

#### D. The Acceptance of the *Shulḥan Arukh*

As stated, most Sephardic halakhic authorities accepted the rulings and decisions of *Bet Yosef* during the lifetime of its author. This is affirmed by Elijah b. Ḥayyim (Ranah), one of the leading rabbis in Turkey in the second half of the sixteenth and the beginning of the seventeenth centuries.<sup>19</sup> Within a few years, *Bet Yosef*, together with the *Shulḥan Arukh*, became the authoritative and binding code of the *Halakhah* throughout the eastern diaspora except for Yemen, where the Jewish community generally followed the law as set forth by Maimonides.<sup>20</sup>

Ḥida proposed an interesting answer to the question of how there could be inconsistencies between *Bet Yosef* and the *Shulḥan Arukh*. He suggested that Caro in his *Bedek ha-Bayit* revised various rulings contained in *Bet Yosef* and that the *Shulḥan Arukh* reflects his later opinions. However, the manuscripts of parts of *Bedek ha-Bayit* were lost; and, as a result, some statements in the *Shulḥan Arukh* contradict not only *Bet Yosef* but also *Bedek ha-Bayit* as extant. See *Maḥazik Berakhah*, YD, #47, par. 4, s.v. Va-aḥashevah:

It is possible that when our master wrote the *Shulḥan Arukh*, he changed his mind . . . and retracted what he wrote in *Bet Yosef*. . . I believe it most likely that in *Bedek ha-Bayit* he explained everything, but that . . . several manuscripts were lost, as can be understood from his Introduction.

See also *Birkei Yosef*, OH, #188, end of par. 12, s.v. Ve-efshar lomar:

There is reason to believe that he explained his statements in *Bedek ha-Bayit* and that this is one of the sections of *Bedek ha-Bayit* that were stolen or lost. As is known, he composed the *Shulḥan Arukh* after *Bedek ha-Bayit*.

See also *Shem ha-Gedolim*, Books, Letter bet, #31:

From his son's Introduction, it is clear that several manuscripts [of *Bedek ha-Bayit*] were lost. Had we merited its publication *in toto*, it is possible that many criticisms made against our master would have been answered.

Here, Ḥida stated that it was Caro's son who confirmed that manuscripts of *Bedek ha-Bayit* were lost.

19. See *Resp. Ranah* #109 (two responsa are numbered 109; our quotation is from the second): "The rabbi [Joseph Caro] has already been accepted as the rabbi [i.e., halakhic authority] for our locality to follow his rulings" (p. 466b). And see *id.* #10 regarding a scholar who misunderstood a rule stated in the *Shulḥan Arukh*; see the question there and p. 69a, concerning "whether this person is to be regarded as only an unwitting transgressor because he relied on the apparent meaning of the *Shulḥan Arukh*, from which Torah goes forth."

20. See *Resp. Maharif* (by Jacob Faraji) #61; *Ta'alumot Lev* (by Elijah Ḥazzan), III, General Rules, p. 107b/c; *Mishpat u-Zedakah be-Ya'akov*, II, #5; *Yad Malakhi*, *supra* n. 10; I. Grunwald, *Ha-Rav R. Yosef Caro u-Zemano* [Rabbi Joseph Caro and His Times], pp. 174–177; I.M. Toledano, "Matai u-ve-eillu Mekomot Nitkabbel ha-Shulḥan Arukh le-Halakhah Pesukah" [When and Where the *Shulḥan Arukh* Was Accepted as the Authoritative Law], *Kovez R. Yosef Caro*, *supra* n. 13 at 184–188; I. Fauer ha-Levi, "Yaḥas Ḥakhmei ha-Sefardim le-Samkhut Maran ke-Posek" [The Attitude of the Sephardic Rabbis to Our Master's (Caro's) Authority as an Authoritative Decisionmaker], *Kovez R. Yosef Caro*, *supra* n. 13 at 189–197.

The Jews of Yemen generally adhered to the rulings of Maimonides until the eighteenth century, when a shift began. The Jews of South Yemen (the Shar'ab region) now

2] מתי ובאילו מקומות נתקבל הש"ע להלכה פסוקה? קשה עד שבה הב"י יקבע את ההלכה לחלקים על האחד. יכריעו השנים. והרא"ש ובמקום ששנים מהם חולקים על האחד. יכריעו השנים. ונראה שהחלק הראשון של כלל זה שניתנו כשלישת עמודי הגורא הגו' לא חידש אותו הב"י אלא היה מוסכם עוד מקודם בין חכמי הגור. שהרי הדיב"י שהיה גדול בשנים מהב"י, חזיר זה בתשובותיו, חזרות ח"ב סי' תרכ"ו, שכל הגלילות האלה קובלו עליהם את הדיב"י והרמב"ם והרא"ש לחיות הכרעות הכרעה בין לחלק בין לחמור. בין לפטור בין לחיוב.

גם לשון הב"י בהקדמתו לשור א"ח, שכתב: "לחיות שלשה עמודי הגורא אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם ה"ה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכו', מוכיחים שלא הוא חידש בכל זה, אלא מקובל היה בכך מקודם, ולכן לחנם חרדו הרשב"י בהקדמתו לים של שלמה חולין ורמ"א בהקדמת דרכי משה, נגד הב"י כאילו הוא חידש כלל זה, אמנם על החלק השני של הכלל, והוא, שיש להכריע בשנים נגד האחד, הוא חידושו של הב"י, ועל זה חלקו עליו לא רק הרשב"י ורמ"א, אלא גם כמה מרבני הספרדים, כפי שכתב זמחר"ך, שחי בינו ובעדו של הב"י שכתוב בח"א סי' קל"ד, שרבים תפסו על הב"י ויש שולקו עליו פנים וכן המורה קשיליש בתשובה כ"י, שנביא הבר"י יוסף בח"א סי' כ"ה, שמפני לפתים חילקו על הב"י שקבע כלל זה וזכורו כשיש מאדולי הפוסקים מי שעורר לאחד מהשלושה.

