

**"קצות החושן":
ראשית הלמדנות – מאפיינים ומגמות**

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

**מאת
נעם סמט**

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

ספטמבר 2016

אלול תשע"ו

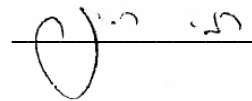
באר שבע

"קצות החושן":
ראשית הלמדנות – מאפיינים ומגמות

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת
נעם סמט

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

אישור המנחה: 

אישור דיקן בית הספר ללימודי מחקר מתקדמים ע"ש קרייטמן: _____

תאריך: ינואר 2017

באר שבע

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' אברהם (רמי) ריינר

במחלקה למחשבת ישראל

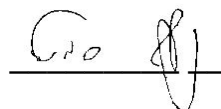
בפקולטה למדעי הרוח והחברה

אני החתום מטה מצהיר/ה בזאת :

חיברתי את חיבורי בעצמי, להוציא עזרת ההדרכה שקיבלתי מאת
המנחה.

החומר המדעי הנכלל בעבודה זו הינו פרי מחקרי מתקופת היותי
תלמיד מחקר.

תאריך: 9.16 שם התלמיד: נעם סמט

חתימה 

הפעם אודה ה' ברוב גילה, ברתת וזיע וחלחלה, בשירי זמרה וצהלה,
במזמור לתודה, בגילה ורעדה, בהשתחוואה וקידה,
ואשתחוה לפניו ארצה אפים, ערב ובקר וצהרים, בפרשת כפים,
וארכובותי דא לדא נקשן ושפתותי רננות מרחשן,
לעושה נפלאות גדולות לבדו, וימלא כל הארץ כבודו:
(מתוך הקדמת 'קצות החושן', כרך שני)

שלמי תודה

עבודה זו נכתבה במסגרת המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון, והיא פרי המפגש החם והמפורה עם סגל המחלקה וחבריה. תודה לכולם על הרחבת הדעת ומאור הפנים, כמו גם על המלגה בשנות כתיבת העבודה.
פרופ' רמי ריינר הנחה אותי בעבודה זו, כמו גם בתואר השני, בעין מכוונת, בידענות ובאורך רוח. על האמון והתמיכה – תודה גדולה.

קרן הזכרון לתרבות יהודית העניקה לי מלגה במשך שנתיים, שסייעה מאוד בהמשך המחקר. העמותה למורשת יהדות גליציה ובוקובינה העניקה לי גם היא מלגת מחקר נדיבה.

יסודה של עבודה זו בחוויותיי כתלמיד צעיר בבתי המדרש של ישיבות 'מדברה כעדן' ו'הר המור'. משם המשכתי לישיבת 'שיח יצחק', שהיא לי בית חם, מאתגר ומפורה ב-14 השנים האחרונות. בין כתליה התעצבה העבודה, לא מעט בהשראתו של מו"ר הרב שג"ר זצ"ל. למורי, לחבריי לאורך השנים ולתלמידיי – רוב תודות.

בית הוריי הוא בית של תורת חסד, כפשוטה וכמדרשה. לאבא, אמא וכולם – תודה רבה, על החום והחיבוק המשפחתי, על אהבת החכמה והסקרנות המשוקעת בבית ועל כל הטוב. לחמי וחמותי האהובים, על התמיכה והעידוד לכל אורך הדרך – תודה גדולה.

לרעייתי ואשת בריתי – בת שבע, שנשאה לא מעט בעולה של עבודה זו, ולילדינו האהובים – נטע, פדיה, שובה, זיו וצהלי, תקצרנה המילים מלהודות. שלי – שלכם.

תוכן

א.....	תקציר
1.....	מבוא
21.....	הקדמה
37.....	פרק א' – נושאי הכלים ל'חושן משפט'
71.....	פרק ב' – ה'שב שמעתתא' – על ציר הספקות האשכנזי
109.....	פרק ג' – שמים חדשים: הקדמת ה'קצות'
143.....	פרק ד' – הלכות דיינים ושאלת הסמכות
175.....	פרק ה' – מאפייני הלמדנות ב'קצות החושן' – עיון בהלכות עדות
209.....	פרק ו' – למדנות קונספטואלית: הדגמה וחיידוד
245.....	פרק ז' – נטורליזם, נומינליזם ולמדנות
267.....	חתימה

רשימה ביבליוגרפית

Absract

תוכן מפורט

תקציר

1.....מבוא

פתיח

1. "מהפכת ההבנה" ושורשיה המוקדמים

2. עטרה ליושנה

3. בין הבנה לפלפול

4. גורמי שינוי – בין פנים לחוץ

5. קצות החושן

6. מבנה העבודה

21.....הקדמה

1. רא"ל ובית גידולו

2. הרקע ההיסטורי הקרוב – גליציה

3. ספר 'קצות החושן': עריכתו, תפוצתו והתקבלותו

4. תחרות המדפיסים והתעצבות צורת הדף של השולחן ערוך'

5. חיבורים נוספים: הישב שמעתתא' וה'אבני מילואים'

פרק א' -

37.....נושאי הכלים ל'חושן משפט'

פתיח

1. ארכיטקסטואליות, 'צורת הדף' ומקומו של השולחן ערוך

1.1 בין 'תורת כהנים' ל'מגיני ארץ'

2. השלב הראשון – נושאי הכלים ל'חושן משפט' עד למאה הי"ז

2.1 חידושי דינים – הסמ"ע ומטרותיו 2.2 לא שערום הראשונים – ביקורתו

של הב"ח 2.3 רי"פ – ראש הישיבה 2.4 בין פלפול להלכה 2.5 ערעור

הגבולות 2.6 קאנוניזציה כפולה

3. השלב השני – הש"ך וה'תומים'

3.1 הש"ך – תנופת החידוש והיווצרות 'תורת כהנים' 3.2 אורים ותומים 3.3

פלפול ישר ופלפול של הבל 3.4 דגש משתנה: סמכותו של השו"ע ועלייתה של

הפרשנות התלמודית במאה ה-18

4. אל 'קצות החושן'

סיכום

פרק ב' -

ה'שב שמעתתא' – על ציר הספקות האשכנזי.....71

פתיח

1. ציר הספקות האשכנזי: סמכות מתערערת ומגמות למדניות
 - 1.1 בין ההרים – מהר"י קולון והיראה מן הראשונים 1.2 תקיפות אשכנזית – המהרש"ל והחזרה אל התלמוד 1.3 גילוי הנעלם – ספר "תקפו כהן" 1.4 חבורת קאליש ויתקפו כהן' 1.5 יד ה' והקאנוניזציה של ה'שולחן ערוך' בספר 'אורים ותומים' 1.6 "רוח ה' נוססה בקרבם" – הערה על דרך הסוד 1.7 קונטרס הספקות
2. ה'שב שמעתתא'
 - 2.1 עריכת ה'שב שמעתתא' 2.2 ה'שב שמעתתא': למדנות קונספטואלית

פרק ג' -

שמים חדשים: הקדמת ה'קצות'.....109

פתיח

1. ההקדמה: חידוש ושקר
 - 1.1 חידושי תורה וחידוש העולם 1.2 החידוש כשקר 1.3 השקר האנושי
 - 1.4 'קווצותיו תלתלים' – על האסתטיקה שבפלפול 1.5 מעגלי הספק
2. מטא-למדנות – בין רא"ל לסביבתו
 - 2.1 דרך האמת – בין רא"ל לר' חיים מוולוז'ין 2.2 אמת ושקר אצל ר' ישראל סלנטר 2.3 בין הלמדן לסביבתו 2.4 המודרנה והדין על גבולות ההכרה
3. ספריות והשפעתן
4. מבחן האמת והיחס אל הראשונים

פרק ד' -

הלכות דיינים ושאלת הסמכות.....143

פתיח

1. סמכות בית הדין – רקע היסטורי והלכתי
 - 1.1 הרקע ההיסטורי – משבר המאה הי"ח 1.2 סמכות בית הדין – הרקע התלמודי 1.3 שיטות הפוסקים
2. סמכות בית הדין ב'קצות החושן'
 - 2.1 בין דין לכפייה 2.2 מסלולו של חידוש 2.3 בין ממונא לאיסורא 2.4 דין ללא טענות 2.5 כפייה על המצוות – בין רא"ל לר' שמעון שקופ

3. הלכה וסמכות

3.1 רא"ל כפוסק 3.2 בין חוק לצדק – מפעל הקודיפיקציה האוסטרי

סיכום

פרק ה' -

מאפייני הלמדנות ב'קצות החושן' – עיון בהלכות עדות.....175

פתיח

1. למדנות וקונספטואליזציה – סיכום ביניים

2. לד, ד: נוטל שכר להעיד

2.1 ספקו של מהר"י בן לב 2.2 הכרעתו של ה'קצות'

3. סימן רמא: עדים – מה בין דיני ממונות לדיני אישות?

3.1 תשובת רא"ל

4. למדנות קונספטואלית

4.1 החזרה אל התלמוד 4.2 דמות הלמדן

5. סימן לז – פסול נוגע לסוגי השונים

5.1 ס"י ל"ז סע' ה: נוגע לעצמו ובשביל עצמו

6. לכוון אל הראשונים

6.1 השימוש בספרות הראשונים – בין אשכנזים לספרדים

7. חילוק "לא ימנע": החקירה הלמדנית ויחסה לעיון הספרדי

פרק ו' -

למדנות קונספטואלית: הדגמה וחיזוד.....209

פתיח

1. הלכות שליחות

1.1 שלוחו של אדם כמותו

1.2 אין שליח לדבר עבירה

2. שומר שקיבל עליו שמירה פחותה

2.1 שומר שקבל עליו שמירה פחותה – מחלוקת הפוסקים 2.2 דיונו של רא"ל

2.3 ונהניתי...

3. קניין אודיתא

3.1 ס"י קצד: מן הריאליה אל הלמדנות 3.2 סימן מ' – מן הסוגייה ועד הפסק

3.3 אודיתא – בפני עדים בלבד 3.4 התנגדות ה'נתיבות' ותגובת רא"ל 3.5

סיכום

4. ס"י שן – מהות הפטור במודה בקנס

5. סימן רב – בין תפיסה לקניין

5.1 תפיסה בלא קניין 5.2 התנגדותו של רא"ל

6. למדנות קונספטואלית – דיון וסיכום

פרק ז' -

245.....**נטורליזם, נומינליזם ולמדנות**

פתיח: משפט ומציאות

1. נטורליזם למדני

1.1 שיעבוד בדבר שלא בא לעולם 1.2 שטר שלוה בו ופרעו 1.3 באין כאחד

2. גזירת הכתוב – למדנות ונומינליזם

2.1 אדם נאמן על עצמו 2.2 זכייה מדין שליחות 2.3 פסול רשע דאינו "רשע

דחמסי" 2.4 אין שליח לדבר עבירה 2.5 סיכום

3. החוק הטבעי ושינויים בתפיסת החוק בעת החדשה המוקדמת

3.1 הלמדן ותפיסת החוק

חתימה -

267.....**קצות החושן: ראשית הלמדנות**

1. קצות החושן כחיבור מעבר

2. למדנות, פלפול וחשיפת הסוד

3. למדנות ומשבר?

רשימה ביבליוגרפית

Absract

ההפניות המודגשות שבהערות השוליים מציינות לרשימת הקיצורים המלווה את הרשימה הביבליוגרפית.

הציטוטים מן התלמוד הבבלי ומפרשיו ומן השולחן ערוך ונושאי כליו – על פי המהדורות שהוכנסו לפרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן. הפניות ל"שולחן ערוך" ולפרשניו הובאו בדרך כלל בגוף הטקסט, בכותרת הפסקה המצוטטת.

לנוחות הקריאה, ולאור מצבה המשובש של המהדורה הראשונה, הובאו הציטוטים מספר 'קצות החושן' על פי מהדורת 'מאורי אורי', ירושלים תשנ"ט. הציטוטים הושוו כולם לדפוס הראשון (לבוב תקמ"ח, תקנ"ו), והשינויים בהם כוללים תיקונים קלים בלבד (פתיחת ראשי תיבות, ציון מקורות וכד').

תקציר

עבודה זו עוסקת בספר 'קצות החושן', אותו חיבר ר' אריה לייב הכהן הלר (להלן: רא"ל). הספר הוא חלק מספרות 'נושאי הכלים' – הפרשנים הסובבים את השולחן ערוך, בחלק 'חושן משפט'. בנוסף, הוא נחשב לחיבור למדני מרכזי, שזכה למקום של כבוד בבית המדרש ולהשפעה רבה על אופן הלימוד והחשיבה עד ימינו אלה. סקירת החיבור ומאפייניו מלמדת רבות על ראשיתה של הלמדנות המודרנית ועל תהליכי השינוי והצמיחה בספרות ההלכה בעת החדשה.

המבוא לעבודה מצביע בקצרה על חשיבותו של ספר קצות החושן כחיבור מעבר, הניצב בתפר בין הלימוד בבית המדרש הפולני של המאות הט"ז-י"ז לבין צורות הלימוד שהתפתחו מן המאה הי"ט והלאה. מחד – ממשיך ספר 'קצות החושן' את תרבות הכתיבה האשכנזית סביב השולחן ערוך, והוא מהווה חוליה אחרונה בשרשרת הפרשנים שנדפסו סביבו. מאידך – צורת לימודו ואופן הצגת הדברים בו הפכו אותו להשראה ומודל ליצירה הלמדנית המאוחרת, שבמרכזה ניצב העיון הקונספטואלי. בכך ניצב החיבור בתפר שבין כתיבה הלכתית ופרשנית לבין למדנות מושגית המעצבת קטגוריות משפטיות.

ההקדמה מציגה את הרקע הביוגרפי והאישי ליצירתו של רא"ל, תוך התייחסות למאפיינים ההיסטוריים הייחודיים ליהדות גליציה במפנה המאה הי"ח. בנוסף עוסקת ההקדמה בספר 'קצות החושן' עצמו – עריכתו, הדפסתו והתקבלותו. נקודת ציון משמעותית בתהליך הזה כרוכה בשילובו ב'צורת הדף' המקובלת של השולחן ערוך, במחצית המאה הי"ט.

גוף העבודה מחולק לשני חלקים.

החלק הראשון של העבודה מבקש להציב את הרקע המוקדם ליצירתו של רא"ל, ולמקם אותה בתוך ההקשר הרחב של ספרות ההלכה בעת החדשה המוקדמת.

הפרק הראשון סוקר את שרשרת נושאי הכלים לחלק 'חושן משפט' של השולחן ערוך, מפירושו של הסמ"ע במאה הט"ז, דרך פירושיהם של הש"ך וה'יתומים', ועד ל'קצות החושן' במחצית השנייה של המאה הי"ח. סקירת חיבורים אלו, שהם מן היצירות המרכזיות ביותר של ספרות ההלכה בתקופה זו, מלמדת הרבה על המתחים הבסיסיים בבית המדרש הפולני ועל תהליכי השינוי שעוברים עליו.

התקבלותו של השולחן ערוך והיצירה סביבו יוצרים ארגון מחודש של הידע ההלכתי, ובאופן זה מעצבים שדות שיח ופרשנות חדשים. המתח שבין למדנות ופולפול לבין פסיקת הלכה הוא אחד המוקדים המרכזיים בתהליך הזה, החל מהעימות שבין הסמ"ע לב"ח

בראשית המאה הי"ז, דרך המבנה הכפול של ספר 'אורים ותומים' לר' יונתן אייבשיץ, ועד לעיסוקו המקביל של רא"ל בשני התחומים ב'קצות החושן'. על אף הדגש ההלכתי שביצירה סביב השולחן ערוך, מסתבר שהקשר הפלפולי והלמדני לא מאבד את מקומו, וממשיך להיות גורם משפיע ומעצב בספרות נושאי הכלים. ההיכרות עם ציר משמעותי זה מציבה את מפעלו של רא"ל בתוך ההקשר הראשוני והמיידני שלה. חידושו הלמדני של רא"ל מתגלה כהבשלה של תהליכים ארוכי טווח בבית המדרש הפולני.

הפרק השני מתרכז בציר מקביל ומרכזי בספרות הלמדנית – ציר העיסוק האשכנזי **בספקות** ובדרכי ההתמודדות ההלכתית אתם. העיסוק בספק בכתביהם של מהר"י קולון, המהרש"ל, הש"ך וה'תומים', מציב את הנושא הזה כנושא מרכזי מאוד בשיח הלמדני האשכנזי בעת החדשה המוקדמת.

הספקות, גם ההלכתיים וגם המציאותיים, מציבים אתגר גדול בפני המערכת ההלכתית, והעיסוק בדרכי הפתרון שלהם בוחן למעשה את גבולותיה של המערכת, וכך גם את תפיסותיה היסודיות. מקומו של השולחן ערוך' חוזר ונדון כאן מזווית מעט שונה, וכך גם שאלות היחס בין ראשונים לאחרונים, מבנה הסמכות של מערכת הפסיקה ועוד.

רא"ל הקדיש חיבור משלו לעיסוק בנושא – הספר 'שב שמעתתא'. כמו בפרק הקודם, מוצג כאן הספר בתוך ההקשר הרחב של העיסוק בנושא. השוואת מפעלו של רא"ל לדיוני קודמיו מלמדת שוב על כפל הפנים של יצירתו, המהווה מחד המשך ישיר לעיסוקם ההלכתי של קודמיו, ומאידך – מסמנת אופקים וצורות עיון ולימוד חדשים.

בחינה מדוקדקת של עריכת הספר מלמדת על תהליכי ההיווצרות שלו, ועל העקרונות המנחים של ארגונו. ה'שב שמעתתא' הוא למעשה החיבור הלמדני הראשון המציב בבסיסו עיסוק בשאלה מופשטת וקונספטואלית, ללא עוגן פרשני או הלכתי. סביב מושג הספק שוזר רא"ל שבע מערכות, שאינן חותרות לפסק או לפרשנות, אלא להבהרה מושגית של עקרונות משפטיים יסודיים.

להשלמת החלק הראשון, מוקדש **הפרק השלישי** לעיסוק בהקדמתו של רא"ל ליקצות החושן. ההקדמה היא מסמך הגותי-תיאולוגי, בו פורש רא"ל את הרקע האידיאולוגי לדרך לימודו.

במרכז ההקדמה – מדגיש רא"ל את מרכזיותו של השכל האנושי כמדיום היחיד ללימוד תורה. מוגבלותו של השכל האנושי, שאינו יכול להגיע אל האמת המוחלטת, הופכת בדברי רא"ל ליתרון, כיוון שדווקא היא מאפשרת לחדש את העולם וליצור בו. הדגשת ההיבט היצירתי והאסתטי של לימוד התורה מציעה את הרקע התיאולוגי הנדרש לפלפול הלמדני ולהעמדתו כמרכז היצירה ההלכתית.

משלימה את התמונה השוואה בין גישתו של רא"ל לבין עמדתו של בן דורו – ר' חיים מוולוז'ין. הצבת העמדות זו כנגד זו מחדדת את זיקתו של רא"ל אל בית המדרש הפולני, ואת הפער בינו לבין הגר"א ובית מדרשו. פרישת הרקע האידאולוגי מאפשרת גם למקם את רא"ל בתוך ההקשר הרחב של מהפכות הרוח במאה הי"ח והדיון הער והאינטנסיבי בשאלת גבולותיה של ההכרה האנושית.

חלקה השני של העבודה מוקדש לבחינת החיבור 'קצות החושן' עצמו, תוך הדגשת החידושים המתודולוגיים שבדרך לימודו של רא"ל והשפעתם הלאה. בבסיסו של חלק זה עומד עיון בדיוני ההלכתיים והלמדניים של רא"ל ב'קצות החושן', תוך המשך עיסוק בטיעונים העקרוניים שהוצגו בחלק הראשון ועיגונם בחיבור עצמו.

הפרק הרביעי עוסק בשאלה היסודית של סמכות הדיינים, ובעמדתו של רא"ל בנושא זה. כחיבור העוסק בחלק 'חושן משפט', שאלת הסמכות לדון בזמן הזה, בהעדר שרשרת רציפה של סמיכת דיינים, היא כמובן שאלה מרכזית. לדיון זה יש הקשר היסטורי ייחודי במחצית השנייה של המאה הי"ח, כאשר השינויים בקיסרות האוסטרית הובילו לשלילה כמעט מלאה של סמכויות בתי-הדין הרבניים והקהילתיים.

בחינת עמדתו של רא"ל בנושא זה מלמדת על מאמציו להפריד בין הממד הפוליטי של סמכות בית הדין ויכולתו לכפות את דינו לבין הדין עצמו, שהוא פונקציה של ידע תורני בלבד. הבחנה זו מציבה את העיסוק בדיני הממונות בשורה אחת עם כל תחומי ההלכה האחרים, ולמעשה מוחקת את הפער שבין איסורים לממונות.

הרקע הריאלי של שלילת הסמכות משתקף בהדגשת הידע כמקור הסמכות הראשוני של בית הדין. שאלת הסמכות הופכת כך לצומת שבה נפגשים החידוש הלמדני, הרקע הריאלי והשינויים המתודולוגיים בדרך הלימוד.

הפרק החמישי פונה לניתוח אחת הדוגמאות המפורסמות לחידושו של רא"ל – דבריו בעניין פסולי עדות בסימן לד, ומקורות נוספים הקשורים לעניין. ניתוח חידושו הלמדני של ה'קצות' ומקורותיו מהווים רקע מתאים להצבעה על מאפייניה המרכזיים של שיטתו הלמדנית ובעיקר – על הממדים הקונספטואליים של יצירתו. חידושו בנושא עדות במקורות השונים נכרכים זה בזה ונשענים על הנחות יסוד משפטיות עקרוניות.

דיונו של רא"ל בנושא זה נשען על דיון מוקדם של חכם ספרדי בן המאה הט"ז – מהר"י בן לב. ניתוח מהלכיו בסימן זה מדגיש את הזיקה שלו לספרות ההלכה הספרדית, ובפרט – לספרות השו"ת הספרדית המאוחרת. בספרות זו ניכרים ניצניה של חשיבה למדנית-קונספטואלית, והיא מהווה חוליית חיבור חשובה בין העיון הספרדי המוקדם לבין היצירה הלמדנית המודרנית.

הפרק השישי מרחיב את היריעה וסוקר חמש דוגמאות מרכזיות לחידושים קונספטואליים של רא"ל – בתחומים שונים: שליחות, קניין, הלכות שומרים ועוד. בכל אחת מן הדוגמאות – מודגש חידושו העקרוני של רא"ל בנושא ביחס לדברי קודמיו ולאופן עיסוקם בנושא. הרחבת היריעה מאפשרת הדגמה וחידוד של העקרונות שהועלו בפרק החמישי, ובחינת השפעתם הלאה על בית המדרש הלמדני. בכל הדוגמאות שנידונו בפרק ניכרת הזיקה העמוקה של רא"ל לקודמיו בציר נושאי הכלים, ויחד עם זה – חדשנותו הקונספטואלית, המאפשרת שינוי של צורת החשיבה וההתייחסות לנושא הנדון.

הפרק השביעי מתמקד בכיוון חשיבה למדני אופייני ליצירתו של רא"ל – חשיבה משפטית הנוטה להסברים ריאליסטיים, המנמקים את החוק בהתבססות על תמונה כמו-מכאנית או טכנית של המנגנונים הבסיסיים של המערכת ההלכתית. מקבילה דומה, גם אם לא זהה, ניתן למצוא בהסתמכותו הנרחבת יחסית של רא"ל על מנגנון 'גזירת הכתוב' כטעם להלכות שאין להן הצדקה רציונלית אחרת. הפרק סוקר מספר דוגמאות מרכזיות לנימוקים מסוג זה. מעבר לאפיון משמעותי של דרכו הלמדנית של ה'קצות', מאפשר המיקוד בנושא זה השוואה משמעותית לתהליכי התפתחות של תיאוריות חוק מקבילות באותה התקופה.

חתימת העבודה חוזרת אל השאלות היסודיות ואוספת כמה מן התובנות המרכזיות ביחס למאפייניה ומגמותיה של הלמדנות בראשית דרכה.

מילות מפתח:

קצות החושן, שולחן ערוך, אחרונים, למדנות, שב שמעתתא, אבני מילואים, מהרש"ל, סמ"ע, ש"ך, אורים ותומים, נתיבות המשפט, קונספטואליות, נטורליזם, נומינליזם, אמת, גליציה, השכלה, פלפול, המשגה, ספקות, תפיסה, קים לי, דפוס, הלכה, סמכות

מבוא

פתיח

המפגש עם ספרות ה'אחרונים', שלווה את ימי לימודי כבחור צעיר בישיבה, היה מסעיר ומרגש. המסע בין כרכי 'קצות החושן' ו'נתיבות המשפט', העיון ב'מנחת חינוך' ובחידושי ר' חיים מברסק, העיסוק בשיעורי ראשי הישיבות בליטא של ראשית המאה העשרים ובשיעורי תלמידיהם שבבני ברק, ניו-יורק וירושלים – כל אלו חברו יחד לחוויה אינטלקטואלית בין מדפי ארון הספרים הלמדני. עומקן של ההבחנות המשפטיות, חריפות הניתוח האנליטי ותנופת היצירה של המהלך הפרשני – אלו היוו עבורי חוויה מכוננת. כבחור צעיר, הרגשתי שמצאתי בחיבורים אלה אוצרות של דעת וחכמה, מגע עם ענקי רוח ועם חשיבה חדה, חריפה ומעמיקה.

חוויות ראשוניות אלו הן שעומדות בבסיס עבודת מחקר זו. במובן מסויים, ניתן לראות עבודה זו כנסיון אישי להנהרה ראשונית של חוויותיו של מי שספרות האחרונים הלמדנית היא עבורו נמל בית.

1. "מהפכת ההבנה" ושורשיה המוקדמים

בראשית המאה העשרים, בוילנא – ירושלים דליטא', הוציא לאור ר' חנוך-העניך אייגעש¹ את ספר חידושיו בלימוד ובהלכה – ספר 'המרחשת'. בהקדמת הספר, מספק לנו ר' חנוך-העניך מבט נוגע ללב אל המהפכות והשינויים שהתחוללו באותה התקופה בבתי המדרש בליטא. הקדמתו מוקדשת לתיאור השינוי, ובעיקר – לחששו של תלמיד חכם זקן שמא נשאר מאחור:

בזמננו נשתנו הרבה דרכי הלמוד בתלמוד תורתנו הק' [=הקדושה], שסגנון סברתם ואופן הבנתם פלסו להם נתיב בבתי מדרש התורה והתלמוד, וביחוד בבתי הישיבות בדורנו.

ואני, כאשר כל ימי גדלתי בין חכמי ביה"מ [=בית המדרש] הישן, והזרע אשר זרעו על תלמי לבבי וסגנון הלמוד אשר קלטתי במוחי עשו פרי למינם, מעין שופרם וטעמם, והוציאו תולדותיהם, פחות או יותר כיוצא בהם, – בבואי היום להפיץ מעיינותי חוצה ולתת מהלכים לילדי רוחי אלה אשר חנני החונן לאדם דעת ית', ואירא כי עירום אנכי מכתנות האור וההבנה בתלמוד כאלה אשר חדשו מקרוב באו והביאו מסגנוני למודם, ואשר התלמידים הבאים אחריהם שתו ממי מעינות אלה והיו בפיהם כדבש למתוק.

¹ 1864-1941. רבה האחרון של וילנה טרם השואה.

וע"כ [=ועל כן] אנכי אשר לא נסיתי באלה והליכותי בחדושי הלכות הינן בדרך הכבושה והסלולה מרבתינו קדמאי ובתראי ז"ל, מפתח שפתי בתפילה לפני נותן התורה ית' שיהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל גם אצל המעיינים הלומדים בזמננו.²

תפילתו של בעל ה'מרחשת' משרטטת יפה את הפער וחווית המהפכה שבבית המדרש של ראשית המאה העשרים: סגנונות הלימוד המתחדשים בבית המדרש הולידו 'אור והבנה בתלמוד', שהיו חסרים בשיטות הלימוד המקובלות. חידושים אלו היו 'כדבש למתוק' בפייהם של הלומדים הצעירים, וכך נוצר נתק גדל והולך בין עולם הלימוד הקלאסי, ה'דרך הכבושה והסלולה מרבתינו', לבין הלימוד החדש שרווח בישיבות ליטא. המודעות לשינוי ולמהפכה היתה גם נחלתם של תלמידי בתי המדרש החדשים. כבעל ה'מרחשת', חשו גם הם שדבר חדש מתרחש בבית המדרש. כך מתאר אחד מן התלמידים בישיבתו של ר' יעקב יוסף חריף³ בוילון:

התלמידים הקציעו לי ולחברי התלמידים החדשים, מקום בתוך העיגול, ונעש אזננו כאפרכסת לשמוע את הלקח שמטיף הגאון לפני תלמידיו. שמענו, הקשבנו והנה שמים חדשים וארץ חדשה.⁴ אין מקום למהרש"א ואין שם על לב למהר"ם שיף. אין פלפול אוירי מסולסל ואין דיקנות של מה בכך. שיעורו של הרב, פלפול מבוסס על יסוד הגיון ישר, שכל בריא וסברא ישרה. אין כאן התחכמות והפוך גלגלים לשם פלפול וחדוד בלבד, אלא העמקה בהלכות הסוגיה, הבנה ברורה ונימוק ישר ומבוסס והכל מכוון למטרה מסוימה... התלמידים כל אחד לומד לו מסכת שבחר לו לבדו, הוגה ולומד בשיטה הגיונית וסברא ישירה שהורה הרב... סדר הלמוד הזה היה חדש לגמרי...⁵

את מקומו של העיון הטקסטואלי, של הדקדוק החריף בכל פרט ושלב במהלכי הסוגיה, תפס העיון ההגיוני-קונספטואלי. 'לומדות', 'למדנות', או 'דרך ההבנה' – כל אלו כינויים שונים לדרך הלימוד החדשה. דרך זו דחקה הצידה את החיבורים הקלאסיים העוקבים אחרי השקלא וטריא של הסוגיה – דוגמת המהרש"א והמהר"ם שיף⁶ – והעדיפה במקומם את הנסיון להבהרה מושגית. במוקד הלימוד הועמדה האנליזה – ניתוח מושגי מדוקדק המפריד בין הדבקים ובוחר את יסודות ההלכה.

² מרחשת, הקדמה

³ 1902-1840. מתלמידיו של ר' ישראל סלנטר בקלויז נביוזר בקובנה. בסוף ימיו – הרב הראשי של ניו-יורק.

⁴ ביחס לביטוי זה – 'שמים חדשים וארץ חדשה' – כתיאור לחידושי תורה, ראו להלן בפרק השלישי (ליד הערה 282).

⁵ פרידמן, זכרונות, עמ' 80

⁶ ראו ליכטנשטיין, הגישה, עמ' 27, שם נמנו גם חיבורים מאוחרים יותר דוגמת הפני יהושע' וידרוש וחידוש' לר' עקיבא איגר, בין החיבורים שנדחו הצידה מחמת התפתחותה של הגישה המושגית.

כך בתיאורו של אחד מתלמידי הישיבות :

הישיבה הותיקה בוולוז'ין חיסלה את הפלפול האסכולסטי שהתנוון במאות הי"ז והי"ח. במקום החילוק והפלפול קמה "ההבנה"... שתוכנה היה ניתוח והגדר דק מן הדק של המושגים והבעיות בתלמוד. עצם הנוסח של התלמוד נעשה לנושא המחקר. לאור הפרשנים הראשונים... הפכו מושגים לבנינים שלימים מיוחדים במינם, התוכן נעשה ברור ובהיר ולדעות השונות של חכמי התלמוד החלוקים בנושא מסויים ניתנו נימוקים. בזה הוקדשה תשומת הלב העיקרית לביסוס כל דעה לחוד בנימוקים הגיוניים...

לפי דרך זו נותחו ונחקרו לא רק מושגים כלליים שהיו שייכים לנושא התלמודי הנדון, אלא שהמושגים עצמם נותחו ליסודותיהם וניתנו שוב לניתוח ולהטעמה שכלית. מושגים זהים הוכללו ונתקשרו לשיטה שלימה שהאירה על ידי הנחות הגיוניות ושכליות שאלות תלמודיות שונות ומשונות זו מזו. השתמשו בשיטת ההשוואה במובן הרחב ביותר של המלה, אולם השוו לא מלים וניבים, לא פסקי התלמוד, כפי שנהגו הפלפלנים בדורות הקודמים. תהליך התהוות וההתפתחות של מוסד או פסק תלמודי מסויים את הסגולות של היסודות והמושגים ששימשו לו חומר, הכללת הסגולות האלו ופענוחן בפסקים אחרים...⁷

וכך מתאר זאת גדליה אלון, גם הוא חניך ישיבות ליטא :

הפלפול המונהג בישיבות ליטא מיוחד הוא ומשתנה לטובה ממה שהיה נהוג במקומות אחרים וממה שמפורסם ממסורת בתי המדרש עד למאה הי"ט. שכן אין אתה מוצא כאן אותה דרך של דקדוקים מקומיים, פרטיים, בישובי דחוקים על ידי ההמצאה הרגעית בפרשה מניה וביה, כעין השיטה הרווחת בפולין (יש ליישב של המהרש"א וכיוצא באלו). לצד שני אין כאן אף אותם צירופים רחוקים ומלאכותיים בדרך 'לשיטתו' כמות שהיא מתבטאת במיוחד בפלפולי ה'הדרן' המפורסמים. שיטת העיון הפלפולי הרווחת בישיבות ליטא עניינה הוא: הגדרת המושגים ההלכתיים וניתוח יסודותיהם, על מנת להבחין בין הפרשיות הנראות דומות וסותרות. כדי להקיף, לאידך גיסא, את הפרטים המשתנים שבהלכות הרבות, המפוזרות והמסובכות וכדי לצרפם ולעשותם כללים.⁸

הצד השווה שבכל התיאורים – תחושת החידוש שבלמוד הנוהג בישיבות ליטא, המוצב מול כמה מסגנונות הלימוד הקודמים לו: העיסוק האינטנסיבי בפרשנות מקומית ודקדקנית, הצעידה בעקבות החיבורים הקלאסיים של המהרש"א והמהר"ם שיף,

⁷ שולמן, הרוח המהפכנית, עמ' 135

⁸ אלון, מחקרים, כרך א', עמ' 4

הדרשנות השוזרת מקורות שונים לשיטה אחת ('לשיטתו') ועוד. בניגוד לאלו מודגשים מאפייניו של הלימוד החדש, המבוסס על ניתוח אנליטי והגדרות מושגיות.⁹

אלא שכדרך של מהפכות, גם 'מהפכת ההבנה' לא תפסה את עצמה רק כמי שממציאה דבר חדש אלא גם כהמשכה של מסורת ארוכת שנים. ראשית, קשר הדוק ורציף מחבר את דרך הלימוד המתפתחת בסוף המאה הי"ט, למה שכונה 'המהלך החדש', שבא לידי ביטוי ביצירה הלמדנית שהתפתחה מאה שנים קודם לכן – במפנה המאה הי"ח. כך מתואר לדוגמה קובץ ובו שיעוריהם של ראשי הישיבות הבולטים בראשית המאה העשרים:

⁹ מספר מחקרים הוקדשו לאפיונה ולהתפתחותה של שיטת ההבנה בראשית המאה העשרים.

ביניהם בולטת עבודתו של סולומון (Solomon, **Analytic**), שתיאר בהרחבה 12 דמויות בולטות מבין ראשי הישיבות של ראשית המאה העשרים, ואף הציע אפיונים מרכזיים לשיטה זו. אפיון מדויק של שיטת ההבנה המודרנית חורג כמובן מתחומיה של עבודה זו. נציג בקצרה חמישה מהמאפיינים שהציע סולומון, בהתבסס על תרגומו של בראון (ראו בראון, **החזון אי"ש**, עמ' 85-82):

1. חריפות – קריאה חדה וחריפה של המקורות הנלמדים עומדת בבסיס הניתוח הלמדני.
2. חקירה – החקירה היא מנגנון אנליזה, שתפס לדברי סולומון את מקומו של ה'חילוקי' הפלפולי.
3. הגדרה ומיון – הגדרת תחומים ומיון הלכות ועניינים.
4. מינוח – טביעתם של מונחי מפתח, שחוזרים בחקירות השונות.
5. פרשנות – כמובן, המפעל הלמדני כולו סובב סביב פרשנות מקורות מן התלמוד ומדברי הראשונים.

מאפיין שישו שמזכיר סולומון הוא 'פאן-הלכזים' – תפיסה תיאולוגית יסודית שמשמעותה המרכזית היא ש"התורה, אם תפורש נכונה, היא טקסט ממצה, שיש ביכולתו לפתור כל בעיה בדבר התנהגותו הראויה של האדם בכל מצב נתון". (כניסוחו של בראון, על פי 228, Solomon, **Analytic**).

מאפיין זה מתאים בעיקר לבית המדרש הבריסקאי, אך אינו מתאים לבתי מדרש מקבילים – דוגמת בית המדרש בטלז. לכל אורך המחקר, סולומון אינו מבחין באופן עקרוני בין בית המדרש הבריסקאי, מייסודו של ר' חיים סולובייצ'יק, לבין מקביליו, כאשר מבחינתו – ר' חיים עומד במוקד המהפכה הלמדנית כולה. וראו עוד בעניין זה להלן הערה 38.

בעקבותיו, גם עבודות מחקר נוספות, דוגמת טיקוצ'ינסקי, **זרכי הלימוד**, לא הבחינו בין בתי המדרש השונים.

טיקוצ'ינסקי, בוגר ישיבת 'חברון', מנסה לאפיין את 'דרך ההבנה' באמצעות מקורות פנימיים, בהם מתארים תלמידי הישיבות ורביהן את צורת לימודם. עם זאת, טיקוצ'ינסקי מאפיין את דרך ההבנה 'מבחוץ' – כלומר מתוך תיאוריהם השונים של לומדיה ומלמדיה, אך כמעט ואינו מנתח אותה 'מבפנים' – מתוך ניתוח המהלכים הפרשניים והמשפטיים שלה.

עבודה בולטת נוספת היא עבודתו של ווזנר, **שקופ**, הבוחנת את יצירתו של ר' שמעון שקופ מפרספקטיבה משפטית. עבודתו מרוכזת בהיבטים המשפטיים והתורת-משפטיים של תורתו של ר' שמעון, אך הוא אינו נמנע מלהעיר גם על הקשרים היסטוריים ופילוסופיים. (עבודה זו ראתה אור לאחרונה כספר – ווזנר, **עיונים**).

הרוח האופפת את המאסף 'יגדיל תורה'¹⁰ היא ה'מהלך החדש' בדרישת התורה התלמודית... וסימני העיקריים הם ההגיון וההסבר. התחלתו של מהלך זה היתה בדור שלפנינו ושרשיו הראשונים עודם ניכרים בתורתם של רבי עקיבא איגר ז"ל, הקצוה"ח [= 'קצות החושן'] וה'נתיבות' [= 'נתיבות המשפט'], אך בדורנו זה רחבו ונסבו הסברות ההגיוניות כמעט אצל כל גאוני ליטא הכי מפורסמים במדה ענקית... הפלפולים החידודיים וה'כפתור ופרחים' הזרים וה'לשיטות' הרחוקות, אלה וכיוצא באלה כבר לא יכירם מקומם כעת אצל גאונינו.¹¹

שורשי ה'הסברות ההגיוניות' האופייניות למהלך הלימודי של ראשית המאה העשרים, נשלחים לאחור אל היצירות הבולטות של מפנה המאה הי"ט. שלוש דמויות מרכזיות¹² תופסות מקום בראשית 'הגל החדש' – ר' אריה ליב הכהן הלר – בעל 'קצות החושן',¹³ ר' יעקב לורברבוים – בעל 'נתיבות המשפט' ור' עקיבא איגר. חיבוריהם של שלושת אלו מסמנים כבר את ראשיתו של המהלך המרכזי של הלימוד המודרני עד למאה העשרים. גם הלימוד שלהם, בדומה למה שראינו לעיל ביחס ל'מהפכת ההבנה' – מונגד ל'פלפולים החידודיים' של הלימוד הפולני שקדם להם, כאשר המוקד עובר מן החידוד הפרשני אל ההגיון וההסבר.

2. עטרה ליושנה

אמנם, שורשיה של "מהפכת ההבנה" נשלחים עוד לאחור, הרבה מעבר לספרות המאה הי"ח. בחלק מן התיאורים של ה'מהלך החדש' בלמדנות האשכנזית נמצא שהוא נכרך לא רק בחידוש שבסוף המאה הי"ח, אלא ביצירות מוקדמות הרבה יותר – פרשנותם של

¹⁰ מחלוצי כתבי-העת התורניים של עולם הישיבות הליטאיות, בו השתתפו כל גדולי הדור בעיקר רבני קהילות יוצאי ישיבות ליטא, בעריכת ר' משה טומאשוב ור' איסר זלמן מלצר, סלוצק תרס"ט – תרע"ו, ולאחר מכן ניו יורק תרע"ו – תרפ"ב.

¹¹ מופיע אצל רבינר, גורדון, עמ' מב; טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 116.

¹² עד לכינוי 'שלושת הרועים' – ראו רבינר, גורדון, עמ' מד, בשם הרב יצחק קארב:

בדורות האחרונים היו הרבה דרכים באופן הלימוד בגמרא ובראשונים, כגון הדרך של מהרש"א ומהר"ם שיף, ודרך הפלפול והחידוד, ודרך ה"לשיטות", עד שבאו **שלושת הרועים**: ה'קצות' והנתיבות ורעק"א, וקלטו חומר יקר, אבני זהב משלוש הדרכים הנ"ל, וסללו דרך ישרה בלימוד דברי חז"ל בסברות ישרות ובהבנה עמוקה בגופי העניינים ונפחו רוח חיים במאמרי חז"ל...

¹³ השאלה באיזה כינוי להשתמש ביחס אל מושא כתיבתך היא כמובן שאלה משמעותית. בחירה בשם המשפחה או בכינוי שבראשי תיבות (דוגמת "רא"ל", או "הלר") ממקמת באופן מיידי את הכתיבה בהקשר מנוכר משהו, שאני חש שאינו הולם את היחס שלי לנושא. כיוון שכך, ארשה לעצמי, אחר בקשת המחילה מן הקורא, להשתמש לקמן באופן חופשי בכינויים שונים – רא"ל, בעל "קצות החושן" או "ה'קצות", בתקווה שהקורא המשכיל יבין שבכל המקרים המדובר בר' אריה ליב הכהן הלר, ובספרו "קצות החושן" (וראו ווזנר, שקופ, הערה 2).

הראשונים לתלמוד. כך מתאר הראי"ה קוק את התפתחותה של דרך הלימוד הישיבתית המקובלת:

גדלותם של הראשונים היא בהתעמקות ההגיונית בחקרי ההלכה. ואולם במקום עמקות שם גם צמצום... הם נותנים יותר את המסקנות ואינם מעבירים את המעיין דרך כל מדורי התלבטות המחשבה. הם מושיטים פירות בשלים בלי לשתף בתבלי הגידול והצמיחה. הם אמני-הצמצום. מכאן הסגנון הקלסי, סגנון אבני-שיש, הנוהג קמוץ בכל משפט ובכל תיבה.

מאות בשנים הביטו הלומדים אל הראשונים כאל גאונים בודדים העומדים להם על ראש הפסגה. בא דורם של בעל 'קצות החושן' וה'נתיבות' ור' עקיבא איגר והנלווים אליהם, ובספריהם, אם אפשר לומר כך, נתרחה ההסברה העמקנית ההגיונית של הראשונים. הפלגים הבודדים נהיו לשטף כללי, מתוך כך נשתנו גם סדרי ההסבר בישיבות.¹⁴

הרב קוק משרטט תהליך של התרחבות, שבו הפכו דבריהם הגרעיניים של הראשונים ל'שטף כללי'. תחושתם של הלומדים בראשית המאה העשרים היא שהם מחיים את צורת החשיבה העיונית-קונספטואלית, המאפיינת את תורתם של הראשונים. ערוצי החיבור הם שוב – החיבורים המרכזיים של מפנה המאה הי"ט – 'קצות החושן', 'הנתיבות' ו'חידושי ר' עקיבא איגר.

אותה תמונה מתקבלת גם מתיאורו של הרב עמיאל¹⁵, המתייחס לדרך לימודו של ר' שמעון שקופ:¹⁶

"שיטת העיון" – כך קורא ר' שמעון בעצמו את שיטתו, **שזו היא שיטתם של הראשונים, אלא שבדורות האחרונים נשתכחה מעט השיטה המקורית**, והיו לנו חריפים ובקיאים למכביר, אבל המעיינים היו מעטים. היו לנו בעלי חדוד ובעלי פלפול למכביר, אבל לא מעמיקים, שאלו נמצאו רק אצל יחידי סגולה המעטים מאוד. ובא ר' שמעון ועשה את העיון והעמקות לרשות הרבים.

וכך הוא מתאר במקום אחר את פועלו של ראש ישיבת טלז, ר' אליעזר גורדון:¹⁷ הוא (=ר' אליעזר גורדון) הכניס את ה'קצות' וה'נתיבות' בתורת ספרי לימוד ממש. בספרים הללו יש כבר משום 'מהלך חדש', והחידוש שבהם הוא בשלילה ובחיוב כאחד. אין בהם חידושים מעין אלה שהיו קוראים להם 'פשטל'ד', שאינם מפלפלים אפילו בעצם ההלכות, ביסודות ההלכה, בנקודה המרכזית של השקלא

¹⁴ קוק, מאמרי הראיה, עמ' 380

¹⁵ נפטר 1945, רבה של תל אביב ובוגר ישיבת טלז.

¹⁶ **ספר היובל**, עמ' מב; וראו שם עוד בעמ' מו את מאמרו של הרב עקשטיין "דרך הראשונים", שכולו עוסק בקשר שבין תורת ר' שמעון שקופ לתורת הראשונים.

¹⁷ נפטר 1910, ראש ישיבת טלז.

וטריא, אלא עומדים על 'כלומר' ברש"י ומכניסים בו תלי תלים של חידושים שאינם מבררים ואינם מלבנים את עצם הענין, אלא יש בהם משום 'גדיל תורה ויאדיר'...

ה'קצות' וה'נתיבות' החזירו את העטרה ליושנה, דרך הראשונים, אף של הספרדים שהשתמשו בהם הרבה. הפלפול שלהם נוגע בייחוד בבירור וליבון היסודות של ההלכה.¹⁸

ה'מהלך החדש' של המאה הי"ח אינו אלא החזרת עטרה ליושנה: זוהי למעשה דרך לימודם של הראשונים.

בדבריו של הרב עמיאל כאן נוסף דגש מיוחד: הראשונים שמדובר בהם כאן הם בעיקר הראשונים הספרדים – פרשני התלמוד. תא-שמע כבר עמד על הזיקה שבין הדפסתם המחודשת של כתבי הראשונים הספרדים בראשית המאה הי"ח לבין תהליכי התפתחותן של צורות לימוד וחשיבה חדשות בבית המדרש.¹⁹ צורת החשיבה הפרשנית, המבט הקונספטואלי על הסוגיה – אלו הניחו את היסוד לחזרה לפרשנות קונספטואלית של התלמוד במהלך המאה הי"ח.

מה היא, אם כן, התמונה הנכונה? האם דרך הלימוד המתחדשת בישיבות בראשית המאה העשרים היא אכן 'מהפכה' ופריצת דרך, או שמא אין כאן אלא חזרה אל השורשים? מסתבר ששתי התשובות נכונות. תמונת ההתפתחות של ספרות ההלכה איננה ליניארית וחד-ממדית. מה שנדמה במבט ראשון כמהפכה יכול בהחלט לתפוס את עצמו (ואולי גם להתברר באמת) כהמשכה של מסורת רבת שנים, כאשר קשרים גלויים וסמויים מחברים בין תופעות שונות ובין תקופות שונות. אפיונם וסימונם של קשרים אלו מזמן שדה מחקרי פורה.

¹⁸ עמיאל, הספד

¹⁹ תא שמע, הדפסה; המשיך באותו הקו סולובייצ'יק, הדפסת ספרים, עמ' 320-321, בדברים מקבילים לקו שהוצג לעיל:

כלום נוכל לשער לנו את "קצות החושן" בלי הרשב"א, הריטב"א, הרמב"ן והשיטה מקובצת? הלא שיטותיהם טבועות בכל דף ודף מן הספר הזה...

הכנסתה רחבת ההיקף של תורת בית מדרשו של הרמב"ן פתחה עידן חדש בהלכה, ומייד ניכרו רישומיה בחיבורי "פני יהושע", "נודע ביהודה" ובמידה מסויימת אף בספר ה"תומים"... רק בדור הבא, אצל בעל "קצות החושן"... מתגבשות התובנות לכלל שיטת לימוד, ובגלגולה השני בליטא, בסוף המאה הי"ט, עיצבה שיטה זו את פני לימוד התורה הנהוג עד היום הזה...

3. בין הבנה לפלפול

עבודה זו מבקשת לנסות למפות, גם אם באופן חלקי וראשוני, משהו מרקמתו של התהליך המתואר כאן. הנסיון לאפיין דרכי לימוד ושיטות פרשניות הוא סבוך. קשה לעיתים ילשים את האצבעי על נקודות ההבדל וההשקה בין פרשנים שונים ובין גישות שונות. דוגמה מצויינת לקושי הזה בולטת לעין בטיפול במושג מרכזי מאוד בדיון בשיטות הלימוד הרווחות בעת החדשה – הפלפול.

ז'אנר מסתורי זה עמד בלב מתקפתם של רבים לאורך מאות שנים,²⁰ ועם זאת – הגדרת מהותו ואופיו סבוכה מאוד. כך מתאר זאת הרב עמיאל:

הפלפול – זוהי היצירה הכי מקורית ועצמותית שלנו, וזה טבע את חותמו המיוחד על כל הדורות, וזהו שהשפיע באופן ישר או בלתי-ישר, כאשר נראה להלן, על כל מהלך מחשבתנו בכל המקצועות, ולא רק על אלה 'הלומדים', אלא אפילו על אלה שלא שמעו אפילו שמעו.

אכן, מהו הפלפול בכלל, על מה הושתנו יסודותיו? באיזה אופן הוא משתלשל, מהי ההרכבה והניתוח שלו, ומדוע הוא מקצוע אין-סופי?

ונפלא הדבר: שבעוד שבכל חכמה וחכמה הנה יש הרבה, שאע"פ שאינם בעלי מקצוע בזה, בכל זאת יש להם תפיסה עד כדי כך שיכולים להכיר את מהותה, ויכולים אפילו להסביר זאת גם לאחרים במדה מרובה או מועטת, הנה את החכמה הזו, חכמת התלמוד, או בלשון הפשוטה – הפלפול, אפילו בעלי מקצוע שמקדישים את כל חייהם רק לכך, לא יכולים לבאר זאת לאחרים ואפילו לעצמם גופא, אם כי מרגישים שאין כמוה לעמקות וחריפות, אין להם יכולת לקבוע אפילו לעצמם מה המה יסודי ההגיון שבדבר.²¹

מספר עבודות הוקדשו לבירורן של דרכי הפלפול המיוחדות,²² אך גם בין אלו לא תמיד שוררת הסכמה מלאה בדבר טיבו המדוייק של הז'אנר.²³

²⁰ ראו המקורות שאסף רפל, **הויכוח**. עבודת מאסף זו היא הקול המרכזי המזהה ויכוח מתמיד בין מחייבי הפלפול ומתנגדיו. לביקורת עמדה זו – ראו ריינר, **תמורות**, הערה 1.

²¹ עמיאל, **מידות**, כרך א עמ' ב

²² דימיטרובסקי, **דרך הפלפול**; פדרבוש, **חקרי יהדות**, עמ' 83-149; תא שמע, **גורניש**

וראו עוד: גרינשפאן, **מלאכת מחשבת**; וינגרטן, **דרכי הלימוד**; וינברג, **הפלפול**.

אמנם, עבודותיהם של ברויאר, **הפלפול**, ובעיקר ריינר, **תמורות**, מסמנות כיוון התייחסות אחר אל הפלפול ומקומו. עוד בעניין זה ראו אצל אסף, **עולם התורה**, עמ' 100-104.

תופעה מקבילה ומעניינת היא העיון הספרדי, שנידון בהרחבה אצל בויארין, **העיון הספרדי**. עוד בעניין זה ראו בויארין, **חלוקא דרבנן**, דימיטרובסקי, **בית מדרשו**; בנטוב, **לימוד התלמוד**. וראו להלן ליד הערה 497.

²³ ראו לדוגמה הגדרותיהם השונות של דימיטרובסקי ותא-שמע בעבודותיהם הנזכרות בהערה הקודמת.

התמונה המקובלת,²⁴ מציגה את הפלפול כסוגת לימוד איזוטרית, המבוססת על הפעלת מספר מצומצם של דרכי לימוד סבוכות, והמשמשת מושא לפולמוס ולהתנגדות חריפה. תמונת ההתפתחות של ספרות ההלכה מתוארת, מנקודת מבט זו, כנטישתה של דרך הלימוד הפלפולנית לטובת צורות החשיבה ה'הגיוניות', האופייניות ללמדנות המאוחרת יותר. רוח זו מנשבת בחלק מן המקורות שנסקרו לעיל, המדגישים את 'מהפכת ההבנה' ביחס ללימוד הדקדקני והפלפולני שקדם לה. גם במחקר ההלכה יש הד ניכר לעמדה זו.²⁵ אמנם, מקורות אחרים משרטטים תמונה שונה לחלוטין. ראשית, ביחס לעצם המושג 'פלפול'. לדוגמה, בקטע שהובא לעיל, מזהה הרב עמיאל בין ה'פלפול' לבין 'חכמת התלמוד'.²⁶ בכך הופך הפלפול מכוני מקומי לשיטת לימוד ספציפית, למאפיין כללי של צורת החשיבה הכרוכה בעיסוק בתלמוד, ומוקדשת לפרשנותו מתוך חשיפת הנסתר בין השיטין.²⁷ במקורות אחרים ניתן למצוא הבחנה בין הלימוד העיוני לבין פסיקת ההלכה, כאשר ה'פלפול' הוא שם מקביל לשיטת הלימוד שהמוקד שלה הוא פרשני-עיוני.²⁸ אם כן,

דימיטרובסקי מגדיר שלושה מאפיינים לפלפול – א. מאמץ מקדים להבין את הסוגיה באופן עצמאי וללא פרשנים. ב. הגבלת העיון במפרשים לרש"י ותוספות בלבד. ג. הגבלת העיון לתחומיה של הסוגיה הנלמדת בלבד. המאפיין השלישי הוא העיקרי בעיניו של דימיטרובסקי, וכך כוללת הגדרתו למעשה את רוב פרשני התלמוד במאות הטי"ז-י"ז בין המפלפלים.

תא שמע, לעומתו, שם את הדגש בעיקר על הממד הטכני של הפלפול כשיטה. הנחת היסוד של השיטה היתה שלמות הרמונית וטוטאלית של הסוגיה. זו פתחה אפיקים פרשניים חדשים, שנועדו להתאמת עמדת המקשן לעמדת התרצן, לתשומת לב ליחסים בין חלקיה השונים של הסוגיה וכו'. ממילא, שיטתו מצמצמת מאוד את מספר המפלפלים.

דוגמה בולטת למחלוקת ביניהם היא המהרש"א – בעוד דימיטרובסקי מונה את המהרש"א בין המפלפלים, מדגיש תא שמע את עמדתו המהופכת:

הספר 'יחידושי מהרש"א' הוא קריאת תיגר ברורה על שיטות הלימוד המפלפוליות ששלטו בכיפה

במעבר מן המאה הטי"ז אל המאה הי"ז. (תא שמע, **דברים אחדים**, עמ' 283)

וראו עוד להלן הערה 146 וליד הערה 162.

²⁴ תמונה זו נשענת בעיקר על עבודתו הנרחבת של דימיטרובסקי (לעיל הערה 22), שאפיין את דרכי הפלפול השונות והציב אותן במוקד הדיון בסוגה לימודית זו.

²⁵ ראו לדוגמה פדרבוש הנ"ל בהערה 22, לאורך המאמר כולו, וברויאר, **אהלי תורה**, עמ' 206 ואילך.

עמדה מורכבת יותר נמצא בעבודתו של טויטו, **שיטת הלימוד**, העוסקת בשלוש דמויות מרכזיות מן המחצית השנייה של המאה ה-18 – ר' פנחס הלוי איש הורביץ, ר' אריה לייב גינצברג והגר"א. בעבודתו הוא מתאר את המעבר מן הפלפול אל שיטות הלימוד החדשות, תוך תשומת לב למורכבות התהליך ולמעבר ההדרגתי מן השימוש במתודות הייחודיות של הפלפול אל הפרשנות המתונה יותר.

²⁶ מאמרו של הרב עמיאל בעניין, המובא בהקדמת ספרו **מידות**, מוקדש להגנת הפלפול מפני ביקורתם של אנשי 'חכמת ישראל' (ובראשם וייס, בספרו 'דור דור ודורשיו') שראו בהתפתחות הפלפול סימן לניוונה של הרוח ההלכתית.

²⁷ ראו ריינר, **תמורות**, עמ' 12, המבחין בין 'פלפול הישיבה' לבין פלפול כשיטה פרשנית.

²⁸ ראו לדוגמה לשונו של הרמ"א בהגחתו בהלכות תלמוד תורה (יורה דעה סי' רמב סעי' ל):

ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזמן הזה,

השימוש במונח 'פלפול' אינו עקיב, ולא בכל מקום שמשמשים בו הוא מתייחס דווקא לדרכי לימוד מובחנות ומוגדרות.

בנוסף, כמעט לכל אורך הדיון בפלפול אנחנו מוצאים הבחנה בין רמות שונות של פלפול, כאשר המתנגדים לפלפול בדרך כלל מרחיקים את הפלפול הקיצוני ומקרבים את דרכי הפלפול המתונות יותר. באופן כללי, נראה שהפלפול מוצא את דרכו משולי בית המדרש למרכזו.²⁹ כך מתאר ר' אביעזרי מרגליות, חכם בן המאה הי"ז, את התפתחותו של הפלפול:

גם באתי להמליץ בעד הגאונים רבני וחכמי הדור, אשר כמה וכמה דברו עליהם סרה בלימוד החלוקים, לאמר: שוא ידברו, ואף שמצאו סעד לדבריהם בשם הגאון שלי"ה ובמהרש"א. והנה האמת, דלפי דורם שרצו לומר חילוק בכל יום כדי לחדד התלמידים, וכל מי שהיה נקרא בשם רב הוכרח לעשות כן. וזה היה גרמא בניקין... ומחמת זה לפעמים היו נוטים מדרך האמת.

אבל אחרי שקם הגאון מוהר"ר יואל ב"ח, והגאון מוהר"ר יעקב ואחריו הגאון מוהר"ר העשיל, וראו להמציא הלימוד ... בדרך אמת, כמו שלמדו בעלי תוס' וחדשו חדושים אשר נאמרו לקרות ולכתוב, ומי שדבר סרה עליהם ועל הגאונים הרבנים שבאו אחריהם – עתיד ליתן את הדין.³⁰

ההבחנה מרתקת: 'רבני וחכמי הדור' שאליהם התייחסה ביקורתם של השלי"ה והמהרש"א הם חכמי המאה הטי"ז שנהגו 'לפי דורם', ונאלצו להרבות בחידודים וחילוקים כדי להיקרא בשם רב. הגאונים המאוחרים יותר – ר' יואל סירקיש, ר' יעקב מלובלין ובנו ר' העשיל מקראקא, מן הדמויות הבולטות בבית המדרש של המאה הי"ז – אלו מתנו את דרך הלימוד, ומצאו לפלפול את מקומו הנכון. ממילא – אין להשתמש ביחס אליהם בביקורת המסורתית על הפלפול, שכוונה אל מפלפי המאה הטי"ז.

