

זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל

אברהם גרוסמן

זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל א"י, מראשיתה במאה התשיעית ועד מסע הצלב הראשון בתתנ"ו (1096), לא נדונה עד כה דיון של ממש¹. הדיונים בסוגיה זו בספרות המחקר, עם כל חשיבותם, מתבססים בעיקרם על בדיקתם של חלקי דברים, ואין בהם כדי ליתן תמונה כוללת. כמה מן הקביעות שנקבעו בתחום זה מקורן בהתרשמות כללית, ולעיתים אין בהן יותר מאשר השערה בלבד. מצב זה של המחקר נובע ממיעוטן של הידיעות המפורשות שנשתמרו במקורות על קשריה של יהדות אשכנז באותם ימים עם היישוב היהודי בארץ-ישראל. אף הגניזה הקהירית, שהאירה באור חדש את קשריה של יהדות ארץ-ישראל עם ארצות אגן הים-התיכון², תרמה תרומה מועטה בלבד לחקר קשרי ארץ-ישראל עם מרכזי היהודים באירופה הנוצרית.

א

שי"ר היה הראשון אשר נזקק לשאלת קשרים אלה. הוא אשר העמיד לפני למעלה ממאה שנים על זיקתה המיוחדת של יהדות אשכנז אל היצירה הספרותית הארץ-ישראלית, זיקה שבאה לדעתו בתיווכה ובאמצעותה של יהדות איטליה, לה הקדיש את עיקר דיונו. אף ששי"ר לא נכנס לפרטים והסתפק בהערכה כללית של היצירה הספרותית בארצות אלה, זהיר היה בדבריו. כל מטרתו היתה לטעון, כי זיקתה של יהדות איטליה, והמושפעים ממנה, אל ארץ-ישראל, גדולה היתה מאשר זיקתם של מרכזים אחרים אליה באותם ימים:

1 עיקרי הדברים נאמרו בהרצאה מטעם החברה ההיסטורית הישראלית לזכרו של פרופ' ח"ה בן-ששון ז"ל, ביום כ"ח באייר תשל"ח.

בהכנתו של מחקר זה נסתייעתי במלגה מאת המרכז לחקר תולדות איי ויישובה של יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית.

2 ראה במיוחד J. Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs, Vols. 1-2, Oxford, 1920-1922; ספר היישוב, ב. ירושלים תשי"ד, וכן במחקרים שונים של ש"ד גיטין (מחקרים אלה כונסו יחדיו ועתידיים לצאת לאור במהדורה מורחבת על-ידי יד יצחק בן-צבי).

כי באמת אחינו שבכל שאר ארצות השגיוחו או רק ללימודי בבל, מקום ישיבות הגאונים, ומשם קבלו תשובות על כל שאלותם, ולא כן אחינו שבאיטליה... ונשארה התחברותם עם א"י זמן רב, ולכן היתה אצלם בלי ספק ג"כ גמרא ירושלמית לעיקר גדול³.

אך הוא לא סבר ולא בא לטעון בדבריו כי זיקה זו של יהודי איטליה אל ארץ-ישראל גדולה היתה מוזיקתם אל בבל. דבריו היו בבחינת פריצת דרך.

בדיקה מפורטת של מקורם של מנהגים שונים, בעיקר מתחום הליטורגיה, היה בה כדי לאשש את מסקנתו, והיא נתקבלה ככלל על דעתם של חוקרים רבים. בשני הדורות האחרונים זכתה לגילגול נוסף, ואפשר שבמידה רבה מקורו במשאלת הלב: השפעתה של ארץ-ישראל על יהדות אשכנז (וכמובן על יהדות איטליה) תוארה על ידי מספר מלומדים כמכרעת וכגדולה מזו של בבל. הנחה זו אף הוצעה כפיתרון, לשאלות ולספיקות שונים הקשורים בהתפתחותה של היצירה הרוחנית באשכנז, לקיומם של מנהגים שונים שטיבם אינו ידוע די צרכו, ויש שתלו בה גם את עלייתם והתפתחותם של מוסדות שונים באירגונה של הקהילה היהודית בגרמניה ובצרפת הצפונית באותם ימים. בין יוצריה של תיאוריה זו מצויים גם כמה מטובי החוקרים במדעי היהדות. כך, למשל, קבע ב' קלאר:

"ההיסטוריוגרפיה היהודית של הדורות האחרונים, כשבאה להכניס סדר בהתארכות מדינית ותרבותית זו, ששמה 'תולדות ישראל' ואשר גיא-חזיונה הוא העולם כולו, חילקה אותה לפי יחידות גיאוגרפיות של העת החדשה... אבל חלוקה זו אינה הולמת את האלף הראשון שלאחר החורבן... לאותו פרק-זמן יאה החלוקה לשנים: בבל ובנותיה מכאן וארץ ישראל ובנותיה מכאן... שני תחומי שלטון אלה מפלגים את היהדות לשנים... שניות זו קובעת לא רק את גורלה המדיני, אלא גם את פרצופה הרוחני של היהדות למשך אלף שנים... אבל ההבדל היה מכריע ומעמיק יותר והקיף את כל דמותה וצביונה של היהדות כאן וכאן מבחינת ההתפתחות הרוחנית והעמדה הנפשית"⁴.

בלשון דומה נקט ש' אסף: "היקף השפעתם ושליטתם של שני המרכזים, שבבבל וארץ-ישראל היה גדול מאד, ודומה כאילו חלקו ביניהם את העולם כולו. חלוקה זו נעשתה עוד לפני שכבשו הערבים את בבל וארץ-ישראל גם יחד... אמנם גם זמן רב אחרי זה ניוונו יהודי ביונייה ואיטליה בעיקר כמזון הרוחני הבא מארץ-ישראל. באמצעות איטליה קבלו את יניקתן גם קהלות צרפת ואשכנז"⁵.

3 ש"י רפפורט, תולדות גדולי ישראל, א. ורשה, תרע"ג, עמ' 246.

4 מגילת אחימעץ, ירושלים תש"ד, עמ' קמז. בין "אנשי מערב" מנה שם את איטליה ואשכנז, וראה שם עמ' 124-111. אין לצמצם דבריו לתחילת התקופה. תחום דיונו כאן נכלל ב"אלף הראשון" שלאחר החורבן.

5 ספר היישוב, כרך ב, מבוא, עמ' מב. ראה גם דבריו שם, עמ' מג-מד: "על הקשרים שבין ארץ ישראל ויהודי

בעקבותיהם הלכו אחרים, ויש אף מי שמצא תחרות בין בבל ובין איטליה על ההגמוניה הרוחנית במאה העשירית ובראשית המאה האחת-עשרה⁶. אך, באמת, תיאוריה זו, הרואה את יהדות אשכנז הקדומה כעומדת תחת השפעת המרכז הארץ-ישראלי, לא נבדקה בדיקה יסודית ושיטתית, והרי היא בגדר מוסכמות הצריכות עדיין ראייה.

ארבע ראיות הוצעו לה, ולמעשה עדיף לכנותן: נסיונות סיוע, כיוון שאינן בגדר הוכחות של ממש:

א. היישוב היהודי באשכנז הקדומה מורכב היה ממנהגים רבים שהגיעו מאיטליה. סביר להניח, שמהגרים אלה נטעו במקומם החדש את זיקתם החזקה של יהודי איטליה אל ארץ-ישראל.

ב. מצינו שתי שאלות ששאלו יהודי אשכנז באותם ימים מחכמי ארץ-ישראל. הראשונה – בדבר "שמועה ששמענו על ביאת משיח" – משנת תש"ך (960). השנייה – של ר' משולם בר' משה, מהגאון הארץ-ישראלי ר' אליהו הכהן – סביב שנת 1070⁷.

צרפת ואשכנז ידועותינו מועטות ביותר. אם כי השפעתה של ארץ ישראל עליהם היא עמוקה ביותר... ואף-על-פי שבסופו של דבר אין פרטים אלה, שנמסרו ושללא נמסרו כאן, מצטרפים לתמונה שלמה, מכל מקום מרובים הם על אלה שישנם בידנו ביחס לקשרים שבין בבל ובין צרפת ואשכנז (ההדגשה שלי, א"ג, וראה על-כך להלן). דברים דומים כתב בהשלח, לה (תרע"ח), עמ' 9 ואילך. ראה גם אי"מ ליפשיץ, כתבים, א. ירושלים תשי"ז, עמ' טו, נ.

על הנסיון לקשור את עלייתם והתפתחותם של מוסדות שנים באירגונה של ההנהגה העצמית היהודית באשכנז הקדומה עם א"י, ראה י' בער, היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים, ציון טו (תשי"ז), עמ' 2: "קרוב מאוד להוסיף ולשער, כי בארץ ישראל נשמרה ונתחדשה 'בתקופת הגאונים' דמותה הדמוקרטית של הקהילה. וכי פה הונחו היסודות של צורות הארגון הנוערות של הקהילה האירופית בימי הביניים". וראה גם המשך דבריו שם. איגוס קבע כן בבטחון מלא: "However, this complex law, no doubt, was not developed in the middle ages... but every one of its numerous details was transmitted orally from the days of the Second Temple". A. Agus, The Oral Traditions of Pre-Crusade Ashkenazic Jewry, Studies and Essays in Honor of A.A. Neuman, Leiden 1962, p. 4. ראוי להסמיק לכאן אילוסטרציה נאה למידת השפעתה של תיאוריה זו מדבריו של תלמידו חכם וחוקר מובהק, ל' גינצבורג התלבט בהכרעתו של ר' משולם בר' קלונימוס בתשובה שנמצאה בגניזה בתוך שאר תשובותיו (ואשר שמו של ר' משולם מפורש עליהן). בגלל שאיננה מתאימה – לדעתו של גינצבורג – לשיטת הירושלמי: "ידעת ר' משולם שמצות יבום קודמת קצת קשה שהרי השפעת א"י היתה גדולה יותר על איטליה מעל שאר ארצות איירופא" (גניז שכת"ר, ב. ניוירוק, תרפ"ט, עמ' 271). אמנם הוא דייק בלשונו "גדולה יותר", אך מה מקום לפליאתו ולהתלבטותו. אם השפעת א"י לא נתפשה כמכרעת? לעצם נושא דיונו שם, ראוי להעיר, כי בדרך כלל נהגו באשכנז הקדומה – והוא הדין בספרד באותם ימים – דווקא לייבם ולא לחלוץ, ואכמ"ל.

6 A. Schechter, Studies in Jewish Liturgy, Philadelphia 1930, pp. 33-40. הפרוה רבה בקביעותו שם. בין השאר התעלם ממקורות רבי ערך, מהם עולה תמונה שונה, כולל מה שפירסם נחבאור מכת"י בודליאנה (להלן, הערה 59). איטליה איננה שייכת לנושא מחקרנו זה, אך ברור כי לגביה חלה הפרוה דומה לזו הקיימת ביחס לגרמניה, וראה גם להלן.

7 על הראשונה ראה אי"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 133-136 והמקורות שהביא שם. השנייה נזכרת במקורות שונים שציאו מבית מדרשו של רש"י. היא פורסמה בחלקה מכת"י של הגניזה ע"י י' מאן, שם, כרך ב, עמ' 221-222, ובמלואה עפ"י אותו כת"י ע"י מרמורשטיין, REJ, 73 (1921), pp. 84-92.

ג. הליטורגיה האשכנזית הקדומה מושפעת הרבה מנוסחן של תפילות וברכות ארץ-ישראליות.⁸

ד. למסורת הלשונית של בני אשכנז זיקה הדוקה למסורת הלשונית הארץ-ישראלית.⁹

על שתי הראיות הראשונות ניתן להשיב: חלק גדול של היישוב היהודי באשכנז מקורו דווקא בארצות הדרום של אירופה, והוא הגיע מצרפת הצפונית (דהיינו: צפונית ללואר) ומצרפת הדרומית. השפעתה של בבל על ספרד ופרובאנס היתה גדולה יותר, אליבא דכולי עלמא. מהגרים אלה יכלו, אם כן, להביא עמם את המסורות הבבליות¹⁰. ובכלל, כל התיאוריה על העדפת המרכז הארץ-ישראלי על ידי יהדות איטליה בתקופה הנדונה כאן, מסופק הוא ויש בו מידה רבה של הפרזה. אכן, מצויים במקורות עדויות על זיקה זו לארץ-ישראל ועל קשרים עימה, אך אלה קיימים היו, ובעוצמה רבה מאד, גם עם המרכז הבבלי.

אשר לשתי השאלות מחכמי ארץ-ישראל; מצינו קשרים ספרותיים הדוקים של חכמי איטליה ואשכנז גם עם בבל. ר' משולם בר' קלונימוס מלוקא – שלו השפעה

8 ראה בספרו הנ"ל של שכתר (הערה 6 לעיל) ומה שכתב על דבריו I. Davidson, JQR, 21 (1931), pp. 241-279. בשנים האחרונות נתפרסמו מספר מחקרים חשובים על נושא זה. עיין במיוחד ברשימה הביבליוגרפית שבספרו של ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים, 1975, עמ' 501-510. אין לצרף לעניין זה את העיסוק במקרא. אמנם אסף ניסה ללמוד גם מזה: "כמו בארץ-ישראל היו גם בצרפת אנשים שעיקר עסקם היה במקרא, ונקראו 'קראים' ... קוראים הבאים מארץ-ישראל היו מצויים עוד גם בימי של רש"י ... (ספר היישוב, שם, עמ' מג). אך באמת אין כל הוכחה לקשר בין ההתפתחות של פרשנות המקרא בצרפת הצפונית ובין א"י. גם בספרד ובמרכזים אחרים – אותם לא קשרו עם ההגמוניה הארץ-ישראלית – היו אנשים שעיקר עיסוקם היה במקרא. דבריו של רש"י: "נגינות טעמי מקרא ... מוליך ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ-ישראל" (ברכות סב, ע"א) יש בהם עדות על פגישתו עם אותם קוראים אך לא על זיקה למנהגם. להיפך, הרי הם נגזר ראייה לסתור. משם עולה שמנהג מקומו – וכוודאי מנהג אשכנז בה למד – שונה היה, שאם לא כן היה מעיר על-כך ומביא סיוע מרבותיו. ההיווצרות למסורת הטברנית על מונחיה, המצוייה בכתבי יד מקראיים באשכנז, גם בה אין להוכיח. דר' מנחם כהן, שהתמחה בנושא זה, מסר לי שמצב דומה קיים בספרד ובכל התפוצה היהודית שמוחק לבבל באותם ימים. כלומר, גם באלה שהשפעת בבל עליהם היתה רבה ביותר. שקיעים של מונחי מסורה בבליים בכתבי יד באשכנז אף רבים מאלה אשר בספרד.

9 ראה א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית, חיבור לקבלת תואר דוקטור בחוג ללשון עברית באוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז.

10 נושא חשוב זה אין מקומו כאן. אסתפק בדיוגא את המעירה על ההפרזה בקביעה כי מסורתה הקדומה של אשכנז ככלל, מסורת איטליה היא. ר' יקר בר' מכיר פנה אל ר' קלונימוס בר' שבת, שהזג מרומי לחרמיזא סביב שנת 1075, כדי לברר אצלו את מנהגיהם של "רבותינו שברומי" בקשר לט' באב. מנהגים אלה לא היו ידועים לו או לאחיו שבמגנצא. יתר-על-כן, כדקדם מלמדת, שבחלקם שונים הם ממנהגי ורמיזא ומגנצא (מעשה הגאונים, מהד' ר"א עפשטיין, ברלין תר"ע, עמ' 35-36).

על ההתיישובות הקדומה באשכנז וכיווני ההגירה אליה במאות ט'-י"א ראה I. Elbogen, Siedlungs- und Wanderungsgeschichte der Juden in Deutschland usw., MGWJ, 63 (1919), pp. 165-186. מקורות שנתפרסמו בינתיים מאפשרים להרחיב את הידיעה. במיוחד אמורים הדברים בדיון של עפשטיין, שם בעמ' 167. ביחס להגירה למגנצא, ראה גם בספר: חכמי אשכנז הראשונים (ברפוט), במבוא ובפרק הראשון והעשירי.

רבה על חכמי אשכנז הראשונים – פנה בשאלות אל רב שרירא גאון¹¹. אמנם איגוס מנסה לתרץ תמיהה זו, אליבא דידיה, בדבר פנייה של חכם אשכנזי אל בבל ולא אל ארץ-ישראל. הוא מציע לחלק: בשאלות של הלכה פנו רק אל גאון ארץ-ישראל, אך בשאלות של פירושים לתלמוד – מעין אלה ששאל ר' משולם במקור הנ"ל – פנו גם אל בבל. אך סברה זו מסופקת היא, שהרי לפירוש הסוגיה יש לעיתים קרובות השלכה גם על הפסק. וודאי שכן הוא בשאלה מס' 11, שם, בדבר דרך אכילת קרבן הפסח, שהיא הלכתית בעיקרה¹². יתר-על-כן, בתשובותיו של ר' משולם, וכן בתשובות אביו ר' קלונימוס, נזכרת מספר פעמים הלשון "כך שגרו ממתיבא". לפי הקשרם של הדברים ברור, כי כוונתו לתשובות אותן שלחו גאון בבל, והן שאלות של הלכה למעשה¹³. אפשר שר' קלונימוס ור' משולם שאלו בעצמם, ואפשר שהיו בידם תשובות לשאלות של אחרים, ועליהן הסתמכו.

משקלם של שני הגורמים האחרים רב יותר ולהם ערך של ממש. וודאי הוא, כי ההשפעה שהיתה לנוסחן של תפילות ושל פיוטים ארץ-ישראליים על הליטורגיה האשכנזית, יש בה כדי להעיד על זיקתו של היישוב היהודי באשכנז אל ארץ-ישראל. אך בשום פנים אין ללמוד ממנה על העדפת מורשתו של המרכז הארץ-ישראלי על פני זו של המרכז הבבלי, שהרי ההשפעה הארץ-ישראלית עיקרה בתחום הפיוט שבתפילה. אך תפילות הקבע מקורן דווקא בהשפעה בבלית:

"נהוג לומר שמנהג אשכנז מקורו הוא במנהג ארץ-ישראל הקדום ... ומאידך מקור מנהגי ספרד ותימן הוא המנהג הבבלי הקדום. יש להדגיש שחלוקה זאת אינה תופסת לגבי תפילות הקבע. כל הכלול בתפילות הקבע של נוסח אשכנז ... מקורו בפסקי גאון בבל ולקוח בעקיפין מן התלמוד הבבלי: סדר רב עמרם גאון (מאה ט') קבע המסמרות לצורת התפלה בכל מקום ויצר אחדות בין כל המנהגים, וחכמי אשכנז וצרפת ידעו זאת היטב"¹⁴.

גם המסורת הלשונית, אין בה כדי להוכיח את עדיפותה של הזיקה לארץ-ישראל (ראה להלן). מנגד עומדת עובדת יסוד רבת חשיבות בדיון זה כולו: יצירתם

11 I. Ginzberg, Geonica, Vol. 2, New-York 1909, p. 57. ל"מ ליון. רב שרירא גאון, יפו תרע"ז, עמ' 32-39.

12 ראה ל"מ ליון, שם, עמ' 38. אמנם, ר' משולם תלה אותה בפירוש הסוגיה במסכת פסחים, אך לפירוש זה השלכה ברורה על המנהג, הלכה למעשה. דבריו של איגוס פורסמו בחורב, יב (תשי"ז), עמ' 196. את ר' קלונימוס ור' משולם תיאר איגוס, כפי שמקובל כמעט ככלל במחקר, כאנשי מגנצא. ראה בספרו Urban Civilization in Pre-Crusade Europe, Vol. 1, New-York 1965, pp. 32-37. אך ככל הנראה, ר' משולם איש איטליה הוא (לגבי אביו אין לנו ידיעות ברורות). ראה מש"כ על-כך בציון, מ (תשל"ה), עמ' 154 ואילך.

