

The copyright of this thesis rests with the University of Cape Town. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

UNIVERSITY OF CAPE TOWN

A STUDY OF CONTEMPORARY RELIGIOUS LIFE  
IN THE RESPONSA AND OTHER  
WRITINGS OF

RABBI SOLOMON LURIA (MAHARSHAL)

THE POLISH JEWISH COMMUNITY 1510 -1573

BY

RABBI AHARON HAI LEVY

Supervised by Rabbi Prof. J. Newman, M.A., D.Litt.

SEPTEMBER 1976

PRESENTED IN FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE  
DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY IN THE FACULTY OF  
ARTS OF THE UNIVERSITY OF CAPE TOWN

To my dear Sara

This work was done under the guidance of Prof. Rabbi Newman and many of his ideas must occur unacknowledged throughout this thesis.

My thanks are extended to him for his illuminating supervision at all stages of this research.

My thanks are due too, to Professor Cumpsty, head of the Dept. of Religious Studies at the University of Cape Town, through whose kindness I was able to write and submit this work.

My thanks to all who helped in this work -

.YESHALEM HASHEM LAHEM KEFOAOLEM, VIHI  
SECHARAM ITAM.

## I N T R O D U C T I O N .

In the 16th and 17th Centuries, the study of the Torah was widespread in Jewish areas of both East and West, in particular in Turkey, especially in the communities of Constantinople and Salonika; also in Germany and Italy. However, the Jewish community of Poland excelled all others in its consistent pursuit of the Torah and in its creative abilities in other fields.

In Italy, a spiritual renewal took place at the end of the 15th Century and in the 16th Century due to immigration of Jews from France and Germany and later from Spain and Portugal. However, Italian Jewry never occupied a central position in the life of the Jewish people; rather Italy served from early times as a bridge between the centres in Israel and those in France and Germany, without itself reaching great creative heights.

German Jewry maintained its spiritual life, but here too a weakening and decline were evident. A number of important and ancient communities were destroyed in the 15th Century and others did not arise to take their place.

The Jews who were exiled to Turkey after their expulsion from Spain, in the 2 or 3 generations after their arrival in Turkey, exhibited great creativity and boasted a number of important figures. However, this cannot be regarded as the beginning of a new period; on the contrary it was the close of a great period in Spain.

This was not the case with Polish Jewry. After a number of generations of tranquility, it

gathered strength; its numbers increased and its boundaries were extended by the addition of new areas in Greater Poland. At the time, synagogues were built and place for study of Torah established.

These communities reformed their internal organisation and the first traces of a country-wide organisation made their appearance. By the middle of the 17th Century the Jewish community in Poland had emerged as a strong force. Its aspirations were ambitious and the goals it set itself and hoped for from others, were numerous. It was now aware of its greater strength and the role it has to fulfil in the life of the Jewish people as a whole.

The community reached a high point, not only in a spiritual sense, but also in a material and economic sense. One may say that the 16th Century was a Golden Age of Polish Jewry. One of the great men of this generation, Rabbi Moses Isserles wrote to one of his friends, who was preparing to enter the Rabbinate in Germany: "Perhaps a dry, but peaceful piece of bread is preferable in these lands (i.e. Poland) than the growing hatred as in Germany; and may it continue to be so till the coming of our Messiah". Thus Polish Jewry enjoyed peace and tranquility. Study of the Torah spread rapidly and took deep root by the middle of the 16th Century. The head of the Rabbinical College was held in high regard in every community and his words were heeded by most of its members.

Rabbi Solomon Luria achieved fame as head of his college in Lublin, where during the season of the

fairs other college heads and their disciples would come. They considered it an honour to come to the fairs and to the meetings of the "Council of the Land" accompanied by many of their students. This may have been due to the influence of the Gentiles, among whom it was customary for the important nobles to come to the meetings of the "Sem" (i.e. Polish Parliament) accompanied by an entourage of lesser subordinate nobles. (The Maharshal) i.e. Rabbi Solomon Luria mentions this in his complaint about those who after entering the Rabbinate "began to domineer and collect young men with great wealth in the manner of the nobles who hired servants to run ahead of them." (Yam Shel Shelomoh, Baba Kamma 8 - 58, 66).

We witness a stream of students flowing to the colleges of Poland from other countries. Every community had its own College and there was no need to send emissaries to collect donations from other communities since it sufficed if each community and its neighbours organised and maintained their own College.

With this spiritual and material success, literary creativity flourished. The history of Hebrew literature in Poland began in the middle of the 16th Century. Only a few fragments of the earlier learning and wisdom of the Sages of Poland have survived to this day, and they do not comprise a complete entity. The hitherto sealed well of creativity was opened and its waters flowed profusely thanks to the work of Rabbi Moses Isserles and Rabbi Solomon Luria. These two great men were

the pillars of Talmudic literature in Poland and their work will endure for generations. Simultaneously, the literature of the Responsa flourished. These two scholars were the first to leave behind their collections of Responsa.

By its very nature, each work on Halacha is grounded in the conditions of the real world and is influenced by them. Hence each throws light not only on its specific Halachic topic, but also on various aspects of the life of the period.

For the purpose of investigating Jewish life in the 16th Century therefore, the works of Rabbi Solomon Luria have been selected as the source of, and aid to, the study of various aspects of life of the period.

There are many facets to this selection. First as mentioned above, Rabbi Luria emerged as one of the main spokesmen of Polish Jewry of his time; he was one of the first to leave behind him collections of Responsa, from which we are able to obtain a clear picture of the organisational structure of Polish Jewry.

It is worthy of note with the cultural and literary flowering of Polish Jewry, the craft of printing began to spread and take root in its midst. The first Hebrew printing house was founded in 1534 in the city of Cracow. A few years later a large printing house was founded in Lublin which published the first edition of the Mishnah in Poland. Both these printing houses flourished for many years and published hundreds of books. This

development influenced the spread of written works and helped to bring together varying and distant scholarly circles. However, this also led to the problem of varying versions and readings caused either by printer's errors or through the publisher's inability to read the printed word accurately.

Rabbi Solomon Luria excelled in his great ability of research and commentary. His method was to gather all the available opinions on a given Halachic topic and to examine them so as to determine the correct interpretation based on the one and only source, which was the Talmud.

In one of his great works with the title "The Wisdom of Solomon", his aim was to eradicate from the Talmud and its commentators all the errors of copyists and printers which had arisen over a long period of time. For this purpose, he required to have various manuscripts of the Talmud and early commentaries.

The Publisher testifies to this in his introduction saying: "He spared no efforts in obtaining the Gemarot of Rashi and the Tosephot on old parchment". Rabbi Luria says of himself in a number of places: "Thus in accurate books". (Baba-Metziah 108b) "As I have corrected in accurate books". - (Eruvin, 37b).

Frequently he was aided in establishing the reading and the commentary on the matter by reference to Sefer Ha-aruch (a lexicon of Talmudic works written by Rabbi Natan of Rome), (Baba-Metziah: 84b, 85b, 86a, 89a).

In his book "Wisdom of Solomon", Rabbi Luria appears as sharply critical of the texts and he makes use of all the devices of the art that are used by critics today. Hence his writings are a worthy source for and an aid to investigating within this period. One may conclude that his words are well considered and carefully selected, and hence accurate and close to the truth.

In my work, the focus is placed on two important aspects:

1. The literary and Halechic works of Rabbi S. Luria, in which the writer is portrayed.
2. The collection of historical information on the position of the Jews with reference to:- structure and organisation, economics, religious and social life.

This information was gathered from all the available works of Rabbi Luria, with special emphasis on his book of Responsa, since it reflects most faithfully the actual picture of Jewish life as it arises from the queries. An investigation into Rabbi Luria's writings leads to the conclusion that he was concerned not only with Halechic topics, but with the issues of his day and his work holds much of interest.

In describing the structure and organisation of the Jewish Community, we introduce the reader to the duties and responsibilities of the heads of the Community. We show the significance of the positions of the Rabbi, the Cantor, the Shochat (Slaughterer) etc. In addition we deal with other institutions of

prime importance in the Community, namely the Synagogue and the Beth-Din (Ecclesiastical Court).

We can assess the condition of the synagogues, which were housed in fine buildings. In some of the old communities such as Lvov, Cracow, Lublin and Vilna and its surroundings, very impressive synagogues are preserved to this day, which were built in the 16th Century.

The Synagogue served not only as a place of study and worship, but also served the needs of the community for general meetings and for elections to communal institutions. In the courtyards of the Synagogues, there were to be found other buildings such as the court, the school, the ritual bath and others. In some, there was also a jail for the confinement of those sentenced by the court or the community authority. In the corridor was the iron chain (Kuna) for binding the prisoner. In times of trouble, this sturdy building served as a place of refuge and safety for members of the community.

The Ecclesiastical Court (Beth-Din) was one of the most important pillars on which Polish Jewry rested. Jewish legal autonomy was almost total in the 16th Century. The prohibition against the Gentile law-courts, was observed by a large section of the Community. The Rabbis with Rabbi Luria at their head, fought vigorously against those who disregarded this prohibition.

The weapon of excommunication served as a threat and was used against those who refused to come to court

or to carry out its verdict. This ban was announced in the synagogue. Although the court was not always able to enforce its verdict, it generally maintained its authority.

The weapon of excommunication served as a threat and was used against those who refused to come to court or to carry out its verdict. This ban was announced in the synagogue. Although the court was not always able to enforce its verdict it generally maintained its authority.

The most important form of corporal punishment was lashing, but this could frequently be replaced by payment of a fine. Another punishment which was severe for the victim, was the shaving of the head and beard. Rabbi Luria testifies "There is no greater shame than this; greater even than cutting off a limb", (Yam Shel Shelomo, Baba-Kamma, 8-14).

From the economic point of view, we suggest support for the commonly held opinion that the Maharshal Period can be reckoned as the 'Golden Era' to the material, intellectual and religious life of the Jews of the last and 3rd quarters of the 16th Century. The cases cited, portray a vivid picture of the Jewish way of life in Poland. We see the Jews at their business, in their shops and at the local fairs. We note their activities particularly those of refining salt, collecting taxes, etc. However, we point out the difficulties for the middle-class in borrowing money resulting from the Jewish law concerning interest. In order to maintain their economic life these handicaps had to be overcome and we show some

of the means used to do this.

We see the people as they settle their law-suits and as they bribe government officials for the privilege to submit a tender or buy the right for an official offer. We have suggested that it was in fact a bribe and not "just a bit of purboir or a tip" (Jacob B. Mankens - Bib).

We consider the cultural and religious life of the Jews and show how new customs arose. We note, for example, that a scholar studying Talmud with an uncovered head was generally considered a heretic - but not by Rabbi Luria.

We trace the influences of the neighbourhood and wider environment of Jewish life. They were not free from superstition; Jewish youth wore amulets to ward off evil spirits and Jews consulted gentile sorcerers to cure various ailments. We deal too with the morals of the family as reflected in a variety of specific cases: The deserter, the bigamist, etc. We consider, in detail, the "Herem" (excommunication) of Rabbenu Gershon and the effect this had on married life. We present R. Luria's views concerning the means and methods the people used to observe Jewish traditions.

We reflect on the Responsum XXIX "Genealogy of Geonium and Tosafists". Here is a document so important that Graetz (Geschichte 1894, v.6 pp. 330 FF note) considered it necessary to copy its first half verbatim, because it sheds light on an otherwise clouded subject: the question of tradition and succession in French Ashkenazic school. We show that although this document is of very great

value, there are nevertheless quite a few of Rabbi Luria's factual statements which need correction and we suggest how this might be done.

We have tried to contribute to a clearer picture and a greater understanding of how Jews lived in Poland during the period of Rabbi Solomon Luria. Leading authorities - among them the historian Graetz (Dibre Yeme Yisrael, Warsaw 1899 v.F. pp. 321) agree that Rabbi Luria has something of Maimonides about him, because of his compelling logic, his methodical thinking and the lucid and precise language which he employs.

He was characterised by a Rabbi Ezekiel Landau, (Noda Bi-Yehuda, on Hoshen Mishpat 53) as one who had "the heart of a Lion", because he was bold and independent in his thinking and frequently disregarded the dicta of recognised authorities. For his decisions he depended largely upon the Talmud, the source of all Jewish interpretation of the law and we have used his writings as a source for reflection on the life of the House of Israel in Poland.

The 100 years between 1548-1648, contribute the brightest period of Polish Jewry's history: However it was severely struck by the decrees of 1648-1649 and the ensuing chaos to such an extent that it did not recover its former strength in later years.

המחלקה לביטחון המדינה  
משרד הביטחון וההגנה

מס' 1234

התאריך: 12.8.77

מס' 567

מס' 876 (ל"א - 765)

מס' 9876543210

מס' 1234567890

מס' 09876543210 (ל"א - 9876543210)

מס' 109876543210

מלכו משה

לדודי ולדודיך מלך מ, לך עבדך ו לך  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו

לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו

לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו

לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו  
לך עבדך ו לך עבדך ו לך עבדך ו

תוכן העניינים

עמוד

|     |           |  |
|-----|-----------|--|
| 5   | . . . . . | הקדמה  |
| 10  | . . . . . | <u>פרק א:</u> רבנו שלמה לוריא .  |
| 10  | . . . . . | חלק א: לתולדות רבנו שלמה לוריא .   |
| 12  | . . . . . | הערות לחלק א. . . . .  |
| 15  | . . . . . | חלק ב: חיבורי רבנו שלמה לוריא .  |
| 24  | . . . . . | הערות לחלק ב. . . . .  |
| 28  | . . . . . | <u>פרק ב:</u> רבנו שלמה לוריא ומשנתו .   |
| 28  | . . . . . | א. המהרש"ל המבקר . . . . .   |
| 29  | . . . . . | ב. לשיטת עבודתו . . . . .  |
| 33  | . . . . . | ג. יחסו אל התלמוד . . . . .  |
| 36  | . . . . . | ד. יחסו לפוסקים וגדולים אחרים . . . . .  |
|     |           | ה. יחסו אל הפילוסופיה והקבלה, ההלכה<br>הנובעת מחורת הקבלה, המנהג, הדרש .                   |
| 41  | . . . . . | ו. הרש"ל ומקורותיו . . . . .   |
| 52  | . . . . . | הערות לפרק ב . . . . .   |
| 56  | . . . . . |  |
|     |           | <u>פרק ג:</u> המצב האירגוני, הכלכלי והחברתי של היהודים<br>בפולין (ולייטא) בתקופת המהרש"ל . |
| 69  | . . . . . |  |
| 69  | . . . . . | חלק א: המצב האירגוני - משפטי . . . . .   |
| 75  | . . . . . | הקהילה . . . . .   |
| 86  | . . . . . | מוסדות הקהילה . . . . .  |
| 101 | . . . . . | הערות לחלק א . . . . .   |



### ה ק ד מ ה

במאה הט"ז והי"ז היתה התורה מצויה הרבה גם בקיבוצים יהודיים אחרים במזרח ובמערב, בתורכיה הגדולה - עם הקיבוץ היהודי רב-האוכלסין שנחרז בה אחר גירוש ספרד - ביחוד בקהילות הגדולות שבה כקושטא ושאלוניקי, וגם באשכנז ואיטליה. אבל הקיבוץ היהודי בפולין עולה בשקידתו על לימוד התורה ובכוח היצירה שבו גם בשטחים אחרים על כל יתר הקיבוצים היהודיים.

באיטליה מורגשת עליה רוחנית בסוף המאה הט"ו ובמאה הט"ז לרגל ההגירה שקלטה מצרפת ומאשכנז, ואחר כך - מספרד ופורטוגל. אבל היהדות האיטלקית לא תפסה מעולם עמדה מרכזית בחיי העם העברי. היא שימשה מזמן קדום מעין מתווכת בין המרכז בא"י ובין צרפת ואשכנז, אך היא עצמה לא עשתה גדולות בשטח היצירה.

יהדות אשכנז המשיכה את חייה הרוחניים, אבל מורגשת בה חולשה ורפיון. כמה קהילות עתיקות וחשובות נחרבו במאה הט"ו, ואחרות לא צמחו במקומן. הספרדים שגלו לתורכיה לאחר גירוש ספרד, גילו - בשנים-שלושת הדורות הראשונים אחרי בואם לתורכיה - כוחות יצירה חשובים והעמידו מספר אישים גדולים, אך אינן לראות בזה התחלה של תקופה חדשה, הפך הוא הדבר, זה היה סיוס, התימת התקופה הגדולה שעברה בספרד.

לא כן היהדות הפולנית, במשך כמה דורות של חיים שלווים היא צוברת און ועוצמה. היא מתרבה יותר ויותר במספרה, מרחיבה את גבולות ישוביה בשטחים חדשים של המדינה הפולנית הגדולה. באותו זמן, בונה בתי-כנסיות ובתי-מדרשות ומקימה אוהלים לתורה.

הקהילות משלימות ומשכללות את ארגונן הפנימי,

וניצנים של ארגון יהודי המדינה כולה אף הם מתחילים להתגלות. באמצע המאה הט"ז מתגלית יהדות פולין ככוח עצום וכביר. שאיפותיה הן גדולות ונועזות ותביעותיה מעצמה ומאחרים הן מרובות, כי מכירה היא ביתרון כוחה ובתפקיד הגדול שעליה למלא בחיי העם העברי.

לא רק במובן הרוחני עומדת היא על גבעה רמה, אלא גם במובן הכלכלי החומרי. אפשרי לומר כי המאה הט"ז היתה בבחינת תור - הזהב ליהדות פולין. אחד מגדולי הדור בעת ההיא - הרמ"א - כותב לאחד מידידיו שהתכוונן להשתמש ברבנות בקהילות אשכנז "ואולי עדיף טפי פת חרבה ושלום בה במדינות אלו... (הכוונה לפולין) אשר אין שנאתן גברה עלינו כמו במדינות אשכנז. מי יתן והיה עד ביאת משיחנו".

יהדות פולין אם כן היה בשלום ובשלום. לימוד התורה מתפשט באמצע המאה הט"ז בין יהודי פולין במהירות גדולה ומכה בה שרשים עמוקים. לראש הישיבה היה כבוד גדול בכל קהילה ולדבריו נשמעים רוב הציבור. המהרש"ל אף הוא התפרסם בגלל ישיבתו שהיתה בלובלין. בזמן הירידים בלובלין, היו באים לשם ראשי הישיבות עם תלמידיהם. ראשי הישיבות חשבו להם לכבוד לבוא אל הירידים הגדולים ולישיבות וועד המדינה עם תלמידיהם המרובים. יתכן ויש כאן השפעה מן הגויים, כי כך נהג כל אציל פולני חשוב שהיה בא לישיבות "הסיים" (הפרלמנט) בלוויית פמליא גדולה של אצילים קטנים הכפופים לו. המהרש"ל מזכיר זאת, כאשר הוא קובל על אלה שאחרי שנסמכו לרבנות הם "מתחילים להשתרר ולקבץ בחורים בהון עתק, כדרך השרים ששוכרים עבדים לרוץ לפניהם". (יש"ש ב"ק פ"ח ס"ו נ"ח.)

אנו רואים נהירה של תלמידים לישיבות פולין גם מארצות אחרות. כיון שהיתה קיימת ישיבה בכל קהילה, לא היה כמובן מקום לשליחת "משולחים" שיאספו נדבות בקהילות אחרות, כי די לה לכל קהילה שתארגן היא והקהילות הסובבים

לה, כדי שיוכלו להחזיק את הישיבה.

עם העליה הכלכלית והרוחנית מתחילה גם היצירה הספרותית. תולדות הספרות העברית בפולין מתחילות באמצע המאה הט"ז. מתורתם וחכמתם של חכמי פולין שהיו לפני זה, לא הגיעונו אלא שרידים מועטים שאינם מצטרפים לבנין שלם. המעין החתום של היצירה נפתח לרוותה והתחיל שופע מימיו על ידי הרמ"א ועל ידי המהרש"ל. שני אישים גדולים אלו, הם עמודי התווך של הספרות החלמודית בפולין, ויצירותיהם הגדולות קיימות לדורות. באותו זמן עצמו מתרחבת גם ספרות השאלות והתשובות. חכמי פולין הראשונים שהשאירו אחריהם קובצי תשובות הם שוב הרמ"א והמהרש"ל.

מטבע הדברים שכל חיבור וחיבור בהלכה מעוגן בחיי המציאות הסובבת את המחבר ומושפע ממנה. לפיכך, יש בחיבור הלכתי ללמדנו לא רק על הבעיה ההלכתית שבה הוא בעיקר מתמקד, אלא ואף, על אורח החיים - מנקודות ראות שונות - של אותה התקופה.

לצורך חקירת חיי היהודים בתקופה שבה אנו דנים - המאה ה-16 - בחרנו בכתבי המהרש"ל כמקור וכעזר המסייע לנו לדון בצדדים השונים של חיים אלו, כפי שהתנהלו בחקופתו.

הרבה פנים לה לבחירתנו זו. ראשית - כפי שהערנו לעיל - זכה המהרש"ל להיות אחד מדובריה הראשיים של יהדות פולין בחקופתו. הוא היה בין הראשונים שהשאירו אחריהם קובצי שאלות ותשובות, אשר יש בהם לתת לנו תמונה ברורה על התארגנות הקהילות היהודיות בפולין. בנוסף לכך, ראוי לציין שעם העליה החרבונית ופריחת הספרות בקרב הישוב היהודי בפולין, מתחילה גם מלאכת הדפוס להתפשט ולהתבסס בחוכו.

בית הדפוס העברי הראשון בפולין נוסד בשנת רצ"ב 1534, בעיר קראקא. שנים מועטות אחר זה נוסד בית דפוס גדול

בלובלין, שהדפוס בפעם הראשונה את הש"ס בפולין. דפוסי קראקא ולובלין האריכו ימים והוציאו ספרים למאות. התפתחות זו השפיעה כמובן על פרסומם של הכתבים, ועזרה להביא את הדברים לבתיהם של ת"ח מקצוות שונות ולמרחקים גדולים. אך היא יצרה בעיה אחרת, והיא של שנויי נוסחאות וגירסאות שלא פעם נגרמו אם משיבוש שבדפוס או מחוסר יכולתו של המוציא לאור לקרוא את הדברים בכתב כמות שהוא.

פה עלה והתעלה המהרש"ל ביכולת החקירה והדרישה שלו. שיטתו היתה לרכז בספרו את כל הדעות המצויות באותו ענין הלכתי שבו הוא דן, לבחון ולבדוק את הדעה הנכונה על פי המקור האחד והיחיד והוא התלמוד.

באחת מעבודותיו הגדולות שנקראה "חכמת שלמה" היתה עיקר מטרתו לנקות את התלמוד ומפרשיו הגדולים מן השיבושים שעלו בהם במשך דורות באשמת גזעתיקים ומדפיסים. לשם עבודה גדולה כזאת, היה זקוק הוא שיהיו בידו כת"י שונים מן התלמוד ועל פי ספרי הראשונים. אכן מעיד עליו המו"ל בהקדמתו כשהוא כותב: "לא הניח מלהשיג גמרות רש"י ותוספות של קלף ישנים". הוא עצמו מעיר במספר מקומות "כה בספרים מדויקים" (ב"מ ק"ה ע"ב). "וכמו שהגהתי מספרים מדויקים" (עירובין ל"ז ב'). פעמים רבות הוא נעזר בקביעת הגירסא ובפירוש הענין ע"י ספר הערוך. (ב"מ פ"ד ב', פ"ה ב', פ"ו א', פ"ט א'). אולם כמה פעמים הוא מגיה את הנוסח למרות מה שכתבי היד וספרי הדפוס הם מאוחרים בגירסתם (ב"ב ד' א'). או למשל בבבא מציעא פ"ה א': "יחיב מאה תעניתא כ"ו, נ"ל דכל הני מאה טעות סופר הוא והוא מ' יום דהיינו ארבעים" אלא שממ' נעשה מאה.

בספרו זה - "חכמת שלמה" - מתגלה המהרש"ל כמבקר טכסטים חריף המשחמש בכל כלי האומנות שחוקרי טכסטים משתמשים בהם כיום. לפיכך יש לשער שדבריו הם בדוקים ומזוקקים וקרובים ביותר לאמת ולדיוק. לכן ראויים הם לשמש לנו כמקור וכחומר עזר לחקר חיי בית ישראל בפולין בתקופתו, ומכיון שעליו לא נכתב עדיין המחקר הממצה והמקיף שהוא ראוי לו, חשבנו שכדאי הוא שנמלא את החסר.

בעבודתנו זו ניסינו להתמקד בעיקר בשני נושאים עקריים

- (1) עבודתו הספרותית-ההלכתית של המהרש"ל ודמות כותבה.
- (2) איסוף ידיעות היסטוריות על מצב היהודים בשטחים השונים: בשטח הארגוני, הכלכלי, והדתי-חברתי. השתדלנו לאסוף ידיעות אלו מכל כתביו של המהרש"ל שהיו מצויות בידינו (ראה רשימה ביבליוגרפית), אך התרכזנו התרכזות מיוחדת בספרו שו"ת מהרש"ל, משום שקובץ שכזה משקף נאמנה את התמונה המציאותית על חיי הציבור היהודי, כפי שהיא עולה מתוך שאלות הציבור, והשובות המחבר.

מאת השנים שבין ש"י - ת"ח היא התקופה המזהירה ביותר בחייה של היהדות הפולנית. בגזירות ח"ח ות"ט ובשנות המבוכה שבאו אחריהן נפגעה יהדות זו פגיעות קשות ביותר ובמשך הדורות לא תזרה לאיתנה הראשון.

פרק א. רבנו שלמה לוריא

חלק א. לתולדות רבנו שלמה לוריא.

רבנו שלמה לוריא-המכונה המהרש"ל (או הרש"ל)-היה מגדולי חכמי ישראל בפולין בתחילת המאה הרביעית לאלף הששי (המאה ה-16 למספרם). נולד בשנת 1510 לאביו הגאון ר' יחיאל לוריא מווירמיזא<sup>1</sup> בעיר פוזנא<sup>2</sup>.

מצד אביו התייחס המהרש"ל עם רש"י כפי שכתב<sup>3</sup> "ועפ"י רש"י יחוס בית אבי סמכתי", או במקום אחר<sup>4</sup> הוא כותב "ואני שלמה לוריא באתי על החתום באשר שכבר קבלתי מאבותי ומזקני מסורה בידיהם שהיחוס שלנו נמשך עד רש"י ז"ל".

לפי עדותו הוא התייחס מאביו בגיל צעיר<sup>5</sup> "ובעוונותי מת אבי קודם פדיוני". הוא הקשיב ולמד תורה בימי עלומיו מפי אביו זקנו שהיה אבי אמו ר' יצחק קלויבער מוארמוס<sup>6</sup>.

המהרש"ל העריך עד למאד את אבי אמו והכיר בחשיבות

הידיעות שרכש מפיו, עד שלא אהת חותם הוא את שמו בסוף חשובותיו תוך התייחסות לאביו זקנו זה<sup>7</sup>. נראה לפיכך שאכן ראה בו המהרש"ל את מורו ורבו. לעתים מזכיר הוא את סבו ומביא כמקור מוסמך להוכחת דבריו כפי שקיבל ממנו<sup>8</sup>.

עוד בימי חורפו נתפרסם כאחד מגדולי הדור. שאלות

רבות הופנו אליו ולא רק ממקום מושבו, אלא אפילו מארצות רחוקות<sup>9</sup>. הוא שימש ברבנות בקהילות שונות. קשה לקבוע איזו היא הקהילה הראשונה אשר בה כיהן כרב. ידוע שהוא הרביץ תורה בבריסק דליטא<sup>10</sup>, ובשנת ה-40 לימי חייו (1550) בא לשכון כבוד בעיר אוסטראה מחוז וואהליניען, ולכן נקרא לפעמים בשם "הרש"ל מאוסטראה"<sup>11</sup>.

בכל מקום בו התישב המהרש"ל השתדל הוא להקים ישיבה

לעמוד בראשה וכך להרביץ את תורתו ברבים. הגאון מהר"ר קלמן מווירמיזא כתב עליו<sup>12</sup>: "שהוא-המהרש"ל-מומחה לרבים, בקיבוץ עדרים תלמידים הגונים וראויים, להיותם עתידים להורות הוראה בישראל אשריו שזכה לכך".

בשנת שי"ג (1553) בא ללובלין שם בנה לו בית-כנסת וישיבה גדולה.

מה ידוע לנו על משפחתו? אשתו, ליפקא, הנה בתו של הגאון ר' קלונימוס<sup>13</sup>. כפי הנראה אחת משתי נשים שהיו לו<sup>14</sup>, ואין אנו יודעים אם בתו של הגאון ר' קלונימוס היתה אשתו הראשונה או השנייה.

חותנו זה עלה לירושלים והתפרסם אח"כ כר' קלונימוס "בעל הנס"<sup>15</sup> המהרש"ל מצטטן במספר מקרים<sup>16</sup>, "ומצות העטרה אימא בה מילתא חדתא אשר קבלתי מהזקן חמי מהרי"ק" (מורנו הרב קלונימוס). זכן במקום אחר הוא אומר<sup>17</sup> "זכן כתב חמי מהרי"ק ירושלמי בגט".

למהרש"ל היו שני בנים ר' זאב וולף<sup>18</sup> ור' יחיאל<sup>19</sup>. כמו-כן היו לו ארבע בנות<sup>20</sup>. ידוע לנו על שני אחיו ר' יצחק לוריא אשכנזי ור' מרדכי. ר' מרדכי חיבר פרוש המלות על התרגום של חמש המגילות<sup>21</sup>, ואלו לגבי האה ר' יצחק לוריא אשכנזי, טעו וחשבו<sup>22</sup> שהוא האר"י הקדוש. המהרש"ל הי לובלין עד ליום מותו בי"ב כסלו, של"ד 1573, עת החזיר נשמתו לבוראו.

הערות לפרק א' (ח"א).

1. לא ידוע לנו המקום המדויק שבו גרו הוריו של המהרש"ל. גרץ בספרו היסטוריה של ישראל עמ' 436, והורודצקי בספרו "כרם שלמה" וכך באינציקלופדיה לחולדות גדולי ישראל מאת ד"ר מ. מרגליות טוענים שר' יחיאל לוריא אביו של המהרש"ל היה מווירמיזא.
2. לפי עדות ר' יוסף כהן צדק-שם ושארית" עמ' 64 וכן בספרו "דור-ישרים" עמ' 23-היה ר' יחיאל לוריא (אבי המהרש"ל) שני בשני עם אמו של הרמ"א. הוא שימש כרב בסלוצק. ר' יחיאל היה חתנו של ר' יצחק קלויבער שהיה אבי אמו של המהרש"ל. ר' יצחק היה בעיר פוזנא. יתכן שלאחר נשואיו עבר ר' יחיאל לגור בעיר פוזנא, ובה נולד המהרש"ל (ראה להלן הערות: 6,9).
3. יש"ש יבמות פ"ד סי' ל"ג.
4. ב"המגיד" שנה א' עמ' 178, מופיע טופס אחד מטופסי העתקות אשר נשלחו להמהרש"ל ע"י אחד מבני משפחתו שם רשומים דברי המהרש"ל שצננו.
5. יש"ש קידושין פ"א ס' נ"ג.
6. שו"ת המהרש"ל סי' י"ב הוא כותב שם: "אבל יניקא אני וחכימא אני מקדמין כי כאשר נולדתי בעיר בית אבותי על ברכי זקני. והורגלתי על זרועותיו הוא היה הטהור חסיד ועניו ירא אלוקים פרקו נאה איש השלום מהר"ר יצחק קלויבער ז"ל. מכאן עוד ראייה שיתכן ובכל זאת נולד המהרש"ל בפוזנא. (לעיל הערה 2).
7. שו"ת המהרש"ל סי' א'; היה מכנה עצמו דברי ר' שלמה בן מהר"ר יחיאל לוריא זלה"ה הנקרא שר יצחק, על-שם אביו זקנו ר' יצחק קלויבער ז"ל. וכן בשו"ת סי' ככ', כח', לו', נג', נד', נז', נח', עד', עז'.
8. יש"ש יבמות פי"ב ס"י "וכן קבלתי מאדוני מורי זקני", או כפי שהוא מוסיף שם: "לא זכיתי לקבל מאבי מורי

- זקני החסיד הרב יצחק ז"ל אפילו ככלב המלקק מן היס".
9. יש"ש יבמות פ"ו סי' מא' "והא לך תשובה אשר כתבתי בימי חרפי לארץ תוגרמה".
10. רנ' רבינוביץ - "עיר תהילה - עם" 198. הוא גם מנסה לנקוב בשם בריסק כמקום לידתו של המהרש"ל (ראה לעיל הערה 2,6). ברור לנו שבבריסק הרביץ הרש"ל תורה ואף שימש בה כרב בימי נעוריו. הב"ח-ר' יואל סירקין-(בית חדש), כתב בהשובותיו החדשות סוף סי' טז' "ובבריסק דליטא נוהגין כמהרש"ל ז"ל":
- הרמ"א בשו"ת סי' קל"ב אות י'. מכנה בשם "ר' שלמה מליטא" ולפי מה שראינו לעיל יחזן בהחלט לסבור כי אכן הוא ר' שלמה לוריא, (המהרש"ל).
- בשו"ת המהרש"ל סי' יז' ישנה שאלה המופנית אליו מהעיר וילנא, ובתשובתו כותב המהרש"ל שהוא מכיר את הבעל-דין פנים אל פנים. וכן בסי' לה' לו'. נראה לנו שוב שר' שלמה מליטא הוא המהרש"ל וכי שימש הוא כרב בעיר בריסק דליטא.
11. שו"ת המהרש"ל סי' ח'. שם מביא מקרה המהרש"ל שקרה בעירו העיר אוסטראה.
- כמו-כן בספר "מנורת זהב טהור" דפוס קראקא, בשנת שמ"ה לערך, כתוב שם בהקדמה (ספר זה חברו הרש"ל):
- "מנורת זהב טהור הוא ... המנורה ... וסוד מזמור והתחינה והם דברי מקובלים הועתקו מכתב יד מהרב שלמה מאוסטראה".
12. בהסכמתו לספר היש"ש, הרב קלמן מווירמיוזא שימש כרב וראש-ישיבה-בעיר לבוב. נפטר בשנת 1560. מובא באחת מתשובותיו של הרמ"א שו"ת סימן טז'.
13. שו"ת המהרש"ל סי' צט' וכן בספר "לקט יושר" ר' פריימן עי' 24.
14. יש"ש יבמות פו' סי' לח' "וגם אני הייתי עם אשתי ראשונה ב' שנים".

15. הרה"ג אריה לוב פרומקין ואליעזר רבלין, בספר  
"תולדות חכמי ירושלים", חא' עמ' 98.
16. יש"ש יבמות פא' סי' ג'.
17. ישש' גיטון פד' סי' לב; וכן בסי' לד'.
18. שמו של ר' זאב וולף מופיע התום על מכתבו של הרש"ל  
בקשר לייחוסו לרש"י. "ר' זאב וולף בהגאון מו' שלמה  
לוריא" - הופיע ב"עיר צדק" לרח"מ צונץ עמ' 5. וכן  
בסוף הספר הערה 16.
19. "לקורות עיר לובלין" עמ' 42, "המגיד" שנה ב' עמ' 27,  
"כרם שלמה" לרשא' הורודצקי דף לב', ר' יהיאל לוריא  
נפטר בשנת שס' בלובלין.
20. דברי הרב לוינשטיין מובאים בספר "כרם שלמה"  
להורודצקי עמ' לב', "האסיף" תרמ"ט עמ' 127, וכן  
"שלומי אמוני ישראל" בעלינסון ח"ב עמ' 57, "שם-  
ושארית" - ר"י כהן צדק - עמ' 66.
21. נדפס בקרקא בשנת ש"מ. - "שם-ושארית" ר"י כהן צדק  
עמ' 63.
22. נזכר במימורבוך של עיר ( ) ווסתופן Westhofen ׀ שבעלזאס  
נכתב בשנת 1824 (R.B.J.X.I, 246) שם טעה הכותב וחשב  
שהאר"י הקדוש הוא אחי המהרש"ל.  
ראוי להעיר כאן שהחיד"א בספרו "שם הגדולים" כותב  
על האר"י הקדוש שהיה ממשפחת המהרש"ל ז"ל ואין כתוב  
שהיה בנו, וכן בתולדות חכמי ירושלים לפרומקין  
ורבלין, עמ' 99 הערה ד'.

### חלק ב. חיבורי רבנו שלמה לוריא.

"ובגיהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים מקבצאל" וכך אומרת הגמרא<sup>1</sup> "בן איש חי, - שאפילו במותו קרוי חי, רב פעלים מקבצאל, שריבה וקבץ פועלים לתורה!"

זכה המהרש"ל שבהייו הוא קיבץ פועלים לתורה וראוי הוא להקרא "בן איש חי" שהרי ים שלם, אוצר עצום של כתבים, תורה שלימה, השאיר אחריו כשהיא משמשת לו מצבה חיה.

חובתנו היא איפוא לסקור ואפילו בקצרה את הכתובים שהשאיר אחריו רבנו שלמה לוריא, המהרש"ל, (ראה בביבליאו-גרפיה בסוף הספר).

חבורו הגדול ביותר<sup>2</sup> הוא ספרו ים של שלמה. לחיבור זה הקדיש שנים רבות. (על דרך עבודתו ושיטתו נקדיש פרק מיוחד להלן). הוא בעצמו מעיד כי אכן הקדיש זמן רב לכהיבת חיבורו זה. הסיבה לכך היתה<sup>3</sup> שהיה עליו "להביא את כל הדעות קדמאי אמצעי ובתראי פוסקים ומחברים ומנהגים, הלכה והלכה, בעלי תשובות כותבי אגרה קובצים וליקוטים ... והבאתי כל הדעות ... בלי נשאר אחד מהם".

המהרש"ל נהג כך כדי למנוע ולהמנע מטענות מסוג של<sup>4</sup>, "אלמלא ראה המחבר ספר פלוני או תשובה פלונית היתה דעתו שונה". עבודה זו היא איפוא עבודת הייס. ויש בכוחה להעיד על גדולתו של מחברה. היקפה העצום מעיד כאלף עדים שאכן העסיקה היא את מחברה רוב ימי חייו.

ברם הוא עצמו הגיע לידי ההכרה כי אכן אם ימשיך לחבר עבודתו בצורה ובשיטה שבחר לו, הרי שלא יהא בכוחו להקיף את כל הש"ס כפי שתכנן. ע"כ החליט איפוא לקצר במלאכה, אך צרוף מקרים שונים הביאהו לשנות החלטתו. (אנו נעמוד על כך בהמשך פרק זה).

ים של שלמה הודפס על מסכת כיצה, יבמות, כתובות. (אַרְבַּע הפרקים הראשונים). הולין, בבא-קמא, גיטין, קידושין, אלו שבעת המסכתות שלפנינו.

אך מצאנו שנכתב בשם אחד מהלמידיו,<sup>5</sup> "שש עשרה מסכתות שלימות על ים התלמוד שעשה שלמה", ואמנם לפי הערות הפזורות במקומות שונים בכתביו של המהרש"ל נראה כי אכן סיים הוא עבודתו גם למסכתות אחרות. הוא מעיר<sup>6</sup> "כתבתי בפרק הכותב"<sup>6א</sup> בסימן כ"ב". מכאן נראה שהנה כתב יותר מ-4 הפרקים הראשונים על מסכת זו.

במקום אחר ניתן להבין מהערותו שהוא גם כתב על מסכת שבת.<sup>7</sup> "אכן כבר כתבתי ב"ה במה מדליקין בחיבורי הגדול" רמז למסכת שבת. או כפי שהעיר<sup>8</sup> "דיני חנוכה בקיצור מחיבורי הגדול הנקרא ים-של-שלמה". וכן הוא אומר<sup>9</sup> "דבר זה כתבתי בחיבורי הגדול בפ' כל כתבי"<sup>9א</sup> ואעתיק לך אות באות".

הוא גם מזכיר<sup>10</sup> שלענין החזרות משכנות לכותי ביו"ט "כתבתי בפ"ק בשבת סי' כ". וכן הוא כותב<sup>11</sup> "וכן המרדכי שדיתי בית נרגא בפ' כירה"<sup>11א</sup> סי' ל"ד".

נראה גם שחיבר את עבודתו על מסכת בבא-מציעא לפי שהוא כותב,<sup>12</sup> "כתבתי בפרק אלו מציאות".<sup>12א</sup> או במקום אחר הוא מעיר<sup>13</sup> "כמו שכתבתי בפרק השוכר את האומנין"<sup>13א</sup> סי' ח' וכתבתי כל הצורך". הוא גם מוסיף<sup>14</sup> "ולא חיישינן לשאלה כאשר כתבתי בפ"ק דב"מ (בבא-מציעא) סימן ס"ה".

לגבי מסכת אהרת מסכת בבא-בתרא הוא כותב<sup>15</sup> "וכן עשיתי במסכת כמדומה בבא-בתרא". וצ"ל-כמדומה במסכת בבא-בתרא. או כאשר הוא כותב<sup>16</sup> "כתבנו בפ' חזקת הבתים".

חלמידו ר"א אלטשולר אשר העתיק והדפיס את הי"ש למסכת בבא-קמא כותב<sup>17</sup> שהרש"ל חיבר מסכת זו ראשונה ובה הוא התחיל. "הוא החיבור הראשון ובה התחיל כאשר יראה המעיין בהקדמה".

כפי שהערנו לעיל, הגיע המהרש"ל למסקנה שלא יאה בכוחו להקיף את כל המסכתות שבתלמוד, אלא אם כן יקצר בכמות העבודה, והוא עצמו העיד על-כך בכוהבו<sup>18</sup> "ויותר העירוני רעיוני והשיבו אל כליותי נבול חיבול גם אתה גם כל העם הקורא בו, ... מפני גדלו שילאו בו הקוראים ... וכמה משאות

לא ישאווהו ... וכל הכחול ודיו לא יכלכלהו וכל הסופרים לא יכלוהו מרוב גדלו ... אלא אם יאווה לבך לעשות ספר וחיבור תחברו בתכלית הקצור אם לא היכא שיש צורך גדול שנפלה מבוכה בסוגיא דשמעתתא זה אומר בכה וזה אומר בכה". מכאן הגיע הוא למסקנה<sup>19</sup> ש"ע"כ אמרתי לחבר בתכלית הקיצור על מסכת קידושין". אכן ביחס למסכתות אחרות נראה בבירור, כי קיצר המהרש"ל מסכת זו.

נשאלת השאלה מדוע אם כן שינה את דעתו, ושב לדרכו הראשונה - הארוכה? על-כך משיב המהרש"ל בעצמו.

הופעה ספרו של הרב מרן רבי יוסף קארו "בית-יוסף"<sup>20</sup> היא אשר החזירה את המהרש"ל להחלטתו הראשונה. הוא אמנם מעריך ומציין לשבח את העבודה החרוצה של ר"י קארו. ברם העובדה שהר"י קארו סמך על שלושת הגדולים-הלא הם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש-או אחרי רובם-להכריע בהלכה במקום שיש מחלוקת, היא אשר גרמה לשנוי דעתו ביחס לצורת כתיבת חיבורו.

לדעתו של המהרש"ל פשרותיו של הקארו הביאו לכך ששגו אחרים בזה<sup>21</sup> "והולכים אחרי דבריו ופסקיו ולא ידעו שבנפשם הוא שהוא הכריע כמה פעמים נגד החוספיה והפוסקים אשר אנו פוסקים כוותיה". מסקנתו היא כי<sup>22</sup> "ע"כ הוכרחתי להעלות על הספר דבריו כאריכותיהם וגלגוליהם וצירופיהם במקום לאיכא למטעי ולהוציא מלב התלמידים שלא יתלו עצמם בחיבוריו ... ע"כ באתי לחזור למנהגי הראשון להאריך בכל דין ודין ולהביא כל חידושי, אף שלפעמים אין בהם צורך אלא כדי להיותם מצוי בספרי - ולראות דעתי גם אני".

בספרו זה ים-של-שלמה הוכנסו גם תשובות אשר שלח בזמנים שונים, תשובות אלו הועתקו אם בשלמותן ואם בקיצור.<sup>23</sup> "זהא לך התשובה אשר כתבתי בימי חרפי ... וזו הנוסחה". המענין הוא, שהרש"ל האריך בדברי תשובותיו ביש"ש יותר מאשר בספרו שו"ת, בו מרוכזים רוב תשובותיו. במקום אחר העתיק<sup>24</sup> "זהא לך התשובה אשר כתבתי בימי חרפי" ... וכך הוא כותב<sup>25</sup> "פסק בא לידי מארץ סוריא". (המעשה היה בקהילה ששימש בה רב).

שוב מוצאים אנו במקום אחר כהוב<sup>26</sup> "ואני התרתי בכל ענין, ובתשובה שכתבתי בימי חרפי הארכתי בענין כנגד החולקים".

הספר ים-של-שלמה (יש"ש) נחשב כאחד מן המעולים ביותר בספרות התלמוד. כל מי שמבקש לעמוד על שרשיה של כל הלכה והלכה, על דרכי התפתחותה בדורות השונים-הן בדורות ובספרי הראשונים, והן בדורות ובספרי האחרונים-יפנה אל ספר מצוין זה. צורת הרצאת הדברים בו, היא בהירה למדי. כוחו בזה שהוא מוליך את הקורא לאט לאט ובהדרגה אל המסקנות שיש להוציא מן הסוגיא הלכה למעשה. הוא מביא ומצטט דברי הפוסקים השונים ורואה אתה, שחקר וברר ובקש את כל הדעות השונות. יש שלפעמים הוא אף משהמש במשפט אומות העולם<sup>27</sup>, "ושמעתי שיש מקומות חכמי אומות העולם שדגו שאם העמיד מים בכלי פתוח אזי פטור".<sup>27</sup> "לפי שאין דרכם לקלקל הבגדים אלא מחמת הצמאון וכשיש להם מים מניחים הבגדים ודבריהם נראה" ... "ודברים אלו תלויים לפי ראות עיני הדין והויות הנפקד והשתנות הזמן והמקום".

במקום אחר כותב הוא<sup>28</sup> "לפי שבדיניהם-של אומות העולם אין דנין כלל על סתם אונאה ואומרים על דרך המליצה פקע עיניך ולקח" אבל הוא מוסיף שם-"ומכל מקום היכא שנתאנה במקח טעות כגון שחמתיה ונמצא לבנות, או כסף ונמצא בדיל או כהאי גוונא דאפילו בדיניהם איכא לאשתלומי מיניה, אם-כן פשיטא דאין ישראל משלם הכל".

בפרקים הבאים נצנן הערכותיו של הרש"ל על אחדים מגדולי התורה שאותם הביא בכתביו. אך נכון יהיה אם ננחד כאן מספר שורות ונצנן כמה ציונים, וכמה צטוטים על אישים וספרים שבהם השתמש ואותם הזכיר הוא בספרו יש"ש.

1. השאילתות<sup>29</sup>, "ואחרי דברי השאילתות מיושבים מי יחלוק עליהם להקל, ועוד שדבריהם דברי קבלה וכדי לסמוך עליהם כמו על התלמוד".
2. ספר החפץ<sup>30</sup>, "וידוע שדברי "ספר חפץ" הם דברי קבלה בשם הגאונים".
3. הרי"ף<sup>31</sup>, "הרי"ף בנוי על קבלה גאונים".

4. רש"י<sup>32</sup>, "רש"י עמוד העולט". וכן במקום אחר<sup>33</sup> "מי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו להקל בדברי רש"י אשר מימיו אנו שותין ורגיל הוא לבנות יסודו על הגאונים".
5. ר"ח, (1100) ר"י<sup>34</sup>, "היו בקיאין בכל הירושלמי יותר מכל אשר שמענו".
6. הסמ"ג<sup>35</sup>, "גזע הסמ"ג הוא הרמב"ם ויניקחו ממנו".
7. מהר"ם מרוטנברג<sup>36</sup>, "הרב הגדול מן האחרונים".
8. מהר"י וויל<sup>37</sup>, "הוא מורה הוראה".
9. מהר"י קולון<sup>38</sup>, "מהרי"ק מאריך הרבה, מכל מקום דבריו קשורים כשלשלת של ברזל ומגיע עד רוס שמים לרב חריפותו". וכן<sup>39</sup>, "וכל זה כתב לפי עמק פלפולו דרך משא ומתן להראות גדלו ותפארתו, כמו דאנו מעלים בישיבה פיל בקופא דמחטא".
10. מהר"י איסרלין<sup>40</sup>, "ומדבריו אל תסור כי היה גדול ומופלג בימיו וראה מעשה וקבל הלכה וידע לתוכן מאופני מנהגי של לומדי אשכנז ואושטרייק שהיו חסידין ובעלי מעשה". ועוד הוא מוכיף במקום אחר<sup>41</sup> "ואין כמוהו באחרונים". וכן הוא כותב<sup>42</sup> "כי מי היה גדול בדורינו מקרוב כה"ה מהרראי".
- את היש"ש לבבא-קמא הביא לדפוס ר' אלעזר בר אברהם חנוך מק"ק פראג ממשפחת אלטשולר. הוא היה חתנו של החסיד ר' יצחק כץ. ההדפסה החחילה בי"ט חשוון שע"ו ונסתיימה בד' סיון שע"ה. ובאו בהסכמה נלהבת על ההדפסה הגאונים ר' הורביץ בעל "השל"ה" הקדוש, ורש"א לונטשיץ בעל "עוללות אפרים". הם - הרבנים שהזכרנו - הצטרפו אל ר' יצחק בר' שמעון כץ, - החתנו של המהרש"ל-מפראג, ר' מרדכי ליפשיץ, ר' משה בר' דוד לוי ור' יו"ט ליפמן העלר, ויצאו בכרוז שהוכרז בכל בתי הכנסת שבפראג. בכרוז זה הם מזרזים את הקהל לקנות את הספר היש"ש "שחבר החנא דאורייתא הגאון הגדול מהר"ר שלמה לוריא ז"ל אשר כמעט כל הגדולים בזמנינו הם מחלמידיו". (ראה ביביליוגרפיה

ברשימת המאמרים).

כרוז זה הוכרוז בק"ק פוזנא ע"פ הסכמת פרנסיה בכל בתי-הכנסת. בקהילות הגדולות במדינה מעהרין עפ"י ראשי המדינה, ובק"ק ווין ע"פ אצילי מנהיגיה. מחיר הספר נקבע לשני זהובים רייניש. בהיות המסכימים בשוחים שהספר יופץ במהירות, לא אסרו את הדפסתו ע"י אחרים אלא רק עד כלות 5 שנים.

אחרי מסכת ב"ק נדפס היש"ש למס' חולין בקראקא. הדפסה זו יצאה לפועל ע"י בן בתו של המהרש"ל ר' משה בן ר' לאזר.<sup>43</sup> בנוגע להדפסת היש"ש לחולין ישנה מבוכה בין רושמי הרשימות. הספר נגמר בדפוס "בשנת האל"ף שלמה". בן יעקב ופרידנברג רשמו לפיכך שנת "שע"ה" כמנין "שלמה". אולם לטענה זו אי אפשר הדבר, כי המו"ל כותב בהקדמתו שהיש"ש לב"ק כבר נדפס והנהו יקר המציאות "ולא נמצא כי אם א' בעיר וב' במשפחה". לכן נראה שיש לצרף גם את האותיות אל מאלף, ואז יצא שנדפס בשח"ו.

כמוך לאותו זמן נדפס היש"ש גם על מסכת ביצה, ואח"כ חלה הפסקה ארוכה בהדפסתו. היש"ש ליבמות נדפס בשנת ת"ק. לגיטיין בשנת תקכ"א, לקידושין בשנת תקכ"ו, ולכתובות בשנת תר"י. היש"ש לחולין נדפס שש פעמים. גם יתר המהדורות זכו להדפסות ולמהדורות אחרות. דבר זה מעיד כי אכן צדקו הגדולים - בהסכמתם - כי לפי השערות ספר זה יופץ במהירות.

ספרו השני הגדול נקרא "הכמת-שלמה" והוא על התלמוד. גם ספר זה לא נדפס בחיי המחבר. ושמו ניתן לו ע"י המדפיס ר' שמואל בן הקדוש ר' יצחק פיהם. לדברי בניו - בהקדמתם להדפסה - לא כוון הרש"ל בדעתו כלל להעלות את הגהותיו ופירושו בספר מיוחד, אלא הערות אלו שכשו לו לעצמו לצורך "ציונים ומעברות לילך אל מחוז ספרו הגדול ים של שלמה". אולם לאחר שרבים הפצירו בהם ואף טענו כנגדם: "חמדה גנוזה יש לנו בבית גניזתכם ואתם מבקשים למנוע מאתנו ... מה לכם פה ומי לכם פה כי חצבתם לו קבר ועמו תמות חכמתו" שינו בניו את דעתם והסכימו להדפיס ספר זה. (ראה ביביליוגרפיה רשימת המאמרים).

חוץ מהגהות, רשם בגליונות הש"ס שלו גם פירושים קצרים ועמוקים המראים על חריפותו ועמק פירושו על התלמוד. לעתים יש שהוא מברר את שיטת רש"י והתוספות, מקשה ומתרוץ ומביא לידי סיום מכריע. כפי הנראה פירושים אלו יצאו לו מתוך עיונו המעמיק בלמדו עם תלמידיו בישיבתו.

המו"ל הראשון כותב שהמהרש"ל "אזן וחקר ותקן תלי תלי הלכות על כל קוץ וקוץ כל מסכתא כאשר למדה בישיבתו... וכללה דא נקוט בידך שאנחנו העלינו בדפוס כל המסכתות שלמד בישיבה ברביס. ואם באולי מיעוטא דמיעוטא איזה פרק או דף שלא נתקן היה מצד מניחה, אונס או חולי או דרך של הרב".

ספר "חכמת-שלמה" הודפס למסכתות הבאות: ברכות, שבת, ערכין, פסחים, ביצה, סוכה, יבמות, כתובות, גיטיין, קידושין, סוטה, בבא-קמא, בבא-מציעא, בבא-בתרא, סנהדרין, מכות, שבועות, חולין, נדה.

הדפסתו הראשונה של ספר "חכמת-שלמה" חלה בשנת שמ"ב בקראקא. אומנם ישנה הערה בספר "שפתי-ישנים"<sup>43</sup> שמסכתות אחדות עם הגהות המהרש"ל כבר נדפסו בלובלין בשנת של"ט. ואילו בהקדמת בני המהרש"ל והמוציא לאור לא נזכר מזה כלום.

בהדפסה הראשונה נדפס הספר בפורמט קטן, אך בצורת כרך עבה-יותר מ-600 דפים. "כדי שכל אחד יוכל לישא אותו בחיקו". באותו זמן הודפס הש"ס בקושטא ע"י האחים יעבץ והם הוסיפו בסוף כל מסכת את ה' המהרש"ל. ואף בפנים הגמרא הגיהו מעט עפ"י המהרש"ל וציינו בגליון בצד ההגהה: רש"ל.

במהדורות אחרות של התלמוד נהגו להגיה חלק מהן בגוף התלמוד עפ"י הגהות המהרש"ל, ויש שהוסיפו בסוף המסכת הגהותיו וחידושיו.

ראוי לציין גם את הגהותיו והערותיו הקצרות על ספרי ראשונים. הוא כתב<sup>44</sup> הגהות על הרי"ף. הר"ן, "נמוקי יוסף" והמרדכי. כן עשה הגהות על הרא"ש. הגהותיו אלו להרא"ש לקצת מהמסכתות נדפסו בהוצאות הש"ס ווילנא. גם לספר "משנה תורה" להרמב"ם דפוס וויניציא ש"י ישנן הערות על הגליון-בספר שהיה

שייך למהרש"ל. הערות אלו נמצאות כמעט בכל עמוד ועמוד עם חתימת המהרש"ל (ראה ביבליוגרפיה רשימת המאמרים).

מפורסם הוא סידורו של המהרש"ל. הוא כותב<sup>45</sup> "בימי חרפי יגעתי בתלמוד ובפלפול ולא בדקדוקי תפילה". אך בתקופה מאוחרת יותר נראה את הרש"ל מקדיש זמן רב לדקדוקי תפילה עד שעמד וחיבר והגיה סידור מיוחד לעצמו. באותו סידור הביא כמה דקדוקים והערות יקרות למדי הנוגעות לנוסח התפילה ולניקודן.<sup>46</sup> יש שמצא חלק מן הדברים בסידורים קדמונים, ויש גם שהוסיף הרבה מנהגים ושנויי נוסח.<sup>47</sup> (על נושא זה הקדשנו פרק מיוחד, פרק ה').

לפי ההתרשמות והעיון נראה שהמהרש"ל עסק בסידורו לעת זקנתו, כי בתשובתו החשובה בעניני התפילה אין הוא מזכיר את סידורו. אולם הוא מזכיר את חיבורו הגדול ים של שלמה. כך שאפילו תשובה זו נכתבה בתקופה מאוחרת בחייו. הוא גם מוסר - בתשובה זו - כמה מנהגים שהוא נוהג בהם בתפילה וחידושים שהוא עצמו חידש בה.<sup>48</sup>

לא די היה לו להמהרש"ל בכל אשר הבאנו לעיל, אלא הוסיף הוא את ביאוריו לסמ"ג "ספר מצוות גדול" וכן חידושו וביאוריו על התורה ועל רש"י. אף כאן ניתן לומר כי נראה שלעת זקנתו עסק בביאורים ובחידושים אלו.<sup>49</sup>

בין הביאורים השונים ישנן השגות על הרא"ם.<sup>50</sup> בספר זה "יריעות-שלמה" הוכנסו רק חלק מביאוריו של המהרש"ל, חלק אחר מצוי בספרים אחרים שחברו על התורה. כפי שמובא בפירוש אחד<sup>51</sup>: "גם הגיעוני קצת חידושים חדשים ממופת דורנו הגאון מהר"ר שלמה לוריא".

