורותיה. — וראה בסוף המאמר.

בהמליצים על ערך המנהג, העלו חכמי המאה ה"א את הרעיון הבא: "שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמן" — נאה לך והגון כל זה עליך לעשות כמנהג הטוב, ואע"ג דאסמכתא, וכל שכן מנהג הראשונים קדמונינו. וקרא כתיב "צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך" (שה"ש א, ח). בכל אלו המנהגות לא נהגו בהם בחינם אלא שראו שהוא מנהג טוב ואל תסור ימין ושמאל" (הובא לעיל, עמ' 100; בתוך סעיף שרובו ככולו ליקוטים מן הירושלמי). לדברים אלו אין מקור בירושלמי, ולא בשום מקור אחר בחז"ל, אולם פירוש כזה, בדיוק גמרי, לפסוק "צאי לך" שבשה"ש, מקובל היה בפי הרבנים בא"י במאה העשירי-רית. באיגרת הוויכוח והתעמולה שכתב סהל בן מצליח הקראי אל הרבניים שבא"י, ואשר הדפיס ש' פינסקר בנספחים לספרו ליקוטי קדמוניות (וינה, תר"ך, עמ' 34—35), מציע קראי זה את שיטתו, כי את ההלכה יש להסיק מתוך עיון מתמיד במקרא ומתוך מאבק מתמיד על הבנתו כפשוטו, חכם-חכם לפי יכולתו, ואין לחשוש שחכמים שונים יגיעו להיסקים אחרים ולהלכות כעין-פרטיות משלהם, כי מוטב שתהיינה מחלוקות מטיפוס זה, מאשר מחלוקות הבאות מן המסורת ולא מן העיון. לדעתו, יש ללמוד עקרון זה מתוך הפסוק "צאי לך", שבו "עקבי הצאן" הן ההלכות הקדומות המקובלות על כלל האומה בלי יוצא מן הכלל, "והרועים הם... הנביאים המדברים מפי ה' והכהנים והשופטים העושים כתורה, ומשכנות הרועים הם ספריהם ונבואותיהם הנעתקות עם התורה ביד ישראל" וכו'. ומיד הוא מתפלמס ואומר: "ואם יאמר אדם כי 'עקבי הצאן' הם דרכי הרבים ומשכנות הרועים' הם דברי חכמים על כל אודות ועל כל פנים, לא יכשר...". עי"ש באורך. והיא עמדת קדמוני אשכנז היא מסורת רבני א"י, כי "עקבי הצאן" הוא "מנהג הרבים", ולא דווקא מנהג האומה כולה.

שאלה במקומה היא, האם מתאר כל האמור כאן את עולמם של תלמידי החכמים בני העלית, בלבד, או את יחס החברה כולה, או רובה, אל המנהג שבידם. במקורות הספרותיים המצויים, הדוברים הם בדרך-כלל, גדולי החכמה של אותם הדורות, או תלמידיהם ובני ישיבתם, המעידים על מעשי רבותיהם הגדולים ומתארים משא-ומתן של הלכה שעבר בינם לבין עצמם. אין בספרות זו ביטויים מפי פשוטי עם ולא הנהגות שלהם. ודוק: לא

הספרותי, תוך גישה לא-אמצעית וללא תיווכה של ההלכה" (עמ' 155). המלים האחרונות חסרות משמעות והייתי מחליפן כך: "ללא תיווכם של התלמוד הבבלי וספרי הפסיקה". בכל אופן, מה שמשתקף פה בבירור הוא עולם המנהג האשכנזי, כדרך שתיארנוהו. — על המהפך "הספרדי" באוריינטאציה התרבותית של יהודי פרובאנס במאה ה"ב, ותחום ההלכה בכלל זה, ראה מה שכתבתי במאמרי: "גדריו של ספר המאור על הלכות הרי"ף", שנתון המשפט העברי, ה (תשל"ט—תשמ"א), עמ' 372 ואילך.

שאלת המשמעת החברתית כאן. אין ספק שהוראת הרבנים נתקבלה על דעת הכל, מרצון ומדעת. קר-אופי זה בתולדות יהודי אשכנז הקדומה צוין כבר בידי היסטוריונים כייחודי ואופייני להם דווקא, במידה רבה.⁴² הספק נוגע לשאלת עומק היחס הנפשי המיוחד במינו כלפי המנהג, כפי שתואר כאן. אפשר כי אין המקורות משקפים אלא את זיקתם של בני שכבות העלית, וכי ברוב המקומות שבהם מתייחסים המקורות ל"מנהג" סתם, אין הכוונה אלא לבני התורה לבד.⁴³ אם נכונה טענה זו, ייתכן גם כי אותם המקרים הנדירים, והמצוננים זרים כנראה, כפי שנראה להלן – המעידים על קיומה של ביקורת לצד ההערצה הכללית של המנהג, מתייחסים אל קבוצת-רמה נמוכה יותר של בעלי תורה, ולא אל רבנים-מנהיגים מוסמכים מן השורה הראשונה. כאמור, השאלה במקומה וקשה להכריע בה; אך הדעת, ופשטות דברי המקורות, מטים לכך שהמדובר בעמדה שיש עמה הודות מצד הציבור הרחב. גם קשה לתאר מצב של משמעת דתית מלאה בכל פרטי המעשים, תוך כדי התייחסות ערכית שונה כלפי רוחם.

קצת גילוי לשאלה זו יש להביא מן הדברים המעניינים שבספר הראב"ה (ח"ב, 257), מתוך תשובתו של הרב אפרים מרגנשבורג אל הרב יואל ב"ר יצחק הלוי, חתנו של הראב"ן, שניהם בני אמצע המאה הי"ב, בני גילו של רבנו תם לערך. השאלה סובבת על כי "שמעתי עליך שאתה אוסר לחזן כהן או לוי שיקרא כהן אחר לקרות בתורה או הלוי שיקרא לוי אחר..." והרב אפרים מאריך בתשובתו לתמוך עמדה זו, מוחה נגד מנהג החזנים לקרוא יחד עם העולה לתורה, ומסיים: "ותיפח רוחם של חזנים שהעומד לקרות מברך לפניו ואחריו והחזן קורא. ועוד, פעמים ששותק ומברך ברכה לבטלה וציבור לא יצאו ידי חובת קריאת שבעה. והחזן מברך שגדר ששה פשיטים לכבוד התורה והוא קלון התורה. ועתיד הקב"ה ליפרע ממי שבידס למחות ואינם מוחים. ובידי אין למחות כי אומרים מנהג אבותינו תורת משה רבינו. ובשמחת תורה יצאתי מבית הכנסת..." (השווה שבה"ל, מהדורת מירסקי, עמ' 237). היתה זו, א"כ, עמדתם האוטנטית של גבאי בית-הכנסת וקהל המתפללים שם, בניגוד לדעת חכם ההלכה, רבם. ומה שכתב אפטוביצר ב"הוספות ותיקונים" לקטע זה, כי בוודאי היה אז רבנו אפרים גולה ממקומו, כי במקומו היה הוא השליט ומי יאמר לו מה תעשה, אין לו שום סימוכין ואינו משמע כלל מפשט הדברים והקשרם; אדרבא, במקומו היה יושב, ולא היה כוח בידו להורות נגד המנהג הישן שהיה מקובל בבית-הכנסת, לקרוא לתורה גם כאלה שאינם יודעים לקרוא בספר בעצמם, ואף לא בלחישת ומפי החזן, מפני הגישה האיתנה שרווחה בין אנשי הקהילה כי כוח המנהג ככוחה של הלכה למשה מסיני.

מנהג ופולקלור

בכמה מקרים מצאתי הכרה בקיומם של מנהגים שאינם אלא בגדר פולקלור בעלמא. לא שמנהגים "רעים" הם, חלילה, או שיש לדחותם מסיבת-מה. אדרבא, טובים ויפים הם, ומשנים קדמוניות, אלא שאינם "תורה" כשאר המנהגים ואינם כשאר חובות הדת, אלא עשיות

42 א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, סוף פרק י.

43 ראה לדוגמה, המשפט הרב'משמע בפ' רש"י: "ועל חוט של כרך הנפסק... כבר השיבותיך שכן נוהגין. וכך נהגה הגבירת באללאט, אחותו של ר' יצחק ב"ר מנחם, ומפיו שמעה...". (שו"ת רש"י, סי' פג).

עממיות גרידא. מציאותה של הבחנה קטיגורית זו בספרות המאה ה"א, מחדדת יותר את התפיסה העקרונית שתוארה למעלה, ומרחיבה את הפרספקטיבה העיונית שלה, בשללה מאתנו את האפשרות לתאר את העמדה האשכנזית הבסיסית כשגרה של מחשבה תמימה, שאין עמה עיון מספיק. עם זאת, מספרן המועט של הדוגמאות מלמד יפה על רוחב נופו של המנהג התקני באשכנז. מן הדוגמאות הידועות לי:

"ועוד אמר הרב ר' קלונימוס, מה שנהגו הציבור לומר בפה אחד 'איש יהודי' ו'מרדכי יצא' וגם 'כי מרדכי היהודי' בשעת קריאת מגילה, אינו חובה ואינו מנהג אלא שמחת תינוקות הוא. אבל מקרא שלש עשרה מידות, מנהג כשר הוא ותורה היא, לפי שהן דברי חינוך וריצוי ודברי רחמים... לפיכך כופלין הציבור כדי שיתגלגלו עלינו רחמים... ודרך הוא ששלח צבור מתחיל ראש המקרא ושותק עד שיאמרו הן, ואח"כ חזר וגומר... ואינו אלא לרמוז לצבור לאומרו, ולא מפני שחובה להתחיל בו ולשתוק...". (ספר הפרדס, עמ' רנד). מה שהציבור כופלין "כדי שיתגלגלו עלינו רחמים", "מנהג כשר ותורה הוא", אך כפל המשפטים במגילת אסתר, "שמחת תינוקות" בלבד הוא, "אינו חובה ואינו מנהג"⁴⁴. במצב-ביניים הוא נוהגו של החזן להתחיל ראש המקרא ולשתוק, שאינו פולקלור בעלמא, אך גם "תורה" איננו, ומגמתו מעשית, "לרמוז לצבור לאומרו".

על רקע זה יש לראות גם את התקפתו של ר' קלונימוס על קצת מנהגי משלוח מנות שרווחו בזמנו. ביקורתו מובאת בספר מעשה הגאונים, בהמשך לדברים הקודמים שהבאנו בשמו: "וכן מנהגו של רבינו קלונימוס הזקן, כשמחלק מתנות לאביונים בפורים, אינו נותן לשפחות ולעבדים, כי כן אר', הנותן פרוטה לעבד הרי הוא גוזל את העניים ומראה בעצמו כאילו הוא מקיים מתנות אביונים הנאמר באביוני ישראל. ולפי שמתחילה הורגלו העניים והמתביישים לשלוח תינוקות על פתחיהן של ישראל, נהגו לתת אף לשפחות גויות ומיניקות שלא לצורך תינוקות. ור' אינו נוהג היתר בדבר. ובדבר זה אומר ר', טוב ממנו הזורק לים צרור, שמראה שמתנות היום נעשו אף לגויים... שאומרים עליו שוטה הוא ודרכו בכך". בדברים אלו אין הרב תוקף "מנהג" ממנהגי ישראל, אלא נימוס-חולין שלהם, "שמחת תינוקות" כהגדרתו, ועל-כן הרשה לעצמו להתקלס בו כפי שעשה. ואגב, בדבריו נקט הרב טכניקה של הסברת תולדות המנהג ודרך היווצרותו, כדי להצביע על האופן שבו נתקלקל והיה למנהג רע. ולהלן נראה דוגמאות נוספות, חשובות יותר, לטכניקה זו, ונעמוד על משמעותה.

מסוג זה — אלא שאינו "רע" כמותו, דומה יותר לדוגמה הראשונה שהבאנו — הוא מה "שנהגו העם ללקות" בערב יום הכיפורים (מחז"ו, עמ' 375 ומקבילות). וכך רשום מנהג זה בליקוטים אחרים "דבי רש"י", שפרסם א' אורבך⁴⁵: "ומה שנהגים ללקות בערב יום הכיפורים, לאו חובה אלא מנהג בעלמא, ומקצת רבותינו לא היו רוצים ללקות בערב יום הכיפורים, אלא מיד לאחר מנחה הולכים לבתיהם". אף-על-פי-כן לא נמנע בעל החיבור, והמשיך לפרט כמה פרטים הנחוצים לביצוע מסורתי של מלקות אלו, לתועלת החפצים בהם. כיוצא בזה היא גם האמירה החולפת בספר הפרדס (עמ' כז): "מדאורייתא מגלן דמברכין על גהורא, דכתיב ו'ירא אלקים את האור כי טוב' והדר ו'יבדל אלקים בין האור ובין

44 ראה : סדור רס"ג, עמ' רנו, הע' 14 : תשה"ג הרכבי, סי' רח, והערותיו לתרגום העברי, שם, עמ' 392 (לעמ' 310, שו' 16).

45 א"א אורבך, "לקוטים מספרי דבי רש"י", ספר רש"י, ירושלים, תשט"ז, עמ' שלב.

החושך, ולכן נהגו לומרם] בתוך ההבדלה, ואין לחוש על אמירתו, והאמירה האחרת (כ"י אוקספורד 1101, דף 207 א—ב): "ונהגו העם להגביה הכוסות מ'לפיקך' עד 'גאל ישראל' ואינו חובה אלא שמחה בעלמא".

מסוג זה הם גם סדרות המנהגים המלווים טכסים משפחתיים למיניהם, כגון אירוסין ונישואין, הליכות בית-הספר וכד'. עשרות מנהגי נישואין נרשמו על ידי רבי אליעזר מוורמייזא בספר הרוקח שלו (ס"י שנב—שנה), והוא מביא להם סימוכין כדרכו, על דרך הרמז ובסגנון קצר: "מנהג להוליד הכלה יום ו' כעלות השחר, כי טוב הוא, כי אז נכנס מזל נוגה... וכשהכלה נכנסת לבוא בשער הבית, אז החתן הולך שם לקראתה ולוקח ידה ונותן על המשקוף... ואחר הברכה נותנים להם לאכול דבש וגבינה...". מנהגי הכנסת הילד לחינוך נרשמו שם, ס"י רצו, ובמקורות מקבילים⁴⁶: "מנהג אבותינו שמושיבין התינוקות ללמוד בשבועות, לפי שניתנה בו תורה... מכסין הנער שלא יראה כלב... כעלות השחר יום עצרת מביאין הנערים... ומכסים אותם תחת המקטורין מבית עד בית הכנסת או עד בית הרב... ומביאין הלוח שכתוב עליו אבג"ד תשר"ק... ונותן על הלוח מעט דבש ולוחך הנער דבש... ואח"כ מביאין העוגה שנילושה בדבש... ואח"כ מביאין ביצה מבושלת וקלופה... ואל יישנה אדם מן המנהג". ואף-על-פי שבעל הרוקח מתייחס לכל זה בכבוד גדול ובטרמינולוגיה הרגילה, אין ספק כי נתפסו בעיניו, ובעיני קודמיו, כ"שמחת תינוקות", שאינם בגדר "חובה" — על פי ההגדרות הנ"ל — אלא כשמחות עממיות מכובדות.

מקור מעניין במיוחד להבחנה שאנו עוסקים בה לקוח מספר מעשה הגאונים (ס"י סד): "מה שמוהל לתינוק בבית הכנסת ומוהלין אותו על החול ועל המים, ומכסים את הדם ואת הבשר שמהל עד ליום ג', אין בכך כלום. שאין בין זה לזה. אפילו אם לא עשה כן לא היה עושה שום איסורא". ובמקבילה שבספר הפרדס (עמ' עה) סיום הקטע הוא: "שאפי" אם לא עשה כן אינו איסור אלא מנהג". קטע זה כולו נמצא בשו"ת הגאונים שערי צדק (שער ה, ס"י י"א), ושם הוא מיוחס לרב כהן צדק גאון. בין אם הייחוס הזה מדויק ובין אם לאו, ברור כי מוצא הקטע אינו אשכנזי, ומתשובות הגאונים קלטהו בני מכיר עם יתר החומר הגאוני אשר נקלט וצוטט על-ידם, מילולית, בספר זה. אלא שבמקורו מכון הקטע למנוחים כפשוטם, ואילו בפי חכמי אשכנז "מנהג" כאן אינו כמשמעו בדרך כלל, אלא במשמע עשייה עממית גרידא, מתוך הרחבה סמאנטית.

הרקע הגרמני

גם בנושא זה, כבעניין ארגון הקהילה, התאימה התפיסה היהודית היטב לתפיסות הכלליות שהיו רווחות בחברה הגרמנית במאה הי"א, אף כי ניצוקה גם היא בכלים יהודיים מסור-תיים. צרפת שמצפון ללואר, ובפרט קיסרות גרמניה, הן תחום שלטונו הקלאסי של חוק המנהג האוראלי-לוקאלי, בניגוד לצרפת הדרומית, שאף כי עולמה עמד גם הוא על כרעי המנהג, פתוחה היתה יותר, למן שלהי המאה הי"ב, לקליטת סדרי החוק הרומי הכתוב והאחיד. תיאור תמציתי של דרך הפעלתם של חוקי-המנהג הגרמני, כלל מארק בלוך בספרו הגדול על החברה הפיאודאלית⁴⁷, ועיונים מעמיקים על משמעויותיו המשפטיות ועל הנחותיו היסודיות כתבו

46 מחז"ו, ס"י תקק; ארחות חיים, ח"ב, עמ' 24—25. וראה: אנ"צ רות, "חינוך ילדים לתורה בשבועות", ידע עם, יא (תשכ"ו); א' כ"ץ, "תלמוד תורה על ההר ועל המים", שם.

47 M. Bloch, *Feudal Society*, I, ch. IV, London, 1975.

חוקרי המשפט הגרמני, בפרט במאה הי"ט⁴⁸. בסוף המאה הט' חדלה לחלוטין כל פעולת חקיקה מרכזית בצרפת ובגרמניה, ונתמעתה ביותר הפנייה אל ספרי חוק כתובים במטרה ללבן את הדין, כפי שהיה מקובל שם עוד בראשית המאה ההיא. במאות הי' והי"א כבר נתבטל באזורים אלה לגמרי השימוש בחוק הכתוב, ובמקומו נוהג היה משפט בעל-פה, שכלליו ניתנו במסירה בעל פה ונשענו לחלוטין על מנהג המקום במובן המצומצם ביותר של המלה, כפי שהעידו עליו אנשים מקומיים שנקראו לבית-הדין על ידי אחד הצדדים לדיון⁴⁹. ההליך המשפטי מבוסס היה אף הוא על עקרון דומה, והראיות שהובאו לדיון היו עדויות בעל-פה דווקא, נסמכות על הזכרון ולא על מסמכים כתובים, שתפקידם בתהליך השיפוט היה משני בלבד, כמעוררי-זכרון. קדושת ה"תקדים" — שאותו בלבד ביקשו הצדדים להוכיח לשביעות רצונו של השופט — שאובה היתה מן ההנחה כי כל מה שהיה בעבר, על פי דין וצדק היה, ולא על חינוך נהגו הדורות שעברו, שהיו טובים מאנשי ההווה, כפי שנהגו; ועל-כן זכותו הגמורה של התקדים המאושש ליהנות מהגנתו של השופט. תשלומים ומסים — ולכך יש השלכה לתולדות המשפט העברי בעניינים אלה באשכנז של ימי הביניים — אם שולמו פעם ופעמיים, נעשו חוק מחייב, אף אם היתה סיבתם הראשונה נעוצה בגורם מקרי או ארעי, ודי היה בהוכחה ששולמו כדי להפכם למס קבוע. על-כן הוצרכו המשלמים למיניהם להתנות בפירוש, בעת ביצוע כל תשלום, כי לא ישמש עילה לתביעה נמשכת כלפיהם, ואף זכות התניה זו לא היתה שמורה לכל. לאידך גיסא, נבצר מבעל הבירה להטיל מס חדש, או תוספת מס, על התלויים בו, בלי לעגן את הדבר בתקדים מן העבר, והצדקתו של המס לגופו, בגין הכרח אובייקטיבי (שיפור אמצעי ההגנה מול מציאות משתנית וכד'), לא הועילה.

התיאור הזה נוגע, בעיקרו, לדיני ממונות שהם, באופן טבעי, עיקר תחומו של חוק-המנהג הכללי. ה"מנהג" היהודי הוא, בעיקרו, דת-ריטואלי, והפרק הממוני בו תופס מקום אחר לגמרי. הבדל זה, לצד הבדלים אחרים שייזכרו להלן, מעמיד אמנם תחום ניכר בין התופעות. ואעפ"כ אין להתעלם מן הרקע האידיאי המשותף להן: תפיסת העבר כטוב יותר, צודק ומחייב יותר במקומו, מכל מערכת משפטית כללית כתובה, אחידה ומקיפה, העומדת למשפטו של השכל ולביקורתו, אך אינה מספקת את צרכיו המיוחדים והמסורתיים של כל ציבור במקומו. זאת, מלבד ההשפעה הישירה הנובעת מחיקוי של פרקטיקות משפטיות הנקוטות בידי הרוב, על ידי אוכלוסיית המיעוט שבקרבתה. תיטיב להסביר את העניין דוגמה אחת, ידועה למדי כשלעצמה.

בתשובת ר' נתן המכירי לר' יהושע (מעשה הגאונים, עמ' 55), לאחר שהוכיחו מאוד על שהעז לפקפק ולחקור אחר אמיתותם וערכם של מנהגים מקובלים — ראה לעיל עמ' 99 — סיים כך: "והיה לי לתמוה אף על שחותמין רבותינו שבכאן, בעת חתימת הכתובה, בעדים נערים שלא ראו הענין ולא יודעים מה קנין כתובה, ואעפ"כ אין חוששין ואין מדקדקין, כי אמרו לנו רבותינו כי הכל עדים הם, הואיל ורואין העניין על מה הוא, ולפיכך אין צריך לדקדק כל כך..."⁵⁰. חידוש מעניין לפנינו, להחתים נערים צעירים כעדים על הכתובה,

48 אלן (לעיל הע' 30), עמ' 87 ואילך.

P. Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence*, ch. XXII: Some Considerations of the Methods of Ascertaining Legal Customs, Oxford, 1929

50 הקטע מנוסח באופן טוב יותר בספר שבה"ל, ח"ב, סי' נט: "והיה לו לשואל שאילה זו לתמוה, ואעפ"י שחותמים לפני רבותינו בעת חתימת הכתובה בשושבינין שהם נערים ועדים. והם לא

אע"פ שלא ראו קניין כתובה ואף "לא יודעין מה קנין כתובה", ואין חוששין לפסול הכתובה. והנה, אף אם נקבל כמספיק את הסברו של המשיב כאן, כי סומכין על כך "שהכל עדים הם" במעמד חגיגי זה, עדיין קשה להבין מדוע נהגו מעיקרא לעשות כזאת, להחתים נערים צעירים דווקא, ולא בוגרים כשרים, ולהידחק לשווא ביישוב המעשה. מה תועלת בכך?

לדעתי, משתקף כאן בבירור המנהג הגרמני הנפוץ להעמיד ילדים כעדים למעשי קניין שונים (ולהסב את תשומת-לבם אל המתרחש על ידי עשיית מעשים חורגים בפניהם ועמם, כגון רחיצת כל גופם באמבט, הכאתם באגרוף וכדומה). עניין זה תיאר בהרחבה בלוך בספרו הנ"ל, ושורשו נעוץ בכך שעיקר סמיכתם של בני גרמניה הקדמונים היה על עדות שבעל-פה דווקא, ולא על תוקף מסמך כתוב וחתום, שאין עדי מציויים לפנינו תמיד לקיימו, אף אם עדיין בין החיים המה. זאת, מלבד המצב הכללי של אנאלפבתיות כמעט מוחלטת באותה סביבה, ששלל לחלוטין סמיכות דעת על מסמכים שבכתב. על-כן העדיפו, בדרך כלל, עדים קטנים, למען יעמוד העניין ימים רבים, כפי תוחלת החיים היחסית של הקטנים, שיוכלו להעיד בגודלם על מה שראו בקוטנם, ובפרט בנושאים ארוכי-טווח כהסכמי נישואין ודומיהם.

דוק: מציאותו של שטר כתובה, כתוב וחתום כהלכה, תנאי הכרחי הוא לחיי אישות כשרים על פי ההלכה, ואם אבד – הכרח לחדשו מיד. עדות חיה בעל-פה על תוכן הכתובה אין בה כדי לשמש תחליף לשטר כשר על פי עיקר הדין שבתלמוד. דבר זה מוסכם היה,

ראו הקנין ולא יודעים מה קנין וכתובה, ואעפ"כ אין מדקדקים ואין חוששין בכך, כי אמרו רבותינו לנו הכל אצל כתובה עדים הם, הואיל ורואין כל הענין על מה הוא, לפיכך אין צורך לדקדק כל כך". כאן מתקשר העניין אל החלק הראשון של השאלה. מאחר שהשושבינים הצעירים לא היו נוכחים ביום שיש, בעת כתיבת הכתובה, אין הם יודעים את פרטי קנייניה, וכיצד יוכלו להשתתף בחתימתה? פריימן סבור כי חלוקת הטכס בין ערב שבת למוצאו קשורה במנהג החדש-יחסית לצרף את טכסי האירוסין והנישואין. מנהג זה נתגבש, לדעתו, בזמן רש"י, לאחר גזירות תתנ"ו, וחלוקת הטכס נועדה להפסק סמלי בין השניים (סדר קידושין ונישואין, ירושלים, תש"ה, עמ' כח). גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 370, הע' 45, העיר "כי התשובה נכתבה זמן מה לפני הגזירות... [ו]מנהג הקדושין קדום בהרבה", אולם גם הוא מקבל את הנחת פריימן כי חלוקת הטכס נועדה להפריד בין האירוסין לנישואין. הנחה זו מופרכת מן הטקסט עצמו, כי במקום שקרא פריימן "מוצאי שבת מברכין ברכת נישואין ואז מקבלת שטר כתובה" וכו', כתוב בשבה"ל: "בערב שבת מברכין ברכת אירוסין, ובשבת שחרית מכניסין החתן והכלה לחופה, ומברכין ברכת נישואין, ואוכלין סעודת חתנים, ובמוצאי שבת נותן כתובתה...". אם כן, בירכו ברכות אירוסין ונישואין באותו יום עצמו מבחינת התאריך העברי. הנוסח במעמ"ג משובש ומקוצר לאורך כל התשובה, ומנוסח שבה"ל (שאף הוא אינו שלם) ברור שאין לחלוקת הטכס – ובוודאי לא לחלוקת מעשה הכתובה – שום קשר להפרדה כזו. ועל טעות נוספת שנשתלשלה לפריימן כתוצאה מהנחתו הראשונה, ראה מאמרי "על הפירוש לפיוטים הארמיים שבמחזור ויטרי", קריית ספר, נב (תשמ"ב), עמ' 701–708. נראה לי כי מקורו של המנהג לחלוק את הטכס, בנוהג הקדום – שכבר בטל, כנראה, במאה ה"א, מן ההווי היהודי-אשכנזי – לחתום את הכתובה רק לאחר בעילת מצווה. וראה מה שכתב הפייטן אמיתי ב"ר שפטיה, האיטלקי בן המאה ה': "ומה גאה לחתן ביום חתונתו / להראות טהרת בתולי אשתו / בראש תלוי לחתום בכתובתו / ולעשות שלימה שמחתו / עד יום צאת טבילה" (י. דוד, שירי אמיתי, תשל"ה, עמ' 23, שו" 227–229). הרי לפניך שתיים: א. חתימת העדים בכתובה ועשייתה לבת-תוקף באופן סופי, נתקיימה לאחר בעילת מצווה; ב. חתימת הכתובה בשעה זו נערכה ברוב עם ובשמחה, והיתה אחת מנקודות השיא של מעמד הנישואין, שאותו רשם אמיתי בפיוטו. וראה: ע' פליישר, "בחינות בשירת פייטני איטליה הראשונים", הספרות 30–31 (אפריל 1981), עמ' 141–142.

כמובן מאליו, גם על קדמוני אשכנז, ועוד מימי רבנו גרשום ידוע לנו על נוסח קבוע לשטר "כתובה דאירכסא" שכוה. אף-על-פי-כן אימצו קהילות מסוימות את המנהג הזה, ואף הגנו עליו, בפני המערערים⁵¹, משום שגם הם ביקשו להיסמך, כמנהג המדינה, על עדים חיים וקיימים, המצויים להעיד, ולא על שטר כתוב בלבד, שיהא פתוח לערעורים ברבות הימים. רשימת העדים הקטנים, שהוסיפו את שמם לשטר הכתובה, שימשה כמדריך לאיתורם בעת שנוצר הצורך לכך, ברבות הימים, וזו גם היתה עיקר הכוונה. ובאמת הסיק רבנו יצחק הלוי, רבו של רש"י, את כל המסקנות מהתפתחות זו וחידש כי "שטר כתובה ראה בעלמא היא, ואי איתנסא כתובתה אינה אסורה אי איכא עדי קנין" (שבה"ל, ב, עמ' 120), "והא דאמרינן אסור לאדם לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, היינו דליכא עדי קנין כלל" וכו' (שם). כאלה היו דרישות החיים, והחברה היהודית נענתה להן בדרך דומה לזו של החברה הנכרית — בשינויים הכרחיים מסוימים — ונתנה לפתרונותיה את התימוכין החזקים מכל, של תוקף המנהג.

יש דמיון מסוים בין עניין זה לבין מנהג ה"קצצה" העממי, הנזכר בגמרא כתובות (כח ע"ב): "ת"ר, נאמן התינוק לומר כך אמר לי אבא משפחה זו טהורה... ושאלכלו בקצצה של בת פלוני לפלוני... מאי קצצה? דת"ר, כיצד קצצה, אחד מן האחין שנשא אשה שאינה הוגנת לו, באין בני המשפחה ומביאין חבית מלאה פירות ושוברין אותה באמצע רחבה, ואומרים אחינו בני ישראל שמעו, אחינו פלוני נשא אשה שאינה הוגנת לו ומתייראים אנו שמא יתערב זרעו בזרענו. בואו וקחו לכם דוגמא לדורות שלא יתערב זרעו בזרענו. וזוהי הקצצה שהתינוק נאמן להעיד עליה".

מלבד ההפגנה של הסתייגות והתנערות ממעשה האח, והרצון לפגוע בו ולבזותו מחד גיסא, ולהגן על ייחוס האחים האחרים מאידך גיסא, ברור שהיתה עוד מטרה לשבירת החבית, והיא: לעשות רושם על נפש הילדים הקטנים שהובאו למעמד, ושבועדי לא נמנעו מלטעום מן הפירות אשר נפלו מן החבית הנשברת, כדי שיוכלו לשאת עדות חיה בגודלם על מה שראו בקוטנם, וכפי שמפורש שם בברייתא. הדמיון בולט לעיניים. גם כאן הווי של גישואין לפנינו, וגם כאן מבקשים להבטיח את שירותם של עדים צעירים, שיוכלו להעיד בעתיד על המעשה המגונה, שמפני קלונו, כנראה, נמנעו מלהעלותו על הכתב בשטר ערוך. באמת לא מעמד הגישואין עצמו הוא הצד השווה בשני המקרים, אלא אווירת ייחוס המשפחות — שגם האשכנזים הקפידו עליה מאוד⁵² — ובכל מצב שנודעה לו השפעה על מעמד המשפחה, נהגו בימי התלמוד בטכס דומה כפי שעולה מן התלמוד הירושלמי שם: "בשעה שהיה אדם מוכר את שדה אחוזתו היו קרוביו ממליץ חביות קליות ואגוזים ושוברין לפני התינוקות, והתינוקות מלקטין ואומרינן נקצץ פלוני מאחוזתו, ובשעה שהיתה חוזרת לו היו עושים לו כן ואומרים חזר פלוני לאחוזתו. א"ר יוסי ב"ר בון, אף מי שהיה נושא אשה שאינה הוגנת לו... ובשעה שהיה מגרשה היו עושים לו כן ואומרים חזר פלוני למשפחתו".

51 אין לערבב עניין זה עם המנהג האחר, להחתים קרובים על הכתובה, שהוא מנהג קדמון גם כן. ראה ספר העיטור (ח"א, דף ס ע"א): "אבל בכתובה נהגו העולם להחתים קרובים או קטנים, לפי שכתובה דבר פומבי הוא, ופעמים שהשושבינין בין קרובי החתן...". הזכרת קטנים עם הקרובים באה רק משום פיסולם המשותף, אך אין בהתימת הקטן, כמובן, משום סלסול-כבוד משפחתי, כבהתימת הקרובים, ועניינו שונה לחלוטין. ראה: ראבי"ה, חלק ד, עמ' שסד, ובהערות שם.

ואם מידת פורענות כך, מידה טובה שמרובה עליה על אחת כמה וכמה, וניתן לומר, לכאורה, שזהו מקורו של המנהג הנזכר בספר מעשה הגאונים, להחתים עדים נערים על הכתובה — להבדיל מן ה"קצצה" שלא נכתב בה שטר כל עיקר — ולא מנהג הסביבה הנכרית. אף-על-פי-כן נראה לי שהחתמת קטנים על שטר כתובה משקפת את מנהג הסביבה דווקא ולא את מנהג הקצצה התלמודי⁵³. ואף שרוב מעיינים של חכמי אשכנז בתלמוד היה, ולא במנהג הסביבה, בעניין הזה יש ללכת אחר הקרוב דווקא ולא אחר הרוב. זאת, מפני שאין רבי נתן מזכיר כלל את עניין הקצצה, ובעיקר מפני ההבדל המכריע שבין שני המצבים. בקצצה לא היה מצוי שטר; ואף שהיו יכולים להמציא שטר שכזה לו חפצו בו, הרי לפניך שלא חפצו ולא המציאו, ועל-כן הוצרכו לנוהל בלתי-מקובל זה. מה שאין כן נישואין כשרים, שבהם שטר הכתובה הוא חלק חיוני מן העניין, והשטר הכתוב הוא, ממילא, חלק בלתי נפרד של הטכס, מה לנו לעדותם של קטנים בזה ומה תועלת בה, אם לא שצורך החיים היא, כמשתקף במנהג הסביבה⁵⁴.

ותן לבך, כידוע, שונה היה לחלוטין מעמדם התרבותי של היהודים בימי הביניים ממעמד סביבתם. בניגוד לאנאלפבתיות ששררה בקרב רובם המכריע של האוכלוסים, היתה ידיעת קרוא וכתוב מצויה בין היהודים, ועד למדרגת צחות הלשון הגיעה בקרב תלמידי-חכמים, רבנים מן השורה ואין צורך לומר פוסקים מן השורה הראשונה. חוק המנהג הגרמני שאנו מדברים בו, מקורו במוצא השבטי של הגרמנים, ואחיותו בחיים כפולה: מכוח רפיונו של השלטון המרכזי מזה, ובורותה של הסביבה מזה, שחבריה לא נזקקו למלה הכתובה כלל; לא הצדדים לדיון, לא העדים ולא השופטים. מקורה של סמכות המנהג בקרב הקיבוץ היהודי הוא אחד מנושאי עיוננו, ואחיותה בחיים קשורה היתה, בעיקר, במסורת הדה-צנטראליסטית של האוטונומיה הקהילתית (ראה לעיל, עמ' 95–97), ובהעדר מסגרת ארגונית מרכזית לקהי-לות, ודבר לא היה לה עם גורם בורות סביבתי. אדרבא, מקורו העיקרי של המשפט העברי במאות ה' והי"א — ואין צורך לומר לאחר מכן — היה מן התלמוד הבבלי הכתוב והחתום, על ספרי הפסיקה התלויים בו. מלבד קובצי תשובות הגאונים שהיו בידם, השתמשו קדמוני אשכנז בני המאה הי"א בספרי פסיקה מפורסמים כסדר רב עמרם גאון, ספרי הלכות גדולות וקצובות לסוגיהם, קובצי הלכות מקומיים שונים, וכן בפורמולארים קדומים שהיו בידם (ראה להלן). אעפ"כ הושפעו מן הנורמה הרווחת לחזק את היסודות האוראליים שבפרוצד-דורה המשפטית.

