



**THE RABBINICAL
COUNCIL OF AMERICA** *in partnership with*
50th Annual Convention



**Yeshiva University
CENTER FOR THE JEWISH FUTURE**

Hosted by CONGREGATION BNAI YESHURUN, Teaneck, NJ • May 4 – 7, 2009

סמ"ג Semag

Rabbi Jacob J. Schacter



**Rabbi Isaac Elchanan
Theological Seminary**

Legacy Heritage Fund
RABBINIC ENRICHMENT INITIATIVE

A PROJECT OF YESHIVA UNIVERSITY'S
Center for the
Jewish Future

**LEGACY
HERITAGE
FUND
LIMITED**



SUPPORT FOR THE LEGACY HERITAGE FUND RABBINIC ENRICHMENT INITIATIVE HAS BEEN GENEROUSLY PROVIDED
BY LEGACY HERITAGE FUND LIMITED.



אלה המצות והמשפטי אשר צוה יי ביד משה א בני ישראל

תורה צוה לנו

ספר מצות הגדול

אשר חבר הרב רבינו משה מקוצי:

סרסם טנית לרוב מעלתו . אבל טוב אחריתו
 מראשיתו . בפרט שמאד שמו עליו סכל
 העיון . ובכל מילא שהביא הרב ז"ל בנינו אכלו
 ציון . שיהא סקל לשאל . כ"ן הלא תשאל .
 והוא מורה מקום מכל שיתא סדרי
 משנה . ותלמוד ירושלמי .
 ומהתוספתא ומכילתא .
 ומתורת כהנים
 הסקרא
 ספרא ומספרי ומשאלות ומיהא לפסי
 ומימוני ואשירי . ומספר התרומה .
 באינו סימן . באינו פרק .
 ובאינו דף . ובאינו
 רבור מהתוספות
 עס ביאור
 מהר"ר אייזיק סט"ן ובאורי מהר"ר לאז מזרחי .
 נדפס בבית דניאל בומבירגי בשנת ש"ו לפק

בוניציאה

ועתה נדפס מחדש בהוספת „עמודי שלמה“

שהוא ביאור נרחב ונפלא ל מהרש"ל

על הסמ"ג, ועם הגהות ר' אליא לואנץ

ירושלים תשכ"א



משנה

הודיעני בכתב מצותיך כי תצטני

כח אהבתי תהיה כל היום הוא שיתני

קבל

תורה מפי אדון העולם מסיני ומסרה ליהושע שכן כתוב ומסרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל ויהושע מסרה לשבעים זקנים לנהג ישראל אחריו בדרך ישראל שכן הוא אומר ויעבד ישראל את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים והזקנים מסרוה לנביאים ונביאי הראשונים מסרוה לנביאים האחרונים והם חגי זכריה ומלאכי והם מסרוה לאנשי כנסת הגדולה ומהם קבלו החכמה דוד אחר דוד מאז ועד עתה וכאשר הגלתה הגולה בימי יהויכין מלך יהודה אשר גלו עמו חורי יהודה ובנימין ונביאי הצדק עמהם דניאל וחבורתו ועזרא הסופר וחבורתו ומרדכי חבורתו וגם ירמיה וברוך והגלו אחריכן לבבל כשנכבשה ארץ מצרים ביד נבוכד בצר ועמו חזירים לבבל ומאותו היום והלאה ישיבת החכמה לא זזה ממקום נהרדעא היושבת על נהר פרת ושם וועד לרוב לחכמים עד היום הזה והם תלמידי חכמים אשר למדו מפי הנביאים המגולים עם יכניהו וכשעלו בני הגולה עם זרובבל לירושלם ואחרי כן עלו מקצתם עם עזרא וקבעו ישיבת החכמה בירושלם לא כל בני הגולה עלו עמהם אלא נשאר המון רב מישראל בבבל ואף על פי שנקבעה ישיבת החכמה בירושלם ישיבת החכמה אשר בנהרדעא לא פסקה ומישיבת ארץ ישראל ומישיבת בבל תלמידי חכמים ונביאים פשט הוראה לכל ישראל ומפיהם חיים כל ישראל דוד אחר דוד עד היום הזה ויתבוננו כל הגברים כי באמת נילה חקבה למשה פירוש כל מצוה ומצוה ושיעור כל דבר ודבר ודקדוקיה היטב והיא תורה שבעל פה והוא פירוש התורה והורה וליפיד שרה משה ברה ארבעים יום וארבעים לילה ולמד פירושה ודקדוקיה שאם לא היה לו ליתן אלא הלוחות היה יכול ליתן לו בשעה קלה ולא איחר ארבעים יום כי אם לבאר פירושה ומצוה ודקדוקיה היטב ולולי כי ניתן פירוש לתורה בעל פה היתה כל התורה כסביות ועיוורון כי המקראות שזכרין וסותרין זה את זה כגון ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים שלשי ארבע מאות שנה ומצינו שקרה בן לוי מירדי מצרים היה ואם תמנה כל שני חיי קרה מאה ושלשי ושלש וכל שני עמרים שהם מאה ושלשים ושבע ומטה שהיה בן שמונים שנה כשדבר עמו חקבה במצרים לא יעלו כולם כי

אם שלש מאות וחמשים וכן בשבעים נפש שירדו אבותינו למצרים שהם שבעים על הכלל וכשאתה מונה אותם על הפרט הם שבעים חסר אחת וכן במנין הלויים נמנים על הכלל עשרים ושנים אלף וכשאתה מונה אותם על הפרט הם יתרים שלש מאות וכן בגביית הכסף שכתוב בקע לגולגולת מחצית השקל בשקל הקודש לכל העובר על הפקודים ליש מאות אלף ולשלשת אלפי חמש מאות וחמשים וכתוב ויהי מאת ככר הכסף לצקת את ארני הקדש ואת ארני הפרוכת מאת ארנים למאת הככר ככר לארן ואת האלף ושבע מאורע וחמשה ושבעים עשה וויס לעמדים בכללו כל השקלים הלז של ישראל למאת ככר ונשארו אלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל ולפי חשבון השקלים הם מאתים ככר וכן כתוב אחד אומ' שבעת ימים תאכל מצות וכתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות כתוב אחד אומר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים וכתוב אחד אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים ואם השבתת שאור ביום ראשון של חג המצות איך יתקיי שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים הרי נמצא שאור בבית במקצת יום ראשון ולא ימלאו שבעת ימים שלמי בלא שאור וכן כתוב אחד אומר שבעה שבועות תכפור לך שאין לך לספר אלא ארבעים ותשעה יום וכתוב אחד אומר תספרו חמשים יום כתוב אחד אומר וזבהת פסח לה' אהיך צאן ובקר יש במשמעו שיוכל להביא פסח מן הצאן ומן הבקר וכתו אח' אומ' שה' תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו משמע ולא מן הבקר כתוב אחד אומר כל הבכור אשר יולד בבקר ובצאן הזכר תקדיש לה' וכתוב אחד אומר אך בכור אשר יבוכר לה בבהמה לא יקדיש איש אותו כתוב אחד אומר כי תראה חמור וגו' משמע ראה אפי' מרחוק וכתוב אחד אומ' כי תפגע שור אויבך משמע כאדם שפוגע בחבירו כתו' אחד אומר וירד ה' על הר סיני וכתוב אחד אומר כי מן השמים דברתי עמכם וכאלה רבים לא יוכל להתבאר פירושים כי אם על ידי תורה שבעל פה שהוא מסורת ביד החכמים ועוד סימני עוף שהור אין אתה יכול לברר מדברי תורה כי אם בתורה שבעל פה וכן סימני בהמה וחיה לידע אי זו חלבה אסור ואי זו חלבה מותר לא יתבאר כי אם מתורה שבעל פה וגם לברר איזו חלב ואיזו שומן לא יוכל להיות מבואר אם לא ספ' מצ' א ב i i על

הקדמה

על ידי תורה שבעל פה / התורה שבכתב סתומים אמריח
 וכעין רמזון / ואין אדם יכול להתבונן בה לידע אפילו דין
 קל / ולא לידע אפילו הכשר מצוה אתה / לפי שהזוהר הקבץ
 על השבת לשומרה להיות חייב מיתה למי שמתללה בזה
 ואין לידע יציאותיה ומנין מלאכותיה ושיעוריה כמה יתחייבו
 על דונן שקילה ועל שנגתן חטאת כי אם על פי הקבלה מתור
 שבעל פה / וכן צוה הקבץ לעשות סוכה / ואין לידע שיעורה
 כמה וכמה דפנותיה ודתי סיכוכיה כי אם מתורת משנה
 ותלמוד יודע הכשירה ופסולתה / וכן במילה אם למול ולפרוע
 או למול בלא פריעה כדרך שהיטבעאלי עושים / ובמה תפסל
 המילה ופסל הגוף מלאכול בתרומה וקדשים הלעבוד עבודה
 במקדש / וכן מצות יציאת לא תבאר כמה חושין הוא נתן
 וכמה קשרים ושיעור החושין וקשריהן / וכן מצות תפילין לא
 יתבאר מרו שטפורת וענין הפרשיות והבתיים וקביעותן
 היאך הן / ומצות מזוזה היאך וכתובתה ומקום קביעותה אם
 מימין הפתח אם משמאל אם בנוכח אם בשיפולו / כל אלה
 להלי שפירשה הקדוש בה למשה לא נדע פתרונם / וכן כל
 איסורין שבתורה דם וחלב פיגול ונותר וזר שאכל תרומה כמה
 שיעור אכילתו להתחייב / וכן האוכל ושזתה ביום הכפורים
 כמור שיעור אכילתו ושתייתו לפי שבכל איסורין שבתורה
 נכתב לא תאכל דבר פלוני ופלוני וביום הכפורים אין כתוב
 בו לא תאכל כי אם אשר לא תעונה מח ראה הכתוב לשנות
 יום הכפורים משאר איסורין שבתורה / וכן טמאת מת ונגעים
 ונבלות ושרצים שיעור טמאתן / וכן כל דקדוקי המסורת
 וסמניות שבתורה וטעמי הגזירות והתלויות שבמקרא לא
 יודע פתרונם כי אם בתורה שבעל פה / ואמרינן במסכת
 נדרים כפרק אין בין המודר האדר מקרא סופרים ועיטור
 סופרים וקריין ולא כתבין כתבין ולא קריין הלכר למשרת
 מסיני / ועל כי התורה רבה ועצומה מאד אשר הכתב לא
 יכולנה כמה שאמר חזק כל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך
 מאד / וכן ישעיה אמר חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאור /
 לכך כתב הקבץ זכרון המצות בקצור בתורה שבכתב ופתרונם
 ודקדוקיהם בתורה שבעל פה / ועוד טעם אחר כפרקי דרבי
 אליעזר מפני שראה הקבץ שעתידין אמורת העולם לכתוב
 עשרים וארבע ספרים שיש בספר תורה נביאים וכתובים
 והלפס לרעה ולמינות / מכר סימנין למשה בעל פה / ולא
 הסכימו בין השמים לכתבן עד לאור שעמדו אמורת אדם
 וישמעאל פן יעתיקו אותם הגוים ויהפכו אותם לרעה כמו
 שעשו בתורה שבכתב / ולעיתיד לבה ישא הקבץ מי הם בניו /
 ובני ישראל מביאים ספר תורה / והאמות מביאים ספר תורה /
 אילו אמרים שהם בניו / ואילו אמרים שהם בניו / והקבץ
 שואל מי יש לו הסימנים שמסר בסני בעל פה ואין מי שיועד
 אותם כי אם ישראל / וזהו שכתוב בנביאים אכתוב לך רובי
 תורתך כמו זך נחשבו / ולפי שמסר הקבץ עצמו פירוש התורה
 ועיקרה בעל פה הנמסר מאיש לאיש בכל דור ודור / לכך
 הזוהר דקדוש ברוך הוא את ישראל שלא לסור מדברי החכמים
 ימין ושמאל / שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידוך ימין
 ושמאל / וכתוב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר
 יהיה בימי ההם / וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט
 שלא יהיה בימיו אלא מזהיר על כל איש לשמוע אל השופט
 אשר יהיה בימיו ונאמר והאיש אשר יעשה בזה לבלתי שמוע
 אל הבהן העומד לשרת שם את ה' אלהיו או אל השופט זה ראש
 סנהדרין גדולה ומת האיש ההוא / ולמיום שנכתם חזון ונביא
 ונסתלקה רוח הקדש מישראל העמיד הקבץ את החכמי שהיו
 תלמידי דבביאים לתקן לישראל כל תקנות טובות והרביעו
 תורה בישראל הם ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם עד היום

הזה / כענין שכתוב בחזק דניאל ומשכילי עם יבינו לרבים
 ועם ידעי אלהיו יחזיקו ועשו / צא ולמד כמה תקנות טובות
 עשו לישראל התקינו ליהוד שם הנכבד והנורא ערב ובקר /
 כמו שכתוב בשכבך ובקומיך / ולברך על יציאת המאורות
 בשחר ועל אהבת עמו ישראל לפניו / ולאחריה להתתם בגאל
 ישראל כמו שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים
 כל ימי חייך / וכמו כן בערב לברך שתיים לפניו על יציאת
 הכוכבים ועל אהבת עמו ישראל / שכן הוא אומר אהבת עולם
 אהבתיך על כן משכתיך חסד / ולברך שתי ברכות לאורח
 והוא שאמר חזק להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות / והוא
 שכתוב שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך כנגד שבע
 ברכו אילו הקבועות ביום ובלידה לפני קרית שמע ולאחריה /
 והתקינו שמונה עשרה ברכות של תפילה להתפלל בלחש
 ובעמידה כדרך שמצינו בתפלת חנה שכתוב בה וזנה היא
 מדרבת על לבח רק שפתיה נעו וקולה לא ישמע / שלש ברכו
 הראשונות יש בהן שבחו של הגבור / ואחר כך ישאל אדם
 צרכיו לפני בוראו ולבקש ממנו חנינות ריעה והשכל / ואחר
 כך להתחנן על עסקי חתשונה להשיב אותנו ליראתנו בלבב
 שלם / ואחר כך להתחנן על עסקי הסליחה / ואחר כך על
 הגאולה לנאול אותנו שנית כאשר הבטיחנו / ואחר כך על
 הרפואה לרפואת תחלואנו / ואחר כך לברך שנותינו / ואחר
 כך על קיבוץ גלויות / להשיב שפסונו כבראשונה ויתענינו
 כבתחלה / ולעשות דין ברשעים ולגדע קרנם ולרומם קרנות
 צדיקים / ולבנות ירושלים ולהצמיח מלכות בית דוד ושלטון
 תפלת עמו / ולהשיב עבודת בית המקדש למקומה / ולזכות
 זבחי תודה ולהודות לשמו / ולברך עמו ישראל בשלום /
 ושנו חכמים כפרק שני דמנינה מאר ועשרים זקנים ומהם
 כמה נביאים תקנו שמנה עשרה ברכות על חסדו והם סודות
 דבר דבור על אפניו זו אחר זו מטעמי המקראות / והתקינו
 להתפלל שלשה פעמים ביום כמו שכתוב ערב ובקר וצדדים
 אשיחה ואחמה וישמע קולי / וכמו שכתוב בדניאל והמנין
 תלתא ביומא וזה בריך על ברכו ומצלי ומודי קום אלהיה /
 ולהתפלל נגד ירושלים כמו שנאמר והתפללו לה ודך ארצם /
 וכן בדניאל וכוין פתיחין ליה בעליתיה נגד ירושלים /
 והתקינו לברך על המזון לפני ברכה אחרת כגון שמצינו
 בשמואל הנביא כי הוא יברך הובח ואחר כך יאכלו וקראים /
 ובירושלמי מפרש לברך אחריו כמו שכתוב בתורה ואכלת
 ושבעת וברכת וגומר / ולברך על כל פרוי ופרוי כעין ברכותיו
 ככל אשר כתבנו בספר מצות עשה / וברכת הריח של כשמים
 וברכת החזיה / ולברך על חידוש הלבנה / וראיית הקשת
 והרעמים / ככל אשר בארנו שם / והתקינו שיברך כל אחד
 ואחד מישראל מאח ברכת בכל יום כאשר בארנו שם וכל זה
 עשו בשביל שיהו ישראל דבקים במקום הלכת אחריו לעבוד
 בלבב שלם / והתקינו להשיב מלמודי תינות בכל עיר
 ועיר / ולקחת בתורה בשני ובחמישי ובשבתות ובימים טובים /
 ולברך ברכת התורה כמו שכתוב בעזרא ויברך עזרא את ה'
 האלהים הגדול / ואחר כך פתח בתורה וכל זה כדי שלא
 תשתכח תורה מישראל / ואסר פרנס של גוים ויינס ובישולים
 כמו שכתוב בדניאל וישם דניאל על לבו ואשר לא יתגל בפת
 בג המלך וכוין משתיו שלם / להתערב בעם הארץ ולהתחנן
 בס / וחזר של דניאל לא שמו על לבם מה שהא שם על לבו
 נתערבו בעמי הארצות ונשא נשים נכרי ויד השרים והסגני
 היתה במעל החז ראשונה / ואשר יתבונן בספר זה בכל מצוה
 ומצוה יראה כמור עשו סייג לתורה ועשו החקות מדרביהם
 שלא יגעו ישראל בגוף ואיסור של תורה ובימי רבינו הקדוש
 הקרי רבי בלשון משנה שנתן לו הקדוש ברוך הוא חן בעיני
 אנחנו