בלא ספק גרמה התנגדות זו של כמה מחכמי הדור נגד כלל זה של הב"י, שלא לקבל את הוראות השלחן ערוך להלכה פטובה גם כשיש דורות אחרי פטירתו של הב"י, אף בא"י, מקום משכן כבודו של הב"י, וסעוד ליה יש ממהר"ם אלשיך בתשובתו סוס"י, צ"ה, שכתב שבגלולותינו בא"י נתינתם כהרמב"ם שהוא מארי האמור, ועם בנות המצא חולקים הרמב"ם הרי"ף על הרא"ש, וממה שלא כתב העתים ששני העמודים הם נגד הרא"ש נראה שאותו הכלל של הב"י, לפסוק כשני העמודים, לא נתפשט בצפת גם אחרי פטירתו של הב"י.

הנהגה מה שכתוב מהרי"ף חאגי בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' קפ"ב: משאלת אם דנין בירושלים ת"י, קים ל"י, חשונה, קים לי בגואי שאני דן כיה, שאם כן בשלח כל דחשן משפט מהעולם וחס ליה לירעא דאבא אעפ"י שיצא מפ' גדולים וקורא אני בתו עד מתי אתה מלה ממונם של ישראל ונותן יד לפושעים ולחמסים וחוששי שברוב הימים יבואו לבסל כל דיני בגמרא באומנם קים לי כהאי תנא או כהאי אמורא, ועל זה הוסיף בנו של בעל הל"ק"ס: "אמר המני"ח, כך מקובלני מפ' מר זקני ד"ל [מהר"ם גלאנטי], כי בכל תחום א"י אין לומר קים לי נגד הרמב"ם ומהרי"ף קארו ועל ראשם פ"י רש"י, אשר הם המה אשר קיבלו עליהם ועל זרעם אחריהם אבותינו ואבות אבותינו גם בכל ערי ערבסאן ועל פיהם היה כל ריב וכל נגע וכל חד מנייהו אפילו בארץ לא בשל ועלמל סברת הרמב"ם יש רמו בבדק הבית ומפני שמעתי שבומנו חזרו באוני צפת ת"י בבורת באוני עי"ץ [ירושלים] וחידשו תוקף הסכמה זו וקבלתה שלא יאמר אדם קים לי נגד שום אחד מהגו' וכ"י ועניניה מסתית אם יבטל דבר אחד מצמודי

2. הציון של רש"י עם הרמב"ם ומטריקא, לקבלת הוראתם, לא שנון לי, ולא ראיתי עד כה למי שהיא מבעלי הגורא שכתבו כך ובכלל יש חילוקי דעות אם רש"י היה פוסק, או עם פוסק, ונאזי ב"י א"ח סי' י' ושירי תמו בכללי הפוסקים סי' ת, אית נ, ומה שכתב בתעלומת לב ח"א דף קס"ו.

### מתי ובאילו מקומות נתקבל הש"ע להלכה פסוקה?

מאת הרב יעקב משה טולידאנו (ז"ל)

עד לפני חיבור הב"י והש"ע לא הייתה הכרעה בפסק ההלכה בדרים שיש בהם מחלוקת, ואנו מוצאים בנדון זה סתירות בדרבי הפוסקים: רבי יצחק קארו, דודו של הב"י, בתשובה שבסוף שו"ת הב"י לאה"ע כותב, שכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל עניני איסור היתור כסברת הרמב"ם, וכן כתב רבינו בצאלל סי' כ"ב, שהרא"ש הוא רבם של גלות וזויל הזה אשר כנענים עד צרפת וספרד, וגם מהר"ם דאנון, הרב האחרון בפירוטגול, שהבא דבריו בבר"י יוסף חו"מ סי' כ"ה, כתב, שנתנו בספרד לפסוק כהרא"ש אף נגד הרי"ף והרמב"ם, וכן כתב מרן באנקות רובל סי' קצ"ה, שכל בני ספרד ובני אשכנזים סומכים על הרא"ש בהוראותם וברוב באיסור והיתור אחרי דברו לא ישנו וכו'. לעומת זאת, הרא"ש עצמו כותב בתשובותיו כלל גה סי' סו, שבספרד הופסים כהרמב"ם, וקשה לומר, שלאחר מכן הרי"ב"ש סי' כ"א, רצו ושמעו כתב, שבספרד לפסוק כהרמב"ם, והרשב"א סי' רנ"א כתב, שחיבור הרמב"ם על פני הוי פוסקים כל המעצב (צפון אפריקה) וספרד תמורה וארץ הצני ובבל, ונראה גם בירובין חזרות סי' תשל"א ורלב"ג סי' לב, והרשב"ם י"ד סי' קנ"ג ומב"ש ח"ב סי' ק"ב חו"מ סי' נ"ג.

ובכדי לישב הסתירה שבין דברי הפוסקים הנזכרים, מוכיחים אנו לומר שבספרד היו מקומות שנהגו כהרא"ש, ומקומות שנהגו כהרמב"ם, ושנינו זה בין מקום למקום נמשך גם לאחר מכן בארצות המורה, במקומות שאליהם באו מארשי ספרד, שיש מהם מהגו כהרמב"ם ויש מהם — כהרא"ש י. וכן נראה מחש"י אנקת דובל סי' לב, שכתב: "למנו רבינו, קהלות שנהגים כהרמב"ם ז"ל בקלותו ובחזרותיו דור אחר דור, מתי לכוף אותם לנהוג כהר"י (צ"ל: כהרא"ש) וחולתם... תשובה מי הוא זה אשר ערב אל לבו לשת לכוף קהלות שנהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כשום א' מן הפוסקים ראשונים ואחרונים... הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקי, וכל קהלות ארץ ישראל וערבסאן וזמערב נהגים על פני קבלתו עליהם לרובם ומה שניתנו כמותו בקלותו ובחזרותיו למה יפחדו לזון ממנו? ומה גם אם נהגו אבותיהם ואבות אבותיהם כן שאין לבניהם לגמות ימין ושאלו מורמב"ם ז"ל... ואפי' רבו כאותה דעור קהלות שנתנים כהרא"ש וחולתו אינם יכולים לכוף למעוט הקהלות שנהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם ואין כאן משום לא התנגדות... שכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו וכו'. מכאן שאותו הקהלות שבספרד שנהגו מזה כהרמב"ם זמחו כהרא"ש, והשכיכו בכך גם לאחר גירושם מספרד, במקומות שנהגו שבו בהם, לנהוג כמו שנהגו בספרד.