13 תשובות גאונים קדמונים, מהדורת קאסל, ברלין תר"ח, סימן קיח: גנוי שכתב, ב. הנ"ל, עמ' 219 (פעמיים). אחת במקור ואחת לפי הגהתו המסתברת של גינצבורג, שם, 229, 231.

14 ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז, ירושלים תשל"ט, עמ' טו. ראה גם י"מ אלבוגי, היינמן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 6: L. Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, Berlin 1859, p. 38.

הספרותית-ההלכתית של חכמי אשכנז שלפני תנ"ז מלאה מתורתם של חכמי בבל, מספרי ההלכה שלהם, ובמיוחד מספרי השו"ת. למקורות אלה היתה השפעה גדולה ביותר על פסיקתם של חכמי אשכנז הראשונים, גם בנושאים בהם נחלקו בני בבל ובני ארץ-ישראל. המעט המובא מתורתם של בני ארץ-ישראל בתקופת הגאונים – ששימש כיסוד עיקרי לקביעת זיקתם ההדוקה של בני אשכנז אל ארץ-ישראל – זעום הוא בהשוואה למובא מתורתם של בני בבל; זאת, גם אם לוקחים אנו בחשבון את ההבדל שבהיקף היצירה הספרותית בשני המרכזים. כן הוא בתשובותיהם של ר' משולם בר' קלונימוס, רגמ"ה, ר' יוסף טוב עלם (איש צרפת), ר' יהודה הכהן, חכמים במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה, ובמיוחד בספרם של בני מכיר. ספר אחרון זה הובא עלידי ש' אסף כאסמכתא לשיטתו, שהרי נשתמר בו גם מתורתם של בני ארץ-ישראל. אך אליבא דאמת, יש בו ראייה ברורה לסתור. תורה זו זעומה היא בכמותה בהשוואה לתורתם של בני בבל המובאת בו בכל נושא ונושא. ספר זה הוא עדות ברורה דוקא להשפעתה הגדולה של תורת בבל באשכנז, במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה (וראה להלן).

הוא הדין ביחס לשימוש בתלמוד הירושלמי, ששימש גורם רב ערך בהנחתו של שו"ר על הזיקה ההדוקה של אשכנז הקדומה לארץ-ישראל. הוא הובא פעמים ספורות בלבד על-ידי חכמי אשכנז הראשונים¹⁵. הבאות מעטות אלה מעידות, כי הספר היה מצוי בידם (לפחות אצל חלק מהם) ואין לתלות את השימוש הזעום בו באידיעות. למרות שלא נהגו עדיין באשכנז באותם ימים לפי הכלל "אנן בתר בני בבל גירנן"¹⁶, הרי בפועל היה כן ברוב הנושאים ההלכתיים שנדונו על ידם. העדפת המסורת הארץ-ישראלית בכמה מקרים, ודאי חשיבותה רבה, אך אין בה כדי

15 פעם אחת בפיו של ר' משולם בר' קלונימוס מלוקא, העיטור, גט חליצה, ח"ב, ניריורק תשט"ז, דף ה, ע"ד (ולפי זה לחקן מה שכתב מ' מרגליות במבואו ל"הלכות קצובות", שהירושלמי איננו מצוי כלל בדבריהם של ר' קלונימוס ובנו ר' משולם). די בעובדה זו שהוא הביאו פעם אחת בלבד בתוך תשובותיו הרבות שהגיעו אלינו, כדי להראות שיש הרבה מן ההפרזה בדבריו הנ"ל של שו"ר על חכמי איטליה ש"גמרא ירושלמית היתה אצלם לעיקר גדול". פעם אחת בפיו של רגמ"ה, שבלי הלקט, מהדורת בובר, ולנה תרמ"ז, סימן רוח. פעם על שם ר' יצחק הלוי מוורמייזא (רש"י, גטין, דף לו, ע"א) ולעתים בסתם. פעמיים בספרם של בני מכיר, כתי ירושלים 4199, דף 3512 (מצוי בסידור ר' שלמה מגרמייזא, מהד' הרש"ר, ירושלים תשל"ב, עמ' רעד, בשיבוש) ובכתי פריס 326, דף 345. פעמיים נוספות בספרם, בהסבר למעשיהם של חכמים אחרים (מעשה הגאונים, שם, עמ' 34, 42). פעמים ספורות ע"י רבם של בני מכיר, ר' יצחק בר' יהודה: שבלי הלקט, מהד' בובר, סימן כ"ג; הלכות שמחות, סימן מג (= שרי' מהר"ם, דפוס פראג, סימן שמה); פסקי ריקאנטי, סימן לח; רש"י, שבת, דף צב, ע"א; כתי בחילאנה 566, דף 356; חופש מטמונים, סימן כח (וממנו מוכח כי מה שהביא רש"י את הירושלמי במגילה כט, ע"א, ממנו לקח). הירושלמי נזכר מספר פעמים נוספות במקורות שמחבריהם חוננו מוטלים בספק (ביניהם בפירוש לפיוט "ארעא קדא" שבמחזור ויזר, מהדורת הורביץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 310 ואילך). ולעתים ניכר שנעשה בו שימוש מבלי שהוזכר במפורש. ראה גם בספרי הנ"ל, פרק י, על הנושא בכללו ראה י. גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, א. עמ' קא; א' אפטוביץ, MGWJ, 55 (1911), pp. 419-425, אף שלא הכירו את רוב המקורות הנ"ל. ראה גם ריין אפשטיין, תרכ"ד, ד (תרצ"ג), עמ' 177-178. סברתו שם, כי בישיבת וורמייזא השתמשו בירושלמי יותר מאשר בישיבת מגנצא, אין לה על מה שתסמוך.

16 ראה להלן, בדיון על הברכה בשעת חליצת תפילין.

לשנות את התמונה הבסיסית. בעיקרו של דבר מקורה בזיקה למסורות המשפחתיות (וראה להלן), ולא למורשה כל שהיא.

ב

שתי שאלות עיקריות הנוגעות לסוגייתנו לא נדונו עד עתה כלל, והן כרוכות בשאלות של התפתחות מזה ונסיון להבחנה בין מגמות ומסורות מזה.

א. ראשיתו של היישוב היהודי באשכנז בימי הביניים היתה ככל הנראה בראשית המאה התשיעית. פריחתו התרבותית החלה כבר במאה העשירית. כלומר, לפנינו תקופה של למעלה מ-200 שנה. הניתן להבחין בתקופה זו בהתפתחות ביחס לזיקה אל המורשה הארץ-ישראלית והמורשה הבבלית, או שיש לראותה – לעניין זה – כתקופה אחת?

ב. האם בנוייה היתה יהדות אשכנז שלפני תנ"ז כמקשה אחת מבחינת יחסה אל המורשה הארץ-ישראלית והמורשה הבבלית, או שמא ניתן להבחין בה במסורות שונות או באסכולות שונות?

כוחה של המסורת המשפחתית באשכנז גדול היה מאוד. בדיקת מנהגיהם של חכמיה ומורשתם הרוחנית עד תנ"ז (כחמישה דורות בהם ניתן לעקוב אחרי השתלשלותן של המסורות) מעלה, כי בני החזיקו בדביקות רבה במנהגי אבותיהם, אף כאשר לא ידעו את טעמם ואת מקורם¹⁷. כך צמחו ועלו מסורות משפחתיות שונות, שנשתמרו בהקפדה יתירה. לכן, אין לדבר כמעט בשום עניין על מנהג אשכנז ככלל לפני שנת תנ"ז, אלא על מנהגיהן של משפחות מסוימות. חקירת זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל תוך כדי בדיקת שתי השאלות המרכזיות הללו, קשר הדוק לה גם עם בדיקתם וחקירתם של נושאים אחרים: – א. קשרים בפועל שהיו לה ליהדות אשכנז הקדומה עם ארץ-ישראל ועם בבל. – ב. מקומה של ארץ-ישראל בתודעתה של הסביבה הנוצרית, אשר בתוכה חיו ופעלו היהודים. – ג. שיטתם של חכמי אשכנז הראשונים בלימוד ובפסיקה ההלכתית. – ד. מקורם והשתלשלותם של מנהגים שהיו מקובלים באשכנז הקדומה. – ה. מקורן והשתלשלותן של מסורות הלכתיות של חכמי אשכנז הראשונים. – ו. מקורן והשתלשלותן של מסורות ספרותיות ולשוניות של חכמים אלה. – ז. מסורות קדומות בסדריהן ובהנהגתן של קהילות אשכנז.

לא ארוך כאן בכל השאלות הללו. שלוש האחרונות, עם כל חשיבותן הרבה, חורגות ממסגרת דיון זה בשל היקפן הרחב, וראויות הן לדיון נפרד¹⁸. הוא הדין

17 ראה בספרי הנ"ל בהע' 10, פרקים ד, ה, ח, ט ובמיוחד בפרק י, סעיף א.

18 בחלקן הן נסקרו במקומות שונים בספרי הנ"ל. וראה גם הדיון בדבר הזיקה שבין תורתם של ר' משה הזקן בר' קלונימוס ושל ר' ליאונטיין ובין תורת בבל ותורת ארץ-ישראל, להלן, סעיף ח. לשאלת הקשרים בפועל שהיו קיימים בין יהדות אירופה הנוצרית עם ארצות האסלם במאות התשיעית, העשירית והאחת-עשרה ולשאלת ההנהגה העצמית של קהילות אשכנז הקדומה הקדשתי דיונים נפרדים שיחפרסמו מאוחר יותר. מן הדיון בנושא השני עולה, כי מלבד מקרה אחד אין עדות של ממש על הזיקה בין סדריהן של קהילות אשכנז הקדומות ובין הזיקה אל המסורת הארץ-ישראלית.

בשאלת מקורם וגלגוליהם של מנהגים ובשאלת הקשרים שהיו ליהדות אשכנז עם בבל, שיידונו כאן רק בחלקן. גם באחרות, המקורות שהגיעונו – במיוחד אלה המתייחסים אל המאה העשירית ואל ראשית המאה האחת-עשרה – אינם מאפשרים ליתן תשובה מלאה ומבוססת, אך יש בהם כדי להצביע על כיווני התפתחות, או להעלות השערות מסתברות. בודאי ששוללים הם כמה קביעות שהוצעו בעבר.

ג

מקורות פנימיים וחיצוניים מלמדים על נסיעות תכופות של סוחרים יהודים מגרמניה ומצרפת הצפונית אל ארצות החליפות המוסלמית, ובכללן ארץ-ישראל. ב"דברי קארל הגדול" מסופר כיצד נסתייע קארל בתוכניתו לפגוע בבישופ ריכולף (Richulf) ממגנצא ב"סוחר היהודי שהיה רגיל ללכת לארץ הקדושה ולהביא משם אל המדינות מעבר לים דברים רבים יקרים ולא ידועים"¹⁸. אף אם יועלה מסיבה כל שהיא ספק במהימנות פרטי המעשה, הרי עצם הנסיון לתאר במאה התשיעית סוחר יהודי כמי שרגיל לנסוע לארץ-ישראל, מלמד כי מציאות מעין זו היתה קיימת ומוכרת. יש להניח, כי סוחרים כאלה הם שהעבירו את השאלה שנשאלה בשנת תש"ך (960) על-ידי "אנשי רינוס", וכן את שאלותיו של ר' משולם בר' משה מהגאון ר' אליהו כמאה שנים מאוחר יותר¹⁹. אף אפשר, שהיו אלה עולי-רגל, אשר באמצעותם הועברו שאלות יתשובות אלה. רש"י העיד על מעשיהם של "קוראים הבאים מארץ ישראל" בקריאת טעמי המקרא²⁰. נדרו ועלייתו של ראובן בר יצחק – איש צרפת הדרומית – לא"י, ניזונה, קרוב לוודאי, גם משמועות ששמע מסוחרים או מצליינים אודותיה²¹.

מאחר שכל אלה נשתמרו בדרך מקרה בלבד, ומדובר בהם על סוחר שרגיל היה לנסוע לארץ-ישראל ועל "קוראים" בלשון רבים, ניתן להניח שלא היו אלה מקרים חריגים וכי קיימים היו צינורות ישירים שונים להעברת מסורות ארץ-ישראליות אל אשכנז, בנוסף לאלה שהועברו בתיווכה של יהדות איטליה²². ואכן, אחד מנתיבי הסחר של הסוחרים הרדאניים עבר בארץ-ישראל – כעדויות של אבן חורדובה (ابن خرداذبة) במאה התשיעית. בין שמקורם של סוחרים אלה הוא באירופה

18 "Cuidam Judeo mercatori, qui terram repromissionis sepius adire, et inde ad cismarinas provincias multa praeciosa et incognita solitus erat afferre", J. Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden etc., Berlin 1887-1902, No. 75.

ריכולף שימש כארכיבישופ של מגנצא בין השנים 787-813.

19 ראה הע' 7 לעיל.

20 ראה הע' 8 לעיל.

21 י' מאן, שם, כרך ב, עמ' 191.

22 ראה במאמרי הנ"ל בערך (הע' 13 לעיל).

ובין שהוא במזרח, יכלו בודאי לשמש צינור חשוב להעברת מסורות תרבותיות. הן מארץ-ישראל, הן מבבל ואף ממרכזים אחרים²³.

רבות יותר העדויות (עשרות במספר) על קשריו של היישוב היהודי בגרמניה ובצרפת הצפונית עם המרכזים היהודיים האחרים שבארצות החליפות המוסלמית, ובמיוחד עם המרכז הבבלי²⁴. אין ספק כי קשרים אלה נמשכו גם במאה האחת-עשרה, לאחר שהחלה פריחתן של הערים וגדל מספרם של סוחרים לא יהודיים שיצאו לדרך, אף אל ארצות החליפות המוסלמית. בשאלות שהופנו אל רגמ"ה ואל ר' יהודה הכהן, במחצית הראשונה של אותה מאה, נשתמרו עדויות רבות על נסיעתם של סוחרים אל "מדינת הים". לפי משך היעדרותם (לעיתים אף יותר משנה), טיב הסחורות שהביאו עימם ומטבעות לשון ערביות שחדרו אל לשונם משמע, שהמדובר גם בנסיעות אל ארצות החליפות המוסלמית. סוחרים אלה הם שהביאו את תורתם של גאוני בבל אל חכמי אירופה המערבית, ובתוכם חכמי אשכנז. לא מקרה הוא, כי כל חכמי איטליה, אשכנז וצרפת באותם ימים, נזקקו לתורה זו דרך קבע וכי הכירוה לעיתים אף זמן קצר לאחר פרסומה. חלק מתורתו של רב האי גאון, שנפטר ב'1038, היה בידי חכמי אשכנז עוד במחצית הראשונה של המאה ה"א וזיקה הדדית היתה קיימת בין תורתם של ר' קלונימוס ובנו ר' משולם מלוקא, אשר באיטליה הצפונית, ובין תורתם של ר' משה בר' חנוך ובנו ר' חנוך שפעלו באותה עת בספרד. קשרי תרבות אלה – שעיקרם בנסיעותיהם של סוחרים – לא הוערכו דיים בעבר ולא ניתן להם המשקל הראוי להם. על אחת כמה

23 ראה R. S. Lopez and I. W. Raymond, Medieval Trade in the Mediterranean World, New York 1955, pp. 31-33; וכן מ' גיל The Rādhānite Merchants, JESHO, 17 (1974), pp. 299-328; ושם בעמ' 328-323 ספרות עניינה נוספת. בניגוד לדעה שהיתה מקובלת בעבר כי מוצאם מאירופה, מציג גיל לראותם כבני מחוז דאן שבקרבת בגדד, והצעתו הולמת יותר את לשונו של אבן חורדובה. לעניינו כאן – ראיתם כמסייעים בהעברת מסורות תרבותיות – אין בכך הבדל. מתיאורו של אבן חורדובה משמע, כי נסיעותיהם היו תכופות למדי.

24 נושא מקיף זה חורג ממסגרת דיונו כאן ואקוה לזון בו בקרוב בנפרד כחלק מסקירה על הקשרים הכלכליים והתרבותיים שבין מרכזי היהודים באירופה הנוצרית ובין אלה שבארצות החליפות המוסלמית במאות ט"ו-י"א (העדויות הכרויות הראשונות הן מן המאה ה"ט). בכל מקרה, וודאי הוא, שאין המקורות מאשרים את קביעתו הנ"ל של ש' אסף, כי הפרטים המעידים על הקשרים של בני צרפת ובני אשכנז עם ארץ-ישראל מרובים הם על אלה שהגיעונו בדבר הקשרים שבין מרכזים אלה ובין בבל.

אחת מהבאותיו של אסף, שם (הע' 5 לעיל), אף עלולה להטעות. לדבריו: "יר' נתן בן מכיר, אחי רבינו גרשום מאיר הגלילי, עומד בחליפת שאלות ותשובות עם ר' עמרם ירושלמי, ור' משולם ב"ר משה ממגנצא פונה בשאלות לאיריות וישרי ירושלים, הם הגאון רב אליהו ובנו רב אביתר". ר' נתן לא פנה אל ארץ-ישראל בשאלות. ר' עמרם ירושלמי גר במגנצא ונימנה על חכמיה. אפשר, שירד מירושלים ואפשר שביקר בה, ולכן נתכנה בתואר "ירושלמי". בכל אופן, חליפת השו"ת נעשתה עימו במגנצא. כפי שעולה בבירור ממעשה המכיר. ראה ספר הפרדס, סימן כג, וסידור רבנו שלמה מגרמיוזא, מהדורת הרש"ל, הנ"ל עמ' רע"א (אך מקור זה לא עמד בפני ש' אסף, ר' נתן בר' מכיר איננו בנו של אחי רגמ"ה, אלא נינו. ראה משיב-עליך בתרכ"ץ, מה (תשל"ז), עמ' 112-113).

וכמה שאין מקום לתיאוריה המקובלת כמעט בכלל במחקר, כי לא היה מגע תרבותי בין המרכז שבאשכנז ובין זה שבספרד באותם ימים.
מכאן, שיש לראות בזיקה הדוקה יותר של חכמי אשכנז הראשונים אל מורשה תרבותית כל שהיא – ובמיוחד הארץ-ישראלית, הבבלית והאיטלקית – פעולה מודעת ובחירה מרצון, וקשה לתלותה באי-הכרת מסורות אחרות. במיוחד אמורים הדברים בסוף המאה העשירית ובראשית המאה האחת-עשרה.

ד

מבחינת האווירה הכללית בארצות אירופה המערבית, היתה המאה העשירית, יותר ממנה המאה האחת-עשרה, קרקע נוחה לגידול הזיקה אל ארץ-ישראל. הצעדים הראשונים לחידושו של היישוב היהודי בגרמניה בימי הביניים חלו בעת שנתפתחה והלכה הזיקה הנוצרית אל ארץ-ישראל בכלל ואל ירושלים בפרט, ומקום רב ניתן לה בתודעתן של הבריות. מסדרים דתיים נוצריים החלו להתחרות ביניהם על רכישת מקומות מקדשים בארץ-ישראל ובמיוחד בירושלים, ברשותם של השליטים המוסלמיים. קארל הגדול – אשר קיבל את מפתחות כנסיית הקבר מהארון אלרשיד – עודד תנועה מקיפה של עלייה לרגל לירושלים, ותמך ביד נדיבה במוסדות כנסייתיים שונים שהיו בה. האמונה, כי ישו יסד מלכות בת אלף שנים (קודם שתקום מלכות שמיים מוחלטת עלי אדמות), וכי בסופה יבוא יום-הדין הכללי, הביאה עולי רגל נוצריים רבים לירושלים לקראת שנת 1000 לספירה. גורם אחר שהגביר את העניין בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית ובמאה האחת-עשרה, היה, עלייתה של תנועת קליני (Cluny) והשפעתה הגדולה על חיי הדת והרוח של הנוצרים באירופה.

