

הרב יוסף סלוטניק

"פֶּל הַקֶּהֶל כְּאַחַד"

מוטיב פסיקה חברתית

א. מבוא

המתבונן בהלכות שבאמצעותן עיצבו חז"ל את המרחב הציבורי של הקהילה, נחשף לעובדה מדהימה – חז"ל עיצבו מרחב זה על פי החוליה החלשה שלו, ולא על פי החוליה החזקה. במקומות רבים ניכר כי יצירתן של הלכות תפילה, קריאה בתורה, קריאת מגילה, תקיעת שופר, נטילת לולב וכיוצא באלו, נעשתה תוך התאמת הדברים לפשוטי העם, שאינם מלומדים ואף אינם מדקדקים במיוחד בקיום המצוות. די אם אזכיר שתי דוגמאות כדי לאשש טענה זו – קביעת נוסח התפילה ותקנת הקריאה בתורה.

קביעת נוסח התפילה

משלל מקורות בתלמוד עולה שחז"ל תיקנו לא רק את סדר התפילה אלא גם את תוכנה.¹ הרמב"ם בקטע היסטוריוסופי מבאר את המוטיבציה שלהם (הלכות תפילה א, ד):

כיון שגלו ישראל [...] ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה [...] ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות, וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר, שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן, כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו

1 תוספתא ברכות ג, ה; בבלי ברכות ט ע"ב; שם כח ע"ב; בבלי מגילה יז ע"ב ועוד.

אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה, ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג.

לדברי הרמב"ם חז"ל תיקנו את נוסח התפילה כדי לסייע לעילגים להתפלל, ומאז ועד עתה כל ישראל מתפללים בנוסח קבוע זה. יתרה מכך, אסור לו לאדם לשנות את נוסח התפילה, שכן "רבי יוסי אומר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות – לא יצא ידי חובתו" (בבלי ברכות מ"ב) או בלשונו של פרשן הרמב"ם, יד המלך (על הלכה זו):

אחר התקנה שוב אין רשאי שום אדם להוציא ידי חובת תפלתו באיזה נוסחא אחרת, ואף אם אחד יודע ומבין היטב לדבר צחות בלשון קודש במליצה נמהרה, בכל זאת אינו רשאי לשנות שום דבר מנוסחת התפלה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, וכמו שאמרו כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה ברכה לבטלה, ומשום דאנשי כנסת הגדולה גזרו על היודע ומבין משום אדם שאינו יודע, ולכן תקנו נוסח השוה לכל נפש אשר אין ביד שום אדם לשנותו...

הדרישה היא שכולם יתפללו בשפה אחת ובסגנון אחד,² והיא נובעת מהרצון של חז"ל לתת לחוליה החלשה של החברה הדתית דריסת רגל שווה במרחב הדתי. פער המעמדות בין אלו היודעים לאלו שאינם יודעים כוחו יפה, אולי, לבית המדרש, אך בבית התפילה יש להתפלל בצורה שמאפשרת לכולם לשפוך שיחם לפני בורא עולם.³

תקנת קריאת התורה

במספר מדרשים וסוגיות תלמודיות מובא שמשה, או נביאים אחרים, תקנו לישראל לקרוא בתורה שלוש פעמים בשבוע – בשבת, בשני ובחמישי.⁴ הגמרא

2 יש לדון האם האיסור הוא לשנות את הסגנון או את התוכן. מדברי יד המלך עולה שהבין שיש איסור גורף לשנות גם את הסגנון. נראה שיש בדברי הרמב"ם סתירה בעניין, ונחלקו ראשונים ואחרונים כיצד לפותרה. עיינו: רמב"ם הלכות קריית שמע א, ז; הלכות ברכות א, ה-ו; השגות הרמ"ך המובאים בכסף משנה בהלכות ברכות שם; והשגות הגר"א לשולחן ערוך אורח חיים סח, א. עיינו גם ' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 124 ואילך.

3 לדיון והרחבה בנושא זה עיינו בלידשטיין (שם), עמ' 38 ואילך.

4 ראו לדוגמה: מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, מסכתא דויסע פרשה א; בבלי בבא קמא פב

(בבא קמא פב ע"ב) מבארת תקנה זו באמרה "כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה". ממקורות אחרים עולה שהתקנה לקרוא בתורה מיוחסת לעזרא הסופר. הגמרא מיישבת סתירה זו באומרה שתקנת הקריאה היא אכן מוקדמת יותר, אך עזרא הסופר קבע שיקראו שלושה קוראים ולא הסתפק בקריאה של עולה אחד. דומה שלא נרחיק לכת אם נאמר שתקנה זו מנסה להשריש את לימוד תורה בעם ישראל. בקהילה בה הציווי של "והגית בו יומם ולילה" מיושמת, אין צורך לקבוע זמנים ייעודיים לקריאת התורה.⁵ החשש שעומד בפני מתקני התקנה היא שיעברו ימים רבים והתורה תהיה מונחת בקרן זוית, ועל כן תיקנו שבכל קהילה יהיה מוקד פומבי של לימוד תורה,⁶ וכך לא יעברו על ישראל שלשה ימים ללא לימוד. אמנם במקרא לא מבוארת תקנת קריאה קבועה בתורה, אך יש ציווי לקריאה במעמד הקהל (דברים ל"א, י-ג), וישום מסוים של מעמד זה בימי עזרא (נחמיה ח', א-ג):

ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הספר להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל. ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע ביום אחד לחדש השביעי. ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספר התורה.

מפסוקים אלה עולה במפורש שקריאת התורה אינה מיועדת לחכמים בלבד, אלא לכל הקהל "מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע",⁷ ונראה שאירוע חד פעמי זה הפך לקבוע כדי לעודד את לימוד התורה בכל שכבות ישראל.

⁵ ע"א; ועוד.

5 ראייה מובהקת לנקודה זו היא הנהגתו של רב אשי להמשיך בתלמודו בזמן קריאת התורה באמרו "אנן בדין ואינהו בדידהו" (ברכות ח ע"א), נוהג זה נפסק להלכה במשנה תורה הלכות תפילה יב, ט ובשולחן ערוך אורח חיים קמו סב.

6 בהקשר זה ראוי לציין מחלוקת ראשונים ואחרונים האם תקנת קריאת התורה מחייבת כל יחיד בלימוד התורה, או שזו תקנה על הציבור לקיים את קריאת התורה. כך או כך יש כאן התמודדות עם החוליה החלשה שאינה מקושרת באופן טבעי ללימוד התורה, ועל כן לא הרחבתי בעניין בגוף המאמר. בעניין מחלוקת זו ראו רמב"ן ור"ן מגילה דף ה' מדפי הר"ף, וביאור הלכה סימן קמג, ד"ה "בפחות".

7 ובאופן דומה לכך במצות הקהל: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך" (דברים ל"א, יב).

דאגת המרכז לשוליים

לדוגמאות אלו אפשר להוסיף עוד כהנה וכהנה הלכות, מהן עולה התמונה הברורה, שלנגד עיניהם של חז"ל עמדו אלו הזקוקים לתמיכה בעולמם הרוחני, ודרך הלכות שונות ומגוונות חז"ל עשו ככל יכולתם כדי שהכול יטלו חלק בתוך המרחב הציבורי הדתי.

