

הלכה, מציאות ושיקולי הדעת בפסיקת ההלכה:
הפולמוס על הקריאה בתורה מחומשים בספרות ההלכה מימי הביניים

עדיאל שרמר

מבוא

בפתח חיבורו, דרכי ההוראה, הצביע רבי צבי הירש חיות על תופעה רווחת במסורת ההלכתית: ההלכה הנוהגת איננה עולה תמיד בקנה אחד עם העולה מן האמור במקורותיה המחייבים. לדבריו: 'לא בכל מקום אשר פסקו בתלמוד הלכה, נוהגים כן במעשה. רק מצינו הרבה פעמים איזה הלכות צודקות ונכונות לפי דרכי העיון והקבלה, ובכל זאת אין עושים אותם הלכות קבועות למעשה, להנהיג ככה את העם, רק [=אלא] במעשה עושים שלא כהלכה'.¹ לדברי חיות, ההנחה העממית הרווחת, שהנורמות ההלכתיות הנוהגות משקפות תמיד את הכללים ההלכתיים החקוקים במקורות הסמכותיים של ההלכה, איננה פשוטה, ולעתים קרובות ההלכה הנוהגת בפועל סוטה מן המסקנה העיונית שנקבעה במקורות אלה.²

לדיו של חיות דברים אלה הם 'כלל גדול [ש] צריך אתה לדעת'.³ ברי, אפוא, שהחלטתו להציב דברים אלה בפתח חיבורו איננה יכולה להיחשב כמעשה שלאחר יד. ההפך הוא הנכון: היא נובעת מהבנתו, שדברים אלה הם עיקרון מפתח העומד ביסוד החשיבה ההלכתית, וכי לא ניתן להבין את ההלכה הנוהגת מבלי להיות ערים למשקלם. בשל חשיבות הדברים הוא הולך ומדגים את קביעתו בשלל של דוגמאות, המלמדות

* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שהרציתי בכנס של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בראילן לכבודו של פרופ' יוסף תבורי, שהתקיים באוניברסיטת בראילן בתמוז תשע"ג. ורסיה ראשונית של הדברים כלולה בספרי, מעשה רב: שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית, רמתגן תשע"ט, עמ' 168–190. כאן מובאים הדברים בהרחבה, תוך טיפול בהיבטים שונים שלא נדונו שם. אני מודה לפרופ' ישי רוזן-צבי על הערותיו הטובות.

¹ ראו: צבי ה' חיות, 'ספר דרכי ההוראה', כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' ריז.
² דבר זה אינו ניכר בספרות ההלכה העיונית, אך הוא בולט בספרות השאלות והתשובות, שבה יחסי הגומלין בין דרישותיהם של המקורות המחייבים של ההלכה ונתוני המציאות תמיד היו מורכבים. ראו: Haym Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review* 12 (1987), p. 206
³ חיות, דרכי ההוראה, עמ' ריז.

שפסיקת הלכה איננה אך ורק הליך של מימוש מה שמתחייב מן המקורות הסמכותיים של ההלכה, אלא היא קשורה בקשר הדוק לשיקולי דעת שונים ומגוונים, שפוסקי ההלכה מביאים בחשבון בבואם לקבוע את ההלכה למעשה.⁴

אחד משיקולי דעת אלה נוגע בזהותה הדתית של הקהילה. פוסק עשוי לסטות מן האמור במקורות הסמכותיים של ההלכה, אם ההיצמדות לאמור במקורות אלה עלולה להביא לפגיעה באחד מן היסודות של הקיום היהודי, כפי שהפוסק מבינו. תוצאה כזו עלולה לסכן את הזהות היהודית והדתית של הקהילה ושל חבריה, ועל כן איש ההלכה, בבואו לפסוק הלכה למעשה, עשוי במקרה כזה להעדיף את השיקול הכללי באשר לזהותה הדתית של הקהילה על פני האמור במקורות הסמכותיים של ההלכה.

במאמר זה אני מבקש להדגים תובנה זו באמצעות עיון בדרכי התמודדותם של חכמי ההלכה בימי הביניים עם שאלת הקריאה הציבורית בתורה שלא מספר תורה כשר, אלא מתחליפים שלו. המקורות העומדים לרשותנו מצביעים על שתי תגובות הפוכות בקרב חכמי ההלכה לבעיה זו, אך טענתי תהא כי שיקול הדעת העומד ביסודן הוא אחד, וכי דעתם של הפוסקים הייתה נתונה בראש ובראשונה להשלכות העתידיות של הוראתם ההלכתית על זהותן הדתית של הקהילות היהודיות.

א. ממגילה לקודקס

הקריאה בתורה בציבור היא נוהג יהודי קדום, מימים ימימה,⁵ שהפך ברבות השנים לאחד מסימני היסוד של הקיום היהודי הקהילתי. עם עלייתו של מוסד בית הכנסת, אי שם

⁴ עניין זה הודגש על ידי רבי אברהם בן הרמב"ם באחת מתשובותיו: 'התשובה על השאלה הזאת הנשאלה מתחלקת לשתי פנים: האחת, דקדוק האמת באיזה צד שיהיה לפי העיקרים ולפי מה שכתוב מפורש. והשנית, מה שצריך לשמירת עניני התורה ותקנת הדת, וסתמת המקור המביא לידי קלקול מצב ישראל'. עיינו: תשובות רבי אברהם בן הרמב"ם, סימן קו (מהדורת אברהם ח' פריימן ושלמה ד' גויטיין, עמ' 185). בתשובה אחרת הוא מדגיש: 'דיין שאינו הולך בפסקיו אלא אחר מה שכתוב ומפורש הוא רפה וחלש' (שם, עמ' 147), וכי 'הותנה בדיינים [שיהיו] אנשים חכמים ונבונים, כי אינו מועיל זה בלא זה. והחכמה היא זכירת מה שנאמר, והבינה היא השכל הטוב ושיקול הדעת' (שם, עמ' 144). דברים קצרים אלה ראויים לשמש יסוד לתיאוריה של פסיקת ההלכה.

⁵ העדות המוקדמת ביותר לכך היא זו של הקטיאוס מאבדרה, כפי שדבריו מצוטטים בידי דיודורוס הסיקילי. ראו: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974, 1: 28 (שם, עמ' 31). על עדויותיהם של פילון ויוספוס ראו: Albert I. Baumgarten, 'The Torah as a Public Document in Judaism', *Studies in Religion* 14 (1985), pp. 18-19; idem, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden 1997, pp. 120-121; Joseph Mélèze Modézejewski, *The Jews of Egypt From Ramses II to Emperor Hadrian*, Princeton 1997, pp. 99-100. לדין מקיף בעדויות המגוונות על קריאת התורה בעת העתיקה ראו: Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue*, New Haven 2000, pp. 146-155.

במהלך ימי הבית השני,⁶ הייתה הקריאה בתורה הפעילות הדתית המרכזית שהתקיימה בו,⁷ ומצב עניינים זה נשמר לאורך הדורות, אף לאחר ייסודה של התפילה בידי חכמים אחרי חורבן הבית השני והשתלטותה ההדרגתית על הפעילות הדתית בבית הכנסת.⁸ הקריאה בתורה נעשתה מתוך מגילה.⁹ בעת העתיקה השימוש במגילה היה מטבעם של דברים, שכן כל הספרים נכתבו על מגילות. ואולם, המצאתו של הקודקס במאה הראשונה לספה"נ הביאה לשינוי באופן העתקתם של ספרים ובאופן הפצתם,¹⁰ ובתהליך איטי שנמשך מאות אחדות של שנים דחק הקודקס את המגילה. בימי הביניים ספרים חדלו

⁶ אני משתמש בניסוח מעורפל ובלתי מתחייב במכוון, שכן, כפי שציין לוין: 'ראשיתו של בית-הכנסת לוטה בערפל. האם היא בתפוצות או בארץ? בסוף תקופת בית ראשון או בראשית תקופת בית שני? או שמא רק באמצעה, בתקופה ההלניסטית?... פרט לכמה עדויות בודדות מן הגולה, לא ידוע כמעט דבר על מוסד זה עד לפני סוף תקופת בית שני'. ראו: ישראל לוין, 'בית הכנסת בתקופת בית שני – אופיו והתפתחותו', בתי כנסת עתיקים – קובץ מחקרים, בעריכת אהרון אופנהיימר, אריה כשר ואוריאל רפורט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 12–13.

⁷ כדבריו של לוין (שם, עמ' 20): 'בדיקת המקורות מצביעה בבירור על מרכזיותה של קריאת התורה בעבודה בבית הכנסת. כל המקורות העתיקים – יוסף בן מתתיהו, פילון, ספרות חז"ל, הברית החדשה, והחומר הארכיאולוגי – מעידים על כך' (וראו את המקורות המובאים שם, עמ' 20–24). אכן, כפי שכתב הנשקה: 'כבר ידוע כי ראשיתו של בית הכנסת אינה לתפילה אלא לקריאת התורה, לדרשה ולשאר צורכי ציבור, ואילו לתפילה לא היה בתחילה קבע בבית הכנסת'. ראו: דוד הנשקה, 'כיוון התפילה – למקדש או לשאר כיוונים?', *Jewish Studies Internet Journal* 12 (2013), החלק העברי, עמ' 5.

⁸ שאלת ייסודה של תפילת הקבע, אם בדור שאחרי חורבן בית שני, או קודם לכן, נדונה רבות במחקר ואין היא צריכה להעסיק אותנו כאן. לעניין זה ראו הפניותיו של הנשקה, שם, הערה 19; הנ"ל, 'לתולדות תפילה העמידה: בין ברכה לתפילה', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 345–395. על אף הדברים הרבים שנכתבו בעניין דומני כי טענותיו של פליישר באשר להעדר עדויות לקיומה של תפילת הקבע בימי הבית השני עודן שרירות. ראו: עזרא פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט (תש"ץ), עמ' 397–441.

⁹ על פי ההלכה התלמודית (עיינו בבבלי, בבא בתרא יג ע"ב) מגילת ספר תורה נדרשת להקיף את הטקסט של התורה בשלמותו. ואולם, בשל אורכה יוצא הדופן של מגילה כזו סביר להניח שהיו קהילות שהשתמשו במגילות שהקיפו רק חלק מן התורה. כך, למשל, היה המצב בקומראן: 'כל מגילה ממגילות מדבר יהודה מכילה רק ספר מקראי אחד, או חלק ממנו, [ו]רוב עותקי קומראן של התורה הכילו חומש אחד בלבד'. ראו: עמנואל טוב, ביקורת נוסח המקרא: פרקי מבוא, ירושלים תש"ן, עמ' 165.

¹⁰ על ראשית השימוש בקודקס להעתקת יצירות ספרותיות במאה הראשונה לספה"נ ראו: Colin H. Roberts and T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, Oxford 1987, pp. 24–44; Guglielmo Cavallo, *The Shape of the Book, from Roll to Codex (3rd Century BC–19th Century AD)*, trans. Catherine Bolton, Firenze 2008. דבריו של אלוני, שהקודקס הומצא במאה הרביעית לספירה (ראו: נחמיה אלוני, 'הספר ומלאכת הספר בארץ ישראל בימי הביניים', שלם ד [תשמ"ד], עמ' 2), משקפים דעה ישנה ואינם מדויקים. ראו: מאיר בראילן, 'המעבר ממגילה לקודקס (מצחף) ורישומו בקריאת התורה', סיני קז (תשנ"א), עמ' רמו, הערה 16.

להיות מועתקים במגילות והשימוש בהן הלך ונזנח. אמנם תהליך זה לא היה אחיד בקרב כל הקהילות הדתיות בשלהי העת העתיקה: בקרב הנוצרים הוא היה מהיר ביותר, והשימוש שלהם בקודקס אומץ באופן מלא כבר מן המאה השנייה לספח"נ.¹¹ גם אצל המוסלמים אימוצו של הקודקס היה מלא.¹² לעומת זאת, אצל היהודים המעבר ממגילה לקודקס היה איטי ומאוחר בהרבה, והעדויות הממשיות על שימוש במצחפים בקרב יהודים נשמעות לראשונה בתקופה המוסלמית.¹³ ועם זאת, גם בקרב היהודים הפך הקודקס תוך זמן לא רב לצורת הספר השלטת, והשימוש במגילות הלך ודעך ונזנח כמעט לחלוטין.¹⁴

ספר התורה, ששימש לצרכים ריטואליים, היה יוצא דופן מן הבחינה הזאת: אמנם החל מן התקופה המוסלמית התורה הועתקה גם במצחפים,¹⁵ שכן השימוש בהם קל ונוח עשרת מונים מאשר במגילה, אך שימושם העיקרי היה לצרכי לימוד ועיון. ואילו לשם הקריאה הריטואלית בבית הכנסת מקובל היה להשתמש בספרי תורה שנכתבו על מגילה, כבעבר. השמרנות הדתית והרצון לשמור על תודעה של רצף עם העבר היהודי גברו, ורוב הקהילות קראו בתורה בבית הכנסת מתוך ספרי תורה.¹⁶

¹¹ ראו: Irven M. Resnick, 'The Codex in Early Jewish and Christian Communities', *The Journal of Religious History* 17 (1992), pp. 1-17

¹² ראו: François Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000, p. 13

¹³ העדויות המוקדמות ביותר הן מן המאה השמינית לספח"נ. ראו: ישראל ייבין, המסורה למקרא, ירושלים תשס"ג, עמ' 3-4; Colette Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge 2002, p. 35; Judith Olszowy-Schlanger, 'The Anatomy of Non-Biblical Scrolls from the Cairo Geniza', Irina Wandrey (ed.), *Jewish Manuscript Cultures: New Perspectives*, Berlin 2017, pp. 49-88

¹⁴ בעקבות הנחה שהמצחף דחק את המגילה לחלוטין כבר בתקופה המוסלמית הקדומה קיימת נטייה לעתים לתארך קטעי מגילה, או רוטולוס, שנמצאו בגניזה לתקופה קדומה מאוד. אבל, כפי שהדגישו אולשוביטלנגר ובעקבותיה דלברקן, הנחה זו אינה מדויקת, והשימוש במגילות ורוטוליים התקיים לצד השימוש במצחפים במשך תקופה לא קצרה. ראו: Judith Olszowy-Schlanger, 'Cheap Books in Medieval Egypt: Rotuli from the Cairo Geniza', *Intellectual History of the Islamicate World*, 4 (2016), pp. 82-101; Javier del Barco, 'From Scroll to Codex: Dynamics of Text Layout Transformation in the Hebrew Bible', Bradford A. Anderson (ed.), *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*, Berlin 2020, pp. 92-93

¹⁵ ראו ייבין, המסורה למקרא, עמ' 3-4; Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, p. 35; Olszowy-Schlanger, 'The Anatomy of Non-Biblical Scrolls', p. 52

¹⁶ ראו: David Stern, *The Hebrew Bible: A Material History*, Seattle 2017, pp. 66-68; Ben Outhwaite, 'The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages', Bradford A. Anderson (ed.), *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and*

רוב קהילות, אך לא כולן. בקרב הקראים היה מקובל לקרוא בתורה ממצחפים,¹⁷ ועדויות שונות מימי הביניים (שבהן נדון להלן) מורות, שכן נהגו גם קהילות יהודיות לא קראיות. חכמי ימי הביניים, שבפיהם באות עדויות אלה, מציגים קהילות אלה כ'בני כפרים', דהיינו כקהילות קטנות ומבודדות שהתקשו להשיג ספר תורה בשל עלותו הכספית הגבוהה. ואולם, גם מצחף עשוי היה להיות יקר מאוד, אם היה מהודר והועתק על פי כל דרישות ההלכה בדיוקנות, ככתבי היד הימריביניים של תורה המצויים בדינו.¹⁸ ועל כן ההנחה שהעדפת הקריאה ממצחף על פני מגילת ספר תורה נבעה מקשיים כלכליים של קהילות קטנות ונידחות רחוקה מלהיות פשוטה. הדעת נותנת שבפועל היו גם קהילות מבוססות שהעדיפו את המצחף על פני המגילה. מציאות זו עוררה ויכוח ופולמוס, שעליהם אנו שומעים בספרות ההלכה מימי הביניים.¹⁹ במאמר הנוכחי אדון בפולמוס הלכתי זה ואנסה ללמוד ממנו על טיבה של החשיבה ההלכתית בפסיקה למעשה.

ב. 'על קריאת החומשים'

בחיבורי הלכה שונים מימי הביניים מצויה תשובה יוצאת דופן, שהשיבו גדולי חכמי נרבונה במחצית הראשונה של המאה ה"ב לשאלה, אם מותר לחברי קהילה שאין בה ספר תורה לקרוא את הקריאה הריטואלית בתורה בבית הכנסת מחומשים.²⁰ כותבי התשובה –

Dynamic Media Cultures, Berlin 2020, pp. 63–89. האפשרות שהועלתה בספרות המחקר, ולפיה ההקפדה של יהודים על שימוש בספר תורה הכתוב על מגילה נבעה ממגמה של היבדלות מכוונת מן הנוצרים (ומאוחר יותר אף המוסלמים), שהעדיפו את הקודקס כבר מתקופה קדומה (ראו Resnick, 'The Codex', pp. 1–17), איננה יוצאת מגדר השערה ולא מצאתי כל מקור האומר את הדברים במפורש.

