

בין מציאות להלכה בשיטת רבנו תם דיון עיוני-רוחני בשאלת הלכה ומנהג

ראשי פרקים

- א. מבוא
- ב. סקירה היסטורית
- ג. ימי אידיהם
- ד. מכירת בהמה לגוי
- ה. ריבית
- ו. שותפות עם גויים
- ז. מניעיו של רבנו תם
- ח. סיכום

א. מבוא

ר' אבהו אתי לטבריא חמוניה תלמידוי דר' יוחנן אפוי נהורין. אמרון תלמידים לרבי יוחנן
אשכח ר' אבהו סימא. אתא לגביה אמר ליה מאי אורייתא חדתא שמעת אמר ליה תוספתא
עתיקא קרא עליה 'חכמת אדם תאיר פניו'.¹

שאלת התחדשותה של תורה שבעל פה התגברה מאוד בדורות האחרונים. שינויי המציאות
והטכנולוגיה בעולם, הביאו לפיתחם של פוסקי ההלכה שאלות רבות הטומנות ביסודם שינוי זה,
ומעלות את השאלה במלוא עוצמתה.

כיצד יש להתמודד עם מהלך שכזה? האם תשתנה ההלכה בשל דרישות המציאות? האם צריך ליחפש
תוספתא עתיקה שתשפוך לנו אור חדש על ההלכה והמנהג? האם גם אצל פוסקי ההלכה הקדמונים
והראשונים עלתה סוגיה זו? כיצד הם בחרו לפתרה?

גם לשולחנם של בעלי התוספות בכלל, ורבנו תם בפרט נשלחו שאלות כאלו, ואף הם בחרו להם את
דרכם בהתמודדות עם שאלה זו.

ננסה בעבודה זו לראות מהי דרכו של רבנו תם בפתרון שאלות אלו של התנגשות בין הלכה ומציאות
ובין חזון התורה למנהג העולם. לשם כך נסקור תחילה את תולדותיו של רבנו תם ואת ההיסטוריה
הגיאוגרפית-כלכלית (שהן חשובות ביותר להתמודדות עם שאלתנו). לאחר מכן נעבור נסקור מספר

* מאמר זה הוגש במקורו לצורך עבודה סמינריונית ונעשו בו שינויים קלים להתאימו כמאמר.

1. ירושלמי שבת פרק ח, הלכה א. סיפור זה מופיע בשינויים קלים במקומות נוספים בירושלמי ובמדרש, למשל: ירושלמי פסחים פרק
י, הלכה א, ירושלמי שקלים פרק ג, הלכה ב, קהלת רבה פרשה ח, פיסקה ד, ועוד.

סוגיות העוסקות בשאלת הלכה ומציאות, ואת תשובתו של רבנו תם עליהם, ומתוכם ננסה לעמוד על שיטתו של רבנו תם.

ולבסוף, ננסה להבין מה היה מניעו של רבנו תם בדרכו זו, תוך סקירה של מספר תשובות שניתנו במחקר, ולבסוף ננסה לתת גם את תשובתנו לשאלה זו.

ב. סקירה היסטורית

קודם בואנו לדון על שיטת רבנו תם, חשוב לתאר את דמותו, ואת המצב הדמוגרפי והחברתי בתקופתו. בהמשך נבין שידיעות אלו הכרחיות מאוד להבנת הפתרונות השונים שניתנו לשאלות שהזמינה המציאות בתקופת בעלי התוספות.

רבנו תם נקרא במקור ר' יעקב בר' מאיר והכינוי 'רבנו תם' נתווסף לו מאוחר יותר.² הוא נולד סמוך לתת"ס (1100), והיה נכדו של רש"י אך לא הכירו פנים מעולם. הוא למד תורה מפי אביו ר' מאיר ומפי אחיו ר' שמואל, והגיע להוראה עוד בחיי אביו.³ היה ראש ישיבה ברמרוג ונהרו אליו תלמידים מכל רחבי צרפת ואשכנז.⁴ גדלותו, חריפותו, ובקיאותו נודעו לתהילה בארצות רבות, הריב"ש כתב עליו: 'המאור השני רבנו יעקב איש תם, אשר כמוהו בפלפול לא נהיה מאחר שהתלמוד נחתם. תלמוד ערוך בפיו ושגור, סיני ועוקר הרים וטוחנן זה בזה, מפלפולו ועמק שכלו ורחב בינתו... דשאני ר"ת דרב גובריה והיה כאחד מהם ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות לפי מה שנראה ממה שחידש בתלמוד. וכל חכמי ישראל הנמצאים היום כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים',⁵ וכן כתב ר' אברהם בן דוד הראשון, בעל ספר הקבלה ששמע בספרד: 'שבארץ צרפת היה חכם גדול ורב מובהק במדינת רומרוג שמו ר' יעקב השם ישמרהו ויחייהו ויזכהו ללמוד וללמד ולהרביץ תורה בישראל'.⁶

גדולה זו אף גרמה לו לא לפעם להכנס לסכנה גדולה, למשל: 'יום טוב שני של שבועות נאספו הטועים מארץ צרפת אל רמרו ובאו בבית רבנו יעקב שיחיה ולקחו כל אשר לו בביתו וקרעו ס"ת בפניו ולקחוהו והוליכוהו אל השדה ודברו אתו משפטים על דתו ויתנכלו להמיתו ופצעו אותו חמשה פצעים בראשו, כי אמרו גדולו של ישראל לכן נקחה ממך נקמת התלוי [יש"ן] ונפצעה בך כאשר פצעתם באלהינו ה' פצעים...'⁷

רבנו תם התפרנס מעסקי הלוואות ומעשיית יין והוא ראה בהם שני מקורות פרנסה של היהודים בני דורו.⁸

רבנו תם בא כמגע רב עם אבירים ואנשי שלטון, דבר שגרם לו טרדות מרובות שאף השפיעו על כתיבתו, למשל כתב: 'ולולי עול כבוד עד יעבור זעם וילך זה המושל שלי, הארכתי בלשון צח אך טורדי דחקוני ואולי ילכו להם והייתי מוצק וקבעתי עתוטי בעזרת צור אבותי לחיים ולשלום'.⁹

2. עיין א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 60, הערה 1, (להלן = אורבך, בעלי), שם הוא נותן הסבר ומקור לקריאה בכינוי זה. דברים נוספים על ר"ת ומשנתו אפשר למצוא גם בספרו של פרופ' י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, ירושלים תש"ס, ח"א, עמ' 76-81, (להלן = תא שמע, הספרות).

3. אורבך, בעלי [לעיל, הערה 1], עמ' 61.

4. הרב י' שילת, על הראשונים, מעלה אדומים תשנ"ח, עמ' סא.

5. שו"ת הריב"ש, מהד' מצגר, ירושלים תשנ"ג, ח"ב, עמ' תקע"ה.

6. אורבך, בעלי [לעיל, הערה 1], עמ' 66, וכן מקורות נוספים שם עמ' 66-71.

7. ספר זכירה לר' אפרים בר' יעקב מבונא, מובא בתוך אורבך שם.

8. שם, עמ' 62.

לאחר שסקרנו בקצרה את דמותו של רבנו תם, נעבור לסקירה קצרה על תקופתו, ועל התנאים בהם חיו היהודים באירופה באותה תקופה.¹⁰

אירופה של אותה תקופה הייתה נוצרית בעיקרה, כלומר, הדת הנוצרית התפשטה הן באירופה הן בקרב העם והן בשליטה על ההנהגה.¹¹ עובדה זו דרשה מהיהודים לבחון את צעדיהם וקשריהם עם שכניהם הגויים, שלא יחרגו מההלכות העוסקות בשאלות אלו.

לעובדה זו נוסף עוד שני פרטים חשובים המחריפים את הבעיה שבתוכה חיו היהודים, ואשר הקשתה להם לתפקד בצורה רגילה.

בתקופת התלמוד ישבו היהודים צפופים בערים מרכזיות שאיכלסו (כמעט) יהודים בלבד. אלו יכלו לקיים קהילה עם צרכי דת בלא מפריע, ואף עם מערכת חוקים וענישה, שכל מי שחפץ להיכנס לתוכה היה מחויב להישמע לחוקיה.

בנוסף להתיישבות היהודית המרוכזת, עסקו היהודים בתקופת התלמוד בתחומים רבים שאיפשרו להם לקיים חיי קהילה מבודדים בלא להצטרך לעבודתם או לחסדם של הגויים מסביב. מצב זה שמר על אחדות היהודים בתוך עצמם, ועל ריחוק הכרוך במריבות, עם שכניהם הגויים. במצב כזה יכלו היהודים להקפיד על כל ההלכות הקשורות למגע עם עובדי עבודה זרה בלא שיפגם המהלך התקין של חייהם.

המעבר מתקופת התלמוד לתקופת ימי הביניים גרם לשינויים גדולים במבנה הקהילה היהודית. מחיים בתוך ריכוז אוכלוסייה יהודית, עברו לפיזור של היהודים בכל רחבי הארץ, שכל מרכז היה קטן בהרבה מהרגיל אצל היהודים בתקופת התלמוד.

מעמדם החברתי של היהודים השתנה גם הוא. אם בתקופת התלמוד תפסו היהודים מקצועות רבים ושונים, ועל ידי כך יכלו להישאר בקהילתם המצומצמת, באירופה עברו היהודים לעסקו בעיקר בשני מקצועות: מלווי בריבית¹² וסוחרים. דבר זה הצריך אותם לגור סמוך לבעלי עסקים אחרים שהיו בעיקר נוצרים, וכן הגויים היו חייבים את בעלי העסקים היהודים, ולכן הקשרים בין היהודים לגויים (שהיו בעיקר נוצרים) הלכו והתדלקו מאוד.¹³

פרופ' תא שמע היטיב לסכם את המציאות והבעיה שבקשר עם השכנים הנוצרים:

ההכרה כי בלא פיתוח קשרים של היכרות אישית ומשא ומתן חי ורצוף עם הרוב הנוכרי, לא יצוייר כלל קיום למיעוט היהודי בארצות גלותו - למרות עומס המגבלות ההלכתיות העמוקות הרובץ על כינון קשרים אלה - מושרשת היתה היטב בתודעה הציבורית היהודית לדורותיה בימי הביניים, וגם מן הצד הנוכרי קיימת היתה שאיפה מתמדת 'להגיע' אל היהודים, אל נפשם, אם אפשר, ואם לאו - לפחות אל ממונם. המסגרת ההיסטורית הכוללת שהיא שהעמידה את נתוני הפתיחה לקיום היהודי 'המבודד', והקשרים האישיים הדו סטריים בין היהודים לשכניהם, אף אם מצומצמים היו באופן

9. ספר הישר, הוצאת מקיצי נרדמים, סי' לד, עמ' 59, הובא גם בתוך, אורבך, בעלי [לעיל, הערה 1], עמ' 63.

10. הסקירה ההיסטורית על מצבם החברתי כלכלי של היהודים בנויה על פי מאמרו של ש' אלבק, 'יחסו של רבנו תם לבעיות זמנו, ציון, יט, תשט"ו, עמ' 104-105, (להלן = אלבק, יחסו), וכן עמ' 118-128 על פרנסת היהודים, הבעיות והפתרונות שנוולדו מעיסוק זה.

11. סקירה על המצב באשכנז ובצרפת, ועל דרכי הפרשנות של אותה תקופה כדאי מאוד לעיין בתוך: תא שמע, הספרות [לעיל, הערה 1], שם, עמ' 91-117.

12. על יחס הכנסייה במשך ההיסטוריה, להלוואות בריבית של נוצרים ויהודים עיין: ש' סימונסון, הכס הקדוש והיהודים, תל אביב תשנ"ד, עמ' 153-185.

13. אלבק (שם), מוסיף שבעיית מסחר היהודים גדולה עוד יותר מאחר וימי השוק עברו לימי ראשון, ואין אפשרות אחרת אלא לסחור ביום ראשון שהוא יום אידם של הנוצרים.

יחסי, העמיקו את ההיכרות ההדדית ואפשרו חדירה תרבותית, מן החוץ פנימה, עד לגבולות מסוימים.¹⁴

אם כן, שתי עובדות אלו, ריכוז היהודים בסוג פרנסה מצומצם מאוד, והפיזור הרב של היהודים ברחבי הארץ, שהשפיעו מאוד על קשריהם ויחסיהם של היהודים עם הנוצרים, הביא לפתחם של פוסקי ההלכה שאלות קשות אשר כל פוסק היה צריך למצוא את דרכו בפתירת השאלות.

שאלות אלו הובאו גם לפתחו של רבנו תם שהלך בשיטה שונה מקודמיו. על דרך פתרונו של רבנו תם נדון עם הכרת הסוגיות, אך רק נקדים ונאמר, שלעומת בעלי התוספות האחרים שהסתכלו על המציאות וראו שהמציאות אינה מאפשרת את קיומם של הלכות רבות, ולכן השתמשו בפתרונות הלכתיים הערים אל המציאות ומתייחסים אליה דוגמת 'מנהג אבותיהם בידיהם', או 'איבה ויראה' וכדו', בא רבנו תם והורה דרך אחרת.