דף י
 פב שאלנו
 פגדו
 סתן כז

ובכמה מקומות בקשו ממני לכתוב ידוד המצוה על פי הראיות ולעשות ממנו ספר / ואירא לעשות כן לעשות ספר תורה לרבים כי בער אנכי מאיש ולא בית אדם לוי וכתחילת אלף השישי בא אלי עניין מראה בהלום קום עשה ספר תורה משני חלקים / ואתבונן על המראה והנה השני חלקים לכתוב ספר מצות עשה בחלק אחר / וספר מצות לא תעשה בחלק שני / ולכן הנני משה בן יעקב נתתי לפני לחבר שני הספרים וכלל כלמדי השכלתי להביא ראיות קצרות בכל היכולת ולא בלשון תלמוד כמש כי בכמה מקומות שינתי הלשון לכותבו בלשון צח וקצר למען ירוץ הקורא בו / וגם סדרתים בפרשיות קטנות ליתן ריוח להתבונן בין פרשה לפרשה / ועירני אלהי גליות ישראל יתברך שמו על המלאכה לעשות אותה / וגם בענין לאוין בא אלי בהלום ענין מראה בזה הלשון / הנה שכחת את העיקר השכר לך פן תשכח את ה' אלהיך כי לא היה בדעתי להברו במנין הלאוין / וגם רבינו משה לא הזכירו במנין / ואתבונן אליו בבקר והנה יסוד גדול הוא ביראת השם וחיבתיו בעיקרים גדולים במקומן / וה' אלהים יודע כי לפי דעתי אינו משקר בענין הבראות / וה' יודע כי לא הזכרתיים בספר זה אלא למען יתחזקו ישראל בתורה ובתוכחה ודפיץ ה' בידי יצחא /

אנטונינוס מלך רומי וקיבץ כל חכמי הארצות ויסד ששה סדרי משנה על פי הקבלה / וכמעט נחלקו יחיד ומרובים ומפני צרות החורבן לא עמדו על מקצת דברי שבהם בהסכמה אהת / ועל כיוצא בזה הזהירה תורה אחרי רבים להטות / ובמסכת עיריות כפר שלכך נקבעו דברי היחיד בין המרובים במשנה אף על פי שדבריו בטלים / ומפני שאם יאמר אדם כך שמעתי יאמרו לו כדבריו איש פלוני שמעתי / ואחרי כן עמדו צרות רבות ונתפזרו חכמי הדורות ונולדו ספיקות בביאור המשנה מפני שנתמעטו הלבבות / ועמדו אמוראים רב בבבל / ורבי יהונן בארץ ישראל ותלמידיהם אחריהם / וביארו טעמי המשנה ומחלקותיה ראשון האריך הזמן בפני הפיזור הגדול ולא היו חכמי הארצות בדעה אחת ובהסכמה אחת כפירוש המשנה עד שעמד רב אשי בשלש מאות ושמונה וחמשים שנה אחר החורבן כמו שכתוב בכתב רב שריא גאון אבא של רב האי גאון / האישי ההוא רב אשי היה ראש ישיבות גליות ישראל / ומימות ר' ער רב אשי לא מצינו תורה ונודלה במקום אחר / ונתן לו הקדוש ברוך הוא חן בעיני מלך פרס ושלח וקיבץ כל חכמי ישראל שבכל הארצות והעמידו פירוש המשנה על מתכונתו / והוא הנקרא תלמוד בבלי / וסדרוהו בהסכמת כל חכמי הדור / ואחרי כן עמדו צרות רבות ונתפזרו חכמי ישראל פיזור גדול ונתמעטו הלבבות והתחילו לכתוב התלמוד בספר / וראו הגאונים שעמדו אחרי האמוראים שאין יכולין להספיק לתלמוד לרבים כל התלמוד ועשו ספרי קצרים מהלכות פסוקות לקיים תורה בישראל / רב יהודאי גאון עשה הלכות גדולות / ורבי יצחק כפס עשה חיבור וקראוהו רב אלפס / וכן רבים כל אחד ואחד ספרו / והנה אחרי כן גם דבריהם היו סתומים מפני שנתמעטו הלבבות ועמדו האישי הגדול רבי משה בר מימון והיה מקור דוכה וכו' בארץ ישמעאל ועשרת חיבור מכל התורה חיבור נאה ומשובח והאיר עיני ישראל וכל החכמות היה רב מופלא לא נשמע בדורות אחרונות כמהו / ורבים נתאמצו בתורה על ידי ספריו שפשטו בארץ אדום ובארץ ישמעאל / אמנם לא הביא הגאון שום ראיה בספריו / וכל אדם שיורה מתוך ספריו ויבקשו ממנו כתב ראיה מניין אם לא למד הראיה או אפילו למדו ואינו זוכרה ירא לו הדבר הוא כחלום בלא פתרון / וגם בכמה מקומות על פירושי ועל פסקיו חולקין עמודי התורה ואשיותיה / והם רבינו שלמה ברבי יצחק / ורבינו יעקב בן רבינו מאיר / ורבינו יצחק בר שמואל אשר כל חכמי ישראל האחרונים שותף מימיהם / וגם בחשבון המצות חולקין עליו שהוא מונה למנה ויתום לא תענן בלאו אחד / ועמוני ומואבי בלאו אחד / ושאר דבש בלאו אחד / ואתנן ומחיר בלאו אחד / וחרצן וזב בלאו אחד / ורחים ורכב בלאו אחד / ופצוע דכא וכרות שפכה בלאו אחד / ונא ומבושל בלאו אחד / ומפני זה דחק עצמו למצוא לאוין דהוקין למלא חשבונותיו ובשם רבי שלם בר יצחק בארנו בספר מצו לא תעש' במצו' שאור ודבש בל תקטירו שהם במנין שני לאוין כמו למנה ונדרשה שגם הוא מודה שהם שני לאוין אעפ' שנכתבו בלאו אחד / ושם הבאנו ראיות מבוארות על הדברים האלה / וכן בחשבון העשה כתב לנכרי תשיך זו מצות עשה / וכן לנכרי תגוש / ואמת הוא כי בספרי מצא דבר זה / אבל תלמוד שלנו עיקר שכותר שאינו עשה לענין הנכרי / שאומר בפרק איזהו נשך לא סגי דלאו הכי / אלא כך פירושו לנכרי אתה רשאי להלוות ברבית אבל לא לישראל / ולענין ישראל נחשב לאו הבא מכלל עשה עשה / ויהיה כאשר הייתה סבה מן השמים שאסבב בארצות להוכיח גליות ישראל נתתי את פני לסדר בעל פה המצות / כל מצוה ומצוה כמאמרה יסודות המצוה ולא כל חילוקיה / למען לא אשגה בתוכחה /

פ"ק י"ד

סיני' ש"ח סי' ט

פרש' כי תנא דף ט"א ע"ז

דף ע

והאלך הרמזים בעזרת מלך ישראל וגואלו :

אלה	המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני /
א	לא יהיה לך אלהים אחרים על פני אסרה תורה ויסוע יתנו בהם הקיום והשיתוף /
ב	לא תתללו את שם קדשי בארנו שם מהו חלול חזיק השם והעונש /
ג	לא תעשן כן לה' אלהים בארנו שם אסור לזה מחיקת שמות הקדושים ואסור נתיצת אבן אחרת מן המקדש /
ד	לא תנכו ארת ה' בארנו שם מהו נסיון ושמותר לנסות במעשר /
ה	לא תשנא את אחיך בלבבך שם בארנו מצוה זו קדושים שכותר לשנאו אדם רשע שאין מקבל תוכחה /
ו	שלא להלבין פני אדם בישראל שנאמר הוכח תוכיח וגו' ולא תשא עליו חטא /
ז	שלא להונות עבד שברח מחוצה לארץ לארץ שנא' עבדך ישב בקרבך וגו' /
ח	שלא לענות אלמנה ושלא לענות יתום שנאמר כל אלמנה ויתום לא תענון ומי שלבו נוקפו למנו בשני לאוין ימנא שלא להונות עבד שברח מחוצה לארץ לארץ שנאמר לא תוננו /
ט	שלא להגל כחברו שנאמר לא תלך רכיל בעמך כי תנא שם בארנו הלכות לשון הרע /
י	לא תשא שמע שוא / וזהרה למקבל לשון הרע וזהרה לדיין שלא ישמע דברי בעל דין עד שיבא בעל דין חברו /
יא	לא תקום בארנו שם מה היא הנקימה /
יב	לא תמר בארנו שם מה היא הנסירה /
יג	אפילו זקן גדול אסור לפרוש מן התורה שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך וכתוב השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים /
יד	שלא לפנות אחר עבודה זרה לא במחשבה ולא ספמ'צו' א ג 1 111 בדבור

ולחזקן ויביא ספיקו א"ל

ולחזקן

והא לך רמזים של מצות עשה מנינים רמ"ח כמנין אברים של אדם שכל אבר ואבר אומר לך לאדם עשה בי מצוה:



אלה

המצות

א	מצות עשה להאמין כי אותו שנתן לנו את התורה בהר סיני על ידי משה רבינו הוא ה' אלקינו שהוציאנו ממצרים שנאמר אנכי א' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים	יז	לצדק הדין על כל המאורע ויחשוב כי הכל לטובתו שנאמר וידעת עם לבבך כי כאשר יסר איש ארת בנו עקב ה' אלהיך מיסרך
ב	להאמין ולשמוע הוא הקבלה שהוא אחד בשמים ובארץ וב' רוחות שנאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד	יח	לקרורת שמע ב' פעמים בכל יום שנאמר בשכבך ואתחנן ובקומך
ג	ואהבת את אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך	יט	להתפלל בכל יום שנאמר ולעובדו בכל לבבכם ותניא בפרי איזוהי עבודה שכלב ז' תפילה ושם בארנו הלכות תפילה ובית הכנסת ודין קריאת הפרשיות שיברכו הכהנים את ישראל שנאמר כה תברכו וגומר
ד	ליראה את השם הנכבד והנורא שנאמר את ה' אלהיך תירא	כ	לקשור תפילין ביד שנאמר וקשרתם לאות על ירך
ה	לקרש את שמו הגדול שנאמר ונתקדשתי בתוך בני ישראל	כא	לקשור תפילין בראש שנא' והיה לטשפות בין עיניך
ו	לקשות מצורת נביאי האמת שנאמר נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון	כב	לקבוע מזוזה שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך
ז	ללכת בדרך שנאמר והלכת בדרך ונאמר אחרי ה' אלהיך תלכו לעשות חסד משפט וצדקה בארץ	כג	שויכתוב כל איש ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת
ח	לדבקה בו שנאמר ובו תדבק	כד	שיכתוב הבלך ספר תורה יתר על ספר שהיה לו כשהיה הדין: שנאמר והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתוב לו וגומר: שם בארנו הלכות ספר תורה ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם
ט	להתנהג עם חבירו כאשר יראה שחבירו מתנהג עמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך	כה	לברך אחר אכילת לחם שנאמר ארץ אשר לא במסכנות תאכלו בה לחם וגומר: ואכלת ושבעת וגו': שם בארנו הלכות כל הברכות בין שלמיני פאכל בין לפניהם בין לאחריהם בין ברכת הריח בין ברכת ההודאה והלכות נשילת ידים
י	לאהוב הגר שנאמר ואהבתם את הגר	כו	למול את הזכר: ביום השמיני שנאמר וביום השמיני יבול בשר ערלתו
יא	להוכיח שנאמר הוכח תוכיח את עביתך	כז	לזכור את יום השבת לקדשו וזכרוהו בקידוש היום
יב	שהייב אדם ללמד את בנו תורה ומצות שנא' ולמדתם אותם את בניכם	כח	לשבות בו ממלאכה שנאמר וביום השביעי תשבות ומצות עשה מדברי הנביאים לעשות כבוד לשבת ועונג: שנאמר וקראת לשבת עונג
יג	מפני שיבה תקום והדרת פני זקן	כט	לשבות ביום הכפורים ממלאכה שנאמר שבת שבתון הוא לכם
יד	לאבד עין וכל משמשיה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים	ל	להתענות ביום הכפורי שנאמר תענו את נפשותיכם שם בארנו מה הן עינוי יום הכפורים
טו	להרוג עיד הגדרת ולשרוף העיר וכל השלל שנא' הכח תכה את יושבי העיר וגומר	לא	ספ מצו' יב ב ii 12 לשבות
טז	שישוב ההוא מחטאו ויתודה שנאמר כי יעשו מכל חטאות האדם והתוודו	לב	



הראשונה מצות עשה להאמין כי אותו שנתן לנו את התורה בורר סיני על ידי משה רבינו הוא יי' אלהי שהוציאנו ממצרים וזהו מה שאמר בשעה שנתן את התורה אנכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך בארץ מצרים' ^ב

מצות

עשה להאמין ולשמע היא הקבלה שהוא אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם שנאמר שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד שמע כמו תקבל וכן אתה תשמע מן השמים: ועדין שואר'יך דל'ית עד שיגמור ככוונתו מחשבה זו שבארנו ולי' אר'יך בא' דאחד שלא יראה כאומר אי אוד וזה האחד אינו כשאר האחדים שהמלך הוא אחד בארצו אבל אינו אחד מכל צדדין כי יש בארצו אנשים שהם אנשים כמותו ובשאר ארצות יש מלכים כמותו ואם מלאך מן השמים ירד למטה לארץ הגב' המלאך ההוא אחד בארץ אבל אינו אחד מכל צדדין כי יש בשמים מלאכים כמותו אבל ה' אלהינו אינו כך הוא אחד מכל צדדין: ורב סעדיה כתב להשיב לכופרים שאומרים שהם שנים או שלשה אם לא יוכל האחד לעשות מעשה אלא בעזר חברו הרי שניהם חלשים ואם אחד מהם יוכל להכריח את חברו הרי שניהם מוכרחים ואם שניהם רשאים לעשות כל אחד מה שירצה ובקש אחד להחיות אדם והאחד בקש להמתו ראו שיהא האיש ההוא מת חי חי מרת לאלתר כהרף עין ואם יוכל האחד להסתיר דבר מחברו הרי שניהם אינם חכמים ואם לא יוכל להסתיר הרי שניהם נלאים ועוד כתב להשיב לאותן שפוקרים על נעשה אדם בצלמינו כי דרך שפת לשון הקדש שהגדולים מכנים עצמן לשון רבים אף על פי שהם יחידים כמו אוכל נכה בו ובדניאל פשריה נאמר קדם מלכא ובמנחם נעצרה נא אותך' עד כאן דבריו' ועוד האריך מאד בעניין היירוד ואין צורך כל כך להאריך כי כל ישראל תקועים באמונה חזקה כי יצר הכל הוא אחד מיוחד כמו שנאמר ה' אחד ונאמר אתה הרארת לדעת וגומר ונאמר וידעת היום והשבות וגומר ונאמר אני אני הוא ואין אלהים עמדי ובמקרא יש מקראות רבות כאלו' ג ^ג את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך בשלשה עניינים הוהיר הקדוש ברוך הוא את ישראל בעבודתו במורא שנאמר את ה' אלהיך תירא בקבלת שכר שנאמר למען יי' שב לך והארכת ימים כאהבת שנאמר ואהבת את ה' אלהיך ושלשתן חלוקין וזה מזה כי כמה אנשים עושים מצות המלך שאינם עושי' אותם לא מפני אהבת המלך ולא מפני קבלת שכר אלא מיראת המלך פן יזיקם וכמו כן אנשי' שאומרים לעבוד הקבה פן יזיקם בעולם הזה ולאחד מיתר פן ידונם בגיהנם וראי מדרש שבגרי' היא שירא מלפני הקבה כאשר צוהו אבל זו אינה עיקר העבודת כי עיקר מחשבתו לצורך עצמו וכן תראו כי כמה גוים עובדים יהודים שאינם עובדים אותן לא מפני אהבה ולא מפני יראת אלא כדי לקבל שכר וכמו כן אנשים שעובדין הקדוש ברוך הוא על דעת שיישיב להם בעולם הזה ובעולם הבא ודאי מורה שובה היא שמאמין בהקבה שיתן לו שכר טוב אבל זו אינה עיקר העבודת כי עיקר מחשבתו לצורך עצמו אבל המעלה הטובה והעליונה בעבודת הבורא היא הכתובה אצל

ב"כ דרכות ק"י

ייחוד שמו ואהבת לעבוד את הבורא מאהבה שלא על מנת לקבל פרס ויחשוב בלבו הטובות שעשה לו הקדוש ברוך הוא כבר שבראו מטיפה סרוחה ויכוננוהו בחכמה וברא בו נקבים נקבים ומתוך עשה לו נקבי עינים להביט ולהאזין בהם עשה לו העפעפים לעצום עיניו ולישן שלא להביט ברע כמו שאמר דוד עוצם עיניו כראות ברע עשרה לו נקבי האזנים לשמיעה: עשה לו נקבי הרוחם להריח ולהוריד בו העדפת ליהת הראש' עשה לו הפה למאכל ודיבור: עשה לו השינים לטחון המאכל: עשה לו הלשון ללוש המאכל בתוך הפה וכדי לחתך הדיבור: עשה לו בית הבלוע והוחש לבלוע המאכל והמשקה: עשה לו נרגלת להעלות ולהוריד נשמת רוח חיים מן הלב בתוך הריאות אל הבחורים ואל הפר' ולהוציא הגרת קול הדיבור חיוצא מתוך סיכפתי הריאה הבאה מנשמת רוח חיים: עשה לו הלב להיות בית מכון לרוח חיים ולחשוב מחשבות' עשה לו הקרב העליון הוא האי צממכתא לקבל המאכל והמשקה בתוכו ולכלכל מטעם המאכל והמשקה כל הגוף להחיותו' עשה לו הכבד לצר ימין עם המרה האדומה והדם במקורות הכבד לחמם הקרב העליון ומחום הכבד והמרה האדומה והדם מתבשל המאכל והמשקה בתוך הקרב העליון: עשה לו מעיים לקבל פסולת המאכל והמשקה ומתגלגל בתוכם בעקמומית לאט לאט עד שמגיע למקום הרצאת גדולים וקטנים: עשה לו שתי הכליות ימין ושמאל לחמם הבטן התחתון בהום לדגתו לחזקו ולהוציא צרכיו החץ לגוף כדרך האדם: ועוד אמרו ^ד בעין הימיה ל'בותינו הלב מבין והכליות יועצות' עשה לו הגחול בצד שמאל עם המרה השחורה לקרר בקרותם הקרביים והמעיים והבטן שלא יתייבשו ויחריבו המאכל והמשקה מפני חום ריתוח הקרביים המתחממים ומרותחיים מחום הדם והכבד והמרה האדומה: ועוד אמרו ^ה ל'בותינו טחול שוחק' עשה לו עצמות השדרה ושאר עצמות להיות בניין גופו הזק טם בשר על העצמות כדי לחמם קור העצמות' עשה לו גידי הדם הוורדין להשקות הגוף והולכי' מצד לצד וכפר' לפה' עשה לו מיתרים שמחזקים דבק העצמות והאברים' עשה לו אברים וקטרים ודבקים וחוליות על שדרה וקטרי אצבעות ידיים ורגלים וזרועות ויריכים וברכים וטוקים וקרוסולים וכפרות הרגלים וחליות הצואר ושכמי הבתפים כדי שיוכל אדם להתפשט ולכרוע לכפרות ולזקוף לעמוד ולישב קרם לו עור מלכעלה ל'בשר ולעצמות ולגידי' ולמיתרים כדי לכסות את הגוף להיות חס מלהתקרר ולהגין על ליחות הגוף והאיברים הפנימים' עשה לו גולגולת הראש להיות מלך על כל האברים ומוח הראש ששים ישכון יישוב דעת הנשמה והחכמה' עשה לו ליהת מסביב למוח הראש כדי שלא יתיבשו המוח והעינים מחום הקרביים העולה מלמטה למעלה אל מקום הראש' עשה לו טערות הראש לחמם הראש שלא יתקרר על כי אין לו בשר בין העור ובין עצם הגולגולת' עשה לו טערות הזקן מפני תואר הדרת פניו ולהיות מובדל במראיתו מן הנשים' עשה לו לזכר ולנקבת שיבור כדי לקבל מחירת נעורן כמע' אמן עד צאתם לאויר העולם כי לא יוכל הילד לקבל מזון וסחירת מן הפה על שהוא סתום עד צאתו לאויר העולם' עשה לו ידים למשמש ולתפוס ולאחוז ולהחזיק ולעשות מלאכה כדי להיות את האדם' עשה לו רגלי' כדי להעמיד עליהם הגוף ולהוליכו ולהביאו בכל מקום ואחד צאתו לאויר העולם מגדלו ועוזרו בכל מיני עזר והיאך יוכל אדם הנבזה והנכאה לעשות מצות כל כך שיוכל לגמול הטובות שעשה הקבה עמו כבר ועל דרך זה אמרו רבותינו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על

