ספריית אגודת חסידי חב"ד
אוהל יוסף יצחק
יוקא, וויס"
ארה"ב - U.S.A.

החילוקים

שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

יוצאים לאור

על פי כל הנוסחאות הנדפסות וכמה כתבי יד
עם מבוא ובירור מקורות

ע"י

ד"ר מרדכי מרגליות

ירושלים עיר הקודש
ט"ו בטבת שנת חמשת אלפים שש מאות תשעים ושמונה ליצירה

התוכן

הקדמה VII

המבוא

פרק א׳ היחסים בין בבל וא״י מסוף תקופת התלמוד עד סוף תקופת הגאונים

§ 1 בסוף תקופת התלמוד 1

§ 2 בתקופת הגאונים 4

§ 3 היחס אל המנהג הזר עד תקופה״ג 14

§ 4 יחסם של גאוני בבל למנהגי א״י 17

פרק ב׳ החילוקים וכו׳ תכונת החיבור והיחס אליו מצד רבניים וקראים

§ 1 השם 24

§ 2 המחבר, זמנו ומקומו 27

§ 3 מטרת החיבור 32

§ 4 אפיו והקיפו 36

§ 5 לשונו ומקורותיו 37

§ 6 מקורותיהם ההלכיים וגלגוליהם של החילוקים 41

§ 7 שימושם של הגאונים בחילוקים 44

§ 8 שימושם של הפוסקים בחילוקים 47

§ 9 שימושם של הקראים בחילוקים 52

§ 10 מי מהחוקרים טיפל בחיבורנו 56

פרק ג׳ נוסחאות החילוקים, הנדפסות וכתבי היד

§ 1 הנוסחאות, המחלקות והתהוותן 59

§ 2 המחלקה הראשונה 61

§ 3 המחלקה השניה 62

§ 4 המחלקה השלישית 66

§ 5 אופן הצעת החילוקים ומגילת יוחסין של הנוסחאות 69

§ 6 סדרם של החילוקים בכל אחת מהנוסחאות 71

§ 7 הנוסח 73

גוף החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ־ישראל 75

מקורותיהם, גלגוליהם והשתלשלותם של החילוקים 91

הוספות ותיקונים 181

מפתח כללי 182

רשימת ראשי תיבות וקיצורים

א — כ״י אדלר.
אבהע״ז — אבן העזר.
אגרש״ג—אגרת רב שרירא גאון
או״ז — אור זרוע
או״ח — אורח חיים
אוצה״ג — אוצר הגאונים
א״ז — ר׳ או״ז
א״ח — ארחות חיים
אלטשולר — „תוספתא״ חמשים חלוקי דינים... לר׳ עזרא אלטשולר
א״מ — אנשי מזרח
אמ״ד — אמסטרדם
באה״ט — באר היטב
ב״ב — בני בבל
ב״י — בית יוסף
במ״ר — במדבר רבה
בעה״ט — בעל הטורים
ב״ר — בראשית רבה
בש״ר — בשם ר׳
ג״א — גאונים אסף, תשובות גאונים, ח״א, ירושלים תרפ״ז; ח״ב—תרפ״ט.
גאוניקה — Louis Ginzberg, Geonica
ג״ה — גאונים הרכבי, תשובות הגאונים
ג״ו — תשובות גאונים, דפוס וויען
גז״ק — גנזי קדם
גז״ש — גנזי שכטר
ג״ל — גאונים ליק, תשובות הגאונים
גמו״מ — תשובות גאוני מזרח ומערב
ג״ק — ר׳ גז״ק
ג״ש — ר׳ גז״ש
ד׳ — דפוס
ד״ב — דפוס ברלין
דדו״ד — דור דור ודורשיו
ד״ה — דבור המתחיל
ד״ו — דפוס וינציה
די״י — דברי ימי ישראל.
ד״ס — דקדוקי סופרים
ד״פ — דפוס פראג
ד״ק — דפוס קושטנדינה
ד״ר — דברים רבה
ה — נוסח הרכבי
הב״ע — הכא במאי עסקינן
ה״ג — הלכות גדולות
הג״מ — הגהות מיימוניות
המ״א — הלכות מאכלות אסורות
ה״פ — הלכות פסוקות דרב יהודאי; תשובות הגאונים הלכות פסוקות מן הגאונים, הוצ׳ מילר.
ה״פ מה״ג — הלכות פסוקות מן הגאונים, תשובות הגאונים
ויק״ר — ויקרא רבה
וש״נ — ושם נרשם
ח — כ״י הארחות חיים
ח״ג — חמדה גנוזה, תשובות הגאונים
חמו״ק — חסורא מחסרא והכי קתני
ח״נ — חילופי נוסחאות
חש״ג — חמאה של גוים
טאו״ח — טור אורח חיים
טיו״ד — טור יורה דעה
ט״ס — טעות סופר
טעקסטס—Jacob Mann, Texts and Studies
יאהרביכר — Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur, Frankfurt a. M.
יו״ד — יורה דעה
יש״ש — ים של שלמה
כו״פ — כפתור ופרח
כי״א — כתב יד אדלר
כי״ל — כתב יד לונדון
כי״פ — כתב יד פאריס
כי״ר — כתב יד רומי
ל — כ״י לונדון
לוין — „חילוף מנהגים״ (שני הגליונות הראשונים מעבודתו)
ל״מ — לחם משנה
מאן — Jacob Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimides
מהר״ם ב״ב — מורנו הרב ר׳ מאיר בר׳ ברוך מרוטנבורג

מ"ו — ר' מח"ו

מונ"ש — מונטסשריפט Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums

מח"ו — מחזור ויטרי

מחלוקת — חיים יחיאל בורג־שטיין, מחלקת רב סעדיה גאון ובן מאיר

מ"מ — מגיד משנה

מ"ס — מסכת סופרים

מק"נ — מקיצי נרדמים

נ"כ — נשיאת כפים

נצי"ב—נפתלי צבי יהודה ברלין

סדר"ע=סדרע"ג — סדר רב עמרם גאון

סה"מ — ספר המצות

סמ"ג — ספר מצות גדול

ספר השנה הפרנקפורטי — Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, Frankfurt a. M.

סרע"ג — ר' סדר"ע

פ — כ"י פאריס

פסדר"כ — פסיקתא דרב כהנא

פס"ז — פסיקתא זוטרתי

צ — כ"י הצידה לדרך

צוק"מ — צוקרמנדל

צ"ל — צידה לדרך

ק.=קירקסאני — הקראי אבו יוסף יעקב אלקירקסאני, בספרו כתאב אלאנואר ואלמראקב, הוצ' הרכבי

ר — כ"י רומי

ר' — ראה

רה"ג — רב האיי גאון

ר"ח — רבינו חננאל

רי"ד — ר' ישעיהו מטראני

ריצ"ג=רי"ץ גיאת — ר' יצחק ן' גיאת

רס"ג — רב סעדיה גאון

רע"ג — רב עמרם גאון

רש"ג — רב שרירא גאון

רשזח"ה — ר' שניאור זלמן חיים האלברשטאם

ש — נוסח ים של שלמה

שבה"ל — שבלי הלקט

שו"ע — שולחן ערוך

שור — ר' יעקב שור, גר מערבי, בהמאסף לקואינקו

שיהש"ר — שיר השירים רבה

שי"ר — שלמה יהודה רפפאפורט

שמ"ר — שמות רבה

שע"צ — שערי צדק, תשובות הגאונים

שע"ת — שערי תשובה, תשובות הגאונים

ש"ץ — ר' שע"צ

ש"ת — ר' שע"ת

ת — כ"י פינקלשרר, נדפס בס' היובל לר"י לוי

תג"א — ר' ג"א

תג"ה — ר' ג"ה

ת"ג וויען — ר' ג"ו

תג"ק—תשובות גאונים קדמונים

תה"א — תורת האדם

תוי"ש — תולדות ישראל

תוס' — תוספתא הוצ' צוקרמנדל

ת"י — תרגום ירושלמי המיוחס ליונתן

תשוה"ג — תשובות הגאונים

תש"ר — תורתן של ראשונים

H.U.C.A.—Hebrew Union College Annual, Cincinnati

J. Q. R.— The Jewisch Quarterty Review, London

R.E.J.— Revue des Etudes Juives, Paris

הקדמה

אם נעבור על כל עניני החיים ושטחי היצירה נמצא ערכים רבים שהנם ירושה לנו מא״י וכנגדם במספר רב ענינים שרכשנום בבבל, מולדתנו השניה בערכה אחר א״י. בכל אחת משתי הארצות הללו נתפתחו רוח ישראל ותרבותו באופן שונה ומיוחד, ועל אף ההשפעה ההדדית שכל אחת מהן השפיעה על חברתה נשארו רחוקות זו מזו במובן התרבותי, וכל אחת מהן המשיכה בפני עצמה את יצירות רוחה, והחזיקה במסורותיה הקדומות מבלי לזוז מהן. כל אחת מהן התאמצה להאציל מרוחה על הגלויות הקרובות והרחוקות, ורבות נלחמו ביניהן על ההגמוניה ביהדות העולמית. ואמנם אם נבוא לבדוק את ירושתנו התרבותית נמצא, שחלק כחלק קבלנו משתי הארצות הללו. מנהגיהם וארחות חייהם של היהודים בכל ארץ מארצות התפוצה נקבעו—מלבד פעולת הגורם המקומי—עפ״י מזיגה מיוחדת מהשפעת שתי הארצות, בבל וא״י, אלא שאותן הארצות שהיו קשורות בזמנים קדומים עם א״י בקשרים מדיניים ותרבותיים — שאבו רוב תורתן ממנה, כנגדן הארצות שקשריהן עם א״י היו רופפים — הושפעו בעיקר מבבל. רוב השינויים במנהגים עד ימינו מתבארים עפ״י החילוקים הקדומים בין בבל וא״י.

בספרי זה הנני דן על הקובץ הקטן, יציר תקופת הגאונים, „החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל״, אשר מלבד חשיבותו לידיעת מנהגיהם וארחות חייהם של אבותינו בבבל ובא״י באותה תקופה—חשוב הוא ביחוד בזה שהוא מציע לנו חומר שעל פיו אפשר לנו לעקוב אחרי מהלכן של זרמי ההשפעה מן המרכזים לארצות ההיקף, שהרי מתוך היחס של יהודי הארצות השונות למנהגי א״י, או בבל, נוכל לעמוד על מדת השפעתם של שני המרכזים הללו על כל אחת מארצות התפוצה היהודית.

כמו כל תורתה של א״י כן גם קובץ החילוקים הוזנח לגמרי, ובמשך כל אותן מאות השנים שעברו מזמן חיבורו היה מונח כאבן שאין לה הופכין, ומכל גדולי ישראל וחכמיו לא ניסה איש לבארו ולהגיה אור על מחשכיו עד שקם לפני דור אחד החכם ר׳ יואל הכהן מיללער, והוציאו עפ״י ג׳ נוסחאות וגילה כמה ממקורותיו. גם אחריו הוסיפו חכמים וחוקרים להדפיס ממנו נוסחאות חדשות ולהאיר את עניניו (ראה במבוא מעמ׳ 56 ואילך), אבל אחרי כל אלה עדיין אין לנו הוצאה בקרתית מספר זה, שיתן לנו את הנוסח ויברר את המקורות כולם, או רובם, בצד מבוא מקיף, ע״ד תכונתו של חיבורנו, זמן ומקום חבורו, וכו׳. עד כמה הצלחתי למלא צורך זה — לא אנכי אשפוט.

קובץ החילוקים אינו מטפל, כידוע, אלא בחלק קטן מכל מה שהבדיל בין

זה אחר זה בשנים האחרונות ע״י כמה חכמים[5]. בספר זה משתקפת יצירת א״י בהלכה בתקופה שלאחר חתימת הירושלמי. הספר כולל אוסף של פסקי דין ומעשי בית דין, שמהם אנו רואים, שבני א״י המשיכו את המסורת שבידם עפ״י הירושלמי ורק מעט הושפעו באותם הימים מתורת הבבלים. הבבלי כנראה עדיין לא נתפשט באותו זמן בא״י אלא מעט, כי רק חומר מועט מאוד בספר המעשים הוא עפ״י הבבלי[6] והרבה דברים שבאו בו הם בניגוד גמור לבבלי[7].

בדבר זמן חיבורו של „ספר המעשים״ אין בידינו אלא השערות. בכל אופן אין לאחר את הספר לתקופה הערבית[8]. כן אנו רואים שבתקופת הסבוראים עדיין היה מעמד להלכה בא״י ואין כל סימן לשלטון בבל על א״י. בני א״י השתדלו להתחזק בעמדתם ושלחו להזהיר את הגולה על כבודם: „הזהרו בחבורה״[9], ואף שסוד העיבור היה גלוי וידוע מימות הלל השני, עדיין היתה לבני א״י הבכורה בכל עניני קידוש החודש, עיבור השנה וקביעת המועדות, שבני א״י היו מקדשים חדשים ומעברים שנים עפ״י החשבון והיו מודיעים לגולה בכל שנה את סדר המועדות[10]. את טכס קידוש החודש היו עורכים באופן חגיגי[11] ונתחברו גם פיוטים לכבודו[12]. כנראה שבחשבונות העיבור היו כמה דברים שלא היו ברורים די הצורך לבני הגליות ועד המאה התשיעית היו כל הגליות, ובבל בכללן, מקבלות בענינים אלה הוראות מא״י[13].

באמצע המאה הששית גזר יוסטינינוס על למוד המשנה[14]. מפי גאוני בבל ותלמידיהם[15] אנו שומעים על גזרת שמד של איסור קריאה בתורה, שגרמה

---

5) לוין, תרביץ א׳ א׳ מעמ׳ 79; י. נ. אפשטין, תרביץ א׳ ב׳ מעמ׳ 33; מאן, תרביץ א׳ ג׳ מעמ׳ 1; אפשטין, תרביץ ב׳ ג׳ מעמ׳ 319 ועוד.

6) אפשטין, תרביץ א׳ ב׳, עמ׳ 33; מאן, תרביץ א׳ ג׳, עמ׳ 5 הערה 1.

7) ליברמן, תרביץ א׳ ב׳, עמ׳ 137. 8) אפשטין, שם עמ׳ 33.

9) נדרים פ״א. וראה בורנשטין, מחלוקת עמ׳ 10.

10) עי׳ מאן, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs I 51, II 41.

11) מ״ס פי״ט ה״ט.

12) מרמרשטין ב„הצופה לחכמת ישראל״ שנה ה׳ מעמ׳ 225 ונספחים שם שנה ו׳ מעמ׳ 46, וראה מאמרו של ש. ח. קוק „לקדוש ירחים דרבי פנחס״ בגז״ק I, 87.

13) אצל מאן שם וראה להלן עמ׳ 9.

14) ראה גרץ—שפר ח״ג, ציון ז׳ מעמ׳ 398 ואילך ויעבץ תוי״ש חלק ט׳, עמ׳ 22.

15) פרקוי בן באבוי (בג״ש II, עמ׳ 551) „וכן אמר מר יהודאי ז״ל שגזרו ש מ ד על בני ארץ ישראל ש ל א י ק ר א ו ק ר י ת ש מ ע ו ל א י ת פ ל ל ו״. ושם עמ׳ 561: „שגזר אדום הרשעה ש מ ד על ארץ ישר׳ ש ל א י ק ר א ו ב ת ו ר ה וגנזו כל ספרי תורה מפני שהיו שורפין אותן וכשבאו ישמעלים לא היו להם ספרי תורה...״

לניתוק שלשלת הקבלה של בני א״י ולשכחת מנהגיהם. ואף שיש להתיחס בזהירות לידיעות אלו, ששלטת בהן המגמה לתת למקומם, לבבל, מעלה יתירה על פני א״י, אין ספק שהתערבות זו של ממשלת ביצנץ בחיים הדתיים של יהודי א״י השפיעה לרעה על מצב ידיעת התורה בא״י. בקשר עם גזירות אלו תופס הפיוט את מקום הדרשה. הפיוט הוא יצירה א״יית והוא המשך האגדה ואינו נבדל ממנה בתוכן, אלא בצורה בלבד.

לעומת זה רוכזה בבבל כל תשומת הלב להלכה. התלמוד נחתם ותפקיד דורות הסבוראים והבאים אחריהם, הגאונים, היה להחדירו לחיי ישראל בכל מושבותיו. אין לקבוע את מדת התפשטותו של הבבלי סמוך לזמן חיבורו; קרוב לשער שלא בדור אחד ולא בשנים נתפשט הבבלי ונעשה לספר היסוד של תרבות ישראל בכל ארצות מושבותיו. בתקופת הסבוראים עדיין לא יצא טיבו של התלמוד הבבלי למרחקים. ראינו שפסקי „ספר המעשים״ מיוסדים על המסורת הא״יית ועל הירושלמי, ובכמה דברים הם בנגוד גמור לבבלי. אמנם, אין לומר שהבבלי לא היה ידוע כלל בא״י, שהרי כמה רמזים לבבלי נמצאים במדרשים, במסכתות הקטנות ואף בספר המעשים[16]. מכרוניקה עברית של אותם הדורות, מ„סדר עולם זוטא״, אנו יודעים על עליית בנו של ראש הגולה מר זוטרא מבבל לא״י ועל התמנותו בה ל„ריש פירקא״, והוא ובניו עמדו כמה דורות בראש ישיבת טבריה. יש לשער שעל ידו וע״י חכמים אחרים שבאו מבבל לא״י הובא הבבלי ארצה. שמושם של המדרשים והמסכתות הקטנות בבבלי אינו שוה בכולם: ככל שאנו מתאחרים והולכים הולכת השפעת הבבלי ורבה, ועל פי מדת השמוש בבבלי מנסים לקבוע את זמן חיבורה של כל אחת מהמסכתות הקטנות[17].

כן אנו רואים שבתקופת רבנן סבוראי עדיין אין לדבר על השתלטות מצד בבל על א״י. זוהי תקופת שווי המשקל בין שני המרכזים, אלא שעול השעבוד הקשה, שהיה על בני א״י בכל ימי שלטון ביצנץ, וביחוד המאורעות המחרידים שאירעו לישוב היהודי בסוף ימי ביצנץ — כיבוש א״י ע״י הפרסים והטבח הנורא שערך הירקליוס מלך ביצנץ בעצת כמריו ונזיריו אחרי שחזרה הארץ לידיו — הם שהחלישו את הישוב וסימנו לו דרך ירידה לעתיד, בשעה שהבבליים עמדו עתה על סף תקופה מזהירה, תקופת ההגמוניה של בבל: תקופת הגאונים.

---

16) מאן, תרביץ א׳ ג׳, עמ׳ 5 והערה 1 שם.

17) אסף, „השלח״ ל״ד, עמ׳ 294.

§ 2. בתקופת הגאונים

בפרוש שלטון הערבים את כנפיו על כל המזרח מתחילה תקופת הגאונים. אחרי ששתי הארצות הללו, בבל וא״י, היו נפרדות קרוב לאלף שנים ונמצאו בתחומי תרבות זרים זל״ז, א״י בתחום תרבות יון ורומי ובבל בתחום התרבות הפרסית, שוב נמצאו שתיהן תחת שלטון אחד ותרבות אחת, תחת שלטון הממשלה והתרבות הערבית. אבל מה שונים התנאים שנמצאו בהם עתה בני שתי הארצות הללו. א״י יצאה מידי מעניה הביצנטינים כולה סגופת ודוויה ולא נותר בה עוד כוח מן המכות שהוכתה בכל ימי שלטון רומי בארץ, וביחוד במאורעות עשרות השנים האחרונות לשלטון ביצנץ, שדלדלו לגמרי את הישוב היהודי בארץ עד לבלי תקומה, ואפילו בימי שלטון הערבים, כאשר הגיעו ימי שלום לארץ, לא התנערו עוד יהודי א״י משפל מצבם ולא אספו כוח עוד לחדש ימיהם כקדם.

לא כן בבבל. על המרכז הבבלי לא עברו כל אותם הזעזועים שעברו על המרכז האי״י, אמנם גם הם סבלו מגזרות קשות בסוף תקופת התלמוד ובמשך תקופת הסבוראים. אבל אלה היו רק עננים שחורים שחלפו על שמי בבל ועם הכיבוש הערבי, כאשר עלתה השמש, נתפזרו העננים והשמים התבהרו. כאשר נכנס ל ב ב ל הכובש הערבי עלי בן אבו טליב (657) יצאו לקראתו חשובי ישראל ורב יצחק מפירוז שבור בראשם. הכובש קבל את פני ראשי היהודים ברצון והעניק להם זכויות. את ראש הגולה כיבד מאוד וראה אותו כראש האומה. הישיבות הבבליות נתחדשו וניגשו ביתר עוז לעבודתן: להחדיר את התלמוד הבבלי לחיי ישראל בכל מושבותם. מעתה לא הסתפקו עוד בפירושו ולימודו בחוג הישיבה בלבד, כי אם השתדלו להפיצו בכל העולם היהודי. כל עבודת גאוני בבל היא התאמצות בלתי פוסקת להפיץ את ידיעת התלמוד ולהשליטו על העם כולו. סמכותם של גאוני בבל בעיני העם היתה עצומה. הם היו נערצים ונקדשים בעיני העם, שראה בהם את ממשיכי שלשלת הקבלה שלא נפסקה. נעתיק כאן דברי דרשן אחד, שהובאו במדרש תנחומא פ׳ נח:

„...ואף הקב״ה כרת ברית עם ישראל שלא תשתכח תורה שבע״פ מפיהם ומפי זרעם... ולפיכך קבע הקב״ה שתי ישיבות לישראל, שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה, באדר ובאלול, מכל המקומות ונושאין ונותנין במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה... ואותן ב׳ ישיבות לא ראו שבי ולא שמד ולא שלל ולא שלט בהן לא יון ולא אדום... ואף לימות המשיח...״

דרשן אחר[18]) רואה את שתי הישיבות הבבליות כיורשות של א״י וכממשיכות

---

18) מקטע של הגניזה אצל מאן, Texts and Studies I, 322

את הסנהדרין „שנסתלקה לה שכינה מירושלים ושרתה לה בבבל". את זמן מעבר המרכז לבבל הוא מקדים לזמן החרבן: „מיכאן ואילך ברח דודי ודמי לך לצבי וגו' על הרי בשמים — אילו שתי הישיבות שריחן נודף מסוף העולם ועד סופו".

היו כמה סיבות לעלית ערכו של המרכז הבבלי בעיני היהודים בכל התפוצות: א) מציאות ראש הגולה מבית דוד בבבל אצלה הוד והדר על המרכז הבבלי. ב) המרכז המדיני לכל הארצות הערביות היה בבגדד וכולן היו קשורות לבבל גם בדרכי המסחר שהובילו אליה ועל ידי כן נתפרסמה בכל התפוצות. ג) ובעיקר מעמד התורה בישיבות בבל שעלה בהרבה על זה שבא"י. גאוני בבל ישבו על כסא רב ושמואל, אביי ורבא, רבינא ורב אשי. המסורת הרצופה והנאמנה שבידם גרמה „שריחן של שתי הישיבות יהא נודף מסוף העולם ועד סופו". לא עברו ימים רבים והתחילו לפנות אל הגאונים בשאלות בדבר הלכה מקרוב ומרחוק. אמנם מהגאונים הראשונים לא הגיעו לידינו תשובות. הגאון הראשון שמצינו תשובה ממנו הוא רב ששנא (סורא, 670 בערך). מאז עולה מספר התשובות מדור לדור, דבר המעיד על תגבורת ההשפעה הבבלית על הגלויות הקרובות והרחוקות. הארצות שהיו קשורות קודם לא"י עוזבות אותה אחת אחת ופונות אל בבל, ולא רק בתפוצות כי אם גם בא"י עצמה מתגברת השפעה בבלית. רק מעט מאוד ידוע על המצב בא"י במאות הראשונות לכיבוש הערבי. מכיון ששתי הארצות נמצאו תחת שלטון אחד והגבולות שביניהן נפתחו, עלו הרבה יהודים מבבל להתישב בא"י. יהודי בבל הגאים על מולדתם, תלמודם וישיבותיהם, לא חשבו עתה לעזוב את מנהגיהם ולקבל עליהם את מנהגי בני א"י. ממקור חשוב לתולדות מלחמת הבבלים על ההגמוניה, מפרקוי בן באבוי[19]), אנו שומעים שהבבלים „עשו מריבה ומחלוקת" עם בני א"י והכריחו אותם שיעזבו את מנהגיהם ויקבלו עליהם את מנהגי בבל, ואמנם הצליחו „בירושלים ובכל מדינה שיש בה בבלאיין" לכפות על בני א"י כמה ממנהגי בית הכנסת[20]). מעניינת ביותר היא הידיעה שאנו מוצאים אצלו, שכבר רב יהודאי גאון, רבו של רבו, שלח מכתב לבני א"י ונסה להשפיע עליהם שיעזבו כמה ממנהגיהם שהם לדעתו „מנהגי שמד",

---

19) נתפרסם קטעים קטעים ע"י חכמים שונים ואסף את כולם גינצבורג בג"ש II, מעמ' 504 ואילך; ראה גם לוין תרביץ ב' ד' מעמ' 383.

20) „עד עכשיו אין אומרים בארץ־ישראל קדוש ושמע אלא בשבת או בימים טובים בלבד בשחרית בלבד חוץ מירושלים ובכל מדינה שיש בה בבלאיין שעשו מריבה ומחלוקת עד שקיבלו עליהם לומר קדושה בכל יום אבל בשאר מדינות ועירות שבארץ ישראל שאין בהם בבלאין אין אומרים קדוש אלא בשבת ובימים טובים בלבד" (ג"ש II, 6—555).

היינו שקבלו אותם בעת גזירות השמד מאונס, או מחמת שכחת התורה[21]. כאן מצינו את הרישום הראשון למלחמת הבבלים במנהגי א״י ורצונם להשליט את מנהגי בבל בא״י. הוא מספר:

„ואף הוא (רב יהודאי) כתב לארץ ישראל בשביל סירכא ובשביל כל המצות שנוהגין בהן שלא כהלכה אלא כמנהג שמד ולא קבלו ממנו ושלחו לו: ״מנהג מבטל להלכה״ וביקש להתחזק עליהם (והתחזק) [ולא התחזק] שלא יהיו אפיקרסין והניח אותן. תדע לך מפני מה אוכלין סירכא בארץ ישר׳ מפני שאין בידם הלכה אחת מתלמוד הילכת שחיטה ולא מסדר קדשים כולו...״[22].

וכן לענין אמירת פיוטים ופסוק שמע ישראל בקדושה:

״וכן אמר מר יהודאי ז״ל שגזרו שמד על בני ארץ ישראל שלא יקראו קרית שמע ולא יתפללו והיו מניחין אותן ליכנס שחרית בשבת לומר ולזמר מעמדות והיו אומרים בשחרית מעמד וקדוש ושמע (במוסף) [בגניבה] והיו עושים דברים הללו באונס ועכשיו שכילה הקב״ה מלכות אדום וביטל גזרותיה ובאו ישמעלים והניחום לעסוק בתורה ולקרא קרית שמע ולהתפלל אסור לומר אלא דבר דבור במקומו״...[23]

וכן לענין כתיבת ס״ת על ריק[23a]:

„... שמנהג שמד הוא שגזר אדום הרשעה שמד על א״י שלא יקראו בתורה וגנזו כל ספרי תורה מפני שהיו שורפין אותן וכשבאו ישמעלים לא היו להם ספרי תורה ולא להם סופרים שיש בידם הלכה למעשה כיצד מעבדין את העורות ובאיזה צד כותבין ספרי תורה והיו לוקחין ריק מן הגוים שעשו לכתוב בהן ספר עב[ודה] זרה...״[24].

כבר העירו גינצבורג[25] ואפשטין[26], שבעיקרם של דברים לא צדקו רב יהודאי גאון ובן באבוי, שחשבו את מנהגי א״י למנהגי שמד. המנהגים הא״יים נובעים ממסורת א״יית קדומה ומתאימים אל הירושלמי.

לפי בן באבוי כתב רב יהודאי לא״י „בשביל כל המצות שנוהגין בהם שלא כהלכה״[27] והוא הולך ומונה כמה וכמה מהם: לענין פיוטים ושמע בקדושה[28],

---

21) או מחמת „תקנת שמד״, שהשעה היתה צריכה לכך ועתה אין טעם להחזיק עוד במנהג זה (שם, עמ׳ 555). 22) שם, עמ׳ 60—559.

23) שם עמ׳ 2—551, וראה לוין, תרביץ ב׳ ד׳, עמ׳ 398.

23a) בערבית קלף דק שאינו מעובד כל צרכו.

24) שם, עמ׳ 561. 25) במחקרו לפרקוי בן באבוי ג״ש II, מעמ׳ 504.

26) בתרביץ ב׳ ג׳ עמ׳ 312. 27) ג״ש II, עמ׳ 559.

28) שם, עמ׳ 551.

בשביל סירכא[29], ובשביל ס״ת שכותבין אותו בריק[30], ובשביל שמולין ומשליכין דם בריתן על עפר[31], ובשביל שמתענין ביום טוב ובשבת[32], ובשביל בישולי גוים ופת של גוים[33], ובשביל תפילין[34], ובשביל שחוי אל יתפלל[35]. מאן[36] וגינצבורג[37] סוברים שעל כל הענינים הללו כבר כתב רב יהודאי לבני א״י. בכ״ז מעיר גינצבורג[38], שבן באבוי הוסיף הרבה על דברי רבו ושקשה למצוא את הגבול בין דברי בן באבוי ובין דברי רב יהודאי. לדעתי לא כתב רב יהודאי לא״י אלא על מנהגים אחדים של בני א״י, שנראו לו מנהגי שמד, והם: 1) בדבר פיוטים ושמע בקדושה, 2) סירכא, 3) כתיבת ס״ת על ריק, 4) זלזול בתפילין. בכל הדברים הללו אפשר לתלות את מנהג א״י בנימוק זה של שמד ושכחת התורה. לעומת זה כל שאר הדברים שמזכיר בן באבוי לא דן בהם, כנראה, רב יהודאי גאון, הוכחה לכך הוא ענין מילה על המים או על העפר[39], שהרי מצינו תשובה לרב יהודאי[40] שנשאל על מנהג א״י זה והשיב „שפיר דמי״[41]. וכן אין לקבל את הדעה שרב יהודאי שלח לבני א״י „בשביל בישולי גוים ופת של גוים״[42] שהרי מחילוקים ל׳ וג״ג אנו יודעים שבני א״י החמירו בענינים אלו, ולא יתואר כלל שבימי רב יהודאי כבר עזבו בני א״י את חסידותם והקלו בזה יותר מבני בבל[43]. פרקוי בן באבוי שלח את דבריו, כידוע עתה, לא לא״י, כי אם לאפריקה הצפונית[44], והדברים הללו אינם ענין כלל לבני א״י, שהחמירו בענינים אלה יותר מבני בבל, אלא לבני אפריקה.

כפי שמספר לנו בן באבוי לא קבלו בני א״י מרב יהודאי, ושלחו לו: „מנהג מבטל להלכה״[45]. מעניין הוא לשמוע שכוח התנגדותם ושמירתם של בני א״י על מנהגיהם לא נשבר לגמרי. וכן ראינו שגם בזמנו של בן באבוי, בתחלת המאה

---

29) שם, עמ׳ 559. 30) שם, עמ׳ 560.

31) שם, עמ׳ 562. 32) שם, עמ׳ 564. 33) שם, עמ׳ 572.

34) שם, עמ׳ 147. 35) שם, עמ׳ 145. 36) R.E.J. LXX, 115

37) ג״ש II, עמ׳ 535. 38) שם, עמ׳ 507. 39) שם, עמ׳ 562.

40) בשע״צ כ״ב ע״ב, סי׳ י״ב.

41) וראה דיחוקיהם של מאן וגינצבורג ג״ש II, עמ׳ 540.

42) שם, עמ׳ 572. 43) וראה מאן וגינצבורג, שם מעמ׳ 542.

44) ראה לוין בתרביץ ב׳ ד׳, עמ׳ 385.

45) הדברים הללו נאים בפי אומריהם, בני א״י, שהרי הוא מאמר הירושלמי (יבמות י״ב א׳; ב״מ ז׳ א׳ ועי׳ מ״ס פי״ד הי״ח). אפשר שהביאו בדבריהם גם טעמים ונימוקים למנהגיהם אלא שבן באבוי מעלימם ואינו מזכיר אלא את המאמר הזה, שנשמע ממנו כעין הודאה שמנהגם הוא נגד ההלכה.

התשיעית, לפחות „בשאר מדינות ועירות שבארץ ישראל שאין בהן בבלאין״ עדיין החזיקו בני א״י במנהגיהם. אבל אף שדבריו של הגאון הבבלי, יחד עם קנאתם של העולים הבבלים למנהגיהם, לא עצרו כוח לעקור את מנהגי א״י לגמרי, הנה יש בכל זאת לציין מאמצעה של המאה השמינית התגברות של השפעת בבל בא״י. מאותו זמן אנו יודעים על עלית רב אחאי משבחא בעל השאלתות לא״י. ואף אם לא נקבל את השערתו של בריל[46]), שרב אחאי תפס בא״י את מקום צאצאיו של מר זוטרא ונעשה לראש הישיבה בא״י — אין ספק שהרביץ הרבה מתורת בבל בא״י. בעיקר אנו יכולים לדון בדבר השפעת הבבלים על א״י מתוך העיבודים הא״יים שנעשו לספריהם של הבבלים רב אחאי משבחא ורב יהודאי גאון ותלמידיהם. „הלכות פסוקות״ דרב יהודאי גאון מגיע מהר לא״י ומשפיע בה הרבה. מתוך שהארמית הבבלית לא היתה מובנת בא״י כל צרכה, תרגמו בני א״י את הספר הזה לעברית והוא „הלכות ראו״[47]). כמו כן עיבדו בני א״י את השאלתות ויצא ספר „והזהיר״[48]). כן נמצא עיבוד א״יי להלכות דר׳ אבא, תלמידו של רב יהודאי גאון[49]) וכן ישנם חיקויים א״יים לספרות ה„הלכות״, כגון „הלכות קצובות דבני מערבא״[50]).

בתקופה זו כובשת בבל את הגלויות ובעיני יהודי הגולה מקבלת בבל את הסמכות שהיתה מקודם לא״י בלבד. הדבר הזה לא נעשה פתאום ובבת אחת. מלחמה כבדה היתה נטושה במשך דורות בין השפעת בבל וא״י עד שלסוף יצאה בבל מנצחת וכל הארצות שהיו נתונות להשפעת א״י עוברות לאט לאט לבבל. הד המלחמה הגדולה בין בבל וא״י בדבר ההשפעה על הגלויות הרחוקות אנו מוצאים אצל פרקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי, בדבריו שנשלחו לאפריקה הצפונית[51]), שבהם הוא דורש מבני אפריקה, שיניחו את מנהגי א״י

---

46) Jahrbuecher V, 97 ; אסף „השלח״ ל״ד, עמ׳ 292.

47) הוצ׳ שלאסבערג, ווירסיילים 1886, וע׳ פוזננסקי R.E.J. LXIII, 235, וי״נ אפשטין Jb. d. Jüd. Lit. Ges. XII 99—100.

48) הו״ל ר׳ ישראל מאיר פריימן.

49) ר׳ נ׳ אפשטין, מדעי היהדות, כרך ב׳ מעמ׳ 149, ושכטר בספר היובל להופמן עמ׳ 263—266.

50) בה״ג ד״ו ק״כ ע״א. וכן „הלכות קצובות דרב יהודאי גאון״, שנדפסו בתש״ר I, 37—14 עובדו בא״י (ראה אברהם עפשטין בהגרן ג, עמ׳ 69), ונכנסו בהם קטעים מ„ספר המעשים״, ראה ר׳ נ׳ אפשטין, תרביץ א׳ ב׳ עמ׳ 34.

51) לוין בתרביץ ש״ב, ספר ד׳ עמ׳ 7—396: „ושמענו שזיכה המ׳ אתכם וקבע בתי מדרשות בכל מדינות אפריקיא ובכל מקומות שבספרד... שמענו שבאו אצלכם תלמידים

ויקבלו עליהם את מנהגי בבל. מלבד השאיפה להכניס את כל הגלויות תחת כנפי הגאונים הבבליים ותלמודם, כדי שלא תהיה התורה כשתי תורות, היה כנראה גם צורך השעה להלחם במנהגי א״י, מפני שנשקפה מהם סכנה גדולה ליהדות הרבנית, כי הקראים התחילו לנצל את ענין החילוקים בין בבל וא״י לצרכי תעמולתם. בן באבוי נלחם בבת אחת גם במנהגי א״י וגם בקראות[52]).

במלחמה זו של הבבלים במנהגי א״י היתה יד בבל על העליונה וסמכותם של גאוני בבל וחוג השפעתם נתרחבו. מעתה פונים בשאלות לגאונים מכל ארצות ים התיכון, ואפילו אותן הארצות, שמקודם פנו בשאלות רק לא״י, מתחילות עתה להכיר בסמכותם של גאוני בבל ולשלוח אליהם את שאלותיהם.

בראשית המאה העשירית מתגלה לפנינו לוחם גדול להחזרת כבודה של א״י וזכותה על הגולה והוא אהרן בן מאיר, ראש ישיבת א״י, בר פלוגתיה של רס״ג[53]). כבר ראינו שגם אחרי גלוי סוד העיבור עדיין נשאר בידי בני א״י ענין קידוש החודש ועיבור השנה למעשה, ומא״י היו שולחים בכל שנה סדרי מועדות לחו״ל, כי בני הגולה לא היו בקיאים עדיין בפרטי החשבונות ועשו תמיד כפי ההוראות שקבלו מא״י. כך היה המצב עד המאה התשיעית. נמצא בידינו מכתב של ראש הגולה משנת 835, המצוה לקהלות בבל לעשות את המועדות כפי ההוראות שקבלו מא״י[54]). והנה מספר שנים אחרי כן, עלתה משלחת של חכמים מבבל לא״י וחקרו ולמדו את סוד העיבור על בוריו ובשובם החלו לחשב חשבונות העיבור בעצמם. מאז ניתק הקשר בין בבל וא״י למעשה, ולא נזקקו עוד בענין זה לא״י[55]).

מישיבה ומהן שה[יו קודם באר]ץ ישראל ולמדו מנהג ארץ ישראל...״.

52) לוין, שם עמ׳ 386.

53) למחלוקת זו הקדיש רח״י בורנשטין מחקר שלם בשם „מחלוקת רס״ג ובן מאיר״ שנדפס בספר היובל לכבוד סוקולוב עמ׳ 189—19 ואח״כ בספר מיוחד, ווארשא תרס״ד; וראה גם מאמרו של אברהם עפשטין „המחלוקת בין בן מאיר וישיבות בבל״ הגרן ה׳ ובמחברת מיוחדת ברדיטשוב תרס״1; אסף, „השלח״ ל״ד מעמ׳ 442 ובמאמרו על בן מאיר באינצ׳ יוד׳ הוצ׳ „אשכול״.

54) מאן I, 52; II, 42—41.

55) דבר זה מודיעים גאוני בבל במכתבם לבן מאיר „מחלוקת״ עמ׳ 75—74: „הראשונים היו שולחים ודורשין מרבותינו של ארץ ישר׳ קביעת חדשי שנה בשנה לפי שלא היו בקיאין בסדר העיבור כמותן לפיכך היו כותבין אליהם. אבל מן שנים רבות כבר עלו חכמים מבבל אל ארץ־ישראל ודקדקו עם חכמי א״י בסוד העיבור ופשפשו וחיפשו בזו עד שנתבוננו בו יפה יפה וכבר הם קובעים חדשים בבבל זה שנים רבות לבדם וגם חכמי א״י מחשבים וקובעים

במשך כל השנים הללו לא אירע שיהא חילוק בין חשבונם של הבבלים לחשבונם של בני א״י, כי גם חשבון הבבלים, כאמור, מקורו בא״י. והנה בשנת תרפ״א (921) צוה בן מאיר להכריז מעל הר הזיתים, כמנהגם בכל שנה[56]) שהפסח בשנת תרפ״ב יחול ביום א׳, בו בזמן שלפי החשבון המקובל חל הפסח ביום ג׳. ההבדל הזה נבע כנראה ממסורת א״יית שהיתה בידי בן מאיר ושלא היתה ידועה לבבלים, והיא, שאין ר״ה נדחה מפני „מולד זקן״ עד שיעברו תרמ״ב חלקים אחר חצות היום[57]). כשהגיעה השמועה לרס״ג ולגאוני בבל, חרדו מאוד על הדבר הזה וכתבו לבן מאיר כמה מכתבים, פעם בדברים רכים ופעם בדברים קשים, להניעו ממחשבתו, אבל בן מאיר לא שם לבו לדבריהם ושידוליהם והוסיף לעמוד על דעתו בטענה, שלבני א״י המשפט לקבוע חדשים ולעבר שנים ולא לבני בבל ושעל בני בבל לציית לו. וכן קבע גם את החגים של שנת תרפ״ג באופן שונה מאשר קבעו בני בבל עפ״י החשבון המקובל. וכך קרה הדבר, שיהודי א״י חגגו את המועדות ביום אחר מאשר יהודי בבל. המחלוקת הזאת עשתה רושם גדול וזכתה לציון גם אצל כרוניקון סורי[58]) וכן שמחו עליה הקראים[59]).

המחלוקת הזאת נגמרה בנצחונה של בבל, ומספר הנוהים אחרי בן מאיר הלך ופחת אף בא״י, ובמשך הזמן שבו כל ישראל לחשבונם של בני בבל וזכר ההוספה של תרמ״ב חלקים נשכח לגמרי. כן נוצחו בני א״י בנסיונם האחרון להחזיר להם חלק משלטונם על הגולה.

את נצחונה זה של בבל על א״י יש לזקוף לזכות סמכותם של גאוני בבל שעלתה בעיני העם בכל תפוצותיו לאין ערוך על סמכותו של ראש הישיבה הא״יית, וגם לזכות רס״ג שעמד בראש הלוחמים, שהיה גדול בתורה משכמו ומעלה מכל בני דורו. אף לא כל בני א״י היו כפופים למשמעת ראש הישיבה הא״יית, כי גם בא״י ישבו הרבה בבלים, שסרו למשמעת שתי הישיבות והיסוד

חדשים לבדם... הנה גא יש בישיבות זקנים שהגיעו לגבורות וגם הזקינו מאד וכולם אין אחד מהם זוכר שהוצרכו אנשי בבל לשאול עיבור שנים וקביעת חדשים מארץ ישר׳...״

56) ראה „השלח״ ל״ד עמ׳ 443, הערה 5; ו„השלח״ מ״ב עמ׳ 243.

57) ראה „מחלוקת״ עמ׳ 14 ולא כעפשטין במאמרו הנ״ל עמ׳ 11, הסובר שבן־מאיר חידש את ההוספה של תרמ״ב חלקים מדעתו.

58) אליה מנציבין. ראה „מחלוקת״ עמ׳ 7.

59) לקוטי קדמוניות, נספחים עמ׳ 36 ו„מחלוקת״ שם. וראה שם עמ׳ 91—90, שבמכתבם של ב״ב לבן מאיר אמרו שהם: „אבלים נזופים בבכי תמרורים ואנחה, חרפה בגויים וקלסה בין המינים...״

הבבלי הלך וגבר על היסוד המסומי. בכמה ערים בא״י, כמו ברמלה, טבריה ומבצר דן (פניס), היו שתי קהלות נפרדות, האחת בבלית ואחת א״יית[60]. התלמוד הבבלי כבש את כל הלבבות בא״י, אף כי אין לומר שהניחו את הירושלמי לגמרי[61]. גם בן מאיר ראש ישיבת א״י מביא ראיות לצדקת השקפתו מן הבבלי. זהו כמובן מפני שרצה שהוכחותיו תהיינה מקובלות אף על בעלי דבריו. גם בני א״י הכירו במעלתם של גאוני בבל ושהם עולים בתורה על גאוני א״י. אגרת ששלחו גאוני בבל לא״י נקראה ברבים בצווי ראש ישיבת א״י[62]. גם תמיכות כסף באו מא״י לבבל[63], כנראה מצד הקהלות הבבליות בא״י. ואפילו חכמי א״י המקומיים „החכמים החברים שבירושלם״ פונים בשאלה לרה״ג[64], וכן שולח ראש הישיבה הא״יית, שלמה בן יהודה, את בנו ללמוד תורה אצל רה״ג[65].

המהומות בא״י במאה הי״א עקרו את הגאונות הא״יית מירושלים והגאונים האחרונים טולטלו לצור ורק להזדמנויות של קידוש החודש ועיבור השנה היו נכנסים לגבולות הארץ[66]. עם כיבוש הארץ ע״י הצלבנים עברה ישיבת א״י לדמשק[67].

---

60) „כנסת אלשאמין ברמלה״ ראה מאן I, עמ׳ 148; II, 171. מכאן מסיק מ א ן בצדק שהיה גם בית כנסת של בבליים. לדעתו מעיד דבר זה שהיו עולים בבלים שסידרו להם בית־כנסת שהתפללו בו בנוסח בבל. אבל לדעתי לא היה יכול עוד דבר זה להסב את שמו של בית הכנסת של תושבי הארץ ל„כנסת אלשאמין״ אלא היה נשאר בית כנסת סתם. רק העובדה שגם חלק מן התושבים המקומיים התפללו בנוסח בבל גרמה לבית כנסת זה, שהתפללו בו בנוסח א״י, שיקרא בשם זה. „שני הצדדים״ שבטבריה אינם רבניים וקראים אלא בבליים וא״יים (ראה מאן I, 167; II, 194) וכן „שתי הקהלות הדרים במבצר דן״ מאן I, 171; II, 203.

61) ומפריז אכטוביצר במאמרו ר׳ חושיאל ור׳ חננאל, בדו״ח השנתי לז—לט של ביהמד״ר לרבנים בוינה 1933, הסובר שהירוש׳ נשכח בא״י לגמרי, וראה מאן, תרביץ שנה ה׳ ספר ג—ד עמ׳ 289.

62) וכן כותבים רב שרירא ורב האי לראש ישיבת א״י: „בבקשה מן ראש ישיבה שיחי לעד שיצוה להקרא האגרת ברבים, כי כן נעשה לאבותינו שם פעמין רבות״ (R.E.J. LXX,101; J.Q.R. n.s. VII, 475).

63) כנראה מדברי הראב״ד בסדר הקבלה בענין ד׳ השבויים „שנכרת חקם של ישיבות שהיה הולך אליהם מארץ ספרד וארץ המערב ואפריקה ומצרים וארץ ה צ ב י...״

64) תשוה״ג הרכבי ס״ד. 65) ראה מאן I, 107, 119; 348—9 J. Q. R. n.s. VIII,

66) כן הולך ר׳ אליהו אבי ר׳ אביתר לחיפה לקדש את השנה, ראה מגילת אביתר ו„מחלוקת״ עמ׳ 34, הערה 4.

67 ראה פוזננסקי Babylonische Geonim im nachgaonischem Zeitalter, 1914. ואסף, תרביץ א׳ א׳ עמ׳ 115.

אם נתבונן לארצות ההיקף, נמצא שכל ארץ ינקה במדת מה מהשפעת שתי הארצות הללו, בבל וא״י גם יחד, אם כי לא במדה שוה משתיהן. אמנם היו מקומות בסביבת א״י שלא״י היתה בהן השפעה רבה, אבל ברוב המקומות היתה ההשפעה המכריעה לבבל. בכמה מקומות, ביחוד בסביבת א״י הקרובה, במצרים ובסוריא, היו קיימות שתי קהלות זו בצד זו, האחת של בבליים והשניה של א״יים. הראשונים עמדו תחת השפעת ישיבות בבל והאחרונים תחת השפעת ישיבת א״י. לכל קהלה היה בית כנסת מיוחד, שהתפללו בו על פי נוסח הארץ שאליה השתייכו[68]. מלבד התפלה בנוסח זה או זה היו בני הקהלות הנפרדות נוהגים גם בכמה ענינים אחרים כמנהגי הארצות שאליהן השתייכו, והיו פונים בשאלותיהם ושולחים את נדבותיהם לישיבות אותה הארץ[69]. יש ששתי הקהלות היו מתאחדות לעבוד יחד בשביל ענין משותף[70], אך לרוב שלט מצב של התחרות בין שתי הקהלות וכל אחת שאפה להתרחב על חשבון חברתה[71]. גאוני כל אחת מהארצות הללו, בבל וא״י, השתדלו למשוך אליהם אנשים בעלי השפעה בכל מקום ומקום, שיעמדו לשרות ישיבותיהם, לשם כך חלקו תוארים שונים[72]. גאוני בבל

---

68) בעיקר מרובות הידיעות על שתי הכנסיות שבפוסטט, ראה הורמן J. Q. R. XVIII 11—13. לדעתו של מאן (J.Q.R.n.s. VII, 477) אין הכנסיות הללו אלא של ילידי בבל או א״י, שהגרו למצרים, אבל תמוה שלא מצינו זכר לקהלה של יהודים מצריים בפוסטט, ע״כ נראה לי שיהודי בבל או א״י היו אמנם בכנסיות אלו את הגרעין אבל אליהם נתלקטו רבים מילידי הארץ (וראה למעלה בהערה 60), ובכן „בבליים״ ו„א״יים״ לאו דוקא עם״י ארצות מוצאם, אלא על פי הנוסח של התפילה.

וכן היתה בדמשק „כ נ י ס ה א ל ש א מ י ן״ לעומת ה„כ נ י ס ה א ל ע ר א ק י ן״ (מאן I, 150; II, 172). ראינו לעיל שגם בא״י עצמה היו קיימות שתי הכנסיות הללו.

69) כן אנו מוצאים אצל מאן טעקסטס I, 139 במכתב מפוסטט לרה״ג: „ישא אדוננו גאון עם ייי שלום גדול ממנו אנחנו הקהלות המתפללים בכנסת הבבליים הקרואה על שם ישיבתו״ ושם בעמ׳ 189 ע״ד „זקני בבל במדינת קירואן״, שהגאון הבבלי מאשר את קבלת נדבתם.

70) „וכאשר ראינו אלה הדברים נתועדנו אנחנו שתי הכניס[יות]... כאגודה אחת והטלנו השלום בינותינו...״ (מאן, טעקסטס I, 455).

71) ראה „מחלוקת״ עמ׳ 37, הערה 2, ומאן 476, J.Q.R. n.s. VII

72) התואר א ל ו ף או ר א ש כ ל ה ניתן לחכמי ארצות אחרות שעשו שרות חשוב לישיבה (פוזננסקי „אלופים וראשי כלות״ ב„ענינים שונים הנוגעים לתקופה״ג עמ׳ 50) ביחוד הצטיינו במתן תארים גאוני א״י, שיצרו שורה שלמה של תוארים. מאן I, מעמ׳ 277 ואילך.

משתדלים להרחיב את חוג שואליהם[73]. כאשר שמע רה"ג שיש בקירואן „איש גדול בחכמה הר של תורה", רב חושיאל בן אלחנן, הוא מבקשו שישלח את מחקריו אל שער הישיבה[74] ואם כי גאוני א"י לא יכלו להתחרות עם גאוני בבל בתורתם היתה זכות מקומם מסייעתם וקובעת גם להם מקום להשפעה. במאה העשירית והי"א הננו מוצאים קשרים בין א"י עם צרפת ואשכנז. בשנת תש"ך (960) שלחו אנשי רינוס כתב לקהלות שבא"י ושאלו על „שמע ששמענו על ביאת משיח... ועל סירכא דליבא..."[75] ואחרי מאה שנה ויותר שאל ר' משולם בר' משה ממגנצא את ר' אליה הכהן, ראש ישיבת ירושלים, ור' אביתר בנו ה„אריות יושבי ירושלים עיר הקדש", אם אומרים „והשיאנו" בריה ויו"כ[76]. וכן הגיעה השפעת ישיבת א"י לאיטליה ואפילו למלכות כוזר הרחוקה[77]. כל הארצות הללו נהנו גם מהשפעת בבל[78]. לעומתן היו ארצות שלא נהנו מהשפעת א"י כמעט, כגון ארץ ספרד, שעמדה לגמרי תחת השפעת בבל וקשריה עם א"י היו רופפים מאוד[79]. לעומתם הצרפתים והאשכנזים קבלו בעיקר — דרך איטליה — השפעת א"י וחותמה של התרבות הא"יית טבוע עליהם. ספרות א"י: הירושלמי, המדרשים והפיוט מצאו להם דורשים בארצות אלה יותר מאשר אצל הספרדים[80]. אמנם במה שנוגע

---

73) דוגמה אופינית להתחרות זו בטעקסטס I, עמ' 120 באגרתו של רה"ג לר' יעקב בר נסים מקירואן ע"ד אחד מחכמי קירואן בהלול בן רב יוסף שהיה קודם פונה בשאלותיו לפומבדיתא ועתה „חדלו אגרותיו כי נספח על חבורת ארץ [הצבי]" והגאון משתדל להחזירו אליו.

74) שם, עמ' 121. 75) ביכלר 237, R.E.J. XLIV; קליין, תולדות הישוב, עמ' 89.

76) קליין שם, עמ' 90; ספר הפרדס ד"ק דף מ"א, ע"ד ומ"ב ע"א וראב"ן ע"ח ע"ב; סדור רש"י עמ' 81 ומבוא עמ' 24; מח"ו עמ' 1—360 ובמבוא לספר מעשה הגאונים מס' 20, הערה 3 וקבוצת חכמים עמ' 58 והחוקר שנה א' עמ' 217, מאן 223,II ומרמרשטין LXXIII R.E.J. 84—92. וראה מאן I, 378, שהעיר על „מעשה רוקח" סנוק 1912 עמ' 27: „וכן הנהיג רבינו משולם ממאגנצא ששלח לעיר הקודש והשיבוהו שמברכין עליו". וראה מאמרו של א. פריימן על הקשר שבין יהודי אשכנז לבבל וא"י עד מסעי הצלב Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I, 165.

77) קליין שם, עמ' 91—90.

78) על היחסים בין איטליה לבבל ראה אסף, „השלח" ל"ה עמ' 17. גם הכוזרים מדברים על ההשפעה הכפולה: „עינינו אל ה' אלהינו ואל חכמי ישראל ה י ש י ב ה ש ב י ר ו ש ל ם ואל ה י ש י ב ה ש ב ב ב ל" (קליין, שם, עמ' 90).

79) ראה אסף „השלח" ל"ה עמ' 513.

80) תשובות א"יות וקטעי ספר המעשים נמצאים אצל הפוסקים האשכנזים, כמו בספר הפרדס ובמעשה הגאונים; ובעיקר בולט היחס השונה אל הפיוט שמצא לו ממשיכים אצל האשכנזים ולא בספרד שרבים מגדוליה קיטרגו עליו (ראה אסף, „השלח" ל"ד 451—450).

להלכה היתה ידם של בני בבל על העליונה והתלמוד הבבלי נתקבל גם אצלם להלכה[81]. לעמ"ז בכל הנוגע למקרא, ניקוד ומסורת, נצחה א"י בכל הארצות[82], ואמנם נמצא שבכמה מנהגים מחזיקים האשכנזים במסורת הא"יית והספרדים במסורת הבבלית[83]. הנה כי כן שני הטיפוסים הראשיים ביהדות זמננו, ספרדים ואשכנזים, יכולים להחשב במדת מה כממשיכים של הטיפוסים הקדמונים — בבלים וא"יים.

§ 3. היחס אל המנהג הזר עד תקופה"נ

כבר בתקופת התנאים והאמוראים מצינו שהיו מנהגים חלוקים במקומות שונים, שהרי טבעי הוא שלכל מקום ומקום יתיחדו מנהגים מיוחדים, ביחוד בעניני דרך ארץ או באופני העבודה בבית הכנסת, וכן גם בשאר עניני התורה והחיים[84], מזמן קדום מצינו ידיעות על מנהגיהם של בני ירושלים[85]) ושל בני ערים ומקומות שונים בא"י[86]) או חילוקים בין יהודה והגליל[87]) או בין סורא ופומבדיתא[88]). יש שעל פי הוראת אחד החכמים נהגו במקומו כדעתו, בניגוד למה שנהוג במקומות אחרים[89]).

היחס בזמן התלמוד אל המנהג הזר היה סבלני מאוד. התנאים נתנו לבני כל מקום ומקום רשות, בענינים שאינם נגד דין תורה, לנהוג במנהג מקומם[90])

---

81) ראה להלן על היחס אל הירושלמי.

82) הניקוד הטיבריני דחה מפניו את הניקודים האחרים; בכל החילופים בקריאה שבין מדנחאי ומערבאי ההלכה היא כמערבאי.

83) ראה להלן במקורות לכמה חילוקים.

84) גדר ה„מנהג" הוא בעיקר בדבר שאין בו חיוב מצד הדין או שאין בו איסור, עי' יבמות י"ג: נדה ס"ו. „אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא" וירוש' פסחים פ"ד ה"ג: „כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג".

85) משנה כתובות ד' י"ב; ירושלמי סוכה פ"ג הל' י"ד; שמחות פ"ג ה"ו; בבא בתרא צ"ג: ועוד.

86) דרומאי, צפוראי, טיבריאי — ירושלמי תענית פ"ד ה"ט; דרום—ירושלמי ברכות פ"ב ה"ז ומו"ק פ"ג ה"ה.

87) משנה פסחים ד' ה'; כתובות ד' י"ב; תוס' כת' פ"א ה"ד 261,3; ירוש' ר"ה פ"ד ה"ו; שמחות פ"י הט"ו. 88) חולין ק"י.

89) במקומו של ר' פלוני; „באתריה דר' פלוני" שבת ק"ל. יבמות י"ד. חולין קט"ז.

90) במשנה פסחים פ"ד מ"א מנויה שורה של מנהגים שונים: בענין עשית מלאכה בע"פ,

ובכמה מאמרים הפליגו תנאים ואמוראים בערך המנהג: „הכל כמנהג המדינה"[91], „המנהג מבטל את ההלכה"[92], „הזהרו במנהג אבותיכם בידכם"[93], „לעולם אל ישנה אדם מן המנהג"[94], „עלת לקרתא הלך בנימוסה"[95], „פוק חזי מאי עמא דבר"[96]. ואפילו על מנהג שלא ידעו מקורו אמרו: „מכיון שנהגו בהן אבותיכם באסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש"[97].

גם חילוקים בין בבל וא"י היו ידועים מזמן התנאים ואילך. החילוקים נובעים ברובם מן המסורות המקומיות, וכבר הראו תנאים ואמוראים, שבכמה מנהגים של הבבלים „מנהג אבותיהם בידיהם"[98], כי בצד כל ההשפעה המרובה שקבלו מא"י וביחוד ממשנת רבי, שנתקבלה להלכה גם בבבל, נשתמרו ביניהם הרבה מסורות מקומיות, אם שהיו מנוסחות בברייתות בבליות, או שהיו רווחות במעשה, והמסורת הללו הכריעו לא פעם נגד המשנה וגרמו שיעקפו על המשנה ויפרשוה באוקימתא דחוקה, ע"י חמו"ק או הב"ע. אין כאן המקום להראות את כל ההבדלים שבין הבבלי והירושלמי בפירוש המשנה או בקביעת ההלכה, כי רבים הם מאוד וכמעט בכל פרק בתלמוד אפשר למצוא כמה דוגמאות לענין זה. נזכיר רק מנהגים אחדים, שהיו ידועים כבר בתקופת התלמוד בתור חילוקים בין בבל וא"י, ויש אף שנזכרו בפירוש במקורות כחילוקים:

בא"י התחילו לשאול את הגשמים בז' במרחשון ובבבל בס' לתקופה[99]; בא"י לא קראו הלל בר"ח ובבבל קראו[100]; בא"י התירו את המוגרמת ובבבל אסרוה[101]; בא"י התירו חלב שעל היתר ובבבל אסרוהו[102].

על כמה וכמה מנהגים א"יים מודיע לנו הבבלי בציון „במערבא" או „לבני מערבא" וכדומה. „אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני

מכירת בהמה דקה לגוי, אכילת צלי בלילי פסחים, הדלקת הנר בליל יוה"כ, עשית מלאכה בת"ב, שבכל אלה יש רשות בכל מקום לעשות כמו שנהגו. 91) משנה כתובות ו' ד'.

92) ירוש' יבמות פי"ב ה"א; ב"מ, פ"ז ה"א, וע"י מ"ס פי"ד הי"ח.

93) ביצה ד': 94) ב"מ פ"ו: 95) ב"ר מ"ח.

96) בר' מ"ה. וש"נ. 97) ירושלמי פסחים פ"ד ה"א.

98) „ארשב"ג מה נעשה להם לבבליים... מנהג אבותיהם בידיהם" (שבת ל"ה:); „רב איקלע לבבל חזנהו דקא קרי הלילא בריש ירחא סבר לאפסוקינהו כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם" (תענית כ"ח:).

99) ראה תענית י'. וכן בירוש' תענית פ"א ה"א.

100 תענית כ"ח: 101) חולין י"ח:

102) פסחים נ"א.

ה' אלהיכם אמת"[103]; "לבני מערבא דמסקי (לד)אורייתא בתלת שנין"[104]; "ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו"[105]; "במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי"[106]; "דבמערבא ממנו אנגדתא דבר בי רב ולא ממנו אשמתא"[107]; "במערבא לא קפדי אזוגי"[108]; "במערבא בדקי לה בשימשא"[109]; וכשם שהבבלי מודיענו על מנהגיהם של "בני מערבא" כן גם מוסר לנו הירוש' את מנהגיהם של בני בבל בציון "תמן"[110]: "תמן אמרין"[111]; "נהגין תמן"[112], או בשם רבנן דתמן[113].

עם עלית רבים מבני בבל לא"י נתעוררה השאלה באיזה מנהג עליהם לנהוג; אם עליהם לשמור גם בא"י את מנהגיהם שנהגו בבבל, או שהם צריכים לאחוז במנהגי א"י. ההלכה השיבה על זה: "נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם"[114]. נמצא שהעולים היו צריכים להמשיך ולנהוג במנהגי בבל אם היה בהם מן החומרא. אבל, כנראה נהגו כך רק אלה שהיה בדעתם לחזור, לעומת זה אלה שעלו להשתקע בא"י עברו למנהג א"י[115]. אלא שישנם דברים שלא שייך בהם קולא או חומרא, כגון שינויים בנוסחאות התפילה, הברכות וכדומה ובענינים אלו לא מצאנו שבני א"י יטילו חובה על העולים לעבור למנהגם. אמנם, כל זמן שהעולים היו בודדים לא יכלו להחזיק זמן רב במנהגיהם, אך מזמן שנתלקטו לציבור, גברה בהם הנטיה לשמור את מנהגיהם גם בא"י, ועל כן אנו מוצאים שבני חו"ל מסדרים להם בתי כנסיות מיוחדים, כדי שיוכלו להתפלל בנוסח ארץ גלותם[116].

על סבלנותם היתרה של בני א"י למנהגי בבל בא"י תעיד עובדה זו:

---

103) ברכות י"ד: 104) מגילה כ"ט: וראה במקורות לחילוקים מ"ז ומ"ח.

105) ברכות מ"ד: נדה נ"א:

106) קדושין ל'. 107) פסחים נ"ב. 108) פסחים ק"י:

109) חולין י"ז:

110) ירושלמי חלה פ"א, נ"ז ע"ג ור"ה פ"א ה"ד; יומא פ"ז ה"א וסוטה פ"ז ה"ו ועוד.

111) לענין חילוקים ב' כ"ג ול"ה ירוש' יבמות פי"א ה"ז, י"ב ע"ב; לענין חילוק כ' ירוש' ברכ' פ"ו סה"ד; ברכות פ"א ה"ו לענין פרשת ציצית בלילה, ועוד.

112) ירוש' ברכ' פ"ג ה"ד ומקבילים לענין חילוק ט'. או "כך אינון נהגין גביהון" ירוש' ברכ' פ"ב ה"א ומקבילים לענין חילוק ל"ג.

113) ירוש' ברכות פ"ט ה"ד ומקבילים לענין חילוק י"ח ועוד.

114) פסחים נ. 115) רב אשי חולין י"ח: 116) "בית הכנסת של אלכסנדרים שהיו בירושלים", תוס' מגלה ג (ב) ה"ו 224,26; "בית הכנסת של לעוזות" תוס' מגלה ד' (ג) 226,6. על בית הכנסת של הבבליים בצפורי ראה ב"ר ל"ג ג'; ירוש' שבת ו' ב'; מגלה ג'

הירוש׳ מתעניין לדעת איך נהג ר׳ זעירא הבבלי בעלותו לא״י בענין ק״ש של ערבית, אם קרא פרשת ציצית בשלימות, כמנהג בבל, או קיצרה, כמנהג א״י, ומסיק מסברא, שעשה לחומרא, שקרא כל הפרשה, היינו, שנהג מנהג בבל בא״י[117]), הרי שאין הירוש׳ מטיל על העולים חובה לעבור למנהג א״י; לעומת זה אנו שומעים מהבבלי שר׳ זירא נהג כשבא לא״י במנהג של בני ארץ־ישראל, אף שהוא להקל[118]). ויותר מזה: שרבה בר בר חנה אף בבואו לבבל נהג בה במנהג אחד של בני א״י להקל[119]). ומעניינת דעתו של אביי על שני המקרים הללו ש„מכיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו"[120]).

כן אנו רואים דבר מעניין: בה בשעה שהבבלים מכירים בכוחה של א״י לכוף את הגולה, באותה שעה אין בני א״י, בענוותנותם, חושבים כלל להשתמש בכוחם זה ולהשליט את מנהגיהם על הגולה, ואפילו לא על העולים לא״י.

דבר שאין צריך לומר הוא, שהבבלים לא יכלו לראות בכל תקופת התלמוד שום יתרון למנהגיהם על מנהגי א״י. בתנאים כאלה לא היה מקום לפולמוס בין בבל וא״י בדבר מנהגים, כפי שהתפתח אח״כ בתקופה״ג.

המצב הזה נמשך גם אחרי תקופת התלמוד כל ימי הסבוראים ועד הגאונים הראשונים. בכל הימים הללו לא שמענו שום ערעור מצד הבבלים על זכותם של בני א״י לנהוג במנהגיהם, ולא שמענו שבני בבל ישאפו להשליט את תלמודם ומנהגיהם על בני א״י, דבר שהוא ענין לתקופת הגאונים.

§4. יחסם של גאוני בבל למנהגי א״י

לפני שאנו באים לדון על יחסם של גאוני בבל למנהגי א״י עלינו להתבונן ליחסם של הגאונים אל הירוש׳. כבר בירר פוזננסקי[121]), שהגאונים האחרונים: רב סעדיה, רב שרירא ורב האי רגילים להשתמש בירושלמי. הראשון בין גאוני בבל שהביע את דעתו על הירושלמי הוא רש״ג[122]), ואחריו רה״ג, בכמה מתשובותיהם[123]). אבל רשאים אנו לשער, שהשקפה זו שהם מביעים על הירושלמי

ד׳ ה׳, ע״ה ע״ב; וראה פרנקל, מבוא הירוש׳ דף ד׳, וקליין, מחקרים איי״ם עמ׳ 50, הערה 7.

117) ירוש׳ ברכות פ״א ה״ו, ג׳ ע״ד.

118) חולין י״ח: אכל מוגרמת.

119) פסחים נ״א. אכל חלב שעל היתר.

120) שם ושם.

121) במאמרו „הגאונים והירושלמי" ב„ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים" ב„הקדם" II 41, ובהוצאה מיוחדת ווארשא, תרס״ט, עמ׳ 33.

122) בתשובתו הידועה שהובאה בספר המכריע סי׳ מ״ב, וראה ג״ה סי׳ תל״ד.

123) ג״ל מ״ו=ש״ת ל״ט; ג״א ח״ב עמ׳ 125 סימן רי״א; האשכול ח״ב ה׳ ס״ת עמ׳ 49 סי׳ י״ד; ג״ה סימן שמ״ט ועוד.

היא היא ההשקפה המקובלת אצל כל הגאונים כולם.

גאוני בבל שמפעלם ההיסטורי היה לעשות את התלמוד הבבלי לרכוש האומה ולשליט יחיד בחיי העם, לא יכלו להחשיב ביותר את הירושלמי. כלל גדול קבעו הגאונים הללו: בכל מקום שנחלקו הבבלי והירושלמי — ההלכה כבבלי, ורק במקום שאין הבבלי חולק על הירוש׳ נוכל לסמוך על דבריו[124].

כמה וכמה נימוקים הביאו שני גאונים אלה לביסוס דעתם זו. הם טוענים אותה הטענה שמצינו גם לרב יהודאי ותלמידיו במלחמתם נגד מנהגי א״י, שמפני השמדות והצרות שעברו על בני א״י שכחו תורתם. אלא שרב יהודאי התכוון לשמד שהיה בתקופת ביצנץ ורב שרירא ורב האי מדברים על זה של גלוס ואורסיקינוס[125]. רב שרירא יודע כמו״כ, שהירושלמי אינו מסודר כהוגן ויש בו כמה שיטות וכמה נוסחאות וגירסאות הפוכות[126].

מפני כל הנימוקים הללו הורידו הגאונים את ערכו של הירושלמי לעומת הבבלי, ובכל דבר שהירוש׳ והבבלי חולקים פסקו הלכה כבבלי[127]. לאחר שהורע כוחו של הירוש׳, והבבלי נתקבל לפוסק יחיד, הורע גם כוחם של מנהגי א״י המיוסדים

---

124) „אנו על תלמוד שלנו סומכין ומאי דפסיק הכא לא חיישינן למאי דאיתא התם. ודאי לגלויי מלתא דמסתמא הכא, או דלא מפרשא הכא ולא מכחשא נמי סמכינן עליה אי נמי מלתא דפירושא״ (רה״ג בתשובתו לרב נחשון בר ברכיה ג״ל מ״ו=ש״ת ל״ט. וראה פוזננסקי במאמר הנ״ל עמ׳ 12—10; אסף, דרכי התלמוד וכללי ההוראה בתשוה״ג כלל ס״ז; ורעוועל, חורב א׳ א׳ עמ׳ 4, הערה 7).

125) אגרת רש״ג הוצ׳ לוין עמ׳ 61, וראה ג״א ח״ב עמ׳ 125 סי׳ רי״א: „ומלתא דפסיקא בתלמוד דילנא לא סמכינן בה על תלמודא דבני ארץ ישר׳ הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמאדא״...

126) בתשובתו בהמכריע מ״ב: „ואנחנא לא איכפת לן בהכין ולא חשיבנא ליה דסמכא ושמיע ליהון לרבותן דההוא אשתכח כמה שטן (שנין?) ואהדורי אהדרוהי בנסחאי וכיוצ׳ בהך ותלמוד דידן נקיטי להו רבנן לטעמיה כדבר תורה ומאי דאשתכח מן חלופי האי הוא דסמכא וההיא לאו דסמכא״.

127) יחס זה של גאוני בבל אל הירוש׳ התנחל גם אל הפוסקים כולם בלי יוצא מן הכלל ואין כל הבדל לענין זה בין ספרדים לאשכנזים. כולם מדגישים, שבמקום שיש מחלוקת בין הבבלי והירוש׳ הלכה כבבלי. ידועים דברי הרי״ף בסוף עירובין: „כיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא״... וכן היא שיטת כל הפוסקים: המכריע סימ׳ מ״ז דף ל״ז ע״ד „וכיון דפליגי תלמודא דידן עם תלמוד ירושלמי היאך נוכל להניח תלמוד שלנו ולסמוך על הירוש׳״. וראה או״ז סימ׳ תשנ״ד „אין לסמוך על שום ברייתא או על שום ירוש׳ אם הם כנגד התלמוד שלנו כי התלמוד נכתב להוראה״... וראה שו״ת הרא״ש ד׳ י׳ „ואנן בכל מילתא אזלינן בתר חכמי בבל ועבדינן כותיהו היכא דפליגי אהדדי חכמי בבל וחכמי א״י דגמרא בבל׳ חשבינן עיקר״ וכן אצל עוד כמה פוסקים.

בדרך כלל על הירושלמי. מעתה התחילו לערער על כמה מנהגים א"יים המיוסדים על הירוש', שאינם כהלכה, מפני שהם בניגוד לבבלי. וכמו שלפני ההכרעה ביבנה בין ב"ש וב"ה היה כ"א רשאי לבחור לעצמו אם לנהוג כב"ש או כב"ה, ומי שנהג כב"ש בקוליהון ובחומריהון יצא, ורק אחרי שנפסקה הלכה כב"ה כל העובר על דברי ב"ה חייב מיתה[128]. כן היה בדברים השנויים במחלוקת בין הבבלי והירושלמי, שלפני שנתקבל הבבלי כפוסק יחיד היו בני כל מקום ומקום רשאים לנהוג במנהגם, אם במנהג בבל או במנהג א"י, ורק מזמן שנתקבל התלמוד הבבלי לפוסק יחיד והירושלמי נדחה מפניו, אין רשות לזוז מן התלמוד הבבלי, כי כל מה שמפורש בתלמוד הבבלי נעשה לחוק.

כן נצטמצם עתה גדר ה„מנהג" רק על דברים שלא בא זכרם בתלמוד הבבלי, כי כל מה שנזכר מפורש בתלמוד הבבלי ויהא אף בדבר קל ערך ביותר — נעשה לחוק שאין לזוז ממנו. אמנם גם עתה נשאר עוד כר נרחב למנהג, כי ספר חוקים, כל כמה שיהא גדול בכמותו, אינו יכול להקיף את כל פרטי הענינים שבחיים ועוד הרבה נשאר בתחום שלטון המנהג, אבל בכל זאת גרמה התקבלות התלמוד הבבלי לספר החוקים, שכמה דברים שהיו קודם מנהגים נעשו הלכות, שגאוני בבל הטילום חובה על כל קהלות ישראל. וכאן המקור להתנקשות במנהגי א"י מצד גאוני בבל.

יש לדעת שבדרך כלל כיבדו גאוני בבל את מנהגי השואלים ולא דרשו מהם לשנות את מנהגיהם ולקבל עליהם את מנהגי בבל, אם לא שמצאו איסור במנהגם של השואלים או שמנהגם מתנגד להלכה מפורשת בבבלי. וכמה פעמים מצינו שכאשר נשאלו הגאונים על מנהגים שאינם בניגוד לבבלי, אין הגאונים כופים על השואלים את מנהג בבל, אלא מרשים להם להשאר במנהגם ויחד עם זה הם מודיעים את מנהגי הישיבות. לדוגמא ישמש קטע מתשובת רב האי הכתובה ערבית, עפ"י תרגומו של הרכבי:

„וששאלתם אם תשנו מנהגכם—אלו הדברים אינם בתלמוד, ואינם מהיסודות החמורות, אבל הם [מנהגים] יפים, ובחיי שהם ירושה מן הקדמונים... ואודות מנהגים שלנו אם נקל הוא לצבור [שלכם] לשנותם ושיקראו את המקראות כמו שקוראים אצלנו מה טוב הוא, ואם תהיה מחלוקת בציבור מוטב שתחדלו ותעשו כמנהגכם"[129].

אנו רואים מכאן שבדברים „שאינם בתלמוד ואינם מהיסודות החמורות" אין הגאון מקפיד על כך שינהגו כמקובל בידיהם. אמנם מוצא הוא ש„מה טוב"

---

128) ירוש' ספ"א דיבמות ובבלי ערובין ו': 129) ג"ה סי' ר"ח ותרגומה בעמ' 309.

היה אילו היו הם וכל ישראל נוהגים במנהגי הישיבות, אבל מתוך חשש למחלוקת אין הוא מצוה להם לשנות מנהגם.

שיטה זו נהוגה אצל כמה גאונים[130]), שבמקום שאין המנהג סותר לתלמוד הבבלי אינם כופים את שואליהם לשנותו.

והנה אצל כמה גאונים יש למצוא יחס שלילי מיוחד למנהגי א״י, ולא רק לאלה המיוסדים על הירוש׳ ומתנגדים לתלמוד הבבלי, אלא גם למנהגים שאין להם כל זכר בבבלי וכל פשעם הוא שמקורם מא״י.

ראינו לעיל (עמוד 7) שבן באבוי בדבריו לאפריקה הצפונית נלחם במנהגי א״י ובקנאתו למנהג בבל הוא מגדיש את הסאה ונלחם אף במנהגים שאינם בניגוד לתלמוד הבבלי. מדבריו אפשר לקבל רושם, שהוא שואף לעקור את כל מנהגי א״י, רק באשר הם מנהגי א״י, ולא משום שמצא בהם חסרון מצד עצמם.

נטיה זו של פולמוס עם מנהגי א״י אנו מוצאים ביחוד אצל הגאונים רב נטרונאי ורב עמרם, שניהם גאוני סורא מאמצע המאה התשיעית. שניהם יוצאים בחריפות נגד אילו מנהגים א״יים אף שאינם בעלי חשיבות ואינם מפורשים לאיסור בבבלי, כגון בעניין נוסח ברכת ק״ש בליל שבת:

״ומאן דאמר אשר כלה מעשיו טעות הוא בידו דשאילו מקמי רב נטרונאי מהו לומר אשר כלה מעשיו בערב שבת והשיב כך מנהג בשתי ישיבות אין אומרים אלא אשר בדברו״ [131]).

וכן מצינו לרב עמרם[132]) שיוצא בחריפות רבה נגד ״בני מערבא״ בדברים קשים שלא נשמעו כמותן מפי גאון מעולם:

״ואי קאמרי(נ)ן בני מערבא אשת ישראל שנשתמדה אביה יורש כתובתה טועים אינון ותועין אינון ושוא ודבר כזב קאמרי, ולית למיחש לה משום מידעם בעלמא״..[133]).

״בני מערבא״ אלה שאליהם מתיחסים הדברים החריפים האלה אינם בשום

---

130) רב שר שלום, עי׳ דרו״ד חלק ד׳, עמ׳ 113; רב חנניה גאון שע״צ נ״ו ע״ב: ״וזה מנהג הישיבה וכן אנו נוהגים ועתה ראו אם יש לכם מנהג שהייתם נוהגים בו אחזו מנהגכם ואל תשנו מנהג אבותיכם...״ עי׳ עוד תשוה״ג הרכבי סי׳ ס״ה וסי׳ שפ״ט.