¹⁷ ראו: נחמיה אלוני, 'ספר התורה והמצחף בקריאת התורה בציבור בעדת הרבנים ובעדת הקראים', בית מקרא כד (תשל"ט), עמ' 321–334.

¹⁸ ראו, למשל, את התמונות מכתבי יד של תורה המובאות בתוך Del Barco, 'From Scroll to Codex', pp. 106–111. כוחם של דברים אלה יפה בוודאי לגבי ה'כתרים' למיניהם, שהיו מצחפים מפוארים ויקרים מאוד. במקרה של 'כתר ארם צובא', קדושתו בעיני קהילות שבבעלותן הוא נשמר לא נפלה מקדושתו של ספר תורה רגיל, אלא להפך: ה'כתר' היה יקר ומקודש בעיניהן עשרת מונים מאשר כל ספר תורה אחר שהיה ברשותן. וראו Stern, *The Hebrew Bible*, pp. 63–66.

¹⁹ ראו: ישראל מ' תאשמע, 'הקריאה בחומשים "שלנו" – שתי גישות בהלכה ותולדותיהן', מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 171–181. כפי שיתבהר להלן, דרכי שונה מדרכו של תאשמע באופן יסודי: תרומתו העיקרית היא בעצם איסוף המקורות והצגתם, ואילו משמעותם לשאלות העקרוניות באשר לאופיה של החשיבה ההלכתית איננה ניצבת במוקד עינו ולמעשה אין היא נדונה על ידו כלל.

²⁰ עיינו: תשובות הרמב"ם, לייפציג תרנ"ט, סימן טז; ארחות חיים, א, הלכות קריאת ספר תורה, סימן ה (ומשמעותה אצל יוסף קפאח, רבינו אברהם ב"ר יצחק אב בית דין [הראב"י אב"ד] שאלות ותשובות, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסג-קסד); ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנברג (מהדורת

רבי טודרוס ברבי משה, רבי אברהם ברבי יצחק, רבי משה ברבי יוסף, רבי משולם ברבי נתן, רבי מאיר ברבי יעקב ורבי משה ברבי טודרוס²¹ – מודעים לכך שעל פי ההלכה הפסוקה בתלמוד התשובה לשאלה היא שלילית, אך באופן מפתיע הם פוסקים להפך וקובעים שיש לקרוא בתורה בצבור אף שלא מספר תורה כשר:

על קריאת החומשים ששאלת לנו – כך דעתנו נוט': אמת הוא שאמרו רבותי 'אין קוראין בחומשין בצבור מפני כבוד הצבור' (בבלי, גיטין ס ע"א), וכן הלכה. אך זה תשיב אל דעתך: וכי ספר תורה שאנו קורין בו ושאונו עומדין מפניו מעובד הוא כהלכה למשה מסיני דמליח וקמיה ועפיץ? ! ומפני מה אנו מברכין עליו וקורין בו? אלא אנו סומכין על דברי הגאונים ז"ל שאמרו שאין בידינו מי שיודע לעבד העורות כהלכה למשה מסיני, ורוב ספרי תורה שלנו עשוין מאלה העורות שאינן עבודין כהלכתן, ומוטב שתעקר מצות העבוד ממקומה ולא נתבטל מקריאת התורה. כמו שהתירו בספרי דאפטרטא דשרי לטלטולי ושרי למקרי ביה משום עת לעשות. וכמו שהתירו גם כן בכתיבת האגרות והתלמוד. הכי נמי באותן ספרים. ובמקומו רחוקים שאין להם ספר תורה מוטב שיקראו בחומשין הכל כקריאת ספר תורה בשלשה או שבעה ויברך כל אחד כתקנו שלא יתבטל מקריאת התורה. ועוד ראייה ממה שאמרו ז"ל 'אין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד צבור' (בבלי, יומא ע ע"א), היכ' דמתרמי דוכתא דלית להו אלא חד ספרא גוללין בצבור ולא חיישינן לכבוד הצבור כדי שלא יתבטלו מן קריאת הפרשה. ומפני כבודך ולמען יאמינו כי מאצלינו נשאל זה כתבנו לידך וחתמנו מקצתנו בזה. טודרוס ברבי משה, אברהם ברבי יצחק, משה ברבי יוסף, משולם ברבי נתן, מאיר ברבי יעקב, משה ברבי טודרוס.²²

חכמי גרבונו פותחים את תשובתם בציטוט הקביעה ההלכתית האמורה בתלמוד (בבלי, גיטין ס ע"א), שאין קוראין בחומשין בצבור מפני כבוד הצבור, ומכריזים בעקבותיה בצורה שאיננה משתמעת לשתי פנים שכך היא אכן ההלכה. ואולם, למרות הכרזה חד משמעית זו הם פוסקים למעשה, שקהילה שאין בידיה ספר תורה עדיף כי תקיים את קריאת

ישראל ש' אלפנביין, ניריורק תרצ"ח), עמ' 12–13; מנהגים ישנים מדורא (מהדורת ישראל ש' אלפנביין, ניריורק תש"ח), עמ' 162; ספר כל בו, סימן כ (מהדורת דוד אברהם, ירושלים תשס"ז, א, עמ' תכט-תלא). התשובה נמצאת גם בכתב יד גולדשמידט של ספר 'המרדכי' (שנמצא כיום בספריית בית המדרש לרבנים באמריקה בנייריורק), דף 389ב, ומשם נדפסה – יחד עם חומרים נוספים בעניין, המופיעים בכתב היד – בספרו של אברהם י' איגוס, תשובות בעלי התוספות, ניריורק תשי"ד, עמ' 64–66. היא נזכרת ומצוטטת (בעיבודי לשון) גם על ידי ר' מנוח בן יעקב, איש גרבונו, בפירושו על משנה תורה, הלכות תפלה וברכת כהנים יב, כג (עיינו: ספר המנוחה, מהדורת אלעזר הורביץ, ירושלים תש"ל, עמ' קצא-קצה). תפוצתה הרבה של התשובה מלמדת על חשיבותה העקרונית בעיני חכמי ההלכה בימי הביניים.

²¹ על חכמים אלה ראו: ישראל תאישמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפירובנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 32–57.

²² תשובות הרמב"ם, סימן טז. הבדלי הניסוח הקלים שבין המקורות השונים בהם מופיעה התשובה אינם משפיעים על הבנתה.

התורה הטקסטית בבית הכנסת מחומש, וזאת בניגוד להוראת התלמוד.²³ סטייתם הגלויה והמוצהרת של חכמי נרבונה מדין התלמוד מושכת את תשומת הלב וקוראת להסבר. כיצד יש להבין את תפיסת המעשה של פסיקת הלכה הגלומה בתשובתם? אם פסק ההלכה שלהם איננו מממש את הדרישה ההלכתית המצויה בתלמוד, אלא עומד בניגוד לה, מה הוא משקלו של התלמוד כמקור הסמכותי של ההלכה? ומה הם השיקולים שעשויים להביא פוסק לסטות מן הדרישה ההלכתית המצויה במקורות המחייבים של ההלכה? ההנחה העומדת ביסוד האיסור התלמודי, כפי שהבינו אותו המשיבים, היא שקריאת התורה בציבור חייבת להיות מספר תורה שעשוי כהלכתו, וזו הסיבה שבגינה נאסרה הקריאה מחומשים. המשיבים טוענים שעל פי הגיון זה למעשה כל קריאות התורה בימינו אינן כתיקון, שכן כל ספרי התורה שבידינו אינם עשויים באופן שלם בהתאם לדרישותיה של ההלכה התלמודית. כלשונם: 'וכי ספר תורה שאנו קורין בו ושאונו עומדין מפניו מעובד הוא כהלכה למשה מסיני דמליח וקמיה ועפיץ?!'. טענה זו מכוונת להביא את הדברים ad absurdum (לאבסורד), כדי לאפשר את הטענה, שקריאת התורה בזמנים אלה מושתתת על היתר של הגאונים (זמפני מה אנו מברכין עליו וקורין בו? אלא אנו סומכין על דברי הגאונים ז"ל), שביסודו עומדת ההכרה בכך שספרי התורה המצויים אינם עומדים בדרישותיה של ההלכה התלמודית בין כה וכה ('אין בידינו מי שיודע לעבד העורות כהלכה למשה מסיני, ורוב ספרי תורה שלנו עשוין מאלה העורות שאינן עבודין כהלכתן'), ועל כן 'מוטב שתעקר מצות העבוד ממקומה ולא נתבטל מקריאת התורה'. כלומר, עדיף שיעקר פרט אחד (כשרות ספר תורה) מן המערכת ההלכתית מאשר לבטל גוף הלכה שלם (הקריאה בתורה). כך מתחייב מן העיקרון היסודי של החשיבה ההלכתית, המובע בסיסמה 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' שלפיה יש מקרים שבהם עדיף להפר פרט אחד מן התורה כדי לשמור על המערכת ההלכתית בשלמותה.²⁴ על פי ההיגיון הזה, קובעים המשיבים, 'במקומות רחוקים שאין להם ספר תורה מוטב שיקראו בחומשין הכל כקריאת ספר תורה בשלשה או שבעה ויברך כל אחד כתקנו שלא יתבטל מקריאת התורה'. מקרים שבהם פסק ההלכה של פוסק נדמה כעומד בניגוד לעולה מן המקורות המחייבים של ההלכה אינם נדירים במסורת ההלכתית. ואולם, ברובם ניתן בנקל לטעון שלדעת הפוסק עצמו אין הוא סוטה מן הדרישה המפורשת במקורותיה הסמכותיים של ההלכה, אלא רק מפרש אותם באופן כזה שאין הם חלים במקרה הנדון. אילו כך היה הדבר במקרה שלנו ניתן היה לומר שחכמי נרבונה חשבו באמת ובתמים שהבנתם את

²³ לאמיתו של דבר עיון בסוגיית התלמוד מלמד, כפי שיובהר להלן, שהוראתם של חכמי נרבונה איננה עומדת בהכרח בניגוד לדיון התלמוד, אך דווקא עובדה זו היא שמעניקה להצהרתם את חשיבותה ומלמדת על אופייה העקרוני של חשיבתם ההלכתית.

²⁴ לעיקרון זה, המופיע לראשונה במשנה המסיימת את מסכת ברכות (ולשאלת הקשר בינו לבין הרעיון המובא בבבלי, מנחות צט ע"א, בשמו של האמורא ריש לקיש, 'פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה'), ולמופעיו השונים בספרות ההלכתית לדורותיה, אני מקווה להקדיש עיון נפרד במקום אחר.

הטקסט התלמודי היא אפשרית ונכונה (גם אם תיתכן הבנה אחרת), ולכן לדידם הם לא סטו מן ההלכה. אבל במקרה הנדון כאן אין כל אפשרות ללכת בכיוון הזה, מפני שלא כך מציגים חכמי נרבונה בעצמם את הדברים. להפך, הם אומרים במפורש שהם יודעים שעל פי האמור בתלמוד אין להתיר קריאה בתורה בציבור מחומשים, אך למרות זאת הם מורים שהדבר מותר. מתח זה מעורר את השאלה: כיצד הבינו, אפוא, חכמי הלכה אלה את פסיקתם ההלכתית? נדגיש: השאלה העומדת לדיון איננה מדוע הם פסקו כפי שפסקו ומה היו המניעים לפסיקתם אלא: כיצד יש לתאר את המעשה של פסיקת הלכה שלהם וכיצד יש להבינו? אם פסיקת ההלכה לעתים איננה מימוש והחלה של הדרישות העולות מן המקורות המחייבים שלה (וכדבריו של ר' צ"ה חיות, שהובאו בפתחו של מאמר זה), מה היא אפוא פסיקת ההלכה במקרים אלה?

שאלה זו מתחדדת לנוכח העובדה, שהסטייה מן ההלכה במקרה זה איננה באה לידי ביטוי אך ורק בכך שההוראה ההלכתית עומדת בניגוד לדרישה העולה מלשון המקורות המחייבים של ההלכה (דהיינו, דברי התלמוד 'אין קוראין בחומשין בבית הכנסת'). הבעייתיות שבפסק ההלכה של חכמי נרבונה היא מצד העניין עצמו, כי יש מקום למחשבה שקריאה בספר לא כשר כרוכה בברכה לבטלה, בעבירה על האיסור החמור של 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא'. ואכן, כפי שנראה להלן, חכמים אחרים שעסקו בשאלת הלגיטימיות של קריאה בתורה בבית הכנסת מחומשים פסקו לאיסור בדיוק מן הנימוק הזה. מה היה, אפוא, שיקול הדעת שהנחה את חכמי נרבונה בתשובתם?

ג. 'חומשים שלנו'

באילו חומשים מדובר? רוב הראשונים הניחו, שהחומשים שבהם דיבר התלמוד ושאת הקריאה בהם הוא אסר היו מגילות של קלף, העשויות במתכונתו של ספר תורה, אלא שהם קיפו רק ספר אחד מספרי התורה ולא את התורה כולה (ועל כן נקראו 'חומשים'). כך פירש את הדברים כבר רש"י בפירושו על אתר: 'בחומשין – שיש שכותבין להן חמשה חומשין כל חומש אחד שלם לעצמו, וכל ספריהם היו במגילה כס"ת שלנו'.²⁵ וכך כתב הרשב"א באחת מתשובותיו: 'דע שהחומשים שהזכרו הם שנכתבו כתקונן בגולל ונתפרו בגידין כדין ספר תורה, אלא שאין בו אלא חומש אחד, ועליו הוא ששאלו בגיטין פרק

²⁵ רש"י, גיטין ס ע"א, דבור המתחיל 'בחומשין'. עיינו גם רש"י לעירובין, צז ע"א, דבור המתחיל 'מתני' היה קורא בספר': 'כל ספרים שבימות הראשונים עשוין בגליון כספר תורה שלנו' (כגירסה שבכתבי היד, ברפוס שונצינו וברש"י שברי"ף [ראו דקדוקי סופרים על אתר, אות מ]).

הניזקין אם קורין בחומשין אם לאו, ואסיקנא דשרי אלא דאין עושין כן מפני כבוד ציבור.²⁶

פרשנות זו היא הפרשנות הרווחת אצל כל פרשני ימי הביניים. כך כתב רבנו קרשקש וידאל: 'והא דאמרין דאין קורין בחומשין בב"ה [= בבית הכנסת] משום כבוד צבור – פי' בחומשין שהם עשוין כתקון ס"ת דכל²⁷ דבר, דאיכא עיבוד לשמה ואזכרות שלו נכתבו לשמן, וכל שאר תקוני ס"ת אינו חסר, אלא שאינו ס"ת שלם.²⁸ אף הר"ן פירש באותו האופן: 'אין קורין בחומשין – היו רגילים לכתוב חומשים כל חומש וחומש בפני עצמו וכל ספריהם היו כמגלה כס"ת שלנו. ואפי' היה עשוי החומש כתיקון ס"ת בעורות עבודה לשמה ונתפר בגידים אין קורין בו מפני כבוד הצבור. ואם לא היה מפני כבוד הצבור היינו קורין בחומשים'.²⁹

על פי הקריאה הזאת, החומשים שאת הקריאה מהם אסר התלמוד – ובעקבותיו הראשונים הנ"ל – היו מגילות של חומש אחד מתוך חמשת חומשי התורה. בעקבות

²⁶ עיינו: תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' קפז (דפוס ורשא, מד ע"ג). מדבריו של הרשב"א נראה, שעל פי הבנתו הבעיה בחומשים נעוצה בכך שאין הם ספר תורה שלם. מכאן ניתן להסיק, שבניגוד לחומש, שהקריאה בו אסורה, הקריאה בספר תורה שלם, אף אם הוא גנום במקום כלשהו, תהיה מותרת, שכן פסולם של החומשים נובע מחלקיותם. הדברים המצויים בחידושי הרשב"א לסוגיית הבבלי, גיטין ס ע"א, נראים מתאימים למסקנה זו: 'ונראה לי להלכה, שכיון שכן, כל [ס"ת] שלם, ר"ל [= רוצה לומר] חמשה חומשין, אפילו נמצאו טעויות באחד מן החומשין כל שאינו קורא באותו חומש קורא בשאר החומשין ואינו חושש, שאין טעות חומש פוסל את השאר, שהרי אין מעכבים זה את זה אלא לכבוד בעלמ', שלא ירא' מעשיו כעושי' מעשיו בעניות, שאין צבור עני' וכו' (עיינו: חידושי הרשב"א, מהדורת ישראל סקלר, ירושלים תשמ"ו, עמ' תקכו-תקכח). דא עקא, דברית אלה חסרים בכ"י מינכן של הציבור (ראו הערה 534, שם), והדבר מטיל ספק במקוריותם. אכן, לדעת הרשב"א: 'אם יש בו [בספר תורה] דבר מן הדברים [הפוסלים] אין מברך עליו... וכיון שהוא פסול לקרות בו בצבור אין ספק שאם קראו בו לא יצאו ידי חובן באותה קריאה וצריכין הן לחזור ולקרות'. עיינו: מ' מענדיל גערליץ, 'תשובות חדשות לרבנו שלמה בן אדרת (הרשב"א)', אבן ציון: ספר זכרון לעילוי נשמת אחד מן החבורה הבה"ח שייף עייל ושייף נפיק בן ציון כהנא זכרונו לברכה, ירושלים תשמ"ה, עמ' לח-לט. וכך כתב גם בתשובה קצט, שבקובץ תשובות המיוחסות לרמב"ן: 'אין קורין בציבור אלא בס"ת העשוי כהוגן כתקנו, ואפילו טעות אחת פוסל בו'. ואולם תלמידו, הריטב"א, העיד במפורש באחת מתשובותיו: 'וסבור הייתי אני ללמוד מההיא דאין קורין בחומשין בבית הכנסת מפני כבוד צבור, שאם יש טעות בס"ת באחד מן החומשין שבו שקורין בשאר החומשין שאין בהם טעות, וכן הסכים על ידי מורי הרשב"א ז"ל'. עיינו: שאלות ותשובות הריטב"א, סימן קנב (מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשי"ט, עמ' קע). נראה, אפוא, שהרשב"א שינה את עמדתו בשלב כלשהו והתוספת לחידושי משקפת את עמדתו האחרונה.