במאמר זה אני מציע שחז"ל הרחיקו לכת אף יותר מכך, ולא רק עיצבו עולם דתי שלכולם יש בו מקום. כפי שנראה, לעתים חז"ל דרשו ויתורים ברמה ההלכתית מהמדקדקים בהלכה, כדי שאלו שאינם מקפידים בהלכה יהיו חלק מקהילת ההלכה. כוונתי למקרים בהם דרשו מהמדקדקים לוותר על הנוהג המחמיר שלהם, או אפילו על שורת הדין, כדי לוודא שאלו שאינם מקפידים לא ירגישו דחויים מתוך הקהילה ההלכתית. בשורות הבאות אביא שלוש דוגמאות לעיקרון זה, מחלקים שונים של עולם ההלכה, שמכולן עולה הסתכלות חברתית-דתית המעצבת את צורת פסיקת ההלכה. על כל אחד מהמקרים ניתן לחלוק, ואף ציינתי אפשרויות שונות של הבנת הדין תוך כדי הדברים, אך דומני שעצם האפשרות לראותם כך חשובה ותורמת לשיח פסיקת ההלכה.

ב. כל ישראל חברים ברגל

חברים ועמי ארצות

תקופת המשנה מאופיינת בקוטביות חברתית-הלכתית עזה. שתי קבוצות בולטות היו בעם ישראל: 'חברים' ו'עמי הארץ'. אין כאן המקום לאפיין את הקבוצות האלו,⁸ ואזכיר רק שתי ברייתות מהן עולה הגדרה מסוימת של קבוצת עמי הארץ כאנשים שאינם מקפידים על קיום מצוות בצורה מלאה. כך בתוספתא עבודה זרה (ג, י):

ואיזהו עם הארץ? כל שאינו אוכל חוליו בטהרה, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: כל שאינו מעשר.

וכך בבבלי ברכות (מז ע"ב):

8 לנסינות שונים לאפיון 'עם הארץ' ראו: ר' אלסטר, "דמותו של עם הארץ לאור דיני מעשרות", נטועים יח (תשע"ג), עמ' 101-124; י' פורסטנברג, "עם הארץ' בספרות התנאית והקשריו החברתיים", ציון עח, ג (תשע"ג), עמ' 287-319.

תנו רבנן: איזהו עם הארץ?
 כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית, דברי רבי אליעזר.
 רבי יהושע אומר: כל שאינו מניח תפילין.
 בן עזאי אומר: כל שאין לו ציצית בבגדו.
 רבי נתן אומר: כל שאין מזוזה על פתחו.
 רבי נתן בר יוסף אומר: כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה.
 אחרים אומרים: אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם
 הארץ.

במקומות רבים מתמודדת ההלכה בתפר בין עולם ה'חבר' לעולם 'עם הארץ',
 תוך ניסיון לאפשר מגע מסוים בין הקבוצות מחד, אך ללא התפשרות על רמת
 ההלכה הנדרשת מהחברים מאידך. חלק לא מבוטל מדיונים אלו נוגע לתחום
 טומאה וטהרה, ומניתוח המשניות השונות עולה שחז"ל הגדירו את עם הארץ
 כטמא ומטמא אוכלים, משקים וכלים במגעו, ועל כן להלכה הוא מטמא חולין,
 תרומה או קדשים שנוגע בהם. למעשה, קביעה זו יוצרת מצב בו עם הארץ וחבר
 אינם אוכלים יחדיו, שכן זה מטמא וזה אוכל רק דברים טהורים. עיקרון זה עולה
 במקומות רבים, כגון המשנה בטהרות (ז, ב-ד):

המניח עם הארץ בתוך ביתו ער ומצאו ער, ישן ומצאו ישן, ער ומצאו ישן –
 הבית טהור; ישן ומצאו ער – הבית טמא, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים:
 אין טמא אלא עד מקום שהוא יכול לפשוט את ידו וליגע.
 המניח אומנים בתוך ביתו טמא, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: אין
 טמא אלא עד מקום שהן יכולין לפשוט את ידם וליגע.
 אשת חבר שהניחה לאשת עם הארץ טוחנת בתוך ביתה פסקה הרחים –
 הבית טמא, לא פסקה הרחים – אין טמא אלא עד מקום שהיא יכולה לפשוט
 את ידה וליגע. היו שתים בין כך ובין כך הבית טמא שאחת טוחנת ואחת
 משמשת דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: אין טמא אלא עד מקום שהן
 יכולין לפשוט את ידן וליגע.

במסכת חגיגה מופיעה סדרה של הלכות הדנות מתי נאמן עם הארץ לומר שלא
 טימא את התרומה והקדשים. הלכות אלו מניחות שאם אכן נגע עם הארץ
 בתרומה או בקדשים הם נטמאו, והמשנה עוסקת בשאלה מתי הוא נאמן לומר
 שלא נגע. נאמנות זו נובעת מההנחה שאף על פי שעם הארץ עצמו אינו מקפיד

על טומאה וטהרה, הוא נאמן לומר שלא טימא, כיון שיודע שלאחרים זה חשוב.⁹ עם זאת, אף שהוא נאמן לומר "לא נגעתי", אינו נאמן לומר "נגעתי אך טהור הייתי", שכן חז"ל קבעו שהוא טמא.

"לא שטהרתן טהרה, אלא שברגל הכל חברים"

לאור כל האמור, ישנה הלכה מאוד מפתיעה במשנה במסכת חגיגה (ג, ו):

ובירושלם נאמנין על הקדש ובשעת הרגל אף על התרומה.

ממשנה זו עולה שבמקרים מסוימים נאמנים עמי הארץ לומר שלא טימאו את הטהרות גם כאשר נגעו בהם. במילים אחרות, במקרים אלו נאמנים עמי הארצות לומר שהם טהורים! המשנה קובעת שבירושלים בכל ימות השנה נאמנים עמי הארצות לומר שמגעם לא טימא את הקרבנות והקדשים, ובימי הרגל נאמנים אף לומר שמגעם לא טימא את התרומה (שקדושתה פחותה משל הקדשים). לשם הפשטות נדון כאן בטהרה ברגל, שכן היא גורפת יותר, אך בהתאמות מסוימות הדברים נכונים גם ביחס לטהרה לענייני קדשים בשאר ימות השנה. אין המשנה מבארת מדוע בטלה חזקת הטומאה של עמי הארץ ברגל, וניתן להעלות שני כיווני מחשבה: ייתכן שחז"ל העריכו שברגל עמי הארץ אכן טהורים, ועל כן מול חזקת הטומאה הכללית עומדת חזקה אחרת – חזקה שכל ישראל מיטהרים לקראת הרגל; ואפשר שעל אף שחזקת טומאה בעינה עומדת, ביטלו חז"ל את השלכותיה בירושלים ברגל.

אפריורית, נראה סביר יותר ללכת בכיוון הראשון. היתרון המובהק הוא שאכן באופן עקבי יש לעמי הארצות חזקת טומאה, אך אין כאן קביעה טוטאלית, וחז"ל מודעים שבהקשרים מסוימים עמי הארץ מתנהגים בצורות שונות, ועולם ההלכה צריך לשקלל את מגוון ההתנהגויות שלהם ללא החלטה קטגורית מראש.¹⁰ על פי כיוון זה עולה שבפועל עמי הארץ, או לכל הפחות רבים

9 לאור זאת מרתקת מחלוקת רש"י ותוספות האם הנאמנות היא רק לענייני קודש או גם לענייני טומאה. ראו דבריהם על חגיגה כו ע"א.