131) סדר רע״ג, דף כ״ה ע״א והשלם ח״ב, דף ד׳; גמו״מ סי׳ ק״ז, וספר העתים 172. נוסח זה הוא נוסח א״י ונמצא גם בסידורו של רס״ג שהובא בשנויי נוסחאות אצל פרומקין שם ועי׳ אלבוגן Der jüdische Gottesdienst 109, ומאן Hebrew Union College Annual II, 312. ואסף, תורתן של גאונים וראשונים, ירושלים תרצ״ג, עמ׳ 75.

132) עי׳ אסף בציון א׳ עמ׳ 24.

133) שע״צ דף ס״ג ע״ב, סימ׳ מ׳.

אופן בני מוגרב, כדעת לוין[134]), אלא ודאי בני א״י, שהרי ראינו את רע״ג מתמרמר נגדם באותו הלשון גם בענין עמידה בק״ש: ״והני דמתחזי דמחמירין אנפשייהו למימרא דמקבלין מלכות שמים בעמידה טעות ותעורת בידם והדיוטות ובורות ושטות זה... ואותן האנשים שאומרין כמנהג א״י אנו עושין...״[135])

כל הרוגז הזה על מנהגי א״י אינו יכול להתפרש כלל אם לא נניח שהיתה סיבה מיוחדת, שבגללה היה צורך להרחיק את העם ממנהגי א״י. ואמנם היתה כאן אותה הסיבה שהיתה לבן באבוי במלחמתו במנהגי א״י: זמנם של שני הגאונים הללו רב נטרונאי ורב עמרם, אמצע המאה התשיעית, הוא זמן תקפה של הקראות ותקופת התפשטותה והנה נשקפה סכנה רבה ליהדות הרבנית ממנהגי א״י מפני שני טעמים:

א) ידוע שהקראים הראשונים התישבו בא״י וסיגלו להם כמה וכמה ממנהגי א״י[136]), ואפשר שלכתחילה קיבלו את מנהגי א״י מתוך כוונה להתנגד לגאוני בבל[137]), ואף שהקראים התפארו שבני א״י מהם למדו[138]), כבר הראה רעוועל[139]) שהנכון הוא ההיפך, שהם למדו מבני א״י, שהרי מנהגי א״י נובעים ממקורות עתיקים. בכל אופן מכיון שהקראים נהגו במנהגי א״י היה חשש לסכנת הקראות אף בהתפשטות מנהגי א״י, כי המחזיק במנהגי א״י מחזיק ממילא גם במנהגי הקראים והדבר הזה יכול להיות למכשול.

ב) מזמן שהקראים החלו לעשות תעמולה להתפשטות דתם, לקחו להם קרנים לנגח את הרבניים מן המחלוקות השונות שהיו ביהדות הרבנית כגון ממחלוקת ב״ש וב״ה, התנאים או האמוראים; ואפילו מן המחלוקות שבין גאוני סורא ופומבדיתא[140]), הוכיחו, כביכול, שלשוא מתפארים הרבניים במסורת רצופה עד הנביאים, כי במקום שיש מסורת אין מקום למחלוקת. והנה מצינו שהקראים משתמשים גם ב„חילוקים שבין אנשי מזרח ובני א״י״ למטרה זו, להראות שאין מסורת בידי הרבניים ושההבדלים שבין א״מ ובני א״י אינם פחותים בערכם, לפי

---

134) ב„התור״ שנה ו׳ גליון ל״ב, ובהוצ׳ מיוחדת „א״י בתשובות הגאונים׳ ופרושיהם״, עמ׳ ט״ו.

135) סדר רע״ג ד׳ הארשא דף ה׳ ע״א ובהשלם ח״א, דף ק״א.

136) עי׳ מאמרו של דוב רעוועל בחורב א׳ א׳ עמ׳ ז, ויש להוסיף שגם בענין חילוק ו׳, ט״ו מ״ז, נקטו הקראים בשיטת בני א״י, ועי׳ במקורות לחילוקים אלו.

137) כידוע, היתה מגמה זו להתנגד לגאונים ולתלמודם המניעה את הקראים בכל מעשיהם.

138) סהל בן מצליח בלקוטי קדמוניות, נספחים עמ׳ לג. 139) שם.

140) ראה אסף, תרביץ ש״ד ס״א, עמ׳ 38.

דבריהם, מאשר בין הרבניים לקראים [141].

מפני שני הטעמים הללו יוצאים הגאונים מגדרם ונלחמים במנהגי א״י, אף באלה שאינם מתנגדים לתלמוד הבבלי [142]. רק סכנת הקראות היא שהוציאה את גאוני בבל מסבלנותם ושינתה את יחסם האדיב למנהגי המקומות השונים.

ואמנם מצינו שגאונים אלה נלחמים בפירוש בקראות ומוציאים את כל רוחם על אנשים המשמיטים דרשות חז״ל בהגדה של פסח, מתוך שחשדום בנטיה לקראות. בתשובת רב נטרונאי שהובאה בסדר רע״ג נאמר: „מי שנוהג מנהג זה אין צריך לומר שלא יצא אלא כל מי שעושה כן מין הוא וחלוק לב הוא וכופר בדברי חכמים ז״ל ובוזה דברי משנה ותלמוד... ותלמידי ענן ירקב שמו... שאמר לכל התועים והזונים אחריו עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי ועדיין הן בטעות ונעשו אומה לעצמן... ועכשיו צריכין לנדותם שלא להתפלל עם ישראל בבית הכנסת ולהבדילם עד שחוזרין למוטב ומקבלין עליהן שנוהגין כמנהג של שתי ישיבות, שכל מי שאינו נוהג מנהג שלנו לא יצא ידי חובתו״ [143].

ובכן רק מתוך החשש לקראות נבע הרצון להשליט על כל ישראל מנהג אחד, את מנהג שתי הישיבות. ברור איפוא שמלחמתם של גאונים אלה במנהגי א״י, כמו גם מלחמתו של בן באבוי בשעתו היתה צורך השעה, מחשש שלא יהיו נגררים אחרי הקראים.

והנה מצינו שגם הגאונים האחרונים, רב שרירא ורב האי, נתפסו לרוח פולמוס זה במנהגי א״י וגם הם היפלו את מנהג א״י לרע מכל מנהגי המקומות האחרים ושאפו לעקור כל זכר למנהגי א״י. את רש״ג אנו מוצאים שהוא משתדל לעקור את מנהג א״י לכתוב בכתובה שהיא דאורייתא, אף שאין בדבר זה איסור, מכיון שהדבר הוא בניגוד לבבלי. אחרי שהוא מברר שהדבר הזה הוא במחלוקת בין הבבלי והירושׁ הוא מוסיף:

„הא מילתא מחלוקת א״מ ובני א״י ועדיין מגונה מאד אצלנו מאן דכתב בכתובה דחזו ליכי מן אורייתא ומהדרין ליה רבנן. וקמאי דילכון מן בני א״י נקטוה להא מילתא, ואתון השתא כל מעשיכם במנהגות שלנו ובתלמוד שלנו הכין מיבעי לכון למעבד ולסלוקי מן כתובתכון דוכרן אורייתא, אלא כתובו דחזו ליכי סתם״ [144].

---

141) ראה להלן, ע״ד שימושם של הקראים בחילוקים.

142) כמו שראינו בנוסח ברכת ק״ש „אשר כלה מעשיו״ וכדומה.

143) סדר רע״ג ל״ז ע״ב והשלם ח״ב עמ׳ 206.

144) המכריע סי׳ מ״ב.

מעניין הביטוי "מגונה מאד" ביחס למנהג א"י. ובכן גם הוא אינו אדיש למנהגי א"י, וגם הוא שואף בכל לבו שכל ישראל יתנהגו „במנהגות שלנו ובתלמוד שלנו".

וכן מצאנו שרה"ג מגנה את מנהגי א"י. על מנהג אחד באופן הקבורה של בני א"י, הוא כותב: "הכין חזי לנא דהא דעבדין בארץ ישראל שלא כדין הוא ולא שרי מן שמיא למעבד הכין" [145]). וכן הוא מתנגד למנהג א"י להקדים בזמן ק"ש [146]). כידוע עמדה סכנת הקראות בעינה כמעט עד סוף תקופה"ג. ואולי זכר הצרות שגרם בן מאיר לגאוני בבל וההתחרות הקשה ששררה בין ישיבות בבל לישיבת א"י הגבירו את התנגדותם של הגאונים האחרונים למנהגי א"י.

אבל אם במה שנוגע להשלטת התלמוד הבבלי עלה הדבר בידי גאוני בבל בשלימות, הנה בנוגע להשלטת מנהגי הישיבות על כל העם לא הצליחו, כי אין לך דבר שקשה לעקרו מ„מנהג" שלפעמים קרובות הוא גם עוקר הלכה, ואף אחרי כל עבודת התעמולה של הגאונים נשארו עוד הרבה ממנהגי א"י עד ימינו.

החיבור הקטן „חילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י" הכולל רשימה, שבה כחמשים ענינים שנחלקו בהם בראשית תקופה"ג בני בבל ובני א"י, יתן לנו די חומר בכדי לעקוב אחרי מהלכן של זרמי ההשפעה השונים, של בבל ושל א"י, בארצות ההיקף הרבות. ובזה חשיבותו הרבה של ספר „החילוקים" לידיעת תולדות התרבות והשתלשלות ההשפעה מהמרכזים לארצות ההיקף, כי מגורל החילוקים הללו, מהשתלשלותם וגלגוליהם ומהיחס השונה למנהגי בבל וא"י אלה בארצות השונות, נוכל להקיש ולדון על יחסם של התפוצות לתורת כל ארץ מארצות המרכז השתים, בבל וא"י, ועל חלקה של כל אחת מהן בהשפעה, ויש ללמוד מכאן גופי הלכות לידיעת תולדות התרבות העברית והשתלשלותה מדור לדור.

---

145) הל' הרי"ץ גיאת ח"ב עמ' ע"ב; תורת האדם להרמב"ן; כפתור ופרח הוצ' לונץ עמ' ר"ט ואסף בציון א', עמ' 29.

146) „רבנן דבארץ ישראל הכין עבדין... ואנן הכי חזינן דק"ש בעונתה טפי עדיף..." שע"ת ע"ו=ג"ל ע"ח; תש"ר I, 51; ואסף בציון א' עמ' 28.

פרק ב׳

החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א״י

(תכונת החיבור והיחס אליו מצד רבניים וקראים)

§1. השם

שמו של הקובץ הקטן הדן על ההבדלים בין בני בבל ובני א״י בא בשנויים רבים, בין בכתובות שעל גבי הספר ובין במקורות המביאים אותו. כדי למצוא את השם שקרא המחבר לספרו, עלינו להביא כאן את השמות הרשומים על גבי החיבור, בדפוסים ובכ״י, ואח״כ נתבונן לשמות שבו נזכר החיבור ע״י כל אותם הקדמונים שהביאוהו בדבריהם.

שמות החיבור בכתובות שעל גביו:

1) בכ״י הצ״ל: „אילו חלוקי׳ שבין בני א״י ובין בני בבל״

2) בכ״י לונדון: „אלו החלוק׳ שבין אנשי מזרח... ובין בני א״י״

3) בנוסח הרכבי: „אלו דברים שבין ארץ ישראל לבני בבל״

4) בנוסח פינקלשרר: „חילוקי דינים״

5) בכ״י רומי: „אלו דברים שבין בני ארץ ישראל ובין בני בבל״

6) בכ״י פאריז: „אלו דברים שבין בני ארץ ישראל לבני בבל״

7) בנוסח יש״ש: „חלוקי דינים בין בני ארץ ישראל ובני בבל״

8) בנוסח הא״ח: „אלו דברים שבין בני א״י לב׳ בבל״

9) בכ״י אדלר: „אלו הם הדברים שבין בני ארץ ישר׳ לבני בבל״

ברשימה זו אנו מוצאים, איפוא, שלשה שמות לחיבורנו: „חלוקים שבין וכו״; „דברים שבין וכו׳״ ו„חילוקי דינים״.

עתה נתבונן איך קוראים לחיבורנו כל אלה המביאים אותו בספריהם. לראשונה נזכיר את השמות שמצאנום גם בכתובות, ואחריהם נביא את כל אותם השמות שנמצא בהם את השורש „חלק״ בצורות שונות, ולאחרונה את כל שאר השמות.

שמות החיבור במקורות שונים:

1) „דברים שבין וכו׳״ — העיטור[1]), המנהיג[2]), או״ז[3]), התוספות[4]),

---

1) ה׳ מילה. (והעתיקו טיו״ד רס״ה, יחד עם שם חיבורנו), אבל בשער גט חליצה נקרא בשם „תוספתא״ ובשער הכשר הבשר: „מחלוקת״.

2) ד״ב דף מ״ז ודף י״ח ע״ב; אבל בדף כ״ז ע״א, צ״ז ע״ב וק׳ ע״א „במחלוקת״.

3) לע״ז סי׳ קפ״ט: „בברייתא ששונה בה דברים שבין ב״ב ובא״י״. 4) לע״ז ל״ח: ד״ה

מח״ו[5]) ושבלי הלקט[6]).

2) „חלוקים שבין וכו׳״ — כו״פ[7]).

3) „מחלוקת״— מ״ס[8]), תשובת רב שרירא גאון[9]), העיטור[10]), המנהיג[11]), הרמב״ן[12]).

4) „חלוקת בני בבל ובני א״י״—הראב״ן[13]).

5) „חלוקות שבין וכו׳״ — תשובת רב האי גאון[14]).

6) „חילוק בני בבל ובני א״י״—שערי דורא[15]).

7) „חלוקה בין וכו׳״ — פסקי ריקאנטי[16]).

8) „פרקא דחלוקתא״— יראים[17]), לקוטי הפרדס[18]).

9) „חילוף נהוגין״— ראבי״ה[19]), רא״ש[20]), ס׳ האסופות[21]).

10) „חילוף מנהגים״— הטור[22]).

11) „חלופים שנפלו בין וכו׳״ — סופר קראי[23]).

12) „בריתא״ — או״ז[25]).

13) „תוספתא״— העיטור״[26]).

14) „הלכות שבין וכו׳״ — רא״ש[27]), פוסק איטלקי[28]).

„ואתא״. 5) עמ׳ 360. 6) דף קפ״ז ע״א. 7) פ״י, הוצ׳ לונץ עמ׳ רי״ד.

8) פי״ג ה״י „זה אחד ממחלוקת בני מזרח ובני מערב״. 9) בהמכריע מ״ב „הא מלתא מחלוקת אנשי מזרח ובני א״י״. 10) ראה הערה 1. 11) שלש פעמים, ראה הערה 2.

12) „ובמחלוקת...״ בחידושיו לע״ז דף ל״ו. 13) ד״פ דף ע״ד ע״ג

14) ג״ה סי׳ ס״ז. 15) שער ע״ח, בש״ר אליעזר מטוך. 16) סי׳ תקצ״ט: „מצאנו חלוקה בין וכו׳״. 17) ד׳ ווילנא דף רכ״ו ע״א, סי׳ ת״ב.

18) דפוס אמ״ד, י״ד ע״א. 19) ח״ב עמ׳ 564; ושם עמ׳ 160: „חילוף ניהוג״.

20) למו״ק פ״ג סי׳ פ״ז, והעתיק מהראבי״ה; ובשאר מקומות (ע״ז פ״ב סי׳ כ״ז וסי׳ ל״ג) קורא הרא״ש לחיבורנו „הלכות שבין בני א״י לבני בבל״.

21) בליקוטים שהדפיס גסטר בדו״ח של הקוללג׳ ע״ש יהודית מונטיפיורי 1892—1893, עמ׳ 56.

22) או״ח תע״ה; יו״ד קי״ב, ת״א, אבל באו״ח קכ״ז וביו״ד רס״ה „בדברים שבין בני מזרח ובני א״י״, וראה הערה 1.

23) ראה מונ״ש 1871 עמ׳ 361 „ועתה אבאר החלופים שנפלו וכו׳״.

25) השוה הערה 3. 26) ראה הערה 1. 27) ראה הערה 20.

28) בדביר ב׳ עמ׳ 231, אבל בעמ׳ 243 „ובתשובת הגאונים יש שחמאה תלוי במחלוקת שבין בני ארץ ישראל ובני בבל״ (חילוק י״). וכנראה לא ראה את החילוקים במקורם אלא מצאם בתשוה״ג, כמו שהוא לפנינו בה״פ סי׳ כ׳. וכן מביא המרדכי לע״ז פ״ב את אותו החילוק בשם תשובות הגאונים.

דבר מעורר תשומת לב הוא שבשבעה שמות (במספרים 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8), הנמצאים בלא פחות מי״ב מקורות, אנו מוצאים את השורש „חלק״ בצורות שונות. ראינו שגם בכתובות שע״ג כ״י הצ״ל, כי״ל, וכן בנוסח פינקלשרר ויש״ש נמצא שורש זה. המקורות שהביאו את שבעת השמות הנ״ל הנם ברובם הקדמונים והמוסמכים ביותר.

בין יתר השמות שקראו לחיבורנו — הבולט ביותר הוא זה שבמספר 1 „דברים שבין וכו׳״ הבא בששה מקורות, מלבד זה שמצאנוהו בכמה כתובות, אלא ששם זה הוא סתמי ביותר ואינו נראה כשם מקורי. שאר השמות ממספר 9 ואילך אינם באים, אלא מעט. השם שבמספרים 9, 10 („חילוף נהוגין״ ו„חילוף מנהגים״) בא בארבעה מקורות: הראבי״ה, האסופות, הרא״ש והטור, אבל לאמתו של דבר שני האחרונים לקחו שם זה מהראבי״ה, שהרי הראבי״ה שימש מקור לרא״ש בחילוק זה, שאינו בשום נוסח אחר[29]) ויחד עם החילוק הזה לקח ממנו הרא״ש גם את השם של החיבור, וממנו לקחו בנו בעל הטורים. וכן החילוק שבספר האסופות לקוח עם שמו מהראבי״ה[30]); אין כאן, איפוא, אלא עד אחד בלבד. והמפליא הוא שמילר בחר לו דוקא שם זה, שאין לו סמך בריא במקורות, שדברי רוב רובם של המקורות החשובים קוראים לחיבורנו בשם שיש בו שורש „חלק״.

השם שבמספר 11 „חלופים שנפלו וכו׳״ אינו שם החיבור, אלא דברי הכותב הקראי, ואצ״ל שהשמות שבמספרים 12, 13, 14, המופיעים כל אחד רק פעם או פעמים, אינם שמות עיקריים.

ראינו, שברוב המקורות, וכן בכמה כתובות שע״ג חיבורנו מופיע שם שיש בו שורש „חלק״. אפשר להסיק מכאן, ששורש זה היה בשם העיקרי של החיבור.

עלינו, איפוא, לבחור מבין כל הצורות שהזכרנו את הצורה הראויה ביותר והנה מבין שבע הצורות שראינו: חלוקים, מחלוקת, חלוקת, חלוקות, חילוק, חלוקה וחלוקתא, יש לבכר את השם „חלוקים״ או „חלוקות״ בל״ר, שהרי החיבור מטפל בחילוקים רבים וראוי, איפוא, שהשם יהיה ג״כ בל״ר. מכאן שיש לפסול את כל השמות בל״י: מחלוקת, חלוקת, חילוק, חלוקה וחלוקתא. נשאר לנו

---

29) ראה במקורות לחילוק י״ב ולעיל הערה 20.

30) ח״ב סי׳ תקכ״ה, עמ׳ 160. אמנם הראבי״ה לקחו מהראב״ן זקנו, ראה במקורות לחילוק a כא.

רק לבחור בין „חלוקים" ו„חלוקות". והנה אף שבתשובת הגאון ישנה הצורה השניה, אבל מלבד זה שהצורה הראשונה קרובה יותר — כי למה נבכר בשם זה לשון נקבה על לשון זכר — הנה היא מוצאת לה סיוע גם בכתבות שע"ג נוסח כ"י הצ"ל, וכ"י לונדון וע"כ יש לקבל אותה.

זכינו, איפוא, למצוא את התחלת שמו של חיבורנו והוא: „חילוקים שבין וכו'". אך בדבר סיום השם — אם להקדים את בני א"י או את בני בבל, ועל הנוסח: „אנשי מזרח" או „בני בבל", הנה אין ספק, שהשם הנהו בהתאמה אל הנוסח שבפנים, שבכל חילוק וחילוק, ולהלן נראה שהנוסח המקורי הוא: „אנשי מזרח"... „ובני א"י" על פי זה ננסח את שם חיבורנו במילואו:

„חילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י"[31].

§ 2. המחבר, זמנו ומקומו

מחברנו משתייך למשפחה הגדולה של המחברים האנונימיים, שלא השאירו אפילו זכר לאישיותם בכל יצירתם. כה נתבטל האיש מפני הענין, עד שאין שום תקוה לגלות פעם את בעלותו של מי שהוא על חיבורנו. וגם את זמנו לא נדע לקבוע בדיוק, ובכ"ז נקוה שיעלה בידינו לקבוע את זמנו בערך.

מבין אלה שהשתדלו לקבוע את זמן חיבורו של הקובץ נזכיר לראשונה את ר' אברהם בן הגר"א, הקובע בספרו „רב פעלים"[32] את מקום חיבורנו בין „המסופקים.... אם יצאו מאמוראים או מהבאים אחריהם".

בצמצום יותר קובע את זמן חיבורנו מילר בעבודתו החשובה „חילוף מנהגים". אבל גם בידו לא עלה לקבוע את זמנו, אלא בערך רחב מאוד. על יסוד ראיות שונות לקדמות חיבורנו, הוא בא להחלטה, „שהחילופים האלה נסדרו בימי הסבוראים והגאונים הראשונים"[33].

אבל הגבול הזה רחב הוא ביותר וכולל לפחות זמן של מאתים שנה (700—500). מלבד זה אין בכל ראיותיו גם אחת, שתעכב בידינו מלקבוע את זמן חיבורו עוד לפני שנת 500. אדרבא, על פי הראיות שהביא, ראוי היה לקבוע את זמן חיבורנו

---

31) בנוגע לסיום ישנן ארבע אפשרויות: 1. „שבין... ובני..." יש"ש, מ"ס הראב"ן, או"ז, שערי דורא. 2. „שבין... לבני..." א"ח, הרכבי, כי"פ, תוס' „איטלקי, ראבי"ה. 3. „שבין... ובין..." הצ"ל, כי"ר, כי"ל, מח"ו, כו"פ. 4. „שבין... לבין..." שבה"ל. בחרתי בראשונה מפני שכן הלשון במשנה (ברכות ח' א') „אלו דברים שבין ב"ש וב"ה..."

32) עמ' 126. 33) עמ' 5.

בתקופת התנאים[34]. בעצם דעתו שחיבורנו קדם לזמן חיבורה של מס׳ סופרים ודאי צדק מילר, אלא שלא הביא די הוכחות גם לדבר זה[35]. אבל גם אם נדע בבירור, שחיבורנו קדם למ״ס, לא תתן לנו ידיעה זו הרבה, כי גם זמן חיבורה של מ״ס אינו קבוע כלל.

חושבני שמצאתי איזו נקודת אחיזה לקבוע על פיה את זמן חיבורנו.

בחילוק ד׳ אנו מוצאים, שהמטבע שהיה בשימוש בזמן חיבור החילוקים הוא המטבע הערבי, שנכנס לתקפו בבבל ובא״י עם הכיבוש הערבי.

סך פדיון הבן לב״ב הוא „כ״ח כספים וחצי וחצי דנקא״[36] הכספים הללו הם „של ערבים״, כפי שמביא רש״י מתשוה״ג[37] וכמו שמעיד גם בה״ג, שסכום זה יוצא עפ״י החשבון „בהני זוזי דידן דעשרה שבעה״[38], היינו לפי המטבע הערבי שנהג בתקופה״ג, שהיה קטן מהמטבע הקדום ביחס של שבעה לעשרה[39].

הרי זכינו לדעת את הזמן המוקדם ביותר, שממנו אין להקדים עוד בשום אופן את זמן חיבורנו, והוא שנת 657, זמן כניסת הערבים לבבל והנהגת המטבע הערבי. ובכן אין לדבר עוד על זמן „תקופת רבנן סבוראי״. ברור, איפוא, שחיבורנו הוא מזמן תקופת הגאונים.

עתה נצטרך למצוא תאריך אחר, סופי, שממנו אין לאחר את חיבורנו.

חושבני, שאין לאחר את זמן חיבורנו לזמנו של רב יהודאי גאון מכמה טעמים:

1) אחרי שרב יהודאי יצא, כפי שראינו, בהתקפתו על כמה ממנהגי א״י וקרא להם „מנהגי שמד״[40], אי אפשר היה עוד לבן א״י — וכפי שנברר להלן היה מחברנו בן א״י—לדבר על נושא זה בטון שקט ובאופן אוביקטיבי — וכפי שנברר כתוב הספר מתוך מדה גדולה של אוביקטיביות, שהרי אף על פי שמחברנו נוטה למנהגי א״י, אינו שם אף פעם דופי במנהגי בבל, אדרבא, כמה פעמים הוא מוצא גם סעד למנהגיהם, כפי שנברר להלן. יחס סבלני זה מתאים לזמנים קדומים,

---

34) ואלו הן ראיותיו: א) ההלכה הברורה והלשון הפשוט...; ב) שבעל העיטור... הזכיר החילוקים האלה בשם תוספתא...; ג) שמביא ראיות אך מן הפסוק... המשנה הברייתא, ומן הסברא...; אבל לא הביא דברי האמוראים; ד) שהלשון בהחילופים מורה על קדימת הזמן; ה) בעניני החילופים מורים על קדימת הזמן...

35) ראה אסף, השלח כרך ל״ד, עמ׳ 291, הערה 4, המוסיף הוכחה חדשה לקדמות חיבורנו למ״ס מהשתוות מנהג בני א״י למנהג בבל בזמן סדורה של מ״ס בכמה מנהגים, שהיו חלוקים בהם בזמן חיבור הקובץ.

36) ראה במקורות לחילוק ד׳. 37) בכורות נ. ד״ה „דאינון עשרין ותמניא״.

38) ד״ו קל״ח ע״ד. 39) ראה על כל הענין במקורות לחילוק ד׳. 40) עיין לעיל עמ׳ 5.

לפני שרב יהודאי יצא לערער על מנהגי א״י, אבל קשה לתארו אחרי התקפותיו של רב יהודאי.

2) מתוך שמחברנו אינו מזכיר את כל אותם החילוקים שעליהם דן רב יהודאי במכתבו לבני א״י, שנזכר אצל בן באבוי, כגון ענין אמירת פיוטים ופסוק שמע בקדושה, סירכא, כתיבת ס״ת על ריק וכו׳ (מלבד ענין מילה על העפר בחילוק י״ז) הרי שלא ידע על חילוקים אלה, או שלא עלו על דעתו בעת כתבו את חיבורו. מכאן שזמן חיבורו הוא לפני רב יהודאי, כי אילו נתחבר חיבורנו אחרי רב יהודאי, היה מחברנו יודע וזוכר היטב חילוקים אלה, שעליהם כתב רב יהודאי לארץ ושהכו גלים באי״י ובמשך זמן רב מזמנו של רב יהודאי ואילך היו מפורסמים מאד[41]).

3) בחילוק ל״ד בענין יבמה שנישאת בלא חליצה, דעת א״מ שעושין יבמה שיחלוץ ומתקיימת עם בעלה, ואין זכר לדבר אם מדובר ביש לה בנים או באין לה בנים[42]), הרי שהורו שאפילו אם אין לה בנים, היא מתקיימת עם בעלה. דעה זו נמצאת לחכם בבלי, ר׳ ירמיה, בתלמוד ירושלמי[43]). וחכמי א״י מתנגדים לה בחריפות. פסק זה יוצא גם מן הבבלי[44]) וזה היה מנהג בבל הקדום.

והנה רב יהודאי בפסקו המפורסם[45]) מבדיל כבר בין יש לה בנים לאין לה בנים, ופוסק שאם אין לה בנים תצא מזה ומזה. פסקו זה של רב יהודאי הנוטה להחמיר מן המנהג הבבלי הקדום, היוצא מן התלמוד ומן החילוקים, מראה שזמנו של החילוק הוא בכל אופן לפני רב יהודאי, שהרי אחרי רב יהודאי לא מצינו עוד מי שיקל כ״כ לפסוק שאפילו אם אין לה בנים תשאר תחת בעלה.

4) בכמה חילוקים נשתוו, במחצית השניה של תקופה״ג בני בבל לבני א״י, כמו בעניני חילוק ט׳ וי״א[46]). והנה בענין חילוק י״א ידוע לנו גם מאימתי התחילו בני בבל לנהוג כבני א״י, מזמן שישיבת פומבדיתא עברה לבגדד[47]). דבר זה קרה, כידוע, בסוף המאה התשיעית, הרי שהחילוקים שייכים לתקופה קדומה יותר.

---

41) ואין לומר, שלא הזכירם מפני שלא נהגו עוד בימיו ושנשתוו בהם בני א״י לבני בבל, שהרי בפירוש מודיענו בן באבוי, שבני א״י לא קבלו ממנו, מרב יהודאי, והמשיכו לנהוג במנהגם. אין איפוא דרך אחרת, אלא לומר שהחילוקים נתחברו לפני זמנו של רב יהודאי כאשר העניינים הללו לא היו מפורסמים עדיין ולא היו חשובים יותר מכמה חילוקים אחרים, שהשמיטם מחברנו מתוך שלא עלו על דעתו, כאשר נברר להלן.

42) מלבד בשתי נוסחאות בלתי מקוריות, ראה בח״נ לחילוק ל״ד.

43) יבמות פ״י ה״ה וגטין פ״ח ה״ז וראה במקורות לחילוק ל״ד.

44) יבמות צ״ב:

45) ה״ג ד״ו, דף נ״ט ע״ד ובמקורות לחילוק ל״ד הערה 10.

46) עי׳ במקורות לחילוקים אלה. 47) גאוניקה II, עמ׳ 206.

נשאר לנו לברר עוד אם באמת יש הכרח לקבל את דעתו של מילר, שהמחבר בא לבבל ורק שם ראה את מנהגי הבבלים. האם יש הכרח לטלטל את מחברנו מארץ מולדתו, או אולי היתה למחברנו הזדמנות להכיר את מנהגי הבבלים, אף בהיותו בארץ? ואמנם עתה הננו יכולים לענות על שאלה זו בלי פקפוק: ממקורות שנתגלו ע"י הגניזה ידוע לנו על קהלות בבליות בא"י בתקופת הגאונים. כבר ראינו למעלה (עמ' 5) שעם הכיבוש הערבי, כאשר נפתחו הגבולות בין בבל לא"י ושתי הארצות הללו נתאחדו תחת שלטון אחד, השלטון הערבי, פרץ זרם גדול של עולים ותיירים לארץ. אז הלכו ונתיסדו קהלות בבליות בארץ, שסידרו להם בתי כנסיות מיוחדים לתפלה ומלבד שהיו מתפללים בנוסח ארץ מולדתם, בבל, היו נוהגים גם בכל עניני החיים במנהג בבל, והיו כפופים כנראה למשמעת הישיבות הבבליות. ולא זו בלבד שלא הזניחו את מנהגיהם הזרים בא"י, אלא שדרשו גם מבני א"י שיעבורו למנהגם. ראינו למעלה שבסוף תקופה"ג היו קהלות בבליות בטבריה, רמלה ומבצר דן (פניס)[56], ואפשר שהיו עוד קהלות בבליות בארץ מראשית תקופת הגאונים. מחברנו ישב כנראה באחת הערים שבא"י, שהיתה בה קהלה בבלית, ושם התבונן מקרוב למנהגיהם של הבבליים, השונים ממנהגי בני א"י. כנראה שישב בטבריה, מקום התורה והישיבה מאז, שהיתה בה גם קהלה בבלית חשובה, שסדרה לה בית כנסת מיוחד, שהרי כבר בתקופת התלמוד היה בה בית כנסת מיוחד לבבלים[57] וכן מצינו בה קהלה בבלית בסוף תקופה"ג. אמנם, מראשית תקופה"ג אין לנו ידיעות על קהלה בבלית בטבריה, מכיון שהמקורות לתקופה זו דלים בכלל. וחומר הגניזה שייך למאה העשירית ואילך, ובכ"ז נוכל ללמוד מן המוקדם ומן המאוחר על תקופה זו, שגם בראשית תקופה"ג היתה קהלה בבלית בטבריה, זו העיר החשובה ביותר בא"י באותם הימים.

קרוב, איפוא, שמחברנו היה בן טבריה ובה כתב את ספרו.

§ 3. מטרת החיבור

נשאלת השאלה: לאיזו מטרה חיבר מחברנו את הספר? האם רק למטרה לימודית אינפורמטיבית גרידא, או גם בכונה מיוחדת לעשות תעמולה למנהג א"י? מילר נסתפק בדבר. לראשונה סבר „שמי שכתב וקיבץ אלה החילופים רצה להצדיק מנהגי א"י נגד דעת הגאונים"[58] ושמטרת המחבר היתה „להחזיק מנהגי א"י נגד

---

56) ראה למעלה בעמ' 11. 57) עי' ש. קליין ב„הצופה מארץ הגר" ד' עמ' 58, הערה 1. 58) עמ' 6.

נהוגי בבל"[59]. אבל מתוך שראה ממשמעות לשון החילוקים „שעיקר כוונתו לערוך השנויים" ושרק בדרך אגב הוא מצדיק את מנהגי א"י, ואף שבחילוק מ"א בענין יו"ט שני הצדיק את מנהג א"י במלים „כמצות התורה", תמוה יהא לחשוב שהתנגד למנהג בבל לחוג יו"ט שני, אלא „שאמר זה בלשון רכה כאשר ישר וטוב בעיניו הנהוג בא"י, אבל לא כטוען על ב"ב וכמשים דופי בהם", מתוך כך בא מילר לידי מסקנה: „שתכלית המאסף... היה רק לרשום השינויים שראה"[60].

והנה מצד אחד סברתו הראשונה של מילר מופרכת היא. ודאי שאין ליחס למחברנו את המטרה „להצדיק מנהגי א"י נגד דעת הגאונים" שהרי בימיו, בראשית תקופה"ג, לא נתעורר עוד הפולמוס מצד הגאונים נגד מנהגי א"י, כי הראשון שיצא בהתקפה על אילו מנהגי א"י, היה רב יהודאי גאון וכפי שבירר נו קדם מחברנו לרב יהודאי. ובכלל אין חיבורנו יוצא נגד מנהגי בבל ואין למצוא בכולו דברי פולמוס כלל. הערותיו, הסכמותיו של מחברנו למנהגי א"י בחילוקים ל"ח, ל"ט, מ"א ומ"ט („כהלכה", „כמצות התורה", „כתורה וכהלכה") נאמרו רק בדרך אגב וקשה לראות בהן כוונת פולמוס. מחברנו אינו שואף להוכיח, שמנהגי בבל בטעות יסודם, ואינו טוען שכל ישראל צריכים לנהוג במנהג א"י, כשם שחפצו גאוני בבל בדורות הבאים להוכיח, שמנהגי א"י בטעות יסודם ואינם אלא „מנהגי שמד" ושכל ישראל צריכים לנהוג במנהגי בבל. אדרבא, מחברנו עומד עדיין על בסיס ההשקפה הקדומה שלכל מקום ומקום ישנם מנהגים משלו, „נהרא נהרא ופשטיה"[61], ובני כל מקום ומקום צריכים לשמור את מנהגי המקום, ואין לדרוש מבני מקום אחד שישנו את מנהגיהם, כי גם הם: „מנהג אבותיהם בידיהם". מחברנו רושם את שני המנהגים, של ב"ב ושל בני א"י, זה בצד זה וכשם שהוא מביא טעמים ונימוקים למנהגי א"י, כך הוא מביא טעמים ונימוקים למנהגי בבל, אם כי למנהגי א"י הוא מרבה להביא טעמים ונימוקים, כי מכיון שהיה בן א"י, היה מצוי יותר אצל המקורות הא"יים והיה בקי יותר בטעמיהם ונימוקיהם של בני א"י. ואמנם בי"ט מנהגים מנמק מחברנו את מנהג א"י בלבד (בחילוקים ב', ג', ה', ז', ט"ו, ט"ז, כ', כ"ג, כ"ד, כ"ט, ל', ל"א, ל"ה, ל"ח, ל"ט, מ"ג, מ"ט, נ"א ונ"ג)[62], אבל גם לא פחות משש פעמים מעמיד מחברנו את טעמם ונימוקם של בני בבל לעומת טעמם ונימוקם של בני א"י, מבלי להכריע ביניהם. (בחילוקים ו', ח', ט', י', י"ז וכ"א). ויותר מזה: בשני חילוקים אחרים מנמק מחברנו רק את מנהג

---

59) עמ' 7.

60) שם 61) חולין י"ח:

62) אמנם בחלק מהם לא נמצא הטעם בכמה מן הנוסחאות באשמת המעתיקים שקיצרו והשמיטו את הראיות, ועי' בח"נ.

בני בבל בלבד, ואת מנהג בני א״י אינו מנמק כלל! (בחילוקים א׳ ומ׳)[63]. כל זה מוכיח שלא היתה כוונת מחברנו בחיבורו להלחם במנהגי בבל, כי אילו היתה זאת כוונתו למה היה לו לנמק את מנהגיהם של ב״ב?

מצד אחר אין גם לקבל את מסקנתו של מילר, שמטרתו היתה רק לרשום את השנויים שראה, היינו שמטרתו היתה לימודית — אינפורמטיבית בלבד, ושמסר לנו את המנהגים השונים כדרך שמוסרים לנו בספרות המנהגים המאוחרת את מנהגי הקהלות השונות, למטרה לימודית, בלי שום כוונה להשפיע על מי שהוא לשנות את מנהגו.

והנה מתוך התכוננות בסביבתו של המחבר, בתנאי זמנו ומקומו, נוכל למצוא גם את המטרה שעמדה לפניו בחיבור ספרו. נזכור נא שמחברנו היה בן א״י וישב, כפי ששיערנו, בעיר שהיתה בה קהלה של יהודים בבלים. והנה ראינו שהיהודים הבבלים שבארץ ישראל המשיכו לנהוג במנהג בבל גם בא״י, ולא עוד אלא שרצו לכפות את מנהגיהם גם על בני א״י עצמם. מציאות זו, של עולים בבלים המשתלטים בקהלות א״י ומכריחים את בני א״י לקבל את מנהגי בבל, מתוארת באופן בולט אצל בן באבוי, ואף שהוא כבבלי נטה למנהגי בבל, התמלטו מעטו כמה בטויים המעמידים את הבבלים באור לא נאה כפלגאים ונרגנים[64]) ואת בני א״י כנרדפים.

אין פלא, איפוא, אם מחברנו יוצא להגן על מנהג א״י. כבר בירר נו, שמחברנו אינו מקדש מלחמה על מנהגי בבל ואינו נותן יתרון למנהגי ארץ אחת על מנהגי ארץ אחרת, לדעתו יש מקום גם למנהגי בבל — מקומם הוא ארץ בבל. אבל בא״י צריכים הכל לנהוג במנהג א״י, כפי שדורש גם הנימוס „עלת לקרתא הלך בנימוסה״!

וזוהי מטרתו של מחברנו בחיבורו זה, שבו הוא רושם את מנהגי בבל וא״י זה בצד זה, להודיע לעולים הבבלים את מנהג א״י ולהזכיר להם, שחובה עליהם לנהוג בא״י במנהג א״י. מחברנו נוהג אמנם במידה רבה של אוביקטיביות. הוא מראה את מקורותיהם וטעמיהם של המנהגים, עד כמה שהיה בידו, אבל בכ״ז מתוך שאיפתו לחבב על העולים את א״י ומנהגיה, אינו יכול להתאפק מלהביע את הסכמתו למנהגים אחדים של בני א״י. וכאן המקום לברר את ענין הסכמתו לחילוק מ״א, בענין יו״ט שני, שמנהג בני א״י הוא „כמצות התורה״. כבר הזכרנו את

63) ומעניין הוא שכבר בחילוק הראשון נמצא נימוק למנהג ב״ב בלבד!

64) „חוץ מירושלים ובכל מדינה שיש בה בבלאיין שעשו מריבה ומחלוקת עד שקבלו עליהם לומר קדושה בכל יום...״ (ג״ש II, 556). ועי׳ לעיל פ״א, הערה 20.

תמיהתו של מילר: האם סבר מחברנו לחלוק על מנהג בבל לחוג יו״ט שני? ואמנם לפי שיטתו שסבר מעיקרא, שמטרת מחברנו היתה „להחזיק מנהגי א״י נגד נהוגי בבל״, או „להצדיק מנהגי א״י נגד דעת הגאונים״ היתה הצדקה זו למנהג א״י מתמיהה מאוד: וכי סבר לחלוק על מנהג ב״ב לחוג יו״ט שני? הן מנהג זה של יו״ט שני של גלויות נזכר גם בירושלמי כ״פ, והיה ודאי לרצון לבני א״י, שהרי מצינו שבני א״י פנו לגולה בבקשה שישמרו יו״ט שני[65], כי דבר זה נותן יתרון ומעלה לא״י על הגלויות, ולא יתואר שמחברנו יחשוב להם מנהגם זה לעבירה על מצות התורה וירצה שיבטלוהו.

אבל, כפי שביררנו, אין דבריו אלה מופנים כלל לב״ב היושבים בבבל, אלא לעולים הבבליים היושבים בא״י. בבבל בודאי המצוה והחובה לחוג יו״ט שני, אלא שבא״י אין מקום, לדעתו, למנהג זה כלל. וכנראה הוסיפו כמה מן העולים הבבלים בא״י לחוג יו״ט שני, כפי שהורגלו בבבל, אף אחרי שנשאו נשים והשתקעו בארץ, אם מתוך הרגל וטעות, או מתוך שחשבו לחזור פעם לבבל. הן גם בזמן מאוחר מצינו תשובה לגאון בבלי[66], המבדיל לענין יו״ט שני בין בני בבל, שעלו לא״י, לבין בני ארצות אחרות, שעלו לא״י, שהעולים מבבל, הואיל ו„יש בה שתי ישיבות״ צריכים לנהוג יו״ט שני גם במקום, שעולים מארצות אחרות צריכים לנהוג במנהג א״י. בודאי לא חידש הגאון הבבלי הלכה זו, אלא שכן נהגו הבבלים בארץ. ואמנם מצינו שבערים החדשות בא״י, כמו רמלה[67], נהגו לחוג יו״ט שני. לדעתי, מפני שבין המתישבים הראשונים היו בבלים, ואמנם ראינו שהיר״ה קהלה של בבלים ברמלה בזמן מאוחר.

והנה נגד מנהגם של העולים הבבלים לחוג יו״ט שני גם בא״י רומז מחברנו בהערתו „כמצות התורה״, כי מצות התורה היא, שבא״י ינהגו יו״ט יום אחד.

---

65) ירוש׳ ספ״ג דערובין.

66) גמו״מ סי׳ ל״ט: „ובני אפריקה שנשאו נשים בארץ ודרו בה אם עדיין לא שהו שנים עשר חדש חייבין לשמור שני ימים טובים כמקומן... מכאן ואילך אע״פ שדעתו לחזור נוהגים כאנשי ירושלים עד שחוזרים למקומן. והני מילי מאפריקה לא״י, אבל מבבל לא״י שיש בה שתי ישיבות אם דעתו לחזור אף על פי ששהה שנים הרבה עושה כחומרי שתיהן...״

67) ראה במאמרו של ב״צ סגל ב„ציון״ ה׳ עמ׳ י״ז, המציין את כו״פ פ׳ נ״א ד״ב עמ׳ תרפ״ג ורמב״ם ה׳ קדוש החדש, כ״ה הי״א והי״ב, הפוסק שרק בעיר בא״י „שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכיבוש שני כגון אושא... וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד״ אבל „עיר שנתחדשה במדבר א״י או מקום ששכנו בו ישראל עתה (=שנתישבו בו רק עכשיו) עושין שני ימים טובים כמנהג רוב העולם״, ומכיון שרמלה היא עיר חדשה, שנוסדה ע״י הערבים, צריכים, איפוא, לחוג בה יו״ט שני.

נסכם: מטרתו של מחברנו בחיבורו היתה לעורר את הבבלים, שישבו בא״י, על כך, שבא״י ישנם מנהגים מיוחדים, השונים ממנהגי בבל ושעל העולים לא״י לנהוג במנהגי המקום. כוונתו היתה גם לחבב את א״י ומנהגיה על העולים, אבל אין ריח פולמוס נודף מדבריו ואין הוא שואף כלל להשליט את מנהג א״י בבבל.

§ 4. אפיו והקיפו

חיבורנו הוא רשימה של מנהגים והוראות שנחלקו בהם אנשי מזרח (בני בבל) ובני א״י. הסגנון סטיריאוטיפי: „א״מ... ובני א״י...", הסמיכות בין החילוקים היא עפי״ר מקרית ומחוסרת שיטה והענינים אינם מסודרים בשום סדר. מחברנו לא השתדל אפילו לקבץ את כל החילוקים העוסקים בענין אחד, שהובאו בחיבורו, למקום אחד. אלא במקרים בודדים, עפי״ר נמצאים חילוקים הדומים זה לזה בענינם מפוזרים על פני כל האוסף כולו. לדוגמא עניני נשיאת כפים נמצאים בחילוקים: כ״ב, כ״ט, מ״ב, נ׳ ונ״ה; עניני אבלות בחילוקים: ב׳, ה׳, י״ב, וי״ד; וכדומה. רק לעתים רחוקות נמצא עקבות שיטה ורציפות, כגון: בחילוקים י״ט, כ׳ וכ״א — עניני ברכות שבסעודה (שייך לכאן לפי תכנו גם חילוק כ״ד); ל״ד ול״ה — עניני יבמה; מ״ה ומ״ו — עניני מילה (שייך לכאן גם י״ז); מ״ז, מ״ח ומ״ט — ענינים הקשורים בקריאת ס״ת, אך לרוב נסמכו ענינים זרים ורחוקים זה לזה. כמה חילוקים עוסקים בדברים חמורים של גופי תורה ועל ידם חילוקים בענינים טפלים, כגון: חילוקים ל״ד ול״ה בהלכות יבמה, ולפניהם חילוק ל״ג בעניני דרך ארץ וחילוק ל״ב בענין נוסח ברכה. די להתבונן לתוכן החילוקים הראשונים בכדי להיוכח עד כמה רבה הערבוביה וחוסר כל סדר ושיטה. א) ק״ש, ב) אבלות, ג) אישות, ד) פדיון הבן, ה) אבלות ו) נידה וכו׳ וכו׳. כל זה מראה, שמחברנו רשם לפניו באקראי ראשון ראשון כל מה שנזדמן לידו, ולא שם אל לבו לסדר את הדברים בהבחנה וסידור שיטתי.

ולא רק מצד סדרו, כי גם מצד היקפו רחוק הוא חיבורנו משלימות. חיבורנו אינו כולל את כל החילוקים שבין א״מ ובני א״י, כי אם רק חלק מהם, וכמה וכמה חילוקים שנהגו בזמנו של מחברנו, לא בא זכרם בחיבורנו. הרי במ״ס, שנתחברה אחרי חיבור החילוקים, כמו שבירנו לעיל, הובאו חילוקים אחדים, שאינם בחיבורנו[68]) ובלי ספק נהגו כבר בימי מחברנו. וכן החילוקים שבשבילם כתב רב יהודאי לארץ ואלה שנזכרו אצל בן באבוי ובתשובות הגאונים, לא נזכרו בחיבורנו. ולא אלה בלבד, אלא יכולים אנו להוכיח, שכמה וכמה חילוקים הנרמזים או מפורשים

---

68) והביאם מילר בסוף מחברתו.

בתלמודים נהגו גם בתקופה״ג, כאשר מעידים כמה מקורות, ולא זכו להיכנס לחיבורנו[69].

מילר מחליט[70] „שלא בא ולא הגיע אלינו כל נוסח החילופים״. אבל הדבר הזה אינו נכון בעיקרו שהרי יש בידינו עדות חשובה של הקראי קרקסאני[71], האומרת שלא היו בקובץ אלא כחמישים חילוקים, והן ידוע שעד זה שאף בכל כוחו להגדיל את ערך החילוקים ואין לו שום ענין להקטין את מספרם[72].

צריכים אנו להחליט, שמחברנו „תני ושייר״. חיבורנו לא הכיל, איפוא, את כל החילוקים שהיו בין א״מ ובני א״י, אלא רק חלק מהם, כי כמה וכמה חילוקים, שהיו נוהגים בזמנו של מחברנו לא זכו להיכנס לחיבורו, כנראה, רק מטעם פשוט: משום שלא עלו על דעתו של מחברנו בזמן שרשם את החילוקים, שהרי ראינו, שכל החיבור נכתב באקראי ובחפזון.

§ 5. לשונו ומקורותיו

כבר העירונו שלשונו של מחברנו היא עברית א״יית. ואמנם כמה מלים ומבטאים נמצאים בחילוקים שאין דוגמתם בספרות הבבליים כלל, אבל יש כיוצא בהם בספרות בני א״י: בירושלמי, במדרשים, ב„ספר המעשים״. או בקטעי תורת א״י. בחילוקים נשארו גם שרידי הטרמינולוגיה הא״יית בארמית, שהיתה שגורה בפי מחברנו, כגון הבטוי „מן הדא״ (בחילוקים ב׳, ה׳, ח׳, ט״ו, ט״ז וי״ז) להבאת ראיה מן המקרא או המשנה. בטוי זה רגיל מאוד בירושלמי[73] ואינו בבבלי כלל. וכן הבטוי „דאינון דרשין״ (בחילוק ל״ה) ותרגומו העברי „שדורשין״ (בחילוקים א׳ וכ״ט), או „שהן דורשין״ (בחילוקים ט׳ וכ״א), הוא א״יי ונמצא כ״פ בירושלמי[74]. גם

---

69) לדוגמא נזכיר את ענין קריאת כרשת ציצית בלילה שבני א״י קצרו את הפרשה, דבר הנזכר בשני התלמודים וגם בעל ה״ג מעיד שכן נוהגים בכמה מדינות בא״י עד ימיו (ד״ו ברכות פ״ב, ובד״ב עמ׳ 23) ולא הביאו מחברנו, אף שהביא כמה ענינים פחותי ערך ממנו.

70) עמ׳ 7. 71) ראה להלן ע״ד שימושם של הקראים בחילוקים.

72) אמנם המספר חמשים אינו מדויק, שהרי יש קצת יותר ואינו אלא בערך, אבל עד ששים ודאי שלא הגיע מספרם.

73) „שמע לה מן הדא״, „נשמעינה מן הדא״ (ראה באכר, טרמינולוגיה II, עמ׳ 219) וגם „מן הדא״ בלבד, לדוגמא „מן הדא: ותמת שם מרים״—ירוש׳ סוף מו״ק; „מן הדא: הקהל את העם״—ירוש׳ ריש חגיגה; „מן הדא: והעמדנו עלינו מצות״—ירוש׳ שקלים פ״ב ה״ד, מ״ו ע״ד. 74) „דאינון דרשין לא ימצא בבתיכם״—ירוש׳ פסחים פ״א ה״א, כ״ז ע״ב; „דאינון דרשין חוצה החיצונה״—ירוש׳ יבמות פ״א ה״ו, ג׳ ע״א; „דהוון דרשין״—ירוש׳ סאה ספ״א, ט״ז סע״ג; השוה: ספרי ראה, פי׳ ק״ה „שהיו דורשים״, ועוד (העמידני על זה מו״ר הפרופ׳ אפשטין).

המבטא „שכך אמרו חכמים" בשביל להביא הלכה (חילוק ל"ח), הוא מלשונם של בני א"י ונמצא גם בקטע מתורת א"י שהובא בפרדס[75].

נסדר כאן שורת מלים ומבטאים המצויים רק בספרות בני א"י, או שיש להם מובן מיוחד בספרות בני א"י ובאו בחילוקים במובנם הא"יי:

טען. „טוענין כספים" (ל"א); „טוענין לולב" (נ"א) — במובן נשא משא. מובן זה לפעל „טען" מצוי כמעט רק בספרות הא"יית. ראה כמה דוגמאות במלונו של בן יהודה ערך זה[76]. ל„טוענין לולב" השוה ביחוד ירוש' ערובין, פ"ו ה"ט: „ואטעינון לולבין בשובתא".

טפילה „שהכל טפילה למזון" (כ"ד). במקום „טפל" בז', המצוי בבבלי, רגיל מאוד בירושלמי ובספרות המדרשית הצורה בנ': טפילה[77].

למה ש... „למה שכל המלאכות משתמשות בהם" (ל"א). צירוף זה לא מצאתי בספרות הבבלים כלל, לעמ"ז מצוי הוא בירושלמי[78]. וכן נמצא בספרות הא"יית המאוחרת: „למה שהייתה ברשותו"[79].

מדוחק התירו ל... „ומדוחק התירו להניק את בנה" (י"א). השוה: „מדוחק התירו לשאול שלום בשבת"[80]. לשון זה נמצא עוד בירושלמי[81].

עשה „ועשה יום או יומים" (ל')—במובן שהה, הוא לשון א"י[82] ואינו מצוי בבבלי. וכן נמצא לשון זה גם בקטע מתורת א"י מתקופה מאוחרת: והבת עשת אצל הגוי"...[83].

---

75) הוצ' עהרנרייך עמ' ק"ח, עי' מאן בתרביץ א' ג', עמ' 4.

76) לדוגמא: העבד טוען את רבו—שמ"ר כ"ה ו'; טוענין הארון (כצ"ל) במ"ר ה' א', ועוד. ביחוד מצוי מובן זה בפיוטים קדמונים, המושפעים מיצירת א"י. לדוגמא: בפיוט „אמרו לאלהים" של יוצר יוה"כ—„טועני מרכבתו"; ב„מעשה אלהינו" של מוסף יוה"כ—„טוען עולמו"; בהושענא „אום אני חומה"—„טוענת עולך"; ביוצר לשבת הגדול—„טוען עולם", ועוד.

77) במלונו של בן־יהודה ערך זה תמצא כמה דוגמאות מן הבבלי, שהניגוד ל„עיקר" הוא „טכל"; לעמ"ז במשנה, וביחוד בירושלמי, כמעט תמיד „טפילה". „כל שהוא עיקר ועמו טפילה" — בר' ו' ז', „נעשה עיקר טפילה וטפילה עיקר"—ירוש' ערלה פ"ב ה"ג, ס"ב ע"א; „הדד הזה לתינוק עיקר והכל טפילה לו"—ספרי במדבר פיס' פ"ט; „שאף החותם טפילה לתכשיט"—ירוש' שבת פ"ו, ח' ע"ב, ועוד רבים.

78) לדוגמא „למה שאין תפילה מפסדת"—ירוש' ברכות פ"א ה"א וה"ב ומקבילים, ועוד.

79) ראה מעשה הגאונים סי' ע"ז, עמ' 68, שהוא קטע מספר המעשים, ראה תרביץ א' ב', עמ' 35. 80) ירוש' שבת פט"ו ה"ג, ט"ו ע"ב.

81) השוה גם: ירוש' סוף פ"א דסוכה: „הורי מדוחק להתיר"...

82) „בחברון עשה עשרים וחמש שנה"... — ב"ר ס"פ נ"ד; „בישרם שהן עתידין ל ע ש ו ת שם ר"י שנה מנין רד"ו"—ב"ר צ"א ב'; „ר' שמעון בן יוחאי ש ע ש ה במערה" — מדרש תהלים, הוצ' בובר, לי"ז י"ג ועוד. 83) ג"ו סי' ט"ז, ראה תרביץ א' א', עמ' 84.

פתח „פותחין לפני המת" (י"ב) — במובן דרש. רגיל במדרשים הא"יים: „ר' פלוני פתח".

צנור „נוגעין בכעילה בצינור באמה" (מ'). שם אבר המין של האשה. השוה פרקי דר"א פט"ז: „שמא נגע בצנור".

שומן „שומן של גוים" (י') — במובן חמאה. ראה הירוש' כפשוטו עמ' 41.

ולא רק אוצר מליו אלא גם מקורותיו הם ברובם הגדול א"יים. מלבד הראיות מן המקרא[84]) ומן המשנה[85]) מסמיך מחברנו כמה פעמים טעמים ונימוקים הלכיים[86]) או מדרשיים[87]). כסיוע לבני א"י או לב"ב, הלקוחים ברובם הגדול ממקורות א"יים. לא פחות מחמש פעמים שימש הירושלמי למקור למחברנו והושפע ממנו לא רק מצד התוכן אלא גם מצד הלשון. ראוי להקביל את הירושלמי אל החילוקים בכדי לראות באופן ברור את מדת שימושו של מחברנו בירושלמי.

I חילוקים (ט')	ירושלמי (בר' פ"ג ה"ד; יומא פ"ח ה"א ותענית פ"א ה"ו).
שהן דורשין: בעלי קריין רוחצין בצינעא בשבת וביום הכיפורים כדרכן מאותו מעשה דר' יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל ביום הכיפורים	ותני עלה: בעלי קריין טובלין כדרכן בצינעה ביום הכיפורים... והא תני; מעשה בר' יוסה בן חלפתא שראו אותו טובל בצינעה ביום הכיפורים.

II חילוקים (ט"ז)	ירושלמי (ביצה פ"ג ה"ז)
אפילו לתלותו בכף מאזנים מפני העכברים אסור.	אפילו לתלותו בכף מאזנים מפני העכברים אסור.

---

84) שמונה פעמים, בחילוקים: א', ט"ו, י"ז (פעמיים!), כ"א, כ"ט, מ"ט ונ"א.

85) שש פעמים, בחילוקים: ב', ה', ז', ח', ט"ז ול"ח. ראוי להעיר שבשימושו במשנה הוא מצטט את המשנה בגירסא הא"יית, כפי שהיא מנוסחת במשנה שבירושלמי ובהוצאת לו, ובניגוד לנוסח שבמשנה שבבבלי ושבמשניות. לדוגמא: בחילוק ה' „בטלה ממנו" (ולא „הימנו"); בחילוק ח' „משלשלין את הפסח לתנור" (ולא „בתנור"); בחילוק ל"ח—„בתולה נשאת ביום הרביעי" (ולא „ליום"). אלה הנם רק שיריים מן הנוסח הא"יי. בודאי היו עוד שינויים שטושטשו ע"י המעתיקים, שהגירסא הבבלית היתה שגורה על פיהם.

86) לדוגמא בחילוק ו': „מפני שנעשית נדה מפני התאוה"... „ע"י שהוא מוציא את הבתולים בצער"...; בחילוק כ"א: „שלא להכניס כבוד ערב שבת בשבת"; בחילוק כ"ג: „שאין בן שמונה אלא לקרבן"; בחילוק כ"ד: „שהכל טפילה למזון", ועוד הרבה.

87) לדוגמא בחילוק כ"ט: „שדורשין „ושמו את שמי" שאסור להשים את השם אא"כ הוא כהן"; בחילוק ל"ה: „דאינון דרשין שהניח ז ר ע והיא פטורה".

III חילוקים (לי)	ירושלמי (שביעית פ"ח ה"ד; מעשר שני פ"ג ה"א שבת פ"א, ג' ע"ג; ע"ז פ"ב ה"ט).
1) במקום שאין דבר לאכול...	1) במקום שאין פת ישראל מצויה...
2) התירוהו לו מפני חיי נפש...	2) והתירוה מפני חיי נפש...
3) ובלבד מן הפלטר...	3) ובלבד מן הפלטר

IV חילוקים (ליה)	ירושלמי (יבמות פ"ד ה"א)	ירושלמי (קידושין פ"ד הי"א)
אפילו יצא ראשו ורובו בחיים	והוא שיצא ראשו ורובו בחיים[88]	אפי' יצא ראשו ורובו בחיים[89]

V חילוקים (לט)	ירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ג)
אוכלין ושותין ויגעין בתורה	אוכלין ושותין ויגיעין בתורה

הננו רואים איפוא שמחברנו מביא את הירושלמי גם מלה במלה, ויש שהביאו בפרפרזה בלבד. בכל אופן שימושו של מחברנו בירושלמי הוא למעלה מכל ספק[90].

בעוד ששימושו של מחברנו בירושלמי בולט וברור הנה שימושו בבבלי קלוש ומפוקפק. רק פעם אחת ניכר שמחברנו מביא את הבבלי (בחילוק י"א)[91]. אמנם גם בחילוקים אחרים מוסר מחברנו בשם ב"ב דברים הנמצאים בבבלי, כגון בחילוקים י' וכ"א, אבל באלה האחרונים יש רק שימוש בתוכן הבבלי, ולא בלשונו. וקרוב מאוד שקבל דברים אלה מפי השמועה מאת הבבליים, ואינם פרי עיונו בתלמוד הבבלי.

מלבד הירושלמי היו לפניו עוד כמה מקורות א"יים, שרובם נעלמו מעינינו, כי רק שרידים נשארו בידינו מתורת ההלכה של בני א"י מהתקופה שלאחר חתימת התלמוד הירושלמי. ובכ"ז נוכל גם באותם השרידים המעטים שבידינו להכיר כמה מקורות לחילוקים:

---

88) השוה „ספר המעשים" תרביץ ב' עמ' 320 „מ[כיון שיצא] ראשו ורובו בחיין"...

89) השוה שמחות פ"ג ה"א, ובהוצ' היגער עמ' 109.

90) כל מה שהבאנו הוא רק להראות על שימוש ב ל ש ו ן הירושלמי, אולם השימוש ב ת ו כ ן הירושלמי יוצא גם מכמה וכמה חילוקים אחרים כמו שנראה להלן במקורות. 91) אף שאפשר לפקפק גם בזה, שהרי בחמש נוסחאות חסר „והרחצת פניו ידיו ורגליו" נשארים איפוא רק „מזיגת הכוס והצעת המטה", שאפשר היה לדעת זאת בלי מקורות ספרותיים, שהרי דברים אלה היו רווחים במציאות וידעם ממראה עיניו.

I חילוקים (ג׳)	ספר המעשים (תרביץ א׳ א׳ עמ׳ 94)
שמא תמית את בנה	חיישינו פעמים שהאשה חונקת את בנה[92]
II חילוקים (י׳)	בקטע מפירוש ירושלמי (שהדפיס סוזנסקי בהקדם II, עמ׳ 45 שורה 19).
משום חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו ומשום גיעולי גוים ומשום חלב טמא שמערבין בו	משם חלב גוי משם גלוי משם תערובת בהמה טמאה
III חילוקים (ל״ט)	בקטע מתורת א״י בפרדס, ד״ק, דף י״ט ע״ג[93]
שכך אמרו חכמים: אסור לעשות מלאכה בחוה״מ	ואסור לעשות מלאכה במועד

אבל כאמור כמה מן ההלכות והדרשות שמביא מחברינו אינם ידועים לנו ממקורם, ביניהם כנראה גם כאלה שלא היו לפניו במקורות ואינן אלא סברות של המחבר עצמו, או ששמען מבני דורו, אבל חלק מהן הנהו בל״ס ממקורות א״יים שנעלמו מעינינו, ויש לקוות שכאשר תוסיף להתגלות ספרות ההלכה הא״יית שלאחר חתימת הירושלמי יוסר הצעיף מכמה סתומות בחילוקים.

§ 6. מקורותיהם ההלכיים ונלגוליהם של החילוקים

כמעט לכל החילוקים נוכל להסמיך מקורות מספרותנו העתיקה ומעטים הם החילוקים, שאין להסמיך להם מקורות. בדרך כלל ישנה התאמה רבה בין מנהג בבל שבחילוקים לשיטתו ולמסקנתו של הבבלי, ובין מנהג א״י לשיטתו ולמסקנתו של הירוש׳. מנהג בני בבל מוצא לו סמוכין גם בספרי גאוני בבל ותשובותיהם, וכן מוצא לו מנהג בני א״י סמוכין בספרות הא״יית: המדרשים, התרגומים, ספר המעשים, פיוטים ותשובות ירושלמיות.

אם נתבונן במקורות נמצא, שרוב החילוקים אינם חדשים, שנוצרו בתקופה״ג, אלא שייכים לתקופות קדומות יותר. לא כל החילוקים הם מגיל אחד, ישנם חילוקים עתיקים מאד, שהם מונחים בעצם טבעם השונה של שתי הארצות, שמנהג בבל לא נתחדש בזמן מן הזמנים מחמת שכחת המנהג הא״יי, אלא שלכתחילה, עם התישבות היהודים בבבל, נהגו בה באופן שונה מאשר בא״י. כאלה

---

92) השוה התשובה הירושלמית בפרדס, ד״ק, דף כ״א ע״ב.

93) ראה תרביץ א׳ א׳, עמ׳ 82.

מלבד זה הנני מביא עפי״ר את הטורים והשו״ע, שהם המסכמים[104]. כמובן שבמקרים רבים יש להתבונן גם לחוליות ביניים, במקום שיש מחלוקת והתפתחות. ובכן המ״מ שהנני מביא לתקופה זו אינם אלא לדוגמא, מעט מהרבה, ואין להשיג עלי, מהטעמים האמורים, על שלא הבאתי את כולם.

על התקופה שלאחר חיבור השו״ע איני דן עוד, כי כאן נתערבבו התחומים וניטשטשו הגבולות בין המזרח והמערב, בעקב הנדידות והתפתחות הדפוס. אף כי אין לומר שנמחו עקבות הזרמים השונים לגמרי אף בתקופה הזאת. בין הספרדים והאשכנזים יש גם כיום למצוא כמה וכמה עניינים, שהיו במחלוקת א״מ ובני א״י.

§ 7. שימושם של הגאונים בחילוקים

כבר הוכחנו למעלה, שחיבורנו הוא יציר ראשית תקופה״ג. חשוב לנו לברר את מידת שימושם של גאוני בבל בחילוקים. והנה אף שבקובצי תשוה״ג נמצאים כמה וכמה חילוקים, המפוזרים בין התשובות, אין מכאן ראיה לשימושם של הגאונים בחילוקים, כי לא הגאונים, אלא מאספי הקובצים, שחיו ברובם הגדול אחרי תקופה״ג, הם שהכניסו את רוב החילוקים הללו לתוך קובצי תשוה״ג. בכ״ז ישנן בידינו כמה ידיעות על שימושם של הגאונים בחילוקים, שנביאם לפי סדר כרונולוגי.

א. רב הילאי. הגאון הראשון שמצינו לו יחס אל החילוקים הוא רב הילאי (סורא, 788—796), ששמו רשום על חילוק אחד, שהובא בקובץ „הלכות פסוקות הגאונים״ סי׳ כ׳[105].

ב. רב נטרונאי, בנו, (סורא, 853—858), על שימושו בחילוקים ישנן רק השערות בלבד[106].

---

104) כמה פעמים נמצא עניין במחלוקת שבין מרן ר׳ יוסף קארו, בעל השו״ע, והרמ״א, בעל המפה, שהראשון, הספרדי, נוטה אחרי המסורת הבבלית, והשני, האשכנזי, מסמיך אליה את המסורת האשכנזית (ראה לדוגמא בחילוקים ז׳, י״ד, י״ח, י״ט וכ״ה), אך כרגיל נדחתה המסורת הא״יית ולא הגיעו אלינו ממנה אלא הדים קלושים בלבד.

105) בצורה שהדבר נמסר לפנינו קשה לשם מה מודיענו הגאון חילוק זה ואין זה דרך הגאונים להביא חילוק מבלי לפרש כלום, וכנראה נקטעה התשובה.

106) בתשוה״ג שע״צ, דף כ׳ ע״ב, אחרי שהובאו 4 חילוקים העוסקים בעניני אבלות (ב׳, ה׳, י״ב וי״ד) מתחלת מיד תשובת רב נטרונאי במלים: „והלכה כדברי המיקל באבל״ והדברים אין להם קשר עם שלאחריהם. מכאן בא המו״ל ר״ח מודעי, לידי השערה „שזהו סיום התשובה הקודמת על דבר המחלוקות שבין אנשי מזרח ואנשי א״י״. לדעתי יש עוד לפקפק ביחס רב נטרונאי לחילוקים, ואפשר שדברי רב נטרונאי הם תשובה קטועה העומדת בפני עצמה

ג. רב עמרם (סורא, נפטר בערך 870), נשא ונתן בסידורו [107]) בענין החילוק הראשון, ומתוך המו"מ אפשר לחשוב, שהוא מכיר את חיבורנו. אחרי שהוא פוסק עפ"י מנהג בבל, הוא מוסיף דברי פולמוס חריפים נגד „אותם האנשים שאומרים כמנהג א"י אנו עושים".

ד. רב שרירא. הראשון בין גאוני בבל המדבר בדברים ברורים על החילוקים הוא רש"ג. בתשובתו שהובאה בספר המכריע סי' מ"ב, על ענין חילוק ז', הוא אומר: "הא מלתא מחלוקת אנשי מזרח ובני ארץ ישראל" הרי שהכיר את קובץ החילוקים.

וכן מצינו את שמו של רש"ג רשום על חילוק אחד, שהובא בקובץ תשוה"ג „שערי תשובה", סי' רכ"ב [108]), והגאון נושא ונותן שם בענין החילוק ההוא. מתוך שהתשובה נתקצרה ע"י המעתיקים אין לדעת באיזה קשר הובא החילוק בתשובת הגאון וכנראה גם כאן, כמו בדוגמא הבאה, לא הגאון הביא את החילוק, אלא השואלים הזכירוהו תחילה והגאון נאלץ לטפל בו.

ה. רב האיי. אחרון הגאונים מטפל בתשובה אחת באחד החילוקים. תשובה זו, שהובאה בשלימותה בתשוה"ג הרכבי, סי' ס"ז, מראה לנו באופן ברור את דרך שימושם של הגאונים בחילוקים.

השואלים „מ"ר נחמיה בר מ"ר עובדיה ומ"ר משה בר מ"ר שמואל בר גאמע... ורבנן ותלמידי דבמדינות קאבס", שבאפריקה הצפונית, פונים אל רב האיי בשאלה על מה שמצאו „בחלוקות שבין אנשי בבל וארץ ישראל": „אנשי מזרח אוסרין כלה על בעלה כל שבעת הימים..." (חילוק ו'). בהמשך דבריהם מביאים השואלים גם את תשובת רב נטרונאי בענין זה והם מבקשים מהגאון „ילמדנו אדוננו הילכתא מאי, ובאיזה צד מנהאגיכון בהא מילתא". הגאון בתשובתו מוכיח מן התלמוד את צדקת מנהג בבל.

זהו המקרה היחיד, שתשובה המביאה חילוק תגיע אלינו בשלימותה, ומן הפרט הזה נוכל ללמוד על הכלל, על כל החילוקים שהובאו ע"י הגאונים, שלא הגאונים הזכירו את החילוקים ראשונה, אלא השואלים הביאום והגאונים בתשובותיהם נלחמו במנהגי א"י והוכיחו מן התלמוד את טעותם. מן החומר שהבאנו יש לראות

ואין לה קשר עם החילוקים. וכן בא"ח ח"ב עמ' 306 מביא חילוק בדברי רב נטרונאי, אבל כפי שאברר להלן (הערה 112) שמש לו מקור תשוה"ג ה"פ מה"ג, שהחילוק נסמך שם (הוצ' מילר, עמ' 33, סימן נ"ב) לתשובת רב נטרונאי ע"י המאסף, וראה במקורות לחילוק כ"ג.

107) ראה במקורות לחילוק א'.

108) חילוק כ"א, בענין לחם משנה.

שגאוני בבל הכירו אמנם את החילוקים, אך לא העריכו, כנראה, את החיבור ולא נחשב בעיניהם לספר מוסמך שילמדו מדבריו או שיביאו ממנו ראיה.

עד כאן ראינו את שימושם של הגאונים הבבלים בחילוקים. עתה נפנה לכל שאר החילוקים, שהובאו בקובצי תשוה"ג. כבר אמרנו, שמציאותם של כמה וכמה חילוקים המפוזרים בקובצי תשוה"ג אינה מראה על יחס הגאונים לחילוקים, שהרי רוב רובם של החילוקים הנמצאים בקובצי תשוה"ג הובאו שמה לא ע"י הגאונים, אלא ע"י המאספים, שחשבו את חיבורנו, ובצדק, ליצִיר תקופת הגאונים, וכשם שהביאו לפרקים תשובות מגאוני א"י וקטעי ספר המעשים, כן הביאו גם כמה וכמה חילוקים, שסידרום לפי הענינים בין התשובות. ואמנם קובץ החילוקים היה מונח לפני כמה מאספים של קובצי תשוה"ג והם השתמשו בו, אם מעט או הרבה.

בקובצי תשוה"ג שבידינו, עד כמה שעלה בידי לבדוק, הובאו עשרים וארבעה חילוקים, בחמשה קובצים. ביניהם רק שני חילוקים שהובאו בשני קובצים[109]. הרי לנו עשרים ושנים חילוקים שהובאו בתשוה"ג.

בין מאספי תשוה"ג שהשתמשו בחילוקים מצטיין ביחוד מאסף קובץ „שערי צדק", שהכניס אל קרבו בחלק שהגיע לידינו י"א חילוקים[110]. שסודרו, כמו כל הקובץ, לפי הענינים. בלי ספק מצאו להם מקום עוד כמה חילוקים בשני החלקים הראשונים של הקובץ הנ"ל ביחוד בחלק השייך לסדר מועד, אלא שנאבדו ביחד עם התשובות. כל החילוקים שבקובץ זה הובאו אליו ישר מחיבורנו ואין עליהם שם גאון.

בקובץ „הלכות פסוקות מן הגאונים" הובאו ששה חילוקים[111], וכבר העירונו על חילוק אחד בקובץ זה, שרשום עליו שמו של רב הילאי. שאר החילוקים הובאו כלם ע"י מאסף תשוה"ג וסודרו לפי הענינים. ואף שעל אחת התשובות שלפניהם ושלפני פניהן רשום שם גאון באותיות גדולות ובשורה מיוחדת, כאילו לומר ששם הגאון מתיחס לא רק לתשובה אחת, הסמוכה, אלא לכל הקבוצה של התשובות, הבאה אחרי השם, וממילא גם לחילוק שביניהן, הנה, לדעתי, אין שם הגאון מתיחס תמיד לקבוצה של תשובות, כמו למשל בתשוה"ג „חמדה גנוזה",

---

109) חילוקים י"א וכ"א, שהובאו גם בש"ת וגם בה"ם.

110) והם חילוקים: ב', ג', ה', ז', י"ב, י"ג, י"ד, י"ז, כ"ה, ל"ד ול"ה; ראה שע"צ ח"ג שער א' סימן מ"א, דף ר' ע"ב; שער ב' סימן י"ב, דף י"ב ע"ב; שער ג' סי' י"ו, דף י"ט ע"ב; שער ד' סי' י"א, דף כ' ע"ב; שער ה' סי' י', דף כ"ב ע"ב; ח"ד, שער ד' סי' ל"ט, דף ס"ג ע"ב.

111) והם: ד', י', י"א, כ"א, כ"ג, וג"א; בסימנים נ"ח, כ', פ"ב, קל"ו, נ"ב וקפ"א.

אלא לפעמים לתשובה אחת, הראשונה בלבד, ורק ע״י מעתיק טועה, שהעתיק את השם הרשום ע״ג תשובה ככתובת לכל הקבוצה, נתקבל הרושם המטעה, ששם הגאון שייך לכל קבוצת התשובות, וממילא גם לחילוק שביניהן. ואמנם קל להוכיח, שאין לחילוקים שום שייכות עם תשובות הגאונים שלפניהן, שהרי בסימן נ״ב החילוק כ״ג ומה שבא אחריו סותרים לדברי רב נטרונאי שנזכרו בתשובה הראשונה[112]. ובכלל אין לחילוקים המובאים בקובץ שום שייכות לתשובות שלפניהם[113]. הרי ששמו של הגאון שייך רק לתשובה הראשונה בלבד. אבל לא לחילוק ואין ספק שהסמכת החילוקים לתשובות נעשתה ע״י המאסף המאוחר[114].

בקובץ „שערי תשובה" באו חמשה חילוקים[115]) ומלבד החילוק שרשום עליו שמו של רש״ג, שבירנו למעלה, הובאו שאר החילוקים שבקובץ ע״י המאסף של תשוה״ג.

בשני קובצים אחרים של תשוה״ג, בקובץ הרכבי ו„גאוני מזרח ומערב" בא חילוק חילוק לקובץ. את החילוק שבקובץ הרכבי הזכרנו למעלה ובירנו את ענינו. החילוק שבגמו״מ[116]) הוכנס כנראה ע״י מאסף הקובץ.

נוכל לסכם: מכל החילוקים שבאו בקובצי תשוה״ג רק מעטים מאוד באו בתוך התשובות ורוב רובם הוכנסו לקובצים ע״י מאספי התשובות, מסדרי הקובצים, שחיו אחרי תקופה״ג. על שימושם של הגאונים בחילוקים יודעים אנו רק מעט בערך. בדברים ברורים על החילוקים מדברים רק רש״ג ורה״ג, אחרוני הגאונים.

§ 8. שימושם של הפוסקים בחילוקים

גם בתקופת הפוסקים לא היה גורלו של חיבורנו מזהיר ביותר. כמה מגדולי הפוסקים[117]) לא ידעו, כנראה, את חיבורנו ואף פעם לא הזכירו את שמו בספריהם. אבל גם בין אלה שהכיאוהו והזכירו את שמו — רק חלק קטן מהם ראהו באמת

---

112) ראה במקורות לחילוק כ״ג. וטעה בזה, כנראה, בעל הא״ח, ר׳ אהרן הכהן מלוניל, בח״ב עמ׳ 306, שיחס חילוק זה לרב נטרונאי, כנראה עפ״י תשוה״ג ה״פ.

113) בסי׳ קל״ו הובא חילוק כ״א כהמשך תשובת רב שר שלום. והנה החלוק הזה הועתק יחד עם מה שלאחריו מש״ת מתשובת רש״ג; וכן בסי׳ פ״ב אין לחילוק י״א שום יחס עם תשובת רה״ג שלפניו; וכן בסימנים נ״ח וקפ״א אין שום שייכות לחילוקים עם התשובות שלפניהם. 114) שחי אחרי הרמב״ם, שהרי סידר את תשוה״ג עפ״י סדר יד החזקה להרמב״ם.

