

אוניברסיטת בר-אילן

# היחס ל"מנהג מקום" בפסיקת ההלכה של פוסקים אשכנזיים בימינו

צבי הבר

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך  
במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר חיים בורגנסקי  
מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

## תוכן העניינים

א	תקציר .....
1	מבוא .....
1	1. המחקר .....
2	א. שאלות המחקר .....
3	ב. דרך העבודה ..
5	ג. מצב המחקר בנושא .....
9	2. רקע .....
9	א. הגדרת "מנהג מקום" וחשיבותו בספרות התלמודית ..
13	ב. כללי "מנהג מקום" - הסוגיות המרכזיות .....
21	ג. דיונים הלכתיים בגדרי "מנהג מקום" בתקופות של משברים חברתיים ..
24	פרק א - גישתו של ר' משה פיינשטיין .....
24	1. מבוא - ר' משה פיינשטיין ודרך פסיקתו .....
28	2. עיון בתשובות רמ"פ .....
28	א. מחויבות האדם למנהגי המקום בו הוא נמצא .....
43	ב. חובת שמירת מנהגי המקום מצד המקום עצמו .....
44	ג. שינוי המנהגים של אדם הקובע מקום חדש .....
57	ד. קביעת מנהג אחד במקום .....
61	ה. מקרים בהם אין לדון לפי "מנהג מקום" .....
63	3. סיכום שיטתו של רמ"פ ודיון בה .....
73	פרק ב - גישתו של ר' שלמה זלמן אוירבך .....
73	1. מבוא .....
77	2. עיון בתשובות רשז"א ..
77	א. חובת האדם במנהגי מקום בו הוא נמצא .....
89	ב. מי שדעתו להשתקע .....
95	ג. היחס בין מנהג אבות ומנהג מקום .....
99	ד. קביעת מנהג מקום ושינויו .....
102	3. סיכום דברי רשז"א ודיון בהם .....

105	פרק ג - גישתו של ר' יצחק יעקב וייס
105	1. מבוא
107	2. עיון בתשובות ריי"ו
107	א. מנהג מקום - דרך קביעתו והאיסור לשנותו
116	ב. חיוב שמירת המנהגים הקודמים
118	ג. ההולך ממקום למקום
122	ד. התנהגות במציאות של ריבוי מנהגים
126	3. סיכום שיטת ריי"ו ודיון בדבריו
129	פרק ד - גישתו של ר' נחום אליעזר רבינוביץ'
129	1. מבוא
130	2. עיון בתשובות רנא"ר
130	א. גדרי מנהג מקום
135	ב. נוסח התפילה
138	ג. המנהג בתוך המשפחה
140	3. סיכום שיטת רנא"ר ודיון בה
142	פרק ה - סיכום ומסקנות
153	רשימה ביבליוגרפית
A	תקציר באנגלית

## תקציר

מנהג המקום היה הגורם המחייב את האדם בתחום המנהגים מאז ימי המשנה והתלמודים. שמירת מנהג המקום הבטיחה את אחדות הקהילה והמשכיות המסורת, והגדירה לאדם את דרך התנהלותו הדתית. בספרות התלמודית ובספרות ההלכה ישנו מקום נכבד למנהג המקום. הדיון במנהג המקום שכיח בתלמודים, ורבים האזכורים של מנהגים מקומיים, והדגשת החובה לנהוג בהם.

היחס למנהג המקום מוגדר בהלכה בשני דינים: איסור "לא תתגודדו", הקובע שאסור שיהיו פסיקות הלכה שונות ומנהגים שונים באותו מקום, ודין "ההולך ממקום למקום", שמגדיר את התנהגותו של אדם שמגיע למקום חדש. לפי ההלכה המקובלת, מי שהגיע למקום חדש ודעתו לחזור למקומו חייב להמשיך במנהגי מקום ממנו בא, אבל בפומבי צריך לנהוג כמנהגי המקום שאליו הגיע, שלא לעורר מחלוקת. ואם אין דעתו לחזור - חייב רק במנהגי המקום החדש.

בתקופות שונות במהלך ההיסטוריה של העם היהודי התקיימו דיונים בדינים אלו תוקפם ומשמעותם. הדיונים נערכו בעיקר במקומות בהם נוצרה מציאות חברתית חדשה, שיצרה התנגשות בין מנהגי המקום ובין מנהגים שהביאו מהגרים, או מנהגים שרצו לחדש כנגד המנהג המקומי. בתקופות אלו עוצבו ונקבעו גדרי ההלכה ביחס למנהג המקום. דוגמא לכך הם הדיונים סביב תוקפו של מנהג המקום לאחר גירוש ספרד.

המאה ה-20 היא תקופה בעלת מאפיינים מיוחדים. העולם היהודי עבר תמורות וזעזועים במאה השנים האחרונות. הגירת יהודים מאירופה, אפריקה ואסיה, שהתחילה כמה עשרות שנים קודם לכן, התעצמה לאחר השואה והקמת מדינת ישראל. מפת הפזורה היהודית באמצע המאה ה-20 שונה לאין ערוך ממה שהייתה חמישים שנה קודם לכן. תופעה זו גרמה לשאלות רבות על רקע המפגש בין מסורות שונות של מנהג והלכה. נוצרו קהילות חדשות - אנשים נתקבצו אחד מעיר ושנים ממדינה למקום בו אין קהילה מסודרת בעלת מסורת הלכתית ברורה. מציאות של בית-כנסת שמכיל עשרות אנשים בעלי מנהגים שונים וללא מסורת משותפת, שהמכנה המשותף שלהם הוא מקום המגורים בלבד, מצריכה התייחסות הלכתית.

זאת ועוד, ככל שמתקרבים לימינו חל תהליך של גלובליזציה. המקום כיחידה גיאוגרפית הולך ומאבד את משמעותו הקיומית שהייתה בעבר. האדם תופס את עצמו פחות ופחות כתלוי וקשור למקום מסוים, ובמקביל, החשיפה של האדם לשונות גדלה והולכת. תמורות אלו חייבו את פוסקי ההלכה להתייחסות למשמעותו של מנהג המקום ותקפותו בדור זה.

במחקר נבחנת דרכם של ארבעה פוסקי הלכה אשכנזיים, המייצגים חברות שונות וזרמים שונים ביהדות האורתודוקסית: ר' **משה פיינשטיין** (תרנ"ה-תשמ"ו), מי שנחשב כגדול הפוסקים החרדים בארצות הברית, ומייצג את הפוסקים החרדים בארה"ב. ר' **שלמה זלמן אויערבך** (תר"ע - תשנ"ה), מחשובי הפוסקים הארץ-ישראליים בדורנו. מזוהה עם הזרם הליטאי ביהדות החרדית בארץ. ר' **יצחק יעקב וייס** (תרס"א - תשמ"ט), מחשובי הפוסקים בדורנו, כיהן ברבנות במזרח אירופה, מנצ'סטר ובסוף ימיו כאחד ממנהיגי "העדה החרדית" בירושלים, המזוהה עם הזרם החסידי ביהדות. ור' **נחום אליעזר רבינוביץ'** (נולד בתרפ"ח), כיהן ברבנות בצפון אמריקה, מכהן כיום כראש ישיבת ההסדר במעלה אדומים, ומזוהה עם הזרם הציוני-דתי.

בחינת שיטתם מראה על שיטות שונות ביחס למנהג המקום:

ר' **משה פיינשטיין** - בפסקים המוקדמים הוא פוסק את כללי "מנהג מקום" לפי ההלכה המקובלת. אבל בפסקיו המאוחרים ניתן לראות מגמה ברורה של החלשת התוקף של מנהג המקום. ולמעשה מנהג המקום הופך לבלתי רלוונטי ביחס לאדם הפרטי. פסיקתו מושפעת מהמציאות, והוא מדגיש את מאפייני המציאות כסיבה לפסקיו. אני תולה את השינוי בפסקיו של רמ"פ בהכרה שהמציאות השתנתה, וכללי "מנהג מקום" לא רלוונטיים למציאות זו.

ר' **שלמה זלמן אויערבך** - שיטתו דומה לשיטת ר' משה פיינשטיין, אם כי הוא פחות קיצוני, ואינו מבטל לחלוטין את התוקף של מנהג המקום. גם ר' אויערבך רואה במציאות החדשה שנוצרה בערים הגדולות גורם משפיע על היחס למנהג המקום. ר' אויערבך נמנע מלהשתמש בכללי "מנהג מקום" בשאלות הלכתיות שונות, ומשתמש בכללים אחרים, למרות שלאותה מסקנה ניתן להגיע לפי כללי "מנהג מקום", והגיוני יותר להשתמש בהם. הדבר נובע לדעתי מההכרה שכללי "מנהג מקום" הולכים ומאבדים את הרלוונטיות שלהם. ר' אויערבך נותן תוקף חזק למנהג האבות, וניתן לראות שבמקומות בהם יש התנגשות בין מנהג האבות למנהג המקום הוא נוטה להעדיף את מנהג האבות, ונראה שהוא רואה במנהג האבות את המנהג הבסיסי, המהווה את העוגן ההתנהגותי של האדם.

ר' **יצחק יעקב וייס** - ר' וייס פוסק את כללי "מנהג מקום" לפי ההלכה המקובלת, אבל לא ביחס למנהג העיר או המדינה, אלא ביחס למנהג הקהילה או בית הכנסת. הקהילה הופכת להיות יחידת המקום שאליה האדם מתייחס, ובה חלים כללי "מנהג מקום". אדם שמגיע לקהילה מחויב במנהגי הקהילה בין אם הוא אורח או חבר בקהילה. נראה שהתוקף של מנהג המקום הוא כלי לחיזוק הקהילה ושימור מנהגי העבר בתוכה. בפסיקת ר' וייס בולטות שתי נקודות: הזהירות משינויים,

והדבקות במנהגים הקדומים. פסיקתו של ר' וייס מתאימה לחברה החסידית, שהדרך של חיזוק הקהילתיות והגדלת המחויבות של האדם לקהילה, היא הדרך שבה נקטה חברה זו לאחר השואה.

ר' נחום אליעזר רבינוביץ' - פסיקתו של ר' רבינוביץ' מושפעת באופן מפורש מהמציאות. הוא סבור שבימינו ברוב הקהילות לא נקבע עדיין מנהג מקום. מציאות זו אינה טובה, ואסורה משום "לא תתגודדו", ויש ליצור אחידות בהלכה וכן מנהג משותף לכל בני המקום. אין מקום לחלק בין אשכנזים לספרדים, אלא ליצור מנהג משותף, ורב הקהילה צריך לפסוק באופן אחיד לכולם. עיצוב מנהג המקום צריך להיעשות באופן מושכל, ולהכיל את הטוב והחשוב שבכל מנהגי העדות. ככלל ניתן לומר שמנהג המקום והחיוב לנהוג בו הוא כלי ליצירת אחדות בתוך הקהילה, והזדמנות לשילוב המנהגים השונים של העדות השונות. פסקיו של ר' רבינוביץ' מתאימים לחברה הציונית-דתית עבודה הוא פוסק, הן מצד המיזוג העדתי שנפוץ מאד בה, והן מצד ההשקפה על חשיבות האחדות.

השוואת דרכם של הפוסקים מלמדת, שישנם הבדלים רבים בין פוסקי ההלכה האשכנזיים ביחס לתוקף של מנהג המקום, ולא ניתן לדבר על תפיסה כוללת של פוסקי ההלכה בדורנו לשאלה זו. כמו כן ניתן לראות שאצל פוסקים חשובים כמו ר' אורבך ור' פיינשטיין יש פער גדול מאד בין ההלכה המקובלת לבין הפסיקה בדורנו.

המניע המרכזי לפסיקות אלו הוא המציאות. הפוסקים, למעט ר' וייס, מכירים בעובדה שבמציאות החדשה שנוצרה לאחר השואה אין מנהג מקום מוגדר בערים השונות ובחברה. אמנם הם חלוקים בשאלה כיצד להתייחס לעובדה הזו, אבל הם רואים בשינוי המציאות גורם שמשפיע על היחס למנהג המקום. וניתן לומר שמאפייני המציאות הם הגורם הבולט והמודגש אצל הפוסקים לשינוי היחס למנהג המקום.

למאפייני המציאות יש להוסיף שני גורמים נוספים, שמשפיעים על יחסם של הפוסקים, אם כי אינם מוזכרים במפורש: היחס לשינויים, ושיקולים חברתיים. הזהירות משינויים מהווה לדעתי גורם משמעותי ביחס של מספר פוסקים למנהג המקום. היחס לשינויים עומד ברקע לפסיקתם של ר' וייס ור' אורבך באופן ניכר, ובפסיקתו של ר' פיינשטיין הזהירות לא מוזכרת, אבל המשמעות המעשית של פסקיו היא, שהאדם והחברה צריכים להמשיך את מנהגיהם כפי שהיו.

שיקולים חברתיים - ניתן לראות קשר ישיר אצל רוב הפוסקים בין תוכן הפסיקה לבין החברה בה הם חיים ואלה הם מתייחסים. הדברים בולטים אצל ר' וייס ור' רבינוביץ', אבל נראים משמעותיים גם אצל האחרים.

שיקולים הלכתיים, כמו הבנת הסוגיה, הכרעה בפסיקה בין פוסקים קדומים וכדומה, אינם מהווים שיקול לצמצום מנהג המקום או העדפתו. וגם לא שיקולים השקפתיים כמו היחס למדינת ישראל (אצל הפוסקים שחיו בארץ), משמעות מיזוג גלויות או תפקידה של ההלכה בעיצוב החברה, וכדומה.

יש להדגיש שהיחס של הפוסקים אינו חד משמעי. ניתן לראות בתוך הפוסקים של אותו פוסק סתירות, פוסקים לא מוחלטים, או פוסקים מורכבים. לרוב ניתן להצביע על מגמות ונטיות, ולא על שיטתיות עקבית. עובדה זו מתפרשת בעיני כחלק מהבעייתיות של כללי "מנהג מקום", שהם לא נקבעו במציאות כמו המציאות של ימינו. מצד אחד קשה להתעלם מהם ולבטל אותם, ומצד שני לא ניתן ליישם אותם כפי שנפסקו.

בחינת דרכם של הפוסקים מלמדת, שכמו בתקופות אחרות של משברים חברתיים, גם במאה ה-20 התעורר דיון בין הפוסקים על התוקף של מנהג המקום. היחס למנהג המקום לא הוכרע ונתון למחלוקת בין הפוסקים, אם כי נראה שהגישה של ר' פיינשטיין ור' אורבך תופסת את מקומה, וקיימת לגיטימציה גבוהה לקיומם של מנהגים שונים באותו מקום, או להתנהגות שלא כמנהג המקום, ואת מקומו של מנהג המקום כמגדיר ההתנהגות של האדם הולך ותופס מנהג האבות או המנהג העדתי.



# מבוא

## 1. המחקר

במחקר זה נבחן את התוקף של מנהג המקום בקרב פוסקי הלכה אשכנזיים לאחר השואה. מאז ימי המשנה והתלמודים מנהג המקום היה הגורם המחייב את האדם בתחום המנהגים, ולפעמים גם מגדיר עבורו את כללי ההלכה.<sup>1</sup> שמירת מנהג המקום הייתה משמעותית מצד הקהילה, משום שהבטיחה את אחידות הקהילה ואת המשכיות המסורת, וגם מצד האדם, שמנהג המקום הגדיר לו דרך התנהלות דתית.

המאה ה-20 היא תקופה בעלת מאפיינים מיוחדים. העולם היהודי עבר תמורות וזעזועים במאה השנים האחרונות. הגירת יהודים מאירופה, אפריקה ואסיה, שהתחילה כמה עשרות שנים קודם לכן, התעצמה לאחר השואה והקמת מדינת ישראל. מפת הפזורה היהודית באמצע המאה ה-20 שונה לאין ערוך ממה שהייתה חמישים שנה קודם לכן. תופעה זו גרמה לשאלות רבות על רקע המפגש בין מסורות שונות של מנהג והלכה. נוצרו קהילות חדשות - אנשים נתקבצו אחד מעיר ושנים ממדינה למקום בו אין קהילה מסודרת בעלת מסורת הלכתית ברורה. חלק מהאנשים הגיעו מתוך זעזוע אישי עמוק, הכולל אובדן משפחה בית וחברה. מציאות של בית-כנסת, שמכיל עשרות אנשים בעלי מנהגים שונים וללא מסורת משותפת, שהמכנה המשותף שלהם הוא מקום המגורים בלבד - מצריכה התייחסות הלכתית. בדור של בני המהגרים, בעקבות נישואים בינעדתיים, נוצרו התנגשויות של מסורת ומנהג בין בני זוג בתוך הבית ולא רק ברשות הרבים.

זאת ועוד, ככל שמתקרבים לימינו חל תהליך של גלובליזציה. המקום כיחידה גיאוגרפית הולך ומאבד את משמעותו הקיומית שהייתה בעבר. האדם תופס את עצמו פחות ופחות כתלוי וקשור למקום מסוים, ובמקביל, החשיפה של האדם לשונות גדלה והולכת.

תמורות אלו חייבו את פוסקי ההלכה להתייחסות למשמעותו של מנהג המקום ותקפותו בדור זה. המחקר שלפניכם בוחן התייחסות זו.

---

<sup>1</sup> להלן בסעיף הרקע נדון בהרחבה במעמדו של מנהג המקום בהלכה, כולל הפניות וציונים למקורות הרלוונטיים.

## א. שאלות המחקר

במחקר נבחן את השאלות הבאות:

1. האם פוסקי ההלכה ראו בכללי "מנהג מקום"<sup>2</sup> כלי רלוונטי למציאות בימינו?

כללי "מנהג מקום" כוללים שני דינים עיקריים: איסור "לא תתגודדו" המגדיר את הצורך בקיומו של מנהג אחד במקום. ודין "הולך ממקום למקום" שמגדיר כיצד האדם צריך להתנהג ביחס למנהג המקום. הכללים התהוו והוגדרו במשך שנים רבות, שבהם הייתה מציאות שונה מהמציאות שבדורנו. אנשים חיו בקהילות, והיו להם מורשת ומסורת משותפים. אנשים שהיגרו למקום אחר הגיעו לקהילות שיש בהם מנהג ברור וקבוע. המציאות בדור האחרון שונה, והשאלה היא האם פוסקי ההלכה ראו בכללי "מנהג מקום" כללים רלוונטיים גם בחברה שנוצרה במרכזים היהודיים הגדולים במאה ה-20.

2. האם ניתן להצביע על מגמות שונות בפסיקת ההלכה, ואם כן מה מניע את המגמות האלו?

ניתן לראות חוסר אחידות בפסיקה בשאלות של "מנהג מקום". השאלה היא האם הפסיקות השונות מצביעות על מגמות שונות בפסיקת ההלכה. אם כן יש לבחון את המניעים למגמות השונות. ייתכנו סיבות שונות להבדלים בפסיקה בשאלות של "מנהג מקום" - סיבות חברתיות, הלכתיות, השקפתיות ומציאותיות:

א. סיבות חברתיות - כללי "מנהג מקום" משפיעים על החברה. להכרעה בענייני "מנהג מקום" יש השלכה על החברה בדרך זו או אחרת. לדוגמא: אם אומרים שאין מנהג מקומי וכל אחד יעשה כמנהגו, הדבר יכול לגרום לפירוד בין האנשים. ולהפך: אם אומרים שכולם צריכים לנהוג לפי מנהג אחד, הדבר עשוי לעורר מחלוקות ומריבות. הבנת הפוסק את החברה והיחס שלו לחשיבות של סוגיות חברתיות יכולה להשפיע על הפסיקה.

ב. סיבות הלכתיות - סיבות הלכתיות יכולות להיות משני סוגים: מחלוקת על הלכה מסוימת - לדוגמא: האם ההלכה נפסקת כמו הרמב"ם או כמו הר"ן. למחלוקת כזו עשויה להיות השפעה על הבדלים בין פוסקים. הסוג השני הוא מחלוקת על דברים עקרוניים יותר, כמו לדוגמא הכוח שיש בדורנו לחלוק על דורות קודמים.

---

<sup>2</sup> השימוש ב"מנהג מקום" בתוך מרכאות מציין את המושג ההלכתי, שמשקף מערכת כללים להתייחסות למנהג המקומי, שיפורטו להלן.

ג. סיבות השקפתיות - להשקפת העולם של הפוסק עשויה להיות השפעה על יחסו ל"מנהג מקום". לדוגמא: פוסק שסבור שקיבוץ הגלויות בארץ ישראל מאפשר התאגדות ואיחוד של עם ישראל, יפסוק על הצורך בקיומו של מנהג אחיד לכלל ישראל. פוסק שחושב שחייבים להמשיך את המורשת היהודית כפי שהיא, ואין לשנות דבר ממה שנהגו אבותינו - ימעיט מהחשיבות של מנהג המקום, ויעדיף את המנהגים העדתיים.

ד. סיבות מציאותיות - המציאות יכולה להשפיע על היחס של הפוסק. אם המציאות מראה את חוסר האפשרות של איחוד המנהגים, או שקיומם של מנהגים שונים באותו מקום אינו גורם לתקלה - הדבר יכול להשפיע על היחס של הפוסק לכללי "מנהג מקום".

3. האם יש קשר בין תוכן הפסיקה ובין הציבור בו חי הפוסק, והחברה אליה הוא מתייחס?

פוסק חי בתוך מרחב של זמן ומקום. לכללי "מנהג מקום" עשויה להיות השפעה על החברה ודרך ההתנהלות בה. יש להניח שבחברות שונות יהיה יחס שונה לתוקף של מנהג המקום והרלוונטיות שלו, כתלות באופי החברה ומאפייניה. לדוגמא: פוסק שמתייחס ליישוב קהילתי שהתאגדו בו אנשים מעדות שונות, ועם רקע משפחתי שונה, יש להניח שיתייחס לשאלת "מנהג מקום" בשונה מפוסק של קהילה, שכל האנשים הגיעו אליה מאותו מחוז בפולין.

## **ב. זרך העבודה**

עקב ריבוי הפוסקים בתקופה זו, בחרתי להתמקד בדרכם של ארבעה פוסקים אשכנזיים:

**ר' משה פיינשטיין** (תרנ"ה-תשמ"ו) - נולד ברוסיה, ושם למד וכיהן ברבנות עד שהיגר לארצות הברית בשנת תרצ"ז (1937). שימש כראש ישיבת "תפארת ירושלים" בניו-יורק עד אחרון ימיו. נחשב כגדול הפוסקים החרדים בארצות הברית.

**ר' שלמה זלמן אויערבך** - (תר"ע - תשנ"ה) - יליד ירושלים, שם למד והתגורר כל ימיו. כיהן כראש ישיבת "קול תורה" בירושלים, והיה לאחד מחשובי הפוסקים בדורנו. הוא פסק בכל מקצועות התורה, והתמודד עם שאלות רבות שהזמן גרמן.

**ר' יצחק יעקב וייס** - (תרס"א - תשמ"ט) - נולד בגליציה שבפולין. כיהן ברבנות בצ'כוסלובקיה וברומניה בזמן מלחמות העולם. ב-1948 עבר למנצ'סטר שבאנגליה, שם היה אב בית דין, והתבלט כפוסק חשוב בעולם היהודי. בשנת תש"ל עלה לארץ ושימש בתפקידים שונים ב"עדה החרדית" בירושלים.

ויבדל"א ר' נחום אליעזר רבינוביץ - נולד במונטריאול (תרפ"ח). למד אצל מספר פוסקים חשובים בצפון אמריקה. שימש כרב קהילה במספר קהילות, וכדיין וכראש בית המדרש לרבנים בלונדון. בעל תואר שלישי במתמטיקה. בשנת תשמ"ג עלה לארץ, ומכהן עד היום כראש ישיבת ההסדר במעלה אדומים.

הבחירה ברבנים אלו נובעת משלוש סיבות:

א. אישיותם - מדובר ברבנים מובילים, מוכרים כבעלי שיעור קומה הלכתי, בעלי חשיבה עצמאית, שמתוקף גדלותם התורנית ותפקידיהם נתקבלו על ידי ציבור רחב של אנשים. וביחס לנושא המחקר, פוסקים שפסקו בנושא זה נידונים ומצוטטים בידי פוסקים רבים, הבאים לדון בשאלות של "מנהג מקום". הרב רבינוביץ פחות מוכר, פסקיו מקובלים פחות מבחינה ציבורית או מצוטטים על ידי פוסקים, ומספר ההתייחסויות שלו מועט יחסית לאחרים. למרות אלו, כיון ששיטתו מוסיפה הסתכלות שונה על "מנהג מקום", שנובעת לדעתי מהציבור אליו הוא מתייחס, צרפתי בפרק קצר גם את שיטתו, אם כי הדיון בו אינו מהווה את מרכז המחקר.

ב. יש בפסקיהם מספר התייחסויות לשאלות של "מנהג מקום", דבר המאפשר לקבל תמונה רחבה של השקפתם על נושא זה.

ג. יש ביניהם שונות גדולה מבחינת הרקע הלימודי, הציבור לו הם פוסקים, המקום בו הם חיו ואלו מתייחסת עיקר פסיקתם. דבר זה מאפשר לקבל התייחסויות ל"מנהג מקום" מזוויות שונות. הרב פיינשטיין הוא מהזרם האורתודוקסי בארה"ב, הרב שלמה זלמן אוירבך מייצג את הזרם החרדי-ליטאי בארץ ישראל, הרב וייס מייצג את הזרם החסידי, והרב רבינוביץ את הזרם הציוני-דתי.<sup>3</sup>

מלכתחילה תכננתי לבחון גם את דרכם של מספר פוסקים ספרדיים מובילים. עקב ריבוי החומר לא עלה בידי לעשות זאת במסגרת עבודת מאסטר. ההחלטה להתמקד בדרכם של פוסקים אשכנזיים נובעת מהבנתי, שפסיקה בשאלות כשאלות "מנהג מקום" מושפעת מאד מהחברה בה חי הפוסק, מהתהליכים שהתרחשו בתוכה וממסורת הלכתית. ישנו הבדל גדול בין ההתרחשויות בחברה הספרדית ובין זו האשכנזית. בחברה האשכנזית השואה והשלכותיה, כמו גם תהליכי החילון שהתרחשו קודם לה ובעיקר אחריה, מהווים נקודת התייחסות מרכזית, שמשפיעה על היחס למנהגים

---

<sup>3</sup> בתוך הזרם הציוני-דתי ישנם זרמים שונים. הרב רבינוביץ קרוב יותר לרב פיינשטיין בשאלות הלכתיות והשקפתיות מאשר לרבנים מבית מדרשו של הרב קוק. למרות זאת, ניתן לראות שבשאלות של מנהג מקום פסיקתו מתאימה לציבור לו הוא פוסק, והוא הציבור הציוני-דתי עם המאפיינים החברתיים שלו. בגישתו הולכים גם פוסקים נוספים מהזרם הציוני-דתי שהם בעלי אוריינטציה שונה.

הקודמים ולשינויים בהם. בחברה הספרדית ההתמודדויות הן שונות, ונקודת ההתייחסות המרכזית היא לבעיות הקליטה בארץ ישראל, כמו תחושת קיפוח מהממסד האשכנזי, המעבר לאופי חיים שונה וכדומה. החששות הם שונים והמתחים החברתיים שונים, ולכן קשה לבחון את שתי החברות כמקשה אחת. כמו כן דרכם של מספר פוסקים ספרדיים ל"מנהג מקום" נידונה בהיבטים מסוימים בספרות המחקר,<sup>4</sup> לעומת הפוסקים האשכנזיים לאחר השואה, שדרכם לא נבחנה. מסיבות אלו התמקדתי במחקר רק בפוסקים האשכנזיים.

בכל פרק בעבודה אני בוחן את דרכו של פוסק אחר בשאלות של "מנהג מקום". בחינת דרכו של הפוסק כוללת: סקירת הפסקים ועיון בהם (המציאות עליה הוא נשאל, האם דרך הפסיקה שלו היא מקובלת או מחודשת, ממה מושפעת הפסיקה שלו), בחינת העקביות של הפוסק בפסקיו, והגדרת יחסו של הפוסק ל"מנהג מקום". בפרק הסיכום אני משווה בין הגישות השונות, ובוחן את שאלות המחקר לאור מסקנות הפרקים.

### ג. מצב המחקר בנושא

בבואנו לדון בשאלה הקשורה לנושא המנהגים, יש להבחין בשני תחומים שונים בחקר המנהג אותם הייתי מכנה: **חקר המנהג וחקר המנהגים**. חקר המנהג הוא התחום העוסק בבירור מקומו של המנהג כמרכיב מהותי בעולם ההלכה. בתחום זה נכללות שאלות עקרוניות כמו: מעמדו של המנהג, היחס בין המנהג להלכה, סוגי המנהג, מנהג טעות וכדומה. חקר המנהגים הוא התחום הבוחן העוסק במנהגים נקודתיים ודרך התהוותם. מחקרנו שייך לתחום חקר המנהג.

מבוא לנושא המנהג: מהותו, מקור תוקפו, היקף פעולתו וסוגיו - מצוי אצל מנחם אלון בחיבורו על המשפט העברי,<sup>5</sup> וכן אצל ג'ואל רות,<sup>6</sup> ובאופן שונה במקצת אצל ישראל שציפנסקי.<sup>7</sup> דניאל שפרבר, בספריו המקיפים על מנהגי ישראל, תרם רבות הן בחקר המנהג והן בחקר המנהגים.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> ראה להלן ליד הע' 22.

<sup>5</sup> מנחם אלון, המשפט העברי, כרך א, ירושלים תשל"ח, עמ' 713-767 [להלן: אלון, המשפט העברי].

<sup>6</sup> Joel Roth, *The Halakhic Process - A Systematic Analysis*, N.Y. 1986, pp. 205-230.

<sup>7</sup> ישראל שציפנסקי, קונטרס המנהגים בישראל, בסוף: התקנות בישראל, כרך רביעי, ירושלים תשנ"ג [להלן: שציפנסקי, המנהגים בישראל].

<sup>8</sup> מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, א-ח, ירושלים תשמ"ט-תשס"ז [להלן: שפרבר, מנהגי ישראל, (בתוספת ציון החלק)]. ביבליוגרפיה של המנהג נעשתה בידי מאיר רפלד ודב תבורי, "המנהג, שלוחותיו ומחקרו", בתוך:

נדבך חשוב בהבנת היחס למנהג בנה יעקב כ"ץ במאמרו "מעריב בזמנו ושלא בזמנו; דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה"<sup>9</sup>. הוא יוצא כנגד בנימין ז' בנדיקט<sup>10</sup> שבוחן את היחס למנהג לפי עקרונות הלכתיים מצומצמים וחלוקה גיאוגרפית. לעומתו טוען כ"ץ, שלא ניתן להבין את היחס למנהג במנותק מהמציאות ההיסטורית-חברתית בו הוא מתפתח, וזה לשונו (עמ' 35):

לאמתו של דבר אין להבין לא את התפתחות ההלכה ולא את מעמד המנהג במסכת החיים של קהילות ישראל, אלא אם כן רואים אותם בזיקתם ההדדית. זיקה זו מתגלית בניתוח המשא ומתן ההלכתי על הלכי הרוח הרגשיים והדתיים המרומזים בהם. שיטת המחקר המתבקשת היא אפוא, צירופו של הברור ההלכתי עם ניתוח היסטורי, המביא במניין את כל המניעים האפשריים, הדביקות הרגשית במקובל כפיפות היחיד, לרבות בעל ההלכה, למנהג העדה, הרצון לצאת ידי סמכות ההלכה הפורמאלית שבכתובים וכל כיוצא בזה.

עקרונות אלו היוו את היסוד למספר חיבורים על היחס למנהג. ישראל מ' תא-שמע בחן באור זה את היחס של ר' זרחיה הלוי ויתר חכמי פרובאנס למנהג.<sup>11</sup> עקרונות אלו התוו את דרכו גם במבואו לחקר מנהג אשכנז.<sup>12</sup> במחקריו של תא-שמע אין התייחסות ישירה לשאלת "מנהג מקום", אם כי רסיסי דברים על היחס בין "מנהג מקום" ו"מנהג אבות" עולים מתוך השוואתו בין גישתו של הראב"ד לגישתו של הרז"ה.

---

שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ה, עמ' רטו-שט. הפנייה למבואות נוספים למנהג ראה אצל שפרבר, מנהגי ישראל, ח"א, עמ' ט הע' 1.

<sup>9</sup> ציון לה (תש"ל), עמ' 35-60 [=הנ"ל, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 175-200].

<sup>10</sup> בנימין ז' בנדיקט, "על מגמתו של רבי זרחיה הלוי בספר המאור", ספר זיכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 160-167 [=הנ"ל, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 68-76].

<sup>11</sup> ישראל מ' תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 78-95.

<sup>12</sup> הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 13-105 [להלן: תא-שמע, מנהג אשכנז].

דיונים נוספים ביחס למנהג בתקופת הגאונים והראשונים מצויים במחקרים העוסקים בדרכם של אישים מסוימים: ר' האי גאון,<sup>13</sup> הרמב"ן,<sup>14</sup> ר' מנחם המאירי,<sup>15</sup> ר' יעקב בעל הטורים<sup>16</sup> ואחרים. לרוב, נבחן היחס למנהג באופן כללי, ולא בפרספקטיבה של היחס ל"מנהג מקום".

בתקופת האחרונים ההתעסקות היא בעיקר סביב גישותיהם של דמויות מסוימות, כמו: ר' משה איסרליש (הרמ"א),<sup>17</sup> ר' שלמה לוריא (המהרש"ל),<sup>18</sup> ר' יחזקאל לנדא ("הנודע ביהודה")<sup>19</sup> ואחרים. שפרבר עסק בקצרה בגישתם של מספר חכמים: <sup>20</sup> ר' חיים פלאג'י, ר' משה סופר (החת"ס סופר), ר' ישראל מאיר מראדין (בעל ה'משנה ברורה') ור' אברהם יצחק הכהן קוק.<sup>21</sup>

בין המחקרים על חכמי הדורות האחרונים יש לציין את מחקרו של בנימין לאו על משנתו של ר' עובדיה יוסף,<sup>22</sup> במחקר זה ישנו דיון משמעותי על מספר נושאים הקרובים לנושא מחקרנו, ובו מוצגים גישותיהם של מספר פוסקים נוספים כמו: ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ור' בן ציון חי עוזיאל.<sup>23</sup> כמו כן יש לציין גם את מחקרו של רצון ערוסי<sup>24</sup> בו ניתן דגש להיבט המעשי של דרך ההתמודדות עם ההתנגשות בין מסורות פסיקה שונות.

---

<sup>13</sup> צבי גרונר, רב האי גאון ודרכו בהלכה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד.

<sup>14</sup> משה הלברטל, "המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורת הרמב"ן", ציון סז (תשס"ב), עמ' 25-56; יהלום שלם, חשיבתו ההלכתית של הרמב"ן לאור מקורותיו הפרובנסלים, חיבור לשם קבלת ד"ר לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן התשס"ג.

<sup>15</sup> משה י' ברק, מעמדו של המנהג במשנתו של ר' מנחם המאירי, על פי ספרו מגן אבות, עבודת M.A, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ד.

<sup>16</sup> יהודה ד' גלינסקי, ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה-14: אספקטים היסטוריים, ספרותיים והלכתיים, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן התשנ"ט.

<sup>17</sup> אשר זיו, רבינו משה איסרליש, ניו-יורק תשל"ב, עמ' ריט-רכב.

<sup>18</sup> מאיר רפלד, המהרש"ל וה"ים של שלמה", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"א, עמ' 333-350.

<sup>19</sup> ישראל הס, רבי יחזקאל לנדא ותקופתו בתולדות ההלכה, עבודת M.A, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ט.

<sup>20</sup> שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ג, עמ' ג-לה.

<sup>21</sup> וכן הרחיב את דבריו על הרב קוק במאמרו: "המנהג בתפישתו ההלכתית-רעיונית של הראי"ה קוק", ראיות הראי"ה: מסות ומחקרים בתורתו של הרב קוק, ירושלים תשנ"ב, עמ' קיג-קכה.

<sup>22</sup> בנימין לאו, ממרן עד מורן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל-אביב 2005.

<sup>23</sup> לרב עוזיאל הוא ייחד גם במה בפני עצמה: "הרב ב"צ עוזיאל - אחדות האומה בשדה ההלכה", בתוך: מ' בר-און וצ' צמרת (עורכים), שני עברי הגשר - דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 297-319.

ביחס לפוסקי ההלכה האשכנזיים ישנה התייחסות מסוימת של דבורה אביבי<sup>25</sup> לשיטתו של הרב פיינשטיין, אם כי דבריה מצומצמים ואיני מסכים עם מסקנתה.<sup>26</sup> מעבר לזה אין התייחסות במחקר ליחסם של פוסקי ההלכה האשכנזיים אחרי השואה לשאלת המנהג בכלל ו"מנהג מקום" בפרט.

---

<sup>24</sup> התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה הבינעדתית בישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור למשפטים, הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ז [להלן: ערוסי, דיסרטציה]; כן הובאו חלקים מהמחקר בבימות שונות: "פוסקי ימינו נוכח רבגוניות עדתית", בתוך: שי' דשן (עורך), מחצית האומה, רמת-גן תשמ"ו, עמ' 105-65; "הגורם העדתי בפסיקת ההלכה", דיני ישראל י-יא (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' קכה-קעה; "התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה ביצירת נישואין בינעדתיים", דיני ישראל טו (תשמ"ט-תש"ן), עמ' קלט-קעז [להלן: ערוסי, נישואין בינעדתיים]; "חכמי דורנו על הבדלי המבטאים בשפת הקודש", בד"ד 7 (קיץ תשנ"ח), עמ' 5-31. מחקרו של הרב ערוסי מתייחס לבעייתיות של ריבוי מסורות ומנהגים בארץ ישראל, ויש בו דיון במספר עניינים שנידונים גם במחקרי. אמנם ישנו הבדל מהותי בין המחקר שאני עורך ובין המחקר הנ"ל. מחקרו של הרב ערוסי נכתב במסגרת המחלקה למשפטים, ומטרת מחקרו של ערוסי היא הצעת פתרון פרוגרמאטי לפסיקת הלכה בארץ ישראל, ובפרט להתנהלות בתי הדין הרבניים, וזאת לאור הבעיות הרבות שנוצרות מהיעדר נורמות הלכתיות אחידות, והצורך המתבקש לאור ריבוי הבעיות בקיום נורמות כאלו, שהוא מייטיב להציג במחקרו. כחלק ממהלך מחקר זה הוא בוחן את טיב ההצעות, מבקר אותם ובוחן את הרלוונטיות שלהם לפתרון הבעיה, הן מבחינת תוכן ההצעה והן מבחינת ביסוסה ההלכתי. לעומת זאת מחקרי נכתב במסגרת המחלקה לתלמוד, איני בא להציע בו הצעה אופרטיבית כלשהי, וכוונתי היא רק לבחון את היחס לכללי "מנהג מקום" אצל פוסקי הלכה מסוימים בתוך פסיקתם, כחלק מחקר ההלכה. מתוקף מטרה זו איני בא לבקר את גישות הפוסקים ולבחון איזו מהן טובה יותר, האם הן מועילות לפתרון בעיה זו או אחרת, אלא רק לראות בתוך מערכת הפסיקה שלהם כיצד נתפסו כללי "מנהג מקום". נדגים את ההבדל בשאלת הנישואים בין בני זוג. לשאלה זו התייחס הרב ערוסי בהרחבה בדיסרטציה, ורובי הדברים הובאו בערוסי, נישואין בינעדתיים. הרב ערוסי בוחן במחקרו האם פתרונותיהם של ריי"ו, רמ"פ, ר' עובדיה יוסף ואחרים פותרים את מכלול הבעיות המורכבות של נישואין בינעדתיים. לעומת זאת התייחסותי במחקר היא בשאלה כיצד יישם רמ"פ את כללי מנהג מקום בשאלה זו, האם יישום זה תואם את התייחסותו לכללי "מנהג מקום" בשאלות אחרות, או לדוגמא מדוע רשז"א שמכיר את תשובת רמ"פ מציע פתרון שונה - אני בוחן את דרכו של הפוסק, ולא את משמעותו של הפסק.

<sup>25</sup> דבורה אביבי, "סימני הזמן והמקום בתשובותיו של ר' משה פיינשטיין על שאלות בנוגע למנהגי ישראל", בתוך: שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ד, עמ' קצב-רג.

<sup>26</sup> ראה להלן עמ' 68-72.



## 2. רקע

### א. הגדרת "מנהג מקום" וחשיבותו בספרות התלמודית

בבואו להגדיר את סוגי המנהג מביא מנחם אלון<sup>27</sup> שני סוגי מנהג: "מנהג כללי" ו"מנהג מקום" - "מנהג כללי, המחייב את העם או את הציבור כולו" (general custom) ו"מנהג המקום, המחייב רק אנשי מקום מסוים שאותו מנהג נוהג ומקובל בו והוא חל רק עליהם" (local custom המכונה במשפט הרומי mores civitatis). "מנהג מקום" נפוץ בכל חברה, שהרי חיים משותפים של אנשים במקום אחד, מביאים באופן טבעי ליצירת קוד התנהגותי משותף. כאשר מחליף לבן את רחל בלאה, נימוקו הוא (בראשית כט, כו): "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה" - המנהג המקומי מוצג כגורם מחייב, שאין אפשרות להתעלם ממנו.

בספרות התלמודית ובספרות ההלכה ישנו מקום נכבד למנהג המקום. הדיון במנהג המקום שכיח בתלמודים, ורבים האזכורים של מנהגים מקומיים, והדגשת החובה לנהוג בהם.<sup>28</sup> לדוגמא: המשנה בבבא מציעא ו, א מגדירה את יחסי המעסיק לפועלים כמושתתים על הכלל "הכל כמנהג המדינה".<sup>29</sup> כך בדיני ממונות נוספים, כמו ביחס לחובת החוכר קרקע מחברו (בבא מציעא ט, א), או השותפים שרוצים לחלוק את חצרם (משנה בבא בתרא א, א).<sup>30</sup> כלל זה נאמר לרוב בדיני ממונות, אם כי במשנה סוכה ג, יא הובא ביחס לדרך אמירת "הלל", שאינה שאלה ממונית. כלל זה מדגיש את

<sup>27</sup> אלון, המשפט העברי, עמ' 727, וכן עמ' 756-760.

<sup>28</sup> בספרות התנאית לבדה: משנה, תוספתא ומדרשי ההלכה, ללא התייחסות לדברי תנאים השקועים בתלמודים, מוזכרים כארבעים מנהגים מקומיים שונים בכל תחומי ההלכה, הן עניינים שבין אדם למקום והן עניינים שבין אדם לחברו. בספרות התלמודים יש עשרות היקרויות נוספות של מנהגים מקומיים.

<sup>29</sup> במשנה ישנן שש היקרויות שונות של הכלל "הכל כמנהג המדינה" (סוכה ג, יא; כתובות ו, ד; ב"מ ז, א; שם ט, א; ב"ב א, א; שם יא, א). בתוספתא כלל זה מופיע פעם אחת בלבד (ב"מ ה, כג), ולעומת זאת שגור המשפט: "ואין משנין ממנהג המדינה" המופיע באחד עשר מקומות (כתובות ו, ו; ב"ק יא, יח; ב"מ ג, כז; שם ה, ו; שם ט, יא; שם ט, יד; שם ט, יח; שם ט, כ; שם ט, כא; שם י, א; שם יא, ב). מדובר במשפטים מקבילים, ומכאן שיש הבדל סגנוני בין המשנה לבין התוספתא, דבר היכול ללמד על אחדות העריכה, לפחות של תוספתא נזיקין ומשנת נזיקין בהן מרוכזות רוב ההיקרויות. נציין שבירושלמי מקובל יותר המינוח "הכל כמנהג המדינה" כדרך המשנה. לדוגמא: ירושלמי ב"מ פ"ה ה"א (י ע"ב) בברייתא: "הכל כמנהג המדינה", ובמקבילה בתוספתא ב"מ ה, ו: "ואין משנין ממנהג המדינה". במקום אחד, בירושלמי ב"מ ט, א (יב ע"א), המקביל לתוספתא ב"מ ט, יד, מובאת לשון התוספתא: "ואין משנין על מנהג מדינה". לא מצאתי בין חוקרי התוספתא ולשון התנאים מי שהתייחס להבדל זה.

<sup>30</sup> ראה אור זרוע, ח"ג, פסקי בבא מציעא, סי' רעט, ירושלים תרמ"ז, לט ע"ב, שקובע שהולכין בממון אחר המנהג, ומונה את כל המקומות בהם מופיע במשנה ובתלמודים כלל זה בדיני ממונות.

קביעת הנורמה ההלכתית על פי המנהג המקומי.<sup>31</sup> עיקרון זה מובא בספרות התנאים והאמוראים גם בתבנית "מקום שנהגו לעשות... עושיין", שמשמש בעשרות מקומות נוספים בספרות התלמודית, ואינו מיוחד לדיני ממונות. כמו כן במקומות רבים מתואר מנהג מקומי ללא לשונות אלו, וברור מההקשר שאין מעמדו שונה מאלו. ככלל, החיוב במנהג המקום נתפס כחובה בסיסית ומקובלת שאין עליה עוררין, ומהווה אחד מיסודות ההלכה בתלמודים.<sup>32</sup>

יש לחלק בשאלת המנהג, ובשאלת "מנהג מקום" בפרט, בין שאלות ממוניות ובין שאלות מתחומים אחרים. החילוק נובע מההבדל המהותי שיש בין התחומים. שאלות ממוניות קשורות לגמירות הדעת של האנשים, ובאופן עקרוני אין הכרח להתנהג בהם לפי חוקי התורה, אלא שהתורה וחכמים נתנו כללים מסוימים לסידור ענייני הממון בין האנשים. אם האדם אינו רוצה להתנהל לפי כללי התורה בענייני ממון הוא יכול לעשות זאת, שהרי להלכה פוסקים כר' יהודה, שלמרות ש"המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל", בדבר שבממון תנאו קיים.<sup>33</sup> לעומת זאת בתחומים אחרים האדם מחויב לדיני התורה ולכלליה. הוא מחויב לקוד התנהגותי מסוים, שאינו תלוי ברצונו ובגמירות דעתו, וזאת עקב האופי האובליגטורי של דיני איסור והיתר ודומיהם.

---

<sup>31</sup> מרדכי פוגלמאן במאמרו "מנהג המקום ומנהג המדינה", סיני יז (תש"ה), עמ' שסב-שעג, מחלק בין "מנהג מקום" לבין "מנהג מדינה". לטענתו "מדינה" במשנה משמעה ארץ, יחידה גיאוגראפית בעלת שליט אחד, בעוד ש"מקום" הוא שם כללי, שמציין גם מקומות קטנים וגם מקומות גדולים. כאשר המשנה נוקטת "מנהג המדינה" הכוונה היא למנהג שנהוג דווקא בכל המדינה, ואין להתייחס במקרה זה למנהג של מקום מצומצם כמו עיר או כפר. לאלו יש להתייחס רק כשהמשנה משתמשת במינוח "מקום שנהגו". הוא מסיק מספר מסקנות הלכתיות מחילוקו זה. על דבריו יש להעיר מספר דברים: ראשית, במספר מקומות נראה ש"מדינה" מובאת במשמעות שונה, לדוגמא, בכל המקומות בהם היא מונגדת ל"מקדש". שנית, גם אם נקבל את דבריו ביחס למשמעות "מדינה", אין לדעתי הבדל במשמעות בין מקום שבו מצוין "מקום שנהגו... עושיין" כשלעצמו, לבין מקום שנוסף הכלל "הכל כמנהג המדינה". לו היה במשנה גם כלל "הכל כמנהג המקום" או "מדינה שנהגו" ניתן היה להבדיל בין "מקום" ל"מדינה", אבל מינוחים כאלו אינם נמצאים. מדובר בתבניות נוסח קבועות, שמדגישות את החובה להישמע למנהג המקומי. גם אם נקבל את הערתו על משמעות "מדינה", ניתן לומר שבענייני ממון ישנן מוסכמות חברתיות רחבות ומשותפות לכל בני המדינה, ולכן השתרש המינוח "מנהג המדינה" לציון מנהג מקומי.

<sup>32</sup> על היחס בין תוקפו של המנהג ובין תוקפה של ההלכה ראה בנימין דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 157-168, ובהיבטים מסוימים גם אצל יצחק ז' כהנא, "היחס בין ההלכה למנהג", בתוך: הרב ש"י זיין וז' ורפהטיג (עורכים), מזכרת: קובץ תורני לזכר הגריא"ה הרצוג, ירושלים תשכ"ז, עמ' 554-564 [=הני"ל, מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 108-116].

<sup>33</sup> כתובות נו ע"א; קידושין יט ע"א; ב"מ צד ע"א; רמב"ם אישות ו, ט; שכירות ב, ט; שו"ע אה"ע לח, א; לסיכום התפיסה הני"ל ומשמעותה ראה אלון, המשפט העברי, עמ' 158-163.

חילוק זה משמעותי ביחס לכללי "מנהג מקום". בשאלות ממוניות המנהג מגדיר לרוב את הנורמה המקובלת, וכל עוד לא הוכח אחרת, אנו מניחים שהאנשים התכוונו לעשות את הפרוצדורה הממונית לפי נורמה זו. אם אדם יטען אחרת, הרי שעליו תהיה מוטלת חובת ההוכחה. כפי ששני אנשים יכולים לפי רצונם שלא לנהוג לפי חוקי התורה בעניינים ממוניים, הם יכולים לעשות זאת גם ביחס למנהג המקום. כאשר המשנה בבבא בתרא א, א אומרת "הכל כמנהג המדינה" היא מציינת את הנורמה שלפיה יכולים לכפות השותפים אחד את השני, אבל אם שניהם מעוניינים שלא לנהוג לפי נורמה זו, בוודאי הרשות בידם. בדרך כלל בענייני ממונות מהוה מנהג המקום נוהג מקובל, אבל לא מנהג מחייב. לעומת זאת בדיני איסור והיתר, המנהג הוא שווה ערך לתקנה ולגזירה. הוא אינו תלוי ברצון האנשים, ובמקום בו נהוג מנהג מסוים יש לו תוקף מחייב כמו של הלכה.

הבדל זה בא לידי ביטוי בשאלה נוספת הקשורה לכוחו של המנהג: האם מנהג יכול לבטל הלכה מפורשת.<sup>34</sup> ביחס לענייני ממונות הכלל הוא שהמנהג יכול לבטל את ההלכה, לעומת זאת ביחס לענייני איסור והיתר, אין בכוחו של המנהג להתיר הלכה פסוקה.<sup>35</sup> שאלה זו קשורה קשר ישיר לעניין הקודם; כיון שענייני ממונות תלויים בדעת האנשים והסכמתם, אם רוב העם נוהגים משהו שונה, והדבר הפך לנורמה ציבורית, הרי שמי שחי באותו מקום דעתו על הנורמה הזו. לעומת זאת בענייני איסור והיתר, כיון שמקור הדין הוא חיצוני ולא נובע מהסכמת ההמון, המנהג אינו יכול לבטל את המקור המחייב.

---

<sup>34</sup> ראה דיונו של אלון, המשפט העברי, עמ' 732-739. בעמ' 733, ליד הע' 26 מדגיש אלון שההתלבטות האם בכוחו של המנהג לבטל את החוק, קיימת במערכות משפטיות נוספות. תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 67-69, הולך במגמה זו, ומציין להשפעת מערכת המשפט הרומית המאוחרת בשאלה זו, על הדברים שמובאים במסכת סופרים יד, טז, מהד' היגער, ניו-יורק תרצ"ז, עמ' 270, שאין להלכה תוקף כל עוד אינה מנהג. וראה על כך אצל היגער במבוא עמ' 23, וכן בציוני הרבים בעמ' 270 הע' 103.

<sup>35</sup> אלון שם, עמ' 737-739 ומקורותיו, וכן ציין למקרים חריגים. שאלת ביטול הלכות בתחומים שונים לפי מנהג העם נידונה בהרחבה אצל המהר"ץ חיות בחיבורו דרכי ההוראה ח"א, בתוך ר' צבי הירש חיות, כל כתבי מוהר"ץ חיות, ח"א, ירושלים 1958, עמ' רז-רמב. ראה גם: שציפנסקי, המנהגים בישראל, עמ' מט-סג. הביטוי "מנהג מבטל הלכה" מובא בספרות התלמודית בשני מקומות: ירושלמי יבמות פ"ב ה"א (יב ע"ג) לעניין חליצה, וירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"א (יא ע"ב) לעניין דיני פועלים. מהעובדה ש"מנהג מבטל הלכה" בעניין חליצה, רואים לכאורה שהעיקרון חל גם בדיני איסור והיתר, דבר שעומד כנגד מספר סוגיות, שהובאו אצל אלון שבהע' 34. בעיה זו הובילה לספרות ענפה ביחס למשמעותו של הביטוי "מנהג מבטל הלכה", המובאת אצל אלון, המשפט העברי, בבבליוגרפיה בסוף הספר. ברכיהו ליפשיץ, "מנהג מבטל הלכה", סיני פו (תש"מ), עמ' ח-יג, רצה להסביר שהלשון "מבטל" משמעה "משכיח", והמשמעות היא שהמנהג שנהג העם גרם לשכחתה של השיטה שחולצין במנעל; והעירו כנגדו אפרים א' אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 244 הע' 23; תא שמע, מנהג אשכנז, עמ' 66 הע' 85; וכן דוד הנשקה, "מנהג מבטל הלכה? (לאישושה של השערה)", דיני ישראל יז (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' קלה-קנד, הדוחה את דבריו של ליפשיץ ומאשש את הצעתו של אלון, המשפט העברי, עמ' 737 הע' 48, שהביטוי "מנהג מבטל הלכה" בירושלמי יבמות נכתב בדרך ההעברה על ידי עורך מאוחר, ואינו מגוף סוגיית הירושלמי.

ישנו הבדל גם בין מקור התוקף של "מנהג מקום" בדיני ממונות לבין מקור התוקף בדינים אחרים. בדיני ממונות, כאמור, הדבר נובע מתוך היגיון משפטי, שכל התנהלות ממונית מבוססת על הנורמה המקובלת. לעומת זאת ביחס ליתר הדינים ישנו צורך להגדיר מקור מחייב לכפיפות למנהגים. יש מחכמי ההלכה שהסיקו את מקור התוקף מהתלמוד הבבלי נדרים טו ע"א: "ומי איכא בל יחל מדרבנן? אין, והתניא: דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר: לא יחל דברו". ברייתא זו, ללא הסייג "שנאמר: לא יחל דברו" הובאה גם בבבלי פסחים נ ע"ב ביחס ל"מנהג מקום",<sup>36</sup> ומכאן הסיקו שהחייב במנהג המקום הוא כנדר מדרבנן, וכפי שאדם יכול לחייב את עצמו בדברים שהוא מותר בהם, כך גם ציבור יכול לחייב את עצמו בדברים.<sup>37</sup>

מקור שונה לתוקף המנהג מובא בגאונים הקדמונים ובראשונים מהפסוק (משלי א, ח): "שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך". לראשונה הובא המקור בשאלות דרב אחאי, פרשת ויקהל, ביחס לעשיית מלאכה בפורים:<sup>38</sup> "ומנלך דמנהגא מילתא היא? אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן: דכתיב "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך". מכאן רואים שהחייב במנהג נלמד מהפסוק.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> על היחס בין הסוגיה בפסחים לסוגיה בנדרים עיין בעבודת הדיסרטציה של אהרן עמית, מהדורה ופירוש מקיף לפרק 'מקום שנהגו' בבבלי פסחים פרק רביעי, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ס, עמ' 84-90 [להלן: עמית, דיסרטציה].

<sup>37</sup> כך הבינו ראשונים רבים. לדוגמא: הרא"ש בפסקיו, פסחים פ"ד סי' י, רבינו נסים מגירונדי (הר"ן) בפירושו על הרי"ף, פסחים יז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה תניא, ואחרים, וכן הביא אלון, המשפט העברי, עמ' 758, כמוסכמה ברורה. בשיטתם של ראשונים מסוימים יש להתלבט, כמו לדוגמא בשיטת הרמב"ם, שבפיהמ"ש נדרים ב, א גרס אחרת את הברייתא בנדרים, כך שהיא אינה זהה לזו שבפסחים.

<sup>38</sup> מהדורת מירסקי, סי' עו, ירושלים תשכ"ד, עמ' רטו.

<sup>39</sup> מלשון ה"שאלות" נראה שמדובר במקור שהיה לפניו בתלמוד במסכת מגילה ה ע"ב, למרות שלפניו הדברים אינם מצויים בתלמוד, לא כאן ולא במקומות אחרים. יעקב נ' אפשטיין, "שרידי שאלות", תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 460 [=הנ"ל], מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמיית, ח"ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 378], ציין, שחלק מנוסחאות בעל השאלות אינן מנוסחאות התלמוד שלפניו, וקדומות לעריכה הסופית של התלמוד, ובעמ' 466-468 הביא מספר דוגמאות לכך. תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 61, הביא מקרה זה כדוגמא נוספת לטענה זו של אפשטיין, וראה שם הע' 74.

כן הובאו הדברים בגאונים ובראשונים נוספים<sup>40</sup> בהקשר של עשיית מלאכה בפורים, שאלה התלויה בגמרא במפורש במנהג המקומי. מכאן נראה שהחיוב במנהג המקום נובע מדרשה זו.<sup>41</sup> מקורות אלו שייכים רק בשאלות של איסור והיתר וכדומה, ולא בשאלות ממוניות, שכאמור, תלויות בהסכמה.<sup>42</sup>

דיון ב"מנהג מקום" בדיני ממונות שונה מדיון ב"מנהג מקום" ביתר התחומים. בעבודה נבחן את היחס ל"מנהג מקום" בשאלות שאינן מתחום דיני ממונות.

### ב. כללי "מנהג מקום" - הסוגיות המרכזיות<sup>43</sup>

שני דינים מרכזיים נידונים ביחס ל"מנהג מקום" בין פוסקי ההלכה. הראשון הוא איסור "לא תתגודדו", שדן בצורך בקיומה של התנהלות דתית<sup>44</sup> אחידה במקום. הדין השני הוא "ההולך ממקום למקום", שמגדיר את התנהגות האדם כאשר הוא מגיע למקום שיש בו התנהלות דתית שונה ממה שהוא רגיל.

<sup>40</sup> הלכות גדולות, מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב, עמ' רלו; וכן בספרי דבי רש"י: מחזור ויטרי סי' רמד, מהד' הורוויץ, ירושלים תשכ"ג, עמ' 210; סידור רש"י סי' שמג, מהד' באבער, ברלין תרע"ב, עמ' 167; ספר הפרדס, מהד' עהרענרייך, בודאפעשט תרפ"ד, עמ' רנב; וכן אצל ר' צדקיהו בן אברהם הרופא, שבלי הלקט, סי' רד, מהד' באבער, ירושלים תש"ל, עמ' פ, ככל הנראה בהשפעת קרבנות לתורת חכמי אשכנז הקדמונים ורש"י, כפי שמודגש אצל אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 439, וכן בהקדמתו של מ' חסידה ל: ספר שבלי הלקט: החלק השני, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47. בשו"ת הגאונים שערי צדק, חלק ד שער א סי' כ, ירושלים תשכ"ה, עמ' עה, מובאת תשובת רב שרירא גאון ובה לשון דומה: "מנלך דמנהגא מילתא היא? דכתיב "אל תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים", הלשון מזכירה בבירור את לשון השאלות, אם כי הפסוק הנדרש רחוק במשמעו מענייני שמירת המנהגים ולא הובן כך על ידי המפרשים. נציין שדרשת פסוק זה בהקשר לחובת שמירת המנהגים מצויה כבר אצל פילון האלכסנדרוני: Philo, De Specialibus Legibus, IV, p.149-150 in: *The Special Laws*, Trans: F.H. Colson, London 1939, Vol. VIII, p. 101-102, XXVIII. וראוי לציין להערתו של המהדיר שם עמ' 110: "Deut. xix. 14: It is difficult to see why this passage is introduced here. The text is clearly quoted not for its literal meaning but its application to the customs which are unwritten laws. But the laws which have been and are still to be discussed are not unwritten." עוד בעניין תשובת רב שרירא גאון זו, ועל דרשת פסוק זה ביחס למנהגים, ראה שפרבר, מנהגי ישראל, ח"א, עמ' כ-כג. עוד על מקור תוקף המנהג ראה שציפנסקי, המנהגים בישראל, עמ' א-ו.

<sup>41</sup> פסוק זה נדרש כמקור מחייב למנהג גם בסיפור על בני ביישן, פסחים נ' ע"ב, וכן בחולין צג ע"ב בעניין "ביעי חשיליתא", שהובן על ידי ראשונים רבים: רש"י, תוס', רמב"ן, ריטב"א, כדן בשאלת של מנהג מקום. ראה להלן הע' 240.

<sup>42</sup> על מקורות נוספים לתוקף המנהג, ראה במקורות שבהע' 5-7, וכן אצל שפרבר דלעיל הע' 40. ראה גם ערוסי, נישואין בינעדתיים, עמ' קנא-קנח.

<sup>43</sup> סוגיות אלו נסקרות כמבוא לדרכם של פוסקי ההלכה, וכדי להכניס את הקורא לנושא. הצגת הדברים תהיה מנקודת המבט של פוסקי ההלכה הללו ודרך התייחסותם לשאלות, ואין בכוונתי לדון בשאלות מחקריות או למדניות בסוגיות, אלא רק באותן נקודות שהדברים משמעותיים לבחינת דרכו של הפוסק הנידון, כי הוא התייחס אליהם והשתמש בהם.

על הפסוק (דברים יד, א): "בנים אתם לה' א-להיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת" דרשו חז"ל בספרי: <sup>46</sup> "לא תעשו אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת". דרשה זו נתקבלה על ידי חכמי התלמוד כמקור הלכתי האוסר על פלגנות דתית, ולדעת חכמי הלכה רבים, תוקף האיסור מדאורייתא.<sup>47</sup>

הסוגיה המרכזית הדנה באיסור "לא תתגודדו" מצויה בבבלי יבמות יג ע"ב - יד ע"א.<sup>48</sup> ר' יוחנן וריש לקיש נחלקים האם במחלוקת בית הלל ובית שמאי יש איסור "לא תתגודדו". הגמרא תולה את מחלוקתם בשאלה האם בית שמאי עשו כדבריהם, או שמא רק חלקו על בית הלל ולא עשו כדבריהם. הגמרא מקשה שלפי מי שסובר שהם עשו כדבריהם יש איסור "לא תתגודדו", ומביאה שני תירוצים לשאלה:

אמר אביי: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון שתי (!) בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות - לית לן בה. אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי! אלא

<sup>44</sup> אני נוהר מלנקוט בלשון "מנהגים שונים", כי להלן נראה שיש מחלוקת על חלותו של הכלל ביחס למנהגים.

<sup>45</sup> סוגיית "לא תתגודדו" נידונה אצל חוקרים וחכמי הלכה רבים. יש לציין למאמרו של יצחק ד' גילת, "לא תתגודדו", בר-אילן יט (תשמ"א), עמ' 79-98 [=הנ"ל], פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, 161-180; להלן: גילת, פרקים (וההפניה היא לעמ' בספר); ערוסי, דיסרטציה, עמ' 409-425; וכן את מאמרו של ר' יהודה שביב, "לא תתגודדו", תחומין יג (תשנ"ג), עמ' 240-256 [להלן: שביב, לא תתגודדו].

<sup>46</sup> ספרי דברים, פי' צו, מהד' פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט, עמ' 158. וכן הוא במקורות דרשניים נוספים, הובאו אצל גילת, פרקים, עמ' 161-162.

<sup>47</sup> ר' ישעיה דיטראני, תוס' רי"ד ליבמות יד ע"א, ירושלים [חש"ד], ג ע"א, ד"ה תנן התם; ריטב"א יבמות יג ע"ב ד"ה א"ל ר' יוחנן לריש לקיש; רמב"ם הלכות עבודה זרה יב, יג-יד, וביחס לדבריו בספר המצוות, לא תעשה מה, נחלקו המפרשים - יש שהבינו שהוא סבור שהדין הוא מדרבנן, לדוגמא: ר' חיים י"ד אזולאי (החיד"א), יעיר און, מערכת הב' אות ח, בילגוריא תרצ"ה, עמ' 183, ולעומתם כאלו שהבינו גם בספר המצוות שהוא מדאורייתא. ישנם ראשונים שסברו שכל הדין הוא מדרבנן, ראה לדוגמא ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, יבמות, מהד' דיקמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 63. ראה עוד: שביב, לא תתגודדו, עמ' 244-245, וגילת, פרקים, עמ' 167 הע' 27. לפי גילת, פרקים, עמ' 166-168, במשנת התנאים מדובר בדרשה אגדתית, שקיבלה תוקף הלכתי במפנה הדורות בין התנאים והאמוראים, עקב מגמת גיבושה האחיד של ההלכה בתקופה זו. שביב, לא תתגודדו, עמ' 245 הע' 13, חולק עליו, וסבור שעד סמוך לתקופה זו לא הייתה בעיה של אגודות, בגלל קיומו של ממסד עליון מכריע בענייני ההלכה.

<sup>48</sup> כמו כן נידונה הסוגיה בירושלמי פסחים פ"ד ה"א (ל ע"ד). פוסקי ההלכה דנו בסוגיית הבבלי בלבד, ומשום כך לא אציג את סוגיית הירושלמי. על סוגיות הבבלי והירושלמי והיחס ביניהם, ראה גילת, פרקים, עמ' 162-166.

אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינין בעיר אחת - לית לן בה.

לפי שיטת אביי, איסור "לא תתגודדו" הוא רק כאשר יש שני בתי דין באותה עיר. אביי מפקיע מאיסור "לא תתגודדו" משמעות ציבורית רחבה של כלל העם, ומשאיר אותה במישור המצומצם של המקום. רבא מצמצם את האיסור יותר מאביי, וסובר שהאיסור הוא רק אם יש בעיר בית דין אחד, וממנו יוצאות הוראות שונות באותה שאלה לעם. אם יש שני בתי דין בעיר, אין בזה איסור "לא תתגודדו". שלוש שאלות משמעותיות נידונו בין הפוסקים ביחס לסוגיה זו:

**הטעם של איסור "לא תתגודדו" - רש"י כותב בפירושו לסוגיה:**<sup>49</sup> "דנראה כנוהגין שתי תורות". לעומתו כותב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה יב, יג: "שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות". לפי הרמב"ם הסיבה היא חשש מחלוקת,<sup>50</sup> ולא מעמדה של התורה והיחס אליה. יש הבדל גדול בין שיטת רש"י לבין שיטת הרמב"ם. לפי רש"י הסיבה היא חיצונית ותלויה בעיני המתבונן. גם אם לא מפריע לקהל שיש ביניהם חילוקי מנהגים, עדיין ישנו איסור "לא תתגודדו". לעומת זאת לפי הרמב"ם ניתן לומר, שבמקום בו לא קיים חשש מחלוקת אין איסור "לא תתגודדו".

**פסיקת ההלכה במחלוקת אביי ורבא -** הראשונים נחלקו בפסיקת ההלכה בסוגיה. ראשונים רבים פסקו כרבא, על פי הכלל שהלכה כרבא במחלוקותיו עם אביי בכל ההלכות חוץ מיע"ל קג"ם.<sup>51</sup> כד משמע מהרי"ף,<sup>52</sup> שאינו מביא כלל את דברי אביי, ומסכם את הסוגיה: "ואסקה רבא כי אמרינן לא

---

<sup>49</sup> יג ע"ב ד"ה לא תעשו. וכן הוא ברש"י סוכה מד ע"א ד"ה לדידהו נמי. נציין שטעם זה הובא כבר בתשובות רב נטרונאי גאון, יו"ד סי' רכג-רכד, מהד' אופק וברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 349. כן הוא בפסקי הרא"ש, יבמות פ"א סי' ט; חידושי הריטב"א מגילה ב ע"א ד"ה קשיא להו ויבמות יג ע"ב ד"ה אמינא לך; רשב"א יבמות יד ע"א ד"ה אמר אביי; ר' מנחם המאירי, מגן אבות, הקדמה ד"ה וכן אולי, לונדון תרס"ח, עמ' כה; רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב ב חלק ה, ויניציאה ש"י, כב ע"ד; ועוד.

<sup>50</sup> הרמב"ם חוזר על יסוד זה בתשובותיו מהד' בלאו, סי' רסב-רסג, ירושלים תש"כ, עמ' 492-499, וסי' שכט, עמ' 597. כדבריו הביא גם בספר החינוך, מהד' שעוועל, מצוה תעו, ירושלים תשמ"ב, עמ' תקצג.

<sup>51</sup> קידושין נב ע"א; ב"ק עג ע"א; ב"מ כב ע"א; סנהדרין כז ע"א. על כלל זה ראה אליהו ר' זיני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה תשנ"ב, עמ' 347-366.

<sup>52</sup> רי"ף יבמות, ג ע"ב מדפי הרי"ף.

תתגודדו כגון בית דין בעיר אחת...<sup>53</sup> לעומת זאת הרמב"ם בהלכות עבודה זרה יב, יד לכאורה פסק כאב"י,<sup>54</sup> ובעקבותיו מספר ראשונים.<sup>55</sup> על פסיקת ההלכה בראשית תקופת האחרונים נראה להלן.<sup>56</sup>

**על מה חל איסור "לא תתגודדו"** - בתלמודים משמע שאיסור "לא תתגודדו" לא חל ביחס למנהגים, ובתלמודים עשו חילוק ברור בין "מנהגא" ו"איסורא". בתקופת הראשונים הוחל האיסור גם על מנהגים. כך ניתן להסיק מהרי"ף ביבמות שהשמיט את החילוק בין מנהג לאיסור שבגמרא, וכך מפורש ברמב"ם בהלכות עבודה זרה יב, יד ובתשובותיו.<sup>57</sup> לעומתם כותב ר' יעקב בן הרא"ש:<sup>58</sup>

ודבר התלוי במנהג המקומות שבמקום זה נהגו כך ובמקום זה נהגו כך, אפילו נתקבצו

בני שני המקומות במקום אחד ועשה כל אחד כמנהג מקומו לית לן בה.<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> וכן הוא בפסקי הרא"ש ליבמות פ"א סי' ט; ר' מנחם המאירי, בית הבחירה: מסכת מגילה, מהד' הרשלה, ירושלים תשכ"ב, עמ' יב; וכן בספרו מגן אבות בפסקה שצינו בהע' 49; ר' אליעזר בן נתן, ספר ראב"ן, יבמות סי' לג, ח"ג, ירושלים תרע"ה, יא ע"ב; שבלי הלקט (ראה הע' 40), סי' קצה, מהד' באבער, עז ע"א; ר' שמעון בן צמח דוראן, שו"ת התשב"ץ, ח"ג סי' קעט, ירושלים תשס"ז, עמ' קעז; ר' ירוחם בציון שבהע' 49; ספר החינוך שבהע' 50; ר' עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה ביבמות כאן.

<sup>54</sup> ישנם מפרשים שסברו שהרמב"ם לא פסק כאב"י, ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 417-416 הע' 287-286. אמנם רוב המפרשים הבינו שהרמב"ם פסק כאב"י, והאריכו להסביר מדוע הרמב"ם לא הלך לפי הכלל שהלכה כרבא, ונאמרו בעניין זה תירוצים רבים. ראה חלקם אצל הרב ערוסי, שם; שביב, לא תתגודדו, עמ' 251-252. גילת, פרקים, עמ' 170, תולה את הדברים במאבקו של הרמב"ם בקהילה הקראית, ורצונו שלא לתת לגיטימציה להתנהלות שונה בקהילה. ערוסי, דיסרטציה, (לעיל הע' 45), דן בהרחבה בשיטת הרמב"ם ומסבירה, וראה גם פירושו של מו"ר ר' נחום א' רבינוביץ' בספרו יד פשוטה, ספר המדע, ח"ב, ירושלים תש"ן, עמ' תתמה-תתנ. איני מאריך בשיטות השונות וביסוסן לאור המדיניות שהתוותי לעיל הע' 43.

<sup>55</sup> ר' משה מקוצי, סמ"ג, לאוין סב, וינציאה ש"ז, יא ע"ד; ריא"ז בשלטי הגיבורים על הרי"ף (שבהע' 52). ר' אהרן מלוניל, ארחות חיים, מהד' שלעזינגער, ברלין תרס"ב, עמ' 242, פסק כרמב"ם, והביא את הרא"ה שפסק כנגדו.

<sup>56</sup> עמ' 20.

<sup>57</sup> המצוינות לעיל הע' 50. בשיטת הרמב"ם הלכו ראשונים נוספים כמו הסמ"ג והרי"ז שבהע' הקודמת.