10 עיקרון דומה יש ביחס להפרשת תרומות ומעשרות. חז"ל העריכו שעמי הארצות מפרישים תרומה ואינם מפרישים מעשר, ועל כן קבעו שכל הפירות של עמי הארצות יש להם מעמד של דמאי. אין כאן קביעה קטגורית שהם מעשרים או לא מעשרים, יש כאן הערכה והכרעה לאור המציאות שחז"ל הכירו. ראו בבלי סוטה מח ע"א: "לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, ומעשר ראשון ומעשר שני מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין, אמר להם: בני, בואו ואומר לכם: כשם שתרומה גדולה יש בה עון מיתה, כך

מהם, הקפידו על טהרת הקדשים בירושלים, ובשעת הרגל הקפידו אף על טהרת גופם.

דומה שהרמב"ם בפסיקותיו הלך בכיוון זה, וכך פסק (הלכות מטמאי משכב ומושב יא, ט):

טומאת עמי הארצות ברגל כטהורה היא חשובה, שכל ישראל חברים הן ברגלים וכליהם כולם ואוכליהם ומשקיהן טהורים ברגל מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל, לפיכך הן נאמנים כל ימות הרגל בין על הקודש בין על התרומה משעבר הרגל חוזרין לטומאתן.

על אף הקסם הרב בכיוון זה יש עליו לא מעט קושיות. ראשית, המשנה במסכת חגיגה (שם, ז) ממשיכה את הדיון בטומאת עמי הארץ ברגל ואומרת:

הפותח את חביתו והמתחיל בעיסתו על גב הרגל – רבי יהודה אומר יגמור, וחכמים אומרים לא יגמור.

משנה זו דנה בעיסה וחבית שנגע בהם עם הארץ במהלך הרגל. על פי מה שראינו במשנה הקודמת במהלך הרגל מותר אף לחבר לאכול מעיסה זו, שכן נאמנים עמי הארצות על התרומה בשעת הרגל, ועל כן דינה כעיסה שמעולם לא נטמאה. משנתנו דנה בשאלה מה קורה ביום שלאחר הרגל, ועמדת חכמים היא שאסור לחבר להמשיך ולאכול מעיסה זו שכן היא נטמאה על ידי עם הארץ במהלך הרגל. פסיקה פרדוקסלית זו מצד אחד טוענת שבמהלך הרגל העיסה טהורה על אף שנגע בה עם הארץ, מכיון שאנו מחשיבים את עם הארץ כטהור, ומצד שני מטמאה את אותה העיסה לאחר הרגל בגלל אותו המגע בזמן הרגל.¹¹ על פי הסבר הרמב"ם, שאנו מניחים שעם הארץ נטהר ברגל, עמדת חכמים בלתי

תרומת מעשר וטבל יש בהן עון מיתה, עמד והתקין להם: הלוקח פירות מעם הארץ – מפריש מהן מעשר ראשון ומעשר שני, מעשר ראשון מפריש ממנה תרומת מעשר ונותנה לכהן, ומעשר שני עולה ואוכלו בירושלים, מעשר ראשון ומעשר עני – המוציא מחבירו עליו הראיה". על אף האמור, ראו הרב י' ברנדס, "עם הארץ – על אפשרות החייאתו של מושג הלכתי-חברתי", אקדמות כ (תשס"ח), עמ' 109–130, המציע שגם הפסיקה בדמאי שורשה באמירה חברתית ולא מציאותית.

11 אפשר לטעון שזו בדיוק טענת רבי יהודה, ועל כן מתיר רבי יהודה להמשיך לאכול את העיסה, אך עיינו בבלי ביצה יא ע"ב, שם קבעו שעמדת רבי יהודה נובעת מ"התירו סופו משום תחילתו", ומגמרא זו עולה שגם את עמדת רבי יהודה לא ביארו כמו שיטת הרמב"ם. כך או כך עמדת חכמים מאוד קשה על פי שיטת הרמב"ם.

סבירה בעליל.¹²

שנית, הסוגיות הן בבבלי והן בירושלמי בבואן לדון בנאמנות עמי הארץ במהלך הרגל, מוצאות מקור לדברים מדרשה בפסוקים. בבבלי (כו ע"א) נאמר:

מנהני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא "ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים" (שופטים כ', יא) – הכתוב עשן כולן חברים.

ובירושלמי נאמר:

אמר רבי יהושע בן לוי: "ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה יחדו" (תהלים קכ"ב, ג) – עיר שהיא עושה כל ישראל חברים. מעתה אפילו בשאר ימות השנה? אמר רבי זעורה: ובלבד בשעה "ששם עלו שבטים".

עצם העובדה שנדרשים למקור מהפסוקים מלמדנו שלא מדובר על נאמנות המבוססת על קריאת המציאות. אם אכן עמי הארץ טהורים ברגל, הרי שלא "הכתוב עשן כולן חברים", אלא הם אינם מטמאים את הטהרות מפני שהם אכן טהורים! מסוגיות אלו עולה שיש כאן קביעה הלכתית שעמי הארצות בירושלים טהורים ברגל, וזאת על אף החזקה הקובעת שהם טמאים.

על כן נראה לבאר, כמו הכיוון השני המוצע לעיל, שברגל קבעו חז"ל שעמי הארץ טהורים על אף שאין לקביעה זו אחיזה במציאות.¹³ ואכן מספר ראשונים אמרו זאת בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. רש"י (לחגיגה כו ע"א), בבואו לבאר את עמדת חכמים, האוסרים על החבר להמשיך לאכול את עיסתו שנגעו בה עמי הארצות ברגל, אומר:

אף על פי שברגל הן טהורין, לא שטהרתן טהרה, אלא שברגל הכל חברים, אבל לאחר הרגל – מגעו טמא למפרע.

גם הרמב"ם בפירושו למשנה הלך בכיוון דומה:

12 יש מקום לשאול שאלה דומה מהמשך המשנה המתאר את תהליך טהרת המקדש אחרי הרגל, ובפשטות תהליך הטהרה הוא בעקבות הטומאה ממגע עמי הארץ במהלך הרגל, דבר העומד מול עמדת הרמב"ם הקובעת שחזקה שעמי הארץ נטהרים ברגל. אך ראייה זו פחות חזקה בעיני שכן ניתן לטעון שמטהרים את המקדש וכליו מחשש שמא נטמאו, ואין כאן אותו מוטיב פרדוקסלי שבזמן הרגל מתירים לאכול את עיסת עמי הארץ, בעוד שאותה עיסה בדיוק אסורה לאחר הרגל.

13 חשוב להדגיש שקביעה זו עומדת רק מול 'חזקת הטומאה' שיש לעמי הארצות, אך אם ברור לנו שהוא נטמא אין מקום לטהר אותו גם ברגל.

כבר ביארתי לך שכל ישראל חברים ברגל, ועשו עם הארץ כתלמיד חכמים ברגל. וכשמתעסקין בערבוביה בחבית ועיסה ברגל אומר רבי יהודה הואיל ונעשת טומאת עם הארץ טהרה ברגל הרי כאלו לא נגע בהן עם הארץ כלל וגומרין לשתותה בחזקת שהיא טהורה אחר הרגל ונוהגים בה כמו שנוהגים בכל דבר טהור. וחכמים אומרים שכל מה שעשינו כך הוא ברגל בלבד.¹⁴

ועדיין, יש לבאר מדוע הקלו חכמים והתירו את גזרת הטומאה של עמי הארץ. רש"י (בפירושו לביצה יא ע"ב) ביאר את הדברים ואמר "דכל ימות הרגל אשתראי, שלא לביישם", או במילים אחרות, כדי שלא יפגעו עמי הארץ בבואם לעיר הקודש ולמקדש, הסירו את החיץ בינם לבין החברים. דברים מרחיקי לכת יותר כתב המהר"ץ חיות (בהערותיו לנידה לד) על בסיס דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מג):

והיה עיקר הסיבה לעליית רגל משום לחבר את לבות ישראל זה לזה אבל עדיין לא תושג המטרה אם לא יהיו נאמנים זה לזה לטהרות וראו חז"ל עצות מרחוק להשבית המונע שלא יבא השטן לרקד ביניהם בימים הקדושים הללו לגרום שנאה ופירוד הלבבות ועשאו כל ישראל חברים בשעת הרגל ואף עמי הארץ נאמנים אז על יינם ועל שמנם. ומפני זה הרשות לחבר ועם הארץ לאכול יחד לחם ולהיות יחד בסעודת מרעים ועל זה תגדל האהבה ויתחברו הלבבות זה לזה.