²⁷ קראו: 'לכל' (הערת המהדיר על אתר).

²⁸ עיינו: חידושי הריטב"א למסכת גיטין, מהדורת אליהו ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ה, ב, עמ' קא. חידושים אלה יוחסו בטעות לריטב"א, אך כפי שהראה המהדיר במבואו מחברם הוא רבנו קרשקש וידאל. ראו: ליכטנשטיין, שם, א, עמ' 17-23.

²⁹ חידושי הר"ן למגילה כד ע"א, ד"ה גרסינן בגיטין.

ההנחה הפרשנית הזו הוסיפו רבים מן הראשונים, שקריאה ב'חומשים שלנו', כלומר במצחפים, לא עלתה כלל על הדעת ועל כן אין היא באה בחשבון כלל. כך כתב הרשב"א: 'אבל חומשין שלנו, שנכתבו בקונטרסים ושאינן תפורין בגידין, פסולין הם לגמרי לקרות בהן בציבור ואין מברכין עליהן'.³⁰ וכך כתב גם הר"ן, בלשון נחרצת: 'אבל בחומשים שלנו פשיטא שאין קורין, שהרי אינן עשויין כתיקון החכמים, שאינן נגללין ואינן נתפורין בגידים. הילכך אין הרבים יוצאים בהן ידי חובתן והלואי שהיחיד הקורא לעצמו יהא רשאי לקרות ולברך לפניו'.³¹

עמדה זו איננה מאפיינת את בית מדרשו של הרשב"א בלבד, אלא היא מצויה גם בדבריהם של ראשונים אחרים, שלא נמנו על בית מדרש זה. כך, למשל, החכם האשכנזי רבי אברהם בן נתן, הראב"ן, בן המחצית הראשונה של המאה הי"ב, פסק: 'ומקום שאין ס"ת שלם ויש חומש בראשית שלם או חומש אלה שמות או אחד מחומשי תורה ועשו כעין ס"ת נ"ל שקורין בו, משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. ונראה דבחומשין שלנו, שאינן עשויין כעין ספרי התורה, אין קורין אף על גב דעת לעשות וגו' אין קורין משום דמיחסר במילתיה שאינו נגלל כס"ת'.³² הבנת הדברים באופן זה נמצאת גם בדבריו של החכם הפרובנסאלי בן המאה הי"ג, ר' מנחם המאירי, על סוגיית הבבלי בגיטין ס ע"א בספרו 'בית הבחירה': 'ספר תורה העשויה כהלכתה בגליון ובתפירת גידין אלא שלא נכתבה כלה, אלא ספר ספר, כגון שעשאה חמשיין חמשיין, ר"ל לומר בראשית לבד, ספר ואלה שמות לבד, וכן כלם, אין קורין לכתחלה באחת מהן בבית הכנסת מפני שאין כבוד הצבור בכך'.³³ מתוך לשונו של המאירי ('אין קורין לכתחילה') משתמע, שבדיעבד ובשעת הדחק קריאה מחומשים כאלה עשויה להיות מותרת, אך היתר משתמע זה אינו חל על 'חומשים שלנו', שאינם עשויים במתכונתו של ספר תורה כלל.

הואיל ולפי פרשנותם של חכמים אלה החומשים שאת הקריאה בהם אסר התלמוד היו כתובים על מגילות, לכאורה היה עלינו להסיק שהחומשים שהקריאה בהם הותרה על

³⁰ תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן קפז, שם; סימן קצט, שם. הרשב"א נדרש לעניינים אלה בתשובות נוספות. ראו: תא-שמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 173.

³¹ חידושי הר"ן, שם.

³² עיינו: ספר ראב"ן (מהדורת דוד דביליצקי, בני ברק תשע"ב), ג, עמ' תרמא. דברים דומים הביא בעל מגדל עוז (הלכות ספר תורה, ט, יד) בשם רבנו תם: 'בגיטין בסוף פרק הניזקין כתוב דאין קורין בחומשין מפני כבוד הציבור. וכתב רבינו משולם דהיכא דאין להם ס"ת מותר לקרות בחומש וליכא למיחש לכבוד ציבור אחרי שאין להם ס"ת. אך ר"ת אומר דאסור. ומה שאומר הגמרא משום כבוד ציבור, דמשמע דאיכא למיחש לכבוד ציבור הא לאו הכי מותר, זה דוקא בחומשים שלהם, שהיו עשויים עם גלילה ועם גליון רק שהיו כל חומר לעצמו וכפירש"י התם. אבל חומשים שלנו אסור לקרות בהם מכמה טעמים: שאין כתובים בגליון, ועוד דבעינן שני עמודין לכאן ולכאן, וגם אין נתפורים בגידים, וגם שהקלף שלנו אינו מעובד לשם ס"ת ואפילו היה מדוקדק בפתוחות וסתומות, וכל שכן שאינו מדוקדק'. על דברים אלה ראו להלן, הערה 70.

³³ עיינו: בית הבחירה למסכת גיטין, מהדורת קלמן שליזינגר, ירושלים תשכ"ד, עמ' 251.

ידי חכמי נרבונה היו אותם החומשים שאת הקריאה בהם התלמוד אסר, דהיינו חומשים העשויים במתכונתו של ספר תורה. כך אכן הסיק הרב צבי בנימין אויערבך, בביאורו לעמדתם של חכמי נרבונה כפי שהיא מוצגת במהדורת ספר האשכול שהוציא לאור בשנת תרכ"ח: 'מראיות אלו נ[ראה] שלא התיר אלא בחומש הכתוב בגלילה כס"ת'.³⁴ והואיל וגם המאירי, איש פרובאנס, פירש את הדברים באופן הזה, אפשר שהיינו נוטים לקבל את ההנחה הזו ולהסיק בעקבות זאת שהיתרם של חכמי נרבונה לקרוא בתורה מחומשים התייחס למגילות הדומות לספר תורה (אף כי הן מקיפות חומש אחד בלבד). ואולם, מתוך דבריו של המאירי בספרו 'קריית ספר' עולה, שלא כך היו פני הדברים. המאירי מעיד במפורש, כי המחלוקת נסובה על קריאה בתורה 'בחומשים שלנו':

ואחר שביררנו ענין תקון הטעיות צריך לברר כל זמן שלא נתקן הטעות ואין לצבור ספר אחר אם רשאי לקרות בה בצבור ולברך עליה אם לאו. והוא הדין והשאלה בחומשים שלנו, שהרי כל שהספר פסול אין בו דין קדושת ס"ת, אלא בחומש מן החומשין שלנו. דע שדבר זה יש מחלוקת גדולה בין הגאונים. יש שמתירין ממ"ש במסכת גיטין, "אין קורין בחומשין בבכה"נ מפני כבוד צבור", אלמא דוקא מפני כבוד צבור ולכתחילה... ומכאן השיבו חכמי נרבונא וכו'.³⁵

מדבריו אלה של המאירי משתמע שהוא הבין את היתרם של חכמי נרבונה כמוסב על 'חומשים שלנו', דהיינו חומשים הכתובים במצחף ובקונטרסים, שהרי, לדבריו, 'המחלוקת הגדולה' שנפלה בין הגאונים עסקה 'בחומשים שלנו' ולא בחומשים שבהם דיבר התלמוד. לשון אחר: על פי הבנתו של המאירי, חכמי נרבונה החילו את דברי התלמוד, 'אין קוראין בתורה מחומשים' – שאותם הם למעשה ביטלו בשל גישתם העקרונית, שגרסה כי יש לעשות כל שניתן כדי לשמר את הנוהג של קריאה בתורה בציבור – על חומשים העשויים בקודקס! לגבי חומשים אלה אכן נקבע בתלמוד שאין לקרוא בהם בתורה בצבור, אך את ההלכה הזאת יש לדחות מפני העיקרון 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

³⁴ עיינו: ספר האשכול, הלכות ס"ת בין עשיתו בין לקרות בו (מהדורת צבי ב' אויערבך, הלבשרטאדט תרכ"ח), ב, עמ' 52, הערה 1. אויערבך כותב בלשון יחיד ('התיר') מפני שחשב כי הדברים הם פרי עטו של מחבר ספר האשכול, רבי אברהם בן דוד מנרבונה, אבל הקטע כולו איננו נמצא בכתיב היד של החיבור והוא השתלה מאוחרת. על הוספות אלה במהדורתו של אויערבך ועל הפולמוס הסוער שנסוב סביבה ראו באחרונה: שלמה ז' הבלין, 'עוד על ה"אשכול" מהדורת הרב אויערבך', ישרון יג (תשס"ג), עמ' תשא-תשי (והספרות המצויינת שם); Haym Soloveitchik, 'Review Essay', *AJS Review* 23 (1988), pp. 227–228 (על שתי הפניות אלה אני מודה לפנחס רוט).

³⁵ עיינו: קריית ספר על הלכות ספר תורה תפילין ומזוזה לרבנו מנחם בר' שלמה לבית מאיר זלה"ה המכונה המאירי (מהדורת משה הרשליר, ירושלים תש"ז), עמ' נו.

הבנה זו של היתרם של חכמי נרבונה עולה גם מדבריו של חכם עלום שם שהתפלמס כנגדם ודבריו מצויים בכ"י לונדון של מחזור ויטרי:

על קריאת החומשים – עוד לבי נוקפי על מה שאמרו רבותי: 'וכי הספר תורה שאנו קורין בו מעובד הוא וכו' עד עת לעשות לה'. אמנם על דבר שלא פסלו חכמים... בה הוא נימא 'עת לעשות לה', כדברי רבותי. אבל על ספר תורה שאינו תפור בגידין, דאשכחן דפסלוהו חכמים? ... וכל שכן החומשים, שאין עשוין כדין ספר תורה כלל ואין בהם שום תפירה דגידין, דפסולין לקרות בהן... ואפילו ימצאו רבותי שהעיבוד הלכה למשה מסיני דפסול, ואם כן יתירו לנו אותו ספר תורה שאינו מעובד כהלכה משום 'עת לעשות לה', אם כן בעת שאין מוצאין לולב אתרוג והדס כשירין למה אין אנו מברכין על היבישים והקטומין והנפרצים ועל האתרוג שעלתה חזוית על רובו ושניטלה פטמתו ועל הניקב ועל הניקב, אף ביום ראשון של סוכות, משום 'עת לעשות לה' וגו'? ! אלא ודאי הואיל ופסלוהו חכמים לברך עליו ביום ראשון, המברך עליו אינו מקיים מצוה... ואף על 'לא תשא' עובר המברך! הכי נמי הקורא בספר תורה דפסלוהו חכמים אינו יוצא ידי קריאה. וכיון דאינו יוצא ידי קריאה נמצא דעל הברכה עובר 'לא תשא' למפרע...³⁶

בפתח דבריו מצטט מחברו של הקטע את תשובתם של חכמי נרבונה ('עוד לבי נוקפי על מה שאמרו רבותי: "וכי הספר תורה שאנו קוראין] בו מעובד הוא וכו' עת לעשות לה"'), ומכאן שהכירה בלשונה. הוא מסתייג נחרצות מהיתרם וטוען כנגדו שהחלת העיקרון התלמודי, 'עת לעשות לה', יכולה היתה לעלות על הדעת באשר לחומשים שבהם דיבר התלמוד, דהיינו מגילות העשויות במתכונתה של מגילת ספר תורה רגיל אך מקיפות ספר אחד בלבד מספרי התורה ולא את כל חמשת חומשיה.³⁷ חומשים כאלה אמנם אינם כשרים לקריאת התורה בציבור (כקביעת התלמוד), אך ניתן להעלות על הדעת את האפשרות להתיר את הקריאה בהם בנסיבות חריגות, לאור העיקרון של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. לעומת זאת, 'החומשין שאין עשוין כדין ספר תורה כלל ואין בהם שום תפירה דגידין' – שהם החומשים שלפי הבנתו חכמי נרבונה התיירו את הקריאה בהם –

³⁶ עיינו: אריה גולדשמידט (מהדיר), מחזור ויטרי לרבינו שמחה מויטרי תלמיד רש"י, ירושלים תשס"ט, עמ' קפט–קצ. במהדורה הישנה של מחזור ויטרי (מהדורת שמעון הלוי הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג), באים הדברים בעמ' 89–91. מחזור ויטרי נתחבר על ידי רבי שמחה מויטרי, תלמיד רש"י, שפעל בראשית המאה הי"ב. ואולם, הקטע שלפנינו מצוי אך ורק בכ"י לונדון של החיבור, ואין הוא מתועד באף לא אחד מכתבי היד האחרים, עובדה המלמדת שמדובר בתוספת מאוחרת. כ"י לונדון אכן מאופייין בהוספותיו המרובות, כפי שהראה גולדשמידט במבואו, עמ' 44–49. הוא מציע שהמוסיף היה רבי יצחק ברבי דורבלו, או רבי אברהם הירחי, בעל ספר המנהיג (שם, עמ' 49–51). ראו גם: ישראל מ' תאשמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 26–27. במקרה הנדון אין להקדים את הקטע לאמצע המאה הי"ב (לערך), שהרי הוא מצטט את תשובת חכמי נרבונה ומתייחס אליה.

³⁷ כפי שראינו לעיל, כך הובנו דברי התלמוד כבר על ידי רש"י, גיטין ס ע"א, ד"ה 'מחומשין', וכך הבינו אותם רוב הראשונים.

אינם עשויים במתכונת של מגילה ואין כל דמיון בינם לבין ספר תורה. מדברים אלה עולה בבירור, שמחברו של הקטע הבין את היתרם של חכמי נרבונה כמתייחס ל'חומשים שלנו', כלומר מצחפים, כפי שהבין את עמדתם גם המאירי. אם נכונה ההשערה, כי מחברו של הקטע – כמו שאר ההוספות למחזור ויטרי, המצויות בכ"י לונדון של החיבור – הוא רבי אברהם בן נתן הירחי בעל ספר 'המנהיג', איש לוניל שבפרובאנס,³⁸ דומה כי יהיה בכך כדי לתמוך בהנחה, שאכן לכך כיוון היתרם.

ד. פולמוס הלכתי

את תשובתם סיימו חכמי נרבונה בהודעה רבת עניין, המלמדת על הנסיבות שבהן נדרשו לעסוק בנושא. על פי הצהרתם, הם כתבו את הדברים וחתמו כל אחד בחתימת ידו כדי למנוע פקפוק במהימנותם: 'מפני כבודך ולמען יאמינו כי מאצלינו נשאל זה כתבנו לידך וחתמנו מקצתנו בזה'. מדברים אלה עולה, שמדובר ב'תשובה מוזמנת', שבה ביקש השואל סיוע ותמיכה בעמדתו. מכאן אנו יכולים להסיק שהנושא היה שנוי במחלוקת בינו לבין אחרים, ששללו את השימוש בחומשים לצורך קריאת התורה הריטואלית.