<sup>58</sup> בקיצור פסקי הרא"ש, יבמות א, ט.

<sup>59</sup> דברים אלו לא מובאים בפסקי הרא"ש, ומהווים תוספת של ר' יעקב על דברי אביו. גלינסקי (ראה הע' 16) דן בעבודתו בפרק הרביעי בשאלת המנהג בספר ה"טור". לפי דבריו נוקט ר' יעקב בעמדה פלורליסטית ביחס למנהג (עמ' 254), ומסקנתו שר' יעקב מעדיף לרוב את מנהגי אשכנז בהם התחנך, על פני מנהגי ספרד בה הוא נמצא (עמ' 290). לאור דבריו, ייתכן שניתן להסביר הוספה זו כמתן לגיטימציה עקרונית לקיומם של מנהגים שונים במקום אחד, דבר שיאפשר לגולים מאשכנז וצרפת לספרד להמשיך את מנהגיהם. הדבר יכול להתחבר לדברים נוספים של ר' יעקב ב"קיצור פסקי הרא"ש" בסוגיית בני ביישן (פסחים נ ע"ב) שרצו לשנות מנהג אבותיהם. למרות שמדברי הרא"ש (פסקי הרא"ש פ"ד סי' ג) לא ברור אם מדובר בבני מקום או בבני משפחה, ואדרבה משמע שמדובר בשאלה של בני מקום, כותב ר' יעקב: "משפחה שנהגו אבותיהם איסור בדבר..." גם כאן ניכרת מגמה למתן לגיטימציה ואפילו חיוב למנהגים הקודמים, למרות שהאנשים שינו את מקומם.



ר' יוסף קארו לא הזכיר את המחלוקת בספריו. לעומת זאת הרמ"א פוסק שיש "לא תתגודדו" ביחס למנהגים,<sup>60</sup> ובעקבותיו הלכו רוב הפוסקים האשכנזים בדורות שלאחר מכן.<sup>61</sup>

## ההולך ממקום למקום<sup>62</sup>

דין "הולך ממקום למקום" נידון במספר מקומות בתלמוד. נתמקד במקורות המרכזיים לעניין ההלכה. יסוד הדיון הוא במשנה פסחים ד, א :

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין - נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת.

מפשט המשנה משמע, שמי שהולך ממקום למקום מחויב לשני המנהגים: מנהג המקום שבא ממנו, ומנהג המקום שבא אליו. הדבר נידון בבבלי פסחים נא ע"א :

כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא<sup>63</sup>... ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם? אמר אביי הני מילי - מבבל לבבל, ומארץ ישראל לארץ ישראל. אי נמי - מבבל לארץ ישראל. אבל מארץ ישראל לבבל - לא, כיון דאנן כייפינן להו - עבדינן כוותייהו.<sup>64</sup> רב אשי אמר אפילו תימא מארץ ישראל לבבל. הני מילי - היכא דאין דעתו לחזור, ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה.

האמוראים תמהים על התנהגותו של רבה בר בר חנה [להלן: רבב"ח] שבא מארץ ישראל, ואינו מחמיר כמנהג בבל אליה הגיע. אביי מתרץ שבני בבל חייבים לנהוג כבני ארץ ישראל ולא להפך. לעומת זאת

---

<sup>60</sup> השגות על שו"ע, או"ח סי' תצג, סע' ג.

<sup>61</sup> גילת, פרקים, עמ' 168-171, דן בסיבות התפשטות "לא תתגודדו" גם לתחום המנהגים בתקופת הראשונים. על דעות הפוסקים האחרונים בשאלות אלו ראה עוד: ר' חיים ח' מדיני, שדי חמד, מערכת ל כלל עט, ניו-יורק תש"י, ח"ב עמ' שמט ואילך; יצחק רלבג, "לא תתגודדו" במנהגים, תורה שבעל פה מא (תש"ס), עמ' צא-צה; אברהם צוריאל, "חילוקי מנהגים באחד", שמעתין 110 (תשנ"ג), עמ' 68-79 ומקורותיהם.

<sup>62</sup> בסוגיה זו ובבירורי שיטות הראשונים עסק בהרחבה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 397-409, ואני מביא רק הדברים הבסיסיים לצורך הבנת ההלכה המקובלת בין הפוסקים האשכנזיים, מבלי להיכנס לשאלות אלו. ראה הע' 43.

<sup>63</sup> מדובר בחלב מסוים. על זיהויו ועל המחלוקת בין בבל לארץ ישראל בדבר אכילתו, ראה עמית, דיסרטציה, עמ' 109-115.

<sup>64</sup> הראשונים העירו שהלשון תמוחה, שהרי אין כאן רצון לביטול ההלכה הבבלית, אלא למתן לגיטימציה למנהג הארץ ישראלי. ראה על כך אצל עמית, דיסרטציה, עמ' 117 ובפרט הע' 167.

רב אשי תולה את הדברים בדעתו של האדם - אם דעתו לחזור, מחויב רק במנהגי המקום ממנו בא. ואם אין דעתו לחזור, נוהג כחומרות של שני המקומות.

מדברי רב אשי משמע שהאדם מחויב למנהגי המקום ממנו בא. מחויבות למנהגי המקום אליו הגיע, היא רק במקרה שאין דעתו לחזור למקומו הקודם.

שאלה זו מתעוררת גם בחולין יח ע"א:<sup>65</sup>

כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל,<sup>66</sup> אמרי ליה: לאו מאתריה דרב ושמואל את? ... ור' זירא לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם? אמר אביי: הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל, אי נמי מארץ ישראל לבבל, אבל מבבל לארץ ישראל, כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו. רב אשי אמר: אפילו תימא מבבל לארץ ישראל, הני מילי היכא דדעתו לחזור, ר' זירא אין דעתו לחזור הוה...

לפנינו סיפור דומה לזה שבפסחים אבל הפוך. בניגוד לרבב"ח שבא מארץ ישראל לבבל, רב זירא עולה מבבל לארץ ישראל. גם כאן הקושי הוא מדוע האורח אינו מחמיר כמנהג בבל, ונמנע מאכילת מוגרמת. אביי מתרץ, שכיון שבני בבל כפופים לבני ארץ ישראל, הם אינם צריכים להחמיר במנהגי מקום שיצאו ממנו. רב אשי גם כאן מחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, אלא שבאופן הפוך, הוא אומר שרב זירא לא הייתה דעתו לחזור, ולכן נפטר ממנהגי מקום שיצא משם.

לפי סוגיה זו החובה התמידית של האדם היא למנהגי המקום בו הוא נמצא, והשאלה היא, האם הוא מחויב גם למנהגי המקום שיצא ממנו. הסוגיה עומדת בניגוד לסוגיה בפסחים, שקבעה שהאדם מחויב תמיד למנהגי המקום שיצא ממנו, וחייבו במנהגי המקום שנמצא בו תלוי בכוונתו.

---

<sup>65</sup> סוגיה דומה יש גם בבבלי חולין קי ע"א: "בסורא לא אכלי כחלי, בפומבדיתא אכלי כחלי; רמי בר תמרי, דהוא רמי בר דיקולי מפומבדיתא, איקלע לסורא במעלי יומא דכפורי, אפקינהו כולי עלמא לכחלינהו שדינהו, אזל איהו - נקטינהו אכלינהו, אייתוה לקמיה דרב חסדא, אמר ליה: אמאי תעביד הכי? אמר ליה: מאתרא דרב יהודה אנא, דאכיל. אמר ליה: ולית לך נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם? אמר ליה: חוץ לתחום אכלתינהו" - גם בסוגיה זו האורח אינו מקפיד על מנהג המקום, ומקשים עליו מהמשנה, ותירוצו הוא שהוא נוהג כך מחוץ לתחום. ניתן להסביר סוגיה זו בצורות שונות, והראשונים פירשו אותה כל אחד לשיטתו. הסוגיה מזכרת אצל הפוסקים בשאלות הנוגעות להגדרת גבולות המקום - שאלה שלא נדון בה בעבודה.

<sup>66</sup> "הגרמה" פירושה הטיית הסכין, והכוונה היא לאחד מחמישה הדברים הפוסלים בשחיטה, הנגרם כשחותכים את הקנה או הושט שלא במקום השחיטה. לפי רב ושמואל, אם חתך בתוך הטבעות של הקנה הרי זו הגרמה והבהמה אסורה, ולחכמי ארץ ישראל - מותרת. על ה"ל ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך הגרמה, כרך ח, עמ' רמד-רנ; וכן אמתני בן דוד, שיחת חולין, ירושלים תשנ"ה, עמ' לה-לט, ובפרט עמ' לט.

השאלה המרכזית היא שאלת היחס בין הסוגיות ויחסם למשנה: מתי חייבים בחומרי שני המקומות, ומתי רק בחומרי מקום שבא אליו או בא ממנו. הדברים משמעותיים בעיקר בשיטת רב אשי שהוא "בתרא", ולפי כללי הפסיקה של הראשונים ההלכה כמותו.

שאלה זו העסיקה את חכמי ההלכה ואת החוקרים.<sup>67</sup> בספרות הראשונים ניתן תשובות שונות, שהובילו למסקנות הלכתיות שונות.<sup>68</sup> נתמקד בשני הסברים, שהם המשמעותיים לבחינת התפתחותה של ההלכה, וחשוב להכירם כרקע לפסיקת האחרונים בני דורנו בשאלה זו.

הר"ן בפירושו לרי"ף<sup>69</sup> קובע, שיש להבדיל בין שני חיובים: חיוב מצד הדין, וחיוב מפני המחלוקת. מצד הדין האדם מחויב במנהג המקום בו הוא רואה את דירתו הקבועה. ולכן, אם אין דעתו לחזור, הוא חייב במנהגי המקום שבא אליו בלבד. אם דעתו לחזור, הוא חייב מצד הדין רק במנהגי המקום שבא ממנו, ופטור ממנהגי המקום שבא אליו. אבל ישנו חיוב נוסף, והוא החיוב שלא לשנות מפני המחלוקת. לפי חיוב זה ינהג בפומבי במנהגי המקום שבא אליו, ובצנעה ימשיך כמנהגו.

לפי עקרונות אלו מסביר הר"ן את היחס בין המשנה ובין הסוגיות: המשנה עוסקת במי שדעתו לחזור למקומו, ולכן "נותנים עליו חומרי מקום שבא ממנו" - מעיקר הדין, ו"חומרי מקום שבא אליו" - משום שאין לשנות מפני המחלוקת. הסוגיה בחולין מובנת, כי רב זירא לא הייתה דעתו לחזור לבלב ולכן הוא פטור ממנהגי בבל. הסוגיה בפסחים עוסקת ברבב"ח שדעתו לחזור לארץ ישראל, ולכן הוא מחויב מעיקר הדין במנהג ארץ ישראל. רבב"ח אכל בצנעה ולכן נהג כשורה. השאלה התעוררה כיון שחשבו שאין דעתו לחזור לארץ ישראל, ולכן הקשו עליו מהמשנה, שרואים שמעיקר הדין הוא חייב

---

<sup>67</sup> מספר חוקרים סברו שדברי הגמ' בחולין הועתקו בדרך זו או אחרת לסוגיה בפסחים, והסוגיה בחולין היא המקורית. הסיבה העיקרית לסברה זו היא דברי אביי בסוגיה בפסחים שאינם נראים מתאימים למקומם, כפי שצינו לעיל הע' 64. ראה חנוך אלבק, "לחקר התלמוד", תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 2; יעקב נ' אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים - תל-אביב תשכ"ג, עמ' 19; שמואל מ' רובינשטיין, לחקר סידור התלמוד, קובנה תרצ"ב, עמ' 23; דוד הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' תיט. לעומתם אברהם ווייס, לחקר התלמוד, ניו-יורק תשט"ו, עמ' 384-386, סבור שהסוגיה בפסחים היא המקורית והועתקה למס' חולין, וחזר בו מדבריו הראשונים ב"לשאלת מקורות הסוגיות", הצופה לחכמת ישראל, שנה ט (תרפה), עמ' 191 הע' 1 [=הני"ל, מחקרים בתלמוד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ה, עמ' 43 הע' 58]. בדרך זו, של העדפת הסוגיה בפסחים, הולך גם עמית, דיסרטציה, עמ' 117-125, ומתמודד גם עם בעיית הלשון במסכת פסחים.

<sup>68</sup> הובאו אצל שציפנסקי, המנהגים בישראל, עמ' יד-יח.

<sup>69</sup> פסחים טז ע"ב מדפי הרי"ף בפירוש על המשנה, ויז ע"ב, ד"ה ורבה, וד"ה נמצינו.

במנהגי המקום שהגיע אליו. על כך השיב רב אשי שרבב"ח הייתה דעתו לחזור לארץ ישראל, ולכן הוא צריך לנהוג כמנהגי ארץ ישראל בצנעה.<sup>70</sup>

סיכום שיטת הר"ן :

**דעתו לחזור** - חייב במנהגי מקום שבה ממנו מעיקר הדין, ובמנהגי מקום שבה אליו בפומבי (הן להימנע ממנהגו הקודם והן לנהוג כמנהגם). **אין דעתו לחזור** - חייב רק במנהגי מקום שנקבע בו.

דברי הר"ן נפסקו ב"טור" וב"שולחן ערוך",<sup>71</sup> והתקבלו להלכה בדורות שלאחר מכן.

שיטה שנייה היא שיטת הרמב"ם. הרמב"ם כותב את דינו של ההולך ממקום למקום בהלכות שביתת יום טוב ת, כ :

ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה בשוב מפני המחלוקת, אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין - לא יעשה, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם; ואע"פ כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור; לעולם לא ישנה אדם מפני המחלוקת.

וכן מי שדעתו לחזור למקומו - נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי מקום שהוא בו, מפני המחלוקת.

מדברי הרמב"ם בפסקה השנייה: "וכן מי שדעתו לחזור למקומו", נראה שעד עכשיו הוא עסק במי שאין דעתו לחזור למקומו. ומכאן, שמי שאין דעתו לחזור למקומו חייב גם במנהגי המקום ממנו בא גם במנהגי המקום אליו הגיע. מי שדעתו לחזור למקומו חייב רק במנהגי המקום שממנו בא, אלא שצריך שימנע ממחלוקת. נראה שהרמב"ם העמיד את המשנה במי שאין דעתו לחזור למקומו, ודחה

---

<sup>70</sup> הקושי בדברי הר"ן הוא לשונו של רבא בפסחים: "הני מילי היכא שאין דעתו לחזור" - לכאורה "הני מילי" מתייחס למשנה, שהרי עליה הייתה השאלה, וכמקבילה לתשובת אביו, וכפי שהר"ן כאן מסביר את הסוגיה בחולין. לפי דברי הר"ן יוצא ש"הני מילי" לא מוסב על המשנה, אלא על החיוב לנהוג אפילו בצנעה כמנהגי המקום שבה אליו.

<sup>71</sup> טור, או"ח סי' תסח, ושו"ע יו"ד סי' ריד סע' ב. דברי השולחן ערוך, או"ח סי' תסח סע' ד, המקבילים לטור, אינם ברורים. הוא מעתיק את דברי הרמב"ם, שכפי שנראה להלן נראה שסובר שהאדם מחויב תמיד למנהג המקום ממנו בא. אם כך הבין ר' יוסף קארו, הוא סותר את דבריו ביו"ד סי' ריד סע' ב, וכן את מה שכתב בשו"ת אבקת רוכל, סי' ריב, שאלוניקי תקנ"א, קצב ע"ב. נושאי הכלים דנו בסתירה זו. הש"ך, יו"ד סי' ריד ס"ק ח, נשאר בשאלה, אך מכריע להלכה כשיטת הר"ן. מפרשים אחרים טענו שהלשון מגומגם והסבירו את דבריו לפי דברי הר"ן, ראה לדוגמא משנה ברורה [להלן: משנ"ב], סי' תסח ס"ק כד. וראה עוד בהערה הבאה.

את הסוגיה בחולין מפני הסוגיה בפסחים. לפי הרמב"ם אדם שעזב את מקומו לצמיתות עדיין מחויב למנהגי המקום ממנו בא. שיטת הרמב"ם לא התקבלה להלכה, אבל מוזכרת לפעמים בין הפוסקים.<sup>72</sup>

### ג. דיונים הלכתיים בגדרי "מנהג מקום" בתקופות של משברים חברתיים

במספר תקופות התקיימו דיונים ב"מנהג מקום" גדרי ומשמעותו. הדיונים נערכו בעיקר במקומות בהם נוצרה מציאות חברתית חדשה, שיצרה התנגשות בין מנהגי המקום ובין מנהגים שהביאו מהגרים, או מנהגים שרצו לחדש כנגד המנהג המקומי. דוגמאות:

1. **נדודים באירופה המערבית במאה ה-12** - לפי תא-שמע<sup>73</sup> עקב נדודים בין ספרד המוסלמית וצפון אירופה לפרובאנס, נוצרו מתחים בין המהגרים שהביאו איתם את מנהגי ספרד לבין חכמי פרובאנס. מתיחות זו הובילה לדיונים בשאלת מנהג המקום בין חכמי פרובאנס במחצית הראשונה של המאה ה-13 בשאלת המנהג בכלל ומנהג המקום בפרט, וכן לחיבורם של ספרים סביב נושא המנהגים, כמו "ספר המנהגות" לר' אשר מלוניל, ו"ספר המנהיג" לראב"ן הירחי. הפולמוסים והחיבורים הללו היוו אבן דרך משמעותית בפסיקת ההלכה בשאלות אלו, ורבות מפסקי ההלכות בשאלת "מנהג מקום" עוצבו בתקופה זו.

תופעה זו חוזרת על עצמה מאוחר יותר עם הגירתם של תלמידי הרמב"ן לפרובאנס, תופעה המתוארת בידי ר' מנחם ה"מאירי" בהקדמת ספרו "מגן אבות", בו הוא מגן על מנהג פרובאנס הקדום מפני תלמידי הרמב"ן שטענו נגדו. בפרק כ מספרו הוא דן באופן מקיף בתקופתו של מנהג המקום ומשמעותו.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> הצגנו את שיטת הרמב"ם כפי שהובנה על ידי הפוסקים האשכנזיים שאנו דנים בהם באותם המקומות בהן הוזכרה שיטת הרמב"ם. ר' נחום א' רבינוביץ, יד פשוטה, זמנים ח"ב, ירושלים תשנ"ט, עמ' תעג, מסביר שהסוגיה עוסקת במי שהולך ממקום למקום ועדיין לא הגיע למקום בו דעתו להשתקע. לפי פירוש זה אם דעתו להשתקע במקום מסוים והגיע אליו, הוא מחויב במנהגי המקום. על פירוש זה חזר גם בשיח נחום, מעלה אדומים תשס"ח, עמ' 290-291. ערוסי, דיסרטציה, עמ' 401-409, האריך בנייתו פסק הרמב"ם והגיע למסקנה דומה.

<sup>73</sup> רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו (ראה הע' 11), עמ' 82-95.

<sup>74</sup> יחסו של 'המאירי' למנהג נידון בעבודתו של ברק (ראה הע' 15).

**2. גירוש ספרד** - בעקבות גירוש ספרד וגירושים נוספים בסוף המאה ה-15 וראשית המאה ה-16, הייתה נדידה מאסיבית של יהודים והגעתם לקהילות בעלות מנהגים קבועים ומסורת פסיקה קדומה.<sup>75</sup> דוגמא לכך ניתן לראות בדבריו של ר' חיים גאגין, שהיגר מספרד לצפון אפריקה:<sup>76</sup>

ובהגיענו למלכות פאס, מצאנו היהודים היושבים תחת מלכות ישמעאל, נוהגים באלו הטרפות כפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל, בפ"א מהלכות שחיטה... וכל דיניהם ומשפטם ומנהגם מיום היותם לא היו עושים אלא על פי חיבור הגדול הנזכר.<sup>77</sup> וקצת מן הטבחים שלנו בבואם לכאן לפאס, החזיקו במנהג שהיה להם בקצת מקומות בקאשטיליא... עד שהתושבים בראותם לחכמי המגורשים וטבחים שהתחילו בכאן להקל, נטו אחריהם. וקיימו בעצמם עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו. ונתנו היתר בדבר שהיה אסור להם ולאבותיהם מימי קדם, והחליפו דתם ומנהגם.

במקומות בהם הקהילות היו חזקות, הובילו הניגודים למתחים רבים. אחת השאלות שהרבו לדון בה הייתה שאלת "לא תתגודדו", והאם ההלכה היא כרבא או אביי. השאלה התעוררה עקב המעבר של קהילות שלמות על כל מרכיביהם למקומות אחרים.<sup>78</sup> למרות שבאותו דור הייתה מחלוקת גדולה בשאלה, נראה שמרבית הפוסקים בדורות המאוחרים קיבלו את הכרעתו של ר' יוסף קארו.<sup>79</sup> הכרעה זו הקלה על המתחים בין הקהילות השונות, ואפשרה לכל קהילה להמשיך במנהגיה ובפסיקותיה. היחס לאיסור "לא תתגודדו" בדורות שלאחר מכן עוצב בתקופה זו.

**3. היחס לתנועות חדשות** - במחצית השנייה של המאה ה-18 ובראשית המאה ה-19 ניתן לראות עיסוק מאסיבי בשאלת המנהג ותוקפו. תקופה זו היא תקופת התפשטות והתעצמות של תנועות רוחניות-חברתיות שונות: ההשכלה והרפורמה מחד גיסא, והחסידות מאידך גיסא. תנועות אלו קראו לשינויים במנהגים הקדומים, ועוררו פולמוס סביב שאלות אלו. בתקופה זו נוצרו תפיסות עקרונית

---

<sup>75</sup> המתח החברתי שנוצר לאחר גירוש ספרד נידון אצל יוסף הקר, "יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית במאה ה-ט"ז: קהילה וחברה", בתוך מורשת ספרד [עורך: חיים ביינארט], ירושלים תשל"ד, עמ' 460-478; וכן אצל רות למדן, "יחסים בין עדתיים בצפת לאחר גירוש ספרד: בחינה מחודשת", פעמים 72 (תשנ"ז), עמ' 75-83.

<sup>76</sup> ר' חיים גאגין, עץ חיים: פולמוס הלכתי בין מגורשי ספרד בפאס לתושבים, [מהדיר: משה עמאר], רמת-גן תשמ"ז, עמ' 69, ועיין שם במבוא עמ' 15-16.

<sup>77</sup> על המנהג בצפון אפריקה לפסוק לפי הרמב"ם ראה יצחק ז' כהנא, "הפולמוס סביב קביעת ההכרעה כרמב"ם", מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 8-88, ובפרט עמ' 39-46.

<sup>78</sup> מקורות וציטוטים ביחס לשאלה זו בתקופה זו ראה אצל גילת, פרקים עמ' 171-174.

<sup>79</sup> שו"ת אבקות רוכל, סי' לב, שאלוניקי תקנ"א, לה ע"א.

ביחס למנהגים. דוגמא לכך היא תפיסתו של ר' משה סופר (החת"ם סופר) למנהגים. החת"ם סופר פיתח גישה שמרנית מאד למנהגים, וחדש דינים ביחס לחובת השמירה על המנהגים, וכפי שהעיר יעקב כ"ץ, הדבר נובע ממלחמתו ברפורמה שפשטה בהונגריה בימיו.<sup>80</sup>

ניתן לראות שבמהלך ההיסטוריה של עם ישראל, כאשר הייתה תקופה שהתאפיינה במפגש בין קהילות שונות, מפגש בין תנועות רוחניות-חברתיות שונות, משברים חברתיים וכדומה, היה דיון משמעותי בענייני המנהגים והיחס אליהם. לרוב ניתן לראות גם התפתחות בשאלות בסיסיות ביחס למנהג בתקופות אלו. הדבר נובע לדעתי מכך, שהמנהג המקומי היה מעין תעודת זהות מקומית. הוא ציין את המאפיינים של המקום, סמן את ההמשכיות של בני המקום במנהגי אבותיהם, וכן סמן את המשותף לבני המקום ומאחד אותם. מסיבות אלו השמירה על המנהגים המקומיים והזהירות בהם נתפסו כדבר משמעותי.<sup>81</sup> טבעי הדבר שגם במאה ה-20, לאור כל השינויים והתהפוכות שהתרחשו בחברה היהודית, יתפתח דיון במשמעותו של "מנהג מקום" ותוקפו.

---

<sup>80</sup> יעקב כץ, הלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 78-80, וכן אצל הנ"ל, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 348, וראה עוד שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ג, עמ' ה-יג. ראה גם להלן הע' 122.

<sup>81</sup> גילת, פרקים, עמ' 161-180, מתאר את התפתחותו של איסור "לא תתגודדו" מימי התנאים, דרך ימי האמוראים, תקופת הראשונים, ראשית תקופת האחרונים ועד ימינו. והוא מראה כיצד בכל דור הייתה התפתחות בהגדרת ההלכה, כתלות במציאות החברתית של אותו דור.

# פרק א - גישתו של ר' משה פיינשטיין

## 1. מבוא - ר' משה פיינשטיין ודרך פסיקתו

### ביוגרפיה<sup>82</sup>

ר' משה פיינשטיין (להלן: רמ"פ), נולד בז' באדר תרנ"ה (1895) בביילורוסיה. למד אצל אביו, ר' דוד פיינשטיין, דודו, ר' יעקב קנטרוביץ, ובמספר ישיבות. מגיל עשרים החל לכהן במשרת הרבנות בערים שונות.<sup>83</sup> בשלהי שנת 1936, לאחר תלאות רבות מצד המשטר הקומוניסטי, היגר לארצות הברית והתיישב בניו-יורק. לאחר זמן קצר הוזמן לכהן כראש ישיבת "תפארת ירושלים" בניו-יורק, משרה בה החזיק עד פטירתו. במהרה התבלט בקרב פוסקי ההלכה בארצות הברית בפרט, ובעולם היהודי בכלל, ונהיה ל"הפוסק", של היהדות האורתודוקסית בארצות הברית. נפטר בי"ג אדר ב' תשמ"ו (1986), ונקבר בירושלים בלוויה המונית.

ספריו: "דברות משה" - חידושים על מסכתות הש"ס.

"אגרות משה" - ספר שאלות ותשובות. שמונה כרכים הכוללים אלפי תשובות בכל תחומי ההלכה.<sup>84</sup> נחשב כאחד מספרי התשובות היסודיים ביותר שנכתבו בין פוסקי הדורות האחרונים.

"דרש משה" - הערות פרשניות ודרשות על פרשיות התורה.

כמו כן ישנם קונטרסים ומאמרים הפזורים בקבצים שונים.

---

<sup>82</sup> ביוגרפיה מקיפה של רמ"פ מצויה אצל שבתי א' רפפורט (עורך), אגרות משה, ירושלים תשנ"ו, ח"ח, עמ' 5 ואילך; שמעון פינקלמן ונתן שרמן, רבי משה פיינשטיין, ירושלים 1987. כמו כן: Moshe Tendler, "Moshe Feinstein", Fred Rosner (ed.), *Pioneers in Medical Ethics*, New Jersey: Aronson Publishers, 1997, pp. 55-56; *Encyclopedia Judaica*, vol 6, Moshe Feinstein, Jerusalem 1975, p. 1213. אינה עוסקת בפסיקתו של רמ"פ בלבד, אני מסתפק בביוגרפיה קצרה, וכן אצל הפוסקים האחרים שאדון בהם.

<sup>83</sup> מתקופה זו של הרבנות בצל המשטר הקומוניסטי נשתמרו מספר תשובות, בעיקר בחלק א של ספרו.

<sup>84</sup> אגרות משה, א-ח, נוא-יארק-ירושלים תשי"ט-תשנ"ו. שבעת הכרכים הראשונים יצאו לאור בחייו, והשמיני לאחר מותו על ידי נכדיו. כל ההפניות בפרק זה לדבריו של רמ"פ הם לשו"ת אגרות משה, אלא אם כן צוין אחרת. ההפניות יהיו באופן זה: או"ח א, כב = אגרות משה, אורח חיים חלק א, סימן כב.



## דרך פסיקתו

מספר מחקרים נכתבו על פסיקתו של רמ"פ. רובם נכתבו על תחומים שונים בפסיקתו, ובמיעוטם התייחסו באופן שיטתי ומקיף לפסיקתו.<sup>85</sup> ממחקרים אלו ניתן לעמוד על נקודות משמעותיות בדרכו ההלכתית.

רמ"פ נחשב כפוסק שמתחשב במציאות, ובפסיקתו ניכרת שאיפה לנתינת מענה ריאלי למציאות משתנה.<sup>86</sup> אם כי מבחינה מתודית הלך בדרך המסורתית, ולא הושפע מהלכי רוח תרבותיים

---

<sup>85</sup> בין העבודות העקרוניות יותר יש לציין את דניאל הרטמן, סטייה וגבולות סובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה: עיון בפסיקתם של החת"ם סופר והרב משה פיינשטיין ויחסם לספרות חז"ל ופוסקי ימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנט של האוניברסיטה העברית ירושלים, 2003; ברוך פינקלשטיין, מאפייני פסיקה של הרב משה פיינשטיין לאור פסקיו בשאלות לגבי פוריות, מניעת הריון והפלה, עבודת M.A., אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו [להלן: פינקלשטיין, מאפייני פסיקה]; יהודה זוסמן, "ודברת בס... וכתבתם אותם" משנת פסיקתו של הרב משה פיינשטיין: השוואת "דברות משה" ל"אגרות משה", עבודת M.A., אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ח [להלן: זוסמן, ודברת בס]; כמו כן יש לציין את הקדמתו של יוסף י' ליפשיץ לספר ר' משה פיינשטיין, חלב גוי, ירושלים תשס"ז [להלן: רמ"פ, חלב גוי]. במבוא הביוגרפי עומד ליפשיץ בקיצור רב על דרכו ההלכתית של רמ"פ. בין המאמרים והמחקרים על תחומים צרים נציין מספר עבודות: אליעזר רייף, היתר 'משום איבה' ודמותו של הנוכרי לאור פסיקתו של הרב משה פיינשטיין, עבודת M.A., האוניברסיטה העברית ירושלים, תשס"ה; ר' שבתאי א' רפפורט, "זכרו תורת משה עבדי: לדרכו של הגר"מ פיינשטיין בפסיקה בשאלות זמננו", בתוך: י' שביב (עורך), ממלכת כהנים וגוי קדוש: קובץ מאמרים לדמותה של מדינה יהודית לנשמת דוד כהן, ירושלים תשנ"ד, עמ' 366-384; הנ"ל, "קירוב ועיקר דין תורה: דיון בפסיקתו של מרן רבי משה פיינשטיין זצ"ל", בד"ד 16 (תשס"ה), עמ' 5-23; מנשה בינפלד, "משנתו החינוכית של ר' משה פיינשטיין", בשדה חמ"ד 4,42 (תשנ"ט), עמ' 31-59; מרדכי הלפרין, "על דעתו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בסוגיית המוות המוחי", אסיא יב, ג-ד (תש"ן), עמ' 5-17; יעל לוי, "התנועה הקונסרווטיבית כפי שהיא משתקפת בתשובותיו של הרב משה פיינשטיין", בתוך: י' רפאל (עורך), ספר אביעד: קובץ מאמרים ומחקרים לזכר ישעיהו וולפסברג-אביעד, ירושלים תשמ"ו, עמ' רפא-רצג; Fred Rosner, "The Influence of Rabbi Moshe Feinstein on Halacha and Medicine", *Journal of Halacha and Contemporary Society XXII* (1990), pp 47-76; Alan Jotkowitz, "The bioethics of responsa: the writings of Rabbi Moshe Feinstein", *Jewish Medical Ethics and Halacha* 5,2 (2006), pp. 56-59; Baumele Joseph N., "Ritual, law, and praxis: an American responsa to Bat Mitsva celebrations", *Modern Judaism* 22,3 (2002) 234-260; Marc Angel, "A Study of the Halachic Approaches of Two modern Poskim", *Tradition* 23,3 (1998), pp 41-52; Jacov Chinitz, "Reb Moshe and Conservatives", *Conservative Judaism* 41,3, (1989), pp 5-15.

<sup>86</sup> תיאור על דרך פסיקתו ויחסו לפסיקה מצוי אצל חתנו ר' משה טנדלר, המתאר את פסיקת רמ"פ בעניין הפרדת תאומים סיאמיים: Rabbi Moshe D. Tendler, "So One May Live", *ASSIA* 4,1 (2001), pp. 22-25; וביחס לפסיקה זו ראה גם שם: Mordechai Halperin, "Siamese twins; Rav Feinstein's ruling and the subsequent controversy", pp. 26-27.

מחודשים.<sup>87</sup> בתשובותיו יש מקוריות רבה ותעוזה. הוא בוחן את השאלה מתוך עיון במקורות הראשוניים, וממעט להשתמש בפוסקים מאוחרים, אלא אם כן מדובר בפוסקים יסודיים כנושאי כלי השולחן ערוך.<sup>88</sup> רמ"פ אינו מהסס לחלוק על פוסקים קודמים עקב הבנתו בסוגיה, בניגוד לגישה הקיימת אצל מספר פוסקים שלא לחלוק על פוסקים של גדולי האחרונים, כמו ה"נודע ביהודה" וה"חתם סופר".<sup>89</sup> כמדומני שאין הגדרה טובה יותר לדרכו של רמ"פ מהגדרתו שלו עצמו<sup>90</sup> (יו"ד א, קא):

ומש"כ ידידי איך רשאים אנו לסמוך על חדושים כאלו שבארתי למעשה, ובפרט שהוא נגד איזה אחרונים - הנה אני אומר: וכי כבר נעשה קץ וגבול לתורה חס וחלילה, שנפסוק רק מה שנמצא בספרים, וכשיזדמנו שאלות שלא נמצאים בספרים לא נכריע אותם, אף כשיש בידנו להכריע? ודאי לעניות דעתי אסור לומר כן, דודאי עוד יגדיל תורה גם עתה בזמננו. ומחוייב, כל מי שבידו, להכריע כל דין שיבא לידו כפי האפשר לו בחקירה ודרישה היטב בש"ס ופוסקים, בהבנה ישרה ובראיות נכונות, אף שהוא דין חדש שלא דברו אודותיו בספרים. ואף בדין הנמצא בספרים, ודאי שצריך המורה גם כן להבין אותו ולהכריע בדעתו קודם שיורה, ולא להורות רק מחמת שנמצא כן, דהוי זה כעין מורה מתוך משנתו, שעל זה נאמר: "התנאים מבלי עולם, שמורין הלכה מתוך משנתם" ... ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבתינו האחרונים, מה בכך? הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים, וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות, והעיקר גם בטעמים נכונים, ועל כיוצא בזה אמרו: "אין לדיין אלא מה שענינו רואות" ... כיון שאינו נגד הפוסקים המפורסמים בעלי השולחן ערוך, שנתקבלו בכל מדינותינו, ועל

<sup>87</sup> ראה רמ"פ, חלב גוי, עמ' 25-29.

<sup>88</sup> רמ"פ, חלב גוי, הנ"ל; פינקלשטיין, מאפייני פסיקה, עמ' 141-145, והוא גם מציין לכך שגם את הראשונים בוחן רמ"פ לפי נקודת ההשקפה שהוא כבר קבע. ראה גם שם עמ' 148. וכן Emanuel Rackman, "Halachic Progress: Rabbi Moshe Feinstein's Igrot Moshe on Even HaEzer", *Judaism*, 13,3 (1964) pp 365-373.

<sup>89</sup> פינקלשטיין, מאפייני פסיקה, עמ' 146-147. זוסמן, ודברת בס, עמ' 13-17. נעיר שרמ"פ נזהר מלחלוק על פסקי אחרונים שנתקבלו בציבור, כפי שהוא מדגיש במקור הסמוך, וזאת משום שדבר שהתקבל ברבים נחשב אצלו כ"דבר משנה", ראה זוסמן, ודברת בס, 123-137. עצמאותו והתעלמותו מפסקי האחרונים עוררו טענות רבות, לדוגמא: יום טוב הלוי שוורץ, מענה לאגרות, ניו-יורק תשל"ד. ראה גם על הפולמוס על פסיקתו בעניין הזרעה מלאכותית אצל פינקלשטיין, מאפייני פסיקה, בנספח לעבודה.

<sup>90</sup> התשובה נכתבה בשנת תרצ"ד בהיותו בביילורוסיה. התשובה נסובה סביב היתר קודם שנתן לאשה לטבול עם מוך באוון, כשנאסר עליה להרטיב את האוון. התשובה נכתבה בצעירותו, אך מטיבה להגדיר את דרכו בהלכה.

כיוצא בזה נאמר: מקום הניחו להתגדר בו, וכרוב תשובות האחרונים שמכריעין בחדושים כמה דינים למעשה. אך אין להיות גס בהוראה וצריך למנוע כשאפשר, אבל במקום צורך גדול, וכל שכן במקום עיגון כעובדא זו, ודאי מחוייבין גם אנחנו להורות, אם רק נראה לנו להתיר, ואסור לנו להיות מהענוים ולעגן בת ישראל, או לגרום להכשיל באיסורין, או אף רק להפסיד ממון ישראל... ומוכרחין אנו להורות גם למעשה, כשנראה לנו בראיות ובהבנה ישרה, ובפרט במקום עיגון כזה, ולהציל ממכשול כזה.

על כך יש להוסיף גם את דבריו בהקדמת חלק א של "אגרות משה" בה ניסח את דרך פסיקתו:<sup>91</sup>

האמת להוראה - כפי שנראה להחכם אחרי שעין כראוי לברר הלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש... מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא היה סתירה לדבריו, ויקבל שכר על הוראתו אף שהאמת אינו כפירוש.

תכונות אלו ודרך פסיקתו, הובילו את רמ"פ לפסיקות מקוריות, ואין כמעט נושא בהלכה שחידושו אינם ניכרים בו.

---

<sup>91</sup> השווה: או"ח א, קט; אה"ע ד, יח.

## 2. עיון בתשובות רמ"פ

רמ"פ מתייחס בתשובות רבות ל"מנהג מקום"<sup>92</sup>. מצאתי כשלושים וחמש תשובות הקשורות בהיבטים שונים של "מנהג מקום", ובתחומים שונים: שאלות שקשורות לבית הכנסת, שאלות ציבוריות אחרות ושאלות בתוך המשפחה.

### א. חובת האדם לנהוג בפומבי במנהגי המקום בו הוא נמצא

כפי שצוין במבוא,<sup>93</sup> אדם המגיע למקום בו נהוגים מנהגים השונים מהמנהגים בהם הורגל, מחויב בפומבי במנהגי המקום אליו הגיע - "אל ישנה מפני המחלוקת", ואם אין דעתו להשתקע שם, עליו להמשיך בצנעה במנהג המקום ממנו בא. כך פוסק רמ"פ במספר תשובות.

לדוגמא: בתשובה משנת תשי"ל,<sup>94</sup> דן רמ"פ באדם שנוהג לפי מנהג אשכנז ואינו אומר י"ג מידות ונפילת אפים, והוא מזדמן למקום שנוהגים לאומרם, כמנהג הספרדים ונוסח ספרד.<sup>95</sup> אומר רמ"פ (או"ח ג, פט):

ואם הוא ממקום שאין אומרים וידוי וי"ג מדות קודם נפילת אפים, ונזדמן לו להתפלל במקום שאומרים וידוי וי"ג מדות, ודאי צריך גם כן לומר וידוי וי"ג מדות כמנהגם, שאסור לשנות מנהג ביהכ"נ שמתפלל בו, כדתן בפסחים דף נ': 'ואל ישנה אדם מפני

---

<sup>92</sup> רמ"פ דן גם בסוגיה התלמודית של ההולך ממקום למקום בדברות משה, מסכת חולין, ניו-יורק תשס"א, עמ' קלז-קמה. לא מצאתי בדברים שנכתבו שם תועלת כלשהי בנושאים שיעלו בעבודה. דיון חלקי בשאלת המנהג אצל רמ"פ, ובחלק מהשאלות שיידונו להלן, מצוי אצל דבורה אביב"י, לעיל הע' 25.

<sup>93</sup> ראה לעיל במבוא ליד הע' 71.

<sup>94</sup> אציין בכל תשובה את שנת הכתיבה, כדי לאפשר בחינה של ממד הזמן בתשובות.

<sup>95</sup> כותב ר' שניאור זלמן מלאדי, שולחן ערוך הרב, או"ח סי' קלא; ביוזאפף תרל"ה, קב ע"א: "...עיקר נפילת אפים הוא מנהג שנהגו כל ישראל מימות עולם... לכן כל הלכותיה תלויות במנהג". 'תחנון' במקורו הוא תפילה אישית נטולת נוסח, והנוסח נקבע בשלבים מאוחרים יחסית להתפתחות התפילה, כפי שהדגיש יצחק מי אלבוגן, התפילה בישראל: בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 58-62. מסיבה זו נוצרו מנהגים רבים באמירת 'תחנון'. גורמים שונים השפיעו על עיצוב המנהגים, ראה לדוגמא משה חלמיש, 'נפילת אפים כדוגמא להשפעת הקבלה על סדרי התפילה', מחנים 6 (תשנ"ד), עמ' 124-133 [= הנ"ל, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תשי"ס, עמ' 474-485]; יעקב גרטנר, "ההטיה בנפילת אפים בתפילה: פרקים בהשתלשלות המנהג", סיני קכב (תשנ"ח), עמ' צד-קיב. יסוד ההלכה מצוי בשו"ע, או"ח, סי' קלא. דיון מקיף בפרטי ההלכות אצל אפרים פ' שטיין, עבודת אפרים, בני ברק תשנ"ו - העוסק כולו בהלכות תחנון ונפילת אפיים.

המחלוקת'. וגם בכל מקום מהנוסח שאפשר להכיר שאינו עושה כמנהג המקום מוכרח לנהוג כמנהגם, וגם אולי איכא גם משום 'לא תתגודדו'.

האדם מזדמן לבית הכנסת, הוא אינו מתפלל שם באופן קבוע. דינו הוא כמי שדעתו לחזור למקומו. לכן בתפילה הפרטית שאינה ניכרת ימשיך בנוסח שרגיל בו, ובדברים הפומביים ינהג כמנהג המקום.

את חובת האדם לשמור על מנהגי המקום אליו הגיע ניתן לראות גם בתשובה לבנו על עמידה

בזמן קריאת עשרת הדיברות בתורה (או"ח ד, כב - ללא ציון השנה):<sup>96</sup>

לכן נראה דאין לשנות מן המנהג, והוא ככל מנהג שאף אלו שבאים ממקום שלא נהגו כן אסור, מדין אל ישנה אדם מפני המחלוקת שתנן בפסחים...

ובאופן נחרץ הוא כותב בתשובה לצרפת משנת תשל"ז בעניין מנהג המקום (או"ח ד, לד):

<sup>96</sup> עמידה בזמן קריאת עשרת הדיברות בתורה הוא מנהג קדום, השנוי במחלוקת עוד מימי הראשונים. הרמב"ם בתשובותיו אוסר לעמוד בקריאת עשרת הדיברות, ויוצא בתוקף נגד הנהגים כן, ראה שו"ת הרמב"ם סי' רסג, מהד' בלאו, ח"ב, ירושלים תש"כ, עמ' 495-499 (=אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, ח"ב, ירושלים תשנ"ה, עמ' תרט-תריא). לעומתו פוסק ר' אביגדור הצרפתי, פירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי מבעלי התוספות, מהד' א"פ הרשקוביץ, ירושלים תשנ"ו, עמ' ריז: "...מנהג כשר הוא לעמוד כל הקהל בעמידה על כל דיבור ודיבור בקריאת התורה, וכן נהג רבי מורי". ציין לדבריו ודן בהם שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ז, עמ' שפו. דין זה לא נפסק בשו"ע, ועד ימינו נתון במחלוקת הפוסקים. ר' עובדיה יוסף, יחיה דעת, ח"א סי' כט, ירושלים תשל"ז, עמ' פג-פט, פוסק שיש לשבת כדברי הרמב"ם, ויש למחות בנהגים לעמוד. לעומתו סוברים פוסקים רבים שיש לעמוד, ואין לבטל את מנהג העומדים: ר' עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, ח"ב, או"ח סי' ב, ירושלים תשמ"ב, ו ע"א; ר' אליעזר י' ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, ח"י"ד סי' א (ז), ירושלים תשמ"ה, ג ע"א; וח"י"ז סי' כו, ירושלים תשמ"ח, נה ע"א.

דין זה נובע מהמעמד המיוחד של עשרת הדיברות בחז"ל, ראה ירושלמי מגילה פי"ג ה"ח, עד ע"ב; מסכת סופרים יב, ג, מהד' היגער, ניוארק תרצ"ז, עמ' 227; ועוד. יחס מיוחד לעשרת הדיברות היה עוד בזמן המקדש. המשנה תמיד ה, א אומרת, שבבית המקדש נהגו לומר עשרת הדיברות כל יום. בבבלי ברכות יב ע"א: "אף בגבולין ביקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין", וכעין זה בתלמוד ירושלמי ברכות פ"א ה"ה, ג ע"ג: "ומפני מה אין קורין אותן? מפני טינת המינין, שלא יהו אומרים אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני".

למרות דברי התלמודים, מנהג קריאת עשרת הדיברות בכל יום התקיים במספר קהילות ונידון אצל הראשונים, לדוגמא: שו"ת הרשב"א ח"א, סי' קפד, וח"ג סי' רפט, ובטור, או"ח סי' א; ועל כך ראה בתשובת ציץ אליעזר דלעיל. במצרים נהגו מנהג זה עד דורות מאוחרים, ראה ציונו של שאול ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ניו-יורק וירושלים תשנ"ה, עמ' 526 ל- *Jakob Mann, The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid* - *Chaliphis*, Oxford 1920, p. 223, וכן עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 259-274; אפרים א' אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", בתוך ב"צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127-145. מקורות נוספים לסוגיה זו ראה אצל שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ב, עמ' קט-קיא, הע' 63.

הנה האיסור בבית הכנסת אחת לאיזה אינשי לשנות ממנהגי המקום בדברים הניכרים, איכא שני איסורים: חדא, מלאו ד'לא תתגודדו', שנדרש... גם לענין דלא תעשו אגודות אגודות והוא מדאורייתא... ושנית מהדין אל ישנה מפני המחלוקת... ודין זה הוא מדרבנן. ודין זה הוא אף במנהגים שאיכא בהו איסורא קצת, וכל שכן באיסורים גמורים, כמו בתפילין בחול המועד,<sup>97</sup> שלהלובשין תפילין עובר בעשה כשאינו מניח, ולהאין מניחין איכא אסור זלזול במועד. וכן הוא שינוי הנוסחאות,<sup>98</sup> שאיכא טעמים לכל נוסח ונוסח - אסור. אף שאולי איסור לא תתגודדו ליכא, משום שליכא חלוקים בעיקרי נוסח הברכות והתפלות, איסור השני שאל תשנה מפני המחלוקת ודאי איכא. ואם רוצה לומר וידוי קודם נפילת אפים הוא דוקא בלא שום היכרא לאחריני, שהוא בלא הכאה על הלב. וגם אינו יכול לומר הי"ג מדות, שלזה צריך דוקא עשרה שיאמרו עמו, אף אם ימצא עשרה הרי זה השינוי בפרסום גדול...

ובהמשך תשובה זו:

צריך למחות בידו וגם לכופו בהתראה, שיהיו מוכרחין לסלקו ממשרתו אם לא יעשה כהדין שלא ישנה כלום ממנהגי בית הכנסת כשהוא מתפלל בבית הכנסת, אף שלא לפני התיבה, לבד הנחת תפילין בתפלת המנחה ואמירת וידוי בלא הכאה על הלב, שלא ניכר.

גם כאן קיים חילוק בין דברים פומביים לבין דברים שאינם ניכרים.<sup>99</sup> העיקרון של עשיית דברים בצנעה בניגוד למנהג המקום מצוי בתלמוד, אך בהיבט של עשיית הדברים ברשות היחיד. החלת העקרון גם לדברים שנעשים ברשות הרבים אינה מוסכמת,<sup>100</sup> אם כי מקובלת אצל פוסקים רבים.

מפסקים אלו נראה שרמ"פ פוסק בדרך המסורתית, שלפיה אדם המצוי במקום בו המנהגים שונים ממנהגיו, עליו לנהוג בפומבי כמנהגי המקום, ואין לו לשנות ממנהגי המקום, ואפילו בדברים שיש בהם איסור. יש לעיין בגישתו של רמ"פ לאור שני פסקים שנראה שפסק בהם באופן שונה.

<sup>97</sup> ביחס לתפילין בחול המועד אדון בהרחבה בהמשך.

<sup>98</sup> ראה הע' 122.

<sup>99</sup> וכן הוא בפסקים נוספים, לדוגמא: או"ח ד, לב, וד, קה, שיידונו להלן.

<sup>100</sup> לדוגמא: כותב תלמיד הגר"א, ר' ישראל משקלוב, פאת השולחן, פ"ג סע' יד, צפת [חש"ד], יא ע"ב: "אבל בני אדם יחידים אשכנזים כשמתפללין בבית הכנסת דספרדים, וכן להיפך, אסור להם לשנות מנוסח הציבור". רבים חלקו עליו, לדוגמא: ר' נפתלי צ"י ברלין (הנצי"ב), שו"ת משיב דבר, ח"א סי' יז, ורשה תרנ"ד, יא ע"א. ראה גם ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ו, או"ח סי' י, ירושלים תשמ"ו, עמ' טו-יח.

## א(1) הנחת תפילין בחול המועד

שאלת הנחת תפילין בחול המועד זכתה להתייחסויות רבות של הפוסקים בדורות האחרונים. בתלמוד אין דיון בשאלה זו, והראשונים נחלקו בה. ר' יוסף קארו ב"בית יוסף" מביא את השיטות השונות ומסכם:<sup>101</sup>

...ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד. ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כדברי הרא"ש, ואח"כ מצאו, שכתב רבי שמעון בר יוחי במאמר אחד, שאסור להניחם בחול המועד, ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד, וכן כתב מורי דודי הה"ר יצחק קארו ז"ל בתשובה. והמאמר ההוא איתיה במדרש הנעלם לשיר השירים (זוהר חדש דפוס מונקאטש שה"ש ח ע"א) על פסוק (שיר השירים א, ג) "לריח שמניך טובים..."<sup>102</sup>, ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש, מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג כל כך באיסור הנחתן?<sup>102</sup>

ר' יוסף קארו מעיד על השתנות ההלכה בספרד בעקבות ספר הזוהר, תופעה המעידה על מידת התקבלותו של ספר הזוהר בספרד.<sup>103</sup> ר' יוסף קארו מכריע שלא להניח תפילין בחול המועד, וכן הוא כותב בשולחן ערוך:<sup>104</sup> "בחול המועד גם כן אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו, שימי חול המועד גם הם אותי". על כך אומר הרמ"א:

---

<sup>101</sup> בית יוסף על הטור, או"ח סי' לא.

<sup>102</sup> חוקרים רבים עסקו ביחסו של ר' יוסף קארו לקבלה בכלל ולספר הזוהר בפרט. נטייה אחת היא הנטייה המצמצמת המצויה באופן קיצוני אצל רפאל י"צ ורבלובסקי, ר"י קארו - בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 184, ולאחריו באופן עדין אצל דוד תמר, "ר' יוסף קארו כמקובל וכמיסטיקן", קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 65 ועמ' 69, ואף אצל אלון, המשפט העברי, עמ' 1092 הע' 23. יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ו [להלן: כ"ץ, הלכה וקבלה], עמ' 67-69, ועמ' 33 הע' 104, העביר ביקורת נוקבת על קביעתו של ורבלובסקי, והראה את זיקתו של ר' יוסף קארו לקבלה בפסקיו. את שיטתו המשיך משה חלמיש, הקבלה: בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס, עמ' 161-179. ראה גם ישראל מ' תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר (נוסח מורחב), תל-אביב 2001, עמ' 88-104 [להלן, תא-שמע, הנגלה שבנסתר]; נריה גוטל, חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים תשס"ה, עמ' 243-246.

<sup>103</sup> כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 102-124, האריך בדיון בשאלת תפילין בחול המועד, ובדבריו הוא מביא את המתחים שעוררה שאלה זו במספר קהילות בראשית תקופת האחרונים. הוא מעיר על קדמות המחלוקת בשאלה זו, ועל כך שבספרד קודם לימי הרא"ש נהגו שלא להניח תפילין. לשיטתו אי הנחת תפילין משקפת הלכה קדומה מימי הגאונים. תא-שמע, הנגלה שבנסתר, עמ' 22, מבקר את שיטתו של כ"ץ וחולק עליה.

<sup>104</sup> או"ח, לא, ב. ר' יוסף קארו פסק במספר הלכות על פי הזוהר, המקורות רוכזו אצל משה קוניץ, בן יוחאי, וינה תקע"ה, עמ' 136-149, וראה גם ר' מרדכי אליהו, אמרי מרדכי, ירושלים תשס"ו, עמ' יא-מד.

ויש אומרים שחול המועד חייב בתפילין (ביי בשם הרא"ש). וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם בבהכניס כמו שאר ימות השנה.

הט"ז, סק"ב, הכריע שיניח תפילין ללא ברכה עקב הספק. בעקבותיו הלכו פוסקים רבים, והם מעידים שכן המנהג בקהילות האשכנזים.<sup>105</sup> לעומתם פוסק הגר"א<sup>106</sup> כמו השולחן ערוך, שאין להניח תפילין בחול המועד.

התערבות מנהגים שונים בהנחת תפילין בחול המועד במקום אחד היוותה גורם לדיון אצל פוסקים רבים בתקופת האחרונים,<sup>107</sup> ובפרט במאה ה-18 על רקע התפשטות תנועת החסידות.<sup>108</sup> הסיבה שדווקא בשאלה זו הנושא עלה לדיון, קשורה לדעתי לשתי עובדות משמעותיות:

(א) הנחת תפילין היא דבר פומבי הנעשה בבית הכנסת, ולא ניתן להצניע אותה.<sup>109</sup>

(ב) הזוהר ממשיך את הנחת תפילין בחול המועד לעבד שהמלך נתן לו בתחילה דמות חותם שלו, ולאחר מכן נתן לו את החותם האמיתי. אם הוא ממשיך להשתמש בדמות החותם, הוא גורם לדחות את החותם האמיתי של המלך וחייב מיתה. התפילין הן דמות החותם של המלך, והימים הטובים וחול המועד הם החותם עצמו. מי שמניח תפילין בחול המועד הוא כמי שיש לו את החותם האמיתי של המלך והוא ממשיך להשתמש בדמות החותם וחייב מיתה. חומרתם של הדברים גרמו לאנשים שהכירו את דברי הזוהר לרתיעה גדולה מהנחת תפילין בחול המועד, ואפילו במקום שנהגו להניח בו

---

<sup>105</sup> ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, ארצות החיים, אורח חיים סי' לא, ורשה תרכ"א, לא ע"ב; ר' ישראל מאיר מראדין, משנה ברורה, שם ס"ק ח ואחרים.

<sup>106</sup> ביאור הגר"א לשו"ע, שם, ס"ק ד.

<sup>107</sup> בשלהי המאה ה-16 הייתה שאלת הנחת תפילין בחול המועד נקודת מחלוקת בקרב יהודי איטליה. את תיאור המחלוקת וצדדיה ראה כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 108-111. וכן שם 114-117 על מחלוקת נוספת בעיר גוריציא בראשית המאה ה-18, ותיעודה אצל ר' יצחק למפורנטי בספרו "פחד יצחק".

<sup>108</sup> החסידים נהגו כהכרעת השו"ע המבוססת על ספר הזוהר, בניגוד לפסק הרמ"א. גם תלמידי הגר"א בעקבות פסיקתו לא הניחו תפילין, בעוד שיתר הציבור בארצות אשכנז הניחו תפילין. הדים לחילוקי הדינים שנוצרו באירופה בסוף המאה ה-18 ניתן לראות לדוגמא בדבריו של ר' אברהם ד' ורמן מבוטשאש בספרו "אשל אברהם" על שו"ע או"ח לא, ב, המתאר באריכות את חילופי המנהגים במקומו, ואת ניסיונו הכושל לאחד את המנהגים השונים. על האיש ויחסו לחסידות ראה מאיר וונדר, מאורי גליציה: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, ח"ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 944-960.

<sup>109</sup> דרך התמודדות מעניינת עם ההתנגשות בין איסור הנחת תפילין ומנהג המקום הייתה הנחת תפילין ללא הפרשיות, כך שהאדם מחד גיסא אינו מניח תפילין כהוראת הזוהר, ומאידך גיסא אינו נראה כמשנה ממנהג הציבור, ראה ר' רפאל ע"ח ריקי, אדרת אליהו, ח"ב, ליוורנו תק"ב, יז ע"א; ר' יצחק למפורנטי, פחד יצחק, אות ת, ירושלים תש"ל, קח ע"א.



תפילין בחול המועד. וכדברי ר' יוסף קארו דלעיל: "מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג כל כך באיסור הנחתן?".

ר' ישראל מאיר מראדין כותב במשנה ברורה [להלן: משנ"ב]:<sup>110</sup>

עוד כתבו האחרונים [והובאו בארצות החיים<sup>111</sup> ע"ש] דאין נכון שבית הכנסת אחת קצתם יניחו תפילין וקצתם לא יניחו משום לא תתגודדו. ומי שאין מניח תפילין בחול המועד, שמתפלל בבה"מ שמניחין תפילין - יש לו גם כן להניחן ובלי ברכה, וצבור שנהגו להניח תפילין אין להם לשנות מנהגם.

דברי המשנ"ב הם בעלי חשיבות רבה, עקב המעמד לו זוכה פסיקתו בקרב פוסקי הדורות האחרונים. רמ"פ נשאל על מציאות זוהי לזו שמתאר המשנ"ב - בית כנסת ובו אנשים בעלי מנהגים שונים. לאור הכרעת המשנ"ב התייחסותו של רמ"פ הופכת למעניינת ביותר. וזה לשונו (או"ח ה, כד - משנת תשמ"ג):

ובדבר להניח תפילין בחול המועד ליחידים שמתפללים בחול המועד בבית הכנסת שמניחין תפילין, אף שמנהגן שלא להניח תפילין. הנה במשנה ברורה סימן ל"א סק"ח איתא, דכתבו האחרונים דבבית הכנסת אחת אין נכון שקצתם יניחו וקצתם לא יניחו, מאיסור לא תתגודדו. ומה שכתב רק שאין נכון, הוא משום דאפשר דמדינא ליכא בזה הלאו, מאחר דאיכא שני בתי דינים, ולרבא ביבמות דף י"ד ע"א דבשני בתי דינים אפילו בעיר אחת לית לן בה, אפשר דהוא גם בבית הכנסת אחד. ומשמע שנוטה להו יותר להתיר אף בבית הכנסת אחד, דהא לא כתבו שאסור, אלא לשון שאין נכון.

בתחילת דבריו מתמודד רמ"פ עם דברי המשנ"ב. רמ"פ מבין מהלשון "ואין נכון" שמלכתחילה אין איסור, ואדרבה מותר לנהוג במנהגים שונים, אלא שראוי שלא לעשות כן.<sup>112</sup> הבנה זו בדברי המשנ"ב

<sup>110</sup> ראה הע' 105.

<sup>111</sup> ראה הע' 105. כל דברי המשנ"ב המצוטטים הם דברי המלבי"ם ב"ארצות החיים".

<sup>112</sup> דיוק לשון "ואין נכון" כביטוי לדבר הרשות מצוי במקורות רבים. לדוגמא: כותב השו"ע, או"ח קכב, ב: "אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון". מדבריו ב"בית יוסף" ברור שאין בזה איסור, וכפי שאומר המשנ"ב במקום: "עייין בבית יוסף ודרכי משה שכתבו דמדינא אין איסור... רק דלכתחילה נכון יותר לומר יהיו לרצון קודם אלהי נצור". מבדיקת דרך השימוש במונח "ואין נכון" בשו"ע ובנושאי כליו דרך פרויקט השו"ת, נראה שברוב המקרים מדובר בלשון המציינת עדיפות מלכתחילה ולא איסור מוחלט, אם כי ישנם מספר חריגים. לדוגמא: ה"ט"ז או"ח סי' תעט ס"ק ג, לעניין חיזור אחר עשירי לזימון בליל הסדר מביא בשם הראב"ד, שאין נכון לקרוא לאחר לברך עמו אם הוא לא אוכל שם, ומהמשך הדברים ברור שזה אסור, כי הוא לא יכול להצטרף לזימון אלא אם כן יאכל עמו שם את האפיקומן, שאז הוא נחשב כמי שאוכל שם. המקרה שלפנינו נראה

אינה ההבנה הפשוטה הנראית בדבריו. כבר ציינו שמקור ההלכה הוא המלבי"ם; המקור אליו מפנה המלבי"ם בהלכה הוא ה"מגן אברהם"<sup>113</sup> ממנו ברור שיש איסור לנהוג במקום אחד שני מנהגים שונים, ולא רק עדיפות.

הבנת רמ"פ משנה את משמעות דברי המשנ"ב, ובכך נפתח פתח להמשך התשובה.<sup>114</sup> היצמדות לפשט המקורות, לפיו אסור שיהיו במקום אחד שני מנהגים מצד "לא תתגודדו", הייתה מונעת אפשרות של ריבוי מנהגים במקום אחד. דיוקו של רמ"פ והמשמעות שהוא העניק לו גורמים לשינוי מהותי בהבנת איסור "לא תתגודדו" במציאות של ריבוי מנהגים.

רמ"פ ממשיך בכיוון זה ומסביר מדוע אין איסור "לא תתגודדו" בבית הכנסת:

ואולי הוא משום דאין הכרח כשאחד מתפלל בלא תפילין דהוא משום שסובר שאין היום חיוב בתפילין, אלא ששכח ליקח עמו התפילין ויניחם בביתו כשיבא מבית הכנסת. ואף שאין זה מצוי אפשר שיזדמן זה.

אבל לא מסתבר שיתלו הרואין כן, דוודאי יבינו, שהוא משום דסובר דבחול המועד ליכא חיוב להניח תפילין. ולכן משמע יותר דהוא משום דידוע לכולי עלמא שיש שני הבתי דינים בעולם, שלכן אף במניין אחד ליכא האיסור. והטעם נראה, דנעשה זה ממילא כדבר הרשות, שלא שייך איסור בעשיית אגודות...

האפשרות הראשונה שמעלה רמ"פ היא, שהרואים יחשבו ששכח את התפילין. הרעיון מבוסס על הסוגיה בתלמוד הבבלי, פסחים נא ע"א. הגמרא אומרת, שאם אדם לא יעשה מלאכה בערב פסח במקום שנהגו לעשות מלאכה, הוא אינו צריך לחשוש מפני המחלוקת: "מאי קא אמרת: הרואה אומר מלאכה אסורה - מימר אמרי: כמה בטלני הוי בשוקא". חשש מחלוקת קיים רק במקום שהמתבונן חושב שהאדם באופן עקרוני סוטה ממנהג המקום. הסוגיה עוסקת באיסור שינוי מפני המחלוקת, ורמ"פ מיישם את הרעיון גם ביחס לאיסור "לא תתגודדו". ניתן להסיק מכאן שהוא רואה דמיון בין

---

כדוגמא נוספת לשימוש "ואין נכון" לציון דבר אסור. ישנו קושי להסביר שמדובר כאן על עדיפות, מפני שלא הגיוני להתיר לעבור על איסור בגלל דבר שאינו מוכרח מצד הדין.

<sup>113</sup> או"ח, סי' תצג, ס"ק ו.

<sup>114</sup> הדבר תואם את דרכו של רמ"פ לשנות לפעמים את משמעות המקורות לאור הבנתו בסוגיה, למרות שהדבר כולל דחיקת פירושים או מחיקה ושינוי של מילים. ראה פינקלשטיין, מאפייני פסיקה, עמ' 143 וציוניו שם.

הדינים, שניהם תלויים במסתכל מבחוץ. רמ"פ דוחה הסבר זה עקב הנחה מציאותית, שהרואה יבין שיש כאן סיבה עקרונית.

ההסבר השני מתבסס על היסוד של שני בתי דין בעיר אחת. רמ"פ מחדש, שמודעות האנשים לקיומם של מנהגים שונים מבטלת את איסור "לא תתגודדו". העיקרון של "שני בתי דינים בעיר אחת" אינו קשור לקיומם הממשי של שני בתי דין, אלא לתודעת האנשים לקיומם של מנהגים שונים במקום, שהם כביכול שני בתי דין. רמ"פ ממשיך לפתח יסוד זה:

...עכ"פ מאחר שידוע שאיכא אינשי שמניחין תפילין ואיכא שאין מניחין בחול המועד, ליכא הלאו דעשיית אגודות, שלכן כתבו האחרונים שהובאו במשנה ברורה שם, רק לשון שאין נכון שקצתם יניחו וקצתם לא יניחו, ולא שאסור. אבל וודאי כשהוא בעיר שכולן מניחין תפילין בחול המועד, מסתבר שיהיה אסור שלא להניח בלאו דעשיית אגודות, דהא אפשר שאין יודעין כלל בעיר זו שאיכא דאין מניחין תפילין. ואף שידעו שאיכא בעולם ספרדים שאין מניחין, הם במדינות אחרות רחוקות מערים דמדינותינו. ואפילו כאן באמעריקא שיש גם מהספרדים בהרבה ערים, ובפרט בערים הגדולות, הם בקהילות מיוחדות ואין באין להתפלל בבתי כנסיות דקהילות אשכנזים, רק יחידים בהזדמנויות רחוקות, ובכגון דא היה להו להניח תפילין בחול המועד.

אך מצד שאיכא כאן קהילות רבות מהאשכנזים שאין מניחין תפילין בחול המועד, משום שהם מהקהילות הנוהגין כהבעש"ט ותלמידיו, שנקראו חסידים, וגם יש יחידים מהאשכנזים הנוהגין כהגר"א, ומזדמן טובא שמתפללין יחידים כאלה בביהכ"נ שמניחין תפילין, כיוון שמצוי וידוע זה, ליכא ממש האיסור דעשיית אגודות.

לפי רמ"פ איסור "לא תתגודדו" תלוי במודעות האנשים. מודעות האנשים אינה רק לעצם קיומם של מנהגים שונים, אלא מודעות לקיומם של שני מנהגים באותו מקום. ולכן בעיר שכולם מניחים תפילין יש איסור "לא תתגודדו" בהימנעות מהנחת תפילין. אבל בעיר שיש הנוהגים כך ויש הנוהגים כך אין איסור, כי האנשים מודעים לאפשרות קיומו של המנהג במקומם. לפי חילוק זה אומר רמ"פ, שבמקום בו יש קהילות מוגדרות של ספרדים ואשכנזים, ולא מצוי שאדם יזדמן לבית הכנסת של עדה אחרת, יש איסור "לא תתגודדו", כי האנשים לא מודעים לאפשרות קיומו של המנהג במקומם. ומכאן נגזרת קביעתו:

ויש מקום לומר שבערים הגדולות כנוא יארק וברוקלין, דהאינשי דרין מעורבין, ובתי כנסיות הרבה איכא, שבחול, ואף בחול המועד, מחמת שרובא דאינשי מוכרחין לילך

לעבודתן, מתפללין כל אחד בבית הכנסת הסמוך לביתו אף שהוא בנוסח אחר ומנהגים אחרים, ליכא אף לכתחילה בזה עניין דעשיית אגודות, כיון דהוא ידוע לכל מתפלל דאיכא דמנחי תפילין ואיכא דלא מנחי בציבור זה.

זהו המקום היחידי בדברי רמ"פ בו עולה התלבטות זו ביחס ל"לא תתגודדו". במקומות אחרים הוא מסתפק בקביעה, שעצם קיומם של מנהגים רבים בעיר אחת מסיר את איסור "לא תתגודדו", מבלי להיכנס לשאלת התודעה.<sup>115</sup>

חידושו הגדול של רמ"פ הוא בהמשך דבריו ביחס לאיסור שינוי מפני המחלוקת, וזה לשונו: ופשוט שעל השליח ציבור להקפיד שיניח תפילין. ואינו דומה לסתם מתפלל, משום שעל הבאים להתפלל בעלמא ליכא שום אחריות, על שום אדם שנכנס, שכל אדם יש לו רשות ליכנס לכל בית הכנסת שיש בעיר שנמצא שם, ואין על שום אחד מהצבור אחריות איך הוא מתפלל. ואף שאיכא עליו דין שלא ישנה, הוא רק מצד מחלוקת, שלא שייך זה כשאיכא גם מאלו שאין מניחין בעיר שאיכא גם אין מניחין, כדלעיל. אבל להיות שליח ציבור לירד לפני התיבה, שצריך רשות מהצבור, אין ליתן רשות אלא כשיניח תפילין כמנהג סתם האינשי דציבור שמתפללין בבית הכנסת זה.

רמ"פ אינו מבחין בין איסור "לא תתגודדו" ובין איסור שינוי מפני המחלוקת. בשניהם עצם המודעות של האנשים לקיומם של מנהגים שונים פותרת את האיסור.<sup>116</sup>

עקב יסודות אלו רמ"פ פוסק כנגד המשנ"ב. אמנם לפי הסברו במשנ"ב הוא אינו חולק עליו, אך למעשה הוא עוקר את משמעות דבריו, ומאפשר את קיומם של מנהגים שונים באותו מקום.

הקושי העיקרי נעוץ ביחס בין תשובה זו לבין התשובות הקודמות. מהתשובות הקודמות ברור, שאדם המגיע לבית הכנסת חייב לנהוג בפומבי במנהגי בית הכנסת, והדבר אינו תלוי במודעות האנשים. אמנם אין איסור "לא תתגודדו", כי בערים הגדולות המצב מוגדר כשני בתי דין בעיר אחת,

---

<sup>115</sup> ראה בסמוך את התשובה ביחס לנישואים בימי הספירה, שרמ"פ קובע שאין "לא תתגודדו" כדבר פשוט, וללא תלות בתודעת האנשים. נראה, שמכיוון שמדובר בחתונות, שהן מטבען עניין פומבי, שכולל תמיד שני בעלי שמחה, ואורחים שמגיעים לחתונות קשורים בקשרים חברתיים שונים (שכנות, יחסי עבודה, חברות) ולא דווקא על רקע עדתי או קהילתי, ישנה חשיפה גדולה לשונות שבמנהגים, ורמ"פ מניח כמובן מאליו שכולם מודעים לקיומם של מנהגים שונים.

<sup>116</sup> למעט התנהלות שליח הציבור שעליה להיות כמנהג המקום, כפי שנדון בסעיף ב.

אבל ישנו איסור שינוי מפני המחלוקת. בתשובה זו המודעות לקיומם של מנהגים שונים בעיר פותרת את בעיית המחלוקת, והאדם יכול להמשיך במנהגו השונה.<sup>117</sup>

כיצד ניתן ליישב בין הפסק של רמ"פ כאן ובין הפסקים הקודמים?<sup>118</sup> מדוע במקרה זה חרג רמ"פ מהקו שראינו קודם לכן, שבכל דבר פומבי עליו לנהוג כמנהגי בית הכנסת בו הוא מתפלל? מדוע כאן כיון שכולם יודעים שיש מנהג שונה התבטל איסור שינוי מפני המחלוקת, ובתשובות האחרות לא הועלה רעיון זה? התשובה לסתירה זאת קשורה לדעתי לשני מרכיבים:

**מאפייני המקום** - אחד ההבדלים הבולטים בין תשובה זו לתשובות הקודמות הוא היחס לאופי המקום. בתשובה זו מודגש אופי החברה בניו-יורק וברוקלין כמניע מובהק לפסק ההלכה. ככלל ניתן לראות אצל רמ"פ התייחסות מיוחדת לענייני מנהג במקומות גדולים, כשהמודל הוא ניו-יורק וברוקלין. במקומות אלו יש ריבוי מנהגים, דבר שגורם לחשיפה של האנשים לשונות במנהגים, והשלכה ישירה על פסיקת ההלכה ביחס ל"מנהג מקום". יחס זה מודגש במספר פסקים, לדוגמא או"ח א, קנט:<sup>119</sup>

בדבר הנישואין בימי הספירה בכאן נוא יארק וברוקלין, שנתקבצו אנשים מכל המקומות אשר היו המנהגים משונים, שבעצם יש לכל אחד לעשות כמנהג המקום שבא משם, משום דהוי כשני ב"ד בעיר אחת שליכא משום לא תתגודדו, וגם מהרבה מקומות נשכחו מנהגם...