חשוב לציין, גם הראשונים ובעלי התוספות האחרים שהתייחסו אל המציאות ואל הבעיות שעוררה, ונתנו לה משקל בפסיקתם, גם הם לא כפו את המציאות על ההלכה. הם לא נכנעו לתכתיבי המציאות והתקפלו לעומתה, אלא ראו את המציאות, ומתוך ידיעתם ועירותם אליה השתמשו בשיקולים הלכתיים כדי לפתור בעיות אלו. תירוץ דוגמת 'מנהג אבותיהם בידיהם' או 'לא פלחי לעבודת כוכבים', אינו ויתור על ההלכה, אלא ההבנה שההלכה לא דיברה כלל על מציאות כזו ומציאות כזו מותרת אף לכתחילה! ואם היו עומדים התנאים והאמוראים מול המציאות הקיימת כעת, הם היו פוסקים בדיוק כמו שפסקו בעלי התוספות, שכן טעם הדין הבסיסי ויסודו, לא נכון עוד במציאות הקיימת, וממילא גם הדין עצמו לא יכול לבוא לידי ביטוי. וכן התירוצים של 'איבה ויראה', 'כדי חיינו', הם שיקולים הלכתיים לשאלות אלו.

רבנו תם לא הזכיר את בעיית המציאות וציין שבגינה אנו משתמשים בשיקולים הלכתיים-מציאותיים, אלא נתן פרשנות אחרת לסוגיות ועל ידי פרשנות זו התיישרה הקושיה על מנהג העולם, שהרי העולם אינו נוהג שלא כהלכה, כי באמת אין זו ההלכה אלא הבנה לא נכונה של הסוגיה, ואם נבין את פירושה האמיתי ניווכח שאין סתירה כלל בין המציאות וההלכה.¹⁵

כפי שצינו, ננסה להוכיח שאכן זוהי דרכו של רבנו תם, וזאת על ידי סקירת מקצת מהסוגיות בהם עסק רבנו תם, שבהם שאלות אלו עלו.

שאלה זו היא שאלה גדולה מאוד הן לחוקר והן למאמין. תפיסת התורה אצל האדם המאמין היא של תורת נצח אלוהית, שאינה משתנה במשך הזמן, ואין המציאות יכולה להכתיב לה את כיוונה. אף החוקר

14. תא שמע, הספרות [לעיל, הערה 1], עמ' 93. ככלל, כדי להכיר טוב יותר את המציאות הפרשנית באותה תקופה כדאי מאוד לעיין בספר זה בעיקר בפרק 'אשכנז וצרפת: רקע כללי', עמ' 93 והלאה, בה הוא עוסק בהקבלה בין שיטת הפרשנות והלימוד הנוצריים, לבין שיטת הפרשנות והלימוד היהודית באותה תקופה.

15. אלבק (שם עמ' 116) מראה, ששיטה זו של רבנו תם בהסברת המנהגים, נהג רבנו תם גם בפסיקת ההלכה: 'כאשר פסק במקרה מסויים להתיר, הבלטי, כפי שראינו, את פירושו בגמרא וסמך עליו, והרבה להדיגש שזה הפירוש הפשוט, ושפירוש זה לא נוצר בלחץ השאלה הדורשת פתרון, ורק במקרה שומעים על המניעים האמיתיים שגרמו לפירוש זה'. הוא אף מביא ציטוטים מדברי רבנו תם שמזכיר בפירושו שפירושו לא נבע בגלל השאלה אלא אף קודם לה, למשל: 'וקודם המעשה אמרתיה', או 'ורגלים לדבר שקודם מעשה אמרתיה', וכן 'ולא משום עיגונא פירשתי כן, אלא מפני שהיא אמיתה של תורה' (עמ' 114). דברים דומים כתב גם פרופ' כ"ץ: 'ביישוב הסתירה בין המנהג ובין המקור השתמשו באותן דרכי הדיאלקטיקה שנקטו בהן ביישוב הסתירות בין מקור למקור, כשהנטייה היא כמובן לקיים את המנהג ולפרש את המקור באופן שלא ישמע ממנו פסול או הטלת דופי במקובל למעשה. רבנו תם, בחריפותו המופלגת, כשם שתירץ סתירות בין מקור למקור כן הסיר פקפוקים רבים מן המנהגים שנראו כבלתי מבוססים על פי מקורות ההלכה.' 'כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 186, (להלן = כ"ץ, הלכה). על כך נרחיב עוד בהמשך המאמר.

הרוצה לבחון את התפתחותה ודרכה של תורה, צריך לעשות זאת דרך העיניים של התורה, ובכלים שהשתמשה התורה עצמה.

ואף אם לא אגע בעבודה זו, בכל צדדיה של שאלה רחבה זו, מכל מקום אנסה ולו במעט לראות את מהלכה ופותרונה של שאלה זו בשיטת רבנו תם, שכפי שאמרנו, הייתה שונה ומיוחדת.

כפי שהזכרתי במבוא, בתחילה נדון בסוגיות הקשורות לקשרי מסחר ושותפות עם הגויים, וכנספח נדון בסוגיות כלליות שאף בהם באה לידי ביטוי תפיסתו המיוחדת של רבנו תם.

לבסוף, ננסה לעמוד מה מניעיו של רבנו תם בדרך בה הלך לעומת שאר בעלי התוספות ולשם כך, נסקור בקצרה דעות שונות הדנות בשאלה זו.

ג. ימי אידיהם

המשנה הראשונה במסכת עבודה זרה פותחת באיסור של משא ומתן עם העובדי כוכבים:

לפני אידיהן של עובדי כוכבים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהם¹⁶, להשאלין ולשאלו מהן, להלוותן וללוות מהן, לפרוען ולפרוע מהן. רבי יהודה אומר נפרעין מהן מפני שמיצר הוא לו, אמרו לו אע"פ שמיצר עכשיו שמח הוא לאחר זמן.¹⁷

ובמשנה השניה בפרק מובאת מחלוקת בין ר' ישמעאל לחכמים על האיסור הנ"ל:

ר' ישמעאל אומר שלשה לפנייהם ושלשה לאחרייהם אסור, וחכמים אומרים לפני אידיהן אסור לאחר אידיהן מותר.

אם כן, האיסור לשאת ולתת עם העכו"ם ביום אידם ואף שלשה ימים קודם לכן, היה פשוט מאוד בתקופת התנאים, וכל מה שנחלקו הוא האם מרחיבים את האיסור גם לשלשה ימים שלאחר האיד - כדעת ר' ישמעאל, או שמשאירים את האיסור על יום האיד עצמו והימים שלפניו, אך לאחריו יהיה מותר - לפי דעת חכמים.

דין זה האוסר באופן מוחלט כל סחר עם הגויים¹⁸ ביום אידם ובימים הסמוכים לו, ואף מתרחב לפעמים לאיסור מוחלט (למשל דברי רב תחליפא בר אבדימי בשם שמואל (ע"ז ז ע"ב): 'נוצרי'¹⁹ לדברי ר' ישמעאל לעולם אסור', ופרש"י: 'שלשה לפניו ושלשה לאחריו והוא עצמו כלומר כל שבעת ימי

16. ככלל, בעבודה זו לא נכנסו אל דיוני הגמ', שרבים הם ואין כאן המקום להאריך בהם, אלא התעסקנו רק בשאלת פרשנות המילים 'משא ומתן' הרלוונטים להמשך דיוננו.

17. סיבת האיסור לקשר זה עם הגויים נשאלה בגמ' (ו ע"א): 'איבעיא להו משום הרווחה או דלמא משום לפני עיוור לא תתן מכשול'. שאלה זו נשארה פתוחה ונחלקו בה הראשונים, לא נכנסו אל תוך הדיון, אלא ציטטנו את האפשרויות שהגמ' מעלה והרוצה להוסיף יעיין בגמ' שם ובראשונים.

18. לכאורה צריכה להיות חלוקה בין גויים שעובדים ע"ז לבין אלו שאינם, אלא שלא מצינו חלוקה כזאת אצל התנאים, אלא הם אסרו באופן גורף לכל הגויים (אולי מהנחה/דיעה שכל גוי הוא בהכרח עובד ע"ז).

19. הנוסחא בגמרא שלנו היא: 'יום א' לדברי ר' ישמעאל...'. ושונה בגלל או על ידי הצנזורה, אך תיקנתי על פי דפ"ר ונציה, וכן על פי חסרונות הש"ס, וכך גם מופיע במהדורת הרב שטיינזלץ. המעיין בגמ' יראה שכמעט ולא ניתן להבין, בודאי לא לאשורה, את הגמ' בגירסתה המצונזרת.

השבת), לא נשמר תמיד במלואו. כבר בתקופת התנאים אנו מכירים את דברי נחום המדי²⁰ שמצמצם את זמן האיסור וקובע ש: 'יום אחד בגלויות לפני עידיהן'²¹ אסור, ולא שלושה ימים לפני האיד, כמו כדברי ר' ישמעאל וחכמים.

צמצום הלכה זו לא נגמר רק בצמצום הזמן שלפני האיד בו נאסר לסחור, אלא גם בימי האיד השונים, וגם בסחורה בה נאסר לסחור.

כך באה התוספתא ומוסיפה על גבי דברי נחום המדי:

במה דברים אמורים? באידין הקבועין, אבל באידין שאינן קבועין אין אסור אלא אותו יום בלבד, ואף על פי שאמרו שלשה ימים אסור לישא ולתת עמהן כמה דבר' אמורים בדבר המתקיים אבל בדבר שאין מתקיים מותר, ואף בדבר המתקיים לקח או שמכר הרי זה מותר²²

יוצא אם כן, לפי נחום המדי, שאיסור הסחר עם עכו"ם הוא רק בימי האיד הקבועים ('קלנדא וסטרנורא וקרטיסים ויום גנוסיא של מלכיהם ויום הלידה ויום המיתה'²³) המופיעים במשנה (א, ג), ובימים שאינם קבועים מותר לסחור אפי' ביום אידם עצמו²⁴, וגם בימים אלו לא נאסר לסחור בכל דבר אלא רק בדבר המתקיים, וזאת מתוך הנחה שאם הגוי קונה מהיהודי דבר שאינו מתקיים, הוא אינו נזכר בו ביום אידו ולכן אינו מודה לאיליו בגללו, וכך גם פסקו האמוראים: 'תני רב זביד בדבי רבי אושעיא דבר שאין מתקיים מוכרין להם אבל אין לוקחין מהם' (ו ע"ב).

שינויים והקלות אלו לא נעצרו ברמה זו בלבד.

שמואל, בדור הראשון של האמוראים, צמצם את הדין עוד יותר מצמצומו של נחום המדי.

'אמר שמואל בגולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד' (ז ע"ב, יא ע"ב), כלומר שמואל ביטל לחלוטין אפילו את הימים המקדימים ליום האיד, שעליהם הסכימו כל התנאים עד כה (ורק נחלקו במספרם)! לסיבת היתרו של שמואל מביא רש"י כמה טעמים:

'בגולה אין אנו יכולים להעמיד את עצמנו מלישא וליתן עמהם שביניהם אנו יושבין ופרנסתנו מהן' (יא ע"ב ד"ה בגולה).

משום יראה (שם וכן ז ע"ב).

20. פרופ' י"מ תא שמע בספרו 'הלכה, מנהג ומציאות באשכנז: 1000-1350', ירושלים תשנ"ו, עמ' 241, (להלן = תא שמע, הלכה), מייחס את הקלתו ושינויו של נחום המדי לעובדה שישב בחוץ-לארץ. דבריו אלו הגיונים מאוד, בעיקר לאור ההיתרים הנוספים שהובאו על ידי האמוראים והראשונים עליהם נדון בהמשך. כך כתב גם ה'חסדי דוד' על התוספתא בתחילת פרק א': 'דנחום המדי קיבל מרביותו היינו בגולה שלא היו אדוקין כ"כ בעכומ"ז וכשבא לא"י ושנה משנתו לא קבלוה מיניה דבא"י ליכא למ"ד...'

21. התוספתא קוראת לימים אלו 'ימי עידיהן' ב-ע, ולא 'אידיהן' ב-א כנוסח המשנה אצלנו. יתכן והבדלים אלו קשורים לסיבת מחלוקתם של רב ושמואל בגמ' (ב ע"א) האם לומר 'אידיהן' או 'עידיהן', שבמח' זו מקיים התלמוד את שתי הנוסחאות שכן לשתייהן יש מקור בכתובים, עיי"ש.

22. אף על פי שאין ללמוד מדין זה על מגמה של היתר לכתחילה, מכל מקום היתר הנאה בדיעבד מדבר שנעשה בו איסור זה, מעיד לדעת על מגמה שלא 'ללכת עד הסוף' עם דין זה.