למרבה הצער זהותו של השואל איננה ידועה, וגם אין אנו יודעים מי היו בעלי המחלוקת, אך כפי שראינו קולם נשמע בקטע שבכ"י לונדון של 'מחזור ויטרי', שם מוצגת עמדתם החולקת בצורה גלויה ומפורשת. כפי שראינו, מחבר הקטע טוען כי החלת העיקרון ההלכתי, 'עת לעשות לה', ובעקבות כך התרת השימוש בשעת הדחק בחומש ולא בספר תורה שלם, אפשרית לגבי מגילה העשויה במתכונתו של ספר תורה, אך בשום פנים אין היא אפשרית לגבי 'חומשים שלנו', העשויים כקודקס ואינם דומים לספר תורה כל עיקר. לדבריו, אילו היתה החלתו של העיקרון של 'עת לעשות לה' אפשרית גם במקרה של חומש שאינו עשוי במתכונת של מגילת ספר תורה כלל, ההיגיון היה מחייב שיש להפעילו גם בעניינים אחרים. כלשונו: 'אם כן בעת שאין מוצאין לולב אתרוג והדס כשירין למה אין אנו מברכין על היבישים והקטומין והנפרצים ועל האתרוג שעלתה חזוית על רובו ושניטלה פטמתו ועל הניקב ועל הניקלף, אף ביום ראשון של סוכות, משום 'עת לעשות לה' וגו'?!'. העובדה שאין מחילים את העיקרון של 'עת לעשות לה' כדי להתיר שימוש בשעת הדחק באתרוג, לולב או הדסים פסולים, מלמדת שהואיל וחפץ המצווה פסול אין אפשרות לעשות בו שימוש ובוודאי שאין לברך עליו.

על כך הוסיף המחבר טענה נוספת: המשתמש בחפץ מצווה פסול לא רק שאיננו מקיים את המצווה, אלא יש בידו עבירה, כי ברכתו היא 'ברכה לבטלה' שהמברך אותה עובר על האיסור 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא'. דבר זה נכון לגבי לולב ואתרוג ('המברך עליו אינו מקיים מצווה... ואף על 'לא' תשא' עובר המברך'), והוא תקף באותה המידה לגבי הקורא בספר תורה שעל פי ההלכה התלמודית הוא פסול לשימוש ('הכי נמי

³⁸ ראו גולדשמידט, מחזור ויטרי, עמ' קפט-קצ.

הקורא בספר תורה דפסלוהו חכמים אינו יוצא ידי קריאה, וכיון דאינו יוצא ידי קריאה נמצא דעל הברכה עובר "לא תשא" למפרע).

מן האמור בפסיקה הבאה מיד בהמשכו של הקטע אנו למדים, שמחלוקת דומה התקיימה בין חכמי אשכנז וצרפת כבר במהלכה של המאה הקודמת, המאה הי"א, וכבר אז הועלתה הטענה כי הקורא בתורה מחומש ומברך עובר עבירה חמורה של ברכה לבטלה:

מפני אשר שמע מורי רבינו יצחק,³⁹ כי הגאון רבי יצחק בר' מנחם מתיר לקרות בחומשים בבית הכנסת ולברך כמו בספר תורה (הנפתר) [הנתפר] בגדין, צוה לכתוב תשובתו ולשלחה לפני הגאון להשיב עליה, שאם הרשום בכתב אמת נמצא המברכים עוברים על לא תשא. לכך צריך להעמיד דבר על בוריו להגיה ליושבי מאפל ולהגיד להם להוליקם דרך סלולה. ויתן מורי פנאי בדבר להוציאו לאור, כי אין נקל להוציא שם שמים לבטלה ולהחזיק (כ)[ב]זה ידי האנשים.⁴⁰

רבי יצחק ברבי יהודה, ראש ישיבת מגנצא ברבע השלישי של המאה הי"א, הזדעזע מן השמועה ששמע על כך שרבי יצחק ברבי מנחם, 'הדמות המרכזית בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל שבצרפת הצפונית ברבע השלישי של המאה הי"א, לפני תקופתו של רש"י,⁴¹ התיר לקרות בחומשים בבית הכנסת ולברך כמו בספר תורה הנתפר בגדין'. לדידו של רבי יצחק ברבי יהודה היתר זה הוא חמור, מפני שאם הרשום בכתב אמת נמצא המברכים עוברים על לא תשא. ומתוך לשון הדברים עולה שהיתרו של רבי יצחק ברבי מנחם לא היה בגדר שמועה בלבד, אלא הועלה על הכתב – ככל הנראה כתשובה לשאלה שנשאל בעניין על ידי קהילה יהודית כלשהי.

באותה העמדה שבה החזיק רבי יצחק ברבי יהודה החזיק חכם נוסף, שדבריו מובאים מיד בהמשך:

עוד מצאתי בתשובות הגאונים: האנשים הרגילים לקרות בספר חומש בעשר' במקום שאין ספר תורה אין רוח חכמים נוחה בהם. ור' אוסר לעשות כן. שאף בספר תורה גמור שאינו עשוי כתיקון חכמים אסור לקרות, כגון שאינו תפור בגדין, ושלא יהא בין שיטה לשיטה כמלא שיטה, אסרו לקרות, כל שכן ספר חומש שאינו מדקדקין בו לעשות אחד

³⁹ הכוונה היא לרבי יצחק ברבי יהודה, ראש ישיבת מגנצא במחצית המאה הי"א (וכך אכן הנוסח בפסיקי ריקאנטי, סימן מז [ח ע"ב]). על חכם זה ראו: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 298–315.

⁴⁰ מחזור ויטרי, שם. יושם אל לב ש'מורי' בסופו של הקטע איננו 'מורי' שבראשו. בראש הקטע המורה הוא רבי יצחק ברבי יהודה, ואילו בסופו הוא חלק מלשון פנייתו של הלה לרבי יצחק ברבי מנחם.

⁴¹ לשונו של אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"ה, עמ' 107. לפי גרוסמן, 'מקום מושבו ופעולתו היה באורליאן' (שם), וזמנו המשוער הוא 1005–1075 (שם, עמ' 109).

מן התיקונים האלה, שאסור לקרות בו. והמיקל בזה לא נכון הוא עושה שמוציא ברכה לבטלה.⁴²

ישראל תאשמע שיער, שמקורו של קטע זה הוא בספרם של בני מכיר, 'מעשה הגאונים', וכי הרב הנזכר כאן הוא רבי שלמה בן שמשון (המכונה לעתים קרובות 'רבינו ששון'), מגדולי חכמי וורמייזא באמצע המאה הי"א.⁴³ אבל זהותו של 'המיקל בזה', שכנגדו יצא רבינו ששון, איננה נאמרת כאן ולוא ברמז. אפשר, אפוא, שאין הוא מדבר על אדם ספציפי, אלא מתייחס לנוהג שהיה רווח בקהילות מסוימות ('האנשים הרגילים לקרות'), אך עובדה היא, כפי שראינו, שנוהג זה זכה לאישורו של רבי יצחק ברבי מנחם, גדול חכמי צרפת באותה העת.

רבי יצחק ברבי מנחם לא היה החכם הצרפתי היחיד באותה העת שאישר את הנוהג לקרוא בתורה מתוך חומש. מתוך תשובה של רבי שמעיה, תלמידו של רש"י, המצויה בכ"י אוקספורד 844, אנו למדים שרש"י התיר אף הוא לעשות כן:

[ר'] התיר לקרות בחומש' שלנו על ידי הדחק בעשרה, אע"ג דלהדיא אומ' במגילה דאסיר, מה איכפת בהכי, ספר תורה דידן דלא כהילכת' עבדי, דהא בעינ' ארכן כהיקיפו ועיבוד לשמו וכמה דברים אחרים לצרכן, אע"ג דליתנהו קרינן בהו, [דלא] גריעי מתלמוד ומשנה דאמ' (במשלי דצרי') [במשנה צריך] לברך, [וה"ה לחומשין שלנו דכל אוריתא כתיבא בהם וצריכי לברך] (ב) ברכת התורה. שמעיה' מפי הרב.⁴⁴

טענתו הפורמלית של רש"י דומה לטענתם היסודית של חכמי נרבונא: 'ספר תורה דידן דלא כהילכת' עבדי... [ואף על פי כן] קרינן בהו'. כלומר: ההקפדה אינה במקומה מפני שבין כה וכה ספרי התורה שלנו אינם עומדים בדרישות הפורמליות של ההלכה. ברכת התורה שאותה מברכים בעת הקריאה בתורה ('ונתן לנו את תורתו') איננה ברכה לבטלה מפני שברכה זו, לפי תפיסתו של רש"י, היא על תוכן הדברים הנקראים ולא על החפץ שבו הם כתובים, ודברי התורה הכתובים בקודקס אינם חדלים להיות בגדר 'דברי תורה' בשל היותם כתובים באופן הזה ולא במגילה. ככאלה, אין הם נחותים מן המשנה והתלמוד שלימודם מחייב ברכה, [ד]לא גריעי מתלמוד ומשנה דאמרינן במשנה צריך לברך'.

⁴² מחזור ויטרי קפט-קצ. למקבילות ראו: ישראל ש' אלפנביין, תשובות רש"י, ניריורק תש"ג, עמ' 312-313. 'תשובות הגאונים', שאותן מצטט הכותב, אינן תשובות גאוני בכל, אלא תשובות של חכמי אשכנז הקדמונים, שנמצאו בספר 'מעשה הגאונים' האשכנזי. ראו: תאשמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 178.

⁴³ ראו תאשמע, שם. טעמו של תאשמע הוא שבהמשך הדברים נאמר עוד שאותו הרב 'אסר לקרוא בציבור מספר תורה שנתפר בג' גידין במקום תפירה מליאה בו' גידין, ודבר זה אכן נמצא ב'מעשה הגאונים' לפנינו, סי' סה, בשם ר' שלמה ב"ר שמשון איש וורמייזא. על חכם זה ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 327-348.

⁴⁴ ראו: שמחה עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, ירושלים תשע"ב, סימן קעט, עמ' 479.

על פי עדותו של ר' שמעיה, רש"י החיל מסקנה זו גם על חומשים העשויים בקודקס (מצחפים), ו'התיר לקרות בחומש' שלנו על ידי הדחק בעשרה', והדגיש ש'הוא הדין לחומשין שלנו, דכל אורייתא כתיבא בהם'. ואולם, דרך התנסחותם של חכמי נרבונה חריפה ומחודדת יותר, והיא המושכת את שימת הלב: הם מודים במפורש שדין התלמוד מחייב לאסור את הקריאה בתורה מחומשים, אך למרות זאת הם מורים להיתר. הנגדה חריפה זו, שחכמי נרבונה חידדו בעצמם, מעוררת את השאלה העקרונית, כיצד יש להבין פסיקת הלכה שכזו.

ה. פרשנות ופסיקה

תשובה של הרמב"ם, העוסקת בעניין דומה אך הולכת בדרך שונה, עשויה לסייע בידנו להשיב על השאלה:

שאלה: [על דבר קריאת התורה בכל יום אם אין להם ס"ת מהו שיקראו בחומשים ויברכו לפנייה ולאחריה או ימנעו להקריאה כל עיקר? וכן ב]ס"ת שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך? יורנו רבינו. תשובה: מותר לברך. ואין הברכה על הקריאה בספר כמו שהברכה על נטילת לולב או ישיבה בסוכה שאם היתה סוכה פסולה או לולב פסול נמצאת ברכה לבטלה שהמצוה היא נטילת הלולב או ישיבת הסוכה שעליהן מברך, ואם היו פסולין לא עשה מצוה. וכאן בקריאה המצוה היא הקריאה בספר תורה, בין שקרא בספר כשר בין שקרא בספר פסול. ואפי' קרא על פה יברך, כי עצמה של קריאה היא המצוה שעליה אנו מברכין... וזהו ההפרש שלא הרגישו בו רוב חכמי מזרח ודמו שהמברך וקורא בספר פסול בתורה הרי זו ברכה לבטלה. וראיה לדבר זה האי דאמרינן אין קורין בחומשין מפני כבוד הצבור. וכי יש בעולם פסולות כמו פסולות חומש? ! אפי' היה ס"ת חסר אות אחת פסול, וכ"ש חומש, ולמה נתנו הטעם מפני כבוד הצבור? ! והיה להם לתת הטעם "מפני שהוא פסול, שנמצאת ברכה לבטלה" !... ועל דוקיא זו סמכו אנשי המערב והיו קורין בספרי תורה של קלף בלא עיבוד כלל ומברכין לפנייה ולאחריה בפני גאוני עולם, כגון רבינו יוסף הלוי זצ"ל ורבינו יצחק אלפס זצ"ל וכיוצא בהם, ומעולם לא נשמע בזה פוצה פה ומצפצף, לפי שכולם בעלי בינה היו וחכמתם מיושבת ומכוונת וידעו שאין הברכה תלויה בספר, אם כשר הוא אם פסול, אלא בקריאה עצמה, בין שהיה קורא בספר כשר או פסול, כמו שביארנו. ואף על פי כן ראוי לכל צבור להיות להם ספר כשר כהלכותיו ובו ראוי לקרות לכתחילה בציבור. ואם א"א להם קורין אפי' בפסול ומברכין מן הטעם שאמרנו. וכן הורה רבינו חנוך הספרדי זצ"ל.⁴⁵

כך נדפסה תשובת הרמב"ם במהדורתו של אברהם חיים פריימן שיצאה לאור בירושלים בשנת תרפ"ג, ובעקבות זאת כך היא מופיעה גם במהדורתו של יהושע בלאו שנדפסה

⁴⁵ תשובות הרמב"ם, מהדורת אברהם חיים פריימן, ירושלים תרצ"ד, עמ' 42–44; מהדורת יהושע בלאו, ירושלים תש"ך, ב, עמ' 550–553.

בירושלים בשנת תש"ך. ואולם, המשפט שבראש הדברים (המודפס בסוגריים מרובעים) איננו חלק מן השאלה המקורית, אלא נוסף על פי ספר 'ארחות חיים' של רבי אהרון הכהן מלוניל בן המאה הארבע עשרה.⁴⁶ השאלה המקורית עסקה ב'ספר תורה שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין, אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך?'. בהוסיפו בראש השאלה את המשפט 'על דבר קריאת התורה בכל יום אם אין להם ס"ת מהו שיקראו בחומשים ויברכו לפניה ולאחריה או ימנעו להקריאה כל עיקר?', יצר רבי אהרון הכהן קישור ענייני בין הנושא הנדון בגוף תשובתו של הרמב"ם – קריאה מספר תורה שאיננו כשר – לבין הבעיה של קריאה בתורה מחומשים, שעליה נשאלו חכמי נרבונה. אף אם יבקש אדם לערער על הגיונו של קישור זה, עצם העמדת טיפולו של הרמב"ם בבעיה לצד דרך טיפולם של חכמי נרבונה בה יש בה כדי להאיר את פסק ההלכה שלהם באור יקרות.

בתשובתו התיר הרמב"ם את קריאת התורה הריטואלית בבית הכנסת מספר תורה, שלא יכול היה להיחשב לספר כשר על פי דרישותיה הפורמליות של ההלכה. מתוך דבריו עולה ששאלת כשרותו של הספר לא עמדה כלל לדיון, והדבר היה מוסכם ש"ס"ת שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין'. אבל השאלה היתה 'אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך?', ותשובתו הנחרצת של הרמב"ם היתה: 'מותר לברך'. נימוקו מבוסס על הבחנה עיונית שאין הברכה על הקריאה בספר... כי עצמה של קריאה היא המצוה שעליה אנו מברכין'. שונה הדבר במקרה של לולב, או סוכה, 'שאם היתה סוכה פסולה או לולב פסול נמצאת ברכה לבטלה, שהמצוה היא נטילת הלולב או ישיבת הסוכה שעליהן מברך, ואם היו פסולין לא עשה מצוה'. מאחר שבקריאת התורה המצוה היא מעשה הקריאה, מתחייבת המסקנה ש'בין שקרא בספר כשר בין שקרא בספר פסול, ואפי' קרא על פה, יברך'.⁴⁷

⁴⁶ ראו הערתו של פריימאן, שם, לשורה 13 (המועקת, מילה במילה, אצל בלאו, שם הערה 1). אכן, בכ"י אוכספורד של תשובת הרמב"ם (המצוטט בידי בלאו, שם) פותחת השאלה בנוסח ערבי: 'מא יקול סידנא פי [= מה יאמר אדונינו על] ספר תורה שאינו עשוי כהלכה', וגם נוסח זה מורה שהשאלה היתה על ספר תורה שאינו עשוי כהלכה, ולא על חומשים. בעל 'ארחות חיים', שהוסיף את משפט הפתיחה לשאלה, הוא שיצר זיקה בין הנושא הנדון בתשובה זו לשאלה בדבר קריאת התורה מחומשים. חוסר שימת לב לתוספת זו הטעה את תאשמע לחשוב שעניינו של הרמב"ם היה בקריאת התורה מחומשים, בשעה שתשובתו לא עסקה בכך כלל, אלא בקריאה מספר תורה שאינו עשוי כהלכתו, ואין שני העניינים זהים. ראו: תאשמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 172–173.