עדות ברורה למקום החשוב שניתן לארץ-ישראל בכלל ולירושלים בפרט בתודעתם של הבריות, מצוייה בהתרגשות הרבה שקמה באירופה המערבית בראשית המאה האחת-עשרה לשמע הידיעה כי הקבר הקדוש חולל על ידי החליפה אלחאכם ואלק. היהודים אף הואשמו כי הדבר נעשה בעידודם, האשמה שהביאה לפרעות קשות בערי צרפת הצפונית ובערי גרמניה. אפשר, שגם גירוש היהודים ממגנצא בשנת 1012 קשור בהאשמות אלה²⁵. מספרם של עולי הרגל הנוצריים מאירופה המערבית במאה ה"א, בדרך כלל בהנהגת בישופים ואצילים, היה גם הוא גדול מאוד. שיאה של התעוררות זו חל בסוף המאה ה"א, בעת מסע הצלב הראשון וכיבושה של ירושלים על-ידי הצלבנים בשנת 1099²⁶. קשה להניח,

25 ראה עליכר במיוחד אצל Aronius, Regesten, ibid. Nos. 142-144; H. Tykocinski, Die Verfolgung der Juden Mainz in Jahre 1012, Philippson's Festschrift, Leipzig 1916, pp. 1-5.

26 ראה P. Alphandéry, La Chrétienté et l'Idée de Croisade, ed. A. Dupront, Vol. I, Paris 1954, pp. 43-56; י. פראוור, הנצרות בין ירושלים של מעלה לירושלים של מטה, ירושלים לדורותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 179 ואילך (במיוחד עמ' 185-189).

שאירועים אלה לא הגבירו את עניינם של היהודים בארץ-ישראל ובירושלים. המאבק בשם האמונה על השליטה בארץ-ישראל בין האיסלם לנצרות, בין "בני ישמעאל" ובין "בני עשו", וקשירתה של ירושלים עם ציפיות משיחיות מצד הסביבה הנוצרית, וודאי הגבירו הזיקה אליה והעלו ציפיות לגאולה שהיו קשורות בה²⁷. השאלה משנת 960 בדבר ביאת המשיח (ראה הע' 7 לעיל) – מזה, ומקומה של "ציון" כמוטיב בולט בשירתו של ר' שמעון בר' יצחק, גדול פייטני אשכנז הראשונים – מזה, רומזים ומסייעים להנחה האמורה לעיל²⁸. הדעת נותנת כי אווירה זו הגבירה גם את העניין בארץ-ישראל ובמורשתה הרוחנית.

ה

ידיעות על מסורות הלכתיות וספרותיות של חכמי אשכנז הראשונים, על מנהגייהם ועל דרכם בלימוד ובפסק הגיעונו מן המאה האחת-עשרה, ידיעות אחדות הגיעונו אף מסוף המאה העשירית. בדיקתן מעלה, כי תיאורה של יהדות אשכנז כמי שעומדת תחת ההגמוניה הארץ-ישראלית אין לה על מה שתסמוך. עם זאת, השפעת המורשת הארץ-ישראלית גדולה היתה יותר בדורות הראשונים, ובהדרגה גדלה ההשפעה הבבלית. תהליך זה קיבל תאוצה רבה לקראת אמצע המאה האחת-עשרה, מועד בו חלה תפנית ברורה ובו הוכרה עמדת הבכורה של המסורות הבבליות. עובדה זו מוכחת מהזיקה ההדוקה והגדולה למסורת הבבלית החל מאמצע המאה האחת-עשרה, וכנראה גם מהשינוי בדרכי הפסק שחל בתקופה זו (טיב המקורות והשיטה עצמה). הזיקה ההדוקה באה לידי ביטוי בריבוי המקורות מתורתם של גאוני בבל, שהובאו החל מתקופה זו, ובחוסר הנכונות לחלוק עליהם או על התלמוד הבבלי, אף לא במקום שמסורתו שונה מזו של הירושלמי. המדובר בגידול רב ממדים בשימוש במקורותיהם של גאוני בבל ללא כל השוואה לתקופה שקדמה לה. אמנם, כבר ר' משולם בר' קלונימוס, רגמ"ה ור' יהודה הכהן נזקקו לתורתם של גאוני בבל ולעיתים אף הביאוה בסתם, מבלי שהעירו על כך²⁹, אך שימוש זה מועט הוא באופן יחסי, ולא מצאנוהו ברוב דיוניהם. העדות הברורה לשינוי שחל במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה מצוייה בספר "מעשה המכירי". ספר זה מלא בתורתם של גאוני בבל בכל עניין ועניין. בחיבורו הוחל בשנות השבעים של המאה האחת-עשרה³⁰. ככל הנראה, חובר זמן מה לפניכן

27 ראה י. מאן, התקופה, כג (תרפ"ה), עמ' 253 ואילך; א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשט"ו, עמ' 154 ואילך.

28 ובכלל, מקומם המרכזי של הפיוטים בתפילה והתקוות המשיחיות שהובעו בהם, הגרילו גם הם את הזיקה לציון.

29 עיין בספרי הנ"ל בהע' 10, פרקים א, ג, ד, בדיון במקורותיהם של חכמים אלה.

30 הכותבים לא שהו במחיצתו של ר' יעקב בר' יקר (שנפטר בשנת תתכ"ד, 1064) בעת כתיבת ספרם. אלא במחיצתם של ר' יצחק בר' יהודה וחכמים אחרים שפעלו בשנות השבעים של המאה ואלך.

במגנצא ספר ליקוטים מקיף מתשובותיהם של גאוני בבל שנקרא בשם "ספר בשר על גבי גחלים". ייתכן כי המחבר המלקט היה ר' יעקב בר' יקר, ראש ישיבת מגנצא באמצע המאה האחת-עשרה, ומורו המובהק של רש"י³⁰. ליקוט זה יש בו עדות נוספת לזיקה הרבה אל תורתם של גאוני בבל באמצע המאה. עובדה היא, כי בשרדיו של ספר הדינים³¹, שחובר על-ידי ר' יהודה הכהן בדור שלפני-כן, לא מצינו שלוקטו תשובותיהם של חכמי בבל, ונעשה בהן שימוש מועט בלבד, אגב הדיון. אף שאין בכך עדות מברעת לשינוי, רמז יש בכך.

השינוי איננו כמותי בלבד. חכמי אשכנז בסוף המאה העשירית ובראשית המאה האחת-עשרה נכונים היו לחלוק במפורש על גאוני בבל ואף על התלמוד הבבלי. ר' ליאונטין עשה כן ובדרכו הלך תלמידו רגמ"ה, שקבע במפורש, כי מעדיף הוא את דעת רבו על זו המצוייה בהלכות פסוקות ובתשובות הגאונים (בדין היפוך שבועה) "מפני שר' ליאון רבי שלמדני רוב תלמודי זצ"ל, חכם מופלא, לא סבר להא..."³². סמכותם של גאוני בבל לא היתה גדולה בעיניו מזו של רבו, ויש לבדוק דברים לגופם. במידה מסוימת הלך גם ר' יהודה הכהן, תלמידו של רגמ"ה, בדרך זו³³. רגמ"ה אף חלק במפורש על התלמוד הבבלי והעדיף מסורת הירושלמי: "ובשם רבינו גרשום זצ"ל שמעתי שמצריך בשמים כשחל יום טוב במוצאי שבת, ואע"ג דבגמרא שלנו אינו מצריך בשמים, מיהו בירושלמי אמר..."³⁴. לא מצינו אף לא אחת מדרכים אלה, לא מחלוקת מפורשת על הבבלי ולא מחלוקת מפורשת על גאוני בבל, במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה³⁵. סמכותם הוכרה כגדולה יותר. יתר-על-כן, כאשר בני מכיר נתקלו בסתירה בין מנהגי אבותיהם ומסורתם ובין הפסיקה בתלמוד הבבלי, העידו בעצמם כי פליאתם היתה גדולה ביותר, מבלי

30 על חיבור זה ראה דברי זולצבאך, JLG, Vol. 5, (1908), pp. 367-370 וי"צ אפשטיין, שם, כרך 8 (1911). עמ' 447-451. נימוקי לייחוס הספר לר' יעקב בר' יקר הובאו בספרי הנ"ל, פרק ה. אף מי שלא יאות לקבלם, יקשה עליו לחלוק על קביעתנו. כי הספר נתחבר באשכנז באותם ימים.

31 ראה משי"כ על ספר זה כ"עליספר, א (תשל"ה), עמ' 7-34.

32 שו"ת מזהר"ם מרזטבורג, דפ" פראג, סימן רסד, וראה הנימוקים שהעלה שם רגמ"ה להצדקת עמדתו. הוא פסק שלא כדעת הבבלי ושלא כהכרעתם של גאוני בבל בכמה עניינים (הערה 65 להלן, וביתר פירוט בספרי הנ"ל, פרק ד).

33 שכלי הלקט (מהר"ם בובר), סדר פסח, סי' ריח, דף צב, ע"א.

34 למעט פעם אחת עיי' ר' יצחק הלוי איש וורמייזא, שהצטיין במקורותיו ובהכרת ערך עצמו, יותר מכל חכם אחר באשכנז ברבע השלישי של המאה ה"א, אך הוא עטף זאת במליצה של כבוד, ולא כקדמיו הנ"ל: "ואותו אדם הגדול שסידר ההלכות גדולות, חכם מופלא, אבל לא יוכלנו לעמוד על דעתו בכמה מקומות... אבל אין משיבין את הארי לאחר מיתה" (מעשה הגאונים, שם, עמ' 94). ראה גם דבריו בתשובות אל רש"י: "ועוד הרי כתבנו למעלה בשם ה"ג (=הלכות גדולות) הקבועות (!) שמורים הוראה בכל ישראל... (תשובות רש"י, מהר"ם אלפנבין, ניוירוק תשי"ג, עמ' 66). אין לצרף לעניין זה את הקפדתם של בני אשכנז על מנהגי אבותיהם, גם כשאין לפי מסורת הבבלי או הגאונים (כגון: מעשה הגאונים, עמ' 47 בסופו), שכן לזה יש מניע אחר, כפי שיוכח להלן.

ששיערו כלל שמסורת אחרת היא (להלן). ניכר הוא, שלא העלו כלל על דעתם כי אבותיהם לא נהגו במודע לפי הבבלי, אלא לפי מסורת ארץ-ישראל.

1

שינוי זה מצא את ביטויו באמצע המאה האחת-עשרה, גם בשיטתם של חכמים בלימוד ובפסיקה. לראשונים זיקה הדוקה ביותר לספרות התנאית ולמקרא גופו, גם בשאלות של הלכה למעשה. גדול ביותר הוא מספר האסמכתאות מן הספרות התנאית שהביאו ר' משולם, רגמ"ה ור' יהודה הכהן בתשובותיהם. אסמכתאות אלה רבות הן מן המובא מספרות זו על-ידי חכמי ספרד בזמנם או על ידי חכמים אחרים בכל תקופה בתר-תלמודית אחרת. דרך זו בולטת במיוחד אצל ר' יהודה הכהן. הוא נזקק לספרות התנאית, ובעיקר למשנה, הרבה יותר מאשר לתלמוד הבבלי. צמידות זו מצאה את ביטוייה גם בשיגרת הלשון שלהם בעת המשא-והמתן ההלכתי: "מהא מתניתין, נמי גמרינן", "כדאיתא בסתם משנה שהבאתי", "כולהו מפרשי כמתניתין ואין לנו לפרש פי' אחר", "שלא מנו רבוותינו ז"ל במשנה" וכיוצא באלה³⁶. אין ספק, כי בחירה זו מכוננת היא ויש בה עדות על העדפת המקורות התנאיים במידת האפשר, כאשר ניתן לדייק מהם לשאלה הנדונה. כל זאת, אף אם דיוק זה רחוק הוא לעיתים, ומצויות הוכחות טובות הימנו וברורות יותר במקורותיהם של האמוראים³⁷. החל מאמצע המאה האחת-עשרה נעלמה הזיקה המיוחדת אל המקורות התנאיים. ר' יצחק בר' יהודה, ר' יצחק הלוי, ר' שלמה בר' שמשון, רש"י, בני מכיר ואחרים – שהנהיגו את מרכזי התורה במגנצא, בוורמייזא ובטרווייש – נזקקו למקורות התנאיים במידה פחותה בהרבה מאשר לתלמוד הבבלי. הזדקקותם למקורות אלה היא לפי המקובל גם במרכזים אחרים.

אמנם, אפשר שיש לתלות את הזיקה הגדולה של חכמי אשכנז הראשונים למקורות התנאיים, בהעדפת תורתם של חכמים ראשונים באשר הם, מבלי לקשור זאת במישרין עם הזיקה לתורת ארץ-ישראל³⁸. סיוע לכך, בשימוש המועט שעשו חכמים אלה בתלמוד הירושלמי. אך גם אם טברה זו היא הנכונה, הרי בפועל, זיקתם

36 ראה שו"ת רגמ"ה, מהר"ם אידלברג, ניוירוק תשט"ו, סי' לג, סג, עה ובשנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 198 – וכאלה נוספים. אין צריך לומר, שמאלה לבדם אין ללמוד דבר, וכל שניתן הוא לצרפם לדרך העולה מעצם השימוש במקורות אלה.

37 ראה הדיון בחכמים אלה בספרי הנ"ל פרקים כ-ד. אילוסטרציה נאה לכך יש בעובדה, שר' משולם בר' קלונימוס בחר להביא סיוע להלכה, כי "הרוגים יהודים שנמסרו למלכות ונטלו כל בחים שלהם" כבר היה מזהם יאוש בעלים, ממקור תנאי מסופק ולא ממקור אמוראי מפורש. כפי שעשה בן דורו ר' משה בר' חנוך בספר (תשובות גאוני מזרח ומערב, מהר"ם מילר, ברלין תרמ"ח, סי' קעט), דברי ר' משולם מובאים בגזיו שכטר, ב, הנ"ל, עמ' 213, סימן XV ומבוססים על הבריייתא בסנהדרין, דף מה, ע"ב. בכך מוסכרת תמיהתו של ל' גינצבורג, שם, עמ' 198, אות טו.

38 קרוב הוא, כי עסקו באשכנז הקדומה במשנה גם כנושא לימוד בפני עצמו, ראה בספרי הנ"ל, פרק י, סעיף ב.

אל תורת ארץ-ישראל עולה מדרכם, ובכל מקרה לא נתפש הבבלי כמקור העיקרי לפסיקה, כפי שהיה מקובל בכל המרכזים האחרים בתקופה הבת-רית-תלמודית³⁹. רבת עניין היא דרכם להסתמך גם על המקרא – למעשה על דרשות של כתובים במקרא – בשאלות של הלכה למעשה. מצאנו זיקה הדוקה זו למקרא אצל ר' משולם בר' קלונימוס⁴⁰, אצל רגמ"ה, אצל ר' יהודה הכהן ואצל ר' יוסף טוב עלם. גדולה במיוחד מידת היוזקותו של רגמ"ה לדרך זו. חכמים אלה נקטו בשלושה סוגי דרשות: כתובים שנדרשו בתלמוד, ודרשתם על-ידם לא באה למעשה אלא לרמוז לדרשה התלמודית, אף אם לא ציינו אליה במפורש⁴¹. עשרות כתובים מן המקרא הוסמכו ונדרשו בדרך זו, בעיקר על-ידי רגמ"ה, ויש אף שהוא שם אותה דרשה בפיו של חולק אפשרי⁴². גם דרך זו איננה רגילה אצל הפוסקים, ויש בה עדות על הזיקה למקרא. אולם, אין המכוון בדיונו כאן אליה, אלא לשני הסוגים האחרים: שימוש בדרשה קיימת תוך הרחבת היקפה ותחולתה, או יצירת דרשה מחודשת לחלוטין. אמנם, ברוב המקרים מסתבר, כי דרשות אלה הן למעשה בבחינת אסמכתא גרידא וכי המשיב ביסס את פסקו על שיקול דעתו. אך עובדה היא, כי גם דרך זו איננה מקובלת בפסיקה הבת-רית-תלמודית⁴³. כך, למשל, פסק רגמ"ה כי אדם שלפניו אפשרות להשתתף בהלווית המת או בחתונה יעדיף את האפשרות השנייה, והוא למד זאת מן הכתוב: "לא תהו בראה לשבת יצרה", שנדרש בתלמוד לעניין אחר⁴⁴. דרשה מחודשת הביא רגמ"ה לעניין ירושה: "ועוד כתיב והיה ביום הנחילו את בניו וכו' – האב מנחיל את בניו ואין האפוטרופוס מנחיל"⁴⁵. הוא אף העיר שם במפורש שהוא מחדש דרשה זו וכי איננה במקורות התלמוד.

39 למעט איטליה. שכן אין לנו ידיעות של ממש על דרך לימודם של חכמי ההורדוקותם למקורות השונים של הספרות התלמודית בעת פסיקתם. עם זאת, ראו להעיר, כי במגילת אחימעץ מושמת המשנה כפי חכמי בארי כמקור להכרעתם: "זהו רבי חכמי בארי טוענים לו בטענה: המציל מן הגיס מן הנזהר ומדלקה שלו הם בנתינה. שכן הורה רבי בהוראת המשנה" (מהד' קלאר, ירושלים תשל"ד, עמ' 33).

40 בפירושו למשנת אבות ולא כהלכה למעשה. (ספר הערוך, ערך סעד ועוד). עם זאת, כתובי המקרא שם מוסמכים ונדרשים בדרך מקורית ושלא כפי פשטם. ראה גם השימוש בכתובי המקרא באיגרתו אל קושטא בדבר פולמוס הקראים, א' שייבר, ספר רפאל מאהלר, תל-אביב תשל"ד, עמ' 19-23.

41 כך, למשל, פסק כי אדם חייב לשלם עבור הלוואה שניתנה לו, למרות שגם ביתו של המלווה היה לבו יחד עם שאר בתי היהודים שבעיר, ולוא נשאר הכסף אצלו היה נאבד: "מן שמאי הוא דרחימו עליה ושיירו ליה הא ליטרא, כדכתוב: כי נשארו מעט מדבריה, ברוממו לסוגיה ולדרשה שבבבא-מציעא, דף קו, ע"א. תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהד' מילר, וינה תרמ"א, סימן פו.

42 בהתירו לכהן שהמיר לשאת את כפיו: "וא"ת (=ואם תאמר) והרי כת' ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הרי כהנים מברכים לישראל והק' מסכים על ידיהם, וזה שעזבו הק', הק' עזב אותם, שנאמר ועזבני והפך את בריתי..." (מחזור יטורי, סי' קכה, עמ' 96).

43 ראה י"ד גלות, מדרש הכתובים בתקופה הבת-רית-תלמודית, ספר זכרון לרב דוד אוקס, רמת-גן תשל"ה, עמ' 231-210. אף שלא כל המקומות נכללו שם, הרי מן הדין עולה בבירור עד כמה התופעה נדירה. (חכמי אשכנז הראשונים לא הובאו כלל במחקר זה).

44 לעניין שחרור מי שחצו עבד וחצו בן-חורין, כדעת בית שמאי, גיטין, פ"ה (הכתוב הוא בישעיהו, מה, יח).

45 שו"ת רגמ"ה, מהד' אידלברג, הנ"ל, עמ' 147. הכתוב נדרש במסכת בבא-בבא, דף קל, ע"א לעניין אחר, שהוא מנחיל לכל מי שירצה.