וכן במקום אחר<sup>52</sup> כתוב: "שכלולים בו כל ביאורי הגאון מהר"ר שלמה לוריא ז"ל", ובכל מקום שהביא דבריו כתוב בסוף אותו דבור "המהרש"ל". דברי המהרש"ל מופיעים גם בספר "הואיל - משה" מאת תלמידו<sup>53</sup> אשר מכיל דרשות ופשטים על התורה. שם מובאים דברים בשם רבו המהרש"ל בציטוטים כגון: "ומפי מורי שמעתי" "מפי מורי" "כך שמעתי מפי מורי". יתכן והמהרש"ל

ניהל בישיבתו שעורים קבועים בחומש עם רש"י, ומכאן הביאורים הרבים הפזורים במקומות שונים.

לאור ההיקף העצום של עבודתו הספרותית-תורנית של הרש"ל, אפשרי לומר כי לא טעו ולא הגזימו אותם אשר חרתו על מצבת קבורתו בלובלין את הדברים הבאים<sup>54</sup>:

צד א' (של המצבה):

פה מונה אביר האבירים על כל חכמי המורים מאור הגדול שהאיר לישראל לדור דורים בטפרו ים של שלמה ושאר ביאורים שמו נודע בסוף העולם בכל שערים הרביץ תורה והרבה תלמידים.

צד ב' (של המצבה):

הרבה תלמידים בכל העולם צדיק והסיד בכל מעשיו ההדורים, הרב הגאון הגדול מהר"ר שלמה לוריא בהרב הגאון מוהר"ר יחיאל זצ"ל. נתבקש בישיבה של מעלה לד"ת ולהלכה יום יב' כסלו שנת "נפלה עטרת ראשנו וכבה מנורה (באותיות גדולות) הטהורה. ת. נ. צ. ב. ה. .

הערות פרק א' - (ח"ב).

1. בבלי, ברכות דף יח' עמ' א'. הפסוק מופיע בשמואל ב' כ"ג כ'.
2. חבורו זה מכונה גדול, הן מבחינת הכמות והן מבחינת היקף העבודה, מבחינת האיכות. כמו-כן הרש"ל עצמו מכנהו "הבורי הגדול" שו"ת המהרש"ל סי' עג', פ"ה, ס"ד.
3. יש"ש הקדמה גיטין, חולין.
4. שם.
5. ר' אליעזר מאלטשולר כתב בשער ליש"ש בבא-קמא, דפוס פראג.
6. יש"ש גיטין פר' ד' סי' נ"ה.
- א6. הפרק התשיעי במסכת כחובות.
7. שו"ת מהרש"ל סי' ס"ד.
8. שם. סי' פ"ה.
9. שם. סי' ע"ג.
- א9. בבלי, שבת פרק ט"ז.
10. יש"ש ביצה פ"א סי' ל"ו.
11. שם. פ"א סי' מ"ד.
- א11. בבלי, שבת פרק ג'.
12. יש"ש ביצה פ"ה סי' ח'.
- א12. בבלי, בבא-מציעא פרק שני.
13. יש"ש קידושין פ"א סי' כ"ב.
- א13. בבלי, בבא-מציעא, פרק ו'.
14. יש"ש יבמות פרק ט"ז סי' ו'.
15. יש"ש הקדמה שניה חולין.

16. יש"ש גיטיין פרק ד' סי' נ"ז.
17. יש"ש הקדמה בבא-קמא דפוס פראג.
18. יש"ש הקדמה שניה חולין.
19. יש"ש הקדמה קידושין.
20. נדפס בפעם הראשונה טור או"ה וטור יו"ד ויניציא ש"א. אבן-העזר סביוניטה שי"ג. הושן משפט שי"ט.
21. יש"ש הקדמה שניה חולין.
22. שם. שם.
23. יש"ש קידושין פ"ג סי' ד' - שו"ת סי' ל"ה.
24. יש"ש קידושין פ"א סי' נ"ד - שו"ת סי' ז'.
25. יש"ש חולין פ"ז סי' י"ז - שו"ת סי' כ'.
26. יש"ש ביצה פ"ג סי' ה'.
27. יש"ש בבק-קמא פ"ב סי' כ"ג.
- 27א. המדובר במקרה שבאו עכברים וקלקלו את הבגדים.
28. יש"ש בבא-קמא פ"ה סי' מ"א.
29. יש"ש יבמות פ"ב סי' ט"ז. השאלות דרב אחאי גאון.
30. מיוחס לרבנו חננאל בן רבנו חושיאל. - יש"ש בבא-קמא פ"ו סי' ל'. - רבנו חננאל מגדולי חכמי ישראל בסוף תקופת הגאונים נולד בסוף המאה ה-10 נפטר במחצית השניה של המאה ה-11.
31. יש"ש יבמות פרק ט"ו סי' י"ג - ר' יצחק אלפסי, גדול חכמי ההלכה בספרד. נולד בשנת דא' תשע"ג (1013) נפטר תתס"ג (1103).
32. יש"ש חולין פ"א סי' י"ב. ר' שלמה יצחקי - גדול הפרשנים למקרא ולתלמוד נולד בשנת דא'. ת"ת (1040) נפטר תתס"ה (1105).
33. יש"ש יבמות פ"ד סי' כ"ב.

34. יש"ש יבמות פרק ח' סי' ה'.
- א. רבנו יעקב בן ר' מאיר - מכונה רבנו תם - הגדול שבבעלי התוספות נולד בערך בשנת דא' תת"ס (1100), נפטר תתקל"א (1171).
- ב. ר' יצחק הזקן מדנפיר - המכונה רי' הזקן - מגדולי בעלי התוספות חי במאה ה-12.
- ג. רבי שמעון משאנץ - אף הוא מגדולי בעלי התוספות חי בסוף המאה ה-12 ותחילת המאה ה-13. נפטר בשנת 1230.
35. יש"ש שו"ת סי' ל"ה. ר' משה מקוצי, מגדולי חכמי צרפת בעלי התוספות. חי במאה ה-13. סמ"ג - ספר מצוות גדול המיוחס אליו.
36. יש"ש יבמות פ"ו סי' ל"ח. ר' מאיר מרוטנברג - מאחרוני בעלי התוספות נולד בשנת דא' תתקע"ה (1215) נפטר בשנת 1293.
37. יש"ש בבא-קמא פ"ה סי' לה'. ר' יעקב וויל (ויל) מגדולי רבני אשכנז חי במאה ה-15.
38. יש"ש בבא-קמא פ"ה סי' ע"ב. ר' יוסף קולון גדול רבני אסליה חי במאה ה-15. (נפטר בשנת 1480).
39. יש"ש יבמות פ"ה סי' כט'.
40. יש"ש גיטין פרק ד' סי' כ"ד. ר' ישראל איסרלין - מגדולי הפוסקים וגדול הדור באשכנז נולד בשנת 1390 נפטר בשנת 1460.
41. שו"ת המהרש"ל סי' פ"ה.
42. שם. סי' כ"ד.
43. ר' לאזר היה חתנו של המהרש"ל ואחיו של הרמ"א.
- 43א. "שפתי ישיניס" מאת כהר"ר שבתי משורר בט מפראג. נדפס אמשטירדאם 1779 עמ' כ"ד.

44. לפי עדות תלמידו ר' אליעזר אלטשולר יש"ש ב"ק בשער. דפוס ראשון.
45. שו"ת סי' סד'.
46. מובא בהקדמה הכללית לסידור ר' שבתאי הסופר מאת אליעזר ברלינר. פורסם ב"האסיף" תרמ"ט (עמ' 127).
47. שם. שם.
48. שו"ת מהרש"ל סי' נ"ו.
49. בשנת שס"ט נדפס ספר "יריעות-שלמה - בפראג. ספר זה כולל הגהות וקצת ביאור על רש"י. דברי המהרש"ל מצוטטים "בשפתי-חכמים".
50. רבי אליהו מזרחי - ראש רבני טורקיה חיבר פירוש על רש"י בשם "המזרחי" חי בסוף המאה ה-15 ובתחילת המאה ה-16. נפטר ב-1525.
51. "קיצור-מזרחי" בהקדמה מאת ר' יצחק כהן פראג שס"ד.
52. "מנחת-יהודה" בשער הספר, מיוחס לר' יהודה לייב איילנבורג לובלין, שס"ט.
53. מיוחס לר' משה מת-שהיה תלמידו של הרש"ל. - שמו המלא היה משה בן אברהם מפרמיילא כתב גם "הנהגת המהרש"ל" נדפס מחדש ירושלים תשכ"א.
54. הדברים החקוקים על מצבת המהרש"ל הודפסו ב"המגיד" שנה ב' עמ' 27.

## פרק ב .

רבנו שלמה לוריא ומשנתו.

א. המהרש"ל המבקר.

מתוך כתביו השונים של המהרש"ל נראה כי הוא לא חשש ולא נרתע, מלבקר בקרת חריפה. את בקרתו ביסס על בדיקת וחקירת הכ טוב, וע"י השוואת נוסחאות (ראה להלן שיטת עבודתו). אך בעקרון של דברים, תמיד עמדו לנגד עיניו דברי החכמים שבתלמוד, אליהם השווה דברי ראשונים ואחרונים. כפי שהוא עצמו מעיר<sup>1</sup> ואומר: "והאלקים אפילו אם ישיב לי מר בליקוטים האחרונים מעשה בזה, לא אשגיח בי ה כי חשוב מר בעיני בשכלו הזך ככל אחד מן הגדולים האחרונים אם לא שימצא הדבר בתלמוד או בפסקי הגאונים, אז אודה ולא אבוש".

שני מקורות היו חשובים בעיניו לאין ערוך, הלא הם דברי התלמוד ודברי הגאונים. כיון ששיטתו היא בקרת הנוסחאות וכתבי-היד השונים, אין פלא שנלחם מלחמה קשה בכל אותם שדגלו בשיטת הפלפול.

מתנגדים רבים קמו לו מביין תלמידיו ותלמידי-תלמידיו של ר' שלום שכנא מלובלין. על ר' שלום שכנא נאמר:<sup>2</sup> שהוא היה "ראש גולת אריאל, מופלג על כל אנשי דורו, ושמעו יצא ממזרח שמש עד מבואו". ר' שלום שכנא היה ממשיכי מסורת רבו הגדול הרב יעקב פולאק, אשר אחז בדרך החילוקים והפלפולים כדי לחדד בהם את התלמידים. מובן שכאן התנגשו שתי הדרכים, דרך לימודו של המהרש"ל מחד, וזו של הרש"ש מאידך.

את דעתו החריפה של המהרש"ל נגד שיטת הלימוד של הרש"ש ושל בנו ר' ישראל שהלך בעקבותיו, הוא מביע בכתביו. הוא גם מביע את צערו על אותם שנמשכים אחריהם<sup>3</sup> והוא כותב: "ממרידת התלמידים המורדים ופושעים בי וסומכין ובוטחים על גבורת הזקן ובנו הגאון יצו" (הכוונה לרש"ש ובנו ר' ישראל). הם המוציאים אותי חוץ למחיצתי ומחסרים גופי ובריאות שכלי ומא דלא שהייה לאוניתא למלכא דארום, לא

לישהי לאוניהא דידי". בהמשך דבריו הוא מחפלל ומביע רחשי ליבו להקב"ה<sup>4</sup>: "יהפך לבס ל"ב האבן והאכזר ללב בשר, או יתן לי חיל ואמיץ כח להציל את נפשי ונפש התלמידים הכשרים מידיהם, ואף בהיותי בארץ אויבי וכפוי תחת ידם לא מאט וגעל הי' להפר בריתו אתי, והרבה גבולי בתלמידים הגונים מכל ד' קצוי הארץ והם בקוצים בעיניהם (של הלמידי הרש"ש), ורחמנא ליחוס וליפוק מר (הכוונה לרמ"א - שאליו הוא כותב את הדברים) ממרעין בישין כאלו, הי שלא היה עומד מר בנסיון כאלו אפילו חדש ימים".

מדברי החשובה אנו רואים שמלבד המחלקת החריפה שהיתה בין המהרש"ל לר' שלום שכנא ולבנו, הרי שגם תלמידיהם השתתפו בה. כפי שהוא אומר: "ממרידת התלמידים המורדים והפושעים בי". גם הט"ז<sup>5</sup> מעיר: "וגביא רבה חזינא (מהרש"ל) אבל תיובתא לא חזינא כלל, וכ"ש שלא היה לו להקל בכבוד רבינו הגדול הב"י ... וכו'" הנה גם הט"ז אשר ידוע שהיה מן המתונים מדבר קשות נגד המהרש"ל. אך על מנת שנוכל להבין דברי בקרתו והקיפותו, עלינו לברר מהי שיטת עבודתו. ומה הם הכללים שהנחוהו בלימודו.

## ב. לשיטת עבודתו.

מדרך לימודו של המהרש"ל, אנו רואים עד כמה השתדל לרדת לעמקם של דברים, וכך מסביר הוא<sup>6</sup> "מה שנפל לבאר בסוגיא, לא אאמין לשום אחד מן המתבררים יותר מחבירו אף שיש הכרע גדול במעלתו למי שהורגל בהם בעיון רב, מכל מקום התלמוד הוא המכריע". הוא גם מסביר כיצד הוא דרש וחקר בכל בעיה ובעיה שנצבה בפניו<sup>7</sup> "על-כן דרשתי וחקרתי היטב בשבעה חקירות ובשבעה דרישות ובדיקות אחר כל מקור הדין והוצב ההלכה בתכלית היגיעה והעיון ובמעט שינה ברוב שיתה עם חברי, ותלמידי יותר מכולם ... שלא הנחתי שום מחבר שלא עסקתי בעיוני קודם חיתום גזר הדין, וירדתי לעומקא של הלכה כאשר הנני אלקיים". דברים אלו מעידים על שיטת עבודתו וצורת פסיקתו את גזר הדין, הוא כוון בדבריו כנגד אותם אשר לפעמים כוונו

"ההלכתא אבל לא מטעמא".

שיטת עבודה שכזו דרשה מכותבה זמן רב, לכך אין הדבר מפליא כשכותב הוא<sup>8</sup> "ובשתי שנים לא הגעתי במסכת יבמות אלא לחצי המסכתא ועל כתובות יגעתי שנה תמימה ולא הגעתי אלא לשני פרקים, ופרק מצות חליצה עסקתי חצי שנה".

עלינו לזכור כי בדור קודם למהרש"ל התחיל דפוס הש"ס. כל זמן שהיה התלמוד בכ"י ועבר ממעתיקים למעתיקים נפלו בו שבוסים וטעויות. במשך הזמן כונסו בתוך התלמוד הערותיהם והגהותיהם של חכמים שונים, עד שאי אפשר היה להפריד בין עיקר התלמוד כמו שהיה בסידורו הראשון, לבין הגרסאות הנוספות שבאו בו במהדורות האחרונות. איש לא ערב לבו לצרף את הנוסחאות ולקיים את הגרסאות האמתיות, מפני שתיקון הספרים היה נחשב בעיני הראשונים להבר אסור<sup>9</sup>. משהחלו להדפיס את התלמוד התעוררה בעיה, שהרי עד עתה בידי כל חכם היו מצויות נוסחאות שונות ויכל היה הוא לברר לעצמו את הנכונה לפי דעתו, אך מעתה המו"ל הביא גירסה אחת-אוחה שהיתה בידו בעת ההדפסה - וזו שנדפסה נהקיימה ונתקבלה, ואילו היחר עברו ובטלו מן העולם. ע"כ קם המהרש"ל ועבר בעין חדה בקורתית על ההלמוד, גרע והוסיף עד שהוציא מתחת ידו גרסא אחת ברורה ובהירה, המובעת בספרו "חכמת-שלמה". היו לפניו נוסחאות שונות ואשר לפיהן הוא השווה וקבע את הנוסחה היחידה, כפי שהוא מעיר: "וכמו שהגהתי מספרים מדויקים"<sup>10</sup>.

חלק גדול מהגהותיו מבוסס על שקול דעתו ובהירות מחשבתו "זה נמחק", "כצ"ל", "ולוי נראה כך", "וטעות הוא", "ואומר אני", ולפעמים אף מוסיף שמו "צ"ל... נראה לי שלמה לוריא".

אולם אעפ"י ששינוי נוסחאות טוב היה בעיניו מלישב בדוחק<sup>11</sup>, הרי שלא הזדרז לעשות כן. וכך הוא אומר<sup>12</sup> "בשלמא חולף הגרסאות נמצא כמה פעמים בתלמוד, אבל להיות בטל הגרסאות ובטעות נכתב בספר, דחוק הוא בעיני". הוא כעס על המדפיסים<sup>13</sup> "ואל חשגיה בספרים הנדפסים מחדש ע"י ספר מוטעה,

שכך היה דרכו, (של המדפיס). כל פשט שלא הביין מחק וכתב כרצונו, כאשר הראיתי לך בכמה מקומות שעברו". או במקום אחר<sup>14</sup> "כאן הגיה המשובש בלובלין בדפוס החדש... ואין זה פסוק בתורה".

המהרש"ל לפיכך מהגלה לפנינו כמבקר טכסטים חריף, המשתמש בכל כלי האומנוה, שכל חוקרי טכסטים משהמשים בהם גם כיום. יש לציין שאמנם היה הוא ראש וראשון בדרך זו, אם כי לא היחיד בדורו<sup>15</sup>.

הכונה זו של מבקר טכסטים חריף מהגלית בכל הדרה-כפי שכתבנו-בספרו "חכמה-שלמה". הגהותיו הן ברובן הגדול למדניות, נוגעות להכנת גופו של התלמוד ומפרטיו. המו"ל הראשון של "חכמת-שלמה" כוהב בהקדמתו שהמהרש"ל "לא הניח דבר גדול וקטן שלא התקין, ועוד מה שהוסיף או גרע היבה או אות, והפסיק הדבורים וחברם יחד ר"ל שמהק הנקודות המפסיקין הנקראים טוייזן, או שבדפוס לא היו במקומם והוא תיקן אותם". למעשה-כבהערת אגב - נוסיף, שכך גם נהג הב"ה<sup>16</sup> שבהגהותיו מורגשת השפעתו הגדולה של המהרש"ל.

אולם קיים הבדל חשוב ונכבד בין הגהותיהם של המהרש"ל מחד, ושל הב"ה מאידך. הראשון שם לבו להגיה בעיקר כל מקום שהנוסחה המשובשת יכולה להטות את הלומד מן הדרך הישרה, ועלולה להביאו לטעות בהבנת הדברים. לכן לא חש ביותר לתיקוני הלשון וסגנון גרידא. השני - הב"ה - שם לב גם לכל פגימה קלה שבקלות מצד הלשון והסגנון.

אך, וכאן אולי עיקר ההבדל שביניהם. מבחינה מדעית המהרש"ל ביסס הגהותיו במדה יותר גדולה על כתבי-יד והשוואת נוסחאות בין התלמוד עצמו או בספרי ראשונים, בה בשעה שהב"ה ביסס דבריו בר"ב המקרים, על הרגשתו הלשונית החדה והדקה והשוואת בתלמוד גופו בלבד.

ברם, נצוין מיד כי טעות תהיה בידינו אם נסיק מהאמור לעיל שהמהרש"ל כאילו זלזל בשגיאות לשון, בתיקוני סגנון ובכללי הדקדוק. אדרבא ואדרבא, דיוניו העמוקים בסידור

התפילה הביאווהו לדון בשאלות הלשון והדקדוק העבריים. מכאן נבין את תוכחהו אשר בה הוכיח את הרמ"א<sup>17</sup> "ובאלף מחילות יותר היה למר לעיין בחכמה הדקדוק, כי כתביו הם כחומה פרוצה לרוב בנוכח ובנסתר ונקבה וזכר ויחיד ורבים". לדעתו, הלמיד חכם צריך שתהיה לו היכולת<sup>18</sup> "לכתוב שו"ת ופסקי דין אף אגרת שלומים בצחות לשון נאה לה"ח". אולם גיון שעיקר בקרתו ובירוריו בטכסטים השונים היו לצורך הלימוד והעמקה, להבנת ההלמוד גופא, הדגיש הוא את הצד הענייני על הצד הלשוני-דקדוקי.

נראה לנו, כי ספריו הרבים וכתבי-היד העתיקים אשר זכה שיהיו בידינו וברשותו-או לפחות בטווח השגתו-הם הוצאה חשובה של תקופתו ההיסטורית. המהרש"ל השתדל לקשור קשרים מתוך המקומו. ידוע לנו שהוא בא בדברים עם חכמים שישבו למשל בארץ-ישראל<sup>19</sup> "ושלחתי דברי לזקני ירושלים וכתב לי זקן אחד וחכם מופלא שחכמי ירושלים הסכימו לק"ו שדנתי". וכן מביא הוא במקום אחר<sup>20</sup> "זו התשובה שכתב לי מהר"ר דוד בלומיש בא"י" במקום אחר אפשר לראות שהיה לו קשר עם מצרים. כי מופיע מכתב שכתב לו ר' אליעזר אשכנזי שכנראה נכהב עוד בהיות ר' אליעזר במצרים שבה ישב בשנים רצ"ט-שכ"א.

יורשה לנו איפוא להעיר, שבזכות קשרים אלו הוא זכה לקבל ולקרוא גם גירסאות אחרות. אך עיקרו של דבר הוא בעובדה, שגולי ספרד אשר באו לחורכיה בעיקר, ובחלקם שגלו לפולין, עזרו לו להמהרש"ל להשיג כתבי יד עתיקים וחשובים לאין ערוך. ראינו שהוא קשר קשרים עם ארץ זו. קשרים אלו קרבוהו לאוצר העצום של הספרות התורנית אשר היחה בידי החכמים הספרדים.

עלינו לזכור שספרד שמשה במשך תקופה ארוכה מרכזו הרוחני של עם-ישראל, (אחרי בבל) ומפאן כנראה שהרבה מאד מכתבי הגאונים וכתבי יד של התלמוד מבלל הועברו לספרד עם אותם שבאו אליה מארץ זו. יש לשער שבידי חכמי הספרדים היו מצויים כתבי-יד, אשר לא היו בידי חכמי אשכנז וצרפת. כך זכה המהרש"ל שבחקופת הינו יכל היה לעיין באוצר בלום ויקר ערך זה. אפשר לראות מתוך דבריו וכתביו, שאכן היו בידו כתבי יד

שונים. בעיקר של הראשונים כגון: הרי"ף והרא"ש. (על כן נדון בפרק מיוחד להלן).

להיטותו והתמדתו למציאת הנוסחה והגירסא הנכונה, גבשו עמדתו ויחסו למקורות ולספרי ההלכה השונים. בפרקנו הבא נראה את יחסו למקור החשוב לו מכל והוא התלמוד, וכן לפוסקים וגדולים שקדמו לו. (כבר עמדנו בפרק א' על יחסו למקצת מן הפוסקים וחכמים ראשונים ואחרונים).

### ג. יחסו אל התלמוד.

על אף כל דרישותיו וחקירותיו ועם כל עיוניו בספרי ראשונים ואחרונים, הדגיש הרש"ל-חזור והדגש-כי אין לקבל שום דעה אלא אם כן היא מבוססת על דברי התלמוד. וכך כותב הוא בהסבירו מה דחפו לכתוב ספר וחיבור על הגמרא,<sup>21</sup> "מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים או מן האחרונים, אלא מי שיוכשרו דבריו להיות מיוסדים במופת חוהך על-פי התלמוד והירושלמי, והתוספות והתוספות במקום שאין הכרע בתלמוד". התלמוד עמך בעיניו למעלה מכל,<sup>22</sup> "כל העולם אינו כדאי ליה" (ביחס לתלמוד).

הוא מוסיף באותו מקום "כשאדם טועה בפסקי גאונים כטועה בדבר משנה, אבל אם מביא ראיה לסתור דבריהם מתלמוד ודבריו מקובלים לאנשי דורו, הרי זה יפתח בדורו כשמואל בדורו", לפיכך יש לקבל דבריו ללא הרהור.

הגמרא חשובה בעיניו יותר מן המסנה מצד תועלתה<sup>23</sup>

"שהועלת הוא לאדם יותר מכל חכמות המשנה". ובמקום אחר<sup>24</sup>

"המשנה שיש עליה תלמוד (גמרא) היא עיקר יותר ממשנה שאין עליה תלמוד". ... "ואין למדין הלכה שנאמרה בתוך המשנה או הכרייתהא כי אם בגמרא".

מתוך שאיפתו הכנה והעזה להשתית את הפסק על התלמוד

ומקורותיו הראשונים, ניסח המהרש"ל לסכם בפנינו מספר כללים אשר ישמשו לנו קנה-מידה בבואנו לבהון אמיתותו של פירוש, עליו מבוסס פסק כלשהוא.

כללים בתלמוד.

לשיבה זו אל המקורות התלמודיים הוסיף הרש"ל כללים משלו אשר לפיהם יוקל להבין ולהכריע בדין-שלא כנגד התלמוד.

1. תיק"ו.

מתי מותר לחוות דעה? - על כך משיב המהרש"ל<sup>25</sup> "ואף שאין התלמוד מכריע, אני באתי להכריע דבודאי דברי תוספת עיקר בדין תיק"ו שנסתמה הבעיה בתלמוד ולא נפסטה, ואין רשות לשום גאון בעולם לפשטה ממהניתין או מברייתא או מסברה דהוי חולק על התלמודא דרבינא ורב אשי, כמו שאין לנשב התיובתא שנאמרה בתלמוד. אבל כמה בעיות שנאמרו בתלמוד ולא נפסדו אם היה חכם אחד אפילו בזמנינו מביא ראיה לפשטה, הרשות בידו עד שיתלבן לך פשיטתו ודוגמת זה כתב ר"ה (רבנו הננאל) בפ' הזקת הבתים". ובמקום אחר מוסיף הרש"ל<sup>26</sup>, "מאחר שרב אשי ודורו שהתכו את התלמוד וכתבו עליו תיק"ו, אלמא שהניחו בספק איסור עד שיבוא אליהו". לפיכך בכל מקום שאין כתוב תיק"ו ואין הכרע בתלמוד, יש מקום לקבל דעה שמנסה למצוא תשובה לבעיה.

2. קשיא-ותיובתא.

בענין אחר, קושיא על רב פפא שההלכה כמוהו אומר המהרש"ל<sup>27</sup> "ואעפ"י דאקשי עליה תלמודה (על רב-פפא) ועמד בקושיה מכל-מקום אין ראיה שלא יהיה הלכה כמותו, דהא אפילו היכא דאסיק תלמודא קשיא לא בטל דברי האמורה, כי דוקא היכא דנאמר תיובתא אז בטל דברי האמורה", המהרש"ל מחלק איפוא בין המושג "קשיא" לבין המושג "תיובתא" וקובע לפיכך את הכלל מתי בטלים דברי אמורא.

3. אם תמצי לומר.

הוא גם קובע כלל לגבי המליט "אם תמצי לומר", וכך הוא אומר<sup>28</sup>, "אין זה תמיד שכך ההלכה אלא היכא דאיתא בעיא בתלמודא ולא פשטה ובספקתא עומדת ומסיק אח"כ את"ל (אם תמצי לומר) משמע שכך הוא ההלכה. ונוטה דעה התלמוד או לחיוב או לפסור

ואינו עומד עוד בספיקא. אבל היכא דאקשי עליה מרישא וסיפא ועומד בקושיא ומסיק עליה "אם תמצי לומר", כך פשיטא שאין משמעותו פסק הלכה אלא רווחא מילתא הוא". יוצא איפוא שיש הבדל בין "אם תמצי לומר" המובא לפטור, או באם ה"את"ל" בא אחר קושיא שמרישא וסיפא, שאז אין להחשיב את הדברים כהלכה פסוקה.

#### 4. במקום שאין הכרע בתלמוד.

כפי שראינו, באותם מקומות שאין עליהם הכרע בתלמוד, ראוי לפי דעתו לתפוס דעת החכמים שמובאת בראיות הותכות. הרש"ל כותב<sup>29</sup> "שיש לתפוס את דעת הרמב"ם, "מכל מקום נראה לי סברת הרמב"ם עיקר... וגם כל היכא דליכא הכרע מן התלמוד, ראוי לתפוס דברי חכמים, וידוע שהיה (הרמב"ם) מן החכמים הגדולים ובעל סברא ובפרט בעניני הטריפות שחכמות הרפואה והטבע מסייע לברור דברי אמת, מה שאינו מבורר להדיא מן התלמוד". לפיכך, ברור הוא שבמקום שאין בידור סופי וסיכום הלכתי בתלמוד, יש להשתמש בחכמות השונות המתמחות והמסייעות בברור האמת. ודווקא במסכת חולין הדנה בדברים הקשורים בחכמת הרפואה והטבע, (יותר מכל מקום אחר) ציטט הוא פעמים רבות את דעתו כי "יש לקבל דעת החכמים במקום שאין הדברים ברורים בגמרא".<sup>30</sup> "המעייין בדברי הרמב"ם ראה איך שחכם גדול היה" ומשום כך יש לקבל דעתו בנידון. ועוד הוא כותב<sup>31</sup> בעניני הדמיונות הטבעיים והציורים, ו"לבו (הרמב"ם) ראה מה שלא ראו אחרים... ויש לסבור כמותו".

#### 5. לשון התלמוד.

המהרש"ל ניסה אף להוכיח מה צהה היא לשון התלמוד, ושוב כל זאת ע"מ להשפיע ולהראות שאין דרך טובה יותר מזו של השיבה לתלמוד. לדעתו<sup>32</sup>, "התלמוד אינו מדבר בחידות", הלשון אינה מסובכת<sup>33</sup> "כי אם בלשון צה ונקי", לכך לדעתו קל להבינה. ואם לפעמים מביא התלמוד מקרא שאינו להענין "זבזה... נראה כביכול שהדברים מסובכים", הרי<sup>34</sup> ש"מובא המקרא לתואר הפשט ולצחות הלשון". אף שלפעמים<sup>35</sup> "משנה-התלמוד את המקראות", הרי

שזאת לדעתו נעשה לצורך הפירוש שהתלמוד רוצה להביאו ולפרשו.  
הוא גם כנסה לתרץ ולהסביר מדוע קיימים שנויי סגנון.

בשנוי סגנון רואה המהרש"ל כסיבה את העובדה<sup>36</sup> ש"היה  
ביד חכמים לדרוש פעמים בסגנון זה ופעמים להיפך. ... וחלילה  
שהיה בלי כוון, אלא שדעתנו קצרה מדעתם וכל אחד צריך להעמיק  
בלבו אולי ימצא תוכן דעתם". ומה עם הבדלי הלשון שהשתמשו בה  
חכמי המשנה, לבין זו שהשתמשו בה חכמי התלמוד?.

על כך כותב המהרש"ל, כאשר הוא מפרט את כל השמות  
בצורתן הנכונה לצורך כתיבתם בגט,<sup>37</sup> "וידוע שכל שמות החנאים  
נחצבים מלשון הקדש ובלשון זה היו משתמשים, ומסוס הכי כל  
המשניות נעתקו בלשון צח הקודש וכאלו הוא לשון המקרא ממס.  
והאמוראים שיהתם והויתם בלשון ארמי ע"כ רוב שמותם נחצבו  
מלשון ארמי שאינו מצח לשון הקודש. רב פפא, רב הונא, רבא,  
וכל עשרת בני רב פפא". מתוך יחסו זה לתלמוד, נבין את  
יחסו של המהרש"ל אל הפוסקים והגדולים שקדמוהו, כפי שנדון  
בזה בפרקנו הבא.

#### ד. יחסו לפוסקים וגדולים אחרים.

ידוע היה המהרש"ל בתקיפותו אשר לא נשא פנים לאיש.  
עקרון אחד היה חשוב לו עד למאד ואשר שימש נר לרגליו, והוא  
להוציא האמת כפי שהבינה. משום כך דבק בבקרה נאמנה ותקיפה.  
אחד מגדולי הדור כתב עליו,<sup>38</sup> "ואני תמה על מעלתו (הכוונה  
לשואל השאלה) למה הקשה על המהרש"ל מדברי פוסקים, וגברא  
אגברא קא רמיח, ואפילו על גדולי הראשונים מצינו שחולק  
עליהם, כי לבו כלב הארי".

ומי לנו כרש"ל עצמו המעיד בדבריו,<sup>39</sup> "לא נשאתי פנים  
לשום אחד מהם ... אף שהדור שלפנינו לעת ההיא מרוב חלשות  
ורפיון ידיים אין יכלת בשכלו להשיג שגדול אחד מן המחברים  
יסעה בדמיונו, וטוברים מה שכתב בכתב ישן אין להרתר אחריו  
ואין נותנים לבם אלא לסחור דברי חביריה, וכל מה שיצא מפי  
אדם אפילו הוצק חן בשפתותיו ופיו מפיק מרגליות, אפילו הכי

אומרים הלא גם לנו יש לשון לימודים ויד ושם בתלמוד כמותו.  
 אבל האמונה באמונת שמים שהוכחתי כמה פעמים, בפרט מן הפוסקים  
 האחרונים, שטעו בכמה מקומות מן התלמוד כאחד מן התלמידים  
 הטועים בעיון הלכה, על-כן שמתני פני כחלמיש לאמר עליהם. אמרתי  
 פני עליון כולהוון אכן כאדם ידרשוון ולכן לא אאמין לשום  
 אחד מן המתברים יותר מחבירו אף שיש הכרע גדול בין מעלות  
 למי שהורגל בהם בעיון רב, מכל מקום התלמוד הוא המכריע".

אין הרש"ל חושש על-כן לבקר גם גדולי וברי סמכא  
 בעולם ההלכה. ומי לנו כהרמב"ם, שהוא כותב עליו<sup>39</sup> "אמת  
 שהרמב"ם הספרדי עשה חיבור נאה מכל אשר היה לפניו ... ומ"מ  
 הוא אינו מקובל בשכל הנקנה מאהר שאינו ידוע מקורו, ובאמת  
 כתב ר"מ מקוצי<sup>40</sup>, "שהוא כחלום בלא פתרון", בענין זה שאם  
 יבא ההולק עליו בהשגה לא תמצא מקום לנצח, כי מי יודע מה  
 היא כוונתו אם מחמת ראייה מהתלמוד שלנו, או מהירושלמי או  
 מהתורה או מהגאונים או מסכרת עצמו או סעות סופר היא כאשר  
 יש בכמה מקומות, וכמה פעמים השיג עליו הראב"ד בדברים נכוחים  
 לעין כל, בדבר הנראה לעינים". מלים אלו יעידו עד כמה התנגד  
 לקבלת דברים בבחינת כזה ראה וקדש, אף אם הם בשם אחד  
 מהגדולים.

גם הרשב"א לא יצא נקי משבט בקרתו. וכך הוא כותב  
 עליו<sup>41</sup> "אמילתא פריחא כשמיעה פורחת ע"כ היא נדחית".  
 בדיונו על בעל הטורים<sup>42</sup> הוא אומר: "והעולם סברו  
 שכך הוא בהחלט, כאילו הלכה למשה מסיני הוא ואינו כן, כי  
 מה לי שהסכים עם אביו? (שבעל הטורים הסכים עם אביו הרא"ש),  
 אנו לא מסכימים עמו בדברי הלכה וכן הוא בכמה מקומות באיסור  
 והיתר דלא נהוגין כוותיה".

ועל "המרדכי" הוא כותב<sup>43</sup> "ואל השגיה בספר המרדכי  
 שתמצא דעות חלוקות וזה אומר בכה וזה אומר בכה והם מפוזרים".

אף כנגד רבי יוסף קארו-חכם שהתפרסם בדורו בחיבורו  
 העצום "השולחן-ערוך" - יצא המהרש"ל ולא נרתע מלבקר במקום  
 שאין דבריו נראים לו. והוא כותב, לאחר שמביא דברי שבח על

"אותו החיבור שחיבר"<sup>44</sup> ... ולא חיסר דבר מכל אשר עלה במחשבה לפניו וכמעט שלא הניח מקום להגדר בו". מכאן מוסיף הרש"ל את ה"אבל", "עשה פשרות בעניני פסקי הלכות מדעתו מסברת הכרס ברוב הפעמים באיסור והיתר נגד הקבלה אשר קבלנו ונהגו עד הנה. והתלמידים הולכים אחר דבריו ופסקיו ולא ידעו שבנפשם הוא, שהוא הכריע כמה פעמים נגד התוס' והפוסקים אשר אנו נוהגין לפסוק כוותיה, והנה שגו בזה מאחר שראו שכך כתב בספרו שכך הלכה, אמרו כך כתב הקארו להדיא כי כך הענין הרע אשר לפניהם מה שכ' בספר יאמינו, אם יעמוד אחד הי וצוה ככרוכיא שאין הדין כן בראיות גמורות או אפילו בקבלה לא יחושו לדבריו".<sup>45</sup>

כמה חדה וחריפה רגישוהו הבקרתית של המהרש"ל אפשר לראות מן הדברים שהבאנו לעיל. הוא אינו מסכים לקבל דבר כתוב כ"תורה מסיני" ואפילו הוא גדול שבגדולים, אלא אם כן הובאו ראיות והוכחות מספיקות. שם<sup>46</sup> הוא גם מוסיף: "ולא די בזה למהר"י קארו מה שעשה פשרה על אלו השלושה הגדולים הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, היכא שהשוו שנייה מהם דאזלינן בתרייהו. ולא חש לכל הגדולים האחרים כאילו מסורה הקבלה בידו מימות הזקנים, אלא אף במקומות אחרים עשה פשרה אשר אין נראה לעינים, וכן בכמה מקומות לא ירד לעומקה של ההלכה".

במספר מקומות אחרים הוא סותר ומבטל את דברי הקארו בהוכחות ובצורה קשה<sup>47</sup>. כגון: "כל דבריו אין בהם מחוס", או במקום אחר<sup>48</sup> "ואל תשגיח בפשרת הקארו בלי טעם וראיה".

ברם לשיא תקיפותו וחריפות בקרהו, אף בלשונו הקשה, הגיע המהרש"ל כאשר יצא לדון בשני ספרים. האחד, הוא ספר "מגדל-עוז" על הרמב"ם,<sup>49</sup> והספר השני הוא "שו"ת בנימין זאב".<sup>50</sup>

ביחס להערתו של ה"מגדל-עוז" על השגת הראב"ד שהשיג על הרמב"ם, כותב הרש"ל כך:<sup>51</sup> "והנה מרוב שבושיו לא כתבתיו<sup>52</sup> ... ושריה לי מריה אף שהיה חכם ותלמודי בודאי, אבל מי שמעיין ברוב דבריו ובפלפוליו ומעיין אח"כ בשמעתתא יהיו דברים זרים ומבולבלים ואינן מתוקנים, ומה נאה ל"מגיד-משנה"

שאינו נושא פנים לעולם, כי לפעמים הוא מכריע אם-כן כראב"ד, מה שאין כן במגדל-עוז שלעולם הוא מסכים עם הרמב"ם ואלמלא היה מישבו החרשתי. אבל לא אוכל להתאפק. וכל הקוראים בו מבלי שמורגלים בו ויודעים מקור הצבו יסתמרו שעצת ראשם מהירוסו ומבלבולו. אבל הודה לאל כבר אני יודע אופני מרכבתו באיך ומה יתנהג, עד שאין אני מתמיה עוד בעיוני כי כך בדרכו. ובודאי כבר נתן עליו הדין בהבורו, ועליו אני אומר וטוב היה לו השתיקה<sup>53</sup> כי כל הפוסל פסול ובמומו, על-כן אין לסמוך על הכרעתו בשום אופן אם לא שמביא ראיות עצומות ואז נסמוך על הראיות ולא עליו". דברים חריפים ביותר המציקים לפנינו שוב, דמות תקיפה.

בבקרית קשה יותר יוצא המהרש"ל<sup>54</sup> כנגד בעל ה"שו"ת בנימין זאב" אשר הביא דברים בשם המרדכי, ועל זה הוא מעיר "מהר"ר בנימין חיבר בספרו שקרוי בנימין-זאב".

"... מה אטיב חרפי דבר כי לא די שטעה בלסוץ שהעתיק

מן המרדכי כאשר אבאר, אלא אף זו טעה בפשט המרדכי והפך הקערה על פיה, ... ועכשיו אני אספר ג' טעויותיו שלא דקדק בגמרא כלל רק מה שראה בפסקי המרדכי ובאגודה פרק הזהב. ... ולא ראה חוכן הגמרא וגנב דעת הבריות כאלו דקדק בעומק ההלכה שכתב יש לי ראייה ממסכת בבא-בתרא בפרק ח"ה. (חזקת הבתים)<sup>55</sup> וזהו חילול השם שעשה פסק להכריע בדעתו מדעת הגמרא ולא ראה אותה מעולם ואולי ראה וחזר ... ע"כ אני אומר ומזהיר לרבים שלא להתיר. אם לא שידקדק אחר דבריו היטב בסוגיות התלמוד והפוסקים ויהיה פשוטו. כי כל דבריו גנובים וארוכים בפלפול שאינו לצורך וכנגד פנים מראה אחר ... ושריה לי מריה, אם הוא צדיק למה הביא הקב"ה חקלה על ידו, הלא הוא היה הכותב ונתן לדפוס הספר מידו ומפיו".

המהרש"ל בדברים אלו חוקף גם את כל אותם המנסים לפרש

ולחרץ קושיות שהובאו על דבריהם בטענה, שמבית הדפוס יצאה הטעות. אין הוא מקבל טענה זו, כי לדעתו המביא לדפוס אחראי דבריו יצאו בצורה תקינה, ואין להשען על תירוץ כזה שהוא למעשה התחמקות מלדון לעומקם של דברים.

גם כלפי גדולים וראשונים אשר הוא העריכם והעריצם עד למאד התייתם בבקרתו, ולא קבל דבריהם כדבר מוסכם. מי לנו כרבנו-תם אשר הוא העריכו הערכה גדולה הגובלת ממש בהערכה עד שהוא-קודא לו<sup>56</sup> "פה קדוש", כן הוא מוסיף במקום אחר<sup>57</sup> "ואלמלא נשתכחה תורה מישראל החזירה הוא ר"ת בפולו". ובכל זאת, ויחד עם יחסו זה לר"ת ולבעלי-התוספות האחרים האהובים עליו, אין הוא הוסך כדברי בקרת תקיפה במקום שהוא הושב זאת לראוי, וכך הוא כותב<sup>58</sup> "בעלי התוספות בעצמן חולקים בכמה מקומות ודבריהם סותרין זה לזה בסיבה שבמקום אחד הוא דברי רבנו-תם במקום השני הוא דברי ר"י וריב"א ויתר החולקים, ומשום הכי במקום אחד תמצא תימה וכולה בקושיא, ובמקום השני תמצא מתורץ". הוא מוסיף שם ואומר, "לא די שלא הספיק לנו היבוריהם אלא שריבתה מהם המבוכה והתורה לא נעשית כשתי תורות אלא כחרי"ג תורות מרוב ריבוי המתלוקות, וכל אחד בונה במה לעצמו וכאילו כף מאזני צדק בידו ובשקל הקודש הוא שוקל וכמכריע כלפי כף זכותו".

ה. יחסו אל הפילוסופיה והקבלה, ההלכה הנובעת מתורת הקבלה, המנהג, הדרש.

1. הפילוסופיה והקבלה.

במאה השלישית לאלף השני נתפרסמה הקבלה והחלה להשתרש

ולהתפשט בתפוצה ישראל, עד שכמעט דחקה לגמרי את שיטה הפילוסופיה ואת שלטונה, (אשר היה שלטון בלעדי). עד למאה זו שבה אנו עוסקים, ניסו גדולי ישראל שבכל דור ודור ובכל אתר ואתר למצוא את שביל הזהב, את הדרך הטובה ביותר למיזוג ולקידום הדת והפילוסופיה לפני שזו האחרונה אשר מצאה מסילות בלב ישראל, הגרום למבוכה ולחוסר הבנה.

בתקופת הגאונים, קמו דורות של גדולים וגאונים, אשר הראשון שבהם היה רב סעדיה גאון, ובספרו "אמונות ודעות"<sup>59</sup> הראה להודיע כי אכן קרובה היהדות אל השכל האנושי. אחריו במרכז היהדות-שגלה מבבל לספרד-קמו גדולי ישראל כרבי יהודה הלוי, בן גבירול, הראב"ד הראשון, הראב"ע, חכספי, הרלב"ג, הרד"ק, בן-תיבון, ועוד ועוד, אשר ניסו בכל כח שכלם והבנתם לקרב שתי קצוות אלו דת ופילוסופיה. עלה על כולם הרמב"ם "הנשר הגדול", אשר בספרו "מורה נבוכים" חיזק ותמך בדברי אריסטו<sup>60</sup>.

ברם רוח חדשה החלה מנשבת והביאה בעקבותיה את תורה המסתורין, התחילה הקבלה לחדור לתוך טחנה ישראל. אין מעגני דיוננו זה, לדון בסיבות להתפשטותה המהירה של הקבלה. אך זאת נוכל לקבוע, כי אכן בתנופה עצומה פרצה הקבלה וחדרה ללבויהם של ישראל, ובכך גרמה למלחמה חריפה בין שתי דרכי מחשבה אלו של הפילוסופיה מחד והקבלה מאידך, הפילוסופיה טענה<sup>61</sup> "שכל דברי התורה נמשכים אחר ההכמה", וכנגדה השיבה הקבלה<sup>62</sup> "שאם כן הוא, לא הוצרך הקב"ה להתגלות על הר-סיני בקולות וברקים ולתת לעמו תורה ומצוות, שאין בהם יותר ממה שהשיג אריסטו בלי כל רעש ורעם גבורות".

נראה כי במאה שלנו ה-16 (הט"ז)-זו שבה חי המהרש"ל-

זכתה הקבלה לכמעט נצחון מוחלט בהשפעתה על דרכי הביאור

והחשיבה של גדולי ישראל באותה עת. בימיו של המהרש"ל חיו גדולי המקובלים הנודעים, האר"י, הר"ח וויטל, הרב בית יוסף, הר"מ קרדובי, ר' יהודה ח"ט, הרדב"ז ועוד. לעניני דיוננו חשוב לראות כיצד ומה דעת המהרש"ל, ביחס לשתי השיטות הנ"ל.

נראה, כי הוא נוטה ואף מושפע יותר מרוח הקבלה לעומת הפילוסופיה. בספריו השתמש הרבה פעמים בסגנון קבליסטי מובהק<sup>63</sup>. הגמרא<sup>64</sup> מספרת על רבן יוחנן בן זכאי, שהיו לו ידיעות בחכמת הגימטריאות, שיחת מלכי השרת, ושיחת השדים ועוד, על כך מעיר המהרש"ל<sup>65</sup> בעניני המרכבה שהובאו באותה פיסקא, "פירש מרכבה הקדושה שלא נסהכלו בה נביאים מעולם וסודה ידוע לבעלי האמה", הערה זו מראה כי הוא עסק בחכמת הנסתר.

בדיון אחר בענין "הציצית וכריכותיה"<sup>66</sup> אומר הוא, "וכך הוא בקבלה וסודו עמוק". באותו מקום הוא ממשיך לדון בכריכת הציצית סביב הקמיצה בשעת קריאת שמע ואומר, "לא מצאתי בדברי המחברים אלא שצריכים אנו לדברי הקבלה אשר זכרתיו, והוא מוסיף, "מצאתי בספר ישן סיוע אל הקבלה". הוא ממשיך שם לפרש לפי דברי הספר ולהוכיח את המשמעות הפנימית של הקשר בין קצות ציצית כפי שהיא כהובה בתורה, לבין כריכת הציצית סביב הקמיצה, והוא אומר לבסוף: "ע"כ נהגו המדקדקים לכרוך הציצית סביב קמיצה בעת קריאת שמע, וסודו עמוק וסוד ה' ליריאינו", בטוי קבליסטי מובהק.

במקום אחר<sup>67</sup> דן המהרש"ל בענין המילה וכותב, שבימינו צריך למול בשבת אפילו ביוםא דעיבא<sup>68</sup> ושם הוא מתייחס לענין "סוד המילה" ואומר: "שהוא להחליש החמר ולהשיב אל העפר לתכלית יצירתה ולהגביר הנשמה, וזהו סוד מי יעלה לנו השמימה"<sup>69</sup> שהמהול יכול להשיג סוד עליון.

המהרש"ל נזקק לדרך ולדברי המקובלים לפרש בעיה אחרת שאותה הוא מציג<sup>70</sup>, הכיצד יתכן שהתורה נתנה לנו מרועה אחד, ויחד עם זאת מחלוקות רבות יש "בריהוק הדעות שזה מטמא וזה מטהר, אוסר וזה מתיר וכו', וכולם דברי אלוקים חיים". כדי לנשב סתירה זו, אומר הוא ברוח הקבלה "לפי שכל הנשמות היו

בהר סיני וקבלו דרך מ"ט צינורות והם ז' פעמים ז' מזוקק שבעתיים, והם הקולות אשר שמעו וגם ראו וכל ישראל ראו את הקולות-הן הדיעות והמחלקות בצינור. כל אחד ראה דרך צינור שלו לפי השגתו וקבל כפי כח נשמתו העליונה לרוב עילויה או פחיתותה זה רחוק מזה, עד שאחד יגיע לטהור והב' יגיע לקצה האחרון וטמא והג' לאמצעי רחוק מן הקצוות", והוא מוסיף ומסיים "והכל אמת והבן זה".

כאשר הוא דן בענין "קטן שאוכל נבילות"<sup>71</sup> אומר הוא, "שיש להזהיר האמהות המניקות שלא האכלנה נבילות וכל שכן להאכילם דברים טמאים", הסיבה לכך היא כפי שהוא כותב, "שכן כתבו המקובלים שאכילת שקצים ודומיהן מטמטמין את הלב והשכל ע"כ נכון לכל ירא שמים להזהר", בהקשר לזה כתב הוא במקום אחר<sup>72</sup> "ואפשר ג"כ דעתם כדעה הקבלה, שהמאכל האסור מטמטם את הלב והשכל של האדם", הרמ"א<sup>73</sup> צטט דברי המהרש"ל שכתב, "ואולי אזכה לאחר כמה ימים הראה פירושי מרקנטי וממערכת אלהות". ברם, ביותר מורגשת השפעת הקבלה עליו כאשר כותב הוא על עצמו<sup>74</sup>, בקשר לשיטת חקירותיו ודיוניו בכל נושא ונושא, "וגם פעם אחת בא לידי ע"י גר-מצוה והורה אור כאילו הראוני מן השמים, ונתנו לי הרמונה ואמיץ כח מטלאכות הרקיע, ופתחו לי שערי אורה לומר לעסוק בתורה דון ואסור והתר והורה, הוי גבור כארי שבחבורה, כהוב על ספר והבא להם תשובה", כאן נכרה השפעת הקבלה של התגלות כח מסחורי אשר מראה את הדרך האמתית, אותה "בת-קול משמים" האומרת כזה ראה ועשה, כמובן שאין להרהר אחר פירוש שכזה אלא יש לקבלו.

הוא משתמש בביטויים של<sup>75</sup> "כפי אשר הראוני משמים", בדיני ברירה הוא כותב, "ועתה באתי להכריע בעז"ה כפי אשר הראוני משמים", או כאשר דן הוא בענין פתיחת דיון בין תובע לנתבע כשהנתבע לא בא, האם מקבלין העדות או לאו?, הוא פוסק שמקבלים את העדות והוא מסיים שם את דיונו<sup>76</sup> "כל זאת כתבתי כפי הנראה לעניות דעתי על קו הממוצע, כאשר הראוני מן השמים". הוא אף יצא בצורה גלויה יותר בהתקפתו על הפילוסופיה וההולכים אחריה. הוא דן ברותחים את כל אותם שהמשיכו בדרך ובשיטת לימוד זו.

בהשובתו להרמ"א הוא כותב<sup>77</sup> "והקיפוני בחבילות חכמות, ורובן היצוניות ככלים שונות, והפנימות עגונות, והתורה חוגרת שק ומקוננה, עם נערותיה כי ההרות בנים ובנות, הן הנזופים ומגינות, כעדה וכצילה בדורות הראשונות, וחכמה אריסטו הערל אליו הייתה פונה בכל פינות, ואח"כ הראתני מחכמת אריסטו הערל ואמרתי אוי לי שעיני ראו נוסף למה שאזני שמעו שעיקר המחמד והבושט הוא דברי הטמא ויהיה בפני. חכמי ישראל כעין בושט לתורה הקדושה ר"ל מהעוון הגדול... העבודה! יש לי יד בחכמתם כמותך אלא שארחיק מהם נדוד... ואין לך מינות להריסות כחכמתם... וענה אני הגבר ראיתי כהוב כתפילות ובסידורי הבחורים בהן תפילה אריסטו. וזו היא אשמת הנשיא כמוהך שנושא להם פנים מאחר ואתה מערבו בדברי אלקים חיים, וכדאי לעיין בהם בהליכות לבית-הכסא ודומיהו". בענין המילה<sup>78</sup> -כפי שהבאנו לעיל-הוסיף הרש"ל שהמהול יכול להשיג סוד העליון "ולא הערלים הפילוסופים".

לכאורה אפשר לטעון כי המהרש"ל נסוג במעט מדרכו המגינה על הקבלה, ומחקיפה את הפילוסופיה. כנראה השפיעה עליו ככוון זה הגובתו של הרמ"א<sup>79</sup> שכתב לו "אם אברח, אברח יותר מלעסוק בקבלה כמה שאברח לעסוק בפילוסופיא". כהוכחה לנסיגת מה ביחסו של המהרש"ל לקבלה ניסו למצוא בדבריו<sup>80</sup> שכתב לאחד מידידיו אשר שאל אותו, אם הוא נוהג להניח תפילין של יד בישיבה. על זה ענה הרש"ל "דע אהובי, חדשים מקרוב באו ורוצים להיות מכה המקובלים וממדרטי העלמים ומתלשי הראות לא יביטו באור הזוהר, ולא ידעו מוצאו ומובאו וכוונתן אלא מצאו בספרי הרשב"י, ודע אהובי שכל רבותי ואבותי הקדושים שקממו גאוני עולם ראיתי מהם שלא נהגו כך, אלא כדברי התלמוד והפוסקים. ואם היה הרשב"י עומד לפנינו וצורה לשנות המנהג שנהגו הקדמונים לא אשגיחנך ביה, כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו, ולראיה לזה שהוא (הרשב"י) כתב סודות גדולות ואזהרות נפלאות שאין לברך שתי ברכות על תפילין של יד ושל ראש, ואנו לא אשגיחנך ביה ומברכין שתיים. גם הוא הרשב"י כתב המניח תפילין בחול-המועד חָב מיתה, ואנחנו מניחים ומברכים עליהם אף שבני ארץ-ישראל אינן מניחים תפילין כלל בחול-המועד, לפי

שהרשב"א בא וביטל המנהג לפי סברתו שתפס דעת ר"י בעל התוספות ולא שתשו לדברי הזוהר". לאחר שהוא מסביר את כוונת הרשב"י לחלק בין תפילין של יד ושל ראש, הוא ממשיך וכותב, "אבל האמת יורה דרכו ומי שלא ידע להשיג סודה על הנכון בקל ובא לקצץ בנטיעות... לכן אהובי, אל תלך בדרך איתם, ואין לך עסק בנסתרות המתייהרים בחידושים כאילו הן יודעים ומבינים רזי התורה וצפוניה והלואי שידעו הגלויים. מה יפה כח של רבי שמשון מקינון אחר שלמד סתרי הקבלה, אמר שהוא מתפלל כתינוק בן יומו וד"ל... ע"כ נהוג כדרכך ויהיה להם מה שלהם, אבל דע שכל המשנה, ידו על התחונה וידנו על העליונה".

אולם נראה לנו, כי טעות היא לחשוב כאילו המהרש"ל שינה יחסו לקבלה. אי אפשר לקבל את הסברה שהבענו לעיל, כי כי אם נתבונן בחשובתו זו המסייעת לסברה הנ"ל נראה כי למעשה לא שינה ביחסו לקבלה לעומת הפילוסופיה. אלא שני עיקרים חשובים קנהו את המהרש"ל בעבודתו. העקרון הראשון הוא, החשש מפני הבנת דברי הזוהר ע"י אותם "העוסקים החדשים" שבימיו, אשר מנסים להכניס חידושים וביאורים שונים שאינם תואמים את האמת. חשש זה למעשה קיים בכל הדורות. היסוד השני שהנחה אותו, ואשר לפיו קבע עמדתו לגבי כל נושא ונושא, היה יסוד היסודות ועמוד התווך, אשר עליו ביסס את עבודתו ודרך לימודו, והוא יסוד השיבה אל המקורות התלמודיים. לדעתו— כפי שכבר ראינו—מקורות אלו הם הקובעים את ההלכה ולא שום דבר אחר. האבחנה היא, ששום דבר לא יוכל לעמוד כנגד דברי התלמוד והפוסקים, (כפי שהעיר בתשובתו הנ"ל, ובמקומות אחרים שהבאנו לעיל). ראוי להזכיר שבתשובתו<sup>81</sup> הוא כותב שגם אם בארץ-ישראל אין מניחים תפילין בחול-המועד אין זה מפני סודות הזוהר, אלא מדברי הרשב"א שנקט בדרכו של הר"י בעל התוספות. הם מקבלים לדעתו את חיזוקם ותוקף דבריהם אך ורק מכח הגמרא. מכאן נוכל לדון בנושא הבא, כיצד התייחס הרש"ל אל הקבלה כמקור לפסיקה הלכתית.

2. ההלכה הנורבעת מתורת הקבלה.