⁴⁷ כפי שראינו, בכיוון דומה (אף כי לא זהה) הלך רש"י בתשובתו (עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחרביו, סימן קעט, עמ' 479), כשהדגיש שאין סיבה להימנע מלברך ברכת התורה על קריאה מחומשים, '[דלא] גריעי מתלמוד ומשנה דאמ' (במשלי דצרי') (במשנה צריך לברך'. בפסיקי ריקאנטי, סימן מז (ח ע"ב), מובאים דברים דומים בשם תלמידו של רש"י, רבי עזריאל ברבי נתן: 'השיב רבינו עזריאל בר' נתן כי כשאין ס"ת מותר לקרוא בחומש ולברך דלא גרע ממשנה ותלמוד שצריך לברך'.

הרמב"ם מבסס את הבחנתו בעזרת דיוק מלשון התלמוד: 'וראיה לדבר זה האי דאמרינן: "אין קורין בחומשין מפני כבוד הצבור" – וכי יש בעולם פסלנות כמו פסלנות חומש? ! אפי' היה ס"ת חסר אות אחת פסול, וכ"ש חומש! ולמה נתנו הטעם מפני כבוד הצבור? ! והיה להם לתת הטעם "מפני שהוא פסול, שנמצאת ברכה לבטלה"! אילו נכונה היתה ההנחה שאסור לקרוא את קריאת התורה בברכה מספר תורה פסול מפני שפסולו של הספר גורם לכך שהברכה תהיה 'ברכה לבטלה', מדוע נימק התלמוד את האיסור בטעם 'מפני כבוד הציבור'? ! היה לו לתלמוד לנמק את האיסור בטענה החזקה יותר שהברכה היא 'ברכה לבטלה'! העובדה שאין התלמוד עושה כן מלמדת שלדעתו אין הברכה לבטלה. לבטח מפני שהתלמוד היה שותף להבנה (כך טוען הרמב"ם) שברכת התורה היא על מעשה הקריאה ולא על הספר גופו.⁴⁸

לדברי הרמב"ם, העדר עירנות להבחנה המוצעת בדבריו הוא הסיבה לעמדתם של חכמים רבים שאסרו לחלוטין קריאה בתורה מספר שאינו כשר וראו בברכה על קריאה זו 'ברכה לבטלה': 'זוהו ההפרש שלא הרגישו בו רוב חכמי מזרח ודמו שהמברך וקורא בספר פסול בתורה הרי זו ברכה לבטלה'. אך, לדבריו, גדולי פוסקי ההלכה מאז ומעולם היו ערים להבחנה הזו ומשום כך לא הביעו מחאה או הסתייגות בעת קריאה בתורה מספר שלא נחשב לכשר על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית: 'ועל דוקיא זו סמכו אנשי המערב והיו קורין בספרי תורה של קלף בלא עיבוד כלל ומברכין לפנייה ולאחריה בפני גאוני עולם, כגון רבינו יוסף הלוי זצ"ל ורבינו יצחק אלפס זצ"ל וכיוצא בהם, ומעולם לא נשמע בזה פוצה פה ומצפצף, לפי שכולם בעלי בינה היו וחכמתם מיושבת ומכוונת וידעו שאין הברכה תלויה בספר, אם כשר הוא אם פסול, אלא בקריאה עצמה, בין שהיה קורא בספר כשר או פסול, כמו שביארנו'.

דרכו של הרמב"ם בטיפולו בבעיה שהוצגה בפניו שונה באופן יסודי מזו של חכמי נרבונה. הרמב"ם מנמק את ההיתר בעזרת הבחנה הלכתית שיש בכוחה לפתור את הבעיה ההלכתית מן היסוד. לעומתו, חכמי נרבונה אינם מתאמצים כלל לבסס את עמדתם על פרשנות כלשהי של הטקסט התלמודי. אדרבא: הם מודיעים בצורה מפורשת שאיננה משתמעת לשתי פנים שמשמעותם של דברי התלמוד ברורה ומובנת, וכי מן האמור בו עולה שאסור לקרוא בחומשים בבית הכנסת, ואין הם מנסים לשנות את הרושם הזה.⁴⁹ נקודה זו ראויה להדגשה: עיון בסוגיה התלמודית מלמד שחכמי נרבונה יכולים היו לבסס את עמדתם בדרך של פרשנות הלכתית מקובלת. נאמר בה:

⁴⁸ על פולמוסו של הרשב"א כנגד טיעונו של הרמב"ם ראו תא-שמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 173–174.

⁴⁹ ואכן, דברים אלה מובאים על ידי הרי"ף ועל ידי רבי יהודה הברצלוני, בעל ספר העיתים, כמות שהם וללא כל הערה, ומכאן שבמסורת ההלכה הספרדית הם נתקבלו כהלכה פסוקה ללא כל עוררין. עיינו: רי"ף, מגילה יד ע"ב (מדפי הרי"ף); רי"ף, גיטין כז ע"ב (מדפי הרי"ף); ספר העיתים, סימן קעז (מהדורת יעקב שור, קרקא תרס"ג, עמ' 263).

שלחו ליה בני גליל לר' חלבו: מהו לקרות בחומשים בבית הכנסת בציבור? לא הוה בידיה. אתא שיליה לר' יצחק נפחא, לא הוה בידיה. אתא שאיל בי מדרשא ופשטה מהא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, 'ספר תורה שחסר יריעה אחת אין קורין בו'. ולא היא, התם מחסר במילתיה הכא לא מחסר במילתיה. רב ורב יוסף דאמרי תרוייהו: 'אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד צבור'. ורבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: 'האי ספר אפטרותא אסור למקרי ביה בשבת. מאי טעמא? דלא ניתן ליכתב. מר בר רב אשי אמר: לטלטולי נמי אסור. מאי טעמא? דהא לא חזי למיקרי ביה. ולא היא. שרי לטלטולי ושרי למיקריה ביה. דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. והא לא ניתן ליכתב? ! אלא כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך. הכא נמי, כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך.⁵⁰

הסוגיה פותחת בדיווח על שאלה ששאלו בני הגליל את רבי חלבו, אם מותר לקרוא בחומשים בבית הכנסת בציבור והוא לא ידע כיצד להשיב על שאלתם. גם רבי יצחק נפחא לא ידע כיצד להשיב. רק משהובאה השאלה לבית המדרש נמצא לה מענה, על סמך דבריו של רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יוחנן (או יונתן): 'ספר תורה שחסר יריעה אחת אין קורין בו'. ודומה, כי יושבי בית המדרש הסיקו בדרך של 'קל וחומר', שאם אין לקרוא מספר תורה שאינו שלם, על אחת כמה וכמה שאין לקרוא מחומש. ואולם, סתם התלמוד דחה את הראיה: 'ולא היא, התם מחסר במילתיה הכא לא מחסר במילתיה'. 'ספר תורה שחסר יריעה אחת' הוא ספר פגום, מה שאין כן חומש.

אמת: בעקבות דחייתה של הראיה מביאה הסוגיה את קביעתם של רבה ורב יוסף: 'אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד צבור'. ואולם, עדיין יש מקום לבעל דין לשאול: אם טעם האיסור הוא אך ורק 'מפני כבוד הציבור', ולא בשל פסול שיש בחומש גופו, מה משמעותה של דחיית הראיה בידי התלמוד ומה משקלו של הנימוק 'מפני כבוד הציבור'? נשים לב, שגם בהמשך הסוגיה מובאים דברי אמוראים האוסרים פעילות מסוימת (קריאה בספר הפטרות בשבת), אך התלמוד דוחה אותם מכל וכל (ובסגנון דומה): 'ולא היא, שרי לטלטולי ושרי למקרי ביה'. מאפיין ניכר לעין זה של הסוגיה – דהיינו: שקביעותיהם הנחרצות של האמוראים לאיסור נדחות בלשון בוטה בידי סתם התלמוד – יש בו לגרום להיסוס באשר לעמדתה בשאלות ההלכתיות הנדונות בה.

זאת, ועוד אחרת: הסוגיה מסתיימת בהסבר עקרוני לעמדת היתר: 'כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך'. אמנם הסבר זה תחום לשאלת קריאה בספרי הפטרה בשבת, ואולם ניתן להעלות על הדעת קריאה שתקשור אותו גם לשאלת הקריאה מחומשים. ואכן,

⁵⁰ בבלי, גיטין ס ע"א. שינויי הנוסחאות בסוגיה זו (ראו רישומם אצל מאיר שמחה הכהן פלדבלום, דקדוקי סופרים מסכת גיטין, ניריורק תשכ"ו, ס ע"א), נובעים ברובם מדילוגים מחמת הדומות גרידא ואין הם מעלים או מורידים דבר לענין הנדון כאן ולכן אמנע מלהתייחס אליהם במסגרת זו. על זמנה המאוחר של הסוגיה (למצער חלקה האחרון) ראו: יעקב זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 334–335.

היו מקרב הראשונים שקראו את הסוגיה באופן זה וקשרו את סיומה לראשה, העוסק בשאלת הקריאה מחומשים. כך, למשל, כתב הראב"ן:

וספר תורה שחסרה יריעה אחת אין קורין בו בבית הכנסת. ואפילו שלם ויש בו ג' הגאות בדף אחד, דמיחזי כמנומר אין קורין בו. ומקום שאין ספר תורה שלם ויש חומש בראשית שלם או חומש אלא שמות או אחד מחמשה חומשי תורה ועשוי כעין ספר תורה, נראה לי שקורין בו משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. ונראה דבחומשין שלנו שאינן עשויין כעין ספרי התורה אין קורין אע"ג דעת לעשות וגו', משום שמיחסר במילתיה שאינו נגלל כספר תורה.⁵¹

עינינו הרואות שהראב"ן קישר את הנימוק של 'עת לעשות' גם לעניין קריאה בחומשים (אף כי הוא מדגיש, שהכוונה בסוגיה התלמודית היא לחומשים הכתובים על מגילות, כמו שהיה בימי התלמוד, ולא לחומשים הכתובים במצחף כפי שהיה בימי הביניים). קריאה כזו של דברי התלמוד עולה גם מדבריו של רבי מנחם ריקאנטי שצייין כי 'בפרק הניזקין משמע דמותר (לקרוא בתורה מחומשים – ע"ש) משום עת לעשות', והסיק מן האמור בסוגיה ש'כל הדברים האסורים משום כבוד צבור מותרים בלא אפשר'.⁵² עינינו הרואות שהריקאנטי הביין שסיומה של הסוגיה מוסב גם על ראשה (היינו, על עניין קריאה בתורה מחומשים), בדומה לראב"ן שקרא את הסוגיה באותו האופן. חכמי נרבונה יכולים היו, אפוא, לנקוט במהלך פרשני מעין זה, כדי להתגבר על המשוכה שמציבה בפניהם ההלכה התלמודית, אך הם נמנעו מלעשות כן.

דרך פרשנית אחרת שבה יכולים היו חכמי נרבונה ללכת היתה על ידי 'אוקימתא', כלומר על ידי העמדת האיסור התלמודי במציאות מסוימת דווקא. בחירה באפיק פרשני מקובל זה היתה מביאה אותם להציע, למשל, שדברי התלמוד לא נאמרו אלא במקום שבו יש לקהילה ספר תורה. או אז, ההימנעות מלהשתמש בו והעדפה על-פניו את הקריאה מחומש אכן יש בה בזיון ועל כן היא מהווה פגיעה בכבוד הציבור, אך במקום שאין בו ספר תורה כלל לא נתכוון התלמוד מעולם לאסור את הקריאה בתורה מחומשים. פרשנות כזו לדברי התלמוד איננה דחוקה כלל, ולא היתה כל מניעה שחכמי נרבונה יציעו אותה כדי ליישב את עמדתם עם הדרישה התלמודית. ואכן, הבחנה כזו אכן הוצעה בזמנם על ידי ר' יצחק בר אברהם, הריצב"א בעל התוספות, באחת מתשובותיו:

אומ' רבי' יצחק בר אברה' דאסור לקרות בבי' הכנסת בתוך החומש היכ' דאיכ' ספר תור' בעיר, כגון ב' בני אדם שמתקוטטין יחד ולאחד מהם יש ספר תור' ואינו מניח חביריו לקרות בו, כדאמר' במגלה: 'אין קורין בחומש בבי' הכנסת מפני כבוד הציבור'. ואע"ג דאמ' 'אין גוללין ספר תור' בציבור מפני כבוד ציבור', והיכ' דליכ' אלא חדא גוללין ולא חייש לכבוד ציבור, א"כ ה"נ לא הוה לחוש, וי"ל דהת' לא חייש לכבוד ציבור, דמוטב

⁵¹ עיינו: דוד דבליצקי (מהדיר), ספר ראב"ן, בניברק תשע"ב, כרך ג, עמ' תרמא-תרמב.

⁵² עיינו: פיסקי ריקאנטי, סימן מז, ח ע"ב.

שיהא בטל כבוד ציבור ואל יבטל כבוד הפרשה. וכן היכ' דליכ' ספר תורה בעי(ן) [ר] קורין בחומש, אבל היכ' דאיכ' ספ' תור' בעי(ן) [ר] אין קורין בחומש.⁵³

לדברי הריצב"א, אכן אסור לקרוא את קריאת התורה בבית הכנסת מחומש, אך זאת רק אם יש ספר תורה באותו היישוב ('היכא דאיכא ספר תורה בעיר'), ואילו במקרה שאין באותו היישוב ספר תורה כלל מותר לקרוא את קריאת התורה בבית הכנסת מחומש ('היכא דליכא ספר תורה בעי(ן) [ר] קורין בחומש'). הבחנה זו סבירה, כשלעצמה, ולא היתה כל מניעה שחכמי נרבונה יציגו אותה כעומדת ביסוד הוראתם.

אם חכמי נרבונה לא נקטו בדרך של פרשנות, על כורחנו שיקול הדעת שלהם לא היה 'טקסטואלי' והם לא ניסו לצאת ידי חובת הטקסט. שיקול הדעת שהניע את החשיבה ההלכתית שמתגלה בתשובתם איננו מתמקד בשאלה 'מה הן דרישות הההלכה', והם לא ראו את פסק ההלכה שלהם כמימוש שלה. הטענה העקרונית העולה בדבריהם של חכמי נרבונה היא, ש'מוטב שתעקר מצות העבוד ממקומה ולא נתבטל מקריאת התורה'. קיומה של קריאת התורה בשבת בבית הכנסת הוא רכיב מרכזי בזהותה הדתית של הקהילה, וביטולו של ריטואל זה יפגע פגיעה חמורה באופיה הדתי. לפיכך, מן הראוי לאפשר קריאה בתורה בבית הכנסת אפילו שלא מספר תורה כשר, ואפילו מחומש.

עמדה זו נתנסחה כמאה שנים מאוחר יותר בידי רבי מאיר ברבי משה, רבה של רומא, בתשובה לשאלתו של רבי בנימין מן הענוים, המצויה בספרו של אחיו, רבי צדקיה ברבי אברהם הרופא, 'שבלי הלקט':

ומקום שאין ספר תורה ויש שם חומשים כעין שלנו אם מותר לקרוא בהן בעשרה ולברך לפנייה ולאחריה כספר תורה? דבר זה שאל אחי, ר' בנימין נר"ו, להר"ר מאיר נר"ו והשיב לו בכתב גלילי ידיו.

על ענין קריאת הספר אשכול הכופר יורינו אמרי שפר. כי מה נאמר ומה נספר. ואם באנו לאסור נאסור רוב קריאות הגולה. דהא קיימא לן כל ספר שלא עבדי גוילין שלו לשמן פסול, כדאמרינן בגיטין פרק הניזקין, והכי נמי כל ספר שאינו תפור בגדין פסול, כדאמרינן גבי מגילה במסכת מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה כספר אלמא ספר תורה שתפרו שלא בגדין פסול. וכמה שאר פסולין יש בו על רוב עונותינו, ואנו קורין בהם ומברכין לפנייה ולאחריה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. כדאיתא בתמורה גבי דברים שבעל פה שאי אתה רשאי לכתבן וניתנו ליכתב משום עת לעשות לה' כדי שלא תשתכח התורה. הכא נמי אע"ג דלא כהלכתא עבידן נקרי בהן. דמא לי פיסולא חדא מה לי תרי פיסולי. דהיכי נעביד? לא נקרא כלל? הא כתיב 'וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה, עמדו ותקנו להם שלא יעמדו ג' ימים בלא תורה'. הרי שאין לנו לעמוד ג' ימים

⁵³ ראו: אפרים קופפר (מהדיר), תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"ג, סי' עג, עמ' 118. תיקנתי בסוף 'בעי(ן) [ר]' (פעמיים), לאור האמור בראש הדברים: 'היכ' דאיכ' ספר תור' בעיר'.