1. יתכן גם שנתנו כהרא"ש בדרים שהרמב"ם לא גילה דעתו ובתורמב"ם שדרים שלא גילה הרא"ש דעתו, אך מה שכתב מהר"ם דאנון תמכו לעיל שנתנו כהרא"ש אף כשחלק על הרמב"ם, הרי"ף אחי חושב שהיה מקום בספרד שנהגו כך ועי' ב"י א"ח סי' י' ורובין ח"ב סי' תר"ו.

הוראה הנו' עפ"י סברת היחיד אם לא שהיחיד הזה יהיה מפורסם בראיותיו ודבריו שכל חכמי הדור יסכימו כמותו וכו'. מכאן שלא בדיני ממונות בלבד, שהמוחזק היה יכול לטעון קים לי נגד הש"ע, אלא גם בשלושת חלקי הש"ע האחרים, לא נתקבלו הוראות הש"ע להלכה, לפסוק בשנים מעמודי ההוראה ההם, נגד השלישי החולק, עד דורו של המהר"ם גלאנטי הנזכר. ומהלשון שכתב הרב המני"ח, שבזמנו של מהר"ם גלאנטי חזרו גאוני צפת, וירושלים וחיידשו תוקף הסכמה זו... נראה שעוד קודם לכן היתה הסכמה כזו, אלא שלא נתקבלה בזמנה וחזרו וחיידשו אותה.

זה מתאים גם למה שכתב החיד"א בברכי יוסף חו"מ סי' כה ובספרו שם הגדולים ערך בית יוסף, ששמע מפיהם רבנו קדישי ששמעו מפי הרב הגדול מופת הדור מהר"ם אבואלעפיה ז"ל, שקבל מזקני גאוני דורה שעל הכלל שכלל מרן הב"י לפסוק בשנים מהלשנה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, הסכימו על זה שרוב למאנים רבנים בדורו וכד היה אומר דמאן דעביד כמרן עביד כמאן רבנו, וראה אפוא, שההסכמה היתה עוד בדורו של הב"י, אלא שלא נתקבלה על דעת הכלל מפני התנגדותם של כמה מחכמי הדור, כמו שכתב המהרש"ך והר"ם קסטילאש הנו', ולכן חזרו וחיידשו אותה בזמן המהר"ם גלאנטי וכ"כ המחזיק ברכה או"ח סי' לח וברכות מים יוד' סי' ר"א שא"ה בתחום אי לא נתקבלו הוראות הש"ע, אלא אחרי זמן ארוך מפטירתו.

כידוע, שמועתו זו של המהר"ם אבואלעפיה, על המאנים רבנים שסמכו את ידם על הוראות הש"ע, היא מאושרת בהתואר "מרן" שניתן לבעל הש"ע, תואר שלא היה נהוג כלל בדורות ההם, והוא בראשי תיבות מ'מאנים ר'בנים ו'וסף, ראה בספר תעלומות לב ח"ג דף קו, שמוכר זה חיידוש ראיתי בס' בקש שלמה שו"ת מרי"ש בן דאנאן (קובלנא תרצ"א) סי' טל, ובס' מנחת העומר (ג'רבה תש"י) בסוף דף א, שמקובל אצלם במאדוק, שרבי שמואל בן דאנאן, מרבני הדור השני של מגורשי ספרד שבאו למאדוק, נמנה בין המאנים רבנים שסמכו את מרן בעל הש"ע, אינני יודע עד כמה מן האמת יש בשמועה זו, מכיון שמרן הב"י לא נסע למאדוק, ורי"ש בן דאנאן הנו' לא היה בא"י, אם לא שנאמר שזה היה ע"י חליפת מכתבים.

מכאן אנו למדים, שבין המאנים הרבנים שסמכו את הב"י נמנים גם רבני הו"ל<sup>3</sup>, ואין ספק שהסכמה זו לא היתה קשורה בסמיכה שסמך מהר"י בירב את מרן ר"י קארן וחבריו המב"ט וכו', כי אותה סמיכה היתה רק עפ"י המהר"י בירב לבדו, בלי צירוף רבנים אחרים עמו ולא היתה שייכת לקבלת הוראותיו של מרן, כמו שגם נסמכו המב"ט וחבריו בלי שיתיה זה מחייב לקבל הוראותיהם. ועוד, הרי הסמיכה שסמך מהר"י בירב את מרן וחבריו, היתה בשנת רצ"ה, שלשה חדשים אחרי שנסמך מהר"י בירב עצמו, ולא כן ההסכמה לקבלת הוראות הש"ע, שהיתה אחרי שנדפסו הב"י והש"ע, עשרות שנים אחרי הסמיכה של מהר"י בירב.

לפיכך ברור הדבר, שהמסורת על המאנים רבנים, שנסמך מרן ע"י, זוהי סמיכה אחרת על קבלת הוראותיו, והיא נוצרה מתוך המבוכה ששררה אז בצפת ובא"י ובכמה מקומות, שנאחזו בטענת, קים לי, שכל מוחזק בממון יאמר קים לי כפוסק יחיד או

3. ידוע אמנם שבצפת לבדה היו בדורו של הב"י כשלוש מאות רבנים, כמו שהעיר ר"ש שלימו באגרותו שבסוף ספר שבחי תאריי, אבל אין להרחיק השמועה של רבני מאדוק, שבין המאנים רבנים שהסכימו להורות על פי הש"ע היו גם מרבני הו"ל.

פוסקים אחרים בכדי לזכות בטענתו זו, ולכן היו צריכים רבני הדור בזמן הב"י לקבל עליהם הוראותיו, אלא שהסכמה זו לא נתקבלה או ונתחדשה בזמן המהר"ם גלאנטי השני, וזה היה בין השנים ת' — ת"ן.