דרך העדל ק"י

הלכות עבודת הבורא יתברך

ק פ כ על מנת לקבל פרס תניא בנדרים פרק קונם לאהבה את ה' אלהיך ולשמוע בקולו שלא יאמר אדם אקרא בשביל שיקראוני רבי אשנה בשביל שאהיה זקן ואשב בישיבה אלא למד מאהבה וסוף הזכור לבא: בכל לבבך ובכל נפשך הזכיר הלב תחילה כי עיקר מעשרה האדם לטובה או לרעה תלוי במחשבת הלב בכל נפשך כדאמר רבי אליעזר אפילו נוטלין נפשך צריך כל המנוה' כל המנוה' כל המנוה' אתה למסור עצבך על קדוש וייהוד השם' דף כג

ובכל מאוץ אפילו נוטלין כל ממונך לפי שיש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכן הוצרך לומר בכל מאוץ כמו שאמרו רבותינו במסכת פסח: ומביאה סתם התלמוד שסדרו רב אשי ביומא פרק בתרא ולמד שכך הלכה: ואפילו באונס בצניעות יש לו למכור עצמו וכן סוברין רבנן דרבי ישמעאל וכן פוסק בשאלתות ולא כרבי ישמעאל שחולק על זה כפ' אין מעמידין ורבא גופים דחילק בפרק ר' ישמעאל בזה ליבא דרבי ישמעאל הוא דחילק וליה לא סבירא ליה אלא כרבנן דפרק בן סורר וזורה: ולפי שפרשה זו חביבה לפני הקב"ה והיא מפתח ויראתנו שיש בה יחוד הבורא ואזהרת אהבת שבו בכל לב ובכל נפש ובכל מאד וכל התורה כולה בזה כי מי שאוהב את המלך כל מחשבותיו לעשות הטוב והישר בעיניו לכן צוה הקב"ה לעשות לו חמשה זכרונות בכל יום: א' לקרוא פרשה זו בשכבו: ב' ובקומו: ג' שתהא פרשה זו נכתבת כנגד לבבך בתפילין של זרוע שמאל וקבועין כנגד הלב שנאמר ושמתם ארז דברי אלה על לבבכם ודרשו רבותינו שתהא שימרה כנגד הלב: ד' שתהא פרשה זו נכתבת כנגד נפשך שתפילין של ראש יהוא מונחים על המוח שהוא מכונן כנגד האזר שבו העינים מלמעלה ועיקר חיות הנפש שם וישוב דעת של אדם והוא והיו לטוטפות בין עיניך: ה' שתהא פרשה זו נכתבת כנגד מאדך על מזוהת ביתך ובשערך שממונו של אדם שם וכסדר שנכתבו במקרא לב תחילה ואחר כך נפש ואחר כך המבון כך נצטוו אחר כך על הסדר הזה וקשרתם לאזר על ירך כנגד לבבך והיו לטוטפות בין עיניך כנגד נפשך וכתבתם על מזוהת ביתך ובשעריך כנגד מאדך: כך דרשתי פרשה זו בגליות ישראל להוכיח שכל אחד ואחד חייב בתפילין ומזוהת ועור דרשתי להם כי משש מאות ושלוש עשרה מצות שנצטוו לישראל אין לך שום מצות שתהא אות ועדות כי אם שלש מצו' והם מילה ושבת ותפילין שנכתב בשלשן אות והם שלשתן אות ועדות לישראל שהם עברי' להקב"ה ועל פי שני עדים יקום דבר: כל אחד מישראל אינו יהודי שלם אלא יש לו שני עדי' שהוא יהודי והלכך בשבת ויום טוב שנקרא שבת ושבת נקרא אות פטור אדם מלהניח תפילין כי די שיש לו שני עדי' שהוא יהודי

פ"כ דף כה
דף פ"י

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

היינו דבס' כן סוד
ומהרהרן ער
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

כגון תפילין ולפי ששלשתן אות ועדות נשקלו כל א' כנגד כל התורה כולה שהרי במילה נכרתו עליה שלש עשרה בריתות ובתורה נכתב שלש בריתות ותורה ותפילין ושבת השוו יחד בכמה מקומות ואחד מהם ותתן להם תורה ומצות וארז שבת קודש הווערת להם ותפילין למען תהיה תורת ה' בפיו: עוד זאת דרשתי להם כי מה שאמרו רבותינו תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים שלא ישן ושלם יפיה בהם זהו באדם שמניחהו כל היום כולו במצותן פן ישכחם עליו ויעשר בהם דבר שאינו הגון אבל בשעת תפילה אין לך רשע שלא יהא ראוי לתפילין קל והומר מספר תורה שהוא מקודש יותר שיש בו כל התורה כולה ובתפילין אין בוכי אם ארבע פרשיות שהם בתוך עור והכל אוהזין בספר תורה בשעת תפילה שהכל יכולין להתנהג בשחרה בשעת תפילה: ועוד הבאתי להם מה שדרשו רבותינו בפרק קמא ובכורות והיה כי יביאך בפרש' תפילין למה נאמר שהרי תפילין חובת הגוף הן וכוהגין בין בארץ בין בהוצה לארץ אלא אמר הקב"ה עשו מצוה זו שבשבילך תזכו לכנס לארץ: עוד אמרו רבותינו בכנסת מנהות כל שאינו מניח תפילין עובר בשמנח עשה בכל יום שהרי יש שם ארבע פרשיות ובכל אחת יש מצות עשה של יד ומצות עשה של ראש: עוד אמרו רבותינו כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עירות שקר בעצמו עוד אמרו רבותי בפרק קמא דראש השנה פושעי ישראל בגופן שנידונין שני עשר חדש בגיהנם קרקפתא דלא מנח תפילין פירוש קרקפתא גולגולות ופירש רבינו יעקב כגון שנמנע מתפילין כשום מרד וכויו' המצוה כדאמרין ביובלא פשעים אלו המרדים ורב אלפס פירש מי שלא הניח תפילין בעולם ויש להשיב על דבריו שהיה לו לומר דלא אנהא תפילין ושניהם אין להם ערבות שיהא הפירוש כדבריהם לכן יש לזהר: עוד זאת דרשתי להם כי יותר רפץ הקדוש ברוך הוא באדם רשע שיניח תפילין מאדם צדיק ועיקר תפילין נצטוו להיות זכרון לרשעים ולישרים דרך טובה ויותר הם צריכין זכר וחיוזק מאותם שגדלו ביראת שמים כל ימיהם והבאתי ראיה גדולה וחזקה כי בתפילין יש ארבע פרשיות ובכל אחת כתוב לטוטפות חוץ מאחת ששינה בה הכתוב וכתוב בה ולזכרון ללמד שעיקר חיוב תפילין לאותם שצריכין יותר זכר: עוד אמרו רבותינו במסכת כהנות כל מי שיש לו תפילין בראשו ובוזועו וציצית בבגדו ומזוהת בפתרו הוא בחזקה שלא יחטא שנאמר והיה המושלש לא במהרה ינתק ואומר חונק מלאך ה' סביב ליריאו ויחלעם פירש מלאך הם מצות דשם החונים סביבותיו ומזכירין אותו עבודת הבורא: וכן מצונו שם באדם אחד שנמנע מעבירה גדולה על ידי ציציותיו שראה וזכר: ועוד אמרו רבותינו כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר ה' עליהם יחיו: והיא אחר ארבעה אלפים ותשע מאות ותשעי וחמש שני לבריאת עולם היית סיבה מן השמים להוכיח ובשנת תקצו הית' בספרד להוכיחם ואמץ הקב"ה וזועותי בחלומות היהודים ובהלכות הגוים חזינו הככבים ויש עלי הסדר ותרגו הארץ ותהי החרדת אלהים ועשו תשובות גדולות וקבלו אלפים ורבעות מצות תפילין מזוהת וציצית: וכן בשאר ארצות הייתי אחר כך ונתקבלו דברי בכל המקומות ובקשו ממני לכתוב פי' המצות בקוצר והגני שואל עוד מאת אלקי גליות ישראל וחפצו בירי יצליח: ד מצות

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

בבבית
דף כ"ד ופ"ט
דף כ"ז ועיין בתו' ס"ט

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

לחזן כ"ח
ק"ט ע"ג
פ"כ

שתי בקשות לר' משה מקוצי

מאת יצחק ד. גילת

ר' משה בר' יעקב מקוצי, בעל "ספר מצוות גדול" (סמ"ג), מכונה במקורות שונים בשם ר' משה הדרשן¹. כינוי זה ניתן לו משום שנדד ממקום למקום ודרש דרשות ברבים לקרב את לב שומעיו לעבודת ה' ולקיום מצוותיו. אף פעילותו ההלכתית נושאת עליה את חותם דרשותיו. ספר המצוות שלו נתחבר בעקבות דרשותיו: "ויהי כאשר היתה סבה מן השמים שאסבב בארצות להוכיח לגלויות ישראל נתתי פני לסדר בעל פה את המצוות... בכמה מקומות בקשו ממני לכתוב יחוד המצוה על פי הראיות ולעשות ממנו ספר" (הקדמה ל"ספר מצוות גדול").

התערערותם של יסודות האמונה והדת והצטמצמות ידיעת התורה בחוגים שונים בישראל בראשית המאה הי"ג עוררה את פעילותם הדתית של חסידי אשכנז וצרפת הצפונית². נתחברו ספרי חסידים ומוסר, המורים לעם את דרך ה' וקוראים לתיקון החיים הדתיים והחברתיים, אך פעולותיהם של רוב החסידים התרכזו בבתי-מדרשם ובסביבתם הקרובה. לא מצאנו דרשנים המרחיקים נדוד ועוברים מקהילה לקהילה לעורר את הלבבות לתיקון פרצות הדת³. מיוחד במינו הוא ר' משה מקוצי, אשר סבב במשך שנים אחדות בין גלויות אדום וישמעאל להוכיח ו"להמשיך את לבם לתשובה ולענין המצוות"⁴. אפשר שהטפתם העממית של הנזירים, שהתהלכו מעיר לעיר וקראו לחיי עניות ולתשובה שבלב, אשר התפשטה בימים ההם בעקבות פעולות הדיכוי כנגד כתות המינות בדרומה של צרפת, שימשה לר' משה מקוצי דוגמה בדרכו המיוחדת.

ר' משה מנמק את צאתו ל"סבב בארצות" ב"סבה מן השמים" להוכיח. מסתבר שכוונתו להתרגשות הדתית שתקפה בזמנו שכבות רבות בישראל ובגויים⁵. בישראל היתה התרגשות

1. עיין אברהם אפשטיין. ר' משה הדרשן מנרבונה (מהדורה ב), ירושלים תש"י, כרך א, עמ' ריט; ש. א. פוזננסקי, מבוא לפירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי, עמ' XCIV—XCIII. יש המכנים גם את "ספר מצוות גדול" בשם "ספר הדרשן". עיין צונץ, *Zur Geschichte und Literatur*, עמ' 83; גרץ-שפ"ר, חלק ה, עמ' 66, הערה 1.

2. עיין דברי פרופ' י. בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, מעמ' 159 ואילך ומעמ' 167 ואילך, ומאמרו "המגמה הדתית-החברתית של ספר חסידים", ציון, שנה ג, תרצ"ח, עמ' 7. פרופ' א. א. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 385—386.

3. בימים שלפני כן נזכרים מקרים בודדים של מטיפים הנוודים למרחקים: הדרשן מארץ-ישראל שהגיע לווינוסה ודרש בה בשבתות (מגילת אחימעץ, מהדורת ב. קלאר, עמ' יח) ובתשובות הרי"ף, סימן רכג: "ראובן היה שוכן במזרח צרפת, הוא ואשתו ובניו רחוק מספרד ימים רבים, והניח אשתו ובניו במקומם, ונרצה בארץ ספרד לשוב בקהלות... ודרש ברבים" וכו'.

4. הקדמה לסמ"ג, עשין.

5. סמ"ג, עשין ג: "ויהי אחר ארבעה אלפים ותשע מאות ותשעים וחמש שנים לבריאת עולם

זו מלווה תפיסה משיחית. היתה מסורת, כי לסוף ה' אלפים תכלה אמונת ישו ועתידיים ישראל להיגאל⁶. במאמר על שנת הגאולה, שנדפס על-ידי א. מארכס ב"הצפה לחכמת ישראל", שנה ה, מתוך פירוש קדמון על אבות בכתב-יד, שנתחבר בחוג חסידי אשכנז "קרוב לסוף האלף החמשי (1220—1235)", מובאים דברי מסורת ודברי נבואה, המיוחסים לגדולי ישראל, כגון: רב האי גאון, הראב"ד בעל האשכול, ר"י הזקן ואחרים, הקובעים את השנים ד' תתקצ"ו (1236) וה' אלפים (1240) למועדי הקץ. גם רבו המובהק של ר' משה מקוצי, ר' יהודה בר' יצחק סיר ליאון מפאריס, נמנה עם החכמים המונים את שנת תתקצ"ו (1236) כשנת הגאולה העתידה⁷. שנה לפני בוא הגאולה, לדעת מורו ר' יהודה מפאריס, יצא ר' משה לנדודיו-דרשותיו⁸. "ויהי אחר שנת ארבעה אלפים ותשע מאות ותשעים וחמש (1235) היתה סבה מן השמים להוכיח". ייתכן אפוא שהתעוררותו של ר' משה לעבור בגלויות אדום וישמעאל לעורר את בני ישראל לתשובה קשורה היתה גם בתכונה הכללית להכשרת הלבבות לפני בוא יום ה' הגדול והנורא.

בדרשותיו שילב ר' משה דברי עיון בשאלות האמונה, בהם השיב על טענות המתפלספים, הנוצרים והכופרים בתורה שבעל-פה (הקדמה לסמ"ג, הקדמה לעשין, עשין ז, עשין יז, ועוד). אך בעיקרון מוקדשות היו לעניינים הלכתיים-מעשיים, להסברת ערכי המצוות, הלכותיהן ויסודותיהן, לתיקון המידות, ובמיוחד להוראת דרכי התשובה. דרכי התשובה

היתה סבה מן השמים להוכיח, ובשנת תתקצ"ו (1236) הייתי בספרד להוכיחם, ואמץ הקב"ה את זרועותי בחלומות היהודים ובחלומות העכו"ם וחזיונות הכוכבים ויט עלי חסדו ותרגזו הארץ ותהי לחרדת אלהים ועשו תשובות גדולות". ר' משה מבדיל בין ה"סבה מן השמים" לבין ה"חלומות", הנזכרים בפסקה הנ"ל ובהקדמה לסמ"ג, ובל"ת סד. בדברו על ההתעוררות הראשונה מזכיר הוא את ה"סבה מן השמים" ולגבי שאר העניינים — את ה"חלומות", מראות החלומות, וכדומה. לגילוי דעת עליון בחלום עיין א. י. השיל, ספר היובל למארכס, מעמ' קצה ואילך; הרב ראובן מרגלית, הקדמה לשו"ת מן השמים לר' יעקב ממרויש, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז.

6. בראשית רבתי, הוצאת ה. אלבק, עמ' 17, ובהערה 1 שם. על התסיסה המשיחית בימי כיבוש המונגולים בחצייה הראשון של המאה הי"ג עיין י. נ. אפשטיין, על התנועה המשיחית בסיקיליה, תרביץ יא, עמ' 218—219; ב. דינבורג, ישראל בגולה, כרך ב, עמ' 289; ש. אסף, תעודות חדשות על גרים ועל תנועה משיחית, ציון, ה, עמ' 115—118.

7. הצופה לחכמת ישראל, שנה ה, עמ' 198: "ואבא מורי הרב ר' שלמה בעם (= בגן עדן מנוחתו) אמר לי מפי הרב ר' יהודה מפאריס, בירושלמי דשבת (ו, ט, דף ת, א) אותו רשע בלעם כבחי העולם היה עומד כשאמר כעת יאמר ליעקב ולישראל (במדבר כו, כג). מאדם הראשון עד נבואת בלעם שהיא בסוף מ' ליציאת מצרים אלפים ותמ"ח. ומאותו שנה עד תתקצ"ו אלפים ותמ"ח, ונשלך עליו כ' של כעת ויהיו תתקצ"ו".