בלא קריאת תורה היכא דאיפשר לן. וכי תימא נקרי ולא נברך, תא חזי כמה ענשו גדול של קורא קריאת חובה בלא ברכה. שראוי לבא חורבה על שונאיהן של ישראל על זה, דכתיב 'מי חכם ויבן את זאת וגו' על מה אבדה הארץ וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורת' (ירמיהו ט, יא), 'ואמר מר: על שלא ברכו בתורה תחלה!' (בבלי, בבא מציעא פה ע"ב). אם כן, היכי נעביד? לא נקרי? הא מחייבינן למקרי! נקרי ולא נברך? ראה כמה עונשו גדול של קורא קריאת חובה בלא ברכה! וכי תימא כיון דלא אפשר למקרי ככל מצותה וכהלכתה לא רמי עלן חומרא, אם כן נאסור רוב קריאות שבגולה, שהרי לא נעשו כהלכתן! אלא כי היכי דקרינן בהנהו, אע"ג דלא עבידי כמצוותן, הני נמי לא שנא... ותא חזי מהני הפטרות דמפטרין בהו. וההיא קריאה תקנוה חכמים לאפטורי בשבתות וימים טובים ובתעניות. והנה בכל קהלות הקודש שבארץ מערב ובכל גלילות ישמעאלים ובאוסקיליאה כולה מפטרי בספרי הפטרות גלולות ואנן מפטרין בהני שהן כשאר חומשים שלנו ומברכין ואין ממחה בידן! ומאי שנא הני מהני? אלו ואלו הן דברי אלהים חיים וכולהו כתבי הקודש ניהו! וכי היכי דעל האי קריאה סמכינן ומברכינן הם הכי נמי על האי נסמוך ונקרי ונברך משום עת לעשות... ובשעת הדחק שאני. ושוכני סנה לעתירתינו יפנה וטעם נקרא יענה ובפקודיו ישיח בפניו מענה וישכילנו ויצליחנו בכל אשר נפנה.⁵⁴

טענותיו של רבי מאיר דומות ביותר לטענותיהם של חכמי נרבונה שראינו לעיל. המרכזית שבהן היא: 'אם באנו לאסור נאסור רוב קריאות הגולה', שהרי למעשה ספרי התורה שבידנו אינם כשרים על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית ('דהא קיימא לן כל ספר שלא עבדי גוילין שלו לשמן פסול... והכי נמי כל ספר שאינו תפור בגידין פסול... וכמה שאר פסולין יש בו על רוב עונותינו'), ואף על פי כן 'אנו קורין בהם ומברכין לפניה ולאחריה'. נימוק זה שומט את הקרקע מתחת רגלי האוסרים שימוש בחומשים לשם קריאה בתורה בציבור, אך אין בו לבדו כדי לחשוף את המוטיבציה שביסוד העמדה המתירה שבה דגל הכותב. גם הסתמכותו על העיקרון התלמודי, 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' כדי להצדיק את עמדתו העקרונית, דומה לטענתם של חכמי נרבונה שקדמו לו.⁵⁵ ואולם, עיקרון זה לא יכול היה אלא לשמש לשם הצדקתה של העמדה, ואין הוא, כשלעצמו, טעמה. הנימוק העומד ביסוד עמדתו של רבי מאיר (בדיוק כחכמי נרבונה מאה שנים לפניו) הוא שהיצמדות להלכה התלמודית במקרה הזה תביא לביטול הקריאה בתורה בציבור,

⁵⁴ שבלי הלקט, ענין תפלה, סימן לא (מהדורת בובר, טו ע"ב).

⁵⁵ מלשונו של רבי מנחם ריקאנטי (פיסקי ריקאנטי סימן מז נח ע"ב)) מתקבל הרושם, שבנוסח התלמוד שהיה לפניו נאמר צידוק זה להיתר בתלמוד גופו: 'השיב רבינו עזריאל בר' נתן כי כשאין ס'ת מותר לקרוא בחומש ולברך, דלא גרע ממשנה ותלמוד שצריך לברך, ורבינו יצחק בר' יהודה לא היה נוהג כן. ובפרק הניזקין משמע דמותר משום עת לעשות'. ואולם, בעדי הנוסח של הסוגיה בבבלי, גיטין ס ע"ב, אין לכך כל תימוכין, והנימוק העקרוני של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' מובא שם רק בהמשך, ולעניין אחר. מסתבר שהריקאנטי היסב את הנימוק הזה גם על חלקה הראשון של הסוגיה. וראו להלן, נספח ב.

ודבר זה יפגע באופן חמור בזהותה הדתית של הקהילה. תוצאה זו היא שעומדת במרכז שיקול הדעת ההלכתי שלו, והיא שמנחה את חשיבתו ההלכתית.

ו. כוח המציאות ושיקול הדעת ההלכתי

שיקול דעת דומה עולה מתוך תשובה של רב שרירא גאון לאנשי תלמסאן, שעוסקת אף היא, כמו תשובתו של הרמב"ם, בשאלת האפשרות לקרוא את הקריאה הריטואלית בתורה מספרי תורה שלא נעשו כהלכתם:

מקום שאין בו מי שיודע לעשות לא גוילין ולא רַק והצרכו לכתוב ספר תורה, ומצאו רק שבא ממקום רחוק, יש להן רשות לכתוב באותו רק ספר תורה דלא מיעבד לשם ספר תורה או לא?

היו יודעין שעיקר רַק שאמרתם לא הכשירו רבנן דתרתין מתיבאתא לכתוב בו ספר תורה ולקרות בו בצבור. ולא היה מתירו אלא מר רב משה גאון מחסיה ז"ל בלבד והוה קארי ליה לרַק קלף. ולא קלף נינהו אלא חיפה שמיה דמליח ולא קמיח ולא עפיץ [...] אלא מיהו עכשו בשנים האלה כיון שאין מי יודע לעשות אותו גויל כתקנו וכי אתו לעפוציה טרחין הרבה, ורוב הצבור כי דאשכחון קולא דרב משה סמכו עליו וקא קארו ביה בציבור, לבר מן מהדרין ומדוקאני דמצות, דלא קארו אלא בגויל כהוגן. ולענין עיבוד לשמה, רבנן דתרתין מתיבאתא סבירא להון דמאי דלא לשמה מיעבד לאו כהוגן הוא ופסול מלמקרא ביה בציבור ... ומר רב משה ז"ל נמי הוה פליג בהא ... ואית לנא ולרבנן כמה וכמה דקדוקי בהא מילתא לפרוקה ולדחוייה להא מילתא דרב משה גאון. אלא מיהו אתם שאין במקומכם מי שעושה גוילין ולא רַק, אם יש במקומכם ספר תורה כהוגן השמרו בו וקראו בו בציבור. ואם לאו אל תשביתו קריאת התורה מפני זאת, שהרי הכתוב אומ' עת לעשות לה' הפ' תו'. ור' יוחנן ור' שמע בן לקיש מעיני בספר אגדתא בשבתא וסמכי אהאי קרא. ועשו ספר תורה מן רק אע"פ שאין מעובד לשמה שמר רב משה כראוי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק. וכל שכן על דרך שאמרנו עת לעשות ליי' הפרו תו'. אבל אם יש לכם יכולת להחזיר את יריעות לבתי מיתוח ולהעביר עליהם מעט סיד לשמה הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה. ואם אין יכולת לעשות כן כתבו בו ואע"פ שאין מעובד לשמה וקראו בו בציבור.⁵⁶

עניינה של השאלה הוא, אם בני קהילה שאין ברשותם קלף כשר לכתוב ספר תורה (ואף אין ביניהם אדם שיש לו הידע והמיומנות לשם הכנתו של קלף כזה), רשאים להשתמש

⁵⁶ ראו אברהם אליהו הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון: זכרון לראשונים, ברלין תרמ"ז, עמ' 226–227; בנימין מנשה לוין, אוצר הגאונים למסכת שבת, התשובות, סימן רנ, עמ' 76–78 (= אוצר הגאונים לגיטין, התשובות, סימן רלח, עמ' 92–95). מילר רשם את התשובה כאחת מתשובותיו של רב האי גאון. ראו: יואל הכהן מילר, מפתח לתשובות הגאונים, ברלין תרנ"א, עמ' 214. בדרך דומה הלך לוין, שם, עמ' 76, הערה א, שזיהה את רב האי כמחברה. ואולם, כפי שהראה אברמסון, מחבר התשובה הוא רב שרירא גאון ולא רב האי בנו. ראו: שרגא אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 92–94.

למטרה זו בקלף שלא עובד על פי הסטנדרטים הקבועים בתלמוד ולא הוכן לשם כתיבת ספר תורה. הבעיה כאן כפולה: תחילה, הקלף שעמד לרשות השואלים, ה'רק' הערבי, נחשב נחות מנקודת מבט הלכתית (על אף איכותו הגבוהה), מפני שהכנתו לא היתה על פי כל השלבים הנדרשים על פי התלמוד.⁵⁷ אבל במקרה המדובר לא היתה זו הבעיה היחידה, אלא נוספה עליה העובדה שהקלף שעמד לרשות השואלים היה 'רק שבא ממקום רחוק', כלומר היו אלה יריעות קלף שנקנו מוכנות בשוק החופשי וייצורן, שנעשה במקום אחר ובלתי ידוע, בוודאי לא היה לשם כתיבת ספר תורה, כנדרש על פי ההלכה התלמודית. את תשובתו פותח רב שרירא בהודעה שאחריה, לכאורה, לא אמור להיות דבר: 'היו יודעין, שעיקר "רק" שאמרתם לא הכשירו רבנן דתרתין מתיבאבתא לכתוב בו ספר תורה ולקרות בציבור'. לא זו אף זו: מסורת הגאונים היתה, שקלף שהכנתו לא נעשתה לשם ספר תורה פסול אף בדיעבד.⁵⁸ רב שרירא אמנם מודה כי רב משה גאון סורא התיר את השימוש בספרי תורה שנכתבו על 'רק', אך הוא מדגיש שדעה זו היתה דעת יחיד ונחשבה דחוייה מן היסוד. לאור כל זאת קשה היה, אפוא, לשער שרב שרירא יורה לשואלים הוראת היתר. אף על פי כן הוא מתיר לשואלים, למעשה, להשתמש בקלפים העומדים לרשותם ('ועשו ספר תורה מן רק אע"פ שאין מעובד לשמה') ולהכין מהם ספר תורה שממנו יקראו את הקריאה הריטואלית בבית הכנסת.

לנוכח מסורת ההלכה שהיתה מקובלת בישיבות הגאונים הוראתו של רב שרירא בוודאי מפתיעה. ואולם, לא הוראתו ההלכתית כשלעצמה היא שמושכת כאן את תשומת הלב, אלא חשיבתו ההלכתית היא הדבר שבו אני מבקש להתמקד. מצד אחד הוא אומר במפורש שהדעה המוסכמת על כמעט כל החכמים היא שהעורות שעליהם שאלו השואלים פסולים להכנת ספרי תורה, אך מצד שני אין הוא מורה לשואלים שבשל נימוקים הלכתיים אלה ספרי התורה שלהם פסולים מלקרוא בהם בציבור, כמתבקש. להפך: הוא מורה להם במפורש: 'אל תשביתו קריאת התורה מפני זאת'!

קריאתו של רב שרירא לשואלים, שלא להשבית את קריאת התורה, נובעת מהכרתו את המציאות במקומם (ובמקומות רבים אחרים) שאין מי שיודע לעבד קלף כשר. רב שרירא קשוב קשוב רב לנתון מכריע זה והוא מבין היטב שבשל כך אין כל אפשרות לקיים את הקריאה בתורה בהתאם לדרישותיה של ההלכה כפי שנתנסחה במקורותיה הסמכותיים (התלמוד) וכפי שהובנה על ידי כל חכמי ההלכה בדורות הקודמים. היצמדות נוקשה להלכה הפסוקה עלולה להביא לעקירתה של הקריאה בתורה לחלוטין, ובין שתי אפשרויות אלה – הערפת ההלכה או שימורו של הנוהג העתיק של קריאה בתורה – רב שרירא בחר בקריאת התורה, לבטח מפני שראה בה רכיב חשוב בזהות היהודית של

⁵⁷ על סוג הקלף הזה, שנקרא במקורות מתקופת הגאונים 'רק' (ולעיתים 'ריק') ראו: מנחם הרן, 'מגילות הספרים בין קומראן לימי הביניים: עורות יהודיים ונכריים למיניהם ולתקופותיהם', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 373–377.

⁵⁸ ראו: ירחמיאל ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשנ"ב, ב, עמ' 403, הערה 2.

הקהילה היהודית שהויתור עליו עלול לגרום לנזק גדול יותר מאשר הויתור על ההקפדה על דרישותיה של ההלכה התלמודית.

הניגוד החריף שבין פתיחת תשובתו של רב שרירא, שממנה משתמעת דעתו הנחרצת כי השימוש ב'רק', שעובד שלא לשם ספר תורה, פסול, לבין הוראתו למעשה, המתירה לשואלים להשתמש ב'רק' שבידיהם לשם הכנת ספר תורה, דומה מאוד לגישתם של חכמי נרבונה בתשובתם שנדונה לעיל. בדומה לחכמי נרבונה, חשיבתו ההלכתית של רב שרירא איננה כופפת את עצמה לדרישות ההלכה, כפי שהן עלולות מן האמור במקורותיה הסמכותיים ובתקדימים הידועים לו, אלא מציבה במרכז חשיבתו ההלכתית את תוצאות הפסיקה והשלכותיה. רב שרירא רואה לנגד עיניו את זהותו הדתית של הציבור, ודעתו נתונה מעל לכל לחשיבות קיומו של טקס הקריאה בתורה בשבת בבית הכנסת כחלק מזהותה הדתית של הקהילה היהודית. לפיכך הוא מורה שאף על פי שמנקודת המבט של האמור במקורות הסמכותיים של ההלכה יש לפסול את השימוש בספרי התורה של השואלים, אין לעשות כן בפועל. הנימוק לכך הוא שתוצאתו של פסק הלכה כזה איננה רצויה, אם מביאים בחשבון את אופי החיים היהודיים, שטקס קריאת התורה בשבת הוא רכיב משמעותי שלהם.

ז. שעת הדחק

מתוך לשונו של רב שרירא ('אתם שאין במקומכם מי שעושה גוילין'), כמו גם מלשונו של חכמי נרבונה ('ובמקומות רחוקים שאין להם ספר תורה'), עלול להתקבל הרושם שתשובותיהם מופנות לקהילות נידחות שאין באפשרותן להשיג ספר תורה עשוי כהלכתו. רושם זה עשוי להתחזק לאור לשונו של המאירי הקובע שתשובת חכמי נרבונה היתה מכוונת 'לבני כפרים שבגבולם'.⁵⁹ ואולם, מתוך דברי הרמב"ם (בתשובתו שהובאה לעיל) אנחנו למדים שלא כך היו פני הדברים. הרמב"ם מעיד במפורש שגדולי חכמי ספרד במאה הי"א התיירו לקרוא בספרי תורה שלא נעשו כהלכתם, והוראה זו הפכה לנורמה הרווחת. כדבריו: 'ועל דוקיא זו סמכו אנשי המערב והיו קורין בספרי תורה של קלף בלא עיבוד כלל ומברכין לפני ולאחריה בפני גאוני עולם, כגון רבינו יוסף הלוי זצ"ל ורבינו יצחק אלפס זצ"ל וכיוצא בהם, ומעולם לא נשמע בזה פוצה פה ומצפצף'.⁶⁰ דברים אלה מלמדים, שאין מדובר אך ורק במצב של קושי הלכתי קיצוני, אלא בנורמה שרווחת בקהילות מרכזיות ומבוססות.

⁵⁹ קרית ספר להמאירי (מהדורת משה הרשור, עמ' נו). לשונו של המאירי שימשה בידי תא"שמע לרחיית דעתו של בנדיקט, ש'התשובה, שעליה חתומים ששה חכמים נכתבה על שאלה, שבאה מחו"ל' (כלומר מחוץ לנרבונה). ראו בנימין זאב בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס, 'ירושלים תשמ"ה', עמ' 29; תא"שמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 175, הערה 6.

⁶⁰ ראו לעיל, הערה 45.