ולפלא והבר, שבו בזמן שההסכמה הראשונה שנעשתה בדורו של בעל הש"ע, לא נתקבלה, הנה ההסכמה השנית, שנעשתה בזמנו של המהר"ם גלאנטי, עשתה לה כנפים ומיד נתפשטה בכל גבולות ישראל: בארצות המזרח, בארץ ישראל וסוריה, בכל וערביתא, פרס ומצרים וכל צפון אפריקה, כלם קיבלו עליהם את הש"ע בתור הלכה פסוקה אפילו נגד הרמב"ם, רבם הקודם (ראה בחקרי לב מהדורא בתרא חו"מ דף קעג וגט פשוט בסופו, ועוד). אמנם בתורקיה כן קיבלו עליהם את הש"ע להלכה בכל העינים<sup>4</sup>, מלבד בדיני ממונות והמסתעף אליהם, ונשארה אצלם טענת, קים לי הנו' בכל תוקפה אף נגד הש"ע והרמב"ם ביחד, כמו כן קיבלו האשכנזים בא"י ובכל מקום, דעת רמ"א.

וכאן מתעוררת השאלה: מהו הדין בדברים שהש"ע פסקם, ורמ"א לא חלק עליהם ולא גילה דעתו בהם, האם יכולים האשכנזים לטעון, קים לי, נגד הש"ע לזכות המוחזק עפ"י איזה פוסק או פוסקים אחרים שחלקו על הש"ע? ושאלה זו עצמה נעמדת גם כלפי הספרדים: מה הדין בדברים שפסקם רמ"א, והש"ע לא גילה דעתו בהם, האם יכולים הספרדים לטעון, קים לי, נגד רמ"א, ולהאחזו ברעת פוסק או פוסקים שחלקו על רמ"א באותו הדין?

בנוגע לשאלה האחרונה, יש לומר שסתם דברי הפוסקים הוא שבכל מקום שרמ"א פסק איזה דין והש"ע לא גילה דעתו — קיבלו הספרדים דעת רמ"א ואינם יכולים לטעון, קים לי, נגדו. זה אפשר לדעת מתוך השיגרא שבספרי הפוסקים הספרדים, שסומכים על רמ"א בכל מקום שהש"ע לא חיווה דעתו, וכך מפורש יוצא גם מתוך ס' משכנות הרועים, לאחד מגדולי רבני תוניס המפורסמים, דף מ ודף ר"ג, שכותב: קבלנו הוראות מורי"ם במקום שלא דבר מרן בש"ע, וכן כתב בספר זיאמר יצחק, מגדולי רבני מאדוק, ח"א דף ע"א ודף קע"ה.

אמנם לשאלה הראשונה, אם אותו הדין גם אצל האשכנזים, זאת אומרת שקיבלו הוראות הש"ע כשרמ"א לא גילה דעתו, על כך יש מקום עיון. רגילים רבני אשכנזים לקרוא את הש"ע בשם "המחבר", וזה מוכיח קצת, שלא קיבלו הוראותיו, שכן כיוצא בזה מצאנו בס' יד מלאכי בכללים בשם הכנסת הגדולה, שכשהמגיד משנה מכנה את הרמב"ם בשם המחבר, נראה שאין דעתו נוחה בדין ההוא לפסוק כמותו, וכדברי הכנה"ג הנו', כתב גם הדיב"ש סי' קסח, אם כי פקפק בזה החיד"א בשם הגדולים את וידאל, אבל החוות יאיר בסוף ספרו, שהובא בפתחי תשובה חו"מ סי' ס"ה כותב, שכל מה שסתם לנו הש"ע ולא חלקו עליו הבאים אחריו, הוה ליה כדבר משנה, וכשרמ"א מביא דעת החולקים ומסכים עמם הו"ל דבר משנה, נראה מזה שרק כשרמ"א חולק על הש"ע, לא קיבלו דעת הש"ע כדבר משנה, מה שאין כן כשאינו חולק על הש"ע, הרי דברי הש"ע הם דבר משנה אף כשיש חולקים אחרים, והמוחזק לא יוכל לומר: קים לי כמותם, וכן נראים דברי האורים ותומים חו"מ סי' כה, שאין לומר קים לי כנגד הש"ע ורמ"א, וכן ראה דיינים מומחים דנים וכן הוא דן, זמובן מדבריו, שלא רק כנגד הש"ע

4. ראה פתח הדביר ח"ג בהשמות וחיים השלום מרי"ה פאלאגי.

בהנחה דרא הו נקטי בשפולי גלימא ורהטי אבתריה דהאי כללא דיתד הוא שלא ימוס לעולם<sup>17</sup>.

ברם, אפילו בשעה שהוראותיו של מרן נתפשטו בקהילות הספרדיות, לא בכל מקום נתקבלו באותה מידה. כמה שנוגע לדיני ערוה מוסר הרי"ט אלגאזי, ש"קבלה היא בדיני דבאיסור ערוה חיישינן לכל הסברות להחמיר אפי' שהיא נגד מרן דמקל<sup>18</sup>. לעומת זה לא נמנעו מלהקל בעיגון אשה אף במקום שמרן פוסק להחמיר<sup>19</sup>. בדיני ממונות, למשל, בערי טורקיה היה יכול המוחזק לטעון "קים לי" אפילו נגד פסקיו של מרן<sup>20</sup>. ואפילו באותם המקומות שקבלו הכרעתו של מרן גם בדיני ממונות<sup>21</sup> נתקבלו, בכמה חוגים של פוסקים, כללים, שלמעשה ריפפו את סמכות מרן. אחד הכללים החשובים אומר:

"דלא קבלנו הוראותיו (של מרן) אלא בדבר שאינו מצוי בקבע ולא נהגו כבוד, אבל בדבר שהוא מנהג קדמון לאסור או להתיר, אף על פי שנתפשטו אח"כ הוראותיו, המנהג לא יז ממקומו"<sup>20</sup>.

כלל זה נתקבל אצל הרבה פוסקים<sup>21</sup> ורופף את סמכות מרן, שהרי מעטים הם הדינים שלא היה בהם הנהגה קבועה לפני שנתפשטו הוראות מרן. אותו כלל לא היה "מקובל" אצל הפוסקים<sup>22</sup>, אלא שהומצא להצדיק מנהג חדש שהיה נגד פסק מרן<sup>23</sup>. משום כך השתדלו הפוסקים לבסס כלל זה בדברי מרן עצמו. מאוד חשוב לענייננו לעבור על הראיות שמביאים, כדי שנוכל להעריך היטב כלל זה.