התמונה המתקבלת מדבריו של ר' אביעזרי מצביעה על תהליך ההתמתנות וההתמרכזות של שיטות הלימוד. חדירתו של הפלפול אל מרכז בית המדרש שינתה גם את הפלפול עצמו. דרכי לימוד מסויימות, שהיו קיצוניות בחידודן ובמגמתן האסתטית, נדחו כלא לגיטימיות, ומאידך – הודגשו ממדי העיון וההעמקה בסברה וקבלו מקום מרכזי. גם מגמתו של הפלפול השתנתה בתהליך הזה: אם בראשיתו נועד הפלפול להכשיר ולחדד את

רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר.

²⁹ טיעון עקרוני זה עומד במוקד מאמרו של ריינר, **תמורות**. לטענתו שם – הפלפול משתנה בעקבות הרחבת מקומו של ראש הישיבה בפלפול ושינוי מטרותיו, עד להפיכתו לטקסט עצמאי העומד בפני עצמו. וראו הבחנתו של הרב קוק (**אדר היקר**, עמ' מד): "הפלפול, שבתחילה לא היה רוח חכמים נוחה הימנו, כבש לאט את העולם התלמודי...".

³⁰ **חיבורי ליקוטים**, הקדמה. על חשיבותו של הקטע הזה עמד ר' מ"ד צ'צ'יק, בחיבורו "נזר הרים", בפתיחת המהדורה המחודשת של החיבור **נזר הקודש** לר' יחיאל מיכל מקאליש, עמ' 4-5.

התלמידים,³¹ הרי שבסופו של התהליך הופך הפלפול למאמץ לפרש את הסוגיה כמכלול ולהציע קריאה מעמיקה שלה. מתבקש, אם כן, לראות את התהליכים הללו כעומדים ברקע התהליך שתארנו לעיל – צמיחתו של ה'גל החדש' בפרשנות התלמודית בסופה של המאה הי"ח והמשכו בשיטות הלמדניות של סוף המאה הי"ט.

לסיכום, תמונת התפתחותן של דרכי הלימוד רקומה מתהליכים רבים ומגוונים שכיוונם אינו רציף וחד-ממדי. זרמי עומק מקשרים בין תהליכים בתקופות שונות ורחוקות זו מזו, ויוצרים תמונה שהמשכיות ומהפכה משמשות בה בעירבוביא. וביחס לפלפול – נראה שלא זו בלבד שהפלפול לא נדחה מדרכו של בית המדרש, אלא שבמובנים רבים – מצא את דרכו אל לב לבו של בית המדרש, גם אם באופנים ממותנים ומחודשים.

4. גורמי שינוי – בין פנים לחוץ

התמונה שפרשנו לעיל מציעה מודל מורכב של שינוי, שהוא תוצר של זרמים ותתי-זרמים בהתפתחותן של דרכי לימוד, פסיקה ופרשנות חדשות. שינויים אלו הם ביטוי ותוצאה של תהליכי שינוי רחבים, שמאפייניהם וסיבותיהם סבוכים ומגוונים.

ראשית, יש לתת את הדעת לכך שכל סוג של לימוד מביא לידי ביטוי עמדות בסיס תיאולוגיות ופרשניות של הלומד, גם אם אלו אינן באות לידי ביטוי באופן מפורש או מודע בתהליך הלימודי. הנחות היסוד של לומד תורה באשר ליחס שבין התורה לבין העולם, או באשר ליחס שבין האדם לבין קונו ישפיעו באופן מרחיק לכת על השאלות שישאל את עצמו כשילמד ועל אופקי הפרשנות שיהיו פתוחים בפניו.³² את מכלול התודעות המובילות את הלימוד ומתגלמות בו אני מציע לכנות 'מטא-למדנות'.

בחלק מן המקרים ניתן לאתר מקורות שבהם הלומדן מציג באופן מפורש את תפיסותיו העקרוניות, אך גם כאשר הנחות אלו אינן מפורשות או מודעות, הגישה הפרשנית של הלומד מגלמת אותן בסופו של דבר. אין ספק שהמחקר חייב לתת את דעתו גם להיבטים אלו של הפרשנות הלמדנית, ולנסות לאפיין את ההיבטים הפרשניים והתאולוגיים שניצבים ברקעה.

בנוסף לרקע הפילוסופי-תיאולוגי של שיטת הלימוד, יש לתת את הדעת גם להקשריה ההיסטוריים. התיאור דלעיל, המתואר כולו מן הפרפסטיקה הפנימית של ספרות ההלכה, עומד בזיקה הדוקה אל אירועים ותהליכים שמחוץ לכתליו של בית המדרש.

³¹ משום כך, בשלב זה הוקדש הפלפול לא פעם גם לחלקי ההוא-אמינא בסוגיה, שהם שלבי דיון שאינם תקפים למסקנת הסוגיה.

³² קוים ראשוניים בנושא זה התווה מו"ר הרב שג"ר זצ"ל בעבודתו שג"ר, בתורתו יהגה, עמ' 19 והלאה.

תהליכי השינוי והשימור המתוארים לעיל כרוכים בתהליכים הרחבים העוברים על התרבות האירופית כולה.³³

הטקסט ולימודו, דרכי עיצובו ופרשנותו ניצבים במוקד בית המדרש ובמוקד חיי הקהילה היהודית. שינויים תרבותיים, מדעיים, טכנולוגיים ופוליטיים משתלבים ומשפיעים על אופיו ודרכו של בית המדרש. תפיסות מתחדשות של ידע ושל חוק, מתחים חברתיים גואים, שינויים ביחסים שבין יהודים וגויים, שינויים במבנה הקהילה ובסמכותה, מעברים תרבותיים וגיאוגרפיים בין קהילות – כל אלו מצטרפים לתמונת התפתחותה של ספרות ההלכה.

המחצית השנייה של המאה הי"ח, שבה מתמקדת עבודה זו, היא עידן של תמורות מפליגות במבנה הפוליטי והחברתי של אירופה – תמורות שהיתה להן השפעה רבה גם בקהילה היהודית פנימה. תחומיו של בית המדרש הם תחומיה של עבודה זו, אך מתוכו היא מבקשת לבחון גם את ההקשרים ההיסטוריים הרחבים יותר, ולשים לב לפעפוע העדין שלהם אל תוך בית המדרש.

5. קצות החושן

בתוך ספרות 'הגל החדש' תפסה יצירתו ההלכתית של ר' אריה-ליב הכהן הלר מקום מיוחד, ובעיקר – ספרו 'קצות החושן'. תיאור מעניין, פרי עטו של הרב זווין, מציע מבט רחב על הספר ומקומו. מפאת חשיבותו נביא אותו כאן במלוא אורכו:

נעוץ תחילתן בסופן. לפי שמו נועד הספר 'קצות החושן' מאת מחברו לשמש קצה ושוליים לחושן המשפט, והיה לו לראש פינה. שיטות הראשונים במקצוע גדול שבתורה זה, סברותיהם ומקורותיהם ודעותיהם, נעוצים ומשורשים ומבוססים ב'קצות החושן' יותר מבחושן גופו. החושן נותן לנו את פסקי הדינים, הלכות הקבועות וביקצו' אנו מרגישים את הרוח והנשמה של אותם הדינים, אנו מתרוממים אל על למקורות רבותינו הראשונים אשר הורו ואשר הוגו את

³³ רודרמן, **מחשבה יהודית**, סקר מפגשים בין העולם היהודי לבין החידושים המדעיים במאות הטי"ז והי"ז. הגם שעבודתו עוסקת בדמויות שוליות יחסית בתחום ההלכתי, יש בה כדי להאיר את מערך היחסים המורכב שבין המהפכות המדעיות לבין הקהילה היהודית. בעבודה אחרת – Ruderman, **Early**, הרלוונטית אף היא לדיון כאן, סקר רודרמן בהרחבה תהליכי שינוי בחברה היהודית במזרח אירופה בעת החדש המוקדמת. בכך צעד בעקבותיו של **Israel, European Jewry**, שעמד אף הוא על חשיבותה של התקופה בתולדות יהדות מזרח אירופה, ועל הדינמיות המאפיינת אותה. ריינר, **מעבר לגבולות**, עמד על הזיקה שבין תהליכי השינוי במקומו של התלמוד בבית המדרש לבין עליית הטקסטואליות במרחב האירופי. ראו גם את עבודתו **Reiner, Attitude**. גם כהנא בעבודותיו השונות, **המהפכה המדעית, כיצד ו – מידות העולם**, בחן את מערכות היחסים המורכבות שבין ההקשר התרבותי הכללי לבין השינויים והתנודות בספרות ההלכה.

ההלכות היסודיות, ויורדים למעמקי צפונותיהם לדלות את הפנינים והמרגליות הספונים בתוכם, האור הגנוז של הראשונים בוקע דרך פסקי ה'שולחן ערוך', הלך ועבור דרך נושאי כליו, מורינו ומאורינו הכהנים ותורתם,³⁴ הם והנלוים להם, וחוזר ומתגלה ביפעת זהרו בשוליו וביקצהו'.

ונעוץ סופן בתחילתן. הפך הקצה לראש. ממנו פינה וממנו יתד, והוא משמש בפום רבן ותלמידיהון לאבן הראשה ולנקודת מוצא, הוגים בו בעיון נמרץ לאו דוקא בתורת פירוש לשלחן הערוך, ולא דווקא בתורת פוסק הלכות – קובעים בו תליסר מתיבתא³⁵ בתורת משנה ראשונה, כבנין אב אשר ממנו נמשכים קוים, במישרין ובעקיפין, לארכן ולרחבם, ומה שחשוב יותר – לעמקם של חדרי תורה במרבית סוגיות התלמוד. דרך הבנתו הישרה ואופן הסברתו הקולעת, מאין כמותם ליישר את השכל ולהדריך את הוגי התורה לבל ילכו ארחות עקלקלות. לא לחנם נתקבל הספר בחיבה ובהערצה במרבית הישיבות הגדולות.³⁶

תיאורו המפורט של הרב זוין מצביע יפה על מקומו הייחודי של 'קצות החושן' כחוליית חיבור בין תקופות והקשרים במרחב היצירה ההלכתית.

נפתח במחצית השנייה של דבריו, המצביעה על התקבלותו הרחבה של הספר בעולם הישיבות. מרכזיותו של הספר בתהליך התפתחותה של שיטת הלימוד החדשה בולטת ומודגשת בדברי רבים. הספר נתפס כמורה דרך למדני, וכחיבור מפתח בהתפתחותה של דרך הלימוד החדשה.

כנזכר לעיל,³⁷ התקבלותו של הספר כרוכה כנראה בעיקר בצמיחתה של ישיבת טלז.³⁸ כך מתאר שמואל ביאלובלוצקי את מפעלו של ראש ישיבת טלז, ר' אליעזר גורדון:

³⁴ הכוונה כאן היא לשני מפרשיו הראשונים של חלק 'חושן משפט' של ה'שולחן ערוך' – ר' יושע-פלק הכהן כ"ץ בעל 'ספר מאירת עיניים' ור' שבתי כהן בעל ה'שפתיה כהן'. על שם שני פירושים אלו הודפס חלק זה של ה'שולחן ערוך' תחת הכותרת 'תורת כהנים'. וראו להלן ליד הערה 121.

³⁵ למקור הביטוי – ראו בבלי ברכות דף כ עמ' ב.

³⁶ מקור הדברים בהסכמתו של הרב זוין לספר **טבעות זהב** לרמא"ל שפירא.

וראו בין חכמי דורינו - דברי המסכימים בפתיחת החוברת **פניני הקצות**:

ר' ברוך בער פוברסקי (ראש ישיבת פוניבז') –

ספר קצות החושן, אשר לשמו ולזכרו תאות נפש, מספרי היסוד של עולם התורה לדור ודור, והוא

צוהר להיכלה של תורה, וסגולה להתעלות בה בדרך התבונה הישרה והשכל הבהיר...

ר' אשר וייס (ראש ישיבת 'דרכי תורה' ובד"ץ 'דרכי הוראה') –

הן למותר להכביר בשבח ה'קצות' אבי אבות הלמדנים, הלא דורות של גדולי תורה ראשי הישיבות

גדלו על ברכי ה'קצות', והוא זה שפתח את תקופת ההגדרה בעולם התורה. כל דבריו ספירים

מאירים, שבעתיים מזוקקים, והעמל בתורתו מיישרת את שכל הלומד בשטף הסוגיות והמושגים.

וראו שם בעמודים הראשונים של החוברת – מאסף נוסף מדברי האחרונים בשבחן של ה'קצות'.

³⁷ ליד הערה 17

³⁸ כנזכר לעיל, הערה 9, המחקר לא נטה להבחין בין דרכי הלימוד השונות בישיבות ליטא.

זכות מיוחדת לו בעולם הישיבות של ליטא, שהוא הכניס 'קצות החושן' כספר לימוד בישיבה. ספר זה, שמחברו היה מגליציה, השפיע השפעה מרובה על דרך הלימוד הליטאי... הברקותיו של ר' אליעזר מעין הברקותיו של בעל 'קצות החושן' היו, ומתבלטות ביחוד בקושיותיו...³⁹

רבים מן התלמידים בטלו של אותה התקופה מתארים את ספריו של בעל 'קצות החושן' כמורי הדרך שלהם בלימוד.⁴⁰ בולטת בכך גם השפעתו של ר' שמעון שקופ, שהיה ר"מ בטלו, והושפע עמוקות מן ה'קצות'.⁴¹ בעיני הלומדים נתפס 'קצות החושן' כמודל ללמדנות מן הסוג החדש – כזו שנופה פונה אל הקונספטואליות וההמשגה, ואיננה מרוכזת בפרשנות הסוגיה ובדקדוק מהלכיה.

אמנם, המחצית הראשונה של דברי הרב זיין, המדגישה את מקומו של 'קצות החושן' כאחד מנושאי כליו של ה'שולחן ערוך', מצביעה גם על הפער המשמעותי שבין 'קצות החושן' לבין בית המדרש הלמדני המודרני.

אזכור לנושא זה נמצא בעבודתו של ווזנר, **שקופ**, עמ' 68-69 ובהערה 179 שם. ניתוח נרחב יותר של ההבדלים בין בתי המדרש השונים ניתן למצוא בעבודתו של מו"ר הרב שג"ר, **בתורתו יהגה**, עמ' 73-104.

המשך הניתוח, תוך ביקורת על הדרך הטלואית ניתן למצוא אצל ליכטנשטיין, **דרכי הלימוד**.

ביחס ל'קצות החושן' ניכר הבדל משמעותי בין בתי המדרש השונים – בעוד בוולוז'ין ובבריסק נראה שהשפעתו של ה'קצות' היתה דלה באופן יחסי (בספרו המרכזי של ר' חיים סולובייצ'יק – חידושי ר' חיים הלוי – נזכר ספר 'קצות החושן' פעם אחת בלבד! וראו טיקוצ'ינסקי, **דרכי לימוד**, ליד הערה 281), בטלו היתה לחיבוריו השפעה דרמטית.

ייתכן שהפער הזה כרוך בהשפעתו של ר' ישראל סלנטר על ר' אליעזר גורדון, שלמד אצלו בקלויז נביוז'ר בקובנה. ראו את דבריו של רבינר, **גורדון**, עמ' מז, המביא עדות לפיה ר' ישראל סלנטר הוא שיעץ לר' אליעזר להכניס את ה'קצות' כספר מרכזי בדרך הלימוד בישיבה.

אגב, השפעה דומה היתה לר' ישראל סלנטר על תלמיד אחר שלו באותו הקלויז – ר' אליהו ברוך קאמיני, שבבואו לכהן כראש ישיבת מיר הנהיג גם שם את לימוד ה'קצות' כדרך מרכזית – ראו צינוביץ', **מיר**, עמ' 216.

אם אכן כך הוא – נראה שאפשר לסמן כאן מסלול מרתק, שבו דמותו של ר' ישראל סלנטר יוצרת את הגשר שבין היצירה הלמדנית של סוף המאה הי"ח לבין בתי המדרש הליטאיים של המאה הי"ט, ומציבה בכך חלופה לבית המדרש הוולוז'ינאי, שבו היתה השפעה חזקה לתפיסתו של הגר"א ולהתנגדותו לדרכי הלימוד המקובלות.

על תפיסתו העקרונית של ר' ישראל סלנטר לגבי אופי הלימוד וזיקתה ל'קצות' – ראו להלן בפרק השלישי ליד הערה 337 ואילך, וראו גם השלמת הדברים שם בהערה 339.

³⁹ ביאלובלוצקי, **אם למסורת**, עמ' 239.

⁴⁰ ראו עדותו של בן ציון דינור, לפיה על מנת להתרגל לדרך הלימוד שבישיבת טלו למד יחד עם אחיו ספר קצות החושן (אטקס, **ישיבות**, עמ' 250). בהמשך מספר דינור שבבואם לבקר אצל ר' יוסף זכריה שטרן משאבלי שאלם הרב הזקן לגבי לימוד בטלו – "חוץ מ'קצות החושן' למדתם גם גמרא?" (שם, עמ' 260).

⁴¹ ראו עדותו של הרב גוסטמאן, לפיה כששאל את ר' שמעון שקופ מי הם רבותיו, השיב לו ר' שמעון: 'קצות החושן' וה'אבני מילואים'. (סורסקי, **רבי שמעון ותורתו**, עמ' 53) וראו עוד להלן הערה 102.

די ברפרוף קל בספר כדי ללמד על ההבדלים בינו לבין החיבורים הלמדניים של ראשית המאה העשרים. ראשית, כאמור, המוקד שסביבו מאורגן הספר הוא חלק 'חושן משפט' של 'השולחן ערוך', שה'קצות' מצטרף לשורת נושאי הכלים שלו. למעשה, ה'קצות' (יחד עם בר הפלוגתא הקרוב שלו – 'נתיבות המשפט') הוא החוליה האחרונה⁴² בשרשרת פרשנית זו, שראשיתה בפירושו של ר' יושע-פלק כ"ץ, ספר 'מאירת עיניים' (הסמ"ע), שנכתב במאה ה-16, ונדפס לראשונה יחד עם 'השולחן ערוך' בראשית המאה ה-17 (1614). מעבר למוקד הכתיבה, גם תוכן וסגנון הרצאת הדברים אינו דומה לחיבורים הלמדניים המאוחרים. מהלך הכתיבה שלו ממשיך בדרך כלל את הדיון הפרשני וההלכתי של קודמיו – הסמ"ע, הש"ך וה'תומים' לר' יונתן אייבשיץ.

ההבחנה בין הסגנונות השונים היא אחד מן המאפיינים של ההבחנה המשנית המקובלת בתוך ספרות האחרונים – בין 'ראשוני האחרונים' ל'אחרוני האחרונים'. אחד מסממניה המרכזיים של הבחנה זו הוא זה שתיארנו כאן: בעוד שיצירתם ההלכתית של 'ראשוני האחרונים' נסובה בעיקר סביב 'השולחן ערוך', היצירה המאוחרת יותר כבר איננה מציבה אותו במוקד, והיא שבה לא פעם לפרשנות התלמוד או לטקסטים מרכזיים אחרים.⁴³ במובן צורני זה, שכמובן אינו צורני בלבד, שייך ה'קצות' עוד לבית מדרשם של ראשוני האחרונים.⁴⁴

היבט נוסף, העולה גם הוא בראשית דבריו של הרב זיון, הוא זיקתו של ה'קצות' לתורתם של הראשונים, והמקום שזו מקבלת בפרשנותו ל'שולחן ערוך', כאשר "אורם הגנוז" של הראשונים בוקע דרך פסקי ה'שולחן ערוך'.

נמצאנו למדים, שיש להתייחס לספר 'קצות החושן' כנקודת חיבור ומעבר. מחד, כאמור, מסמן ה'קצות' את ראשיתו של המהלך הלמדני החדש בישיבות ליטא, וקטעים מסויימים בו הפכו לאבן בסיס בדיונים הלמדניים המאוחרים יותר. מאידך, וקודם למהלך החדש, הוא גם מסיים ומסכם את שרשרת הכתיבה ההלכתית של נושאי הכלים של 'השולחן ערוך' במאות הטי"ז-הי"ח, תוך שהוא מביא לתוכה את ספרות הראשונים בכלל והספרדית

⁴² כלומר: אלו הם שני החיבורים האחרונים שנכנסו ל'יצורת הדף' המקובלת של 'השולחן ערוך' והם נדפסים יחד אתו מאז בכל המהדורות. על תהליך צירופם של חיבורים אלו ל'יצורת הדף' ראו להלן ליד הערה 95.

⁴³ ראו ליכטנשטיין, **אחרונים**, עמ' 156 ואילך, ובעיקר ביחס ל'קצות החושן' בעמ' 161-163.

⁴⁴ אמנם ראו דבריו של ברויאר, **אהלי תורה**, עמ' 110:

הכינוי אחרוני אחרונים מתייחס בראש ובראשונה לחיבורו של ר' אריה ליב הכהן הלר... 'קצות החושן', וכן לספר 'נתיבות המשפט' לר' יעקב לורברבוים... שיצא לחלוק על ה'קצות'. שני החיבורים לא נכתבו כפירושים על התלמוד אלא כביירוים בחלק 'חושן משפט' (המקביל לסדר נזיקין) של 'שולחן ערוך'.

דבריו של ברויאר מאירים יפה את הפער שבין מרכיביו הצורניים של ה'קצות' – היחס לשולחן ערוך, הממקם אותו כאמור בין ראשוני האחרונים – לבין מיקומו המהותי כמוביל צורת לימוד חדשה.

בפרט. מיקומו של ה'קצות' בתפר שבין הסגנונות הללו מציב אותו בנקודה משמעותית, כמי שמעצב את כיווני השיח הלמדני החדשים בתוך תחומי הז'אנר הקיים של פרשנות ה'שולחן ערוך'.

תודעת התפר הזו מדגישה את מה שפתחנו בו לעיל: לצד הדינמיות והשינוי, הזיקה שבין דרכי הלימוד השונות עמוקה ומשמעותית. מהפכני ההבנה במפנה המאה הי"ט ינקו את תורתם ואת דרכי חשיבתם מדבריהם של ה'קצות' ומקביליו בסוף המאה הי"ח, ואלו שילבו לתוך עולם התורה של זמנם את דבריהם של הראשונים שקדמו להם במאות שנים.

הדלות המחקרית מאפיינת את חקר תקופת האחרונים בכלל, ואת חקר הלמדנות הפולנית-מודרנית בפרט. כפי שהעיר תא-שמע, "חקר הספרות הרבנית של מאות השנים האחרונות, הלא היא תקופת ה"אחרונים", הוזנח כליל במחקר המודרני, וממילא נשמט הנושא כולו מסדר היום של מחקר ההשכלה בישראל".⁴⁵ אמנם, מאז שנאמרו דבריו של פרופ' תא-שמע נוספו מספר מחקרים שהתמקדו בספרות האחרונים, אך לצערנו, דומה שעדיין – לא רבים הם המחקרים העוסקים באחרונים ובכתביבתם, בודאי ביחס לכמות החומר המקורי שמצוי בידינו בתחום זה.

מרכזיותו של ספר 'קצות החושן' כמודל המעצב של ספרות האחרונים הלמדנית, לצד מקומו כנקודת קישור ומעבר בין ספרות נושאי הכלים של ה'שולחן ערוך' לבין הספרות הלמדנית של העת החדשה – אלו הגורמים להצבתו במוקד מחקר זה.⁴⁶

⁴⁵ תא שמע, **זרמים חדשים**, עמ' 181

⁴⁶ על אף מרכזיותה, עד כה לא הוקדשה לתורתו של בעל "קצות החושן" עבודה מחקרית מרוכזת ומקיפה. טשרנוביץ' (רב צעיר) הקדיש לו פרק בספרו **תולדות הפוסקים**, כרך ג', עמ' 246-252; סקירה זו הועתקה אחר כך על ידי גרליץ במבוא למהדורת ה'**שב שמעתתא**' שיצאה לאור על ידי הרב שטרנבוך, בני ברק תשל"ז. ראו ביקורתו של תאשור (**מוריה** עו-עז, אייר תשל"ז, עמ' פא) על הפלגיאט ועל ההעתקה מרב צעיר, שנחשד בקונטרסרביטביות. להגנתו, טוען גרליץ בתגובה שפרסם (שם, עח-עט, עמ' פז), שהדברים לא נכתבו על ידי טשרנוביץ' בעצמו, אלא על ידי תלמידי חכמים שלהם שילם בשביל כך. לדברי וונדר, **מאורי גליציה**, עמ' 298, כוונתו לרמ"מ כשר.

ליכטנשטיין עסק ב'קצות' בפסקה קצרה במאמרו **אחרונים**, עמ' 161-163. מאמר המציב את דמותו של ה'קצות' במרכזו הוא מאמרו של ברנדס, **ספק**, העוסק בעיקר בספר 'שב שמעתתא', חיבור הביכורים של רא"ל. ברנדס קושר במאמרו את עיסוקו הלמדני של ה'קצות' במושג הספק (בעיקר בספר שב שמעתתא) למקומו של הספק בהתפתחות המודרנה. לכך הוא קושר גם את עמדתו העקרונית של ה'קצות' בהקדמתו לספר 'קצות החושן'. במאמר זה ניתן למצוא נסיון ראשוני להצביע על זיקות בין תפיסות תיאולוגיות עקרוניות לבין טיעונים למדניים, ואף לכרוך את אלו בהקשר היסטורי ורעיוני מסויים. עם זאת, המאמר מתמקד בניתוח ראשוני וכללי של השמעתא הראשונה, ואינו מציע אפיונים למדניים כלליים לדרכו של ה'קצות'.

הנחת היסוד שממנה יצא מחקר זה לדרכו היא שעבודה שתציב במוקד את הספר ואת מחברו תוכל להציע תובנות פוריות ביחס לשרשיה של הלמדנות המודרנית, כמו גם אפיון מדויק יותר של תהליכי צמיחתה והתפתחותה של ספרות האחרונים.⁴⁷

6. מבנה העבודה

עבודה זו איננה מתיימרת להקיף או לתאר את עמדותיו ההלכתיות או המשפטיות של רא"ל בספר, אלא מנסה לאפיין את החיבור ואת חידושו על רקע ספרות ההלכה עד אליו, תוך הדגשת המאפיינים הייחודיים שהביאו למרכזיותו בבית המדרש. העיסוק ב'קצות החושן' כחיבור תפר וכגשר בין תקופות עיצב את מבנה העבודה, כך שחלקה הראשון מוקדש בעיקר לרקע המוקדם ליצירתו של רא"ל ולנוף שבתוכה היא צומחת, בעוד חלקה השני פונה לאפיון דרכו הלמדנית והשפעתה הלאה.

מאמר נוסף, המוקדש להקדמת הספר 'שב שמעתתא', הוא מאמרו של גייקובס (Jacobs, **Introduction**) שבו הוא סוקר את עיקרי הרעיונות המובאים בהקדמה זו. מעבר לסקירה בסיסית של ההקדמה, לא מצאתי בדבריו תובנות משמעותיות לגבי משמעותה של הקדמה זו או הקשריה.

⁴⁷ מקורות מחקריים נוספים שיש לציין בהקשר זה הם אלו הנוגעים באופן כללי לספרות האחרונים בעת החדשה המוקדמת. תמונה כללית ופרוגרמטית של ספרות האחרונים מוצעת בעבודתו של ליכטנשטיין, **אחרונים**. סקירתו הרחבה והמעמיקה מציעה אפיונים של זרמים שונים בתוך הספרות הזו, ומציעה פרשנות לתהליכים שונים בקורותיה. את ההתפתחויות בתוך עולם התורה תולה ליכטנשטיין בדרך כלל בגורמים פנימיים, ואינו נותן דין וחשבון להתרחשות ההיסטורית המקבילה.

ריינר, בעבודות שונות שלו, (לדוגמה: ריינר, **תמורות**; הנ"ל, **ישן מפני חדש**; הנ"ל, **מעבר לגבולות** ועוד) עוסק באפיון התהליכים שעבר עולם התורה במזרח אירופה במהלך המאות הט"ז-ה"י"ח. עבודותיו שוזרות מרכיבים חברתיים, היסטוריים ורעיוניים עם ניתוח מקיף של התהליכים שעובר עולם התורה, תוך נסיון לעקוב בזירות אחר גלגוליהם של זרמים שונים בבית המדרש. עבודתו ממשיכה את המחקר הרחב על הפלפול המוקדם וההתנגדות לו, ומצביעה על הגורמים השונים לתהליך שבו חוזר פלפול זה לתוך בית המדרש המאוחר. למאמרו של ריינר חשיבות רבה ברקע עבודה זו, על אף שאין בהם עיסוק בהיבטים המשפטיים של הלמדנות, ואף לא בגלגוליה המאוחרים יותר.

לאחרונה, הוקדשה עבודת מחקר ראשונית ליצירתו הלמדנית של הפני יהושע (מאירסון, **פני יהושע**), שיש הרואים בו את מבשרה הראשון של שיטת הלימוד המתחדשת במאה ה-18. בעבודתו בוחן מאירסון את היחס המורכב שבין נושאי הכלים של השולחן ערוך לבין פרשני התלמוד, ואת המאפיינים הייחודיים בדרכו הפרשנית של הפני יהושע.

עבודה חשובה בהקשר קרוב היא עבודתו של כהנא, **מפראג לפרשבורג** (שיצאה לאחרונה כספר – כהנא, **הלכה והגות**) העוסקת ב'נודע ביהודה' ובחנתם סופר. עבודתו מנתחת ברוחב יריעה את גישותיהם העקרוניות של שני אישים אלו, ומאירה יפה את המעבר מפראג של המאה הי"ח אל פרשבורג של המאה הי"ט. כמתואר בכותרת העבודה, עיקר עיסוקה הוא בכתיבה הלכתית, ושתי הדמויות העומדות במרכז ידועות בעיקר כדמויות הלכתיות ופחות כדמויות מרכזיות בתחום הלמדנות. עם זאת, יש בעבודתו סקירה רחבה של הרקע ההיסטורי הרלוונטי, והצבעה על תהליכים היסטוריים וקהילתיים שהשפיעו על עולם התורה בתקופה זו.

החלק הראשון של העבודה מבקש להציב את הרקע המוקדם ליצירתו של רא"ל, ולמקם אותה בתוך ההקשר הרחב של ספרות ההלכה בעת החדשה המוקדמת.

הפרק הראשון סוקר את שרשרת נושאי הכלים לחלק 'חושן משפט' של 'שולחן ערוך', מפירושו של הסמ"ע במאה הטי"ז, דרך פירושיהם של הש"ך וה'תומים', ועד ליקצות החושן' במחצית השנייה של המאה הי"ח. סקירת חיבורים אלו, שהם מן היצירות המרכזיות ביותר של ספרות ההלכה בתקופה זו,⁴⁸ מלמדת הרבה על המתחים הבסיסיים בבית המדרש הפולני ועל תהליכי השינוי שעוברים עליו. ההיכרות עם ציר משמעותי זה מאפשרת למקם את חיבורו של רא"ל בתוך ההקשר הראשוני והמידי שלו, תוך תשומת לב לחידוש שבמפעלו.

הפרק השני מתרכז בציר מקביל ומרכזי בספרות הלמדנית – ציר העיסוק האשכנזי בספקות ובדרכי ההתמודדות ההלכתית אתם. גם כאן נבקש למקם את יצירתו של רא"ל, והפעם דווקא את הספר 'שב שמעתתא', בתוך ההקשר הרחב של העיסוק בנושא בעת החדשה המוקדמת. השוואת מפעלו של רא"ל לדיוני קודמיו מלמדת שוב על כפל הפנים של יצירתו, המהווה מחד המשך ישיר לעיסוקם ההלכתי של קודמיו, ומאידך – מסמנת אופקים וצורות עיון ולימוד חדשים.

להשלמת החלק הראשון, מוקדש **הפרק השלישי** לעיסוק בהקדמתו של רא"ל ליקצות החושן', שהיא מסמך הגותי-תיאולוגי, בו פורש רא"ל את הרקע האידאולוגי לדרך לימודו. את עמדתו נציג תוך זיקה לדיון על הפלפול ומקומו בהתפתחות הלמדנות, ותוך השוואה לעמדות מקבילות בבית המדרש ומחוצה לו.

חלקה השני של העבודה מוקדש לבחינת החיבור עצמו, תוך הדגשת החידושים המתודולוגיים שבדרך לימודו של רא"ל והשפעתם הלאה. בבסיסו של חלק זה עומד עיון בדיוני ההלכתיים והלמדניים של רא"ל ב'יקצות החושן', תוך המשך עיסוק בטיעונים העקרוניים שהוצגו בחלק הראשון ועיגונם בחיבור עצמו.

הפרק הרביעי עוסק בשאלה היסודית של סמכות הדיינים, ובעמדתו של רא"ל בנושא זה. כחיבור העוסק בחלק 'חושן משפט', שאלת הסמכות לדון בזמן הזה היא כמובן שאלה מרכזית, שיש לה גם הקשר היסטורי משמעותי. שאלת הסמכות הופכת כך לצומת שבה נפגשים החידוש הלמדני, הרקע הריאלי והשינויים המתודולוגיים בדרך הלימוד.

הפרק החמישי פונה לניתוח אחת הדוגמאות המפורסמות⁴⁹ לחידושו של רא"ל – דבריו בעניין פסולי עדות בסי' לד. ניתוח חידושו הלמדני של ה'יקצות' ומקורותיו מהווים רקע

⁴⁸ ראו דבריו של ליכטנשטיין, **אחרונים**, עמ' 137-138.

⁴⁹ על תופעת חידושי ה'יקצות' ה"מפורסמים" – ראו להלן ליד הערה 464.

מתאים להצבעה על מאפייניה המרכזיים של שיטתו הלמדנית ובעיקר – על הממדים הקונספטואליים של יצירתו.

הפרק השישי מרחיב את היריעה וסוקר חמש דוגמאות מרכזיות לחידושים קונספטואליים של רא"ל – בתחומים שונים: שליחות, קניין, הלכות שומרים ועוד. בכל אחת מן הדוגמאות – מודגש חידושו העקרוני של רא"ל בנושא ביחס לדברי קודמיו ולאופן עיסוקם בנושא. הרחבת היריעה מאפשרת הדגמה וחיידוד של העקרונות שהועלו בפרק החמישי, ובחינת השפעתם הלאה על בית המדרש הלמדני.

הפרק השביעי מתמקד בכיוון חשיבה למדני אופייני ליצירתו של רא"ל – חשיבה משפטית הנוטה להסברים נטורליסטיים. מעבר לאפיון משמעותי של דרכו הלמדנית של היקצותי, מאפשר המיקוד בנושא זה השוואה משמעותית לתהליכי התפתחות של תיאוריות חוק מקבילות באותה התקופה.

הקדמה

1. רא"ל ובית גידולו

ר' אריה-ליב הכהן⁵⁰ הלר⁵¹ מחבר ספר 'קצות החושן', נולד בשנת תק"ה (1745) בעיירה קאלוש (Kalush) שבגליציה, ונפטר בשנת תקע"ג (1812)⁵² בעיר סטרי (Striy), שם כיהן כרב העיר במשך 25 שנה.

אביו היה ר' יוסף הכהן, והוא מזכיר אותו בהערצה במספר מקומות.⁵⁴ באופן מפתיע, אביו הוא היחיד (!) שאותו הוא מכנה בתואר "מורי ורבי".⁵⁵ באופן כללי, עיקר משאו ומתנו הלמדני וההלכתי מתרחש בין כותלי ביתו – עם אחיו ועם בניו, ואלו מוזכרים עשרות פעמים בכתביו כעמיתים לשיח למדני ער ומעמיק.

⁵⁰ הסקירה הרחבה ביותר על תולדות חייו נמצאת בהקדמתו של הרב מנחם מענדל גרליץ לספר **קצות החושן** מהדורת אורייתא המכונה **בקצה היריעה**. נראה שסקירה זו מבוססת בעיקרה על עבודתו של וונדר, **מאורי גליציה**, כרך ג', עמ' 292-300. סקירה מקבילה פחות או יותר (המבוססת בחלקה על מאמרו של הרב גרליץ) ניתן למצוא בספרו של הרשקוביץ, **שני הכרובים**. מקורות מוקדמים יותר – ראו יקותיאל יהודה קמלהאר, **דור דעה**, עמ' קכו-קכט; נתן מיכאל גלבר, "לתולדות יהודי סטרי", בתוך: קודיש, **סטרי**, ובייחוד שם עמ' 32; יהודה הר-זוהר (זוירברג), "ר' אריה ליב הכהן הלר", בתוך: קאנץ, **רוזניאטוב**, עמ' 23-31. כל הסקירות הללו אינן סקירות ביקורתיות, והן משלבות מקורות שונים ללא הבחנה. סקירה נוספת (אך דלה יחסית) – אנציקלופדיה **יודאיקה**, כרך 8, עמ' 306-307.

⁵¹ ברוב מוחלט של המקורות מוזכר רא"ל רק בשם "הרב אריה ליב הכהן". בפעם היחידה שבה מזכיר רא"ל בעצמו את שם משפחתו, הוא מאיית אותו "העללר". ראו בשו"ת הנדפס בסוף **אבני מילואים** סוף תשובה כז.

⁵² תאריך פטירתו של רא"ל – י"ט טבת תקע"ג, 22/12/1812.

⁵³ סטרי היתה עיר לא גדולה, שבימי ה'קצות' היו בה כ- 500 משפחות יהודיות, שהיוו כשליש מאוכלוסייתה. עם זאת, היתה זו עיר מחוז שאליה התרכזו תושבי כפרים רבים שסביבה. הקהילה היהודית במחוז כולו מנתה כ- 2500 משפחות באותו הזמן. ראו דומברובסקה, **פנקס הקהילות**, עמ' 383-393.

⁵⁴ ראו לדוגמה לשונו בהקדמת הספר:

יסר יסרני. ולמות לא נתנני. ולנצח אל יטשני. לא בצדקתי וביושר לבבי. כי אם בזכותא דידהו ובזכות אבא מארי מרי דעובדן וחד מבני עליה אדמ"ו מוהר"ר יוסף הכהן זלה"ה ויורינו מדרכיו לילך באורחותיו. לשמור את הדרך דרך עץ חיים.

⁵⁵ לפי המסופר בכמה מן המקורות (ראו לדוגמה אצל וונדר, **הגאון**), רא"ל למד בשיבתו של ר' משולם איגרא בטיסמיניץ. עדות זו נראית בעייתית ביותר, לאור העובדה שגם המקדימים את לידתו של ר' משולם לתק"י (1746) מודים שהיה צעיר מרא"ל בשנה לפחות.

הבולט מבין האחים היה אחיו הגדול של רא"ל – ר' יהודה, שהיה רבה של סיגעט. חיבורו⁵⁶ של ר' יהודה – "קונטרס הספקות" – צורף אל החלק הראשון של "קצות החושן" וראה אור יחד אתו מן הדפוס הראשון (למברג תקמ"ח).⁵⁷ בינו לבין רא"ל שררה הערכה רבה,⁵⁸ והאח הגדול אף התמסר להדפסת הספר של אחיו הצעיר והעביר את דירתו סמוך לבית הדפוס בזמן הדפסת הספר.⁵⁹ השיח הלמדני עם ר' יהודה היה אינטנסיבי, והוא מוזכר למעלה מעשרים פעם ב'קצות החושן', כשותף משמעותי לדיונים עקרוניים רבים.⁶⁰ גם שני האחים הנוספים היו תלמידי חכמים, ודבריהם מוזכרים בחידושיו של רא"ל.⁶¹ לרא"ל היו שלושה⁶² בנים (ששניים מהם שמשו כרבני קהילות) ובת אחת. גם דברי תורה בשם בניו מוזכרים בכמה וכמה מקומות בספריו.⁶³ בתו היחידה היתה נשואה לר' שלמה יהודה רפפורט – שי"ר,⁶⁴ מי שברבות הימים היה מחלוצי תנועת "חכמת ישראל",⁶⁵ והיה רבן של טרנופול ושל פראג. שי"ר היה מעורב בהוצאת הכרך הראשון של ספר "אבני

⁵⁶ חיבור נוסף ומשמעותי של ר' יהודה כהנא-הלר הוא 'תרומת הכרי' שיצא לאור לראשונה לאחר מותו, בפרשבורג תרי"ח.

⁵⁷ גם בדפוסים הבאים צורפו הספרים. רק משצורף קצות החושן למהדורות השולחן ערוך' הושמט קונטרס הספקות ולא צורף עמו. על 'קונטרס הספקות' והיחס בינו לבין יצירתו ההלכתית של רא"ל, ראו להלן בסוף הפרק השני.

⁵⁸ ראו את דברי השבח המפליגים שכותב ר' יהודה על אחיו הצעיר, בהקדמתו המצורפת לכרך א' של הספר. על הבעיה שבהקדמה זו ראו להלן הערה 78.

⁵⁹ כפי שמתאר רא"ל בדברי תודתו לאחיו בהקדמתו לספר:

הנה בזמן עסק הדפוס היטיב לעשות עמי אחי החכם השלם טובייני דחכימי מוהר"ר יהודה הכהן
 ש"ן שתקע אהלו בק"ק לבוב כל ימי משך הדפוס...
 ההקדמה מלמדת גם שר' יהודה היה מעורב גם בעריכת הספר:
 ראה ויספרה ויחקרה, ודבר אמת והקרוב אליו יקריב על מזבח הדפוס, וכל מה שהוא מדרך
 הפלפול לא ירצה, ועליה דידיה קא סמיכנא, הפליא עמי חסדו...
 עוד על כך ראו להלן הערה 252 ובהערה 315.

⁶⁰ ראו לדוגמה: סי' א ס"ק ח; סי' כח ס"ק ח; סי' סו ס"ק מז; סי' פב ס"ק יד ועוד רבים.

⁶¹ שני האחים הנוספים - ר' חיים, המוזכר ב**משונוב נתיבות** סוף סי' לח, ור' מרדכי - מוזכר בסי' כח ס"ק ח.

⁶² ואולי ארבעה? ראו וונדר, מאורי גליציה, עמ' 293, ותגובתו של גרליץ, **בקצה היריעה**, עמ' מז הערה 10.

⁶³ לדוגמה: קצות החושן סי' כא סק"א, סי' רעח סק"ג, סי' שלג סק"ג, סי' שמו סק"ד ועוד במקומות רבים.

⁶⁴ על שי"ר ראו בהרחבה שיפריס, **רפפורט**,

ומקורות ישנים יותר: ברנפלד, **שי"ר**; יוסף קלוזנר, **היסטוריה**, כרך ב', עמ' 215-266; יצחק ברזילי, **תרומתו**; גרטנר, **דימוי**.

⁶⁵ אמנם, החשפותו ל"חכמות חיצוניות" החלה רק בגיל מבוגר יחסית. כיוון שכשהלך רא"ל לעולמו היה שי"ר רק בן 22, לא סביר שהיתה לכך השלכה כלשהי על היחסים ביניהם.

מילואים" לאור, לאחר פטירתו של רא"ל, וזכה על כך לשבחים רבים מפי ר' דוד גיסו. בספר זה ובמפתחות שהתקין אף משולבים חידושים והערות משלו.⁶⁶ הנוכחות הדומיננטית של משפחתו הקרובה של רא"ל בלימודו מלמדת הרבה על סדר יומו וסגנון לימודו. מקורות רבים מעידים על ירידת קרנן של הישיבות במזרח-אירופה, מפרעות ת"ח ות"ט והלאה. הלימוד בתקופה זו אינו מתעצב דרך מערכות הלימוד הישיבתיות, אלא דרך מסורות לימוד משפחתיות⁶⁷ וקהילתיות, שעודדו אליטיזם תורני ויצרו סביבת למידה עשירה וסוערת.⁶⁸

פרטים על שנות בחרותו של ה'קצות' איננו יודעים, אך בשלב כלשהו הוא מונה להיות רבה של קהילת רוז'ניאטוב (Rozhnyatov), שהיתה קהילה קטנה יחסית. כנראה, בשנים אלו החל לעסוק בכתיבת ספרו, כאשר הכרך הראשון יצא לאור בשנה שבה עזב את רוז'ניאטוב ועבר להיות רבה של עיר המחוז סטרי (תקמ"ח – 1788).⁶⁹ לפחות עד למינויו כרב בסטרי היה רא"ל עני מרוד,⁷⁰ אולם עובדה זו לא מנעה ממנו לתפוס מקום מרכזי מאוד ביצירה התורנית של תקופתו. ספריו התפרסמו במהירות, וישומו נפוץ

⁶⁶ לשונו של שי"ר בפתח שלו למפתחות שערך בסוף כרך א' של 'אבני מילואים' נמלצת ועשירה, וייתכן שהיא מלמדת כבר על נטיותיו המשכילות. ראו לדוגמה:

מתקן לי רגעי עמלי אלה. שעשועים היו לנפשי מדי התהלכי בגני חמד. נחת שבעתי לראות פרחים יפים זרויים על פני כל הספר. פה חזיתי שושנה, שם השקפתי חבצלת...

⁶⁷ לא מעט שושלות רבנים גליצאיות מוכרות לנו. דוגמה בולטת היא משפחת מרגליות, שזכתה לתיעוד נרחב בספרו של וונדר, **אלף מרגליות**.

⁶⁸ ראו לשונו של רא"ל בדבריו על חיבורו של אחיו – קונטרס הספקות:

ולמען שלמות מלאכת החיבור הזה ומעשהו, הצגתי בסופו קונטרס הספקות אשר טפחה ידו וימינו של אחי ריח ניחוחי טוביניי דחכימי מוהר"ר יהודה הכהן ש"ן הנ"ל, בענייני ספיקא דמונא. **אשר בכל יומא האי שמעתא בפומן...**

עוד על הזיקה שבין שיטת הלימוד לבין האווירה וההקשר בבית המדרש – ראו להלן ליד הערה 138 ובהערה עצמה.

⁶⁹ למעבר זה אזכור מעניין בנוסח ההסכמה של רבני לבוב למהדורה הראשונה, החתומה בתאריך ט"ז באלול תקמ"ח:

הן איש קדוש עבר עלינו ברוחו פי שנים, סיני ועוקר הרים, יד ושם לו בגיבורים, נושא ונותן בהלכה בין המורים, לברר וללבן איזה דרך ישכון אור לישרים, ה"ה הרב המאה"ג החר"ף המפורסם בדור כש"ת מוהר"ר אריה ליב הכהן אב"ד דק"ק ראזניאטוב, אשר הורם ואשר הונף כעת לשבת על התורה ועל העבודה בק"ק סטרי. ורוצה להדפיס פה חיבורו הנחמד...

⁷⁰ ראו דבריו בהקדמתו ל'קצות החושן':

אשתחיה אלהי קדם. רוכב בשמי שמי קדם. יושב הכרובים מלכי מקדם. הגדלת חסדך עלי צעיר רודם. למען אבותי אשר התהלכו לפניך בתמים. יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. בעצתך נתחני. ברעב זנתני. מחרב הצלתני. מדבר מלטתני. ומחלאים רעים ונאמנים דליתני. כל אלה אתה עיני. יסר יסרני. ולמות לא נתנני. ולנצח אל יטשני.

עוד בחייו ברחבי אירופה. כמה שנים טרם פטירתו חלה רא"ל,⁷¹ ובהיותו בן ס"ח שנים הלך לעולמו ונקבר בסטרי.⁷²

2. הרקע ההיסטורי הקרוב – גליציה⁷³

מה התרחש מחוץ לחלונותיו של רא"ל בסטרי? תמורות רבות עברו על יהודי מזרח אירופה במהלך המאה הי"ח. אחד התהליכים המרכזיים, שהשפעתו על הקהילה היהודית היתה עמוקה ומשמעותית, הוא חלוקת פולין בשנת 1772. החלוקה היתה סיומו של תהליך ארוך של התפוררות של הקיסרות הגלונית שמשלה בפולין מאות שנים, והיא הובילה לרה-אורגניזציה של הקיום היהודי במזרח אירופה.

אחת ההשלכות של החלוקה היתה היווצרותו ותחימתו של איזור שכונה מעתה 'גליציה', ועבר לשליטתה של הקיסרות האוסטרית, עד להתפוררותה במלחמת העולם הראשונה. בתקופת השלטון האוסטרי התעצבה באיזור זה קהילה יהודית מפוארת, שהיו לה מאפיינים 'גליצאיים' ייחודיים. קהילה זו התנהלה בתוך משולש יחסים מורכב ובלתי-אפשרי בין השלטון האוסטרי, המיעוט הפולני, שהיה מורכב ברובו משכבת אצילים עשירה, והמון האיכרים הרותני-אוקראיני בגליציה.

בהיותם תושביו של איזור מעבר בין מזרח למערב הקימו יהודי גליציה רשתות מסחריות ענפות שסחרו מפרס וסין במזרח ועד אנגליה וגרמניה במערב. כך הושפעה יהדות גליציה בעת ובעונה אחת ממגוון של זרמים בתוך העם היהודי: מחד – היתה גליציה מרכז חסידי

וכך בהקדמתו לספר 'שב שמעתתא':

שכל מי שאוהב עושר ותענוגים אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה, לפי שיש בה צער גדול ונידוד שינה, ויש מכלה ומנבל עצמו, לפיכך מתן שכרה לעולם הבא, שנאמר ההולכים בחושך ראו אור גדול.

סיפורים על עניותו של רא"ל התגלגלו גם ליצירתו של עגנון 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו':

אותו היום הביא מוכר ספרים את ספר קצות החושן לקלויז. נתגלגלו הדברים על בעל ה'קצות', שהיה עמל בתורה מתוך דחקות ועניות. דף על גבי חבית שימש לו שולחן, ובימות החורף לא היו לו עצים להסיק בהם את תנורו, והוצרך לשכב במיטתו, ושם היה כותב את ספרו. ופעמים מחמת קור נקרש הדיו והיה מניחו תחת הכר בשביל שיתמסמס. (עגנון, **סמוך ונראה**, עמ' 12)

וראו דבריו של ליפסקר בעניין זה במאמרו **הלומדים בציינה**, שם הוא בוחן את המעשה ואת תפקודו של ספר ה'קצות' בהקשר של המתח שבין אליטה ושוליים/ עניים ועשירים בלימוד התורה.

⁷¹ ראו דבריו של גרליץ, **בקצה היריעה**, עמ' 52 הערה 2.

⁷² בית העלמין היהודי בעיר נמחק בימי השואה, והיום ניצבת במקומו שכונת מגורים.

⁷³ לרקע היסטורי לגבי יהדות גליציה ראו בעיקר: ברור, **גליציה**; ברטל, **גליציה**;

ברטל, **מאומה ללאום**, עמ' 85-101; קרניאל, **מדיניות**; Grodziski, **Galicja**; Bartal, **Galicja**;

תוסס ומשמעותי, ומאידיך – הושפעה עמוקות מן המפגש עם התרבות האוסטרית והגרמנית ומחדירתם של זרמי ההשכלה לתוך הקהילה היהודית.⁷⁴

מראשית השלטון האוסטרי באיזור בשנת 1772 נהג השלטון האוסטרי ביהודים במגוון דרכים שאפיינו אז את יחסם של השליטים האבסולוטיים ליהודים – הנסיון להצר את צעדיהם מחד ומאידיך – להביא ליעול תרומתם הכלכלית לקופתה של המדינה. עם זאת, בשנות פעילותו המרכזיות של רא"ל בגליציה התרחש תהליך מואץ וייחודי, בשל נסיונו של קיסר אוסטריה, יוזף השני, להוביל את מדינתו ל'אבסולוטיזם נאורי'.

במסגרת זו פעל יוזף השני ל'תיקון' היהודים ושיפור התנהגותם בתחומי החברה והכלכלה, במטרה לשלבם כנתינים ראויים בממלכתו. בשנת 1782 פרסם יוזף השני את 'כתב הסובלנות', ובו שורה של פקודות ביחס ליהודים. ההוראות החדשות שיפרו את זכויותיהם של היהודים ופתחו בפניהם אפשרויות שילוב חדשות, אך עם זאת יש בהן התערבות משמעותית בסדר החיים של הקהילה היהודית – בחינוך, במבנה הקהילה, בזכות ההתאגדות ועוד.

כחלק מתהליך בנייתו של שלטון ריכוזי והפרדת הדת מן המדינה, בוטלה בשנת 1785 סמכותן של הקהילות כמעט לחלוטין, וניטלו מהן כל סמכויות השיטור והשיפוט. הדברים היחידים כמעט שנשארו בסמכות הקהילה היו השחיטה, החינוך הדתי ומוסדות הצדקה. נושא נוסף ופרובלמטי היה נושא האישות, שאותו השאיר השלטון בסמכות הקהילה, תוך הטלת הגבלות רבות על אופני הנישואין והגירושין.⁷⁵

כמובן, שינויים אלו השפיעו מאוד על ההווה שבתוכה התנהל רא"ל כרב של קהילה מרכזית. אין ספק שההגבלות השונות שהטיל השלטון השפיעו בצורה משמעותית מאוד על מקומו של הרב בקהילה, ובאופן עקיף – גם על מקומה של ההלכה בכלל בעולם היהודי. אין בידינו מידע על השפעה ישירה של השינויים השלטוניים על התנהלותו של רא"ל, אך אין ספק שבתפקידו כרב עיר מחוז עמד בקשר עם השלטונות.⁷⁶

קשה כמובן לאמוד מה היתה מידת השפעתם של תהליכים אלו על יצירתו של רא"ל. הזיקה שבין שינויים פוליטיים ותרבותיים רחבי היקף לבין יצירה ספציפית איננה חדה וחד-משמעית. ועם זה – נראה שנדרשת קריאה רגישה, שתהיה קשובה לרקע שבתוכו מתרחשים תהליכי היצירה בבית מדרשו של רא"ל.

⁷⁴ כך לדוגמא, בשנת 1788, שנת צאתו של ה'קצות' לאור, מונה הרץ הומברג – משכיל ותלמידו של מנדלסון, לאחראי על החינוך היהודי בגליציה. וראו להלן פרק שלישי, ליד הערה 342 ואילך.

⁷⁵ לתחום זה יש משמעות רבה ברקע הספר האחרון של רא"ל - 'אבני מילואים', שעבודה זו איננה עוסקת בו.

⁷⁶ ראו דברי גלבר (לעיל הערה 50) לפיהם הושם רא"ל במאסר של 24 שעות בשל סידור גט לא חוקי. הדרישה הרשמית היתה שרבי מחוז ידעו גרמנית (ראו ברור, גליציה, עמ' 182). כיוון שכך, עקרונית ייתכן שא"ל ידע גרמנית. אמנם, אין בידי בינתיים עדות נוספת לכך, וראו דבריו של גרטנר, **רבנות ודיינות**, עמ' 9, על הקושי במימושן של התקנות למינוי רבנים בגליציה.

3. ספר 'קצות החושן': עריכתו, תפוצתו והתקבלותו

חלקו הראשון של החיבור (עד לסימן קלב – סוף הלכות ערב) נדפס בלמברג⁷⁷ ב-1788,⁷⁸ וחלקו השני נדפס שם ב-1796. בסוף ההקדמה לחלק הראשון מייחל בעל ה'קצות' לכך ש"כשיתקבלו הדברים בעיני חכמי הדור עוד חזון למועד להעלות על הדפוס חלק שני קצות החושן". לא ברור לחלוטין מן הדברים האם החלק השני כבר היה כתוב באותה העת או שרק היה בתכנון, אבל מכל מקום – היה פער של שמונה שנים בין הוצאתם לאור של שני החלקים.

הספר נערך רבות עד לצאתו לדפוס. מדברי רא"ל עצמו בהקדמת הספר אנחנו למדים לפחות על שתי עריכות אינטנסיביות של החיבור. האחת – על ידי רא"ל עצמו, כאשר השווה בהקדמת הספר בין חיבורו לבין ספר 'אורים ותומים' לר"י אייבשיץ:
והרבה יגתי בחיבורי זה ובדרישות חקרתי ובבדיקות אחר כל מקור וחוצב ההלכה בתכלית העיון. ואחר שיצא לאור עולם ספר אורים ותומים וראיתי שהגאון המחבר הפליא לעשות, עברתי על קונטריסים שלי וכל מה שמצאתי מהן בספר הנזכר עברתי קולמסי עליהם:

⁷⁷ זה היה שמה הרשמי של העיר בתקופתו ובימי היותה תחת שלטון האימפריה האוסטרו-הונגרית. אמנם, היהודים השתמשו גם בשם הסלאבי של העיר – לבוב. כך, לדוגמא, השם "לעמברג" מופיע על שער המהדורה הראשונה, אך בהסכמות שמצדו השני של השער מכונים הרבנים רבני "ק"ק לבוב".

⁷⁸ תעלומה מסויימת כרוכה בשאלת המהדורה הראשונה של הספר. על פניו, הדפוס הראשון של הספר הוא דפוס לבוב תקמ"ח, וכך מוכח מתארוך ההסכמות לספר. ועם זה – בהקדמתו של ר' יהודה הכהן, אחיו הגדול של רא"ל, שנדפסה בחלק הראשון של הספר בתקמ"ח, מתייחס ר' יהודה לכרך ראשון שכבר ראה אור, בעוד שאת המהדורה הנוכחית הוא מציג כהוצאה של החלק השני:

כי טוב פרוי מחרוץ, המשכיל על דבר אמת בו ירוץ, **בפרט זה חלק השני מקצות החושן**, בו ישאב מים בששון ויאיר בו כל אישון, **כי בחלק הראשון כבר חלה בו ידים מדברי סופרים**. אריות עם כפירים. המאירים כספירים. לא כן החלק השני שבו אספו הכוכבים נגהם, אמרותיו יזהירו ויצהירו כאבני מילואים ושוהם...

ייתכן, שאת ההקדמה הזו כתב ר' יהודה לכרך השני (ואם כך – הוא היה כבר בכתובים אז!) והוא צרף אותה להדפסת הכרך הראשון. הנחה נוספת שיש להניח בהתאם היא שהחלק הראשון כבר נפוץ בכתב יד (כבר חלה בו ידים...) בין הלומדים. שתי ההנחות הללו קשות, ומידי תעלומה לא יצאנו.

לאחר שכבר חיבר רא"ל את ה'קונטרסים' שלו, הוא רואה לנכון למחוק חלקים מיצירתו, שהוא מוצא שהם מקבילים בדיוק לחידושיו של התומים.⁷⁹ מעבר לזה, הופך ה'אורים ותומים' למושא מרכזי להתייחסות בכתיבתו של בעל ה'קצות':

ואגב עיוני הצצתי בו בין החרכים וראתה עיני בדברים הנוגעים לעיקרא דדינא אשר לבבי לא כן תדמה. וכל כה"ג ראיתי להזכיר טעמו וטעמא דידי והרואה יבחר.⁸⁰

ייתכן שיש בכך כדי ללמד על תקופת חיבורו של הספר, שנראה שארכה שנים רבות לפני פרסומו. הכרך הראשון של 'קצות החושן' ראה אור בשנת 1788, 13 שנה לאחר צאתו לאור של ספר 'אורים ותומים'. גם אם נניח שעברו כמה שנים עד שהספר הגיע לידי רא"ל, הרי שיש להניח שלפחות עשר שנים קודם פרסום הספר כבר היו בידי רא"ל קונטרסים כתובים ובהם חידושים ל'חושן משפט'.

העריכה השנייה מתבצעת על ידי אחיו של רא"ל – ר' יהודה, עם ירידת הספר לדפוס. כך מתאר רא"ל את מלאכת העריכה של אחיו, המתבצעת תוך כדי הפיקוח על הדפסת הספר: ראה ויספרה ויחקרה, ודבר אמת והקרוב אליו יקריב על מזבח הדפוס, וכל מה שהוא מדריך הפלפול לא ירצה, ועליה דידיה קא סמיכנא, הפליא עמי חסדו...⁸¹ ר' יהודה מסיר מן הספר קטעים שיש בהם מ'דרך הפלפול' שאינו 'דבר אמת'. עינו הביקורתית של האח הגדול מסמנת את גבולות הלגיטימציה לפרסום של חידושי המפולפלים של רא"ל.

צירוף שתי העריכות משרטט יפה את המפה הלמדנית שבתוכה מתקיים החיבור. ראשית, זהו המשך ציר נושאי הכלים ל'שולחן ערוך' 'חושן משפט', תוך הדגשה של החיבור הישיר בין הספר הזה לבין קודמו – ה'תומים'. העריכה השנייה משרטטת את המתח המתודולוגי העדין שבתוכו מתקיים החיבור, בתפר בין הפלפול והפסיקה.