על כך מלמדים גם דברי הפולמוס של פירקוי בן באבוי, בן המאה התשיעית לספירה, כנגד השימוש בספרי תורה הכתובים על 'רק', שרווח מאוד בזמנו.⁶¹ פירקוי מאריך בגנותו של ה'רק' ומנמק את פסלותו בנימוקים רבים.⁶² הוא מדגיש 'שאינן ספר תורה כשר לקרות בו עד שיכתוב אותו בעורות שעבדן בעפצי לשמה... וכן חמשה חומשים של תורה וכן נביאים וכתובים וכן מזוזות ואפילו גט חליצה שיש בו מקראות, ואפילו מגילה, שאין בה שם, אינה כשרה עד שיכתוב אותה כהלכה זה... מפני שאין כותבין דברי קדש אלא בשעבדן בעפצי ויצאו מתורת נבילה... וכך הל' בשתי ישיבות'.⁶³ לא זו אף זו: לדבריו, 'בכל ספרים ראשונים הישנים (!) שמימות משה ועד עכשיו לא נהגו לכתוב בריק',⁶⁴ והסיבה לשינוי שזה עתה החל ('משנים מועטים') היתה: 'שגזר אדום הרשעה שמד על ארץ ישראל' שלא יקראו בתורה, וגזרו כל ספרי תורה, מפני שהיו שורפין אותן, וכשבאו ישמעלים לא היו להם ספרי תורה ולא סופרים שיש בידם הלכה למעשה כיצד מעבדין את העורות ובאיזה צד כותבין ספרי תורה, והיו לוקחין ריק (!) מן הגוים, שעשו לכתוב בהן ספרי עב[ו]דה זרה, והיו כותבין בהם ספרי תורה מפני שלא היה בידם הלכה למעשה'. עוצמת פולמוסו של פירקוי מעידה כאלף עדים שהנורמה שכנגדה הוא יצא היתה רווחת ונפוצה מאוד. זו הסיבה שבגללה הוא נאלץ להציע הסבר 'היסטורי' לנורמה הזו (שלה) הוא התנגד בכל מאודו), כדי לשלול ממנה תוקף הלכתי כלשהו שעשוי היה אדם להציע להגנתה.

⁶¹ הדברים פורסמו בידי לוי גינצבורג, גנזי שטר, ב, נירירוק תשס"ט, עמ' 560–562. על פירקוי וחיבורו ראו באחרונה: ירחמיאל ברודי, פירקוי בן באבוי ותולדות הפולמוס הפנים-יהודי, תל-אביב תשס"ג; נחמן דנציג, 'בין ארץ-ישראל לבבל: דפים חדשים מחיבור "פירקוי בן באבוי"', שלם ח (תשס"ט), עמ' 1–32.

⁶² לדבריו, 'יש בו [כמה] איסורין: אחד שלא עיבדן בעפצי, ואחד לשלא!'] עיבדן לשום ספר תורה, ואחד שלא כותב על גבי בשר ואחד של כותב בדיו ואחד מאחד[!]. תפורין בגידין... ועד עכשיו לא יצא מתורת נבילה' (גינצבורג, שם, עמ' 560). הדגשתו, שהרק 'לא יצא מתורת נבילה', שעליה הוא חוזר כמה פעמים, קשורה לפולמוס שבין הקראים לרבניים בשאלה אם מותר לכתוב ספרי תורה על עור נבילה. ראו: שאול ליברמן, שקיעין: דברים אחדים על אגדות, מנהגים ומקורות ספרותיים של היהודים שנשתקעו בספרי הקראים והנוצרים, ירושלים תש"ל, עמ' 24–25.

⁶³ גינצבורג, גנזי שטר, ב, עמ' 560–561.

⁶⁴ טענה זו כשלעצמה מופרכת מתוכה שהרי ה'רק' היה קלף חדש, שלא היה קיים כלל בתקופות קדומות (ראו הרן, 'מגילות הספרים בין קומראן לימי הביניים', עמ' 373–377), ואין אפוא כל מקום להשתמש בעובדה שהספרים הישנים ('מימות משה ועד עכשיו') לא נכתבו על 'רק' כראיה. אדרבא, אפשר שאילו הכירו חכמי התלמוד את הקלף הזה הם היו מתירים את השימוש בו, בשל איכותו הגבוהה. אפשר שיש בקושי פנימי זה כדי ללמד שפירקוי לא היה לגמרי מודע לכך שה'רק' הערבי היה קלף חדש שלא היה קיים כלל בעבר.

השאלה אם הסברו ה'היסטורי' של פירקוי בן באבוי היה נכון, אם לאו, איננה חשובה לענייננו.⁶⁵ מאחר שתכליתו של ההסבר ה'היסטורי' שלו היתה לשלול מן הנורמה הרווחת כל תוקף, יש במאמציו הפולמוסיים כדי ללמד שהנוהג שעליו הוא מעיד התקבל בקהילות רבות אחרות.⁶⁶ רשאים אנו, אפוא, להשתמש בעדות העולה מדבריו ולחברה לעדותו המפורשת של הרמב"ם כדי ללמוד מהן שהיו קהילות רבות שספרי התורה שלהם לא נחשבו 'כשרים' על פי ההלכה התלמודית, כפי שהיתה מקובלת בתקופת הגאונים ואחריה. לאור זאת דומה שהצגת הדברים כ'שעת הדחק' וכבעיה של קהילות נידחות איננה אלא האמצעי הרטורי לאפשר את דחייתה של ההלכה התלמודית במקרה הנדון. למעשה הלך כאן רב שרירא גאון בדרכו של רב משה, שחי דורות אחדים לפניו, כשהכשיר את השימוש ב'רק' לשם כתיבת ספר תורה מנימוקים מעשיים ומתוך ההכרה שכוחה של המציאות גדול מכדי התקווה להתאימה לדרישותיה של ההלכה. עד שבא הרמב"ם והעניק להיתר הזה גושפנקא של הגיון פנימי, בכך שהסביר מדוע אין הברכה על ספרי תורה בלתי כשרים בגדר 'ברכה לבטלה'. כל אלה אינם יכולים להסתיר את נימוקם האמיתי של חכמי ההלכה להיתר שהציעו, הלא הוא רצונם העז להמנע מביטול קריאת התורה הריטואלית בבית הכנסת שאותה הם ראו כמרכיב מרכזי בזהותה הדתית של הקהילה.

⁶⁵ גינצבורג טען שטענתו של פירקוי בן באבוי שמדובר ב'מנהג שמד' חסרת בסיס ולאמיתו של דבר כך היתה ההלכה הארץ ישראלית מקדמת דנא. ראו: גינצבורג, גנוי שכטר ב, עמ' 527–535. לדבריו, 'מעולם לא נהגו בא"י לא בעבוד ולא בכתיבת סח"מ לשמה... ולא כאשר יאמר בן באבוי שנשתכחה הלכה מביניהם' (שם, עמ' 532). ואולם, ליברמן הסתמך על דבריו של פירקוי בן באבוי ונראה כי נטה לקבל את עדותו כפשוטה. ראו: ליברמן, שקיעין, עמ' 24–25.

⁶⁶ ואכן, היו קהילות שבהן לא היו ספרי תורה כלל, והקריאה בתורה נעשתה בהן מחומשים בלבד. ראו: שמחה עמנואל, "ממזרח שמש עד מבוואו": תשובות הרשב"א לחכמי עכו, תרביץ פג (תשע"ה), עמ' 483. ראו עוד: עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293–295. אצל הקראים היה הדבר מקובל לחלוטין, כפי שהראה נחמיה אלוני, 'ספר התורה והמצחף', עמ' 321–334. ראו גם: בראילן, 'המעבר ממגילה לקודקס', עמ' רמב–רנד; מרדכי גלצר, 'ספר הספרים – ממגילה למצחף ולדפוס', כתר ירושלים – תנ"ך האוניברסיטה העברית: הארות לנוסח ולמלאכת הספר, בעריכת מרדכי גלצר, ירושלים תשס"א, עמ' 41–48. לא יחא זה בלתי סביר לשער, שהיו קהילות לא קראיות שהושפעו מן הנוהג הקראי בעניינים אלה. לעניין השימוש ב'רק' נרמזה השפעה אפשרית שכזו כבר בידי מחברן האנונימי של 'הלכות ספר תורה': 'וכל ספר תורה ומגלה שתמצא כתובה על עור המצה שהוא רק אינן מוציאים מידי חובה ואסור לקרות בהן בצבור, ושמא מעוטי תורה או נמי קרא יין ועמי ארץ כתבו אותן'. עיינו: אלחנן אדלר (מהדיר), גנוי מצרים הלכות ספר תורה, אוכספורד 1897, עמ' 14. והוא פוסק בצורה נחרצת: 'ואסור למיקרי בחומשין בציבורא' (שם, עמ' 44). כפי שהראה אברמסון, ככל הנראה היה המחבר רבי יוסף ראש הסדר. ראו: שרגא אברמסון, 'הלכות ספר תורה' ("גנוי מצריים"), סיני צה (תשמ"ד), עמ' קצז–רח.

ח. זהות דתית ושיקול דעת הלכתי

ואולם, דומה כי לא רק רב שרירא גאון וחכמי נרבונה הונחו עלידי שיקולים של תוצאות הפסיקה בבואם לגבש עמדה הלכתית, אלא גם עמדת האוסרים הונחתה על ידי שיקול דומה, אף כי כיוונו היה הפוך. את הדבר הזה חשף בעבורנו החכם האשכנזי בן המאה השתים עשרה, רבי אליעזר בן יואל הלוי (הראב"ה).

בדיונו המפורט בבעיית קריאת התורה מחומשים הלך הראב"ה בעקבות רבותיו האשכנזיים ואסר אף הוא את הקריאה בתורה שלא מספר תורה העשוי כהלכתו. לא זו אף זו: הראב"ה הדגיש שעמדתם המחמירה של האוסרים את השימוש בחומשים לצורך קריאת התורה בבית הכנסת עומדת גם 'בשעת הדחק' ומתייחסת אפילו לקהילות שאין בידן ספר תורה כשר: 'אף על גב דלא אפשר השתא לא שרינן להו'. ואולם, בניגוד לטענה שקריאה בתורה מספר תורה שאינו עשוי כהלכתו כרוכה בברכה לבטלה, הבהיר הראב"ה שהנימוק לעמדתם של האוסרים הוא 'שמא יתרו של מל קנות ספר'.⁶⁷ כלומר, עמדת האוסרים נובעת ממדיניות הלכתית המבקשת ליצור לחץ על בני הקהילות להתאמץ ולהשיג ספר תורה, ולא להיכנע לקשיים הכלכליים שעשויים להיות כרוכים בכך. הראב"ה הביא ראיה לנוכחותו של שיקול דעת זה בפסיקה מסוגיה בתלמוד הירושלמי (מגילה ג, א), שאותה הוא קרא כתומכת במדיניות זו:

וראיה מצאתי לפתרון זה, דגרסינן בירושלמי פרק בני העיר: 'רבי שמואל בר נחמן אמר ספר תורה חסירה אין קורין בה ברבים. והתניא: "בראשית עד המבול, ויקרא עד ויהי ביום השמיני, וידבר עד (עד) ויהי בנסוע הארון קורין בה ברבים!" [כ]הדה אורקיננס אוקיר אורייתא דציבאי, אתון שאלון לרב [ב]א [ו]לרבי יוסי: מה לקרות בספר ברבים? אמר לון: אסור. לאו דאסור אלא דנפשין עגימן אינון וזבנין לן חורי. פירוש: תירוץ הוא: לעולם מותר בראשית עד המבול וכו', ומה שאסרו לאו איסור גמור אלא כדי שיתביישו שאין להם במה לקרות ויהיה להם עגמות נפש ויחזרו אחר ספר תורה לקנותה.⁶⁸

סוגיית הירושלמי מעמתת את דבריו של רבי שמואל בר נחמן, שאסר לקרוא את קריאת התורה הריטואלית מספר תורה שאיננו שלם ('ספר תורה חסירה אין קורין בה ברבים'), עם ברייתא המתירה במפורש לעשות כן: 'והתניא בראשית עד המבול, ויקרא על ויהי ביום השמיני, וידבר עד ויהי בנסוע הארון' – דהיינו: מגילה שאיננה ספר תורה שלם, אלא היא מקיפה רק מ'בראשית' (בראשית א, א) עד פרשת המבול, או מ'ויקרא' (ויקרא א, א) עד 'ויהי ביום השמיני' (ויקרא ט, א), או מ'וידבר' (במדבר א, א) עד 'ויהי בנסוע הארון' (במדבר י, לה) – 'קורין בה ברבים'. איך נסביר אפוא את הוראתו ההלכתית של רבי שמואל בר נחמן שאסר? תשובתו של הירושלמי היא, שרבי שמואל בר נחמן הודרך על ידי שיקול

⁶⁷ ראו: אביגדור אפטוביצר (מהדיר), ספר ראב"ה, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' 271 (סימן תקנד); דוד דבילצקי (מהדיר), ספר ראב"ה, בניברק תשס"ה, ב, עמ' קעז.

⁶⁸ ספר ראב"ה, שם.

דעת הדומה לזה שהנחה את רב בא ואת רבי יוסי במקרה קודם שבא בפניהם. באותו המקרה ספר התורה של אנשי ציבאי (צינברי) נשרף על ידי אורסיקיניוס,⁶⁹ והם ביקשו לברר את האפשרות ההלכתית להשתמש בחלופה לשם הקריאה בתורה בציבור.⁷⁰ רבי בא ורבי יוסי הורו להם שקריאה שלא מספר תורה שלם אסורה, אך לא מפני ששימוש במגילה שכזו אכן אסור מעיקר הדין, אלא מפני ששני החכמים רצו להמריץ את אנשי צינברי להתאמץ ולרכוש ספר תורה חדש לקהילתם. וכלשונו של הראב"ה: 'לעולם מותר בראשית עד המבול וכו', ומה שאסרו לאו איסור גמור, אלא כדי שיתביישו שאין להם במה לקרות ויהיה להם עגמות נפש ויחזרו אחר ספר תורה לקנותה'.

⁶⁹ כך יש לפרש, על פי הגירסה 'אוקיד' (גוף שלישי יחיד, עבר, של השורש יק"ד, בבניין אפעל), כפי שהיא בכ"י ליידין של הירושלמי: 'הדא ארסקינס אוקיד אוריאת דצנבראי. אתון שאלון לר' יונה ולר' יוסה: מהו לקרות בספר ברבים? אמ' לון: אסיר. לא דאסיר, אלא מן גו דנפשהון עגימה זבנין להון אחורי'. עיינו: ירושלמי, מגילה ג, א, עד ע"א (מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, טור 764). ראו: Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1992, p. 244. על ההקשר ההיסטורי של האירוע ראו: יוסף גייגר, 'המרד בימי גאלוס ופרשת בניין הבית בימי יליאנוס', צבי בר ואחרים (עורכים), ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א: היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 204–206; משה ד' הר, 'היסטוריה מדינית ומנהלית ממלחמת בן כוסבה ועד חלוקת האימפריה (135–395)', משה ד' הר (עורך) היסטוריה של ארץ ישראל, ה: התקופה הרומית-ביזנטית: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי, ירושלים 1985, עמ' 64–66 (וראו את דבריו הזהירים של עוזי ליבנר, 'סופה של תקופת האמוראים הארץ ישראלית: תיקוף, היסטוריה וארכיאולוגיה', תרביץ פז [תשע"ט], עמ' 591). הגירסה 'אוקיר' שבפי הראב"ה אינה אלא שיבוש פגוט (<ר) של הגירסה 'אוקיד' המקורית. אמנם בפני הראב"ה עמד כתב יד נוסף של הירושלמי, שבו היתה הגירסה 'אוגר', ובעקבות כך הוא הציע גם פירוש שונה: 'ובירושלמי אחר מצאתי: "אוגר לאורייתא דציבאי". פירוש נראה לי: אורקנוס [ספרא] הישכיר (ו) עצמו לכתוב ספר תורה. "ציבאי", שם מקום. ענין אחר: "אוגר", נמשך הדבר. שלא [סיים] הספר תורה, והיו שואלין אם יקראו בו אף על פי שלא סיים חמשה חומשי תורה. ומשמע שכדין ספר תורה היה כתוב, שהרי לספר תורה נשתכר, ולפיכך נצרכו לשאול. "אוקיר", פירוש: ביוקר היה חפץ לכתוב להם' (ספר ראב"ה, שם). הגירסאות 'אוגר' ו'אוקיר' (במקום 'אוקיד'), הן שעומדות ביסודו של הפירוש האחר הזה שמציע הראב"ה, אך הגירסה 'אוקיד' (ככ"י ליידין) היא הנכונה, והפשט שארסקינס שרף את כל ס"ת של העיר צנבראי ולא היה להם במה לקרות בתורה', כלשונו של בר רטנר, אהבת ציון וירושלים, מגילה, וילנא תרע"ב, עמ' 65. אמנם השווה לפירושו של זכריה פראנקל, מבוא הירושלמי, ברסלוי תר"ל, צח ע"ב, שספר התורה נשרף רק בחלקו (וכך הבינו את הדברים גם: Saul Lieberman, 'Palestine in the Third and Fourth Centuries' *JQR*; Stuart S. Miller, 'R. Hanina bar Hama at Sepphoris', *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, New York and Jerusalem 1992, p. 178, n. 19), אך ראו את דבריו של אפטוביצר במהדורתו של ספר ראב"ה, שם, הערה 9.