או"ח ד, לג:

---

<sup>117</sup> נציין שהדיון הוא במישור העקרוני העולה מתוך הפסיקה. בסוף התשובה פוסק רמ"פ, שלמרות כל מה שכתב עדיף שאדם זה יניח תפילין, אבל לא בגלל מנהג המקום, אלא שלדעתו נכון להניח תפילין מן הדין. וזה לשונו: "ומי ששואל איך יעשה לכתחילה כשמוכרח להתפלל בביהכ"נ שמניחין תפילין, ומנהגו מאבותיו ורבותיו הוא שלא להניח. מסתבר אף אחר כל מה שכתבתי, שיניח תפילין מאחר שעצם המנהג של אבותינו ורבותינו היה להניח תפילין בדין וודאי ואף בברכה, ואף אצל רבותינו דספרד אינו מבורר, מאחר שהרבה סוברין דהרי"ף והרמב"ם מחייבין להניח תפילין בחול המועד". גישתו ההלכתית של רמ"פ באה לידי ביטוי גם באו"ח ד, קה, שרמ"פ פוסק למי שעלה לארץ להניח תפילין בצנעה, למרות שמנהג ארץ ישראל לא להניח תפילין והוא עבר לגור שם. העובדה שרמ"פ בשאלה זו קבע את העיקרון שלו, למרות שהעיקרון מוביל לפסיקה נגד דעתו ההלכתית, מלמדת שמדובר על שיטה עקרונית ביחס ל"מנהג מקום".

<sup>118</sup> שינוי בפסקים במשך השנים מסיבות שונות מצוי אצל רמ"פ, ראה פינקלשטיין, מאפייני פסיקה, עמ' 84-89, ועמ' 149, אם כי עובדה זו אינה פותרת אותנו מלנסות להבין את שינוי הפסקים.

<sup>119</sup> פסקה זו היא חלק מהצגת השאלה שרמ"פ נשאל עליה, אך מתוך התשובה ברור שזו היא דעתו ההלכתית, שעל גבה הוא מבסס את התשובה.

והנה מתחלה כשהיו כלל ישראל מאות בשנים כל קהל וקהל במקומות מיוחדות היה ידוע כל מקום מנהגו, ואם אחד העתיק מקומו להתיישב במקום אחר, נעשה דינו כמנהג מקום האחר ממילא גם לנוסח התפלה, אבל עתה אחרי עקירת הקהלות בעוה"ר ונתקבצו למקום אחד בנוא יארק ובעוד ערים גדולות אנשים יחידים מכל קהל וקהל לא שייך שישתנה דינו לביהכ"נ שמתפלל...

או"ח ד, קה :

אבל מכל מקום אם אתה רוצה להניח תפילין מספק גם כן אתה רשאי, כי אפשר שעתה שכבר באו הרבה מיוראפ יש גם שמניחין תפילין, ואין מקום קבוע כעת.

לכן ישנו חילוק בין פסיקת הלכה למקום כמו ניו-יורק, לבין מקומות שרמ"פ לא מכיר את המציאות בהם, או שהמציאות בהם שונה, כמו שנראה להלן בתשובתו לארגנטינה. בניו-יורק התקבצו אנשים ממקומות רבים, יש בתי כנסיות רבים, ותנועה רבה של אנשים בין בתי הכנסת. בניו-יורק היחס לכללי "מנהג מקום" שונה מאשר במקומות בהם המנהג מוגדר וברור, וכל אחד מתפלל בבית הכנסת שלו בלבד. ההשלכות ל"מנהג מקום" הם במספר דברים: אין איסור "לא תתגודדו", אין חובה להתנהג במנהג המקום, ואין לאדם לשנות ממנהגיו הקודמים למרות ששינה מקומו - כל אלו נובעים מהמציאות המיוחדת של ריבוי האנשים והקהילות שבניו-יורק. גם בתשובה זו על הנחת תפילין בחול המועד, מודגשת מציאות החיים בניו-יורק וברוקלין כמניע לפסיקת ההלכה:

ואפילו כאן באמעריקא שיש גם מהספרדים בהרבה ערים, ובפרט בערים הגדולות, הם בקהילות מיוחדות ואין באין להתפלל בבתי כנסיות דקהילות אשכנזים, רק יחידים בהזדמנויות רחוקות... אך מצד שאיכא כאן קהילות רבות מהאשכנזים שאין מניחין תפילין בחול המועד... וגם יש יחידים מהאשכנזים הנוהגין כהגר"א, ומזדמן טובא שמתפללין יחידים כאלה בביהכ"נ שמניחין תפילין, כיוון שמצוי וידוע זה, ליכא ממש האיסור דעשיית אגודות... ואף שאיכא עליו דין שלא ישנה, הוא רק מצד מחלוקת, שלא שייך זה כשאיכא גם מאלו שאין מניחין בעיר שאיכא גם אין מניחין, כדלעיל.

רמ"פ מדגיש שני דברים: "כיון שמצוי וידוע"; "הידוע" - המודעות לקיומם של מנהגים שונים בעיר זו. ו"המצוי" - השכיחות של אנשים שמזדמנים לבית כנסת אחר. מנהג הספרדים לא יכול לבטל את

בעיית המחלוקת, משום שלא מצוי שהם מתפללים עם האשכנזים, למרות שידוע שיש מנהג שונה לספרדים.<sup>120</sup>

אופי המציאות הוא מניע מרכזי, אם כי נראה שאינו מספיק להסבר הסתירה בדברי רמ"פ. לפי הסבר זה ניתן להסביר את ההבדלים בין תשובה זו לבין התשובות בהם לא מדובר על מקום מסוים, כמו בתשובה על עמידה בעשרת הדיברות או אמירת י"ג מידות, אך ישנן תשובות שעוסקות במקומות גדולים ובהם הפסיקה הייתה שונה; מדוע בתשובה לצרפת בעניין שינוי מקום הוא פוסק אחרת? וכי פריס אינה מקום גדול שיש בו ריבוי מנהגים? ניתן לומר שרמ"פ אינו מודע להתנהלות החיים היהודיים בפריס, או שהוא מודע, וסבור שהמציאות היא שונה מזו של ניו-יורק וברוקלין. כיוון זה לא ניתן להוכיח מתוך דבריו, ואין רמז לתובנה זו. כמו כן בתשובה נוספת, או"ח ד, לג, שתידון להלן, פוסק רמ"פ לאנשים בניו-יורק שמשנים קהילה, שעליהם להמשיך ולנהוג בצנעה כמנהגם ובפומבי כמנהג המקום; מדובר על ניו-יורק, ורמ"פ אינו אומר שכיון שיש מודעות למנהגים שונים, ומצוי שאנשים מתפללים במקומות בעלי מנהג שונה, מותר להם להמשיך את מנהגם גם בפומבי.<sup>121</sup>

לדעתי יש להוסיף לתשובה זו מרכיב נוסף, והוא **מימד הזמן**. התשובה על הנחת תפילין בחול המועד היא התשובה המאוחרת מבין התשובות על "מנהג מקום". ייתכן שעם השנים רמ"פ מבחין שהמציאות החברתית שונה. עם השנים החברה מתערבבת עקב שינוי מקומות המגורים ונישואים בינעדתיים. העירוב גורם למודעות גבוהה של האנשים למנהגים שונים, והם לא מרגישים מהם מאוימים. ישנה לגיטימציה גבוהה יותר למנהגים שונים, ומציאות של אנשים שנוהגים בשונה ממנהג

---

<sup>120</sup> וברור שבמקומות ישנו עירוב של ספרדים ואשכנזים גם מנהגי הספרדים לא ייחשבו לשינוי מפני המחלוקת.

<sup>121</sup> ניתן להציע הסבר שונה, שיבדיל בין התשובה על הנחת תפילין לתשובות לפריס ולניו-יורק הני"ל. יש להבדיל בין מציאות של אדם שמזדמן לבית הכנסת, ובין מציאות של אנשים שמתפללים בו באופן קבוע. התשובות לפריס ולמתפללים בניו-יורק עוסקות באנשים שמתפללים באופן קבוע בבית הכנסת. אנשים כאלו שאינם נוהגים כמנהג בית הכנסת עלולים ליצור רושם שהם מערערים על מנהג המקום ולעורר מחלוקת. לעומת זאת לאנשים שמזדמנים לבית הכנסת מתייחסים בסלחנות גדולה יותר, ותולים את התנהגותם בחוסר מודעות למנהג הציבור. התשובה על תפילין בחול המועד מדברת על אנשים שמזדמנים לבית הכנסת, ולכן רמ"פ אינו מחייב בה שמירה על מנהג המקום. חילוק זה יש בו היגיון רב. מציאות של בתי כנסת רבים, שהאדם מתפלל שם בדרך לעבודה משיקולי נוחות, וייתכן והוא מתפלל שחרית במקום זה ומנחה במקום אחר, וערבית במקום שלישי, מציאות מוכרת בריכוזים גדולים של ציבור דתי - יוצרת מעין אנארכיה מנהגית. לא ניתן לדרוש מהאדם להתאים את עצמו לכל מקום בו הוא מתפלל. הדבר עשוי להביא לבלבול מוחלט. הקפדה על שמירת מנהג המקום במציאות זו היא לא ישימה ולא נצרכת. לעומת זאת כאשר מדובר באנשים שמתפללים באופן קבוע בבית כנסת מערכת השיקולים היא שונה. אדם שמגיע באופן קבוע למקום חדש ולא מתאים את עצמו למנהג המקום, עשוי לעורר מחלוקת ומתחים. למרות ההיגיון בתשובה זו, לא הצלחתי להוכיח כיוון זה או דומה לו מתוך תשובות רמ"פ, ואני מעדיף להתמקד בדברים שניתן לראות מתוך התשובות.

המקום שכיחה, ואין לחשוש בה למחלוקת. במקום בו אין חשש מחלוקת, אין חובה על האדם לנהוג כמנהגי המקום. ייתכן שבתשובותיו הקודמות רמ"פ סבר שקיים חשש מחלוקת בשינוי מנהגים, ולכן כללי "מנהג מקום" רלוונטיים.

אופי המציאות השונה בתשובות, בצירוף ההתפתחויות החברתיות שנוצרות עם השנים, עשויים להסביר את פסיקתו השונה.

## א(2) - תשובה לארגנטינה בעניין בר מצווה

תשובה חריגה נוספת היא התשובה לארגנטינה בעניין בר מצווה, וקשורה לשאלת שינוי ההברה.<sup>122</sup> גם בתשובה זו המציאות גורמת לשינוי מדרך הפסיקה לה היינו מצפים (או"ח ד, סה - משנת תש"מ):

נער בר מצווה שהתחנך בהברה ספרדית ורוצה לקרות בתורה או להיות שליח ציבור בבית כנסת שנהגו בו בהברה אשכנזית...

הנה ודאי צדק כתר"ה שמדינא אין לשנות הנוסח וההברה וכדכתבתי באג"מ ח"ג דאו"ח סימן ה', שלכן צריך ללמד עם התלמידים במדינותינו בהברה אשכנזית, אבל עתה מחמת

---

<sup>122</sup> שינוי ההברה הוא מהשאלות המצויות בדורות האחרונים. השאלה התעוררה בעולם היהודי בעוצמה רבה בראשית המאה ה-19 עם התפשטות תנועת הרפורמה בהונגריה. ראשי התנועה הצדיקו בספריהם את שינוי ההברה, ועוררו את זעמם של הרבנים. המקור המרכזי הוא בספרו של אליעזר ליברמן, אור נוהג, דעסויא תקע"ח, במסגרת הצדקת שינויים שנעשו בבתי כנסת של הרפורמים, שאחד מהם היה תפילה בהברה ספרדית. הוא מביא תשובה של אהרן חורין ומרחיב אותה. על שני אלו ראה יקותיאל י' גרינוואלד, קורות התורה והאמונה בהונגריה, בודפסט תרפ"א, עמ' 41. תשובות אלו זכו לתגובות נוקבות מצד החת"ם סופר, שו"ת חת"ם סופר, ח"ו ליקוטים, תשובות פד-פו. תשובות אלו של החת"ם סופר יצאו במלואם עם הערות ע"י נתן ד' רבינוביץ במאמריו: "מלחמתו של מרן החת"ם במתחדשים", קובץ אור ישראל כד (תשס"א), עמ' קצח-רח; הני"ל ח"ב, אור ישראל כה (תשס"ב), עמ' קצט-רד; הני"ל ח"ג, אור ישראל כח (תשס"ב), עמ' קעב-קפו. ביחס לשאלת שינוי ההברה והמנגינות בתפילה ראה דבריו הנחרצים של ר' אברהם לוונשטאם, צרור החיים, אמסטרדם תק"פ, עמ' נה-נט.

שאלת שינוי ההברה הפכה למרכזית במאה השנים האחרונות בעיקר עם התפתחות הישוב היהודי בארץ ישראל. גדולי הפוסקים לפני הקמת המדינה ובשנותיה הראשונות התייחסו לשאלה זו: ר' בן ציון ח' עוזיאל, ר' עובדיה הדאיה, ר' יצחק נסים, ר' אברהם י' קוק, ר' אברהם י' הרצוג, ר' איסר י' אונטרמן ואחרים. שאלת שינוי ההברה ומקורותיה נידונו בהרחבה אצל רצון ערוסי, "פוסקי ימינו נוכח רבגוניות עדתית" (ראה הע' 24), עמ' 65-81, שם הוא דן בפסקיהם של הרבנים הני"ל ובמשמעותם. דיון קדום יותר בשאלה ובשיטות הפוסקים הני"ל מצוי אצל צבי אילני, "שינוי מנהג אבות ומנהג המקום בנוסח התפילה ובמבטאה", בתוך: י' שויקה וחי' סבתו (עורכים), מנחת אהרן: מאסף תורני לזכרו של הרב אהרן שויקה זצ"ל, ירושלים תש"מ, עמ' 263-279; וכן אצל ר' יהודה סגל, "שינוי מנהגים בעדות שונות לעומת נוסח אחיד", בתוך: י' שביב [עורך], בצומת התורה והמדינה, ח"ב, אלון שבות-ירושלים תשנ"א, עמ' 271-275. על גישתו של הראי"ה קוק ראה גם: נריה גוטל (לעיל הע' 102), עמ' 17-20 ועמ' 222. רמ"פ דן בשאלת שינוי ההברה באו"ח ג, ה וסובר שאין לשנות את ההברה, אם כי כל ההברות כשרות ויוצאים בהן ידי חובה.



שזה כמה שנים בבתי הספר ובישיבה התיכונית מלמדין אותן בהברה ספרדית, יש הרבה שכאשר יש להם בן שנעשה בר מצוה אין רוצים להטריח לבניהם שילמדו גם לקרוא בהברה אשכנזית, והולכים בשבת שנעשה בר מצוה לבית הכנסת אחר, וגם יש שהולכים לבתי כנסת קונסרוויטיוויים, והוא הפסד גדול לבית הכנסת "אחדות ישראל" בין בממון בין במתפללים, שלכן רוצים אנשי הועד של הקהלה, שכתר"ה יתן רשות שיקראו נערים כאלו בהברה ספרדית.

תשובה זו צריכה להידון בשני היבטים של כללי "מנהג מקום". בסעיף זה נדון בחובת האדם למנהגי המקום בו הוא נמצא, ובסעיף הבא בחובת המקום להתמיד במנהגיו.

רמ"פ דן בנער בר מצווה שרוצה לקרוא בתורה בהברה שונה ממנהג בית הכנסת. מדובר במעשה פומבי של חזן, ולפי הכללים שראינו קודם לכן אסור לנער לשנות ממנהג המקום. בדרך זו פוסק רמ"פ בשאלה דומה למקום אחר (או"ח ד, כג - משנת תשכ"ט):

...אסור לשנות מהברת הקהל שנמצא וקורא לפניהם דלא גרע משינוי כל מנהג שאסור. אבל במה שמתפלל לעצמו יאמר בהברת אבותיו...

אך בתשובה זו לארגנטינה נוקט רמ"פ בדרך שונה:

...אבל כשיש נער הרוצה לקרות כל הקריאה שהוא ענין של הצבור, הנה יש להנהיג מפני השלום שיקרא הנער בבית הכנסת, ויקראו פרשת השבוע בהברה אשכנזית כמנהגם תמיד בחדר שני, אף שיהיו רק מנין מצומצם שם וזה אם ליכא מנין ראשון, דאם איכא מנין ראשון בבית הכנסת אז סגי במנין הראשון כמנהג בית הכנסת. ובנער שרוצה להיות שליח ציבור מכיון שאנחנו אין יוצאין בתפלת הש"ץ אלא הוא בשביל קדושה ועניית אמן ומודים, אין להקפיד כל כך על הזדמנות איזה פעמים בשנה.

וגם יש לעיין אם בארגנטינה שנקבצו מכל המדינות ולא כל כך בריבוי שיתיישבו במקום ביהכ"נ אחד יהודים שבאו ממקום אחד שנוהגים מנהג אחד ומדברים בהברה אחת שיוכלו לקבוע מנהג דאף אם מעט הראשונים היו הרוב ממקום אחד הרי ידעו ובנו ביהכ"נ גם אדעתא דאלו שיבואו אח"כ שאפשר שיהיו מרובין. עכ"פ יש להתנהג כדכתבתי.

רמ"פ פוסק שיש לשנות ממנהג המקום באופן חד פעמי. הדברים נכונים הן ביחס לחזן והן ביחס לקריאת התורה.<sup>123</sup> תשובה זו עומדת בסתירה לכללים שראינו בתחילת הסעיף, אך מובנת לאור שני המרכיבים שראינו קודם לכן:

**א. אופי המציאות -** המציאות בארגוני הפוכה מזו של ניו-יורק. יש מיעוט מתפללים ומיעוט אלטרנטיבות. לכאורה היינו מצפים לדביקות במנהגי המקום, אבל השאלה מתארת מציאות מוגדרת שמובילה לתשובת רמ"פ: לבית הכנסת עתיד להיות הפסד גדול הן בממון והן במתפללים. ולכן, ועד הקהילה מעוניין לאפשר את שינוי ההברה וזקוק לגושפנקה הלכתית: "שלא רוצים אנשי הועד של הקהילה, שכתר"ה יתן רשות שיקראו נערים כאלו בהברה ספרדית". במקום בו נציגי הקהילה מעוניינים בדבר, נראה שאין חשש למחלוקת.

ברקע התשובה עומדת גם העובדה, שאחת האלטרנטיבות היא שהנערים ילכו לבית כנסת קונסרבטיבי. רמ"פ ידוע בגישתו הלוחמנית לרפורמים ולקונסרבטיבים<sup>124</sup> - עובדה המחדדת את המיוחדות שבסיטואציה הנשאלת.

הפתרון מוגדר על ידי רמ"פ כ"מפני השלום"<sup>125</sup> - ביטוי לפשרה שנעשית מתוך רצון שלא לעורר מתחים חברתיים, ובדרך כלל מבטאת התנהלות שלא הייתה אמורה להיות לפי שורת הדין ההלכתית.

---

<sup>123</sup> משמעותה של תשובה זו מתעצמת לאור העובדה שגישת רמ"פ היא שיש לאשכנזים להתפלל בנוסח אשכנזי ובהברה אשכנזית, ולא בנוסח ספרד או בהברה ספרדית. כך מוזכר בתשובה זו, וכך הוא פוסק גם באו"ח ג, ה, ובאו"ח ד, כג. אין לתלות בתשובה זו כוונות סמויות לקיים את הדעה ההלכתית של רמ"פ, ואדרבה, העובדה שהוא מאפשר להתפלל בהברה שהוא חושב שאין לבני אשכנז להתפלל בה, מחדדת את השקפתו ההלכתית ביחס למנהג מקום.

<sup>124</sup> הדבר בא לידי ביטוי בתשובות רבות: יו"ד א, קלט - הצדקת מנהלי ישיבה שלא רוצים לקבל מורה שמלמד גם בבית ספר קונסרבטיבי; יו"ד ב, קז - איסור לקבל משרת מלמד בבית ספר שלהם; יו"ד א, קמט - איסור נתינת כסף למגבית שנותנת כסף גם למוסדות של קונסרבטיבים (שלעניין זה חמור מנותנים כסף למוסדות דת של גויים); אה"ע ג, ג - אי הכרה בגירות של רפורמים, ואפילו אין צריך גט במקרה אישות; אה"ע ד, יג - פקפוק בכשרותו של רב קונסרבטיבי, ואי הכרה בנישואים שהוא עורך; או"ח ד, צא (ו) - איסור תפילה בחדר נפרד בבית כנסת קונסרבטיבי; ועוד. וביחס להנ"ל ראה מה שכתבו פינקלמן ושרמן, רמ"פ, עמ' 134, וכן יעל לוי, "התנועה הקונסרוטיבית כפי שהיא משתקפת בתשובותיו של הרב משה פיינשטיין", ספר אביעד (תשמ"ו), עמ' רפא-רצג וראה עוד, *Jacov Chinitz, "Reb Moshe and Coservatives", Conservative Judaism 41,3, (1989), pp 5-15.*

<sup>125</sup> המשפט אינו ברור, וניתן להבנה בשתי צורות: או שמפני השלום הנער יקרא בתורה בהברה השונה, וקיומו של המניין הנוסף נובעת מהצורך בשמירת מנהג המקום, שיידון בסעיף הבא, או שמפני השלום יקראו במניין צדדי כמנהג בית הכנסת, ואז הדין נובע מתוך הרצון למנוע מחלוקת בקרב הציבור, ולא מחובת שמירת מנהג המקום כערך עצמאי גם במקום שלא תתעורר מחלוקת עקב השינוי.

עם זאת רמ"פ ער לעובדה שיש כאן בעיה של שינוי מנהג המקום, ומנסה למתן את השינוי על ידי קיומו של מניין נוסף לקריאת התורה בהברה הנהוגה בבית הכנסת.<sup>126</sup>

מדובר בתשובה נקודתית שמתייחסת למציאות מסוימת, שגורמת לאי יישום של הכללים העקרוניים של "מנהג מקום". גם בתשובה זו ניתן לראות שיישום כללי "מנהג מקום" מושפע מהמציאות הנתונה, ובמקום שבו אין חשש מחלוקת, אין יישום מלא של כללי "מנהג מקום".

**ב. ממד הזמן** - מדובר בתשובה מאוחרת יחסית (תש"מ). ואם נניח שבערוב ימיו רמ"פ סבר שחילופי המנהגים אינם מהווים עילה למחלוקת ומצטמצמת חלותם של מנהגי מקום, תובן גם תשובה זו. גם בתשובה זו, כמו בתשובה בעניין הנחת תפילין בחול המועד, אין בכונתי לטעון שממד הזמן הוא הגורם היחידי לשינוי בפסיקה, אלא ששתי הסיבות גם יחד מצטרפות זו לזו.

### **ב. חובת שמירת מנהגי המקום מצד המקום עצמו**

יסוד נוסף המודגש אצל רמ"פ הוא חובת שמירת מאפייני המקום, והאיסור לשנות את מנהג המקום, גם כאשר רוב אנשי המקום הם בעלי מנהג שונה, וזה לשונו (או"ח ב, כא - משנת תשכ"א):

בדבר מקום אשר מנהגיה הם בנוסח אשכנז, אבל מכיון שבמדינה זו דרים בכל סביבה גם אנשים שמנהגיהם בנוסח ספרד, ומתפללים גם כן בבית הכנסת זה, הנהיגו במשך הימים איזה מנהגים שנוהגין בהם המתפללים בנוסח ספרד - פשוט לעניות דעתי, שאם רוב המתפללים הם מאלו דנוסח אשכנז ודאי לא היה להם להנהיג אלו המנהגים נגד רוב המתפללים. ואף אם רוב המתפללים הם עתה מאלו דנוסח ספרד, מסתבר שאסור לשנות מנהגי המקום כיון שאיכא שם גם הרבה מאלו דנוסח אשכנז אף שהם מיעוט... דרק באין שם כלל מאלו שהיו שם במנהגים דמתחלה, נתבטל מנהגם כיון שנתבטל הקהל, אבל אם יש שם עדיין הרבה מהם, משמע שיש דין המנהג על המקום, והחדשים שבאו לכאן יש להם לנהוג כהמנהגים שהונהגו שם... דעיקר הדין שיש עליו דיני מקום שדעתו להיות שם, הוא משום דהדין של מנהג חל על המקום כל זמן שיש שם קהל...

---

<sup>126</sup> להלן נשוב לדון בהצעה זו בהיבט של חובת המקום לשמר את מנהגיו.

רמ"פ עומד איתן על חובת שמירת מנהגי המקום, למרות שאוכלוסיית המתפללים שינתה את פניה במשך השנים. אמנם הוא מציין למחלוקת אפשרית בסוגיה זו, אבל תומך באופן ברור בגישה שתומכת בשמירת מנהגי המקום, למרות שהמנהג אינו מנהגם הטבעי של רוב המתפללים.

כך עולה מהתשובה לארגנטינה שראינו בסוף הסעיף הקודם:

...הנה יש להנהיג מפני השלום שיקרא הנער בבית הכנסת ויקראו פרשת השבוע בהברה אשכנזית כמנהגם תמיד בחדר שני, אף שיהיו רק מנין מצומצם שם וזה אם ליכא מנין ראשון, דאם איכא מנין ראשון בבית הכנסת אז סגי במנין הראשון כמנהג בית הכנסת.

גם כאן באה לידי ביטוי המחויבות להמשך מנהגי המקום, ולמרות ההיתר המיוחד לשינוי המנהג, יש חשיבות להמשך קיומו של מנהג בית הכנסת בדרך כלשהי.

גם בתשובה על הנחת תפילין בחול המועד, רמ"פ מדגיש שהחזן חייב להניח תפילין כמנהג

המקום. גם פסיקה זו יכולה להיות מובנת כרצון לשמר את מנהגי המקום.<sup>127</sup>

#### ג. שינוי המנהגים של אדם הקובע מקום חדש<sup>128</sup>

יש סעיף נוסף בכללי "מנהגי מקום" והוא הדין של מי שאין דעתו לחזור למקומו, אלא להשתקע במקום חדש. כפי שראינו במבוא,<sup>129</sup> הוא נחשב כבן המקום החדש, ולכן חייב במנהגי המקום החדש

---

<sup>127</sup> דוגמא נוספת לזהירות במנהגי המקום מצויה בתשובה בעניין מחיצה בבית הכנסת, או"ח ב, מג משנת תשי"ט: "בדבר שאלת מע"כ בביהכ"נ אשר עד עתה ישבו הנשים למעלה ורוצות מחדש לישב למטה... מכל מקום כיון שיש בביהכ"נ מקום למעלה לכל הנשים שרוצות להיות בביהכ"נ וכן נהגו עד עתה אין לשנות שישבו מהיום למטה אף בהפסק מחיצה. ובפרט שניכר הדבר שרוצות לזלזל בענין הפסק המחיצה ומתחילות בדבר קל ולבסוף יסלקו גם המחיצה..." - תשובה זו אמנם מעידה על הצורך בשמירה על מנהגי המקום, אבל כיוון שהמניע המרכזי בה הוא החשש שהדבר עשוי להוביל לביטול ההפרדה בין נשים לגברים, נמנעתי מלהביאה בגוף הפרק.

<sup>128</sup> מבחינה מסוימת היה ראוי סעיף זה לבוא לאחר סעיף א', כי שניהם עוסקים ביחסו של אדם המגיע למקום לנהוג במנהגי המקום אליו הגיע, בסעיף א - בפומבי, ובסעיף זה, בנסיבות מסוימות - אפילו בצנעה. העדפתי להקדים את הסעיף על חובת שמירת מנהגי המקום מצד המקום עצמו, כיון שהדברים האמורים בסעיף ב' ישמשו אותנו בהמשך להבנת התייחסותו של רמ"פ לאדם שקובע מקומו במקום חדש.

<sup>129</sup> ראה במבוא ליד הע' 70.

אף בצנעה, ופטור מכל מנהגיו הקודמים. פסיקה זו עולה ממספר פסקים של רמ"פ, כמו לדוגמא ביחס למצה שרויה (או"ח ג, סד - משנת תשכ"ד):<sup>130</sup>

ובדבר אם יש עצה להתיר משום שיש לו צורך בזה, הנה אם בא להשתקע במקום שונהגין היתר ואין דעתו לחזור - הותר, דיש לו דין המקום, שנקבע ישיבתו אף לקולא. וכן לעניין הנחת תפילין בחול המועד בארץ ישראל (או"ח ד, קה - משנת תשל"ט):

...מכיון שכבר אתה תושב ארץ ישראל אתה רשאי לנהוג מהיום כמנהג ארץ ישראל אף שהוא מדיני דאורייתא, דהא גם על חלב דאייתרא כשאין דעתו לחזור עושה כמנהג המקום שנתיישב בו אדעתא שלא לחזור בין לקולא בין לחומרא...<sup>131</sup>

וכן או"ח ה, טז ביחס לעמידה בקידוש (משנת תשמ"ב):<sup>132</sup>

ורק אלו שיש להם מנהג קבוע מאבותיהם לעמוד... מסתבר שאין לו לשנות, אחרי שנתרבו בזמן הזה המקדשים בעמידה, אלא אם כן הוא דר במקום שמקדשים בישיבה, דאז צריך לשנות ולקדש בישיבה.

בשני הפסקים האחרונים מדובר על מעשים שנעשים שלא בפומבי, ובהם בולט יותר העיקרון שהאדם משנה את מנהגיו. אם היה מדובר על מנהגים שנעשים בפומבי, יכולנו לחשוב שהסיבה היא מפני המחלוקת, כמו בסעיף הקודם. העובדה שגם בתוך הבית האדם משנה את מנהגיו, מלמדת אותנו שעם שינוי המקום משנה האדם גם את מערכת המנהגים לה הוא מחויב.

דוגמא נוספת לעניין זה מצויה ביו"ד א, פא ביחס לשינוי הלבוש (משנת תשי"ג):<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> האיסור לאכול "מצה שרויה" נוהג בעיקר בקהילות החסידים, אם כי אזכורים של האיסור מצויים עוד אצל הראשונים. דיון במקורות האיסור והתפשטותו מצוי אצל שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ב, עמ' קמד-קמו, וח"ז, עמ' שפז-שפח.

<sup>131</sup> להלן בסעיף ד' נדון בהיבטים אחרים של תשובה זו.

<sup>132</sup> חובת העמידה בקידוש נידונה אצל הראשונים. כותב ר' אהרן מלוניל, ארחות חיים, הלכות הבדלה סי' כז, פירנצה תק"י, סח ע"ב: "ונהגו להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלווים אותו ודרך לוויה מעומד, ואף הקידוש היה לנו לאומרו מעומד, שאנו יוצאים לקראת המלך, אך לפי שאין קידוש אלא במקום סעודה, צריך לישב", וכן הוא ב"כלבו", סי' מא. ר' חיים ויטאל מביא במספר ספרים בשם האר"י שיש לומר קידוש מעומד, ראה שער הכוונות, מהד' "יפה שעה", ח"ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' עג; עולת תמיד, ירושלים תרס"ז, נב ע"א. מסיבה זו במספר קהילות, ובפרט בקהילות הספרדים נוהגים לעמוד בקדוש הן בשבת והן ביו"ט. ראה דיון בשאלה אצל שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ב, עמ' קסז-קע, במסגרת דיון על ה"נומרוולוגיה" כגורם בקביעת הנוסח ועיצוב המנהג.

בענין המלבושים שבמדינה זו שאין חלוק בין ישראלים לנכרים אם מחוייבין בני פולין שבאו לפה וגם הנולדים מהם בפה ללבוש אותן המלבושים שהיו נוהגין בפולין מצד האיסור דמלבושי נכרים ואף שהאב כבר שינה בבואו לפה היה זה באיסור שנשאר האיסור<sup>134</sup>... והעולם כמעט כולם נוהגין היתר אף יראי ה' אם יש ממש בהיתרם...

ואם כן אף אלו שבאו מפולין לכאן רשאים להתלבש בבגדים שלובשין בכאן, דכיון שאין איסור כלל, וגם הא לא נחשבו מלבושי נכרים כלל, הרי הוא כמשנה מבגדי יהודים שבמקום אחד לבגדי יהודים שבמקום אחר שאין שייך בזה שום חשש איסור. ואף שבגדי המקום שבאו משם היו לאיזה זהירות יתירה, כמו מקומות שלא לבשו אלא בגדי משי מצד חשש שעטנז, או שלבשו בגדים ארוכים שהוא לצניעות יתירה וכבגדי ת"ח - כיון שעל כל פנים ליכא איסור ללבוש בגדי צמר, וליכא פריצות בבגדים שלובשין בכאן, והוא בא להשתקע כאן, ואין דעתו לחזור - רשאי לנהוג אף כקולי המקום שבא לשם... ובכלל במנהגי הבגדים יש להסתפק טובא אם יש לזה חשיבות מנהג...

פסקים אלו של רמ"פ תואמים את הגישה המקובלת ביחס למנהג מקום, שאדם שנקבע במקום חדש בו יש מנהג מקום מוגדר, חלים עליו כל מנהגי המקום החדש הן לקולא והן לחומרא.

## ג(1) - מנהג מקום בתוך המשפחה

<sup>133</sup> הרמב"ם בהלכות עבודה זרה וחוקות הגויים יא, א כותב: "אין הולכין בחוקות הגוים ולא מדמין להם, לא במלבוש ולא בשיעור וכיוצא בו... אלא יהיה הישראלי מובדל מהם וידוע במלבושו ובשאר מעשיו", הרמב"ם כולל את ענייני הלבוש בתוך איסור הליכה בחוקות הגויים, וכן הוא בספר המצוות לא תעשה מצווה ל, ומקורו מספרי דברים פרשת ראה, פי' פא, מהד' פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט, עמ' 146. מדברי הרמב"ם נראה שאמור להיות ליהודי לבוש מיוחד. ר' יוסף קארו בספרו "בית-יוסף" על הטור יו"ד סי' קעח הביא תשובת מהרי"ק שמגדיר את בעיית הלבוש באחד משני פנים: דבר שיש בו בעיית צניעות, ודברים שעושים כדי להידמות לגויים. בשו"ע יו"ד קעח, א פסק את לשון הרמב"ם, והרמ"א בהגהותיו הביא את דברי המהרי"ק. יש שהסיקו מהעובדה שבשו"ע לא הביא את דברי המהרי"ק, שאין דעת השו"ע לפסוק כמותו, לדוגמא: ר' יעקב נ' רוזנטל, משנת יעקב: מדע אהבה, חיפה תשס"ב, עמ' ק, ויש שהבינו שדעתו כמהרי"ק. רמ"פ בתשובה זו לא רואה בשינוי הלבוש ערך כלשהו, וסובר שבגדים שאינם מייחדים את הגויים כגויים, אין בהם בעיה. אריכות דברים בגדרי האיסור, וכן בשאלה זו, ראה במאמרי: "איסור הליכה בחוקות הגויים", מעליות יד (תשנ"ד), עמ' 151-194; וראה גם שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ד, עמ' ל-לב.

<sup>134</sup> בדבר מנהג שנהגו בו הגויים ועתה השתרש בין היהודים אם קיים בו איסור או לא, ראה ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, או"ח סי' קנט, ולעומתו ר"י באב"ד, מנחת חינוך, מצוה רנא, מהד' מכון ירושלים, ח"ב, עמ' רס. דיון על הנ"ל במאמרי דלעיל, עמ' 190-192.

פסיקה זו באה לידי ביטוי גם בשאלות על הבדלי מנהגים בתוך המשפחה. הסיבה המרכזית הגורמת לשינויי מנהגים בתוך המשפחה היא נישואים בין בני זוג בעלי מנהגים שונים. שאלה זו התעוררה בדורות קודמים,<sup>135</sup> וביתר שאת במאה ה-20. התופעה הולכת ומתעצמת בד בבד עם שבירת מחסומים בין-עדתיים. פוסקים רבים בדורנו דנו בשאלת השילוב של בני זוג שבאים מרקע שונה ומעולם מנהגים שונה הן ביחס להתנהלות הבית המשותף והן ביחס לדרך חינוכם של הילדים.<sup>136</sup>

רמ"פ נשאל על שאלה זו וזה לשונו (או"ח א, קנח - משנת תשט"ו) :

הנה איש ואשה שהם ממדינות חלוקות, אשר כל מדינה יש לה מנהגים חלוקים נגד מדינה האחרת להחמיר ולהקל, ונישאו זה לזו בנוא יארק שהמנהגים עדיין חלוקים, מדין שני בתי דינים בעיר אחת, איך יתנהגו אם ישאר כל אחד במנהג מדינתו, או שיהיו שניהם שוים להחמיר כחומרות שתי המדינות, או האשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל, או הבעל כמנהג האשה.

הנכון לעניות דעתי, דהאשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל בין לחומרא בין לקולא. דהא דין מנהג בהולך ממקום למקום כשאין דעתו לחזור למקומו הראשון נוהג כמנהג המקום שבא לשם בין לקולא בין לחומרא...

<sup>135</sup> המקור הראשון הנידון בהקשר זה הוא תשובת התשב"ץ מסוף המאה ה-14, שזכיר להלן. יתר המקורות הם מהמאה ה-18 ואילך, כמו לדוגמא אצל ר' נסים ח"מ מזרחי, שו"ת אדמת קודש, ח"ב, השמטות לחלק או"ח, סי' ב, סלוניקי תקט"ז, קטז ע"ב. ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 124-127 שדן בשאלה מדוע אין דיון בשאלות אלו קודם לכן. נציין שישנם גם דיונים בתלמוד ביחס להבדלים בין מנהגי בני הזוג, אך עוסקים בשאלות של כבוד וחובות הדדיות, ולא ניתן להקיש מהם למנהגי איסור. לדוגמא: בבבלי כתובות מח ע"א מצאנו דיון בחילוקי מנהגים ביחס לחובות ההדדיים שבין הבעל לאשה, והכלל הוא "עולה עמו ואינה יורדת", דהיינו שהבעל מחויב לספק לאשתו את צרכיה או בהתאם למעמדו או בהתאם למעמדה - לגבוה מהשניים, וכן ביחס לחובות האשה.

<sup>136</sup> להלן נדון בדרכם של רי"י וייס, רש"ז אויערבך ורנ"א רבינוביץ בשאלה זו. ראה עוד: ר' אליקים ג' אלינסון, "חילופי מנהג בין איש לאשתו ותוקף מנהג אבות", סיני פה (תשל"ט), עמ' רלג-רמב, וכן בספרו: איש ואשתו: האשה והמצוות ספר שלישי, ירושלים תשמ"א, עמ' 15-36; מנחם סליי, "מנהג המשפחה במקרי נישואין בין עדתיים: מיזוג הגלויות מבחינה הלכתית", נעם ספר כג (תשמ"א), עמ' קמה-קפ; ר' חיים ד' הלוי, "חובות אשה לנהוג כמנהג בעלה", תחומין ו (תשמ"ה), עמ' 79-84; ר' יגאל אריאל, "אל תטוש תורת אמך": האם אשה נשואה צריכה לאמץ את מנהגי משפחת בעלה?", צהר כו (תשס"ח), עמ' 9-19. שאלת נישואין בינעדתיים נידונה בהרחבה ובעמקות אצל ערוסי, דיסרטציה, עמ' 124-207, הן ביחס לשאלת מנהגי הנישואים ויצירתם והן ביחס לחיים המשותפים. במחקרו הוא בוחן את השיטות השונות, ובכלל זה הוא דן בעמ' 127-140 בשיטת התשב"ץ, בעמ' 142-146 בשיטת רמ"פ ובעמ' 151-153 בשיטת רי"י, ושם הוא בוחן את יתרונותיה וחסרונותיה של כל שיטה ככלי לפתרון הקונפליקטים שבנישואין בינעדתיים. שיטותיהם של רש"ז ורנ"א לא התפרסמו בזמן כתיבת מחקרו ולכן לא התייחס להן. כיון שמטרתו היא בחינת מקומם של כללי מנהג מקום ודרך השימוש בהם בידי רמ"פ, איני נכנס כלל לדיון במעלותיה וחסרונותיה של כל שיטה ככלי לפתרון מכלול הבעיות שבנישואים מעין אלו, הנידון במחקרו.

והנה באשה לאחר נישואיה שנחשבת בכל מקום נכנסה לרשות הבעל, הוא משום שמקומה להיות אצל הבעל מדאורייתא, שזהו עיקר הנישואין שנמסרה להבעל להיות בביתו... מכל מקום איכא דין על האשה שתהיה אצל בעלה שזהו עיקר נישואין...

ולכן בהנישואין אין לך הולכת ממקום למקום גדול מזו. והוא אדעתא שלא לחזור בהכרח, שאין יכולה אף לחזור בה, ואם במחשבה בעלמא שלא לחזור נעשה בדיני המקום שבא לשם, כל שכן באשה שניסת שהוא במעשה, שאין בידה לחזור, שיש לה להיות בדיני המקום שהלכה לשם. ולכן אם יש חלוקי מנהגים בין בית אביה לבית בעלה יש לה לנהוג כמנהג בית בעלה בין לקולא בין לחומרא...

ולכן, כיון שאף שבין הבעל ובין האשה הם בנוא יארק יש על כל פנים חלוקי מנהגים ביניהם, משום שבפה נוא יארק נשאר כל אחד במנהגי עירו שביוראפ בין לקולא בין לחומרא, מטעם שהם כשני בתי דין בעיר אחת, נחשב ממילא לגבי האשה שניסת לבעל, שמנהגיו אחרים ממנהגי בית אביה, כיצאה ממקום בית אביה ובאה למקום בעלה, שצריכה להתנהג במנהגי בעלה בין לקולא בין לחומרא, בין בדברים שאין נוגעים לאיסורים בין בדברים הנוגעים לאיסורים. ואין צריך התרת נדרים.

וכן בתשובה העוסקת בעניין גילוח שערות הראש,<sup>137</sup> דן רמ"פ באופן דומה (אה"ע א, נט - משנת תשי"ז):

בדבר מנהג איזה מקומות, שהנשים הנשואות מגלחות שערותיהן, שניסת אחת מבנותיהן לאחד מהמקומות שאין הנשים מגלחות שערותיהן אלא מכסות אותן כדין, והבעל אינו רוצה שתגלח, אם רשאה היא שלא לגלח כמנהג מקום הבעל או שמחוייבת לגלח כמנהג מקומה.

...אבל פשוט לע"ד דאשה נחשבת ברשות בעלה ונמצא שיצאה ממש ממקום מנהגה ואין דעתה לחזור, דהא מוכרחת מחיובי אשה לבעלה להיות דוקא בביתו ובמקום שרוצה הבעל לדור... אלא צריכה לנהוג כמנהג מקום בעלה בין לחומרא בין לקולא... וכבר

---

<sup>137</sup> במספר קהילות במזרח אירופה נהגו שהנשים מגלחות את כל שיער ראשן, ראה ר' יקותיאל י' טייטלבוים, שו"ת אבני צדק, יו"ד סי' קו, לעמבערג תרמ"ה, פח ע"ב. מנהג זה עורר התנגדות רבה מצד מספר פוסקים, לדוגמא: ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ד, יו"ד סי' א, ירושלים תשמ"ו, עמ' רכד. גם מדברי רמ"פ ניתן לראות אי הסכמה עם המנהג.



הוריתי כן בספרדית שניסת לאשכנזי, ובאשכנזית שניסת לספרדי שהוא דבר מצוי בכאן,  
שצריכה האשה לנהוג כמנהגי בעלה.<sup>138</sup>

רמ"פ מיישם את כללי "מנהג מקום" בשאלות תוך משפחתיות לפי התפיסה המקובלת שראינו קודם  
לכן. אין הכרח ליישם את כללי "מנהג מקום" בשאלות שבין איש לאשתו. ר' שמעון בן צמח דוראן  
(התשב"ץ), בן המאה ה-14, הוא הראשון שדן בשאלה זו, ותשובתו בנויה על עיקרון שונה:<sup>139</sup>

במקומות שיש קהלות חלוקות בתקנותיהם שהם כמו שני בתי דינין בעיר אחת... ונשא  
איש מאנשי קהילה אחת אשה מאנשי קהילה אחרת אין ספק שהאשה היא נכללת עם  
בעלה בכל חיובין, דאשתו כגופו בכל הדברים ונפטרה מקהילת בית אביה. ודבר זה  
מלתא דפשיטא היא, ואין בו ספק, שלא יהיו שנים מסובין על שולחן אחד חלוקין  
בעיסותיהן, האסור לזה מותר לזה... והשאלה אינה אלא אם נתאלמנה האשה אם היא  
חוזרת לבית אביה כאשר היתה קודם שנשאת. או תישאר עם בית בעלה כאשר היתה  
קודם שנתאלמנה. ונראה שאם יש לה זרע ממנו תישאר עם זרעה בכלל חיוביהם  
ותקנותיהם, ואם אין לה זרע ממנו תשוב לבית אביה.

התשב"ץ משתמש בכלל התלמודי "אשתו כגופו", שלפי הבנת התשב"ץ משמעו שהאשה מאבדת את  
מעמדה העצמי, והופכת להיות נספחת לבעלה,<sup>140</sup> ולכן היא גם מחויבת במנהגי בעלה, ואין צורך  
למצוא הצדקה אחרת לשינוי מנהגיה.<sup>141</sup> נימוק זה הוא ייחודי ליחסים בין בעל ואשתו. התשב"ץ  
מוסיף בתוך דבריו גם את חוסר האפשרות המעשית של קיום שני מנהגים שונים בבית אחד.<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> רמ"פ נשאל על פסק זה, וממשיך לדון בו באה"ע ד, ק.

<sup>139</sup> שו"ת תשב"ץ ג, קעט, ירושלים תשס"ז, עמ' קעז. ערוסי, דיסרטציה, עמ' 127-140 דן בהרחבה בתשובה זו. ראה  
הע' 142.

<sup>140</sup> כבר עמד ערוסי, שם, עמ' 127-133 על הקושי בשימוש בכלל "אשתו כגופו", שבכל המקורות התלמודיים מציין  
זהות ובדרך כלל זהות הדדית בין בני הזוג, ולא התבטלות של האשה כלפי הבעל. אמנם אלינסון במאמרו  
ב"סיני" פה (ראה הע' 136) טוען בהע' 17, שהתשב"ץ לא התכוון למשמעות ההלכתית של המונח, אך אין דבריו  
נראים מתוך תשובת התשב"ץ.

<sup>141</sup> שיטה נוספת בהסבר המחויבות של האשה למנהגי בעלה מצויה אצל רש"י אוירבך ראה להלן ליד הע' 232. על  
השיטות והיחס ביניהן ראה גם טל דואר, טל אמרתי: על תורת מנהגי איסור, ירושלים תשנ"ג, עמ' קעח, הע' יב,  
ולהלן ליד הע' 239.

<sup>142</sup> בהמשך התשובה הוא מוכיח את דבריו מאשת כהן שאוכלת בתרומה, ואם מת בעלה הדבר תלוי בקיומו של זרע.  
ערוסי, דיסרטציה, עמ' 133-136, עומד על המשמעויות של דברי התשב"ץ לקבוע את מעמד האשה לפי הכלל של  
"אשתו כגופו" ודין אכילת תרומה, והקושי הרב בהעמדה זו, ובעקבות קשיים אלו מבין את דברי התשב"ץ  
במציאות מסוימת של הקהילות אליהן התייחס התשב"ץ.

לעומת התשב"ץ, פותר רמ"פ את השאלה ע"פ היסודות של ההולך ממקום למקום. עשוי להיות הבדל בין שתי הגישות, כמו לדוגמא ביחס לחומרות אישיות של הבעל, שלפי רמ"פ כפי שנראה להלן האשה אינה חייבת בהם, ואילו לפי התשב"ץ היא תהיה חייבת בהם. נציין שהשימוש בכללי "מנהג מקום" כבסיס לתשובה בענייני משפחה כמעט ואינו מצוי לפני רמ"פ. הפוסקים שדנים בשאלות דומות מזכירים את התשב"ץ והולכים בדרכו. רמ"פ הוא הראשון שהשתמש ביסוד זה בין הפוסקים בני דורנו, ויתר הפוסקים שהתבססו על כללי "מנהג מקום"<sup>143</sup> הסתמכו במפורש על רמ"פ והתייחסו לדבריו.<sup>144</sup>

כפיפות האשה למנהגי הבעל מוגבלת גם לפי רמ"פ, וכך פסק בעניין פאה נוכרית (אה"ע ב, יב -

משנת תשכ"ב):<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> השימוש בכללי "מנהג מקום" יוצר בעייתיות מסוימת, כי לשיטת הרמב"ם אדם ההולך ממקום למקום ואין דעתו לחזור למקומו ממשיך גם את החומרות שהיו לו קודם לכן. רמ"פ בהמשך התשובה מתמודד עם בעיה זו, ומחדש שאשה מלכתחילה נחשבת כמי שאין דעתו להיקבע במקום שהיה בו, שהרי היא עתידה להתחתן, דבר שיוצר בעייתיות עם אלמנה או גרושה שמתחתנות פעם נוספת, שלפי היגיון זה צריכות להחמיר כמנהגי הבעל הראשון. על בעיות אלו ובעיות נוספות בשימוש בכללי מנהג מקום לשאלות בין בני זוג ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 143-146. אציין שחלק מהבעיות שקיימות שם לא שייכות לאור התייחסותו הכוללת של רמ"פ לכללי "מנהג מקום". לדוגמא: אחת מהבעיות המוצגות היא המחלוקת בשאלה עד כמה אדם שמשנה מקומו משנה את מנהגיו הקודמים, האם בכל דבר או שישנם דברים שביחס אליהם הוא לא משנה את מנהגיו. ראה שם עמ' 144. אמנם בשיטת רמ"פ לא מצאנו הסתייגות מהחלות של כללים אלו, ונראה שהוא סבור ששינוי המנהגים כולל את כל תחומי ההלכה, כך גם אצל יתר אצל פוסקי ההלכה שנידונים במחקרי. אמנם ייתכן וישנם תחומי הלכה שלא נידונו בתשובותיהם ובהם יסברו אחרת, אך אין לדין אלא מה שענינו רואות.

<sup>144</sup> לדוגמא: ר' יצחק י' וייס, ראה להלן ליד הע' 279. ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ה, או"ח סי' לו, ירושלים תשמ"ו, עמ' קכט, מביא מר' פנחס י' מזרחי, בן המאה ה-18, שבתשובה הנמצאת בספרו של אביו, שו"ת אדמת קודש (לעיל הע' 135), דן מצד ההולך ממקום למקום. תשובה זו לא הייתה מקור לפוסקים אחרים, וכל דיונים הוא סביב פסקו של רמ"פ.

ישנן שאלות תוך-משפחתיות בין בן להוריו, וגם להן התייחס רמ"פ (או"ח ד, כד): "מי שמחמיר על עצמו חומרות שהוריו אינם מחזיקים בהן איך ינהג אצל הוריו? כשיש אחד שהוא במדרגת בעל נפש יחמיר... שיש לו הורים שאינם במדרגה זו... וכל זמן שלא קיבל עליו החומרות בנדר יכול הבעל נפש הזה, אם חושב שיהיה להוריו איזה פקפוק או הקפדה, להקל וכשהוא אתם לעשות כמותם, למשל לאכול עמהם, אף שאוכלים דברים שכרגיל הוא בעצמו משתדל להחמיר עליהם" - תשובה זו אינה קשורה למנהג מקום בהכרח, ונראה שהדיון בה הוא כבוד ההורים.

<sup>145</sup> המשנה שבת ו, ה מתירה לאשה לצאת בשבת לחצר בפאה נכרית. היתר זה עורר מחלוקת בין הראשונים האם ישנו היתר לנשים לצאת עם פאה נכרית כתחליף לכיסוי ראש, או שהכוונה היא שמעל לפאה ישנו גם כיסוי ראש. מחלוקת זו ממשיכה עד פוסקי הדורות האחרונים. לפירוט השיטות ראה אליקים ג' אלינסון, הצנע לכת: האשה והמצוות - ספר שני, ירושלים תשמ"ז, עמ' 116-118; וביתר פירוט: ר' שמואל י"ה הבר, את צנועים חכמה, קרני שומרון תשס"ז, ח"א, עמ' קט-קכט. רמ"פ עצמו סובר בתשובה זו שמותר לנשים ללכת עם פאה נכרית, ואין בעיה של מראית עין.

ולכן לדינא אין כתר"ה יכול למחות ביד אשתו הרבנית החשובה מללבש פאה נכרית, שאף אם כתר"ה רוצה להחמיר, אינו יכול להטיל חומרותיו עליה שזהו רק דין שלה, וכיון שהיא עושה כדין שהוא כרוב הפוסקים ושגם נראה כמותם, אינו יכול להחמיר עליה.

מתשובה זו עולה, שהבעל אינו יכול לכופף את אשתו לדעותיו ומנהגיו, בניגוד לתשובה בעניין גילוח השערות. גם יש לדייק שיש חילוק בין דברים שהם "דין שלה", ששייכים רק לאשה עצמה ואורח החיים שלה, ובהם אין הבעל יכול לכפות אותה למנהגו, ובין דברים ששייכים לחיים המשותפים.<sup>146</sup>

אלינסון<sup>147</sup> מעלה את הסתירה בין שתי התשובות של רמ"פ. הוא לא הכיר את התייחסותו המפורשת של רמ"פ לסתירה, שאמנם נכתבה בשנת תשל"ג, אך פורסמה ב"אגרות משה" רק בשנת תשמ"ה. אלינסון מציע מעצמו חילוק קרוב לזה שכתב רמ"פ, וכן מביא פתרון אחר שהציע ישראל מ' תא-שמע לחלק בין דינים ששייכים רק לאשה כגילוח שערות הראש, ובין דברים משותפים כמו אכילת קטניות בפסח וכדו'.

אלא שעל הסתירה לכאורה בין הפסק על גילוח השערות ובין הפסק על פיאה נכרית נשאל רמ"פ

עצמו, וזו תשובתו (אה"ע ד, ק - משנת תשל"ג):<sup>148</sup>

הנה ודאי איכא חלוק בין חומרא דמנהג קבוע באיזה מקום, לחומרא שהבעל רוצה להחמיר עליו כדכתבתי, שאף שהבעל נהג את עצמו במנהג הרבה פעמים שהוא נדר מדרבנן, אין זה בדין מנהג לענין שאשתו ובניו יהיו מחוייבין לקיים, שזה שייך רק במנהג של אנשי עיר ושנהגו ע"פ חכמי העיר, אך גם בסתמא תולין שנעשה ע"פ חכמי העיר, אבל אדם אחד אף אם הוא גדול הדור אין לזה דין מנהג, לחייב אחרים אף לא אלו שברשותו. והשואל דשם רצה להחמיר על עצמו כהשיטה שאוסרת ולא מצד מנהג העיר שיצא משם.

רמ"פ מדגיש שהכפיפות אינה לרצון בעלה וחומרותיו האישיות, אלא שהאשה משנה את מנהגיה למנהגי המקום ממנה בא בעלה. מתשובתו הקודמת של רמ"פ ניתן היה להבין שהתא המשפחתי הוא בגדר מקום בפני עצמו, והמנהגים שהבעל קובע אותם או מעוניין בהם, הופכים להיות למנהג המקום

---

<sup>146</sup> ראה הע' 149. לפי הסבר התשב"ץ ש"אשתו כגופו" אין לעשות חילוק מעין זה, ולכאורה אם הבעל קיבל על עצמו חומרא מסוימת, הדבר חל גם על אשתו. חילוק מעין זה לא מצאנו אצל רמ"פ בהתייחסותו לשאלות שלא בתחום המשפחה ונראה שהוא מיוחד למערכת היחסים המורכבת של בני זוג.

<sup>147</sup> במאמרו משנת תשל"ט (ראה הע' 136).

<sup>148</sup> ר' אלינסון לא הכיר תשובה זו, שאמנם נכתבה כמה שנים לפני שפרסם את מאמרו, אך פורסמה באגרות משה רק בשנת תשמ"ה.

- בא רמ"פ ומדגיש, שהבית הוא המשך של מנהגי המקום ממנו בא הבעל, ולכן בעניינים המשותפים כפיפות האשה היא למנהגי המקום ממנה בא בעלה. תשובה זו מצדיקה לכאורה את כיוון הסברו של אלינסון לנושא. אלא שאלינסון עצמו לאחר פרסום מאמרו שאל את רמ"פ על סתירה זו וקיבל תשובה שונה לכאורה (אה"ע ד, לב (י) - משנת תשמ"א):

הנה ברור כדכתבתי באו"ח ח"א סימן קנ"ח דאשה נשואה צריכה להתנהג במנהגי הבעל בין לחומרא בין לקולא שהרי היא ברשות הבעל ואין לך אין דעתו לחזור כזה, והא דכתבתי באה"ע ח"ב סימן י"ב לענין פאה נכרית שאין הבעל יכול למחות ביד אשתו מללבוש פאה נכרית הוא משום שדין שלה הוא ולא שייך זה למנהג הבעל, וגם בפאה נכרית ליכא מנהג ברור כל כך מאחר שהוא כמעט בלא טעם כדכתבתי שם, ובאה"ע ח"א סימן נ"ט לענין גילוח השערות הוא ענין השייך להבעל דמקפיד ע"ז כמפורש במתני דנזיר דף כ"ח ע"א לכן צריכה לנהוג כמותו וא"כ ל"ק כלום.

בתשובה זו מחלק רמ"פ בין דינים ששייכים רק לאשה ובין דינים ששייכים לעניינים משותפים, כפי שנראה מתשובתו על פאה נכרית, וכפי שהציע תא-שמע.<sup>149</sup> רמ"פ נותן שתי תשובות שונות לאותה סתירה, בתשובה הראשונה הוא מסביר שבפאה נכרית אין חיוב במנהגי הבעל כי זו חומרה אישית שלו ולא מנהג המקום ממנו בא. ובתשובה השנייה הוא מסביר שפאה נכרית הוא דין של האשה ולא שייך כלל למנהג הבעל.

לדעתי ניתן לומר שהתשובות אינן סותרות בהכרח, אלא שבכל תשובה מודגש היבט אחר, ובדבריו בתשובה השנייה: "וגם בפאה נכרית ליכא מנהג ברור כל כך מאחר שהוא כמעט בלא טעם", הוא מכוון לעקרון שבתשובה הראשונה, שמדובר על חומרה אישית של הבעל ולא על מנהג מקומו, ושני היסודות הללו נכונים בשיטת רמ"פ: הן שהאשה אינה מחויבת לבעל אלא למנהגי המקום ממנו בא הבעל, ולו הוא מחויב, והן שהבעל אינו יכול לחייב את האשה בדברים ששייכים לחייה האישיים.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> דיון בסתירה בדברי רמ"פ ותשובתו השניה לר' אלינסון ראה ערוסי, דיסרטציה עמ' 157-158, ושם בהע' 196, מציין שר' אלינסון בשיחה בע"פ אמר לו שהוא רואה בתשובת רמ"פ אליו סיוע לדברי תא-שמע, והעיר שם ובצדק שגם מתוך תשובה זו כלשעצמה הדברים עדיין צריכים בירור. כמו כן הוא מציין שם לבעייתיות שיש בהעברת הגבול בין דברים משותפים לבין דברים אישיים.

<sup>150</sup> נעיר שבכל מקרה נראה שיש שינוי בהתייחסותו לפאה נכרית, שבשנת תשכ"ב הוא התייחס לכך שמבחינה הלכתית הצדק עם האשה ונראה שברור לו שהמנהג הוא ללבוש פאה נכרית, ואילו בתשובתו לאלינסון משנת

## ג(2) - התשובה בעניין שינוי הקהילה

מכל המקורות שראינו עד כה ניתן לראות שרמ"פ מיישם את הדין של ההולך למקום אחר ודעתו להשתקע שם לפי פשט ההלכה. אלא שגם בשאלה זו ישנה תשובה פסיקה חריגה שמעוררת דיון בגישתו של רמ"פ, ולאורה גם התשובות הקודמות מקבלות זווית הסתכלות שונה. תשובה זו דנה באדם שקובע את תפילתו במקום בו יש מנהג אחר (או"ח ד, לג - משנת תשל"ב):

הנה בדבר בית כנסת שמתפללים בה נוסח ספרד, וארבע משפחות שמתפללים נוסח אשכנז לעצמן בבית כנסת זה, כי בבית כנסת זה הם שומרי תורה, ויש גם רוח של תורה, שלכן אין רוצים לילך למקום אחר שאינו טוב כזה. ורוצים להעשות חברים (מעמבערס) קבועים ככל המתפללים וגם שיהיו להם כל הזכויות שיש לחברים (למעמבערס) הקבועים, גם להיות גבאים וכדומה.

לפנינו ניצבות שתי שאלות אפשריות. האחת היא האם מותר להם להתפלל במקום שיש בו מנהג שונה, שהרי יש גם בתי כנסת שבהם מתפללים לפי מנהגם. ואם נאמר שכן, האם יש להחיל עליהם דין של מי שאין דעתו לחזור, ויתחילו לנהוג כמנהגי המקום החדש. לכאורה, אם מותר להם לשנות את מקומם, הרי שחל עליהם דין זה. עונה רמ"פ:

ברור ופשוט שרשאי, ואין שינוי הנוסח מעכב לזה, וממילא נראה שגם צריכין להעשות, כי מצוה גדולה להתחבר לשומרי תורה... ולכן, אף אם ליכא רחוק גדול בין שני בתי כנסיות ששייך להם להתחבר, נמי יש להתחבר למי שעדיפי, אף אם אינם צדיקים ממש, וכיון שחבור לשומרי תורה הוא מצוה, ודאי יותר ראוי להיות כחבר ממש לא רק כגר ואורח, שזה עצמו הוא כרחוק... ואין ענין הנוסחאות עושה חלוק בזה, דכל הנוסחאות הם שוין לקיום מצות התפלה ולהקדושה, ויש לכל נוסח מקור על כל תיבה ותיבה, בין ע"פ הנגלה בין ע"פ הנסתר... ולכן, בדברים שאין צריך לומר בקול רם ואין הדרך לומר בקול רם, יעשה כמנהגו. ובדברים שנאמרים בקול רם, בין מדינא בין מדרך העולם, צריך להתפלל בנוסח הצבור. וכשהוא שליח ציבור צריך לומר כנוסח הצבור אף בתפלת הלחש שלו, כיון שהוא להסדיר תפלתו.

---

תשמ"א הוא דן האם יש מנהג ברור בדבר לבישת פאה נכרית. ייתכן וזה קשור להבדלי השנים ושינויים בחברה ביחס לבישת פאה נכרית אך אין זה ענייננו כאן.

לכאורה דבריו תמוהים; כיון שמותר לאדם לשנות את מקום תפילתו, ודעתו להיקבע במקום החדש, מדוע לא נאמר שהוא חייב במנהגי המקום החדש בין לקולא ובין לחומרא, כפי שפסק בפסקים הקודמים? רמ"פ מתייחס לשאלה זו בהמשך תשובתו:

והנה מתחלה כשהיו כלל ישראל מאות בשנים כל קהל וקהל במקומות מיוחדות, היה ידוע כל מקום מנהגו, ואם אחד העתיק מקומו להתיישב במקום אחר, נעשה דינו כמנהג מקום האחר ממילא גם לנוסח התפלה. אבל עתה אחרי עקירת הקהילות בעוונותינו הרבים, ונתקבצו למקום אחד בנוא יארק ובעוד ערים גדולות אנשים יחידים מכל קהל וקהל, לא שייך שישתנה דינו לבית הכנסת שמתפלל, שלכן צריך להתנהג כדכתבת. <sup>151</sup>

לתשובה זו בכלל ולפסקה זו בפרט יש משמעות גדולה ביחס ל"מנהג מקום". צריך להבין לפי רמ"פ מהו הגורם לכך שאין אדם משנה את מנהגיו למנהגי המקום אליו הגיע. רמ"פ מדגיש שהדבר קשור לאופי היווצרות החברה בניו-יורק וברוקלין, ובמשמעות השונה שיש למושג "מקום" בניו-יורק וברוקלין לעומת מה שהיה בעבר.

דין "הולך ממקום למקום" מבוסס על העובדה שבמקום אליו הוא עובר יש מנהג מוגדר, ואילו בניו-יורק וברוקלין אין מנהג מוגדר אלא אוסף של מנהגים רבים של אנשים שונים. מי שמגיע לניו-יורק וברוקלין מחויב במנהגיו הקודמים, כי כל עוד אין סיבה לשנות את המנהגים הקודמים הוא אינו צריך לשנות אותם.

תשובה זו יוצרת קושי מהותי בדברי רמ"פ. מתשובה זו נראה, שבית הכנסת או קהילה אינם מוגדרים כמקום עצמאי בעל מנהגים מוגדרים. רק איזור גיאוגרפי בעל מאפיינים זהים נחשב ל"מקום". הדבר עומד בסתירה למה שראינו קודם לכן; בסעיף א' ראינו שרמ"פ מדגיש שבית הכנסת נחשב כ"מקום" לעניין חובת השמירה על מנהג המקום למי שנמצא שם. גם בתשובה זו על אנשים שהצטרפו לקהילה, ניתן לראות שרמ"פ מדגיש שיש מנהג למקום והם חייבים בפומבי לנהוג כמנהג בית הכנסת. בסעיף ב' ראינו שישנה חובה על אנשי המקום להמשיך את מנהגי המקום ולא לשנותם. מכאן שיש משמעות לקהילה בתור מקום בעל מנהגים מוגדרים, ואם כן מדוע אדם שמגיע לקהילה לא ייחשב כמי שבא ממקום למקום ואין דעתו לחזור למקומו? וכמו כן אם בית הכנסת אינו נחשב ל"מקום", מדוע בית פרטי כן נחשב ל"מקום", ואשה שמתחתנת משנה את מנהגיה למנהגי בעלה, משום דין ההולך ממקום למקום?

---

<sup>151</sup> ראה התבססות על תשובה זו בשו"ת במראה הבזק, ח"ד, ירושלים תשס"ו, עמ' 42.

נראה שלפי רמ"פ הסיבה שההולך ממקום למקום ואין דעתו לחזור למקומו הופך להיות כבן המקום אליו הגיע, שונה במהותה מהסיבה שמחייבת את האדם לנהוג בפומבי במנהגי המקום אליו הגיע, או שמחייבת את בני המקום להמשיך את מנהגייהם.

הסיבה שבגללה אדם שמגיע למקום מסוים מחויב במנהגי המקום בפומבי היא חשש מחלוקת. חשש מחלוקת שייך בכל מקום שהוא. כאשר קבוצת אנשים נמצאת במקום מוגדר, ויש לה מערכת כללים משותפת מוגדרת - מי שיסטה בפומבי ממנהגיה עלול לגרום למחלוקת. בהקשר זה אין הבדל אם מדובר בבית כנסת קטן, קהילה גדולה או מדינה.

חובת שינוי המנהגים של מי שהשתקע במקום חדש נובעת מסיבה שונה. המקום הוא חלק מהזהות של האדם, ומנהגי המקום הם חלק מהזהות שלו. כיון שהאדם הפך להיות לבן המקום, חלים עליו אוטומטית כל המאפיינים של בני המקום, והדבר כולל גם את דרך ההתנהלות ההלכתית. המנהגים וההלכות של בני המקום שייכים בכל תחומי החיים, ואגב זה גם בדרך ההתנהלות בבית הכנסת, וכפי שאומר רמ"פ בתשובה זו [ההדגשה שלי]: "ואם אחד העתיק מקומו להתיישב במקום אחר, נעשה דינו כמנהג מקום האחר **ממילא** גם לנוסח התפלה".

לעומת זאת כאשר אדם הגיע לניו-יורק, כיון שבניו-יורק אין מנהגים מוגדרים ולא מאפיינים מיוחדים, העובדה שהוא בן ניו-יורק אינה מתאפיינת במנהגים מסוימים, ולכן הוא **מחויב** להמשיך את מנהגיו הקודמים, וכפי שרמ"פ כתב בתשובה על הנישואין בימי הספירה: "...נתקבצו אנשים מכל המקומות אשר היו המנהגים משונים, שבעצם יש לכל אחד לעשות כמנהג המקום שבא משם משום דהוי כשני ב"ד בעיר אחת". המאפיינים של התנהלותו ההלכתית של בן ניו-יורק הם המשכת ההתנהלות ההלכתית שנהג לפני שבא לניו-יורק.

כאשר אדם מצטרף לבית כנסת, הוא אמנם נכנס למסגרת בעלת מנהגים מוגדרים ומיוחדים, אבל הם שייכים בתחומים מסוימים ולא בכל מישורי החיים. אדם ששינה בית כנסת לא שינה את מכלול החיים שלו, הוא לא שינה את הזהות שלו באופן מלא, הוא היה בן ניו-יורק ונשאר בן ניו-יורק, ולכן אין לראות בשינוי מקום התפילה שינוי מהותי של המקום אליו הוא משויך. בכל העניינים הפומביים הוא חייב בגלל חשש מחלוקת. אבל אין לו לשנות את מנהגיו בדברים שאינם פומביים, כיון שלא שינה באופן מהותי את מקומו ואת דפוסי חייו.

אם יש מנהגים שכל בני המקום מבחינה גיאוגרפית נוהגים בהם, בוודאי אדם שמגיע לשם מחויב בהם. כפי שרמ"פ פוסק בתשובה שהבאנו בתחילת הסעיף על הנחת תפילין בחול המועד בארץ ישראל וכן בפסקים אחרים.<sup>152</sup>

לפי עקרון זה מובן מדוע ביחס לבני זוג ניתן ליישם דין זה. מנהגי הבעל הם מערכת חיים מקיפה הרלוונטית לכל תחומי החיים, ולכן האשה צריכה לשנות את מנהגיה.<sup>153</sup>

לפי עקרונות אלו ברור שהתשובה על שינוי הקהילה אינה עומדת בסתירה לתשובות האחרות. בתשובה בעניין קידוש בישיבה קובע רמ"פ שאם מדובר על מקום שכולם מקדשים בישיבה, אז הוא חייב לעשות כן למרות מנהג אבותיו. רמ"פ מדבר על מציאות תיאורטית של מקום שכל בני המקום נוהגים באופן אחיד, ולכן גם האדם מחויב בזה. רמ"פ לא אומר שישנו מקום כזה או שבני-יורק זהו המצב.

התשובה בענייני שינוי הלבוש מורכבת יותר, שהרי לכאורה בניו-יורק אין מנהג, וכל אחד מחויב במנהגיו הקודמים, ולפי זה מי שמגיע לבני-יורק ימשיך את המלבושים בהם נהג. נענין שוב בשאלה:

בענין המלבושים, שבמדינה זו שאין חלוק בין ישראלים לנכרים, אם מחוייבין בני פולין שבאו לפה וגם הנולדים מהם בפה ללבוש אותן המלבושים שהיו נוהגין בפולין... והעולם כמעט כולם נוהגין היתר אף יראי ה', אם יש ממש בהיתרם.

ניתן לראות מהשאלה שאין מדובר במציאות שכל אחד המשיך את מנהגו בענייני לבוש, אלא שכולם שינו את לבושם הקודם. ניתן לומר ששינוי הבגדים שהורגלו בהם הוא מנהג שמאפיין את ניו-יורק. כמעט כל מי שהגיע לבני-יורק שינה את בגדיו. מנהג ניו-יורק הוא שאין מקפידים על הבגדים הקודמים, וכפי שמדגיש רמ"פ בתשובה, אין נזהרים בצניעות יתירה זו. כמו כן צריך לזכור שרמ"פ מסתפק בסוף התשובה אם יש כלל ללבוש שם מנהג, שניתן להחיל עליו את כללי מנהג מקום.

---

<sup>152</sup> לדוגמא או"ח ד, סב; יו"ד ב, קמוז.

<sup>153</sup> ייתכן ולעניין הבית יש לצרף גם פן מציאותי חשוב; כפי שראינו בנימוקו של התשב"ץ, בלתי אפשרי בתוך בית שיתקיימו מספר מנהגים. כיון שתחומי היישוב של המנהגים הוא רחב: תפילה, אוכל, לבוש, צניעות ותחומים רבים - הבדלים במנהגים עשויים להביא למתח רב, ולקשיים רבים. כמו כן, אם היו מתקיימים בבית שני מנהגים שונים, עולה הייתה שאלת חינוך הילדים - כיצד ינהגו הילדים? האם הבנות יתנהגו כאם והבנים כאב? או אולי כולם כאב? למעשה קיומה של שונות מנהגים והתנהלות בתוך הבית היא מוקש שעשוי לגרום לבעיות רבות, ולכן במקום מעין זה יש עניין רב ליישם את האפשרות של שינוי מנהגים בדרך זו או אחרת. לעומת זאת כאשר אנחנו דנים בשאלות של בית הכנסת הדברים הם בעלי אופי שונה. ראשית מפני שמדובר בתחום צר של התנהגות, ושנית מפני שבבית הכנסת ניתן לעשות דברים מסוימים בצנעא.



נדגיש שבשאלת שינוי הקהילה שוב באה לידי ביטוי המציאות של החברה המודרנית כמכריעה את פסיקת ההלכה, ומשנה את הכלל ההלכתי הפשוט. בשאלה זו לא ראינו התפתחות בתשובות רמ"פ כתלות בממד הזמן.