מדרשות מעין אלה הסיק ר' יוסף טוב עלם, שאין זכות לקהילה להטיל מיסים על הקרקע, ור' יהודה הכהן למד על מידת סמכותו של הקהל בבואו להטיל מרותו על בני הקהילה⁴⁶. נראה, כי דרך זו מקובלת היתה באותם ימים. כאשר רבים מבני ישיבת מגנצא ערערו על פסקם של רגמ"ה ושל חבריו, כי יש להקדים ברית מילה לתקיעת שופר בראש-השנה, שכנעם רגמ"ה לקבל הכרעה זו על סמך דרשה דומה של כתוב במקרא⁴⁷.

מספרן של דרשות המקרא המצויות אצל חכמים אלה רב הוא. רגמ"ה העיר במפורש על דרכו זו להסתמך על המקרא ועל המשנה כמקורות רבי ערך בפסיקתו: "הלכך אין לנו ראייה לא מן המקרא ולא מן המשנה לפוסלו, אלא יש לסייע מן המקרא ומן המשנה שלא לפוסלו". ובמקום אחר: "ואף על גב דלאו בפירוש כתיב האי דינה, ולא תנינה ליה בפירוש, איכא למימר מדוקיא דקראי ומדוקיא דמתניתיין דינה הכי"⁴⁸.

אין בידינו לקבוע אם גם ר' ליאוטטין הלך בדרך זו, אך מאלפת היא העובדה, כי שתי המילים היחידות ששרדו במקורן מיצירתו הן: "הלכה כמקרא": "וכתב רבינו יצחק ראיותיו לפני הגאון רבינו ליאוטטין רבו של רבינו גרשם מאור הגולה... ושכנגדו לא כתב כי אם: "יעברו אם לא יעברו"⁴⁹, והשיב המורה בקצרה: הלכה כמקרא⁵⁰. אף שהוכחה אין כאן – שהרי למעשה משחק מילים הוא בלבד, הן מצד השואל והן מצד המשיב – רמז יש כאן. דיוקים אלה מן המקרא אינם הכרחיים לפי פשטם של הכתובים, ולעיתים גם לא לפי דרכם של מדרשי ההלכה, וכאמור הובאו ברוב המקרים ובמיוחד אצל רגמ"ה, כאסמכתא בלבד. כבר רמז לכך רגמ"ה עצמו: "איכא למימר מדוקיא דקראי".

דרך זו היא נדירה ביותר במרכזים אחרים. לא מצאנוה אצל גאוני בבל (למעט רב סעדיה גאון, להלן) ואצל חכמי ספרד הראשונים במאות י"א-י"ב (ר' משה בר'

46 תשובת ריטע: "ולא מצינו בכל התורה ששיעבד הקביה כלום את ישראל בקרקע, [אלא] היוצא השדה לשנה. וכן בלקט שכחה ופיאה ועוללות ובהענקת. ובמלכותא דארעא נמי כתיב והיה כתבואות ותתם חמשית לפרעה ולא כלום [בקרקע]" (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפ' פראג, סימן תתקמ"א, ר"י הכהן: "שחיביי כל ישראל לכוף ולהכריח איש את חברו כדי להעמידו על האמת ועל המשפט ועל חקי האלהים ותורתיו. ודבר זה מצינו בתורה בנביאים ובכתובים..." (כל"ב, סימן קמב). וכתובים רבים נדרשו שם לתכלית זו.

47 "והרבה מבני הישיבה הקדושה היה קשה בעיניהם... והשיבם רבי גרשום: אם אין מילה אין תקיעת שופר בעולם, שנאמר אם לא ברית יומם ולילה וגו'" (אור זרוע, הלכות ראש-השנה, ז"טמ"ד תרכ"ב, דף 125 א). ראה גם במקורות הבאים (ורובם נימנים על הסוג הראשון): שו"ת רגמ"ה, מהד' אידלברג, סימנים ר, לא, לג, סח בסופו, עב; תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהד' קופפר, ירושלים תשל"ג, סימן קעז וכאלה נוספים. מאלפת העובדה, שרגמ"ה וחבריו נכונים היו להסתמך בהלכה גם על סדרן של תפילות, הגם שעשו כן (וכנראה ברובם הגדול של המקרים האחרים) כאסמכתא בלבד: "והביאו סמך לדבריהם ממטבע שטבעו חכמים בתפילת היום: וקיים לנו ה' אלהינו את הברית... ותראה לפניך עקידה... דהיינו ברית תחילה ואח"כ עקידה, דהיינו תקיעת שופר" (אור זרוע, שם).

48 מחזור יטורי, סימן קכה: שו"ת רגמ"ה, הנ"ל, עמ' 147.

49 כלומר, היש צורך בתנאי כפול. ראה בבלי קידושין, דף סא, ע"א-ע"ב.

50 ספר התשבץ לר' שמשון בר' צדוק, סימן תקעז.

חנוך, בנו ר' חנוך ור' יוסף אבן אביתור⁵¹. היא נעלמה לחלוטין באשכנז עצמה במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה. במאות התשובות ששרדו מתקופה זו, אין כלל דרשות מחודשות או דרשות שהורחבה תחולתן. אמנם, מצינו כי ר' שמואל, בנו של ר' יהודה הכהן, הסתמך להלכה על דרשה של המקרא, אך למעשה ציטט באותו עניין את דעת אביו, ותו לא. חבריו אף הביעו פליאתם על ההזדקקות לדרך זו⁵². מאידך, נשתמרו מאות אסמכתאות כאלה מן המקרא בספר חסידים (למעשה, כלימוד מוסר השכל מאותם כתובים). זיקתם של חסידים-אשכנז אל חכמי אשכנז הראשונים מלפני תנ"י, היתה גדולה ביותר – הן בדרכם והן ביצירתם, ואפשר שאף בזאת שימרו שריד לדרכם של הראשונים⁵³.

אין בידנו ראיות ברורות, לקשור זיקה זו אל המקרא עם המורשת הארץ-ישראלית, אך בשל שלושה גורמים נראה להציע כן:

א. הזיקה ההדוקה אל המקרא המצוייה בפיוט הארץ-ישראלי ובספרות האפוקליפטית שנכתבה בראשית ימי-הביניים⁵⁴.

ב. רמזים לזיקה זאת נשתמרו בתשובות המעטות של גאוני ארץ-ישראל שהגיעו אלינו. תשובות אלה מקוצרות הן ברובן הגדול, ולעיתים הסתפקו המשיבים בציון פסקם מבלי להביא לו אסמכתאות. מכאן, שקשה לעמוד על דרכם. שתי דרשות של כתובים במקרא נשתמרו בתשובות ארץ-ישראליות בספר "הגהות מרדכי הגדול". באחת מהן אף מפורשת זיקה זו: "למה אנו אומרים קדושה בשבת ולא בחול, שאין כתוב בששת ימי בראשית קדושה, ובשבת כתוב קדושה. שני ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו. וכתוב אחר אומ' ולהבדיל בין הקודש ובין

51 על הריגים בחדים ביותר במרכזים אלה ובאחרים ראה במאמרו הנ"ל של גילת. אין כאלה לסתור דברינו כאן, אלא דווקא לאששם.

52 "הורה ר' שמואל בן רבינו יהודה הכהן משום אביו לישב באבילות לבני בנים כשנפטר זקנם... שהן חייבין בכבודו וזה טעמו (ו)תחת אבותיך יהיו בניך. וחבירי (מו)שיבין לו ההוא בברכה כתיב... וגם אביו רבינו יהודה כהן נ"ע רצה להושיב את ר' משולם על זקנו ר' איתאל באבילות ולא הניחו רבינו רבי אליעזר הגדול נ"ע ושאר חכמים (מעשה הגאונים, מהד' עפשטיין, הנ"ל, עמ' 49-50). לפנינו מחלוקת עקרונית על הזכות לדרוש כתובים בשאלה של הלכה למעשה, ואף שלא לפי דרך דרשתם בתלמוד הבבלי. שהרי ברור לחלוטין, שגם ר"י הכהן הכיר את הדרשה במסכת בבא-בבא. דף קנט. ע"ב ("הוא בברכה כתיב"). אלא שהוא סבר שניתן לחדש ולדרוש. מן הקונטקסט מסתבר, שהמתנגדים לדרשה היו חבריו של הבן. ר' שמואל, ואפשר שמאותה סיבה התנגדו גם בני הדור הקודם, ר' אליעזר הגדול וחבריו. לפסק זה של ר"י הכהן, גם ממקורות אחרים עולה, כי השינוי הכללי ביחס למורשת הבבליה באמצע המאה ה"א, מצא את ביטויו הברור ביצירתם של ר' יעקב בר' יקר ור' אליעזר הגדול, הצעירים במעט מר"י הכהן, ואשר עמדו בראש ישיבת מגצא לקראת אמצע המאה ה"א.

53 על זיקתם לאשכנז הקדומה ראה המקורות שהביא ק' סיראט, pp. 11-12 (1961), REJ, NS, V. 91. וכן מה שכתבו א"א אורבך. ספר ערוגת הכושם לר"א ב"ר עזריאל, ירושלים תשכ"ג, ד. עמ' 91 ואילך; י"ד. תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 13-20; ח' סולוביצקי, AJS review, Vol. 1, pp. 311 ff. (1976).

54 על הפיוט ראה א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 42 ואילך; י"י יהלום, לשון הפיוט (בדפוס). על ספרות האפוקליפסה ראה י"י אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים ת"א⁵ 1968.

החול. ולמה אומרים בראשי חדשים ובמזמורים? כמו שני' אחר כן: עלות תמיד לחדש וגו'. הרי מן המקרא. מן המשנה מניין? תני ר' חייא...⁵⁴.

ג. השימוש בדרשות מעין אלה בתשובותיו של רב סעדיה גאון. הוא היחיד מגאוני בבל שעשה בהן שימוש של ממש, ויש להניח כי קיבל השיטה בשנים בהן למד ועסק בתורה בארץ-ישראל לפני רדתו לבבל. במקום אחד רמז על דרכו זאת⁵⁵. לכאורה, ניתן לסתור קביעתנו זאת מדבריו של פירקוי בן באבוי במכתבו אל צפון-אפריקה: "ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שהוגין בתורה יומם ולילה... ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה עד שמעמידן דבר על בוריו והלכה לאמתה, ומביאין ראייה מן המקרא ומן המשנה ומן התלמוד כדי שלא יכשלו ישראל בדברי תורה"⁵⁶.

אך, ככל הנראה, מליצת לשון היא בלבד – המצוייה גם במקורות אחרים – ואין לדייק ממנה. אין לדיין אלא מה שענינו רואות. באלפי תשובותיהם של גאוני בבל שהגיעונו נדרש הכתוב להלכה במקרים עומים ביותר, הרבה פחות מאשר בעשרות תשובותיו של רגמ"ה לבדו. ייתכן, שפירקוי השתמש במליצות לשון מקובלות בלבד, ואפשר, שמטרתו היתה לתאר את ישיבות בבל באור אידיולי במכתבו המגמתי, בו ביקש להניא את ליבם של יהודי צפון-אפריקה, ואולי אף מרכזים אחרים, מליכלך לפי מסורת ארץ-ישראל⁵⁷.

2

אף אם לא תתקבלנה שתי הראיות האחרונות (הזיקה למקורות התנאים והזיקה למקרא) כעדות לשינוי שחל באמצע המאה האחת-עשרה, הרי ההוכחה הראשונה ברורה היא ועומדת בעינה. מהו הגורם שהביא להתפתחות זו, לגידול המואץ של אותו תהליך דווקא בתקופה זו? אין בידינו להציע תשובה ברורה וחד-משמעית. קרוב הוא, שיש לתלותה בשלושה גורמים:

א. עליית משקלה של בבל גם בתפוצות אחרות של הפזורה היהודית במאה האחת-עשרה. גם בארץ-ישראל עצמה מצינו עדויות ברורות לגידול השפעתו של התלמוד הבבלי⁵⁸. למעשה, במאה האחת-עשרה נכבשה כבר המלכה בביתא, ואין

54 א"י איגוס, תשובות גאוני ארץ-ישראל ובבל, חורב, יב (תשי"ז), עמ' 206.

55 "כי מן התורה ומן הנביאים ומן המשנה ומן התלמוד מצאנו ראיות והלכות כי העושה דבר באונס פטור הוא ממנו" (תשובות גאוני מזרח ומערב, הנ"ל, סימן כב).

56 תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 395 וראה גם דבריו של פירקוי, גנוי שכטר, ב. הנ"ל, עמ' 556. בתיאורו של רב יהודאי "שהיה גדול במקרא ובמשנה ובתלמוד ובמדרש וכו'".

57 איגרתו נדונה במקומות שונים. ראה במיוחד ל' גינצבורג, גנוי שכטר, ב. הנ"ל, עמ' 504-573; ב"מ לחן, תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 405-383; ד"ר אפשטיין, מדעי היהדות, ב (תרפ"ח), עמ' 149-161; י"י מאן, REJ, I, XX, pp. 113-148 (1920); ש' שפיגל, ספר היוכל לצ' ולפסוק, ירושלים תשכ"ה, עמ' רמג ואילך.

58 ראה מ' מרגליות, הלכות א"י מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' 11-15. לדבריו, כבר במאה העשירית הלכה ההשפעה הבבליה הלך והתגבר בא"י והתלמוד הבבלי נעשה לספר המוסמך ביותר להוראת ההלכה. לא רק בחוגי הבבלים שבארץ, אלא גם בכמה חוגים מבני א"י (שם, עמ' 14). הוכחה ברורה לכך בעובדה שהבבלי תופש מקום מרכזי בתשובותיהם של חכמי ארץ-ישראל במאות י"א.

להתפלא אם תהליך זה הביא להחלשת הזיקה אל המורשה הארץ-ישראלית בתפוצות הגולה. גם באיטליה, אשר זיקתה אל ארץ-ישראל היתה הדוקה יותר באופן יחסי, חל תהליך דומה של גידול ההשפעה הבבלית במהלך המאה האחת-עשרה. מקור רב ערך אשר נשתמר בכת"י שבספריית הבודליאנה מלמד, כי כמה מחכמיה המובהקים של איטליה יצאו ללמוד בבית-מדרשו של רב האי גאון. בעת פולמוס שהיה ביניהם בשאלת סירכא בריאה פנו אל ספרי ההלכה והתשובות של גאוני בבל⁵⁹. מחכמים אלה קיבל ר' יצחק בר' יהודה, ראש ישיבת מגנצא במחצית השנייה של המאה ה"א, את תורתו של רב האי גאון⁶⁰.

ב. פעולת כינוס תשובותיהם של גאוני בבל והפצתן בקרב חכמים. השאלות ותשובות הרבות ומקורות אחרים, שהועברו בעיקר על-ידי סוחרים, כונסו במפעל רב ערך של ר' יוסף טוב עלם, וכאמור גם בקבצים אחרים. מלאכת כינוס זו הביאה להפצתן במידה רבה יותר מאשר בעבר, ולהגדלת השפעתן⁶¹.

ג. תחושת הירידה שאיפיינה כמעט את כל חכמיה של מגנצא במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה. אין להשוות את מידת בטחונם והכרתם בערך עצמם של אישים אלה לאבות אבותיהם, במחצית השנייה של המאה העשירית ובמחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה. העקבות הברורים לתחושה זו של ירידה ניכרים כבר אצל ר' אליעזר הגדול ור' יעקב בר' יקר, וביתר-שאת, אצל המאוחרים להם בישיבת מגנצא⁶². מי שהכרתו בערך עצמו איננה רבה, יהסס לחלוק על הכרעותיהם של גאוני בבל, ובוודאי על התלמוד הבבלי. רחוק הוא שיהא נכון לדרוש כתובי מקרא בדרך מקורית לצורך הסקת הלכה למעשה, ולו כאסמכתא בלבד, להלכה שנקבעה למעשה על סמך שיקול דעת.

ח

השפעה ארץ-ישראלית חזקה נותרה עדיין בשני תחומים גם במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה, ולמעשה אף לאחריה: במסורת הלשונית (בעיקר בדרך ההגייה) ובמנהגים שונים (ברוב המקרים – מנהגיהן של משפחות מסוימות, ולא של הציבור היהודי בכללו).

כאשר למסורת הלשונית, אין להתפלא על שמירת המסורת הקדומה. הגייתו של קמץ כפתוח ושל צירה כסגול, אין בהם משום סטייה מן המסורת ההלכתית של הבבלי ושל בני בבל. מאידך, קשה היה לבני אשכנז לשנות המסורת הלשונית ולא

59 אי"ב נויבאור, המגיד יז (1874), גליון 5, עמ' 41. בין החכמים המנויים שם נמצאים ר' יהודה בר' אלחנן, ר' מנחם הכהן ואחרים.

60 מרדכי. שבת, סימן שצח.

61 על מקורות הגאונים שכינס ריטע ראה תוספות, פסחים, דף ל, ע"א, ד"ה: "אמר רבא": שם, עבודה זרה, דף נו, ע"ב, ד"ה: "לאפוקי": שם, נויר, דף נט, ע"א, ד"ה: "אמר".

62 דנתי בכך בפירוט בספרי הנ"ל בהע' 10, בפרק ה.

לילך בדרכי אבותיהם, ודווקא באותו תחום שראוהו כמרכזי ביותר בעבודת הקודש שלהם, בתפילה. והרי כל פיוטיהם מימים עברו, פיוטים שתפשו מקום מרכזי בתפילה, ניבנו לפי אותה מסורת של הגייה. עובדה היא, כי עוד במאה השלוש-עשרה – בה אליבא דכולי עלמא כפופה היתה אשכנז בבידור למורשת הבבלית – עדיין ניכרה היטב השפעת המסורת הלשונית הארץ-ישראלית⁶³.

חשובה יותר הזיקה אל המורשת הארץ-ישראלית, שנשתמרה במנהגיהם של חכמים מסוימים ושל משפחות מסוימות באשכנז הקדומה, בעיקר בתחום הליטורגיה. יותר מאשר בכל נושא אחר, נשתמרה בתחום זה הזיקה אל המורשת הארץ-ישראלית באשכנז עד שנת תתנ"ו, ובמידה מסוימת גם לאחריה. אף-על-פי-כן, ספק רב אם יש לראות בכך עדות לזיקה בפועל אל ארץ-ישראל, גם במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה. מסתבר יותר, כי בניי אלה שהקפידו לילך במנהגי משפחותיהם, תפשו מנהג אבותיהם בידיהם, ותו לא. הזיקה ההדוקה אל המסורת המשפחתית היא שהולידה שמרנות זו, גם כאשר נוכחו כי מנהגים אלה שונים מן המובא במקורותיהם של בני בבל.

ספק זה קשור בראש ובראשונה בשאלה אם בני אשכנז באותם ימים מודעים היו לכך, כי נוהגים הם לפי מנהג ארץ-ישראל ושל לא כמנהג בבל, ידיעה שהיה בה לשמור על זיקה אל ארץ-ישראל. בשני ענינים לפחות קשה להניח שלא עמדו על קשר זה, והם: אמירת ברכה בשעת חליצת תפילין ומנהגם בהפרשת חלה, ומפני חשיבותם הם יידונו להלן בנפרד⁶⁴. אך נראה, כי ברוכם המכריע של המקרים התשווה בה היא שלילית. העדות הטובה ביותר לכך היא פליאתם הגדולה של בני מכיר על פסק ר' יהודה הכהן, שיש לישב באבילות גם על קטן שטרם מלאו לו שלושים יום, בגלל שסותרת היא את הפסק שבתלמוד הבבלי. לו ידעו שמנהג ארץ-ישראל הוא, קשה להניח שלא היו מעירים על-כך. בכל טיפולם הנרחב והמקיף בשאלת המנהגים לא העירו אף לא פעם אחת על מנהג כל שהוא שמקורו במנהגי ארץ-ישראל, גם כשהתלבטו בטיבו של מנהג זה⁶⁵. גם בדברי חכמים אחרים מן המחצית השנייה של המאה האחת-עשרה, לא מצינו התייחסות למנהגי ארץ-ישראל ולקשרם אל מנהגי בני אשכנז. כל אלה יש בהם לאשש את הנחתנו, כי למעשה שמרו על מנהגים אלה בשל הזיקה ההדוקה אל המסורות המשפחתיות ולא בשל הזיקה אל מורשת ארץ-ישראל. למעשה, היתה זאת בחינת מצוות אנשים מלומ-דה. במיוחד אמורים הדברים במשפחתו של ר' יהודה הכהן. נראה, כי חכם זה שמר על זיקה גדולה יותר מאשר אחרים אל המורשה הארץ-ישראלית, ואולי היה כן גם אצל צאצאיה של משפחת קלונימוס⁶⁶. עם זאת, אין המקורות שבידינו

63 ראה א' אלדר, שם. ⁶⁴ ראה להלן עמ' 78 ואילך.