המהרש"ל האמין בקדושת הקבלה וטהרתה. זה בניגוד למספר מקובלים אשר השדוהו בעקבות דבריו שאכן הוא מתנגד לקבלה.<sup>82</sup> אחד מן הגדולים שבמקובלים<sup>83</sup> כותב עליו "שפתותיו דובבות עתק בדרושים הללו בגאווה ובוז, ודאי עני היה באותה שעה וכל דבריו שט מהבל יחד. כי עברו תורה העיון, הפרו הוק המוסר, לא יאות להכס ומשכיל להשיב עליהם, אין לסיח אליהם לב". הוא לא שינה יחסו לקבלה כפי שנסינו להראות לעיל. הוא משתמש במושגיה ובמונחיה של הקבלה, ומרכיך ראש בפני קדושתה. אלא שכרבני ותלמודי מצוין, גדר לפנייה-לפני הקבלה- שלא תהערב בהוקיה ובהליכותיה של הרבנות, של תורת ההלכה. כמו המהרש"ל, אוטר הרב משה סופר<sup>84</sup> "המערב דברי קבלה עם הלכות פסוקות תיב מטוט זורע כלאים". בכל מקום שהקבלה נוגעת, או לדעה הרש"ל משיגה את גבול הרבנות ע"י התערבותה בהלכה התלמודית, הכריע הוא את הכף לצד האחרונה.

גישה זאת מתבטאת אצל הרבה מגדולי הרבנים-הפוסקים. כמו שכתב אחד מהם<sup>85</sup>, "כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא, הלך אחרי הגמרא והפוסקים". וכך כתב אחר<sup>86</sup>, ביהס לשאלה אם להכריח את הציבור, שיהיו תוזרים על שלוש התיבות האחרונות של קריאת שמע. שם הוא אומר: "כל דבר ודבר שלא הוזכר לא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי ולא דברו בו הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים ועליהם אנו סומכים כל עניני הדה בכלל, ואין אנו יכולים להכריח בו אעפ"י שבעלי הקבלה דברו בו מפניהם, אינם אלא על צד הרמז שטרמזין הם לעצמן שיהיו בקיאים על זה". הוא ממשיך וכותב, שבעוונותינו בזמנינו אנו מכוונים בתפילותינו במה שאנו יכולים, "והלואי שהיינו מכוונים על פשט דברינו". לכן הוא טסיים: "אין אנו יכולים להכריח העם... ולא שמענו בזמנינו לשום אחד מבעלי הקבלה הגדולים והמפורסמים שיכריחו את העם באותן הדברים הרמוזים לבעלי הקבלה לדברים עליונים, כשלא דברו במ חכמי התלמוד והפוסקים הבאים אחריהם".

ניכר בצורה ברורה שהרבנים והפוסקים, לא הפצו להם לדיני הקבלה שוט זפוי כח, וניסו לבטל בזה כל תחרות בין דיני הקבלה לדיני הרבנות.

בשיטה ובהנחה זו בחר ללכת המהרש"ל,<sup>87</sup> בדרך התייחסותו אל הקבלה והפילוסופיה, בנגד ההלכה המבוססת על התלמוד ומקורו-ותיו, דרך זו הביאתו להתייחס בבקרת ואפילו די חריפה, לאותם חכמים שניסו לערבב לפי דעתו בין התומים. הוא כותב דברים חריפים כנגד רוב חכמי ספרד, בה בשעה שמתייחס הוא בכבוד ראש כלפי חכמי צרפת אשר לדעתו העדיפו את דברי התלמוד, וכל דבריהם נסו על מקורותיו בלבד. אנו מוצאים אותו חוקף בחריפות את הרמב"ם וכפי שהוא כותב עליו<sup>88</sup> "ובאמת לפי דעתו- של הרמב"ם-ושכלו, כתב כל התורה כאילו קיבל משה מפי הגבורה הל"מ מבלי ראיה ברורה ... מאחר שאינו ידוע מקורו ... בענין זה שאם יבא החולק עליו בהשגה, לא ימצא מקום לנצח כי מי יודע מה היא כוונתו אם מחמת ראיה מהתלמוד שלנו או מהירושלמי או מהתורה או מהגאונים או מסבדת עצמו או טעות-סופר הוא". אותה שעה כותב הוא על חכמי צרפת ובעלי התוספות,<sup>89</sup> "מי יחזירני לראשונות לתלמוד אשר אנו עוסקין בו ומימיו אנו שוחים, לולי חכמי הצרפתים בעלי התוספות שעשאוהו ככדור אחד, ועליהן נאמר דברי חכמים כדרבננה, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום שנראה לנו כחידה מבלי פותר ומבלי עיקר, אלא סוגיא זו אומרת ככה וסוגיא זו אומרת ככה, ולא קרב זה אל זה ונמצא מיושר התלמוד ומקושר וכל החתימות יתפשרו ותוכן פסקיו יאשרו". המהרש"ל גם חוקף את דרך חשיבתו של הספרדי שאמר,<sup>90</sup> "לעולם צדקו דברי המחברים אם הוא מן הספרדים ובפרט דברי הרמב"ם שהיה מעולה בכל הסעלות הפנימיות וחיצוניות וכל חכמי הצרפתים ככליפת השום נגדו". הוא אינו מסכים לכך, ואף מתרעם, כי לדבריו הרמב"ם גינה את חכמי הצרפתים, בשעה שהרמב"ן כתב עליהם<sup>91</sup> "וחכמי הצרפתים אספו רובם אל עמך, הן המורים, הן המלמדים, הם המגלים לנו כל אבר". הוא אומר על זה<sup>92</sup> "ואף שהיה הרמב"ן ספרדי הכיר האמת ושיבת למי שראוי לשבח ולא כמו שעשה הרמב"ם! הוא אף מביא את דברי הרא"ש לחיזוק דבריו ומצטטו

כמי שכתב, "שהאיש הרמב"ם גדול היה מאד בכל החכמות, אכן כשהוא חולק עם ר"ה ור"י (מתחמי צרפת בעלי ההוספות) שלא לשמוע אליו, אלא לילך אחר בעלי התוספות", כי "קבלה בידו-כך כותב המהרש"ל- שר"ה ור"י וצרפתים אחרים היו גדולים בהכמה ובמניין יותר מן הרמב"ם".

ראוי בהזדמנות זו להוסיף בטאמר מוסגר את דבריו כנגד אלו שאומרים<sup>93</sup> "קיים ליה כחד מנהון הספרדי כספרדים, וכל אחד בורר את שלו, ועם ועט כלשונו, וסובר שהתורה ירושה היא למשפחה, ולא זו הדרך ולא זו העיר". הוא מתנגד לחלק את העם לקבוצות קבוצות כשלכל אחד המנהג שלו. מה אם כן היה יחסו אל המנהג.

### 3. המנהג.

כלל קבעו חכמים<sup>94</sup> "מנהג ישראל תורה היא". כלל זה הפך לאחד העמודים החשובים והיסודיים עליהם נשענו רבותינו ז"ל, וכולל ומקיף את כל הספרות הרבנית. הרבנים-רובם ככולם נכנעו לו. המהרש"ל כותב,<sup>95</sup> "מנהג אבותינו תורה הוא". במקום אחר כותב הוא,<sup>96</sup> "לעולם הולכיה אחר מנהג העיר אפילו הוא כנגד הסברה, ועל עניני מס המנהג מבטל הלכה, ודין חכמי התלמוד אעפ"י שמצאו לו סמך כן המקרא ולא דוקא מנהג חכמים, אלא אפילו מנהג ספנים וחמריט", דברים אלו משקפים בצורה ברורה את דעתו על כוחו של המנהג. הוא מדגיש,<sup>97</sup> כי "לפי השתנות המנהג משהנה הדין כמו שכתב הרא"ש בפ' המניח". משום כך הגיע הוא למסקנה, שמאחר ודברים שונים השתנו מאז ימי התלמוד, יש לכן לשנות את הדין. במקום אחר פוסק הוא בצורה ברורה,<sup>98</sup> "ולי נראה דאין לשמוע לו מאחר שנהגו מאבותינו הקדושים". הוא קבע כלל נתיי יהיה אפשר לשנות המנהג כפי שכתב במקרה מסוים,<sup>99</sup> שם ציין שאין בכוחנו לשנות מן המנהג, "שהרי אין מצוין בינינו מופלג וגדול הדור, לשנות עליו המנהג". מדבריו נטחבר שאם היה אפשרי למצוא אחד שהוא המופלג וגדול הדור, הרי שיש מקום במקרים מסוימים לשנות עליו המנהג, אך מאחר שאין בכוחנו לשפוט מי הוא, לכן ישאר המנהג כמות שהוא.

מתוך יחסו זה לקדושת המנהג, יצא המהרש"ל בחריפות נגד אותם אשר ניסו, (הרשב"א - כראש למדברים) להתיר שהי נשים - ובזה לבטל את החרם של רבנו גרשום מאור הגולה<sup>100</sup> "ומה שכתב הרשב"א זשמע שר"ג (רבנו גרשום) לא גזר אלא לסוף האלף התמישי-ומהררי"ק הביאו בלרש"ק"א-מכל מקום האי מילתא ליה עקר גבן, ומילתא פריחה כשמועה פרוחת" ... "ועוד דברים נוסח התקנות של ר"ג מ"ה לא הוזכר זמן ובמדינתנו וכל ארץ אשכנז נתפשט חרם דרבנו גרשום מאור הגולה שלא לישא שהי נשים", והוא ממשיך ופוסק, ובמדה ואיש ישראלי לקח לו שהי נשים ואינו נשמע לדברים המורים במקום ההוא שיגרש אחת, הרי אזי ידי עמכם בראשונה למהייה בסילא דלא מבע דמא. זהריני נגרר אחריכם כנחש הזוחל על העפר להטיל בו ארס והמת עד ישוב מרשעו", כמה תקיפות וכמה עוצמה יש בעמידתו האיתנה שהוא מראה ומורה לדורות.

ברם שעה שהיה בידינו אם נסכם ונאמר, כי תמיד הגן הוא על המנהג, אדרבא ואדרבא, מתוך תכונתו הטבעית לברר כל דבר ודבר ולחתור למציאת האמת, הרי שגם במקרה דנן לא חסך שבט בקרתו במקום שנראה לו, כי אין ביסוס למנהג. הוא מנעץ לנו לסור "ממנהג-שטות" כפי שהוא כוהב,<sup>101</sup> "גם אני מתמיה, מאין להם לאותם שרוקדים וקופצים למעלה בעת הקדושה ולפי דעתי מנהג בורין הוא". במקום אחר אומר הוא<sup>102</sup>, "הרחיצה פשוטה דלא צריך כלל, אלא שלא מלאני לבי להלוק על המנהג מאחר שיצא מפי קדמון" כלומר אין הוא מסכים עם כך אלא שאינו יכול לבטל. גם לגבי הסרת הצפורן טוען הוא "אבל הסרת הצפורן מנהג שטות והבל הוא". בענין אחר<sup>103</sup> "ויש גוהגין לומר-ליקם-אם אתה מבקש לייבס נהיר לך החרט דר"ג ויאמר הוא לא, ונראה מנהג שטות הוא ועושיין חוכא ואטלולה כאחר שהכל יודעין שאין יכולין להתיר". גם כאן כאשר מרגיש הוא שאין למנהג כל סעד אפילו לא ברמז הרי שהוא הוקף אותו<sup>104</sup> "פשיטא שאין מונעין ממנה בגדה ותכשיטין כל שלשים יום לנשואין, ואין לחוש למנהגא, דודאי דין החלמוד שאין מונעים דוחה, ומה גם שאין לו-למנהג-סעד ורמז כלל".

מענין איפוא לדעת כיצד תהנהם דמות זו כשל המהרש"ל, הדורשת שכל סברה תהיה עגונה בהגיון ובמקורות, לפירוש שהוא ע"פ הדרש.

#### 4. הדרש.

אף לגבי נושא זה מבטט הוא דעתו והתייחסותו עפ"י עקרונותיו ושיטתו בלימוד ההלכה, (כפי שראינו לעיל). יציע הוא פירוש אחר לדברי הדרש או למעשה שמוכא בגמרא, רק באם אין הם משנים את פני ההלכה. אך במקום שיש נגיעה בדברי הדרש או המעשה להלכה, ישתדל כמיטב יכולתו להוכיח עד כמה צדקו דברי הדרש בפשוטות ואין הם דרש כלל ועיקר, אלא דברי פשט. בדונו בדברי הגמרא<sup>105</sup> הוא אומר: "ומה שדרשו צא האמר, הכנס אל תאמר, דרשא בעלמא הוא".

וכך הוא מפרש את המלים "תחלת דבר ה' בהושע" שמובאים בגמרא<sup>106</sup>, שלא לפי פירוש הגמרא, אלא "לפי פשוטו החלה דבור הוא, כמו שפירש רש"י<sup>107</sup> גבי בראשית ברא". בענין אחר מבהיר הוא דעתו הברורה לגבי דרש או מעשה המוכא בגמרא והוא כותב<sup>108</sup>, "ואינו חולק על ההלמוד, שהרי אין בו נפקותא לא לחיובה ולא לפטורא, ואין זה אלא למשיחא". יוצא איפוא שבמקום שאין ללמוד מהוך הדרש ענין הלכתי משמעותי לצורך השעה, אין הוא רואה פסול בהבאת דעות והשמעה פירושים אחרים. אך כאשר לנדון יש השלכה הלכתית ברורה, שם מתגלה הוא בדרך לימודו המדעית החוקרת כל ענין עד לשורשו, ואינו מקבל דברים כהווייתם. אולי יהיה מן הראוי אם נצטט את דבריו במלואם כיתם לבעית הפירוש ההלכתי, לעין תחת עין כמש או ממוך.

וכך הוא כותב<sup>109</sup> "והא דמשלמים העין והיד בדמים ולא נימא עין תחת עין כמש, יליף בגמרא מכמה קראי, והנה כתב הרמב"ם ואף על פי שדברים אלו נראין מענין תורה שנכתב כולם מפורשים הם מפי משה רבנו ע"ה מהר סיני. כולם הלכה למשה מסיני הן בידנו, ובזה ראו אבותינו דנין בב"ד של יהושע ובב"ד של שמואל הרמתי. ובכל ב"ד וב"ד שעמדו מימות משה רבנו עד

עכשיו" (עד כאן דברי הרמב"ם). ומוסיף הוא ואומר: ולא הבנתי דבריו, דהא כמה גזירות שוות וכמה קראי דרוש תלמודא על זה. ומה צריכין לקבלה איש מפי איש. ואם קשה לו להוציא הפס' עין החת עין מידי פשוטו ע"י דרש, ובזה יש מקום ופוקהים למינים וצדיקים, ע"כ כתב שהוא מן הקבלה. וכך דעה הראב"ע בפירוש התומש. והנה לריק עצמם, דאיך נאמר שעין החת עין ממש, אם כן כהאי-גוונא חבורה תחת חבורה... והא כתיב: והכה איש את רעהו באבן או באגרופ רק שבתו יתן ורפא ירפא. ואם היינו גם משלמים בגופו (נאמר שחבורה תחת חבורה ממש כמו עין החת עין ממש) למה צריך רפוי ושבת דהא לדידיה גם כן יהיה עליו רפוי ושבת. (שהרי אם נשיב לו למזיק בחבורה ממש הרי יהיה על המזיק לשלם רפוי ושבת של עצמו אם כן מדוע ישלם גם את הרפוי והשבת של הניזק). ואף שבהלמודא דוחה ראייה זו דילמא המכה סליק בשרה מהר, והמוכה הראשון לא יתרפא כ"כ במהרה. (שדחו ראייה זו בתלמוד כיון שיתכן כקרה בו המזיק יתרפא מהר יותר מן הניזוק, כך שהוצאות הניזוק על רפוי ושבת יהיו יותר מהוצאות המזיק על עצמו-ולכן אעפ"י שאפשר לומר חבורה תחת חבורה ממש, מכל מקום יש אפשרות בה המזיק עדיין יתחייב לשלם הוצאות רפוי ושבת). אם כן ישלם לו המותר (שהמזיק ישלם לניזק את ההפרש). סוף סוף פשטא דקא לא אייר כהאי-גוונא (פשט הפסוק אינו כן). וגם כן אין הסברה נוהגת שהוא (המזיק) ישלם זה המותר מאחר שטילס לו בגופו. בפרט למינים אין זה דבר נוח. והלמודא דידן דפריך זה היינו שרוצה להביא ראייה ברורה כשמש. וזהו שכר לימוד התורה ללבן כל דבר היטב ולהגדיל ההורה". משום כך, לדעת המהרש"ל אפשר לקבל את הפירוש מחבורה תחת חבורה שאין הכוונה לממש, ולהטיק זאת לגבי עין תחת עין<sup>110</sup>.

## ו. הרש"ל ומקורותיו.

כפי שראינו לעיל, הצטיין המהרש"ל בעושר של מקורות ספרותיים תורניים. צורת ושיטת לימודו הייבה אותו לכך, כי רק ע"י עיון והשוואה יכל היה לבקר ואף למצוא טעויות דפוס. המהרש"ל סען-וחזר וטען, - שאין לכתוב דבר אלא אם כן נבדק ע"י הכותב במקומות שונים. ראוי לפיכך שנצטט כאן דוגמא אחת, להוכיח עד כמה יכולים לטעות ולהטעות אם אין בודקין את הכתוב, ובמיוחד במקור עצמו. כאשר תוקף הוא את בעל שו"ת "בנימין זאב"<sup>111</sup> הוא מציין: "הטעות הראשון (של בעל שו"ת בנימין זאב) שכתב והעתיק ממש לשון המרדכי ארוך שנמצא בדפוס האחר האלפסי, ולא ראה תוכן הגמרא וגנב דעת הבריות כאילו דקדק בעומק ההלכה, שכתב יש לי ראייה ממסכת ב"ב בפרק ה"ה וכן המרדכי הביאו בפרק המפקיד. והנה לא רמיזה מדין זה בפרק ה"ה רק שראה במרדכי שכתב בזה הלשון ח"ה. ע"כ נכשל ובא לידי עוץ, כי טעות נפל בספר המרדכי, והוא בפרק הזהב, וכך פשט הטעות בספרים. (הרש"ל מסביר כיצד הלה הטעות שמפרק הזהב, הפך לפרק חזקת הבתים). מתחילה היה כתוב בתיקונו בפרק-הזהב, וסופר ראשון הרחיק הז' - מהב' כדרך הסופרים שכותבים במרוצה. (הכוונה שהעתיק כך הז' - הב') ואחר כך בא סופר אחר וסבר שהז' (שהאותיות הז'-הראשונות הן למעשה חז' ה' הפך לח') שהוא הזקת (קיצור של חזקת-חז'), ולגבי חציה השני של המילה-הב'-יהיו ממילא ההתחלה של הבתים. אה"כ כתב רק ח"ה לבד, הוא אף מביא ראייה שלא יתכן שהמרדכי כתב "חזקת הבתים", וזה העד כי לא כתב במרדכי במסכת ב"ב", הכוונה היא שהמסכת לא נכתבה כלל במרדכי. אלא שבעל שו"ת "בנימין זאב", הוא הוסיף בבא-בתרא. כך דרש המהרש"ל מאחרים מה שדרש מעצמו, עיון במקורות, ולא העתקה סתם.

אפשר להניח מדבריו שהיו בידינו כמה שרידים מספרות

הגאונים, ומהם שנהגלו בזמן האחרון.

הוא מביא<sup>113</sup> "וכ' בתשובות הגאונים וז"ל אפילו בקרטבא ששם מקום מלכות וכותים מרובים וישראלים מועטים".  
 ... כן הוא מצטט<sup>114</sup> "לפי שמצינו בסדר תנאים ואמוראים שהלכה כר"ג בדיני וכו' באיסורא". הוא גם מצטט<sup>115</sup> בתשובה אחרת מדברי רב-חננאל אשר מופיעה בהגהת מרדכי ישן, ואשר אינה ידועה ממקום אחר, וכפי שהוא אומר: "מצאתי בהגה מדרכי ישן מפסקי הרב-חננאל". במקום אחר מופיע ציטוט ממגילת סתרים,<sup>116</sup> "ואח"כ עיינתי במגילת סתרים דר' נסים גאון"-או-"כתוב במגילת סתרים בזה הלשון"...

נוסיף כאן מספר מקורות אשר אותם מצטט הרש"ל בכתביו, (הבאנו לעיל חלק מן המקורות, וכאן נוסיף עוד).

1. הראב"ן<sup>117</sup>, אליעזר בן-נתן בעל הספר "צפנת פענח", וכפי שהמהרש"ל כותב<sup>118</sup> "וכן מצאתי בצפנת פענח", "אהר כך בס' צפנת פענח"...

2. הראב"ן<sup>119</sup>, רבנו אליעזר בן רבי יואל הלוי,<sup>120</sup> "אהר כמה שנים חפשי בספר ראב"ן הגדול ומצאתי", וכך הוא כותב<sup>121</sup> "בתשובה ששאל ר' אפרים את ראב"ן. הראב"ן מופיע בעוד מספר סעיפים נ"כר<sup>122</sup>, הוא היכר ספר "אביאסף" שהוא ספר פסקי הלכות בסדר הרי"ף, ונראה שהיה בידי המהרש"ל<sup>123</sup>.

3. אור-זרוע הגדול, והקצר, לרבנו יצחק מווינא נראה שבחחילה לא היה ספר זה בידיו כפי שהוא כותב בעצמו,<sup>124</sup> "ולא זכיתי להיות בידי האור-זרוע הגדול", אך לאחר מכן אנו מוצאים<sup>125</sup> כתוב "ועיינתי באור-זרוע הגדול". "לפי שהאור זרוע כתב וזה לשונו" "והא"ז בעל ההוראה היה ובתראי הוא וראוי לחוש לדבריו".

4. תשובות מהר"ם מרוטנברג<sup>126</sup>, כפי שהוא מביאו<sup>127</sup> "וכן כתב המהר"ם". "ועוד אכתוב לקמן בשם המהר"ם". (הערה ראה פרק א').

5. "ספר-הפרנס" אשר המהרש"ל מצטטו,<sup>128</sup> "ועוד מצאתי בפרנס", וכך הוא כותב במקום אחר<sup>129</sup> "ספר הפרנס דבתראה הוא".

6. ספר המרדכי לרבנו מרדכי בר-הלל. לגבי ספר זה אפשר לראות, כי בידי הרש"ל כמה כת"י ממנו,\* במקום אחר כותב הוא<sup>130</sup> "וכן נמצא במקצת מרדכי להדיא". ממקומות אחרים<sup>131</sup> נראה כי היה בידו מרדכי הארוך וכן גם מרדכי הקצר,<sup>132</sup> וגם מרדכי דריינוס,<sup>133</sup> ומרדכי בכתב<sup>134</sup> שהגיה אחד מגדולי דורו מהר"ר יעקב פולאק.
7. שערי דורא<sup>135</sup> - לרבנו יצחק מדורא בזמן רבנו ירוחם, עליו חיבר המהרש"ל ביאור מיוחד (ראה בביליוגרפיה).
- הרש"ל מצטט גם מדברי חכמי אשכנז המאוחרים ונביא אחדים מהם:
8. ר' מנחם ממירזבוק-בעל ספר "מעיל-צדק", אותו מתאר הוא<sup>136</sup> בזו הלשון "ונתפשטו מהחכם מהר"ר מנחם מעיל צדק, אשר איזן ותיקן כסה גדריים וסנגיט לתורה והיה מומחה וגדול בתורה, ונתפשטו תקנותיו וגזירותיו בכל ארץ אשכנז".
9. הוא גם מביא את: מהר"ש מווסטנא-הלא הוא הש"ר מנוישטט, עליו הוא כותב-<sup>137</sup> "ושמעתי מזקן בעל הוראה שקבל מן הגדולים אשר באשכנז, שאמרו על אותו מהר"ש, כשהיה מורה איזה דבר היפך הסוד אמר גברא אגברא קארמית, וכן היה בעיני התלמידים אשר ישבו לפניו"<sup>138</sup>. שוב כותב הוא: "שמצאתי בתשובה בשם הישיש הטהור מהר"ר שלום חז"ק ... הלילה לי לחלוק על הגאון כי הוא בקי בטיב וכל דבריו דברי קבלה".
10. מהר"י וויל<sup>139</sup>, עליו כתב הרש"ל "זקן מורה הוראה".
11. המהרי"ל,<sup>140</sup> עליו אמר "והמהרי"ל גדול בדור". כמו כן מזכיר הוא את ר"י ברונא<sup>141</sup>.
- מתוך כתביו מסתבר שהיו בידו מקורות מהוראותיהם של חכמי אשכנז במאה הי"ד והט"ו, בידינו אין ממקורות אלו<sup>142</sup>.
- מתוך הספרים שהודפסו בזמנו מאת חכמי צרפת הדרומית וחכמי ספרד, הביא הרש"ל את דברי הרמב"ן בספרו תורת האדם<sup>143</sup>; חידושי הר"ן לבבא-בתרא<sup>144</sup>; אורחות חיים לר"א הכהן מלוניל<sup>145</sup>; ספר כתב המים לר"מ תקו<sup>146</sup> שהוא בכתב יד.

נביא להלן מספר נוסף של ספרי דפוס אחרים, היכלות<sup>147</sup>;  
 ריקאנטי על התורה<sup>148</sup>; צדור המור לר' אברהם סבע<sup>149</sup>; פירוש  
 רד"ק לנביאים ראשונים<sup>150</sup>; פירוש ר' בחיי על התורה<sup>151</sup>;  
 ילקוט שמעוני<sup>152</sup>; ספר חסידים<sup>153</sup>; ליקוטי הפרדס<sup>154</sup>; שבלי  
 הלקט<sup>155</sup>; אדם וחוה לרגנו ירוחם<sup>156</sup>; שו"ה הרשב"א<sup>157</sup>; שו"ה  
 הרא"ש<sup>158</sup>. מבני דורו הסמוכים לו, שו"ת מהרי"ק<sup>159</sup>; שו"ת  
 הרד"ק<sup>160</sup>; קריית ספר להמב"ט<sup>161</sup>; שו"ת מהר"ם מינץ<sup>162</sup>.

ראינו איפוא שהיו בידי המהרש"ל מקורות רבים קדומים  
 וחדשים. אפשר לומר שבזכות מקורות אלו הצליח הוא להשיג  
 הישגים מכובדים ביותר, ולהביא להצלחה מלאה של שיטת עבודתו  
 הקשה, בה הוא בחר.

אין אנו יכולים לפיכך להתעלם ממקור חשוב ומוסמך  
 זה-ככתבי המהרש"ל, כבואנו לדון בהיבטים ההיסטוריים השונים,  
 בפולין של המאה ה-16.

University of Cape Town

הערות לפרק ב'.

- א. להלן רשימת הספרים בהם השתמשנו לפרק זה:
1. כרט שלמה, שמואל אבא הורודצקי, נדפס מחדש ע"י הוצאת מקור, ירושלים, תשל"א.
  2. שם הגדולים, להרב חיד"א, הוצא לאור ע"י דב גינזבורג, ישראל, שנה תש"כ (לפי ההוצאה בליוורנו).
  3. אינצקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, ד"ר מרדכי מרגליות, הוצאה ספרים יבנה, יהושע אורנשטיין, ישראל, תשל"ג.
  4. "לתולדות המהרש"ל" - ש. אסף, בספר היוכל לכבוד לוי גינזבורג, ניו-יורק תש"ו ע"מ מה' - סג'.
  5. דור דור ודורשיו, אייזק הירש וויס, דפוס האלמנה ראם.
  6. "לקורות הרבנות", בספר באהלי יעקב, ירושלים תש"ג.
  7. "צמח צדק", כאתר' דוד גאנז, הודפס מחדש ירושלים תשכ"ו.
1. בדברי תשובתו להרמ"א, שו"ת מהרש"ל סי' ט"ז.
  2. צמח-צדק, כאתר' רבי דוד גאנז תלמיד הרמ"א, הובא לדפוס לראשונה פראג, שנת שג"ב, הודפס מחדש ירושלים תשכ"ו, ה"א לאלף הששי עט' ל' (75) סי' שי"ז.
  3. שו"ת מהרש"ל סי' ט"ז.
  4. שם. שם.
  5. ר' דוד-בר' שמואל הלוי - פוסק מפורסם על שם ספרו "טורי זהב" (ט"ז) לשלהן ערוך - ט"ז ש"ע או"ח שכ"ג סע' סק"ה.
  6. יש"ש הקדמה יבמות.
  7. שם. שם.

8. ש.ס. ש.ס.
9. ידוע שרבנו גרשום אסר-והחרים-על הגהת ספרים, עי' הקדמה ל"ספר-הישר" לרבנו-תם, ומובא גם כן ב"באר לגולה" ש"ע יו"ד סי' של"ד.
10. בבלי, עירובין דפי' כ' ק"ד; פסחים ע"ה וכדו'.
11. בבלי, שבת דף צ"ג.
12. בבלי, ברכות דף ס"א.
13. בבלי, עירובין דף ס"א.
14. בבלי, סנהדרין דף ל"ח.
15. ר' יוסף אשכנזי, "ההנא-מצפת", שהיה בן דורו ובן ארצו נקט אף הוא בשיטה כזו, היה מהכמי פראג מאה שלישית לאלף החמישי, נפטר בשנה 1582 בערך.
16. ר' יואל סירקיס בעל "בית-חדש", (ב"ה) שימש כאב"ד קראקא, נולד בלובלין באמצע המאה ה-16, נפטר 1640. ספרו "בית חדש" הוא ביאור על הטור.
17. שו"ת הרמ"א סי' ו'.
18. יש"ש חולין פ"א סי' ט"ו.
19. יש"ש גיטין פ"ב סי' ד'.
20. שו"ח מהרש"ל סי' ל"ז.
21. יש"ש הקדמה שניה חולין.
22. יש"ש קידושין פ"ג סי' ב'.
23. בבלי, סכה "חכמת שלמה" כ"ח.
24. בבלי, בבא-מציצה, "חכמת שלמה" צ"ב; ב"ב, שם קל"א.
25. יש"ש ב"ק פ"ב סי' ה'; עיין "יד-מלאכי", מאת הרב מלאכי בן הר"י יעקב הכהן, הובא לדפוס על ידי אפרים הערץ ממדינה שלעזיען, ברלין 1946. ח"א, כללי התיו עמ' ק"ו.

26. יש"ש ביצה פ"א סי' מ"ג.
27. יש"ש ב"ק פ"ב סי' ג'.
28. שם. שם.
29. יש"ש חולין פ"ג סי' י"ז (בענין שנטל הכבד ולא נשהייר ממנו כזית).
30. יש"ש חולין פ"א סי' מ"ט.
31. שם. פ"א סי' נ"ג.
32. בבלי, עירובין "חכמה שלמה" ק"ה.
33. בבלי, כתובות "חכמה שלמה" ק"ג.
34. בבלי, שבת "חכמה שלמה" קמ"ט.
35. בבלי, ברוריה "חכמת שלמה" ס"א.
36. בבלי, סנהדרין "חכמה שלמה" פ"ד.
37. שם. שם.
38. יש"ש הקדמה חולין.
39. שם. שם. 39א. שם. שם.
40. מחבר "ספר מצוות גדול" (סמ"ג), מגדולי חכמי צרפת בעלי התוספות מסביב לשנת 1240, מפורסם על שם ספרו "ספר מצוות גדול". הוא נטל חלק פעיל בויכוח, - שאורגן ע"י המלך לודוויג השיעי עם הכומר דונין. למעשה הוא העריץ את הרמב"ם, אלא שהלק עליו ב-2 דברים (א) פוסק את ההלכה בסתם ואינו מביא ראיה לדבריו. (ב) שעל כמה מפרושו ופסקיו חולקים עמודי ההורה חכמי צרפת, רש"י ורבנו תם.
41. שו"ת סהרש"ל סי' י"ד.
42. רבנו יעקב בן הרא"ש, יש"ש חולין פ"א סי' ל"ב.
43. יש"ש בבא-קמא פ"ט סי' ל' (ראה גם בסוף בסוף הפרק).

44. יש"ש הקדמה שניה חולין.
45. לדעת רב צעיר, "תולדות ההלכה", מתכוון פה המהרש"ל לחיבור ה"בית יוסף" שחיבר ר"י קארו הוא טוען שכנראה המהרש"ל לא ראה את השו"ע מפני שכתב בהקדמתו השניה לחולין: "זה חדש מקרוב בא לידי ספר וחבור שעשה מהר"י קארו על הטורים". יתכן שהמהרש"ל כן ראה השו"ע, שהרי השו"ע נדפס לראשונה בווינציה בשנה שכ"ה אלא שהתיחסותו בי"ש חולין היא לחיבור בית-יוסף, אשר הביא לשינוי שיטת עבודתו מדרך הקיצור לדרך ההארכה (ראה פרק א').
46. יש"ש הקדמה שניה חולין.
47. שם. ביצה פ"ד סי' ד'.
48. שם. חולין פ"ג סי' צ"ד.
49. ספר זה חובר ע"י רבנו שם טוב בר' אברהם אבן-גאון מחכמי ספרד, נולד 1287, למד בבית מדרשו של הרשב"א. ספרו "מגדל עוז" על משנה תורה לרמב"ם. מטרתו הייתה להגן על הרמב"ם מפני השגותיו של הראב"ד.
50. חובר ע"י הר"ר בנימין זאב בר' מתתיה, מחכמי ישראל במאה השלישית לאלף השישי, ספרו בנימין זאב מכיל ארבע מאות וחמשים פסקים ותשובות, אשר קיבל מגדולי דורו ואשר שלח אליהם בקשר להוראותיו בעניני עגונה, הוראות אלו עררו פולמוס גדול.
51. יש"ש חולין פ"ה סי' ט'.
52. המהרש"ל לא העתיק את דברי "המגדל עוז" אלא ציטט ראשית דבריו וסופי דבריו.
53. לשון זו נקט המהרש"ל כנגד לשון המגדל עוז, אשר כתב על הראב"ד "שטוב היה לו לראב"ד בשתיקה".
54. יש"ש בבא-קמא פ"ח סי' ע"ב. (בספר "שם הגדולים" לחיד"א מופיע סי' ע"ה וצריך לכתוב סי' ע"ב).

55. המהרש"ל מוכיח כדרכו כיצד נפלה כאן טעות דפוס, ו"מפרק הזהב" נהפכו הדברים לפרק "חזקה-הבתים". (ראה בהמשך הפרק).
56. יש"ש יבמות פט"ז סי' י"א.
57. יש"ש קידושין פ"ג סי' ב'.
58. יש"ש הקדמה שניה חולין.
59. מאמר ו' פ' ה'.
60. מורה נבוכים ח"ב פר' כ"ב.
61. לשון המאירי בספר "משיב נפש", מ"ב פ"י.
62. לשון ר' משה ליאון, בספרו "הנפש-החכמה".
63. עי' במיוחד בספרו זמירות לשבת עם פירוש מאת המהרש"ל שיצא בספר ברכה- המזון, ע"י הרב נהן שפירא, נדפס בויניציא שנת שס"ג מגנזי יוסף בירושלים נמצא בבית הספר הלאומי בירושלים. מעניין שם פירושו לזמירות אלו (שהוא תברם), אשר מוכיח ומראה את השפעת הקבלה על דרך השיבהו של המהרש"ל לדגמא: בפירושו על המילים שחיבר "חציו יצא ונעשה חזק" הוא מפרש שהקב"ה ברא שתי יסודות וקודם שבא לגמור עוד שתי יסודות, נעשה מין שד והוא מזיק את הבריות ע"כ שיעסוק האדם בלילי שבתות בתורה כדי להנצל. (ר' פרק ה').
64. בבלי, סוכה כ"ח.
65. שם. "חכמת שלמה".
66. יש"ש יבמות פ"א סי' ג'.
67. שם. פ"ח סי' ד'.
68. יומא דעיבא פירושו יום מעונן שרוח צפונית אינה מנשבת עם זריחה החמה כנגד, "יומא דשוחה"-פירושו רוח דרומית מנשבת והיא חזקה וחמה ביותר.
69. האותיות הראשונות של כל מלה יוצרות את המלה "מילה".

70. יש"ש הקדמה לחולין.
71. יש"ש יבמות פי"ב סי' ז' (ב"כרם שלמה" מופיע פרק י"ג סי' ו', וטעות היא).
72. "עמודי שלמה" סי' ע"ה.
73. שו"ת הרמ"א סי' ו', שם מובאים דברי המהרש"ל.
74. יש"ש הקדמה שניה חולין.
75. יש"ש בבא-קמא פ"ה "דיני ברירה".
76. שם. פ"ה סי' י'.
77. הדברים מובאים בשו"ת הרמ"א סי' ו'.
78. יש"ש יבמות פר' ה' סי' ד'.
79. שו"ת הרמ"א סי' ז'.
80. שו"ת המהרש"ל סי' צ"ח.
81. שם. שם.
82. הרב אבי עד שר שלום, בספרו "אמונת חכמים", פ"ז, י"ז, י"ח.
83. רע"מ פאנו בהשווהו צ"ח.
84. שו"ת חת"ס, או"ח ג"א.
85. הרב אברהם אבלי מקאליש, בעל "מגן אברהם", ש"ע או"ח הלכות תפילין סי' כ"ח סע"ב.
86. רבי אליא (אליהו) מזרחי, בשו"ת סעיף א'.
87. אמנם הוא קדם לרבי אברהם אבלי אבל היה אחרי ר' אליהו מזרחי, כך שאין לסעון כי הוא היה הראשון לדרך זאת, אלא שהוא היה מן הלוחמים החזקים להגנתה.
88. יש"ש הקדמה שניה חולין (ראה לעיל).
89. שם. שם.
90. שם. שם.

91. ב"דיני דגרבא" בהידושי הרשב"א דף קי' צ"ב.
92. יש"ש הקדמה שניה חולין.
93. שם. שם.
94. בבלי, מנחות כ'.
95. שו"ת מהרש"ל סי' ס"ג - ביחס לחזן שטעה ושכח להגיד עננו בחזרת. הש"ץ.
96. יש"ש ב"ק פ"י סי' מ"ב.
97. יש"ש ב"ק פ"ח סי' כ"ז.
98. יש"ש קידושין פ"א סי' ס"ג.
99. יש"ש גיטין פ"ה סי' כ"א, - ביחס לנסיון להרשות לתלמיד חכם לעלות להורה לפני הכהן.
100. יש"ש יבמות פ"ו סי' מ"א, וכן שו"ת סי' ד' (עין מה שהבאנו בפרק ג' חלק ב' לענין חדר"ג).
101. יש"ש יבמות פ"ב סי' כ"ט.
102. יש"ש יבמות פ"ב סי' ט', בענין המנהג של רחיצה והסרה הצפורן בחליצה.
103. יש"ש יבמות פ"ב ל"ג-בענין החרם דרבנו גרסום שאין להתירו אפילו ליבם כפי שסיכס שם.
104. בענין מי שנשאה תוך י"ב חדש, והיא אבלה.
105. בבלי, שבת, "הכמת שלמה" פ"ב, על דרשת המלה "צא".
106. בבלי, פסחים, "הכמת שלמה" פ"ז לפי פירוש הגמרא שם בשם ר' יוחנן יש לפרש "החלה דבר ה' בהושע", שהכוונה תחלה לארבעה הנביאים הושע ישעיהו עמוס מיכה, וזאת כתשובה לשאלת הגמרא, והרי היו (עוד) נביאים לפני הושע?.
107. רש"י פירש את המלים בראשית ברא, בראשית בריאת, ושם (כבארו בראשית בריאת) הביא רש"י כסמוכין לדבריו את המקרה שלפנינו שבגמרא.

108. בבלי, סנהדרין, חכמת שלמה נ"ב.
109. יש"ש ב"ק פ"ח סי' א' (כל הנכתב בסוגריום זה פירוש של הכותב, לצורך הבהרת הענין).
110. למעשה דברים אלו אמר הרמב"ט עצמו, שהוכיח מחבורה חתה הבורה שאין הכוונה לממש. ה' חו"מ, פ"א ה"ה.
111. ראה לעיל בהחילת פרקנו זה.
112. בעל השו"ה "בנימין זאב" העתיק דברי המרדכי כראיה לדבריו ממקור אחר, כאשר אין רמז לכך במקור שאותו הוא עצמו מצטט.
113. יש"ש ביצה פ"ג סי' י', - הציטוט הוא מתשובה של רב נטורי גאון, שנדפסה בקבוצת חכמים, ווינא, תרכ"א - "אוצר הגאונים" לעירובין סי' סי"ג. לשון המהרש"ל כפי שמסתבר היא מדויקת, שבלשון קבוצת חכמים מופיע ישראל מרובים וישמעאל מועט. ואילו הרכבי הגיה בחולדות ר"ל הנגיד, מאסף, פטרבורג הרס"ב, עמ' 39, הערה 7, ו"ישמעאלים מרובים-וישראל מועט" לפי לשון המהרש"ל כאן.
114. יש"ש ביצה פ"ה סי' ט"ו.
115. יש"ש ביצה פ"ט סי' י"ד.
116. יש"ש יבמות פ"ד סי' י"ג ובביאוריו לסמ"ג דפוס בסיליאה ת"א דף כ"ה.
117. ר' אליעזר בר-נתן, הראב"ן, מבעלי ההוספות הראשונים שבאשכנז, חי בין 1090 - 1170 בערך. "צפנת פענח" הוא קיצור של חיבורו הגדול "אבן - העזר" כולל בהוכחו: פסקי דינין, טעמי המנהגים, באורי הפילה וכדו'. מופיע בשו"ת מהרש"ל סי' כ"ט.
118. יש"ש ב"ק פ"ט סי' ט"ו י"ז.
119. שו"ת סי' כ"ט - הראב"ה - רבנו אליעזר בן ר' יואל הלוי, מגדולי חכמי אשכנז, נולד סמוך ל-1140, נפטר סמוך

- ל-1225, ספרו ידוע בשם "ספר הראבי"ה הגדול" - שהוא מאסף של פסקי דינים והשובות ומסודר על סדר הש"ס.
120. יש"ש יבמות פי"ד סי' ג'.
121. יש"ש ב"ק פ"ה סי' מ"ט.
122. יש"ש יבמות פרק י"ב סימנים א', ב', ו', ז', ט', י"ב, ועוד.
123. יש"ש יבמות פרק י"ב סי' כ"ז; פי"ד סי' ג'.
124. יש"ש גיטין פ"ג סי' כ"ו - רבנו יצחק בר' משה מווינא, מגדולי הפוסקים הראשונים, חבר ספר "אור זרוע". נולד אמצע המאה ה-10 נפטר בערך ב-1260, ספרו הוא ספר הלכה המסודר עפ"י סדר התלמוד. ר' הייס בנו הוציא תמצית של הספר שנקרא "אור זרוע הקצר".
125. יש"ש ביצה פ"א סי' א'; שו"ת מהרש"ל סי' ע"ה; יש"ש ביצה פי"ד סי' י"ט.
126. שו"ת מהרש"ל סי' כ"ח (ראה לעיל פרק א').
127. יש"ש ב"ק פ"א סי' מ"א.
128. שו"ת סי' מ"ה; ס' הפרנס מיוחס לר' משה מרוטנבורג, מוזכר בשו"ת המהרי"ל סי' קנ"ו. מתוך דברי המהרי"ל בשו"ת סוף קפ"ה "דספר הפרנס בתראה הוא ועל פי ר' משה מרוטנבורג נכתב". אפשר להניח שאכן לספר זה נתכוון המהרש"ל כי גם הוא כותב על ס' הפרנס "ספר הפרנס דברהא הוא".
129. יש"ש יבמות פי"ג סי' י"ד.
- \* כפי שמוצאים אנו לשונות המרדכי שמוכאים בפוסקים האחרים ואשר אינם במרדכי שלפנינו. ידוע החילוק שמופיע בב"י, ש"ע או"ה, סוף סי' שפ"ב, בין מרדכי דריינזס למרדכי דאוסטרייך. ספר המרדכי הוא מיוחס לר' מרדכי בן הלל הזקן, נראה שנולד ב-1240, היה מגדולי הפוסקים באשכנז, מת בשנת 1298 מות קדושים, הוא

- ואשתו ובנותיו. (כנראה ברדיפות הצורר רינדפלייש).  
הנוסחות המרובות הן עקב ה"טפול" שהוא זכה לו מאת  
חכמי הדור כשכל אחד מוסיף או גורע כפי ראות עיניו.  
ראה מאמר חשוב על מרדכי בחוברת "סיני" - מאת ד"ר  
שמואל כהן, חוברת ט', עמ' רנ"ז - רס"ו.
- 130 יש"ש יבמות פ"א סי' א'.
- 131 יש"ש יבמות פ"א ס"י, ב"ק סי' ל"ז; ב"ק סי' י"ג;  
שו"ת מהרש"ל סי' פ"ה.
- 132 שו"ת מהרש"ל סי' פ"ה.
- 133 יש"ש יבמות פי"ב סי' ג'.
- 134 שו"ת מהרש"ל סי' מ"ח.
- 135 שערי דורא, לר' יצחק מדורא, מגדולי חכמים ההוראה  
באשכנז, תחילת המאה ה-14. ספר "שערי דורא" הוא שערים  
באיסור והיתר. (ראה ביביליוגרפיה).
- 136 יש"ש יבמות פי"ג סי' י"ז, ר' מנחם ממירזבורק, מגדולי  
חכמי אשכנז במאה ה-14. ספרו "מעיל צדק" עוסק בעניני  
הלכה, כולל אלף תשובות.
- 137 שו"ת מהרש"ל סי' ע"ט, מהרר"ש מוינא, הוא ר' שלום  
מנוישטט ווינה, מגדולי חכמי אוסטריה המאה ה-14. מנהגיו  
פורסמו בעיקר בספרו של הלמידו המובהק מהרי"ל. ספריו  
לא הגיעו אלינו, אך מדברי המהרש"ל אפשר להניח שעדיין  
היו בידינו קובץ כתבים של המהרר"ש.
- 138 יש"ש יבמות פ"ד סי' ט"ז.
- 139 יש"ש ב"ק פ"ה סי' ל"ה, מהר"י וויל (מהרי"ו) מגדולי  
רבני אשכנז במאה ה-15. ספרו תשובות בדברי הלכה היה  
מפורסם, המהרש"ל חבר הגהות לספרו זה.
- 140 יש"ש יבמות פ"ד סי' ט"ז - מהרי"ל, ר' יעקב הלוי  
מולין, מכונה גט מהר"י סגל, מגדולי חכמי אשכנז מאה  
שניה לאלף הששי, נחשב ביחוד לבעל סמכא בעניני מנהגים

אשר אספס, נדפס בשם "ספר מנהגי מהרי"ל" הוא נפטר  
בוורמס בשנת 1427.

141. יש"ש פ"ב סי' ה' - ר' ישראל ברוגא, מחשובי חכמי  
אשכנז נולד לערך 1400. תשובותיו לוקטו ע"י בנו ר'  
מנשה נדפס שאלוניקי, תקנ"ח.
142. יש"ש חולין פ"א סי' מ' - סכומו של המהרש"ל ביחס  
להלכות שחיטות אשכנזים; שם פ"ג סי' כ"ו; כ"ז; ל"א;  
ל"ג; - סכומו להלכות בדיקות אשכנזים; שם סי' כ"ט;  
נ"א; - סכום להלכות בדיקות ישנות.
143. יש"ש ביצה פ"א סי' י"ב, ר' משה בן נחמן (רמב"ן),  
גדול חכמי ספרד. נולד 1194 נפטר בערך בשנת 1270  
בעכו שבא"י.
144. שו"ת מהרש"ל סי' ל"ו - הר"ן - רבנו נסים בר' ראובן  
גירונדי, מגדולי חכמי ספרד במאה ה-14. מפורסם בפירושו  
לתלמוד והלכות הרי"ף, בעיקר בספר החידושים לתלמוד.
145. יש"ש חולין פ"ג סי' צ"ט; יש"ש ביצה פ"ד סי' ג'.  
בדרך כלל נראה שהעתיק ציטוטים מאורחות חיים מספרו  
של ר"י קארו "בית יוסף" אולם מופיע במקום אחד - יש"ש  
גיטין פ"א סי' ו' - ציטוט מאורחות חיים אשר איננו  
בב"י. - מחבר הספר "אורחות חיים" הוא ר' אהרון הכהן  
מלוניל, מגדולי הפוסקים במאה הראשונה לאלף השני,  
הספר מקיף מרבית עניני ההלכה הנוהגת בזמן הזה.
146. יש"ש הקדמה שניה חולין, - פיסקה חשובה שמצוטטת כאן  
אצל המהרש"ל איננה מופיעה בחלק של ספר זה אשר נדפס  
"באוצר נחמד" חוב' ג', ר' משה תק"א (או תקו), נראה  
שהכוונה לספר "כתב תמים", המובא ב"תורת העולה" להרמ"א  
דף קמ"ז ע"ב, ובשו"ת רב אשכנזי סי' ב'. קצתו נמצא  
בכת"י פאריז (a. f. No. 286).
147. יש"ש יבמות פי"ב סי' כ"ט, "היכלות", מיוחסת לר'  
ישמעאל בן אלישע כ"ג. קבלה, יסודות עמוקים על מערכת  
השמים וצבאותם.

148. שו"ת מהרש"ל סי' ל"ז, "דקנטי" - מאת הרב מנחם מריקאנטי - מראשוני המקובלים באיטליה סוף המאה הי"ג. ספרו העיקרי פירושו על התורה נדפס וינציה שפ"ג.
149. יש"ש יבמות פ"ב סי' י"א, ר' אברהם סבע, דרשן וחוקר מקובל. ביין יתר ספריו הודפס ספרו החשוב "צרוור המור", וינציה רפ"ב, היה ביין מגורשי ספרד 1492.
150. שם. שם. ר' דוד קמחי, מגדולי המדקדקים ומפרשי המקרא בימי הבניים, גולד סמוך לשנת 1160 נפטר בשנת 1235.
151. שו"ת מהרש"ל סי' ע"ג, רבנו בהיי בר יוסף אבן פקודה, מגדולי חכמי ישראל בעלי המוסר בדורות ימי הבניים, מהבר הספר המפורט "חובת הלבבות", הי מסביב לשנת 1040.
152. יש"ש ב"ק פ"ה סי' י' - ילקוט שמעוני, לר' שמעון אשכנזי מפרנקפורט, חיבור גדול על כל ספרי התנ"ך.
153. יש"ש יבמות פ"ב סי' ג'; וכמה פעמים בביאורו לסמ"ג; יש"ש חולין פ"א סי' ג'; גיטין פ"ד סי' מ'. - "ספר החסידים", מאת רבנו יהודה החסיד מגדולי בעלי המוסר חי במאה ה-12 ותחילת המאה ה-13. נפטר בשנת 1217.
154. שו"ת מהרש"ל סי' ס"ד, ליקוטי פרדס, לוקט מס' הפרדס לרש"י שהוא פסקי דינים והלכות. בידי הרב היד"א היו ספר בכ"י על קלף ובו שכ"ו סימנים, דינים והלכות מרש"י ז"ל, ואמרו לו שזהו ס' פרדס (עיין שם גדולים לערך ס' הפרדס).
155. שו"ת מהרש"ל סי' ס"ד; יש"ש יבמות פי"ב סי' כ"ט; - "שבלי הלקט", מאת הר' צדקיה בר' אברהם הרופא, בו דינים ומנהגים מלוקטים השייכים לטור או"ח, ונחלק לי"ב כללים וקב"א סימנים, ר' צדקיה היה פוסק אטלקי חי במאה ה-13.
156. שו"ת מהרש"ל סי' מ', ר' ירוחם בן ר' משולם מחשובי הפוסקים ומהבר ספרי הלכה חי במאה ה-14. ספרו המפורט

"תולדות אדם וחוה", בספר זה שני חלקים:

(1) חלק אדם - דינים נהוגים באדם עד נשואיו.

(2) חלק חוה - כל הדינים מעת הנשואין עד יום המות.

157-8. מפורזים בכל הספרים. רשב"א, ר' שלמה ן' אדרת, מגדולי

חכמי ישראל בספרד נולד ב-1235 נפטר 1310.

הרא"ש - רבנו אשר בן יחיאל מגדולי הפוסקים הראשונים,

נולד 1250 (אשכנז) נפטר 1327 בטולדו שבספרד.

159. יש"ש יבמות פט"ז סי' ט"ז, מהר"י קולון, גדול רבני

איטליה בתחילת המאה השלישית לאלף הששי, נפטר בשנת

1480. עיקר פעלו בשטח הוראת ההלכה המעשית. ניכרת

מאד השפעתו על היהודים בצפון איטליה.

160. ראה הערה מס' 150.

161. יש"ש קידושין פ"ב סי' כ"ז - ר' משה מטראני - המבי"ט, -

נולד בשנת 1500 בצפת, הוסמך ע"י ר' יעקב ברב, ונפטר

ב-1580. ספרו "קרית ספר" הוא בירורים במקומות ההלכה

אם הן מדאורייתא או מדרבנן.

162. יש"ש גיטין פ"ד סי' כ', מהר"ם מינץ רב חשוב באשכנז

מאה ה-15, בסוף ימיו עבר לפוזן שבפולין בה ישב עד

ליום מותו. ספרו האחד הוא "שו"ת מהר"ם מינץ" נדפס,

קראקא שע"ז.

פרק ג'.

המצב הארגוני, הכלכלי והחברתי של היהודים בפולין  
(ולייטא) בתקופת המהרש"ל.

חלק א'. המצב הארגוני-משפטי.הרקע הכללי לתקופתנו.

המאות הט"ז - והי"ז עד המשבר של גזירות ת"ח היו  
כידוע ימי רווחה והתרחבות מבחינה כלכלית וישובית לבית  
ישראל שבפולין, וזמנים של פריחה ושגשוג ליצירה החברתית  
והרוחנית של היהודים במלכות זו<sup>1</sup>.

בתקופה זו - ימי חייו של המהרש"ל במאה הט"ז - הבשילה  
התפתחותה הסרטוריאליית והכלכלית של המדינה הפולנית. גדל  
והתפתח בכל המובנים הקיבוץ היהודי הצעיר שבפולין ולייטא.

הדבר הראשון המזדקר לעין הוא גידולה המספרי הרב של  
האוכלוסיה היהודית, והתפשטותה על פני המדינה כולה. אומדים  
את מספר היהודים במדינה הפולנית הליטאית בסוף המאה החמש-  
עשרה, בשתיים-שלוש רבבות לכל היותר, ואילו בסמוך לגזירות  
ת"ח, במאות אלפים.

מלחמת העירוניים ביהודים לא זו בלבד שלא פתחה, אלא אף  
גברה והלכה. הללו השתדלו בכל כוחם ובעזרת הכנסיה להצר צעדיהם  
של היהודים הן מבחינה כלכלית והן מבחינה טריטוריאלית.  
השתדלו לנשלם מן המחיות העירוניות ולגרשם מן העיר להלוטיין.  
בערים שונות הצליחו לגרש את היהודים או למנוע התישבותם  
בהן, ובערים אחדות, הצליחו לסתום חלק ניכר ממקורות  
מחייתם. אף על פי כן, נמטכה הגירה מתמדת של יהודים מחו"ל,  
יחידים וקבוצות. ההגירה היתה גדולה למדי, שכן רוב  
היהודים בפולין ולייטא ערב גזירות ת"ח אינם אלא מהגרים  
ובני מהגרים, שבאו לכאן בתקופה זו של מאה וחמישים שנה.  
עליית כוחו הפוליטי והגברת פעילותו הכלכלית של מעמד  
האצילים, הוא שאיפשר לישוב היהודי הקטן לקלוט - בתנאים

שעמדו לפניהם-הגירה אשר הגדילה מספרם פי כמה וכמה.

על גבול המאה השש-עשרה ובמשך המאה הזאת, חלה ראורגניזציה של הניצור ההקלאי בנכסים הפרטיים הגדולים. במקום המשק הקרקעי הולך ומהגבש בפולין המשק האחוזתי, הביקוש הגובר לתוצרת חקלאית-בעיקר תבואה, - בצפון מערב אירופה-מניע את האצילים לארגן בנכסיהם ייצור חקלאי בהיקף גדול בשביל השוק. כיצרנים וכצרכנים הם נהלו מלהמה נגד הנורמות החוקיות מימי הביניים שהגבילו את חופש המסחר והמלאכה.

תמורות אלו, פוליטיות וכלכליות, הביאו עמהן כמובן שינויים גדולים גם בכלכלה היהודית. הולך ורב חלקם של היהודים בחכירות נכסי האצילים. היו גם יהודים, כמו לא יהודים, שהכירו נכסים שלמים על כל אשר בהם. אך ביחוד הרבו הם לחכור ענפי מחק ומקורות הכנסה מסוימים של אותם הנכסים, כגון מסים ומכסים, מפעלי מלאכה שונים, פונדקים ובתי מזיגה וכיוצא באלה.

אולם קשה לומר כי ניתנו זכויות וחפש פעולה מלאים.

העירונים עמדו הסרי אונים למול התקפותיהם של האצילים, וכל נסיונותיהם להדוף את האחרונים הסתיימו במפלתם. התוצאה הברורה מכשלוך זה הוא, להרפות איפוא מן היריב החקיף ולהפנות מרצם כלפי מי שחלש מהם. להתבצר במקום שבו הם חזקים יותר. לפיכך, החלו העירונים לכוון התעניינותם בקיום ושפור מעמדם בתחום עירם. בשאיפתם זו-כפי שאמרנו-פוגעים הם בצד ההתנגדות הפחוהה דהינו, בסוחר ובבעל המלאכה היהודי.

מכתב<sup>2</sup> שנכתב ע"י העירונים מראה בעליל את יחסם זה של

היהודים "להוי ידוע לכבוד מעלתכם כי היהודים הכופרים מביאים הרס וחורבן לא לעירנו בלבד אלא גם לעריה אחרות... כשם שגזלו מאהנו ומאזרחינו הסוחרים כמעט את כל פרנסתנו, כך הם מחבלים גם במקומות אחרים בעסקי מסחר של אותם הסוחרים הנוצרים עצמם. ... וגרם נזקים והפסדים לסוחרים".