8. בדרשותיו מבליט ר' משה את מועקת הגלות ונוגע בסיבותיה, עומקה ואורכה (סמ"ג, עשין עד, קה, עג, קז). אף ה' אלפי ישראל מכונה בפיו "אלקי גלוי יות ישראל" — תואר שאינו רגיל בספרות (הקדמה לסמ"ג, עשין ג, ועוד).

שלו מצטינות בעממיותן ובפשטותן. שונות הן במידה ניכרת מן המקובל בחוגי חסידי אשכנז. אין הוא מזכיר כלל את תשובת-המשקל כאמצעי לכפרת עוונות. אף היגון, הבכי והצום אינם מובלטים אצלו כלל ועיקר⁹. ר' משה מעודד את בעלי התשובה וממתיק את דבריו כדי שגם עוברי עברה לא ייפגעו חס וחלילה עלידין¹⁰. "הנה דרשתי לרבים העולה בדרך התשובה על דרך שאמר הנביא (יחזקאל יח, לא) ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה וכו', שאדם שלא הורגל ביראת שמים יעשה עצמו כשכיר יום ויאמר בבקר: היום הזה אהיה עבד נאמן לאדון הכל ויזהר (ואזהר?) בכל היום מכעס ושקר ושנאה ותחרות וקנאה ומלהסתכל בנשים ואמחול כל מה שעשו לי דאמרינן בפרק בני העיר (מגלה כח, א) כל המעביר על מדותיו מעבירין לו כל פשעיו וכו' וכו'. ויכרע על ברכיו שעה אחת ביום וכפיו פרושות השמימה¹¹ ויתודה ויבקש רחמים שיעזרהו האלהים על תשובתו ותקנתי על זה בקשה מיוחדת והיא כתובה לרבים. כסדר הזה יעשה למחרתו, וכן כמה ימים" (סמ"ג, עשין טז).

תפילה-בקשה זו לבעלי תשובה, שהיא, כנראה, היצירה היחידה של ר' משה בשטח הפיוט, לא הגיעה אלינו בדפוס. אולם בספרייה הבודליאנית באוכספורד נמצאות שתי בקשות לחזור רים בתשובה המיוחסות לבעל הסמ"ג. הכתובת שבראש האחת "בקשה מהרב ר' משה מקוצי" (Ms. Opp. 759) ובראש השנייה "תפלה תקן הסמ"ג לאומרה בכריעה" (Ms. Mich. 353). שתיהן תחילתן וידוי והמשכן בקשת רחמים לעזרת ה' לשוב בתשובה שלמה, הבקשה הראשונה היתה כנראה לנגד עיני צונץ, המזכירה ב- *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, עמ' 479 ומצטט את תחילתה ואת סופה ב- *Nachtrag zur Literaturgeschichte etc.* עמ' 40¹². עיקרה של בקשה זו, שהיתה נפוצה ברבים ושנתרחבה במידה רבה ובצורות שונות, נמצאת בתפילת-וידוי לבעל-תשובה בתשובות מהר"ם מינץ, סימן צג (שאלוניקי תקס"ב, עמ' קד)¹³ ובנוסח הוידוי שבהלכות תשובה ב"שני לוחות הברית" (אוסטראהא תקס"ב, עמ' רי, ב). הבקשה השנייה נמצאת בשינויים ב"יסוד התשובה" לרבנו יונה גירונדי, שנדפס בסוף "ספר היראה" לר' יונה החסיד (בהוצאת "מתיבתא", ניוירק תש"ג,

9. השווה "ספר הרוקח" לר' אלעזר מגרמיזא, הלכות תשובה, ו"שערי תשובה" לר' יונה גירונדי, שער ראשון, ו"ספר היראה" להנ"ל, בסופו.

10. השווה, למשל, רמב"ם, הלכות חובל ומזיק, ג, ז לסמ"ג, עשין ע; הלכות רוצח, יג, יד, לעשין פא; הלכות טומאת צרעת טז, ו, לעשין רלט; ועוד. בעל הסמ"ג משמיט את הביטויים החריפים ומוסיף אמרי נועם. עיין גם עשין כ: "ובכל עוז יש להפוך בזכות בעלי תשובה", ועשין יז.

11. מנהג מזור, אולי השפעה חיצונית.

12. צונץ מצטט את הפתיחה במלים "אנא ה' אלהי אברהם יצחק וישראל אבותי בוראי" ואת הסיום במלים "עבד נאמן כל הימים". בכתב-היד שלפנינו הפתיחה שונה במקצת: "אנא ה' אלקי אברהם יצחק ויעקב בוראי". הסיום שווה.

13. משם הועתקה גם ב"ערת חיים" לר' חיים ב"י פלאג'י, סימן מט, שאלוניקי 1841, עמ' עח.

עמ' 19—20) ¹⁴. ייתכן שר' יונה גירונדי קיבלה מר' משה מקוצי כשלמד בצרפת הצפונית בישיבות בעלי התוספות או בנסיעותיו של ר' משה בספרד. בבקשות גופן אין רמז למחברן. ואם קבלה היא בידי מעתיקי כתב-היד שר' משה מקוצי תיקנן — נקבלה (הניקוד נוסף על-ידי).

[Ms. Opp. 759]

בקשה מהרב ר' משה מקוצי

אָנָא יי אַלקי אַכְרָהֶם יַעֲסֹק וַיַּעֲלֵבּוּ בּוֹרְאֵי שְׁבָרָתִי וַגְּדַלְתִּי וְזַנְתִּי² וְכַלְפַּלְתִּי וּפְרַנְסַתִּי
 עַד הַיּוֹם הַזֶּה וְאֲנֹכִי בְּאֹלְתֵי גְּמַלְתִּי³ אֶת הַרְצָה וְהַקְּעָסְתִּי⁴ בְּמַצְלָלִי הַרְצִים וּמְדֵי יוֹם
 הַרְעֵ⁵ בְּצִינִיךָ עֲשִׂיתִי וְחִטָּאתִי לְפָנֶיךָ קְדוֹר פֶּה בְּמַשְׁכָּה וּבְמַעֲשֵׂה. אָנָא אַב הַרְחָמִים
 הַגְּנִי קוֹרְעֵ⁶ אֶת לְבִי בְּאַנְחַתִּי לְפָנֶיךָ וּבְמַסְתָּרִים⁷ תִּבְקֶה אֶת⁸ נַפְשִׁי וּמְבַקֵּשׁ רַחֲמֶיךָ
 וְחַסְדֶיךָ קָצַנִי בְּפֶתַח לְסֻלּוֹם⁹ צוֹנוֹת עֲבָדֶךָ כִּי נִסְכַּלְתִּי¹⁰ וְאַשְׁגָּה הַרְבֵּה קָאֵד וְתַעֲזוֹרְנִי
 לְשׁוֹב בְּתַשׁוּבָה שְׁלֵמָה לְפָנֶיךָ וְשִׁמְרָה¹¹ זֹאת לְעוֹלָם לִיצֵר מַחְשְׁבוֹת לְבַב עֲבָדֶךָ וְהַכֵּן
 לְבָבִי אֵלֶיךָ לְאַהֲבָה¹² וּלְיִרְאָה אֶת שְׁמֶךָ וְלִהְיוֹת לְפָנֶיךָ עֲבָד¹³ נְאֻמָּן כָּל הַיָּמִים.

14. נדפסה בשינויים גם ב"סדר משמרה", קושטנדינא 1720, עמ' לא.

1. עיין נחמיה א, ה; מלכים א יח, לו; שמות ג, טו.
2. ברכה שלישית של ברכת המזון.
3. שמ"א כד, יח: "כי אתה גמלתני הטובה ואני גמלתיך הרעה".
4. תהלים קו, כט: "ויכעיסו במעלליהם". ועיין זכריה א, ד.
5. תהלים נא, ו: "והרע בעיניך עשיתי".
6. יואל ב, ג: "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם".
7. ירמיה יג, יז: "במסתרים תבכה נפשי" וכו'.
8. מיותרת ויש למחקה. 9. מל"א ח, לו: "וסלחת לחטאת עבדך".
10. שמ"א כו, כא: "הנה הסכלתי ואשגה הרבה מאד".
11. דה"א כט, יח: "ה' אלהי אברהם יצחק וישראל אבותינו שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך והכן לבבם אליך".
12. בברכה השנייה מברכות קריאת שמע של שחרית: "ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך". והשווה ישעיה נו, ו; ירמיה לג, לט.
13. שמואל א כד, יד: "ומי בכל עבדך כדוד נאמן". ועיין מלכים א יב, יח.

תפלה תקן הסמ"ג לאומרה בכריעה

אָנָא 1 ה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל סְטָאֲתִי פְּוִיֲתִי פְּשַׁעְתִּי מִיּוֹם 2 הַיּוֹמִי עַל הַאֲדָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה וְעַתָּה נְשַׁאֲנִי 3 לְבִי וְנִדְבָה רוּחִי לְשׁוּב אֵלֶיךָ בְּאַמֶּת 4 וּבְלֵב שְׁלָם וְלִהְיוֹת מוֹדָה 5 וְעוֹב וְלִהְשָׁלִיךְ 6 מִפְּלִי כָּל פְּשָׁעֵי וְלַעֲשׂוֹת לִי לֵב סָדָשׁ וְרוּם מְדָשָׁה וְלִהְיוֹת זָרִיז 7 וְנִזְקָר וּמִשְׁפִּיל בְּיִרְאָתָךְ וְעַתָּה ה' אֱלֹקֵי הַפּוֹמֵם יָד בְּתִשׁוּבָה וּמִסִּינַי 8 לְבָאִי לְשֹׁתֵר פְּתַח 9 יְדִיךָ וּבְקִלְנִי בְּתִשׁוּבָה שְׁלָמָה לְפָנֶיךָ וּמִיְצַנִי לְהַתְּסוֹק בְּיִרְאָתָךְ וּפְוִרְנִי נֶגֶד הַשָּׁטָן הַנִּלְחָם בִּי בְּמַחְבּוּלוֹת תְּמִיד וּמִתְנַקֵּשׁ 10 בְּנַפְשִׁי לְהַמִּיתֵנִי לְבַל 11 יִקְשַׁל בִּי וּנְחַקְהוּ מִרַמְ"ח אֲבָרֵי שְׂבִי וְהַשְׁלִיכְהוּ 12 בְּמַעֲמָקֵי יָם וּתְגַעֲרֵנִי 13 בּוֹ לְבַלְתִּי 14 יַעֲמֵד עַל יְמִינִי לְשֹׁטְנִי וְפָשִׁית 15 אֶת אֲשֶׁר אֵלַיךְ בְּחָקֶיךָ וְהִסִּירוֹתָ 16 לֵב הָאָדָם מִקֶּרְבִּי וְנִמְתָּ לִי לֵב בְּשֶׁר וְעַתָּה ה' אֱלֹקֵי שְׁמַע 17 אֵל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֵל תְּחַנְּתוּ וּקְבַל תְּשׁוּבָתִי וְאֵל יַעֲבֹב סְטָא וְפִזּוֹן אֶת תְּפִלַּתִּי וּתְשׁוּבָתִי וּמְחוּל 18 לִי עַל כָּל פְּשָׁעֵי וְתִסְלַח לִי עַל כָּל פְּשָׁעֵי וְתִכַּפֵּר לִי עַל כָּל סְטָאֲתִי כִּי עַתָּה ה' אֵל אֲרָךְ אַפִּים 19 וַיְהִי לְפָנֶי כֶּסֶף כְּבוֹדָךְ מְלִיצֵי יוֹשֶׁר 20 לְהַלִּיץ בְּעַדִּי לְהַקְבִּיל 21 תְּחַנְּתִי לְפָנֶיךָ וַיְהִי הַפֶּל 22 מִאֲמָצֵי כַּחֵי וְאֵל יְהִי לִי צָרִים מִלְּמַעְלָה וְאֵם בְּחִטָּאֵי הַרְבַּב וְהַעֲצוּם אֵין מְלִיץ לִי פְּתַח וּקְבַל תְּפִלַּתִּי וּתְשׁוּבָתִי וְלֹא אָשׁוּב 23 רַקָּם כִּי עַתָּה שׁוֹמֵעַ 24 תְּפִלָּה / יְהִי לְרַצוֹן אֲמָרִי פִּי 25 וְגו'.

1. השווה יומא ג, ח, ב"יסוד התשובה" אחרי "פשעתי": "כזאת וכזאת עשיתי".
2. שמות י, ו: "מיום היותם על האדמה עד היום הזה".
3. שמות לה, כא: "ויבאו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אתו". ב"יסוד התשובה": "ונדבה אותי רוחי".
4. ישעיה לח, ג. 5. משלי כח, יג: "ומודה ועוֹב ירחם".
6. יחזקאל יח, לא: "השליכו מעליכם את כל פשעיכם... ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה". ב"יסוד התשובה" אחרי "שלם": "בכל לבי ונפשי ומאדי".
7. זריז. ב"יסוד התשובה": "זריז וזהיר ביראתך".
8. עיין שבת קד, א. 9. אולי דיטוגרפיה ויש למחקה.
10. שמ"א כח, ט: "ולמה אתה מתנקש בנפשי להמיתני". 11. בראשית ג, טו.
12. מיכה ז, יט: "ותשליך במצולת ים כל חטאתם". ב"יסוד התשובה": "במצולות" במקום "במעמקי".
13. עיין זכריה ג, ב. 14. זכריה ג, א: "והשטן עומד על ימינו לשטנו".
15. יחזקאל לו, כז: "ועשיתי את אשר בחקי תלכו".
16. יחזקאל יא, יט: "והסירותי לב האבן מבשרם ונתתי להם לב בשר".
17. דניאל ט, יז: "שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו".
18. מכאן ועד "ויהיו לפני כסא כבודך" אין ב"יסוד התשובה".
19. במדבר יד, יח. 20. השווה איוב לג, כג—כד. להליץ. ב"יסוד התשובה": להמליץ.
21. ב"יסוד התשובה": "להכניס תפלתי". 22. אין ב"יסוד התשובה" עד "ואם בחטאי".
23. ישעיה נו, יא. 24. תהלים סה, ב. 25. שם יט, טו.

Jewish Tradition and the Nontraditional Jew

edited by Jacob J. Schacter

13

The Orthodox Forum Series
A Project of the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary
An Affiliate of Yeshiva University



A JASON ARONSON BOOK

ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC.
Lanham • Boulder • New York • Toronto • Oxford

1992 2006

1

Rabbinic Attitudes toward Nonobservance in the Medieval Period

Ephraim Kanarfogel

14

Medieval rabbinic authorities encountered several different modes of nonobservance. Perhaps the most vexing consisted of Jews who were converted, either willingly or forcibly, to Christianity or Islam. Halakhists had to consider the intention and possible intimidation of the apostate, as well as the extent to which he or she upheld Jewish practices and beliefs after conversion. They had to rule on the apostate's status as a Jew in regard to issues ranging from divorce to the status of the wine he touched. In addition, they had to set the conditions for his possible return and to define the posture toward him to be adopted by members of the Jewish community.¹

¹Obviously, conversion to Islam did not pose precisely the same halakhic problems as did conversion to Christianity. See, for example, J. Katz, "Sheloshah Mishpatim Appologetiyim be-Gilgul'eihem," in his *Halakhah ve-Kabbalah* (Jerusalem: Magnes, 1984), 277-90; H. Soloveit-

It would be fair to say that in both Franco-Germany and Spain, medieval halakhists attempted to keep the door wide open for those who wished to return. They stressed the ultimate Jewishness of those who had converted as a result of the Crusades or the threats of violence in late medieval Spain, and eagerly welcomed their repentance. Only those who had willfully abandoned the practice of Judaism, as a result of greed or studied rejection, were considered beyond hope.² To be sure, it was necessary to protect the community from individuals or groups who flirted with the possibility of return over a long period of time only to remain entrenched in their apathy, while wives and families who had remained true to their Jewish faith despaired of their own personal and economic well-being.³ Nonetheless, medieval rabbinic leadership attempted to smooth the road back as much as possible. The re-adoption of Jewish practices and beliefs was often all that was required to remove any stigma.⁴

chik, "Maimonides' Iggeret Ha-Shemad: Law and Rhetoric," *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, ed. L. Landman (New York: Krav, 1980), 281-96, 310-19; and I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (New Haven: Yale University Press, 1980), 452-53.

²See J. Katz, "Af al Pi she-Hata Yisrael Hu," *Halakhah ve-Kabbalah*, 255-67, and *idem*, *Exclusiveness and Tolerance* (New York: Schocken, 1961), 67-76; B. Netanyahu, "The Marranos According to the Hebrew Sources of the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 (1963): 81-164. A shift in attitude may have occurred in the eighteenth century. See Katz, "Af al Pi she-Hata," 268-69, and cf. H. H. Ben-Sasson, "Musaggin u-Metzrim be-Historiyah ha-Yehudit be-Shilhei Yemei ha-Benayim," *Tarbiz* 29 (1960): 306-08.

³See G. Cohen's review of Netanyahu's *The Marranos of Spain from the late XIVth to the Early XVth Century According to Contemporary Hebrew Sources* (New York, 1966) in *Jewish Social Studies* 29 (1967): 178-81. Cf. H. Soloveitchik (above, n. 1), 305-08.

⁴The nature and content of separate acts of repentance that may also have been required differed between Ashkenaz and Sefarad. See Netanyahu, above, n. 2.