64 ראה משיב-על-כך בספרי הנ"ל, פרק ט.

65 הוא פסק בניגוד לדעתם של גאוני בבל בכמה ענינים: אבילות על קטן שלא מלאו לו שלושים יום. היפוך שבועה (גם מדאורייתא ניתן להופכה), הפטרה בשבת חנוכה בשל ראש-חודש. ראה דיוני בבל אלה כ"עלי-

מאפשרים להצביע על אסכולות שונות בין חכמי אשכנז הראשונים בשאלת הזיקה אל המורשה הארץ-ישראלית והמורשה הבבלית.

ט

השינוי הגדול באמצע המאה האחת-עשרה, מעלה את השאלה שמא בעיקרה נכונה התיאוריה הרווחת במחקר על ההגמוניה הארץ-ישראלית על יהדות אשכנז שלפני תתנ"ו, אלא שיש לצמצמה למאה העשירית ולראשית המאה האחת-עשרה. המקורות המעטים שנשתמרו מתקופה זו, אינם מאפשרים ליתן על-כך תשובה חד-משמעית. ברור, כי השפעת המורשה הארץ-ישראלית היתה בתקופת בראשית זו גדולה יותר, שהרי גידול השפעתה של בבל היא בבחינת תהליך מתמשך. אך קשה לקבוע אמות מידה מדויקות. המקורות המעטים שהגיעונו מלמדים, כי כבר באותה תקופה ראשונה קיימות היו השפעות של שתי המורשות גם יחד. על ר' משה הזקן בן קלונימוס, במחצית הראשונה של המאה העשירית, מסופר – כי הנהיג במגנצא לומר בכל יום את שירת הים בתפילת שחרית: "ובימי הקדמונים כשהיו מגיעים עד כאן לשם תפארתך" היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר "ישתבח שמך". וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבינו קלונימוס בימי המלך קרלא למדינת מגנצא היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד "שמו אחד", כי גדול הדור היה ואין כל דבר נעלם ממנו. הוא רבנא משה הזקן שיסד קרובת "אימת נוראותיך"...⁶⁶ ברור, כי מנהגו שונה ממנהגם של בני בבל. בסידור רב עמרם גאון ובמקורות בבליים אחרים, אין שירת הים מצוייה בתפילת שחרית, אך אין לקבוע בבטחה שמנהג ארץ-ישראל הוא. אמנם שכטר סובר כן, בהסתמכו על המסופר בספר המנהיג כי בארץ-ישראל אומרים שירת הים⁶⁷. אך ספק, אם רשאים אנו ללמוד מן המנהג בסוף המאה השתים-עשרה על המצב בארץ-ישראל במאה התשיעית ובפרט כאשר ארץ-ישראל נכרכה שם יחדיו עם בבל ומרכזים אחרים. ואף אם כן הוא, הרי ממקור זה עצמו עולה, כי לפני הגירתו של ר' משה נהגו באשכנז (לפחות במגנצא) כמנהג בבל ולא כמנהג ארץ-ישראל.

ספר, שם, עמ' 25. כן פסק שאין לכפות על חליצה – תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהר" קופפר, הנ"ל, קמא (השוה תשובת ר' חנוך בר' משה מספרד בתשובות גאוני מורה ומערב, הנ"ל, סי' קפה). אך חוץ מן ההלכה הראשונה, אין בידנו עדויות שהכרעתו כמנהג ארץ-ישראל היא. באשר למשפחת קלונימוס, ראה שאלותיו הנ"ל של ר' משולם בר' משה (מצאצאי המשפחה במחצית הב' של המאה ה-11) מהגאון הארץ-ישראלי. לעומת זאת, הביא חכם אחר מבניה, ר' איתאל (כנראה סבו של ר' משולם זה) ספר מקוראן ובו תשובות גאונים קדמונים, מהר" קאסל, סי' צא. ר' משה (ככל הנראה בנו של ר' משולם זה) הביא ספר נ"ך מקוראן ובו סימני ההפטרות. ראה ספר הפרדס, מהר" עזרייך, עמ' שנג.

הדברים נשתמרו בשני כתב-יד. ראה במאמרי הנ"ל בציץ (תע' 12 לעיל), עמ' 158.

בספרו הנ"ל (הערה 6 לעיל), עמ' 52-55. המקור בספר המנהיג הוא בסימן כן (עמ' נד במהדורת י. רפאל, ירושלים תשל"ח), והמנהג מובא שם כמנהג כללי בארץ ובתפוצה.

מר' ליאונטין הגיעונו חמש הוראות בהלכה. שלוש מהן ניתן לקשור לשאלת הזיקה אל המורשה הבבלית והארץ-ישראלית. בדין היפוך שבתה הוא חלק במפורש על גאוני בבל וסבר שיש להפוך שבתה גם בחיוב מדאורייתא; אך עדיין ספק, אם גם גאוני ארץ-ישראל סברו כר' ליאונטין וכי היתה בידו מסורת מעין זאת. לו היה כן, קשה להניח שרגמ"ה, תלמידו, שהשתדל להסביר שיטת רבו ולהגן עליה, לא היה מעיר על כך⁶⁸. כמורכן הורה ר' ליאונטין כי שמיטת כספים נהגת גם בזמן הזה. ממקורות שונים משמע, שזו היתה דעתם וזה היה מנהגם של בני ארץ-ישראל. אך היו גם מחכמי בבל שסברו כן, ומכאן שלא נדע מקור מסורתו זאת⁶⁹. ההוראה השלישית היא הכרעתו שיש להספיד על חכם שנפטר בחנוכה: "לא הצדיק ולא הספידו בחנוכה, ואמרו שכבר רבינו ליאונטין הכהן הספיד על חכם"⁷⁰. התיבה "כבר" מלמדת שהיה בהוראתו משום חידוש מה, והיו שהתלבטו בה ואולי אף חלקו עליה. הדבר תמוה, שהרי בבבלי מפורש להתיר: "אמר רב פפא אין מועד בפני תלמיד חכם וכל שכן חנוכה ופורים"⁷¹. מן הסוגייה שם ברור, כי הכוונה גם להתיר הספד. קרוב הוא, כי מקורה של ההתלבטות הוא בפסיקה שונה המצוייה בירושלמי: "רבי תנחום בר' עילאי דמך בחנוכתא. רבי דוסא דמך בריש ירחא דניסן. עבדין ליה איבריאי"⁷². סברין מימר מן דעתן דרבנן ובדקון ואשכחון דלא מן דעתן דרבנן⁷³. דעתם החולקת של "רבנן" מתייחסת גם לחנוכה, שאם לא כן אין טעם להבאת המעשה בר' תנחום. שני המעשים נכרכו יחדיו וההסתייגות היא משניהם. אמנם ייתכן מאד שהיתה גם מסורת ארץ-ישראלית אחרת, שהתירה את ההספד לתלמידי-חכם בחול-המועד ובחנוכה⁷⁴, אך ממקור זה ברור, כי היו גם מתנגדים לכך. הגדרתם בניסוח הסתמי והכולל "רבנן" (שרידי הירושלמי, שם: "רבנין") היה גם בה כדי להשפיע על כמה מבני אשכנז הקדומה לילך לפי מסורת זו ולהתנגד להספד. ר' ליאונטין הכריע במקרה זה לטובת המסורת הבבלית (או המסורת הארץ-ישראלית האחרת).

לתקופה קדומה זו ניתן לצרף גם את פסקו הנ"ל של רגמ"ה, כי יש לברך על בשמים גם כשחל יום-טוב במוצאי-שבת. מדבריו שם מוכח, כי עדותו היא על

ש"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' רסד.

ראה אוצר-הגאונים לגיטין, חלק התשובות, עמ' 71-73 (במיוחד עדות הרמב"ם על ארץ-ישראל, סימן קפג, שם; והערתו של רב נטוראי גאון כי שמיטת-כספים אינה נהגת בזמן הזה, שם, סימן קצ); והמיוחס לרב פלטין גאון, חורב, יב (תשר"ז), הנ"ל, עמ' 209.

מעשה הגאונים, הנ"ל, שם, עמ' 44.

מועד קטן, דף כו, ע"ב.

סעודת הבראה שנעשתה בפומבי. הנוסח הנכון נשתמר בשרידי הירושלמי שבגניזה הקהירית: "עבדן לון אבריה" (ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי מן הגניזה, ניו יורק תרס"ט, עמ' 207).

מועד קטן, פ"ג, ה"ט (דף פג, ע"ד), וראה שם, בהלכות ז. ח: "שלא להרגיל את ההספד".

ראה תוספתא, מועד, פ"ב, ה"ט (מהר" ליברמן, תשכ"ב, עמ' 372). אם אכן הנוסח הוא "אפלו ברחובה של עיר", משמע שהכוונה למועד. אך בבחינתא בבבלי, שבת, דף קה, ע"ב. התיבה "אפלו" איננה, ואפשר שהכוונה לחובה להתאבל עליו ככלל.

מסורת שנהגה גם בדור שקדם לו. כאמור, הוא חלק על הוראת הבבלי ובחר לילך במקרה זה – כאלה שקדמו לו – לפי מסורת הירושלמי. מאידך, העיד שהיו גם כאלה שנהגו שלא לברך, כלומר, שיטתם לפי מסורת הבבלי היא. מכאן, שגם בתקופה קדומה זו קשה לדבר על מסורת הלכתית אחידה בקהילות אשכנז. גם בחלק מתורת ר' משולם בר' קלונימוס, מן המחצית השנייה של המאה העשירית, מצינו זיקה הדוקה למורשת בבל, וכאמור הוא אף פנה בשאלות אל חכמיה⁷⁵.

★

המסקנה העולה מדיון זה היא, כי אין בידינו לקבוע בבירור השפעת מי היתה גדולה יותר במאה העשירית ובראשית המאה האחת-עשרה: ההיתה זו מורשת בבל או מורשת ארץ-ישראל. אך אין כל ספק, כי בצד הזיקה ההדוקה אל המורשה הארץ-ישראלית היתה זיקה דומה גם אל המסורת הבבלי, ואין כל בסיס של ממש לראיית אשכנז הקדומה בתקופת בראשית זו, כנתונה תחת ההגמוניה הארץ-ישראלית. עם זאת, מתן זכות הבכורה לבלל, לפחות החל מן המחצית השנייה של המאה האחת-עשרה, אין בו כדי להפחית מערך זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל המורשה הארץ-ישראלית. זיקתם של בני אשכנז אל ארץ-ישראל באותם ימים, היתה גדולה יותר מאשר זיקתו של כל יישוב יהודי אחר באירופה, למעט איטליה. לא באנו כאן להפחית מערכה של זיקה חשובה זו, אלא לסתור את הטענה שהיא היתה מכרעת וגדולה מזיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל המורשת הבבלי – מזה, ולתחום לה תחומי זמן מדויקים יותר – מזה.

נספח: שני מנהגי ארץ-ישראל שנתגלגלו לאשכנז

יותר מאשר בכל תחום אחר השאירה המורשה הארץ-ישראלית את רישומה על מנהגיהם של בני אשכנז הראשונים. מנהגים אלה חבויים בדרך כלל בין השיטין, ומלאכת חשיפתם קשה היא. מחד, הגיעו שרידים מעטים בלבד מתורתם של חכמי ארץ-ישראל וממנהגיהם⁷⁶. מאידך גיסא, לא תיארו הכותבים, בני אשכנז לפני תנצ"ו, את מנהגיהם, את התפצלותם, וודאי שלא את מקורם. לעיתים אף מצויות עדויות סותרות על טיבם של מנהגים אלה ועל הפצתם. אילוסטרציה נאה למורכבות של מלאכת החשיפה מצויה בדוגמה השנייה המובאת להלן.

75 ראה משי"ב עליו בספרי הנ"ל בפרק א.

76 ראה במיוחד מ' מרגליות, הלכות ארץ-ישראל מן הגניזא, הנ"ל, ובמבואו שם, עמ' 16-1. על התשובות המנויות שם בעמ' 11-13 יש להוסיף את התשובה שפירסם איגוס ב"סורא, א (תשר"ד), עמ' 23-25. ראה גם המקורות שהביא ב"חורב, יב (תשי"ז), הנ"ל, עמ' 194-216.

אדון כאן בפירוט בשניים ממנהגים אלה שחשיבותם מיוחדת: הברכה בעת חליצת תפילין ומנהג הפרשת חלה. שניהם שונים ממנהגם של בני בבל, ונתקבלו באשכנז לפי מסורת ארץ-ישראל, ובניגוד לפסיקה מפורשת בתלמוד הבבלי ובתורתם של גאוני בבל. כאמור, יש בהם כדי ללמד על זיקתם של הדורות הראשונים באשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל והם השפיעו ושימרו לפחות חלק מזיקה זו גם אצל הדורות המאוחרים יותר, עד תנצ"ו. שניהם בגדר מעשים שבכל יום הם. ההליכה בהם לפי מסורת ארץ-ישראל ולא לפי מסורת בבל, ברורה היתה לעין כל, לפחות במקרה הראשון, אף למי שעיון עיון רופף באותן סוגיות בבבלי.

1. ברכת "לשמור חוקיו" לאחר חליצת תפילין

עיקרה של ברכה זו בתלמוד ירושלמי: "כאי זה צד הוא מברך עליהן? ר' זריקן בשם ר' יעקב בר אידי כשהוא נותן על יד מהו אומ': ברוך אקב"ו על מצות תפילין. כשהוא נותן על ראש מהו אומר: ברוך אקב"ו על מצות הנחת תפילין. כשהוא חולצן מהו אומ': ברוך אקב"ו לשמור חקיו"⁷⁷. מן התלמוד הבבלי משמע שנהגו כן, לברך לאחר חליצת תפילין, רק בארץ-ישראל ולא בבבל: "ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו..."⁷⁸.

לוא נהגו כן אפילו חלק מבני בבל, אין מקום להדגשה זו. וכן מפורש בראבי"ה: "מדקאמר בגמרא: ולבני מערבא דמברכים כו', מכלל דבבבל לא נהוג לברך אפי' אתפילין"⁷⁹. ההימנעות מברכה זו, בעת חליצת התפילין, נהגה בבבל גם בתקופת הגאונים: "בישיבות אין אנו נוהגין לברך אחר תפילין". "לא נהיגי רבנן בבבל למעבד הכי"⁸⁰. ברור, כי הכרעתו ככלל היא ולא נתייחדה לחכמים בלבד. וכן הסיק בעל ספר האשכול מתשובה זו: "ואמר רב האי ז"ל: אין הלכה כבני מערבא ולא מברכין כדמסלקי מתפילין"⁸¹. ככל הנראה, המשיכו בני ארץ-ישראל לברך ברכה זו גם בתקופת הגאונים, שהרי פסקתם לפי הירושלמי היא, וקשה להניח שעזבו מנהג

77 ברכות, דף ד, ע"ג; פרק ג, ה"ג. על מקומה של ברכה זו, במקורה לאחר חליצת תפילין בלילה, ראה הערתו של ש' ליברמן, ליקוטי ר' יצחק בן יהודה אבן גיאת, מסכת ברכות, מהד' טויבש, ציריך תשי"ב, עמ' 79. תודתי לד"ר י' תא שמע שהעירני על הערה חשובה זו.

78 ברכות, מד, ע"ב; נדה, נא, ע"ב.

79 ראבי"ה, ח"א, ירושלים תשכ"ד, סימן קכב, עמ' 106. ציטט שלא במדויק לצורך עניינו, כמציא אצלו, בספר הרקח, סימן שמו, הביא בטעות: "נהדעי בתר דמסלקי... אך בסימן שסו, שם, אל נכון: "בני מערבא", כנוסחת הבבלי שלפנינו. בגרר מחלוקת זו בין בני א"י ובין בני בבל ובהקפה נשאו ונתנו ראשונים שונים. ראה במקורות שצ"ח א' אפטוביצר בהערותיו לראבי"ה, שם, הערות 4, 7, ומה שכתב ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 250, הע' 5.

80 הראשונה – תשובת רב פלטי גאון, חמדה גנוזה, ירושלים תרכ"ג, סימן קה, השואל ביקש במפורש לדעת כיצד "נהיגי רבנן במחיבתא" (וזאת גם כדי להדגיש מעלתן וסמכותן). לכן, אין להגביל קביעתו למנהג חכמי הישיבות בלבד. השנייה – תשובת רב האי גאון, תורתם של ראשונים, מהד' הורביץ, פרנקפורט א"מ תרמ"ב, ח"א, עמ' 47. אך הוא התיר למי שהפץ לעשות כן. רבירי הובאו במקורות נוספים. ראה לוי, ארזר הגאונים לברכות, חיפה תרפ"ח, חלק הפירוש, עמ' 103, הע' ב.

81 חלק א, מהד' אלבעק, ברלין תר"ע, עמ' 68.

אבותיהם, גם לאחר שגדלה השפעת הבבלי בארץ-ישראל. אפשר, שלכך כוון רב האי בהדגישו: "לא נהיגו רבנן בבבל"⁸².

באשכנז שלפני תתנ"ו, נהגו רבים, ואולי כולם, לברך ברכה זו כמנהגם של בני ארץ-ישראל. ב"מעשה הגאונים" מסופר: "כך אמר מורינו הזקן"⁸³, שהיה מנהג רבו: כשהיה מפשיט טליתו, היה מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חוקיו. לא נכון בעיני מורינו, משום דחוקה לא כתיבא בציצית בדכת' בתפילין דכת' ושמרת את החוקה הזאת, אבל בחליצת תפילין חייב לברך לשמור חוקיו. ואני נתן הצעיר רואה את דברי הרב הגדול שנוהג לברך (=בטלית)... חוקה כתיב בציצית נמי כבתפילין"⁸⁴. המקור לדברים אלה הוא ספר מעשה המכיר, אשר כמעט כל ספר מעשה הגאונים ממנו הוא"⁸⁵. הכינויים "מורינו", "הרב הגדול" דומיהם מצויים הרבה בספרם של בני מכיר. התייחסותו של ר' נתן בר' מכיר לדעות השונות ("ואני נתן הצעיר"), הוכחה מברעת היא לזיהוי זה.

לכאורה, דנו במנהגם של יחידים, אך לא כן הוא. כל המכיר דרכם של בני מכיר בספרם יודע, כי עיקר דיונם הוא במנהגיהם של חכמי אשכנז, וכאשר אלה נחלקו ביניהם, העירו על-כך. איסוף המנהגים השונים היא אחת המטרות העיקריות של חיבורם. המחלוקת היא ביחס לברכה אחר פשיטת טלית. היש לדמותה לתפילין (בהם כתובה המילה "חקה", שמות יג, י), אם לאו. מכאן, שהברכה בעת חליצת תפילין מוסכמת היא על הכל. ואף אם היו כאלה שנמנעו מברכה בחליצת התפילין (ועל-כך לא הגיעונו כל ידיעות), יחידים היו, וחכמי אשכנז לא נימנו עמיהם. שאם לא כן, היו בני מכיר מעירים על כך, כדרכם"⁸⁶.