#### **ד. קביעת מנהג אחד במקום**

בסוף תשובתו לארגנטינה בעניין בר המצווה, מתלבט רמ"פ בשאלה שמרחיבה את היריעה מעבר לשאלה הקונקרטית עליה נשאל:

וגם יש לעיין אם בארגנטינא, שנקבצו מכל המדינות ולא כל כך בריבוי, שיתיישבו במקום ביהכ"נ אחד יהודים שבאו ממקום אחד שנוהגים מנהג אחד ומדברים בהברה אחת, שיוכלו לקבוע מנהג. דאף אם מעט הראשונים היו הרוב ממקום אחד, הרי ידעו ובנו ביהכ"נ גם אדעתא דאלו שיבואו אח"כ, שאפשר שיהיו מרובין.

ביסוד הדברים עומד שיקול מציאותי: "שנקבצו מכל המדינות ולא כל כך בריבוי" - מלכתחילה לא הגיע לשם גרעין מוגדר בעל מנהג זהה. עקרון זה תואם את דרכו הכללית של רמ"פ בפסיקה: שילוב שיקולי מציאות כבסיס להכרעת ההלכה. המשמעות שעולה לכאורה מתוך דבריו היא, שחברת מהגרים בתהליך התהוות אינה יכולה להגדיר מנהג מוחלט.<sup>154</sup> יש להבין ממה נובע חוסר היכולת, האם מדובר בבעיה סובייקטיבית, דהיינו שהמקימים היו מודעים לזה שהחברה היא בתהליך התהוות, וייתכן והיא תשנה את פניה? או ישנה כאן בעיה אובייקטיבית, שכדי להגדיר "מנהג מקום" צריך מאפיינים משותפים ברורים, ואולי גם מסורת פסיקה? מעיון בדברי רמ"פ נראה שהבעיה היא אובייקטיבית: "יש לעיין אם בארגנטינא... יוכלו לקבוע מנהג" - הוא לא דן בשאלה היסטורית, מה הייתה דעתם ולמה נתכוונו. מאידך גיסא בסוף דבריו הוא תולה את הדברים בדעת של המקימים: "הרי ידעו ובנו בית הכנסת גם אדעתא דאלו" - דבר שנראה כבעיה סובייקטיבית. נראה לומר, שיש כאן שילוב של הדברים: הידיעה של המקימים יוצרת בעיה מהותית אובייקטיבית לקביעת המנהג. עצם הידיעה של המקימים שבית הכנסת נמצא במקום שבו החברה משתנה, ואין ריבוי בתי כנסיות, ומי שיגיע למקום עתיד להתפלל בו, ידיעה זו מונעת מהם לקבוע את מנהג המקום באופן מוחלט. מנהג המקום יכול להיווצר רק במקום בו סוברים המייסדים, שרוב המתפללים יהיו בעלי מנהג זה.

---

<sup>154</sup> להלן אדון על ההבדל ביחס לקביעת המנהג בין תשובה זו לבין התשובות לניו-יורק.

לחלק זה בתשובה יש חשיבות רבה. רמ"פ מתווה דרך התייחסות לסוגיית קביעת מנהג מקום בחברה מתהווה. מתוך דבריו משמע, שבמקום שעדיין לא התייצבה החברה, כל עוד לא הקימו במקום אחד מספר בתי כנסת לפי מנהגים שונים, לא ניתן להגדיר לבית הכנסת מנהג מקום. ונמצא שבעצם במקום זה לא יהיה מנהג מחייב גם לאחר מכן. אמנם דבריו כתובים בדרך הסתפקות: "וגם יש לעיין" ואינם מהווים את הבסיס עליו מושתתת התשובה, אך מהווים עבורנו כלי לבחינת שיטתו.

שאלת קביעת מקום בחברה חדשה נידונה בבבלי בבא מציעא פג ע"ב בדיון על מנהגי הפועלים: "וליחזי היכי נהיגי! - בעיר חדשה. - וניחזי מהיכא קא אתו! - בנקוטאי (שנתלקטו במקומות הרבה - רש"י)".<sup>155</sup> קביעת המנהג בעיר חדשה היא לפי מקום בואם של האנשים. אמנם הדיון הוא ביחס למנהגי ממון,<sup>156</sup> אך רמ"פ השתמש בסוגיה זו גם למנהגי איסור, בתשובה ביחס לבדיקת הריאה (יו"ד ב, טו - משנת תשכ"ח):

...לענין נפיחה בכל ריאה יש לדון במדינתנו כאן באמעריקא, שכל היהודים הנמצאים כאן באו מיוראפ מארצות שונות הרי באו ממקום שהיה מנהג, שיש להיות דינם כפי המקום שבאו משם, כדאיתא בב"מ דף פ"ג דעל מה שתירץ בעיר חדשה הקשה הגמ' וניחזי מהיכא קא אתו...

בהמשך התשובה רמ"פ מתייחס לצורך בקביעת מנהג מקום אחד [ההדגשה שלי]:

ובאם באו משני מקומות מחצה למחצה, כיון דמן הראוי הוא לקבוע מנהג אחד, מסתבר שיהיו רשאים לקבוע מנהגם לקולא, דאלו שנהגו לקולא אין רוצין להחמיר עלייהו וממילא הווי אלו שבאו ממקום שנהגו לחומרא כבאו למקום שמקילין שבאין דעתם לחזור גם הם רשאים להקל... אבל הא מסתבר דזהו רק כשהם מחצה על מחצה בשוה, דאם הרוב הם מהמקומות שנהגו להחמיר הא יש לחייבם לקבוע כמנהגם שהיה בהמקומות שבאו משם ויהיה גם המיעוט מחוייב לנהוג להחמיר כמותם כבאו למקום שמחמירין.

רמ"פ מיישם את הכללים של קביעת מנהגי ממון גם ביחס למנהגי איסור, וקובע שיש לקבוע מנהג אחד התלוי במנהג הקודם של רוב האנשים.

<sup>155</sup> על סוגיה זו והשימוש בה לקביעת מנהגים בערים חדשות, ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 425-432.

<sup>156</sup> וכפי שצינו במבוא ליד הע' 33, יש לחלק ביניהם ובין מנהגי איסור.

בהמשך דבריו הוא דן האם המנהג באירופה היה לנפוח או לא לנפוח, ולאחר התלבטות בכוונת פסק הרמ"א והבנת האחרונים בו, הוא מסכם :

...וגם מאחר שאנן כבר מצאנו שנוהגין שלא לנפוח בלא ריעותא, יש לנו לתלות שהיה זה בדעת הרבנים ומורי הוראה שהיו בתחלת ביאת היהודים לכאן, וידעו שבאו ממקומות שנהגו שלא לנפוח בלא ריעותא.

מתשובה זו עולים שני יסודות: ראשית שלמקום אחד צריך שיהיה מנהג אחד, ושנית, שהרגע המשמעותי לקביעת המנהג הוא תחילת הגעת היהודים לניו-יורק, והמנהג שנקבע אז, הוא המנהג שממשיך לחייב את היהודים שהגיעו לאחר מכן. דבר זה עומד בניגוד לתשובה לארגנטינה שבה הוא כופר בעצם היכולת לקבוע מנהג למקום בתחילת הגעת היהודים, אם הם יודעים שעתידים לבוא לשם יהודים נוספים.

ניתן ליישב בין הפסקים בשני אופנים :

**הבדל בין מנהגי שחיטה למנהגי בית הכנסת** - שחיטה היא שאלה ציבורית שמחייבת אחידות. לא ייתכן שבבית מטבחים אחד יהיו מנהגים שונים של שחיטה, כי הדבר משותף לכלל הציבור, וחייבת להיות הנהגה אחת.<sup>157</sup> לעומת זאת שאלות בית הכנסת הן שאלות נקודתיות, שמאפשרות את קיומם של מספר מנהגים במקום אחד, כי למעשה כל אחד יכול להתפלל לפי נוסח שלו. לכל היותר יש להנהיג הנהגה משותפת ביחס לשליח ציבור. ולכן ביחס לשחיטה מסתבר שבהגיע היהודים לניו-יורק פוסקי אותו דור היו חייבים להגדיר הגדרה מחייבת לשאלת השחיטה. לעומת זאת, ביחס למנהגי בית הכנסת לא היה הכרח, והדבר תלוי במודעות האנשים שהקימו את בית הכנסת.

לדעתי החילוק בין בית המטבחים לבין בית הכנסת אינו ברור די צרכו. מדוע לא נאמר שהפוסקים שחיו בתחילת הגעת היהודים לניו-יורק, ידעו שעתידים להגיע יהודים נוספים שאולי יהיו הרוב באותו מקום, ומסיבה זו לא יכלו לקבוע מנהג מקום, ולמרות שהנהיגו מנהג מסוים, אם הרכב האוכלוסייה השתנה ניתן לשנות את המנהג? ייתכן ולהסבר זה יש להוסיף נקודה נוספת :

**ממד הזמן** - התשובה לארגנטינה היא משנת תש"מ. בתשובה משנת תשכ"ד רמ"פ היה בגישה חד-משמעית שיש לקבוע למקום מנהג אחד, והוא נקבע על ידי הראשונים שהגיעו למקום זה. לעומת זאת

---

<sup>157</sup> על הבעייתיות של הבדלים הלכתיים ביחס לשאלת הכשרות, ועל דרך ההתמודדות איתה בארץ ישראל, ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 324-341.

בתשובה המאוחרת לארגנטינה הוא בגישה שיש להתלבט האם בכלל ניתן לקבוע מנהג מקום למקום מעין זה, ולפחות ביחס למנהגי בית הכנסת.

בהקשר זה נשוב ונעיין בתשובתו על הנחת תפילין בחול המועד בארץ ישראל (או"ח ד, קה - משנת תשל"ט):

ובדבר להניח תפילין בחול המועד, שבארץ ישראל שעיקר הישוב מתחלה היה מהספרדים וממדינות הערבים שעושין ברוב דברים כהרמב"ם ובעיקר כהבית יוסף לא הניחו תפילין בחול המועד, ואלו שבאו מיוראפ לא"י היו הראשונים תלמידי הגר"א ותלמידי הבעש"ט ואנשי חב"ד שג"כ לא מניחין תפילין בחול המועד - ממילא נעשה מנהג דארץ ישראל שלא להניח תפילין בחול המועד, שאם כן מכיון שכבר אתה תושב ארץ ישראל אתה רשאי לנהוג מהיום כמנהג ארץ ישראל... אבל מכל מקום אם אתה רוצה להניח תפילין מספק גם כן אתה רשאי, כי אפשר שעתה שכבר באו הרבה מיוראפ יש גם שמניחין תפילין ואין מקום קבוע כעת, ויש הרבה מרבותינו הראשונים דליכא איסור להניח תפילין אף לאלו שאין מניחין, אבל אם אתה רוצה להניח תפילין הוא דוקא בצנעא בבית ובלא ברכה כי גם במקומנו רוב ת"ח אף שהניחו תפילין הניחו בלא ברכה מאחר דמחלוקת הגאונים היא ספק ברכות להקל.

מחד גיסא קובע רמ"פ באופן חד משמעי שמנהג ארץ ישראל הוא שלא להניח תפילין, ולכן האדם צריך לנהוג כמנהג זה. מאידך גיסא מוסיף רמ"פ שכיון שעכשיו הגיעו רבים מאירופה שמניחים תפילין הדבר משנה את מנהג המקום, ואינו נחשב עוד למקום קבוע לעניין המנהג.

בפסיקה זו יש שתי בעיות:

א. יש לכאורה סתירה: אם מדובר במנהג מקום מוגדר, האדם חייב לשנות את מנהגיו למנהג המקום, שהרי הוא מחויב למערכת מנהגים חדשה. ואם אין זה מנהג מקום מחייב, אז מדוע האדם רשאי לנהוג כך, הרי לכאורה הוא מחויב למנהגיו הקודמים באופן מוחלט?

ב. אם נקבע מנהג מקום במקום מסוים, כיצד הוא משתנה על ידי הצטרפות מאוחרת של אנשים? הרי לכאורה כל מי שמגיע לאותו מקום מחויב במנהגי המקום.

לדעתי הן התשובה לארגנטינה והן התשובה לעניין הנחת תפילין בחול המועד מלמדות על גישה שונה לחלוטין מאשר התשובה בענייני שחיטה, והן מלמדות שלפי רמ"פ בתשובותיו המאוחרות מנהג מקום בחברת מהגרים אינו דבר מוחלט, ומלכתחילה לא היה לו תוקף מחייב לכל הדורות הבאים. ייתכן

וברבות הימים עם שינוי פני החברה ישתנה המנהג, או לכל הפחות לא יהיה מחייב לכלל האנשים. וכפי שהוא אומר בשאלה של הנחת תפילין בחול המועד [ההדגשה שלי]: "כי אפשר שעתה שכבר באו הרבה מיוראפ יש גם שמניחין תפילין ואין מקום קבוע כעת". שינוי השקפתי זה נובע לדעתי מהמציאות אותה רואה רמ"פ לנגד עיניו. למעשה, בכל המדינות אליהם היגרו היהודים, נוצרה מציאות של ריבוי מנהגים, ואפילו במדינות שבהן היה מנהג קבוע.<sup>158</sup>

### ה. מקרים בהם אין לדון לפי "מנהג מקום"

סייג נוסף הקשור לקביעת המנהג, ניתן לראות בתשובה שכתב לנכדו ר' מרדכי טנדלר בעניין צורת האותיות בספרי תורה ותפילין ומזוזות (או"ח ה, ב - משנת תשמ"ה):

בעניין מיני כתבים שנמצאים בסת"ם. יש לידע שאין הכרעה מוחלטת לפסול אף אחת משיטות הראשונים בצורת האותיות... וגם לא שייך להגיד שיש בזה ענין של מנהג המקום, כגון מנהג אשכנז, שדבר שידוע רק לסופרים, ולא לכולי עלמא, אינו בדין מנהג... אקווה שדברים אלו יועילו לבטל המחלוקת בין הסופרים והבודקים בעניין זה.

לפי רמ"פ דין מנהג שייך רק בדברים שידועים לציבור הרחב. כך גם כתב בתשובה קדומה יותר ביחס לבדיקה מסוימת בבית המטבחים (יו"ד א, יג - משנת תשי"ג):

ובכלל אין שייך דין מנהג ונדר בדבר כזה שתלוי רק במעשה הרב הממונה על השגחת בית המטבחים וכל הקהל אוכלי הבשר אין יודעין כלל מזה לומר שיאסרו הקהל בדין

מנהג.<sup>159</sup>

יש להבין מה ההבדל בין נפיחה בריאה, בה פסק רמ"פ לעיל שיש "מנהג מקום", שהוא גם דבר שידוע רק לשוחטים ובין בדיקה דרך הטרפס או כתיבת אותיות סת"ם. אין לתלות את הדברים בממד הזמן, כי עקרון זה נכתב עוד בשנת תשי"ג.

---

<sup>158</sup> רמ"פ אינו קושר את הדברים בתשובות אלו עם קיומם של שני בתי דינים במקום אחד, אם כי מדובר ברציונאל זהה. שני בתי דין אינם נוצרים מלכתחילה אלא שבשלב מסוים נוצרים שני בתי דין, שבדרך כלל משקפים מציאות חברתית מסוימת.

<sup>159</sup> קודם לכן קובע רמ"פ יסוד נוסף בדרך קביעת מנהג: "ומצד מנהג שכתב כתר"ה, פשוט שלא שייך בזה, שהוא שייך רק בהנהיגו בידיעה שיש גם אופן אחר קל כזה, ומצד איזה סיג רצו דוקא להנהיג באופן זה, אבל בבדיקה שנהגו דרך הטרפס לא היה זה בדרך עיון והחלטה שזה יותר טוב לדינא אלא משום שדרך הטרפס הוא יותר קל או משום שלא ידעו ולא עלה בלבם, שיש גם דרך אחר, לכן אין להחשיב זה מנהג...". עקב הנקודתיות של כלל זה לשאלה זו, אינני דן בו.

ייתכן שרמ"פ סובר שיש חילוק בין סוג השאלות. שאלת הנפיחה בריאה היא שאלה הלכתית שנתונה במחלוקת הפוסקים, ובשאלה מעין זו צריך הכרעה הלכתית. לעומת זאת בדיקה דרך טרפז היא מנהג שהנהיגו אי אלו בודקים, ובמנהג מסוג זה הדבר תלוי בהכרת הציבור. גם בעניין בדיקת כתב סת"ם מדגיש רמ"פ שאין הכרעה מוחלטת לפסילת אחת השיטות. השאלה אינה שאלה שמצריכה הכרעה הלכתית חד משמעית, ולכן הדבר נתון למנהג, ומנהג מסוג זה שאינו מוכר על ידי הציבור אינו מוגדר כמנהג המקום.

חילוק זה בין סוגי השאלות הללו מצוי בתשובה אחרת. הזכרנו בסעיף ג(1) את תשובת רמ"פ בה הוא מסביר מדוע חייב אשה חייבת במנהגי בעלה לעניין גילוח השערות, ולא חייבת במנהגי בעלה בעניין פיאה נכרית. בתשובה זו רמ"פ מוסיף חילוק חשוב בין סוגי מנהגים שונים (אה"ע ד, ק - משנת תשל"ג):

אבל לבד זה גם מנהג דעיר תלוי איך נעשה המנהג, דהנה מצינו שני עניני מנהג: מנהג באיזה דבר שהחמירו באיזה מקום יותר מכפי הדין... ומנהג שהוא במחלוקת דין דאורייתא כהא דחלב דאיתרא... שגם כן יש לזה הדין דבאין דעתו לחזור נוהג כהמקום שבא לשם בין לקולא בין לחומרא... אבל הם מטעמים אחרים... מנהג דחומרא יותר מן הדין הוא משום דאיכא רשות למקום כשרואין שאיכא איזה תקנה למיגדר מילתא או להתחזק ביותר בעניני אמונה וקיום המצות ויש מקומות שלא ראו צורך לתקן זה או אף שגם הם ראו איזו צורך לא רצו להחמיר עליהו. מנהג דמחלוקת בדין הוא מדיני הוראה... דקודם שנפסקה הלכה בלשכת הגזית רשאי כל חכם להורות כדעתו והשוואלים אותו צריכין לעשות כמותו בין לקולא בין לחומרא, ומכיון שכל בני המקום היו תלמידיו ושואליו נעשה ממילא הדין לכל בני המקום אף לדורות אחרים הדין כפי שהורה כל זמן שלא קם שם חכם הגדול ממנו בחכמה ובמנין. וממילא אף לאחד שבא אח"כ והוא בעצמו אינו מורה הוראה נעשה עליו הוראת החכם שנהגו כמותו כשקבע מושבו במקום ההוא... שלכן תליא אם המנהג לאסור לצאת בפאה נכרית הוא מחמת שבא מהוראת חכם שהכריע שכן הוא הדין הוא בדין מנהג שהבא לשם בקביעות נאסר גם כן, ואם הוא רק מחמת שנסתפק לו הדין והחמיר מספק אין לזה דין מנהג, שאין מחוייבין אחרים להחמיר, מכיון שרוב רבותינו מאלו שסומכין עיקרי ההוראה עליהם מתירין, אבל המנהג לגלח השערות דנשואות שכו"ע ידעי דליכא שום איסור מדינא, אלא היה זה במקומות ההם למיגדר מלתא שלא יבואו לילך פרועי ראש ומעוד טעמים הוא בדין מנהג בברור.

רמ"פ מחלק בין שלשה סוגים שונים של הכרעות:

א. דברים שהחמירו יותר מהדין וברור שאין צורך בהם - שייך בהם מנהג מקום.

ב. דברים שהכריעו במחלוקת עקב הספק - זו חומרא, ואינה מוגדרת כמנהג.

ג. דברים שהכריעו בהם כצד מסוים במחלוקת - שייך בהם מנהג מקום.

בדיקה בריאה שייכת לתחום השאלות שיש בהן הכרעה הלכתית, ואינן חומרות או דרך התנהלות מקובלת. גם אם הציבור אינו מודע לפרטי ההלכות יש הלכה שנקבעה במקום זה, והיא ידועה לאלו שעוסקים בזה. לעומת זאת בדיקה דרך הטרפז וצורות כתיבה מסוימות אינן הלכות קבועות אלא דרך התנהלות מקובלת, ולכן רק אם זה ידוע לכלל הציבור זה נחשב כמנהג המקום. דבר זה בולט בתשובתו בעניין בדיקה דרך הטרפז, שקודם שהוא בא לדון האם שייך כלל מנהג בדבר שידוע לבדוק בלבד, הוא מאריך לדון שאין בזה כלל הלכה מחייבת:

ומש"כ כתר"ה דב"לבושי שרד" ... מפורש שזה היתה תקנת התנאים ואמוראים חס לן  
לומר שכוונתם על שצריך לבדוק דרך פתיחת הטרפז אלא על עצם הבדיקה שרק בזה  
הם עסוקים שם...

לא כל דבר יכול להיות מוכרע על ידי מנהג,<sup>160</sup> וגם אם נאמר ששייך בזה מנהג, צריך להיות המנהג ידוע לציבור.

### 3. סיכום שיטתו של רמ"פ ודיון בה

בחינת מכלול הדברים, מביא אותי למסקנות הבאות בשיטת רמ"פ ביחס ל"מנהג מקום":

#### המציאות המודרנית משנה את דרך היישום של כללי "מנהג מקום"

בפסיקת רמ"פ, ובפרט בפסקיו המאוחרים, ניתן לראות כיצד המציאות, כפי שמנתח אותה רמ"פ, משפיעה באופן מהותי על פסיקת ההלכה. כללי "מנהג מקום" המצויים בתלמוד מתאימים לחברה מסוימת, שהחברה המודרנית בערים הגדולות אינה דומה לה. החברה המודרנית מתאפיינת בקיבוץ של אנשים רבים ממקומות רבים, בריבוי מנהגים, ובחשיפה גדולה של האנשים למנהגים שונים. מציאות זו מעוררת קשיים רבים ביישום כללי "מנהג מקום". רמ"פ בעקבות מציאות זו וניתוחה, פוסק תוך צמצום המשמעות המעשית של "מנהג מקום", כפי שנראה בסעיף הבא. את הפסיקה של רמ"פ יש לתלות בניתוחו הריאלי את המציאות החברתית.

<sup>160</sup> ובפרט שכאן מדובר בפרקטיקה, ראה הע' קודמת.

## צמצום המשמעות המעשית של מנהג מקום

בחינת תשובותיו של רמ"פ, ובפרט תשובותיו המאוחרות, מראה מגמת צמצום של המשמעות המעשית של מנהג המקום, וזאת במספר אופנים:

1. ביטול חובת האדם לנהוג כמנהג המקום - על פי הדין הפשוט חייב האדם לנהוג בפומבי במנהג המקום אליו הגיע מצד חשש מחלוקת - בתשובתו בעניין תפילין בחול המועד, קובע רמ"פ שכיון שהמציאות היא כזו שיש עירוב של אנשים ושונוות גדולה בין המנהגים, ואנשים מודעים לקיומו של מנהג שונה, אין צורך לאדם להתאים את עצמו בפומבי למנהג המקום, והוא צריך להמשיך לנהוג את מנהגו למרות שהוא שונה ממנהג המתפללים בבית הכנסת. פסיקה זו נובעת באופן ברור מהמציאות החברתית אותה רואה רמ"פ לנגד עיניו. יישום פסיקה זו מבטל למעשה את המשמעות התקיפה ביותר של מנהג המקום. לא מצאתי חבר לרמ"פ בפסיקה זו, למרות שנראה שבאופן מעשי רבים מהאנשים מתנהלים בדרך זו באופן טבעי, וכאשר הם מגיעים למקום שבו מנהגים שונים, הם אינם מקפידים להתנהל כמנהגי המקום גם בדברים פומביים (למעט כאשר הם עוברים לפני התיבה), והדבר אינו מעורר מחלוקת או תהייה מצד המתפללים. נראה שתשובה זו תואמת את המציאות של חברה שיש בה עירוב גדול של מנהגים.

2. הגדרת "מקום" באופן מצמצם - בתשובתו למתפללים ששינו קהילה, רמ"פ קובע למעשה ש"מקום" מוגדר כמרחב בו האדם חי באופן מלא. מקומו החדש של האדם הוא העיר בה הוא גר, ולא בית הכנסת בו הוא מתפלל. מסיבה זו בחברה המודרנית בה יש ריבוי מנהגים באותה עיר, האדם מחויב למנהגי המקום ממנו הוא בא במרבית התחומים. בית הכנסת אינו מוגדר כמקום חדש, ולכן אדם ששינה את בית הכנסת שלו אינו משנה את מנהגיו, חוץ מדברים פומביים בתוך בית הכנסת. למעשה, מרכז הכובד של הדין עבר למקום בו כלל לא היה מיושם בתקופות קודמות, והוא בשאלות תוך משפחתיות, שהרי משפחה היא מקום שהאדם חי בתוכו כל הזמן.

3. צמצום הצורך בקביעת מנהג אחד במקום - בפסיקותיו המאוחרות של רמ"פ ניתן לראות צמצום של הצורך בקביעת מנהג אחד למקום. במקרים בהם ניתן למעשה לקיים מנהגים רבים, רמ"פ מבטל את אפשרות קביעתו של מנהג אחד, אע"פ שהוא כבר נקבע בעבר.

4. הגבלת התחומים בהם מחילים את כללי מנהג מקום - בתשובות שראינו בסעיף ה, ניתן לראות את הגבלת התחומים במספר אופנים. דבר שמצמצם למעשה את משמעותו של "מנהג מקום".

ארבע הנקודות הללו מדגישות את העובדה שבפסיקת רמ"פ, ובפרט בפסקיו המאוחרים, ניתן לראות צמצום מהותי של הרלוונטיות של מנהג מקום, עקב אי ההתאמה של כללים אלו לחברה המודרנית.



## התפתחות פנימית בפסיקה רמ"פ לאורך השנים

ניתן לראות מגמת התפתחות בפסיקה של רמ"פ כתלות בזמן. בתשובותיו המוקדמות פוסק רמ"פ באופן מקובל, ולרוב מיישם את הפסיקה המקובלת של "מנהג מקום" בשאלות מעשיות. לעומת זאת בתשובותיו המאוחרות יותר רמ"פ מבטל כמעט לחלוטין את הרלוונטיות של כללי "מנהג מקום". דבר זה בא לידי ביטוי בתשובה על הנחת תפילין בחול המועד (תשמ"ג), בה רמ"פ מבטל למעשה את הצורך לנהוג כמנהג המקום משום חשש מחלוקת; התשובה לארגנטינה בעניין בר המצוה (תשמ"מ) בה רמ"פ מאפשר שינוי ממנהג המקום עקב הצורך הנקודתי, אך מעלה פקפוק בעצם הגדרתו של המנהג הנהוג בבית הכנסת כמנהג מקום; התשובה בענייני מנהגי כתיבת סת"ם (תשמ"ה),<sup>161</sup> בה רמ"פ מבטל את הרלוונטיות של מנהג מקום במנהגים שאינם ידועים להמון.

ניתן להסביר את ההבדלים בין הפסיקות המוקדמות למאוחרות על ידי מציאת חילוקים שונים, שיאפיינו את הפסיקות לפי תוכנם ולא דווקא לפי זמן כתיבתם. נראה לי שקשה להתעלם מהעובדה שרוב פסיקותיו המחודשות של רמ"פ בשאלת "מנהג מקום" נכתבו בשנותיו האחרונות. ולכן אני נוטה לראות מגמת התפתחות פנימית בתוך פסיקת רמ"פ, ולפיה בשנותיו המאוחרות הוא נוטה לצמצם את השימוש בכללי "מנהג מקום". התפתחות זו אינה קשורה לשינוי בדרך פסיקתו העקרונית, ואדרבה, בכל המקומות בהם הוא דן בהלכה כשלעצמה בניתוק מיישומה במציאות, ניתן לראות אחידות לאורך כל שנות פסיקתו. ההתפתחות נובעת מהיחס למציאות. רמ"פ משלב את מרכיב המציאות לאורך כל שנות פסיקתו,<sup>162</sup> כך שאין לתלות את הדברים בשינוי בגישתו של רמ"פ למשמעות המציאות בפסיקת ההלכה בכלל, אלא בשינויים שחלו בחברה במשך השנים. בהמשך אתאר את השינויים שחלו בחברה, ואקשור את הדברים גם לשאלת התפתחות הפסיקה בפסיקת רמ"פ.

## שמרנות מעשית

ניתוח המשמעות **המעשית** של פסיקות רמ"פ,<sup>163</sup> מראה מכנה משותף: רמ"פ שואף שכל אחד ימשיך ככל הניתן את מנהגיו הקודמים - הן האדם את מנהגיו, הן הציבור את מנהגיו. אמנם ישנן תשובות

---

<sup>161</sup> לתשובה זו יש מקבילה קדומה יותר, אבל עדיין היא מלמדת על מגמת הצמצום כפי שהיא משתקפת בתשובותיו המאוחרות.

<sup>162</sup> כפי שניתן לראות בתשובה על עניין הנישואין בספירת העומר, ליד הע" 119.

<sup>163</sup> כוונתי לומר, המשמעות המעשית של פסיקת ההלכה, להבדיל מהסתפקויות על דרך הלימוד או העלאת ספקולציות אפשריות. לדוגמא, בתשובה על עמידה בקידוש רמ"פ מעלה אפשרות שאם כל בני המקום עומדים בקידוש האדם חייב לעמוד. לא מדובר על הוראה מעשית הדנה במציאות שכל בני המקום עומדים, אלא הנידון

מאחרות בהן הוא מכיר באפשרות התיאורטית של האדם לשנות את מנהגיו, אבל בהוראות למעשה לא מצאנו הוראה כזו. תשובתו בעניין תפילין בחול המועד משמעה שעל האדם להמשיך ולנהוג במנהגיו ואל לו לשנות אותם, למרות מנהג המקום.<sup>164</sup> תשובתו בעניין המתפללים שמחליפים קהילה מביאה למעשה למסקנה זהה. תשובתו בעניין חשיבות שמירת המקום על מנהגיו, מורה שחייבים להמשיך ולדגול במה שהיה. וכן גם ביטול אפשרות של קביעת מנהג מקום משמעה, שכל אחד ואחד ימשיך לנהוג במנהגיו. אפילו בתשובה על הנחת תפילין בחול המועד בארץ ישראל, בה הוא נוקט עקרונית שצריך לא להניח תפילין כמנהג ארץ ישראל, הוא מכריע בסופו של דבר שניתן (ואולי אפילו צריך) להניח תפילין בסתר. למעט אשה בבית בעלה וענייני לבוש,<sup>165</sup> רמ"פ דוגל למעשה בהמשך ההתנהגות של כל הצדדים: האדם ימשיך במנהגיו ככל הניתן, והמקום ימשיך במנהגיו. לדעתי הדבר מעיד על נטייה לשמרנות מעשית.

ייתכן שהדבר קשור גם לחשש שאם נתיר שינויים ונעודד אותם, הדבר עלול להוביל להיחלשות של אורח החיים היהודי, שמבוסס על מסורת והמשכיות. רמ"פ מתמודד עם חברה שנמצאת בסכנת התבוללות, שזרמים שונים שדגלו בשינויים תופסים בה מקום נכבד, ומספר רב של אנשים דבק בדרך זו. היצמדות למנהגי העבר היא דרך שניתן לראות בה התמודדות עם השקפות אלו, שהרי אם מתירים שינויים במנהגי האבות אין לדבר סוף.

ניתן היה להשיג תוצאה דומה על ידי היצמדות למנהג מקום מוגדר ומחלט, אך נראה שבהיצמדות למנהג המקום יש שני חסרונות מרכזיים: הדרישה מאנשים לשנות את התנהגותם, דבר שמבחינה נפשית קשה מאד לאדם, וחוסר הריאליה ביצירת מנהג כזה, שנדון בו בסמוך.

אציין שלמרות ההיגיון שמאחורי הדברים, לא מצאתי אמירה ברורה בתוך פסיקותיו של רמ"פ שיאששו תפיסה זו שרמ"פ חושש מעצם השינוי, ובהקשר זה "אין לדיין אלא מה שענינו רואות". ורעיון זה הוא בגדר השערה, שלא הצלחתי להוכיחה בפסיקת רמ"פ בשאלות אלו.

---

היה האם יש אפשרות שהוא יהיה חייב לעמוד, ועל כך משיב רמ"פ, שתיאורטית לו יצויר שכל בני המקום עומדים, והוא מוגדר עכשיו כבן המקום, אז גם הוא מחויב לעמוד. פסיקה זו אינה פסיקה למעשה, כי לא מדובר במקום שכולם נוהגים לעמוד, וייתכן שאם היה מדובר על מקום כזה, היה רמ"פ מכריע מסיבות מציאותיות אחרות באופן שונה.

<sup>164</sup> ראה הע' 117.

<sup>165</sup> וגם באלו הסיבה ברורה: לא ניתן לקיים שני מנהגים שונים באותו בית, ובלבוש רמ"פ לא רואה כלל צד של מנהג.

## ניתוח הסעיפים הקודמים

כללי "מנהג מקום" מגדירים מתי צריך האדם לשנות את מנהגיו הקודמים ובאיזה אופן. מימוש של "מנהג מקום" מביא בהכרח לדחיית המנהגים הקודמים אצל חלק מהאנשים, שהרי אם יש מנהג מקום מחייב הם צריכים לשנות את מנהגיהם הקודמים. זהו המתח הקיים בין "מנהג מקום" לבין "מנהג אבות" - במידה שאחד מהם מתחזק, השני נחלש.

בפסיקת רמ"פ יש צמצום של התוקף של מנהג המקום. ניתן להסביר את התופעה בשני אופנים:

(א) הזהירות משינויים - רמ"פ נוקט בדרך של שמרנות מעשית, דרך זו ניתן להסבירה כזהירות משינויים. שינוי במנהגי האדם הוא דבר לא רצוי, ובפרט בחברה כמו בארצות הברית. חלק גדול מהיהודים שהיגרו לארה"ב עברו זעזוע - זעזוע עקב חורבן עולמם הקודם, אובדן משפחתם והגעה לסביבה זרה ושונה. במציאות זו יש להימנע ככל הניתן מזעזועים נוספים. יש לשמר ככל הניתן את מאפייני החיים המוכרים ליהודים מארצות מולדתם ומקהילותיהם, ולהימנע ככל הניתן מלשנות את דרך ההתנהלות שלהם. לכך יש להוסיף שבארה"ב ישנם זרמים פעילים אחרים ביהדות: רפורמים וקונסרבטיבים, שדוגלים בשינויים מהותיים באורח החיים היהודי. עידוד שינויים מסיבה זו או אחרת, עלול לקרב את האנשים לזרמים אלה. מסיבות אלו רמ"פ אינו מעוניין בשינויים, ודוגל בהמשכיות מרבית של המנהגים הקודמים. **הזהירות משינויים, השמרנות המעשית, היא הגורם לצמצום המשמעות של "מנהג מקום".**

(ב) תפיסה הלכתית של המשמעות של "מנהג מקום" - ניתן לומר שרמ"פ תופס את כללי "מנהג מקום", ככללים המגיבים למציאות חברתית. במציאות החברתית בארה"ב, מציאות של ריבוי מנהגים, והיעדרו של מנהג אחד משותף, לא שייך להחיל את כללי "מנהג מקום". לפי פרשנות זו, **השמרנות המעשית אינה סיבה לצמצום "מנהג מקום", אלא תוצאה של היעדר "מנהג מקום" מחייב.**

דבורה אביב<sup>166</sup> בנתחה חלק קטן מתשובות אלו, מגיעה למסקנות הבאות:

אי רצונו של ר' משה פיינשטיין ליצור "מנהג אמריקה" משקף מגמה של קידוש מנהגי אירופה כפי שקפאו מרגע עזבם את היבשת, והתנגדות לכל יצירה של מהות חדשה מתוקף המציאות החדשה של הזמן והמקום שהוא ומיליוני יהודים חיים בהם. למעשה הוא משמר מנהגי קהילות שכבר עברו מן העולם, משמר מנהגים ששררו במציאות

<sup>166</sup> ראה הע' 25.

שנעלמה ואינה קיימת עוד; והוא עושה זאת במציאות חדשה לחלוטין, בעולם אחר מכל הבחינות. הווי אומר, יהדות אירופה נכחדה, שרידיה ופליטיה נקלטו במקום אחר, חסר ישות הלכתית משל עצמו, והם מקיימים בו את חייהם ההלכתיים מתוקף המטען המנהגי שהם הביאו עמו...

ובסוף דבריה :

נמצאנו למדים מתשובות רמ"פ, כי בני מדינות אמריקה חייבים בקיום מנהגי ישראל לפי הצורה ששוותה להם במדינות אירופה, בעולם הישן. בתחום המנהג, השינויים שחלו במקום ובזמנם של בני ישראל היושבים באמריקה אינם יכולים אלא להדגיש עוד ועוד את האי-יכולת לשנות את צורתם של מנהגי ישראל.

ונסיים בשאלה: האם פוסל ר' משה פיינשטיין את אמריקה כארץ בעלת מעמד לקביעת מנהגים בעלי תוקף משום ערך קידוש העבר התופס לגבי אירופה? או אולי משום דמותם הרוחנית של בני אמריקה, העדר תלמידי חכמים בה במאתיים שנות התיישבות יהודית בה ועם-הארצות שפשתה בה? ואולי בשילוב של שתי השאלות טמונה התשובה עליהן.

אביב"י נוקטת באופן מובהק בשיטה הראשונה. לדבריה החברה בארצות הברית היא חברה בעייתית מאד בעיני רמ"פ, חברה שמתאפיינת ב"העדר הנטייה לקיים את דיני ישראל כפי שהם ובגישה של חיפוש קולות וזלזול במנהגים", חברה זו ומאפייניה גורמים לרמ"פ לבטל למעשה את המשמעות של "מנהג מקום" בארה"ב. צמצום המשמעות של "מנהג מקום" הוא כלי להתמודדות עם החברה הבעייתית שרמ"פ חי בתוכה.

אין להתעלם מהעובדה שבמספר תשובות יוצא רמ"פ נגד חידושם של אי אלו מנהגים שרצו יהודים להנהיג בארצות הברית, כמו לדוגמא: חגיגת בת-מצוה לבנות (או"ח א, קד), ישיבת נשים בתוך עזרת גברים (או"ח ב, מג), טבילת נפטרים במקוה (יו"ד ג, קלו) וכדומה. אך כל אלו שוברים בצידם, והנימוק לאי הסכמתו לחידוש המנהגים מובא בתוך דבריו: חילול שבת, הזלזול בעצם ההפרדה בין נשים לגברים, ריבוי הוצאות על המת במקום שאין צורך - בכל אלו ישנה סיבה עניינית **לאי הסכמתו ליצירת דברים חדשים** בעייתיים, ולא תפיסה כוללת של "חדש אסור מן התורה".<sup>167</sup> מכאן ועד ההגעה למסקנה שרמ"פ מבטל את המשמעות של מנהגי מקום בגלל החשש שלו מהחברה

<sup>167</sup> התשובה בעניין חגיגת בת מצוה, סותרת מתוכה את טענתה של אביב"י, שהרי ביחס לחגיגת בר מצוה, אומר רמ"פ שלמרות ש"בהרבה מקומות מביא זה לחלול שבת ועוד איסורים, על כל פנים מה שכבר הונהג בפה, וגם בא זה ממקור מצוה קשה לבטל", אנחנו רואים שרמ"פ מקבל את המנהג שהונהג על ידי הציבור כעובדה קיימת בדיעבד, והדבר היחידי שרמ"פ אינו רוצה הוא להנהיג דבר חדש בעיית.

בארה"ב, בגלל רצון להקפיד את אירופה בחברה המודרנית בארה"ב, המרחק רב מאד. דוגמאות אלו משקפות זהירות מהנהגת דברים חדשים, שעלולה להיות להם השלכות שליליות על החיים היהודיים בארצות הברית, או שנובעים ממניעים לא טהורים. זהירות זו מתאימה להתייחסותו הריאלית של רמ"פ למציאות, וצפויה אצל פוסק בעל מעמד מרכזי כזה של רמ"פ. עדיין אין אני חושב שניתן להשליך מהדברים הללו לתפיסה כוללת, שבגלל הדברים הללו רמ"פ מבטל את המשמעות של מנהג המקום בארצות הברית. אדרבה, לו היה זה הדבר שמנחה את רמ"פ בפסיקתו, היה יכול להשיג תוצאה טובה יותר על ידי כיוון הפוך: חיזוק התוקף של מנהג המקום של ראשוני המהגרים, ומתוקף מנהג זה, אין לשנות וליצור דברים חדשים.

כמו כן היינו מצפים לראות בפסיקותיו המחודשות בענייני מנהג מקום רמז לחשש משינוי מנהגים, רמז לרצון לשימור מנהגי קדם. רמזים מעין אלו לא קיימים לא בתשובות אלו, ולא ביתר התשובות בענייני "מנהג מקום". בהיעדר רמזים אלה, קשה לקבל את דבריה של אביב"י.<sup>168</sup>

לדעתי, הכיוון השני שהצעתי הוא הדרך הנכונה להבנת פסיקתו של רמ"פ. רמ"פ אינו מחיל את כללי "מנהג מקום" משום שכללים אלו אינם רלוונטיים במציאות הקיימת בארצות הברית.

החברה בארצות הברית לה מתוודע רמ"פ, היא חברה השונה באופן קיצוני מהחברה אותה הכיר במזרח אירופה וממנה בה. תופעת ההגירה ההמונית שהתחילה לפני השואה והמשיכה ביתר שאת לאחריה, יצרה בארצות הברית, כמו גם בארצות נוספות כמו ארגנטינה, חברה המורכבת מאנשים שהגיעו ממקומות שונים בעלי מנהגים שונים.

חלק גדול מהאנשים הגיעו לארה"ב לאחר טראומות: השואה, או פוגרומים קודמים במזרח אירופה. הם לא הגיעו עקב החלטה רצונית לשנות את מקומם, והלכך גם לשנות את מנהגייהם וזהותם, אלא היגרו ברמת אילוץ זו או אחרת. אנשים אלו, לאחר המאורעות שעברו עליהם, היו מעוניינים לשמר את הזהות שלהם, וליצור המשכיות של העולם ממנו באו. המשך המנהגים הקודמים היה אינסטינקט התנהגותי של המגיעים לארצות הברית; באופן טבעי אנשים נוטים להתחבר לדברים שהם מכירים, וליצור מסגרות שמהוות המשך של המנהגים ואורח החיים שהם מכירים.

למעשה בארצות הברית נוצרה חברה שיש בה מנהגים רבים במקום אחד, וכל קהילה וכל בית הכנסת נוהג באופן שונה. בחיים הציבוריים אין מכנה משותף דתי, שניתן לומר עליו שהוא מנהג

---

<sup>168</sup> גם זוסמן, ודברת בם, עמ' 130, אינו מסכים עם ניתוח זה של אביב"י.

המקום. עובדתית לא נוצר בארצות הברית "מנהג מקום", דבר הנובע באופן ישיר מדרך התהוות החברה.

השאלה הגדולה היא כיצד מתמודדים עם ריבוי המנהגים במקום אחד. כיוון אחד הוא הכיוון האקטיבי: הגדרת מנהג אחד - מנהג הראשונים שהגיעו לאמריקה, וניסיון להכפפת כל האנשים למנהג זה. הכיוון השני הוא הכיוון הפאסיבי: הכרה במציאות כפי שהיא, ומתן אפשרות לאנשים להמשיך במנהגייהם, כל עוד הדבר אינו מביא לידי חיכוכים ומחלוקות. רמ"פ נוהג באופן בולט בכיוון השני. לשיטתו כללי "מנהג מקום" הם תוצאה של מציאות חברתית, ולא נועדו ליצור מציאות חברתית. הוא מכיר במציאות כפי שהיא, ומתאר אותה בתשובותיו: מציאות של "שני בתי דינים במקום אחד" שאין בה מנהג מקום מחייב. אדם שמגיע לניו-יורק לא הגיע למקום בעל מערכת מנהגים כוללת ומקיפה, שהופכת להיות חלק מההגדרה והזהות ההתנהגותית של האדם. רמ"פ אינו מתערב בעיצובה של המציאות הזו, אלא מיישם את ההיגיון של "מנהג מקום" במציאות זו.<sup>169</sup> למעשה המשמעות המעשית היחידה שנשארת לכללי "מנהג מקום" היא מניעת המחלוקת, שבאה לידי ביטוי בהוראה לנהוג בפומבי כמנהגי המקום בו האדם נמצא.

ככל שחולפות השנים, ככל שחברה מרגישה את עצמה בטוחה יותר, יש בה פתיחות יותר גבוהה לשונות, היא פחות מאוימת ממנהגים שונים, וישנה לגיטימציה לקיומם של דברים שונים. לכך יש לצרף גם את ההתערבות הטבעית שקיימת בין האנשים עקב שינוי מקום מגורים, עקב נישואים בינעדתיים וכדומה. כמדומני שמציאות זו, שבולטת מאד בחברה היהודית בברוקלין, היא זו שעומדת לנגד עיניו של רמ"פ ומשתקפת בפסיקתו המאוחרת. ככל שחולפות השנים, המציאות של מחלוקת עקב שינוי מנהגים נדירה יותר, וכתלות במציאות זו, מבטל רמ"פ גם את היישום של "חשש מחלוקת". התשובה בעניין הנחת תפילין בחול המועד בברוקלין מבליטה מאד את השינוי; רמ"פ רואה בעיני רוחו את האדם שהולך בבוקר לעבודה והוא מתפלל פעם פה ופעם שם, ואיתו מתפללים אנשים רבים שכל אחד מהם הוא בעל מנהג שונה, ולאף אחד לא מפריע שהאדם שלידו נוהג אחרת - האם שייך במציאות זו לומר שיש חשש מחלוקת? ברור שלא, וכך פוסק רמ"פ.

רמ"פ בוודאי דוגל בהמשכיות ובשמרנות של המנהגים, גישה לה שותפים רוב גדולי ישראל בדור זה ובדורות עברו, אלא שחולק אני על השימוש שנעשה במגמה זו כדי לנתח את היעדר קיומו של

---

<sup>169</sup> גם בשאלות ציבוריות שמחייבות לכאורה "מנהג מקום", כמו שאלת בדיקת הריאה, שבה קשה יותר לומר שכל אחד ינהג כמנהגו, מניח רמ"פ שהמציאות כפי שהיא לפניו משקפת את מנהג המקום שנקבע. גם פסיקה זו עניינה השארת המציאות כפי שהיא, ואי התערבות במציאות.

"מנהג אמריקה" אצל רמ"פ. לדעתי רמ"פ לא מקיים "מנהג אמריקה" משיקולים מציאותיים בלבד, כי מנהג כזה אינו קיים, ולא יכול להתקיים.<sup>170</sup> רמ"פ חסיד של גישה פאסיבית בתחום "מנהג מקום". גישתו של רמ"פ נובעת מהבנת המציאות ועניינה, ולא מתוך זלזול במקום ובחברה בה הוא חי, או רצון לשימור העבר. רוב התשובות מעידות על הכרה ברורה ומפוכחת בעובדה, שהמציאות בארה"ב אינה כמו המציאות באירופה, הבנה שלפנינו חברה חדשה ושונה, המחייבת יישום הלכתי מתאים. בכל תשובותיו מיישם רמ"פ את כללי ההלכה באופן קוהרנטי למציאות שהוא חי בתוכה.

אינני סבור שרמ"פ נאבק ביצירת מהות חדשה, אלא שהוא חושב שאין צורך במהות חדשה, ואין יכולת ליצור מהות חדשה בחברה מורכבת כזו שהוא נמצא בתוכה. גם בתשובתו ביחס להנחת תפילין בארץ ישראל אנחנו רואים פקפוק ביכולת לקביעת "מנהג ארץ ישראל" במציאות החברתית בימינו, האם גם שם הדברים קשורים לדמותם הרוחנית של בני ארץ ישראל, היעדר תלמידי חכמים ועם-ארצות? וודאי שלא, אלא שבארץ ישראל כמו בארצות הברית, המציאות של החברה המודרנית עם כל מאפייניה מבטלת את אפשרות קיומו של מנהג אחיד, ואפילו מבטלת מנהג כזה בדיעבד.

האם תפיסתו באופן זה את כללי "מנהג מקום" מושפעת מרצון סמוי לשימור מנהגים קודמים? הפתרונות לבוחן כליות ולב, מבחינת תוכן תשובותיו של רמ"פ הנימוקים הגלויים הם מאפייני המציאות, וחוסר הרלוונטיות של כללי "מנהג מקום" במציאות זו, עובדה הגורמת לאדם להישאר עם מנהגיו הקודמים.

---

<sup>170</sup> יש להעיר שרמ"פ מכיר במקומות ספורים ב"מנהג אמריקה", כמו לדוגמה בתשובה על ניפוח הריאה יו"ד ב, טו משנת תשכ"ח. קיומו של "מנהג אמריקה" בתשובה זו מאשש את טענתי, שרמ"פ אינו מקיים "מנהג אמריקה" באופן רחב, כיון שמציאותית אין מנהג כזה, ויש לפקפק ביכולת הקביעה של מנהג כזה בחברה מעין זו של אמריקה, וכלל לא עקב משקעי עבר או זלזול בתלמידי חכמים שהיו באמריקה ונמצאים בה או בחברה היהודית שם.

## פרק ב - גישתו של ר' שלמה זלמן אוירבך

### 1. מבוא

#### ביוגרפיה<sup>171</sup>

ר' שלמה זלמן אוירבך (להלן: רשז"א) נולד בשנת תר"ע (1910) בירושלים בשכונת "שערי חסד", ובה התגורר כל ימיו. מצעירותו למד בישיבת "עץ חיים" בירושלים, והיה מתלמידי המובהקים של ר' איסר זלמן מלצר.<sup>172</sup> התבלט מצעירותו כפוסק חשוב, ובמשך השנים הפך להיות לפוסק ראשון במעלה, הפוסק בכל מקצועות התורה. נחשב כפוסק מקורי, שנותן לסברה מקום נכבד בהכרעת ההלכה.

במשך כששים שנה שימש כראש ישיבת "קול תורה" בירושלים, אך לא שימש בתפקיד קהילתי-רבני כרב קהילה או דיין. פסקיו מקובלים על כל גווי הציבור האורתודוקסי בארץ ישראל. נפטר באדר א' תשנ"ה (1995), ונקבר בלווייה המונית בהשתתפות מאות אלפי אנשים.

ספריו:

מאורי אש, ירושלים תרצ"ה, בענייני חשמל בהלכה.

מעדני ארץ (א-ב), ירושלים תש"ז, בענייני מצוות התלויות בארץ.

שו"ת מנחת שלמה (א-ג)<sup>173</sup> - ירושלים תשמ"ו-תשנ"ט. בספר מלוקטות תשובות שונות ומאמרים שנכתבו בזמנים שונים. החלק הראשון יצא בחייו, והאחרים לאחר מותו. בספר יש מעט שאלות על סיטואציה ספציפית, ורובו הוא קונטרסים הלכתיים מקיפים, או דיונים על נושאים שונים. מבחינה זו הוא שונה מספר שו"ת טיפוסי.

---

<sup>171</sup> ביוגרפיה של רשז"א ניתן למצוא אצל ר' יחיאל מ' שטרן, שביבי נגה מחיי המאור הגדול מרן רבי שלמה זלמן אויערבאך, ירושלים תשנ"ה; יוסף ורות אליהו, התורה המשמחת: סיפור חייו של הרב אוירבך, בית אל תשנ"ח. עשרות הנהגות וסיפורים נוספים מצויים בקבצים תורניים שונים, וכן אצל אליהו נאה, חכו ממתקים, ירושלים תשס"ח.

<sup>172</sup> בין רבותיו יש לציין גם את ר' אליעזר ש' פולנסקי. היה מקורב לר' צבי פ' פרנק, רבה הראשי של ירושלים, שב"כולל" שלו למד מספר שנים. כמו כן, בעקבות אביו ר' חיים לייב, ראש ישיבת המקובלים "שער השמים", היה מקורב לראי"ה קוק, שאף נתן הסכמה לספרו הראשון "מאורי אש". על קשריו עם הראי"ה קוק ראה עמיחי כנרתי, אור שלמה: בין גדולי עולם... רבי אברהם יצחק הכהן קוק... ורבי שלמה זלמן אויערבך, ירושלים תשס"ה.

<sup>173</sup> על חלק א' ראה יונה עמנואל, "[על] שלמה זלמן אויערבאך, ספר מנחת שלמה, כולל שו"ת, בירורי עניינים וחקרי הלכות בדי' חלקי השלחן ערוך", המעין, כו, ג (תשמ"ו), עמ' 43-52. חלקים ב-ג יצאו במספר שינויים בשנת תש"ס בתור "ספר מנחת שלמה: תנינא".



מנחת שלמה על הש"ס - חידושים על הש"ס מלוקטים מכתביו ע"י צאצאיו.<sup>174</sup>

ישנם ספרים שיצאו לאור לאחר מותו, והביאו את פסקיו באופן קודפיקטיבי: הליכות שלמה שיידון להלן; שלחן שלמה;<sup>175</sup> ומעדני שלמה.<sup>176</sup> מלבד אלו אלפי פסקי הלכה בשמו פזורים בספרים<sup>177</sup> ובמאמרים רבים.

### מצב המחקר ובעיית המקורות

לא ידוע לי על מחקרים בפסיקתו של רשז"א. ישנם מאמרים ספורים הדנים בפסיקתו, ועוסקים בנקודות מסוימות בלבד ונטולות פרספקטיבה.<sup>178</sup>

ישנו קושי מהותי במחקר מקיף על פסקי רשז"א, ובפרט בנושא שבו אנו דנים. הקושי נעוץ בבחינת מהימנות המקורות, ונובע מאופי המקורות בהם ניתן להשתמש. משנתו ההלכתית מובאת בשני סוגי מקורות: דברים שהוא כתב (תשובות ומאמרים), או פסקי הלכה שנמסרו בשמו בסגנון: "שמעתי מהגרש"ז אורבך" וכדומה. הבעיה מצויה בפסקים שנמסרו בשמו, וישנם מאות כאלו. דברים שנמסרים "מפי השמועה" יש להטיל ספק במהימנותם וברלוונטיות שלהם; ייתכן שהשומע לא הבין כהלכה מה שרשז"א השיב, או שרשז"א לא התכוון כלל לפסוק את הדברים אלא דיבר על רעיונות לימודיים, או לחילופין שהוא התייחס למקרה מסוים, שלא ניתן לגזור ממנו משנה סדורה. הדבר בא לידי ביטוי בפולמוס סביב הספר "ועלהו לא יבול".<sup>179</sup> ספר זה נכתב על ידי תלמיד רשז"א, ששאל אותו שאלות רבות, או ששמע על שאלות רבות. בתחילת הספר מודפס מכתב התנגדות להדפסת הספר של בנו של רשז"א, ר' אברהם ד' אורבך שכתב (עמ' יח, ההדגשה במקור):

---

<sup>174</sup> עד כה יצאו חידושיו על המסכתות: ביצה, נדרים, שביעית, בבא קמא.

<sup>175</sup> שמחה ב' לייזרון (עורך), שלחן שלמה: עיונים וביאורים, הערות והארות על סדר השו"ע, הלכות שבת, הלכות רפואה, הלכות יום טוב וחול המועד, ח' חלקים, ירושלים תשנ"ט-תשס"ו.

<sup>176</sup> ר' ירחמיאל ד' פריד, מעדני שלמה: הלכות והליכות מרבנו שר התורה פאר הדור ועמוד ההוראה מרן הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצוק"ל, ירושלים תשס"ב

<sup>177</sup> לדוגמא ר' יהושע י' נויבירט, תלמיד מובהק של רשז"א מביא עשרות פסקים בשם רשז"א בספרו: שמירת שבת כהלכתה, א-ב, ירושלים תשל"ט-תשמ"ט.

<sup>178</sup> מאיר בראלי, "אכילה לרפואה קודם התפילה: עיון בשיטת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל", אסיא, יט-ג-ד (תשסה), עמ' 70-88; מרדכי הלפרין, "קווים אחדים לדרכו של הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בהלכות רפואה ופיקוח נפש", רפואה, אתיקה והלכה, 2 (תשנ"ו) עמ' 13-47.

<sup>179</sup> נחום סטפנסקי, ועלהו לא יבול: מהנהגותיו והדרכתיו של הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, א-ב, ירושלים תשנ"ח-תשנ"ט [להלן: ועלהו לא יבול].

אני נגד הדפסת קונטרסים מעין אלו - קובצי הלכות על חלקי שו"ע ממה שמישהו שאל ושמע... ישנם עוד שלש מאות אנשים שרשמו דברים כמוך וכולם ידפיסו ויהיה שמח. צירפתי דף לדוגמא מה שרשמתי רק על כמה עמודים בקונטרס, ומזה תיווכח שיש דברים לא נכונים, יש דברים פשוטים שאין בהם שום חידוש, יש דברים תמוהים, יש דברים שאין טעם להדפיסם... ובכלל אתה שאלת דברים בלכתך בדרך במצב של חפזון ולא תמיד יש לקבוע מסמרות בזה. אתה בעצמך מספר שראה דברים שנדפסו בשמו ואמר, לא כל מה שאני עונה בעל פה שייך להדפיס.<sup>180</sup> עוד תדע כי דרכו של אבא להלך כנגד רוחו של כל אחד, ובטוחני שיש דברים שלך אמר כך ולפלוני אמר אחרת, וגם בצורה אחרת, ויש שלא גילה טעמו האמיתי, וגם לא גילה כל דעתו בענין לכל אחד...

דברים אלו משקפים את הבעייתיות בבחינת פסקי הלכה שנמסרו בשמו. אמנם ישנם דברים שנמסרו בשמו על דעתו ומשקפים אותה. לדוגמא: ישנו ז'אנר ספרותי-הלכתי של קבצי הלכות בנושאים מוגדרים שנכתב על ידי תלמידי רשז"א, ופסקיו מצויים בהם לרוב, כמו: "שמירת שבת כהלכתה",<sup>181</sup> "יו"ט שני כהלכתו"<sup>182</sup> או "התפילה כהלכתה".<sup>183</sup> רשז"א עבר על הספרים, נתן להם את הסכמתו, ולפעמים הוסיף ביאור ובירור לדברים שנמסרו בשמו.<sup>184</sup> אבל ישנם פסקים רבים שנמסרים בשמו והוא לא עבר עליהם, וקשה לדעת עד כמה הם משקפים את תפיסתו. מחקר בפסיקת רשז"א מחייב בחינה מעמיקה של טיב המסירה, ומידת האחריות שיש למוסרים.

לאחר התלבטות בעניין, החלטתי להסתמך בעיקר על הפסקים המובאים בספרי "הליכות שלמה" [להלן: הלי"ש].<sup>185</sup> ספרים אלו יוצאים בשנים האחרונות על ידי יצחק טרגר ואהרן אורבך -

---

<sup>180</sup> לדוגמא: ח"א עמ' ע'; שם עמ' קנה. ראה עוד ח"ב עמ' רכד.

<sup>181</sup> לעיל הע' 177.

<sup>182</sup> ר' ירחמיאל ד' פריד, יום טוב שני כהלכתו: דיני ומנהגי יום טוב שני של גלויות..., ירושלים: (חמו"ל), תשנ"ח [להלן יו"ט שני כהלכתו].

<sup>183</sup> ר' יצחק י' פוקס, תפילה כהלכתה, ירושלים: י"י פוקס, תשנ"ח.

<sup>184</sup> לדוגמא: לספר שמירת שבת כהלכתה נוסף בשנת תשנ"ג חלק שלישי, הכולל מבוא ומפתחות, הפותח בדברים שכתב רשז"א: "תיקונים ומילואים בדיני שבת... המובאים בשמי בהערות שבשני חלקי הספר החשוב שמירת שבת כהלכתה". הרב פריד, מחבר הספר יו"ט שני כהלכתו, מציין בספרו "מעדני שלמה" ביחס לספר יו"ט שני כהלכתו: "היה למראה עיני מרן והוגה על ידו".

<sup>185</sup> עד כה יצאו בסדרה הספרים הבאים: חלק א - תפילה, תש"ס; חלק ב - מועדים: תשרי-אדר, תשס"ג; חלק ג - מועדים: ניסן-אלול, תשס"ז.

נכדי הרשז"א. בספרים אלו לוקטו פסקי רשז"א ממקורות שונים, לאחר בחינה של מקור הדברים ומידת מהימנותם, והם מציינים מהו המקור לכל פסק.<sup>186</sup>

צורת עריכה זו, מאפשרת לבחון את מידת המהימנות של כל פסק ופסק. ייתכנו מקומות בהם פתרון בעיות מסוימות יוכל להיות על ידי הטלת ספק באיכות המסירה.<sup>187</sup>

למרות המגבלות העקרוניות, מהווה הספר מקור מרכזי, שבזהירות הראויה ניתן להשתמש בו כבסיס לפסיקות רשז"א.<sup>188</sup> בעבודה ציינתי בכל פסק את מקור הדברים לפי הספר, כדי שיתאפשר לבחון את מידת המהימנות של המקור.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> הספר כולל שלשה סוגי מקורות: (א) דברים שנכתבו על ידו או שנכתבו בשמו בספרי תלמידיו המובהקים, שהוא עבר עליהם ונתן את הסכמתו לפסקים. (ב) דברים שכתב רשז"א עצמו ונמצאים בכ"י. (ג) פסקים שנרשמו על ידי אנשים אחרים, ומחולקים בספר לשני סוגים: **רשימות** - דברים שנמסרו מפני בני המשפחה הקרובים (בניו, חתניו ונכדיו), ותלמידיו הגדולים. **וכתבי תלמידים** - אצטט את הגדרת העורכים (ח"א עמ' 11): "נרשמו על ידי תלמידי חכמים מובהקים ממקורביו, ועל ידי תלמידים מקשיבים בלימוד הישיבה ובהוראות לשואלים, כאשר מתוך החומר הרב בכמות ואיכות שהגיע לידינו עמלנו לברור את הסולת, ורובם המוחלט הם מרשימות התלמידים שהעלו הדברים על הכתב בידיעתו, סמוך לזמן שמיעתם... צוינו בשם הכולל "כתבי תלמידים", כדי להדגיש ולהבהיר שאינם בכתב ידו, וגם לא בסגנון לשונו המדויק, אלא כאשר נכתבו על ידי השומעים בזמנו, כאמור, ולאחר שנערכו על ידינו בהתאם לסידורם בספר ובהשוואה והשלמה מכמה מקורות".

<sup>187</sup> גם העורכים מודעים לבעייתיות של ליקוט דברים שנאמרו בע"פ, וכותבים בהקדמה: "ופשוט שבכל הדברים שלא נדפסו ע"י מרן זללה"ה בחייו לענין הלכה פסוקה - מה גם שחלק מן הדברים שנערכו על ידינו נאמרו תוך כדי הילוכו מוקף בתלמידים ובשואלים - הרי אע"פ שעמלנו הרבה להעמיד את הדברים על דיוקם, אין לסמוך עליהם בודאות, וכל שכן שלא לענין הלכה למעשה, בלא שאלת חכם...". ראה עוד מכתבו של רבה של העיר העתיקה, ר' אביגדור נבנצל, מתלמידיו המובהקים של רשז"א, בענין סתירות בין שמועות שונות של רשז"א, מובא ב"ועלהו לא יבולי" ח"א עמ' טז.

<sup>188</sup> יש להעיר שהתעלמותם של מחברי הספר ממספר מקורות תמוהה, וחשודה כמושפעת ממניעים זרים כמו השקפת עולם, ולא מרצון כן להציג באופן מלא את פסיקת רשז"א. לדוגמא, הספר "ועלהו לא יבולי" לא מוזכר כלל בהלי"ש, למרות החומר הרב והמשמעותי שיש בו. גם פסקים שמובאים בספר זה לא מוזכרים בחלקם בהלי"ש. אמנם לפעמים ניתן לראות את הבעייתיות של המסירה המובאת בספר זה, ראה לדוגמא הע' 224, אבל ההתעלמות המוחלטת ממנו תמוהה. ישנן תשובות של רשז"א מכתב יד שמפורסמות בספר "ועלהו לא יבולי" כלשונו. תוכן התשובות מוזכר בהלי"ש כ"תשובות מכ"י" ללא ציון ל"ועלהו לא יבולי", כפי שניתן לראות לדוגמא בהע' 251. מדוע לא להפנות למקום בו מתפרסמת התשובה ככתבה? ייתכן שהדבר נובע מתוך רצון שלא לתת לגיטימציה לספר ולאמור בו עקב מהימנותו הלקויה בעיניהם, או שמא הסיבה היא זיקתו של סטפנסקי לשיבות מהזרם הציוני-דתי.

<sup>189</sup> הספר מחולק לשלש קטגוריות בכל עמוד: פסקי הלכה בראש העמוד, מדור **"דבר הלכה"** - הרחבת הדברים שנכתבו בפסקים, נימוקם, והוראות נוספות מפי רשז"א בהקשר זה, מדור **"ארחות הלכה"** - כולל ציון המקורות של הפסקים ושל מדור **"דבר הלכה"**, וכן תוספות שונות. בעבודה אציין באופן הבא: סעיף - הפנייה לפסקי הלכה הראשיים, דבר הלכה ס"ק - למדור **"דבר הלכה"**, הערה - להערות שב"ארחות הלכה".

## 2. עיון בתשובות רש"א

### א. חובת האדם במנהגי מקום בו הוא נמצא

אדם שמגיע למקום שמנהגיו שונים עליו לנהוג בפומבי במנהגי המקום אליו הגיע ובצנעה יכול להמשיך כמנהגו.<sup>190</sup> כך פוסק רש"א במספר פסקים כמו לדוגמא ביחס להנחת תפילין בחול המועד לתיירים (הלי"ש ח"א עמ' נ, סעיף כ):<sup>191</sup>

הבא ממקום שנהגו להניח תפילין בחוה"מ [בחול המועד], לארץ ישראל, שהמנהג בה הוא שלא להניחם, אם בא לביקור בלבד, יניחם בביתו בלא ברכה (ויקרא בהם קריאת שמע ודי בכך, ואינו צריך להניחם כל שעת התפלה) [רשימות].

בפומבי עליו לנהוג כמנהג ארץ ישראל שלא להניח תפילין, ובצנעה ממשיך את מנהג מקומו ומניח תפילין. גם ביחס לנוסח התפילה מחלק רש"א בין דברים שבצנעה ובין דברים פומביים (ח"א, עמ' ע, סעיפים כב-כג):<sup>192</sup>

הקובע מקום תפלתו בביהכ"נ [בבית הכנסת] שבו הנוסח שונה מנוסח אבותיו, כגון ספרדי - או המתפלל בנוסח "ספרד" - בביהכ"נ שמתפללים בנוסח אשכנז, וכדו', אינו רשאי לשנות מנוסח תפלתו, משום איסור אל תטוש...<sup>193</sup> [יו"ט שני כהלכתו, פרק אחרון

<sup>190</sup> ראה במבוא ליד הע' 71.

<sup>191</sup> ביחס להנחת תפילין בחול המועד ראה לעיל עמ' 31-32, וכן להלן ליד הע' 224.

<sup>192</sup> התשובה עוסקת ב"מי שקובע מקום תפלתו", דהיינו במי ששינה מקומו ואין דעתו לחזור למקומו. למרות זאת הבאתי את הפסיקה כאן, כי ברור שאם רש"א פוסק למי שאין דעתו לחזור למקומו להמשיך במנהג אבותיו, על אחת כמה וכמה שיפסוק כך לאורח שדעתו לחזור למקומו. בסעיף ב', ליד הע' 228, נדון בפסיקה זו ביחס למי שאין דעתו לחזור למקומו.

<sup>193</sup> בענייני תפילה יש נימוק נוסף להקפדה על מנהג האבות. כותב המשנ"ב, סי' סח ס"ק ד: "אמנם המנהגים שנהגו בשרשי התפלה לכולי עלמא אין לשנות כל אחד ממנהג מקומו כגון מנוסח אשכנז לספרד או להיפך וכל כהאי גוונא, כי י"ב שערים בשמים נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג לבד, ולענין דינא האשכנזים המתפללים עם הספרדים או להיפך יצאו ידי חובת תפלה". דברים אלו מובאים גם ב"מגן אברהם" בהקדמתו לסי' סח, ומבוססים על דברי האר"י המובאים אצל ר' חיים ויטאל, שער הכוונות, ענין נוסח התפילה, מהד' יפה שעה, ירושלים תשמ"ח, ח"א, עמ' שכח. עקרון זה שימש מספר פוסקים בבואם לדון בשאלת שינוי הנוסח, לדוגמא: ר' עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, ח"ב, או"ח סי' ג, ירושלים תשמ"ב, ח' ע"א; ר' יצחק יי וייס, שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' ט, ירושלים תשל"ט, עמ' כא, ואחרים. לפי עיקרון זה נוסח התפילה שונה ממנהגים אחרים, ולא ניתן ללמוד ממנו. רש"א, כמו גם רמ"פ, מעולם לא הזכיר עיקרון זה, ולא ראה בו מקור מחייב. מקורות נוספים ראה לעיל הע' 122, וכן הפולמוס סביב הקמת מניין נוסף ביישוב: ר' יאיר דרייפוס, "קביעת נוסח תפילה למנין חדש", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 388-402; ולעומתו: ר' יעקב אריאל, "לאחדותה של הקהילה בנוסח התפילה", תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 196-204.

הע' מב]. אולם בחלקים הנאמרים בציבור<sup>194</sup> רשאי לומר כהציבור. ולכן בחלקים אלו, בכל דבר הניכר, עליו לנהוג כמותם, אבל מה שאומר בלחש ואינו ניכר יכול לומר כמנהגו. ולפיכך לענין התחלת התפלה במזמור שיר חנוכה או בהודו, יתפלל כמנהגו, בלחש, ובנוסח הקדושה - אם עונה בקול יענה כהצבור, ואם עונה בלחש יכול לענות כמנהגו. ובסדר סיום התפלה - אם לומר עליו לאחר ובא לציון או אחר "אין כאלקינו" - יעשה לכתחלה כמנהגם. [רשימות וכתבי תלמידים]

שם, דבר הלכה ס"ק לח :

וכן כשמתפללים מנחה "קצרה"<sup>195</sup> והצבור ממתנינים מלהתחיל עד שיסיים שליח הציבור ברכה שלישית, גם ספרדי המתפלל עמהם יעשה כמנהגם, אף על פי שמנהג הספרדים הוא להתחיל כל הציבור עם שליח הציבור. אמנם לענין נפילת אפים, אם מתפלל אשכנזי בביהכ"נ של ספרדים יאמר כמנהגו "רחום וחנון" וגו', ואין צריך לומר המזמור "לדוד אליך ד' נפשי אשא" כמנהגם, הואיל ואין דבר זה ניכר, אבל לא יפול על פניו, אלא ישב כמנהג הציבור.<sup>196</sup> וכן בימים ב' וה' אין לשנות ממנהג הציבור בענין נפילת אפים, אם לעשות זאת בתחלת התחנונים או בסופם. והמשנים, שלא כהוגן הם עושים. וכן כל כיו"ב [כתבי תלמידים].

מתשובות אלו רואים שהתנהלות האדם בבית הכנסת היא בשני מישורים: בדברים פומביים הוא נוהג כמנהגי המקום באופן מלא, ובדברים שאינם ניכרים הוא ממשיך כמנהגו.

ישנם פסקים בהם רש"א פוסק באופן זהה אבל בנימוק שונה. ביחס לנוסח שליח ציבור והברתו

פוסק רש"א<sup>197</sup> (הלי"ש ח"א, עמ' סח, סעיפים יט-כא):

יט. שליח ציבור עליו להתפלל לפי נוסח התפלה של הצבור [תשובות כתי"י]...

<sup>194</sup> יש להדגיש שמדובר על אמירה בלחש של דברים הנאמרים בציבור כמו קדושה, ולא על אמירה בקול, כפי שמוכח מהמשך הדברים. פסיקת רש"א בדברים אלו לא החלטית. ניתן להבין שהדבר תלוי ברצונו של האדם - אם הוא רוצה, יתפלל כמנהגו, ואם לא, כמנהג הציבור. הדבר אינו נובע מכללי "מנהג מקום", כי לפי כללים אלו בדברים שבצנעה הוא חייב להמשיך במנהגו. ייתכן שהפסיקה נובעת מהשקפה, שבדברים שקשורים לתפילת הציבור כמו קדושה, וודאי שמי שנוהג כציבור לא מפסיד. ראה עוד להלן הע' 226.

<sup>195</sup> בתפילה קצרה שליח הציבור מתחיל את התפילה בקול רם, והציבור אומרים איתו קדושה, ולאחר שמסיים את ברכת ה"א-ל הקדוש" ממשיך את תפילתו בלחש. דין זה נפסק בשו"ע או"ח ככד, ב ובפוסקי ההלכה על סעיף זה.

<sup>196</sup> כן הורה למעשה כמובא ב"ועלהו לא יבול" ח"א עמ' צד-צה.