115) והם: ט׳, י״א, ט״ז כ״א ול״א בסימנים קע״ו, קע״ב, קפ״ו ורכ״ב.

116) חילוק כ״ט בסימן מ״ו.

117) כגון: הרי״ף, הרמב״ם, מהר״מ מרוטנבורג, הרשב״א ועוד.

ושאב את עניניו ממקורם. רבים מן המחברים לא הכירו אותו במקורו וידעו רק את החילוק האחד, או האחדים. שהביאו בספריהם בלבד, ושאבו אותם מתוך כלי שני ושלישי, מתשוה"ג או מספרי פוסקים שקדמו להם. ע"כ מעטים מאוד הם המחברים שהביאו בספריהם יותר משלשה חילוקים. רק מספר קטן של חילוקים נכנס לספרי הפוסקים ובהם השתמשו רבים, ובחלק הגדול ביותר של החילוקים לא השתמשו כלל. הרי שחיבורנו לא היה מפורסם ביותר בתקופת הפוסקים ולא הכירוהו אלא מעטים.

בנוגע לשימוש בחילוקים יש להבדיל בין חכמי הארצות חשונות. יש ובארץ אחת היו החילוקים ידועים יותר מאשר בארץ אחרת. כן נוכיח שבצרפת ובפרובינציה השתמשו בחילוקים יותר מאשר בספרד; וכן באופן השימוש: יש ולארץ אחת לא הגיעו החילוקים בצורתם המקורית והיה רווח שם עיבוד של החילוקים, כאשר נראה להלן. וכן יש להבדיל בין הפוסקים בדורות הסמוכים לתקופה"ג לבין הפוסקים מן המאה הי"ד ואילך. בה בשעה שהראשונים המביאים את החילוקים הכירו בדרך כלל את חיבורנו במקורו, הנה מן המאה הי"ד ואילך הולכת ידיעה החילוקים הלוך וחסור, ומכאן ואילך כל מי שהזכיר חילוק מהחילוקים, מלבד במקרים בודדים, אינו אלא מעתיק מספר פוסקים שקדם לו, מבלי לראות את המקור.

מהי הסיבה לאי פרסומו של חיבורנו?

מלבד מה שספר החילוקים הנהו קטן בכמותו ומחמת קטנו נשכח, עפ"י הכלל „איידי דזוטר מירכס", הנה הגורם החשוב ביותר לשכחתו היה בלי ספק היחס הקל אליו, מתוך שלא החשיבוהו בתור מקור להלכה. את היחס השלילי אל חיבורנו אנו מוצאים באופן בולט אצל הרמב"ן[118], אשר אחרי שהוא מביא חילוק אחד, חילוק ל', הוא מסיים:

„ודברי מחלוקת זה אינם מכוונים ויש שם דברים הרבה שיצאו משיטת התלמוד המסור בידינו ואין אנו שומעין אלא לתלמודנו".

כאן אנו רואים שהרמב"ן שולל בהחלט את ערכו של חיבורנו בתור מקור להלכה ומכיוון שכן לשם מה יתעסקו לו? העסק לשם חקירת קדמוניות לא היה ידוע אז כלל, ואם לא בשביל ערכו ההלכי לא מצאו ענין לטפל בו. ואמנם מעט מאוד היה שימושם של הספרדים בחיבורנו, ומלבד הרמב"ן, שהביא חילוק זה בלבד[119], לא מצאתי עוד פוסק ספרדי קדמון שישתמש בחיבורנו.

---

118) בחידושיו לע"ז דף ל"ה ע"ב.

119) וכנראה שגם את החילוק הזה העתיק הרמב"ן מהמנהיג. השוה המנהיג ד"ב דף

מה הם הדברים הרבים „שיצאו משיטת התלמוד" שמצא הרמב"ן בחיבורנו? אפשר שבכלל נחשד חיבורנו בעיניו, ואולי בעיני חכמי ספרד בכלל, מתוך שראו את הקראים משתדלים להפיץ את החילוקים[120], שהוא יצירה קראית מזויפת, ואולי יש בזה בכדי לבאר תופעה זו שהספרדים ממעטים להשתמש בחיבורנו[121].

לעומת זה הננו מוצאים את חכמי פרובינציה משתמשים בחילוקים במידה הגונה ומביאים אותם תמיד בנוסח המקורי.

1. הראשון בין חכמי פרובינציה המביא את החילוקים הוא ר' אברהם בר' יצחק אב"ד מנרבונא, בעל ס' האשכול, שהביא בספרו[122]) את חילוק י"ז, שכנראה הודות לו קבל פרסום רב ונעתק בכמה וכמה פוסקים[123]).

2. שימוש יותר מרובה בחילוקים אנו מוצאים בספר „העיטור" לר' יצחק בר אבא מארי ממרשיליא, שהביא ארבעה חילוקים, והם: י', י"ז, י"ח ול"ד[124]), וממנו הועתקו חילוקים אלה אצל פוסקים אחרים[125]).

3. בין כל הפוסקים שהשתמשו בחיבורנו והעתיקו ממנו בולט ביותר ר' אברהם בר' נתן מלוניל (אבן ירחי), בעל "המנהיג", שהביא בספרו לא פחות מי"א חילוקים — מספר כזה לא מצינו אצל שום פוסק—ואלה הם: ט', י', י"א, ט"ז, כ"א, כ"ב, כ"ט, ל', ל"א, נ"א ונ"ג[126]).

נוסח החילוקים שהובאו בספריהם של חכמי פרובינציה דומה לנוסח הצ"ל ולנוסח החילוקים המפוזרים בתשוה"ג, כל חילוק מתחיל תמיד ב„אנשי מזרח" ובליס זהו הנוסח המקורי.

ק' ע"א, המתאים בדיוק לנוסח הרמב"ן, וביחוד הכנוי „אנשי מערב", שהוא אפיני לבעל המנהיג — וכן השם „מחלוקת" נמצא בהמנהיג שם — אלא שהרמב"ן לא העתיק את כל החילוק.

120) ראה להלן מעמ' 52.

121) השערה אחרת ראה למעלה בעמוד 31.

122) הוצ' הצב"א ח"ב, עמ' 129.

123) הביאו בשמו הא"ח ח"ב, עמ' 14 „וכתב הב' האשכול"... וממנו העתיק כנראה גם בעל „שבלי הלקט" (השלם קפ"ז) ואחריהם רבים (ראה בח"ג לחילוק י"ז).

124) מקומם: שער הכשר הבשר, בסופו; הלכות מילה; ה' טריפות סוף אות מחט; שער גט חליצה; מחילוק י"ח הובא רק חלק ובאופן משובש: „כדאמרינן בא"י לא היו בודקין". את חילוק ל"ד הביא גם בספרו „מאה שערים" על הרי"ף יבמות.

125) לדוגמא: כו"פ פ"י הוצ' לונץ עמ' רי"ד: „הרב בעל העיטור ז"ל [כתב] יבמה שנישאת"... (חילוק ל"ד) וראה בטור יו"ד סי' רס"ה (חילוק י"ז) ועוד.

126) מקומם (הנני מציין לפי דפוס ברלין, תרט"ו) לפי סדר החילוקים שמניתי בפנים: דף כ"א: ק"ב. צ"ז: צ'. כ"ז. מ"ז. י"ח: ק'. ק"ג. ס"ח. ק'.

לעומת חכמי פרובינציה, המכירים את החילוקים בנוסח המקורי, מכירים הצרפתים והאשכנזים את החילוקים בנוסח מעובד ובלתי מקורי, המתחיל כמעט תמיד ב״בני בבל״, ולפעמים מצינו אצלם חילוקים מנוסחים באופן הרחוק מאוד מן הנוסח המקורי, ואפילו חילוקים שאינם בכלל בקובצנו ושיש להסתפק במקוריותם. נזכיר פה את חכמי צרפת ואשכנז במאות הי״ב והי״ג, שהביאו את החילוקים בספריהם.

1. הראב״ן. הראשון בין חכמי אשכנז המזכיר את חיבורנו הוא ר׳ אליעזר בר׳ נתן ממגנצא (הראב״ן), שהביא בספרו ״אבן העזר״[127]) את חילוק כ״א ואחריו, בתור המשך, חילוק שאינו לפנינו בשום נוסח אחר: ״אנשי בבל כשחל פסח בשבת וכו׳״. חילוק זה הועתק ע״י נכדו הראבי״ה לתוך ספרו[128]) והובא גם בס׳ האסופות[129]) וגם בטור[130]). לשנים האחרונים שימש הראבי״ה למקור, שהרי ממנו העתיקו גם את שם החיבור. החילוק הנוסף הזה אף שאיננו בכל הנוסחאות של החילוקים שבידינו, בין בדפוס ובין בכתבי יד, וקשה מאוד לבאר איך נעלם החילוק הזה מכל הנוסחאות, קשה בכ״ז לחשוד במקוריותו, כי לשם מה יצרוהו?

2. הראבי״ה. מלבד החילוק הנ״ל, שהראבי״ה העתיק מהראב״ן זקנו, נמצא אצל הראבי״ה קטע מחילוק אחד, שאינו אצלנו בצורה זו בשום נוסח מנוסחאות החילוקים שבידינו:

״ובחילוף ניהוגין שבין בני ארץ ישראל לבני בבל כתיב לדברי שניהם לאיסור אף בצידוק הדין בחולו של מועד״[132]). הדברים מתיחסים לחילוק י״ב[133]). בכל אופן ברור הוא שהיתה לפניו גירסא אחרת בחילוק זה, ועפ״י שני העדים הללו יש להחליט שלא הגיעו לידו החילוקים בצורתם המקורית, כמו שהם לפנינו, אלא בעיבוד הרחוק מן המקור. ואפשר שהראבי״ה לא ראה כלל את החילוקים, אלא מצא את הדברים אצל אחד המחברים, שהסיק זאת מחילוק י״ב, וחשב שכן מפורש בגוף החילוקים.

---

127) דפוס פראג, דף ע״ד ע״ג. 128) ח״ב עמ׳ 160, סי׳ תקכ״ה.

129) בליקוטים מס׳ „האסופות״ שהדפיס גסטר בדו״ח של הקוללג׳ ע״ש יהודית מונטיפיורי 93—1892, עמ׳ 56.

130) או״ח, סי׳ תע״ה. 131) וראה במקורות לחילוק כ״א.

132) ראבי״ה ח״ב, הלכות אבל, עמ׳ 564, סי׳ תתמ״א, והעתיקו מהר״ם בה׳ שמחות, סי׳ פ״ז, ורא״ש במו״ק פ״ג סי׳ פ״ז, ומשם בטיו״ד סי׳ ת״א.

133) עי׳ במקורות לחילוק י״ב.

חילוקים בצורה מקוצרת ובלתי מקורית אנו מוצאים גם אצל צרפתים אחרים:

3. התוספות[134]) מביאים קיצור מחילוק ל׳ „בני בבל משליכין קיסם לתנור, ובני מערב אומרים קיסם זה מה מעלה ומה מורידי״[135]).

4. ר׳ אליעזר ממיץ, בספרו יראים[136]) מביא חילוק י״ז בנוסח משונה והפוך מהנמצא בידינו בכל הנוסחאות. באותו אופן מביא חילוק זה בעל „לקוטי הפרדס״[137]): „שמצאנו בפרקא דחלוקתא בני א״י מוהלין במים וכו׳״.

5. בשערי דורא[138]) הובא חילוק אחד בשם ר׳ אליעזר מטוך: „והר׳ אליעזר מטוך כתב דחמאה היא מנויה בחילוק בני בבל וא״י: בני בבל אומרי׳ שחמאת גוי מותר...״ (חילוק י׳).

נראה שר׳ אליעזר מטוך הכיר עוד את חיבורנו ואילו בעל שערי דורא לא הכירו כבר, והביא דבר מהחילוקים בשם אומרו, דבר המעיד על יקר מציאותו.

6. זכר החילוקים בא גם במחזור ויטרי[139]) המעיד ש־מצינו תשובה שהרבה דברים בין בני בבל ובין בני א״י״. הואיל וקשה לקרוא לחיבורנו בשם תשובה, אפשר שהיתה לפני מחבר המח״ו תשובת גאון בבלי, שדן ע״ד החילוקים, כעין זו שבתשוה״ג הרכבי סי׳ ס״ז, ועוד.

מכל זה אנו רואים, שכמה מחכמי צרפת הכירו את החילוקים, אבל ברובם לא בנוסחו המקורי, אלא מעיבודים וקיצורים.

מן המאה הי״ד הולכת ידיעת החילוקים הלוך וחסור. מכאן ואילך מעטים מאוד אלה שהכירו את החילוקים במקורם. יוצא מכלל זה הוא רבי אשתורי הפרחי, בעל „כפתור ופרח״, שהיה מגולי צרפת ועלה לא״י. אחרי שהוא מביא בספרו[140]) את חילוק ל״ד, בשם בעל העיטור, הוא מוסיף: „ומצאתי בזולת ספרו הרבה מאלו חלוקים שבין אנשי מזרח, כלומר בני בבל, ובין אנשי א״י ומכלל שבני בבל אית להו חתם סופר ועד ובני א״י לא...״ (חילוק ל״ז)[141]).

---

134) לע״ז ל״ח: ד״ה „ואתא״.

135) ואפשר שזוהי פרפרזה בלבד ולא נוסח מקוצר.

136) דפוס וילנא, דף רכו ע״א סי׳ ת״ב.

137) ד׳ אמ״ד י״א ע״א וד׳ מונקאטש דף כ״ו „ענין מילה״.

138) שער ע״ח. 139) עמ׳ 361.

140) ס״י, הוצ׳ לונץ עמ׳ רי״ד.

141) ראוי להעיר, שחילוק ל״ז שהוא מביא, אינו בנוסחאות המחלקה הקצרה, שרק היא לבדה היתה כנראה ידועה בצרפת. ושהוא מנסח את החילוקים „אנשי מזרח וכו׳״, שלא כמנהג בני ארצו. מכאן שאת החילוקים ראה בא״י או בסביבתה ולא בצרפת.

תלמידי מהר״ם מרוטנבורג: בעל הגהות מיימוניות[142]), המרדכי[143]) והרא״ש[144]) מביאים בספריהם איזה חילוקים, רק מכלי שני או שלישי. בעל הטורים העתיק בספרו המקיף את כל עניני החיים רק חמשה חילוקים[145]), רובם ככולם מהנידושים ביותר.

וכן מצאנו גם אחריהם שהובאו איזה חילוקים בפסקי ריקאנטי[146]), התשב״ץ[147]), האגור[148]), ועוד[149]). מבין כל הפוסקים, הראשונים והאחרונים, לא קם גואל לחיבורנו, לפרשו ולברר גירסאותיו ולגלות מקורותיו. אכן בקעה רחבה זו הניחו לנו להתגדר בה!

§ 9. שימושם של הקראים בחילוקים

הרבה יותר מן הרבניים גילו הקראים התעניינות בחילוקים. כבר העירונו למעלה[150]), שהקראים בתעמולתם הנמרצת נגד מסורת חז״ל הצביעו תמיד על המחלוקת שבין חכמי התלמוד, כדי להוכיח על ידיהן שקבלתם של הרבניים אינה מבוססת. לתכלית זו שימשו להם לראשונה המשנה והתלמוד, כגון: מחלוקת ב״ש וב״ה, ובזמן מאוחר הראו גם על המחלוקות שבין גאוני שתי הישיבות, סורא ופומבדיתא[151]). לתכלית זו שימש להם גם חיבורנו.

דברים ברורים על חיבורנו אנו שומעים לראשונה מפי הקראי אבו יוסף

---

142) בסוף הל׳ מילה מביא חילוק י״ז באופן מהופך. שאב כנראה מספר יראים, או מלקוטי הפרדס. ראה למעלה הערה 136, 137.

143) לע״ז פ״ב—חילוק י׳, ול׳ ובמרדכי הגדול כ״י ששון, מס. 534, ע׳ ב„אהל דוד״, עמ׳ 172 חילוק י״ב (מן הראבי״ה).

144) למו״ק פ״ג סי׳ פ״ז—חילוק י״ב (מן הראבי״ה); לע״ז פ״ב סי׳ כ״א ול״ג—חילוקים י׳ ול׳.

145) או״ח קכ״ז — חילוק כ״ט; תע״ה — חילוק כ״א; יו״ד קי״ב — חילוק ל׳; רס״ה—חילוק י״ז; ת״א—חילוק י״ב.

146) סי׳ תקצ״ט—חילוק י״ז: אמנם בפסקי ריקאנטי כ״י הובאו בסי׳ תרס״ו עוד כמה חילוקים (ד׳, ו׳, י״א ואולי עוד) כפי שמעיד בעל ארץ חיים.

147) שו״ת התשב״ץ ח״ג סי׳ י׳—חילוק י׳.

148) דיני בישולי גוים, דפוס זלקוי תסנ״ח דף ק״ט—חילוק ל׳ (בשם הרא״ש); דף ק׳—חילוק י׳ (משערי דורא).

149) „אור זרוע״, פירוש קבלי לתפלה, כ״י ששון מס. 1064, ע׳ ב„אהל דוד״ עמ׳ 1008; שלטי הגבורים לרי״ף, סוף מגילה, העתיק חילוק מהמנהיג; ועי׳ ליברמן ב„תוספת ראשונים״ עמ׳ 18, שהעיר על חילוק הנמצא ב„ספר הקנה״. 150) בעמ׳ 21.

151) ראה מאן, טעקסטס I, עמ׳ 558, ואסף, תרביץ שנה ד׳ עמ׳ 35 ואילך.

יעקב אלקירקסאני, שחי במאה העשירית[152]) בספרו "כתאב אלאנואר ואלמראקב" (=ספר המאורות ומגדלות הצופים), שנתחבר בשנת 939. המאמר הראשון מספר זה יצא לאור ע"י הרכבי[153]). השער העשירי מהמאמר הראשון מוקדש לחילוקים שבין א"מ ובני א"י, כדי להוכיח על ידם, שיש מחלוקת בין הרבניים עצמם וע"כ בטלה, כביכול, דעתם, שיש להם קבלה מיוסדת על הנבואה. מכיון שטיפולו בחיבורנו היה למטרת פולמוס ברבניים, וכוונתו היתה לעשות נפשות בין הרבניים לכיתתו, מטרה נשגבה בעיניו, שקדשה את האמצעים, הרשה לעצמו להגזים ואף לזייף, ועל כן לא נוכל לקבל את כל דבריו בלי בקורת. ובכ"ז למרות טיפולו הטנדנציוזי ישנה חשיבות רבה לדבריו בשביל הבנת החילוקים.

מכל אלה שהביאו את חיבורנו הוא שהרבה לתארו ולברר את עניניו. הוא פותח את הפרק בדברים אלו[154]): „השער העשירי בענין הדברים שרבני א"י ורבני בבל חלוקים בהם. הדברים שהם חלוקים בהם הם כחמישים דבר, ואין לנו צורך להזכירם כולם ואין כוונתנו, אלא להזכיר מהם החשובים, המחייבים כל כת מהם לייחס אל הכת האחרת כפירה ביחס אל הכת האחרת כפירה בגופי תורה, מכיון שהמחלוקת שבין שתי הכתות בדבר זה אינה פחותה מהמחלוקת שבין כולם ובין הקראים והעניינים ודבר זה מבטל את טענתם, שיש להם קבלה וששיטותיהם לקוחות מפי הנבואה".

מתוך שמטרתו היא להוכיח שהמחלוקת שבין א"מ ובני א"י אינה פחותה מהמחלוקת שבין הרבניים והקראים, נאלץ הוא להגדיל את ערך החילוקים ולמצוא בהם דברים של גופי תורה "המחייבים כל כת מהם לייחס אל הכת האחרת כפירה" והואיל ורוב החילוקים הם במנהגים, שבשום אופן אין להחשב בשבילם לכופר, הוא בוחר לו מכל הקובץ ט"ז חילוקים בלבד, אלה החשובים בעיניו ביותר, והוא מחיגע לנפח את ערכם בפירושים של הגזמה ומוציא מהם מסקנות קיצוניות. הואיל ודברי הקירקסאני שימשו מקור לכל הקראים המשתמשים בחילוקים, נתבונן קצת לאופן שימושו בחיבורנו:

אחרי הקדמתו הקצרה שהבאנו, הוא מזכיר, שישנן כמה מחלוקות בין ב"ש וב"ה, ומביא דעת הרבנים, שהנוטה לאחת משתי הכתות בין לקולא בין לחומרא— יצא[155]) וע"ז הוא מתעורר בדברים חריפים:

---

152) על זהותו ראה די"י גרץ—שפר ח"ג, עמ' 383, בהערתו של הרכבי, ובמאמרו „לקורות הכתות בישראל", שם מעמ' 493.

153) בכתבי המחלקה המזרחית של החברה הממלכתית הרוסית לארכיאולוגיא, פטר־בורג 1894, עם מבוא והערות ברוסית. ובתרגום אנגלי נדפס ע"י ד"ר נימוי 317, VII, H.U.C.A.

154) על התרגום המדויק הגני חייב תודה למר יהושע חוטר. 155) ערובין ו':

„ואילולא נגלתה חרפתם אלא מהמקום הזה היה די בזה, כי עשו שתי דעות חלוקות שתיהן אמת והמחזיק באחת מהן כדין עשה".

ואחר שהוא מביא שתי דוגמאות ממחלוקת ב"ש וב"ה[156] הוא מתחיל להרצות כמה חילוקים. נעתיק את החילוק הראשון שהוא מביא, (חילוק ז'):

„ומן המחלוקת שבין אנשי א"י ואנשי בבל, שאנשי א"י קובעים את המוהר לבתולה מאתים אדרכמון ולאלמנה מאה אדרכמון; אבל אנשי בבל המוהר לפי דעתם כ"ה אדרכמון. [ולפי זה] צריך לומר שנשואי אנשי בבל, לפי דעת אנשי א"י, אינם נשואין גמורים, מכיון שאינם נותנים את המוהר כראוי, כי אילו היו אלו נשואין גמורים ואין שיעור למוהר — מה ענין מאתים אדרכמונים? ועוד: הרי כבר אמרו במשנה מאמר הסותר דברי הכל בענין המוהר, והוא אמרם: מקדש אדם את אשתו בפרוטה ובשוה פרוטה, ואם הותר לאדם לקדש אשתו בפרוטה אחת, הלא בטל מלהיות כאן מוהר, לא כ"ה ולא מאתים, לא יותר ולא פחות"[157].

אין להסכים בשום אופן שיש כאן עם ארצות בלבד, שטעה בין כתובה לכסף קידושין[158]. מלומד כהקירקסאני לא יטעה בדבר כזה. אין כאן אלא כוונת זדון להטעות ולבלבל.

וכך הוא הולך ומרצה ט"ז חילוקים, והם לפי הסדר, שהוא מביאם: ז', ג', מ', ו', ח', ט', ט"ו, י"א, נ"א, ט"ז, י"ז, י"ח, כ"ג, ל"א ומ"א. ועוד חילוק תמוה אחד שאינו בשום נוסח מנוסחאות החילוקים ולא בא זכרו בשום מקום עוד, והוא:

„אנשי בבל אינם מתירים לקדש את האשה בשביעית, ואנשי א"י מתירים דבר זה. לפיכך הנישאת באותה שנה אצל אנשי א"י אין נשואיה נשואין, לפי דעת אנשי בבל, וילדיה אינם כשרים".

חילוק זה אין לו שחר ואין בקובצנו אפילו דבר דומה לדומה לו, שנוכל לייחס אותו אליו ולומר שהגזים כדרכו[159]; אין כאן אלא זיוף גמור מצדו, להמציא חילוק משונה כזה, כדי להראות שהנישאת לפי דעת אלה אין נשואיה נשואין לפי דעת אלה. וכן הוא מסיק מתוך החילוקים שאנשי בבל נחשבים אצל אנשי

---

156) הראשונה היא בשבת י"ב. „אין הורגין את המאכולת בשבת דברי ב"ש וב"ה מתירין" והשניה היא מחלוקת רי"ש ור"ע בפירוש הכתוב מיטב שדהו, ב"ק ו': וטעה לחשוב שזוהי מחלוקת ב"ש וב"ה.

157) והשתמשו בדברי הקרקסאני אלה כמה קראים מאוחרים, ראה „השחר" שנה א'; „מזכיר לבני רשף" עמ' 43, ובמונ"ש לשנת 1871 עמ' 361. 158) מילר בחילוק ד'.

159) רעוועל ב„חורב" א' א' עמ' 2 משער שכוונת הדברים שאנשי בבל מתירין לקדש אשה בפירות שביעית עיי"ש. אם נכונה השערה זו הרי כאן יותר מהגזמה, כאילו אין שום דבר לקדש בו את האשה, אלא פירות בלבד!

א״י, וכן אנשי א״י אצל אנשי בבל, טמאים, מחללי שבת ומועד, אוכלי טריפה וכו׳ וכו׳ [160]). גם ממנהג טפל, כגון מענין מילה על המים או על העפר (חילוק י״ז) יודע הוא לעשות דבר עיקרי ולתת לו משקל עצום. הוא אומר: „וכיוצא בזה שאנשי בבל מוהלין במים ואנשי א״י בעפר, לפיכך לפי דעת כל כת מהם הרי מילת הכת האחרת אינה מילה!״ וכן הוא מנפח את חילוק מ״א, בענין יו״ט שני: „וכיוצא בזה שאנשי בבל נוהגים ב׳ ימים טובים ואנשי א״י יום א׳. לפיכך אנשי א״י, לפי דעת אנשי בבל, מחללים יו״ט ועוברים על לא תגרע, ואנשי בבל, לפי דעת אנשי א״י, נוהגים יו״ט שלא חייב אותו האל, ועוברים על אמרו: לא תוסיף״. כל הדברים הללו בשקר יסודם. בענין יו״ט שני לא פקפקו מעולם בני א״י, שבבבל צריכים לחוג יו״ט שני, ולא עוד אלא שבני א״י עצמם היו המזרזים לקביעתו של יו״ט שני בגולה. ואין כאן בכל דבריו אלא הטעיה בלבד.

ובכ״ז למרות אופן הצעתו של כל חילוק באופן מוגזם ולמרות מסקנותיו הטנדנציוניות, יכולים אנו לקבל מדבריו תועלת מה להבנת החילוקים. עי׳ לדוגמא בחילוק ח׳, שהיה סתום ונתפרש על ידו.

מלבד נטייתו כאמור להגזים ולהעמיק תהום בין בני בבל ובני א״י, יש והוא מציע את החילוק באופן משונה לגמרי מנוסחנו, אם מתוך חוסר דיוק או מתוך שנזדמן לו נוסח משונה משלנו [161]), ולא פעם נתחשב בהצעתו של הקירקסאני, בשביל קביעת הנוסח של החילוקים.

את דבריו ע״ד החילוקים הוא מסיים בהדגשה שקובץ החילוקים הוא חיבור רבני, ובמעין חגיגיות מתוך הרגשת נצחונו הוא מכריז: „וכל מה שהזכרנו מענין זה הרי משמם לקחנוהו ומהם ידענוהו והוא נמצא ומסור בספריהם, וכבר קיבץ אותו אחד מהם בספר מיוחד וממנו לקחנוהו וידענוהו, ואל תפנה להכחשתם ולהתנגדותם!״

מכאן אנו רואים, שחיבורנו היה לפני הקירקסאני, בראשית המאה העשירית, כמו שהוא לפנינו. גם במספר החילוקים, שהזכיר בראש דבריו, שהם כחמישים דבר, לא חל שינוי כמעט.

מזמנו של הקירקסאני ואילך לא חדלו הקראים להשתמש בחילוקים ולעשות

---

160) נזכיר את מסקנותיו הקיצוניות מחילוקים אחדים, מלבד מה שהגנו מזכירים בפנים: מחילוק ח׳: „לפיכך אנשי בבל לפי דעת אנשי א״י — מחללים את השבת בלי ספק״; מחילוק ט׳: „לפיכך אנשי בבל לפי דעת אנשי א״י — טמאים לעולם״; מחילוק ט״ז: „לפיכך אנשי בבל לפי דעת אנשי א״י — מחללין יו״ט״; מחילוק כ״ג: „לפיכך אנשי א״י לפי דעת אנשי בבל — אוכלים טריפה לעולם״, ועוד.

161) לדוגמא חילוק ג׳, השוה נוסח הרכבי, ראה במקורות לחילוק ג׳ וחילוק י״ח.

אותם קרנים לנגח את הרבניים ואת קבלתם. הקראי יוסף הרואה, שזמנו חל בסוף תקופת הגאונים[162], מביא בספרו כתאב אלאסתבצאר (=ספר העיון) נוסח מקוצר של חיבורנו, והוציאו לאור הרכבי בהערות לתשוה"ג שלו[163]. הנוסח הזה משונה מהנוסח המקורי בזה, שהוא מנסח במקום „אנשי מזרח" — „בני בבל", ובזה שהשמיט כמה חילוקים. אין להחליט שדבר זה נעשה ע"י „הרואה" עצמו. אפשר שעוד לפניו עיבדו וקיצרו את החילוקים. עיבוד וקיצור מעין זה מצאנו גם אצל אשכנזים וצרפתים למן הראב"ן ואילך. ואולי יצא קיצור זה מאת הקראים הראשונים, או סמוך לזמנו של יוסף הרואה. תכונת נוסח זה של יוסף הרואה תתברר להלן בפרטות.

גם הקראים בדורות המאוחרים לא הניחו ידיהם מן החילוקים. רבים השתמשו בדברי הקירקסאני וחזרו על דבריו. נזכיר את יהודה הדסי שבספרו „אשכול הכופר"[164]) כל דבריו ע"ד החילוקים לקוחים מן הקירקסאני[165]). וכן הקראי יהודה בן אליה, או טוביה המעתיק, — מעתיק מהקירקסאני[166]). כן גם הקראים האחרונים אינם מחדשים דבר בענין החילוקים, אלא חוזרים על דברי ראשוניהם.

§ 10. מי מהחוקרים טיפל בחיבורנו?

בין החכמים והרבנים בדורות האחרונים היו רק מעטים, ששמו לבם לקובץ חשוב זה, וכבר תמה אחד הרבנים[167]), שלא שמו לב לגלות את מקורות החילוקים. נזכיר בסדר כרונולוגי את אלה, שהקדישו את תשומת לבם לחילוקים והשתדלו לבארם ולגלות מקורותיהם.

1) ר' אברהם בן הגר"א בספרו „רב פעלים"[168]) מבקר את מעתיק היש"ש, שסבר שהרש"ל חיבר את החילוקים, או אספם מספרי פוסקים[169]). הוא מעיר,

---

162) על זהותו והבדלו מהקרקסאני דיי"ש גרץ—שפ"ר ח"ג, עמ' 383, בהערתו של הרכבי, ובספרו „זכרון לראשונים", ח"ג עמ' 46—44 בהערה קכ"א.

163) מעמ' 394 ואילך.

164) א"ב ש"ס ושס"ד. 165) ראה ר' נ' אפשטין בתרביץ ש"ב, עמ' 309, הערה 1.

166) „השחר" ש"א ב„מזכיר לבני רשף" עמ' 43 ובמונ"ש לשנת 1871, עמ' 361.

167) ר' יהודה מעשיל הכהן, להלן סי' 6.

168) י"ל ע"י האנעס, ווארשא 1894, עמ' 7—126.

169) מעניין שסברא מופרכת זו שהרש"ל אסף את החילוקים יוצאת גם מסגנונו של ווייס, בדדו"ד בהוספות לח"ג: „ונאספים יחד בסוף ספר ים של שלמה לב"ק שהעלם על מספר חמשים..."

שהקובץ נשתבש מאוד ומביא דוגמאות לשיבושים שונים, ודרך אגב הוא מביא איזה מקומות מהפוסקים שהם מזכירים את החילוקים ודנים עליהם.

2) במונ״ש לשנת 1871 בעמודים 352 — 363 ובעמודים 406 — 415 במאמרו של ד״ר פ. פ. פרנקל Beiträge zur Geschichte der letzten geonäischsen Zeit הובאו כמה חילוקים ודברים חשובים על חיבורנו.

3) החשוב ביותר בין כל אלה שטיפלו בחילוקים עד ימינו הוא בלי ספק ר׳ יואל הכהן מיללער[170], שהוציא את החילוקים עפ״י 2 כתבי יד[171] והביא בצידם את נוסח היש״ש, הקדיש להם מבוא חשוב ובירר את המקורות של כל חילוק וחילוק עפ״י תשוה״ג שנודעו בימיו והספרות התלמודית כולה. כל מי שפנה לחילוקים מאז, לא יכול לפסוח עליו, ועבודתו נשארה החשובה ביותר במקצוע זה עד ימינו.

4) א. ה. ווייס בהוספות לדדו״ד ח״ג (תרמ״ג) הביא כמה חילוקים, וחידש בהם רק מעט.

5) הרב ר׳ גרשון חנוך ליינר, אדמו״ר דראדזין, בפירושו ״לארחות חיים״, צוואת ר״א הגדול[172]), מזכיר שחיבר פירוש על 50 חילוקי דינים, ועדיין הוא טמון בכ״י, ולא זכיתי ליהנות מאורו.

6) ר׳ יהודה מעשיל הכהן ב„כנסת חכמי ישראל״[173]), סי׳ ס׳ וצ״א, מגלה מקורם של תשעה חילוקים ומעיר על הזנחת הקובץ החשוב הזה.

7) כאילו למלא את משאלתו של הנ״ל בא ר׳ עזרא אלטשולר וב„תוספתא״[173a]) שלו הביא מקורות לכל החילוקים, עפ״י נוסחת היש״ש. את מילר אינו מזכיר אף במלה אחת, אבל ברור שראה את מחברתו של מילר וממנה שאב את רוב תורתו, מבלי להזכיר את שמו! ולא זאת, אלא אף טעויות הדפוס בהרבה מקומות הוא מעתיק ממילר[174]).

---

170) ב„השחר״ שנה ז—ח, (תרל״ו—תרל״ז) ובהוצאה מיוחדת. 171) צ״ל וא״ח.

172) וארשא, תרנ״א. 173) אדעססא, תרנ״ג.

173a) וארשא, תרנ״ט.

174) בחילוקים ל״ד ול״ה מראה אלטשולר מקום לשע״צ דף ז׳ ע״ב. בשני המקומות הללו צריך להיות ו׳ ע״ב, ונגרר אחרי טעות הדפוס אצל מילר; בחילוק י״ג אומר אלטשולר: „בשע״צ סימן י״ב מובא חילוף זה מחציתו הבבלי״. אבל מי שיעיין בשע״צ דף י״ב ע״ב סימן י״ב ימצא את כל החילוק כולו, מכיון שמילר העתיק את מחצית החילוק חשב אלטשולר שבשע״צ אין יותר ממחציתו. ולא רק בספר תשוה״ג שע״צ, שלא היה לפני אלטשולר לעיין בו סמך על מילר, כי אם גם במ״מ לתלמוד ולספרי פוסקים המצויים ביותר: בחילוק ל״ב צוין אצל מילר מ״מ מוטעה, במקום ביצה י״ז ע״א—י״ו ע״א, ואלטשולר נגרר אחרי טעות הדפוס

8) ר' חיים סתהון בספרו "ארץ חיים"[175] (כולל ענינים הנוגעים לא"י בדינים ומנהגים ומסודר בסדר השו"ע) מביא כל חילוק במקומו, מביא למעמים מקורות חדשים לחילוקים וכן גירסאות של החילוקים אצל כמה פוסקים, ומזכיר גם גירסאות מכ"י של פסקי ריקאנטי[176] ועוד.

9) ר' יעקב שור בקונטרסו "נר מערבי", נדפס בהמשכים ב"המאסף" לקואינקה[177], מוסיף גם הוא מקורות חשובים, אבל ברוב דבריו כבר הקדימוהו כל הנזכרים לעיל. מן הנוסחאות הוא מכיר רק את היש"ש והרכבי, בשעה שכבר נדפסו גם נוסחאות הצ"ל, א"ח ופינקלשרר.

שור נוטה בקלות להחליף את השיטה ולהגיה ללא צורך, על יסוד סברא קלושה בלבד, נגד כל הנוסחאות, עי' למשל בחילוקים י"ג, י"ד, ט"ו ועוד.

10) בשבעת כרכי אוצר הגאונים, שנדפסו עד עתה, מסמיך ד"ר ב"מ לוין כמה מקורות לחילוקים, ובקונטרסו "חילוף מנהגים" (שהגיעו לידי ממנו רק שני הגליונות הראשונים, 32 עמוד, מחילוק א' עד ראש חילוק י"ב) נעשה נסיון לאסוף את כל מה שנמצא בתשוה"ג על נושאי החילוקים.

11) ראוי להזכיר גם את מאמרו החשוב של ד"ר דוב רעוועל, ב"חורב" א' א', המסמיך כמה וכמה מקורות לענינים שונים הנידונים בחילוקים.

מלבד אלה הנזכרים, שטיפלו בחילוקים כולם, או בחלק חשוב מהם, נמצאים רבים שהביאו חילוק אחד, או חילוקים אחדים, בדבריהם בענינים אחרים, וביררום וגילו מקורותיהם. את אלה נזכיר, אם יהא צורך, כל אחד במקומו. לעומתם את אלה שמניתי כאן, וביחוד את אלה הדנים על כל החילוקים, או רובם, לא אציין אצל כל חילוק וחילוק והריני מודיע, כי עבודותיהם היו לי לעינים בבירור המקורות. ויזכרו כאן לברכה!

וכתב ט"ז ע"א; בחילוק כ"ב בטעות אצל מילר או"ח קס"ט (תמורת קכ"ט), וכן אצל אלטשולר, ועוד הרבה כאלה.

175) ירושלים, תרס"ח. 176) ראה בדף ק' ע"ד.

177) ירושלים תר"ע, שנה ט"ו, כרך ב', סימן ל"ב; בהמשכים עד שנת תרע"ד.

פרק ג׳

נוסחאות החילוקים, הנדפסות וכתבי היד

§1. הנוסחאות, המחלקות והתהוותן

חמש נוסחאות שונות של החילוקים נדפסו עד ימינו וכנגדן ישנם כמה כ״י שעדיין לא נדפסו. כל אחת מהנוסחאות הנדפסות שונה מחברתה, אם מעט או הרבה. וכן כתבי היד. יש כ״י המכילים נוסחאות המשונות לגמרי מכל הנוסחאות הנדפסות. וכנגדם אחרים הדומים ברב או במעט לנוסחאות הנדפסות.

ואלו הן הנוסחאות הנדפסות, לפי סדר התפרסמותן בדפוס:

א. נוסח ״ים של שלמה״. הנוסח הראשון של החילוקים נדפס בספר ים של שלמה למהרש״ל, בסוף מסכת ב״ק, פראג שע״ו[1].

ב. ג. כ260 שנה אח״כ נתפרסמו ע״י מילר[2] בבת אחת שתי נוסחאות חדשות, והן: נוסח ״צידה לדרך״, ונוסח ״ארחות חיים״[3].

ד. כעשר שנים אח״כ נדפס הנוסח הרביעי של החילוקים ע״י רא״א הרכבי, בהערותיו לתשובות הגאונים שהוציא לאור[4].

ה. כעשרים וחמש שנים אח״כ נדפס מתוך כ״י מינכן הנוסח החמישי של החילוקים, ע״י י. פינקלשרר, בספר היובל לכבוד ר׳ ישראל לוי[5].

מלבד הנוסחאות הנדפסות ישנם בידי עוד ארבעה צילומים מכ״י שונים שלא נדפסו עדיין, המציגים לפנינו, כאמור, נוסחאות דומות ונבדלות מהנוסחאות הנדפסות, והם כ״י: לונדון, רומי, פאריז, וכ״י אדלר.

את כל נוסחאות החילוקים שבידינו, הנדפסות וכתבי היד, אפשר לחלק לשלש מחלקות והן:

מחלקה ראשונה: מקורית וארוכה.

מחלקה שניה: מעובדת ומקוצרת.

מחלקה שלישית: מורכבת.

---

1) ואח״כ ביעסניץ תפ״ג; סדילקאוו תקצ״ו; שטעטין תרכ״א; וישנן כמה שינויים בין דפוס ראשון לדפוס יעסניץ, כאשר העיר כבר מו״ל הספר ״רב פעלים״ בהערותיו לעמ׳ 126.

2) ראה למעלה עמ׳ 57.

3) משתי הנוסחאות הללו ישנם בידי צילומים מכ״י שבהם השתמש מילר.

4) ברלין תרמ״ו, עמ׳ 6—394.

5) ״תפארת ישראל״ ברסלוי תרע״א, עמ׳ 256.

מלבד ההבדל בין המחלקה הראשונה לשניה במספר החילוקים, שהמחלקה הראשונה כוללת כחמישים חילוקים והשניה רק שלושים וחמישה, ישנם עוד הבדלים ביניהן באופן הצגת החילוקים: א) השם "אנשי מזרח" מופיע רק במחלקה הראשונה בלבד, ובמקומו במחלקה השניה: "בני בבל"; ב) המחלקה הראשונה מקדימה דעת הבבלים לדעת בני א"י, ובמחלקה השניה הסדר בחלק מהחילוקים, או גם בכולם, הפוך; ג) יש גם הבדלים חשובים בגירסאות בין שתי המחלקות, ואף שבדרך כלל יש לתת יתרון לנוסחאות המחלקה הראשונה, הנה בכמה פרטים ודאי יש ללמוד גם מנוסחאות המחלקה השניה.

נוסחאות המחלקה השלישית נוצרו ע"י הרכבת נוסחאות שתי המחלקות הראשונות, שהמסדר שם לפניו נוסחאות משתי המחלקות הראשונות, ועל פיהן סידר לו נוסח חדש.

למחלקה הראשונה שייך נוסח הצ"ל, וכ"י לונדון, שהוא עיבוד מאוחר עפ"י נוסח הצ"ל, כמו שנוכיח להלן.

למחלקה השניה שייכות שתי נוסחאות נדפסות: הרכבי ופינקלשרר, ושתי נוסחאות כ"י: כ"י פאריז וכ"י רומי, זה האחרון דומה במאוד לנוסח פינקלשרר.

המחלקה השלישית כוללת שני עיבודים שונים: היש"ש והא"ח, שמסדריהם השתמשו כבר בנוסחאות משתי המחלקות הראשונות, אלא שמסדר נוסח היש"ש השתמש הרבה יותר במחלקה הראשונה מאשר מסדר נוסח הא"ח. לכאן שייך גם כ"י אדלר, הדומה מאוד לנוסח הא"ח.

כבר הכיר מילר שמבין כל הנוסחאות הקרוב ביותר אל הנוסח המקורי הוא נוסח הצ"ל. החילוקים שבאו בקובצי תשוה"ג מתאימים בגירסתם לנוסח הצ"ל ובלי יוצא מן הכלל, כולם מתחילים ב„אנשי מזרח". הדבר הזה הוא לעד על מקוריות הנוסח של המחלקה הראשונה.

אבל גם המחלקה השניה אינה מאוחרת הרבה. נוסח הרכבי, העתיק ביותר בין נוסחאות המחלקה הקצרה, נדפס מכ"י ספרו של יוסף הרואה, שחי במאה הי"א. אצל כמה מחברים צרפתיים ואשכנזים, מהמאה הי"ב ואילך, הננו מוצאים חילוקים בגירסת המחלקה השניה. יש לשער, שקרוב לזמנו של יוסף הרואה, ואולי על ידו עצמו, עובד חיבורנו ונתקצר. ראינו למעלה שהקירקסאני בחר לו מבין כל החילוקים ט"ז חילוקים, שהשתמש בהם למטרותיו. בין הט"ז הללו מצינו גם שני חילוקים הנמצאים בנוסחאות המחלקה הראשונה בלבד [6], וכן הוא מודיענו בראשית דבריו, שמספר החילוקים הוא חמישים בערך, הרי שהכיר והשתמש

---

6) חילוקים מ' ומ"א.

במחלקה הראשונה. יוסף הרואה הוא הראשון, עפ״י מה שידוע לנו, שהביא נוסח של המחלקה הקצרה, וע״כ נוכל לחשוב את נוסח הרכבי לנוסח הקדום ביותר של המחלקה הקצרה.

נוסחאות המחלקה השלישית הנן כמובן מאוחרות יותר, אבל אף על פי שקשה לקבוע את זמן חיבורן של הנוסחאות הללו — אין לאחרן ביותר, ואף לנוסחאות המחלקה הזאת ישנה חשיבות מרובה בשביל בירור הנוסח המקורי.

הבה ונעבור על כל נוסחאות החילוקים, הנדפסות וכתבי היד, ונברר את ערכן ויחסן לנוסחאות אחרות.

§ 2. המחלקה הראשונה

א. נוסח הצ״ל. כבר העירונו שנוסח הצ״ל עולה על כל הנוסחאות האחרות, מתוך שהוא מקדים תמיד את „אנשי מזרח" וביחוד מתוך שגירסתו מתאימה לגירסת הגאונים. ואף על פי שבכמה חילוקים נוסח זה מקצר מאד[7]) עולה נוסח הצ״ל על כל הנוסחאות האחרות. את הקיצור יש לתלות כמה פעמים באשמת מעתיקים.

בנוסח הצ״ל 51 חילוקים. זה הוא, איפוא, הנוסח השלם ביותר, אף כי גם הוא אינו שלם לגמרי[8]). הבדל גדול יש בסדר החילוקים בין נוסח זה לכל יתר הנוסחאות[9]). אף כי ברוב החילוקים נשמר הסדר הרגיל של המחלקה השניה.

מונח לפני צילום נוסח החילוקים מכ״י הצ״ל, הנמצא כיום באוצר הספרים של בית המדרש לרבנים בלונדון Jews' Collge, ורשום בשם כ״י מונטיפיורי מס' 49, עמ' 81. זהו אותו כתב היד שבו השתמש מילר[10]) ובכ״ז נמצאים בו אי־אלה שינויים מהנוסח שאצל מילר[11]).

---

7) כגון בחילוקים ב׳ ה׳ ט״ז, כ״ד, כ״ט, ל׳, ל״ה, ל״ח, ל״ט, מ״א, מ״ה, מ״ט וג״ג.

8) נשמט חילוק ל״ג הנמצא בכל הנוסחאות, ומ״ו וג׳ הנמצאים ביש״ש בלבד.

9) ראה להלן § 6, ע״ד סדרם של החילוקים בקובץ.

10) ראה מילר עמ׳ 3, ו„קהלת שלמה", ויען תר״ן. מרשזח״ה עברו כה״י לספרית מונטיפיורי (ראה ברשימת הירשפלד, לונדון 1904, עמ׳ 36) ומשם לספרית Jews College ראה שונמי „אוצר המפתחות" מס. 1777.

11) לדוגמא בחילוק ד׳ מילר: פודין את הבכור; כ״י: פוטרין... בחילוק ה׳ מילר: אא״י אין פוטרין אותו עד שיהיו לו ג׳ ימים לפני הרגל; כ״י: ובני א״י עד שיהיה ג׳ ימים לפני הרגל בטלה ממנו גזרת שבעה; בחילוק כ״ז מילר: א״מ כותבין בגט מ׳ מעשר אותיות; כ״י: א״מ כותבי׳ בגט מ׳ מעשר שנים אותיות. בחילוק ל״ה מילר: קודם מיתת האם; כ״י: קודם מיתת האב. ותמוה, שמילר (בעמ׳ 34) מפלפל בגירסא המשובשת. לפני מילר לא היה עצם כתב היד, אלא העתקה, בלתי מדויקת די הצורך, שרשזח״ה עשה למענו.

ב. כ״י לונדון. נוסח מיוחד במינו הוא זה של כ״י לונדון, הנמצא גם הוא בבית המדרש לרבנים Jews' College ורשום במספר 211. כתוב בכתיבה ספרדית מאוחרת על שלשה עמודים (14r.—14v. ,15r.) בתוך ליקוטים שונים[12]).

נוסח זה אינו אלא עיבוד מאוחר מנוסח הצ״ל הנ״ל. במקום 51 החילוקים שבנוסח הצ״ל נמצאים אצלו רק 36. השמיט, איפוא, 15 חילוקים[13]). וכנראה רק מעט השמיט בשגגה[14]). על הרוב השמיט בכוונה את אותם החילוקים שלא היו מובנים לו כל צרכם, או שלא עניינו אותו, מפני שאינם נוהגים בזמן הזה, וכדומה.

נוסח זה אינו מקורי כלל, ואינו מעתיק את החילוק כמו שמצאו לפניו, אלא מעבדו, ומציע את החילוק בלשונו באופן חפשי[15]). לפניו היה מונח כנראה כ״י הצ״ל, או העתקה דומה לו. בכמה וכמה חילוקים הוא מעתיק ממנו בלי שינוי[16]) ויש שהעתיק ממנו אפילו שיבושים, שאינם בשום נוסח אחר[17]), אך בדרך כלל הוא מציע את החילוק בלשון קצרה ומשמיט את הראיות. כמה פעמים פירש את החילוק שלא כהוגן[18]) או הוסיף בו דברים עפ״י ידיעותיו[19]). גם בסדרו — מלבד ההשמטות — הוא נמשך כמעט תמיד אחר הצ״ל.

כ״י לונדון אין לו, איפוא, שום חשיבות, באשר אינו מציע נוסח שלם החילוקים, אלא עיבוד מאוחר עפ״י נוסח הצ״ל.

§ 8. המחלקה השניה

א. נוסח הרכבי. הנוסח העתיק ביותר מנוסחאות המחלקה השניה הוא נוסח הרכבי, שהועתק מ„כ״י ישן מספר כתאב אלאסתבצאר להקראי יוסף הרואה״. נוסח זה מכיל רק שלושים חילוקים. כולם מהידועים לנו מנוסחאות המחלקה

---

12) בסביבתם הקרובה של החילוקים לפניהם ולאחריהם נמצאים ליקוטים שונים, כגון: חשבון זריעת בית סאה (בספרות ערביות); ששה מקומות שהלכה כב״ש נגד ב״ה; החילוקים. אחרי החילוקים בסוף העמוד השלישי „סימן למים הפסולים לנטילה״ ועוד.

13) ד׳, ו׳, ח׳, י״א, י״ד, ט״ו, כ״ד, כ״ז, כ״ח, ל״א, מ׳, מ״ב, מ״ג, מ״ז ומ״ט.

14) כגון חילוק ד׳ עפ״י מלה דומה מן „פוטרין״ עד „פוטרין״ השני (ומכאן שהשתמש בכ״י הצ״ל, שהרי רק בכ״י זה יש בחילוק ד׳ „פוטרין״ ובכל שאר הנוסחאות „פודין״).

15) ולפעמים בסגנון ארמי־תלמודי כמו בחילוק כ״ג: דסברי...

16) חילוקים: י״ב, י״ג, ט״ז, י״ח, י״ט, ל׳, מ״ד, מ״ה, נ״ג ונ״ד.

17) כגון בחילוק ז׳ „כתובת האשה כ״ה (!) כספים״.

18) כגון בחילוק א׳ „ובני א״י בין יושבין ובין עומדין״ כדי להתאים את דעת בני א״י אל ההלכה.

19) כגון בחילוק מ״א מוסיף: „חוץ מר״ה״.

השניה[20]. אבל בלי ספק לא הגיע לידינו נוסח זה בצורתו, כמו שהיה לפני יוסף הרואה, שהרי נשמטו ממנו חמישה חילוקים הנמצאים בכל הנוסחאות של המחלקה השניה[21]. באשמת מעתיקים רשלנים. מלבד זה נמצא כתב היד במצב רע ובכמה חילוקים הפרוץ מרובה על העומד, והרכבי, שטרח להשלימו עפ״י נוסחאות אחרות, פעמים לא כיון יפה. ואעפ״כ ישנה חשיבות מרובה לנוסח זה, המציע לנו את הנוסח העתיק ביותר של המחלקה השניה.

אנו רואים, איפוא, שאת הנוסח המקורי של החילוקים עיבדו בדור שבין הקירקסאני ליוסף הרואה וקיצרוהו, וכן שינו את הלשונות הקשים, ביחוד את הלשון „אנשי מזרח״ החליפו במפורש ממנו: ״בני בבל״, ועוד. בג׳ החילוקים הראשונים מציע נוסח זה את דעת בני א״י קודם, אלא שנלאה המסדר להפוך את הסדר בכל החילוקים, ומחילוק ד׳ ואילך נשאר בנוסח זה הסדר המקורי, ואת הדבר הזה השלימו מסדרי הנוסחאות האחרות של המחלקה השניה והשלישית.

קרוב לחשוב שעיבוד זה יצא מחוג קראי. אפשר שנעשה ע״י „הרואה״ בעצמו, ואפשר ע״י קודמו וכנראה גם הוא מן הקראים, שהרבו לטפל בחילוקים, ששמשו בידיהם כלי זיין נגד הרבנים. קיצור זה נעשה בכוונה: לדעת המקצר היה די גם במספר חילוקים זה למטרת הפולמוס ברבניים, והשמיט את כל מה שאין בו חשיבות, לדעתו, בשביל מטרתו הפולמית, כדרך שעשה הקירקסאני[22]. מחלקה זו נתפרסמה ביחוד, מכיוון שהיו דואגים להעתיקה ולפרסמה. על כן אנו מוצאים את נוסחאות המחלקה השניה במספר גדול יותר מאשר את נוסחאות המחלקות האחרות.

ב. נוסח פינקלשרר. צעיר יותר מנוסח הרכבי הוא הנוסח שהוציא לאור י. פינקלשרר, מכ״י הספריה העירונית במינכן מס. 393[1][23].

גם נוסח זה שייך למחלקה השניה וכולל 31 חילוקים, אלא שגם בו חלו השמטות רבות ונפלו חמשה חילוקים אחרים, שנמצאים אצל הרכבי, וגם בשאר

---

20) וטעה הרכבי שציין סימני כוכבים על 4 חילוקים ורשם „לא הובא בשחר שם״. באמת כולם נמצאים אצל מילר והם החילוקים: ל״ג, ל״ה, נ״א ונ״ג.

21) והם החילוקים ח׳, ט׳, י״ח, כ״א ול״א.

22) ואע״פ שקשה למצוא טעם מדוע מאס בכמה חילוקים שעזב: הן הקירקסאני טען על הרבניים גם מחילוקים מ׳ ומ״א, שאינם במחלקה השניה. יותר יפלא, שלא השתמש בחילוק ל״ד העוסק באישות והוא חשוב באמת. כנראה: איש איש וטעמו.

23) ראה פרלס, במונ״ש של גרץ לשנת 1876 עמ׳ 370, הקובע את זמנו של כ״י זה למאה הי״ד או הט״ו.

נוסחאות המחלקה השניה[24]. תמורתם נמצא אצלו חילוק אחד, שאינו בשום נוסח מנוסחאות החילוקים, האומר: "בני בבל מתירין חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, בזמן שאין דבר טמא בעדרו, ובני א"י אוסרין אותו באכילה". חילוק זה אינו מקורי, שהרי אינו בשום נוסח ואפילו לא בנוסח כ"י רומי, הדומה בכלל לנוסח פינקלשרר. חילוק זה משונה מחבריו, שכולם מתחילים ב„בני א"י" ורק הוא ב„בני בבל". כנראה נוסף חילוק זה ע"י מעתיק אחרון.

מלבד חילוק נוסף זה ישנן בנוסח זה שתי הוספות, שהן הערות של מעתיק: א) בחילוק י"א: „חוץ ממזיגת הכוס והצעת המטה, שזה אסור לעשות לפניו אבל לאחריו אין חוששין"; ב) אחרי חילוק י"ד: „ובמדרש למפרע ואיפכא מסתברא". שתי הערות אלו נמצאות גם בכ"י רומי, הרי שכן היו כבר לפני המעתיק האחרון והן הוספות של מעתיק שלפניו.

נוסח זה, כאמור, השוה את מדותיו והקדים בכל החילוקים את בני א"י לבני בבל, וגם זה מעיד על אחורו של נוסח זה, כמו שיבורר להלן.

ג. כ"י רומי. אח־תאומים לנוסח פינקלשרר הוא נוסח כ"י רומי[25], הנמצא בספרית הוותיקן ורשום בסימן Vat. Ebraico 320. נוסח כי"ר שוה בכל לנוסח פינ. וכולל אותו מספר החילוקים, המסודרים באותו הסדר, בלי שום שינוי חשוב. כל ההשמטות שנפלו אצל פינ. חסרות גם בנוסח זה, וכן גם שתי הוספות המעתיק שהבאנו באו גם כאן, ורק החילוק הנוסף בענין חלב שחלבו גוי וכו׳ שהבאנו אינו בכ"י רומי, כשם שאינו בשום נוסח אחר, וזהו לעד שחילוק זה נוסף ע"י מעתיק אחרון בנוסח פינ. בלבד ואינו מקורי כלל.

שני הטופסים הללו: נוסח פינ. ונוסח כי"ר, הנם, איפוא, אחים, אלא שלנוסח כ"י רומי משפט הבכורה, שהרי נוסח פינ. הוסיף להשתנות עוד[26], וכן ישנן כמה גירסאות משובחות ומקוריות בכי"ר, שאינן אצל פינ.[27] וכמה פעמים אפשר להשלים את נוסח פינ. עפ"י כי"ר[28]. אבל ההתאמה הגמורה במספר

---

24) והם החילוקים: ט"ו, י"ז, כ"ז, ל׳ וג"ג.

25) כה"י מכיל סדור מנהג קורפו. החילוקים משתרעים על שני עמודים בדף 588. לפני החילוקים בעמוד הראשון באים ליקוטים שונים: „מפני ד׳ דברים המאורות לוקים... מפני ד׳ דברים ממונם של ישראל נמסרו למלכות"... החילוקים נגמרים בסוף העמוד השני עם הסיום: „צורנו ישמחנו בגילה וריצה".

26) נוסף בו החילוק בענין חלב שחלבו גוי וכו׳

27) כגון בחילוק י׳ בנוסח פינקלשרר „חמאה של גוים" ובכי"ר: „שמן של גוים". והיא הנוסחה המקורית, וקרי: שומן=חמאה, וראה בח"נ.

28) כגון בחילוק ז׳ בסכום הכתובה [כ"ה] כספים; בחילוק כ"ב: ב"ב [פורשין כפיהן]; בחילוק ל"ד: אם תלד יבמתו [ומת הולד].

החילוקים, בסדרם ובגירסתם, וביחוד בהוספות והשמטות משותפות מעידה באופן ברור, ששניהם תולדות מנוסח אחד[29].

ד. כ״י פאריז. החשוב והשלם בנוסחאות המחלקה השניה הוא בלי ספק כ״י פאריז, הנמצא בספריה הלאומית ורשום בסי׳ HEB. 390[30]. נוסח זה מכיל 34 חילוקים, בו נמצאות, כל השמטות הרכבי ופינקלשרר, אלא שחסר בו חילוק ל״ה, שהוא החילוק המסיים של המחלקה השניה. כנראה היה לפני המעתיק כ״י קטוע בשורה האחרונה. מלבד חילוק זה נשמטו גם 4 חצאי חילוקים[31]. חוץ מהשמטות אלו מצטיינת ההעתקה בדיוקה[32].

ב־20 החילוקים הראשונים מתחיל כל חילוק ב„בני א״י״, ורק מחילוק כ״א ואילך מקדים את „בני בבל״. מעין זה נראה גם בנוטח היש״ש, שרק בי״ט החילוקים הראשונים מקדים את „בני א״י״. דבר זה יעזור לנו לקבוע את מקומו של כ״י פאריז ביחס לנוסחאות האחרות[33].

---

29) אין גם לומר, שנוסח כ״נ. הוא העתק מכי״ר, שהרי בנוסח פינ. בחילוק ח׳ „ובני בבל מתירין ח ס ר כ א ן מן הטעם וכו׳״ ובכי״ר מפורש במקום זה „את התנור״, הרי שמעתיק נוסח פינ. מצא לפניו מחק וכתב „חסר כאן״ (ואולי כתב כן פינ. מתוך שלא היה יכול לקרוא בכ״י מינכן. צילום כי״מ אינו בידי, כדי לברר דבר זה). מאותו טעם אי אפשר לומר גם ששניהם נעתקו מאותו הטופס ממש.

30) תופס 3 עמודים מדף 254 ולהלן. לפי הקטלוג של זוטנברג מכיל הכ״י „ספר מצוות קטן״ ובסופו מדף v. 251 „פסקי הוראות מהחסיד רבינו יצחק״ [מקורביל], הכת״י נכתב בשנת 1476. בסביבתם הקרובה ביותר שצולמו עם החילוקים, לפניהם ולאחריהם, באים ליקוטים שונים. בעמ׳ א׳ לפני התחלת החילוקים באים ליקוטים ושמועות ודינים שונים, ביניהם: „ע״מ (=עוד מצאתי) כי בתו של הר״י מאייברא היתה טובלת לעולם בזמנ׳ אע״פ שאין בעלה במדינה...״. אחרי כמה פעמים „ע״מ״ גומרים הליקוטים במלים „לא מצאתי יותר״ ואחריהם החילוקים, בעמוד ג׳, אחרי החילוקים, בא שיר קצר של המעתיק:

לא מצאתי יותר ואבקש ליושב סתר
אל תפלתי יעתר את בנייני לא יסתר
יעטה לראשי כתר חלומות וחזיונות להיות פותר.

כנראה שלא בעל הסמ״ק, אלא המעתיק, הוא שסיפח את ה„חילוקים״ אל הספר.

31) בחילוקים: י׳ וכ״ד נשמט החצי הבבלי, ובכ״ה וכ״ז החצי הא״יי.

32) במקום שהמעתיק לא ידע לקרוא בטופס שלפניו השאיר מקום פנוי, בחילוק י״ב. וכאשר כתב דבר שלא הבינו רשם על הגליון „צ״ע״, כגון בחילוק י׳ „שמן של גוים״, רשם על המלה שמן סימן כזה ()— ובגליון רשם צ״ע, מפני שלא הבין מה ענין שמן לכאן, כי המדובר הוא בחמאה (וראה למעלה הערה 27) 33) ראה להלן עמוד 66.

§ 4. המחלקה השלישית

חשיבות רבה נודעת לנוסחאות המחלקה השלישית, המורכבת, ושלוש הנוסחאות של המחלקה הזאת, שהן בעיקרן שתים[34], תעזורנה לנו לא מעט לקבוע את הנוסח המקורי של החילוקים.

א. נוסח הישיש. הנוסח השלם ביותר, אחר נוסח הצ״ל, הוא נוסח הישיש הכולל חמישים חילוקים, בהתאמה למספר הנמצא אצל קירקסאני, ובכ״ז אין ספק, שגם ממנו נשמטו חילוקים אחדים[35].

מעניין הוא יחסו של נוסח זה לנוסחאות שתי המחלקות הראשונות. נוסח זה הוא נוסח מורכב משתי נוסחאות של שתי המחלקות הראשונות. המסדר של נוסח זה הניח לו ליסוד את נוסח המחלקה השניה, שממנו התחיל להעתיק את החילוקים. לנוסח הזה נקרא להלן נוסח X. את הנוסח הזה השלים המסדר עפ״י נוסח מהמחלקה הראשונה שמצא, נקרא לו נוסח Y. ולא רק זאת, שספח אל הנוסח של המחלקה השניה X בסופו את אותם החילוקים החסרים בו, עפ״י נוסח Y, אלא גם זאת, שהכניס באמצע חילוק אחד, שהשמיטו מסדר המחלקה השניה והוא חסר בכל הנוסחאות של המחלקה השניה. הוא חילוק כ״ו, והשלימו עפ״י המחלקה הראשונה, וכן הכניס כמה גירסאות מקוריות גם באותם החילוקים שמצא לפניו בנוסח המחלקה השניה.

את זמן יצירת נוסח X נוכל לצמצם בערך. בי״ט החילוקים הראשונים מקדים נוסחנו את בני א״י, ומחילוק כ׳ ואילך את בני בבל. דבר מעין זה ראינו גם בנוסח כי״פ, אלא שמעתיק כי״פ המשיך להקדים את בני א״י גם בחילוק כ׳[36]. הדבר הזה מעיד שהנוסח של המחלקה השניה, זה שהיה ליסוד לנוסח הישיש — נוסח X — קרוב לנוסח כי״פ וקדם לו במקצת, שהרי כתב יד פאריז ממנו נעתק.

הנוסח של המחלקה הראשונה שהיה לפני מסדר נוסח הישיש — נוסח Y — שעל פיו השלים המסדר את נוסח X, היה שלם יותר מנוסח הצ״ל, והיו בו לפחות עוד שני חילוקים, שאינם בנוסח הצ״ל[37], ביחוד נודעת חשיבותו של נוסח הישיש

---

34) שהרי כ״י אדלר דומה בכללו לנוסח הא״ח.

35) ביחוד החילוקים נ״א ונ״ג. הראשון נמצא בכל הנוסחאות בין חילוק י״א וי״ב, חילוק נ״ג נמצא בצ״ל א״ח הרכבי כי״פ וכי״א. בכל הנוסחאות הללו הוא בא לפני חילוק ל׳, ובמנהיג הובא יחד עם חילוק ל׳ ולאחריו.

36) כי מכיון שהיה רגיל להקדים את בני א״י בי״ט החילוקים הראשונים, התחיל כך מתוך שיגרא גם בחילוק כ׳, אבל מיד עמד על הדבר ולא יסף.

37) והם חילוקים מ״ו ונ׳, ואף שאינם עוד בשום נוסח אין לשלול מהם את מקוריותם, שהרי על פי מה יכלו להמציאם?

בזה, שהוא משלים את נוסח הצ״ל באותם החילוקים, שאינם בנוסח אחר ושהצ״ל מקצר בהם, ולפעמים קרובות גירסאותיו של נוסח היש״ש מוצאות להן סמוכין בגירסת הגאונים והפוסקים.

שמסדר נוסח היש״ש לא היה הרש״ל, כאשר חשב מילר (בעמ׳ 2), אלא קדם לו בהרבה, הוא דבר שאינו צריך להאמר. איש כהרש״ל לא היה מרכיב נוסחאות חיבור קדמון מבלי להעיר כלום, ואי אפשר שיטפל בחיבור זה מבלי להביע דעתו עליו בארוכה ולגלות את מקורותיו.[38])

ב. נוסח הא״ח. טיפוס אחר של נוסח מעורב הוא נוסח הא״ח שנדפס אצל מילר, ובו 39 חילוקים[39]). נוסח זה שייך בעיקרו למחלקה השניה, שהרי לא פחות מ־12 חילוקים שבאו בצ״ל וביש״ש גם יחד לא באו בנוסח זה, כשם שלא באו בשום נוסח אחר של המחלקה השניה. אמנם גם מהמחלקה השניה נבדל נוסח זה, במה שבאו בו החילוקים ל״ד, ל״ז ומ׳, שאינם בשום נוסח של המחלקה השניה, ובלי ספק שאב אותם המסדר מנוסח של המחלקה הראשונה. הרי שבעיקר השתמש מסדר נוסח הא״ח בנוסח של המחלקה השניה – נקרא לו נוסח X_1 – אלא שהיה לפניו גם נוסח של המחלקה הראשונה — נקרא לו נוסח Y_1 — שעל פיו הוסיף חילוקים אחדים. ויש שהביא חילוק אחד עפ״י שתי גירסאות, עפ״י גירסת המחלקה השניה ואחריו גירסת המחלקה הראשונה[41]), ויש שהעיר בפירוש על נוסחאות אחרות, שהתכוון בהן לנוסח של המחלקה הראשונה[42]).

נוסח X_1, ששימש יסוד למסדר נוסח הא״ח הנהו כנראה מאוחר יותר מנוסח X, ששימש יסוד למסדר נוסח יש״ש, שהרי הקדים תמיד את בני א״י ובזה צעד צעד קדימה מנוסח X ומנוסח כ״י פאריז, והוא משתווה בזה לנוסח פינקלשרר וכי״ר.

משום מה לא השלים המסדר את עבודתו והפסיקה באמצע ולא הוסיף את

---

38) וראה במאמרו של ד״ר פרנקל במונ״ש 1871 עמ׳ 357 בהערה. ביחוד מוזרה הדעה, שהרש״ל אסף את הקובץ מספרי פוסקים, ראה למעלה עמ׳ 57, הערה 169. מילר סבר שהמהרש״ל „אסף אותם משני קובצים״ וחשב שמקום התפר הוא בין חלוק י״ט לכ׳ (עמ׳ 2). אבל מנוסח כי״פ רואים אנו בטולה של דעה זו. ההרכבה האמתית מתחילה במקום אחר, אבל גם זו, כאמור, לא ע״י הרש״ל נעשתה אלא ע״י קודמיו.

39) מילר מנה ארבעים משום שהפריד את חילוק ל״ה הבא בשתי נוסחאות לשני חילוקים.

41) חילוק ל״ה, ובכ״י אדלר מפורש: וי״נ.

42) בחילוק ב׳: „ואיכא נוסחאות איפכא״; בחילוק י׳: „ויש נוסחא אחרת״; בחילוק י״ב: „ויש נוסחאות דכתיב איפכא״. ואפשר שהיו בידי המסדר כמה טופסים של החילוקים.

כל החילוקים שאינם במחלקה השניה, כדרך שעשה מסדר נוסח יש״ש, אלא שלושה חילוקים בלבד. בכ״ז גדול ערכו של נוסח הא״ח בגלל שינויי הגירסאות שהוא מביא.

חילוק אחד מעתיק לנו נוסח זה שאינו בשום נוסח מנוסחאות החילוקים שבידינו (מלבד כ״י אדלר, שהנהו העתק שני מנוסח הא״ח) והובא אצל מילר בסימן נ״ב. חילוק זה אינו מקורי וכבר בלשונו הארמי ״חלב דאייתרא״ הוא נבדל מחבריו. כנראה נוצר עפ״י הבבלי (חולין נ׳ א׳).

גם מנוסח זה יש בידי צילום מהכ״י שבו השתמש מילר[43]) וגם בו כמה שינויים מנוסח שאצל מילר, כי מילר העתיקו בדילוגים והשמטות[44]) ואף בשיבושים[45]).

ג: כ״י אדלר. לא הרבה מן החידוש נמצא בנוסח החילוקים שבכ״י אדלר, מספר 299[46]), שאינו אלא העתקה שניה מנוסח הא״ח. בדרך כלל שוה נוסח כ״י אדלר לנוסח הא״ח: כל מה שנמצא בא״ח נמצא בכי״א. גם חילוק נ״ב, שאינו

---

43) נמצא כיום בספרית Jews College בלונדון, עי׳ למעלה הערה 10, ובמבואר של שלעזינגער לא״ח ח״ב, עמ׳ XXII. על כ״י הא״ח העיר ראשונה מו״ל תשוה״ג שע״צ, ר׳ חיים מודעי, ואף העתיק ממנו חילוקים אחדים. וראה גרוס במונ״ש 1869 עמ׳ 448, הסובר שבעל הא״ח, אסף את החילוקים... דעה זו אינה דורשת אף ביטול. ואפשר שבכלל אין שום יחס בין בעל הא״ח לחילוקים, ואין זה אלא מעשה ידי המעתיק, שסיפח לא״ח בסופו כמה הוספות וביניהן גם החילוקים. ראה במבואו של שלעזינגער לא״ח ח״ב, עמ׳ XXIII.

44) השמיט כל חילוק כ״ח, וכמה פעמים דלג על תיבות אחדות, כגון בחילוק ו׳ [כל שבעה]; בחילוק כ׳ [ומניחין פרי האדמה]; בחילוק ל׳ [ומתירין פת גוי], ועוד. ויש שציין ו כ ו׳ והדברים אינם בנוסחאות שהביא קודם, כגון בחילוק י״ ״ומשום גיעולי גוים ו כ ו״; ובכ״י: ״ו מ ש ו ם ח ל ב ב ה מ ה ט מ י א ה ש מ ע ר ב י ן ב ו״, ועוד.

45) בחילוק כ״ז מקדים מילר את ב״ב, ובכ״י כרגיל, בני א״י קודמין; בחילוק מ׳ מהפך מילר את השיטה (ותיקן בלוח התיקונים, וגם שם נשתבש); בחילוק י״א, מילר: משתמשת כו׳ ב״ב אומרים נדה חוץ מג׳ דברים, ובכ״י: בני בבל משמשת כל צרכי הבית חוץ מהרחצת פניו ידיו ורגליו ומזיגת הכוס והצעת המטה; שם, מילר: אבל בדוחק, ובכ״י: ומדוחק; בחילוק כ״א, מילר: בוצעים על ככר אחד, ובכ״י: אין בוצעין בשבת אלא על ככר אחת; שם, מילר: בב׳ ככרות, ובכ״י: על שתי ככרות; בחילוק כ״ט, מילר: ב״ב ש״ץ מברך ב״כ בקהל, ובכ״י: בני בבל ש״ץ אומרו בקהל. כמה פעמים כורך מילר שתי נוסחאות ביחד ואינו מעיר על השינויים שביניהם, כגון בחילוק ט׳, ועוד. כבר העירותי בהערה 11 שמילר לא השתמש בעצם כתבי היד, אלא בהעתקות שעשו למענו.

46) משתרע על שני עמודים מעמ׳ 150. כפי הרשום ברשימת כ״י אדלר (קמברידג׳ 1921) עמ׳ 62, מכיל כתה״י דיוון עברי־פרסי.

בשום נוסח מלבד הא״ח. נמצא כאן וכל ההערות של המעתיק על שינויי נוסחאות, שנמצאות בנוסח הא״ח נמצאות גם בכי״א. וכן בסדר החילוקים דומה כי״א לא״ח [47]. אין איפוא שום שינוי חשוב לא במספר החילוקים, לא בסדרם ואף לא בשנויי גירסאות חשובים, אם כי מצינו איזה ח״נ מעוטי ערך, ויש גם כאלה, שהצדק בהן לנוסח כי״א [48].

בזה הננו גומרים את דברינו על נוסחאות החילוקים [49]. כל הנוסחאות הללו תעזורנה לנו לקבוע את הנוסח המקורי של החילוקים.

§ 5. אופן הצעת החילוקים ומגילת יוחסין של הנוסחאות

בגשתנו לקבוע נוסח מבוקר של החילוקים, עפ״י כל הנוסחאות, עלינו להתבונן מקודם אל אופן ההצעה של החילוקים בכל אחת מן הנוסחאות שבידינו.

כבר העירונו, שאופן ההצעה המקורי הוא זה של הצ״ל „אנשי מזרח... ובני א״י״, כאשר מעידים ע״ז עשרות עדים, והם החילוקים המפוזרים בתשובות הגאונים ואלה שהובאו ע״י הפוסקים הראשונים, ביחוד ע״י חכמי פרובינציה: העיטור והמנהיג [50]. ובכ״ז הבה ונעביר את כל אופני ההצעה של החילוקים בכל הנוסחאות כולן, שהרי מתוך כך נוכל לעמוד על השתלשלותן של הנוסחאות ויחסן זו לזו.

מחלקה ראשונה

צ״ל וכי״ל מציעים תמיד, בלי יוצא מהכלל:

אנשי מזרח — ובני א״י

מחלקה שניה

הרכבי:

ארץ ישראל, יש׳ — בני בבל חילוקים א׳—ג׳

---

47) מלבד שינויים קטנים, שנתחלף מקום חילוקים אחדים: חילוק ג״א נמצא בא״ח במקום הי״ב ובכי״א במקום הי״א; חילוק ל״ה שבא״ח נפרד לשני חילוקים (ל״ז ול״ח), הנהו בכי״א בסימן אחד, ובפירוש נאמר: ג״א.

48) לדוגמא בחילוק כ״ז בנוסח הא״ח: „דיתיצביין״ ובכי״א לגכון. „דיתיצביין״.

49) ידוע לי על עוד כ״י שלראבוני לא הגיע לידי, הוא כ״י רוטשילד, עי׳ R. E. J. כרך פ״ט, עמ׳ 290.

50) אצל זה האחרון „אנשי מזרח — אנשי מערב״; „אנשי מערב״ הותאם ל„אנשי מזרח״.

ב"ב, בבל — יש' ישראל, בני ישראל, בני ארץ ישראל
כל השאר

פינקלשרר וכי"ר תמיד:
בני א"י — ובני בבל, ב"ב

כי"פ:

בני א"י — בני בבל	חילוקים א'-כ'
בני בבל — בני א"י	כל השאר

מחלקה שלישית

יש"ש:

בני א"י — בני בבל, ובני בבל	חיל' א'-י"ט; ל"ד ומ"ז
בני בבל — בני א"י, ובני א"י	כל השאר

א"ח וכי"א. תמיד בלי יוצא מהכלל:
בני א"י — בני בבל.

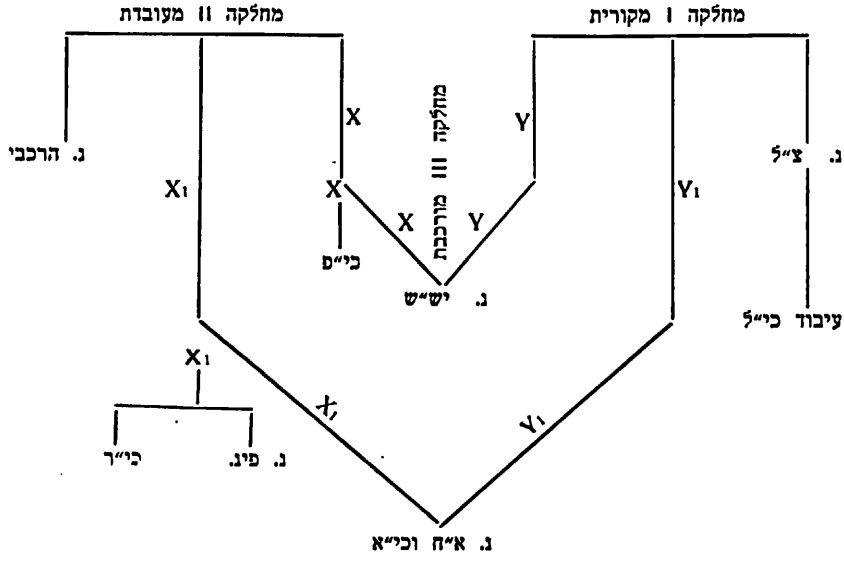
אם נסכם את החומר שהבאנו, נמצא: א. שבכל הנוסחאות של המחלקה השניה והשלישית בא השם „בני בבל" תמורת „אנשי מזרח". שינוי זה נובע מן העיבוד הראשון של המחלקה השניה ונמצא כבר אצל הרכבי. טבעי היה, לשנות את השם הסתום „אנשי מזרח" ולהחליפו במפורש: „בני בבל", ומאז החזיקו הכל בשם הברור: בני בבל.