בהמשך המכתב הם מצינים שהביאו עינם לפני כס המלוכה וכי "אנשי כמורה מצוינים הגנו על עמדותנו ועניננו זה".

מתוך מכתב זה לומדים אנו על נסיונותיהם של העירונים להצר את צעדיהם של היהודים וליטול זכויותיהם שנתנו להם בשטח הכלכלי. אולם, נראה כי אכן הצטרף אל העירונים גורם רציני כשותף במלחמה נגד היהודים. דוקא בזמן הזה-תחילת המאה הטז'-הל גידול של התנועה הפרוטסטנטית, וכן של כיתות דיסידנטיות אחרות. גידול זה מדאיג את הקלורוס הקאתולי, הרואה בכך סכנה לנפשו, לכן מחליט הוא להגביר את ארגונו. העצמת כוחם של הקאתולים הביא להכרזת ולנשיאת חרב המלחמה על המינים. ברור הוא שהיהודים "הבלתי-מאמינים", "הכופרים" נתקפים ראשונה ובצורה הקשה ביותר ע"י הקלירוס הקאתולי. העירונים ששים לקבל אליהם שותף חדש זה, ויחד משתדלים הם לשבור את מטה לחמם של היהודים כפי שהיה הדבר בארצות אחרות שבמערב אירופה.

אלא שבתקופה זו של אחרוני מלכי היאגיללונים אין נשקפת ליהודים סכנה רבה ממלחמה זו. המלכים בתוספת תמיכת האצילים עמדו לימין היהודים ושמרו על זכויותיהם של האחרונים. וכפי שקוראים אנו מאותו מכתב (ראה הערה מס' 2) "אי לזאת שגרנו משלחת לקראקוב להוד מלכותו המקודש והבאנו בפניו ... את דבר צערם ומצוקתם של סוחרינו ודבר הרס עירנו. ... אלא שהוד מלכותו המקודש מצא לנכון לדחות את הענין דנן". ... בחושם הבריא הבהינו השליטים (המלכים) כי היהודים הינם מקור לא אכזב של הכנסות לאוצר. האצילים עצמם היו קשורים בהם באינטרסים חמריים, שהרי היהודי הסותר אשר עבד ממקום למקום, יכל היה לשמש כמתווך בסחר המוצרים החקלאיים, אשר לאצילים היתה הזכות הבלעדית לשווק ולנצור. האצילים ראו ביהודים גם אבן משקל בכף המאזנים במלחמתם נגד העירונים ותוצרתם היקרה. אמנם, האצילים מתוך אינטרס עצמי התנגדו לחכירת המכסים ע"י בנקאים יהודיים. הם ניסו לשלול זכות זאת מאתם ולבער את "הפגע-הרע". ברם המלך לא אבה לשמוע לטענותיהם ולהוציא זכות זאת מידי היהודים. וכך ממשיכים

היהודים איפוא לחכור הכנסות האוצר ונכסים כפריים. מלחמה כלכלית זו עוברת גם לליטא. כבר בימיו של זיגמונט אבגוסט נכללו בחוקתה של ליטא כמה הגבלות (1566) הלקוחות כמות שהן מן החוקות של פולין. הערים הליטאות אחרי שקבלו אותן הזכויות של ערי פולין פותחות במלחמה ביהודים שלהן. ובבריסק וילנא או הורדונא נשנים המחזות שנראו קודם לכן בקראקא, לבוב, או פוזנא.

כל זמן שהיו הקהילות מועטות ומספר אנכלוסיהן לא רב, יכל היה שר האוצר לבוא בדברים בעניני מסים עם כל קהילה וקהילה בנפרד. אך עתה כמעט ואין הדבר אפשרי. לכן מנסה השלטון למרכז את קהילות היהודים, ולשם כך הוא ממנה גובים ראשיים.

ברם, החלטה זו אינה מתקבלת ברצון ע"י הקהילות השונות. קראקא ולבוב, קמות ומבקשות להפקיע אותן ממרותם של הגובים. גם קהילות אחרות מסרבות להכיר בפקידים שנכפו עליהם ונמנעות בחוקף מלשלם את המסים. המלך לבסוף על אף כל איומיו נאלץ לבטל את תכניתו, וחוזר שוב לשיטה הראשונה והישנה של גבית המסים אלא שהוא מנסה לשפר אותה. תוך תחושה מלאה שאכן כתוצאה מהכבוד שהציבור רוחש לרבניו, יש להם-לרבנים-השפעה גדולה על הצבור, ממנה המלך רבנים ראשיים אשר יפעלו ויסיעו לראשי הקהילות בעבודתם ובארגונם.

כך רואים אנו כבר בתחילת המאה הטז' רבנים ראשיים, הראשון שבהם היה הרב יעקב פולאק<sup>2א</sup>. הוא זכה לתפקיד זה גם מבחינת גדולתו בתורה-כפי שהיה מיסד שיטת "החילוקים" בלימוד התורה.

בשנת 1541 מתמנה ר' שלום-שכנא רב ראשי לכל פולין-קטן. אולם כשם שנכשלה תכנית המרכז של המלך בעניני מסים כן לא הצליח במיוחד המינוי לרבנים - ראשיים. מוסד הרבנות הראשית לא האריך ימים איפוא, ולבסוף נותן המלך זיגמונט הראשון לכל הקהילות שבמלכותו את הזכות לבחור להם רבנים ומנהיגים כרצונם<sup>2ב</sup>. כיון שמינוי הרבנים היה אס-כן בידי ראשי - הקהילה, קרה לא פעם שקהילה, עיר ואם בישראל, נשארה

ללא רב עד שתמצא את הגאון המתאים. המהרש"ל מעיד<sup>3</sup> "על-כך שבעירו אוסטראה הגדולה אשר ממנה תצא תורה לרבים ולא מצד עצמה אשר בעוונותינו הרבים אין לה קצין ומורה"<sup>3א</sup>. גם לאחר שהמלכות ויתרה על מינוי הנהגה המרכזית של היהודים, עדיין היתה לשלטונות יד במינוי רבנים וראשי הישיבות<sup>3ב</sup>. יתכן שאף לרמ"א<sup>4</sup> - ר' משה איסרלש - מגדולי ההוראה שיהדות פולין הוציאה בזמן מן הזמנים, היה מינוי כזה מטעם המלכות ואולי רק לקראקוב הכירה.

מצב כלכלי משופר כפי שראינו לעיל והגירה חכמים ממקומות שונים<sup>5</sup>, משפיעה על ההתפתחות הרוחנית והיצירה הספרותית תורנית של חכמי הדור וגדוליו. קשרי מסחר מפותחים שקוימו בין ערים וארצות שכנות (ואף מרוחקות), הביאו בעקבותיהם לקשירת יהסים בן רבני הדור במקומות השונים. אנו רואים שהיתה חליפת מכתבים ביניהם, כפי שהמרש"ל מעיד<sup>6</sup> "והנה המהו על ככה ושלחתי דברי לזקני ירושלים וכתב לי זקן אחד וחכם מופלא שחכמי ירושלים הסכימו אתי".

משום כך נראה כי מטבע הדברים הוא שבדיקת מחשבתם והעלאת דעותיהם של רבני וגדולי ישראל בכל דור, יש בה הרבה מן הסיוע לבודק ולהוקר, ללמוד על חיי העם היהודי בתקופתו של אותו מנהיג.

אין בידנו ספרים שחכמי-פולין הרצו בהם בדרך של שיטה את דעותיהם על החברה ושאלותיה. דעות אלו משוקעות בתוך ספרי ההלכה והדרוש שקברו, לפיכך חשיפת הדברים מתוך ענינים שונים של דין ומוסר תוכל ללמדנו על הזות חיי-החברה ובעיותיה.

עיקר הגולים לפולין באו מארצות אשכנז. חכמי פולין אכן הכירו בכך שקבלו את תורתם מאשכנז ושורשי המוסר שלהם, היו נעוצים מדעת במשנתם המוסרית של הסידי אשכנז. הם היו גאים ביחוסם זה. כאשר רצה הב"ח<sup>7</sup> להסביר על שום מה אינו יכול להקל בדבר הלכה שפנים הרבה בו לקולא, הריהו אומר שכך מנהגו לפי ש"אנחנו מגזע הסידי אשכנז". המהרש"ל נסה לפי העתקות שהיו בידו להעלות על דף את מסורת תולדות הדורות מבית אבותיו באשכנז ולמסרן לדורות הבאים<sup>8</sup>.

מוצאים אנו שהכמי ישראל שבפולין דנים בשאלות הכלכלה מתוך ידיעה ניכרת במעשיה. מתוך דבריהם, פרשנותם, וחליפת המכתבים בשו"ת, אפשרי לנו ללמוד על חיי היהודים, מצבם ומעמדם מבחינת השלטון, ועל חיהם הכלכליים וההברתיים-דתיים.

הרמ"א והמהרש"ל, נחשבו לראשי המדברים של הרבנות בפולין בימים ההם, שהכריעו בהלכה ובעניני דת ודין בשאלות שקיבלו לא רק מארבע פינות ארץ מגוריהם אלא גם מאירופה המערבית, מאיטליה, גרמניה ואפילו מארץ-ישראל, כפי שאפשר לראות מתוך קבצי "השאלות והתשובות" שלהם. עם התרחבות פעולתם של המוסדות המרכזיים לשלטון הקהילות, הלכה וגדלה גם הפעולה העיונית והמהקרית של הרבנים המחוקקים של יהודי פולין. הצורך הנמרץ לבירור השאלות המורכבות במשפט האזרח, בהלכות אישות וכן בדיני איסור והיתר, - שהלכו ונתרבו עד אין קץ, - כנגן את פעולת הרבנים בשני כוונים מקבילים זה לזה, בסידור הדיונים ובפירושם. מצד אחד ערכו ספרי דינים או פירושים לספרי הדינים, ומן הצד השני ערכו ספרי "שאלות ותשובות" פסקי הלכות בשאלות מעשיות, שאלות שהעסיקו את הציבור בחיים היומיומיים. כלומר, עיסוקם היה בתיאוריה ובמעשה.

המהרש"ל אף הוא ענה והשיב על שאלות שנשלחו אליו במקומות שונים - ואשר דרשו את פנת דעתו דעת התורה, - בבעיות שהעסיקו את הציבור. נהגדל איפוא לראות מה הם הנושאים שבהם העסיק הציבור את עצמו. נראה כיצד דברי המהרש"ל יכולים לשמש לנו כמקור או כסיוע עובדתי למצבם של היהודים ולסדרי חייהם.

הקהילה.

הקהילה הבודדה שבעירה, פרנסיה ומעשיה הועדים הכל ארציים, ראשיהם ותקנותיהם, הם כידוע מוסדות ומעשים עתיקים בישראל. יהדות פולין-ליטא ניוונה בהנהגתה הציבורית ממורשת גדולה ומפוארת. מנהגיה ודפוסי מחשבתה של יהדות אשכנז, הניחו יסוד איתן למבנה הקהל הבודד בעירו ולהנחיות פעולותיו. הם הנחילו ליהודי פולין-ליטא את המגמה לרכז את החיים היהודיים ולכלול אותם בכל האפשר במסגרת ארגונית אחת. הזכרונות על תוקף שבטו של ראש הגולה בבבל ועל כוח המחוקק של הנשיא בארץ ישראל לא נשכחו לגמרי, רישומם של מעשי הגאונים והישיבות של בבל היה ניכר אף הוא. גם דברי ההלכה ותוכחת מוסר משל חכמי ספרד השפיעו. כל אלה נמצאים ברקע של ארגון חייה של יהדות פולין-ליטא<sup>9</sup>.

בפולין היו מוסדות ההנהגה העצמית מושתתים על כוחה של יהדות המונים, זו שנפתח לפניו שפע של אפשרויות כלכליות והיא נבנית מחולשתה של העירוניות, נשענת על שלטונה של האצולה במדינה ונבנית ממגמות הדצנטריאליזציה (פיזור) שפעלו במלכות זו בתוקף מיוחד.

הקהילה ובתי-הדינים הוו את יסודות ההנהגה העצמית היהודית מחרבן הבית ועד קרוב לזמננו. מימי בית שני הגיעו אלינו רק ידיעות מועטות מאד על דברי סדרי הקהילות הנבליות. אולם בתקופת התלמוד אנו מוצאים חומר רב על-כך- (בתלמוד עצמו). בנוסף לכך, ישנן עדויות רבות מספרות הגאונים ביחס לארגונה של הקהילה, כך מקבלים אנו תמונה מלאה כמעט על תפקידי הקהילה שהיו רבים ומשונים.

המהרש"ל למשל רואה עיקר כוחה של הקהילה, בזכותם של החכמים הלומדים בה. כך הוא שולל כבוד מעיר מושבו אוסטראה.<sup>10</sup> הוא אמנם מודה "שממנה תצא תורה לרבים". יתכן שהוא מחכוון לתורה הנלמדת בבית מדרשו, אך כנגד העיר הוא טוען שתורה זו יוצאת "לא מצד עצמה אשר בעו"ה אין לה קצין ומורה. כי אם מצד חברים המקשיבים לתורת ה'". הווי אומר, הקהילה זכאית לזקוף לחשבון זכותה וכבודה רק את תורתם של החכמים שהיא

כגוף מאורגן מקיימת אותם. ברם, ברור שהקהילה הייתה זקוקה לראשים ופרנסים שינהלוה, ולא להשאיר את מלאכת ארגונה בידי הת"ח.<sup>11</sup>

### 1. ראשי - הקהל.

המצב בפולין היה כך שמשטר-הקהל היהודי שאב את חלוקתו מצורת המשטר העירוני. היתה הקבלה בחלוקת המעמדות והתפקידים. משטר הקהל היה בין שלוש דרגות אשר בהן היו המועצה, המושבעים, וארבעים-אנשים, שלוש דרגות של ההנהגה העירונית, או העיריה. אף הנהגת הקהילה מורכבת שלוש דרגות של בעלי התמנות, הגבוהים שבהם "הראשיים"-מקבילים למועצה, האמצעים "הטובים"-מקבילים למושבעים, ו"קוראי-העדה" לארבעים-האנשים.

הראשים אלה הם בעלי ההתמנות הגבוהה ביותר: מספרם מ-3 עד חמשה הם היו מתהלפים כל הדש, והמכלכל את עניני הקהילה בחודשו נקרא "פרנס-החודש". בחודשו זה הרי שהפרנס הוא השליט בקהילה ונודעת לו השפעה רבה על כל המתרחש בה. הוא גם העורך את תקציב הקהל, נוטל הלואות ופורע חובות. וכל יהודי חייב להשמע לקולו. קרה לא פעם שעל אף אפשרות הבחירה הניתנה כל שנה בשנה, נשאר היהודי העשיר והתקיף על כנו כל ימי חייו. ביהד עם שלושת או ארבעת חבריו שלט בקהילה שלטון ללא מצרים. למעשה מאז ומתמיד לא נכללו עניים מרודים ואף לא בעלי מלאכה כראשי הקהל. אנו מוצאים<sup>12</sup> אף הוראה מתקופה מאוחרת יותר שיש לברור לקהל "אנשי תבונה והליכות טובות, אנשים מכובדים בעלי נכסים בעלי שנים ראויות".

המהרש"ל מזכיר<sup>13</sup> את ההזדקקות והחשיבות בהסכמת ראשי הקהל ובפרנסיו כדי להביא פסק דין לידי ביצוע. אך יחד עם זאת מביע הוא את אי שביעות רצונו מהתנהגותו של הציבור ביחס לעשירים המנהיגים. "מי ששוטה יין נסך במלון של גויים ... אין חוששין עליו ואין בודקים אחריו ונוהגין בו כבוד אם הוא עשיר ותקיף". אין בדברי המהרש"ל התנחשות או נגיעה ישירה ביחס לראשי הקהל ולצורת בחירתם.<sup>14</sup> ברם ברור שעל אף

שהפרנס נמנה על עסיריה ומכובדיה של הקהילה חיב הוא לזכור את מקומו. הוא נתבע לתת גם מטבלנות ומטוב לבו ביחסים האישיים ולא די לו בהדרכה רוחנית ובמתן ממונו. המהרש"ל<sup>15</sup> מנסה בבירור ובפרטות את חובותיו של הפרנס בתחום הנימוסים, "וארא כל פרנס המתגאה על הציבור שלא לשם שמים אין רואה בן-חכם ומבין ... ואומר אני: לא זו שמתגאה על הציבור, אלא צריך לקבל עליו להיות סבלן, שומע חרפתו ואינו משיב כמו שאמר המקרא "טרחכם ומשאכם וריבכם". משה רבנו לא היה מתלונן בכל זה אלא שלא ישא לבדו, כמו שאמר המקרא "אשא לבדי" וכו' ... גבאי הממונה צריך לסבול כמי מן המהרפים והמגדפים והמקלקלים והוא הדין ל... פרנס הממונה על הציבור. אמר רבא: "כשכר שאמר אברהם אבינו "ואנכי עפר ואפר" זכו בניו לשתי מצוות". אפשר שיש כאן מעין הודעה הלכתית לפרנסים שאל להם לקבול על ההטרדה שהרי הם זכו להנהיג עמם בחבורה ולכך משה התפלל שהרי הנהיגם כמנהיג בודד. עם כל זאת ניתן לומר שבמרבית המקרים היתה התנשאותם של ראשי הקהל ופרנסיו ממיין "האצילות המתייבת" ורק במיעוטם של עקרים חרגה היא מן המוסכמות והמקובלות.

## 2. ערכו של המנהג.

על אף שהיו כללים ברורים וקבועים להתנהגותו של הפרט לחובותיו ולזכויותיו בתוך הקהילה, על אף שהרבנים השתדלו לפסוק בצורה ברורה וחדה, הרי שעם כל זאת למנהג, להסכמת הקהל לקבל את המנהג, נשארה העדיפות, היא שקבעה בסופו של דבר את אורת היי הציבור. המהרש"ל הידוע בתקיפותו ובאי נשיאת פנים לשום אחד, חיוה דעתו לא אחת לטובת המנהג.

בתקופה שלאחר "המקרא", מציין שם זה - "כנהג" - סדר התנהגות ומסורת שאינן מפורשות בתורה. מושגים קרובים "למנהג" במובנו הצר במקרא הם "הלוך באורח" "הליכות" "דרך ארץ". זאת אומרת, דרך התנהגותו של אדם בחברה, ביחסו לזולת, וברמת מוסריותו. ההלכה בדרך כלל היא פסק דין היוצא ממשא ומתן של תורה, ואחרי שקול ועיון מעמיק

מגיע הפוסק למסקנתו. לא כן הוא הדבר במנהגים שהם מקובלים על פי טעמים מוסכמים, ולכן יכולים גם להשתנות. כפי שאמרה הגמרא<sup>16</sup> "נהרא נהרא ופשטיה", כל נהר זורם הולך ומתפשט באפיקו, וכך הוא לגבי כל מקום ומנהגו. שינוי זה במנהג נובע מעצם מהותו, שהרי המנהגים נבעו מאורחות חיי היהודים במקום מסוים או בהשפעת רבני המקום אשר לכל אחד ואחד הייתה שיטה ודרך משלו בהבנת ובפירוש היי התורה.

מענינת במיוחד היא רשימתו של המהרש"ל<sup>17</sup> על המנהגים השונים בין בני ארץ ישראל לבני בבל. רשימה זו סופחה ע"י המוציא לאור אשר מצא אוהה בכתב-ידו, "מצאתים בדף א' כתובים כתובת ידו מעשה אלהים המה". הוא הדין לגבי השוני שבמנהגים שבין האשכנזים והספרדים.

אכן במאות השנים האחרונות הייתה נטיה ברורה, ועדיין היא נמשכת, לקבל ברוב הארצות בגולה רוב מנהגים החמורים שהיו נהוגים באיזו ארצות שבתפוצה. מנהגים רבים נתקבלו מפני שאחד או שניים מן הגדולים החמירו על עצמם וקבלו עליהם להמיר על פיהם או שנתקבלו כתוצאה מתקנה שתיקן גדול אחד. (כגון תקנת רבנו גרשום, אשר נתקבלה ברוב התפוצה, שלא ישא אדם שתי נשים, ועוד).

המהרש"ל נוקט בדרך הביניים מצד אחד מסתדל הוא לחזק את המנהג, אך במקום שסובר הוא כי אין ביסוס למנהג הוא מתיר לשנותו. שוב נדגיש, כי כל שינוי חייב לקבל את הסכמת הקהל. לקהילה יש כח לבטל או לקבל על עצמה מנהג זה או אחר, וכפי שהעיר בשאלה שנשאל<sup>18</sup> אם רשאים בניו של אדם שנפטר לקחת עמם ספר תורה, שתרם אביהם בעודו חי לביהכ"ס. הובא בשאלה מקרה שקרה, בו לקחו הבנים ספר תורה מביהכ"ס והעבירו אותו לביכ"ס אחר. על זה הוא אומר "שצריך שיהיה המנהג קבוע קודם שבטל דין התלמוד... ודוקא שיהא מנהג קבוע על פי זתיקים" אחרת, לדעתו אין לשמור על מנהג זה "דכמה מנהגים גרועים שלא אזלינן בתרייהו".

בשאלה אחרת<sup>19</sup> נדרש המהרש"ל לחוות דעתו מה שנהגו הנשים שלא לאכול בשר באותן שלושת השבועות (שבין שבעה-עשר בחמוז ל-ט' באב). שמוסיפות עד שבת נחמו. אם זה מנהג שיש להחזיק בו או לא. הוא עונה בהחלטיות רבה שאין זה מנהג אלא פשוט חומרה בעלמא, ומכיון שחומרה זו אין לה שום מקור בהלכה יש ע"כ לבטלה.

יש מקרים בהם רגיל היה הקהל בדבר מה ולא קל היה לשנות את הרגלם זה. המהרש"ל בתשובתו לשאלה<sup>20</sup>, אם מותר להטמין את החמין בדשן שהוא אפר חם ביום השבת, טוען שאם הטמינו על קרקעית החנור והגחלים רחוקים קצת מהם, לא קרוי הטמנה ומותר. אך אם הטמין בגחלים עצמם או שהושיב את הקדרה עליהם, במקרה כזה, אין לו התרה. ומוסיף הוא ואומר: "ומכל-מקום אם אין ברור לך שיטמנו לדבריך הנח להם כמנהגם מאחר שיש להם במה לתלות". כיון שהעם נוהג כן ומקובל הדבר בקהילה, רצוי לתת להם שימשיכו בדרכם ובפרט כשברור לנו שלא יסכימו לשנות.

כח ההכרעה נשאר איפוא בסופו של דבר בידי התלסט הקהל. גם לראשי הקהל לא היה הכח לשנות או לקבוע סדרים חדשים אלא אם-כך יסכימו הקהל לכך. המהרש"ל נשאל בענין<sup>21</sup> (-שאף בימינו פה בגולה עדיין דנים בו) והוא, האם בין פסח לשבועות יש לברך על ספירת העומר בבית הכנסת לאחר הקידוש מיד, אף שעדיין שעה וחצי עד הלילה.\* הוא מסביר שעצם תפילת קבלת שבת אינה מספקת לאפשר את הספירה לפני הלילה, אלא שמחירים לספור בספק חשיכה. ולכן מסיים הוא "מי שאינו רוצה לשנות המנהג שנהגו מכמה שנים לספור לעולם לאחר הקידוש, יכריע הקהל שיקראו הקהל לבית-הכנסת להתפלל אחר כג' שעות שיבא עת הברכה בספק חשיכה" ואז יהיה מותר. מכאן נשמע לנו בצורה ברורה שאף על פי שאין לספור לפני החשיכה, הרי כך נהגו מימים ימימה להקדים ולספור ואין לשנות רק בהחלטת הקהל. ועוד, שאין היהיד יכול להתליש ולקנם על דעת עצמו אלא חייב הוא להביא לשנוי על ידי הסכמת הקהל. מכאן באים אנו לשאלה מה אם כן היה הכח בידי ראשי הקהל במגעם עם הציבור.

3. החרם.

כאשר מינה זיגמונט הראשון גובים ראשיים לגבות המסים מן היהודים הבין הוא, שכרי שלגובים יהיה יותר תוקף וטמכות, יש למנות לצידם רבנים אשר יסייעו להם בגביית המסים, ובהשלטת מרות הגובים על הציבור.

השאלה שמחעוררת היא מה כה היה לרבנים, וממילא גם לפרנסים, מלבד אמונת הציבור בתורת ה' שהביאה בעקבותיה לכבוד ולערך רב של המנהיגים הרוחניים. מה נתן לרבנים את התקיפות והבטחון שאכן דבריהם יקוימו. הנשק החשוב שהיה בידיהם היה "החרם", (שגם המלך זיגמונט עצמו העריך). צריכים אנו להבין שכחי חברה המיוסדים על שלטון פנימי ללא שלטון מדיני חיצוני בעל תוקף, נתקלו הרבנים או הפרנסים בבעיה החמורה, כיצד לבסס את המשמעת הפנימית. כיצד להכריח את בעלי הדין, לקבל את פסקי שפסקו רבניו ולהתנהג על פיהם. לצורך זה השתמשו בהרס. אימו על הסרבן שכל רכושו יחרם והוא עצמו יורחק מן המחנה. יותר מאוחר, בתקופת הפרושים בימי בית שני, הוכנס המושג "נדוי", אשר משמעותו הייתה הרחקת החוטא מן הקהל לתקופה מסוימת, ללא התרמת רכושו. בימי הבית השני לא הרבו להשתמש ב"חרם" גם בצורתו הקלה יותר, צורת הנדוי.

לאחר חורבן הבית, כאשר נתערערו יסודות המשטר והחוק, ראו טובי האומה וקברניטיה הכרת ראשון במעלה לחוק ולבצר את יסודות הדת. כי בכח הדת לאחד את האומה ולשמור על קיומה מפני כל סכנות ההרס האורבות לה, כך החלו שוב להשתמש בשוט "החרם". בתקופות מאוחרות יותר, השתמשו בחרם לצורך חיזוק חקפן של תקנות שנתקנו לצרכי השעה. בזמן מסע הצלב השני התכנסו מאה והמשים רבנים-בתוכם הרשב"ם-ובראשם רבנו-תם והכריזו הרם על כל יהודי, אשר יתבע יהודי אחר לערכאות של עכו"ם ולא ישמע למשפט הרבני. אנו מוצאים שימוש בחרם נגד כל אלה אשר ילמדו ב"מורה נבוכים" להרמב"ם, בחכמות החיצוניות, או אם ילמדו תורה עם פירוש שאינו לפי רוח המסרת.

אף בתקופת המהרש"ל השתמשו בלשון החרם כדי להטיל את מרות הבית-הדין, הרב או הפרנס, על הצד שלא זכה בדין, שיקיים את דברי הפס"ד, המהרש"ל עצמו משתמש בלשון חריפה זו, כאשר נשאל<sup>22</sup> בענין בעל שטען בפני ביה"ד כנגד אשח, וביה"ד פסק שאף צד לא יפנה לשום בי"ד או גורם אחר. אבי האשה עמד והביא עדים בפני רב אחר, אשר העידו על אופיו הגרוע של הבעל. (ושל אביו, כגון: שהאב חי עם האם לפני הנישואים). המהרש"ל נשאל אם יש לקבל דינו של הרב המקומי וקובע להלכה, שאין לקבלו בעיקר על סמך זה שהעדות נשלח "זה שלא בפני זה". הוא פוסק שעל אבי האשה לפייס את הרב אב"ד הראשון על הזלזול שזלזל בו. וכך לשלם דמי הנזק והחרפה. והוא מסיים שבכל "אותן הדברים גוזרים אנו עליו בגזירה חמורה נידוי שמתא חרם ארורה, כשלהבת בגחלת קשורה, הלא דברי חכמים כאש בעירה, ואם יתנחם במהדורה ויסלק מן המעשה המכוערה, אז ילך מהרמ"ה אשור"ה ויכנס לפניו משורה". האיום בחרם ובהוצאת היהודי משורות הקהילה, היה מקור הכח בידי הרבנים להוציא לפעל פסק-דינם.

במקום אחר דן המהרש"ל<sup>23</sup> בשאלה שנחעוררה על הוצאת שם רע, על משפחה שהוחזקה לכשרה. לאחר דיון רב הוא מסיק, שאכן הוצא לעז בעלמא, ומה עוד שהוא עצמו הכיר את אבי זקניהם של בני המשפחה הנדונה. הוא מסיים "על כן נעתי חצני לבא בעזרת ה' כגדודים מלחמה, ולעלות על הבמה לפרסם כשרות נשיאם ברמה, ... ולעשות קנאה ונקמה במוציא קול ביש על אנשי ה' המה. ולרדפו עד חרמה, ואהלו בלי יושב תהא נשמה. ועתה אבא בגזירה חמורה, כשלהבת בגחלת קשורה. נדוי חרם שמתא ארורה. על כל יושבישערה לקיום דברינו כשורה ... ואיש אשה ובחור ונערה אשר יחרץ לשונו בתערה ענש ייענש בחוכחה ממארה". ...

דברי המהרש"ל בענין החרם דומים לנוסח החרם הקדום<sup>24</sup> שכולל קללות איומות "... ויהיו עליו מכות גדולות ונאמנים וחליים רבים ומשונים ויהיה ביתו מעין תנים, ... ויבלע כקרה וכערתו בבהלה ובחפזון הצא נשמתו, גערת ה' תמית אותו". נראה כי הנוסח החריף של החרם היה כך, שיהא בו כדי להרתיע את הציבור.

באזהרה על חרם ובצורה רמז, יוצא הרש"ל בענין אחר<sup>25</sup>  
 כנגד תלמיד-חכם שעזב את אשתו והלך למרחקים. הוא מסביר  
 לת"ח זה שעליו לשוב מיד לאשתו אחרת יאלץ הוא להחרימו  
 "וכבר צללת במים אדירים והעלית חרם ולכן תראה שלא יחליף  
 סמ"ך במ"ס"\*. הת"ח, אשר המהרש"ל מכירו ומוקיר תלמודו, אינו  
 נשמע לו, לכן נאלץ הוא להזהירו בשניה והפעם בצורה תקיפה  
 וחריפה יותר. הוא שוב מתמוז לו על התוצאות החמורות "וע"כ  
 אהובי ראה את אשר לפניך שאני בפנים ואחרים מבחוץ ובעבור  
 כבוד תורתך נכנסתי בעובי הקורה דלא ליפגע בכך זילותא, ואם  
 ח"ו אתה בכל זאת תמאן אז תדע שנצא לקראתך עם ישיבתנו  
 הגדולה ועם שאר רבותי וחברי ויתר זקני עמי לעשות מעשה אשר  
 לא יעשה ודי בהערה זאת".

החרם אם-כן, משמש שום המדרבן את אנשי הציבור לשמור  
 על דברי דייניו. רואים אנו את הקשר וההתחברות הבין -  
 קהילתית, בריחה מפני החרם מקהילה אחת לאחרת אין בה תועלת,  
 כי יד הדיינים חשיג את הבורח בכל מקום שבו הוא נמצא.

במקום אחר<sup>26</sup> משתמש הוא בכח החרם להכריח את הציבור  
 ולכוף את הקהילה לקיים את דברי פס"ד, "ואני גוזר בחרם ב"ד  
 העליון ובחרם ב"ד התחתון על כל הקהל שיכופו אותו יקר (שמו  
 של הנחב) לקיים האגרת ההיא והפסק הלז". הוא גם משמיע  
 דעתו מה יקרה באם הנחב יסרב לקבל ולקיים את פסה"ד, "ואם  
 יסרב אותו יקר יהיה מוחרם מפי עליונים ושרפים ופתגם'  
 מאמרין קדישין, ואם ישמע יונעם לו".

כפי שראינו לעיל, בכל פעם שהשתמשו בלשון החרם, השאירו  
 פתח לחרטה ולתשובה, כדי שלא יצטרכו להחריס שום אחד מן  
 הציבור.

כך רואים אנו, שנשק החרם שימש כמסייע בידי ראשי  
 הקהל ודייניו לשמור על המשמעת הפנימית בקהילה עצמה. בכך  
 הצליחו גם בשמירת קיוט הציבור היהודי כחסיבה אחת.

4. קופת צדקה.

משהרחיב להמוני-היהודים בפולין ונפתחו לפניהם מקורות פרנסה חדשים, מדרך הטבע שרבו ההבדלים וגדלה הקנאה. היו שראו<sup>27</sup> בעושרו של אדם כימין יפה לו שהוא זכאי, "הואיל ויש להם כבוד לפני המקום בה מכבדין אותן גם אנו. כי לולי חסד ואמת שהם עושים לא היה עשרם נדיר ולפיכך ראוי לכבדם".

יש שראו בעטר לא רק ענין של ברכה אלא גם זכות, המהרש"ל מזהיר<sup>28</sup>, שיזהר שלא יאמר האדם שיש לו יותר ממה שהיה ראוי לו אלא שיאמר "זכות אבותי מסייע" ... הוא ראה להוסיף על<sup>29</sup> "אותם אנשים שיאכרו בלועז יש לי יותר ממה שהיה ראוי לי, לפי מעשי ושעבודי נגד ה'". הוא טוען שיש כאן בחינה של מידת הוותרנות של הקב"ה, ולפיכך ראוי לגעור באומרינו, "אלא אם כן יוסיפו זולת זכות אבות המסייע לו וכך קבלתי". הוא ממשיך ואומר<sup>30</sup> "אהר כל זה הקשה לי הכס אחד, והלא חיי בני ומזוני לא בזכותא חליא ... אלא בכזלא". השיב לו המהרש"ל "שמעלת העושר והדומה לו לישראל אי אפשר בלא זכות והוא מלבד מעשיו וראוי הוא לכך בצירוף מערכתו". יוצא איפוא שהוא רואה שהעושר עומד על שלושה דברים: על זכות אבות, על מעשיו הטובים של אדם ועל גזירת המערכה הקדומה.

ברם, דרכם של העשירים שהם קונים לעצמם כבוד הורה וכתנשאים על העדה משום ממונם, העלתה גם חמתם של החכמים שדרך כלל סברו, שיש משום חסד עליון בעושר ועליהם לפיכך לנהוג בצניעות ולעזור לזולת. המהרש"ל<sup>31</sup> גינה את "מה שנוהגין העשירים לקנות מקום חסד לקברו כדי להיות שוכבים אצל צדי' - לפי הסברם יוצא שכרם בהפסדם. כי 'אולי לא ראויים לכך ויענשו, כי צר רע לצדיק שישכור רשע או שאין הגון לו אצלו. ... ע"כ צריך ראות היטב, אם לא שידי בעלי כיסיס תקפה עלינו". מצד אחד ברור לו שתורה ועבודה טובות מן העושר. אך יחד עם זה יודע המהרש"ל את ערכו של זה במציאות, ולפיכך ברור לו שקשה לקיים דרישה זו. לכך עקר העבודה היתה בשכנוע העשיר לקים מצות גמילות חסדים. בכל דור הטיפו החכמים על קיום מצות הצדקה. הלכה ברורה ופסוקה היא:<sup>32</sup> "מצות עשה יתן

צדקה כפי השגת יד וכמה פעמים נצטוונו בה במצות עשה, ויש לא תעשה במעלים עיניו ממנו, שנאמר לא תאמץ את לבך ולא תקפוץ את ירך".

ההלכה קבעה גדרים וכללים מדויקים כיצד יש לנהל את קופת הצדקה של הציבור<sup>33</sup>. בכל עיר ועיר היתה קופה ותמחוי, וכפי שהרמב"ם אומר<sup>34</sup>, "מעולם לא ראינו ולא שמענו קהל בישראל שאין להם קופה של צדקה, אבל תמחוי יש מקומות שלא נהגו בו".

וכך כותב הטור (בהלכות צדקה) "כל עיר שיש בה ישראל הייבים להעמיד מהם גבאי צדקה ידועים ונאמנים שיהו מחזרין על העם מערב-שבת לע"ש, ולוקחין מכל אחד מהן מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליהן, והן מחלקין המעות מערב שבת לע"ש, ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקים לשבעת הימים, והוא הנקרא קופה של צדקה".

לגבי תמחוי אומר הוא: "וכן מעמידים גבאים שלוקחים בכל יום מכל חצר חצר פת וכל מיני מאכל ופירות או מעות שמתנדב לפי השעה, ומחלקין את הגבוי לערב ונותנין ממנו לכל עני פרנסת יומו וזה נקרא תמחוי". מוסדות הצדקה קיבלו איפוא, כבר מימי חכמי התלמוד את צורת ארגונם ומסגרת פעולתם ותפקידם.

במקום שלא מונו גבאי-צדקה מיוחדים, שימשו בתפקיד זה בדרך כלל גבאי-בית-הכנסת.

הצדקה התבטאה בצורות עונות כגון: שפול בענייני המקום, בעוברי אורח, חמיכה בבעלי בתים שירדו בנכסיהם, השגחה על הנוער הלומד ושכירת מלמד, הכנסת כלה, עזרה רפואית ואשפוז. אך לא חמיד היו מסוגלים אנשי הקהילה למלא חובתם זו ולתרום לקופת הצדקה, בגלל מצבם הכלכלי. אולם, מפאת חשיבותה של מצוה זו, ניסו בדרכים שונות לקיימה. היו למשל כאלה אשר משכנו את מקומם בבית-הכנסת לקופת הצדקה. כפי שאנו מוצאים בבעיה<sup>35</sup> שהתעוררה כתוצאה מכך ואשר הרש"ל נשאל להשיב עליה. שהיו שלושה אחים אשר ירשו את המקום בבית הכנסת השך לאביהם. אלא שהאח הצעיר בהיותו גר באותה עיר (שני האחים

למקום אחר) ישב ונהנה ממקום הזה רוב ימיו. לאחר מותו, טענה אלמנתו שהוא שָׁךְ לה ואין לאחים הרשות לזכות במקום. אחת מטענותיה היא שהוא-בעלה המנוח-מְשַׁכֵּן את המקום לצדקה וזה מעיד על חזקתו. האחים טענו, שהם הרשו לו למשכן את המקום לצדקה, תוך הבטחה שהם יפדוהו בשבילו בעבור י"ב טאליר. כך ניסו לקיים את מצות הצדקה אותם שכיסס היה חסר.

דרך אחרת לקיום מצות הצדקה אשר עד היום נשתמרה היא, הנדבה לביהכנ"ס. נדבות אלו שימשו מקור חשוב לראשי הקהל ליפוח את בית הכנסת. פעמים שגבאי בית הכנסת הציעו לתורם מה לקנות ובצורה כזו רכשו את הציוד החשוב שהיו זקוקים לו ביותר. למשל היו שתרמו ספר-תורה לבית הכנסת כפי המעשה<sup>36</sup> שבא לידי המהרש"ל "מעשה שבא לידי אדם אחד שהיה נוהג ספר תורה מכמה שנים להיכל הכנסת". או כפי שהוא עצמו מצטט<sup>37</sup> שהיו נוהגים לתרום לבית הכנסת "נורות של כסף ושלשלאות של כסף", והכוונה למנורות שנתרמו לביהכנ"ס ואשר היו תלויות על שלשלאות.

רבים ומגוונים הם הדינים וההלכות העוסקים בעניני צדקה אך לצורך חבורנו זה נסתפק במה שהכאנו לעיל. ראינו מדברי המהרש"ל, שהיו מביין הציבור אותם שרצו לקיים מצוותה. חובה עלינו לזכור ולהזכיר שלא רק כבוד וזכויות היו מנת חלקם של הפרנסים ראשי הקהילה. אחריות גדולה נפלה בחלקם, האחריות למהלכה התקין של חיי הקהילה ומוסדותיה.

### מוסדות הקהילה.

ראשי הקהל היו הייבים לדאוג לכל צרכי הקהילה הן מבחינה אדמינסטראטיבית והן מבחינה דתית. על אהריותם זו שומעים אנו מתוך בעיה שנתעוררה כאשר נשארה הקהילה ללא לולב ואתרוג הראויים לברכה, כפי שהמהרש"ל כותב<sup>38</sup> "בשנת ה' אלפים שלש מאות וארבע עשרה לבריאת העולם, שהתחילו הקהל במצות אתרוג ולולב עד שהוכרחו לשלוח למקום אחר ובא בערב החג ב' שעות קודם הלילה והאתרוג בידו בלא הדם" הרש"ל מעיר כבדרך אגב מה הסיבה שלא היה בידי השליח הדם "כיון שהמשלחים היו בטוחים שיש להם (לקהילה) הדם מטנה שעברה". הוא מתכוון בדבריו ו"משהתחילו הקהל" לראשי הקהילה, שמדאגתם היא לראות שאכן יהיו ארבעה מינים לברכה. נראה שלא לכל אחד היתה האפשרות לרכוש ד' מינים אם מצד עצמם או מבחינה אובייקטיבית של הבאת 4 המינים מארץ אהרת, כאשר לא תמיד מרשים השלטונות הזרים לייבא לארצם. הבעיה נפתרה כשניתנה לכל בית-כנסת הרשות לייבא 4 מינים שבכל קהילה יוכלו החברים לקיים מצוה זו.

הבה נראה במה התבטאה אהריות ראשי הקהל מבחינה מנהלית. בידוע שכל קהילה היתה זקוקה למוסדות מתוקנים אשר סִיעו לשמירת הצביון ההברי-דתי של הקהילה, ולשמירת המהלך התקין של חיי הבריה כפרט וככלל.

### 1. הרב - (בית הדין).

מעמדו של הרב בישראל הוא מעמד מורכב ומסובך. הרב אינו כהן, ומעולם לא היתה למשרתו גוון פולחני. אין התפילה נמצאת בידם של הרבנים. שאר מעשים שבקדושה כגון סידור קידושין, סנדקאות, וכדומה ניתנו בידו של הרב אם משום מומחה הבקי בדינים, אם כדי שיהפרינס על ידיהם ואם משום כבוד התורה ומידת החסידות שבו. הרב הוא דיין ושופט, אולם גם במקומו שלו אין הוא היחיד הפוסק, ואין הוא מוגן מפני התערבות של אחד מאתיו הרבנים כמקום אחר. תורתם של

הרבנים אומנותם היתה, אך לעמים קרובות היו בצדו של הרב ראשי-ישיבות אחרים שתבעו לעצמם זכות שיפוט בקהילה, מנהיגותו של הרב בעדתו שתי בהינות לה: מצד אחד ענין מעלתו מכוח התורה שבו, ומצד שני כפיפותו לעדתו והלותו בה לצורך בחירתו ופרנסתו.

לכל קהילה היה רב מעלה שנקט כמנהיגה הרוחני. ברוב המקומות קטט הרב כאב-בית הדין כשלצדו דיינים אחר אף הם נפנו ע"י ראשי הקהל. מנויו של הרב היה מחובת הקהילה, ואף זה היה אחד מהפקידי הפרנסים, ראשי הקהל. כפי שהרש"ל עצמו התריע באחת מהשובותיו<sup>39</sup> "אשר בעוונותינו הרבים אין לה קצין ומורה" והכוונה לעיר אוטטראה שהיתה ללא רב. קרה אם-כן שערים גדולה נשארו תקופה כסוימת ללא "קצין ומורה". יתכן והסיבה נעוצה בתחרות שהיחה קימה בין הערים, מי ישיג את הרב הגדול יותר בתורה. וכך כל עיר נסתה להוכיח לחברה, שהנה זכתה היא ורבה מפורסם יותר משל השניה. המענין הוא שבתקופה זו "אין מכנים את הרב כמנהיג" כפי שעשו במאות הקודמות, אלא כאב"ד<sup>40</sup>.

הרב-כאב"ד וכמנהיג רוחני-הוא בעל כח שלטוני חזק מאד. דבר זה היה לא פעם אחת כצנינים בעיני ראשי הקהילה ופרנסיה. כמובן שהפרנסים ניסו לצמצם כחו זה של הרב, ואנו אף מוצאים מאוחר יותר הקנות שתוקנו לשם כך. בלובלין למשל - במאה ה-יז' אסרו על קרובי הרב "עד רביעי שברביעי לישב בקהל"-הכוונה שלא יהיו מקרובי הרב הברים במועצה המכהנים כראשי-הקהל (ראה הערה מט' 1).

שכרו של הרב אף הוא היה נתון לשיקול דעתם של הפרנסים ולהסדיהם<sup>41</sup>. רבנות בעיר גדולה עשויה היחה להביא להכנסות גדולות ורבים היו הקופצים עליה. זה גרם להווצרותה של בעיה נוספת, כאשר ראשי הקהל עשו מאמצים להכניס קרוביהם לתפקיד זה. בסוף המאה שלנו קרא ועד ארבע הארצות תגר על מעשים אלו.

שפיטת היהודים בפולין נסמכת על אותם היסודות התוקיים שהיו מונחים ביסודו של משטר הקהל. בתחילה היה הנסיך השופט הבלעדי אשר שפט את היהודים. בהעדרו מלא את מקומו שופט-ממונה. אולם בכתב הזכות של קאזימר היאגיללוני אשר ניתנה ליהודים, הגביל הוא את סמכותו של השופט הממונה. משפטים שבין היהודים לבין עצמם-משפטים אזרחיים-מקומט היה בבית הדין היהודי. ואם פליליים הם, מקומט הוא בפני השופט העירוני הממונה. היהודים נזדקקו לבית-דינו של עכו"ם במידה והיה להם משפט עם נכרי (ראה הערה מס' 1).

בית-הדין היהודי היה מורכב מ-3 דיינים, והמהרש"ל עצמו התריע על מקרה בו<sup>42</sup> ישב הרב כיחיד לשפוט ולברר מבלי להתייעץ בדעת אחרים מומחים "ע"כ היה מן הנכון למורה להתייעץ עמם (עם עוד 2 דיינים) ע"ד משא ומתן קצת כדין וקצת בסברא ואה"כ היה לו לפסוק" ... "פשיטא שעבר על מצוה חכמים לכולי-עלמא כי היה לו למנוע עצמו מן הדין, ומצוה היה להושיב אחרים עמו".

מקרים שדינם לא היה מהורר הובאו לפני גדולי הרבנים שבדור ואלו היוו דעהם. לאחר מכן רוכזו כל אותן השאלות עם התשובות בצדן ובכך החלה התפתחות ספרי השו"ת אשר שמשו מקור חשוב בסיוע בתי הדין השונים בבואם לפסוק ולדון. לבתי הדין בפולין בתקופתנו ניתנה הסמכות להוציא לפועל פסקי-דין בכל חמרי הדין. החל בקנסות בספייט וכלה בענשי גוף כגון: מלקות או עמידה בקונא\*\*\* עם התפתחותן של הערים ועמקן הקהילות היהודיות, הפכו בתי-הדין שבערים אלו ל"בתי הדין הגדולים". לפני בתי-דין אלו היו טעוּערים-במדה הצורך-על פסקיהם של בתי-הדין המקומיים, (אלו של הישובים הקטנים) הסמוכים לעיר הגדולה".

סוג אחר של בי"ד היה בי"ד של היריד. הקהילות היו שולחות לירידים הסמוכים את רבניהם ודייניהם. במאה הט"ז קוימו בתי-דין מיוחדים בירידים הגדולים כגון: בלובלין, ובירסלאב, בהם היו מכהנים שבעה דיינים. בפקודה משנת 1540 קובע זיגמונט הראשון את הרכבו של בית-הדין זה לסוחרים

היהודים, שני דיינים מפוזנא, שניים מלבוב, והרב מלובלין כיהן כאב בית-הדין. בשנת 1580 עם יסוד ועד 4 הארצות נשאר על ידו הרכב זה של בית-הדין ששימש כבית-דין של 4 הארצות (ראה הערה מס' 1).

כאשר בית-הדין נדרש להתערב בסכסוכים, השתדל לשמור על כחו ודרש בכל הוקף להעניש את העבריין. כך כונה המהרש"ל בתשובתו<sup>43</sup> לבעיה שנתעוררה על אחד שמסר טבעת למשכון לחברו, והבר זה מכרה לגוי שהכירה כי היא גנובה. כאשר משכן אותה הראשון אמר הוא שהיא גנובה, אך כיון שנמצא עכשיו בגלוי שהיא גנובה עמד החבר וטהר עצמו ע"י כך שהאשים את המשכון שהוא האשם והוצרך המשכון לברוח. הנהרש"ל תוקף בהריפות את מעשהו הנבזי של זה אשר הופקר על המשכון. הוא אומר שעליו ראשית לפייס דעה הגויים, ולאחר מכן לפייס דעתו של המשכון, "אכן לא ינוקה מעון עד אשר שב בדמים ובפיוסים כראוי לפי ראות עיניכם וחכמים הנמצאים ביניכם".

הוא משאיר את גובה הסכום להחלטה הבכי המקום. מהנך תשובתו זו אנו גם שומעים על שמירה התקנה שלא ללכת לעכו"ט אלא יש להסדיר כל בעיה בין היהודים עצמם בבית-דין שלהם, "שאין לו למסור הבירו תהתיר ביהי הגויים אלא שיכול להורידו לדין" שעליו להביאו בפני דין ישראל ולא למוסרו לידי עכו"ט. "ואם יחבענו בדין... ולא ימסור אותו בידי גויים".

הרצון לשמירה כה בית-הדין נבע מן העובדה שלא תמיד היתה אימת הרב על הנדונים. קרה לא אחת, שהמקורבים לטורה ולמלכות סרבו להופיע בפני הרב משנקראו לעשות כן. את יהסט לדין היהודי אנו מכירים מדבריו<sup>44</sup> של ר' יצחק זעליקמן התקיף, אשר היה הוכר הכירות גדולות של המלכות. הוא מצהיר בגלוי: "איני רוצה לקיים שום דבר, רוצה לראות את יהודים ידונו אותי. או איזה יהודי רוצה להכריחני להישפט בפניהם, וכלל... איני רוצה לקיים שום דבר אשר תרצו עלי היהודים, ניהמתי שעמדהי בפני יהודים".

מתשובתו של המהרש"ל<sup>45</sup> הידוע בתקיפותו רואים אנו את אזלת היד-במידה כסוימת-של הדקן. יודע הוא שר' יצחק "פוקר

בעול תורה ודיניה". וברי "שהיה מן הראוי ... להפגיע בו מידת הדין רק שלא נקראהי לבוא על זה", כאן ישנה מעין התחמקות. בטופה של התשובה, מנסה הוא לרכך את הדברים ולנקוט בדרך של נועם, כך שהוא בטוח שמר ועליק "יחזור בעצמו מדבריו אם יראה מה שכתבתי, כי הוא איש נבון ובעל שכל וסברה ויהושע על עצמו ואז שלום לו ושלום לכל דייני ישראל".

בהשוכה זו אנו אף שומעים, שהיה לכאורה ויתור של חלק מהציבור על הדין הרבני, כפי שהוא מעיד<sup>46</sup> שדין שהובא לפניו "בא לפני בעלי בהיס", משום שני טעמים, ש"הקטט הוא מענין המכס שרחוק הוא לקרבו לדין תורה, אלא ע"י פטרה וסברא כאשר ההרגל הוא לע"ע שבטלה בעו"ה דין תורה מחמת דיינים מקולקלים, ורוב המשפטים והדינים האידנא ע"י בעלי בתים לפי סברתם ואמד דעתם".

לפעמים אם צריך היה להשתמש בעלזש מלקות, גרתעו מכך מחשש שמא הדבר ירחיק את הנידונים מביח-דין או יערער בסמכויות ביה"ד, המהרש"ל מעיר לאחד מבתי-הדין לזכור סמכותו וכחו ולא להרתע<sup>47</sup>. - הוא נשאל אם יש מקום להכריח בעל לגרש את אשתו על אשר איננו הולך בדרך טובה, על אף התחייבותו בחרם לפני הנישואין. הוא פוסק שאין להכריחו להתגט עכשיו, אלא יש לאפשר להם להתפייס לפחות תוך שנה. המהרש"ל מוסיף שיש לשמור על פס"ד זה, "שאם יבוא מישהוא ויטען חוץ מהענין הזה, או שנשתנה הענין שאינו חרץ בפסק הלז, הלא יש להם אב"ד עמיתי האלוף ובידו כלי הדיינים מקל ורצועה ושופר, והוא יוציא לאור דיניהם ושלום לכל דייני ישראל". כאן רומז המהרש"ל לדברי חכמים<sup>48</sup> על צורת ע'נש ההלקאה. הוא גם רומז על כך במקום אחר<sup>49</sup>, "נראה דאין עליו דין מוסר לכפותו על העמוד".

המקל, הרצועה והשופר נזכרים גם בשאלה אחרת<sup>50</sup>, במקרה

של אשה אשר נאלצה לתת פמון בעבור גט, אעפ"י שמעולם לא נתקדשה לאותו אדם, אלא שהוא מוציא לעז שכן נתקדשה לו. היא התמה בפני עדים על "מודעא שכל מה שהיא נותנת ביד שלישי כדי למסרו לאותו אדם, היא עושה מתוך אונס וכפיה, ומתוך רצון להשיג את

הגט". האשה עשתה כך ואילו האיש עכשיו מוציא שם רע על הגט. הרש"ל בפס"ד ארוך ומנומק מגיע למסקנה ש"המודעא היא מודעא, ואונסה הוא אנס". על כן, הצד השלישי היב להחזיר את הכסף. לבסוף הוא פונה אל הציבור, "ואתם בני-ישראל רודפי צדק אמצו וחזקו בדק ותגזרו על הפריצים ... ולא יוסר מהם מקל ורצועה ... ולהבהילם בתקיעות החרועה".

אמנם, לא תמיד-כפי שראינו לעיל-בידי ביה"ד היתה היכלת להוציא לפועל ענש המלקות. המהרש"ל עצמו מעיר בתשובתו<sup>51</sup>, בקשר להוצאת שם רע על אה ששכב עם אחותו שהיא בעולה בעל (כלומר, נשואה) "וכן שרוהץ איחה באמבט אהת". עתה האח תובע את עלבונו, ואף בעל האחות תובע את עלבון אשתו. המהרש"ל שם מעיר, "ומכל מקום יודע אני בעוונותינו הרבים שבזמנינו נקלה הדין ואין כח ביד הדיינים להעמיד הדין על בוריו מפני אימת הדילטרוץ שביניהם שמתיראים להכוהן", והוא מוסיף "וע"כ באם אי אפשר להורידו ולכפותו אזי ישיתו עליו כסף". על אף הסמכות שנתנה לבתי-הדין לפסוק ולהעניש, חושש הוא לעשות כן. יתכן והסיבה נעוצה בעובדה שהעירונים הפשו אמחלאות כדי לתקוף את היהודים. משום כך חששו היהודים להלקות אחיהם, שמא ילכו וילשינו בדברים אחרים ועלולים הם להביא צרות על קהילתם. אמנם המהרש"ל בתחילת תשובתו זו פוסק על הלקאה, וגם מוסר כיצד תיעשה הלקאה זו, "וילקה בבית-הכנסת בין מנחה למעריב", לפי שעכשיו אין דין מלקות להלקותו עד שכמעט הצא נפשו", לכך יש לדעתו להלקותו "ד' מלקיות".

מכל האמור אפשר להניח, כי ברוב המקרים סרו הקהילות למשמעת בתי-הדין, ואף קימו וקבלו על עצמם את אשר פסקו הדיינים. העובדה שקבצי השו"ת הם רבים לאין ספור, מעידה שהציבור פנה אל רבניו להורות להם את הדרך שילכו בה. למוחר לנו להרחיב כאן ולפרט את כל הנושאים בהם עסק ביה"ד. שהרי כל מה שהעלינו עד עכשיו, ובמה שנדון לאחר מכן, הם הנושאים בהם עסקו הרבנים ובתי-הדין בזמנו של המהרש"ל.

על תפקיד חשוב אחר בקהילה שאף הוא היה בידי פרנסיה ובאחריותם, נראה להלן.

## 2. החזן (השוהט)

כלי קודש אחר והשוב בקהילה היה הש"ץ או החזן. מינוי זה היה באחריותם של ראשי הקהל, אשר מתפקידם היה למצוא ולהעסיק את הראוי למשרה זו. היו קהילות, אשר יכלו להרשות לעצמן מבחינה תקציבית להחזיק אדם רק במשרה זו של חזן. אך ברוב הקהילות הקטנות ואף הבינוניות, מוזגה משרת החזן עם זו של השוהט, וכך יצא ששני הצדדים – הש"ץ והקהילה – יצאו נשכרים. לחיזוק הנחתנו, העיד על צורה זו של משרה ממוזגת, בעיה שנעוררה בקהילה.

המהרש"ל נשאל<sup>52</sup> על שליח-ציבור שהחליף טרפה בכשרה, ו"מכר הטרפה בתזקת כשרה ואח הכשרה מכר לגוי בחזקת הטרפה, ורצו להעבירו ממשרת השוהט". לאחר מכן, "ישבו הקהל להחפשו עם החזן", כי החזן לא רצה עוד להיות חזן לקהל באומרו, "שאיך מספיק לו החזנות זולת השחיטה".

תפקידו של החזן היה לא רק לעבור לפני העמוד, כלומר: להחפול בביהכ"ס. אנו רואים שהוא שמש גם לצרכים אחרים, כגון: קריאת לשון החרם בביהכ"ס,<sup>53</sup> או לשון פסק-דין שהוצא. כפי שהמהרש"ל בתשובתו<sup>54</sup> על המוציא שם רע על אשת איש כתב, "ואל יפול מדברי ארצה, וגוזרני על הש"ץ בחרם העליון ובהרם התחתון שיקרא הכתב שנית בקול רם ויזהיר בעונש הגדול על אותו היקר (יקר שמו של המוציא שם רע). ועל הקהל, שיקפמו האגרת הג"ל בכלל ופרט".