<sup>197</sup> מקורות לשאלת שינוי הנוסח ראה לעיל הע' 122.

כ. העובר לפני התיבה או עולה לתורה בביהכ"נ של ספרדים, נראה שלכתחלה עליו לומר בהברתם, הואיל והוא שלוחם, וכן על ספרדי לנהוג בביהכ"נ של אשכנזים [תשובת כתב יד]. אבל בדיעבד יוצאים השומעים ידי חובתם אף אם אמר כהברתו, ואפילו בקריאת פרשת זכור<sup>198</sup> [כתבי תלמידים].

כא. בימים ששואלים טל ומטר רק בארץ ישראל ולא בחו"ל, רשאים לכתחלה בני חו"ל הנמצאים באר"י, וכן בני א"י הנמצאים בחו"ל, לעבור לפני התיבה, ויאמרו בברכת השנים בתפלת הלחש כדינם, ובחזרת התפילה כמנהג המקום. [יו"ט שני כהלכתו פ"י הע' יז]<sup>199</sup>

החזן מחויב להתפלל לפי הנוסח ההברה ומנהגי המקום בקול, אבל ביחס לתפילתו האישית, פוסק רשז"א בסעיף כא שעליו להמשיך לנהוג במנהגו, וכן מובא שם בדבר הלכה ס"ק לא :

ומכל מקום בתפלת שמונה עשרה בלחש, וכן בכל דבר שלא יהיה ניכר שהוא משנה מהציבור, יכול להתפלל כמנהגו, ולא נהגינן בזה כפאת השולחן<sup>200</sup>... [יו"ט שני כהלכתו, פרק אחרון ס"ז, וכתבי תלמידים]

ובהע' 65 שם :

...והורה לשואל המתפלל בנוסח "ספרד", שבהתפללו מנחה "קצרה" ואומר בקול רם עד סיום ברכה שלישית, אם נוסח הציבור הוא נוסח אשכנז יתפלל ג' ראשונות בנוסח אשכנז, כגון לומר אחר קדושה "לדור ודור" וכו', אע"פ שאח"כ ישוב להתפלל בנוסח ספרד כמנהגו [כתבי תלמידים].

<sup>198</sup> לדעת רוב הפוסקים קריאת פרשת זכור היא מהתורה, בניגוד ליתר הקריאות בתורה שהן מדרבנן, ראה ר' עובדיה יוסף, שו"ת יחיה דעת ג, נג, ירושלים תשמ"מ, עמ' קסג-קסד ומקורותיו. מסיבה זו ישנם פוסקים שקבעו שיש להדר בקריאת פרשה זו, ולשמוע אותה בהברה שנוהג בה, ומספר תורה הכתוב לפי מנהג עדתו. כך פסק ר' עובדיה יוסף, שו"ת יחיה דעת ו, יט, ירושלים תשמ"ד, עמ' קי, ושו"ת יביע אומר ו, יא (ו), ירושלים תשל"ו, עמ' לח. בהל"ש כאן הע' 68 מובא בשם רשז"א: "ומכל מקום לענין זה אמר, שהואיל והיא מצוה הנוהגת פעם בשנה, למה לא יהדר לשמוע כמסורת אבותיו. ומכל מקום הורה רבנו, שהרוצים להדר כן לא יעשו הדבר באותו בית הכנסת, כי אין טעם לקרוא באותו מעמד פרשת זכור בכמה הברות, וגם שקראו פרשת זכור בהברה ספרדית, שילך (ובצנעא ובאופן שלא ירגישו בו מארחיו כלל) לשמוע שוב הקריאה בהברה אשכנזית כמסורת אבותיו. אבל אשתו ודאי לא תלך".

<sup>199</sup> וכן פסק ביחס לתפילת מוריד הטל, הל"ש ח"א עמ' קא: "בן חו"ל השוהה בארץ ישראל בימות החמה, רשאי להזכיר "מוריד הטל" בתפלתו אם ירצה, אע"פ שמנהג קהלתו בחו"ל שלא להזכיר. ובן א"י השוהה בחו"ל ימשיך להזכירו כמנהגו אף במקום שאין נוהגים כן. אולם כשהם שליחי ציבור, עליהם לומר בחזרת הש"ץ כמנהג הציבור [יו"ט שני כהלכתו פ"י הי"א]."

<sup>200</sup> ראה לעיל הע' 100.

פסיקה זו מממשת את העיקרון של הנהגה פומבית כמנהג המקום, והנהגה מוצנעת כמנהג האדם. הבסיס המחייב את האדם הוא מנהגו, ורק במקומות בהם הקהל שומע או רואה עליו לנהוג כמנהג הציבור. דבר זה מודגש בעיקר בשני פרטים:

א. העובדה ששליח הציבור מתפלל בלחש כמנהגו.

ב. הפסק על תפלה "קצרה" - רשז"א פוסק שבשלושת הברכות הראשונות יתפלל בנוסח אחד, ולאחר מכן ימשיך בנוסח אחר. הנהגה זו מדגישה את העדיפות שניתנת על ידי רשז"א לכך שהאדם ימשיך להתפלל בנוסח שלו, ורק במקומות הכרחיים ינהג כמנהג הציבור, כפי שנדון להלן.

ניתן היה להסביר פסקים אלו לפי כללי "מנהג מקום" - בפומבי יש לנהוג כמנהג המקום, ובצנעה ינהג כמנהגו, אבל רשז"א מנמק את הדברים באופן שונה. בסעיף כ הוא כותב: "הואיל והוא שלוחם".<sup>201</sup> ועל סעיף כא מובא ב"דבר הלכה" ס"ק לו:

דחזרת הש"ץ היא בשביל הציבור, וגם יש סוברים שלענין שאלת טו"מ [טל ומטר] אזלינן בתר המקום שנמצא בו,<sup>202</sup> ולכן כיון שעיקר התפלה שוה לכולם רשאי להיות ש"צ לכתחילה, ויתפלל בלחש כמנהגו (דלא נהגינן בזה כפאת השולחן סי' ג') ובחזרת התפילה כמנהג הציבור [יו"ט שני כהלכתו שם].

בשני הפסקים רשז"א משתמש במערכת שיקולים שונה מיתר הפוסקים, למרות שלאותן מסקנות ניתן להגיע ע"פ כללי "מנהג מקום" שרשז"א מאמץ במקומות אחרים.

עקרון השליחות וחיוב מצד מנהג מקום הם שני עקרונות שונים, ויש מקרים בהם רק אחד מהם רלוונטי. לדוגמא: בחתונה שנערכת בעיר גדולה אין רלוונטיות למנהג המקום, כי מדובר על עיר גדולה ואין בה מנהג מוגדר, לעומת זאת עקרון השליחות רלוונטי, ולפיו הרב שעורך את החופה מחויב בנוסח החתן והברתו, שהרי הוא שליחו. ואכן כך נהג רשז"א (שם הע' 67): "וכן נהג רבינו בעצמו ברוב השנים בסדור קידושין ובברית מילה וכדו' של ספרדים".

---

<sup>201</sup> ראה משנה ברכות ה, ה: "המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחו ששלחו של אדם כמותו".

<sup>202</sup> שיטת ר' חיי"ד אזולאי (החיד"א), ברכי יוסף, או"ח סי' קיז ס"ק ה, וינה תר"כ, עמ' כח.

הבעיה מתעוררת ביחס לחזון בבית הכנסת. בבית הכנסת צריך לכאורה להשתמש בשני השיקולים גם יחד. ישנו מנהג מקומי שמחייב את מי שנמצא במקום לנהוג בו בפומבי גם אם אינו חזן, ולחזן מתווספת חובת ייצוג הציבור שהוא שלוחם.<sup>203</sup>

עיון בפסקי רשז"א מעורר התלבטות האם ביחס לחזון הוא דן לפי כללי "מנהג מקום" (דבר הלכה ס"ק לד):<sup>204</sup>

אולם אם הוא משער שלא יוכל לדקדק בדבר ויערב שתי ההברות, מוטב שיאמר כהברתו [כתבי תלמידים].<sup>205</sup>

כיון שהגורם המחייב הוא העובדה שהוא שליחם של הציבור וצריך לנהוג כמנהגם, במקום חשש טעות עדיף שיתפלל כהברתו, כי עדיף שיתפלל בנוסח שונה מהציבור, אבל לא שיטעה בתפילה. אם השיקול היה משום "מנהג מקום", היינו מצפים שיפסוק שלא יהיה כלל חזן, שהרי יש כאן חשש מחלוקת.

פסק נוסף שצריך להיבחן בהקשר זה מובא בהע' 67 ביחס להתנהלות החזן:

אולם לענין ש"צ בביהכ"נ של אשכנזים שמתפללים בהברה ספרדית, כתב לרב אחד שמה שהונהג לפני כמאה שנה בערך, שהאשכנזים יקבלו את הברת הספרדים, "כל זה נעשה על ידי חפשים מבלי להתייעץ בדעת תורה, ולכן מסופקני דיתכן שגם אנשי קהלתו חייבים לחזור להברה אשכנזית [- ולכן אף לכתחלה אין הש"צ צריך להתפלל בהברה זו], אך יודע אני כי אי אפשר כלל אפילו לדבר על זה".<sup>206</sup> וכן היה מורה בעל פה שאין לחוש בכהאי גוונא למנהג הציבור, אלא יש לברך בעליה לתורה וכדו' בהברה אשכנזית, כי האם מפני שהם עשו מעשה נשנה ח"ו ממסורת אבותינו. והורע בעינינו מאד מה שהנהיגו בבתי החינוך לבנות אשכנזיות להתפלל ולברך בהברה ספרדית. אבל לשואל בענין עולים חדשים מרוסיה שהרגילום לדבר בהברה הספרדית הורה רבינו שאין כדאי להטרידם בשתי הברות, הואיל

<sup>203</sup> ובפרט לשיטות שרואות ערך עצמי ייחודי בכל נוסח ע"פ האמור בהע' 193.

<sup>204</sup> מוסב על סעיף כ דלעיל.

<sup>205</sup> ראה "ועלהו לא יבול" ח"א עמ' נז, שרשז"א הגדיר בהקשר זה עירוב הברות כ"שפת עילגים".

<sup>206</sup> תשובה זו מצויה במלואה ב"ועלהו לא יבול", ח"א עמ' שט-שי. המוסף בסוגריים אינו מתשובת רשז"א אלא תוספת של העורכים. התשובה היא לרב קהילה שנוהגים בה הברה ספרדית, והוא מתלבט כיצד עליו לנהוג בעצמו. הפסק לא ניתן לאורח שמזדמן לקהילה, אלא למי שנמצא בה באופן קבוע, ולמרות זאת לפי רשז"א הוא צריך לעשות כנגד המנהג. עובדה זו מחדדת את ההתנגדות של רשז"א לשינוי ההברה של האשכנזים. ראה הנהגה נוספת בעניין זה שם עמ' סז.



וסוף סוף ההברה הספרדית היא המדוברת, ולכן אם יורו להם להתפלל בהברה הראויה

יתבלבלו לגמרי. ובכהאי גוונא גם השליח ציבור יתפלל כהברת רוב הציבור. עכ"ד.<sup>207</sup>

התפילה בהברה ספרדית אינה פסולה, שהרי שליח ציבור בבית הכנסת ספרדי צריך להתפלל בה. הבעיה היא משום שינוי מנהג האבות - "האם מפני שהם עשו מעשה נשנה ח"ו ממסורת אבותינו?". רשז"א פוסק באופן חד משמעי שהחזן מחויב להיות נאמן למסורת האבות הקדומה ולא למנהג המקום. אם דנים מצד כללי "מנהג מקום" קשה להבין פסק זה. אמנם ישנו דיון בתלמוד על מנהגי מקום שנקבעו בטעות,<sup>208</sup> אבל מדובר על מנהגים שהם עצמם פסולים, ואין לדמותם לתפילה בהברה ספרדית, שלגיטימית בעיני רשז"א בנסיבות מסוימות. גם הנימוק של רשז"א אינו מנהג טעות אלא חשיבות מנהג האבות.

הפסק מובן רק אם הנימוק לפסיקה הוא עקרון השליחות. החזן הוא שלוחם של הציבור, והוא צריך לייצג את הציבור. כיון שמדובר בדבר שהציבור נוהג שלא כדין ועדיף שישנה את התנהלותו (כפי שרשז"א עצמו כותב), אז שליח הציבור צריך לייצג את האופטימום של התנהלות הציבור ולא את התנהלותו המעשית.

מפסקים אלו נראה שרשז"א בוחן את הדברים רק לפי עיקרון השליחות, ומתעלם מהצד של

"מנהג מקום" הקיים בבית הכנסת גם לפי שיטתו.

---

<sup>207</sup> התשובה על העולים מרוסיה מובאת בלשונה ב"ועלהו לא יבול", ח"א עמ' רעז.

<sup>208</sup> חכמי ההלכה דנו ביחס למנהג טעות בהקשר לסוגיה בבבלי פסחים נ ע"ב, הדנה בבני חוזאי שהיו מפרישים חלה מאורז, ונחלקו האמוראים כיצד להתייחס לכך. דוגמאות נוספות ודיון על מנהג שמקורו בטעות, ראה אלון, המשפט העברי, עמ' 761-764. בתקופת הראשונים היו התייחסויות שונות למנהג טעות. באשכנז נטו לקדש את המנהגים, ולא לייחס לשום מנהג הגדרה של מנהג טעות, כפי שהראה תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 27-39, ועמ' 49-59. רוב הראשונים ביטלו מנהגים שלדעתם נוצרו בטעות; בצרפת רש"י ותלמידיו הגדירו מנהגים כשליליים וביטלו אותם, ראה תא-שמע הנ"ל, ואברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 146-147 ו-157-160. בפרט רבינו תם ידוע בנכונותו לביטול מנהגים בעייתיים ואפילו בענייני ממון, ראה אפרים א' אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם, ירושלים תשט"ו, עמ' 69-71, ואלון, המשפט העברי, עמ' 764. את גישת חכמי ספרד הקדמונים מייצג הרמב"ם, שאינו מהסס לבטל מנהגים כיון שהם מנהגי טעות, לדוגמא הלכות תפילה ז, ט, הלכות איסורי ביאה יא, יד-טו, וכן בתשובותיו, שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' רפח, עמ' 540, וסי' שי, עמ' 572-578. חכמי ספרד הנוצרים, כרמב"ן וכריטב"א, בפירושיהם לתלמוד בסוגיה בפסחים, מכירים באפשרות של ביטול מנהגי טעות. וכך גם הרא"ש, שו"ת הרא"ש, כלל נה סי' י, ירושלים תשנ"ד, עמ' רמ. את גישת חכמי פרובאנס מביא ר' מנחם המאירי, מגן אבות, סי' כ, לונדון תרס"ח, עמ' צח-צט.

היחס ל"מנהג טעות" היווה מוקד לדיונים ופולמוסים במאות 18-16, על כך ראה אצל מאיר בניהו, מעמדות ומושבות: ספר זכרון להרב יצחק ניסים, סדר שישי, ירושלים תשמ"ה, עמ' רפה-רצה. ראה עוד שפרבר, מנהגי ישראל, ח"א, לא-לח; הנ"ל, ח"ב, עמ' מט העי' 23 ועמ' עו-קכה; הנ"ל, ח"ד, עמ' קפח-קצא.

תופעה זהה של שימוש במערכת שיקולים שונה, במקום בו ניתן להשתמש בכללי "מנהג מקום", קיימת גם ביחס ליו"ט שני.<sup>209</sup> מקובל בין הפוסקים שבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט מחויב רק בפומבי ביו"ט שני, ולא בצנעה. פוסק רשז"א (הלי"ש ח"ג, עמ' שכ-שכא, סעיף סה) :

בן ארץ ישראל השוהה בחו"ל, אם יכול להמנע מלהשתתף עם בני חו"ל בעריכת סדר ליל שני באופן שלא יהא היעדרו מורגש, ישתמט ולא ישתתף עמהם, ואם לאו עליו להשתתף עמהם. [יו"ט שני כהלכתו פ"ג הע' פד]

דבר הלכה ס"ק קכו :

ואם נמצא רק עם בני משפחתו הקרובה שהם בני חו"ל, מסתבר דבסתמא צריך לישוב ולהשתתף עמהם, דאע"פ שכלפיהם ליכא זילותא דיו"ט שני שהרי יודעים הם שבן ארץ ישראל הוא, מכל מקום יש לחשוש שיכנסו אחרים שאינן מכירין שבן א"י הוא והוי ליה זילותא דיו"ט שני. אכן אם משער שלא יכנסו אחרים, או שיש מקום לתלות שהוא מיסב במקום אחר, אינו צריך להשתתף עמהם...

הפסק לכאורה מובן ע"פ כללי "מנהג מקום", שבמקרים שלא מורגש שהוא אינו נוהג ביו"ט שני הוא רשאי שלא לנהוג בו, ואם לא ניתן - ינהג כמנהג המקום. הנימוקים בהם משתמש רשז"א לנימוק פסק

---

<sup>209</sup> בזמן קידוש החודש על ידי הראייה נהגו בחו"ל שני ימים טובים, בגלל הספק אם החודש מעובר או לא. גם לאחר קביעת הלוח המשיכו במנהג זה. מקור הדברים בבבלי ביצה ד ע"ב: "והשתא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי? - משום דשלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלול". פולמוסים רבים היו סביב מעמדו של יו"ט שני של גלויות לאחר תיקון הלוח, שהרי החשש של חזרה לקלוקל איו קיים. על הפולמוסים נימוקיהם והשתלשלותם ראה מאיר בניהו, יום טוב שני שלגלויות: הפולמוס על קיומו או ביטולו שליוס ובן חוצה לארץ בארץ ישראל כיצד ינהג ביום טוב שני, ירושלים תשמ"ז, עמ' יא-צו. לשאלה ההלכתית נוסף גם היבט קבלי, כפי שמובא ב"שולחן ערוך הרב" סי' א סעי' ח, ביוזעפאף תרל"ה, ה ע"ב, וראה גם בניהו הנ"ל, עמ' יג.

אחת השאלות המרכזיות ביחס ליום טוב שני, היא התנהגות בני חו"ל בארץ. לפי השו"ע, או"ח סי' תצו סעי' ג, צריכים בני חו"ל לנהוג בצנעה כמנהגם. ר' צבי אשכנזי, שו"ת חכם צבי, סי' קסז, ורשה תרל"ו, עו ע"ב, סבר שהם צריכים לנהוג כבני ארץ ישראל. על שיטת רשז"א בהנ"ל ראה מנחת שלמה, ח"א, סי' יט, ירושלים תשמ"ו, עמ' קמא.

שאלות רבות ביחס לדיון בני חו"ל בארץ ולהיפך נידונו בין פוסקי הדורות האחרונים, עקב חידוש היישוב בארץ ישראל וריבוי הנוסעים מארץ ישראל ואליה. פרטי ההלכות והמנהגים רוכזו בספר יום טוב שני כהלכתו, לעיל הע' 182, וכן אצל ר' שמחה בצ"א רבינוביץ, פסקי תשובות, ח"ה, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ה, עמ' שכו-שנ. ראה גם אנציקלופדיה תלמודית, ערך: "יום טוב שני של גלויות", כרך כג, עמ' א-קמא.

זה הוא "זילותא דיו"ט שני".<sup>210</sup> אין כל התייחסות לשאלת מנהג המקום, ולעובדה שמדובר על מעשה שאינו נעשה בצנעה, אלא רק לשאלת "זילותא דיו"ט שני".

גם כאן מתעלם רש"א ממערכת הכללים של "מנהג מקום", ובוחר את הדברים לפי קריטריון שונה, שלא תואם בהכרח את כללי "מנהג מקום". בסיכום הפרק אדון במשמעות של השימוש במערכת כללים אלטרנטיבית לכללי "מנהג מקום".

### א(3) - צמצום המשמעות של מנהג מקום

אצל רש"א ניתן לראות את צמצום המשמעות של מנהג מקום עקב המציאות החברתית. הדבר בא לידי ביטוי בהתלבטות ביחס לבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט שני [ח"ג עמ' שכ, דבר הלכה ס"ק קכו]:

והנה התוס' בפסחים נב, א ד"ה ממקום הקשו, למה אזלינן לענין ביעור דשביעית בתר המקום שבאו הפירות משם, ולא חיישינן להא דאל ישנה אדם מפני המחלוקת. ותי' ר"י דלא שייך מחלוקת אלא בדבר שתלוי בגוף האדם, אבל בפירות לא שייך מחלוקת דאמרין ממקום שכלו באו עכ"ל. ונראה בכוונת דבריהם דפירות שכיח שיבואו ממקום למקום אבל באנשים אין רגילות לחשוב שבאו ממקום אחר, ולפי זה בזמננו דרגילי ושכיחי טובא אורחים הבאים ממקום למקום היה ראוי שישתנה הדין, והתינח לענין בני א"י בחו"ל אכתי יש לחוש לזילותא דיו"ט שני, אבל בני חו"ל בא"י כיון דהכל יודעים דשכיחי אורחים טובא יתכן דהיה ראוי לשנות הדין דאל ישנה וכו' אולם יש לדון דכיון דתקנת חכמים היא אע"פ שנסתנה הענין לא נשתנתה התקנה, וצ"ע [ח"י למסכת פסחים נא, ב].

רש"א מתלבט האם כיום שיודעים שיש אורחים רבים, עדיין קיים הדין שצריכים לנהוג כמנהג הציבור. ביסוד השאלה עומדת התפיסה, שחשש מחלוקת נובע מחוסר המודעות של האנשים למציאותם של אורחים שנוהגים אחרת במקום. אבל במקום שישנה מודעות לקיומם של מנהגים שונים, והאנשים מכירים בעובדה שיש ביניהם אורחים רבים, רשאים גם בפומבי לנהוג כמעשיהם. ביחס ליו"ט שני מצטרף עניין "זילותא דיו"ט שני", אך לפחות ביחס לבני חו"ל הבאים לארץ הוא מתלבט האם אין מקום לשנות את הפסיקה המקובלת לאור המציאות של ימינו, או שמא כיון

---

<sup>210</sup> מספר דינים מנומקים משום "זילותא". העיקרון הוא שאם יקלו בדין מסוים, עלולים הציבור לטעות במעמדו ובחשיבותו. לדוגמא: ביו"ט מותר לעשות מלאכות מסוימות משום אוכל נפש, היתר זה עלול לגרום לזלזול ביו"ט ולא שמירה על ההלכות הרלוונטיות. מסיבה זו חכמים מחמירים ביו"ט בדינים מסוימים מדרבנן, ראה בבלי ביצה ד ע"ב ועוד. החשש של "זילותא דיו"ט שני" מובא כנימוק לכל ההלכות הנהוגות ביום טוב שני, שלא יבואו לזלזל בו. הנימוק אינו קשור כלל לדין ההולך ממקום למקום. ראה ר' אברהם בן הרמב"ם, שו"ת ברכת אברהם, סי' לח, ליק תרכ"ה, עמ' סז; ר' שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, ח"א סי' סא, ירושלים תשנ"ז, עמ' לה.

שמדובר על תקנת חכמים,<sup>211</sup> אין להתחשב עוד בטעם. אמנם הדברים נכתבו כהערות למדניות למסכת פסחים, אבל תפיסה זו באה לידי ביטוי גם הלכה למעשה (שם, הע' 419):

וראה בספר יו"ט שני כהלכתו פ"ב הע' יג דברי רבנו לענין תפלה בצבור לבני חו"ל הבאים לא"י, דבדור הקודם לא התפללו בציבור חוץ ממקום אחד, ומיחו אף בזה, אולם מכל מקום אין דעתו להלכה נגד המנהג המקובל כיום להתפלל בציבור, דכיון דכבר נתפשט הרבה המנהג כן, וכל בני א"י רגילים בזה שבני חו"ל עושים מנינים לעצמם, שוב אין לחשוש בזה מפני המחלוקת.<sup>212</sup> עכ"ד. ולמקורבו הורה שאם סדרו מנין כזה ישתתף ויתפלל עמהם, אבל הוא עצמו לא ישתדל לעשות מנין.<sup>213</sup>

רשז"א מכיר דה-פקטו בכך שבני חו"ל נוהגים בפומבי במנהגי חו"ל, למרות שמנהג ארץ ישראל שונה.<sup>214</sup> פסיקה זו מלמדת אותנו על שינוי ההלכה בהתאמה למציאות. מצד אחד רשז"א אינו תומך באופן פוזיטיבי בשינוי ההלכה, שהרי יש לו הסתפקות בעניין, אבל למעשה אם כבר שינו את המנהג בפועל, הוא אינו סבור שיש לפעול לביטולה של ההנהגה המעשית.

כמו כן רואים שהמשמעות של מנהגי מקום מוגבלת. בחברה המודרנית יש מודעות לקיומם של מנהגים שונים, ולמציאותם של המנהגים הללו בכל מקום. מודעות זו מבטלת לפחות בדיעבד את החיוב במנהגי מקום.

הבעייתיות של כללי "מנהג מקום" בחברה המודרנית באה לידי ביטוי בפסק שהובא בשם

---

<sup>211</sup> ישנה מחלוקת בין הראשונים כיצד האם יו"ט שני הוא תקנה או מנהג, ויש השלכות לתפישות אלו. ראה על הני"ל באנציקלופדיה תלמודית, כך כג, עמ' יא-יד. מדברי רשז"א ותוכן התלבטותו נראה שהוא סבור שמדובר בתקנת חכמים.

<sup>212</sup> הנהגה זו שבני חו"ל עושים מניין בארץ כמנהג חו"ל נהגה עוד במאה ה-16, ראה ר' יוסף קארו, שו"ת אבקת רוכל, סי' כו, שאלוניקי תקנ"א, כה ע"א: "וכן מעשים בכל יום בכל שנה ושנה עולים לשלש רגלים מחוצה לארץ לארץ ועושים יום שני של גליות כתקונו וכמשפטיו בחוצה לארץ. ולא עוד אלא שמתקבצים מנין מבני חוץ לארץ העולים לרגל ומתפללים תפילה וקורין בתורה ומפטירין בנביא בברכות תחלה וסוף כמו שעושים ביום טוב שני בחוץ לארץ ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם". רשז"א לא מכיר מנהג זה ורואה בו שינוי מהרגילות. מסתבר שבדורות שלאחר ה"בית יוסף" הפסיק לנהוג מנהג זה בירושלים עד לימינו.

<sup>213</sup> ב"ועלהו לא יבול" ח"א עמ' קפה, מתואר שרשז"א הסביר למישהו היכן מצוי מנין כזה, והורה לו להתפלל שם, ונימק את דבריו בכך שכיון שהקונסרבטיבים באו לעקור יו"ט שני, צריך לחזק את הנוהגים זו.

<sup>214</sup> אמנם מלכתחילה אין לנהוג כך, כפי שהורה גם ביחס למניין שעושים בני ארץ ישראל בחו"ל לענין נשיאת כפים (ח"א עמ' קכח): "וכן במנין של בני א"י בחו"ל אין לישא כפים דגרירי בתר המקום [כתבי תלמידים]" וראה להלן סעיף ד.

רשז"א אצל פוסק אחר. נשאל ר' בנימין יי זילבר<sup>215</sup> ביחס לנפילת אפיים<sup>216</sup> [שו"ת אז נדברו, ח"ה סי' כו, בני ברק תשל"ד, עמ' סא-סב]:

שאלה: הנה שמעתי בשם הגרש"ז אויערבאך שליט"א, שבישיבה אין לא תתגודדו בימי

הספירה [לספרדים שמגלחים כידוע אז],<sup>217</sup> וחשבתי שהוא הדין כאן...

משאלה זו אנחנו רואים שרשז"א התיר למעשה לספרדים שלומדים בישיבה אשכנזית לנהוג מנהגי אבלות בספירת העומר לפי מנהגם. גילוח בימי הספירה הוא דבר הניכר בפומבי, ולמרות שמדובר על דבר שניכר לעין אין חשש "לא תתגודדו", ושאלת מנהג מקום כלל לא מועלית. בהל"ש מובאים הדברים כך (ח"ג עמ' תיג, סעיף ו):

בן עדות הספרדים הלומד בישיבה של עדות האשכנזים, מותר לו להסתפר בימים אלו

[רשימות<sup>218</sup>].

דבר הלכה ס"ק ח:

דכיון דכולי עלמא ידעי שיש בדבר שני מנהגים אין בזה משום לא תתגודדו [רשימות].

---

<sup>215</sup> מחבר שו"ת "אז נדברו". היה חבר מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל. התגורר בבני ברק, ובשנותיו האחרונות התגורר בביתר עילית, נפטר מספר ימים לפני ראש השנה תשס"ט. מקורותיו ודרכו קרובים לשיבות הליטאיות, אבל הוא עצמו היה מקורב לזרמים החסידיים.

<sup>216</sup> על נפילת אפיים ומנהגיה ראה לעיל הע' 95.

<sup>217</sup> מנהג ברוב קהילות ישראל לנהוג מקצת מנהגי אבלות בימי ספירת העומר. מנהג זה ידוע לנו לראשונה מימי הגאונים, ומנומק כאבלות על מותם של תלמידי ר' עקיבא. אבלות זו נהגה בימי הגאונים בין פסח לשבועות. ראה אוצר הגאונים: יבמות, חלק התשובות, ס"י שכו-שכז, ירושלים תרצ"ו, עמ' 141. כפי הנראה מראב"ן הירחי, ספר המנהגי, ח"ב, ירושלים תשל"ח, עמ' תקלח, כפרובאנס נהגו מנהגי אבלות עד ל"ג בעומר, כי מסורת שפסקו למות בזה היום. כך מביא גם ר' מנחם המאירי, בית הבחירה: מסכת יבמות, מהד' דיקמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 229. המנהג נפסק להלכה בשו"ע או"ח תצג, א. הרמ"א בהגהותיו מציין שהמנהג באשכנז הוא לנהוג מנהגי אבלות מר"ח אייר ועד שבועות. על הנ"ל ראה שפרבר, מנהגי ישראל, ח"א, עמ' קא-קיא המביא את השתלשלות המנהג, ותולה את המנהג באשכנז באבלות על פרעות תתנ"ו שהיו בקהילות אלו בזמן זה. על דבריו יש להוסיף שני מקורות שהזכירו במפורש את הנימוק הנ"ל. ראה ספר אסופת המיוחס לתלמיד ר' אליעזר מגרמייזא (מכ"י), ס"י שפב, הובא אצל משה גידמן, התורה והחיים בימי הביניים, תל-אביב 1968, ח"א עמ' 222 הע' 1: "מנהג הוא בזה המלכות, שאין נושאים נשים בין פסח לעצרת ואין מקיזין דם עד ל"ג בעומר, לפי שהימים הן עלולין... ועוד נראה מה שאין נושאים נשים בין פסח לעצרת מפני צער הגזרות שנהרגו הקהילות בכל זה המלכות ומתעניין עליהם ומזכירין נשמתן באותן השבתות ומצטערין עליהם באותו הפרק". רעיון זה הוזכר גם בט"ז או"ח ס"י תצג ס"ק ב. כיום ישנם חילופי מנהגים בין העדות ביחס לזמן בו נוהגים אבלות בספירת העומר. פסיקת רשז"א מתחדדת לאור העובדה שהרמ"א בהגהותיו לשו"ע או"ח ס"י תצג ס"ג אומר במפורש ביחס למנהגי אבלות בספירת העומר: "ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום לא תתגודדו".

<sup>218</sup> ובסוגריים הפנו גם לשאלת השואל בשו"ת אז נדברו הנ"ל.

הנימוק המופיע ב"דבר הלכה" מתוך רשימות המקורבים זהה לכיוון שראינו בתשובתו המאוחרת של רמ"פ בעניין תפילין בחול המועד.<sup>219</sup> אם זהו נימוקו של רשז"א<sup>220</sup> לשלילת בעיית "לא תתגודדו" בתוך הישיבה, אז צודק השואל, שאין לחלק בין נפילת אפיים ליתר הדברים, שהרי כולם יודעים שיש מנהגים שונים ביחס לנפילת אפיים. הדבר מעורר קושי רב בשיטתו של רשז"א. ביחס לענייני התפילה הפומביים רשז"א מחייב את האדם לנהוג במנהגי המקום, מבלי להתחשב בשאלת המודעות לקיומם של מנהגים שונים,<sup>221</sup> ואילו לעניין גילוח אנחנו רואים שהוא מתיר סטייה ממנהג המקום. נראה שאין בנימוק המוצע כדי לברר את שיטתו לחלוטין.

ניתן להציע מספר תובנות בדבריו: ניתן לומר שהתפילה היא מעשה ציבורי, ולכן כל סטייה מהתנהלות הציבור היא בעייתית, לעומת זאת גילוח הוא עניין אישי, שקשור להתבוננות של המסתכלים על האדם, ולכן המודעות לקיומם של מנהגים ביחס לגילוח מאפשרת את קיומם של מנהגים שונים. ניתן גם להציע שרשז"א לא סבור שיש מודעות גבוהה לחילופי המנהגים ביחס לתפילה, ולכן בכל מה שקשור לתפילה והתנהלותה הוא דבק בשמירה על מנהגי מקום. פתרונות אלו הם הצעות בלבד, ולא ניתן לעגן אותם בכתובים.

ר"ב זילבר בתשובה הנ"ל הבין את דרכו של רשז"א באופן שונה:

תשובה: אודות לא תתגודדו, לענין מנהגים בנפילת אפים מה ששמעת בשם הגרשז"א שליט"א שבישיבה אין לא תתגודדו בימי הספירה לספרדים שמגלחים דהוא הדין לענין נפילת אפים - לא נראה כן, דהא דבישיבה אין לא תתגודדו [לפי הנ"ל, ולדידי צ"ע עוד בזה] לפי שכיון שהמקום הוא שמתאספים מהרבה מקומות ואין מנהג קבוע לפיכך זה שייך רק כמו לענין גילוח בספירה שאינו מיוחד למקום הישיבה, ומסתמא דעל זה היתה

<sup>219</sup> אגרות משה, או"ח ה, כד, דיון מפורט על פסק רמ"פ, לעיל בפרק על רמ"פ סעיף א(1).

<sup>220</sup> לעיל בפרק על רמ"פ סעיף א(1) ראינו שלפי רמ"פ המודעות לקיומם של מנהגים שונים מבטלת את איסור לא תתגודדו וכללי מנהג מקום. אם זהו גם נימוקו של רשז"א, אז מדובר על שימוש קדום לזה של רמ"פ בעיקרון זה, שהרי התשובה של רמ"פ היא משנת תשמ"ג, ואילו השאלה אל הרב זילבר, המבוססת על פסק רשז"א, היא משנת תשל"ב. כאן עולה שאלת המהימנות של ה"רשימות", ועד כמה הן משקפות את פסיקת רשז"א עצמו, כפי שדנתי במבוא לפרק. ישנה תחושה מסוימת של העתקת הנימוק מפסיקתו של רמ"פ, אבל לא ניתן להוכיח דבר זה. אני אשאר נאמן לעקרון שהתווייתי במבוא לפרק, להתייחס ל"רשימות" כדברים שנאמרו על ידי רשז"א בנסיבות אלו ואחרות.

<sup>221</sup> ראה לעיל ליד הע' 196 שרשז"א דן במפורש בנפילת אפיים, והורה לנהוג כמנהג המקום לעניין הנפילה, וכמנהגו של האדם לעניין תוכן המזמור. פסיקה התואמת את העיקרון שבדבר הניכר יש לנהוג במנהג המקום, ובדבר שאינו ניכר כמנהגו של האדם.

הוראת הגרשז"א שליט"א, אבל מה שנוגע לתפילה כיון שיש מנהג קבוע בישיבה בוודאי שייך בזה לא תתגודדו. ולענין ספרדים בלאו הכי לא שייך לא תתגודדו דהוי כב' בתי דינים בעיר אחת לענין גילוח בספירה, אבל לענין תפילה צריך עיון דאולי הולכים אחר רוב הנמצאים בישיבה, וכשמתפלל בחשאי אין קפידא בדבר.

מעבר לעובדה שר"ב זילבר אינו מסכים עם רשז"א,<sup>222</sup> סבור ר"ב זילבר שגם לפי רשז"א יש לחלק בין הלכות שונות. יש הלכות שנבחנות ביחס לסביבה רחבה יותר, כמו לדוגמא גילוח בימי ספירת העומר. הימנעות מגילוח ניכרת גם בישיבה וגם במכולת וגם כשהתלמיד נוסע לבית הוריו. בשאלה מעין זו בלתי אפשרי שהאדם יתנהג בישיבה בדרך אחת, וכשיצא מהישיבה בדרך שנייה. בהלכות מעין אלו לא שייך להכפיף את האדם למנהג מקום מצומצם, מפני שהוא משויך למרחב התנהגותי רחב יותר. לעומת זאת בשאלות נקודתיות כמו תפילה, שמעצם טיבן מוגדרות לפי מקום, ניתן להגדיר מנהג מסוים, שיחייב את כל מי שנמצא בו. לפי ר"ב זילבר רשז"א לא התכוון לתת פסק מקיף, שבכל מקום בו יש מודעות לקיומם של מנהגים שונים הותר הרסן וכל אחד ינהג כדרכו, אלא לומר שאין "מנהג מקום" ו"לא תתגודדו" בשאלות כמו אבלות בימי הספירה, שלמעשה לא ניתן לממש בהן שינוי התנהגותי בכל מקום בו נמצא האדם. עיקרון זה יש בו היגיון רב, ופותר את אי ההתאמה בין פסקי רשז"א.

נציין שפרשנותו זו של הרב זילבר, למרות ההיגיון הרב שבה, לא הובאה בהל"ש. אין לתלות את הדבר באי הכרת התשובה, שהרי העורכים מציינים לה. מכאן ניתן להסיק, שלא ידוע למקורביו של רשז"א על שימוש מפורש בנימוק זה.

היוצא מכאן, שגם אצל רשז"א ישנו צמצום של המשמעות של מנהג המקום בנסיבות מסוימות. לפי הנימוק המופיע בהל"ש הצמצום עשוי להשתנות בהתאם למודעות האנשים לחילופי המנהגים.

---

<sup>222</sup> רב"י זילבר מבין מדברי רשז"א, שישיבה מעצם היותה מקום שמתקבצים בו אנשים ממקומות רבים, אין בה מנהג מקום מוגדר, ולכן אין בה גם בעיה של "לא תתגודדו". הוא חולק על כך, וסובר שהתקבצות האנשים אינה מבטלת את איסור "לא תתגודדו".

## ב. מי שדעתו להשתקע

לפי הפסיקה ההלכתית המקובלת, ההולך ממקום למקום ואין דעתו לחזור למקומו עליו לנהוג כמנהגי המקום החדש שאליו הגיע הן לקולא והן לחומרא.<sup>223</sup> פוסק רשז"א ביחס להנחת תפילין בחול המועד (הלי"ש ח"ג עמ' נ, סעי' כ):

הבא ממקום שנהגו להניח תפילין בחול המועד, לארץ ישראל, שהמנהג בה הוא שלא להניחם... אם נשתקע בארץ ישראל אינו צריך להניחם, כמנהג מקומו החדש, אלא אם ירצה יניחם בצנעא בלא ברכה. ויתנה שאם הלכה כדעת המחייבים להניח תפילין, הרי הוא מניחם לשם מצוה, ואם לאו מניחם לשם מלבוש גרידא. [יו"ט שני כהלכתו פרק

אחרון סי' 224]

דבר הלכה סי' ק כט:

דהואיל ונחלקו הפוסקים אם צריך להניח תפילין בחול המועד, ואם לא יניחם יעבור לדעתם בביטול מצות תפילין, וגם יש בני ארץ ישראל שמניחים בצנעא, רשאי שפיר להשאר במנהגו, אולם לא יברך דספק ברכות להקל [יו"ט שני כהלכתו שם].<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> ראה במבוא ליד הע' 71.

<sup>224</sup> ראה כנגד פסק זה ב"ועלהו לא יבול", ח"א, עמ' נד. עקב המהימנות הגבוהה של הספר "יו"ט שני כהלכתו", רשז"א עבר עליו פעמים רבות וסמך עליו, יש לפקפק בטיב המסירה של "ועלהו לא יבול", וראה שם את הערת ר' אביגדור נבצל.

<sup>225</sup> בספר הזכרון מבקשי תורה: חלק שני - חול המועד, ירושלים תשנ"ז, מובאות מספר הנהגות של גדולי הדור הקודם בארץ ישראל ביחס להנחת תפילין בחול המועד. בעמ' תס מובא בשם ה"חזון-איש" כפסק רשז"א, שאם רוצה יכול להמשיך להניח בביתו. בעמ' תעד בשם ר' יוסף ש' אלישיב שמי שאין דעתו לחזור יפסיק להניח תפילין, ואם דעתו לחזור - יניח בצנעא. ההנהגה המעניינת היא המובאת בשם ר' יצחק ז' סולובייצ'יק (הגרי"ז) בעמ' תשלא: "בפנינו רבינו הגרי"ז זיע"א מביא על בחור מחו"ל שלמד בארץ ישראל ונכנס אצל רבינו הגרי"ז זצוק"ל ושאלו: אני מחו"ל, לומד כעת בא"י, במקומו בחו"ל נוהגים להניח תפילין בחול המועד, כאן בארץ הקודש נוהגים שלא להניח תפילין בחול המועד, אם כן באתי ממקום שנוהגים להניח למקום שנוהגים שלא להניח, ואיך עלי להתנהג כאן בזה? השיב לו מרן הגאב"ד דבריסק זיע"א על אתר: אין זה מידי דתליא במנהגא, אלא מחלוקת הפוסקים!...". לפנינו דרך לצמצום מהותי של תוקף מנהג המקום. בניגוד לשיטת רמ"פ ורשז"א שגם דברים שקשורים לשאלות הלכתיות כפופים למערכת של מנהג מקום, הגרי"ז מממש את כללי "מנהג מקום" אך ורק בדברים שהם מנהג בלבד. חילוק זה אינו ברור, כי כמעט בכל דבר ואפילו שיסודו במנהג מצאנו מחלוקת בין פוסקים. יישום העיקרון של הגרי"ז מבטל כמעט לחלוטין את הרלוונטיות של מנהג מקום. חילוק קרוב מצוי גם בשיטת ר' נחום א' רבינוביץ', ראה בפרק עליו בסעיף ד'.



רשז"א פוסק שבאופן עקרוני האדם חייב במנהגי המקום החדש אליו הגיע. אמנם ביחס לתפילין, בגלל העובדה שזו מחלוקת משמעותית בין הפוסקים, והעובדה שיש שנוהגים להניח תפילין בביתם, **רשאים** להמשיך להניח תפילין בצנעה, אבל בוודאי שאין צריך לעשות כן.<sup>226</sup>

הדברים אינם תואמים לפוסקים אחרים של רשז"א, כמו ביחס לנוסח התפילה (הלי"ש ח"א עמ'

ע, סעיף כב):<sup>227</sup>

הקובע מקום תפלתו בביהכ"נ [בבית הכנסת] שבו הנוסח שונה מנוסח אבותיו, כגון ספרדי - או המתפלל בנוסח "ספרד" - בביהכ"נ שמתפללים בנוסח אשכנז, וכדו', אינו רשאי לשנות מנוסח תפלתו, משום איסור אל תטוש [יו"ט שני כהלכתו, פרק אחרון הע' מב].<sup>228</sup>

מדובר על אדם שקובע תפלתו בבית הכנסת בעל נוסח קבוע ומוגדר. היינו מצפים שנגדיר את בית הכנסת כמקום בעל מנהג, שמחייב את מי שבא להשתקע שם באופן מלא, ודוחה עבורו את מנהגיו הקודמים ביחס לתפילה, כפי שראינו קודם לכן ביחס לתפילין בחול המועד.

את שיטתו של רשז"א ביחס למי שמשתקע במקום חדש ניתן ללמוד מתוך פסק, הקשור לענייני

תפילה (הלי"ש ח"א עמ' עא, סעי' יא):

אולם העולה מחו"ל לארץ ישראל על מנת להשתקע, עליו להתפלל כמותם בכל מנהגי התפלה שנתקבלו אצל כל בני ארץ ישראל, כגון אמירת "מוריד הטל" בימות הקיץ ו"אין כאלקינו" בסיום התפלה, וכן "שים שלום" בתפלת מנחה של שבת, שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם. והיורד להשתקע בחו"ל, רשאי לנהוג כמותם ולהפסיק לומר "אין כאלקינו" וכדו' כשאר קולי המקום שהלך לשם [יו"ט שני כהלכתו פ"י הי"א וי"ב. ופרק אחרון הע' טו. תפלה כהלכתה פ"ד הע' ו].

ונימוק הדברים שם (דבר הלכה ס"ק טו):

---

<sup>226</sup> ראה הע' 194. גם כאן הפסיקה אינה חד משמעית, ומשאירה מקום לבחירתו של האדם: אם ירצה יניח ואם ירצה לא יניח. פסיקה מעין זו תמוהה, כי אם מנהג המקום לא להניח - הרי אין צורך להניח תפילין. ואם אין מנהג מקום, כי יש רבים שמניחים - הרי הוא חייב להניח, כי אין לו לשנות את מנהגו. גם הנימוק שמדובר במחלוקת פוסקים לא מסביר את הפסיקה, כי ביחס לדברים רבים יש מחלוקת פוסקים. ניתן להציע שפוסקים אלו נובעים מתוך מגמה עקרונית לאפשר את המשכיות המנהגים הקודמים ככל הניתן, מתוך ההכרה בחשיבות של "מנהג אבות". וראה על כך עוד להלן בסעיף ג.

<sup>227</sup> ראה הע' 192.

<sup>228</sup> להלן נדון בהמשך הפסק, שבו קובע רשז"א שאת בנו הוא חייב לחנך לפי נוסח בית הכנסת בו הוא מתפלל.

ואע"פ שבזמננו ע"פ רוב אין דין חומרי המקום נוהג בארץ ישראל, וכן בכל מקום שנתקבצו בו בני כל הגלויות, שאני הני שנתפשטו בכל ארץ ישראל. [יו"ט שני כהלכתו שם].

ניתן להסיק מפסק זה, שבמציאות של ימינו בטל כמעט לחלוטין דין ההולך ממקום למקום ואין דעתו לחזור למקומו. כיון שנתקבצו בכל המקומות אנשים ממקומות שונים, אין לשום מקום מנהג מקום בעל תוקף מחייב, שיכול לחייב את מי שבא לאותו מקום לנהוג בו. כך מפורש בשמו בספר יו"ט שני כהלכתו ביחס לירושלים (עמ' קעט, הע' ט):

שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א, שכיון שבירושלים נתקבצו ובאו מהרבה גלויות עם מנהגים שונים, וכל אחד נוהג כמנהגו, לא שייך שמנהג כלשהו יכריע מנהגו הקודם. עכ"ד.<sup>229</sup>

נראה שהדין יהיה רלוונטי בדברים שבהם נהגו כל בני המקום מנהג אחד, אם כי ראינו לעיל, שאם כבר חלק מהאנשים נוהגים מנהג שונה ממנהג המקום, הדבר מבטל את תוקפו המחייב של המנהג הקודם.

עוד ניתן לראות שרשז"א אינו מחיל עקרונות אלו על בית הכנסת, ולשיטתו הדין נכון רק ביחס למנהגי המקום הגיאוגרפי הרחב: עיר, מדינה וכדומה. ביחס לדין זה אין בית הכנסת נחשב למקום בעל מנהגים מוגדרים שמתיר לאדם לשנות את מנהגיו. גישה דומה ראינו גם אצל רמ"פ,<sup>230</sup> וככלל ניתן לומר שישנה קירבה בין גישתו של רמ"פ לגישתו של רשז"א בשאלה זו.

לעומת זאת בשאלות תוך משפחתיות ישנו הבדל ברור בין רמ"פ לרשז"א. רמ"פ<sup>231</sup> יָשָׁם את דין ההולך ממקום למקום ביחס לבני זוג, וקבע שהאשה נחשבת כמי שבאה למקום בעלה ואין דעתה לחזור למקומה, אם כי בדברים שקשורים לחייה הפרטיים יכולה להמשיך במנהגה. רשז"א מסכים עם העיקרון שהאשה חייבת במנהגי בעלה אבל מסיבה אחרת (הלי"ש ח"א עמ' ו, סעיף ז):

איש ואשתו שיש שינויים במסורות אבותיהם, כגון שהוא מתפלל בנוסח אשכנז והיא בנוסח ספרד, וכן להיפך, על האשה לנהוג כבעלה בין להקל ובין להחמיר, ואינה צריכה התרת נדרים [יו"ט שני כהלכתו, פרק אחרון, סי"ח ורשימות].

---

<sup>229</sup> ראה ב"ועלהו לא יבול" ח"א עמ' רד-רה, בעניין תזמורת בחתונה בירושלים, ש"מנהג ירושלים" מימי ר' חיים זוננפלד היה לאסור יותר מכלי אחד בחתונה. רשז"א התיר לנהוג בשונה מ"מנהג ירושלים", ואמר: "זה אמנם 'מנהג ירושלים', אבל זה לא נחשב כימנהג המקום", אם כי אמר שמלכתחילה עדיף רק עם כלי נגינה אחד. ככלל קשה להבין משם כיצד הורה למעשה, דבר שמאפיין את הספר ואת בעייתיות המסירה שבו.

<sup>230</sup> לעיל עמ' 53-54.

<sup>231</sup> לעיל עמ' 46-53.

דבר הלכה ס"ק ז :

אולם רשאי הבעל להרשותה לנהוג כמנהגי בית אביה, דכיון שהחיוב הוא מחמת שעבודה לבעלה, שפיר מהני מחילה, וכן מעשים בכל יום שהבעל מתיר לאשתו להתפלל כמסורת בית אביה. אך אם כבר החלה לנהוג כמותו, וכן אם בתחלה נהגה כבית אביה בהסכמתו ואחר זמן רצונה לנהוג כבעלה, צריכה התרה, וככל הנשאלים על דבר מצוה. [יו"ט שני כהלכתו, פרק אחרון, סיי"ח ורשימות].<sup>232</sup>

דבר הלכה ס"ק ח :

שהרי האשה משועבדת לבעלה וצריכה לנהוג כמותו בכל דבר, ואין דינה כמי שהולך ממקום למקום שצריך התרה, דכיון שאין יודעים מתחלה למי תנשא, מעיקרא אין חלין עליה חיובי מנהגי בית אביה אלא עד שעה שתנשא לבעלה. [יו"ט שני כהלכתו, פרק אחרון, סיי"ח ורשימות].

רשז"א מודע לאפשרות לחייב את האשה במנהגי בעלה מדין ההולך ממקום למקום, שהרי הוא מסביר מדוע לא אומרים שמנהגי בית אביה הם מנהגי המקום ממנו באה. עם כל זאת הוא מחייב אותה מסיבה שונה, משום שעבודה לבעלה.<sup>233</sup>

נימוקו של רשז"א הוא מקורי, ואינו מובן לאור מקורות קדומים. בחינת משמעות השעבוד של האשה לבעלה בתלמוד מראה, שהאשה משועבדת לבעלה לדברים מסוימים שקשורים לחייה הזוגיים עם בעלה: או בתחום הכלכלי, שידיה משועבדות לבעלה<sup>234</sup> והיא מחויבת לעשות צרכיו, או לחיי אישות, שאינה יכולה למנוע אותו מתשמיש<sup>235</sup> וכדומה. וכפי שהיא משועבדת לבעלה גם בעלה משועבד לה בדברים מסוימים כגון תשמיש ומזונות.<sup>236</sup> לא מצאתי, לא בראשונים ולא באחרונים, מי שקדם לרשז"א בהגדרת שעבוד מעין זה על האשה.<sup>237</sup> ניתן להבין שימוש בעקרון השעבוד בדברים

<sup>232</sup> כעין זה מובא בהלי"ש ח"ג עמ' צא ביחס לאכילת קטניות ומצה שרויה בפסח.

<sup>233</sup> בניגוד לשיטות התשב"ץ והרמ"פ שהובאו לעיל עמ' 46-49.

<sup>234</sup> בבלי כתובות נט ע"א: "...באומרת יקדשו ידי לעושיהם... וכי קאמרה הכי מי מקדש? הא משעבדא ליה!" - שענייניו שידיה משועבדות לבעלה. וכן בנדרים פא ע"ב: "והא משעבדן ידיה לבעל".

<sup>235</sup> בבלי נדרים טו ע"ב: "תשמישי עליך - כופין אותה ומשמשתו, דשעבדי משעבדת ליה".

<sup>236</sup> בבלי כתובות ע ע"א: "וכיון דמשועבד לה היכי מצי מדיר לה"; נדרים טו ע"ב: "האומר לאשה קונם שאני משמשך, הרי זה בבל יחל דברו. והא משתעבד לה מדאורייתא?"; ועוד.

<sup>237</sup> בבבלי קידושין ו ע"ב מופיע לכאורה מקור המעיד על שעבוד עקרוני: "אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש לך - מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אע"ג דלא

שקשורים לחיי המשפחה והתנהלות הבית, אבל הרחבת הדברים לתחום של נוסח התפילה וכדומה אינו מובן, ובפרט שהשעבוד הוא תמיד הדדי, ושעבוד האשה אינו גדול יותר משעבוד הבעל.<sup>238</sup>

ישנן מספר השלכות לחיוב האשה מדין שעבוד, בשונה מחיוב מצד "מנהג מקום":

- א. מצד השעבוד הבעל יכול למחול, כפי שמודגש אצל רש"א.<sup>239</sup> לעומת זאת לפי "מנהג מקום" לא שייך מחילה על המנהג, כי האדם הופך להיות לחלק ממקומו החדש, ומתחייב במנהגי המקום.
- ב. אשה שמת בעלה השעבוד שלה מתבטל. לעומת זאת מצד מנהג מקום, היא מחויבת למנהגי בעלה שנפטר, לפחות עד שתינשא שנית.
- ג. השעבוד של אשה לבעלה חל לכאורה גם ביחס למנהגיו האישיים ולחומרותיו, לעומת זאת מצד מנהג מקום היא מחויבת רק למנהגי עדתו ומשפחתו, ולא לחומרות אישיות.

---

מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה" - כאן אין מדובר בשעבוד לדבר מסוים אלא על שעבוד עקרוני. אם כי אין לגזור מכאן בהכרח את דבריו של רש"א. הסוגיה מציינת שקיים שעבוד של האשה לבעל בדברים מסוימים, ויש להסביר שהכוונה היא לדברים שהיא משועבדת להם עקב הנישואים בענייני ממון ואישות, כפי שהוזכר בסוגיות האחרות. כמו כן נראה שהנוסח שלפנינו בסוגיה אינו מדויק. בהמשך הסוגיה מובאים מספר דימויים ובכולם הלשון היא "קא מקניא נפשה" ללא ציון שעבוד כלשהו. נראה ש"משעבדא" צורף לאשה בטעות בדימוי זה בהשפעת הערב לו היא הושוותה, וביחס אליו שייך שעבוד. תמיכה לתובנה זו ניתן להביא מעדי הנוסח. בכ"י מינכן מופיע: "...הא איתת' נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קמקניא נפש..." - עניין השעבוד כלל לא מופיע, וכן הוא ברי"ף וברא"ש. בכ"י ותיקן: "האי איתתא אעיג דלא מטא הנאה לידה (משעבד) [יקניא] נפשה" - הנוסח תוקן מעל השורה באופן הגיוני. בדפוס ונציה נוצר הנוסח כפי שהוא לפנינו שיש בו את שני הדברים: "קא משעבדא ומקניא נפשה". לדעתי נראה שהנוסח המקורי היה כמו כ"י מינכן וכעדויות הנוסח בראשונים. בכ"י ותיקן נוצרה טעות עקב הדימוי לערב, והוגהה על הגיליון, ובדפוס ונציה, בעקבות מציאותם של שני הנוסחים נוצר נוסח שכולל את שניהם. נראה ששימוש בשעבוד בסוגיה זו אינו מתאים, וכאמור, גם אם נקבלו, לא ניתן להוכיח ממנו את דברי רש"א.

<sup>238</sup> ראה הע' 140, שגם נימוקו של התשב"ץ הוא הרחבה מחודשת של הביטוי "אשתו כגופו". מבחינה זו השימוש בכללי "מנהג מקום" הוא המובן יותר והמעוגן במקורות הקדומים.

<sup>239</sup> ביטוי לתפיסה זו מצוי אצל תלמידו המובהק של רש"א, ר' יהושע י' נויבירט, "הוראות ופסקים בענייני פסח", מוריה שכג-שכד (תשס"ו), עמ' קס. בתחילה הוא מביא את פסק רמ"פ, שאשה משנה את מנהגיה למנהגי בעלה כדין "הולך ממקום למקום" ומוסיף: "ומכל מקום בדברים שאין בהם משום חשש של שלום בית, מה טוב אם הבעל לא יחייב את אשתו לשנות ממנהג בית אביה". תשובה זו, אינה תואמת את דרכו של רמ"פ, וגם לא את דרכו של התשב"ץ (שאשתו כגופו), אבל נובעת ישירות מתפיסתו של רש"א, שמחויבות האשה לבעלה היא מצד שעבוד, שבו שייך מחילה. ראה ט' דואר שבהע' 141, שדן בשלוש השיטות הללו, ומציג את מחילת הבעל כאפשרית רק בשיטת רש"א. נציין שבדברי ר' נויבירט יש אפילו המלצה למחול לאשה ולאפשר לה להמשיך את מנהגי בית אביה. פסיקת ר' נויבירט משקפת מציאות הקיימת בימינו, שישנה לגיטימציה לקיומם של מנהגים שונים אפילו בתוך המשפחה, ואשה ממשיכה חלק ממנהגיה לפי העדה ממנה באה, למרות שהתחנתה עם בן עדה שונה. הלגיטימציה הזו באה לידי ביטוי גם בשאלות משפחתיות וגם בשאלות ציבוריות.

גם בשאלה זו חוזרת התופעה שראינו קודם. רשז"א מעדיף שלא להשתמש בכללי "מנהג מקום" אלא במערכת נימוקים שונה, למרות שהשימוש בכללי "מנהג מקום" הגיוני ומובן יותר. נראה שהדבר מעיד על זהירות משימוש בכללי "מנהג מקום". הדבר יכול לנבוע משתי סיבות אפשריות, שלא ניתן להכריע ביניהן:

א. חוסר הרלוונטיות של "מנהג מקום" - בחברה המודרנית עקב קיומם של מנהגים רבים בכל מקום, לא ניתן להגדיר את הבית כיחידת מקום עצמאית, כפי שאין לראות בבית הכנסת יחידת מקום עצמאית. השימוש בכללי "מנהג מקום" לא רלוונטי ביחס לבית כשלעצמו, ומאחר שקיים שיקול רלוונטי נוסף עדיף להתבסס עליו.

ב. העדפת "מנהג אבות" - רשז"א סבור שבמציאות העכשווית יש עדיפות להמשיך במנהגי האבות. בהתאם לזאת יש לאפשר גם לאשה להמשיך את מנהגיה הקודמים באופן המקסימאלי האפשרי. דבר זה אינו אפשרי לפי כללי "מנהג מקום", ולכן הוא מעדיף שלא ליישם כללים אלו במערכת המשפחתית, אלא להשתמש במערכת שבה יש מקום למחילת הבעל ומתן אפשרות לאשה להמשיך את מנהגיה - מצד אחד הדבר תלוי בבעל, ולכן לא גורם למחלוקות בתוך הבית, ומאידך גיסא מאפשר במקרים רבים את המשך מנהגי אבותיה. העדיפות להמשך מנהגי האשה בא לידי ביטוי בפסק נוסף (הלי"ש ח"ב, עמ' קנב, הע' 37, ללא ציון המקור):

ובכיוצא בזה השיב רבנו לענין ברכת שהחיינו בהדלקת נרות בפעם הראשונה, דאע"פ שברוב הדברים על האשה לנהוג משעת הנישואין ואילך כמנהגי בית בעלה... מכל מקום בהדלקת הנר שהיא מצות הנשים תנהג כל אשה כמנהג בית אמה.

רשז"א פוסק שבכל ענייני הנשים תמשיך האשה את מנהגי אמה, מה שמעיד על תפיסה עקרונית, שעדיף שכל אחד (כולל האשה) ימשיך את מנהגי אבותיו ככל הניתן.

### ג. היחס בין "מנהג אבות" ו"מנהג מקום"

בפסקיו של רשז"א בולטת החשיבות שניתנת לשמירה על "מנהג אבות".<sup>240</sup> לדעתי הדבר מהווה את אחת הסיבות המרכזיות לצמצום משמעותו המעשית של "מנהג מקום" בפסיקתו של רשז"א.

---

<sup>240</sup> אין בכוונתי להרחיב בנושא "מנהג אבות" מקורותיו וחילוקי הדעות ביחס למשמעותו ולחלותו. נושא זה של "מנהג אבות", השתלשלותו מימי התלמוד ועד לפוסקי הדורות האחרונים, זוקק מחקר מקיף בפני עצמו. בצד

את היחס ל"מנהג אבות" ניתן לראות במספר פסקים, לדוגמה ביחס לאכילת מצה שרויה<sup>241</sup>

(הלי"ש ח"ג עמ' ז-צא, סעיף יט):

מי שמנהג אבותיו להחמיר מלאכול "שרויה" בפסח, אם בא לשנות מנהגו צריך התרת נדרים, אולם אין לשנות המנהג אלא במקום שיש צורך חשוב לפי ראות עיני המורה [רשימות].

ובהע' 115 שם:

וכן הורה למנהלי מוסד שחלק מתלמידיו בני חו"ל, שמי שמנהג אבותיו להחמיר בשרויה יקפידו המנהלים לארחו בבית מי שמחמירים בכך. ולחתן רבנו שמנהג אבותיו היה להחמיר אף בכלים של שרויה ייחדו בבית רבנו כלים ומאכלים מיוחדים עבורו. אולם במקרים שהנסיבות המשפחתיות הקשו על שמירת מנהג שרויה, היה רבנו מורה לפעמים להתיר הנדר ולשנות המנהג, והכל לפי הענין.

ניתן לראות שלמרות ששינוי המנהג אפשרי, אין להתירו אלא במקום "צורך חשוב". ובהערה ניכר שהוא סובר שצריך לעשות כל שניתן כדי לאפשר לאדם להמשיך את מנהגיו. המחויבות של האדם אינה כלפי מנהגי אביו ישירות אלא למנהגי אבותיו, ולכן אם אביו החמיר על עצמו בכל מיני דברים, הדבר אינו מחייב את בנו, כפי שמובא בשמו שם בדבר הלכה ס"ק ל:

ואין דין זה של אל תטוש וגו' נוהג אלא במנהג שנהגו כל בית אביו או בני עירו וכדו', אבל ממנהגי סייג וחומרא או דקדוקי הלכה שנוהג בהם אדם לעצמו, אין על בניו חיוב להחזיק בהם מדין אל תטוש, ואף שיש מחמירים גם בכגון דא, כבר הכריעו הפוסקים שאין חיוב בדבר [חי' למסכת פסחים נא ע"א].

החובה לשמור על מנהגי אבות באה לידי ביטוי גם ביחס לתפילה (הלי"ש ח"א, עמ' ו, סעיף ו):

אין לשנות ממסורות ההברה האשכנזית וכן הספרדית בתפלה וברכות [כתבי תלמידים]

דבר הלכה ס"ק ו:

---

ההלכתי של "מנהג אבות" דנתי בקצרה במאמרי: "חובת הבן במנהגי אביו", תחומין כד (תשס"ד), עמ' 255-261. תפיסת "מנהג אבות" כבסיס להצדקת הפסיקה העדתית, מצוי אצל ערוסי, נישואין בינעדתיים, עמ' קנא-קנח.

<sup>241</sup> בעניין מצה שרויה, ראה הע' 130.

ומה שיש שרצו לומר דכהיום שלהברת הספרדים קמ"ץ מישתמע (!) כעין פת"ח, גם לדידהו צריכים לומר קמ"ץ כאשכנזים, אי אפשר לומר כן, שהרי מסורתם קבועה מדורי דורות על פי גדולים וגאוני עולם, וחס וחלילה לומר שעליהם לשנות ממסורת אבותיהם, אלא על כל עדה להחזיק במסורת שלה בשלימות... [כתבי תלמידים]

פסקים אלה מלמדים על החשיבות שניתנת ל"מנהג אבות" אבל לא ניכר בהם המתח בין "מנהג אבות" ל"מנהג מקום". פסק מעניין ניתן ביחס לנשיאת כפים בחו"ל. מנהג האשכנזים בחו"ל הוא לישא כפיהם רק במוסף ביו"ט, ומנהג הספרדים לישא כפיהם בכל יום.<sup>242</sup> מנהג זה עורר תמיהה רבה בין הפוסקים אם כי התקבל בקהילות רבות. פוסק רשז"א (הלי"ש ח"א עמ' קכח, סעיף ב):

כהן אשכנזי בן חו"ל, לא ילך לכתחלה לבית הכנסת ספרדי, אשר נוהגים לישא כפים גם בימי חול, כדי לישא כפיו. אבל כהן בן א"י הנמצא בחו"ל, מותר. [ואני אברכס פ"ה הע' 53

ופי"א סעי' ד]

הימנעות מנשיאת כפים אינה מובנת מבחינה הלכתית, והייתה למורת רוחם של פוסקים רבים. כהן אשכנזי הנמצא בחו"ל והולך לבית כנסת ספרדי שנושאים בו כפים, כיון שמדובר במעשה פומבי הוא חייב לשאת כפיו. בדרך זו ניתן לאפשר לכהן המעוניין בכך לקיים מצוות נשיאת כפים בלי לבטל את מנהגי קהילתו. למרות זאת רשז"א אוסר לכהן אשכנזי לעשות זאת, בגלל המחויבות למסורת אבותיו

---

<sup>242</sup> מצוות נשיאת כפים בכל יום נהגה בעם ישראל לאחר החורבן, כפי שמראה יצחק מ' אלבוגן (ראה הע' 95), עמ' 54-55. בימי הגאונים התעוררו מחלוקות בין בבל לארץ ישראל ביחס לזמן נשיאת כפים, ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב סימן כב, מהד' מרגליות, ירושלים תרצ"ח, עמ' 135: "אנשי מזרח פורשין כפיהם בתעניות ובט' באב בערבית, ובני ארץ ישראל אין פורשין אלא בשחרית, אלא ביום הכפורים בלבד", אך נראה שלא הייתה מחלוקת על חובת נשיאת כפים מידי יום, וכן פסק הרמב"ם בתחילת הלכות תפילה, וכן יש עדויות נוספות מימי הראשונים בספרד ובאשכנז הקדומה על נשיאת כפים בכל יום. מהמאה ה-13 באשכנז ישנן עדויות על הגבלת נשיאת כפים בכל יום וקיומה בימים טובים בלבד, ראה ר' יהודה החסיד, ספר חסידים, מהד' וויסטינעצקי, סי' תתתיג, ברלין תרנ"א, עמ' 393. מאשכנז התחילה ככל הנראה להתפשט ההנהגה לתפוצות נוספות. מנהג זה נקבע ברמ"א, בהגהותיו לשו"ע, או"ח קכח, מד, ועורר פולמוס גדול בין הפוסקים במשך כל הדורות. פוסקים רבים יצאו כנגד המנהג, ואף ניסו לבטלו במקומם אך ללא הועיל. ראה הע' 252. בארצות המזרח המנהג לא פשט, וברוב המקומות נהגו נשיאת כפים בכל יום. כך היה גם המנהג בארץ ישראל, כפי שמתארו ר' עובדיה מברטנורא בתיאור מסעותיו, יהודה ד' אייזנשטיין, אוצר מסעות, ניו-יורק תרפ"ז, עמ' 118. על המנהג בארץ ישראל בתקופת האחרונים: ר' יחיאל מ' טיקוצ'ינסקי, עיר הקודש והמקדש, ח"ג, ירושלים תשכ"ט, עמ' שמב-שמג. על השתלשלות זמן נשיאת כפים בתפוצות השונות במשך השנים, ראה יצחק זימר, "מועדי נשיאת כפים", סיני ק (תשמ"ז), עמ' תנב-תע [= הנ"ל, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 132-151], התבסס על דבריו ומציין להם שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ד, עמ' לט-מ. ראה עוד אלתר הילביץ, חקרי זמנים, ח"ג, ירושלים תשנ"א, עמ' שפו-שפט. על תפיסה שברכת כהנים התקיימה רק בימים נוראים, ראה שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ז, עמ' רעח, הע' 68.

באותו מקום. פסק זה מחדד את המחויבות הרבה שרואה רשז"א לשמירה על מנהגי האבות, ואפילו במקום בו המנהג הוא בעייתני.

בפסק אחר הקשור לתפילה שראינו קודם לכן,<sup>243</sup> בא לידי ביטוי המתח בין "מנהג אבות" ו"מנהג מקום" (הלי"ש ח"א, עמ' ע, סעיף כב):

הקובע מקום תפלתו בבית הכנסת שבו הנוסח שונה מנוסח אבותיו, כגון ספרדי - או המתפלל בנוסח "ספרדי" - בבית הכנסת שמתפללים בנוסח אשכנזי, וכדו', אינו רשאי לשנות מנוסח תפלתו, משום איסור "אל תטוש" [יו"ט שני כהלכתו פרק אחרון הע' מב]. ומכל מקום את בניו יחנך להתפלל בנוסח בית הכנסת שהוא מתפלל בו [תפלה כהלכתה פ"ד ס"ג].

הע' 76 :

וכן רבנו שינה מנוסח אביו (ע"פ הוראת אביו ז"ל) כיון שהורגל בנוסח "אשכנזי" בבית הכנסת שבשכונתו (אמנם בקדיש על קבר אביו אמר "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה"). ישנם שני צדדים חשובים בפסיקה: מצד האדם הוא **אסור** בשינוי הנוסח. למרות שמדובר על מי שקובע מקומו בבית הכנסת, אין משתנה דינו, והוא מחויב להמשיך את מנהגיו הקודמים. החלק המעניין הוא ביחס לבניו, שרשז"א פוסק שיש לחנך אותם לפי מנהג המקום בו הם נמצאים, וכך נהג בו אביו.

מדוע הבן אינו מחויב משום "ואל תיטוש" במנהגי אביו? האם הדברים קשורים למחויבות ל"מנהג מקום"? נראה שלא, שהרי רשז"א סובר שהאדם צריך בלחש להתפלל כמנהגו, ולא עוד אלא אפילו אם התחנך בקטנותו בנוסח מסוים, רצוי שיחזור לנוסח אבותיו משום "ואל תיטוש" - כפי שמובא בדבר הלכה שם ס"ק לז:

אך מי שהתחנך מקטנותו להתפלל כן, וקשה עליו לחזור לנוסח אבותיו, רשאי להמשיך בנוסח שהורגל, אבל אם אין בזה קושי מיוחד חייב לחזור למנהג אבותיו, בנוסח ובהברה וכו'. ואף בעל תשובה שאביו לא חנכו כלל לשמירת תורה ומצות, מסתבר שצריך לכתחלה לנהוג כמנהג בית אבותיו (כי הרי חייב אדם גם בכבודו של אבי אביו, ועוד דמנהג אבות הוי כעין קבלה לדורות, ולכן אף אם אביו הוציא את עצמו מהכלל ר"ל, מכל מקום למה יפקיע הוא גם את עצמו ממנהג טוב שקבלו אבותיו על עצמם - [תשובת

<sup>243</sup> ראה הע' 192 והע' 228.



כ"י) אך אם הוא קשור לרב ולסביבה שהצילו אותו והחזירוהו למוטב, רשאי להתפלל כמנהגם, דרואה אותם כאילו הם ילדו אותו [תשובת כ"י].

מתשובה זו ברור, שהדין הקודם לא נובע מכך שהמחויבות למנהג המקום גוברת על המחויבות למנהג האבות, אלא מסיבה שונה. באופן עקרוני המחויבות של האדם היא למנהגי אבותיו ואבות אבותיו, ואין לו לשנות את מנהגיהם אפילו כשהם מנוגדים למנהג המקום. הפסק של רש"א ביחס לבנים נראה קשור לענייני חינוך. לא ניתן לבקש מילד התנהגות מורכבת כזו שאנו דורשים ממבוגר, שבצנעה יתפלל בנוסח אחד ובפומבי בנוסח אחר. הדברים אינם ישימים ועלולים לבלבל את הילד. מסיבה זו רש"א מורה לחנך את הילד לפי מנהג המקום, אבל לכשיגדל עליו לחזור למסורת אבותיו ככל הניתן.<sup>244</sup> מתשובה זו ניכרת החשיבות הרבה שניתנת למנהג האבות, גם במקום של התנגשות עם מנהג המקום.<sup>245</sup>

יש להעיר שהדברים אינם פסוקים באופן חותך.<sup>246</sup> אם מדובר על מנהג שהוא כנדר שהתקבל לדורות, האדם היה מחויב באופן מוחלט למנהגי אבותיו, ושיקולים כמו: "קושי מיוחד" או קירבה לרב ולסביבה לא היו רלוונטיים. מכאן ניתן לראות שגם רש"א לא התייחס ל"מנהג אבות" באופן טוטאלי כפי שכתב, אלא "מנהג אבות" מהווה מבחינתו דרך התנהלות עדיפה, שבמקום בו הנזק עלול להיות גדול מהתועלת גם ממנו יש לחרוג.