מנהג זה, מנהג ארץ-ישראל הוא, שנשמר באשכנז, לפחות על-ידי חלק מבניה, עוד שנים הרבה, גם לאחר תתנ"ו, ובהדרגה נדחה מפני מנהג הבבליים, שלא לברך. במחזור ויטרי (עמ' 636) נאמר: "ובסידור אחר מצאתי: העושה ציצית לעצמו, על מצות ציצית. העושה תפילין, על מצות תפילין. מניחן, להניח תפילין. חולצם, לשמור חוקיו". וכן ברקח (סימון שסו) נפסק, כי "מנהג" לברך "תדיר" בחליצת התפילין. מדברי הראב"ה משמע, שבימיו, דהיינו במאה השלוש-עשרה, נתפלגו הדעות. אביו נהג לברך (גם לאחר קיום מצוות אחרות), והיו שחלקו עליו בטענה:

82 אמנם תיבה זו חסרה בחלק מן המקורות בהם מובאת תשובת רב האי.

83 נראה כי הכוונה לר' קלונימוס הזקן משפירא. ואם כן, הכותב הוא ר' יקר בר' מכיר, ששימש לפני חכמי שפירא. גם מנהגי ט' באב בשפירא, שהובאו ב"מעשה הגאונים" בצמוד מסייעים לכך. קשה לקבל את קביעתו של י"ג אפשטיין, כי המדובר בר' יעקב בר' יקר (תרביץ, ד (תרצ"ג), עמ' 34, הע' 83). לא מצינו שבני מכיר שימשו לפניו ולא יכנהו "מורינו".

84 עמ' 40. הדברים הובאו בשינויים קלים גם בספר הפרדס. סי' קפא, עמ' רלד במהד' עהרנרייך.

85 ראה א' עפשטיין, מבוא לימיעשה הגאונים, הנ"ל, עמ' 10 ואילך. הוא חשב שבימיעשה הגאונים "מצינו גם חלק גדול מספר דבי רשי". מקורות חדשים מכתבי-יד מלמדים, שגם אלה של בני מכיר הם. ראה מ"ב על-כך בתרביץ, שם (הע' 24 לעיל).

86 לשם הזכרת ענינו לצמצם קביעה זו לקהילות שרים, אשר לפני חכמיהן שימשו בני מכיר.

"ואנן בתר בניי בבל גרי[נ]ר[נ]". והוא מסכם: "ורובא דאינשי לא נהגו לברך אחריהם אפי' אתפילין, ובמאי דנהוג נהוג" (שם, עמ' 106).

בספר התרומה (סימן ריג) ובאור זרוע (ח"א, סימן תקפד) נפסק שלא לברך, ובפסיקה זו ניכרת היטב הכרעתו של רבנו תם. מהר"ל, במאה החמש-עשרה, מביא בתשובותיו (סימן מז) בפשיטות שבימיו "אין נהוג בשום דוכתא".

תופעה זו של זניחת חלק ממנהגי אשכנז הקדומים, בעיקר בעקבות השפעת תורתם של בעלי התוספות שהעדיפו את מסורת הבבלי, מצוייה גם בנושאים אחרים. חסידי אשכנז מנסים לשמור על מנהגים ומסורות קדומים אלה, וספר ה"רקח" משמש עדות לכך. גם במקרה דידן הוא שמר על מנהג אשכנז הקדום. זניחה זו היא הסיבה העיקרית לצימצום השפעתה של תורת ארץ-ישראל ומנהגיה על רובם המכריע של בני אשכנז בדורות המאוחרים לתתנ"ו.

קנאה גדולה קנאו בני אשכנז במאה האחת-עשרה, ובעיקר אנשי מגנצא, למנהגי אבותיהם הראשונים. רבם של בני מכיר, ר' יצחק בר' יהודה, הקפיד הקפדה יתירה שלא לשנות המנהג. גם בני מכיר עצמם הלכו בדרך זו והתנגדו לכל שינוי, אף כאשר הנסיבות שהשתנו הצדיקו זאת"⁸⁷. לכן אין להניח, שהמנהג לברך חודש באשכנז במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה. ברכה זו בעת חליצת התפילין מקובלת היתה על חכמיה הראשונים, ויש בה עדות על זיקתם אל מורשת ארץ-ישראל, והשפעה, לפחות חלקית, על זיקתם של בניה אל מורשה זו גם במאה האחת-עשרה. שהרי העדפת מסורת ארץ-ישראל במקרה זה ברורה היתה לכל.

2. הפרשת חלה

צווי הפרשת חלה שבמקרא קושר מצווה זו עם ארץ-ישראל: "בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה. והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה". ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה" (במדבר טו, יח-כ). עליו הסתמכו חז"ל בקבעם, שחלה מן המצוות התלויות בארץ היא (ספרי, שלח, קי ועוד). למרות זאת הופרשה חלה בחוץ-לארץ מדרבנן, ואף נאכלה על-ידי הכהנים, במשך מאות שנים ובכללן תקופת הגאונים כולה. יוצאים מכלל זה היו רבים מבני אשכנז אשר כבני ארץ-ישראל בתקופה זו, נמנעו מאכילת חלה.

על שני מקורות עיקריים הסתמכו גאוני בבל ופוסקים קדומים אחרים, בקבעם שיש להפרישה ולאכלה בארצותיהם: — א. משנת חלה, פ"ד, מ"ח: "רבן גמליאל אומר: שלש ארצות לחלה: מארץ ישראל ועד כזיב חלה אחת. מכזיב ועד הנהר ועד אמנה שתי חלות... מן הנהר ומן אמנה ולפנים שתי חלות — אחת לאור ואחת לכהן. שלאור אין לה שעור, ושלכהן יש לה שעור". היחידה השלישית: "מן הנהר

87 על הקפדתם של ר"י בר' יהודה ובני מכיר על שמירת המנהגים ראה בספרי הנ"ל פרקים ז, ט. על הראשון ראה גם ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 284.

ומן אמנה ולפנים" נתפרשה על-ידי רוב הראשונים כמתייחסת לכל המקומות האחרים בחוץ-לארץ. כלשון הרמב"ם: "ר"ל שאר הארץ כולה שהיא ארץ העמים והיא חוצה לארץ ושוכנים בה ישראל אחר גלותם מארצם ארץ הצבי"⁸⁸. מכאן, שבחוץ-לארץ יש להפריש שתי חלות (מדרבנן). הראשונה – לשריפה, והשנייה – לכהן. אלא שהלכה זו צמודה לרישא של המשנה, לנתינת חלה אחת לכהן בארץ-ישראל עצמה. נתינה שפסקה מאוחר יותר, בהיעדר טהרה מלאה של הכהנים. – ב. תלמוד בבלי, בכורות כז, ע"א: "ואמר שמואל: אין תרומת חוצה לארץ אסורה אלא במי שהטומאה יוצאה עליו מגופו... אמר רבינא: הילכך נדה קוצה חלה ואוכל לה כהן קטן. ואי ליכא כהן קטן, שקלה ליה בריש מסא ושדיא בתנורא, והדר מפרשא חלה אחריתי, כי היכי דלא תשתכח תורת חלה. ואוכל לה כהן גדול". הוראת רבינא, מאחורני האמוראים בבבל, ודאי נתפרשה כהלכה למעשה (גם לאחר שפסקו כהנים בארץ-ישראל לאכול החלה הראשונה שהופרשה להם)⁸⁹. אמנם, נחלקו הפוסקים בפירוש דבריו. האם החלה השנייה מופרשת בכל מקרה, והוראה שנייה נפרדת היא מראשית דבריו. או שכל דבריו הוראה אחת היא, ורק בהיעדר כהן קטן⁹⁰ (או לדעת אחרים: גם בהיעדר כהן גדול שטבל), תופרש השנייה. בין כה ובין כה משמעה היא, שכהנים אוכלים חלה בפועל⁹¹. הוראה זו של רבינא נתקבלה, כאמור, כמעט בכל תפוצות ישראל, ונהגה במשך כל תקופת הגאונים.

88 בפירושו למשנה. שם. ראה גם המשך דבריו, שם: "ולפיכך ראוי לך לדעת". בדומה ר' אפרים בר' יצחק, ראבייה. ח"א. עמ' 165: "היינו חוצה לארץ גמורה: הר"ש משאנץ ור"י בן מלכי-צדק בפירושו למשנת שביעית, פ"ו, מ"א ואחרים. אך אפשר, שדברי משנה אלה במקורם מתייחסים דווקא לחלק מסוירה, כפי שמשמע מתיבת "ולפנים". אכן, הרמב"ם התקשה בה, וב"משנה תורה", הלכות בכורים, פ"ד, ה"ח, ניסח: "וכל הארץ מאמנה ולחורץ". וראה הרדב"ז, שם, הסובר שהוא הנוסח הנכון. אך ראה המאירי בחידושו לפסחים, דף מו, ע"א ("עד שגדולי המחברים כתוב מאמנוס ולחורץ"). גם הרשב"א רצה להגיע בן ("לחורץ") מדעתו. אך הוא מעיד "שבכל הספרים... גרסי' ולפנים" (פסקי חלה, מהדורת ברגמן, עמ' צה). ראה גם במלאכת שלמה לר"ש עדני, חלה, שם. אמנם גם הנוסח "לחורץ" מצוי בהעתקת המשנה במקורות שונים, אך נראה, שמקורו בהגהות חכמים. ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, א, ניוירוק תשט"ו, עמ' 316. גם הדרשה בפסיקתא דרב כהנא: "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע מי גרם לי שאהא מפרשת שתי חלות בסוריא? על שם שלא הפרשתי חלה אחת כתיקונה בארץ ישראל" (פסיקתא דשמעון, מהד' בובר, דף קח, ע"א). הובאה ע"י כמה מן הראשונים בשינוי: שאהא מפרשת שתי חלות בחור"ל. ראה, למשל, באור זרוע, ח"א, דף זגא. ראה גם הנוסח בירושלמי, עירובין, פ"ג, ה"ט, מקבילות נוספות לדרשה זו בהערותיו של בובר בפסיקתא, שם.

89 בתוספות חולין, דף קד, ע"א, ד"ה: "חלת חוצה לארץ", וכן ברא"ש, שם. פרק י"ל בשר, סימן ד, הנוסח בדברי רבינא: "הלכה", "הילכתא".

90 "שלא ראה קר ולא יצאה טומאה מגופו, רש"י, שם.

91 שיטות שונות לראשונים בהסבר מקומות החיוב, זמנם, דין חלת חור"ל, וסברות שונות על-יכך הועלו על-ידם. ראה פירוט רוב המקורות באנציקלופדיה תלמודית, ערך "הפרשת חלה", כרך י, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסג ואילך; ערך "חלה", כרך טו, ירושלים תשל"ו, עמ' רו ואילך. השתמשתי בבידועות ההיסטוריות העולות מרינויהם של חכמים אלה בכל הקשור למנהגי מקומם בהפרשת חלה, אך לא בסברותיהם והמקורותיהם. עם כל חשיבותם, חורגים הם ממסגרת מחקר זה וממטרתו.

בבל

במקורותיהם של גאוני בבל מקובלת אכילת חלה על-ידי כהן בזמנם (והפרשת חלה שנייה לשם-כך בשעת הצורך) כדבר ברור שאין עליו עוררין. בשאלות: "והיכא דליכא טהור מפרשא קליל ושדיא לתנורא... ומפרשה אחריתי דלא תיתנשי אוריתא דחלה ואכיל לה אפילו טמא"; וכן בהלכות גדולות: "והיכא דליכא קטן... ומיפרש' אחריתי כדי שלא תשתכח תורת חלה ואכיל לה אפילו כהן גדול"⁹². הרי שלדעת שניהם תיאכל הראשונה על-ידי כהן קטן, או גם גדול טהור, ואם לא כן, תופרש חלה שנייה לכל כהן. בסידור רס"ג נפסק שיש להפריש שתיים מלכתחילה. הראשונה לשריפה והשנייה תיאכל על-ידי כהן. כן מפורש גם בתשובה מפורטת של גאון בבלי מאוחר יותר. הוא יצא נגד ברכה נוספת בעת הפרשת החלה השנייה לכהן, ועל עצם ההפרשה העיר: "כך כתבו הראשונים בהלכות ובסידורין וכך עמא דבר: ואיתתא... ובתר שדיא לה בתנורא, מפרשא אחריתי בלא ברכה"⁹³. גם במקומם של השואלים ניתפשת הפרשת שתי החלות כמנהג ברור. שאלתם היא על הברכה בלבד⁹⁴.

ספרד ופרובאנס

כמנהג בבל נהגו, ככל הנראה, המרכזים שעמדו תחת השפעתה: ספרד ופרובאנס. כך עולה גם מפסיקתם של חכמיהן המובהקים. הלכות חלה שחיבר ר' יצחק אבן גיאת⁹⁵, מראשוני החכמים בספרד ומגדוליה במאה האחת-עשרה, לא הגיעו אלינו. אך מדבריו בהלכות פסחים מוכח, כי לדעתו יש להפריש שתי חלות וכי זהו המנהג במקומו: "אבל עכשיו בחוצה לארץ... שהאשה ממציאה (=מוציאה) מראשית העיסה כצק ושורפת אותו ומוציאה אחריו ונותנת לכהן"⁹⁶. הרי"ף לא התייחס בהלכותיו במפורש לשאלה זו, אך נראה שמדבריו בהלכות פסחים ניתן לדייק שסובר אף הוא שתיאכל: "אבל חלת חוצה לארץ דמדרבנן היא לא צריכה ולא מידי אלא קורא לה שם ואפי' לכתחלה ואכיל לה כהן קטן"⁹⁷. כן פסק הרמב"ם: "בחוצה

92 שאלות, סי' קח, דפוס ונציה, דף מג, ע"א: הלכות גדולות, מהד' טרייב, ורשה תרל"ה, דף טו, ע"ב.

93 סידור רס"ג – הוצאת מיקיצי נרדמים, ירושלים תש"א, עמ' קא-קב. תשובה הגאון – גנוי שכתב, ח"ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 56. ראה דבריו של ל' גינצבורג, שם, עמ' 44 בראשו. ראה גם תשובות גאוני מורת ומערב.

94 ברלין תרמ"ח, סי' קטו, קטז, ואוצר הגאונים לכתובות, ירושלים תרצ"ט. חלק התשובות, עמ' 92.

95 אין בשורת זו מידע מספיק כדי לקבוע מנין נשלחה. עם זאת, פירושו השואלים, כי במקומם: "רוב בתי ישראל השפחות מתעסקות בעיסה" (עמ' 52). השווה: תשובות גאונים, אסף, תרפ"ו, סימן ב). וכן: "דיאן של אותה העיר והוא קבוע עליהם" (עמ' 62). מכאן שהמדובר בקהילה מבוטסת וגדולה. אלא, שיש ספק מה, אם גם עניין אחרון זה נשלח ע"י אותם שואלים, או ששתי תשובות שונות הן, שנכרכו יחדיו.

96 ראה בפסקיו, מהד' במברגר, "שערי שמחה", פירטה תרכ"א, עמ' 96; שם, עמ' 95 ובספר העיטור, הערה 98 להלן.

97 לפסחים דף ק, ע"א. אלא אם כן נאמר שהתיר זאת רק בפסח בדלית-ברירה מחשש החמצה, וזה רחוק. מה ששיער רבנו נסים בפירושו, שם, שטעמו של הרי"ף נובע ממנהגים שונים בדבר הפרשת חלה בחור"ל (וכיון

לארץ... נוציא אחת כשיעור ונותן אותה לכהן הקטן ואוכלה כולה. ואם לא יהיה לנו כהן אלא מי שטומאה יוצאה עליו מגופו והוא בטומאתו אז נוציא שתי חלות... כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל⁹⁷.

בדומה פסקו חכמי פרובאנס. ר' אברהם בר' יצחק, גדול חכמיה במחצית הראשונה של המאה ה"ב: "ובגולה <אנו> חייבין שתי חלות. אחת לאור מפני הטומאה... ואחת לכהן, כדי שלא תשתכח תורת חלה", וכן הראב"ד, ר' אשר בר' שאול, ר' אהרן הכהן והמאירי⁹⁸. ידיעות ברורות על איטליה לא הגיעונו, אך קרוב הוא, שגם בה הופרשה חלה שנייה לכהנים⁹⁹. מפסיקתו של הרמב"ם עולה, כאמור, שבזמנו גם במצרים אכלו כהנים חלה, וכי בהיעדר כהן טהור, הופרשה להם חלה שנייה.

ממקורות אלה כולם נמצאנו למדים, כי אכילת חלה, ראשונה או שנייה, עלידי כהנים נהגה ביישובי ישראל שמחוץ לארץ-ישראל עד סוף המאה האחת-עשרה ואף לאחריה, ולא מצינו מקורות חולקים. שונה התמונה באשכנז ובצרפת הצפונית.

שכחול יש מקומות שנהגתו יש מקומות שאינה נהגת כלל ראי להקל עליה. איננו מחוייב כלל וכלל, ואין ללמוד הימנו דבר על המציאות בזמנו של הר"ף, אלא על זו שבזמנו של המפרש, רבנו נסים, המאחר בדורות הרבה. ראה גם המסופר על ר' אפרים, תלמיד הר"ף, רבינו אפרים, מהר"ש ציפונסקי, ירושלים תשל"ז, עמ' 236.

97 בפירושו למשנת חלה, שם; ובדומה כ"משנה תורה, הלכות בכורים, פ"ה, ה"ז. גם מתשובות גאוני מורח ומערב, הנ"ל, סי' קעא (ותשובה ספרדית היא בלא ספק, כנראה של ר' יוסף אבן אביתור) מוכח שהכוונה אכלו החלה: "ועכשיו יורנו רבינו אם יוכל ראובן זה לחזור לחזקתו ולהטעינו חזרה בתשובה לשום חששא דמחלוקת ואם ראי לאכול חלות ולברך ראשון...". מהקשרם של הדברים ברור, כי שאלה אקטואלית היא, ראה שם. עם זאת, נראה, כי בהדרגה נתבטל מנהג זה (שהכהן אוכל החלה) בספרד, ובמאה ה"ז כבר לא נהגו בו (השווה ההתפתחות הדומה באשכנז ובמקומות אחרים, להלן). כך עולה מספר החינוך, מהר"ש שיעור, ירושלים תשכ"ב, עמ' תפה-תפו, ומפסקי חלה לרשב"א, מהר"י ברנמן, ירושלים תשל"ז, עמ' צה. במקורות אלה מדברי הפוסקים אין תמיד הוכחה חד משמעית על מנהג מקומם, שהרי אפשר, שסיכמו ההלכה התלמודית כשלעצמה. עם זאת, רחוק הוא שלא יעירו על מנהגם, אם שונה הוא, וינסו להסבירו. שהרי הבעיה תעלה מאליה עלידי קוראיהם, ומצינו הערות כאלה במקרים. ראה להלן.

98 ר' אברהם בר' יצחק – ספר האשכול, מהר" אלקב, ח"ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 56: הראב"ד – ראה בהשגותיו למשנה תורה, שם, ובפירושו הרדב"ז, שם, הלכה י'; ר' אשר בר' שאול – "ספר המנהגות", אצל ש' אסף, ספרן של ראשונים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 154: "וכן בשאר כל ימות השנה חייב כל אדם להפריש שתי חלות". הספר נתחבר בין השנים תתק"ע-תתקע"ה וחשוב הוא עד מאד לחקר מנהגיהם של יהודי צרפת הדרומית. ראה במבואו של אסף, שם, עמ' 125: ר' אהרן הכהן – ארחות חיים, ח"ב, מהר"ש שלזינגר, ברלין תרס"ב, עמ' 200: המאירי – חידושי לפסחים, שם, מהר" פרדס, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 66: מגן אבות, סימן ט"ו.