17. הרב יהודה (פי) בר מנות, נר מצוה, חי"ב, שאלוניקי תקע"ו, דף פו, ג.
18. פסק זה הובא אצל מהר"ם גאלנטי, בוך משה, ליהרנו תקע"ג, סי' לו, דף קטז, א, ונדפס עוד בספרו של הרי"ט אלגאזי, קדושת יום טוב, ירושלים תר"ג, סי' ט, דף טו, ד; והשוה שרי"ת מהרי"ט, חי"א, סי' פו.
19. כדאי להעתיק כאן מה שכתב רבינו יצחק אבולעפיא, פני יצחק, חי"ב, ליהרנו תרמ"ז, א"ה סי' א, דף כז, א: "ויש לתמונה על כמה מרבני הארץ היה פרמ"א חי"א סי' קכה ורי"ט הרב נח"ב והנאן החקיל ז"ל שכתבו ככל מ"ש הרב מהר"י ד"י ז"ל ולא נתעוררו מדברי מרן בש"ע שדעתו להחמיר".
18. ראה: נר מצוה, חי"ב, דף פו, ב"ג.
19. עיין הרב יעקב זאנזי, הלכות קטנות, ויניציאה תס"ד, חי"א, שאלה קפב, דף יד, א"ב, ומה שכתב הרב המני"ח ז"ל בשם רבינו משה גאלנטי, והשוה שם שאלה קעד, דף יג, ד.
20. הרב יוסף מילכו, שולחן גבוה, שאלוניקי תקס"ו, כללי הש"ע, כלל טו, דף כ, ג, ועיין שם כלל ז' וי'.  
21. עיין, למשל, החיד"א חיים שאל, חי"ב, סי' לה אות ב; הרב חיים כנימין פונטרמולי, פתח הדביר, חי"ב, אומיר תרכ"ג, דף קיב, ב; קכו, ב; חי"ג, אומיר תרל"ג, דף יד, ד; לא א, ג; נר מצוה, שם; הרב אברהם אלקלעי, זכור לאברהם, מונקאטש תרנ"ה, דף קפט, א (חי"א בסוף השמטות י"ד), ועד.
22. עיין, למשל, הרב חזקיה די סילתה, מים חיים, אמשטרדם ת"צ, דף מ, ב"ג, סי"ט, שנוקט שאין לסמוך על מנהג קדום נגד פסקו של מרן. והשוה הרב בנימין מרחכי נבון, בני בנימין, חי"א, ירושלים תרמ"ה, סי' טו, דף כז, א (הובא להלן הערה 24).
23. הרב יוסף מילכו המציא הכלל הנ"ל, כדי להצדיק מה שנהגו בשאלוניקי לאסור הפול הלך

בהקדמתו לבי" כתב מרן: "ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים, אע"פ שאנו נכדיע בהפך חיזיקו במנהגם, כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר, כדאיחא בפרק מקום שנהגו".

מתוך דבריו אלו רוצים להוכיח שלדעת מרן אם נהגו היתר באיזה דין יש להמשיך במנהג אפילו כשהוא מכריע לאסור<sup>24</sup>. סעד אחר לדעתם רואים בדין הריאה שנשפכה בקיטוף, שלדעת הרי"ף והרמב"ם דוקא אם המים זכים כשרה, ולדעת הרא"ש גם במים עכורים כשרה, וכתב מרן:

"ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם הסכימו לאסור, להם שומעים, אם לא במקום שנהגו כדברי המתירין<sup>25</sup>."

משמעות הדברים, כיון שהרי"ף והרמב"ם ותר"ן, נוקטים כדעת הרא"ש, ומחלוקת זו תלויה בנינו גרסאות<sup>26</sup>, ובספרד נהגו להקל כדעת הרבנים הנ"ל<sup>27</sup>, לא רצה מרן לאסור בהחלט. וזה דומה למקומות שהוא אוסר ב"סתם" ומתיר בשם "יש אומרים", שלמרות שדעתו האישית היא לאסור — גם למקילים יש על מי לסמוך.

מתאמור יוצא, שאין מסאן הוכחה ברורה שלדעת מרן יש לתחוק במנהג קדום אפילו במקום שהוא אוסר בהחלט<sup>28</sup>.

ביסוס אחר לכלל הנ"ל רוצים למצוא במה שכתב מרן, שנהגו לכתוב בגט תיבת "בנפשיכי" בשתי יו"דים<sup>29</sup>, ורבינו משה גאלנטי, ז"ל<sup>30</sup>, מביא בשם מרן, שאם המנהג לכתוב ביו"ד אחת, יכולים להמשיך באותו מנהג<sup>31</sup>. ברם, אין ספק שיש הברל רב בין

- כשמתחיל להתלעז ומוכרים אותו לגויים בזול, והוא נגד מה שפסק מרן בש"ע יו"ד סי' פד, סי"ז וכשהרצה הורגים לפני רבו, הרב יוסף בן יהוה, ז"ל, השיב לו, שבימי בחורו היה המנהג למכור הפול המתלעז גם ליהודים, אמנם היו מצרכים אותם לנקר מקום המתלעז משום שיתכן שבעת בישולו יצאו התולעים לחוץ וזו גם מרן אוסר, ע"ש דף ב, ב, ועיין: הרב יצחק כהן, אהל יצחק, שאלוניקי תקס"א, יו"ד סי' ה, דף ט, ד, שכתב על המנהג הנ"ל: "המנהג היה להתיר גם אחר שהתלעזו אלא שהלוקחין היו בודקין ומה שנהגו בקרוב (ההרגשה של) להכריעם בין בבדיקה, משום שהן רבים עתה עם הארץ שאין עושין בדיקה בפירות שדוכן להתלעז", ע"ש. והשוה הרב שלמה אמרואילי, כרם שלמה, שאלוניקי תע"ט, סי' יד, דף יג, ג, ד"ה תשובה.
24. שולחן גבוה, שם, דף א, ב, כלל י; נר מצוה, חי"ב, דף פו, ב. והשוה בני בנימין חי"א, סי' טו, דף כז, א, על הראיה הנ"ל: "ולדין לא שמה מתיא, דכ"ו הוא דוקא במנהגי איסור היתר מחומרא לקולא וכזהיא דפי' מקום שנהגו... אבל מקולא לחומרא חובה עלינו לעשות ולשנות המנהג שנהגו כבר להקל, מאחר שמרן דעתו לאסור וצריך לנהוג לחומרא אחר שקבלנו הוראותיו".
25. בי" דיד, סי' לו, 26. בי" שם.
27. כנסת הגדולה, יו"ד סי' לו, בי" אות נט, אמנם בש"ע יו"ד סי' לו, ס"ז פסק כדעת הטורמים, ויש לציין, שלדעת כנסת הגדולה (הובא ביד מלאכי, כללי הש"ע, אות ג) מה שמרן פוסק בב"י הוא לכל המקומות, ברם מה שהוא פוסק בש"ע הוא לארץ ישראל והמעורב בלבד.
28. ראה זו הביאה: שולחן גבוה, שם דף א, ב, והשוה שם דף ב, ג, ד"ה דכה"ג; נר מצוה, חי"ב, דף פו, ב.
29. ש"ע אבן העזר סי' קכו סי' לו.
30. שרי"ת הרב משה גאלנטי, סי' ו, יט, וקכו.
31. ראה זו הביאה החיד"א, חיים שאל, חי"ב, סי' לה אות ב.