⁷⁹ מכאן אולי המקור לסיפור העממי המייחס ל'קצות' מחיקה של חידושיו. ראו דרויאנוב, **ספר הבדיחה והחידוד**, חלק ג, מס' 2297:

שאל מחבר אחד את רבי אריה-ליב הלר, בעל "קצות החושן", ואמר לו: ילמדני מר, מה טעם חידושי-תורה שלו מקובלים על הלומדים, וחידושי-תורה שלי אינם מקובלים על הלומדים?

אמר לו רבי אריה-ליב: אימתי כותב מר חידושי-תורה שלו? השיב הלר: מובן מאליי שאני כותב אותם בשעה שדעתי צלולה עלי. החזיר לו רבי אריה-ליב: אני איני נוהג כך. את חידושי שלי אני כותב תיכף כשהם עולים במחשבה לפני, ולאחר זמן, כשדעתי צלולה עלי, אני מוחק...

⁸⁰ בדיקה (ממוחשבת) מלמדת שה'תומים' נזכר בדברי ה'קצות' למעלה מ-100 פעמים. וראו גם להלן הערה 92. עוד לגבי היחס בין שני החיבורים – ראו להלן בפרק הראשון ליד הערה 177.

⁸¹ מתוך הקדמת ה'קצות', וראו להלן הערה 315.

ריבוי העריכות יכול להסביר תופעה מעניינת: חלק גדול מאוד מן ההפניות הפנימיות במהדורות הראשונות של הספר אינן נכונות, והן תוקנו רק בידי המגיהים המאוחרים.⁸² דוגמאות לכך ניתן למצוא במקומות רבים ב'קצות החושן'.⁸³ בחלק מן המקומות ההפניה מפנה לסעיף קטן לא נכון בתוך הסימן, מה שמלמד על מחיקת סעיפים קודמים, ובחלק מן המקומות – הפניה לסימן אחר או הפניה חלקית וחסרה. כאמור, תופעה זו מוסברת היטב על רקע ריבוי העריכות לספר, כולל עריכה תוך כדי ירידת הספר לדפוס.

בפתיחה לעיל הצבענו על חשיבותו של ספר 'קצות החושן' בבתי המדרש הישיבתיים מליטא של ראשית המאה העשרים ועד ימינו, אך עצמתו של החיבור ניכרה כבר עם צאתו לאור של הכרך הראשון. כך מתאר ר' יעקב קצנלבוגן, רבה של איטינגון, בהסכמתו לכרך השני:

הן כל יקר ראתה עיני כאשר שמתי עין עיוני על הספר הנחמד והנכבד מלא רוה נחת גדודים לשון לימודים, חלק ראשון מספר 'קצות החושן' על שולחן ערוך 'חושן משפט'. נפש המעיין בו תדושן... והנה הכהן המשוח מלחמה במלחמתה של תורה בשפה ברורה, בורר ומלבן שמעתתא אליבא דהלכתא, הליכות עולם לו ויד ושם בגדולים, בהיכלו כבוד אומר כולם כלולים, הוא הפליא לעשות והגדיל תושיה לגבוה סליק ונחית כבר אמוראי דשט בימא דתלמודאי... חכו ממתקים וכלו מחמדים, על קוטב האמיתי ומרכז היושר אמרותיו מיוסדים...

גם הכרך השני זכה לתפוצה רחבה, ויחד הם פרסמו את שמו של רא"ל בעולם הלמדני.⁸⁴ כך מתאר זאת רא"ל עצמו, בהקדמתו לחיבור מאוחר שלו – "משובב נתיבות":

אמר המחבר. מאז עזרני ה' להוציא לאור שני חלקי 'קצות החושן' אשר חברתי. שמח לבי בראותי כי הודות לאל לא לריק יגעתי ונצר מטעי עשה פרי למעלה נחמד להשכיל. חכמי לב ראו כי טוב טעמו ויהללוהו נבונים וישבחוהו, זה חלקי מכל עמלי וזה שכרי כל ימי היותי על אדמתי.

על התקבלותו המהירה של הספר תעיד העובדה שתוך פחות מחמישים שנה ממותו של המחבר נדפסו לו שש מהדורות חדשות,⁸⁵ עד שבשנת 1862 הודפס הספר על גבי מהדורות

⁸² במהדורות המדוייקות, דוגמת מהדורת אורייתא ומאורי אור, שמרו על ההפניות המקוריות בסוגריים עגולים, ותקנו בסוגריים מרובעים, כמקובל.

⁸³ ראה לדוגמה כבר בסימן ג ס"ק ב – הפניה המופיעה במהדו"ק באופן קטוע ולא מדוייק: "יבואר בסימן פי"ז ס"ק ע"ש". ההפניה הנכונה (וכך תוקן במהדורות המדוייקות) היא לסימן פח ס"ק י.

⁸⁴ על אף היותו רבה של סטרי, כינויו המרכזי (גם בימי חייו) היה 'בעל 'קצות החושן''. ראו לדוגמה השאלה המופנית אליו ע"י ר' יהושע העשיל אב"ד טרנופול, המובאת בסוף כרך א' של ספר 'אבני מילואים'. השאלה נכתבה בשנת תקס"ו (1806), והיא מופנית אל "... הרב הגאון וכו' מוהר"ר ארי' ליב הכהן בעל המחבר ספר קצות החושן ושי"ש (=שב שמעתתא, שיצא לאור בתקס"ד)", בלי להזכיר בכלל את רבנות סטרי.

ה'שולחן ערוך' עצמו.⁸⁶ מעבר לכך, זכה הספר לאזכורים רבים כבר בספרות של בני דורו הצעירים.⁸⁷

תופעה ייחודית היא הביקורת הנרחבת על ספר 'קצות החושן' בספר 'נתיבות המשפט'⁸⁸ שאותו חיבר ר' יעקב לורברבוים מליסא (1770-1832). הספר, המבוסס גם הוא על ה'שולחן ערוך',⁸⁹ כולל שורה ארוכה של השגות וביקורות על החידושים שב'קצות החושן'. על אף שאין זו מטרתו המוצהרת,⁹⁰ נתפס הספר כסוג של תגובה לספרו של רא"ל, בן דורו המבוגר.

הדיון ביניהם התמשך גם הלאה – בחיבור ספר 'משוּבב נתיבות', שבו מגן ה'קצות' על עמדתו.⁹¹ כמו כן, תגובותיו של ה'קצות' נלמדו היטב על ידי ה'נתיבות', והביאו לשינויים משמעותיים בין המהדורות השונות של ספרי 'נתיבות המשפט' שיצאו עוד בחייו של המחבר.

כדרך של השגות שבכתב, יותר משהן מעידות על הוויכוח שבין המשיג לבין מושא הביקורת שלו, הן מעידות על ההערכה הרבה שהוא רוחש לו.⁹² כך, אין ספק שלהשגותיו

⁸⁵ מהדורת לעמבערג II (1816) (על הביבליוגרפיה של מהדורה זו, ראו הערתו של גרליץ, **בקצה היריעה**, עמ' 20 הערה 15 וראו וונדר, **הגאון**, עמ' קעז), מהדורת דיהרנפורט (1819), מהדורת סידלקוב (1830), מהדורת זולקווא (1847), מהדורת קענינגסברג (1859), מהדורת לעמבערג III (1861).

המהדורה שממנה צולמו רוב ההדפסות המודרניות היא זו שנדפסה בתרע"ג (1913) בדפוס צדרכוב בפיוטרקוב.

⁸⁶ במהדורת לעמברג תרכ"ב שיצאה בבית הדפוס של ר' משה-פנחס בלאבאן. על המריבה הכרוכה במהדורה זו – ראו להלן בסמוך.

⁸⁷ לדוגמה – בשו"ת ר' עקיבא איגר (נפטר 1837) מוזכר ה'קצות' עשרות פעמים. גם בגליונותיו על הש"ס מפנה רעק"א במקומות רבים לספר קצות החושן.

⁸⁸ כך א' ראו אור לראשונה בזולקווא, שנת 1809.

⁸⁹ כמו אצל ה'קצות', כנראה שגם ל'נתיבות' יש יחס מיוחד לספר 'אורים ותומים'. תבנית הספר קרובה לתבניתו של האורים ותומים – חלק של חידושים וחלק של ביאורים, כאשר חלק החידושים נקרא 'משפט הכהנים' וחלק הביאורים נקרא 'משפט האורים'. עוד לגבי המבנה הכפול של החיבורים ראה להלן בהערה 147 ובסמוך להערה 179.

⁹⁰ להמחשת העניין – במהדורת לבוב תר"ך של השו"ע נדפסו קודם דברי ה'נתיבות' ללא דברי ה'קצות'! יש בכך כדי ללמד שהספר נתפס גם כעומד בפני עצמו. יתירה מזאת, כנראה שצמידותו היחסית של ה'נתיבות' לפרשנות ה'שולחן ערוך' (לפחות בחלק הביאורים) הביאה להדפסתו על ה'שולחן ערוך' עוד קודם שזכה לכך ספר קצות החושן. אמנם, הטעות תוקנה מייד במהדורה הבאה, לאחר שהחסר הורגש, וראו להלן.

⁹¹ ספר זה יצא לראשונה לאחר מותו של ה'קצות' יחד עם הספר 'אבני מילואים', והוא כולל תגובות רק לחלק הראשון של 'נתיבות המשפט' (המקביל לחלק הראשון ב'קצות'), שרק אליו הספיק ה'קצות' להגיב.

⁹² כאן יש להזכיר ספר פחות ידוע, שיצא אף הוא בחיי ה'קצות' ואף הוא מרוכז בביקורת על דבריו. הדברים אמורים בספר 'אהבת דוד ויהונתן', שחיבר ר' דוד כ"ץ מפמארן. כותרת הספר (מהדורת לבוב תקנ"ט) –

של ר' יעקב מליסא ולדיון שבעקבותיהן היה חלק משמעותי בהתקבלותו המהירה של ספר 'קצות החושן'. בנוסף, אין ספק, שהדו-שיח הזה תרם מאוד לפיתוח הז'אנר הלמדני,⁹³ וסייע להצבת ספר "קצות החושן" במוקד הלמדנות המודרנית.⁹⁴

4. תחרות המדפיסים והתעצבות צורת הדף של ה'שולחן ערוך'

היחס שבין שני החיבורים כרוך גם בנפתולי כניסתו של "קצות החושן" לרשימה המכובדת של נושאי הכלים המודפסים בשולי המהדורה המקובלת של חלק 'חושן משפט' של ה'שולחן ערוך'. הכניסה אל צורת הדף איננה רק ביטוי לכבוד ולקאנוניזציה של החיבור. יש לה גם אפקט לימודי ברור – כל העוסק ב'שולחן ערוך' 'חושן משפט' מעתה, יעשה זאת כאשר דברי 'קצות החושן' מונחים גם הם לנגד עיניו. ממילא, הופך כך ספר 'קצות החושן' לחלק אינטגרלי מהעיסוק ההלכתי בכל עניין בחושן משפט'.
כאמור לעיל, ה'קצות' צורף לראשונה ליצורת הדף של ה'שולחן ערוך' במהדורת לבוב תרכ"ב, שהודפסה בבית הדפוס של ר' משה באלאבן. מהדורה זו כרוכה במריבה על זכויות יוצרים שהתנהלה בין שני בתי דפוס בלעמברג באותו הזמן – הדפוס הנזכר ובית הדפוס של ר' אברהם יוסף מדפיס (סג"ל).⁹⁵ עיסוק נרחב בתולדותיה של המריבה הזו הוא מחוץ לגבולותיה של עבודה זו, אבל נסקור בקצרה את הנוגע לענייננו כאן.

"ספר אהבת דוד ויהונתן, והם דברים עתיקים הנאמרים על אדני השכל והאמת לפלפל ולבאר כל חמירא בדברי הגאון מוהר"ר יונתן בספרו אורים ותומים".

בהקדמת הספר מתייחס כ"ץ בחריפות לקצות החושן:

...גם ראה ראיתי ספר קצות חושן שמדבר בחכמה ומנגח ימה וקדמה ופוס ממלל רברבן על הרב

ש"ך והרב ר' יהונתן. לא יצא ידי חובתו, כי כמה פעמים ראיתי במקום גדלותו עליהם שם נמצא

ענוותנותו שלא ירד לעומק דבריהם...

בהקדמת החלק השני (שיצא לאור בזולקווא, תקס"ו) חוזר ר' דוד כ"ץ על הדברים ומוסיף:

והייתי אצלו בק"ק סטרי... וראיתי שבעבור השגות שהשגתי עליו שנהא עלי נוטר, ובאמת סהדי

בשחק שאני אוהב האמת ולא חנופה ושקר...

נראה, אם כן, שחריפותו של ר' דוד כ"ץ העלתה את חמתו של ה'קצות', שלא שמח בהשגותיו, בניגוד ליחסיו הטובים עם בעל ה'יניבות'. עוד בעניין זה – ראו השגותו של ח"נ דמביצר, **כלילת יופי**, חלק ראשון דף קכא, ודברי קמלהאר, **דור דעה**, עמ' קלד, המסביר ש'לא אהבת דוד ליונתן היא שקלקלה את השורה כי אם השנאה שהיתה בלב החסידים על הגאון בעל קצות החושן שהיה רודפם, היא שהביא את הגמ"ד בע"ס אהבת דוד ויונתן שהיה מצד החסידים לדבר את אויבם בשער בלשון של אי כבוד ובלשון מדברת גדולות...'

אמנם, לא ברור לי מה יסוד דברי קמלהאר בדבר המלחמה שבין ה'קצות' לבין החסידים במקומו.

⁹³ אפיון ההבחנה העקרונית שבין ה'קצות' וה'יניבות' הוא מלאכה סבוכה, שקשה להכריע בה באופן חד.

ראו תובנותיו העקרוניות של רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, עמ' 252 והלאה, ולהלן בפרק השישי ליד הערה 567 והלאה.

⁹⁴ ראו לדוגמה את אזכורם המשותף בדברי הרב עמיאל, לעיל ליד הערה 18.

⁹⁵ על שני בתי הדפוס הללו – ראו חיים דב פרידברג, "בתי הדפוס בלבוב", בתוך: גלבר, **לבוב**, עמ' 539-561.

בשנת כת"ר (1860), הוציא לאור ר' אברהם יוסף מדפיס מהדורה מפוארת של כרך 'חושן משפט' שבשלחן ערוך. המהדורה כוללת כמוכן את הפרשנים הוותיקים והקדומים לישולחן ערוך 'חושן משפט' – הסמ"ע, הש"ך והט"ז, אך חוץ מפירושים אלו נוספו במהדורה גדולה זו כמה תוספות משמעותיות. אחת המרכזיות שבהן היא הספר 'נתיבות המשפט' לר' יעקב לורברבוים.⁹⁶

לאחר שנתיים, קם המתחרה ר' משה פנחס והוציא לאור מהדורה משלו לחלק 'חושן משפט'. בשער המהדורה משתבח ר' משה פנחס באותן התוספות שהיו במהדורתו של ר' אברהם יוסף, ובאותה הלשון, אלא שקודם לתיאור ספר 'נתיבות המשפט' מוסיף ר' משה פנחס חיבור חדש:

גם הוספתי עתה עוד דבר יקר מאוד הוא ספר קצות החשן על כל סימן וסעיף במקומו הראוי, וזה לא היה עוד בשום 'חושן משפט' אשר נדפסו עד כה...⁹⁷
 בחירתו של ר' משה פנחס באלאבן לצרף עתה דווקא את 'קצות החושן' למהדורתו לא הייתה מקרית. כפי שהזכרנו, שני הספרים נתפסו כברי פלוגתא, והמחלוקת ביניהם אף המשכה והתפתחה מעבר לשני הספרים המקוריים. מכיוון שכך, הבחירה לשלב את 'קצות החושן' לצדו של ספר 'נתיבות המשפט' היא טבעית ומובנת.⁹⁸

⁹⁶ כמוכן, אין זו ההוצאה לאור הראשונה של ספר 'נתיבות המשפט'. הספר נדפס כספר עצמאי יותר מחמישים שנה קודם לכן – בשנת 1809. גם לאחר מכן יצא הספר בכמה וכמה מהדורות נוספות. בשנת 1836 הודפס הספר גם בלבוב עצמה, ודווקא בדפוס המתחרה – זה של משפחת באלאבאן. אמנם, מהדורת מדפיס 1860 היא המהדורה הראשונה שבה שולב הספר, לצד הפרשנים הנוספים והוותיקים ממנו, על סדר הדף של הישולחן ערוך.

⁹⁷ רק שנה קודם לכן, בשנת 1861, הודפס הספר 'קצות החושן' בלבוב עצמה, כספר עצמאי – בנפרד מן המהדורה המקובלת של הישולחן ערוך. הספר לא הודפס בדפוס באלאבאן, שהוא זה שצירף אותו עכשיו אל מהדורת הישולחן ערוך שלו, אלא דווקא בדפוס המתחרה – זה של ר' אברהם יוסף מדפיס.

⁹⁸ כחלק מן הוויכוח בין שני המדפיסים, מנצל ר' משה פנחס באלאבאן את גב השער במהדורה זו, מהדורת 1862, על מנת לתקוף את המתחרה. לטענתו פוגע ר' אברהם יוסף בזכויותיו ומדפיס ספרים שהודפסו כבר על ידי באלאבאן, בלי לכבד את ההסכמות השונות שאסף באלאבאן. אמנם, בהמשך הדברים מתייחס ר' משה פנחס בנימה אפולוגטית משהו לכך שהוסיף במהדורת הישולחן ערוך שלו פירושים שונים, בדיוק באותה המתכונת שבה עשה זאת ר' אברהם יוסף לפניו. כך הוא כותב:

וארחץ בנקיון כפי לעיני כל ישראל,

כי לא הסגתי גבול ר' אברהם יוסף מדפיס מאומה,

באשר כל הדברים הנוספים פה בחושן משפט כבר היו נדפסים ולא קנין כספו הם,

אך פה נקבצו יחד אל תוך החושן משפט במקומו,

ובכגון דא אמרינן כתר תורה מונח כל הרוצה ליטול יבא ויטול...

טענתו של ר' משה-פנחס מרתקת. לדבריו – הסיבה לכך שאין הסגת גבול בהוספת אותם הפרשנים שנדפסו כבר במהדורת ר' אברהם יוסף (כמו נתיבות המשפט לדוגמא), נעוצה בכך שהפירושים הללו כבר נדפסו כולם

עוד שנתיים חולפות, ובשנת 1864 שב ר' אברהם יוסף ומוציא לאור מהדורה נוספת של אותו החלק – חלק 'חושן משפט' שב'שולחן ערוך'. במהדורה זו, כמובן, מוסיף גם הוא את ספר 'קצות החושן' לפירושים שסביב 'שולחן ערוך'. בדבריו בשער הוא אינו מתייחס למתחרה שלו, ואינו תולה בו את סיבת החידוש. הוספת ספר 'קצות החושן' למהדורה מתבארת כהמשך הטבעי להוספת ספר נתיבות המשפט במהדורה הקודמת:

עתה בהוצאה חדשה הזאת בראותי כל מגמת אהבי תורה ותושיה להיות הכל כשולחן ערוך לפנייהם בלי יגיעה ובלי חיפוש וכאשר ילמדו בספר נתיבות המשפט אשר רוב נתיבותיו יעלו על ספר **קצות החושן** ועל פי רוב מביא דבריו בקיצור נמרץ ואם אין הספר לפניו לא יבין על מה דבריו הטבעו ואף אם יובא לפניו לא ידע מקומו איהו לכן למלאות רצון מבקשי תורה הצגנו למעלה בקדש ביאור נחמד ויקר ספר **קצות החושן** מהגאון האמיתי מוהר"ר **אריה** ליב זצלה"ה בכל דף על מקומו ושניהם כאחד ידובקו יתלכדו ולא יתפרדו ומעתה הוא בתכלית השלימות לא תחסר כל בו יתענג נפש ההוגה בו.

נסכם, אם כן, את מהלך הדברים: בשנת 1860 רואה אור מהדורתו של ר' אברהם יוסף מדפיס, ועליה נוסף ספר 'נתיבות המשפט'. בשנת 1862 מוסיף ר' משה פנחס במהדורתו גם את ספר 'קצות החושן'. התחרות מובילה את ר' אברהם יוסף להוציא בשנת 1864 מהדורה חדשה, שבה אף הוא מסדר על הדף גם את ספר 'קצות החושן'. כך, דווקא החיבור המוקדם יותר – 'קצות החושן' – משתלב מאוחר יותר בסדר הדף של 'שולחן ערוך'. ממהדורה זו ואילך – כל המהדורות הנדפסות של 'שולחן ערוך' – חושן משפט, כוללת בתוכן את שני החיבורים – 'נתיבות המשפט' ו'קצות החושן'.

מה ניתן ללמוד מגלגול הדברים הזה?

ראשית, יש לתת את הדעת על העניין בכללותו. צירופם של שני הספרים הללו לצד 'שולחן ערוך' כלל אינו מובן מאליו. שני החיבורים הם ספרים למדניים רחבים וכבדי משקל, שאינם מכוונים רק לפסיקת הלכה. גם ברמה הטכנית – צירופם לצד מערך הפרשנים הקיים על 'שולחן ערוך' יצר עומס טקסטואלי וויזואלי חמור של הדף.⁹⁹

כספרים עצמאיים שנים רבות קודם לכן. לדידו של ר' משה פנחס, הדפסת דברים שכבר ראו אור תוך סידורם מחדש סביב 'שולחן ערוך' איננה כרוכה בהסגת גבול.

האם שילובו של חיבור בתוך מערכת הפרשנים המסודרים על סדר הדף הוא צעד משמעותי? גם אם דבריו של ר' משה פנחס אינם אלא תירוץ אפולוגטי למעשהו, הם מביעים את העמדה לפיה מעשה העריכה המחודשת אינו בעל משמעות ממשית. הספר היה כבר לפני כן, ושילובו לצד 'שולחן ערוך' איננו נתפס כאן כצעד דרמטי, המזכה את המסדר בזכויות יוצרים, אלא רק כאיסופו של חומר קיים.

⁹⁹ במהדורה החדשה והעדכנית של 'שולחן ערוך' חלק 'חושן משפט', בהוצאת מכון 'מורשה להנחיל', שאפו ליצור דף 'שולחן ערוך' נעים לקריאה וללימוד. יחד עם זה – לא היה באפשרותם להוציא את 'קצות'

הספרים צורפו באותיות קטנות מאוד וקשות לקריאה, ויצרו כך עומס המקשה עד היום על המוציאים לאור של המהדורות החדשות של השולחן ערוך.¹⁰⁰

מדוע, אם כן, צורפו הספרים הללו? התשובה לשאלה כזו מורכבת כמובן מגורמים רבים, אך לאור התיאור שהוצג כאן קשה להתחמק מן התחושה שהמניע העיקרי להוספת החיבורים הללו הוא בעיקרו – התחרות המסחרית שבין שני המדפיסים. כך צורפו חיבורים אלו, שביסודם היו חיבורים למדניים רחבים, לתוך קבוצת הפרשנים שסביב השולחן ערוך. הראשון להצטרף היה חיבור נתיבות המשפט, שמעבר לפופולריות של מחברו, היה גם חיבור קרוב יותר אל הפסק. הזיקה שבינו לבין 'קצות החושן' מובילה את המתחרה להכניס פנימה גם את ספר 'קצות החושן'.

כמובן, גם קהל הקוראים הפוטנציאלי של הספר עומד לנגד עיני המדפיסים. מסתבר, שקהל הקוראים הפוטנציאלי של חלק 'חושן משפט' בתקופה זו היה מורכב בעיקרו מלמדנים מקצועיים, ולא מכאלו שמחפשים הלכה למעשה בשאלות משפטיות. מכיוון שכך, מצורפים אל חלק 'חושן משפט' גם חיבורים שהמוקד שלהם אינו פסיקת הלכה, ורוב עיסוקם הוא בנייתו למדני של מקורות ההלכה.

באופן זה, נחתמת לבסוף התקבלותו של 'קצות החושן' אל לב ליבה של ספרות ההלכה. הדפסתו בכל המהדורות המקובלות של השולחן ערוך מובילה את ה'קצות' אל שולחנו של כל אחד מלומדי 'חושן משפט'. גם אופי הלימוד בחלק זה של השולחן ערוך משתנה, והממד הלמדני והמופשט שלו מודגש על חשבון הממדים ההלכתיים-פרקטיים. כך משתלבת תחרות עסקית מקומית בין מדפיסים בשאלת תפיסת הטקסט ומטרותיו, ואלו מעצבים יחד את פני הדף של השולחן ערוך.

5. חיבורים נוספים: ה'שב שמעתתא' וה'אבני מילואים'

רק שני ספרים נוספים מפרי עטו של רא"ל הגיעו למכבש הדפוס. האחד הוא ספר 'שב שמעתתא', שראה אור עוד בימי חייו של ה'קצות' (1804). זהו חיבור הביכורים של ה'קצות', שהתחבר בימי נעוריו.¹⁰⁰ הוא נמנע מלהדפיסו עד אשר התבססו מעמדו ופרסומו בעולם בזכות ה'קצות'. שתי סיבות הצטרפו לכך, לפי דבריו בהקדמת

וה'נתיבות' מצורת הדף המקובלת של השולחן ערוך. הפתרון שמצאו היה לחלק כל כרך בהוצאתם לשני חלקים – בחלק הראשון נדפס השולחן ערוך עם נושאי כליו הוותיקים – הש"ך והסמ"ע, ועם הערות המגיהים הקצרות – דוגמת אלו של הגר"א ושל רע"א. בחלק השני נדפס שוב (!) השולחן ערוך, כאשר סביבו – רק דברי ה'קצות' וה'נתיבות'. פתרון ביניים זה מעיד היטב על הפער שבין שני החיבורים המאוחרים הללו לבין קודמיהם, לצד המסגרת המסורתית שבה שוכנים שניהם בסופה של הרשימה המכובדת של נושאי הכלים שעל הדף.

¹⁰⁰ אמנם, הספר נערך ונוספו לו חומרים גם בשנות בגרותו של רא"ל. על הספר, דרכו ועריכתו – ראו בהרחבה להלן בפרק השני ליד הערה 260 והלאה. על זמן עריכתו המשוער – ראה להלן הערה 269.

הספר. ראשית, הספר נראה בעיניו חיבור בוסרי ולא נקי משגיאות, ושנית, מורכבותו ואי-הסדר שבו גרמו לו לחשוש שמא לא יתקבל יפה אצל הלומדים. לפיכך נמנע מלהדפיס את הספר עד שערך אותו עריכה מדוייקת בגיל מבוגר.

זהו חיבור ובו שבע מערכות למדניות-פלפוליות, העוסקות בנושאים למדניים שונים. במרכזן – שאלת הדרכים השונות להכרעה במצבי ספק – גדרי הספקות השונים, גדרי רוב וקרוב, דיני חזקה ומוחזקות ועוד. מונוגרפיה זו מצטרפת ל'קונטרס הספקות', מפרי עטו של אחיו הגדול של רא"ל – ר' יהודה,¹⁰¹ ויחד הן ממשיכות את העיסוק האשכנזי האינטנסיבי בספקות, מבית מדרשם של המהרש"ל, הש"ך ור' יונתן אייבשיץ.¹⁰²

ה'קצות' וה'שב שמעתתא' שייכים, כאמור, לשתי סוגות שונות. בניגוד ל'קצות החושן', המסודר סביב ה'שולחן ערוך', ה'שב שמעתתא' מציב במרכזו נושא עיוני-למדני טהור, ואינו פונה אל ההלכה. ההשוואה בין החיבורים וסדר פרסומם מדגישה שוב את בחירתו של רא"ל למקם את עצמו כנושא כליו של ה'שולחן ערוך', טרם פרסומו של חיבור נעוריו.

ספרו האחרון של רא"ל הוא הספר 'אבני מלואים' – חידושים על חלק 'אבן העזר' ש'שולחן ערוך', שיצא רק לאחר מותו¹⁰³ על ידי בנו וחתנו. בהקדמתו של החתן, שי"ר, למפתחות שערך בסוף הספר, הוא טוען לעדיפותו של הספר 'אבני מלואים' על פני ספר 'קצות החושן', כיוון שהתחבר בזקנותו של רא"ל: "אכן יותר נראה עוד ישרת שכלו וטהור רוחו בספר הלזה, אשר חבר בעת זקנתו עת סרעפי תבונתו בשלו פריהם."¹⁰⁴ אף על פי כן, אין ספק שהספר 'קצות החושן' זכה לפופולריות רבה יותר מזו של ה'אבני מלואים'.

על אף העובדה ששני הספרים הללו ראו אור בשלב מאוחר יותר, ברור שתהליכי כתיבתם והתגבשותם התחילו קודם לפרסומו של ספר 'קצות החושן'. כפי שהראינו לעיל,¹⁰⁵ נראה שכתובתו של ה'קצות' ארכה שנים רבות. החומרים הבסיסיים של החיבורים השונים

¹⁰¹ בהקדמת ה'קצות' מתאר רא"ל את העיסוק המשותף שלו ושל אחיו בענייני הספקות:

ולמען שלמות מלאכת החיבור הזה ומעשהו הצגתי בסופו קונטרס הספיקות אשר טפחה ידו וימינו של אחי. ריח ניחוחי. טוביני דחכימי מוהר"ר יהודה הכהן ש"ן הנ"ל בענייני ספיקא דממונא אשך בכל יומא האי שמעתתא בפומן...

¹⁰² הספר 'שערי יושר' של ר' שמעון שקופ בנוי בתבנית קרובה מאוד לזו של ה'שב שמעתתא', ויש בכך עדות נוספת להשפעה הגדולה של ה'קצות' בבית מדרשו של ר' שמעון שקופ בראשית המאה ה-20.

¹⁰³ לעמברג תקע"ו

¹⁰⁴ אמנם, כבר בכרך א' של ספר קצות החושן מפנה ה'קצות' לדברים שכתב ביחידושו ל'אבן העזר' (ראו לדוגמה סי' ס"ק כז). כיוון שכך, לא ברור שהבחנתו של שי"ר תקפה. בחינה ראשונית מגלה שקשה להבחין באופן מהותי בין צורות החידושים בספרים השונים. באופן כללי, נראה שהכתבה ב'אבני מלואים' ארוכה יותר וערוכה פחות במהודק מזו ש'קצות החושן'.

¹⁰⁵ ליד הערה 80

נכתבו כבר בשנותיו המוקדמות של רא"ל, אך גיבושם ועריכתם לקראת פרסום התרחשו בשלבים מאוחרים יותר. הישב שמעתתא' הוא כאמור יצירת נעורים של רא"ל, וכבר בכרך הראשון של 'קצות החושן' ניתן למצוא¹⁰⁶ הפניות לא מעטות אל הישב שמעתתא' שטרם ראה אור. הדברים נכונים גם ביחס ליאבני מילואים', שאליו מפנה רא"ל פעמים רבות, תחת הכותר 'חידושי לאבן העזר'.¹⁰⁷ הפניות מוקדמות אלו מלמדות על אופן הכתיבה והחידוש של רא"ל, הכותב את חידושיו כבר בגיל צעיר. אלו מצטברים ונערכים, עד לפרסומם כחיבורים מוגמרים.

נוסף על הספרים הללו יש להזכיר את קונטרס 'משובב נתיבות' שנזכר לעיל, שנדפס יחד עם ספר 'יאבני מילואים' במהדורתו הראשונה. במהדורה זו נוספו גם תשובות שונות בהלכה מפרי עטו של רא"ל.¹⁰⁸ תשובות משלו נדפסו גם בכמה ספרי שו"ת אחרים של בני דורו.¹⁰⁹ מכל מקום, את עיקר פרסומו קנה רא"ל בשל ספריו הלמדניים ולא בשל חידושיו כפוסק ומשיב.¹¹⁰

¹⁰⁶ ראו לדוגמה: סי' לד ס"ק ה; סי' מו ס"ק כב; סי' עה ס"ק ג ועוד.

נתון מעניין (אך לא בהכרח משמעותי) הוא שבעוד שבכרך הראשון מוזכר הישב שמעתתא יותר מעשר פעמים, בכרך השני הוא נזכר פעמיים בלבד.

¹⁰⁷ ראו לדוגמה סי' סו ס"ק כו; סי' צ ס"ק ז ועוד.

¹⁰⁸ בסוף כרך א' מודפסת התכתבות בין הרא"ל לבין הרב באב"ד, שהיה הרב של טרנופול, סביב סיפור אקטואלי של היתר עגונות. בסוף כרך ב' מופיעות כ"ז תשובות בנושאים שונים.

¹⁰⁹ ראו רשימה אצל וונדר, **מאורי גליציה**, כרך ג' עמ' 300. כמו כן, במהדורת אורייתא של ספר קצות החושן הוסיפו בסוף כל כרך תשובות של היקצות' ואליו מחכמי דורו, בעניינים הנוגעים לסימני אותו הכרך. בסך הכל, נאספו שם תשע תשובות בלבד.

¹¹⁰ עוד על התשובות, ועל היחס בינן לבין הספרים – ראו להלן ליד הערה 425 והלאה.

פרק א' -

נושאי הכלים ל'חושן משפט'

פתיח

כפי שהזכרנו לעיל,¹¹¹ 'קצות החושן' (יחד עם בן-זוגו – ספר 'נתיבות המשפט'), הוא החוליה האחרונה בשרשרת נושאי הכלים לחלק 'חושן משפט' של ה'שולחן ערוך'. בהקשר זה, נראה שהמסגרת הראשונית שביחס אליה כדאי להציב את הדיון בספר היא זו של נושאי הכלים ל'שולחן ערוך' בכלל, ולחלק 'חושן משפט' בפרט. מהם 'נושאי הכלים'? מה תפקידם, ובאיזה אופן הם מתייחסים ל'שולחן ערוך'?

המאה ה-16 היתה מאה של תמורות מפליגות במבנה הבסיסי של הספרות התורנית. הופעתו של ה'שולחן ערוך' יצרה במהרה מהפכה מרחיקת לכת בדפוסי החשיבה והכתיבה של הלומדים בעולם האשכנזי והספרדי גם יחד.

השינוי לא היה רק שינוי חיצוני בארגון החומר הקיים, אלא שינוי בתבניות הבסיסיות של תפיסת החומר ולימודו, שעמד בזיקה למהפכות חברתיות וטכנולוגיות רחבות שהתרחשו באותה התקופה. התאמתו של ה'שולחן ערוך' לשינויים אלו הובילה לקאנוניזציה מהירה שלו, ששינתה את פניו של עולם הספר היהודי.¹¹²

הקאנוניזציה של ה'שולחן ערוך' באה לידי ביטוי לא בהכרח בקבלת סמכותו ההלכתית כפוסק, אלא גם ובעיקר בהתגבשותה של ספרות משנית על גבי ה'שולחן ערוך' – ספרות נושאי הכלים.¹¹³ ספרות זו, שהינה רחבה ואקלקטית למדי, כוללת השגות הלכתיות, הצגת מקורות, פירושים והערות למדניות, והיא הציר המרכזי של היצירה התורנית במאות ה-

¹¹¹ ליד הערה 42.

¹¹² על השפעתו ומקומו של ה'שולחן ערוך' בזיקה לשינויים בראשית העת החדשה, ראו רז-קרקוצקין,

חקיקה; תא שמע, **קארו**; Davis, **Reception**.

¹¹³ שאלה מעניינת היא מה מקורו של הביטוי 'נושאי כלים' ככינוי לפרשנים הסובבים את החיבור המרכזי. השימוש הרווח בביטוי זה הוא ביחס לפרשנים הנדפסים לצד החיבורים הקאנוניים – הרמב"ם, הטור וה'שולחן ערוך'. ברור שההקשר הוא מלחמתה של תורה, ומשמעות הביטוי בהקשרו הזה מעניינת – האם נתפסו הפרשנים השונים כמגנים/מסייעים לטקסט המרכזי במלחמתו?

דוגמאות ראשונות שהצלחתי למצוא לשימוש בביטוי הן מן המאה ה-16 – ראו בשו"ת מהר"י בי רב סי' נט ובשו"ת מהרלב"ח סי' לו וסי' מב. אמנם, בשני המקורות שם – נושאי הכלים אינם דווקא אלו המודפסים על הדף, אלא ממשיכי דרכו הלמדנית של אחד מן הראשונים (ראו אצל המהרלב"ח שם סי' מב את הביטוי 'רבינו תם ז"ל ונושאי כלי סברתו'). הנושא דורש עוד בירור, ואכמ"ל.

17-18. יתירה מזאת: יש מקום לטענה שהיווצרותה של ספרות זו משקפת ומסמנת את המעבר מתקופת הראשונים לתקופת האחרונים:¹¹⁵ אם בתקופת הראשונים הכתיבה התורנית בשדה ההלכתי מתייחסת ברובה באופן ישיר אל התלמוד, הרי שהחל מן המאה ה-16 עולה קרנו של ה'שולחן-ערוך', והוא עובר אל מרכז השדה.¹¹⁶ מטבע הדברים, משקפים קורותיה של הספרות הזו את תולדות התקבלותו והשפעתו של ה'שולחן ערוך'. יחד עם זה, הספרות הזו הפכה לאבן פינה בבית המדרש מכאן והלאה, וכך משקפים קורותיה גם רבים מן התהליכים שעברו ועוברים על בית המדרש עד היום הזה ממש. אף על פי כן, זכתה ספרות זו עד היום למחקר מועט יחסית.

1. ארכיטקטואליות, 'צורת הדף' ומקומו של השולחן ערוך

הפיכת הפירושים הללו לינושאי כלים כרוכה בשידוכם יחד זה לצד זה על דף ה'שולחן ערוך', כאשר הם מעטרים אותו מצדדיו השונים. תבנית גראפית זו היא שהפכה את ה'שולחן ערוך' למוקד היצירה ההלכתית המודרנית.¹¹⁷ יש להעיר, שבשלב ראשון לא ברור שיש כאן שינוי במעמדו של ה'שולחן ערוך' עצמו, כיוון שנראה שהספרים השונים לא נתפסו כהוצאה חלקית של הספר השלם 'שולחן ערוך', אלא נלמדו כספרים העומדים בפני עצמם. דוגמה בולטת מן הדור האחרון לתופעה דומה היא החיבור 'משנה ברורה' לר' ישראל מאיר הכהן מראדין. מקומו של החיבור הזה כחיבור עצמאי שמור לו במדף ספרי ההלכה, ובעיני הלומד הממוצע הוא איננו נתפס כפרשן חלקי

¹¹⁴ ראו ניסוחו מרחיק הלכת של רב צעיר, **תולדות הפוסקים** ג, עמ' 158: "...כל ספרותה של דורות האחרונים נצטמצמה אך בחוג השו"ע ופירושו, כפי שנלך ונבאר להלן".
ליכטנשטיין, **אחרונים**, עמ' 150 ואילך, הבחין בכך שהדברים נכונים בעיקר בעת החדשה המוקדמת, וראו להלן.

סקירה קצרה של ספרות נושאי הכלים ומאפייניה הפרשניים – ראו מאירסון, **פני יהושע**, עמ' 12-17.
¹¹⁵ ראו ליכטנשטיין, **אחרונים**, עמ' 137-138.

¹¹⁶ למעשה, ייתכן שראשית התהליך בחיבור ה'בית יוסף' וה'דרכי משה' כפירושים לטור. יצירת הפירושים המאספים הללו מסמנת בעת ובעונה אחת את סופה של תקופת הראשונים, שיצירתה נאספת כעת אל מאספים אלו, ואת ראשיתה של התקופה הבאה בתור. גם בהמשך זוכה הטור להמשך יצירה סביבו, אך פחות מזו שלה זוכה השולחן ערוך, וראו להלן ליד הערה 127.

¹¹⁷ התצורה של טקסט מרכזי שסביבו פירושים רבים מאפיינת את כל החיבורים הקאנוניים של ספרות ההלכה. התלמוד הבבלי הודפס עם מפרשים כבר בדפוסיו הראשונים, עוד קודם לגירוש ספרד. ספר 'משנה תורה' לרמב"ם נדפס בצירוף מפרשיו החל מדפוס קושטא 1509. המקראות גדולות התעצבו בכמה מהדורות, גם הן בראשית המאה ה-16 (1517, 1525) ומשם התרחבה הלאה. על עיצובה של מהדורה זו – ראו ריינר, **תלמוד**, מעמ' 735 והפניותיו שם.

אמנם – כפי שאטען להלן, לא בכל המקומות פועלת התבנית באופן זהה, והקאנוניזציה של הטקסטים השונים פועלת בצורה שונה בכל אחד מן המקרים.

של ה'שולחן ערוך' אלא כספר פסיקה עצמאי. כך גם, יש להניח, נתפסו החיבורים הראשונים שראו אור כספרי פסיקה שנתחברו סביב ה'שולחן ערוך'.

אמנם, לאט לאט התרבו החיבורים העצמאיים השונים שהתחברו סביב חלקיו של ה'שולחן ערוך'. בין הפירושים הללו נוספו גם פירושים לפירושים – חיבורים שמטרתם היתה לפרש לא את ה'שולחן ערוך' עצמו אלא את אחד מן המפרשים הקודמים להם. אז התפתח התהליך ההפוך – איסופם של החיבורים השונים יחד וסידורם על סדר הדף של ה'שולחן ערוך', כאשר הם מעוצבים כולם מסביב לטקסט הבסיסי של ה'שולחן ערוך'.

חוקר הטקסט הצרפתי ג'נט (Genette)¹¹⁸ טבע את המונח 'ארכיטקסטואליות' כמונח שבא לתאר את הסטרוקטורה של מערכות היחסים שבין הטקסט וסביבתו. ברקע הדיון שלפנינו חשובה התובנה שלו, לפיה המבנה הזה כמו גם מרכיבי משנה נוספים בספר, אותם הוא כולל במושג 'Para-text', הם כולם חלק מעיצוב האופן שבו הספר מציג את עצמו בפנינו, פונה אלינו ויוצר אתנו קשר כקוראים. מהו, אם כן, משמעה של הארכיטקסטואליות של דף השולחן ערוך?

יש כאן כמובן, קודם כל, היבט טכני מרכזי. בדברי הפתיחה שלו לכרך אורח חיים מתאר ר' אברהם יוסף מדפיס, בעל דפוס בלבוב, את מטרת איסוף הפרשנים לכרך אחד:

ישמחו הרבנים ויגילו הלומדים בראותם מעשה ידי אומן השולחן הטהור הזה כלול הוא בהדרו. חבוש עליו פארו, כפתורים ופרחים משוקדים יוצאים מצדיו, והאיש אשר לא תשיג ידו בתורתו לאסוף הכל בחדר הוראתו, או תכבד העבודה עליו להניח כולם לפניו, הן עתה נקבצו בו יחד חוברות ביריעה האחת¹¹⁹

ארגון החומר כולו סביב ה'שולחן ערוך' מקל על הלומד שאין בידו די ממון לרכוש את כל הספרים בפני עצמם. בנוסף, הצורה החדשה מקילה את העבודה – מעתה אין הלומד נדרש להניח על שולחנו ספרים רבים, כיוון שנקבצו כולם ובאו סביב ה'שולחן ערוך' עצמו.

אלא שהשינוי הזה איננו רק שינוי טכני. שילובם של הפירושים השונים כ – 'Hyper-texts' סביב הטקסט הבסיסי של ה'שולחן ערוך', תוך העמסתו באין ספור סימונים המפנים את המעיין למגוון הפירושים שסביב העמוד, משנה לחלוטין את אופן הקריאה והשימוש בספר.

נשים לב: אם בראשיתו נתפס ה'שולחן ערוך' עצמו כספר פסיקה, כאשר נאספים סביבו הפרשנים השונים הוא משנה את תפקידו ואת מיקומו בתוך המערך התרבותי של עולם הספר התורני. החיבור מאבד את מקומו כספר פסיקה, הלכה למעשה, והופך למוקד

¹¹⁸ ראו 1-6 Genette, **Introduction**; Genette, **Palimpsests**, pp.

יש להעיר, שהשימוש בביטוי 'ארכיטקסטואליות' בכותרת הפסקה הזו הוא שימוש מושאל מכתבתו של ג'נט, ואינו מכוון למשמעות שבה משתמש בו ג'נט.

¹¹⁹ 'שולחן ערוך' אורח חיים, מהדורת מדפיס, לבוב 1860

מארגן של הכתיבה שסביבו. פוסק ההלכה לא ישתמש מעתה רק ב'שולחן ערוך', אלא יפסוק רק על פי המכלול כולו – ה'שולחן ערוך' ונושאי כליו. השינוי הזה בתפיסתו של ה'שולחן ערוך' פותח את הפתח להיווצרותה של ספרות משנית, שכבר איננה הלכתית בדווקא.

השינוי הזה משתקף יפה במבנה הטכני של הדף ובסדר הדפוס. אם בשלב הראשון הטקסט של ה'שולחן ערוך' הוא טקסט נושא משמעות, שהטקסטים שלידו מתמקדים בפירושו ובהתייחסות אליו, הרי שבשלב השני הופך ה'שולחן ערוך' לטקסט מקודד, העמוס בסימנים ובהפניות לטקסטים שסביבו. כך, הטקסט המקורי עצמו מאבד למעשה את ערכו כספר עצמאי, ומתפקד מעתה בעיקר כמוקד המארגן של שלל הכתיבה שבעקבותיו. דווקא הקאנוניזציה של החיבור דוחקת הצדה את אופן התפקוד הבסיסי שלו כספר פסיקה. כאמור, השינויים המהותי והטכני משתקפים זה בזה, והם אלו שמזמנים את המשך הכתיבה מסדר שני – כתיבה שכבר איננה מתפקדת רק במישור הראשוני והמיידני של פירוש הטקסט או של פסיקה, אלא עוסקת בפרשנות לפרשנים הקודמים, או בבניית מגדלים למדניים ופלפלניים על גבי הבסיס ההלכתי.

1.1 בין 'תורת כהנים' ל'מגיני ארץ'

יש להעיר כאן, שספרות נושאי הכלים התגבשה באופן שונה וייחודי סביב כל אחד מחלקי ה'שולחן ערוך'. רק פירוש אחד מקיף את כל ארבעת החלקים – ה'טורי זהב', לר' דוד סג"ל – ואף הוא אינו זהה בסגנונו, במרכיביו ובזמני הדפסתו בכל אחד מן החלקים. יש מקום לטעון, שבשלבים מסויימים נתפסו ארבעת חלקיו של ה'שולחן ערוך' כספרים נפרדים זה מזה.

לדוגמה – חלק 'חושן משפט', שבו נתמקד להלן,¹²⁰ יצא לאור בשנת תנ"ב (1692) בפיורדא, תחת הכותרת 'ספר תורת כהנים'. רק בכותרת המשנה אנחנו מוצאים את הפירוט – 'שלחן ערוך מטור חשן משפט עם הביאורים ה"ה מאירת עינים ושפתי כהן'. הכינוי 'תורת כהנים', ניתן על שמם של נושאי הכלים – שני הכהנים ר' יושע-פלך הכהן בעל ה'ספר מאירת עיניים' ור' שבתי הכהן בעל ה'שפתי כהן'.¹²¹

¹²⁰ לאור הדברים הללו אני סבור שעל אף שחלק מן המסקנות דלקמן נכונות באופן כללי ביחס ל'שולחן ערוך' ולאופן התפתחות בית המדרש האשכנזי, יש להקדיש מחקר נפרד ומעמיק להתפתחות נושאי הכלים בכל אחד מחלקי השו"ע בנפרד.

¹²¹ השמות הללו משפיעים גם הלאה על השמות שבוחרים מפרשי ה'שולחן ערוך' להעניק לספריהם. כך בוחר ר' יונתן אייבשיץ להמשיך את היחס ל'חושן' עם פירוש 'אורים ותומים'. ר' יעקב מליסא מחלק את פירושו 'נתיבות המשפט' למשפט האורים (כהמשך ל'אורים ותומים' של ר"י אייבשיץ) ומשפט הכהנים (המשך לכינוי של הכרך הכולל את הש"ך והסמ"ע).

גם החלקים האחרים של השולחן ערוך זכו לשמות משלהם, וגם הם בזיקה לנושאי הכלים שאתם נדפסו. חלק 'אורח חיים', לדוגמה, מודפס בהוצאות רבות תחת הכותרת 'מגיני ארץ' – על שם שני פירושי: 'מגן אברהם' ו'מגן דוד'. דומני שהכינויים הללו מוסיפים ומלמדים על חשיבותם של נושאי הכלים בעיצוב פניו של השולחן ערוך. העובדה שבשלבם מסויימים נקראו הספרים על שמם של נושאי הכלים מחזקת את הטענה לפיה השולחן ערוך עצמו לא היה תמיד המוקד הממשי של הספרות הזו, ועל אף שהוא שימש כציר המארגן של החיבורים הללו, הם לא התמקדו רק בפירוש השולחן ערוך אלא 'ניצלו' אותו לעיתים לטובת יצירה הלכתית רחבה יותר.

לאחר שעמדנו על אופן התהוותם ותפקודם של נושאי הכלים באופן כללי, אני מבקש להעמיק את הדיון, ולהתמקד באופן התפתחותם של נושאי הכלים לחלק 'חושן משפט' שבשולחן ערוך.¹²² כפי שנאמר לעיל, מוקד היצירה ההלכתית בעת החדשה המוקדמת סובב סביב השולחן ערוך. במובן זה, בחינת אופן התפתחותם של נושאי הכלים מספקת לנו חלון של ממש לבית המדרש של התקופה.

2. השלב הראשון – נושאי הכלים ל'חושן משפט' עד למאה הי"ז

2.1 חידושי דינים – הסמ"ע ומטרותיו

הפירוש הראשון שנדפס על חלק 'חושן משפט' שבשולחן ערוך, הוא ספר 'מאירת עיניים' (להלן: הסמ"ע) לר' יושע-פלק הכהן (להלן: רי"פ).¹²³ רי"פ, שהיה תלמידם ושאר בשרם של המהרש"ל והרמ"א, פעל קרוב מאוד לזמן היווצרותו של השולחן ערוך ולזמן כתיבת הגהותיו של הרמ"א.¹²⁴ ספרו רחב היריעה נקרא 'בית ישראל', מורכב ממספר ספרים שונים – שני סוגי פרשנות לספר הטור, ובנוסף – פרשנות לחלק 'חושן משפט' של השולחן ערוך.¹²⁵

¹²² כמובן, מטבעה של מסגרת הדיון, אתמקד בנקודות שיש בהן להאיר את המסגרת שבתוכה אני מבקש להציב את העיסוק בספר 'קצות החושן', ואין לראות בדברים סקירה ממצה של הפרשנות ל'שולחן ערוך' 'חושן משפט'.

¹²³ נדפס לראשונה בפראג, 1614.

¹²⁴ נפטר 1614. עליו ראו – בובר, **אנשי שם**, עמ' 80; רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, כרך ג', עמ' 112-120; אלון, **המשפט העברי**, כרך ב', עמ' 1173-1179.

¹²⁵ על אף שהחיבור מוצג בדברי רי"פ כיחידה אחת, מכיוון שהוא כולל פרשנויות לשני ספרים שונים, הוא הודפס למעשה בנפרד כשני חיבורים שונים – הסמ"ע כאמור בפראג ב 1614, והפירושים לטור רק לאחר יותר מעשרים שנה – בלובלין.

הקדמתו המפורטת לספר, שהיא כשלעצמה יצירה ספרותית רחבת היקף, פורשת תמונה רחבה של השתלשלות תורה שבעל פה, כפי שזו ניבטת מבעד לעיניו של חכם אשכנזי בן המאה הטי"ז. לאורך ההקדמה סוקר הסמ"ע בהרחבה את המסורת ההלכתית – ממשו רבינו ועד לבני דורו – ר' יוסף קארו, המהרש"ל והרמ"א.

בסגנונה ובתכניה קרובה הקדמתו זו להקדמת מורו ורבו המהרש"ל לספר 'ים של שלמה', שאף היא מניפסט אשכנזי מובהק, הנכתב על רקע תפוצתו המהירה של 'השולחן ערוך'.¹²⁶ מהקדמת הסמ"ע עולה ביקורת מפורטת ומנומקת על שני חיבוריו המרכזיים של ר' יוסף קארו – ה'בית יוסף' וה'שולחן ערוך'.

ביקורתו המרכזית על 'השולחן ערוך' פשוטה – ר' יוסף קארו (והרמ"א יחד אתו!) בחרו לנסח קודקס נטול מקורות לחלוטין, כדרכו של הרמב"ם. לטענתו, גם אם "דעת הגאונים היתה רצויה..." הרי "שעיני המעיינים בו היא סמויה, כי כוונתן היה שלא יפסקו מתוכם כי אם מי שלמד תחילה דברי בעל הטורים עם פירוש הבית יוסף, וידע מתוכם מקום כל דין וטעמו". אמנם "בזמנינו בהיות בכובד התלאה, נמשך מהטובים רעה, שרבים חושבים בנפשם כאלו הם מדור דעה ורוצים ללמוד התורה על רגל אחת ומצפצפים ופוסקים מתוך השולחן ערוך".

דבריו של הסמ"ע ממשיכים את הביקורת האשכנזית מבית מדרשו של המהרש"ל, שראתה בעין ביקורתית מאוד את הנסיון ליצור קודקס פסיקה חילופי, שאין בו הפניות אל התלמוד עצמו. הסמ"ע, כמו רבים מבני דורו, חושש מאותם ש'לא הגיעו להוראה ומורים', המשתמשים בספר ללא היכרות מעמיקה עם חומרי הרקע שלו ופוסקים באופן מוטעה.¹²⁷ הויכוח, כמובן, אינו רק ויכוח על מנגנון פורמלי של פסיקה, אלא עימות שברקע עומד המאבק בין מוקדי הכח הספרדי והאשכנזי בשאלות ההיררכיה הפנימית של עולם ההלכה. פסיקתו הספרדית של ר' יוסף קארו ונסיונו ליצור האחדה של הנורמה ההלכתית, אינם מתקבלים בעין יפה בבית המדרש האשכנזי.

לאור ביקורת זו מוסברת בחירתו של הסמ"ע להקדיש את חיבורו המרכזי לפרשנות ספר ארבעה טורים דווקא. לתוך יצירתו זו הוא מבקש לאסוף את כל חיבוריו:

¹²⁶ על גלגולי הקדמתו של המהרש"ל ראו אצל רפלד, **המהרש"ל**, עמ' 124-132. על הספר 'ים של שלמה' והתקבלותו המדורגת ראו ריינר, **מעבר לגבולות**. לפי דברינו כאן – צורת החשיבה והלימוד של המהרש"ל משפיעה באופן עמוק על בית המדרש האשכנזי דרך תלמידו רי"פ, על אף שהספר 'ים של שלמה' עצמו מודפס רק במאה ה-18. עוד על היחס למהרש"ל – ראו להלן ליד הערה ה-150 והלאה.

¹²⁷ הביקורת הזו מקבילה לחלוטין לביקורתו של הסמ"ע על הרמב"ם המופיעה בראשית ההקדמה. גם שם טוען הסמ"ע על הרמב"ם, שאף הוא 'לא הלך דרך המחברים אשר היו לפניו ולאחריו, שכתב כל דבריו שתומים ומבלי ראייה'.

[והשווה ללשונו של הראב"ד בהשגתו להקדמת הרמב"ם ליד החזקה: "כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו כי הם הביאו ראייה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומרם..."]

ובהיות שספר הארבע טורים הביא לרוב הדיעות איש איש כפי פסקיהן בכללותיהן ובפרטותיהן סדרתי עליו גם כן את החידושים שחידשתי בס"ד על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והמרדכי ושאר מחברים, וגם על כמה שיטות והלכות חמורות שבתלמוד ודברי התוס' על פי סדר הלכות דברי המורים, כדי שיהיו מצויים יחד לדור דורים.

אולם, בנוסף לפירוש על הטור, בחר רי"ף להקדיש חלק בחיבור גם לפרשנות ספר 'שולחן ערוך':

ולחלק הרביעי, שהוא פירוש על השולחן ערוך, קראתי שמו 'ספר מאור עיניים' כאשר הוא באמת מאיר עיני המעיניים בה'שולחן ערוך' ובהגהותיו הסתומים והחתומים אשר זולת פירוש זה אסור לפסוק מתוכו, וכנ"ל. גם יאיר עיניהם בכמה וכמה חידושי דינים שנתחדשו בו, גם לרבות שבחיבור זה יתפקחו עיני המעיין בכמה וכמה פשטים ועיניים שנראו כסותרים זה את זה. גם יבוארו בו דברי הרמב"ם והטור במקום שהביאני ההכרח להעתיק לשונם והעמדנו על נכונה בסיעתא דשמיא.¹²⁸

מסתבר, שעל אף התנגדותו של הסמ"ע לסגנונו של ה'שולחן ערוך', בלבוב של סוף המאה ה-16 כבר היה ה'שולחן ערוך' חיבור שאי אפשר להתעלם ממנו. בניגוד לרבו, המהרש"ל, בחר רי"ף להגיב אל הספר הנפוץ ולכתוב לו פירוש.¹²⁹

אלא שפירושו של הסמ"ע ל'שולחן ערוך' אינו רק פירוש לדברי קודמיו. מטרתו המוצהרת של החיבור, כפי שזה עתה ראינו בדברי הסמ"ע, היא לכסות במובן מה על המגרעות של ה'שולחן ערוך' כספר פסיקה. לדידו של רי"ף – **אין לפסוק מן ה'שולחן ערוך' ללא השלמת העיון בפירוש שלו**. מטרת הפירוש שלו היא להציב בפני הלומד את הרקע לפסיקה, ולאפשר לו פסיקה מתוך עיון במקורות הראשוניים של ההלכה ולא פסיקה שטוחה מתוך המאסף של ר' יוסף קארו. כדרכם של פרשנים ובעלי השגות, ספר 'מאירת עיניים' משקף בעת ובעונה אחת קבלה של ה'שולחן ערוך' כמוקד מארגן של הכתיבה ההלכתית, ועם זה –

¹²⁸ מתוך הקדמת 'בית ישראל' הנדפסת בפתיחת טור אורח חיים. ראו בהמשך דבריו שם את התנצלותו על כך שחיבר את ספרו כפירוש חיצוני לספר 'שולחן ערוך', ולא המשיך את המסורת האשכנזית של התערבות בטקסט המקורי באמצעות כתיבת הגהות, דוגמת מלאכתו של הרמ"א. מעניין לגלות שהמקור שעליו הוא מסתמך להצדקת סטייתו מן הנהג האשכנזי הוא לא אחר מהמתרגם הספרדי אבן תבון, בהקדמתו לתרגום ספר 'חובות הלבבות'.

על היחס האשכנזי לכתבי יד ולדפוסים והשפעתו הרבה היחס ל'שולחן ערוך' ולהתפתחות נושאי הכלים ראו אצל Reiner, E' lite.

¹²⁹ נראה שגם בכך נעוצה הסיבה להצלחתו ותפוצתו הגדולה של הסמ"ע, בניגוד להעלמותו היחסית של ספר 'ים של שלמה' למהרש"ל, שנדפס רק באופן חלקי, וגם זאת רק לאחר מאתיים שנה. על כך – ראו ריינר, מעבר לגבולות.

עימות אידאולוגי עמוק וניסיון לשנות את נתיבה של ספרות ההלכה מזה שסימן הישלחן ערוך'.

הקדמתו של ר"פ לחיבורו מספקת גם הבהרה אידאולוגית של תפיסת ההלכה שלו. הדיון הפותח את ההקדמה מוקדש לשאלה מדוע נמסרה התורה על ידי משה בעל פה ולא בכתב, ומוצעים בו מספר הסברים.

הנימוק הראשון, שהוא מעניין כשלעצמו אך לא כאן המקום לדון בו, כורך את האוראליות של התורה בחשש מפני הפרשנות המסולפת של הנוצרים:

ונצטוה משה מסיני ללמד כל אלו לישראל על פה ולא בכתב... וכתבו הקדמונים

הטעם, כדי שלא ישנו המינים תורה שבעל פה למינות כמו שעשו לתורה שבכתב...