דברים אלו מעוררים השתאות. חז"ל, שבימות החול מבדילים בחיץ גבוה וחזק בין עמי הארץ והחברים, בוחרים במודע להרוס חיץ זה בשעת הרגל. בין אם נלך בכיוונו של רש"י המעמיד במוקד את הדימוי העצמי של עמי הארצות, ובין אם נלך בכיוון של מהר"ץ חיות ששם במוקד את האחווה בתוך עם ישראל כולו, יש כאן דוגמא מובהקת לויתור שעולם ההלכה עושה – הורדת הרף של ההקפדה על דיני טומאה וטהרה, בגלל סיבה ערכית אחרת – עולמם הרוחני של עמי הארצות. התביעה מהחברים היא להמשיך ולהקפיד על רמה גבוהה של טהרה כל עוד אין זה פוגע בעולם הרוחני של אלו שאינם מקפידים על רף זה. אולם כאשר חז"ל חשים שהחמרה של האחד תבוא על חשבון העולם הרוחני של האחר, הם דורשים, לזמן מסוים, ויתור גורף על הרף הגבוה, והסתפקות ברמה נמוכה יותר

14 עיינו משנה למלך הלכות טומאת אוכלין טז, י, שמעוצמתן של קושיות אלו פירש את דברי הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב בצורה שאף הוא מסביר שאין זו הערכה מציאותית, אלא קביעה של חז"ל שאין עמי הארץ מטמאים.

של טומאה וטהרה.

ג. מפני הנכנסין והיוצאין

אחד השינויים הבולטים שקרו בתקופת התלמוד בתחום התפילה היה מערך הברכות המלוות את קריאת התורה. בתקופת המשנה, כאשר עלו הקוראים השונים לתורה, בירך הראשון את הברכה הראשונה, הקורא האחרון בירך את הברכה האחרונה, ואילו כל הקוראים בתווך לא ברכו כלל; ובלשון הברייתא: "תנא: הפותח מברך לפניו, והחותם מברך לאחריה" (בבלי מגילה כא ע"ב). במהלך תקופת האמוראים השתנה המנהג וכל הקוראים ברכו תחילה וסוף, לפני קריאתם ואחריה. התלמוד אינו אומר מתי קרה השינוי, אך הוא מבאר מדוע חל שינוי זה: "והאידינא דכולהו מברכי לפניו ולאחריה – היינו טעמא דתקינן רבנן: גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין". מהסוגיה לא ברור מה בדיוק הטריד את החכמים, אך ברור שבמוקד העניין עומדים אלו שהגיעו מאוחר לבית הכנסת ולא שמעו את תחילת הקריאה, ולחלופין אלו שיוצאים מוקדם מבית הכנסת ועל כן לא שמעו את הברכה שלאחר הקריאה.

רוב ככל הראשונים הלכו בכיוון מחשבתי אחד, ובדרכו התמציתית ביאר את הדברים רש"י על אתר:

משום הנכנסין – שאם יכנס אדם לבית הכנסת אחר שבירך ראשון, ואם לא ישמע את האחרים מברכין, יאמר: אין ברכה בתורה לפניו.
ומשום היוצאין – ולא שמעו את החותם מברך לאחריה, והראשונים לא ברכו, יאמרו היוצאים: אין ברכה בתורה לאחריה.

החשש הוא שמא בעקבות הכניסה המאוחרת או היציאה המוקדמת יטעו הנכנסים והיוצאים ויחשבו שאין ברכות התורה לפני הקריאה או לאחריה. היתרון הגדול בפרשנות זו היא התאמתה לסוגיה אחרת (בבלי תענית כז ע"ב)¹⁵ שאף היא משתמשת באותו ביטוי, "גזרה משום הנכנסין והיוצאין", ושם ללא ספק מדובר על חשש טעות שהכניסה המאוחרת או היציאה המוקדמת תגרומנה.

על אף יתרון זה, ההסבר שנקטו הראשונים מפתיע מאוד. האם אכן יש

¹⁵ יש סוגיה מקבילה לסוגיה זו, בבלי מגילה כב ע"ב, המשליכה דיון זה גם לעניין קריאת התורה בראש חודש.

חשש שאדם שמגיע לבית הכנסת מאוחר יכריע על בסיס מקרה זה שאין ברכה לפני קריאת התורה? הרי האדם הממוצע חווה את קריאת התורה מאות פעמים במהלך חייו; האם על בסיס אירוע חד פעמי של איחור הוא ישתית את הבנתו בהלכות קריאת התורה?¹⁶ גם אם נניח שאכן יש חשש שיגיע מאן דהו למסקנה מוטעית זו, האם זו סיבה מספקת לשנות את כל נהלי הקריאה בתורה? מספר אחרונים הציעו כיווני מחשבה שונים, שהמכנה המשותף שלהם הוא שאינם חוששים למסקנה מוטעית של הנכנסים והיוצאים, אלא שחז”ל רצו לדאוג שכולם, על אף האיחור בהגעה או ההקדמה ביציאה, יצליחו לקיים את מצוות קריאת התורה בצורה השלמה ביותר בנסיבות הקיימות.¹⁷ כמייצג לגישה זו אביא מדברי הרב יוסף בן רפאל בהגהותיו לש”ס פורת יוסף:

עיינ פרש”י וקשה דמהיכי תיתי יטעו והלא הוא דבר המצוי מאד? ויש לומר דכוונת הגמרא משום דכל אחד חייב בקריאת התורה¹⁸ ומימלא חייב לברך לפני ולאחריה אלא שהקורא והמברך מוציאים את הקהל, ואם כן היוצאים לא שמעו הברכה שלאחריה...

לדעתו, המוטיבציה של חז”ל לשנות את סדרי הברכה היא כדי לוודא שגם המאחרים להגיע וגם המקדימים לצאת יצאו ידי חובת קריאת התורה. הן על פי פירושו של רש”י והן על פי פירושו של הרב יוסף בן רפאל, מוקד תקנת חז”ל הוא הנכנסין והיוצאים. מי שנמצא בבית הכנסת מתחילת הקריאה ועד סופה אין חשש שיטעה, ולמותר לציין שהוא יוצא ידי חובתו בצורה

16 על הסוגיה המקבילה במסכת תענית אי אפשר לשאול שאלה דומה. החוויה של קריאת התורה של העומדים במעמדות היא באופן מובהק חריגה יותר מאשר תקנת קריאה בתורה באופן כללי. כמו כן, הפרשות הנקראות במעמדות אינן נקראות בפני עצמן בשום הקשר אחר ועל כן יש חשש סביר הרבה יותר שהשומעים יטעו.