23. לשאלת זיהויים של 'יום תגלחת זקנו ובלוריתו' עיין במאמרו של ע' פרידהיים, 'לשאלת משמעותו הריאלי-היסטורית של הביטוי "יום תגלחת זקנו ובלוריתו"', בר"ד 10, חורף תש"ס, עמ' 63-78.

24. וכך גם עולה מהגמ' (יא ע"ב) השואלת על דברי שמואל 'יום אידם נמי מי אסיר? והא רב יהודה שרא ליה לרב ברונא לזבוני חמרא ולרב גידל לזבוני חיתין בחגתא דטייעי?! ועל כך מתרצת הגמ' 'שאני חגתא דטייעי דלא קביעא'. כלומר ברור לגמ' שאין לאסור בזמנים שאינם קבועים, אפילו ביום אידם!

'אין העובדי כוכבים אדוקין כל כך בעבודת כוכבים כדאמרינן עובדי כוכבים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים ניהו' (אלא מנהג אבותיהן בידיהן - המשך הגמ' לא הובא ברש"י והוספתי אותו ממקומו²⁵ - א.ש.), (ז ע"ב).

סיבה נוספת לשינוי הגדול, ולהיתרים הרבים בעניין זה, מובאת בסיפורו של רבי יהודה הנשיא שקיבל 'דינרא קיסרנאה' מעכו"ם אחד, ורבי חשב לקבל את המתנה 'משום איבה' (אף על פי שבסופו של דבר הצליח רבי להערים על העכו"ם ולא לקבל את המתנה בלי שהגוי ישים לב ותהיה איבה).

סיבות אלו שימשו לראשונים כסיוע גדול על מנת לפתור את הבעיות שעלו במקומם הם.

על אף כל הצמצומים באיסור מסחר עם עכו"ם, עדיין הדין הבסיסי צריך להיות קיים, וגם לשיטה המקילה ביותר בתנאים ובאמוראים ודאי שאסור לסחור עם הגויים ביום אידם ממש בדברים המתקיימים. אלא שהמציאות בפועל הייתה רחוקה מהלכה ברורה זו.

התוספות הבינו את דברי רש"י שדברי המשנה 'אסור לשאת ולתת עמהם', היינו שאף מקח וממכר נאסר, ועל כך מקשה התוספות ותמה:

וקשה על מה סמכו העולם לשאת ולתת ביום איד העבודת כוכבים עמהם, נהי דרוב אידיהם מן הקדישים הם, מ"מ בכל שבוע יום אחד יש להם דלרבי ישמעאל לעולם אסור.

התוספות מביאים דיון בניסיון התירוץ. בראשונה מנסים התוספות לתרץ שמאחר ש'עכו"ם שבחו"ל לאו עובדי עבודת כוכבים אלא מנהג אבותיהם בידם, אם כן גם המסחר שלנו איתם לא נאסר' אך התוספות דוחים תירוץ זה, שהרי שמואל עצמו, שצמצם את הדין המקורי של המשנה בגלל סיבות אלו, עדיין השאיר את האיסור על יום האיד עצמו, והרי אנו רואים שהעם סוחר עם הגויים אף ביום האיד עצמו!

מכאן עוברים התוספות לניסיון הסבר נוסף, שהיתר המסחר הוא 'משום איבה'. אלא שגם את התירוץ הזה דוחים התוספות שהרי במקח וממכר אין איבה שהרי לא חייב למכור לכל אחד, ויכול לומר לעכו"ם 'איני צריך עתה למכור ולקנות'.

על כן מסיקים התוספות שסיבת המסחר עם העכו"ם היא משום 'דעכו"ם שבינינו קים לן בגוייהו לא פלחו לעבודת כוכבים', ע"פ המשך הגמ' (סה ע"א) בה מוזכר שרבי יהודה שלח מתנה לאבידרנא העכו"ם ביום אידו מטעם ש'ידענא ביה דלא פלח לעבודת כוכבים', וכך נהג גם רבא (שם).

כלומר, המציאות שהייתה קיימת בזמן התנאים, היא של עכו"ם ממש, המחזיקים מאוד באמונתם ולכן אסרו התנאים על מסחר עימם, אך הגויים בתקופתנו לא עובדים ע"ז ולכן יהיה מותר לנו לסחור עמם אפילו ביום אידם.

בעלי תוספות אחרים נתנו סיבות נוספות להיתר זה. כבר ברש"י ראינו, שכעיקרון הסיבה להתיר היא מפני שכל מסחרנו הוא איתם ותלוי בהם, ואנו איננו יכולים להתקיים ללא מסחר משותף.

וכן בספר 'אור זרוע' הביא בין הטעמים שראינו, טעם בשם רבינו שמואל (הרשב"ם): 'דאנן האידנא בגולה אין אנו יכולין להעמיד עצמנו מלשאת ולתת עמהן שביניהם אנו יושבין ואינן אדוקין בע"ז כ"כ...הילכך אנן שביניהם אנן וכייפינן להו שרי לן משא ומתן דידהו ואפי' ביום אידם משום יראה ואיבה'²⁶. וכן בהמשך הלי' ע"ז שלו: 'וכלל הדבר אין אנו נוהגין איסור בכך, לפי שאנו בגולה ואין אנו

25. חולין יג ע"ב.

26. 'אור זרוע' הלי' ע"ז סי' צו, מובא גם בתוך: תא שמע, הלכה [לעיל, הערה 17], עמ' 245.

יכולים למנוע ממשאם ומתנם... עקרנו הגזירה כולה, ואפילו ביום אידם, משום איבה. והמחמיר על עצמו בדבר שמוותר תבוא עליו ברכה.²⁷

שינויים אלו באו לידי ביטוי בצורה חזקה מאוד בדברי המאירי. ידוע יחסו של המאירי לעובדי עבודה זרה ולהלכות הקשורות בהם. המאירי פסק שכל הלכות אלו אינם נוהגות עוד בזמנו:

אלא שבזמנים אלו אין שום אדם נוהר בדברים אלו כלל אף ביום אידם לא גאון ולא רב ולא חכם ולא תלמיד ולא חסיד ולא מתחסד, וקצת מפרשים כתבו בה הטעם מפני שעכשו אין מקריבים לפני עבודה זרה ואין כאן מכשול, ואף המכירות והקנינים מצויים בכל שעה ואין בהם חשש הודאה, ויש באים בהתרה משום איבה... ואף בתלמוד המערב אמרו הנכנס למדינה ומצאם שמחים שמח עמהם שאינו אלא כמחניף, וכן במה שאמרו לא תחנם, לא תתן להם מתנת חנם, אמרו בתוספתא במה דברים אמורים בגוי שאין מכירו... ומתוך כך עיקר הדברים נראה לי שדברים אלו כלם לא נאמרו אלא על עובדי האלילים וצורותיהם וצלמיהם אבל בזמנים הללו מותר לגמרי...²⁸

סיבות אלו להיתר, באו מתוך הסתכלות בחיי הגויים ובמנהגייהם בזמן הזה, ובשל השינוי במציאות ובהתנהגות הגויים, חל גם שינוי בשמירה על האיסור המקורי, וכמעט שלא נשארו ממנו ביטויים בהלכה (מלבד האמירה של הרשב"ם ש'המחמיר תבוא עליו ברכה').

לעומת ראשונים אלו שהתירו את מנהג העולם לסחור עם הגויים מהסיבה שהמציאות עליה דיברו התנאים והאמוראים אינה דומה למציאות הקיימת אצלנו, או משיקולים הלכתיים של איבה ויראה, בא רבנו תם והתיר גם הוא את מנהג העולם אבל מטעם אחר לחלוטין.

בפרטי האיסור כתבה המשנה: 'אסור לשאת ולתת עמהם', הבינו הראשונים (רש"י, התוס' בהבנה הראשונה, ועוד ראשונים) שמדובר על איסור מסחר, כלומר מקח וממכר.

לעומתם פירש רבנו תם פירוש אחר לחלוטין. המקח וממכר שנאסר אינו ככל מקח וממכר רגיל, אלא 'דוקא במידי דתקרובת ולא איירי כלל בלקנות דודאי שרי'. כלומר האיסור הוא רק על דברים שאת גופם לוקח העכו"ם ומקריב אותם לאליליו, ולא כל משא ומתן עם העכו"ם. את דברי המשנה 'לשאת ולתת' ביאר רבנו תם באופן הבא: 'ולשאת ולתת הכי פי' לשאת מהן המעות ולתת להם מידי דתקרובת חליפי המעות', שכן בסתם מקח וממכר לא שייך טעם הגמ' של 'אזיל ומודה' שהרי העכו"ם משלם טבין ותקילין תחת מיכרו, וגם שאינו בטוח כלל שהמכר היה משתלם, ומאחר שאין הרגשה ודאית של הצלחה ושמחה, ממילא לא ילך העכו"ם ויודה לאליליו, ולפני עיוור' גם כן אין כאן כי זה לא תקרובת ממש, ואילו במידי דתקרובת בשעה שהעכו"ם מקריב את הדבר הוא ודאי נזכר ביהודי שמכר לו אותו ומודה לאליליו על הזמנת היהודי אליו לטובתו, ועל כן מסיק רבנו תם שמוותר לסחור עמו בסתם מקח וממכר אפילו ביום אידו.

רבנו תם לא מפרש שהמציאות השתנתה (לא פלחי לעכו"ם, מנהג אבותיהם בידיהם) ולכן אין הדין המקורי חל עלינו כלל, הוא אינו אומר שמאחר והמציאות אינה מאפשרת (איבה, יראה, כדי חיינו) מסחר אין כאן יסוד לאיסור, אלא הוא הוא מפרש שהגמ' עצמה [!] לא דיברה כלל על משא ומתן רגיל של קנייה דברים ומכירת דברים, אלא רק בדברים שהם גופם משמשים לעבודה זרה, רק הם נאסרו.

27. שם סי' צט.

28. בית הבחירה למאירי, הקדמה למסכת עבודה זרה.

ד. מכירת בהמה לגוי

המשנה במסכת ע"ז כותבת:

מקום שנהגו שלא למכור בהמה דקה לעובדי כוכבים מוכרין, מקום שנהגו שלא למכור אין מוכרין, ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה עגלים וסייחים שלמים ושבירין. ר' יהודה מתיר בשבירה ובן בתירא מתיר בסוס. (יד:).

מהמשנה עולה איסור מפורש למכור בהמה גסה, כלומר פרים ופרות, לגוי.

הגמרא דנה בטעמי האיסור, ושוללת את האפשרות לומר שטעם האיסור הוא מפני החשש לרביעה, שכן במכירה אין חשש לרביעה כי 'עובד כוכבים חס על בהמתו שלא תעקר' ולכן הוא לא בא עליה, אלא החשש הוא שמא יעשה בא מלאכה בשבת.

למסקנה מעלה הגמרא שיש שלושה טעמים:

גזירה משום שאלה (1) ומשום שכירות (2). אנו חוששים שמא אם נתיר למכור יבואו גם להשכיר ולהשאל, ומאחר ובשכירות ובשאלה אין השוכר או השואל קונים את החפץ, אנו חוששים שכשהבהמה תהיה אצלם הם יעבדו איתה בשבת ויעברו על 'לא תעשה כל מלאכה... וכל בהמתך'.

גזירה משום נסיוני (3). שפעמים מוכר הישראל לגוי את הבהמה בערב שבת סמוך לשקיעת החמה, 'והגוי מבקש לנסותה כיצד היא הולכת כשהיא טעונה, וישראל גוער בבהמה והיא הולכת מחמת קולו המוכר לה, ונמצא מחמר אחר בהמתו בשבת' (פירוש קהתי על המשנה, א, ו).

ולכן התיר רב אדא לישראל למכור בהמה לגוי על ידי 'ספסירא', כלומר על ידי סרסור ישראלי, שהרי אף אחד מן הטעמים הנ"ל לא תופסים בה: חשש 'נסיוני' אין כאן, שהרי היא לא מכירה את קולו של הסרסור, וגם משום שאלה ושכירות אין כאן שהרי אין חשש שהסרסור ישאל אותה שהרי היא לא שלו. הגמרא מביאה מקרה נוסף על רב הונא שמכר פרה לעובד כוכבים, והסביר שטעמו הוא משום שאני מניח שאת הפרה קנה הגוי לא לצורך עבודה, אלא לצורך שחיטה.

מסביר רש"י (ד"ה אימור), שזהו קולא שאנו מניחים שהיא לשחיטה ולא לעבודה, והמשנה שאסרה למכור בהמה דיברה: או בבהמה טמאה ושמכר לו בסתם בלי לומר לצורך מה, או בבהמה טהורה ושהעובד כוכבים אומר לו בפירוש שהוא מתכוין להשאירה, ובמקרים אלו אוסרת המשנה למכור בהמה לגוי.

התוספות (ד"ה אימור), דן במקרים השונים ומביא דעות שונות לגבי איסור המכירה לגוי:

פרות - הן לדעת רשב"ם, והן לדעת רבנו תם, סתמן עומדות לשחיטה ולכן מותר למכור לגוי.