אמנם, בהסברו השני מציע ר"פ הסבר עקרוני:

גם כדי שלא יסמכו כל מה שכתובה לפניו ולא יעסקו בה כל כך בעיון כמו

שצריכין ליתן לב כשילמדו על פה, שאז צריכין להגות בהן תמיד כדי לזכור

הדברים ולא ישכחוהו. ועל ידי כן יוציאו מדעתם ומסברתם כמה דינים.

העקרון זהה לזה שמצאנו בביקורת על הישלחן ערוך' – הסומך על מה שכתוב לפניו בקיצור מוותר על העיון ואינו 'נותן ליבו'. הלימוד על פה עדיף באופן מהותי על הלימוד מתוך הכתב. יתרונו של הלומד על פה הוא בעיסוק האינטנסיבי שלו המוביל אותו להוציא 'מדעתו ומסברתו כמה דינים'. הלומד האידאלי לדידו של ר"פ אינו זה שמסתפק בידיעת החומר המונח לפניו, אלא זה שעיסוקו בתורה מוביל אותו לחדש הלכה מדעתו!

2.2 לא שערום הראשונים – ביקורתו של הב"ח

מעניין לגלות שבנקודה זו עצמה הותקף הסמ"ע בחריפות על ידי בן דורו הצעיר – ר' יואל סירקיש, מחבר ספר 'בית חדש' (להלן: הב"ח).¹³⁰ בהקדמותיו לספריו תוקף הב"ח שוב ושוב את עמיתו המבוגר. כך הוא כותב בהקדמתו לספר 'בית חדש' על חושן משפט:

ובהיות שבזמנינו זה עמד הרב הגדול החסיד כמוהר"ר ולק הכהן ז"ל וחיבר ביאור

ארוך על ספר שולחן הערוך ומתוך פירושו וביאוריו לפעמים נמשכו דינים מדינים

שונים לא שערום הראשונים. על כן הביאני ההכרח לעורר ולהזהיר למעיין בהלכה

למעשה להורות כשורה...

אותם חידושים להלכה מבית מדרשו של הסמ"ע, שבהם ראה ר"פ את שיא מפעלו התורני של הלומד, מטרידים ביותר את הב"ח ומביאים אותו לחבר חיבור מקביל, שבו יעמוד על שגיאותיו של הסמ"ע. הבעייתיות בחידושים ברורה: נמשכים מהם דינים שלא שערום

¹³⁰ עליו ראו אצל רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, כרך ג', עמ' 122-126; סירקיש, **ספר הב"ח**; מירסקי, **בין**

שקיעה לזריחה, עמ' 139-162

הראשונים'. אל מול תפיסת ההלכה הדינאמית של רי"פ מציב ר' יואל סירקיש תפיסת הלכה מסורתית, המחוייבת הרבה יותר לראשונים שקדמו לו. רתיעתו של הב"ח אינה רק מפסיקת ההלכה השונה, אלא גם מן המתודה הלימודית המובילה אליה. הסתייגותו מדרכי הלימוד הרווחות בתקופתו משתקפת בהקדמות של כל אחד מחלקי פירושו לספר הטור. כך הוא פותח את ההקדמה לחלק 'חושן משפט', בהתנגדות לפנייה לשיטות לימוד של חידוד:

לכו נא לחמו בלחמי. ושתו ביין מסכו ואל תפנו אל רהבים ולחם כזבים דלא אהנו להו שטותייהו ושיטתייהו לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי כי המה מעשה חדודים לשון לימודים ציורים וכיורים. והבל פיהם שבושים תש כחם כנשים. הויכוח הזה שבין הב"ח לסמ"ע איננו ויכוח מקומי, אלא השתקפות של מתח עמוק בהרבה, שיסודו בדיון קדום בבית המדרש האשכנזי – הויכוח על הפלפול. קודם שנעמוד על הזיקה ההדוקה שבין הויכוחים, נפנה רגע את מבטנו אל הסביבה בה נוצר והתחבר פירוש 'מאירת עיניים' – בית מדרשו של רי"פ בלבוב, המתואר לא מעט בכתביו.

2.3 רי"פ – ראש הישיבה

לאחר שבשלב ראשון רשם רי"פ את חידושו על סדר מסכתות הש"ס – נשרפו חידושו על 14 מסכתות בשריפה בלבוב. כך הוא מתאר בהקדמה את המשך דרכו: ומאז פניתי כה וכה לתור ולדרוש דרך הישר שאלך בו, ובחתי לנפשי ללמוד וללמד עם רבנים מובחרים, הלכות הרי"ף והר"ן והמרדכי, הרא"ש והטורים ולדקדק בכל א' בסדקים ובחורים, ולכתוב על כל א' ביאורים.¹³¹ רי"פ מחפש לעצמו 'רבנים מובחרים' שאתם יוכל לעסוק במה שנראה כסדר הלימוד המקובל בבית המדרש האשכנזי באותה התקופה – לימוד הפוסקים על סדר הש"ס – רי"ף, ר"ן, מרדכי ורא"ש ועיסוק בספר ארבעה טורים. אלא שבקשה זו כלל אינה פשוטה. כדי 'לתפוס ישיבה' במונחי אותם ימים, היה צריך רב בן התקופה לכהן כרב קהילה, שתחזיק בשבילו את בית המדרש.¹³² החזקת תלמידים היתה חלק מן החוזה המקובל להעסקת רב בקהילה. אלא שכאן מונחת הבעיה: רי"פ מעוניין ללמוד בידיעת צלולה, ואינו רואה אפשרות לעשות זאת כרב קהילה מכהן, העמוס בצורכי הציבור. כך הוא מתאר בהמשך דבריו בהקדמה:

ובראותי רוב התלאות המוטלים על רב המנהיג הקהילה ושמעתא (בפרט בדרך הנ"ל) בעי דעת צלולה, בעבור זה היתה שאלתי ובקשתי מה' הרועה אותי שימלא

¹³¹ אכן, בספרייה הלאומית מצוי בכתב יד ביאור של רי"פ על המרדכי למספר מסכתות.

¹³² על מוסד הישיבה בפולין ראו אסף, **עולם התורה**, עמ' 86 והלאה, וראו ריינר, **תמורות**, עמ' 28 והלאה.

שאלתי לזכני לבית תלמוד ולבלתי אהיה גלמוד. וימלא ידי להספיק בו רבנים חשובים ולפניהם אסדר תמידים כסדרן בבוקר השכם ולערוב ערבים. ואכן, תפילתו של רי"פ מתגשמת, כאשר חמיו, ר' ישראל בר' יוסף פרנס', מחזיק על חשבונו ישיבה פרטית עבור רי"פ, בתוך ביתו הפרטי – בית אבנים בן ארבע קומות: וטרם אליו קראתי שמע ה' תפילתי, ונתן בלב חמי הקצין והנדיב ראש ומנהיג היה בק"ק לבו"ב ואגפיה, נודע בשערים שמו הר"ר ישראל בר' יוסף ז"ל, דבר על לבי ואמר לי. הנה דבר מצוה הבאה בגורלי. אחוז בה ואנוכי אעמוד על צד ימינך ואספק לך תלמידים הגונים כרצונך. גזר ואמר וקיים. והיה לי לעיניים. ונתן לי ביתו של אבנים הבנוי לתלפיות, בו בניינים תחתים שניים שלישים ועליות. להתאסף בו עדרים עדרים ולתלות עליו שלטי הגיבורים. ועל זה שמח ליבי ותעלוזנה כליותי לבלתי מש מתוך האוהל ואף אם אתבקש בקהילה גדולה להתנהל. נדרתי וקיימתי ומכח אל הפועל הוצאתי מחשבתי. ונתבודדתי עם תלמידים משכימים ומעריבים, ובהנאת העולם מתעיבים, ועסקנו בתלמוד ובפוסקים הנ"ל להעמיד כל דבר הקשה על מכוננו כפי אשר הורינו ה' ממעונו. והרבה תורה למדתי מרבתי, ומתלמידי נשתנו כליותי...

רי"פ בוחר, באופן מפתיע, שלא לכהן כרב קהילה. הוא נודר שלא לעזוב את ישיבתו גם אם יתבקש 'בקהילה גדולה להתנהל', ובוחר להישאר בבית המדרש.¹³³ הסתירה שבין המרחב של העשייה הקהילתית והציבורית לבין ה'דעת הצלולה' הנדרשת לשם העיון הבית-מדרשי בהלכה, מובילה את רי"פ למקד את מאמציו בבית המדרש פנימה, ולמשוך את ידיו מתפקיד של רב קהילה.¹³⁴ ישיבתו של רי"פ נודעת בשערים, והיא מוזכרת לא פעם

¹³³ אמנם, בראשית דרכו היה רי"פ רב קהילה. הדברים מפורשים בלשונו בקונטרס הריבית (על הקונטרס – ראו להלן הערה 143) בסעיף ט, שם הוא מתאר את שעשה כשנתמנה להיות אב"ד בק"ק לאדמיר. מלשונו בפתיחת ההקדמה לבית ישראל אפרש אולי להסיק שהיה רב במספר קהילות: וגם שמע ה' בקולי, ומיום באתי לטהר סייע לי, וזכיתי להנהיג קהילות ולתפוס ישיבה בשער בת-רבים.

מכל מקום, לאחר מכן, ואולי כפועל יוצא מהטראומה שבשריפת כתביו, ברור שבחר להתבודד עם תלמידיו ולא לשמש בפועל כרב קהילה.

ביחס לשהותו בלבוב - בכל המקומות שמצאתי בהם מוזכר רי"פ הוא אינו מציג את עצמו כרב או כאב"ד של לבוב. גם על מצבתו הכינוי היחיד שניתן לו הוא 'ריש מתיבתא'.

¹³⁴ מעניין, שבנקודה זו מונחת גם ביקורתו של הסמ"ע על ר' מרדכי יפה, בעל 'הלבוש'. חיבורו של ר' מרדכי יפה, שאף הוא תלמידם של הרמ"א והמהרש"ל, דומה במטרותיו ובאופן עיצובו לחיבורו של רי"פ. את הצורך בחיבור נוסף מנמק רי"פ בכך שחיבורו של ר"מ יפה אינו מספק:

אני אומר כי אף שהיה חכם גדול עדיף מנביא, ולבו כלב אריה ולביא, מכל מקום בהיותו ז"ל עמוס התלאות מטרדות של הציבור והישיבה שהיו מוטלים עליו, לא היה לו פנאי לחקור ולמצוא מוצא הדינים מהתלמוד והפוסקים...

בעיני הסמ"ע, אם כן, יש לתלות את בעיותיו של ספר הלבוש בעומס המוטל על מחברו.

בכתביו¹³⁵ ואף בכתבי הפונים אליו.¹³⁶ כך מתוארת הצלחתה של הישיבה ודרך התנהלותה מנקודת המבט של בנו של ר"פ:

צאינה וראינה בנות ציון תלמיד חכמים לומדי תורה המצויינים בהלכה... ועשה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים בהתמדת לימוד התורה לישראל ובהדרכתם שהיה מקהיל קהילות והדריכם בדרך ישרה ועשה תקנות ומשמרת לבני תורה... מכנף הארץ זמירותיו שמעו ובאו לגנו לבית מדרשו לאכול פרי מגדיו יערו עם

אמנם, עיון קל בהקדמת ה'לבוש' מלמד שלא בהכרח כאלו היו פני הדברים. להיפך – הלבוש מתאר כיצד עשה לעצמו עליית קיר קטנה ופרש אליה מכל עיסוקיו על מנת לחבר את ספרו. חלקים אחרים בספר רחב הידיים התחברו לאחר שגורש מעירו והגיע לונציה, ושם היה 'עול השעמום והבטלה' קשה עליו, בהיותו בארץ נכריה לבדו. דומה, אם כן, שיותר משהביקורת על ה'לבוש' מתארת את חיבור ה'לבוש' היא חושפת את המתחים שבתוכם מתנהל ר"פ עצמו.

¹³⁵ תיאור מעניין וחי מבית המדרש אנחנו מוצאים בהקדמתו לספרו, בהמשך הדיון בשאלה מדוע נמסרה תורת משה על פה. ההסבר השלישי שמציע רא"ל (שדוגמתו אפשר למצוא גם בדברי ר' יוסף אלבו בספר העקרים ג, כג) הוא שהמסירה בעל פה היא המדוייקת ביותר:

ואני אומר שגם מהאי טעמא לא רצה השי"י שיכתבו תורה שבעל פה מפני שהדבר שנכתב לפנינו ישתנו בו הפירושים שעליו...

כמו שהוא בשמעתין פרק לולב בגזול שאנו עוסקין בו היום דאיתא שם בגמרא (סוכה לו ע"ב) שיליך ויביא הלולב ויעלה ויוריד אותו, ותני עלה הירושלמי [הלכה ח'] שיעשה ג' נענועים על כל דבר ודבר, והביאו הר"י והרא"ש. ויש בזה כמה שיטות ופירושים לא ראי זה כראי זה... ותבאתי דברייהן בדרישה בהלכות לולב סימן תרנ"א, ושם כתבתי הנלע"ד בפירוש הסוגיה ובדבריהם בס"ד, ע"ש.

ואם זה הוא בהלכה זו הקלה, ק"ו בשיטות וסוגיות ובעניינים החמורים, ואלו לא נכתבה אלא נמסרה ההלכה עם פירושה מחכם אל חכם פה אל פה לא היה בו מחלוקת ולא היינו צריכין לכלות ימינו במבוכה ופירוש ההלכה, והיינו עוסקין באותן שעות בלימוד אחר...

ר"פ מעתיק אל תוך ההקדמה את ראשי הפרקים לשיעורו בישיבה באותו היום!

דברים אלו אמורים היו להיכנס לדרישה בהלכות לולב, אלא שלפנינו הם אינם מופיעים שם. ייתכן, שכאן עדות לעריכות החוזרות של הספר שאותן מתאר ר"פ בהקדמתו: כנראה, נכתבו הדברים בראשונה כחלק מה'דרישה' בסימן זה, אך לאחר שראה שהדברים הובאו בהרחבה גם בפירוש ה'בית יוסף', נמחקו מן הגליון, ועצ"ע.

¹³⁶ ראו לדוגמה את פנייתו של הב"ח אליו, בשו"ת הב"ח (החדשות) סימן צ:

להארז אשר בלבנון שמו ינון. רחום וחנון יושע אותנו מחץ גבור שנון. כיהושע בן נון עוקר הרים וטוחן. בפלפולו בונה וסותר ובונה ומייסד אפריון בזבולו בהיכלו כבוד אומר כולו ה"ה הרב הגדול בדורו בהלו נרו ובאורו ילכו בני גילו למולו מול האלדים לשמוע מפיו תור' כהלכה וכשורה ובסברא ישרה ברורה וזכה מנופה ביי"ג נפה וברורה יפה ר"מ ור"ג נ"י מאור מול פני המנורה העליונה אור ישראל והודו והדרו וכבודו האלוף הגאון מוהר"ר ולק כ"ץ נרו יאיר יזהיר יח' עד ביאת הגואל א"ס ע"ש החברי' בני ישיבתו המתחממים באור גחלתו כולם יעמדו על הברכה ויתברכו בברכתו ובאור תורתו א"ס:

וראו גם את הפתיחה לשאלה בשו"ת הב"ח (הישנות) עח.

דבשו ולשתות יינו עם חלבו באהבה ובשמחה תורתם לשמה כולו ממתקים כולו מחמדים.¹³⁷

לא התנהג עם תלמידיו רק זה דודי וזה רעי אני לדודי ודודי לי הרב נאה לתלמידים והתלמידים נאה להרב כהנך יפה דודי הנך יפה רעייתו,¹³⁸ וגם למודם גדלו והצליחו וגם עשו פרי. לא יצא אחד מתלמידיו שלא עלה למעלה לאיזה מדריגה להיות אחד מגאוני הדור ראש ישיבה ואב"ד או בעל הוראה או דיין או מנהיג הקהילה עד שכמעט לא נמצא עיר וקדיש הבכל תפוצת ישראל תחת יד אדם בדור הזה שלא ימצא שם אחד מתלמידיו...

מעבר לסמכות הרוחנית והחינוכית שמעניקה לו עובדת היותו ראש ישיבה גדולה ומרכזית, הדיון עם תלמידים מובחרים מעניק תוקף גם לכתיבה שלו. כך הוא מתאר את חיבורו:

וזה הכל היה בהסכמות חברי ותלמידי הגדולים אשר מלאה הארץ כבודם...
בחירתו של רי"פ לפעול בתוך מסגרת ישיבתית, ולא בתוך מסגרת קהילתית מעצבת ומבטאת את דרכי החשיבה שלו כלמדן וכפוסק. במאמר נרחב¹³⁹ סקר אלחנן ריינר את המתח שבין מוסד הישיבה לבין רבנות הקהילה במאות ה'ט"ז והי"ז, ואת הזיקה שלו לויכוח על הפלפול. הפלפול, שבמרכזו עמד עיסוק פרשני ואינטלקטואלי בסוגיות התלמוד, עבר במפנה המאה ה'ט"ז למרכז סדר היום הישיבתי. בכך דחק הצידה את העיסוק

¹³⁷ בהקדמתו לפירוש 'בית ישראל' לטור יורה דעה, שיצא לאור לאחר פטירת רי"פ.

¹³⁸ כאן יש עדות משמעותית על דרכו החינוכית של רי"פ, שיחסו אל תלמידיו הוא יחס של קירוב וחיבה. מתברר שלדרך הלימוד יש השלכות חינוכיות רחבות, שאינן נוגעות רק לתוכן הנלמד אלא גם לאופיו של בית המדרש. בדברים כאן מודגשים הפן הא-היררכי של בית המדרש, והקרבה שבין רי"פ ותלמידיו. הפלפול יצר לא פעם אווירה סוערת בבית המדרש, שבמרכזה – הויכוח החי שבין ראש הישיבה לתלמידיו. הדגש על החריפות והחידוש הוביל ליצירת סביבה אינטלקטואלית תחרותית ודינאמית, שבה ההיררכיה משנית לדיון החי.

תיאור ברוח זו אפשר למצוא כבר בתיאוריו של ר' אליהו קפשאל, המתאר את סדר הלימוד בישיבת פאדובה בראשית המאה ה'ט"ז:

לאחר התפלה היה הולך רב עם תלמידיו... והיה הרב מתחיל להקשות וכל אחד משיב לו איש איש כפי מעלתו, ואחר כך כל אחד היה מקשה ומתרץ ומוציאים לאור תעלומה. (סדר אליהו זוטא, עמ' 246)

תיאור זה נדון בהרחבה אצל דימיטרובסקי וברויאר, ובהקשר שאנו עוסקים בו כאן – בעיקר אצל ריינר, **תמורות**, עמ' 17. ניתן להצביע על קרבה מפתיעה בין התיאור הזה לתיאורו של שמחה אסף משיעוריו של ר' אליעזר גורדון בטלוז, בסופה של המאה הי"ט (ראו אצל אטקס, **ישיבות ליטא**, עמ' 243):

הנה הוא נכנס לבית הישיבה, עולה על בימה נמוכה שהותקנה שעה קלה לפני זה לשם כך, והתלמידים מקיפים אותו מיד... מתחיל הוא לכאורה בניחותא, מציע את דברי הגמרא, מביא את דברי הרמב"ם... לא עברו חמישה רגעים והאווירה מתחשמלת, ומתחיל דו שיח, יותר נכון: דו קרב, בינו ובין טובי התלמידים. וזקוקין די-נור יוצאים מפיו לפיהם. הוא מקשה – והם משתדלים לתרץ את קושייתו בדרכים שונות ולהפריך את סברתו, או שהם מקשים והוא מתרץ.

¹³⁹ אלחנן ריינר, **תמורות**

השיטתי בהלכה כהמשך למסורות הפסיקה של הראשונים. הדיו של הויכוח הזה נשמעים היטב בביקורתו החדה של הב"ח על הסמ"ע, בהקדמתו לחלק 'אבן העזר'. הב"ח מציג את מטרת חיבורו על דרך הניגוד:

יסודו ומכונו על שרשי ים התלמוד והפוסקים אדניו הטבעו והועמדו ובאמתה של תורה חותמו. וה' עמו. לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא על כנו ועל מקומו. לא כדרכי הקצינים בקצה המחנה להראות אומנות פלפולם כמגדל הפורח באויר בין השמים ובין הארץ. לטהר את השרץ. והעטופים ברעב לשמוע דבר ה' זו הלכה בקשו לחמה ואין.

דברי הביקורת של הב"ח פונים אל אותם מפלפלים, המתהדרים ביכולתם הלמדנית והאינטלקטואלית, אך אינם ממשיכים את מסורת הפסיקה וההלכה של הראשונים. בהמשך מכוונים הדברים ישירות אל ספר 'מאירת עיניים':

והנה בזמנינו זה קם הרב החסיד מהר"ר ולק הכהן ז"ל ה"ה עשה חבורי על דברי הטורים וניתנו בדפוס שלא כדת כי הרב ז"ל לא חזר ועבר על חבוריו ליתנם בדפוס באותו מצב שהודפסו אחרי מותו

כי רובי תורותיו בפלפולו לפרק הקושיות והדקדוקים בלשונות גם כי אינו אמת כי אם ע"ד ורבה לחדודי לאביי הוא דבעי (ברכות לג ב וש"נ) ולא זו הדרך והעיר שהחזיקו בו הגדולים שלפנינו בחבור ספרים שתצא מהם הוראה לכל ישראל ועל כן להרים מכשול קמתי להעיר בלמודיו על קצת דבריו...

ביקורתו של הב"ח חוזרת ומהדהדת לכל אורך החיבור. בפירושו ליחושן משפט' תוקף הב"ח את הסמ"ע פעמים רבות מאוד, ובלשון חריפה.¹⁴⁰ בפירושו ליאבן העזר' הוא מוסיף קונטרס מיוחד על מנת להעיר על דברי ר"פ בפירושו לטור. בהקדמתו לטור 'יורה דעה' מוסיף הב"ח ומחדד את הפער שבין ראש הישיבה לבין הפוסק:

¹⁴⁰ ראו לדוגמה מתוך רבים (כל הציטוטים לקמן מהב"ח ליחושן משפט):

סי' עב

ודלא כמהרו"ך (סמ"ע ס"ק קיד) שכתב בזה דינים שונים לא שערום הראשונים:

סי' קנד

שוב ראיתי דמהרו"ך (סמ"ע ס"ק לד) בשלחן ערוך האריך בזה בדברים דחוקים כמעיל פלא בקופא דמחטא גם לא ירד כלל לזה שכתבנו עיין שם:

סי' קפג

והכי נקטינן ודלא כמהרו"ך (סמ"ע ס"ק יג) דכתב כאן חילוקים שלא במשפט

סי' רכז

ומהרו"ך (סמ"ע סק"א) האריך בכאן בחשבונות שלא לצורך והניח הגהות הרב בצריך עיון ול"ק ולא מידי:

סימן שפה

ושארי ליה [מריה] למהרו"ך (דרישה ס"א) דכתב לחלק בין בהמה ליון חלוק זה לא שערן הראשונים:

וידעו הכל גם כי היה עולה על הדעת איזה פירוש או יישוב לקושיא מתוק לחיך התלמיד לא הכנסתיו לביתי זה יען שאיננו אמת לפי העולה מסוגיית התלמוד. הלא כל תפילתינו ובקשתינו ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל ללמוד וללמד תורת אמת כדי לשמור ולקיים את כל דברי תלמוד תורתו באהבה, ואם ניתן רשות לראש ישיבה לחדד תלמידים ולהלהיב הלבבות על דרך ורבה לחזודי דאביי הוא דבעי, אין זה אלא בעל פה בישיבה, ובדברים הקרובים ופונים אל האמת ויש להם פנים מאירות ומנהירות, אבל דברים כאלו לא נתנו ליכתב בספר ובדין כל שכן להדפיסם.¹⁴¹ כי נודעו דברי חכמינו ראיתי בני עלייה והנם מועטים, ומי שאין לו חיך לטעום המטעמים יתלה עצמו באילן גדול ויחנק ויכשיל את הרבים.

ממכון שבתו של הב"ח, כרב קהילת קראקוב המעטירה,¹⁴² הוא בוחן בעין ביקורתית מאוד את מפעלו של ראש הישיבה בלבוב – ר' יושע-פלך. דרכי הלימוד המפולפלות מתאימות לחידוד התלמידים בבית המדרש, אך הב"ח אינו נותן לגיטימציה לכתיבת הדברים והדפסתם. לדידו – זהו עירוב תחומים מסוכן העלול להוביל למכשול לרבים. הלימוד של בית המדרש צריך להישאר תחום בתחומי האינטלקטואליים והאיזוטריים של בית המדרש,¹⁴³ ואין להופכו בשום פנים לטקסט כתוב. החשש הולך ומתעצם לאור מודעותו

¹⁴¹ על הרתיעה מהדפסת הפלפול ומשמעותה ראו להלן ליד הערה 245 ולאחריה.

¹⁴² אין כוונתי כאן לטעון כאלו מדובר בשתי דמויות פלקטיות – האחת של ראש ישיבה והשנייה של רב קהילה. המדובר הוא בשתי דמויות הנהגה בולטות ומורכבות. כפי שכבר נאמר, לעיל הערה 133, בראשית דרכו היה גם ר"פ רב קהילה. גם לאחר מכן – לא משך ר"פ את ידיו מן העשייה הציבורית, וראו להלן הערה 143. גם לגבי הב"ח - לצד פעילותו כרב קהילה שימש הב"ח גם כראש ישיבה. יתירה מזאת, את חיבורו הגדול הוא כותב כחיבור פרשני על גבי הטור, לבקשת תלמידיו. כך הוא מתאר בהקדמתו לחלק 'חושן משפט' את תהליך חיבור הספר:

ועל כן להפיק רצון הלומדים המובהקים ותלמידי הגדולים אשר בארץ המה סבוני גם סבבוני הלחיצוני להוציא לאור עולם הדברים וההויות ששמעו מפי במשא ומתן של הלכה בלמדי עמהם ספר הטורים באסיפת החברים פה ק"ק קראקא עיר ואם בישראל עד ביאת הגואל אמן סלה:

אף על פי כן, נראה שאין להמעיט בחשיבות בחירתו של הסמ"ע להתרחק מרבנות קהילה ולהשקיע את עצמו בעשייה הלימודית. התמונה הרחבה של דמותו כפי העולה מתוך הדברים משתלבת היטב בעמדתו העקרונית שאותה הביע בהקדמתו.

¹⁴³ כאמור, גם מפעלו ההלכתי של הסמ"ע לא נשאר תחום כולו בתוך בית המדרש.

בקונטרס, המוכר בתור 'קונטרס הסמ"ע' (מופיע בכתב יד בפנקס ארבע ארצות, נדפס לראשונה בזולצבך 1692), מסכם הסמ"ע את מסקנות הדיון בין ראשי הישיבות ביריד גראמניץ 1606. עיקר הדיון הוא בדיני ריבית, כאשר הקונטרס של הסמ"ע מבסס את הלגיטימציה ההלכתית לקיומו של היתר עסקה, שיהפוך להיות מכשיר מרכזי מאוד בעיצוב המבנה הכלכלי של החברה היהודית. מדבריו שם נראה שהוא היה הרוח החיה בדיון ההלכתי, והוא גם זה שלוקח על עצמו לסכם בסוף היריד את המסקנות מהדיון הלמדני שבין ראשי הישיבות.

של הב"ח לנוכחותו החדשה יחסית של הדפוס ברקע הדברים. האפשרות לתפוצה מהירה של הספר הנדפס מעצימה את החשש מפני העלאתם של דברי חידודים על הכתב.

2.4 בין פלפול להלכה

כאמור, שאלת חידוד התלמידים, העומדת במוקד הויכוח שבין הב"ח לסמ"ע, איננה מוקד חדש של עימות. ביקורתו של הב"ח מהדהדת באופן מדויק את הביקורות נגד שיטת הפלפול המוכרות החל מראשית המאה ה-15. כך הם לדוגמה דבריו של מהר"י וייל, בטענותיו כלפי מהר"י איסרליין:

ועוד תמהני על הרב המובהק ... דאסיק אדעתיה לפסוק הדין להתיר אשת איש לעלמא מדקדוק כל דהו, כי ודאי כשאנו מפלפלים ולומדים חריפות כמו בזמן התוס' אז אנו רגילין למשקל ולמטרח בדקדוקי ובחלוקי דקים כמיעל פילא בקופא דמחטא, אבל לפסול הדין או להתיר האיסור אין לפסוק הדין ואין להתיר האיסור אלא בראיות ברורות מלובנות ומחוררות מתוך פשטי סוגי דשמעתא ולא מתוך הדקדוק כהאי¹⁴⁴

ביקורת קרובה בלשונה אנחנו מוצאים יותר ממאה שנים אחר כך, בכתבתו של ר' דוד גאנו בעל 'צמח דוד' ובן זמנו של ר"פ, כאשר הוא מתאר את מפעלו הלמדני של ר' יעקב פולאק:

ר' יעקב פאלק הוא הרב בגדול אשר שמעו יצא מסוף העולם ועד סופו... ואומרים שהוא ר' יעקב פאלק היה הראשון אשר המציא ברוב שינון חדודו וחריפתו את המצאת פלפול החילוקים שנוהגים בו ראשי ישיבות במדינות אלו לחדד בהם את התלמידים מזמנו עד היום הזה, אף שאין דרכם מקובלים אצל כל החכמים וישרי לב, ורבים מראשי הגולה גדולי עולם זקני ומופתי דורנו, אין דעתם נוחה הימנו¹⁴⁵

היתר עסקה הוא מנגנון הלכתי מורכב, המשקף תפיסה כלכלית מופשטת של עסקאות ועוקר את איסור ריבית הפשוט ממקומו. ניתן לטעון, שדווקא יכולת הפלפול הלמדנית של ר"פ היא זו שיכלה לעצב היתר מסוג זה, ולתת את הגיבוי ההלכתי הנדרש (והמורכב) שיאפשר אותו. טענה זו, והיתר עסקה בכלל, דורשים מחקר נפרד, ואכמ"ל.

מעשה נוסף שבו אנו מוצאים את הסמ"ע מעורב בעשייה הקהילתית הוא בפרשת הגט מוינה, שהסעירה את העולם הרבני במזרח אירופה בראשית העשור השני של המאה ה-17. על הפרשה כולה ראו טל, הגט.

¹⁴⁴ שו"ת מהר"י מברונא סי' כט

¹⁴⁵ גאנו, צמח דוד, עמ' 138. לגבי ר' יעקב פאלק וישיבתו – ראו ריינר, פולק; לגבי טענתו של גאנו ושיוכו של הפלפול לר' יעקב פאלק – ראו בהרחבה ריינר, תמורות.

גם אם דרכי הפלפול לאורך מאתיים השנים הללו אינן זהות במדוייק,¹⁴⁶ הטענה המרכזית כנגדן זהה: הדקדוקים הדקים והחילוקים מקומם בבית המדרש, ואין לפסוק על פיהם הלכה.

מתברר, אם כן, שהוויכוח שבין הב"ח לסמ"ע אינו אלא המשכו של הוויכוח הותיק על הבכורה בבית המדרש האשכנזי. למעשה, זהו ויכוח בין שתי תפיסות שונות ומנוגדות של עולם ההלכה כולו. מנקודת מבטו של הב"ח כפוסק תמונת ההלכה היא מסורתית, ואין לחדש בה. מטרתו המרכזית של הפוסק היא לנתח באופן בהיר את הדיון ההלכתי כפי שהגיע עד אליו, ואין ציפייה שיחדש בו דבר, אלא להיפך – שיגיע למיצוי האמת ההלכתית מתוך ניתוח שיטות קודמיו.

עמדתו של רי"פ לעומת זאת, הפוכה בדיוק. לדידו – ההלכה היא מרחב דינמי. החוק אינו נתון מראש, ובמובנים רבים הוא פרי יצירתו של הלומד. חילוקים שיעלה הלומד מדעתו על מנת לתרץ קשיים פרשניים בסוגיה הופכים לחידושי הלכה.

2.5 ערעור הגבולות

ביקורתו של הב"ח מחדדת את המשמעות האדירה של מפעלו של הסמ"ע. ספר 'מאירת עיניים' מהווה גשר ראשוני ונועז בין עולמו המפולפל של בית המדרש לבין ספרות הפסיקה הקאנונית. רי"פ, הפועל מתוך תודעה ישיבתית-למדנית אינו מוכן לקבל את התייחסותם של יואל סירקיש בין פסיקת הלכה לבין הלימוד בבית המדרש.¹⁴⁷ לדידו –

¹⁴⁶ שאלת אפיונו המדוייק של הפלפול היא שאלה רחבה, הנתונה בדיון בין החוקרים. ראו לעיל במבוא ליד הערה 20 והלאה. כפי שהעלינו שם התמונה המתקבלת ביחס לנושא זה נשארת מעורפלת מעט. הקרבה בין ביקורתו של מהר"י וייל במאה ה-15 לתיאורו של גאנו מאה שנה מאוחר יותר פותחת את האפשרות להתייחס לפלפול כשם משותף למגוון רחב של תופעות, שהמשותף להן איננו בהכרח נעוץ במאפיינים הפרשניים המדוייקים שלהן, אלא יותר בתנופה האינטלקטואלית שלהן ובחידוד החשיבה הנדרש עבורן. בהקשר הדיון כאן – הזיקה שבין הסמ"ע והפלפול ניכרת בנוכחותם של חילוקים מסברה, שאין להם מקור מפורש בפוסקים, והם העומדים לא פעם בבסיס פסיקתו ההלכתית של רי"פ. בניגוד לעמדתו המסורתנית יותר של הב"ח, הנשענת באופן משמעותי יותר על עמדות הפוסקים שלפניו, עומד רי"פ באופן ישיר אל מול הגמרא תוך שהוא מפעיל עליה כלי ניתוח ואנליזה משלו, ופוסק הלכה מתוך לימודו. וראו הרחבה בעניין להלן ליד הערה 162.

¹⁴⁷ מבע נוסף לכפילות הזו של יצירתו ההלכתית של רי"פ ניתן למצוא במבנה הכפול של חיבורו על הטור: ה'פרישה' וה'דרישה'. בעוד ה'פרישה' הוא פירוש קצר ותמציתי להלכה של דברי הטור, ה'דרישה' הוא חיבור למדני עמוס ומורכב. בשמות החלקים יש כמובן אירוניה מסויימת. המקור הוא בדרשתו של שמעון העמסוני (תלמוד בבלי פסחים דף כב ע"ב ויעוד):

שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני, היה דורש כל אתים שבתורה. כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' - פירש. אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתים שדרשת מה תהא עליהן? - אמר להם:

החידושים הנאמרים בבית המדרש הם בשר מבשרה של הספרות ההלכתית. תפיסתו מערערת על הגבול שמציב הב"ח באופן ברור כל כך, ומציעה קונספט אחר של הלכה, לפיו יצירת ההלכה היא שדה פתוח, שהפלפול הישיבתי בהחלט יכול וצריך להיות מעורב בו. כפי שראינו לעיל, בתפיסת ההלכה של ר"פ ניצב בשיא אותו תלמיד חכם המחדש הלכה מדעתו, לאחר התעמקותו במקורות הראשוניים. ההלכה איננה מוגבלת בתחומיה של מסורת הפסיקה המקובלת, וכל לומד עצמאי לחדש מדעתו לאחר עיון במקורות, גם אם חידושו אינם המשך ישיר של מסורת הפרשנים שלפניו. תודעה זו מובילה לשילוב הספרותי בספר 'מאירת עיניים' בין הלימוד הישיבתי לבין פסיקת ההלכה. מתקפותיו של הב"ח משקפות, אם כן, את הנועזות בפירושו של הסמ"ע. החילוקים שהמציא 'מדעתו' הופכים בחיבורו להלכה פסוקה, וכך הופך בית המדרש לבית יוצר הלכתי תוסס ודינמי. שוב עתה אל תיאור מטרותיו של הסמ"ע, כפי שתוארו בהקדמתו. לאחר שהבהרנו את הרקע לדברים, נקל לראות ש בדבריו משולבות שלוש מטרות שונות:

קראתי שמו 'ספר מאור עיניים' כאשר (1) הוא באמת מאיר עיני המעיניים בהשולחן ערוך ובהגהותיו הסתומים והחתומים אשר זולת פירוש זה אסור לפסוק מתוכו, וכנ"ל. (2) גם יאיר עיניהם בכמה וכמה חידושי דינים שנתחדשו בו, (3) גם לרבות שבחיבור זה יתפקחו עיני המעיין בכמה וכמה פשטים ועיניים שנראו כסותרים זה את זה...

מטרתו הראשונית של החיבור היא פרשנות ספר 'שולחן ערוך' והבהרת פסיקותיו, אך אליה מצטרפות שתי מטרות נוספות הכרוכות זו בזו – חידושי הלכה למעשה ופיקחת עיני המעיין, לאמור: פרשנות וחילוקים למדניים. המטרה הלמדנית משולבת בחידושי הדינים, ושתייהן מסמנות יחד את מסלולו של הפלפול הבית מדרשי אל תוך פסיקת ההלכה.

כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על הפרישה. עד שבא ר' עקיבא ודרש: 'את ה' אלהיך תירא' – לרבות תלמידי חכמים.

בתלמוד – הפרישה היא כמובן ההימנעות מלדרוש. האם בשימוש בכינויים אלו כאן יש רמז למודעות של ר"פ למורכבות שבהעלאת הדברים על הדפוס? האם הוא רואה את מלאכתו מעין זו של ר' עקיבא, הדורש גם את מה שנמנעים מלדרוש?

שימוש קודם באותם הביטויים ביחס לשאלות אלו, שייטכן שהוא העומד בבסיס בחירתו של הסמ"ע, ניתן למצוא בהקדמת הלבוש. שם מתאר הלבוש באופן הזה את היחס שבין השולחן ערוך לבין הביית יוסף. המבנה הכפול שאותו עיצב הסמ"ע משפיע אחר כך על המשך יצירתם של נושאי הכלים. כך בנויים גם ספר 'אורים ותומים' וגם ספר 'נתיבות המשפט'. מבנה דומה נמצא במאה העשרים בכפילות שבין 'משנה ברורה' ו'ביאור הלכה' ביצירתו של ר"מ הכהן מראדין.

2.6 קאנוניזציה כפולה

במרכז בית המדרש של סוף המאה ה-16 ניצבים כבר שני טקסטים קאנוניים – התלמוד והשולחן-ערוך.¹⁴⁸ התלמוד, יחד עם פירושיהם של רש"י ובעלי התוספות, הוא המוקד של העיסוק הפרשני-למדני-פלפולי בשיעורים האליטיסטיים של בית המדרש. השולחן ערוך, לעומתו, הוא ספר הפסיקה המרכזי, והוא מהווה את השורה האחרונה במסורת כתיבת ההלכה הקודיפיקטיבית. ספרות נושאי הכלים בכלל וספר 'מאירת עיניים' בפרט, מגיבה אל הקאנוניזציה הכפולה הזו.¹⁴⁹ מחד – יש בה המשך של המסורת הבית-מדרשית האשכנזית, של חידושים שמוציא הלמדן מדעתו תוך עיסוק אינטנסיבי בתלמוד ובמפרשיו. מאידך – הכתיבה הזו מכירה כבר במקומו המרכזי של השולחן ערוך כספר פסיקה בלב ספרות ההלכה. כך נוצרת ספרות שעל אף שהיא מתקיימת בתוך השדה ההלכתי של שולי דף השולחן ערוך, היא מפנימה ומייבאת אל תוך שדה הפסיקה את עולמו הלמדני של בית המדרש.

דומני, שנתנת הדעת על השילוב הזה פותחת פתח חדש לדיון בשאלת מקומו ומעמדו של הפלפול. בתמונת הויכוח על הפלפול עד כה התקבלה באופן כללי ההפרדה בין פלפול ובין הלכה. תמונת עולם זו לפיה, היה הפלפול רק נטע זר אינטלקטואלי, שאין לו מקום של ממש בתוך מסורת הפסיקה, היתה מקובלת גם בבתי המדרש של המפללים עצמם.¹⁵⁰ עם זאת, דומה שניתן לאתר כאן גם קול נוסף, לפחות מן המאה הט"ז ואילך. מפעלו של רי"פ מלמד כי ראשי הישיבה לא ראו נתק מובהק בין יצירתם הלמדנית לבין ההלכה, ולהיפך – שאפו לחדש בהלכה ועודדו את תלמידיהם לעשות כן.

ניתן להצביע על שורשיה של תפיסת העולם של הסמ"ע בבית מדרשו של מורו ורבו – המהרש"ל. הקדמתו של הסמ"ע, כפי שהזכרתי לעיל, קרובה מאוד בתכניה ובצורתה להקדמת המהרש"ל לחיבורו 'ים של שלמה'. בהקדמה ובחיבור עצמו מתפלמס המהרש"ל בהרחבה עם גישתו העקרונית של ר' יוסף קארו, ובוחר ליצור חיבור הלכה חילופי שיסדר את ההלכה על סדר סוגיות התלמוד.

ביסוד הדברים עומדת תפיסתו העקרונית של המהרש"ל, המייצגת תודעה אשכנזית ותיקה, לפיה הסמכות האחרונה בדיון ההלכתי נתונה לתלמוד, ולו בלבד. כל דיון הלכתי פתוח לראיות מן התלמוד, ואין עמדה של ראשון או אחרון שהיא עמדה מחייבת.¹⁵¹ את

¹⁴⁸ עוד על תהליכי התקבלותו של השולחן ערוך והשפעתם על בית המדרש, ראו להלן הערה 242 ולידה.

¹⁴⁹ דברים דומים מציע ריינר, **תמורות**, עמ' 58 והלאה המתאר את ירידת קרנה של הספרייה האשכנזית. אמנם, בדבריו שם מודגש ההיבט של ההבחנה בין הפוסק לבין הלומד, בעוד אני מבקש להצביע כאן גם על תופעה המתרחשת בתוך העולם של הלומד, שלפניו מעתה שני טקסטים קאנוניים.

¹⁵⁰ ראו בהקשר זה לדוגמה את תשובתו של ר' בנימין סלינק, בעל ה'משאת בנימין', בה הוא מבקר את מורו ורבו – ר' שלום שכנא, על כך שפסק הלכה מתוך פלפול – **משאת בנימין**, סי' טז.

¹⁵¹ ראו לשונו של המהרש"ל בהקדמתו ל**ים של שלמה**, חולין:

העמדה הזו צריך לראות בתוך ההקשר של המאבק על ההיררכיה בעולם ההלכה שתואר לעיל. אל מול תפיסת ההלכה המונוליתית והמושלמת של ר' יוסף קארו, מציב המהרש"ל מרחב דינאמי בהרבה, שבו מקום של כבוד ללמדן המקומי וליכולותיו היצירתיות כפרשן. בעיניו של ר' יוסף קארו ההלכה שהוא פוסק היא תוצר, כמעט אוטומטי, של מסורות הפסיקה שלפניו. ההלכה כפי שהוא תופס אותה צומחת באופן ישיר מתוך דיוני הפוסקים שלפניו, ותפקידו אינו אלא לסדר את הדיון באופן שיבהיר וינהיר את דרך השתלשלותה של ההלכה. בניגוד גמור לכך, מציב המהרש"ל את התלמוד כמקור הסמכות האחרון המחייב. הצעד הפונדמנטליסטי הזה, שיש בו העצמה מודעת של הטקסט הקאנוני, פותח אפשרויות יצירתיות מרחיקות לכת בפני הלמדן, שמעתה נדרש להוכיח את עמדתו באופן ישיר מתוך התלמוד בלבד ואינו מחוייב לקבל את פרשנות קודמיו. התפיסה הדינאמית הזו של ההלכה באה לידי ביטוי בבית המדרש האשכנזי גם דור קודם לכן, כאשר ר' שלום שכנא מסרב לחבר ספרי הלכה, משום שהוא חושש מן הקאנוניזציה שלהם.¹⁵² תפיסת ההלכה של ר' שלום שכנא רואה את ההלכה כתוצר לוקאלי, הנתון בידיו של הלומד ושל רב הקהילה, שהוא זה שאמור להביא לידי ביטוי את האיזון שבין מסורת ההלכה לבין הסיטואציה הקונקרטיית.

במרחב שבו ניצח כבר ה'שולחן ערוך', ועולם ההלכה זכה להסדרה קודיפיקטיבית, משלב הסמ"ע בתוך ה'שולחן ערוך' את הגהותיו, שכאמור – משקפות תודעה הלכתית אחרת לחלוטין. ניתן, אם כן, לראות את פועלו של הסמ"ע כהשלמה למפעלו של הרמ"א. לא רק פסיקת ההלכה האשכנזית אלא גם רוח בית המדרש והלמדנות האשכנזית מוצאות את דרכן אל תוך ה'שולחן ערוך', ובכך משלימות את החיבור תוך הפיכה מודעת של מטרותיו הראשוניות.¹⁵³

3. השלב השני – הש"ך וה'תומים'

3.1 הש"ך – תנופת החידוש והיווצרות 'תורת כהנים'

מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים, או מן האחרונים. אלא מי שיכשרו דבריו, להיותן מיוסדים במופת חותך על פי התלמוד והירושלמי. ותוספתא, במקום שאין הכרע בתלמוד.

¹⁵² ראו התייעוד לכך בהקדמת ויכוח מים חיים, ובתשובות הרמ"א סי' כה.

¹⁵³ בהקשר זה ראו דבריו הנכוחים של Reiner, E'lite, pp. 96-98.

הדמות הבאה שהשפיעה רבות על התפתחות נושאי הכלים לחלק 'חושן משפט' היא ר' שבתי כהן – הש"ך.¹⁵⁴ פירושו 'שפתי כהן' הוא הפירוש הבא שנתחבר לחלק 'חושן משפט', כאשר החל משנת 1692 מודפסים שני החיבורים יחד תחת השם 'תורת כהנים'.

על פני מפת הדיון ששרטטנו לעיל, אין ספק שמקומו של הש"ך קרוב מאוד לזה של הסמ"ע. תנופת החידוש היא אחד המאפיינים המרכזיים של יצירתו ההלכתית. את חיבורו על חלק יורה דעה, שאותו הוציא לאור בקראקא בגיל 24 בלבד (!) (1646) מעטרות הסכמות רבות, שהמשותף להן הוא העדות על חידושו המפליאים:

כך בהסכמתו של "הגאון מהר"ר יושע אב"ד ור"מ דק"ק קראקא יע"א":

מוהר"ר שבתי כהן נר"ו... חבר ספר נחמד אף נעים על ספר השו"ע, בו הראה עושר כבוד מלכותו בבקיאותו וחריפותו, כיודי אש מפיו יהלכו, חדושים חדשים אשר לא שערום הראשונים והשגות נכבדות על פוסקים אחרונים, גם קצת ראשונים...

וכך בדברי "הגאון מהר"ר העשל ר"מ דק"ק לובלין יע"א":

שבתי וראיתי את החבור הגדול שחבר האלוף המופלא עושה פלא נר ישראל פטיש החזק עמוד הימיני מוהר"ר שבתי בין הגאון מה"ר מאיר כ"ץ זצ"ל... הוציא תעלומה לאורה על נכונה, דינים מחודשים אשר לא שזפתם העין מעולם, וברוב חריפותו ובקיאותו בים התלמוד והפוסקים צלל במים אדירים והעלה בידו מרגניתא דלית בה טימי השגות נכבדות וחמודות, אגודות אגודות... לא הניח מלפלפל ולדקדק בכל החורים וסדקים חכו ממתקים דברים מתוקים שבעתים מזוקקים...

ועוד בדברי "הגאון מהר"ר מענדל אב"ד ור"מ דק"ק שידלוב":

...התבוננתי על מקומו בקצת דבריו ומצאתי דברים ראויים לאומרן והמה דברי חידושים אשר לא שערום הראשונים ועל האחרונים... צלל במים אדירים ומצא מרגניתא, דברים אשר לא שמען אוזן מעולם.

גם בתוך דבריו בולטות תעוזתו של הש"ך ועצמאותו המחשבתית. הוא לא מהסס לחלוק על ראשונים ואחרונים, ומוכיח את דבריו ישירות מתוך הסוגיות.¹⁵⁵ גם חיבוריו של הש"ך אינם מתעצבים בשדה הפסיקה הקהילתי, אלא בתוך בית המדרש הישיבתי. כך הוא מתאר בהקדמתו לחלק יורה דעה:

¹⁵⁴ עליו ועל יצירתו ראו עבודתו של פייגלין, הש"ך.

¹⁵⁵ ראו לדוגמה מתוך מקומות רבים – סי' סו ס"ק קכו:

ופשיטא דאין הולכים אחר רוב הפוסקים, במקום שנראה לעינים בש"ס שהדין עם המועטים, ובפרט כי הפוסקים לא פסקו כן אלא מכוח ראיותיהם, וכיון שנסתר הענין נפל הבנין.

ועוד, כנגד ר' יוסף קארו והרמ"א - סי' פז ס"ק לח:

כן כתב מהר"ק... ואחריו נמשך הרב (הרמ"א) ושאר אחרונים. ואני אומר שמהר"ק והנמשכים אחריו טעו בדבר משנה.

באמת ובתמים טרחתי טרחות הרבה וכמה יגיעות יגעתי ולא עסקתי בשום עסק אחר, לא נתתי שינה לעיני ותנומה לעפעפי שנים רבות... וחזרתי על כל צדדים וצדי צדדים לא פעם אחת ושתיים כי אם מאה פעמים ואחד עם חברים חשובים אהובים חביבים וערבים המקשיבים לקולי...
בהמשך הדברים אף מצהיר הש"ך במפורש על אופיים הלמדני של חידושו: אך כתבתי דברי דרך פלפול ומשא ומתן, והרואה יבחין ויטעום הדברים במטעמן.¹⁵⁶

נראה, שהדרך שסלל הסמ"ע בביאור חלק 'חושן משפט' ממשיכה גם לאחרי, בספרו של הש"ך. חיבורם של השניים יחד בכרך 'תורת כהנים' משפיע ומעצב את לימוד ההלכה בתחום זה לפחות, ומביא את הלימוד הישיבתי אל תוך בית המדרש ההלכתי. הארכיטקטסוטאליות המתהווה של חלק 'חושן משפט' משקפת יפה את המעבר הזה, כאשר משנת 1692 ואילך מעטרים שני הפירושים העמוסים האלה את דפיו של 'ישולחן ערוך' בכל מהדורותיו של חלק 'חושן משפט', והופכים את הלימוד בו לחוויה שהמוקד שלה הוא עיוני-פרשני לא פחות מהלכתי. מהדורה זו או דומה לה – היא ככל הנראה מהדורת 'ישולחן ערוך' שבה השתמש רא"ל כשניגש לחבר את 'קצות החושן'.

3.2 אורים ותומים

החיבור המרכזי הבא שאותו יש להזכיר בהקשר הדיון שלנו הוא ספר 'אורים ותומים' לר' יונתן אייבשיץ (להלן: רי"א). ספר 'אורים ותומים' אכן לא הצטרף לשורת נושאי הכלים של 'ישולחן ערוך', ונשאר מודפס כספר בפני עצמו,¹⁵⁷ אך אף על פי כן נראה שיש לו מקום של כבוד בתוך שרשרת הפרשנים של חלק 'חושן משפט'.
ספר 'אורים ותומים' יצא לאור רק לאחר מותו של רי"א,¹⁵⁸ והקדמתו לא שרדה בכתב היד ולא ראתה אור. אמנם, בהקדמת ספר 'כרתי ופלתיי', שהוא פירושו של רי"א על חלק יורה דעה, אנחנו מוצאים התייחסות רחבה שלו גם לחיבור 'אורים ותומים', ובכלל לדרך פרשנותו 'ישולחן ערוך'. רי"א עצמו מעיד על היחס בינו לבין הסמ"ע והש"ך:

¹⁵⁶ הדברים מובאים בתוך התנצלותו על העזתו להכניס את ראשו "בין ההרים הגדולים הגאונים מהר"י קאר"י ומהר"מ איסרלש". כמובן, אין בהם ללמד על תפיסה שאינה מובילה לפסיקה. כתיבתו של הש"ך מלאה בהכרעות למעשה. אף על פי כן, יש כאן כדי לסמן את האופן שבו הוא תופס את דרך הפעולה שלו, ואת היחס שבין לימוד לפסיקה בתמונת ההלכה שהוא מציג.

¹⁵⁷ באופן פשוט, הסיבה לכך כרוכה באורכו הרב של הספר, שלא אפשר שילוב שלו בתוך דברי 'ישולחן ערוך'. רי"א עצמו מעיד ש'רבו פארותיו וברותיו עלו למעלה ראשי'. ייתכן שגם לפולמוס הנרחב בנוגע לדמותו של רי"א היה חלק בעניין.

¹⁵⁸ מהדורה הראשונה ראתה אור בקרלסרוא תקל"ה (1775).

הוחלתי לעשות חיבור על 'חושן משפט' ישועות חכמה... שמה יתנו תוקף של הלכה ויהי לי לעטרה ולמצנפת דברי הכהנים נושא בד קודש יקרא הסמ"ע והש"ד, גלל כן קראתיו 'אורים ותומים'...¹⁵⁹

אם כן, רי"א תופס את עצמו כמי שממשיך בדרכם של קודמיו. אלא שמטרותיו של הספר מתרחבות הרבה מעבר למסגרת הבסיסית של חיבורי קודמיו. בהמשך הדברים מתברר שהספר פונה ומיועד לקהלים רבים ומגוונים, שאמורים להשתמש בו בצורות שונות:

קטן וגדול שם ידרשו לדעת המעשה אשר יעשון והדרך אשר ילכו בה, שמה יקוננו סופרים חסידים פרושים ביתה בית ועד לחכמים, ואותו יום ידרשון לדעת דרכי התורה ונתיבותיה, דדיה ירוו בכל עת דבש וחלב תחת לשונה, ושמה ילינו יושבים בגנים חבירים מקשיבים לקול ה'... לפלפל בחכמה בכל דברי ראשונים ואחרונים, ולתור בחכמה על המשפט אשר יאמרו קדמונים ז"ל אפילו על ימין שמאל וכו'.

ורבו תועלותיה, כי מלבד כל מבקש ה' לידע שורש פסקי הלכות, יצא אל המחנה הזה, מקום אשר ישוקל בפלס הקודש ומאזני צדק הדין וההלכה, ומורין כן בחיק הפוסקים קדמונים ואחרונים. אף גם בו ירופא שברי ציון שערים המצויינים בהלכה, להתיר כל קושיא בדקי' אשר נראה בבית ה' הראשונים ואחרונים ז"ל, בו סבר אל סבר יחדיו ידובקו והיו לאחדים, בו יפורשו רוב קושיות התוספות ומהרש"א ז"ל אשר היא לנו לעינים ובאורם נראה אור. בו ילמדו המתחילים בחכמה דרך הישר בתורה, איה נתיבות המשפט ואיה שבילי היושר, מבלי לנטות ימין ושמאל בפלפול של הבל, חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו, והם יבחרו ללכת בדרכי הפלפול הישרה, וקב"ה חדי בפלפולא,¹⁶⁰ ודרך הקודש יקראו לה.

הספר מיועד לכולם: ראשית, הוא ספר הלכה המיועד ליקטן וגדול' שילמדו ממנו מהי ההלכה. מעבר לזה – הוא מיועד ליחברים המקשיבים לקול ה' המוזמנים ללון בתורתו של רי"א ולתור שם בחכמה. מטרתו המובהקת היא גם פרשנית, ועל כן הוא מפרש 'רוב קושיות התוספות ומהרש"א'. אך מעבר למטרות העיוניות, לספר גם מטרה דיאקטית: הוא מוכוון גם ל'מתחילים בחכמה', ונועד ללמדם את 'דרך הישר בתורה'.

אמנם, כדרכו של הסמ"ע בפירושו לטור, בוחר גם רי"א לחלק את חיבורו לשני חלקים מקבילים:

וראיתי לחבר החיבור בשני פנים, מקצר ומאריך. בפנים האחד, בו תכלית הקיצור כל פסקי דינים הנאמרים מפי ראשונים ואחרונים ומה שהעלתה עיוני אם להכריע או לחדש דבר מעתה תוספת נופך משלי. בו ימצא מרגוע כל הרוצה לידע שרשי

¹⁵⁹ כאמור, קטע זה כמו גם הבאים אחריו מצוטטים מתוך הקדמת רי"א ל'כרתי ופלתי'.

¹⁶⁰ ראו לקמן הערה 316.

דינים בקצרה. ופנים השני, שם רמז כל הפלפולים והויות אביי ורבא בפוסקים אין דבר נאצל ונעדר...

המפגש שבין עולמה של ספרות ההלכה לבין המרחב הישיבתי עולה כאן מדרגה. אם בראשית הדברים הצבענו על המתח המובנה בין העולמות הללו, הרי שבחיבור 'אורים ותומים' מתלכדים שני העולמות הללו יחד. הוקטור שעליו היצבענו כבר אצל הסמ"ע, של העצמת הזיקה שבין המרחב הלמדני של בית המדרש לבין המרחב של פסיקת ההלכה הולך ומתעצם.¹⁶¹ ר' יונתן אייבשיץ כבר אינו תופס את חיבורו כספר הלכה בלבד, אלא כיצירה שיש לה גם מטרות דידקטיות השבות אל בית המדרש. כך, לא רק שבית המדרש משפיע על ספרות ה'שולחן ערוך', אלא זו שבה ומשפיעה על בית המדרש עצמו.

מדוע בוחר ר' יהונתן לסדר את ספרו סביב ה'שולחן ערוך'? נראה שהדבר מצביע ראשית כל על המרכזיות של הספר בקוריקולום הישיבתי. גם כאן יש תהליך שהולך ומתעצם: אצל המהרש"ל הובילה ביקורתו על ה'שולחן ערוך' ליצירת חיבור חלופי; אצל הסמ"ע – חיבורו המרכזי מתייחס לטור, אך הוא מבין שעליו להתייחס גם ל'שולחן ערוך' ומצרף גם פירוש לחלק מן ה'שולחן ערוך'; אצל הש"ך – חידושו נכתבים סביב ה'שולחן ערוך' כבר כטקסט המרכזי והמכונן של בית המדרש; אצל רי"א – ה'שולחן ערוך' חוזר ומעצב סביבו את השיח בבית המדרש, והחיבור סביב ה'שולחן ערוך' נועד לחנך את הלומדים בבית המדרש בדרך הלימוד הישרה.

נשים לב, שהתהליך הזה מקביל לתהליך הארכיטקסטואלי שהצבענו עליו בפתיחת הפרק הזה: מקומו של ה'שולחן ערוך' כמוקד המארגן של הכתיבה שסביבו משנה את אופן התפקוד שלו. מעתה ה'שולחן ערוך' כבר אינו חיבור הלכתי עצמאי, אלא מוקד ליצירה משנית ענפה שאינה בהכרח ספרות משפטית.

3.3 פלפול ישר ופלפול של הבל

נעזר בדבריו של רי"א על מנת לחדד מעט את תמונת הדברים ביחס שבין הפלפול לבין צורת הלימוד והפרשנות בנושאי הכלים. בסיום הדברים שהובאו לעיל מתייחס רי"א אל הפלפול במפורש. הזכרנו לעיל את הקרבה בין ביקורתו של הב"ח על הסמ"ע לבין הביקורת המקובלת על הפלפול. גם בדברי רי"א ניתן לשמוע את ההסתייגות מן הפלפול של הבל, חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו. לכאורה – הלשון מזכירה ממש את

¹⁶¹ במקביל, יש כאן גם היבט הפוך: ההפרדה בין תחום הפסיקה ותחום החידושים 'משחררת' את החידושים מן הפסיקה ומשחררת מעט את תודעת ההפרדה בין הלכה לבין פלפול, עליה הצבענו לעיל בדברי הב"ח. ייתכן שדווקא הפרדה זו היא המאפשרת את תחילת היווצרותו של אפיק למדני שאינו מצומצם רק לטווח של פסיקת ההלכה.