17 בהקשר אחר אנו מוצאים תקנה מעין זאת עבור הנכנסים והיוצאים (מסכת סופרים י, ו): ”ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש, ולאחר התפילה עמד אחד שלא שמע בפני אילו, ואמר ברכו או קדיש, וענו אילו אחריו, יצא ידי חובתו; וכבר התקינו חכמים לחזנים לומר לאחר גאולה, יהי שם ה’ מבורך מעתה ועד עולם, ואחריו, ברכו את ה’ המבורך, כדי לצאת אותם שלא שמעו, דאמר רבי יוחנן הלואי ויתפלל אדם כל היום כולו, ונהגו אנשי מערב ואנשי מזרח לאומרו לאחר עושה השלום בשלוש תפילות של שמנה עשרה, גזירה משום הנכנסין והיוצאין; ואפילו לאחר קריאת ספר תורה“.

18 הנחה זו של בעל פורת יוסף, שכל אדם חייב לשמוע את קריאת התורה וברכותיה, אינה מוסכמת על כל הפרשנים והפוסקים; ראו לעיל הערה 6.

המושלמת ביותר. חז"ל מודאגים מאלו שלא מגיעים בזמן לבית הכנסת, ולאילו שהקריאה הציבורית בתורה אינה חשובה דיה והם ממהרים לצאת עוד לפני שהקריאה הסתיימה.¹⁹ אנשים אלו, שהקריאה הציבורית אינה בראש מעייניהם, הם סיבה מספקת לשנות עבורם את כל סדרי הקריאה בבית הכנסת. רק כדי שאדם אחד לא יגיע למסקנה שגויה, או כדי לדאוג שגם המזלזלים בקריאה יצאו ידי חובה, חז"ל מוכנים לשנות ממנהג התנאים ולדרוש שכל עולה יברך לפני קריאתו ולאחריה.

ד. ספירת העומר לפני שקיעת החמה

ספירה מבעוד יום – השתלשלות המנהג

במספר מקורות תנאיים אנו מוצאים שמצוות ספירת העומר היא בלילה:²⁰

"מיום הביאכם ... תספרו" (ויקרא כ"ג, טו) – יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור? תלמוד לומר: "מהחל חרמש בקמה" (דברים ט"ז, ט) תחל לספור.

אי מהחל חרמש תחל לספור, יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא? ת"ל: "מיום הביאכם".

אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום? ת"ל: "שבע שבתות

¹⁹ עיינו בבלי ברכות ח ע"א, שם הסוגיה דנה ביחסו של האדם אל קריאה בתורה: "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר רבי אמי: מאי דכתיב 'ועוזבי ה' יכלו' – זה המניח ספר תורה ויוצא. רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא. בעי רב פפא: בין פסוקא לפסוקא מהו? תיקו". עמדת רבי אמי היא שכל יציאה בזמן הקריאה מהווה פגיעה וזלזול בתורה, בעוד שרבי אבהו ורב פפא מתירים לצאת לכל הפחות בין הקרואים. מסתבר שאמוראים אלו אינם רואים בקריאה את חובת היחיד ועל כן אין מניעה לעזוב, אך קשה להימלט מהתחושה שאדם שאינו עוסק בתורה ועוזב מסיבות אחרות אינו זוכה במפגש עם התורה אליו כיוונו הנביאים שתקנו תקנה זו. כך נראה גם מדברי התשב"ץ (ג, צח) שכתב: "דזהו דוקא כשאיירע הדבר באקראי בעלמא אבל כשעושיין זה תדיר נראה פירוק עול תורה וכמעט שאני אומר שעליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו ח"ו". כך גם עולה מדברי הפרי מגדים (אשל אברהם סימן קמו, ב) המעמיד סוגיה זו באדם שכבר שמע את הקריאה בתורה, אך אם לא שמע אסור לו לצאת.

²⁰ הציטוט כאן מהברייתא בבבלי מנחות סו ע"א, ובדומה לכך גם בספרא אמור, ובספרי דברים פיסקא קלו. במשנה שלפנינו אין אזכור לדין זה, אך בדפוסי הרי"ף מובא דין זה במשנה מגילה ב, ו (ז ע"א בדפי הרי"ף) וכך גם במרדכי מגילה רמז תתז. הרי"ף מצטט את הדברים בשם "איכא נוסחי". מקורות נוספים הם ירושלמי מגילה ב, ו; ומדרש תנאים לדברים ט"ז, ט.

תמימות תהיינה", אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות? בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב.
 יכול יקצור ויביא ויספור בלילה? תלמוד לומר: "מיום הביאכם", הא כיצד? קצירה וספירה בלילה והבאה ביום.

מברייתא זו עולה שיש הקש בין מצוות קצירת העומר למצוות ספירת העומר, וצריך לקיים את שתיהן בלילה.²¹ בסוגיות התלמוד אין דיון ישיר מתי מתחיל הלילה לעניין מצוות הספירה, ובפשטות לא אמור להיות שינוי בין דין זה לשאר הדינים הקשורים ללילה. ואכן רוב הראשונים ציטטו דין זה ללא דיון מיוחד מתי בדיוק מתחיל הלילה. אמנם חלק מבעלי התוספות דנו האם אפשר לספור את ספירת העומר בין השמשות, כיון שזמן זה הוא ספק יום ספק לילה, ואם נכריע שחובת ספירת העומר היא מדרבנן הרי ספק דרבנן לקולא ויכול האדם לצאת בספירה גם בבין השמשות.²² אך גם גישה זו, בבסיסה, מסכימה שתחילת זמן ספירת העומר הוא בתחילת הלילה, אלא שדנים מתי בדיוק חל תחילת הלילה.²³ על אף האמור, יש מסורת אשכנזית עקבית המתירה לספור גם לפני שקיעת החמה, בצמוד לתפילת ערבית. אנו שומעים על מסורת זו כבר בשם רבי יצחק ברבי יהודה רבו של רש"י, והדברים עוברים כחוט השני בכל תקופת הראשונים, דרך ראשוני האחרונים וכלה בפוסקים בעת החדשה.

למסורת זו יש שני מוקדים שונים, האחד הוא ספירת העומר לפני שקיעה בלילי שבת, והאחר ספירה לפני שקיעה בכל ימות השבוע. אם אכן יתירו לספור לפני שקיעה בכל ימות השבוע אין ספק שיתירו גם בשבת, אך ההיתר בשבת אינו בהכרח מורה על ההיתר בשאר ימות החול. יש מקום לטעון שמי שמתפלל מוקדם בליל שבת הרי קיבל על עצמו את קדושת השבת, ומימלא אף שלא

21 לאור הקש זה בין קצירת העומר וספירת העומר פסק רבנו תם שאי אפשר לספור ביום, אך בעלי התוספות ככלל פסקו כבעל הלכות גדולות שבדיעבד אם ספר ביום יצא ידי חובה. ראו על כך תוספות מגילה כ ע"ב, ד"ה "כל", וביתר הרחבה תוספות מנחות סו ע"א, ד"ה "זכר". וראו תוספות הרא"ש (מגילה כ ע"ב, ד"ה ובהלכות) האומר שרבנו תם עצמו הורה שיכול בדיעבד למנות גם ביום.

22 ראו תוספות מנחות סו ע"א, ד"ה "זכר", תשב"ץ קטן סימן שצד, רא"ש פסחים פרק י סימן מ.