שוורים - לדעת רשב"ם רובם למלאכה ולכן אין מוכרין אותן לגוי, אך לדעת רבנו תם גם הם עומדים לשחיטה ולכן מותר למכרם.

עגלים וסייחים - גם רשב"ם, וגם רבנו תם סבורים שהן ודאי עומדים למלאכה (בין אם זה עכשיו, ובין אם זה כשיגדלו) ולא לשחיטה.

על כל פנים, מסיכום השיטות ברור שעגלים וסייחים אסור למכור אלא על ידי סרסור, לעומת פרים (לדעת כולם), ושוורים (לדעת רבנו תם), שמותר אפילו שלא על ידי סרסור.²⁹

ועל כן עולה שוב השאלה 'במה היו סומכין למכור עגלים וסייחין לעובדי כוכבים?' שהרי לכולי עלמא הם אסורים במכירה?

29. וכך פסק הרשב"ם (מובא באור זרוע).

האור זרוע כתב: 'אומר רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל דבימי חכמים שהיו רוב ישראל והיו יכולים למכור זה לזה, אבל עכשיו אנחנו ביניהם אי לאו דזבנינן להו יפסידו, וכן בתוס' בגמ' שלנו: 'היינו דווקא בימיהם שהיו הרבה יהודים ביחד ואם היה לו לאדם בהמה שאינו צריך לה היה מוכרה לחבירו ולא היה מפסידה, אבל עתה מה יעשה שלא ימצא למכור יפסידנה', וגם הרא"ש (סי' טז) מחלק בתירוץ בין רבנו תם לר"י, כחלוקת האו"ז. כלומר ההיתר שבגינו מתיר ר"י למכור הכל הוא משום שהמציאות אינה מאפשרת חיים ללא מכירה וקנייה מן הגויים, ולכן הוא מתיר באופן כללי את המכירה. ושוב ניתן לראות את דרך פסיקתו של ר"י ושאר בעלי התוספות (כך מופיע גם בתוס' רבינו אלחנן, ובתוס' בשם הגאונים שבגולה) שהתחשבו במציאות ושקלו אותה בשיקולים הלכתיים המתאימים לה.

אך רבנו תם לעומת זאת, אינו מתיר מהסיבה של הקושי לחיות עם הגויים ללא מכירה.

רבנו תם כותב, שמאחר ומסקנת הגמ' היא שמותר למכור על ידי 'ספסירא' משום שהבהמה לא מכירה את קולו ולא תלך מחמתו, לכן גם היום שאין הבהמות מכירות את קולנו יהיה מותר למכור לגוי ואין חשש ל'נסיוני'. וגם משום שאלה ושכירות אין כאן, כי אין רגילות להשכיר להם (אבל אם יש רגילות להשכיר להם, לפי רבנו תם באמת יהיה אסור, אך לפי טעמו של הרשב"ם יהיה מותר).

ה. ריבית

על הפסוק במשלי: 'מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו' מביאה הגמ' (ב"מ ע"ב) שתי אפשרויות פירוש. הראשונה בשם רב המבאר את הפסוק על פי דמותו של שבור מלך פרס 'שהיה נוטל ממון מישראל וחונן בהם דלים נכרים שהם דלים מן המצות' (רש"י), כלומר שהלוקח נשך ותרבית מן הישראל, ממונו ילקח בסופו של דבר וינתן לעניים גויים.

האפשרות השנייה שמביאה הגמ' היא דברי רב הונא (שהובאו מפי רב נחמן). על פי דברי רב הונא נאמר פסוק זה אפילו על הלוקח נשך מעובד כוכבים, כלומר שהנוטל ריבית מהגוי לא ישאר כסף זה אצלו אלא 'לחונן דלים יקבצנו'.

כלומר מדברי רב הונא יוצא שאיסור ריבית אינו קיים לגבי היהודי בלבד, אלא נכון גם לגבי לקיחת ריבית מן הגוי.

הגמ' התקשה מאוד בדברים אלו והקשתה עליהם ממקומות שונים ובין היתר מהמשנה המופיעה בתחילת העמוד האומרת ש'לויין מהן [מן העכו"ם] ומלויין אותן בריבית', כלומר שודאי אין איסור להלוות בריבית מן העכו"ם.

לקושיה זו נתנה הגמ' שתי תשובות בלישנא אחת של הגמ', ובלישנא אחרת הביאה הגמ' גירסא שונה לשיטתו של רב הונא.

התשובה הראשונה שנתנה הגמ' היא שהמשנה שהתירה הלוואה בריבית דיברה רק 'בכדי חייו', אבל 'יותר מכאן אסור מדרבנן דלמא אתי למיסרך' (רש"י).

התשובה השנייה היא שהמשנה מדברת בתלמיד חכם, וכל טעם גזירת ריבית לגוי היא שמא ילמד ממעשיו, ואילו בתלמיד חכם איננו חוששים שמא ילמד ממעשיו ולכן יש להתיר לו.

לישנא אחרת לחלוטין בדברי רב הונא טוענת שמעולם לא אסר רב הונא לקחת ריבית מגוי אלא מה שאמר רב הונא 'לא נצרכא דאפילו לנכרי' היינו שהלוואה ליהודי בחינם קודמת להלוואה לגוי אפילו בשכר (וזאת אחרי שהגמ' מעמידה מקרים שונים של קדימויות). ואם כן, לפי לישנא זו, אין קושיה כלל על רב הונא שכן מעולם הוא לא טען שיש איסור להלוות לגוי בריבית.

בפסיקת הלכה זו מצינו כמה שיטות ודעות.³⁰

בעל הלכות גדולות פסק כתירוץ הראשון של הלישנא קמא, דהיינו שמה שמותר הוא להלוות לגוי רק כדי חייו, וההיתר הוא גם לעם הארץ.³¹

רבנו חננאל מוסיף על דברי בה"ג ופוסק את שתי התירוצים לחומרא, כלומר כל מה שמותר הוא כדי חייו (כתירוץ הראשון), ורק לתלמיד חכם (כתירוץ השני), כלומר לעם הארץ אסור להלוות כלל, ולתלמיד חכם מותר רק כדי חייו.³²

על על פנים, לשתי השיטות ברור שאסור לעם הארץ להלוות לנכרי יותר מכדי חייו.³³

הרמב"ן, לעומת זאת, הקל יותר ופסק את שני התירוצים לקולא, דהיינו שבכדי חייו מותר לכל אדם, ולתלמיד חכם מותר אפילו יותר מכדי חייו, בכדי להעשיר, וזאת משום שהוא איסור דרבנן ונקטינן לקולא וכל המחמיר עליו הראייה.³⁴

וגם כאן התעוררה השאלה כיצד למרות האיסור אנו רואים את המון העם מלווים לגויים בריבית ואפילו יותר מכדי חייהם? וכפי שהעיד על כך ה'אור זרוע' ש'כבר נהגו בכל הקהלות להלוות להם בריבית אפילו שאינו ת"ח ואפילו ביותר מכדי חייו!³⁵

גם כאן ניתנו תירוצים שונים וננסה לעמוד עליהם ולראות האם נכונה החלוקה שחילקנו בין דרך פתרון של בעלי התוספות, לדרך פתרון של רבנו תם.

הרשב"א בשם רש"י³⁶ כתב, שעכשיו החשיבו כל אדם כתלמיד חכם 'מפני שרבו מסים וארנוניות ואין שיעור לכדי חייו'.³⁷ וכן טעם דומה באו"ז בשם הראב"ה 'מפני כי רבו עתה... הגוזרי גזירו' על עצמם וצריך הון רב לשחדם הוי הכל כדי חייו'.³⁸

האור זרוע מביא מספר טעמים. הראשון דומה מעט לדברי הרשב"א ואף הוא טוען שמאחר ואין אנו יודעים כמה ישאל המלך, ולכן הכל נחשב כדי חייו. הטעם השני להיתר הוא מופלא ביותר ועל כן אצטט את דברי האו"ז באריכות מעט:

ועוד אם באנו לאסור על עצמנו ריבית שלא ילמוד ממעשיו א"כ צריכים אנו לאסור על עצמינו כל עיסקא שיש לנו כמו כן לחוש לשא למכור להם ולא לקנות מהן³⁹ כדי שלא

30. ראיתי לנכון להקדים את פסיקתם של ראשונים אחרים, אשכנזים וספרדים, קודם שניגש לשיטת רבנו תם עצמו, כדרכו של אלבק במאמרו (עמ' 107) שמתוכם נראה גם את שיטתו של רבנו תם ביתר בהירות.

31. 'הלכות גדולות', מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב, עמ' תפו. וכן הובא בשיטה מקובצת על ב"מ, עא ע"א.

32. בשטמ"ק שם, הקשה על דברי ר"ח שדבריו אינם נראים מדברי הגמ' שהרי שני התירוצים נאמרו בנפרד 'ודוחק הוא לומר שיסבור הרב דרבינא מוסיף על דברי רב חייה, ולומר, ובכדי חייו לא נצרכה אלא בצורבא מרבנן'.

33. אלבק (שם), טוען שבה"ג ור"ח החמירו בדין זה מפני ש'בימי הגאונים בבבל ובאפריקה הצפונית לא היתה לבעית הלוואה בריבית לגוי חשיבות יתרה, לפי של על הלוואות התקיימו שם היהודים', ולכן יכלו להחמיר בהלכה זו.

34. שטמ"ק שם, וכן בר"ן על הרי"ף מא ע"ב, ד"ה מרבה. וברשב"א הנוסחא בסיום הדברים היא: 'והמחמיר תבא עליו ברכה'.

35. 'אור זרוע', פסקי בבא מציעא, פרק ה, סי' רח.

36. שטמ"ק שם.

37. אלבק מציין לקרבת דעות של הרשב"א עם הדעות האשכנזיות, ושיתכן שמתוך כך גם נבעו דבריו. אלבק, יחסו [לעיל, הערה 9], עמ' 107, הערה 4. הרב ד"ר י' אונא מזכיר אף הוא שדרכו של הרמב"ן 'קרוב לדרך בעלי התוספות, שהוא מעריך אותם מאוד', ונראה שלא רחוק לומר שגם הרשב"א, תלמידו, הלך בכיוון כזה. עיין הרב ד"ר י' אונא, רבי משה בן נחמן-הרמב"ן: חייו ופעולתו, ירושלים

תשל"ז, עמ' 27-29.

38. או"ז, שם.

39. חלק גדול מהראשונים לא קיבלו את הטענה שהולכים אחר הלישנא בתרא שכן לא ייתכן שדחו את הלישנא הראשונה אחרי שדנה בה הגמ'. ועוד, שמשמע מהגמ' במכות שריבית אסורה לגוי. כך כתבו הרמב"ן, וכן כותב הריטב"א בשם כל הגאונים (עיין במהד' הרב שילה רפאל, שם הוא מביא בהערה 737 רשימה של גאונים שפסקו כך) ובעצמו, וכן הוא בחי' הר"ן, וברשב"א.

ירגילנו אצלו כדי שיהא כל שעה מוכר לו וקונה ממנו וילמוד ממעשיו, אבל⁴⁰ בימי חכמים שהיו ישראל הרבה במקום אחד והיו ישראל יכולים להשתכר זה מזה בסחורה ובכל דבר כמו שאנו עושים עתה עם הגוים אסור להם, אבל לדידן דאי אפשר לן לפרוש מהן שבאר סחורות אע"ג דאיכא למיחש שמא ילמוד ממעשיו הכי נמי מלוינן בריבית ושרי...⁴¹

וביתר ביאור וחיידוד כתב זאת הר"ן:

ועוד טעמא מאי גזור רבנן שמא ילמד ממעשיו והיינו באותו זמן שהיו ישראל הרבה ביחד ומתעסקין זה עם זה ולא היו רגילין עם העובדי כוכבים אבל אנו שכל עסקנו עמהן בעל כרחנו מה לי עסק זה מה לי עסק אחר הילכך אפי' להתעשר שרי.⁴²

טעמים אלו מביאים הראשונים גם בשם ר"י, ועוד נעמוד בהמשך על ייחוס דברים אלו לר"י דווקא. כיצד התמודד רבנו תם עם בעיה זו?

התוספות⁴³ הביאו בשם רבנו תם שמאחר והוא סובר שבשל סופרים הלך אחר המיקל,⁴⁴ אם כן גם כאן שיש לנו שתי לישנות בגמ', אנו פוסקים כלישנא המקילה, שהרי מדובר בדברי סופרים בלבד גזירה משום 'שמא ילמד ממעשיו', ולכן סיים רבנו תם 'ולא אסרו מעולם רב נחמן ורב הונא רבית דנכרי'.