דוגמה חשובה לערעור מעמדו של המסמך הכתוב ולחזיוןם של היסודות הנשענים על הזכרון החי, היא תשובתו הידועה של רש"י בעניין "המשפחות המתגרות זו בזו" (מהדורת אלפנבין, סי' ע). ומעשה שהיה כך היה. במהלכה של קטטה שנפלה ביניהם, האשימו בני

53 התלבטות דומה ראה אצל ח' סולובייצ'יק, "ערב בריבית", ציון, לו (תשל"ב), עמ' 14, סוף הע' 46, על-פי הערה שהעיר לו הגר"ש ליברמן.

54 בתנאים נורמאליים נכתב שטר הכתובה לזוג צעיר מתוך הנחה ותקווה שלא יצטרכו לממשו אלא לעת זקנה ושיבתה. לעת אשר כזאת, אם תתעורר בעיה בין האלמנה ליתומים, לא יוכלו לעמוד לימינה, בדרך-כלל ועל-פי-רוב, אלא עדים שהם צעירים ממנה לימים. ואין אלה חששות בעלמא, כפי שיראה המעיין בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, מהדורת כהנא, סיני, יב (תש"ג), עמ' יח–כ, ס' תח. בוודאי היה במנהג זה גם משום סימנא טבא, שמרבים בהם בלאו הכי בשמחת נישואין. אעפ"כ נראה לי שהפומבי, המודגש אצל כל הראשונים כאלמנט דומיננטי בטכס חתימת הכתובה, היה בו גם משום אווירת ה"קצצה" הנ"ל — בהיפוכה לטובה! וצ"ע.

משפחה אחת את אחד מבני המשפחה האחרת, כי הזכיר בפניהם מעשה שמד שנאנס לו אחד מהם, אף-על-פי שאותו אנוס חזר אחר-כך ליהדותו. בזה עבר המזכיר על חרם דרבנו גרשום מאור הגולה, שלדעתם היה לו במקורו תוקף של שמתא, ולא ניתן להתרה עולמית. בני המשפחה האחרת טענו שמעולם לא שמעו על חרם רגמ"ה בנושא זה, מלבד מה שלדעתם לא ייתכן שאין לחרם התרה עולמית. בין יתר דבריו בתשובה ארוכה זו, אומר רש"י דברים מעניינים אלו: "אם יבורר הדבר בעדים מהוגנים המוחזקים בגזרת הרב ח"ו ששינה בו מחומר שאר אלות וסייג הנהוגות בדורות האחרונים, והוציא מפיו לשון שמתא, וגם גזר שלא יזכר גנאי זה לבעלי תשובה עצמן ולא לדורותיהם...", כי אז אכן אין היתר לחרמו, "אבל רואה אני את דבריכם, שכל זמן שלא יעידו המוחזקים בה [= בתקנתו] ששינה בה הרב להחמיר, כגון נידוי עולם או שמתא, צריכים לדון הצדיק לזכות...".

ברור, בראש וראשונה, כי תקנות רגמ"ה לא נפוצו בצרפת בימי רש"י, ולא כולן היו ידועות בנוסחן המדויק במקומן של המשפחות הללו, ואף לא במקומו של רש"י, אשר ביקש אף הוא סימוכין לתוכנן המדויק. אולם עולה מן הדברים עניין נוסף. רש"י מבקש עדות של אנשים "המוחזקים" בתקנה, דהיינו היכולים להעיד על דרך הפעלתה למעשה בבתי-הדין. קשה מאוד לפרש דברי רש"י כאילו ביקש שיבואו עדים על שעת התקנה ממש ועל המעמד שבו תוקנה, בחיי רגמ"ה ובפניו. כבר עברו אז יובל שנים מאז תוקנה — רגמ"ה נפטר בשנת 1028 ורש"י (נולד 1040) כתב את התשובה לפחות חמישים שנה מאוחר יותר, ומסתבר כי צריך לרווח למטה יותר. העדים שהוא מבקש ישישים המה, ונערים היו בעת התקנתה, ובוודאי לא יוכלו להעיד על פרטים דקים כאלה שרש"י ושואליו מתלבטים בהם. יהא כאשר יהא, מובן לגמרי שמעולם לא נתקיים טופס רשמי, כתוב ומחייב, של תקנת רגמ"ה, והדברים סוכמו ונתקבלו בעל-פה, ועל-כן אין עולה על דעת רש"י לחפש אחר טופס מוסמך של התקנה במקום העדים "המוחזקים" בפראקטיקה של התקנה. ורש"י עצמו שהה, כידוע, שנים אחדות במגנצא, עירו של רגמ"ה, כשלושים שנה לערך לאחר פטירת רגמ"ה, ואף הביא עמו חומר ספרותי רב משם בשבוב לצרפת, ותקנות רגמ"ה לא עלו עמו משם! רש"י אינו מבקש לאתר תעודות מקוריות כדי לעמוד על נוסחן, אלא עדות חיה על דרך ההפעלה המעשית של התקנה, ממש כדרך המשפטן הגרמני בן הזמן, וכפי שהיטיב לתארה בלוד בספרו הנ"ל, עמ' 114. מנהג המקום הוגדר ותואר על-ידי עדים בני המקום שהעידו מזכרונם⁵⁵ על תקדימים משפטיים, ולא פעם העידו עדים שונים על אירועים הפוכים, כפי מידת זכרונם הלקוי או כפי שחיתות מידותיהם. לשטרות לא היה ערך אותנטי, וחשיבותם היתה משנית בלבד, כרשימות מעוררות-זכרון בלבד. לוא היה בנמצא טופס מקורי מן התקנה, או העתקים מקוריים ממנה, או לוא נתבטאה "קבלת" התקנות על-ידי כלל הקהילות בהעתקתן, לא היה רש"י מבקש עדות "המוחזקים", אלא את הטופס עצמו לעיין בו.⁵⁶ ושוב ראוי להדגיש את ההבדל הגדול שהיה

55 במאמרו של וינגרדוף (לעיל הע' 49), מתוארים אופני גביית עדות על-ידי בתי-דין גרמניים. מתברר, כי בתי-הדין היו מאמתים את המנהג המקומי בעיקר על-פי מעשי בית-דין שקדמו להם, ועל-פי גביית עדות של "יודעים", שבית-הדין היה מזמינם אם לא עשה כן אחד הצדדים.

56 לדעתי, חלה אי-הבנה יסודית בכל דרך הטיפול בבעיית האותנטיות של התקנות, מספרן ותפוצתן. המקורות הקדומים מדברים אך ורק על "חרם" דרבנו גרשום, אשר הטיל רגמ"ה בהתייחס לרשימה מסוימת של תקנות. אפשר בהחלט שרגמ"ה אך ורק חרם הטיל על מפירי תקנות הקהל העיקריות שהיו נהוגות בזמנו, ולא הוא שקבע את התקנות, ואף לא היו התקנות שוות בכל המקומות, אלא כל קהילה לפי תקנותיה, או שהוטל החרם על קבוצת התקנות שהיתה משותפת

בנושא זה בין קהל ישראל לסביבתו: ספרי שטרות ופורמולארים מקובלים בין קדמוני אשכנז כבר בראשית המאה ה"א, היינו בימי רגמ"ה, בניגוד קוטבי למצב בחברה הגרמנית. הם התייחסו בכבוד רב לפורמולארים אלו ואמרו: "וששאלתם, כתובה למחזיר גרושתו איך ראוי לכתוב? כך אמרו רבותינו, אין מוצאין זה לא בתלמוד ולא בשטרות, אבל ר' אליעזר בן רבנא יצחק הלוי ז"ל מוורמייזא אומר שכך יכתוב: 'איך ר' פב"פ אמר לה להדא פב"פ מתרכתא דיליה וכו' אבל ר' יצחק ב"ר יהודה ורבנו שלמה ז"ל [= הרב ששון] אומרים שאין לתקן תיקון שטרות, אלא אם בא להזכיר שהוא מחזירה יכתוב 'איך ר' פב"פ אהדר מתרכא דיליה'..." (שבה"ל, עמ' 117).

"מנהג רע" – עמדת רש"י

בכלל תיאורו הדגיש בלוח את גמישותה המפתיעה-לכאורה של השיטה המשפטית הגרמנית, שאף אם אינה מכירה, באופן עקרוני ומוצהר, בשום אפשרות של חידוש או שינוי, הרי דווקא עקרון קדושת העבר ותוקף התקדים הוא המאפשר לה, באופן פרדוקסאלי, קליטה נוחה של חידושים. מעשה חדש המפלס דרכו פעם ופעמים ושלוש, דרך ארעי ובהיסח הדעת, או כתוצאה מאילוצי התנאים המשתנים, יזכה מעתה להגנת בית-המשפט, על סמך טענת אחד הצדדים להיווצרות תקדים, ומכוח עדות המעידים עליו. תופעה זו עוררה את ההבחנה, שהיתה רווחת אף היא בגרמניה, בין מנהג סתם למנהג "רע" – מונח שציין את המנהגים החדשים, בעלי העבר הקצר, אם שהיו חדשים באמת או שמתנגדיהם טענו כך (בתום-לב או בערמה). ייחוסם של מנהגים אלה היה מפוקפק בעיני מגניהם, והם דרשו להעדיף את המנהגים העתיקים יותר. דרישה "אורתודוקסית" זו לא זכתה – ושוב, באופן פרדוקסאלי – לאהדה רבה בחברה, שקידוש המנהג – כל מנהג! – היה מושכל ראשון בעיניה. התקדים הנשנה הפך לחוק גם אם היה "בלתי חוקי", בהיותו מנוגד מתחילתו למנהג שקדם לו. סייעה לכך גם העובדה שידיעת המנהג (הנכון או המשובש) נשענה על זכרונם של עדים מזדקנים, או על זכרון ציבורי מטושטש. עובדה זו נתנה לחוגי הכמורה, דרך משל, פתחון-פה נגד מנהגים עממיים "אנטי-נוצריים" בטענה שחדשים המה, ועל-כן רעים ומקלקלים. עם זאת, פעלו בתי-המשפט אך ורק בכוח התקדים, בראותם בו, בכל מקרה, את מייצגו הבלעדי של המנהג, ולא נכנסו לחקירות היסטוריות בשאלת ה"תקדים שקודם לתקדים". באופן זה התאים עצמו החוק אל החיים בגמישות רבה, הרבה יותר ממה שיכול היה לעשות החוק הכתוב, שסיגולו למציאות המשתנה כרוך תמיד בתהליך מסובך וממושך.

משוכת "המנהג הרע" גיפרת גם בספרות הרבנית, זמן ניכר לפני רבנו תם, שהרבה יותר מכל קודמיו בביטול מנהגים שנראו בעיניו כשטות ו"רע". גם בעיניו נתפס המנהג הרע כמנהג צעיר, בבחינת הטענה שהעלה כלפי אותם מנהגים שתמך בהם יריבו רבנו משולם ממלון: "ליסטטים שכמותך כיבשוה" (ספר הישר, שו"ת, סי' מד). כמעט לא תמצא אצל, ולא אצל קודמיו, קריאת שם "מנהג רע", בלא שיתואר על-ידם כמנהג חדש. וכבר אמר

לכל הקהילות. ה"חרם" בלבד הוא תרומתו של רגמ"ה לנושא, וליותר מזה אין עדות במקורות ואין גם סיבה להניח כזאת. בכך השתמש רגמ"ה בסמכותו האישית, כדי "לתקן" את קהילות ישראל ולחזק את משמעתן הפנימית בתנאים של הגירה ומפגשי תרבויות. במשך השנים חוזקו גם תקנות-קהל מאוחרות יותר בכוחו של אותו חרם, ועל-כן יש בידנו רשימות שונות זו מזו של "תקנות רגמ"ה". ור' מ"ש בקרית-ספר, נו, תשמ"א, עמ' 344, סעיף 3.

ר' שלמה ב"ר שמשון מוורמייזא, במחאתו נגד המנהג להגביה את הערבה — מתוך הידור! — למעלה מגובה ההדס: "והראשונים נהגו כהלכה, אבל חדשים מקרוב באו, הוסיפו וקלקלו את השורה" (פרדס, עמ' רלו). שאין לך גנאי למנהג יותר מהיותו חדש. ואף רש"י — שבעצמו נטה לפשרה בכגון אלו — כך ראה את העניין.

נשאל רש"י על מקור המנהג שלא לתת מתנות כהונה בזמן הזה, והעיד לפניו השואל מאתו, כי "רבנו הקדוש", כנראה רבי יצחק ב"ר יהודה, "לא מחה בידו מליתנם". באמת יודעים אנו כי ביטול המתנות אירע לאחר גזירות תתנ"ו, ועד אז נהגו רבים וכן טובים במגנצא (לכל הפחות) ליתנן לכהן, אף כי היו גם מי שלא נתנו⁵⁷, שכך כתב ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא בספרו יחסי תנאים ואמוראים (ערך טבלא, עמ' תעח): "אני תמה על מה סמכו בזמן הזה שלא ליתן לכהנים מתנות. ושמעתי כי לפני הרג רב שהיה בשנת תנ"ז נהגו במגנצא ליתן, ויש שהיו להן מכרי כהונה והיו נותנים להם דבר קצוב כדי לפוטרם מן המתנות לכל השנה". בזמן שכתב רש"י את תשובתו (מהדורת אלפנביין, סי' כג) — ואולי היה הדבר לאחר תתנ"ו — כבר נהגו הכל שלא להפרישן, ועל כן קבע: "השתא קא חזי מר דנהוג", כר' אילעי, שאין מתנות כהונה נוהגות אלא בא". אולם לא נחה דעתו במנהג החדש, הגם שלא רצה למרוד ולהשיב הסדר אל קדמתו, וכך כתב: "הנותנם יתן [צ"ל: יטול] שכר שלם, וכל היכי דאמרינן 'נהוג' [= כר' אילעי; ראה להלן] לא מיבעי אי דריש בפירקא לא דרשינן, אלא אפילו אוריא נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן" (ראה תענית כו ע"ב). כלומר: רש"י תפס את ביטול המנהג ליתן, כקביעת הלכה חיובית כר' אילעי, על סמך דברי רב נחמן בר יצחק (חולין קלו ע"א) ש"האידינא נהוג עלמא" כמותו, ואת ההתבטאות הזו עצמה ("נהוג עלמא") פירש, כהגדרת הגמרא בתענית שם, כהסכמה בדיעבד בלבד, ולא כהמלצה לכתחילה. בכך ביקש רש"י לשמור על ערך המנהג הישן, הנכון יותר לדעתו, ושעליו היה ראוי להמליץ ("הנותנים עליהם תבוא ברכת טוב"), אך בלי לפגוע במנהג החדש, ומתוך כוונה מובלעת לעודד אותו בשתיקה וברמוז. כזאת היא נטייתו הפשרנית של רש"י בדרך-כלל, בנושא זה של המנהגים המשתנים, שהוא תומך בשניים יחד, בישן ובחדש, תוך שהוא חולק העדפה תיאורטית, דהייורה, למנהג הישן, ותמיכה דה-פקטו לחדש. לפי דעת רש"י שם: "יפה כיוון חביבי [= השואל] לומר, לפי שברוב המקומות כהנים אינם מצויים, ועוד דמתנות לא טבלי, החלו העם לנהוג בהם קל". כלומר: ביקש רש"י להסביר את הרקע ההיסטורי להתהוות המנהג החדש, כדי לקבוע בכך את 'צעירותו' מעבר לכל ספק. מנהג שיש לו רקע היסטורי יש לו, בהכרח, תאריך, וזו היא חולשתו מול המנהג הקדום והמכובד, שחתולתו בערפל, והוא קדום כתורה עצמה. אעפ"כ העדיף רש"י, ברוב המקרים, את המנהג החדש למעשה, ונמנע מלהתערב נגדו.

דוגמא אחרת היא מ"הילכות גדה לרבינו שלמה ב"ר יצחק" (פרדס, מהדורת עהרענרייך, עמ' ו' ומקבילות): "ואם תאמר, וכי מאחר שמצינו שנידה צריכה טבילה, מה זו טהרה שעושות בחמין? דע והבן שהנשים בדאוהו מתוך ליבן, לפי שבשעת נידות היו מחליפות בגדיהן ולובשות בגדים המכוערים כדי שיתגנו על בעליהן... ואחר שהיו פוסקות מנידותן היו רוחצות ולובשות בגדים נאים, לפי שהיה קשה להם להתגנות כל כך. וכאשר ראו כתוב ימי ליבון האשה, התחילו לומר שאילו הן הימים שדיברו בהם חכמים והתחילו לעשותם קבע. והיו הנשים משרתות את בעליהן באותן הימים ואסור לעשות כן... וישר כח האשה

שאינה מתלבנת... ועוד יש רעה חולה שדבקו בה, מתוך שנהגו באותה רחיצה שעושות בימי ליבונו שלהם, התחילו לעשותה קבע, ושכחו עיקר הרחיצה סמוך לטבילה שנעשית כהלכתה, וכמעט שבאו לידי ממזרות גמור... ולפיכך מצוה להשכיח אותו מנהג ולהשפילו ולהעלותו מעליהם...".

לדעת רש"י בודו הנשים מנהג לעצמן לרחוץ ולהחליף בגדיהן עם תום ראייתן, מפני שקשה היה להן לעמוד בלחץ הנפשי של כיעורן הממושך. בזה כשלעצמו אין רע, ובודאי אין איסור על שום גבר או אשה לרחוץ לנקיונו ולהנאתו בכל עת שירצה. אכן, בשלב מאוחר יותר ראו הגברים ברחיצה זו את תחילת "ימי הליבונו" הנזכרים בתלמוד, לפי הבנתם המוטעית את המושג ההלכתי הזה. ונשתלשל מזה טשטוש תחום הנידוּת ופריצת גדר בדברים שבינו לביניה, מפני שהיו הנשים משרתות בימים אלו את בעליהן – דבר שהוא אסור "מפני הרגל עבירה" – ובעיקר: מפני שנתמעט על ידי כך, בעיני הנשים, ערך הרחיצה הסמוכה לטבילה, שהיא חשובה מאוד בהלכה כדי להסיר כל חציצה בעת הטבילה. לדעת רש"י נתרבה נזקו של מנהג-נשים זה כל-כך, עד שהגיע העת להתערבות מורי ההלכה לביטולו, זאת לאחר שנתבטלה הנייטראליות ההלכתית שלו וסרה ממנו תומתו הראשונה. אך תן לבך: רש"י אינו מסתפק בהצגת השיקול ההלכתי, אלא הולך ומספר, בהרחבה ובפרטות, את כל תולדות המנהג וכיצד היה ונשתלשל, ללמדך כי "חדש" הוא בישראל, וכי יש לו תחילה בזמן, והוא פרט בסדר כרונולוגי של סיבה ומסובב. על כן יש לראותו כ"מנהג רע", ומשום שנוקו רב ביותר – יש עלינו לבטלו⁵⁸.

עוד דוגמה לדרך תפיסתו של רש"י ניקח מדבריו בעניין הזכרת פסוקי ראש חודש בתפילת "ומפני חטאינו" במוסף של ראש השנה. רש"י נשאל על-אודות מה שהנהיג רבו, ר' יצחק הלוי, לפני פטירתו, להזכיר פסוק "ובראשי חדשיכם" בתפילה ההיא, ולאחר פטירתו "חלוקין להחזיר הדבר ליושנו" (מחז"ו, עמ' 358 ומקבילות)⁵⁹. רש"י נשאל כיצד היתה הנהגת רבו האחר, הרב יעקב ב"ר יקר, בשאלה זו, וכן נתבקש להכריע בעצמו. בתשובתו מסכים רש"י

58 אע"פ שלדעת רש"י זהו מנהג מבודה, בטעות נשים ועמי-הארצות, ניתן להוכיח כי ההיתר לנשים לחפוף ימים אחדים לפני טהרתן במקוה, מנהג של הלכה היה, ומקורו בא"י. תמצא דבר זה בספר הפרדס עצמו (עמ' עא), ב"ענין איסור והיתר", ליד הערה יז במהדורת עהרענרייך: "נדה אם רוצה ליתן שמן בראשה תתן, ואם בקשה לרחוץ בתוך ימי נידותה, ובעשרים וארבעה ימים מטהרתה, אבל בשלשה ימים אחרונים אסור ליתן שמן בראשה. ומותר לה לרחוץ ולחוף שלא ישתיר מן החוף מאדמה". העניין אינו ברור בפרטיו, אך בכללו ברור הוא למדי, והעיר המהדיר: "דין זה לא מובא בספרי הפוסקים, וכל המאמר צריך ביאור". "ענין איסור והיתר" כולו הוא מהלכות ארץ-ישראל, וניתן להיווכח בדבר על-נקלה מתוך השוואתו אל הקטעים הארץ-ישראליים הקדומים, מן הגניזה, שפרסם מ' מרגליות, בספרו הלכות ארץ ישראל, ירושלים, תשל"ד, עמ' לט ואילך. קטעים אלו כלולים שם במעין פנקס-הלכות קדמון, שרבות מהלכותיו נמצאות ב"ענין איסור והיתר" זה מלה במלה, ובו בלבד. וראה מש"כ מרגליות (שם) על-אודות קטעים א"י אחרים שבספרות חכמי אשכנז הקדמונים, ועוד נשוב לזה להלן. מעניין מוצא מא"י דווקא, שם נהגו להחמיר מאוד באיסור נידה וטומאתה. ראה: י' דינרי, "מנהגי טומאת הנידה, מקורם והשתלשלותם", תרביץ, מט (תש"ס), וראה מש"כ מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 114–118. כל שהתירו לא היה אלא לאשה עצמה, וכדי שלא תתנגד יותר מדי, אך בודאי לא התירו לה לשרת את בעלה מכוח רחיצה זו, שדווקא בזה היה מנהגם מחמיר מאוד. רק עם העתקתו של המנהג חוץ למקומו נשתלשלה ממנו טעות זו, וכדרך שתירא רש"י, אלא שיסוד המנהג לא בהכרעת נשים כי אם בסמיכת בעלי הלכה. וראה הערת המהדיר במחז"ו.

לתיקונו של ר' יצחק הלוי, ומסביר כי אעפ"י שר' יעקב ב"ר יקר לא הזכיר פסוקים אלה במוסף, אין בעמדתו משום "מחלוקת על ישיבתו של רבו". לדבריו, כאשר עסק ר' יעקב בסוגיית עירובין (מ ע"ב) "מהו להזכיר בראש השנה של ראש חודש", פירשה לתלמידיו כמתייחסת להזכרות הקבוצות בתפילת שחרית ומוסף, ולא העלה את זכר המקראות באותו הקשר. רש"י ממשיך ומספר כי הוא לא יזם לשאול את רבו על דבר אותם פסוקים, כי לא שמע מעולם הזכרת מקראות של מוספין בשום יום טוב⁶⁰, כי סיימו תמיד במלים "מפי כבודך כאמור" (ראה ראש השנה לה ע"א), ועל-כן לא התעוררה אצלו שאלת הזכרתם בראש חודש. רק לאחר ששמע מפי ר' מאיר ב"ר יצחק, שליח-הציבור המפורסם דורמייזא, כי טוב הדבר תמיד לסדר את גופי הפסוקים בתפילת המוסף, הנהיג רש"י כך בעצמו, וצירף לזה את תיקונו המיוחד של ר' יצחק הלוי בעניין פסוקי מוסף ראש חודש בראש השנה. לדבריו, לא היתה זו מידתו של ר' יעקב ב"ר יקר לעמוד ולתקן דבר חדש, ועל-כן אין ללמוד משתיקתו על עמדתו העקרונית, ואפשר כי הודה עם חידוש-תקנה זה, אף-על-פי שלא נקט יזמה להפצתו, שהרי כלל לא חפץ לשנות ולומר פסוקי היום ביו"ט. לכאורה די במה שאמר רש"י עד כה, והשיב לשואליו דבר דבור על אפניו. אך אין זה סוף דבריו. רש"י ממשיך ומסביר כי דברי הגמרא בעירובין שם, שהזכרת "יום הזכרון" "עולה לכאן ולכאן", מתייחסת אך ורק למלים "יום הזכרון", אבל אם מפרטים מה הם קרבנות "יום הזכרון" הזה, הכרחי לפרט גם את קרבנות ראש חודש. הקדמונים הסתפקו באמירת מלות "יום הזכרון" בלי לפרט, ורק "דורות אחרונים קבעו המקראות במוספין ושגו במשמע 'זכרון אחד', ולא קבעו בו אלא מקראות של ראש השנה בלבד".

דילוג פסוקי ראש חודש היה מקובל בכל מקום. בבבל לא אמרו הגאונים (אוצה"ג לעירובין, עמ' 25—26) וגם חכמי אשכנז במאה הי"א לא אמרו; ראה מה שהביא הראב"ה (ח"ב, עמ' 227—228) בשם ספר חפץ ובשם "גאוני מגנצא", ובערוך ערך "חדש" שעולה מדבריו שגם באיטליה לא נאמרו הפסוקים. כן שלל את אמירתם רבנו חננאל בפירושו למסכת עירובין שם. מבחינה זו היה בתיקונו של ר' יצחק הלוי חידוש רב, אף כי לא הוא היה הראשון שהחל נוהג בכך, וכבר קדמוהו כמה חכמים פרטיים בזה⁶¹. הנהגת הקהל היא עיקר

60 "לפי שאין שגורין בפה, חוץ ממוספי שבת וראש חודש שהן תדירין ושגורין בפה" (שם). כל תפילותיהם, פרט לתפילת החזן, בעל-פה היו ושלא מתוך הסידור. ראה ראב"ן סי' מב. וראה ראש מאמרו של ל' גינצבורג, "סידורו של רב סעדיה גאון" (בעברית: על הלכה ואגדה, רמת-גן, 1960, עמ' 171—174).

61 "גאוני לותיר" שהורו לומר פסוקי ראש חודש בראש השנה (ראה מחז"ל, שם, עמ' 357; ובהערה אות ע), אפשר כי אמרו דבריהם בעקבות הוראתו של ר' יצחק הלוי. אכן, לפי דברי ספר שבלי הלקט: "במנהגות הגאונים [= מעשה הגאונים] מצאתי בלשון הזה, שכבר נחלקו גדולי הדור על מוספי ראש השנה, רבינו יצחק הלוי ז"ל אומר יש שמזיקין...". א"כ לא היה הוא הפותח בדבר. ויש לתקן את דברי גרוסמן בספרו (עמ' 282—283), הסבור כי "קשה להניח שר"י הלוי הסתמך על מקורות כלשהם, שאם לא כן למה לא הביאם כאסמכתא בהנמקותיו שם?" הדבר ברור מכל מקום, וגם מנוסח שבה"ל, כי סתם המנהג היה לדלג פסוקי ר"ח, ומעשהו הפומבי של ר"י הלוי מעשה רב היה. יש לציין, כי בפיוט המיוחס לינאי (מחזור ינאי, עמ' שכ) מובא הפסוק "ובראשי חדשיכם" בתוך צרור פסוקים בשבעתא לראש השנה. "המקראות הבאים כאס-מכתאות לקטעי פיוט, ואינם משתלבים בסטרופות, אין תפקידם תפקיד של גוי, והופעתם לעתים מזומנות וקבוצות בסוגי פיוט שונים, לא נחקרה עדיין כל צרכה" — ע' פליישר, "קדמוניות פיוטי הטל", קובץ על יד, סח, ח (תשל"ו), עמ' 99. יש לשער שהעניין כולו קשור בשאלה הכללית יותר, אם חשוב ראש השנה כיום חג ומועד או לא, והקדמונים נחלקו בדבר זה. בתורה

הבעיה שהעלה השואל לפני רש"י. רש"י תומך, כאמור, בחידוש זה, ומדגיש שהמנהג הנפוץ בזמנו שלא לומר פסוקי ראש חודש, מקורו במשגה למדני של חכמים מאוחרים, שנבע מאי-הבנה בפשט דברי הגמרא, והוא חל בתקופת המעבר מן הסדר הישן (שלא להזכיר שום פסוקים כלל), אל הסדר החדש. על-ידי ניתוח זה, המזכיר את ניתוח מנהג הנידוד הנ"ל, מבקש רש"י "לתארך" את המנהג ובכך לעקוף את סמכותו ולהחזירו אל דרך המלך של ההגיון ההלכתי.

ודרך הילוכנו למדנו באיזו מהירות הפכה אמירת גופי הפסוקים בתפילה – שחדרה שמה רק מימי ר' מאיר ש"צ – למנהג בעל תוקף כללי. והיא-היא הגמישות הטבועה בעולמו המיוחד של המנהג, שדיברנו בה לעיל. כאמור, נטה רש"י לפשרה, ואף שביקש לשמור על ערכי המנהג הישן, והמליץ ליחידים להקפיד עליו, נתן מקום רב לשיקולים של גמרא וסברה להקל את קליטתם של רוב המנהגים החדשים. ובזה, כבדברים אחרים, היה הוא מבשרה של המהפיכה הגדולה שהיתה עתידה להתחולל במאה ה"ב, בידי בעלי התוספות.

דוגמה נוספת נתונה לנו ב"הילכות נדה" הנ"ל בדין ימי טוהר. רש"י פוסק כי על יולדת לספור ז' נקיים לאחר ז' לזכר ושבועיים לנקבה, וטובלת ומשמשת. מכאן ואילך, "כל הדמים שהיא רואה טהורים, ומותרת לבעלה, עד מלאות מ' לזכר ופ' לנקבה. ואע"פ שרואה דם, קראו הכתוב דם טהור...". לזה מוסיף רש"י את ההערה הבאה: "ויש בני אדם שפורשין ואינן נוהגין כן, ולא משום איסור אלא הפרשה בעלמא. ומנהגם אינו נראה בעיני בני אדם, דאין לחוש שמא טטעה..." (פרדס, שם, עמ' יא; שבה"ל, ח"ב, עמ' 163).

הקורא משפטים אלו לבדם אינו יכול לשער מתוכם את המצב שאליו רומז רש"י. הרב שלמה ב"ר שמשון, בן-זמנו הזקן של רש"י, השיב "לאחד מתלמידיו... כי בודאי לא מצינו מפורש ומבואר שتهא האשה טמאה בתוך ימי טוהר שלה... אבל מסורת בידינו מאבותינו שדברים הללו נוהגין בדורות הראשונים, אבל בזמן הזה... ומעשה בא לידינו שנשאלתי על כך, ושאלתי לר' יעקב ב"ר יקר ואסרו... כי בודאי כנדה היא מתחזקת לכל דבריה. ואני מנחם [ב"ר מכיר] אומר שהדברים נראים, דאפילו קודם שהחמירו בנות ישראל מצינו נקיים בתוך ימי טוהר... וכן הלכה. וכל המיקל בדבר כאילו פוגע בערוה, וקא עבר אגידה היא לא תגלה ערותה" (שם, עמ' 168).

המדובר כאן, אם כן, במסורת-מנהג של ממש. במאבקו הלך רש"י מתוך-מתוך, בטענה כי אין זה "מנהג" רגיל, אלא פרישות בעלמא שאין בה גורם נורמאטיבי. ומה שונה היא תגובתו של רש"י מתגובתו הנזעמת של בן-זמנו הצעיר, טוביה ב"ר אליעזר, איש אוכרידה שביוון, ותלמיד צרפתי מובהק, שכתב בספרו לקח טוב, בפרשת תזריע: "והשוטים שחידשו דתות [= הקראים] מקרוב באו, אשר לא שערום אבותינו, וטעו לומר 'בכל קודש לא תיגע' – זה בעלה [השווה ספר הפרדס, שם], אם כן מה הפרש בין דמי טומאה לדמי טהרה...". ועל-כן הגיע גם הוא למסקנה, כי "הוא כענין השליל, שהוא מותר ומפני אנינות הדעת אין אוכלים אותו הרבה מן החכמים, כך נהגו בדורות האחרונים במקומות, שלא לשמש עד מלאות ימי טהרה, ולא מפני האיסור אלא הרשות בידו, כגון הלחם שהוא מותר, והרצצה שלא לאכול אין מי שיפצירנו לאכול...". (שם).

במזרח, מקומו של ר' טוביה, היה מנהג זה נפוץ יותר מאשר באשכנז ובצרפת, כנראה

אין קריאת שם "מועד" ליום ר"ה, ושיטת הירושלמי, המחשיבו חג, קשורה, כנראה, בראיית אלמנט ראש חודש כחלק ממהות היום.

בשל מציאותם של קראים לרוב שם, שפסקו כן להלכה, והשפיעו על סביבתם לחומרא. וכבר העיד הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פ"א ה"ה-ה"ז): "ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובמערב שאם ראתה דם בתוך ימי מלאות... הרי זו סופרת... ואין נותנין לה ימי טוהר כלל... ודין זה בימי הגאונים נתחדש... ושמענו שבצרפת בועלים על דם טוהר כדין הגמרא עד היום... ודבר זה תלוי במנהג". ניתן, אם כן, להטעים את ההבדל בתגובות רש"י ור' טוביה בהבדל-רקע זה. אכן, יש לזכור כי ר' טוביה, שנפטר כחצי יובל שנים לפני הולדת הרמב"ם, מדבר על מנהג זה כעל חידוש גמור; עמדת הגאונים שאותה מזכיר הרמב"ם כמקור המנהג, לא היתה מוסכמת על כולם⁶², וגם עמדת הצרפתים (וליתר דיוק: האשכנזים) לא כך היתה לפני זמנו של רש"י⁶³, ושמענו ששמע הרמב"ם על-אודות צרפת, משקפת את המצב שאחרי רש"י, ממש כשם ששמועת המורה שבפיו משקפת, כנראה, תקופה מאוחרת זו⁶⁴. כך או אחרת, דוגמה נוספת לפנינו, כיצד ריכך רש"י את המנהג הישן

62 ראה: מ' צוקר, תרגום רס"ג לתורה, תשי"ט, עמ' 115.

63 החומרות המפליגות שנקטו קדמוני אשכנז בדין נידה לפני רש"י, נודעו למרחוק. ראה התוספת שבסדר רב עמרם גאון (מהדורת ד' גולדשמידט, עמ' סז, שו' 46—48): "כי היכי דנהיגי בתרי מתיבתא ובכל אספמיא ובכל קהילות שבארץ אשכנז, כולם זכורים לאלף טובות וברכות, שכולם מלאים תורה ומצוות כרימון, ומעשיהם מעשים נאים, ומחמירים בבדיקת טריפה, ובטבילת הנידה ובכל מה שראוי להחמיר...". יש להניח כי תוספת זו ספרדית-קדומה היא, כדוגמת יתר התוספות שהעיר עליהן י"נ אפשטיין, בסוף מאמרו על סדר רע"ג, בספר ציונים לזכר י"נ שמחוני, תרפ"ו (ואולי צפון אפריקנית היא. ראה שם). וראה ש' קרויס, "השמות אשכנז וספרד", תרביץ ג, ספר ד, תרצ"ב, עמ' 432.