23 בהקשר זה ראוי לציין שיש ראשונים שהעדיפו לספור מוקדם אף לפני צאת הכוכבים בגלל הצורך ב'תמימות' אך אין כאן המקום להרחיב בנקודה זו; עיינו על כך במקורות המובאים בהערה הקודמת.

שקעה השמש שבת כבר החלה.²⁴

אנו נתמקד במסורות שהתירו לספור בכל הימים לפני שקיעה. המקור הראשון שאני מכיר המתעד מנהג זה, הוא מחזור ויטרי (הלכות פסח סימן קד) הודן במנהגו של רבי יצחק ברבי יהודה, רבו של רש"י:

רבי²⁵ התפלל ערבית ביום. ולא רצה לברך על ספירת העומר עם האחרים כי היה דואג שמא יעשה ברכה לבטלה. וספר עם האחרים ולא בירך. והיינו תמיהים ספירה זו למה. ואמר [שמא] אשכח ונמצאתי קרח מיכן ומיכן.

מסיפור זה אפשר להסיק שלשה דברים: ראשית, בקהילתו של רבי יצחק ברבי יהודה היו מתפללים לפני השקיעה.²⁶ שנית, בימות הספירה היו אף סופרים לפני שקיעה (ולא מוזכר שהדבר היה דווקא בשבת). ושלישית, על אף שהוא עצמו ספר בלילה, הרב לא ביטל את מנהג הקהילה, ואף הצטרף וספר עמהם. לא לחלוטין ברור מדוע מצטרף הרב אל אנשי הקהילה; מנוסח הדברים שהובאו לעיל עולה שהוא מסכים שבדיעבד יוצאים ידי חובה, אך מעדיף לכתחילה למנות בלילה.

במסורות אחרות האמירה קצת שונה:²⁷

מימר אמר אם אזכר הלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה.

24 חידוש זה רלוונטי למספר נושאים, כגון ספירת נידה, ממתני מונים את לידת הילד לעניין ברית מילה, ואף לשאלה האם אפשר לספור את העומר של היום הבא. חילוק זה ניכר בדברי מהר"ח אור זרוע (סימן כא) בשם רבי אביגדור כהן צדק: "ודרש בשם הרב אביגדור כ"ץ בערב שבת שמשכימים לילך לבית הכנסת היה מברך ספירה מבעוד יום, אכן בשאר ימים היה מונע מלברך עד הלילה". דברים דומים מובאים בשם הראב"ן: "הראב"ן היה סופר בערב שבת כשמקדימין לבית הכנסת מבעוד יום, אבל לא בשאר הימים" (ספר המנהגים [טירנא] הגהות המנהגים חג הפסח סימן כא).

25 בספרות תלמידי רש"י פעמים רבות הביטוי רבי מתייחס לרבו של רש"י ולא לרש"י עצמו. במקרה דנן הדברים מיוחסים אליו במפורש בשיבולי הלקט סימן רלב.

26 מנהג זה ידוע ממקורות רבים, למשל רש"י ותוספות ברכות ב ע"א.

27 הדברים מופיעים בספר האורה ב, סימן קלב; איסור והיתר לרש"י סימן קכו; תשובות רש"י סימן שז; ובשיבולי הלקט סימן רלד. בספר אבודרהם הלכות תפלות הפסח הדברים מובאים בשם מחזור ויטרי. הדברים היו ידועים גם בספרד, וראו בתשובת הרשב"א המובאת להלן, שדן מול השואל המביא מסורת זו בשם רש"י.

ממסורות אלו עולה שברכה על ספירה לפני שקיעה היא ברכה לבטלה, אך מאידך הוא אומר שאם לא ספר אחרי השקיעה, הרי שהספירה שלפני השקיעה היא ”למצוה“, ואין הדברים ברורים דיים. על אף חוסר הודאות סביב הפרשנות למעשה, אין עוררים שאכן בקהילה היו מונים לפני שקיעה, ולא רק שלא מיחה בהם רבי יצחק ברבי יהודה, אלא היה מונה עמם. מנהג זה המשיך בתקופת הראשונים וכך מצינו בפסקי התוספות (מנחות, סימנים קצב-קצד):

יש אומרים דלאחר שהתפללו תפילת ערבית כיון דהוי לילה לענין קריאת שמע ותפילה הוי לילה גם לענין העומר. [...] יש בני אדם בעוד היום גדול סופרים.

חשוב להדגיש שלא עולה ממקורות אלו תמיכה במנהג, אך אין כאן גם התנגדות למנהג, ומשמע שהפוסקים הניחו להם להמשיך לעשות כמנהגם. מסורת זו הייתה ידועה גם בספרד, אך שם, בניגוד לאשכנז, תקפו את המנהג. הרשב”א נשאל על כך, וחלק על הדברים בשפה חריפה:

לא ידעתי אנה כתב רש”י ז”ל.²⁸ ואני תמה אם אמרה הרב ז”ל. ואם אמרה אחר משמו אומר אני שתלה בוקי סריקי ברבנו ז”ל. דכל שמנה מבעוד יום לא עשה ולא כלום. אלא הרי הוא עומד ביום ראשון ומונה יום שני. ואדרבה כמעיד מה שאינו. ואם שמא יצא בספירה ויסמוך בספירה זו כמו בקרית שמע של ערב²⁹ אם כן כבר יצא ידי ספירה וכשחוזר ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה. סוף דבר לא ידעתי לזה ענין ואין הרב ז”ל חתום עליו.³⁰

כך גם עולה מדברי האבודרהם, שלאחר שהביא את המסורת האשכנזית לספור לפני שקיעה הביא את דברי הרמב”ם החולק על הדברים וסובר שרק מבין השמשות ואילך יש משמעות לספירה.³¹ על אף טענות הרשב”א מנהג זה לא עבר מן העולם וכך מצאנו בספרות המנהגים מהמאות 14–15:

28 עיינו לעיל הערה 25 שהבאנו מקורות המייחסים מנהג זה לא לרש”י אלא לרבנו.

29 כפי שהעלו בעלי התוספות בקטע המצוטט לעיל.

30 שו”ת הרשב”א א סימן רלה.

31 דברי האבודרהם אינם ברורים שכן מדברי הרמב”ם אפשר רק להוכיח שספירה ללא ברכה מועילה, ועל כן החישוב ההלכתי שעשה הרב יצחק בן יהודה אינו תקף, אך לא עולה מדבריו שרק מבין השמשות ואילך אפשר לספור, כפי שרוצה האבודרהם להוכיח.

פעם אחת הקדימו לבית הכנסת ואחר תפלת ערבית ברכו על הספירה ולא בירך רבינו יהודה עמהם...³²
 סופרים העומר בניאושטט בבית הכנסת בליל שבת אף על פי שעוד היום גדול. ושמעתי שכתב כן בתשובת אשירי, ובמוצאי שבת גם כן סופרים בבית הכנסת.³³

מדברים אלו עולה שמנהג זה המשיך. מאידך, נראה שהפוסקים עצמם המשיכו את דרכו של רבי יהודה ברבי יצחק, מנו ולא ברכו. המהר"ל³⁴ הרחיק לכת יותר, ודרש שיפסיקו לספור גם בליל שבת, אך קשה לדעת האם דרישת הפוסקים אכן התקבלה. המהרש"ל³⁵ שחי כמאה שנים מאוחר יותר מכיר מנהג לספור בליל שבת לפני שקיעה אך לא בימות החול, אם כי הוא עצמו יוצא גם נגד מנהג זה. בן דורו, הרמ"א, בספרו דרכי משה הארוך (אורח חיים תפט), כבר אינו מכיר שום מנהג לספור לפני שקיעה, ומזכיר שמנהג העולם לספור אחרי שקיעה והמדקדים סופרים אחרי צאת הכוכבים. כך גם מתאר הב"ח (אורח חיים תפט):
 אבל מנהג העולם עכשיו לברך בספק חשכה אבל קודם ספק חשכה פשיטא דאין לברך ואפילו בערב שבת [...] ודלא כמו שנמצא במנהגים...