ביקורתנו של הבי"ח! אף על פי כן, ההבדל משמעותי: אל מול הפלפול של הבלי רי"א מציב את 'דרכי הפלפול הישרה... דרך הקודש יקרא לה'. לאמור: הוא תופס את עצמו כמי שממשיך לפעול בתוך השדה של הפלפול, אלא שפלפולו הוא 'פלפול ישר' ולא 'פלפול של הבלי'.

כפי שהזכרנו לעיל,¹⁶² נראה שהמונח 'פלפול' אינו מונח מוגדר ותחום. כבר בלשון חז"ל אנחנו מוצאים את הביטוי פלפול כמתייחס לצורת לימוד שיש בה חכמה וחרירות.¹⁶³ נראה שכך גם היה היחס אל הפלפול בדורות מאוחרים יותר – המונח 'פלפול' לא שיקף בהכרח אופן מסויים של לימוד, אלא התייחס למידת החרירות והסיבוך שבשיטת הלימוד. דרכים שונות שאותן זיהו החוקרים עם הפלפול הן אכן דרכי פרשנות סבוכות ועמוסות, והן מיוסדות על הנחות יסוד פרשניות שחלקן מטילות על הטקסט מערך ציפיות מרחיק לכת של הרמוניה ושקיפות. מכאן נבעה הגדרתן של דרכי לימוד אלו כ'פלפול', אך אין לראות בהן את אופני הפלפול הבלעדיים.

מכיוון שכך, גם ההתנגדות לפלפול איננה עשויה מעור אחד. לא הרי ההתנגדות של הבי"ח לחילוקיו של הסמ"ע כהרי התנגדותו של רי"א לפלפול של הבלי. כפי שהערנו לעיל, גם הקרבה בין לשונותיו של הבי"ח ללשונות מבקרי הפלפול שקדמו לו אינה מלמדת בהכרח על זהות בדרכי הלימוד שאליו מתייחסת הביקורת. מונחי הפלפול המקצועיים, כפי שהוגדרו על ידי חוקרי הפלפול, אינם מאפיינים בהכרח את כתיבתו של הסמ"ע, ואינם רווחים גם בכתיבתם של השי"ך או של רי"א. אף על פי כן, נראה שבעיניהם כמו גם בעיני מבקריהם – נתפסת דרכם הלימודית כחלק מן הפלפול.

משמעו של הפלפול, באופן שבו נגדיר אותו כאן, הוא לימוד חריף ומחודד, המציב שאלות פרשניות ומגיב אליהן באופן יצירתי. נראה שצורת הלימוד הזו, גם בוורסיות המתונות שלה, נמצאת בעימות בתוך בית המדרש עם תפיסות שונות של ההלכה, שתפסו את ההלכה כמוצר מוגמר המתקיים בתוך השדה של מסורת הפסיקה המקובלת. המתחים הבסיסיים הללו חורזים את קורותיו של בית המדרש האשכנזי מסוף ימי הביניים ולכל אורך העת החדשה המוקדמת.

3.4 דגש משתנה: סמכותו של השו"ע ועלייתה של הפרשנות התלמודית במאה ה-18

¹⁶² במבוא לעבודה, ליד הערה 20 ולאחריה.

¹⁶³ 'פלפול התלמידים' נזכר כאחת מהדרכים שהתורה נקנית בהם, בפרק קניין תורה שהוצמד למסכת אבות. בנוסף ראו לדוגמה בבבלי מסכת שבת דף לא עמ' א – 'פלפלת בחכמה!'. כל האמור כאן אינו בא לשלול כמובן את הדיון במנגנוני הלימוד השונים בבית המדרש האשכנזי בעת החדשה המוקדמת, אלא רק להרחיב מעט את גבולותיו של המונח פלפול, ולהצביע כך על המשותף המאחד את דרכי הלימוד השונות בבית המדרש הזה, גם בשעה שאינן זהות זו לזו.

היבט נוסף של התהליך המתואר כאן ניכר באבדן הבכורה של ספרות נושאי הכלים במהלך המאה ה-18. אם במהלך המאה ה-17 היו הפירושים לשולחן ערוך לאפיק היצירה המרכזי בספרות ההלכה, הרי שבמהלך המאה ה-18 חוזרים ועולים ז'אנרים נוספים של כתיבה.¹⁶⁴ תא-שמע הצביע על חשיבותו של הספר 'פני יהושע', לר' יעקב יהושע פלק, כסנונית הראשונה של פירושים חדשים לתלמוד.¹⁶⁵ מגמתו המוצהרת של ה'פני יהושע' בפתחת ספרו, היא להמשיך את דרכו של זקנו, בעל 'מגיני שלמה', שהתאמץ להגן על רש"י מקושיותיהם של בעלי התוספות. מאמץ פרשני-למדני זה חורג כמובן מן השיח ההלכתי, ויש בו דגש אינטלקטואלי מובהק.

בנוסף, הצביע תא שמע על כך שחיבורו של ה'פני יהושע' הוא ראשיתו של תהליך שהמשכו בעלייה דרמטית במספר הפירושים הנדפסים לש"ס במהלך המאה ה-18.¹⁶⁶ בהמשך לדבריו, הצביע ריינר על השינויים בתפיסת הספר הקדוש ומקומו בחברה האירופית בעת החדשה המוקדמת, שאותם הוא רוצה להציב ברקע השינויים המתרחשים בתוככי בית המדרש. בנוסף, הדגיש ריינר גם את השפעת הדפסתו של התלמוד כמכלול אחד ברקע התהליך.¹⁶⁷

אמנם, יש להדגיש – החזרה אל התלמוד איננה שיבה לפרשנות הפלפולית מן המאה ה-17, טרם עלייתו של השולחן ערוך. מאירסון¹⁶⁸ הצביע על הזיקות העמוקות שבין פירושו של ה'פני יהושע' לבין ספרות נושאי הכלים. פריצת תחומי הסוגיה התלמודית, העיסוק במנעד רחב של פרשנויות לכל סוגיה והווייתור על ההנחה שלכל סוגיה אמת פרשנית אחת – את אלו מונה מאירסון כהשפעות ספרות נושאי הכלים על דרך יצירתו של ה'פני יהושע'. את חידושו של ה'פני יהושע' ניתן לראות כיצירת סינתיזה מחודשת בין ספרות השולחן ערוך לבין פרשנות התלמוד.

הזיקה בין התהליך הזה לבין מגמותיו של ספר 'אורים ותומים' ברורה: העלייה בכוח היחסי של בית המדרש והדגש הלמדני משקפים היטב את שינויי האיזון בתוך המרחב התורני, ואלו באים לידי ביטוי הן בתפוצתם הרחבה יותר של פירושים לתלמוד והן בהעצמת הממד הלמדני בכתיבתם של נושאי הכלים.

¹⁶⁴ ראו ליכטנשטיין, **אחרונים**, עמ' 156-158.

¹⁶⁵ תא שמע, **זרמים חדשים**; תא שמע, **דברים אחדים**; תא שמע, **הדפסה**.

¹⁶⁶ תא שמע, **זרמים חדשים**, עמ' 183, וראו דיונו של ריינר, **מעבר לגבולות**, הערה 24, ושל ליכטנשטיין,

אחרונים, הערה 37.

¹⁶⁷ ריינר, **מעבר לגבולות**, עמ' 304 ואילך

¹⁶⁸ מאירסון, **פני יהושע**, בעיקר בעמ' 7-18

נראה שברקע המגמה הזו ניצבת גם ההתעצמות בתהליך שהצבענו עליו לעיל – הקאנוניזציה הכפולה בבית המדרש האשכנזי. ככל שהתקבע יותר מקומו של השולחן ערוך' כחיבור קאנוני בבית המדרש, וכמקור המרכזי לפסיקת הלכה למעשה, השתנה בהתאם מקומו של התלמוד והקאנוניזציה שלו קבלה משמעותית מחודשות.

התחזקותו של השולחן ערוך' כמרכז ספרות הפסיקה והעצמת תודעת הפער שבין ראשונים לאחרונים בעת החדשה המוקדמת, הובילו לכך שהאפשרות לפסיקת הלכה באופן ישיר מתוך הסוגיה נתפסה כאפשרות רחוקה יותר. ממילא מקבל התלמוד פנים חדשות, והיצירה סביבו משנה את אופיה. אם בראשית התהליך הפנייה אל התלמוד היתה כחלק מן השיח ההלכתי, ומתוך ערעור מסויים על מבנה ותפיסת הפסיקה בחיבוריו של ר' יוסף קארו,¹⁶⁹ הרי שבראשית המאה ה-18 מקומו של השולחן ערוך' כבר אינו ניתן לערעור. כך מתאר ר' יונתן אייבשיץ את סמכותו הטוטאלית של הספר:

...דין שנזכר בש"ע, והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק, קבלה בידי וכן ראיתי

מדייני מומחי וכן דן אני ובא, מבלי לטעון קים ליה כדעת החולק,¹⁷⁰ כיון שהרב ב"י והרמ"א שמו זכרונו אחרי הדלת אין לחוש לו וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע הקצר ש"ע והגהת רמ"א.¹⁷¹

בעיניו של ר"א, סמכותם של השולחן ערוך' והרמ"א איננה ניתנה לערעור, ובחירתם להביא או להוציא עמדות שונות היא מכריעה.¹⁷² בהמשך הדברים מתברר שסמכותו של הספר היא פלאית:

ולדעתי אין ספק כי הכל בכת' מיד ה' השכיל על ידם, כי קושי רבות שהקשו עליהם אחרונים ותי' בדרך חריף ועמוק וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה ולאין ספק שלא כוונו להכל, כי איך היה אפשר לרב המלאכה מלאכי שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצלית. ולכן ח"ו לומר קים ליה כנגד הכרעת המחבר ורמ"א...

נמצא: המשא ומתן הלמדני המאוחר של נושאי הכלים בדבריהם של הרמ"א והשו"ע הוא הוא הראיה לכך שהחיבור התחבר ברוח הקודש. ניכר כאן ההיבט המיסטי של

¹⁶⁹ כך ראינו לעיל אצל הסמ"ע, ועוד יותר – ראו להלן אצל המהרש"ל, ליד הערה 208.

¹⁷⁰ על טענת 'קים ל' ומרכזיותה בשיח הלמדני האשכנזי, ראו להלן בפרק הבא.

¹⁷¹ **אורים ותומים**, קיצור תקפו כהן

¹⁷² ר"א אינו מפרש כאן מה יעשה במקום שבו נושאי הכלים מביאים עמדה שלא הובאה בשו"ע וברמ"א. לא נראה שהתכוון לשלול לחלוטין את סמכותם של הסמ"ע והש"ך. מכל מקום, ברור שהדברים ואופן הצגתם משקפים את המקום המכובד שזכה לו השו"ע בתודעתו של ר"א.

הקאנוניזציה: הענקת המשמעות המוחלטת לטקסט מאפשרת לתלות בו דברים, גם מעבר לכוונות המחברים, מתוך ההנחה ש'רוח ה' נוססה בקרבם'.¹⁷³ מכל מקום, הדברים מסמנים יפה את התהליך שעבר השולחן ערוך, כאשר במאה ה-18 הוא כבר טקסט קאנוני מקובל, שסמכותו מכרעת. ממילא, הפנייה אל התלמוד כבר אינה מערערת על סמכותו של השולחן ערוך, והיא פועלת במרחב אחר שאינו למדני. הפרשנות היא מפעל שהמוקד שלו הוא טקסטואלי, ופרשנות הסוגיה נתפסת בו כמטרה כשלעצמה.¹⁷⁴ במובן מסויים, שבה ועולה כאן התמונה הדיכוטומית, של הפרדה בין השיח ההלכתי לבין הלימוד האינטלקטואלי.

אלא שכפי שראינו בדברי רי"א, גם סביב השולחן ערוך נשזרים דיונים למדניים, שעיקר מטרתם הוא פרשני. נראה, שכאן יש פתח נוסף להתבונן בהשפעתו של התהליך שסקרנו. הפרשנות התלמודית במאות ה-16 וה-17 היתה פרשנות מאוד מקומית וממוקדת. אחד מן המאפיינים הבולטים בכתבתם של המהרש"א, המהר"ם שיף, ה'תורת חיים' ועוד הוא העובדה שפירושיהם לעולם תחומים בתוך גבולותיה של הסוגיה המקומית עם פרשניה הראשוניים – רש"י ותוספות.¹⁷⁵ המודל של 'גפ"ת' – 'גמרא פירוש תוספות', שהוא תוצר מובהק של צורת הדף של התלמוד הנדפס, הוא העומד בבסיס יצירתם הלמדנית. מכיוון שכך, מאמצם הפרשני יהיה בעיקר מאמץ טקסטואלי-הרמוניסטי, שינסה לבחון את הנחות היסוד המשתנות לאורך הדיון המקומי בסוגיה.

בניגוד לתמונה הזו, עולמם של נושאי הכלים רחב בהרבה, ושונה מאוד בהנחות היסוד שלו. ארגון החומר ההלכתי של השולחן ערוך משנה את התבנית הבסיסית של הידע, שמעתה אינו מאורגן בסוגיות, אלא בהלכות המרוכזות סביב נושא. בכך נשברת מסגרת הפרשנות המצומצמת של הסוגיה, ונסללת הדרך למבט קונספטואלי על הנושא הנדון, שכאמור לעיל – אותותיו ניכרים גם בפרשנות התלמוד החדשה דוגמת זו של היפני יהושע. השילוב בין המאמץ הפרשני לבין מבט נושאי רחב, מוליד מוטיבציה פרשנית מחודשת,

¹⁷³ ראו בהקשר זה גם את דברי **שו"ת פני יהושע** חלק ב סי' נא :

ודבר גדול נטל מכ"ת בעצמו לחלק על דברי הב"י והמוהר"ם שמימיהם אנו שותים. ואם בעיני כ"ת קושיה הוא לא מפני זה נבא לבטל דבריהם, רק עלינו ללמד עד מקום שידינו מגעת ועם לא נוכל ליישבם אזי נתלה בקוצר דעתנו ולא לבטל דברי הגאונים והוראה שפשטה...

¹⁷⁴ כמובן, מגמות מסוג זה בתוך מרחב השיח ההלכתי אינן חדשות כלל ועיקר. כבר התלמוד קובע לגבי מספר תחומי דיון הלכתיים, שהם נטולי הקשר אקטואלי הלכה למעשה, ועיקר מגמת הדיון בהם היא 'דרוש וקבל שכר'. [תוספתא סנהדרין יא, ו; בבלי סנהדרין נא, ב] אמנם, משקלה של התודעה הזו ביחס ללימוד והיחס בינה לבין התביעה ללימוד 'אליבא דהלכתא', משתנים במהלך הדורות.

¹⁷⁵ בעיניו של דימיטרובסקי, **הפלפול**, מאפיינים אלו הם המאפיינים המרכזיים של ספרות הפלפול. ראו לעיל הערה 23.

שבה לב הדיון אינו רק פירוש הטקסט, אלא הצבת תפיסה עקרונית וקונספטואלית, תוך אנליזה משפטית ורציונלית של החוק. יש כאן מעבר כפול: המאמץ אינו מכוון אל ההלכה למעשה, ואינו ממוקד בחשבון הפסיקה בלבד. יחד עם זה, המוקד גם אינו רק פרשנות הסוגיה. ארגון החומר בכליו של השולחן ערוך משנה את מסגרת הדיון ומייצר מאמץ פרשני-קונספטואלי, שמנסה לחשוף מעבר לחוק את הנחות היסוד המשפטיות העקרוניות שעומדות מאחוריו.

4. אל 'קצות החושן'

צמיחתה של הפרשנות התלמודית הקונספטואלית במאה הי"ח מובילה אותנו אל סיפו של ספר 'קצות החושן'. שרשרת החיבורים שסקרנו – 'מאירת עיניים', 'בית חדש', 'שפתי כהן' ו'אורים ותומים' – הם המהווים את מדף הספרים שאליו מבקש ספר 'קצות החושן' להצטרף. רא"ל רואה לנגד עיניו את הקבוצה הזו כקבוצת הייחוס המשמעותית שאותה הוא מבקש להרחיב ודרכה הוא בוחר להפגיש אותנו עם יצירתו. נוכחותם של הסמ"ע והש"ך בחיבוריו היא דרמטית,¹⁷⁶ ובמובנים רבים יצירתו היא המשך ישיר של הדיונים הפרשניים וההלכתיים שמפתחים קודמיו. כפי שכבר הזכרנו במבוא, רא"ל מעיד בהקדמתו על הזיקה של חיבורו לספר 'אורים ותומים':

קצות החושן, הקדמה

והרבה יגעתי בחיבורי זה ובדרישות חקרתי ובבדיקות אחר כל מקור וחוצב ההלכה בתכלית העיון, ואחר שיצא לאור עולם ספר 'אורים ותומים' וראיתי שהגאון המחבר הפליא לעשות, עברתי על קונטרסים שלי וכל מה שמצאתי מהן בספר הנזכר עברתי קולמסי עליהם. ואגב עיוני הצצתי בו בין החרכים וראתה עיני בדברים הנוגעים לעיקרא דדינא אשר לבבי לא כן תדמה. וכל כהאי גוונא ראיתי להזכיר טעמו וטעמא דידי והרואה יבחר...

לאחר שכבר חיבר רא"ל את ה'קונטרסים' שלו, הוא רואה לנכון למחוק חלקים מיצירתו, שהוא מוצא שהם מקבילים בדיוק לחידושיו של התומים. בהמשך הוא מוסיף ליצירתו גם

¹⁷⁶ בדיקה ממוחשבת מעלה שהסמ"ע מוזכר ב'קצות החושן' למעלה מ- 350 פעם, והש"ך למעלה מ- 600!

תגובות לדברי רי"א.¹⁷⁷ ברור, אם כן, שהציר ששרטטנו לעיל הוא הציר שאליו מבקש ר"א"ל להשתייך.¹⁷⁸

מכאן מובן, שעל אף שספר 'קצות החושן' הוא פירוש ל'שולחן ערוך', אין לראות בו ספר פסיקה במובן המיידני והפשוט של המילה. מוקד הדיון שבין ה'קצות' לבין קודמיו הוא לא פעם פרשני גרידא, ואינו נושא בהכרח משמעויות הלכתיות. ר"א"ל מוותר על המבנה הכפול של החיבור שבו בחר ה'תומים', ואינו מפריד בין פסיקות ההלכה שלו לבין מהלכיו הלמדניים. התחושה המתקבלת היא שמוקד עניינו אינו בפסיקה דווקא, והוא רואה אותה משתלבת בתוך מהלכי הפירוש שלו.

כך מתאר אותו (אולי בהפרזה קלה) רב צעיר, בחיבורו המונומנטלי המוקדש לתולדות הפוסקים:

ה'קצות' אינו מעוניין הרבה בפסק הדין, כי עיקר חטיבתו הוא לימודי, לא פסקני להלכה למעשה, ומשום כך עצם קישורו עם השו"ע הוא רופף וצדדי.¹⁷⁹

חלק גדול מן המאמץ הלמדני שלו מוכווון אל פירוש הסוגיה התלמודית ואל עיסוק מחודש בנושא הנדון, תוך בחינת עמדותיהם של ראשונים ואחרונים.¹⁸⁰ פעמים רבות התחושה היא שהסעיף הספציפי ב'שולחן ערוך' משמש לו רק כמקפצה לדיון קונספטואלי ולמדני רחב, שאינו מוכווון בהכרח לפסיקת ההלכה. אמנם, כפי שהודגש לעיל, במרחב שאנו עוסקים בו ההבחנה בין שיח למדני לבין פסיקה אינה מובהקת. כפי שנראה בדוגמאות שבפרקים הבאים, פעמים רבות כתיבתו של ה'קצות' מגיעה בסופו של דבר גם לפסק ההלכה, אך גם באופן רחב – ברור שאי אפשר להתייחס אל החיבור כחיבור הלכתי בלבד.

המתח שבין הלכה ללמדנות, כרוך גם בהיבט צורני מעניין בספר, וליתר דיוק – בפער שבין שני הכרכים שלו. כפי שכבר הוזכר לעיל,¹⁸¹ שני כרכי 'קצות החושן' הודפסו בפער של שמונה שנים זה מזה – הראשון בתקמ"ח (1788) והשני בתקנ"ו (1796). הבדל מעניין ובולט לעין בין החלקים הוא, שבעוד שהחלק הראשון של הספר נדפס כפירוש סביב ה'שולחן

¹⁷⁷ בכמה וכמה מקומות בולט השילוב המאוחר של דברי ה'תומים' לתוך מהלך דבריו של ה'קצות'. ראו לדוגמה בס"י כח ס"ק ח, שם משתלבים דברי ה'תומים' באופן לא טבעי לתוך הדיון בדברי הרשב"א, וראו ס"י א ס"ק ג – "אחר כתבי זה מצאתי דברי אלה בישוב דברי מוהרש"א בתומים" וראו ס"י פח ס"ק יב – "שוב מצאתי בתומים..."; "ס"י לו סק"ג; ס"י ס סק"ז.

¹⁷⁸ בפרק הבא אבקש להצביע על ציר נוסף, הקרוב באופיו ובגיבוריו לציר הפרשנות ששרטטנו כאן, והוא ציר הספקות האשכנזי. קישורו העמוק של ר"א"ל לציר זה נחשף בעיקר בחיבור 'שב שמעתתא'.

¹⁷⁹ רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, כרך ג' עמ' 246

¹⁸⁰ כך, החלו בשנים האחרונות להדפיס את דברי ה'קצות' כשהם מסודרים על סדר מסכתות הש"ס ולא על סדר ה'שולחן ערוך' – הכרך הראשון בסדרה היה חידושי רבינו בעל קצות החושן על בבא קמא, בני ברק תשמ"ט, ומאז יצאו עוד כמה וכמה כרכים בסדרה זו.

¹⁸¹ ליד הערה 78

ערוך' – לאמור: דברי השולחן ערוך' במרכזו ופירושו "קצות החושן" סביבם, בחלק השני של הספר הושמטו דברי השולחן ערוך', ודבריו של ה'קצות' מובאים ברצף. הנימוק לכך ניתן בדברי המחבר בסוף ההקדמה לחלק השני:

והנה בשנת יוש"ר ל"ב¹⁸² זה שנים שמונה, הי"י עלי עזר שוכן סנה, להוציא ראשית ביכורי לאור, חלק ראשון **קצות החשן** חיבור וביאור. על ש"ע ח"מ יסדתי אף עשיתי. ובראותי שרבים ושלמים הי"י יאותו לאורו, אמרתי להעלות גם חלק השני כמשפט הראשון ותארו. לבד שמחמת הוצאות הדפוס כי רב הוא, דברי הש"ע מתוכו מנעתי...

על פניו, הסיבה להשמטה היא כלכלית – הצורך למעט בהוצאות הדפוס.¹⁸³ אמנם, ייתכן שיש בתופעה זו גם כדי ללמד אותנו על היחס הממשי שבין "קצות החושן" לבין השולחן ערוך". העובדה שניתן להדפיס את החיבור ללא הטקסט המקורי שאליו הוא מתייחס מדגישה את הצד העצמאי שבחיבור. הדברים באים לידי ביטוי יפה בדבריו של הרב זוין: לאיזה סוג שייך ה'קצות החושן'? לכאורה, לספרי הפוסקים, שהרי הוא בנוי כולו על השלחן ערוך', שלחן ערוך' חושן משפט'. אבל בתוכנו ומהותו הוא מפרש ומסביר. מפרש התלמוד והראשונים, ומסביר את הנקודות ההגיוניות שבשיטותיהם.

ולפיכך אנו רואים בהיחס של הוגי תורה לספר זה חזיון משונה: לומדים את הבאור מבלי המבואר! הרי זה באור על השלחן ערוך', ואלה העוסקים ב'קצות החושן' אינם רואים הכרח לפנייהם ללמוד גם את גוף החושן'. את החושן משפט' עצמו לומדים, אלה המתמסרים לכך, לחוד, לשם פסק.¹⁸⁴

נדגים את הדברים בקצרה בעיון בדברי ה'קצות' בסימן לט. לא ניכנס כאן לגופו של הדיון, העוסק בדיני הלוואה, ודן בשאלה האם שעבוד המלוה ללווה הוא מדאוריתא או לא. יש לציין – זהו מקומו הטבעי של הדיון בשאלה זו, הניצבת

¹⁸² היא שנת תקע"ו. כך גם הסימן בשער המהדורה הראשונה: "אודך ב יושר לב ב בלמדי משפטי צדקך".

¹⁸³ ליכטנשטיין, **אחרונים**, הערה 39, הציע שיייתכן שיש בהבחנה זו כדי ללמד על פער מהותי בין שני חלקי הספר. אמנם, החלוקה שהוא מציע שם איננה משכנעת. מעבר לכך, בדיקה מעלה שתופעה זו נפוצה גם בספרים נוספים, דוגמת נתיבות המשפט שבמהדורתו הראשונה הודפס השו"ע רק עד סי' צו. עם זאת, עדיין יש לבדוק האם ניתן להצביע על חלוקה משכנעת אחרת שתסביר את ההבדל בין שני החלקים, או שאכן לפנינו הבדל טכני בלבד.

¹⁸⁴ זוין, **סופרים וספרים**, עמ' 7-8.

בהמשך הדברים שם הרב זוין שב ומשווה בין ה'קצות', ה'נתיבות' וה'תומים': אף ה'תומים' וה'נתיבות' שייכים יותר לסוג המפרשים מאשר לפוסקים, אבל הם על כל פנים צרפו לחבוריהם גם מחלקה מיוחדת לפסקי ההלכות: ה'אורים' (לה'תומים') ומשפט הכהנים' (לה'נתיבות') על כל סימן, על כל סעיף. ה'קצות' אף זה לא עשה.

ברקע הפסיקה של הישולחן ערוך' להלכה. אמנם, הדיון בשאלה זו אינו כרוך כלל בשאלה מהי עמדתו של הישולחן ערוך', ולא ברור שיש לו בכלל השלכה הלכתית ברורה בגבולות הנושאים הנידונים בסימן זה.

הכרעתו של הישולחן ערוך' נראית פשוטה, ולפיה ישעבודא דאורייתא'. ההכרעה הזו לא מונעת כבר מן הש"ך לפתח דיון ארוך מאוד בשאלה מה דעת הרא"ש, בנסיון להוכיח כנגד דברי המהרש"ל בים של שלמה, ולקבוע שדעת הרא"ש היא שישעבודא לאו דאורייתא. כמובן, הנסיון להתלות בדעת הרא"ש הוא תוצר של עמדת הש"ך עצמו, שמוכיח ישירות מסוגיות התלמוד שאכן – שעבוד אינו מדאורייתא. הדיון ארוך ומפורט, והוא כולל התייחסות נרחבת לעמדותיהם של הראשונים (כולל הרמב"ן והריטב"א) בסוגיה. בכל הדיון, העמוס בראיות מן הש"ס, מדלג הש"ך בקלילות מעל לפסיקתם של הישולחן ערוך' והרמ"א, ופונה ישירות אל התלמוד כדי להוכיח את דבריו, תוך פולמוס רצוף עם המהרש"ל.

הכרעתו של הש"ך כאן אופיינית – מחד הוא קובע שמן הסוגיות עולה שישעבוד אינו מן התורה, אך כך הוא מסיים את דבריו:

ש"ך חושן משפט סי' לט ס"ק ב

ומכל מקום אין אני סומך על ראיותי והכרעתי, כי אין תלמיד כמוני מכריע בין ההרים הגדולים, רק שלפי עניות דעתי דין זה אי שיעבודא דאורייתא או לא, על על פנים הוי ספיקא דדינא:

הכרעתו של הש"ך מלמדת על מודעותו הברורה לחדשנותה של הדרך שבה צעד, ומכאן ההבחנה שלו בסופו של דבר: המהלך הלמדני המפותל שצעד בו אין בו די כדי להכריע כנגד 'ההרים הגדולים', אך אפשר לפחות להתייחס לכך כ'ספיקא דדינא'.¹⁸⁵

הדיון ב'קצות החושן' נפתח בהפניה לדיונו של הש"ך בעניין –

קצות החושן סי' לט ס"ק א

גובה מן המשועבדים. בענין שיעבודא דאורייתא האריך בש"ך (סק"ב). בפתיחת הדברים – משא ומתן ארוך בראייתו של הש"ך בדעת הרא"ש, ודחיית ראייתו תוך דיוק בשאלת מעמדם של עבדים.¹⁸⁶ אלא שמהלך הדברים אינו מסתיים כאן – לאחר מכן ממשיך ה'קצות' בדבריו, ומביא לפנינו תיעוד של דיון בית מדרשי של ממש. ה'קצות' פותח בשאלה שהיתה שגורה בפי הלומדים, בפרשנות דברי התוספות במסכת בבא מציעא, וממשיך לתאר משם את הדיון המתגלגל בשאלה זו בספרים השונים, ובעיקר – בינו לבין אחיו ר' יהודה. על מנת לקצר – אביא כאן רק את הכותרות של חלקו הראשון של הדיון, שיאפשרו לעמוד על אופיו ודרך גלגולו:

¹⁸⁵ על יחסו של הש"ך לספיקא דדינא – ראו לקמן בפרק הבא.

¹⁸⁶ כמובן, שאלות הנוגעות לעבדים בימיו של ה'קצות' ואפילו בימיו של הש"ך כנראה אינן אקטואליות.

ואדכרנא מה ששגור בפי העולם להקשות בדברי תוס' פ"ק דמציעא...
 וכמדומה לי שראיתי קושיא זו בחידושי הר"ן לשבועות ותירץ ...
 ואחי הנבון מוהר"ר יהודא כהן ש"ן [= שיחיה נצח] הקשה מהא דאמרינן פרק
 שבועת העדות ...
 והשבתי לו לפי מ"ש תוס' שם ...
 ואחי הוסיף להקשות דתוס' לשיטתייהו...
 וגם בזה השבתי...
 תו יש להקשות... וקושיא זו ראיתי בספר חידושי הגאון פני יהושע...
 עוד הקשה שם...

והנראה לענ"ד בישוב הקושיות האלו, והוא דמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא
 אפילו שעבדן בפירוש לא מהני...
 ונראה דאפילו מאן דאמר שעבודא דאורייתא ג"כ סבירא ליה דאין אדם יכול
 לשעבד נכסיו ומשום דאין הקנאה לחצאין, והא דנכסיו משועבדים לאו מחמת
 הלואה הוא לפי שאין שעבוד הלואה מועיל כלל, אלא כיון דשעבודא דאורייתא
 ממילא נכסיו משועבדים, דהא אפילו בנזקין ופדיון הבן דהוא בלי מתחייב כלל
 ואפילו הכי התורה שעבדם, ובזה לא שייך אין קנין לחצאין כיון דלאו מחמת
 הלואה הוא... דאין שום שעבוד מועיל רק מה שמשועבד ממילא מדין תורה.
 ובזה ניחא...

ובזה נתיישב כל הקושיות שנתקשה בו פני יהושע ודוק והוא ענין מועיל.

שלד הדיון, כפי שהוא מוצג כאן, משקף התרחשות בית מדרשית של ממש, ומאפשר לנו
 הצצה אל בית היוצר של חידושי של רא"ל.¹⁸⁷ הדיון הבית-מדרשי האינטנסיבי עם אחיו
 וקושיותיו הפרשניות של ה'פני יהושע' נשזרים יחד לתוך מהלך לימודו של ה'קצות',
 ומיובאים בשלמותם אל כתיבתו. הכתיבה איננה תכליתית וקצרה אלא להיפך ממש –
 ארוכה ומפותלת. הקורא מוזמן ללמוד יחד עם ר' אריה-לייב (ועם אחיו, ועם ה'פני
 יהושע'...) את הסוגיות מחדש.

על מנת לתרץ את שלל הקושיות שעלו במהלך הדיון, מציע ה'קצות' הגדרה קונספטואלית
 מחודשת, שבה הוא בוחן מחדש את מושגי השעבוד, ומחדש שלכל הדעות אדם אינו יכול
 להטיל על נכסיו שעבודים, משום ש'אין הקנאה לחצאין', לאמור: אין בתוך השדה הקנייני
 הרגיל אפשרות לעשות פעולות שתחולתן חלקית או מותנית. האפשרות היחידה ליצור
 שעבוד של נכס, היא דרך ההישענות על התורה, שהיא המחילה שעבוד על הנכס במקום

¹⁸⁷ דוגמה נוספת ומעניינת ניתן למצוא בחיבור אחר של רא"ל – ה'שב שמעתתא'. בשמעתא ד פרק ח מצטט
 רא"ל את אחיו: "ואחי הרב המופלג מוהר"ר יהודה כהנא ש"ן הקשה... והיא קושיא עצומה."
 בשני הפרקים הבאים פורש רא"ל בהרחבה את תשובתו, והוא מסיים אותה בתיאור הבא (שם, פרק י):
 "והרציתי דברי אלה לפני אחי הרב המופלג מוהר"ר יהודה כהנא ש"ן, והשיב לי שיתיישב בזה קושיית
 התוס'..."

שבו האדם לוקח על עצמו התחייבות, כמו הלוואה. יש כאן אנליזה מחודשת של מושג השעבוד, ופרשנות חדשה לביטוי 'שעבודא דאורייתא'.¹⁸⁸ לשונו של ה'קצות' בסיום מלמדת על יחסו לחידוש – "ובזה נתיישב כל הקושיות שנתקשה בו פני יהושע ודוק והוא ענין מועיל". נראה, שברור ל'קצות' שההגדרה שחידש כאן ביחס לשעבוד ודרך פעולתו משמעותית מעבר לתפקידה המקומי כאן בתירוץ הקושיות. הדיון הלמדני-פרשני מוביל להגדרה עקרונית מחודשת.

היבט צורני נוסף הוא הויתור של ה'קצות' על ההבחנה של התומים בין סוגות כתיבה שונות. בניגוד ל'תומים' ולפירושי רי"פ לטור, ה'קצות' אינו מורכב משני חלקים שונים, והדיונים השונים מתרכזים בו במקום אחד. נראה, שמשמעות הדברים כאן מרחיקת לכת: לא רק שהדיון הלמדני אינו נפרד מן ההלכה, אלא שלמעשה כבר אין כמעט דיון הלכתי, והמוקד המרכזי מוסט אל הלמדנות.

על מנת להבהיר את הטיעון הזה, נצרף לתמונת הדיון אלמנט נוסף, שהוא ייחודי לחלק 'חושן משפט'. כפי שנראה לקמן בהרחבה,¹⁸⁹ האקטואליות של הלכות 'חושן משפט' הולכת ויורדת במהלך המאות ה-17-18, עם החלשותם של מוסדות הקהילה, ובראשם – ועד ארבע ארצות. בסוף המאה ה-18, קרוב מאוד לעת פרסומו של ספר 'קצות החושן' נשללו לחלוטין רוב סמכויותיו של בית הדין הקהילתי, והפנייה אליו נותרה וולונטרית בלבד.

ברור שלתהליך זה השפעה רחבה על תפיסת ההלכה בחלק 'חושן משפט'. מה תפקידו של הפוסק, במרחב הלכתי שאין בו אקטואליה? האם אין זו אלא 'הלכתא למשיחא'?¹⁹⁰ נראה שכאן מגיע הצד השני של התופעה שבה פתחנו את דיונו. במקום שבו הגבול בין הלכה ללימוד אינו חד, כשם שהלימוד יכול לעצב את ההלכה, יכולה ההלכה בתורה לשוב ולהיות לימוד. השינויים ההיסטוריים והתרבותיים שעובר עולם ההלכה מעצבים מחדש את מאזן היחסים שבין הלימוד העיוני, העומד כמטרה בפני עצמה, לבין הפסיקה הלכה למעשה. גם כאשר הרטוריקה של הלמדן היא הלכתית, מכיוון שהמרחב שהוא כותב בתוכו הוא מרחב שבו לפסיקה זו אין שום רלוונטיות אקטואלית, הרי שכתובתו היא בבחינת 'דרוש וקבל שכר', או במילים אחרות: היא פעולה למדנית ולא פסק.

¹⁸⁸ עוד בעניין חידושו של רא"ל בסימן זה – ראו להלן בפרק השביעי ליד הערה 605.

¹⁸⁹ בפרק הרביעי, העוסק בהלכות דיינים.

¹⁹⁰ ראו הדיון בין האמוראים בבבלי סנהדרין דף נא עמ' א.

סיכום

במהלך הפרק הזה ביקשנו לשרטט באופן ראשוני את המפה הסבוכה והמורכבת של היצירה ההלכתית סביב חלק 'חושן משפט' של הישולחן ערוך'. כפי שהודגם לעיל, התהליכים שעוברת הספרות הזו יוצרים ומשקפים חלק נכבד מן המתרחש בבית המדרש האשכנזי בראשית העת החדשה. התהליכים אינם ליניאריים באופן מובהק, והמאזן בין הכוחות השונים בבית המדרש הוא לא פעם קצה קרחון, המסמן עבורנו קווי שבר היסטוריים ושינויים חברתיים ותרבותיים מרחיקי לכת.

במידה מסויימת, ניתן לראות את ספר 'קצות החושן'¹⁹¹ כחיבור המסיים של סוגת נושאי הכלים של הישולחן ערוך'. מעבר לכך שזהו החיבור האחרון שצורף לדף הנדפס הקלאסי של הישולחן ערוך, החיבורים שלאחריו לא זכו למקום מרכזי ומשמעותי כמוהו. מוקד היצירה התורנית בהמשך עובר באופן מודגש יותר לאפיקים אחרים, למדניים במובהק ומנותקים מן ההלכה עוד יותר, דוגמת ספר 'מנחת חינוך',¹⁹² ובהמשך – ספרי ראשי הישיבות. עם זאת, בתוך המרחב הישיבתי הופך ספר 'קצות החושן' לאחת מאבני הדרך המרכזיות בבניית צורת החשיבה הלמדנית. בכך מהווה 'קצות החושן' חוליית חיבור מרכזית, הקושרת בין המרחב ההלכתי של ספרות נושאי הכלים מן העת החדשה המוקדמת לבין המרחב הישיבתי-למדני, שפעילותו נמשכת עד ימינו אלה.

¹⁹¹ ויחד אתו – גם את בן זוגו, ספר 'נתיבות המשפט'.

¹⁹² נראה, שהנטייה הקונספטואלית המודגשת במרחב הלמדני, היא המובילה את ר' יהושע העשיל באב"ד להסמיק את ספרו דווקא לספר החינוך. שוב – יש כאן בחירה בצורת ארגון מסויימת של החומר, המשקפת את תודעתו של הכותב ביחס לחידושי התורה שלו. ראו בעניין זה טיקוצ'ינסקי, **מנחת חינוך**, עמ' 163-189. בהמשך, הדברים נכונים גם ביחס לבחירתו של ר' חיים מבריסק ברמב"ם כמושא המרכזי לדיונו.

פרק ב -

ה'שב שמעתתא' – על ציר הספקות האשכנזי

פתיח

בפרק הקודם ביקשתי למקם את ספר 'קצות החושן' בתוך התמונה הרחבה של נושאי הכלים לחלק 'חושן משפט' של ה'שולחן ערוך'. על רקע המתח שבין למדנים ופוסקים הוצג 'קצות החושן' כחיבור ביניים, שעל אף שייכותו המובהקת לז'אנר נושאי הכלים, הוא מבשר ראשון של הסוגה הלמדנית-קונספטואלית.

בפרק זה, נפנה לעסוק ביצירה אחרת מפרי עטו של רא"ל הלר – ספר 'שב שמעתתא', שראה אור בשנת 1804. הספר, שעל מאפייניו הייחודיים נעמוד בהמשך, הוא מונוגרפיה הלכתית בשבעה שערים, העוסקת בהיבטים שונים של ההתמודדות ההלכתית עם מצבי ספקות.

כדרכנו בפרק הקודם, גם כאן נפתח את הדיון בהצגת המסגרת הרחבה שבתוכה ממוקם הספר 'שב שמעתתא' – ציר החיבורים האשכנזיים העוסקים בספקות הלכתיים. החלק הראשון של הפרק הזה יוקדש להצגת שרשרת החיבורים הזו ואופן עיסוקם בנושא, ובחלק השני נפנה להתבונן ב'שב שמעתתא' עצמו.

הספקות מציבים את ההלכה בפני גבולות הבהירות שלה, ובכך מעמידים אתגר בפני נטייתה של ההלכה לבהירות ולהכרעה. איזורי הספק מסמנים את תחומיה של ההלכה, ובמובן זה – מערערים על הטוטאליות שלה כמערכת חוק. מקום של כבוד בליבה של היצירה ההלכתית האשכנזית בעת החדשה המוקדמת שמור לעיסוק במצבי הספק ובהתמודדות אתם, ונתייחדה לשאלות אלו שורה ארוכה של חיבורים.

כפי שנראה להלן, ניתן לזהות כאן ציר ברור של חיבורים, לאמור: שורה של חיבורים המרוכזים כולם באותו הנושא ומגיבים כולם זה לזה, ושתאריכי חיבורם והדפסתם משתרעים על פני מאות שנים. בחינה של ציר החיבורים הזה מלמדת על זיקה הדוקה לשרשרת נושאי הכלים שבהם עסקנו בפרק שעבר. במובנים רבים, ההתמקדות בספרות העוסקת בספקות ובדרכי הכרעתם, מחזירה אותנו לאותם הנושאים שבהם עסק הפרק הקודם, מפרספקטיבה שונה מעט.

כפי שנראה להלן, ראשיתו של ציר הספקות האשכנזי קודמת לחיבורו של ה'שולחן ערוך', והיא חוזרת עד למאה ה-15 ולמתח שבין ראשונים ואחרונים. משם נמשך הדיון עד לסוף המאה ה-18 ואף לאחר מכן. במרכז החיבורים שנעסוק בהם עומדת שאלה בדיני ממונות: האם במצב של מחלוקת הפוסקים יכול אדם לתפוס ממון המוטל בספק ולטעון שאין

להוציא מידי את הממון, על בסיס השיטה המתאימה לעמדתו? טענה זו, המוכרת בספרות ההלכה כטענת 'קים לי', עומדת במוקד דיוננו.¹⁹³ סיומו של הציר שנציג כאן¹⁹⁴ הוא בשני חיבורים תאומים לכאורה – ה'שב שמעתתא', והחיבור 'קונטרס הספקות', שאותו חיבר אחיו של רא"ל – ר' יהודה הלר. כמו ה'שב שמעתתא', עוסק גם 'קונטרס הספקות' בשאלת הספקות והכרעתם. הקונטרס צורף לכרך א' של ספר 'קצות החושן', ולא ראה אור בפני עצמו. כך מתאר רא"ל בהקדמתו את צירוף הקונטרס לספרו:

קצות החושן, הקדמה

ולמען שלמות מלאכת החיבור הזה ומעשהו, הצגתי בסופו קונטרס הספיקות אשר טפחה ידו וימינו של אחי ריח ניחוחי טוביני דחכימי מוהר"ר יהודה הכהן ש"ן הנ"ל, בענייני ספיקא דממונא. אשר בכל יומא האי שמעתתא בפומן. תצייתי להני כללי דכילל יהודה אחי כי היטב לראות בהן נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. רא"ל מעיד כאן על הדומיננטיות של הנושא בלימוד המשפחתי.¹⁹⁵ מטבע הדברים, שילוב הקונטרס בספר נועד כנראה גם כדי לכבד את אחיו הגדול, אלא שרא"ל מציג את השילוב כהשלמת 'מלאכת החיבור הזה ומעשהו'. על אף הקרבה שבין רא"ל לבין אחיו והעיסוק המשותף שלהם בנושאי הספקות, אבקש לקמן להבחין בין שני החיבורים הללו, ולטעון שלצד הקרבה שבין החיבורים, בין 'קונטרס הספקות' לבין ה'שב שמעתתא' יש פער עמוק. ההשוואה בין שני החיבורים על רקע הציר של העיסוק הספרותי בספקות בספרות ההלכה האשכנזית, תסייע בידינו לחדד את משמעות יצירתו הלמדנית של רא"ל ב'שב שמעתתא'.

1. ציר הספקות האשכנזי: סמכות מתערערת ומגמות למדניות

1.1 בין ההרים – מהר"י קולון והיראה מן הראשונים

¹⁹³ לסקירה ראשונית של טענה זו – ראו מאמריו של חנינה בן מנחם, **קים לי**; בן מנחם, **טענה ו** – בן מנחם, **ספק**.

¹⁹⁴ כאמור לעיל, אין זה סיומו הממשי של העיסוק האשכנזי בספקות. מספר חיבורים הוקדשו לעניין הספקות גם לאחר ה'שב שמעתתא'. המרכזי שבהם, הבנוי כמעט בתבניתו של ה'שב שמעתתא' הוא ספר **ישערי יושר** לר' שמעון שקופ, שנחשב לספר למדנות מרכזי. בחירתו של הרב שקופ לבנות את חיבורו בתבנית ה'שב שמעתתא' מלמדת על השפעתו הרבה של החיבור בחוגי ישיבת טלז. עם זאת, כפי שאטען לקמן, בעיניי הספר 'שב שמעתתא' מסמן שלב חדש בתוך שרשרת החיבורים הזו.

¹⁹⁵ כאמור, מסגרת הלימוד המשפחתי היא שהייתה מסגרת הלימוד המשמעותית המרכזית עבור רא"ל. ראו לעיל ליד הערה 67.

הצורך להכריע במצבי ספק הוא מן המצבים השכיחים והטבעיים שבכל מערכת משפטית.¹⁹⁶ המאמץ המשפטי להביא לבהירות עובדתית וחוקית נתקל פעם אחר פעם בעמימות הכפולה – הן זו העובדתית, כאשר המציאות עצמה אינה ברורה, והן זו החוקית – כאשר מתברר שהחוק אינו יכול לכסות את כל המצבים, ויש מצבים שעל אף שהם ברורים מבחינה עובדתית, הם מעוררים ספק בשאלה ההלכתית.

אחד הספקות ההלכתיים השכיחים הניצבים בפני הפוסק הוא מצב שבו בהלכה עצמה אין הכרעה חד משמעית בשאלה הנידונה, או שיש בה מחלוקת.¹⁹⁷ כיצד ינהג? מה התוקף להכרעתו? השאלה מתעצמת כאשר הדיין נדרש לפעול על פי הכרעתו, ובדיני ממונות – להוציא ממון מאדם אחד ולהעבירו לשני. הכלל הבסיסי בדיני ממונות הוא ש'המוציא מחבירו – עליו הראיה'. האם יכול הדיין להכריע כאחד מן הצדדים ולהוציא ממון מיד המוחזק בו?

נראה, שמי שהוביל את הדיון בשאלה זו היה ר' יוסף קולון (מהרי"ק).¹⁹⁸ בשאלה שהובאה לפניו, נידונה מריבה בין קהילת בולוניה לבין אחד מחבריה, שבמהלכה תפסה הקהילה לעצמה מנכסיו של אותו אדם בטענה שהוא חייב לה כספים. בתשובתו מכריע מהרי"ק שיש להשאיר את הנכסים בידי הקהילה. את דעתו הוא תומך בדברי רבינו שמואל ברי ברוך (להלן: רשב"ב), רבו של המהר"ם מרוטנבורג,¹⁹⁹ שהובאו במרדכי:

נסמוך אהר"ר שמואל בן רבינו ברוך, דסבירא ליה ... דמהני תפיסה.
ולא מבעיא בטענת ברי ממש אלא בטענת דקים לן, דלא ברי ליה, מכל מקום כיון
דמצי למימר קים ליה הכי אפילו הכי מהני תפיסה,
 כמה שכתב המרדכי בשמו בכתובות פרק נערה גבי כתב לה כסות או כלים כו'
 דאיפליגו בה רש"י ור"ת
 ורש"י מפרש לה במן האירוסין דוקא אבל במן הנשואין גובה הכל.
 ור"ת מפרש לה במן הנשואין כדאית' התם במרדכי²⁰⁰

¹⁹⁶ להרחבה בעניין היחס לספק בהלכה ובמשפט ראו שיפמן, **הספק**.

¹⁹⁷ אמנם, לא פשוט כל כך להתייחס למחלוקת כאל ספק. התייחסות אל מחלוקת אמוראים או פוסקים כאל ספק משקפת תודעה של מי שמבחינתו ההלכה עצמה היא כבר חומר נתון שטווח הפעולה של הפוסק בתוכו מוגבל למדי. תודעה זו הולכת ומתפתחת כבר אצל הראשונים, ראו לדוגמה **תשובות הר"ן ס"י נא**, ואכמ"ל.

¹⁹⁸ נפטר בפאביה שבאיטליה ב 1480 לערך. על תולדותיו ראה במבוא **לשו"ת מהרי"ק**, עמ' יט והלאה.

¹⁹⁹ על זיהויו המדוייק – ראו בן-מנחם, **קים לי**, הערה 4.

²⁰⁰ הגמרא שם קובעת שכאשר האשה מתה, הבעל אינו מקבל את הנדוניה שהובטחה לו. רש"י מבאר שמדובר דווקא על ארוסה שמתה קודם חתונתה, אך בנשואה שמתה – הבעל יקבל את הנדוניה. ר"ת חולק עליו ופוסק שגם באלמן מן הנישואין – אינו מקבל את הנדוניה.

ובתוספות על זה כתב וז"ל ואמר הר"ר שמואל בן רבינו ברוך דאם יתפוס החתן המוצי' מחבירו עליו הראייה שיאמר קים ליה כרש"י וכו'.²⁰¹

המקרה שבו עוסקת תשובתו של רשב"ב הוא באלמן מן הנישואין, שהיה אמור לקבל נדוניה לחתונתו. נחלקו רש"י ורבינו תם בשאלה האם על אף מות אשתו הוא זכאי לנדוניה זו. חידושו של רשב"ב הוא שעל אף שאין הוא מכריע במחלוקתם של רש"י ורבינו תם, אם יתפוס החתן את הנדוניה – לא יוציאו אותה מידי, כיוון שהוא יכול לטעון ש'קים ליה כרש"י', כלומר: שעמדת לצדו עמדתו של רש"י בפרשנות הסוגיה.

בהמשך לעמדתו של רשב"ב פוסק כך מהרי"ק גם במקרה שלפניו – כיוון שנושא הדין נתון במחלוקת הפוסקים, יכולה הקהילה לתפוס מנכסיו של אותו אדם בטענת 'קים ליה'. את הכרעתו מלווה מהרי"ק בהנמקה היסטורית:

והרי לך דאפילו במילי דלא מצי למטען ברי לי כי הכא,

דמי יוכל לטעון ברי לי שהדין הוא כרש"י ולא כר"ת דמי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים והלא אנו סהדי דליכא איניש בדור הזה שיוכל להכריע ביניהם,

ואפילו בימי רבינו מאיר היה פוסק דהיכא דאיכא פלוגתא דרברבתא כגון רש"י ורבינו (אם) [תם] דהמוציא מחבירו עליו הראייה משום דהוה מספק' ליה מילת' דהלכת' כמאן כל שכן וכל שכן בדור הזה יתמי דיתמי ועניי הדעת דאין לנו לטעון ברי לי כרש"י או כרבינו תם

אלא ודאי צריך לומר דסבירא ליה להר"ר שמואל דכיון דבא מחמת טענה דמצי אומר סברא דידי כרש"י מכל מקום מהני תפיסה...

האפשרות שמעלה מהרי"ק לטעון 'קים ליה' כאחד הפוסקים, נשענת על תודעת החולשה של האחרונים אל מול הראשונים. מכיוון שבדור הזה אין אדם שיכול להכריע בין רש"י לרבינו תם, הרי שיכול כל אחד לבחור לעצמו עמדה בויכוח, ואין זה שכנגדו יכול להוכיח אחרת ממנו.

דבריו של מהרי"ק כאן משתלבים בתמונה הרחבה של עמדתו,²⁰² לפיה יש פער ברור בין הפוסקים בני זמנו לבין קודמיהם, שפעלו במרחב האשכנזי שקודם הדבר השחור. עמדתו החד משמעית בדבר נחיתותם של חכמי זמנו ביחס לקודמיהם היא הנימוק המרכזי לאפשרות התפיסה בטענת 'קים ליה', והיא אחד מן הסימנים הראשונים לפריודיזציה של ספרות ההלכה ולהבחנה בין ספרות הראשונים לספרות האחרונים. כפי שנראה להלן, יש בכך סימן לבאות, כאשר העיסוק בשאלת 'קים ליה' שוזר ציר מרכזי בספרות האחרונים, והופך למעין נייר לקמוס לבדיקת תודעות של סמכות ואוטונומיה במרחב הפסיקה והיצירה של האחרונים.

²⁰¹ שו"ת מהרי"ק, סי' קסא

²⁰² ראו דבריו של תא שמע, **כבתראי**, עמ' 406; יובל, **ראשונים ואחרונים**, עמ' 382 ואילך, והמקורות שהביא שם ביחוד בהערה 47.

תשובתו של מהרי"ק לא נותרה כקול בודד. מאה שנים לאחריו אנחנו מוצאים בשו"ת מהרשד"ם²⁰³ את התיאור הבא:

ראיתי להודיעך כי ענין זה מרגלא בפוס מורי' הוראה שבזמן הזה לומר היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא שיכול המחזיק לומר קים לי כפי' ואפי' יחיד כנגד רבים אומרים כן ... וכמעט לא נתפשט זה אלא מכי נתפשטו תשובות מהרי"ק ז"ל ויש סמך גם לזה מדשמואל דאמי' אין הולכין בממון אחר הרוב והלכ' כשמואל בדיני ... ואין צורך להאריך כאן כי נמצאים הם תהילה לאל אצל כל אדם.²⁰⁴

תשובותיו של מהרי"ק קולון, שנדפסו בונציה כבר ב – 1518 השפיעו השפעה רבה על השיח ההלכתי במאה ה-16. מהרשד"ם מתאר את הנוהג של מורי ההוראה להכריע כעמדתו של מהרי"ק, ולקבל את אפשרותו של התופס לטעון 'קים לי'. את התפשטותו של הנוהג הזה תולה מהרשד"ם מפורשות בהתפשטות ספריו של מהרי"ק קולון, הנמצאים 'תהילה לאל, אצל כל אדם'.²⁰⁵ אם כן, הכרעתו החדשנית של מהרי"ק הופכת להיות נוהג מקובל, ומעצבת מחדש את הנוהל המקובל בדיני ממונות.

1.2 תקיפות אשכנזית – המהרש"ל והחזרה אל התלמוד

השפעת פסיקתו של מהרי"ק אינה מצטמצמת לאיטליה וסביבתה. גם בלובלין של המאה ה-16, אנחנו מוצאים התייחסות נוספת לפסיקת מהרי"ק, בדבריו של ר' שלמה לוריא (המהרש"ל) בספרו 'ים של שלמה' למסכת בבא קמא. על אף שהמהרש"ל משמר את הכרעתו של מהרי"ק קולון, התודעה ההיסטורית והמסגרת האידאולוגית שבתוכן נאמרים הדברים הן שונות מאוד.

ראשית, נבחן את פסיקתו בעניין. כך הם דבריו:

... בזה נפלה מחלוקת בין הגאונים, כי רי"ף ורמב"ם וסמ"ג פסקו דגבי ספיקא מהני תפיסה, ורי"י בעל התו' והרא"ש ורוב בתראי סברי דלעולם אין מועיל תפיסה בספיקא דדינא.

ואף שאין התלמוד מכריע אני באתי להכריע, דבודאי דברי תוספת עיקר בדין תיק"ו, שנסתמה הבעיית בתלמוד, ולא נפשטה. ואין רשות לשום גאון בעולם

²⁰³ ר' שמואל די מודינא, נפטר ב 1589 בסאלוניקי.

²⁰⁴ שו"ת מהרשד"ם, חלק 'חושן משפט', סי' סא

²⁰⁵ זוהי דוגמה יפה להשפעת הדפוס על התפשטותן של עמדות הלכתיות. ככל הנראה, תפוצת תשובתו של מהרי"ק בנושא זה נובעת מהתאמתה התרבותית לתודעת הפסיקה הרווחת ולתפיסת היחסים שבין היחיד, בית הדין ומסורת הפסיקה באותה התקופה. יחד עם זה – אין להתעלם מהעובדה הפשוטה שהעובדה ששו"ת מהרי"ק נדפס בשלב מוקדם באופן יחסי תרמה תרומה מכרעת לאפשרות של עמדותיו להתפשט ולהשפיע.

לפשטה ממתניתין או מברייתא, או מסברא, דהוי כחולק על תלמודא דרבינא ורב אשי, כמו שאין לישב התיובתא שנאמרה בתלמוד.

אבל כמה בעיות שנאמרו בתלמוד ולא נפשטו, אם חכם אחד אפילו בזמנינו מביא ראייה לפשטה. הרשות בידו, ואזלין בתריה. כי מאחר שלא נאמר תיקו. אם כן בספק עומד עד שיתלבן לך פשיטתו... דתלוי בשכלו של אדם והכרעתו. ואם כן זה התופס יכול להכריע הבעייתא לצד הנוטה לחיוב.²⁰⁶

את שאלת התפיסה במצבי ספק מציג המהרש"ל כמחלוקת ראשונים, שנחלקו בסוגיית 'תקפו כהן' שבמסכת בבא מציעא. הסוגיה עוסקת בדין בהמה שיש ספק בשאלת הבכורה שלה. אם זה אכן בכור – הרי שהוא שייך לכהן. המצב שעולה לדין בסוגיה הוא מצב שבו הכהן תופס לעצמו את הבהמה המסופקת. הפוסקים נחלקו בהרחבה בפרשנות סוגיה זו ובהכרעת ההלכה שבעקבותיה.²⁰⁷

המהרש"ל מכריע במחלוקת פוסקים זו, תוך שהוא מבחין בין מצבים שונים: במקום שבו הגמרא עצמה סיימה את הדיון ב'תיקו', משמעות הדברים היא שאין אפשרות מהותית להכריע את הדיון, וממילא אין גם אפשרות לתפוס בו בטענת 'קים ליי'. לעומת זאת, במקום שבו הגמרא השאירה את הדיון פתוח וללא הכרעה – יכול כל אחד לתפוס בטענת 'קים ליי', כיוון שהדיון נשאר פתוח לישכלו של אדם והכרעתו.

הכרעות אלו אינן דורשות בהכרח ידע הלכתי מקיף:

ואף על פי שאינו תלמיד חכם שיש בידו להכריע, או אפילו טעה וסבר ולא יכול להציע לפניו. מכל מקום מאחר שאם ת"ח מופלג שהיה יכול להכריע ולפשוט הבעייתא הרשות נתונה לו, כדפי[רשת], אם כן עכשיו אפילו שהוא עם הארץ, מ"מ יכול לומר קים לי כדעת אחת...

גם עם הארץ יכול לבחור באחת מדעות הפרשנים שלפניו, על אף שאינו יכול להסביר מדוע זו השיטה הצודקת בעיניו. עצם העובדה שיש שיטה כזו בין הפרשנים שלפניו מספיקה על מנת שיוכל להאחז בה ולטעון 'קים ליי'.

בהמשך הדברים תולה המהרש"ל במפורש את פסיקתו בפסיקתו של מהרי"ק שאותה היצגנו לעיל, אלא שלצד הסכמתו לפסיקת מהרי"ק הוא מביע גם התנגדות נחרצת למסגרת הקונספטואלית שהציב קודמו:

ואין לומר מאחר דהגדולים לא הכריעו. א"כ וכי הבאים אחריהם יכריעו. בודאי יכול להכריע. דלא עדיפו אותם הגאונים מן התלמוד, דתלייא וקיימא...

וכן פסק מהרי"ק בשורש קס"א. והוסיף בראיותיו.

אבל מה שכתב שם שמי יכניס ראשו בין הרים גדולים בין רש"י ור"ת להכריע, וק"ו אנו יתמי דיתמי ע"כ. בזה אינני מסכים עמו.

²⁰⁶ ים של שלמה, בבא קמא ב, ה

²⁰⁷ על סוגיה זו ופרשנותה ראו מאמרם של פורסטנברג ובר אשר – בר אשר, תקפו כהן

כי בודאי יפתח בדורו כשמואל בדורו,²⁰⁸ כאשר אוכיח בעזרת השם בפרק אחד דיני ממונות. וכן הרא"ש היה מכריע גם כן כר"ת. ואני גם כן בעזרת השם בבואי לשם אכריע לפי אשר יראוני מן השמים.