64 למנהג האוסר על כל יולדת מגע עם בעלה כל ימי טהרתה, ארבעים לזכר ושמונים לנקבה, קרא הרמב"ם (שם, הל' טו): "דרך מינות... ומן הצדוקים למדו דבר זה...". ואפשר שהצדק המילולי עמו; וכבר כתב בזה גייגר, החלוץ ו, תרכ"ב, עמ' 28—29, וכן ב- *Jüdische Zeitschrift*, II, pp. 27—28. מכל מקום היתה זו גם דעת ענן, ראה ספר המצוות לענן, עמ' 64 יט, אך היו גם כיתות יהודיות לא-קראיות שהחזיקו בדין זה, ובפירוש המיוחד למלים "דמי טהרה" שהדין קשור בו, שהרי הוא נמצא גם ב"ברייתא דנידה" (ג, ד) שאופיה הלא-קראי הוכח על-ידי ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 22. לדברי ליברמן, ספרי זוטא, תשכ"ח, עמ' 64, הע' 238, "הספר כולו מלא דברי הבאי ודברים בטלים, אעפ"י שמקצת מן הדברים שנאמרו כאן מצויים גם בדברי חז"ל". וראה הערתו החשובה של ש' הורוויץ, מהדיר הברייתא, עמ' 30, הע' קכו—קכח, לעניין הדרשה המיוחדת "בכל קדש לא תגע", המובאת בספר הפרדס (שם) כמקור לחומרת ימי הטוהר הנ"ל (בראתה דם). אגב: קריאת שם "ירושלמי" על "ברייתא דנידה" זו, כבספר הפרדס, מתבארת כפשוטה, שהרי כתב-היד (היחיד) ששימש מקור למהדורת הדפוס (אבוד אף הוא כיום), הועתק מכ"י שהיה כתוב בסוף תלמוד ירושלמי (מבוא הברייתא, עמ' 39—40) וכך, כנראה, היה ידוע אף לקדמונים. לעניין זה קשר ברור עם ההשערה שהעלה א' אפסטייצר במבואו לספר הראב"ה, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 276—277, בעניין "ספר ירושלמי" (או: "ירושלמי" סתם) המצוטט עשרות פעמים בפי חכמי אשכנז והדברים אינם בירושלמי לפנינו. ומדובר כנראה גם בהוספות שונות שהיו כתובות בכתב-היד בסוף מסכתות מן התלמוד הירושלמי, כפי ששיער אפסטייצר. דוגמה נוספת, מעניינת במיוחד, לתופעה זו, ראה אצל י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 325. ועל מקבילות ארץ-ישראליות נוספות בברייתא דנידה, ראה: מ' ומנחם קיסטר, "על יהודי ערב — הערות", תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 242, הע' 51. וראה הע' 48 שם. יהודי איטליה החזיקו בדין טומאת יולדת, אף כשלא ראתה דם, כ"מנהג אבות" עתיק ומכובד; ראה ספר תניא האיטלקי, שהובא בשו"ת מהרי"ק, שורש קמד, והדברים החשובים שהוסיף צ' פיינטוך, "תניא רבתי", סיני, פ (תשל"ז), עמ' יח—יט. מובאת שם גם הדרשה של "בכל קדש לא תגע". [רי' תוספת בסוף המאמר.]

שכובד על-ידי רבותיו, וביטל את ערכו למעשה על-ידי שהפכו לחומרא של פרישות בלבד, בלי לקרוא עליו תיגר להדיא, והכל מתוך זהירות מרבית ואיפוק. דוגמאות נוספות יש לכך שרש"י יצא, לעתים מזומנות, נגד מנהג מורש והמליץ לבטלו, כאשר נתקשה בהסברתו. אלא שבהן אין לנו גוף דבריו אלא בכלי שני. רש"י – ועד כמה שידוע לנו, הוא בלבד – "לא היה אומר 'ישמח משה'...". בתפילה יום שבת, משום שאין לה הקשר-דברים סביר עם המעמד. מנהג אמירת "ישמח משה" קדום מאוד, דורות רבים לפני רש"י, והרב נתן המכירי חלק עליו, כי "אין טוב לעבור על מנהג הראשונים מנהיגנו", ואמר "דתורה ניתנה בשבת ביוצר לפיכך ראוי לספר שבחו בתפילה"⁶⁵. הרב נתן מחזק את ערך המנהג, כביתר ההזדמנויות הנתונות לו בספר מעשה הגאונים, וגם עמדת רש"י אין בה כדי להפתיע, כפי שראינו. דוגמה אחרת היא קביעתו כי ביום שמיני עצרת יש לקרוא, לעולם, בין בשבת בין בחול, פרשת "עשר תעשר". הוראה זו נוגדת את דעת כל החכמים בזמנו באשכנז ובצרפת, וקשורה, כנראה, בדרך הבנתו את אחד מפיוטי הקליר. רש"י לא חשש למנהג שרווח, אך הואיל וגם כאן אין לפנינו דבריו במקורם, לא נוכל לומר דבר בוודאות⁶⁶.

ובאמת, לא היסס רש"י לקבוע ברורות, כי פראקטיקה של הלכה, להיתר ולכתחילה, נגד מנהג מוסכם לאיסור, כשרה על-פי דין, ואין לחשוש לכלל של "דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אין אתה רשאי להתירם בפניהם" (פסחים נ–גא). כלל זה "אוקמה רב חסדאי בכותאי ובבני מדינה דסרכי מילתא ומזלולי [במצוות]. אבל ישראל בני תורה מותר להתיר בפניהם דבר היתר" (תחצול, סוף סי' יא)⁶⁷. בחברה שמרנית וחרדה על מצוות ה', כזו שנתקיימה בסביבתו של רש"י, אין מקום לעקרון זה, שאותו – בל נשכח! – העמידו חסידי אשכנז בראש שיקוליהם (והשווה, דרך משל, מעה"ג, עמ' 4, תשובתו של ר' יצחק ב"ר יהודה לר' מנחם ב"ר מכיר). בתשובה זו, שבה דן רש"י בהיתרו של המוקצה מיום א' של ראש השנה ליום ב' שלו, רומז הוא לכך שמנהג האוסרים אינו מקורי; לדבריו, בטרם שמע על האיסור שקבע ר' יצחק הלוי, ראה הוא עצמו שנוהגין בזה היתר "כאן", בצרפת, אלא שנתחדש איסור בעקבות מה שפסק ר' יצחק הלוי בגרמניה. מכיוון שלדעת רש"י גובע ההיתר מן התלמוד, הרי הוא אצלו מותר גמור, ואין מניעה להורותו ברבים אף במקומו של מנהג האוסר. הרמז על "תולדות" האיסור בא להזכיר, שוב, כי כוחו המיוחד של המנהג גובע מכך שאין לו היסטוריה; ובידוע שכל דבר שיש לו התחלה יש לו, בהכרח, גם סוף.

קרוב היה רש"י ברוחו אצל המנהגים החדשים שהחלו קונים להם שביטה בימיו לצד, וגם בניגוד, למנהגים הישנים והקדומים להם. אכן, צידודו בחדש לא בא על חשבון הישן אלא בנוסף לו, בבחינת "תבוא ברכה" על המחזיקים בישן, אולם אין להניא את הבוחרים במנהג המתחדש. כל זאת בתנאי שאין הדבר סותר, או מסכן, הלכה ברורה. במקרה כזה אין מקום

65 העניין הזה נחקר לפרטיו בידי נ' וידר, "'ישמח משה' – התנגדות וסניגוריה", ספר הזכרון ל' היינמן, תשמ"א.

66 החומר בעניין זה נאסף בידי ע' פליישר, "פרשת 'עשר תעשר' וקריאתה בימי חג לפי המנהגות בא"י", תרביץ, לו (תשכ"ו).

67 והשווה התשובה האנונימית בספר הפרדס (עמ' שנה): "ולהתחמם כנגד נר שכתבתם מפני בני אדם שנהגו איסור... דבר זה אין אומרים כך באחינו בני ישראל... אבל אחינו ישראל בעלי תורה וחכמה לא אמרינן הכי, ועוד דאמרינן בכותאי משום דמדמו מילתא למילתא, אבל באחינו לא אמרינן הכי".

לחדש, ורש"י נאבק בו במלים בוטות. את מאבקו יעשה, אם רק אפשרי הדבר — על-ידי תיאור "תולדותיו" והרקע שהביא להיווצרותו.

ראינו, כי במטרה לערער על המנהג הרע יבקש רש"י, בדרכים שונות, להמציא לו הסבר היסטורי, ובכך להצביע על איחורו. דרך זו, לאתר שורשיה של שגיאה בתוך חומרה של המסורת הנכונה, מצויה לו גם בתחום הפרשנות הטוהרה. ואף שבפירושו למקרא ולתלמוד אין, כנראה, ביטוי רב לדבר, משום קוצר המצע ומסגרתו המוגבלת, הרי שבתשובותיו נהג כן כמה פעמים. וכגון מה שהשיב לרב נתן המכירי על שאלתו בעניין הכלל הפרשני הנודע "כי משמש בארבע לשונות" (מהדורת אלפנבין, ס' רנא). השואל סבור היה שהכלל מתייחס לארבעה מקומות מסוימים בנוסח תרגום אונקלוס למקרא. רש"י מסביר לו שאין הדבר כך, אלא חוק כללי הוא, המתייחס למלת "כ"י" בכל לשון, והארמית בכלל, שגם בה משמשת מלת "ארי" באותן ארבע לשונות. והוסיף על כך דברים מעניינים אלו: "שעל פי השמועה הזאת [= כפי שהסבירה רש"י] החזיקו לתרגמן כך [= את אותם ארבעה מקומות מסוימים שבאונקלוס], שפירשו להם רבותיהם ד' לשונות הללו "כי גוע" = דהא; "כי פתוח" = אלא; "כי תאמר" = דילמא; "כי יקרא" = אי. ולא פירשו לתרגמן כך, אלא פירשו להם כאילו אי אפשר לשמש משמען אלא בלשונות הללו, והזכירו אחד מהם לכל לשון, והם אחוזם וקבעום בתרגום, ואני אומר כולן מתורגמין לשון "ארי", וכאשר יהפוך "כ"י" בלשון העברית, כן יהפוך "ארי" בלשון ארמית ארבעתן..."⁶⁸

ראיית השגיאה הפרשנית — ובייחוד זו הנפוצה — כתוצאה של הבנה לא-נכונה של מסורת פרשנית נכונה, היא מידה ממידותיו הפרשניות של רש"י, שלא נחה דעתו בניסוח הפרשני הנכון, אלא ביקש להבין כיצד נשתבשו חכמים אחרים ופירשו בדרך מוטעית. שלא תאמר, המסורת הפרשנית מדורי דורות טועה היתה בדבר וחכמים אחרונים תיקנוה והעמידו דברים על נכונותם. אין ספק כי בהתנצלותו בעד הפירוש המוטעה ראה רש"י השלמה אינטגרלית וחיונית לפירושו משתי בחינות: להעמקת הבנתו של הלומד בפירוש הנכון, ולהצבעה על יתר-תוקפו מול הפירושים המוטעים; שהרי הפירוש "הנכון" הוא-הוא העומד, בעצם, גם ביסוד הפירוש המוטעה, אלא שנשתבשו בהבנתו. טכניקה כללית זו עמדה לו גם בחקירת המנהגים, אלא שכאן נתאפשר לו, כתוצאה מן השימוש בה, דבר חשוב נוסף, והוא: קביעת איחורו של המנהג המוטעה, על-ידי העמדתו כ"תולדה" (מוטעית) של ההלכה הנכונה, ותפיסתו כ"מנהג רע", שהורע כוחו כנגד המנהג העיקרי, הקדום.

סגולתו הפרשנית-פרשנית המיוחדת של רש"י, לקדש את הישן, ולאפשר, בד בבד, את קליטתו וסיגולו של החדש והמתקן⁶⁹, הושפעה בוודאי גם מדרכו של ר' יצחק ב"ר יהודה רבו, שנקט — לעתים נדירות יותר — עמדה נגד המנהג, במקום שחשש לו מצד ההלכה, או שנראה לו כמיותר. וראה במעשה הגאונים (עמ' 15): "כל רבותינו שבמגנצא ושבוור-מיזא, ואף רבינו יצחק לוי נ"ע, לא היו מתירין ללוש שני עומרין ביחד כל ימות הפסח, אבל

68 ודרך אגב למדנו מכאן דוגמה נאה לפרשנות מקרא מסודרת — בעל-פה, לכל הפחות — בתקופה שלפני רש"י. דוגמאות כאלו נדירות ולמיטב ידיעתי לא נרשמו יחדיו. דוגמה נוספת לדרכו זו של רש"י, ראה בפרדס, עמ' כב: "ואם לא שתלה הטועה ברב יצחק הייתי אומר שטעה בזה דתני רב חייא... ואם מכאן למד, צלל במים אדירים והעלה חרס בידו...".

69 דוגמה נוספת לדרכו המפשרת של רש"י בנושא היחס אל המנהג המתחדש, מנותחת לכל פרטיה, ראה: Ch. Soloveitchik, "Can Halakhic Texts Talk History?", *AJSR*, III (1978), p. 164, 167-171.

רבינו יצחק בביתו היו לשין שני עמרים ביחד. וטעם שלו: חומרא שלהן באה לידי קולא, לפי שביחד מתמהר יותר ומשתמר מחימוץ. ואמרו לפניו: והרי קפיזא קפיזא (פסחים מח ע"ב), והשיב: הני מילי בתנור דהוא קטן, דעיכוב הרדיה, אבל בכבשן פורני מרוחב הוא. ובתשובת גאונים בהלכות גדולות⁷⁰: בד' מקומות אומר עומר לבד עומר לבד, ורבינו משיב לכולם: הני מילי בתנור קטן. והרבה השבנו לו, אם כן מפני מה מודדין עומר? ולא הועיל כלום. במקום אחר לא היסס לנקוט עמדה פומבית בעירו, מגנצא, נגד מנהג העיר, ולהעדיף עליו את מנהג וורמייזא: "ואני שמעתי מפי מורה צדק רבינו ר' אליקים הלוי, הלכה למעשה, שפעם אחת התחילו במגנצא במה מדליקין בליל שבת שחל פסח להיות בשבת. קצת מן הרבנים שהיו בבית הכנסת היו אומ' ויש מהן שלא היו אומ' כל עיקר, וכשהשלימו אותם שהתחילו לא היה אדם שהיה עומד לומר קדיש, שהיו מתייראים מפני המחלוקת, עד שעמד רבינו ר' יצחק ואמר הקדיש בעצמו, להראות הלכה לתלמידים שצריך לאומרו. והרגישו בדבר ולא חשש" (עמ' 17). וראה תחילת הדיבור שם: "שבת ויום טוב במגנצא אין אומרים... במה מדליקין... אבל בוורמייזא או". אמנם, ברור כי היו במגנצא גם דעות חלוקות בזמן, והיו רבנים שם שקלטו כבר את מנהג וורמייזא, אך עמידתו של ר' יצחק, ראש ישיבת מגנצא, בפומבי ולעניי תלמידיו, נגד מנהג העיר מקדם, "להראות הלכה לתלמידים", היא עניין שונה, ויש בה דמיון מסוים לעמדתו המחודשת בעניין לישת העומרים. ומעניין גם הביטוי: "והרגישו בדבר ולא חש".

העמדה האחרת

גם לתפיסה החולקת, לפיה מעוגנות היסטורית אינה חייבת, בהכרח, לגרוע מאיכותו ומתוקפו של המנהג, יש הד ברור במקורותינו. צריך לזכור כי אין תפיסות מנוגדות אלו סותרות דווקא, וניתן לראותן ראיית-יחדיו קומפלימנטארית. הניגוד יהפוך, אמנם, לסתירה, כאשר ה"ראשית" ההיסטורית קרובה מאוד, אך מנהג שיסודותיו נעוצים בעבר הרחוק – זמן חז"ל למשל – ניתן, מבחינה פסיכולוגית, לתפיסה חלקה גם בצורה משולבת. העקרון המשמר של המנהג הוא עצמו המעניק כוח לתקנה ההיסטורית שהזמן גרמה, שתוכל להמשיך את קיומה גם בתנאים החדשים שבהם שוב אינה נדרשת, וזאת למטרה אחת מן השתיים: כדי לקבעה בזכרון למקרה שיתחדשו שוב התנאים שהצריכו את תיקונה בעבר, או, בנסיבות הפוכות, לקבוע את זכר הטובה ששררה בעבר בחסד ה' עלינו, ואשר לרגלה נוסדו אותן תקנות. כאן מנוצלת במתכוון טכניקת המנהג לקידום השמירה על התקנה, ואין עוד מקום לדבר על "טעות" במנהג, עם חשיפת "ההיסטוריה" שלו.

ראינו לעיל כיצד הבינו קדמוני אשכנז את אופיה הכפול של ההבדלה, בתפילה ועל הכוס, בצורה היסטורית-התפתחותית בסגנון של "זכר עשה לנפלאותיו". אביא דוגמה נוספת לתפיסה שכזו, בסגנון פשוט יותר. בפירוש התפילות המיוחס לרש"י (ספר הפרדס, עמ' שה–שו) מוסבר, שבעבר נהגו הכל לעסוק בלימוד תורה לאחר סיום תפילת הבוקר, אך "כיוון שרבתה העניות והיו צריכין למעשה ידיהם, ולא יכלו לעסוק כל כך", עקרו הלימוד ובמקומו קבעו לומר את שני הפסוקים הראשונים שבסדר "ובא לציון", ו"עדיין הם במקומם

70 הביטוי סתום. לפנינו בהלכות גדולות ישנו העניין, אך לא נמצא בו הלשון המובא, ובוודאי לא ד' פעמים.

קבועים עלינו בכל יום⁷¹. ובשבת יש פנאי ויש ביטול מלאכה, וכן ביום טוב, חזרו עטרה ליושנה לקרות בנביא ובהפטרות... ועל כן אנו אומרים "ובא לציון" בשבת במנחה, וביום טוב כמו כן, לפי שבבוקר הפטרנו בנביא ולא היינו צריכים לאומר, וכדי שלא ישתכח מימות החול תיקנו לאומר במנחה, ומנהג אבותינו תורה היא". הוזה אומר: תקנה היא מיסודה, כמוה כיתר התקנות הקבועות שלהן מעמד מוגדר בהלכה, אעפ"כ זכתה זו לחסותו של המנהג, ובזה נשתנתה משאר התקנות והפכה ל"תורה". כאן לא נוכל לזקוף לחובה את העובדה שיש לה "היסטוריה" ידועה ותחילה בזמן. אדרבא, זה כוחה, שהפכה במשך הזמן מתקנה גרידא למנהג, ובכך היתה ל"תורה" שאין לסור ממנה. וזהו צידו השני של מטבע המנהג. הוא הדין לפסוקי "וקרא זה אל זה" הנאמרים בסדר "ובא לציון", שתחילתם במציאות היסטורית רחוקה שבה נאסר על ישראל לומר קדושה בתפילה, "ואע"ג דבזמן הזה אנו אומרים קדושה בתוך י"ח ברכות בחטיבה אחת, קדושה שבתוך "ובא לציון" לא ביטלה, דאמרינן דחיישינן שמא יגרום החטא, וכדאמרינן התם (ירושלמי פסחים פ"ד ה"א) אל תשנו מנהג אבותיכם בידכם" (שם). המדובר, בשני המקרים, בהיסטוריה עתיקה, שמכוחה ניתן לשוות למנהג אופי של מעין-תקנה מכוונת — אף שמבחינה פורמאלית קרוב לוודאי שלא היתה כזו מעולם — ובכך יתאפשר למנהג תפקידו החברתי העיקרי: לשמר, לסוך ולהגן על המסורות השונות מפני שחיקתן בתנאי החיים המתחדשים.

גם כאן, כבקצת מן הנושאים האחרים שהזכרנו לעיל, ניתן לאתר את שורשי התפיסה בתלמוד. הרעיון, לפיו נקבע מנהג כ"תקנה", כדי לשמר בכליו דפוסים שנוצרו בנסיבות שהזמן גרמן שימשיכו להתקיים גם בחלוף הנסיבות, נמצא בגמרא (סוכה לח ע"ב). לדעת רבא, אפשר ללמוד ממנהגי אמירת "הלל", כפי שהיו מקובלים בזמנו בבית-הכנסת, על צורתן של הלכות קדומות שנהגו בעבר, בתנאים שכבר נתבטלו: "אמר רבא, הלכתא גיברתא איכא למישמע ממנהגא דהלילא...". וכתב שם רש"י: "ממה שאנו רואים שנהגים עכשיו בימינו בבתי כנסיות... אנו לומדים מהו עיקר קריאת ההלל כשתיקנוה תחילה. לפי שהכל חייבין בקריאתו ואין הכל בקיאים בו, תיקנו אחד קורא ואחרים שומעים והכל עונים מקצת, ועכשיו שכל בני כנסיותינו בקיאים וקורין אותו כולו, ואעפ"כ עונים שתי פעמים הללויה והודו לה' ו'אנא', מכאן אנו יכולים ללמוד מה תיקנו הראשונים לענות למי שאין בקיאים ולבקיאים... ולפיכך החזיקו עכשיו במנהג הזה... לדעת תקנה ראשונה ולא תשתכח, שמתור בכל הלל לסמוך עליו...".

כלומר: עם התקדמות הדורות והתמעטות מי "שאינן בקיאים", נתבטל הצורך בכמה טכניקות של מענה שהיו יפות לשעתן, ובמקומן באה תפילה מלאה של כל הציבור. עם זאת שיירו חכמים זכר לנוסח שהיה מקובל — ונחוצ — בתקופה הקודמת, אם מתוך כבוד אליו ואם מתוך חישוב תועלתו "שמא יחזור הדבר לקלקול", או שמא ייווצר מצב מקומי כזה, ולא תשתכח תורת תפילתם של "אינם בקיאים" מ ישראל. מובן כי מעולם לא תוקנה תקנה פורמאלית ברוח זו, אלא מודל לימודי לפנינו, הרואה במנהג מעין מאבטח לסגנון החולף, המאפשר מעבר תקין אל החדש. ובאמת תמצא, כי הרבה מנהגים שהזכיר במשנתו רבי יהודה הנשיא, שורשם נעוץ בעבר כזה, כגון המנהג שלא לעשות מלאכה בערב פסח, הנובע מן המצב הקדום שבו היה ערב הפסח חג גמור לעצמו⁷², ובתקופת המעבר עד לביטולו

71 עד כאן נמצאים הדברים בתשובות הגאונים. ראה לסיכום: מ' אלבוגן, התפילה בישראל, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 403, הע' 23.

72 י"ד גילת, "לייחודו של ארבעה עשר בניסן", סיני, פ (תשל"ז), עמ' קיד-קטו.

נתבסס "מנהג" שלא לעשות בו מלאכה כ"זכר" לאותו חג. כך הוא גם המנהג הנזכר במשנה שלא לאכול צלי בליל הפסח (או שכן לאכלו דווקא) ושלא לעשות מלאכה בט' באב, שהוא פרט אחד במסכת של אבלות ופרישות שנהגו בה סמוך לאחר החורבן, ובמשך הזמן בטלה מן העולם כליל. ואין כאן מקומו של עניין זה.

עמדת התלמוד הירושלמי בשאלת המנהג

ניתן להבחין בשוני בין עמדת התלמוד הבבלי לבין מסורת ארץ-ישראל בשאלת היחס אל המנהג, ואפשר כי קדמוני איטליה, וממשיכיהם באשכנז, הושפעו מכך. השפעתה של מסורת א"י על קדמוני איטליה ואשכנז רחבה ומקיפה – ראה להלן – ואם אכן יש ממש בהבחנה המוצעת ביחס אל המנהג, יהיה זה נאות לחשוב כי היתה לכך השפעה – מודעת או שאינה מודעת – על הלך-המחשבה האשכנזי. ויצטרף גורם זה אל הגורמים האחרים שידונו להלן, אשר השפיעו על היווצרות היחס האשכנזי המיוחד למנהגים. שוני זה עולה מהשוואת כמה סוגיות, שניכרים בהן הבדלים לא-משמעותיים לכאורה בין דרך הבבלי לירושלמי, אך עדותן המצטברת תומכת, אולי, בהשערת קיומו של הבדל יסודי יותר ביניהם. – סעיף זה שולי הוא לעיקר המאמר, ועל כן קיצרתי בו ביותר ואיני אלא כמרמז לראשי-פרקים למחשבה. תחילה יש לעיין במה שהובא במסכת מגילה (ה ע"ב) כי רבי נטע נטיעה בפורים בפומבי. סבורים היו לומר כי היה הדבר שלא ביומו – אם בר י"ד בט"ו ואם בר ט"ו בי"ד – ולבסוף הסיקו בשם רבה בר רבא⁷³ כי ביומו עשה, ולפי ש"הספד ותענית קבילו עליהו, מלאכה לא קבילו עליהו". ונתקשו: אם כן מה טעם במעשה האחר, שעשה רב, כי ראה "להתוא גברא דהוה קא שדי כיתנא בפוריא ולטייה ולא צמח כיתנא", ולמה זה קיללו חנים? והשיבו, כי במקומו של רב, שלא כבמקומו של רבי, נהגו שלא לעשות מלאכה בפורים, ו"דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור הוה". והנה, בשאלות (מהדורת ש' מירסקי, סי' עו [פרשת ויקהל], עמ' רטו) מובא קטע זה בתוספת שני משפטים החסרים לפנינו, אך היו לפניו ונעקרו מן העריכה הסופית של התלמוד⁷⁴. עקירה זו קדומה היא, וכבר לא נשארו לה שרידים בספרי הגאונים והראשונים אלא בספר חידושי הריטב"א לבדו. השאלות דן בשאלה האם יש עונש על מי שעשה מלאכה בפורים במקום שנהגו שלא לעשות, הביא את המעשה הנ"ל דרב ותמה עליו: "ואמאי עביד הכי, והא אמר מר לא קבילו עליהו יו"ט?" והשיב: "אמר רב כהנא אתרא דנהיגי שלא לעשות מלאכה", הכל כאשר הוא בתלמוד לפנינו, והמשיך: "אי הכי לשמותיה שמותי, אמרי: כיון דלא צמח כיתנא היינו שמתא. ומגלן דמנהגא מילתא היא? אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן, דכתיב 'שמע בני מוסר אביך ואל תישוש תורת אבך' [וכן הילכתא]".

השאלה על-אודות עונש השמתא והתשובה המפתיעה עליה, אינן לפנינו⁷⁵, כי התלמוד

73 ובשאלות – ראה מיד להלן – הובאו הדברים בשם רב כהנא.

74 וכבר העיר י"ג אפשטיין, במאמרו "שרידי שאלות", תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 460, ש"כמה מנוסחאותיו אינם כלל 'נוסחאות' של התלמוד הבבלי שלנו, אלא קדומות לעריכתו האחרונה של התלמוד, וכמה מלשונותיו אינם אלא 'לישנא אחרינא' ומסורת אחרת". והאריך בדוגמאות. לדוגמה נוספת ממסכת מגילה כבר העירו בעבר; ר' ש"א פוננסקי, הגאונים והירושלמי, תרס"ט, עמ' 5.

75 ואמנם, האחרונים תמהו מאוד על גרסה זו: כיצד ניתן להתחרים ולגדות על מנהג בעלמא, שאף "מדברי סופרים" אינו? ועל-כן פירשו כולם, והריטב"א בכללם, כי גרסה זו מקומה לאחר האו-

הבבלי הכריע שאין קונסין על המנהג; ראה להלן. גם המשפט השני, החסר לפנינו, בדבר כוח המנהג, נשתנתה מסירתו בתלמוד הבבלי — במקום אחר! — מכפי שהוא בשאלות. ידוע מאמרו של רבי יוחנן (הארץ-ישראלי) בתשובה לפנייתם של בני בישן (בית שאן), שביקשו לשנות ממנהג אבותיהם אשר נמנעו מהפלגה בים, וענה להם: "כבר קבלו אבותיכם עליהם, שנא' 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן'" (פסחים נ ע"ב)⁷⁶, אך מן הנוסח שבשאלות עולה, כי במקורה נודעה לאמירה זו משמעות רחבה יותר. רבי יוחנן רגיל היה לצטט ממנהג העם בבואו להכריע את ההלכה — ראה להלן — ועל כך נשאל והשיב מה שהשיב. להלן נראה כי בתלמוד הבבלי ניתן פירוש חדש לכוונת רבי יוחנן באמירה זו, ועל-כן גם שינו את הקשר דבריו, וכפי שעקרו את הזכרת הענישה של העובר על המנהג, מפני שדחאוהו מהלכה⁷⁷. ובאמת, נמצא הביטוי החד-משמעי "כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג" אך ורק בתלמוד הירושלמי (פסחים פ"ד ה"ב), כשם שהביטוי "אין הלכה נקבעת עד שתהא מנהג" נמצא אך ורק במקור ארץ-ישראלי (מסכת סופרים יד, טז), והביטוי "מנהג מבטל להלכה" אינו נמצא בתלמוד הבבלי אלא בירושלמי לבדו. אמנם, נמצא תוכנו של ביטוי זה — אם לא נוסחו — גם בתלמוד הבבלי, ולכאורה אין הבדל בנוסח נוגע לרעיון. אולם מיד נראה כי אפשר שאין הדבר כך.

בעניין הכלל "כשם שקונסין להלכה כך קונסים למנהג" סבור הראב"ה (פסחים, עמ' 119—120) כי כך היא גם עמדת התלמוד הבבלי: "ודכוותה אמרינן בגמרא דידן קונסים אותו עד עשרה בדמיו" (בכורות ב ע"א וב), אך אין זו אלא התאמה חיצונית. המדובר שם הוא במי שמסר בהמה דקה לגוי בניגוד למנהג הקבוע, שמענישין אותו עונש כספי, כפי שלמדו חכמים ממעשה ריש לקיש שקנס מוכר גמל⁷⁸ לעכו"ם לשלם פי שניים במחירו. דין זה מובא בתלמוד הבבלי מן התוספתא, בשם רבי יהודה: "הנותן לו [= בהמה לעכו"ם] אע"פ שאינו רשאי, קונסים אותו עד עשרה בדמיו, ונותן כל דמיו לכהן". אעפ"כ אין דמיון בין האמור בשני התלמודים. בירושלמי (שם) הובאו גם דברי רבי יהודה אלו כדי לתלות בהם את יסוד קנסו של ריש לקיש ואת כללו "קונסין למנהג", וכבר דחה זאת הירושלמי עצמו, בהדגישו כי עמדת ריש לקיש חמורה, באופן עקרוני, פי כמה מדינו של רבי יהודה. רבי יהודה מדבר על תשלום שווי הבכור, בתוספת הקנס, לכוון, לפצותו על ההברחה, ואילו ריש לקיש קנס על עצם המכירה במטרה להביא לביטולה ("רשב"ל כר' יהודה ורובה מן

קימתא "רבי לאו בר יומי הווי", המניח איסור מדברי סופרים על עשיית מלאכה בפורים. ראה: ב"ח, או"ח, סי' תרצו, ודברי מהדיר חידושי הריטב"א למגילה (ירושלים, תשל"ו). ופלא שלא העיר על כך, כי בספר השאלות — שהביא הוא עצמו בהערה הסמוכה — מקומה של הגרסה הוא לאחר התירוץ השני. אגב, הנוסח המלא, כמו שהוא בשאלות, נמצא לפנינו בספר הפרס (עמ' רנב), ובוודאי לא מקרה הוא.

76 שלשלת המסירה אצלנו: "אמר רבא בר אבא א"ר יוחנן אמר רב" זרה מאוד, וצ"ל כמו בחולין (צג ע"ב): "א"ל רבי יוחנן לרב שמן בר אבא, הגי ביעי חשילתא שריין, ואת לא תיכול משום ואל תטוש תורת אמן". — ר' הערת מירסקי שם.

77 ובתשובות הגאונים (אוצה"ג, מגילה, עמ' 49): "כדאמרינן מנא לן דמנהגא מילתא היא". ואין כוונתו בזה לדברי השאלות, כציונו של מירסקי שם, אלא שהיה כך לפניו בתלמוד, כדרך שהיה לפני רב אחאי גאון. וגם השואלים מן הרמב"ם (מהדורת בלאו, עמ' 496—497) הביאו כך מן התלמוד בסתם. וראה הערת ש' אברמסון שם.

78 ואף-על-פי שאין הגמל בהמה דקה, אין בכך כלום. העיקר בבהמה גסה בכך שהיא עומדת לעבודת השדה בשבת, והרי בוודאי אין הגמל עומד לזה, ועל-כן הרי הוא כבהמה דקה לעניין זה.

רבי יהודה, מה דאמר רב יהודה משום הלכות בכורה, מה דאמר רשב"ל משום הלכות בהמה גסה⁷⁹). ריש לקיש קנס על הפקעת המנהג ובגללן, ואין לו דמיון בתלמוד הבבלי. אפילו קנסו המצומצם של רבי יהודה לא היה מקובל על חבריו, שנחלקו עליו (בתוספתא שם), וברור כי הטלת קנס כעונש על פורץ המנהג, תקנתם של ראשוני אמוראי א"י היא, ולא נפוצה קודם להם, אפילו בא"י, אלא במידה מצומצמת. ובתלמוד הבבלי נדחה הדבר. מעניין גם כי הפוסקים היחידים שקלטו הלכה זו מן השאילתות — אשכנזים הם. ראה: או"ז, הלכות מגילה, ס"י שעא, הגה"מ על הרמב"ם (מגילה פ"ב הי"ד) (וכן פסק הר"ז"ה בספר המאור). בין פוסקי ספרד אין מזה כל מאומה, לא בר"ח, לא ברי"ף ולא ברמב"ם. וראה: העמק שאלה, סי' פז במהדורתו. — וראה תוספת בסוף המאמר.

כשיטתו שאין לענוש על המנהגות, כך היא גם דעתו של התלמוד הבבלי כי אין במנהג כוח לבטל הלכה, ואף לא להכריע במחלוקת של הלכה. ובמסכת ראש השנה טו ע"ב, לעניין זמן עונת המעשרות של חרובים: "אמר רב יוחנן, נהגו בעם בחרובין כרבי נחמיה". והקשה לו ריש לקיש ממשנה ושתק ר' יוחנן. בעניינה של שתיקה זו דנו אמוראים ושאלו: "וליא ליה [=ר' יוחנן לריש לקיש] נהגו ואת אמרת לי איסורא?" וענו: "דאמר ליה [=ריש לקיש לרב יוחנן] במקום איסורא כי נהגו מי שבקינן להו?" פשוט היה, אם כן, לאמוראים אלו, כי אין כוח במנהג להכריע נגד המסקנה המתבקשת על-פי כללי ההלכה. אולם בירושלמי (שביעית פ"ה ה"א) מוזהה דעתו של רב יוחנן בפירוש עם ההכרה בכוח המנהג להכריע נגד ההלכה, וכקושיית הגמרא כאן, ולא נזכרה שם כלל הסיפא שלפנינו: "במקום איסורא כי נהגו מי שבקינן להון"⁸⁰. ויש לזכור בהקשר זה, כי רב יוחנן הארץ-ישראלי הורגל לצטט ממנהג העולם כדי להכריע במחלוקות של איסור והיתר, ואין זה עניין מיוחד לחרובים דווקא⁸⁰, ממש כשם שההתנגדות לדרך זו, המובעת בסיפא הנ"ל, אינה מיוחדת לחרובים דווקא, והדיה עולים בסוגיות נוספות בתלמוד הבבלי. על דברי אמיתר "שקני ובטני [=מיני עופות] שריין, שקנאי ובטנאי, מקום שנהגו לאכול — אוכלין, מקום שנהגו שלא לאכול — אין אוכלין", תמהו בגמרא: "אטו במנהג תליא מילתא?" ותירצו: "באתרא דלא שכיחי פרס ועזניה" (חולין סג ע"א), וכעין זה במסכת בבא מציעא (דף סט—ע), בעניין איסור ריבית: "ונהגו בני כפרא, אגרא בשעת משיכה פגרה בשעת שבירה. אטו במנהגא תליא מילתא?" ותירצו שהמנהג הולך אחר הדין הנשנה במשנה, כי באופן אחר אין ערך למנהג בעיניהם, במקום שיש איסור ממש. אולם בתוספתא (תרומות פ"ג הי"ב) נאמר בפשטות: "אמר ר' יהודה הלכה כדברי בית שמאי [משיינטל מעשר ראשון]", אלא שנהגו הרבים כדברי בית הלל, ולא חששו לכלום.