Although Ḥayyim b. Bezalel offered many arguments against summarizing the *Halakhah* in a code, they can be reduced to two central points. The first is that codification negatively affects the intensive study of the *Halakhah*. Codes “lead to slackness in studying the ancient books”;<sup>29</sup> “what has happened to the knowledge of Torah is that whenever its study was made easier, laziness increased . . . so that nowadays there are more ignoramuses than there were in former times.”<sup>30</sup> The argument, so distressingly valid, is that making the material more convenient to use does not lead to more diligent and intensive study (as it should, because of the time it saves), but rather has the opposite effect—it leads to slothfulness and to neglect of study. Yet that is not the only or even the most severe adverse effect of codification on halakhic study. The main harm is that one who studies only codes believes that he understands the subject fully when in fact he does not. Ḥayyim b. Bezalel aptly made this point in the following analogy:

Anyone who seeks instruction only from the books of the later authors can be compared to a pauper who received much charity from many wealthy individuals. From one he received wheat; from another, wine; from yet another, fruit; from a fourth, clothing; and from a fifth, money. In all, he received what he needed. Another pauper came along and saw all these things the first pauper had received from the wealthy donors and thought the first pauper to be more wealthy than the benefactors, and so asked him for support. That fool [the second pauper] did not realize that it [the first pauper’s “wealth”] was all the bread of poverty, because he [the first pauper] possessed only what the rich donors had given him. The same is generally true of contemporary knowledge. It is just a collection taken from earlier books—a little from here and a little from there<sup>31</sup>—and put together.<sup>32</sup>

29. *Vikku’ah Mayim Ḥayyim*, Introduction, p. 2b, beginning of sec. 4.

30. *Id.* at 3b, end of sec. 5.

31. The analogy can also be applied to Ḥayyim b. Bezalel’s second objection: that a judge should have all the divergent opinions available to him. Since he does not see the full original statements of the earlier authorities, but only “a little from here and a little from there,” he is unable to study them properly in order to arrive at his own conclusion. The analogy appears after sec. 6, where Ḥayyim b. Bezalel discusses the need to present the judge with a wide range of opinions (quoted *infra* n. 36).

32. Introduction, pp. 4b–5a, beginning of sec. 7. See also *id.*, the first half of sec. 6, for Ḥayyim b. Bezalel’s apt comparison of authors to minters of coins. Subsequently (*id.*, p. 4a/b; middle of sec. 6), he wrote that a book summarizing the law is legitimate and appropriate for one purpose only—the personal use of the author; and in this connection he compared such authors to coin collectors:

There is another feasible alternative available. One may collect and compile every new thing that he finds in the works of earlier authorities and arrange them in proper order so as to avoid forgetfulness (which, because of the distractions of the times, is currently very prevalent). There can be no objection to this because such a person is like a collector of old coins who arranges them by putting each coin next to one like it, and

tional teachings. Maharal's rejection of books of *pesakim* in which the law is definitively set forth without sources and reasons was a corollary of his general views on the study and determination of the *Halakhah*. He strongly opposed the method of study that was widespread in his time among respected authorities:

Any wise person who considers our custom [*i.e.*, the contemporary method of Torah study] cannot but be amazed. . . . For the early generations, the *tannaim*, *amoraim*, and *geonim*, and all the later authorities organized their studies in an orderly manner. First they studied Bible, then Mishnah, and then Talmud. Nowadays, however, they begin with Talmud. A child of six or seven already studies Talmud. Later, he turns to Mishnah [*i.e.*, the code book]—not to study it but only to seek out definitive laws. . . . Nowadays, there remain no Talmud, no laws, and no decisions except by way of [such] seeking. . . . The reason for this very unhappy situation . . . is that they start [their studies] with vain and incorrect hairsplitting discussions in *Halakhah* and arrive at wrong conclusions [which they justify by] saying that it [*i.e.*, this method] is meant to sharpen [the students'] minds.<sup>38</sup>

According to Maharal, the method of study known as *pilpul*, developed by Jacob Pollack and his disciples, had become, for a significant number of Talmud students, not a tool to discover the true meaning of Talmudic passages but an end in itself. Correct study—in the sequence of Bible, Mishnah, and Talmud—was put aside; and all the spiritual energy of the students was directed to devising novel and ingenious intellectual exercises for their own sake, even when it was clear that they did not arrive at the correct result. This method of study had become possible because finding the halakhic conclusion no longer required any effort:

When we are required to render a decision or make a ruling . . . , a short way has now come into existence, to the extent that a set table [*shulhan arukh*] is now available to everyone, concerning which they say, "This is the table before the Lord"; both the great and the small are invited to the table. There is no distinction between the wealthy [*i.e.*, the learned] and the poor [*i.e.*, the

38. *Derekh Hayyim*, Avot 6:6, the last passage (at the end of the commentary on the *mishnah* regarding the forty-eight methods by which knowledge of Torah is acquired). For a detailed discussion of Maharal's pedagogical theories and the method of study current in his time, see S. Assaf, *Mekorot le-Toledot ha-Hinnukh be-Yisra'el* [Sources for the History of Jewish Education], I, Introduction, pp. XVIIIff., 45ff.; A.P. Kleinberger, *Ha-Mahashavah ha-Pedagogit Shel ha-Maharal mi-Prag* [The Educational Philosophy of Maharal of Prague], 1962, pp. 22–29, 130–134; J. Katz, *Tradition and Crisis*, 1961, pp. 194–195; H.H. Ben-Sasson, *Hagut ve-Hanhagah* [Concept and Conduct] (on the social concepts of Polish Jewry at the end of the Middle Ages), 1959, pp. 18ff.