The notion of recognizing a Jew's inherent Jewishness, irrespective of his commitment to *halakhah*, could also be applied to other individuals or groups who were outside the normative medieval Jewish community even if they were not associated with another religion. Maimonides' multifaceted evaluation of Karaism may be understood in this manner. It was necessary for Rambam to point out to his community, in sharp fashion, that which was objectionable about Karaite doctrine. But those Karaites who had been both into the doctrines promulgated by Karaism should not be classified halakhically as dangerous rebels but as *tinokot she-nishbu*.⁵ Similarly, several Rishonim stressed that even inveterate

⁵This represents a plausible resolution of the seemingly contradictory statements concerning the status of Karaites within the Maimonidean corpus. See I. Twersky, *Code of Maimonides*, 84-86; G. Bliedstein, "Ha-Gishah la-Kara'im be-Mishnat ha-Rambam," *Tehumin* 8 (1987): 501-10; D. Lasker, "Hashpaat ha-Qara'ut al ha-Rambam," *Sefunot* 20 (1991): 145-64. (Professor Lasker was kind enough to provide me with a typescript of his article prior to its publication.) R. Yosef Haviva (*Nimmukei Yosef*) argued that the status of *tinokot she-nishbu* applied only to those who had literally been taken captive and were thus completely unaware of their religious obligations as Jews. In his view, even those Karaites who were simply following what they had been taught ought not be considered *tinokot she-nishbu*. See *Ber.Yosef, Yoreh De'ah* 159, s.v. *ve-inyan ha-Kara'im. Shakh, Yoreh De'ah* 159:6, cited additional late medieval and early modern halakhists who concurred with the view of *Nimmukei Yosef*. The implications of this controversy for the modern period were discussed by R. Yaakov Ertlinger (d. 1871) in a well-known responsum on the status of transgressors in his day (*She'elat u-Teshuvot Binyan Tzion ha-Hadashot*, no. 23). R. Ertlinger concluded that the transgressors of his day were not to be compared to the Karaites who, in his opinion, had completely separated themselves from the normative halakhic process even with regard to such basic issues as marriage and divorce and circumcision. For an application of these sources to contemporary Jewry, see K. Auman, "The Halakhic Status of the Non-Observant Jew," *The Annual Volume of Torah Studies of the Council of Young Israel Rabbis in Israel*, ed. E. B. Quint and H. Luban, vol. 2 (Jerusalem, 1988), 31-35.

sinner (*munarim*) who had not been exposed to proper rebuke or instruction had to be loved and could not be rejected.⁶

The different types of nonobservance in the Middle Ages described thus far would probably characterize or mirror the vast majority of nonobservant Jews today. It would be instructive to study in detail how *Rishonim* dealt with *munarim*, *meshummadim*, and *tinokot she-nishbu*, both in theory and in practice.⁷ A more significant contribution to the contemporary scene could be made, however, by studying topics such as the limits of *dhawat Yisrael* and the requirements of *tokhahah* in medieval rabbinic literature.

Since these areas have been covered in some of the other chapters in this volume,⁸ I should like to turn to yet another mode of nonobservance that medieval rabbinic scholarship confronted.

⁶See N. Lamm, "Loving and Hating Jews as Halakhic Categories," *Tradition* 24 (1989): 113.

⁷For a thorough survey of medieval rabbinic sources dealing with *munarim* and *meshummadim*, see Netanyahu above (n. 2). See also *Maftach ha-She'elot u-Teshuvot shel Hakhmei Sefarad u-Tzefon Afrika*, ed. M. Elon, vol. 1 (Jerusalem: Magnes, 1981), 5, 12-13, 47-48, 63-64, 111, 115, 138-39, 176-79; vol. 2 (Jerusalem: Magnes, 1987), 23-24, 103-09; *Teshuvot u-Pesakim Me'et Hakhmei Ashkenaz ve-Tzarefat*, ed. E. Kupfer (Jerusalem: Mekitze Nirdamin, 1973), 282-97; E. E. Urbach, *Baalei ha-Tosafot* (Jerusalem: Mosad Bialik, 1980), 81-83, 242-44; M. Higger, *Halakhot va-Aggadot* (New York: Devei Rabbanan, 1933), 24-31; B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition* (Ontario: Laurier University Press, 1975), 26-31; A. Siev, "The Strange Path of an Apostate Jew," *Samuel K. Mirsky Memorial Volume*, ed. G. Churgin (New York: Sura Institute, 1960), 263-70; and the sources cited in *Tehumin* 1 (n. 8), 318. [On the difference between the terms *munar* and *meshummad* and their use in rabbinic literature, see J. Katz, "Af al Pi she-Hata" (above, n. 2), and S. Zeitlin, "Mumar and Meshummad," *Jewish Quarterly Review* 54 (1963): 84-86.]

⁸See also A. Sherman, "Yahas ha-Halakhah Kelappei Ahenu she-Peshu mi-Derekh ha-Torah ve-ha-Mitzvot," *Tehumin* 1 (1980): 311-18; N. Lamm, "Hokheah Tokhiah et Amitekha," *Gesher* 9 (1985): 170-76; Y. Henkin, "Murav she-Yihyu Shogegin ve-al Yihyu Mezdin bi-Zeman ha-Zeh," *Tehumin* 2 (1981): 272-80; G. Blidstein (above, n. 5).

This category too has relevance for contemporary religious life. Within the normative Jewish communities of medieval Europe, scholars, simple people, and sinners lived side by side. Rabbinic leaders and theoreticians had to develop strategies for dealing with common religious abuses and malfeasances that appeared within their communities. Rather than presenting a broad survey of these manifestations of nonobservance, I will describe how medieval rabbinic scholars and leaders dealt with patterns of nonobservance in three somewhat diverse areas of *halakhah*. I shall argue that rabbinic attitudes toward nonobservance in the medieval period were shaped, in large measure, by the religious character of the communities that they were dealing with and that they, in turn, helped to inform. The areas to be analyzed are the neglect of *mitzvot aseh* and *lo taseh*—specifically, *tefillin*/*tzitzit*/*mezuzah* and *hilkhot Shabbat*; sexual promiscuity and deviation; and gambling.⁹

NONFEASANCE OF TEFILLIN, TZITZIT, AND MEZUZOT

The degree of malfeasance concerning *tefillin* varied. Several Ashkenazic sources focused on the fact that people had stopped wearing

⁹I have refrained from analyzing rabbinic responses to crimes such as murder and informing, which were committed in both Sefarad and Ashkenaz [see, e.g., H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim* (London: Oxford University Press, 1958), 253; A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, vol. 1 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1962), 13, 131-38] since the heinousness of these acts often merited unique punishments. I have likewise not dealt with detached Jewish communities in the late Middle Ages, such as those in Italy and Crete, whose overall level of observance lagged far behind the norm. See, e.g., M. Güdemann, *Ha-Torah ve-ha-Hayyim* (Warsaw: Abi-Assaf, 1898), 3:186-97; I. Barzilay, *The Italian Enlightenment and the Jews* (New York: E. J. Brill, 1965), 206-09; and M. Benayahu, *R. Eliyahu Kapsali Ish Candia* (Jerusalem: Tel Aviv University, 1983), 42-44, 106-17.

tefillin for the entire day, which had been the preferred practice.¹⁰ The limiting of *tefillin* to the morning prayer service or slightly beyond was due mainly to the fear of becoming unclean or the professed inability of individuals to concentrate properly on the *tefillin* for a lengthy period of time. There are, however, other sources that reflect pervasive, outright neglect (i.e., that *tefillin* were not being worn at all).¹¹ In the words of one *Tosafot*: “*Amאי סמכיהו הוולאם שהלו נחאגו להחמיהם תפילין?*” [“On what do those who do not put on phylacteries rely?”]¹²

As the passage just cited intimates, Ashkenazic halakhists attempted to mitigate or partially justify even the more severe forms of neglect. *Tosafot* texts maintained that the problems concerning *tefillin* in their day flowed from an inherent weakness in the fulfillment of this precept that dated back to the talmudic era and even beyond. Neglect was the “fate” of this precept, whether due to the genuine need for enhanced bodily cleanliness when wearing *tefillin* or simply because of indolence.¹³ Moreover, the complexities and numerous opinions within *hilkhot tefillin* generally, and espe-

¹⁰See *Tosafot Berakhot* 44b, s.v. *ve-limei marava*; *Pesahim* 113b, s.v. *ve-ein*; *Halakhot Ketanot le-R. Asher b. Yehiel, Hilkhot Tefillin*, sec. 27.

¹¹*Tosafot, Shabbat* 49a, s.v. *ke-Elisha*; *Tosafot, Rosh ha-Shanah* 17a, s.v. *karakfta*; *Shibbolei ha-Leket*, ed. S. K. Mirsky (New York: Sura Institute, 1966), 88–89. Cf. N. S. Grünsparn, “Le-Korot Mitzvat Tefillin ve-Hazaharah,” *Orzar Ha-Hayyim* 4 (1928): 159–64, and Z. D. Grünburger’s response in *Orzar Ha-Hayyim* 5 (1929): 71–72. There is much evidence from the Geonic period for the neglect of *tefillin*. Here, too, some sources reflect outright neglect, to the extent that questioners asked whether it was *yuhara* to put on *tefillin* altogether, while others described the problem as one of degree. See *Shibbolei ha-Leket*, 86–87, 91; M. M. Kasher, *Torah Sheleimah* 12:260–62, 265–66; *Orzar ha-Geonim*, ed. B. M. Lewin, *Berakhot*, 30 (no. 87), 41 (nos. 89–90); *Rosh ha-Shanah*, 27 (no. 17), 28 (no. 18), 29 (no. 22). Cf. Shakh, *Hoshen Mishpat* 87:41.

¹²*Tosafot R. Yehudah Sir Leon*, cited in *Teshuvot Maharik* (Venice, 1519), no. 174.

¹³See above, n. 11.

cially the major controversy between Rashi and Rabbenu Tam (whose views were mutually exclusive), caused some to abandon the *mitzva* out of ignorance, confusion, or perhaps, concern for *berakhah le-vatralah*. As *Shibbolei ha-Leket* concludes: “*Mitu ikkar tama delo nahagu velo hehekku bahem [bi-tefillin] ha-olam mishlum she-nehlekū be-hilkhorehen Rashi ve-Rabbenu Tam. Hilkahh, lo yadinan le-me’ebad ke-hilkheta.*” [“The main reason, however, that many do not maintain the precept is due to the halakhic controversies of Rashi and Rabbenu Tam. Thus, they do not know how to properly perform it.”]¹⁴ Ashkenazic sources offered excuses for the poor performance by some, satisfied that the abuses were understandable and not wholly unexpected. To improve the situation, rabbinic writers stressed the importance of this *mitzva* in light of its neglect, and issued halakhic compendia or handbooks devoted to it in order to clarify misunderstandings and stimulate proper performance.¹⁵

A different path was taken, however, by the *Tosafist* R. Moses of Coucy, author of *Sefer Mitzvot Gadol*. R. Moses preached about the neglect of *tefillin* in Spain, and apparently in Ashkenazic locales as well.¹⁶ He did not offer any justification. Rather, in focused ser-

¹⁴*Shibbolei ha-Leket*, 89. See also Samson b. Eliezer, *Sefer Barukh She’amar* (Warsaw, 1880), 2–3, citing R. Abraham of Sinzheim, a student of R. Meir of Rothenburg; *Sefer Mitzvot Gadol* (Venice, 1546), *aseh* 22 (fol. 104b); R. Barukh of Worms, *Sefer ha-Termumah* (Warsaw, 1897), 110; and *Teshuvot Maharik* (above, n. 12). Cf. *Sefer Hasidim*, ed. J. Wistniewski (Frankfurt, 1924), sec. 1031.

¹⁵See, e.g., R. Isaac b. Moses, *Sefer Or Zaru’a*, nos. 531, 594; I. Ta-Shema, “Kavvim le-Ofrah shel Sifrut ha-Halakhah be-Ashkenaz ba-Meot ha-Yod Gimel/Yod Daled,” *Alei Sefer* 4 (1977): 24–28, 37–41.

¹⁶Rabbi Moses of Coucy, *Sefer Mitzvot Gadol*, *aseh* 3: “*Kakh darashti mitzva’ah zu be-galyuyot Yisrael le-hokhiah she-kol ehad ve-ehad hayyav bi-tefillin u-ve-mezuzot.*” At the end of this passage, R. Moses noted that he was able to convince thousands of Jews in Spain to accept these precepts (as well as *tzitzit*) while preaching there during the year 1236. “*Ve-khen bishe’ar aratzot hayyiti ahar kakh ve-nitkablu devarai. . . .*” Other descriptions of the locales in which he preached refer specifically to lands other than

mons and words of rebuke, he forcefully urged the fulfillment of the *mitzvah* in practice. R. Moses' presentations regarding *tefillin* (and *mezuzah* as well) were occasioned by an additional impetus for neglect that was more troubling than those mentioned above. A number of normative and nonnormative commentaries and texts could be read or misunderstood as maintaining that *tefillin* represented a metaphysical concept rather than a ritual requirement. This (mis)reading made an impression in Ashkenaz,¹⁷ but it was far more prevalent in medieval Spain and Provence where the tenets of philosophical rationalism were openly taught. No matter what his source may have been, R. Moses was undoubtedly aware of it.¹⁸

Other rabbinic figures in Spain also reacted to the neglect of *tefillin*. Another well-known preacher, Rabbenu Yonah of Gerona, stressed the importance of this precept as well as the consequences

Spain that were within *galuyyot Edom* (Christian Europe). Moreover, the phrase *galuyyot Yisrael* usually refers to Spain as well as these other communities. See below, n. 62. At least some of the other locales were in northern France or Germany. [Note the use of *eretz Edom* in *aseh* 22.] See E. E. Urbach, *Badei Ha-Tosafot* 1:466–67; J. Katz, *Ben Yehudim le-Goyim* (Jerusalem: Merkaz Shazar, 1984), 106–07; M. Schloessinger, “Moses b. Jacob of Coucy,” *The Jewish Encyclopedia* 9:70; and Kirvei R. Avraham Epstein, ed. A. M. Habermann, vol. 1 (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1950), 219–20. Indeed, what we know about the state of observance of *mitzvot tefillin* (and *mezuzah* and *tzitzit*) in Ashkenaz serves to confirm the fact that R. Moses preached there as well.

¹⁷See the commentary of R. Yosef Bekhor Shor to *Devarim* 6:8, *Bamidbar* 12:8 (and *Vayikra* 17:11); the commentary of Rashbam to *Shemot* 13:9; *She'elat u-Teshuvot Maharram b. Barnikh* (Prague, 1895), no. 649; E. E. Urbach, *Badei ha-Tosafot* 1:135–36; S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 6 (New York: Columbia University Press, 1958), 295–96; S. Kamin, “Ha-Pulmus Neced ha-Allegoriyah be-Ferusho shel R. Yosef Bekhor Shor,” *Mehkeret Yemshalayim be-Mahshevet Yisrael* 3 (1983–84): 367–92 and below, n. 33.

¹⁸See Y. Gilat, “Sherei Baktashot le-R. Moshe mi-Coucy,” *Tarbiz* 38 (1959): 55; and below, nn. 21–23.

of its neglect, and suggested that individuals press each other to fulfill it.¹⁹ Spanish kabbalistic works with an eye toward socioreligious critique, such as the *Raaya Mehemna*, identified *ammei ha-aretz* as “wicked people, unmarked by symbols of purity, who do not have *tefillin* on their head and arm. . . .”²⁰ *Sefer ha-Rimmon* censured those who suggested that it was more effective to verbally remember the Creator than to wear *tefillin*.²¹

Spanish and Provençal sources noted that the custom to place ashes on the bridegroom's head, in the place which normally was the site of the *tefillin shel rosh*, had been abandoned in their areas due to the fact that many did not wear *tefillin*.²² Yosef ben Zabara described at least one region in Provence in which *tefillin* and *mezuzot* were totally absent. In their place, the populace apparently substituted some form of divination that allegedly guided their actions.²³

¹⁹See A. T. Shrock, *Rabbi Jonah ben Abraham of Gerona* (London: Edward Goldstein, 1948), 129.

²⁰See the citations in Y. Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, vol. 2 (Jerusalem: Mossad Bialik, 1961), 685–86.

²¹*The Book of the Pomegranate* (Moses De Leon's *Sefer ha-Rimmon*), ed. E. Wolfson (Atlanta: Scholars Press, 1988), 390–92. See also the passages from the writings of R. Yaakov bar Sheshet collected in B. Dinur, *Yisrael ba-Golah* 2:4, 284–85, and Dinur's note, 413 n. 6; Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961), 241.

²²See *Sefer Ha-Mekhtam in Ginzei Rishonim le-Massekhet Taanit*, ed. M. Hershler (Jerusalem, 1963), 278–79; *Sefer Avudraham ha-Shalem*, 361–62; Menahem Ibn Zerah, *Tzedek la-Derekh* 3:2:1; *Beit Yosef to Even ha-Ezer* 65, s.v. *we-toch ha-simhad*. See also Bahya b. Asher, *Kad ha-Kemah in Kirvei Rabbenu Bahya*, ed. C. Chavel (Jerusalem, 1970), 444–45; *She'elat u-Teshuvot Maharram b. Barnikh* (Lemberg, 1860), no. 223; and *Sefer ha-Eshkol*, ed. A. Auerbach, 2:90.

²³See Yosef b. Zabara, *Sefer Shaashum*, ed. I. Davidson (Berlin, 1925), 142. See also Jacob of Marrège, *She'elat u-Teshuvot min ha-Shamayim*, ed. R. Margoliot (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook), no. 26, 63–64 [on the Provençal origin of the author, see now I. T. a-Shema, “She'elat u-Teshuvot

Justifications were also offered by Ashkenazic halakhists for the many who did not don tzitzit. In response to a query from his son-in-law, R. Uri ("*Mai shena de-mekillin bah rov Yisrael she-ein mi'tarfin bah bekhol yom*"), Raban noted that tzitzit were required only if one wore a four-cornered garment.²⁴ Tosafists recommended that one purposely wear a four-cornered garment (*tallit*), which would afford the wearer the opportunity to fulfill the precept of tzitzit.²⁵ It was apparent, however, that not everyone could or did purchase a *tallit*. Indeed, *Tosafot* formulations supported the Ashkenazic burial custom in which the *tallit* that the deceased was wrapped in had its tzitzit invalidated or removed. In their view, burying someone who had never fulfilled the precept of tzitzit during his lifetime constituted *lo'eg la-rash*, just as burying someone in invalid tzitzit had been considered *lo'eg la-rash* in the talmudic period.²⁶

The absence of tzitzit in their day was attributed by some *Tosafot* texts to a change in clothing style. Four-cornered garments were no longer part of one's usual dress, as they were assumed to have been

min ha-Shamayim: Ha-Kovetz ve-Tosforav," *Tarbiz* 57 (1988): 56–63]; Reuben b. Hayyim, *Sefer ha-Tamid*, ed. B. Toledano (*Orzar ha-Hayyim* 11, 1935), 10; *Sefer ha-Minhagot le-R. Asher b. Shai'ul mi-Lunel in Sifran shel Rishonim*, ed. S. Assaf (Jerusalem: Mekitzei Nirdamim, 1935), 129; and R. Menahem ha-Meiri, *Kinyat Sefer*, ed. M. Hershler (Jerusalem: Ha-Mesorah, 1956), author's introduction, 2. Cf. I. Twersky, *Kabad of Posquères* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1980), 23–24; C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain: The Derashot of R. Joshua Ibn Shu'eib* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 11–14.