צא וראה. הכלל שבגמרא (תענית כו ע"ב) הוא: "אמר רב יהודה אמר רב הלכה כרבי מאיר, ורבי יוחנן אמר נהגו העם כרבי מאיר, ורבא אמר מנהג כרבי מאיר [לעניין נשיאות כפיים במנחה של יום הכיפורים]. מאן דאמר הלכה כרבי מאיר — דרשינן לה בפירקא. מאן דאמר מנהג — מדרש לא דרשינן אורויי אורינן. ומאן דאמר נהגו העם — אורויי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן". לפי כלל זה, כל מסירותיו המרובות של רבי יוחנן בסגנון "נהגו העם" אינן אלא דיעבד בלבד! השקפה זו של הבבלי היא המונחת ביסוד אותן סוגיות המדברות בסגנון כגון: "אמר רב נחמן בר יצחק, האידנא נהוג עלמא כתלת סביי" (ברכות

79 וחש בזה מ' אלון, המשפט העברי, עמ' 729—730.

80 ועמד על כך י"ז כהנא, "היחס בין ההלכה למנהג", מוכרת — לזכר הרב י"א הלוי הרצוג, תשכ"ב.

כב ע"א ועוד), או: "האידינא נהוג עלמא כרבי ישמעאל" (שם נ ע"א), שכל מה שנתכוונו לומר אינו אלא שאם עשה כמותם אין מחזירין אותו, אבל לא הורו כך לכתחילה (וראה תשובת רש"י, לעיל עמ' 116). אך הירושלמי הולך בזה וסובר כי "מנהג מבטל להלכה" — כדברי הירושלמי המפורשים ביבמות; ראה להלן — ולא כל שכן שיש בכוחו להכריע בין דעות חלוקות בהלכה, ואף נגד כללי הפסיקה המקובלים. ומאליו יובן כי במקום המקביל בתענית, פרק ד, אין הירושלמי מזכיר כלל את ההבחנה בין "נהגו העם" כרב פלוני לבין "מנהג" כרב פלוני, ואדרבא, הנוסח "נהגו העם" (או: "הכל") כרב פלוני הוא המשמש לו לשם קביעת הלכה ברורה כאותו מנהג, ואין בו הקונוטאציה של "בדיעבד" שבבבלי⁸¹. דוגמה מעניינת לפנינו בירושלמי מגילה (פ"א ה"ה; ומקבילתו בשקלים פ"א ה"א): "תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מצות הנהגות באדר שני אינן נוהגות באדר הראשון, חוץ מן הספד ומן התענית, שהן שוין בזה ובזה. ר' בא רב ירמיה בשם רב, ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: הלכה כרשב"ג. ר' חונא רבה דציפורין אמר, הנהיג ר' חנינא דציפורין כהדא דרשב"ג. לא אמר אלא הנהיג, הא להלכה לא (אבל)⁸² לענין שטרות כותבין אדר הראשון ואדר השני וכו'...". ורצונו לומר, כי ר' חנינא דציפורין נמנע מהוראת הלכה עקרונית לשלול שני אדרים שווים בדיניהם, כי חשש לקלקול בכתיבת השטרות, שלא יכתבו סתם אדר באדר א, ועליכן נמנע מהוראה כללית-עקרונית כרשב"ג, אבל הנהיג את הנובע למעשה מהלכתו. למדת לדעת, כי "הנהיג" אליבא דתלמוד הירושלמי הוא לכתחילה, ואין בינו לבין הורה "הלכה" אלא משמעות דורשין בלבד.

נפוצה ההשקפה שכללו זה של הירושלמי האמור בחליצה: "מנהג מבטל הלכה", מקובל גם על הבבלי אף אם לא נוסח בו במלים אלו ממש. דבר זה טעון בדיקה. וז"ל הירושלמי: "ר' בא א"ר יהודה בשם רב, אם יבוא אליהו ויאמר שחולצין במנעל שומעין לו, שאין חולצין בסנדל — אין שומעין לו, שהרי הרבים נהגו לחלוץ בסנדל, והמנהג מבטל את ההלכה"⁸³. ובתלמוד הבבלי במקום המקביל (יבמות קב ע"א): "אמר רב כהנא אמר רב, אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, שאין חולצין בסנדל — אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל" וכו'. לכאורה הדברים היינו הך, אולם, כבר העירו רבנים וחוקרים⁸⁴, כי אין מנהג העם בסנדל נוגד את עמדת ההלכה כפי שהיא מפורשת במשנה שם ("חליצה במנעל — חליצתה כשרה... בסנדל שיש לו עקב — כשר, ושאינו לו עקב — פסול"), ואליהו בדבריו הוא אשר יבקש לקבוע הלכה חדשה. במקרה זה תומך מנהג העם דווקא את ההלכה הפשוטה, ובדין הוא שיתמעט כוחו של אליהו ולא יוכל לקבוע הלכה חדשה כנגדה, ואין כאן "מנהג מבטל הלכה" כלל. אולם, טיעון זה נכון לגבי התלמוד הבבלי בלבד, שאין הוא משתמש בביטוי "מנהג מבטל הלכה", וכנראה זוהי הפרשנות הנכונה בדבריו, שאלהו לא יוכל לשנות את צורת ההלכה בסנדל לאחר שכבר פשט המנהג בעם כדברי המשנה. אך בירושלמי אין כל אפשרות לפרש כך, שהרי עשה שימוש בביטוי זה דווקא, וכונתו, אם

81 בזה מתיישבת מעצמה תמיהת כהנא שם על סתירת הכלל "במקום איסורא כי נהיגי מי שבקינן להו" וכל המובאות הנ"ל של "נהגו העם". ותמיהתו מן הירושלמי תרומות (פ"ג ה"ב) אינה כלום, כי הירושלמי חלוק בדין זה.

82 לתיקון נוסח זה ראה אצל י' זוסמן, מאמרו הנ"ל בהע' 116, עמ' 45, לדף מו ע"א, שו' 13.

83 עקרון זה נזכר עוד בירושלמי (לבדו) לעניין דיני ממונות (ב"מ פ"ו ה"א), אך בזה אין חידוש רב, שהרי כל תנאי שבממון קיים, והפקר ב"ד הפקר. ולעניין הפשט במקומו — ר' ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, ג"י, תש"ח, עמ' ג"ה, אות פ'.

84 ראה: מ' אלון, המשפט העברי, עמ' 736—737 והערותיו.

כן, לומר שאפילו אם יבוא אליהו ותתגלה האמת למפרע שההלכה שבמשנה לגבי סנדל בטעות יסודה, בכל זאת לא תהא סמכות בידו לתקנה, כי כבר נהגו הרבים כמותה, ומנהגם מבטל את ההלכה. התלמוד הבבלי חולק על כך, ועל-כן לא הביא את הביטוי הזה והשמיטו, ופירש את העניין בדרך אחרת, כמבואר לעיל⁸⁵, ולסברתו נודע לאלהיו מעמד של סמכות בלבד ולא של בעל האמת, ועל-כן אין שומעין לו כנגד ההלכה הנהוגה.

וראה בירושלמי סוף פרק ג דעירובין: "ר' יוסי משלח כתוב להון [= לבני חוץ-לארץ], אעפ"י שכתבנו לכם סדרי מועדות, אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש". פרשה זו נזכרת גם בתלמוד הבבלי (ביצה ד ע"ב) בלשון: "שלחו מתם, הזהרו במנהג אבותיכם בידכם". ולכאורה הבדל גדול בדבר, שהתלמוד הבבלי מאזכר הוראה ספציפית שניתנה לבני חוץ, להמשיך ולהחזיק בשני ימים טובים של ראש השנה, ואילו הלשון בירושלמי כללית יותר, ומקיפה כל "סדרי מועדות". אמנם, אפשר שביטוי זה מתכוון לסדרי הלוח בלבד, והכל אותו עניין, אך דווקא חסידי אשכנז הבינו את הירושלמי לא כך. ראה בספר אור זרוע, ח"ב, דף לח ע"ב; רוקח, סי' רצח; וספר מעשה רוקח, סי' צג. יתר על כן, סיום הלשון בתלמוד הבבלי הוא: "זימנין דגזירה המלכות גזירה ואתי לאיקלול". סיום זה, שאינו נמצא בירושלמי, מורה, כי לדעת התלמוד הבבלי, הזירו על שמירת שני הימים נבע מן השיקול הפראקטי "שמא יחזור הדבר לקלול" ותתחדשנה נסיבות שבעקבותיהן שוב לא יהיו סדרי העיבור המתוקנים מצויים לבני חוץ⁸⁶. אין כאן זירווי לשמירת המנהג כערך לעצמו, וכפי שהדבר משתקף מנוסח הירושלמי בצורה ברורה⁸⁷.

85 לאחרונה דן ב' ליפשיץ בפירושו של קטע ירושלמי זה, במאמרו "מנהג מבטל הלכה", סיני, פו (תש"ם). לדעתו אין הכלל הזה מבטא עמדה לגיטימית בהלכה, אלא אי-הבנה לשונית: "מבטל" כאן אין פירושו עוקר אלא משכיח, ומתוך שהוא משכיח נמצא גם מכריע את ההלכה. מכריע – אך לא עוקר. והאריך להוכיח אפשרותה של פרשנות זו. הוסיקו לזה הקושי הנעוץ, לדעתו, "באי האפשרות לקבל את עדיפותו של המנהג מן ההלכה שבאיסור והיתר". אך אין בזה כל קושי, וזהו, אולי, דעתם העקרונית של בעלי התלמוד הירושלמי ובני תורת א"י. את הופעתו של הביטוי במסכת סופרים הג"ל, שם לא ניתן לפרש כדרך שהציע בתלמוד, פטר במלים "נראה שהוא מאוחר". וכבר העיר א"א אורבך על הדוחק שבפירוש זה, בספרו ההלכה, גבעתיים, תשמ"ד, עמ' 244, הע' 23. הוא עצמו הציע פירוש אחר לסוגיה, ולדעתו נטה אליהו מן ההלכה בזה שלא הבדיל בין סוגי הסנדל הכתובים במשנה, וגם לא חילק בין בדיעבד לבין לכתחילה הרמוזים, לדעתו, בלשון המשנה. – עוד העיר כי "נהגו העם בסנדל" אין פירושו שנהגו לחלוק בסנדל, אלא כי נהגו להלך בו, וממילא היתה גם חליצתם בו. פירוש זה עולה גם מדברי הראב"ן בהסברו על אתר: "והא דאמרין שכבר נהגו העם בסנדל, הגי מילי באותן מקומות שרובן הולכין בסנדליו, והם נעליים להם... אבל השתא במקומותינו דרובן נהיגי במנעל לילך, הוי במקום סנדל וחולצת לכתחילה". כדברים אלו תמצא גם בספר תוספות ר"ד ליבמות, ומצאתיה בעוד ספרים אחדים נושאי מסורת פרשנות אשכנז. ודאי יש בתפיסה זו ריכוך מסוים של הניגוד הלכה-מנהג העולה מן הירושלמי.

86 וראה דק"ס לביצה ד ע"ב, ודינו בשאלה אם יש לגרוס "דזמנין" או "זימנין", ונפקא מינה לשאלה אם שני הטעמים האמורים בבבלי תלויים זה בזה, או שהם טעם מורכב. ואין לזה חשיבות לענייננו, כי תוכן הדברים מעיד על רוחם ומגמתם.

87 מעניין, בהקשר זה, פירושו של ר' אלעזר מוורמייזא לדברי הירושלמי (מגילה פ"א ה"א): "ר' זעירא איפסיק גידא של רצועותיו. שאל לרב הונא ולרב קטינא, ושרו ליה. איפסיק תניינות ושרון ליה, דלא מן אולפן". בעל קרבן העדה פירש שהתירו לו שלא על פי דין, ושלא כהלכה. מאה"פ פירש שהתירו לו שלא על פי מסורת רבותיהם, אלא מדעתם המקורית. ר"א מוורמייזא פירש: "שלא כהלכה, אלא מן המנהג", וזאת מתוך אסוציאציה אל הסוגיא הדומה בבבלי (מנחות

והם דברי הירושלמי המאלפים בעניין עלייתו של הלל לגשיאות, לאחר שעלה בידו לפשוט ספקם של חכמים בסדר הקרבת קרבן הפסח כשחל להיות בשבת. על-פי מסורת הבבלי קיבלו חכמים את דרשותיו ולימודיו, אך לפי מסורת הירושלמי דחאו ולא קיבלו את דעתו, עד שנשבע להם כי כך ראה מעשה בפועל אצל שמעיה ואבטליון רבותיו. וראה להלן, עמ' 136, בעניין חשוב זה.

אפשר, אם כן, כי על-פי תפיסת תלמוד א"י יש למנהג עמידה עצמאית יותר לצד ההלכה, וכעין הגושפנקא האחרונה שלה. מה שנהגו הרבים הוא סוף פסוק אפילו נגד אמת תיאורטית הפוכה, כפי שמייצג אותה, באופן סמלי, אליהו. זוהי מעין תפיסת "לא בשמים היא" (בבא מציעא נט ע"א)⁸⁸, שבתלמוד הבבלי נאמרה לתוקף ההלכה העיונית, שכוחה עליון על כל העליונים, ואילו בירושלמי היא אמורה כלפי ההלכה כפי שנסתגלה לרבים והפכה מנהג חי אצלם, וברוח דברי מסכת סופרים שהזכרנום לעיל: "אין ההלכה נקבעת עד שתהא מנהג". ולא בלי עניין הוא ללמוד כי עקרון זה מקובל היה כעקרון-יסוד גם במשפט הרומי המאוחר, שהיה רווח בא"י בתקופת התלמוד הירושלמי ולאחריה. וכך הוא סיכומו של העקרון בדקרטלים של גראציאן: *Leges instituuntur cum promulgantur, firmanentur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt, ita moribus utentium ipsae leges confirmantur* (*Corpus Juris Canonici, Prima Pars, D. IV, C. III, Graz, 1959, p. 6*). אלא שהשאלה היא עדיין האם באמת סבור גראציאן כי לא תיתכן סתירה בין החוק המחייב למנהג, ומה תהא עמדתו במקרה שתימצא סתירה שכזו.

נראה בעיני לאפשרי כי התפיסה הארץ-ישראלית של המנהג, ובפרט כפי שבאה לידי ביטוי במסכת סופרים הנ"ל, קשורה גם בתפיסה שהיתה רווחת במשפט הרומי המאוחר, בארצות המזרח הביזאנטי, וכפי שנמצאנה בדייג'סט של יוסטיניאנוס, בקטע (D.1.3.32) המיוחס למשפטן הקלאסי יוליאנוס. זמנו של קטע זה שנוי במחלוקת בין חוקרי המשפט הרומי, המסכימים כולם שאין לייחסו לתקופה הקלאסית, משום שהוא עומד בסתירה גלויה וגמורה לתיאוריה המשפטית הרומית הקלאסית, שבמסגרתה הוקצה מקום צנוע מאוד לתוקף המנהג שבעל-פה. רוב החוקרים מסכימים לראות בקטע גלוסה מאוחרת, מן התקופה הביזאנטית הפוסט-קלאסית המאוחרת, שבה הוכר כוח המנהג במזרח הביזאנטי, בעיקר לגבי מנהגים לוקאליים-פרובינציאליים — שבהקשר להם אכן נכתבו דברי הקטע הזה (וקטעים מעטים אחרים בדומה לו) בדייג'סט של יוסטיניאן. מיעוט קטן בין החוקרים סבור, שדברי הקטע אינם משקפים אף את מצב העניינים בימי יוסטיניאנוס עצמו, והם מבקשים לאחרם במעט אף כלפי תקופה זו⁸⁹. ואלה הדברים במילואם⁹⁰: "בכל אותם מקרים שבהם אין בנמצא חוקים

לה ע"ב) שנרמזה אצלו, לפיה ענה רב אחא לרב אשי, על שאלה דומה במקצת, "פוק חזי מאי עמא דבר". ברור כי שימוש כזה במנהג, לפתרון שאלות שהן גייטראליות מבחינת ההלכה, מוסכם על הכל, ואין הבדל בדבר זה בין התלמודים. גם אין הכוונה בפתגם זה ל'מנהג' דווקא, אלא לפרקטיקה מקובלת.

88 ראה על עניין זה: א"א אורבך, מסורת והלכה, תרביץ ג, תשמ"א, עמ' 136—163; הנ"ל, ההלכה, גבעתיים, תשמ"ד, עמ' 172—173.

89 A. A. Schiller, "Custom in Classical Roman Law", *Virginia Law Review*, 24, 1938.

90 התרגום הוא של דליה אבן, מתוך עבודת הדוקטור "רסואטדו", האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ז, שער שני, פרק ב, עמ' 74. וראה שם, עמ' 74—86. תודתי למחברת ששלחה לי את עבודתה, עפ"י בקשתי, ולמדתי מתוכה רבות.

כתובים, יש לשמור על הכלל שהתקבל בנוהג ובמנהג; בכל מקרה שיש חסר, הולכים לפי מה שהוא קרוב ונובע מזה. ואם גם זה אינו בנמצא, כי אז יש ללכת בעקבות החוק שמש-תמשים בו בעיר רומא. מנהג עתיק לא בלי צדק נשמר כחוק, וזה הוא חוק מה שהמנהגים הנוהגים קובעים. אכן, כמו שהחוקים עצמם מחייבים רק משום שהתקבלו על-ידי העם, כך כל מה שהעם הביע את הסכמתו, אפילו ללא חוק כתוב, צריך בצדק לחייב את הכל. מה ההבדל אם העם הצהיר על רצונו בהצבעה, או על-ידי פעולות ומעשים? מסיבה זו התקבל כחוק, ובצדק, שחוקים מתבטלים לא רק על-ידי המחוקק, אלא גם על-ידי הסכמה שקטה כללית לבטלם, בדרך של אי-שימוש".

ההשקפה כי החוקים – המקומיים, כאמור: אלו הקרויים יחדיו *Volksrecht* בפי חוקרי המשפט הרומי המאוחר⁹¹ – כמוהם כמנהגים, והם מתאשרים ("וזהו חוק מה שהמנהגים הנוהגים קובעים") ומתבטלים זה בידי זה, כי ביסודם מונחת גורמה משפטית "דמוקרטית" הנוצרת ברצון העם, השקפה זו עולה בקנה אחד עם התפיסה המובעת במסכת סופרים, אלא שבהלכה שלנו אינו קיים, כמובן, הבדל בין "חוק" מקומי לבין מנהג, שכל החוקים המקומיים מוגדרים ממילא כמנהגים ביחס לחוקי ההלכה (המקבילים ל"חוק שבו משתמשים בעיר רומא" אצל יוסטיניאנוס), מה שאין כן במערכת המשפט הרומי⁹². מסכת סופרים נערכה בא"י במאה ה'–ח' לערך, אך חזמרה נאסף קודם לכן, והתקופה הביזנטית המאוחרת משתקפת בו בוודאי יותר מן התקופה הערבית.

ה הלכה ומעשה

על-פי התפיסה שתוארה לעיל, קודם ה"מעשה" ל"הלכה" לא רק קדימה של חשיבות אלא גם של הגיון. ואין זה כקדימת הביצה לתרנגולת, אלא ודאות היא, שקודם היו המעשים ואח"כ נוסחו ההלכות. את יחס ההלכה – הווה אומר: את יחס התלמוד – אל המעשה יש לדמות, לפי זה, ליחס חוקי הדקדוק והתחביר אל הלשון החיה. תחילת מעשיהם של אבותינו הראשונים היה הדיבור בפועל, ולא שינון חוקי דקדוק שאינם אלא תיאור אפוסטריורי של המציאות הלשונית "התקנית". אין 'הלכה' אלא נסיון להכליל ולהפשיט את עושר המעשים המגוונים, ותועלתו שמורה לחכמים היכולים לקלוע הלכות חדשות "נכונות" על-פי אותם כללים והפשטות וכך להתייחס אל מעשים ומצבים שלא נודע להם תקדים בעבר. אך גם חידושיהם, הנכונים כשלעצמם, יקבלו חותם חוקי ומחייב רק לאחר "שיהיו מעשה", כלשון מסכת

91 על מקומו החשוב של המנהג המקומי במזרח הביזנטי, ראה עבודתו של L. Mitteis, *Rechts u. Volksrecht in den oestlichen Provinzen des roemischen Kaiserreichs*, 1891.

92 השקפה מזרחית מאוחרת זו, ודברי הקטע הנ"ל בפרט, שימשו יסוד לאבות הכנסייה המאוחרת, במזרח ובמערב, לתמוך בו את מידת החופש המרובה שהוכרה על-ידם, בכורח המציאות, כזכותן של הקהילות המקומיות לסטות, ברב או במעט, מפרטי הפולחן המקובל על הכנסייה הרשמית. משפטני הכנסייה בעבר, וחוקריה הקאטוליים גם כיום, דוחים כל פירוש מגביל, או מצמצם, לדברי הדיגסט הנ"ל, מקיימים במלואו את ייחוס הדברים ליוליאנוס, ומבקשים לחזק את כוח המנהג במסגרת המשפט הרומי הקלאסי ובדרך דוגמאטית-אפולוגטית. בנושא זה, שיש לו גם השלכה, שולית-כלשהי, על נושא מאמרנו, ע"י השפעה סביבתית על הקהילות, נכתבו דברים רבים. עיינתי בשני הספרים הבאים: I. P. Cook, *Ecclesiastical Communities and their Ability to Induce Legal Customs*, The Catholic University of America, 1950; M. J. Guille, *foyle, Custom, ibid.*, 1937.

סופרים. העשייה בפועל היא מבחנה האחרון של ההלכה, מעין הכרה "דה-פקטו" שבלעדיה אין לאותה "הלכה" ממשות של כלום. באופן תיאורטי נוכל להניח מציאותה של הלכה הקודמת למעשה, ואולי יש אף עדיפות דוגמאטית להנחה שכוון דווקא. אעפ"כ, עיניים לנו לראות שתורה שבכתב ניתנה בלשון המעשים דווקא ולא בלשון ההלכה המופשטת, והפשטה זו עצמה היא אחד מתפקידיה ההיסטוריים של תורה שבעל-פה. ואף אם אין לתורה שבכתב קדימות של זמן, לדעת חז"ל, על פני עיקר תורה שבעל-פה, מכל מקום קדימות של הגיון בוודאי יש בה. גם התלמוד הבבלי מודה בכוחו של המעשה לצורותיו השונות, ובהיותו מקור משפטי עצמאי ורב-ערך במסגרתה של ההלכה⁹³, אלא שלשיטתו כוחו נעוץ בזה שההלכה נתונה, מתחילה, על דעת חכמי התורה, ו"חוקה על חכם ההלכה המוסמך שהכרעו והתנהגותו גובעים מחזירה אל ההלכה והמבנה נכונה בה, מדימוי נכון של דבר לדבר וענין לענין"⁹⁴. כלומר: שהמעשה — הנעשה מן הסתם על דעת חכמי ההלכה — הרי הוא כענף מאילן ה"סברא" ההלכתית, שהוא בלבד עיקר בניינה של ההלכה. אולם, לפי תפיסת בני א"י דומה יותר שהמעשה הוא אביהם הראשון של הסברא והדימוי, שאם אין מעשה תחילה אין לנו אל מה לדמות, ואין מקום לסברא ולא להלכה כל עיקר. דבר זה ניכר יפה כבר ממשנתו של רבי, שיסוד המעשה בולט בה ביותר ותופס מקום מרכזי⁹⁵. מאוחר יותר, הולכת וגוברת הדרישה לשימוש בשני עקרונות-הלכה אלו כאחד, ולדחות הכרעת אחד מהם לבדו, במישור מעשי. וכבר עמד התלמוד הבבלי בפרץ הזה והזהיר: "תנו רבנן, אין למדין הלכה לא מפי לימוד⁹⁶ ולא מפי מעשה, עד שיאמרו לו הלכה למעשה...". (בבא בתרא קל ע"א ורשב"ם שם). ובתלמוד הירושלמי (פאה פ"ב ה"ד) נמסר דבר דומה בשמו של שמואל הבבלי: "רבי חנניא בשם שמואל אין למדין מן ההורייא, הכל מודים שאין למידין מן המעשה", וסוגיה הנחיה זו בפי רבי מנא: "הדא דתימא בההוא דלא סבר [בחילופי נוסח שבשרידי ירושלמי נוסף: עבד], ברם בההוא דסבר עבד" וכו', ואם התלמיד [או העושה, לפי חילוף הנוסח הנ"ל] יודע לסבור בעצמו, יכול הוא לפעול לפי המעשה שעושה החכם לפניו". גם לאחר תקופת התלמוד הירושלמי לא נשתנתה עמדת חכמי א"י בסוגיה זו. וכך כתבו בני א"י בתשובתם לרב יהודאי גאון, על פנייתו הנרגשת להניאם ממנהגיהם הסותרים, לדעתו, את ההלכה התלמודית: "ואף הוא [= רב יהודאי גאון] כתב לארץ ישראל בשביל סירכא, ובשביל כל המצוות שנוהגין בהן שלא כהלכה אלא כמנהג שמד, ולא קיבלו ממנו ושלחו לו 'מנהג מבטל להלכה', וביקש להתחזק עליהם והתחזק שלא יהיו אפיקורסין והניח אותם, תדע לך מפני מה אוכלין סירכא בארץ ישראל מפני שאין בידם הלכה אחת מתלמוד הלכות שחיטה...". (גנוזי שכתר, ב, עמ' 559—560). הרי לך שהחילו בני א"י את הכלל הא"י "מנהג מבטל הלכה" על מכלול ההלכות המסורות בידיהם, בטריפות וב"כל המצוות",

93 מ' אלון, המשפט העברי, פרק כג; א"א אורבך, בספרו הנ"ל הע' 8, פרקים ו', ט'.

94 אלון, שם, עמ' 769.

95 ע"צ מלמד, "המעשה במשנה כמקור להלכה", סיני, מו (תש"ד); הג"ל, "קובץ מעשים של תנאים", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, תשמ"א.

96 דברי הירושלמי בפאה (פ"ב ה"ד): "אין למדין מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות, אלא מן התלמוד", עניין אחר הם, ורצונם לומר שאין ללמוד הלכה מנוסח הספרים הללו (השווה: ש' ליברמן, תוספתא כפשטה, מעשר שני, עמ' 761, שו" 53), אלא מסברות הדינים ההם — והרי שמואל הוא בעל מימרה זו; השווה ב"מ לג ע"א—ע"ב — וספק אם השוואת המקורות שבפי רשב"ם, כאן, מכוונת לגופה.

ומכוחו החליטו להמשיך ולנהוג כמסורתם, אף אם לדעת רב יהודאי סותרים הדברים תלמוד ערוך שבבבלי.

פרקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, שביקש אף הוא להשיג אותה מטרה כרבו, מדגיש גם הוא חזור והדגש באיגרתו (שם), את הרקע התלמודי לדבריו, ואת סמכותה הפשוטה והמוסכמת של ההלכה התלמודית מול כל המנהגים הסוטים, השונים והמשונים⁹⁷, אך באמת החזיקו בני ארץ-ישראל – והקהילות שאחזו במסורתם – בעקרון המנהג כעקרון של "מעשה", לעומת התלמוד הבבלי שביקש להחזיקו כ"הלכה" (נמוכה!) בלבד, עד שאמרו עליו "מנהג מבטל הלכה" כנ"ל, ובזה ביקשו לסלק מעליהם עולה של הלכה במקום שהיא סותרת מעשה המקובל בידם, בין לחומרא בין לקולא. ושים לב מה אמר רב יהודאי עצמו, שהיה נתון במאבק נמרץ להפצת התלמוד הבבלי וביסוס סמכותו בישראל, לשואלים מאתו: "שמעולם לא שאלתם אותי דבר ואמרתי לכם, אלא דבר שיש לו ראייה מן התלמוד ולמדתי הלכה למעשה מרבי ורבי מרבו, אבל דבר שיש לו ראייה מן התלמוד ולא היה בידי הלכה למעשה מרבי, או שהיה בידי הלכה למעשה מרבי ואין לו ראייה מן התלמוד לא אמרתי לכם...". (שם, עמ' 558–559), והפנה לדברי הגמרא הנ"ל "אין למדים הלכה" וכו', שהיה לפניו בנוסח: "אין מורין הלכה מפי מקרא ולא הלכה מפי משנה ולא הלכה מפי תלמוד, עד שיורו לו הלכה למעשה ויעשה מעשה" וכו'. הדגיש רב יהודאי בפני שואליו אלה – שאינם בני א"י, שהרי "קבלו דבריו" כמו שנאמר במפורש שם בניגוד לבני א"י ש"לא קבלו ממנו" – כי דבריו משקפים תיאוריה ומסורת-מעשה כאחת, וכי שילובם של שני גורמים אלו בפסיקה אינה מידה אישית שלו בלבד, אלא הוא מעיקר דרישו-תיה של ההלכה התלמודית, שאינה מתירה לפסוק הלכה על-פי מקורות עיוניים בלבד, אלא אם כן יש ביסודם מסורת מאוששת של מעשה. עמדתם של בני א"י היתה, כי גם כאשר יש ניגוד חד-משמעי בין ההלכה למעשה, הלכה כמעשה דווקא. והלוא דבר הוא שספר ההלכות הארץ-ישראלי הטיפוסי והמובהק, שנתחבר בא"י לאחר חתימת שני התלמודים, 'ספר המעשים' הוא, ובו פותח כל סעיף בלשון: "כך הוא המעשה", והוא ממעט ביותר במשא-ומתן של הלכה וסברה – ראה להלן⁹⁸.

מזרז מאוד, שעקרון סמכות המנהג-המעשה, שהוא ארץ-ישראלי ביסודו ורחוק מדרך המלך של התלמוד הבבלי, בא על ביטוי בבהירות רבה דווקא אצל רב האי גאון, אחרון גאוני בבל וגדולם. ואף שאין ראייה שנודעו דבריו אלו באשכנז במאה ה"א, הרי קרובה מאוד תפיסתו לשלהם, ויש להניח שאכן נודעה ביניהם⁹⁹. ואלה דברי התשובה, בקיצורים נמרצים, כנחוץ לענייננו: "תשובת שאלה לרב האי גאון ז"ל ... שאל רבינו הצדיק

97 ראה עתה מאמרו המסכם של ש' שפיגל, "לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי", ספר היובל לצ' וולפסון, ניו-יורק, תשל"ז, עמ' רמג–רעג.

98 וכבר העיר ש' ליברמן על משמעותו המקורית של המונח "מעשים" במובנו הירושלמי הרגיל של "הלכות" "פסקים" וכיו"ב, והביא דוגמאות רבות לשוויון "מעשה"="פסק" מתוך התלמוד הירושלמי. ראה: ש' ליברמן, פירוורים, תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 377–379.

99 על האפשרות כי בשיטת רה"ג הלך גם רבנו חננאל, שאת דבריו הכירו חכמי אשכנז היטב למן תחילת המאה ה"ב, ראה: ב"מ לוין, אגרת רב שרירא גאון, מבוא, עמ' ז', תרפ"א. אף שאין ראייה ישירה, כי הכירו האשכנזים תשובה זו, הדעת נותנת כן, כי רבי טוביה ב"ר אליעזר, בעל ספר לקח טוב, ותלמיד-חבר לחכמי צרפת במאה ה"ב, אכן הכיר תשובה זו, וכפי שהעיר ש"ר בתולדות רש"ג שלו, הע' 16. לדעת לוין מתאימה עמדת רה"ג לתפיסת הגאונים בכללה, אולם יותר נראה כי רה"ג ניסח בלחץ הוויכוח הקראי, שהניע את השואלים לבקש את דעתו. ואכ"מ.

[= הרב נסים גאון] ז"ל מלפני אדוננו על אודות התקיעות, ואמר לו כי חבר לו דברים עם חכמי אדם [= רומי], על איוה מהם החובה, והשיב אדוננו כי החובה היו התשע ועל סדר ברכות, כי התקיעות שמיושב לערב את השטן הם. וביקשו עכשיו תלמידי אדוננו לדקדק שאילה זו... ועוד, מקודם ר' אבהו מה היו עושין, והיא החובה של כל שנה ושנה... ואם החובה ידועה אצלם מה תיקן להם ר' אבהו התיקון לא יהיה אלא על דבר שנסתפק ונתערב... תשובה: כך ראינו כי זה הטורח הגדול בדבר הזה אין אתם צריכים. כי הדבר שאנו יוצאין מידי חובותינו ועושים בו רצון יוצרנו נכון הוא וברור בידינו, ירושה משולשת מעותקת ומקובלת בקבלה מאבות לבנים, דורות רצופים בישראל, מימי הנביאים ועד עכשיו מה שאנו עושים שתוקעים מיושב כמנהג ותוקעין מעומד על סדר ברכות שלש של שלש, והלכה הולכת ופשוטה היא בכל ישראל, וכיון שמעשה הזה בידינו נכון והלכה למשה מסיני כי יצאו ידי חובתם, כבר סר כל קושיא. ואם יאמר אדם, אם תש"ת העיקר הרי תר"ת בטילה, ואם תר"ת העיקר הרי תשר"ת בטילה. תחילת תשובותיו מנין אנו יודעים כי יש עלינו מצוה לתקוע ביום זה, ועיקר התורה הכתובה מנין אנו יודעים כי היא תורת משה שכתבה מפי הגבורה, אלא מפי עם ישראל הנה אלו המעידים עליה, גם הם מעידים כי במעשה [זה] יצאו ידי חובותינו, וכי כן העתיקו בקבלה מפי הנביאים הלכה למשה מסיני ודברי הרבים הוא המוכיח על כל משנה ועל כל גמרא, ויותר מכל ראה פוק חזי מה עמא דבר, זה העיקר והסמך, ואחר כך אנו מביטים בכל הדברים שנאמרו במשנה או בגמרא בענין הזה, ומה שיעלה מהם ויתרץ כאשר עם נפשנו מוטב, ואם יש בה כלום שלא יתכוין כאשר בלבבנו ולא יתברר בראיה אינו עוקר את העיקר... ואל תחשבו בלבבכם כי בימי ר' אבהו נפל ספק בדבר הזה, שהרי משניות קדמוניות א' אומרת תרועה ג' יבבות במשנתנו ואחת אומרת שיעור תרועה כג' שברים... וכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג כל ישראל, מהם עושים תרועה יבבות קלות ומהם עושים תרועה יבבות כבדות שהם שברים, ואלו ואלו יוצאין ידי חובתם... והיה הדבר נראה כחלוקה אפ"י שאינה, אלו משנתם כמנהגם... וכשברא ר' אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו עושין בה כל ישראל מעשה א' ולא יהיה ביניהם דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה... (תמים דעים, סי' קיט; אוצה"ג, ראש השנה, חלק התשובות, עמ' 60—68).