ב. ישנה הדרגה והתפתחות בענין הסדר, אם להקדים את בני בבל או את בני א"י. בנוסח המקורי הקדימו תמיד את בני בבל, לא כן בעיבוד, במחלקה השניה. כאן ישנה התפתחות הדרגתית. היתה נטיה להקדים את א"י, מפני חיבת הארץ ומעלתה, ומהצד השני שלטה השיגרה להקדים את בבל, וע"כ אנו רואים הבדלים רבים בין הנוסחאות, שהלכו ונשתנו בהדרגה.

בעיבוד הקדום ביותר, בנוסח הרכבי, רק 3 חילוקים הראשונים מקדימים את א"י,
בנוסח היש"ש (X) 19 " " " " "
בנוסח כי"פ 20 " " " " "
בנוסחאות פינקלשרר, כי"ר הא"ח וכי"א כל החילוקים כולם " " "

מכאן אנו רואים, שכבר מאופן הצעת החילוק ומן הסדר הפנימי של כל חילוק — אם מקדימים את בני בבל או את בני א"י — אפשר לנו ללמוד על מקומו של כל נוסח ונוסח, אם קרוב הוא או רחוק מן המקור.

עפ״י כל זה, וכן עפ״י התבוננות לגירסאות כל אחת הנוסחאות, נוכל לצייר את מגילת היוחסין של כל נוסחאות החילוקים שבידינו:



§ 6. סדרם של החילוקים בכל אחת מהנוסחאות

גם מסדרם של החילוקים אפשר ללמוד משהו על היחס בין הנוסחאות השונות. כבר העירותי, שיש הבדל גדול בסדר החילוקים בין נוסחאות המחלקה הראשונה לנוסחאות שאר המחלקות, וכן ישנם הבדלים קטנים בין כל נוסחאות המחלקה השניה והשלישית. הבה ונציג כאן לוח שיראה את סדר החילוקים בכל הנוסחאות.

סימן החילוק בהוצ׳ מילר	ענינו	כ״י צ	כ״י ל	כ״י ה	כ״י ת	כ״י ר	כ״י פ	כ״י ש	כ״י ח	כ״י א
א	עמידה בק״ש	יג	י	א	א	א	א	א	א	א
ב	אבל על תינוק	ג	ג	ב	ב	ב	ב	ב	ב	ב
ג	מניקה שמת בנה	ה	ה	ג	ג	ג	ג	ג	ג	ג
ד	סך פדיון הבן	ו	—	ד	ד	ד	ד	ד	ד	ד
ה	אבל ג׳ ימים לפני הרגל	ז	ו	ה	ה	ה	ה	ה	ה	ה
ו	כלה כל ז׳	ט	—	ז	ו	ו	ו	ו	ו	ו

סימן החילוק בהוצ׳ מילר	ענינו	צ״ל	ל״ל	ה״ל	ת״ל	ר״ל	פ״ל	ש״ל	ח״ל	א״ל
		צ	ל	ה	ת	ר	פ	ש	ח	א
ז	סך כתובה	ח	ז	ו	ז	ז	ז	ז	ז	ז
ח	מתירין את התנור	י	—	—	ח	ח	ח	ח	ח	ח
ט	טבילת קרי	יא	ח	—	ט	ט	ט	ט	ט	ט
י	חמאה של גוים	יב	ט	ח	י	י	י	י	י	י
יא	נדה אינה נוגעת	יד	—	ט	יא	יא	יא	יא	יא	יב
יב	פתיחה על המת	יז	יג	יא	יג	יג	יג	יב	יג	יג
יג	קריעת הגט	יח	יד	יב	יד	יד	יד	יג	יד	יד
יד	אבל לביהכ״נ	יט	—	יג	טו	טו	טו	יד	טו	טו
טו	קינוח במים	כ	—	יד	—	—	טז	טו	יז	יז
טז	שקילת בשר במועד	כא	טו	טו	טז	טז	יז	טז	טז	טז
יז	מילה על המים	כד	יח	טז	—	—	יח	יז	יז	יח
יח	בדיקת הטריפות	כב	יז	—	יז	יז	יט	יח	יט	יט
יט	יין מזוג וחי	כג	טז	יז	יח	יח	כ	יט	כא	כא
כ	קדימה בברכות	כה	יט	יח	יט	יט	כא	כ	כ	כ
כא	בציעה על לחם משנה	כו	כ	—	כא	כ	כב	כא	כג	כג
כב	נ״כ במנחה של תעניות	כז	כא	יט	כו	כה	כג	כב	כד	כד
כג	שחיטת בן יומו	כח	כב	כ	כב	כא	כד	כג	כה	כה
כד	מזון בברכת המזון	כט	—	כא	כג	כב	כח	כד	כו	כו
כה	טבעת קדושין	ל	כג	כב	כז	כו	כו	כה	כז	כז
כו	פדיון מעשר שני	לא	כד	—	—	—	—	כו	—	—
כז	כתיבה בגט מעשר עשר	לב	—	כג	—	—	כז	כז	כח	כח
כח	ז׳ ברכות	לג	—	כד	כד	כג	כח	כח	כט	כט
כט	ש״ץ מברך ב״כ	לח	כט	כה	כה	כד	כט	כט	לא	לא
ל	פת של גוים	מ	לב	כז	—	—	לא	ל	לג	לג
לא	טעינת כספים בשבת	מא	—	—	כח	כז	לב	לא	לד	לד
לב	מקדש השבת	לו	כז	כט	כט	כח	לג	לב	לה	לה
לג	שאילה בשלום הרב	—	—	כח	ל	כט	לד	לג	לו	לו
לד	יבמה שנישאת	ב	ב	—	—	—	—	לד	מ	לט
לה	ולד פוטר מן החליצה	א	א	ל	לא	ל	—	לה	לז־ח	לז
לו	אחוריהם אל הארון	טו	יא	—	—	—	—	לו	—	—

סימן החילוק בהוצ׳ מילר	ענינו	צ״ל	ל״ל	ה״ל	ת״ל	ר״ל	פ״ל	ש״ל	ח״ל	א״ל
		צ	ל	ה	ת	ר	פ	ש	ח	א
לז	כתב סופר ועד	לג	כה	—	—	—	—	לז	ל	ל
לח	בתולה נישאת ביום ד׳	לה	כו	—	—	—	—	לח	—	—
לט	מלאכה בחוה״מ	לז	כח	—	—	—	—	לט	—	—
מ	בעילה באצבע	מב	—	—	—	—	—	מ	לט	לח
מא	יו״ט שני של גלויות	מג	ל	—	—	—	—	מא	—	—
מב	נ״כ בראש פרוע	מד	—	—	—	—	—	מב	—	—
מג	תפלה בקול רם	מה	—	—	—	—	—	מג	—	—
מד	ספירת העומר ביום	מו	לג	—	—	—	—	מד	—	—
מה	מילה בתער	מז	לד	—	—	—	—	מה	—	—
מו	רפואה למילה	—	—	—	—	—	—	מו	—	—
מז	קריאת פרשה וסדרים	מט	—	—	—	—	—	מז	—	—
מח	ש״ת פעם בג׳ שנים ומחצה	נ	לו	—	—	—	—	מח	—	—
מט	כבוד התורה בכניסה ויציאה	נא	—	—	—	—	—	מט	—	—
נ	ברכת כהנים לרווק	—	—	—	—	—	—	נ	—	—
נא	נטילת לולב בשבת	טז	יב	י	יב	יב	יב	—	יב	יא
נב	חלב דאייתרא	—	—	—	—	—	—	—	כ	כ
נג	שלקות של גוי	לט	לא	כו	—	—	ל	—	לב	לב
נד	תקיעה בע״ש	מח	לה	—	—	—	—	—	—	—
נה	נ״כ ביוה״כ	ד	ד	—	—	—	—	—	—	—
—	חלב שחלבו גוי	—	—	—	כ	—	—	—	—	—

§ 7. הנוסח

בנוסח שהבאנו בפנים, הונח ליסוד נוסח כ״י הצ״ל, ובכל מקום שלא העירונו — נוסח הפנים הוא נוסח כ״י הצ״ל. בכמה מקומות השלמנו את הקיצורים: אפי׳ = אפילו; כספי׳ = כספים, וכדומה. כשנוסח כ״י הצ״ל לקה בחסר השלמנוהו עפ״י נוסחאות אחרות, והתיבות הנוספות הוסגרו בסוגרים, <>. בכל מקום שסרתי מנוסח כ״י הצ״ל וביכרתי על פניו גירסת נוסח אחר, העירותי על הדבר בחילופי נוסחאות, ע״י סימן כוכב כזה *. שינויי כתיב מלא וחסר, לא ציינתי בח״נ אלא במקום שיש בהם ענין מה. חילופי נוסחאות הנני מציין מתוך כל נוסחאות

החילוקים, נדפסות וכ״י. חוץ מכ״י לונדון, שכמו שראינו הנהו עיבוד מאוחר עפ״י הצ״ל, ואין לו ערך לידיעת הנוסח המקורי. כמו כן נציין לפרקים מגירסת הגאונים והפוסקים הראשונים, רק את אלה שעדיין הכירו את החילוקים במקורם, להוציא את אלה שהביאום מכלי שני ושלישי.

הואיל ונתברר לנו, שהסדר המקורי הוא „אנשי מזרח... ובני א״י״ לא נעיר בח״נ על השינויים באופן ההצעה, וכן לא נעיר על המקדימים את בני א״י, מכיון שכבר נתברר הדבר בעמ׳ 70. לא נשאר לנו אלא להעיר על שינויים בגוף החילוקים.

יש שהקדמת דעת בני א״י גררה אחריה שינויים בסדר המאמר, או חייבה הקדמת איזה מילה, או משפט, או הכפלת מילה אחת, או מילים אחדות, בשני חלקי המאמר. על שינויים כאלה הנובעים מהקדמת בני א״י—איני מעיר, באשר אין הם מוסיפים מאומה לידיעת הנוסח המקורי. בח״נ לא נעיר, אלא על שינויים בגוף החילוקים, המראים על אפשרות של שינוי גירסא בנוסח המקורי.

אף שלענין הגירסא שמתי לעיקר את נוסח כ״י הצ״ל, הנה במה שנוגע לסדר החילוקים בקובץ, הלכתי בעקבות מילר, שסידר את החילוקים בסדר היש״ש, מכיון שכל אלה שטיפלו בחילוקים מביאים אותם עפ״י היש״ש, הנוסח המפורסם ביותר, או עפ״י המספר הסידורי, שקבע מילר עפ״י היש״ש — גם אנו נסדר את החילוקים בסדר היש״ש והוצ׳ מילר.

הקיצורים של שמות הנוסחאות וכתבי היד הם: צ — נוסח צידה לדרך; ל—כ״י לונדון; ה—נוסח הרכבי; ת—נוסח פינקלשרר (נדפס ב„תפארת ישראל׳); ר—כ״י רומי; פ—כ״י פאריס; ש—נוסח ים של שלמה; ח—נוסח אורחות חיים; א — כ״י אדלר.

החילוקים

שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל

אלו החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ־ישראל:

א. אנשי מזרח יושבין בקרית שמע, שדורשין בשבתך, ובני ארץ ישראל עומדין.

ב. א"מ אין מתאבלין על תינוק עד שיהא בן ל' יום, ובני א"י אפילו הוא בן יומו <הרי הוא כחתן שלם. מן הדא: תינוקת בת יום אחד מיטמאה בנידה ובת עשרה ימים בזיבה; תינוק בן יום אחד מיטמא בזיבה ובנגעים, ומיטמא בטמא מת, וזוקק ליבום, ופוטר מן היבום, [ומאכיל בתרומה], ופוסל מן התרומה, ונוחל ומנחיל, וההורגו חייב, והרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם>.

ג. א"מ מניקה שמת בנה בתוך כ"ד חדש משיאין אותה,

2 בשבתך] דברים, ו' ז' 5 תינוקת] נידה, פ"ה מ"ג.

חילופי נוסחאות:

1 שינויים בכתובת ראה למעלה, עמ' 24.

2 א. חילוק זה נמצא בכל הנוסחאות צ להתרפשחא | * בק"ש] התרשחא, בשעת ק"ש צ, בעת ק"ש פ | שדורשין] כדקתני טעמא ת, כדתני טעמא ר, לפי שדורשין פ, הדא טעמא ש, כמו ח, כמ"ש א | שדורשין בשבתך] ח' ה, ג' בביחך רפשחא.

4 ב. צלהתרפשחא ושע"צ כ' ע"ב. ש מחליף את השיטה ומייחס לבני א"י דעת ב"ב, חא הביאו שתי גירסאות „ואיכא נוסחאות איפכא"; הראשונה כש והשניה כנוסחנו | * תינוק] התרשחא, הוולד צ, התנוק פ | * שיהא] תפשחא, שיהיה צ, שהוא ר | שיהיה—יום] שיעברו לו שלושים יום ה, שימלאו לו ל' יום — שע"צ | ל' יום] שלשים ח | 5 אפילו] ח' התרפ | הוא בן יומו] על בן יומו התרפ, על בן (בן ח' ש) יום אחר שחא | המוסגר עפ"י שע"צ. לפי שהוא כחתן שלם לאביו ולאמו. מן הדא: תינוקת בת יום א' מטמאה בנדה ובת י' ימים מטמאה בזיבה חא.

11 ג. צלהתרפשחא, ק, (=הקירקסאני), ושע"צ דף ס"ג ע"ב. מניקה] אשה מניקה ה, מינקת תפש | שמת בנה] ח' פ[1] | בתוך] תוך רחא | חדש] חדשים שא

1) ואין זו אלא השמטה בטעות, אבל השוה ק. בהערה הסמוכה.

ובני א"י עד שתמתין כ"ד חדש, שמא תמית את בנה.

ד. א"מ פודין את הבכור בכ"ח כספים <וחצי> מתשמישי מלכות, ובני א"י בה' שקלים, שהם ז' כספים <ושליש> מתשמישי מלכות.

ה. א"מ פוטרין את האבל לפני הרגל אפילו שעה אחת, ובני א"י עד שיהיו <לו> ג' ימים לפני הרגל, <מן הדא: הקובר את מתו ג' ימים קודם הרגל> בטלה ממנו גזרת שבעה.

18 הקובר] מו"ק, ג' ה'.

חילופי נוסחאות:

ושע"צ | בתוך — אותה] יש' אין משיאין עד עשרים וארבעה חדש ב"ב עד שמנה עשר חדש ה[2]) | 12 * עד שתמתין] תרפש, ח' ה, עד שחגמור צ ושע"צ, עד שמת בנה או עד שתמתין חא[3]) | חדש] חדשים ש ושע"צ | שמא — בנה] ח' בכל הנוסחאות.

13 ד. צהתרפשחא. ה"פ סי' נ"ח, פסקי ריקאנטי כ"י (הובא בארץ חיים דף ק' ע"ד) | * פודין] פוטרין צ וה"פ, ותיקנתי עפ"י כל הנוסחאות | את] ח' חא | * בכ"ח] התרח, בכ"ה צפא, בכ"א ש[4]) | כספים] כסף ה והי"פ | * וחצי] חא, ה"פ ופסקי ריקנטי. ג' דאנקי—ה"פ[5]) | מתשמישי מלכות] ח' התרפשחא והי"פ | 14 בה' שקלים] [בחמ]שה זוזי ה, בחמש סלעים ש | שהם] שהן התרשא והי"פ, נ' ישנן ש, נ' שוים חא | ז' כספים] י"ז ה | * ושליש] התרשחא | 15 מתשמישי מלכות] ח' התרפשחא.

16 ה. צלהתרפשחא, שע"צ כ' ע"ב | לפני] מפני פ | שעה] בשעה חא | 17 ובני א"י] נ' אינו נפטר—שע"צ | *שיהיו] הרפשח, שיהיה צ, שיהות ושע"צ | *לו] התרפשחא | ימים] חדשים ש[6]) | המוסגר שע"צ[7]) | 18 בטלה —שבעה] כן גם בשע"צ, ח' בכל הנוסחאות.

---

2) השוה ק. המציע את החילוק באופן שונה ומהופך: „אנשי מזרח אם היתה מינקת ומת בעלה אינם מתירים נשואיה בפחות משנתים, אבל אנשי א"י מתירים נשואים אלה בי"ח חודש". ואף שאין בדבריו זכר למיתת הבן נראה שהמדובר הוא במת הבן, כי בחי הכל מודים שאסור לה להינשא עד כ"ד חודש. לפי דבריו בני א"י מקילין ודבר זה בלתי אפשרי.

3) והדברים „מתוקנים" בכדי להתאים דעת בני א"י אל ההלכה. קרא (עד) שמת בנה (או) עד שתמתין...

4) נשתבש מתוך דמיון אותיות א', ה' וח'. מכאן שהיה כתוב בגימטריא ולא מפורש כבנוסח הרכבי.

5) וצריך להיות [וחצי] דאנקי, אבל מפקפק אני במקוריות הוספה זו שאינה בשום בעל החילוקים קבע את הסכום רק בערך. 6) וט"ס מוכח הוא.

7) ונשמט בנוסחנו עפ"י סיום דומה „הרגל". וכל הראיה הושמטה כבר ע"י המעבד הראשון של המחלקה השניה.

ו. א״מ אוסרין כלה על בעלה כל שבעה מפני שנעשית נדה מפני התאוה, ובני א״י <אומרים>: ע״י שהוא מוציא <את הבתולים> בצער מותרת לו מיד.

ז. א״מ כתובה שלהם כ״ה כספים (ומוהר שלהם), ובני א״י <אומרים>: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה הרי זו בעילת זנות.

ח. א״מ מתירין <את> התנור (בפסח), מן הדה: משלשלין <את> הפסח לתנור עם חשיכה, ובני א״י <אומרים>: הניחו

23 כל הפוחת] כתובות, ה׳ א. 25 משלשלין] שבת, א׳ י״א.

חילופי נוסחאות:

19 ו. צהתרפשחא, ק. ג״ה, סי׳ ס״ז, ופסקי ריקנטי כ״י (הובא בא״ח דף ע״ג ע״א) פש מחליפים את השיטה בטעות | אוסרין כלה] אומרים כלה אסורה תרפש | כלה] את הכלה ח | על בעלה] לבעלה תרפ ח׳ ש, לחתן חא, נ׳ מבעילה ראשונה פ | שבעה] שבעת הימים — ג״ה | *מפני שנעשית נדה] פשחא, והיא (מפני שהיתה — ג״ה) בתולה ונעשית נדה צ וג״ה, נעשת כנדה ה, כשביל שנעשת נדה תר | 20 *מפני התאוה] ה[8]) תרפ, מפני תאוה וחימוד ש, מחמת התאוה חא, ח׳ — ג״ה | *אומרים] תרפש. נ׳ על חתן וכלה תר | ע״י] תרפ, עד ש, מפני חא, על — ג״ה | שהוא מוציא] שהיא מוציאה ח | *את הבתולים] התרחא, הבתולים פש, דם בתולים — ג״ה | 21 בצער] ח׳ ש, נ׳ היא תרש | מותרת לו מיד] מתירין... מיד ח א, מיד מותרת — ג״ה[9]).

22 ז. צלהתרפשחא, שע״צ ס״ג ע״ב, ק. ופסקי ריקנטי (הובא בא״ח דף קכ״ט ע״ב). תרפשחא החליפו את השיטה, על נוסחנו מעידים ה, ק. שע״צ, פסקי ריקאנטי, המכריע סי׳ מ״ב, ועוד מקורות | א״מ] נ׳ אומ׳ פ | *כתובה שלהם] (שלהן) התרפשחא, משיאין את האשה צ, משיאין בכתובה שלהן— שע״צ | *כ״ה] רפחא ושע״צ, בכ״ח צ, כ״ח ל, כ״ד ש, ח׳ ת | כספים] זוזי ה, נ׳ לבתולה ושנים עשר וחצי לאלמנה — שע״צ | ומוהר שלהם] ח׳ בכל הנוסחאות | 23 *אומרים] תרפשח | *כל הפוחת — זנות] לבתולה מאתים ולאלמנה מנה ובבחו׳ הוי בעילת זנות צ, ותיקנתי עפ״י כל הנוסחאות (הרי זו] הרי זה בעילתו תרפ, בעילתן ח, בעילתו א).

25 ח. צתרפשחא, ק. | *את] רפחא | את התנור] ח׳ תש | בפסח] ח׳ בכל הנוסחאות[10]) מן הדה] מן הטעם הזה תרש, מהטעם הזה חא, מטעם זה פ | 26 *את] תרשחא | עם חשיכה] ח׳ א | *אומרים] תרפחא |

8) והרכבי לא השלים כאן כראוי ויש להשלים [התאוה] כב תרפ.

9) ועפ״י גירסא יחידה זו רצה הרמ״מ כשר בתורה שלימה ח״ד עמ׳ תתקפ״ה—ו לתקן „מיד״—„ביד״ ולפרש עפ״י חילוק מ׳, וראה שור לחילוק זה, וגינצבורג ב„קונטרוס תשובות והערות״ להראב״ן ח״ג, מהדורת רשק״ש, ירושלים תרע״ה, בראש תשובה ב׳. תיקון זה אין לו כל יסוד, ובכלל רופף הקשר בין חילוקנו לחילוק מ׳. 10) ואינו אלא ט״ס.

פסח, שהוא קרבן, ואנו מחללין עליו את השבת.

ט. א"מ אין רוחצין לא מקרי ולא מתשמיש המטה, <שהן דורשין: אנו בארץ טמאה>, ובני א"י <רוחצין מתשמיש המטה ומקרי> אפילו ביום הכיפורים, <שהן דורשין: בעלי קריין רוחצין בצינעה בשבת, וביום הכיפורים> כדרכן, מאותו מעשה דר' יוסי בר חלפתא, שראו אותו טובל ביום הכיפורים.

י. א"מ מתירין שומן של גוים, <שאומרים> שאינו מקבל טומאה, ובני א"י אוסרין אותו מפני <ג' דברים, משום> חלב שחלבו גוי <ואין ישראל רואהו, ומשום גיעולי גוים>, ומשום

30 בעלי קריין] ירוש' בר', פ"ג ה"ד; יומא, פ"ח ה"א ותענית פ"א, ה"ו.
34 חלב שחלבו גוי] ע"ז, ב' ו'.

חילופי נוסחאות:

הניחו] הכיאו תרשחא[11]), הביא פ | 27 * פסח] תרפשחא, הפסח צ, נ' הוא פ | שהוא קרבן] ח' פ | *ואנו] פ, ח' צ, ואינן ת, ואינו ר, ואין שחא | * מחללין עליו את השבת] תרפשחא. ומחללין שבת צ.

28 ט. צלתרפשחא, ק, שע"ת קע"ו ומנהיג ר"ב, כ"א ע"ב | אין רוחצין] אינן (אין—מנהיג) טובלין—שע"ת ומנהיג | *לא] חא, שע"ת ומנהיג, אלא צ, ח' תרפש | מקרי — המטה] מתשמיש המטה ולא מקרי (מן הקרי ת, ומקרי פ) תרפש | המוסגר עפ"י תרשחא | 29 (אנו] אנן ת | בארץ] בני ארץ א | טמאה] הטמאה ח) [המוסגר עפ"י תרפשחא, 30 (ומקרי] ומן הקרי ר, ח' א) | אפילו ביום הכיפורים] ח'א, ביום הכיפורים ת | המוסגר עפ"י תרפשחא (קריין] קריים פ | 31 בצינעה] בצינעא תפש), טובלין צ ומנהיג | כדרכן] כדירכן ר, ח'א | מאותו—הכיפורים] ח' בכל הנוסחאות, נ' דתנן הרואה קרי ביוהכ"פ טובל כדרכו ואם מבערב ישפשף — המנהיג.

33 י. צלהתרפשחא, ה"פ, סי' כ'; מנהיג, דף ק"ב ע"א; עיטור, סוף שער הכשר הבשר; שערי דורא, סי' ע"ח; מרדכי ורא"ש, ע"ז פ"ב; תשב"ץ, ח"ג סי' י"; פוסק איטלקי ב"דביר" ב', עמ' 243 | *שומן] את השומן[12]) ה, חמאה צתש, גבינות הגוים ויש נוסחא אחרת את החמאה חא, שמן ר פ | גוים] אומות העולם ה | *שאומרים] תרשחא | 34 טומאה] ח'א | מפני] משום ה | המוסגר עפ"י התרפשחא, (משום] מפני פשחא) | 35 המוסגר עפ"י התרפשחא (גיעולי] בישולי ש, תבשילי ה) | *ומשום] התרפשחא,

11) ונשתבש מתוך דמיון אותיות: נ' לב', ח' לא'.

12) גירסא זו שומן (=חמאה) היא המקורית, וממנה נשתבש לשמן ב ר פ. חמאה או גבינה אינן אלא פירוש, וראה הירוש' כפשוטו עמ' 42—41, וכן יוצא מהמשך הדברים „שאינו... אותו"—בלשון זכר.

חלב טמא <שמערבין בו>.

יא. א״מ <אומרים> נדה משמשת כל צרכי הבית, חוץ מג׳ דברים: ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו, ובני א״י אינה נוגעת בדבר לח, ולא בכלים שבבית, ומדוחק התירו להניק את בנה. 40

יב. א״מ אין פותחין לפני המת <במועד>, ובני א״י פותחין לפניו.

יג. א״מ אין קורעין את הגט, ובני א״י קורעין אותו.

37 חוץ מג׳ דברים] כתובות ס״א.

חילופי נוסחאות:

וספק צ — 36 טמא ח׳ התרפ, בהמה טמאה חא | *שמערבין בו] חא, שמערבין אותו (אתו פ) התרפ, שמערבין אותו בו ש א״[12]) | הסדר: חלב... גיעולי פ.

37 יא. צהתרפשחא, ק. שע״ת קע״ב; ה״פ סי׳ פ״ב; מנהיג, דף צ״ז ע״ב; פסקי ריקנטי כ״י (הובא באו״ח, ע״ג, ע״א) | *אומרים] תרפש | משמשת כל] משתמשת בכל — ש״ת, ה״פ ומנהיג | 38 מג׳ דברים] משלושה דברין ה, ח׳ תרפחא | *ממזיגת — המטה] עפ״י תרפשחא (ומזיגת... חא), הצעת המטה ומזיגת הכוס צ, אינה מוזגת לו (ח׳ ה) את הכוס (כוס—ה״פ) ואינה (ולא—שע״ת וה״פ) מצעת לו (ח׳ ה) את המטה ה, שע״ת, ה״פ ומנהיג | סדר: רחיצה... כוס... מטה חא | והרחצת — ורגליו] ח׳ תרפ[13]), ואין מרחצת... ה, מהרחצת...

חא, נ׳ שזה אסור לעשות לפניו אבל לאחריו אין (אחריו אינן ר) חוששין תר[14]) | 39 נוגעת] מגעת ה | *בדבר לח] תרפחא, בשום דבר צ, בדבר הש | *ולא] התרפשחא, ואפי׳ צ | שבבית] ח׳ ה | 40 *ומדוחק] חפ, שע״ת, ה״פ ומנהיג, ובדוחק צא, אבל בדוחק תש, אבל מדוחק הר | *להניק] תרפשחא, שתניק צ, שע״ת, ה״פ ומנהיג, שתהיה מינקת ה.

41 יב. צלהתרפשחא, שע״צ, כ׳ ע״ב | פותחין] סופדין חא | *לפני] כל הנוסחאות, על צ | *במועד] כל הנוסחאות | פותחין] סופדין חא | 42 לפניו] ח׳ שחא, במועד תר, נ׳ ויש נוסחאות דכתיב (נ׳ בהו א) איפכא חא[15]).

43 יג. צלהתרפשחא, שע״צ, י״ב ע״ב | קורעין] מקרעין — שע״צ | את הגט]

א12) עי׳ ברב פעלים, עמ׳ 126, הערה ג׳.

13) השוה שע״ת וה״פ: חוץ משני דברים... הדבר השלישי „הרחצת פניו ידיו ורגליו״ חסר בחמש נוסחאות, ע״כ נ״ל שהגירסא „מ ג׳ ד ב ר י ם״ היא הוספת מעתיק, עפ״י מאמרו של רב הונא בבבלי, ואמנם היא חסרה ברוב הנוסחאות. ועי׳ למעלה עמ׳ 40, הערה 91.

14) ראה למעלה עמ׳ 64.

15) הנוסחאות ההפוכות לא הגיעו לידינו.

יד. א"מ מכניסין <את> האבל בבית הכנסת בכל יום, ובני
45 א"י <אין מכניסין אותו אלא> בשבת בלבד.

טו. א"מ אין מקנחין במים, ובני א"י מקנחין, <מן הדא>:
דור טהור בעיניו וכו'.

טז. א"מ שוקלין בשר במועד, ובני א"י אפילו לתלותו בכף
מאזנים מפני העכברים אסור, <מן הדא: אין משגיחין בכף
50 מאזנים כל עיקר>.

יז. א"מ מוהלין במים ונותנין על פניהם, <מהדא דכתיב:

47 דור] משלי, ל' י"ב. 48 אפילו] ירוש' ביצה, פ"ג ה"ז. 49 אין משגיחין] ביצה, ג' ו'.
52 וארחצן] יחזקאל, ט"ז ט'. גם את] זכריה. ט' י"א.

חילופי נוסחאות:

ח' ח א, נ' במועד פ א[16]) | אותו] ח' ח א.

44 יד. צהתרפשחא, שע"צ, כ' ע"ב | *את] כל הנוסחאות | האבל] המת פ[17]) | בבית הכנסת] לב"ה א | בבית — יום] בכל יום בבית הכנסת התרש, בכל יום לב"ה—שע"צ | 45 המוסגר עפ"י התרפשחא (אותו] ח' חא. נ' בבית הכנסת תרש, בכנסת ר | אלא] ח' פ) | בשבת בלבד] ח' פ' בשבת ר, נ' במדרש למפרע ואיפכא מסתברא ת ר.

46 טו. צהפשחא. ק. | ובני א"י מקנחין] נ' במים פ, נ' מן המים ש, נ' מן הצואה א[17]) א | המוסגר ה' הדא דכתיב ש. מן הדא הוא דכתיב ח, דכתיב א | 47 דור — וכו'] דור — וג' ה, ח' פ, טהור בעיניו ומצואתו ש, ומצואתו לא רוחץ ח א.

48 טז. צלהתרפשחא, ק. שע"ת קפ"ו ומנהיג, צ' ע"א | *במועד] התרפשחא, בי"ט צ, ש"ת ומנהיג | ובני א"י] נ' אוסרין לשקול בשר במועד תרפשחא, אוסרין ה ומנהיג | אפילו] אף ה ומנהיג, ואפילו תר | *לתלותו] התרפשחא, לתלות צ, שע"ת ומנהיג | בכף מאזנים] במאזנים חא | 49 *מפני] תרפחא, מן ש ומנהיג, לשומרם מן צ, לשומרה מן—שע"ת | אסור] ח' התרפשחא ומנהיג | המוסגר — שע"ת ומנהיג.

51 יז. צלהפשחא. ק. שע"צ, כ"ב ע"ב; עיטור ה' מילה; אשכול ח"ב 129; א"ח ח"ב 14; שבה"ל, קפ"ז ע"א; יראים, סי' ת"ב; הגה"מ, ה' מילה; לקוטי הפרדס, מונקאטש, דף כ"ו; מעשה רוקח, סאניק, דף נ"ג ע"א; פסק' ריקנטי, תקצ"ט; טיו"ד רס"ה | במים] מן המים ש[18]) | *פניהם] השח, שע"צ ועיטור, פיהם צא | ונותנין על פניהם] ח' פ' | המוסגר

16) כנראה בהשגרה מן החילוק הקודם.

17) גירסא זו נותנת מובן אחר לחילוקנו, שמדובר אם מכניסין מת לביהכ"נ, אבל אין לה חבר, ונראה שהיא ט"ס.

א17) נשתבש. וצ"ל: „הדא הוא" כבה.

18) גירסת ש מקוטעת ובדפוס יעסניץ תיקן שלא כהוגן, והקדים את התיבות „ונותנים על פניהם", ראה רב פעלים עמ' 126 הערה ד'.

וארחצך במים>, ובני א״י מוהלין בעפר, מן הדא: גם <את> בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו.

יח. א״מ אין בודקין אלא בריאה <בלבד>, ובני א״י <בודקין> בי״ח טריפות.

יט. א״מ אין מברכין על היין אלא מזוג, ובני א״י <מברכין עליו> כשהוא חי.

כ. א״מ בשעה שיש לפניהם תורמוסין ופרי עץ, מברכין על פרי העץ ומניחין פרי האדמה, ובני א״י מברכין על התורמוסין, שהכל בכלל אדמה.

כא. א״מ בוצעין על ב׳ ככרות בשבת, שהן דורשין: לחם

חילופי נוסחאות:

עפ״י פ ש ח א, (מהדא דכתיב) דכתיב פ, הה״ד ש, מהד״ד ח) | 52, בעפר] מן העפר ש, ח׳ ח | *מן הדא] שע״צ, כי הדא צ, דכתיב ש, מהד״ד ח, מהא דכתיב א, מהא טעמא פ | *את] עפ״י הכתוב וכל הנוסחאות | גם — בו] גם — בריתך ה, גם—בריתך וגו׳ פ, גם — שלחתי וגו׳ א, גם — אסיריך ח.

54 יח. צ ל ת ר פ ש ח א, ק. העיטור ה׳ טריפות, סוף אות מחט | אין בודקין אלא] בודקין פ | *בלבד] ת ר פ ש ח א | 55 *בודקין] ת ר פ ש ח א.

56 יט. צ ל ה ת ר פ ש ח א, ש מהפך את השיטה[19]) | *על היין אלא מזוג] אלא על היין מזוג צ | היין] יין תרפ | אלא] עד שיהא (שיהיה ר) ת ר ח א, נ׳ כשהוא ש, נ׳ על פ | מזוג] המזוג פ | 57 המוסגר ה ש ח א | כשהוא] ח׳ ת ר פ ח א.

58 כ. צ ל ה ת ר פ ש ח א, ח א מחליפים את השיטה בטעות | *בשעה — עץ] עפ״י ת ר פ ש ח א. (בשעה] בשעת פ, כזמן ת ר | לפניהם] להם ח, ח׳ ת ר פ ש | עץ] העץ ח א), כשהוא מביא פרי העץ ופרי האדמה צ, ח׳ ה | *מברכין—האדמה] עפ״י ה ת ר פ ש ח א 59 (העץ] עץ פ ש | פרי] ח׳ ה ת ר פ ש | האדמה] אדמה ת ר פ ש), מניח פרי האדמה ומברך על פרי העץ צ | מברכין] ה ת ר פ ש ח א, אפילו צ | התורמוסין] תורמוסין ת ר, פרי האדמה ח א | 60 *שהכל בכלל אדמה] עפ״י ה ת ר פ ש (בכלל] ח׳ ת ר | אדמה] האדמה ה), בורא פרי האדמה צ, שהרי פרי העץ נמי בכלל הוו ח א.

61 כא. צ ל ת ר פ ש ח א, שע״ת רכ״ב; ה״פ קל״ו; מנהיג, כ״ז ע״א, וראב״ן ע״ד ע״ג | על ב׳] בשתי ש, לשתי—מנהיג | *שהן — משנה] עפ״י ת ר פ ש ח (שהן דורשין] שדורשין ח | לחם] בלחם ת ר), משום לחם יומים צ, ח׳ א,

---

19) אין ספק שגירסת היש״ש מוטעית, ולא כלוין באוצה״ג לברכות, במלואים ופירושים עמ׳ 116, המביא את נוסח היש״ש בלבד.

משנה, ובני א"י אין בוצעין אלא על ככר אחד, שלא להכניס כבוד ערב שבת בשבת.

כב. א"מ פורשין כפיהם בתעניות ובט' באב בערבית, ובני
65 **א"י אין פורשין אלא בשחרית, אלא ביום הכפורים בלבד.**

כג. א"מ אין שוחטין בהמה שנולדה עד ח' ימים, ובני א"י <שוחטין אותו> אפילו בן יומו, שאין בן שמונה אלא לקרבן.

כד. א"מ אין מזכירין מזון בברכת המזון, ובני א"י עושין מזון עקר, <שהכל טפילה למזון>.

חילופי נוסחאות:

משום לחם משנה — שע"ת וה"פ, לקיים לחם משנה — ראב"ן | 62 אין] ח' תרפש | *אלא] חא, שע"ת ה"פ ומנהיג, ח' תרפש, כ"א צ | ככר] ח' פש | אחד] אחת פח | כבוד] ח' תר.

64 כב. צלהתרפשחא, מנהיג, מ"ז ע"א וע"ב | *בתעניות ובט' באב בערבית] עפ"י תרפשחא (בערבית] ערבית תרפ, נ' ובמנחה ש), במנחה[20]) בתענית ובט' באב צ, במנחה בתענית וכן בתשעה באב במנחה — מנהיג, בתענית ובט"ב ה | 65 פורשין] נ' ידיהן ה, נ' כפיהן רש | אלא בשחרית] ח' התרפ | *אלא ביום הכפורים בלבד] עפ"י תרפ (הכפורים] כפור פ), כ"א ביום הכפורים ד' פעמים ביום צ, אלא ערבית יום הכפורין ה, ח' ש, וביוה"כ בערבית חא, וביום הכפורים בשחרית ובנעילה ולא במנחה — מנהיג.

66 כג. צלהתרפשחא, ק, ה"פ נ"ב וא"ח ח"ב, עמ' 306 | *בהמה שנולדה] רפשח, הבהמה צ, בהמה שילדה ה, בהמה ת, את הבהמה — ה"פ | עד ח' ימים] עד שיהא לה שמונה ימים—ה"פ | 67 המוסגר, תרפשחא | אפילו] ח' התרשחא | (בן יומו שוחטין אותו חא) | *שאין בן שמונה] עפ"י התר (שאין] שאינן ר, נ' אומ' ת ר), אין צריך צ, שאו' שאין צריך ח' ימים פ, שאינו בן יומו ח' ימים ש[21]), דלא בעינן ח' ימים (בן שמונת ימים ח) חא, נ' אסור — ה"פ וא"ח | *אלא] התרפחא וה"פ, כ"א צ, ח' ש.

68 כד. צהתרפשחא | אין—המזון] אומרים נברך שאכלנו (נ' משלו תרחא) ואין אומרים על המזון (ואין מזכירין מזון ה) התר שחא | עושין—עקר] אומרים... ש, מברכין על המזון שאכלנו משלו שעושין המזון עיקר חא | 69 המוסגר עפ"י התרפש (טפילה] טפילי פ, | למזון] לו ה).

---

20) גירסא זו „במנחה" אף שהיא נוחה מאד, היא נראית לי כהגהה, והגירסא העיקרית היא כנראה „בערבית", כברוב הנוסחאות, והכוונה היא למנחה. אפשר משום שבא"י התפללו ערבית מבעוד יום (ראה אסף ב„ציון" א', עמ' 28) קראו לשעות בין הערבים — ערבית.

21) גירסת ש משובשת ונראה לתקן „שאין בן (יומו) ח' ימים [אלא] לקרבן", ומילה העתיק בשיבושים, וצריך עיון בדפוס ראשון.

כה. א"מ אין רואין טבעת קידושין, ובני א"י רואין טבעת קידושין גמורין.

כו. א"מ פודין מעשר שני ונטע רבעי אפילו באחד, ובני א"י אין פודין אלא בג'.

כז. א"מ כותבין שתים בגט מעשר עשר אותיות, ובני א"י <שלש> מעשר עשר אותיות.

כח. א"מ מברכין <את> החתן בשבע ברכות, ובני א"י בג'.

כט. א"מ ש"צ מברך ברכת כהנים <בקהל>, ובני א"י אין <ש"צ מברך ב"כ בקהל, שדורשין: "ושמו את שמי", שאסור לאדם להשים את השם>, אא"כ הוא כהן.

78 ושמו] במדבר, ו' כ"ז.

חילופי נוסחאות:

70 כה. צלהתרפשחא, שע"צ, י"ט ע"ב. בשע"צ מוחלפת השיטה בכעות[22]. א"מ] נ' אומרים ח | אין] אינם ש | רואין] ח' ח, אומ' א | טבעת] בטבעת ר | קידושין] בקידושין ה, נ' גמורין פחא | *רואין] התרש, עושין צ, אומרים ח א | טבעת קידושין] אוחה בקידושין ה | 71 *גמורין] תרחא, גמור צ, ח' ה ש ושע"צ.

72 כו. צלש, ש מהפך את השיטה בטעות[23]) | *שני] ל, עני צ ש | *אפילו באחד] ש, במעמד שנים צ.

74 כז. צהפשחא, שע"צ, י"ב ע"ב והלכות ראו עמ' 102 | *שתים—אותיות] עפ"י ה ש ח א ושע"צ (בגט] בגיט ה, לגט—שע"צ, | עשר] ח' ה | אותיות] ח' ש ח א ושע"צ), בגט מי' מעשר שנים אותיות צ, אותיות מעשר עשר פ, נ' דיתיהוייין דיתיצביין (די תיצביין ח) ח א | ובני א"י] נ' כותבין ה ש ושע"צ | 75 *שלוש] ה, שלשה ש ושע"צ | *עשר] ח א ושע"צ, עשרה צ, לעשר ש, ח' ה | אותיות] ח' ש ח א ושע"צ.

76 כח. צהתרפשחא | *מברכין] תרפשחא, מקדשין צה | *את] תרפש | את החתן] לחתן ח א | בג'] ג' ברכות ש, נ' ברכות התרפ, אין מברכין אלא ג' ברכות ח א.

77 כט. צלהתרפשחא, גמו"מ מ"ו; מנהיג, י"ח ע"ב; שלטי הגבורים, על הרי"ף, סוף מגילה; טאו"ח קכ"ז | *בקהל] כל הנוסחאות | אין] ח' ה ש | 78 המוסגר עפ"י נוסחאות שונות | *ש"צ מברך ב"כ בקהל] עפ"י תרחא (בקהל ב"כ חא) | *שדורשין] תר, אומרין ה, אומ' פ, אומר ש, שאומרים חא, אומר שליח צבור—מנהיג | *ושמו את שמי] עפ"י התרפש וגמו"מ (נ' וגו' תר, נ' על בני ישראל ש וגמו"מ) | *שאסור] הפש ח, גמו"מ ומנהיג, בשביל שאסור תר, אסור א | 79 *לאדם] תרפ | *להשים] התרפ, להזכיר שחא, גמו"מ

22) ונגרר אחריה וייס בדדו"ד ח"ד, עמ' 108, ובנה עליה בנינים.

23) שהרי אין להעלות על הדעת שב"ב החמירו במע"ש מבני א"י.

80 ל. א״מ אוסרין פת שאפה גוי, ואוכלין פת גוי ובלבד שיהא ישראל משליך עץ בתנור, ובני א״י אוסרין <אותה בעץ, שהעץ לא אוסר ולא מתיר, אימתי התירוהו?—במקום שאין דבר לאכול, ועשה יום או יומים שלא אכל כלום, התירוהו לו מפני חיי נפש, כדי קיום נפשו, ובלבד מן הפלטר שלא נכנס בשר 85 בחנותו מימיו, ואע״פ שהרי הוא כתבשיל>.

חילופי נוסחאות:

ומנהיג | *את השם] ה ת ר ש, גמו״מ ומנהיג | *אא״כ הוא כהן] עפ״י ת ר ש ח א, גמו״מ ומנהיג (הוא] היה פ ש ח א, גמו״מ ומנהיג), אם(ז) אין שם כהן צ, אלא כהן ה.

80 ל. צ ל ה פ ש ח א, מנהיג ק׳ ע״א; רמב״ן בחידושיו לע״ז ל״ה: תוס׳ ע״ז ל״ח: ד״ה ו„אתא״; או״ז לע״ז פ״ב, עמ׳ 52, סי׳ קפ״ט; ראש לע״ז פ״ב; טיו״ד קי״ב; פוסק איטלקי ב„דביר״ ב׳ עמ׳ 231. בנוסח צ נתקצר חילוק זה מאוד, גם נוסח ה לקה בחסר ולא הושלם כהוגן | *אוסרין—פת גוי] עפ״י פשחא, מנהיג ורמב״ן (שאפה] שאפאו ח א | ואוכלין] ומתירין ח א, מנהיג ורמב״ן) אוסרין פת שאפאה גוי ה, מתירין פת של גוים צ | ובלבד — בתנור] עפ״י פ ש ח א, מנהיג ורמב״ן (שיהא] שיהיה ח | ישראל] הישראל פ | עץ] העצ׳ פ, את העץ ש | בתנור] ח׳ ה), בהשלכת קיסם לתנור צ | 81 המוסגר עפ״י נוסחאות שונות | *אותה בעץ] ה, מנהיג ורמב״ן, אותו בעץ פ, ח׳ ש, פת שאפאה גוי אפילו השליך ישראל (אם ישראל השליך א) עץ בתנור ח א | *שהעץ—מתיר] ה פ ש ורמב״ן, שאין העץ אוסר ואין מתיר (מתיר ולא אוסר א) ח א, שאין עץ לא אוסר ולא מתיר—מנהיג | 82 *אימתי] ה פ ח, אימת ש, ואימתי א | *התירוהו] פ ש ח א, התירו הא ה[24]) | *שאין דבר לאכול ועשה] ש ח א ומנהיג, שאין דרכן[25]) לאכול בעשה—רמב״ן, שעמד פ | 83 *יום או יומים] פ ח א, יום או שנים ש, שלשה ימים—מנהיג, רמב״ן, איטלקי, ראש וטור | *שלא אכל] פ ש ח, ולא טעם א, נ׳ וישב בצום ש, שלא טעם — מנהיג ורמב״ן, *כלום] פ ח א, מנהיג ורמב״ן, ח׳ ש | *התירוהו לו] פ ח א, התירו לו ש, התירוה לו—מנהיג | *מסני חיי נפש] פ ומנהיג (מפני] משום פ), ח׳ ש ח א | 84 * כדי קיום נפשו] עפ״י ה פ ש ח א (כדא קיום נפש ה), * ובלבד] ה פ, בלבד ש ח א ומנהיג[26]) | * הפלטר — מימיו] עפ״י ה פ (מן הפלטר] פלטר פ), שלא יהא הפלטר מוכר בשר בחנותו ש, ח׳ ח א, מן הפלטר שלא מכר בשר מימיו בחנותו — מנהיג | 85 *ואע״פ שהרי הוא כתבשיל] ש, אעפ״כ עובר הוא בתבשיל פ, ובכך מותרת הפת בתבשיל—מנהיג, ח׳ ח א.

24) ונשמט מהתירוהו עד התירוהו.

25) וטעות המעתיק הוא שהרי במנהיג ששמש לו, כנראה, מקור: „דבר״, כראוי; ומילר בנה על טעות זו.

26) מנוסח ה נשארו שרידים והרכבי לא תיקן כהוגן וצ״ל: ובלבד [מן הפלטר] שלא [נכנס] בשר מ[ימיו בחנותו].

לא. א"מ טוענין כספים בשבת בכל מקום, ובני א"י <אומרים> אפילו ליגע בהם אסור, למה שכל המלאכות משתמשות בהם.

לב. א"מ אומרים מקדש השבת, ובני א"י <אומרים: מקדש> ישראל ויום השבת.

לג. א"מ אין תלמיד שואל בשלום רבו, ובני א"י תלמיד אומר לרבו: שלום עליך רבי. 90

לד. א"מ יבמה שנשאת בלא חליצה ובא יבמה ממדינת הים עושים יבמה שיחלוץ <לה> ומתקיימת עם בעלה (השני), ובני א"י מוציאין אותה מזה ומזה.

לה. א"מ פוטרין את היבמה מן החליצה, לכשיתקיים הולד ל' *לה. א"מ אם תלד יבמתו, ומת הולד בתוך ל' יום, צריכה 95

חילופי נוסחאות:

86 לא. צ ת ר פ ש ח א, ק. שע"ת רכ"ב ומנהיג, ק"ג ע"א | *כספים] כן הוא בכל הנוסחאות, הכספים צ | *בכל מקום] כן הוא בכל הנוסחאות, מכל מקום צ | *אומרים] ת ר פ ש | 87 אסור] ע"כ פ | למה] לפי ח א | *המלאכות] ת ר ש ח א ומנהיג, מלכות צ, המלכות—שע"ת | *משתמשות] מנהיג. נוגעות צ, מתקיימות ת ר ש, נעשות ח א, משתמשת—שע"ת | בהם] ח' ת ר ש, בו—שע"ת.

88 לב. צ ל ה ת ר פ ש ח א | השבת] נ' וישראל ת ר[27]) | *אומרים] ה ת ר ש ח א | *מקדש] ה ת ר פ ש ח א | 89 ישראל] השבת ישראל | ויום השבת] ואת יום השבת ח.

90 לג. ה ת ר פ ש ח א. מכיון שחילוק זה נשמט ב צ הבאתי בפנים את נוסח ש, המתוקן ביותר, בסדר הרגיל «א"מ... ובני א"י» | אין תלמיד שואל בשלום] אין שואל תלמיד בפני א | ובני א"י]. נ' אומרים ה פ | תלמיד] ח' ה פ | 91 אומר לרבו] ח' ה, שואל בשלומו ואומר לו ח א.

92 לד. צ ל ש ח א, שע"צ, ו' ע"ב: עיטור, שער גט חליצה: מאה שערים על הרי"ף ליבמות; כו"פ הוצ' לונץ עמ' רי"ד | בלא] בלי ח | יבמה] יבם ש, יבמתה ח | 93 עושים] כופין ח א, שע"צ ועיטור | *יבמה שיחלוץ] ש ח א, שע"צ ועיטור, שיחלוץ יבמה צ | *לה] ח א, שע"צ ועיטור. נ' בשביל הבנים ח א | השני] ח' בכל הנוסחאות | 94 מוציאין—ומזה] אפילו יש לה בנים תצא מזה ומזה הואיל והיתה עמו באיסור ח א[28]).

95 לה. צ ל ה ת ר ש ח א ושע"צ ו' ע"ב[29]). נוסח המחלקה הראשונה צ ל ח א (נ"א) ושע"צ | היבמה] האשה—שע"צ | פוטרין—ל' יום] אינה פטורה אם מת הולד תוך ל' יום ח א | 96 *לכשיתקיים] שע"צ, לכשתקים

27) וט"ס הוא. 28) ואין זה אלא הרחבה וסירוש.

29) ב־ח א נמצא חילוק זה בשתי נוסחאות: ב־ח הובאו שתי הנוסחאות זו בצד זו בלי הערה כאילו היו שני חילוקים שונים, אבל ב־א צוין: נ"א. הנוסח הראשון שב־ח א

יום, ובני א"י אפילו יצא ראשו חליצה, ובני א"י אפילו הפילה,
ורובו בחיים, אפילו שעה אחת והולד ניכר אם זכר אם נקבה,
(קודם מיתת האב) הרי זו עד שיהיה פרצוף של ולד ניכר
100 פטורה מן החליצה ומן הייבום, אינה צריכה לא חליצה ולא ייבום,

<דאינון דרשין: שהניח זרע והיא פטורה>

לו. א"מ הופכין את פניהם <אל הציבור> ואחוריהם אל הארון, ובני א"י פניהם אל הארון.

לז. א"מ אחד כותב את הגט, ואחד חותם עם הכותב, ובני
105 א"י אחד כותב ושנים חותמין.

לח. א"מ משיאין החתן ביום חמישי, ובני א"י ברביעי, <כהלכה: בתולה נשאת ביום הרביעי>.

חילופי נוסחאות:

צ | 98 בחיים] במים — שע"צ, בחייה א | אפילו] ח' חא | 99 קודם מיתת האב] ח' חא[30] | מיתת] למיתת — שע"צ | * הרי זו פטורה] חא, פוטרין צ, פטורה — שע"צ | מן — היבום] מן החליצה — שע"צ, וכו' ח, ח' א | 101 המוסגר עפ"י התרשחא (דאינון דרשין] דאינון דורשין שחא, מפני ה, שהן דורשין תר | והיא פטורה] ח' ה, היא פטורה א).

95 a לה. התרשחא | 96 "ומת—יום] בתוך שלשים אם מת הילד ש, נ' שהיא ת, נ' אומרים שהיא רש | 97 ובני א"י] נ' פוטרין את היבמה חא | אפילו] אם ה | 98 והולד] בזמן שהולד ה | אם] נ' הוא ת | 99 עד שיהיה] ח' ה, כדי שיהא תר, שיהא חא | פרצוף של ולד] ופרצוף שלולד ה, פרצוף הולד ת | פירצוף שלולד א | ניכר] ח' חא | 100 אינה] אין ה.

102 לו. צלש | את] ח' ש | המוסגר ש | 103 הארון] נ' הקודש ש | ובני א"י] נ' הופכין ש | הארון] ארון הקודש ש.

104 לז. צלחשא, כו"פ פ"י הוצ' לונץ, עמ' רי"ד | א"מ] נ' שנים כותבין גט, חא | את הגט] ח' חא | עם] נ' אותו ש | ובני א"י] נ' ג' חא | 105 ושנים] שנים ח.

106 לח. צלש | החתן] את החתונה והכלה ש | ברביעי] ביום ר' ש | 107 המוסגר ש.

מתאים לנוסחאות המחלקה השניה התר וכן לנוסח ש; הנוסח השני שב־חא מתאים לנוסחאות המחלקה הראשונה צ ושע"צ. לפי נוסח המחלקה השניה דעת בני א"י „אפילו הפילה והולד ניכר אם זכר אם נקבה... אין צריכה לא חליצה ולא יבום", דעה זו היא בניגוד לירוש' ולמקורות א"יים וע"כ יש לפקפק במקוריותה של נוסחה זו וכנראה שייכת היא למעבד הראשון של המחלקה השניה שטעה בהבנת החילוק ופירשו באופן מוטעה.

30) המלות „קודם מיתת האב" קשה להולמן, ונראה שהן ט"ס.

לט. א"מ עושין מלאכה בחול המועד, ובני א"י אין עושין כלל, אלא אוכלין ושותין ויגעין בתורה, <שכך אמרו חכמים: אסור לעשות מלאכה בחוה"מ>.

מ. א"מ נוגעין בבעילה בצינור באמה, כדרך שנברא, ובני א"י באצבע.

מא. א"מ עושין שני י"ט, ובני א"י יום אחד, <כמצות התורה>.

מב. א"מ אוסרין שיברכו הכהנים לישראל וראשם פרוע, ובני א"י (אין) מברכין <כהנים לישראל וראשם> פרוע.

מג. א"מ מתפלל אדם י"ח ברכות בלחש, ובני א"י בקול רם, להרגיל העם.

מד. א"מ אין סופרין העומר אלא בלילה, ובני א"י ביום ובלילה.

מה. א"מ מוהלין בתער, ובני א"י בסכין.

107 בתולה] כתובות, א' א'.

חילופי נוסחאות:

108 לט. צלש | 109 כלל] מלאכה כל עיקר בחוה"מ כהלכה [31]) | אלא] ח' ש | ויגעין] ויגיעם ש | המוסגר ש.

111. מ. צ ש ח א. ק. | נוגעין] נוהגים ש | בצינור] ח' ח, בצמר א | ובני א"י] נ' נוגעין ח א.

113 מא. צ ל ש, ק. | המוסגר ש.

114 מב. צ ש | 115 אין] ח' ש [32]), המוסגר ש [33]).

116 מג. צ ש | מתפלל—בלחש] אוסרים שיתפלל י"ח אלא בלחש ש | רם] גדול ש | 117 להרגיל העם] בשביל להרגיל את הציבור ש.

118 מד. צ ל ש | סופרין] ג' ספירת ש | ביום ובלילה] בלילה וביום ש.

120 מה. צ ל ש.

31) נראה שתיבה זו „כהלכה" היא בהשגרה מהחילוק הקודם.

32) מילר מגיה את נוסחנו ברישא אומרים שיברכו, במקום אוסרין ומחליף את השיטה שא"מ מתירין ובני א"י אוסרין „שוודאי בענינים אילו היו מחמירין יותר בא"י" אבל הגהה זו אינה נכונה שהרי נוסח ש מתאים לנוסח צ שא"מ אוסרין ואם יגיה גם ב"ש יהא מוכרח להגיה גם בסיפא ובמקום הגהה אחת — יגיה שלש, ואמנם במבואו בעמ' 8 מונה מילר חילוק זה בין אלה שבני א"י מקילים וכן בעמ' 40 מסיים דבריו בחילוק זה „... המנהג בא"י לישא את כפיו בגילוי הראש" הרי שחזר בו מהגהה זו.

33) אלא שנפלה טעות ב"ש: בראשם תמורת וראשם.

מו. <א"מ עושין רפואה למילה בגלל חמורים וכמון, ובני א"י אין עושין>.

מז. א"מ קורין בפרשה שליח צבור והעם, ובני א"י קורין העם פרשה וש"ץ סדרים.

125 מח. א"מ עושין שמחת תורה בכל שנה, ובני א"י לג' שנים ומחצה.

מט. א"מ מכבדין את התורה בכניסה, ובני א"י בכניסה ויציאה, <כתורה וכהלכה, שנאמר: וכפתחו עמדו כל העם>.

נ. <א"מ אין כהן מברך את ישראל עד שישא אשה, ובני
130 א"י מברך עד שלא ישא אשה>.

נא. א"מ אין טוענין לולב בשבת, אבל נוטלין הדס, ובני א"י

128 וכפתחו] נחמיה, ח' ה'.

חילופי נוסחאות:

121 מו. ש בלבד. כנראה נשמט בטעות מ צ. שיניתי באופן ההצעה.

123 מז. צ ש | קורין] קורא ש | בפרשה שליח צבור] הש"ץ הפרשה ש | והעם] נ' יעמדו וישמעו מלה במלה ש [34] | 124 פרשה] הפרשה ש | *וש"ץ סדרים] ש, וסדרים צ.

125 מח. צ ל ש | בכל שנה] נ' ושנה בחג הסוכות ובכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר קורין בפרשה אחת ש | ובני א"י] נ' אין עושים ש"ת אלא ש | 126 ומחצה] נ' וביום שישלמוהו הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה ש.

127 מט. צ ש | בכניסה] בכניסתה ש | בכניסה ויציאה] נותנין לה ככוד ביציאתה ובכניסתה ש | 128 המוסגר ש א[34]).

129 נ. ש בלבד. והשלמתיו בשינוי אופן ההצעה, כבחילוק מ"ו.

131 נא. צ ל ה ת ר פ ח א. ק. ה"פ ס"י קפ"א ומנהיג ס"ח ב[34]). אין — הדס] טוענין

---

34) ואין זו אלא הוספת מעתיק שלא הבין את הדברים וחשב שיש כאן השמטה ע"כ סירס והוסיף. ראיה לאי מקוריות הדברים הללו הוא חילוק מ"ט, המראה שא"מ לא היו ע ו מ ד י ן בכל עת הקריאה. השוה גם חילוק א'.

א34) ב־ש ובפתחו, ותיקנתי עפ"י הכתוב.

ב34) בחילוק זה רבה הערבוביה מאוד ואין נוסח אחד דומה לחברו, ונוסחנו, אף שלקה בחסר, הנהו המתוקן ביותר. באופן משונה מציע את חילוקנו גם ק. האומר: „אנשי בבל מתירים ביום השבת בימי הסוכות את ההדס ואוסרים בו את הלולב ובני ארץ־ישראל ההיפך מזה".

<טוענין לולב והדס ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, שנאמר>: ולקחתם, אפילו בשבת.

נב. (בני א"י מתירין חלב דאייתרא ב"ב אוסרין אותו).

נג. א"מ מתירין פול ששלקו גוי, וכן חגבים, ובני א"י אוסרין, <מפני שמערבין שלוקין של בשר בשלוקיהן של פירות>.

נד. א"מ אין תוקעין לפני ביאת שבת, ובני א"י תוקעין ג' תקיעות.

נה. א"מ הכהנים נושאין כפיהם ג' פעמים ביום הכפורים ובני א"י ד' פעמים ביום: שחרית, מוסף, מנחה, נעילה.

132 ולקחתם] ויקרא, כ"ג מ'. ולקחתם אפילו בשבת] ספרא אמור, פרק ט"ז; תנחומא שם, סי' כ"א, והוצ' בובר, סי' ל'.

חילופי נוסחאות:

ה. נוטלין הדס אבל לולב אין טוענין בשבת (ביום השבת ר) תר. טוענין הדס ולולב אין נוטלין פ. אין טוענין הדס ולולב ח. אין שומעי' וטוענ' הדס ולולב א. אינן טוענין [לולב אבל נוטלין] הדס בשבת — ה"פ, אין טוענין לולב בשבת [אבל נוטלין הדס] — מנהיג | *טוענין] נוטלין צ[35] | 132 המוסגר עפ"י כמה נוסחאות | *טוענין לולב והדס] אין טוענין הדס בשבת ולולב טוענין ה. אין נוטלין הדס ואין טוענין לולב תר. אין נוטלין הדס ולולב פ. נוטלין הדס ואין טוענין לולב חא. טוענין הדס — ה"פ, טוענין לולב — מנהיג | *ביום—להיות בשבת] עפ"י התרפחא (ביום טוב הראשון] ביום הראשון חא | הראשון] ח' תר | להיות] ח' פ) אפילו בשבת צ. בשבת — ה"פ ומנהיג | 133 *שנאמר] ה"פ. כת' — מנהיג | ולקחתם] נ' לכם ביום הראשון — ה"פ ומנהיג. ח' בכל הנוסחאות | אפילו בשבת] ואין כאן שבת — מנהיג. ח' התרפחא.

134 נב. חא בלבד[36]) חלב | נ' הקיבה א | אותו] אותה.

135 נג. צלהפחא ומנהיג דף ק' | מתירין] פול... מתירים אותו ה. או' פול... מותרין פ | *פול — חגבים] עפ"י הפחא ומנהיג (פול] פולין — מנהיג | ששלקו] ששלקן פ ומנהיג | גוי] גוים ה | וכן] וה"ה חא | חגבים] בחגבים א). שלקות של גוים צ | 136 אוסרין] נ' אותו ה | *המוסגר עפ"י הפחא ומנהיג (מפני] משם ה | שלוקין] שלקין ה. ח' פ | של בשר] בשר פ | בשלוקיהן] עם שלקין ה. ושלקות פ. בשלוקין ח. עם שלוקין א).

137 נד. צ בלבד.

139 נה. צ בלבד.

---

35) הלשון „טוענין" מופיע כמעט בכל הנוסחאות ובל"ס הוא מתאים יותר ללולב הכבד מאשר להדס הקל.

36) עי' להלן במקורות.

מקורותיהם, גלגוליהם והשתלשלותם של החילוקים

א

אנשי מזרח יושבין בק״ש, שדורשין בשבתך, ובני ארץ ישראל עומדין.

חילוק זה אינו עתיק ביותר ולא נקבע עד תקופת הגאונים. בתקופת התנאים היתה מחלוקת ב״ש וב״ה; לדעת ב״ש צריך לעמוד רק בשחר ולדעת ב״ה אין צריך לעמוד כלל, אלא כל אדם קורא כדרכו[1]. באותה מחלוקת נחלקו בדור שלאחר החורבן ר׳ ישמעאל וראב״ע[2]. וגם בימי האמוראים לא נתקבל המנהג לעמוד בק״ש על הכל, אף בא״י, ועל מאמרו של שמואל „צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד״ אומר הירושלמי[3]: „מה אם היה יושב עומד? — לא, אם היה מהלך עומד״[4]. אמנם בבבלי[5] נמצאת דעה ש„עד על לבבך בעמידה״ ור׳ יוחנן סובר ש„כל הפרשה כולה בעמידה״, אבל דבריהם לא נתקבלו להלכה לא בבבל ולא בא״י, כי פירשו גם אותם עפ״י הירוש׳ במהלך ולא ביושב[6].

וכן לא נהגו עוד לעמוד בק״ש בדורו של ר׳ ברכיה[7] האומר[8]: „כך אמר הקב״ה לישראל הדא קרית שמע פרוזדיגמא שלי הוא, לא הטרחתי עליכם

---

1) ברכות, א׳ ג׳. 2) תוס׳ ברכות, א׳ ד׳ ומקבילים. 3) ברכות, פ״ב ה״א.

4) הפירוש של לוין „מה״=„כמה״, והגהתו עפ״י גירסת הרי״ד, שהיא בכל אופן משובשת — נגד כל הנוסחאות של הירושלמי שבידינו ונגד המובן של הירושלמי אצל רע״ג, הערוך (ערך עד ה׳), הרי״ף (ברכות פ״ב), תוספות בר׳ י״ג: ד״ה „על לבבך״, שבלי הלקט סי׳ ט״ו, או״ז ח״א ה׳ ק״ש ועוד — אינה מיוסדת די הצורך, ומלבד זה מה נעשה למדרשים הא״יים? בתנחומא בשתי מהדורותיו (פ׳ לך פ״א, וכן אצל בובר) באה מימרא זו של שמואל (ובד״ר פ״ב כ״ב אותה מימרא בשם רב) באופן שאינו ניתן לפרושים, שאם היה יושב א״צ לעמוד. וכן יוצא ממאמרו של ר׳ ברכיה בפסיקתא דר״כ ע״ז ע״א שהבאתי בפנים. הפסיקתא הא״יית הזאת מובאת כבר אצל רע״ג כראיה נגד מנהג בני א״י, (סדר״ע ר׳ ע״א והשלם ק״ה ע״א והובאה גם במנהיג, ד׳ ברלין י״ד ע״א, ובאבודרהם ד׳ וארשא, כ״ג ע״ד, בשם ירושלמי). מכל זה יוצא שמנהג זה לעמוד בק״ש נקבע בא״י אחרי חתימת התלמוד והמדרשים.

5) ברכות י״ג:

6) ה״ג דף א׳ ע״ב, למטה „ואי קא מסגי באורחא״... וראה תוספות י״ג: ד״ה „על לבבך בעמידה״.

7) בדור הרביעי לאמוראי א״י. 8) בפסיקתא דרב כהנא, דף ע״ז ע״א.

ולא אמרתי לכם שתהיו קורין אותה לא עומדין על רגליכם ולא פורעין את ראשיכם, אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" הרי שמנהג מחמיר זה לעמוד בק"ש לא נקבע אף בא"י בכל תקופת התלמוד, ורק מתקופת הגאונים ואילך נתקבל מנהג זה בא"י. ואמנם מתקופה זו אפשר להסמיך כמה מקורות א"יים, המראים על נטייה מחמירה לעמוד בשעת תפילות ידועות:

א) מלבד בענין העמידה בק"ש היו עוד כמה חילוקים בין ב"ב ובני א"י, בענין עמידה בשעת תפילות וקריאות שונות. המקור החשוב ביותר לענין זה הוא בל"ס מסכת סופרים[9], המעיד בפירוש על מחלוקת בני מזרח ובני מערב בענין עמידה בשעת ברכות ההפטורה, ונשארו גם עקבות פולמוס: „ולסוף מברך בא"י אמ"ה צור כל העולמים... ומיד עומד העם ואומרים נאמן אתה... וזה אחד ממחלוקת בני מזרח ובני מערב שבני מזרח עונין אותן בישיבה ובני מערב בעמידה. ובכל מקום שנחלקו שני תנאים ושני אמוראים ולא בדיק לן הלכתא כחד מינייהו אזלינן בתר מחמיר, כל שכן בשבח ותהלה של חי העולמים..."

אנו רואים כאן חילוק החסר בקובץ שלנו. לא נתפלא על כך, בידענו שבעל הקובץ „תני ושייר". מהרחבת הדברים של בעל מ"ס אנו שומעים כעין הד ויכוח, ידוע לנו, כי הגאונים נלחמו במנהגי א"י, והיו צריכים בני א"י להגנה ולהצטדקות[10].

וכן מצינו בעוד כמה מקורות א"יים ע"ד עמידה בתפילות וברכות שיש בהן „שבח גדול של חי העולמים":

ב) „...אלא בימים הראשונים של פסח הוא צריך לומר יהי כבוד ה' וכל העם בעמידה... ויושבין ואומרין כל הענין של מזמורות..."[11].

גם מכאן אנו רואים את שיטתם של בני א"י, שדברים העוסקים בשבח ותהלה יש לאומרם בעמידה.

ג) „...בשעה שהעם עומדים והם עונין איש"ר בכוונה בעמידה"[12]. ההכפלה „עומדים — בעמידה" באה להוציא ממנהג ידוע להם, שלא היו מקפידין לומר איש"ר בעמידה, וזה היה בל"ס המנהג הבבלי.

ד) בספר המחכים[13] הובא מאמר בשם פרקי דרבי אליעזר האומר: „שבח גדול יש בעלינו לשבח לכך צריך לאומרו מעומד"[14].

---

9) פי"ג ה"י. 10) ראה למטה דברי רע"ב נגד מנהג זה.

11) מ"ס פי"ח ה"ב.

12) שם פכ"א ה"ו. 13) בהאשכול ו' עמ' 125, ובהוצ' מיוחדת עמ' 13.

14) כבר העיר המו"ל שציטטה זו אינה נמצאת בנוסחאות שלנו בפרקי דר"א, אבל

ה) כמה ראשונים[15]) מביאים מאמר בשם הירושלמי „כל הברכות: מעומד"[16]) וכן מובא ע"י בעל מקרא סופרים[17]) מאמר בשם הירושלמי: „כל דבר שבקדושה בעי למיקם על רגלוי"[18]) ואף שאין אלו נמצאים בירושלמי, הנה הדברים הללו נובעים ממקורות א"יים[19]).

מכל המקורות הללו, שכולם א"יים מתקופת הגאונים, יוצא ברור שבא"י נהגו לעמוד בקצת ברכות, תפילות וקריאות, משום חיבת מצוה והכשרה, וכבוד המקום וכבוד התורה[20]) וגאוני בבל שעמלו להשליט את מנהגי הישיבות הבבליות בכל ישראל נלחמו במנהג זה, לעמוד בק"ש, וידועים דברי רב עמרם גאון בסידורו[21]) נגד הנוהגים במנהג א"י זה: „והני דמתחזי דמחמירין אנפשייהו למימרא דמקבלין מלכות שמים בעמידה טעות ותעות בידם והדיוטות ובורות ושטות זה..."

אבל גם אחרי תקופת הגאונים היו עוד שנהגו מנהג זה לעמוד בק"ש, וכן מספר לנו ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו „כאפיה אלעאבדין"[22]) שבין החילוקים שהיו בזמנו בין „כנסת אלשאמיין" ו„אלעראקיין" בפוסטט, היה גם זה, שבאחת מהן היו עומדים בקדושה ובשנית היו יושבים בקדושה. וכן אומר בעל ה„מנהג

בל"ס המקור הוא א"יי ומתאים לשיטתם של בני א"י, שדבר שיש בו שבח גדול של חי העולמים יש לאומרו מעומד, כמו שראינו במקורות שהבאנו למעלה. וכן נתייחס למ"ס מאמר ש„עלינו" בגימטריא „ומעומד" (ארחות חיים ח"א, ד' פירינצי, דף כ"א ב; ראה במבוא של היגער למ"ס עמ' 77), ועי' גם כל בו סי' קכ"ב.

15) האשכול הוצ' הצב"א עמ' 51—50; ארחות חיים ח"א, דפוס פירינצי, הלכות ציצית סי' כ"ז. 16) ובעל נחל אשכול כותב: „לא ידעתי מקומו", וראה „כופר האשכול" עמ' 12.

17) למ"ס פ"י ה"ז. 18) ואינו מציין מקומו של מאמר פלאי זה.

19) וראה בתו"ש לרמ"מ כשר עמ' תש"ד, ובאריכות באבודרהם הוצ' עהרנרייך מעמ' קפ"ד ולהלן, וראה במח"ו עמ' 437 „ומצאתי כל מצוה שכתובה לכם, מברכין מעומד, כגון לולב וציצית ומילה". והדברים הללו אינם בבבלי והם כנראה ממקור א"יי; וכן הברייתא שמביא הרא"ש, סוף פסחים, וסדור רש"י 223: „דת"ר בקמה תחל לספור א"ת בקמה אלא בקומה וכו'", מדרש זה אינו בבלי כאשר כבר העיר ע"ז מהרי"ב, ונזכר בפסיקתא זוטרתי בפ' לך לך ובפ' אמור, וכן הובא בסוף בעל העיטור בשם ר' טוביה. דרשה זו היא כנראה ממקור א"יי. אמנם גם בשע"ת, סימן ע"ט באה תשובת גאון בבלי „אסמכתא לכל הברכות שיהו מעומד" ואפשר שהגאון הסוראי רב שמואל בר חפני (עיי"ש ב„איי הים") משתמש כאן במקורות א"יים. ראה גם מעשה רוקח עמ' כ"ט ואוצה"ג לר"ה עמ' 58.

20) וראה בחילוק מ"ט, שבני א"י היו זהירים יותר בכבוד התורה מבני בבל.

21) ד' וארשא, דף ה', ובסרע"ג השלם, ח"א, ק"א—ק"ג.

22) V. J. Q. R., 421: „ויקף פי הדה פי אלקדושה ויגלס פי הדה פי אלקדושה".

טוב"[23] שמצא כתוב בירושלמי „לקרוא שמע בעמידה, מפני שהיא עדות"... אבל דברי הגאון הבבלי הכריעו את הכף. וכן נפסק בשו"ע[24] „מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד — נקרא עבריין"!

ב

א"מ אין מתאבלין על תינוק עד שיהא בן ל' יום, ובני א"י אפילו הוא בן יומו הרי הוא כחתן שלם. מן הדא: תינוקת בת יום אחד מיטמאה בנידה ובת עשרה ימים בזיבה; תינוק בן יום אחד מיטמא בזיבה ובנגעים, ומיטמא בטמא מת, וזוקק ליבום, ופוטר מן היבום, [ומאכיל בתרומה], ופוסל מן התרומה, ונוחל ומנחיל, וההורגו חייב, והרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם.

א. בתקופת התלמוד. חילוק זה עתיק מאוד וכבר היה ידוע בא"י בתקופת האמוראים[1]. המקור לדעת בני א"י צוין בתוך החילוק עצמו „מן הדא: תינוקת וכו'" והיא משנת נידה, ה' ג'. כבר העיר מילר, שבני א"י פסקו כסתם המשנה, שאין חוששין לספק נפל[2], ולעומתם בני בבל פסקו כרשב"ג בברייתא[3], ואת המשנה פירשו בבבלי בדוחק ע"י „הכא במאי עסקינן"[4]. מחלוקת זו היא גם היסוד לחילוקים כ"ג ול"ה.

ב. בתקופת הגאונים והפוסקים. הגאונים הבבליים[5] פסקו, כמובן, כשיטת הבבלי, וכמו"כ המשיכו בני א"י את המסורת הא"יית שבידיהם[6], וכשנשאל רב האיי על הדברים שהם במחלוקת בין הבבלי והירושלמי הזכירו השואלים גם את ענין החילוק הזה[7]. בתקופת הפוסקים אנו מוצאים זכר למנהג

---

23) איטלקי מהמאה הי"ג, ראה ב„הצופה לחכמת ישראל", שנה י"ג, עמ' 225.

24) או"ח, ס"ג ב.

1) ירוש' יבמות פי"א ה"ז, י"ב ע"ב „תמן (בבבל) אמרי בשם שמואל הלכה כרשב"ג".

2) וכן בירוש' קידושין, פ"ד הי"א „בן יומו שמת הרי הוא וכו'", ראה גם בירוש' יבמות, י"א ז': „תני ר' חייא..." בתיקונו של הר"י שור בהמאסף לקואינקה.

3) בשבת קל"ו. „אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרשב"ג" (שאומר בתוס' שבת פט"ו ה"ז, 133,1, כל ששהא ל' יום באדם וח' ימים בבהמה אינו נפל) וראה הערה 1.

4) „דקים ליה שכלו לו חדשיו" נידה מ"ד: בחילוקנו אין ב"ב מבדילים עוד בין קים ליה לסתם מתוך השאיפה להקל באבל, כמו שאנו רואים גם בחילוקים האחרים הדנים באבלות (ה', י"ב וי"ד), וראה במח"ו עמ' 245 ובהג"מ להל' אבל פ"א ה"ז, שצמצמו את ענין קים ליה למקרה יוצא מן הכלל, מתוך ההשתדלות להקל בענין זה.

5) רב נטרונאי — א"ח ח"ב, עמ' 580; רב האי — ריצ"ג ח"ב, עמ' מ"ב, ועוד, וראה גם תשוה"ג הקצרות קנ"ה.

6) שמחות פ"ג ה"א, ובהוצ' היגער עמ' 109, השוה ירוש' קידושין פ"ד הי"א.

7) „וכן אנינות בספק נפל", האשכול ח"ב עמ' 48; אוצה"ג לפסחים עמ' 16. אבל

א״י אצל פוסקים צרפתים[8]). אבל בחילוקים עתיקים שנזכרו כבר בתלמודים ושהבבלי קובע בהם עמדה מפורשת, כגון זה, הולכים רוב הפוסקים בעקבות הבבלי[9]). וכן פוסק השו״ע[10]) „תינוק כל שלשים יום, ויום שלשים בכלל, אין מתאבלים עליו״.

ג

א״מ מניקה שמת בנה בתוך כ״ד חדש משיאין אתה, ובני א״י עד שתמתין כ״ד חדש, שמא תמית את בנה.

א. בתקופת התלמוד. חילוק זה עתיק וכבר העירו מילר ואלטשולר, שהוא נובע מחילוק במסקנת התלמודים, כאשר נברר. חושבני שמקורו עתיק יותר, וכבר היה שנוי במחלוקת בין בבל וא״י בתקופת התנאים.

בתוס׳ נידה פ״ב ה״ב[1]): „מינקת שמת בעלה הרי זו לא תיארס ולא תינשא עד שיהיו לה עשרים וארבעה חדש, ד״ר מאיר, ר׳ יהודה אומר שמונה עשר חדש...״

ברייתא זו אינה עוסקת כלל בפרטים אם חי התינוק או מת. מתוך זה נראה שלא הבדילו בזה וסברו שאפי׳ מת התינוק חייבת להמתין, וכן נפסק באמת בירושלמי[2]). לעומת ברייתא זו נמצאת בבבלי[3]) ברייתא מקילה: „ת״ר: נתנה בנה למניקה או גמלתו או מת — מותרת לינשא מיד״. ברייתא זו לא הובאה בשום מקום אחר, ואף לא ידעו עליה בירושׁ׳, וכנראה זוהי ברייתא בבלית וממנה נובעת מסקנת התלמוד הבבלי.