ככלל ניתן לראות שרש"א משווה חשיבות מאד גדולה לשמירה על מנהגי האבות. לדעתי, חשיבות זו גורמת לו לצמצם את המשמעות של מנהג המקום. דבר זה בא לידי ביטוי במספר פסקים. לעיל ראינו שהוא פוסק שבכל ענייני נשים האשה מחויבת להמשיך במנהגי בית אמה. הוא מאפשר לבעל למחול לאשתו על שמירת מנהגיו, ולהמשיך את מנהגי אבותיה. הוא מחייב את האדם לחזור לנוסח אבותיו והברתם, למרות שמנהג המקום הוא שונה והוא התחנך באופן שונה. כמו כן ראינו בסעיף א את הפסק של רש"א, שאם אדם מתפלל בבית הכנסת אשכנזי ששינו את ההברה, הוא אינו מחויב לשנות בפומבי את מנהגיו למנהגי המקום, והנימוק: "האם מפני שהם עשו מעשה נשנה ח"ו

---

<sup>244</sup> חשוב לציין שרש"א עצמו לא חזר לנוסח "ספרד", ורק על קבר אביו הוסיף "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה", וייתכן שהיה לו קושי לחזור לנוסח "אשכנז".

<sup>245</sup> ראה גם לעיל הע' 226.

<sup>246</sup> נדגיש שמדובר בתשובה שהוא כתב בעצמו ולא בסיכומי תלמידים ומקורבים, ואין לתלות את חוסר המוחלטות בפגם במסירה.

ממסורת אבותינו? - כל אלו מלמדים על כך שבמקומות שבהם ישנו מתח בין "מנהג אבות" לבין "מנהג מקום" רשז"א נוטה ככל הניתן לכיוון "מנהג אבות".

#### ד. קביעת מנהג מקום ושינויו

בשאלת הצורך בקביעת מנהג מקום אומר רשז"א (הלי"ש ח"א, עמ' סח, סעיף יט):<sup>247</sup>

שליח הציבור עליו להתפלל לפי נוסח התפלה של הצבור [תשובות כת"י]. ובכל בית הכנסת ראוי לקבוע נוסח תפלה, על פי רוב המתפללים הקבועים בבית הכנסת זה, אשר בו יתפללו שליחי הציבור [הצבא כהלכה, פכ"ה הע' 9].<sup>248</sup>

דבר הלכה ס"ק לב:

אבל בבית הכנסת שבמחנה צבא וכיו"ב, יתפלל הש"ץ בכל פעם לפי נוסח רוב משתתפי המנין, דלא שייך שם דיני "מנהג מקום" [שם].

במקום בו יש מתפללים קבועים ישנה עדיפות לקביעת נוסח אחד למקום, שיחייב את שליחי הציבור. כיון שמדובר על נוסח התפילה, לא ניתן להסיק מכאן לענין דינים אחרים, כי בנוסח התפילה ישנו שיקול ציבורי, שאם ישתנה נוסח החזן בכל פעם, הדבר עשוי לגרום לבלבול בקרב הציבור, וכן עקרון השליחות<sup>249</sup> שלפיו החזן צריך לייצג את רוב הציבור.

ישנו היבט נוסף לענין קביעת מנהג המקום, הבא לידי ביטוי בשאלת נשיאת כפים. כפי שהזכרנו, האשכנזים בחו"ל נושאים כפים רק במוסף של יו"ט ולא בכל יום. רשז"א נשאל ביחס ליישוב חדש בחו"ל (הלי"ש ח"א עמ' קכח, דבר הלכה ס"ק ה):

וכן מקום חו"ל שלא היה בו ישוב ישראל מעולם, ועתה נתחדש בו ישוב ישראל מבני אשכנז, אין להנהיג בו לישא כפים בכל יום, אלא ינהגו כמנהג חו"ל לישא כפים רק במוסף של יו"ט [ברכת הורי סי' יט, הע' יג], וכן במנין של בני א"י בחו"ל אין לישא כפים דגירי בתר המקום [כתבי תלמידים].<sup>250</sup>

<sup>247</sup> וכן ראה ב"ועלהו לא יבול" ח"א עמ' סח-סט.

<sup>248</sup> הדברים אינם כתובים במקור שהפנו אליו, והם נגזרו ממה שכתוב ב"דבר הלכה" שהבאנו לאחר מכן.

<sup>249</sup> ראה לעיל עמ' 79-82.

<sup>250</sup> בניגוד לדעתם של פוסקים אחרים, לדוגמא: ר' יעקב י' קנייבסקי, הובא אצל ברוך ויס, ספר ברכת הורי, ירושלים תשנ"ד, עמ' רנד, הע' טז.

רשז"א סובר שבמקום בו ישנו מנהג מקום גורף, כמו בעניין נשיאת כפים בחו"ל, ישנה חובה על המקימים מקום חדש לממש בו את המנהג הנהוג במרחב הגדול יותר. הוראה זו אינה ברורה כל צרכה, שהרי לא ניתן לדבר על מנהג חו"ל, כי הספרדים נוהגים לישא כפים בכל יום. ניתן לדבר על מנהג האשכנזים בחו"ל. מדברי הרשז"א יוצא שמנהג האשכנזים בחו"ל מחייב את כל האשכנזים המגיעים לחו"ל. הוראה זו נובעת ככל הנראה מהחשיבות של מנהג האבות שראינו בסעיף הקודם, שהרי מצד "מנהג מקום" יש להתחשב גם במנהגי הספרדים.

היבט נוסף של דרך קביעת המנהג מצוי ביחס לנשיאת כפים בארץ ישראל (שם):

ועל דבר נשיאת כפים בארץ ישראל, אם לישא בכל יום ויום או בתפלת מוסף של שבת ויו"ט בלבד הדבר תלוי במנהג המקומות כידוע, וכל שנקבע המנהג ע"י גדולים ויסודתו בהררי קודש אין לשנותו [כתבי תלמידים].

רשז"א אינו תומך מלכתחילה בשינוי המנהגים הנהוגים במקום. אמנם למעשה ניתן לראות שהוא מכיר באפשרות התיאורטית של שינוי המנהגים. וכך מובא בעניין זה (שם, הע' 16):

ובתשובה לקהילה בעיר אחת<sup>251</sup> שחלק מתושביה רצו להנהיג נשיאת כפים בכל יום, ולשנות מן הנהוג שם לישא כפים רק בשבת, כתב רבינו: "ברכת כהנים חשובה מאד מאד לכהנים וגם למתברכים, שגם בחו"ל רצו כמה גדולי ישראל לשנות ולא עלתה בידם,<sup>252</sup> ולכן אם עדיין לא נהוג בשום מקום, אל תשנו, אולם אם בישיבות או בכוללים כן עולים לדוכן אל תתחשבו עם המיעוט". עכ"ל

בתשובה זו מכיר רשז"א באפשרות שינוי המנהג בהתאם לרצון רוב המתפללים. לכאורה ה"כוללים" והישיבות שנהגו נשיאת כפים בכל יום סטו ממנהג המקום. למרות זאת, רשז"א אינו סובר שיש לחזור ולהקפיד על מנהג המקום הקדום, אלא שעצם העובדה שיש מקומות שכבר נהגו כך, גורמת שהנהגה זו אינה עוד בגדר "מנהג מקום". לעיל ראינו שכך גם פסק ביחס להנחת תפילין לבני חו"ל בא"י.

---

<sup>251</sup> השאלה נשאלה לרב מקהילה בחיפה. השאלה והתשובה במלואן מצויות ב"ועלהו לא יבול" ח"ב עמ' שה-שו. על הפולמוס בדבר נשיאת כפים בחיפה ראה להלן עמ' 107-112.

<sup>252</sup> כותב הנצי"ב (לעיל הע' 100), ח"ב סי' קד, פג ע"א: "וזכרוננו ששמעתי כמדומה מחותני הגאון מהרי"ץ הגאב"ד דוואלין זצ"ל שפעם אחת הסכים רבינו הגר"א ז"ל להנהיג נשיאת כפים בכל יום בבית מדרשו. ועכבוהו מן השמים ונלקח לבית האסורים בעת המחלוקת הנוראה בוילנא ל"ע. ואח"כ חו"י הגאון אביר הרועים מוהר"ח ז"ל הסכים ביום אחד שביום המחרת יצוה לישא כפים. ובאותו לילה נשרף חצי העיר ובית הכנסת שבעיר, וראו והתבוננו שיש בזה איזה דבר סוד בסתרי השפעת הברכה היורד ע"י נשיאת כפים בחו"ל. ואין אתנו יודע עד מה". ראה עוד: יהושע ה' לוין, עליות אליהו, ווילנא תרנ"ב, עמ' 32 הע' א. ראה עוד לעיל הע' 242.

בכל הקשור ל"מנהג מקום" רשז"א מתייחס למציאות כפי שהיא לפנינו, וסבור שהגדרת "מנהג מקום" נובעת מתוך המציאות. הוא לא רואה ערך בחזרה למנהגים שאין כל הציבור נוהג בהם. לשיטתו, עצם קיומם של מנהגים אחרים מבטל את מנהג המקום הקודם.

עיקרון זה נכון ביחס ל"מנהג מקום" אבל לא ביחס ל"מנהג אבות". רשז"א תומך בחזרת האדם לנוסח ולהברה שנהגו בו אבותיו, למרות ששינה אותם. מכאן ניתן לראות את העדיפות המהותית שניתנת למנהגי אבות במשנת רשז"א על פני מנהגי מקום. מנהגי מקום הוא אילוץ נקודתי שנובע מקיומו של מנהג מוחלט, ובמקום שיש סדק כלשהו ניתן לפורצו, ובפרט במקום צורך. לעומת זאת "מנהג אבות" מבטא את המסורת המחייבת את האדם באופן עקרוני ולפיה יש להתנהל, וגם במקום שהשתנתה המסורת מסיבה זו או אחרת יש לשוב למסורת הקדומה.

### 3. סיכום דברי רשז"א ודיון בהם

בפסיקת רשז"א בשאלות "מנהג מקום" ניתן להצביע על מספר מאפיינים:

**צמצום המשמעות של "מנהג מקום"** - הדבר בא לידי ביטוי במספר פסקים: התרת ריבוי מנהגים בישיבה,<sup>253</sup> ביטול התוקף של "מנהג מקום" עקב שינוי התנהגות האנשים, הסתפקותו ביחס ליו"ט שני אם כיום שיש מודעות לקיומם של אורחים יש תוקף למנהג המקום, וכן פסיקתו לשליח ציבור, שבמקרים בהם הוא עלול להתבלבל אם ישנה את ההברה והנוסח שהוא רגיל בו, צריך להתפלל בנוסח שלו. כל אלו מלמדים על צמצום התוקף של "מנהג מקום" בחברה המודרנית.

**העדפת עקרונות אחרים על פני כללי "מנהג מקום"** - במספר שאלות בהן מתבקש היה לדון ע"פ כללי "מנהג מקום", משתמש רשז"א בכללים אחרים, שחלקם מחדשים ואינם מובנים מאליהם: ביחס לנוסח שליח הציבור משתמש רשז"א בעקרון השליחות, ביחס לחובת האשה למנהגי בעלה הוא משתמש בעקרון השעבוד, ביחס ליו"ט שני הוא משתמש רק בנימוק של "זילותא דיו"ט שני". בכל המקרים האלו נראה פשוט יותר להשתמש בכללי "מנהג מקום", ובפרט ביו"ט שני שחלק גדול מדיוני הפוסקים על "מנהג מקום" מתייחסים אליו.

**העדפת "מנהג אבות"** - בפסיקת רשז"א ניתן לראות נטייה להעדפת מנהגי אבות על פני מנהגי מקום. רשז"א מדגיש באופן מפורש את המחויבות שיש לאדם למנהגי אבותיו, דבר שמאפיל על המחויבות שלו למנהגי המקום, אלא אם כן עשויה להיווצר מחלוקת.

מנקודות אלו ניתן לגזור את שיטתו של רשז"א על "מנהג מקום". רשז"א הוא פוסק ארץ ישראלי שחי בירושלים כל ימיו. הוא היה עד לגידולה של העיר והתהוות החברה בה. חברה זו, כמו גם החברה בארצות הברית, מתאפיינת במציאות של אנשים רבים שבאו ממקומות רבים ושונים, ויש להם מנהגים שונים. בגלל מרכזיות ירושלים בתודעת העם היהודי, יש בה אורחים רבים, הן מהארץ והן מחוצה לה, וגם הם מורגלים במנהגים שונים. יתירה מזאת, החברה שרשז"א מכיר באופן בלתי אמצעי היא החברה בישיבה, בה מתקבצים האנשים ממקומות שונים ומעדות שונות, מציאות שבהכרח יוצרת מתח בין המנהגים שכל תלמיד רגיל בהם לבין מנהג הישיבה. יש לציין שרשז"א עצמו היה שרוי במתח כזה. הנוסח של אביו היה שונה מהנוסח בבית הכנסת בו התפלל. המציאות של עירוב מנהגים אותה מכיר רשז"א קיצונית יותר מזו שמתאר רמ"פ. רמ"פ מתייחס להבדלים בין קהילות

---

<sup>253</sup> לפי הטעם המובא בהל"ש הדברים בעלי משמעות רחבה מאד, וראה לעיל הע' 220.

אשכנזיות שונות, ואילו ביחס למנהגי הספרדים הוא אומר בתשובה מאוחרת (אגרו"מ ה, כד משנת תשמ"ג): "ואפילו כאן באמעריקא שיש גם מהספרדים בהרבה ערים, ובפרט בערים הגדולות, הם בקהילות מיוחדות ואין באין להתפלל בבתי כנסיות דקהילות אשכנזים, רק יחידים בהזדמנויות רחוקות". לעומת זאת רשז"א מתאר מתח בעיקר בין ספרדים לאשכנזים, שההבדלים ביניהם גדולים יותר מאשר ההבדלים בין קהילות אשכנזיות שונות.

רשז"א מכיר בעובדה ש"מנהג מקום" הולך ומאבד את משמעותו ואת מקומו. הוא רואה לנגד עיניו שבני חו"ל יוצרים מניינים עצמאיים כמנהג חו"ל ביו"ט שני, בניגוד להתנהלות ההלכתית הראויה, והוא רואה גם את הקשיים העומדים בפני אנשים שמתפללים במקומות שונים. הוא ער לעובדה שיש מקומות שהיה בהם מנהג מוגדר, ולאחר שנים מגיעים אנשים שנוהגים כנגד המנהג המקומי, כמו ביחס לנשיאת כפים בחיפה. רשז"א רואה את מאפייני המציאות הללו, ורואה את כללי "מנהג מקום" כביטוי למציאות זו. כיוון שהמציאות משתנה גם כללי "מנהג מקום" הולכים ומאבדים את משמעותם. מסיבה זו הולכת ומצטמצמת הרלוונטיות של "מנהג מקום". בהקשר זה יש לראות את רשז"א בתוך קבוצת הפוסקים שמתייחסים ל"מנהג מקום" באופן פאסיבי, ורואים בו מערכת כללים המגיבה על מציאות חברתית, ולא נועדה ליצור מציאות חברתית חדשה.

לפי הבנה זו ניתן להסביר גם את העדפת עקרונות אחרים על פני "מנהג מקום". במספר שאלות בהן יש מערכת שיקולים רלוונטית נוספת, מעדיף רשז"א את השימוש בה, בגלל ההבנה שכיום בחברה המודרנית, בעיקר בערים גדולות, כללי "מנהג מקום" לא רלוונטיים, והשימוש בהם בלבד עשוי להיות בעייתי, כי הוא יגרום לכך שאנשים ינהגו באופן שונה מהאופן הרצוי. לדוגמא: יו"ט שני. נכון שמבחינת חשש מחלוקת, כיון שיש מודעות לקיומם של אורחים אנשים יבינו שהם מארץ ישראל, ולא יזדעזעו מכך שהם אינם נוהגים ביו"ט שני. אבל קיים גם החשש של "זילותא דיו"ט שני" שהדבר יגרום לבני חו"ל לזלזל ביו"ט שני, ולכן צריך להדגיש את היסוד של "זילותא דיו"ט שני", שהרי "מנהג מקום" כבר לא רלוונטי.

ראינו, שרשז"א נותן ערך רב לשמירה על "מנהג אבות". ניתן להציע שתי הסתכלויות שונות על תופעה זו:

א. ההעצמה הניתנת ל"מנהג אבות" בפסיקת רשז"א היא תגובה לצמצום המשמעות של "מנהג מקום". כללי "מנהג מקום" הגדירו במשך הדורות את דרך ההתנהגות ההלכתית של האדם. אם הוא גדל במקום מסוים או שהוא עבר לגור במקום מסוים הוא התחייב במנהגי המקום. בחברה המתפתחת בארץ ישראל ובירושלים בפרט, אין אחידות מנהגים ואין "מנהג מקום". נוצר חלל

מסוים, כי ישנו צורך בהגדרת מערכת כללים שהאדם מחויב אליה. מסיבה זו הועצמה המשמעות של "מנהג אבות", כדי למלא את חוסר הרלוונטיות של "מנהג מקום". לפי הבנה זו העצמת "מנהג אבות" נובעת ממגמה מכוונת בפסיקה.

ב. "מנהג אבות" היה מאז ומעולם בעל משמעות מאד חזקה, שלא באה לידי ביטוי בגלל מנהגי המקומות. כיון שבימינו אין "מנהג מקום", חוזרת ועולה המשמעות של "מנהג אבות". לפי הבנה זו אין מגמה מוגדרת של העצמת "מנהג אבות" אלא הדבר הוא תוצאה של היחלשות "מנהג מקום".

קשה להכריע בשאלה זו. מצד אחד אין בדברי רש"א שלפנינו חששות מפני מאפייני התקופה, מאובדן הזהות ההלכתית של האדם או פחד מפני שינויים, עובדה זו מחזקת את הגישה השנייה שהמעמד המרכזי של "מנהג אבות" נובע מהיחלשות של "מנהג מקום". מאידך גיסא הערך הרב שהוא נותן ל"מנהג אבות" לא רק כאלטרנטיבה התנהגותית, וגם חוסר המוחלטות בפסיקות שלו, שמאפשרת מקום רב לרצון האדם ולסיבות צדדיות, מחזק את הכיוון הראשון. בין כך ובין כך, ברור לדעתי שיש קשר ישיר אצל רש"א בין היחלשותו של "מנהג מקום" ובין התחזקותו של "מנהג אבות".

## פרק ג - גישתו של ר' יצחק יעקב וייס

### 1. מבוא

#### ביוגרפיה<sup>254</sup>

ר' יצחק יעקב וייס (להלן: ריי"ו) נולד בפולין בחבל גליציה בשנת תרס"א (1901) למשפחה חסידית. בזמן מלחמת העולם הראשונה עברה משפחתו למונקטש שבצ'כוסלובקיה. לאחר נישואיו עבר לעיר חותנו, ר' פנחס צימעטבוים, לגרוסוורדיין, שהייתה תחת שלטון הונגריה. שם התמנה לדיין והתחיל בעבודת הרבנות. כמו כן התקרב מאד לאדמו"ר מויזניץ, ר' יששכר דב רוקח, שהיה באותה עיר. בשנות השואה עבר תלאות קשות ונדודים.<sup>255</sup> לאחר השואה חזר לגרוסוורדיין, ובה שהה מספר שנים. בשנים אלו עסק רבות בהיתר עגונות מן השואה, ואף עמד בראש הועד להתרת עגונות. בשנת תש"ח, עם השתלטות הקומוניסטים על המדינה, נענה לפנייתם של יהודי מנצ'סטר באנגליה לעמוד בראש הקהילה. התבלט בין פוסקי אותו דור, ושאלות הופנו אליו מכל העולם היהודי. בתש"ל (1970) עלה לארץ ישראל בלחצו של הרב יואל מ' טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר,<sup>256</sup> והיה לסגן הראב"ד של בד"צ "העדה החרדית" בירושלים.<sup>257</sup> בשנת תשל"ב התמנה לראב"ד. בשנת תשל"ט, לאחר פטירתו של האדמו"ר מסאטמר, מונה להיות הגאב"ד של "העדה החרדית" בירושלים, תפקיד אותו מילא עד פטירתו בשנת תשמ"ט. נקבר בהר הזיתים בירושלים.

#### ספריו:

שו"ת דברי יצחק, א-ב, גראססיארדיין תש"ג - שאלות ותשובות באו"ח ויו"ד שנשאל עליהם בצעירותו. רוב התשובות הובאו לאחר מכן גם בשו"ת מנחת יצחק.

<sup>254</sup> ביוגרפיה קצרה על ריי"ו נכתבה סמוך למותו ללא ציון שם הכותב בהפרדס, שנה סג (תשמ"ט), חוברת י, עמוד השער ועמ' 28-29. כמו כן אצל מאיר וונדר, מאורי גליציה: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, ח"ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 862-864. ובאריכות רבה אצל תלמידו ובן ביתו ישראל ח' דאוידויטש, תל תלפיות, ירושלים תשנ"ב.

<sup>255</sup> תלאתיו בשואה מתוארות בחוברת "פרסומי ניסא", שצורפה כנספח לספרו "מנחת יצחק" ח"א בהוצאה הראשונה.

<sup>256</sup> כפי שכתב בהקדמת ספרו "מנחת יצחק" ח"ט. על נסיבות מינויו של ריי"ו והשלכת המינוי על מבנה "העדה החרדית" בירושלים ראה מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות מגמות ותהליכים, ירושלים 1991, עמ' 96-99 [להלן: פרידמן, החברה החרדית].

<sup>257</sup> ראש אב בית דין ב"עדה החרדית" הוא התפקיד השני בחשיבותו, והוא הגורם ההלכתי המכריע, שמעליו נמצא ה"גאב"ד" (גאון אב בית דין) שהוא למעשה מנהיג "העדה החרדית".



שו"ת מנחת יצחק, א-י וליקוטי תשובות, ירושלים תשנ"ג<sup>258</sup> [להלן: מנח"י] - חלקים א-ט יצאו בחייו, והעשירי נערך בחייו ויצא לאחר מותו. כמו כן יצא כרך נוסף על ידי בנו ר' יששכר ד' עם ליקוטי תשובות מעזבונו.<sup>259</sup>

מנחת יצחק על התורה, א-ב, ירושלים תשנ"ו-תשס"ב - פירושים על פרשיות התורה. יצאו לראשונה באופן חלקי על ידי ריי"ו בחייו, ולאחר מותו נערכו מחדש על ידי בנו.

לא ידוע לי על מחקרים שדנים בדרכו של ריי"ו, כך שאין באפשרותי להציג תפיסה כוללת על פסיקתו. באופן בסיסי פסיקתו מתאפיינת בריבוי מקורות מהם הוא שואב את דבריו. בין המקורות ניתן מקום נכבד לתשובות האחרונים, כולל תשובות מהדור שלפניו, שהוא מתייחס אליהם בכבוד רב וכאל הלכה פסוקה, וכפי שהוא מתבטא בעצמו (מנח"י א, צא): "רק חוששני לבטל דעת גדולי האחרונים". או כפי שבא לידי ביטוי במקום אחר (מנח"י ה, נא): "אי אפשר לנו לקבל את האחריות להכריע במה שלא הכריעו גדולי עולם, ומכל שכן לעשות נגד הכרעתם". במספר מקומות ניכר החשש שלו מפני האחריות הכבדה בפסיקה, כמו בהקדמת ח"ט של מנח"י בה הוא מדגיש את החששות הכבדים שיש לו מפני הפסיקה. לחששות אלו יש לפעמים ביטוי מפורש בפסיקת ההלכה, לדוגמא מנח"י ג, לה: "כי דבר זה יכול ליתן יד לפושעים"; ח, ל: "כי ידעתי אם יתירו יבואו למכשולים".

---

<sup>258</sup> הספרים יצאו בשלבים שונים. ציינתי למהדורה זו שהיא האחרונה שיצאה, ומקיפה את כל התשובות. פירוט המהדורות השונות ושנות הוצאתם מצוי אצל מ' וונדר (לעיל הע' 254). כמאה מתשובותיו בענייני רפואה מחלקים א-ו, סודרו לוקטו ותומצתו על ידי אברהם שטינברג, "הלכות רופאים ורפואה: על פי ספר שו"ת מנחת יצחק", בתוך: א' שטינברג (עורך), ספר אסיא, כרך ב, ירושלים תשמ"א, עמ' 29-57.

<sup>259</sup> כמו כן הוציא בנו את: מערכת המנחה: מפתח כללי על שו"ת מנחת יצחק עשרה כרכים, ירושלים תשנ"א.

## 2. עיון בתשובות רי"ו

לרי"ו תשובות מעטות על "מנהג מקום", וכמעט ואין חפיפה ביניהן.<sup>260</sup> התשובות ארוכות, ורי"ו דן בהם בעיקר בשאלת טיבו של המנהג הספציפי עליו הוא נשאל, אם כי ישנו גם דיון בשאלות עקרונית של "מנהג מקום". השתדלתי להוציא מתוך התשובות את הדברים שקשורים ל"מנהג מקום", ולהשמיט עד כמה שניתן את ההוכחות, הראיות והדיונים בתוכן הספציפי של השאלה.

### א. מנהג מקום - דרך קביעתו והאיסור לשנותו

בתשובה ארוכה ומפורטת דן רי"ו בעניין נשיאת כפים בחיפה ובגליל. מנהג האשכנזים בחיפה ובגליל בראשית המאה ה-20 היה כמנהג חו"ל, לשאת כפים בשבת וביו"ט ובמוסף בלבד.<sup>261</sup> בבתי כנסת ספרדיים, בבתי כנסת אשכנזיים בשכונות חדשות ובישיבות נהגו לשאת כפים בכל יום. בשנת תשל"ט החליטו הרבנים הראשיים של חיפה ר' שאר ישוב כהן ור' אליהו בקשי-דורון להורות לכל בתי הכנסת בעיר לשאת כפים בכל יום. ר' שאר ישוב כהן פרסם אגרת מנומקת לרבני העיר ופרנסיה, בצירוף החלטת אסיפת רבני חיפה בעניין זה.<sup>262</sup> האיגרת דנה בשלושה דיונים עיקריים: (א) חשיבות נשיאת כפים בכל יום, (ב) הטעמים לביטול נשיאת כפים בכל יום, חוסר הרלוונטיות של הטעמים, והיותם מנהג גרוע, (ג) אין בחיפה מנהג מקום מוחלט, ולעומת זאת יש בעיה של "לא תתגודדו". הוראה זו עוררה פולמוס גדול, ורי"ו נשאל על עניין זה (מנח"י ח, א - משנת תשל"ט)<sup>263</sup>:

על דבר מנהג האשכנזים בחיפה ובכל הגליל משנים קדמוניות, שכהנים נושאים כפיהם רק בשבת, יו"ט, חול המועד וראש חודש במוסף. והנה מקצת רבנים עומדים כעת לשנות המנהג ולהנהיג נשיאת כפים בכל יום וגם בתפילת שחרית ביו"ט כמנהג ירושלים,

<sup>260</sup> הלכך צריך זהירות רבה בניתוח גישתו. הסקת מסקנות מניתוחה של תשובה אחת, שדנה בשאלה ספציפית, עלולה להיות בעייתית, אם כי בעייתיות זו אינה פותרת אותנו מהחובה לנתח את תשובותיו.

<sup>261</sup> ראה הע' 242. מנהג חו"ל המרכזי היה לשאת כפים רק ביו"ט ולא בשבת, אך במספר קהילות נהגו לשאת כפים גם בשבתות, ראה במאמרו של י' זימר המצוין בהערה הנ"ל.

<sup>262</sup> הדברים פורסמו לאחר מכן כמאמר בשינויים מזעריים: ר' שאר ישוב כהן, "ברכת כהנים בזמן הזה בחיפה ובצפון הארץ", תחומין ב (תשמ"א), עמ' 345-363. נציין שעד היום המנהגים בחיפה חלוקים; בבתי כנסת ותיקים בעיקר בהדר, בקרית אליהו ובמרכז הכרמל עדיין נוהגים כמנהג חו"ל, ואילו בשכונות החדשות יותר כמו נוה-שאנן ואחוזה נוהגים כהוראת ר' שאר ישוב כהן. ראה עוד דבריו של ר' יעקב נ' רוזנטל, ראש ישיבת הגר"א ואב"ד בחיפה, בספרו "משנת יעקב", חלק מדע-אהבה, ירושלים תשמ"ו, עמ' רה.

<sup>263</sup> הוראת רבני חיפה הייתה בט"ו בשבט, ומכתבו של רי"ו מיי"ד אייר באותה שנה. ברור שהתשובה היא תגובה לרבני חיפה, מבלי להזכירם בשם או בתפקידם. עוד על נשיאת כפים בחיפה ראה התייחסותו של רש"א לעיל ליד הע' 251.

ונימוקם דכיון דחיפה יש לו דין ארץ ישראל לכל דבר, ומכיון שברוב מקומות בארץ ישראל נושאים כפים בכל יום, למה יהיה חיפה משונה. והנה בקצת בתי כנסת בחיפה הנהיגו כבר נשיאת כפים בכל יום, ויש כאלו שלא הנהיגו במילואן רק (בינתים) בשבת ויום טוב - שאז אין משום ביטול מלאכה - נושאים כפים גם בשחרית, ובמשך הזמן אולי יעלו לדוכן גם בימות החול. עכ"ל.

בשאלה מתוארת מציאות, שיש מקומות בחיפה שכבר נוהגים לשאת כפים בכל יום. המנהג לשאת כפים כמנהג חו"ל כבר עורער, ואין לראות בו כמנהג המציאותי המוחלט הנהוג בחיפה. כמו כן צריך להדגיש שרי"ו דן על מנהג האשכנזים בחיפה, ומתעלם לחלוטין מקיומו של מנהג הספרדים לשאת כפים בכל יום. קהל האשכנזים נתפס כקהל עצמאי, שמגדיר "מנהג מקום" לעצמו, תוך התעלמות ממנהגי עדות אחרים.

רי"ו מאריך בתשובתו. עיקר התשובה מסביר את ההיגיון ההלכתי שלא לשאת כפים בכל יום. את תשובתו הוא פותח בציטוט ארוך של תשובת "בית אפרים" [להלן: בי"א],<sup>264</sup> איתה הוא מזדהה וסומך עליה כעל מקור יסודי:

הנה לא ידעתי מאן חשיב ומאן ספין לבטל מנהג קדמון?... והנה כבר היה לעולמים כמו שכתב בארוכה בתשובת "בית אפרים" (או"ח סי' ו'), על דבר המנהג בחו"ל... והשואל שם בבי"א כתב, די ש מי שלבו נוקפו לפי שמצות עשה מן התורה הוא שיהיו נושאים כפים בכל יום, אם יש מקום ויסוד למנהג זה, ואם יש כח לבטלו אם לא, והבי"א כתב דהמנהג הוא מנהג קדום יותר מן חמש מאות שנה... ועל זה כתב הבי"א בזה הלשון: ועתה ירא וישפוט בעין שכלו את הגבורים אנשי שם האלה אשר הקטן שבתלמידי תלמידיהם קטנם עבה ממתנינו... וכבר האריך הרחיב מהרי"ק בשורש ט' בענין וכו' ועל זה כתב דאפילו היה הכהן חכם כשמעון בן עזאי הפריז על מדותיו שאין לשנות המנהג שנהגו קדמונים חסידים ואנשי מעשה וכו' שהרי מנהג אבותינו תורה היא... ועוד יש להביא ראיה שאפילו נגד ההלכה אזלין בתר מנהגא ואפילו לנגד איסור... עכ"ל הבית אפרים.

ועוד כתב שם וז"ל ועי' בש"ע או"ח סי' תצ"ג שכתב בהג"ה שם ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה משום לא תתגודדו, ועי' במג"א שם דאם רוב הקהל נוהגים כך צריך המיעוט לנהוג כרוב עיי"ש וכו', ואם כן מכל שכן בנידון דידן שהמנהג נתפשט ברוב העולם שאין

---

<sup>264</sup> ר' אפרים ז' מרגליות, שו"ת בית אפרים, או"ח, סי' ו', ורשה תרמ"ד, י' ע"ב. ר' שאר ישוב כהן התייחס גם הוא בתשובתו לדברי הבי"א, והתמודד עם טענותיו.

לפרוץ גדר, והעושה תמורת המנהג עובר משום לא תתגודדו מלבד החשש וכו'. וגדולי הדורות שהיו כהנים... לא אחד בהם שמלאו לבו למעבד עובדא בנפשיה, אף שהיו מחבבים המצות ביותר, והבא לשנות המנהג הוא מזלזל בכבודן של הראשונים כאלו היו חס וחלילה מזלזלין במצוה זו... העתקתי כל הנ"ל דגם בנידון דידן באנו לכל הנ"ל.

רי"ו מציג את דבריו של הבי"א על הצורך לשמר את מנהגי הקדמונים ועל האיסור לשנות מהמנהג הקדום. בהמשך דבריו הוא גם מביא את תפיסתו של הבי"א להצדקת המנהג שלא לשאת כפים בכל יום.

הצגת הדברים באופן זה מלמדת, שרי"ו סבור שהמצב בארץ ישראל זהה למצב שהיה באירופה בתקופת הבי"א. תפיסה זו בעייתית כי ישנו הבדל מהותי בין המציאות לה התייחס הבי"א, ובין זו שבארץ ישראל. באירופה לא נשאו כפים בכל יום בכל הקהילות, ומי שרצה לשאת כפיו שינה ממנהג הקהילות. לעומת זאת בחיפה, הספרדים ואנשים בקהילות אחרות נוהגים לשאת כפים בכל יום, כך שאין מנהג מקום קבוע. כמו כן בארץ ישראל עצמה נושאים כפים בכל יום, ומנהג חיפה הוא החריג. הבדלים אלו אינם משמעותיים לשיטת רי"ו.

הבי"א מסביר מדוע המנהג שלא לשאת כפים מוצדק מבחינה הלכתית. לדבריו, יש הבדל בין הכוהנים בימינו לבין הכוהנים שהיו בימי בית שני; בימינו נתערבו בזרע הכוהנים גם מי שאינם כוהנים, ולכן יש לחוש שאם נושאים כפיהם עוברים על כמה איסורים. הסיבה שבגללה לא ביטלו גם ביו"ט את נשיאת הכפים, משום שלא רצו שתתכח תורת הכוהנים מהעם. בארץ ישראל כיון שהייתה המשכיות של היישוב, נשארו הכוהנים בחזקתם, ולכן לא ראו לנכון לבטל את נשיאת הכפים בכל יום. לאור דברים אלה אומר רי"ו:

...זה היה שייך רק על יהודים הספרדים שישבו בארץ מדורי דורות, אבל לא שייך בבני חו"ל בני אשכנז שעלו לא"י והתיישבו שם כנ"ל... ובזה גם כן אין ראייה להנשיאת כפים בכל יום מימי האר"י... דבימי האר"י ז"ל בשנת שלי"ב עדיין לא היה ישוב אשכנזי בצפת... ואף אם היה מספר קטן נתבטלו בין הספרדים שהיו שם מדורות כנ"ל, ולכן נשאו כפים בכל יום, מה שאין כן אחרי העליה משנת תק"ל ולהלן כנ"ל דנעשו לקהלות אשכנזים בפני עצמם, וממילא כל הטעם שלא נשאו כפים בחו"ל... לא נפקע מהם בעלותם לא"י, דכיון שנעשו עדה בפני עצמה, לא נתבטלו לגבי עדה הספרדית...

ריי"ו טוען שברגע שראשוני האשכנזים בגליל הפכו לקהילה בפני עצמה, הם לא היו מחויבים למנהג המקום אלא למנהגייהם הקודמים. בכך קובע ריי"ו, שמנהג האשכנזים בגליל הוא תוצאה ישירה של מנהג קהילות החסידים שהגיעו לארץ, והוא מוגדר מאז כמנהג האשכנזים בגליל.

שיטת הבי"א אינה רלוונטית רק לגליל, שהרי גם ליתר חלקי הארץ הגיעו הכוהנים מארצות אשכנז, ואין להם מסורת משפחתית יציבה. ריי"ו מתייחס לבעיה זו, כשהוא מסביר את שיטת הגר"א ותלמידיו, שנהגו לשאת כפים בכל יום:

...מה שאין כן תלמידי הגר"א ז"ל, שהלכו בשיטתו דכהני דידן הוּו כמו כהני חזקה שבזמן השי"ס... קיימו שיטתו בא"י, אבל בירושלים ואגפיה דוקא, שלא קדמו להם שם המנהג כבני האשכנזים שבגליל, אבל בגליל שכבר הקדימו לפנייהם המנהג הנ"ל, לא רצו לשנות, מכל הטעמים המבואר בבי"א שם בדבר איסור לשנות מנהג הקבוע כנ"ל.

לפי היגיון זה מסביר ריי"ו את החילוק בין מנהג הגליל ומנהג שאר ארץ ישראל. בגליל התקבלה שיטת הבי"א על ידי ראשוני המתיישבים האשכנזיים, מה שאין כן ביתר חלקי ארץ ישראל.

בהמשך דבריו דן ריי"ו בסיבות נוספות להימנעות מנשיאת כפים בכל יום, ומסביר מדוע אינן רלוונטיות לשיטת הגר"א. את דבריו הוא חותם:

והנה כל הנ"ל כתבתי רק מה שנראה לענ"ד בטעם שינוי המנהגים מגליל לעיה"ק ירושלים ואגפיה. אבל לדינא אין נפקא מינה לנו מאיזה טעם שיהיה, כיון שכבר נהגו כן והונהג כן עפ"י גדולי הדורות, אין רשות לשום אדם לשנות מכל הטעמים שכתב הבי"א באיסור לשנות מהמנהג, ומזלזלין בגדולי הדור ודור מאז עד היום הזה. ואף תלמידי הגר"א ז"ל שעלו בשנת תק"ע ומהם הגאון בעל פאת השלחן ז"ל שדר בצפת משנת תק"ע עד אחרי תקצ"ז, ופקפק בהמנהג שם כנ"ל, מ"מ לא שינה המנהג שם, אף דאז לא הוי המנהג נהוג רק כמה עשרות בשנים מעת עליית תלמידי הבעש"ט כנ"ל, ומכל שכן כהיום הזה שכבר עברו כב' מאות שנים שנהגו כך, והיו במשך הדורות כמה וכמה גדולי וצדיקי הדור וכלם קיימו וקבלו המנהג שם, ואם כן איך יהין מי שהוא בזמנינו לשנות המנהג והמקיימים ומחזיקים בהמנהג יתברכו בברכת שמים מעל ובכל ברכות התורה...

בסוף דבריו חוזר ריי"ו לראשית דבריו, ותולה את הדברים במנהג ובחשיבות השמירה עליו. לסיכום תשובה זו ניתן לומר שהיא נעה סביב שלושה צירים מרכזיים: ההכרח בשמירת המנהג, ההיגיון הרב במנהג שלא לשאת כפים, וההבדלים בין ירושלים לצפת בדרך התקבלות המנהג.

התשובה זכתה להתייחסות מצד פוסקים אחרים. ר' בנימין זילבר<sup>265</sup> פרסם מאמר על נשיאת כפים בארץ ישראל.<sup>266</sup> הוא אינו מזכיר במפורש את תשובת ריי"ו, אך מתייחס אליה באופן ברור. הוא יוצא נגד תפיסתו של ריי"ו תוך הדגשת דברים שהם מענה מפורש לדברי ריי"ו:

(א) המנהג בצפת לפני ששינוהו היה לשאת כפים בכל יום, כך שבזה שמבטלים את המנהג הזה, חוזרים ומתאימים את עצמנו למנהג הקדום.

(ב) המנהג הוא מנהג גרוע, ודברי הבי"א אינם ברורים, ובוודאי שאינם מוסכמים.

(ג) המנהג בכל הערים ובכל העדות בארץ ישראל הוא לישא כפים בכל יום, אז מנהג הגליל הוא חריג ויש לשנותו.

ריי"ו נשאל על דבריו של ר"ב זילבר, ועונה עליהם (מנח"י ח, ב - משנת תשמ"א):

הנה זה לפני איזה שבועות כתב לי בשם הרב הגאון מוה"ר בנימין יהושע זילבר שליט"א שראה בחוברת האוהל את תשובתי... וכי דעתו אינו כן, אלא יש להשתדל להנהיג נשיאת כפים גם בחול אף בצפת ובכל הגליל אשר נהגו זה כמאתים שנה שלא לישא כפים רק במוסף, ועכשיו נתראיתי את מאמרו של הרה"ג הנ"ל, נדפס בירחון מוריה, ואף שלא הזכיר את תשובתי אל כבוד מעלתו הנ"ל, מכל מקום מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שכוון לדברי הנ"ל. ובוזה הנני לחזור על פרשתא דא קצת, ואבוא על סדר דברי הרה"ג הנ"ל שם.

בהמשך התשובה חוזר ריי"ו ומדגיש שתי נקודות, המביאות אותו לחלוק על ר"ב זילבר:

(א) מטעם ביטול מנהג שנהגו כבר רבות בשנים כמו שהאריך בזה בתשובת בי"א שם, בדברים החוצבים מלהבות אש דאפילו לא ידוע לנו הטעם אין לבטל מנהג אבותינו שתורה היא... ומש"כ הרה"ג בדבריו: הרי בזה שאנו משנים המנהג בגליל וחיפה, אין הפירוש שאנו משנים המנהג מכפי שהי' מלפני מאתיים שנה, אלא אדרבה אנו מקיימים המנהג שהיה אז, וכפי שהיה מלפני חמש מאות שנה וכו' עכ"ל - לא הבנתי מה שכתב, דמאי שנא ממה שכתב הבית אפרים בשינוי המנהג? הלא גם שם בחו"ל, יכלו לומר אדרבה אנו מקיימים המנהג שהיה מלפני חמש מאות שנה.

<sup>265</sup> ראה הע' 215.

<sup>266</sup> ר' בנימין זילבר, "מצות נשיאת כפים בכל ארץ ישראל", מוריה קטו-קטז (תשמ"א), עמ' נו-סב [=הנ"ל, שו"ת אז נדברו, חי"א סי' מג, בני-ברק תשמ"א, עמ' קח-קט].

(ב) הרי בית אפרים שם אשכח עוד טעמא רבא למנהגא...

המשך התשובה הוא פיתוח הנקודות הללו באריכות: (א) הצדקת דברי הבי"א, ודחיית טענותיו של ר"ב זילבר על שיטתו של הבי"א. (ב) המנהג הקובע בגליל הוא המנהג שהנהיגו החסידים בצפת, שלא לישא כפים בכל יום, כמנהג הקובע עבור קהילות האשכנזים בצפון. הסיבה קשורה לעובדה שהם חידשו את יישוב האשכנזים במקום, והם היו קהילה בפני עצמה. יתר האשכנזים שמגיעים לצפון הם באים כהמשך של קהילת אשכנזים זו. לטענתו, בניגוד להבנת ר"ב זילבר, גם הפרושים בצפת נהגו שלא לישא כפים בכל יום. ברגע שמשנים את מנהג הקדמונים, הרי זה זלזול בקדמונים.

מתשובה זו ניתן ללמוד מספר דברים על השקפתו של ריי"ו ל"מנהג מקום":

א - מנהג המקום נקבע על ידי הראשונים שהקימו את הקהילות באותו מקום. גישה זו מקובלת אצל פוסקים רבים, ומתבססת על הסוגיה בבא מציעא פג ע"ב.<sup>267</sup>

ב - יש לראות בקהילות האשכנזים וקהילות הספרדים שתי קהילות שונות, שכל אחת מהן קובעת "מנהג מקום" לעצמה. אין להגדיר את מנהג המקום כמנהג שנהוג בכלל הציבור שנמצא באותו מקום. על סמך קביעה זו הוא מסיק שיש בחיפה ובגליל "מנהג מקום" של האשכנזים לא לשאת כפים. יש לציין שפסיקה זו אינה מובנת מאליה, ומנוגדת לעמדה אותה הציג ר"ב זילבר.<sup>268</sup>

ג- מנהג מקום שנקבע אין לשנותו, ואין בכוח שינויים שנוצרו מסיבות שונות כדי להפקיע את החיוב על שמירת מנהג המקום הקודם.

ד - מנהג שהונהג על פי גדולים אין לבטלו בכלל, וגם אם לא מבינים את טעמו אין להגדירו כמנהג גרוע.

תשובה נוספת העוסקת בקביעת המנהג ושינויו דנה בנוסח התפילה (מנח"י ז, ד - משנת תשל"ח):<sup>269</sup>

תוכן השאלה: קהילה אשר בעת התייסדותה התפללו בנוסח אשכנז בהסכמת כל הקהל, בגלל סיבה שראשי הקהל חשבו שעל ידי זה יתוספו מתפללים בבית מדרשם, וברבות הימים כשראו רוב הקהל - שהם לעצמם התפללו תמיד בנוסח ספרד [האר"י ז"ל] ורק מסיבות הנ"ל הסכימו לזמן מסויים שהנוסח בבית המדרש יהיה אשכנז - שלא מתווספים עוד מתפללים רוצים עתה לשנות ולקבוע הנוסח לספרד, ועומדים כנגדם מיעוט אנשי

<sup>267</sup> ראה ליד הע' 156.

<sup>268</sup> התייחסות דומה של רשז"א ראה לעיל עמ' 97.

<sup>269</sup> על שינוי הנוסח וההברה ראה הע' 122.

הקהילה המתפללים בנוסח אשכנז, להמשיך דוקא בנוסח זה מכמה טעמים, והשאלה: (א) האם בכלל אפשר לשנות עתה, (ב) האם יש ביד המיעוט כח לעכב הרוב שלא לשנות...

מתשובת רי"י ניתן ללמוד על דרך קביעת המנהג במקום:

הנה לענ"ד באשר שבעת קביעת נוסח התפילה בשעת התיסדות ביהכנ"ס, היה כבר בין המתפללים אלו ואלו, והיה המדובר לילך בתר רוב, ורק מחמת הנימוק שכתב כבוד מעלתו החליטו שלעת עתה יתפללו בנוסח אשכנז, ואם כן כיון שאותו הטעם ונימוק נתבטל, נחשב כאלו עכשיו צריכים לקבוע מתחילה, והדין פשוט שהולכים אחרי הרוב כמבואר בכל הפוסקים בזה.

אמנם לענ"ד לא החלטת האסיפה קובע, אלא המציאות של נוסחאות המתפללים של חברי הקהלה, כלומר אם למשל יש רוב מתפללים בנוסח ספרד, ואיזה מהם יצטרפו בהאסיפה למתפללי בנוסח אשכנז לקבוע את נוסח התפילה בביהכנ"ס בנוסח אשכנז, או לאידך גיסא שרוב מתפללים בנוסח אשכנז, ואיזה מהם יצטרפו למתפללי בנוסח ספרד לקבוע להתפלל בנוסח ספרד, ומכל מקום המה יתפללו גם אח"כ בנוסחתם, לא מהני, רק אם באמת יחליטו לשנות נוסחתם לנוסח ספרד...

הדרך לקביעת המנהג היא הליכה אחרי רוב המתפללים. זו הייתה הסכמת כל הקהל, וגם אלמלי קביעתם כך היא הדרך המקובלת אצל הפוסקים. הקביעה הראשונית להתפלל בנוסח אשכנז הייתה לזמן מסוים ומסיבה מסוימת ואין לה תוקף עוד. העובדה שלא הגיעו מתפללים מחזירה את המתפללים לשלב קביעת הנוסח. בעת ייסוד בית הכנסת הם חשבו שיבואו אחרים ולמעשה הם החליטו להתפלל בנוסח אשכנז עד שתתגבש הקהילה, ועכשיו לאחר התגבשות הקהילה הגיע הזמן לקבוע את הנוסח.

הפסקה המשמעותית בדבריו היא הפסקה השנייה. בפסקה זו קובע רי"י שמנהגי הקהילה אינם קשורים להחלטת הקהילה או נציגיה, אלא נגזרת מציאותית של דרך התנהגות חברי הקהילה. לו יצויר שמקימים בית כנסת ספרדי ורוב המתפללים הם אשכנזים, אז מנהג המקום צריך להיקבע על פי ההתנהלות למעשה של רוב חברי הקהילה.

לפי זה אין אפשרות לקבוע מנהג חדש בקהילות חדשות לפי בחירת המתפללים. יצירת קהילה חדשה אינה מאפשרת לבני הקהילה להגדיר לעצמם מנהגים, ומנהגיהם הם נגזרת של התנהלותם



הקודמת של רוב בני הקהילה. למעשה המנהגים הקודמים של המתפללים אינם בני שינוי, אלא אם כן הם מיעוט בית הכנסת.

בתשובה זו באה לידי ביטוי השמרנות הגבוהה ביחס למנהגים, ומניעת האפשרות לשנות אותם על פי החלטת האדם או הקהילה. נראה שיש כאן גם ביקורת סמויה על דרך התנהלות בית הכנסת מתחילה. מתפללי בית הכנסת החליטו על נוסח שאינו נוסח התפילה של רובם ממניעים של כדאיות - דבר זה כשלעצמו בעייתי לשיטת ריי"ו. אין להם כל רשות לקבוע לעצמם נוסח חדש. הנוסח הוא תוצאה ישירה של מנהג רוב המתפללים ולא נתון לבחירה אישית.

הדבר מעורר שאלה עקרונית: איך נוצר נוסח ספרד בקרב בני אשכנז? כל האשכנזים התפללו בנוסח אשכנז, כיצד בשלב מסוים השתנה הנוסח? לפי שיטת ריי"ו הדבר נעשה שלא כדין, שהרי גם יצירת קהילה חדשה אינה מאפשרת קביעת נוסח חדש, אלא רק לשקף את התנהלות רוב בני הקהילה. ריי"ו מתייחס לשאלה זו:

הזכרתי כל הנ"ל לומר, כי זה יתכן, שמי שהתפלל בנוסח אשכנז לשנות להתפלל בנוסח האר"י הנקרא בפי העולם נוסח ספרד, כאשר באמת עשו כל המתפללים בנוסח האר"י, אף שאנחנו כולנו מגרושי אשכנז מגזירת תתנ"ו, ואי הוי אסור לשנות מי התיר לאבותינו ואבות אבותינו לשנות ממנהג אבותיהם שהתפללו בנוסח אשכנז? אלא על כרחך מטעם דסבירא לן שנוסח זה הוא נוסח כולל... וא"כ שפיר יתכן לשנות מנוסח אשכנז לנוסח האר"י כנ"ל, ומכ"ש דשייך כן למי שהיה מתפלל מקודם בנוסח האר"י, ורק ששינה שלא לשנות מן תפילת הצבור, אבל להיפוך לשנות מנוסח האר"י לנוסח אשכנז אסור לו לשנות...

ריי"ו מציג את ההסבר שהנוסח שתיקן האר"י הוא נוסח שמתאים לכולם, וייתכן שאפילו מי שידוע את נוסחו ונוסח שבטו עדיף שיתפלל בנוסח האר"י. התייחסות זו היא אינה קשורה לשאלת "מנהג מקום". לפי עיקרון זה יוצא שהשינוי מנוסח אשכנז לנוסח ספרד הוא ראוי ונעשה כדין. אבל שינוי מנהגים אחרים מתוך קביעה ורצון בלבד אינו מועיל, ומי שמשנה נוהג שלא כדין.

בהמשך דבריו מתמודד ריי"ו עם התנהלותם של מספר גדולי ישראל ששינו את נוסח התפילה מנוסח ספרד לנוסח אשכנז, שהוא שינוי בעייתי, ועונה שהמדובר היה במקום שהיה ערך של "אל תפרוש מן הציבור":

ואף לפי מש"כ בפוסקים דאם מתפלל בקביעות בבית הכנסת של אשכנז, דאף דבפני עצמו יכול להתפלל בנוסח ספרד כהרגילו, מכל מקום יש לומר גם כן סברא דאל תפרוש מן הצבור כמ"ש בתשו' שערי צדק (חאו"ח סי' ו') עיי"ש... אבל כל זה באם יש רובם מתפללים בנוסח אשכנז בלתי אותו, אבל לשנות נוסחתו כדי להצטרפו לרוב, דבלתי אותו ליכא רוב, לא שייך דאל תפרוש מן הצבור, דאדרבה לא ישנה ויהיה רוב לצדו.

מדבריו ניתן ללמוד כיצד ינהג אדם שמתפלל במקום שבו הנוסח שונה ממנהגו. פוסקים רבים הכריעו שבלחש יתפלל כמנהגו ובקול כמנהג המקום.<sup>270</sup> רי"י סבור שיש איסור "אל תפרוש מן הצבור", שבגללו יכול האדם לנהוג גם בצנעה כמנהג הצבור.<sup>271</sup> לפנינו דרך נוספת לשינוי מנהגים של אדם.<sup>272</sup>

בסוף תשובתו מתייחס רי"י לשאלה, האם ההקפדה על המנהגים צריכה לגרום לבני אשכנז להמשיך את נוסחם ולעזוב את הקהילה:

...אבל פשיטא דאין לעשות פירוד בין הדביקים ולחלק הקהלה במקום שאין מקום לחלק, דאף דפליגו הפוסקים גם אי יש פסידא לקהלה, אם אפשר למחות לעשות עוד מנין בפני עצמו, כמובא השיטות בזה בתשו' קרן לדוד שם (סי' י"ט)<sup>273</sup>... הרי מוכח מדבריו דהיכא דאי אפשר לקיים שניהם אז מוחין מלחלק, ובנידון דידן כפי מה שכתב כבוד מעלתו התיקונים גדולים שנעשה שם בהשפעת קהלתו, ואם יחלקו לשנים, הכל יחרב ח"ו, בודאי אין לחלק רק יתפללו יחדיו באהבה ובחבה ואיש את רעהו יעזור, אף אם נוסח התפילה יהי כפי הנוסח שרוב מתפללים כנ"ל.

<sup>270</sup> ראה רמ"פ ליד הע' 95 ורש"א ליד הע' 192.

<sup>271</sup> הדברים נכתבו להצדקת מנהג של רבנים מסוימים. קשה להכריע האם לפי רי"י אדם צריך לנהוג כמו הצבור גם בלחש או רק יכול לעשות זאת. התשובה מבוססת על תשובת ר' מנחם מ' פאנט, שו"ת שערי צדק, או"ח, סי' ו, מונקטש תרמ"ד, ב ע"ב: "והנה ודאי המתפלל בעצמו יוכל להתפלל כמו שירצה, ומכל מקום יוכל לכוון תפלתו עם הצבור. שמאחר שיש סברא לכאן ולכאן דהיינו שיש לומר שאין לשנות ממנהג אבות, וגם יש סברא שאל תפרוש וכו' או מטעם אחר, לכן יעשה כאשר ייטב בעיניו..." - מפורש שהאדם יכול להחליט אם לנהוג גם בלחש כצבור או לא. נראה מדרך הצגת הדברים, שרי"י תומך בגישה זו, שהאדם יתפלל גם בצנעה כמנהג המקום.

<sup>272</sup> בסעיף ג נראה שלפי רי"י קהילה נחשבת למקום עצמאי, ומי שעובר לקהילה חייב במנהגי הקהילה בפומבי ובצנעה. לכן מי שקובע תפילתו בבית כנסת מחויב במנהג המקום מעיקר הדיון, ולא משום "אל תפרוש מן הצבור". הנימוק "אל תפרוש מן הצבור" יהיה משמעותי לפי רי"י במי שמזדמן לבית כנסת. ראה הע' 100, שכך סבר ר' ישראל משקלוב ללא נימוק כלשהו.

<sup>273</sup> ר' אליעזר ד' גרינוואלד, קרן לדוד, סאטמר תרפ"ט, כח ע"א. ההפניה צריכה להיות לסימן כ'. סימן י"ט עוסק בשינוי מנוסח אשכנז לספרד, ביחס לאדם הפרטי, ואילו הנידון בסימן כ' הוא פירוד הקהילה על רקע הבדלי נוסח התפילה.

גם אם נאמר שיש צורך בהמשך מנהגי האבות, עדיין אין לפלג את הקהילה מסיבות אלו. אבל דיוק דבריו יכול ללמד אותנו שהוא מדבר דווקא על המציאות המתוארת לפניו, שלא ניתן לחלק את הקהילה. חלוקת הקהילה תוביל להרס וחורבן, ולכן אין לחלק אותה. נראה שהוא לא מתנגד לחלוקת הקהילה, במקום שחלוקת הקהילה לא תוביל להרס וחורבן.<sup>274</sup>

מתשובה זו ניתן ללמוד מספר דברים:

א - קביעת מנהג המקום נעשית לפי המנהג למעשה של רוב המתפללים, ולא על פי בחירתם ורצונם. הקמת מקום חדש אינה מאפשרת יצירה של מהות חדשה, אלא מהווה המשך התנהלותם הקודמת של האנשים.

ב - כאשר ישנו מנהג מקום, ראוי שאדם יהיה נאמן לו כשהוא בציבור אפילו בדברים שאינם ניכרים. ג - באופן עקרוני ניתן לפצל קהילה כדי שכל אחד ימשיך את מנהגו, אבל במקום שהדבר יוביל לחורבן הקהילה, עדיף שכולם יתיישרו עם מנהג הרוב.

בתשובות רי"ו הנ"ל אין הדגשה של המציאות החדשה שנוצרה לאחר השואה, ואדרבה הוא סבור שאין הבדל בין דרך היווצרות המנהגים שהיה בדורות קודמים לבין זה שנקבע בימיו.

## **ב. חיוב שמירת המנהגים הקודמים**

אחת הנקודות הבולטות בשתי התשובות בסעיף א' הוא הרצון לשימור המנהגים הקהילתיים, וחוסר התחשבות במציאות החדשה שנוצרה במקום. עיקרון שימור מנהגי הקדמונים וזהירות ממנהגים חדשים חוזר על עצמו בתשובות רבות של רי"ו. בתשובה ביחס לשינוי ההברה כותב רי"ו לר' ברודי, שהיה הרב הראשי של אנגליה בשנת תשי"ח (מנח"י ג, ט - משנת תשי"ח):<sup>275</sup>

הנני בזה לעורר את כת"ה על דבר אשר איזה מתחדשים, מרעישים לשנות המבטא האשכנזית הרגילה בינינו, בקבלה מאבותינו בהתפילות וכל דבר שבקדושה, למבטא הישראלית שנתחדשה כעת, הלקוחה במקצת ממבטא הספרדית, ובזה באתי להביע חוות דעתי, שעפ"י ההלכה הברורה אסור לשנות המבטא בכל דבר שבקדושה מטעמים דלהלן...

---

<sup>274</sup> בתשובת "קרן לדוד" לה מפנה רי"ו נפסק שצריך להפריד את הקהילה. בתשובת רי"ו מדובר על שאלה ספקולטיבית, ולכן לא ניתן לגזור ממנה מה יפסוק למעשה בשאלה זו.

<sup>275</sup> לתשובה זו התייחס גם במנח"י ג, מז.

ואם כן כיון שקבלת אבותינו בידינו היא המבטא האשכנזית, ואין בידינו לשנות ממנהג אבותינו... וכל זה אף אם לא היינו יודעים שום מעלות במבטא שלנו, רק מה שקבלת אבותינו בידינו, די לנו שאין לשנות מטעם הנ"ל, אבל באמת יש עוד דברים בגו כדלהלן... וכל זה אף אם היה כוונת הרוצים בחדשות רצויה לשם שמים, אבל כפי הנודע אין בהם לא מיניה ולא מקצתיה, ורק כוונה לאומית יש להם בזה... ובזה אבקש את מעלת כבוד תורתו, שאל ירך לבבו ויעמוד בפרץ, ויפרסם את פסקו להלכה למעשה דאסור לשנות מבטא שלנו המקובלת מאבותינו.

רי"ו אומר במפורש שהעובדה שזוהי קבלת האבות מספיקה כדי להימנע משינוי, אם כי במקרה זה יש גם טעמים נוספים.

כך גם בתשובה לברוקלין על עשיית חופה מפרחים ולא מבד (מנח"י ה, ל - משנת תשכ"ד):

[א] הנה לענ"ד שייך בזה וכיוצא בזה, כל המשנה ידו על התחתונה, ומחויבים למחות כנגד זה, כל מי שיש בידו למחות, ומכ"ש שאין להשתתף בחופה כזו, שלא לסייע ידי עוברי עבירה, וגי טעמים יש בדבר, (א) משום איסור ביטול מנהג ראשונים, (ב) משום דיריעה הוי לעיכובא, (ג) משום דנעשה להתדמות כנ"ל.

איסור ביטול מנהג הראשונים :

[ב] הנה נודע דאסור לבטל מנהג ראשונים, וביותר כמו נידון דידן, שנתיסד עפ"י גדולי הפוסקים כדלהלן, ונתפשט בכל תפוצות ישראל, ושייך בזה משום שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך... ואף אם היה נוגע למנהג שתלוי במנהג המקומות, וגלו כל הקהלה למקום אחר... וא"כ הוא הדין וכל שכן כמו בנדון דידן, דהוי מנהג הנהוג בכל התפוצות.

כך גם במקומות נוספים : א, קג (ללא ציון השנה) - לא לשנות ממנהג מסדרי גיטין קודמין ; ב, קיז (משנת תשי"ח) - לא לשנות מנהג של החזקת ספר תורה ; מנח"י ג, ד-ו (משנת תשי"ט-תש"כ) - עשיית בימה שלא באמצע בית הכנסת ; ג, קמג (משנת תש"כ) - הצדקת המנהג של השחיטה ; ג, קמד (תשכ"ב) - שאין לשנות מנהג שהתחיל לנהוג כאביו ; ד, פה (משנת תשכ"ב) - הנושא אלמנה שאסור לבוא עליה בלילה ראשון ; ה, כד (משנת תשכ"ט) - שלא למול עם קלעמף ; ז, לג (משנת תשל"ח) - לא להקל במנהג קטניות ; ח, לד (משנת תשמ"א) - ברכת החמה לנשים ; ט, ב (משנת תשמ"ב) - לעניין דרך עשיית הקלף לספרי תורה תפילין ומזוזות ; ט, ק (משנת תשמ"ג) - חיתוך עור העורלה והפריעה בבת אחת ; י, קכב (משנת תשמ"ו) - איסור עשיית קומות בבית הקברות. ניתן לראות שגישה זו משקפת את פסיקת רי"ו במשך כל שנות פסיקתו, הן בגרוסוארדיין, הן במנצ'סטר והן בירושלים.

פוסקים רבים מפגינים זהירות משינוי מנהגים. המיוחד בגישתו של ריי"ו היא החלת העיקרון באופן רחב, ואפילו במקומות בהם השינוי הוא טכני בלבד. לדוגמא, ביחס לעשיית הקלף לספרי תורה תפילין ומזוזות (ט, ב) הוא מסיק, שכיון שנהגו להשתמש בתהליך ייצור הקלף דווקא בסיד, אין להשתמש בחומרים כימיים אחרים שמשיגים תוצאה זהה או טובה יותר. לדבר אין סיבה הלכתית אלא הוא תהליך טכני של ייצור הקלף.

פוסקים אלה מלמדים על זהירות מהכנסת שינויים וחדושים. שימור המנהגים הקודמים ודרך ההתנהלות הקודמת מהווה ערובה לכך שהדבר אינו בעייתי. דברים חדשים אינם ידועים, ויש לחשוש מהשפעתם. הדבר נתמך גם בהערכה עצומה ביחס לדורות הקודמים, שאם הם לא נהגו בדרך זו, סימן שהדבר בעייתי, וכלשונו (מנח"י ה, מז): "כיון שלא שמענו בדורות הקודמים הסמוכים לדורנו שיעשה מעשה כזה, בודאי טעמם ונימוקם עמהם". דרך ההתמודדות הנראית בתשובות אלו, היא התמודדות בעקרון של "מה שהיה הוא שיהיה" ו"חדש אסור מן התורה"<sup>276</sup>, ומעידה על הימנעות משינויים.

## ג. ההולך ממקום למקום

דין הולך ממקום למקום מצוי אצל ריי"ו במספר פוסקים. לעניין התנהגות בן חו"ל המבקר בארץ ישראל בחג סוכות אומר ריי"ו (מנח"י ט, נד - משנת תשכ"ז):

(א) היות מנהגו כמנהג אשכנז להניח תפילין בחול המועד, ושם בארץ ישראל כל בני ארץ ישראל, נקטו מנהג הגר"א, שלא להניח. הנה אף דבדעתו לחזור, צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם, זה דוקא בצנעא, וכבר פקפקו על המנהג, שנהגו בני חו"ל בארץ ישראל, לנהוג כמנהג חו"ל ביום טוב שני בפרהסיא, ויש שחלקו בין צבור ליחיד... אבל הבו דלא להוסיף עלה לענין תפילין בחוה"מ, ובפרט דיש גם משום לא תתגודדו בצבור. ובזה יניח תפילין בביתו בצנעא, ויתפלל, דתפילין למאן דמניח בחוה"מ, דוחה תפילה בצבור...  
(ב) מנהגו לאכול כל הסעודות בשמיני עצרת בסוכה, אם ינהוג כן גם בא"י? לענ"ד נראה לכאורה דלא יאכל בסוכה בשמיני עצרת שם, א' - משום דהוי בפרהסיא, וישנם הרבה

<sup>276</sup> מטבע לשון בה השתמש ה"חתם סופר" לדחיית מנהגים חדשים במספר מקומות. לדוגמא: שו"ת חת"ס סופר א, קמח, ירושלים תש"ל, קפא ע"א: "והגם כי אינני מתיר כי מיראי הוראה אנכי ואני שונא חדשות, ומרגלא בפומי החדש אסור מן התורה בכל מקום..." ובמקומות נוספים. ריי"ו משתמש במטבע לשון זו במספר מקומות תוך הזכרת ה"חת"ס סופר", לדוגמא: ג, ה: "וגם שינוי מהמנהג לבד, לא הוי כל כך דבר קל, כמו שכתב החתם סופר בלשון מליצה החדש אסור מן התורה", וכן ה, צג; ח, קיד ועוד.

מחמירים שלא לעשות בפרהסיא, כנגד המנהג בא"י... ועוד, דכל הענין, לנהוג יו"ט שני בא"י לבני חו"ל שדעתם לחזור, תלוי בפלוגתת הפוסקים... אלא שקבלו הלכה למעשה כאותם הפוסקים שסבירא ליה כן. בשמיני עצרת שנוסף עוד פלוגתת האשלי רברבי, אם לאכול אף בחו"ל בשמיני עצרת בסוכה... כדאים הצטרפות ב' השיטות, שלא לאכול בשמיני עצרת בא"י בסוכה, אף בדעתו לחזור כנלענ"ד, אם לא שנתקבל המנהג באופן אחר, וזה יוכל לברר שם בא"י...

רי"ו פוסק לפי הפסיקה ההלכתית המקובלת,<sup>277</sup> שבפרהסיא עליו לנהוג כמנהג המקום, ובצנעה צריך לנהוג כמנהג המקום שבא ממנו. הוא לא סומך על השיטות שסוברות שבני חו"ל יכולים לנהוג בפרהסיא בארץ ישראל כמנהג חו"ל, אלא אם כן התקבל מנהג ברור בזה בארץ ישראל, וכנראה שאז זה נחשב כמנהג המקום. הדגש בדבריו הוא שבני חו"ל צריכים להתפלל בחול המועד עם התפילין ביחידות בביתם, ואינם יוצאים ידי חובתם כאשר הם מתפללים עם הציבור. על פי יסודות אלו הוא דן במנח"י ד, א-ד, שהיא תשובה ארוכה שדנה בכל ענייני יו"ט שני.<sup>278</sup>

רי"ו דן גם בהתנהגות בן ארץ ישראל שנמצא בחו"ל ביו"ט שני (מנח"י ה, מג - משנת תשכ"ט):

בנדון בן ארץ ישראל בחו"ל עם בני ביתו ויש עיכוב בחזרתו לענין יו"ט שני... על דבר שכבוד תורתו חזר כעת בכתב את שאלתו, ששאל אותי בעל פה בחול המועד פסח... בנוגע להתנהגותו ביו"ט של גליות, ואמרתי לו בעל פה, שינהוג בתפילות כבני חו"ל, ורק בצנעה יניח תפילין בלא ברכה ויסירם תיכף, והיות שנתעורר מידידו מו"צ בירושלים, כי לפי דעתו יש לנהוג לגמרי כבן א"י, ותמה על פסק הנ"ל דהוי תרתי דסתרי, ע"כ הנני לבארו טעמי ונמוקי...

גם כאן בפרהסיא עליו לנהוג באופן מלא כבני חו"ל, ובצנעה לנהוג כמנהגו.

יש להזכיר את מה שראינו בסעיף א', שהוא נוטה להורות למי שמתפלל בציבור להתפלל כנוסח הציבור גם בלחש, משום "אל תפרוש מן הציבור". החלת הדין של התנהגות בפרהסיא מובנת כפשטה, האם הוא בתוך ביתו או בתוך הציבור. ורואים שבכל מה שקשור להתנהלות בתוך הציבור רי"ו תומך בהליכה לפי מנהגי הציבור.

<sup>277</sup> ראה במבוא ליד הע' 71.

<sup>278</sup> השאלה העיקרית הנידונה בתשובות אלו היא שאלת הקביעות, מתי הוא נחשב כבן המקום ומתי כמי שדעתו לחזור, שאלה שאינה קשורה לשאלות שאנחנו בוחנים, ולכן לא ציטטנו מתשובה זו.

תשובה נוספת בנושא זה היא תשובתו משנת תשכ"ה ביחס לנישואים בינעדתיים (מנח"י ד, פג -

משנת תשכ"ה):<sup>279</sup>

על דבר שלאחרונה הרבה אשכנזים מתחתנים עם הספרדים, ואם כן יש נפקא מינה, לגבי בשר, ולגבי פסח, דברים שהספרדים אוכלים, אם האשה נגררת אחרי בעלה, - והאם יש נפקא מינה בשנה ראשונה או לא עכ"ד.

(א) הנה הא פשיטא, דבודאי יחיד או אפילו צבור ספרדים, שדעתם לקבוע דירתם, או בית כנסת שלהם, אצל קהל אשכנזי, או בהיפוך, ואין דעתם לחזור לעולם למקומם ומנהגם הראשון, הווי ליה כמי שאין דעתם לחזור, שאפילו כקולי מקום שהלך לשם יכול לנהוג... והיינו משום דאף בנוגע למנהגי ספרדיים ואשכנזים, שייכים הדינים, דנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, ושהלך לשם, בדעתו לחזור, ואין דעתו לחזור, נוהג לגמרי כמקום שהלך לשם...

בתחילת התשובה מסיק רי"י שדין "הולך ממקום למקום" שייך גם למנהגי ספרדים ואשכנזים, כנגד גישה אפשרית, שמנהגי עדות מופקעים מדין הולך ממקום למקום, ולא שייך בהם שינוי.

אחרי קביעה זו הוא דן בהשלכות לעניין בני זוג:

(ב) ובמה דאתאן לדין נראה, דאם האשה כבר בביתו הקבוע, יש לה כבר הדין של אין דעתו לחזור, בין לחומרא, ובין לקולא...

(ג) וכל זה אם נשא אותה בעירו, אבל אם נשא אותה בעירה, ודעתם לקבוע דירתם בעירו, אבל עדיין לא הלכו לשם, לא חלו עליה עדיין דיני מקום הבעל...

(ד) אמנם בכל זה, מה דנוגע לחומרות הבעל, יש לומר דכל זה אם הבעל אינו מקפיד, על מה שהיא אינה נזהרת בכל אלו, אבל אם הוא מקפיד, הרי אמרו אין לך כשירה בנשים,

אלא שעושה רצון בעלה...<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> תשובה זו נידונה אצל ערוסי, דיסרטציה, עמ' 151-153, ושם הוא עומד על הבעייתיות שבשיטת רי"י בסיטואציות שונות, שעיקרן קשור לבחינת שיטת רי"י כדרך לפתרון בעיית נישואין בינעדתיים. כיון שאיני דן בהיבטים אלו, איני נכנס לדיון בשאלות הנ"ל.

<sup>280</sup> השימוש ב"עושה רצון בעלה" מראה שיש צד נוסף לחיוב, שחל בדברים שבהם האשה אינה חייבת מעיקר הדין. רי"י משתמש בעיקרון זה רק ביחס לדברים מסוג זה. בדברים בהם שייך להחיל "מנהג מקום" הוא לא משתמש בהם.