כאמור, מפליא הדבר לקרוא דברים אלו מעטו של רב האי גאון¹⁰⁰, ואילולי נתייחס לו הדבר בוודאות הייתי אומר, בדרך סברה, שנכתב בידי אחד מקדמוני אשכנז, אולם אין כל סיבה אותנטית לפקפק בייחוס. ויש גם לזכור את הרקע הפולמוסי האנטי־קראי הנרמז

100 תפיסה הדומה ביסודה לזו, הביע רב האי גאון ביחס אל האגדות התמוהות שבדברי חז"ל. לדעתו, הגדות תמוהות שאינן קבועות בתלמוד אינן מחייבות אותנו לעיון־יתר ולהתלבטות, ויש, בפשטות, להתעלם מהן. אולם אלו שנקבעו בתלמוד הבבלי, עלינו להשתדל בתיקונן, הגהתן ויישובן, ואם לא נצליח בזה לשביעות רצוננו, יהא עלינו להתייחס אליהן כאל חומר ספרותי נטול סמכות: "שכל מה שנקבע בתלמוד מחזור הוא ממה שלא נקבע בו, ואעפ"כ הגדה ומדרש אע"פ שכתובין בתלמוד, אם לא יכוונו ואם ישתבשו, אין לסמוך עליהם, כי כללינו הוא 'אין סומכין על ההגדה', אלא מה שנקבע בתלמוד שאנו מוצאין להסיר שיבושן ולחזקן יש עלינו לעשות, כי לולא שיש בו מדרש לא נקבע בתלמוד, ומה שאין אנו מוצאין דרך לסלק שיבושו נעשה כדברים שאין הלכה [היינו: שאינם נושאים עמם סמכות; ואין הכוונה ל"הלכה" בניגוד ל"אגדה". ראה הערת אלבק על-אתר], ומה שלא נקבע בתלמוד אין אנו צריכין לכל כך, אלא מעיינין בו, אם נכון הוא ויפה דורשין אותו ומלמדין אותו, ואם לאו אין אנו משגיחין עליו" (ספר האשכול, מהדורת אלבק, ח"א, תרצ"ה, עמ' 158). ור' מ"ש הגר"ש ליברמן, שקיעין, תש"ל, עמ' 81—83.

בחשובה. כך או אחרת, זוהי, למעשה, תמצית תפיסתם של בני אשכנז, לפיה המנהג הרווח הוא הפרשן הטוב והמוסמך של הסוגיות התלמודיות, בחינת *optima enim est legum interpres consuetudo*, שהיה כלל נפוץ בחוק הקאנוני, וראשיתו אצל יוסטיניאן¹⁰¹. ואם אין יכולת בידך להתאים בין ההלכות התלמודיות לבין המנהג הרווח בעם, דחה את ההלכה העיונית מפני המנהג שבפועל. כך היה גם לעניין התרועה, שהושמעה בצורות שונות בימי ר' אבהו. כל אחת משתי הצורות העיקריות ביטאה, לדעת רב האי, את התרועה המקראית נכונה: "ומה שכתבתם: אנו אומרים שלא יתכן האמת בשני דרכים, בוודאי כן הוא, אלא מיהו בזמן שאותם ב' דברים מכחישים זה את זה, אבל בזמן שזה כשר וזה כשר יתכן להיות האמת בשתי דרכים, השברים אמת ותרועה כשרה גם ביבבות..." (שם). והמשיך רה"ג ואמר, כי באמת הכירו שני המנהגים זה את זה ולא היה בשניהם חידוש, אלא שבהיות כל קהל נוהג נעימה אחת דווקא, כמנהג אבותיו, בא ר' אבהו והתקין שיהיו בני שני המנהגים מצרפים יחדיו את שתי הנעימות¹⁰² כדי שלא ייראה הדבר כמחלוקת¹⁰³.

עיקרה של תפיסת-עולם זו היא בהכרה שדת ישראל מהווה מסכת מורכבת של מעשים, שפרטיה נמסרים בעל-פה ובמראית-עין מאב לבניו, מרב לתלמידיו, משליח-ציבור לקהלו, מראש-מדרש לחבריו וכדומה, ושחובתה מתמצית בדרישה לשמור ולקיים את פרטי המסירה בדקדוק מרבי ולהנחילם הלאה, לדורות הבאים. הספרים שבהם כתובות כל ההלכות וההוראות הללו, הלוא הם ספרי התלמוד על פרשניהם ופוסקיהם המאוחרים, אינם אלא כלים לשמירת המסורת ולהעמקת ההבנה, כהוראת-דרך בהמשך התפתחות החיים והשתכלותם, ולצורך קיום מצוות תלמוד תורה, שהיא ממצוות היסוד המוטלות על כל יהודי.

חוזר לחכמי אשכנז

עמדה דומה נקטו גם חכמי אשכנז הקדמונים – שתורת ארץ-ישראל היתה רווחת אצלם יותר מבני גלויות אחרות, בע"פ ובנוסחים ומקורות שבכתב. אלא שרב האי התייחס למנהגים של כלל האומה, ואילו חכמי אשכנז הרחיבו גם על מנהגים מקומיים שלהם. וראה מה שכתב הרב [יצחק] הלוי נגד האוסרים אמירת פיוטים וקרובות בימים הנוראים; אלה הסתמכו על

101 ר' לעיל, עמ' 130.

102 בת-קולה של תשובה זו מהדהדת באוזנינו מכותלי תשובתו האחרת של רה"ג – שנכתבה לאחר תשובת התקיעות ואף מאזכרת אותה (בדברי השואלים) – בסוגית שני ימים של ראש השנה לבני א"י (אוצה"ג, ביצה, עמ' 10–14). לדבריו, מנהג זה קדום מאוד, מימי יחזקאל ודניאל, ואפשר עוד מימי יהושע, ולא נוכל לבטלו אף אם נדמה הוא לנו כמעביר על אוהרת "בל תוסיף". מניחים אנו שיסודו בספק העיבור, אך אין אנו בטוחים בזה בוודאות. התורה קשרה את המועדות לתאריכים חקלאיים-עונתיים, והטכניקה לכך היא ע"י עיבור השנה. העיבור יכול להיעשות רק בירושלים, ועל-כן הספקות הנובעים לגבי המקומות הרחוקים הם אינטגרליים להלכה זו, ואינם תולדה של בלבול או של מבוכה. מתוך כך יש להניח שתקנת הנביאים הקדמונים מעידה על דרך נתינתה המקורית של ההלכה, המחייבת גם בתנאי הלוח של היום. חוזר ומודגש שם הרעיון שמנהג כלל ישראל, שהוא קדום וקבוע, הוא בלבד מתווה לנו את עקרונות ההלכה, ורק על-פיו ניתן לפרש מצווה כהלכתה עד היום.

103 לליבון פרטי שיטתו של רה"ג בתקנת רבי אבהו, ראה מ"מ כשר, "יום תרועה – יום יבבא", הדרום, יב (תש"ד), שם מתוארת גם שיטתו של רבנו חננאל, לפיה מצא כבר ר' אבהו לפניו מנהג מאחד. ראה גם החומר שאסף בידי A. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia, 1931, pp. 46–50.

האיסור המפורש במשנה (ברכות א, ד) להאריך או לקצר בברכות שלא על-פי תיקון חז"ל הקבוע, אך מצדדי הפיוט טענו נגדם שאין לפרש כפשוטו את האיסור הזה; שהרי הכל נוהגים להוסיף ברכה שלישית לאחר קריאת שמע של ערבית (ברכת "יראו עינינו") למרות ההנחיה הברורה בתלמוד: "שנים לפניה ושנים לאחריה". ועל הטענה החוזרת שתוספת זו היא "מנהג בתראי" ואין למדין ממנה, השיב הרב יצחק הלוי כי, אדרבא, המנהג החי הוא הפרשן המוסמך של ההלכה ולא להיפך: "...תא שמע דאמרי במערבא (ירושלמי פאה פ"ו ה"ה): 'כל הלכה שהיא רופפת בתלמוד ואין אתה יודע היאך נוטה, צא וראה במה הצבור נוהג ונהג', כגון הא דתניא בערב מברך שנים, ולא ידעינן אי שנים דווקא אי לאו דווקא... רואין אנו שהציבור נוהגין להוסיף על שנים, שאין להם שיעור, וכן אנו נוהגים בהלכה רופפת במצות רבותינו, כי הוראתם] זו הוראה. למדנו שמנהג אחרונים תורה היא, על זה נאמר 'אל תטוש תורת אמך', כמנהג דנהיגי רבנו, קרא אי לא צריך קרא [משפט משובש], דאפילו במקום הלכה הוא ניהו דהו עיקר, דמעשה רב, דתניא הלכה ומעשה נזקקין למעשה".

דברים עקרוניים אלה לקוחים מספר הפרדס (מהדורות עהרענרייך, עמ' רכז) ומההדיר, שלא ידע היכן מקורו של המשפט האחרון, רשם ציון חסר-משמעות לירושלמי פסחים. כוונת המשיב היא לדברי התוספתא בסנהדרין (פ"ז ה"ז; מהדורת צוקרמנדל, עמ' 426): "מעשה ושאנו מעשה נזקקין למעשה" — ראה שם כל ההלכה. לכאורה פירש את דברי התוספתא שלא כפשוטם, כי המדובר שם הוא בסדרי בית-הדין ושהם נזקקים קודם לענות למי ששואל "למעשה" ורק אחריו למי ששואל "להלכה". אכן, גם פירושו של הרב יצחק הלוי, לפיו הדיינים נותנים עדיפות ראשונה לאסמכתא מן המעשה על פני האסמכתא הספרותית-עיונית, יש לו על מה לסמוך, וכבר היה מן החוקרים ¹⁰⁴ מי שפירש בתוספתא כך, ובאותו הקשר ממש, אל מעשה הלל ובני בתירא שהביא גם הרב יצחק הלוי שם: "אעפ"י שהיה יושב ודורש כל היום כולו, לא קיבלו ממנו, עד שאמר להם יבוא עלי, כך שמעתי מפי שמעיה ואבטליון. ר' זעירא בשם רבי אבהו אמר רבי אליעזר, כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה, ופירש: כל תורה שאינה קבלה מרב אינה תורה".

לא על חינם תמך הרב יצחק הלוי יתדותיו בסיפור המעשה שביירושלמי (פסחים פ"ו ה"א) דווקא. לפי הנוסח שבתלמוד הבבלי (שם סו ע"א), דרש הלל את כל הדרשות מעצמו, ועל כך העלוהו לנשיאות. נוסחת הירושלמי, לעומת זאת, היא, כי חכמי ירושלים דחו את כל דרשותיו, ואע"פ שהיה דורש להם כל היום סירבו להכריע את העניין על פיו, עד שאמר להם "יבוא עלי, כך שמעתי משמעיה ואבטליון. כיון ששמעו ממנו כך, עמדו ומינו אותו נשיא עליהן". ועל כך מסיים ר' זעירא בשם ר' אליעזר, ביירושלמי שם: "כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה". סוגיה ירושלמית זו, ששונתה והותאמה ע"י התלמוד הבבלי, מצטרפת היטב אל יתר סוגיות הירושלמי שמנינו לעיל, והמדברות — כל אחת על-פי דרכה — בעדיפות המעשה והקבלה על ההלכה העיונית המתחדשת מן הסברה ומן ההגיון, שמקורה באדם ולא בסיני ¹⁰⁵.

104 א' פינקלשטיין, "מדותיו של הלל במשאו ומתנו עם זקני בתירא", הדאר, י"א ניסן תשכ"ג [= גליון היובל לגר"ש ליברמן], עמ' 384—385.

105 ואגב: עומק כוונת הירושלמי היא, כי לאחר שהעיד בפניהם שתוכן ההלכה נקוט בידו במסורת מפי שמעיה ואבטליון, אז — ורק אז — נתאשרו בעיניהם הדרשות שדרש. ראה דברי הירושלמי ראש פרק י דעירובין: "כל מילה דלא מחוורה מיסמכין לה מן אתרין סגיאין", ומש"כ ש' ליברמן,

עמדה אשכנזית זו משתקפת יפה במקום שבו הכירו בעלי ההלכה באמת ההלכתית, ואף הורוה כך לתלמידיהם, אך עם זאת נמנעו מעשיית מעשה בניגוד למנהג המקובל. על-ידי כך נקבעו שתי רמות נפרדות לפסיקתם: הרמה העיונית-תיאורטית והרמה המעשית, הנבדלת מן הראשונה הבדלה גמורה, ומונחת על-ידי שיקולים עצמאיים משלה. וז"ל החכם המדבר בספר הפרדס (עמ' קפא), לאחר שהאריך להוכיח כי יין שבתוך הסעודה אינו נפטר בברכת המזון, וטעון ברכה אחרונה בפני עצמו — בניגוד לדעת כל החכמים האחרים (ראה גם מעה"ג, עמ' 57): "הרי עיניך הרואות שצריך לברך איין דסעודה לאחריו, בסוף כל שתייתו, קודם שייטול ידיו, וכבר ימים מקדם עמדנו על שולחן רבינו וחקרנו [או: וחזרנו] עליו לברך לעינינו אחר אותו יין דסעודה ונראה הלכה למעשה, ולא רצה [ליטול כתר] לפנינו לקבוע הלכה לדורות, אבל מרגלא בפומיה, כל העושה כן ינחור לו ברכות על ראשו"¹⁰⁶.

למרות בטחונו העצמי, ואף-על-פי שהמליץ מפורשות באוזני תלמידיו שינהגו כך כיחידים לעצמם, סירב הרב לעשות מעשה לדוגמה. ולפנינו תמונה הלקוחה מן החיים: על שולחנו ובמסיבת תלמידיו המשיך הרב לנהוג כמנהג הרבים, וכהוראת חביריו הרבנים החולקים על דעתו. התלמידים לא הסתפקו בהוראה התיאורטית ואף לא בהמלצה האישית הנלווית, אלא ביקשו את רבם להראות להם "הלכה למעשה" דווקא, כי ידעו היטב את ההבדל שבין שתי רמות הפסיקה. ובעיקר: ידע הרב כי אם ינהג כך על שולחנו, ברבים, יקבע בזה — ורק בזה — "הלכה לדורות", והוא לא רצה ליטול על עצמו אחריות נגד המנהג הרווח. והרי זה דומה למה שסיפר רש"י על רבי יעקב ב"ר יקר, שלא רצה להנהיג תיקונים חדשים בין תלמידיו אף אם הודדה עם תוכנם. ראה לעיל עמ' 8–117.

ואין זה דבר ריק. הלכות רבות נזכרות במאה ה"א שמקורן במעשים שנעשו ע"י הרב במחיצת תלמידיו בנסיבות שונות ומגוונות: בביתו, בבית-הכנסת, בבית-המדרש, בבית-הדין, במעמדות שמחה ואבל, בהתכנסויות ציבוריות וכד'. כגון המקרה הבא: "וזה מעשה. ר' שלמה [ב"ר שמשון, או רש"י] עשה לבחור אחד שנשא אשה ועשה חופתו בביתו של רבינו [שלמה], וכל תבשילי הסעודה בבית אחר סמוך, ושכחו ולא עירבו מערב שבת ובאו ושאלו את ר' שלמה, ואמר להם יבוא אותו בעל הבית ואבטל לו את רשותי. ובא זה וביטל לו ר' את רשותו. אמרו לו אף הוא יהיה מבטל רשותו אצלך? אמר להם אם כן נמצא רשותו שלי ורשותי שלו... ושאלנו לר' מפני מה אתה מבטל רשותך, הנח לו לבעל הבית שיהא מבטל רשותו אצלך... אמ' להם..." (סדור רשב"ש, עמ' רסד ומקבילות).

בכל המקרים המרובים כגון זה, והמתייחסים, בעיקרם, אל ר' יצחק ב"ר יהודה, רש"י, הרב ששון¹⁰⁷, ר' קלונימוס ואחרים בני זמנם, דוברים התלמידים כגוש אנונימי ואינם מפתחים מו"מ ממשי או ויכוח עם רבם (אף שייטכן שעשו כן בפגישותיהם האינטימיות עמו)¹⁰⁷,

ירושלמי כפשוטו, שם. וזהו גם פירושו הנכון של הכלל "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא א"כ קיבלה מרבותיו"; "קיבלה" היינו ההלכה עצמה, ולא גזירה-שווה טכנית מסיימת. ומעשה הלל עצמו יוכיח.

¹⁰⁶ קטע זה נמצא גם במחז"ו (סי' עב) ובסדור רש"י (סי' קיט). לשון הפתיחה, "נראה בעיני רבי" היא, בדרך-כלל, לשונו של אחד מבני המכירי המספר על הנהגת רבותיו, כמקובל בספרות מעשה הגאונים, ויש להניח כי גם קטע זה מקורו שם. לענייננו אין הבדל בדבר מי הוא המדבר, וגם אם אחד מתלמידי רש"י הוא, לא נגרע דבר מן הלקח שיש להפיק מדבריו.

¹⁰⁷ סדרי הלימוד בישיבות ההן, שלפני תקופת התוספות, טרם נחקרו, ואף לא בראשי-פרקים. מ' הרשער פירסם "שו"ת של רבנו קלונימוס הוקן", סיני, סט (תשל"א), שכותרתו: "ואילו שאלות מאת מורי הרב ר' קלונימוס", והולך ומפרט סדרה של שאלות בעניין אמירת הקדישים

אלא משתדלים המה להבין, בדרך של שאלות פשוטות ותשובות קצרות בצדן, כל פרט מפרטי המעשה ההוראה "אליבא דהלכתא". כך מקבלים אנו תחושה ממשית הרבה יותר לטיבו של אותו "עד שיאמר לו הלכה למעשה" הנדרש עלי-פי כללי התלמוד לשם הכרעת ההלכה. בנסיבות שכאלה קל גם לראות עד היכן הגיעה האחריות ההלכתית-חברתית של הרב, ועד כמה צריך היה להיזהר בכל מעשה שלו. ויש לזכור כי בקרב האוכלוסייה היהודית הקטנה שישבה אז באשכנז, נודעה גם ל"תלמידים" השפעה מדריכה על הציבור, אף בטרם הוסמכו לרבנות בידי רבותיהם, ומהם ראו ולמדו לעשות הכל, כמו שעולה מתשובת רבנו גרשום מאור הגולה: "בני אדם ששיחקו בשחוק אגוזים בשבת מן הצהריים ועד המנחה, מהן נשתכרו ומהן הפסידו... וכשבא הדבר לפני הקהל [= טובי הקהל], אמרו לקונסן ולרדותן, ומשיבין וטוענין [= היינו: המשחקים], תלמיד אחד היה בפנינו שהיטענו, שראינוהו משחק ולוה ופורע ונושא ונותן כאחד ממנו...". המדובר כאן בתלמיד שבוודאי לא היה מגדולי ישיבתו ולא מחרוציה, כדברי רגמ"ה בתשובתו: "אותו תלמיד שהניח חפצי שמים, שהיה לו לעסוק בחיי עולם והלך ועסק בדברי תפלות..." (א' קופפר, תשובות ופסקים, ירושלים, תשל"ד, עמ' 314–315).

מתח רב נתקיים בין השאיפה לשמור על דקדוקי המנהגים כפי שהם מקובלים במסורת, לבין העיון החופשי במקורותיה הכתובים של ההלכה — היינו: בין שתי הרמות הנ"ל — והוא עולה יפה מן התיאור דלהלן שבספר הפרדס (עמ' קנח). הקטע מתאר מו"מ של הלכה בין תלמיד לרבו, בדין גבינת בהמה שנשחטה ונמצאה טריפה. התלמיד מצא בספר הלכות גדולות (ד"ו, דף קלה ע"ב) כי חלב שנתגבן ואח"כ נתברר כי מוצאו מבהמה שנמצאה טריפה, אסור באכילה. שאל התלמיד לרבו: תהיינה, א"כ, אסורות כל הגבינות שבעולם מצד ספק, ולא תותר אכילת גבינה עד שתיוודע כשרות הבהמה בשחיטה? ומספר אותו תלמיד: "וגער בי על שהעמקתי¹⁰⁸ לו בזה, ואח"כ השיב לי ואמר, לא מחזיקינן איסורא כל זמן

בתפילה וסיבותיהם, ותשובתו של הרב המשיב. קטע זה מסיים "מ"ר" (סוף סי' ב אצל הרש"ר). אחרייו בא קטע קצר בשם ר' אליעזר ב"ר משולם, חברו של רבנו קלונימוס (סי' ג שם), וסי' ד פותח סדרה חדשה של שתי שאלות שנידונו, כנראה, בהודמנות אחרת, תשובת הרב קלונימוס על הראשונה בהן (סי' ד) וההערה המסיימת: "אבל מה שהוקבע 'ימלך ה' לעולם' עם הקדושה [כלומר, השאלה השנייה בסדרה] עדיין לא פירש מורי". פירוש חסר זה מופיע בסמוך שם (סי' ו): "ואמר לנו המורה לכך קבעו" וכו', והוא נאמר א"כ בהודמנות אחרת. גם כאן מופרדת הודמנות ג מהודמנות ב על-ידי קטע צדדי, שאיננו מעניין שאלת התלמידים (ומקורו גם הוא ברבינו קלונימוס, ככל הנראה, או בבנו, שמואל; ראה הערת הרש"ר שם). ניכר כי לא התנהל מו"מ בעל-פה בין הרב לתלמידיו, ואם התנהל, אין רישומו ניכר במסירת הדברים. — וראה עוד: "מעשה אירע בבית ר' שהדיחו בשר... ולאחר ששהה הבשר... לקחו הבשר בכלי שאינו מנוקב... וכסבורין התלמידים לומר זיבות הדם הוא... ואמר ר' הואיל ושהה בתחילה... באותה שעה שאלתי את פיו שאם לא שהו... והשיב לי...". (פרדס, עמ' קנד). במאה הי"ב, לעומת זאת, הירושם הוא שהתלמידים מצויים בקרבת רבם בבית-המדרש בעיקר, גם אם נמצאו הדריהם בתוך בית הרב, דבר הצריך עיון.

¹⁰⁸ "העמקה" במובן של הכבדת-יתר בלימוד, מצוי אצל קדמוני צרפת ואשכנז, והוא מונח טכני מעולמו של בית-המדרש שם. בפירוש (כ"י) למדרש ויק"ר, פרשה יא, מעולמם של בתי-המדרש אלו, מצאתי: "אימתי בא משה בעמקנות (בנוסח הדפוסים: בעמקנות) בשעה שאמר הראני נא את כבודך", ופירש המפרש: "והיינו עומק שמקשה לשאול". — ממש כהוראתו כאן. וראה מש"כ במאמרי "קצור ספר חובת הלבבות לר' אשר ב"ר שלמיה מלונגיל", עלי-ספר, י (תשמ"ב), עמ' 18–19.

שלא נמצא האיסור וודאי". למחרת הוסיף לו רבו ראייה לזה מספר ה"ג גופו, הקובע בהמשך דבריו (שם), כי אין גבינה שכוזא אסורה אלא אם כן טרפותה נמצאה בה בבירור בעת חליבתה, כפצע שהגליד וכו', ומשמע שאין לאסור מצד ספק. וממשיך אותו תלמיד: "אז הוספתי לשאול ואמרתי, לדברך שהשבתני שכל הבהמות בחזקת כשרות כל זמן שלא נמצא האיסור, א"כ הוציא הטבח את הריאה לחזק קודם בדיקה מה נאמר בזה". כלומר: לדברך אין לנו להטריף מספק בהמה שהוצאה ריאתה לפני בדיקה, או שאבדה, שהרי יש לה חזקת כשרות עד שייוודע במה נאסרה.

בוזה נגע התלמיד, במתכוון או שלא במתכוון, ב"פלוגת הריאה" המפורסמת, שנחלק בה רש"י על כל רבותיו, שהם אסרו כל כהאי גוונא והוא התיר, ואחת מראיותיו אכן היתה מדין זה של גבינה ומתוך הלך-מחשבה זה עצמו¹⁰⁹. רש"י חידש היתר גלוי בדבר זה, עמד עליו בתוקף נגד רבותיו המובהקים, ופולמוס קשה ביותר נפל ביניהם. דברי התלמיד מזדהים—וכאמור: אפשר בלא יודעין ובתום-לב—עם עמדת רש"י, ומעלים את טיעוניו אגב "העמקת" הנושא—האחר—שהרב ותלמידו עומדים בו. על-כן נתעניין לראות מה ענהו רבו על שאלתו החוזרת. לדברי אותו התלמיד: "על דבר זה גער בי למאד על שהקשיתי לשאול, וכשנתרצה אמר לי בלחישא, דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם. וכשם שקיבלתיה בלחישא כך אמרתיה לך בלחישא".

המשא-ומתן ההלכתי בין רש"י לרבותיו בעניין "פלוגת הריאה", שנשמר בחלקו בידנו, מבוסס על ליבון סוגיות בתלמוד, ורצוף ראיות, קושיות ותירוצים, כדרך של תורה. אבל דרכם של לומדים צעירים, הדנים לפני רבותיהם, סוגה היתה, במאה ה"א, בגדרים של זהירות, ונשמר פיקוח על דרך לימודם והתפתחותם, ואף הכוונה של ריבוי ומיעוט בעיון, לפי הנושא ולפי התלמיד. היו "גוערים" בתלמיד אם רצו להניאו מלהעמיק בנושא מסוים, וגערו בו "מאוד" אם עמד בעקשנותו להעמיק במקום שאמרו שלא להעמיק. לא היה זה רצונם ללמד עקרון-היתר "חסוי" למי שאינו ראוי לכך עדיין, כדי שלא יגרום בפזיונותו לפריצת-דרך ולהריסת המנהגים¹¹⁰—ורש"י עצמו קבע, בעניין זה גופו של ריאה שאבדה, כי על אף שמותרת הבהמה באכילה, "אין מפרסמין הדבר" (חולין יב ע"א, ד"ה פסח); הערה נדירה ביותר ברש"י לתלמוד¹¹¹. מאידך גיסא, לא רצו גם להעלים ממנו את האמת

109 א' אפטוביצר, מבוא הראב"ה, עמ' 400–403.

110 ראה דברי החכם המשיב, לעניין אחר: "מנהגן של בני אדם, שכיון שמתירין להם שום דבר מתוך דוחק, סובריין הן שהותר מעיקרו ומקילין יותר" (פרדס, עמ' קנט). דוגמאות נוספות להעלמת מידע מן הסוג הזה מצויות במקורות. דוגמה קלאסית לזה היא סיפורו של רש"י בעניין הדרך שבה הורה רבו, ר' יצחק הלוי, דין ביטול בשר בחלב לתלמידי ישיבתו (מעה"ג, עמ' 11, סי' יח, לקראת סוף העמוד). במחצית הראשונה של המאה ה"ב הביין כך הראב"ן מעצמו ביחס להוראות אחרות: "והראשונים שלפנינו גודרי גדר ועושי סייג, נהגו שלא לבשל כחל עם הבשר כלל, אפילו בקריעת שתי וערב. והם היו יודעים פירוש הסוגיא של הלכה שכן היא, ולא רצו לגלותה, שלא יקלקלו אפילו בלא קריעה. ואני לא להורות לעשות כן באחי, אלא לפרש ההלכה על מכוונה, ואשר יקל ויפרוץ גדר הראשונים ויסמוך על דברי מה שפירשתי, יהא באלה ובנידוי ובשמתא דרבנן, ואני נקי מכל ישראל" (סי' יז). חכם זה ביקש להאיר את מקורי המנהגים וטעמיהם, כנגד ת"ח שבדורו שכבר נודלול העניין בעיניהם. בתוך כך נחשפו סתירות וסתומות לא-מעטות מן הסוג הזה, ונגד "מחיר" כבד זה, שהראב"ן לא אבה שלמו, נאבק במשפטים קשים אלו ודו-מיהם, המצויים לרוב בקרב הספר.

111 ואפשר שהוא הוא ה"רב" באירוע זה.

כפי שהיא מתחייבת מן העיון השלם במקורות, ועל-כן היו משתדלים לכוון את התלמיד מן העיון באותו נושא פרובלמאטי, ברמיזה ובגערה, עד שימצאוהו כשר לכך. אכן, היחידים המעודדים לרבנות, שנפשמ חשקה בתורה בלא שיור, או שסקרנותם לא הניחה להם, החזיקו בעיונם, והם קודמו בזהירות ובאטיות ("למחר") ו"בלחיש" אל ידיעת משא-נפשמ. דעת לנבון נקל, כי במאה ה"ב, בתקופת בעלי התוספות ותלמידיהם, לא ייתכן היה להעלות על הדעת סדר לימודים שכזה. אדרבא: כל כוחו של הלימוד בשיבותיהם של בעלי התוספות היה בפריסת יריעה רחבה ככל האפשר יותר, ובהצגת כל השאלות — והתשובות — לדיון החברים, ו"הלחיש" בטלה מן העולם¹¹¹.

תפיסה זו שלטת היתה באשכנז עד אמצע המאה ה"א לפחות, בין לחומרא ובין לקולא. דוגמה בולטת לכך היא הגנתו של ר' יואל, חתנו של הראב"ן, על מנהג אכילת חלק מן החלב שעל גבי הכרס, מנהג קדום שהחזיקו בו אבותיו של ר' יואל וכל אנשי מקומו, נגד הוכחותיו הרבות של הרב אפרים מרגנשבורג, שטרח להביא מן התלמוד ומן הפוסקים לאסור אכילת החלב הזה, ולעונשו כרת מן התורה. המחלוקת בעניין זה קדומה מאוד, והקיפה קהילות רבות, וטעמם של מתירים מבוסס, בעיקרו, על מנהג אבות. רבנו אפרים קרא להסכת ההלכה מתוך התלמוד ע"י משא-ומתן של הלכה, וכתב "ועתה אתה רואה בעיניך מנהג קדמוניך אם טוב אם רע... ומה שאמרת כל הלכה שהיא רופפת ראה כיצד הציבור נוהג, אמת כי אינה רופפת אלא לכם, וראו היאך נוהגין בצרפת וברומא ובלומברדיה ובמלכותינו, בדילים מחלב הכרס ועונשין עליו כרת מן התורה...". מנהג היתר החלב שעל הכרס מקורו בהלכה הארץ-ישראלית-ירושלמית, והוא מן הדברים המועטים שנאמר עליהם בפירוש בתלמוד בבלי כי אנשי א"י חולקים ומתירים (פסחים נא ע"א)¹¹².

דוגמה אחרת היא שאלת היתר אכילתו של המוח. בתלמוד אין איסור על אכילת איבר

111 דוגמה נאה לכך היא: "מעשה ברבינו תם, באיש אחד כהן שיצק מים על ידיו של ר"ת, ושאל לו אחד מן התלמידים, ר' היאך אתה משתמש בכהן זה כדשינו כל המשתמש בכהונה מעל (ירושלמי נדרים פ"א), והשיב לו ר"ת כיון שמחל על כבודו שפיר דמי. והשיב לו היכי מצינו שהכהן יכול למחול על כהונתו? וענה לו ר"ת אין הכי נמי אינו יכול למחול כשכהונתו עליו, אבל האי לית ביה משום קדושה, דהא קיימא לן כל זמן שבגדיהם עליהם קדושתם עליהם. והשיב לו א"כ בזמן הזה שאין להם בגדי כהונה היאך אנו נוהגים בהם דין קדושה, שהן קורין בתורה ראשון וכן מכמה דברים? שתק ר"ת ולא ענה עוד. והיה שם תלמיד אחד ושמו הר"ר פטר, וענה, אין הכי נמי, ואפילו בזמן הזה יש בו דין קדושה, ואפילו הכי אם רצה למחול קדושתו הרשות בידו, והביא ראיה...". (כ"י ששון 534, עמ' 395). השווה: א"א אורבך, בעלי התוספות, מהדורה מורחבת, ירושלים, תש"ס, עמ' 223–224, בנוסח מקוצר. — סגנון "הלחיש" מצוי היה, כידוע, בתקופת התנאים (ברכות כב ע"א: "נחום איש גמזו לחשה לרבי עקיבא, ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי, ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק") והסגנון עצמו שלפנינו לקוח מן הירושלמי ביצה, סוף פ"א, מדברי ר' יודן נשיאה: "כשם ששמעתי בלחיש" וכו'. והמדובר גם פה בהתפתחות דומה.

112 ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תש"ס, עמ' 202–203. מנהג זה החזיק מעמד, באזורים שונים של אשכנז, מאות שנים, ובספר מנהגים של ר' אייזיק טירנה, שחי בראשית המאה ה"ט, כתוב: "והמנהג עוקר הלכה אפילו באיסור דאורייתא, כגון בריינוס נמצא שאוכלין הכרס שקורין פנצ"א, עם החלב שעליו, שלדין אסור כרת" (הקדמת הספר). עוד במאה ה"ט הותיר הרמ"א את ההכרעה בשאלה זו למנהג הקהילות (יו"ד סי' סד). ראה חולין נט-ס ושאל-תות ריש ויקרא ומה שצוין שם. והשאלה בדבר "פוק חזי מאי עמא דבר" אם הוא תקף גם לקולא, ראה רש"י ותוספות מנחות לה ע"ב.

פנימי זה, ומכמה מקומות ניכר שאכלוהו. לאידך גיסא, קרומי המוח וסביבותיו מוחזקים כמלאי-דם (חולין צג ע"ב) ועל-כן היו מן הגאונים שאסרו לבשלו בקדירה, והורו בו מנהג כבד הנאכל צלי. דבר זה נזכר בספר העיטור (שער הכשר בשר, דף ה ע"א במהדורת רמ"י) כך: "וכן רב יהודאי גזר בכנתא אפילו חתכה ומלחה לקדירה, ועל מוח שבראש שלא תתבשל בקדירה לעולם". ובהמשך (ה ע"ב): "ואסור לבשל מוח שבראש אלא צלי ע"ג גחלים...". מן ההקשר הכללי של דברי בעל העיטור שם נראה כי העתיק משפט זה מתוך ספר הלכות גדולות, אך לפנינו אין דבר זה נמצא בה"ג. איסור זה פשט בקהילות המזרח, וכך פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ז): "מנהג פשוט שאין מבשלין המוח של הראש ולא קולין אותו עד שמהבהבין אותו באור" (וראה מגיד משנה שם: "המנהג הזה לא פשט בכל ישראל, ובמקומותינו מוציאין המוח... ואח"כ קורע הקרום שעליו ומולחו, והרי הוא מותר אפילו לקדירה, וזהו דין הגמרא").