הבבלי מסיים את הסוגיא[4]) „והלכתא מת מותר... דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו״ וזהו בניגוד למסקנת הירושׁ׳[5]) „רבי מר עוקבא הורי בארבלי עשרים וארבעה חדש, ואפי׳ מת התינוק״.

ב. בתקופת הגאונים והפוסקים. בתקופה שלאחר חתימת התלמוד נמשכה המחלוקת בין בבל וא״י, בעוד שגאוני בבל פסקו עפ״י הבבלי

נראה שזוהי הוספה מאוחרת, שהרי אינה בכ״י פריס, והבטוי „ובתלמודנו״ הבא ב״פ מוכיח כן.

8) „במגנצא ובורמוישא היו יושבין על פחות מבן שלשים וכן ר׳ יהודה נ״ע הורה כן ועשה מעשה בורמוישא [אע״ג] דאין בקיאין ולא קים להו אם בן תשעה חדשים שלימין הוא״... (מעשה הגאונים עמ׳ 49 ופרדס ד״ק דף מ״ט ע״א, אבל עיין במח״ו 245; האורה 226; א״ז ח״ב סי׳ תכ״ח, 175 ע״א). וע״ר רא״ש למו״ק, סי׳ פ״ח.

9) לדוגמא: רמב״ם, ה׳ אבל, פ״א ה׳ ו—ד׳. 10) יו״ד שע״ד ח׳.

1) והובאה בבבלי כתו׳ ס. ובירושלמי סוטה, פ״ד ה״ד.

2) סוטה פ״ד ה״ד. 3) כתו׳ ס:

4) שם. 5) סוטה, פ״ד ה״ד.

„מת מותר"[6]) אנו מוצאים ב„ספר המעשים לבני א"י[7]) שאפי' אם מת התינוק חייבת לכתחילה[8]) להמתין כ"ד חדשים, כמסקנת הירוש', והוא מנמק את פסקו „חיישינו פעמים שהאשה חונקת את בנה בכוונה. בשביל שתינשא מהרה" בניגוד גמור למסקנת הבבלי „דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו"[9]), כך אנו רואים שהמסורת הא"יית הלכה לה בשבילים מיוחדים, מבלי לשעות אל הבבלי ומסקנותיו, וחומרא א"יית זו הגיעה גם לאירופה מישיבת ירושלים, והובאה בספר הפרדס[10]). המסורת הא"יית נמשכת עד המאה הי"א. עד סמוך למסע הצלב ממש, שהכרית את שריד הישוב העתיק[11]).

דבר שאצ"ל הוא שבענין זה, שב"ב מסתמכים על מסקנת הבבלי, נצחה דעת הבבלי אצל כל הפוסקים[12]) וכן נפסק בשו"ע[13]) „אם מת בנה מותרת לינשא ואין חוששין שמה תהרגהו".

ד

א"מ פודין את הבכור בכ"ח כספים וחצי מתשמישי מלכות. ובני א"י בה' שקלים, שהם ז' כספים ושליש מתשמישי מלכות.

הסך של בני בבל ידוע מכמה מקורות[1]), שהוא כ"ח כספים וחצי וחצי דנקא.

---

6) שע"צ נ"ד ע"ב, סי' ז'; שאלתות, סוף וירא; ה"ג הילדסהיימר, עמ' 307; הלכות ראו, עמ' 85; גז"ק ד', עמ' 5; ת"ג ויצן, סימן ק'. 7) תרביץ א' א', עמ' 94.

8) ורק בדיעבד אם נשאת לאחר י"ח חודש מה שעשת עשת, שם עמ' 95, וראה ר"ש ליברמן, תרביץ א' ב' 138.

9) כתר' ס: נראה שזה היה אחד החילוקים שבין סורא לפומבדיתא שהרי מר בר רב אשי חולק על ההילכתא ואומר „אפי' מת נמי אסור דילמא קטלי ליה ואזלא ומינסבא הוה עובדא וחנקתיה". המעשה הזה היה בסורא (ראה שאלתות סוף פ' וירא). ומדרש „שכל טוב", ח"א, 56 אומר: ולא חיישינן לעובדא דסורא... נראה שבתקופת הגאונים פסקו בישיבת סורא כמר בר רב אשי עפ"י מסורת סוראית א"יית ור"ח (דבריו הובאו באו"ז ה' יבום וקידושין סי' תרכ"ט) מתנגד לפסקיהם ואומר: חזינא רבואתא עמודי עלמא דקא פסקין הילכתא שאם מת מותרת והילכך לא היא דמר בר רב אשי אלא סוגיין כהלכתא שאם מת מותרת... ואע"ג דאמר מר בר רב אשי אפי' מת אסורה — נדחית, דאסיקנא „ולא היא ההיא שוטה הואי" עכ"ל.

10) „שאלו עליה במתיבתא [והשיבו] שצריכה להמתין כ"ד חודשים לפי שפעמים חונקתו" (ספר הפרדס ד"ק, דף כ"א ע"ב) ויש שם עוד טעם, עפ"י גימטריא. רואים מכאן עד כמה השתדלו לחזק דעה זו של בני א"י נגד המערערים הבבלים.

11) ראה א. אפשטיין ב„הגורן" ספר ו' עמ' 69—73.

12) רמב"ם, ה' גירושין פי"א הכ"ז; הרא"ש, בטור אבהע"ז י"ב, ועוד.

13) אבהע"ז, י"ג י"א.

1) עי' בבכורות נ. וה"ג בשני מקומות (ד"ו קל"ח ע"ד, קל"ט ע"א); תשוה"ג הרכבי,

הסכום שבנוסחאות החילוקים, כ״ח וחצי, אינו איפוא אלא בערך. חילוק זה הוא מתקופת הגאונים, וה„כספים״ הללו הם „זוזים של ערבים״ [2]). לפי החשבון שרש״י מביא בשם תשוה״ג [3]) עלו ה׳ סלעים של פדיון הבן עשרים ושמונה וחצי וחצי דנקא זוזים ערבים [4]). ואף שהסכום הזה של בני בבל נמצא מפורש בבבלי [5])—אין ספק שהוא הוספת גליון שנשתרבב לפנים, ואינו מעצם התלמוד, ואמנם הוא חסר בכ״י מינכן, וכבר הרגישו התוספות [6]), שהוא הערה של פירוש על ערך חמש סלעים, במטבע הערבית של תקופת הגאונים. סוגית התלמוד לא ידעה עוד על סכום זה, כמו שאפשר לראות מהמשך הסוגיא, במעשה מדורו של רב אשי. רק בתקופת הגאונים נקבע הסכום הזה, ונעשה ידוע ומקובל מאד, והשתדלו לפרשו, ויחסוהו לכמה גאונים. בה״ג [7]) נמצאים שני חשבונות סותרים לביאור סך זה: לפי הראשון „והני חמש איסתירי הויין עשרין מתקאלי, דהוו עשרין ותמניא זוזי ופלגא ופלגיה דדנקא בהני זוזי דידן דעשרה שבעה״ [8]). אבל לפי החשבון השני בה״ג מתקבל הסך הזה רק אחרי הוספת חומש [9]). דבר שאין לו שחר [10]). בתשובות

סימן ע״ג; ה״פ, סי׳ ה׳; כו״פ פט״ז, הו״צ לונץ עמ׳ ת״ב; האשכול הוצ׳ הצב״א ח״ב עמ׳ 142, והוצ׳ אלבק עמ׳ 238, ועוד בכמה מקומות.

2) בכו״פ שם, ורש״י בכורות נ. ד״ה דאינון. והגאונים קוראים למטבע זה „זוזי דידן״ (ה״ג ד״ו קל״ח ע״ד, תשוה״ג הרכבי, סי׳ ע״ג, ועוד). על ערכו של מטבע זה ראה: ז. ו. רבינוביץ ב„ירושלים״ כרך עשירי, עמ׳ 214.

3) בבכורות נ. ד״ה דאינון.

4) המטבע הערבי היה בערכו 7/10 מהמטבע בתקופת התלמוד.

5) „דאינון עשרין ותמניא זוזי ופלגא ופלגא דנקא״ (בכורות נ.).

6) וכתוב בספרים ... דאינון עשרין ותמניא זוזי ופלגא ופלגא דנקא״ ודומה [שהוא] סי׳ של גאונים, שפירשו חמש סלעים של כן לפי מטבע שבימיהם״ (תוס׳ בכורות מ״ט: ד״ה ר׳ יוחנן).

7) ד״ו, קל״ח ע״ד, וקל״ט ע״א.

8) ובמהדורת אסספיא, עמ׳ 593, בשם מר רב חנינאי ריש מתיבתא, וכן הובאו הדברים הללו בשם מר רב חנינאי ריש מתיבתא בהאשכול שם, אבל בכו״פ „מצאתי בתשובה מיוחסת לרבינו יעקב כהן ריש מתיבתא דמתא מחסיא״. ובתשוה״ג הרכבי סי׳ ע״ג מביא רב האי בתשובתו את הדברים בשם רב יהודאי גאון.

9) ה״ג ד״ו קל״ט ע״א, והדברים הללו נמצאים גם בהלכות ראו עמ׳ 34, אלא שנשתבשו.

10) דבר זה מוכיח עוד פעם שלא היה עוד לפניהם הקטע „דאינון וכו׳״ בתלמוד כי אילו נמצא הקטע הזה בפירוש לא היו יכולים עוד לפרש כן, ורק מפני שמצאו בסוגית הגמרא שסך פדיון הבן הוא 16 2/3 שקלים ומהצד השני היה המספר כ״ח ופלגא ופלגא דנקא מקובל על הכל הוכרחו לפרשו בדוחק, ע״י הוספת חומש.

הגאונים הרכבי[11]) שואלים את הגאון על שני הפירושים הסותרים הללו והגאון דוחה את השני ומאשר את הראשון.

כמו שראינו מתאשר הסך של בני בבל מהרבה מקורות, לעומת זה הסך של בני א״י אינו נזכר עוד ואינו יכול להתפרש כל צרכו[12]). ואפשר שבני א״י חשבו את המטבע שנהג לפני הכיבוש הערבי לשקל של תורה (=סלע של משנה)[13]), ועם הקטנת המטבע ביחס 10 : 7 עלה סך פדיון הבן לשבע ושביעית, ובסכום עגול שבע ושליש. יוצא איפוא שבדבר זה הקלו בני א״י, ונתנו בפדיון הבן רק הרבע, בערך, ממה שנתנו בני בבל.

חילוק זה הוא איפוא בן התקופה הערבית, בזמן ששלט המטבע הערבי, ואין לו שרשים בעבר וגם לא נזכר לעתיד. בסוף תקופה״ג הוקטן המטבע הערבי בבבל[14]). הפוסקים שיערו כל אחד לפי מטבע של זמנו ומקומו, ולא שמו לב למחלוקת זו, וכך נשכח חילוק זה ולא בא זכרו עוד.

ה

א״מ פוטרין את האבל לפני הרגל אפילו שעה אחת, ובני א״י עד שיהיו לו ג׳ ימים לפני הרגל, מן הדא: הקובר את מתו ג׳ ימים קודם הרגל בטלה ממנו גזרת שבעה.

המחלוקת הזאת היתה כבר בדורות התנאים הראשונים, בין ב״ש וב״ה[1]) ובדור שלאחר החורבן בין ר׳ אליעזר וחכמים, שרבי אליעזר הולך בעקבות ב״ש[2]). רבי קבע במשנתו[3]) סתם כר״א. בא״י שלט הכלל של ר׳ יוחנן „הלכה כסתם משנה״[4]) וגם כאן נפסק בא״י עפ״י סתם המשנה[5]) וכן מדגיש הירושלמי: „לא

---

11) סימן ע״ג, עמ׳ 37.

12) בעל ארץ חיים בדף ק׳ ע״ד רוצה להגיה י״ז כספים פחות שליש (כסוגית הבבלי בכורות נ.) אבל אין נראה לי, שהרי שיטה זו, שהסלע הוא 3 דינרים ושליש, היא שיטה בבלית ואינה נזכרת ע״י בני א״י.

13) ראה פרקי דר״א פרק ל׳. בין חמשה עשר דברים שעתידין בני ישמעאל לעשות בארץ...: „ויפסול ס ל ע המלכות״.

14) הרמב״ם בפירושו למשנת בכורות ח׳ ד׳, אומר: „ואמר לי אבא מורי ז״ל שעמד על תשובת גאון מראשי ישיבות בבל וכתוב בה שחמשה סלעים שלהן הן ל״ג דרכמונים וחצי דרכמון״.

1) תוספתא מו״ק, פ״ב ה״ט 230,28; בבלי מו״ק כ׳. שמחות, פ״ז ה״ב.

2) בבלי מו״ק כ׳. ושאילתות חיי שרה, סימן ט״ו, אבל בתוספתא שם ובשמחות שם נוסחא מהופכת.

3) מו״ק ג׳ ה׳. כנראה עפ״י משנת ר׳ יהודה.

4) שבת מ״ו. וש״נ. 5) המשנה בתור מקור לדעת בני א״י צוינה בגוף החילוק.

אמר אלא ג׳ הא שנים לא״[6]) וכן פוסקת מסכת שמחות הא״יית, כאבא שאול[7]), לעומת זאת מסקנת הבבלי[8]) „אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת״, כנראה נטו הבבלים אחרי ב״ה דברייתא[9]). אמנם במשך כמה דורות עד סוף ימי האמוראים לא היתה הלכה קבועה לא בא״י ולא בבבל, שהרי אנו מוצאים את רבא הבבלי פוסק הלכה כתנא דידן[10]) ולעומתו ר׳ יוחנן הא״יי פוסק: אפי׳ יום אחד...[11]). החילוק הזה בין בבל וא״י נקבע, איפוא, עפ״י מסקנת התלמודים.

על פסק הבבלי השפיעה ביחוד המגמה להקל באבל, עפ״י מאמרו של שמואל: „הלכה כדברי המיקל באבל״[12]), שנתקבל ביחוד במקומו, בבבל[13]), וכן מנמק באמת בעל השאילתות את פסקו של הבבלי: „מ״ט? — הלכה כדברי המיקל באבל״[14]). פסק הבבלי הברור והמפורש נתקבל בלי שום עירעור, וכן פסקו הגאונים[15]), וכן פסקו הפוסקים כולם[16]), וכן נפסק בשו״ע[17]), ודעת בני א״י לא נשמעה עוד.

ו

א״מ אוסרין כלה על בעלה כל שבעה מפני שנעשית נדה מפני התאוה, ובני א״י אומרים: ע״י שהוא מוציא את הבתולים בצער מותרת לו מיד.

א. בתקופת התלמוד. כלל מקובל היה בתקופת התנאים, שדם בתולים אינו מטמא[1]). זו היתה ההלכה הקדומה המקובלת על הכל, וכן פסקו גם ב״ש וגם ב״ה, כמו שיוצא ברור מן המשנה[2]), שאין דם בתולים מטמא. ועפ״י

---

6) מו״ק, פ״ג ה״ה, ד״ו, דף פ״ב ע״ב. 7) שמחות, פ״ז ה״ג.

8) מו״ק כ.

9) ואמנם בכמה מקומות נראה שבני א״י פסקו כמשנה, וב״ב, עפ״י כלל מסור בידם שהמשנה היא כיחיד או כמי שאין הלכה כמותו, פוסקים בברייתא נגד המשנה. כנראה הכריעו נגד המשנה עפ״י המנהג המקובל בידיהם.

10) מו״ק כ׳. 11) שם, וראה תמיהת התוספות ד״ה „אמר ר׳ יוחנן״.

12) מו״ק י״ח. וש״נ.

13) וכן בשאר החילוקים הדנים באבל מקילים ב״ב, ראה חילוקים ב׳, י״ב וי״ד.

14) שאילתות פ׳ חיי שרה, סי׳ ט״ו.

15) ה״ג הלכות אבל, ד״ו מ״א ע״ד; שע״צ כ״א ע״א, סי׳ י״ח; ש״ת סי׳ שכ״ג; הלכות קטועות, בגנזי קדם ה׳, עמ׳ 155.

16) רי״ף, ר״ח, רמב״ם (ה׳ אבל פ״י ה״ג); מח״ו עמ׳ 235; או״ז ח״ב, ה׳ אבילות תל״ב; פרדס סי׳ ר״צ; מעשה הגאונים עמ׳ 49. 17) יו״ד שצ״ט א׳.

1) בירושׁ׳ סנהדרין, פי״א ה״ד, ל׳ ע״א, הובאה ברייתא (החסרה בספרי פיסקא קנ״ב) „בין דם לדם״ — בין דם נידה לדם בתולים. 2) נדה, פ״י מ״א.

המשנה נהגו בא״י הלכה למעשה כמו שאנו רואים ממעשה דרבי[3]. אמנם נשמעה גם דעה שכלה אסורה לבעלה כל שבעה ודעה זו הובאה אף בירושלמי[4]. אבל במקור א״יי מתקופת התנאים, במסכת כלה[5], נתבאר שרק בראתה ועודה בבית אביה אסורה[6], אבל קטנה, שאינה רגילה לראות נידה, אין דם בתוליה מטמא.

מתקופת האמוראים החלו להורות בבבל „בועל בעילת מצוה ופורש״, בהסמכם על ברייתא שלא היתה ידועה בא״י[7]. וכן מסר עולא בבבלי[8] בשם ר׳ יוחנן ור״ל, בניגוד למה שנמסר משמם בירושלמי[9]. וכן פסקו רב ושמואל[10]. דעת הבבלים היתה ידועה גם בא״י, ובירוש׳ הובאה דעתו של שמואל, שכל הלכות התנאים המקילים בדם בתולים הם רק להלכה ולא למעשה[11]. ואף שנמצאו חכמים בא״י שהחמירו על עצמם, ונזהרו אפילו בקטנה שלא הגיע זמנה לראות[12] — זו היתה רק חומרא של יחיד לעצמו והעם לא נהג כן. וכן אנו מוצאים שר׳ יוחנן לא הורה לא איסור ולא היתר[13].

מכ״ז אפשר לראות שהעם המשיך לנהוג היתר בדם בתולים, כדין הקדום. שריד לדעה הקדומה, המבדילה בין דם בתולים לדם נידה, אפשר למצוא גם בתרגום ירושלמי[14].

ב. בתקופת הגאונים. גאוני בבל המשיכו את המסורת הבבלית עפ״י פסקו של הבבלי „בועל בעילת מצוה ופורש״. אכל מכיון שפסק זה מסודר בתלמוד על הפיסקא „ראתה ועודה בבית אביה״[15]. נשאלו הגאונים כמה פעמים

---

3) נדה ס״ד: „מעשה ונתן לה רבי ד׳ לילות מתוך י״ב חדש״.

4) ברכות פ״ב ה״ו. ה׳ ע״ב: „תני כלה אסורה לביתה כל שבעה... דברי ר׳ אליעזר״.

5) סימן ב׳, הוצאת היגער עמ׳ 125.

6) „כלה שנתבעלה יום ראשון אסורה כל שבעה דברי ר׳ אליעזר, ר׳ יהושע אומר עד יום השלישי, ואם היתה נדה בבית אביה אסורה ואם לאו מותרת״. היינו, שהמחלוקת היא רק אם היתה נדה בבית אביה, אבל בקטנה אף ר׳ אליעזר מודה. ראה במבואו של היגער עמ׳ 22, אבל ראה כלה רבתי פ״א, ובהוצ׳ היגער עמ׳ 174.

7) „רבותינו חזרו ונמנו בועל בעילת מצוה ופורש״ (נדה ס״ה:). 8) שם.

9) ירוש׳ בר׳, פ״ב ה״ו, ראה בשרידי הירוש׳ לברכות, עמ׳ 11, שורה 18.

10) נדה ס״ה:

11) „כל ההיא הלכתא דרישיה דפירקא אחרייא דנידה להלכה אבל לא למעשה״ (ירוש׳ בר׳, פ״ב ה״ו).

12) „ר׳ יוני ערק אפילו מתינוקת שלא הגיע זמנה לראות ונישאת״ (שם).

13) ירוש׳ שם, ראה בשרידי הירוש׳ הנ״ל, ועי׳ על כל זה בהערת ליברמן אצל לוין.

14) לדברים י״ז ח׳ „בין דם לדבתולין״. 15) נדה ס״ה.

אם החומרא הזאת היא רק בראתה ועודה בבית אביה, או גם בקטנה[16]. והם השיבו שאפילו בקטנה חששו, שמא יצא דם נידה יחד עם דם בתולים.

בפירוש הבבלי למסכת כלה מזמן הגאונים הנקרא „כלה רבתי" מפרשים את מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע באופן המתאים עם שיטת הבבלים[17]. רב נטרונאי מודיע בתשובתו[18]) ש„כן מנהג בשתי ישיבות וכל מקומות ישראל, שאפי' קטנה בת עשר שנים ונישאת בועל בעילת מצוה ופורש". אבל מזה שלא חדלו לשאול את הגאונים בנושא זה גם אחרי רב נטרונאי[19]) אנו למדים שלא כל מקומות ישראל קבלו עליהם את מנהג בבל, כי אם רבים המשיכו להקל בדם בתולים בקטנה שלא ראתה.

יש להעיר שהקראים, שהחזיקו בכמה וכמה מנהגי א"י[20]), סברו גם בענין זה כבני א"י, שדם בתולים אינו מטמא[21]).

ג. בתקופת הפוסקים. גם אחרי תקופת הגאונים לא נמחו עקבות מנהג ארץ־ישראלי זה לגמרי[22]), ביחוד בין האשכנזים; היה ידוע מנהג לפרוש אחרי ביאה ראשונה רק ג' ימים. מנהג זה הוא כדעת ר' יהושע במסכת כלה[23]), ואנו מוצאים פוסק חשוב כהראבי"ה, שדעתו נוטה לפסוק הלכה כר' יהושע, ורק מפני שאחרים מחמירים — גם הוא מורה להחמיר[24]). ואנו למדים מספרו, שרבים במקומו

---

16) רב נטרונאי—תג"א במדעי היהדות ב', עמ' 55, סי' מ"א; ספר השנה הפרנקפורטי IX, 293; רב פלטוי ורב הילאי — שע"ת קס"ה—קס"ו; תג"ק כ"ד; רב נחשון—תג"א ח"ב, עמ' 11, סי' ל"ה; רב האי — תג"ה סי' ס"ז; שע"ת סי' קס"ח; תש"ר ח"ב עמ' 47; ה"ם סי' פ"א, ועוד.

17) ראה בהוצאת היגער, עמ' 175.

18) תג"א, במדעי היהדות ב', סי' מ"א. 19) תג"ה, סי' ס"ז, ועוד.

20) דוב רעזעל, במאמרו החשוב „החילופים בין בני בבל ובין בני א"י ומקורות ההלכה של הקראים" בחורב א' א' ומן התימה שלא העיר על דבר זה.

21) „ובתולה דם בתוליה לא מטמא ביה לא היא ולא בעלה דדם בתולים לאו טמא הוא..." (ספר המצות לענן 113, זכרון לראשונים ח'; הרכבי, לקורות הכתות בישראל, נספח לח"ג של דברי ימי ישראל לגרעץ, עמ' 585).

22) ראה בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' רמ"ד „אמרת כי עמד תלמיד והורה... שהבועל את הבתולה מותרת כל שבעת ימי המשתה, ואפי' דם שותת ויורד, ואינה צריכה ספירת שבעה ולא טבילה... תשובה: בתלמיד ארצכם ראיתי שערוריה מחתה אש בחיקו תלהטהו אש שלהבת יה... ואיני רואה בכל דבריו דבר ראוי להשיב עליו ודברים שאפי' תינוקות של בית רבן לא יטעו בהם ואין מביאין ראיה מן השוטים..."

23) סי' ב', ובהוצאת היגער, עמ' 125.

24) „והילכתא כר' יהושע לגבי ר' אליעזר, דשמותי הוא, ומיהו כיון שרבינו שמואל פסק וגם שאר רבותינו שצריכ[ה] שבעה נקיים... אין להקל" (ראבי"ה ח"א, עמ' 206).

נהגו עפ״י מנהג זה, שמוצאו ממקורות א״י, ואף שהיו שמיחו בידי הנוהגים כן —המשיכו רבים לנהוג מנהג זה[25].

אבל הפסק המפורש בבבלי[26] הכריע את הכף לטובת מנהג בבל. ואף שגם בין הפוסקים היו שפירשו את סוגית הבבלי בראתה ועודה בבית אביה[27] בכ״ז נפסק הלכה למעשה „שאפילו היתה קטנה שלא הגיע זמנה לראות... בועל בעילת מצוה ופורש״[28] וכן נפסק בשולחן ערוך[29].

ז

א״מ כתובה שלהם כ״ה כספים (ומוהר שלהם), ובני א״י אומרים: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה הרי זו בעילת זנות.

א. בתקופת התלמוד. מחלוקת עתיקה היא מימות התנאים אם כתובה היא דבר תורה או מדברי סופרים[1]. הראשונים החולקים בזה הם רשב״ג וחכמים. בבבלי[2] נמצאות שתי ברייתות מתנגדות, זו ע״י זו, לפי הראשונה רשב״ג סובר, שכתובת אשה מן התורה, ולפי השניה רשב״ג סובר שכתובת אשה מד״ס. הבבלי משבש את השניה מפני הראשונה. לעומת זאת הירושלמי, בסוף כתובות, סובר

---

25) „ועוד שמעתי באלו המקומות חתן פורש מאשתו לאחר בעילה ג׳ לילות ולא יותר. ותמהתי מאוד מה ראו אדרבא... תשובה: ...ומה שאמרת ממנהג שחתן פורש ג׳ לילות. כבר אמרו להם קמאי דקמאי, והירא דבר ה׳ חדל, ומעיד אני על חמי ר׳ אליעזר בר׳ נתן ומורי הרב רבינו שב״ט, שהיו נוהגין לישב שבעה נקיים כדין כל נידות וזבות, ומנעו רבים מדבר זה, וכן אנו נוהגים אחריהם וגם מנהיגים לשומעים מוסר״ (ראבי״ה רע״א, עמ׳ 220—221, והובאו הדברים באו״ז ח״א, סי׳ שמ״ב „וכבר שלח רבינו אפרים זצ״ל אל הרב רבינו יואל זצ״ל שמעתי וכו׳״). 26) נדה ס״ה:

27) הרי״ף והרמב״ם, ראה בב״י ליו״ד סי׳ קצ״ג.

28) רמב״ם ה׳ איסורי ביאה פי״א ה״ח; פרדס סי׳ רע״ו; מח״ו עמ׳ 585; ספר האורה עמ׳ 177. 29) „הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה... ופורש מיד אפילו היא קטנה״ (יו״ד קצ״ג).

1) ההשקפה שכתובה היא דאורייתא מתבארת בזה שראו את הכתובה כהשתלשלות המוהר, אלא שלפנים קבל האב את המוהר ואח״כ מסר אותו לבת כמתנת נישואין, והכתובה היא התחייבות הבעל לתת את המוהר לבת, במקרה גירושין או מיתה. ויש סמוכין לדעה זו ממכילתא משפטים, פרשה י״ז „מגיד שהוא עושה עליו מוהר ואין מוהר אלא כתובה...״ ידוע, שהכתובה היא מוסד עתיק וקדמה הרבה לשמעון בן שטח, שרק הכניס בה תיקון ושכלול ע״י הוספת תנאי אחריות נכסים. כתובה נמצאה כבר בין ספירוסי יב (אלפנטינה). לפי האגדה כתב יוסף כתובה לאשתו. 2) כתובות, י׳ ע״א.

כשניה[3]). ואמנם נחלקו בזה התלמודים: הבבלי והירושׁ׳. לפי פירוש הבבלי למשנה אחרונה דכתובות סובר רשב״ג שכתובה דאורייתא, ופסק הבבלי כחכמים שכתובה דרבנן[4]). ולפי פירוש הירושלמי סובר רשב״ג שכתובה מד״ס והלכה כחכמים, שכתובת אשה מן התורה. וכן היא סוגית סתם הבבלי בכ״מ, שכתובה מדברי סופרים, וסתם הירושלמי כמה פעמים, שכתובה מדברי תורה[5]).

המחלוקת הזאת, אם כתובה דאורייתא או דרבנן, היא לא רק תיאורית — מחקרית בלבד, כי אם גם בהלכה למעשה. אנו יודעים שכל כסף האמור בתורה הוא כסף צורי ושל דבריהם כסף מדינה[6]), שהוא שמינית של כסף צורי. זו היתה איפוא עיקר המחלוקת. ואמנם בדבר זה אנו מוצאים כמה מחלוקות גם בתקופת האמוראים[7]).

לעומת המספר מאתים הקבוע מימות התנאים במשנה[8]) מזכיר הבבלי[9]) שכתובה היא כ״ה זוזי[10]). הנה כי כן אנו מוצאים את החילוק הזה כבר בתקופת התלמוד בין בבל וא״י.

ב. בתקופת הגאונים. אל הגאונים פנו בשאלות על ערך הכתובה ונוסחתה והם עומדים בשיטת הבבלי[11]). שכתובה דרבנן, ושסך הכתובה הוא כ״ה

---

3) הראשונה היא כנראה ברייתא בבלית, מתחילה ב„תנא״. היא מתאימה לסוגית הבבלי בכתובות ק״י: ובניגוד לסוגית הירושלמי בסוף כתובות.

4) כתובות ק״י: וראה שם „לאפוקי מדרשב״ג דאמר כתובה דאורייתא״ ובטעות כתב לוין במבואו לספר מתיבות, עמ׳ III, שאנשי מזרח ס ב ר ו כ ר ש ב ״ ג, שכתובת אשה דרבנן היא.

5) כתובות ל״ט: — „תקינו רבנן כתובה״; כתובות י׳. — „אמר רב נחמן אמר שמואל... חכמים תקנו להן לבנות ישראל לבתולה מאתים״... לעמ״ז ירושלמי יבמות, פ״ז ה״ב, ופט״ו, י״ד סע״ד — „כתובה דבר תורה״. על מקור החילוק. שהוא המחלוקת בין הבבלי והירושלמי, עמד כבר הגאון שתשובתו הובאה בספר המכריע סימן מ״ב.

6) קידושין י״א. 7) בירושׁ׳ כתובות, פ״א ה״ב.

8) כתובות, ה׳ א׳. 9) ב״ק פ״ט:

10) ראה בספר המכריע, סי׳ מ״ב, בפירושו, לעומת פירוש המורה.

11) בתשובת הגאון שהובאה בס׳ המכריע סי׳ מ״ב מספרים השואלים שיש אצלם „תשובות מתחלפות לגאונים״ בענין זה. לוין, במבואו לספר מתיבות, סובר שגאוני סורא הלכו בשיטת א״י. לדעתי אין די הוכחות לכך. הגאון המשיב אומר בדבריו „מלתא פסיקתא היא לכל חכמי בבל דכתובה מדרבנן היא, ולא מסקא לשום איניש דאית ליה מששא, ולית מנהון אדם מעולם דסמכא מאן דאמר כתובת אשה דאורייתא״. כך לא היה אומר אילו היתה זאת דעת גאוני סורא. בל״ס ה„תשובות המתחלפות לגאונים״ הן מגאוני א״י. אמנם בעל ספר המתיבות כותב בעמ׳ 27 „דחזו לה מדאורייתא״, אבל אין להוכיח מזה שכן סוברים גאוני סורא. נוסח רס״ג ונוסח כתובת יבמים אינם מוכיחים כלום, שהרי אף בספר השטרות לרה״ג יש

זוזים, והם מגנים מאוד את מי שכותב בכתובה שהיא מדאורייתא[12]. בתשובה חשובה מאוד של גאון בבלי, רב האי או רב שרירא[13], שהובאה בספר המכריע סי' מ"ב, מברר הגאון את מקור המנהג („הטעות" בלשונו) לכתוב בכתובה שהיא „דאורייתא" מן הירושלמי שהזכרנו[14], והוא גם יודע שהדבר הזה שנוי במחלוקת בין אנשי מזרח ובני א"י, והוא מזרז מאוד את שואליו להחזיק במנהג הבבלי[15].

וכן גם בדברי גאונים אחרים אנו מוצאים את הדעה שהכתובה היא מדרבנן, ושסך הכתובה הוא כ"ה זוזים: רב משה[16], רב שר שלום[17], רב צמח[18], רב שרירא ורב האי[19] ואחרים[20].

שני הצדדים, הבבלים ובני א"י, חיפשו להם סמך לדעתם ברמזי ראשי

בנוסחאות „דאורייתא", והיא תוספת מעתיקים לפי הנוסח השגור בפיהם (ראה בהערת אסף בספר השטרות עמ' 14, וראה מש"כ גינצבורג בגז"ש II, עמ' 295—296). מתמיה מאוד הוא אופן הבאת ציטטה: במבואו לספר „מתיבות" בעמ' VII מביא לוין קטע מתשובת הגאון בהמכריע במרכאות כפולות „קמאי [דסורא] מן בני א"י נקטוה", ואילו בתשובה נאמר „וקמאי דילכון מן בני א"י..." ולוין השמיט את המלה דילכון (היינו: בני קירואן) והכניס תמורתה את המלה [ד ס ו ר א], כדי שיקל לו להוכיח שבני סורא הלכו בעקבות בני א"י... ואמנם במפתח הוא מעתיק כהוגן ומפרש כנכון „וקמאי דילכון (בני קירואן)".

12) בתשובה הנ"ל בהמכריע נאמר על רב חנניה גאון „וגינה מאן דכתב מן אורייתא"; והגאון המשיב אומר „ועדיין מגונה מאד אצלנו מאן דכתב בכתובה דחזו ליכי מן אורייתא". 13) ראה אסף, ב„ציון" א', עמ' 27, בהערה.

14) מהחילוק שבין הבבלי והירושלמי בפירוש משנה אחרונה דכתובות.

15) „ואתון השתא כל מעשיכם במנהגות שלנו ובתלמוד שלנו. הכין מיבעי לכון למעבד ולסלוקי מן כתובתכון דוכרן אורייתא, אלא כתובו דחזו ליכי סתם".

16) ח"ג ס"ו. „וכיון דכתובת אשה מדרבנן הני מאתיים זוזי נמי כסף מדינה איגון, דהוו כל מתקול דינרא תמנייא זוזי, דאישתכח דר' זוזי כ"ה במתקלא דינרי..."

17) בשע"צ נ"ח ע"ב, סי' כ"ב: „...אבל מנהג בשתי ישיבות גובין לבתולה מאתים ולאלמנה מנה, שהן שמונה, שמונה לכל מטבע, שהרי כאן לבתולה עשרים וחמשה זוזים של כסף... ולאלמנה חצין". פירוש הדברים שאת המאתים של המשנה מגבין באופן כזה שנותנין כ"ה וי"ב ומחצה, כי שמונה מטבעות שבתקופת המשנה (מטבע מדינה) הם זוז אחד בימיו (ומילר נשתבש בדברי הגאון וחשב שדעת הגאון שכותבין כ"ה ונותנים מאתים!).

18) חמדה גנוזה, סי' ל"ד.

19) שע"צ, נ"ה ע"א, סי' י"ב „וכתב לה עשרים וחמשה זוזי".

20) תג"ה, סי' ע"ג, עמ' 38: „וליכא השתא בכולה בבל ולא במאי דחאזי לגא ולא לאבינו ולא לאבי אבינו דקא מגבי כתובה אלא כ"ה מהני זוזי דטיאעי, וכל אתרא נמי מן מתקאליה" וראה גם בספר השטרות לרה"ג עמ' 14.

תיבות וגימטריאות. ואחד מהם הובא אף לפני הגאון בתשובה הנזכרת בספר המכריע, אך הגאון לא החשיב ביותר נימוק זה[21].

כשאנו באים לסכם במה נחלקו ב״ב ובני א״י בענין זה, אנו מוצאים שהיה ביניהם הבדל השקפה על הכתובה; לפי דעת הבבלים כתובה דרבנן ולפי דעת בני א״י דאורייתא, ומכאן נובעים:

א) מחלוקת בניסוח הכתובה. אם כותבים בכתובה „דחזו ליכי מדאורייתא״, שבני א״י וכל המקומות שהושפעו מהם כתבו כן, והארצות שקבלו תורתם מישיבות בבל לא כתבו כן.

ב) בשיעור סך הכתובה[22]: לבני בבל כ״ה זוז; ולבני א״י יותר[23].

החילוק הזה הוא, איפוא, חילוק קדום ונחלקו בו תנאים ואמוראים, ומזמן חתימת התלמוד הנהו חילוק בין סתם הבבלי והירושלמי, וממילא בין ב״ב ובין

---

21) ב״ב מצאו להם את המספר כ״ה בראש התיבות כ׳מהר ה׳בתולות. הגאון בתשובה הנ״ל אומר ע״ז „...ותשבון כ״ה לית ביה משמא״. אחרים דרשו את ו י ט בפס״ז, פ׳ וישב, דף צ״ו ע״א (בטעות בני א״י במקום ב״ב). אבל גם לבני א״י נמצא רמז לסכום הכתובה של מאתים זוז. את התיבה כ מ ה ר חלקו לשנים — כ מ ה ? — ר׳. (כלומר: מאתים זוז). פס״ז פ׳ משפטים, פ״ב ע״א.

22) בני בבל קבעו שיעור הכתובה כ״ה כספים כפי שהיה בימי התלמוד ואף שהמטבע נתקטן לא הוסיפו על הסכום הזה, מתוך שיטתם שכתובה דרבנן, וכפי הכלל שבידם שיש להקל בכתובה (כתובות ק״י:), ע״כ סברו שאין להקפיד בדבר וצריך לתת כ״ה מטבעות אילו שהם כמו שאומר הגאון בתג״ה סי׳ ע״ג: „וכל אתרא נמי מן מתקאליה״... לעמ״ז בני א״י סברו שהכתובה דאורייתא, אמנם גם הם לא אמרו לתת מאתים כספים (שהרי בפדיון הבן שהוא ודאי דאורייתא. נתנו רק 7 ושליש והיחס בין סך פדיון הבן לסך הכתובה הוא 1:10. בחילוק לא נאמר שבני א״י היו נותנין 200 אלא שהם טוענין על ב״ב שאינם נותנים שעור מספיק מן המשנה הידועה). כבר שיערנו למעלה שבני א״י חשבו את המטבע שנהג לפני הכיבוש הערבי לכסף האמור בתורה וע״כ חייבו לתת בכתובה 50 כספים כאלה, ועם הקטנת המטבע עמד סך הכתובה על 71 ועוד. עשר פעמים יותר מסך פדיון הבן לבני א״י.

23) מילר סובר שכל החילוק הוא באופן הכתיבה בלבד. ראייתו מהמכריע הנ״ל: „כתוב בכתובות הנמצאות במערב מימות הראשונים: כסף מאתין דאינון כ״ה זוזי דחזו ליכי מן אורייתא״ אבל בל״ס יש כאן הרכבה; מקודם היו כותבים כסף מאתין דחזו ליכי וכו׳ והיו נותנים מאתים, ורק בהשפעת גאוני בבל שפסקו שכתובה כ״ה זוזי הקטינו את סך הכתובה, והוסיפו „דאינון כ״ה זוזי״. הגאונים הצליחו, איפוא, בדבר העיקרי: להקטין שיעור הכתובה ועתה כוונו מלחמתם למחות גם את הזכר למנהג הא״יי. שההבדל העיקרי היה בשיעור הכתובה, ולא רק בנוסחתה, אנו למדין מח״ג סי׳ ס״ו, שהבאנו בהערה 16, ע״ז יעידו גם דברי הקרקסאני, עי׳ לעיל עמ׳ 54.

בני א״י. גאוני בבל, כאמור, הלכו בשיטת הבבלי ואף השתדלו למשוך את בני הארצות האחרות למנהגם[24], דבר שלא עלה בידם בשלימות[25].

ג. בתקופת הפוסקים. גם בתקופת הפוסקים נמשכה המחלוקת בענין זה. ונבדלו לפי הארצות: הרי״ף, בסוף כתובות, פוסק שכתובה דרבנן[26] וכן פוסק הרמב״ם[27]. המפרש גם ששיעור הכתובה הוא כ״ה זוזי, כמסורת הגאונים. וכן פוסקים מרבית הפוסקים הספרדים[28]. לעומתם מחזיקים רוב הפוסקים הצרפתים והאשכנזים בדעת בני א״י, שכתובה דאורייתא[29] ונוסחאות כתובותיהם „דחזו ליכי מדאורייתא״[30], ואף בין אלה הסוברים שכתובה דרבנן לא עקרו את נוסח הכתובה המקובל בידיהם מאבותיהם, והמשיכו לכתוב „דחזו ליכי מדאורייתא״[31].

---

24) בענין הזה רואים אנו היטב את מלחמת הגאונים במנהגי א״י. הגאון, בתשובה הנ״ל בהמכריע אינו מתעלם מהעובדה שמנהג א״י זה אינו בלי יסוד, כמו שטען רע״ג נגד המנהג לעמוד בק״ש, או כמו שטען רב יהודאי גאון על מנהגי א״י, שהם מנהגי שמד. להיפך, הגאון מראה על המסורת הא״יית הברורה מן הירושלמי המסתמכת על מסורת תנאית, אלא שלבבלים ברייתא אחרת, ברייתא בבלית, כנראה, שעליה הם סומכים יותר, ועל פיה הגיהו את הברייתא הא״יית, מפני הברייתא הבבלית. כאן עומד הגאון מול הירושלמי עצמו והוא אינו נרתע מלהלחם בו. וכמה שורות של פולמוס נפלטו מעטו נגד הירושלמי, ונימוקים וטענות חדשות אנו שומעים כאן: „ואנחנא לא איכפת לן בהכי ולא חשיבנא ליה דסמכא, ושמיע להון לרבותן דההוא אשתכח כמה שטן (שנינז) ואהדורי אהדורוהי בנסתאי וכיוצ׳ בהן, ותלמודא דידן נקיט להו רבנן לטעמיה כדבר תורה, ומאי דמשתכח מן חלופי האי הוא דסמכא וההוא לאו דסמכא״.

25) להקטין שיעור הכתובה ברוב המקומות הצליחו (ראה לדוגמא תג״ה, סי׳ ר״י „מנהג כולה אפריקיא... כולן שוות עיקר כ״ה...״), אבל לשנות את נוסח הכתובה המקובל מא״י, היינו למחוק „דוכרן אורייתא״ מהכתובות עלה להם בקושי יותר.

26) „ולאפוקי מדרשב״ג דאמר כתובה דאורייתא קמ״ל דרבנן וכן הלכתא״.

27) הלכות אישות, פ״י ה״ז „וחכמים הם שתיקנו כתובה...״ ושם ה״ח „... ונמצא מאתים דינרים של בתולה חמשה ועשרים זוזיך״...

28) כן דעת הרמב״ן והרשב״א, ראה שו״ת הריב״ש סי׳ שי״ב. ראה ר״ן, סוף כתובות „ולענין הלכה״, וראה העיטור אות כ׳ „כתובות״ המראה על הקשר בין בבל וספרד: „אבל בבבל וסביבותיה נהגו לכתוב דחזו ליכי ואין כותבין מדאורייתא... וזה מנהג ספרדים שכותבין בכתובותיהן עשרים וחמשה זוזי...״.

29) סמ״ג קכ״ו ע״א; ר״ת בתוס׳ כתובות, י׳ ע״א, ד״ה „אמר״, שו״ת מהר״ם אות ו׳; הרע״ב, בפירושו לבכורות פ״ח מ״ז. וראה שו״ת תשב״ץ ח״ב, סי׳ קפ״ב: בצרפת ובאשכנז הם נוהגין כן...

30) לדוגמא מח״ו, עמ׳ 791.

31) העיטור שם; ראה גם דעת הרא״ש הובאה בטור אבהע״ז ס״ו ו׳. אמנם גם אצל

ובשולחן ערוך[32]) פוסק מרן ר׳ יוסף קארו, הספרדי, כמסורת הספרדית־בבלית, שכתובה דרבנן, ושיעורה בכסף מדינה. ולעומתו הרמ״א האשכנזי, ממשיך את המסורת האשכנזית־א״יית[33]).

כן אנו רואים את שני זרמי ההשפעה: ב״ב השפיעו על הספרדים ואילו האשכנזים, אף שבנו את בניניהם על התלמוד הבבלי, החזיקו בעוז במסורת הא״יית הקדומה שבידיהם, ולא בנקל ויתרו עליה, אפי׳ נגד הכרעת הגאונים.

ח

א״מ מתירין את התנור (בפסח), מן הדה: משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה, ובני א״י אומרים: הניחו פסח, שהוא קרבן, ואנו מחללין עליו את השבת.

הרבה עמלו לפרש חילוק תמוה זה ולא עלה בידם[1]). תמוה ביותר נוסח הצ״ל „מתירין התנור בפסח״. אבל אין ספק שגירסא זו, שהיא יחידה, נשתבשה ויש למחוק תיבת „בפסח״. ענין החילוק יוצא ברור אם נראה איך מציע אותו הקירקסאני:

„אנשי בבל מתירים להניח את הקדרה בתנור לפני כניסת השבת כדי שתתבשל בשבת ואנשי א״י אוסרים דבר זה.״

ואמנם זהו מובנם היחיד של הדברים הללו; „מתירין את התנור״ היינו מתירין לשים בתנור קדרה שיש בה בשר חי שיתבשל בשבת, ועל הדבר הזה יש לנו באמת מקורות.

במשנה ובברייתות לא מצאנו שום היתר להניח קדרה בתנור כדי שתתבשל בשבת. מכמה מקורות מתקופת התנאים יוצא איסור דבר זה[2]). איסור זה מפורש בתוספתא[3]): „לא תמלא אשה קדרה עסיות ותורמוסין ותניח לתוך התנור ע״ש עם חשכה, ואם נתנה — למוצאי שבת אסורין עד כדי שיעשו״.

והנה בבבלי[4]) אנו מוצאים היתר להניח קדרה בתנור: „האי קדרא חייתא שרי לאנוחה ע״ש עם חשכה בתנורא. מ״ט? כיון דלא חזו לאורתא אסוחי מסח דעתיה מיניה״.

הברצלוני ב„ספר השטרות״ שלו, הוצ׳ מק״נ, עמ׳ 55 „מאתן דחזו ליכי מדאורייתא״ אבל נראה שנכנס ע״י מעתיק. 32) אבהע״ז, ס״ו ר.

33) „יש פוסקים משערים בזוזי דאורייתא והוא ח׳ פעמים יותר... והמנהג לכתוב לבתולה דחזו ליכי מדאורייתא״.

1) ראה: מילר, אלטשולר, שור (בספר העתים עמ׳ 12 הערה ס״ז ובהמאסף לקואנקה) ואחרים. 2) ע״ שבת פ״ג מ״ב.

3) שבת פ״ד ה״א, והובאה בבבלי ובירושלמי (שבת י״ח: וירושלמי פ״ג ה״א).

4) שבת יח:

ברור הוא. שדין מיקל זה שנתחדש בימי האמוראים, שהוציאוהו מסברא, לא נתקבל בא"י ולתקופה זו יש איפוא לייחס חילוק זה.

ראייתם של ב"ב למנהגם מפורש בחילוק „מן הדה: משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה" [5]) ואף שראיה זו יש לה פירכא אפי' מן הבבלי המפרש „משום דבני חבורה זריזין הן" משמע מכאן שבגבולין אסור. אבל הואיל ולא נתפרש איסור דבר זה בגבולין, ויש כאן טעם נוסף להיתר – הסחת דעת – התירו ב"ב על פי הבבלי. אבל בני א"י אומרים: הניחו את הראיה מן הפסח שהוא קרבן, שמותר בו אפילו לחלל שבת.

מנהג זה המפורש בבבלי נתקבל על פיו בלי עירעור ומתקופת הגאונים לא מצאנו מקורות נוספים לחילוק זה [6]). הפוסקים מביאים כולם את דברי הבבלי הלכה למעשה [7]). וכן נפסק בשו"ע [8]).

ט

א"מ אין רוחצין לא מקרי ולא מתשמיש המטה, שהן דורשין: אנו בארץ טמאה, ובני א"י רוחצין מתשמיש המטה ומקרי אפילו ביום הכיפורים, שהן דורשין: בעלי קריין רוחצין בצינעה בשבת וביום הכיפורים כדרכן, מאותו מעשה דר' יוסי בר חלפתא, שראו אותו טובל ביוהכ"פ.

א. בתקופת התלמוד. חילוק זה הנהו אחד החילוקים העתיקים ביותר ונהג כבר בתקופת התנאים. בכל עניני הטומאה נזהרו בני א"י מאוד מחשש שמא יטמאו טהרות [1]). טבילת בעל קרי לד"ת נחשבה בתלמוד לתקנת עזרא [2]), ובתקופת התנאים היתה כיתה מיוחדת של טובלי שחרית שנזהרו מאוד בטבילה זו [3]). בכמה

---

5) שבת, פ"א מי"א.

6) הקראים שהתנגדו כידוע לכל מיני הטמנה היו קרובים, איפוא, למנהג א"י, כמו שראינו בכמה מנהגים אחרים (עי' רעועל בחורב א' א').

7) רי"ף, רמב"ם (ה' שבת פ"ד ה"ח). 8) או"ח, רנ"ג א'.

1) מברכות ה': אנו רואים שגם בימי האמוראים נזהרו בא"י מטומאה וראה שם בתוס' ד"ה „הא לן והא להו" „וי"מ... לענין טומאה שנזהרין בא"י ולא בבבל..." וראה בתשובת גאון בגאוניקה 11, 249 „וששאלתם טומאה חמורה היא או לא? טומאה חמורה היא בא"י..." וראה בחידושי הרשב"א לברכות ה': המביא את פירוש רה"ג, המזכיר את הבטוי שבחילוקנו: „הא לן לבני בבל שאנו בארץ טמאה... אבל... לבני א"י משום טומאה...".

2) ירוש' מגילה פ"ד ה"א; ברכות כ"ב: ב"ק פ"ב. שאילתות פ' אחרי, סימן צ"ד („ותיקן טבילה לבע"ק לד"ת, דמדאורייתא טובל לתרומה") וראה רמב"ם הלכות תפלה, פ"ד ה"ד. ונראה שהטעם העיקרי היה מחשש שלא יטמא טהרות וע"כ נזהרו בזה בא"י, מקום הקודש והמקדש.

3) תוס' סוף ידים (בדפוסים משובש, ובר"ש שם כהוגן) „אומרים טובלי שחרית

הלכות מתקופת התנאים מחייבים טבילה לבע״ק ואסרו עליו ללמוד תורה עד שיטבול [4]) וחייבוהו לטבול אפי׳ ביוה״כ [5]). וכן מובא בירושלמי [6]): „מעשה בר׳ יוסה בן חלפתא שראו אותו טובל בצינעה ביום הכיפורים״ [7]). אבל בבבל לא פשטה כנראה תקנה זו מעולם [8]) וכבר בדורות התנאים התיר ר׳ יהודה בן בתירה בנציבין לקרוא בתורה לפני הטבילה, כי, לדעתו, ד״ת אינם מקבלים טומאה [9]). ועל פיו נהגו בבבל [10]). לעומתם החמירו מאד בני א״י בטבילה זו [11]). חילוק זה היה ידוע כבר בתקופת האמוראים. בירוש׳ מדובר על „מקום שאין טובלין״ [12]) ואף ידעו שזהו מנהג בבל [13]) וכאשר בא זעירי מא״י לבבל וראה את מנהגם שלא לטבול קרא בהשתוממות: „בטלוה לטבילותא!״ [14]).

אמנם גם בא״י נשמעו בתקופת האמוראים קולות נגד טבילה זו המבטלת מן התורה [15]), ובימיו של ר׳ יהושע בן לוי רצו לבטל טבילה זו, אבל לא עלה הדבר בידם, כי העם החזיק מאד בטבילה זו, ואף מסר נפשו עליה, ולהמון העם היתה חמורה מאיסור נידה ואשת איש [16]). וכן נמשך חילוק זה בין ב״ב לבני א״י בכל תקופת התלמוד, עד אמצע תקופה״ג.

ב. בתקופת הגאונים. גם בראשית תקופת הגאונים, זמן חיבור החילוקים, היה קיים חילוק זה בין בין ב״ב ובני א״י. על מנהגם של בני א״י בתקופת הגאונים אנו למדין מ„ברייתא דמסכת נידה״ [17]) שהיא יצירה א״יית

קובלנו עליכם פרושים, שאתם מזכירים את השם בשחרית בלא טבילה״ וראה ערך מלין, ערך „טובלי שחרית״.

4) תוס׳ בר׳ פ״ב הי״ב 4,15 „ובעלי קריין אסורין בכולן״ ירוש׳ בר׳ פ״ג ה״ד, בבלי בר׳ כ״ב. מו״ק ט״ו. 5) תוס׳ יומא פ״ד (בנוסחאות הדפוסים) ובהוצ׳ צוק״מ 190,0 בהערה. השוה בבלי, יומא פ״ח. 6) ברכות, פ״ג ה״ד; יומא פ״ח ה״א; תענית, פ״א ה״ו.

7) כלשון החילוק בנוסח צ.

8) רמב״ם, ה׳ תפלה, פ״ד ה״ה; מח״ו, עמ׳ 592.

9) ירוש׳ בר׳ פ״ג ה״ד; בבלי, בר׳ כ״ב.

10) האידנא נהוג עלמא... כריב״ב בד״ת (בר׳ כ״ב. חולין קל״ו:).

11) עי׳ ירושלמי בר׳, פ״ג ה״ד וה״ה: „אמר ר׳ אמי אם הוא גרם לעצמו יסבול וימות״!

12) יומא, פ״ח ה״א ותעניות, פ״א ה״ו.

13) „אמר ר׳ יעקב בר אחא ונהגין ת מ ן ... כריב״ב בבעלי קריין (ירושלמי בר׳, פ״ג ה״ד). 14) בר׳ כ״ב.

15) ר׳ חנינא הוה עבר על תרעי דימוסין בקריצתא ואמר מה טובלי שחרית עושין פה, ייזלון ויתנון (ירוש׳ בר׳ פ״ג ה״ד).

16) ראה המעשה בשומר כרמים ועוד עובדות, בירוש׳ שם.

17) הוצ׳ רח״מ הורוויץ, ספענ״מ תר״ן, „תוספתא עתיקתא״, מחלקה ה׳, עמ׳ 26: „אין רשות לאחד מישראל ליכנס לבית התפלה והוא טמא...״.

מתקופה״ג. וכן מפסיקתא רבתי[18]). הקראים שהושפעו הרבה ממנהגי א״י החמירו מאוד בטבילה זו[19]). וכן נמצאת חומרא בענין בע״ק ב„הלכות שחיטה שהביא רבי אלדד בן מחלי הבא מעשרת השבטים״[20]): „כל הזובח... ואם לא הורחץ משכבת זרע ושכח ושחט פגול״... והלכות אלו שנקראו גם „הלכות א״י״[21]) יש בהן השפעת תורת א״י[22]).

לעומת זאת בבבל המשיכו לנהוג בראשית תקופה״ג במנהגם מזמן האמוראים, שלא לטבול לקרי. ועדיין בימי בה״ג לא נהגו בטבילה זו, שהרי הוא מעיד: „והשתא נהוג עלמא דקארי בעל קרי בתורה, וקרית שמע ותפלה, ויורד לפני התיבה קמי טבילה״[23]) וכן מצינו בדברי כמה גאוני בבל, שבע״ק מותר בתורה ותפילה לפני טבילה[24]).

ורק באמצע תקופה״ג, עם תגבורת השפעת התרבות הערבית ומנהגי פולחנם, שנהגו לרחוץ לפני כל תפילה, החלו גם גאוני בבל להחמיר בענין זה „משום נקיות ומשום קידוש השם בפני גוים״[25]) ובכמה תשובות מגאונים אחרונים מצינו, שאסור לבע״ק להתפלל לפני הרחיצה[26]), וכן פוסק רש״ג[27]), וכן גם רה״ג: „בעל קרי שאין לו מים—אל יתפלל״[28]) והוא מספר: „וזכורים אנו כמה שבתות ממר רב אהרן גאון ז״ל, שהיינו מתפללין בביתו והוא יושב מן התפלה עד הערב״[29]).

---

18) פרק מ״ה, הוצ׳ מא״ש, קפ״ה ע״ב: „רוחץ כדרכו ביום הכיפורים בלבד שילך וירחץ במקום צנוע״

19) ראה גז״ש II, עמ׳ 437; רעוועל חורב א׳ א׳; וכן השומרונים: ע״ כרמי שומרון עמ׳ 19; בן צבי „ספר השומרונים״, עמ׳ 167.

20) מרדכי ראש חולין. „כתב רבינו ברוך ראיתי כתוב בהלכות שחיטה...״

21) תוס׳, ראש חולין.

22) ראה י״נ אפשטיין, תרביץ ש״ב, עמ׳ 312.

23) ה״ג ד״ו, ב׳ ע״ב. וכן משמע מה״ג ד״ב, עמ׳ 27 ועמ׳ 43, עיי״ש. אבל ראה זה פלא: בה״ג ה׳ יום הכיפורים ד״ו. ל׳ ע״ג, בסתירה גמורה „והיכא דחזא קרי ביומא דכיפורי טביל ומברך...״ ונראה לי שאין כאן אלא סיכום הסוגיא אבל לא היה המנהג כן.

24) ראה שע״ת סי׳ ק״ע, וגמו״מ, סי׳ מ״ה, שניהם לרב נטרונאי, וראה בעיטור, דפוס לעמבערג 1860 ח״ב, כ״ג סע״א: „ורב עמרם ורבינו צמח שדרו...״.

25) רב כהן צדק בה״פ, סי׳ קע״ו, ושע״ת רצ״ח, והובא גם בפרדס, מ״ד ע״ג.

26) אמנם לא דרשו דוקא טבילה במ׳ סאה, כבני א״י, אלא הסתפקו גם ברחיצה בט׳ קבים, או לפחות לרחוץ את מקום הטומאה. (וע״ אפטוביצר בתוספות ותיקונים לראבי״ה ח״א, עמ׳ 46 שורה 5). 27) גמו״מ סי׳ מ״ד, וע״ גם גאוניקה II, עמ׳ 39—40.

28) אשכול, הוצ׳ אלבק, עמ׳ 4 ועמ׳ 7, ובכלבו ד״ו, קנ״ד ע״א.

29) שם. אפטוביצר מוצא שהדבר הזה הוא מהחילופים שבין סורא ופומבדיתא, שגאוני

כן אנו רואים שב״ב קבלו את מנהג א״י, להחמיר בטבילת בע״ק, אבל לא בהשפעת בני א״י המדולדלים אלא בהשפעה חיצונית של הערבים, כמו שהכיר הרמב״ם שהמחמירים למדו „מנקיות הישמעאלים״ [30].

ג. בתקופת הפוסקים. הרמב״ם מעיד [31] „אין הדבר אלא מנהג בשנער ובמערב [32] בלבד, אבל בכל ערי רומי וצרפת וכל פרובינצא [33] אנשי עריכם מעולם לא נהגו במנהג זה, ומעשים תמיד שיבואו חכמים גדולים ורבנים מעריכם לספרד וכשיראו אותנו רוחצים מקרי שוחקים עלינו ואומרים למדתם מנקיות הישמעאלים...״

ובאמת נבדלו בענין זה היהודים בארצות המושלמיות מהיהודים בארצות הנוצריות, וכפי עדות הרמב״ם בתשובה הנ״ל: „כל ישראל שבין הישמעאלים נהגו לרחוץ, וכל ישראל שבין נוצרים לא נהגו לרחוץ״ דוגמא זו היא הבולטת ביותר המראה עד היכן ידה של ההשפעה החיצונית על מנהגי ישראל מגעת!

גם הפוסקים נחלקים לאלה שתחת ממשלת הערבים המחמירים [34] ואלה שתחת ממשלות נוצריות המקילים [35], ובטור ובשו״ע [36] נפסק להקל.

סורא מתירים בע״ק בתפלה וגאוני פום אוסרין... (עי׳ בהוספות ותיקונים לח״א, עמ׳ 46 שורה 5) לדעתי אין כאן חלוקה לפי המקומות אלא לפי הזמנים, שבזמן האחרון החלו הבבלים להחמיר, כאשר נתברר.

30) קובץ תשובות הרמב״ם, לפסיאה סי׳ ק״מ. 31) שם.

32) אמנם במערב היו מנהגים חלוקים. וראה הקרקסאני בפרק עשירי, הוצ׳ הרכבי עמ׳ 301: „וכבר סח לי אחד החכמים מקהלתנו שראה במערב אנשים שאינם רוחצים מקרי...״ וראה אסף ב„תורתן של גאונים וראשונים״ א׳, עמ׳ 172.

33) אבל עי׳ שו״ת מהר״ם ב״ב, ד״פ סי׳ רכ״א, על מנהג גרבונא, וראה בהערת אלבק בהאשכול, עמ׳ 4, הערה 9.

34) הרי״ף, הר״ח (בשו״ת מהר״ם ב״ב, ד״פ רכ״א, בשמו, ובאו״ז א׳, סי׳ קי״ז), ר״י ברצלוני (אשכול, הוצ׳ אלבק, עמ׳ 4); שלטי הגבורים סוף יומא; פסקי ריקנאטי, סי׳ תק״ף (אבל עי׳ סי׳ י״ב).

35) ר״ת, בטור או״ח תרי״ג; מהר״ם ב״ב, ד״פ רכ״א; ראבי״ה ברכות, עמ׳ 5—44; מח״ו, עמ׳ 592; מרדכי לברכות פ״ג, סי׳ צ״ו. בכ״ז אנו מוצאים גם אצל האשכנזים עקבות החומרא הזאת, שהצריכו טבילה לנ״כ. ראה תשובות מהר״ם ב״ב, הוצ׳ מק״נ, עמ׳ 137 ועמ׳ 280 וראה שו״ת מן השמים, הוצ׳ ר׳ ראובן מרגליות, עמ׳ 13 ובהערותיו. ביחוד החשיבו החסידים את טבילת בע״ק עיי״ש.

36) אר״ח פ״ח, וראה בטור רמ״א.

י

א"מ מתירין שומן של גוים, שאומרים שאינו מקבל טומאה, ובני א"י אוסרין אותו מפני ג' דברים, משום חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, ומשום גיעולי גוים, ומשום חלב טמא שמערבין בו.

בני א"י החמירו במאכלות של גויים יותר מבני בבל, ואסרו לאכול חמאה של גויים. וכן גם בחילוק ל', בענין פת של גויים, ובחילוק נ"ג, בענין שלקות של גויים. משלושת החילוקים גם יחד אנו למדין, שבני א"י החמירו בכל הנוגע למאכלות של גויים. בא"י היתה התרחקות יתרה מן הגוי. בזמן קדום משום משמרת הטהרה ואח"כ מפני השנאה הכבושה לגוי, שבאה כתוצאה מן הלחץ המדיני הקשה. וזה היה הגורם לגזירת י"ח דבר ע"י תלמידי ב"ש. מלבד הטעמים האמורים היה עוד נימוק לחומרותיהם של בני א"י: תנאי החיים בא"י, בישוב יהודי צפוף, הרשו להם להיזהר מתוצרת הגויים. נוסף לזה היה הדבר הזה להם לתועלת, כי הוא עודד את התעשיה העצמית. לא כן היה המצב בגולה כשהישוב היה מפוזר והוכרחו לבוא בקשרים עם הגויים שישבו בתוכם, ולפעמים גם לא יכלו לספק לעצמם את תצרכתם ההכרחית ביותר — לא יכלו לעמוד בגזירות קיצוניות אלו וע"כ לא נתפשטו ברוב ישראל. שלושת הטעמים לאיסור חמאה של גויים שבחילוקנו נמצאים באמת במקורות א"יים. לפי דעה אחת המובאת בירושלמי: „חלב הגוי למה הוא אסור? — משום גילוי"[1]; מאותו הטעם יש לאסור גם את החמאה. וזהו מובנם של דברי חילוקנו: משום חלב שחלבו גוי וכו'. הטעם השני משום גיעולי גוים הוא עפ"י שיטתם של בני א"י, שהעמדת החלב הרי הוא כבישולו[2]. הטעם השלישי תערובת חלב טמא נמצא ג"כ בירושלמי[3]. בבבלי לא מצינו חששות אלה ולפי הכלל המובא בבבלי: „חלב טהור עומד, חלב טמא אינו עומד"[4] — לא היה מקום לחשש תערובת חלב טמא, וע"כ אין זכר בבבלי לאיסור חמאה של גויים. לעומת זאת בירושלמי, בנוסח שהביאו בעל ספר העתים[5], היה חמאותיהן בין י"ח דבר[6].

גם בתקופת הגאונים החמירו בני א"י בכל הנוגע למאכלות של גוים ובקטע מתורת א"י של תקופת הגאונים א[6], אנו מוצאים את כל החומרות הללו וטעמיהם.

---

1) שבת פ"א, ג' ע"ד ומקבילים. השוה: המנהיג ד"ב דף ק"ב ע"א והקדם ב' עמ' 45.

2) תוס' ע"ז פ"ד הי"א, 467,18: „וגבינה שהעמידה גוי שלא במעמד ישראל אסורה".

3) שבת פ"א, ג' ע"ד ומקבילים: „משום תערובת בהמה טמאה".

4) ע"ז ל"ה: וזה מקביל לטעמם של ב"ב בחילוקנו: „שאינו מקבל טומאה".

5) עפ"י הסמ"ג לאוין קל"ב, ד"ו מ"ה ע"ב.

6) עיין בירושלמי כפשוטו עמ' 41.

א6) שנדפס ע"י רש"א פוזננסקי בהקדם ב', עמ' 44. ובהוצ' מיוחדת בענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים.

לעומתם גאוני בבל בראשית תקופת הגאונים התירו חמאה של גויים[7]. אולם גם כאן חלה התפתחות זו, שראינוה בעוד איזה חילוקים[8], שבסוף תקופה"ג מתחילים גאוני בבל להחמיר ולפסוק כבני א"י. וכן מודיענו רב מתתיהו גאון[9] ש„בזמן רב נטרונאי נהגו היתר, אך בזמה"ז יצא עליהם שם שמזייפין בו ועושין בו כמה דברים טמאין של איסור ואליה וחלב של בהמה ואסרנוהו"[10].

גם בין הפוסקים רבה המחלוקת בענין חש"ג: הרמב"ם[11] מוסר לנו: ש„מקצת הגאונים התירוה ומקצת הגאונים אסרוה"[12]. הראב"ד, בהשגותיו, אסרה[13]. הרשב"א אוסרה ומודיענו: „ולא ראיתי ולא שמעתי בכל גלילות ארצות אלו מי שפקפק בזה[14]. כן אנו רואים שהספרדים קבלו את איסור חמאה של גויים מגאוני בבל האחרונים. לעומתם הקלו הצרפתים בחמאה של גויים והיו מקפידים על

---

7) גאוניקה II 133; שע"ת קפ"ח; ה"פ, סי כ"א; המנהיג ד"ב, ק"ב ע"א, בשם תשוה"ג.

8) כגון ט' וי"א. 9) בה"פ, סימן י"ט.

10) נראה לי שאף בני א"י לא עמדו במנהגם בכל תקופת הגאונים והחלו להקל בחמאה של גויים, כדרך שמצאנו נטיה להקל בסת של גויים (עי' חילוק ל'). ועיין בתשובה שהובאה בתשובת מהר"ם בר' ברוך דפוס לבוב, סי קצ"ג, והובאה גם בא"ח ח"ב, עמ' 333, וכלבו סי' ק"א „אמנם בתשובת הגאונים שלי כתובה תשובת רב נתן מאפריקא ז"ל: ‚עד עכשיו היינו נוהגים להיתר, אבל משהתחילו להביאם מחמת ומגוש חלב ומזייפין אותן בחלב אנו מנדין כל מי שיאכל אותן". הדברים הללו אינם יכולים להיות דברי רב נתן מאפריקה, כי מה לו לחמת ולגוש חלב, האם יתואר שהביאו חמאה מחמת וגוש חלב לאפריקה? (וראה מה שכתב גינצבורג בגאוניקה I, 32—33, ואסף בהשלוח ל"ט 562 ובציון א' 26), אבל לי נראה שזוהי תשובה א"יית שיצאה מטבריה, כי רק לטבריה יכלו להביא חמאה מחמת וגוש חלב הסמוכות לה. אבל בשום אופן לא לאפריקה ואף לא לבבל. (אמנם בתשובות מהר"ם בר' ברוך „שערי תשובות" עמ' 193 מספר מהר"ם שבאו לידו תשובות שהובאו ממדינת אפריקה ספר גדול מחובר מתשו' חכמי אפריקא „ש ש א ל ו מ ג א ו נ י ב ב ל", אבל כנראה היתה גם תשובה א"יית זו באותו קובץ של תשובות גאוני בבל, כשם שיש גם בקובץ שערי צדק תשובות א"יות אחדות. אף שבעיקר הקובץ הוא מתשובות גאוני בבל), היוצא מזה שגם גאוני א"י הקלו פעם בחמאה של גויים, כנראה בהשפעת הבבלים, ורק אח"כ שבו ואסרוה. ואמנם בהלכות קצובות (בתש"ר I, 31; II, 19, והובא בפרדס ד"ק י"ז), שיש בהן מתורת א"י נאמר: „ואשה נכרית מותרת לעשות את החלב ואת חמאתו".

11) בהלכות מ"א, פ"ג הט"ו.

12) רעוועל, בחורב א' א', עמ' 18, חושב שב„מקצת גאונים" הוא רומז לגאוני א"י, ואינו מוכרח, כי כפי שבירנו החלו גם גאוני בבל להחמיר בסוף תקופה"ג.

13) „א"א הכל הבל ורעות רוח, שכל האסורין הנוהגין בגבינה נוהגין בחמאה", השגה זו אינה לפנינו ולא היתה כנראה גם לפני בעל מגדל עוז, והביאה בעל המ"מ.

14) שו"ת הרשב"א ח"א, סי' ק"י.

האשכנזים שנמנעו מלאוכלה[15]. מהר"ם מרוטנבורג מודיענו „ומנהג רווח בכל ארץ אשכנז שלא לאכלה, לבד מעיירות העומדות על גבול צרפת"[16]. ובשו"ע[17] נפסק שהכל כמנהג המקום.

יא

א"מ אומרים נדה משמשת כל צרכי הבית, חוץ מג' דברים: ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו, ובני א"י אינה נוגעת בדבר לח, ולא בכלים שבבית, ומדוחק התירו להניק את בנה.

א. בתקופת התלמוד. בזמן קדום היתה הנידה מרוחקת מהבית, כאשר מוכיח עליה שמה: „נידה"[1]. היתה מובדלת ויושבת בבית מיוחד[2], והיו קוראין לה „גלמודה"[3], אסרו עליה להתקשט, עד שבא ר"ע והתיר, כדי שלא תתגנה על בעלה[4]. בזמן התנאים האחרונים נמצא מי שהתאונן על שאין מתרחקים מהנידה באותו שיעור שהתרחקו הראשונים, שלא היו אוכלין עם הנידות[5]. ההתרחקות הזאת היתה מקושרת בקשר אמיץ עם משמרת הטהרה, כדי שלא תטמא טהרות. ואמנם עוד בתקופת האמוראים נשמרו החברים בגליל בטהרה[6], והשתדלו לאכול חולין בטהרה[7]. ועל כן היו צריכים להתרחק מן הנידה ולהזהר ממגעה ואסרו עליה אפילו לנגוע בכלים[8]. ולכן נסמכו[9] עניני חולין בטהרה לענין ההתרחקות מהנידה, כי הדרישה העיקרית באכילת חולין בטהרה היא להרחיק את הנידה מכל מלאכות הבית ובעיקר מהכנת המזון[10], ואף שיש לחשוב שענין אכילת חולין

---

15) בתשובות דשייכי להלכות מ"א סי' ט"ו; ובשערי דורא סי' ע"ח: „לפי שראיתי במלכות שוואב"ן אוכלים החמאה של גויים"... ועי' עוד בשו"ת מהרי"ל, סי' ל"ה, ובטור יו"ד, סוף סימן קט"ו.

16) תשובת מהר"ם בר' ברוך, דפוס לבוב, סי' קצ"ג, וראה בהמאור, ת"א אדר תרצ"ה, עמ' ג', במכתב רבי אברהם לר' מאיר מרוטנבורג, אחיו.

17) יו"ד קט"ו ס"ג.

1) ראה ערך זה במילונים. 2) „בית הטמאות"—נדה, ז' ד'.

3) ר"ה כ"ו. 4) ספרא מצורע, ט' י"ב; ירוש' גטין, ט' י"א; שבת ס"ד:

5) „א"ר שמעון בן אלעזר: עד היכן פרצה טהרה בישראל! לא הורו הראשונים לומר לא יאכל טהור עם הנידה, שהראשונים לא היו אוכלין עם הנידות, אלא אמרו לא יאכל הזב עם הזבה..." (תוס' שבת, פ"א הי"ד; ירוש' שבת פ"א, ג' סע"ב, ובבלי שבת, י"ג ע"א).

6) אדר"נ, פ"ב ב'.

7) „ר' חייה רובה מפקד לרב אין את יכול מיכול כל שתא חולין בטהרה אכול, ואם לאו תהא אכיל שבעה יומין מן שתא (ירוש' שבת פ"א, ג' ע"ג).

8) אדר"נ, פ"ב ב'. 9) בירושלמי שבת פ"א, ג' ע"ג.

10) באגדת הבבלי ב"מ פ"ז ע"א: „אמר אפרים מקשאה תלמידו של ר"מ משמיה דר"מ

בטהרה נצטמצם בתקופת האמוראים בחוג קטן, כי מצאנו שהאמורא הגדול ריש לקיש אמר על עצמו: „עם הארץ אני אצל הטהרות"[11]. הנה מנהג ההתרחקות מהנידה נשמר בא"י בחוגים רחבים גם זמן רב אחר כך.

לעומת זה בבבל לא הרחיקו את הנידה ולא אסרו עליה לנגוע בכלים, מכיון שבין כך וכך הכל טמא בטומאת ארץ העמים ובטומאת מת. ולכן היתה הנידה עושה בכל מלאכות הבית וידוע מאמרו של רב הונא „כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נידה עושה לבעלה" חוץ מג' דברים[12]. דבריו אלה נתקבלו בבבלי הלכה למעשה ועל פיהם נהגו אביי, רבא ורב פפא בהקלות שונות[13], וכן נהגו בכל תקופת התלמוד ולאחריה.

ב. בתקופת הגאונים. במחציתה הראשונה של תקופת הגאונים נשמר המצב כמו שהיה בתקופת התלמוד. בני א"י הוסיפו להרחיק את הנידה, כפי המנהג שבידם. ממקור א"יי של ראשית תקופת הגאונים נראה שלא עשתה נידה במלאכת הבית[14], וכן נראה מיצירה א"יית מאוחרת יותר, שלא נגעה אפילו בכלים[15]. לזמן הזה יש ליחס את "הברייתא דמסכת נידה", שבה נמצאות מלבד החומרות הידועות של בני א"י „לא תבשל לבעלה ולא אופה וכו'"[16] עוד כמה חומרות מופלגות ביחס לנידה, שלא מצאנו בשום מקור אחר[17], והיא בל"ס יצירה א"יית[18]. גם הקראים שהושפעו בכמה דברים ממנהגי א"י החמירו בנידה[19].

בבבל הוסיפו במחצית הראשונה של תקופת הגאונים לנהוג כדין התלמוד

אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה ושרה אמנו אותו היום פירסה נידה...".

11) „דרבי שמעון בן לקיש הוה סלק לגבי אילין דבי רבי ינאי והוו נשייא חזיין ליה וערקן מן קומוי אמר לון: אבא לכון בייתא—עם הארץ אני אצל הטהרות" (ירוש' דמאי פ"ב ה"ג, כ"ג ע"א). 12) כתו' ס"א. 13) שם.

14) פרקי דר"א פל"ו: „באותה שעה כשהיה (!) לשה שרה ראתה דם נדה לפיכך לא הגיש להם מן העוגות". השוה: "ברייתא דמסכת נידה". עמ' 18: האשה כשהיא נדה לא תמוש בין בעיסתה...

15) סדר אליהו רבה, פ' ט"ז: „געו בכלים ועשו מה שאתם רוצים".

16) עמ' 3, ועמ' 48.

17) כאן מופיע עוד פעם האיסור לנידה להתקשט (ראה מ"מ בהערה 4) — עמ' 5; אסור לה לברך ולענות אמן (נגד המשמע מבכורות כ"ז.) — עמ' 17; אסור לה להיכנס לבית־הכנסת או לבית שיש בו ספרים — עמ' 26; אסור לבעלה, אם הוא כהן, לשאת את כפיו — עמ' 25; וכהנה רבות.

18) ראה שכטר, J. Q. R. III 340.

19) על ההתרחקות מהנידה אצל הקראים ראה במאמרו של רעוועל בחורב א' א' עמ' 14 וגאוניקה II, עמ' 204 ועוד. על ההתרחקות אצל השומרונים ראה: בן־צבי, ספר השומרונים עמ' 167; על הכתות האחרות: אפשטיין, אלדד הדני, עמ' 172.

הבבלי. וכן פסק עוד רב שר שלום גאון, שבזמן הזה אין טומאה בבגדי נידה „שהכל טמאין טומאה חמורה שאין לה טהרה עולמית אלא באפר הפרה"[20]. וכן לא נתקבלו בבבל החומרות האחרות בענין הנידה, כגון האיסור להתפלל או להיכנס לבית הכנסת[21].