אם כן גם כאן הולך רבנו תם בשיטתו, בשונה לשיטת הראשונים ובעלי התוספות האחרים. הערה נוספת יש להעיר עוד בעניין זה. בנוסח התוס' שלנו בגמ' מיד אחרי דברי רבנו תם שהתיר משום שפוסקים כלישנא בתרא, מובא טעם נוסף להתיר אפילו ללישנא קמא, ונראים הדברים כאילו אף הם דברי רבנו תם:

אור"ת משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל וקי"ל כאידך לישנא דמתניתין... ואפי' ללישנא קמא יש להתיר לפי שיש עלינו מס מלך ושרים והכל הוי כדי חיינו ועוד שאנו שרויין בין האומות ואי אפשר לנו להשתכר בשום דבר אם לא נישא וניתן עמהם הלכך אין לאסור רבית שמא ילמוד ממעשיו יותר משאר משא ומתן.

אם כך, טענתו בדבר שיטתו של רבנו תם לשנות את ההלכה על ידי פירוש מיוחד שלה, אינה עומדת כאן במבחן. הרי בשם רבנו תם עצמו מובאים שני טעמים נוספים ושניהם מדברים על השתנות המציאות שבגינה אנו דוחים את ההלכה!

40. כאן עובר האו"ז לטעם נוסף המופיע גם בספר התרומות (שער מו, חלק ג, סי' ג, עמ' תתסה, מהד' גולדשמידט), והוא, שמאחר וכל עסקנו איתם ואין לנו אפשרות אחרת, אף על פי שיש חשש שילמד ממעשיהם, מכל מקום מותר מהטעם הנ"ל.

41. או"ז, שם.

42. מא ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה מרבה.

43. ב"מ, ע ע"ב, ד"ה תשיך.

44. ובתוס' ע"ז, ז ע"א, ד"ה בשל, כתב רבנו תם שבשאלת ההכרעה בין שתי לישנות אנו הולכים בדרכו לקולא, ולכן גם כאן הדבר מתיישב שהרי מדובר כאן על דין דרבנן 'שמא ילמד ממעשיו', ואם כן יש ללכת אחר המיקל. דבר מעניין נוסף הוא, שבאותו דיבור בתוס' מובאים גם דברי רש"י שסובר שבהכרעה בין שתי לישנות בשל תורה יש ללכת אחר המחמיר ובשל סופרים יש ללכת אחר האחרון, ואם כן, כאן, גם על פי שיטת רש"י יש ללכת אחרי הלישנא בתרא ולפסוק להקל לחלוטין בדין ריבית ולפסוק שאין איסור הלוואה בריבית לגוי כלל!

וכן מובא בשם רבנו תם גם בתוס' רא"ש, תוס' רבנו פרץ, בהגהות מרדכי ובריטב"א. אבל, אם נעיין בדברים המובאים בספר התרומות⁴⁵ ובאו"ז, נראה שלהם היה מקור אחר לדברים. בספר התרומות כתב את דברי רבנו תם כפי שהם מובאים בתוס' שלנו, אלא שלפני הטעם השני 'אפי' ללישנא קמא', מוסיף התרומות 'ורבינו מפרש'⁴⁶ דאפי' ללישנא קמא...', ויוצר חלוקה ברורה בין טעמו של רבנו תם, לבין הטעם הנוסף שמביא בשם רבו. אם כן, הדבר מתיישב היטב לשיטת רבנו תם, ולא הוא שהביא את הטעמים של שינוי המציאות שמשנה את ההלכה.

וכך גם באו"ז וביתר פירוט. כספר התרומות, מביא גם האו"ז תחילה את דברי רבנו תם המתיר משום 'דבשל סופרים הלך אחר המיקל', ולאחריו כותב: 'ורבי' יצחק בר שמואל זצ"ל פי' דאפי' ללישנא קמא...', אם כן הוא מייחס זאת בפירוש לר"י ולא לרבנו תם.⁴⁷

ואף אם לא נטען כך, ונעדיף את גירסת הראשונים האחרים, העובדה שהטעם הראשון המובא בשם רבנו תם הוא הטעם הפרשני, ורק לאחר מכן מובאים שאר הטעמים 'המציאותיים', מעידה שזהו עיקר טעמו ושיטתו של רבנו תם.⁴⁸

1. שותפות עם גויים

בהקשר של האיסור 'ושם אלקים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך', מביאה הגמ' בסנהדרין (סג ע"ב) את דברי אביו של שמואל שאמר 'אסור לאדם שיעשה שותפות עם העובד כוכבים שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו והתורה אמרה לא ישמע על פיך'.

מכאן פשוטה המסקנה, שקל וחומר שאין לקבל שבועה עצמה ממנו. וכך באמת פסק הרשב"ם. אך רבנו תם פסק שמותר לקבל ממנו שבועה כדי שלא יפסיד את כספו. ומביא ראייה מהגמ' במסכת ע"ז (ו ע"ב) שבמלווה על פה נפרעין מעובד כוכבים 'מפני שהוא כמציל מידם', ולא חוששים שמא ילך ויודה, וגם כאן מותר שמא יפסיד שהוא 'כמציל מידם'.

רבנו תם אינו מתיר מפני ש'מנהג אבותיהם בידיהם' או תירוץ בסגנון זה, אלא משתמש בכלים הלכתיים מקובלים של 'מפני שמציל מידם'.

אלא שכאן אנו נתקלים בבעיה דומה לזו שראינו בסוגיית ריבית. התוספות שלנו מביאים ממש בהמשך (אפילו בלי 'ועוד') לתירוצו הראשון של רבנו תם הסבר נוסף:

מ"מ בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים שלהן ואין תופסין בהם אלהות ואע"פ שמה שמזכירין עמהם ש"ש וכונתם לדבר אחר מ"מ אין זה שם עבודת כוכבים גם דעתם לעושה שמים ואע"פ שמשתפין שם שמים ודבר אחר לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף.

45. ספר התרומות, שם.

46. בנוסח אחר (מובא בתרומות) כתוב 'ורבים מפרשים', אך לעניינו אין הדבר משנה, בכל מקרה לא מיוחסים הדברים לרבנו תם אלא למפרשים אחרים.

47. אלבק (שם, עמ' 109 הערה 5) טוען שזוהי דרכם של הראשונים 'להביא דברי זולתם בצורה כזאת שפעמים קשה מאוד להבדיל בין דברי החכמים השונים, כי אי אפשר לדעת מתי נגמרים דברי האחד ומתי מתחיל חברו'.

48. בניגוד לדרכם של בעלי התוספות בתירוץ, שככל שהתירוץ מאוחר יותר הוא חזק יותר, שהרי הוא ניתן בשל קושי בתירוץ הקודם, כאן הטעם העיקרי הוא המובא בתחילה, ושאר הטעמים הם לחיזוק בעלמא ולא כראיה הראשית.

וכך גם נראה מדברי הרא"ש. מכאן נראה שרבנו תם מתיר בהתייחסות אל המציאות שבה חל שינוי שאין שבועת העובדי כוכבים מוגדרת כשבועה לעבודה זרה בלבד, אלא שבועה בשיתוף, ואין איסור לגרום לאחרים להישבע בשיתוף.

מתוך הסתכלות במציאות מערב רבנו תם את השיקולים המציאותיים-הלכתיים, ופוסק שמותר לגרום לגוי להישבע בשם עבודת כוכבים שלו.

גם כאן, כבסוגייה הקודמת, מצינו אצל הראשונים חלוקה אחרת של התירוצים.

רבנו ירוחם (נתיב שבעה עשר, חלק ה, קנט ע"ג) מביא את הסברו של רבנו תם 'שלא יפסיד ממנו', ומיד אחר כך כותב בשם ר"י את ההיתר המוזכר בתוספות, אותו ייחסנו קודם לרבנו תם.

והנימוקי יוסף (טז ע"ב בדפי הרי"ף) הביא בשם רבנו תם את התירוץ של 'שלא יפסיד' בלבד ולא הזכיר כלל את התירוץ השני, ונכון לומר, שמפני שאין זה תירוץ של רבנו תם, לא הביא אותו הנימוקי יוסף, ואת דברי ר"י לא הזכיר הנימוקי יוסף כלל.

וגם כאן, כמו בסוגיית ריבית, אף אם נאמר ששתי התירוצים הם מדברי רבנו תם, התירוץ הראשון הוא נראה כעיקרי, ובעיקר לפי גירסת התוספות אצלנו שהביאו את התירוץ השני בנוסח של 'ומכל מקום' בלבד, שזהו תירוץ מפני בעיה שהתעוררה ולא כתירוץ של לכתחילה.

ז. הניעוי של רבנו תם

העלנו, אם כן, שגישתו של רבנו תם שונה באופן מהותי מגישתם של שאר בעלי התוספות. קביעה זו כשלעצמה אינה מספקת לנו, שהרי מטרתנו העיקרית היא לדעת מדוע נהג כך רבנו תם, מה הביא אותו להיות שונה כל כך בפסיקתו מחבריו בעלי התוספות? האם הוא לא היה מודע למציאות ולכן לא העלה שיקולים הקשורים בה, או שמא הכיר רבנו תם את המציאות המשתנה ואף על פי כן העדיף, מסיבות שונות, שלא להתייחס אליה בפסיקתו.

שאלה זו היא בעצם שאלת המפתח בגישתו של רבנו תם אל המציאות והמנהג. אינני מבקש להקיף עד תום את יחסו של רבנו תם אל מציאות ומנהג, דבר זה גדול ממני וממסגרת מאמרי, ומחקרים וספרים גדולים כבר נכתבו על כך כפי שנוכחתי במהלך הלימוד.⁴⁹ אך ניסיתי לגעת במעט בנושא ולנסות להבין עד כמה שניתן את שיטתו של רבנו תם.

49. ספרות רבה נכתבה סביב הנושא של מנהג והלכה והיחסים ביניהם, למשל: ח' טשרנוביץ (רב צעיר), **תולדות ההלכה**, א, ניו-יורק תש"ה, עמ' 144-150, (להלן = רב"צ, תולדות), שם הוא מסיק שלא ניתן לקבוע מסמרות בשאלה זו, אלא: 'החכמים בחושם הלאומי הדק הבחינו בדבר, לפעמים הלכו אחר מנהג פלוני, ולפעמים לא הלכו, יש מנהגים שקיימו ויש שדחו בשתי ידיים, הכל לפי ראות עיניהם והרגשתם הלאומית והדתית, ואי אפשר לקבוע בזה מסמרות' (עמ' 150). עוד הוא מסייג את כוחו של המנהג שלא כל מנהג מכריע, אלא בתנאים מסויימים כגון ש: המנהג לא צמח מתוך רגילות אלא מתוך נחיצות, המנהג לא מיוסד על טעות. ועוד הוא דן ביחסי מנהג והלכה עיי"ש.

וכן בקצרה אצל אפרים א' אורבך, **ההלכה: מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1984, 27-33.

וכן הרב פרופ' י"ז כהנא, **מחקרים בספרות התשובות**, ירושלים תשל"ג, עמ' 108-116, שם הוא דן במצבים שונים של המנהג וההלכה ומחלקם לכמה קטגוריות. א. מנהג משלים הלכה (דין לא קבוע שהמנהג קבעו לדין). ב. דבר שאינו איסור והיתר (ברכה, תפילה) - המנהג מכריע. ג. דברים השנויים במחלוקת - המנהג מכריע, 'אי עביד עביד ולא מהדרין ליה' (תענית כו ע"א). ד. מנהג מנוגד להלכה בעניין איסור והיתר - אין בכח המנהג לבטלו. ועוד דיונים רבים בנושא זה שאין כאן מקומם. וכן כדאי לעיין: מ' אלון, **המשפט העברי**, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 713 והלאה, ובפרטות על 'מנהג מבטל הלכה' בעמ' 732-739.

פרופ' י"מ תא שמע בספרו 'הספרות הפרשנית לתלמוד' סקר מספר שיטות בהסבר סיבותיו של רבנו תם לדרכו. ננסה לדלות מתוכו את עיקר השיטות ולהציג אותם בקצרה ובבהירות עד כמה שניתן.⁵⁰

ראשונה בזמן באה שיטתו של א"ה וייס. לדעתו, רבנו תם היה מודע וער למצבם של בני דורו, ועל קשייהם לשמור על ההלכות הרבות והחומרות הרבות שהתווספו בהלכה במשך השנים על ידי גדולי הדורות הקודמים. ומתוך הבנת מצב זה רצה רבנו תם להקל על העם ולכן 'קם רבנו יעקב והתנשא כארי וביטל הרבה חומרות אשר החמירו קדמוניו...כי הבין בליבו כי לא טוב הדבר להכביד לעם עול התורה והמצוות ולהמציא חששות...'. ולכן גם פירש רבנו תם פירושים שונים אף שלא היה מקובל לפרשם עד כה, וכל זאת כדי להקל ולהתחשב במציאות החיים של היהודים בדורו.