הוראת הגאונים הגיעה גם לאשכנז הקדומה, אלא שדחאוה שם, כפי שמעיד הקטע הבא: "על אודות המוח. תשובה של רבינו נתן שהשיב לרבינו מנחם (בני המכירי), על אודות המוח שראה כתוב שהמוח אסור לגמרי... לא תאבה לו ולא תשמע אליו, ואין לסמוך עליו, שהרי ההלכות גדולות והלכות פסוקות והרי תשובות גאונים ואין אחד אוסר, וכל שאר רבותינו שמעו וראו מהראשונים שהיתר גמור הוא, וכל שאר רבותינו שמעו וראו מהראשונים שהיתר גמור הוא וכל שכן התלמוד... וכן נוהגין כאן הכל. ואם תאמר במוח של עצמות כששוברין אותו ומוצאין אותו דאסמוק, שאלתי מרבי נ"ע ואמר לי דמותר...". (ספר הפרדס, מהדורת עהרענרייך, עמ' קסו). כלומר: בדיון חמור של איסור דם, שהעידו הראשונים כי "כל ישראל החמירו בו והנהיגו איסור בדבר המותר" (בעל העיטור, שם), לא קיבלו ראשוני אשכנז גזירה מפורשת של רב יהודאי גאון — גזירה שפשטה, כאמור, בכל ארצות המזרח — משום שלא מצאו לה סימוכין בספר הלכות גדולות (שהם ייחסוהו לרב יהודאי), ולא בשאר ספרי הגאונים שהיו ברשותם, ובעיקר משום שנהגו היתר בדבר זה: "וכן נוהגין כאן הכל". וטעם אחרון עיקר, ולא טעם ראשון. ראייה ברורה לזה מחלקה הראשון של גזירת רב יהודאי, בעניין הכנתא, שהבאנוה לעיל. גזירה זו אכן נשתמרה בספר ה"ג שבידנו, וגם בספרי ה"ג שלהם היתה כלולה, ואעפ"כ דחאוה: "וגם רבינו יצחק הלוי תמה על מור רב יהודאי גאון שאסרה, שכתב בתשובת שאילותיו, ועוד שכתב בהלכות גדולות כנתא לא נפקא מידי דמא לעולם. איפשר נשמע ולא גרסינן, ההוא טבחא דהוה מזבין תרבא... אלמא שריא. ולדעתי כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר, שהתורה חסה על ממונם של ישראל, אבל הרוצה להחמיר על עצמו יחמיר ואין בכך כלום" (מעשה"ג, סי' ז, עמ' 5 ור' סי' ה' שם בענין בישול המוח).

הגזירות על המוח ועל הכנתא נכללות בדיבור אחד בספר העיטור הנ"ל, שהוא דיבור אחד גם על-פי עניינו: תקנה שווה הנוגעת להיתר אכילת איברים שצורר בהם יתר-דם. והנה, אע"פ שגזירת המוח נדחתה כליל באשכנז ("לא תאבה לו ולא תשמע אליו"), ולא מצאתי חכם אחד שם שהחזיק בו איסור, בעניין הכנתא לא כך היה. כמה וכמה חכמים היו שהחזיקו בגזירה זו, כפי שמעיד הקטע הבא בספר הפרדס: "ואמר לי רבנו נ"ע שהוא אינו אוכלה וגם רבו של רבו כן, אבל בניו [בשבה"ל ח"ב, עמ' 36: "בני בב"ל"! אוכלין... ואני שמעתי מפי הרב ר' יקותיאל [שהתיר]... גם רבינו יצחק הלוי תמה על מר רב יהודאי גאון שאסרה...". (פרדס, שם) וכך נפסק גם בסתם הלכה אשכנזית קדומה (שם, עמ' קע): "ארבעה אינן יורדין לקדרה, וארבעתן אית להון ארבעה כ"פין, ואילו הן: כבדא, כוליא, כחלא, כנתא",

והמות אינו נמנה. ולכאורה ייפלא, מה ראו על ככה להבדיל בין גזירות הכנתא והמות, שאיסורם ועניינם שווה, ושניהם אינם מדין הגמרא אלא גזירתו של יהודאי גאון¹¹³. ההבדל האחד הבולט לעין בין שני הנושאים, הוא בזה, שאיסור המוח — שלא כאיסור הכנתא — אינו נזכר בספר הלכות גדולות. ואכן, מדגיש הרב נתן, בין יתר שיקוליו, גם את הטיעון הזה. לספר ה"ג נודעה חשיבות הלכתית ממדרגה ראשונה בעיני חכמי אשכנז הקדמונים, והם מרבים להסתמך עליו¹¹⁴. במאה ה"א היה זה ספר הפסיקה השיטתי היחיד, וקדום לזמנם בלמעלה ממאתיים שנה. עד כמה שראיתי, אין כמעט אחד ממנהגי אשכנז המקובלים — למעט מנהג היחידים או פסיקתם — העומד בניגוד, ולא כש"כ בסתירה, למה שנקבע בספר זה, שעל משקעים ארץ-ישראליים בו העירו חוקרים למן ימי שי"ר. מנהגים רבים הם נייטראליים, כמובן, מבחינת ספר ה"ג, אך לא מעט מהם מעוגן בו, ואפשר כי אף מושרש בו. וכבר מנה רבנו תם עצמו את הספר הזה כמקור למנהג. דרך הילוכנו ראינו דוגמה נוספת כיצד משמש המנהג אסמכתא להוראת היתר וקולא רבה בשאלות חמורות של איסור דם, ונוכחנו כי אין חסותו באה לקבוע חומרות דווקא.

יתר על כן. דומה הדבר, כי בין חכמי אשכנז נחשב עקרון "לחומרא" אך ורק כמשבצת בתחומי של המנהג. מועטה בכלל היא הזכרתו בספרותם; תפוצתו המופרת של מונח-מושג זה בהוראה האשכנזית, ראשיתה במחצית השנייה של המאה ה"ג, והוא הולך וכובש מקום מרכזי במאות ה"ד—ט"ו. במאה ה"א ניתן להבחין אף נימה של הסתייגות כלפי שיקול ה"חומרא" לשמו וכשלעצמו: "ראיתי אנשים המחמירים על עצמם במוצאי שבת... ולר' אינו נראה ואין מנהגו בכך... והמברך שתיים הרי זו ברכה לבטלה" (פרדס, עמ' ל). או: "ויש מבני אדם הפרושים¹¹⁵ שאינן נוהגים כך, ולא משום איסור אלא הפרשה עושים לעצמם, ומנהגם אינו נראה לכמה בני אדם", וביניהם החכם המדבר עצמו, שהוא רש"י. על קצת מנהגי נידות כתב רש"י: "אבל מחמירין אנו על עצמינו ואין אנו אוכלין עימה בקערה אחת וכו' ומנהג זה יפה לישראל לנהוג מפני הרגל עבירה, אבל איסור טומאה ליכא. ויש נשים שנמנעות מליכנס לבית הכנסת... חומרא בעלמא הוא ואין צריכות לעשות כך" (שם, עמ' ג). בפולמוס הריאה (לעיל, עמ' 139) ביקש רש"י מרבתי שלא לנקוט מידת החומרה, והם השיבוהו כי לא הורו "לחומרא" אלא מצד הדין, ולא קיבל רש"י את משנתם. הרגיל בספרות האשכנזית המאוחרת-יותר, מרגיש בחסרונם של ביטויי המלצה ועידוד בסגנון "והמחמיר תבוא עליו ברכה" וכד'. ובמקומות המועטים שיש המלצה שכזו, הרי היא קשורה בהוויית המנהג ובמושגיו: "ויש שמחמירים בדבר [בעניין ביטול בשישים וחתיכה נעשית גבילה], ודברים שמותרים ואחרים נוהגים בהם איסור אין אדם רשאי להתירו בפניהם... וכל שכן בדבר זה, דהואיל ויש מחמירים מצוה להחמיר ולגדור גדר ולעשות סייג לדבר...". (מעה"ג, סי' ג). מעניינת מאוד התבטאותו הזהירה של הרב מנחם ב"ר דוד הלוי, מהרוגי תתנ"ו, בעניין "ריחא מילתא": "מנהגן של בני אדם שכיון שמתירים להם שום דבר מתוך דוחק, סוברים הם שמותר הדבר מעיקרו ומקילין יותר... ויש זוללין ומזוללין... ואומרים

113 לשאלה ההיסטורית הכרוכה בגזירה על הכנתא, ראה מ"ש י' פריימן, בהערותיו לספר מעה"ג, עמ' 94, הע' שכו.

114 ראה מאמרי: "קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח והלכות גדולות באשכנז במאה ה"ב", קרית ספר, נה (תש"ם).

115 ביניהם ר' יעקב ב"ר יקר ור' שלמה ב"ר שמשון. ראה: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 247. ר' לעיל, עמ' 119—120.

שוכחים אנו, ומקילין בדברי תורה ובדברי סופרים, לפיכך כל דבר שגזרו חכמים ואמרו משום איסור תורה, ואמרו בה לכתחילה לא אבל בדיעבד שרי, ובני אדם יכולים לעשותם לכתחילה ולפטור את עצמם מבית דין ולומר שוכחין, שוגגין היינו, איני מורה להם כלל, כדי שלא יחטאו בה לכלום ערמה ומרמה, אבל אם יבוא ויארע המעשה לפני, כפי השעה שאראה כך אורה בה, או איסור או היתר" (שם, עמ' קנט). וכן תמצא בדברי רבנו גרשום מאור הגולה באונא הסמוכה לריאה, לנוכח מחלוקת הגאונים "לא הורה בה לא איסור ולא היתר", "ור' יעקב ב"ר יקר היה מתיר" (שם, עמ' קנ). יש לזכור כי עמדת "לחומרא" נוטה להתפתח בחברה המפתחת בתוכה נטיות "לקולא", ולא דווקא מתוך קלות-ראש אלא גם מתוך כיוון למדני, כשל בעלי התוספות לדוגמה. לא כך היה במאה ה"א. בתקופה זו "כיסה" המנהג יפה את צורכי ההחמרה, במסגרת הגורמלית, הגורמאטיבית, של מצוות הדת, בעוד המונח "חומרא" נושא עמו קונטאציה מסוימת של פרישות והתבדלות חסידית.

במסגרת תפיסת-עולם מיוחדת וקמאית זו הכופפת את הספרים לחיים (ולא להיפך!), נתאפשרה גם התופעה האשכנזית הקבועה והמעניינת של הגהת ספרי המשנה והתלמוד, באופן מאסיבי וביד חזקה על-פי הסברה ושיקול-הדעת בלבד, ולא רק מתוך ספרים עתיקים. תופעה זו הוכרה כבר על-ידי החכמים הראשונים שחיפשו, בכל מקום, אחר נוסחאות "ספרדיות" שהוחזקו בטהרתן, אך רק לאחרונה הולך ומתברר¹¹⁶ היקפה של התופעה, תוקפה וממדיה. לא רק מלים וקטעי משפטים הוחלפו בספרים, אלא הרכבות של ממש, ממקורות חיצוניים, מקבילים וזרים, נעשו בחזקת היד על-ידם במטרה להתאים טקסטים ארץ-ישראליים שונים, בהלכה ובאגדה, אל מסורת התלמוד הבבלי. גוברת ההכרה, כי תהליך זה של הארמו-ניואציה ספרותית בכוח הזרוע – שרובו נעלם מאתנו, ואך שרידיו הולכים ונחשפים – הוא שהביא ליצירתה של "מסורת" ספרותית אשכנזית מיוחדת ונבדלת, שעומק העיבוד הספרותי הפכה ל"ענף" מקביל ומיוחד לעצמו בכמה וכמה מקצועות בתר-מקראיים, בפרט בתחום המדרש אך גם בתחום ספרות הגאונים¹¹⁷. "תיקון" הנוסחאות היה לאבן-נגף מסורתית בדרכם של חכמי האסכולה האשכנזית בכל הדורות, והם עצמם הרבו להתאונן ולהתריע על כך, ובפרט נגד ההרגל לתקן בגופי הטקסטים ממש ולא בהערה על גליונותיהם, למן רבנו גרשום מאור הגולה – אשר קבע במו ידיו נוסח-מופת לתלמוד (ולעוד כמה ספרים שהיו עיקריים בעיניו) – ועד לרבנו יעקב חם, אך לא הועילו הרבה. עדים לכך קובצי התוספות הגדולים והמרוכים שנתחברו במהלך המאות ה"ב–ג", ואשר אחד ממנגנוניהם העיקריים, לצד הסברה והחילוק, הוא הצעת חילופי נוסח בחופשיות רבה עד כדי כתיבה מחדש של התלמוד¹¹⁸. כל זאת לעומת ההידור והשמירה על מסורת כתב-היד בתחום

116 ראה: י' זוסמן, "מסורת לימוד ומסורת נוסח של התלמוד הירושלמי – לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים", מחקרים בספרות התלמודית (יום עיון לרגל מלאות שמונים שנה לשאול ליברמן), ירושלים, תשמ"ג. ובפרט עמ' 42–43. ור' גם ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה, מהדורה ביקורתית ומבוא, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשמ"א, עמ' 135–140.

117 ראה מאמרי: ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה ה"א–י"ב, קרית-ספר, ס, עמ' 298–309.
118 הגדרה זו לפועלם של בעלי התוספות נתן ח' סולובייצ'יק במאמרו Three Themes in the Sefer Hasidim, *AJSR*, I (1971), pp. 343, וזאת בגלל מהפכנותם בתחום החידוש. אכן, גם פועלם בתחום הגרסה יכול להיחשב כשיכתוב נכבד, ובפועל, של התלמוד, שנועד לתת ביסוס וגיבוי לחידושיהם; והכל בכלל הגדרתו. וראה דברי זוסמן שם, הע' 130: "לפנינו דוגמא מאלפת לגורל נוסחאותיהם של טקסטים תלמודיים שעברו דרך בית-מדרשם של רבותינו הראשונים [= האש-

התרבות הספרדי, אשר חכמיהם הגיהו בספרות חז"ל לעתים רחוקות ועל סמך כתבי-יד קדומים שהוחזקו מוסמכים ובדוקים בידם¹¹⁹.

לכאורה נראה הדבר כאילו החליפו האשכנזים והספרדים את שיטתם בנושא זה, ביחס למה שהיינו נוטים לשער מראש: האשכנזים נטו, כאילו, מעמדתם השמרנית המסורתית, בהפגנים ביקורת חופשית יותר כלפי ספרות הקודש שברשותם, ואילו הספרדים ויתרו לרגע על רוח החקירה והביקורת שרווחה ביניהם. ואין הדבר כך. לצד כמה סיבות נוספות, כגון ההשקפה האשכנזית המסורתית שספרות חז"ל כולה הועלתה על הכתב לראשונה רק לאחר חתימת התלמוד בניגוד לדעת הספרדים, שהקדימו כתיבה זו במאות שנים¹²⁰, ותגובת השרשרת, לפיה תיקונו של הטקסט בידיים מגביר את חוסר האמינות הכללית כלפיו, שבוודאי כבר תוקן בידי דורות קודמים, מה שמשחקף כאן הוא תוצאה ישירה של הכפפתה של ההלכה הכתובה אל המנהג החי והמסורת הרווחת בעל-פה, ובעקבותיה התאמת הכתוב אל המנהג כדי שיחיה בהארמוניה עמו. עם התפשטות העיון בתלמוד הבבלי ולימודו באשכנז, הורחב השימוש בטכניקה זו גם למקומות שבהם היה ההישג דיאקטי בלבד. לאורך גיסא, בעולם ההלכה הספרדי לא נודע מעולם מקום עצמאי של ממש למנהג קטגוריה הלכתית, והסמכות העליונה היתה נתונה להלכה הכתובה בלבד, ועל-כן הוכרחו לשמור על נוסחאות התלמוד מכל משמר ולא שלחו בהן יד אלא על סמך דוקומנטים ברורים.

מנהג אשכנז בראשיתו

בבואנו לחקור אחר תחילתיו של מנהג אשכנז והשקפת הקדמונים שם על-אודות מקורו, סיבתו ומגמתו, נמצא דבר העלול להפתיענו בהשקפה ראשונה. מן המקורות עולה כי חכמי המאה ה"א לא ידעו, פעמים רבות, את טעמי המנהגים שבידם, וגם הודו בכך, לא פעם, בפה מלא. כבר ראינו מה כתב הרב נתן המכירי בעניין המנהג לשאת אשה בלילי שבת ולחתום על הכתובה במוצאי שבת "כי מי יודע על מה נהגו כך". כיוצא בזה הדברים הבאים, הלקוחים אף הם מספר מעשה הגאונים: "מה שנהגים במקומינו לנקר הבשר בתוך שלשה ימים, שאלתי מרבינו הגדול, ענה ואמר לי אף אבי היה זהיר בכך, אבל לא שמעתי טעם מפני מה, ולא מוצא כתוב" (עמ' 4). וכן: "מצות לא מולחין בבית רבינו ממנהג קדמונים, יש אומרים מטעם מצה לא מליח... ואני נתן אומר מליח הרי הוא כרותח...". (עמ' 15). חקירתו של מנהג זה¹²¹ מעלה כי טעמו המקורי שונה, ככל הנראה, מכל מה שאמרו בו הקדמונים. ובתשובה אחרת מחכם זה: "גם בכאן שאלו שאלה זו [לסיבת ביטול שתי הפטרות

כנוים בני המאה ה"ב] מן האסכולה הרגילה להשליט את דעותיה ואת המסורות המקובלות עליה, על טקסטים בעלי מסורת שונה. אנו רואים בעליל כיצד חכמים האמונים על התלמוד הבבלי כופים את מסורותיהם על טקסט בעל מסורת שונה מן המקובל עליהם. העיסוק המתמיד ב'ביקורת' הנוסח לאור חידושיהם ולאור הנוסחאות 'המתחדשים בכל יום', הופך את הלומדים לשותפים פעילים בהתהוותו של נוסח הטקסט".

119 ראה: זוסמן, שם, הע' 130 בסופה.

120 ראה: י"ב אפשטיין, "מבוא לאגרת רב שרירא גאון", מבואות לספרות הגאונים, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 613–615.

121 י' תא-שמע, "מצה מלוחה – למהותו של מנהג אשכנז הקדמון", ספר הזכרון לרב ד' אוקס, ירושלים, תשל"ח.

המפורשות בתלמוד והנהגת אחרות תחתיהן] כמה פעמים, ותמהו על אילו הפטרות, ואין יודעין מי ניהג כן... וכן אמרו רבותינו בכאן, שמא הראשונים נהגו בשביל נחמה... והן ולא ורפיא בידיהם" (הפרדס, עמ' שנב). חלק גדול מן המנהגים הכלולים בספר זה ומקבלי-לותיו מובא בסתם, בלא הנמקה, אך גם בלי התלבטות או פקפוק, ומנהגים אחרים מנומקים בטעמים אחדים, מאולצים על-פי-רוב. מתוך כך, ומתוך שביקשו לדבוק בהם בכל נפשם ובכל מאודם, נתנו להם טעמים מעצמם ועל-פי דרכם. ראשיתה של פרשנות המנהגים האשכנזית במחצית המאה י"א, עם התבססות לימוד התורה בשיבותיה הגדולות, ולשיאה הגיעה פרשנות זו דווקא עם ירידתו של ערך המנהג, במהלך המאה הי"ב בצרפת, במקביל לעשייתם רבת-התנופה של בעלי התוספות בפרשנות התלמוד. חכמים אלו החזו את הגישה המבקשת לטפל במנהגים כבחומר הלכתי-תלמודי רגיל, להסמיכו אל המקורות התלמודיים המתקשרים אליו בצורה עניינית או בצורה אסוציאטיבית-שטחית, ולדון ולפלפל בו כבחומר הלכה "נורמאלי". מתוך כך הועם וטושטש עוד יותר אופיים המקורי והמיוחד של מנהגי אשכנז הקדומים, שחלק גדול מהם שאוב היה לא דווקא ממעיינותיה של ההלכה, וממילא לא היו כליה האינטלקטואליים של זו מתאימים בכל מקרה לחקירתם ולהסברתם.

מן הראוי לחקור, אם כך היו פני הדברים באשכנז מעולם, וקידוש המנהג מקובל היה שם על הכל מימים ימימה, או שמא נבדלו בזה הזמנים והחכמים, ונתקיימו גוונים שונים בקוג-סנסוס. העיון מעלה כי אכן חלה התפתחות מתמדת במעמדו של המנהג באשכנז, בשני כיוונים הפוכים בעת ובעונה אחת, כתוצאה מפיצול עמדות בשאלה עקרונית אחת, שהלכה והעמיקה עד לזמנו של רבנו תם.

ראשיתו של המנהג האשכנזי עם ראשית היישוב היהודי שם, שתחילתו בהגירת יהודים מצרפת ומאיטליה במאה העשירית¹²², ובוודאי בא עמם ממקומם הראשון. ראשית פריחתו של מרכז תורה עצמאי ובר-סמכא חלה שם רק בראשית המאה הי"א, עם פעולתו של רגמ"ה, ראש הישיבה הראשון במגנצא. בתקופת בראשית זו עוד ידוע היה עקרון המעשה-המנהג כעקרון החי של ההלכה העברית, שעיקר סמיכתה היה על המעשה הרווח והתקדים המקובל, ורק במקום שני על העיון היוצר והמופשט. לעיון זה נודע אמנם מקום מרכזי בלימודם של אותם חכמים, כביטוי העיקרי לקיום מצוות תלמוד תורה, אלא שרמה זו נפרדת היתה לגמרי, ככל הנראה, מרמת ההוראה והפסיקה. עקרון המעשה מקורו בארץ-ישראל, והגיע אל האשכנזים דרך איטליה — ארץ המוצא של רובם, ככל הנראה, בתקופה הקדומה. עקרון זה מקובל היה אז, כמוסבר לעיל, גם במערכת המשפט של הסביבה הנכרית בצרפת הצפונית ובגרמניה, ותאמו לו יפה גם כלי הפסיקה הקצרים והחתוכים מבית-מדרשם של גאוני בבל וא"י ומן המסורת האשכנזית בת-המקום. בכך נתקיימו שני התנאים האידיאליים לפריחתה של כל מסורת: מעוגנות היסטורית עמוקה בתרבות האם, ואחיזה חזקה במציאות הסובבת תוך התאמה אל תפיסותיה. יש להניח כי במאה הי' עדיין אין למנהג מעמד מיוחד כלפי ההלכה, כי הוא-הוא כל עיקרה של ההלכה והכוח הפעיל בה.

קיומו המבוסס של המנהג במפנה המאות הי"א–י"ב מוכח ממה שחכמי אשכנז בני אמצע המאה הי"א משלשלים מנהגים לרוב שני דורות ויותר לפניהם, וכן מדברי רבנו גרשום מאור הגולה בתשובתו הידועה בעניין איסור משא-ומתן עם הנכרים בימי אידיהם, כי אף שהאיסור

122 א' גרוסמן, "הגירתה של משפחת קלונימוס מאיטליה לגרמניה — בירורים בראשיתו של היישוב היהודי בגרמניה בימי הביניים", ציון, מ (תשל"ח), חוב' ג–ד.

מפורש היטב בתלמוד, מכל מקום "בישראל נהגו לישא וליתן באידיהם של גויים ואין לנו לאסור עליהם" (שו"ת רגמ"ה, מהדורת אידלברג, סי' כא) ¹²³. אין בתשובה ההיא מאומה על כוחו היוצא-מן-הכלל של המנהג, או על סמכותו נגד ההלכה הכתובה בתלמוד או הגלמדת מתוכו. רגמ"ה מדגיש שכוח המנהג הזה יפה, משום שניתן להסמיכו בטבעיות אל הכלל המבוסס "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", שמכותו התירו חז"ל לא להפריע את הרבים ממנהגם המוטעה, ואף באיסור של תורה, אם ברור כי לא יישמעו להתראה (ביצה ל ע"א). קשה מאוד לראות בעמדה זו המלצה ותמיכה בערך המנהג, אך גם קשה שלא לראות בה את השפעתו המעשית של המנהג העממי על הפסיקה השוטפת. בתקופת הרגמ"ה ובעקבות פעולתו היוצרת כבר החלה פורחת הישיבה במגנצא, ומכאן ואילך הולכת ומורגשת, יותר ויותר, המתיחות שבין עקרון המנהג-המעשה לבין דרישות העיון, הסברה והפסיקה היוצרת מתוך המקורות הכתובים והפסיקה על-פיהם. ואכן, ממשיך הרגמ"ה בדברים כדי למצוא בסיס אחר, טוב מקודמו, להצדקת המנהג ההוא, כדי שלא יסתור את ההלכה התלמודית הכתובה והמפורשת. והרבה נתייגע בדבר, משום, שלדבריו, "רוב ימות השנה יום אידם הוא" ו"פרנסתם של ישראל תהא כלה" אם ייאסר עליהם המסחר הרווח הזה. התלהבות מן המנהג אין בטיעון הזה, אך הכרה בתוקפו לכוון את דרך ההלכה יש ויש כאן. כל זאת שלא כדעת "החבר" — פוסק מקומי אנונימי — ש"הורה לכם שלא לישא וליתן באידיהן של גויים", ואשר ביקש, אם כן, לבטל את מנהג העם, שרווח כבר אז כמאתיים שנה לפחות ¹²⁴, ולהשיבו אל פשט ההלכה הכתובה, כדוגמת "מה שהורה לכם החבר שלא להתפלל קרובות בתוך התפילה בחגים ובמועדים ובראש השנה ויום הכיפורים, ואפילו זכרנו לחיים" (שם, סי' א) — דבר שהיה מעיקרי מנהג אשכנז הקדמון ומיסודות תרבותו הדתית. רגמ"ה התיר להם גם זאת, והסמך לכך תשובות גאוני בבל "וגם יש לנו ללמוד מן הפייטנים הראשונים שהיו חכמים גדולים", וכן מחכמי אשכנז שחיו סמוך לזמננו. בניגוד לגישתו ההלכתית-תלמודית הצרופה של "החבר", מייצג הרגמ"ה גישת-ביניים המכירה בכוחו של המנהג דה-פקטו למתן את תביעותיה המדויקות של ההלכה, אך עדיין אין נשמעת ההכרזה המופרת לנו יפה מפי רבים מתומכיו האדוקים של המנהג שני דורות לאחר מכן, כי "מנהג אבותינו תורה היא" ואין לפקפק אחריו כלל. אפשר שהדבר קשור במוצאו הלא-איטלקי, אולי הצרפתי, של רגמ"ה ¹²⁴, וריחוקו מן המסורת הארץ-ישראלית-איטלקית.

בדומה לעמדתו בשאלות יום-אידם ואמירת הקרובות, הכיר רגמ"ה גם בכוחו של המנהג הרווח בישראל, למנות גוי כשליח להלוואה בריבית וליעשות שליח ללוות בריבית מישראל בשביל גוי ¹²⁵, ואף שלפי ההלכה דבר זה אסור מפני מראית עין (תוספתא ב"מ, פ"ה הט"ז — הי"ז), ו"מכל מקום נהגו העם היתר בדבר זה" (שם, סי' כה), וכן סמך על מנהג העם בכל הנוגע לסידור אופני הקומיסיון השונים בעסקי ריבית שבין יהודי לגוי. המנהגים האלה אינם עומדים בניגוד גמור לאיסור מפורש שבתלמוד — אף שהם קרובים מאוד להיות כך — ואם באלה הכיר הרגמ"ה אין צריך להוסיף ולומר שהכיר בכוחם של מנהגים בידיניים ממונות מובהקים, וכגון שפסק: "על משפט המערופיא, כבר כתבנו שהדבר תלוי במנהג ובמקום שלא נהגו אינו יכול לכופו" (סי' סח-ע). אכן, אם יש במנהג צד של איסור ברור, לא היסס לדחותו בפירוש. וכבר שאלו רבי יעקב ב"ר יקר תלמידו על "שנוהגין במלכות זה שנותן

123 י' תא-שמע, "תשובות חדשות בעניין המשא והמתן ביום אידם", תרביץ, מה (תשל"ט).

124 א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 113—116.

H. Soloveitchik, "Pawnbroking" etc., *PAAJR*, XXXVIII-XXXIX, 1972, 235 ff. 125

ליריד של קולוניאה זקוק של כסף שהוא י"ב אונקיות, ומקבלים למלונם למגנצא או לוורמיזא, כשחזרין, י"ג אונקיות", אומר לו: "אינו יכול, אלא א"כ יקבל המלוה את הסחורה"... (פרדס, עמ' עג).

קונסנסוס, ביקורת וצנזורה

מן המעט המתלקט מבין שרידי תשובותיו שהגיעו לידנו, ברור, כי על אף הכרתו בכוחו של המנהג העממי הרווח לכוון את דרכה של הפסיקה השוטפת – ואף נגד דברי המקורות ורוחם! – לא ראה להעניק סמכות מיוחדת או סאנקציה של קדושה למנהג בתור שכזה, ובוודאי לא ראה בו חזות הכל. אם קטיגוריה אין בפיו, גם דברי סניגוריה אין שם, אלא מעין השלמה והסכמה עם דבר נתון, שאף אם אין בו "רע" גם טוב איננו תמיד. עם התב-ססותן של הישיבות הגדולות באשכנז ופעולתן הרחבה במהלך המאה ה"א, החלו המנהגים עומדים, יותר ויותר, למבחנה של הספרות התלמודית ולביקורת התפיסות ההלכתיות העק-רניות, הכלליות והפרטיות, והקשיים החלו בולטים לעין. למן תקופה זו הולך ומתערער עקרון המנהג-המעשה, ומאז ואילך ניכרת בספרות הרבנית האשכנזית גם הנטייה החזקה לקידושו של המנהג ולהגדרתו בביטויים יוצאים-מן-הכלל, אשר לאחר הסרת מעטפת המליצה הכבדה מעליהם, ברור שאין עניינם אלא בחיזוק כוחו של המנהג על פני ההלכה נגד זרמי המחשבה החדשים, שדגלו בהפקת לקח הלכתי ישיר מן המקורות התלמודיים. גלגול מאוחר יותר של מאבק יסודי זה עתיד להתגלות לפנינו במאה ה"ג, בין "חסידי אשכנז" – שהיו ממשיכי דרך קדמוני אשכנז בני המאה ה"א – לבין חכמי התוספות והלמ-דנים מבני חוגם.¹²⁶

מבחינה היסטורית כללית מזכיר שלב זה בתולדות חיי הרוח של היהודים במרכז אירופה את מה שהתרחש בתקופת חדירתו של המשפט הרומי אל גבולות צרפת הצפונית, במאה ה"ב, כלומר כמאה שנה מאוחר יותר. כידוע, החלה בצפון צרפת מלחמת חרמה משפטית-ספרותית בין כלל שיטות המנהג המקומיות, שנאבקו על המשך קיומן, לבין המשפט הרומי המשוכלל שזה מקרוב בא.¹²⁷ במהלך מאבק זה הועלו מנהגי הערים השונות על הספר לראשונה בתולדותיהן, כדי להקל עליהן את ההתמודדות עם החוק הרומי הכתוב, אלא שעצם כתיבתם הפכה אותם מחוק "מוסכם" לחוק כתוב ומעין-סטאנדארטי, בניגוד גמור לאופיים המקומי והאוראלי, ובכך נסתייע נצחוננו של החוק הרומי הכללי, הכתוב והאחיד, שהרי כשיטת חוק סטאנדארטית ושבתבת, משוכלל היה החוק הרומי מחוקי הערים לאין-שיעור.

גם את העלאתם של מנהגי מגנצא וורמיזא וערים אחרות על הכתב, על-ידי האחים בני מכיר, הן בספר מעשה הגאונים שבידנו הן בצורת רשימות מקומיות ממש, כפי שהראה א' גרוסמן, יש לראות, לפי דעתי, כחלק מן הפעולה שננקטה לחיזוקם כנגד עליית כוחו של החוק "התלמודי" הכתוב והחתום, ולא כנסיון להבטיחם מפני שכחה ובלבול גרידא, ובוודאי לא מפני תחושת אסון קרוב.¹²⁸

126 י' תא-שמע, "מצוות תלמוד תורה כבעיה דתית וחברתית ב'ספר חסידים'", ברא"ל, יד–טו (תשל"ז).

127 ראה המצוין במאמרו של ח' סולובייצ'יק, לעיל הע' 53, עמ' 15, הע' 52.

128 גרוסמן, שם, פרק ט, ובפרט עמ' 379.

סדר הפצת התלמוד ברבים, ותקומתו של דור תלמידי-חכמים ורבנים מופלגים שחונכו ואומנו בישיבות על לימוד התלמוד, מזכירים מעט את סדר הפצתו של החוק הרומי בין שכבות המשכילים ועורכי-הדין שקמו עמו ועל ברכיו בין כותלי האוניברסיטאות המתחדשות באירופה, ואשר סייעו לנצחונן; וכשם שבחוץ היה נצחון זה קשור במאבק עז, כך היה גם בקהילות ישראל. על אף הרוע המשתקף מבין כותלי ספרותה של אשכנז הקדומה, ניתן להצביע על קיומן של עמדות ברורות בין פוסקי אמצע המאה הי"א בזכות שלטון ההלכה התלמודית ככתבה וכפשוטה, וכנגד השתלטותם של מנהגים סתומים וחידתיים — אף כי מקובלים ומכובדים כשלעצמם — על חשבונה. ואף פולמוסים קשים התנהלו בעניין אלא שהושתקו ואך במאמץ ניתן לנו לחשוף את שרידיהם. רבנו יצחק ב"ר יהודה, רבו של רש"י, מגדולי המחזיקים בכוח המנהג היה, וכל ספרות "מעשה הגאונים" עשויה כרוחו ובמתכונתו על-ידי בני המכירי תלמידיו, שהטביעו את חותמו על פני הספר כולו. על-כן קל מאוד לטעות כי רק גישה אחת נתקיימה באשכנז. ולא כן הדבר. בני המכירי צנזרו למעשה את רושמן של כל הדעות החולקות על עמדותיו של רבם הגדול, הן בעניינים פרטיים והן בשאלה העקרונית הנוגעת למקומו ומעמדו של המנהג. רש"י, תלמידו המובהק של הרב יצחק הלוי, "המחדש" הגדול לעומת הרב יצחק ב"ר יהודה השמרן¹²⁹, גם הוא מהולכי דרך המחדשים דווקא, וכשם שקולם בלתי נשמע כמעט בספרם של בני המכירי, כך גם קולו הוא. וראה מה שכתבתי לעיל, עמ' 115—123.

בתשובתו הארוכה להיתר אמירת הפיוטים (ראה לעיל, עמ' 135—136), הלוא היא "תשובת הלוי", האריך המשיב — כנראה הרב יצחק הלוי — לדחות טענות מתנגדי הפיוט, והביא ראיות להתיר. אף שאינו מזכיר אפילו חכם אחד ממחנה המתנגדים, אין לפקפק כלל בקיומם. בפולמוסו הרבה להשתמש בביטויים חריפים: "ולא חששו להפסיד קמחייהו, דאניסין למיטחן ליה חיוורתא וטחני ליה סובין", "אין משגיחין בדברי האומר אין מערבין דברי חול על קודש לדחות יסוד הפיוטים", "הילכך אין לתמוה על המוסיפין וגורעין ביסודות התורה, להעביר ברכת היין של מילה, והכל יודוך שהיא תקנת אנשי כנה"ג, וכן גמי זוכרינו שבתפילת עשרת ימי תשובה ושל יוהכ"פ, וכן עשה עמנו ה' אלקינו פלא ונסים של חנוכה ופורים, ויוצרות, ואופנים וזולתות וקרובות של כל השנה, מה שלא קבלו מרב ולא נהגו מאב, כסבורין הן שקנו מקום להתגדר בו ואינו אלא להתגדר בו, הואיל ומחדשין מנהג בפני עצמן, ולא חששו לשנות מפני המחלוקת ללכת בדרכי יושר" (פרדס, עמ' רל)¹²⁹.

התקפה חמורה זו, שאין רבות כמותה בספרות האשכנזית הקדומה, ואשר ברוחה כתב גם רבנו תם, כמאה שנה מאוחר יותר, את תשובתו שלו בעניין אמירת הפיוטים, וחירף את המתנגדים ("ומבני פריצי עמנו נתנשאו להעמיד חרון ונכשלו, ירקב שמם, כי לא לה' המה... — מחז"ו, עמ' 364), נעוצה בזה שאמירת הפיוטים וכתיתבתם היוצרת היו חלק בלתי נפרד מעולמה הרוחני השלם של יהדות אשכנז במאות הי"ב—י"ג (וקודם לכן), ומרכיב אינטגרלי בתורת הסוד והמרכבה שלה, וכדברי הרב יצחק הלוי עצמו: "ומחזיקין ביסוד הפיוטים גלות אשר בספרד, וגלות כנען עד צרפת, וכל ארץ רומי וכל ארץ אלימניה המעמיקין להבין מצות סוד בוראנו בתורה שיש לה בית אב כמנהג אבות ובקבלה מרב" (שם, עמ' רכט). אעפ"כ נמצאו בעלי תורה — ששמן הועלם ודבריהם הושתקו במתכוון —

129 גרוסמן, שם, עמ' 282, 309—312.