אבל גם בענין הרחקת הנידה, כמו בענין טבילות בע"ק (חילוק ט') החלו בסוף תקופת הגאונים להחמיר. אל רב שרירא גאון פונים ממקום שנוהגים כמנהג א"י „שלא יגע אדם במשכב ומושב של נידה, אלא שיכבס את בגדיו ויטהר את גופו, ואינה אופה ולא מבשלת לנו כל ימי נידתה" וקמו תלמידים לערער על מנהג זה, ומעניין שהגאון משיב לנהוג בחומרא, כי בינתים התחילו גם בבבל להחמיר בדבר. הגאון מודיע בהמשך תשובתו ש„כל החבירים נהגו בבתיהן שתהא הנידה רחוקה ולא תעשה מלאכה לא לאפות ולא לבשל..."[22].

כן אנו רואים שגאוני בבל וחכמיה בסוף תקופה"ג מחמירים בחומרות א"ייות אלה וכן מצינו את אחרון הגאונים, רה"ג, מטמא משכבה של נידה[23]. אפשר שלא מבני א"י הושפעו גאוני בבל. בני ארץ ישראל בסוף תקופה"ג נתדלדלו כבר לגמרי ולא יכלו אפילו לשמור בעצמם על מנהגיהם. אלא נגררו אחרי השפעת הבבלים. כנראה היתה כאן אותה התפתחות כמו בחילוק ט', בענין בע"ק. בני בבל קבלו על עצמם חומרות א"ייות לא בהשפעת בני א"י, אלא בהשפעה חיצונית של הסביבה הזרה[24], או בהשפעה קראית[25]. בתשובה אחת[26] נזכר גם הזמן שבו התחילו להחמיר בנידה, והוא מזמן שישיבת פומבדיתא עלתה לבגדד. כן מקבלים גאוני בבל מנהג א"י, אם כי בהגבלה ידועה: איסור המגע והעבודה רק לשבעת ימי הנידה ולא בשבעה נקיים, שאז אינה אסורה, כי אם לבעלה[27].

---

20) ה"פ סי' ע"ו.

21) רב יהודאי וכמה גאונים אחריו מתירים לנידה להתפלל ולהיכנס לביהכ"נ, ג"ל מ"ה III; ה"פ סי' ע"ז; ה"ג ד"ב עמ' 42; תש"ר II 5, שע"ת ק"ע, וכלבו ד"ו ק"נ ע"ב; עי' ה"ג ד"ב עמ' 43 „ולא הוי טומאה אלא אשה לבעלה ומשכבה ומושבה לבית המקדש, אבל לענין תפילה לא אסירין...".

22) גמו"מ מ"ד, וחלק ממנה בגאוניקה 7—206, והובא באשכול הוצ' אלבק, עמ' 6—4.

23) בתשוה"ג הרכבי, סי' ס"ז, והראב"ד ב„בעלי הנפש", בסוף שער הפרישה תמה על כך.

24) ראה מו"נ ח"ג סי' מ"ז, דעת הצאב"ה ואנשי מזרח.

25) גינצבורג בגאוניקה II, עמ' 204.

26) שם, עמ' 206.

27) בתש"ר II, עמ' 26, וששאלתם בשביל נידה וכו' (הובאה גם ב„ברייתא דמסכת נידה", עמ' 39, בהגהות ותיקונים), הגאון המשיב מבדיל בין ז' ימים הראשונים, שהיא אסורה במלאכה, ובין ז' נקיים, שאינה אסורה במלאכה, והיא כנראה תשובה בבלית מאוחרת. וכן מצאנו את רש"ג, בש"ת סי' קס"ט, מבדיל לענין מלאכה בין לפני רחיצה ולאחריה: „לא

ג. בתקופת הפוסקים. ראינו שגאוני בבל בסוף תקופה״ג מקבלים עליהם את החומרות הא״ייות, אבל בה בשעה שחלק מן הארצות שתחת ממשלת הערבים קיבלו חומרות אלה[28], לא יכלו חומרות אלה להיקלט באירופה, כי מעמדה המכובד של האשה היהודית שם וחלקה הגדול במשא ומתן ובכל עבודות הבית לא איפשר לחומרות אלה, של איסור נגיעת כלים ועשיית מלאכה, להתקבל. כן נעלמו החומרות הללו בין יהודי אירופה, שפסקו עפ״י התלמוד הבבלי, מבלי לשעות אל החומרות של בני א״י, ואף לא אל גאוני בבל האחרונים. וכבר מצינו שהרמב״ם נלחם במנהג זה וסובר שמקור המנהג, לאסור מלאכה על האשה בימי נידתה, הוא בקראות. בתשובתו לר׳ יוסף בן גאביר מאנשי בגדד הוא אומר: ....הלישה והבישול או שתגע בבגד, או תלך על מחצלת, זה מותר, ואפילו בימי נידתה עצמן, לפי שענין הטומאה והטהרה זולת האסור והמותר אצל הרבנים. וזה מנהגינו המפורסם בכל ארצותנו ובכל ארצות צרפת, והוא דין התלמוד, ועליו מצינו בני ארץ ישראל כולם בעת שהיינו ביניהם, אבל אנשי מצרים מצינו אותם נוטים בזה לדברי מינות והולכים אחר סדור הקראים״[29].

כמה ידיעות חשובות אנו לומדים מקטע זה. מלבד מה שאנו רואים שלחומרות הללו לא היה קיום אפילו בארצות הערביות („בכל ארצותנו״), ועל אחת כמה וכמה באירופה, („ובכל ארצות צרפת״), שפסקו כדין התלמוד הבבלי[30], הנה גם בארץ ישראל עצמה לא נשתמר עוד המנהג הארץ־ישראלי. והדבר הזה אינו מפתיע אותנו, שהרי אנו יודעים גם ממקום אחר[31] שבני א״י לא עמד בם טעמם עוד, והם ויתרו בעצמם על מנהגיהם המקוריים וקיבלו את התלמוד הבבלי

מצינו תקנה לנידה כל עיקר לבעלה אלא בטבילה, אבל להשתמש בבית ולהיות עושה כל מלאכה, והיא נוגעת בכל והכל נוגעים בה, ולהתפלל ולנהוג בכל טהרות בעלמא, כיון שרחצה אע״פ שלא טבלה...״.

28) הר״י אבן מיגש בתשובותיו, בסוף סי׳ קכ״ט: „בפרט במקומות הללו, שכשהאשה נידה מתעכבים כל צרכי הבית בכלל...״ וכן ר׳ סעדיה בר׳ ברכות מצוען מצרים בשאלתו לרמב״ם (שו״ת הרמב״ם, סי׳ צ״ח, הוצ׳ מק״נ): „שנהגו הנשים אצלנו ובכל מקום שנזדמנו שם, שתתרחק האשה משעת נידתה, או בלדתה, מכל דבר ולא תגע בשום דבר מאוכל ומשקה וכלים ובגדים...״, והיו מתרחקים ממשכבה ומושבה של נדה בימים הראשונים לנדתה, „כדי שלא תשתכח תורת טהרה מישראל״ (שו״ת הריף סי׳ רצ״ז). ותמיהה על הרמב״ם האומר, בשו״ת סי׳ צ״ט, (הוצאת מק״נ): „וזה מנהגינו המפורסם בכל ארצותינו...״.

29) שו״ת הרמב״ם, סי׳ צ״ט (הוצ׳ מק״נ).

30) בימים אלה כבר פקעה השפעת א״י מאירופה, והיו הולכים בכל אחר התלמוד הבבלי.

31) מענין שני ימים של ר״ה, ראה במקורות לחילוק מ״א.

ואת המנהגים הבבליים. ולא עוד אלא שהישוב הדל בא״י, בדורות ההם כבר לא היה ברובו מילידי א״י, כי אם גבר בו היסוד הזר של עולים חדשים מארצות שונות, שהביאו עמהם את מנהגיהם. אין פלא, איפוא, שישוב מדולדל וגוסס[32] לא יכל לעמוד בהתנגדות ולקיים את מנהגיו, גם כשבבל עצמה כבר החליפה את דעתה וקיבלה את חומרות בני א״י. אנו רואים איפוא דבר מעניין: בבל וארץ ישראל החליפו שיטותיהם.

לעומת זה החזיקו עוד בני מצרים במסורת הא״יית שבידיהם[33], ומה שהרמב״ם חושב זאת להשפעה קראית, הוא מפני שגם הקראים קיבלו עליהם כמה חומרות מבני א״י[34].

כאמור לא נקלטו חומרות אלה על קרקע אירופה. בכ״ז אנו מוצאים כמה עקבות לחומרות פרטיות, שמקורן ב„ברייתא דמסכת נידה״, כגון האיסור לנידה להתפלל, או להיכנס לבית הכנסת[35]. אולם רק בפרטים, אבל בענין החומרה העיקרית, והיא איסור נגיעה בכלים ועשיית מלאכה, נצחה דעת התלמוד הבבלי. חחומרות הללו נעלמו כמעט[36], ובטור ובשולחן ערוך[37] אין זכר להן.

יב

א״מ אין פותחין לפני המת במועד, ובני א״י פותחין לפניו.

מובנו של החילוק הזה תלוי בקביעת נוסחתו. בנוסח העיקרי[1] חסרה תיבת „במועד״, וע״פ שינוי נוסח זה יש לפרש את החילוק בשני אופנים.

א) לפי הנוסח שאינו גורס „במועד״ אין החילוק הזה עוסק כלל בענין של

---

32) כפי מבטאו של הרמב״ם באיגרתו אל קהל לוניל, באוצר נחמד, חלק שני, מעמוד 3 והלאה.

33) כידוע היתה השפעת בני א״י חזקה מאד במצרים.

34) ראה מאמרו החשוב של רעוועל, בחורב א׳ א׳.

35) ראה ראבי״ה ח״א, עמ׳ 45, ובהערות 10, 11, 12 שם, ובהוספות ותיקונים, ועיין עוד רוקח שי״ח; שערי דורא, בסיליה שנ״ט, צ״ד ע״ב, והגהת רמ״א באו״ח פ״ח.

36) הראב״ד בבעלי נפש, בסוף שער הפרישה, תמיה על רבנו האי גאון שמטמא משכב ומושב של נידה, והובאו הדברים גם בב״י ליו״ד סי׳ קצ״ג, וראה הראב״י, בתשובת סי׳ מ״ג, ב„ספרן של ראשונים״ לאסף, עמ׳ 47: „וטומאת נדה אין לנו״... וראה פסקי ריקאנטי, תקפ״ו: „טוב הוא להזהר בזמן הזה ממשכבה ומושבה של נידה, כדי שלא תשתכח תורת טהרה מישראל, וכן המנהג״.

37) יו״ד קצ״ה.

1) הצידה לדרך.

איסור והיתר, אם אסור או מותר לעשות דבר זה במועד, כי אם במנהג ממנהגי דרך ארץ, באופן כיבוד המת, שבני א״י היו רגילים לפתוח, היינו לדרוש או לומר, לפני המת בדברי צידוק הדין ובני בבל לא נהגו באמירת דברים אלה. וזהו באמת חילוק בין ב״ב ובא״י, כמו שיוצא ממקורות ברורים [2]). ואמנם מאסף הקובץ שם לב לא רק למנהגים בדבר הלכה, אלא רשם גם חילוקים בעניני דרך ארץ, שאין בהם נ״מ לדינא [3]), אבל מתוך שהמעתיקים תמהו על שהובא חילוק כזה שאין בו נ״מ לדינא, ע״כ הוסיפו: „במועד״.

ב) אבל אם נקבל את גירסת כל שאר הנוסחאות „במועד״ יצא לנו שגם ב״ב היו פותחין לפני המת בימות החול, ולא נחלקו אלא במועד. פתיחה זו של בני בבל לא היתה, איפוא, בדברי צידוק הדין, שהרי בני בבל לא ידעו אפילו מהו [4]), כי אם בדברי הספד, וע״כ אסרוה במועד, בעוד שבני א״י שפתיחתם על המת היתה בדברי צידוק הדין ולא בהספד—לא אסרו לפתוח במועד. וגם לדבר זה יש לנו מקור בירושלמי [5]).

דברי צידוק הדין על המת אנו מוצאים במקורות א״יים [6]). המנהג לומר בשעת יציאת נשמה דברי צידוק הדין הנהו מנהג א״יי, ומא״י נתפשט המנהג הזה בתפוצות ישראל, וכמה פעמים פנו אל גאוני בבל בשאלות ע״ד צידוק הדין, והם משיבים שאינם יודעים צידוק הדין מהו, ואימתי אומרים אותו, אם בפני המת, או לאחר קבורתו [7]), ועד אחרון הגאונים לא ידעו בבבל מהו צידוק הדין [8]), ולפי עדותו של רב האי גאון: „ליכא מידעם דמיתמר בבבל וקרו ליה צידוק הדין״ [9]).

המנהג הזה מקורו, איפוא, בא״י כמו גם מנהגים אחרים בעניני אבלות, שלא היו ידועים לגאוני בבל, שמקורם הוא בא״י [10]). ואעפ״י שהגאונים לא הכירוהו ולא

---

2) ראה להלן.

3) כמו בחילוקים: ט״ו, י״ז, ל״ג, מ״ו, ועוד.

4) המקורות בהערות 7, 8, 9. 5) ראה בהערה 13.

6) „והוא מצדיק עליו את הדין״ (שמחות פ״י ה״ב), ואסרו לפתוח בדברי צידוק הדין עד שתצא נפשו (אבל רבתי, הוצ׳ היגער, עמ׳ 234, והובא בתה״א להרמב״ן ד״ו, דף ט״ו עמ׳ ד׳).

7) ח״ג, סי׳ כ״ד; שע״ת, סי׳ רי״ט; ראה אוצה״ג למשקין, התשובות עמ׳ 54.

8) „וצידוק הדין אשר אתם אומרים אין אנו יודעים מה הם דבריו״. בשם רה״ג בריצ״ג ח״ב מ״ב. ובתה״א להרמב״ן ד״ו, כ״ח ע״ב.

9) תה״א, ענין ההוצאה, ד״ו, ל״ג ע״ב, וריצ״ג, ח״ב נ״ט.

10) מנהג אחר בענין אבלות שמקורו בא״י הוא ברכת אבלים על הכוס, שהובא בתג״ק סי׳ ל״ה: „במקומנו כשחוזרין עם אבל מן הקבר מברכין על הכוס: בא״י אמ״ה דיין הרחמים — הנוסח השלם ראה בכלבו, סי׳ קט״ו — ושותין האבלים וזה הוא כניסתן באבלות...״ והגאון משיב: „וברכה זו שכתבתם לא שמענו מעולם, ואין לה זכרון בתלמוד, ולא שמענו

סמכו ידיהם עליו, נתקבל המנהג הזה בכל תפוצות ישראל[11].

ואם נקבל את נוסח הרוב ונגרוס „במועד" הרי החילוק הוא, אם מותר לומר לפני המת דברים במועד. מכיון שאסור להספיד את המת במועד[12]. והנה בבבל שלא היה מנהג צידוק הדין, ולפני המת היו רגילים לצעוק ולבכות, אסרו לגמרי לפתוח לפני המת בדברים במועד. אבל בא"י, שמנהגם בימות החול היה להצדיק את הדין בפני המת, לא חששו לאסור זאת במועד. והדבר הזה מפורש בירושלמי, שכן היה המנהג של החכמים לענות בדיבור בחול המועד[13]. ור' ירמיה מנמק משום ש„חבירים זריזין הן ואינן באין לידי הספד"[14].

בתקופת הפוסקים נמשכה המחלוקת, אם אומרים צידוק הדין במועד. רש"י התיר לאומרו, „שאין זה הספד וחילול מועד, אלא הודאה וקבלת דין שמים"[15] והראבי"ה[16]) הוציא מהחילוקים שלדברי שניהם — בבל וא"י — אין אומרים צידוק הדין, ובשולחן ערוך[17]) יש בזה מחלוקת בין מרן והרמ"א. ולפלא שיש כאן היפך מהסכימה הידועה בבל — ספרד, א"י — אשכנז; כי דוקא הרמ"א האשכנזי פוסק שאין אומרים צידוק הדין בחוה"מ.

יג

א"מ אין קורעין את הגט, ובני א"י קורעין אותו.

המנהג לקרוע את הגט בבית דין, אחר שהגיע לידי האשה, כבר נמצא

בשתי ישיבות, שיש מי שאמר ברכה זו, ולא שמענו מרבותינו". וראה גם בדברי רב פלטוי (תה"א, ד"ו, מ"ט ע"א, והובאו באוצה"ג למשקין, התשובות, עמ' 44) „וברכת אבלים שאתם אומרים על הכוס „ברוך מנחם אבלים" אנו אין מנהגנו בישיבה לאומרה כל עיקר, ולא בבבל כלל, אבל אתם שתקנו לכם חכמים הראשונים אמרו אותה...". והמנהג הזה הוא מנהג בני א"י; ראה מ"ס, פי"ט הי"א והי"ב: „וברכת אבלים על הכוס בעשרה...", כמו"כ התנגדו הגאונים להרחבה של ברכת הזימון בבית האבל „נברך מנחם אבלים שאכלנו משלו" ולהוספה בברכה ראשונה של ברכת המזון. ראה תמים דעים, סי' קע"ו, אוצה"ג למשקין, התשובות עמ' 44, גם המנהג הזה א"י הוא. ראה תש"ר I 34, ונהג גם בתקופת הפוסקים אצל הצרפתים והאשכנזים, ראה מח"ו עמ' 248, וא"ח ח"ב, עמ' 601. לעומת זאת מנהג „שאילת טעם"—תג"ק סי' ע"ד, אוצה"ג לברכות, התשובות עמ' 13 — הוא מנהג בבלי.

11) „נהגו ישראל בכל מקום לומר צדוק הדין עם יציאת נשמה..." (הרמב"ן בתוה"א, דף ל"ג סע"א). „והמנהג כשמת המת מתקבצים כל הקהל והולכין לביתו ואומרין צידוק הדין וכשמגיע לדיין האמת קורע האבל" (כלבו ד"ו, ק"ו ע"ג).

12) משנה מו"ק, פ"ג מ"ח.

13) „ואנן חמי רבנן עניין בדבורא" (ירוש', סוף מו"ק). 14) שם.

15) מח"ו, עמ' 244; פרדס לרש"י, סי' ר"צ; וראה בטור יו"ד, סימן ת"א.

16) ח"ב, עמ' 564, סי' תתמ"א. וראה במבוא עמ' 50. 17) יו"ד, סי' ת"א.

בספרות התנאים „מן הסכנה ואילך התקינו שתהא מקרעתו בבית דין וגובה בו" [1]. קריעה זו לא היתה אלא כדי להשמיד את הגט, מפני הסכנה שהיתה בדבר, להחזיק גט. בשנות השמד שלאחרי מרד בר כוכבא. מלבד זאת נזכר כמה פעמים במקורות „קרע בית דין" [2]. קריעת הגט בבית דין בזמן מאוחר יותר נעשתה מטעם אחר, לא כדי להשמיד את הגט, דבר שלא היה נחוץ עוד אחר ביטול הגזירה, אלא כדי שהאשה לא תוכל לגבות את כתובתה שתי פעמים, כי לפי הדין השנוי במשנה [3] שימש הגט להוכחה בידי האשה שעדיין לא קיבלה את כתובתה, ע"כ קרעו את הגט שבידיה בקרע מיוחד, לסימן שקיבלה את כתובתה. כנראה, שמנהג זה לקרוע את הגט נתפשט בא"י יותר מאשר בבבל, וע"כ הכיר הירושלמי קרע זה איך הוא עשוי [4] בשעה שבבבלי יש בזה מחלוקת [5], וממקומות אחרים בבבלי יוצא, שקריעת הגט מעכבת את האשה מלהנשא [6], ולא מצאו דרך אחרת, אלא אם כן יקרעו את הגט ויכתבו עליו „גיטא דנן קרענוהו לאו משום דגיטא פסול הוא..." [7]. הרי שמנהג זה של קרע ביי"ד, לסימן שגבתה כתובתה, לא היה נהוג בבבל בתקופת התלמוד. וכן לא נהג בבבל בתקופה"ג. בין כמה גטין שהגיעו לידינו מפוסטט מסוף תקופת הגאונים, ביניהם כמה שנכתבו ע"י יהודים א"יים, רק אחד או שנים נקרעו בקרע ביי"ד [8]. המנהג הא"יי לקרוע את הגט נתקבל ביחוד אצל הצרפתים והאשכנזים. טעם חדש לקריעת הגט מוסר לנו הר"י בשם רש"י: „כדי שלא יוציאו לעז על הגט" [9] ואמנם כמה פוסקים אשכנזים וכמה „סדרי גטין" אשכנזים מדברים ע"ד קריעת הגט [10]. לעמ"ז אצל הספרדים מצינו רק בזמן מאוחר רושם לקריעת הגט, כנראה בהשפעת אשכנזים מאוחרים [11]. בזמן מאוחר היה כן גם מנהג מצרים [12].

---

1) תוספתא כתובות, פ"ט ה"ו, 272,6; וראה במשנה גטין, ו' ב': „קבל וקרע" ובבלי שם ס"ד. „קרע למה ליז — אמר רב יהודה אמר רב בשעת הגזרה שנו".

2) ירוש' גטין, פ"ב ה"ג, בבלי ב"ב קס"ח.

3) כתובות, ט' ט': „הוציאה גט... גובה כתובתה".

4) גטין, פ"ב ה"ג: „איזהו קרע של בית דין? — בין כתב לעדים". 5) ב"ב קס"ח:

6) כתו' פ"ט: ב"מ י"ח. „וכי תימא דקרעינן ליה אמרה בעינא לאנסובי ביה". 7) שם.

8) ראה הגטין שבסוף ספרו של בלוי Die jüdische Ehescheidung II, 101 (מספר 8), ראה גם עמ' 97 (מספר 2).

9) שלטי הגבורים על המרדכי, פרק המגרש; דרכי משה, סדר גטין, אות כ"ד, בשם הגהות אלפסי דף תרי"ו.

10) ספר מהרי"ל, הלכות גטין; שו"ת מהר"י וויל, סי' פ"ו; תרומת הדשן, פסקים מ'; סדר הגט למהר"י מרגליות, סי' פ"ו; סדר גטין לר' מיכל ר' יוזפ"ש, סי' רמ"ד, ועוד.

11) שו"ת הרדב"ז ח"ב, סי' תשצ"ה, ח"ג, סי' תתפ"א.

12) מנהגי מצרים, ירושלים תרל"ג, דף י"ד, סי' ל"ב, ובמקומות שציין שם.

יד

א"מ מכניסין את האבל בבית הכנסת בכל יום, ובני א"י אין מכניסין אותו אלא בשבת בלבד.

בשני התלמודים הובאה ברייתא „אבל בשבת הראשונה אינו הולך לבית הכנסת..."[1]. עפ"י ברייתא זו נהגו בני א"י, שאבל אינו הולך לבית הכנסת בשבוע ראשון לאבילות, וכן היה המנהג בא"י גם בתקופה"ג[2]. לעמ"ז בבבל לא היה מנהג קבוע. גאון בבלי אחד[3] מפרש את הברייתא הזאת באדם חשוב בלבד, ואילו לשאר בני אדם אם יש להם מנין בביתם מתפללים בביתם ואם לאו הולכים לבית הכנסת, והוא מוסיף: „וכל עיירות שבבבל ושאר ארצות מתפללים בבית הכנסת". „העיירות" כאן הנן בניגוד לכרכין וערים גדולות. ואמנם חילוק זה בין „עיירות" ל„ערים גדולות" היה קיים עד סוף תקופה"ג, שכן מעיד רח"ג: „בבבל בכפרים כולי עלמא נפקי לביהכ"נ, ובכרכין ובמדינות גדולות רובן יושבין בבתיהם"[4]. אמנם מצינו גם שגאון בבלי אוסר לאבל לצאת מפתח ביתו[5], זהו כמנהג „כרכין ומדינות גדולות", אבל בעל החילוקים מכיר רק את מנהג בני העיירות שבבבל.

גם בתקופת הפוסקים לא נקבע מנהג אחד, והרבה נחלקו בענין זה[6]. בספרד היה המנהג הקדום, שהאבל הולך לבית הכנסת[7], וכן פוסק הריצ"ג, אבל הרמב"ן השתדל „לשבור דברי הרב ר' יצחק, שהוא מנהיג לאבלים לצאת לבית הכנסת בחול"[8]. אחד הפוסקים מעיד ש„המנהג ברוב המקומות להתפלל בכל יום

---

1) ירוש' מו"ק פ"ג ה"ה, פ"ב ע"ב; בבלי מו"ק כ"ג. ושמחות פ"י הי"ב.

2) מסכת סופרים, פי"ט הי"ב (המשתמש כאן במקור א"י אחר: פרקי דר"א פי"ז) „ובשבת... לאחר שיגמור החזן תפלה של מוסף הולך לו אחורי דלתות של ביהכ"נ... ומוצא שם האבלים וכל קרוביו ואומר עליהם ברכה" מכאן שבימות החול לא הלכו לבית הכנסת ועדיין לא ניחמום. ראה גם תש"ר I, עמ' 34.

3) רב שר שלום (או רב פלטוי), ראה שע"צ, דף י"ט ע"ב, ואוצה"ג למשקין, סי' צ"ד.

4) תמים דעים קע"ו; ריצ"ג ח"ב נ"ב; תה"א ד"ו, ע"א ע"א וטיו"ד שצ"ג. וכן מעיד ר"ח בפירושו למו"ק כ"ג. „והיכן דרגילין אבילין לצלויי [ב]כנסת... ואיכא נמי בבבל דעבדי הכי"; וראה תג"ק סי' ע"ד: „ובבית הכנסת שיש בה אבילים", וריצ"ג ח"ב ע"ג בתשובת רה"ג: „בבה"כ אפילו יש שם כמה אבלים".

5) רב הילאי, בשע"צ דף כ"א ע"א, ואוצה"ג למשקין, סי' צ"ג.

6) ראה טיו"ד, שצ"ג. 7) „וכך נהגו מימות קדמונינו לצאת לביהכ"נ ולהתפלל" (מדברי בעל ספר העתים, שהובאו בתמים דעים, סי' קע"ו).

8) תה"א ד"ו ע"א ע"ג; וראה שו"ת הריב"ש, סי' קנ"ח, המביא חילוקים בין הארצות: קטלוניא, בלנסיא וסרקסטה.

בבית האבל"[9]. וביחוד היה זה מנהג אשכנז: „ונוהגין באשכנז שהאבל הולך לבית הכנסת בשבת"[10]. ובשולחן ערוך מביא מרן מנהג מפשר, ללכת לבית הכנסת בכל יום קריאת התורה, אבל הרמ"א מעיד „ובמדינות אלו נוהגין שאין יוצא אלא בשבת"[11].

טו

א"מ אין מקנחין במים, ובני א"י מקנחין, מן הדא: דור טהור בעיניו וכו'.

חילוק זה מטפל במנהגי ממנהגי דרך ארץ, שבני א"י היו רגילים לקנח, אחרי שנפנו לצרכיהם, במים, ובני בבל בצרור או באבן. כנראה, שמתוך זהירותם של בני א"י בטהרת הגוף (ראה חילוק ט') היו מהדרים לקנח במים דוקא. שרק זהו משמעותו של הלשון קינוח במים, ואינו יכול להתפרש באופן אחד כלל[1], מוכיח גם הפסוק שהובא לראיה לבני א"י „ומצואתו לא רוחץ". ואמנם למרות מיעוט המקורות בענינים צנועים כאלה יש בכ"ז מקור לענין זה, שבני בבל נהגו לקנח באבן או בצרור ובני א"י במים.

בירוש'[2] הוזכרו מים לענין קינוח, שאסרו לקנח במים שליקלק בהן הכלב ובמים שאין בהם מ' סאה, אבל בבבלי אין זכר לזה, ולצורך זה רגיל השימוש באבן או בצרור[3]. בספר המעשים[4] הוזכר הצורך ברחיצת ידים ורגלים אחרי עשיית צרכים כדי להתפלל[5], לעמ"ז מדברי גאון בבלי[6] יוצא, שאין רגיל לקנח במים, אלא איסטניס בלבד. גם ענן מצריך לקנח גם "בקלא" וגם במים[7] הרי לנו עוד פעם השפעת תורת א"י על הקראים.

על אודות החילוק הזה אין עוד מקורות. לא מתקופת הגאונים ולא מתקופת

---

9) ארחות חיים ח"ב, עמ' 579, ראה גם בכלבו. 10) טיו"ד שצ"ג.

11) בהתאם לסכימה הידועה: א"י—אשכנז.

1) מילר סובר שהחילוק הזה מוסב על ענין נטילת ידים אחר כמה דברים שהנהיגו אחריהם נטילת ידים. 2) שבת, פ"ח ה"ו.

3) שבת, פ"א ע"א — פ"ב ע"א; וע' ב"ק פ"א: 4) תרביץ, א' ג', עמ' 7.

5) ע' גם בה"ג ד"ב, עמ' 35, הגורס בברכות ט"ו. „ויפנה ויטול ידיו ורגליו", והעיר ליברמן ב„תשלום תוספתא" עמ' 48 „ויתכן שנשתמרה לנו בה"ג גירסא א"ייח".

6) רב כהן צדק בה"פ, סי' קע"ו, ושע"ת רצ"ח, אבל בטאו"ח, תרי"ג, בשם גאון: לקנח פ נ י ו...

7) ספר המצות לענן, בזכרון לראשונים ח', עמ' 26, ומעניין שהוא מביא לראיה את הכתוב הנזכר בחילוקנו „דור טהור בעיניו"... „דמאן דלא רחיץ מצואה לאו טהור הוא"...

הפוסקים, בתקופת צפת, במאה השש עשרה, דיקדקו המקובלים לקנח במים, כנראה היתה כאן השפעת החילוקים[8].

טז

א"מ שוקלין בשר במועד, ובני א"י אפילו לתלותו בכף מאזנים מפני העכברים אסור, מן הדא: אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר.

במשנה ביצה, ג', ו', מחלוקת ר' יהודה וחכמים: „ר' יהודה אומר שוקל אדם בשר כנגד הכלי או כנגד הקופיץ, וחכמים אומרים: אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר". ובסוגיית הירושלמי הובאה עובדא בר' חייה רבה ור' שמעון בר' שמסיקים ממנה לאסור שקילה ביו"ט[1], ומסמיכים אליה מאמר בשם שמואל „אפילו לתלותו בכף מאזנים מפני העכברים אסור". והנה בבבלי[2] אף שהובא מאמרו של רב יהודה אמר שמואל „אפילו לשמרו מן העכברים". הנה העובדא בר' חייא ור' שמעון ברבי הובאה בשינוי מן הירוש', שיוצא ממנה להתיר לשקול ביו"ט, שהיו „שוקלין מנה כנגד מנה ביום טוב", בשעה שהירושלמי אומר בבכור, ומדגיש שזה היה בחול, אבל ביו"ט אסור. הבבלי מסתמך כאן על ברייתא שלא היתה ידועה בא"י, ואינה לא בתוספתא ולא בירוש', והיא כנראה ברייתא בבלית, המתירה לשקול מנה כנגד מנה ביו"ט[3]. ועל פי הברייתא הזאת פוסק רב יוסף, וכנראה שכן היה המנהג הבבלי לשקול ביו"ט מנה כנגד מנה או כנגד כלי. המנהג הזה התבסס כנראה, על הברייתא הבבלית הנ"ל, ואף שאביי דחה את פסקו של רב יוסף, נשאר המנהג הבבלי כן גם אח"כ. אנו רואים איפוא, שבני א"י פוסקים כחכמים של המשנה, ובני בבל נוטים מן המשנה, כדי לקיים את מנהגם המבוסס על ברייתא בבלית.

מחילוקנו יוצא שבתקופה"ג חוסיפו בבבל לנהוג במנהגם מתקופת התלמוד.

---

8) ראה באה"ט לאו"ח, ג' ט"ז „ויש לרחוץ במים כמ"ש ומצואתו לא רחץ. סידור האר"י ז"ל". וראה: אור צדיקים לר' מאיר פאפירש, ווארשא, שנת אור גאולה וישועה, דף ה' ע"א, פיסקא י"ב: „ומה טוב ומה נעים לנהוג כמנהג הספרדים שרוחצין אותו המקום במים, וסמך לזה כדכתיב ומצואתו לא רחץ, וזה עדיף מקינוח". ונראה שיש כאן השפעת החילוקים.

1) „רבי חייה רבה ור' שמעון בר' שקלו מנה כנגד מנה בבכור. במה דברים אמורים? בחול, הא ביו"ט אסור, על שם אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר" (ירוש' פ"ג ה"ז, ס"ב ע"א).

2) ביצה כ"ח.

3) „דתניא ר' יהושע אומר שוקלין מנה כנגד מנה ביו"ט".

וכן מביאים איזה פוסקים בשם גאון שפסק להתיר[4]. אמנם מוצאים אנו בשם גאון בבלי אחד[5]) גם כעין פשרה: להתיר רק בשעת הדחק[6]), הרי שגם בבבל החלו להסס ולהחמיר, לפחות לכתחילה[7]). על מנהגם של בני א״י בתקופת הגאונים אין מקורות.

כמעט כל הפוסקים פוסקים לאיסור[8]). אין לחשוב שהושפעו בזה מהמסורת הא״יית, אלא כך יצא להם מתוך הבבלי, עפ״י הכללים לפסק ההלכה שבידיהם, לפסוק „כבתראי״[9]). ובכל זאת נמצאו גם שהתירו[10]), ובשולחן ערוך[11]) נפסק לאיסור.

יז

א״מ מוהלין במים ונותנין על פניהם, מהדא דכתיב: וארחצך במים, ובני א״י מוהלין בעפר, מן הדא: גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו.

מילה במים או בעפר, זאת אומרת להחזיק את הילד בשעת המילה על המים, או על העפר. מנהג בבל היה למול את הילד על המים, כדי שיפול דם המילה לתוך המים, והקהל רחץ במים אלה.

חילוק זה, שאינו אלא במנהג קל־ערך, אין לו מקור בשני התלמודים. אמנם מחסרון המקורות אין להסיק עוד, שהחילוק הזה חדש הוא ונוצר בתקופה״ג, כי אפשר שכבר נבדלו בזה שתי הארצות בזמן קדום, ובמקרה לא הגיעו לידינו מקורות מתקופת התלמוד. הפסוקים שהובאו לראיה אפשר שבעל החילוקים עצמו הסמיכם, ואפשר שנמצאו כבר בדברי הקדמונים, ולא הגיעו לידינו ממקורם הראשון. מתקופה״ג עצמה יש לנו כמה מקורות לחילוק זה. במקורות א״יים נזכר כמה פעמים כיסוי הערלה בעפר[1]). לעומת זה מודיע לנו גאון בבלי את מנהגו: „אבל

4) השבה״ל השלם, בדף קכ״ד ע״א, הל׳ יו״ט סי׳ רנ״ד „וכן מצאתי לגאון אחר שפסק כרבי יהושע״, והובא באגור תרל״ח, בשם שבה״ל.

5) רב יוסף גאון, בגמו״מ סי׳ פ׳.

6) „היכא דאיפשר ליה ולא אתי לאימנועי משמחת יו״ט דהוי ליה דאורייתא — אין שוקלין, אבל לא איפשר ליה ואתי לאימנועי משמחת יו״ט שוקלין״.

7) ואפשר, שמפני שהשואלין היו ממקום שנהגו לאסור — לא רצה הגאון להתיר להם לכתחילה. 8) הרי״ף; הרמב״ם (הל׳ יו״ט, פ״ד ה״כ); הרא״ש ועוד.

9) וכן הוציאו מן הבבלי, כי אף שרב יוסף פוסק הלכה כר׳ יהושע להקל, הן אביי דוחה את ראייתו של רב יוסף, וע״כ בטלה דעתו, והלכה כשמואל וכחכמים שבמשנה.

10) ראה בשלטי הגבורים לביצה שם בלשון ריא״ז „ומז״ה מתיר לשקול בכף מאזנים אפילו מנה כנגד מנה...״ והב״י לאו״ח ת״ק, בשם רבנו ישעיה. 11) או״ח, ת״ק, ב׳.

1) ראה פרקי דר״א פכ״ט, ילקוט שמעוני בלק, סי׳ תשס״ו בשם מדרש אבכיר, רוקח ססי׳ ק״ח בשם מדרש ויכלו; וראה ת״י לבמדבר כ״ג י׳.

אנו רגילין במים שלוקין ובהן הדס ומיני בשמים שריחן נודף יפה יפה, ומוהלין את התינוק על המים, שיפול דם מילה לתוך המים ורוחצין בהם כל (הנערים) [הנועדים]...״ [2]). מנהג בבלי זה נזכר כבר ב„סידרא רבא״ [3]), הלועג למנהגם זה של היהודים. הוא אומר: „ודמא דגזירתא ומיא נאסביא ובאנפאיון טארין״.

כמו בכמה דברים אחרים, שנחלקו בהם בני בבל ובני א״י, כן גם בדבר זה פנו אל הגאונים בשאלה כיצד לנהוג. כבר רב יהודאי גאון נשאל על מנהגם של בני א״י למול על העפר [4]), והשיב: „שפיר דמי, ובלבד שלא יעשה כן בשבת״. וכן גם הגאון בתשובה הנ״ל [5]) „וששאלתם למול תינוק על החול ועל המים, ולהביא תינוק לבית הכנסת, אין בכך כלום, ואין אסור בין זה לזה, שנצוה לכם לשנות מנהגכם...״.

אבל נמצאו בבלים קנאים למנהגיהם, שרצו להשליט מנהג בבל בכל תפוצות ישראל. אחד מהם היה פרקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של ר׳ יהודאי גאון [6]). הוא מתנגד בחריפות למנהג א״יי זה, שהוא מוצא בו כמה עבירות [7]).

במנהגים מסוג זה, שאינם מפורשים בתלמוד, יפה כוח המסורת הא״יית מהוראות הגאונים הבבלים [8]). על כן נתקבל בכמה ארצות [9]) המנהג הא״יי, למול

---

2) שע״צ, כ״ב ע״ב; העיטור, ה׳ מילה; מנהיג ד״ב, צ״ח ע״ב. סדר רע״ג ד׳ וורשא, נ״ב ע״ב. ובהשלם ח״ב, דף ר״ב; וראה: „זכרון ברית לראשונים״ כללי המילה לר׳ יעקב הגוזר, עמ׳ 18, השוה גם תיאורו של פרקוי בן באבוי, בהגורן ד׳ עמ׳ 73; R.E.J. כרך ע״ה עמ׳ 179; גז״ש II, 3—562; „וכן הלכה למעשה בישיבה מביאין מים חמין ונותנין בהם עצי בשמים... ונותנין את המים בספל תחת התינוק בשעה שמולין אותו״.

3) ראה י׳ נ׳ אפשטין R.E.J. ,LXXV, 185.

4) ש״ץ דף כ״ב ע״ב, סי׳ י״ב; עיטור, ה׳ מילה; או״ת ח״ב, עמ׳ 14; שבה״ל השלם, קפ״ז ע״א; האשכול ח״ב, עמ׳ 131.

5) המקורות בהערה 2. 6) ראה במבוא עמ׳ 7.

7) וכל מי שאינו עושה כך עובר חמש עבירות: אחת משום סכנה, שאין מניחין חמין על זכר בשעה שמולין אותו, ואחת שהוא מבזה דם ברית, ואחת שהוא טוחה בכותל בשבת והן מאבות מלאכות שחייבים עליהן סקילה״... (הגורן ד׳, עמ׳ 73; גז״ש II, 562; וראה גם R.E.J. כרך ע״ה, עמ׳ 170 וגז״ש II, 540).

8) וכבר תמה היש״ש יבמות פ״ח סוף סי׳ ד׳, וז״ל: „ותימה אחר דאנו נגררים אחר בני בבל בכל המנהגים, בין לקולא בין לחומרא, למה לא נעשה כמותם? אבל קשה לסתור המנהג שנהגו בחול...״.

9) „מנהג לכסות דם וערלת מילה בעפר״ (או״ז ח״ב, ה׳ מילה ק״ז) וכעין פשרה בין מנהג בבל וא״י הוא המנהג למול על החול „ועתה לוקחין חול לקיים דברי שניהם, שהחול נקרא עפר ומים...״ (ספר יראים, ד׳ וילנא 1892, דף רכ״ב ע״א, סי׳ ת״ב; הגהות מיימוניות, סוף ה׳ מילה; פסקי ריקאנטי, סי׳ תקצ״ט), וראה מח״ו, עמ׳ 626: „וכלי מלא חול שבו נותן

על העפר או על החול, ובעלי הרזין מצאו למנהג זה אסמכתאות חדשות[10]. וכן גם נפסק בשולחן ערוך[11].

יח

א״מ אין בודקין אלא בריאה בלבד, ובני א״י בודקין בי״ח טריפות.

חילוק זה נהג כנראה כבר בתקופת התלמוד. בני א״י בדקו בכל י״ח הטריפות, מתוך חשש למיעוט הטריפות, ואמנם בירושלמי נזכר המונח „ראיית טריפה״[1], והצריכו לבדוק את בני מיעיה של הבהמה[2], ורק במקרה שנאבדו בני מיעיה הכשירוה בלי בדיקה, בסמכם על „רבנן דתמן״ שחזקת בני מיעים לכושר[3]. לעומת זאת לפי הבבלי אין צריכין לבדוק בטריפות כלל[4], עפ״י כללו של רב הונא „נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה״[5] וידוע הכלל הבבלי שהולכין באיסור אחר הרוב[6].

גם בתקופת הגאונים המשיכו בני א״י להחמיר בבדיקת הטריפות, ובתרגום הא״יי המיוחס ליונתן נזכרת בדיקה זו: „ויבדיקנה בתמני סרי טריפן״[7]. אצל בני בבל אנו שומעים בפעם הראשונה בתקופה״ג על בדיקת הריאה[8]. הקראים מביאים

קציצת המילה״. וראה אבודרהם, הלכות ברכת מילה (ד׳ ווארשא תרל״ח, עמ׳ 192) „כתב אבן הירחי: נהגו בצרפת להביא ספל מלא חול ועפר וטומנין שם את חתך המילה... ובאלו הארצות נהגו לשום חתיכת הערלה בסיד כתוש היטב״.

10) ראה בעה״ט לבמדבר כ״ג: „עפר״ בגימטריא „ערלה בחול״, רמז למה שנותנין הערלה בחול, וראה בזוהר פרשת תזריע. 11) יו״ד, רס״ה י׳.

1) ירוש׳ ביצה פ״ג ה״ד „רואין את הטריפה ביו״ט״ ושם עוד: „ראיית טריפה מדבריהן״.

2) וה״ה לשאר טריפות, ראה י״נ אפשטיין בתרביץ ש״ב עמ׳ 309, נגד גינצבורג גז״ש II, 540.

3) ירוש׳ ברכות, י״ג ע״א; תרומות פ״ח ה״ז; ביצה פ״ג ה״ג. אבל ראה תנחומא בובר שמיני י״ג „בודק בריאה״ הכוונה באחת מן הטריפות לדוגמא (אפשטיין תרביץ ש״ב 309 בהערה).

4) ולא נזכרה בדיקה בבבלי, כי אם בדיקת הסימנים בלבד.

5) חולין ט׳. וראה שם רש״י ד״ה „נטל הא ליתנהו״ „ולא חזינן בהו שום ריעותא״ הרי שלא נהגו לבדוק בני מיעים, וכן לא טריפות אחרות. וכן היא המסקנה בביצה כ״ה, שאין איסור לאכול בלי בדיקה. אמנם מהמאמר שם כ״ה: „נטיעה מקטע רגליהון דקצביא״ יש לראות שחשבו דבר זה למגונה, ראה תוס׳ ד״ה „אורח ארעא״.

6) חולין י״א, וראה רש״י שם י״ב. ד״ה „פסח״ „ואהא מילתא סמכינן ולא בדקינן כל י״ח טריפות״.

7) תרגום המיוחס ליונתן לויקרא י״א א׳; במדבר י״ט ג׳.

7) לבמדבר י״ט ג׳, השוה ת״י לויקרא י״א א׳.

את החילוק הזא באופן משונה. הקירקסאני[9]) אומר „שאנשי בבל בודקים את השה בריאה, ואנשי א״י בודקין בראש״[10]). לפי דעת מורי הפרופ׳ אפשטיין כוונת דברים אלה, שבני א״י מתחילים בבדיקת הראש, אבל באמת בדקו בכל י״ח הטריפות[11]).

אף שאצל האשכנזים יש למצוא נטייה להחמיר בבדיקת הטריפה יותר מאשר אצל הספרדים[12]) לא שמענו גם אצלם על בדיקת י״ח טריפות, והמנהג הא״יי נשתקע.

הרמב״ם שמביא מנהג ספרד והמערב[13]) קובע, שמצד הדין כל בהמה חיה ועוף בחזקת בריאים ואין חוששין להם שמא יש בהן טריפה (ה״ג); אמנם מצד המנהג יש לבדוק בריאה בלבד (ה״ז); „יש מקומות שנופחין הריאה, שמא יש בה נקב ורוב המקומות אין נופחין, שהרי לא נולד דבר שגורם לחשש, ומעולם לא נפחנו ריאה בספרד ובמערב אלא אם נולד לנו דבר שחוששים לו״ (הי״א). ואם אבדה הריאה אין חוששין כי „אין בזה מנהג״ (הי״ג).

לעומת השקפה זו של הספרדים המקילים, הנה רוב הצרפתים והאשכנזים מחמירים לבדוק את הריאה ע״י נפיחה, ואם נאבדה הריאה ואין אפשרות לבדוק — ה״ז ספק טריפה[14]), ובשולחן ערוך[15]) יש הבדלים בענינים אלה בין מרן והרמ״א.

יט

א״מ אין מברכין על היין אלא מזוג, ובני א״י מברכין עליו כשהוא חי.

בני בבל לא היו מברכים בברכת המזון על הכוס אלא על יין מזוג, ובני א״י אף על החי, כנראה היתה המחלוקת גם לענין קידוש, הבדלה וד׳ כוסות של

ולמבדקה בנפיחה ואי לא עביד ספק טריפה הוא״. ומענינים דברי רע״ג בסידורו (ד״ו דף ה׳ ובהשלם ח״א, עמ׳ 204) „...ובכל קהלות ישראל שבארץ אשכנז כולם זכורים לאלף טובות וברכות שכולם מלאים תורה ומצות כרמון ומעשיהם מעשים נאים ומחמירין ב ב ד י ק ת ט ר י פ ה ובטבילת הנדה ובכל מה שראוי להחמיר...״ קשה לתאר שרע״ג ישבח את הנוהגים במנהג א״י, לבדוק י״ח הטריפות; כנראה היה בזה חילוק בין סורא לפומבדיתא, שבישיבת סורא נהגו לבדוק בריאה, ובישיבת פומבדיתא פסקו כסתם התלמוד, שאין לבדוק כלל אפילו בריאה. 9) ראה במבוא עמ׳ 53.

10) ואחריו נגרר הדסי באשכול הכפר, קל״ב ע״ג וקל״ו ע״ב.

11) השוה אלדד הדני, הוצ׳ שלזינגר עמ׳ 63, „נתחיל במות הראש״ ובתשובת רב צמח שם, עמ׳ 93 „מתחיל...״ על הקשר בין דברי אלדד לתורת א״י ראה גם: י׳ נ׳ אפשטיין תרביץ ש״ב, עמ׳ 312.

12) ראה סדר רע״ג, שהובא בהערה 8. 13) הלכות שחיטה, פי״א הי״א.

14) ראה בב״י ליו״ד, סי׳ ל״ט, בשם בעל ספר התרומות, הראב״ן ועוד.

15) יו״ד ל״ט, א׳ וב׳.

פסח, שהבבלים הצריכו למזוג את היין ובני א״י לא רק שלא פסלו יין חי, אלא שעוד חשבוהו למצוה מן המובחר.

חילוק זה אף שענינו הלכה, מקורו במנהג דרך ארץ, בהרגלים השונים של בני שתי הארצות בשתיית יין. בא״י שהיין מצוי בה בשפע היו שותים יין חי והוא נחשב לסתם יין, לא כן בבבל, שמפני יוקר היין הורגלו לשתות יין מזוג, בה נחשב המזוג ליין סתם, ושתיית יין חי נחשב לדבר מוזר וע״כ לא ברכו עליו, עד שמזגוהו.

בתקופת התנאים אנו מוצאים בענין זה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים: „אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, דברי ר״א וחכ״א מברכין״ [1]. דעתו של ר״א מקבילה לדעה המובעת בברייתא [2] ש„יין זה מזוג״, לעומת זאת דעת החכמים, שמברכין גם על יין חי, אנו מוצאים גם בברייתא הדורשת לכתחילה בין „עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה״ שיהא „חי״. הבדל זה נובע ודאי משינוי בטעם של בני הארצות הללו בשתיית יין. שאלה נהגו לשתות יין חי ואלה ביכרו לשתות יין מזוג.

בתקופת האמוראים אנו מוצאים לראשונה רשמים להבדל זה בין בבל וא״י. הבבלים לא ידעו על שתיית יין חי, עד שתמהו למה ראוי יין חי? [3] ורבא אמר: „כל חמרא דלא דרי על חד תלתא מיא לאו חמרא הוא״ [4] ולענין ארבעה כוסות: „שתאן חי יצא, אמר רבא: ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא״ [5] את הברייתא האומרת שכוס של ברכה צריך שיהא חי פירש רב ששת, שרק עד ברכת הארץ צריך להיות חי, אבל כשמגיע לברכת הארץ צריך לשים מים בכוס [6].

לעומתם מצריכים אמוראי א״י יין חי לכוס של ברכה: „עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה״ ואחד מהם „חי״: „א״ר יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד״ ואחד מהם „חי״ [7]. ולענין ד׳ כוסות של פסח, שואל הירושלמי אם יוצאין ידי חובה במזוג [8], הרי שמנהג בני א״י היה לשתות יין חי. כן אנו רואים שבני א״י פוסקים כחכמים שבמשנה [9]. חילוק זה, שהיה בתקופת התנאים שנוי

---

1) משנה ברכות ספ״ז, וראה בתוספתא, פ״ד ה״ג 8,24, ובבבלי נ׳:

1) ספרי נשא, פיס׳ כ״ג, ראה במשנה נדה ספ״ב, השוה סנהדרין י״ד:

3) „ורבנן למאי חזיז א״ר זירא חזי לקורייטי״ (בר׳ נ׳:).

4) שבת ע״ז. 5) פסחים ק״ח:

6) ברכ׳ נ״א. ראה בד״ס ובערוך ערך „עשר״. 7) ברכות נ״א.

8) „מהו לצאת בהן מזוגין? מן מה דתני ר׳ חייה ארבעה כוסות שאמרו יוצאין בהם בין חיין בין מזוגין...״ (ירוש׳ פסחים, פ״י ה״א).

9) ספ״ז דברכות, אמנם נמצא גם בא״י אמורא שהצריך לתת „מים כל שהוא״ בכוס

במחלוקת בין חכמי א״י, נקבע כבר בתקופת האמוראים לחילוק בין בבל וא״י, וכבר נתיחד לכל אחת משתי הארצות המנהג המיוחד לה.

בתקופת הגאונים נמשך המצב כבימי האמוראים, וכן אנו מוצאים בערוך, ערך עשר: „עכשו כל יין ששותין מזוג הוא במים״, והדברים הם כנראה דברי גאון בבלי[10]).

מחילוק זה נבע עוד חילוק בין בני בבל וא״י, שבני א״י הורו: שתה יין מזוג מותר בתפילה, מפני שאין יין אלא חי, ובני בבל הורו, שאסור לו להתפלל[11]), ונגד דעה זו של בני א״י התעורר בן באבוי[12]).

בתקופת הפוסקים אנו מוצאים הבדל בין הפוסקים הספרדים ההולכים בעקבות גאוני בבל, ומצריכים למזוג כוס של ברכה בברכת הארץ[13]), לבין הצרפתים והאשכנזים, הנמשכים בלא יודעים אחרי המסורת הא״יית, ואינם מצריכים מזיגה[14]). ובשולחן ערוך[15]) חולקים בזה מרן והרמ״א, וגם במנהג זה, אנו רואים ממשיכים האשכנזים את המסורת הא״יית.

כ

א״מ בשעה שיש לפניהם תורמוסין ופרי עץ, מברכין על פרי העץ ומניחין פרי האדמה, ובני א״י מברכין על התורמוסין, שהכל בכלל אדמה.

בקינוח סעודה היו רגילים לאכול פרפרת, שנקראה גרזימי, שהיו בה כמה מינים, ביניהם אגוזים ותמרים וגם תורמוסין[1]). והנה מנהג בני א״י היה לברך

של ברכה—ר׳ יוסי בר׳ חנינא, בירוש׳ ברכות, פ״ז י״א ע״ג (ומעניין שבבבלי בר׳ נ׳: ב״ב צ״ד: אין „כל שהוא״), וכן ידעו בא״י על אופן המזיגה הבבלי, תנחומא בובר, במדבר (ד) „מי שהוא מוזג כראוי מוזג שלישו של כוס יין לשני חלקים מים״, השוה משנה נדה ספ״ב.

10) אבל בערוך כ״י רי״ל שהובא באוצה״ג לברכות, הפירושים, עמ׳ 86, „שעכשיו״, כלומר, בברכת הארץ, והדברים כנראה דברי ר״ח, עי׳ אוצה״ג שם, נספחים עמ׳ 61. (הערת מו״ר הפרופ׳ אפשטיין).

11) גז״ש II, 6—535. 12) שם, עמ׳ 6—145.

13) הרי״ף; הרמב״ם (ברכות ספ״י — אמנם במים כל שהוא), ועוד. ראה ב״י לאו״ח, קפ״ג ד׳. גם מצאו לזה טעם עפ״י הקבלה.

14) ראה רשב״ם לפסחים ק״ח: ד״ה „ידי חירות״ „אבל יינות שלנו לא בעי מזיגה״; ראב״ן, סי׳ קפ״ז; ראבי״ה, ח״א 5—124. וראה בספר הישר לר״ת, סי׳ שמ״ז ושמ״ח, שהגאונים מפרשים „חי״ שבעשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, „שיהא הכוס שלם״, וש״ס פ ר ד י ם אומרים כן״... 15) או״ח, קפ״ג ב׳ (לענין כוס של ברכה), ורע״ב ה׳ (לענין קידוש).

1) על טיבה של פרפרת זו ראה ויק״ר, צו פרשה ט׳, סימן ח׳: „הדא גרזמיתא אינה באה אלא באחרונה, למה שיש בה מינים הרבה״.

על התורמסין בפה״א ולפטור על ידי זה גם את האגוזים והתמרים[2]. לעומתם בני בבל פסקו, שצריך לברך על כל מין ומין ולהקדים בפה״ע.

עפ״י דין המשנה[3] „ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה — יצא״ ואף שזהו לשון דיעבד, נהגו כן בני א״י אפילו לכתחילה. וראו בזה רעיון רם, שלא לקפח את ברכתו של הנמוך מפני הגבוה. והיו מהדרים לברך דוקא על הפרי הנמוך, התורמוס, פרי האדמה. ואמנם במשנה אחרת[4] יש בענין זה מחלוקת ר׳ יהודה וחכמים: „היו לפניו מינים הרבה, ר׳ יהודה אומר: אם יש ביניהם ממין שבע מברך עליו, וחכמים אומרים: מברך על איזה מה שירצה״. בני א״י פרשו את המחלוקת כפשוטה, אפי׳ כשאין ברכותיהן שוות, ופסקו כחכמים שמברך על איזה מהם שירצה, ובחרו לברך על פרי האדמה הדל, על התורמוס, כדי שלא לקפח ברכתו. דבר זה מפורש בירוש׳[5] ובמדרשים א״יים[6]: „אל תגזל דל כי דל הוא— זה התורמוס שנכנס עם הפרפרת לא יאמר אדם יש לפני אגוזים ותמרים עליהם אני אומר הברכה תחילה ואניח את התורמוס, אמר הקב״ה: אל תגזל דל כי דל הוא״.

לעומת זה נתפרשה המחלוקת בבבלי, בשברכותיהן שוות[7]. וגם בזה הקפידו לברך לפי סדר החשיבות, כדעתו של ר׳ יהודה, ודיקדקו בזה מאוד[8]. וכן מביא הירוש׳[9] „ת מ ן אמרין כל הקודם למקרא קודם לברכה...״ הרי שידעו בא״י שהבבלים מדקדקים להקדים את החשוב. כן אנו רואים שחילוק זה שהיה שנוי במחלוקת בין חכמי א״י בתקופת התנאים, נקבע לחילוק בין שתי הארצות כבר בתקופת האמוראים[10].

גם בתקופת הגאונים המשיכו בני שתי הארצות לנהוג כמנהגם בתקופת האמוראים. וכן פוסקים כמה גאונים הלכם כר׳ יהודה, שחשוב עדיף וקודם לברכה[11].

---

2) ראה להלן. 3) ברכות, פ״ו מ״ב. 4) ברכות, פ״ו מ״ד.

5) „הדא גריזמתה—ר׳ ירמיה בשם ר׳ אמי: מברך על תורמוסה; אמר ר׳ לוי על שם אל תגזול דל כי דל הוא״ (ירוש׳ ברכות, פ״ו, ד׳ ע״ג).

6) מאמרו זה של ר׳ לוי נתרחב ע״י ר׳ תנחומא, במדרשו לפ׳ במדבר, סי׳ כ״ב, ובתנחומא בובר, במדבר (כ״ז), דף י״א ע״א.

7) בר׳ מ״א. 8) שם, מ״א ע״א וע״ב.

9) בר׳, פ״ו ד׳ ע״ג. 10) כמו בחילוק י״ט ובעוד כמה חילוקים.

11) וכן נפסק בה״ג ד״ו, ד׳ ע״ג „והלכה כר׳ יהודה דאמר רב יוסף וכן תני ר׳ יצחק כל הקודם בפסוק זה קודם לברכה... ובמקום דאיכא בורא פרי האדמה ובורא פרי העץ—בורא פרי העץ קודם״. את המשנה „ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא״ מפרש בעל ה״ג דוקא במחזיק בידו מין אחד של פרי העץ ושכח וברך עליו פרי האדמה — יצא, „אבל ברוכי

לשבת בענין לחם משנה[15]) הוא עצמו מביא הבדל זה בין פסח שחל בחול לפסח שחל בשבת[16]). וכן כמה מהגאונים המצריכים בליל פסח שלימה ופרוסה מדגישים, שגם ביו"ט צריכים לחם משנה, ורק מפני שהתורה כתבה „לחם עוני" אנו ממעטים את הככר השני, ומסתפקים בשלימה אחת ופרוסה[17])

בכל זאת נראה לי, שבתקופת האמוראים לא הצריכו לחם משנה אלא בשבת בלבד[18]) ורק מפני זה הבדילו בין פסח שחל בשבת לפסח שחל בחול, שאילו רק מפני הכתוב „לחם עוני" היו גם כשחל בשבת צריכים להסתפק בשלימה ופרוסה[19]), ורק מאמצע תקופה"ג הצריכו לחם משנה גם ביו"ט, ואפשר שרב נטרונאי היה הראשון שהורה כך, ואחריו כמה גאונים[20]). ובכ"ז נשאר המנהג הקדום של שלימה ופרוסה במקומו, מכיון שנזכר כבר בבבלי[21]), ורשמי ההלכה הישנה, שביו"ט אין צריכים לחם משנה, נשארו בהבדל זה שהבדילו בין פסח שחל בשבת לפסח שחל בחול, שאח"כ נדחקו לבארו, משום „לחם עוני".

כן אנו רואים שתהליך התפתחותה של הלכה זו בענין לחם משנה היה באופן זה: שבתקופת התנאים לא הצריכו לחם משנה לא בשבת ולא ביו"ט, וזה נשאר מנהגם של בני א"י, בתקופת האמוראים הצריכו לחם משנה בשבת בלבד, וזה היה מנהגם של ב"ב עד אמצע תקופה"ג. ומאמצע תקופה"ג הצריכו לחם משנה גם ביו"ט, ובכ"ז המנהג לבצוע בליל פסח שחל בחול על שלימה ופרוסה נשאר בכל ימי הגאונים, אף שנמצא גם מי שהיה עקבי, והצריך אף בליל פסח שחל בחול שתי שלימות ופרוסה[22]). על המנהג הא"יי אין לנו מקורות[23]).

15) סדר רע"ג, דף כ"ו ע"ב, ובהשלם ח"ב, י"ט ע"א וע"ב; ח"ג, סי' נ"ו; ש"ת, סי' קפ"ו; ה"פ, סי' קנ"ד; הפרדס, ל"ט ע"א; או"ז ח"א, סי' קנ"ז; סדור רש"י 246, ועוד.

16) בה' פסחים לריצ"ג ח"ב, עמ' ק"ב ק"ג.

17) רש"ג, בש"ת סי' רכ"ב: „והלכה רוחחת היא בכל מקום, שאין בוצעין בשבת ובימים טובים אלא על שתי ככרות, ובליל פסח על אחת וחצי, והן כמו שתי ככרות, משום לחם עוני". וראה בדברי רה"ג, באשכול הוצ' אלבק, עמ' 61: „דלא ליבצע אתרתי כשאר שבתות וימים טובים, אלא ימעט, משום לחם עוני".

18) ראה במקורות לחילוק כ"א, שמדובר רק על שבת ולא הזכירו יו"ט כלל.

19) אבל ראה אלבק, באשכול עמ' 60.

20) רע"ג בסידורו, מ' ע"ב, ובהשלם ח"ב, דף קי"ב ע"א; רש"ג בש"ת, סי' רכ"ב, ועוד.

21) בר' ל"ט: 22) רע"ג בסידורו, ל"ט ע"א, ובהשלם ח"ב, ק"ז ע"ב; מ' ע"ב, ובהשלם ח"ב, קי"ב ע"א.

23) האו"ז, ח"ב רנ"ב, מביא אמנם „ירושלמי בפ' ערבי פסחים: תני איזו היא ברכת מצה מניח פרוסה ע"ג שלימה..." ולכאורה זהו המקור לדעת בני א"י, (כמו שחשב גינצבורג ב„קונטרים תשובות והערות" שבסוף ספר ראב"ן) וראה אלבק באשכול עמ' 60. אבל לדעתי אין זה ירושלמי כלל, אלא תשובת רבנא משה ריש מתיבתא, שהובאה בסדרע"ג ל"ט ע"א,

גם בין הפוסקים יש שהלכו בעקבות הגאונים והצריכו בליל פסח שחל בחול שלימה ופרוסה [24]), לעומתם רבים מהצרפתים והאשכנזים מצריכים ג' מצות [25]), דבר שאין לו יסוד במסורת הקדומה, והוא בניגוד למסורת הא"יית. האומרת שדי בפרוסה ושלימה אף כשחל בשבת, ותמוה שמנהג האשכנזים יתקרב יותר למנהג בבל [26]).

כב

א"מ פורשין כפיהם בתעניות ובט' באב בערבית, ובני א"י אין פורשין אלא בשחרית, אלא ביום הכפורים בלבד.

מחלוקת מימות התנאים, תלמידי ר"ע, אם יש נשיאת כפים במנחה של תעניות [1]). לפי המשנה [2]) היו נושאים כפיהם גם בתעניות ד' פעמים ביום [3]) וכן נהגו בני א"י בתקופת התלמוד, כאשר מעיד הירושלמי [4]).

מנהג בני א"י שבחילוקנו, הנהו בניגוד גמור למנהגם של בני א"י בתקופת התלמוד, וזוהי כמעט הדוגמא היחידה שבני א"י החליפו את מנהגם המתבסס על סתם המשנה.

ובהשלם ח"ב, ק"ז ע"א וע"ב, (וראה אפשטין בתרביץ ש"א ח"ב, עמ' 5 הערה 4). ואף שנמצאה גם ברוקח רפ"ג בשם ירוש', הנה העיד בעצמו שלא מצא זאת בירושלמי שלפניו. כל האחרים כמו הטור, או"ח תע"ה, ועוד, נגררו בטעות אחרי האו"ז ואחרים. וכן גם מילר בחילוק זה טעה לחשוב שזהו ירושלמי.

24) רי"ף לערבי פסחים; הר"ח, בפירושו לברכות ל"ט: והובא במח"ו עמ' 279; הרמב"ם ה' חמץ ומצה, פ"ח ה"ו.

25) סמ"ג, ד"ו קי"ח ע"ב: „נהגו העם לעשות מצה של מצוה שלשה ממדה אחת"; כלבו, סי' נ', מביא גם זכר ג' מצות וגם שלימה ופרוסה; מח"ו, עמ' 279, מביא שהרב יוסף ט"ע פייט בקרובה „יחצה אחת משלש מצות" וכן סידר רש"י, וכן הרב משולם; הגהות מיימוניות לרמב"ם, ה' חמץ ומצה, פ"ח ה"ו; ראבי"ה תקס"ח; רמ"א לאו"ח, תע"ו ס"ז.

26) מח"ו, עמ' 279: „נהגו העם לעשות ג' ככרות לפי שצריך (לפרות) [לפרוס] אחת וישארו השתים שלימות לכבוד יום טוב, וכמו כן סידרו כל המסדרין וגם בתשובות הגאונים מצאתי כן, וכן התשובה ואוחזין שתי ככרות שלמות ופרוסה"; וראה בספר המנהגים לר"א קלויזנער, ריוא דטרינט שי"ט, מדף ל"ו ואילך, בענין ג' מצות ומסיים: „כן קבלה בידינו רב מפי רב וכן מצינו במנהגם של אנשי בבל", וראה בהוספות ותקונים לראבי"ה ח"ב עמ' 159, בעמ' 86.

1) תוס' תענית, ד' (ג) 219,[8]; בבלי תענית כ"ו: 2) תענית, פ"ד מ"א.

3) בא"י נהגו להתפלל ארבע תפילות בתעניות, ראה ירוש' ראש פ"ד דתענית, וראה יפה עינים לתענית כ"ו. וכן מילר. בבבלי לא ידעו על זה ותמהו: תעניות ומעמדות מי איכא מוסף? 4) „תני זו דברי ר' מאיר. ר' זעורא בשם ר' יוחנן בעירובין ובתענית ציבור נהגו הכל כר' מאיר" (ירוש' תענית, פ"ד ה"א).

לעומת זאת מנהג הבבלים בתקופת התלמוד לא היה קבוע עוד ובבבלי אנו שומעים כמה דעות מתנגדות[5]. אבל מסקנת הבבלי[6] שאין נושאין כפים במנחה של יוהכ״פ, כי אם בנעילה[7], ובשאר התעניות המנהג לשאת כפים במנחה[8]. בשני הדברים גם יחד נשאר כך המנהג הבבלי גם בתקופת הגאונים[9]. וכן מעיד רב עמרם גאון בסידורו[10]. שכן היה מנהג שתי הישיבות „וכל תעניות כלם יש להן נשיאות כפים במנחה, חוץ מיום הכפורים, שתחת מנחה נושאים כפ׳ם בתפלת נעילה״.

הרי שמנהג ב״ב לשאת כפים במנחה של תעניות מתאשר מכמה מקומות בתלמוד ובדברי הגאונים. לעומת זאת מנהג בני א״י שלא לשאת כפים בתעניות, אלא בשחרית בלבד, הוא נגד המשנה[11], אלא כשיטת החכמים בתוספתא[12], שנשיאת כפים אינה אלא בבוקר, ותמוה, שבני א״י יניחו את המשנה ויעשו כברייתא. אפשר אולי למצוא את הסיבה בזה, שחדלו, כנראה, להתפלל תפילות התעניות, שהיו רגילים בהן מקודם[13].

המנהג הזה של נ״כ במנחה של תעניות, מכיון שנמצא כבר בבבלי נתקבל ע״י הפוסקים כולם[14], וכן מביאו מרן בשו״ע[15].

כג

א״מ אין שוחטין בהמה שנולדה עד ח׳ ימים, ובני א״י שוחטין אותו אפילו בן יומו, שאין בן שמונה אלא לקרבן.

מחילוק ב׳ ראינו שהיסוד לשלושת החילוקים ב׳, כ״ג ול״ה משותף. ב״ב פסקו כרשב״ג, שחוששין לספק נפל, ובני א״י כחכמים שבמשנה, שאין חוששין. ע״כ אין

---

5) „אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר׳ מאיר... ורב נחמן אמר הלכה כר׳ יוסי, והלכה כר׳ יוסי״ (תענית כ״ו:).

6) „והלכה כר׳ יוסי״ (שם) שאמר „נעילה יש בה נשיאת כפים, מנחה אין בה נשיאת כפים״. 7) ראה חילוק נ״ה.

8) „והאידנא מ״ט פרשי כהני ידייהו במנחתא דתעניתא״ (תענית כ״ו:) המדובר הוא רק בתעניות, ולא ביוה״כ, כאשר אנו למדין מהתשובה שם: „כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פרשי כתפילת נעילה דמיא״ הרי שהמדובר הוא בתעניות שאין נעילה ומתפללין מנחה סמוך לשקיעה. וראה בבלי סוטה ל״ט סע״ב „במנחתא דתענית מאי אמרי״.

9) רב כהן צדק בגמו״מ סי׳ מ״ח; גו״ק ה׳, עמ׳ 55; מח״ו, עמ׳ 349 ועוד, וראה להלן במקורות לחילוק נ״ה, בהערות 6, 7. 10) ל״ה ע״ב, והשלם ח״ב, דף ע״ט, וכן שם י״א ע״ב, והשלם ח״א, קמ״ב ע״ב. השוה מנהיג ד״ב, מ״ז ע״א.

11) תענית, פ״ד מ״א. 12) תענית, פ״ד (ג) ה״א 219,9. 13) ראה בהערה 3.

14) רמב״ם, ה׳ תפילה, פי״ד ה״ב; מח״ו, עמ׳ 99; סדור רש״י, 253; תוס׳ תענית כ״ו: ד״ה „והאידנא״; טור או״ח, סי׳ קכ״ט. 15) או״ח, סי׳ קכ״ט א׳.

טעמם של בני א״י האמור בחילוקנו, שאין בן שמונה אלא לקרבן, סיבת החילוק, כי בזה מודים גם בני בבל, אלא מטעם אחר אוסרים ב״ב עד ח׳ ימים, מפני שהם חוששים לספק נפל (ראה בהערה 7) בעל החילוקים לא ירד לברר טעמם של ב״ב מפני הקיצור.

בכמה מקורות מתקופת התנאים אנו מוצאים שהתירו בהמה שנולדה מיד[1], אמנם בתקופת האמוראים, כאשר נפסקה ההלכה בבבלי[2] עפ״י כללו של רשב״ג: „כל ששהה ל׳ יום באדם אינו נפל... שמונת ימים בבהמה אינו נפל...״[3], נדחקו לפרש את הברייתות המתירות לאכול מבהמה שנשחטה ביום שנולדה באוקימתא דחוקה, ב„הב״ע דקים ליה בגויה שכלו לו חדשיו״[4]. דעה זו היא גם דעת סתם התלמוד במקום אחר[5].

אמנם מסיפור אחד בבבלי[6] אנו למדין שהיו גם בין החכמים בבבל שלא חששו לאכול מבהמה בתוך ח׳ ימים, אבל רוב חכמי בבל אסרו לאכול לפחות עד ליל ח׳ ללידתה, וכן נקבעה ההלכה בבבלי.

דעת בני א״י ראינו בחילוק ב׳, שפוסקים עפ״י המשנה שאין חוששין לספק נפל, ומכיון שלדברי הכל אין בן ח׳ ימים אלא לקרבן, הרי שאין שום טעם לאיסור בהמה לפני ח׳ ימים.

גאוני בבל הולכים, כמובן, בשיטת הבבלי החושש לנפלים[7]. רב נטרונאי בתשובתו[8] מברר את האיסור לשחוט את הבהמה עד ח׳ ימים, משום ספק נפל. ומזכיר גם את ענין החילוקים ב׳ ול״ה[9] ופוסק עפ״י הבבלי שמליל ח׳ היא מותרת, וכן הובאה[10] תשובת רב נטרונאי ע״ד גוי שהביא בהמה וולדה עמה—שאינו נאמן להעיד שהוא בן ז׳ ימים. מתשובותיו אלה יוצא, שדעתו של רב נטרונאי, שהולד אסור עד ליל ח׳.

ותמוה מה שמביא הא״ח[11]: „וכתב רב נטרונאי גאון ז״ל: איסור זה אינו

---

1) „עגל שנולד ביו״ט שוחטין אותו ביו״ט״ (שבת קל״ו. וש״נ). „ושוין שאם נולד הוא ומומו עמו שזה מן המוכן״ (שם וש״נ). 2) שם.

3) תוס׳ שבת, פט״ו (ט״ז) ה״ז 132,30. 4) שבת קל״ו.

5) ר״ה ז. „בעל מום מי מצי אכיל ליה? (ביום שנולד, דלמא נפל היה... — רש״י)— דקים ליה ביה שכלו לו חדשיו...״

6) „רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע איקלעו לבי בריה דרב אידי בר אבין ועביד להו עיגלא תילתא ביממא דשבעה ואמרי ליה אי איתרחיתו עד לאורתא הוה אכלינן מיניה השתא לא אכלינן מיניה״ (שבת קל״ו.). 7) עי׳ ה״ג ד״ו, קל״ד ע״ג: „חיותא דילדא אסיר למישחט ולדה עד תמניא יומי, מאי טעמא?—דילמא נפל הוא...״ וראה שם, דף קל״ד ע״ב: „אבל כלו לו חדשיו״... השוה: האשכול ח״ג, עמ׳ 108.

8) ח״ג, סי׳ י״א. השוה גז״ק ד׳, עמ׳ 25—26. 9) „ולענין אבילות ולענין יבום״.

10) ה״פ, סי׳ נ״ב. 11) ח״ב, עמ׳ 306.

אלא לבני מזרח, אבל בני ארץ ישראל, אפילו בן יומו שוחטין אותו, שאין פחות משמונה ימים אסור אלא לקרבן. וכן נמי כתב רב הילאי גדי שנולד מותר לשחטו ולאכלו ביומו". היאך אפשר שרב נטרונאי יפסוק כבני א"י, נגד דעת הבבלי ונגד מנהג אנשי מזרח. כבר העירותי שכנראה שאב בעל הא"ח את דברי רב נטרונאי מה"פ מה"ג, סי' נ"ב, וכבר ראינו שדרכו של מאסף זה לסמוך חילוקים לתשוה"ג, אף שאין קשר בין תשובת הגאון לחילוק[12]. על מנהגם של בני א"י בתקופת הגאונים אין לנו מקורות, ואפשר שהחלו להחמיר, בהשפעת הבבלים, שהרי בת"י[13]) נקט את טעם האיסור עד בן שמונה ימים „מטול דישתמודע דלא נפיל", כשיטת הבבלים. הקראים ובראשם ענן[14]) סוברים כבני א"י: "דעד דהויא בת תמניא יומי... לאכילה נמי לא שריא".

מובן הוא שכל הפוסקים פסקו עפ"י הבבלי, שבהמה שנולדה אסורה עד ליל ח'[15]), וכן נפסק בשו"ע[16]).

כד

א"מ אין מזכירין מזון בברכת המזון, ובני א"י עושין מזון עקר, שהכל טפילה למזון.

גם לחילוק זה יש למצוא מקורות מתקופת התלמוד. המשנה[1]) מזכירה תיבת "מזון" בברכת הזימון, ובני א"י, שהלכו בכל אחר המשנה, החזיקו בנוסח זה. והנה בסיפור הידוע על ינאי המלך ושמעון בן שטח, המובא גם בבבלי[2]) וגם בירושלמי[3]), אנו מוצאים שינוי זה, שבירוש' מזכיר שמעון בן שטח בברכת הזימון "מזון", ובבבלי אינו מזכיר. וכן הובאה בבבלי דעה, שהמזכיר "מזון" בברכת הזימון —הרי זה בור[4]). מכל זה ברור, שבנוסח בני בבל לא היה "מזון" בברכת הזימון, והחילוק הוא לפחות מתקופת התלמוד.

---

12) ראה למעלה, עמ' 46, 47. ואמנם ישנה התאמה בגירסת הא"ח והי"פ („אסור").

13) לויקרא, כ"ב כ"ז. 14) בספר המצות, הוצ' הרכבי, עמ' 57.

15) הרי"ף (פרק ר"א דמילה); הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות, פ"ד ה"ד; ראה הרשב"א, ד"ו ש"ה, סי' רמ"ג, וב"י ליו"ד, סי' ט"ו. 16) יו"ד, ט"ו ב'.

1) ברכות ד' ג': „ברבוא אומר נברך... על המזון שאכלנו, כענין שהוא מברך כך עונין אחריו: ברוך... על המזון שאכלנו". כבר העיר מילר שכן היו מזכירים מזון גם בכולם, אלא שקיצר. השוה גם משנה מגילה ד' ג': „ואין מזמנין על המזון בשם..." כגירסת המשנה שבירושלמי, וראה ד"ס למגילה כ"ג: ובפיסקא בבבלי שם.

2) בר' מ"ח. „ברוך שאכל ינאי..."

3) ירוש' בר', פ"ז י"א ע"ב, ונזיר, פ"ה ה"ה... „נברך על המזון שאכל ינאי וחביריו... על המזון שלא אכלנו... נברך על המזון שאכלנו". השוה גם ב"ר צ"א, הוצ' תאודור, עמ' 1117.

4) בר' ג.

גם בתקופת הגאונים נמשך חילוק זה, וכן נפסק בה"ג[5], שאין להזכיר "מזון" בברכת הזימון, וכן בדברי כמה פוסקים[6] ובשו"ע[7], ונוסח בני א"י נשתקע.

כה

א"מ אין רואין טבעת קידושין, ובני א"י רואין טבעת קידושין גמורין.

המובן הפשוט ביותר הוא, שבני א"י היו מקדשין בטבעת ובני בבל לא נהגו לקדש בטבעת[1]. אבל לפי זה הלשון "רואין" ו"אין רואין" משונה. מלבד זה ברוב הנוסחאות הגירסא: "רואין טבעת קידושין גמורין". עפ"י גירסא זו יש לפרש שמתוך שהורגלו בני א"י לקדש בטבעת, נחשב להם נתינת טבעת מהחתן לכלה לקידושין גמורין, אעפ"י שלא פירש שנותן לה לשם קידושין אבל לבני בבל, שלא היו רגילים לקדש בטבעת, אין נתינת טבעת נחשבת לקידושין[2].