99 ראו להערה, כי מכנה משותף לחכמי פרובאנס אלה. הם סוברים שהחלה הראשונה תישרף, גם כשיש כהן טהור, ותופרש שנייה. במקומות אחרים נתפלגו בזה הדעות. ככל הנראה, מסורת הילכתית אחת לחכמי פרובאנס אלה בולם. (המאירי לא קבע בואת עמדה, אלא הסתפק בהבאת הדעות השונות). מאידך, מדברי בעל העיטור (עשרת הדברות, הלכות חמץ ומצה) עולה, כי היה מנהג קדום לפחות בחלק מקהילות פרובאנס, שלא להפריש חלה. הוא משער שזאת בהשפעת המנהג בא"י.

ראה להלן, הערות 128, 131.

אשכנז

הגיעו אלינו מספר מקורות בהם מתואר, במפורש או ברמז, מנהג יהודי אשכנז בהפרשת חלה לפני תננו¹⁰⁰. בדיקתם מלמדת, כי נהגו באותם ימים באשכנז מנהגים שונים, וכי חלק גדול מבניה, וככל הנראה רובם, הסתפקו בהפרשת חלה אחת (ובדרך כלל שרופה), וכלל לא הפרישו חלה שנייה לכהן.

רש"י מעיד בתשובה: "וכן נוהגין בכל ערי לותיר, שאף על פי שיש כהנים אין מפרישין אלא אחת ולשריפה"¹⁰¹. פשטם של דברים הוא, כי לא האכילו הראשונה כלל, לא לכהן קטן ולא לגדול שטבל, וכי נמנעו מהפרשת חלה שנייה בכל מקרה. יהא זה דוחק גדול לפרש כי כוונתו, שהפרישו רק אחת בברכה (הראשונה), וכי השנייה אכן ניתנה, אך בלא ברכה. התיבה "ברכה" איננה, ובמקום "ולשריפה" צריך היה לומר: בנשרפת. וללשון "אף על פי שיש כהנים" אין מקום לפי הצעה זו. וודאי הוא, שגם בעל כת"י בודליאנה 566 הבין דברי רש"י הנ"ל, שבערי לותיר לא אכל כהן את הראשונה ולא הפרישו שנייה כלל. את מנהג לותיר שבתשובת רש"י הנ"ל הביא כמנוגד למנהג אכילת חלה עלידי כהן קטן או גדול. רש"י שהיה באשכנז לצורך לימודיו, בערך בין השנים 1060-1068, ושב וביקר בוורמייזא כעבור חמש שנים, מכאן שעדותו מתייחסת לימים שלפני תננו¹⁰².

מדברי רש"י משמע, לכאורה, שהיה זה מנהג היישוב היהודי כולו בגרמניה. אך לא כן הוא. מדברי בני מכיר, שחיו באשכנז גופה, וכאמור, לדבריהם ערך ראשון במעלה לחקר מנהגיה באותם ימים, משמע שנתפלגו המנהגים: "שאל ר' מנחם את ר' נתן נדחו עדן¹⁰³, והשיב לו ואמ' ששאל על עניין חלה בשאר ימות השנה כיצד? והשיב: בתחילה מפריש חלה ונותנה לכהן קטן... ואם אין שם כהן¹⁰⁴ משליכה באור, והיא נקראת חלת האור, ושוב מפריש חלה שנייה ונותנה לכל כהן שמוצא"¹⁰⁵. הרי שלדעת ר' נתן בן מכיר תיאכל הראשונה. אך מה שהובא כאן, כי לדעתו, בהיעדר כהן טהור יש להפריש חלה שנייה, משובש הוא ואין לסמוך עליו. הדברים נשתמרו בנוסח שונה במקור טוב יותר, ששאב גם הוא מ"מעשה המכיר", כת"י פריס 326: "שאלתי על עניין חלה בשאר ימות השנה כיצד? והשבני(!):

100 ספר האורה, ח"ב, סי' לח: מחזור ויטרי, סי' לד, עמ' 264 (בנוסח מוטעה); ספר הפרדס, מהר" עהרנרייך, עמ' מה, ושם הנוסח: "וכן נוהגין בכל מלכותינו". מקור אחד לכולם: דבי רש"י. הדברים מצויים גם בכתב-יד משובח, שאיננו תלוי בספרות הנ"ל. קרוב מאד הוא, לכן, שערות זו – המצייה בסוף תשובתו של רש"י – אף היא יצאה מתחת ידו. עם זאת, אין לשלול לחלוטין את האפשרות, שהוספה המאוחרת כמעט בזמן היא, כמצוי בספרות זו. בכל מקרה, תוקפה כעדות על מנהג ערי לותיר קיימת. אלא אם כן נידחק ונצמצמה לערב פסח בלבד.

101 שניהם בני ר' מכיר. ר' מנחם חי ברגנסבורג ור' נתן – במגנצא. ר' מנחם רגיל לפנות אליו ברצונו לברך מנהגי מגנצא.

102 לכאורה, משמע מכאן, שניתנה רק לכהן קטן ולא לכהן גדול שטבל. אך המקבילה השלימה יותר מכתב-יד פריס 326 (להלן) מלמדת שלדעת ר' נתן כהן קטן לאו דווקא. והוא הדין בכהן גדול שטבל.

103 מעשה הגאונים, עמ' 26-27.

בתחילה מפרש חלה ונותנה לכהן קטן שאי' טומא' יוצאה עליו מגופו ויאכלנה או אף לכהן שרא' קרי והוא טבל ... ואם אין שם כהן קטן משליכה לאור ושורפה והיא נקראת חלת האור, ויש מקומות שמפרישין עוד חלה שנייה ונותנה לכל כהן שמוצאה (!) ואוכלה ואפי' בעל קרי¹⁰⁴.

לו היה זה מנהגו ומנהג מגנצא ככלל, ודאי היה ר' נתן מעיר על-כך, כדרכו, ולא היה מסתפק בניסוח הסתמי: "ויש מקומות". מקור זה עדיף על המובא ב"מעשה הגאונים". הדברים מסופרים בגוף ראשון על-ידי ר' מנחם בן מכיר וביתר פירוט¹⁰⁵. גם דברי המעתיק ב"מעשה הגאונים" שם: "לא יכולתי לראות יותר מפני שהוא מחוק" אינם כאן והדברים כולם מצויים בשלימותם.

עם זאת מלמדים מקורות אחרים, שהיו מבני אשכנז, ואף ממגנצא, שהפרישו חלה שנייה, אך אלה מעטים היו, ואין המימצא סותר את עדותו של רש"י על הכלל. בהמשך דברי בני מכיר הנ"ל נאמר: "ומקום שאין כהן לתת לו חלה שנייה מה יעשה בה? העיר רבינו ר' שמואל הלוי שזקינו ר' יהודה נ"ע לא היה נותנה לכהן כלל, אבל חלת האור בלבד היה מפרש ושורפה, שהיה מתיירא שמא לא ינהגו בה בקדושה (בכת"י פרמא 1033: "שלא נהגו בה בקדושה"). והורה ר' שמואל הלוי ... שיבא הכהן ואחר כך יפרישו ויתנו ולא שישרפו אותה השנייה בשביל הפסד מאכלין. ואני אחיק אומר מוטב שישרפה ומה הפסד יש בדבר מועט ... ולכך מוטב להפריש, ותשרפה כחלת האור כדי שלא תשתכח"¹⁰⁶.

שני חכמים בשם "שמואל הלוי" היו באשכנז באותם ימים: ר' שמואל בר' דוד הלוי איש מגנצא ור' שמואל בר' יצחק הלוי איש וורמייזא. כאן מדובר, ככל הנראה, בראשון¹⁰⁷. בין כה ובין כה, מדובר במנהגו של חכם קדום, בן זמנו של רגמ"ה או אף מעט לפניו, שלא הפריש חלה שנייה כלל. גם לדעת ר' נתן בר' מכיר (= "ואני אחיק") אין ליחנה לכהן. מאידך, סבר ר' שמואל הלוי שיש להפרישה. בכת"י פרמא 1033

104 דף פד, ע"ב. על קיומה של מקבילה זו העיר כבר ר"א עפשטיין (בהערותיו למעשה הגאונים, שם). אך לא הביא הטקסט ולא העיר על השינויים החשובים ביניהם. ראה גם א"י איגוס, תשובות בעלי התוספות, שם, עמ' 46, הע' 2. יש להפנות שם למקבילה במעשה הגאונים ולמקור הדברים: מעשה המכיר.

105 ר' מנחם שימש כאחד העורכים של מעשה המכיר. ראה א' עפשטיין, שם. אך הנחתו, שהוא העורך האחרון, מסופקת. ראה משי"כ על כך בתרביץ, שם.

106 מעשה הגאונים, עמ' 27 ובשינויים קלים בכתב-יד פריס 326, שם. דבריו של ר' נתן תמוהים, לענ"ד, מאד. אם גם השנייה תשרף בראשונה, ודאי יטעו הרואים לומר שדין חלה בשורפה, ותשתכח תורת חלה (חובת נתינתה לכהן) מישאל. ומה הועילו חכמים בתקנתם? (אף הגדילו הטעות). ולפרש בדבריו שהפרשת החלה השנייה לא תשתכח, ודאי תמוה הוא.

107 ר' נתן בר' מכיר מוסר העדות ודן בה. הוא גר במגנצא ולא מצאנוהו מעיר על מנהג חכמי וורמייזא במקור אחר. ר' יהודה, אבי אמו של ר' שמואל הלוי הוא (אבי אביו אף הוא נקרא שמואל, והנכד נקרא בשמו. כמקובל באשכנז באותם ימים), ואולי לא כווננו בתיבה "זקינו" לסב דווקא. אלא לאחד מאבות המשפחה הקדומים. ושימוש בתיבה "זקן" בהוראה זו מצוי במקורות האשכנזיים מאותם ימים.

ר"א עפשטיין, מבוא למעשה הגאונים, עמ' 23, לא נקט עמדה בשאלת זהותו של ר' שמואל הלוי והשאירה בספק.

(דף 3) – בתוך לקט מ"מעשה המכיר" – נאמר, לאחר דברי ר' נתן: "וגם מנהג בכאן אם שוכחין חלה שנייה ליחנה לכהן ומצאהו מעופשת שורפין אותה". ייתכן שר' מנחם בר' מכיר מרגנסבורג הוא שהוסיפם, ואולי אף מעתיק מאוחר יותר. גם מהם עולה, שנתנו החלה השנייה לכהן.

בידינו ידיעות גם על המינהג בוורמייזא, הקהילה השנייה בחשיבותה כמרכז תורה באשכנז באותם ימים: "ועוד שאל אחי ר' נחמי' נוחו עדן מן רבינו ר' שלמה: לדברי הנוטלין שתי חלות ... היאך מברכין על שתיהן? ואמר לו רבינו שלמה בר' שמשון נ"ע יש מברכין על שתיהן להפריש חלה; אבל שמע' שר' יצחק בר' מנחם היה מברך על העיסה להפריש תרומה ... ועל הפת להפריש חלה והיה נותנה לכהן"¹⁰⁸.

ר' שלמה בר' שמשון נימנה על חכמי וורמייזא המובהקים בשליש האחרון של המאה האחת-עשרה (ניספה בתתנ"ו), וראש הוא להם אחרי פטירתו של ר' יצחק הלוי סביב שנת 1080. מדבריו, "לדברי הנוטלין", נמצאנו למדים שהיו רבים שלא הפרישו חלה שנייה, וקרוב מאד, שהוא עצמו נימנה עימדם. שאם לא כן, היה מספר על מנהגו שלו, כפי שרגיל הוא לעשות בפניות אחרות של בני מכיר אליו. הוא נמנע במפורש מלכלול עצמו באחת משתי הקבוצות של המפרישים שתי חלות.

ר' יצחק בר' מנחם הוא מגדולי חכמי צרפת הצפונית באמצע המאה האחת-עשרה. מכאן משמע, שהוא נהג להפריש חלה שנייה. ההלך בזאת בעקבות רבו, ר' אליעזר הגדול בר' יצחק איש מגנצא, או שמא שמר על מנהג מקומו¹⁰⁹? ספק הוא. סיוע מה להנחה הראשונה מצוי בתשובתו של ר' אליעזר הגדול על כהן שהמיר וחזר בתשובה: "ואותו עצמו הכשיר לקרות בתורה תחילה ולהפריש לו חלה"¹¹⁰. אלא ששני ספיקות בדבר: א. ייתכן שכוונתו לחלת האור שניתנה, לדעת כמה פוסקים, גם לכהן גדול שטבל. ב. השואל ביקש תשובה על פרט זה, ואפשר שהשיב אליבא דידיה. אף ייתכן שר' יצחק בר' מנחם הנ"ל הוא השואל, ומצאנוהו פונה אל ר' אליעזר, רבו, בשאלות, אחר ששב לצרפת.

108 מעשה הגאונים, עמ' 25. ר' נחמיה גם הוא מבני מכיר, אך ייתכן שהראשונה באה לפתור מחיוב תרומה. 109 מצינו במקומות אחרים, שגם הוא וגם רש"י שמרו על מנהגי צרפת כששונים היו מהנהגו באשכנז, ואף הגנו עליהם בפני רבותיהם שבגרמניה.

110 תשובות בעלי התוספות, הנ"ל, עמ' 46, ולשון מעבד היא. ייתכן, שגם ר' יהודה הכהן סבר שיפרישוה ויתנה לכהן. בתשובה בענין כהן שהמיר (שהיא כנראה של), נפסק כי בנו של כהן שהמיר וחזר בתשובה ראו "לקרות בתורה תחילה ולישא כפיו ולאכל" חלה (תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהד' קופפר, שם, עמ' 291; א' גרוסמן, עלי ספר, א (תשל"ה), עמ' 34). אך אפשר, שהשואלים הזכירו זאת בשאלתם. בתשובת רגמ"ה באותו נושא, לא הזכיר אכילת חלה (תשובות רגמ"ה, מהד' אידלברג, הנ"ל, סימנים ד-ה). גם מן הפירוש לבכורות, המיוחס לרגמ"ה, דף כו, ע"א, נראה לכאורה שנהגו ליתן חלה שנייה. אלא אם כן, נפרש הדברים כדיון אקדמי בלבד. על פירוש זה ראה ר"א עפשטיין Der Gerschom Moritz Steinschneider, Meor Hagola Zugeschriebenen Talmud Commentar, Festschrift... Leipzig 1896, pp. 115-143 (תשל"ח), עמ' 356-367.

בר' יצחק נהגו גם אחרים בצרפת הצפונית להפריש חלה שנייה, אך גם בה נתפלגו הדיעות. רש"י כותב: "מעולם לא נהגו בעיר הזאת להפריש שתי חלות כי אם בערב פסח"¹¹¹. אפשר שהסתפקו באכילת הראשונה עליידי כהן קטן או כהן גדול שטבל, דבר שלא עשאוהו בערב פסח. מאידך, בהלכותיו פסק רש"י (והביאו זאת תלמידים בשמו): "ואחר כך משליכו לאור... ואפילו יש שם כהן... ואחר כך אם יש שם כהן יפריש כדי מתנה הוגנת"¹¹². על מנהג טרויש ועל מעשהו של רש"י מעיד ר' שמואל בר' פריגורוס. דבריו נשתמרו בכת"י וטיקן 487. חשיבות מיוחדת להם לענייננו: "סדר התרומה והפרשת החלה מן העיסה היה כהן כהן במחזורים... והגיה רבינו (=רש"י) את הדבר כאשר אכתוב לך למטה. וכך היה כתוב מתחילה: הבא להפריש חלה מן העיסה מכרך תחילה להפריש תרומה ומפריש מן העיסה כל שהוא, ואחר כך מכרך להפריש חלה ומן העיסה מפריש כזית ונותנה לכהן, ואם אין שם כהן, שורפה באש עם התרומה"¹¹³. והגיה רבינו שלמה את כל אלה ומחק בידו וכתב כך: הוראה זו שקר היא, שתרומת דגן ותרומת העיסה שתי מצוות הן וניתנות זו אחר זו. אבל הרוצה להפריש חלה מן העיסה יברך תחילה אֶקְבֹּל להפריש תרומה, ולהפריש חלה לאו ברכה היא"¹¹⁴. לאור... ואפילו יש שם כהן... ואחר כך אם יש כהן יפריש כדי מתנה הוגנת לו בלא ברכה... כדי שלא תשתכח תורת חלה ונותנה לכהן" (דף 292, ע"א).

המעשה משלים את דבריו הנ"ל של רש"י והם הרקע לתשובתו. ממנו עולה בבירור, שאכן לפני רש"י (בכתב היד: "בשנים קדמוניות") הפרישו בטרויש – וככל הנראה גם במקומות אחרים בצרפת, שהרי נוסח הוא במחזורים – רק חלה אחת ונותנה לכהן (ואין לדעת אם לקטן או גם לגדול טהור). או שרופה. ההפרשה הראשונה נתפשה כבאה לפטור את העיסה מחיוב תרומה ולא מחלה ואין להחליפה עם הפרשת חלה וכך משמע גם מהמשך הדברים שם, שלא צוטטו כאן. רש"י הוא שהנהיג במקומו ליתן חלה שנייה לכהן, ואת הראשונה הורה לשרוף, כי לשיטתו אסורה היא לכהן גדול גם כשטבל.

מציאות זו, שרבים מבני אשכנז וכן כאלה בצרפת הצפונית נמנעו מהפרשת חלה שנייה – גם כשלא נתנו הראשונה לכהן, תמוהה היא עד מאד, שהרי שונה היא מהוראתו הנ"ל של רבינא וממנהגם של שאר תפוצות ישראל בזמנם. במיוחד רבה התמיהה כיון שבמגנצא היו רבים שנהגו ליתן מתנות כהונה לכהנים לפני תתנ"ו¹¹⁵. חששו של ר' יהודה הלוי "שלא ינהגו בה קדושה", אין בו כלל משום תשובה.

111 ספר האורה, מוה"י בובר, לבוב תרס"ה, עמ' 190 ובמקבילות. "העיר הזאת" היא עירו, טרויש (Troyes), וכן מפורש במקבילה בכתב יד וטיקן 478, והוספה מבארת מאוחרת היא.

111 שם, עמ' 191.

112 דילגתי כאן על 11 שורות העוסקות בהפרשת תרומה.

113 לענין שתי הברכות, ראה מה שכתבו ר"ל גינצבורג, גזי שכתר, ח"ב, הנ"ל, עמ' 43-44 ואפטוביצר, ראבי"ה, ח"ב, עמ' 113.

114 ר' יהודה בן קלונימוס, יחסי תנאים ואמוראים, מהד' י"ל מיימון, ירושלים תשכ"ג, עמ' תעח. אך לא היה זה מנהג של כולם. דנתי בכך בספרי הנ"ל, פרק ה'.

משתלב הוא יפה באותה אווירה של פרישות והחמרה שנהגו בה רבים באשכנז הקדומה, אך יש בו משום ביטול מצווה מדרבנן, ובכל מקרה מתאים הוא רק לחלה הראשונה, אותה יש לאכול בטהרה. מפרשי השלחן ערוך מנמקים את אינתינת החלה השנייה, בכך כי אין אנו בקיאים יותר בייחוס משפחה, ויש אפוא ספק מיהו כהן"¹¹⁶. זו היא הנמקה מאוחרת, שהיא יאה למציאות הקיימת בזמנם במאות ה"ט-י"ז, שלא ליתן החלה לכהן – בניגוד למצוי בבבלי, והיא מושפעת מן הגירושים, ההמרות והאנוסים שעירבבו את העולם. לא מצינו לה כל רמז במקורותיהם של חכמי אשכנז הראשונים.