*129 ר' א"ש רוזנטל, לשוננו, כט, תשכ"ה, עמ' 168, סוף הע' 5.

שיצאו בגלוי נגד מנהג אמירת הפיוטים לכל צורותיו, כפי שמתברר מרשימת המנהגים שביקשו לבטלם. והרי מלבד אמירת הפיוטים ביקשו לבטל גם כמה מנהגים מושרשים אחרים, ביניהם מנהג ברכת היין שבטכס המילה!

עניין זה השתקתו ניכרת בעליל, כשם שמזדקרת לעין השתקתן של שאר המחלוקות הנזכרות ברשימה: ביטול אמירת "הכל יודוך", סילוק היין מברכת המילה, פולמוס "ייראו עינינו"¹³⁰ וכו', שלא מצאתי עדיין בשום ספר אשכנזי זכר להן ולא לזהותם של בעלי העמדות האופוזיציוניות, לא לטיעוניהם המקוריים ואף לא לגופי דעותיהם. ושוב מבצבץ הדבר ועולה מבין השיטין של ויכוח אחר, בעניין חידושו של הרב יצחק הלוי להקדים אמירת קצת פסוקי המלכויות וכו' לפני הפיוטים שב"תקיעתא". חידוש זה נזכר בקטע אנונימי במחזור ויטרי (עמ' 370) – התומך בחידוש זה ומשבחו, אך החשש עולה בלבו שמא תשוב ותתעורר על-ידי כך – בדרך של אסוציאציה חופשית – הטעות הקדמונית להקדים את אמירת פיוטי התקיעתא כולם לפני ברכת מלכויות שבראש התפילה, "טעות" שיסודה בפשרה בין מצדדי הפיוטים לבין מתנגדיהם ולפיה אכן ייאמרו הפיוטים, אלא שיוקדמו לברכות הי"ח ובכך תיפתר שאלת ההפסק שהן גורמות במהלך התפילה¹³¹. על-כן נחפו להוסיף, כי: "אלו ואלו מודים שצריך להתחיל שליח ציבור סדר תפילה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה קודם שיתחיל הפיוט שתיקנו אחרונים להוסיף בשבחו של מקום. ובאמצע תפילה, קודם חתימה, יסדר תפילתו ושבחו של מקום... שכל עצמם של פייטים לא ייסדו פיוטם כי אם לאומרם באמצע ברכה, כל אחת ואחת מעניינה... היאך יפתח ש"צ בפיוט מלכויות ועדיין לא פתח במלכויות שתקנו אנשי כנה"ג. ולדברי השוטים שכך בודים מליבם לחדש דבר תפילות, מה ראה ר' אלעזר הקליר שיסד הטל והגשם בחתימת מחיה המתים... רוחות נשתנו ודעות, ומטים ארחות והולכי עקלקלות, ומנהג ראשונים עיקר. וכן היה נוהג רבינו יצחק ב"ר יהודה ואחריו ר' יצחק לוי ורבינו ר' אלעזר. ומטים אורח סלולה/ להג הרבה יגיעת בשר/ צריכין להתיישר/ כעס לאויל מוסר/ והדבר ביד נמסר/ מפי אדון ושר/ ועוקר דבר וחסר/ צריכים לבלום פיו באפסר/ שלא יבטל דבר מלך וטפסר/ ולחזור בו מקבל עליו באיסר/ לחיים ושלוש יתבשר".

הראינו לדעת, כי לצד דרך המלך הכבושה, היא דרך המנהג והמסורת שהחזיקו בה גדולי הדור הידועים לנו, היו בכל הדורות – ועד זמנו של רבנו תם – מי שנמנעו כליל מאמירת הפיוטים או שדחקום ממקומם המסורתי הקבוע בגופי הברכות ושמום בראש התפילה, כמין פתיחה חגיגית לה, ובלא ברכה. שיטות אלה הושתקו והקפידו שלא להעתיק מדבריהם, אלא בפאראפראזה מקוצרת ודרך נזיפה, וכפי מידת ההכרח המתחייבת מן הפולמוס עצמו ומשאר אילוצים שהוויכוח גורמם.

קיומה של התנגדות לדבקות עיוורת במנהג עולה, כנראה, גם מן הדברים הבאים, הלקוחים מסוף תשובתו של ר' נתן המכירי (עמ' 61): "ואם יש לשם שום אדם שרוצה לעשות... שמחת בנו או שמחת בתו... ברביעי [= כדין המשנה] ואומרים לו עשה או לא תעשה,

130 התומר לעניין ברכה זו אסף נ' וידר, "פרקים בתולדות התפילות והברכות", סיני, עז (תשל"ה), עמ' קכו–קלג.

131 רעיון זה, להקדים אמירת הפיוטים לפני הברכות כדי להיחלץ בכך מחשש איסור אמירתם, הציג כבר הרב יהודה הברצלוני בספר העתים, ממש באותם ימים. ראה תוספת בסוף המאמר.

ישמע לאנשי לבב ואנשי תורה, ולא לאנשי תעלולים [1]. ואמנם, זה הכתוב לנטות אחרי רבים — לטובה רואהו כבוד יוצרנו ברוך הוא. ואם ח"ו יש לשם בארצכם שום תרבות שאינה כהוגן, תעירו ותעוררו בכתב ובפה, והתחזקו והיו לאנשי חיל לגדור הפרץ ולתקן המעוות ולבנות החורבן, ולא תתביישו ולא תיראו מחרפת אנוש, ומגדופים של אדם אל תחתו, כי בכך נחת רוח לבוראנו" (שבה"ל, מהדורת חסידא, עמ' 115). במקבילות חסר קטע סיום (זה). ברור, א"כ, כי לפחות במקומו של השואל, היו מתנגדי המנהג הזה רוב מניין, ורבי נתן מדגיש כי הליכה אחר הרוב היא רק "לטובה".

עדות מעניינת אחרת לקיומה של התנגדות לדרך המנהג המסורתי, ולהשתקתה, נשתמרה בתשובתם הקדומה של חכמי אשכנז לספרד בעניין נוסח ברכת האירוסין, שהארכנו גם בה לעיל (עמ' 100). במכתבם זה מודיעים חכמי האשכנזים שלא יסורו ממנהגם הקדמון, וכי מקורות מנהגם זה נמצאים בתלמוד ובספרי הגאונים וכו', והם מוסיפים לאמור: "שמא המורה אותה הוראה רוצה לסמוך על הלכה זו שהיא בראש מסכת כתובות" וכו', ואם כך הוא הרי אין זו ראייה כלל, כי לדעת ר' יהודה, הנזכר שם, אין חותמין כלום בברכה זו, ואף לא מלות "מקדש עמו ישראל", ומדוע, א"כ, חותמין הספרדים בברכה מקוצצת, מוטב להם שלא לחתום כלל. והוסיפו, כמסיחין לפי תומם: "ואית דמסיימי 'והתיר לנו נשותינו הנשואות ע"י חופה וקידו- שין' ולא חתמי כלום, אעפ"י ששמעו מנהג האבות והגאונים ז"ל ומה שעשו אבותינו הראשונים...". ואך לשוא תחפש את זכרה של דעה זו בספרות ההלכה האשכנזית. כל שתמצא הוא הד למנהג שלא לומר "ע"י חופה וקידושין" אלא "מקדש עמו ישראל" בלבד, אך שלילת החתימה כליל מאן דכר שמה.

עוד דוגמה קלה להשתקת ההתנגדות והחלקתה בדברים יש לנו בתשובתו של הרב נתן המכירי (ככל הנראה; ראה: גרוסמן, עמ' 371) על-אודות יין נסך שנשלח בדרך בלא ליווי ישראל, ואסרו, אעפ"י שלא ניכרה כל פגימה בסגירתו: "ואותם אנשים גדולים שאמרת [= שהתירו הדבר], בדבר זה הם קטנים ופורצי גדר להכניס שועליהם בכרמי תמנתה, ורבים אשר אתנו" (מעה"ג, סי' פח ומקבילות). בשאלה הכתובה בראש הסימן, בדיבור עקיף מפי המשיב, אין פרט מעניין זה נזכר כלל, ואין אנו יודעים מי הם אותם הגדולים, על סמך מה אמרו את דבריהם, ובאיוז מידה אכן ביקשו לחלוק על המנהג המקובל לאיסור שאותו הזכיר המשיב: "אם כן כל מי שיחפוץ יסתום ויחתום ויניח ביד גוי להוליכה ויסמוך על בדיקותיו וסימניו, ולא ראינו ולא שמענו בזה היתר, ואסור הוא". וגם כאן המתירים — אנשים גדולים היו וכנראה גם לא-מעטים.

מעט אור על פינה סתומה זו זורע גם סי' צג בספר שבה"ל, ח"ב. מובאת שם "תשובת הר"ר נתן ור' אברהם ב"ר יחיאל מרומא", כלומר בעל ספר הערוך ואחיו, והיא פותחת: "אתם כהני ה' משרתי אלהינו", וכמעט שאין לפקפק שהיא כתובה אל שואלים מקרב חכמי אשכנז. וכה דברי התשובה: "ששאלתם על עסק הגט, כמה צריך להיות ארכו ורחבו. זה הדבר לא שמענו ולא ראינו, ודברי הבל המה. ומה ששאלתם אם צריך שיהיו שורותיו י"ב, כמנין גט, ודאי שמענו שצריך להיות כן, ואנו לא חששנו לדבר הזה, ולא דקדקנו במקומינו מעולם בכך, ולא נדקדק בכך, לפי שלא מצאנו שצריך להיות כן לא בתלמוד ולא במשנה ולא בגמרא, ודברים יתרים המה, ואין צורך לאומרם".

מעניין הדבר שתשובה זו נשתמרה, בתמציתה, אך ורק בספר שבלי הלקט האיטלקי, ואילו בספרי האשכנזים הקדמונים אינה. ולא עוד אלא שברוחה, ואולי אף בסגנונה ממש, נשתמרה בידינו גם תשובתו של הרב מנחם ב"ר שלמה, בעל ספר שכל טוב, שהביאה החכם האנונימי,

מלקט כ"י אוקספורד 1101/2¹³², מגדולי חכמי איטליה סמוך לאמצע המאה ה"ב, בן-זמנו הזקן של רבנו תם. וז"ל המובאה בכ"י, עמ' 243א: "וכתב הר' מנחם [בעל שכל טוב, כמפורש לעיל מיניה ואבתריה] דנראה לו כי כל המנהגות הללו [בסדר כתיבת הגט ונתינתו] אומרה [= חומרה] דנפיק מיניה חורבא הויין, ואין לנו אלא מה שאמרו רבותינו, ומה לנו במידת המגילה ובמידת מגין שורותיה, וזולתי כדי שתכיל הכתב, וכן אם כתבו הגט לאשה פלו' ואמר לו לסופר כתוב ולעדים חתומו ואמ' להם תנו... ומה לנו להחמיר ליטול הדיו והקולמוס וליתן ביד המגרש והמגרש ביד הסופר וכן גמי ביד העדים, או כמו שראיתי בכתבי הראשונים [!] ליתנו למגרש אחר חתימתו בימין השליח, והא קיימא לן דבדיבורא [כצ"ל] סגי לן, וכן שכתבו הראשונים שנותן השליח בימין האשה, והא קיי"ל בגגה ובחצרה ובקרפיפה. ועל זה קורא הללו [צ"ל: הבן] דלא תוסיפו עליה כדי שלא תגרעו ממנה". מה שחשוב לענייננו אינו תוכן התשובות, שעליו כמובן לא נחלק שום פוסק, וכך נתקבל למעשה גם בין חכמי אשכנז (ראה: תמים דעים, ס' קע ועוד), אלא סגנון הלעגני ודחייתן את כל המנהגים הללו אף מלכתחילה. ויש לנו להסיק מכאן, אולי, דבר על זהותם האפשרית של מקצת המבקרים האנונימיים שהוזכרו לעיל¹³³. עם זאת, עדיין יש לעיין היטב בדבר, שכן בנושא שופרי הגט וקדוקיו ביקשו, אולי, חכמי רומא, להקל באופן הפגנתי, כדי למנוע בעד סירכות עיגון כתוצאה מהחמרות מיתרות בדיעבד. והשווה לכך את מאמציו של רבנו תם להסיר אימת העגינות במקרה דומה: "ומצאתי בשם רבוואתא, דאם כתב 'יודין' אינו שינוי לעגן בנות ישראל בכך, לפסול את הגט בכך, כי תקנות הללו להרויחא בעלמא עבדי להו, ולכתחילה הזקיקום אבל בדיעבד לא מעכבי" וכו'.

יש לזכור כי רוב החומר שהגיענו מן המאה ה"א, מקורו בספר מעשה הגאונים על כל קטעיו, שרידיו ומקבילותיו שבדפוס ובכ"י, פרי עטם של בני המכירי אשר ר' יצחק ב"ר יהודה, ראש ישיבת מגנצא, היה דודם, והם היו תלמידיו המובהקים. יש מקום לשער, כי בשל כך נסתר מאתנו חומר מפורט יותר בכל הנושאים שבהם היתה שונה עמדתו של רבם. לוא היו גם חכמים אחרים, בני אסכולות אחרות, מעלים דבריהם על הכתב, היתה התמונה שבידנו מלאה בוודאי יותר. כמעט כל חכמי מגנצא הידועים לנו הם צאצאי חמש המשפחות הוותיקות והמייסדות שם. על דבר זה העיר גרוסמן בספרו (עמ' 396–397). בלי לערער על מסקנותיו, אין זה מן הנמנע כי פתרונה של שאלה זו נעוץ יותר בטיב המקורות אשר לפנינו, שלא כללו בספריהם אלא מתורתם של בני החוג הקרוב להם. ואולי לא מקרה הוא שהחכם היחיד בן מגנצא הנזכר בשמו (פעם אחת בלבד) בספר מעשה הגאונים מחוץ למסגרת חמש המשפחות הנ"ל – וגם זאת אך ורק כמסירה בשם הרב יצחק ב"ר יהודה! – הוא "ר' משה הצרפתי" (גרוסמן, עמ' 166), ללמדך, אולי, כי החכמים שאת דבריהם מנועים אנו מלשמוע בספרים דבי המכירי, מבני המהגרים הצרפתים הם, שמסורתם בכל הנוגע למנהגים השונים והיחס כלפיהם, שונים היו, אולי, מאלה של חכמי האשכנזים, ממשיכי מסורת א"י. אך כל זה אינו

132 כ"י זה טעון תיאור נרחב: ראה השורות המועטות במבואו של ש' בובר למהדורת מדרש שכל טוב, א', תר"ס, עמ' XLIII.

133 דוגמה נאה ומרשימה להתנגדות שכוו והשתקתה הגמורה ימצא המעיין בחומר שהובא לעיל, בהערה 65, בעניין אמירת "ישמח משה" בתפילת שבת. במאמרו זה הראה וידר כי השתקה שכוו נתקיימה אף נגד רש"י, משום שהביע התנגדות להמשך קיומו של מנהג ליטורגי נפוץ.

אלא השערה רחוקה בלבד¹³⁴. לאחרונה העירותי על קיומו של כ"י מטיפוס "מעשה הגאון-נים", בעריכה אחרת, והוא כולל חומר צרפתי לא-מועט ומעניין מאוד¹³⁵, ולאחרונה מצאתי חומר מועט נוסף בכיוון זה, בכ"י.

מאבק זה בין תומכי העיון החופשי בספרות ההלכה, הדוגלים בביקורת מתמדת של המעשה לאור הישגי העיון המתחדש בספרות ההלכה, לבין המחזיקים במעשה המסור כעקרון החיים של היהדות, והעיון — משני בחשיבותו המעשית וכפוף לו, הוא שהביא לידי חידוד העמדות ולנקיטת עמדות קיצוניות ובלתי מתפשרות בדבר "קדושת" המנהג והרחקת כל אפשרות תיאורטית של טעות בו, וראייתו כמעולה מעלה מטאפיסית על כל שיקול הלכתי אחר. בכך נתעלה המנהג, בעיני חסידיו, מערך היתרון אל ערך ההפלגה, ואילו בעיני בעלי ההלכה מתמעט היה ערכו והולך יחסית לערכה הגדל והולך של ההלכה התלמודית הכתובה. במהלך המאה הי"ב, עם התפשטותה של שיטת התוספות, אשר נוצרה ונתהוותה בצרפת ומשם חדרה בתנופה גדולה גם אל גבולות אשכנז¹³⁶, נדחקו חסידי הקו הישן לפינה צרה והולכת והם שנתגבשו, מבחינה היסטורית, במסגרתה של הקבוצה האשכנזית-טיפוסית של חסידי אשכנז. לקבוצה זו היו חסידים — ואולי לא מועטים — גם בצרפת, אולם ביסודה, ובעיקרה, הריהי קבוצה אשכנזית דווקא, וזיקתה ההיסטורית נמשכת אל מסורת אשכנז שבטרם התוספות. שיטת התוספות מבוססת על עיון ודיון חופשי בכל מקורות חז"ל ועל חופש מוחלט של הוויכוח, ההבעה וההוראה. ואכן, מחאתה הדתית והחברתית העיקרית של חסידות אשכנז היתה נגד החכמים ותלמידיהם שהלכו בדרך שהתוו בעלי התוספות, אע"פ שטיבה זה של מחאתם לא הוכר במחקר עד העת האחרונה¹³⁷. חסידים אלו מחו בתוקף רב נגד מידת ה"חידוש" ששלטה בשיטת לימוד חדשה זו, ונגד הפועל היוצא ממנה, של קביעת הלכות חדשות ומרובות ע"י רבנים ותלמידיהם מכוח סברות והיקשים שכליים פרטיים, ומכלול של קושיות ותירוצים שהוליד מו"מ עשיר ומקורי בהלכה, וראייה מחודשת, אישית לחלוטין, של סוגיות הש"ס, כלליהן ודרכי ההכרעה בהן ובמבוכן סתירותיהן. כל זאת על חשבון המנהגים המקובלים במסורת אבות, שמקורם לא אותר בתלמוד, ושסמכותם לא שאבה מעולם ממנו. תמצית קריאתם של חסידים אלו היתה לשיבה אל הסדר הישן הטוב, לנטישת היצירה בהלכה ולחזרה אל קבלת עול הסמכות והמסורת כבימים מקדם, לצד משנה תיאולוגית שדגלו בה, ושמקורה אף הוא קודם לגזירות תתנ"ו. לאידך גיסא, את פעולתם של בעלי התוספות ניתן לתאר, מבחינה סכימאטית, כנסיון להכניס התאמה מרבית בין מקורות חז"ל המרובים לבין עצמם ובעיקר בינם לבין מציאות החיים המשתנה במהירות, שינוי שהחל נותן אותותיו במחצית השנייה של המאה הי"א, ובשליש הראשון של המאה הי"ב כבר היה במלוא תוקפו. החידוש בפעולתם הוא הן בכמות והן באיכות: הרחבת אופק העיון בספרות

134 ש' שוורצפוקס "L'Apposition Tsarfati-Provence", Hommage A. G. Vaida, 1980, ביקש לחלוק על עצם מציאותה של הגירה צרפתית לאשכנז במאה הי"א, בגלל העדר רישום של אלמנט צרפתי על חיי הרוח באשכנז דאז. מסקנתו עומדת בניגוד למקורות, שרובם לא נזכרו במאמרו, ואין ספק כי הצדק עם א' גרוסמן בעניין הזה. עמדתו של שוורצפוקס מבליטה יפה את הבעיה ואת היקפה.

135 ראה ביקורתי על ספרו של גרוסמן, קרית ספר, נו (תשמ"א), עמ' 351. סידור זה הוגדר שם כ"אשכנזי" בפליטת קולמוס, וצ"ל: "צרפתי".

136 זהו התיאור המקובל ואני משתמש בו בצורה סטנדרטית, אף כי איני מסכים עמו.

137 ראה: ח' סולובייצ'יק, מאמרו הנ"ל בהע' 53 ומאמרי הנזכר בהע' 126.

חז"ל והמשיק לה עד קצה גבול האפשר, והביקורת הפילולוגית והמשפטית-הגיונית המדוק-דקת של ספרות זו.

פגיעה נוספת בסמכות המנהג מצד בעלי ההלכה במאה הי"ב קשורה בנסיון לקבוע למנהג משבצת בעולמה של ההלכה, ולהגדירו במונחיה. כזה הוא נסיונו של הרב זרחיה בעל המאור, מגדולי חכמי פרובאנס במאה הי"ב – הראשון שתיאר "תורת מנהגות" על-פי עקרונות תלמודיים-הלכתיים – להסביר את סמכות המנהג מכוח תפיסתו כנדר וכקבלה, ועל-כן גם הסיק, באופן טבעי, שמנהג שנתבסס בטעות, היינו שתומכיו סבורים היו שהלכה בידם ולא מנהג, אינו תקף, וכשנתבררה טעותם אין עליהם שום חיוב להוסיף להחזיק באותו מנהג, כי כמוהו כנדר וכקבלה בטעות, שאינם תקפים על-פי אמות-המידה של ההלכה. כמוהו, אף כי לא כמותו ממש, פירש גם הראב"ד את "תורת המנהגות" על-פי עקרונות ההלכה¹³⁸. מהלך כזה, שהחלו בו שני חכמים גדולים אלו, הוא שסיפק את הרקע לתהליך הגמשתם של המנהגים והתאמתם לדרישות הזמן והספרות התלמודית כאחת, תוך הכפפתם הסופית אל ההלכה וכלליה. במקום הכלל העתיק לפיו אין ההלכה נעשית חובה "עד שתיעשה מנהג" (ראה לעיל, עמ' 130, נכון היה כעת יותר לומר כי אין המנהג מחייב "עד שיעשה הלכה". נגד מגמות אלו מחו בתוקף חסידי אשכנז, ובעיקר נגד העמדת הלכה אישית-פרטית כפי עניות דעתו של כל רב או תלמיד ומתוך מחלוקת תמידית עם חבריו, במקום העמוד האיתן של מסורת האבות.

יש להניח שבעלי התוספות לא עברו בשתיקה על דברי ביקורת אלו, אלא שלא שרדו דבריהם בידנו. אכן, רבנו ישעיה דיטראנז, החכם האיטלקי בן אמצע המאה הי"ג, אשר למד אצל רבנו שמחה משפירא ובישיבתו, נשאל ע"י חכם אלמוני, כיצד זה הרשה לעצמו לחלוק במקום מסוים על פסק מפורש של הרי"ף, ומתוך תשובת הרי"ד אפשר לנו לשער את אופיה הכללי של הגנת בעלי התוספות על עמדתם. ואלו דבריו: "חלילה לי מעשות זאת... ומה אני נחשב פרעוש אחד... אך זאת אתי, כל דבר שאינו נראה בעיני אי אמרה יהרשע בן נון לא צייתנא ליה, ואיני נמנע מלדבר עליו מה שייראה לי לפי מיעוט שכלי... ועדי בשחק נאמן סלה, שאף במקום שנראה לי שאני אומר יפה על כל אחד מדברי רבותינו הראשונים ז"ל, חלילה לי שיוהיני לבי לומר 'אף חכמתי עמדה לי', אלא אני דן בעצמי משל הפילוסופים. שאלו לגדול שבהם ואמרו לו, הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, והלא אנחנו מודים שאנחנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו, היאך יכון הדבר הזה? השיבם, אמר להם, מי צופה למרחוק הנס או הענק? הוי אומר הענק, שעניו עומדות במקום גבוה יותר מן הנס, ואם תרכיב הנס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק? הוי אומר הנס, שעניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק. כך אנחנו ננסים ורכבים על צוארי ענקים, מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקים עליה, ומכח חכמתם חכמנו לומר כל מה שאנו אומרים, ולא שאנו גדולים מהם. ואם באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים, אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה וזה אוסר וזה מתיר, אנו על מי נסמך, הנוכל לשקול בפלס... שזה גדול מזה... הא אין לנו אלא לחקור אחר דבריהם, שאלו ואלו דברי אלהים חיים הם, ולפלפל ולהעמיק מכח דבריהם לאן הדין נוטה, שכך עשו חכמי המשנה והתלמוד, לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים

138 תיאור שיטותיהם ראה במאמרי "גדריו של ספר המאור", שנתון המשפט העברי, ג (תשל"ו), עמ' 395–404.

ומלהכריע ביניהם ומלטתור דבריהם... ואין חכם שיינקה מן השגיאות, שאין החכמה תמימה אלא לה' לבדו" (ש"ת הרי"ד, ירושלים, תשכ"ז, סי' סב).

דברים אלה הינם הראשונים בספרות ישראל המשתמשים במשל המפורסם "נגס על גבי ענק", שנטבע לראשונה בארצות הנוצרים באירופה באמצע המאה ה"ב¹³⁹, ונישא לראשונה בפיו של האסכולאסטיקון הנודע ברנארד משארטר. משל זה מעיד על המהפך הרעיוני שהחל במאה זו, ושעליו העמידו בהרחבה חוקרי התרבות המערבית¹⁴⁰, ואשר בעקבותיו הוכר לראשונה בארצות המערב אופיו המצטבר של הידע האנושי, בניגוד לתפיסה הישנה לפיה היתה החכמה כולה נחלתם של החכמים הקדמונים, ובראשם אריסטו אבי החכמה, ומימיו ואילך היא פוחתת והולכת, ובני האדם נתפסים כשירידים ובשאריות של חכמה אובדת וכלה. משל הנגס ע"ג הענק איפשר לבני אותם דורות — ולבאים אחריהם — עד תקופת ההשכלה במאה ה"י" — להמשיך ולהודות בגדולת הקדמונים ועם זאת להכיר בהתקדמותם הם כלפי אותם קדמונים¹⁴¹. ומהפך דומה אירע גם אצל חכמי ישראל, שהיו ערים לכל התפתחות ולכל התקדמות בסביבתם הנכרית, והוא משתקף יפה בפועלם של בעלי התוספות הגדולים במאה ה"ב ועל רקע התנגדותם של חסידי אשכנז השמרניים¹⁴².

בעיית "המושב בחיים" של המנהג האשכנזי

עלינו לתת את הדעת עתה לשאלת תפקידם הפונקציונאלי של המנהגים בחיי המעשה והרוח של יהדות אשכנז, ולשאלת מקורם הראשון. והרי במאה ה"י, לכל הפחות, כבר לא היה התלמוד הבבלי זר באיטליה, כשם שכבר לא היה זר — במשך מאות בשנים אז! — גם בא"י עצמה, ובוודאי כבר נודע שם מאה או מאתיים שנה קודם לכן. קשה להעלות על הדעת נשיאה מאהבה בעול כפול שכזה, של מסורת תלמודית ומנהג חוץ-תלמודי, ע"י ציבור גדול, דור אחר דור, אם לא שהיה בזה גם כדי למלא חלל ריק מסוים, שלא היה בהלכה התלמודית לבדה כדי למלאו, ולמלא תפקיד מוגדר במסגרת הדרישות המופרות של ההלכה¹⁴³. שאלה זו, של תפקידם החברתי, הדתי והפסיכולוגי, של המנהגים, קשה מאוד, וניכר כי קשר הדוק לה עם שאלת מוצא המנהגים, ששורשם נעוץ במאות השותקות שלפני

139 ראה: R. Merton, *On the Shoulders of Giants*, New York, 1965.

140 G. Sarton, *ISIS*, XXIV, 1935, p. 107-109.

141 תיאור מקביל של הפעולה הספרותית בצרפת, בתקופה המקבילה ליצירה של בעלי התוספות, ודרך התמודדותה עם בעיות דומות להפליא, ראה: Collin Moris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200* (Harper Torchbooks), 1973, pp. 57-63.

142 ראה מאמרי הנזכר לעיל, סוף הע' 29.

143 ב' לאוטרבך, מחוקרי המעולים של מנהג אשכנז, ביקש להוכיח, במחקריו המאוחרים, כי קור-אופי רגיל הוא באשכנז לקלוט את מנהגי הסביבה, המורששים באמונותיה ובמעשיה, וניטרולם מכל מרכיב נכרי, תוך "ייהודם" בעקיבות ע"י המצאת טעמים מסורתיים להם ועיגונם במסורת ישראל. למרות המגמתיות וההגזמה בדברים אלו, אין להטיל ספק בנכונותם העקרונית, אף כי יש להעריך בצורה שונה את משמעותם ואת התפקיד הפסיכולוגי שנועדו למלא. לאוטרבך ראה באלה מאניפולאציה מכוונת, אם לא פאבריקאציה ממש, ואילו המקורות מלמדים על מידה רבה ביותר של תחושת אותנטיות הנלווית לזה. הרחיק לכת במגמתיותו ש' פריהוף, תלמידו של לאוטרבך, אשר טען כי רבים ממנהגי אשכנז הומצאו ממש, בידיים, בידועין ובמכוון, על-ידי החכמים, כדי להתמודד באמצעותם עם בעיות (הלכתיות בעיקר) אשר נתקשו לפתור בדרך אחרת. גישה זו אינה ראויה לביקורת, ופריה היחיד הוא ערכם המצומצם מאוד של מחקרו של

המאה ה"א. אפשר, אולי, לגשת לפתרון של שאלות אלו ע"י בדיקת המון המנהגים לגופם, במגמה לעמוד על משמעותם מתוכם, ובדרך של קביעת צדדים שווים לקבוצות גדולות של מנהגים. לא רחוק הוא, שהעובדות המצטיירות לנו בבדיקה שלאחר כמאפיינות קבוצות גדולות של מנהגים, הן הן גם אשר הניעו את היווצרותן מתחילה. המחקר בכיוון זה טרם החל, למעשה, והדוגמאות המועטות שציינתי להן להלן, אינן אלא בגדר של גישושים ראשוניים. אעפ"כ מבצבצים ועולים כבר בשלב זה כמה קווים, שנדמה לכאורה כי מוליכים הם בדרך הנכונה אל הפתרונות המבוקשים.

1. ראשונה בחשיבות היא קבוצת המנהגים שמוצאה במסורת ההלכה של ארץ-ישראל. מסורת זו מופרת לנו כיום מתוך כמה מקורות: התלמוד הירושלמי, מדרשי האגדה הארץ-ישראלים, המסכתות הקטנות, הפיוט הארץ-ישראלי, ספרות "המעשים", שרידי סידור התפילה הארץ-ישראלי המגוון שקטעיו הולכים ונחשפים מן הגניזה, תשובות גאוני א"י, הספרות הקראית הקדומה ועוד. חשיפת שורשיהם של מנהגים (ולפעמים אף הלכות ממש) אשכנזיים במסורת א"י, אינה מלאכה פשוטה וקלה אלא בחלק מועט ביותר מן החומר שלפנינו, ודוגמה לכך הם שני העניינים שפיתח והרחיב א' גרוסמן במקצוע זה¹⁴⁴. רוב רובו של הממצא אינו "מדבר בעד עצמו", והוא טעון השוואת מקורות נידחים ורחוקים והעמקה בספרות הרבנית למלוא רוחבה. אין צורך לומר כי קבוצת מנהגים ארץ-ישראלית זו שאנו מדברים בה, היא כזו על-פי מוצאה ההיסטורי האמיתי, ולא על-פי הצהרת המחזיקים בה; על-פירוב כבר אין מוצא המנהגים ידוע לחכמי אשכנז במאה ה"א – שממנה לקוח כל החומר המשמש לחקירתנו – כפי שהראינו לעיל, ואין חשיבות כל עיקר להעלם-דבר זה¹⁴⁵. ברוב המכריע של המקרים אין חכמי אשכנז מעלים כלל את הנקודה הארץ-ישראלית שביסוד מנהגיהם, משום שזו כבר לא היתה ידועה להם זמן רב, ובידם היה הכלל הנקוט "אנו בתר בני בבל גירינין"¹⁴⁶. אעפ"כ יש בידנו להוכיח בבירור גמור, ומעבר לכל פקפוק סביר, כי אכן כך הוא הדבר¹⁴⁷, ואילו הטעמים (ודוק: טעמים בדרך-כלל, ולא טעם אחד) שנתנו הם לאו דווקא.

חוקר זה בתחום המנהג. את הדוגמה הבולטת להצגת עמדתו ולטיב עבודתו גם יחד, ימצא הקורא במאמרו: "The Chuppa", in: In the Time of Harvest, in Honor of Rabbi A. H. Silver, 70th Birthday, New York, 1963. — ור' לעיל, סוף הע' 1.

- 144 א' גרוסמן, "ויקתה של יהדות אשכנז אל ארץ ישראל", שלם, ג (תשל"ט), עמ' 78 ואילך.
 145 ראה ביקורתי (לעיל הע' 135), עמ' 347–348, ותשובתו של גרוסמן בציון, מז, תשמ"ב, עמ' 192–197, והערותיו של ד' ברגר, רבנות אשכנז הקדומה, תרביץ, נג, תשמ"ד, עמ' 482–484.
 146 אינני מבין מדוע לדעת גרוסמן "לא נהגו עדיין באשכנז באותם ימים לפי הכלל 'אנו בתר בני בבל גירינין'" (מאמרו בהע' 144, עמ' 62, ובספרו, עמ' 429). והרי הנחיה הלכתית ברורה בסגנון זה ממש מצויה כבר במיוחס לרש"י לתענית, שהוא מסדרת "פירושי מגנצא", בדף י ע"א, סוף ד"ה תתאי לא בעו מים: "וכן אנו נוהגים שכל מנהגינו אחר בני בבל". ואגב: תוכנו של דיבור זה נמצא גם בדברי ר' יצחק ב"ר יהודה, בתשובתו, כפי שנדפסה בספר מעשה הגאונים, סי' נד.
 147 לנושא זה הקדשתי סדרת מאמרים: "נר של כבוד", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 128–137; "מצה מלוחה", מכתם לדוד (ספר זכרון לרב ד' אוקס ז"ל), רמת-גן, תשל"ח, עמ' 232–241; "תוספת שבת", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 309–323; "מתי אופים מצות של פסח", ספר היובל לכבוד הרב י"ד סולובייצ'יק, ירושלים, תשמ"ד, חלק ב, עמ' תתתפ-תתתצו; "הבדלה על הפת", ספר זכרון לכבוד הראשון לציון הרב יצחק נסים, ירושלים, תשמ"ה, עמ' קלה-קמו; "בארה של מרים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד, תשמ"ה, עמ' 251–270; "קידוש של לילי שבת בבהכנ"ס", אסופות א, תשמ"ז, עמ' שלג-שמא. ועוד.