הכול תלוי בקהילה

מדברים אלו של חכמי אשכנז נראה שהמנהג בטל מן העולם, ומפתיע שדווקא שמי שהחזיר אותו לסדר היום הוא רבי יוסף קארו בספרו שולחן ערוך (אורח חיים תפט). נעיין בדבריו, שמשמע מהם סתירה מסוימת:

- (ב) אם טעו ביום המעונן וברכו על ספירת העומר, חוזרים לספור כשתחשך. והמדקדים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות.
 (ג) המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור.
 (ד) מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום.

32 ספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים חג הפסח סימן כא.

33 לקט יושר א (אורח חיים) עמ' צז ענין ב.

34 שו"ת מהר"ל החדשות סימן צה.

35 שו"ת המהרש"ל סימן יג.

מחד פוסק השולחן ערוך (בסעיפים ב, ד) שספירת העומר מועילה רק אחר שקיעת החמה (והמדקדים סופרים רק אחרי צאת הכוכבים), ומאיך (בסעיף ג) הוא פוסק כדברי רבי יצחק בן יהודה רבו של רש"י, לפיהם מונה עם הקהילה לפני שקיעה, ומכאן עולה כי יוצאים ידי חובת ספירה לפני השקיעה. כבר עמדו אחרונים על סתירה זו בדברי השולחן ערוך, והעלו שני כיווני מחשבה:

בכיוון אחד צעדו הט"ז ובעקבותיו הגר"א,³⁶ וביארו שכאשר אמר השולחן ערוך "מבעוד יום" בסעיף ג, כוונתו לאחר שקיעת החמה אך לפני צאת הכוכבים. על פי פירוש זה השולחן ערוך עקבי בפסיקותיו, וסעיף ג מדבר אל ה"מדקדין" שהוזכרו בסעיף ב – אמנם הם רוצים למנות אחרי צאת הכוכבים, וכך ראוי, אך כיון שהם מצויים בתוך קהל שמונה לפני צאת הכוכבים, עליהם לספור עם הציבור. המדקדק במצוות צריך לדאוג שלא יסיקו ממעשיו שאינו רוצה לספור, ולכן הוא סופר עם הציבור כדי שלא יחשדוהו. בנוסף, מכיון שמנה כבר, עלתה לו הספירה אם לא יזכור לספור שוב.³⁷ היתרון בהסבר זה הוא בעקביות הנוצרת בפסקי השולחן ערוך, אך יש בו גם חיסרון: מדברי השולחן ערוך נראה שהוא מתעד את המנהג שהזכרנו לעיל, ואילו על פי פירוש זה אין קשר בין דינו של רבי יהודה בן יצחק לדברים אלו.

בכיוון אחר הלכו אחרונים רבים,³⁸ אשר ביארו את הדברים כפשוטם, ואמרו שאכן מדובר על ספירה לפני שקיעת החמה. כך למשל הסביר את הדברים הרב מרדכי יפה בספרו לבוש מרדכי:

מקום שנהגו הציבור להתפלל ערבית מבעוד יום ומונין הספירה בבית הכנסת, וטעמא הוא משום העמי הארץ שמא ישכחו בלילה.

אחרונים אלו ביארו שבקהילות שבהן מתפללים ערבית לפני שקיעת החמה, ויש חשש סביר שעמי הארצות שהתפללו ערבית מוקדם ישכחו לספור ספירת העומר בביתם, התיירו להם למנות מיד אחרי ערבית. לאור זה, המשך דברי השולחן ערוך – הקובעים שגם מי שאינו עם הארץ ימנה עמם בלא ברכה, ורק אם יזכור יחזור וימנה בברכה – הם חידוש גדול, שכן עולה מהדברים שכולם יוצאים ידי חובה בספירה המוקדמת בבית הכנסת.³⁹ ואכן, כך אומר במפורש רבי

36 כך גם פסקו הלכה למעשה ערוך השולחן ומשנה ברורה.

37 האחרונים מאריכים לדון בשאלה אם יצא ידי חובה כיצד יכול למנות שוב, ואכמ"ל.

38 לבוש מרדכי, אליהו רבא, נהר שלום, חק יעקב ועוד.

39 בעוניי איני מבין את דברי הביאור הלכה בעניין זה. בדברים יפים הוא מתאר את דברי

מרדכי יפה בהמשך הקטע: "הלכך אם מנה סתם ולא בירך ולא היתה כונתו שלא לצאת יצא". דברים אלו קשים מאוד, שהרי השולחן ערוך במפורש סבור שספירה לפני שקיעה אין בה כלום! כיצד ייתכן שהוא סותר את עצמו מיניה וביה?

דומה שהפתרון נעוץ בשאלה באיזו קהילה נמצא האדם. אדם הנמצא בקהילה המונה לאחר שקיעת החמה כדיון, או לחלופין איננו נמצא בקהילה כלל, אם ספר לפני השקיעה ספירתו אינה משמעותית. אך אם הוא נמצא בקהילה המונה באופן קבוע לפני השקיעה, וזאת על פי ההיתר שהתירו עבורם הפוסקים בגלל החשש שמא לא ימנו מאוחר יותר, הספירה לפני השקיעה תקפה. כאשר האדם מונה עמם הוא עושה מעשה נכון, ראוי והלכתי, ועל כן הספירה שלו מוציאה אותו ידי חובה. אמנם אם ירצה למנות שוב בברכה הרשות בידו, אך גם אם לא ימנה שוב הספירה שכבר ספר מועילה ולגיטימית.

מדברים אלו עולה שהזיקה לקהילה של אנשים שאינם מקפידים במצוות משנה את ההתנהגות ההלכתית גם של אלו המקפידים על קלה כחמורה. לא רק שההלכה אינה תובעת את ההתנתקות מקהילה זו, אלא היא דורשת מאדם לשדר הזדהות עם הקהילה. כאשר הם מונים, לא יעלה על הדעת שהוא לא ימנה עמם, אף שהם מונים שלא בזמן המתאים על פי ההלכה המקובלת. יתרה מכך,

האחרונים השונים ההולכים בכיוון זה: "ודע דיש הרבה אחרונים [הלבוש והא"ר והח"י ומאמר"ר ונה"ש] דמפרשי מבעוד יום היינו מפלג המנחה ולמעלה ומאי דקאמר מונה עמהם היינו משום דאף על גב דמעיקר הדין כל זמן שאינו לילה אינו זמן ספירה וכדלעיל בסעיף הקודם מכל מקום יש מקומות שנהגו להקל בזה משום שהיו רגילין להתפלל מעריב קודם חשיכה וחששו שאם לא יספרו אז בצבור וילכו כל אחד לביתו ישכחו מחמת טרדא ולא יספרו ותתבטל עיקר תורת ספירה ועל כן סמכו במקום הדחק אִישׁ מי שאומר דבספירה בזמן הזה שהוא רק זכר למקדש לרוב הפוסקים אין להחמיר בה יותר מבקריאת שמע ותפלה וכיון דחשבי זו להתחלת לילה וקורין שמע ומתפללין מעריב כמו כן יש לנו לחשוב ללילה לענין ספירה". אך בבואו לבאר את סוף ההלכה, שם אומר במפורש השולחן ערוך שימנה עמהם ורק אם יזכור ימנה שוב בלילה, אומר ביאור ההלכה: "וקאמר דאף מי שהוא תלמיד חכם אם לבו נוקפו שמא יטרד וישכח לספור ביחידות יכול לספור עם הצבור אך לא יברך אז על כל פנים דמעיקר הדין אין זמן ספירה אז אלא שלא מחינן במנהג אותן המקומות וכדי שלא יתבטלו לגמרי ממצוה זו וכשיגיע הזמן בלילה יברך ויספור ואינו לבטלה דספירה קמייתא לאו כלום הוא מעיקר דינא". מדבריו עולה שהמונה עם הקהילה אינו יוצא ידי חובה, דבר העומד בניגוד לפשט דברי השולחן ערוך, ובניגוד לדברים מפורשים שאומרים האחרונים אותם הוא מצטט, וצריך עיון וה' יאיר עיני.