המנהג לקדש בטבעת דוקא — אינו עתיק ביותר. במשנה ובתלמוד אין אנו מוצאים זכר לטבעת קידושין, ומכמה עובדות אנו לומדים שקידשו בכל מיני חפצים שונים ומשונים, ובלבד שיהא בדבר שמקדשים בו פרוטה או שוה פרוטה. המנהג הזה הוא איפוא יציר תקופה"ג ונובע כנראה מתוך זה, שבני א"י נהגו עפי"ר, שהאשה עצמה מקבלת קידושיה ולא היו רגילים לקדש את האשה ע"י אביה, כפי שנהגו לרוב בבבל, כי גיל הנישואין היה גבוה בא"י מאשר בבבל[3], ומתוך כך נהגו לתת לה תכשיט, והמצוי ביותר: טבעת[4]. אבל בבבל שלרוב קיבל האב קידושי בתו לא נקבע שם המנהג לקדש בטבעת. לעומת המנהג הא"י לקדש בטבעת, אנו מוצאים את המנהג הבבלי מתקופה"ג, לקדש בכוס יין. נוסחת הקידושין בכוס יין הובאה בדרך אגב בתשובת גאון בבלי: „אריסת לי... בהדין כסא ובמה דאית

---

5) ה"ג ד"ו, י' ע"א: „נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, ואי משני מן הדין לישנא— בורים נינהו...".

6) רי"ף, רמב"ם (ה' ברכות, פ"ה ה"ב); ראבי"ה ח"א 122; סדור רש"י 46.

7) או"ח, קצ"ב א', עיי"ש.

1) להלן נראה שב"ב נהגו לקדש בתקופה"ג בכוס יין.

2) ראה מילר, אבל אלטשולר ושור מפרשים את החילוק לענין אם צריכים לשום את הטבעת אם יש בה שוה פרוטה, ובמחלוקת רבה ורב יוסף בקדושין ח. אם שיראי צריכי שומא, שב"ב פסקו כפסק הבבלי, כרב יוסף, ששיראי לא צריכי שומא ובני א"י פסקו כרבה, שצריכי שומא, ואף בזו מחמירים בני א"י כמו שראינו בכמה חילוקים, אבל הלשון „רואין טבעת קידושין גמורין" שנמצא ברוב הנוסחאות אינו מתפרש על ידם כלל; וראה „ארץ חיים", דף קכ"ד ע"א. 3) ראה שי"ר, ערך מילין, ערך א"י, סימן כ"ב.

4) ואפשר שיש כאן השפעה חיצונית שלמדו מהרומים, שנהגו לארס בטבעת.

ביה...״ [5]). נוסח כזה מביא גם רב סעדיה גאון בסידורו [6]). וכן היה מנהג יהודי פרס [7]), והיה ידוע גם בארצות אחרות [8]). והוא נוהג עד זמננו אצל חלק מיהודי המזרח [9]).

אבל כבר ראינו כמה פעמים, שבדבר שאינו מפורש בתלמוד הבבלי ואינו אלא במנהג בלבד, היתה ידם של בני א״י על העליונה. והנה אנו רואים כן גם במנהגם זה של בני א״י, לקדש בטבעת, שהוא הולך ומתפשט בכל הארצות, ומגיע אף לבבל. ובמחצית השניה של תקופה״ג אנו מוצאים כמה פעמים גם בבבל קידושין בטבעת [10]). ביחוד נתפשט המנהג הזה בצרפת ובאשכנז [11]), אבל היה ידוע גם בספרד [12]) ובעל הטורים מודיע [13]): „נהגו העולם לקדש בטבעת...״ ואף בעלי הרזין מצאו למנהג זה טעם [14]), ובשולחן ערוך [15]) מובא המנהג הזה ע״י הרמ״א.

כו

א״מ פודין מעשר שני ונטע רבעי אפילו באחד, ובני א״י אין פודין אלא בג׳.

החילוק הזה הוא היחידי בכל הקובץ הנוגע בהלכות התלויות בארץ [1]). בני

---

5) תשוה״ג אסף, ירושלים תרפ״ז, סי׳ מ״ה, עיי״ש בהערה 13.

6) הובא אצל פרומקין, בהערותיו לסדרע״ג השלם ח״ב, דף קצ״ו ע״א.

7) J. Q. R. X, 618

8) ראה מח״ו, עמ׳ 592, „דקמקדש לה בחמרא דכסא״; ובעמ׳ 589 שם, וסגנון הדברים מראה שהוא לגאוני בבל. 9) אבן ספיר ח״א, דף פ״א ע״ב.

10) שע״צ, דף י״ח ע״ב: „תהא בתך מקודשת לי בטבעת זו״; ח״ג קס״ב; וראה תשוה״ג הרכבי, סי׳ ס״ה: „נהגו במקומנו מאן דמקדיש אשה בטבעת...״ מכאן המקור לפירוש הכינוי „בני טבעות״ (בעזרא, ב׳ מ״ג, ונחמיה, ז׳ מ״ו) „שמקלקלין עם ארוסותיהם״ (רה״ג, בגז״ק ד׳, עמ׳ 52, ופירוש עזרא ונחמיה המיוחס לרס״ג, ראה רש״ח קוק, „מזרח ומערב״ כרך ד׳, עמ׳ 416, וכרך ה׳, עמ׳ 51).

11) הרא״ש פ״ק דקדושין; וראה תשב״ץ לתלמיד מהר״ם מרוטנבורג, סי׳ תס״ה: „הטבעת״ בגימטריא: „הקדושין״. וראה המנהיג, דף צ״א ע״א; מח״ו עמ׳ 586; האורה 178; מעשה הגאונים, עמ׳ 61, ועוד.

12) תשובות הרשב״א, ד״ו ש״ה, אלף קפ״ט: „כל שהדבר מפורסם אצלם, שנתינת הטבעת סתם בתור׳ קידושין היא, גם זו וודאי שהיתה משודכת לו וקבלה טבעת סתם, הרי היא מקודשת...״, ראה גם אבודרהם, ד׳ ווארשא תרל״ח, דף צ״ח ע״א, הלכות ברכות אירוסין ונשואין. 13) אבן העזר, סי׳ ל״א.

14) תיקוני הזהר, סי׳ ה׳. 15) אבן העזר, סי׳ כ״ז.

1) והתימה שלא הביא חילוקים בעניני שאר המצות התלויות בארץ, וכן לא הביא

א״י החמירו, כמובן, בפדיון נטע רבעי ומעשר שני מבני חו״ל, והיו פודין אותם כדינם, בפני שלושה אנשים. אבל בני בבל, שכל ענין רבעי ומע״ש בבבל אינו אלא מנהג בעלמא[2]), הקלו בהם מאוד. ופדו אותם אפי׳ שוה מנה בשוה פרוטה[3]). ע״כ לא היה שום טעם לפדות בפני ג׳ אנשים, ופדו אותם „אפי׳ באחד״[4]), היינו בינם לבין עצמם.

עפ״י דין המשנה פודין נטע רבעי ומע״ש שאין דמיו ידועין בשלשה[5]). וגם אחר החרבן המשיכו בני א״י לנהוג בכל דיני תו״מ, כבפני הבית, ופדו את נטע רבעי ומע״ש בשויו ובפני ג׳ אנשים[6]). אבל בבבל היו מקילים לפדות שוה מנה בשוה פרוטה, אפי׳ לכתחילה[7]). ומובן, שאם רשאי לפדות בש״פ אין כבר טעם לפדיון בשלשה דוקא, ויכול לפדות אפי׳ בינו לבין עצמו. ואמנם המנהג הבבלי של פדיון כרם רבעי בתקופת הגאונים מתואר בשאילתות דרב אחאי[8]). ממנו אנו למדין, שהיו פודים את פרי הכרם על קצת חטים, או שעורים. מובן, שלדבר זה לא היה צורך בשלושה אנשים.

גם בתקופת הפוסקים הורו, שיכולים לפדות רבעי ומע״ש בפרוטה[9]). וע״כ

בענין נטע רבעי עצמו, שב״ב פדו רק כרם רבעי ובא״י אף נטע רבעי (ראה שאילתות קדושים סי׳ ק׳, הוצ׳ הנצי״ב עפ״י כ״י).

2) ראה ירוש׳ מע״ש, פ״ה ה״ג; רמב״ם ה׳ מע״ש ונטע רבעי ספ״א; ה׳ מאכלות אסורות, פ״י הט״ו. 3) ראה בהערה 7.

4) כנוסח ש.

5) מע״ש, פ״ה מ״ד; סנהדרין, פ״א מ״ב.

6) „ר׳ הושעיה מפק תלתא איסתוננסין ומפרק על פומון״ (ירוש׳ מע״ש פ״ה ה״ד, ד״ו ג״ו ע״ב, וראה בערוך ערך אסתוננסין „פירוש אסתונומוסין בלשון יוני ממונים על דברי העיר״). ומירוש׳ תעניות, פ״א ה״ד, נראה שהיו להם אוצרות של כסף מע״ש שלא נגעו בהן „שמעית עליהון דאינון פ ר ק ו ן״ (ראה מאמרו של ר״ש ליברמן ב„ידיעות החברה העברית לחקירת א״י״, ירושלים, תמוז תרצ״ג, עמ׳ 8). יש לחשוב שלא יכלו זמן זמן רב לעמוד במנהגם לפדותם בשויים, והחלו לנהוג במנהג בבל, לפדות בש״פ, אבל המנהג לפדות בפני ג׳ נשאר.

7) „וכמה שעור פורקני׳? — אפי׳ פירי דשוי מאה זוזי פריק להו בש״פ... האידנא אפי׳ לכתחילה״ (שאילתות פ׳ קדושים, סימן ק׳ הוצ׳ הנצי״ב עפ״י כ״י; ראה גם ה״ג, הלכות ערלה, ד״ו, דף י״ו ע״א) ואף שהמקורות הללו הם מתקופה״ג, הנה אין ספק, שכן היה המנהג גם בתקופת התלמוד.

8) „והיכי פריק להו? — מייתי חמשה אשכולות מאותו הכרם, ארבע מארבע פינותיו ואחד מאמצעיתו, ומביא חטים או שעורים זה כנגד זה, ומברך על פדיון הכרם, ואומר: תחיל קדושתיה דהאי פרדסא על הלין חטי, או שערי, ושדי להו...״ (שאילתות שם).

9) רמב״ם ה׳ נטע רבעי ומעשר שני, פ״ב ה״ב, וראה בהשגת הראב״ד, שם. סמ״ג,

אין צורך בשלושה[10]). מכיון שדבר זה הוא מהלכות התלויות בארץ נוהגים כל הארצות כבני בבל[11]).

כז

א"מ כותבין שתים בגט מעשר עשר אותיות, ובני א"י שלש מעשר עשר אותיות.

בנוסח הגט של בני בבל נמצאו שתי תיבות בנות עשר אותיות כל אחת, ואילו לפי הנוסח והכתיב של בני א"י, נמצאו שלוש תיבות כאלה, שתים אותן שהיו גם לבני בבל, ועוד אחת נוספת. שתי התיבות של בני בבל הן „דיתיהוויין" ו„דיתיצביין", ואילו התיבה השלישית שהיתה רק לבני א"י, אינה ברורה[1]).

במשנה[2]) ניתן „גופו של גט" ואין בו עוד פרטים ודיקדוקי אותיות, ואפילו לא כל נוסחתו. בבבלי[3]) נמצאים כבר כמה דיקדוקים בכתיבת הגט, בדברים שאפשר לטעות בהם, וביניהם גם הדיקדוק הזה: „דיתיהוויין דיתיצביין תלתא תלתא יודין". ואף שהובא דיקדוק זה בתוך מאמרו של אביי, יש לחשוב שזוהי הוספה מאוחרת, באשר גם בתקופת הגאונים לא היתה גירסא זו מקובלת על הכל[4]). ואף שבירושלמי אין זכר לדיקדוק זה נראה, שמקורו בא"י, ומא"י בא לבבל, כמו

ל"ת קמ"ו, ד"ו, נ"ד ע"ב; אבודרהם, דפוס ווארשא תרל"ח, דף צ"ז ע"ב, ה' פדיון הכרם.

10) ראה תוס' סנהדרין י"ד: ד"ה „נטע רבעי" „ומיהו בזמן הזה שאין מחללין בשוין לא בעי שלשה".

11) ואפי' בני א"י אינם נוהגים עוד בחומרתם, לפדות בשויו ובפני ג'. ראה כו"פ ספ"מ: „ומנהגנו היום בארץ הצבי..." וכן נפסק בשו"ע, יו"ד, רצ"ד ו' (לענין רבעי), ושל"א סקל"ג (לענין מע"ש).

1) הפירוש הזה, שעמד עליו ר"ח מודעי, בהערתו לתשוה"ג שע"צ, דף י"ב ע"ב, מתאשר, ביחוד ע"י ה"פ, הלכות ראו, עמ' 102 „ומנדחי (ומדנחי) כתבין תרתין מ ל י ן מן עשר עשר אתין דיתהוויין דיתצביין ובני ארעא ישראל מוסיפין דיתהוייתין" (הכתיב של שלוש המלים משובש, וראה היגער בספרו הלכות ואגדות, ניו־יורק תרצ"ג, עמ' 37), פירושו של מילר (וכן גם לוין, במבואו לאגרש"ג L VIII) שב"ב היו כותבין שני יודין ובני א"י ג' יודין, אינו לפי משמעות הלשון. אבל מה שהעיד שור ב„המאסף", שבתשוה"ג הרכבי מפורש הלשון: ב"ב כותבין שתי „תיבות", אינו נכון.

2) גטין, פ"ט מ"ג. 3) גטין פ"ה:

4) „ואיכא רבנן דמוספין ונכתוב תלתא יודין בדתהוויין... דתיצביין והנך דגרסי תלתא יוד בדתהוויין ותצביין לאו דברי הכל ניהי" (תשוה"ג הרכבי עמ' 5, 129, 229; באוניקה II, עמ' 170).

שכל נוסח הגט מקורו בא״י [5]), ואמנם בא״י היו רגילים לכתוב בכתיב מלא [6]). בבבל לא נתקבל כתיב התיבה השלישית, ואף בשתי התיבות הללו לא הושוו הכל. אבל סוף סוף נתקבלו שלושת היודין שבשתי התיבות הללו, והשמטתם נחשבה לטעות [7]). מלבד שלושת היודין הרצופים שלפני האות האחרונה, הקפידו על עוד שני יודין, אחד אחרי הד׳ ואחד אחרי התי״ו, באופן שיהיו בתיבה עשר אותיות. הפוסקים [8]) הביאו דיקדוק זה בשם „מכתב רבינו יוסף טוב עלם״, ואין ספק שקיבל זאת מהגאונים [9]). ואמנם בגט העתיק ביותר שהגיע לידינו, שזמנו מסוף תקופת הגאונים, נמצא כבר כתיב שתי התיבות הנ״ל בעשר עשר אותיות [10]).

כן אנו רואים, שדעת ב״ב שבחילוקים הגיעה אלינו גם ע״י הגאונים הבבלים, לעמ״ז על דעת בני א״י לא שמענו עוד.

ובשו״ע [11]): „ונהגו לכתבם כה, בחמשה יודין: דיתיהויין, דיתיצביין״.

כח

א״מ מברכין את החתן בשבע ברכות, ובני א״י בג׳.

במנהגי הנישואין היו כמה הבדלים בין בבל וא״י. ביניהם הבדל זה, שבני בבל היו מברכין בשעת הנישואין ב„ברכת חתנים״ שבע ברכות. אותן המקובלות כיום בידי כל ישראל, ובני א״י ברכו רק שלוש ברכות, שאין אנו יודעים את טיבן, מפני שנשתקעו [1]).

בתלמוד הבבלי [2]) מסודרות ע״י רב יהודה, שש ברכות לברכת חתנים ואם

---

5) כן נראה לי מלשונו. חילוק זה בפרטי כתיבת הגט בדקדוק אותיות מראה, שעצם הגט נתקבל בשתי הארצות ולא נחלקו אלא בפרטים קטנים.

6) ראה מילר, חילוק זה. 7) ראה גאוניקה II, עמ׳ 98: „גיטא דטאעי ביה סופר בדיתיהויין (צ״ל בדיתיהויין).

8) ספר התרומה, סימן קל״א; סמ״ג, הלכות גירושין, ד״ו קל״ג ע״ג וע״ד; הגהות מיימוניות לרמב״ם ה׳ גירושין, פ״ד הי״ג.

9) כידוע היה ריט״ע בקי בתשובות הגאונים, ראה במבואו של שי״ר לתג״ק.

10) ראה בלוי בספרו, Die Jüdische Ehescheidung II בצילום הראשון שבראש הספר (אמנם העתקתו משובשת פעמים!).

11) אבהע״ז, קכ״ו ס״י.

1) מפני שלא היה ידוע כלום על ג׳ הברכות של בני א״י רצו לתקן במקום ג׳ = ו׳ ברכות (ארץ חיים, קכ״ח ע״ב; שור ב„המאסף״), אבל לא יתכן לשבש את כל הנוסחאות, ולא ראינו אינה ראיה. 2) כתו׳ ח.

נסמוך אותן על הכוס, כמנהג, הרי שבע ברכות. אמנם המנהג להסמיכן על הכוס לא הובא בתלמוד[3], ועל כן לא נזכר המספר שבע ברכות, כי אם שש ברכות בלבד. וכן נהגו בבבל מימות רב יהודה לברך שש ברכות, וכן ברכו בחתונת בנו של רב אשי, כמו שנזכר שם. אמנם בא״י היו מנהגים אחרים ובחתונת בנו של רבי ברכו חמש ברכות, וגם אלה כנראה לא היו מקובלות על הכל. בתלמוד הירושלמי לא בא נוסח ברכת חתנים, ואף לא מספר הברכות.

בתקופת הגאונים החלו להסמיך את שש הברכות שנסדרו בבבלי על הכוס, ועי״ז נתקבלו שבע ברכות, וכן מסדר בעל השאילתות[4] את שש הברכות הנזכרות בתלמוד אחר בפה״ג, והן א״כ שבע ברכות[5]. את המספר „שבע ברכות״ בפירוש אנו מוצאים לראשונה בסדר רב עמרם גאון[6]: „ואלו הן שבע ברכות...״ וכן הובאו שבע הברכות בהלכות גדולות[7] ובכלה רבתי, זה הפירוש הבבלי שלאחר חתימת התלמוד למסכת כלה[8], והמבטא „שבע ברכות״ רגיל בתשובות הגאונים[9].

ממנהג א״י בברכת חתנים אין אנו יודעים מאומה מלבד הנאמר בחילוק זה שברכו ג׳ ברכות. כבר בתקופת התלמוד היתה לשיחה בבבל איך שרים לפני הכלה „במערבא״[10], ובפרקי דר״א נאמר[11]: „מה דרכו של חזן עומד ומברך לכלה בתוך חופתה״ וממקור א״יי אחר[12] אנו למדין שהיו אומרים ברכת חתנים על הכוס, אך נוסח ברכת חתנים של בני א״י לא הגיע לידינו.

---

3) לדעת ר״ת, בספר הישר, סי׳ תר״כ, היה רב יהודאי גאון הראשון שהנהיג כוס „דלא מצינו כוס בתלמוד אלא אמרינן בריך שית... ור׳ יהודאי הנהיגו״. עפי״ז יכול החילוק להיות רק מתקופת רב יהודאי. אבל לאמתו של דבר קדם מנהג זה לרב יהודאי, וזוהי כנראה תקנה סבוראית, כמו שיוצא מג״ה סי׳ ס״ה, שהובאו „שבע ברכות״ ב„פומא דרבנן קמאיי איתני עולם״ „והכין לקיטי מפומא דרבואתא דעלמא״ ואלה הם תארים לרבנן סבוראי.

4) פ׳ חיי שרה, שאילתא ס״ז.

5) אלא שהשמיט, בטעות, את הברכה האחרונה: „אשר ברא...״ המספר שבע ברכות לא נזכר עדיין אצלו. 6) דף נ״ג ע״א, ובהשלם ח״ב, דף ר״ג.

7) ה׳ כתובות ד״ו, ס״ז ע״ב. אף שהמספר שבע ברכות לא נזכר גם כאן.

8) ראה מסכת כלה, הוצ׳ היגער (עמ׳ 169—172) על „כלה בלא ברכה אסורה לבעלה וכו׳״ (ראש מסכת כלה) בא פירוש: „אמר רבא (תלמיד רב יהודאי—עי׳ במבואו של היגער) באיזו ברכה אמרו: „ברכת שבעה... ושבע ברכות היכי מברכינן?... איבעיא להו ברך להו לכולהו שלא כסדר מאי...?״

9) תג״ה סי׳ ס״ה; כמו״מ סי׳ קכ״ט; ש״ת ק״ס; שמ״ה; ח״ג י״ז; תשוה״ג אסף, ירושלם תרפ״ז, סי׳ ל״ד ומ׳; גז״ק ד׳, עמ׳ 101; גז״ש II עמ׳ 106.

10) כתו׳ י״ז. 11) פי״ב. 12) מ״ס, פי״ט הי״א.

תמורת זאת נשרדה אצלנו ברכה א״יית ״נוסח ברכת אלמון ואלמנה״ [13]), והיא ברכת נישואין לאלמן ואלמנה: ״בא״י אמ״ה המעטירכם עטרת שמחה כעטרת בועז בבית לחם וכו׳ בא״י מצליח איש ואשה״.

ברכה זו נובעת ממקור א״יי, ולא היתה ידועה לספרדים כלל [14]) ולסוף נשתקעה לגמרי.

שבע ברכות נתקבלו אצל כל הפוסקים [15]) וזכר ג׳ ברכות לא בא עוד כלל. נגד הנוסח הקבוע בבבלי לא יכלה המסורת הא״יית לעמוד [16]).

כט

א״מ ש״צ מברך ברכת כהנים בקהל, ובני א״י אין ש״צ מברך ב״כ בקהל, שדורשין: ״ושמו את שמי״, שאסור לאדם להשים את השם, אא״כ הוא כהן.

בני א״י אסרו לש״ץ שאינו כהן לקרוא בפני הציבור פסוקי ברכת כהנים, כדרך שאנו נוהגין, שהש״ץ אומר את פסוקי ברכת כהנים בתוך תפילת ״או״א ברכנו בברכה המשולשת בתורה וכו׳״. מנהגנו הוא, איפוא, מנהג בבל [1]).

במשנה [2]) ״ברכת כהנים... לא נקראין ולא מיתרגמין״, וכן הגירסא במשנה

---

13) בא״ח ח״ב, עמ׳ 69, וכלבו דין ה׳ אישות, סי׳ ע״ה, שניהם מעידים שהמנהג עכשיו לברך שבע ברכות אף לאלמן.

14) ראה שו״ת הרשב״א ד״ו ש״ה, סי׳ רי״ו: ״ומה ששאלת... אם אומר נסח אחר וברכות אחרות? תשובה, אלמון שנשא אלמנה מברכין שבע ברכות... ונסח אחר ל י כ א אלא אותו נסח שאומר לבתולה והוא שנזכר בגמרא בפ״ק דכתובות...״ ושם בסי׳ אלף קע״ה, באותו ענין: ״ואין מניחין פשטן של דברי הגמרא ומעשים שנהגו בהם בפני הגדולים ותופסין דברים שלא ידענו להם שרש וענף ולא נודע מי בעל דברים אלו״. אבל בל״ס בעל דבדים אלו הוא מנהג א״י ואמנם מצאנו עוד כמה קטעים וברכות מתורת א״י בספרות האשכנזים, שלא היו ידועים לספרדים.

15) מנהיג, ד״ב, דף צ״ב ע״ב; אבודרהם, ד׳ וארשא, דף צ״ח ע״ד; מח״ו, סי׳ תס״ח, עמ׳ 586; ספר האורה, עמ׳ 179; שו״ע אבהע״ז, ס״ב א׳.

16) אמנם אם להסמיך על הכוס נמצאו שאמרו שאין להסמיך שש ברכות חתנים אל בפה״ג, ראה בס׳ גבורות ה׳, פמ״ט, שכתב שכן המנהג, ותימה שהרי מצינו שכן ״נהגו רבותינו״ גם בא״י (מ״ס, פי״ט הי״א).

1) לפ״ד מורי הפרופ׳ אפשטיין החילוק הוא אם הש״ץ מקריא לכהן פסוקי ב״כ, שבני א״י לא היו מקריאים. ממקורות המשנה והתלמוד לא שמענו על הקראה זו. הרמז הראשון להקראה זו הוא בספרי זוטא, פ׳ נשא, אח״כ במדרש חסרות ויתרות (הוצ׳ ורטהימר) הובא בתוס׳ לברכות ל״ד. ועוד. הב״י לאו״ח קכ״ח, מביא שמנהג א״י ומצרים שלא להקריא תיבה ראשונה של ב״כ, וראה הגהת רמ״א לאו״ח, קכ״ח, י״ב. 2) סוף מגילה.

שבירושלמי ובהוצאת לו, וכן גם בתוספתא[3]) ובמסכת סופרים[4]). הירוש׳[5]) מבאר טעמו, של איסור זה, לקרוא ולתרגם פסוקי ברכת כהנים: „מה טעמא...? כה תברכו —לברכה ניתנה לא ניתנה לקריאה״, הרי שלפי דעת הירושלמי אסור לקרוא פסוקים אלו—לפחות בציבור—אם לא בכהן המברך את העם.

בבבלי[6]) הגירסא „נקראין ולא מתרגמין״ והטעם הוא „משום דכתיב ישא״. עפ״י הגירסא הבבלית פוסקים כמה גאונים שב״כ נקראים ולא מיתרגמים[7]). הבדל זה בין הבבלי והירוש׳ הוא, איפוא, המקור לחילוק זה.

התפילה הנזכרת לעיל אר״א ברכנו וכו׳ הנה כנראה מאוחרת ושייכת לראשית תקופת הגאונים[8]). בני א״י התנגדו לתפילה זו שבה מבליע הש״ץ ברכת כהנים, בסמכם על דברי הירושלמי: „לברכה ניתנה לא ניתנה לקריאה״. ואמנם תפילה זו מקורה בבבל ונמצאת לראשונה בסדר רב עמרם גאון[9]). וכן מזכירה רב האי גאון[10]).

המנהג הבבלי הזה נתקבל בכל התפוצות[11]), ונהגו לומר תפילה זו כשאין כהן בבית הכנסת, או בזמן שאין עולין לדוכן, במקום ברכת הכהן[12]). תפילה זו הובאה ע״י כל הפוסקים עד השולחן ערוך[13]). והאיסור של בני א״י לא בא זכרו עוד.

---

3) מגילה פ״ד הל״ח 228,[19].

4) פ״ט ה״י.

5) מגילה פ״ד סהי״א, ע״ה ע״ג.

6) במשנה שבבבלי כ״ה. ובברייתא שם כ״ה: וע״י הגהת הב״ח למשנה וד״ס שם, אות ע׳.

7) ה״ג הל׳ צרכי ציבור ד״ו, מ״ו ע״א, ובד״ב, עמ׳ 226; ג״ה סי׳ ר״ח, ותרגומה בעמ׳ 309—בשם רס״ג; בספר העתים עמ׳ 249—בתשובת רה״ג.

8) ע״ז שו״ת מהר״ם ב״ב מרוטנבורג, ד״פ סי׳ תרמ״ח: „...ותוספת היא שהוסיפו בדורות האחרונים ולא ידעתי מתי הוסיפוה...״ והובאו הדברים במרדכי למגילה פ״ג. רמז תתי״ז, ובהג״מ לרמב״ם, ה׳ תפילה, פט״ו ה״י.

9) י״ב ע״א, והשלם, קמ״ד ע״א.

10) שבה״ל השלם, סוף סי׳ כ״ג, והקצר כלל א׳.

11) „כל הגלות הם אנשי מזרח...״ המנהיג ד״ב, י״ח ע״ב.

12) היינו בזמן שראוי לברכת כהנים מצד הדין, אלא שלא נהגו לברך, כי אם במוסף של יו״ט. (ע׳ הגה׳ הרמ״א לאו״ח, קכ״ח מ״ד); בסדר רע״ג הנ״ל „ואם אין שם כהנים אומר ש״ץ״... ובמרב״ם, ה׳ תפילה, פט״ו ה״י „ואם אין להם כהן כלל...״; ובשו״ע, קכ״ז ב׳ „אם אין שם כהנים אומר ש״ץ...״ וכל כך נתאזרחה תפילה זו שיש אומרים אותה אפילו במקום שיש כהן העולה לדוכן בלחש. (עיין הגה׳ הרמ״א, לאו״ח קכ״ח י׳).

13) ראה בהערה הקודמת.

ל

א״מ אוסרין פת שאפה גוי, ואוכלין פת גוי ובלבד שיהא ישראל משליך עץ בתנור, ובני א״י אוסרין אותה בעץ, שהעץ לא אוסר ולא מתיר, אימתי התירוהו? — במקום שאין דבר לאכול, ועשה יום או יומים שלא אכל כלום, התירוהו לו מפני חיי נפש, כדי קיום נפשו, ובלבד מן הפלטר שלא נכנס בשר בחנותו מימיו, ואע״פ שהרי הוא כתבשיל.

באיסור פת של גויים הקלו בני בבל, והיו מתירין אם עזר ישראל באפיה ע״י השלכת קיסם לתנור. לעומתם בני א״י, שנזהרו מאוד באיסור מאכלות של גויים[1], אסרו פת של בעל בית גוי לגמרי, ופת של פלטר גוי, אם לא נכנס בשר בחנותו, התירו בשעת דחק גדול.

איסור פת של גויים הוא מגזירת י״ח דבר[2], וכן נאסרה במשנה[3], אבל איסורה לא נתפשט בכל ישראל, והיו מקומות שלא נזהרו בפת של גויים[4] והירוש׳ בכמה מקומות[5] מעיר: „פת מהלכות של עמעום היא״ והוא מבאר את הדברים באופן זה: „מקום שאין פת ישראל מצויה בדין הוא שתהא פת נכרים אסורה ועימעמו עליה והתירוה מפני חיי נפש. רבנן דקיסרין בשם ר׳ יעקב בר אחא כדברי מי שהוא מתיר ובלבד מן הפלטר״. הדברים הללו שמשו מקור למנהג בני א״י שבחילוקנו. וכבר העירונו על כמה בטויים מקבילים במאמר הירושלמי ובחילוקנו.

מכאן שהמנהג הא״יי הזה מיוסד על הירושלמי[6]. גם בבבל בימי האמוראים

---

1) השוה חילוקים י׳ ונ״ג.

2) ירוש׳ שבת פ״א, ג׳ ע״ב.

3) ע״ז, פ״ב מ״ו, וראה גם שביעית, פ״ח מ״י.

4) ירוש׳ פסחים פ״ב רה״ב: „מתניתא במקום שלא נהגו לוכל פת גוים, אבל במקום שנהגו לאכול פת גוים מותר אפילו באכילה״.

5) ירוש׳ שביעית, פ״ח ה״ד; מעשר שני, פ״ג ה״א; שבת פ״א, ג׳ ע״ג; ע״ז, פ״ב ה״ט.

6) אלא שהירוש׳ גומר: „ולא עבדין כן״. מילר סובר שהפירוש הוא: ולא עבדין כן אלא נוהגין היתר אף בפת של בעה״ב. אבל לדעתי הפירוש הנכון הוא כפי׳ הרא״פ: ולא עבדין כן—ואין נוהגין להקל כלל אפי׳ בפת פלטר, כי בני א״י נזהרו מאוד מאוד במאכלות של גוים, ולא כגינצברג גז״ש II עמ׳ 543 האומר שבענין פת פלטר הגלו בא״י יותר מב״ב, שהירוש׳ מתיר פת פלטר והבבלי אוסר, ואת חילוקנו הוא מפרש עפ״י מעין חיסורי מיחסרא: בד״א בפת בע״ב אבל פת פלטר מותרת לגמרי ובלבד שלא ימכור בחנותו... מלבד מה שאין להכניס בדברי החילוקים כוונות רחוקות ואין לשבש את כל הנוסחאות, הנה בירוש׳ אין היתר לפת פלטר, אלא בשעת הדחק בהקבלה גמורה לחילוקנו, שגם הוא עוסק בפת פלטר בלבד, כמפורש. תרופתו של מאן להחליף את השיטה של בני א״י וב״ב אינה מיוסדת והיא נגד כל נוסחאות החילוקים ונגד כל המקורות. דברי בן באבוי, כידוע עתה, לא נשלחו כלל לא״י כי אם

היו שנזהרו מפת של גויים, אבל היה גם שהתירו, ויחסו היתר זה לרבי יהודה הנשיא. על פי טעות[7], ונמצא גם חכם שאכל פת גויים[8]. הרי שחילוק זה לא נקבע עוד בתקופת התלמוד. המנהג הבבלי הוא עפ״י פסקו של רבינא[9] שאם עשה ישראל אחת מג׳ מלאכות באפיה, הפת מותרת, והמנהג הרחיק לכת עוד יותר, שדי אפילו בהשלכת קיסם להיכר בלבד[10].

בתקופת הגאונים אנו מוצאים לראשונה בתשובות גאוני בבל את ענין זריקת קיסם לתנור בפירוש[11]. אמנם בלי זריקת קיסם לתנור אוסרים גם גאוני בבל פת עכו״ם[12], אבל לא חשבו איסור זה לחמור[13]. לעומתם בני א״י החמירו בזה מאוד[14].

בתקופת הפוסקים היה החילוק הזה מפורסם ביותר ורבים הביאוהו. רוב הפוסקים התירו על פיו פת של גויים בהשלכת עץ לתנור, כבני בבל בחילוקנו. הרמב״ם[15] פוסק: „ואפי׳ לא זרק אלא עץ לתוך התנור התיר כל הפת שבו, שאין הדבר אלא להיות הכר שהפת שלהן אסורה״. התוספות[16] מזכירים בפירוש את החילוק ופוסקים על פיו: „ואנו נמשכים אחר בני בבל ותלמודם״. אולם הרמב״ן[17] מביא גם הוא את החילוק, אלא שהוא מבטל את ערך החילוקים לגמרי ואומר: „וכבר הבאנו ראיה שאין עץ זה לא אוסר ולא מתיר, ודברי מחלוקת זה אינם מכוונים, ויש בהם דברים הרבה שיצאו משיטת התלמוד המסור בידינו, ואין אנו שומעין אלא לתלמודנו״. ובכ״ז פסקו כאמור רוב הפוסקים עפ״י חילוקנו כבני בבל, להתיר בהשלכת קיסם[18], וכן היה המנהג בכמה מקומות. „המנהג שנהגו העולם לזרוק קיסם לתנור״[19] וכן נפסק בשו״ע[20].

לאפריקה ושם אפשר הקלו בפת עכו״ם לגמרי, ובכלל הדברים בפרקוי בן באבוי בענין זה באי מקוטעים והעיקר חסר ואין לעמוד על בירורם.

7) ע״ז ל״ה: 8) שם ל״ה: 9) שם ל״ח:

10) הרמב״ם ה׳ מאכלות אסורות פי״ז, הי״ג.

11) „ואפילו שדא ביה ישראל תרי תלתא גוזאי בפורני שרי״... תג״ק סי׳ כ״ט, תקנתי עפ״י מאמרו של י׳ נ׳ אפשטיין בספר השנה הפרנקפורטי כרך ט׳ עמ׳ 257.

12) גאוניקה ח״ב עמ׳ 225.

13) „הולכך האוכל פת של גוים אין עליו מלקות אלא מוכיחין אותו ואומ׳ לו אַל תהי רגיל לעשות כן וקל הוא הדבר...״ (גאוניקה ח״ב עמ׳ 26).

14) ראה פוזננסקי. ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים, בהקדם 11 ובהוצ׳ מיוחדת עמ׳ 41. 15) המ״א פי״ז הי״ב.

16) לע״ז ל״ח: ד״ה ואתא. 17) בחידושיו לע״ז דף ל״ה ע״ב.

18) ע׳ גם „מעשה הגאונים״ הוצ׳ מק״נ עמ׳ 84 וב״י ליו״ד קי״ב ס״ט.

19) המרדכי לע״ז שם. תוס׳ לע״ז ל״ח ד״ה ואתא.

20) יו״ד קי״ב ס׳. ואפי׳ בלי השלכת קיסם לתנור היו מקילים בפת של גוים, והיה

לא

א״מ טוענין כספים בשבת בכל מקום, ובני א״י אומרים אפילו ליגע בהם אסור, למה שכל המלאכות משתמשות בהם.

בני א״י אסרו לנגוע בכסף בשבת, ועאכו״כ שאסרו לטלטלו, ונימקו את האיסור בזה „שכל המלאכות משתמשות בהם" היינו שבכסף עושים כל מלאכה והרי הוא כדבר שמלאכתו לאיסור[1]. לעומתם בני בבל התירו אף לטלטלו ב„כל מקום". אמנם קשה לומר שהתירו אף להוציאו מרשות לרשות ולהעבירו ד״א ברה״ר, שהרי אפי׳ אם לא חשבו את הכסף למוקצה הרי הוא בכל אופן משא, והאיך יתירו לטלטלו ברה״ר? רבים נדחקו לפרש חילוק זה ולא עלה בידם כהוגן[2], ואפשר שהמלים „בכל מקום" לא נאמרו בדקדוק, והכוונה לרשות היחיד בלבד, וכל המחלוקת היא אם הכספים הם מוקצה או לא, אבל לטלטל ברה״ר דברי הכל אסור[3].

בזה הבדל בין אשכנז לצרפת, שהאשכנזים הקלו ביותר. המרדכי כותב: „ואנו במקומותינו שלא פשט איסורו שהרי אנו נוהגין בו היתר..." וראה ראבי״ה לברכות עמ׳ 92 ובהוספות ותיקונים לח״ב עמ׳ 208 בעמודים 9—98 וראה בב״י ליו״ד קי״ב בשם תשובה אשכנזית לענין פת של בעה״ב ולענין שמותר לנזהר לאכול עם שאינם נזהרים (והיו נזהרים רק בעשי״ת, ראה בתשבץ קטן סי׳ קי״ז ובאגודה פ״ב סי׳ כ״ט). אבל בצרפת אסרו אפילו בהשלכת קיסם, ראה בשו״ת מהר״ם ב״ב מרוטנבורג ד״פ סי׳ ל״ג „פת של ישראל שאפה גוי ולא חיתה ישראל בגחלים יודע לך חביבי שבצרפת אוסרי״", וכן בשו״ת מן השמים סימן ל״ג: „על פת עכו״ם אם מותר בהשלכת קיסם לתנור... באמת אין הפת ניתרת בהשלכת עצים לתנור..."

1) ראה שבת קכ״ד.

2) מילר מפרשו במוליכו פחות מד״א, והר״י שור מפרשו בשם את הכיס בבגדו וסוענו דרך מלבוש...

3) ובתור השערה הנני להציע פירוש חדש לחילוקנו, והוא, שהמדובר הוא בתכשיטין שנעשו ממטבעות כסף, כמו שמצוי גם היום אצל הערביות, בני בבל דנו אותם כתכשיט והתירו לצאת בהם בשבת בכל מקום, ואפילו לרה״ר, אבל בני א״י חשבו כספים אלה למטבעות ממש, הואיל ואפשר עוד להוציאם. ואולי יש לקיים גירסת שע״ת: „שכל המלכות משתמשת בו" (השוה הלשון „מתשמישי מלכות") היינו, שמטבע זה, למרות שהוא משמש תכשיט (ואפשר גם שנקבוהו לצורך זה), הוא בכל זאת מטבע עובר לסוחר בכל המלכות, ומפני כן אסור אפילו לנגוע בו. סיוע לפירוש זה יכול אולי לשמש זה, שבשע״ת סי׳ רכ״ג, מיד אחר שהובא חילוקנו, מתחילה תשובה: „וששאלתם נשים מותרין לצאת בשבת בנזמי האוזן"... ואמנם מצינו שבני א״י החמירו בכל הנוגע להוצאת תכשיטין בשבת, ראה: הפרדס, ענין איסור והיתר, שהוא קטע מתורת א״י: ועל תכשיטי נשים והטף אסורין לצאת בשבת בתכשיטיהן, שכבר נשאל המעשה בימיהם של זקנים ואמרו... השוה גם: תרביץ, א׳ א׳, עמ׳ 96: מהו נשים או קטנים

לדעת בני א״י מוקצה אסור בנגיעה. דבר זה מצינו כמה פעמים בירוש׳[4]), ואין לו זכר בבבלי. מחילוק זה יוצא שבני בבל לא חשבו את הכסף למוקצה, והדבר תמוה, שהרי זה נגד המפורש בבבלי[5]). ונראה שב״ב פסקו כר״ש, דלית ליה מוקצה[6]).

כל הפוסקים אוסרים לטלטל מעות[7]), אבל בענין איסור נגיעה—לא נתקבלה דעת הירוש׳ על הפוסקים[8]).

לב

א״מ אומרים מקדש השבת, ובני א״י אומרים: מקדש ישראל ויום השבת.

חתימת הברכה האמצעית של תפלת השבת, וכן חתימת הקידוש, היתה לפי בני א״י „מקדש ישראל ויום השבת״ וב״ב חתמו „מקדש השבת״, כמנהגנו.

בבבלי[1]) הובאה בברייתא החתימה ליו״ט שחל בשבת: „מקדש ישראל והשבת והזמנים״, זוהי החתימה הא״יית. האמורא הבבלי רבינא קובע שבשבת אין צריך להזכיר ישראל, מכיון שהשבת קדמה לישראל.

ואמנם מצינו בדבר זה מחלוקת בין הסוראים והפומבדיתאים[2]). כידוע, היו ביניהם כמה מחלוקות, שנקבצו כבר בתקופת הגאונים לקובץ, שלא הגיע לידינו ממנו אלא שמו[3]). כבר השתדלו להוכיח, שהסוראים הולכים בעקבות בני א״י

בשבת או ביום טוב שיצאו בתכשיטין של כסף... כך המעשה: קטנים יוצאים בקשרים ובתכשיטי כל דבר עד תשע שנים, מתשע שנים ולמעלה אסורין לצאת בהן״. לעמ״ז בבכל הקלו והתירו לצאת בתכשיטים, עי׳ ח״ג, סי׳ ע״ח, בתשובת רב שר שלום: „הלכה רווחת היא ותכשיט מותר לצאת בה ברה״ר״, וכן הורו גאוני בבל, שכל תכשיט שאינו נחלץ יוצאים בו בשבת. ראה: ה״ג, ד״ב, עמ׳ 88, וג״ל, סי׳ ע׳, ועוד.

4) ראה ירוש׳ שבת פ״ג ה״ז, ו׳ ע״ג, וביצה פ״ד ה״א, ס״ב ע״ב, וראה בירוש׳ כפשוטו, עמ׳ 4—93. 5) שבת מ״ד. „מטה שיחדה למעות...״

6) עי׳ שם מ״ד סע״ב, השוה שם, קנ״ז ע״א: לבר ממוקצה מחמת איסור. (והעירני ע״ז מורי הפרופ׳ אפשטיין).

7) רמב״ם, ה׳ שבת, פכ״ה ה״ו; שו״ע או״ח, סי׳ ש״י ז׳, ועוד.

8) וראה רמב״ם, ה׳ שבת, פכ״ה הכ״ג, ובהשגת הראב״ד ובמגדל עוז, שם.

1) ביצה י״ז. „תני תנא קמיה דרבינא מקדש ישראל והשבת והזמנים״ ובנוסח השאילתות פרשת יתרו, סי׳ נ״ד, אף בדברי רבי לעיל „רבי אומר אף חותם בה מקדש ישראל והשבת והזמנים״.

2) פסחים קי״ז; אסף: „חלופי מנהגים והוראות בין ישיבות סורא ופומבדיתא״, ירושלם תרפ״ב עמ׳ 9.

3) מאן, 652, Texts and Studies „כתאב אלכ׳לאף בין סורא ואלאנבאר״.

והפומבדיתאים מחזיקים במסורת המקומית, הבבלית[4]. ואמנם ענין זה יכול לשמש דוגמא נוספת לביסוס דעה זו, כי לדעת סבי דפומבדיתא החתימה בשבת היא תמיד „מקדש השבת" כמנהג ב"ב בחילוקנו, אבל בסורא היו משתיקים את האומר כן ונהגו עפ"י בני א"י, לומר אף בשבת בתפילה „מקדש ישראל ויום השבת"[5], וכבר הבבלי קובע הלכה כסבי דפומבדיתא[6].

ראינו, איפוא, שנוסח בני א"י מקורו בתקופת התנאים, וכן אנו מוצאים נוסח זה בירושלמי[7]. ולעומתו הנוסח הבבלי נקבע עפ"י מסקנת הבבלי[8].

בראשית תקופת הגאונים, בזמן חיבור קובץ החילוקים, עוד נשמר חילוק זה בין ב"ב לבני א"י, אבל באמצעה של תקופה זו, עם התגברות ההשפעה הבבלית בא"י נמחה, ובימי חיבור מסכת סופרים, נהגו כבר בני ארץ ישראל עפ"י התלמוד הבבלי[9].

ובתקופת הפוסקים נהגו הכל[10]) כמפורש בבבלי, ולא נשמעה עוד דעת בני א"י.

לג

א"מ אין תלמיד שואל בשלום רבו, ובני א"י תלמיד אומר לרבו: שלום עליך רבי.

חילוק זה היה ידוע לבני א"י בתקופת התלמוד, בירושלמי[1]) הוכיחו מברייתות שצריך אדם לשאול בשלום רבו, ומסופר על ר' אלעזר הבבלי, תלמידו של ר' יוחנן שהיה נחבא מפניו, ור' יוחנן הקפיד ע"ז עד שר' יעקב בר אידי הצדיקו בפני רבו ש„כך אינון נהגין גביהן, זעירא לא שאיל בשלמיה דרבה,

---

4) גינצברג גז"ש II, 508; לוין במבואו לספר מתיבות עמ' V.

5) פסחים קי"ז: 6) שם, וברכות מ"ט.

7) ברכות רפ"ח; פסחים פ"י סה"ב. ואף שר' יוסי ב"ר בון מעיד שכן „נהגין תמן" הכוונה היא לכל הענין „במקום שאין יין שליח צבור יורד וכו'", אבל לענין הנוסחא — השגיר את נוסחת בני א"י, שהיתה רגילה בפיו (אבל ראה אוצה"ג ליום טוב, עמ' 26, ומבואו של היגער למ"ס עמ' 22).

8) ברכות מ"ט. פסחים קי"ז: ביצה י"ז.

9) מ"ס, פי"ג הי"ד: „בא"י מקדש ישראל ויום פלוני חוץ משבת שאינו מזכיר בחתימה ישראל, אלא שבת בלבד, שהשבת קדמה לישראל". דברים אלה הם בהשפעת דברי רבינא בביצה י"ז. „אטו שבת ישראל מקדשי ליה והא שבת מקדשא וקיימא".

10) לדוגמא: רמב"ם, הלכות תפילה, פ"ב ה"ה; טאו"ח, תפ"ז.

1) בר' פ"ב ה"א, ד"ו ד' ע"ב.

דאינון מקיימין ראוני נערים ונחבאו׳[2]). וכן אנו מוצאים בכמה מקורות א״יים[3]) על חיוב שאילה בשלום הרב, לעומתם הובאה בבבלי[4]) ברייתא בשם ר׳ אליעזר ש„הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל״[5]), על פי ברייתא זו נהגו הבבלים.

מכיון שאין חילוק זה אלא במנהג דרך ארץ לא מצינו ע״ז מקורות מתקופה׳ג. בתקופת הפוסקים[6]) פירשו את הברייתא הבבלית „והנותן שלום לרבו וכו׳״ שאין לתת שלום לרבו כדרך שנותן שלום לרעו, אבל צריך לומר שלום עליך רבי ומורי. יחד עם זה היו מהלכים גם לדעת בני בבל, ובשו״ע[7]) הובאה דעת בני בבל ע״י הרמ׳א[8]).

לד

א״מ יבמה שנשאת בלא חליצה ובא יבמה ממדינת הים עושים יבמה שיחלוץ לה ומתקיימת עם בעלה (השני), ובני א״י מוציאין אותה מזה ומזה.

בכל הנוסחאות מלבד שתים[1]) לא נזכר בחילוק שמדובר דוקא ביש לה בנים, בכ״ז מפרש מילר את החילוק ביש לה בנים דוקא, אבל אם אין לה בנים מודים ב״ב שתצא מזה ומזה. לדעתי הנוסח הנכון הוא של רוב חנוסחאות; שתי הנוסחאות „תוקנו״ עפ״י דברי רב יהודאי, שנביאם להלן, שהובאו בהרבה מקורות.

עפ״י המשנה יבמה שנישאת בטעות תצא מזה ומזה[2]) אבל כפי המפורש בתוס׳[3]) שהובאה גם בתלמודים[4]), המשנה הזאת היא דעת יחיד, ר״מ, ונחלקו עליו חבריו. המנהג הבבלי היה כחכמים נגד דעת ר״מ. ואמנם מצינו כבר בתקופת האמוראים מחלוקת מפורשת בענין החילוק הזה בירוש׳[5]).

---

2) שם ומו״ק פ״ג ה״ז, פ״ג ע״ג; שקלים פ״ב ה״ז מ״ז ע״א; מדרש שמואל פ׳ י״ט.

3) תנחומא בובר בהעלותך (כ) דף כ״ח ע״א ובמ״ר פט״ו י״ג; ב״ר פ׳ צ״ב הוצ׳ תיאודור עמ׳ 1175. 4) ברכות כ״ז:

5) וראה במסכת כלה פ״ה ה״ד ובהוצ׳ היגער, סי׳ כ״ד, עמ׳ 163.

6) רש״י לברכות כ״ז: ותוס׳ שם ד״ה „והנותן שלום לרבו״. הרמב״ם ה׳ ת״ת, פ״ה ה״ה; טיו״ד, רמ״ב. 7) יו״ד, רמ״ב ט״ז.

8) בהיפך לסכימה הידועה: אשכנז=א״י.

1) ח א. 2) יבמות, פ״י מ״ג, וגטין, פ״ח מ״ו—מ״ז.

3) יבמות, פי״א ה״ו 253,13; גטין, ח׳ (ו׳) ה״ז, 333,3.

4) בבלי יבמות צ״ב. וירוש׳, יבמות, פ״י ה״ה.

5) יבמות, פ״י ה״ה, וגטין, פ״ח ה״ז.

„יבמה שנישאת בלא חליצה רבי ירמיה אמר זה חולץ וזה מקיים[6]. ר׳ יודה בר פזי בשם ר׳ יוחנן – תצא; ר׳ יוסי בשם ר׳ הילא – תצא; ר׳ יוסי שאיל לר׳ פנחס: היך סבר רבי? א״ל כר׳ ירמיה. א״ל חזור בך דלא כן אני כותב עליך זקן ממרא. א״ר זבידא מתניתא מסייעא לר׳ יוחנן...״.

מכאן אנו רואים שסוגיית הירוש׳ ודעתם של כמה מחכמי א״י כדין המשנה, תצא, וזהו מנהג בני א״י. לעומת זה בבבלי[7] פוסק רב אשי שאם היה יבמה כהן חולץ לה והיא מותרת לבעלה, או אם היה יבמה ישראל נותן לה הבעל גט והיא מותרת ליבם[8]. בניגוד לדין השנוי במשנה: תצא מזה ומזה. הרי שמנהג ב״ב היה להקל, שהיא יכולה להשאר אצל הבעל או היבם, אם היא נפטרת מאחד מהם, ומכאן נקבע בסוף תקופת התלמוד המנהג המפורש בחילוקנו, שכופין את היבם לחלוץ והיא נשארת תחת בעלה[9].

בעוד שבחילוקנו עדיין חיה המסורת הבבלית הקדומה המסכימה גם עם התלמוד הבבלי, כמו שבירנו, שיבמה שנישאת בלא חליצה יכולה להישאר תחת בעלה אם יבמה חולץ לה, הנה מצינו בשם רב יהודאי גאון פסק המגביל את המנהג הבבלי המיקל ומעמידו רק במקרה שהיו לה בנים מבעלה, אבל אם אין לה בנים: תצא מזה ומזה[10].

כבר העירותי שעפ״י דברי רב יהודאי אלה, שהובאו גם ע״י כמה פוסקים[11]

---

6) ר׳ ירמיה הבבלי סובר כמנהג בבל.

7) יבמות צ״ב:

8) ואף שיש מפרשים קולא זו רק בנתקדשה ולא בנישואין — ראה תוס׳ ד״ה „נותן לה״ ורמב״ם ה׳ יבום וחליצה, פ״ב הי״ט — הנה מפשט הסוגיא נראה כפירוש רש״י שמדובר בנישואין.

9) וכן היתה ידועה עוד מחלוקת מעין זו בתקופת האמוראים בין ב״ב ובני א״י. הירוש׳ יבמות, פ״י ה״ד, מוסר ע״ד מחלוקת בין „רבנין דהכא״ ו„רבנין דתמן״ בדין „שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה״ שלדעת „רבנין דתמן״ אם נישאת לא תצא, ולדעת „רבנין דהכא״ אף אם נישאת תצא. גם מכאן אפשר לראות שהבבלים נטו להשאיר את האשה תחת בעלה, ובני א״י החמירו להוציאה מבעלה, ממש כמו בחילוקנו.

10) „שומרת יבם שנשאת בלא חליצה אם אין לה בנים תצא מזה ומזה... נשאת והיו לה בנים... חולץ לה יבם ויושבת תחת בעלה... שאם אתה אומר תצא נמצא אתה מוציא לעז על בניה...״ (ה״ג ד״ו, דף נ״ט ע״ד; הלכות ראו, עמ׳ 109; הלכות קצובות בתש״ר I, עמ׳ 26; ה״פ, סי׳ ק״ג; שע״צ, דף ב׳ ע״א, סי׳ י״א; הלכות קטנות בגז״ק ד׳, עמ׳ 3; והזהיר, ח״ב פ׳ ע״א.

11) הרי״ף, ליבמות צ״ב; או״ז, סי׳ תרי״ג, ועוד.

ונכנסו אפילו בכמה ספרים לגוף התלמוד[12]) „תוקנו" שתים מנוסחאות החילוקים, כדי להתאימן אל דעת רב יהודאי גאון[13]).

לעומת בני בבל, שהחלו להחמיר בתקופה"ג במקרה שאין לה בנים[14]), עמדו בני א"י במנהגם עפ"י המשנה, שתצא מזה ומזה, ולא הבדילו בין יש לה בנים לאין לה בנים. וכן אנו מוצאים בספר המעשים של בני א"י ובתשובות שנוצרו עפ"י קטעי ספר זה[15]), שתצא מזה ומזה ואסורה לשניהם לעולם.

גם בתקופת הפוסקים מצינו שפסקו כרב יהודאי[16]), שחוששין שמא יוציאו לעז על בניה, אבל פסקו של רב יהודאי אף שנקבע בכמה ספרי תלמוד לא נתקבל כדבר שאין להרהר אחריו. כמה מהראשונים עמדו ע"ז שפסקו של רב יהודאי הוא בניגוד לירוש', ומעניין הדבר שנתנו את הבכורה לירוש', הואיל והדבר אינו מסורש כל צרכו בבבלי[17]). ואמנם כמה פוסקים מכריעים עפ"י הירוש', שיוצאת מזה ומזה, בין אם יש לה בנים ובין שאין לה בנים[18]), וכן נפסק בטור ובשו"ע[19]).

---

12) ראה תוס' יבמות צ"ב: ד"ה „אבל חכמים": „ויש ספרים שכתוב בהם לקמן כל לשון ה"ג"; וכן הראב"ן, קכ"ז ע"ג: „וקיבלנו מרבותינו שאילו הדברים משומרת יבם שנישאה בלא חליצה אינן דברי תלמוד, אלא דברי בעלי הלכות הן..."

13) ועי' במבוא, עמ' 29.

14) ויותר מזה: בתשובת גאון בבלי (שהובאה בשע"צ, דף ב' ע"א, סי' י', וראה אוצה"ג ליבמות, עמ' 185), חולק הגאון על רב יהודאי, ופוסק כבני א"י, שאפי' אם יש לה בנים תצא. לעומת חומרתו זו, כבני א"י, הוא מיקל בדבר אחר גם כנגד רב יהודאי, שהוא מתירה ליבם אחר שנתגרשה מהבעל. כן אנו רואים שדעתו של רב יהודאי לא היתה מקובלת על כל גאוני בבל.

15) ראה ספר המעשים, בתרביץ, ב' ד', עמ' 409: „מעשה בכהן שנשא אשה שצריכה חליצה, כך הוא המעשה, שמוציאין אותה בגט ואסורה לו לעולם... ותעשה חליצה מן יבמה ואסורה לשניהם לעולם", וראה תרביץ, ש"ב ס"ג, עמ' 319, ובהערת י' נ' אפשטיין שם, וראה גם בתשוה"ג הקצרות, סי' ע"א, ושם סי' ס"ח. „שאלה: יבמה שנישאת לאיש אחר בלא חליצה, מה הדין? תשובה: אם היבם חי מוצא בגט וזה בחליצה ואפי' מת היבם יוציא זה בגט הואיל ולקחה באיסור..." וגם זה נובע בל"ם מתורת א"י.

16) ר' חנוך, בגמו"מ סי' קפ"ה ועוד.

17) וזה לשון הרי"ף ליבמות צ"ב, אחרי שהוא מביא את דברי רב יהודאי ומעמיד נגדם את הירוש': „דלא שבקינן תלמוד ערוך ואזלינן בתר סברא, וודאי אי איתנהו להני מילי דמר רב יהודאי לא הוה שתיק גמרא מיניהו" וכן מביא הראב"ן מפירוש ר"ח, שדברי רב יהודאי „לא דסמכא הן דהא בהדיא גרסינן בתלמוד א"י..."

18) הרמב"ם, ה' יבום וחליצה, פ"ב הי"ח; העיטור, סוף שער גט חליצה, ועוד.

19) אבן העזר, קנ"ט ב'.

לה

א״מ פוטרין את היבמה מן החליצה, לכשיתקיים הולד ל׳ יום, ובני א״י אפילו יצא ראשו ורובו בחיים, אפילו שעה אחת (קודם מיתת האב) הרי זו פטורה מן החליצה ומן הייבום, דאינון דרשין: שהניח זרע והיא פטורה.

לפי נוסחאות המחלקה הראשונה דעת בני א״י אם יצא ראשו ורובו בחיים פטורה היבמה מחליצה, אולם לפי המחלקה השניה אפי׳ הפילה והולד ניכר אם זכר אם נקבה וכו׳ אין צריכה לא חליצה ולא יבום... הנוסח של המחלקה הראשונה מסתייע מן המקורות בעוד שהנוסח של המחלקה השניה מתמיה, והנהו בניגוד לירוש׳ ולמקורות א״יים. אבל קשה לברר את התהוותו. את המקורות נברר כמובן עפ״י נוסחתו העיקרית, נוסח המחלקה הראשונה.

המקור לחילוק זה משותף עם חילוקים ב׳ וכ״ג [1]), וכפי שבירנו מקור החילוק הוא מחלוקת רשב״ג ורבנן, שהבבלי פסק כרשב״ג והירוש׳ כסתם משנה [2]). עפ״י המשנה [3]) תינוק בן יום א׳ פוטר מן היבום; מאידך מצאנו במשנה אחרת [4]) שרק ולד „של קיימא״ פוטר את אמו מן החליצה, אבל מכיון שבני א״י לא חששו לספק נפל, פירשו את „של קיימא״ זה ש„יצא ראשו ורובו בחיים״ [5]), ממש כלשון החילוק. לעומ״ז פוסק הבבלי [6]) שאם מת הולד בתוך ל׳ יום צריכה חליצה.

החילוק הזה נמשך גם בכל ימי תקופת הגאונים. בעוד שגאוני בבל בתשובותיהם ובפסקי הלכותיהם הולכים בעקבות הבבלי ופוסקים שאם מת הולד בתוך ל׳ יום צריכה חליצה [7]), הנה ממקורות א״יים אנו למדין שבני א״י פטרו מן החליצה אפילו אם מת הולד מיד. וכן מצינו בספר המעשים לבני א״י כלשון הירוש׳ והחילוקים „וכש[יצא] מן הוולד ראשו ורבו [בחיים] מת הוולד מיד כך הוא מ[כיוון שיצא] ראשו ורובו בחיין אין תאשה הזו צריכה לא ל[חלוץ ולא לייבם]״ [8]) וכן מצינו במקור א״יי אחר שנמצא בספר האורה [9]) „אם יצא הולד ובכה ושהה שעה אחת אינה צריכה חליצה״.

בתקופת הפוסקים נשמעה דעת הבבלי וגאוני בבל בתוקף יותר מדעת הירוש׳ ובני א״י. בתשובת רב חנוך, בגמו״מ סי׳ קפ״ה, מתחילה שורת חכמי אירופה

---

1) ראה במקורות לחילוקים אלה. 2) שם.

3) נדה, פ״ה מ״ג. 4) יבמות, פ״ד מ״א.

5) ירוש׳ יבמות, פ״ד ה״א. 6) יבמות ל״ו: ל״ז.

7) שע״צ, א׳ ע״א, סי׳ א׳; ב׳ ע״ב, סי׳ כ״ב; ה״פ, סי׳ ק״ט; ח״ג, סי׳ פ״ג; תג״א ח״ב, עמ׳ 168; ה״ג, ס׳ ע״ד; ס״א ע״ב; שאילתות, ראה תרביץ, ח׳ א׳, עמ׳ 13—14.

8) תרביץ ש״ב, עמ׳ 320.

9) עמ׳ 217: דין אשה שמת בעלה, שזהו מקור א״י מעיד הלשון: ואם ת ב ק ש לחלוץ...

הפוסקים כבני בבל בספק נפל. אמנם גם המסורת הא״יית מצאה לה מהלכים. ראינו שדעת בני א״י הובאה בספר האורה[10]. ומעניין פסקו של הרמב״ם[11] האומר: „ואם ילדה ויצא הולד חי לאויר העולם, אפילו מת בשעה שנולד, הרי אמו פטורה מן החליצה ומן הייבום, אבל מדברי סופרים עד שיודע בודאי שכלו לו חדשיו" פסק זה שהובא גם בשו״ע[12] מעורר ענין: על יסוד מה עשה את מנהג א״י דברי תורה ואת מנהג בבל דברי סופרים?[13] ואפשר שהיתה ידועה לרמב״ם דרשה מעין זו שמצאנו בחילוקנו „דאינון דרשין שהניח זרע והיא פטורה"[14].

לו

א״מ הופכין את פניהם אל הציבור ואחוריהם אל הארון, ובני א״י פניהם אל הארון.

בבבל היו הזקנים יושבים בכותל שעל ידו עמד ארון הקודש כשפניהם אל העם. ובארץ ישראל מחמת הידור הקודש היו הכל מפנים פניהם אל הקודש[1].

על אופן הישיבה הבבלי אנו יודעים שדוקא הוא האופן הקדום, שכן מצינו בתוס׳[2]: „כיצד היו זקנים יושבין?—פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש..."

מכאן שמנהג א״י לדקדק כ״כ בכיבוד הקודש הוא מנהג מחודש, ואפשר שהחלו לדקדק בזה בתקופת האמוראים, כפי שמצינו בירוש׳[3] ש„ישראל פניהן כלפי הקודש".

המנהג הבבלי הוא, איפוא, המנהג הישן. ואמנם מצינו גם בבתי כנסיות עתיקים שבארץ ישראל את אופן ישיבת הזקנים כשפניהם כלפי העם[4]. וכן נהוג עד היום בכל מקומות ישראל, ששורה של זקנים יושבים בכותל המזרחי ופניהם כלפי העם[5].

---

10) שם. 11) בהלכות יבום וחליצה, פ״א ה״ה.

12) אהע״ז, קנ״ו ד׳. 13) וראה בל״מ שם.

14) ועי׳ תרביץ ח׳ א׳, עמ׳ 13, הערה 22, וירוש׳ יבמות פ״ד, ה׳ רע״ג.

1) אלבוגן בספרו Der Jüdische Gottesdienst בתרגום עברי „תולדות התפלה בישראל" ח״א עמ׳ 57 הערה 75 מבאר את חילוקנו בענין עמידת הכהנים בשעת נ״כ, שבא״י עמדו ופניהם אל הקודש... אבל מה נעשה לכל המקורות הבבליים והא״יים שכולם מעידים שבנ״כ צריכים „פנים כנגד פנים", ספרי נשא, פיס׳ ל״ט; תוס׳ מגילה, ד׳ (ג), 227,11; ירושל׳ בכורים, פ״ג ה״ג; מדרש רבה, פ׳ נשא, פי״א, סי׳ י׳, ועוד.

2) תוס׳ מגילה, ד׳ (ג) הכ״א, 227,11.

3) בכורים, פ״ג ה״ב.

4) ראה סוקניק, בתרביץ א׳ א׳, 148, על בית הכנסת בחמת טבריה.

5) ראה רמב״ם, ה׳ תפילה, פי״א ה״ד, וטור ושו״ע, או״ח סי׳ ק״נ.

לז

א״מ אחד כותב את הגט, ואחד חותם עם הכותב, ובני א״י אחד כותב ושנים חותמין.

בני א״י הצריכו שיחתמו על הגט שני עדים, מלבד הסופר, לעומת זה לב״ב די שיחתום הסופר ועוד עד אחד.

כבר בשטרות העתיקים שנמצאו ביב (אלפנטינה) מצינו שהסופר היה נוהג לחתום ראשון, אף שהעדים שחתמו אחריו היו מרובים[1]. עפ״י המשנה[2]: „כתב סופר ועד כשר״, וכן בירוש׳[3]: „כיני מתניתא כתב סופר ועד כשר״. אלא שבבבל פירשו „כתב סופר ועד״—כתב, ואפילו אם לא חתם[4] ובא״י פירשו: חתם סופר שנינו, אבל כתב סופר ועד לא[5]. כבר בזה אנו רואים את בני א״י מחמירים, אבל חומרא זו של בני א״י בחילוקנו, המצריכה שני עדים שיחתמו מלבד הסופר, לא מצינו בירוש׳ כלל[6]. חומרא זו של בני א״י היא איפוא מזמן מאוחר, ושייכת. כנראה לסוף תקופת התלמוד. ואמנם בספר המעשים[7] מצינו כבר רמז לחומרא זו, בעוד שבמקורות בבליים מתקופה״ג אין לה זכר[8].

בתקופת הפוסקים נמשכה המחלוקת בענין זה. הרי״ף[9], הרמב״ם[10] ועוד כמה פוסקים מכשירים בחתם סופר ועד, כמסורת הבבלית בחילוקנו. וכנגדם אחרים[11] פוסלים, ומצריכים שני עדים מלבד הסופר, כמסורת הא״יית בחילוקנו. מצינו גם רמז לחלוקה עפ״י ארצות: בתשובה אחת להרשב״א[12], שנשלחה כנראה לפאס,

---

1) ראה Cowley בספרו Aramaic Papyry of the fifth century לדוגמא בעמ׳ 11: כתב פלטיה בר אחיו ספרא זנה, כפם קוניה, שהדיא בגו...

2) גטין, פ״ט מ״ח. 3) פ״ט ה״ט.

4) כשמואל, גטין פ״ו:

5) כרב שם, וכר׳ ירמיה שהחזיר המעשה דר׳ אבהו בקסרין, שם פ״ח. (העירני ע״ז מו״ר הפרופ׳ אפשטיין).

6) לעמ״ז דוקא בבלי הובע החשש אם חתום הסופר בגט והצריכו לר׳ יוסי שיחתמו שני עדים מלבד הסופר, ראה שם ס״ז.

7) תרביץ, א׳ א׳, עמ׳ 80: „וכתב הסופר וחתמו שני עדים״.

8) וראה ה״ג, ה׳ גיטין, ד״ו, פ׳ ע״ג: „כתב סופר ועד כשר א״ר ירמיה חתם סופר שנינו (=גטין פ״ח). 9) גטין פ״ט.

10) ה׳ גירושין, פ״ט הכ״ז.

11) התרומה סימן קכ״ה; התוספות גטין פ״ח. ד״ה אמר ר׳ ירמיה, ועי׳ הגהות מיימוניות לרמב״ם, שם. וראה גם בר״ן, על הרי״ף שם, ורשב״א „תקון גט אשה״ שבסוף הר״ן לגטין: „וצריך ליזהר שלא יהא הסופר מעדי החתימה״...

12) סי׳ אלף ק״צ, נזכר בה שהשואלים הם ממקומו של הרב (הרי״ף).

מודיעים השואלים: „בארצות הללו נהגו להכשיר חתם סופר ועד, כדברי הרב אלפסי ז"ל, וכבר פשט איסור בכל הארץ...״ בטור ובשו"ע[13]) הובאו שתי הדעות.

לח

א"מ משיאין החתן ביום חמישי, ובני א"י ברביעי, כהלכה: בתולה נשאת ביום הרביעי.

המנהג לשאת ברביעי הוא עתיק ונמצא במשנה ובתוספתא[1]). ואפי' בשעת הסכנה לא התירו לעקור מנהג זה לגמרי, ולא התירו אלא להקדים יום אחד בלבד[2]). וזה היה מנהגם של בני א"י, לשאת ביום הרביעי, שנזהרו תמיד לנהוג עפ"י המשנה. ואמנם כן היא מסקנת הירוש'[3]), שאפי' במקום שבתי דינין יושבין בכל יום, לא תינשא אלא ברביעי, «שלא לעקור זמנו של רביעי״, נגד הבבלי המסיק[4]): «אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא־אשה נישאת בכל יום״.

על מנהג ב"ב שבחילוקנו, לשאת בחמישי דוקא, לא שמענו[5]). ונראה לי לפרש את החילוק, שא"מ היו נושאים אף ביום חמישי, היינו מלבד יום ד' היו נושאים גם ביום ה', משום שנאמרה בו ברכה[6]), ובשאר ימים לא נשאו, כי בג' ימים הראשונים לשבוע אסרו משום שקדו[7]), וביום ו', משום שאין בתי דינין קבועין בשבת, או משום חשש לחילול שבת[8]). דעה זו מצינו אצל אחד הראשונים[9]), ששאב כנראה ממקורות הגאונים. ואפשר שלא אסרו גם ימים אחרים, אלא שנקבע המנהג לשאת ביום ה', מפני שהוא קרוב לשבת, ונוח יותר מימים שלפניו[10]).

בתקופת הפוסקים התירו לשאת בכל יום, עפ"י הבבלי, וע"ד יום ו' מצינו מחלוקת אצל הפוסקים[11]).

---

13) אבן העזר, סי' ק"ל י"ח.

1) ראש כתובות. 2) תוס' שם.

3) כתו', פ"א ה"א. 4) כתו' ב'.

5) „א"מ פסקו כב"ק כתו' ה' ע"א, ובא"י כסתם משנתנו, ע' ירושלמי ריש פירקין טעמא דב"ק רביעי אור חמישי וכו'״. (הערת מו"ר הפרופ' אפשטיין).

6) כתו' ה'. 7) שם.

8) טעם הראשון בטור אבהע"ז, ס"ד ה', והשני רמב"ם, ה' אישות, פ"י הי"ד.

9) העיטור שער כניסה לחופה „...ובלבד שלא יקדים הנישואין לרביעי, משום שקדו... בר מע"ש״.

10) מטעם זה מצינו מתירים גם לשאת ביום ו' «מפני תקנת עניים״, ראה הגהות מיימוניות לרמב"ם שם.

11) טור ושו"ע, אבהע"ז ס"ד. בין האוסרים לשאת בע"ש ר"י ן' מיגש, הרמב"ם

לט

א״מ עושין מלאכה בחול המועד, ובני א״י אין עושין כלל, אלא אוכלין ושותין ויגעין בתורה, שכך אמרו חכמים: אסור לעשות מלאכה בחוה״מ.

שתי דעות סותרות מובעות בברייתות[1]: הראשונה אומרת שאיסור המלאכה בחוה״מ הוא מדאורייתא: „ת״ר: את חג המצות תשמור ז׳ ימים. לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה...״ ולפי השניה אין איסור המלאכה אלא מדרבנן „ולא מסרן הכתוב אלא לחכמים.. אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת״.

במשניות ובברייתות מרובות נקבעו המלאכות המותרות והאסורות בחוה״מ. הכלל היסודי להלכות מועד הוא שמתירין בדבר האבד, ולצורך המועד, ולמי שאין לו מה לאכול. והנה אחרי כל המפורט נשארו עוד הרבה והרבה ענינים שלא נפרטו, וע״כ יש בהם ספק. בכל כגון אלה היו בני א״י מחמירים. כנראה שבני א״י נסמכו על הדעה הראשונה, שאיסור מלאכה בחוה״מ הוא מדאורייתא, וע״כ החמירו בכל ספק שנתעורר[2], ואפילו באותן המלאכות שנפרטו להיתר היו מחמירים על עצמם[3], ולא עשו שום מלאכה בחוה״מ אלא -אוכלין ושותין ויגעין בתורה״, או עוסקים בשמחת יו״ט. וממש כלשון הזה של חילוקנו הוא לשונו של ר׳ אבא בר ממל בירוש׳[4]. המביע דברי תרעומת נגד מנהג בני א״י: „אמר ר׳ בא בר ממל אילו היה לי מי שיימנה עמי היתרתי... שיהו עושין מלאכה בחולו של מועד... כלום אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד, אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויגיעין בתורה ואינון אכלין ושתין ופחזין״.

לעומת זה היו בני בבל מקילים מאוד במלאכה בחוה״מ. כנראה מתוך שנטו אחר הדעה שאיסור מלאכה בחוה״מ אינו אלא מדרבנן[5] וספק דרבנן להקל, ע״כ הקילו בכל הדברים, שלא נפרטו במשניות ובברייתות. ויש גם כמה וכמה קולות לאמוראי בבל, אפילו נגד המפורש במשניות ובברייתות[6], כנראה עפ״י המנהג

והרמב״ן. לעומתם התוספות כתו׳ ג׳. ד״ה „אי איכא״: „ועתה נוהגין לישא אף בששי״; הרא״ש, בטור שם, ועוד.

1) חגיגה י״ח.

2) ובכלל נטו בני א״י אחר החומרא, אפי׳ בספק דרבנן.

3) משנה מו״ק, ספ״ב, ובבלי י״ג: „ר׳ יוסי אומר תגרי טבריה הן החמירו על עצמן, שלא יהו מוכרין כל עיקר״ — אם היה זה אח״כ למנהגם של כל תגרי א״י, ואם נשים אל לב שככל שאנו מתאחרים הולך מספר התגרים וגדול, הרי שהחילוק היה באמת בולט מאוד.

4) מו״ק, פ״ב ה״ג.

5) ראה בה״ג, מ׳ ע״ג, וד״ב, עמ׳ 199.

6) ראה מו״ק ד׳: „רב יהודה שרא לבני בר ציתאי למעבד בנכי לכרמיהון״, נגד

הבבלי הקדום; ובבבלי מסכת מועד קטן רגיל מאוד המבטא "רב פלוני שרא"[7] בכלל הרחיבו ב"ב את גבול המותר, כגון במלאכת דבר האבד התירו אפילו בהפסד כל שהוא[8], וכדומה.

גם בתקופת הגאונים נמשך החילוק הזה בין ב"ב ובני א"י. בספר הפרדס[9] נמצא קטע מתורת א"י[10], האומר: "ואסור לעשות מלאכה במועד וחיי נפש מותר"[11], לעומתם הגאונים מקילים מאוד במלאכה בחוה"מ, וכן אומר רב נטרונאי[12]: „כך ראינו שכל מלאכת חול המועד בין חרישה בין בצירה כולהו לקולא עבדינן, ואפי' בדבר שהפסידו מועט..." וכן מתירים הגאונים רב פלטוי[13] ורב כהן צדק[14] לעסוק בפרקמטיא בחוה"מ.

בתקופת הפוסקים נצחה דעתם של הבבלים, שאיסור מלאכה בחוה"מ אינו אלא מדרבנן[15], וחומרותיהם של בני א"י לא השאירו אלא עקבות חלשים, וכל הסעיפים בשו"ע הדנים על איסור מלאכה בחוה"מ, הם עפ"י הבבלי ומנהגי הבבלים.

מ

א"מ נוגעין בבעילה בצינור באמה, כדרך שנברא, ובני א"י באצבע.

על מנהג זה של בני א"י ישנם רמזים אחדים בתלמודים ובמדרשים[1], אך כנראה נהג המנהג הזה בחוגים מצומצמים. והנה במקור א"יי, של ראשית תקופת

המשנה „ואין עושין עוגיות לגפנים", וראה שם י"א. „רב יהודה שרא..." נגד הברייתא שם, ועוד הרבה כאלה.

7) „רב שרא" (י"א.), „רב יהודה שרא" (י': י"ב:), „רבא שרא" (ר':), ועוד הרבה.

8) ראה דף י"ב. „חמרא טעמא מאי, משום דנפיש פסידיה, שיכרא נמי אית בה פסידא [כל דהו]". המוקף במרובעים הוא עפ"י תשובת גאון בכ"י אוכספורד, שהובא באוצה"ג למשקין, עמ' 8.

9) דף י"ט ע"ב. 10) ראה תרביץ, א' א', עמ' 82.

11) והכוונה לחוה"מ ולא ליו"ט, דזיל קרי בי רב הוא.

12) ראה גמו"מ, סי' פ"ו, והובא על שם רב נטרונאי ברי"ץ גיאת, ה' חוה"מ, ראה גם תשובת רב שר שלום בשע"ת, סי' רי"א, וה"פ, סי' קנ"ו, ותשובת רב פלטוי, ג"ל, סי' ו'.

13) גמו"מ קמ"ט. 14) גמו"מ ק"נ.

15) רי"ף, ראש מו"ק; רמב"ם, ה' יו"ט, פ"ז ה"א (וראה בהג"מ); תוספות חגיגה י"ח. ד"ה „חולו של מועד", ועוד.

1) „מועכות של בית רבי" — יבמות ל"ד; „הנבעלת באצבע" — ירוש' כתו' פ"א ה"ג; בנות לוט „שלטו בעצמן והוציאו ערותן"... ב"ר מ"ה ה'.