בניגוד מובהק לעמדתו של מהרי"ק, שולל המהרש"ל את הצבת הגבול בין ראשונים לאחרונים. לדידו, החיבור היחיד שיש לו סמכות מוחלטת הוא התלמוד, ואל מולו כולם שווים. לפרשני התלמוד הראשונים אין סמכות יתירה מזו של המאוחרים להם. גם באותה הסוגיה שממנה ביקש מהרי"ק להביא ראיה – במחלוקת רש"י ורבינו תם בעניין נדוניה לחתן – מתעתד המהרש"ל להכריע מדעתו 'לפי אשר יראוני מן השמים'.²⁰⁹

את עמדתו זו של המהרש"ל יש לראות בהקשר הרחב של תפיסת ההלכה שלו. בהקדמתו לספר 'ים של שלמה' מביע המהרש"ל בחריפות את התנגדותו לנורמה הרווחת של הסתמכות על מסורות פסיקה:

...ומתוך זה ניתן לבעל דין לחלוק, ולומר קים לי כחד מנהון, הספרדי כספרדים הצרפתי כצרפתים, וכל אחד בורר את שלו. ועם ועם כלשונו. וסובר התורה ירושה היא למשפחות. ולא זו הדרך ולא זו העיר.

המהרש"ל אינו מעדיף מסורת פסיקה אחת על האחרת, אלא קובע קאנון אחד בלבד שעליו יכולה הפסיקה להסתמך, והוא התלמוד:

²⁰⁸ בדיקת הרקע של השימוש בביטוי הזה מלמדת על הזיקה ההדוקה של המהרש"ל לעמדתו המסורתית של בית המדרש האשכנזי. הביטוי, שיסודו בדיון שבין רבן גמליאל לר' יהושע (בבלי, ראש השנה דף כד עמ' א), מצביע על הדינמיות של מרחב הפסיקה, ועל האוטונומיה הרחבה המוענקת לחכמי כל דור ודור. שימוש מרכזי בביטוי הזה אנחנו מוצאים בדבריו של הרא"ש, העוסק גם הוא בשאלת האפשרות של חכמי זמנו לחלוק על קודמיהם. כך הם דבריו על מסכת סנהדרין (פר' ד סי' ו):

...**יפתח בדורו כשמואל בדורו** אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ... כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים. גם בדברי הרא"ש, הסמכות היחידה שאין עליה חולק הוא 'הש"ס שסדר רב אשי ורבינא', אך לאחריו – יש לכל אחד הרשות להכריע כדעתו, ובלבד שיוכיח את דבריו מתוך הש"ס. ראו בהקשר זה דבריו של תא שמע, **הלכתא כבתראי**, עמ' 414-416

²⁰⁹ זהו ביטוי חוזר בדברי המהרש"ל. על פניו – כוונתו לאופן הפירוש שיעלה בדעתו בסוגיה. השווה ללשונו המקבילה **ביום של שלמה** לכתובות א, טו; ד, מח; קידושין ג, ב; בבא קמא ה, לב; י, י ועוד. אמנם – ראו גם דבריו בהקדמתו ל**ים של שלמה** לבבא קמא, שם נראה שהוא מתאר סוג של חוויה מיסטית: גם נסיון אחד בא לידי בלילה, על ידי נר מצוה ותורה אור, כאילו הראוני מן השמים, ונתנו לי הרמני ואמוץ כח ממלכותא דרקיע, ופתחו לי שערי אורה. לומר עסוק בתורה. דון ואסור והתר והורה. הוי גבור שבחבורה. כתוב על ספר, והביא לה' תשורה. ותלך בנתיב היושר ואמת, דרך ארוכה וקצרה.

כי מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים, או מן האחרונים. אלא מי שיכשרו דבריו, להיותן מיוסדים במופת חותך על פי התלמוד והירושלמי. ותוספתא, במקום שאין הכרע בתלמוד.²¹⁰

הדברים מייצגים את עמדתו הבסיסית של המהרש"ל, כחניך של בית המדרש האשכנזי, אך הם מחריפים והופכים לפולמוס גלוי בשעה שיוצא לאור ספר 'בית יוסף' לר' יוסף קארו.²¹¹ אל מול גישת הפסיקה המסורתית של ר' יוסף קארו, המציבה במרכזה את ההסתמכות על עמודי ההוראה, מעמיד המהרש"ל את התלמוד כטקסט המרכזי היחיד שעליו נשענת ספרות ההלכה.

כמובן, אין כאן רק הבדל טכני. הוויכוח על סמכותה של ספרות ההלכה מימי הביניים משקף את הפערים בתפיסות היסודיות של ההלכה ותורה שבעל פה שבין בתי המדרש השונים. בבית המדרש הספרדי יש מקום מרכזי לתודעת הסמכות. הפוסקים המרכזיים מייצרים מעין שרשרת, אמיתית או מדומיית, של פסיקה מסורתית מחייבת.²¹² מודל עמודי ההוראה של הבית יוסף משקף יפה תודעה זו: ההלכה נשענת על הפוסקים המרכזיים, ולא בכדי – בעיני הבית יוסף הפוסקים הללו הם בעיקר אלו הספרדים.²¹³ בבית המדרש האשכנזי, לעומת זאת, תודעה הפסיקה הרבה יותר מבוזרת. ההלכה איננה פונקציה של סמכות, אלא דווקא של יצירתיות וחדשנות. הפוסק יכול לפסוק כאוות נפשו, ובלבד שפסיקתו תהיה מעוגנת בדברי התלמוד. הקאנוניזציה המוגברת של התלמוד מייצרת מסביב לו מרחב פסיקה משוחרר ונעדר סמכות, שבו היכולת המרכזית הנדרשת היא האפשרות לנתח את התלמוד ולהסיק ממנו באופן מחוכם.

זהו, אם כן, ההקשר הרחב שבתוכו מתנהל הדיון ההלכתי על תפיסה בטענת 'קים לוי'. פסיקתו של המהרש"ל בעניין מדגישה לכל אורך הדרך את סמכותו של התלמוד (שאיננה מאפשרת תפיסה במקרה של 'תיקו' בתלמוד), ועם זה – את חוסר סמכותם של הפוסקים שלאחריו (המאפשר תפיסה בטענת 'קים לוי' בכל מקום שבו עמדת התלמוד עצמו אינה חד-משמעית).

לאחר הצבת הדברים בהקשרם, ברור הפער האידאולוגי העמוק שבין מהרש"ל למהר"ק. על אף הזהות בין המהרש"ל למהר"ק בעצם הפסיקה, המוטיבציה שלהם הפוכה

²¹⁰ ים של שלמה למסכת בבא קמא, הקדמה

²¹¹ ההקדמה למסכת בבא קמא שממנה מצוטטים הדברים כאן, נכתבה בשנת ש"ו, טרם שיצא ספר 'בית יוסף' לאור. התנגדות מפורשת לפרוייקט של ר"י קארו נמצאת בהקדמה למסכת חולין, שיצאה לאור מאוחר יותר, לאחר שכבר הגיע ספר בית יוסף לידי המהרש"ל. ראו בעניין זה דבריו של רפ"ד, המהרש"ל, עמ' 132-124.

²¹² המודל הקלאסי של התודעה הזו מוצג בעיצובה של שרשרת 'מעתיקי השמועה' בהקדמתו של הרמב"ם ליד החזקה.

²¹³ על המתח והמפגש בין פסיקה אשכנזית לספרדית בפסיקתו של ר"י קארו ב'שולחן ערוך', ראו תא שמע,

קארו, עמ' 157-159; קלמן, פוסקים

לחלוטין: בעוד אצל המהרי"ק האפשרות לתפוס היא ביטוי לחולשתם של הפוסקים האחרונים, שאינם יכולים להכניס ראשם למחלוקות קודמיהם, אצל המהרש"ל האפשרות לתפיסה היא הביטוי ההלכתי לתודעה הלכתית כמעט אנרכיסטית, שאיננה מכירה בסמכותם של הפוסקים הקודמים, ומציבה במוקד ספרות ההלכה יצירה אחת בלבד – התלמוד.

אם במאה ה-15, בבית מדרשו של מהרי"ק באיטליה, סימן העיסוק ב'קים ל' את חולשתם של האחרונים ואת תודעת המעבר והקרע שבין ספרות הראשונים לספרות האחרונים, במעבר אל המאה ה-16 התמונה מתהפכת ממש: טענת 'קים ל' הופכת להיות הסממן הבולט לחירותו של הלומד ועצמאותו, ולאפשרות שלו להכריע וליצור הלכה מתוך העיון התלמודי עצמו, בלי צורך במתווכים מכל סוג.

1.3 גילוי הנעלם – ספר "תקפו כהן"

זינוק של מאה שנים נוספות²¹⁴ מוליך אותנו מבית מדרשו של המהרש"ל בלובלין אל ספרו של ר' שבתי כהן – 'תקפו כהן'.²¹⁵ חיבור זה, שהוא מונוגרפיה ייחודית, הוא תוצר של מעשה שהיה: דיון בבית דינו של הש"ך בראשית החורף של שנת ת"א, שנושאו היה תפיסה במצב של מחלוקת הפוסקים.²¹⁶ אמנם, החיבור מרחיק לכת מעבר לתיאור המקרה כשלעצמו. כך מתוארים הדברים בהקדמת החיבור:

²¹⁴ חיבור נוסף שהוקדש לעניין הספקות, בתווך שבין המהרש"ל לבין הש"ך, הוא חיבור 'כלל ספיקא דדינא' לסמ"ע, המוזכר בדבריו בס"י כה ס"ק יז: 'ועיין בסוף הספר כתבתי הכלל דספיקא דדינא באריכות'. אמנם, במהדורות הסמ"ע הראשונות לא נכלל החיבור הזה. כבר בספר **בית הלל** על אבן העזר (נדפס בתנ"א, 1691) ס"י נב, העיר על חסרון חיבורו של הסמ"ע, והעיד על כך שבשנת ת"י פגש תלמיד של הסמ"ע 'שהיה בידו העתק מן ספיקא דדינא הנ"ל'.

בשנת תקס"ו נדפס בביאליסטאק ספר 'אסיפת גאוני', ובתוכו קונטרס קצר 'העתק דיני תפיסה מהר הגאון מהר"ך ז"ל, אשר נשטט מספרו סמ"ע'. אמנם, הש"ך ב'תקפו כהן' ס"י כא מפקפק בשיוכו של הקונטרס הזה לסמ"ע.

מכל מקום, העובדה שהסמ"ע ראה לנכון להקדיש חיבור לעניין, שבה ומלמדת על הזיקה שבין העיסוק בספיקות לבין ציר נושאי הכלים שאותו פגשו בפרק שעבר.

²¹⁵ מלבד הזיקה לשמו של המחבר ולנושא הנידון, מבוסס שם החיבור על לשונה של סוגיית התלמוד המרכזית הנידונה בדברי הפוסקים בעניין – הסוגיה במסכת בבא מציעא בדף ו, שהוזכרה לעיל ליד הערה 207.

לגבי ספר 'תקפו כהן', והמעבר ממנו אל 'קונטרס הספקות' – ראו טיקוצ'יינסקי, **קונטרס הספקות**. על הדפסתו – ראה להלן ליד הערה 227 ואילך.

על הש"ך עצמו וחיבורו על 'שולחן ערוך' – ראו לעיל בפרק הקודם, ליד הערה 154 ואילך.
²¹⁶ ראו בעניין זה עדותו המעניינת של ר' הלל מבריסק בספר **בית הלל** אבן העזר ס"י נב:

אמר המחבר: אברך אלקי השמים והארץ אשר העיר את רוחי ונתן דעת בלב שפל אנשים כמותי לחבר חיבור זה לזכות את הרבים, על ידי מעשה אשר אירע פה בקהלתנו ק"ק וילנא יע"א בתחילת חודש טב"ת לפ"ק, בענין הנידון אשר נשאלנו עליו

ואני בעניוטי הכינוטי את לבי וכאשר בינוטי כבר מתוך הספרים היה פשוט בעיני שיועיל תפיסתו בעניין כזה, אך לאשר כי נפלה מחלוקת גדולה לשם שמים בדבר נתתי אל לבי לדרוש ולחקור בחכמה של תורה, ויהי בחפשי באמתחת ספרי הפוסקים לברר דין זה ראיתי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, כי אף שדין זה שנפלה המחלוקת עליו פשוט בעיני יותר מביעתא בכותחא עם כל זה כאשר יגעתי ומצאתי טעמן של דברים ראיתי הדברים עתיקים ועמוקים ורחבים מני ים באשר דינים המסתעפים מזה.

ואמרתי אני עם לבי אשר באו להראשונים ולא ביארום ואין זכרון לראשונים עם האחרונים שגם המה לא עלה על לבם לבאר כל הספיקות הנופלים בדינים אלו אולי מקום הניחו לי מן השמים להתגדר ולפקוח עיני העברים ולהאיר להם איזה דרך ישכון אור בדיני ספיקות של ממון...

המקרה המזדמן לפניו בבית הדין מעורר את הש"ך לכתוב חיבור שלם שיעסוק בשאלת התפיסה במצבי ספק בכלל, ובמחלוקת הפוסקים בפרט.²¹⁷ תחושתו היא שהספרות שנכתבה בתחום עד זמנו אינה מספיקה, והוא רואה לנכון להקדיש חיבור נרחב ולאסוף חומרים בעניין, ובכך 'לפקוח עיני העברים'. על אף התיאור האקראי משהו, ברור שבחירתו של הש"ך להשקיע את המאמץ הנדרש בעניין זה דווקא, מלמדת על חשיבותו של הדיון בעיניו, ועל מקומם המרכזי של הספקות ודרכי הכרעתם בתודעתו ההלכתית.²¹⁸

ועל דין זה כתב בעל שפתי כהן בחבורו ספר תקפו כהן, על מעשה שהיה בק"ק וילנא כמו שכתב שם השאלה בדף א', ואני הייתי באותו פעם בעסק ישיבת דין זה שכתב שם מעשה שהיה ואני זוכר שם הבעלי דינים והמשא ומתן ופסקנו הלכה למעשה דמהני תפיסה אף בפלוגתא דרברבתא...

²¹⁷ העניין המרכזי שסביבו נסב הדיון בבית הדין היה תפיסה במחלוקת הפוסקים. ראו דברי הש"ך בעניין **בתקפו כהן ס"י קה**.

²¹⁸ כבר בגיל צעיר יותר עסק הש"ך בענייני ספקות, בשני מקומות שונים בחיבורו 'שפתי כהן' על חלק 'יורה דעה' שבי'שלחן ערוך'. בסי' קי הקדיש הש"ך את סיומו של הסימן לאסיפת 'כללי ספק ספיקא', שבהם הוא מבקש לבחון את גדריו של המצב ההלכתי הייחודי הזה – ספק כפול. גם את הדברים שם פותח הש"ך בקביעה שזהו תחום מוזנח בתוך ספרות ההלכה: "דיני ספק ספיקא רחבים מני ים, ושום אחד מגדולי הראשונים או מאחרונים לא ירדו לדיניהם ולא הזכירו הכל באר היטב" (סי קי ס"ק סו). בנוסף, לאחר סי' רמב 'יורה דעה', העוסק בחובה המוטלת על תלמיד לכבד את רבו ולהישמע לו, נדפס 'לפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר', שתחום עיסוקו קרוב מאוד לנושאים הנידונים ב'תקפו כהן', והמוקד שלו הוא העיסוק בשאלת הכרעה במחלוקת יחיד ורבים באיסור והיתר. צירופם של שני אלו ל'תקפו כהן' מדגיש שוב את מקומו המרכזי של הספק בתודעתו של הש"ך.

את עמדתו בעניין פורס הש"ך באריכות רבה ובפירוט, כאשר נטייתו הברורה היא להעצים את מקומה וכוחה של התפיסה ככל יכולתו. כפי שכבר ראינו לעיל ביחס למעבר מפסיקתו של מהר"י קולון לפסיקתו של המהרש"ל – גם כאן משתנה התודעה הבסיסית המוליכה את פסיקתו של הש"ך, והיא שונה מאוד מזו של המהרש"ל, גם במקום שמבחינה הלכתית עמדותיהם קרובות זו לזו.

ההבדל המרכזי נעוץ בהבנת אופי התפיסה במצב של מחלוקת הפוסקים. הש"ך אינו רואה את התפיסה במצב כזה רק כפעולה אישית מחוץ לתחומי הדין, אלא כעשיית דין של ממש, גם אם זו נעשית באופן עצמאי. עמדתו מתבססת על הקביעה מרחיקת הלכת שבמקום הפסד 'עביד איניש דינא לנפשיה'.²¹⁹ זוהי תודעה מרחיקת לכת: לא רק שהתפיסה אפשרית, אלא שהיא לגיטימית לכתחילה ויש להתייחס אליה כהכרעת דין של ממש. על בסיס ההנחה הזו מכריע הש"ך שיש לאפשר תפיסה בטענת 'קים ליי' גם כאשר החפץ שנתפס איננו זה שלגביו נסוב הדיון המשפטי, וזאת בניגוד לעמדת המהרש"ל.²²⁰ בנוסף, נראה שזו גם הסיבה לכך שלשיטתו טענת 'קים ליי' איננה טענה הפתוחה בפני כל אחד. לדעת המהרש"ל, כזכור, יכול גם עם-הארץ לטעון 'קים ליי', כיוון שדי בכך שאם היה תלמיד חכם היה יכול להכריע. בכך הפכה טענת 'קים ליי' מטענה ממשית לביטוי לחולשת מערכת המשפט. בדברי הש"ך לעומת זאת, יכול אדם לטעון 'קים ליי' רק במקום שהוא מנמק את דבריו באופן שמשכנע את הדיינים שאכן זו סברתו. טענת 'קים ליי' נתפסת כאן במסגרת פסיקת הדין העצמית, ועל כן היא צריכה להיות טענה רצינית ומנומקת.²²¹

את דיונו בעניין מסכם הש"ך בדברים הבאים:

הרי כאן יותר מארבעים פוסקים גדולים ומפורסמים שסוברים דמהני תפיסה בפלוגתא דרבוותא, ואין לך עין יפה יותר מזה התורם מארבעים. ואפילו לא יהיה ראייה ברורה מקצת איזה מהפוסקים הנזכרים באופן שיהיו ארבעים חסר אחת או שתיים ושלוש וארבע, וישארו שלשים וששה צדיקים יסודי עולם שהעולם עומד עליהם כדברי אביי במסכת סוכה, או אם יחסרו עוד חמשה וששה התשחית בעבור החמישה כשיאמרו שלושים צדיקים כדברי המדרש רבה, מי יערב לבו לגשת ולעשות מעשה נגד הנך שלושים גדולי הדור להוציא ממון, ומי יכניס ראשו בין הרים גדולים אלו, ובפרט שדבריהם נכונים וברורים כמו שהוכחתי למעלה.²²²

²¹⁹ יסודה של הגדרה זו הוא בסוגיית הבבלי בבא קמא דף כז עמ' ב. להרחבה ראו דינרי, **עביד איניש ו** –

ויגודה, **עשיית דין עצמית**

²²⁰ **תקפו כהן**, סי' קיג

²²¹ אמנם, הגבלה זו אמורה רק במצב של סוגיא דלא איפשיטא. במצב של מחלוקת הפוסקים, יכול גם עם הארץ לומר 'קים ליי', כיוון שאת עמדתו הוא יכול לתלות בעמדת הפוסקים שלפניו, ואין לו צורך לנמק אותה באופן עצמאי. ראו **שם**, סי' עח.

²²² **שם**, סי' קז

כדרכו, מגלגל הש"ך את נועזותו הפרשנית והפסיקתית בגאונות בתוך שביליו של הדיון הלמדני,²²³ כאשר הוא משתדל פעם אחר פעם להראות כיצד בעצם כל הפוסקים הקדמונים, ובעיקר אלו שעמדתם נראית הפוכה לעמדתו, בעצם סוברים כמוהו.²²⁴ עם זאת, המאמץ הריטורי בדברי הש"ך כאן חריג, והוא ברור ומודגש גם בשימוש ברימוזים הדרשניים למעשה אברהם בסדום. הוא טורח ועורם דעה על דעה, עד לקביעה 'שכאן יותר מארבעים פוסקים גדולים ומפורסמים', גם כאשר חולשתן של ראיותיו ברורה לו עצמו, ובמהלך הדברים הוא מוכן לסגת מן המספר הזה ולהתפשר גם על מספרים נמוכים יותר.

מה פשר המאמץ הלמדני-ריטורי הזה? נוסף על כך: כפי שראינו לעיל, הש"ך עצמו מעיד על כך שהמקרה שהובא לפניו בכלל לא דרש את המאמץ הנרחב שהוקדש לו. מה, אם כן, הביא את הש"ך להקדיש חיבור שלם להכרעה נועזת זו?

ייתכן שמענה ראשוני לשאלה זו נעוץ בתודעת הביזור המשפטי, הכרוכה בהדגשת התפיסה שיעביד איניש דינא לנפשיה'. אין להמעיט בחשיבותה של הכרעה זו. היא מעניקה לגיטימציה לכל יחיד להכריע בשאלות הלכתיות על פי דעתו, ואף לתפוס את נכסיו של חבירו מתוך עמדה זו. באופן הזה, יש בקביעה הזו פוטנציאל אנרכיסטי כמעט. יש לזכור: ברקע הפסיקה של הש"ך עומדת התפוצה ההולכת וגוברת של ה'שולחן ערוך'. ההתקבלות הגורפת של הספר, במרחב הספרדי והאשכנזי גם יחד, מייצרת תמונה חזקה של הלכה אחת. גם אם הוספותיו של הרמ"א גורעות מן הנחרצות שבכתביתו של ר' יוסף קארו, עדיין התמציתיות של ה'שולחן ערוך' מייצגת דימוי ברור של הלכה מונוליטית ומרוכזת. כרכיו הנפוצים במהירות של ה'שולחן ערוך' מולידים עולם של הלכה המרוכזת בספר, ומתיימרת להכרעה אחת וחד-משמעית. אל מול הדימוי הזה, יש משמעות רבה להעצמת התודעה המבוזרת של 'עביד איניש דינא לנפשיה'. בניגוד לתמונת ההלכה האחת, תוצר המחצית השנייה של המאה ה-16, מציב הש"ך תמונה שונה לחלוטין, שבה ההלכה מעניקה סמכויות מרחיקות לכת לכל יחיד ויחיד, ומוותרת על מבנה לכיד וחד-משמעי.

מהו הרקע לתודעה הזו? מה מוביל את הש"ך להדגיש עד כדי כך את יכולת התפיסה ואת אפשרות ה'קים ליי' כמובן, קשה מאוד להשיב תשובה מלאה לשאלה זו. אף על פי כן, על מנת להרחיב את הטיעון, אני מבקש להרחיב את המבט מעבר לציר הספרותי שאנו עוסקים בו, ולאתר מעט את ה'מושב בחיים' של החיבור 'תקפו כהן'.

²²³ ראו בהקשר הזה את תיאור שבחו של ר' שבתי כהן הצעיר, החוזר בכמה וכמה מן ההסכמות לפירוש ליורה דעה' – "קנקן חדש מלא ישן". ובהסכמת ר' מאיר מפרעמסלא שם: "ויש בדבריו תוכחות והשגות על הגאונים הגדולים האחרונים דרך משא ומתן וענוה, ולא דרך גאווה וגדולה..."

²²⁴ מעט על דרכו הלמדנית של הש"ך, ראו אצל רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, עמ' 146-150.

את החיבור אני מבקש להציג כאן בשני מעגלים – האחד על רקע כתיבתו, והשני – על רקע הדפסתו.

ראשית, יש לתת את הדעת לתאריך כתיבתו של החיבור הזה על ידי הש"ך. כנזכר לעיל, החיבור נכתב כולו בחודש טבת שנת תי"א, היא שנת 1651, בתקופה שבה עברו סערות של ממש על הקהילה היהודית במזרח אירופה. קהילת וילנא, עירו של הש"ך, סבלה באופן קשה מן הפרעות והגזירות שהחלו בשנת 1648, ונמשכו בעוצמות משתנות עד 1655. הש"ך עצמו הושפע עמוקות מן ההתרחשויות הללו, ואף חיבר קינה נרחבת שבה הוא מתאר את הנעשה בקהילות היהודיות שבסביבתו.

האם יש זיקה בין התהליך הזה לבין חיבור 'תקפו כהן'? כך מציעה טיקוצ'ינסקי, שחקרה את החיבור:

החיבור הלמדני 'תקפו כהן', שבמבט ראשון אין לו ולא כלום עם חורבן, אף הוא מביע, בדרכו שלו, את תגובתו של הש"ך למאורעות הזמן... הש"ך ראה סביבו את התפרקות השלטון, את השתלטות הפורעים, את חורבן הקהילות ושלילת האוטונומיה מהן. במה העיסוק המעמיק בסוגיית התקיפה הוא תגובה לכל אלה? נראה שבתוכנו של תקפו כהן יש פנייה אל האדם הפרטי לדאוג לענייניו ולמצות את יכולותיו ואת ההליכים העומדים לרשותו. לפקוח עין על שמירת רכושו בטרם יסתמך ויתלה את עתידו בגורמים חיצוניים ובמוסדות שלטון...²²⁵

בעיניי, יצירת הזיקה שבין חידושים הלכתיים לבין מאורעות היסטוריים זוקקת זהירות גדולה. האם אכן אלו הם המאורעות שעצבו את תודעתו ההלכתית של הש"ך? בהחלט ייתכן שכן, אלא שבנוסף לאלו, נראה שיש חשיבות גדולה לרקע הפנים-הלכתי שעל רקעו צומחת התודעה הזו.²²⁶ אין ספק, שהאפשרות לצמיחתה של יצירה מעין 'תקפו כהן' היא תוצר של מסורת ארוכה של תפיסת ההלכה האשכנזית. על מנת להעמיק מעט את הטיעון הזה נפנה אל המעגל השני – המעגל של הדפסת הספר.

1.4 חבורת קאליש ו'תקפו כהן'

כאמור לעיל, הספר 'תקפו כהן' לא הודפס על ידי הש"ך עצמו, אלא על ידי בנו – ר' משה, שהדפיס את הספר 15 שנה לאחר מותו של אביו. עדות המובאת מפי כתבו של ר' אביעזרי מרגליות, מתארת את אותו ר' משה כ"ץ כמי שנוטל חלק בחבורת לומדים ייחודית שהתכנסה בעיר קאליש שבפולין:

היה איתן מושבי בק"ק קאליש... אשר תמיד היתה עיר גדולה לאלוקים, כרכא דכולא ביה בעלי תריסין, בעלי קרנים מנגחים זה את זה בהלכה. ושם היתה

²²⁵ טיקוצ'ינסקי, קונטרס הספקות, עמ' 40

²²⁶ עוד בעניין זה ראו להלן הערה 259.

מנוחתי כבוד, והיינו עוסקים ביחד חמשה אנשים מכל אנשים שבמקרא, על הטוב
 ייזכר שם, הנקובים בשמותם הרב המופלג סיני ועוקר הרים מוהר"ר ישראל
 עלקישר, והרב המופלג מוהר"ר משה כ"ץ בן הגאון בעל ש"ך, והרב המופלא
 מוהר"ר מיכל בעל שערי שמים, והרב המופלג מהר"ר עוזיאל מק"ק קאליש, ואני
 הקטן שבכולם, גמרנו ללמוד ביחד תורה לשמה...²²⁷
 בהקדמה מתאר ר' אביעזרי בהרחבה את מאפייניה של החבורה, שהיתה חבורה
 אליטיסטית ומלוכדת, שהתמסרה ללימוד המשותף. בתוך הדברים הוא מתאר גם את דרך
 לימודם:

ויען הרב מוהר"ר ישראל עלקישר מחברתינו אשר היה אחד מן המיוחדים תלמידי
 הגאון הגדול מוהר"ר העשיל ושימש לפניו שלושה פעמים, ויאמר נלך בדרך
 הלימוד של רבינו הגדול הנזכר כאשר קבל מאביו הגאון מוהר"ר יעקב אבי"ד
 דק"ק לובלין, וכאשר קבל אביו מהגאון מהרש"ל.
 והנני אגיד רשום בכתב אמת סדר הלימוד שלנו כך היה, לעיין היטב בגמרא תחלה
 ואחר כך בפ"י רש"י ותוספות ביתר שאת, ומעולם לא היינו מקשים מאיזה
 מסכתא אחרת רק כל החידושים היו באותה הלכה...

התיאור מרתק: ראשית, הוא מתאר את הבחירה המודעת של החבורה בדרך לימוד
 מסוימת, שאותה ראו כדרך הלימוד המסורתית המועברת בבית המדרש האשכנזי.
 שרשרת המסירה של צורת הלימוד הזו ברורה ומפורטת, והיא מוליכה מן החבורה
 בקאליש, דרך בית מדרשם של ר' העשיל ואביו ר' יעקב בלובלין, ועד לבית מדרשו של
 המהרש"ל.²²⁸

מסורת הלימוד של החבורה ברורה: הטקסט היחיד והמרכזי המונח לפנינו הוא
 התלמוד, והעיון הוא מקומי בלבד. מסורת המובאת מפיו של ר' משה בן הש"ך עצמו

²²⁷ מובא בהקדמת הספר **חיבורי ליקוטים**, דף ב.

על תולדות חייו של ר' אביעזרי מרגליות, ראו מאמר בפתיחת הספר **כסף נבחר** (מהדורת ירושלים תשס"ג).
²²⁸ רפלד, **מסורת**, טען שלא ייתכן שהמהרש"ל המוזכר כאן הוא ר' שלמה לוריא, כיוון שזה לא היה חי
 במקביל לר' יעקב מלובלין. מכיוון שכך, מציע רפלד לזהות אותו עם המהרש"ל השני – ר' שלמה ברי יהודה,
 שהיה תלמידו של הראשון. לענייננו, אין הבדל בין הדמויות, כיוון שגם השיוך אל המהרש"ל השני מכוון
 אותנו לאותו בית-מדרש אשכנזי ממש. עם זאת, קשה להאמין שבמרחק של מאה שנה היה ר' אביעזרי
 מרגליות בקאליש מזכיר בכינוי 'הגאון המהרש"ל' את דווקא את המהרש"ל השני. מסתבר יותר בעיניי,
 שהתיאור כאן אינו נאמן באופן מלא לרציפות ההיסטורית, והכוונה היא בעיקר להדגיש את תקפותה של
 המסורת, שהגיעה עד בית מדרשו של המהרש"ל (הראשון).

אמנם, שאלת הזיקה בין דרכו של המהרש"ל לבין הדרך המתוארת כאן דורשת עוד בירור. בדברינו כאן
 הודגש הממד הקושר בין השיטות – מקומו המרכזי והעצמאי של התלמוד אל מול ספרות הפוסקים. יש
 כמובן לתת את הדעת לפערים הניכרים – בעוד לימודו של המהרש"ל מנסה לפרש את הסוגיה בבהירות
 ולסלול את דרכו על גבי פרשנות הראשונים, דרך הלימוד המאוחרת חריפה ומפותלת יותר. ייתכן שדווקא
 כאן ניכרת השפעתו של המהרש"ל השני על המשך דרכו של בית המדרש הפולני.

בהמשך הדברים מלמדת על כך שאפילו רש"י ותוספות אינם נלמדים יחד עם הגמרא עצמה :

וכן הגיד לי חברי הרב מוהר"ר משה כ"ץ הנ"ל הסדר הלימוד של זקיננו הגאון מוהר"ר מאיר אביו של ש"ך והגאון יהושע אב"ד דק"ק קראקא כשלמדו יחד והגיעו לאיזה שיטה עשו תנאי ביניהם שלא לעיין ברש"י ותוספות כי אם ללמוד ולהבין צורתה דשמעתתא בעין שכלם עד מקום שידם מגעת... היחידאיות של התלמוד בסדר הלימוד באה לידי ביטוי גם ביחס בין התלמוד לבין ספרי הפוסקים :

ובכלל זה שלא להקשות אף באותו פרק מן הלכה שעדיין לא למדוה, ובפרטות שלא לסתור את דברי המקשה מכח סברת הפוסקים ... וכן שלא להקשות מכח איזה תשובה, זה איננו דרך לימוד הישיבה לחדד לב התלמידים, והעושה כן אינו אלא לבלבל את השומעים שלא יוכלו לסתור דבריו, ועושה סחורה בפרתו של חבירו, בפרט כי ספרי הפוסקים אינם מצויים ביד כל אדם.²²⁹

העולה מן הדברים הוא שתפיסתו של המהרש"ל, לפיה התלמוד הוא הטקסט הקאנוני היחיד, ממשיכה להוות חוט השדרה של בית המדרש האשכנזי גם עד סופה של המאה ה-17.²³⁰ בתיאור דרכה של חבורת הלומדים האשכנזית הזו ניכרים היטב עקבותיה של התפיסה הזו: הלימוד מתרכז בניתוח אינטנסיבי של התלמוד עצמו, ורק לאחר מכן פונה אל הפרשנות והפסק. ספרות הפסק, שמתוארת כאן ככזו שאינה מצויה ביד כל אדם, איננה נחשבת למקור ראשוני ואינה נכללת בסדר הלימוד בבית המדרש.

רוח הלימוד הזו היא המנשבת בבתי המדרש שבהם גדל הש"ך ובהם עוצבה דרכו הלמדנית. הדומיננטיות של התלמוד והדחייה של ספרי הפוסקים המאוחרים מעצבת תפיסת הלכה אוטונומית, שבה יש דגש על מעמדו של הלמדן, ועל יכולתו להסיק מן המקורות הראשוניים. בניגוד לתפיסה הסמכותנית של ההלכה, הרואה את הפסק כסיכום

²²⁹ בהמשך מובאת שוב עדות חיה, המלמדת על תפוצתה של התודעה הזו גם בבתי מדרש נוספים :

וכן הגיד לי האלוף התורני המנוח מהר"ר שמואל... ואמר לי כשהיה לומד בבחרותו בישיבת ק"ק פרנקפורט, ופעם אחת בא הרב על הישיבה ורצה להקשות מכח סברת הפוסקים, וכמעט כל החילוק בנה יסודו על פי סברת הפוסקים, והתחילו כל בני הישיבה להתרעם עליו באמרם זהו דרך לא סלולה מטעמים הנ"ל, ועוד הרוצה לשקר וכו', שאין מצוי ביד כל אדם שיוכל לסתור דבריו...

²³⁰ אמנם, הדגש החזק על סמכותו של התלמוד כמקור סופי לפסיקת הלכה מודגש פחות בדבריו של הש"ך, ביחס למהרש"ל. ביטוי מסויים לשינוי ניתן למצוא בכך שבניגוד לעמדתו של המהרש"ל, הש"ך מבחין בין ספק מציאותי שאינו ניתן להכרעה (דוגמת המקרה הקלאסי בסוגיית התלמוד – בהמה שספק אם היא בכור או לא) לבין 'תיקוי' שבגמרא, שעל אף שהוא ספק הרי שהוא ספק התלוי בסברה, והוא ניתן להכרעה וממילא גם אפשר לתפוס בו (תקפו כהן סי' ו). אמנם, למסקנה הש"ך אינו מכריע בשאלה זו כנגד המהרש"ל, ומשאיר את הפסיקה במצב של תפיסה ב'תיקוי' לשיקול דעתו של הדיין (סי' עח).

מכל מקום, גם אם אין בדבריו דגש על סמכותו של התלמוד, יש בהם בהחלט ערעור על סמכותו של השולחן ערוך, וראו להלן.

עמדותיהם של הפוסקים עד כה, מעמידה גישה זו את התלמוד הבבלי כקוטב מערער, המאפשר חידוש מתמיד של המערכת ההלכתית מכח הסברה. רוח זו מתאימה כמובן להפליא ליתקפו כהן, שכאמור – מציב במרכז את יכולתו של היחיד לעשות דין לעצמו. העצמת התפיסה וטענת 'קים לי' אינה אלא פועל יוצא הלכתי של צורת הלימוד בבית המדרש האשכנזי-פולני, מן המהרש"ל ועד לש"ך. יש לשים לב היטב לפני הרחבות של התופעה שבאה אנו עוסקים. אין מדובר כאן רק בשאלת המתח שבין השולחן ערוך וספרי הפסיקה לבין התלמוד, אלא בתופעה שיש לה הקשרים חברתיים ואידאולוגיים רחבים יותר. בפרק הקודם פגשנו את המתח שבין עולמו של בית המדרש הלמדני לבין מרחב הפעולה של הפוסק, שהוצג דרך העימות שבין הסמ"ע לב"ח. בית המדרש בקאליש, באופן בו הוא מתואר כאן, הוא דוגמה נהדרת להמשך דרכו של הלמדני של הסמ"ע. ספרי הפוסקים אינם נדחים מסדר הלימוד מחמת העובדה שאינם נכונים, אלא מכיוון שיזה אינו דרך לימוד הישיבה לחדד לב התלמידים! המטרה המרכזית של הלימוד בחבורה הוא החידוד, ולא דווקא השגתה של האמת ההלכתית. ההלכה נקבעת כפועל יוצא של הלימוד, ואיננה תוצר מכאני של עמדות הפוסקים. יש כאן מתאם בין דרך הלימוד לבין התפיסה ההלכתית: ביזור הסמכות ההלכתית עולה בקנה אחד עם תמונת הלימוד בבית המדרש.

פן נוסף שעליו יש לעמוד הוא הזיקה העמוקה של החבורה אל ספרות הדרוש. את 'תקפו כהן' ניתן לבחון ביחס לשני חיבורים נוספים שראו אור בערך באותן השנים, מפרי עטם של שני חברים אחרים באותה חבורת לומדים בקאליש. חיבור אחד הוא הספר 'כסף נבחר', פרי עטו של הרב אביעזרי מרגליות הני"ל, שנדפס באמשטרדם ב 1772. זהו ספר דרשות על התורה, או כלשון השער – 'פשטים נחמדים על התורה להוציא תעלומות לאורה'. הדרושים בספר פלפלניים ועמוסים, והם חורזים דברי תורה בדברי פרשנות, וסברות בלמדנות עם עיונים בזוהר ובקבלה. בנוסף לחיבור זה מוציא הרב מרגליות גם חיבור קטן בשם 'חיבורי ליקוטים', שהוא אוסף קצר של חידושים פלפלניים על הש"ס. בהקדמתו הוא מעיד שהיו באמתחתו חידושים כתובים על כמה וכמה מסכתות, אך הם אבדו לו בשריפה.

חיבור נוסף ומקביל הוא החיבור 'שערי שמים', לר' יחיאל מיכל סג"ל,²³¹ שנדפס בפראג ב 1770. בהקדמתו מתאר ר' יחיאל מיכל את דרכו הספרותית:

ראיתי וחקרתי הנה והנה לתור לי גם כן איזה מקום מנוחה, ולהעלות דברי בספר לזכרון, והתחלתי לחבר חיבור נחמד על שוי"ע של 'חושן משפט', ביאור יפה מתוך הש"ס ופוסקים קמאי ובתראי הלא המה מהרש"ל וסמ"ע וב"ח וש"ך להיות ביד האדם אחדים לשנות לתלמידים... והמה בכתובים כמה וכמה קונטרסים.

²³¹ עליו ראו פנטליאט, **שערי שמים**.

וחזרתי לאחורי וחשבתי את ידי כי אמרתי צעיר אנוכי לימים...²³²

אם כן, ראשית מחשבתו של ר' יחיאל מיכל, היתה לחבר פירוש על 'חושן משפט' במסורת הפירושים הגדולים של קודמיו בבית המדרש. לאחר שהתחיל במלאכה הוא מרגיש שהוא צעיר מכדי להכניס ראשו בין ההרים הגדולים, ובוחר גם הוא להוציא ספר "דרושים גדולים נאים וערבים, חרוזים מתורה לנביאים וכתובים, ומדרשים והגדות שתומות ועמוקות, מפורשים בחריפות גדול מדבש מתוקות". הלמדנות ההלכתית והדרשנות האגדתית-מחשבתית הם ערוצי יצירה מקבילים ושווי-ערך בעולמו של ר' יחיאל-מיכל. ההבדל היחיד הוא שהמרחב הדרשני הוא סמכותני פחות באופיו, ומאפשר גם לצעירים יותר לפרסם את דבריהם ללא חשש.

מהם מאפייניה של ספרות הדרוש הייחודית הזו?

ראשית, כמובן, אין זו ספרות הלכתית. הדרוש נושא משמעות מוסרית ורעיונית, ואינו מתורגם בהכרח להלכה ולמעשה. אף על פי כן, הדרשנות רוויה בשימוש במקורות, במושגים ובצורות חשיבה השאובים מתוך השיח ההלכתי. השימוש של הדרשן במקורות שלפניו הוא חופשי ומשוחרר, ואלו משמשים בידיו כאבן ביד היוצר ליצירת המבנה הדרשני שאותו הוא חפץ להעמיד. מרכיב משמעותי נוסף הוא כמובן הממד האסתטי, שנועד למשוך את ליבם של הקוראים. קושיות שאין בהן ממש או תעלולים למדניים כאלו ואחרים הם כלי לגיטימי ומקובל בארגז הכלים של הדרשן.

התמונה הדרשנית העולה מן הספרים הללו קרובה מאוד ברוחה לתיאור הלמדני שאותו היצענו לעיל. הדגשת היצירתיות והחידוד, יצירת מבני חשיבה מורכבים ומפותלים – אלו נוכחים בספרות הדרוש כמו גם בספרות הלמדנית, והם מעלים את המחשבה שהפער בין שני הז'אנרים בפועל אינו גדול כל כך. כפי שעולה מן התיאור לעיל – הלומדים בחבורת קאליש עוסקים בשני התחומים במקביל, ואף יוצרים בשניהם חיבורים תורניים.²³³

כאמור, אני מציע להתבונן בהדפסת הספר 'תקפו כהן' על רקע שני מקביליו הדרשניים בבית המדרש של חבורת קאליש. על אף הרימוזים הספרותיים שהוזכרו לעיל, ודאי ש'תקפו כהן' אינו ספר דרוש, אלא חיבור הלכתי. ובכל זאת – נראה שניתן בהחלט להציבו בשורה אחת עם שני חבריו לבית המדרש בקאליש.

²³² **שערי שמים**, דף ה עמ' א

²³³ פייקאז', **צמיחת החסידות**, עמד על הזיקה שבין ספרות הדרוש האשכנזית מן המאה ה-17 לספרות הדרוש החסידית במאה ה-18 (ראו בעיקר בפרק הראשון שם). שילוב של דבריו עם הטיועונים המוצגים פה מציב את היצירה הדרשנית-ספרותית במחצית השנייה של המאה ה-17 ברקע של שתי תנועות שונות מאוד זו מזו, שיעלו על פני השטח בסוף המאה ה-18: ספרות הדרוש החסידית מחד והספרות הלמדנית מאידך. עוד בנוגע לזיקה שבין למדנות לדרשנות – ראו שתי הקדמותיו של רא"ל, 'ליקצות החושן' ולישב שמעתתא'. בהקדמה ל'ליקצות החושן' נעסוק בהרחבה בפרק הבא. ההקדמה ל'לישב שמעתתא' היא גלגול דרשני ארוך ומפותל, הכולל בתוכו נושאים רבים ומסודר על פי א-ב, בתבנית מעין-פיוטית.

כפי שהצהיר הש"ך עצמו בהקדמה, פסיקת ההלכה במקרה שהובא לפניו לא דרשה את חיבור הספר כולו. מהי אם כן מטרתם של הביורורים ההלכתיים והפרשניים הרבים הסבוכים שבספר? נראה, שבעיניו של הש"ך יש חשיבות בעצם הפירוש וההבהרה, 'לפקוח עיני העברים'. כתיבתו ולימודו לא נועדו רק לשרת את פסיקת ההלכה שבשורה התחתונה, אלא להבהיר את לב העניין, להאיר את הנעלם. לשונו של ר' משה בן הש"ך, במבוא שלו לספר, מרחיקה לכת בתיאור אופיים של החיבור ושל מחברו:

ראש המדבר נכבדות ושבחים להודות **בנגלות וסודות** עשר ידות במעלות ובמדות איש חמודות.

חמדה גנוזה מעולם בתלמוד תורה כנגד כולם **היתה נעלם**...

עין בעין יראו עיני ה' ולחושבי שמו, **שתחל רוח ה' לפעמו**, לשד השמן טעמו וה' עמו...

ומרוב ענוה רוחו נדיבה לא הזכיר במעלות הספר הזה וחיבה, ובאמת הוא מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה, יודע מה ניבא, מעט מחזיק את המרובה... ומילתא אלבשייהו יקירא ושפירא, **ואתגלייא טמירא בתדירא**, ולא נהיר כשרגא בטיהרא עילאה בחולקאה זכאה, **ללמד הסתום והמפורש יוצא מפי כהן גדול** הוא הספר הזה האחרון בבנין ובענין...

הביטויים המודגשים דלעיל מלמדים רבות על מרכזיות התנועה של גילוי הסוד בעיניו של ר' משה. החידוש ההלכתי אינו פועל רק בשדה החוקי-פורמליסטי. יש בו תנועה, כמעט מיסטית, של הפנייה מן ההעלם אל הגילוי. ההבהרה ההלכתית היא גילוי סודותיה של התורה, והיא תוצר של התגלות "רוח ה'" המפעמת במחבר.

נסכם, אם כן, את התמונה העולה מבית המדרש בקאליש: מעבר להצבת הספר על רקע התפרקות הקהילות היהודיות בעקבות פרעות ת"ח ות"ט, ביקשנו כאן לסקור את הספר גם על רקע המרחב התורני והקהילתי שבו הודפס. החבורה הייחודית בבית המדרש בקאליש מספקת לנו הצצה אל צורת החשיבה הייחודית העומדת ברקע הפעילות הפרשנית וההלכתית של הש"ך. סגנון ותכני הלימוד, אופי החבורה, הזיקה שבין דרוש להלכה ובין נסתר לנגלה – כל אלו משרטטים את הרקע המתאים להבנתו של החיבור.

לעיל הדגשנו את משמעות העיסוק בספק והביזור של הסמכות ההלכתית בתוך הקונטקסט של העימות הסמוי עם התפשטות סמכותו של השולחן ערוך. כאן באים לידי ביטוי פנים נוספות של אותה התנועה: הפער אינו רק בתפיסת ההלכה, אלא שהלימוד עצמו משנה את משמעותו. בבסיס הלימוד עומדת ההנחה שיש כאן ידע נעלם שאותו צריך לחשוף, תובנות עומק שהראשונים והאחרונים לא ירדו לפשרן, והלומד העכשווי הוא זה שיוכל לפענח אותן.

יש להבהיר: התמונה הלמדנית שהוצגה לעיל והתמונה ה'דרשנית' המוצגת כאן אינן סותרות זו את זו. להיפך – תפיסת הלימוד כגילוי הנעלם היא הרקע התיאולוגי הנדרש ללמדנות ההלכתית של הש"ך. המרחב ההלכתי עצמו מתגלה כמרחב מרובה פנים ורבדים, המזמין את העוסק בו לחשוף את הנעלם והמכוסה בתוכו. קו ישר מחבר בין התודעה הלמדנית הזו לבין פירוק מעמדו של ה'שולחן ערוך' כפוסק מרכזי. הדגשת הממדים הדרשניים שבלמוד היא תוצר של בית מדרש אשכנזי-פולני, שדרך הפסיקה של ה'שולחן ערוך' היתה זרה לו מאז ומעולם. התפיסה הלמדנית, הגישה ההלכתית והרקע התיאולוגי – עולים בקנה אחד ויוצרים יחד תמונה מורכבת ועשירה של בית המדרש הפולני.

ייתכן, שאפשר לסמן כאן גם תחנה חדשה בשאלת תולדות הפער שבין ראשונים ואחרונים. כפי שראינו לעיל, היווצרותו של הפער בין ראשונים לאחרונים במאות ה-15 וה-16 הולכה עד כאן את הדיון בספקות, בפסיקות של מוהר"י קולון ושל המהרש"ל. במאה ה-17 הפער בין התקופות הוא כבר עובדה מוגמרת ומקובלת. סמכותם של הראשונים היא מוחלטת, ופעולתו של הש"ך בתוך המרחב שהם יצרו היא כמעט דרשנית. הוא מלהטט בדבריהם, תולה בהם דברים שנאמרו ושלא נאמרו, מנסה לעמוד על כוונותיהם הנסתרות וחוסה בצלם גם כאשר ברור לו שהוא מחדש דברים שלא שמעתן און מעולם. באופן פרדוקסלי, תהליך התקבלותם של הראשונים והעצמת הסמכות שלהם, הוא הוא המאפשר לש"ך לעשות שימוש כמעט דרשני בדבריהם, תוך הוצאת הדברים מהקשר המקורי.

1.5 יד ה' והקאנוניזציה של ה'שולחן ערוך' בספר 'אורים ותומים'

כמעט מאה שנה מאוחר יותר, רואה אור בקרלסרוה ספרו של ר' יונתן אייבשיץ (להלן: רי"א) 'אורים ותומים'.²³⁴ בתוך הספר, לאחר סימן כה, רואה רי"א לנכון לסדר גם הוא אסופה של כללים בדיני תפיסה ו'יקים לי'. החיבור המרכזי שאליו הוא לנכון להגיב בעניין, הוא "ספר הנחמד למראה עיני הכהן הגדול בחכמה ומדע הרב בעל הש"ך, אשר בו הראה עוצם ותוקף חכמתו, הכי קראו שמו תוקפו (!) כהן". רי"א מודע היטב לחידושו של הש"ך ולאופן שבו הוא מלהטט בדברי הראשונים, ולצד התבטלותו בפני הש"ך הוא מבקש לבחון מחדש את הסוגיה:

וגלל כן חשבתי להעמיד דברי ועיוני על זה הספר תוקפו כהן ולהביאו בכור הבחינה, ולא שאני רוצה להכריע, כי לא איש דברים כאלה אנכי, וידי אינו בהשיג יד לרחק ולקרוב, רק אהיה כתלמיד הדין לפני רבו בקרקע, והראיות והסברות

²³⁴ על הספר ומאפייניו בנושא כלים ל'שולחן ערוך', ראו לעיל ליד הערה 157.

הנכונים בשמועה זו הן הן המכריעות, ויתנו עדותן ויצדקו, ובפרטות במקום שהש"ך דוחה לדברי קדמונים בקושיא, אני אבוא בדבריהם ליישבם, כיד ה' הטובה עלי, כי כך חובתינו ויפה לנו. העיסוק בדברי הש"ך מוביל את רי"א להעתיק מחדש ובקיצור את דברי הש"ך עצמם, ולהביא את דבריו רק כתגובה או פירוש:

ואם כי ספר תקפו כהן מאריך, וגם אינו בכרך אחד עם ספר תורת כהנים,²³⁵ והירצה לעיין ולהבין דבר, דבר ה' זו הלכה, יכבד עליו ללקט בספרים ולפותחן, חשבתי כי טוב הוא להעתיק דברי תקפו כהן בקצרה על סדר פרקיו וסימניו אשר קבע המחבר בספרו, ואני אערוך למולו מערכה מה שנראה לי בו להוסיף ולגרוע ולשנות על כל סימן וסימן...²³⁶

כתיבתו של הרי"א ארכנית ומפורטת, והוא בוחן מחדש את כל הנקודות שהעלה הש"ך בכתיבתו. ראשית, הוא תוקף את אופן ההצגה הריטורי של הש"ך, ומכריע שודאי שאין קבוצה גדולה של פוסקים הסוברים שתפיסה מועילה:

מה דהולך ומונה, לפי מה שנתבאר לעיל בכללו הוא מוצא טובא, ובפרטי אתה מוצא פחות למאוד... ולכן אין כאן כרבים מרבוותא דסברי כן, וכמעט רובם ככולם דסבירא להו דלא מהני תפיסה.²³⁷

לפי"מ שכתבתי לעיל אין כאן עשרה דסבירא להו כן דמהני תפיסה, ואדרבה ממש רובם ככולם סבירא להו דלא מהני ואחרי רבים להטות, ובפרט ברובא דמינכר כזה...²³⁸

אלא שכמו אצל קודמיו, פסיקתו בעניין התפיסה נשזרת בתוך עמדה רחבה יותר. לצד ניתוח עמדות הפוסקים השונות וההתנגדות לתפיסה, מעלה רי"א גם את התנגדותו לתודעת הפסיקה, מבית מדרשו של המהרש"ל, לפיה יכול כל אחד להכריע מדעתו ובראיות מן התלמוד כנגד הראשונים:

ומה שכתב הש"ך עוד דבזמן הזה יכול אדם לברר בראיות ולפשוט איבעיא דסלקא בש"ס בספק מדברי משנה וגמי,

אני אומר לא כן אבי ישראל! חלילה לנו להיות המכשלה הזאת תחת ידינו להכריע ולברר הספק במקום שפוסקים ראשונים ואחרונים אשר חומה היה לנו בתורתם לא מצאו מקום לברר הספק, איך נהיה אנחנו חלושי השכל רחוק

²³⁵ כוונתו כאן היא לחלק 'חושן משפט' עם פירושי הש"ך והסמ"ע, שכונה תורת כהנים. ראו לעיל ליד הערה 121. כאן בולטת מודעותו של רי"א למגבלות הדפוס, ולחשיבות הדיון סביב השולחן ערוך' עצמו. הבחירה לסדר מחדש את דברי הש"ך בתוך חיבורו נובעת מן הרצון ליצור את הזיקה שבין דברי הש"ך ב'תקפו כהן' לבין הספרות הסובבת סביב דברי השולחן ערוך'.

²³⁶ **אורים ותומים**, קונטרס תקפו כהן, הקדמה

²³⁷ **שם**, סי' עא

²³⁸ **שם**, סי' עד

מסברא ישרה מלאים טעות ושגיאה בעוונותינו הרבים, עומדים בזה לברר הספק בראיות?

ואם להכריע בנדונית חתנים בין רש"י ור"ת, כתב מהרי"ק שורש קס"א שאין שום אחד בדורנו כדאי להכריע, מכל שכן שאין אחד כדאי בדורו של מהרי"ק, וק"ו בנו של ק"ו בדורותינו בעו"ה לברר הספק בש"ס, מה שנלאו כל הקדמונים ופוסקים חדשים וגם ישנים לברר הספק ולעמוד על בירור הדברים, ולא זו הדרך ישרה לבני דורנו,

הריטוריקה של מהרי"ק קולון שבה ונעורה בדבריו של רי"א. תודעת הפער העמוק בין ראשונים לאחרונים מובילה למצב שבו לא יעלה על הדעת להשאיר את הדיון פתוח להכרעה ישירות מן התלמוד. ברקע הדברים נמצא גם חששו המופגן של רי"א מן המדרון החלקלק:

ואם ח"ו נפתח פתח זה הרי נותן יד לתלמידים שלא שמשו כל צורכם היהירים ומגייסים לבם בהוראה לילך שובב בדרך לבם, ולומר על טהור טמא באמרם כביר מצאה ידינו בראיות, והם באמת הבל הבלים אין ממש, ולכן טוב לילך בזאת התורה אשר קבלנו מקדמונים ז"ל מבלי נטות ימין ושמאל, רק במקום די ש מחלוקת רבוותא שם יש לומר לכך דעתו נוטה, רק שיהיה חכם לבב במדע, ויהיה בדיבוק חברים, וכוונתו לשם שמים מבלי פניה כלל.²³⁹

בבית המדרש של ראשית המאה ה-18 אין כבר מקום לחירות הפרשנות והפסיקה הקיצוניים שהתאפשרו בבית המדרש האשכנזי של המאות ה-16 וה-17. הכרעה במחלוקת הפוסקים אפשרית גם היא רק באופן מתון ('לכך דעתו נוטה'), ולתלמיד חכם מובהק הנועץ בחבריו, 'וכוונתו לשם שמים'. המגבלות הללו נועדו כולן לסמן היטב את הגבולות הזהירים של האפשרות לכונן מרחב של חירות לפוסק.

מהו יסודו של השינוי הזה? מה התרחש במהלך אותן מאה שנים שבין נועזותו הפרשנית של הש"ך לבין השמרנות המפתיעה של רי"א? ניתן לתלות את השינוי בשורה של תהליכים היסטוריים, אבל דומה שיש לבחון אותו קודם כל בתוך בית המדרש עצמו. דומה, שהתופעה המרכזית והמשמעותית ביותר היא ההתקבלות הגורפת והמלאה של השולחן ערוך' במהלך התקופה הזו.

כפי שכבר הזכרנו בפרק הקודם,²⁴⁰ רי"א מעניק משקל רב מאוד ל'שולחן ערוך' ולרמ"א. בהמשך הקונטרס, פונה רי"א לעסוק בטענת 'קים ליי', ובהכרעתו של הש"ך, לפיה יכול התופס לטעון 'קים ליי' גם כדעת מיעוט בין הפוסקים. עמדה זו, הנשענת כבר על דבריו של מהרי"ק קולון ומוזכרת אף בדברי מוהרשד"ם, נשענת על הקביעה שבממונות אין הולכים

²³⁹ שם, סי' עז-עח

²⁴⁰ ליד הערה 159 ולאחריה

אחר הרוב. משום כך – גם רוב הפוסקים אינו מהווה הכרעה, וניתן לטעון 'קים לי' גם בהסתמך על דעת מיעוט. תפיסה זו מעוררת התנגדות חריפה מאוד של רי"א:

ואם הדין כן, בואו ונצוח על רבינו הגדול הבית יוסף שפסק בשו"ע חשן משפט הלכה פסוקה כרוב, ונשען כמו שכתב בהקדמת ספרו על רוב בנין ומנין, ואיך לא חש כי המוחזק יכול לומר קים ליה, ואף הרמ"א לא הגיה רק במקום שרבים חולקים בעלי תוסי' וסייעתם אשר מימיהם אנו שותים, **אבל אם נאמר כדברי הפוסקים הללו, ממש בכל חושן-משפט אין כאן הלכה פסוקה אחד מאלף**, ואיך עשה רבינו ב"י כן, הלא לא הכריע בעוצם הראיה, רק מכח רוב, והלא לא אמרין כן בדיני ממונות, ולכן לענ"ד צריך ישוב גדול בזה כי אין למחברים בזה מקום לסמוך.²⁴¹

המקור המרכזי לטענתו של רי"א היא חיבורו של ר' יוסף קארו. לא יעלה על הדעת, טוען רי"א, שאין מנגנון הכרעה ברור בדיני ממונות, שהרי כל הכרעותיו של ר' יוסף קארו מבוססות על המנגנון הבסיסי של הכרעה על פי רוב פוסקים. במהשך הדברים מתברר שהחשש הגדול שלו הוא מפני התפרקותה של המערכת ההלכתית:

...וצריך ישוב גדול, כי לולי זאת ח"ו תיפוק תורה ויהיה ממש כל דאלים גבר, ובעו"ה [=ובעוונותינו הרבים] נשכח התורה מאתנו אשר אין בכל חושן משפט ממש דין אחד שאין בו בכללים או בפרטים מחלוקת הפוסקים ראשונים או אחרונים, **וא"כ לשוא עמלו בונים הפוסקים ומחברים בראיות שונות ופלפול עמוק בתורה, כי לעולם המוחזק יטעון קים ליה וח"ו תורתנו הפקר**, ולכן צריך ישוב רב...