במקום אחר<sup>55</sup> מטיל המהרש"ל את תפקיד הכרוז על הש"ץ "ושוב ראוי לב"ד שיגזרו על הש"ץ שיכריז ברבים, שזה הפלוני עשה מחילה על ניבוהו ושרבוב לשונו".

קרה שפעמים קמו מתנגדים לש"ץ ויצרו מחלוקת. ע"כ מודה המהרש"ל<sup>56</sup> שאליבא דדינתא, יש להתחשב בהתנגדותם של בעלי בתים לש"ץ בקהילתם, ואין לכנותו אם יש לו מתנגדים. במה דברים אמורים? בעבר, ואילו בימיו מוצא הוא שאין להשתמש

בפשטות בדין זה, משום שיש "הרבה שבאים יחידים למחות בש"ץ מתוך המחלֶקֶת, דהיינו לבטל מחשבות אותם שבחרוהו לתפקידו".  
 יתכן אף שההתנגדות לש"ץ היא תוצאה של אי שביעות רצון מראשי הקהל, ומכיון שזו היא בחירתם, הרי יש מקום בו יכולים הציבור - או חלק ממנו-לנגח בפרנסי הקהילה.  
 בנוסף לחזן ישנו בעל תפקיד אחר, לא פחות חשוב מהאחרים שמנינו, שקשה היה להשיגו.

### 3. המלמד.

מלמד משמעו מורה, המלמד ילדים. הוא נקרא גם "מלמד דרדקי" או "מלמד חינוקות". כל קהילה דאגה להשיג לעצמה מלמד כדי שילמד חינוקות של בית-רבן. משרה זו בדרך כלל לא היתה מספקת לבעליה, ואנו רואים במלמדים עם של נודדים. הם עברו ממקום למקום, כדי למצוא לעצמם מקור פרנסה רחב יותר. ראשי-קהל היו מוכרחים איפוא למצוא את האדם המתאים למלא תפקיד זה בקהילתם. בעיה שנתעוררה, מאשרת הנחתנו שהמלמד זקוק היה למקור פרנסה אחר. העניין<sup>57</sup> הוא במלמד שהיה אבל, ושאלו אם מותר לו ללמד את התלמידים בתוך ימי אבלו. השאלה השניה היתה, שאחיו הוא שותף עמו בחנות, והאם מותר לאחיו לישב בחנות ולמכור. הרש"ל עונה, שהנה כותר לו ללמוד עם הנערים "מאחר ששכיר הוא ומשועבד לאחרים צריך לגמור פעולתו, והשוכרו מעכב עליו ואומר אם תבטל מלימודך איננו משלם לך כל עיקר, כי ממך זכה ללמוד ולא מאחר, ולכן אפילו אם תעמיד רב אחר במקומך לא אקבלנו". מעניינים דבריו של המהרש"ל במקרה זה, כי מהם יש ללמוד שהמלמד גם מלא תפקיד של מורה פרטי, ועבודתו נחשבה כעבודה קבלנית, הכנת הילד לקראת משהו מסוים (בר-מצוה, דרשה).

אנו גם למדים, שהילדים היו באים לביתו של המלמד ללמוד,<sup>58</sup> "מכל מקום נראה בנדון זה שלומד עם התלמידים בביתו הוא דבר שבצנעה" "והוי הפסד לדידיה". מכאן שאעפ"י שהקהל דאג להבאת מלמד, הרי כל אחד שילם לו עבור ילדו באופן ישיר

ולא הייתה התחייבות קהילתית לשכרו, שלא כבמקרה של הרב, החזן או השוחט.

המלמד הרגיש עצמו משועבד לאחרים, ועבודתו קשה כפי שהמהרש"ל מעיד בהמשך, "משום דס"ס (מדוע אסרו אבל בתורה, משום שמחה), שאהר העיון תבא לו שמחה, מה שאין כן במלמד המושכר לאחרים ומשועבד ולעולם טרוד ובהול".  
מכיון שהמלמד היב למצוא את תלמידיו - ולא תמיד היה מספרם כזה שהספיק לו לנות במקום אחד, - היה הוא טרוד ובהול ואין זו שמחה. גם מהמשך הבעיה, מסיקים אנו על מצבו הקשה מבהינה כלכלית של המלמד. במקרה שלפנינו היה הוא שותף עם אחיו בחנות, והמהרש"ל מתיר לאחיו לעבוד החל מהיום ה' 59.

בין מוסדות הקהילה יש למנות מוסדות מסוג שונה מאלו שמנינו לעיל. אף הם הוו חלק חשוב ובלתי נפרד בחיי הציבור, ואין לך קהילה שלא נזדקקה (ומזדקקה) להם.

#### 4. בית - הכנסת.

בראש המוסדות הציבוריים בקהילה עמד בית-הכנסת. בית הכנסת שימש לא רק כמקום לתפילה אלא הוא היה למעשה המרכז אשר סביבו התנהלו חיי הקהילה. ביהכנ"ס ניצב באמצעיתה ובמרכזה של הקהילה היהודית, ולא רק מבחינה גיאוגרפית. למעשה, במקום שנבנה ביהכנ"ס היתה זו מעין חצר גדולה אשר כללה בתוכה את כל יתר המוסדות, כגון: "המקוה", "בית-הדין" וכיוצא בזה. הצורה ההיצונית של בית-הכנסת היחה מתואמת למיקומו, ולפי הוראות החוק של הכנסת והמדינה. לפעמים נדרשו היהודים לבנות את בית-הכנסת כך, שימשם להם מקום מפלט ומקלט בשעת פורענות.

מלבד היות ביהכנ"ס בית תפילה, שמש הוא-כפי שהערנו לעיל-גם לצרכים אחרים, כגון: מקום הוצאה לפועל של פס"ד. כך רואים מדברי המהרש"ל<sup>61</sup>, "והייב ד" מלקיות וילקה בבית-הכנסת", או כאשר המהרש"ל דן אם יש מקום לפדות את המלקות הנ"ל. אך מכיון שהסיק שקשה להוציא לפועל ענש המלקות, הרי לדעתו יש

לאפשר לפדות אותן. בזה לא סגי, "ואף אם עשה כל אלו והקריב כל אילי נביות לא יכופר לו מאחר שלא יקבל המלקיות כדיני, אם לא שיעמוד בבית-הכנסת ביום הכניסה קודם הוצאת הספר מן ההיכל ויקח שני נרות צבועים שחור... וגם הוא ילבש שחורים ויאמר בלשון זה"<sup>62</sup>.

במקום אחר,<sup>63</sup> שוב שומעים אנו על אותו סוג של ע'נש שצריך לצאת לפועל בבית-הכנסת, "שיעמוד בכניסה הראשונה לפני הארון ויקח שתי נרות דולקוה בידו, ויבקש מחילה בלשון זה". ביהכנ"ס גם שימש מקום להכרזה הע'נש<sup>64</sup> "וגוזרני על הש"ץ... שיקרא הכתב (גזר דין) בקול רם ויזהיר בעונש הגדול"... גם להכריז על חזקה (של מי שהוא) הכרזה זו באה כנראה למנוע הסגת גבול. אנו לומדים זאת, משאלה שנשאל המהרש"ל<sup>65</sup> "על קננת הזכות לייך שרף מן העירוניים ושם קבל הוא ארנדא (הצ'ירה), "ונהנו לו כתב ארנדא שהיא גלויה ומפורסמת לכל... והראה הארנדא שלו בבית-הכנסת בפני הקהל ועדה". גם כשהכריזו חרם על מישהוא, מקום הכרזה החרם היה ביהכנ"ס, שהרי זהו המקום הראשון ממנו מחרימים, או אוסרים על התפילה<sup>66</sup>.

בית-הכנסת שימש גם מקור הכנסה לקהילה. המכובדים שבקהילה ישבו תמיד במזרחו של בית-הכנסת, לפי שזה המקום החשוב. משום כך, היה משתדל כל אחד ואחד מאנשי הקהילה לזכות במושב הקרוב למזרח. כמילא עלה מחירו של המקום במזרח, וכך הווה הוא מקור הכנסה חשוב.

ברם, גם מקור לבעיות היה זה. הנה נשאל המהרש"ל<sup>67</sup> כיצד לנהוג במקרה של שלושה אחים, שירשו מאביהם את המקום בביהכנ"ס. שני אחים היו מחוץ לעיר זו, ולכן ישב במקום רק האח הג' שלאחר מותו באה אלמנתו לתבוע כתובתה ממקום זה. האחים מתנגדים שהאלמנה תגבה דמי כתובתה מן המקום. אף לדעת המהרש"ל אין לה זכות על מקום זה וגם לא חזקה.

במקום אחר<sup>68</sup> עוסק הוא גם כך בענין מקום של בית-הכנסת, שאחד כתב בנדוניה לחתנו לעתיד שיתן לו "בתוך סכום

הנדוניה 2 מקומות ישיבה בבית-הכנסת, האחד אצל האנשים והשני אצל הנשים". לאחר ההתונה בא החתן בטענה כנגד תוחנו של קגס את התנאי, לפי שלא רק שלא הוסיבו על מקומו של החותן, אלא שאפילו המקום שני שנתן לו חלקו בינו ובין בנו. נמצא, שעל 2 מקומות הסמוכים זה לזה יושבים שלושה. העדים שהתמו על שטר הנדוניה טוענים, שאכן זו היתה כונת החותן. המהרש"ל בחשובתו אינו מקבל גירסת העדים, ויש לקבוע הדברים לפי נוסח השטר והוא, "שיעור הקצוב לכל הושבי העיר", ולפי כלל זה יש לפרש את המונח "מקום". מה שטוען החתן "שהובטח לו מקום אצל מושבו" (של החותן), "איך הכונה על מושבו של החותן אלא על-ידו". יוצא איפוא שהמקום בביהכנ"ס היה בעל חשיבות, עד שגם בקשרי נשואין שימש הוא כפריט חשוב בנדוניה מצד האשה. מכאן יש להניח שמנהג הנדוניה נשתמר, גם אם לא בכל הקהילות ולא ע"י כל הציבור.

הציוד בביהכנ"ס היה כדאגתם של הגבאים. משום כך טפחו ועודדו את ענין התרומה (הקצבה) לביהכנ"ס. ע"י הקצבה יכלו הגבאים לכוון את התורם, ולהציע לו מה לרכוש, ובכך להיעזר ע"י הציבור ביפוי ושכלול ביה"ה. יחד עם זאת נתעוררו בעיות, כמו אותו אדם התורם ס"ת לביהכנ"ג ודורש שיקראו בו, אך ישנם עוד כפרי הורה, ואם-כן מה לעשות?

עלינו להבין את המקור ליסודה של בעיה זו. הסיבה לתרומה היא הכבוד והייחוס שלהם זוכה התורם, כפי שמוכח בשאלה שהופנתה למהרש"ל<sup>69</sup> "שהרי היו אומרים ס"ת של יעקב (שמו של תורם) הוא, כי השם ההוא על שם שהוא היה המקדיש, כי כך היה הדרך של העשירים כל אחד קונה ס"ת ונותנה להיכל, וכל אחד מכיר ס"ת שלו ר"ל להתייחס בה". הבעיה שלפנינו היא שכל אחד רוצה שיקראו בספרו הוא, וכיצד יעשו במקום שיש כמה ספרי-תורה?, כיצד ישביעו רצון כל התורמים?. הפתרון שהוצע היה<sup>70</sup> "וגם קריאה התורה הוא על הסדר שבת אחד של פלוני, וזה השניה של פלוני אחר, עד שהוזר חלילה".

פעמים שהתעוררה בעיה מסוג אחר. כגון, המקרה<sup>71</sup> שהתורם נפטר, ובניו אטר עזבו את המקום לאחר מספר שנים בקצו

לקחה את ספר התורה עמם. יהבן שהיו לכך סיבות רגשיות מצד הכנים, נאחר שאין הם גרים עוד במקום, החליטו לקחה ספר תורה זה של אביהם, גם לראות שיקראו בו כרגיל. אך, אפשר גם שהממון לא היה מצוי בכיסם, וע"י תרומה זו יכלו לזכות במקום בביהכנ"ס האחר אליו הלכו. בתשובתו הוא מתנגד לכך, וטוען שאין לעשות ולהרשות כדבר הזה. הוא מצטט מקום אחר<sup>72</sup> על תורמים ש"לאחר זמן נושאים אותם (אה התרומות) עמהן, גם פעמים כשיררדים מנכסיהם מוכרים אותם לאחרים".

מוסד חשוב אחר, אשר היה כמעט המיד צמוד לביהכנ"ס, גרם לויכוחים רבים בתוך הקהילה.

#### 5. בית - המרחץ.

כפי שראינו לעיל בית-הכנסת היה במרכזה של השכונה היהודית ובסמוך לו יתר המוסדות, כגון: "בית-המרחץ", "בית-הדין", "בית-המדרש" ועוד. היתה זו מעין חצר אחת שהכילה בתוכה את כל המבנים החשובים. סיוע רב לדעה זו, יש בדברי המהרש"ל בבעיה שנחעוררה<sup>73</sup> כאשר התקינו תקנה שיהיו הנשים נכנסות, "לבית-המרחץ בלילה, ויעשו החפיפה והטבילה הכל בלילה בסיבה שבית המרחץ עומד במקום החנותה בחצר בית הכנסת, ומרגישים גם כל ההטון בכניסתן למרחץ בשעת טבילתן". מכאן שומעים אנו ברור על "בית-המרחץ", ועל החצר שבה עומד גם בית-הכנסת.

התקנה שהוקנה סיבואו הנשים בלילה היתה כדי לשמור על צניעותן<sup>74</sup> "גם מידות הסידות בידם להסתיר הטבילה". המהרש"ל חוץ כדי כך מעיד על מנהג אחר "ואין מקום לחשוב שמא באות הן לבית-הכנסת להתפלל ערבית, הא כי אין המנהג לשט שיכנסו הנשים בערבית לבית-הכנסת להתפלל".

מוסד חשוב אחר פעל בהקופה שלנו, וכנראה שמסרדיו היו אף הם בהצר.

6. חברה - קדישא.

חברה זו אף היא אחת ממוסדות הקהילה. עיקר תפקידה לעסוק בצרכי המת וכל הכרוך בקבורתו. הברות אלו הוקמו בכל קהילות ישראל, משום שכל יהודי חייב על פי דיין להתעסק בקבורת המת. כדי להקל מעליו, הקימו את ה"חברה-קדישא" המייצגת את אנשי העיר ופועלת במקומם<sup>75</sup>.

בקהילות השונות, היו קיימים מנהגים שונים וזכויות שונות לחברי החברה-קדישא ולגבאיה. אחדות מן התקנות של החברה ומן המפורסמות שבהם היו למשל, שכל מי סדר בעיר ואינו נוהג לצדקה, הרי אם טה לו מה היב הוא לשלם עבור מקום-קבורה, ועבור הקבורה עצמה, כפי שיעריכו ויתבעו ממנו. הגבאים הם הקובעים מקום הקבורה ולא כל אחד יכול לבהור לעצמו, (עיי' בהערה מס' 1).

אין בדברי המהרש"ל נגיעה ישירה או בעיה מיוחדת שנתעוררה כתוצאה מפעילותה של החברה-קדישא, אך בצורה עקיפה מסתבר, שאכן היתה קיימת בהקופתו. כפי שאנו מוצאים בסאלה שנשאל<sup>76</sup> על אונן על אמו, שיש לו בן לימול איך יתנהג, האם ידחו הברית עד לאהר הקבורה שהרי האונן פטור מן המצוות. בהשוכחו אומר הוא שלכאורה היה צריך להיות פטור, אולם משום חשיבותה של המצווה מילה, וכן מתוך הבנת הסיבה מדוע פטרו את האונן מן המצוות, עליו להקדים לימול את בנו. שהרי, הסיבה שהאונן פטור מן המצוות היא בגלל שצריך לעסוק בקבורת המת, ובכך כאן אין סיבה זו קיימת, "שבמתים שלנו שיש לו קוברים, ואינו צריך לו, ואינו מבטל שום דבר פשיטא שעושה מןו, דהינו למול בנו מקודם". דברי המהרש"ל "שיש לו קוברים" מכוונים כנגד החברה-קדישא.

בהקופות מאוחרות יותר עם גדילת מספר הקהילות בכל עיר ועיר, והשפעת התפיסה של מרכז הקנהל, נעלמו מספר מוסדות בקהילה עצמה והפכו למוסד ראשי כולל. כך מוצאים אנו את ה"חברה-קדישא" כמוסד ראשי אחד המשרת מספר קהילות. (ראה הערה מס' 1).

7. הישיבה.

הישיבה לא היתה מצויה בכל קהילה, בעיקר היתה מצויה היא בקהילות הגדולות. ראשות הישיבה נמסרה בדרך כלל לרבנים בעלי שיעור קומה אשר נחשבו לגדולים בדורם. קרה לא אחת, שבין ראש הישיבה ובין הרב של המקום - המרא דאתרא - היו חילוקי דעות חריפים, (בפרט אם שניהם היו מגדולי הדור). יש ישיבות אשר נוכדו בקהילה על חשבון הקהילה, ויש ישיבות מסוג אחר שנקראו ישיבות פרטיות. ישיבות אלו, החזקו בדרך כלל על ידי גבננים עשירים, והן זכו להצלחה יתירה. ככל שהלכו ונתהדדלו מקורות הפרנסה של הקהילה, נתעוררו קשיים בהחזקת הישיבה. דבר זה הביא לעלית קרנה של הישיבה הפרטית שמקורותיה היו יציבים. בתקופה מאוחרת יותר נעלמת הישיבה הציבורית, ונשארת הישיבה הפרטית. (ראה הערה מס' 1).

אין בדברי המהרש"ל הערות ישירות הנוגעות בדרכי ניהולן של הישיבות. אך מזכיר הוא את הישיבה בהקשרים שונים. הנה כאשר כותב הוא<sup>77</sup> על העיר אוסטראה "שממנה תצא תורה לרבים", הוא מעיר שזה בגלל "הבריס המקיימים לתורת ה'", וכן נחוו לישיבה הגדולה אשר הוא עצמו עמד בראשה. ישיבה זו היתה מן המפורסמות והוציאה רבנים רבים, אשר עמדו בראש הקהילות הסונות במשך הרבה בשנים. כאשר הוא משיב לרמ"א על שאלה שנשאל<sup>78</sup>, מסיים המהרש"ל בהיאור מצבו, שהוא מותקף ע"י הרבנים שלום שכנא ובנו ישראל<sup>79</sup>, אך מוצא הוא ניהומים בישיבתו ובתלמידיו, "יתן לי חיל ואמיץ כח להציל נפשי ונפש התלמידים הכשרים מידיהם", והוא מוסיף ואומר "הרבה גבולי בתלמידים הגונים מכל ד' קצווי ארץ".

במקום אחר רואים אנו כיצד משתמחים היו בתלמידי הישיבה לתת תוקף והיזוק לפסק-דין שהוצא, וכן לאיים על הנידון שישמע לדברי הרבנים-הדיינים. כפי שהמהרש"ל מעיר<sup>80</sup> "ואם ה' אחר כל זאת תמאן, אז תדע שנצא לקראתך עסישיבתנו הגדולה".

כך התארגנו חיי הקהילה על מוסדותיה השונים, סביב יסודות ההלכה והתורה. התבצרות זו סייעה ליהודים לעמוד מול הפורענויות והגזירות הקשות שפקדו אותם ובאו עליהם לעתים קרובות.

המשמעת הפנימית שהתמדלו לשמור עליה מורי התורה בישראל, חרמה את חלקה לא במעט להצלחת התארגנותם של הקהילות היהודיות.

עקב גזירות שונות נדחקו היהודים ממקור פרנסתם, זאת קרה לא פעם אהת, לפיכך מלחמת הקיום הפכה לדבר יום ביומו. אין זה קשה לתאר לעצמנו את מצב רוחם ומפח נפשם של יהודים המאבדים מקור פרנסתם, ואף זאת באופן פתאומי ובזדון. ההשג מפני איבוד המשענת הכלכלית אף גרם מטבע הדברים למלחמה פנימית בין היהודים, בינם לבין עצמם.

ברם, תודות לביסוס ההלכה, להרמת קרן התורה, לההדרת האמונה והרצון להחזיק, להתקיים ולהמשיך, הצליחו קברניטי הקהילות, לשמור על מסגרת פנימית יציבה בארגון חיי הקהילה. חשיבות אחדות זו היתה בזה, שהיא היוזקה את הציבור היהודי לעמוד ולהדוף כל התקפה מבתוך.

עם כל זאת, היו תופעות ואירועים אשר דרשו והצריכו את התערבות ראשי הציבור ורבניה, לחסום את התפשטותן. בתופעות ובעיות כלכליות אלו, נדון בהלק הבא של פרקנו, אותו נקדיש למצב הכלכלי של היהודים בתקופת המהרש"ל.

הערות לפרק ג'. (ח"א).

1. להלן נביא את רשימת הספרים שעמסו לנו כמקור לתיאור ההיסטורי בפרקנו זה באופן כללי, ובחלק שלפנינו.
- \* הולדות עם ישראל בימי הביניים, ח. ה. בן-ששון, הוצאת דביר, תל-אביב, עמ' 244 - 248.
- \* תולדות היהודים בפולין, ד"ר ר'. מאהלר, דפוס השומר הצעיר מרחביה, ישראל 1946, עמ' 357 - 377; 365-416.
- \* בית ישראל בפולין, ערך י. היילפרין, דפוס מרכז, ירושלים, תשי"ד, כרך א' עמ' 25 - 80.
- \* "ציון", תשכ"ה, - ח. ה. בן-ששון, עמ' 161 - 178.
- \* לתולדות הרבנות במוצאי ימי הביניים, מאת י. כ"ץ, הודפס בספר זכרון לבנימין דה פריס, תזכ"ט עמ' 281 - 292; אעפ"י טעיקר הדברים מכוונים למאות היז' - היח', נראה שתתחילתם של דברים נעוצים במאה הקודמת (המאה שלנו) הכאה ה-16.
2. מכתב שנשלח מראשי העירונים בלבוב אל הכריהם בפוזנא על אודות היהודים. פורסם ב"בית-ישראל בפולין", מאת י. היילפרין, (ראה הערה כס' 1, 9) כרך ב'.
- א2. כתב המינוי של ר' יעקב פולאק, החפוסם בבית ישראל בפולין, כרך ג' עמ' 236 תעודה מס' 9.
- ב2. ראה בית ישראל בפולין, כרך ב' עמ' 238 תעודה 13.
3. שו"ת מהרש"ל סי' ת"ו.
- א3. המהרש"ל היה אז אב"ד דאוסטראה. ויש הסוברים שהוא היה הרב הכולל לכל מדינת וואלין, "עיר-תהלה", ווארשא - 1884; ישראל, תשכ"ח.
- ב3. על הסכמה לבית ישיבה כלובלין וכדומה, ר' בית ישראל בפולין, כרך ג' עמ' 239 תעודה 14.

4. בשו"ת הרמ"א סי' טז, אמסטרדם תע"א דף ב' קוראים  
אנו על דברי המהרש"ל שכתב אליו, כאשר ישב  
באוסטראה שבוולין. הוא הטיח בפני הרמ"א בעת קתהה  
בנימה שחלקה בוז וחלקה זעם, "שאף לכך הממלכה מעטרת  
מלכם, ואשים מחסום לפי".
5. "מגילת רבי מאיר", קובץ על יד, שנה יט' 1903, דף ט'  
ב'. - היתה כנראה תנועה מתמדת אל פולין מצד בחורים  
אשר רצו ללמוד שם הורה. אחד כאלה מספר, שבשנת שס"ט  
הלך אל פולין "כדרך כל הבחורים הנודדים ממקום למקום  
ומדינה למדינה ללמוד שם".
6. יש"ש גיטין, פר' ב' סי' ד'. (שטעטין דף ז' ב').
7. ר' יואל סירקיס בעל בית-חדש (ב"ה).
8. ר' פרק ד' (של עבודתנו).
9. חולדות עם ישראל, ח. ה. בן-ששון, הוצאת דביר - עמ'  
47 - 61.
10. שו"ת מהרש"ל סי' ה'.
11. מקורות לספרות היסטורית על פרק זה הם כדלקמן:  
א. "יהדות אשכנז" - ח. ה. בן-ששון, מטכ"ל קצין  
חינוך ראשי, תשכ"א.  
ב. "ציון" - תל"י, י. בער עמ' 1 - 4.  
ג. "הגות והנהגה" - ח. ה. בן-ששון, מוסד ביאליק,  
ירושלים, תשי"ט עמ' 189 - 193.  
ד. בית ישראל בפולין - ערך י. היילפרין - כאה מ.  
בלבאן, כרך א' עמ' 25 - 44.  
(ועוד לפי רשימת הספרים שהובאה בהערה מס' 1).
12. ההוראה היא מאת לובומירסקי, מובאת בבית-ישראל  
בפולין, ערך י. היילפרין, כרך א' עמ' 47; וכך בשו"ת  
"צמח צדק" סי' ב'; שם הוא אומר-ומנמק דעתו-טרק חוג  
עשירים מצומצם יחליט בכל עניני הקהל בלא שתינה?  
לעניים השפעה כלשהי בעסקי הציבור. בעל "צמח צדק"

הוא חניך פולין וישיבותיה. אמנם ישב במוראביה, אך יש מקום להטוות בין שני המקומות לצורך זה; עיין י. היילפרין "מבנה הוועדים באירופה המזרחית במאה הי"ז היח"ז". פורטס בקובץ הכינוס העולמי למדעי היהדות, כרך א' ירושלים הסי"ב. על ליטה - עמ' 441; על פולין עמ' 442; על מוראביה עמ' 443. אמנם כותב המאמר - י. היילפרין - השתמש בחומר מהקופה מאוחרת יותר, אך יש מקום להטוות בין האפי ההברתי של החוג השליט במוראביה ובין זה שבפולין בהקופתנו.

13. שו"ת מהרש"ל סי' נה'.

14. זאת אפשר למצא בט"ף משאת בנימין - לר' בנימין סלוניק, קראקא, שצג' סי' ז' (דף ט' ב') הוא מתייחס לקהילות סאטאנוב. אך אפשר ללמוד מכאן על הכלל. "בהירחם נעשה ע"י קהל עם קדוש מנהג מכטה שנים, לברור ראשים וגבאים ושטאים בחול-המועד של פסח, בדרך שמתאספים כל בני-הקהילה, ומעמידין מתוך בני הקהל בוררים על פי הרוב. ואותן בוררים יבררו ראשים וגבאים ושטאים". וכן עי' מ. בלאבאן "מעמדם ההוקי של היהודים וארגונם", פורטס בעברית ב"בית ישראל בפולין", כרך א' עמ' 46-48.

15. יש"ש חולין פ"ו סי' כ'. (שעטין דף ג' ב' השכ"א).

16. בבלי, חולין י"ח ב'.

17. יש"ש בבא קטא, בסוף.

18. שו"ת מהרש"ל סי' טו' ב'.

19. שם. סי' הנ'.

20. שם. סי' ס'.

21. שו"ת מהרש"ל סי' יג'.

\* להקדמה התפילה בע"ש היו מספר סיבות, העקרית שבהן היא ההוספה מלדש על החול. ברם יתכן וקשורה עובדה זו

בבטחון הציבור, שלא ישובו לבתיהם אחרי החטיכה.  
במקומות שביהכנ"ס היה קרוב לא היתה בעיה שכזאת,  
אך היו בתים כפי שראינו שהיו מחוץ להחום היהודי  
(הרובע היהודי), ואותם סגרו שם סכנו חייהם בשובם  
הביחה בלילה.

22. שו"ת מהרש"ל סי' יא'.
23. שו"ת מהרש"ל סי' יב'.
24. נשמר בטינויים בספר "כלבו" ס' קלט'.
25. שו"ת מהרש"ל סי' נה'.
- \* שהמלה חרם תוחלף לחרם (האות סמך בסוף, תוחלף באות  
מם).
26. שו"ת מהרש"ל סי' נט'.
27. ר' אברהם הורוויץ, "יש נוחלין", אזהרה על הענווה  
וכיבוד הבריות, דף לה' א'.
28. יש"ש ב"ק פ"ח סי' כ"ג.
29. שם. שם.
30. שם. שם.
31. יש"ש יבמות פרק ג' סוף סי' טז'.
32. שלחן-ערוך יו"ד, סי' רנ"ד - הוצאת אל המקורות,  
ירושלים תשס"ז.
33. בבלי ב"ב דף ה'; משנה פאה סוף; וכ"כ "המרדכי - פב"ק  
דב"ב ביהס להכנסת אורחים, וחלוקה הצדקה להם. (לא רק  
לעניי העיר עצמה). וכן "שלחן ערוך" יו"ד סי' רנ"ו.
34. ריש פ"ט מהלכות מ"ע.
35. שו"ת מהרש"ל סי' א'.
36. שם. סי' טו' ב'.
37. שם. שם.

38. שו"ת מהרש"ל סי' ה'.
39. שם. שם.
40. ראה נספח ב', "הגות והנהגה", ת. ה. בן-שזון. (ראה הערה מס' 11).
41. יש"ש חולין פ"ג סי' ט' (שטעטיין דף יח' ב'). טם  
מהרש"ל מנסה להצדיק נטילה שכר ע"י הלמיד חכם  
שתורתו אומנותו.
42. שו"ת מהרש"ל סי' לה'.
- \*\*\*  
מין קולר ושרשרה מחוברים לקיר ביהכנ"ס ליד הכניסה  
בהם היו מרתקים את העברין בצוארו ובידיו להרפתו  
ולקלונו. הקונא היתה מצויה בחצר ביהכנ"ס בפולין  
וליטא. למעשה העתיקה מבתי-היראה הקאתוליים, וכך  
מאחזות האצילים שם היתה מצויה כמכשיר להענשה.
43. שו"ת מהרש"ל סי' יט'.
44. שו"ת מהרש"ל סי' ד'. דברים חריפים אלו מבוטטים  
באידיש.
45. שם. שם.
46. שם. שם.
47. שם. סי' סט'.
48. בבלי מכות ג' יב', "כיצד מלקין אותו? כופה שהי ידיו  
על העמוד הילך והילך והזן הכנסה עומד עליו ורצועה  
של עגל בידו".
49. שו"ת מהרש"ל סי' סט'.
50. שם. סי' כה'.
51. שם. סי' כח'.
- \*\*\*  
כנראה בחרו זמן זה משום שאז רוב הציבור נמצא  
בביהכנ"ס.
52. שו"ת מהרש"ל סי' כ'.

53. ש.ס. סי' גט"ו.
54. ש.ס. סי' כ"ו.
55. ש.ס. סי' כה"ו.
56. יש"ש חולין פ"א סי' נ"א (דף י. ב. - שטעטין תשכ"ב).
57. שו"ת מהרש"ל סי' סו' סז"ו.
58. ש.ס. ש.ס.
59. הבעיה היתה מצד ההלכה, משום שלמלמד כאבל אסור להנות מן הרווחים שנכנסו בהקופת ימי אבלו שהרי האבל אסור במלאכה. לכך התיר המהרש"ל להנות מן הרווחים החל מהיום הרביעי לאבלות. (ע"י שו"ת יו"ד - "דיני אבלות").
60. עד למאה ה-17 אף "בית-החיים". (ראה הערה מס' 1).
61. שו"ת מהרש"ל סי' כ"ח.
62. המהרש"ל מביא את הלשון כיצד עליו לבקש מחילה וכפרה מה', ומהאנשים שעליהם הוא הוציא דיבה.
63. שו"ת מהרש"ל סי' גט"ו.
64. ש.ס. ש.ס.
65. ש.ס. סי' לה"ו.
66. "הנהגת מהרש"ל", לר' משה מ"ח, - כט הוא כותב: שהמהרש"ל הורה להתפלל בהדר חיצוני מפני התנגדות שהיתה בביהכנ"ס. כלומר: נמנעה התפילה מן הציבור עד שיושכן השלום בין החולקים.
67. שו"ת מהרש"ל סי' א"ו.
68. ש.ס. סי' עד"ו.
69. ש.ס. סי' טו' ב"ו.
70. ש.ס. ש.ס.
71. ש.ס. ש.ס.

- .72 ש.ס. ש.ס.
- .73 ש.ס. סי' ו'.
- .74 ש.ס. ש.ס.
- .75 בבלי מועד קטן כז'.
- .76 שו"ת מהרש"ל סי' ע'.
- .77 ש.ס. סי' ח'.
- .78 ש.ס. סי' כז'.
- .79 שניהם כיהנו כרבנים בלובלין שם היתה למהרש"ל ישיבה גדולה וביהכנ"ס (ראה פרק א').
- .80 שו"ח מהרש"ל סי' נה'.

University of Cape Town

פרק ג'. (ח"ב).

משק וכלכלה.

המסחר והבנקאות.

התפתחותן הטריטוריאלית והמספרית של קהילות ישראל,

צבירת הון והגדלת הרכוש ע"י היהודים והשפעת בעלי-ההון היהודים על המלך ועל חצרו, מדאיגות את העירוניים. העירוניים שאפו-כבני מעמדם בגרמניה-להתבצר וליטול לידיהם את המסחר והמלאכה. הם נלחמים ביהודים בכל האמצעים העומדים לרשותם. בסוף המאה ה"ו הם אף מדמים בנפשם כי הנצחון מממש ובא. יהודי קראקא נאלצו להסכים בשנת 1485 על ויתור זכותם למסחר בעיר כפי נוסחת כתב הויתור:<sup>1</sup> "אנהנו החתומי מטה ראשי ק"ק דקראקוב ... שבהסכמות כל אנשי הקהל נתרצינו ... שלא להתעסק בשום סחורה ... זולתי המשכנות שלנו אשר כבר עבר זמנם ונפסדו בריבית ...". הסכם זה עם הגירוש שחל ב-1495 גזרו לכאורה כליה על המסחר היהודי בעיר. אולם אפשר לציין כי בסוף נפתוליהם ומלחמותיהם של היהודים בעירוניים, היתה יד הראשונים על העליונה.

היהודים נחלו נצחונם זה בזכות הזריזות שבטבעם וקשריהם המסועפים עם סוחריו החוץ. זרם ההגירה המתמיד של סוחרים יהודים בעלי הון אשר היו כנוסים באופנותם ואשר באו לפולין מספרד איטליה בוהם ותורכיה - אף הוא סייע לנצחונם זה. גורם אחר שנסתיעו בו היה המדיניות המסחרית של האצילים. מדיניות זו מטרתה היתה טובת עצמם של קובעיה-אשר השפעתם הלכה וגברה. האצילים כבשו את המונופולין של סחר היצוא לתבואה ולמוצרי יער. הם היו מסתיעים ביהודי כמתווך. שאיפתם היתה להוזיל את מחירי הסחורות המיובאות מחו"ל - כדי שסחורתם תמכר. לכן קבעו הם תעריפים מיוחדים אשר לפיהם היהודי חייב למכור את הסחורה במחירים זולים יותר משל הסוחר הלא-יהודי. דבר זה גרם להתגברות התחרות בין הסוחרים, שכן הסוחר היהודי בקש את רווחיו בדרך המחזור הגדול ובהפצת סחורות שצריכתן מרובה.

גורם נוסף לנצחונם של היהודים על העירונים היה נעוץ בעובדה שהעירונים העשירים נבלעו בחוך בעלי האחוזות-האצילים. זה הביא בעקבותיו לדלדול מערכות הפאטריקים העירונים, אשר שוב לא היו מסוגלים לנהל מלחמה יעילה בסוחר היהודי. כל הנסיבות הללו אשר מנינו לעיל, כוחן בחיי המציאות גדול משל כח האמנות או ההסכמים המסחריים שעל גבי הניר. הסכמים אלו אשר היהודים היו אנוסים לכרות עם העירונים היו לרעת עניניהם (טל הראשונים).

אולם מבחינה מעשית לא היה הדבר מעולם חמור כל-כך, כפי שנראה מהתקנות של אותם הסכמים. הגבלות המסחר היהודי שהותקנו על ידי האמנות או על-ידי פסקים של בתי משפט, לא נתקיימו למעשה אלא דרך ארעי או לפעמים לא נתקיימו כל עיקר. אנו נראה כי למסחר היהודי חשיבות ממדרגה ראשונה שאף השלטונות הכירו בכך. (ראה הערה מס' 1)

#### 1. היריד.

המציאות הוכיחה כי המסחר היהודי שהתקיים תוך הפרת כל אותן הגבלות שנחלבו בצורה חוקים, פסקי-דין ואמנות, תועלתו היתה מרובה מאד. דוגמא ברורה לחיזוק השערהנו זו אפשר לראות בפקודות אשר היתה לשכת המלך זיגמונט אבגוסט-מוציאה. למשל: שלא לקבוע את ימי השוק או הירידים בשבתות ובמועדי ישראל, כדי שהסוחרים היהודים יוכלו להשתתף בהם.<sup>2</sup>

מתוך שאלה שנשלחה להמהרש"ל בענין זה, נראה כי היה צורך בפקודה מיוחדת שכזאת, הוא נשאל<sup>3</sup> לגבי חול המועד אם מותר להשתתף בשוק או ביריד, "אם יש מקום להקל בדבר בפרקמטיא במועד ... וביחוד בעת הזאת שימי הסווקים היותר טובים ויפיים חלו במועד בשנה הזאת".

השובת המהרש"ל היא כי "קבלתי הלכה למעשה להתיר בהול המועד אם בא יריד ... שהוא דבר דלא שכיח ובא לזמנים ... וחשובון הפסד רוח להפסד קרן". הוא מחלק בין זה לבין מכירה בשוק הרגיל "אבל שאר ימי השוק אין להתיר כלל לישב בחנות"

אלא רק "באם החנות סגורה ופותחת במקצת ... כדי להוציא לשמחת יום-טוב". ברור שהבעיה היתה חריפה יותר לגבי המועד עצמו, שהרי אין היריד לעיתים מזומנות בשנה. והם הוו מקור מִתְּחִילָה חשוב לסוחר היהודי.

כבר בשנת 1539, היה יתרונם של הסוחרים היהודים על בני אומנותם הלא יהודים, רב. אנו מוצאים כתוב<sup>4</sup> שיכולים למנות 3200 סוחרים סיטונאים יהודים כנגד 500 סוחרים לא יהודים, שסחרו בקנה מידה גדול. חשיבותו של היריד הוא שבו נפגשו נציגיהם של האצילים השונים ופתחו את סחר החליפין. אך כח תוכם של היהודים התבטא גם במובנים אחרים.

## 2. התווך.

מְעוֹט פירותיו של פולמוס העירונים על המסחר היהודי מוכח בבירור מפיסקה אהת שבתלונה<sup>5</sup> שהביאו אנשי לבוב בשנת 1521 לפני המלך, וזו לשונם כפי שכתבו לחבריהם בפוזנא—"משמע הם בלבד (היהודים) עוסקים במסחר, פושטים על עירות וכפרים ואין מניחים שיבוא דבר לידי הנוצרים" נִזְדוּתָם זו של היהודים, נסיעתם מעיר לעיר וממדינה למדינה, אכן תרמה רבות לנצחונם על העירונים. נדמה כי אפשר למצוא סיוע מדברי המהרש"ל<sup>6</sup> על נִזְדוּת זו. שהנה הוא נדרש לעסוק באותם "ההולכים בדרך ורגילין להקל בנטילה ידים ואומרים שהתנו עליהם בשחרית". הַכְּנָנָה היא שאותם שהולכים מעיר לעיר ומעירה לעירה, היו רגילים לנטול ידיהם בבוקר לפני צאתם, והיו מתנים שנטילה זו תשמש להם למשך כל אותו יום, מחשש שמא לא ימצאו מים בדרך. המהרש"ל קובע "שאם הולכי דרכים כולם בני ישראל שיכולין לעמוד בכל מקום שירצו", הרי ברור שעליהם לדאוג מראש לנטילה כדת וכדין. אך קורה ובין הנוסעים ישנם גויים, והם היהודים חוששים מפניהם "לעמוד בכל מקום", במקרה זה יש לסמוך על הנטילה הראשונה כשעושה תנאי למשך כל היום.

הוא מתנַחֵס בתשובתו לאותם שלא נוטלים ומתנים, אלא "מקנחים עצמם בעטבים שנפל הטל עליהם". יתכן שהיו משכימים

מאד, כדי לצאת לדרך כשהעיר היעודה היתה רחוקה. לדעתו "אותם שנוטלים ידיהם בעשבים עבירה היא בידם ושחים רעות עושין...".  
 הן בכלל נדוי של זילזול נטילת ידים, ועוד שמברכין על הנטילה ומוציאין שם שמים לבטלה". היהודי הוכיח איפוא את זריזותו ושקידתו בעבודה. הוא הבין את חשיבות הקשרים עם סוחרים שונים ממקומות אחרים, ופעל בהתאם לכך. ברם כאן התעוררו הששות, שמטבע הדברים אתה מצפה להם.

### 3. השגת גבול.

התפשטות המסחר והקשר בין האיזורים השונים הביאו לתחרות בין היהודים (עצמם) על מקורות פרנסה, ועל הגדלת קשת מסחרם. תחרות זו לכשלעצמה ברכה רבה יש בה, מכיון שכל תחרות מטבעה היא מביאה שיפורים ומעלה יוזמות חדשות. אך גם תופעות שליליות היא מביאה כעקבותיה. תופעות אלו דרשו את תשומת לבם של מנהיגי הדור שהתריעו והזהירו את הציבור מפני הסכנות הסמוכות בהן.

התופעה הראשונה מפניה חששו מאד היתה השגת גבול, חדירתו של הסוחר האחד לתחום עיסוקו של השני. לבעיה מסוג זה נדרש המהרש"ל להשיב,<sup>7</sup> "כאשר שמעון תובע מראובן איך שהשיג (ראובן) את גבולו (של שמעון) וקפה מחיתו". שמעון אמנם הצליח לבטל הסכם זה שעשה ראובן, (לכאורה מאתורי גבו), אלא שבינתיים ראובן אינו מניח לענין, ובסופו של דבר מצליח להטות את כף המאזנים לצידו. כי כך טוען ראובן (זה שנטבע על השגת גבול),<sup>8</sup> "שמנהג הוא מכת מדינה שכך עשו מקדמת דנא...".  
 שאחד קנה לזמן קצוב ואח"כ מקדים חבירו ומעלהו בדמים וקנהו! העירונים רצו להבטיח לעצמם את האפשרות להעלות את המהירים ככל שיחפצו, לכן הקנו זכויות ובעלות רק לתקופה קצרה "שאחד קנה לזמן קצוב".

בסופה של כל תקופה היה צריך הקונה לחדש את זכותו, היא לא ניתנה לו לתקופה בלתי מוגבלת אלא לזמן קצוב כך שלא הבטיחו לו מראש את חידושה והמשכיותה. כל אחד היה יכול אט

רצה להשתתף ולקנות אותה. שיטה זו, החריפה את הבעיה של השגת גבול וקפוח המחיה, ביחד עם האמרת המחירים. כדי לשמור מפני עלות מחירים היו לפעמים קוני הזכות צריכים להתספק ברוח נמוך יותר, כשום שכל אחד היה חייב להוסיף במחיר "ואח"כ מקדים חבירו ומעליהו בדמים וקנהו". אין המהרש"ל רואה בדבר זה השגת גבול, לפי שכך הוא המנהג, לכן<sup>9</sup> "קנה ראובן בקנין גמור", ואם שמעון בא להפסידו לראובן "היה כגזלן ממש".

הוא מביא עוד טענה אשר מעידה על מצב התחרות והחשש מפני העירונים. הוא מסיף מוסר לשמעון שבמידה וכועס הוא על ראובן, הרי שהוא טפש "שלא ידע מאחר שגוי אחר יכל להקדימו אם-כן ממילא ישראל לא גרע". לפיכך, אם אפשר היה להבטיח את זכותו של הראשון, הרי שאז היה ישראל מתבקש שלא להתחרות בראשון ולא לקפח פרנסתו. אך מאחר שכל אחד יכל להשתתף בקנינת הזכות, הרי שעדיף להחזיק זאת בידים יהודיות, כדי שמשפחה יהודית תתפרנס ולא להעביר זאת לידיים של גויים.

יוצא איפוא שעל היהודי היה להתגונן לא רק מפני העירוני הגוי שעמד מוכן ומזומן לטול את מקור מחיתו ופרנסתו של היהודי, אלא גם מפני אחיו היהודי שלא חשש לנשלו מזכויותיו. כיצד אם כן התגבר האחד והתגונן, וכיצד ובמה השתמש האחר להשיג גבולו.

#### 4. השותר.

תופעה שלילית אחרת התפתחה בעקבות שיטות המכירה של הזכויות, ויתכן שהיא העקרית שבתשובות לשאלה דלעיל. תופעה זו מתקרת בשם שוחד. וכך מסביר ראובן<sup>10</sup> את חוק המדינה, "שאחד קנה לזמן קצוב ואח"כ מקדים חבירו ומעליהו בדמים וקנהו או מפייס לשר שישדלו לידו", במלים "ומפייס-לשר" נראה שהכוונה לתשלום שוחד.

בצורה הרבה יותר ברורה משתמעים הדברים מתיאורו של ראובן, כיצד הוא זכה בכתב החכירה מיד העירונים. לאחר שכבר חתמו ומסרוה בידו, פנו אליו<sup>11</sup> ואל שותפיו העירונים ו"אמרו

אלינו הראו לנו הארנדה (כתב חכירה) ונראה בה דבר אחד, וכאשר נתנו להם אז השיבו לא נחזיר אותה לכם עד שהתנו לנו לכל אחד ד' (ארבע) מאות לינדיש (מטבע), כי כך הוא המנהג". שוחד זה גרם להעלאת המחירים ולהתיקרות המצרך, דבר שהגביר את השנאה ליהודי, משום שהוא שוב הצטייר כמי שמוציא מן הגוי את כספו. היהודים אמנם התריעו על כך, כפי שקוראים לנו בהמשך הדברים,<sup>12</sup> "שאם לא יצטרך אדם ליתן שוחד אזי ראוי היה שיחזיקו אותו אפילו בעד פ' שוק", הכונה שהמצרך יוכל להמכר במחיר שנקבע מראש, אך בעקבות השוחד המרובה חיב מחירו לעלות כי אחרת ימכרו היהודי בהפסד.

כפי הנראה השוחד לא ניתן בהסתר אלא בגלוי, ובצורה ברורה. מדברי המהרש"ל יכולים לנו למצוא תזוק להנחתנו זאת. המדובר בסכסוך שבין<sup>13</sup> שני שותפים ראובן ושמעון, שקנו סחורה יחד ומכרוה במשותף, אלא שראובן מכר כמות נוספת באופן פרטי. כאשר באו לערוך את החשבון חבט ראובן משמעון שישתף בהוצאות השוחד, "שהוציא שוחד לפקיד בטביל הקנין". ברור הוא שכדי לזכות בקנין צריכים היו לשחד את הפקיד. שמעון טוען שמעולם לא שמע על השוחד הזה, לכן אינו מעונין לשלם. לדעת המהרש"ל חיב שמעון לשאת בהוצאה זו, משום שהפקיד מסייעו לפי שראובן טען, "וגם אחת (שמעון) השאל לפקיד שכך וכך נתתי לו שוחד". אין זה סוד אלא בצורה גלויה, הפקיד מודה שכך קבל. יוצא איפוא שהדבר הפך למקובל ביותר, שעל היהודי להוסיף טכום שוחד כדי לזכות בקנין ולנהל מסחרו.

למרות הקשיים שהציבו העירוניים עם בעלי בריהם נושאי הדת הנוצרית, הצליחו היהודים בפיתוח חיי המסחר והמלאכה. אין לומר שלא עלו וצצו בעיות אשר היו מנת חלקם. ברם בעיות אלו אם כי היה בכוחן להשפיע על המסחר של היהודים, הרי שבכל זאת לא היה בידן לעקב את החפתחותם-מבחינה הכלכלית-של היהודים. נראה לכותב שהבעיות נתעוררו בשני מישורים, במישור האחד פוגשים לנו בבעיות שהיו בעקרון תוצאה מהצרת צעדיהם של הסוחרים היהודים. ואילו במישור השני היו אלו בעקרון בעיות שנוצרו כתוצאה מאי ההתאמה שבין דרישות ההלכה ודרישות העסק.

בדוגמאות שהבאנו לעיל עסקנו בסוג הראשון של הבעיות, ולהלן נעסוק בבעיות שמן הסוג השני.

המסחר כמו בתקופה הקודמת שימש כבש לעלייתם של היהודים שנתעשרו בו, וממנו פנו הם אל עסקי חכירה ובנקאות. לפיכך נראה כי היהודים עוסקים לעתים קרובות מאד בשלשה מקצועות פעולה עקריים, המסחר, החכירה והבנקאות. מדי פעם מופיעים שלושה מקצועות אלו מדורגים ומסובכים זה בזה במידה יתרה, עד שקשה להכריע מה היה עיסוקו העיקרי של בעל ההון היהודי. אף על פי כן אפשר לומר, שבדרך כלל היה המסחר ראשית דרכו של כל יהודי בנקאי או חוכר. סמנו המובהק של האשראי היהודי היה פזורו. ככל עיר ועיירה, היה מצוי קומץ של סוחרים יהודים שהיו מלוים כספים בריבית (בנקאים). היהודי בהיותו נתון תחת חקיו ודיניו של שלטון זר, חי תמיד בספק לגבי התבססותו במקום מגוריו. הוא תמיד חשש מפני גזירת הנדודים, ומשום כך השתדל לעסוק יותר במטלטלין. (במסחר ובנכסי-דניידי).

מידיעות הסטוריות בתקופה שלנו, ברור הוא שהיו משפחות עשירות אשר הגיעו למעמד של בנקאים בחצר המלך. אולם בעלי ההון היהודים הפחותים במעלה, היו נושאים ונותנים בעיקר עם פשוטי האצילים והעירוניים והיו מלוים בדרך כלל על משכנות של מטלטלים.

למן מחצית המאה הט"ז (בערך) ואילך, היו מתרבים והולכים הלזים היהודים שנוקקים לאחייהם הבנקאים. תופעה זו מקורה בהתפתחותו של המסחר היהודי שהאשראי נעשה לו-משום כך- צורך טבעי, היה זה אשראי לזמן קצר. הלואות אלו שהיו נתנות בריבית יצרו בעיות מיוחדות, מכיון שלפי ההלכה אסור ליהודי להלוות בריבית, השתדלו (היהודים) המלוים להמנע מלהלוות. המנעות זו אילצה את הלווה להשתמש בדרכים מחוכמות ולהערים על הבנקאי היהודי. לקזוק הנחתנו על דרכי הערמה ניתן לנו ללמוד מתוך שאלות שנשלחו למהרש"ל, הנה<sup>14</sup> נשאל המהרש"ל מה הדין במקרה שראובן רוצה ללוות כסף, אלא שיש בידו משכנות של גויים, ומשכנות אלו הוא מוסר כערבות לגבי ההלוואה אותה הוא

מבקש, האם היחשב ההלואה כשרה לראובן ואז לא ישלם ריבית, או אפשר לגבות את הריבית משום שמשכנות של גויים סעורבים בדבר. המהרש"ל פוסק שאם הלוח ראובן (במקרה דגן) אומר בסתמיות למלוה "יש לי משכנות של גויים" ועל סמך אמירה זו נותן המלוה כסף ללוח, הרי כל ריבית שיקח זו ריבית קצוצה. ואהורה במפורש, "דאין אדם יכל להקנות לחבירו חוב שיש לו על גויים בשום ענין". אולם מסביר הוא, אם המשכנות של הגויים ידועים יהיה מותר, "אם יודע בעל החנות (ראובן שהוא הלוח) - המשכנות באיך ומה הם ממשכנים מותר, כשמקנה לו אותן המשכנות בפרטי עד אחר זמן פדיותם ויכל להתנות עמו, באם אביא המעות שלך שתחזור (המלוה) וחקנה אותן לי (הלוח) בדמים הללו". ובאשר לסכום דמי הקניה של המשכנות מן המלוה ע"י הלוח, יהיו "כפי מה שיעלה לך מן הקרן והריבית שהיה ראוי ליקח לך מן הגוי", אלא שאין זו ריבית כי אם ריבית שאז המלוה כאילו "חוזר ומוכרו לו". במקרה זה יש כאן מכירה וריבית בצידה ולא הלואה עם ריבית.<sup>15</sup>

צורת הערמה אחרת אף היא מובאת<sup>16</sup> בשאלה להמהרש"ל, כאשר ראובן בעל חנות למשכנות נוכח לדעת, שאין רוצים להלוה לו על המשכנות של גויים טברשותו. לראובן עצמו יש תכשיטים משלו אלא שעל תכשיטים אלו גם כן לא ילוו לו משום שהם סלוי ואסורים ברבית. מה עושה ראובן כדי לפתור מצוקתו? הוא שולח גוי עם התכשיטים שלו, ואומר לגוי לקבל את ההלואה בשביל עצמו על ידי משכונט. אך, ראובן אינו שוכח לצנות את הגוי לומר למלוה, שאף התכשיטים הם של הגוי. לאחר סדור עסקת ההלואה נודע למלוה שהמשכנות הן של היהודי, והשאלה היא אם כן, האם מותר עדיין למלוה לקחת את הרבית? אך קיימת שאלה שניה והיא הרבה יותר יסודית, האם מותר ללוח היהודי להערים בצורה שכזו? לדעת המהרש"ל<sup>17</sup>, ברור שכל זמן שהמלוה אינו יודע שהם של ישראל מותר לקחת הרבית, אך כרגע שנודע לו אסור. יחד עם זאת רואה הוא את צרתו של הלוח ואת בעיותו של החנוני הזקוק לכסף עובר לטוחר, אהרה לא יוכל לקיים עצמו, ולכן פוסק לגבי הלוח<sup>18</sup>, "שרי למיעבד הכי לכתחילה". מכאן שללוח מותר להסתמש

בדרכי הערמה שונות כדי להוציא מן המלוח היהודי ולזכות בהלואה.

הערמה מטוג זה של מסירת תכשיטים ומשכנות של ישראל

באמתלא שהם של גויים, כנראה שהיתה נפוצה. אנו פוגשים<sup>19</sup> במקרה הערמה כזה כאשר ראובן טוען ששמעון נחן לאשתו (של ראובן) על משכנות של גויים, אולם אלו היו משכנות של ישראל, ומשום כך אסור לשמעון לדרוש את הרבית. ואף האשה עכשיו מודה שהמשכנות הם שלו, של ראובן עצמו. אלא ששמעון הפלוח אינו מוכן לקבל את דבריה של האשה, ועדיין מחזיק בעדותה הראשונה כאשר בא לבקש את ההלואה, שאז אמרה אשתו שהם של גוי. המהרש"ל סובר שראובן חייב להביא עדות ברורה שהמשכון היה שלו, ואז צריך שמעון להחזיר המשכנות ולא לקחת רבית.

מענינים ומאלפים דבריו בהמשך החשובה כאשר הוא דן בדברי הרא"ש, במקרה וראובן (בעל המשכון) מכר אותו לגוי לפני ההלואה. לטענה הרא"ש דבר זה לא נחן לבירור. על זה אומר המהרש"ל, שאפשר לברר במקרה מיוחד כאשר הלוח היהודי מעמיד לו עדים ואומר לפניהם "ראו זה המשכון שהוא שלו וצריך אני למעוה, ובעוונותינו הרבים אין אדם שמלוח לי בלא רבית, אשכין אותו לזה היהודי בחזקת שהוא של גוי". כאן ההערמה היא ברורה לעין כל, אך משום אי רצונם וסירובם של הפלוחים היהודים להלוה לאחיהם בלא רבית, רואה המהרש"ל צורך בחיזוק ידי הלוחים להשחמש בדרכי הערמה אף שהן גלויות.

על הבנקים אפשר לנו ללמוד, שלא כולם היו במבנה מיוחד

אלא שהעסקים הנהלו בבית, כפי שהוא אומר בתשובתו<sup>20</sup> "אף שהנשים שלנו האידנא, שנושאים ונותנים בבית, עומדים במקום בעליהן".

המהרש"ל בדברי סיומו מחלק בצורה ברורה, וקובע מתי מותר להערים על הפלוח ומתי אסור. הוא כותב שכל הערמה אין בה מצד "שארית ישראל לא יעשו עולה", מדוע? כי לדעתו "עולה" היתה קיימת אם מדובר ב"איש אמיד או אפילו אינו אמיד אלא שרוצה להרויח בממון חברו, אבל היכא שהוא ידוע שהיה נדחק

לדבר, שאם לא היה לזה המעוה היה חס וחלילה נתפס בידי הגויים או היזק אחר, והיה נתפס בדרך שלא היה לו פנאי למוכרה, אין זה בכלל שארית ישראל יעשו עולה". שוב עמדה לפני הפוסק המציאות הקשה בה נתקלו ביה ישראל בפולין.

ההלואה ברבית והמשכנות היו מקור הכנסה חשוב, ונראה שעסקו בזה קטנים וגדולים כאחד. ראינו לעיל שהלואה נעשתה ע"י שטר, או במקריט רביט על ידי משכנות. מובן שהיהודים העדיפו להשתמש במשכון, שאז יכלו להערים על אחיבה המלוים היהודים. קרה גם שמחוטר זהירות נסתתנו חס. המהרש"ל נתבקש לסייע בחות דעהו במקרה שכזה,<sup>21</sup> כאשר יהודי אחד משכן טבעה אצל יהודי אחר, הממשכן קנה טבעה זו מגוי בהזקה גנוב, ואף אמר זאת לבעל החנות כאשר משכן אה הטבעת אצלו. לאחד זכך, בא הפריץ לבעל החנות ורצה לקנות טבעה, עמד בעל החנות ומכרה, ואח"כ מצאו שהיא גנובה, וכמובן שהעלילו על בעל החנות שהוא אשר גנובה. הלה כדאי להציל את עורו, עמד והלשין על הממשכן עד שהוצרך לברוח ולהשאיר מאחוריו את אשתו ואת ילדיו.