²⁴*Sefer Raban*, ed. S. Z. Ehrenreich, sec. 40 (fol. 30c).

²⁵*Tosafot R. Yehudah mi-Paris le-Massekhet Avodah Zarah* (*Shitar ha-Kadmonim al Massekhet Avodah Zarah*), ed. M. Y. Blau (New York: Deutsch, 1969), 313; *Tosafot Pesachim* 113b, s.v. *ve-ein*; *Sefer Mitzvot Gadol*, aseh 26; *Penush R. Asher b. Yehiel le-Moad Katan* 3:80. Cf. my "The Aliyah of Three Hundred Rabbis: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel," *Jewish Quarterly Review* 76 (1986): 214–15.

²⁶See, e.g., *Tosafot Berakhot* 18a, s.v. *le-mahar*; *Shabbat* 32b, s.v. *ba-avon tzitzit*; *Baba Batra* 74a, s.v. *biskei hada kama*; *Avodah Zarah* 65b, s.v. *aval osin otu*; *Niddah* 61b, s.v. *aval osin otam*.

in the talmudic period.²⁷ Other texts, however, identified the nonfeasance with religious laxity.²⁸ A formulation from the mid-thirteenth-century asked, "So what if they will be embarrassed [at the time of burial]? They have denigrated the precept of tzitzit in their lifetime."²⁹ In any event, burial in a valid *tallit* was reserved only for singular scholars, thereby sparing those who did not wear tzitzit from the problem of *lo'eg la-rash*.³⁰

²⁷*Tosafot R. Yehudah mi-Paris* (above, n. 25); *Tosafot Berakhot, Shabbat, Baba Batra* in the above note; *Tosafot, Arakhin* 2b, s.v. *ha-kol hayyavin be-tzitzit*.

²⁸*Tosafot Avodah Zarah, Niddah* (above, n. 26).

²⁹*Penush R. Asher b. Yehiel* (above, n. 25); *Sefer Or Zaru'a, Hilkhot Avelut*, sec. 421 (fol. 86a). Cf. *Tosafot, Arakhin* (above, n. 27), and R. Meir b. Barukh mi-Rothenburg, *Teshuvot Peskim u-Minhagim*, ed. I. Z. Kahana, vol. 3 (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook 1963), no. 7.

³⁰See E. E. Urbach, *Baalei ha-Tosafot* 1:271. The distinctive *tallitot*, or fringed garments, worn by the German Pietists all day (in addition to their *tefillin*) were probably intended, among other reasons, to visibly remind the Ashkenazic communities of the importance of tzitzit. Cf. H. Soloveitchik, "Three Themes in the *Sefer Hasidim*," *AJS Review* 1 (1976): 329; I. Marcus, *Piety and Society* (Leiden: E. J. Brill, 1981), 98–99. It is possible that the *tallit katan*, which received approbation in Ashkenazic rabbinic literature of the late thirteenth century, was intended to address the tzitzit problem. See *Teshuvot R. Hayyim Or Zaru'a* (Leipzig, 1860), no. 4, and the practices of R. Meir of Rothenburg recorded in *Sefer ha-Agur*, ed. M. Hershler (Jerusalem: Peter, 1960), 21, secs. 28–29. Cf. *Sefer Mordakhai, Halakhot Keranos*, sec. 943; *Sefer Or Zaru'a* (above, n. 29), and *Sefer ha-Agur*, sec. 26.

In the fifteenth century, however, those who wore the *tallit katan* outside or over their garments were considered to be exhibiting *yuhara*. See *Teshuvot R. Israel Bruna*, no. 96, and cf. *Magen Avraham, Orach Hayyim* 8:13. Interestingly, R. Meir of Rothenburg's student, and possibly R. Meir himself, was prepared to allow women to wear tzitzit (a *tallit*) and pronounce the blessing over them. Maharil, however, considered this *yuhara*. See the sources and discussion in Y. Dinari, *Halkhamei Ashkenaz bi-Silhei Yemei ha-Benayim* (Jerusalem: Mosad Bialik, 1984), 32–33. See also 215–16; cf. *Sema*, aseh 26.

Regarding the neglect of *mezuzot*, the rabbinic posture even in Ashkenaz tended more toward deep concern and less toward proposing possible justifications. Rabbenu Tam noted that "less than ten years have passed since there were no *mezuzot* in our entire realm."³¹ R. Meir of Rothenburg added that "had they known how salutary *mezuzah* is for them, perhaps they would not have transgressed."³² Perhaps the allegorical interpretation of *mezuzah* had gained currency in Ashkenaz.³³ Nevertheless, Maharam implicitly (and Maharil explicitly) suggested that questions and halakhic debates about which rooms and structures required *mezuzot* may have again played a role in the absence of *mezuzot* in Ashkenaz.³⁴

NONOBSERVANCE OF THE SABBATH

Upright desecration of the Sabbath was not tolerated within any medieval Jewish community. Transgression of a *mitzvat lo taaseh*, and a severe one at that, could not be viewed in the same manner as the neglect of a *mitzvat aseh*. A comprehensive comparison of Sabbath observance is beyond the scope of this study. Nonetheless, we can readily discern a significant policy difference between Ashkenaz and Sefarad in regard to the violation of rabbinic or other lesser prohibitions on the Sabbath that were usually related to personal or business needs. Rabbenu Gershom was asked about the appropriate punishment for one who agreed upon the price of a horse and also took possession of it on *Shabbat*. He ruled that the appropriate punishment was lashes. In addition, if the place where

³¹R. Tam, cited in *She'elot u-Teshuvot R. Meir mi-Rothenburg* (Cremona, 1557), no. 108.

³²Ibid. Cf. E. E. Urbach, *Baalei ha-Tosafot* 1:82.

³³Cf. *Sefer Maharil* (reprinted New York, 1973), *Likkutim* (fol. 86b); Y. Y. Yuval, *Hakhamim be-Dorotam* (Jerusalem: Magnes, 1989), 317-18; *Sefer Mitzvot Katan*, sec. 154, and *Haggahot R. Peretz*, ad loc.; A. Ravitzky, *Al Daat ha-Malkom* (Jerusalem: Keter, 1991), 38-39.

³⁴See Maharam (above, n. 31) and *Teshuvot Maharil*, no. 94. Cf. Dinari, *Hakmei Ashkenaz*, op. cit., 32, 217; I. Ta-Shema (above, n. 15).

this occurred was felt to be lax in regard to Sabbath observance, the rabbinical court should exercise its right to give additional lashes or punishments (*bet din makin ve-onshin shelo min ha-Torah* . . . *laasot seyag la-Torah*).³⁵

R. Isaac Or Zarua witnessed Rabbiah administering lashes to those who ate bread that was baked by a non-Jew on the Sabbath, even though there was some debate in medieval Ashkenaz about what food a non-Jew could prepare for a Jew.³⁶ An Ashkenazic responsum from the eleventh century recorded the case of a boat with Jews on it that landed in a particular locale on the Sabbath. The local Jews boarded the boat and ate from the food of the Jews on the boat that had obviously been brought from afar on the Sabbath. Unnamed legal decisors forbade this action "but did not administer lashes since it was unintentional (*shogegin karyu*)."³⁷ Had the transgression been purposeful, it would not have been more than an *issur shevut*, which apparently would have warranted lashes nevertheless.³⁷

Shibbolei ha-Leket records the case of merchants whose wagon had broken down outside a town on *erev Shabbat*.³⁸ Their goods were being transported by hired non-Jewish workers as well as by Jews, and most of them reached the town before the Sabbath. The owners remained with the broken wagon until it was fixed (by non-Jews?), arriving in the community when the *kahal* was already leaving the synagogue on the Sabbath eve. None of the community members extended even a word of greeting. The merchants were not permitted to enter the synagogue the next morning, lest others sense that their actions were appropriate and be led to violate the Sabbath willfully. On Sunday, the community (communal court)

³⁵*Teshuvot Rabbenu Gershom Me'or Ha-Golah*, ed. S. Eidelberg (New York: Yeshiva University, 1955), no. 9, 63-64.

³⁶*Sefer Or Zarua*, sec. 358 (150, end). See also below, n. 42; cf. *Orzar ha-Geonim, Shabbat*, 114-15.

³⁷See *Siddur Hasidei Ashkenaz*, ed. M. Hershler (Jerusalem: Hemed, 1972), 257-58, and n. 1; and E. Kupfer, *Teshuvot u-Pesakim*, 112-13.

³⁸*Shibbolei ha-Leket*, ed. S. K. Mirsky, sec. 60, 276-77.

rendered its judgment, which included lashes and a fifty-day period of fasting, in addition to heavy charity donations. A second wave of fasting, for three days a month for an entire year, was also imposed. The text concludes that "if, God forbid, this had been done more fully," they would have been even more stringent and imposed additional restrictions, including a severe ban for thirty days.³⁹

Geonic literature mandated corporal punishment for *hillul Shabbat*, even in regard to *dimin de-rabbanan*.⁴⁰ This approach, however, was adopted only in Ashkenaz.⁴¹ While lashes were administered in Spain for a number of serious crimes, there is no report of lashes for any form of *hillul Shabbat*.⁴² Even more surprising is the fact that

³⁹The twelfth-century Tosafist R. Hayyim Kohen called upon communal religious leaders (*shoftei Yisrael*) to be more aggressive in curtailings violations that involved *amirah la-dukum*. See J. Katz, *Goy shel Shabbat*, 55.

⁴⁰See the text in S. Assaf, *Ha-Onshin Aharei Harimat ha-Talmud* (Jerusalem: Ha-Poel Ha-Tzair, 1922), nos. 20, 26, 34. See also J. Mann, "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History," *Jewish Quarterly Review* 10 (1919-20): 342-45, 354-55.

⁴¹Ashkenazic sources openly referred to Geonic precedent in this matter. See *Shibbolei ha-Leket* (above, n. 38), 276; *Siddur Hasidei Ashkenaz*, 269, sec. 33. Cf. *She'elot u-Teshuvot R. Yaakov Weil* (reprinted Jerusalem, 1959), *Dimin va-Halakhot*, sec. 58.

⁴²S. Assaf records instances of *mallkot* being administered for various crimes in Sefarad (*Ha-Onshin*, op. cit., 61-63, 70-71), but none were for cases of *hillul Shabbat*. See also *Mafteah ha-She'elot u-Teshuvot shel Hakmei Sefarad* (above, n. 7) 1:166-67; 2:84-85, 104-05. Cf. Judah b. Barzillai, *Sefer ha-Itrim* (Cracow, 1903), sec. 30, 46-47. For the more restrained reaction in Spain to cases similar to that of Rabbiah (above, n. 36), see *Rashba, Responsa* 1:709, 808. There is evidence for *issurei shevut* being punished in Spain by monetary fine. See Y. Baer, *History of the Jews in Christian Spain* 1:234-35. [On severe abuses of Sabbath observance in medieval Spain, see Shroock, *Rabbi Jonah*, 126-27; C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain*, 47-48; Judah b. Asher, *Zikhron Yehudah* (Berlin, 1846), no. 91 (fol. 44a-b).] Of course, as J. Katz has noted [*Goy shel Shabbat*, 56], not all Tosafists would have agreed with the position taken by Rabbiah. What

Ashkenazic halakhists, who proposed suggestions for circumventing certain rabbinic prohibitions, responded so harshly when an *issur de-rabbanan* was violated. Spanish halakhists, on the other hand, were less creative in terms of *heterim*, but also less vigorous in the punishment of deviations.⁴³

SEXUAL PROMISCUITY

Sexual promiscuity and even adultery were never absent from any region in the medieval Jewish world. The rabbinic reactions in Ashkenaz and Sefarad, however, reflected different patterns of abuse. Jewish men commonly kept Jewish and non-Jewish concubines in Moslem Spain and later in Christian Spain.⁴⁴ The challenges that these relationships posed to the rabbinic leadership were complex. Prolonged affairs, even with Gentile women, were religiously and morally reprehensible. At the same time, the widespread nature of these relationships, and the presence of even more

is significant is that Rabbiah resorted to lashes where he felt they were necessary, based on an established tradition in Ashkenaz to administer lashes even for minor Sabbath violations.

⁴³All of the attempts to reconcile halakhic guidelines with actual practices in medieval Europe that were analyzed by Prof. Katz in his *Goy shel Shabbat* emanated from Ashkenaz. See *Goy shel Shabbat*, 36, 167-72, 175-80. This pattern was also noted by Prof. Katz in regard to setting the time for *tefillat ma'ariv*. See his "Maariv bi-Zemano u-Shelo bi-Zemano—Dugma le-Zikah ben Minhag, Halakhah, ve-Hevrah," *Zion* 35 (1970): 35-60. In regard to pawnbroking, see H. Soloveitchik, *Halakhah, Kalkulah ve-Dimmui Atzmi* (Jerusalem: Magnes, 1985), 111-14, 118-19. See also his "Religious Law and Change: The Medieval Jewish Example," *AJS Review* 12 (1987): 205-22.

⁴⁴Perhaps due to their proliferation, Jewish and non-Jewish *pilagshim* were sometimes referred to interchangeably in medieval Sefardic rabbinic literature, despite the different halakhic problems engendered by each type. See, e.g., M. A. Friedman, *Ribbui Nashim be-Yisrael* (Jerusalem: Tel Aviv University, 1986), 296-98, and below, n. 50.

objectionable possibilities (i.e., relations with married Jewish women) also had to be considered.

R. Moses of Coucy preached at length in Spain during 1236 about the sinfulness of sexual relations with Gentile women. His audiences responded by "sending away many women (*hotzi'u nashim rabbot*)."⁴⁵ Rashba roundly condemned the actions of one man who had bought a maidservant to live with him and his Jewish wife following the birth of their daughter. After the maid conceived, the husband had her converted (as a *shifhah kenaniai*), and subsequently had yet another child with her, all to the chagrin and humiliation of his first wife and child. Rashba recommended to his questioner, a communal (rabbinic) leader, that the community in some way limit this practice and reconcile the husband with the first wife, lest others begin to deal flippanantly with Jewish women.⁴⁶

A *herem* was issued in Toledo in 1281 against sexual promiscuity in general, and the keeping of non-Jewish concubines in particular. Those who did not abide by the ban were threatened by R. Todros ben Yosef ha-Levi Abulafia with severe punishment.⁴⁷ Nonetheless, many who had vowed to honor the ban could not restrain themselves and either openly flouted the ban or attempted to circumvent it. Rashba advised the rabbinical leadership in Toledo to proceed cautiously and gradually in eliminating communal vices.⁴⁸ Patience and consensus will cause the masses to return to the

⁴⁵*Sefer Mitzvot Gadol, lo taaseh* 112 (end). See also the letter of Ramban to his son concerning non-Jewish women, below, n. 54.

⁴⁶Rashba, *Responsa* 1:1205. See S. Z. Havlin (below, n. 50), 237-40.

⁴⁷See *Zikhron Yehudah*, no. 91 (esp. fol. 45a-b); H. Schirmann, *Ha-Shitah ha-kvri bi-Sefarad u-vi-Provence* 2 (Jerusalem: Mosad Bialik, 1960): 433-35; Y. Baer, "Todros b. Yehudah ha-Levi u-Zemano," *Zion* 2 (1937): 33-44; *idem*, *History of the Jews in Christian Spain* 1:257-61; M. Oron, "Derashato shel R. Todros b. Yosef ha-Levi Abulafia le-Tikkun ha-Middot ve-ha-Mussar," *Dat* 11 (1983): 47-51; Y. T. Assis, "Sexual Behavior in Medieval Hispano-Jewish Society," *Jewish History: Essays in Honor of Ch. Abramsky*, ed. A. Rapoport-Albeck and S. T. Zipperstein (London: Halban, 1988), 38-40.

proper path." For individuals, however, whose evil nature was well known, and who persisted in flouting the law, all forms of corporal punishment were to be considered.⁴⁸

Specifically in regard to concubinage, Rashba was asked to deal with the situation of one man who had acquired a Moslem concubine and had then converted her to Judaism and married her without giving her a *ketubah*. He claimed that he was exempt from the *herem*, which required the sending away of Moslem concubines (as well as single Jewish sexual partners) in the absence of a valid marriage with *ketubah*, because he was now legally married to this woman and had, in any event, announced in the presence of witnesses that he did not accept the *herem*.

Rashba responded that this individual was clearly in violation of the Toledo *herem*, which was promulgated to promote Torah observance and eliminate sinful behavior. He had no right to exclude himself unilaterally from such a *herem*. Inter alia, however, Rashba noted that while the behavior of the individual in converting and marrying the woman could not have been sanctioned a priori, she could have remained with him as a *pilegsh* had it not been for the Toledo *herem*.⁴⁹ Given the gravity of the situation, and his sense that more moderate means had to be found to persuade people to change, Rashba considered a bona fide *pilegsh* relationship preferable to cohabitation with a non-Jewish woman and would have been willing to allow this relationship.⁵⁰

⁴⁸Rashba, *Responsa* 5:238. Cf. *Zikhron Yehudah*, no. 63.

⁴⁹Rashba, *Responsa* 5:242.