a unique, one-off affair. The *posek* must thrash out each decision individually, deliberating with the sources and with himself. For a better understanding of R. Hayyim's criticism, let us read what he writes a little further on:

And without doubt he [Rema] was not unaware, moreover, that when we were studying together in the yeshiva of the wondrous Gaon, our teacher R. Shakhna, of blessed memory, and we heard the *She'arim* of Dura from him, we his students entreated him many times that he see fit to compose and collect all the laws of *isur veheter* [laws of forbidden foods and related topics] in the proper order, but he turned down our request, doubtless for the reason I have written.<sup>9</sup>

R. Hayyim, unlike his teacher, had written himself a manual of *isur veheter*.

Some sixteen years ago I, too, undertook to collect all the laws of *isur veheter* from the books of the *posekim*, one here and one there, and I arranged them in the proper order and they became as one in my hand, with the utmost brevity. Now, I had it all put away, sealed up in my storehouses, but the young men who were then in my home stole it from me and copied it secretly. When this became known to me I took that copy away from them in a great fury, because I had composed it for my own needs only, to serve me as an aid and a guard against forgetfulness—not for any other person to rely upon it.<sup>10</sup>

The handwritten or printed book was not an authoritative text, although there was a danger that it might be considered in that light. Meant merely as an aid to its author, without whom the book was meaningless, its authority derived from him and he was also the sole legitimate reader. That was why the mentor of the two disputants, Shalom Shakhna, rejected his disciples' requests to write them a manual; thus the book written by R. Hayyim was meant for him alone and was off limits for his students. Any significance that a text has exists only by virtue of living, direct contact with its writer. Thus the text is a reflection of another, oral text; that oral text is the authoritative one, its source of authority being the fact that it is transmitted from teacher to pupil. Halakhah may be transmitted only through the direct teacher–student dialogue, a context in which the status of the written text is secondary. Once that direct contact has been lost, the text forfeits its authority, even when actually written. Thus the Ashkenazi halakhic tradition is understood—at least, in the mid–sixteenth century—as inherently oral.

R. Hayyim's critique may be seen as a defence of the élitism of the rabbinical leadership in Ashkenazi society, which viewed the printed book as a threat to the exclusivity of halakhic knowledge. The issuing of a halakhic ruling was defined as a personal, autonomous action of the *posek*, who would never base his decision on authoritative texts other than the Talmud itself. Direct transmission of knowledge from rabbi to disciple ensured that such knowledge would be kept within the domain of the rabbinical élite and its potential successors. The written text was jealously confined to secondary status as one of the *posek's* personal tools, thus ostensibly guarding against its becoming a threat to the social stratification of the

<sup>9</sup> *Vikuh mayim hayim*, 1b–2a.

<sup>10</sup> *Ibid.* 4a–5b.

élite or breaching the closed circle of knowledge, even if it ultimately reached unworthy hands.

The literary corpus to which Hayyim ben Bezalel was referring was supposed to be available only to the circles that created it; for any person outside those circles, it was, quite literally, a closed book.

#### RABBI SHALOM SHAKHNA OF LUBLIN AND THE ASHKENAZI TRADITION OF WRITING

Shalom Shakhna, the mentor of the two disputants we have been considering and the greatest head of yeshiva in mid–sixteenth-century Poland, was a disciple of R. Jacob Pollack, the first head of yeshiva known by name in Poland—a semi-mythical figure remembered in the historical memory of Polish Jewry as a 'founder', around whom various foundation legends were woven.<sup>11</sup> The figure of his disciple R. Shalom Shakhna is not far different, and he too figures in many stories.<sup>12</sup> But neither he nor Jacob Pollack were credited with writing any book. Only a few fragments, never collected as a book, were ever ascribed to them.<sup>13</sup> R. Shalom Shakhna's clearly deliberate decision not to write books was explained by his son R. Israel of Lublin, in the following passage:

I was also taught the practical aspects of halakhah by my master and teacher and father, the *ga'on*, rabbi, and luminary of the Diaspora, R. Shalom, known as Shakhno, of blessed memory, may I be an expiation for his decease, who taught many pupils, from one end of the earth to the other; we are sustained from his mouth and drink his waters. And by my very life and soul, many times I requested him, together with many other students, to make a *psak* [=singular of *psakim*, meaning: 'book of halakhic rulings']. And his answer, offered out of much piety and humility—for he was humbler than any man on the face of the earth—was: 'I know that [if I write such a book, future authorities] will rule exclusively as I write, in view of the principle that "The Law is decided according to the last authority," but I do not wish people to rely upon me.' He was referring, for example, to a

<sup>11</sup> For Jacob Pollack and the foundation myths associated with him, see my 'Transformations in the Yeshivot', 47–50, and *ibid.* n. 17 for earlier literature.

<sup>12</sup> A considerable amount of material about R. Shalom Shakhna was collected by T. Preshel, 'R. Shalom Shakhna of Lublin' (Heb.), *Sinai*, 100 (1987), 682–700.