נראה שהדברים הללו מבהירים מעט את התמונה באשר להלך הרוחות בבית מדרשו של רי"א במאה ה-18. יצירתו של ר' יוסף קארו בבית יוסף ובישולחן ערוך שינתה את פניו של עולם הפסיקה, ואין אפשרות להתעלם ממנה. ממילא, ברורה ההתנגדות לחזרה אל התלמוד, כיוון שזו נתפסת כמערערת על סמכותו ותקפותו של הישולחן ערוך, שהן הערובה לתקפותה של המערכת ההלכתית כולה! המבנה הבסיסי של הישולחן ערוך מושתת על מנגנוני פסיקה מקובלים, ועל כן אין לתת פתח לערעור על יציבותם של מנגנונים אלו.²⁴²

הקאנוניזציה של הישולחן ערוך היא מרחיקת לכת, ובהמשך הדברים היא מפורשת. בפסקה שכבר ציטטנו בפרק הקודם, מתבאר שלדידו של רי"א אין אפשרות לחלוק על השו"ע, במקום שבו המחבר והרמ"א לא הביאו את דעת החולק:

ובפרט דין שנזכר בשו"ע, והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק, קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני ובא מבלי לטעון קים ליה כדעת החולק, כיון

²⁴¹ שם, ס"י קכג-קכד

²⁴² מקורות נוספים מן התקופה המתעדים את תהליכי התקבלותו של הישולחן ערוך מרוכזים אצל רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, עמ' 156-158, וראו עוד אלון, **המשפט העברי**, כרך ב', עמ' 1181-1185.

שהרב ב"י ורמ"א שמו זכרונו אחרי הדלת אין לחוש לו, וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע הקצר שו"ע והגהת רמ"א.

הקבלה הזו איננה תוצאה של הסכמת חכמי הדור בלבד, אלא של רוח ה' שעל הכותבים: ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כוונו להכל כי איך היה אפשר לרב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח.

ולכן ח"ו לומר קים ליה נגד הכרעת המחבר ורמ"א.²⁴³

נראה, שקאנוניזציה מרחיקת לכת זו היא הנותנת את אותותיה גם בפסיקתו של ר"א בנוגע לתפיסה. בתנועה הפוכה לזו של המהרש"ל, הסמ"ע והש"ך פועל ר"א לחיזוק המבנה המהודק של פסיקת ההלכה, הנשענת על מסורת פסיקה וכללי הכרעה, ובעיקר – על ה'שולחן ערוך' והספרות שצמחה סביבו. חדירתו המתגברת של ה'שולחן ערוך' אל תוך המרחב האשכנזי משנה את התודעה ביחס לפסיקת ההלכה, וחותרת את הגולל על האפשרות לעמידה ישירה אל מול התלמוד ולהכרעה מחודשת במקום שאחרונים נחלקו בו. דומה שכאן ניתן לסמן את חתימתו של תהליך המעבר מתקופת הראשונים לתקופת האחרונים, שאת ראשיתו פגשנו לעיל בדברי מוהר"י קולון. הנחרצות והסמכות שייחס מוהר"י קולון לקודמיו, ראשוני אשכנז, מיושמת מחדש ומועתקת אל ה'שולחן ערוך' והרמ"א, ומעתה היצירה המשותפת שלהם היא המגדירה את גבולותיו של הפוסק.

אמנם, ולכך יש לשים לב היטב – בדרך צומחת ספרות ענפה ורב גונית. דיונו של ר"א בשאלת הספק מפורט וארוך פי כמה מדיוני קודמיו. ניתוח המקורות השונים בדבריו הוא עמוס הרבה יותר, כאשר לאורך הדרך הוא משתף את הקורא בכל שלבי העיסוק שלו בסוגיה.

²⁴³ שם.

בהמשך הדברים מביא ר"א מעשה שהיה, בו טען חמיו טענת 'קים לי כנגד ה'שולחן ערוך':
וזכרוני במות חמי זקני הרב המופלא צדיק וישר כמוהר"ר מיכל ז"ל שפירא, והוא קודם מותו נתן כל עזבונו במתנת שכ"מ, ובמותו בא עליו ח"כ [חילוף כתב] מסך מסוים והיה בו סכסוכים רבים, וביקש חמי הרב הגאון מוהר"ר יצחק שפירא נרו בנו, לטעון קים ליה כהראב"ד וסייעתו דמלוה ע"פ אינו גובה ממתנת שכ"מ, כי בלא"ה לא חשב שח"כ ההוא אמת, והיו חכמי דור גדולי ישראל יושבין על דין ההוא, ואף כי הייתי פסול מחמת קורבה, מ"מ נשאו ונתנו עמי והסכימו יחד הואיל ודין זה אין לו זכר בחו"מ בשו"ע וברמ"א מבלי תת מקום לטעון קים ליה ופסקו לשלם עד פרוטה אחרונה. וכן ראוי להורות בלי פקפוק, וכן מצאתי בתשובת חות יאיר דף רס"ג ע"ב דלא מצי לטעון קים ליה נגד הפשט השו"ע והרמ"א, ע"ש.

הזכרנו בפרק הקודם את העובדה שאחת ממטרות ספר 'אורים ותומים' בעיני מחברו, היא להציע בפני הלומדים בישיבה את דרכי הלימוד הנכונות. ואכן – גם כאן, בעיסוקו של רי"א בתפיסה וביקום ליי, מוליך רי"א את הקורא בין בתריה של הסוגיה בדייקנות ובפירוט, תוך שהוא משתף את הלומד בלבטיו בפירוש ובפסק.²⁴⁴ לצד החזרה אל הפסיקה השמרנית והחדה יותר בענייני ספקות ותפיסה צומח ז'אנר כתיבה עשיר ורבגוני, שמבשר כבר את העתיד: ניתוח קונספטואלי הולך ומעמיק בתוך גבולות פסיקה ברורים.

1.6 "רוח ה' נוססה בקרבם" – הערה על דרך הסוד

המפגש עם יצירתם של הש"ך ושל רי"א מאפשר לפתוח כאן פתח לערוץ נוסף בדיון, והוא הזיקה שבין התודעה הלמדנית לתודעות של סוד ואיזוטריות. לעיל עמדנו על תודעת גילוי הנעלם, הניכרת ביחסו של הש"ך ליתקפו כהן' ובזיקה שבין החיבור הזה לחיבורי דרוש מקבילים בחבורת קאליש.

תודעות דומות נמצא גם אצל רי"א. כך מתאר רי"א את דרכו בפירוש 'חושן משפט':
 שמה הרביתי לבוא במשפט, **כל דבר נעלם**, פוסקים ראשונים ואחרונים ולברר משפטי אמת על **כל דבר נעלם**, ולברר כשמלה ממשרקות העדרים תלמידים המובהקים... גלל כאן קראתיו 'אורים ותומים'...²⁴⁵
 מהי תודעתו של הלומד ביחס לטקסט שלפניו? מהי חוויית הלימוד שלו? תודעת הלימוד של רי"א היא של חשיפת הנעלם, והלשון חוזרת בדבריו כאן פעמיים. בכך הופך מעשה הלימוד והעיון לפעולה מיסטית, שמהותה חקירת הנסתר.
 המיסטיפיקציה של הלמדנות ניכרת גם בדבריו של רי"א שנזכרו לעיל, ביחס לפסיקתם של השו"ע והרמ"א, אותה תלה בכך ש"רוח ה' נוססה בקרבם, להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב".²⁴⁶ תלית היצירה ההלכתית ב'רוח ה' ותיאורה כהליך המתרחש בלי כוונת הכותב מקרבים מאוד את העולם ההלכתי לעולם החווייה המיסטית.

מנקודת המבט הזו, אני מבקש לשוב ולבחון את ההסתייגות הניכרת מהדפסת ספרות הפלפול. ההתנגדות להדפסתם של ספרי הפלפול לא היתה נחלתם הבלעדית של מתנגדיו. גם מן האוחזים בפלפול לא כולם ראו בעין יפה את הדפסתו. זו כנראה הסיבה המרכזית למיעוט החומר הנדפס המשקף סוגה זו.

²⁴⁴ ראו לדוגמה לשונו בס"י קח-קיג: "ובאמת לכאורה היה נראה לחלק ... אך הדרנא בי, דחדא... ועוד ..."

²⁴⁵ הקדמת רי"א לספר **כרתי ופלתי**. ראו לעיל ליד הערה 159.

²⁴⁶ לעיל ליד הערה 243.

ולדוגמה – במחצית השנייה של המאה ה-17, מבקש אהרון קלניקר, תלמידו של ר' יהושע העשיל מקראקא²⁴⁷ להוציא לאור מעט מחידושי רבו על מסכת בבא קמא, כפי שרשם אותם משיעוריו. ר' העשיל היה אחת מן הדמויות הבולטות בשדה הלמדנות האשכנזי במאה ה-17, וצורת לימודו היתה ביטוי קלאסי לעולם זה. כך מעיד תלמידו בפתחת חיבורו 'חידושי הלכות':

כי מורי ורבי המו"ה [=הרב מורינו ורבינו יהושע העשיל]... היה ר"מ [=ריש מתיבתא] ופנוי,²⁴⁸ ואמר בכל שבוע ד' חילוקים טובים²⁴⁹ עם כל החידושים אמיתיים...²⁵⁰

עובדה זו הביאה את חתנו של ר' העשיל – ר' נפתלי הירש אב"ד לובלין, להסתייג מהדפסת החידושים:

קיבל מידי הספר בפנים יפות ושם עינו הבדולח ועינו על החיבור מורו חמוי ושאר בשרו המו"ה [=הרב מורינו ורבינו יהושע העשיל] מ"כ [=מנוחתו כבוד] ואמר אלי בטוב טעם שיש בו דברים שהם סגנון החילוק אינו כדאי להעלותו על הדפוס...²⁵¹

מה פשר ההסתייגות הזו? מדוע המפלפלים עצמם מסתייגים מהדפסתו?

כמובן, הדברים עומדים בזיקה להפרדה שבין פלפול להלכה, ונובעים מן התודעה שהפלפול הוא מעשה בית מדרשי פנימי ודינאמי, שאין לקובעו בדפוס. אלא שקשה להימנע מן התחושה שיחד עם זה, יש כאן הקפדה מכוונת על האיזוטרייות של הפלפול, האמור להישמר כפרקטיקה בית מדרשית אליטיסטית. הפלפול הוא השדה שבו ימחישו ראש הישיבה ותלמידיו את עצמתם האינטלקטואלית, והוא מייצר את מרחב הסוד הסגור של בית המדרש, שאינו ראוי להיפתח לציבור הרחב. אם אכן כך הוא, הרי שהחיבורים אותם היצגנו לעיל מהווים צעד משמעותי בפופולריזציה ובמרכז של השוליים האיזוטריים הללו.

1.7 קונטרס הספקות

אחת עשרה שנים לאחר צאתו של ספר 'אורים ותומים' לאור עולם, מודפס בלבוב הכרך הראשון של ספר 'קצות החושן'. אחיו הגדול של רא"ל הלר, ר' יהודה הכהן (להלן: רי"כ),

²⁴⁷ 1663-1595, ראש ישיבה בלובלין ובקראקא

²⁴⁸ לא ברור לי לחלוטין מה כוונת הביטוי. ייתכן שכוונתו לכך שכראש ישיבה, היה עיקר זמנו של ר' יהושע העשיל מוקדש לאמירת החילוקים בפני בני הישיבה, וראו בהערה הבאה.

²⁴⁹ על החילוק ומקומו במערכת הישיבתית במאה ה"ז ראו: דימיטרובסקי, **דרך הפלפול**, עמ' קיג; ריינר,

תמורות, עמ' 41-42.

²⁵⁰ **חידושי הלכות**, עמ' 5

²⁵¹ **שם**, עמ' 6. העובדה שחידושי הרבים של ר' העשיל לא נדפסו פרנסה סיפורים רבים שהתגלגלו במסורות שונות. כמה מהם נאספו אצל עגנון, **ספר סופר וסיפור**, עמ' 330-332.

רואה חשיבות גדולה בפרסום הספר, וטורח בעצמו רבות בעניין: הוא עובר ללבוב כדי להשיג על ההדפסה, ואף מגייס כספים לשם כך ממחותנו העשיר.²⁵² כפי שהוזכר לעיל,²⁵³ יחד עם הספר נדפס גם קונטרס הספקות, שאותו חיבר רי"כ, ורא"ל בהקדמתו מציג אותו כ'השלמת החיבור ומעשהו'. בספר 'קצות החושן' עצמו לא ייחד רא"ל דיון נרחב לשאלת הספקות, אולי משום שעסק בהם בספר אחר שלו שבו נעסוק לקמן – ספר 'שב שמעתתא', שאינו ספר הלכתי סטנדרטי. ייתכן, שמשום כך ראה לנכון לצרף לחיבורו על 'חושן משפט', כדרך המחברים לפניו, גם קונטרס שיעסוק הלכה למעשה בענייני ספקות. בהקדמתו, מציג רי"כ את מטרת הספר, כהמשך ישיר לחיבור 'תקפו כהן' של הש"ך:

אמר יהודה הכהן אחי המחבר נ"י,

כאשר באתי להתלמד בדיני ספיקא דמונא ופלוגתא דרבוותא וספיקא דדינא, ראיתי אותם מפורדים ומפוזרים בפניני לשונות הראשונים מאירים כספירים. ונושאי כלי החשן לא שמו לבותם הפתוחות לאספם במקום מיוחד. זולת הנשר הגדול שבצל כנפיו נחסה הרב הש"ך ז"ל שחיבר בהו ספר מיוחד, והוא יקר ונפלא שמו נאה לו תקפו כהן,

ולי מה יקרו אמרותיו הטהורות ומה עצמו ראשיהן, בו אסף כל לשונות הראשונים והאחרונים ממה שדברו בהאי ענינא, כמעט שלא העלים לשון אחד מהמחברים שקדמוהו שלא הביאו או רמז עליו בטביעת עינא, ובחכמתו הנפלאה וסברתו הישרה מסיר מהם כל מכשול וסתירה, ומי אני לספר הודו, הלא כל הארץ האירה מכבודו, אבל עדיין השאיר אחריו פרט ועוללות, כאשר בעיני ראיתי ומצאתי שבח לשמו נורא תהילות. ואמרתי להעלות פה הדברים אשר חנני השם יתברך ויתעלה בהאי מילתא, להעיר לב המעיין לבד ולא לפסוקי הלכתא.

מרכזיותו של נושא הכרעת הספקות ברורה לרי"כ, והוא מתפלא על כך שהש"ך הוא היחיד שחיבר ספר בעניין.²⁵⁴ הניסוח בפתיחה, כדרכם של מחברים, הוא מינורי ביחסו למטרת

²⁵² כך מתאר זאת רא"ל בהקדמתו:

והנה בזמן עסק הדפוס היטיב לעשות עמי אחי החכם השלם. טוביני דחכימי מוהר"ר יהודה הכהן ש"ן שתקע אהלו בקי"ק לבוב כל ימי משך הדפוס. ראה ויספרה ויחקרה ודבר אמת והקרוב אליו יקריב על מזבח הדפוס. וכל מה שהוא מדרך הפלפול לא ירצה ועליה דידיה קא סמיכנא הפליא עמי חסדו. בנפשו וגופו ומאודו. יהי ה' מגן בעדו. ותהי כזית הודו.

הנה כי כן יבורך גבר מחותנו הגביר הנגיד והטפסר הרבני מוה' בנימין יצ"ו מק"ק נאדבורנא. אשר אזרני עוז ישע בסך מסוים להחזיק ידי לקרבה אל המלאכה. אתה ה' תברכהו ותנשאהו על גפי מרומי הצלחות. בשובע שמחות. עם זרעו זרע ברך. וביחוד חתנו הוא בן אחי הנ"ל היניק האברך יקר הערך. המופלא מוהר"ר יוסף מרדכי הכהן. פאר יכהן. יאריכו ימים ושנים. עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים. ויקיים בהם ברכת כהנים. א"ס.

²⁵³ ליד הערה 195.

²⁵⁴ אמנם, דבריו של ר' יונתן אייבשיץ ב'יתומים' כבר היו לנגד עיניו של ר' יהודה, והוא מגיב אליהם במספר מקומות (ראו לדוגמה **קונטרס הספקות** כלל ה ס"ג-ד). אף על פי כן, אין הוא מזכיר אותו בין 'נושאי כלי

החיבור – לאסוף את הפרט והעוללות' שהשאיר אחריו הש"ך ולהעיר את לב המעיין. אלא שההמשך מלמד על המחלוקת הבסיסית שבין רי"כ לבין הש"ך :

וקראתיו קונטרס הספיקות על שם עניינו. וגם להיות שרואה אני שהרב ז"ל מאלים כח התפיסה בכל כוחו ואונו. ובעניותי איפכא מסתברא וכסייעתא דרבי חנניה [ב"מ ו' ע"ב] הספקות נכנסים לדיר...

בניגוד לעמדתו של הש"ך, שבחר להדגיש בשם חיבורו את כוחה של התפיסה, בוחר ר' יהודה להדגיש בדיוק את הכיוון ההפוך – הספק, שאינו מאפשר הכרעה באמצעות תפיסה.²⁵⁵ הוא אינו מוכן לקבל את עמדתו של הש"ך, לפיה יכול כל אדם לתפוס מכח עביד איניש דינא לנפשיה' :

ובעניותי נראה ברור, דלא שייך עביד איניש דינא לנפשיה אלא בדין הברור דכולי עלמא הכי דייני, ולא אטררוהו למיזיל בתר דיינא, אבל בפלוגתא דרבוותא דצריך הכרעת הדיין, מי ישמע להכרעת הבעל דין ומי שם אותו לשופט ודיין להכריע? והרי אפילו אוהבו פסול לדונו!²⁵⁶

המתח ברור: בניגוד לעמדת הש"ך, רי"כ אינו מוכן לקבל ביזור קיצוני כל כך של המערכת ההלכתית. עשיית דין עצמית איננה אפשרות הפתוחה בפניו של כל אחד במקרה של מחלוקת, אלא רק קיצור הליכים אפשרי במקום שבו ההלכה ברורה לכל דורש. ממילא, חוזר הדיין בתפיסה לתחומיה של שאלת הכרעת הספקות. כאן, מציע קונטרס הספקות עמדת ביניים מעניינת, המבחינה בין תקופות שונות :

ולענין דינא בפלוגתא דרבוותא אי מהני תפיסה או לא, נראה בעניותי להכריע דבפלוגתא דרבוותא של תנאי או אמוראי לא מהני תפיסה, ובפלוגתא דרבוותא שאחר חתימת הש"ס כגון שני גאונים או שאר פוסקים, בכה"ג מהני תפיסה.²⁵⁷ רי"כ מבחין בין שני סוגי מחלוקת: מחלוקת תנאים או אמוראים מפורשת (סוגיא דלא איפשיטא), שבה אין אפשרות לתפוס, ומחלוקת של ראשונים או אחרונים בפירוש הסוגיה – שבה ניתן לתפוס. הבחנתו איננה נשענת על עצמתם של האחרונים, אלא להיפך – דווקא על חולשתו של בית הדין :

ולא שאני בא לאלומי פלוגתא דבתראי מפלוגתא דקמאי, לומר דפלוגתא דרבוותא דבתראי אלימי לאפוקי מחזקת מרא קמא ופלוגתא דרבוותא דקמאי לא, אלא דטעמא קאמינא...

החשן. כפי שצינו לעיל, שנים בודדות מפרידות בין הדפסת שני החיבורים, כך שאין בעובדה זו כדי להתמיה.

²⁵⁵ מאמרה של טיקוצ'ינסקי, **קונטרס הספקות** (שהוזכר לעיל), מוקדש לניתוח המהלך הלמדני של הקונטרס, והוא מציג בהרחבה את המתודות הפרשניות והרטוריות שבהן משתמש ר' יהודה כדי לבנות את טיעונו ולהציג את עמדתו. וראו להלן הערה 259.

²⁵⁶ **קונטרס הספקות**, כלל ה סי' ה.

²⁵⁷ **שם**, כלל ה סי' ט, וכן הפסקאות שלקמן.

אני אומר דגם התוס' ז"ל לא אמרו למילתייהו אלא בתיקו או פלוגתא דרבוותא שנזכר בש"ס דאיהו שמיה ספק, דהאי ספק לאו מחמת חסרון ידיעה הוא ח"ו כי כלום היה חסר מחכמי הש"ס, אבל פלוגתא דרבוותא שאחר חתימת הש"ס כולי עלמא מודי דבזה מהני תפיסה ואפילו בקרקעות, משום דבכהאי גוונא ראוי להדיין להכריע בדבר וכמ"ש בשם הרא"ש בסעיף ג', וכל שאינו יכול להכריע בדבר לאו דיין הוא בדבר הזה וימשוך ידו הימנו עד שידון מי שלבו שלם בדבר ויודע להכריע...

נשים לב: רי"כ מרחיב כאן את תחומיו של הספק המוחלט: כל ספק שתלוי כבר בדברי התלמוד עצמו – הוא ספק שאינו מאפשר תפיסה.²⁵⁸ בדברים הנתונים במחלוקת בין הפוסקים, ראשונים או אחרונים – התפיסה יכולה להועיל, אך לא מכיוון שיש בה הכרעה של הדין, אלא להיפך: מכיוון שגם הדיין עצמו, אם אינו יכול להכריע בראיות כנגד התופס, אינו רשאי בכלל להתערב בסיטואציה. למעשה, לדברי רי"כ מחלוקת כזו כלל אינה מוגדרת כ'ספק', שהרי היא מצפה להכרעה. הסיבה היחידה שהתפיסה מועילה בה היא שהדיין אינו יכול להתערב כל עוד אינו יודע בעצמו להכריע:

ולא שידון על פי חסרון ידיעה דידיה לשווייה ספיקא ולוקמה אחזקת מרא קמא כדרך שמעמידין בספק דמציאות, דספיקא דדינא שלא נזכר בש"ס לאו שמיה ספק כמה שאמרנו.

ובלעדי זאת הנך רואה כמה כרכורים כרכר מוהרי"ק ז"ל בשרש קס"א לומר קים לי כרש"י דלא כר"ת, לפי שכבר אמר מהר"מ בדורו שאין מי שיכריע בין רש"י לר"ת, וכל שכן אגן יתמי דיתמי.

ניתן לראות בדברי רי"כ כאן סגירת מעגל מעניינת ביחס לדברי מוהרי"ק קולון בהם פתחנו: אם שם חולשת הדיינים היתה החולשה של האחרונים אל מול הראשונים, שלא אפשרה לדיין להכניס ראשו ולהכריע בין ההרים, כאן מועתק הטיעון הזה אל המרחב ההלכתי כולו, ללא הבחנה בין ראשונים לאחרונים.

דבריו של רי"כ משקפים חולשה דרמטית של מערכת הפסיקה הלכה למעשה: על מנת להכריע נדרשת מן הדיין 'שלמות הלב' ויכולת לימודית מספיקה, וההנחה של רי"כ היא שנתמעטו הלבבות והדיינים בני זמנו אינם מכריעים בדרך כלל בשאלות שנתונות במחלוקת בין פוסקים קדומים להם.²⁵⁹ בהיפוך מדויק לדברי הש"ך, המקום היחיד

²⁵⁸ יש להשוות זאת לדברי המהרש"ל שהוזכרו לעיל ליד הערה 207 ולאחריה. לדברי המהרש"ל רק סוגיה בתלמוד שהוכרעה בתיקו היא ספק מוחלט. מחלוקת אמוראים ותנאים בש"ס – מצפות להכרעת הלומד. בדברי רי"כ לעומת זאת, הסמכות של התלמוד היא כבר סמכות רחוקה וטוטאלית, וגם המחלוקת שבש"ס עצמו כבר אינן מצפות להכרעה, אלא מוטלות לפנינו כספק מוחלט. וראו לעיל הערה 197.

²⁵⁹ כפי שכבר הזכרנו לעיל ליד הערה 225, טיקוצ'ינסקי במאמרה על קונטרס הספקות הציעה לתלות את המעבר בינו לבין הש"ך בשינוי הנסיבות ההיסטוריות. לטענתה, בעוד שעמדתו של הש"ך עוצבה על רקע

שמותיר רי"כ לתפיסה איננו תוצאה של עצמתם של הפוסקים, אלא של חולשתם ואזלת ידם.

2. ה'שב שמעתתא'

על רקע כל ציר החיבורים שהוצג לעיל, נפנה עתה לחלקו השני של פרק זה, המוקדש לחיבורו הראשון²⁶⁰ של רא"ל הלר – 'השב שמעתתא'.²⁶¹ חיבור זה הוא מונוגרפיה בשבעה פרקים, העוסקת בפנים שונות ומגוונות של הספק בעולם ההלכה. החיבור, שראה אור לראשונה בשנת 1804 בלבוב, התחבב מאוד על הלומדים בישיבות, וזכה למהדורות רבות מאוד.²⁶² רבים מראשי הישיבות עד ימינו אלו כתבו על גביו חידושים ושיעורים.

בהקדמה, מעיד רא"ל על עצמו שכתב את הספר בנערותו והשקיע בו מאמצים רבים: אמר המחבר: הקונטרס הזה חברתיהו בעודי בימי הילדות והשחרות. ואבני פינותיו טרם היותי לאיש ירה יריתי. ומאשר חסתי על מיטב ימי נעורי, וחמלתי

פרעות ת"ח ות"ט, ועל כן העצימה את מקומו של היחיד, עמדתו של רי"כ עוצבה על רקע עליית הסדר החברתי החדש והאבסולוטיזם הנאור של סוף המאה ה-18. בחינת הדברים מתוכם מלמדת על מגמה אחרת. קשה לראות בדברי רי"כ העצמה של בית הדין, אלא דווקא פסיקה הצומחת מתוך חולשה קיצונית שלו, והמעטת מקומו של הפוסק. משום כך, אני נוטה להציג את התהליכים כאן בפרספקטיבה פנים-הלכתית יותר, ולא לתלות אותם בהקשר ההיסטורי הרחב שהציעה טיקוצ'ינסקי.

²⁶⁰ על זמן חיבורו ופרסומו – ראו לעיל ליד הערה 100, ולהלן הערה 269.

²⁶¹ שמו של החיבור, נובע מכך שהוא מורכב משבעה דיונים שונים – שבע שמועות.

הביטוי 'שב שמעתתא' נזכר בשני מקומות בתלמוד הבבלי. האחד הוא בדף מג ע"א במסכת חולין, שם מתארת כך הגמרא את שבע ההלכות בדיני טריפה המוזכרות במשנה שבראש הפרק. מקור נוסף ומפתיע מעט הוא הגמרא בעירובין דף מג ע"א, שם מתארת הגמרא שבע הלכות שבאורח פלא נאמרו בשבת בבוקר בבית מדרשו של רב חסדא בסורא ובצהרים נאמרו לפני רבא בפומבדיתא. היות שמעבר מסוג זה הוא מחוץ לתחום שבת, הגמרא מעלה שתי אפשרויות – או שאמרן אליהו הנביא (המהלך למעלה מ"י טפחים), או שהן נאמרו על ידי יוסף שידיא'.

אם אכן המטען הספרותי הזה של הביטוי מונח ברקע, הרי שהקישור להלכות פלאיות אלו מעניין מאוד. ראשית, ייתכן שהוא מלמד על המגמה לתפוצה רחבה של החיבור. מעבר לכך – אולי יש בכך בכדי ללמד משהו על המטען שמייחס רא"ל לחיבור, הנע על הציר המשיחי מחד (אליהו הנביא) והשדי מאידך. ראו גם לשונו של רא"ל בחתימת ההקדמה – "אל נושא היית בדור ודור מאז אותנו לעם לך קנה קנית. רבה צבאך וצא לישע עמך לישע משיחך".

²⁶² על פי הנתונים הביבליוגרפיים שהצלחתי לאסוף, עד לסוף המאה ה-19 נדפס החיבור 13 פעמים לפחות. נתון מעניין הוא העובדה שלקראת סוף המאה זוכה החיבור להדפסות חוזרות רבות, בתכיפות גבוהה יחסית. בין השנים 1875 – 1900 נדפס החיבור בורשה שמונה פעמים. ייתכן שיש בכך כדי ללמד על השינויים בדפוסי הלימוד בעולם הישיבות לקראת סוף המאה ה-19, שבשרו את עלייתו של הגל החדש של הלמדנות בעולם הישיבות הליטאי.

על רב טרחי ויגיעי בו בימים אלה, וגם כי פעמים הרבה הזכיר אזכירהו בקרב ספרי קצה"ח. ויעדתי להוציאו לאור עולם. ומאשר יקר בעיני חבורי זה נעים לי מאד כי יבכר לחידושי וכי הוא ראשית בכורי פרי מזימות לבבי. למען אלה הבאתיו אל הדפוס לשלמי נדרי היום. דברי הקימותי הפעם.

אמנם, רא"ל לא ראה לנכון לפרסם את ספר הביכורים שלו בהיותו נער, ודחה את פרסומו בשנים רבות – עד לאחר שיצא טבעו בעולם בעקבות פרסום שני החלקים של 'קצות החושן'.

העיסוק בספיקות מלווה את רא"ל מימי נערותו. כפי שראינו לעיל,²⁶³ נושא זה עומד גם במוקד העיסוק הלמדני המשפחתי, המשותף לרא"ל ולאחיו. מה מוביל את שני הנערים להקדיש את עיסוקם הלמדני לתחום זה דווקא? מדוע בוחר רא"ל הצעיר להקדיש את עיתותיו לחיבור ארוך העוסק דווקא בתחום זה?

לאור הציר שסקרנו לעיל, נראה שהאחים המשיכו בכך מסורת למדנית ענפה. כפי שראינו, בתחומיו של בית המדרש הפולני נושא הספקות הוא מוקד שמרכז סביבו אנרגיות רבות, הנוגעות לתשתית מערכת הפסיקה בהלכות הנוגעות ל'חושן משפט'. כקודמיו, מציב ה'שב שמעתתא' את מצבי הספק במרכז הדיון ההלכתי שלו, ומטפל בנושא תוך תנופה פרשנית ולמדנית רחבה.

אמנם, שני הבדלים מכריעים מבדילים בין ה'שב שמעתתא' לבין קודמיו בציר הספקות:

רוחב הדיון וז'אנר הכתיבה הא-הלכתית:

א. רוחב הדיון –

בניגוד לחיבורים שאותם סקרנו עד כה, ה'שב שמעתתא' אינו ממשיך באופן ישיר את הדיון בשאלות 'קים ליי' ומחלוקת הפוסקים. אל מול הדיון הספציפי שב'קונטרס הספקות', פורס ה'שב שמעתתא' יריעה רחבה בהרבה, שבה הוא מכנס למקום אחד דיונים שונים ומגוונים, מתחומי פסיקה שונים, בשאלת הספק בהלכה ודרכי הכרעתו. גם אם אין לחיבור יומרה להקיף את שאלת הספק בהלכה מכל צדדיה, יש כאן בהחלט מבט רחב הרבה יותר על נושא הספק, מזוויות שונות.

נסקור בקצרה את חלקיו השונים של החיבור:

בשמעתא הראשונה, דן רא"ל בשאלה היסודית של הפסיקה במצבי ספק – האם פוסקים לקולא או לחומרא? ההכרעה המוכרת היא שבמצבי ספק בדין דאורייתא – מכריעים לחומרא. ה'קצות' בוחן את מחלוקת הראשונים בשאלת תקפותה של ההכרעה הזו עצמה – האם זוהי הכרעה מדאורייתא או מדרבנן? כלומר, האם מדין תורה יש להחמיר במצבי ספק, או שמדין תורה אין הכרעה מה לעשות במצבי ספק, וההכרעה להחמיר היא רק

²⁶³ ליד הערה 195

גזירה מדרבנן. בשאלה זו, שבהמשך נעמוד עוד על חשיבותה, נחלקו הרמב"ם והרשב"א, ורא"ל דן בהרחבה בדבריהם.

בארבע השמעות הבאות (ב-ה) בוחן רא"ל שתי דרכים מרכזיות להכרעה במצבי ספק – רוב וחזקה. בשתי הדרכים הנסיון הוא להסתמך על ההקשר הרחב של המקרה על מנת להכריע להלכה, גם אם הספק עצמו אינו מוכרע. החזקות הנידונות כאן הן מסוגים שונים ומגוונים – חזקת הגוף, חזקת ממון, (בשמעתא ב) חזקה המשתנה עם הזמן (בשמעתא ג). גם דיני הרוב כאן מלוקטים מסוגיות שונות ומתחומים שונים – הן באיסורים (רוב וקרוב) והן בממונות (בשמעתא ד).

בשתי השמעות האחרונות עוסק רא"ל במצבים של עדות חלקית – עד אחד, שתי כתות עדים המעידות זו כנגד זו, עד המשיח לפי תומו וסימנים. כל אלו מצבים שבהם יש בידינו מידע שאינו מספק מבחינה הלכתית והשאלה היא האם ובאלו מצבים ניתן לסמוך עליו. די בסקירה קצרה זו על מנת ללמד על רוחב היריעה שאותה פורש רא"ל בחיבורו. מקצוותיה השונים של המונוגרפיה הזו עולה הספק בנושא-על הלכתי, הנידון בפנים שונות ומגוונות. את ההתמקדות בפרשנותה של סוגיה אחת מחליף כאן מאמץ לאחד את המקורות השונים בש"ס בעניין זה ולהביאם בכפיפה אחת, כאשר הבירורים בשאלות השונות משליכים אלו על אלו.

מגמה זו ניכרת היטב בלשונותיהם של רא"ל ובנו בדברי הפתיחה שלהם לספר. כך מתאר רא"ל עצמו את החיבור:

ואם כי מצער הוא. יאותו לאורו רבים בישע אלקים. כי הוא בית נתיבות הש"ס נצב. כולל ענינים נצרכים כבירים נפגשים בהלכות עמוקות ועצומות וכן ימצאו בעיני המשכילים בעזה"י...

החיבור מיועד ל'משכילים',²⁶⁴ ותפקידו הוא להפגיש בין עניינים שונים. הדימוי שבו משתמש רא"ל הוא של בית נתיבות²⁶⁵ – מקום מפגשן של דרכים רבות. בנו של רא"ל, ר' דוד, הוא שטרח במלאכת הוצאת הספר לאור. גם בדברי הפתיח שלו עולה תיאור דומה כמאפיין בולט וייחודי של הספר:

²⁶⁴ כמובן, אין הכוונה כאן לשותפי מה שאנו מכנים 'מהפכת ההשכלה', כיוון שלא נראה שכך הם כונו על ידי בני דורם. נראה יותר שכוונתו של רא"ל היא לתלמידי החכמים המעמיקים. עם זאת, ובלי קשר לביטוי הזה דווקא, יש בהחלט אפשרות לראות את החיבור הזה, כמו גם את הפרוייקט הלמדני של רא"ל בכללו, כתגובה להתעוררות ההשכלה בגליציה בתקופתו. עוד לגבי היחס להשכלה – ראו בפרק הבא.

²⁶⁵ ההרמז המעניין כאן הוא לפסוק ממשלי, המתאר את החכמה:

משלי פרק ח (א) הלא חֲכָמָה תִּקְרָא וּתְבוּנָה תִּתֵּן קוֹלָהּ : (ב) בְּרֹאשׁ מְרוֹמַיִם עָלַי דָּרָךְ **בֵּית נְתִיבוֹת נִצְבָה** : (ג) לֵד שְׁעָרִים לְפִי קָרַת מְבוֹא פְתָחִים תִּרְנָה : (ד) אֲלִיכֶם אִישִׁים אֶקְרָא וְקוֹלִי אֶל בְּנֵי אָדָם : (ה) הִבִּינוּ פְתָאִים עֲרָמָה וְכִסְיִלִים הִבִּינוּ לָב : (ו) שָׁמְעוּ כִּי נְגִידִים אֲדַבֵּר וּמִפְתַּח שְׁפָתַי מִיִּשְׂרָאֵל : (ז) כִּי אֶמֶת יְהִיגָה חֲכִי וְתוֹעֵבַת שְׁפָתַי רָשָׁע : (ח) בְּצַדֵּק כָּל אֲמָרֵי פִי אֵין בְּהֶם נִפְתָּל וְעֵקֶשׁ : (ט) כָּלֶם נִכְחִים לַמְּבִין וְיִשְׂרָאֵל לְמִצְאֵי דַעַת :

יען כי גבהו דרכי המחברת הזאת, זכו עניינה צחו מאד מזויה מלאים דשן,
דרכיה נפרשות על פני סוגיות רבות.

תגבלנה בהן שמעותות אין מספר,

מלא רוחב ים התלמוד תתן בו דרך ובמימיו העזים נתיבה,

סלעי מחלוקת רבות תפצץ תוציא ממכתתן נוזלים

ותחלק אותם לשבעת נחלי עדנים להשקות אותם כל נפש עיפה,

את כל צמא במו תקדם, תיניקהו דבש סלעי המחלוקת,

ושמן מחלמיש צורי מפלגות גדולים חקרי לב...

ריבוי הסוגיות נועד לתת דרך ביים התלמודי, ולאפשר הוצאת דבש מסלעי המחלוקת.
 דווקא המפגש בין התחומים השונים נועד להבהיר את התמונה, ולאפשר העמקה והמשגה
 שיאירו את עיני המעיינים:

ומקום הניחו לו מן השמים,

כי פעמים הרבה ראה לבו עוברי בעמק נבכי הענייני

והולכי הליכות הלכות החמורות והעמוקות,

אשר בהקשותם בהבנתם, ובהסתר דרכם,

כאשר בנתיבותיהם יתעו, בלי מצוא דרך אנה לנטות

אשר בהבקע להם מעט מזער אור השכל וידעו לבור להם לנגה זרחו דרך
 הישרה,²⁶⁶

בישועתם זאת מה יגל לבם כעל הון יקר ישישו בשמחה,

החיבור בין המקורות השונים נועד למעייני ה'הלכות החמורות והעמוקות', שאינם
 מוצאים את דרכם. רא"ל ובנו רואים את החיבור כמעין מגדלור מכוון בתוך ים הלימוד
 והחקירה. שבעת החלקים של החיבור אמורים לתת כלים ראשוניים ביד המעיין על מנת
 לארגן באופן קונספטואלי את המושגים השונים שבהם הוא נתקל במקורות שונים
 וסותרים.

מן הדברים ברור שרא"ל מודע לחידוש שבאופן הצגת הדברים. מורכבות החיבור היא אחד
 הגורמים המרכזיים בהחלטתו של רא"ל לעכב את פרסומו. כך מתאר זאת רא"ל
 בהקדמה:

אולם מאשר יגורתי מפני השגיאה אשר עלי נתיב מחקר בני הנעורים,

ומרשתי הטעות אשר לפעמיו פרושה יירא לבי.

וגם מפני שנתערבו בו הלכות רבות. ועניינים יתבוללו בו מאוד.

מעגלותיו נעו נפוצו על פני כל הש"ס.

²⁶⁶ מעניין להשוות את הלשון הזו לזו של הש"ך בהקדמתו ל'תקפו כהן', שנזכרה לעיל:

אולי מקום הניחו לי מן השמים להתגדר

ולפקוח עיני העברים ולהאיר להם איזה דרך ישכון אור בדיני ספיקות של ממון...

ולבלתי בלולים יעלו על מכבש הדפוס, ויצא חצץ כולו, ע"כ לא קדמתי להעלותו לבית הדפוס. עד יחקו מלי בספר. הואלתי לפלס כל נתיבותיהם בפלס ומאזני המשפט...

וכל העניינים אשר נפזרו בקרבו. עתה אקבצם. אל מקום אחד יקוו. וחצבתי עמודיהם שבעה.

רא"ל מודע למורכבות שבערבוב תחומים שונים, והוא עורך את החיבור מחדש. עדיין, קנה המידה לעריכת החיבור הוא נושאי ולא פרשני, והוא מרכז למקום אחד סוגיות ממקומות רבים. יתירה מזאת: כפי שראינו, ערבוב התחומים וריבוי המקורות הוא המאפיין המרכזי והייחודי של הספר. המפגש שבין התחומים השונים מאפשר העמקה קונספטואלית השבה ומאירה את דרכם של המעיינים.

ב. כתיבה א-הלכתית:

הבדל שני ומהותי בין הישב שמעתתאי לבין חבריו בציר הספקות, הוא שבניגוד לשאר החיבורים שהוצגו לעיל אין הישב שמעתתאי כמעט בכלל מאמץ לפסוק הלכה. גם אם פה ושם בדרך הילוכו מביע רא"ל את דעתו להלכה, ברור לחלוטין שאין זו מטרתו של החיבור. בדבריהם של רא"ל ובנו בהקדמותיהם לישיב שמעתתאי, שאותם הבאנו לעיל, הדברים נאמרים במפורש: מטרת החיבור היא לסדר את הנושאים המופשטים העומדים בבסיס הדיון ההלכתי, ולהנחות את המעיינים בשאלות החמורות. פסק ההלכה למעשה הוא זניח כמעט.

דומני, שבנקודה הזו נמצא אחד החידושים המרכזיים בכתיבתו של רא"ל, לעומת קודמיו בציר הספקות. זהו שינוי בתמונת העולם הבסיסית של עולם ההלכה. מעתה, ההלכה איננה (רק) הוראה למעשה, אלא קונסטרוקט מופשט המשקף את הצדק והחוק האלוקי. הלומד והמעייין אינם שמים את מגמתם אל השורה התחתונה, אלא עסוקים בליבון שאלות התשתית היסודיות של הנושא. מה שעומד בפני הלומד אינו מקור הדורש פרשנות או סיטואציה הדורשת פסק, אלא נושא הדורש בירור קונספטואלי.

מבט כללי על מבנה הספר, אותו סקרנו לעיל, מלמד על העריכה הנושאת שלו, שאיננה מציבה בבסיסה שום שאלה הלכתית. כך גם הקדמות הספר אינן מייצגות לו שום מטרה הלכתית, אלא בירור והדרכה ללומדים. עם זאת, הספר גם אינו פירוש סדור לסוגיות השי"ס, במתכונתם של היפני יהושעי או הצ"ח. מן הספרה ההלכתית לוקח החיבור את שיטת הארגון הנושאת שלו ואת צורת החשיבה התמטית, אך אליהם הוא מחבר את צורת הניתוח המפולפלת והדקדקנית מבית המדרש הלמדני.

2.1 עריכת ה'שב שמעתתא'

עריכת הספר משקפת היטב את המתחים שבבסיסו. התבוננות במבנה השמעותות השונות יכולה ללמד הרבה על דרך עריכת החיבור ומגמותיו. נבחן לדוגמה את המבנה של שמעתא א'. בשמעתא זו 24 פרקים, והיא עוסקת בספיקות. כותרת השמעתא מבשרת כבר על כך שעתידים להיכלל בה נושאים רבים ומגוונים: שמעתא א: בו יבואר (1) ספיקא דאורייתא באיסורין, ו(2) ספק טומאה ברה"י וספק טומאה ברשות הרבים ו(3) ספק ספיקות. הכותרת כוללת, אם כן, שלושה נושאים שונים. עיון בגוף השמעתא מלמד על דרך קיבוצם של הנושאים הללו זה לצד זה: פתיחת השמעתא היא ביחידה של 5 פרקים, הסובבים כולם סביב השאלה היסודית של ספקא דאורייתא לחומרא, ובוחנים את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א בעניין. כפי שהזכרנו לעיל, הדיון הוא בשאלה האם הקביעה שבמצבי ספק בדין תורה יש להכריע לחומרא – היא עצמה קביעה מדין תורה (כשיטת הרשב"א) או מדרבנן (כשיטת הרמב"ם).²⁶⁷ בשלושת הפרקים הראשונים מציג רא"ל את הראיות לכל צד, ומנסה לתרץ את הקושיות לשני הצדדים.²⁶⁸ בשני הפרקים הבאים תולה רא"ל את מחלוקתם של הרשב"א והרמב"ם במחלוקת אביי ורבא בסוגיה בחולין. המהלך מרתק ושנון, אך אין בו שום מסקנה או תוצאה חד-משמעית, מלבד הקביעה שהמחלוקת הזו איננה רק מחלוקת ראשונים אלא גם מחלוקת אמוראים.

²⁶⁷ השאלה הזו היא דוגמה לשאלות רפלקטיביות בהלכה, כלומר – שאלות העסוקות במבנה הפנימי של החוק, ושאלות ביחס אליו שאלות מסדר שני. ראו בעניין זה דבריה של טיקוצ'ינסקי, **מנחת חינוך**, עמ' 331-330, בהם הצביעה על העיסוק בשאלות אלו כמאפיין של הלמדנות הגליציאית בת התקופה. ברנדס במאמרו **ספק**, הרחיב בנייתו שאלה זו והציע לראות בה שאלת בסיס ביחס לספקות, ראו שם ליד הערה 18 והלאה.

²⁶⁸ דיון מוקדם יותר, חשוב ומעניין בסוגיה זו, נמצא בקונטרס "ספיקא דאורייתא" שחיבר ר' משה בן חביב, תלמיד חכם ירושלמי, במחצית השנייה של המאה ה-17. הקונטרס אינו נזכר בפירושו על ידי רא"ל בשום מקום ב'שב שמעתתא', אך חיבורים אחרים של מהר"ם ו' חביב נזכרים בו בשלושה מקומות. בייחוד יש להזכיר את החיבור 'תוספת יום הכיפורים', הנזכר בפרק א' בשמעתא זו, שיצא לאור בכריכה אחת יחד עם קונטרס 'ספקא דאורייתא'.

לכאורה, יש בכך כדי להוכיח שרא"ל הכיר את הקונטרס של מהר"ם חביב. הקישור הזה מלמד על מקור יניקה נוסף וחשוב של רא"ל – ספרות השו"ת המזרחית והארץ-ישראלית. במובנים רבים, ניתן לסמן את ההשפעה של הציר הזה כמוקד השפעה לא פחות משמעותי מן הספרה האשכנזית שעל רקעה הוצג החיבור עד כאן. דיון נרחב ביחס אל הציר הזה – להלן בפרק החמישי, ליד הערה 497 והלאה.

ראו גם בעניין זה דבריה של טיקוצ'ינסקי, **מנחת חינוך**, הערה 206.

בפרק ו' פונה רא"ל להגיב לתשובה של ר' יחזקאל לנדא מפראג, שהתפרסמה בספרו 'נודע ביהודה' קמא, שאף היא עוסקת בשיטת הרמב"ם בדיני ספקות. העיסוק בתשובה זו מלמד על זמן חיבורו המאוחר של הפרק, שנכתב בודאי לאחר שנת 1776, שנת צאתו לאור של ספר 'נודע ביהודה'. בשנה זו היה רא"ל כבר בן 31, וודאי שפרק זה אינו חלק ממה שכתב 'בימי בחרותו'.²⁶⁹ שילובו של הפרק המאוחר²⁷⁰ כאן חותם את יחידת הפתיחה, העוסקת בדיון הראשוני של ספקא דאורייתא.

בפרקים ז-יז פונה רא"ל לבירור של סוגיות שונות מן התלמוד ומדברי הראשונים, כאשר מוקד העיסוק לכל אורך הפרקים הללו הוא דין סוטה. מדין סוטה נלמד הכלל המבחין בין רשות היחיד לרשות הרבים לעניין ספק טומאה: "ספק טומאה ברשות היחיד טמא, ברשות הרבים טהור".²⁷¹ הבחנה זו מאתגרת את תפיסות היסוד בעניין ספקות, ופותרת פתח נרחב לדיון העקרוני בדבר אופני ההכרעה בספקות. כבר בתוספות²⁷² עולה השאלה לגבי היחס בין סוטה לבין כל התורה כולה, על רקע מושג 'חזקת טהרה'. התוספות מנסים לברר מהי העמדה הבסיסית שעל גביה מתחדשת ההבחנה בין רשות היחיד לרשות הרבים – האם ההנחה הראשונית היא שיש לאשה זו חזקת טהרה, שכל עוד לא הוכח אחרת אין בה פגיעה, או שמא להיפך: מהרגע שיש חשד באשה זו היא מוחזקת כטמאה. בירור

²⁶⁹ תשובות נוספות של ה'נודע ביהודה' נידונות במקומות שונים בחיבור, ויש בהן כדי להעיד על עריכתו המאוחרת, שבה ודאי שנוספו לתוכו חומרים רבים. בולטת בהקשר זה שמעתא ז', שיש בה דיונים בחמש תשובות שונות של ה'נודע ביהודה' במהלך השמעתא, ונראה שרוב החומר שבה הוא מאוחר. סימן אפשרי נוסף לאיחורה היחסי הוא ריבוי ההפניות לספר 'קצות החושן', שראה אור ב 1788. אמנם, כפי שראינו לעיל – עריכת 'קצות החושן' נמשכה שנים, ועל-כן להסיק מכך באופן ודאי שאכן השמעתא נכתבה לאחר שיצא לאור.

עוד נתון מעניין שיש לתת עליו את הדעת בנוגע לזמן עריכת החיבור, הוא שכל ההפניות ב'שב שמעתתא' לספר 'קצות החושן' מתייחסות לחלק הראשון של החיבור. הפניה אחת בלבד מפנה לחלק השני (לסימן ק"צ) – והיא מופיעה בהקדמה לספר, שזמן חיבורה ודאי מאוחר מאוד.

גם מן הצד השני התמונה דומה: חיפוש ב'קצות החושן' העלה 14 הפניות ל'שב שמעתתא', שמתוכן רק שתיים מופיעות בחלק השני, בסימנים סמוכים (סי' רעט ס"ק ד; סי' רפ ס"ק ב). בהפניות שבחלק הראשון – ההפניות כולן (!) הפנו למקורות לא נכונים ותוקנו במהדורות המאוחרות. על תופעה דומה הצבענו לעיל (הערה 82) ביחס להפניות הפנימיות ב'קצות' עצמו, ונראה שהיא מלמדת גם כאן – על העריכה המאוחרת של ה'שב שמעתתא', שנערך מחדש לאחר צאתו של 'קצות החושן' לאור.

אין בנתונים אלו בלבד כדי להכריע, אבל ייתכן שהם מלמדים על כך שעריכה משמעותית של החיבור נעשתה בשנים שבין הופעת הכרך הראשון של 'קצות החושן' (1788) לבין צאתו לאור של הכרך השני (1796).

²⁷⁰ הנחת העבודה כאן היא שהחומר המרכזי בספר, שאין סיבה לטעון שהוא מאוחר, הוא כנראה מוקדם. אמנם, זו הנחה שאיננה ודאית, וייתכן שכל החומר עד כאן הוא מאוחר, או שהעריכה היא אינטנסיבית יותר ממה שנראה, והיא משלבת חומרים מאוחרים ומוקדמים באופן שאינו מאפשר הבחנות מסוג זה. מכל מקום, ההבחנה בין היחידות השונות עומדת גם כהבחנה נושאת ולא רק על בסיס ההבחנה הכרונולוגית.

²⁷¹ ספרי במדבר, פרשת נשא, פסקה ז; בבלי עבודה זרה דף לו עמ' ב ועוד.

²⁷² נידה דף ב עמ' א ד"ה 'והלל'

ראשוני זה של התוספות עומד בבסיס היחידה כולה, הבוחנת את המושג 'חזקת טהרה' ויחסו להכרעת הספק. עם זאת, הביורורים השונים שמביא רא"ל בפרקים אלו אינם ערוכים באופן מהודק, והם נראים כאוסף של ביורורים פרשניים בעניינים שונים שלהם מוקד משותף.²⁷³

בפרקים יח-כד נידון דין 'ספק ספיקא' – מצב שבו יש שני ספקות הלכתיים, זה על גב זה. הדיון מאורגן באופן נושאי, כאשר המקורות המרכזיים שבהם הוא עוסק הם מדברי הראשונים²⁷⁴ והאחרונים²⁷⁵, כאשר הציר המרכזי של הדיון הוא העיסוק בדברי האחרונים דווקא. השאלות שאתן מתמודד רא"ל נוגעות לאופיו הייחודי של המצב הזה, ליחס שבין הספקות השונים המעורבים בו ול'עצמתו' של הספק הכפול.

סקירה קצרה זו מלמדת על מבנה העריכה הרופף מאוד של ספר 'שב שמעתתא'. גם אם ניתן להצביע על קרבה מסויימת בין שתי היחידות הראשונות בשמעתא זו, הרי שהיחידה השלישית איננה קשורה באופן ישיר לשתי קודמותיה. הקשר היחיד שלה לכאורה הוא העיסוק שלה במצבי ספק, והבחינה של שאלת עצמת הספק ודרך הכרעתו. המקורות המרכזיים הנידונים ביחידה השלישית וגם השאלות ההלכתיות שהיא מציפה אינם נוגעים באופן ישיר לשאלות שנידונו בשתי היחידות הראשונות. רפיות העריכה ניכרת גם בשתי היחידות הראשונות, כאשר על אף המוקד הכללי המשותף להן, נראה שמרוכזים בהם דיונים שונים ומגוונים, שניתן לראות בהם אוסף של וריאציות על אותו נושא, וודאי שקשה להצביע בתוכן על מגמת עריכה מובהקת כזו או אחרת. המסקנה המתבקשת היא שלפנינו מאסף של כתיבות שהתחברו במהלך הלימוד של נושא הספקות, ולאחר מכן לוקטו ונערכו סביב צירים מרכזיים. הכתיבה מתעדת משא ומתן פרשני וקונספטואלי, שאינו מכוון לפסיקת הלכה. איסופן של הכתיבות השונות ועריכתן זו לצד זו אמורה לספק תמונה רחבה יחסית של הנושא הנדון. הכתיבה הבסיסית של החיבור מאורגנת בשתי צורות עריכה שונות: חלק מן היחידות המורכבות את החיבור סובבות סביב שאלה קונספטואלית – 'חקירה' למדנית, המבקשת לברר נושא משפטי ומשתמשת לשם כך במקורות תלמודיים שונים. חלק אחר ערוך סביב

²⁷³ היחידה הזו מורכבת מכמה יחידות משנה קטנות: 1. פרקים ז-ט, שבהם דיון אחד היוצא לדרך משאלת התוספות הנ"ל ביחס לזיקה שבין סוטה לבין שאר הדינים בתורה. 2. פרקים י-יב, פותחים באותו התוספות בניה מהלך נוסף של דיון. 3. פרק יג-טו דיון בקושיית התוספות בסוטה דף כח, וקישור בינו לבין מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין סוטה שיש עליה עד אחד. 4. פרק טז – בדין קטנה שספק אם זינתה ברצון, והיחס בין זה לבין דין סוטה. 5. פרק יז – בדין נזירים שספק נטמאו ויחסו לדין סוטה.

²⁷⁴ בין הראשונים המוזכרים: התוספות בסוגיה בכתובות דף ט עמ' א ועמ' ב; שו"ת הרשב"א; שו"ת הריב"ש

²⁷⁵ בין האחרונים הנידונים בפרקים אלו: מוהר"י בן לב, ה'פני יהושע' (בחידושים וב'קונטרס אחרון'), הש"ך (בהגהותיו לשו"ע, ב'תקפו כהן' וב'כללי ספק ספיקא').

מקורות ראשוניים – סוגיה מרכזית שעומדת לבירור, או מקור מדברי הראשונים או האחרונים שסביבו מרוכז הדיון. העריכה השנייה של הספר ארגנה את היחידות הראשוניות הללו זו לצד זו, וסדרה אותן סביב נושאים מרכזיים, המהווים בסופו של דבר את שבע יחידות-העל של החיבור. צורות העריכה הראשוניות והמגוונות מתרכזות בסופו של דבר אל המבט התימאטי, המבקש לשזור יחד דיונים שונים ומקורות שונים שהמוקדים הקונספטואליים שלהם קרובים זה לזה.

2.2 ה'שב שמעתתא': למדנות קונספטואלית

בפרק הקודם היצגנו בהרחבה את המתח שבין דמותו של הפוסק לדמותו של הלמדן במהלך המאות ה-16-17. על רקע התפתחותם של נושאי הכלים ליחושן משפטי, הצעתי לראות את 'קצות החושן' כשילוב שבין המבט הפרשני-למדני לבין הסידור ההלכתי, הבנוי באופן תמטי. השידוך בין שתי צורות החשיבה והכתיבה מוליד את היצירה הלמדנית המודרנית, שבה ניתוחים פרשניים-למדניים מאורגנים סביב שאלות יסוד קונספטואליות ומייצרים יחד תמונה רחבה של הנושא הנדון.

הרחבת היריעה אל ה'שב שמעתתא' מדגישה את התנועה הזו. נראה שבחיבור הזה מגיע התהליך לנקודת שיא, כאשר רא"ל יוצר חיבור למדני-קונספטואלי. את התנועה אל הסוגה הזו יש לראות על רקע כל הספרות שפגשנו במהלך צעידתנו בציר הספקות האשכנזי, וכתנועת המשך של המוטיבים המרכזיים שאפיינו אותה.

המעבר מצורת לימוד אחת לאחרת הוא תהליך מורכב והדרגתי, שמעורבים בו גורמים רבים ומגוונים. המבט על ספרות 'ציר הספקות' מאפשר לרקום באופן ראשוני כמה מן התנועות הראשוניות הללו: הדגש על העיסוק בתלמוד ובפרשנותו שאותו זיהינו כבר בבית-המדרש האשכנזי המוקדם של המהרש"ל; הפער המתהווה בין הראשונים לאחרונים, שהשפיע רבות על הפסיקה בספקות כבר מראשיתה, אותו ראינו בדברי מהר"י קולון; הפנייה הלמדנית אל הטקסט ותודעת גילוי הנעלם, שאותן זיהינו בחבורת קאליש; המתח סביב החלשות סמכותם הריכוזית של הדיינים ובתי הדין, שבא לידי ביטוי באופנים שונים ביחס למקומו של הפרט – כל אלו חוברים להדגשת הממד המופשט והקונספטואלי של ההלכה.

מתברר, אם כן, שלצד ייחודיותו המובהקת של ה'שב שמעתתא', במובנים רבים ניתן לראות בו המשך (ישיר?) של קודמיו. ניתן כעת גם לשוב ולהצביע על מוטיבים דומים לאלו שב'שב שמעתתא' גם בחיבורים קודמים לו, ובעיקר ב'קונטרס הספקות'.

גם ב'קונטרס הספקות' יש קונספטואליזציה מובהקת, ובמובנים רבים סדורה יותר מזו שב'שב שמעתתא'.²⁷⁶ עם זאת, המסגרת הכללית של 'קונטרס הספקות', בניגוד לזו של ה'שב שמעתתא', משמרת את גבולות הדיון הקודמים. ייחודו של ה'שב שמעתתא', שעליו ניסינו להצביע כאן, הוא בשינוי המסגרת ובהצבה גלויה וישירה של הדיון הלמדני כמוקד היצירה.

לסיכום, ה'שב שמעתתא' – פרי הביכורים של יצירתו הלמדנית של רא"ל, מבשר חידוש של ממש והדגשה של הממד הקונספטואלי בספרות ההלכתית. אמנם, כזכור, יצירה נועזת זו לא פורסמה עם חיבורה. חששותיו של רא"ל הביאו לדחיית הפרסום, ולהעדפת המסלול המקובל – כתיבה פרשנית על גבי ה'שולחן ערוך'. 'קצות החושן', בניגוד ל'שב שמעתתא', אינו מציב במרכזו הגלוי את הבירור הקונספטואלי, ואינו ערוך באופן תימאטי. עם זאת, נראה שאין לראות בכך נסיגה מן הקו העקרוני שהוביל את רא"ל בחיבור ה'שב שמעתתא'. הבחירה לפרסם את ה'שב שמעתתא', גם אם באיחור, מלמדת על כך שרא"ל ממשיך לראות בו יצירה משמעותית. בחלקה השני של עבודה זו אטען שאחד ממאפייניו המיוחדים של ה'קצות', שהוא שהוביל למקומו המרכזי בבית המדרש הלמדני, הוא בדיוק בשילוב חשיבה קונספטואלית ותמאטית לתוך הפרשנות התלמודית ופסיקת ההלכה.

לאורך הפרק כולו פגשנו את העיסוק בספקות כמוקד מפרה ומשמעותי ביצירה ההלכתית בראשית תקופת האחרונים. העיסוק בתפיסה וההתמודדות עם איזורי הגבול של סמכות ההלכה מתגלים כמעין מאמץ, כמעט מיסטי באופיו, להתפשטות של ההלכה גם מעבר לגבולות האפשרות שלה. מן הפרספקטיבה התיאולוגית – סימון הגבולות של ההלכה באמצעות הספקות ופתרונם הוא נושא טעון מאוד בראשית העת החדשה, על רקע התפתחות תודעות של תיחום הדת ונסיגתה מן המרחב הציבורי אל המרחב הפרטי. גם אם אי אפשר להצביע על קשרים ישירים בין הדיון ההלכתי-למדני לבין הרקע ההיסטורי והפילוסופי של ראשית העת החדשה,²⁷⁷ מרכזיותו של הנושא ביצירה הלמדנית פותחת שער מעניין אל הרקע התיאולוגי לעיסוק הלמדני וההלכתי בעת החדשה. לכך יוקדש הפרק הבא, העוסק בהקדמתו של רא"ל ל'קצות החושן'.