⁵⁰Rashba's major concern in this case, as in the responsum discussed above (n. 46), was how the presence and treatment of a *pilegsh* might negatively affect the structure and integrity of the family. The *pilegsh* relationship per se was never criticized. In responsum 4:314, however, Rashba writes, "I do not wish to show that it is permitted to marry a Jewish girl as a *pilegsh*, especially over and above his lawfully married Jewish wife." Perhaps the backing away from *pilegsh* in this situation was due to the fact that the husband in question had made a Jewess by birth (as opposed to a Moslem woman) into a *pilegsh* in order to damage his

There can be little doubt that these kinds of considerations were a factor in the famous responsum of Ramban on the applicability and permissibility of *pilegshur*. In writing to Rabbenu Yonah, Ramban held that *pilegshur* could be sanctioned within Jewish society at large, provided that the halakhic conventions designed to insure that the relationship would not be a promiscuous one (e.g., that she be *me-yuhedet lo*) were observed. At the very end of his responsum, however, Ramban adds a postscript: "And you, our teacher may God keep you, in your locale warn them from [faking a] *pilegshur*—because if they know that it is permitted, they will act wantonly and have relations with them [even] when they are in a state of *niddah*."⁵¹

This responsum has been understood by some to mean that Ramban approved of *pilegshur* in theory only.⁵² Others have argued that the content of the body of the responsum strongly suggests

relationship with his wife. Given these particular circumstances, *pilegshur* became an unacceptable option. This responsum also cites Ramban's negative view of *pilegshur*, which is not found in any of Rashba's other responsa on this topic. The heavy reliance upon Ramban alone in formulating the ruling, as well as other stylistic anomalies, has led S. Z. Havlin to question the attribution of this responsum to Rashba. As we have seen, Havlin's skepticism is rewarded if the contents of the other responsa of Rashba concerning *pilegshur* are taken into account. See S. Z. Havlin, "Takkanot Rabbenu Gershon Me'or ha-Golah be-Inyanei Ishut bi-Tehumei Sefarad u-Provence," *Shenaton ha-Mishpat ha-Ivri* 2 (1975): 209, 212, 237. Cf. Y. Baer, *History of the Jews in Christian Spain* 1:254–56 (and 434–36, n. 13) and E. G. Ellinson, *Nissu'in shelo ke-Dat Moshe ve-Yisrael* (Tel Aviv, 1975), 55–57. See also Rashba, *Responsa* 1:610, 628, 1187, 1249–50.

⁵¹Teshuvot ha-Rashba ha-Meyuhasot la-Ramban, no. 284. The text is annotated in *Kivei ha-Ramban*, ed. C. Chavel, 1:381–82. Rabbenu Yonah was opposed to concubinage. See his *Sharei Teshuvah* 3:94–95, 131–33 (reprinted Bnei Brak, 1970), 193–95, 212–14.

⁵²See L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and Talmud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942), 75–76; Y. Baer, *History of the Jews in Christian Spain* 1:436, n. 14; Neuman, *The Jews in Spain* 2:40–41.

that the postscript did not issue from Ramban's pen.⁵³ In light of the common attitudes toward selecting sexual partners in medieval Spain, I believe that Ramban should be included among those who were prepared to accept properly monitored *pilegshur* as an alternative to random promiscuity. He did not want it to be suggested publicly because of the pitfalls that were inherent in it, but he made it available nevertheless, either to cover those who had already gotten involved or to accommodate those who were involved in less halakhically acceptable relationships. It must be recalled that Ramban felt it necessary to warn his son, who was at the Castilian court, of the grave sins incurred by engaging in sexual relations with non-Jewish women.⁵⁴

Nahmanides' position becomes clearer if we compare his formulation with a responsum of R. Asher b. Yehiel. Rosh was asked if the family of a man who was having relations with a single Jewish woman, a servant in their home, may demand that the girl be ejected since the fact that she is his *pilegshur* is an embarrassment to them. Rosh responded that the rabbinical court should force him to remove her from the home since "it is well-known that she is embarrassed to immerse [herself] and he is thereby having relations with a *niddah*."⁵⁵ Rosh is much more strident than Ramban in expressing his concern about the possible violation of *hilkhot niddah*, but that may perhaps be explained by the fact that he was

⁵³See Ellinson, *Nissu'in shelo ke-Dat*, 72–79; R. Yaakov Emden, *She'elat Ya'etz*, vol. 2, no. 15. See also the responsum of Ramban in *Sifvan shel Rishonim*, ed. S. Assaf, 56, no. 1.

⁵⁴See *Kivei ha-Ramban*, 369–70. See also *Zohar* 2:3a–b (and Y. Baer, *History of the Jews in Christian Spain*, 437 n. 19); *Zohar* 2:87b; *Raaya Mehmana* 4:124b–125a; C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain*, 45–47.

⁵⁵*She'elot u-Teshuvot le-R. Asher b. Yehiel* (reprinted Jerusalem, 1971), 32:13. The questioner had noted that "in this land [= Spain], men were often alone [*le-hityahed*] with single women [who served] in their homes." Cf. *Teshuvot ha-Rosh* 32:16, 54:8; *Teshuvot ha-Rivva*, ed. Y. Kafah (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1959), no. 68.

responding to a specific case in which a disruption in the lives of the family members was in fact occurring. Even Rosh leaves open, albeit to a lesser extent than Ramban, the possibility that if the laws of *niddah* were observed, the *pilegsh* option could be considered.⁵⁶ R. Nissim Gerondi also countenanced *pilegshut*.⁵⁷

As the formulations of Ran, Rashba, and Ramban indicate, the fact that a *pilegsh* was required to have the status of *meykhdet lo* made this option preferable to the alternatives, since the possibilities of more objectionable sexual unions were thereby diminished. This notion was found most explicitly in the writings of R. Me-nahem Ibn Zerah who, noting that "many people in this land [Spain] take concubines," openly approved of these relationships and sought to insure that they would, in fact, minimize promiscuity.⁵⁸

⁵⁶Cf. *Teshuvot ha-Rosh* 36:1; and Ellinson, *Nissu'in shelo ke-Dat*, 68. Neuman's analysis of the opposing views of Rashba and Rosh regarding the overall level of morality in Spanish Jewish society (in his *The Jews in Spain* 2:3-11), could perhaps be supported by the difference in their positions concerning *pilegsh*. Neuman's hypothesis, that their views were affected most heavily by their personalities and the regions in which they lived, strikes me as artificial.

⁵⁷*She'elat u-Teshuvot Rabbenu Nissim b. Reuben Gerondi*, ed. L. Feldman (Jerusalem: Moznaim, 1984), 306-07, no. 68.

⁵⁸*Tzedah la-Derekh* 3:1:2 (reprinted Jerusalem, 1977), 136. There was a high incidence of *pilegshut*, sexual relations with maidservants, and other problems associated with *bo'alei niddot* throughout the Sefardic/Moslem world. See M. A. Friedman, *Ribbui Nashim be-Yisrael*, 291-339, 352-54; "Social Realities in Egypt and Maimonides' Rulings on Family Law," *Maimonides as Codifier of Jewish Law*, ed. N. Rakover (Jerusalem: Library of Jewish Law, 1987), 225-36; and "Harhakot ha-Niddah ve-ha-Minut etzel ha-Geonim, ha-Rambam u-veno R. Avraham al pi Kirvei Genizat Kahir," *Maimonidean Studies*, ed. A. Hyman, vol. 1 (New York: Yeshiva University, 1990) [Hebrew Section], 1-21; S. Shrober, "Al Sherei Bak-kashot she-Hufnu el Rabbenu Avraham ben ha-Rambam (be-Inyan Shif-hah/Pilegsh)," *Shenaton ha-Mishpat ha-Ivri* 6-7 (1979-80): 399-403;

There was a public controversy in at least one Spanish community in the early fourteenth century about whether it was better to try to remove promiscuous Jewish women from the town, since they did not immerse themselves ritually in addition to constantly violating the prohibition of *lo rityeh kedeshah*, or whether it was better to allow them to remain. Banishing the Jewish prostitutes raised the specter of mixing "holy Jewish seed with foreign daughters." Moreover, there might be political risks or concerns about physical retaliation if Christian women were involved. R. Yehudah b. ha-Rosh responded cryptically to his nephew, Asher b. Shelomoh, that non-Jewish women were to be preferred, despite the physical risks, because relations with the Jewish women carried the penalties of both a *lav* and *karat*.⁵⁹

None of the accommodations described above were ever suggested in Ashkenaz. At first blush, it would seem that this could be attributed to the fact that manifestations of sexual promiscuity were not as pervasive there as they were in Spain. Scholars have readily assumed, on the basis of a variety of sources, that the level of sexual promiscuity and adultery was quantitatively much higher in Se-farad than in Ashkenaz, even though the precise number of incidents is impossible to determine. Moreover, Spanish Jewish society as a whole appeared to have a much more permissive attitude toward certain types of sexual behavior.⁶⁰ These behaviors often threatened to become widespread. As a result, Spanish rabbis

⁵⁹*Teshuvot ha-Rambam*, ed. J. Blau, nos. 3, 189, 233, 242, 321, 353, 368-71; *Teshuvot ha-Rosh* 29:1.

⁶⁰See *Zikhron Yehudah le-R. Yehudah b. ha-Rosh*, no. 17, and Y. T. Assis, "Sexual Behavior in Hispano-Jewish Society," 44-45.

⁶⁰See Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain* 1:236-42, 250-61; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 253-59; C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain*, 41-49; Y. T. Assis, "Sexual Behavior in Medieval Hispano-Jewish Society," 25-51. Cf. A. A. Neuman, *The Jews in Spain* 2:8-12, and H. Solovitchik, "Religious Law and Change: The Medieval Example," 221.

had to view sexual transgressions not merely with regard to the individuals involved but to their larger implications as well.

At no time in the High Middle Ages were there waves of sexual violations in Ashkenaz.⁶¹ Illicit sexual encounters were considered in Ashkenazic rabbinic literature as lapses on the part of individuals rather than as a larger societal problem. It should be noted that R. Moses of Coucy's major addresses on the evils of sexual relations with non-Jews were delivered exclusively in Spain.⁶² Only in the

⁶¹For evidence of sexual promiscuity in Ashkenaz, see, e.g., H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 253; Y. Dinari, *Halkhinei Ashkenaz*, 88; B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition*, 33–34; Y. Y. Yuval, *Halkhamim be-Dorani*, 43, 186, 329–30.

⁶²R. Moses addressed an introductory passage that he subsequently included in his *Sefer Mizvot Gadol*, “*le-galut Yemshalayim ve-li-she’ar galuyyot Edom*,” meaning Spain as well as other areas (countries) in Christian Europe. See the end of his introduction to the *mizvot asel*. So, too, his introduction to the negative commandments notes that he had occasion to preach widely: “*She-asabev ba-aratzot le-hokhiah galuyyot Yisrael*.” His preachings concerning *tefillin* were offered “*be-galuyyot Yisrael*.” These words then made an impact “*bi-Sefarad* [during his mission there in 1236; see above, n. 16] . . . *ve-khen bi-she’ar aratzot*” [aseh 3]. His exhortations concerning the need for increased Torah study were also “*le-galuyyot Yisrael*” [aseh 16]. The need for Jews to deal honestly with fellow Jews and Gentiles alike, owing to the length and severity of the exile, was preached by R. Moses “*le-galut Yemshalayim asher bi-Sefarad ve-li-she’ar galuyyot Edom*” [aseh 74]. On the other hand, his preaching concerning *yein nesekh* was rendered only in Sefarad [lo *taaseh* 148], where there was a problem that did not exist in Ashkenaz [cf. H. Soloveitchik, “Religious Law and Change” (above, n. 43), 218] as was his advice concerning the construction of *mikvaot* [aseh 248]. R. Moses’ detailed assessment of the evils entailed in sexual relations with non-Jewish women was made repeatedly, but only in Spain: “*Ve-he’erakhti bi-dershot kar-eli be-galut Yemshalayim asher bi-Sefarad ve-horzi’u nashim nokhriyyot rabbot bishnat 996 (=1236 C.E.) . . .*” [lo *taaseh* 112]. R. Moses’ designation of particular *dershot* for each area appears to be quite precise. General remarks, standard problem areas (Torah study, honesty), and widespread problems such as *tefillin* were

fifteenth century did German and Austrian rabbinic scholars (such as R. Israel Isserlein) begin to preach publicly against these sexual liaisons.⁶³

On the other hand, the penitential literature of the German Pietists is replete with penances for those who had engaged in sexual relations with non-Jewish women, and for more severe indiscretions as well.⁶⁴ To be sure, given the hypersensitivity of *Hasidut Ashkenaz* to transgression,⁶⁵ the use of this literature as a historical

addressed to all locales that he covered. Problems endemic to Spain (*yein nesekh*, proper *mikvaot* [see above, n. 58]), as well as sexual relations with non-Jews, were spoken about only in Spanish communities. Cf. J. Katz, *Ben Yehudim le-Goyim*, 106–07.

⁶³See S. Eidelberg, *Jewish Life in Austria in the XVth Century* (Philadelphia: Dropsie College, 1962), 84–86. On the increase in sexual crimes in late medieval Ashkenaz, see also Dinari, Yuval and Rosensweig, above, n. 61. In the second half of the fifteenth century, R. Judah Mintz of Padua [She’elot u-Teshuvot (Cracow, 1882), no. 5] acknowledged that there were those in the Jewish community who approved the presence of prostitutes as a means of preventing men from committing adultery with married women. Cf. above, n. 59. R. Judah Mintz did not himself condone this policy, but could do nothing to dislodge it. Cf. Mahararam Padua, *Responsa*, no. 19; and R. Shelomoh Luria, *Yam shel Shelomoh*, *Yevamot* 2:11.

⁶⁴See I. Marcus, “Hasidei Ashkenaz Private Penitentials,” *Studies in Jewish Mysticism*, ed. J. Dan and F. Talmage (Cambridge: Association for Jewish Studies, 1982), 57–83; *idem*, “Hibburei ha-Teshuvah shel Hasidei Ashkenaz,” *Mekharim be-Kabbalah, be-Filosofyah, Yehudit, u-ve-Sifut ha-Masar ve-he-Hagut (Mikdashim li-Yeshuyah Tishby)* (Jerusalem: Magnes, 1986), 369–84; *idem*, *Piety and Society*, 42–52, 79. In addition to the so-called sage-penitentials and private penitentials, Marcus has noted the existence of “*responsa*” authored by R. Yehudah *he-Hasid* to queries about which penances should be prescribed for particular sins. Even if these texts were inspired by actual questions, and were not merely a literary device, there is no evidence to suggest that the questions came from outside the small circle of the German Pietists.

⁶⁵See H. Soloveitchik, “Three Themes in the *Sefer Hasidim*,” *AJS Review* 1 (1976): 311–57.

source requires caution.⁶⁶ In any event, the penances themselves were meant to be utilized by wayward individuals and represented, quite obviously, the antithesis of accommodation.⁶⁷

⁶⁶The prominent place given to sexual transgressions in the penitentials, and the frequency with which they were mentioned, probably meant that the German Pietists believed there was cause for serious concern in Ashkenaz. The Pietists were not merely attempting to cover different theoretical possibilities, as was perhaps the case regarding penances for *yein nasekh*; see H. Solovitchik, above n. 62. Still, the issue requires further study. Shaving with a razor, which became a problem in a number of European communities during the modern period [see, e.g., *Teshuvot R. Akiva Eiger*, vol. 1, no. 96; R. Samson Morpurgo, *Shemesh Tzedakah* no. 61; and R. Ovadyah Yosef, *Yehaveh Daat*, vol. 2, no. 16], does not appear to have been prevalent in medieval Ashkenaz. See, e.g., *Sefer Radviah (Teshuvot)*, ed. D. Deblitzky (Bnei Brak, 1989), sec. 947 (123–25), and *Shibbolei ha-Levet*, ed. Y. Hasidiah, vol. 2 (Jerusalem, 1989), 140. Yet, this prohibition leads off a category of penances in R. Eleazar Rokeah's *Hilkhot Teshuvah* [see I. Marcus, "Private Penitentials," above, n. 64], and its practitioners were censured by R. Eleazar in his *Sodei Razayya*. See Nathan Nata Spira, *Megillah Ammukot* (Lemberg, 1882), fol. 39b [Leviticus 19:2]. See also *Sefer Hasidim*, ed. Wisnietzki, sec. 1664. [Note that the exempla sections, which constitute a significant part of *Sefer Hasidim*, refer only sparingly to manifestations of sexual promiscuity. See H. Solovitchik (above note), 330–35; I. Marcus, *Piety and Society*, 59–65; and Y. Baer, "Ha-Megammah ha-Daric ha-Hevrait shel Sefer Hasidim," *Zion* 3 (1937): 42 n. 56.] In consonance with their disdain for many aspects of the intellectual and communal leadership in Ashkenaz, the German Pietists may have taken a harsher view toward (potential) nonobservance in Ashkenaz than did normative (non-Pietist) halakhists. Cf. ms. Vatican Ebr. 183, fol. 173^v, and below, n. 84. We have seen the strong position taken by Spanish Kabbalists against sinners in their realm. See above, nn. 20–21, 54.

⁶⁷Note that both R. Moshe mi-Coucy and R. Yonah Gerondi, the two major *Rishonim* who actually functioned as public *mokhchim*, had affinities for *Hasidut Ashkenaz*. [See I. Ta-Shema, "Hasidut Ashkenaz bi-Sefarad: Rabbenu Yonah Gerondi—ha-Ish u-Fo'alo," *Gadut Ahar Golda (Mekharim*

GAMBLING

A final area of religious malfeasance that we shall note was the proliferation of gambling. Gambling was permitted, based on a cogent reading of the relevant talmudic sources, provided that it was not the gambler's sole source of livelihood and that the money being wagered was clearly acknowledged by all participants. It is therefore unlikely that the many *Rishonim* who ruled that gambling was permissible did so because of external considerations per se. Those who ruled that even casual gambling was improper could have reached this conclusion on the basis of an alternative analysis of the underlying Talmudic sources.⁶⁸ Sometimes, however, a

Muggashim II-Prof. Hayyim Beinart), ed. A. Mirsky et al. (Jerusalem, 1988), 165–73, and the literature cited in nn. 19–20; my *Jewish Education and Society in the High Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press, 1992), 74–79; and cf. C. Horowitz, *The Jewish Sermon in the 14th Century*, 25–26.] It is therefore not surprising that both were against *pilegshut* in Spain (above, nn. 45, 51), and that R. Moses was not prepared to justify the neglect of *mitzvat aseh* in Ashkenaz as other Tosafists were (above, n. 16).