המהרש"ל יצא בהריפות רבה נגד בעל החנות והקבו לשאת בהוצאות הנזק שגרם לממשכן, "הוא גם הקבו לפגט העירוניים ולשלם כל ההוצאות המיוחדות שהיו לניזוק. בהושו הדק הבחין בחומרת ענין זה מביון שיש כאן מסירה (ראה לעיל ח"א) לשלטונות, ונגד זה יש ללהוס בכל האמצעים. בנוסף לכך הבין המהרש"ל שריב כזה בין יהודים לא רק שאינו מוטיף להם כבוד, אלא הוא מהווה הזדמנות נאותה להתקפה מצד העירוניים, המחכים לנפילתם של הסוחרים היהודים.

בין הדרכים השונות עחיפשו ומצאו היהודים לנהל מסחרם ולהשיג לעצמם כסף עובר לסוחר, התפתחה לה צורה נוספת, סוג אחר של הלואה.

.5 ההקפה.

לאור הקשיים שנוצרו בהשגת כספים, נאלצו הסוהרים ואנשי העסק הקטנים למצוא דרך אחרת של מקה וממכר. מכיון שלא היה בידם כסף מזומן, והלואה לא תמיד הצליחו להשיג, הרי שיצרו הם את המושג "הקפה" (קניה ומכירה בהקפה). ההנזון קבל כחורתו ללא תשלום, ולאחר שמכר ופרע לו הקונה את חובו, החזיר הוא את סכום הקניה למי שממנו הוא קנה. בסוג זה טל מכירה היה טמון סיכון רב לסוחר הקסן, הסיכון היה באי פריעת החשבון.

עלינו לזכור שההלואה בןבית אשר הציגה תמיד את היהודי כסחטן, היתה פיצוי על הסיכון הרב שהיהודי לקה על עצמו ע"י נתינת כספו לאחרים. לא תמיד פרעו הגויים את חשבונם דבר שהביא לדאגה מהמדת מצד היהודי לכספו הוא. היזוק לכך אנו מוצאים בדברי המהרש"ל שמעיר בכותבו,<sup>22</sup> "ואף אם-תאמר שיבוא גוי אלם ולא ישלם הרבית בשלמות". קרה אם כן לא פעם שהגוי סרב לשלם את הרבית אם בחלקה או בשלמותה. גם לגבי המשכון פחד היהודי מן הגוי, שמא יצטרך להחזיר לו את המשכון בפחות ממה שהוא שילם לגוי בעבורו או אפילו בחינם. משום כך נבין גם את הסיבה, מדוע אומר המהרש"ל<sup>23</sup> "או שאינם רוצים להלוות על משכנות של גויים". הוא מתכוון במלים אלו למלויים היהודים אשר לא רצו להלוות על משכון של הגוי, משום שחששו שמא יבוא ויפרע להם בפחות או אפילו בחינם, ונמצא שהם הפסידו כספם. לכן נאלץ היהודי להלוות בןבית גבוהה כדי שיכסה את ההפסדים שיגרמו לו מאלו שאינם פורעים. במקרה שלפנינו<sup>24</sup> התעוררה בעיה מסוג זה. שני שותפים (ראובן ושמעון) לקחו בהקפה מאת השר ומכרו יחד, אלא שראובן מכר עוד כמות באופן פרטי. אה הגביה ערכו שני השותפים ראובן ושמעון יחד. הסתבר להם לאחר זמן, שהגויים פרעו רק חלק מהסכום והוא מקביל בדיוק לכמות שמכרו שניהם יחד, כך ששמעון טוען מה שהפסדנו הוא כולו על חשבוננו של ראובן באופן פרטי. לפי דברי שניהם, הם נמצאים "לאחר יאוש החוב הנ"ל מגויים", משום שהגויים סרבו בצורה ברורה לפרוע את החוב. היהודים נמנעו מלהופיע בערכאות

של גויים, ומה עוד שידעו שהשופט הוא עירוני ומשום כך יצדיק את העירוניים בטענה כגון: המחיר הוא יקר למדי. כך סכנו היהודים את כספם, אך לא היתה להם אפשרות אחרת, אם רצו הם להחזיק במסחר. ראינו איפוא כיצד ניסו הסוחרים היהודים להתגבר על הקשיים שהעמידה בפניהם ההלכה מחד, והמציאות מאידך. ברם גם בעיסוק חשוב אחר, החכירה, נתנו ותרמו היהודים את חלקם. בפרק הבא נדון בסוגים השונים של החכירה.

University of Cape Town

החכירה.1. מכס.

מלבד במסחר ובבנקאות עסקו היהודים גם בחכירה, לפעמים היו חוכרים היהודים את המכס שהוא המס מידי הממשל, והם היו גובים אותו אח"כ מן הציבור. חכירות המכסים היו נחשבים לעסקים גדולים. בשנות השלושים למאה ה"ז נתעוררה התנגדות נמרצה לעסקי החכירה מצד האצילים הזעירים, שחתרו ליטול את העסקים האלה לעצמם משום הכנסתם היפה.

ואף על פי כן, כאשר מעינים אנו באי אלו מקרים שהובאו לפני המהרש"ל, נראה כי אכן לא רק שכר ועשר היו מנת חלקם של החוכרים, אלא גם בעיות נפלו להם בחלקם. (ראה הערה מס' 1). הנה נתבקש המהרש"ל<sup>25</sup> לסמוך ידיו על ספק דין שהוציאו גדולים בעיר אחת לגבי חוכר, אשר החזיק במכס כמה שנים. עכשיו באו אחרים והוסיפו על דמי החכירה כדי שיזכו בזה הם. אלא שבנתיים במשך השנים הצטבר הובו של החוכר הנוכחי, "ובתוך כך עשית חובות בערך 10 מאות (זהובים) ועכשיו לא תוכל לגבות". במקרה דנן המתחרים על חכירת המכס גרמו לחוכר היזק רציני, שהרי עכשיו אינו יכול לנסות ולגבות הובו וההפסד בשוה. מכאן אתה שומע שהחוכר לא תמיד הצליח לגבות את כל הסכום והיה עליו מראש להסתכן. המהרש"ל<sup>26</sup> פסק במקרה שלנו שמכיון שיש היזק גדול, הרי שעל המתחרים לשלם את ההיזק או להתזיר לו לחוכר הראשון את החכירה, כדי שינסה לגבות את חובו.

2. בישול - המלה. (עורות, וכלים לכובס).

חכירה אחרת היתה חכירה בשול המלה, או מכרה המלה. לפי שאלה שנשאלה למהרש"ל<sup>27</sup> למדים אנו על סוג חכירה זה, "אחד שקנה מהשר בעד סך מה על שנה לבשל לו מלה". הבעיה שנתעוררה היתה, ש"אותו ישראל (שחכר) השכיר לו פועלים גויים ... לבשל אותו המלה בדבר הידוע באם יעשה לו כך וכך מלה יתן לו כך וכך". תנאי חכירה זו היו איפוא כך, שהיהודי קיבל

שכרו בהתאם לתפוקה, שלא כבחכירה המכס בה היה החוכר משלם סכום קבוע מראש ואח"כ הולך וגובה. כאן בחכירה זו, היה מקבל החוכר עבור הכמות אותה עשה והכין. לפיכך הבעיה שנתעוררה היא, האם מותר לגוי לעשות המלאכה בשבת, מאחר שברור שהישראל יטול רנח ישיר ממלאכה זו.

28 המהרש"ל מסביר שבתלוש מתירים לגוי לעשות, כיון ש"גוי אדעתיה דנפשיה קעביד" שהוא עובד לפי דעתו הוא, שהרי אומר הוא "ביום א' שהוא אד שלו אינו עושה אותה מלאכה ופוסק", אעפ"י שליהודי זהו יום עבודה רגיל, מכאן אתה מסיק שהגוי עושה כבשלו. על האבהנה שבין חכירה המכס שמתירים בשבת, והמלח ששאלו, עומד המהרש"ל בהמשך דבריו. לטענתו, במלח אין לו הפסד בזה שלא עובד בשבת אלא הוא נמנע מרנח, במה שאינו עושה היום הרי שהוא אינו מרויח את של היום, "מה שאין כן במכס שמפסיד שכבר נתחייבו לו", שהרי היהודי כבר שילם בעד חכירת המכס מראש. הוא מתיר לגוים לעבוד אעפ"י שיש ליהודי רנח ישיר מעבודה זו.

29 בשאלה זו שומעים אנו גם על אפשרות של חכירת עורות לעבדן וכלים לכובס. כנראה שעבוד העורות היה נהגור אם מבעל אחוזה גדול או ממספר בעלי אחוזות, יתכן שהצנף היה ספורט מפותח, שאיפשר עיסוק מלא בעבוד עורות. גם כלים לכובס הוחכרו ואפשר שזוהי "המכבסה" של ימינו. כנראה שהיו חוכרים איזור מיוחד המיועד לכביסה עם הכלים המיוחדים, וכל מי שירד לכבס במקום היה מעלה תשלום לחוכר. עסוק היהודים הופנה גם לתעשיית מוצרים חקלאיים ונכסי כפר.

### 3. תכירת הי"ש.

בתקופת זיגמונט אבגוסטוס היו בעלי הון יהודים מסקיעים את ממונם גם בחעשית מוצרים חקלאיים ובנכסי הכפר. יהודי בעל שחנות ובתי מבשל שכר, היה אז חזיון נפוץ בגלילות הספר של מלכות פולין וליטא, (ראה הערה מס' 1).

מתוך מעשה<sup>30</sup> אנו למדים על עסקי הי"ש. כאשר שמעון חובע את ראובן על שהשיג את גבולו וקפח מחייתו, "כי כבר קנה היין שרף מן העירוניים על ג' שנים". לפעמים היה בית מבשל השכר נמצא באיזור אחר והיה היב החוכר לעקור ממקומו וללכת "במקום הגליל שקנה בתוכו היין". היהודי שהיה מוכן ללכת ממקום למקום מהר יותר מאשר העירוני, הצליח לזכות בחכירות מסוג זה. העירוניים היו קושרים חכירת הי"ש בקנינת מוצר אחר, כפי שמעיד הקונה<sup>31</sup> "בעת שקניתי עם חברי מן השופט והעירוניים מוסטאבי ופאמורנא הבטיחו אותנו מעצמן שימכרו לנו גם כן היין שרף". מכאן אנו למדים גם על ארך הזמן שאפשר היה לחכור, תקופה של שלש שנים ולא יותר.

### 4. בית - הריחיים.

ממעשה אחר<sup>32</sup> שומעים אנו על עוד סוג של חכירה, והוא חכירת בית-הריחיים. ראובן השכיר לשמעון את דירתו כיון שהיה צריך ללכת למקום בו "קנה מן השר בית-הריחיים". רוב החכירות נעשו כפי שראינו להקופה של ג' שנים, גם חכירה זו היא כנודון "שכך מנהג המדינה".

במקרה שלפנינו<sup>33</sup> קרה דבר מעניין ששמעון "הלך לשם ולא שהה שם אלא כעין שנה ומחצה כי השר לקח ממנו הריחיים ואותה מחיה, והוכרח (ראובן) לשוב על עקביו". אנו למדים שהיהודי היה נתון לשבט או לחסד בידי השר. אין רשומה הסיבה להרסתו של השר, יתכן מאד שבלחץ העירוניים שבאיזור נאלץ השר לנתן על שירותיו של היהודי. על אף החוזה הכתוב ביניהם מחזירו השר ליהודי מבלי שום נקיפות מצפון. הבעיה שהתעוררה היא לא רק שראובן אבד מקור מחיתו, אלא שעכשיו אבד גם את מקור פרנסתו הראשון.

## 5. השכרה או מכירה (דירות, בתים).

כתוצאה מעיסוקם המיוחד של היהודים היו צריכים הם לעזוב לא אחת את בתם, ולנדוד ממקום למקום. הליכה זו העלתה בעקבותיה בעיות בטטה השכרת הדירה ומכירת הבתים. היו שהשכירו דירתם לצורך הליכתם עד שיהזרו, והיו כאלו שזה היה עיסוקם, שמכרו בתים או שתוכו בין המוכר לקונה. המציאות היתה קשה, כי כפי שראינו<sup>34</sup> לא פעם חזר ההוכר לפני מועד סיום הוזה החכירה ולא ידע לאן לפנות. הנה לפנינו בעיה<sup>35</sup> מסוג זה, שראובן חזר לפני הזמן ושמעון עדיין היה בדירתו. המהרש"ל ציוה על שמעון לפנות את הדירה, שהרי "חזר ראובן לכאן ע"י אונס", ולכן "השוכר נדחה לפניו, ומנקה לו מן שכרו (המשכיר לשוכר) שהמשכיר לוקח עבור התקופה שגר השוכר בדירה, ואפילו אם שילם (השוכר) לו כל הטכירות מקודם, מחזיר לו (המשכיר) שכרו ומנכה לו מה שדר בו". רואים אנו איפוא שהיתה התחשבות במצוקת הזמן, ובבעיות השעה.

שוב הובא לפנינו מקרה דומה<sup>36</sup> אלא שכאן לאחר שמכר ראובן דירתו לשמעון על מנת לעזוב למקום אחר לקבל עבודה, נוכח ראובן לדעת שהנה לא צריך הוא לעזוב כלל ורצה את ביתו בחזרה. השאלה היא האם שמעון מהויב למסור את הבית לראובן, על אף ההסכם התהוט ביניהם. לדעת המהרש"ל אם ברור היה שכל המכירה היתה על תנאי שהמוכר חייב לעזוב למקום אחר, הרי שאם התנאי מתבטל והוא אינו עוזב, יש למוכר זכות על הבית ומוציא מיד הקונה.

במקרה אחר<sup>37</sup> התעוררה בעיה מצד בעל-הבית שכנראה היה משכיר דירות. הוא השכיר את הבית לשמעון לשנה ועוד לפני סיום השנה עמד ומכרו ללוי. וכאשר בא לוי בסוף השנה לגור בבית, התנגד שמעון לצאת בטענה שיש לו זכות ראשונים עליה במידה ורוצה הוא לקנות (בר מצירה). המהרש"ל אינו מקבל דעה זו. שכירות הדירה היא לשימושה ואינה מקנה לשוכר שום זכות ראשונים, גם אם השוכר שילם את כל הסכום מראש.

## המעמד הבינוני.

### 1. השדכן.

התפתחותם של חיי הקהילות, המסחר היהודי, עסקי התכירה, התעשייה החקלאות וכיוצא בזה, גררו התפתחות מעמד אחר, מעמד הבינונים. עם מעמד זה שהיה מוצא את פרנסתו בשרות אצל הסוחרים הבנקאים וההוחרים היהודים, יש למנות את הסרסורים, הכותבים, בעלי העגלות וכדו' (ראה הערה מס' 1). אין נגיעה ישירה בדברי המהרש"ל לגבי עיסוקים אלו אך עיסוק מיוחד הטיף למעמד הזה מוזכר באחת הטאלות<sup>38</sup> שנשלחו אליו. שאלה זו כותב אביה של בחורה שבא בעלבון בתו, האב נתן את בתו לאיש שנמצא שהיה "שחקן ושכרן", אך מה הביאו לעשות בעד זה? אבי האשה כותב "וכך היתה הסיבה כי מתחילה השדכנים רימו אותי ואת בתי". ההליכה מעיר לעיר ובין העיירות השונות, הצמיחה את השדכנות. השדכן יכול היה להביא לידי זיווג ופגישה בין בני מקום אחד ובנות מקום אחר.

### 2. עובדי שרות.

מסתבר שהמעמד הבינוני הלך והתחזק, כי אם נשער לעצמנו סוחרים יהודים שהיו קונים סחורה במקום אחד וצריכים להעבירה למדינה אחרת, הרי שהם זקוקים לפקידים, ולעגלונים, וכדו'. (ראה הערה מס' 1). הוחרים המלה לדוגמא, העסיקו משרתים שדאגו להספקתן ולהובלתן של הביות המלה לכל קצווי המדינה. חיזוק להנחתנו זאת נמצא בשאלה שנשאל המהרש"ל<sup>39</sup> בענין זה. השואל כותב "ואעפ"י שיש לו (ליהודי) שם (במקום של מכרה המלה) משרתים, מכל מקום ליכא - חטא", אין לנו לחשוש שיהסדו בו שהוא עובד בשבת, "כי ידוע להם לכל הנוגעים בדבר שהגוי עושה המלאכה". במלה "משרתים" התכוון כנראה השואל לכלול את הפקידים ועובדים אחרים שהוחר היהודי היה זקוק לשרותם.

במעמד הבינוני נפגשים אנו בסוג אחר של בעיות אשר הובאו בפני המהרש"ל. אין לקבוע מסמרות ולומר, כי בעיות אלו היו אך ורק מנת חלקו של המעמד הבינוני, אך אפשרי לומר כי ברוב המקרים שייכים הם למעמד זה.

### 3. הכתובה.

בעיות הממון דלהלן התערורו במסגרת המשפחה היהודית והצטמצמו בד' אמותיה.

הכתובה, היא כתב התחיבות שכותב האיש לאשתו ובו מפרטים התחייבותיו שקבל על עצמו, והן לפרנס את אשתו ולכלכלה כל זמן שהיא בביתו. כמו כן באם יגרשנה או שתאלמן, יתן לה סכום כסף כפי הדרוש בכתובה, אלא שלא תמיד היה לה לאשה ממה לגבות. לפני המהרש"ל<sup>40</sup> בא מקרה של אלמנה אשר בעלה גרש אותה לפני מותו (על ערש דוי) כדי שלא תצטרך לזבום. עכשיו באה ומבקשת למחיתה ונסתבר שלא השאיר לה בעלה הרבה, בין יתר הדברים נסתה היא לגבות דמי כתובתה מהמקום בביהכ"ס שהיה שָׁךְ לבעלה, כלומר רצחה היא למכור אותו, אלא שכאן נחעוררה בעיה אחרת לפי שהמקום לא היה שָׁךְ רק לבעלה אלא גם ליתר אחיו.

במקום אחר<sup>41</sup> אנו קוראים על אשה אשר גבתה בכתובתה "קרקעות ובתים ומקומות בבית-הכנסת". לאחר מכן בניה העשירו, והשאלה היא אם יכולים הם במעות מזומנים, לפדות ממנה את הקרקעות ואח הבתים שהיא גבתה בכתובתה.

## 4. הצוואה.

הצוואה היא הצהרה שבה מבטא האדם את רצונו כיצד יחולק רכושו. צוואה לא ברורה גרמה למחלוקות רבות בין היורשים, ואנו מוצאים ברוב התקופות שאלות בנושא זה. אף לפני המהרש"ל הובאה שאלה בענין הצוואה, בעיה זו הופנתה אליו ע"י הרמ"א (ר' משה איסרלש), אשר בקש מהמרש"ל לחזק את פסק דינו שלו, כפי שהמהרש"ל כותב<sup>12</sup> מה שאדוני שאל מאת שאירו להורות דעתו במכון דברי מר, שיהיו נחתמים לעשות הלכה למעשה".

השאלה שנתעוררה היא ראובן נתן מתנה לבתו "חזקה לדור בביתו אחריו כל ימיה עם בעלה כמו שהיו דרים בחייו", כך היתה לשון הצוואה, והנה לאחר מות ראובן נתגלע ריב בין היורשים לגבי שני דברים. האחד, שהבת טוענת שאינה צריכה לתת להוצאות צרכי הבית כגון: קניית עצים להחם הדירה, וכך שאר דברים שהם צרכי הדירה, כי אביה ציוה לה "שתהא גרה בדירה כמו שהיתה בחייו" ואז לא שלמה הוצאות אלו. החילוק השני שהתעורר הוא, שהיות ויש לה לבת דירה אחרת רוצה היא להשכיר דירתה לאחרים. לדעת הרמ"א רשאית היא לעשות שני הדברים.

המהרש"ל אינו מסכים עם הרמ"א וטוען שאין לה הזכות להשכיר לאחרים כדי שלא תהיה קטטה ו"אין אדם רוצה שיהיה מריבה בביתו". לכן הוא סבור שהאב עצמו בנתנו את הצוואה לא נתכוון לזה שהיא תשכיר לאחרים. באשר לשאלה האחרת מסכים הוא עם הרמ"א, שאינה חייבת בהוצאת צרכי הבית. המהרש"ל מוסיף דבר מענין שמכיון "שהיורשים הם עשירים ומעונגים ואין מורגלים בשכירת הכתים לאחרים", מכאן אנו טומעים שמשפחות מבני המעמד הבינוני היו משכירות חדרים לדפריב כמקור פרנסה נוסף.

אפשר אולי לסכם ולומר שהמצב הכלכלי באופן כללי היה טוב, וכפי שהערנו לעיל, בתקופת המהרש"ל היה זה ממש תור הזהב. (ראה הערה מס' 1 ובעיקר י. שיפר). אך קשה להניח שזה היה הכלל, היו רבים ממשפחות בית ישראל שבפולין, אשר סבלו ממצוקת הפרנסה ויום יום עמדו במאבק ובמלהמת הקיום.

הנה לפנינו שאלה<sup>43</sup> מענינת ביותר, אשר הופנתה אל

המהרש"ל בענין אי אכילה בשר בתקופת בין הקצרים, שהיא התקופה שבין שבעה עשר בתמוז לט' באב (3 שבועות). הנשים היו נוהגות להמשיך באיסור זה עד לשבת נחמו, השאלה היתה האם יש לקבל מנהג זה?, המהרש"ל התנגד לכך וטוען שאין למנהג זה על מה להתבסס. הוא מביא את הטעם למנהג זה שלפי דעתו "המנהג נתפשט בו על ידי שטות שרוב הפעמים חל ט' באב ביום ה' ובמקרה זה אסור לאכול בשר ממילא עד שבת נחמו. אולם כאשר חל ט' באב ביום ג' שאז מותר לאכול כבר ביום רביעי, מדוע אין אוכלים?, לזה הוא עונה ואומר, "יש שמשום קמצנות מכתנינים עד שבת ומוזה נתפשט המנהג". יתכן וסיבת הקמצנות היתה הגורם לדחיקת אכילת הבשר, אך יש מקום לשער שאולי סיבת הדוחק והוסר פרנסה גרמו לכך שנמנעו מלאכול בשר, הם ניסו לתרץ זאת בענין שבמנהג כדי שלא להודות במצבם.

אפשר אולי להסיק, מתוך שתי בעיות שהופנו למהרש"ל, על הבדלי המעמדות שהיו בין היהודים, מעמד העשירים מחד, ומעמד "המון העם" מאידך. המהרש"ל נהבקס<sup>44</sup> להריץ אגרת לחלמיד הכס שעזב את אשתו, ומתוך כך משתמעת הסיבה למעשהו זה של הת"ח, "ואם השב תשיב (הת"ח להרש"ל) עני אני ואין לה במה לשכוב אפילו בעבוט", פירוש עזיבתו של הבעל היתה מרב עניות. לבו לא נשאו לשבת בבית ולראוה ביסורי אשתו ובני ביתו. על זה אומר המהרש"ל "גם היא צועקת במר נפש בא יבוא לביתו אפילו בידיים ריקות". אמנם למליצה יפה נאמרו הדברים, אך מבחינה מעשית אין בכחו להתגבר על מצוקת העני (גם עם חכמתו). המהרש"ל אמנם מנין לנפשו ולכן גם אומר לו "אל תצפה לחיי שעה אלא להיי עולם".

לעומת עניות זו, שגרמה לבריחת ועזיבת איש את אשתו, אנו קוראים על ההיפך הגמור. המהרש"ל נדרש להוות דעתו<sup>45</sup> על אשה שתבעה מבעלה שיתן לה מזונות ומאכלות טובים באותן ג' או ד' שבועות שהן לאחר הלידה, אין זה מקרה חריג מן הרגיל שהרי ממשיך השואל וכותב "שדרך הנשים לשכוב במטה מעת הלידה ד' שבועות ולשכור לה משרתת כדרך הנשים שלנו", לאשה זכות מנוחה של עד 4 שבועות לאחר הלידה, עם משרתת (או בימינו "אחות")

אשר תספל וזעזור לה. כך בהרהבה התנהג מעמד זה של העשירים.

הבעיה שנתעוררה היא במקרה שהבעל אינו רוצה לקיים תביעה האם יש לכפות עליו. לדעת המהרש"ל יש לראות את האשה כחולה וצריכה שמירה וחיצוק ולכן יש לשכנעו לשאת בהוצאות.

גם אם נביא בחשבון את המספר הלא מבוטל של בעיות

שנתעוררו, נוכל אולי לסכם את מצבם של היהודים מבחינה כלכלית בתקופתו של המהרש"ל ולהניח, שאכן היה זה באופן כללי מצב טוב ואף אולי יותר מזה.

בחלק הבא של פרקנו נדון במצב היהודים מנקודת ראות

הברתית-דתית, נראה מה היו בעיותיהם, האם השפיעה עליהם הסביבה, האם שינתה היא את אורח חייהם, ומה היה הצביון הדתי של אורה חיים אלו.

University of Cape Town

הערות לפרק ג' (ח"ב).

1. רשימת הספרים ששמשו כמקור לתיאור העובדות  
ההסטוריות שבחלק זה.
- \* חולדות היהודים בפולין - ר. מאהלר - דפוס הסומר  
הצעיר מרוזביה, ישראל, 1946 - עמ' 98-134.
- \* בית ישראל בפולין. - ערך י. היילפרין - דפוס כרכו  
ירושלים, הסי"ד, כרך א' - עמ' 165-199.
- \* חולדות הכלכלה היהודית - י. שיפר - הוצאת א. י.  
שטיבל - תל-אביב, תרצ"ו כרך ג', - עמ' 494-554.
- \* ציון כ"א תש"ז, - ה. ה. בן ששון - עמ' 183-206.
- 1א. מ. באלבאן Historia Żydów w Krakowie כרך א' עמ'  
60 וצילום מול עמ' 112. (הצילום מופיע גם בבית  
ישראל בפולין, - כרך א' מול עמ' 16).
2. "בית ישראל בפולין" - י. שיפר כרך א' - עמ' 165.
3. שו"ת מהרש"ל סי' ע"ט .
4. הקונטרס פולמוסי: Ad querelam mercatorum cracoivicium  
responsum Julacorum de mercatura.  
תשובת היהודים על הלונותם של סוחרים קראקא בענין  
המסחר, שמו של בעל קונטרס זה אינו ידוע, "בית ישראל  
בפולין" - כרך א' עמ' 166.
5. י. שיפר. ב- Study nad stoickimi posobodzi wazyai Żydów  
w Polsce Podczas Jrodnicowicow.  
לבוב 1911, עמ' 350 העודה ח'.
6. שו"ת מהרש"ל סי' צ"ד .
7. שם. סי' לה .
8. שם. שם.
9. שם. שם.
10. שם. שם.

- .11 ש.ס. ש.ס.
- .12 ש.ס. ש.ס.
- .13 ש.ס. סי' מ"ב .
- .14 ש.ס. סי' נ"ב .
- .15 י. כץ בספרו - Tradition and Critic
- עמ' 69-71, מסביר את התפתחות המושג "היתר-עסקא" ומזַכֵּרם זאת תחילה לשנת 1607. אפשר להעיר כאן שנראה כי היסודות להיתר זה כבר הובהרו ע"י המהרש"ל אם כי לא באותו מונח. - בשאלתנו זו.
- .16 שו"ת מהרש"ל סי' נ"ב .
- .17 ש.ס. ש.ס.
- .18 ש.ס. ש.ס.
- .19 ש.ס. סי' צ"ט .
- .20 ש.ס. ש.ס.
- .21 ש.ס. סי' ל"ט .
- .22 ש.ס. סי' נ"ב .
- .23 ש.ס. ש.ס.
- .24 ש.ס. סי' מ"ב .
- .25 ש.ס. סי' פ"ט .
- .26 ש.ס. ש.ס.
- .27 ש.ס. סי' ק"ה .
- .28 ש.ס. ש.ס.
- .29 ש.ס. ש.ס.
- .30 ש.ס. סי' ל"ה .
- .31 ש.ס. ש.ס.
- .32 ש.ס. סי' ל"ה .

|               |     |
|---------------|-----|
| ש.ש. ש.ש.     | .33 |
| ש.ש. ש.ש.     | .34 |
| ש.ש. ש.ש.     | .35 |
| ש.ש. סי' ב'.  | .36 |
| ש.ש. סי' ט"ג. | .37 |
| ש.ש. סי' ט"ט. | .38 |
| ש.ש. סי' ק'.  | .39 |
| ש.ש. סי' א'.  | .40 |
| ש.ש. סי' ג'.  | .41 |
| ש.ש. סי' ט"ז. | .42 |
| ש.ש. סי' נ"ד. | .43 |
| ש.ש. סי' נ"ה. | .44 |
| ש.ש. סי' מ"ה. | .45 |

החברה.

בפרקים הקודמים ניסינו ללמוד מדברי המהרש"ל ע"י הוכחות ועובדות, על צורת ארגונה של הקהילה. השתדלנו לעמוד על הבעיות המיוחדות אשר התעוררו בשטח הארגוני והכלכלי. בפרק שלפנינו נשחדל לדון בבעיות שנתעוררו מבחינה חברתית, אשר אליהן נדרש המהרש"ל לחוות דעתו ולפסוק את דינו.

גורמים שונים נהקשרו יחד והשפיעו על החיים החברתיים

של הציבור היהודי. נראה שעיקר הבעיות החברתיות נוצרו כתוצאה מהסביבה אשר בה חיו היהודים, ואשר היתה שונה במהותה ובהלך רוחה מזו של אמונת ישראל. שוני זה התבטא, הן מבחינה כלכלית, כאשר היהודים היו לחוצים ודהוקים בקשייהם למצא מקורות פרנסה למהיה, והן מהוך אי הזדהות שבאמונה, אשר הביאה להשפעה זרה ולמלהמת דעות בין הציבור היהודי והסביבה - ובתוך הציבור היהודי עצמו.

הסיבה הכלכלית הוותה גורם חשוב למתיחות החברתית

בקהילה עצמה ומחוצה לה, כשהטאבק בין ה"עשירים" וה"עניים" ריהף ללא הפסק מעל ראשי הציבור ומנהיגיו.

רווחה דעה שאין להעדיף חוג אחד על פני משנהו בשל

גודל תרומתו, או בשל כובד הנטלה. פירושו של דבר, שאין העשירים יכולים לדרוש זכויות יתר מפני עשרם, ואין העניים מאידך יכולים לתבוע זכויות על סמך טענתם, שכל מה שהם נותנים תרי הוא בבחינת כל מה שבידם<sup>1</sup>. "אין נדבת העשיר רצויה יותר מחמת הריבוי... ואין נדבת העני יותר רצויה מחמת טרחו".

המהרש"ל אף הוא עמד והתריע מפני הרחקה אותם העשירים

אשר היו בחזקת עמי הארצות, כי כך הבעו תלמידי-ההכמים לעצמם טראויים הם לעמוד בראש, בזכות תורתם והכמתם. אמנם לדעתו אין לכבדם בשביל כספם אך גם הרחקתם - בשל חסר ידענותם - אינה מוסיפה<sup>2</sup>. "כי אם היה המנהג שמבזין עס-הארץ, שלא לעלות ראשוך אפילו היו כהנים", (שכך כנראה הבעו תלמידי-הכמים שה"ח קודם

לכהן עם-הארץ), הרי שאם דעה זו היתה מתקבלת, כי אז ח"ו  
 "עמי הארץ פורקין עול תורה מעליהם ולא היו מסייעים כלל  
 לתורה ולומדיה ובפרט האידנא שלא יהא כל אחד בונה במה  
 לעצמו". מכאן אתה למד, שאת העשירים התקיפו בשל עשרם,  
 וכתוצאה מכך "בנו לעצמם במה" הקימו בית-כנסת עם ציבור  
 אוהדים משלהם, וכך רבתה המחלקת. אף תלמידי-חכמים נאלצו  
 להסתיר זעמם על העשירים, משום שהם בעלי היכולת והם המסייעים  
 בידם של לומדי תורה.

הבה ונראה כיצד התבטאה המחלקת בין המעמדות השונים,  
 כתוצאה מלחץ כלכלי מהוץ לקהילה ולא במסגרתה.

University of Cape Town

המסירה.

נראה שבעיה זו של המסירה היתה חריפה במיוחד. היו לה צורות והתבטאויות בדרכים שונות. נמצאו יהודים אשר לא נהרצו מפסק של בי"ד מסוים, וכדי להשתחרר ממנו פנו לערכאות של גויים תוך מסירה והלשנה על הצד שכנגד ואף על רבני ביה"ד עצמו. כפי שנראה משאלה שהופנתה להמהרש"ל<sup>3</sup> במקרה, שהמפסיד בדין הלך אל העירונים, ומסר דברים כנגד האב"ד שפסק נגדו. הוא גם הביא להם פס"ד שנמסר ע"י בי"ד אחר שפסק לזכותו, כי הוא השתמש בעדים אחרים שפסלו את כשרותם של בעלי דינו עם עדיהם.

המהרש"ל יצא בחריפות נגד בי"ד שני זה, בפרט שגבה את העדות שלא בפני הנדון. הוא קובע ברורות שאין לקבל פסק זה "יראה שאותו הב"ד שנגבה שלא בפניו אין בה ממש". הוא מסיים חוות דעתו בנדון זה באזהרה חריפה לכל אותם בתי-דין אשר גובים עדות שלא בפני צד אחד<sup>4</sup> "ומהיום לא יזכר ולא יפקד ולא יעלה על לב לעולם לזכור לשום אדם את דברי העדות שהוגבה שלא בפניו, ולא ישמע על פיו של בר ישראל, והמזכירו הוא בכלל מוציא שם רע". בהמשך תשובתו הוא דן בבעיה העקרית והרצינית יותר, שהיתה ידועה בשם המוסר.

המהרש"ל עונה גם על השאלה "האם שמעון הנדון יכל לתבוע נקמתו מאותם שמסרוהו לעירונים". הוא כותב שבאם ברור לנו ש"חמת המוסר עליו והרבו של עשו שלופה בידו ופיו פתוחה לבלעהו היים", הרי שאז ללא ספק "פטיטא שיכל להציל את עצמו אפילו בנפשו של מוסר". הוא אמנם מבהין במקרה של לפני מסירה או לאחר מסירה, ובין ממוך לבין נפש. הוא אומר:<sup>5</sup> "המוסר ישראל בין בממונו בין בגופו אין לו חלק לעולם הבא ומותר להרוג המוסר בכל מקום, אפילו בזמן הזה דאין דנין דיני נפשות!" אמנם מסתייג הוא לבסוף ואומר שמוחר להרגו קודם שמסר, וכמובן שאם התרו בו ובכל אופן הלך ומסר, הרי קייב את נפשו בין בממוך ובין בגופו. אך לאחר שמסר וגרם הנזק אסור להרגו אם לא שהוא מוחזק למוסר שאז יש חשש שמא ילך וימסור לאחרים. והוא מוסיף שלמעשה אין חילוק בין לפני המסירה ובין לאחריה, אלא במקרה של

איבוד הנפש, אבל לאבדו בממוץ בין לפני המסירה ובין לאחר המסירה, תמיד מותר, אלא שלא לאבדו ממש בידיים כי אם ע"י גרימת הפסד למוסר. מתוכן דברים אלו אפשר להניח שהיו כאלו אשר היו "מוחזקים למוסריים", וכך מסתבר שהלחץ הכלכלי, התחרות הקשה למציאת מקורות פרנסה-ובעיקר ההשתתפות במכרזים ממסלחיים-גרמו להתפשטות רעה חולה זו של מסירה והלשנה.

במקום אחר<sup>6</sup> שוב מהריע הוא על מי שניסה להציל עורו ע"י מסירת חברו לידי השלטונות. המהרש"ל מסביר נצורה חדה ומשמעותית ביותר "שאם העליל השר על יהודי אחד בעבור חברו שאין לו לגלותו, ואם גילהו יש לו דין מוסר. הוא גם מצוה על אותו מקום שבו נתגלה המוסר" להסיר המכשלה הזאת מתחת ידכם".

גם בסוג הענש שיש להעניש בו את המוסר דן המהרש"ל. הוא כותב<sup>7</sup> "נראה לי הלכה למעשה לדון כל מוסר רבים ומוחזק לכך. לאבדו אפילו בידיים ולא לחוס עליו בנפש, אבל" לא לחתוך לשונו ולנקר עיניו<sup>8</sup> אלא לאבד הרע מקרבנו". הוא מסביר את דעתו בכך שיש לבער את הרע באפן יסודי, שאם לא יעשו כן, הרי ש"בזה איכא למיחש, וקרוב לודאי שיתפקר ביותר ויפרוק עול ויצא חוץ לדח כדי לנקום נקם, ויעליל ח"ו על ישראל ליבדה מלבו דברים שלא היו. וכך ראייתי בימי שתקלה גדולה באה לישראל ממעשה כזה שנקרו עיניו וחתכו לשונו שיצא אח"כ מן הכלל מבוכה גדולה בישראל, לולא רוב רחמיו וחסדיו שנחן לנו יתברך חנינה"<sup>9</sup>. החומרה שבענישה במקרים כגון אלה, מעלה את הסברה שהיתה "המסירה" נפוצה בעם, וכדי לחסל תופעה מבישה זו נאלצו לנקוט בצעדים חריפים וחמורים.

גרות.

בעיה חברתית אחרת שנחעוררה היתה כיצד יש להתייחס אל הגרים. האם יש לסייע להם להביאם תחת כנפי היהדות?. המהרש"ל מביע דעתו,<sup>10</sup> "שיש לקבל את הרוצות להתגייר אם רואים אנו שהן מתאמצות אך לא להשיאן להתגייר"<sup>11</sup>. הוא מצמצם כלל זה בהוסיפו, "ונראה בכל זאת בזמן שהיו ישראל שרויים על ארצם אפילו אחרי החרבן, שהיו דוויים ונשתעבדו למלך רומי מכל מקום היו שרויים בארצם והרשות היה נתון להם כל מי שיבא בארצם להתגייר שיכלו לקבל. אבל עכשו שאנו בארץ לא לנו וכעכדים תחת יד אדוניהם, אם יבא אחד מישראל לקבלו הרי הוא מורד במלכות ומחייב בנפשו וקשה לו כספחה, וע"כ אני מזהיר ואומר שכל מי שמשותף לקבלה זו, האידנא במקום שהמלכות מקפדת, שדמו בראשו בין המתעסק עמו בגירות שלנו בין היודע ממנו, והלואי שתהיה תקומה ומצב לזרע ישראל בין האומות כל ימי משך גלויחינו, ולא יתרבה עלינו איש זר מאמונתנו, וראוי לחוש מאד מאד".

הרש"ל אם כן חשש מפני שני דברים, בנושא זה של גרות. האחד הוא יחס השלטונות לגבי הגיור, שאם חלילה עלולים מעשי הגיור להביא את הציבור לידי סכנה, הרי שיש להתנגד לכך בכל תוקף, לכן הוא מציע שיש לעשות בירור יסודי ומקיף כדי לדעת את יחס השלטונות. החשש השני הוא, דאגתו שמא הגרים לא יסתגלו הסתגלות מלאה לחיים החדשים, ועלולים להביא נזק על בית ישראל ע"י עלילות חמורות, שהרי עכשו בהעלילם על עם ישראל המצב חמור יותר, שהרי הם עצמם שייכים לעם זה.<sup>12</sup>

כְּשׁוּפִים וּקְמִיעוֹת.

השפעת הסביבה הלא יהודית העלתה בעיות בעניני כְּשׁוּפִים וּקְמִיעוֹת. המהרש"ל נדרש לדון בכישוף חתנים כפי שהוא מזכירו,<sup>13</sup> כאשר הוא מבחין "בין (חתן) שאינו יכול לבעול מחמת תשׁוּשׁ כח או שבא לו במקרה ע"י כישוף כפי שמצוי בחתנים".

במקום אחר<sup>14</sup> נשאל הוא האם מותר לחולה לשאול במכשפים על ידי גויים. לדעתו, הרי שעיקר האיסור בשאילת מכשפים<sup>15</sup> לפי שהם "הבלים וכזבים ודברי חתופים ואין בהם ממשות", לכן אין הוא מתיר כלל מטעם זה. אולם, הוא מדייק ומבחין במקרה של חולה שנמצא בסכנה שאז יש להתיר, מפני שלדעתו "דפעמים הם (המכשפים) מכוונים ומוצאים דברים כנים ונכוחים". בהמשך דבריו הוא גם מנסה להתיר לפעמים אפילו כשאינן סכנת נפש אלא סכנת אבר, רק באם ידוע "שבא לאדם החולה ע"י כישוף או ע"י מקרה". במקרה כגון דא מותר לשאול בעזרת מכשפים משום "דעל אותם ענינים וכיוצא בהן רוב מכשפים יודעים ומוצאים עזר ותרופה".

המהרש"ל מדגיש טעמו מדוע במקרה כזה יש להשתמש בעזרת מכשפים אחרים, שהרי המטרה צריכה להיות לבטל כישוף אחר (לפי שהמחלה באה לו מכישוף) ועל כגון דא, לדעתו, לא אסרה התורה, התורה אסרה "לשאול בהם ולרדוף אחריהם ולהאמין בהם שיהיה ממש בענינם". הוא מביא גם ראיה לדבריו מן העובדה, שהסנהדרין היו לומדים כישוף לבטל כישוף של המחויבים מיתה.<sup>16</sup>

השפעת כְּשׁוּפִים וּרְוּחוֹת רעות הביאה בעקבותיה לשאלה אחרת שנחצורה<sup>17</sup> והיא האם מותר לשאת קמיע (בשבת) אעפ"י שאינם מומחים בזה כלל. המהרש"ל מטביר שאמנם נראה לכאורה שמאחר ואינם מומחים הרי שאז אין בקמיע שום תועלת ואז אסור לשאת משום משא בשבת. מכל מקום הוא מסיק, שיש להתיר משום שהדבר נחשב לנושאו כתכשיט "שהרי עושים הקמיעות מפני דאגת המזיקין ורוחות רעות דשכיחי לפגוע". הוא מוסיף, שמי שיש לו קמיע הרי "הוא נושא בצוארו משום תועלת רפואה או הצלה" כך שלגביו נחשב הדבר כתכשיט יקר מאד, ומשום כך יש להתיר לשאת קמיעות בשבת בכרמלית. ראוי אולי שנוסיף כאן להסברת הענין,

את הבהרת מושגי הרשויות.

ההוצאה מרשות לרשות היא מכלל שאר המלאכות האסורות בשכת<sup>18</sup> וארבע רשויות הן: רשות היחיד, (רה"י), רשות הרבים (רה"ר), כרמלית, מקום פטור<sup>19</sup>. נגדיר לפנינו את הרשויות השונות.<sup>20</sup>

רשות היחיד, הוא כל מקום שאין שטחו פחות מארבעה על ארבעה טפחים והוא מוקף מחיצות שגובהן עשרה טפחים או יותר מהם. (זוהי רשות היחיד).

רשות הרבים, הדרכים שהרבים הולכים בהן ואין רחבן פחות משש עשרה אמה (אמה היא ששה טפחים) שסתם דרך הרבים רחבה שש עשרה אמה,<sup>21</sup> וכן מקום עיר שיש בה ס' רבוא אנשים.

כרמלית,<sup>22</sup> הים והבקעה ומקום הסמוכים לרשות הרבים שאין הרבים בוקעים בהם. וכל מקום ששטחו ארבעה על ארבעה טפחים והוא מוקף מחיצות שגובהן פחות מעשרה טפחים אבל אינו פחות משלושה וכיוצא בהם.

מקום פטור,<sup>23</sup> הוא מקום ברשות הרבים שאין בו ארבעה על ארבעה טפחים, וגובהו משלושה ומעלה, וכן שטח שאין בו ארבעה על ארבעה טפחים והוא מוקף מחיצות, ואעפ"י שהמחיצות גבוהות עשרה טפחים, מותר להוציא ממקום הפטור לרשות הרבים ולרשות היחיד. וכן להכניס מתוכם לתוכו או לסלטל בתוכו.

מן התורה מותר להוציא מכרמלית לרה"ר ולרה"י וכן להיפך, אלא שחכמים אסרו כדי שלא נבוא להתיר ע"י כך גם מרה"י לרה"ר מפני שאין הכל בקיאים בדיני מציצות.<sup>24</sup>

בבעיה בה דן המהרש"ל ענין טלטול הקמיע הוא התיר להוציא בכרמלית, בטענה שזה כמו תכשיט. על זה נוכל להוסיף ולומר שאם כן כיין שבימינו שרשות הרבים שלנו היא ככרמלית, יש מקום להתיר לשאת זאת גם ברשות זו.<sup>25</sup>

דיני אישות.1. גיטין.

הבעיות בנושא זה שבין איש לאשתו וכך ביחסי המשפחה עצמה במסגרת הקהילה ומחוצה לה, נובעות וקשורות במצב החברתי והכלכלי הכללי של אותה תקופה. נראה שהיו שנצלו לא פעם את ההלכה בנושא זה של גיטין כדי להיטיב מצבם ומעמדם. (בעיקר מבחינה כלכלית).

המהרש"ל גדרש לדון במקרה<sup>26</sup> של מי שנתן גט לאשתו, אך היה ביניהם תנאי שחתן לו ממוץ והיא מסרה מודעה כדי לבטל תנאי זה ולא נחנה לו. כתוצאה מכך הוציא הבעל לעז על הגט כדי שתיאסר להנשא לאחרים. המהרש"ל מכשיר את הגט ומקיימו. הוא אף נוזף באותם שמנסים לרמות ולהוציא קולם ברבים כדי שיוכלו לשפר מצבם הכלכלי כתוצאה מכך וטוען, שהם בבחינת גזלנים.

במקום אחר<sup>27</sup> הוא דן בבעיה, האם מותר לכוף את הבעל לתת גט לאשתו בטענות שונות שאין ביד האשה לברר, אעפ"י שברור הוא כי נפלה מריבה ביניהם. תוך כדי דיונו מעלה הוא דברים שיתכן ויש בידם ללמדנו על הסיבה להתעוררותה של הבעיה. הוא מסביר שמגיע לאשה רק הנדוניה שלה ומה שאבד מנדונייתה אין לו לבעל לשלם לה, וכל שכן ממה שהוא הכניס או הקנה לה. כאן הוא מוסיף ומבקש שיבררו שאין ערמה מצד ההורים שמא הם מנסים להערים על הבעל כי אז "מוציאים ממנה אפילו מה שיש לה" הוא אומר שיש להזהר בגט מסוג כזה של "המורדת מחמת מאוס", שאין לדעתו להכריח את הבעל לתת.

הוא מדגיש שבדורנו יש להזהר מכך שאפילו אם היה הדין שמותר לכפותו, הרי יש לגזור בזה משום פריצות ומפני קלוקל הדור שלא תהיה אשה נותנת עינה באיש אחר ומפקעת עצמה מבעלה". הסיבה הכלכלית של נסיון להוציא נדוניה ממנו ע"י הערמה, והסיבה החברתית-משפחתית של מניעת פריצות בחיי המשפחה, הם אשר חברו יחד והוו את היסוד עליו ביסס המהרש"ל את דעתו. הם גם שעומדים לנגד עיניו שעה שבא הוא לדון

בבעיות מסוג זה באופן כללי.

במקרה אחר<sup>28</sup> נדרש המהרש"ל לפסוק, כאשר האשה ראתה דם מחמת תשמיש עד שהוחזקה באיסור עולמית, והשואל ניסה להשוות זאת למי שנשחגעה שמותר למסור לה גט ע"י שליח. אמנם רבנו גרשום פסק שאין להוציא גט בעל כרחה, אבל אף הוא היה מודח שבמקרה של אי יכלת לקיים מצות פריה ורבייה אפשר להכריחה. מקרה זה שוב מעיד על מלחמתו העזה של המהרש"ל לשמירת היציבות בחיי המשפחה. הוא מתנגד בכל תוקף לאפשר לכפות על האשה לקבל את הגט. לדעתו אין לגרש אשה בעל כרחה אפילו שנשחגעה. הוא אף מביא מקרה מאחד שאשתו נשחגעה ובא ללמוד בישיבות במלכות זו (פולין), והנה רצו לשדך לו אשה, אך דרשו שיגרש מן הראשונה ואף הסכימו הרבנים לכך שיכפו עליה לקבל את הגט. המהרש"ל כבר אז התנגד לכך, אלא ששחק ולא חווה דעתו לפי ש"לא היה בידי עזר לקפח אותם בהלכה". לכן גם במקרה זה טוען הוא "שאיך בשום פנים לעבור על חרם דר"ג, ואסור לכפותה אלא שראוי לחכמים שבאותו עיר שיגעו בענין וימצאו מקום לפתוח אותה שתקבל גט מרצון בכל דצטקי ותחבולה האפשרית".

שוב נדרש הוא<sup>29</sup> לפסוק במקרה של אשה שטענה שבעלה שוחח לשכרה, "ומלבד שזהו יין נסך הרי שגם בא לביחו שכור". כפי שמתואר שם "שהלך לבתי משתאות של גויים שחה וצחק עד שמילא שלחנו בקיא צואה בלי מקום ותעל צחנתו ועלה בראשו וריוה גרונו ביין בבתי גויים הקרוי נסך", הוא מביע התנגדותו להכריחו לתת לה גט. לדעתו, אין להשביע אותה, "בחומר איסור שמה שקובלת על בעלה וטוענת מאיס עלי, וראה בטענת כולם שלא מחמת עצת אביה ואמה או שום אדם. ולא מחמת שום חרמית שחאה מכוונת להוציא ממנו נדוניתא". שוב אותו ה"שמא", שמא יש כאן נסיון להוציא כסף אם מהבעל או מהאשה; המהרש"ל מוסיף שאמנם במקרה כזה ברור שהבעל מתנהג בצורה גרועה ומיכישה בהשפעת הסביבה ומנהגיה, אך לדעתו אין היא חייבת לדור עם בעלה.

ומה יהא עליה? על-כך הוא עונה ש"כל מה שהכניסה ישאר בידה, והמעות במזומן ישאר ביד שלישי כדי לזון אותה מן הריוח וכל זאת לרווחה דמילתא כי מן הדין יש להתזיר לידה כאשר כתבתי". אם כן מדוע פוסק הוא שהמזומנים ימסרו לידי השליש

אם באמת הם מגיעים לה, על זה הוא אומר "שבזה יראה לכל שאין דעתה על הממון". כך מנסה הוא להבטיח שאין כאן נסיון של ערמה בממון. יחד עם זאת "וגם אולי בתוך הזמן יחזור וישוב לילך בדרך טובים, וגם היא תתפייס". כלומר, המהלך התקין בחיי המשפחה וביציבות היחסים, חשובים עד למאד, והוא מנסה לקיימם בכל כוחו.

## 2. עזיבת האשה. (חרם דרבנו גרשום).

במסגרת היחסים הרעועים שבין איש לאשתו, נדרש המהרש"ל להשמיע קולו בבעיה מסוג שונה<sup>30</sup>, והיא להתרוח באדם "שעזב את אשתו ונסע למקום אחר, וכבר שהה שם יותר מעשר שנים ואינו רוצה לחזור". מדברי המהרש"ל מסתבר שכל הליכתו לא היתה אלא בגלל מצוקת הפרנסה כפי שהוא כותב "ואם הלכת מכיון שלטענתך עני אני ואין לה (לאשה) כמה לשכב אפילו בעבוס". הוא מוסיף ומדגיש בפני אותו אדם שהיה גם ת"ח ידוע שאפילו כדי ללמוד תורה אמרו "הולך שתי שנים ושלוש בלא רשות ואל יותר" ואף על זה אמרו "ועבדי עובדא בנפשיהו ורחמנא ליצליה למרי". אך לא חמיד היה המצב הכלכלי הגורם העקרי לתופעה כזו של זניחת האשה. אנו קוראים על איש אשר זנח את אשתו משום שנתן עינו באשה אחרת, ואילו את הראשונה השאיר בעירום ובחוסר כל. ביה"ד לא רצה להשיאו לשניה עד שיתגרש מאשתו הראשונה כדת וכדין, וגם פסק שישלם לה דמי כתובתה, ואם לא התרצה הראשונה הרי שאז אסור לו להתחתן, וברור הוא שאין לכוף אותה לקבל הגט. אלא שבינתיים הערים האיש והביא כתב ברור בשם הבי"ד וראשי הקהל שהאשה הראשונה קבלה את הגט מרצונה, וכך נשא לו את האשה האחרת.<sup>31</sup>

ברם, לאחר חקירה ודרישה הודה העד-אשר הביא את הכתב ממקום האשה-שכתב זה הוא בשקר יסודו, שכן הבעל אמר לו להתנהג כך. המהרש"ל טוען שעל הבעל לעזוב את אשתו השניה מיד, "ולא ישוב אליה עד שיגרש הראשונה, וישלם לה דמי כתובתה". בתוך כדי דיון מתייחס הרש"ל לנושא חשוב והוא עצם קיומו וחקפו של חרם דרבנו גרשום. רצוי אולי שנרחיב פה את הדיבור על נושא חשוב זה.<sup>32</sup>

מן התקנות הראשונות הן תקנותיו של רבינו גרשום בר' יהודה, שחי באשכנז בסופה של המאה העשירית ותחילתה של המאה האחת עשרה.

בפי רש"י, מתואר רבנו גרשום כמנהיגה המוכר של כל יהדות אשכנז ושל המרכזים הסמוכים לה<sup>33</sup>. "רבינו גרשום מאור הגולה, שמפיו אנו חייך כולנו, וכל בני גלוח אשכנז וכותים תלמידי תלמידיו הן". מסורות קדומות של חכמי ההלכה מיחסות לרבינו גרשום שורה ארוכה של תקנות בענפי משפט שונים: במשפט אזרחי, פלילי, ציבורי, סדרי דין והוצאה לפועל, והסדר החיים הדחיים, המוסריים והחברתיים<sup>34</sup>.

שחיס מתקנותיו הידועות של רבינו גרשום מאור הגולה<sup>35</sup> הן בחתום דיני המשפחה. האחת קובעת איסור לאדם מישראל לשאת אשה על אשתו. כבר בחקופת התלמוד היו חכמים שסברו<sup>36</sup> שהנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה, אך מבחינת הדין לא היה איסור של ריבוי נשים, ובמקומות רבים נהגה הפוליגמיה במשפחה היהודית. רבנו גרשום החרים, שלא ישא איש אשה על אשתו (התקנה נקראת בשם חדר"ג) ורק בתנאים מיוחדים נקבע היתר לחרם זה על פי מאה חכמים משלוש ארצות<sup>37</sup>.

התקנה השניה-שמבחינה מסוימת באה להשלים את הראשונה<sup>38</sup> הטילה חרם על המגרש את אשתו בעל כרחה. לפי דין התורה רשאי אדם לגרש את אשתו בעל כרחה, אלא שלא ראוי לעשות כן רק אם "ימצא בה ערות דבר"<sup>39</sup>. רבינו גרשום החקין "תקנה שלא ליתן גט לאשה בעל כרחה, ואין הגט כלום"<sup>40</sup>. בכך תקן הוא והשווה כוח האשה לכוח האיש, כמו שהאיש אינו מוציא אלא לרצונו כך האשה אינה מתגרשת אלא לרצונה"<sup>41</sup>.

ר' יעקב עמדין<sup>42</sup> בתשובתו סבור, שיש קשר בין הנוהג בארצות הנוצרים בדבר איסור נישואין של יותר מאשה אחת לבין תקנות הרגמ"ה למעשה כבר קדם לו בהשקפה זו חכם אחר<sup>43</sup> שכותב: "בקאשטיליה ופורטוגאל נהגו ודאי שאין אדם לוקח אשה על אשתו, לכן ישראל ביניהם נהגו כמנהגם, כדכתיבו: "ויחערבו בגוים וילמדו מעשיהם". רעיון זה מוצע שם כהסבר מדוע הרא"ש<sup>44</sup> אסר את הביגמיה.

המהרש"ל טוען שאף אם נרצה לחרץ שהבעל עכשיו בבחינת אנוס הוא, הרי "סוף סוף חרם דר"ג מי מתיר". לדעתו, אף שחרם דר"ג לא נתקבל בכל המקומות<sup>45</sup> הרי גם אם עכשיו נמצא הבעל במקום שלא נתקבל החרם "סוף סוף הבעל בא ממקום אשר נחפשה הגזירה ואין להקל בה", ומה עוד - ממשיך הוא ומוסיף - "שהרי בשעת הנישואין (הראשונים) ודאי שחל עליהם חרם דר"ג ואי אפשר להם להפקיע עצמם". הוא גם מביא ראיה ממעשה ש"משכיל אחד מארצנו הלך עם אשתו לא"י ושהה לשם כמה שנים, ורצה לישא עוד אחרת עליה, והיה יכולת בידו לאספיקי חרווייהו ואפ"ה לא הניחו לו חכמי א"י מהאי טעמא"<sup>46</sup>.

בהזדמנות זו הוא משמיע את דעתו החריפה נגד דברי הרשב"א שקבע כי תחולתו של חרם דרבנו גרשום היא עד לסוף האלף החמישי<sup>47</sup>.

הוא מביע לפיכך את דעתו שיש להמשיך את קיומו של חרם זה, שהרי "העובדה שכמה גאונים<sup>48</sup> כתב שאם היבם נשוי אין הוא יכל ליבם מכח חרם דר"ג"<sup>49</sup>. עוד הוא מוסיף ש"ברוב הנוסחוח של תקנות רבנו גרשום מאור הגולה לא הזכיר זמן", אדרבא - רגמ"ה כתב גבי "חקנה דשתי נשים שאין להחיר אלא בק' חכמים מג' קהילות ומג' ארצות, ואעפ"י כן לא יחירו עד שיראו טעם טוב בדבר", והוא מוסיף את דעתו הוא "ואם כן איזה טעם טוב המשתנה לעילוי, אלא אדרבא בעו"ה הדורות פוחתים ומשחנים לגריעותא מדי יום ויום", ע"כ יש לאחוז בחקנה זו.