דברים אלו תקף פרופ' א"ה אורבך. לדעתו זוהי מגמה משכילית ברורה המחפשת שינויים ומהמפכות שלא קיימות וכל זאת כדי להוכיח את רבני דורו על כך שהם אינם הולכים בשיטתם של גדולי הדורות הקודמים כרבנו תם ואינם מתחשבים בקשיי החיים והמציאות של אנשי הדור, 'המגמה המשכילית בדבריו בולטת. הרצון לנגח את הרבנים בני דורו קלקל את השורה והביא חוקר חשוב כווייס להתעלמות מן המקורות'. לדעתו, דברים אלו לא נכונים כלל שכן רבנו תם לא היה מיקל כלל ואנו מכירים פסיקות רבות שלו בהם הוא מחמיר אף שלא היה מוכרח הדבר כלל, וכן הוא כותב ש 'ידוע כי רבנו תם החמיר דווקא במנהגים של מה בכך...הוא גזר והחמיר בהקפדה יתירה אף בעניינים שלא היה בידו לבססם על פי ההלכה...'.⁵¹

על כן מציע אורבך דרך אחרת להתמודדות עם שאלה זו. אין שינוי ההלכה תלוי כלל בחיפוש קולות או חומרות. אמנם יש כאן ראייה אמיתית ומתחשבת של המציאות אך אין כאן מגמה של 'חיפוש קולות' בלבד, לדעתו 'ההתחשבות בה הביאה אותו למציאת הבחנות חדשות שפירושה היה ביטול ההלכה שתנאי הזמן עשו את קיומה לבלתי אפשרי', ובשל כך פירש רבנו תם את הסוגיות בצורה שונה שתתאים עם שינויי המציאות ותביא יותר לשמירת ההלכה.

לפולמוס זה בין וייס לאורבך התייחס פרופ' ח"ה בן ששון. לדעתו, למעשה אין כמעט הבדל בין שתי שיטות אלו ושניהם מייחסים לרבנו תם שינוי של ההלכה מתוך הסתכלות על המציאות ושינויה, אלא ש'ההבדל היסודי ביניהם הוא שוייס בן המאה ה"ט עושה את גיבור תיאורו דואג לכובד העול שעל העם בקיום המצוות, ואילו אורבך, במן המאה העשרים, עושה אותו משנה מדעת בהלכה לטובתם של תנאי הציבור ולשם התמדת המשטר של התורה'.

על כן מסביר בן ששון שרבנו תם לא התכוון לשנות בהלכה מתוך הסתכלות על המציאות, אלא הוא חידש את חידושו מתוך אמונה שלימה שהוא כיוון לאמיתתה של תורה, ואכן זהו הפירוש הנכון והאמיתי של הגמ', ו'אסור לראות כל השינויים בהלכה כמעשים ביודעים לתכלית השינוי בלבד', או בשביל חידוש אינטלקטואלי גרידא.⁵¹ רבנו תם 'פעל מתוך שכנוע פנימי כי אכן זכה להגיע אל תכלית

חיבור מקיף וגדול על המנהג, מקורו וסמכותו, כדאי לעיין בספריו של ד' שפרבר, **מנהגי ישראל** א, 'ירושלים תש"ן, עמ' כ והלאה, ובפרטות על מנהג טעות עמ' לא-לח, וכן **במנהגי ישראל** ב, 'ירושלים תשנ"א, ובפרטות על מנהג טעות, מקורות ודוגמאות עמ' עו-קכה. ועוד מקורות רבים, בעיקר בספרות המבואות לתורה שבעל פה ולתלמוד.

50. סקירה דומה (אך מתומצצת וקצרה יותר) כתב הרב בני לאו, כחלק מעבודה העוסקת בשאלה זו של פער בין מציאות להלכה. הרב בני לאו, 'חדש בחו"ל' - לדרכי התמודדות הפוסקים במקרי פער בין ההלכה למציאות', בתוך: **עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל** (עורך: נחם אילן), תשנ"ט, עמ' 664-667, (להלן = הרב לאו, חדש).

51. עיין תא שמע, הספרות [לעיל, הערה 1], עמ' 81-81, שם הוא מזכיר את הביקורת הקשה שהוטחה על בעלי התוספות בצרפת משום הדרך האליטיסטית אליה כיוונו שהביאה 'בהכרח לנשירתם של תלמידים רבים, שרמתם בינונית ומטה, ממערכת החינוך, וליצירת פער חברתי גדול ובלתי מוצדק', וכן מהחשש 'מפני נפילה ברשת הגאווה וברמת המוסר האישי הכרוכה בלימוד אליטיסטי ותחרותי שכזה'. פרופ' תא שמע אף ציטט (עמ' 83) מתוך דבריו של אחד מראשי הישיבות היותר מפורסמות בפרובנס שחשש מהשפעה של לימוד כזה ולכן קבע לימוד מוסר שבועי (מפני חשיבותם ויופים של דברים נצטט אותם במלואם): 'מפני רוב ההפסדים אשר נכנסים בנו מעבודת התלמוד, כי במעט אשר אנחנו משיגים בה אנחנו מוסיפים גאווה וגאון כפליים וכפליים כפליים, ומגנים

פירושן האמיתי של הסוגיות שבהן עסק, ולחשוף את ההיתר הטמון בהן, שהיה נסתר מבני הדורות שעברו. רבנו תם, אם כן, 'לא היה מודע למשמעות מעשיו' ועל כן אין לייחס לו את שינויה של ההלכה בשל השתנות המציאות.

אלא, שכשם שהראה בן ששון שלא רחוקה הדרך בין אורבך לוייס, כן הראה תא שמע שלא רחוקה הדרך בין בן ששון לאורבך. אף על פי שפתרונו של בן ששון לשאלה זו איפשר לנו להתייחס ברצינות לדברי רבנו תם ולדרך לימודו, ולא לראות את דבריו כנכתבים מתוך מגמה אחת ו'לשנות' את הכתוב בדרך למגמה זו, עדיין חסרון רב יש בשיטה זו שכן הוא מציג את רבנו תם כאדם תמים שלא מביין את המשמעות של פסיקותיו על המציאות בה הוא חי. ולכן אין לראות את שיטותיהם כאילו שמרחה ביניהם רב, וכפי שהוא ניסח זאת בלשונו:

כל זמן שאתה מודה כי צורכי החיים הם שהניעו את רבנו תם לעיין מחדש במקורות התלמודיים ולכותבם מחדש בפולולו, שוב אין להבדל שבמודעות משמעות איכותית אלא טכנית בלבד. וכשם שאורבך יודה, בוודאי, כי אין פלפוליו של רבנו תם בדר הפגנת כוח של סרק בלבד, אלא דברי תורה הם, בעלי תוכן ומשמעות לגופם, כך יודה בן ששון בוודאי כי רבנו תם לא היה עיוור לחלוטין לעשייתו, ובוודאי נתן לעצמו דין וחשבון כלשהו על משמעותה ותוצאותיה בחיים.⁵²

פתרון נוסף נתן ש' אלבק. לאחר שסקר כמה סוגיות מפרשנותו של רבנו תם מעלה אלבק את השאלה 'מדוע היה ר"ת שונה משאר חכמי הדור בגישתו לבעיית ההלכות שנשתנו בימינו ואין אנו נוהגים בהן על פי דברי התלמוד?'

לאורך המאמר כולו הוא מוכיח את העובדה שאכן כך נהג רבנו תם, וכותב את הסיבה שהביאה, לדעתו, את רבנו תם לנהוג כך:

נראה שדרך מחשבה זו היתה זרה לשאר החכמים, ושמא רכש לו ר"ת שיטה זו, שלא נתקבלה ע"י שאר החכמים, והיא מיוחדת לו לבדו, ע"י קרבתו לשיטה הכללית של מלומדי ימי הביניים. ר"ת היה בחצרות שליטים ובלי ספק נפגש שם עם הגמונים וראשי כהונה ושמע שם על הפילוסופיה הסכולסטית של ימי הביניים...אחת המתודות האופייניות למחקר הפילוסופי של הסכולסטיקה בימי הביניים היא ההכרה בסמכות שאין לסתור אותה בשום פנים, וכל מה שאינו נמצא בספר בעל סמכות אינו נכון. ולפיכך התפתחה שיטת ההתאמה, היינו התאימו את דברי הסמכות להגיון של התקופה ולמציאות, ובמקום שהיה צורך להתנגד לסמכות מקובלת, הוכיחו שההנחה החדשה כבר נכללת בדברי הראשונים, וגם דעות חדשות ומקוריות הוצרכו להביא תחת גג של אחד מבעלי הסמכות המקובלים שאי אפשר היה להתנגד להם; והדברים ידועים. וכאמור, גם ר"ת הולך, ביודעין, בדרך התאמת הסתירות שבתוך ספרי התלמוד, ובהתאמת מנהגי זמנו לדברי בעלי הסמכות התלמודיים, בהכירו בדרך זו ככל המיוחד לו לבדו.⁵³

בעבורה את רוב בני העולם לרוב כעסינו ותאוות יצרינו, וכמעט בעונותינו הרבים נתחללה על למודיה, כי אומרים שלא ימצא אדם מפליג בגאוה ובגאון וכעס וזדון כאשר מפליגים בני התורה [!], מפני רוב השררה והגאון שהם משתררים על בני העולם, ואומרים עליהם ארור שזה לימדו תורה, ומה יועיל להם לימודם וחכמתם כי אם להוסיף גאווה וגאון.

ביקורת חריפה על התוספות בכלל ועל דרך הלימוד הפלפולית כתב גם המהר"ל בנתיב התורה פרק ה.

52. שם, עמ' 79-78.

53. אלבק, יחסו [לעיל, הערה 9], עמ' 112.

פתרון זה קיצוני בטענתו ובייחוסו טעמים וסיבות חיצוניות לשיקוליו של רבנו תם. אם אורבך או וייס טענו ששיקוליו של רבנו תם נבעו מתוך מניעים חיצוניים של דאגה לעם ולכבוד התורה, בא אלבק וטוען ששיקוליו לא היו קשורים כלל לטובת העם והתורה, אלא לרצון והכרח לכפות את דרכי ההגיון הפילוסופי המקובל בעולם, על עולם ההלכה, ובשל כך לשנות את ההלכה!

תא שמע לא קיבל פתרון זה ודחה אותו באופן נחרץ.⁵⁴

פתרון נוסף וייחודי הוא פתרונו של פרופ' י' כ"ץ, שחלק על עצם ההנחה האומרת שהמציאות היא זו שכפתה על פוסקי ההלכה לדון מחדש בהלכה ואף לשנות את מסקנתה, שכן אם כך, צריכה הייתה להשתנות לחלוטין שהרי ישנן הלכות רבות אשר מקשות על חיי הקהילה של היהודים, ופעמים רבות לא עמדו היהודים בהלכות אלו, ובכל זאת לא נעשו שינויים קיצוניים כאלו בהלכה.

לכן טען כ"ץ, שהגורם העיקרי לשינויים אלו לא התחיל מפוסקי ההלכה. הקהילות הרבות נהגו מנהגים שהיו שונים מההלכה המקובלת, ועשו זאת מתוך יראת שמים ובדרך איטית והדרגתית, ומתוך ש'מנהג ישראל תורה', באו פוסקי ההלכה והכשירו בדיעבד מנהגים אלו, 'לא ההיתרים המקוריים של רבנו תם הם שיצרו את השינוי - אלא הם שנתנו לו גושפנקה למדנית וסמכותית בדיעבד, לאחר שכבר נוצר אותו שינוי ונתפשט'.⁵⁵

על פי דבריו מצטמצם מאוד תפקידו ההלכתי של פוסק ההלכה. הוא אינו באמת יוצר ודן בסוגיה ההלכתית והיא משמשת לו מקור ומוביל דרך ומתוכה הוא מכריעה את הכרעתו, אלא הוא רואה בעיניו את המציאות והמנהג ההלכתי, וכל תפקידו מכאן הוא להצדיק מנהג זה ולתת לו אישור הלכתי.

ההלכה שבכתובים אינה אלא השתקפות ספרותית של השינויים והתמורות שעברו על ההלכה שבפועל עקב העברתה מדור לדור, העתקה ממקום למקום וכל ההרפתקאות הכרוכות בגלגולים אלה. תפקידה של ההלכה הוא תפקיד של ויסות ופיקוח שהגלגולים לא יביאו לידי פריצה פראית בגדרי המסורת, ואילו השינויים שיחולו בה יזכו בלגיטימציה וכך תישמר תודעת הרציפות על אף התפתותה.⁵⁶

תפקידו של פוסק ההלכה הוא להורות את דרכם של ההמון לבל יפרצו יתר על המידה:

54. תא שמע, הספרות [לעיל, הערה 1], עמ' 79.

55. שם, עמ' 80. דבריו של כ"ץ זכו לתגובה נחרצת של הרב שג"ר. כ"ץ טוען ש'הצורך' הוא המניע את הדיון ההלכתי, ולכן מבחינה הלכתית הוא מיותר 'ומכור מראש'. על כך כותב הרב שג"ר: 'לא רק שזהו תיאור לא נסבל בעיני המאמין (טענה שכ"ץ כחוקר לא חייב להתגונן מפניה), אלא שהוא איננו מספק מבחינה מדעית-מחקרית, משום שהוא מתעלם מתודעתו של רבינו תם עצמו, שוודאי לא פירש לעצמו את הדברים בנוסח: "יש צורך", לכן עלי לחפש היתר ולעוות לשם כך את המקורות'. עיי' הרב שג"ר, **אהבוך עד מות** (עריכה: נעם סמט), אפרת תשס"ד, עמ' 12-5.