אנו קובעים שאם הקלו עבור הקהילה, כל אדם המונה עמם יוצא ידי חובה, משום שלא יעלה על הדעת שנורה להם שיצאו, אך לאחר המונה עמם נקבע שלא יצא.

ה. מהפרטים אל הכלל

משלוש הדוגמאות שראינו עולה בצורה מובהקת שלנגד עיניהם של חז"ל עומד עם ישראל על כל מרכיביו, צדיקים בינוניים ורשעים, והם רוצים לאפשר לכולם למצוא את מקומם במסגרות הרוחניות של הקהילה. דומני שדוגמאות אלו, ועליהן ניתן להוסיף עוד כהנה, משמשות צוהר חשוב לעולם הערכים והאידיאולוגיה של חז"ל והפוסקים המאוחרים להם.

אך דומני שלא די במבט לאחור המנתח את הפעולות וההכרעות שרבותינו עשו בעבר. השאלה המהדהדת היא האם יש כאן קריאת כיוון גם לפסיקה עתידית?

האתגרים הרוחניים העומדים בפני החברה הדתית גדולים מאוד. רגלינו נטועות בעולם חומרי המעוצב על ידי העולם המערבי וראשינו שואפים לשמים לסתרי התורה והאמונה. רבים מציצים לרגע לתוך חלל בית הכנסת בו אנו פועלים, ויש לנו הבזק של רגע קט כדי לתפוס את תשומת לבם ולתת להם צוהר וחלון לחיי עולם. אלו המציצים הם ילדינו השבויים בעולם טכנולוגי, עמיתנו שאינם שומרים תורה ומצוות במובן המלא של העניין, ואנשים האומרים בפה מלא שאין להם חלק באלוהי ישראל. לדעתי יש לא מעט מקרים בהם עולם בית הכנסת, הממשיך את המסורת המוכרת בת שנות דור, אינו מצליח להיענות לאתגרים העומדים מולו, למשל:

- אם נמנע ממחללי שבת לעלות לתורה ולהיות שליחי ציבור, הם לא ימצאו את מקומם בבית הכנסת.
- אם ילד בר מצווה שאינו בקי ברזי התפילה לא ירגיש חיבוק מהקהל, הוא לא יבוא לבית הכנסת ביום חגו!
- אם לא נשכיל להפוך את התפילה לידידותית יותר, נאבד את אלו שכושר הריכוז והסבלנות שלהם אינו ארוך דיו.
- אם לא נצליח ליצור קהילה מגוונת שיש בה רמות שונות של הקפדה – דתיים, מסורתיים ואף חילונים – בית הכנסת יהפוך להיות מקום ל"דתיים

בלבד" והשאר יאבדו את הקשר עם המסורת שלנו.

לעתים, הפוסקים מנסים להתמודד עם הדיסוננס בין האדם שוינו שומר מצוות בצורה מלאה והעולם הריטואלי של בית הכנסת,⁴⁰ אך במקרים רבים מדי ממשיכים כמצות אנשים מלומדה. דומה שהעיקרון שעלה מהדוגמאות שהבאתי בגוף המאמר דורש מפוסקי ההלכה לבחון לא רק את המקובל, אלא גם את התאמתו לקהילה בה הם פועלים, מתוך הבנה שחשוב להתחשב בכל המרכיבים של הקהילה ולא רק במחויבים ביותר. כשם שחז"ל עיצבו את עולם ההלכה תוך התחשבות בגורמים שונים בקהילה, כולל גם צרכיהם הרוחניים של החלשים רוחנית, כך שומה עלינו להתחשב במרכיבים השונים בקהילתנו, המורכבת מפסיפס של אנשים ורצונות. אמנם חז"ל לא התמודדו עם חילון באחוזים הגבוהים ובעומק הניתוק והבורות המאפיינים את עולמנו, אך על אף האתגר השונה דומני שהמתודה צריכה להיות דומה. בעיני, קריאה זו דורשת מאיתנו התארגנות כקהילות היודעות לשתף חילונים, מסורתיים ודתיים יחד; קהילות היודעות לפנות אל כל רוחב הספקטרום של דורשי ה', ולא להתמקד רק ביועדי שמו.

אין כאן קריאה לשנות את הכול מהמסד ועד הטפחות, שכן מהלך זה עלול לשפוך את התינוק עם מי האמבטיה. אך מאידך, הימנעות מלבחון את הדברים הוא בעיני מהלך הרה אסון. על המנהיגים והפוסקים לעשות בשום שכל, תוך קריאת המציאות והכרה לפני ולפנים של עולם ההלכה.

יכול הטוען לטעון שגם אם כל מה שאמרתי לעיל אכן מדויק, ויש כאן קריאה נכונה וניתוח מהימן של עולמם של הפוסקים, אין בזה לשנות כהוא זה את ההכרעות ההלכתיות העומדות לפנינו. הם, שקוטנם עבה ממותנינו, רשאים לעצב את ההלכה, ולעתים אף לשנות אותה מפאת הצרכים הרוחניים החברתיים שעמדו לפתחם, אך לא כן אנחנו. אין לנו לא העוצמה הרוחנית

40 ראו למשל את הדיון שערכו הפוסקים בעניין מעמדו של מחלל שבת בפרהסיה, כדוגמה לשינוי במעמדו ההלכתי. יש תשובות רבות ומחקרים רבים בנושא זה, ואי אפשר לפרטם כי רבים הם. אזכיר רק מקומות בודדים: הרב ח"ד הלוי, "צירוף מחללי שבת למניין", עשה לך רב ה, תל אביב תשמ"ג, עמ' סט; הרב ע' יוסף, שר"ת יביע אומר א, יר"ד סימן יא; הרב ד' פיקסלר, "צירוף מחלל שבת למניין והעלאתו לתורה", תחומין כו (תשס"ו), עמ' 293-304; ועוד.

שתאפשר לנו לזהות את הצרכים, ולא היכולות והידע לעצב את פסיקת ההלכה. לדאבוני, לעתים קרובות זו לא רק טענה של מאן דהו אלא השיח השולט בעולם ההלכה בצמתים רבים מדי. לפי מיעוט הבנתי אין זו דרכה של תורה. חכמי הדורות דגלו בקביעה ש"יפתח בדורו כשמואל בדורו", ודרכן של תורה והלכה היא לקבל את האתגרים שמציבה לפנייה המציאות, ולמצוא להם את המענה המתאים בשיח ההלכתי.

יהי רצון שנעשה וגם נצליח, ויהיו הדברים רצויים לפני בורא עולם.