טענה נוספת היא שגם אם נאמר שאכן רגמ"ה הגביל חקנתו לזמן וקבעה עד לסוף האלף הששי "סוף סוף - אומר המהרש"ל - מאן שריה הלא צריך בי"ד אחר גדול בחכמה ובמנין כוונתיה להחירו, וראיה משובו לכם לאהליכם"<sup>50</sup>. הוא מסיק מכל האמור לעיל שיש להמשיך ולקצט חרם דר"ג ולא רק בימינו אלא גם לעתיד לבא<sup>51</sup>.

3. הייבוּם.

דברי המהרש"ל בנושא זה מובאים באריכות בספרו ים-של-שלמה<sup>52</sup>. אך במקום אחר<sup>53</sup> מדגיש הוא את העובדה, שהיו מקומות בתקופתו אשר קיימו את מצות היבוּם<sup>54</sup> כפי שהוא כותב "מעשה שאירע במקום שנוהגין הייבוּם". הבעיה שהובאה בפניו<sup>55</sup> היתה ש"יבמה אחת לא רצתה כלל להתיבם והיבם חשק ליבם אותה והנה לימדה חכם אחד למצוא בו עילה, שהושיבה בי"ד והשתדלה שיבוא (האח - היבם) ע"י מקרה בפניהם בלא דעת ע"י ערמה ותחבולה, וירקה בפניו - בפני הדיינים - ופסקו שפסולה עליו, דהא רקיקה פוסלת בלא חליצה ואח"כ הזקיקוהו לחליצה". לדעת המהרש"ל טעות היתה בידי החכם ואותם שחייבו את היבם לחלצה, משום שבחליצה צריך שיאמר בבירור שאיננו רוצה בה ואפילו "אם תהא נאותה לו ומוותרת לו אפ"ה אינו חפץ ליבם אלא לחלוץ, דכהאי גוונא הוי חליצה כשרה". אין הוא מסכים שרקיקה בלא הסכמת שני הצדדים מועילה. הוא גם מצטט דבריו שכתב<sup>56</sup> על ענין החליצה. הוא מוסיף בצורה תקיפה ש"במקום חילול השם אין חולקין כבוד לרב" ויש לבטל דברי הרב שפסק שיש להכריחו (ליבם) לתת לה חליצה.

ראוי היה שנוסיף דברים אחדים לענין נושא זה של יבוּם וחליצה<sup>57</sup>. מצות היבוּם קודמת למתן תורה לפי שלומדים אנו זאת ממעשה יהודה וחמר<sup>58</sup>. על-פי התורה תעודת היבוּם היא להקים זרע למת<sup>59</sup> "והקם זרע לאחיו" או במקום אחר<sup>60</sup> "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו".

לאחר שנוכחו החכמים כי אין מתכוונים בייבוּם לשם מצוה, הכריזו כי מצות החליצה קודמת למצוַת ייבוּם<sup>61</sup>. אלא שלמעשה לא נקבעו מסמרות בהלכה זו, ויש שהעדיפו את הייבוּם על החליצה<sup>62</sup>. יש לשער שבחליצה צפונה המגמה לשום את היבם לחרפה בתור עֵשׂ ועל שאינו מקיים מצות התורה. היריקה בפניו, הקריאה "ככה יעשה לאיש" וכו' הן ראיות מספיקות לזה.

בנוגע ליריקה, קיימת מחלוקת בין הפוסקים האם צריכה היא כוונת שניהם או מספיק שרק אחד מכוון<sup>63</sup>.

## 4. הוצאת שם - רע.

תופעה זו של הוצאת שם רע, מלמדת אף היא על אפי היחסים ששררו בין אדם לחברו ובין איש לאשתו. כמו"כ יכולה היא להצביע במידת מה על האוירה החברתית ששררה באפן כללי. יכולים אנו להבחין מדברי המהרש"ל בשתי סיבות, אשר הביאו ונרמו להוצאת שם רע.

הגורם הראשון היה חלוי בנסיונות להיטיב את המצב הכלכלי של המוציא את השם הרע. על גורם זה כתבנו וראינו - בפרק הדין בניטין - כיצד הוצאת שם רע על גט, היתה בעיקרה תוצאה של נסיון לפסול את הגט. בדרך כלל, ההסכמה לתת גט או לקבל גט, הושגה ע"י הבטחת שלמונים של צד אחד לשני. לא המיד הבטחה זו קוימה, הצד שנפגע ניסה להטיל ספק בגט ולהוציא בכח מידי הצד שכנגד את אשר הוכחה.

הסיבה השניה היא הנסיון והרצון לגרום נזק כלשהו למישהו אחר. במקרה דלהלן,<sup>64</sup> דן המהרש"ל בענין בעל ששמע לעדויות אשר תוכנן היה, הוצאת שם רע על אשתו. אבי האשה התובע ממנו את עלבון בחו פונה להמהרש"ל, כשזה האחרון, מפרט את העדויות עליהן מבסס אבי האשה את תביעתו.

לפי דברי אחד העדים ראו באשה דברים זרים, ש"ראו גבר זר יוצא מחדרה של האשה קודם עלות השחר בשעה שהדירה היה נעול קודם צאתו". עד אחר ראה ש"האשה עיינה בראשו (של הגבר הזר) ושוב לא ראו מאומה". אשה אחרת העידה ששמעה מפי אחרים ש"קטן גוזם לה לומר עליה שזינתה עם הנחשד", ועוד אשה טענה ש"כתב לה כתב".

לדעת המהרש"ל האשה מותרת לבעלה על אף כל החשדות שמנינו לעיל. הוא מבסס דבריו בכך ש"העדות נגבתה שלא בפני בעל הדין", והרי אין עדות כזו קיימת. טענה אחרת בפיו והיא, שעדות כזו אשר תחייב להוציא אשה מבעלה צריכה היא לחקירה ודרישה, ואילו במקרה דנן נגבתה היא בפני הדיוטות שלא חקרו ולא דרשו כדבעי. כהוכחה לדבריו הוא מביא את העובדה, שהרי לבסוף הוכחו העדים הראשונים ונמצא שהם עדי שקר ומעשיהם רעים.

ראוי שנביא בפירוט את דברי העדים השניים המכחישים, שמתוכם נלמד על מעשיהם הרעים של הראשונים. ביחס לכך העיד המהרש"ל שגם אם "נפקפק להשיב, דרוב מעשיהם הרעים של אותם האנשים (ובכללם העדים), בעוון"ה הרגל מצוי באנשי דורנו ובפרט בקהילה קדישא דפראג ביותר, מרוב רבוי ההמון שהם כצאן אשר אין להם רועה ומנהל".

הבה נראה מה הם המעשים הרעים שמצויים באנשי דורו של המהרש"ל, "ושאפשר למצואם בעיקר בין אנשי קהילה קדישא דפראג". מתוך דבריו אלו נוכל לעמוד במידת מה על אופיו של הציבור. כך אמרו העדים "שאחד מהם (מן העדים הראשונים) מסר את פרנסי פראג כידי הגויים ביושבם ביחד בבית יצחק משה הרופא". עד אחר טען, איך שאחד מן העדים הראשונים "עמד בפרהסיא וגיוזם למסור להרוג, ושהוא נשבע תמיד ולפעמים הוא מחרף ומזכיר גם שם ע"ז". כמו-כן נאמר שמצאו "אצל אחד מהם (מן העדים הראשונים) ספרים גנובים". נאמר גם, שאחד מן העדים "גנב לו הרבה דברים, ודבר אחד מצא ביד הצורך שמכר מגניבתו", וכן "גנב מאביו והוצרך להחזיר את הגניבה"<sup>65</sup>. מכאן שומעים אנו שעיקר המעשים הרעים שהיו נפוצים בין המון העם הם, המסירה והגניבה.

המהרש"ל מטיף מוסר לבעל ומעמידו על החשיבות שיש בשמירת ובקיום יחסים מכובדים בין איש לאשחו. לדעתו אסור היה לבעל להאמין לעדי השקר ולבגוד באשת נעוריו. הוא מסיים דבריו באומרו "על כל פנים הוא (הבעל) אינו יוצא מנקיון כפים וכסוח עינים, עד שיאמר ברבים אשר שיחת דרכו והפר ברית ורצה לשלוח יד בכלי קודש, ולקלקל באר של מרים מעין חתום גן נעול, על-כן ישוב למי בורו וישתה מים חיים וימאס מים גנובים, אלא ישתה בעציצו כל ימיו ולא ישלחנה". שרש הרע נעוץ בעובדה של נכונות להרוס חיי משפחה ולוותר מהר על אשת נעוריים.

שאלה אחרת<sup>66</sup> שהופנתה עסקה ב"מי שהוציא לעז על בחור אחד", ששכב במטה אחת עם אחותו. "ואיך שהוא רוחץ עמה באמבטיה, ועכשיו גם האח וגם הבעל באים וצועקים על עלבונם וכל אחד חובע עלבוננו ועלבונה". המהרש"ל מגיע למסקנה שיש כאן הוצאה

שם רע שאיננה מבוססת על עדות אמת. לפיכך קובע הוא שהבחור אשר הוציא שם רע, עבר על כמה איסורים "זעונו גדול מנשוא", אך אין הוא מסתפק בקביעת חטאו, אלא גם מציין את סוג הענש שיש להשתמש למי שמוציא שם רע. כדאי אולי שנביא בפרוטרוט את דבר הענש, שמכאן נסיק גם על כחו של ביה"ד. (כפי שכחנו בחלק ראשון של פרק זה). כך הוא כותב, ש"מכיון שאין בכח ביה"ד להענישו במלקיות כראוי לו, הרי ראשית יש לחייבו בחשלוס קנס כספי גבוה. ועל כל זאת עליו לעמוד בבית הכנסת קודם הוצאת ספר התורה, ויקח שני גרות צבועים שחור לאוושא מלחא, וילבש שחורים ויאמר בלשון זה, שמעו רבותי כי חטאתי לה' אלקי ישראל ונגד כבוד אשת חבר שהוא כחבר פלוני, ונגד כבוד אחיה כמ"ר קלמן כי פשעתי וסרחתי נגדם וכל אותן הדברים שכחתי או דברתי עליהם הם שקר, והייתי ראוי לכמה מלקיות אלא שהבי"ד חסו עלי ונתנו אותי לפדיון, ע"כ אני מבקש סליחה, ומחילה וכפרה מה' אלקי ישראל ואחר-כך מהם, שימחלו על כל מה שעשיתי ושפשעתי נגדיהם". הדברים הקשים אמורים להרתיע את הציבור מלהוציא שם רע על חבר, ובפרט כשביה"ד נמנע מלהוציא לפועל ענש חמור יותר כפי שראוי היה ליתן לו.

הוצאת שם רע על אשת איש מפי חברו מתבררת במקום אחר<sup>67</sup>, כאשר טוען הבעל, שהחבר פרסם ברבים שכאילו היא (אשתו), היתה מונעת חשמיש המטה מבעלה עד שיתן לה ג' זהובים אדומים בכל פעם<sup>68</sup>. המהרש"ל פוסק במקום זה, שאין להסתפק בקנס הכספי בלבד אלא חייב הנחבע לקחת שני גרות ולבקש מחילה באותו נוסח כפי שראינו לעיל. אך מסתבר, שהמוציא את הלעז ניסה להוכיח צדקת דבריו בזה שהביא עדות מהאשה עצמה, ש"היתה משתבחת בין הנשים אין שבעלה הוכרה ליתן לה ג' זהובים אדומים שתטבול" אעפי"כ פסק הוא, שאין הנחבע יוצא זכאי מבית-דינו. מעניינת הראיה שהביא המהרש"ל לצדקת דבריו ולחיצוק דעחו, שאין לשנות את פסק הדין, לפי ש"כך דרך הנשים לשבח עצמן כשמספרות זו עם זו דרך שחוק ושמחה, ואין לאיש טענה ביניהן ומה לו לנחבע להשגיח בדברי נשים, ודברת במ אמרה תורה ולא בשיחת ילדים וקלות ראש".

היו כנראה גם מקרים של-הוצאת שם רע על משפחה שלמה, כפי שטענו<sup>69</sup> על משפחה שהוחזקה בחזקת כשרה, ועכשיו יצא עליה הלעז. המהרש"ל מבהיר שמחובתנו לצאת בגלוי "בכל כוחנו לשחק את הקול ולבטלו טרם ישתקע, ולהודיע סיבתו איך שמוציאי דיבה הוציאוהו". הוא מסביר כיצד הוא עצמו מכיר את המשפחה הנ"ל שהם בחזקת כשרים, ואפילו אבי המשפחה היה מקורב לזקנו של המהרש"ל, ר' יצחק קלויבער ז"ל. הוא מקבל עליו "שבועת אמת" וארץ, שכמה משפחות שמעתי וקבלתי ממנו (מזקנו) לפסול, ומשפחה זו היתה לעולם בחזקת כשרות בעיניו בלי פקפוק ונדנוד". מדבריו אלו נראה שהיו משפחות אשר היו ידועות בחזקת פסולות. כנראה שמבחינה חברתית פגע בהן הדבר, כך שע"י פרסום הפסול -תוך ידיעה שמפני זה הם יראים - יכלו המנהיגים למנוע התנהגות קלוקלת, ולשמר על חיי חברה טהורים ונקיים. להלן נראה כיצד נשמרה ונשתלבה דת ומסרה ישראל, בחיי הציבור.

University of Cape Town

### המסורת.

הצבענו לעיל על אותן בעיות, אשר המהרש"ל נדרש לפתרוןן, כעל בעיות חברתיות משפחתיות. בעיות אלו נתעוררו כתוצאה מרצון הציבור לפתרון עפ"י ההלכה והתורה, ומשום כך הובאו בפני המהרש"ל.

ברם לצורך דיוננו, עלינו לשאול את עצמנו האם מכל מה שפרטנו עד עתה אפשר לנו ללמוד על אורח החיים, שאותו ניהל רוב רובו של הציבור. קשה לנו לענות על שאלה זו בוודאות, ולקבוע מסמרות בבחינת "כך היו הדברים". איך בידנו היכלת אף להביא ראיה מדיני האישות, ולקבוע שמכיון שרוב הציבור פנה אל הרבנים בנושא זה, סימן הוא שאורח חיו של המון העם היה משתח כלו על יסוד התורה. בעניני אישות היו מוכרחים לפנות אל הרבנים, מכיון שאין אחד יכל לברוח למקום אחר ולשאת אשה אחרת, אלא אם-כן גירש את הראשונה כדת וכדין.

ננסה לראות שמא נמצא לשאלתנו תשובה מתוך מכלול השאלות שנשאלו, ואשר נלקחו מחיי יום ויום ושעה שעה. המהרש"ל אמנם עסק במספר רב של שאלות שהיו הלכתיות מובהקות וקשורות קשר הדוק למסכת הכללית של אורח החיים הציבורי. הוא נדרש להשיב ולהתערב בענינים הנוגעים לשבת ויו"ט, לתפילה וברכות, לתפילין וספרי תורה ועוד ועוד. שאלות אלו עלו וצפו מתוך החיים עצמם, החיים היומיומיים.<sup>70</sup>

ברם נראה לנו, שאף מסוג זה של שאלות אין בכוחנו להשיב תשובה ברורה ולקבוע מסמרות לגבי התנהגותו הדתית מסרתית של הציבור בתקופתו של המהרש"ל.

ננסה איפוא לחפש בדברי המהרש"ל וללקט ממקומות שונים את חוות דעתו הוא על ההמון והתנהגותו. כאשר דן הוא<sup>71</sup> ביחס לסעודת מצוה, הוא מחווה דעתו בקשר לסעודת סיום למסכת שהיא לדבריו סעודת מצוה ושמחה, שהרי "סיום הספר הוא סעודת מצוה לכולי עלמא, אבל סעודת חינוך הבית בודאי הוא דרך ריעות". בדבריו על סעודות אלו, הוא מתאר כיצד המון העם חוגגים אותן בימיו "בפרט בעו"ה אותן סעודות וחינוכים שעושים ההמון

עכשיו הוא קלון, ורק לרווח את הגרון בשחוק וקלות ראש". לכן הוא אומר שאם בכל אופן ישנו אחד שהוא ירא אלקים, ורוצה לחנך ביתו וליתן שבה למקום אשר חננו ולא הניח מתחילה לשחות בביתו ולשחוק בו ולנהוג קלות ראש, אלא "מתחילה עושה סעודה לחנכו ולומר בו דברי תורה ולדרוש בו מעין המאורע, שפיר הוא סעודת מצוה". לפי מסקנתו זו קבע הוא את עמדתו גם ביחס לסעודת בר-מצוה, "וסעודת בר-מצוה שעושים האשכנזים לכאורה אין לך סעודת מצוה גדולה מזו ושמה יוכיח עליה". אלא, ש"הלכאורה" מכוון כנראה שוב לאותה קלות ראש ולשחוק שהיו שולטים בסעודות כגון אלו. משום כך הוא סובר "שהיכא שמחנכין את הנער לדרוש על הסעודה מעין המאורע שאז לא גרע מסעודת חינוך הבית". מדבריו שומעים אנו כיצד נהג ההמון לגבי מסרת ישראל. ברור הוא שאין רוחו של המהרש"ל נוחה מכך.

במקום אחר<sup>72</sup> מעיר המהרש"ל את אזנינו כך שאפשר להבין מדבריו שהציבור ההמון-אינו מקפיד אלא על המסגרת, ולא על החֵכּן שהוא העיקר. בעיה זו אליה נדרש הוא להשיב, מעניינת גם מצד השאלה עצמה ועוד יותר מצד התשובה<sup>72א</sup> שניתנה על ידי המהרש"ל, וראוי לנו לפרט אותה כאן. הוא נשאל להשיב "למי שראשו כבד עליו, האם יש לו היתר לישיב ולאכול בגילוי ראש". המהרש"ל מצטט בתחילה השו"ת<sup>73</sup> "שמי שהוא בבגדיו פרומים פורס את שמע, אבל מי שראשו גלוי אינו פורס ואינו רשאי להוציא הזכרה מפיו". על זה מוסיף הוא "ולולי שאינני רגיל לחלוק על קדמונים אם לא שיש גדול שיסייעני,<sup>74</sup> הייתי נוטה להקל ולכרך בגילוי ראש, ואפילו לקרות ק"ש שרי". הוא מתבסס על דברי המדרש רבה<sup>75</sup> שלמעשה "אין חומר אבל מה אעשה שכבר הורו לאיסור", אלא הוא מוסיף שתמיה הוא, "שנהגו איסור בפריעת ראש אף בלא תפילה ולא ידעתי מאין זה להם, כי לא מצינו איסור בפריעת הראש כי אם לאשה". את דברי הריב"ל<sup>76</sup> ש"אסור להלוך ד' אמות בקומה זקופה" הוא מפרש כפשוטו של מקרא שאין להלוך כגאווה, ולא שאסור לילך בגלוי ראש, ומה שהביאו מעשה רב, מרב הונא ברית. דרב יהושע שלא היה הולך ד' אמות בגילוי ראש, הרי שזהו מעשה חסידות ולא מכח הדין.

המהרש"ל מוסיף ש"עכשיו הוא להיפך בקומה זקופה אינם נזהרים"  
 כלומר הציבור אינו נוהר במה שכרוך בגאווה ובהתנשאות-שוהו  
 הפירוש האמתי לקומה זקופה-"אלא העקר שיכסו ראשם שהוא ענין  
 של חסידות ולא של דין". ואדרבא הגאים והעשירים הולכים  
 נטווי גרון ובגילוי הראש נזהרים, לא מחמת חסידות אלא  
 סוברים דת יהודית היא.מהמשך דבריו של המהרש"ל שוב ניתן לנו  
 אולי לעמוד במקצת על התנהגותו של הציבור מבחינת שמירת  
 המסרת כפי שנראתה לו.

הוא כותב כך: "ועכשיו אני אגלה את קלון האשכנזים,  
 בודאי מי ששותה יין נסך במלון של גויים<sup>77</sup> ואוכל דגים  
 מבושלים בכלים שלהם, והמחמיר הוא שמאמין לפונדקית שלא בשלו  
 בה, אין חוששין עליו ואין בודקין אחריו ונוהגין בו כבוד אם  
 הוא עשיר וחקיף, ומי שהיה אוכל ושותה בהכשר רק שהיה בגילוי  
 ראש היו תופסין אותו כאילו יצא מן הכלל".

אפשר שיש מקום להסיק מדבריו גם ממקום אחר<sup>78</sup> על המצב

הדתי ששרר בין היהודים בתקופתו, הפעם דבריו מכוונים כנגד  
 ראשי הישיבות ואותם שנשמכים לרבנות על-ידיהם, הוא מתייחס  
 לבעיה זו תוך שהוא עוסק בענין אחר, והוא ש"אין גובים עכשיו  
 ליטרא דדהבא למי שמבייש ת"ח". המהרש"ל טוען שהיום קשה  
 למצוא ת"ח ממש "כי בעו"ה הנסמכין מרובין והיודעים מעוטים  
 ונוחי דעה נתרבו<sup>79</sup> שאין אחד מכיר מקומו ומיד כשהוא נסמך,  
 מתחיל להשתרר ולקבץ בחורים בהון עתק כדרך השרים ששוכרים  
 עבדים לרוץ בפניהם, ... ואכן יש זקנים בעו"ה שאפילו סוגיא  
 דשמעתא אינם מבינים לתכליתה ואינם יורדים לעומקה של הלכה  
 כלל, רק זקנים בשנים ובלא קננת חכמה, ג"כ הם המשתדרים על  
 הציבור ועל הלומדים שלא למדו בפניהם, ורק מקבלים תשלומים  
 וחגמולים ... ואפילו אם נמצא לפעמים חריף גדול ולמדן, מ"מ  
 עכשיו מקולקלים ואינו דורש לשמה לקיים המצוה רק להאריך  
 הפלפול ולגדל השם, ובדרך זה הולכים עכשיו כל התלמידים,  
 ואדרבא מלעיגים עכשיו על איזה צורבא מרבנן שמדקדק ונוהר  
 במצוות השם ועוסק בתורה ובמעשים טובים". הוא טוען שיש כאלו  
 אפילו שקוראים לעצמם למדנים ותלמידי-חכמים, כדי שבאם יעלוב

בהם אחד הרי יצטרכו המעליבים והפוגעים לשלם קנס הכושה ליטרא דדהבא, "ולעג הרבה היה מן ההמון שאומרים בעבור זה לומדים הרבה כדי תשלומים וגמולים שיקבלו ליטרא דדהבא ויש שאינם ראויים לליטרא של נחושת".

שוב מצביע המהרש"ל<sup>80</sup> על חולשת הדור ומנהיגיו, כאשר הוא דן בעניני חכמים לסדור גט. הוא כותב "וע"ז נתפשט המנהג האידנא, שחכם העיר מסדר כל הגט מתחילתו ועד סופו וזולתו לא ירים הסופר, וה"ה החותם, את ידו והשליח את רגלו, אלא כפי אשר מורה החכם, ותקנתה קלקלה שאין ממנין חכם בשלימות החכמה הצריכה לו, אלא מי שהוא נסמך ונקרא בשם מורינו הוא החכם והמסדר בין ידע ובין לא ידע, ואי איישר חילי אבטלינה".

כך מרמז לנו המהרש"ל על המצב החמור - כפי שהוא ראה אותו - ועל הבקיעים שהחלו להיראות בחומת התורה ובשמירת המסרת. יתכן ומשום אופיו המיוחד של המהרש"ל הצטיירה לפנינו תמונה בצבעים כהים יותר משהיתה המציאות עצמה. אך ברור הוא שחיים משופרים ומתוקנים, גוררים בעקבותיהם הרפיה בבחינת "וישמך ישרון ויבעט". יחד עם זאת אפשרי לומר, כי תקופה זו היא תקופה של שגשוג ופריחה במובן הרוחני והחמרי כאחד, וממילא אף המצב החברתי שפיר<sup>81</sup>.

בפרקנו הבא נדון בהשובתו של המהרש"ל בה רשם הוא את סדר תולדות הגאונים (הגדולים). לחשובה זו חשיבות רבה מבחינה היסטורית, ומשום כך רואים אנו חובה לעצמנו להקדיש לה פרק מיוחד.

הערות לפרק ג'. (ה"ג).

1. שו"ת "צמח צדק" - אמשטרדם, חל"ה, סי' ב' דף ה' ב'.
2. יש"ש שטעטין תרכ"ב, גייטין פרק ה' סי' כ"א (דף ל"ט א').
3. שו"ת מהרש"ל סי' י"א.
4. ש.ס. ש.ס.
5. עפ"י גירסת הרמב"ם, פ"ח מהלכות חובל ומזיק ה' ט'. ועיין גם מהר"ם, שו"ת ד"ק סי' קל"א; ש.ס. ד"פ סי' רמ"ז סי' תפ"ה; דברים חריפים כנגד המלשינות והמסירה.
6. שו"ת מהרש"ל סי' י"ט.
7. יש"ש יבמות פ"י סי' כ'.
8. דברים אלו נאמרו כנגד דברי הרא"ש המובאים ומצוטטים בדברי המהרש"ל ש.ס.
9. יתכן שדבריו מכוונים למעשה שמופיע בצורה ברורה בדברי המהר"ם מלובלין, שו"ת סי' קל"א הכותב שם: "זכורני בימי חרפי שאירע בימי הגאון מהר"ר שכנא ז"ל, שהיה איש בליעל והתיר הגאון לנקר שתי עיניו ולחתוך אח לשונו, ואחר שעשו לו כל אלה המיר דתו ונשא נכריה אחת והוליד בנים זרים, והיו הוא ובניו המריעים כל ימיהם לרצועת מרדות לישראל".
10. יש"ש יבמות פ"ד סי' מ"ט.
11. לפי דעת התוספות ש.ס.
12. חיזוק לדאגהו זו, אנו מוצאים ע"י התיאורים על עלילת מסוג זה. (ראה רשימת ביביליוגרפיה), וכן ממה שהתפרסם בפנקס "ועד המדינה בליטא", סי' ת"י וחל"ה. וכן בעמ' 279 - 289.
13. יש"ש יבמות פ"ו סי' ל"ח.
14. שו"ת מהרש"ל סי' ג'.

15. ש.ס. ש.ס.
16. מביא ראיה מבבלי פרק כל הכשר ק"ה, אנו גם מוצאים בתשובות המהר"ר מנחם מיץ "שמותר ללמוד מן המכשף עניני כישוף כדי להציל עצמו". (המהרש"ל גם מצטט אותו).
17. שו"ת מהרש"ל סי' מ"ז.
18. "משנה ברורה" או"ח שמ"ה א'; משנה, "סדר מועד", ע"י חנוך אלבק.
19. ש"ע או"ח שמ"ה א'.
20. הרמב"ם ריש פ"ד מהלכות שבת. ש"ע או"ח שמ"ה; "משנה-ברורה" שם; בבלי שבת דף ו' א'; "ערוך השלחן" הלכות שבת שמ"ה; אוצר הגאונים כרך ב' שבת עמ' 1; המבוא למשנה, "מסכת מועד", מאת ח. אלבק, ירושלים תשי"ט; "פחד יצחק" ערכים: "רשות-היחיד", "רשות-הרבים", "כרמלית".
21. בבלי, בבא-בבא דף ו', ז'.
22. המלה כרמלית נמצאת במשנה פעם אחת בעירובין ט' ב'. ... "שהוא ככרמלית", שרשה אינו ידוע, מוצעים פירושים אחדים.
1. רבי חייא בברייתא בירושלמי א', א'. אומר: ככרמל רך ומלא "אינו לא לח ולא יבש אלא בינוני". (עי' גם "משנה-ברורה" או"ח שמ"ה סי' א') פירושו שכרמלית אינה רשות הרבים ואף לא רשות היחיד.
2. בס' העתים עמ' 307, ובפירוש המשניות לרמב"ם א' א', מובאת לשון הברייתא "הים והבקעה והכרמלית". מכאן למדו, שכרמלית הוא שם עצם למקום מסוים שנקרא כך. התנאים לפיכך כינו בשם זה כל מקום הדומה בתכונתו לכרמלית.

3. מובא בספר "צא ולמד", מאת אליעזר הלוי, ח"א תש"ל.  
 "שכרמלית דומה למלה הארמית "כארמלית" שפירושו  
 כאלמנה. משמעותו היא שכשם שאלמנה לא בתולה ולא  
 בעולת בעל, כן גם הכרמלית אינה שייכת לאף רשות.  
 משנה, "מועד" י"א ג". 23.
- "משנה ברורה", או"ח שמ"ה סי' א'. 24.
- ראה מה שנאמר בנדון ב"ערוך השלחן", הלכות שבת, ש"ג  
 סי' כ"א, כ"ב. 25.
- שו"ת מהרש"ל ו' סי' כ"ה. 26.
- שם. סי' מ"א. 27.
- שם. סי' ס"ה. 28.
- שם. סי' ס"ט. 29.
- שם. סי' נ"ה. 30.
- שם. סי' י"ד. 31.
- "בענין חדר"ג לישא שתי נשים". לוי יצחק (ראה  
 ביביליוגרפיה). 32.
- "חקנות רבנו גרשום", מירנסקי שמואל ק'. (ראה  
 ביביליוגרפיה).
- "לענין חרם דרבנו גרשום", תא - שמע ישראל (ראה  
 ביביליוגרפיה).
- "האם התקנה שלא לשאח שתי נשים מרבנו גרשום היא"  
 חשבי פרץ - (ראה ביביליוגרפיה).
- איידלברג ש., "חשובות רבנו גרשום" (ראה ביביליוגרפיה).
- חשובות רש"י, סי' עי' מהדורת אלפנביין עמ' 83. 33.
- פירוטן וגירסותיהן השונות של תקנות אלו כפי שהגיעו  
 ממקורות שונים נרשמו ע"י Finkelstein, Jewish Self-  
 Government from P.111 (Bib.) 34.
- וכן ראה בהערה מס' 32; שו"ת מהרי"ק י"ז; שו"ת  
 "בנימין זאב" רצ"ה. אנציקלופדיה יודאיקה ערך-

Taxation - מאת מ. אלון כרך 15 עמ' 863-865.

35. ישנם חוקרים המטילים ספק במספר ניכר של חקנותיו, ובייחוס החקנות אליו. פינקלשטיין, (ראה הערה מס' 34). י. בער, "ציון", ט"ו עמ' 30 - 31 הערה מס' 9; תשכ"ב-סרץ, ואידלברג (ראה הערה מס' 34), מנסים להטיל ספק אפילו בתקנה האוסרת ריבוי נשים. ברם, אין בספקוניהם ובדבריהם של חוקרים אלו כדי לפגום במסורת הברורה של חכמי הלכה ראשונים המייחסת את החקנות לרגמ"ה. צודק ב. דינור המוכיח "את אמיחותה של המסורת ההיסטורית המייחסת לרבינו גרשום הקנות מרובוח, ורואה בהן את עיקר גדולתו". - ישראל בגולה, א' עמ' 330; הערה 71 וכן בהערות 69 - 72.
36. בבלי יבמות ס"ה א'.
37. המהרש"ל מעיר זאת בתשובתו; שו"ת מהר"ם מרוטנברג פראג קנ"ג; "כל-בו" סימן קס"ז; שו"ת מהר"ם מינץ ק"ב; דינור (ראה הערה 35) עמ' 88, שם גם עומד הוא על השאלה, באיזו תקופה נקבע היתר של מאה רבנים.
38. שו"ת "חחם-סופר" אבן העזר א'.
39. דברים כ"ד א'-ב'; משנה יבמות י"ד א', משנה גיטין ט' י'.
40. חקנות רגמ"ה המובאות בשו"ת מהר"ם בר' ברוך פרגא בסוף הקובץ דף קנ"ט ג' ואילך; שו"ת מהר"ם מינץ ק"ב.
41. שו"ת הרא"ש מ"ב א'.
42. שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' ט"ו. א. נ. ד. ראטה, "לתולדות המונוגומיה אצל היהודים", מובא בחכמה ישראל לזכרון רי"צ גוטמן, בודפשט, תש"ו עמ' 40. שם הוא טוען כי יעב"ץ היה הראשון שהחזיק בדעה זו.
43. החכם הפוסק, בשו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' ק"ט.
44. שו"ת הרא"ש כלל ל"ג סי' א'.

45. מקובל ודרווח הוא שבספרד למשל לא נהגו לפי תקנות הרגמ"ה. אך בספרד הנוצרית היה המנהג שלא לשאת יותר מאשה אחת, וכבר הראו החוקרים שדבר זה אסור היה על פי החוק ששרר בארצות רומא וביזנטיון, ואין ספק שלא חל שינוי במצב זה במדינות שירשו מרומא המערבית עד לתקופה הקרולינגית; עיין ש. בארון, "היסטוריה חברתית ודתית של עם-ישראל" ח"ה, ת"א, תשכ"ו עמ' 95.
46. חלבה מאיר, תוקפו ההלכתי של חדר"ג ותחולתו בא"י, (ראה ביביליוגרפיה).
47. לגבי הגבלת זמנן של תקנות רגמ"ה בענין אישות, חשובה ביותר דעת הרשב"א שתקנות רגמ"ה נחקנו רק עד סוף האלף החמישי. מסורת זו בשם הרשב"א נודעה עד כה בספרות ההלכה מתוך דברי ר' יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק ויניציאה רע"ט סי' קא". אולם מאחר שלא נמצאה תשובת רשב"א זו בקבצים הנדפסים של שו"ת הרשב"א, גרמה עובדה זו לפקפוק במסרת זו. כיום הדברים ברורים לנו יותר שאכן דעת הרשב"א היא, כיון שבינתיים התפרסמה בפעם הראשונה תשובה זו במלואה מכתב ידו של הרשב"א. הפרסום מובא, "בשנתון המשפט העברי", כרך ב' תשל"ה, היוצא ע"י המכון לחקר המשפט העברי, בראשותו של פרופ' מ. אלון. עיין גם חשבוניות חדשות לרשב"א מתוך כתב-ידו, בעניני תקנות רגמ"ה, מאת הבלין שלמה זלמן, מוריה, שנה א' חו"ב ב'-ג', אדר ניסן תשכ"ט עמ' נ"ח - ס"ז.
48. או"ז יבמות; המרדכי בשם רבי אביגדור כץ בפ' החולץ.
49. הטענה מתבססת על העובדה שהגאונים דלעיל חיו באלף הששי, וכיון שעדיין קיימו את החרם הרי שתקנות אלו חלו אף באלף זה.
50. כאשר ציוה משה לבני-ישראל להתכונן למעמד הר סיני, צוה עליהם שלא יקרבו אל אשה ג' ימים. לאחר מכן בספר דברים נאמר שמשה אמר לבני-ישראל "שובו לכם לאהליכם" שמתרים אחס לבא אל נשותיכם, כך פירש תרגום יונתן

"ביתו היא אשתו" ואם כן גם איסור לזמן קצוב שהוצא  
ע"י בי"ד צריכים לבטלו, אם רוצים, ע"י בי"ד השווה לו  
בחכמה ובמנין.

51. גם פוסקים אחרים דורשים את המשך קיום התקנה, אלא שעל

פי תשובת הרשב"א הוסיפו הם הסתייגות, למשל: הר"י  
קארו (בית-יוסף, על טור אבן-העזר, סי' א' ד"ה ומ"ש  
רבותינו) - קובע שתקנות רגמ"ה אינן חלות במקום מצוה  
כ"בנושא אשה ולא ילדה עשר שנים", ובמקום שמן הדין  
יש לגרש.

גם הרמ"א סובר כן, הגהות הרמ"א, ש"ע אבן-העזר סי' א'  
סעי' י'. וכן המהר"ם פאדובה, שו"ת מהר"ם פאדובה סי'  
י"ג. הוא טוען שרק במקרה שהבעל ראה עדים שזינתה  
וכריסה בין שיניה, דהיינו מקום שחייב על פי הדין  
לגרשה ואילו במקום מצוה בלבד כעוברת על דת, לדבריו  
לא התיר הרשב"א.

52. יש"ש יבמות.

53. שו"ת מהרש"ל סי' כ"ב.

54. ש.ס. ש.ס.

מסתבר שהיו נוהגים מנהגים שונים בזמנם של הגאונים.  
בסורא נהגו לייבם, ובפומבדיתא לחלוץ. כן נחלקו  
מדינות אירופה במנהגייהן, שאלו נהגו לייבם ואלו לחלוץ.  
בעדות הספרדיות שבצפון אפריקה, וכך בחימן, בבבל,  
בפרס ובקצת עדות המזרח שבא"י "מצות ייבום קודמת  
למצות חליצה". מכאן שהטוענים כי מצות ייבום לא היתה  
נוהגת למעשה, טעו. עו' "ידיעות בית המדרש הגבוה  
למדעי יהדות", על ענין הייבום. ברלין 1932.

55. ש.ס. ש.ס.

56. יש"ש יבמות פי"ב, ובסוף הפרק מביא נוסח שטר חליצה,

וכן "דיני חליצה בקיצור עפ"י המנהג אשר נהג עכשיו  
לכתחילה".

57. אייזנברג יהודה (ראה ביביליוגרפיה).  
 ישראלי שאול ( " " )  
 קרל צבי ( " " )
58. בראשית ל"ח ח'; בראשית רבה פרשה פ"ה ה'; "מורה-  
 גבוכים" ח"ג פמ"ט; המאירי ליבמות עם' 27 הערה קנ"א;  
 המצוה עצמה מופיעה בדברים כ"ה.
59. בראשית ל"ח ח'.
60. דברים כ"ה.
61. משנה בכורות פרק א' ז'.
62. בבלי יבמות ל"ט ב', ק"ו א'. (ראה הערה מס' 54).
63. "ערוך השלחן", יו"ד קס"ט ס"ט, שם הוא מביא סיכום  
 ממצה של דעות הפוסקים-כמו, הטור, ונמוקי-יוסף  
 הרא"ש, הרי"ף, הרמב"ם, ועוד, ביחס לשאלה דנן. לדעתו  
 בסופו של דבר הרקיקה אוסרת את האשה על היפם אפילו  
 אם לא הייתה כוונת שניהם, אלא רק צד אחד התכוון.
64. שו"ת מהרש"ל סי' ל"ג.
65. על כך הוסיף המהרש"ל "אעפ"י שהעד שנגדו נאמרו  
 הדברים טוען שהיה קטן באותה שעה".
66. שו"ת מהרש"ל סי' כ"ח.
67. שם. סי' נ"ט.
68. ש. ברוך - The Jewish Community כרך ב' עם'  
 316. מדבר הוא שם על מקרה של הוצאת שם רע בגלל אי  
 רצונה של אשה נשואה לרקוד עם גבר שהומין אותה.  
 ברוך מעיר, שעיקר הדיון היה לא על עצם הריקוד המעורב  
 אלא על בטויים חריפים ומשפילים, והאשמות כבדות בהן  
 השתמש הגבר עמו סרבה האשה לרקוד. יתכן ששאלה זו, היא  
 המקרה אליו מכוונים דברי ברוך.
69. שו"ת מהרש"ל סי' י"ב.
70. סיכומן של כל השאלות עם תשובות המהרש"ל בצידיהן,

פורסמו בספרו של הורוביץ  
(ראה ביבליוגרפיה).

71. יש"ש ב"ק פ"ז סי' ל"ז.
72. שו"ת מהרש"ל סי' ע"ב.
- 72א. המענין בפסיקתו זו, שדעתו דעת יחיד - כיון שכל הפוסקים לא קבלוה, שהוא מקל יותר מן האחרים. עיין סור או"ח, הלכות הנהגת אדם, סי' ב' דף ג' דברי הב"ח, והב"י, וכן "דרכי משה" והפרישה.
73. מסכת סופרים פי"ד ה' ט"ו בשם היש אומרים.
74. מכאן אתה שומע שלא מצא אפילו גדול אחד בדורו שיסכים עמו.
75. ויקרא פרשה כ"ז.
76. בבלי, פ"ק קדושין דף ל"א.
77. שו"ת הרמ"א, "יין נסך בזמן הזה", סי' קכ"ד עמ' תפ"ה.
78. יש"ש ב"ק פ"ח סי' נ"ה.
79. התרעמותו היא כנראה כלפי הציבור שהפך לפשרן בעניני דת.
80. יש"ש גיטין פ"א סי' ז'.
81. ס. א. ברשדסקי על "הרקע לגיבוש החברתי והיחס הניח של השלטונות". מאמר זה פורסם ב- 1896 (BocXo  $\prod$  C. 3-16).
- הוא מביא שם את הפריביליגיה לייסוד הישיבה בלובלין משנת 1567. פריביליגיה זו הובאה בתרגומה העברי ב"בית ישראל בפולין" כרך ב' עמ' 239.

תשובת המהרש"ל בענין סדר הדורות.\*

היהדות האשכנזית מקורה ומוצאה בצפונה של צרפת, בדרומה ובמערבה של גרמניה. ימיה הראשונים של יהדות זו לוטים בערפל, רק בסופה של המאה העשירית מופיע שמו של רבנו גרשום מאור הגולה. אין אנו יודעים הרבה עליו ואף לא על תלמידיו שבמאה האחת עשרה, עד שזרחה שמו של "רבן של ישראל" -רש"י, ובעקבות מעשיו הגדולים התחילה תקופה של יצירה ספרותית גדולה ועניפה, שנמשכה במאות הי"ב והי"ג. מעשים אלו השפיעו על התוצאות להתפתחות שחלה בקרב היהדות בדורות המאוחרים עד לימינו.

אמנם אין ליהדות זאת ולמאות אלו הי"ב והי"ג נגיעה ישירה לעבודתנו. אך נגיעה עקיפה יש ויש. ראשית, משום השפעתם של גדולי ישראל בתקופה הנ"ל על רוח ההלכה והפסק. וכך משום תשובתו של המהרש"ל, ונסיונו לרשום את סדר היחס בין הגאונים. לתשובה זו חשיבות היסטורית, ולכן מרגישים אנו חובה לעצמנו להתייחס ולו בקצרה להעודה זו. נעיר כאן, כי השמוש במלה הגאונים אינה מתייחסת רק לתקופת הגאונים שבבבל אלא בעיקר לחכמי אשכנז וצרפת שקדמו להמהרש"ל. הוא מודה מיד בפתיחת תשובתו ש"אין לי קבלה מוחלטת, אלא כל אדם קורא בספרי הפוסקים מתוך ההרגל של דבריהם ומחלוקתם ע"י מעשים, יכיר קצת סדר תולדותם, אכן אעתיק לך מה שמצאתי הועתק".

קביעתו זו, בצירוף מספר השגות עליהן נדון להלן, יוכיחו שאין לראות בתשובה זו תעודה מהימנה בפרטיה בדיונה בספר היחס בין הגאונים.

נציע שיש להבחין בשני חלקים בתשובתו זו. החלק האחד מסתיים ב"ומשניהם קבל הרב ר' מאיר רחמנא נטריה וכל ישראל", ואלו החלק השני מתחיל מיד לאחר מכן במלים "ושוב מצאתי".

החלק הראשון, והוא החלק העיקרי, מסובב כנראה על מקור מסוים שעמד לפניו, ואשר כמעט ברור לנו שנכתב עד למאה ה-13 או במאה ה-13 עצמה, אך לא לאחר מכן.

רבי מאיר המוזכר בסופו של חלק זה הוא המהר"ם מרוטנברג<sup>1</sup>, ליד שמו של רבי מאיר הוסיף המהרש"ל "רחמנא נטריה" שהיא ברכת חיים ולא נזכרת בה הבקשה שישוחרר מכלאו, מכאן נוכל להסיק שככל הנראה נכתבה היא עוד לפני מאסרו של המהר"ם מרוטנברג<sup>2</sup> שהיה במאה ה-13. בנוסף לכך, פותח הוא את תשובתו, כפי שראינו לעיל, במלים "ומה שמצאתי הועתק", יש להניח איפוא שהיתה זו העתקה של העתקה אחרת, פירוש שלא היה בידו המקור הראשוני. מכאן ספיקות נוספים עולים בלבנו אם לא נפלו בהעתקה שבידו שבושים.

אף ביחס לחלק השני של התשובה ניתן להסיק שלא היו הדברים קבלה בידו או מסורת מדויקת, משום שגם בחלק זה פותח הוא ב"שוב מצאתי..." אותה מטבע לשון בה השתמש בפתיחת החלק האחרון.

נראה לנו כי החלק האחרון נובע ככל הנראה מבית מדרשו של רבי אליעזר מווירמייזא בעל "הרוקח", חלק זה מדבר על "סודות" ו"סודי סודות", אותה לשון מוצאים אנו בשמו של ר' אליעזר במקום אחר<sup>3</sup> ושם כתוב: "והרוקח כתב בפ"י התפילה שלו אצל ישחבח וז"ל והוא בכ"י, (בכתב יד), אני אליעזר הקטן קבלתי חקון תפילות מאבא מורנו יהודה בר קולנימוס בן רבי משה וכו'". שם ממשיך הסדר בהתאמה רבה לדברי המהרש"ל כאן בתשובה זו.

מכאן נעבור לדון בפרטים אחדים שבמעודה זו אשר נראה לנו כי אינם מדויקים ביותר. לצורך הבנת הערותינו ראוי שנביא בקצרה את סדר הגדולים כפי שרשם המהרש"ל.

שיחזור זה של סדר הגדולים מובא כאן בקצרה. מטרתו להקל על הקורא, בשעה שיקרא את ניתוח התעודה של המהרש"ל הרשום להלן.

תעודה זו נרשמה לפרטיה ע"י Simon Hurwitz (ראה ביבליוגרפיה והערות) אולם גם הוא טעה בה ולא דקדק יפה בסדר התולדות.\*

נתחיל מר' משה הזקן מלוקה אליו מכוונים דברי המהרש"ל בסוף הסי', שהקיסר קרל הביאו עמו ממדינת לוקה (ראה להלן בדיוננו בפרטי התעודה). בנו הוא ר' קלונימוס מלוקה<sup>4</sup> אשר היה אביו של ר' משולם הגדול, שהיה פּיטן גדול ומגדולי ישראל בדורו. רש"י כינה אותו בשם "גאון".

בן הקופתו של ר' משולם היה ר' אליהו הזקן,<sup>5</sup> שחיבר את אזהרות "אמת יהגה חכי" ועוד אזהרות ופיוטים אחרים. בתקופתו פוגשים אנו את ר' שמעון מענש<sup>6</sup> אף הוא מחבר אזהרות. בנו ר' יוסף הזקן אביו של ר' אבון הגדול, שהיה אבי זקנו של ר' שמעון הגדול (ראה להלן בדיוננו).

לדברי המהרש"ל בתקופתו של ר' יצחק חסיד, אביו של רבי שמעון הגדול, חי ר' קלונימוס הזקן,<sup>7</sup> אשר היה הסבא של רבנו יהודה החסיד.<sup>8</sup>

מכאן עובר הוא לסדר ההולדות מרב האי גאון אשר חתם את תקופת הגאונים כשחלמידו הוא רבנו גרשום מאור הגולה (ראה להלן), תלמיד אחר של רב-האי היה רבנו חננאל, שהיה מורם ורבם של ר' יצחק אלפסי ור' נתן בעל הערוך (ראה להלן). בימיהם, כפי שכותב המהרש"ל, היו ר' אליעזר הגדול, ר' שמעון הגדול, ר' שלמה הבבלי ורבי קלונימוס אביו מלוקה. (ראה להלן).

תלמידיהם היו ר' יעקב בר-יעקב ר' יצחק בר-יהודה ורבי יצחק הלוי,<sup>9</sup> הנקרא סגן לוי מגירמיזא.

אחריהם בא רש"י-ר' שלמה יצחקי,<sup>10</sup> כאשר את מקומו תופס לאחר מכן נכדו - בן בתו - הרשב"ם ר' שמואל בן מאיר.<sup>11</sup> מהלמידיו יש לנו לרשום את ר' יוסף דינברייט (ראה להלן) רבנו - תם, שהיה אחיו של הרשב"ם.

אחרי הרשב"ם תופס את מקומו אחיו ר' יעקב בר' מאיר<sup>12</sup> (רבנו-תם), ואחריו בא הר"י, ר' יצחק הזקן מדנפור.<sup>13</sup>

אחרי הר"י הזקן עלה על כסאו רבנו יצחק בן אברהם.<sup>14</sup>

לאחר מכן, מונה המהרש"ל מספר גדולים שהיו בתקופה אחת, כל אחד במקומו והם: ר' יהודה מפאריש<sup>15</sup>, רבנו שמשון משאנץ<sup>16</sup>, ר' שלמה מטרינוויש<sup>17</sup>.

אחריהם עולה דמותו הגדולה של ר' יחיאל מפאריש<sup>18</sup>.

לבסוף מסיים המהרש"ל עם שמו של המהר"ם מרונטבורג הרב ר' מאיר<sup>19</sup>, ומזכיר שמות שנים מרבוחיו והם רבנו יהודה ממיטין<sup>20</sup>, והרב ר' שמואל בן ר' שלמה<sup>21</sup> הנקרא שור אויל.

רשמנו בעיקר אה הדמויות המרכזיות שבכל תקופה ותקופה, מבלי להזכיר שמות התלמידים של כל גדול וגדול, שהרי העיקר בסדר הדורות הוא שהפרטים הנמסרים על הגדול או מספר הגדולים שבתקופה חשוב שיהא מדויק.

מכאן נעבור לדיוננו המפורט יותר במסמך חשוב זה.

לדעה המהרש"ל הרי שמאז מות רב האי גאון "משם ואילך פסקו הגאונים", אך למעשה הנכון הוא שירד כוחם של הגאונים, אולם מכאן ועד לומר שפסקו לגמרי אין זה מדויק, לפי שאנו יודעים למשל על שמואל בן עלי שהיה גאון בגדד ואשר חי בסוף המאה ה-12, ועוד אחרים. יראה שהתכוון הוא לומר, שהנה עלה כוחם של חכמי אשכנז - צרפת, עם תקופתו האחרונה של רב האי גאון.

הוא גם מעיר שרבנו גרשום מאור הגולה קבל מרב האי גאון, ולא דייק בזה. שהרי הרגמ"ה עצמו מעיד כי רבו היה ר' ליאונטיין<sup>22</sup>. אין בידנו כל ידיעה על נסיעתו של הרגמ"ה לבבל, כך שקשה לקבוע שהם נפגשו. כמו-כן הרגמ"ה היה מבוגר מרב האי גאון.

על רבנו חננאל בן חושיאל<sup>23</sup> אומר הוא, "שקבל תורתו-אף הוא-מרב האי גאון". קשה לקבל הנחה זו, אעפ"י שגט רבנו חס כותב עליו שהיה תלמידו של רב האי גאון. רבנו חננאל שימש כראש ישיבה בעיר קירואן שבאפריקה הצפונית, לשם הוא עבר מאיטליה. קשה להניח שישב לפני רב האי גאון שהיה בבבל. גם לא שמענו על נסיעה מצידו לבבל. סביר יותר להניח שדבריו של

רבנו תם, כי היה הוא תלמידו של רב האי גאון, מחפרשים בזה שרבנו חננאל קרא ועסק הרבה בספרות הגאונים ובעיקר בתשובותיו ופירושיהם של האי גאון, אשר הוא מצטט בהרחבה בפירושו לתלמוד.

הרב יצחק אלפסי,<sup>24</sup> היה לדעת המהרש"ל תלמיד של רבנו חננאל. הרי"ף אמנם ישב בעיר קירואן שהיתה עיר מושבו של רבנו חננאל, אך מצאנו כתוב<sup>25</sup> שכל מקום שכתוב בהלכות (של הרי"ף) "ואיכא מאן דאמר", הוא רבנו חננאל, ואילו היה תלמידו לא היה הרי"ף משתמש כאשר מביא הוא את דברי רבו במלים "ואיכא מאן דאמר" המהרש"ל מונה את רבי שמעון הגדול ממגנצא, ואת רבי אליעזר הגדול, ורבי שלמה הבבלי, ורבי גרשום ממיץ, בדור אחד אחר רבנו גרשום מאור הגולה. קשה לקבל הנחה זו, משום שרבי שמעון הגדול כידוע היה מבוגר מרבי אליעזר הגדול<sup>26</sup> למעשה רבי אליעזר הגדול היה תלמידו<sup>27</sup>. רבי שמעון הגדול חי בחקופת הרגמ"ה, ויש להניח שהיה קשיש ממנו. הם ישבו בישיבה אחת במגנצא. כפי שמצאנו שכאשר רבנו גרשום בא אצל רבנו שמעון הגדול<sup>28</sup>, "קבלו - ר"ש - בסבר פנים יפות ולמדו תורה יחד", או במקום אחר,<sup>29</sup> אנו מוצאים שהיה מקרה שאירע במגנצא שהיתה מילה בראש השנה ושאלו לקדושים אשר בארץ רבינו גרשום בר' יהודה מאור הגולה ורבינו שמעון הגדול. יש לשער לפיכך שאין הכוונה בדברי המהרש"ל לרבי שמעון הגדול, אלא לרבי שמעון הזקן אשר היה אחי אמו של רש"י ותלמידו של רבנו גרשום, הוא היה בן דורם של יחרי הרבנים, אשר מנה המהרש"ל. נעיר כאן, כי גם לגבי ר' שלמה הבבלי נכון יהיה לומר שחל כאן שיבוש בהזכרת שמו בין חבורת קדושים אלו, כיון שהוא קדם להם<sup>30</sup>.

בין תלמידיו של רבנו תם נמנה גם ר' יוסף דינברייט אשר הורוביץ<sup>31</sup> הוסיף ליד שמו סימן שאלה. יש להניח שהוא ר' יוסף אשר היה בן דורו של רבנו תם, ונקרא ר' יוסף בן משה או ר' יוסף פורת. הוא היה ידוע כר' יוסף דון בנדיט.<sup>32</sup> לפי דברי המהרש"ל היה הוא תלמידו של הרשב"ם, (אחי רבנו תם), אך עמד בקשר מכתבים הדוק עם רבנו תם<sup>33</sup>, כאשר זה האחרון חולק לו כבוד כלמי שהוא קשיש וגדול ממנו.

לאחר הזכרת שמו של רבי שלמה הכבלי מוסיף המהרש"ל,  
 "ורבי קלונימוס אביו". נראה בצורה ברורה שישנה כאן השמטה  
 והכוונה היא לר' משלם<sup>34</sup> שאביו היה ר' קלונימוס מלוקה. רש"י  
 כינה את ר' משלם זה בשם "גאון"<sup>35</sup>.

על אביו של ר' קלונימוס - ר' משה הזקן-כותב המהרש"ל  
 שהביאו המלך עמו ממדינת לוקה בשנת תתמ"ט,<sup>36</sup> "לחרבן הבית  
 שיבנה במהרה בימינו אמן". קשה לקבל דברים אלו מבחינת  
 תאריכי הזמנים, מכיון שבשנה זו מוצאים אנו שבגרמניה מולך  
 קונרד הראשון, הוא לא הוכתר ברומי ולא שלט על גרמניה. השם  
 "קרלו" - קרל - אינו מחייב. כפי שידוע לנו היתה מגמה כללית  
 גם אצל לא יהודים לתלות אירועים שונים בקרל הגדול כדי ליתן  
 להם הילה מיוחדת, לפיכך יש להניח<sup>37</sup> שהכוונה לקיסר קרל הקרח  
 שהוכתר באיטליה, אלא שזה היה בשנת 875. לפי דברים אלו אפשר  
 לטעון שחל כאן שבוש בחאריך ובמקום תת"ט (875) כתבו תתמ"ט,  
 נוספה האות מ' לחאריך. סיוע לעובדה זו אפשר למצוא בכך  
 שבשנת 876 מצוי קרל בצפון איטליה איזור לוקה, כשרופאו  
 הפרטי והאהוב הוא יהודי בשם צדקיהו.<sup>38</sup> יתכן שרופא זה -  
 צדקיהו - הוא אשר השפיע על המלך להעביר את המשפחה הנ"ל -  
 משפחת קלונימוס-לגרמניה.

מכל האמור לעיל מסתבר, שעל אף הסיוע הרב בתולדות  
 הגדולים אשר אפשר להפיק או להסתמך מדברי המהרש"ל, הרי  
 שקשה לקבוע מסמרות ולקבל את הדברים כמוסכמות. ברור לנו  
 שחוסר מקורות מהאימים ומהימנים, בהחלט הכבידו עליו ופגמו  
 במידה מה במהימנותה של העודה זו.

בפרקנו הבא והאחרון נעסוק בתחום אחד המיוחד לו.  
 בתחום זה הביע המהרש"ל לא פעם דעת יחיד ואף קיים דבריו  
 הלכה למעשה, אעפ"י שכל בני דורו התנגדו לו. תחום זה הוא  
 ההנהגה והתפילה והכרוך עמם, בעבודה הבורא יתברך.

הערות לפרק ד'.