נראה שכ"ץ היה מודע לשאלה זו אף שלא התייחס אליה כתגובה לביקורת כלפיו: 'ודאי כי לפי הכרתם הסובייקטיבית [של פוסקי ההלכה]...לא היו בעלי ההלכה אלא מיישמים את עקרונות ההלכה כפי שנתברר להם מלימודם ועיונם. אולם החוקר המודרני ישאל האם אין בהכרעות שנפלו לכאורה על פי הוכחות פנים-הלכיות משום מגמות שניתן להגדירן על פי מושגים לא הלכיים'. י' כ"ץ, [לעיל, הערה 14], עמ' 3.

פלוגתא על עניין זה ישנה אף בין פרופ' תא שמע לכ"ץ, היא מופיעה בצורה יותר מתומצתת וממוקדת בתוך תא שמע, הלכה [לעיל, הערה 18].

56. כ"ץ, הלכה [לעיל, הערה 53], עמ' 4.

מעין מקל של עיוורים לפנינו, ההולך לפני העיוור ומדריך בדרכו. המקל אמנם הולך בראש ועל כן הוא המנהיג, אולם העיוור הוא המכתיב את כיוון התנועה, והמקל הולך אחר רצונו, ולא להפך. במסגרת הכיוון שקבע העיוור, מנחה המקל ומדריך את צעדיו של העיוור למען לא ימעד במכשולים העומדים על הדרך שבחר להלך בה. המון העם, הוא העיוור במשל שלנו, הוא המכתיב את הכיוון לחכמיו, והם בבחינת המקל המורה להם על הסכנות והמהמורות שבדרך, והמדריכם בזהירות הנחוצה למונעם מליפול בשחת הכרויה.⁵⁷

על גבי כ"ץ, הגיע ח' סולוביצ'יק וטען טענה שמחד דומה לדברי כ"ץ, אך מאידך גם שונה ממנה מאוד. בזמן גזירות תתנ"ו נקלעה היהדות האשכנזית למצבים נוראים של עינויים ורדיפות, עד כדי חשש כי הגויים יטבילו את היהודים לנצרות בעל כרחם ויעבירו על דתם, ועל כן נאלצו היהודים לנקוט במעשים קיצוניים של התאבדויות של רבים בעצמם, ואף הריגת בניהם ובנותיהם בידיהם ממש.⁵⁸ כמוכן שמעשים כאלה לא נשארו בלא התייחסות הלכתית שהרי איסור איבוד לדעת ידוע ומושרש בישראל, עד כדי כך שהמאבד עצמו לדעת אינו נקבר בתוך מתחם בית הקברות. עם שאלות אלו נאלצו הפוסקים האשכנזים בדורות שאחר כך להתמודד. רבנו תם התייחס לשאלת ההיתר ההלכתי של מעשים אלו וקבע נחרצות שההתאבדויות של היהודים היו על פי ההלכה. 'אומר רבנו תם דהיכא שיראים פן יעבירו עובדי כוכבים לעבירה, כגון ע"י יסורין שלא יוכל לעמוד בהם, אז הוא מצוה לחבל בעצמו, כי היא דגיטין גבי ילדים שנשבו לקלון שהטילו עצמם לים' (ע"ז יח ע"א, ד"ה ואל יחבל בעצמו).

כיצד התיירו רבנו תם וגאוני אשכנז מעשה כזה הנוגד את כל ההלכה המקובלת האוסרת על התאבדות? סולוביצ'יק טען, שבאמת אין שום היתר הלכתי מקובל למעשים אלו, ובעלי התוספות היו מודעים לעובדה זו, אך לא יכלו לטעון כך, שהרי גדולים וצדיקים בדור שמד זה איבדו את עצמם ואת ילדיהם לדעת, וכיצד נאסור אנו ונוציא את משפטם של אלו כחייבים?! לכן נתנו בעלי התוספות את הלגיטימציה ההלכתית למעשים אלו והתירו אותם על ידי מקורות אגדיים (דוגמת הסיפור במסכת גיטין), ולא בדרך המקובלת של ההלכה על ידי מקורות הלכתיים, רק כדי להצדיק את מעשי הראשונים ולא שבאמת זו אמיתתה של תורה.

כנגד טענתו של סולוביצ'יק, טען א' גורסמן⁵⁹ שהנחת היסוד של סולוביצ'יק מוטעת. סולוביצ'יק הניח שמאחר ובעלי התוספות ציינו רק מקורות אגדיים להיתר זה, מכאן ברור שאין זו פסיקת הלכה אמיתית רק פיקציה כדי שלא להוציא לעז על הראשונים. אך טענה זו מוטעת, שהרי מצאנו את בעלי התוספות סומכים פעמים רבות על האגדה לצורך פסיקת ההלכה:

לא זו בלבד שלא מצאנוהו בדבריהם ולא מצינו שעשו בו שימוש כלשהו, אלא שמצאנום סומכים על האגדה ועל כתובים מן המקרא שנדרשו על ידם - במשא ומתן ההלכתי

57. שם, עמ' 81. הרב לאו במאמרו הנ"ל (הרב לאו, חדש [לעיל, הערה 50]), עמ' 666, מביא את דברי ח' סולוביצ'יק המתריך מעט את קושיות פרופ' תא שמע על כ"ץ. סולוביצ'יק טען שהסיבה שבעלי התוספות התאמצו להתאים עצמם למנהג העולם נבעה בעיקר מראיית הציבור כ'קהל קדוש' שאין לטעון עליו שמנהגו עבר על ההלכה, אלא שוודאי שיש לכל מנהג בית אב שממנו צמח. הפוסק לא נותן 'אישור' בלבד למנהג, אלא חושף בעצם את שורשי המנהגים במקורם התלמודי.

58. גרוסמן (להלן, הערה 60), מציין רשימה של ספרות העוסקת בתחום של ההתנגשות של היהודים עם הגויים ומעשי קידוש השם שלהם. עמ' 100 הערה 3. אין זה תחום העיסוק בעבודה זו, על כן לא ארחיב את הדיבור בשאלת קידוש השם והרצוה להרחיב בכך יציין במקורות המובאים בהערה הנ"ל, וכן בקובץ כולו.

59. א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: קדושת החיים וחירוץ הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמי' יקותיאל (עורכים: י' גפני וא' רביצקי), ירושלים תשנ"ג, עמ' 108-105. (להלן = גרוסמן, שורשיו). עיין עוד בהמשך המאמר שם הוא מביא מקורות אגדיים נוספים מהמדרש ומעבודות לגזירות תתנ"ו.

שלהם. מקורות בעלי אופי אגדי, ובעיקר אלה המצויים בתלמוד הבבלי, נתפסו כחלק אינטגרלי של מקורות ההלכה ושימשו יסוד חשוב לחכמי אשכנז בדיוניהם ההלכתיים.⁶⁰

על כל פנים, יוצא על פי טענת סולוביצ'יק, שנעשה פה שינוי של ההלכה נוכח המציאות, ולא מתוך קריאה מחודשת של ההלכה (כפי שנטען להלן), אלא מתוך מגמה ברורה להצדיק את המעשה שנהגו העם וגדוליו כדי שלא יצא לעז על הראשונים, אף על פי שמעשה זה מעיקרו הוא אסור ופסול מכל וכל. נראה, שהתשובה לשאלה זו מורכבת מהתשובות השונות שנתנו החוקרים והדנים בכך וממעט יותר, ואנסה למצוא את דרך המלך בין השיטות והאפשרויות השונות.

לא נטען, כפי שטען אלבק, שרבנו תם רצה לכפות על ההלכה את ההגיון המקובל בפילוסופיה הסכולסטית שהיתה מקובלת בתקופתו, ושרבנו תם היה מקורב אל מלומדיה, שכן בעיני האדם המאמין, ההלכה אינה 'פלטלינה' ביד כל אדם, ואין ההלכה משתנה בשל מניעים חיצוניים שאינם קשורים לעולמה של הלכה כלל. לא לחינם חוששת היהדות מ'רפורמות' בהלכה על בסיס מציאות משתנה, שכן התורה היא תורה אלקית ולכן היא תורת נצח. ומאידך, לומר שהמציאות לא השפיעה כלל על רבנו תם, אף זה לא נכון לומר שהרי העולם ומנהגו, בני עמו והלך חייהם, לא היו זרים לרבנו תם, ואין ספק שהוא היה מודע להם והם 'זירזו' אותו להתעסק בבעיות הדור.

לכן לדעתי, יש שתי אפשרויות אותן ניתן להעלות בשאלה זו, ששתיהן משיקות האחת אל חברתה וקשורות הן זו בזו.

האפשרות הראשונה, מתאימה מאוד לטענתו של ח' סולוביצ'יק. סולוביצ'יק טען, שראיית הציבור כ'קהל קדוש'⁶¹ היא זו המאפשרת לפוסק להכריע בפסיקה המתאימה למנהג הציבור, תוך ראיית דרכו כמכוונת לתורת אמת. מנהג הציבור מקבל פה מעמד עצום, שכן התפיסה האמיתית היא שלתורה יש דרכים שונים להתגלות, בין אם זה בהלכה, ואז צריך הפוסק ללמוד את המקורות השונים כדי להכריע מה רצתה 'התורה' לומר לנו, ומה היא אמיתתה של תורה. אך יש עוד דרך אחרת יש לתורה להתגלות והיא דרך מנהג הציבור. ההנחה היא שלציבור יש אינטואיציות בריאות וקדושות, והוא עצמו יודע באינטואיציה פנימית בריאה וברורה איפה הגבולות שאותן הוא לא עובר, ובאמת, מכוון הציבור לאמיתתה של תורה, וזה עצמו מורה על אמת גדולה שיש לו לפוסק להתחשב בה כמקור להתגלותה של תורה.⁶²

60. גרוסמן שם, עמ' 107. עוד כתב גרוסמן כנגד טענת סולוביצ'יק (שם, עמ' 108): 'רחוק להניח שהיו עושים כן, לו לא ידעו ולא האמינו שמקורות אלו שימשו חומר מקובל ולגיטימי בהכרעת ההלכה באשכנז. בין אלה שמצאו במפורש היתר למעשיהם של אותם מקדשי השם היה גם רבנו תם. ספק אם חכם בשיעור קומתו היה מעלה היתר זה רק בשל הרצון שלא לקטרג על חכמים שקדמוהו. לו האמין בסתר ליבו שהדבר מנוגד להלכה, יש להניח שהיה יוצא נגדו במפורש, שהרי עלול להכשיל את בני הדורות הבאים בחטא נורא.'

61. דברים דומים הביא א' מרקוס בשם סולוביצ'יק, המנסים להסביר, לדעתו, את הסיבה למגמה של ישוב המנהגים עם ההלכה. לטענתו, התדמית של יהודי אשכנז בעיני פוסקי ההלכה הייתה של אנשים חסידיים וצדיקים. ולכן אותה 'תדמית עצמית של צדיק וחסיד נתנה סמכות לרבנו תם ליישב סתירות בין הלכות פסוקות בגמרא האוסרות מסחר עם גויים (נוצרים) לבין עסקים עם גויים שהתנהלו בפועל'. ראה: איבן (ישראל) מרקוס, 'קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא', בתוך: **קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל** (עורכים: י' גפני וא' רביצ'יק), ירושלים תשנ"ג, עמ' 131-132.

62. כמובן שאין זה אומר שכל מנהג שהציבור נוהג הוא 'קדוש' ויש לדבוק בו לחלוטין. אנו מכירים בהלכה מושג של 'מנהג טעות' ו'מנהג שטות' ובעלי התוספות עצמם השתמשו בו לא פעם, אך בעיקרו של דבר הציבור 'קולע' אל כוונתה של הלכה. גם הרא"ה קוק התייחס לנושא זה וחיידש בו חידוש מרחיק לכת יותר ממה שהנחנו עד כה. הרב קוק טוען, שיש פעמים שאנו רואים שיש הלכה שאינה מקוימת לחלוטין על ידי העם, יותר מ'מנהג שטות', ואף על פי כן יש בדבר אמת גדולה ומקורית: 'לפעמים יש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות. ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבא ענין כזה על ידי שגגה, ובוזה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין. רק כשהנבואה שרויה בישראל אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת

ביטוי חזק לכך נמצא בדברי חז"ל 'הנח להן לישראל אם אין נביאים הם בני נביאים הן'. במסכת פסחים (סו, ע"א)⁶³ מסופר על בני בתירא שנתעלם מהם דין פסח שחל להיות בשבת, האם דוחה את השבת או לא. ומסופר שם, ששלחו לקחת את הלל הזקן תלמידים של שמעיה ואבטליון, כדי שילמד אותם הלכה זו.⁶⁴ בין שאר הדיונים ביניהם, שאלו אותו מה יהיה הדין אם שכחו ולא הביאו סכין של שחיטה מערב שבת, והלל הזקן ענה להם: 'הלכה זו שמעתי ושכחתי'⁶⁵ אלא הנח להם לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן,⁶⁶ כלומר נחכה ונראה כיצד העם ינהג (כדברי רש"י - 'ותראו מה יעשו'), ומנהג זה של העם, למעשה יהיה הלכה! הכל מתוקף היות ישראל 'בני נביאים' שמכוונים לאמיתתה של תורה, ועל כן יש לסמוך על מנהגם כהלכה למעשה.