<sup>13</sup> 16th-century literature preserves various oral traditions attributed to Pollack, transmitted by the next two generations. Some of these traditions originate in his glosses on books studied at the yeshiva: *Sefer mordekhai* and *Sefer mitsvot gadol*, which were still known in the late 1500s in Poland. The only text that has reached us as he wrote it is a writ of excommunication he issued against R. Abraham Mintz; see S. Wiener, *Pesak haherem shel haRav Ya'akov Polak* (1897), in I. T. Eisenstadt, *Da'at kedoshim* (Petersburg, 1897–8). A manuscript containing Shalom Shakhna's glosses on *Seder haget*, a rabbinical handbook on the writing of writs of divorce, is in the possession of the Bodleian Library, Oxford (Opp. 304, Neubauer no. 803). In addition, two of his responsa were printed in Cracow before 1540, not in order to collect his works but for the immediate purpose of imposing judgement on litigants in two concrete cases. The source of the other surviving traditions of Shalom Shakhna's teachings are his glosses to books studied in the yeshivot.

case where there is a controversy among great rabbis, and he would decide between them or sometimes disagree, but the judge can base his decision only on what is before him. Therefore, each person should decide according to that particular time, as he sees fit. For that reason, too, his rabbi, the ga'on, our teacher R. Jacob Pollack, also composed no book, neither did those ga'onim ever copy in their homes even a responsum that they sent away; moreover, they believed [the writing of a book] would be arrogance on their part.<sup>14</sup>

The son of the mythological head of yeshiva was thus taking the opportunity, about ten years before *Vikuaḥ mayim ḥayim*, to answer a question which, although it had not been explicitly asked, was surely at the back of many people's minds: Why did the two celebrated heads of yeshiva leave no written record of their teachings? How had it happened that, in contrast to all the contemporary authors, the spiritual heritage of Jacob Pollack and Shalom Shakhna was lost for ever? Underlying R. Israel's answer to the unasked question was an argument similar to that of R. Hayyim in his attack on Rema. It was no accident that neither had left any written text; the omission was intentional, for the writing of a book implies deciding the law, and that was what they wished to avoid. The very act of writing freezes the fluidity and relativity of the text, making it something absolute and thus undeservedly authoritative. Halakhic rulings are temporary and should therefore not be committed to writing. In the final analysis, it is a single person who lays down the law, and there is no text that might be consulted in his stead. In justification of this position, the son—and perhaps also the father before him—offered a far-reaching interpretation of the halakhic principle. 'The law is according to the latest scholars': the law is always decided on the basis of the last *posek*. Hence it is not only useless to commit today's conclusion to writing, but even dangerous to this very individualistic, perhaps even anarchistic, principle of religious decisions.<sup>15</sup>

However, R. Israel's clearly enunciated statement, like that of his predecessor R. Hayyim, is only a weak reflection of the medieval Ashkenazi writing tradition. It is primarily a reformulation, reacting to the threatening implications of the printed book for the status of the intellectual élite, on the one hand, and for the status of the traditional Ashkenazi canon, on the other—two things that essentially reduce to one.

#### ASHKENAZI LITERATURE IN TRANSITION FROM HANDWRITTEN TO THE PRINTED CULTURE

Because of the advent of the printing-press, the medieval Ashkenazi scholarly tradition, as it had evolved mainly after the Black Death, could not cross over

<sup>14</sup> *She'elot uteshuvot ha'Rema* (Cracow, 1640), no. 25, p. 66b; ed. A. Siev (Jerusalem, 1971), 156.

<sup>15</sup> On the principle 'The law is according to the later scholars', see M. Elon, *Jewish Law*, iv (Philadelphia, 1994), 1345–8, 1354–6, 1360–6, 1389–94; I. Ta-Shma, 'The Law is according to the Later Scholars: Historical Considerations regarding a Legal Rule' (Heb.), *Shenaton hamishpat haivri* 6–7 (1979–80), 405–23; Y. Yuval, 'Rishonim veaharonim, antiki et moderni', *Zion*, 57 (1992), 369–94.

unchanged to the modern era. The evolution of this tradition since the mid-fourteenth century had been based on a limited canon created, for the most part, within the confines of Ashkenazi culture itself. Among its sources of authority, besides the literary tradition, were local custom, that is, the oral custom of each community, which in fact was largely considered to override the literary tradition. For our purposes the crucial point is that the written text was not necessarily seen as something perfect, authoritative; it generally reflected interpretations and rulings transmitted orally by teachers and heads of yeshivot, or written by the latter for *ad hoc* reference but not as a final, approved source or legal rule. Medieval Ashkenazi culture had definite oral characteristics, and its traditions were therefore fluid and limited in authority, both in time and in scope. Those who passed on these traditions never intended to create a comprehensive, binding legal corpus, as Maimonides' legal code *Mishneh Torah* had been intended to be, and had become in the east and to a considerable extent in the Sefardi world. Before the coming of print, Ashkenazi culture was not based on a fixed text, and certainly had no authoritative canon.<sup>16</sup>

The significance of the crisis caused by the coming of the printing-press can be better appreciated if I elaborate on the notion of text as it existed in medieval Ashkenazi scribal culture. The post-talmudic halakhic text relevant to our purpose, that is, the text that functioned, in the sense that it was studied, read, quoted, cited as precedent or proof-text in legal rulings, was the text as studied in the yeshiva, not as written by its author. It took shape on the basis of a canonical text—generally some halakhic codification from the formative period of Ashkenazi literature in the twelfth and thirteenth centuries, the time of the Tosafists. This is the beginning of the period named for the Rishonim, the 'First or Early authorities', a term which of course signals the primal authority of those authors relative to the Aharonim, the 'Last or Latter authorities'. The basic canonical text being studied at the yeshiva was expanded by the exegesis of the head of yeshiva who taught it. The 'final' text was the canonical text plus the comments, or, as they were usually called *hagahot* (glosses), of the head of yeshiva as recorded by his disciples in the margins (*gilyonot*) of the manuscript page. When the text was copied later, these comments intruded into the body of the main text, where they were absorbed as an integral part.<sup>17</sup>

Thus, for example, one of the main channels of the French Ashkenazi halakhic tradition of the twelfth century was a work compiled towards the end of the

<sup>16</sup> On the ancient Ashkenazi writing tradition, see I. M. Ta-Shma, *Minhag Ashkenaz hakadmon* (Jerusalem, 1992), 13–105; on aspects of Ashkenazi literature after the Black Death, see id., 'Some Characteristics of Rabbinical Literature', 20–41. For a brief discussion of Ashkenazi writing traditions in the 14th century, see my 'Between Ashkenaz and Jerusalem: Ashkenazi Scholars in Erez Israel after the Black Death' (Heb.), *Shalem*, 4 (1984), 28–40.

<sup>17</sup> For references on the phenomenon of *hagahot*, see my 'Transformations in the Yeshivot', n. 10. To the works listed there, add S. Immanuel, 'The Responsa of Maharam of Rotenburg, Prague Edition' (Heb.), *Tarbiz*, 57 (1988), 561 n. 9.