נראה לי, כי גם במקרה זה יש למצוא את הסיבה לאי-הנתינה באשכנז, במנהג הארץ-ישראלי בזמנם. מנהג בני ארץ-ישראל היה, להפריש חלה אחת בלבד ולשורפה. מנהג זה לא מצאנוהו מפורש במקורות הארץ-ישראלים המעטים שהגיעונו מאותם ימים. אך ממקורות אחרים נמצאנו למדים, כי בתקופת הגאונים הפרישו בארץ-ישראל רק חלה אחת ושרפוה. בהלכות גדולות נאמר: "ותרומה ומעשרות בזמן הזה נוהגין בארץ ישראל, וחלה בא"י אין מפרישין אלא אחת ושורפין אותה"¹¹⁷. נראה שמתאר הוא את מנהגי ארץ-ישראל, גם בהפרשת חלה, ולא פסק בלבד. כן הביק את דברים גם בעל האור זרוע¹¹⁸. הרמב"ם פסק כן במפורש: "בזמן הזה... מפרישין חלה אחת בכל א"י, אחד ממ"ח, ושורפין אותה"¹¹⁹. אילו נהגו אחרת בפועל בארץ-ישראל, קשה להניח שהיה מתעלם מכך (לפחות בפירושו למשנה). את מנהגיה ווראי הכיר היטב, שהרי שהה בה לפני רדתו מצרימה, והפרשת חלה ממעשים שבכל יום היא. נראה לי, שאף מאחת מהשאלות שהופנו אליו ניתן להוכיח, שאכן הפרישו בארץ-ישראל רק חלה אחת. השואל מזכיר את ר' מאיר ור' חייא "שחייבו את אנשי צור להוציא שתי חלות, ושיהיה שעור חלה נשרף, והמעט אשר נשרף אנחנו בחוצה לארץ, הוא אשר ינתן לכהן בצור"¹²⁰. ר' מאיר ור' חייא קדמו לרמב"ם לפחות בדור אחד, שכן הם נזכרים בברכת המתים (אלא אם כן, נירצה לתלות ברכה זו במעתיק מאוחר). בכל מקרה קדמה הוראתם¹²¹. הלשון "שחייבו" (במקור הערבי: "אוג'בא") מלמדת שהיו אנשים בצור, שנהגו – או לפחות חפצו – להפריש חלה אחת בלבד. לוא גם בארץ-ישראל הפרישו שתי חלות, כפי שנהגו גם בכל המקומות האחרים הסמוכים, מה מקום לרצון אנשי צור להפריש אחת בלבד? רק האפשרות שבארץ-ישראל הפרישו חלה אחת מסבירה את טענותם.

115 יורה דעה, שכב, הלכה ה', בש"ך ובט"ז.

116 מהד' טורכ, הנ"ל דף טו, ע"ד. השווה נוסח דבריו של רש"י על מנהג עיר לויתור, לעיל. הדמיון הרב מעלה את האפשרות שרש"י הושפע מהנוסח בהלכות גדולות.

117 "והשתא יש מקומות... ובה"ג בהלכו' חלה כתב שבא"י אין מפרישין אלא חלה אחת ושורפין אותה" (ח"א, שם, דף 372).

118 הלכות בכורים, פ"ט, ה"ט וכן בפירושו למשנת חלה, פ"ד, מ"ח.

119 שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, ירושלים תשי"ח, סי' קלא.

120 ראה דיון בזהותם המשוערת בהערותיו של ראי"ח פריימן (תשובות הרמב"ם, ירושלים תרצ"ד, סי' קלח). הדברים הובאו גם בהערות בלאו, שם.

נראה, כי הם חפצו לראות עצמם כחלק מארץ־ישראל, בפרשם את דברי משנת חלה הנ"ל "מארץ ישראל עד כזיב" בהוראה של: ועד בכלל. אף אפשר, שמעברה של הישיבה הארץ־ישראלית לצור בשנת 1071¹²¹ חיזק תחושתם שחלק מארץ־ישראל המה.

אפשר, והשערה היא בלבד, שלכך התכוון הריצב"א, מגדולי בעלי התוספות במאה השתים־עשרה, בתשובתו אל ר' יונתן מלוניל: "אפילו בארץ ישראל מקום שהיו רגילין להפריש שתי חלות, עתה אין מפרישין אלא חלה אחת" (אור זרוע, שם). דבריו תמוהים. היכן מצא שבעבר הפרישו בארץ־ישראל שתי חלות? ייתכן, שדבריו מתייחסים למקום מסוים בארץ־ישראל, צור (עפ"י משנת חלה הנ"ל), לפני שר' מאיר, ר' חייא והרמב"ם החזירו למנהגם הישן¹²².

מקור חולק אחד הגיע לידינו. בערוך, ערך "חלה" נאמר: "כך מנהג בארץ ישראל להפריש בצק מראשית העיסה... ולשורפה באש, ומפריש חלה אחרת ונותנה לכהן". אך בדפוס ראשון הנוסח הוא: "כך מנהג בישראל", בלא תיבת 'ארץ'.¹²³ הנוסח "בארץ ישראל" מובא כשם הערוך בספר – תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת¹²⁴. מאידך, נראה לי, שלפני רבנו תם לא היה הנוסח "ארץ ישראל". בספר הישר מצינו: "מנהג בני ישראל להפריש בצק מראשית עיסה לשם חלה ומבקר עליו ושורפו, ומפריש חלה אחרת בלא ברכה ונותנה לכהן". הכל מצוי במדויק בערוך, שם, ומשם נלקח¹²⁵. לי נראה (שלא כדעת קוהוט, שם), שיש להעדיף נוסח זה המתניח את המנהג בחוץ־לארץ ולא בארץ־ישראל, והוא תואם את המקורות האחרים המובאים לעיל¹²⁶.

מנהג זה בארץ־ישראל – להסתפק בהפרשת חלת האור גם בימי־הביניים – תמוה הוא, לכאורה, עד מאד. ההנמקה: "שלא תשתכח תורת חלה", כשם שכוחה יפה בתפוצות, יפה הוא לגבי ארץ־ישראל. כל עוד אכלו כהנים בארץ־ישראל בטהרה, והיא נשמרה בחלקה אף בתקופת האמוראים¹²⁷, נודעה לכל תורת החלה,

121 ראה ספר הישוב, כרך שני, ירושלים תש"ד, מבוא, עמ' לח. על מקומה המרכזי של צור באותם ימים, ראה שם, עמ' 51–53.

122 ספק הוא אם שאב ריצב"א ידיעה זו מעולים או נוסעים לא"י, או שמא הסתמך על ספר הלכות גדולות, מבלי שהעיר על כך. על הקשר בין היישוב היהודי בצרפת והיישוב בא"י באותם ימים, ראה א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 108, 230–231, 265–267; י' פראוור, הצלבנים, ירושלים תשל"ז, עמ' 302 ואילך. ראה גם בפירושו של הר"ש משאנץ למשנת חלה, פ"ד, מ"ח, ובספר האשכול, מהד' אלבק, ח"ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 56.

123 הערוך השלם, מהד' קוהוט, כרך ג, ירושלים תשל"ב, עמ' 391 ושם בהערותיו של קוהוט.

123 מהד' קופפר, עמ' 93: "כך מנהג בכל ארץ ישראל".

124 ספר הישר, חלק החידושים, מהד' שליונגר, ירושלים תשל"ד, סימן שט, עמ' 217. אפשר שמקור דבריו של בעל הערוך הוא ר' משולם בר' קלונימוס מלוקא, ראה להלן.

124 השוה דבריו של בי"מ לזין, התור, ו, תרפ"ז, עמ' 8, המתנגד גם הוא לדעת קוהוט ומסתמך על כתבי יד נוספים שנזכרו: "כך מנהג בישראל" ולא: בארץ ישראל.

125 ראה עדותו של עולא (דור 3–2 לאמוראי א"י): "חבראי מדכן (=מיטוהרים) בגלילא" (בבלי חגיגה כה, ע"א; נידה ו, ע"ב).

שהכהן אוכלה. משפסקה אכילה זו ושרפו את החלה, היה מקום לחשש שיטעו לחשוב שדין חלה בשריפה ותשתכח תורת חלה גם בארץ־ישראל באותה מידה שהיה החשש קיים בתפוצות. התמיהה הועלתה עליידי כמה ראשונים, ביניהם ר' יצחק בר' שמואל ור' שמשון משאנץ ולמעשה לא השיבו עליה¹²⁶.

נראה, כי עיקרו של ההבדל בין מנהג ארץ־ישראל ובין מנהג בכל והניגריים אחרים, טמון בהנמקה השונה שניתנה להפרשת החלה השנייה הנזכרת במשנה (חלת כהן) בשני התלמודים. בבבלי, בדברי רבינא הנ"ל: "כי היכי ולא תשתכח תורת חלה". בירושלמי: "שלא יהו אומרי ראינו תרומה טהורה נשרפת"¹²⁷. נימוק זה שבירושלמי, כוחו יפה רק בזמן שאכן נשמרו הכהנים בטהרה ואכלו תרומה טהורה. ברגע שנפסקה אכילה זו (כבר בתקופת האמוראים), אין עוד מקום לחשש זה. יודעים הברייתות ששוב אין תרומה טהורה, וממילא לא יטעו לחשוב שתרומה טהורה נשרפה. ההנמקה שלא תשתכח תורת חלה, שכוחה יפה בכל עת, איננה נזכרת כלל בירושלמי. בני ארץ־ישראל בתקופת הגאונים נסמכו, כדרכם, על תלמודם, ולכן הסתפקו בהפרשת חלה אחת, חלת האור.

על המשמעות המעשית של הטעם המובא בירושלמי עמד כבר ריצב"א: "ולפי טעם זה אין שייך עכשיו להפריש של כהן, דאין שייך לומר עכשיו ראינו תרומה טהורה נשרפת, שעכשיו אין שום תרומה טהורה בכל מקום וליכא למטעי..." ("אור זרוע", שם). אמנם, בהמשך דבריו שם ניסה – בדרך ההרמוניזציה המקובלת על בעלי התוספות – לקשור טעם זה עם ההנמקה שבבבלי ולהתאימה לה.

מנהג זה של בני ארץ־ישראל בתקופת הגאונים, הוא ככל הנראה, המקור למנהגם של רבים מבני אשכנז, להפריש חלה אחת בלבד ולשורפה. כבמקרה הקודם (ברכה בעת חליצת תפילין), גם כאן הועדפה במפורש מסורת ארץ־ישראלית זו, שמקורה בתלמוד ארץ־ישראל, על פני המסורת הבבלית. שהרי דברי רבינא שבתלמוד הבבלי גלויים גם לפני בני אשכנז, אך ספק אם ידעו במחצית השנייה של המאה האחת־עשרה – מהו המקור למנהג זה.

מהו הצינור דרכו הגיע מנהגם זה של בני ארץ־ישראל לאשכנז? אין בידינו להכריע, אם מסורת על־פה שהועברה עליידי מבקרים או סוחרים היא, או שמא הביאוה עמם ראשוני המהגרים לאשכנז. מאידך, קרוב מאד הוא, שלא נתקבלה באשכנז ב"תיווך" איטלקי. מנהגם של בני איטליה בתקופה זו היה שונה, ככל הנראה, וכשאר התפוצות הפרישו גם הם חלה שנייה. כך עולה מן המקור הנ"ל שבערוך, גם לפי הנוסח שבדפוסים מאוחרים, ועל אחת כמה וכמה מן הנוסח בדפוס ראשון ("כך מנהג בישראל"), שהוא, לדעתי, עיקר. כך משמע גם מדבריו של ר' צדקיה בר' אברהם בספרו שבלי הלקט¹²⁸.

126 ראבייה, סי' קסד; אורזרוע, סי' רנא, דף קא-ב.

127 חלה, פ"ד, ה"ד, וראה גם ההמשך שם.

128 סדר פסח, סי' ריב. מקום יש לבעל דין לחלוק ולטעון שבזמנו, במאה הי"ג, נשתנה המנהג באיטליה והחלו להפריש חלה שנייה. אלא שרגיל הוא להביא מסורות קדומות של מקומו, וכאן לא העיר על כל מנהג אחר.

ייתכן, שכבר ר' משולם בר' קלונימוס מלוקא (אשר שהה זמן מה גם ברומי ובמגנצא) בן המאה העשירית, פסק כן, להפריש גם חלה שנייה. בספר תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, הנ"ל, מובאת תשובה(?) קצרה בעניין הפרשת תרומות ומעשרות ביום טוב. בראשה נאמר: "ממכתב ה"ר מ שלם"¹²⁹. בכתב-יד הבודליאנה 692, ממנו נלקחו הדברים, מובא בסוף התשובה, בצמוד לה: "מנהג בני ישראל להפריש בצק מראשית העיסה... ומפריש חלה אחרת... כיון שאסור לשרוף קרשים ב"ט" (דף 173, ע"א), כמובא בספר הישר של רבנו תם. אך בסופם של הדברים – המקבילים כולם למצוי בספר הישר – מצויה הוספה רבת-חשיבות: "רומי" ("ויקיימ' לן כרבינא. רומי")¹³⁰. למילה זו, בהקשרה שם, אין כל מובן. ייתכן, שמתייחסת היא לכותרת שבראש הדברים "ממכתב ה"ר משולם", כלומר, הכותב הוא ר' משולם מרומי, דהיינו ר' משולם בר' קלונימוס¹³¹. ההתייחסות להפרשת חלה ביום-טוב בקטע השני – שמיותרת היא, לכאורה, במקומה (עיין שם) – קושרת גם היא שני מקורות אלה יחדיו. אם כן הוא, מר' משולם זה נטלו גם בעל הערוך (רק את ראשית הדברים עד "ונתנה לכהן") וגם רבנו תם (או עורך שהביא זאת בספרו), ובדבריו עדות על המנהג גם במקומו, איטליה, להפריש שתי חלות. הוכחה ברורה – אין¹³².

מנהג ארץ-ישראל השאיר רישומו על קהילות אשכנז גם לאחר תתנ"ו. ר' שמשון משאנץ, בפירושו למשנת חלה, כותב: "ובאלו מקומות לא נהגו להפריש חלה שניה אפי' במקומות שיש כהן" (פ"ה, מ"ח). הרא"ש, שם, הוסיף על דבריו: "וכן בצרפת וכן מקומות יש באשכנז". ר' יצחק מוינה מעיד: "וכן נהגו ברוב מקומות בגולה שמפרישין שתי חלות היכא דליכא כהן קטן, אחת לאור ואחת לכהן"¹³³, אך כנגדם: "יש כמה מקומות דאע"ג דאיכא כהן קטן אין מפרישין אלא אחת ושורפין אותה". מקומות אלה באשכנז הם, כפי שעולה מהמשך דבריו: "כי בכל מקומותינו אין מפרישין אלא חלה אחת ושורפין אותה, ואפי' איכא כהן קטן או גדול שטבל" (שם). הוא תמה על מנהג מקומו, המנוגד כאמור לכבלי, ולא ידע את שורשו. שמחה היתה לו, כדבריו, במוצאו סיוע למנהג זה בדברי ריצב"א הנ"ל, הקושרים אותו אל המקור בתלמוד הירושלמי. את הזיקה למנהג ארץ-ישראל מצא במקרה. מסורת על זיקה זו כבר לא היתה בידיו או בידו חבריו.

129 ס' נ' עמ' 89. אין אנו יודעים מדוע ר' משולם זה, ראה הערתו של קופפר, שם, עמ' 89, הערה 1. 130 התיבה לא הובאה בספר הנ"ל. מסתמך אני על בדיקת כתב-יד גופו, לפני המהדיר עמד הצילום בלבד. המקור המקביל בספר הישר הוא בחלק החידושים, שם, עמ' 217.

131 הוא מכונה גם "מרומי". כן עיי' ר"א אבן עזרא בפירושו לויקרא כג, יא. הדברים מצויים בדבריו של ר' משולם כנגד הקראים. ראה: A. Freimann, Meschullam b. Kalonymos' Polemik gegen die Kärer, Berlin 1912, p. 570 ff. Judaica: Festschrift zu Herman Cohen..., א' שייבר, ספר ר' מאהלל, תל אביב תשל"ד, עמ' 19-23.

132 ייתכן שתיבת "רומי" זאת רומזת רק לראשית הדברים שבספר הישר שנלקחו מן הערוך. אך תימה הוא שיביאו תיבה זו דווקא בסוף, במרחק רב מן הציטוט עצמו.

133 אור זרוע, שם. על הזיקה בין הפרשת חלה אחת בלבד בחול ובין מנהג ארץ-ישראל ראה גם בטור, יורה דעה, הלכות חלה, סימן שכ"ב ובבית יוסף שם.

קהילת אשקלון בין גאונות ארץ-ישראל לבין ראשות היהודים במצרים

מרק ר' כהן

ידיעותינו על ההתיישבות היהודית בעיר אשקלון בתקופה הערבית מועטות מאוד¹. אף יעקב מאן, שהצליח לגלות מסמכים רבים מן התקופה הפאטמית בין כתבי הגניזה, לא העלה על אשקלון אלא שרידי נתונים, בתקופה עשירת המסמכים שבה עסק². למרות זאת, אין ספק, כי לפני שקיעתה של קהילת

1 עיי' ש' אסף וליא מאיר, ספר הישוב, כרך ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 4-6; י' פרס, ארץ-ישראל: אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, כרך א, ירושלים תשי"ו, עמ' 55-57; האנציקלופדיה העברית, כרך ז (תשי"ד), עמ' 437-435. חומר רב על קהילת אשקלון, לרוב בלתי-נרפס, נמצא בגניזה הקדונית. עיי' בעשרות האיתכורים בספרו של ש"ד גויטיץ, A Mediterranean Society, 3 vols., Berkeley and Los Angeles 1967-78. (להלן: חברה יס-תיכונית). לפי המפתחות, ערך Ascalon. קיצור אוספי הגניזה המשמשים כמאמר זה הם כרלקמן:

Bodl. = Bodleian Library, Oxford, England

ENA = Elkan Nathan Adler Collection, Jewish Theological Seminary of America, New York

Mosseri = Collection of Jacques Mosseri and family, Paris

TS = Taylor-Schechter Collection, University Library, Cambridge, England

ULC = University Library Collection, Cambridge, England

המחקר שעליו מבוסס מאמר זה קיבל תמיכה חלקית בראשיתו מה- Culture, New York Joint Committee on the Near and Middle East of the American Council of Learned Societies and the Social Science Research Council, New York, ובשעה שהייתי פוסט-דוקטורנט בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת העברית מטעם נאמנות קרן ליידי דייזס.

תודתי נתונה לפרופ' ש"ד גויטיץ שהואיל בטובו לקרא טיוטה של המאמר ולהעיר הערות מועילות; לספרני הספריות Bodleian, Oxford ו-University Library, Cambridge על שהרשו לי לפרסם את התעודות הנמצאות באוספי הגניזה ותחת השגחתם; ולראש המכון לתצלומי כתב-יד עבריים של בית הספרים הלאומי בירושלים, שם יזהיתי והעתקתי את התעודה מאוסף מוצרי המתפרסמת להלן.

2 Jacob Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs, 2 vols., repr. ed. New York 1970, II, pp. 198-202 and I, pp. 169-171 (להלן: מאן, יהודים במצרים). פרופ' מ' גיל מאוניברסיטת תל-אביב מכין קורפוס של כתבי הגניזה השייכים לארץ-ישראל עד הכיבוש הצלבני, ובו גם סידרת כתבים מאשקלון.

פרסומי יד יצחק בן-צבי

ספריה לתולדות הישוב היהודי בארץ-ישראל

נָשָׁלָם

מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה היהודי

ספר שלישי

העורך: יוסף הקר

יד יצחק בן-צבי
ירושלים תשמ"א



1981