על קרבתה המיוחדת של היהדות האשכנזית-איטלקית הקדומה, בת המאה הי"א, אל מסורת ההלכה והחיים הארץ-ישראליים שלפניה, יכולנו לעמוד בבירור כבר עם פרסומם של הדפים הראשונים מתוך ספר המעשים. ב"מ לוין, הראשון שפרסם חומר זה ¹⁴⁸, עמד על כך שספרי הליקוט האשכנזיים "דבי רש"י", בני המאות הי"א-י"ב, השתמשו במידה לא-מועטה בחומר מתוך ספרות המעשים, ומחוץ להם לא נמצא שימוש בספרות זו בשום חוג גיאוגרפי אחר. ויש שורה ארוכה נוספת של עדויות המצביעות בכיוון זה. מופרת יפה זיקתם ההדוקה של קדמוני אשכנז אל הפיוט הארץ-ישראלי: נתונים היו כליל להשפעתו של פיוט זה, ואף קידשוהו והעריצוהו, רקחו כמתכונתו וכמוהו, בתוכן ובצורה, וקבעוהו חלק בלתי נפרד מתפילות שבת ומועד. ההשלכה העמוקה שנודעה לנוסח א"י על קדמוניות התפילה של האיטלקים, מוכחת מעצם השילוב האינטגרלי של מערכת הפיוט בגופי התפילה. שילוב הקשור בצורה הדוקה ביותר עם מניין ברכות העמידה, סדרן ונוסחן. אין אפשרות לתאר את שילוב הפיוט בלי להניח התאמה יסודית בין התפילות עצמן, למרות ההשפעה העמוקה ביותר שנודעה לנוסח המילולי הבבלי על התפילה האיטלקית — ובעקבותיה האשכנזית — ברבות הימים ¹⁴⁹. ודוגמאות פרטיות לעניין זה הולכות ומתוספות אחת לאחת ¹⁵⁰.

המסורה האשכנזית הקדומה למקרא מראה אף היא קרבה למסורת א"י, וגם הריאליה הפוניטית של הגיית השפה העברית בפי קדמוני אשכנז מצביעה בכיוון דומה: "בתשתית של המציאות הפוניטית באשכנז של ימי הביניים מושרשות מסורות-מבטא ארץ-ישראליות (בהנגדה למסורות טברניות ובבליות). ניתן לשער במידה רבה של ודאות, כי מסורות אלו לא נוצרו באשכנז, כי אם הובאו לשם בתקופה הקלאסית בפי היהודים ... כשנתחדשה בשלהי האלף הראשון התיישבות יהודית בגלילות הריינוס ע"י יהודים יוצאי המדינות הרומאניות, יהודי איטליה הם המביאים עמם מסורות ארץ-ישראליות ... לפיוטי א"י ... שמור מקום חשוב בהחדרת מסורת קריאה ארץ-ישראליות בתיווכה של איטליה. מכל מקום קישורה הגנטי של המסורת הקדם-אשכנזית עם מסורות ארץ-ישראליות (חוץ טברניות!) היא עובדה מוכחת" ¹⁵¹. ואף תחום נייטראלי כטכניקה המקצועית של קיפול

148 לאחרונה הוצאתי לאור מעובדו המנחם מ' מרגליות את ספרו הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, תשל"ד, ובו עשרות דפים חדשים מא"י, ודוגמאות נוספות לדרך שימושם של האשכנזים בחומר זה. וראה עתה סיכום הספרות במאמרו של מ"ד הר, "ענייני הלכה בא"י במאה ה-6—7 לספירת הנוצרים", תרביץ, מט (תשמ"ט), עמ' 62 ואילך; וכן: ע"מ פרידמן, "מעשה גדול — קטע חדש מן המעשים לבני א"י", תרביץ, נא, עמ' 193 ואילך. לזיקתם הגדולה של חכמי אשכנז אל "גאונים" איטליה וקדמוניה, ראה מבואו של מ' מרגליות, למהדורת ספר הלכות קצובות שהו"ל בשנת תש"ב. וראה הדוגמה החשובה שהעלה ע' פליישר במאמרו "עיונים במנהגי הקריאה של בני א"י בתורה ובנביאים", ספרות, א (תשמ"ט), עמ' 45.

149 ראה: ע' פליישר, "בחינות בשירת פייטני איטליה הראשונים", הספרות, 30—31 (אפריל 1981), עמ' 141—142; ומאמרו האחר: "ר' חזקיה ברבי אברהם — ראשון לפייטני איטליה?", איטליה, ב (תשל"ט).

150 ראה, למשל: צ' גרונר, "הברכה על הוידי וגלגוליה", בר-אילן, יג (תשל"ו); הנ"ל, "ברכה שנשתקעה ושבה ונתברכה", שם, יד—טו (תשל"ו), והוא הפנה את תשומת-הלב לאפשרות שמסורת א"י נודעה באיטליה ובאשכנז גם שלא מן הכתב, אלא במסורת חיה.

151 א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית, כרך א: ענייני הגייה וניקוד, ירושלים, תשל"ט, עמ' 175—176. ולאחרונה: הנ"ל, תורת הקריאה במקרא, תרביץ נז, תשמ"ה, עמ' 238, הע' 59.

גליונות ביד מעתיקי ספרים, משקף, כנראה, השפעה אוריינטאלית מובהקת על מלאכת הסופר העברי (והעברי בלבד!) באשכנז של המאה ה"א (וכבר לא לאחריה) ¹⁵². ואף בתחום המנהג כך היה הדבר ¹⁵³.

מן הבחינה ההיסטורית יש לתאר מודל מעין זה למה שהתרחש: התלמוד הירושלמי ומסורת ההלכה הארץ-ישראלית, שבכתב ואף שבע"פ, ידועים היו בקרב יהודי איטליה בטרם התפשט שמה התלמוד הבבלי, תהליך שעל-אודותיו אין אנו יודעים מאומה. חדירתו של התלמוד הבבלי וביצור עמדותיו, הביאו, בהדרגה, להמעטת תוקף ההלכה הארץ-ישראלית באיטליה לאחר שנתמעט כוחה גם בא"י עצמה כבר במאה ה', אם לא קודם לכן ¹⁵⁴, ולהתאמתה ההדרגתית אליו, אך חלק מסוים ממסורת א"י המשיך את קיומו שם כ"מנהג" ¹⁵⁵. והרי באמת כך היתה ההלכה כולה מחזקת שם, מעיקרה, כמעשה-מנהג, בין אם כתובה היתה בספר ובין אם לאו — אולי עפ"י העקרון הירושלמי שהארכנו בו את הדיבור לעיל. אלא שמעשה לא היתה ההלכה-המעשה שלטת לבדה, ולידה ניתן תלמוד בבלי ערוך ומפורט, שבו למדו והגו, ולדרכו נכבשו. מתוך כך נדחפה ההלכה הארץ-ישראלית הקדומה, זו החיה ושבע"פ, כלפי מעלה, והיתה למעין הלכת-על, ל"מנהג אבות תורה", שמעמדה עליון על זה של התלמוד הבבלי, שהיא "הלכה" בלבד, ואין כוחה יפה אלא "משתיישה מנהג", אע"פ שלפי סולם הערכים של התלמוד הבבלי עצמו, אין אותם מנהגים-מעשים אלא דרגות נמוכות בתחתית הסולם ההירארכי של ההלכה.

2. אלמנט נוסף המשתקף במנהג אשכנז, קשור בעובדת היותם מהגרים מחדש-באו אל ארץ אשכנז. גרמניה יושבת על קו הרוחב הגיאוגרפי הצפוני ביותר שאליו הגיעו היהודים עד אז. התנאים הסביבתיים והאקלימיים היו בלתי מופרים להם וחסרי תקדים בתולדות הפזורה היהודית. אלה דרשו התאמה מהירה של כמה וכמה הלכות אל מול פני המציאות החדשה. שעת כניסת השבת בחודשי הקיץ, למשל, חלה עד ארבע שעות לפני רדת החשיכה, ולולי הכניסו כמה תיקונים במנהגיהם היה עליהם, בהכרח, לקבל שבת ולסעוד בשעה מאוחרת ביותר, מה שהיה עומד בסתירה גמורה לכל מציאות החיים והסביבה. חכמי אשכנז הוכרחו אפוא ליצוק תפיסה חדשה למושג ההלכתי "תוספת שבת" ¹⁵⁶, לחולל מהפיכה של ממש בתפיסת תקנת חז"ל בעניין חובת הדלקת נר של שבת ¹⁵⁷, ולעיין בתפיסה מחודשת של זמן תפילות מנחה ומעריב ¹⁵⁸ ובסדר מוצאי שבת וענייניו. הקור החורפי העז של ארצות הצפון הוא, כנראה, הסיבה למנהג אשכנז להתיר חימום

152 M. Beit-Arie, Hebrew Codicology, Jerusalem-Paris, 1976, p. 44, n. 7.

153 ראה לעיל הערה 147.

154 אני מפנה את הקורא למאמרו המעניין של ר' בונפיל, "בין ארץ-ישראל לבין בבל — קווים לחקר תולדות התרבות של היהודים באיטליה הדרומית ובאירופה הנוצרית ביה"ב המוקדמים", שלם, ה, תשמ"ז, עמ' 1–30, ולכל מה שצוין שם. כיווני המחשבה המועלים שם צריכים אמנם אישוש וחיווק.

155 על שאיפה לשמר נוסחי א"י בתפילה, ע"י שיקועם בחזרת הש"ץ (בלבד), ראה: א"ל ליברייך, HUCA 35 (1964), עמ' 80–82, ומה שהביא שם בשם ל' גינצבורג. ובמיוחד ניכר הדבר, אף בתפילת היחיד, בתפילות שבת ומועד.

156 במאמרי "תוספת שבת" (הע' 147 לעיל).

157 מאמרי "נר של כבוד" (הע' 147 לעיל).

158 י' כ"ץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו", ציון, לב (תשל"ל).

הדירות בשבתות החורף ע"י נכרים¹⁵⁹. נושא זה רחב מאוד ודורש עדיין חקירה רבה כדי לעמוד על מלוא היקפו, כי לא תמיד המדובר הוא בהשפעתם הישירה והחד-משמעית של התנאים האקלימיים-גיאוגרפיים, ופעמים ניתן לחשוף השפעה עקיפה, עמוקה למאוד, שהביאה בעקבותיה מהפך פסיכולוגי בתפיסת סדרי הזמנים, כגון בסוגיית "בין הערביים"¹⁶⁰.

3. קבוצה אחרת של מנהגים אשכנזיים מטרתה — או, לפחות, תפקידה הפונקציונאלי הגלוי — הוא לתת ביטוי לעולם עשיר של אמונות ודעות שלא יכול היה לבוא על ביטוי באמצעות עולם הסמלים של ההלכה התלמודית. כידוע, עמדה יהדות אשכנז תחת השפעתו של מנגנון דעות, אמונות ואמונות תפלות, בכל הנוגע אל היחס למוות ולמתים, לשדים, רוחות ומזיקים, לכשפים בכלל ולכוחם של מכשפים פרטיים לפעול לטוב ולרע, לחלומות ולענייני רפואה. יחס אינטימי אל המתים מחייב, ממילא, יחס של ארעיות מקבילה כלפי החיים, בהיות הקשר בין קבוצות החיים והמתים מתמיד ובלתי ניתק בשום שלב. היחס המטאפיסי אל הגוף האנושי, אל הפרישות ואל הצניעות המינית, ואל תופעות גופניות ופסיכיות שונות, כגון השינה, החלומות, הווסת והקרי — יחס שהושפע עמוקות מתפיסות הסביבה הנכרית מכאן, וממסורת תלמודית-בבליית עשירה ומכובדת מכאן, שבמקרה (או שלא במקרה?) דמו במידה רבה זו לזו — כל זה גרם להיווצרותם ולהתבססותם של מנהגים שונים ומגוונים, שבאמצעותם בא אותו יחס מיוחד לידי ביטוי סמלי. מכיוון שהשפעתו של חומר זה על ההלכה התלמודית היא שולית, אין עולם ההלכה מבטא את עומק הרגש בנושאים אלו, כפי שנתחדד בגולת אשכנז בימי הביניים. בתקופה ההיא נודעה משמעות תיאולוגית-תיאוסופית ופסיכולוגית-אישית מאוד לכל אמונות האוקולט, והשפעתן המיידית על חיי היום-יום ועל אורח מחשבתו של היחיד היתה אינטנסיבית לאין-ערוך מאשר בבבל של ימי האמוראים, ואין צריך לומר ארץ-ישראל של אז.

4. גורם נוסף בעל חשיבות היה האידיאל של אחדות הקהל בבית-הכנסת שלו. אידיאל זה, שלדעת¹⁶¹ היה ערך עליון בחייהן של קהילות אשכנז הקדומות, לא יכול היה להישען על המכנה-המשותף ההלכתי בלבד. ההלכה עוסקת בתפילה בקוויה העיקריים בלבד, ומותירה את רוב פרטי הטכס מחוץ לתחומה, בעיקר בתחום התנוחה והתנועה של הגוף והעוויותיו, השמעת הקול וכד', שהם הקובעים את אחדות המעשה של התפילה הציבורית. ערך עליון זה של אחדות הציבור בכל פרט ובכל מעשה, ניכר יפה מן הסיפור הבא שבספר הפרדס (עמ' רנב) ומקבילותיו: "מעשה היה ואירע פורים באחד בשבת. וקדמו ציבור להת-ענות בה' שלפני שבת, דהכי עמא דבר, ובאתה אשה לרכב וליילך אחר השלטונה, ושאלה לרבינו אם היא יכולה להתענות מחר ותאכל היום מפני טורח הדרך. ואמ' רבי' תענית זה אינו מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אלא מנהג בעלמא ... ואעפ"כ לא אתיר לאדם לפרוש מן הציבור, דאמרנן 'לא תתגודדו' לא תעשו אגודות אגודות". ודברים אלה אמורים באשה העתידה לשהות ביום התענית הכללי מחוץ לעירה! והמשיך ואמר החכם המספר: "ויש מן

159 י' כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 48—50.

160 מאמרי "תוספת שבת" (הע' 147 לעיל), עמ' 321—322.

161 במאמרו הנזכר בהע' 26 לעיל.

הפרושים שמתעניין ביום חמישי עם הציבור וחוזרין ומתעניין ביום שישי כדי לסמוך תענית לפורים, ורבי קורא עליהם 'הכסיל בחושך הולך'...". ולעניין זה מצויות דוגמאות רבות בספרות המאה ה"א.

*

בספרו 'הלכה, כלכלה ודימוי עצמי' (ירושלים, תשמ"ה), לאחר שניתח באריכות את עמדותיהם של חכמי אשכנז וצרפת וקבוצת חכמי פרובאנס במאות ה"א—י"ג בשאלת מעמדן ההלכתי של צורות מסחר שונות במשכון ביחס לאיסור ריבית, סיכם ח' סולובייצ'יק את דיונו בשורות אלו:

"...המסקנות הפשוטות מדברי התלמוד תהיינה רובן ככולן לאיסור. כדי להתירם נדרש מבעלי ההלכה לשנות הן את תוכנה והן את כיוונה של ההלכה — וזה אפשר לעשות רק על ידי פרשנות נועזת, קונסטרוקציות מפליגות והנחות שבשתיקה. חכמי פרובאנס סירבו ללכת בדרך זו, והסיקו מה שניתן להסיק מן הסוגיא, ואילו חכמי אשכנז פירשו מחדש את ההלכה לנוכח מעשי בני קהילתם.

הסיבות לשוני זה נעוצות בדימויים השונים שבהם דימו החכמים הללו את קהילותיהם. קהילת אשכנז נצטיירה בעיני חכמיה כ'קהילת הקודש', החרדה על דבר ה'; אי אפשר היה להם להעלות על הדעת, שאלפי יהודים יראים ושלמים, אשר 'מגשרים קלו מאריות גבר' לקדש שמו של הקב"ה, יעברו יום-יום על תורת ה'. אם כנסת ישראל נהגה כן — סימן שהוא מותר. ותוצאות הנחה זו לא הפחידו את הדור, שלו ניגלו לראשונה הדיאלקטיקה וטקיה וכוחה. ההנחה הבסיסית של הדיאלקטיקה היא, שהפירוש האמיתי של הענין אינו דווקא הפירוש הפשוט-ביותר של הסוגיא. לעיתים תכופות סוגיות הן קטועות, ואינן משקפות את מלוא האמת, וכבר נאמר 'דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר'. רק ע"י זימון של כל העובדות הרלוואנטיות לאכסניה אחת, ניתוחן והשוואתן, ניתן להגיע לאמת ההלכתית. ואם פירשו סוגיות רבות מחדש, ובצורה ראדיקאלית, בגלל אימרה צדדית במסכת אחרת, או מחמת ירושלמי גידת, כלום גפלו מעשי קהילות רבות של קדושים וטהורים בערכם משורה בודדת בירושלמי בבירור כוונתה של התורה? חכמי אשכנז ראו במעשי בני עמם צורה של התגלמות תורת ה', כפי שנמסרה מאב לבן ומדור לדור. תנועת בעלי התוספות היתה תנועה של יישוב סתירות, ואלו שנתיישובו בצורה נועזת היו הסתירות בתוך טכסטים שונים בתורה הכתובה (משנה, תלמוד, תוספתא וירושלמי), וגם הסתירות בין תורה כתובה זו לדבר ה' ומסורותיו המתגלמים בכנסת ישראל, בעם ה' עלי אדמות.

בדמות שונה מזו נצטיירו קהילות פרובאנס בעיני חכמיהן, וממילא לא היה למעשה העם ולבירור ההלכה ולא כלום. מובן מאיליו מדוע לא ראו בקהילתם במאה ה"ג 'קהילה קדושה', כשרעיונות פילוסופיים וזרמים רוחניים אחרים חדרו לתוכה וניכר בה הרפיון בשמירת המצוות. אך תמונה כזו לא נצטיירה בעיניהם אף במאה ה"ב. נראה כי תדמית זו לא היתה חלק ממורשתם. מדוע? — על כך אין בידי תשובה. אך זו עובדה, ועובדה זו היא שקבעה את פני ההלכה בפרובאנס... " (עמ' 111—112).

דברים אלו נכונים ואמיתיים לגמרם, והרגיל בספרות הרבנית של ימי הביניים יודע כי המשכונאות אינה דוגמה יחידה לדבר, אף כי היא לבדה זכתה לפיתוח רחב, מעמיק

ומשכנע כל כך. אלא שנדמה כי טיפולוגיה זו הינה קטע מתוך תמונה רחבה יותר, ונגזרת מעיקרון יסודי יותר, אשר הוא המבדיל את יהדות אשכנז הביניימית מזו שבפרובאנס ועל אחת כמה מיהדות ספרד. כפי שראינו במאמר זה, אין ההלכה האשכנזית גשענת, ביסודותיה ההיסטוריים, על התלמוד הבבלי (או/ו הירושלמי) הכתוב, אלא על אורחות חיים שבפועל, העוברים במסורת חיה, תחילה במסגרת המשפחתית, לאחר מכן במסגרת בית המדרש-הישיבה ולבסוף — במסגרת הקהילתית-לוקאלית. הגיוון הפנימי הנוצר כתוצאה מכך, במסגרת הבין-משפחתית והבין-קהילתית, מרשים בהיקפו, ועם זאת הדרישה הקבועה היא לשמור על מנהגי המסגרת האינדיווידואלית המצומצמת, ולא לייחס שום גנאי לפיצול 'החברתי' של ההלכה המתלווה, בהכרח, למצב עניינים אשר כזה. מובן מאילוי כי הרקע ההיסטורי המשותף של קהילות ישראל באירופה ובמזרח, שאינו נופל מן הרקע המשותף שבין התלמוד הבבלי והירושלמי דרך-משל, די היה בו כדי להבטיח התאמה בסיסית מרובה בין החומר התלמודי הכתוב לבין כלל אורח החיים היהודי באירופה, ואילו הפערים שנתגלו גושרו — ולפעמים גם לא גושרו! — בדרך דיאלקטית 'לטובת' אורח החיים בפועל. יהדות פרובאנס, כיהדות ספרד שכינתה, אמונה היתה מראשית דרכה התורנית על הכרעת הלכה על פי התלמוד ומסורת הגאונים הנלווית לו, ולא הכירה מעולם בערך המנהג החי ובמעמדו כהלכת-על, כדרך שהבינו האשכנזים. הנקודה המרכזית בסוגיה זו אינה הדימוי העצמי אלא הנורמה המשפטית הבסיסית שהנחתה את שתי הקהילות הללו, והדימוי העצמי השונה, אשר זכה לתיאור ממצה ומעמיק כל כך בספרו של סולובייצ'יק, הוא פועל יוצא אוטומאטי-כמעט מהנחות היסוד השונות אשר בתשתית.

תוספת בשעת הגהה: לעמ' 68, סוף קטע ראשון. על שאלת הגמרא במס' ב"ק דף יז ע"א: "והאמר מר, גדול לימוד תורה שהלימוד מביא לידי מעשה", ותשובתה: "לא קשיא, הא למיגמר הא לאגמורי", כתב רש"י, וז"ל: "למיגמר לעצמו מעשה עדיף, אבל לאגמורי לאחריו עדיף ממעשה". ואין הפירוש הזה בגמרא מוכרח כלל, תדע לך, שרבנו חננאל על-אתר פירוש בדיוק להיפך, והובאו דבריו גם בספר אור זרוע (הל' ק"ש, סי' ד), והוא העמיק והרחיב בזה. לאמיתו של דבר הובעו כאן שתי השקפות-עולם טיפוסיות ואופייניות לאומריהן, בשאלת ערכם היחסי של נושאי החינוך וההגשמה האישית במסכת החיים השלמה.

לעמ' 120, סוף הע' 64: איסור קיצוני זה של היולדת — כל יולדת — לבעלה כל ימי טהרה, גם אם לא ראתה דם, הוא המשתקף גם באותם ניסוחים א"י שציין להם ש' ליברמן, ותמה עליהם, ב"תוספת" שלו ל"ספר מתיבות" מהדורת ב"מ לוין, ירושלים, תרצ"ד, עמ' 115-6: "והביא את קרבנה עליה וכו' חכמים אומרים קרבן שמכשירה לו, כגון זבה ויולדת" (ספרי נשא, פי' ח'); "שהיו הנשים מביאות קניהן ליטהר לבעליהן" (ירושלמי כתובות, פי"ג ה"א); "... והיו הולכות ומשמשות עם בעליהן ולא היו יודעות שהן טמאות שעדיין לא נתקרב קרבנן ...". (מדרש הגדול, תולדות, מהד' מרגליות, עמ' תס-תסא). אין הכוונה, כמובן מאילוי, שהקרבן הוא המתיר יולדת לבעלה, אלא שכך היה הדבר למעשה בפני הבית, לדעת מקורות אלו, שהרי היתה היולדת באיסור לבעלה עד תום כל ימי טהרה, ואז הביאה קרבנותיה. ומובן שלא מתחייב מניסוח זה כי 'בזמן הזה אשה אסורה לבעלה'. לצד שלושת מקורות אלו ציין ליברמן גם לדברי הברייתא דנידה, שמדבריה (פ"ב ה"ד, עמ' 14) עולה גם כן זיקה בין טהרת האשה לבעלה לבין הבאת קרבנותיה. וכאן הדברים מעידים על עצמם, שהרי ברייתא זו היא שקבעה גם את איסור היולדת לבעלה כל ימי טהרה, כנ"ל. הצטברות המקורות המעידים ברוח זו מלמדת בודאות כי אכן היה זה מנהג רווח בא"י, לכל הפחות בתקופת התנאים ובימי התלמוד הירושלמי, ולאחר מכן אצל הקראים והמושפעים מהם. — ולעניין דרך הקריאה, הנקוד

הביאור והדרוש של מלות 'ימי טהרה' לפי דרך צדוקית-קראית-כיתתית זו, והמקורות הקדומים המרמזים לדרך זו, ראה מה שכתב א' גייגר, 'דמי טהר', החלוק, ו, תרכ"ב, עמ' 28—30.

לעמ' 149, הע' 131. הרב יהודה הברצלוני שלל גם את אמירת 'הכל יודוך' ואף את עצם אמירת הפיוטים הנ"ל שלל בכוח רב (שם, עמ' 251—253), ובתוך דבריו הוסיף: "ואשכחן לרבינו האי גאון ז"ל דקאמר דלא רגילי רבנן בשיבה למימר הלן מילי כולהון כגון בחנוכה ופורים כשם שעשית להם נס כן עשה עמנו פלא ונסים, וכגון ברה"ו וכו' זכרנו לחיים ומי כמוך וכתוב לחיים. ואם הלן מילי דצרכי רבים נינהו... שאר פיוטין כולהון דאינון דברי הבאי ודברי בורות אשר לא שערום אבותינו כש"כ שמצוה עלינו למנוע שלא להזכיר...". שקלתי את האפשרות שמא ניתן לפרש את רמיוותיו של הרב הלוי בתשובתו שבספר הפרדס כרומוזות לדברים אלו. לפי המקובל כעת, נפטר הרב הברצלוני בשנות השלושים לערך של המאה הי"ב, ואין כל אפשרות שר' יצחק הלוי ראה או התייחס לספרו, שהרי נפטר בין השנים 1075—1080. במקרה זה נצטרך לאחר את התשובה עד קרוב לאמצע המאה הי"ב—ההזכרה הראשונה (והבלתי-ברורה) של ספר העתים בין תלמידי רש"י הנה במחזור ויטרי; ראה מאמרי 'על הפירוש לפיוטים הארמיים שבמחזור ויטרי', קרית ספר, גז, תשמ"ב, עמ' 701, הע' 4—ולייחסה לחכם אחר, ודבר זה נראה רחוק ביותר. הפייטן האחרון הנזכר בה הוא רבי בנימין ב"ר שמואל מקוסטאנץ, שהוא פייטן צפון-צרפתי שחי ופעל במחצית הראשונה של המאה הי"א לערך, בין ר' שמעון ("הגדול") ב"ר יצחק שממנו הושפע, לבין רבי יוסף טוב עלם (שפעל באמצע המאה הי"א לערך) ואשר עליו השפיע, כפי שהוכיח בצורה ברורה לגמרי, ע' פליישר, בחלק הראשון של מאמרו 'אזהרות לר' בנימין (בן שמואל) פייטן, קובץ-עלידי, יא, תשמ"ה. במאמר זה פרש פליישר את יריעת הספק ביחס לזהותו של "הלוי" בעל התשובה הזו, וגם דעתו נוטה לזהותו עם ר' יצחק הלוי, אף כי "אפשר", כמובן, "שייחסה לר' יצחק הלוי, רבו של רש"י, מוטעה" (שם, עמ' 39). האפשרות כי התשובה מרמזת לדברים שבספר העתים, שעלתה לפני במחשבה פעמים רבות, נראית לי עדיין רחוקה מאוד. וצריך עיון גדול.

לעמ' 127, טוף פסקה ראשונה: ומעניינת מאלה היא שיטת הירושלמי (בכורים פ"א ה"ה), בעניין "חד כהן נסב בת גרים" והלקהו רבי אבהו, ועל שאלת רב ביבי: "ועל מנהג לוקין ז' השיבו: "אין כיני (כגרסת הירושלמי המקביל בקדושין פ"ד ה"ו), כך (צ"ל: כד) את חמי מפייס לי ואנא מוקים ליה". היינו: כן, כך הוא; [אולם] כאשר תראה [זאת] פייס אותי ואני אעמידנו—כלומר: אחדל מהלקותו, ולא אמצה עמו הדין.

לעמ' 140, אחרי מקום הערה 111: דוגמה בהירה לאופן שילוב ההוראה והמעשה במהלך הלימודים בשיבה, מצויה בספר "ייחוס תנאים ואמוראים" לרב יהודה ב"ר קלונימוס משפירא. חכם זה היה מתלמידיו של הרב שמריה ב"ר מרדכי—תלמידו של ריב"א הלוי (1130—1040 לערך)—והוא מספר מזכרונותיו: "ומורי הישיש רבנא שמריה מורה צדק כן הורה, דאין הגעלה מועלת לבית שאור, והראה לנו הלכה למעשה, שהיה לו אגן אחד של עץ שהיה לו מיוחד [ל]קיבת חלב... ומפני שמורי זל"ע בעל מעשים היה, כשפירש לנו ההלכה אמר, אני רוצה להראות שאין הגעלה מועלת לא לבית שאור ולא לבית חרוסת, הדיח שפשוף וניקה אותה האגן יפה יפה ואח"כ הגעילו, ולאחר הגעלה יום או יומיים נטל חלב כמות שהוא חי... ומיד לשעה נתחבץ אותו חלב... ואמר לנו כמה גדולים דברי חכמים...". (עמ' שנח). וכמה נאה קטע זה.

עד כאן חלקו הראשון של המחקר. המשך יבוא.

ENGLISH SUMMARIES

Emanuel Rackman, in “Talmudic Methodology”, notes that it is impossible to understand Judaism without considering its many antinomies: God’s immanence and transcendence, Judaism’s universalism and particularism, its commitment to both law and freedom, its other-wordliness and this-wordliness, its messianic vision and its hard-headed realism. In the study of *halakha* one also finds a veering between antinomies, and this study purports to show how different values precipitated veering between antinomies to achieve a balance of interests. To illustrate the thesis three areas are cited: the laws of slavery, the legitimacy of offspring, and marriage and divorce. One illustration is the law’s stress on the importance of pre-marital chastity and virginity, whereas at the same time the rabbis made it almost impossible for a bridegroom to complain — for how had he become the expert to know the difference?

In “Kabbalat Shabbat”, **Yitzhak D. Gilat** presents a comprehensive study of the ceremonies marking the ushering in of Shabbat, particularly the recital of *kiddush* (the prayer of sanctification of the day) and the lighting of candles.

Ushering in the Shabbat by recitation of psalms before the Friday evening service, as is done today, was unknown in ancient times. Originally, the recital of words marking the special character of the day was not associated with the prayer service or with the evening meal. The *kiddush* came to be recited over the first cup of wine at the evening meal, and as part of the public evening prayer service. Where wine was scarce, the *kiddush* was also recited in the synagogue over wine. Over the course of time different formulations of *kiddush* found their places in the different Shabbat services. Although there is no halachic obligation to recite *kiddush* over wine at the Shabbat morning meal, the sages established opening this meal over a cup of wine to give it a festive air.

Lighting candles before the end of the day on Friday is an ancient Jewish practice attested to by both non-Jewish and by Jewish Tannaitic sources. It is

* Thanks to Dr. David Mescheloff for the preparation of the English Summaries.

based on the need to kindle light before the Shabbat, on which a fire may not be lit. In the course of time it became a ceremony of ushering in the Shabbat. While originally one candle was sufficient, in the Middle Ages the custom of lighting two candles spread from Ashkenaz. The blessing over the candle-lighting does not appear in Talmudic literature, and it is suggested here that it may have been one of several practices initiated in Gaonic times in order to suppress Karaite influence.

David Halivni addresses the question posed in the title of his paper, ‘Who was the first one to use the phrase “No text can be deprived of its *peshat*”?’ W. Bacher was of the opinion that the first *Amora* to use this phrase was R. Yehuda, the founder of the Academy of Pumbedita (at the end of the third century). A casual reading of the *sugya* in the Babylonian Talmud, *Yevamot* 11b would support such a view. It is, however, the contention of the author of this article that a deeper analysis of the components of that *sugya* definitely proves that this phrase was added later to a question of R. Yehuda by someone who lived after the time of R. Nachman bar Yitzchak (second half of the fourth century). He, in turn, was influenced by Rava (died circ. 354), who was the first *Amora* to use this phrase. In the course of this study, the author discusses another phrase, “Here Rabbi taught”, and shows, contrary to J. H. Epstein and S. Lieberman, that it bears no significance as to the editorial policy of Rabbi, the anthologizer of the *Mishna*.

In “Prostration in Prayer and the Prohibition of the Paving Stone” **Zvi Arie Steinfeld** examines two Talmudic *sugyot* dealing with the practice of prostration in prayer. Prostration in this context means lying down with face to the ground and limbs outstretched.

In the Babylonian *sugya* (Megilla 22b) three explanations are suggested for the reported behavior of Rav, who refrained from prostrating himself on occasion of a visit to Babylon, on a fast day, although the assembled did prostrate themselves. Two explanations relate his behavior to aspects of the Biblical prohibition of prostration on a paving stone (*Leviticus* 26, 1), while the third concerns the prohibition against an important man’s prostrating himself in prayer when he is not certain his prayer will be answered.

In the Yerushalmi *sugya* (*Avoda Zara*, beginning of chapter 4), the paving stone prohibition is also presented in the context of R. Avahu’s practice of “prostrating as usual”. Other views concerning the prostration are brought there as well.

Steinfeld examines various aspects of these two *sugyot* and of the views presented in them. Many new ways of understanding these are suggested, including:

1. The plain meaning of the verse prohibiting prostration on a paving stone refers to doing so for idolatrous purposes, not for the worship of G—d. The original Babylonian practice was to prostrate themselves even on pavement, in accordance with the view of R. Avahu.
2. The source material does not support the view of some scholars, that the practice of prostration in Talmudic times was limited to fast days.
3. Indeed, Rav refrained from prostrating himself on a fast and instructed others to do the same; perhaps because he thought that prostration is permitted only in a fixed place of prayer, not in the city street, where it was customary to pray on a fast day.
4. Those *Amoraim* who prostrated themselves while leaning on their side may have done so only on a fast day, not having decided between Rav's view and that of the Babylonians; hence they prostrated themselves, in accordance with the prevailing practice, but they leaned on their side out of consideration for Rav's view.

In light of these approaches Steinfeld explains other views brought in the *sugyot* and finds support for them. He explains the relationship between the *sugyot* and the developmental stages of the Babylonian *sugya*.

In “‘Pripinon’-‘Kartinton’ — On the Nature of the Ravia’s Manuscript of the *Yerushalmi*”, **Daniel Sperber** investigates an otherwise unknown term. It appears to be best understood upon realization that the Ravia’s version of the *Yerushalmi* contained marginal glosses of a variety of types which he quoted as though they were part of the *Yerushalmi* proper.

The term “pripinon”, which appears to be an otherwise unknown term, appears in a text ascribed by the Ravia to the *Yerushalmi*. He interpreted it as a type of cloak similar to the cloak of royal purple. Yet it may be only a corruption of the word “kartinton” which appeared not in the text of the *Yerushalmi* but in a gloss to the Ravia’s *Yerushalmi* manuscript, which was added to explain another term meaning “leek-colored”.

In “Law, Custom and Tradition in early Jewish Germany — Tentative Reflections” — **Prof. Ta-Shma** investigates early Ashkenazic custom from phenomenological and historical evolutionary perspectives. In the first part of the paper various attributes particular to Ashkenazic custom are presented. The author demonstrates the full development of Ashkenazic custom as existing already in the eleventh century, challenging the widely held belief, since Graetz, that obsession with custom is a fourteenth-century development, an outgrowth of the decadence characteristic of that century. A general theory is proposed

for the attitude towards custom and its rank in halakhic hierarchy in early Ashkenaz.

The actual historic development of Ashkenazic custom and the struggle concerning it are dealt with in the second part of this paper. The establishment by R. Gershom of the yeshiva in Mainz, and the ensuing advance of the study of the Babylonian Talmud, undermined the basic Ashkenazic perception of the precedence of living custom and oral tradition over halakhic literary sources. In the ensuing competition between the *mitzva* of theoretical Torah study and observance of other *mitzvot*, the former gradually gained the upper hand. The many contrasts between Babylonian *halakhah* and the traditional *halakhah* and custom of Ashkenaz were gradually exposed and it became clear that these could be harmonized only with great difficulty, if at all. During the eleventh century the devotees of the old school struggled to protect their traditions and their attitudes, and they sanctified custom in almost metaphysical terms. Important scholars opposed this trend, but the devotees of custom succeeded in censoring the opposition in their writings, which constitute the majority of what has come down to us from eleventh century literature. Thus, when we first meet Ashkenazic custom in its full strength, in the middle of the eleventh century, it was already in retreat, struggling to survive in the face of young scholars whose "academic" study was at its peak and who sought halakhic authority for their own method. This process is the background of the Tosafist phenomenon and the revolution they brought to the Jewish world of spirit and of *halakhah*.