חובת האשה במנהגי בעלה נובעת מהמחויבות למנהגי המקום בו יגורו. כיון שלרוב האשה הולכת למקום בעלה, היא מחויבת במנהגי בעלה ברגע שהיא מגיעה למקום מגוריהם. מציאות זו היא לא המציאות שבשאלה. השאלה דנה בנישואים בינעדתיים באותו מקום, וריי"ו משליך את העקרונות למציאות זו:

(ה) וכל הנ"ל, אם הבעל והאשה מב' עיירות, אבל אם הבעל והאשה מעיר אחת, שיש שם ב' קהלות, אשכנזית וספרדית, כל קהל יש להם דין עיר...

(ו) והנה מבואר בתשו' מהרא"ם שם, דהיכא דכל קהל וקהל, יש לו דין עיר בפני עצמו, אכסנאי שהולך להתפלל שם בקביעות, באותו קהל, יש לו דין נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה מפני המחלוקת עיי"ש... ולפי זה, באשה שנשאת לבעל בעירה, והוא שייך לקהלה אחרת, מסתברא דתיכף כאשר נשאה לו, הוי גילוי דעת, שרצונה להשתייך לקהלה שלו, וחלו עליה חומרי הבעל, אבל לקולא, נראה, דרק אחרי שבאה בצל קורת ביתו, דאז דינה לגמרי כמוהו בין לקולא ובין לחומרא<sup>281</sup> כנלענ"ד...

מתשובה זו ניתן ללמוד מספר דברים:

א. ריי"ו מיישם את הכללים של מי שדעתו להשתקע גם ביחס לקהילות בתוך העיר, ומי שעובר לקהילה אחרת צריך לנהוג כמנהגה הן לקולא והן לחומרא, הן בפומבי והן בצנעא. שיטה זו היא בניגוד לשיטות רמ"פ ורש"ז"א שקבעו שרק מנהג משותף לכל בני העיר נחשב כמנהג המקום לעניין שינוי המנהגים גם בצנעה.

ב. ריי"ו מחייב את האשה במנהגי בעלה מדין ההולך ממקום למקום ואין דעתו לחזור למקומו. כך גם מפורש בתשובה שנראה להלן.

#### **ד. התנהגות במציאות של ריבוי מנהגים**

המציאות החברתית של ערבוב האנשים בערים הגדולות לא באה עד כאן לידי ביטוי בפסיקת ריי"ו בענייני מנהגים. המורכבות של מציאות זו מצויה בתשובה אחת הקשורה לענייני נישואין, ובה ניכר המתח בין המנהגים השונים המצויים באותו מקום. ריי"ו נשאל מרב בבואנוס איירס על חתן אשכנזי וכלה ספרדייה שרוצים להתחתן בל"ג בעומר.<sup>282</sup> לפי הספרדים מותר להתחתן רק מל"ד בעומר, ולאשכנזים מותר להתחתן רק בל"ג בעומר עצמו. השאלה היא כיצד יש לנהוג במקרה של חתן אשכנזי

<sup>281</sup> ריי"ו מחלק בין כלה שהולכת עם בעלה לעיר אחרת, ובין כלה שהיא ובעלה באותה העיר. אין אני מתעמק בשאלות אלו, שקשורות להגדרת הקביעות וקשורות פחות לנושא המחקר.

<sup>282</sup> על מנהגי אבלות בספירת העומר ראה הע' 217.



וכלה ספרדיה, שהרי מתי שמותר לזה להתחתן אסור לזה. לשאלה יש שתי השלכות: האחת לעניין החתן והכלה, והשנייה לעניין האורחים. ביחס לחתן ולכלה אומר רי"ו (מנח"י ד, פד):<sup>283</sup>

(ג) הנה הא ודאי דאף במנהגי אשכנזים וספרדים, שייך הדין של אין דעתו לחזור...

לאחר מכן הוא מניח שמהרגע שגילתה דעתה להתחתן היא כבר מחויבת במנהגי בעלה, אבל הוא דוחה אפשרות זו ואומר:

(ה) והנראה, אף באשה שנשאה להבעל מקהלה אחרת, אם עדיין לא נכנסה לביתו, חלו עליה דין מנהג בית אביה... והוא הדין בנוגע לשתי קהלות בעיר אחת, שיש להם דין שתי עיירות, דעד שלא הגיעה האשה למקומו, אף שכבר נשאת, עדיין לא פקעו ממנה מנהג קהלתה.

הגדר ההלכתי לפיו יש לקבוע את דין האשה הוא דין ההולך ממקום למקום. לפני החתונה האשה מחויבת למנהגי בית אביה, לאחר החתונה היא חייבת במנהגי בעלה או ליתר דיוק הקהילה של בעלה. הנגזרת היא שלכלה ספרדיה יש בעיה להתחתן בל"ג בעומר, שזה נגד מנהג בית אביה. בעיה זו זהה לבעיה שקיימת למוזמנים לחתונה:

(ה) אולם<sup>284</sup> כל זה לא יועיל, להקרובים, ושאר קרואים המוזמנים להשמחה מהאשכנזים, אשר אצלם לא שייך ההיתר של האשה, דנגררת אחריו... ועוד כפי המנהג שצד הכלה עושים החתונה, הרי יש לומר, דאף בשתי קהלות בעיר אחת, דינם כשתי עיירות, דכל קהל יש להם דין עיר... כמו כן בנדון מנהגי של כל קהלה והקהלה, כל יחיד בביתו נמשך אחר הקהלה שלו, ואסור לעשות נשואין שם שלא כמנהג קהלתו.

רי"ו מרחיב את הבעיה גם ביחס למוזמנים, שאסור להם להשתתף בחתונה של אדם שאינו נוהג כמנהגם. הוא מסיק שבמצואות של ריבוי מנהגים במקום אחד, חובה על כל אחד לנהוג כמנהגי קהילתו, ולכן במקרה זה לא האשכנזים ולא הספרדים רשאים לשנות ממנהגם, והם מחויבים במנהגי קהילתיהם. לפי עקרונות אלה לא מתאפשר קיומה של חתונת אשכנזי וספרדיה בל"ג בעומר. למעשה מוצא רי"ו

---

<sup>283</sup> בתשובה זו, בבעייתיות שבה ובמשמעותה לעניין יצירת נישואין בינעדתיים, דן ערוסי, נישואין בינעדתיים, עמ' קנח-קסג.

<sup>284</sup> מתייחס לתובנה הראשונית דלעיל, שהכלה נחשבת כמי ששינתה את מנהגיה כבר קודם החתונה, כיון שכבר גילתה דעתה לשנות את מנהגיה.

פתרון לבעיה זו על ידי ניתוח הבעיה של נישואים בלי"ג בעומר. הבעיה בנישואים בימי הספירה היא משני צדדים: אבילות וסכנה.<sup>285</sup> ריי"ו דן בשאלה האם קיימת סכנה גם בלי"ג בעומר ומסכם:

והנה אם היינו מחליטים דבלי"ג בעומר עצמו, אין משום סכנה, אף למנהג ספרד המחמירים, הי' נראה עצתו הנ"ל<sup>286</sup>... דאף דבנוגע לדידה, יש לומר דשרי בכהאי גוונא, דלא גרע מאבלות דיחיד, מכל מקום אין היתר להקרובים ושאר המוזמנים להשתתף בהשמחה כנ"ל.

אמנם אם יהי' רק החופה ביום ל"ג בעומר, הרי מה שנוגע לשמחתו, הותר משום המצוה כנ"ל, ובנוגע להקרובים והמוזמנים, יש לומר דבחופה לבד, אם אינו נכנס לבית, שבו

---

<sup>285</sup> ראה לדוגמא: ר' יעקב ריישר, שו"ת שבות יעקב, ח"ב סי' לה, לעמברג תרנ"ח, ו ע"א: "וזכרני שפעם אחת היקל חכם אחד בענין הנשואין תוך ימי ספירה נגד המנהג, ולא עלתה זיווגם יפה. לכן נראה לי, דשומר נפשו ירחק מנשואין בימים כאלו, אף שיהיה הרבה צדדים להקל, כי חמירא סכנתא מאיסורא, ולא לבטל המנהג בפרהסיא". ככלל יש שראו בימים אלו ימי סכנה; ניצנים לתפיסה זו מצויים עוד בראשונים: ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, שבלי הלקט, סימן רלה, מהד' באבער, וילנה תרמ"ז, קט ע"ב: "יש מקומות שנהגו שלא להסתפר לאחר פסח עד ל"ג בעומר וכן יש נוהגין שלא לישא נשים בין פסח לעצרת לפי שהימים עלולין הן שנפלה מגפה בתלמידי רי"ע"; ספר אסופות (מכ"י) מובא לעיל הע' 217. התופעה התעצמה בספרי המקובלים בהשפעת האר"י, שאמר שבימים אלו מתעוררים הדינים - מובא אצל ר' חיים ויטאל, פרי עץ חיים, שער כב, פרק ז, דוברובנא תקס"ד, עמ' קכד. נציין, שתפיסת הימים כימי דין מובאת כבר בראשונים אצל רבינו ירוחם, נתיב אדם, נתיב ה, חלק ד, ויניציאה שיי"ג, מד ע"ד. ראה גם ר' יחיא צלאח, שו"ת פעולת צדיק, מהד' רצהבי, בני ברק תשס"ג, עמ' עט: "דע ידידי כי קושיא היא אמנם עיקר הטעם הוא מפני שהם ימי דין וראוי להיות אדם נכנע בימים אלו לכך נהגו באותם המקומות שלא להסתפר דרך הכנעה להיותם ימי דין, וראיה לזה שהרי מדת הדין פגעה בתלמידי ר' עקיבא בימים אלו ולזה תלו הדבר במיתתם דרך השאלה"; ר' יחיאל מ' אפשטיין, ערוך השולחן, או"ח סי' תצג סע' א, פיוטרקוב תרס"ז, סא ע"ב. ר' שמואל די אוזידא, מדרש שמואל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 34, תולה את המנהג לקרוא פרקי אבות בשבתות אלו, בהיות הימים ימי דין. דבריו הובאו והורחבו על ידי ר' יוסף י' סג"ל, נוהג כצאן יוסף, תל-אביב תשכ"ט, עמ' רכט.

היו שנהרו מנסיעה בימים אלו, כפי שנשאל האדמו"ר ממונקטש, ר' אלעזר ח' שפירא, מנחת אלעזר, ח"ד, סי' מד, מונקטש תר"צ, לו ע"א, הוא יוצא בחריפות נגד גישה זו ואומר שדווקא ימים אלו הם ימים מסוגלים לטובת ישראל, ובדבריו הוא מתייחס גם למשמעות היותם ימי דין. נציין שגם מסעו של האדמו"ר ממונקטש לארץ ישראל היה בימי הספירה, כפי שמתואר אצל משה גולדשטיין, מסעות ירושלים, מונקטש תרצ"א.

מנהגים שונים נכרכו בימים מסוימים בימי הספירה: ה' אייר וד' סיוון - שלא להישבע ושלא להשביע שמא ימות במהרה - זכריה סימנר, ספר זכירה, וורשה תרל"ה, עמ' 105; כ"ה ניסן וכ"ט אייר - לא להקיז דם, "שלא ילכו הילדים לבד אפילו ברחובות ובשווקים - כי אז הרוחות מצויין בעולם, ויש להם רשות חס וחלילה ליכנס בילדים. גם באלו הימים יש רשות לבעלי עינים רעות ליתן עין הרע בתינוקות או בממון חבירו... - הנ"ל, עמ' 101. נראה שדברי ספר זכירה והשואל במנחת אלעזר מלמדים על הלך רוח עממי בדבר הסכנה החמורה שבימי הספירה, שלדעתי הוביל לריבוי אמונות תפילות בדבר הסכנה שבימים אלו, כגון אלו שציטט שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ח, עמ' רנב-רנד, וציין שיש להתחקות על מקורם.

<sup>286</sup> הכוונה היא לעצתו של רב הקהילה מארגנטינה ששאל את השאלה, והיא לעשות את החופה בלי"ג בעומר לפנות ערב, ולהמשיך את הסעודה בלילה.

מזמוטי חתן וכלה, כי אם תחת החופה, אין איסור, אף בשאר אבלות... והסדר היה צריך להיות לפי זה, לעשות החופה ביום, ולהתחיל הסעודה ביחד עם החתן והכלה גם כן מבעוד יום, ולגמור בלילה... והקרובים ומוזמנים הספרדים, יוכלו להיות אצל החופה, במקום שאין מזמוטי חתן וכלה, ואח"כ יבואו להסעודה בלילה דוקא כנ"ל, ומכל מקום אי אפשר לי להחליט כן להלכה למעשה בלתי הסכמת מורה הוראה מפורסם ספרדי, שהוא בקי במנהגיהם ביותר ממני... והנכון הוא, עם הגאון מוה"ר עובדי' יוסף ס"ט שליט"א... ויוכל להציע לפניו דברינו הנ"ל, ואם יסכים להיתרא בודאי כן יקום,<sup>287</sup> - וביותר צריך להתיישב בזה, בזמנינו שהדור פרוץ, ואין ליתן יד להקל, במנהגי ישראל, אשר יסודתם בהררי קודש...

רי"ו יוצא מתוך נקודת הנחה שגם לבני עדות המזרח אין סכנה בנישואים בלי"ג העומר. הבעיה היא בעיית האבלות, וכמו שאבלות יחיד אינה מונעת קיום חתונה, כך גם אבלות של ימי הספירה. בדרך זו נפתרה בעיית החתן והכלה, אבל עדיין נותרה בעיית המוזמנים, שלהם לא הותרה האבלות. הפיתרון לבעיה מורכב: האשכנזים ישתתפו בחופה ובשמחה עד לערב וילכו בסוף היום, והספרדים ישתתפו בחופה וילכו החוצה וישמחו רק בערב.

על שאלה מעין זו נשאל גם רמ"פ.<sup>288</sup> גישתו של רמ"פ שונה לחלוטין, והוא מסיק בעקבות ה"חתם סופר" בתשובה (או"ח א, קמב) שאין הבדל בין המנהגים השונים, וניתן לשנות את המנהג כל שנה, ואין בזה בעיה של שינוי מנהגים. רמ"פ הדגיש את המיוחדות של הבעיה בניו-יורק בה יש עירוב גדול של הקהילות ושל האנשים, ולכן לשיטתו ראוי לנהוג בדרך זו. רמ"פ לא ראה כל בעיה שהמוזמנים ישתתפו בחתונה בזמן שהם נוהגים אבלות, וכלשונו (אגרו"מ או"ח א, קנט):

---

<sup>287</sup> ר' עובדיה יוסף התייחס לשאלה זו בשו"ת יביע אומר, ח"ה, או"ח סי' לח בהערה: "...והנה כעת נדפס שו"ת מנחת יצחק ח"ד... וראיתי אליו (בסי' פד), שישב על מדוכה זו, בחתן ספרדי וכלה אשכנזיה היאך יעשו הנישואין... וסיים: שבנידונו יש להציע השאלה לפני מי שבקי במנהג הספרדים, (וזכר את שמי לטובה בזה, וענותו תרבני, ותשואות חן חן לו) להציע מה שהורה לעשות... ואם כי היה מקום להשתעשע בדברי קדשו, מכל מקום בהתאם להנ"ל שמעיקר הדין כל מי שלא קיים פריה ורביה מותר לעשות נישואין בתוך ימי הספירה, כל שכן בזה שמותר. ובפרט לפי מנהג מקומם, בחצריהם ובטירותם, לפיכך הנני מסכים אתו לענין מעשה. ואכמ"ל יותר". מדברי ר"ע יוסף לא ברור אם הוא נשאל על הנ"ל או שהוא מתייחס לדברים בעקבות קריאת שו"ת מנחת יצחק. הוא מסכים למעשה שאין בעיה עם דברי רי"ו, אבל נראה שאינו מסכים עם הנימוקים ההלכתיים.

<sup>288</sup> אגרו"מ א, קנט, נידון ליד הע' 119. ראה ערוסי, נישואין בינעדתיים, עמ' קסא, הע' 99, שרוצה להשוות בין שיטת רמ"פ ורי"ו, שרמ"פ התייחס רק לסעודה, ורי"ו נטה לאסור בגלל התזמורת. איני מסכים עם פרשנות זו, משום שקשה לדקדק אותה בדברי רמ"פ, וקשה להניח שרמ"פ התעלם מהעובדה המציאותית שיש בנישואין שמחה ותזמורת.

דודאי המסדר קידושין וכל הקרואים רשאים להיות בחופה של מנהג המחבר ובחופה של מנהג הרמ"א כי אין האיסור על הקרואין השמחים בהנישואין, דהא עושין סעודות נישואין בכל ז' הימים כשנשא בר"ח אייר ובל"ג בעומר אף שהן בימי הספירה ונהי שעל החתן והכלה אין לאסור משום שהוא יו"ט שלהם ואיכא חיוב שמחה אבל על האחרים שאינו יו"ט שלהם וליכא עליהם חיוב שמחה איך שמחים בסעודות הנישואין בימי הספירה אלא ודאי שהאיסור הוא רק על החתן והכלה לבד וכשהן מותרין ליכא ממילא שום איסור על המסדר קידושין והקרואים. ומשמע שאף בעבר ונשא שרשאיין הקרואים לשמח עמו.

גם רשז"א התיר לבני ישיבה לשמוח בחתונה של חבר בזמן שנוהגים מנהגי אבילות, בטענה שאם הוא נוהג כדן אין איסור לשמח אותו.<sup>289</sup> הפסקים של רשז"א ושל רמ"פ מאפשרים את השיתוף והחיבור בין הקהילות השונות במקומות בהם יש התנגשות מנהגים, ונראה שהם מייחסים לכך חשיבות גדולה. בפסיקתו של ריי"ו ניתן לראות שהמחויבות למנהגים הקהילתיים גוברת על כל ערך אחר. גישתו של החת"ס סופר שפותרת את השאלה לא מוצגת אצל ריי"ו כלל, למרות שהוא מציין כאן לתשובה זו של החת"ס סופר וסומך עליה ביחס לעניין צדדי.

ריי"ו אינו מסתיר כאן את החשש שלו משינוי כלשהו בענייני מנהגים: "וביותר צריך להתיישב בזה, בזמנינו שהדור פרוץ, ואין ליתן יד להקל, במנהגי ישראל, אשר יסודתם בהררי קודש" - בענינו המציאות היא מניע להקפדה יתירה על המנהגים הקהילתיים השונים, ולא סיבה לפריצתם בדרך כלשהי. אם ניתן למצוא פתרון מניח את הדעת, שיאפשר לכל אחד לנהוג את מנהגו מבלי לשנותו באופן משמעותי, ניתן לקיים את הנישואים, אם לא, נראה מתוך תשובתו שלא היה מאפשר את קיומם של הנישואים. לו יצויר שהמדובר היה על זמן אחר, כמו לדוגמא ראש חודש אייר לנוהגים מנהגי אבילות משם ואילך, נראה שריי"ו היה אוסר על קיום החתונה, או לפחות על השתתפות מוזמנים שנוהגים אחרת בחתונה. גם העובדה שהוא מעוניין שיקבלו את הסכמתו של רב ספרדי הבקי במנהגי הספרדים מלמדת על החשש הגדול מפגיעה במנהגים, ויצירת שינוי כלשהו בתחומם.

### 3. סיכום שיטת ריי"ו ודיון בדבריו

בפסיקתו של ריי"ו בעניין מנהג מקום ניתן לראות מספר דברים:

א. לפי ריי"ו מנהג מקום לא השתנה, והוא ממשיך להיות רלוונטי. הרלוונטיות הצטמצמה מתחום של עיר ומדינה ו"מנהג מקום" משמש בעיקר בתחום הקהילה. בתחום זה "מנהג מקום" פועל כפי

---

<sup>289</sup> הלי"ש ח"ג עמ' שסג, סעיף יט, דבר הלכה שם אות כח והע' 69-70 שם.

שפעל בעבר: מי שמזדמן למקום מחויב למנהגי המקום לפחות בפרהסיא, ולשיטת ריי"ו אפילו בדברים שנעשים בפומבי כמו תפילה, למרות שלא מרגישים בהם, מצד "אל תפרוש מן הציבור". מי שקובע מקומו באותה קהילה, מחויב במנהגי הקהילה לכל דבר, למרות שלא שינה את מגוריו, אלא רק את השתייכותו הקהילתית. גם אשה שנשאת, מחויבת במנהגי קהילת הבעל, מהרגע שהגיעה לקהילה.

ב. יש צורך בקביעת "מנהג מקום", אבל קביעת המנהג אינה תהליך בחירי, אלא תוצאה ישירה של מנהגי רוב המקימים.

ג. אין לשנות את מנהגי הקהילה בכל נסיבות שלא יהיו, וככלל יש להימנע משינוי מנהגים.

ניתוח פסיקתו מראה על דבקות חזקה בקהילתיות. הקהילה היא המרכז של החיים הציבוריים. לפי ריי"ו המחויבות לקהילה היא גבוהה, ויש לחזק זיקה זו ולשמרה. מסיבה זו אין לחדש שום מנהג בקהילה, והקהילה מחויבת לשמר את הזהות שלה. גם את העובדה שהצטרפות לקהילה נחשבת כהליכה למקום חדש, ומחייבת את השינוי של כל דפוסי החיים, אני רואה כחלק מחיזוק אופי הקהילה ומנהגיה. גם את הפסק שהאשה מחויבת למנהגי קהילת בעלה יש לראות באור זה, של רצון לחזק את אופי הקהילה.

הקהילתיות לא מהווה רק אמצעי לאחדות הציבור, אלא גם אמצעי לשימור העבר. העובדה שמנהג המקום נקבעת אוטומטית לפי מנהג רוב המקימים, יכולה ללמד על הרצון שהקהילה תהווה המשך ישיר של העבר.

ניתן להסביר חלק מהפסיקות גם כקשורות לזהירות מפני שינויים, שעלולים להביא לשינוי באורח החיים הדתי המקובל. לו יצויר שכל קהילה תוכל בהקמתה להגדיר לעצמה מנהג מקום חדש לפי בחירתה ורצונה, עלול הדבר להביא לתופעות של קבלת מנהגים חדשים או השלכת מנהגים ישנים, דבר שריי"ו נזהר ממנו.

ככלל ניתן לומר שבפסיקת ריי"ו כללי "מנהג מקום" הם אמצעי לשימור הקהילתיות, לשימור מנהגי העבר, ולהגנה מפני שינויים.

נראה לי שלא ניתן לנתק את פסיקתו של ריי"ו בענייני "מנהג מקום" מעובדת היותו פוסק חסידי, שכל הווייתו יונקת מהעולם החסידי וממנהגיו. פסיקת ריי"ו תואמת לאסטרטגיה של מנהגי

קהילות החסידים לאחר השואה. אצטט מדבריו של מנחם פרידמן, המנתח את התפתחות חצרות

החסידים לאחר השואה: <sup>290</sup>

החברה החרדית מבוססת על העולם הדתי- מסורתי של מזרח-אירופה. עולם זה היה מפוצל ומפולג לקבוצות שונות, על פי מקום מגוריהם ומסורת חייהם... הזהות החסידית הפרטיקולרית היתה מבוססת בדרך כלל לא רק על זיקה אישית לרבי אלא גם על זיקה לדינסטיה, ל"חצר", שהיתה בדרך כלל חלק מזהות משפחתית וממציאות גיאוגרפית. הקבוצות החסידיות השונות היו ביטוי חנופים גיאוגרפיים-חברתיים מוגדרים וייחודיים. כך למשל "גור" אינה רק מסורת חסידית הממשיכה את דרכה של "קוצק" כזרם דתי-רעיוני. היא גם מקום מוגדר (Gora-Kalwaria, עיירה סמוכה לורשה, פולין), תחום גיאורפי (פולין הקונגרסאית), המתיוחד בלבוש, בנוסח ובניגוני התפילה, ואפילו בצורת הדיבור. כך "בלז"... וכך "ויזניץ"... שהיתה מקובלת על חלק מיהודי הונגריה-רומניה... כל אלה אינם רק שמות מקומות, אלא גם ביטוי של מסורות, אורחות חיים ומנהגים, סימני זהות של דינסטיות, שהזיקה אליהן אינה רק אישית, אלא חלק של מסורת משפחתית רב-דורית... עד למלחמת העולם השנייה, נתקיימו הנופים הגיאוגרפיים-חברתיים המסורתיים והזהות הפרטיקולרית היתה המרכיב העיקרי של מרבית היהודים הדתיים-מסורתיים.

לאחר השואה עברה שארית הפליטה למערב; לישראל ולארצות-הברית... בשביל האדמו"רים, יותר מאשר בשביל האחרים, היתה המציאות החדשה קשה. רובם התיישבו בערים הגדולות שהיו מנוכרות לנופים החברתיים שבהם פעלו בעבר. רק מעטים יכלו להתיישב יחד עם חסידיהם ששמרו אמונים לדינסטיה. אך "סביבה" זו הייתה כמובן שונה לגמרי מהסביבה ה"טבעית" המסורתית... "חצר" חסידית אינה יכולה להתקיים שלא במסגרת קהילה של בעלי בתים הבאים לפחות אחת לשבוע, ביום השבת, לבית המדרש ול"שולחנו" (=טיש) של הרבי, לשמוע "תורה" ו"לחטוף שיריים". חצר חסידית אינה יכולה להיות מבודדת ממסגרת חברתית שלמה.

---

<sup>290</sup> פרידמן, החברה החרדית, מתוך הפרק התשיעי: "הגיטו החרדי - פירוד מתוך אחדות או מאקומניות לפרטיקולריות". הציטוט הוא מעמ' 145-147.

בהמשך דבריו פרידמן מתאר את התפתחות החצרות החסידיות בארץ כחלק מיצירת הזהות הדתית-חברתית של האדם. כל ההוויה החברתית החסידית נעה סביב הקהילה. הגדרת הקהילה של האדם היא חלק מהגדרתו וזהותו.

ריי"ו היה שנים רבות במשרות רבנות שונות בגרוסארדיין. עיר זו בטרנסילבניה הייתה ביסודה עיר אליה הגיעו יוצאי אשכנז. עקב מיקומה המרכזי והיותה צומת דרכים היגרו אליה יהודים רבים ממקומות שונים, והתחילו להתקיים בה לצד בתי מדרש אשכנזיים גם קהילות חסידיות.<sup>291</sup> המציאות של קהילה בתוך עיר מוכר לריי"ו, ואדרבה שמירת הזהות הקהילתית בתוך העיר הייתה מפתח לשימור הזהות האישית של האדם בתוך המרחב הדתי. כך היה בגרוסארדיין, וכך גם בארץ, בתור מנהיג "העדה החרדית" שביסודו הוא גוף בעל אוריינטציה חסידית.

גם את הזהירות מפני שינויים ניתן להבין לפי החברה שבה חי ופעל ריי"ו. השימור של החיים במזרח-אירופה, השימור של דפוסי העבר, כולל הלבוש והשפה, הוא מרכיב בהתנהלות החברה החרדית החסידית, ובפרט לאחר השואה.

את רמ"פ ורש"א הגדרנו כנוקטים בגישה פאסיבית ביחס ל"מנהג מקום", וסוברים ש"מנהג מקום" הוא תוצאה ישירה של המציאות, ותלוי באופן ישיר באופי המציאות אליה הוא מתייחס. בהקשר זה את ריי"ו יש להגדיר כפוסק שמתייחס למנהג מקום בגישה אקטיבית יחסית. הוא אינו רואה בכללי "מנהג מקום" אוסף הלכות שמותאם למציאות אפשרית, וכשמשנתנה המציאות אז גם גדרי ההלכה מיושמים באופן שונה. מבחינתו "מנהג מקום" הוא כלי אקטיבי, שמטרתו כפולה: חיזוק החברה, וחיבורה אל העבר. לשיטתו דווקא במציאות של ריבוי מנהגים יש צורך בחיזוק ושימור המאפיינים של הקהילה, בתור בסיס לשמירתו של האדם בתוך המרחב, וחיבורו אל הכלל.

---

<sup>291</sup> ראה י"ח דאווידוביטש, תל-תלפיות (לעיל הע' 254), עמ' 67.

## פרק ד - גישתו של ר' נחום אליעזר רבינוביץ'

### 1. מבוא

מו"ר ר' נחום אליעזר רבינוביץ' (להלן: רנא"ר) נולד בתרפ"ח במונטריאול בקנדה. למד אצל ר' פנחס הירשפרונג, ולאחר מכן בישיבת "נר ישראל" בבולטימור אצל ר' יצחק רודרמן והוסמך על ידו לרבנות. כיהן מספר שנים כרב קהילה בצ'ארלסטון בדרום קרוליינה. היה מקושר מאד לר' יוסף אהרן הנקין, מחשובי הפוסקים בארה"ב בתקופה זו. לאחר מכן שימש כרב קהילת "מחזיקי דת" בטורונטו בקנדה. סיים תואר שלישי במתמטיקה באוניברסיטה בטורונטו והרצה שם בתחום זה. לאחר מכן עבר ללונדון, והיה לראש בית המדרש לרבנים באנגליה, ושימש שם גם בדיינות. בשנת תשמ"ג (1983) עלה לארץ לכהן כראש ישיבת ההסדר "ברכת משה" במעלה אדומים, תפקיד בו הוא נושא עד היום.

רנא"ר כתב ספרים בתחומים שונים: פרשנות, הלכה, הגות ומתמטיקה:

יד פשוטה - פירוש על הרמב"ם. הפירוש מתאפיין בבירור שיטת הרמב"ם תוך זיקה לבירור הנוסח המדויק, מקורותיו התלמודיים, והפרשנים הקדומים: ר"ף, ר"ח, וכתבי הגאונים. ביאור הרמב"ם נעשה בדרך פשוטה, במיעוט פלפולים מתוך שאיפה למתן פרספקטיבה בהירה על דרכו של הרמב"ם. עד כה יצא הפירוש לספרים: מדע, אהבה, זמנים, נשים, נזקים, משפטים, הלכות שמיטה ויובל. ירושלים תשמ"ד-תשס"ז.

מלומדי מלחמה - שו"ת בענייני צבא ומלחמה, מעלה אדומים תשנ"ו.

שיח נחום - שו"ת בעניינים כלליים. מעלה אדומים תשס"ח.

עיונים במשנתו של הרמב"ם - עיון בשאלות עקרוניות במשנת הרמב"ם, מעלה אדומים תשנ"ט.

דרכה של תורה - דיון בסוגיות הגותיות במחשבת ההלכה ובאקטואליה, מעלה אדומים תשנ"ט.

הדר איתמר - הדרנים על מסכתות הש"ס, ירושלים תשל"ב.

*Probability and statistical inference in ancient and medieval Jewish literature,*

University of Toronto Press, 1973

כמו כן כתב מאמרים רבים במקומות שונים.<sup>292</sup>

### 2. עיון בתשובות רנא"ר

<sup>292</sup> רשימה של הנ"ל תופיע בספר היובל לכבודו של רנא"ר עם הגיעו לגבורות, שבימים אלו אני עוסק בעריכתו.



רנא"ר התייחס במספר תשובות לשאלות של "מנהג מקום". מרבית התשובות מרוכז ב"שיח נחום" ס"י פו-פח. אמנם מדובר במספר תשובות מצומצם, והיקפן אינו רחב כזה של רמ"פ או רשז"א, אבל ניתן ללמוד מהן על גישה עקרונית ל"מנהג מקום" בימינו. עקב מיעוט התשובות אדון בכל תשובה בפני עצמה.

## א. גזרי מנהג מקום

בסי' פו בתשובה משנת תשס"ז תחת הכותרת "בדין מנהג מקום" דן רנא"ר בעקרונות הדין (עמ' 290):

שאלה: זכינו ב"ה בדורנו לקיבוץ גלויות, ובכל קהילה אפשר שישכנו יחדיו אנשים מעדות שונות, ופעמים שהם אף מתפללים יחדיו בבית הכנסת. המציאות היא שבהרבה מקומות לא נוצר מנהג מקום כלל, אלא כל אחד נוהג במנהג אבותיו, ויש לשאול:

א. האם הדבר ראוי ורצוי על פי ההלכה, והאם אין שמירה על מנהגים אלו גובלת באיסור של 'לא תתגודדו'?

ב. כתב בשו"ת הר"ן (ס"י מח) בעניין חרם דרבינו גרשום שהוא מונח אקרקפתא דגברי, ואינו פוקע כמנהגי קהילה שפקעו בהולך ממקום למקום, וכן פסקו השו"ע והרמ"א (יו"ד ס"י רכח, כט). מתי נאמר כך, ומתי תקנה או מנהג אינם בכלל זה?

ג. בדרכי פסיקה שמקורם אינו במנהג חומרא וסייג, האם מורה הוראה כאן בארץ ישראל נדרש לפסוק לספרדי כשלחן ערוך ולאשכנזי כרמ"א, ובפרט במקומות של קהילות מעורבות?

השאלה הראשונה דנה ב"לא תתגודדו", ובאפשרות של קיום מספר מנהגים ודרכי פסיקה במקום אחד. השאלות האחרות עוסקות בנושאים שוליים יותר, אבל יש להם חשיבות רבה במהלך הכללי, כי הן דנות בעצם החיוב של האדם למנהגי עדתו והקהילה ממנה יצא, וככל שיש לאדם מחויבות גדולה יותר למנהגי אבותיו, כך המתח בין מנהג המקום למנהגו קיצוני יותר. ראשית נראה את דרכו של רנא"ר ביחס ל"לא תתגודדו":

תשובה:...אם כנים דברינו, הרווחנו שעמודי ההוראה מסכימים שהבא למקום שהוא משתקע שם, כי אז נוהג כמותם בכל דבר. וראה עוד מה שביארתי בפירושי יד פשוטה הלכות עבודה זרה וחוקות הגוים (יב, יד), ושם הבאתי גם תשובת הרמב"ם שהוא מחמיר מאוד באיסור 'לא תתגודדו'.

אמנם אחרי גירוש ספרד כאשר נעקרו קהילות שלמות ממקומותיהן וכל הקהל הגיע למקום אחר שהיתה קיימת שם כבר קהילה עם בית דין שלה ומנהגיה, אז עלתה השאלה האם חייבת הקהילה המהגרת לאמץ לה את מנהגי הקהילה המקומית. כדי לשמור על אחדותם וגיבושם של המהגרים ראו גדולי המורים לדון בשאלה זו, ולתת לקהילה החדשה מעמד עצמאי, כיון שהגיעה עם רבניה ושאר כלי הקודש ובנתה לעצמה בית כנסת וכו'. כך ניסה הרד"ך להצדיק הנהגה כזאת (שו"ת הרד"ך סי' יא)... והחזיק אחריו המהרשד"ם (יו"ד סי' מוסי' מב).

בתחילת התשובה מודגש שבאופן עקרוני הבא למקום שיש בו מנהג קבוע מחויב במנהגי המקום, כדין הגמרא. לא נראה שיש חילוק אם המגיע הוא אדם בודד או קהילה שלמה. רנא"ר מדגיש את שיטת הרמב"ם שמחמיר בדין "לא תתגודדו", ואוסר אפילו מציאות של שני בתי דין באותו עיר.<sup>293</sup> לאחר גירוש ספרד דנו הפוסקים בשאלת ריבוי מנהגים בעיר אחת, עקב המציאות של קהילות שלמות שנדדו ממקומן. הפוסקים נתנו לכל קהילה מעמד עצמאי בניגוד לשיטת הרמב"ם, "כדי לשמור על אחדותם וגיבושם של המהגרים" - היה צורך מקומי עקב המצב החברתי המיוחד שנוצר לאחר גירוש ספרד. מבחינה עקרונית היה ראוי לאמץ את דרכו של הרמב"ם ולחייב בכל עיר מנהג אחד, אבל בעקבות המצב הכריעו הפוסקים, שיש לשמר את אחדותם וגיבושם של המהגרים.

פסיקה זו שייכת במציאות שהייתה לאחר גירוש ספרד, ואינה דומה למציאות של ימינו:

אמנם אפילו לדעת הרד"ך והמהרשד"ם אין מקום לקיים שתי קהילות נפרדות שאינן נפרדות לכל דבר בעיר אחת, אלא חלוקות הן במנהגים מסוימים בלבד ואין להם בתי כנסת נפרדים ולא שחיטה נפרדת ולא כשרות נפרדת וכו'. וראה ביאור הלכה (סי' תסח ד"ה וחומרי מקום): "דקהלה שיש בה מנין מיקרי קהלה והבאים לשם נטפלים, ופשוט דכוונתו שיש לה על כל פנים כל צרכי צבור כנהוג, דהיינו בית הכנסת ומתפללים בה בכל יום בצבור, ויש להם מורה צדק ומקוה וכדומה, כנהוג בכל קהלות ישראל, דאי לאו הכי גם היא בעצמה נטפלת לעירות הסמוכות לה כנהוג". אך בשתי קהילות שאינן נפרדות לגמרי, ודאי שיש איסור חמור של 'לא תתגודדו', שהרמב"ם מביאו בתוך הלכות עבודה

---

<sup>293</sup> ראה לעיל ליד הע' 54.

זרה כדי להצביע על חומרת העניין. אך מה נעשה שאע"פ שהרמב"ם נחשב מרא דארעא  
דישראל,<sup>294</sup> הכוח הדוחה לפירוד והתבדלות גבר ועדיין מרקד בינו.

ההכרעה שהכריעו החכמים בדור שלאחר גירוש ספרד, הייתה דווקא במקרה שהקהילה עברה  
בשלמותה למקום אחד. המצב שונה לחלוטין בימינו, שהפירוד בין האנשים הוא רק בתפילה, וברוב  
המקומות אין לכל קהילה מבנה קהילתי שלם ומורכב. לפי רנא"ר בימינו אין להתייחס לכל קהילה  
בפני עצמה, אלא צריך שבכל מקום יהיה מנהג אחד.

השאלה עליה נשאל רנא"ר היא קהילה אחת שיש בה מנהגים שונים. כיון שאין מדובר על שתי  
קהילות עצמאיות יש לדעתו במציאות זו איסור "לא תתגודדו". בסוף דבריו הוא מדגיש שהמציאות  
בשטח היא שונה, וכוחות שונים גורמים שלא כדין לפירוד ובידול על רקע מנהגים שונים.

מצד אחד הוא מודע למציאות שנוצרה במקומות רבים, שיש חילוקי מנהגים ואפילו באותו  
מקום, ומאידך גיסא הוא אינו מסכים איתה, וסבור שהדבר אסור מבחינה הלכתית.

לפי רנא"ר צריך שיהיה מנהג מקום מוגדר המשותף לכל בני המקום. משמעות יצירת מנהג כזה  
היא, שאנשים יצטרכו לשנות את המנהגים הקודמים בהם הורגלו. הדבר מוביל לדיון בשתי השאלות  
הבאות, העוסקות במידת המחויבות למנהגי העדה לה האדם שייך:

**ב.** ומה ששאל בעניין חרם אקרפתא דגברי, כמעט שלא מצינו דבר כזה מאז חתימת  
הש"ס כי אם בחרמות דרבנו גרשום. וראה רמב"ם הל' מלוה ולווה (יא, א), והמקורות  
שהבאתי שם בפירושי יד פשוטה. אמנם ראה מה שכתב בזה החת"ם סופר (ח"ב, יו"ד, ס"י קז).  
לפענ"ד אין ספק שבקהילה חדשה, כמו שהוא ברוב היישובים הקטנים, אין להנציח  
חילוקי פסיקה, בין לציבור ובין לפרט. בענייני פסיקה צריך הרב לדעת להכריע ולשכנע,  
והעיקר למנוע מחלוקת ע"י הסברה מה בין דין למנהג, ובין חיוב לחומרא. ואפילו  
במנהגים אין להנציח חילוקים חדים במנהגים. אלא שצריך המרא דאתרא להתנהל  
בחכמת החיים ובמתנות ויישוב הדעת, להבחין מה לרחק ומה לקרב. יש לזכור שההרגל  
הוא כוח מייצב בנפשו של האדם, אשר על כן קשה מאוד לשנות מן המנהג שהורגל בו,  
ואפילו תלמידי חכמים המבינים שאין לתת את תורתו של כל אחד בידו, מכל מקום

---

<sup>294</sup> על הכלל שהרמב"ם הוא מרא דאתרא דארעא ומקורו, ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 225 הע' 398, וכן עמ'  
502 הע' 498. ככלל ערוסי משתמש בכלל זה כבסיס להצעתו לפתרון הקונפליקטים שבהתנגשויות בין הפסיקות  
העדתיות בארץ ישראל, ראה שם עמ' 499-517.

קשה להם מאוד להשליך אחר גווס מנהג אבותיהם. לפיכך, מן הראוי לנסות לתת ביטוי למנהגים השונים עד כמה שאפשר, כל שאין בהם חשש איסור, ובכך במשך הזמן ייווצר מנהג מקומי חדש שיש בו מן הניחוחות של רוב המנהגים שִׁרְשוּ התושבים מאבותיהם בכל קצוי תבל.

יש להבחין בחלק זה בתשובה בין שני היבטים שונים: האסטרטגיה והטקטיקה. מבחינה אסטרטגית יש ליצור מנהג אחד לכל בני הקהילה, ולא משנה מה מוצאם ומאיזו עדה באו.

אין בעיה הלכתית ביצירת מנהג משותף לכלל האנשים, מפני שברגע שעזבו את ארצות המוצא שלהם ובאו לארץ, פקע מהם החיוב למנהגי המקום בו הם היו. מהרגע שהגיעו לארץ ישראל הם לא מחויבים למנהגי תימן, אשכנז או ספרד, והם מחויבים רק למנהג המקום בו הם השתקעו. כיון שאין "מנהג מקום" ברוב המקומות, ניתן לקבוע להם מנהג חדש.

ישנם מנהגים מעטים כמו "חרם דרבנו גרשום" שהם מונחים על "קרקפתא דגברא",<sup>295</sup> והאדם מחויב בהם גם לאחר שעזב את המקום. החיוב ביתר המנהגים הוא כתלות במנהג המקום בו הם נמצאים, ולא המקום אותו עזבו.

דברים אלו נאמרו באופן עקרוני, אבל למעשה צריך זהירות רבה. מבחינה טקטית צריך רב הקהילה להתנהל בתבונה כדי להשיג את המטרה הזו: לדעת מה לקרב ומה לרחק, ולדעת לכלול כמה שיותר דברים בתוך המנהג המקומי. למרות דברים אלו אין בהיבט הטקטי להאפיל על התפיסה האסטרטגית. האופטימום מבחינת רנא"ר הוא יצירתו של מנהג מקומי במשך הזמן, שיכלול הרבה מכל מנהג, אבל יהיה משותף לכולם.

הדיון בסעיף זה הוא בתחום המנהגים. רנא"ר מחלק באופן ברור בין מנהגים הלכות פסוקות. בסעיף הבא הוא מתייחס לחילוקי הפסיקה הקיימים בין העדות השונות בשאלות שאינן מנהגים:

ג. בעניין שאלתו האם יש להורות לספרדים לנהוג כמחבר ולאשכנזים כהרמ"א - אין בכלל מקום להנהגה כזאת. הדעה הרווחת בציבור שכאילו יוצאי עדות המזרח לעולם

---

<sup>295</sup> על רבינו גרשום מאור הגולה, ראה אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, (לעיל הע' 40), 106-174, ובפרט על תקנותיו, שם, עמ' 132-149; וכן ישראל שציפנסקי, התקנות בישראל, ח"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' עח-קכח. סיכום הלכתי על תקנותיו והדיונים סביבם ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך: חרם דרבנו גרשום, כרך יז, עמ' שעח-תנד. האיסור שמדובר עליו כאן הוא האיסור לשאת אשה על אשתו. בשו"ת הר"ן סי' מח, כתב שהאיסור מוטל "אקרקפתא דגברא" ואפילו אם הולך למקום שלא נוהגים בו את החרם, הוא מחויב בו. על הפולמוס סביב שאלה זו ראה באנציקלופדיה תלמודית הני"ל, עמ' שפח-שפט.

הולכים אחרי הבית יוסף והאשכנזים אחרי הרמ"א, אינה אלא אגדה.<sup>296</sup> השלחן ערוך נתקבל ונתפשט בישראל לא כפוסק בלעדי, אלא כפוסק יחד עם נושאי כליו. והרי ידוע שבהרבה עניינים נושאי כליו מכריעים במחלוקות בין המחבר לרמ"א, ויש אשר מכריעים נגד שניהם – תפקידו של מורה הוראה הוא לברר וללבן את הדין ולפסוק על פי סברא ישרה שנראית לו אמת. מובן מאליו שאם אדם אינו מסוגל להכריע, כי אז אל יהי מורה הוראה, אלא ישאל גדולים ממנו.

לפי רנא"ר ההלכה היא אחת, ואין ליצור דואליות בפסיקת ההלכה. לא ייתכן שמורה הוראה יורה לאדם אחד באופן מסוים ולשני באופן שונה מסיבות עדתיות.<sup>297</sup> תפקידו של מורה הוראה הוא ללבן את הדברים ולהכריע הלכה אחת לכולם, שמבוססת על השולחן ערוך ונושאי כליו שהתקבלו בעם ישראל. ובמקום שבו יש מחלוקת בין השו"ע לרמ"א או לאחד מנושאי הכלים, בדברים שאינם קשורים לחילוקי מנהגים, על פוסק ההלכה להכריע ביניהם באופן אחיד ושווה לכלל הציבור.

יש להדגיש שאין הכוונה להכרעה נגד השולחן ערוך ונושאי כליו, אלא במקום בו יש מחלוקת בין השולחן ערוך הרמ"א ונושאי הכלים, יש להכריע ביניהם הלכה אחת לכולם. ההלכה מבוססת על מה שהתקבל בעם ישראל, והשו"ע ונושאי כליו התקבלו בכל ישראל. לפי רנא"ר יש ליצור אחידות בקהילה הן ביחס למנהגים והן ביחס למחלוקות בהלכה.

מובן שהדברים מבוססים על המציאות הקיימת בימינו שאין מנהג קבוע במקומות, בהרבה מקומות לא נקבע מעולם מנהג מקום מחייב, ויש ריבוי מנהגים וחילוקי פסיקה באותו מקום. לו יצויר שמדובר על מקום שיש בו "מנהג מקום", בוודאי שהמנהג מחייב את כל בני המקום שהגיעו לשם, ואין להם לנהוג באופן שונה. כפי שמודגש בתשובה על גילוח בבין המצרים (סי' ל, עמ' 99):

ובוודאי ישנם היום הרבה שומרי תורה ומצוות שאינם נוהגים מנהג זה,<sup>298</sup> וממילא שאין לדונו דין מנהג כל המקומות, אלא אם כן הוא נמצא במקום שיש שם מנהג שכולם דבקים בו.

---

<sup>296</sup> על התפתחות התפיסה שהספרדים הולכים אחר השו"ע והאשכנזים אחר פסקי הרמ"א, והתפשטותה אחרי חיבור השו"ע, ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 40-54. ובעמ' 53 עמד על כך שגם מי שסבר שניתן לחלוק על פסיקה, הוגבלה חירות הפסיקה שלו עקב התפיסות הללו.

<sup>297</sup> בניגוד לגישות המקובלות אצל פוסקים רבים. ראה ערוסי, דיסרטציה, עמ' 210-231 דיון בשאלה זו, בהשלכותיה, ובבעיות של דואליות בפסיקה.

<sup>298</sup> שלא להתגלח בימי ספירת העומר.

גם ביחס לשאלה זו, העובדה שאין מנהג משותף לכלל בני המקום, משמעה שאין חיוב המוטל על האדם. אבל מודגש שאם ישנו מקום שכולם נוהגים שלא להתגלח, הדבר מחייב את כל בני המקום.<sup>299</sup>

## ב. נוסח התפילה

בתשובה הבאה (סי' פז, עמ' 294) תחת הכותרת: "קביעת נוסח תפילה אחד בקהילה" דן רנא"ר ביחס לנוסח התפילה בבית הכנסת:

שאלה: זוכר אני בגעגועים את ימי שבתנו בין כתלי הישיבה. בישיבתנו יכול כל אחד להתפלל כמנהג אבותיו גם כאשר הוא עובר לפני התיבה, ואף אם הנוסח של עדתו אינו הנוסח של רוב בני הישיבה. אף בימים נוראים נוהגים בישיבה להתפלל כולם יחד באופן שמביא לידי ביטוי גם את הנוסחים האשכנזיים וגם את נוסחי בני עדות המזרח. כך חשנו כולנו היטב את המשמעות של שבת אחים גם יחד וקיבוץ נידחי ישראל, כיון שכל אחד מביא עמו את הטוב ואת המבורך ומקרבים לציבור. בעצה אחת עם המרא דאתרא ברצוננו להשפיע על מתפללי בית-הכנסת שלנו ביישוב בו אני גר לעשות כן, ולפיכך אבקש לשלוח לי דברי חיזוק בעניין.

השואל מתבסס על המנהג שנהוג בישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים, ישיבתו של רנא"ר. כפי שמתואר, במשך השנה נהוג שהחזן מתפלל לפי נוסחו, וכל אחד כשלעצמו מתפלל לפי הנוסח שלו. בימים נוראים ישנה תפילה משותפת לכולם, שמורכבת משילוב של הנוסחים השונים. השילוב בא לידי ביטוי בעיקר בתחום הפיוטים שהוא שונה בין העדות.<sup>300</sup> בימים נוראים בישיבה נוהגים שהתפילות

---

<sup>299</sup> בהמשך התשובה דן רנא"ר בחיוב הבן במנהגי אביו: "בגלל המטען הרגשי שבעניין אני מורה לכל שואל לעשות כמו שעושה אביו, כדי שלא לבזות את אביו רחמנא לצלן. ואפילו אם אביו מוחל, כל הרואה את הבן הולך עם אביו והאחד מגולח למשעי והאחד פניו משחירות בזיפים, יש בכך משום ביזיון לאב, שאלה יאמרו: ראה בן זה הוא "מנה בן פרס" ואחרים יאמרו עליו "פרס בן מנה", וכדי ביזיון וקצף, וגדול כבוד אביו... לסיכום: בספירת העומר ובבין המצרים (עד שבוע שחל בו ט' באב), שאינו אלא מנהג שלא הכל נוהגים כך, יש מקום להקל ובפרט לכבוד שבת. אך מן הראוי שמשום כבוד אב הבן ינהג כמנהג אביו". אין חיוב עקרוני לבן לנהוג כמנהגי אביו, הסיבה היחידה היא משום כבוד אביו, וכיון שאין מנהג מקום מחייב, ראוי שימשיך את מנהג אביו.

<sup>300</sup> נוסח התפילה נקבע בשנותיה הראשונות של הישיבה על ידי רנא"ר ור' יצחק שילת. במסגרת יצירת הנוסח נעשו שני דברים מרכזיים: (א) בחירת הפיוטים הרווחים המקובלים והאהובים אצל כל עדה, והכנסתם לתפילה המשותפת. (ב) הוצאת הפיוטים מחזרת הש"ץ, וניגונם לפני חזרת הש"ץ או אחריה. בדרך זו נפתרה הבעיה ההלכתית של שירת פיוטים תוך חזרת הש"ץ שהייתה למורת רוחם של פוסקים רבים, ולא התקבלה אצל פוסקים ספרדיים. על שאלה זו ראה ר' יצחק שילת, ראש דברך, מעלה אדומים תשנ"ו, עמ' רמא-רנד ובפרט עמ' רנד. ישנם הבדלים מסוימים בין ראש השנה ובין יום הכיפורים, שבראש השנה התפילות משולבות יותר זו בזו,

משותפות לכולם, ומורכבות ממנהגי רוב העדות, מהפיוטים היותר אהובים ומוכרים בין העדות, המשולבים אלו באלו במהלך התפילה.<sup>301</sup> רנא"ר בתשובתו מבסס את הרעיון שעומד מאחורי שילוב זה: מפורש בחז"ל שאנשי כנסת הגדולה קבעו לנו ברכות ותפילות, אבל יש הבדל בין "מטבע ברכה" שהוא קבוע לבין שאר הנוסח, שאע"פ שהעניין הוא קבוע הניסוח יכול להשתנות בפי כל אדם. ככה נוצרו במשך השנים חילוקים קטנים בנוסח התפילות - העניין נשמר ומטבע הברכה אף הוא שווה בכל הנוסחאות, אבל במקומות שונים נתהוו שינויים קלים בשאר מילים. אך ודאי שאין קפידא מצד הדין בכל הנוסחאות של עיקר התפילה. הייחוד של הקהילות השונות התבטא בעיקר במנגינות של התפילה, ובפיוטים שנוספו מזמן לזמן, שלכל הדעות אינם מעיקר תקנת אנשי כנסת הגדולה. בהיותנו מפורדים בגלויות מרות, הדבקות בנוסח התפילה היתה גורם חשוב בעיצוב הנשמה היהודית, והנוסח המקומי היה מעין תו זהות למסורת של כל קהילה בישראל. גם עכשיו שזכינו לקיבוץ גלויות, ואין לך כמעט מקום בארץ שאין בו יוצאי קהילות שונות, גם עכשיו זכרון התפילה בבית אבא או סבא מעורר דבקות בלב, והוא גורם חשוב לכוונת התפילה.

בתחילת התשובה עומד רנא"ר על שתי נקודות מרכזיות: אין הבדלים מהותיים בין הנוסחים השונים של העדות. יש ערך גדול למסורות הקהילתיות בכוונת התפילה ובעיצוב הנשמה היהודית. דבר זה עשוי להוביל למחשבה שעדיף לאפשר לכל עדה ועדה ליצור מניין תפילה עצמאי, שבו יבואו לידי ביטוי המסורות העדתיות שיש להם חשיבות כה רבה. ממשיך רנא"ר ואומר:

אבל מאידך, לא פחות חשוב שיִצָר נוסח מקומי, כמו שהיה מאז ומתמיד, הכולל את כל בני המקום, ובעידן התנועה המהירה ממקום למקום - הכולל את כל עם ישראל כחטיבה אחת. אין ליצור דבר כזה בהוראה מלמעלה, ובוודאי שאין לוותר על הערך החשוב ביותר של הזיקה לעבר. אולם מצד שני, אין לך דבר מתסכל יותר מאשר המצב הנוצר מכך שאחים

---

וביום הכיפורים עקב אריכות התפילה כולם מתפללים שחרית ומנחה כמנהג הספרדים, וערבית מוסף ונעילה כמנהג האשכנזים. בכל מקרה את הפיוטים לא אומרים בתוך חזרת הש"ץ.

<sup>301</sup> לאור התשובה הקודמת עולה השאלה, האם אין בהתנהלות הישיבה במשך כל השנה משום "לא תתגודדו". ייתכן שיש לצמצם את הדברים שנאמרו בתשובה הקודמת רק לפסיקת הלכה ומנהגים ציבוריים שמשפיעים אחד על השני או עשויים להשפיע. כפי שלהלן בתשובה על מנהג בני זוג הוא פוסק שבדברים שלא משפיעים אחד על השני אין צורך בקביעת מנהג אחד. לחילוק זה אין עוגן ברור בתשובה.

מתפלגים ונפרדים דווקא בתפילה, עת שלבם של ישראל צריך להיות אחד, ובמקום להתכנס ביחד, כל אחד פונה למקום אחר להתפלל.

...לכן מן הראוי לתת הזדמנות לאנשים המתפללים בנוסחים שונים לרדת לפני התיבה, והציבור יתפללו כל אחד לפי טעמו ורוחו. כך ילמדו להכיר את רוב הנוסחים ויוכחו שהם מאוד דומים, ואף ילמדו את המנגינות השונות, ובסופו של דבר ייהנו מכולן.

עיקר האתגר הוא בימים הנוראים שבהם נתוספו המון פיוטים בנוסחים שונים, וכמעט אי אפשר לכלול את כולם בלי ליצור תגובה נגדית חזקה... אם הרב יכין את הציבור כראוי וייעזר בכמה תלמידי חכמים בקהילה, ניתן לעשות מבחר של פיוטים מקוצרים בעיקר מנוסח עדות המזרח ונוסח אשכנז, באופן שהאהודים והמוכרים שבהם ישארו, ולא תהיה מעמסה גדולה על הציבור. כמובן שבציבור של בני תורה יש להיעזר בטענותיהם של גדולי הפוסקים, ולדחות את הפיוטים מתוך חזרת הש"צ או לפנייה או לאחריה, ובכך יקל יותר גם לקצרים.

כך במשך הזמן יתגבש נוסח אחיד, שהרי הילדים והצעירים קולטים את כל הנוסחאות ונהנים מכולם. כך יש גם שמירה על מורשת אבות שהיא חשובה לכוונת התפילה, וגם התחדשות ולימוד דברים חדשים שאף היא מעוררת את הכוונה. והעיקר – שכל אנשי המקום מתייצבים לפני הקב"ה באחדות מלאה ואחוה ורעות.

גם בתשובה זו יש להבחין בין השאיפה העתידית לבין המציאות. מבחינה עקרונית ראוי ליצור נוסח אחיד שיהיה משותף לכלל ישראל. מבחינה מעשית ברור לרנא"ר שנוסח התפילה והניגונים הם נושאים טעונים ומשמעותיים לאנשים, ולא ניתן לשנותם בהינף יד. שיטתו היא לפעול בשלבים: בתחילה יש ליצר נוסח משותף הכלול מכל הנוסחים כולם, ולאחר דור יהפוך הדבר להיות לנורמה מקובלת ומובנת שלא תיצור כל התנגדות.

גם בתשובה זו יש יסודות זהים לאלו שראינו בתשובה הקודמת. יש צורך באחדות ובשיתוף בין כל בני הקהילה. ישנו קושי ליצור אחדות זו, ולכן צריך לפעול בזהירות ובתבונה. ישנה הכרה שכרגע הדבר אינו מתאפשר באופן מיידי, ועלול ליצור מתחים קשים ורבים, אבל השאיפה היא על העתיד, שבו ייווצר מנהג משותף שיהפוך להיות הנורמה בקהילה. למעשה מדובר בשלב ביניים עד היווצרותו של מנהג אחד.

## **ג. המנהג בתוך המשפחה**



אחד הנושאים שהפוסקים דנו בו ביחס למנהג מקום הוא קביעת מנהג בין בני זוג. עד כה ראינו אצל שלושת הפוסקים הקודמים תמימות דעים שהאשה מחויבת במנהגי בעלה. השאלה הייתה מאיזו סיבה, או מהו הרגע הקובע לשינוי המנהג. לשאלה זו גם התייחס רנא"ר בסי' פח (עמ' 296):

שאלה: האם אשה מעדה אחת הנשואה לגבר מעדה אחרת צריכה לנהוג בכל דבר כבעלה, בדינים ובמנהגים, בדינים – כגון הלכות נידה, ובמנהגים – כגון בנוסח התפילה? תשובה: ...לפיכך יש להיזהר מאוד לא לזלזל במנהגים, אפילו מנהגים של מה בכך, כי להרבה אנשים זהו הקשר היחידי שיש להם עם המסורת.

אבל בציבור של קיבוץ גלויות, וכל שכן באיש ואשתו, אם כל אחד יקפיד על המנהג שלו דווקא - אין לך גורם פירוד יותר מזה. נמצא שכל התועלת של המנהגים מתבטלת והנזק מרובה, כי המחלוקת הורסת כל חלקה טובה. לפיכך צריך לנהוג בחכמה יתרה להבטיח שלא יבואו לזלזל במנהג הקודם, ומצד שני להתאימו בצורה נוחה ומועילה לתנאים המשתנים.

בעניין המנהגים, יש להבחין בין מנהגים המיוסדים בהלכה או בפסיקה שונה בהלכה, לבין מנהגים שאין להם מקור ברור אלא שנהגו כך בקהילות שונות, משום סייג או משום דבר טוב וכיוצא בזה. ברור שגם מנהגים מן הסוג השני - אין לזלזל בהם, אולם לפעני"ד במנהגים מסוג זה, שהם עניינם של האשה בלבד, כגון נוסח התפילה - אין לבעל לכפות עליה לשנות את מנהגה, שהרי מעיקר הדין יוצאים ידי חובה בכל הנוסחים, וההבדלים ביניהם אינם מעכבים (ראה לעיל סי' פז). ואף במנהגים שיש להם השלכה גם לבעל, יכולים שניהם להסכים על מנהג אחיד, כפי שירצו.

...במנהגים הנובעים מפסיקה שונה, מי שהוא תלמיד חכם היכול להכריע בין החולקים - יפסוק כפי שנראה לו וינהיג כך בביתו, ואם הוא לא מסוגל להכריע אבל יש לו רב מובהק - יעשה כפי הוראתו.

אמנם יש רבנים המקפידים יותר על שמירת המנהגים העדתיים, והם בדרך כלל עומדים על כך שמנהג הבעל יקבע בכל דבר.

לפעני"ד, יש מקום להקל בדבר זה, כיון שאנו חיים בתקופה של קיבוץ גלויות ויצירת קהילות חדשות, ועדיין לא גובשו מנהגי המקום, ולפיכך ניתן לקבוע מנהגים מחדש. וכל מנהגי ישראל מכל העדות - יש להם על מה שיסמוכו.

בתשובה זו יש מספר דגשים חשובים:

א. גם בתשובה זו, ניתן ערך גדול מאד למנהגים השונים. הערך אינו נובע מתוכן המנהגים או חשיבותם, אלא משום שהם נתפסים כמרכיב משמעותי באורח החיים, ופעמים שהם עיקר חיבורו של האדם למסורת וליהדות.

ב. לא בכל דבר חייבת להיות אחידות בין הבעל ובין האשה. בדברים שאינם מפריעים ומשליכים על החיים המשותפים אין צורך ביצירת מנהג אחד, וכל אחד ימשיך במנהגו. הסיבה ליצירת האחדות היא משום חשש מחלוקת, כפי שרנא"ר מדגיש בסי' פו, ולכן בדברים שבהם אין השפעה ממנהג האחד על השני, אין מניעה מכך שכל אחד ימשיך במנהגו.

ג. יש לחלק בין מנהגים הנובעים מפסיקה שונה - להם יש להתייחס כמו לכל שאלה הלכתית, ולהכריע בה באופן אחד, לפי שיקול דעתו של הפוסק (או האדם או הרב), ובין מנהגים שנובעים מהנהגות הקהילות - ובהם יש להחליט על מנהג אחד בדברים המשותפים.

ד. רנא"ר לא רואה באשה כמי שהולכת לבית בעלה, יותר מאשר הבעל הולך לבית אשתו. אמנם הוא מיישם על התא המשפחתי את כללי מנהג מקום, אבל באופן שונה לחלוטין מאשר רמ"פ. רנא"ר מבין שכיום אנחנו חיים בתקופה שטרם נקבע "מנהג מקום" בכל המקומות. בני הזוג שבונים את ביתם, יוצרים למעשה מקום חדש, שאין לו מסורת קדומה מחייבת. מסיבה זו עליהם לקבוע את מנהג הבית שלהם, והדבר נתון להכרעתם האישית ולבחירתם. מבחינה זו אין עדיפות למנהג אחד על פני המנהג השני, או אפילו למנהג שלא נהג בו אף אחד מבני הזוג. הדבר שונה ביחס לשאלות הלכתיות מובהקות בהם צריך להכריע באופן חד משמעי תלמיד חכם או פוסק.

רנא"ר מדגיש שפסיקה זו נובעת ממאפייני התקופה, תקופה של מיזוג גלויות שלא נוצר בה מנהג מקום קבוע. הדרך הנכונה לאיחוד בין מנהגי בני הזוג, זהה לזה שראינו בסעיף הקודם, שילוב המנהגים השונים ואיחודם לכלל מנהג משותף אחד.

### **3. סיכום שיטת רנא"ר ודיון בה**

סקרנו שלוש תשובות של רנא"ר שקשורות ל"מנהג מקום". לשלוש התשובות ישנו מכנה משותף: בדור שלנו לא נקבע "מנהג מקום" ברוב המקומות. מצב זה אינו אופטימאלי, ויש לקבוע מנהג אחד ומשותף לכל בני המקום בשאלות ציבוריות, כמו גם פסיקת הלכה אחידה בשאלות הלכתיות לכלל האנשים. המנהג צריך להיות מורכב על ידי שילוב של המנהגים השונים, ולא על ידי כפיית מנהג אחד על כלל האנשים. יצירת המנהג צריכה להיעשות בזהירות רבה על ידי הפעלת שיקול דעת רב, ומתוך

הסכמה ונכונות של האנשים: כך הוא ביחס לנוסח התפילה, כך הוא ביחס לדרך התנהלות של הקהילה, וכך הוא לעניין מנהג משותף בין בני זוג.

לכאורה לאחידות במנהגים ובהלכה ניתן להגיע בדרך שונה ופחות מורכבת. ניקח לדוגמא את סוגיית הקמת משפחה. גם לפי דרכו של רמ"פ שהאשה כפופה למנהגי בעלה נגיע לתוצאה זהה, שיהיה מנהג אחד לבית, שמשותף לבני הזוג. או ביחס לשאלת הקהילה: גם אם נחליט שהולכים לפי רוב המתפללים והמקום ממנו באו, ונכריח את האחרים לקבל את המנהג של הרוב, נגיע לתוצאה זהה, שלכל בני המקום יהיה מנהג אחד. דרך זו פחות מורכבת מאשר הדרך אותה מציע רנא"ר.

את ההסבר לעניין זה ניתן להציע בשני מישורים שונים, המישור הפרקטי והמישור העקרוני:

המישור הפרקטי - כפי שמדגיש רנא"ר מנהגי האבות, מנהגי העדה והתנהלותה, תופסים מקום חשוב מאד בתודעה הדתית של האנשים. לשנות הרגל הוא דבר קשה ביותר. לו נלך בדרך של הכפפת מנהג אחד לשני אין סיכוי מבחינה מעשית ליצירת מנהג אחיד ושווה. הצורך בשימור הזהות המסורתית, והקישור הנפשי העמוק שיש לאנשים למנהגי אבותיהם, לא מאפשרים לפעול בדרך של ביטול מוחלט של מנהגי עדה מסוימת או ציבור מסוים. מאידך גיסא אין לאפשר חילוקים בתוך הציבור בדרך ההתנהלות הדתית, ולכן הדרך האפשרית, שעשויה ליצור אחדות ושיתוף, ואם לא בדור הזה אז בדור הבא, שכבר גדל לתוך מציאות זו, היא הדרך של יצירת מנהג המורכב משילוב מנהגים יחד.

המישור העקרוני - לא ניתן להצביע על דברים שליליים שנוצרו בקהילה זו לעומת קהילה אחרת. המנהגים משקפים מטען רוחני משמעותי של דורות רבים, וגנוזים בהם רעיונות חשובים ותקנות חשובות שאין לדחות אותם. מאידך גיסא עם השנים ישנם גם דברים שנכנסו לתוך אורח החיים היהודי, שאין להם ערך וחשיבות, והרלוונטיות שלהם בימינו היא שולית. עצם העובדה שנוצרה חברה חדשה, שאין לה מחויבות מוכרחת למנהגים מסוימים, למעט אלו שהתקבלו בכל התפוצות, מאפשרת לנו יצירת מערכת חדשה של מנהגים לכלל הציבור, שמחד גיסא תכלול את הדברים המשמעותיים היפים והטובים שבכל עדה ועדה, ומאידך גיסא תאפשר להשתחרר מדברים בעייתיים ופחות מוצלחים.

הדגש בדבריו של רנא"ר נתון יותר לכיוון הפרקטי, אם כי ניתן לראות גם רמזים לכיוון העקרוני.

פסיקת רנא"ר תואמת לדעתי את הציבור אליו הוא מתייחס ואת מאפייני התקופה. תשובות אלו נכתבו בשנים האחרונות, שנים בהם רנא"ר חי ופוסק בארץ ישראל, מרבית השאלות שהוא נשאל הם שאלות של אנשים שנולדו לתוך החברה הציונית-דתית בארץ-ישראל. המציאות של יישוב קהילתי

הנפוץ בחברה הציונית-דתית, מציאות בה בתוך קהילה קטנה, יש אנשים בני עדות שונות, בעלי מנהגים שונים, היא המציאות אותה רואה רנא"ר לנגד עיניו, ואליה הוא מתייחס. בחברה כזו ההתנהלות הדתית השונה מהווה גורם מבדיל בין האנשים ומובילה לפירוד. לכך יש להוסיף את ריבוי המקרים של נישואים בינעדתיים, שנראה שמצוי בחברה הציונית-דתית יותר מאשר בחברה החרדית.

למציאות זו יש להוסיף גם את הצדדים הערכיים של אחדות ישראל שהציבור הציוני-דתי אמון עליו, וערך זה מקבל מקום נכבד בתפיסה הרעיונית של הציבור.

כל אלו הם קרקע פורה לתפיסה שדוגלת ביצירת מציאות חדשה, שתכיל בתוכה את הטוב והחיובי של כל העדות כולם, ותיצור מנהג מקומי חדש וחיובי, שיוסיף אהבה ואחדות בין האנשים.

נראה שהיעדרו של "מנהג מקום" מהווה מבחינת רנא"ר אתגר ליצירתו של "מנהג מקום" חדש, שיהווה גורם מאחד ומשתף לבני המקום ואולי אפילו לכלל ישראל. מנהג זה שיווצר עם הזמן, יוכל לכלול בתוכו את הטוב והראוי שבמנהגי העדות.

## פרק ה - סיכום ומסקנות

נסכם בקצרה את שיטות הפוסקים. יש להדגיש שהיחס של הפוסקים אינו חד משמעי. ניתן לראות בתוך הפוסקים של אותו פוסק סתירות, פוסקים לא מוחלטים, או פוסקים מורכבים. לרוב ניתן להצביע על מגמות ונטיות, ולא על שיטתיות עקבית.<sup>302</sup> עובדה זו מתפרשת בעיני כחלק מהבעייתיות של כללי "מנהג מקום", שהם לא נקבעו במציאות דומה לזו של ימינו. מצד אחד קשה להתעלם מהם ולבטל אותם, ומצד שני לא ניתן ליישם אותם כפי שהם נפסקו.

ואלו השיטות שראינו:<sup>303</sup>

**ר' משה פיינשטיין** - יש הבדל בין הפוסקים המוקדמים ובין הפוסקים המאוחרים. בפוסקים המוקדמים פוסק רמ"פ את כללי "מנהג מקום" בדרך המקובלת. בפוסקים המאוחרים יש מגמה של החלשת התוקף של מנהג המקום: אין "לא תתגודדו" בתוך הקהילה, אדם שעובר לבית הכנסת אחר אינו נחשב כמי ששינה מקומו, אדם שמזדמן לבית הכנסת רשאי לנהוג בפומבי כמנהגו. הסייג היחיד של מנהג המקום, הוא חובת הציבור לא לשנות את מנהג המקום עצמו. פסיקתו של רמ"פ מושפעת באופן מפורש מהמציאות, והוא מדגיש את מאפייני המציאות כסיבה לפסקיו. אני תולה את השינוי בפסקיו של רמ"פ בהכרה שהמציאות השתנתה, וכללי "מנהג מקום" לא רלוונטיים למציאות זו. במקרים בהם הכללים רלוונטיים יש ליישם, כמו לדוגמא בין בני זוג, ששם הבדלי מנהגים עלולים להביא למחלוקת.

**ר' שלמה זלמן אוירבך** - שיטת רשז"א דומה בדברים רבים לשיטת רמ"פ. רשז"א מכיר במציאות החדשה שנוצרה בערים הגדולות, ורואה בה גורם משפיע על היחס למנהג המקום. גם רשז"א סבור שאין "לא תתגודדו" במנהגים שונים באותו מקום כי בעיר יש את המנהגים השונים, ומשום כך בימינו אין ליישם את הדין של "אין דעתו לחזור למקומו". רשז"א אינו קיצוני כמו רמ"פ, וסבור שמי שמגיע למקום שיש בו מנהג, מחויב בפומבי במנהגי המקום. רשז"א אינו משתמש בכללי "מנהג

<sup>302</sup> לדוגמא: רמ"פ בפסקיו המוקדמים פוסק את כללי "מנהג מקום" לפי ההלכה המקובלת. לעומת זאת בחלק מפסקיו המאוחרים הוא מבטל לחלוטין את הרלוונטיות של מנהג המקום. גם בפסקיו המאוחרים הוא מזכיר לפעמים את התפיסה ההלכתית המקובלת. ניתן לראות מגמה לצמצום המשמעות של מנהג המקום, אבל אין לומר באופן מוחלט שרמ"פ בפסקיו מבטל את הרלוונטיות של "מנהג מקום". או לדוגמא בפסקי רשז"א לא ברור מתי המודעות למנהגים אחרים מבטלת את החשש ל"לא תתגודדו" ומתי לא. אצל רנא"ר יש מתח גדול בין התיאוריה, שאשכנזי לא חייב במנהגי האשכנזים, ובין הוראות למעשה שאדם צריך לעשות כמנהגי אביו שלא לביישו.

<sup>303</sup> סיכום דעות הפוסקים הוא תמצית של הסיכומים שכתבתי בסוף כל פרק, ומטרתו לאפשר השוואה בין השיטות השונות. מסיבה זו אני לא חוזר ומציין למקורות או להפניות מחקריות, ציונים אלה מצויים בסיכומי הפרקים.