הגאונים, בפרקי דר״א, מצינו דברים ברורים על מנהג זה וטעמו[2]:

„... אמר אברהם ליצחק בנו: העבד הזה חשוד על העבירות הוא ומרמה בידו... שמא נגע בצנור, אלא הבא את הנערה האהלה והוציא את בתוליה באצבע...״[3]

מנהג זה מצא לו מתנגדים חריפים, וכדאי להביא את דברי בעל המדרש ״אור האפילה״[4], אחרי שמזכיר את דברי פרקי דר״א הנ״ל, הוא אומר: „מדבר זה למדו אנשי המזרח שמוציאין בתולים באצבע, וזה דבר גנאי ותפלות. אמרו חכמים: כל העושה דבר זה הרי הוא כור ואכזרי ואין לו בושת פנים, ואין חותכין הלכה מן המדרש...״

בכלל דיקדקו בני א״י במציאת בתולים, והם שתיקנו כנראה את ברכת בתולים[5], ואפשר משום שהנשואין היו בא״י בגיל גבוה יותר מאשר בבבל[6] באו לחשש זה...

מא

א״מ עושין שני י״ט, ובני א״י יום אחד, כמצות התורה.

חילוק זה עתיק מאוד ונזכר הרבה בשני התלמודים[1]. בראשונה כאשר היו מקדשים את החודש עפ״י הראייה היו בני חו״ל, וכן במקומות בא״י שלא יכלו לקבל את הידיעה ע״ד קידוש החודש בזמנו, עושים שני ימים טובים מספק[2], ואף אחר שנתפרסם החשבון ע״י הנשיא הלל השני, שלחו מא״י להזהיר את בני הגולה שיוסיפו להחזיק במנהגי אבותיהם[3], כנראה, מתוך שקוו שהחשבון הוא רק זמני, מחמת השמדות, שאין המלכות מרשה לקדש עפ״י הראייה, אבל אך תבטל הגזרה

---

2) ומעניין למצוא בו גם את הבטוי נגע בצנור, שאינו נמצא כלל, לפי ידיעתי, במובן זה בשום מקום אחר.

3) פט״ז. 4) הובא בתורה שלימה להרמ״ם כשר עמ׳ תתקפ״ה.

5) הובאה בכמה מקומות, ר׳ מח״ו עמ׳ 586; האורה עמ׳ 178; או״ז ה׳ נדה, סוף סי׳ שמ״א; הרא״ש פ״ק דכתובות סי׳ ט״ו, ועוד. ואף שהיתה ידועה גם בבבל (ונמצאת בה״ג, ס״ז ע״ב; סדרע״ג השלם, ח״ב דף ר״ד; ג״ה סימן תל״ח) מקורה הוא כנראה בא״י, ראה ג״ש II, עמ׳ 517. 6) שי״ר ערך מלין, ע׳ א״י, סי׳ כ״ב—כ״ג.

1) לדוגמא: ירוש׳ דמאי, פ״ד ה״ב; ערובין פ״ג, כ״א ע״ג. בבלי ביצה ד׳: ועוד.

2) ולא היה הדבר חילוק בין א״י לחו״ל דוקא, אלא אפי׳ בארץ עצמה, אם לא נודע דבר קידוש החודש בזמנו, היו נוהגים שני ימים מספק, ולהיפך, בחו״ל במקום שנודע דבר קידוש החודש בזמנו היו נוהגים יום א׳. ראה ר״ה כ״א.

3) ביצה ד: ירוש׳ ספ״ג דערובין.

ותתחדש הסנהדרין ישובו לסדר הקדום לקדש עפ״י הראייה[4]. אבל מצב כזה לא הגיע עוד וקידוש החודש עפ״י החשבון נמשך עד ימינו. כן נקבע הדבר מאז, שבארץ ישראל עושים יו״ט יום אחד ובחו״ל שני ימים[5]. וכנראה שכן היו נוהגים בני א״י לחוג גם את ר״ה רק יום אחד בלבד[6]. מכל החגים הוציאו בני חו״ל מן הכלל אך את יוהכ״פ בלבד, שלא חגגוהו אלא יום אחד מטעם מובן:

---

4) הטעם בבבלי שם הוא: „זמנין דגזרי המלכות גזרה"... ועי׳ ד״ס ובשאילתות סי׳ מ״ו; ד״ו י״ט ע״א: „זמנין דאיכא שמדא", ובהוצ׳ הנצי״ב: „זמנין דהוי שמדא"... אבל ראה בגז״ק ד׳ עמ׳ 35 הגירסא: „זמנין ד מ ג מ ר שמדא..." ובתג״ל סי׳ א׳ הרכיב שתי גירסאות: „זמנין דגמרי וגזרי שמדא..." ועפ״י הנוסח של גז״ק יש לפרש: „זמנין ד מ ג מ ר שמדא..." היינו יבוא זמן שהשמד יגמר ותהא אפשרות לקדש עפ״י הראייה, ואז ישובו לקדש עפ״י הראייה, ואתי לקלקולי, שבני חו״ל יוסיפו לסמוך על החשבון.

5) כן יוצא מהשם יו״ט שני של ג ל ו י ו ת, שלא היה נוהג אלא בחו״ל. אמנם מצינו גם את הדעה שאף במקומות בארץ שאין מנהג של יום א׳, מפני שלא היה ישוב יהודי קודם, יש לעשות יו״ט שני, וכן נהגו ברמלה (כו״פ ראש פרק נ״א, הוצ׳ לונץ, עמ׳ תרפ״ג), וכן פסק הרמב״ם (ה׳ קדוש החדש פ״ה, הי״א והי״ב).

6) כנראה שלא היה מנהג קבוע בכל הדורות בא״י בענין יום טוב שני של ר״ה. מכמה מקומות יוצא שנהגו לחוג את ר״ה רק יום אחד, שהרי הברייתא מגילה ל״א, יודעת רק על יום א׳ של ר״ה והבבלי מוסיף „והאידנא דאיכא תרי יומי". אמנם מצינו בתוס׳ ר״ה פ״ד (ב) ה״ה 212,21 „יום השיני" (של ר״ה) והירוש׳, פ״ג ה״א, נדחק לפרש את הברייתא הזאת „שנה ראשונה ושנה שניה", הרי שלא ידעו על יו״ט שני של ר״ה, וראה פירושו של ר׳ זעורה בשם רב חסדא שם: „אותה השנה נתקלקלה", מכאן שלא היה ידוע להם יו״ט שני של ר״ה אם לא כשהשנה נתקלקלה, ומכאן שאחרי שתיקנו את החשבון לא היה מקום ליו״ט שני. מצד אחר. ראה משנה, ספ״ג דעירובין ור״ה פ״ד מ״ד, וכן מצינו בירוש׳ מו״ק, פ״ג ה״ה, דף פ״ג ע״א: „שני ימים טובים של ר״ה, ויותר מזה: בירוש׳ עירובין ספ״ג: ...„בשני ימים טובים של ר״ה שהן מתקנת נביאים הראשונים", ואמנם רה״ג בתג״ל סי׳ א׳ (וראה בציון א׳ עמ׳ 27) סובר שאף בא״י נהגו בימים קדומים לעשות ב׳ ימים ר״ה, מחוץ לבית הועד, וכן פסק הרי״ף בפ״ק דביצה והרמב״ן במלחמות שם חושב שבני א״י שכחו את מנהגם הקדום לעשות את ר״ה ב׳ ימים, ונראה שברוב הזמנים לא חגגו בא״י ב׳ ימים של ר״ה, כמו שיוצא מהברייתא במגילה ל״א. ובעיקר מסוגית הירוש׳ ר״ה פ״ג ה״א, ועל השאלה מניין ידעו בכל א״י את דבר קידוש החודש בר״ה, יש להשיב שסמכו על החזקה שחודש אלול הוא חסר, כמאמרו של ר׳ חיננא בר כהנא „מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר" (ר״ה י״ט: וש״נ, וירוש׳ ר״ה פ״ג ה״א: „רב אמר תשרי לא נתעבר מימיו") וכן גם עד סוף תקופת הגאונים לא נהגו ר״ה אלא יום אחד, ראה בשאלת רב נסים בר יעקב מרב האיי בתג״ל סי׳ א׳ „ואנו רואין עד עתה אין תופסין (ראש השנה) אלא יום אחד" (ראה אסף, ציון א׳ עמ׳ 27) וכן מעיד גם ר׳ זרחיה בעל המאור לפ״ק דביצה ש„כן נהגו לעשות בא״י כל הדורות שהיו לפנינו עד עתה חדשים מקרוב באו לשם מחכמי פרובינציאה..."

אי אפשר לצום שני ימים רצופים[7]), אף שנמצאו מחמירים בתקופות שונות לצום שני ימים[8]).

בתקופת הגאונים היה ענין יו"ט שני, כמו גם ענינים אחרים שבחילוקים, ענין לקראים להונות בו את הרבניים בטענה שהם מוסיפים על הכתוב בתורה ועוברים על בל תוסיף[9]). והגאונים מימות רס"ג נשאלו על כך. רס"ג נלחץ לומר שאין כאן ספק כלל אלא כן צוה ה', שבא"י יחוגו יום אחד ובחו"ל שני ימים, אבל רה"ג חושב בצדק שדברי רס"ג אלה אינם אלא קנה לדחות בו את האפיקורס, ובתשובה ארוכה הוא מברר שאין כאן לאו של בל תוסיף מכיון שיש כאן ספק, כדרך מי שטועה במנין ימות השבוע ששובת שני ימים מספק שבת, כן עושים גם שני ימים טובים מספק, ואף היום שאנו עושים עפ"י החשבון אין לנו לבטל מנהג זה שהוא מימות הנביאים[10]).

כבר העירותי למעלה[11]) שבהשפעת הבבלים שנתישבו בא"י החל מנהג זה של יו"ט שני לחדור גם לא"י ושרק נגד העולים הבבלים הנוטעים מנהג זר זה בא"י כתב מחברנו את המילים "כמצות התורה", אבל לא נתכוון נגד הנוהגים יו"ט שני בחו"ל. ואמנם מצינו בתשובת גאון בבלי[12]) המבדיל בין עולים בבלים לעולים מארצות אחרות, שהעולים מבבל מכיון "שיש בה שתי ישיבות" ראוי להם שיוסיפו להחזיק במנהג מולדתם לחוג יו"ט שני, אף אם נשאו נשים בארץ ושהו בה יותר מי"ב חודש, הואיל ודעתם לחזור. המושג "דעתו לחזור" הנהו גמיש מאוד ואפשר להרחיבו שגם אם מסתפקים שאולי, בשמא רחוק, יצטרכו לחזור לבבל מחוייבים לנהוג יו"ט שני. עי"ז נתרבו הנוהגים מנהג זה בכמה ערים בא"י, בעיקר בערים החדשות, שהיסוד הזר של עולים בבלים קדם ליסוד המקומי. ובכ"ז נשמר מנהג א"י לחוג יו"ט יום אחד עד ימינו ונתקבל ע"י כל הפוסקים[13]) מלבד לענין ר"ה

---

7) ירושי' חלה פ"א נ"ז ע"ג, ור"ה פ"א ה"ד: „תמן חשין לצומא רבא תרין יומין..." ור"ה כ"א. וראה גו"ק ד' 35 שמדובר בט"ב ולא ביוה"כ „שלא הנהיגו הנביאים את ישראל בכל מקום יוה"כ אלא יום א' בלבד ולא דמי לימים טובים", וזהו נגד הירושי' הנ"ל. וראה שאילתות סי' מ"ו „ויומא דכיפורי משום דלא אפשר... דאתי לידי סכנה".

8) טאו"ח, ס"ס תרכ"ד; כו"פ הוצ' לונץ, עמ' תרפ"ג, ועוד.

9) ראה בדברי הקירקסאני שהובאו למעלה, עמ' 55, וראה ג"ל סי' א'.

10) ג"ל סי' א'. ראה גם גו"ק ד' עמ' 33—37; תשוה"ג מרמרשטין מעמ' כ"ז—ל"ו, אוצה"ג ליו"ט, מעמ' 3. 11) עמ' 35.

12) גמו"מ סי' ל"ט, וראה ציון א' עמ' 23.

13) והאחרונים, וביחוד חכמי א"י, צימצמו את המושג דעתו לחזור, שאם רק אינו חושב בודאות לחזור אלא חוכך בדבר — נוהג כבני א"י, וחידשו דין: בחור שבא ארצה נוהג

שאף בארץ ישראל הנהיגו העולים מפרובינציה במאה הי״ב לחוג ר״ה שני ימים עפ״י הרי״ף ודעת הגאונים נגד המנהג הקדום[14].

מ.

א״מ אוסרין שיברכו הכהנים לישראל וראשם פרוע, ובני א״י (אין) מברכין כהנים לישראל וראשם פרוע.

חילוק זה תלוי במנהג דרך ארץ, שבני א״י היו רגילים להיות בגילוי ראש כדרך שנהגו הגויים שישבו בתוכם, בשעה שבני בבל כסו את ראשם וחשבו את ההליכה בגלוי ראש לפריצות, ומתוך שבני א״י היו רגילים להתהלך בגילוי הראש לא הקפידו בדבר כלל והתירו אף להתפלל, לקרוא בתורה ולשאת כפים בגילוי הראש, ולא ראו בזה פגיעה בכבוד הציבור כמו שראו בפוחח, הערום למחצה, שאסרו עליו לשאת כפים[1]) והטעם הוא משום כבוד הציבור, כמו שיוצא מן התוספתא[2]); לא כן בבבל שהיו רגילים להיות בכיסוי ראש, כאן נכנס גילוי הראש בכלל פוחח שאסור בנ״כ.

במקורות בבליים מתקופת התלמוד מצינו, שחשבו את גילוי הראש לפריצות[3]). בין עשרה מילי דחסידותא שנהג רב ותלמידיו אחריו היה גם ענין זה: ״דלא הוה מסגי ד׳ אמות בגלוי הראש״[4]), כיסוי הראש נחשב לגורם ליראת שמים, והקפידו כנראה על הקטנים שיכסו ראשיהם[5]), ועפ״י הספור הידוע ממסכת כלה, ילד המגלה ראשו בפני חכמים נחשב לעז פנים וסימן רע הוא לו[6]). מכאן רק צעד אחד לאסור על מי שראשו מגולה לברך, או להזכיר את השם בכלל.

לעומת זה במקורות א״יים אין זכר לענינים אלה, ולהיפך בפירוש נאמר במדרשים שלא הטריח הקב״ה לקרוא ק״ש בפריעת הראש[7]), משמע לפחות שאין

כבני א״י כי מן הסתם ישא אשה בא״י; וכן לא הצריכו לשהות בה י״ב חודש, אלא הורו שמיד נוהג כבני א״י, והכל משום כבודה של א״י. ראה ארץ חיים דף ל״ט ע״א.

14) ר׳ זרחיה בעל המאור לביצה פ״א, וציון א׳ עמ׳ 27; גרץ—שפ״ר ח״ד עמ׳ 305.

1) מגילה פ״ד מ״ו.

2) מגילה ד (ג) ה״ל 228,3 „אין כבוד שיקרא ויתרגם ויעבור לפני התיבה וישא את כפיו״.

3) „חלף ההוא גברא קמיה ולא מיכסי רישא אמר כמה חצוף הא גברא״ (קידושין ל״ג).

4) שע״ת סי׳ קע״ח, וראה שבת קי״ח: „תיתי לי דלא סגינא ד׳ אמות בגילוי הראש״.

5) שבת קנ״ו: 6) מסכת כלה פרק ג׳ ה״ד, והדברים הם כנראה בהשפעה בבלית.

7) „לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי לכם שתהיו קורין אותה לא עומדין על רגליכם ולא פורעין את ראשיכם...״ פסדר״כ דף ע״ז; ויק״ר פכ״ז, ו; תנחומא אמור, י.

איסור בדבר. והנה במסכת סופרים, שזמן חיבורה הוא אחרי חיבור החילוקים, נמצאות כבר שתי הדעות[8]) ודעת הבבלים באה בתור „יש אומרים"... „בראשו מגולה אינו רשאי להוציא אזכרה מפיו". ואפילו בדעת הת"ק המתיר ל"מי שראשו מגולה" לפרוס על שמע הנה בסוף דבריו[9]) הוא מכניסו בכלל פוחח, שאסור לו לשאת כפיו. הרי שבזמן חיבורה של מ"ס קיבלו כבר בני א"י את החומרא הבבלית, לחשוב את מי שראשו מגולה לפוחח. ובענין החילוק נשתוו כבר בני א"י לבני בבל, אף שנשאר עוד הבדל ביניהם, בענין פריסה על שמע ותרגום, שבני א"י לא אסרום למי שראשו מגולה.

מתקופת הגאונים אין לנו עוד מקורות לענין זה, וכן מעטים המקורות בתקופת הפוסקים. כנראה היו גם בענין זה הספרדים נגררים אחרי הבבלים והאשכנזים אחרי בני א"י. ומעניינים דברי בעל אור זרוע[10]): „ואין נראה בעיני מנהג רבותינו שבצרפת שמברכין בראש מגולה, ובשמחת תורה נהגו לקרות קטנים ומזכירין הזכרה בראש מגולה". בזמנים מאוחרים החלו גם האשכנזים להחמיר מאוד בענין זה, ומעניינת היא תשובת רש"ל[11]), המתפלא על מה שנהגו להחמיר ביותר בענין זה.

מג

א"מ מתפלל אדם י"ח ברכות בלחש, ובני א"י בקול רם, להרגיל העם.

ברייתא אחת[1]) שהובאה בשני התלמודים[2]) מורה שצריכים להתפלל בלחש. והנה סוגיית הירושׁ' היא נגד הברייתא הזאת[3]), והירושׁ' מביא כמה עובדות מאמוראים שהתפללו בקול, עד שבני ביתם למדו את התפילה מהם[4]). וזהו גם הטעם השנוי בחילוקנו „להרגיל העם" היינו ללמד את העם, שאינם יודעים

---

8) פי"ד הט"ו. דעת „אנשי מזרח" נמצאת עוד פעמים אחדות במ"ס.

9) „בין כך ובין כך..." הם המשך דברי הת"ק.

10) ח"ב סי' מ"ג. עי' גם תשב"ץ לתלמיד מהר"ם מרוטנבורג, סי' תקמ"ז: ואינו אסור לילך בגלוי הראש, ומה שיש בכל כתבי תיתי לי... זה מדת חסידות.

11) סי' ע"ב.

1) תוס' בר', פ"ג ה"ו 6,10.

2) ירושׁ' ברכות רפ"ד, ובבלי ל"א.

3) ירושׁ' שם: מילתיה דחנן בר אבא פליגא (על הברייתא הנ"ל, כפירוש בעל ספר חרדים).

4) „ר' אבא בר זבדא מצלי בקלא..." גם ר' מנא מספר מנהג אביו להתפלל בקול, ועוד.

להתפלל. והירוש׳ מספר שם שר׳ יונה כאשר היה מתפלל בביהכ״נ התפלל בלחישה ורק בבית התפלל בקול עד שלמדו בני ביתו תפילתו.

לעומת זה מסיקים בבבלי ש״אסור להגביה קולו בתפלתו״ [5]) וכן נתנו טעם מפני מה תקנו תפלה בלחש [6]), ואמרו „המשמיע קולו בתפלתו ה״ז מקטני אמנה״, ורק ליחיד שאינו יכול לכוון התירו להגביה קולו [7]). הרי שמנהג בבל היה להתפלל בלחש.

החילוק הזה הוסיף להתקיים גם בתקופה״ג. במ״ס [8]) אמרו „המברך צריך שיגביה קולו משום בניו הקטנים ואשתו ובנותיו״, ורק בליל ת״ב ב„תפילת ערבית אין אדם שומע לחבירו מפני שהם מתפללין בלחישה״ [9]), הרי שבכל ימות השנה מתפללים בקול רם. אמנם במדרש מאוחר, בדברים רבה [10]), נאמר שאין להשמיע קול בתפלה, אבל דברים אלה אינם מתארים את המנהג, כי אם מביא הלכה מברייתא הנ״ל השנויה בשני התלמודים, והדברים נאמרו בהשפעה בבלית. גם הקראים שנגררו אחר מנהג בני א״י נהגו להתפלל בקול רם [11]).

לעומת זה אוסרים גאוני בבל להתפלל בקול רם, ולא עוד אלא אפילו אם התפלל בקול רם לצורך, כגון חזן שלא התפלל תפילת לחש ועבר לפני התיבה — לא יצא לדעת אחד הגאונים [12]). אמנם לדעת רה״ג יצא בדיעבד: „כיון שע״י הדחק עושה, ומפני צורך צבור אין בזה משום קטני אמנה״ [13]), וכן אינם מרשים לש״צ להקריא לציבור את תפילת הלחש ואפי׳ ביוה״כ, שאין הציבור בקי בתפילות אין לש״צ רשות להרים קולו בתפילת הלחש שהעם ישמע ויתפלל עמו [14]). גם הפוסקים אוסרים להתפלל בקול רם [15]), אבל בר״ה ויוה״כ היו שהתירו לש״ץ להקריא לציבור

---

5) שם ל״א.

6) סוטה ל״ב:

7) בר׳ כ״ד:

8) פי״ח ה״ד. 9) שם ה״ח.

10) ראש פ׳ ואתחנן.

11) הדסי באשכול הכפר, דף י׳ ע״ד (וראה בדף ס״ז ע״ד) „נביאים וכתובים ובתורה הצובים לומדים ומודיעים כי התפילה בצעקה ושועה״; אבל ראה „גן עדן״, דף ע״ד ע״ב.

12) שע״ת סי׳ של״ה.

13) שע״ת סי׳ ק״כ.

14) רש״ג ברי״ץ גיאת, ח״א עמ׳ נ״ט; א״ח ח״א, דף י״ח ע״א, סימן ע״ט. וראה גם בתשוה״ג שהובאה ב„שבלי הלקט״, סי׳ מ״ז.

15) רמב״ם, ה׳ תפלה, פ״ה ה״ט, ושו״ע או״ח, ק״א ב׳. אבל ראה בהגהת הרמ״א, בשם הטור: „ואם משמיע קולו בביתו כשמתפלל, כדי שילמדו ממנו בני ביתו — מותר״.

את התפילה[16]), וכן היה „מנהג פשוט בישראל"[17]), ובשו"ע הובאה דעה זו בתור י"א[18]).

מד

א"מ אין סופרין העומר אלא בלילה, ובני א"י ביום ובלילה.

פשוטו של חילוקנו שבני א"י היו סופרים ספירת העומר גם ביום. מנהגם זה של בני א"י נשמר עד היום במצרים[1]), שכידוע הושפעה הרבה מא"י.

הכלל הוא שהספירה היא בזמן הקצירה. והנה זמן הקצירה לכתחילה הוא בערב[2]), אבל אם לא קצר בערב אם אפשר לקצור ביום יש בזה מחלוקת בין שתי משניות סתמיות, והן שני מקורות חלוקים. עפ"י משנה מנחות[3]) „מצותו לקצור בלילה, נקצר ביום כשר", אבל ממשנת מגילה[4]) יוצא שרק הלילה כשר לקצירה, וממילא רק בלילה יש לספור ספירת העומר.

המנהג הא"יי הוא, איפוא, כסתם משנת מנחות, ואת הסתם שבמגילה מפרש הירוש' שהוא דעת יחיד[5]), לעומת זה המנהג הבבלי הוא כסתם משנת מגילה והבבלי מדגיש שבלילה דוקא ולא ביום![6])

גם בענין זה נטו הקראים אחר בני א"י, והורו שספירת העומר ביום. גאוני בבל עומדים בשיטת הבבלי שספירת העומר בלילה בלבד. אמנם בשוכח לספור בלילה כבר פסק רב יהודאי גאון, שסופר ביום, חוץ מיום ראשון[7]). וכן גם כמה

---

16) מרדכי יומא, סי' תשכ"ה, ושבה"ל הנ"ל, בשם אחיו, מאריך בענין זה. אבל ראה בספר הקנה ד' פאריצק דף ל"ה שיודע את החילוק הזה: „בני א"י הן מרימין קולם אבל בני בבל בלחש... לא כאלה הרשעים המגביהים קולם כעין שליח ציבור בראש השנה ובי"כ"...

17) שבה"ל שם. 18) או"ח, ק"א ג'. והרמ"א מעיר „וכן נוהגין".

1) ראה „מנהגי מצרים" ירושלים תרל"ג, סי' נ': „פה מצרים המנהג לספור ג"כ ביום אחר תפלת שחרית" (העמידני על המקום הזה הר"ש ליברמן).

2) מגילה כ"א. מנחות ס"ו. „קצירה וספירה בלילה"...

3) ספ"י. 4) ספ"ב: „כל הלילה כשר לקצירת העומר".

5) מגילה פ"ב ה"ז: „א"ר יוחנן דר"א בר"ש הוא", ועי' מנחות ע"ב.

6) „קתני לילה דומיא דיום, מה דיום בלילה לא, אף דלילה ביום נמי לא" (מנחות ע"ב.).

7) הובא בשמו של רב יהודאי גאון בה"ג ד"ו קל"ז ע"ב ובד"ב עמ' 612, ובר"ן סוף פסחים. אבל בגמו"מ, סי' קכ"ה, וברי"ץ גיאת ח"ב, עמ' ק"ח, נתקצרו דברי רב יהודאי גאון וטעה בהם וויס בדדו"ד ח"ד עמ' 108, שחשב שרב יהודאי אוסר לספור ביום מתוך התנגדות לקראים! ושימשו לו מקור דברי מילר בחילוקנו, החושב שהגאונים אסרו לספור ביום מתוך התנגדות לקראים, והדברים תמוהים, האם נוצר החילוק מתוך התנגדות לקראים והרי החילוקים קדמו לקראות?!

גאונים מימות רב יהודאי וכמה פוסקים הורו, שאם לא ספר בלילה סופר ביום[8], אף שנמצא גם זכר לדעה שלא יספור ביום[9], ויש פוסקים[10] שהכריעו שיספור ביום בלי ברכה, וכן נפסק בשו"ע[11].

מנהגם של בני א"י, לספור בלילה וביום, לא השאיר רושם, מלבד מנהג מצרים שהזכרנו.

מה

א"מ מוהלין בתער, ובני א"י בסכין.

כלי המילה מצינו בתורה[1] שהיה צור, ובנביאים „חרבות צורים"[2], מהמשנה[3] אנו למדין שמלו בכלי של ברזל, אבל בבבלי[4] מצינו שאסרו למול בקרומית של קנה, מפני שקיסמין ניתזין ממנו ויש בזה סכנה (רש"י). הרי שלא אסרו למול גם בשאר כלים. „סכין של מילה" נזכר כבר בירושלמי[5], וכן גם השם איזמל[6], הנמצא גם בבבלי[7], וגם בה"ג[8].

מחילוקנו אנו שומעים, שבני בבל היו מוהלין בתער, והוא עומד בניגוד לסכין. מלבד השימוש השונה של שני הכלים הללו, שהתער מיוחד לשימוש בגילוח והסכין לשימוש באוכלין, נראה גם שיש הבדל ביניהם בצורה. על צורת התער בתקופת הגאונים מצינו במקורות[9], שיש שינוי בין תער בלשון תורה לתער בלשון חכמים, שהתער בלשון תורה הוא „אלמוס"[10] שעשוי לגילוח ולהשחתה, אבל התער בלשון חכמים אינו משחית לגמרי, היינו תער בלשון חכמים הוא המספרים שלנו. לפי זה בני בבל מוהלים במספרים. וכן גם ענן מצריך למול ב„שקיל טופרי" (=מספרים)[11]. המנהג הבבלי לא נתפשט הרבה ואף שמצד

---

8) גאוניקה II, עמ' 185; ה"ג, דף ל' ע"ב (הובא ע"י כמה פוסקים).

9) סמ"ג, עשין קצ"ט; ראבי"ה, ח"ב עמ' 296; מעשה רוקח, עמ' כ"ב, סי' פ"ט.

10) כלבו, סי' נ"ה; הרא"ש בסוף פסחים ובטור או"ח, תפ"ט; הר"ן והמרדכי פ"ב דמגילה.

11) או"ח, תפ"ט ז'.

1) שמות, ד' כ"ה. 2) יהושע, ה' ב', ותרגומו: איזמלוון.

3) שבת, פי"ט מ"א. 4) חולין ט"ז:

5) שבת פי"ט ה"א, ט"ז ע"ד, וכן בסוף הפרק שם. 6) שם.

7) שבת ק"ל: 8) ד"ו, כ"ג ע"א.

9) ערוך, ערך נגסטר, וראה באוצה"ג למשקין, עמ' 21. 10) العوس = תער.

11) סה"מ לענן, הוצ' הרכבי, עמ' 83, ופלא שמנהג הקראים מתאים למנהג ב"ב, נגד הרגיל.

ההלכה מותר למול במספרים כבר מודיענו הרמב"ם[12]) ש„נהגו כל ישראל בסכין"[13]).

מו

א"מ עושין רפואה למילה בגלל חמורים וכמון, ובני א"י אין עושין.

לחילוק זה אין לנו מקורות. הרפואה למילה בכמון נזכרת כבר במשנה[1]): „ונותנין עליה איספלנית וכמון". הרפואה בגללים היא סגולה עממית, שדוגמתה נמצא הרבה בבבלי[2]). בני א"י לא השתמשו כנראה בתרופות אלו.

מז

א"מ קורין בפרשה שליח צבור והעם, ובני א"י קורין העם פרשה וש"ץ סדרים.

חלוקת התורה לחלקים לשם הקריאה בציבור, שבכל שבת משבתות השנה יקראו חלק אחד, היתה שונה בבבל ובא"י. בא"י היו קוראים בכל שבת חלק קטן מזה שקראו בבבל. הסיבה היתה כנראה בזה, שבא"י היו רגילים להאריך בדרשה. החלק שקראו בכל שבת בא"י נקרא „סדר" (מ"ס, פי"א ה"ד) והחלק שקראו בבבל נקרא פרשה (זבחים כ"ח:). התורה מחולקת לנ"ד פרשיות כמספר השבתות של שנה מעוברת, וסדרים יש הרבה יותר, אלא שמספרם אינו שווה אצל הכל. יש שחלקו את התורה לקנ"ה סדרים ויש אף לקע"ה[1]). לפי המספר הראשון היו גומרים את התורה אחת לשלש שנים, ולפי המספר השני היו גומרים את התורה אחת לשלוש שנים ומחצה. כנראה לא היה מנהג מוסכם ומקובל על כל בני א"י ו„פרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה"[2]).

---

12) ה' מילה, פ"ב ה"א, והועתק בשו"ע יו"ד, רס"ד ב'.

13) וראוי להעיר שהכלי שעליו מדבר רה"ג בתשובתו בשע"צ, כ"ב ע"ב, סי' ו' „סרן" הנקרא בלשון ערבי „מדור", אינו הכלי שחותך בו (כדעת מילר), אלא מין טבעת להפסיק את עור הערלה (הערת מו"ר הפרופ' אפשטיין).

1) שבת, פי"ט מ"ב. 2) השוה: כפותא דכודנא (שבת ק"י:).

1) עי' ריש אסתר רבה „...חמשה ספרי תורה מנין של קונה" ומ"ס, פט"ז ה"י: הלכך קובעין קע"ה סדרים בתורה בכל שבת ושבת עולת תמיד; וראה שי"ר, הליכות קדם, עמ' 14; מאיר איש שלום, מאמר על חלוקת התורה, בבית תלמוד ח"ג; א. עפשטיין „מקדמוניות היהודים" וויען, תרמ"ז, מעמ' 57 והלאה, ותיאודור במונ"ש, שנות 87—1885, חלקים ל"ד ,ל"ו.

2) ראה ח"נ לחילוק מ"ח, וראה ויק"ר פ"ג ו' „ר' חנינא בר אבא אזל לחד אתר אשכח הדין פסוקא ראש סדרא והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו"... הרי שבכל מקום היו מחלקים באופן אחר.

מובנו של חילוקנו הוא שבבבל קראו הכל פרשה, הש״צ בביהכ״נ וכן „העם״, בקריאת מקרא ותרגום בבית, אבל בא״י קראו בבית הכנסת סדרים, אלא שהעם הושפע כנראה ממנהג בבל וקרא בבית פרשה[3].

החילוק הזה היה ידוע בבבל כבר בתקופת האמוראים וכן מפורש בבבלי, שבני מערבא „מסקי אורייתא בתלת שנין״[4], בשעה שהמנהג הבבלי היה לגמור את התורה בכל שנה.

בתקופת התנאים לא היתה עדיין חלוקה, שקבעה שיעור לקריאה בציבור בכל שבת, מלבד ההלכה שאין לפחות מכ״א פסוקים[5]. לדעת ר״מ קורין בהמשך אחד בשבת ובחול[6], וכנראה היה זה המנהג הקדום. היו גם שבתות שבהן הפסיקו את הסדר וקראו בפרשיות מיוחדות[7]. לפרשיות שלנו אין זכר בדברי התנאים כלל.

חלוקת התורה לפרשיות, כדרך שנהוג אצלנו עד ימינו, הוא מנהג בבל ובבבלי נזכרו כמה התחלות פרשיות[8]. לעומת המנהג הבבלי לחלק את התורה לפרשיות גדולות, נחלקה התורה בא״י, כאמור, למספר יותר גדול של „סדרים״, באופן שכל פרשה נחלקה לשלשה סדרים בערך[9]. חלוקה זו יוצאת גם ממדרשי א״י. ביחוד אפשר לראות זאת בתנחומא, שרוב הדרשות מיוסדות על ראשי הסדרים, ואף שאחרי כן חיברו את הדרשות שעל הסדרים לפרשיות בהשפעה בבלית, בכ״ז ניכרת עדיין החלוקה הקדומה[10], כפי שיוצא מחילוקנו היתה גם החלוקה הבבלית לפרשיות

---

3) ראה לוין, אוצר הגאונים לברכות, התשובות, עמ׳ 21; מילר מפרש את החילוק בדוחק, שבא״י היו הקרואים קוראים, ובבבל היה הש״ץ מקריא.

4) מגילה כ״ט: 5) מגילה, ד׳ ד׳.

6) „ממקום שפוסקין שבת שחרית משם מתחילין במנחה; במנחה, משם מתחילין בשיני; בשיני, שם מתחילין בחמישי; בחמישי, שם מתחילין בשבת הבאה״ (תוס׳ מגילה ד (ג) ה״י 225,24 ובבלי ל״א:). אמנם במשנה (מגילה סס״ג) נפסק כר׳ יהודה: „בשני ובחמשי ובשבת במנחה קורין כסדרן ואין עולין להם מן החשבון״.

7) ראה מגילה, ג׳ ד׳: בחמישית חוזרין לכסדרן. לכל מפסיקין... וכפירוש רבי אמי בבבלי, שם ל׳: „לסדר פרשיות הוא חוזר״ היינו שבד׳ הפרשיות הפסיקו את קריאת התורה לפי הסדר וכל שבעת הקרואים קראו כולם בענינו של יום. זה היה המנהג הא״י ופירושו של ר׳ ירמיה שם הוא כמנהג בבל. דבר זה יכולים אנו ללמוד מירוש׳ ברכות פ״ד ה״א ותענית פ״ד ה״א „...ר״ח שחל להיות בשבת במה קורין? א״ל קורין בר״ח אמר ר׳ חלבו קומי ר׳ אימי: מתניתא אמרה כן לכל מפסיקין לר״ח לחנוכה ולפורים...״

8) חל להיות ב ו א ת ה ת צ ו ה (מגילה כ״ט:) ב כ י ת ש א׳ (ל.) ו י ק ה ל (שם) בפרשת ק ד ו ש י ם ת ה י ו (זבחים כ״ח:).

9) אין זה אלא בערך. וכמה פעמים אין ראש הפרשה מתאים לראש הסדר.

10) וראה גם בתנחומא בובר, פ׳ פנחס (ג), דף ע״ו ע״א: „נחזור על תחלת הסדר״.

ידועה בא״י [11]), ואף שבבית הכנסת היו קוראים סדרים, הנה בבית היו קוראים פרשיות. המנהג הזה לעבור בכל שבוע על פרשה נמצא בבבלי [12]) והיה כנראה מקובל גם בא״י, ולענין זה היו משתמשים, כנראה, בחלוקה הבבלית והיו גומרים בכל שבוע פרשה שלימה.

ב. בתקופת הגאונים והפוסקים. גם בתקופת הגאונים המשיכו בני א״י לנהוג במנהגם לקרוא בבית הכנסת רק סדר בלבד. על מנהגם של בני א״י נוכל לדון ממנהגם של הירושלמיים בפוסטט, שקראו בכל שבת סדר מתוך ספר התורה ואח״כ קראו פרשה מתוך החומשים (מאן I, 3-222). זוהי פשרה בין מנהג בבל וא״י. וכן מצאנו כמה וכמה פיוטים המסודרים לפי הסדרים [13]). גם בני בבל המשיכו כמובן לנהוג במנהגם מימות התלמוד וכמה סימנים ניתנו לסדר הקריאות עפ״י הפרשיות ע״י גאוני בבל [14]).

מנהג בבל נתפשט בכל הארצות, בשעה שמנהג א״י לא נודע כמעט בארצות רחוקות [15]), ונהג רק בא״י ובסביבתה הקרובה, והרמב״ם [16]) אומר על מנהג בני א״י לגמור את התורה בג׳ שנים ש„אינו מנהג פשוט״. ובכ״ז היה גם בימיו וכמה מאות

---

11) השם פרשה מופיע עפ״ר בספרות הא״ית במובן אחר מאשר זה שלפנינו, במובן קטע בתורה שהוא ענין בפני עצמו, ראה מגילה, ד׳ ד׳; מ״ס, י״א, ה׳, ועוד, אבל גם במובן שלנו. ירוש׳ מגילה, פ״ד ה״ג, וראה בב״ר ובתנחומא ראש פרשת ויחי „למה פרשה זו סתומה מכל פרשיות...״. מזה שהמדרשים הא״יים מחולקים לפרשיות נראה ג״כ, שאף החלוקה לפרשיות היתה רווחת בא״י, ואין צריך בשל כך לקבוע את מקום סידורם האחרון מחוץ לא״י (ראה בג״ש, I, עמ׳ 71).

12) ברכות ח׳. אבל ראוי לתשומת לב מה שנמצא בשבה״ל הוצ׳ בובר דף כ״ח, שמביא ממכילתא פ׳ בא פסוק והיה כי יאמרו אליכם בניכם: שבעה דברים צוה רבינו הגדול את בניו... ואל תאכל עד שתקרא את הפרשה... וכן בב״י לאו״ח רפ״ה, ובא״ח ח״א, ד׳ פירינצי, דף ס״ד, ותשב״ץ לתלמיד מהר״ם סי׳ קפ״ד: כראיתא ב י ר ו ש ל מ י: ז׳ דברים צוה רבי את בניו, אל תאכלו ביומא דשבתא עד שתחזרו הפרשה כולה, ובאו״ז הלכות ק״ש, סי׳ י״ב, דף י״ב ע״ג; ושם, ריש הלכות שבת, ח״ב דף ט׳ ע״ג, וכן בתוס׳ ברכות ח׳: ד״ה ישלים, ובראב״ש שם: כתב ב מ ד ר ש ז׳ דברים וכו׳. והעירני ידידי הרב ר׳ מנחם כשר בעל ה„תורה שלימה״ שהמאמר הזה נמצא ב„מעשה תורה״ לרבינו הקדוש (שער ר׳, אות כ׳) ששה דברים וכו׳, ובחופת אליהו רבה שבסוף ספר ראשית חכמה, שער ששה, וכן בחופת אליהו שבמנורת המאור אלנקוה, חלק רביעי, עמ׳ 479. אבל בחופ״א, בהוצ׳ הורוויץ, עמ׳ 47, שבעה דברים, וכן הוא ב„פרקא דרבינו הקדוש״ ב„בבא דשבעה״.

13) ר׳ ג״ש III, הוצ׳ דוידסון. 14) ראה תש״ר I, עמ׳ 42.

15) ראה בס׳ מעשה הגאונים הוצ׳ מק״ג פי׳ ס״א עמ׳ 52; „מצאנו בספרים של א״י שמפסיק סדר כי תצא לשניסו״ 16) ה׳ תפילה פי״ג ה״א.

שנים אחריו בית כנסת במצרים שבו התפללו בנוסח א״י והחזיקו בו גם במנהג א״יי זה לקרוא בכל שבת סדר אחד ולגמור את התורה בג׳ שנים. דברים מעניינים על ענין זה מודיענו הנוסע ר׳ בנימין מטודילה: „ושם (במצרים) ב׳ בתי כנסיות אחת לאנשי ארץ ישראל, כניסיה אל שאמיין, ואחת כנסת אנשי בבל, כניסיה אל עיראקיין, ואינם נוהגים מנהג אחד בפרשיות ובסדרים של תורה, כי אנשי בבל נוהגים לקרות בכל שבוע פרשה, כמו שעושין בכל ספרד, ובכל שנה מסיימים את התורה, ואנשי ארץ ישראל אינם נוהגים כך, אבל עושים מכל פרשה שלשה סדרים, ומסיימים את התורה לסוף שלש שנים״... [17]).

ענין חילוק זה הוא דוגמא בולטת לנצחונה של בבל על א״י בכל הארצות [18]).

מח

א״מ עושין שמחת תורה בכל שנה, ובני א״י לב׳ שנים ומחצה.

חילוק זה הוא תוצאה מהחילוק הקודם. ב״ב שהיו קוראים בכל שבת פרשה והיו מסיימים את התורה בכל שנה, קבעו את יום סיום התורה למחרת שמיני עצרת ולעומתם בני א״י שקראו בכל שבת סדר, הקטן מפרשה, היו מסיימים את התורה אחת לשלוש שנים, או לשלוש שנים ומחצה. הכל לפי גודל הסדרים. והיו חוגגים את סיום התורה לא ביום קבוע בכל שנה, אלא בכל יום שנזדמן שסיימו בו את התורה בביהכ״נ, היו בני ביהכ״נ עושים סעודה ושמחה, כדרך שאנו נוהגים בסיום מסכת.

כבר בבבלי נזכרת הקריאה של מחרת שמיני עצרת, שהיא וזאת הברכה [1]), הרי שבו ביום סיימו את התורה. מקורות מפורשים על שמחת תורה מצינו לראשונה בתשוה״ג [2]), הגאון מודיענו שביום זה „רגילין אצלנו שמרקדין אפילו כמה זקנים בשעה שאומרים קלוסין לתורה״ וכן בספר מתקופת הפוסקים [3]) מובאים דברים

---

17) מסעות בנימין ב׳ Itinerary, הוצ׳ אדלר עמ׳ 63; וכן מודיענו ר׳ אברהם בן הרמב״ם, ראה במאמרו של ביכלר J.Q.R.V 421, „יקרי פי הדה פי ספר תורה פרשה ופי הדה סדר״, וראה גם סמברי אצל נויבואר I, עמ׳ 118, ומאן I 3—221; II, 378.

18) ומעניין שהשם הא״יי לחלק שקוראים בשבת „סדרא״ נשמר בפי האשכנזים עד היום, ובו הם מציינים דוקא את ה„פרשה״!

1) „למחר קורין וזאת הברכה...״ מגילה ל״א. זוהי תוספת בבלית לברייתא הא״יית, שהרי הברייתא לא שנתה את הקריאות ליו״ט שני וכ״פ באו הוספות בסגנון: „והאידנא דאיכא תרי יומי״ וגם היא כאחת מהן, וצ״ל „למחר קרינן״ כמו בתוספות.

2) ש״ת סי׳ שי״ד. 3) ספר האורה, עמ׳ 118.

שנראים כדברי גאונים: „ונהוג עלמא למעבד שמחות טובא חדא מפני שהוא יו"ט ועוד מפני סיום התורה שהרי אנו קורין וזאת הברכה". שם היום „יום שמחת תורה" שייך כנראה לתקופת הפוסקים[4]) וכמה וכמה מנהגים נקבעו ליום זה[5]).

על מנהגם של בני א"י בסיום התורה אין אנו יודעים מלבד מה שמצינו בחילוק זה, ובמדרש א"י: "אמר ר' יצחק מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה"[6]). הרי שלא ידעו על מנהג של ש"ת, אלא היו מסדרים סעודת סיום, כדרך שאנו נוהגים בסיום מסכת ולא יותר. המנהג לסיים את התורה בכל שנה בשמחת תורה הוא, איפוא, מנהג בבל, וכשם שקריאת הפרשיות לפי מנהג בבל נתקבלה בכל ישראל, כך נתקבל גם חג שמחת תורה בכל תפוצות ישראל.

מט

א"מ מכבדין את התורה בכניסה, ובני א"י בכניסה ויציאה,
כתורה וכהלכה, שנאמר: וכפתחו עמדו כל העם.

מנהג בבל היה ללוות את הס"ת בחזירתה אל הארון, אבל בזמן שהוציאוה מן הארון כדי לקרוא בה לא עמדו מפניה. לעומתם נהגו בני א"י לעמוד מפני ס"ת בין בהוצאתה ובין בחזירתה אל הארון, ואפשר שהחמירו לעמוד גם בכל זמן הקריאה[1]).

בבבלי[2]) נתפרש הפסוק "וכפתחו עמדו כל העם" לענין שתיקה, ולא לעמידה ממש. המנהג הבבלי היה ללכת אחרי ס"ת בחזירתה לארון[3]). אבל בני א"י לא הבדילו בין הוצאתה להכנסתה והצריכו לעמוד מפניה מיד כשראו אותה: "מהו לעמוד מפני ס"ת? ר' חלקיה ר' סימון בש"ר לעזר: מפני בנה הוא עומד לא כל שכן מפני תורה עצמה?"[4]). את הפסוק "וכפתחו עמדו כל העם" פירשו בא"י כפשוטו, על איסור ישיבה בזמן הוצאת ס"ת. מנהג זה מצאנו גם במ"ס: כך

---

4) סידור רש"י, עמ' 226. 5) ראה טור ושו"ע או"ח, סי' תרס"ט.

6) קה"ר רפ"א.

1) ראה הערה 7.

2) סוטה ל"ט.

3) שם ל"ט: ופירוש גאון שהובא בריי"ף, פ"ד דמגילה, ובספר העתים, עמ' 260 מפורש שהיא תשובת רה"ג.

4) ירושל' מגילה, פ"ד ה"א, והובאו הדברים גם בבבלי קדושין ל"ג: אך לא נהגו כן בבבל, כמו שיוצא ממאמרו של רבא במכות כ"ב: „כמה ספשאי הנך אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבא..." הרי שקימה מפני ס"ת נחשבה לדבר מיותר.

היו נקיי הדעת שבירושלים עושין כשהיו מוציאין את התורה ומחזירים היו הולכין אחריה מפני כבודה [5].

אמנם גם במנהג זה, כמו באיזה מנהגים אחרים, התחילו ב״ב באמצע תקופה״ג לנהוג כבני א״י. רב שר שלום גאון [6] מחייב לעמוד ״בין כשמוציאין... בין כשמחזירין״ את הס״ת. הרי שבאמצע תקופה״ג החלו גם בני בבל לנהוג בענין זה כבני א״י [7].

נ

א״מ אין כהן מברך את ישראל עד שישא אשה, ובני א״י מברך עד שלא ישא אשה.

בכל הספרות התלמודית ושל תקופת הגאונים אין למצוא מקור למנהג זה של בני בבל [1] מלבד מאמרים של אגדה שהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה [2], הנמצאים גם בבבלי וגם במקורות א״יים. לפי המשנה [3] קטן לא ישא את כפיו, ועפ״י ברייתא שהובאה בבבלי נתמלא זקנו ראוי לישא כפיו [4], וכן גם במקורות א״יים [5] נקבע סימן זה של מלוי הזקן, או עד שיהיה בן עשרים. גם בדברי גאוני בבל לא מצינו מקור למנהג בבלי זה. אדררבא, גאון בבלי פוסק [6]: „וכהן פנוי אם אין עליו שם רע ישא את כפיו וחייב הוא לישא את כפיו״.

ונראה למצוא את סיבת החילוק הזה בהבדל בגיל הנישואין שהיה בין בני בבל ובני א״י [7]. כפי שהוכיח שי״ר [8], נשאו בני א״י אשה בגיל יותר גבוה מאשר

---

5) פי״ד הי״ד.

6) בתשובתו בה״פ סי׳ צ״א, והובא בשמו בסדרע״ג דף כ״ח, ובהשלם ח״ב, עמ׳ 50; ובמנהיג ד״ב דף כ״ח; ובטור או״ח, סי׳ קמ״ו.

7) ולענין העמידה בכל שעת הקריאה, נראה, שבני א״י הבינו כן את הפסוק וכפתחו וגו׳, שצריך לעמוד בכל זמן הקריאה. לעמ״ז מדגיש הבבלי שעמידה זו אינה עמידה ממש, אלא שתיקה. וכן מתנגד רב שר שלום גאון (ראה מ״מ בהערה 6) לעמידה בזמן קריאת התורה. גם אחרי תקופה״ג נמצאו שהחמירו לעמוד בכל זמן הקריאה. ראה: א״ח, ח״א, ד׳ פירינצי, דף כ״ב, ס״ק ט׳; „מנהג טוב״, ב„הצופה לחכמת ישראל״, שנה י״ג, עמ׳ 225, סי׳ י״ב; תשב״ץ, לר׳ שמשון בר צדוק, סי׳ קפ״ב, ובשו״ע, או״ח קמ״ו, פוסק מרן, שאין צריך לעמוד, והרמ״א מביא דעה שצריכים לעמוד בזמן הקריאה.

1) עי׳ שו״ת הרשב״א, סי׳ פ״ה: דבר זה לא שמעתיו לאחד מרבותי ז״ל מעולם ולא ראיתיו לאחד ממחברי הספרים...

2) יבמות ס״ב: ב״ר, ר״פ י״ז. 3) מגילה, ד׳ ו׳.

4) חולין כ״ד: תוס׳ חגיגה, פ״א ה״ג, 232,14.

5) מ״ס, פי״ד הי״ז, וספר המעשים בתרביץ א׳ ג׳, עמ׳ 7. 6) תג״ק, סי׳ ד׳.

7) אלטשולר ורעוועל בחורב א׳ א׳, עמ׳ 15—16.

8) ערך מלין, ארץ ישראל, סי׳ כ״ב—כ״ד.

בני בבל, שבא״י היו רגילים לשאת אשה בני 30 שנה ומעלה, ובבבל נשאו אשה בגיל צעיר מאד. מתוך זה יצא שרובם של אלה שנתמלא זקנם והיו כשרים לעלות לדוכן היו בבבל נשואים, באופן שרק נשואים היו עולים לדוכן; לעמ״ז בא״י, שגיל הנשואין היה ברגיל אחרי שהגיעו לעשרים שנה, היה רגיל לעלות לדוכן לפני הנישואין. המחבר קובע איפוא חילוק זה עפ״י מה שראה במציאות ולא עפ״י מקורות ספרותיים[9].

נא

א״מ אין טוענין לולב בשבת, אבל נוטלין הדס, ובני א״י טוענין לולב והדס ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, שנאמר: ולקחתם, אפילו בשבת.

ביו״ט הראשון של חג, שחל להיות בשבת, היו בני א״י נוטלין לולב, אבל בני בבל אסרו ליטול לולב ולא התירו אלא הדס בלבד.

בספרות התנאים הורו, שביו״ט הראשון של חג שחל להיות בשבת דוחה מצות לולב את השבת[1]. מנהג זה נהג לא רק בזמן הבית אלא אפילו אחר החורבן[2], ואפילו בדורו של ר׳ יוסי[3], וכן המשיכו לנהוג כן בא״י בתקופת האמוראים[4], אלא שבחו״ל לא נהגו כן, משום ספיקא דיומא[5].

בבבל בתקופת האמוראים נהגו שאין לולב דוחה שבת, משום גזרה דרבה[6], ומשום דלא ידעינן בקיבועא דירחא[7]. כמו כן דנו בבבלי על מנהגם של בני א״י הואיל והם בקיאים בקביעת החדש, אם דוחה לולב את השבת. והנה הבבלי מביא שתי מסקנות סותרות, לפי הראשונה „אין הכי נמי״[8], אבל לפי השניה „לדידהו נמי לא דחי״[9]. קשה להסכים עם פרנקל שהבבלים לא ידעו את מנהג בני א״י, או

---

9) כמה פוסקים מביאים איסור זה לפנוי לשאת את כפיו; עי׳ תשובות מהר״ם ב״ב, הוצ׳ מק״נ, עמ׳ 323; המרדכי, מגילה פ״ג סי׳ תתט״ו; שבלי הלקט, ה׳ נ״כ, סי׳ כ״ג, עמ׳ 22, בשם ר׳ יצחק בר׳ יהודה; פסקי ריקאנטי, סי׳ ל״ח; ובשו״ע או״ח, קכ״ח ס׳ מ״ד ובמפה. ואולי יש כאן השפעת הזוהר (ראה בחידושי אנשי שם למרדכי מגילה הנ״ל).

1) סוכה, פ״ד מ״ב; ספרא אמור, פרק ט״ז. 2) סוכה, פ״ג מי״ג.

3) שם, פ״ג מי״ד.

4) ראה ירוש׳ ערובין, פ״ג ה״ט, וירוש׳ כפשוטו, עמ׳ 8—277; ראבי״ה, ח״ב, עמ׳ 221, ובהוספות ותיקונים, עמ׳ 104.

5) ראה בירוש׳ כפשוטו, שם.

6) סוכה מ״ב: וראה בתנחומא אמור כ״א, ובהוצ׳ בובר [לו] שנוסף בהשפעה בבלית „ועכשיו גזרו עליהם חכמים האחרונים שלא ליטול בשבת, שמא ילך אצל הבקי ללמוד״...

7) שם מ״ג. 8) שם. 9) מ״ד.

שמנהג בני א״י נשתנה מפעם לפעם; הנראה הוא כהשערת אפטוביצר, שהמסקנה השניה היא הוספה מתקופת הגאונים, בזמן שרצו להשליט את תורת בבל ומנהגיה על א״י[10].

מנהג בני א״י לא נשתנה איפוא, והמשיך להיות כן גם בתקופת הגאונים בזמן חיבור החילוקים.

על מנהג בבל בתקופה״ג, שאסרו ליטול לולב ביו״ט הראשון של חג שחל להיות בשבת אנו יודעים מכמה מקורות[11], אבל ע״ז שנטלו הדס לא מצינו, ואפשר שלקחו לזכר בלבד[12]. בדבר זה המפורש בבבלי נצח מנהג בבל[13].

נב

בני א״י מתירין חלב דאייתרא, ב״ב אוסרין אותו.

חילוק זה הנמצא רק בנוסח הא״ח וכי״א בלבד ואינו בשום נוסח אחר נראה לי להיות בלתי מקורי, כי מלבד מה שחילוק זה אינו נמצא בשום נוסח אחר, ואף לא ביש״ש ובצ״ל, הנוסחאות השלימות ביותר, מטילה צל של חשד על החילוק הזה המילה הארמית „דאייתרא״, במקום שהיה ראוי להיות בעברית: „שעל היתר״. החילוק הזה נוצר כנראה ע״י המעתיק שידע על חילוק זה מפסחים נ״א. „רבה בר בר חנה אכל דאייתרא וכו׳״ וראה רש״י שם „חלב שבכפיפת הקיבה שהקיבה כפופה ועשויה כקשת ואותו חלב שבמקום היתר אוכלין בני א״י ובני בבל נוהגין בו איסור״.

נג

א״מ מתירין פול ששלקו גוי, וכן חגבים, ובני א״י אוסרין, מפני שמערבין שלוקין של בשר בשלוקיהן של פירות.

ראינו למעלה בחילוקים י׳ ול׳ שבני א״י היו מחמירים במאכלות אסורות

---

10) אפטוביצר, הוספות ותיקונים, עמ׳ 6—104.

11) שאילתות ויקהל, לפורים: „אבל היום שאין חכמים בקיאין בחשבון תולדות לבנה ובדיקדוקי סוד העיבור גזרו חכמים שלא להוציא לולב לברך בו בשבת, ואפילו בבית...״ וכן בה״ג ד״ו, ל״ג ע״ב; ה״ג ד״ב, עמ׳ 166, והובא במח״ו, עמ׳ 419, ובסידור רש״י, עמ׳ 129: „והיכא דאיקלע יו״ט הראשון של חג בשבת לא מפקינן ליה להושענא, ולא מברכינן ביה...״ וכן בסדר רע״ג, נ׳ ע״ב, ובהשלם ח״ב, קפ״ט ע״א: „ואם יבא חג הסכות בשבת אין נוטלין את הלולב...״ 12) ראה אוצה״ג לסוכה, עמ׳ 57.

13) רמב״ם, ה׳ לולב, פ״ז, הי״ז והי״ח, טור ושו״ע, או״ח, סי׳ תרנ״ח.

מבני בבל. בני א״י היו אוסרים פולים וחגבים ששלקום גויים מפני חשש תערובת דברים טמאים, כדרך שחששו בחילוק י׳ בחמאה של גויים, ובני בבל לא חששו לכך.

החילוק הזה שייך עוד לתקופת התלמוד. „שלוקיהן״ נחשב בירוש׳ [1]) לאחד מי״ח דבר; וכן נמנה במשנה [2]) בין הדברים האסורים. והנה בני א״י נהגו עפ״י המשנה לאיסור בשלקות של גויים, אבל בבבלי [3]) הובאו שתי לשונות במאמרו של רב בענין בישולי גויים. עפ״י הלשון הראשון, הסוראי: „כל הנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי גויים״, ולפי הלשון השני, הפומבדיתאי: „כל שאינו נאכל על שולחן מלכים, אין בו משום בישולי גויים״. עפ״י הלשון השני מותרים פולים ששלקן גוי וכן חגבים, מכיון שאינם מאכל העולה על שולחן מלכים, ועפ״י הלשון הזה היה מנהג בבל. בירוש׳ [4]) נמצא בשמו של רב הונא רק הלשון הסוראי, ואין זכר ללשון הפומבדיתאי [5]). ברור הוא, שדעת הירוש׳ היא, שאף דבר שאינו עולה על שולחן מלכים אסור. ואמנם מצינו לענין תורמוסין חילוק ברור בין הבבלי והירוש׳. בעוד שהבבלי מוסר את דעתו של ר׳ יוחנן שתורמוסין של גויים מותרין בשביל בני תורה [6]), הירוש׳ מוסר בשמו של ר׳ יוחנן שהתמרמר על ההיתר [7]). וכן הובאה בירוש׳ [8]) מחלוקת רבי האוסר תורמוסין של גויים, וגניבה המתיר, כל אחד כמנהג ארצו.

החילוק הזה היה קיים גם בתקופת הגאונים, שבא״י הוסיפו לנהוג איסור בשלוקיהן [9]), ובני בבל עמדו במנהגם להקל [10]). הקראים שנתישבו בא״י וסיגלו להם את מנהגי בני א״י ובכללם גם מנהג זה, להתרחק מבישולי גויים, התפארו בשקר, שבני א״י מהם למדו [11]).

---

1) שבת, פ״א ה״ד, ג׳ ע״ג. 2) ע״ז, פ״ב מ״ו.

3) ע״ז ל״ח. 4) ע״ז, פ״ב ה״ט.

5) וכבר העירונו שכ״פ יש התאמה בין בני סורא ובני א״י. ראה בחילוק ל״ב.

6) ע״ז נ״ט. יבמות מ״ו.

7) ע״ז, פ״ב ה״ט. 8) שם.

9) ראה בתרגום הירוש׳ המיוחס ליונתן לדברים ב׳ ו׳ „כד חי״, וראה גם בקטע של הפירוש הירוש׳ שנדפס ע״י פוזננסקי במאמרו „ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים״ עמ׳ 39, 42, ובהקדם ח״ב עמ׳ 48: „על שלוקיהן משם בישולי גויים...״

10) ראה בתשובות גאונים קדמונים, סי׳ ל׳: „ותורמוסי דשלקי ליה גוים... היל׳ שרי (כצ״ל, כהגהת י״נ אפשטיין ביאהרבך ד. יוד. ליט. גיז. IX, עמ׳ 257) לבני תורה...״ וראה גאוניקה ח״ב, עמ׳ 263.

11) לקוטי קדמוניות, נספחים, עמ׳ 33, ורעוועל, בחורב א׳ א׳, עמ׳ 16.

רוב הפוסקים[12]) פסקו עפ״י שתי הלשונות של רב להקל „ולא אסרו אלא דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי וגם עולה על שלחן מלכים״. בדבר המפורש בבבלי לא חששו למנהג בני ארץ ישראל.

נד

א״מ אין תוקעין לפני ביאת שבת, ובני א״י תוקעין ג׳ תקיעות.

בכמה משניות[1]) ובריתות[2]) בא זכר תקיעות אלה בע״ש. במקורות תנאיים מדובר על שש תקיעות „שלש להבטיל את העם ממלאכה ושלש להבדיל בין קדש לחול״ והנה מתוך ברייתא אחת[3]) אנו למדים שבתקופת התנאים נהגו תקיעות אלו אף בבבל בשינוי קטן[4]), אבל כנראה לא עברו ימים רבים והמנהג הזה נעזב בבבל, בעוד שבא״י הוסיפו בכל ימי האמוראים ואף בתקופה״ג לקיים מנהג זה, אלא שבמקום ו׳ תקיעות היו תוקעין ג׳ תקיעות, שהרי כן אנו מוצאים במדרש א״יי[5]) ובחילוקנו.

מדוע נתבטל מנהג בבל הקדום וחדלו לתקוע בערב שבת? אולי משום שקשה היה לקיים מנהג זה בערים שהיו בהן הרבה גויים וממילא נתרופף המנהג ונתבטל. מטעם זה אין אנו מוצאים דין זה כחובה אצל הפוסקים. וזוהי כנראה כוונת הרמב״ם בהדגשתו „כל מדינות ועיירות של ישראל תוקעין בהן שש תקיעות בע״ש״[6]) היינו שרק בערים שכל תושביהן יהודים נוהג מנהג זה, ומכיון שתנאי זה אינו ניתן להתמלא אלא לעתים רחוקות, בטל מנהג זה עד שבשו״ע הובא מנהג זה כדבר השייך לעבר בלבד: „כשהיו ישראל בישובן היו תוקעין בע״ש ו׳ תקיעות...״[7]).

---

12) רמב״ם, ה׳ מאכלות אסורות, פי״ז הט״ו, טור ושו״ע, יו״ד קי״ג, וראה ב״י ליו״ד קי״ג, שמביא דעת הרמב״ן, שפסק כלשון הסוראים ודחה הר״ן ראייתו.

1) משנה סוכה, פ״ה מ״ה, חולין ספ״א.

2) תוס׳ סוכה, פ״ד הי״א—הי״ג, 199,7; שבת ל״ה: קי״ד:

3) שבת ל״ה:

4) „אמר רשב״ג מה נעשה להם לבבליים שתוקעין ומריעין ושובתין מתוך מריעין... מנהג אבותיהן בידיהן״.

5) תנחומא, פ׳ מטות, סי׳ ב׳, ובהוצ׳ בובר דף ע״ט, והדברים מקוצרים מתוס׳ סוכה, פ״ד הי״א והי״ב. וראה גם ירוש׳ שבת, פי״ז ה״א: תצוצרת תוקע ה ש ל י ש י ת בראש הגג ומניחה במקומה.

6) רמב״ם, ה׳ שבת פ״ה הי״ח. 7) או״ח, סי׳ רנ״ו.

נה

א״מ הכהנים נושאין כפיהם ג׳ פעמים ביום הכפורים, ובני א״י ד׳ פעמים ביום: שחרית, מוסף, מנחה, נעילה.

ראינו בחילוק כ״ב שיש מחלוקת בין התנאים תלמידי ר״ע אם יש נ״כ במנחה של תעניות[1]. לפי המשנה[2] יש לשאת כפים בתעניות וביוה״כ ד׳ פעמים ביום. ראינו שזה היה מנהג א״י בתקופת התלמוד[3].

המנהג הזה נשמר בין בני א״י גם בתקופת הגאונים, ואף שבנוגע לתעניות לא שמרו מנהגם ונשאו כפיהם רק בשחרית, הנה בנוגע ליוה״כ שמרו מנהגם לשאת כפים ארבע פעמים ביום.

לעומת זאת נפסקה בבבלי ההלכה כר׳ יוסי, האומר: „נעילה יש בה נ״כ מנחה אין בה נ״כ״[4]. על כן נשאו כפים רק שלוש פעמים ביוה״כ: בשחרית במוסף ובנעילה. וכן נהגו גם בתקופת הגאונים, כפי שמעיד רב עמרם גאון בסידורו[5], שזהו מנהג שתי הישיבות. וכן פוסק רב כהן צדק[6] וכן נמצא בשאילתות ובה״ג[7].

במנהג זה, שנמצא מפורש בבבלי, נהגו בתקופת הפוסקים על פי הבבלי לשאת כפים ביוהכ״פ ג׳ פעמים: בשחרית, במוסף ובנעילה[8], וכן נפסק בשולחן ערוך[9].

---

1) ראה חילוק כ״ב, הערה 1. 2) תענית, פ״ד מ״א.

3) ראה חילוק כ״ב, הערה 4.

4) תענית כ״ו: גם ממקום אחר בבבלי, סוטה מ׳ רע״א, יוצא שנהגו לשאת כפים ביו״כ בנעילה.

5) ר׳ חילוק כ״ב, הערה 10.

6) והלכתא במנחה ביום הכפורים אין בה נשיאות כפים. (גמו״מ סי׳ מ״ח), אמנם רב מתתיהו בגמו״מ, סי׳ מ״ו „והלכתא (במקדש) [במנחה] ביום הכפורים יש בה נשיאות כפים״. אפטוביצר (בראבי״ה סי׳ תתע״ז, הערה 11, עמ׳ 638), עושה מרב מתתיהו וכן מבעל השאילתות שיטה מיוחדת של בני פומבדיתא, הסוברים שבמנחה ביום הכפורים יש נ״כ בניגוד לסוראים. אבל הרי בפירוש מצאנו בסדרע״ג „וכן מנהג שתי ישיבות״, וכן גם במנהיג, מ״ז ע״א, וראה גם בתשובת הגאון בגז״ק ה׳ עמ׳ 55, האומר „ולית בה ספיקא״, דברי השאילתות נתפרשו בטעות, והנכון כפירוש בעל „העמק שאלה״, וראה אלבק, האשכול, עמ׳ 45, ובכלל אין לעשות „שיטה״ עפ״י דעה אחת, ונראה שנשתבש בדברי רב מתתיהו וצריך להיות גם כאן כמו בסימן מ״ח „אין בה נ״כ״.

7) שאילתות בהעלותך קכ״ג (כפירוש העמק שאלה); ה״ג ד״ו, מ״ה ע״א.

8) לדוגמא: רמב״ם, ה׳ תפלה, פי״ד ה״א; מח״ו, עמ׳ 100.

9) או״ח קכ״ט.

נו

בני בבל מתירין חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו בזמן שאין דבר טמא בעדרו, ובני א״י אוסרין אותו באכילה.

חילוק זה נמצא רק בנוסח פינקלשרר בלבד (ראה למעלה עמ׳ 64) ויש לפקפק אם היה בקובץ החילוקים, אבל לזה שבאמת נחלקו בדבר זה ב״ב ובני א״י אפשר להביא כמה מקורות:

עפ״י הבבלי[1] „אי דליכא חלב טמא בעדרו פשיטא״ שמותר. וכן מצינו כמה תשובות לגאוני בבל בהיתר חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו בזמן שאין דבר טמא בעדרו. היתר זה מבורר יפה בתשובת גאון אחד[2] האומר, שבמקום „שאין שם גמלים וחזירים ולא דבר טמא — מותר לאכול ולשתות חלב של גוים, שהחלב אין בו משום גיעולי גוים, ולא משום מגע גוי, ואסורו משום תערובת דבר טמא, וכיון שאין בו דבר טמא מה איפשר לחוש בו״?

לעמ״ז לפי מקור א״יי מתקופה״ג[3] חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו אסור בהנאה! ולפי שיטת הירוש׳ שחלב הגוי אסור משום גילוי[4] אין הבדל אם יש או אין דבר טמא בעדרו. וכן גם הקראים, שנגררו בכמה דברים אחר בני א״י, הורו: „חלבא דחלביה גוי אסיר לן דהוה ליה תולדותו בידא דגוים״[5], דנו איפוא חליבת הגוי כבישולו, ואסרו לפי זה אפי׳ אם אין דבר טמא בעדרו.

ומפליא מה שהביא הא״ח[6] בשם התוספתא: „בודק אדם בעדרו של גוי אם אין שם בהמה טמאה אוכל מן החלב״. כבר העיר המו״ל שלא מצא זאת בתוספתא, ואמנם אין זו תוספתא[7]. אבל רחוק לומר שרומז לדעת ב״ב שבחילוק זה.

גם בתקופת הפוסקים נמשכה מחלוקת בענין זה. רבים מהצרפתים והאשכנזים אוסרים[8], לעמ״ז מצינו שהרשב״א מתיר[9]. וכנראה גם כאן החלוקה היא לפי הארצות, שהאשכנזים ממשיכים את המסורת הא״יית.

---

1) ע״ז ל״ט:

2) תג״א ח״ב, עמ׳ קכ״ה, והדברים הללו הם הם פירוש רב כהן צדק ראש הישיבה, בפרדס ד״ק, י״ז סע״ג—רע״ד.

3) הקטע שפרסם פוזננסקי בהקדם ב׳, עמ׳ מ״ט, וראה הירוש׳ כפשוטו, עמ׳ 41.

4) ראה למעלה, עמ׳ 112. 5) סה״מ לענן, הוצ׳ הרכבי, עמ׳ 3.

6) ח״ב עמ׳ 330. 7) עי׳ ר״ש ליברמן: תשלום תוספתא עמ׳ 55.

8) ראה המנהיג, ק״ב ע״א, בשם רש״י; האורה 207; סדור רש״י 290; שערי דורא שער פ״ב; המרדכי, לע״ז ל״ט: וראה שו״ת מן השמים עמ׳ 29—30: „אע״פ שאין איסור בדבר אין טוב לפרוץ גדר המנהג״, וכן ר״ת הקפיד על ר׳ שמואל ז״ל שהיו לו רחלות... שהיו רחוקות קצת מן העיר... תג״א ח״ב, עמ׳ 124, ועוד.

9) תורת הבית הקצר, בית ג׳ שער ו׳, ראה א״ח ח״ב, עמ׳ 332.

הוספות ותיקונים

לעמ׳ 16, הערות שורה אחרונה, אות אחרונה: ג׳ — למחוק.

לעמ׳ 21, הערות שורה 4, מלמטה: מ״ז, צריך להיות: מ״ג.

לעמ׳ 24, שורה 18: לב׳ בבל, צריך להיות: לבבל.

לעמ׳ 35, הערות, שורה 6 מלמטה: ד״ב, צריך להיות: הוצ׳ לונץ.

לעמ׳ 50, שורה 15, חסר הציון להערה 131.

לעמ׳ 59, שורה 4, מלמטה, להוסיף: לדאבוני לא עלה בידי להשיג יש״ש דפוס ראשון והשתמשתי בדפוס יעסניץ.

לעמ׳ 63, שורה 20. באמצע ההדפסה קבלתי ממורי הפרופ׳ אסף העתק מטופס החילוקים שבספר המצוות, או פירוש התורה, לקראי ישועה בן יהודה, שהעתיק למענו ה׳ שולמן מלניגרד, מכ״י מעזבון הרכבי, סי׳ 12. R. ישועה בן יהודה, או כשמו הערבי, אבול פרג׳ פורקן, היה תלמידו של הרואה, עי׳ עליו במאמרו של מרקון באינצ׳ הגרמנית הוצ׳ אשכול כרך ט׳. את החילוקים העתיק כנראה מספרו של יוסף הרואה. ואמנם ישנה התאמה גמורה בין נוסחו לנוסח הרואה. חשיבותו בזה שהוא משלים באופן מצוין את כל הליקויים שבנוסח הרכבי; כגון בחילוק ו׳: „בני בבל כלה אסורה לחתן כל שבעה כי היא נעשתה כנדה מפני ה ת א ו ה. ארץ ישראל על ידי שהוא מוציא את הבתולין בצער היא מותרת לו מיד״. חבל שהעתקה זו הגיעה לידי אחרי שהטקסט היה כבר גמור בדפוס, ולא יכולתי להביא גירסאותיה בח״נ, אבל בכמה מקומות מאשרת העתקה זו את השערותי בתיקון הליקויים בנוסח הרכבי, לדוגמא עי׳ בחילוק ו׳.

לעמ׳ 127, בהערות, שורה 2, מלמטה — למחוק (הערה 7 הראשונה).

לעמ׳ 127, בסוף העמוד נשמטה השורה האחרונה של ההערות: —

8) ראה בה״ג שמביא ב״י, ליו״ד ל״ט — ולא מצאתיו — שצריך „לאפוקי לריאה

מפתח השמות והענינים

ה ע ר ה : למפתח זה נכנסו רק השמות והענינים הנמצאים במבוא, ומהם רק אלה שאין למצאם עפ״י רשימת התוכן. רשימת הענינים של כל חילוק וחילוק נמצא במבוא עמ׳ 71, ואת מקומו של כל חילוק בספר לא יקשה על המעיין למצוא.

ר׳ אביתר 11, 13
ר׳ אברהם בהגר״א 56
ר׳ אברהם בר׳ יצחק אב״ד מנרבונא 49
ר׳ אברהם בר׳ נתן מלוניל (אבן ירחי) 49
רב אחאי משבחא 8
איטליה 13
אלוף 12
אלטשולר 57
אליה מנציבין 10
ר׳ אליהו הכהן גאון א״י 11, 13
ר׳ אליעזר בר׳ נתן ממגנצא 50
ר׳ אליעזר מטוך 51
ר׳ אליעזר ממיץ 51
אנשי רינוס 13
אפריקה 11, 35
אפריקה הצפונית 7, 8, 31
אריות יושבי ירושלים 13
ארץ הצבי 11
אשכנז, אשכנזים 13, 14, 43, 50, 56, 60
אשר כלה מעשיו 20, 22
ר׳ אשתורי הפרחי 51
בבליים בא״י 5, 10, 11, 32
בגדד 5, 29
בהלול בן רב יוסף 13
בן באבוי, ר׳ פרקוי... 9, 10, 11, 23
בן מאיר, אהרן 15, 42
ברייתות בבליות 7
בישולי גוים 11, 12
דמשק 11, 12, 13, 17, 19
רב האי גאון 22, 23, 45
רב הילאי גאון 30, 31
הלכות 8
הלכות דר׳ אבא 8, 31
הלכות פסוקות 8
הלכות קצובות 8, 31
הלכות ראו 59
הרכבי 8
והזהיר 13
והשיאנו 57
וויס 7
זלוול בתפילין 12
זקני בבל במדינת קירואן 13
רב חושיאל בן אלחנן 36, 37
חילוקים שאינם בקובץ 50, 54
חיפה 11
החכמים החבירים שבירושלם 15
חלב דאייתרא 5
חילופים בקריאה בין מדנחאי ומערבאי 14
רב חנניה גאון 20
טבריה 3, 11, 32
טוביה המעתיק 56
טען (=נשא, סבל) 7
טפילה 38
טרמינולוגיה א״יית 37
יהודה בן אליה 56
רב יהודאי גאון 5, 6, 7, 8, 18, 28, 29, 30, 31, 33, 36
יהודה הדסי 56
ר׳ יהודה מעשיל הכהן 57
יום טוב שני 34, 35, 55
יוסף הרואה 56, 60, 61, 62
ר׳ יוסף קארו 44
ר׳ יעקב בר נסים מקירואן 13
ר׳ יצחק בר אבא מארי ממרשיליא 49
רב יצחק מפירוז שבור 4
ירושלים 5, 11, 13, 14, 16
כוזר 13
כניסה אלעראקיין 12
כניסה אלשאמין 11, 12
כתאב אלאסתבצאר 56, 62
כ״י אדלר 68
כ״ר ארחות חיים 68
כ״י לונדון 62
כ״י פאריז 65

כ״י הצידה לדרך 61
כ״י רוטשילד 69
כ״י רומי 64
ליינר, הרב ר׳ גרשון חנוך 57
לוין 58
למה ש... 38
לשונות א״יים 39, 38
מבצר דן (פניס) 32, 11
מדוחק התירו ל... 38
מוגרמת 15
מחלקת רס״ג ובן מאיר 10, 9
מילר 59, 57
מנהגי שתי ישיבות 20
מערב (=מוגרב) 21, 11
מעשים לבני א״י 8, 3, 2, 1,
31, 13
מצרים 12, 11
מקרא, ניקוד ומסורת 14
ר׳ משולם בר׳ משה ממגנצא 13
נוסח הארחות חיים 67
״ הרכבי 62
״ ים של שלמה 66
״ פינקלשרר 63
״ צידה לדרך 61
רב נטרונאי גאון 44, 22, 21, 20

הוספות סבוראיות בבבלי 30, 1
סוד העיבור 9, 2
סורא 21, 20, 14
סוריא 12
סירכא 29, 7
רב סעדיה גאון 17, 10, 9
ספרד, ספרדים 31, 14, 13, 11,
49, 48, 44
סתהון, ר׳ חיים 58
רב עמרם גאון 45, 22, 21, 20
עשה (=שהה) 38
פומבדיתא 29, 21, 14, 13
פוסטט 12
פיוט 29, 13, 7, 6, 3
פינקלשרר 59
פרובינציה 49, 48, 31
פרקוי בן באבוי 8, 7, 6, 5, 2,
36, 34, 29, 22, 20, 9
פרשת ציצית בלילה 37
פתח 39
צור 11
צנור 39
צרפת, צרפתים 48, 43, 31, 13,
60, 56, 51, 50

קירואן 13, 12
קדושה בשבת 5
קטעי תורת א״י 43, 38
קראים וקראות 22, 21, 10, 9
56, 55, 54, 53, 52, 49, 23
קרקסאני, אבו יוסף יעקב 37,
60, 56, 55, 54, 53, 52,
ראש ישיבת א״י 13, 11, 10
ראש כלה 12
ריק 29, 7, 6
ריש פרקא 3
רמלה 35, 32, 11
רעוועל 58
שאלתות 30, 8
שומן 39
שלמה בן יהודה 11
שור 58
ר׳ שלמה לוריא, רש״ל 59, 56
שמד 28, 18, 7, 6, 5, 2
שמע בקדושה 29, 7, 6
רב שר שלום גאון 20
רב שרירא גאון 45, 22, 18, 17
רב ששנא גאון 5
תשובות א״ייות 41, 13