בפרקנו זה סמכנו על המקורות הבאים:

- \* שו"ת המהרש"ל סי' כ"ט.
- \* "אוצר-הגדולים", אלופי יעקב, מאת הרב נפתלי יעקב כהן, חיפה.
- \* "סדר הדורות" מאת רבנו יחיאל בן רבנו שלמה היילפרין, הוצאה מחודשת מאת נפתלי משכיל לאיתן, דפוס האחים לעווין עפשטיין, ווארשא חרס"ה.
- \* אינציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, דר' מרגליות, הוצאת יהושע צ'יצ'יק, תל-אביב.
- \* דור דור ודורשיו, וייס אייזק הירש, חלקים ד' ה', דפוס אלמנה ואחים ראם, ווילנא חרס"ד.
- \* בעלי חוספות, פרופ' אורבך, מוסד ביאליק ירושלים, חש' - תש"ד.
- \* שם הגדולים, חיד"א, הוצאת תורה אור ברוקלין, נ. י.
- \* הורוביץ - The Responsa of Solomon Luria  
Bloch Publishing Co., N.Y.
- \* בית תלמוד, שנה א', וייס אייזק הירש, מאיר איש שלום, וויען, חרמ"א.
- 1. לפי הזכרת שני מוריו ורבותיו שמהם קבל, "ומשניהם קבל רבי מאיר".
- 2. כידוע המהר"ם נאסר ב-1280 ולאחר 7 שנים נפטר בכלא ב-1293.
- 3. "מצרף לחכמה", - מהרב יש"ר (יוסף שלמה רופא) מקנדיאה, דף י"ד עמ' ב'. בספר זה מובאים גם דברי ר' ישראל סרוק, אשר לפי החיד"א היה מורו של המהרש"ל בהורח הנסתר. שם גם מביא היש"ר לפני דבריו של ר' אליעזר מווירניזא, קטע ארוך המתאים לתשובת המהרש"ל סה"כ"ט.

- "מצרף לחכמה", נדפס בבסיליאה, שנת 1628. נמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ירושלים.
4. חי בתחילת המאה השמינית לאלף החמישי.
5. במאה השמינית לאלף החמישי.
6. במאה השמינית ותחילת המאה התשיעית לאלף החמישי.
7. ר' קלונימוס הזקן היה נכדו של ר' אליעזר הגדול, בסוף המאה התשיעית לאלף החמישי, לפי ההאריכים יוצא, שסבו ר' אליעזר הגדול למד אצל ר' שמעון הגדול ורבנו גרשום מאור הגולה. אך לפי דברי המהרש"ל שלפנינו אין זה כך. (ראה גם בנתוח פרטי החעודה בהמשך הפרק).
8. רבנו יהודה החסיד חי במאה העשירית לאלף החמישי. (ראה עליו בפרק ב').
9. כולם חיו סביב המאה ה-9 לאלף החמישי, הם היו מוריו ורבותיו של רש"י.
10. נולד בשנה 1040, נפטר בשנת 1105.
11. נולד לערך ב-1080 נראה שנפטר לאחר שנת 1158.
12. נולד בערך 1100 נפטר 1171.
13. חי במאה העשירית לאלף החמישי (המאה ה-12 למספרם).
14. מילא את מקום רבו הר"י הזקן, היה לפניו רב בתרניאל, בתוספות ובפוסקים מופיע שמו בשם ריצב"א, ע"י "אוצר הגדולים", ח"ה סי' התפ"ז עמ' רי'.
15. חי בשנות תת"ק לערך (1140). באו"ז (אור זרוע) הגדול, סי' תע"ו, בתשובת רשב"ם כתוב: "ונשאתי ונחתתי בדבר לפני זקני פאריש, הר"ר מתתיהו והר"ר יהודה בן אברהם וכו'".
16. רבי שמשון משאנץ, במאה העשירית לאלף החמישי נפטר בא"י סמוך ל-1230. היה מגדולי בעלי התוספות הצרפתיים.

17. רבנו שלמה מטרייוויש מובא בחוספות שלנו, ראה סנהדרין דף י"ח, "מובא פרשת הר"ר טרייוויש", צ"ל שם הרב מטרייוויש. ונראה שהוא זה.
18. מגדולי בעלי החוספות בסוף האלף החמישי ותחילת המאה הראשונה לאלף השישי. עמד בראש קבוצת רבנים להשיב להאשמות המומר דונין, בתקופת האפיפיור גריגור התשיעי. בשנת 1244 (בתקופתו) נגזר על שריפת התלמוד הוא נפטר בא"י בשנת 1268.
19. הכוונה כאן למהר"ם מרוטנבורג, ר' מאיר בר' ברוך. (ראה עליו להלן).
20. הכוונה לרבנו יהודה ממיץ. שהיה מורו של המהר"ם מרוטנבורג. כך כותב המהר"ם בחוספותיו ליומא דף ז': "כך אמר לי מורי ר' יהודה ממיץ". ר' יהודה היה תלמידו של ר' יהודה מפאריש (ראה הערה מס' 15).
21. מבעלי החוספות הצרפתיים מכונה בשם סיר מורל. המהרש"ל העיר עליו שמכונה שור אויל. יתכן שטעותו נעוצה בעובדה שמורו היה ר' יהודה בר' יצחק שיר ליאון. יש כאן חילופי אותיות. הוא חי במאה ה-13.
22. הוא ר' יהודה בן ר' מאיר הכהן המכונה ר' ליאון או ר' ליאונטיין, מראשוני חכמי התורה בצרפת ואשכנז, בסוף המאה ה-10. דבריו הובאו בשו"ת המהר"ם, סי' ס"ד, שם התנגד הרגמ"ה לדברי הגאונים וסמך על רבו ר' ליאונטיין. בה בשעה שלא הזכיר את רב האי גאון שאף הוא התנגד באותו ענין לגאונים; תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, מאת שלמה אידלברג, יצא לאור ע"י ישיבה אוניברסיטה ניו-יורק, תשס"ז, סי' ל"א הוא כותב, "מפני שרבי ליאון רבי, שלמדני רוב הלמודי זצ"ל חכם מופלא".
23. חי בסוף תקופת הגאונים (נולד בסוף המאה ה-10).
- \* "תשובות רבנו גרשום מאור הגולה", מאת שלמה אידלברג, סי' מ"ג.

- .24 הר"ף - חי במאה ה-10.
- .25 שו"ת הרשב"ץ ה"ב סי' רע"ב.
- .26 רבי שמעון נפטר ב-1020 ואילו רבי אליעזר ב-1060 -  
.1050.
- .27 "מצרף לחכמה", מאת יש"ר מקנדיא, דף י"ד עמ' ב'.
- .28 "בית מדרש", חדר 1 עמ' 197 סי' י"א.
- .29 "אור זרוע", ח"ב עמ' 125 סי' רע"ה.
- .30 הוא חי במחצית הראשונה של המאה ה-10 באיטליה.
- .31 בספרו The Responsa of Solomon Luria, Page 149
- .32 הגהות מימוני, הל' אבל, פ"י אות ח' מופיע בשם דנבריט;  
בשו"ת אור זרוע, סי' קס"ד מופיע בשם דאנבריט; שו"ת  
מהרש"ל סי' כ"ט מופיע דינבריט.
- .33 "ספר הישר" - הוצאת מק"ג עמ' 10 .20 .26 .38.
- .34 ר' משלם חי בטוף המאה ה-10 בלוקה עיר בצפון איטליה.
- .35 בבלי, זבחים מ"ה ב'.
- .36 כן גם מופיע "במצרף לחכמה", דף י"ד עמ' ב' אלא ששם  
איז ציון השנה, תרמ"ט - 917.
- .37 שי"ר תולדות ר' אליעזר הקליר, הערה 19.
- .38 גרץ, "דברי ימי ישראל", עמ' 255 - 256.

הנהגת המהרש"ל.

בכל חיבוריו הקדיש המהרש"ל תשומה לב מרובה למנהגים קדומים, שהובאו בספרי ראשונים או נהגו בקהילות השונות בהן חי ופעל. ראינו<sup>1</sup>, שאפילו ממנהגים עממיים ואמונות תפלות לא הסיח דעתו וקבע עמדתו לגביהם.

בימי זקנה, כתב המהרש"ל לעצמו סידור תפילה משלו בו רשם הערות ודקדוקים הנוגעים לנוסח התפילות וניקודן על-פי סידורי תפילה קדמונים וחידושי עצמו. הוא גם רשם מנהגים שנהג בהם בתפילה, אשר חלקם ידוע לנו מתשובותיו<sup>2</sup>.

סידורו של המהרש"ל אבד והוא ידוע לנו מתוך הטובאות בהקדמה לסידורו של ר' שבתאי הסופר מפרמישלה<sup>3</sup>. כן יש בידינו ספר אשר הועתק מכתב יד עתיק, ושמו הנהגת המהרש"ל<sup>4</sup>. בשער הספר<sup>5</sup> נאמר: "ספר הנהגת המהרש"ל, אשר מצאתי בקובץ ישן נושן מן חלמיד מובהק נאמן ביתו של הגאון מהרש"ל זלה"ה, אמרתי להעלותם על הספר להיות לאות ולמשמרה לעד ולדורות. הועתק מכתב יד פה סאדאגורה שנת תרל"ב לפ"ק". קונטרס זה, אשר חלו בו שבושים ע"י מעתיקו, הוא כנראה חלק מחיבור גדול יותר שאבד, או שמחברו שאף והחכוון לכותבו ולא הספיק<sup>6</sup>. ר' משה מת<sup>7</sup> רושם המנהגים ומסדרם כותב על עצמו<sup>8</sup>, כי "הייתי מאוכלי שלחנו ודקדקתי מנהגיו ודיניו".

הוא גם משלב בתוך דברי רבו, הנערץ על ידו, גם דברי עצמו ומחווה דעתו על מנהיגות רבו<sup>9</sup>.

חשיבותן המיוחדת של הנהגות מהרש"ל אלו, וכך הערותיו על פרקי תפילה שונים מוסיפות את חלקן בהארה אשיותו העצמאית, משום-כך נראה לנו שחשוב מאד אם נלקט מהחומר שלפנינו<sup>10</sup> את המעט שנשאר בנוסח המיוחד שלו לתפילה.

על סדר תפילתו כותב המהרש"ל<sup>11</sup> "אודיעך מה שהוספתי וגרעתי בתפילתי", במלים "הוספתי" "וגרעתי" התכוון הוא בעיקר על מה שקיבל מאביו זקנו (אבי אמו) בענין סדר התפילה<sup>12</sup>.

ברכות השחר.<sup>13</sup>

"וברכת הנותן ליעף כה גם איני אומרה מאחר שליחא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי". המהרש"ל גם מתפלא על תקנתה חדשים לבקרים, "שהרי האשר"י כתב להדיא במסכת בכורות, מיום שנחתם התלמוד אין רשות לשום אדם לתקן ולהוסיף ברכה חדשה, אף לגאונים לית להו רשות ומשום הכי נראה שלא לאמרה"<sup>14</sup>.

יהי רצון.

אחרי פרשת העולה וכך במנחה ושלמים והאסם, באה תפילה זו: "יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי עולה בזמנה וכו'". הוא שינה ממטבע לשון זו, וקבע שיש לומר גם אחרי אסם ודאי או חטאה אעפ"י שאינן באין בנדבה. "רבש"ע אם אני הייב אסם לפניך יר"מ שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי אסם בזמנו". וכך יש לאמר אחר חטאה.

אשרי יושבי ביתך.

הוא נהג לדלג על ב' הפסוקים הראשונים של אשרי ומתחיל בההילה לדוד. לטעמו, "כי לא נחקן האי פסוק אלא כדי שישהה שעה אחת קודם התפילה"<sup>15</sup> ובמנחה הוא אומר רק את הפס' הראשון.

מה טובו.

בהכנסו לביהכנ"ס אין הוא נוהג לומר את הפס' הראשון ומתחיל מיד ב"ואני ברוב חסדך", לפי שפס' ראשון "מה-טובו" נאמר ע"י בלעם הרשע, שאמרו לקללה ולא לברכה.

שיר היחוד.<sup>16</sup>

המהרש"ל אסר לאומרו כפי שכתוב<sup>17</sup> "כבר עמד מורינו רבנו וגאוננו הגדול מוהר"ר שלמה לוריא ז"ל ובטל אותה - אח אמירת שיר היחוד לאחר התפילה-בכל מקום שהיה שם אב"ד שלא יאמרוהו, מטעם לא ניתן ליכתב. אבל לא השגיחו בו רב הקהילות כי נראה להם טעם חיצון הוא. וכן מופיע אצל הרמ"א<sup>18</sup> "רע עלי המעשה אשר כתב לי ר' שלמה ישמרהו צורהו, ששלח לשונו בשיר היחוד וגזר במקומו שלא לאמרו על סמך מה שמצא כתוב בספר אחד ישן נושן". מענין הוא הדבר שאת הטעם לכך אין מוסרים לנו.

הרחמן.<sup>19</sup>

בראש השנה היה נוהג המהרש"ל לגבי הרחמן לומר: "הרחמן הוא יכתבנו לחיים טובים" ולא הזכיר של ראש-השנה. ובכל משך עשרת ימי תשובה היה רגיל לומר "וכתבנו לחיים טובים".

ונתנה תוקף.<sup>20</sup>

הוא היה רגיל לומר וחשובה ותפילה וצדקה, (וכך הוא מנהגנו, לפי סידור ומחזור כל-בו) כפי שהיה מצוי במקצת מן המחזורים של קלף.

שמיני עצרת.

היה נוהג לומר יום שמיני העצרת חג הזה.<sup>21</sup> לטענתו, אין לומר ליום זה "חג", לפי שבכתוב לא מופיע חג רק יום שמיני העצרת. הוא גם מתנגד למוסיפים חג אחר יום משום "שמפסיק מלה זרה בקרא", לכן לדעתו יש לומר יום שמיני העצרת-כפי שמופיע בתורה-ויוסיף חג הזה. מיזוג זה הוא כדי שיצאו הובת כולם לאלו האמורים שהוא חג בפני עצמו, ואף לאלו הסוברים שאינו

חג בפני עצמו אלא טפל לחג.

### ויברך דוד:

הרש"ל היה נוהג לשבת ב'ויברך דוד', כשמגיע למלים  
"ומהללים לשם חפארהך"<sup>22</sup>.

### ושבענו מטובך.<sup>23</sup>

בברכת השנים בשמונה עשרה. לדעתו יש לומר מטובך,  
("הבי"ת בסגול והכ" בקמץ). משום שברכה זו מכוונת לה" כי  
"השביעה שמחברך המזון בבני המעיים אינו תלוי בגידול הארץ,  
אלא בברכה ה' שישפיע השובע מאתו כדכתיב "השם גבולך שלום  
חלב חטים ישביעך"<sup>24</sup>.

בענין זה גביא דעתו של המהרש"ל שיש תמיד לומר הכ'  
סופיה בקמץ<sup>25</sup> בהר ציון משכן כבודך (ך' בקמץ), "ואין אומרים  
לא דך (ד' בקמץ, וך' בשוא) ולא מך ולא שך לפני הקב"ה". הסיבה  
לכך היא כפי שהוא מעיר "אף כי כל דך מך שך לשון ערבי ולא  
לשון עברי" על הערה זו הוסיף ר' שבתאי סופר "ומה שכתב  
המהרש"ל בלשוננו ואף כי וכו', נראה כי פירושו ואף כי, וכל  
שכן, כפי שפירש הרד"ק בשרש ואף, על הפס': "אף כי אמר  
אלקים"<sup>26</sup> ור"ל: וכל שכן דך מך שך הוא לשון ערבי ולא לשון  
עברי, וחפילתנו היא בלשון עברי ולמה לנו לערב בה לשון ערבי".

### יראו עינינו.

(כתפילה ערבית המתחילה "ברוך ה'" שלפני השמונה-עשרה,  
רגילין לאומרה רק בחו"ל). לדעתו אין לומר בסוף הברכה המלך  
בכבודו וכו', אלא המולך (ל' צרויה), ויש להזהר ולאומרה  
בנגינת מלרע שאז הל' תהיה צרויה, אך אם נאמרה בנגינת מלעיל  
כמו: קודש, ח'דש, תהיה אז הל' בסגול ומשמעותה תהיה כמו "מזרעו  
למולך" (עבודה אלילים).

ברם, מוסיף הרש"ל וכותב: "ואם יאמר המעיין אף שהאמת כן הוא כמו שכתבתי, אפילו הכי נהגו לומר המלך שהוא חואר, מפני שהחזנים שאינם מדקדקים בקריאתם או מפני עמי הארץ שאין בקיאים, שיש לחוש שיקראו המולך בטעם מלעיל והלמד בסגול ויחרפו את הש"י חלילה, על זה אשיב ואומר כמו שכתב הרא"ש בריש פרק "הקורא את המגילה" עומד בענין קריאת-התורה וז"ל "הבקיאים יקראו והאחרים ימנעו ומחמת הבושה יתנו לרב ללמוד".

### בברכת אתה חונן.

דעת המהרש"ל שיש לומר, דעה בינה והשכל, בלא וו השמוש בתחילת המלה בינה. הוא הביא ראיה וחיזוק לדבריו מדברי "הרוקח"<sup>27</sup>.

### ולירושלים עירך. - (כתפילת יח').

מביא בשם הרא"ש שיש לומר בתוכה תכין ולא לתוכה תכין, וכך "אין לומר זכון"<sup>28</sup> שהוא נסתר אלא תכין, שסגנון החפילה כולה הוא נוכח כפי שאמר אשר בן ר' יחיאל זצ"ל (הרא"ש).

### לתוספת הו' במלת ולמלשינים ובמלת ולירושלים.

קשה להבין תוספת אות זו בתחילת המלה. שהרי, אין זו וו' החיבור ואף לא וו' המהפכת שדרכה להפך עבר לעתיד ועתיד לעבר. נוכל אולי למצוא את התשובה במה שנמצא<sup>29</sup> כתוב "ונוסח אשכנזי ולירושלים עירך ברחמים תשוב וכו'". וסמך לנוסח זה במדרש דורשי רשומות, שאומרים "כי ענין ר"ה של י"ה (הפילה שמונה-עשרה) עולה אלף ות"ה כמנין המלאכים שמקבלים תפילותיהן של ישראל ולפי זה הנוסח, יהיה החשבון מכוון". אף דברי המהרש"ל המובאים<sup>30</sup> מחזקים דעה זו, שזוהי הסיבה כפי שהוא כתב: "ולמלשינים בור' למלאות מספר המלאכים וכו'".

מלת ומתקן שבברכת אמת ויציב.<sup>31</sup>

לדבריו יש לומר ומתוקן-כשהקוף רפויה-מפני שהיא  
מלשון מתיקות (פירוש מתוק). אבל "אם תהיה הקוף דגושה  
שאו פירושה הוא תיקון (מלשון לתקן), לא יתכן לאמרה כלפי  
מעלה, כי אין תיקון אלא בדבר המתקלקל".

University of Cape Town

ראוי אולי שנוסיף תוספת מיוחדת מזמירות לשבת עם פירוש של המהרש"ל. זמירות אלו נדפסו בספר ברכה-המזון עם פירושו של הרב נתן שפירא (ראה הערה מס' 10). את הזמירות חיבר המהרש"ל בעצמו כשהוא מנסה-ובהצלחה רבה-לכתבם בחרוזים, ולפי סדר הא"ב<sup>32</sup>. הוא כתב שירים לליל שבת, ליום שבת בבקר (שחרית), למנחה לשבת ולמצאי-שבת.

בין הזמירות לליל שבת מופיע הפיוט המתחיל במלים "אשירה ואזמרה...". כשלידו רשום כי יש לנגנו בניגון של "מנוחה ושמחה"<sup>33</sup>. להלן מספר שורות מפיוט זה עם פירושו של המהרש"ל כפי שמופיע בספר.

אשירה ואזמרה אביעה הלל,  
בגבורות שבת מי ימלל.  
גאה על גאים נפש ושבת,  
דבר וקידש לשמרה כבנת,  
היא אות לעולם כי ששת ימים עשה,  
ובשביעי פסק ולא פשה.  
זהיר לשמרה לבלתי תנזק,  
חציו יצא ונעטה חזק.

(אפשר להבחין בסדר האותיות הא"ב כשכל שורה מתחילה באות אחרת). המהרש"ל בפירושו למלים כותב כך:

ולא פשה.

פי' מיד כשבא עליו השבת פסק ממלאכתו ולא הוסיף  
כאשר פי' הרמב"ן בקבלה.

לבלתי תנזק.

כך כתבו כל המפרשים שלילי שבת הוא קשה מצד המזיקים  
שנברא סמוך לו.

חציר יצא.

פי' שהקב"ה ברא שתי יסודות וקודם שבא לגמור עוד  
שתי יסודות הנשארים, קפץ עליו השבת והניחו בשתי יסודות  
ונעשה מין שד והוא מזיק את הבריות וכו'.

University of Cape Town

בין הפיוטים שכתב ליום השבת-שחרית, ישנו פיוט המבוסס על שלשים ותשע (ל"ט) אבות מלאכה האסורים בשבת.

מנה מנה בענין סגולה, כל מלאכות פעולה שלשים ותשעה הנקובים.  
 לאבות קדמה חורש, זורע ומשקה פורה,  
 קוצר ומעמר משורש, דש וזורה ברוח,  
 בורר וסוען ומרקד, לש ואופה במוקד,  
 כסדר הפת הוא דורש.

המהרש"ל מסביר מדוע כתב "כל מלאכות פעולה". וכך הוא כותב: "שאמר בפרק במה טומנין דכל מלאכה ומלאכות שבתורה ממנה כולם והם ל"ט ודוקא מלאכות פעולה, לאפוקי לעשות מלאכתו דגבי יוסף,<sup>34</sup> שאינו מלאכה ממש אלא לעשות צרכיו,<sup>35</sup> כדאיתא בשבת ואותו המנין הוא כעין סגולה שהוא מלאכות ארבעים חסר אחת".

מקריאת פירושו זה יכולים אנו לחזק הנהתנו שהמהרש"ל הושפע מן הקבלה הרבה יותר ממה שקיבל מן הפילוסופיה.

למנחה לשבת חיבר זמר אחד המתחיל כך:

שבת קודש ומבורך בימינה ימים אורך,  
 ובשמאלה עושר זרה ולמעלה חיים אורך,  
 כי כיעקב כוכב דרך יחלימך כטינור,  
 וישפיע הצינור כדוד מן הכנור,  
 ולהשחעשע בסודך ולא ירום איש בלעדיך.

גם בפירושו לשיר זה נזכרת השפעת הקבלה. וכך הוא מפרש:

בימינה ימים אורך. "לישנא דקרא הוא ארך ימים בימינה ובשמאלה עשר וכבוד"<sup>36</sup>.

כתינור. "כסלע"<sup>37</sup>.

כדוד מן הכנור. "פירוש דוד. קבל השפע מן הצינורות  
על ידי הכינור והוא על ידי נגינתם".

מענינים דבריו בפירושו למלים ו"להשתעשע בסודך":  
(מן השורה האחרונה). "פ' זה המזמור נתקן על סעודה שלישית  
שדרך להרבות בה ריעים לכבוד שבת ושכיה בה שכרות כדאיתא  
בעירובין, ויש בעונותינו שכל מחשבתם אינה אלא להנאות גרונם  
ואינם משבחים בגרונם לאל יתברך ולא יהגו בתורה ה' בגרונם  
ויהיה סעודה זו קלונם ששכחו המשפיע להם על כל אלה ועל זה  
מיוסד זה המזמור להזהיר בדברי תורה".

בין יתר הזמירות שהיבר למוצאי שבת כתב הוא על  
אליהו הנביא.

אליהו, אליהו, אליהו, פדה משכון וכסא דוד יכון.

בהמשך הדברים הוא מסביר מהו הרעיון של שיר זה,  
"באתי לספר כל מעשיו באמרי שפר הדולג כעופר. לעם התחפשי  
באפר. כי בריתי לא הפר".

המהרש"ל הוסיף בהערה ש"שיר זה הוסד על כל המעשים  
הנזכרים בגמרא שאירע לאליהו ז"ל הן מועילים לזכרון". לכל  
מעשה ומעשה מן המעשים הידועים על אליהו, הקדיש המהרש"ל  
בית אחד.

גדולה מעשה חייא. דמו להביא לתחייה.

ונדחה בדחייה ללא בא עת מחייה.

וסבל איש חייא.

בית זה מבוסס על ספור המעשה שהובא<sup>38</sup> על ר' חייא  
ורבנו הקדוש (רבי יהודה הנשיא) זכך כותב המהרש"ל: "פי  
הוא מעשה של ר' חייא ובניו שגילה להם אליהו הסוד ובקשו  
להביא משי' בתפילתם".

על המלים "ללא בא עת מחייה" אומר הרש"ל, שהם מלשון  
"מחה תמחה" פ"י "מחיית עמלק שאז יתקדם השם ויתמלא, עדיין  
אותו העת לא הגיע".

ומה שכתב "וסבל איש חייא" פירושו ש"הוא אליהו ז"ל  
שעדיין חי דמחיוהו בשתיין פלסי דנורא על שגילה רז' עליון".  
לא רק בדברי הלכה ובשמירת המנהגים הראה המהרש"ל  
כחו, אלא גם בשירה ובזמר.

University of Cape Town

הערות לפרק ה'.

- \* ראה הערה מס' 10.
1. ראה לעיל פרק ג' ח"ג.
2. שו"ת מהרש"ל ירושלים, עפ"י דפוס ראשון לובלין, סי': י"ג, נ"ו, ס"ג, ס"ד ועוד.
3. הוצאת אברהם ברלינר פראנקפורט אם מאין, חש"ס; נדפס מחדש בהוצאת קדם ירושלים תש"ל.
4. ספר זה נשתמר בספרייתו של האדמו"ר הרב נחום דובער פרידמאן מסאדאגורה. חלק מספריה זו נרשם ע"י דובער וואכנשטיין ב"מנחת שלמה", ווינה, תרע"ב.
5. שמור עתה באוסף כתבי היד של מוסד הרב קוק ירושלים.
6. למשל בסי' מ"ג הוא כותב: "בק"ק בריסק אין מוכרין בשר לשבת שני ימים קודם לתשעה באב אלא ביום ואו דווקא, ולא ביום ה'". ומוסיף המהרש"ל באותו מקום "ע"י לקמן מה שכתבתי מדיני תשעה באב". אך אין בכתב היד שלפנינו ולא כלום מדינים אלו.
7. תלמידו המובהק של המהרש"ל המתקרא בפי ידידין "רבי משה בן איש חי" כדי שלא להזכיר שמו "מת", הוא גם שחיבר ספר זה "הנהגת מהרש"ל".
8. בהקדמתו לספרו "מטה משה", לונדון, חשי"ח (ספר זה נדפס בקראקא שנ"א; בפרנקפורט ענ"מ ת"פ; ווארשא תרל"ו ולאחרונה בלונדון).
9. ע"י סי' א' שם הוא כותב "וכן ראיתי בביתו", באותו סימן: "ולע"ד סגי בהכי"; סי' ט"ז: "ואני הדיוט רוצה לומר"; סי' כ"ו, סי' ל"ו "והוא הדין כל הדש מותר, כן נראה לעניות דעתי; ועוד.
10. לפנינו עמד החומר הבא:
- \* הקדמה הכללית לסידור ר' שבתאי סופר, מאת אברהם ברלינר, הוצאה מחודשת ירושלים, תש"ל.

- \* "הנהגת מהרש"ל", הוצאת מוסד הרב קוק, ע"י יצחק רפאל, ירושלים תשכ"א.
- \* שו"ת מהרש"ל, בעיקר סי' ס"ד. (עי' ביבליוגרפיה).
- \* "זמירות לשבת", עם פירוש מאת המהרש"ל, יצא בספר "ברכת המזון" מאת הרב נתן שפירא, נדפס ויניציאה שנה שס"ג מגנזי יוסף בירושלים. נמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ירושלים.
11. שו"ת סי' ס"ד.
12. שם. הוא מדבר עליו ומביא קצת ממנהגיו.
13. שם. שם.
14. דבריו בנושא זה מובאים גם ביש"ש ב"ק פ"א.
15. כמו שכתבו התוספות ברכות ל"א ע"א. דה רבנן.
16. הופיע מאמר מיוחד על שיר היחוד ב"כתבים נבחרים", מאת אברהם ברלינר ח"א, ירושלים, תש"ה עמ' 17 - 45.
17. "לבוש", או"ח סי' קל"ג, חיברו הגאון מה' מרדכי יפה.
18. שו"ת רמ"א סי' קכ"ו, בתשובות ר' שמואל יהודה קצאנאילבוגן, לשארו הרמ"א.
19. מובא ב"חידושי וביאורי המהרש"ל", מאת הרב ש"ב זרנר ירושלים, תש"כ. טור או"ח סי' תפ"ט; יש"ש ביצה פ"א סי' י"ח.
20. "הנהגת מהרש"ל" (ראה הערה 10) עמ' י"ט.
21. כך מובא הנוסח בשו"ת מהרש"ל סי' ס"ד. מענין הדבר שבספר "הנהגת מהרש"ל" סי' ל"א, מביא המחבר "ומורי מוהר"ש היה אומר יום שמיני חג עצרת זה", ואילו בספר מטה משה סי' תתקס"ט מעיר אותו מחבר בשם מורו המהרש"ל "ומורי ז"ל היה אומר יום שמיני העצרת חג הזה", נראה שהנוסח בספר מטה משה הוא הנכון. (יתכן ו"בהנהגת מהרש"ל נפלה טעות דפוס).

22. "הנהגת מהרש"ל" סי' נ"ג (עמ' כ"ט); "דרכי משה" להרמ"א, או"ח סי' נ"א הערה ח', שם הוא מעיר שהמהרש"ל לא היה עומד בשעה שאמר את הפסוקים לך ה' הגדולה וכו', עי' "משנה ברורה" או"ח סי' נ"א סעי' ז', שמעיר על דברי ההגה, שיש לעמוד בויברך עד למלה משתחויט, וכך ראה סידור "סדר תפילות כל השנה" שנוהג כמנהג פולין ולא נקט כמהרש"ל אלא כותב שיש לעמוד עד למלה משתחויט (לסי הרמ"א). סדור זה הוצא ע"י הר"ר שמעון בן ר' יהודה סינגער, מהדורתו המתוקנת יצאה תחת השגחת האב"ד הר"ר ישראל ברודי שליט"א, לונדון, 1962. כמו"כ עי' סידור מנחת ירושלים נוסח אשכנז, ערך הרב ישעיה אריה דבורקס, הוצאת אוצר הפוסקים, ירושלים, 1970. שם כתוב שיש לעמוד מויברך דוד ועד לאחר ישתבח (כפי מנהג האשכנזים).
23. שו"ת מהרש"ל סי' ס"ד; הקדמה הכללית לסידור ר' שבתאי סופר.
24. תהלים קמ"ז.
25. "הקדמה הכללית", לסידור ר' שבתאי סופר.
26. בראשית פרק ג' פס' א'. מופיע בפירוש הרד"ק לבראשית, הודפס תל-אביב, הוצאת פרדס, תשי"ט מהדורה זו הוגהה מחדש עפ"י נוסחאות מסורת. שם מביא הרד"ק בפירושו את הפס' שהם דברי הנחש לחוה ומסביר את המושג "אף כי" שפירושו "כל שכן".
27. רבי אלעזר בר' יהודה מווירמיזא, בעל ספר "הרוקח", היה תלמידו המובהק של רבנו יהודה החסיד. הוא נקרא על שם ספרו.

28. נוסחאות מסוג זה היו בידי ר' שבתאי הסופר. הם היו בסידורים ישנים כתובים על קלף, נדפסו בק"ק קראקא ופראג. שם היה כתוב יפון ולא תכון.
29. טור או"ח סי' קי"ח.
30. כך כתב ר' שבתאי סופר, ששמח שמצא את אותו הטעם של המלאכים - בסידורו של המהרש"ל.
31. הקדמה הכללית לטידור ר' שבתאי הסופר.
32. עי' שו"ת מהרש"ל סי' פ"ח.
33. הפיוט "מנוחה ושמחה אור ליהודים" מדפס בסידורים שלנו כזמר שיש לאמרו בליל שבת.
34. בראשית פרש' וישב, בספור על יוסף ואשת פוטיפר. פר' ל"ט פס' י"א.
35. שם. עי' רש"י. בפירושו לפס'.
36. הפס' לקוח ממשלי פרק ג' פס' ט"ז.
37. מופיע גם במד"ר שמות כ"ג, "שני טורין בידו אחד מיניקו שמן ואחד מיניקו דבש, שנאמר ויניקו דבש מסלע".
38. בבלי, ב"מ פ"ה.

המהרש"ל היה מגדולי חכמי ההלכה שבגולת פולין ומסופריה המעמיקים, והפוריים ביותר. מתנגד בחריפות לדרך הקודיפיקטיבית שנקט הר"י קארו בספרו "בית יוסף", והעמיד להלכה העברית אחד מספרי ההלכות הגדולים והחשובים ביותר.

כפי שראינו היה המהרש"ל מאותם חכמים מצויינים שעומדים למעלה משעתם ושעפ"י רוב אין בני דורם עומדים על סוף דעתם. תקיפות דעתו במלחמתו למען האמת, הכבידה עליו לבוא ולהתקבל בין חבריו הרבנים כחבר וכריע. אפילו תלמידיו מרדו בו וימרו את חיו כפי שהוא כותב: "ממרידת התלמידים המורדים ופושעים בו". (שו"ת מהרש"ל סי' ט"ז).

המהרש"ל יצא למלחמת חרמה בר' שכנא (שו"ת מהרש"ל סי' ט"ז), אשר כל רבני הארץ היו כפופים לו וסרים למשמעתו "גם כל הקהילות מחוץ לפולין פנו אליו בדברי ריבותיהם והוא גוזר גזירות עליהם ומחרים רבנים ומוריד דיינים מכסאותיהם" (שו"ת רמ"א סי' נ"ה). התקפה זו על גדול הרבנים בדורו מעידה בעצמה, שהיה הוא דמות מיוחדת ועצמאית אשר עמדה במערכה לבדה.

ברם יוצאים מן הכלל היו יחסיו הטובים עם הרמ"א. (ר' משה איסרלש בן דורו שהיה צעיר ממנו בשנים, ואף קרובו, נולד 1525 בערך, ונפטר 1572 כ-3 שנים לפני המהרש"ל). הם באו בדברים זה עם זה, והחליפו דעות תוך שמירת כבוד הערצה ואהבה איש לרעהו. לפרקים מדבר המהרש"ל קשות עם הרמ"א ונוזף בו, כפי שראינו בהנעת עמדתו כלפי הפילוסופיה. או ממקומות אחרים, שנביא מספר מהם. לדגמא, כאשר הרמ"א השיג על דברי בעל "שערי דורא" ופסק להקל, כותב המהרש"ל "הנה אותו החכם ס"ל דכ"ע כיילי להו בקבא זוטא ולדידיה כיילי ליה בקבא רבא שנשא לבו להקל נגד ר"י בעל שערי דורא ואתה לא חשמע אליו כלל" (יש"ש חולין פרק אלו טריפות סוף סי' ק"ב). וכן "ואם תמצא בס' תורת חטאת דמהר"ם דינים שאינם מכוונים כפי העקרים שרשמתי, אין להשגיה בשום הג"ה אם ימצא בה להקל או להחמיר". (יש"ש פרק גיה הנשה סוף סי' כ"ה). ועוד "ומהר"ם שהעתיק האיסור והיתר בת"ה שלו, האמת שאינו אלא כמעתיק כי לא ירד לדקדק כל מה שדקדקנו" (שם. סי' מ"ה). "ומהר"ם בספר

תורת-חסאת, כבודו במקומו מונח, לא ירד לעומקו" (שם סי' ע"ה).  
 ושוב "ומהר"ם בת"ח שלו כתב להקל כדברי המרדכי בלי טעם  
 וראיה, ואם היה אומר קבלה היא בידי החרשתי אלא סמך עצמו  
 ארב גובריה" (שם סי' פ"ז). ועוד כיוצא בזה בהרבה מקומות.

אעפ"י כן ולמרות האמור לעיל, המהרש"ל נושא פנים  
 להרמ"א ומחבבו עד שכותב לו "אני מקבל עלי מהיום שאהבתך  
 תהיה חקוקה בלבי והלואי שתהא מצדך נערך החצי" (שו"ת רמ"א  
 סי' ו'). אכן גם הרמ"א רוחש לו כבוד ועל כתבי המהרש"ל הוא  
 אומר "אני גונזם תוך ספרי קדש כראוי להם כי כל דבריהם  
 תורה" (שם. שם).

ברם אף ידידות זו נפגמה ובסוף ימיו של הרמ"א  
 נתפרדה החבילה. מענינת ביותר היא הסיבה לפירוד זה, כי יש  
 בה ללמדנו על אופיו התקיף של המהרש"ל. נראה שהסיבה נעוצה  
 בדברי בקרתו של הרמ"א בספרו תורת-חסאת על מסקנת המהרש"ל  
 בדיני מוליתא.

וכך כותב המהרש"ל "אחרי הדברים האלה הוגד לי איך  
 שמהר"ם השיג עלי בס' תורת חסאת שלו, שכתב על-דברי מהרא"י  
 בשערים בשם מהר"י טרושי"ן"-וכאן מצטט הוא את דברי הרמ"א-  
 "ואעפ"י שפשוט הוא כתבתי להוציא מלבו של חכם אחד שהתיר  
 בלא נמלח כלל". על זה מוסיף המהרש"ל, "ואמרתי אם בן חכמים  
 וגדולים אני מ"מ אין אני חכם לא בעיני ולא בעיניו ובוודאי  
 על חכם אחר-מאן דהוא-כוון להשיג, והנה אמרו לי תלמידיו  
 להדיא שעלי היחה השגתו ונתגלגל הדבר בראות פנים זהודה לי,  
 ושאלתי את פיו איך עלה על דעתך להשיג עלי ולא עיינת בהגהות  
 איסור והיתר שלי, וגם לא ראית בספרי הגדול בפ"ק דחולין ולא  
 ידעת שרש הדברים, שגם אני אסרתי המוליתא דבצים בלא נמלח, אלא  
 שחלקתי בין מילוי בשר עם בצים, לבצים לחוד כדי שלא יהיה  
 דברי מהר"י טרושי"ן נגד המחברים. והשיב, אמת שכך שמעתי שגם  
 אתה אסרת בלא נמלח אבל מה לך בכך הלא לא הזכרתי שמך בהדיא  
 אלא כתבתי להוציא מלבו של חכם אחד, וגבא טורא בינינו והלך  
 לו לדרכו ונתבקש בישיבה של מעלה". (יש"ש פ"ק דחולין סוף  
 סי' כ"ט). נראים ביותר דברי הכאב שכואב לבו של המהרש"ל.

מתוך משפטו האחרון ניכר הדבר כאילו הוא האמין בלבו כי נענש הרמ"א על שפגע בכבודו. כך נפרדו הידידים הטובים וכל "אחד הלך לדרכו". המהרש"ל החקיף והמאמין שדעתו דעת האמת והתורה, אינו מוכן לסבול אחרים הקמים והולקים על דעתו.

ראוי שנביא דברי הרמ"א על מחלקת זו. הוא נשאל ע"י רב גדול אחד להודיע לו מי הוא זה "החכם שמביא בתורת-חטאת שלו בדין מוליתא, אשר רבים אומרים שכוון בזה על מהר"ש דליטא, ובאמת לא נמצא כן באיסור והיתר שלו". על זה מתמרמר הרמ"א ומשיב: "תמהני מי הוא הנביא שיודע מה בלבי ועל מי כוונתי במה שכתבתי להוציא מלבו של חכם אחד, ואם לא ממצא הדבר באיסור היתר שלו בודאי לא היתה כוונתי אליו. ואם נמצא או לא נמצא, אין לי פסע רק על המפרסמים אותו לומר שעליו כונתי שאני חסתי על כבוד התורה ולא רציתי לפרסם, והם המזכירים אותו וכופרים בשעת הדין לומר שנמצא באיסור והיתר שלו בהפך, וכמו שכותב מעלתך, והנה הודו לדברי שיפה כתבתי שאסור אם מלאום בכצים אפילו אם נמלח כלל, ואם כן אין להם לצעוק רק על עצמם ועל נפשם ואין לי להשיב אם לא באו רק לקפחני בהלכות... ואם לא כתב מתחילה רק בזה הענין יישר כוחו, ואשרי מי שחושדין אותו ואין בו, והשי"ת יודע אם בדיתי הדברים מלבי. ואם כתב מתחילה בענין אחר וחזר בו הלוא חכמתו עמדה לו ואינני חכם הרואה את הנולד, ומה שאתה מעתיק אלי דבריו בזה ביריעה קטנה מה לי לעשות, אוי לי אם אומר ואוי לי אם לא אומר" (שו"ת רמ"א סי' קל"ב אות יו"ד).

נראה מדבריו של הרמ"א, שאכן כוונתו היתה להמהרש"ל. יש לשער-כך נראה מדבריו - שהשואל שלח לו דברי המהרש"ל שאף הוא אוסר. אך הרמ"א רומז שיתכן והמהרש"ל שינה דבריו וכתב אחרת, ומכיון שהוא לא רצה לפגוע בו הרי שהוא רמז לו זאת בחצי פה, שעה שדיבר עמו פנים אל פנים.

הרמ"א לאתר דין ודברים אלו בטרם נהבקש בישיבה של מעלה עבר שוב על ספרו תורת-חטאת, והכניס בו הרבה השגות על איסור והיתר של המהרש"ל, אלא שהפעם במהדורה שניה זו-הוא מזכיר שמו במפורש.

אמנם הרבה תלמידים גאונים וגדולים העמיד המהרש"ל. אך הוא עצמו שבע מרורות. הוא היה ראוי שבעודו בחייו יתפרסם הוא וספריו, וכך יהיה לשר התורה וההלכה. אך רצה הגורל ומקום נכבד זה נכבש ע"י הרמ"א בן-דורו, "נקטינן כהכרעת הרמ"א בכל מקום מפני שהוא נחשב לבתרא נגד רבינו מהר"י קארו" (שו"ת משאת-בנימין סוף סי' כ"ז; "פרי-מגדים" בהקדמתו לש"ע יו"ד). חשיבות הרמ"א אם כן נובעת מעצם היותו ה"בתרא" למרן ר"י קארו. אך מה המצב כאשר הרמ"א עומד למול המהרש"ל. כאן אין גופלת זכות זו בחלקו של זה האחרון. להוכחת הדברים כדאי שנסיים במה שכתב הגאון ר' ישעיה סג"ל הורוויץ בעל השל"ה: (דף קכ"ח ע"א דפוס ברעסלא).

גם בזה יצא טבעו של הרמ"א לילך אחריו ולפסוק כמותו ולא כמהרש"ל, ואע"ג דמהרש"ל נחשב לבתרא ספי כנגד הרמ"א, שהוא ז"ל חבר איסור והיתר שלו לאחר שקבר הרמ"א תורת-חסאת שלו. כי כך היה המעשה שהתלמידים של המהרש"ל העתיקו איסור והיתר שלו, והביאו אותו לידי הרמ"א כשקבר ספרו תורת-חסאת, על-כן הביא כמה פעמים איסור והיתר של מהרש"ל ומשיג עליו. ואח"כ בא הספר תורת-חסאת ליד הגאון מהרש"ל ז"ל וכתב המהרש"ל באיסור והיתר שלו להשיג שוב על הרמ"א, ונמצא שהגאון המהרש"ל הוא בתרא נגד הגאון הרמ"א. אבל כבר כתבתי שכבר נתפשט בכל תפוצות ישראל שבחוצה לארץ במלכות פולניא, ופיהם, ומעריין ואשכנז, לפסוק כרבינו הרמ"א ז"ל.

ביבליוגרפיה \*

רשימת התיבורים אותם כתב המהרש"ל

"סדר ומירות של שבת" עם פירוש אשר תיקן וחיבר...  
רבינו שלמה לוריא, הנודע בשם...מהרש"ל.  
פיעסקוב, דפוס ח. ה. פאלמאן, תרפ"ג.

"חידושי ובאורי מהרש"ל" (על הטור)  
"אל המקורות", ירושלים תשי"ח.

"חכמת שלמה". הועתק מהגהת שיתא סידרי של... כמהר"ר  
שלמה לוריא.  
דפוס יוסף עטיאש, אמסטרדם תנ"א., יצא מחדש מקור  
ירושלים תשל"ב.

ספר "יום של שלמה" על מסכת בבא קמא, דפוס אברהם איש  
היידא, פראג שלום-שע"ו למושב-שע"ח.

"יום של שלמה" הויות דאביי ורבא...בהלכה. שם שם לו  
משפטים ישרים, דפוס ע. שרענטצעל שטעטין תרכ"א תרכ"ב  
למס': יום טוב (ביצה) תרכ"א.

|         |       |
|---------|-------|
| יבמות   | תרכ"ב |
| גיטין   | תרכ"א |
| קדושין  | תרכ"א |
| בבא-קמא | תרכ"א |
| תולין   | תרכ"א |

\* כללנו ברשימתנו זאת את אותן ההוצאות שהיו בידינו.

"ים של שלמה" הוצאה הספר בני-ברק תש"ל. דפוס צילום של  
הוצאת שטעטטין תרכ"א-תרכ"ב, פרט למסכת כתובות שצולמה  
מהוצאה לעמבערג תרכ"ב.

"יריעות של שלמה" שאיזן... והגיה... הרב שלמה לוריא על  
הרב... אליהו מזרחי, "גם במקום אשר לא שת לבו הרא"ם  
לפרש דברי רש"י... דפוס אשלי, בני-ברק, תל-אביב, תשכ"ג.

"מנורת זהב סהור" הוא המנורה... וסוד המזמור והתחינה...  
הועתקו מכתב יד מהר"ר שלמה מאוסטראה לוריא, ונתוסף בו  
פירוש המנורה, קראקא שפ"ה לערך נדפס ע"י יחיאל בר אשר  
הכהן גף. מאוסף מהלמן. סוד מזמור ס"ה בתהילים הכתוב  
בצורת מנורה.

ספר "עמודי שלמה" שהוא ביאורי המהרש"ל על הסמ"ג... בסיליאה...  
שנת... קרנ"י... ועתה נדפס מחדש... ועם הגהות הגאון ר' העשיל,  
ירושלים, תשכ"א-תשכ"ב. בתוך משה בן יעקב מקוצי: ספר מצות  
הגדול, ירושלים, תשכ"א.

ספר "שאלות ותשובות" הו"ל ע"י אוצר הספרים - י. כהן  
ירושלים תשכ"ט. הוצאה זו הוגהה על פי הדפוס הראשון שנדפס  
בשנת של"ד-ה' בלובלין.

שחיטות ובדיקות של מהרר"י וויל... עם ההגהות וביאורים  
של מרנא... שלמה לוריא... ויניציאה ז. די-גארה שס"א.

ברכת המזון עס... הזמירות... בשבת לג' סעודות שחברם  
הרב... גם הוא בעצמו חיבר פרוש להבין סודו. ויניציאה,  
שס"ג.

ספר שערי דורא" השלם הנקרא איסור והיתר חכרו רבינו יצחק  
מדורא... מכונות ועטרת שלמה לרבינו שלמה לוריא, ירושלים  
"אור - הספר" תשל"ד.

רשימת ספרים, מאמרים וציונים שנכתבו על רבינו שלמה לוריא  
(המהרש"ל)

---

אזולאי יוסף חיים דוד (החידא), שם הגדולים, מו"ל דב  
גינצבורג בערך: ר' שלמה לוריא, ישראל תש"כ.

אלטשולר פרלס אלעזר בן אברהם חנוך, לך אזבח זבח תודה,  
כולל גם הפילות שסידר הרש"ל ור' אביגדור קרא, דפוס  
אברהם לעמבורגיר פראג שע"ה.

אסף ש. משהו לתולדות המהרש"ל, מופיע בספר היובל לכבוד  
לוי גינצבורג, ניו-יורק תש"ו, עמ' מ"ה-ס"ג.

----- לקורות הרבנות, בספר באהלי יעקב, הוצאת מוסד הרב  
קוק ירושלים תש"ג.

בן אברהם משה מפרמיסלא, הנהגת מהרש"ל, ירושלים תשכ"א.  
גאנו דוד, צמח דוד, פראג שנ"ב.

דעמביצר חיים נהן, כלילת יופי, דפוס גאבעל אפסעס  
פרינטערס אינק. 1888. בדברי המבוא.

הורודוצקי שמואל אבא, כרם שלמה, נדפס מחדש מקור, ירושלים  
תשל"א.

חאנעס שמעון, תולדות הגאונים והפוסקים, ווארשא תרע"א  
עמ' 68.

פערנוביץ חיים (רב צעיר), תולדות הפוסקים, הוצאת ועד  
היובל, ניו-יורק תש"ו 1946.

כהן נפתלי יעקב, אוצר הגדולים, אלופי יעקב, חיפה, חלק  
ח' עמ' רכ"ב.

עפשטיין אברהם, משפחת לוריא, הודפס בכתבי ר' אברהם  
עפשטיין, הובא לדפוס ע"י א. מ. הרמן, כרך א' עמ'  
ש"ט-שנ"ה.

שוואלס משה אביגדור, התורה ולימודה בפולין, הודפס בבית  
ישראל בפולין ירושלים תשי"ד כרך ב' עמ' 13-35.

אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, בערך: ר' שלמה לוריא.

אנציקלופדיה של גלויות לובלין - כרך ה' עמ' 111-127.

HURWITZ SIMON, The Responsa of Solomon Luria -  
The Legal decisions of the famous 16th  
century Sage. Bloch Publishing Company,  
New York, 1938.

MANKES, JACOB B., The Marshal, A review, Journal  
of Jewish Bibliography, Vol.1, No.3.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Vol.11, Luria, Solomon  
Ben Jehiel, pp. 580-582.

רשימת ספרים ומאמרים אחרים בהם נעזרנו בעבודתנו\*

אורבך א. בעלי התוספות, מוסד ביאליק, ירושלים השכ"ח.  
 איידלברג שלמה, תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, ניו-יורק  
 תשט"ז.

-----האט התקנה שלא לשאת שתי נשים מרבנו גרשום היא,  
 תרביץ שנה ל"ד השכ"ה, עמ' 287-288.

איזנברג יהודה, מצוות חליצה ויבום, שדה חמד שנה י'  
 תשכ"ז עמ' 67-80.

אינלרבורג יהודה לייב, מנחת יהודה, לובלין, שס"ט.

אלון מ. שנתון המשפט העברי, ע"י המכון לחקר המשפט  
 העברי, ירושלים, תשל"ה, כרך ב'.

אסף ש. מקורות לחולדות החינוך בישראל, תל-אביב תרצ"ד  
 תש"ח כרכים א'-ד'.

-----החיים הפנימיים של יהודי פולין (לפני תקופת  
 ההשכלה) בספרו, באהלי יעקב, מוסד הרב קוק ירושלים  
 תש"ג.

---

\* לא כללנו ברשימה זו, חיבורים תורניים (כגון: שו"ת,  
 ספרי הלכה, ספרי פירוש וביאור) שנכתבו ע"י אחרים,  
 ושזיינו בהערות לפרקים השונים.

בן-ששון ח. ה. , הגות והנהגה, מוסד ביאליק ירושלים תשי"ט.

-----, יהדות אשכנז, מטכ"ל קצין חינוך ראשי, ענף השכלה,  
תשכ"ג.

-----, תקנות איסורי שבת של פולין ומשמעותן הכלכלית  
והחברתית, ציון, כ"א תשט"ז עמ' 183-206.

----- מקומה של הקהילה העיר בתולדות ישראל, ציון, תשכ"ח  
עמ' 161-178.

-----, תולדות ישראל בימי הביניים, הוצאת דביר תל-אביב,  
כרך ב'.

בס שבתי משורר, שפתי ישינים, אמסטרדם, 1779.

בער י. , היסודות וההתחלות של ארגון הקהילות בימי הביניים,  
ציון, כרך ט"ו תש"י עמ' 1-41.

ברשדסקי, הרקע לגיבוש חברתי והיחס הנוח של השלטונות  
BOCXO (כפולין) מאמר, פורסם ב-  
C. 3-16 1896

גרץ צבי, דברי ימי ישראל, הוצאת מקור ירושלים תשל"ב,  
כרך ז' עמ' 311-358.

דובנוב שמעון, דברי ימי עם עולם, הוצאת דביר ת"א 1958.  
כרך ששי עמ' 144-190.

האלטער מאיר יחיאל, עיר תהילה, ישראל תשכ"א.

הבלין שלמה זלמן, חשובות חדשות לרשב"א מתוך כתב-יד,  
(בענין תקנות רגמ"ה), מוריה שנה א' חוב' ב' ג',  
אדר, ניסן, תשכ"ט עמ' נ"ח - 50.

הילפרין ישראל, בית ישראל בפולין, דפוס מרכז ירושלים  
תשי"ד כרך א', ב'.

-----, יהודים ויהדות במזרח אירופה - ירושלים תש"כ.

הילפרין יחיאל, סדר הדורות, דפוס לעווין אפשטיין, ווארשה  
תרס"ה.  
וויס אייזיק הירש, דור דור ודורשיו, דפוס האלמנה ראם.

-----, בית הלמוד, וויען תרמ"א.

וכטפויגל יצחק יעקב, בענין חרם דרבינו גרשום מה עדיף  
יותר אם לגרש בעל-כרחה או לישא ב' נשים ע"י היחר  
של מאה רבנים, נעם חשי"ט כרך ב' עמ' רע"ז-רפ"ג.

חלבה מאיר, תוקפו ההלכתי של חדר"ג (חרם דרבינו גרשום)  
וחחולתו בארץ-ישראל, עבודה גמר במקולטה למשפטים,  
האוניברסיטה העברית ירושלים.

יהודה שלמה, לבעיות החליצה, הפרקליט כרך י"ג תשט"ז  
עמ' 241-247.

ישראלי שאול, לענין הצעת חוק של כפיה לחליצה, עמוד  
הימיני, חל-אביב, תשכ"ו סי' כ' עמ' רכ"ה-רכ"ח.

כהן צדק יוסף בן-אהרן, שם ושארית, ירושלים תשכ"ח.

כהן יצחק, קיצור מזרחי, פראג, שס"ד.

כהן מלאכי, ספר יד מלאכי, בית-הספר, ניו-יורק, תשל"ד.

כ"ץ י. , לתולדות הרבנות במוצאי ימי הביניים, בספר  
זכרון לבנימין דה פריס, תשכ"ט עמ' 281-292.

לוי יצחק, בענין חדר"ג (חרם דרבינו גרשום) שלא לישא  
שתי נשים, בעל-פה ב', נוה-יעקב תש"ב עמ' ל"א-ל"ט.

לוריא יחיאל, ספר סדר הדורות, דפוס האחים לעווין  
עפשטיין ווארשא.

מאהלר ר. ,חולדות היהודים בעולין, דפוס השומר הצעיר  
מרחביה, ישראל 1946.

מת משה (איש-חי), מטה משה, ההקדמה, על יד יצחק בן אהרן  
מפרוסטיץ, קראקא, שנ"א.

סופר שבתאי, הקדמה הכללית לסידורו (סידור ר' שבתאי הסופר),  
הובא לדפוס ע"י אברהם ברלינר, הוצאת "קדם", ירושלים תש"ל.

קרל צבי, היבום והחליצה מוצאם והתפתחותם, המשפט, תרפ"ז  
כרך א', עמ' 266-279.

ראטה א. נ. ד. ,לחולדות המונוגומיה של היהודים, מובא  
בחכמת ישראל לזכרון ר"מ גוסמן, בודפשט תש"ו. עמ' 40.

רופא יוסף שלמה מקנדיא, מצרף לחכמה, בסיליאה (הנויאה)  
שפ"ט-שצ"א.

שיפר י. ,תולדות הכלכלה היהודית, הוצאת י. שטיבל תל-אביב,  
תרצ"ה כרך ב' עמ' 507-554.

שמרוק ח. ,בחורים מאשכנז בישיבות פולין, ספר הזכרון לי.  
בער, ירושלים תשכ"א עמ' 304-310.

הא שמע ישראל, לענין חרם דרבינו גרשום, תרביץ, שנה ל"ה  
תשכ"ו.

חשבי פרץ, האם התקנה שלא לשאת שתי נשים מרבנו גרשום היא,  
תרביץ, שנה ל"ד תשכ"ה, עמ' 49-155.

אנציקלופדיה תלמודית, כרך ה' עמ' רי"ט-ר"כ.

- BALABAN, M., The Legal status of the Jews in Poland during the Middle Ages, Yevr. St. 1910-1911.
- BARON, S.W., A social and religious history of the Jews, Columbia University Press, New York 1952.
- ..... The Jewish Community - Poland - The Jewish Publication Society of America Philadelphia N.Y.
- BASKERVILLE BEATRIC C., The Polish Jew, Chapman & Hall Ltd., London, 1906, PP. 215-237.
- DUBNOW, S.M., History of the Jews in Russia and Poland, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1920.
- ..... The Jews and Reformation In Poland during the sixteenth century, Voskhod 1895, Books 5-8.
- ..... The Inner Life of Polish Jewry during the sixteenth century Voskhod 1900, Books 2 and 5.
- FINKELSTEIN, LOUIS, The Jews their History, Culture and Religion, The Jewish Publication Society of America, 5726 - 1966.
- FRIEDLAENDER, ISRAEL, The Jews of Russia and Poland. A bird's-eye view of their history and Culture, Hebrew Publishing Company, N.Y. 1920.
- KRAUSHAR, S., Historya Żydów W Polsce, (The History of the Jews in Poland) Warsaw 1866, Vol.2, PP. 144-318

- RABBINOVITZ, N., Traces of Free Thinking in Polish Rabbinitism of the Sixteenth Century, Yevr. St. 1911.
- ROSCHEIR, W., The Jewish Status in the Middle Ages considered from the stand-point of Commercial Policy, Published in Historia Judaica, Vol. 5 pp. 23-26.
- SCHORR, M., Organizacya Żydów W Polsce, (The Organization of the Jews in Poland) Lambarg 1899.
- WEINRYB, BERNARD D., A social and economical history of the Jewish Community in Poland from 1100-1800. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 5733 - 1973.
- KOCHAM, L., A review on the aforementioned, J.S.S. 16, 1974, PP. 246-247.
- TENENBAUM, JOSEPH, In search of a Lost People, - The Old and the New Poland -, The Beechhurst Press, N.Y. 1948, PP. 151-175.
- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA - VOL. 13 Poland pp. 707-780.