S. Z. Havlin (above, n. 50), 205–13, has demonstrated that Jewish communal policy in Christian Spain was conducted in accordance with the *Takkanat Rabbenu Gershon* prohibiting polygamy, of which Spanish Jewry was aware, although the force of this policy was independent custom rather than the *takkanah* itself. A less formal policy in this matter could undoubtedly have facilitated the allowance of *pilegshut*. Cf. Y. T. Assis, "Herem de-Rabbenu Gershon ve-Nisvei Kefel bi-Sefarad," *Zion* 46 (1981): 251–77. It should be noted, however, that Ashkenazic halakhists made no attempt to bypass the *takkanah*. Moreover, they did not consider permitting *pilegshut* even for unmarried men. Cf. *Yam shel Shelomoh* (above, n. 63).

⁶⁸See *Sefer Mordekhai le-Massekhet Sanhedrin*, sec. 689–91; *Mishneh Torah, Hilkhot Eduh* 10:4, and *Haggahot Maimoniyot*, ad loc. (sec. 5); *Perush R. Asher b. Yehiel le-Massekhet Sanhedrin* 3:3; *Tosafot, Erwin* 82a, s.v. *amar R. Yehudah*.

Rishon does intimate in the course of a ruling or responsum that his negative ruling was occasioned by the fact that gambling had gotten out of hand or had become a potentially dangerous activity.⁶⁹

The excessive gambling that appeared throughout the Jewish communities of Christian Europe spawned different types of reactions. Several Ashkenazic communities, including the joint *Kehillot Shum*, enacted legislation or passed restrictions designed either to curtail gambling by limiting it to certain holidays and nonmonetary forms, or to stop their members from gambling entirely.⁷⁰ In Spain, where the domestic and economic stresses that excessive gambling created were described in a number of responsa, the gamblers were excluded from participation in communal affairs and even given lashes.⁷¹

For their part, individuals who were trapped by this vice often took oaths promising that they would stop gambling. But the gambler frequently could not keep his oath and asked for a rabbinic release from it. A passage in the Talmud Yerushalmi proscribed release from an oath in circumstances where the one who had taken the oath could then continue to do something that was prohibited according to rabbinic law.⁷² The applicability of this principle to gamblers' oaths was initially a matter of Talmudic interpretation. Ultimately, however, the possibility of temporal concerns playing a

⁶⁹See, e.g., the responsum of R. Yosef Tob Elem in *Haggahot Mordekhai le-Massekhet Sanhedrin*, 722-23.

⁷⁰See L. Finkelstein, *Jewish Self Government in the Middle Ages* (reprinted New York: Jewish Theological Seminary, 1964), 60, 228, 242; *Sefer Mordekhai le-Massekhet Sanhedrin*, sec. 695, and cf. *Sefer Raban*, ed. S. Z. Ehrenreich, fol. 224b. See also *Tosafot, Erwin* 104a, s.v. *hakh'i garis*, and *Sefer Mitzvot Gadol, lo taash* 65 (fol. 22a).

⁷¹See Rashba, *Responsa* 2:35, 286; 7:244, 270, 445, 501; Rosh, *Responsa* 11:10; 72:1; 82:2.

⁷²*Yerushalmi Nedarin* 5:4. Cf. *Tosafot, Gitin* 35b, s.v. *kasavar*.

role in a Rishon's ruling becomes more likely.⁷³ Some of the halakhists who concluded that the vow could be nullified were inclined to do so because it was very difficult for people to control their urge to gamble. Indeed, even Ashkenazic halakhists were prepared to accommodate the invertebrate gamblers by allowing them to be released from their ill-fated vows. The Tosafist R. Tuveyah of Vienne ruled: "Now, in this era, the vow of [abstention from] gambling should be nullified, for it is almost an involuntary act, since they cannot control themselves."⁷⁴ R. Samuel of Evreux wrote that "if it is certain that [the gambler] will not be able to restrain himself and will violate his oath, it is better to release him from it."⁷⁵

⁷³See Rashba, *Responsa* 1:755, 3:305; 7:4, 537; *Mevuhasot la-Ramban*, nos. 252, 286; Rosh, *Responsa* 12:5-6; *Zikhron Yehudah*, no. 71; *Ran*, *Responsa*, no. 51.

⁷⁴*Sefer Mordekhai le-Massekhet Shavuot*, sec. 787. Cf. *She'elot u-Teshuvot* *ha-Rama*, ed. A. Siev (Jerusalem: Hemed, 1971), 440, no. 103.

⁷⁵See *Sefer Orhot Hayyim le-R. Aharon ha-Kohen mi-Lunel*, ed. M. Schlesinger, vol. 3 (Berlin, 1899), 495; *Mordekhai Shavuot*, 787, and L. Landman, "Jewish Attitudes Toward Gambling: The Professional and Compulsive Gambler," *Jewish Quarterly Review* 57 (1967): 302. The *Mordekhai* text reports that some boors (*tekim*) would wager their own bodies and then have to be redeemed. R. Meir of Rothenburg was prepared to nullify all vows taken by nonprofessional gamblers. See R. Meir b. Barukh me-Rothenburg, *Teshuvot, Pesakim, u-Minhagim*, ed. I. Z. Kahana, vol. 2 (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook 1960), 247-48, sec. 178-79. Nonprofessional gambling, however, was technically not included in the proscribed category of *mesachek be-kuyya*. Maharam's responsa also reveal the practice of some gamblers to vow that if they continued to gamble, they would give sums of money to charity. See Cremona, nos. 299-300; Lemberg, nos. 211-12; Prague, nos. 493, 500. [Note the harsh stance of *Sefer Hasidim* toward those who gambled (ed. Wistniewski, sec. 853, 1236).] For the deteriorating situation in late medieval Ashkenaz, see S. Eidelberg (above, n. 63), 83-84, and B. Rosensweig (above, n. 61), 34. Cf. *Teshuvot ha-Rama* (above note), 439-41.

COMMUNITY, HALAKHIC PROCESS, AND DECISOR

When evaluating the data that has been gathered in order to ascertain rabbinic attitudes toward nonobservance, we ought not succumb to temptation and conclude simply that medieval Ashkenazic society was more observant than Hispano-Jewish society. It is true that Spanish society alone had a courtier class, whose life-style was especially conducive to religious malfeasance,⁷⁶ and that the scholarly class in Spain was smaller and more detached from the rest of the population compared to its Ashkenazic counterpart.⁷⁷ In addition, the role that the study of philosophy played in undermining religious observance must also be considered.⁷⁸ At the same time, Ashkenazic society was far from utopian. The heinous crimes of murder, informing, and adultery were not unknown there.⁷⁹ Many Ashkenazic Jews who under difficult circumstances were challenged to accept Christianity did not choose martyrdom.⁸⁰ Contrary to a popular misconception, many Ashkenazic Jews were not scholars⁸¹ and, as we have seen, many had difficulty in fulfilling

⁷⁶See C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain*, 41–49.

⁷⁷See I. Ta-Shema, "Shipput Ivri u-Mishpat Ivri ba-Me'ot ha-Yod Alef/Yod Bet bi-Sefarad," *Shenaton ha-Mishpat ha-Ivri* 1 (1974): 353–72, and Horowitz, 49–54.

⁷⁸See, e.g., B. Sepimus, "Narboni and Shem Tov on Martyrdom," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, vol. 2 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 447 n. 1.

⁷⁹See above nn. 9, 61, 63.

⁸⁰See H. Soloveitchik, "Religious Law and Change" (above, n. 43), 214–16.

⁸¹See, e.g., A. Grossman, *Hakhmei Ashkenaz ha-Rishonim* (Jerusalem, 1981), 21–23, and "Avaryanim va-Allamin ba-Hevrah ha-Yehudit be-Ashkenaz ha-Kedumah ve-Hashpaarah al Sidrei ha-Din," *Shenaton ha-Mishpat ha-Ivri* 8 (1981): 135–52; E. E. Urbach, *Baalei ha-Tosafot* 2:529, 1. Ta-Shema, "Mitzvat Talmud Torah ki-V'ayah Hevrativ/Davit be-Sefer Hasidim," *Sefer Bar Ilan* 14–15 (1977): 98–113.

some of the most basic religious precepts. Clearly, a more nuanced interpretation of the data is called for.

Medieval Ashkenazic society, due to its relatively insular nature, had a high level of what Jacob Katz has termed *kefifiah la-samkhu*. Laymen in Ashkenaz were likely to follow what was prescribed by rabbinic decisors. As a result, Tosafists felt free to apply their dialectical methodology to categories such as *goy shel Shabbat*, and develop patterns of leniency that were often beneficial to Ashkenazic society.⁸² When an unacceptable overextension or misguided malfeasance on the part of laymen did occur, however, the rabbinic response was swift and harsh. Such was the reaction in the *hilkhot Shabbat* cases that we have presented.

Ritva cites an Ashkenazic formulation, which perhaps captured the essence of this approach:

A venerable Ashkenazic rabbi pointed out in the name of the French teachers, including Ri and R. Meir of Rothenburg, that these words (*mutav she-yihyu shogegin*) were said only for their generation [of the talmudic period]. But in this generation, when they are lenient in a number of things, it is appropriate to make a *seyag la-Torah*, even in [matters that are] *de-rabbanan*, and to protest and to fine people so that they will not transgress, neither accidentally, nor willfully.⁸⁴

To be sure, *mutav she-yihyu shogegin* was employed by Tosafists, and

⁸²See J. Katz, *Goy shel Shabbat*, 55–56, 180–81.

⁸³Maharam studied in northern France and is considered a student of the French Tosafists. See H. Soloveitchik, "Three Themes in the *Sefer Hasidim*," in *AJS Review* 1 (1976): 349; *idem*, "Can Halakhic Texts Talk History?" in *AJS Review* 3 (1979): 195.

⁸⁴*Shittah Mekubbetet, Asifat Zekanim le-Massekhet Betzah* (reprinted, New York, 1967), 30b, s.v. *ve-hikshah* (fol. 23b). Ritva himself noted that in a situation where an attempt at rebuke would surely go unheeded, *mutav she-yihyu shogegin* would have to be retained. This confirms that the French formulation presumed a degree of *kefifiah la-samkhu*.

the conditions of its use were discussed and refined.⁸⁵ Nonetheless, this statement may represent the belief of Ashkenazic halakhists that in order to provide the leniencies which were necessary in their era, it was necessary to inhibit any deviation from these guidelines, even those that occurred *be-shogeg*. The only vice-related act that was tolerated in Ashkenaz was the ubiquitous gambling oath.⁸⁶

Professor Katz further maintained that because of the well-honed "ritual instinct" of even the common folk in Ashkenaz, halakhists were inclined to justify long-standing religious customs and practices that did not appear, at first blush, to be in accordance with Talmudic law.⁸⁷ It appears that the "ritual instinct" of Ashkenazic Jewry also allowed the malfeasance or nonfeasance regarding *tefillin*, *tallit* (and to a lesser extent *mezuzah*) to be explained away if not justified, by Tosafists. These precepts could not have been brazenly dismissed by members of a group that never strayed far from the directives of its rabbinic leadership. There must be a way to explain why some members behaved as they did. Indeed, it may have been the complexity of the *halakhah* itself which caused them to become confused or misguided. In any event, the response of Ashkenazic rabbinic leadership to common forms of nonobservance was linked

⁸⁵See *Tosafot*, *Shabbat* 55a, s.v. *ve-af al gav* and parallels; *Sefer Mordkhai ha-Shalem al Massekhet Berach* (Jerusalem: Makhon Yerushalayim, 1983), 103 (to *Berach* 30a); *Sefer Raban*, *Massekhet Niddah*, ed. S. Z. Ehrenreich, sec. 336, fol. 141a; *Tosafot*, *Erubin* (above, n. 68); and Y. Henkin (above, n. 8). The use of this principle does increase in the late thirteenth century and beyond. Maharam himself invoked it, followed by others, as a measure of rabbinic control over the religious life of the community was lost. See E. E. Urbach, *Baalei ha-Tosafot* 2:549–50; I. A. Agus, *Teshuvot Baalei ha-Tosafot* (New York: Yeshiva University, 1954), 175–76; and Y. Dinari, *Hakhmei Ashkenaz be-Shilhei Yemei ha-Benayim*, 61–63, 72.

⁸⁶Cf. *Tosafot*, *Hagigah* 16a, s.v. *ve-yaseh*; *Kiddushin* 40a, s.v. *ve-yaseh*; so-called Rashi to *Moed Katan* 17a, s.v. *mah*; *Sefer Hasidim*, ed. J. Wisnietzki, sec. 62; *Orzar ha-Geonim*, *Moed Katan*, ed. B. M. Levin, 20, 68; R. Natfali Zevi Yehudah Berlin, *She'elot u-Teshuvot Meshiv Davar*, no. 44; and Y. Dinari, *Hakhmei Ashkenaz*, 52–53.

⁸⁷I. Katz, *Goy Shel Shabbat*, 176–79.

to their policy of using dialectic as a means of justifying existing societal practices as well as of fostering halakhic creativity.⁸⁸

Spanish Jewish society, on the other hand, was clearly less devoted to its halakhic leadership.⁸⁹ Thus, Spanish halakhists, even those who had been trained by Tosafists and schooled in their methods of dialectical resolution, never felt the luxury of being able to expand the *halakhah*. They had to go mostly "by the book." Moreover, they made little attempt to justify societal practices that appeared to deviate from Talmudic law since the "ritual instinct" of the populace was not considered to be reliable.⁹⁰ In the same vein, they could not effectively explain away ritual malfeasance. Philosophical allegory and skepticism, rather than concern or confusion about proper performance, played a significant role in the neglect of certain *mitzvot maasiyyot*.⁹¹

⁸⁸See J. Katz's review of E. E. Urbach's *Baalei ha-Tosafot* in *Kiryat Sefer* 31 (1956): 14.

⁸⁹See M. Breuer, "Le-Heker ha-Tippologiyah shel Yeshivot ha-Maarav Bimei ha-Benayim," *Perakim be-Toledot ha-Herach ha-Yehudit (Mukdashim li-Prof. Y. Katz)*, ed. E. Erkes et al. (Jerusalem: Magnes, 1980), 45–55; I. Ta-Shema, "Shippur Ivri u-Mishpat Ivri" (above, n. 77), and "Al Petur Talmidei Hakhnamim me-Missin bi-Yemei ha-Benayim," *Iyyumin be-Sifrut Hazal, ba-Mikra, u-ve-Toledot Yisrael (Mukdash li-Khvod Prof. E. Z. Melamed)*, ed. Y. D. Gilat et al. (Ramat Gan: Bar Ilan University, 1982), 312–22; and J. Katz, "Rabbinical Authority and Authorization in the Middle Ages," *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 48–51.

⁹⁰See above, n. 43. H. Soloveitchik has recently argued (in "Religious Law and Change") that the difference between Ashkenaz and Spain in these matters had less to do with actual practices or reality and more to do with the self-perception or self-image that the rabbinic/halakhic leadership in Ashkenaz had developed. Cf. I. Ta-Shema, "Halakhah, Minhag u-Massoret be-Yahadut Ashkenaz ba-Me'or ha-Yod Alef/Yod Bet," *Sifra* 3 (1987): 104–09, 138–47, 159–60. Ta-Shema stresses the role that *minhag* as an independent value played.

⁹¹For other *mitzvot asah* that were neglected in Spain, see above, n. 21, and H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 256.

The gulf that separated laymen from the halakhic process in Spain necessitated that religious malfeasance be handled more delicately. As the material concerning sexual misconduct indicates, the issue of whether enforced restrictions would improve the situation always had to be considered. For this reason as well, Spanish halakhists could not possibly have prescribed lashes for violations of *issurei Shabbat de-rabbanan*.⁹²

I am suggesting, in short, that rabbinic attitudes toward nonobservance in the Middle Ages were conditioned by the religious nature of the communities as well as by the fealty that the communities demonstrated toward the halakhic process and its decisors. Full validation of this thesis can be achieved only after a

⁹² Another detail that accords with our interpretation of the differences between the Spanish and Ashkenazic communities, but requires further corroboration, should be noted. Members of the Ashkenazic communities themselves were involved in imposing restrictions on gambling (see above, n. 70) and in censuring those who violated *issurei Shabbat* (above, n. 38). Rashba, on the other hand, chastised a Spanish community in which a group of its members wished to repeal gambling restrictions already in force. See Rashba, *Responsa* 7:244, 270. Cf. 2:279, and *Teshuvot ha-Rashba ha-Meyuhasot la-Ramban*, no. 244. Moreover, Spanish communities, beginning with the mid-thirteenth century, appointed official *berrei averot* to monitor religious problems and enforce observances. The members of *Kehillot Ashkenaz* were apparently able to police themselves more informally. See Rashba, *Responsa* 3:304, 318; 4:311; *Meyuhasot*, no. 279; and Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain* 1:231–25.

Professor Katz has noted, regarding Sabbath violations in eastern Europe during the sixteenth and seventeenth centuries, that as the *kefifah la-samkhat* decreased, rabbinic leadership curtailed its attempts to justify communal practices. The leaders appointed or acted themselves as *anshei tamiid* or *memunim* (= *berrei averot*), to make sure that extant statutes were not being violated. See his *Goy shel Shabbat*, 70–83, 180–81, and H. H. Ben-Sasson, “Takkanot Issurei Shabbat Shel Polin u-Mashmaturan ha-Hevraic ve-ha-Kalkalit,” *Zion* 21 (1956): 185–87.

comprehensive survey and analysis of all manifestations of religious nonobservance in the medieval period. Indeed, the fact that the results obtained thus far can be readily understood in light of established rabbinic and societal conventions and postures strongly suggests the value of undertaking the larger investigation.