וכן אם נספור את מאות הפעמים שהשתמשו הפוסקים בכלל 'פוק חזי מאי עמא דבר', וכמה השפיע כלל זה על פסיקת ההלכה במקומות רבים, וכן כשנקרא את דבריו הידועים של המהר"י חאגיז המראים על המקום הגדול שתופס מנהג העולם בפסיקה ובהלכה, ולא כדבר של בדיעבד, אלא כדבר שקובע ומכריע הלכה: 'וזה כלל גדול שהיה מסור בידנו, אם ההלכה רופפת בידך'⁶⁷ פוק חזי מאי עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ד' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ואל יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוייה'.⁶⁸

ועל כן שאלת השתנות ההלכה מפני המציאות אינה קיימת, שכן לא המציאות היא זו ששינתה את ההלכה, אלא ההלכה, אמנם בדרך התגלות שונה, היא זו ש'שינתה' את ההלכה המקובלת. ישנה אפשרות נוספת להסביר את הסתירה הזו בין המציאות להלכה, ואת השאלה היכן היא ניצחיותה של תורה.

הגדרת 'ניצחיותה' של ההלכה אינה כפי שאנו מבינים אותה, כקביעון מוחלט שאין לזוז ממנו בשום מצב שבעולם. ה'ניצח' כאן הוא כמונחים ובמושגים אלקיים. בחינת ההלכה באופן מתמיד והשתנותה על ידי מנהג העולם, משמשים כחלק מעולמו המלא של הפוסק, שכאשר הוא ניגש אל הפסיקה, כל גורמים אלו נלקחים בחשבון, וזו מהותה של תורה שבעל פה, שהיא נלמדת על ידי העם ומתבררת עם מכלול השיקולים הקיימים.

שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה, נעשה תיקון זה על ידי פרצה ארוכת זמן, שמדאבת את הלב מצד חיצוניותה, ומשמחת אותו מצד פנימיותה. (שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד, קובץ ב, ל. בערפילי טוהר פורסמה פסקה זו אבל בשינויים בסופה. ערפילי טוהר ירושלים תשמ"ג, עמ' טו). העם קולע אל המגמה האלקית המקורית ונוהג על פיה, ואף על פי שזה 'התפרצות' במושגים הקיימים של מסורת ההלכה, באמת זוהי הראיה האמיתית יותר של מה שצריך להיות בתכונן האלקי. הראייה התייחס במקומות נוספים לאינסטינקטים הבריאים של ההמון, ועל הצורך של החכמים להתחשב בהם. עיין למשל אורות הקודש ב, עמ' סד, שמונה קבצים, קובץ ב, פו, קובץ ג, עט, קובץ ה, רכ.

63. הלל הבבלי משתמש פעמיים בכלל זה, בהלכה המוזכרת כאן, וכן בהמשך הגמרא (סו, ע"ב) אומר הלל כלל זה לגבי הלכה אחרת. 64. בגמ' ובשאר המקורות מסופר ש'מינוהו נשיא עליהם', יש שהבינו מכאן שהסיפור הוא כפשוטו וכאן באמת מסופרת עלייתו של הלל הזקן לנשיאות, ויש שחלקו על הנחה זו. עיין ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה שם.

65. מעניין לראות את נוסחו של הירושלמי לסיפור זה. לפי הירושלמי (פסחים ו, א, לט ע"א-ע"ב) ראה הלל שאין הם יודעים הלכות ולכן קינטרם וטען בפניהם שאינם יודעים הלכות משום שלא שימשו את שמעיה ואבטליון. בירושלמי מודגש שקנטר זה נעשה מתוך יהירות 'כיון שקינטרם בדברים נתעלמה ממנו הלכה' ('שהיו דברים של יוהרא [!] וכל המתיהר חכמותו מסתלקת ממנו ונעלם ממנו דין הבאת סכין' - קרבן העדה), דווקא הלל שידוע כענוותן ('לעולם יהיה ענוותן כהלל, ואל יהיה קפדן כשמאי' - שבת לא ע"א), דווקא עליו מספור סיפור יהירות כזו שהשכיחה ממנו הלכה. אמנם בירושלמי שבת (יט, א, פו ע"ב) הנוסח המופיע הוא כנוסח בבבלי.

66. בתוספתא (פסחים ד, מהר' צוקרמאנדל עמ' 163) מובאים דברים אלו בשינוי לשון מעט שאמנם אינו מהותי לעצם העניין, אך חשוב להזכירו: 'אמרו לו אם כן מה יהא על העם שלא הביאו סכיניהם ופסחיהם למקדש? אמ' להם הניחו להם רוח הקודש עליהם [הדגשה שלי] אם אינן נביאים בני נביאים הם'.

67. רב צעיר (רב"צ, תולדות, [לעיל, הערה 48], עמ' 147) מפרש שהביטוי 'הלכה רופפת' אין הכוונה שלא שהמחלוקת לא ברורה אלא הכוונה שאין אתה יודע טעמו ונימוקו ברור של דין זה.

68. שו"ת מהר"י חאגיז, ח"א, לט ע"ב.

זוהי משמעות המושג 'ברית' שבין עם ישראל לקב"ה. הברית נותנת את האפשרות ואף את החיוב ללמוד את ההלכה ולעצב את המציאות על פיה תוך כדי בחינה מתמדת שלה לאור המציאות, האם באמת זו ההלכה וזה הקריאה הנכונה שצריכה להיקרא בתקופות השונות.⁶⁹

חשוב לציין, אין כאן שינוי של ההלכה בעקבות כפיית המציאות עליה. מדובר פה על מהלך אמיתי של ברור נוסף של הסוגיה ההלכתית, ומתוכו צמיחת הלכה, שאינה חדשה כלל אלא נכונה מאוד בכל המובנים. לכן לא בכל מצב ומציאות תשתנה ההלכה אלא רק כאשר יראה הפוסק שבאמת כך היא ההלכה, ואין זה עיוות ורפורמה בהלכה.⁷⁰

יתכן ואלו מניעיו של רבנו תם לגישתו ההלכתית פרשנית, ואלו שיקוליו כאשר התמודד עם שאלת ניצחיותה של תורה מחד, והדינמיות שלה על ידי מנהג העולם מאידך.

ח. סיכום

והיסוד התשיעי - הביטול. והוא שזאת תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' וזולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרעה ממנה, לא בכתיב ולא בפרוש. אמר: "לא תסף עליו ולא תגרע ממנו".⁷¹

69. כך קבע הראי"ה קוק (איגרות הראי"ה, ירושלים תשמ"ה, איג' קלד) לגבי שאלת תורה ומדע. לדעת הרב קוק, אם קיימת סתירה בין תורה למדע אנו מניחים אחת מהשתיים: או שנשלול את המדע כי הוא אינו ודאי ולא נדחה את התורה הנצחית בגלל דבר שאינו ודאי שכזה, או שנלמד שוב את התורה ונראה, בקריאה מחודשת, האם באמת המדע אינו סותר את התורה, אלא רק את קריאתנו את התורה, ובקריאה אחרת, שהיא אמיתית לא פחות מהקריאה הראשונה, אנו נגלה שהמדע והתורה יכולים לחיות בשלום.

מלבד זאת, לאורך כל הדורות קראו את התורה בקריאות שונות. לא דומה הקריאה הפילוסופית את התורה לקריאה הקבלית את התורה, ולא הקריאה החסידית כקריאה המתגדית. בכל דור ותקופה, ראו את התורה באספקלריה אחרת, ומכך נגזרו משמעויות רוחניות והלכתיות רבות. חשוב לציין, כל פרשנות בכל דור, הייתה אמיתתה של תורה, שכן אמיתתה של תורה היא בלימודה ובכירוריה המתמיד ולא בקביעה אחת שנאמרה בתחילת לימוד תורה שבעל פה, ושתמשך עד סוד הדורות בלא שינוי. חשוב להדגיש, אין הכוונה שהתורה משתנה בכל דור בלא כל הבחנה, חלילה, אין הדבר נכון לא מן הבחינה האמונית, ואף לא מן הבחינה המחקרית המעונית להבין את התפתחותה של ההלכה. יסודותיה של תורה קיימים, אלא שבכל דור הלומד את התורה ומתעסק בה, מטביע עליה את צורתו וקובע עליה שם של תורה שבעל פה שהיא תורת נצח.

70. פוסקי ההלכה במקומות רבים בחנו את ההלכה וחיפשו בה, כאשר מנהג העולם היה שלא כהלכה. למשל בדין בורר בשבת. להלכה נפסק, וכך פסקו רוב הפוסקים, שהבורר פסולת מאוכל אפילו לאלתר חייב חטאת, ולכן אסור להוציא את העצמות מהדגים אלא להיפך את בשר הדגים יש להוציא ולהשאיר את העצמות. והנה בא המשנה ברורה בכיבוד הלכה (או"ח, שיט, ד, ד"ה מתוך אכל) וכותב: 'והנה אין העולם נזהרין כלל לדקדק בזה... ואם כן נכשלין באיסור חטאת'. ואם כן לכאורה צריך למחות ולהודיע ברבים גודל האיסור! אלא שהמשנ"ב נקט בדרך אחרת. ראשית דבריו הוא מתחיל במילים: 'ואמרת לחפש עליהם זכות'. הוא לא פוסק חד משמעית שמנהגם הוא טעות ועל כן צריך לעקור אותה, אלא הוא מחפש עליהם זכות באמצעות כללי ההלכה. חשוב להזכיר, גם המשנ"ב לא נותן למנהג את ההיתר המוחלט ובסוף דבריו הוא מזכיר שאין היתר זה גורף לחלוטין אלא מוגבל לפעולות מסוימות. (בסוגיה זו באמת קל היה למצוא את ההיתר ואין צורך למצוא פירושים חדשים, שכן יש פוסקים הסוברים שמותר לברור פסולת מתוך אוכל לאלתר, ועוד טעמי היתר למינהם, אבל הנקודה החשובה היא גישתו של המשנ"ב אל מנהג העולם כדבר אמת שצריך למצוא את ביסוסו ההלכתי). וכך גם שמעתי בשיעור מפי הרב עובדיה יוסף, בשאלת טיפול בגוי בשבת על ידי רופאים יהודים, הרב עובדיה, עוד קודם שהתחיל את שיעורו, טען, שלא יתכן שמחד הדבר אסור, ומאידך כל העולם נוהג כך, גם רופאים ת"ח ויראי שמים! ומכאן הוא ניגש לסוגיה ומצא היתר למנהגם (מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, אך אין כאן מקומו).

71. רמב"ם, הקדמה לפרק חלק, מהד' שילת, עמ' קמד-ה.

תפיסה זו, שהרמב"ם הפך אותה לעיקר אצלו,⁷² תפסה את מושג התורה כתורה נצחית שאין לה חילוף ותמורה, ואפילו נביא אינו רשאי לחדש בה. היא אינה מאפשרת שינוי בהלכה בכלים שאינם הלכתיים, ובוודאי ששינוי המציאות לא יתכן שישפיע על תורת נצח זו.

עם תפיסה כזו התמודד רבנו תם, והורה את דרכו.

כפי שראינו מכמה סוגיות הקשורות לעבודה זרה ולקשרים עם הגויים, קיים הבדל בגישתם של בעלי התוספות אל הכתוב, לגישתו של רבנו תם אליו.

בעלי התוספות פתרו את ההתנגשות עם המציאות בהתאמת ובהכנסת טעמים ונימוקים הלכתיים אל תוך ה'מגרש ההלכתי', ובכך נתנו לגיטימציה למציאות ולמנהג.

רבנו תם לא התייחס אל שיקולים כאלה, אך הקונפליקט נפתר אצלו בנתינת פרשנות שונה לכתוב, הפותרת ממילא את השאלה ונותנת למפרע לגיטימיות הלכתית-פרשנית למנהג העולם.

שאלת מניעיו עלתה גם היא לדיון וניתנו לה פרשנויות רבות המסתכלות מכיוונים שונים, כשלבסוף טענו שמנהג העולם מהווה שיקול וגורם מכריע בהלכה, ואף גורם לפוסק לעקוב תדיר אחר פסיקותיו ולבדוק פעם אחר פעם על אמיתתם.

72. יש לציין, שקמו לרמב"ם חולקים על דעה זו. ר' יוסף אלבו ב'ספר העיקרים' טען, שבאמת יתכן שהתורה כן תוחלף, אמנם על ידי הקב"ה, שכן 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' ואין זה נכון לקבוע דעה זו, בודאי לא כעיקר אמונה.