מקום" במקומות בהם נראה שצריך להשתמש בהם, דבר שמעיד לדעתי על הכרה שכללי "מנהג מקום" הולכים ומאבדים את הרלוונטיות שלהם. בפסיקת רש"א בולט היחס המיוחד ל"מנהג אבות". בפסקים רבים ניכר המתח בין "מנהג אבות" ו"מנהג מקום", וניתן לראות שהוא נוטה להעדיף במקומות האפשריים את "מנהג אבות" על פני "מנהג מקום". ניתן להסביר את הדבר בסיבה הלכתית, ולפיה יש ערך גדול ל"מנהג אבות" אבל אינו בא לידי ביטוי בגלל מנהג המקום. או לחילופין שיש כאן תפיסה, שבמציאות של ימינו מנהג האבות הוא העוגן של האדם, ויש לחזק את מעמדו. חיזוק מעמדו של "מנהג אבות" מביא בהכרח להחלשת המעמד של "מנהג מקום".

**ר' יצחק יעקב וייס** - רי"ו פוסק את כללי "מנהג מקום" בדרך המקובלת. "מנהג מקום" איבד חלק מהרלוונטיות שלו ביחס לעיר או למדינה, אבל נותר רלוונטי במסגרת הקהילתית. הקהילה הופכת להיות יחידת המקום שאליה האדם מתייחס, ובה חלים כללי "מנהג מקום". אדם שמגיע לקהילה מחויב במנהגי הקהילה בין אם הוא אורח או חבר בקהילה. נראה שכללי "מנהג מקום" מהווים אצל רי"ו כלי לחיזוק הקהילה, ושימור מנהגי העבר בתוכה. בפסיקת רי"ו בולטות שתי נקודות: הזהירות משינויים, והדבקות במנהגים הקדומים. פסיקתו של רי"ו מתאימה באופן ברור לחברה בה הוא חי, החברה החסידית, שהדרך של חיזוק הקהילתיות והמחויבות של האדם לקהילה, היא הדרך שבה הלכו החצרות החסידיות לאחר השואה, כפי שהראה מנחם פרידמן במחקרו.

**ר' נחום אליעזר רבינוביץ'** - פסיקתו של רנא"ר מושפעת באופן מפורש מהמציאות. הוא מכיר במציאות של ימינו שבה יש ריבוי מנהגים במקום אחד, והנגזרת היא שלא נקבע "מנהג מקום" בשום מקום. מציאות זו אינה טובה ויש בה משום "לא תתגודדו", ויש צורך בקביעת "מנהג מקום". יצירת "מנהג מקום" צריכה להיעשות באופן מושכל, ולכלול את הטוב והחשוב שבכל מנהגי העדות, גם בתוך הקהילה וגם בין בני זוג. ככלל ניתן לומר שמנהג המקום והחייב לנהוג בו הוא כלי ליצירת אחדות בתוך הקהילה, והזדמנות לשילוב המנהגים השונים של העדות השונות. בפסיקתו של רנא"ר בולט חוסר המשמעות של ההבדלים העדתיים בענייני הלכה, והוא לא רואה הכרח בדביקות בהם. מאידך גיסא בולטת התפיסה החברתית כמשפיעה על הפסיקה. פסיקתו של רנא"ר מתאימה לחברה הציונית-דתית עבודה הוא פוסק, הן מצד המבנה החברתי והן מצד ההשקפה על אחדות האומה.

ניתן לחלק את הפוסקים לשתי קבוצות: רמ"פ ורש"א בקבוצה אחת, ורי"ו ורנא"ר בקבוצה השנייה. רמ"פ ורש"א מצמצמים את השימוש בכללי "מנהג מקום" המקובלים. הדברים באים לידי ביטוי בעיקר בשתי שאלות: "לא תתגודדו" בתוך הקהילה, ועשיית דברים בצנעה במי שעזב את מקומו. בשתי השאלות רמ"פ ורש"א מעדיפים את מנהגי האדם על פני המנהג המקומי, בניגוד

להלכה המקובלת. רמ"פ קיצוני יותר מרשז"א, ואפילו בדברים ניכרים הוא פוסק שאין האדם מחויב למנהג המקום. רי"ו ורנא"ר משתמשים בכללי "מנהג מקום" בדרך המקובלת, אם כי כל אחד מהם משתמש בו בדרך שונה ובתכלית שונה. נערוך בטבלה השוואה בין הפסקים של ארבעת הפוסקים בהשוואה זה לזה ובהשוואה להלכה המקובלת. טבלה זו שבעמוד הבא מסייעת לראות את ההבדלים ביניהם, וכן לראות את הפסקים בתפיסה רחבה יותר.

טבלה 1: השוואה בין שיטות הפוסקים בשאלות של מנהג מקום<sup>304</sup>

ההלכה המקובלת <sup>305</sup>	רמ"פ <sup>306</sup>	רש"א	רי"ן	רנא"ר
לא	לא	לא	לא	לא, מסויג <sup>307</sup>
כן	לא, יש מודעות למנהגים שונים	לא, יש מודעות למנהגים שונים	כן	כן
כמנהג המקום	כמנהגו, יש מודעות למנהגים שונים	כמנהג המקום <sup>308</sup>	כמנהג המקום	כמנהג המקום <sup>309</sup>
כמנהגו	כמנהגו	כמנהגו <sup>310</sup>	כמנהג המקום - "אל תפרוש מן הציבור"	?
כמנהגו	כמנהגו	כמנהגו	כמנהגו	?
כמנהג המקום	?	כמנהג המקום	כמנהג המקום	
כמנהג המקום	כמנהגו - אלא אם כן יש מנהג לכל בני העיר	כמנהגו - אלא אם כן יש מנהג לכל בני העיר	כמנהג המקום אפילו אם החליף קהילה	כמנהג המקום
?	אינו נחשב "מנהג מקום"	אינו נחשב "מנהג מקום" <sup>312</sup>	נחשב "מנהג מקום" וחייבים להקפיד עליו	?
?	האשה חייבת במנהגי בעלה, מכללי "מנהג מקום"	האשה חייבת במנהגי בעלה משום שהיא משועבדת לו	האשה חייבת במנהגי קהילת בעלה מכללי "מנהג מקום"	בני הזוג קובעים מנהג משותף <sup>313</sup>
?	כן	כן <sup>314</sup>	כן	לא

<sup>304</sup> הערות לקריאת הטבלה: הסימון באפור הוא לפסיקה שנותנת תוקף למנהג המקום, או נוטה לזה. סימן שאלה מציין פסיקה לא ידועה או שלא ניתן לגזור אותה בוודאות מפסקים אחרים.

<sup>305</sup> ראה במבוא ליד הע' 71 והע' 79.

<sup>306</sup> לפי פסיקותיו המאוחרות.

<sup>307</sup> ראה עמ' 131.

<sup>308</sup> אם הוא חזן, והוא חושש להתבלבל בהברה ובנוסח, יתפלל לפי מנהגו.

<sup>309</sup> לא נאמר במפורש, אבל ניתן להסיק כך מתוך תפיסתו על "לא תתגודדו".

<sup>310</sup> בדברים ששייכים לציבור כמו אמירת קדושה, יכול להגיד כמו הציבור.

<sup>311</sup> מצד אחד דינו הוא כמו אורח, מצד שני, ייתכן שמתפלל קבוע שאינו מתפלל כמנהג המקום מעורר מחלוקת. ראה הע' 121.

<sup>312</sup> אם מדובר על מנהג כל העדה בחו"ל כמו נשיאת כפים, הוא מחויב מצד "מנהג אבות".

<sup>313</sup> הפסיקה נובעת מכללי "מנהג מקום", כי העדר מנהג מקומי מאפשר לפי רנא"ר קביעת מנהג מקום חדש. לבני זוג אין מחויבות לשום מנהג, כי "מנהג אבות" לא מחייב ואין במקומם "מנהג מקום", ולכן הם יכולים לקבוע יחד את מנהג הבית.

<sup>314</sup> אם הקהילה שינתה את ההברה והוא החזן, ינהג כמנהגו, כי הם עשו שלא כדין.



ניתן ללמוד שני דברים מרכזיים מתוך הטבלה:

א. ישנם הבדלים ניכרים בשאלת התוקף של מנהג המקום. לא ניתן להצביע על תפיסה כוללת של פוסקי הדור למעמדו של מנהג המקום. לכל פוסק יש תפיסה שונה, נטייה שונה ומגמה שונה. ניקח לדוגמה את הטור בטבלה של רמ"פ לעומת זה של רי"ו. אצל רמ"פ אין כמעט תאים בצבע אפור, ולעומתו אצל רי"ו הצבע האפור מאד נפוץ. וזו גם המסקנה הראשונה של המחקר: **ישנם הבדלים רבים בין פוסקי ההלכה האשכנזיים ביחס לתוקף של מנהג המקום, ולא ניתן לדבר על תפיסה כוללת של פוסקי ההלכה בדורנו לשאלה זו.**

ב. אצל רש"א ומספר פוסקים, ישנו פער גדול מאד בין ההלכה המקובלת לבין הפסיקה למעשה. אם משווים את הפסיקה המקובלת, כפי שעולה מפסקים של המשנ"ב שחי דור קודם לכן והוצגה במבוא, ניתן לראות הבדלים משמעותיים, הבולטים בהבדלי הצבעים בטבלה.

מה מניע את הפוסקים בפסיקתם? ישנם שלושה מניעים שונים שניתן להצביע עליהם כמניעים מובהקים של הפוסקים הללו: היחס למציאות, הזהירות משינויים, ושיקולים חברתיים.

**היחס למציאות** - ניתן לראות שאצל רמ"פ רש"א ורנא"ר יש מודעות גדולה למציאות. הם מכירים בעובדה שבמציאות החדשה שנוצרה לאחר השואה אין למעשה מנהג מקום מוגדר בערים השונות ובחברה. רמ"פ אומר במפורש שמציאות זו משנה את היחס לכללי "מנהג מקום"<sup>315</sup> - אין איסור "לא לתגודדו" בערים הגדולות,<sup>316</sup> לא ניתן להגדיר את מנהג בית הכנסת כ"מנהג מקום" שמי שבא לשם נחשב שמשנה את מקומו,<sup>317</sup> ובקהילות שידעו שעתידים להצטרף אליהם אנשים בעלי מנהג שונה יש להסתפק אם ניתן לקבוע מנהג.<sup>318</sup> גם רש"א מדגיש שהמציאות משפיעה על פסיקת ההלכה בכללי "מנהג מקום", ולכן בימינו אין מנהג מקום לכל בני העיר, אלא אם כן נוהגים בו כולם,<sup>319</sup> ואין איסור

<sup>315</sup> ראה עמ' 35-37.

<sup>316</sup> למקורות בעניין זה שבעמ' 35-37 יש להוסיף את תשובתו בעניין חובת האשה במנהגי בעלה, עמ' 47-48.

<sup>317</sup> עמ' 53-54.

<sup>318</sup> עמ' 57. גם אם נקבע מנהג ייתכן שאם הרבה לא נוהגים בו הוא אינו מחייב עוד, ראה שם על הנחת תפילין בא"י בחול המועד.

<sup>319</sup> עמ' 91.

"לא תתגודדו" בחילוקי מנהגים.<sup>320</sup> גם רנא"ר מכיר במפורש במציאות המיוחדת, ומדגיש שאין "מנהג מקום" מחייב, דבר שמאפשר יצירה של מנהג כזה.<sup>321</sup> אמנם הפוסקים הנ"ל חלוקים בשאלה מה ההשלכות של המציאות על כללי "מנהג מקום", אבל ברור שהיא משפיעה עליהם, והם מדגישים את ההתייחסות שלהם לתוקף מנהג המקום כנובעת מהמציאות. לעומתם אצל ריי"ו אין התייחסות מפורשת למציאות כגורם שמשפיע על תוכן הפסיקה, אם כי אני מפרש את העתקת כללי "מנהג מקום" לתחום הקהילה כתגובה למציאות, כך שגם את פסיקתו יש לראות כמושפעת מהמציאות. נציין שריי"ו הוא גם הפוסק שפוסק למעשה את כללי "מנהג מקום" לפי ההלכה המקובלת, כפי שניתן לראות בטבלה, ואולי אפילו מחזק אותם יותר מהמקובל, כפי שניתן לראות בפסיקה על תפילה בלחש בתוך הציבור. ככלל ניתן לומר שההכרה במציאות השונה היא הגורם הבולט והמודגש אצל הפוסקים לשינוי היחס למנהג המקום.

**היחס לשינויים -** הזהירות משינויים מהווה לדעתי גורם משמעותי ביחס של מספר פוסקים למנהג המקום. בניגוד לתפיסת המציאות שמודגשת אצל הפוסקים כגורם משמעותי, הזהירות משינויים אינה מוזכרת במפורש, אם כי ניתן לראות את קיומה ברקע הפסיקה, בעיקר אצל ריי"ו ורשז"א. ריי"ו מדגיש בתשובות רבות שיש להיזהר משינויים, גם שינויים הלכתיים ואפילו שינויים טכניים, כמו דרך עיבוד הקלף לתפילין ומזוזות.<sup>322</sup> גם רשז"א מדגיש שיש מלהיזהר מלשנות את המנהגים אלא אם כן במקום הצורך, ולכן אין לשנות את נוסח התפילה למרות שהציבור מתפללים בנוסח אחר,<sup>323</sup> ואין לשנות מנהג בעניין מצה שרויה או מנהגים אחרים.<sup>324</sup> אצל רמ"פ לא מוזכרת הזהירות משינויים, אם כי המשמעות המעשית של הפוסקים שלו היא, שהאדם והחברה צריכים להמשיך את מנהגייהם כפי שהם היו.<sup>325</sup> רנא"ר הוא חריג בין הפוסקים. הוא אינו מפגין זהירות משינויים כשלעצמם. הוא קורא ליצירת מנהג והלכה אחידים לבני המקום, דבר שמביא לשינוי המנהגים אצל אנשים רבים,<sup>326</sup> הוא אינו רואה חשיבות הלכתית בשמירה על מנהג האבות, או מנהגי העדה לה האדם

---

<sup>320</sup> עמ' 83.

<sup>321</sup> עמ' 134-135, ועמ' 138-139.

<sup>322</sup> עמ' 116-118.

<sup>323</sup> עמ' 90-92.

<sup>324</sup> עמ' 95-96, וכן עמ' 98.

<sup>325</sup> עמ' 66-67.

<sup>326</sup> עמ' 132-133.

משתייך.<sup>327</sup> הזהירות העיקרית שבאה לידי ביטוי בפסיקתו היא הזהירות מדרך התקבלות השינויים על ידי הציבור, כמו ביחס לשינוי נוסח התפילה.<sup>328</sup>

**שיקולים חברתיים** - ניתן לראות קשר ישיר אצל רוב הפוסקים בין הפסיקה שלהם לבין החברה בה חיו, ואליה הם מתייחסים. הדברים בולטים אצל ריי"ו ורנא"ר, אבל נראים משמעותיים גם אצל רמ"פ ורשז"א. פסיקותיו של ריי"ו מחזקות מאד את הכוח של הקהילה ואת מעמדה עבור האנשים. כל כללי "מנהג מקום" חלים על הקהילה, וריי"ו תומך גם בתפילה בלחש לפי נוסח הציבור, למרות שמדובר באורח שדעתו לחזור למקומו.<sup>329</sup> גם את החיוב של האשה במנהגי בעלה מציג ריי"ו כמחויבות לקהילה של בעלה.<sup>330</sup> פסיקה זו מתאימה לגישה החסידית לאחר השואה, שראתה בקהילה את המפתח לשימור האופי החסידי, כפי שהדגיש פרידמן.<sup>331</sup> רנא"ר קורא ליצירת מנהג מקומי חדש שיכלול את האהוב והטוב מכל מנהגי העדות. הפסיקה שלו מכוונת לציבור שיש בו התערבות גדולה של האנשים הן בתוך הקהילה, והן בדרך של נישואים בינעדתיים, ויש לו גם פתיחות לקבלת שינויים. הדברים מתאימים לחברה הציונית-דתית. נציין שמצאנו פוסקים נוספים מהציבור הציוני-דתי שפסקו פסקים דומים לאלו של רנא"ר.<sup>332</sup> קשה לדמיין פוסק מהחברה הציונית-שתית שיפסוק במקרה של בני זוג בני עדות שונות שמתחתנים, שהאורחים הספרדים יחגגו בשעה אחת, והאשכנזים בשעה אחרת, כפי שפסק לדוגמא ריי"ו.<sup>333</sup> אצל רמ"פ ורשז"א השיקולים החברתיים לא בולטים כמו אצל ריי"ו ורנא"ר, אבל גם את פסיקתם ניתן להסביר בדרך זו. לדוגמא פסיקתו של רשז"א ביחס להשתתפות בחתונה שנערכת בזמן שנוהגים מנהגי אבילות, אבל מותר להתחתן בו לפי מנהג החתן. רשז"א מתיר לנוהגים אבילות להשתתף בשמחה.<sup>334</sup> נראה שלא ניתן לפסוק אחרת במציאות של חברת בני הישיבה, שחיים ביחד במשך כל השבוע, ולא ראוי למנוע מהם להשתתף בשמחת חברם.

---

<sup>327</sup> שם, ועמ' 137.

<sup>328</sup> שם.

<sup>329</sup> עמ' 115.

<sup>330</sup> עמ' 121.

<sup>331</sup> לעיל עמ' 127-128.

<sup>332</sup> ראה לדוגמא ר' יגאל אריאל (שבהע' 136), שטוען שאין צורך בשמירה על "מנהג אבות", ושני בני הזוג צריכים לקבע לעצמם מנהג משותף.

<sup>333</sup> עמ' 124.

<sup>334</sup> לעיל הע' 289, וראה עמ' 125.

שיקולים הלכתיים, כמו הבנת הסוגיה, הכרעה בפסיקה בין פוסקים קדומים וכדומה, אינם מהווים שיקול מרכזי לצמצום מנהג המקום או העדפתו.<sup>335</sup> למעט רנא"ר שגישתו ביחס לפסיקת ההלכה ב"לא תתגודדו" מפורשת כגורם לאיחוד החברה.

גם שיקולים השקפתיים כמו היחס למדינת ישראל (אצל הפוסקים שחיו בארץ), משמעות מיזוג גלויות או תפקידה של ההלכה בעיצוב החברה וכדומה,<sup>336</sup> לא באים לידי ביטוי מפורש אצל הפוסקים השונים, וניתן להסביר את פסיקתם תוך התעלמות מוחלטת משיקולים כאלה.

למסקנה נראה שהמציאות היא הגורם המשמעותי לשינוי הפסיקה בדור, ומתווספים לה שיקולים חברתיים וזהירות משינויים.

כפי שהצגנו במבוא, העולם היהודי עבר תמורות וזעזועים במאה השנים האחרונות. הגירת יהודים מאירופה אפריקה ואסיה, שהתחילה כמה עשרות שנים קודם לכן, התעצמה לאחר השואה והקמת מדינת ישראל, ומפת הפזורה היהודית באמצע המאה ה-20 שונה לאין ערוך ממה שהייתה חמישים שנה קודם לכן. תופעה זו יצרה מציאויות חברתיות חדשות שלא היו קודם לכן. כמו לדוגמא, מציאות של בית-הכנסת, שמכיל עשרות אנשים בעלי מנהגים שונים, ללא מסורת משותפת, שהמכנה המשותף הוא מקום המגורים בלבד. תופעה זו אין לה אח ורע בתולדות ישראל.<sup>337</sup>

בתקופות של משברים חברתיים ניתן לראות דיון בגדרי מנהג המקום ומשמעותו. כך היה בהגירת היהודים באירופה בימי הביניים, כך היה בגירוש ספרד, וכך היה במאות 18-19 עם התפשטות

---

<sup>335</sup> כוונתי לומר שניתוחים הלכתיים ודומיהם אינם מפורשים. בוודאי שיש מחלוקת הלכתית בדרך היישום של שני בתי דין בעיר אחת, או מה המשמעות של שינוי מקום, אבל הדברים לא נתפסים אצל הפוסקים כמרכז הפסיקה שלהם, וצריך להסיק אותם מתוך דבריהם. למעט שיטתו של רמ"פ ביחס להנחת תפילין בחול המועד, עמ' 31-35, שמבוססת על ניתוח דברי המשנ"ב. למרות שגם אצל רמ"פ הדברים נראים יותר כהתמודדות עם הסתירה בין פסיקתו לפסיקת המשנ"ב, ולא כהתבססות על ניתוח הלכתי שונה.

<sup>336</sup> כפי שהשפיעו לדוגמא על פסיקתו של ר' בן ציון ח' עוזיאל. ראה מאמרו של לאו שבהע' 23.

<sup>337</sup> דוגמא ניתן לראות בשאלה עליה נשאל הרב בן ציון ח' עוזיאל, פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סי' ב, ירושלים תשל"ז, עמ' כא: "היות שבימינו ב"ה נתרבה הישוב בארצנו הקדושה, כן ירבו, נתקבצו לכאן אחינו מכל פזורי הגולה, עם מנהגיהם המיוחדים בתפלה, וכיוצא, כפי שכל אחד קבל מאבותיו, וכפי שכבר הורגל מכל ימיו, וכל אחד מחבב את מנהגי אבותיו שלא לזוז מהם. והנה בחג הסוכות בנענועי הלולב. ראיתי כי מנהגיהם שונים וחלוקים בהרבה... ומתפללים כולם יחד בבית הכנסת אחד, וכל אחד נוהג כמנהגו, וטובה יוצאת מזה ששורר השלום. וכמו כן חלוקים בתפלה ופיוטים ונפילת אפים. וכי' וכי'. ועד כמה שאפשר נוהגים בכל דבר כל אחד כמנהגו. והם מעשים בכל יום ואין פרץ, וגוי' ושלוש ושלוה. אבל יראתי אולי יש לחוש בזה משום לא תתגודדו". ראה הע' קודמת.

החסידות הריפורמה וההשכלה.<sup>338</sup> גם במאה ה-20, לאור התהפוכות והזעזועים העצומים שקרו בעם היהודי, התעורר דיון בגדרי מנהג המקום. המחלוקות שניתן לראות בטבלה, והבדלי הגישות בין ארבעת הפוסקים האלה, שמייצגים חברות שונות, מלמדים שמתעוררת בדור זה מחלוקת גדולה על הרלוונטיות של מנהג המקום, ועל מערכת הכללים שנועדה להסדיר אותו.

נראה שניתן להצביע על מספר גורמים להיחלשות התוקף של "מנהג מקום":

א. דרך התהוות החברה - החברה היהודית במאה ה-20 הפכה להיות לחברה של מהגרים. בערים הגדולות התחילו להתהוות קהילות של מהגרים המורכבות מאנשים שהגיעו ממקומות שונים, והשונה ביניהם רב על המשותף. בחברה מעין זו לא ניתן להגדיר מנהג מקום משותף כולל לבני המקום. תופעה זו היא אחד ממאפייני המציאות שהשפיעו על הפוסקים, ורמ"פ לדוגמה תיאר את התופעה והדגיש אותה כבסיס לפסיקתו.<sup>339</sup>

ב. הצורך בעוגן דתי - החברה האשכנזית במאה ה-20 מושפעת מתהליכים שהתרחשו בחברה היהודית קודם לכן. תהליכי החילון שהתרחשו בחברה היהודית מהמאה ה-18, התרחבו והחריפו במחצית השנייה של המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20.<sup>340</sup> החברה הדתית לפני השואה מתמודדת עם טראומת הסחף - התחושה שכל הדור הצעיר נוטש את הדת.<sup>341</sup> תהליכים אלו החריפו לאחר השואה. השואה גרמה לזעזוע דתי ואמוני קשה. אחד האתגרים הקשים שעמד בפני מנהיגי הדור הדתיים הוא עצירת הסחף הזה.<sup>342</sup> מנהג העיירה והקהילה היה עוגן לאנשים במזרח אירופה. הוא הגדיר להם את דרך ההתנהלות הדתית וחיבר אותם לחיים הדתיים. המעבר לערים הגדולות ניתק את האנשים מהחיבור למנהגי המקום שלהם, ובעצם ניתק אותם ממערכת דתית מוגדרת. בהיבט זה להמשך המנהגים הקודמים יש יתרון על פני שינוי המנהג. אדם שממשיך את המנהג שלו מרגיש מחובר ומקושר לדבר שהוא מכיר, הוא מרגיש מחובר לעבר, והדבר מאפשר לו להסתגל בצורה טובה יותר למהפך שחל בחיים שלו. בהיבטים מסוימים ייתכן שהוא גם רואה בזה קיום צוואה של אבותיו שמעולם לא נאמרה. נראה שהצורך בעוגן דתי הוא אחד הסיבות להעצמת התוקף של "מנהג אבות" אצל חלק מהפוסקים, וכתוצאה מכך, להחלשתו של "מנהג מקום".

<sup>338</sup> ראה במבוא, עמ' 22-23.

<sup>339</sup> עמ' 37-38.

<sup>340</sup> תיאור התופעה ודיון בה ראה בספרו של יעקב כץ, היציאה מן הגיטו, תל-אביב תשמ"ו.

<sup>341</sup> פרידמן, החברה החרדית, עמ' 9-10.

<sup>342</sup> פרידמן שם. הדים לתופעה זו ניתן לראות אצל ריי"ו בתשובתו על נישואים בל"ג בעומר, ראה עמ' 122-124.

ג. התנודתיות והגלובליזציה - נראה שלא רק השינויים החברתיים והשינויים הרדיקליים במפת התפוצה של העם היהודי הם הגורם להחלשתו של "מנהג מקום". גם המאפיינים של התקופה, התפתחות הקדמה והגלובליזציה, משחקים תפקיד חשוב בהתייחסות ההלכתית. כללי "מנהג מקום" נקבעו בזמנים אחרים והם מתאימים לחברה מסוג שונה לחלוטין. חברה שבה האנשים נמצאים רוב הזמן במקום אחד, חברה שבה ישנם מאפיינים מקומיים ברורים והחלטיים, חברה שמבחינה הלכתית כפופה לרב הקהילה או לרב האזור. החברה בימינו שונה במהותה. התנודתיות היא גבוהה - האנשים יכולים להיות ביום אחד בשלושה מקומות שונים, ובשבוע אחד בשלוש ארצות שונות - הם נחשפים למנהגים רבים, הם חיים במסגרות חיים רבות, וכמעט בלתי אפשרי לחייב אותם להתנהג כמנהג המקום בכל מקום שאליו מגיעים. גם הזיקה של האדם למקום הגיאוגרפי בו הוא חי חלשה משהייתה. אם בעבר האדם למד את דרך ההתנהלות הדתית מהסביבה ומרב הקהילה, היום אדם יונק את השקפותיו ההלכתיות מהבית, מבית הספר, מהספרים, מהאינטרנט ומהרדיו, ומקומם של הקהילה ורב הקהילה כמורי הדרך ההלכתיים חלש משהיה בעבר.<sup>343</sup> כל אלו הם גורמים שמובילים בהכרח להיחלשות תוקפו של מנהג המקום. מציאות זו ברורה, וקשה להתווכח איתה.

כל הסיבות הללו הובילו לכך שבחברה היהודית במאה ה-20 קשה מאד ליישם את כללי "מנהג מקום". המחלוקות שראינו בין הפוסקים הן מחלוקות בדרך ההתייחסות למציאות זו. המציאות היא עובדה שמכירים בה, ומתלבטים בדרך ההתייחסות אליה. רמ"פ נוקט בגישה האדישה, שקובעת שכיון ש"מנהג מקום" לא רלוונטי אין להתייחס אליו כגורם משמעותי, ובלאו הכי האדם צריך להמשיך את ההתנהלות הקודמת שלו. רש"א נראה כמי שסבור שבימינו את מקומו של "מנהג מקום" תופס "מנהג אבות", והאדם צריך להתנהל לפי מנהגי אבותיו. רי"ו רואה בדרך ההיצמדות לעבר וחיזוק הקהילתיות את התשובה למציאות הזו, ורנא"ר בדרך של יצירת מנהג חדש.

ראינו שתי גישות שונות: הגישה שמצמצמת את תוקפו של מנהג המקום ואולי אפילו מבטלת אותו, והגישה שרואה בו כלי משמעותי, ומעוניינת ליישם אותו. נראה שאט אט הגישה הפאסיבית ל"מנהג מקום", הגישה שסוברת שכיום במציאות של ימינו לא ניתן לדבר על מנהג המקום, הולכת ותופסת את מקומה. האנשים רואים את עצמם כפופים למנהגיהם הקודמים או מנהגי אבותיהם, ולא ככפופים למנהג מקומי זה או אחר. מעטים האנשים שמזדמנים לבית הכנסת של עדה אחרת,

---

<sup>343</sup> הגלובליזציה גם עלולה לגרום לפחד של פוסקים מפסיקת הלכה. התפוצה של הפסיקה היא מהירה, וכל פסיקה שונה מתפרסמת ומעוררת פולמוס. ראה: Daniel Sperber, "Paralysis in Contemporary Halacha", Tradition 36:3. (2002), p. 1-13.

ומודעים למנהגי המקום, ומקפידים שלא לשנות אותם. ניתן להציע מספר סיבות לתופעה הזאת: בעידן האינטרנט והתחבורה המהירה האדם תופס את עצמו פחות קשור למקום גיאוגרפי, הלגיטימציה הגדלה והולכת לשונות, ומעל כל אלו הצורך במשהו קבוע ומוגדר - כל אלו מובילים לעובדה שמנהג המקום הופך להיות פחות משמעותי ופחות מחייב, ואנשים רואים את עצמם קשורים יותר למנהג העדה לה הם שייכים, ומנהגי אבותיהם. המענה הוא בדמות הוראות טוטאליות כמו זו של ר' אליעזר מ' שך: "כל אחד ואחד צריך להתנהג לפי המסורת שלו מההורים, ואל ישנה ממנהג ההורים".<sup>344</sup>

חיזוי העתיד אינו חלק ממחקר מסוג זה, אבל אם צריך אני לחוות דעה להיכן צועדת ההלכה, נראה לי שגישתם של רמ"פ ורשז"א תהפוך להיות התפיסה הבלעדית של פוסקי ההלכה האשכנזיים,<sup>345</sup> והכפיפות ל"מנהג אבות" תהפוך להיות באופן ברור לכפיפות המחייבת של האדם. הרושם הוא שגישה זו כבר התקבלה אצל חלקים נכבדים מהציבור הדתי, ואנשים רואים את עצמם מחויבים בראש ובראשונה למנהגי אבותיהם.

---

<sup>344</sup> הובא אצל בנימין ש' המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, ח"א, בני ברק תשנ"ה, עמ' 17, וראה שם עוד דוגמאות לכך.

<sup>345</sup> להשלמת התמונה יש לעיין גם בדרכם של פוסקים ספרדיים. עיון ראשוני בדרכם של מספר פוסקים ספרדיים כמו ר' שלום משאש, ר' חיים ד' הלוי, ר' עובדיה יוסף ואחרים מלמד שגם בין הפוסקים הספרדיים יש מחלוקת בשאלת היחס ל"מנהג מקום", אם כי הדבר מצריך בחינה יסודית.

## רשימה ביבליוגרפית

חז"ל

משנה	<b>ששה סדרי משנה</b> : מפורשים בידי ח' אלבק, ירושלים-תל-אביב : מוסד ביאליק-דביר, תשי"ז
	<b>משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון</b> : סדר זמנים, מהד' הרב יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ה
תוספתא	<b>תוספתא</b> : ע"פ כ"י ווינה, סדר נזיקין, מהד' ר"ש ליברמן, ניוארק תשמ"ח
	<b>תוספתא</b> : ע"פ כ"י ערפורט ווינה, מהד' הרב מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים : תשל"ה
ספרי דברים	<b>ספרי דברים</b> , מהד' פינקלשטיין, ניו-יורק : בית המדרש לרבנים, תשכ"ט
תלמוד בבלי	<b>תלמוד בבלי</b> : עם הלכה ברורה, ירושלים : מכון הלכה ברורה, תשל"ה-תשס"ה
תלמוד ירושלמי	<b>תלמוד ירושלמי, או תלמוד בני מערב...</b> , א-ח, ירושלים : מכון חת"ס סופר, תשכ"ט-תש"ל
	<b>המילון ההיסטורי ללשון העברית, תלמוד ירושלמי</b> , ירושלים : האקדמיה ללשון עברית, תשס"א
מסכת סופרים	<b>מסכת סופרים</b> , מהד' היגער, ניו-יורק תרצ"ז

### ספרות רבנית - גאונים וראשונים

אוצר הגאונים	בנימין מנשה לוין, <b>אוצר הגאונים</b> , א-יב, חיפה-ירושלים, תרפ"ח-תשי"ג
ר' אביגדור הצרפתי	<b>פירושים ופסקים על התורה לרבינו אביגדור צרפתי מבעלי התוספות</b> , מהד' א"פ הרשקוביץ, ירושלים : מכון הררי קדם, תשנ"ו
ר' אברהם בן דוד (הראב"ד)	<b>ספר כתוב שם</b> : השגות הראב"ד על בעל המאור, ירושלים : מכון חת"ס סופר, תש"ן
ר' אברהם בן הרמב"ם	<b>שו"ת ברכת אברהם</b> , ליק : [חמו"ל], תרכ"ה
ר' אברהם ב"ר יצחק	<b>ספר האשכול</b> , מהד' אלבעק, ירושלים : ח' וגשל, תשד"מ
ר' אברהם ב"ר נתן הירחי	<b>ספר המנהיג</b> , א-ב, מהד' י" רפאל, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשל"ח
ר' אהרן מלוניל	<b>ארחות חיים</b> , מהד' שלזינגר, ברלין : [חמו"ל], תרס"ב



ר' אחאי גאון	<b>שאלות דרב אחאי גאון</b> , א-ה, מהד' ש"ק מירסקי, ירושלים : המכון למחקר ולהוצאת ספרים סורא וישיבה אוניברסיטה, תשכ"ב-תשמ"ב
ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן)	<b>ספר ראב"ן</b> , ירושלים : חמו"ל, תרע"ה
ר' אשר בן יחיאל	<b>תוספות הרא"ש : על מסכת פסחים</b> , מהד' שושנה, ירושלים : מכון אופק, תשנ"ז
הנ"ל	<b>שאלות ותשובות לרבינו אשר בן יחיאל זצ"ל</b> , מהד' יודלוב, ירושלים : מכון ירושלים, תשנ"ד
ר' אשר מלוניל	<b>ספר המנהגות</b> , מהד' אסף, ירושלים : מקיצי נרדמים, תרצ"ה
ר' חיים גאגין	<b>עץ חיים : פולמוס הלכתי בין מגורשי ספרד בפאס לתושבים</b> , מהד' עמאר, רמת-גן : אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ט
ר' חננאל בן חושיאל	<b>פירושי רבינו חננאל : מסכת פסחים</b> , מהד' מצגר, ירושלים : מכון לב שמח, תשנ"א
ר' יהודה החסיד	<b>ספר חסידים</b> , מהד' ר' מרגליות, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשי"ז
הנ"ל	<b>ספר חסידים</b> , מהד' וויסטינעצקי, ברלין : [חמו"ל], תרנ"א
ר' יעקב בן אשר	<b>ארבעה טורים השלם</b> , א-כא, ירושלים : מכון ירושלים-מוסדות שירת דבורה, תשנ"ג-תשנ"ד
ר' יעקב מולין	<b>שאלות ותשובות מהרי"ל</b> , מהד' הרב י' סץ, ירושלים : מכון ירושלים, תשמ"מ
ר' יצחק בן משה מוינה	<b>אור זרוע</b> , ח"ג, ירושלים : [חמו"ל], תרמ"ז
ר' יצחק אלפסי	<b>ספר הלכות הרי"ף... על מסכת פסח ראשון</b> , מהד' ניימן, ירושלים : ביהמ"ד לרבנים באמריקה, תש"ן
רבינו ירוחם	<b>תולדות אדם וחווה</b> , ויניציאה : [חמו"ל], שי"ג
ר' ישעיה דיטראני (רי"ד)	<b>תוס' רי"ד</b> , ירושלים : חיים צוקרמן, [חש"ד]
ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי	<b>מגן אבות</b> , ירושלים - ניו-יורק : מעין החכמה, תשי"ח
הנ"ל	<b>בית הבחירה : מסכת מגילה</b> , מהד' הרשור, ירושלים : מכון התלמוד הישראלי, תשכ"ב
ר' משה בן מימון	<b>משנה תורה הוא הי"ד החזקה להרמב"ם</b> , א-יב(*), ירושלים-בני ברק : שבתי פרנקל, תשל"ה-תשס"ג
הנ"ל	<b>תשובות הרמב"ם</b> , א-ד, מהד' י' בלאו, מהדורה שניה מתוקנת, ירושלים : ראובן מס, תשמ"ו
הנ"ל	<b>אגרות הרמב"ם</b> , א-ב, מהד' י' שילת, ירושלים : שילת, תשנ"ה
הנ"ל	<b>הלכות ירושלמי לרמב"ם</b> , מהד' ר"ש ליברמן, ניו-יורק : בית מדרש לרבנים, תשי"ח

ר' משה בן נחמן	<b>חידושי הרמב"ן השלם</b> , א-ג, ירושלים: מכון מערבא, תשנ"ז
הנ"ל	<b>משפט החרם</b> , מהד' ר' ח"ש שאנן, בתוך: חידושי הרמב"ן... למסכת שבועות, מהד' הרב א' ליכטנשטיין, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי, תשל"ו
ר' משה מקוצי	<b>ספר מצוות גדול</b> (סמ"ג), וינציאה: חמו"ל, ש"ז
רב נטרונאי גאון	<b>תשובות רב נטרונאי גאון</b> , מהד' אופק וברודי, ירושלים: מכון אופק, תשנ"ד
ר' נסים ב"ר ראובן	<b>חידושי הר"ן: מסכת פסחים</b> , מהד' א' ליכטנשטיין, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א
סר החילוקים	<b>ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב</b> , מהד' מרגליות, ירושלים: [חמו"ל], תרצ"ח
ספר החינוך	<b>ספר החינוך</b> , מהד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב
ר' צדקיהו ב"ר אברהם	<b>שבלי הלקט</b> , מהד' באבער, ירושלים: "א", תש"ל
הנ"ל	<b>שבלי הלקט: החלק השני</b> , מהד' חסידה, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ח
ר' שלמה בן אדרת (רשב"א)	<b>שו"ת הרשב"א</b> , ח"א, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ז
ר' שלמה יצחקי (רש"י)	<b>ספר הפרדס לרש"י</b> , מהד' עהרענרייך, בודאפעסט: [המחבר], תרפ"ד
הנ"ל	<b>סדור רש"י</b> , מהד' ש' באבער, ברלין: חברת מקיצי נרדמים, תרע"ב
ר' שמחה מויטרי	<b>מחזור ויטרי</b> , מהד' ש' הלוי איש הורוויץ, ירושלים: "א", תשכ"ג.
ר' שמעון בן צמח (רשב"ץ)	<b>שו"ת התשב"ץ</b> , א-ג, ירושלים: מכון ירושלים, תשס"ז
ר' שמעון קיירא	<b>ספר הלכות גדולות</b> , ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ב
שערי צדק	<b>תשובות הגאונים שערי צדק</b> , ירושלים: כלל ופרט, תשכ"ה

#### **ספרות רבנית - אחרונים**

אוירבך, ר' שלמה ז'	<b>ספר מנחת שלמה</b> , א-ג, ירושלים: מכון שערי זיו, תשמ"ו-תשמ"ט
הנ"ל	<b>הליכות שלמה</b> , א-ג, ערוכים ע"י יצחק טבגר ואהרן אוירבך, ירושלים: ישיבת הליכות שלמה, תש"ס-תשס"ז
הנ"ל	<b>מאורי אש</b> , ירושלים: [חמו"ל], תרצ"ה
הנ"ל	<b>מעדני ארץ</b> , א-ב, ירושלים: מדרש בני ציון, תש"ז-תשי"ב

הני"ל	<b>שלחן שלמה</b> , הלכות שבת, א-ג; הלכות יו"ט א-ב; ערכי רפואה, א-ג; ערוכים ע"י ש"יב לייזרזון, ירושלים: ש"יב לייזרזון, תשנ"ט-תשס"ו
אזולאי, ר' חיים י"ד (החיד"א)	<b>יעיר און</b> , בילגוריא: י"י ווינברג, תרצ"ה
אליהו, ר' מרדכי	<b>אמרי מרדכי</b> , ירושלים: מכללת ליפשיץ, תשס"ו
אפשטיין, ר' יחיאל מ'	<b>ערוך השולחן</b> , א-ח, פיוטרקוב: [חמו"ל], תרס"ז
ארנרייך, משה וכרמל, יוסף (עורכים)	<b>שו"ת במראה הבזק</b> , א-ד, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשנ"ו-תשס"ו
אשכנזי, ר' צבי	<b>שו"ת חכם צבי</b> , ורשה תרל"ו
באב"ד, ר' יוסף	<b>מנחת חינוך</b> , א-ג, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ו
בן זמרה, ר' דוד	<b>שו"ת הרדב"ז</b> , ירושלים [חמו"ל], תשל"ב
בן דוד, אמתי	<b>שיחת חולין</b> , ירושלים: מדרש בכורי יוסף, תשנ"ה
ברלין, ר' נפתלי צ"י (הנצי"ב)	<b>שו"ת משיב דבר</b> , א-ב, ורשה: [חמו"ל], תרנ"ד
גרינוואלד, ר' אליעזר ד'	<b>שו"ת קרן לדוד</b> , סאטמר: [חמו"ל], תרפ"ט
די אוזידא, ר' שמואל	<b>מדרש שמואל</b> , ירושלים: מכון הכתב, תשמ"ט
די מודינה, ר' שמואל	<b>שו"ת מהרשד"ם</b> , בני-ברק: [חמו"ל], תשל"ו
הדאיה, ר' עובדיה	<b>ספר שאלות ותשובות ישכיל עבדי</b> , א-ח, ירושלים: [חמו"ל], תרצ"א-תשמ"מ
הלוי, ר' חיים ד'	<b>עשה לך רב</b> , א-ט, תל-אביב: [חמו"ל], תשל"ג-תשמ"ח
וולדינברג, ר' אליעזר	<b>ספר שאלות ותשובות ציץ אליעזר</b> , א-כב, ירושלים: [חמו"ל], תש"ה-תשנ"ח
ויטל, ר' חיים	<b>שער הכוונות</b> , מהד' י"פה שעה", א-ב, ירושלים: [חמו"ל], תשמ"ח
הני"ל	<b>עולת תמיד</b> , ירושלים: [חמו"ל], תרס"ז
הני"ל	<b>פרי עץ חיים</b> , דוברובנא: [חמו"ל], תקס"ד
וייס, ברוך	<b>ברכת הורי</b> , ירושלים: ב' וייס, תשנ"ד
וייס, ר' יצחק י'	<b>ספר שאלות ותשובות מנחת יצחק</b> , א-י וליקוטי תשובות, ירושלים: מנחת יצחק, תשנ"ג
זילבר, ר' בנימין י'	<b>אז נדברו</b> , א-יד, בני ברק: [חמו"ל], תשל"ג-תשמ"ז

שׁוׁת אבני צדק, לעמבערג תרמ״ה	טייטלבוים, ר׳ יקותיאל י״
ספר שאלות ותשובות יחווה דעת, ירושלים: חזון עובדיה, תשל״ז-תשמ״ד	יוסף, ר׳ עובדיה
ספר שאלות ותשובות יביע אומר, א-ג, ירושלים: מדרש בני ציון, תשי״ד-תשס״ד	הנ״ל
ספר משנה ברורה, א-ו, ירושלים: א. בלום, תשנ״א	כהן, ר׳ ישראל מאיר
צרוור החיים, אמסטערדם: דוד כ״ץ, תק״פ	לוונשטאם, ר׳ אברהם
אור נוגה, דעסווא תקע״ח	ליברמן, אליעזר
פחד יצחק, אות ת, ירושלים: מקיצי נרדמים, תש״ל	למפורנטי, ר׳ יצחק
שדי חמד, א-ג, ניו-יורק: קה״ת, תש״י	מדיני, ר׳ חיים ח׳
שׁוׁת אדמת קודש, ח״ב, סלונקי: קלעי-נאמן, תקט״ז	מזרחי, ר׳ ניסים ח״מ
ארצות החיים, ח״ב, ורשה: [חמו״ל], תרכ״א	מלבים, ר׳ מאיר ל׳
שלחן ערוך הרב, א-ו, ביוזפאף: [חמו״ל], תרל״ה	מלדי, שניאור זלמן
שׁוׁת בית אפרים, ורשה: [חמו״ל], תרמ״ד	מרגליות, ר׳ אפרים ז׳
פאת השלחן, צפת: [חמו״ל וחש״ד]	משקלוב, ר׳ ישראל
שמירת שבת כהלכתה, א-ג, ירושלים: בית מדרש הלכה ״מוריה״, תשל״ט-תשנ״ג	נויבירט, הרב יהושע י״
נוהג כצאן יוסף, תל-אביב: [חמו״ל] תשכ״ט	סג״ל, ר׳ יוסף י״
שׁוׁת חתם סופר, ירושלים: מכון חתם סופר, תש״ל	סופר, ר׳ משה (חת״ם סופר)
פסקי עזיאל: בשאלות הזמן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל״ז	עזיאל, הרב בן ציון ח׳
האמת והשלום אהבו: צוואת הרב בן ציון מאיר חי עזיאל, ירושלים: הועד להוצאת כתבי הרב עזיאל, תשנ״ג	הנ״ל
משפטי עזיאל, א-ז, ירושלים: הועד להוצאת כתבי הרב עזיאל, תשנ״ה-תשס״ה	הנ״ל
שׁוׁת שערי צדק, מונקטש: [חמו״ל], תרמ״ד	פאנט, ר׳ מנחם מ׳
תפילה כהלכתה, ירושלים: פוקס, תשמ״ט	פוקס, ר׳ יצחק י׳
אגרות משה, א-ח, נוא-יארק-ירושלים: [חמו״ל], תשי״ט-תשנ״ו	פיינשטיין, ר׳ משה
דברות משה: מסכת חולין, בני ברק: [חמו״ל], תשמ״ג	הנ״ל
חלב גוי, ירושלים: ראובן מס, תשס״ז	הנ״ל

פלאגיא, ר' חיים	משא חיים, איזמיר: בן ציון בנימין רודיטי, תרל"ד
פריד, י" דוד	יום טוב שני כהלכתו, ירושלים: פריד, תשנ"ח
פרנק, ר' צבי פסח	הדרת קודש: פסקים וחקרי הלכות, ירושלים: מכון הרב פרנק, תשנ"ו
הני"ל	הר צבי: תשובות פסקים וחקרי הלכה, א-ד, ירושלים: ועד להוצאת כתבי מרן הרב צבי פסח פראנק, תשכ"ד
צלחה, ר' יחיא	שו"ת פעולת צדיק, מהד' רצהבי, בני ברק תשס"ג
קארו, ר' יוסף	שו"ת אבקת רוכל, שאלוניקי: [חמו"ל], תקנ"א
הני"ל	שולחן ערוך, ירושלים: וגשל, תשנ"ד
קוק, ר' אברהם י"י	דעת כהן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה
רבינוביץ, ר' נחום א'	משנה תורה לרמב"ם עם פירוש יד פשוטה, ירושלים: מכון מעליות, תשמ"ג-תשס"ז
הני"ל	שיח נחום, מעלה אדומים: מעליות, תשס"ח
רבינוביץ, ר' שמחה בצי"א	פסקי תשובות, ח"ה, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ה
רוזנטל, ר' יעקב נ'י	משנת יעקב: מדע אהבה, ירושלים: [חמו"ל], תשמ"ו
ריישר, ר' יעקב	שו"ת שבות יעקב, לעמברג: [חמו"ל] תרנ"ח
ריקי, ר' רפאל ע"ח	אדרת אליהו, ליוורנו: ר' מילדולה, תק"ב
שטיין, ר' אפרים פ'	עבודת אפרים, בני ברק: [חמו"ל], תשנ"ו
שפירא, ר' אלעזר ח'	מנחת אלעזר, ח"ד, מונקטש: [חמו"ל], תר"צ
שך, ר' אליעזר מ"מ	ספר מכתבים ומאמרים, א-ו, בני ברק: [חמו"ל], תשמ"ח-תשנ"ו

#### מאמרים ומחקרים

אברמוביץ, צבי י"י	"המנהג במשנתו של הרמב"ם", תורה שבעל פה מא (תשי"ס), עמ' פב-צ
אביב"י, דבורה	"סימני הזמן והמקום בתשובותיו של ר' משה פיינשטיין על שאלות בנוגע למנהגי ישראל", בתוך: ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ה, עמ' קצב-רג
אברמסון, שרגא	עניינות בספרות הגאונים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ד
הני"ל	רב נסים גאון: חמשה ספרים; שרידים מחיבוריו, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשכ"ה

אורבך, אפרים א'	<b>ההלכה: מקורותיה והתפתחותה</b> , גבעתיים: יד לתלמוד, 1984
הנ"ל	<b>בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם</b> , ירושלים: מוסד ביאליק, תשט"ו
הנ"ל	"מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", בתוך: ב"צ סגל (עורך), <b>עשרת הדיברות בראי הדורות</b> , ירושלים תשמ"ו, עמ' 127-145
אייזנשטיין, יהודה ד'	<b>אוצר מסעות</b> , ניו-יורק: י"ד אייזנשטיין, תרפ"ז
אילני, צבי	"שנוי מנהג אבות ומנהג המקום בנוסח התפילה ובמבטאה", בתוך: י' שויקה וח' סבתו (עורכים), <b>מנחת אהרן: מאסף תורני לזכרו של הרב אהרן שויקה זצ"ל</b> , ירושלים: [חמו"ל], תשמ"מ, עמ' 263-279
אלבוגן, יצחק מ'	<b>התפילה בישראל: בהתפתחותה ההיסטורית</b> , תל-אביב: דביר, תשל"ב
אלון, מנחם	<b>המשפט העברי</b> , ירושלים: מאגנס, תשל"ח
אליהו, יוסף ורות	<b>התורה המשמחת: סיפור חייו של הרב אוריבך</b> , בית אל: ספרית בית אל, תשנ"ח
אלינסון, אליקים ג'	<b>הצנע לכת: האשה והמצוות - ספר שני</b> , ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ז
הנ"ל	<b>איש ואשתו: האשה והמצוות - ספר שלישי</b> , ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"א
הנ"ל	"חילופי מנהג בין איש לאשתו ותוקף מנהג אבות", <b>סיני פה</b> (תשל"ט), עמ' רלג-רמב
אפשטיין, יעקב נ'	"שרידי שאילתות", <b>תרביץ ו</b> (תרצ"ה), עמ' 460-497
הנ"ל	<b>מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות</b> , ח"ב, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח
הנ"ל	<b>מבואות לספרות האמוראים</b> , ירושלים - תל-אביב: מאגנס-דביר, תשכ"ג
אריאל, ר' יגאל	"אל תטוש תורת אמך": האם אשה נשואה צריכה לאמץ את מנהגי משפחת בעלה?", <b>צהר כו</b> (תשס"ח), עמ' 9-19
אריאל, ר' יעקב	"לאחדותה של הקהילה בנוסח התפילה", <b>תחומין ט</b> (תשמ"ח), עמ' 196-204
בינפלד, מנשה	"משנתו החינוכית של ר' משה פיינשטיין", <b>בשדה חמ"ד 4,42</b> (תשנ"ט), עמ' 31-59
בנדיקט, בנימין ז'	<b>מרכז התורה בפרובאנס</b> , ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה
הנ"ל	"על מגמתו של רבי זרחיה הלוי בספר המאור", ע"צ מלמד (עורך), <b>ספר זכרון לבנימין דה-פריס</b> , ירושלים: אוניברסיטת תל-אביב, תשכ"ט, עמ' 160-167
בניהו, מאיר	<b>מעמדות ומושבות: ספר זכרון להרב יצחק ניסים</b> , סדר שישי, ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ה

הני"ל	<b>יום טוב שני שלגלויות: הפולמוס על קיומו או ביטולו שליום ובן חוצה לארץ בארץ ישראל כיצד ינהג ביום טוב שני, ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ז</b>
בראלי, מאיר	<b>"אכילה לרפואה קודם התפילה: עיון בשיטת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל", אסיא, יט-ג-ד (תשסה), עמ' 70-88</b>
ברק, משה יונתן	<b>מעמדו של המנהג במשנתו של ר' מנחם המאירי, על פי ספרו מגן אבות, עבודת מ.א, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 2004.</b>
ברקוביץ, ר' אליעזר	<b>ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א</b>
גוטל, נריה	<b>חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים: מאגנס, תשס"ה</b>
גולדשטיין, משה	<b>מסעות ירושלים, מונקטש: [חמו"ל], תרצ"א</b>
גידמן, משה	<b>התורה והחיים בימי הביניים, תל-אביב: מדע וספרות לעם, 1968</b>
גילת, יצחק ד'	<b>"לא תתגודדו", בר-אילן יט (תשמ"א), עמ' 79-98</b>
הני"ל	<b>פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב</b>
גינצבורג, לוי	<b>פירושים וחידושים בירושלמי, ח"א, ניו-יורק תש"א</b>
גלינסקי, יהודה ד'	<b>ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה-14: אספקטים היסטוריים, ספרותיים והלכתיים, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן התשנ"ט</b>
גרונר, צבי	<b>רב האי גאון ודרכו בהלכה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד</b>
גרוסמן, אברהם	<b>חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים: מאגנס, תשמ"א</b>
הני"ל	<b>חכמי צרפת הראשונים, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה</b>
גרטנר, יעקב	<b>"ההטיה בנפילת אפים בתפילה: פרקים בהשתלשלות המנהג", סיני קכב (ניסן-תמוז תשנ"ח), עמ' צד-קיב</b>
גרינוולד, יקותיאל י'	<b>קורות התורה והאמונה בהונגריה, בודפשט תרפ"א</b>
דאווידויטש, ישראל ח'	<b>תל תלפיות: מסכת חייו ופעליו של... מרן רבי יצחק יעקב ווייס..., ח"א, ירושלים: מערכת ביכורים, תשנ"ב</b>
דה-פריס, בנימין	<b>תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב: א' ציוני, תשכ"ו</b>

דינרי, ידידיה	"המנהג וההלכה בתשובות חכמי אשכנז במאה הטי"ו", בתוך: ע"צ מלמד (עורך), <b>ספר זכרון לבנימין דה-פריס</b> , תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשכ"ט, עמ' 168-198
דרייפוס, יאיר	"קביעת נוסח תפילה למנין חדש", <b>תחומין ח</b> (תשמ"ז), עמ' 388-402
הבר, צבי	"חובת הבן במנהגי אביו", <b>תחומין כד</b> (תשס"ד), עמ' 255-261
הני"ל	"איסור הליכה בחקות הגויים", <b>מעליות יד</b> (תשנ"ד), עמ' 151-194
הבר, ר' שמואל י"ה	<b>את צנועים חכמה</b> , קרני שומרון תשס"ז
הורדוצקי, שמואל א'	"מנהג ישראל", <b>השלח ו</b> (תרנ"ט-תש"ס), עמ' 417-420
הילביץ, אלתר	<b>חקרי זמנים</b> , ח"ג, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א
הלברטל, משה	"המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורת הרמב"ן", <b>ציון סז</b> (תשס"ב), עמ' 25-56
הלבני, דוד	<b>מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד</b> , ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ה
הלוי, ר' חיים ד'	"חובת אשה לנהוג כמנהג בעלה", <b>תחומין ו</b> (תשמ"ה), עמ' 79-84
הלפרין, מרדכי	"על דעתו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בסוגיית המוות המוחי", <b>אסיא יב, ג-ד</b> (תש"ן), עמ' 5-17
הני"ל	"קווים אחדים לדרכו של הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בהלכות רפואה ופיקוח נפש", <b>רפואה, אתיקה והלכה</b> , 2 (תשנ"ו), עמ' 13-47
המבורגר, בנימין ש'	<b>שרשי מנהג אשכנז</b> , בני ברק: מכון מורשת אשכנז, תשנ"ה
הנשקה, דוד	"מנהג מבטל הלכה? (לאישושה של השערה)", <b>דיני ישראל יז</b> (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' קלה-קנד
הס, ישראל	<b>רבי יחזקאל לנדא ותקופתו בתולדות ההלכה</b> , עבודת מ.א., אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ט
הרטמן, דניאל	<b>סטייה וגבולות סובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה - עיון בפסיקתם של החת"ם סופר והרב משה פיינשטיין ויחסם לספרות חז"ל ופוסקי ימי הביניים</b> , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנט של האוניברסיטה העברית ירושלים, 2003
וייס, אברהם	<b>לחקר התלמוד</b> , ניו-יורק: פלדהיים, תשט"ו
הני"ל	"לשאלת מקורות הסוגיות", <b>הצופה לחכמת ישראל</b> , שנה ט (תרפה), עמ' 177-203
הני"ל	<b>מחקרים בתלמוד</b> , ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ה
וייס, יישכר ד'	<b>מערכת המנחה: מפתח כללי על שו"ת מנחת יצחק עשרה כרכים</b> , ירושלים: מנחת יצחק, תשנ"א



מאורי גליציה : אנציקלופדיה לחכמי גליציה, ח"ב, ירושלים : המכון להנצחת יהדות גליציה, תשמ"ב	וונדר, מאיר
ר"י קארו - בעל הלכה ומקובל, ירושלים : מאגנס, תשנ"ו	ורבלובסקי, רפאל י"צ
"השוואה כנקודת מפנה תיאולוגית", סדרת תשתית למחקר 11, רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ח, עמ' 219-228	ורדיגר, משה
"ודברת במ... וכתבתם אותם" - משנת פסיקתו של הרב משה פיינשטיין : השוואת "דברות משה" ל"אגרות משה", עבודת מ"א, רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח	זוסמן, יהודה
רבינו משה איסרליש, ניו-יורק : ישיבה אוניברסיטי, תשל"ב	זיו, אשר
"מצות נשיאת כפים בכל ארץ ישראל", מוריה קטו-קטז (תשמ"א), עמ' נו-סב	זילבר, ר' בנימין י'
"מועדי נשיאת כפים", סיני ק (תשמ"ז), עמ' תנב-תע	זימר, יצחק
עולם כמנהגו נוהג, ירושלים : מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ו	הני"ל
רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה : [חמו"ל], תשנ"ב	זינג, אליהו ר'
כל ספרי מהר"צ חיות, ירושלים : דברי חכמים, תשי"ח	חיות, צבי ה'
"נפילת אפים כדוגמא להשפעת הקבלה על סדרי התפילה", מחנים 6 (תשנ"ד), עמ' 124-133	חלמיש, משה
הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס	הני"ל
עיר הקודש והמקדש, ח"ג, ירושלים : [חמו"ל], תשכ"ט	טיקוצ'ינסקי, ר' יחיאל מ'
"ברכת כהנים בזמן הזה בחיפה ובצפון הארץ", תחומין ב (תשמ"א), עמ' 345-363	כהן, ר' שאר ישוב
"היחס בין ההלכה למנהג", בתוך : הרב ש"י זוין וז' ורפהטיג (עורכים), מזכרת : קובץ תורני לזכר הגרי"א הרצוג, ירושלים : היכל שלמה, תשכ"ז, עמ' 554-564	כהנא, יצחק ז'
מחקרים בספרות התשובות, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשכ"ג	הני"ל
אור שלמה : בין גדולי עולם... רבי אברהם יצחק הכהן קוק... ורבי שלמה זלמן אויערבך, ירושלים : ע' כנרת, תשס"ה	כנרתי, עמיחי
"מעריב בזמנו ושלא בזמנו ; דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה", ציון לה (תש"ל), עמ' 60-65	כ"ץ, יעקב
הלכה וקבלה : מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים : מאגנס, תשמ"ו	הני"ל
הלכה במיצר, ירושלים : מאגנס, תשנ"ב	הני"ל

הני"ל	<b>היציאה מן הגיטו</b> , תל-אביב : אופקים - עם עובד, תשמ"ו
לאו, בנימין	"שמירת מנהגי עדות מול אחדות ההלכה : עיון במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף", <b>אקדמות י</b> (תשס"א), עמ' 267-288
הני"ל	"הרב ב"צ עוזיאל - אחדות האומה בשדה ההלכה", בתוך : מ' בר-און וצ' צמרת (עורכים), <b>שני עברי הגשר - דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל</b> , ירושלים : יד יצחק בן צבי, תשס"ב, עמ' 297-319
הני"ל	<b>ממרן עד מרן : משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף</b> , תל-אביב : מסורה לעם, 2005
לאו, ר' ישראל מ' לווי, יהושע ה'	"חיוב הבנים בקיום מנהגי אבותיהם", <b>פעמי יעקב מה</b> (תש"ס), עמ' קכז-קלד <b>עליות אליהו</b> , ווילנא : [חמו"ל], תרנ"ב
לוי, יעל	"התנועה הקונסרוטיבית כפי שהיא משתקפת בתשובותיו של הרב משה פיינשטיין", בתוך : י' רפאל (עורך), <b>ספר אביעד : קובץ מאמרים ומחקרים לזכר ישעיהו וולפסברג-אביעד</b> , ירושלים תשמ"ו, עמ' רפא-רצג
ליפשיץ, ברכיהו	"מנהג מבטל הלכה", <b>סיני פו</b> (תש"מ), עמ' ח-יג
ליברמן, שאול	<b>תוספתא כפשוטה : באור ארוך לתוספתא</b> , ניו-יורק : בית המדרש לרבנים, תשט"ו-תשכ"ב
הני"ל	<b>הירושלמי כפשוטו</b> , ניו-יורק וירושלים תשנ"ה
נאה, אליהו	<b>חנו ממתקים</b> , ירושלים : חמו"ל, תשס"ח
נויבירט, ר' יהושע י'	"הוראות ופסקים בענייני פסח", <b>מוריה שכג-שכד</b> (תשס"ו), עמ' קנז-קסג
סגל, ר' יהודה	"שנוי מנהגים בעדות שונות לעומת נוסח אחיד", בתוך : י' שביב [עורך], <b>בצומת התורה והמדינה</b> , ח"ב, אלון שבות-ירושלים, מכון צומת-במעלה, תשנ"א, עמ' 207-284
סטפנסקי, נחום	<b>ועלהו לא יבול : מהנהגותיו והדרכותיו של הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל</b> , א-ב, ירושלים : [חמו"ל], תשנ"ח-תשנ"ט
סימנר, זכריה	<b>ספר זכירה</b> , וורשה : [חמו"ל], תרל"ה
סליי, מנחם	"מנהג המשפחה במקרי נישואין בינעדתיים, מיזוג הגלויות מבחינה הלכתית", <b>נעם ספר כג</b> (תשמ"א), עמ' קמה-קפ
עמית, אהרן	<b>מהדורה ופירוש מקיף לפרק 'מקום שנהגו' בבלי פסחים פרק רביעי</b> , חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ס
עמנואל, יונה	"[על] שלמה זלמן אויערבאך, ספר מנחת שלמה, כולל שו"ת, בירורי ענינים וחקרי הלכות בדי חלקי השלחן ערוך", <b>המעין, כוג</b> (תשמ"ו), עמ' 43-52

ערוסי, רצון	"פוסקי ימינו נוכח רבגוניות עדתית", בתוך: ש' דשן (עורך), <b>מחצית האומה</b> , רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ו, עמ' 105-65
הני"ל	"חכמי דורנו על הבדלי המבטאים בשפת הקודש", <b>בד"ד 7</b> (קיץ תשנ"ח), עמ' 5-31
הני"ל	"הגורם העדתי בפסיקת ההלכה", <b>דיני ישראל י-יא</b> (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' קכה-קעה
הני"ל	<b>התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה הבינעדנית בישראל</b> , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור למשפטים, הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ז
פוגלמאן, מרדכי	"מנהג המקום ומנהג המדינה", <b>סיני יז</b> (תש"ה), עמ' שסב-שעג
פינקלמן, שמעון ושרמן, נתן	<b>רבי משה פיינשטיין</b> , ירושלים: נחלה, 1987
פליישר, עזרא	<b>תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה</b> , ירושלים תשמ"ח
פרבשטיין, ר' משה	"גדר החיוב להחזיק במנהג אבות", <b>מוריה ער-רעג</b> (תש"ס), עמ' רה - ריב
פריד, ירחמיאל ד'	<b>מעדני שלמה: הלכות והליכות מרבנו שר התורה פאר הדור ועמוד ההוראה מרן הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצוק"ל</b> , ירושלים: [חמו"ל], תשס"ב
פרידמן, מנחם	<b>חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל, תרע"ח-תרצ"ו, 1918-1936</b> , ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח
הני"ל	<b>החברה החרדית - מקורות, מגמות ותהליכים</b> , ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991
צוריאל, ר' אברהם	"חילוקי מנהגים באחד", <b>שמעתין 110</b> (תשנ"ג), עמ' 79-68
קוניץ, משה	<b>בן יוחאי</b> , וינה: הלצינגער, תקע"ה
קפלן, יחיאל ש'	"המשכיות תחולת נורמות ציבוריות (תקנות ומנהגים)", <b>שנתון המשפט העברי יח-יט</b> (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 396-329
רבינוביץ, ר' נתן ד'	"מלחמתו של מרן החת"ס במתחדשים", <b>אור ישראל כד</b> (תשס"א)
הני"ל	"מלחמתו של מרן החת"ס במתחדשים - ח"ב", <b>אור ישראל כה</b> (תשס"ב)
הני"ל	"מלחמתו של מרן החת"ס במתחדשים - ח"ג", <b>אור ישראל כח</b> (תשס"ה)
רובינשטיין, שמואל מ'	<b>לחקר סידור התלמוד</b> , קובנה: [חמו"ל], תרצ"ב
רוזנק, אבינעם	<b>הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב קוק</b> , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח
רוטר, שלום א'	"כמה הערות נחוצות לחול המועד", בתוך: <b>ספר הזכרון מבקשי תורה: בענייני יום טוב</b>

	<b>וחול המועד</b> , ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ז, עמ' תשכז-תשנח	
הנ"ל (עורך)	<b>ספר הזכרון מבקשי תורה: חלק שני - חול המועד</b> , ירושלים: מבקשי תורה וחסד, תשנ"ז	
רייף, אליעזר	<b>היתר 'משום איבה' ודמותו של הנוכרי לאור פסיקתו של הרב משה פיינשטיין</b> , עבודת מ.א., האוניברסיטה העברית ירושלים, תשס"ה	
רלב"ג, ר' יצחק	"לא תתגודדו במנהגים", <b>תורה שבעל פה מא</b> (תש"ס), עמ' צא-צה	
רפפורט, ר' שבתאי	"זכרו תורת משה עבדי: לדרכו של הגר"מ פיינשטיין בפסיקה בשאלות זמננו", בתוך: י' שביב (עורך), <b>ממלכת כהנים וגוי קדוש: קובץ מאמרים לדמותה של מדינה יהודית לנשמת דוד כהן</b> , ירושלים תשנ"ד, עמ' 366-384	
הנ"ל	"קירוב ועיקר דין תורה: דיון בפסיקתו של מרן רבי משה פיינשטיין זצ"ל", <b>בד"ד 16</b> (תשס"ה), עמ' 5-23	
רפלד, מאיר	<b>המהרש"ל והים של שלמה</b> , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"א	
רפלד, מאיר; תבורי, יוסף	"המנהג, שלוחותיו ומחקרו", בתוך: ד' שפרבר, <b>מנהגי ישראל</b> , כרך ה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ה, עמ' רטו-שט	
שבט, עזרא	"מקום המנהג בתורתו של הרמב"ן ובית מדרשו הקטלוני", <b>שנתון המשפט העברי, יח-יט</b> (תשנ"ב-תשנ"ד) עמ' 439-453	
שביב, יהודה	"לא תתגודדו", <b>תחומין יג</b> (תשנ"ג), עמ' 240-256	
שוורץ, יום טוב ה'	<b>מענה לאגרות</b> , ניו-יורק: [חמו"ל], תשל"ד	
שלהב, יוסף; פרידמן, מנחם	<b>התפשטות תוך הסתגרות - הקהילה החרדית בירושלים</b> , ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1985	
שטינברג, אברהם	"הלכות רופאים ורפואה: על פי ספר שו"ת מנחת יצחק", בתוך: א' שטינברג (עורך), <b>ספר אסיא</b> , כרך ב, ירושלים: ראובן מס, תשמ"א, עמ' 29-57	
שלם, יהלום	<b>חשיבתו ההלכתית של הרמב"ן לאור מקורותיו הפרובנסלים</b> , חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנאט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן התשס"ג	
שפרבר, דניאל	"המנהג בתפישתו ההלכתית-רעיונית של הראי"ה קוק", בתוך: ש' שפרבר, <b>ראיות הראי"ה: מסות ומחקרים בתורתו של הרב קוק...</b> , ירושלים: בית הרב, תשנ"ב, עמ' קיג-קכה.	
הנ"ל	<b>מנהגי ישראל: מקורות ותולדות</b> , א-ח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט-תשס"ז	
שציפנסקי, ישראל	<b>התקנות בישראל</b> , ח"ד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג	
שטרן, ר' יחיאל מ'	<b>שביבי נגה מחיי המאור הגדול מרן רבי שלמה זלמן אויערבאך</b> , ירושלים: מכון משען	

מנחם, תשנ"ה

- שרמן, ר' אברהם ח' "יסודות כללי ההוראה והפסיקה וחילוקיהם בין קהילות אשכנז וספרד", בתוך: **ניב המדרשיה יח-יט** (תשמ"ה), עמ' 102-121
- תא-שמע, ישראל מ' **רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג
- הני"ל **הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1000-1350**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו
- הני"ל **מנהג אשכנז הקדמון**, ירושלים מאגנס, תשנ"ב
- הני"ל **הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר** (נוסח מורחב), תל-אביב 2001
- תמר, דוד "ר' יוסף קארו כמקובל וכמיסטיקן", **קרית ספר מ** (תשכ"ה)
- אנציקלופדיה תלמודית**, א-כז, ירושלים: האנציקלופדיה התלמודית, תש"ז-תשס"ז

- Angel, Marc "A Study of the Halachic Approaches of Two modern Poskim", **Tradition** 23,3 (1998), pp 41-52
- Baumel, Joseph N. "Ritual, law, and praxis: an American responsa to Bat Mitsva celebrations", **Modern Judaism** 22,3 (2002) 234-260
- Chinitz, Jacov "Reb Moshe and Coservatives", **Conservative Judaism** 41,3, (1989), pp 5-15
- Friedman, Menachem "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Orthodox Judaism", H.E. Goldberg (ed.), **Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies**, SUNY Press, 1986, pp. 235-255
- Friedman, Menachem "The 'Family - Community', Model in Haredi Society", **Studies in contemporary Jewry** 14 (1998), pp. 166-177
- Halperin Mordechai "Siamese twins; Rav Feinstein's ruling and the subsequent controversy", **ASSIA** 4,1 (2001),pp. 26-27
- Jotkowitz Alan "The bioethics of responsa : the writings of Rabbi Moshe Feinstein", **Jewish Medical Ethics and Halacha** 5,2 (2006), pp. 56-59
- Mann Jakob **The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Chaliphs**, Oxford

1920

- Mayer Egon                   **From Suburb to Shtetl, The Jews of Boro Park**, Philadelphia: Temple University Press, 1979
- Philo, of  
Alexandria                   **Philo**, with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker,  
London : W. Heinemann, 1929-1962.
- Poll, Solomon               **The Hasidic Community of Williamsburg**, N.Y. : Schocken Books, 1969
- Rackman Emanuel        "Halachic Progress: Rabbi Moshe Feinstein's Igrot Moshe on Even HaEzer",  
**Judaism**, **13,3** (1964) pp 365-373
- Rosner Fred                "The Influence of Rabbi Moshe Feinstein on Halacha and Medicine",  
**Journal of Halacha and Contemporary Society XXII** (1990), pp 47-76
- Roth, Joel                   **The Halakhic Process - A Systematic Analysis**, N.Y. 1986
- Sperber, Daniel            "Paralysis in Contemporary Halacha", **Tradition 36:3** (2002), p. 1-13
- Tendler Rabbi  
Moshe D.                    "So One May Live", **ASSIA 4,1** (2001), pp. 22-25
- Tendler Moshe             "Moshe Feinstein", F. Rosner (ed.), **Pioneers in Medical Ethics**, New Jersey:  
Aronson Publishers, 1997, pp 55-56
- Zimmels, Hirsh J.        **Ashkenazim and Sephardim**, London 1958

תקליטור פרוייקט השו"ת גירסה 16

תקליטור אוצר החכמה גירסה 5

תקליטור עדי נוסח, מכון ליברמן, גירסה 5