⁷⁰ טיבה המדויק של החלופה איננו ברור כל צרכו. בנוסח הדברים כפי שהם לפנינו אנשי צינברי ביקשו להשתמש ב'ספר', אך מן העניין ברור לחלוטין שלא היה מדובר בספר תורה (שלם), שאילו כך היו פני הדברים לא היתה מתעוררת כל בעיה. הדעת נותנת שהכוונה היא למגילת קלף (כעין ספר תורה) שכוללת רק אחד מספרי התורה.

על-פי קריאה זו של סוגיית הירושלמי (שהיא, למעשה, הקריאה המקובלת על כל פרשני הירושלמי),⁷¹ הוראתם ההלכתית של רבי בא ושל רבי יוסי ואף זו של רבי שמואל בר נחמן נובעת משיקול דעת המתעלם מן ההוראה המפורשת של המקור הסמכותי של ההלכה – במקרה זה: הברייתא. שיקול הדעת של האמוראים מביא בחשבון את תוצאות הפסיקה, והוא מבטא רצון להשיג מטרה הקשורה בסטנדרטים הדתיים של הקהילה. לדעתם של חכמים אלה, ראוי לכל קהילה יהודית להחזיק בספר תורה שלם העשוי כהלכתו, ובהעדרו של ספר תורה זהותה הדתית של הקהילה נפגמת. לפיכך, אף שמנקודת המבט של המקורות הסמכותיים של ההלכה אין מדובר בעניין שהוא בגדר חובה, אוסרים חכמי ההלכה שימוש בתחליף כלשהו, כדי שבני הקהילה יטרחו לרכוש ספר תורה ובכך ינהגו באופן הראוי לדעת חכמים אלה.

עמדתם של חכמי אשכנז, שאסרו קריאה בתורה בבית הכנסת מחומשים, נובעת, לדברי הראב"ה,⁷² משיקול דעת זה בדיוק. כדבריו: 'אף על גב דלא אפשר השתא לא שרינן להו, שמא יתשללו מלקנות ספר'. לא היצמדות פורמלית לאיסור הוצאת שם שמים לבטלה היא שעמדה, אפוא, ביסוד הוראתם ההלכתית, אף על פי שכך נימקו אותה, אלא הכרתם בדבר אופי החיים היהודי הראוי (בענייני בית הכנסת) היא שהביאה אותם לנקוט עמדה הלכתית, שתכליתה הפעלת לחץ על הקהילות היהודיות לעשות כל מאמץ ולרכוש ספרי תורה. חשיבתם לא נתגבשה אך ורק כתוצאה מלימוד 'תמים' של האמור במקורות המחייבים של ההלכה, אלא היא הודרכה על ידי שיקול דעת באשר לתוצאותיה של פסיקתם, ומתוך רצון להשיג מטרה שלדידם היה בה ביטוי לאורח חיים נאות של הקהילה היהודית. לדעת חכמי אשכנז,⁷² הקריאה הריטואלית בתורה בבית הכנסת אמורה לשמר

⁷¹ כך פירש בעל ר' דוד פרנקל, בעל 'קרבן העדה', על אתר: 'לא דאסור – מן הדין, אלא בשביל נפשם עגומה על ביטול קריאת התורה ברבים ויקנו להן ס"ת אחרת שלימה'. וכך פירש גם ר' משה מרגליות, בעל 'פני משה': 'ולא דאסור – וקאמר הש"ס לא דמדינא אסור הוא אלא דמתוך שתהא נפשם עגומה שאין להם ס"ת לקרות בו ויקחו להם ס"ת אחרת שלימה לפיכך אסר להם'.

⁷² מכלול המקורות שהובאו לעיל נותן מקום לאפשרות שהדעה האוסרת היתה עמדה אשכנזית דווקא, בעוד שבצרפת (כמו גם בפרובאנס) שלטה הדעה המתירה. תאשמע העלה את הסברה שבעקבות עמדתו של ר' תם, שאסר את הקריאה בחומשים, גברה עמדתם של האוסרים גם בצרפת, בפרובאנס ובספרד. ראו: תאשמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 179–181. ואולם, להשערה זו אין כל ראיה. דעת רבנו תם בעניין אינה נזכרת כמעט כלל בספרות ימי הביניים, זולת הערה קצרה בכ"י גולדשמידט של ספר המרדכי שמזכירה אותה באופן כללי בלבד ובלי לצטטה ('ור"ת חלק עליהם ואמר דאין קוראין בחומשין בבתי הכנסת ונלאיתי להאריך' [ראו: איגוס, תשובות בעלי התוספות, עמ' 65]), והעדות הבעייתית של בעל מגדל עוז, הלכות ספר תורה, ט, יד (ראו הערתו הקצרה של שרגא אברמסון, ב'תוספות והערות' לתשובות הרמב"ם מהדורת בלאו, ג, עמ' 170 [הערה לעמ' 553]). בכ"י ורצ"ל I דף 372 מצויה תשובה בעניין המיוחסת לר' תם. ראו עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחרביו, עמ' 480. ואולם, ייחוס זה שגוי והתשובה איננה של ר' תם, אלא של ר"י הזקן (כתיקונו הנכון של עמנואל, וראו הערה 2, שם), וכפי שמופיע במפורש בחתימתה: 'יצחק בר'

רצף והמשכיות עם נוהגי העבר, וביצועה באמצעות ספר תורה כשר ושלם הוא הכרחי למימוש של ערך זה. האופציה ההלכתית האחרת – להתיר קריאה שלא מספר תורה, אלא מחומש – תיצור שבר בתודעה הדתית של הציבור, ומצב עניינים כזה עלול להציב את התודעה הדתית הראויה של בני הקהילה בסכנה.⁷³ מדבריו של הראב"ה אנו למדים כי חשיבתם של פוסקי ההלכה האשכנזיים, שאסרו את קריאת התורה הריטואלית בבית הכנסת מחומשים, לא נתגבשה אך ורק כתוצאה מלימוד 'תמים' של האמור במקורות המחייבים של ההלכה, אלא הונעה על ידי שיקול דעת באשר לתוצאותיה של פסיקתם, ומתוך רצון להשיג מטרה, שלדידם היה בה ביטוי לאורח חייה היהודי הנאות של הקהילה. שיקול דעת כזה, שמרכזו הוא חשיבה על זהותה הדתית של

שמואל'. וראו: פנחס רוט ואברהם [רמי] ריינר, תשובות ר' יצחק בן שמואל מדמפייר (ר"י הזקן), ירושלים תש"ף, עמ' 6-7. אילו היתה השערתו של תאשמע בדבר משקלו של רבנו תם בהתפתחותה של ההלכה מחוץ לאשכנז נכונה, האוסרים המאוחרים בוודאי היו מזכירים אותו בדבריהם ומסתמכים עליו. גם להשערתו הנוספת של תאשמע, שעמדתו האוסרת של רבנו תם קשורה לעמדתו המתירנית בעניין הקלף שבימיו (שם), אין בדל של ראייה. הדברים האלה לא נזכרים אפילו ברמז קל שבקלים ולוא באחד מן המקורות (הרבים) שבידינו. ייתכן שדברי ר' תם נכללו בקונטרס הפולמוס שלו עם ר' משולם (שהיה אחד מן החותמים על תשובת חכמי נרבונה), כפי שתאשמע משער (שם, עמ' 180), אבל עובדה היא שבספר הישר המצוי בידינו אין להם כל זכר.

73 גישתי לתיאור עמדת האוסרים, ההולכת בעקבות דבריו של הראב"ה, שונה באופן יסודי מגישתו של תאשמע להצגת הדברים. לדידו, נימוקם העיקרי של המתירים היה שאין מקום להחמיר מפני שבין כה וכה ספרי התורה כולם אינם עשויים על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית. לדעתו, כוחו של נימוק זה היה כלא היה משעה שנתקבל חידושו של רבינו תם שהכשיר לגמרי את הקלף שהיה רווח באירופה בימי הביניים, ולפיכך התקבלה עמדת האוסרים. ראו: תאשמע, שם. הצעה זו, שאין לה ולוא שמץ של רמז בדברי האוסרים, בוודאי שאין בכוחה להסביר את עמדתם של חכמי אשכנז במאה הי"א, שעמדתם לאיסור קדמה לרבינו תם עשרות שנים ולא היתה יכולה להתבסס על חידושו ההלכתי. לאמיתו של דבר, כפי שציין תאשמע בעצמו, מסכת טיעונו של ר"ת לא נשתמרה בצורה כלשהי (כל שנותר הוא דיווח על עמדתו ההלכתית לאיסור: 'ור"ת חלק עליהם ואמר דאין קוראין בחומשין בבתי הכנסת ונלאיתי להארין' [ראו לעיל, בהערה הקודמת]) ולפיכך אי אפשר לדעת אל נכון מה היו שיקוליו. הקישור שמציע תאשמע, בין היתרו של רבנו תם לגבי הקלף שבימיו לבין התנגדותו לקריאה בתורה מחומשים, יפה כשלעצמו, שהרי אם מצד אחד שיקול הדעת ההלכתי העיקרי הוא הרצון להפעיל לחץ פסיכולוגי על הקהילות לעשות מאמץ כדי להשיג ספר תורה העשוי כהלכתו (כדברי הראב"ה), ומצד שני עמדתו של ר"ת בדבר כשרותו של הקלף שבימיו מתקבלת, הרי שהפעלתו של הלחץ הפסיכולוגי הופכת למוצדקת שבעתים. אלא שלא מצאתי לקישור זה סמך במקור כלשהו מימי הביניים העוסק בעניין. מעל לכל אלה, ניתוחו של תאשמע את עמדת המתירים (הן חכמי נרבונה והן רש"י בתשובתו [עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, סימן קעט, עמ' 479]) מדגיש את טענתם לגבי פסולתם של כל ספרי התורה שבימיהם, ורואה בה את לב עמדתם. ואולם, הוא מתעלם לחלוטין מן הנימוק העקרוני שהם מעלים, ש'מוטב שיקראו בחומשין... שלא יתבטל מקריאת התורה', שהוא המניע האמיתי לעמדתם ההלכתית.

הקהילה היהודית ועל אורח החיים היהודי הראוי,⁷⁴ הוא העומד בלב לבה של פסיקת ההלכה.

סיכום

השאלה ההלכתית אם מותר לקרוא בתורה מספרים שאינם כשרים על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית, כפי שנדונה בספרות ההלכה של ימי הביניים, היא דוגמה בעלת ערך רב לחקר ההלכה. ערכה הייחודי איננו נובע מהיותה דוגמה לכניעתה של ההלכה בפני המציאות. זו היא תופעה שאיננה יוצאת דופן ולא אותה ביקשתי להעלות במאמר זה.⁷⁵ המייחד את סיפורה של הבעיה ההלכתית של קריאה בתורה מחומשים (והעושה אותה לחשובה) הוא אופן טיפולם של חכמי ימי הביניים בה שיש בו כדי לשפוך אור על שיקול הדעת ההלכתי. תשובת חכמי נרבונה, שבה עסק מאמר זה, היא מקור ייחודי ויקר ערך בשל התבטאותם יוצאת הדופן. הם מציפים את המתח שבין דרישותיה של ההלכה כפי שהן מנוסחות במקורותיה הסמכותיים והמחייבים לבין תוצאותיה המשוערות, שעשויות – בשל מציאות חדשה שההלכה התלמודית לא הביאה בחשבון – להביא לפגיעה קשה בזהות היהודית. במתח שבין החובה להיענות לדרישותיה של ההלכה מזה, ובין הדאגה לשמירת דבקו של הציבור במסורת היהודית בכללה מזה, בחרו חכמי נרבונה בזהותו היהודית של הציבור. וזאת אף במחיר הפרתה של ההלכה. יתירה מזו כך הם הציגו את פסיקתם ההלכתית בגלוי ובמפורש.

בפני חכמי נרבונה עמדה האפשרות ללכת באפיק הפרשני ולקרוא את סוגיית התלמוד באופן שלא יסתור אם עמדתם. כפי שראינו, הם יכולים היו להעמיד את האיסור על קריאה בתורה מחומשים דווקא במקום שיש בו ספר תורה, ובכך לבטל את האיסור לגבי קהילות שאין בידן ספר תורה.⁷⁶ הם גם היו יכולים להציע קריאה, שהעיקרון המובע בסיומה של הסוגיה, 'עת לעשות לה', חל על כל העניינים הנזכרים בה, כולל על הקריאה בתורה מחומשים, ובעקבות כך לטעון כי אין היא מהווה מכשול בפני פסיקתם. ההליכה באפיק הפרשני היא הדרך שבה בחרו חכמי הלכה אחרים בני זמנם, ועל כן הימנעותם של חכמי נרבונה מללכת באפיק זה בכואם לבסס את היתרם ההלכתי היא הדבר המושך את תשומת הלב והיא העושה את תשובתם למקור הפותח צוהר להבנת אופן חשיבתם של

⁷⁴ ראו צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב 2000, עמ' 188–197. קריאה רציפה בספרות השאלות והתשובות מעלה דוגמאות רבות נוספות למרכזיותה של החשיבה על התוצאות בשיקול הדעת ההלכתי. ראו: עדיאל שרמר, מעשה רב: שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית, רמתגן תשע"ט, עמ' 54–74.

⁷⁵ כלשונו של סולוביצ'יק: 'קיימות נסיבות שכוחן כה רב, עד שאין לאידיאה עמידה בפניהן ותולדותיה בעולם העשייה הן בעיקר תולדות כניעתה, או לכל היותר – הסתגלותה'. ראו: חיים סולוביצ'יק, הלכה כלכלה ודימוי עצמי: המשכונאות בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 9.

⁷⁶ כאמור, העמדה זו הוצעה על ידי הריצב"א. ראו לעיל, הערה 53.

פוסקי הלכה. אכן, הימנעות זו מעוררת את השאלה: מדוע העדיפו חכמי נרבונה להציג את היתרם כדחייה מודעת של דין התלמוד (בשל חשש מפני תוצאות הבלתי רצויות של הקפדה על האיסור), ולא בחרו באפיק הפרשני, שהוא האפיק שבו מעדיפים אנשי הלכה ללכת בדרך כלל, ושללא כל ספק היה פתוח בפניהם במקרה הזה?

יש מקום להשערה שהדבר קשור לאופיה של תשובתם, כתשובה מוזמנת שנכתבה כדי לסייע לצד אחד בוויכוח שהתעורר בעניין הנדון.⁷⁷ נימוקיהם של האוסרים לא נזכרו על ידי חכמי נרבונה בתשובתם, ואפשר שהפנייתם לאיסור התלמודי על קריאה בחומשים בציבור, שבסוגיית הבבלי במסכת גיטין, היא מהלך מכוון שנועד לטעת את הרושם שמקור עמדתם של האוסרים הוא בקביעה התלמודית הזאת דווקא. זה הוא מהלך מתוחכם, מפני שהוא מאפשר לחכמי נרבונה לדחות את עמדת האוסרים באמצעות העלאתו של העיקרון 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' שנזכר באותה הסוגיה עצמה. הרי הם כאומרים: האוסרים מתבססים, מן הסתם, על סוגיית התלמוד במסכת גיטין, שבה נאמר במפורש 'אין קוראין בחומשין בציבור מפני כבוד הציבור', אך אילו עיינו בסוגיה היטב היו למדים לדעת, שהסוגיה עצמה מכירה בכך שהאיסור עשוי להידחות מפני העיקרון הגבוה יותר של 'עת לעשות לה'.

ואולם, מן המקורות האשכנזיים שראינו ניתן ללמוד שהאוסרים לא ביססו את עמדתם על סוגיית הבבלי בגיטין כלל! הם התמקדו בטענה שברכה על ספר פסול היא בגדר 'ברכה לבטלה'.⁷⁸ אם חכמי נרבונה הכירו את טענת האוסרים לאשורה, התעלמותם ממנה והצגתם את עמדת האוסרים כנובעת מדברי התלמוד עשויה ללמד על התנהלותו של השיח ההלכתי במקרים שצורכי השעה קובעים מראש את תוצאותיו של הדיון.

עדיאל שרמר

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
adiel.schremer@biu.ac.il

⁷⁷ על אופיה זה של התשובה ראו לעיל, ראש סעיף א.
⁷⁸ ראו לעיל, סעיף ד. ושכך היו פני הדברים עולה גם מתשובתו של ר"י הזקן שנוכרה לעיל (ראו רוט וריינר, תשובות ר' יצחק בן שמואל מדמפייר, עמ' 6-7).