²⁷⁶ דוגמה נאה לכך היא דיונו בפרק הראשון בשאלה האם חזקת מרא קמא היא חזקת איסור או חזקת ממון, ועיסוקו שם בשאלת מהר"י באסאן וביחס בין איסור גזל לדיני ממונות.

²⁷⁷ ברנדס, במאמרו **ספק**, רצה לקשור את העיסוק ההלכתי בשאלות הספק במקומו המרכזי של הספק בפילוסופיה בראשית העת החדשה (ראו שם בעיקר ליד הערה 27 והלאה). הקישור בין הספק המשפטי לבין הספק הפילוסופי נראה לי מסופק מעט. עם זאת, כאמור כאן בפנים – הקישור בין העיסוק בספקות לבין החילון וסימון תחומיה של הדת, נראה מתבקש יותר. וראו להלן ליד הערה 323.

פרק ג' -

שמים חדשים: הקדמת ה'קצות'

פתיח

הנחת יסוד פשוטה היא, שיש לשים לב למארג הקשרים שבין דרכי פרשנות לבין תפיסות פילוסופיות ותיאולוגיות. כל סוג של לימוד מביא לידי ביטוי עמדות בסיס תיאולוגיות ופרשניות של הלומד, גם אם אלו אינם באים לידי ביטוי באופן מפורש או מודע בתהליך הלימודי. הנחות היסוד של לומד התורה באשר ליחס שבין התורה לבין העולם או באשר ליחס שבין האדם לבין קונו, עשויות להשפיע באופן מרחיק לכת על השאלות שישאל את עצמו כשילמד ועל אופקי הפרשנות שיהיו פתוחים בפניו.²⁷⁸

בחלק מן המקרים ניתן לאתר מקורות שבהם הלמדן מציג באופן מפורש את תפיסותיו העקרוניות, אך גם כאשר הנחות אלו אינן מפורשות או מודעות, הגישה הפרשנית של הלומד מגלמת אותן בסופו של דבר. יש לתת את הדעת גם להיבטים אלו של הפרשנות הלמדנית, ולנסות לאפיין את ההיבטים הפרשניים והתיאולוגיים שניצבים ברקעה. אלו נתונים כמובן, בתוך הקשר רחב – היסטורי ותרבותי.

חסד עשה עמנו רא"ל, כאשר צירף לספרו הקדמה מאירת עיניים, שהיא חיבור תיאולוגי קצר²⁷⁹ העוסק במתח ההרמנויטי, ובייחוד בפער שבין יכולתו האנושית והמוגבלת של האדם לבין התורה האין-סופית והאלוקית.²⁸⁰ עיון בהקדמה מלמד רבות על המפה האידיאולוגית שהתוותה את דרכו הלמדנית של ה'קצות', ועל המודעות העמוקה שלו למתחים הבסיסיים שאליהם יצירתו מגיבה.

את העולה מן ההקדמה אני מבקש להציב בכמה וכמה מעגלים שונים, שיאירו את סבך המתחים שבתוכם פעל ויצר רא"ל: החל מן המתחים הבסיסיים בספרות ההלכה האשכנזית, שאת חלקם סקרנו בפרקים הקודמים, וכלה בהשוואה לבני דורו – בתוך עולם ההלכה ומחוצה לו. הצבת הדברים בהקשר הפילוסופי והתרבותי של ראשית המודרנה תשוב ותאיר גם את הנושאים שבהם עסקנו בשני הפרקים הקודמים. נחתום את הפרק

²⁷⁸ קוים ראשוניים בנושא זה ביחס ללמדנות התווה מו"ר הרב שג"ר זצ"ל בעבודתו – שג"ר, **בתורתו יהגה**.

²⁷⁹ בכך מצטרף רא"ל לכמה מן המחברים בספרות ההלכה, שבחרו גם הם לפתוח את ספרם בהקדמה בעלת היבטים דומים, דוגמת הרמב"ם, ר' יוסף קארו, המהרש"ל, הסמ"ע ועוד.

²⁸⁰ הקדמה זו זכתה כבר למספר התייחסויות, ראו: ברנדס, **ספק**; רוזנברג, **לא בשמים**, עמ' 177; שגיא, **אלו**

בהשוואה בין רא"ל לבין ר' חיים מוולוז'ין – תלמידו הגדול של הגר"א ואבי עולם הישיבות המודרני.

1. ההקדמה: חידוש ושקר

1.1 חידושי תורה וחידוש העולם

לאחר הפתיחה האוטוביוגרפית הקצרה²⁸¹ להקדמה פונה רא"ל, בסגנון דרשני קלאסי, לפרש את הפסוק מתהלים כז – 'אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חייו'. כפתיח לדרשת הפסוק מצטט רא"ל קטע מהקדמת הזוהר:²⁸²

בזוהר בראשית: ר"ש פתח ואשים דברי בפיך כמה אית ליה לבר נש לאשתדלא באורייתא יממא ולילא בגין דקב"ה ציית לקליהון דאינון דמתעסקין באורייתא על ידא דההוא דאשתדל באורייתא עביד רקיע חדא.

תנן בההיא שעתא דמלה דאורייתא אתחדשת מפומיה דבר נש ההיא מלה סלקא ואתעדא קמיה דקודשא בריך הוא וקב"ה נטיל לההוא מלה ונשיק לה וכו'²⁸³

²⁸¹ לגבי מה שניתן ללמוד מן הפתיחה על חייו של רא"ל – ראו לעיל הערה 55 והערה 70.

²⁸² זוהר בראשית, דף ה ע"א.

מבנה הדרשה והמקורות שבהם היא עושה שימוש, מלמדים על זיקתו האינטנסיבית של רא"ל למקורות הדרש והסוד. ראו הערתו של ברנדס בעניין זה ב - ברנדס, ספק, הערה 37. על הזיקה שבין סגנון הדרשה לבין הלמדנות ראו לעיל בפרק הקודם ליד הערה 232.

²⁸³ ה"וכו" הקטן הזה מדלג על קטע שלם המרחיב ומתאר את תהליך עלייתם של חידושי התורה:

וקודשא בריך הוא נטיל לההיא מלה ונשיק לה ועטר לה בשבעין עטרין גליפין ומחקקן, ומלה דחכמתא דאתחדשא סלקא ויתבא על רישא דצדיק חי עלמין וטסא מתמן ושטא בשבעין אלף עלמין וסליקת לגבי עתיק יומין,

וכל מלין דעתיק יומין מלין דחכמתא אינון ברזין סתימין עלאין, וההיא מלה סתימא דחכמתא דאתחדשת הכא כד סלקא אתחברת באנון מלין דעתיק יומין וסלקא ונחתא בהדייהו ועאלת בתמניסר עלמין גניזין (שם ס"ד) דעין לא ראתה אלהים זולתך, נפקי מתמן ושטאן ואתיין מליאן ושלמין ואתעדו קמי עתיק יומין, בההיא שעתא ארח עתיק יומין בהאי מלה וניחא קמיה מכלא, נטיל לההיא מלה וועטר לה (שמות י"ד) בתלת מאה ושבעין אלף עטרין, ההיא מלה טסת וסלקא ונחתא ואתעבידא רקיעא חדא, וכן כל מלה ומלה דחכמתא (ס"א) רקיעין קיימין בקיומא שלים קמי עתיק יומין

[תרגום (עצמי): והקב"ה נוטל לאותה המילה ומנשק לה ומעטר לה בשבעים עיטורים מגולפים וחקוקים, ומילת החכמה שהתחדשה עולה ויושבת על ראשו של צדיק חי העולמים, ועפה משם ושטה בשבעים אלף אולמות ועולה לגבי עתיק יומין. וכל הדברים של עתיק יומין, מלות חכמה הם בסודות סתומים עליונים. ואותה מלה סתומה של חכמה שהתחדשה כאן, כשהיא עולה מתחברת באלו הדברים של עתיק יומין ועולה ויורדת אתם ונכנסת לשמונה עשר עולמות גנוזים, שעין לא ראתה אלהים זולתך, יוצאים משם ושטים ובאים מלאים ושלמים ונעמדים לפני עתיק יומין.]

והוא קרי לון שמים חדשים שמים מחודשים סתימן דרזא דחכמתא עלאה וכל
אילין שאר מילין דאורייתא דמתחדשין קיימין קמי קודשא בריך הוא וסלקין
ואתעבידו ארצות החיים כו',²⁸⁴

[תרגום (עצמי):

ר' שמעון פתח: (ישעיהו נא) ואשים דברי בפיק (ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ) כמה
יש לו לאדם להשתדל בתורה יומם ולילה, כיוון שהקב"ה מקשיב לקולם של אלו שמתעסקים
בתורה. על ידי ההוא שמתדל בתורה עושה רקיע אחד. שנינו: באותה שעה שמלה²⁸⁵ של תורה
מתחדשת מפיו של אדם, אותו מילה עולה ונעמדת לפני הקדוש ברוך הוא, וקב"ה נוטל לאותה
המילה ומנשק לה וכו'...

והוא קורא להם שמים חדשים – שמים מחודשים, סתומי הרזים של החכמה העליונה.
וכל אלו שאר דברי התורה שמתחדשים עומדים לפני הקדוש ברוך הוא ועולים ונעשים ארצות
החיים וכו'.]

כמובן, בחירתו של ה'קצות' בדרשת הזוהר הזו אינה מקרית כלל. זוהי דרשה רדיקלית
ומרכזית, המתארת באופן מלא הוד את דמותו של לומד התורה,²⁸⁶ השותף ביצירתם של
שמים חדשים וארץ חדשה, שהיא התחדשותה התמידית של בריאת העולם.²⁸⁷
מוטיבציית החידוש המודגשת בדרשת הזוהר מאפיינת מאוד את פעולתו של הלמדן, והיא
עומדת במוקד המתח של העשייה הבית-מדרשית, הנעה בציר שבין חידוש לבין מסורת.
החידוש כאן, ודאי כשהוא מוצג על ידי דרשת הזוהר, אינו נתפס רק במסגרת העיונית-
פרשנית של הספרות ההלכתית, אלא מועצם ומקבל ממד מיסטי כאשר המחדש שותף
למעשה האל בבריאת העולם.

בפרקים הקודמים סקרנו בהרחבה את המתח סביב החידוש בבית המדרש האשכנזי
בראשית העת החדשה. עמדנו על כך שציר המחברים שאותו ממשין רא"ל – הסמ"ע,
הש"ך והתומים, הדגיש את החידוש כתנועת השיא של בית המדרש. ר' יושע פלק הציב את

באותה שעה מריח עתיק יומין באותה המלה ונוחה לפניו מן הכל. נוטל את אותה המלה ומעטר
לה בשלוש מאות ושבעים אלף עטרות. אותה מלה עפה ועולה ויורדת ונעשית רקיע אחד, וכן כל
מלה ומלה של חכמה רקיעים קיימים בקיום שלם לפני עתיק יומין.]

למשמעות הדילוג הזה – ראו להלן ליד הערה 329.

²⁸⁴ להבהרה: הציטוט הזה, כמו גם שאר הציטוטים הסתמיים בהמשך הפרק לקוחים כולם מהקדמת **קצות
החושן**.

²⁸⁵ את ה'מילי דאורייתא' הארמי אפשר אולי לתרגם גם כ'דברי תורה'. אמנם, נראה לי שיש כאן משמעות
מיוחדת להיבט המילולי ממשי יותר של הדיבור, שהוא זה שעולה. מכיוון שכך, בחרתי לתרגם כאן 'מילי'
כמילים ולא כ'דברים' הכללי יותר.

²⁸⁶ יש להעיר על כך שכאשר הזוהר מדבר על דברי תורה, וודאי כאשר הוא מדבר על 'רזין דאורייתא', נראה
שכוונתו איננה לחידושי תורה במובן המקובל של המלה, אלא לדברי סוד השייכים לחכמת הרזים. אמנם,
לא נראה לי שהשימוש של ה'קצות' בפסקה זו הוא מניפולטיבי. ההיפך: בתודעתו אין הבחנה בין רזי התורה
שבחכמת הסוד לבין אלו של הלמדן. וראו עוד לעיל ליד הערה 245 ולאחריה.

²⁸⁷ על תודעת החידוש בזוהר ויחסה לספרות ההלכה ראו תא שמע, **הנגלה שבנסתר**, עמ' 52 ואילך.

החידוש בהלכה כאחת ממטרותיו המרכזיות של ספר 'מאירת עיניים'.²⁸⁸ מאה שנה לאחריו, מתאר כך ר' יושע מקראקא בהסכמתו לספר 'שפתי כהן' (1646):
 מוהר"ר שבתאי כהן נר"ו... חבר ספר נחמד אף נעים על ספר השו"ע, בו הראה עושר כבוד מלכותו בבקיאותו וחריפותו, כידודי אש מפיו יהלכו, **חדושים חדשים אשר לא שערום הראשונים** והשגות נכבדות על פוסקים אחרונים, גם קצת ראשונים...
 התנועה אל החידוש מציבה במרכז הלימוד את החכם היוצר. התלמיד חכם אינו רק מעביר את המסורת אלא פועל בתוכה באופן יצירתי. הדברים מעוגנים כמובן בתפיסה תיאולוגית של מערכת היחסים שבין האדם לבין ריבונו של עולם. כך מתאר רא"ל בהמשך ההקדמה:

וכבר אמרו בגמרא (בבלי גיטין דף ס עמ"ב) לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה שנאמר על פי הדברים האלה כרתי אתך ואת ישראל, והוא כריתת ברית והאהבה הנפלאה שנתן לנו תורה שבעל פה במתנה גמורה וממדבר מתנה **כפי הכרעת החכמים...**

הדגש הוא על סמכותם של החכמים ועל יכולתם להכריע, שהיא פונקציה של 'האהבה הנפלאה' שבין הקב"ה לבין עמו. תנועה זו אל החידוש ותפיסה יצירתית של המרחב ההלכתי מעוגנת עמוק בשורשיו של בית המדרש הפולני – עד למהרש"ל ולר' שלום שכנא. תיאור דומה של מקומם של החכמים נמצא כבר בהקדמתו של המהרש"ל. כפי שמתאר שם המהרש"ל, הדגש על החידוש כרוך גם בתפיסה אין סופית של התורה עצמה:
 כלל הדבר, אמר החכם והודיע, שאינו בנמצא מן האפשרות להודיע ולבאר כל ספיקות התורה מבלי (חלוקת) (חילוקים) עד סוף שתהא ידו של אדם מגעת, אי אפשר.²⁸⁹ על כן מסר התורה לחכמים השתולים בכל דור, כל אחד ואחד לפי חוצב מקור שכלו. לחלק לעילוי ולהוסיף, כפי מה שיראו לו מן השמים, ואם בא לטהר יסייעו לו. בריך רחמנא דיהיב חכמתא לחכימין:

²⁸⁸ ראו לעיל ליד הערה 129 ולאחריה.

²⁸⁹ בראשית הדברים בהקדמתו מציג המהרש"ל את גילוי התורה כמרוכה קולות מראשיתו:
 והמקובלים כתבו טעם לדבר, לפי שכל הנשמות היו בהר סיני, וקיבלו דרך מ"ט צינורות. והן שבעה פעמים שבעה, מזוקק שבעתיים. והן הקולות אשר שמעו וגם ראו. וכל ישראל רואים את הקולות הן הדיעות המתחלקות בצינור. כל אחד ראה דרך צינור שלו לפי השגתו.
 בטעם זה, המצוטט מפי 'המקובלים' (ייתכן שכוונתו כאן לר' מאיר אבן גבאי, ראו: **עבודת הקודש** ח"ג פכ"ג), מנמק המהרש"ל את המחלוקות המרובות, וטוען שריבוי הקולות הוא מאפיין מהותי של היצירה ההלכתית. מעניין להשוות עמדה זו ותיאור זה של מעמד הר סיני, לתיאור המקביל בהקדמתו של ר' יוסף קארו ל'בית יוסף'. בדבריו שם, התמונה הפוכה לחלוטין: ההתפצלות של הקול האחד שבמעמד הר סיני לבליל גדול של קולות מוצג כטראומה היסטורית, שחיבור ה'בית יוסף' הוא מאמץ לנסות ולהביא לתיקונה. דברי המהרש"ל כאן ממשיכים מסורת אשכנזית של התייחסות מורכבת ורבת פנים לשאלת האמת בלימוד. להרחבה לגבי הדין בנושא זה במשנתם של בעלי התוספות ראו Kanarfogel, **Truth**.

המבנה הפרקטלי של התורה מוביל לחוסר אפשרות מובנה להקיף את כל החומר, ומכאן ההתנגדות של המהרש"ל לתנועה הקודיפיקטיבית של הרמב"ם ור' יוסף קארו. כזכור, אל מול התנועה הזו הציב המהרש"ל את החזרה אל התלמוד כבסיס ועוגן ליצירה המתחדשת עד לאין סוף של הדורות הבאים. הצד השני של אותו העניין היא הדגשת סמכותו של החכם 'לחלק לעילוי ולהוסיף כפי מה שיראו לו מן השמיים'. נראה, אם כן, שעקרון בסיסי זה מונח בתשתית היצירה הלמדנית בבית המדרש הפולני.²⁹⁰

כפי שכבר הצעתי לעיל,²⁹¹ ניתן לראות את המתח הזה גם ברקע מה שמכונה 'הויכוח על הפלפול'. דומני שמאפיינים אלו שהיצגנו – יצירתיות, חדשנות ופריצת גבולותיו של הטקסט באופן דרשני מעט – הם מאפייניו המרכזיים של ה'פלפול', אולי יותר מן הכלים הספציפיים שבהם עשו שימוש בדורות השונים. הצבת החכם במרכז, התפיסה האין-סופית של התורה והדגשת החידוש – כל אלו מאפיינים ששבים ומופיעים באופנים שונים בתהליך צמיחתו של בית המדרש הפולני.

1.2 החידוש כשקר

הדגש על החידוש נתקל בהתנגדות מכיוונים שונים ומגוונים, כאשר לא פעם נחשד החידוש הלמדני בשקר ובאיבוד הקשר הממשי אל המקורות. ביקורת ברוח זו הושמעה מצד המשכילים. דמותו של הלמדן, שתוארה לעיל כדמות יצירתית ופעילה, נתפסה באופן שונה לחלוטין על ידי מתבוננים שמחוץ לבית המדרש. במהלך המאה ה-18, עם התרחבות השפעתה של הנאורות בתוך החברה היהודית, זכתה דמות זו לביקורות מחריפות והולכות. כך מתאר שלמה מימון את חוויות ילדותו:

רוב מניינם של אנשי פולין למדנים הם, בני אדם המתמכרים לעיון ולבטלה...²⁹²
קולמוסי נשמט מידי כשאני מעלה על זכרוני כי אני ורבים כמוני אנוסים היינו לבלות את מבחר שנותינו... בלימוד זה הממית את הרוח, ולהיות ערים לילות תמימים כדי להכניס משמעות במקום שאין שום משמעות, לגלות בחריפות סתירות במקום שלא נמצאו שום סתירות, ולישב בחידוד השכל סתירות בולטות, לרדוף בשלשלת ארוכה של דקדוקים אחרי צללים ולבנות מגדלים באוויר.²⁹³

²⁹⁰ לגבי המתח שבין תודעת ריבוי התורות לבין הקודיפיקציה ראו גם דבריו של סורוצקין, **אורתודוקסיה**, עמ' 97-110. סורוצקין סוקר בהרחבה את הדיון, תוך עמידה על הזיקה שלו גם לביקורת הנוצרית על היהדות התלמודית.

²⁹¹ ליד הערה 144 ולאחריה

²⁹² מימון, **חיי**, עמ' 134

²⁹³ **שם**, עמ' 244, וראו עוד על פסקה זו אצל פינר, **שורשי החילון**, עמ' 367.

המאמץ הלמדני נתפס כמאמץ של הבל, עיון דקדקני בשאלות שאין בהן ממש. ביקורת דומה נשמעת בראשית המאה ה-19 מפיו של לא אחר מאשר חתנו של רא"ל, שי"ר: דור אחר דור פלאים ירדנו, ספרים חדשים בדינים מלאו תבל, ועמם רבו הספקות והשאלות, עד שבכל דין ודין יש אלפים פנים לכאן ולכאן, זה אוסר וזה מתיר, כאשר יקרה לרוב בדיני עגונה, וביותר בדיני ממונות – הדיין יעשה כחפצו באין מפריע כי בקל ימצא ראיות לדבריו...

עומק שכלם התעם מני דרך להשים מעקשים לפנייהם למישור, יען רצו כל אחד מהם להוסיף על אשר לפנייהם ולהיות גם הם בחבל המחברים. וכאשר מצאו כי כל הפלפולים האמיתיים והנוטים לאמת כבר נאמרו ונשנו בספרים הרבה, הוכרחו ללכת בארחות רחוקות ונפלאות לא עבר בהן עוד איש, ושמנו בדברי הקדמונים ז"ל מחשבות לא חשבון ולא עלו על לבם, ויחזו משאות שוא ומדוחים... הוי רועי ישראל! עד מתי לא תפקחו עיניכם על המכשלה הזאת? אתם חשבתם להגדיל תורה ולהאדירה בפלפולכם, והנה בהם יפעת יקרתה לארץ תשפילו...²⁹⁴

דרכי לימוד התלמוד המקובלות הותקפו על ידי המשכילים כפלפולים של שקר. בעיניו של שי"ר – הרצון להוסיף חיבורים ולחדש מאלץ את המחברים החדשים 'ללכת בארחות רחוקות ונפלאות' וליצור ספרות סבוכה, שתולה בדברי הקדמונים מה שאין בהם.²⁹⁵

ביקורת דומה נמצא בדברי משכיל אחר ממשכילי ברלין, אהרון וולפסון, המבקר בחריפות את סדר הלימוד הנהוג אצל יהודי פולין:

²⁹⁴ שי"ר, **נר מצוה**, עמ' 9-10. בהמשך הדברים מוציא שי"ר מכלל החכמים הללו שניים – את הגאון מוילנא ור' ישעיה ברלין שי"ר רק אותם ראיתי שוקדים בתלמוד לאמתו". לגבי היחס לגאון מוילנא ובית מדרשו – ראו עוד להלן בהמשך הדברים. לגבי ההחרפה בעמדתו של שי"ר ראו עוד: גפני, **פשוטה**, עמ' 139-140.

²⁹⁵ בהקשר זה יש להזכיר את דבריו של שי"ר על ה'קצות' עצמו, במבוא שכתב למפתח לאבני מילואים' (נדפס בסוף הכרך הראשון של ה'אבני מילואים'). בדבריו שם הוא מתאר את מלאכתו של רא"ל כחתיירה אל האמת ואל הפשט:

הן אמנת יקרת ספרי רבינו ז"ל נודעה לכל דורשיהם... כי חבורי רבינו הגאון ז"ל בדרכיהם ישמרו אורח עולם, דרכו בו גדולי הראשונים, לא יתפארו בראש הומיות במגדלים ברוח מעופפים, ובדבריהם לא רק אל עומק מזמות יראו כי אם את האמת לבד למטרה להם ישימו. בכל רוחב לבב המחבר לא עשה לו כנפיים לעוף בשמים מבלי הצג כף רגלו על יסוד מוסד, כאשר יחזו בחיבוריו כל מביני דעת ומישרי לכת.

... תפארת היא לאדם גדול כמוהו כי ידע לעצור בדברים ולהשים מתג ורסן למחשבותיו העמוקות, בל ירחקו הרבה ממרכז האמת... אשרהו כי ידיו תושיה עשו, ולו יאבו כל המחברים הבאים בדרכיו הלוך לקרב נפשותם מעט מעט אל האמת היקר מכל (ראו בהקדמת בעל המאור) וטוב להם ולנו ובוזה לבד תגדל תורה ותתאדר.

הדברים משקפים קודם כל את דמותו של שי"ר עצמו, שכאמור כאן בפנים – הסתייג מאוד מן הפלפול המפותל והדרשני. בנוסף, הדברים מחדדים מעט את המורכבות ביחס ליצירתו של רא"ל, ואת המתח שבין המשכיות לחידוש ביחס שבין ה'קצות' אל קודמיו המפלפלים.

סדר לימודם הנוהג ביניהם זה כמאתיים וחמישים שנה, דורשים ושונים במקרא ובמשנה לא למען דעת כוונת המאמר ההוא ולהבין אותו, כי אם למען הראות כוחם ועוצם ידם לבנות ולסתור לפרק ולתרץ, מוציאים המאמר מפשוטו ומכוונתו ומחפאים עליו דברים לא כן, והדרשה כזאת יקראו בשם חילוק וחריפות.²⁹⁶

הביקורת הזו מחוגי המשכילים מתבססת על תפיסת אמת רציונליסטית-מדעית, שמולידה תפיסת פרשנות ביקורתית. ההנחה היא שיש אמת של הטקסט שאותה אמור הפרשן לחשוף.²⁹⁷ ספרות ההלכה המאוחרת²⁹⁸ כולה נתפסת כאן כמאמץ לבטלה, שאינו אלא מתעה את העוסקים בו מן האמת הפרשנית, ובמקום להגדיל תורה הוא משפיל אותה לארץ.²⁹⁹

אמנם, הביקורת של המשכילים במאה ה-18 לא היתה הראשונה לתקוף את צורת הלימוד המקובלת. בפולמוס הנרחב סביב הפלפול³⁰⁰ הותקפה צורת הלימוד הזו, שהפכה לצורת הלימוד המקובלת בישיבות פולין, באותן הטענות ממש.³⁰¹ כך היא לשונו של המהר"ל מפראג, מגדולי הלוחמים נגד הפלפול עוד במאה ה-16:

והאדם אשר הוא חכם כאשר יעלה על דעתו מנהיגו ראוי שישתומם על זה, איך הפליא ה' מכותינו ואבדה חכמת חכמינו, כי היינו לאחור ולא לפנים... אמנם הסבה הגורמת הקלקול הגדול הזה הוא השקר בתחלה יוליד בסוף העוות והקלקלה, וזה כי מתחילין לפלפל דברי הבאי בהלכה אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר, ומגלין פנים בתורה אשר לא כן, ויאמרו לחידודי בעינא, ואף כי דבר כזה ח"ו לא תהא בישראל לחודודי בדברי שקר, לבלות הזמן בשקר, והתורה היא תורת אמת, איך יעלה על דעת אדם כזה!?! הלא ראוי שיקרע אדם לבבו על זה להפוך האמת על שקר ויאמר לחידודי בעינא...³⁰²

²⁹⁶ וולפסון, שיחה, עמ' רצד-רצה

²⁹⁷ בהקשר זה, ראו דיונו הנרחב של גפני, פשוטה בביקורת המשכילים על התלמוד ביחס למשנה. האפשרות לפרש את המשנה שלא על פי התלמוד הופכת לסוגייה מרכזית בספרות המשכילית, והיא מבוססת על אותה החתירה ל'אמת' המקורית של המשנה.

²⁹⁸ מעניין, שבראשית דבריו שם (עמ' 8-9) תולה שי"ר את תחילת ההידרדרות בפעולתם של נושאי הכלים הראשונים של השולחן ערוך: הסמ"ע, הטי"ז והשי"ך. הישולחן ערוך נראה בעינינו כמופת של ריכוז וארגון של החומר ההלכתי, ונושאי הכלים נתפסים כמקלקלים, על אף ש'כוונתם לשם שמים היתה, כי מצאו דינים הרבה אשר לא נכונים בעיניהם כפי משמעות התלמוד'.

²⁹⁹ לסקירה נרחבת של השאיפה השפינוזיסטית אל הפשט והשפעתה ראו כהנא, כיצד.

³⁰⁰ ראו לעיל הערה 22 ולידה.

³⁰¹ לאחר מתקפותיו על הפלפול מצטדק שי"ר בכך שדבריו אינם אלא חזרה על דברי גדולי ישראל – הרמב"ם, בעל חובות הלבבות, השל"ה ועוד, שהרחיקו כולם את הפלפול ללא אמת. ראו שי"ר, פלפול, עמ' 40.

³⁰² דרך חיים, פרק ו

בפרק העוסק בנושאי הכלים ראינו את ביקורתו של הבי"ח על חידושיו המפולפלים של הסמי"ע,³⁰³ שאף היא עולה בקנה אחד עם הנאמר כאן. אם כן, החתירה אל החידוש והחידוד מותקפת כשקר מבית – על ידי דמויות מרכזיות בשיח הרבני וההלכתי, ומחוץ – על ידי המשכילים.

1.3 השקר האנושי

עיון בהמשך דברי ה'קצות' מגלה שאין בהם רק העצמה של הלומד והמחדש, אלא גם התמודדות עם הקשיים הללו. כך ממשיך ה'קצות' ומצטט מהקדמת הזוהר:

אמר ר' אליעזר מהו ובצל ידי כסיתך

אמר ליה בשעתא דאתמסר אורייתא למשה אתו כמה רבוא דמלאכי עלאין לאוקדא ליה בשלהובא דפומהון עד דחפא עליה קב"ה, והשתא דהאי מלה סלקא ואתערא וקיימא קמי קב"ה איהו חפי על ההוא מלה וכסי על ההוא בר נש דלא אשתמודע לגבייהו ולא יקנאון עד דאתעבידו מההיא מלה שמים חדשים וארץ חדשה הה"ד ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ.

[תרגום (עצמי):

אמר ר' אליעזר: מהו 'ובצל ידי כסיתך' (ישעיהו נא)?

אמר לו: בשעה שנמסרה התורה למשה באו כמה רבוא מלאכים עליונים לשרוף אותו בשלהבת שבפיהם, עד שחפה עליו הקדוש ברוך הוא. ועכשיו, כשאותו הדבר עולה ומתעטר ועומד לפני הקדוש ברוך הוא, הוא חופה על אותו הדבר ומכסה על אותו אדם שלא יוודע אצלם ולא יקנאו בו, עד שייעשו מאותו הדבר שמים חדשים וארץ חדשה. זהו שכתוב: 'ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ'.

לדבר התורה היוצא מפיו של האדם אורבות סכנות רבות. התיאור בדרשת הזוהר מרתק: המלאכים כביכול 'אורבים' לדברי התורה היוצאים מפיו של האדם ורוצים לשרוף אותם בשלהבת שבפיהם. הדימוי המוכר מסיפורי עליית משה למרום לקבלת תורה³⁰⁴ מתרחב ומוצג כדבר שמתרחש בכל עת שאדם פותח את פיו בדברי תורה. כיצד יוכל שכלו של האדם, האנושי והמוגבל, לחדש דבר בתורה האלוקית?

אמנם לזאת יחרד איש פן ידבר בתורה בדברים אשר לא כן ושכל האנושי לואה להשיג האמת, ובפרט כוונת התורה – שרפים ואופנים לא השיגו, אלקים הבין דרכה...

המלאכים, המייצגים כאן דרגת הכרה גבוהה, מקטרגים על האדם החלש, ששכלו לואה להשיג האמת. הפתרון – נעוץ ברחמיו של הקב"ה:

³⁰³ ליד הערה 130.

³⁰⁴ על סיפורים אלו ראו מרינברג, **עליית משה**.

אך לא נתנה התורה למלאכי השרת, ואל האדם נתנה אשר לו שכל האנושי, ונתן לנו הקב"ה התורה ברוב רחמיו וחסדיו כפי הכרעת שכל האנושי גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים.

חידושי התורה האנושיים אינם אמת, אך אף על פי כן – אין תורה אלא הם. נשים לב היטב: ה'קצות' אינו מאדיר את יכולותיו של האדם, ואינו טוען שיש לאדם את היכולת לכוון אל האמת. מוגבלותו של האנושי וחוסר היכולת שלו לפרוץ את גבולות הכרתו הם הנחת היסוד ההכרחית של הדרשה. אף על פי כן – מקבלים אלו מקום ברחמיו של הקב"ה, החופה את שתי ידיו על דברי התורה ומגונן עליהם מאש המלאכים.³⁰⁵ אלא שה'קצות' איננו מסתפק ברחמיו של הקב"ה, והוא מוסיף ומסביר את מעלתו של השקר האנושי:

ובזה יובן הא דאיתא בזוהר מחידושי אורייתא דבורא ארץ חדשה, ומי יבא אחרי המלך את אשר כבר עשהו ולחדש דבר מעתה?

והכל ברא הקב"ה חוץ מן השקר שבני אדם בודין מלבן, ומאן דמשקר ח"ו אין זה חידושי תורה והאמת כבר היה, אבל הקב"ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת שכל האנושי אף על פי שאינו אמת, ואם כן המחדשו הוא חידוש גמור...

טענתו של ה'קצות' מרחיקת לכת: העולם כבר כולו ברוא ועומד על ידי הקב"ה, ואין בו מקום להתחדשות, שהרי 'מי יבא אחרי המלך את אשר כבר עשהו?'. היכולת לברוא ולחדש אפשרית רק באמצעות ה'שקר שבני אדם בודין מלבן', שהוא הדבר היחיד שאינו נברא על ידי הקב"ה. השקר הזה אמנם איננו תורת אמת, אבל דווקא משום כך בחר בו הקב"ה. האמת היא מרכיב סטאטי ובלתי ניתן לחידוש. דווקא חולשתו ומוגבלותו של השכל האנושי, שקרנותו ויחסיותו, הן אלו הפותחות את האפשרות לחדש את העולם, והן אלו שמעניקות לאדם יכולת של בריאה.³⁰⁶ חידושו של העולם על ידי הלומד כרוך דווקא בעובדה שהלימוד שלו הוא יחסי ואנושי. השקר וחוסר השלמות המונחים בבסיס העיסוק האנושי בתורה הם המטרה שאליה מכוון הלימוד, כיוון שדווקא בהם נעוצה

³⁰⁵ בדרשה אמנם אין הדברים מפורשים, אבל הדימוי הוויזואלי של הידיים המכסות על דבר התורה מפני המלאכים מתחבר לתיאור של 'שמים חדשים וארץ חדשה' – האם אין אלו אלא שתי ידיו של הקב"ה ההופכות בעצמן להיות שמים חדשים וארץ חדשה?

³⁰⁶ מעניין להשוות את הדברים לדברי בן דורו של רא"ל – ר' שניאור זלמן מלאדי:

והנה העליונים אין בהם כח לברר ולהעלות מהשבירה שבקליפת נוגה אלא התחתונים לבד לפי שהם מלובשים בגוף חומרי משכא דחויא מקליפת נוגה והם מתישים כחה בשבירת התאוות ואתכפיא ס"א ויתפרדו כל פועלי און. ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה... (תניא, אגרת הקודש, פר' כו) דווקא התמודדותם של התחתונים עם הגוף החומרי היא המאפשרת להם להעלות את הניצוצות שיכבושים בתורה, ועל כן העליונים באים לשמוע מהם חידושי תורה.

האפשרות לשנות ולחדש. חוסר ידיעת האמת המוחלטת פותח את האפשרות ליצור ולחדש, ולפתוח בכך פתחים חדשים במציאות כולה. בהמשך הדברים, מביא ה'קצות' מדרש מפורסם נוסף המעמת בין עולם המלאכים לבין העולם האנושי:

ובמדרש בראשית רבה:³⁰⁷

אמר ר' סימן בשעה שרצה הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כתות כתות מהם אומרים יברא ומהם אומרים (אל יברא) שנאמר (תהלים פה,יא) חסד ואמת נפגשו.

חסד אומר יברא שכולו מלא חסדים ואמת אומר לא יברא שכולו מלא שקרים כו' מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכה ארצה שנאמר ותשלך אמת ארצה אמרו לפניו: ריבוננו של עולם אתה מבזה תכשיט שלך! אמר הקב"ה: רצוני שתעלה אמת מן הארץ.

וכך הוא מפרש:

והיינו משום דידוע דשכל האדם ילאה להשיג האמת בהיות בארץ שורשו, ולזה אמרו אתה מבזה תכשיט שלך... ועל זה השיב הקב"ה זהו רצוני שתעלה אמת מן הארץ והאמת יהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ולשכון כבוד בארצינו... האמת המוחלטת של המלאכים מקטרגת על האדם, שהוא מלא שקרים. בתגובה – היא מושלכת לארץ, ולפרשנותו של ה'קצות' – היא נמסרת בידיהם של החכמים. כאן, אם כן, מוצג כבר מודל מורכב יותר: האמת השמיימית איננה נשארת כאמת שאינה מושגת מחוץ לתמונה, אלא מושלכת ארצה ומשנה בעצמה את צורתה.³⁰⁸ כאן מסתברת משמעותה האמיתית של בריאת השמים החדשים: השקר האנושי איננו נשאר כתעייה באפלה, אלא מכונן עולם חדש, שבתוכו – השקר הזה הוא האמת.³⁰⁹

³⁰⁷ **בראשית רבה** פרשה ח ס"ה (עמ' 60 במהד' תיאודור-אלבק)

³⁰⁸ השווא את התיאור כאן לתיאורו של ש"ר שהובא לעיל ליד הערה 294, המקוּן על 'השפלת התורה לארץ'.

³⁰⁹ מקבילה מעניינת ניתן למצוא בדברי הגר"א **בקול אליהו**, עמ' פג-פד:

ו'י יהושע אמר לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול וכו', יבואר על פי המדרש בשעת בריאת העולם חסד אמר יברא וכו' אמת אמר אל יברא מפני השקרים מה עשה הקב"ה השליך אמת ארצה שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף וכו' והכוונה כך הוא דאמת אמר אל יברא מפני השקרים ר"ל מפני שהאמת צולל בין אלפים מבוכות וספקות ואי אפשר לבני אדם לקלוע בשכלם אל נקודת האמת מה עשה הקב"ה השליך אמת ארצה ר"ל שמסר האמת לשרי התורה והחכמה למטה בארץ כפי שיסכימו הם כן יקום שנאמר אמת מארץ תצמח. ומשנתן הקב"ה התורה לישראל צוה בעצמו שאם יולד איזה ספק בתורה יקום פסק הלכה שבין החכמים החולקים דוקא כפי שיבינו שרי התורה ואל זולתם ואליהם הבטיח התורה על פי התורה אשר יורוך וכו'...

בהמשך הדברים הולכים ומתחזקים :

וזה היא ברכת התורה אשר נתן לנו תורת אמת שיהיה האמת אתנו וחיי עולם נטע בתוכינו. לפי מה שהקשה בר"ן שם³¹⁰ כיון שיש לכל מצוה כח להחיות חיי עולם ובעבירה להמית מיתת עולם א"כ אם הרופאים יסכימו על הסם המזיק שהוא טוב ומועיל וכי מפני זה לא יעשה הסם שלו ויזיק אם בטבעו להזיק. וע"ש [= בדרשות הר"ן] שכתב כי בסגולת כח המצוה הזאת אשר אנחנו שומעים לדברי החכמים יש בה כח להחיות גם אם אין מכוונין האמת וע"ש לשון הר"ן. וזה שאנו מברכין שנתן לנו תורת אמת שיהיה האמת אתנו, ושמא תאמר אם אינו אמת יזיק ח"ו, לזה אנו מברכין וחיי עולם נטע בתוכינו ומתוכינו יערה וירבה חיי עולם.

הנחת היסוד בשאלה שהעלה הר"ן היא שלתורה ולהלכה יש היבט אונטולוגי – הן מלמדות את ההבחנה בין חיים למוות, בין המחיה והממית. כשם שהשאלה העובדתית של יעילות תרופה מסויימת איננה תלויה בהסכמתם של הרופאים, כך אמור להיות גם לגבי ההלכה! כיצד, אם כך, יכולה להתקבל להלכה העמדה האנושית החלקית והשקרית? הר"ן מציע סוג של מעקף: השמיעה בקול חכמים והציות להם היא הנותנת בדברי חכמים כח להחיות, גם אם אינם מכוונים כלפי האמת האלוקית שבשמי שמיים. דומה שהמודל המורכב המוצג כאן ממשיך את האמור לעיל: דברי התורה האנושיים, גם אם יסודם בשקר, הופכים להיות האמת של העולם הממשי שבתוכו אנו חיים. החיים עצמם נובעים מתוכנו.

את התורה הזו שאותה מתאר ה'קצות', הוא מזהה עם 'תורת החסד' המוזכרת במשלי: והיינו פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה (משלי לא, כו), ומשום דתורה שבעל-פה ניתנה הכרעת החכמים, אף על פי שאינו אמת ונקרא תורת חסד וכדאיתא בש"ס³¹¹ אם חסד אינו אמת... אל מול תורת האמת, תורת המלאכים שבשמים, מעמיד ה'קצות' את תורת החסד – תורת האדם. השקר האנושי, שבו פתח ה'קצות' את דבריו, מתהפך בחסד האל להיות תורת חסד.

נסכם את מהלך הדברים בהקדמה עד כאן – ה'קצות' מבחין בין התורה כפי שהיא בשמים, תורת האמת של המלאכים, לבין תורה שבעל פה, שיסודה בשכל האנושי שהוא במהותו מוגבל וחסר. אף על פי כן – השקר האנושי הוא זה שמתקבל על ידי הקב"ה, כיוון שבו

אמנם, להלן אטען שדרכו של הגר"א היתה שונה, ותפיסת האמת שהנחתה את דרך לימודו היתה שונה בתכלית. ראו להלן ליד הערה 330.

³¹⁰ כוונת הדברים כאן לדבריו של הר"ן בדרוש יא בספר 'דרשות הר"ן', שהוזכר גם קודם לכן בהקדמה. גם בחלק הראשון של ההקדמה נתלה ה'קצות' בדבריו של הר"ן בדרשות, בדרוש השביעי. על שימוש זה ראו בדרשות הר"ן ראו להלן ליד הערה 357.

³¹¹ לא מצאתי את מקורו של הביטוי הזה בש"ס.

טמונה האפשרות לחדש את העולם. דווקא הדינאמיות של השקר נצרכת כדי לאפשר את הבריאה המתמדת של השמים והארץ.

נראה ברור, שאת ההקדמה הזו יש לקרוא על רקע הביקורות החריפות שהיצגנו קודם לכן. אם לעיל היצגנו את הביקורת על הפלפול והחידוש על רקע האמת של המסורת (בביקורת בתוככי בית המדרש) ועל רקע האמת הרציונליסטית (בביקורת המשכילית), הרי שטענתו של רא"ל מרחיבה את יריעת הדיון אל המתח הבסיסי שבין האמת המוחלטת והמושלמת שבשמי מרומים לבין יחסיותו המוגבלת של האדם. בכך שהוא מקבל מראש את מוגבלותו של השכל האנושי כהנחת יסוד, פוטר ה'קצות' את הביקורות הקשות על החידוש, ומציע לראות את המוגבלות הזו דווקא כיתרונו הגדול של האדם. השקר הבסיסי שביסוד ההוויה האנושית הופך להיות הפתח לחידוש המציאות עצמה. אל מול שאיפת האמת האבסולוטית שמשני הכיוונים מציב רא"ל מודל שמקבל לכתחילה את החלקיות של היצירה האנושית, והופך את התנועה אל החידוש לשיא היצירה התורנית. מעתה, התנועה אל החידוש היא תנועה המודעת היטב למגבלותיו של האדם, ולחוסר האפשרות שלו לכוון אל האמת. אף על פי כן, דווקא מתוך המודעות הזו יכול החידוש של הלמדן לכוון עולם חדש.³¹²

³¹² מקור מקביל לדברי רא"ל נמצא בהקדמתו של בר הפלוגתא המרכזי שלו – ר' יעקב לורברבוים (להלן: רי"ל), בהקדמת ספרו 'נתיבות המשפט'. גם רי"ל פותח את הקדמתו בהצבעה על מוגבלותו של השכל האנושי:

ידוע כי השכל אשר חנן ד' את האדם בהיותו מורכב בחומר הרכבת החומריות ושיעבודי המקרים, ימנעוהו מהשיג הדברים על אמיתן, ואין לייחס האמת הגמור רק להש"י שחותמו אמת, ומי מבלעדו יזכה לבל יפול בפח הטעות, וחז"ל דרשו כמה פעמים דברים שאמרת טעות הן בידי, ואדון הנביאים הודה פ"א [=פעם אחת] שטעה אן מה נעני אבתרייהו. אלא שלאחר הקדמה זו לא בא רי"ל להעצים ולחזק את מקומו של הלומד, אלא רק להתנצל על טעויותיו ולבקש שלא יקנתרו אותו בכשלונותיו:

ומזה נסתבב רעה גדולה בעוה"ר [=בעוונותינו הרבים] שהלומד לקנתר ר"ל ורואה בחיבור דבר שאינו נראה לפ"ד, הוא תולה בטעות המחבר ושמו בכשלון חבירו, היפך ממה שהזהירנו יתברך ובכשלו אל יגל לבך, ולא ישיב על לבו לאמר הלא גם אני נכשלתי כמה פעמים, ומצודת הטעות פרוסה על כל החיים, וד' הטוב יכפר בעד. ולכן במטותא מינייכו רבנן הלומדים לאמיתה של תורה, יעינינו נא בחיבורי כדרך שמעיינים בדברי תלמידיהם, ואם ידמה להם איזה דבר לטעות, ידונו אותי לכף זכות, ד"ת עניים במקום זה ועשירים במקום אחר, ואם ח"ו שגיתי לא מחמת זה ידחו חיבורי מכל וכל, כי קוה קויתי לדי' שהמעיינים בכל חיבורי זה דברים טובים ונחמדים הרבה ימצאו...

1.4 'קווצותיו תלתלים' – על האסתטיקה שבפלפול

מהן ההשלכות של תפיסת העולם הזו? כיצד תבוא לידי ביטוי תפיסתו של רא"ל בדרכו הלמדנית? בסיום ההקדמה לספר מציג ה'קצות' את דרכו בעריכת הספר:

וראיתי לקצר בהרבה דברים שסמכתי על המעיין
ומה שנוגע אל קו הפלפול לא הבאתי על מזבח הדפוס
ומעט על דרך הפלפול בדברים הנוגעים לדינא הוא
כי חידושי תורה ראוי להיות מהודר ומסולסל כדכתיב תסלסלה ותרוממך (משלי
ד, ח) ואמרו בש"ס (בבלי ראש השנה דף כו עמ' א) לא הוי ידעו רבנן מאי תסלסלה עד
דהוי שמעי אמתא דרבי דחזיא להאי גברא דקא מהפך במזיה [אמרה ליה] עד מתי
אתה מסלסל בשערך

היות חידושי תורה ממקום גבוה מעל גבוה מנמין דרישא דמלכא
[תרגום (עצמי): לא היו יודעים חכמים מהו 'תסלסלה', עד שהיו שומעים לאמתו של רבי, שראתה
לאותו אדם שהיה מהפך בשערו. אמרה לו: עד מתי אתה מסלסל בשערך?
היות שחידושי תורה ממקום גבוה מעל גבוה, משערות של ראש המלך]
על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכות ראוי להיות מסולסל
וקב"ה חדי בפלפולא [והקב"ה שמח בפלפול] והיינו תסלסלה בחידושיין ותרוממך.
וקראתי שם החיבור הלא הוא קצות החשן על שם עניינו וגם כי חידושי תורה
מקווצותיו תלתלים כנזכר:

ה'קצות' מצטדק על כך ששילב בחיבורו גם קטעי פלפול. מאפייניו של הפלפול מוסברים
כאן יפה: זהו לימוד שהמוקד שלו הוא אסתטי, מסולסל. תפקידם של קטעי הפלפול, גם
במקום שאינו נוגע לדינא, להוסיף להדרם של דברי התורה.

דברי ה'קצות' כאן מבוססים על הדרשה המובאת בתלמוד ביחס לפסוק 'קווצותיו
תלתלים' – "מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות".³¹³ דרשה זו
מדגישה את ההיבט הפרקטלי של הלימוד – כל קוץ וקוץ בתורה הופך לבסיס לדרשנות
אין סופית. הזיקה בין הדרשה הזו לבין הסלסול שבפסוק ממשלי (העוסק בחכמה!)
ולחסיבה בגמרא בראש השנה, יוצרת את הבסיס לתמונה שמצייר כאן רא"ל: חידושי
התורה כתלתלים המעטרים את ראשו של המלך.³¹⁴

כפי העולה מן הדברים, יחסו של ה'קצות' אל הפלפול אמביוולנטי: בראש הדברים הוא
מדווח על כך שרבים מקטעי הפלפול שהיו בחיבור לא הובאו אל מזבח הדפוס. בהמשך

³¹³ בבלי עירובין דף כא עמ' ב

³¹⁴ הקישור בין דרשה זו לבין התבנית האנתרופומורפית של דמות האל מלמד שחידושי התורה שייכים
לשערות הראש. יסוד הדברים כבר באידרא רבא, זוהר כרך ג דף קלב עמ' א, וראו עוד תיקוני זוהר תיקון ע
דף קלה עמ' ב.

הוא אף מודה לאחיו שהוריד מן החיבור קטעי פלפול.³¹⁵ עם זאת, לטענת ה'קצות', הקב"ה שמח בפלפול³¹⁶ התורה המדומה לסלסולי השער. לא זו בלבד, אלא שבהמשך הדברים

³¹⁵ האם יש בכך כדי ללמד על הבדלי גישות מהותיים בין האחים? בפרק הקודם הצעתי הבחנה כזו על רקע הפער שבין 'קונטרס הספקות' לבין הישב שמעתתא'. אמנם – ראו בסי' כח ס"ק ח, שם מתאר רא"ל התכתבות ארוכה ומפולפלת עם אחיו:

והנה כתב אלי בזה אחי החכם השלם מוהר"ר יהודה נר"ו פלפול נעים וקצת מדבריו יבואו אצלנו לקמן... והנה אחי הנ"ל כבר התעורר בזה ליישב קושית עבודת הגרשוני... והאריך בפלפול נאות. ייתכן שהפער ביניהם הוא בעיקר בשאלה מה ראוי לדפוס ומה לא, ומכל מקום - גם אם הבחנה זו נכונה – ודאי שהקרבה בין האחים גדולה מן המפריד. ועוד – ההבחנה מלמדת על כך שהפערים אינם דווקא תוצאה של הקשר שונה, אלא לעיתים הם תוצר של מבני אישיות שונים.

³¹⁶ ה'קצות' משתמש כאן בביטוי השגור 'קב"ה חדי בפלפולא', שמקורו כלל אינו ברור. לביטוי הזה אין זכר בתלמוד ובזוהר, וככל הנראה, מקורו הוא בספר מגיד מישרים לר' יוסף קארו. המגיד מתייחס למאמציו של ר"י קארו לתרץ את שיטת הרמב"ם בהלכה מוקשה בדיני מקוואות (בית יוסף, יורה דעה סי' רא):

ומאי דפלפלת במילי דמשה ברירי בההוא עניינא יאות כיוונת
ובהנהו ג' תירוצים דתרצת אליביה תירוצא בתראה לאו קושטא
ומי"מ לא תמחוק יתי' דיקרי' דקב"ה סליק בפלפולא אע"ג דלאו קושטא אינון
כפרזלא דמעלין ליה בנורא ובטש ביה נפחא ונציצין מינייה כמה נצוצין לכמה סטרין
הכי סליק יקריה דקב"ה בפלפולין דאורייתא דכתיב הלא כה דברי כאש וגו'
על אף שהתירוץ אינו נכון – הקב"ה נהנה ממנו. התפיסה העולה כאן מציגה את הממד מרובה הפנים והפלורליסטי של הלימוד, באופן שונה מאוד מזה שבו הוצגה עמדתו של ר"י קארו לעיל הערה 289. הדחוד חוזר של הקביעה הזו מצאתי רק במאה ה-18. בהקדמת ספר **נזר הקודש** לר' יחיאל מיכל בן עזיאל, שראה אור ביסניץ ב-1719, מצוטטים דברי המגיד דווקא כרקע לביקורת על הפלפול:
פוק חזי מאי דקא מסהיד הגאון בית יוסף גברא בכולא,
שהגיד לו המגיד שהקב"ה חדי בפלפולא
בהיותו מיוסד על אדני פז ואל דרך הישר נוטה
אמנם נמשך מזה רעה חולה אשר כמדקרות חרב בוטה...
מקורות נוספים בעניין מאוחרים מעט יותר, והם מביאים את האמירה כבר כאמירה סתמית –

כרתי ופלתי (ר' יונתן אייבשיץ, 1696-1764), בהקדמה:

...בו ילמדו המתחילים בחכמה דרך הישר בתורה, איה נתיבות המשפט ואיה שבילי היושר, מבלי לנטות ימין ושמאל בפלפול של הבל, חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו, והם יבחרו ללכת בדרכי הפלפול הישרה, וקב"ה חדי בפלפולא, ודרך הקודש יקראו לה. (וראו לעיל ליד הערה 159)
וכן בספר עצמו - **פלתי סי' קי**:

בחידושי אמרתי לחדד התלמידים וקב"ה חדי בפלפולא...

פרי מגדים (ר' יוסף תאומים, 1727-1792, גליציה - פרנקפורט), אגרות, אגרת ג':

שהתלמיד חכם הלומד תורת אמת אף שלפעמים דרך פלפול בתוכו ואין אמת, מכל מקום חדי הקדוש ברוך הוא בפלפולא דיליה וע"י הפלפול בא לאמת, גם נותן מראה וזוהר בעיני התלמידים ומתוך שלא לשמה בא לשמה. כעין חלב שנותנין ביין, אעפ"י שלפגם הוא, עיין יו"ד [סימן] ק"ג סעיף ד' בהג"ה, מ"מ יפה הוא...

מתברר שזו גם אחת המשמעויות של שם הספר – 'קצות החושן', לאמור: 'תלתלי החושן'. ברור שהבחירה לתלות בכך את שמו של החיבור מלמדת על החשיבות שרואה רא"ל בממד הפלפלי שבכתיבתו.³¹⁷

שילובם של קטעי הפלפול ב'קצות החושן' הוא ביטוי לתפיסה אסתטית של לימוד התורה.³¹⁸ הוויתור על האמת המוחלטת מוביל לחוויית לימוד שהוקטור שלה יכול להיות מעגלי. היא איננה חותרת באופן ישיר אל מטרתה, אלא מוליכה את הקורא בלולאות מורכבות יותר ויותר לכיוון מסויים. תנועה יסודית זו כרוכה באופן עמוק במבנה הלימוד הפרקטלי והמורכב שהוצג בראשית הדברים. הדגשת החידוש והדינמיות כרוכה בתפיסה לפיה הלימוד אינו חותר רק להבהרת התמונה אלא גם ליצירתיות ולברק.³¹⁹ האזכור המפורש של הפלפול בסיום ההקדמה, מחזק את קריאת ההקדמה כמניפסט המציע את הרקע התיאולוגי וההרמנויטי לאימוצו של הפלפול אל תוך מרכז הזרם של הכתיבה ההלכתית. אל מול הביקורות על הלמדנות והפלפול מציב רא"ל תמונת עולם, שיסודותיה נטועים עמוק בהווייתו של בית המדרש הפולני, ויש בה מענה לרוחות הזמן הביקורתיות. 'תורת החסד' שהוא מציג מהווה המשך ישיר לרוחות החידוש והפלפול שרווחו בבתי מדרשם של הסמ"ע והש"ך.

יש בדברים חשיבות גדולה. מעטים מאוד החיבורים שיש בהם הגנה מפורשת על הפלפול וניסוח מודע ומכוון שמצדיק אותו. כך מעיד רפל:

במקורות מאוחרים מובא הביטוי לא פעם כדברי חז"ל – ראו לדוגמה אצל הרב עובדיה יוסף, שו"ת **יביע אומר** חלק ח - אורח חיים, דברי פתיחה:

וכמה מן התשובות אמרתי בפני האברכים היקרים שלנו בפלפולא דאורייתא, ובמשא ומתן של הלכה, וכמאמר חז"ל חדי קב"ה בפלפולא...

³¹⁷ לקריאה אחרת של ההקדמה בהקשר זה, ראו ברנדס, **ספק**, ליד הערה 12 והלאה.

³¹⁸ על האסתטיקה כקנה מידה לפלפול ראו פדרבוש, **קנה מידה** ובמקורות שהביא שם, ו - רפל, **הויכוח**, עמ' 23-22; טיקוצ'ינסקי, **מנחת חינוך**, עמ' 109 והערה 140 שם.

³¹⁹ רעיון קרוב ניתן למצוא בדברי רא"ל בהקדמתו ל**שב שמעתתא**, בהם הוא עומד על חשיבותה של 'סכלות מעט' להגברת השכל:

ומוהר"ם אלמושנינו בביאורו לספר קהלת (י, א), זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט ע"ש, שכתב דהישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשבתא, ולפי שאלו שאין שכלם ישר ויש להם מעכב בשכלם כאשר יגבר השכל עולה השכל בחריפות גדול, כאשר אנו רואין בתבערת אש כאשר יוצק עליו מעט מים אז יגבר ויתלהב האש ביתר שאת ויתר עז ממוקדה מקדם בלעדי מעט המים. כן הדבר הזה אם יש לשכל קצת מנגד, והוא הסכלות מעט, ואז יתגבר עליו השכל ויהיה מחודד יותר ויותר ע"ש.

ספרות הויכוח על הפלפול אינה מאוזנת: כנגד כל אחד ממגיני הפלפול עומדים כמה וכמה מתנגדים. בדרך כלל, מעמדם התורני והציבורי של המתנגדים עולה בהרבה על מעמדם של אוהדי הפלפול...³²⁰

גם כאן, על אף שנראה שההקדמה אכן מגיבה לביקורות על הפלפול ומצדיקה אותו, אין בה התמודדות ישירה וגלויה עם הטיעונים הללו. בנוסף, כפי שראינו – היחס המפורש לפלפול בהקדמה אמביוולנטי למדי. ייתכן שיש לראות בכך ביטוי ספרותי לתהליך חדירתו של הפלפול אל תוך הזרם המרכזי של הכתיבה ההלכתית.

אמנם, במקום אחר, שהתפרסם מאוחר יותר – בהקדמת הספר 'שב שמעתתא',³²¹ מביע רא"ל עמדה מפורשת יותר ביחס לפלפול:

עוד שואלין אותו פלפלת בחכמה...

ומזה יתעורר אדם מישראל כמה הוא חייב להשיב על השאלה הנזכרת, פלפלת בחכמה ולא להסתפק בפשיטות, אלא דהקדמונים ביושר שכלם האמיתי לא היו צריכים כל כך עומקי הפלפול כאשר אנחנו פה היום, ואפילו בימי אמוראים אמרו (עירובין לג א) אן כאצבע בקירא לסברא, ומכל שכן אן יתמי דיתמי כמה אנו צריכים זמן זמנים להבין סברא אחת מקדמונינו ז"ל ולזה צריך פלפול רב:

בקטע חשוב זה מצביע רא"ל על השינוי בין תקופתו לבין 'הקדמונים'. הצורך ב'פלפול רב' בזמננו נועד בדיוק למטרה שאליה מכוונים מאמציו של רא"ל: הבנת הסברה, ניתוח קונספטואלי של הלכות הקדמונים.

לעיל העלינו את הטענה שלמעשה ספרות נושאי הכלים משדכת בין העולם הלמדני-פלפלי לבין הזרם המרכזי של ספרות הפסיקה. התהליך הזה אינו משמר את הפלפול הפולני בצורתו הבית-מדרשית המוקצנת. המפגש בין כתיבת ההלכה לבין הלמדנות הבית-מדרשית מוליד את תהליך המיזוג שבין שתי הסוגות. מחד, משתמר בכתיבה הממד המחודד והחריף של הויכוח הפלפולי. כך משתמרות לעיתים גם חלק מהנחות היסוד – אופן קריאת המקורות, בחירת המקורות שיעמדו במרכז הדין וכד'. מאידך – הכתיבה מתמתנת ומתקצרת, והיא נוטה להימנע ממהלכים שאין בהם דבר מחוץ לעצם חריפותם. מטרתו של הפלפול אינה חידוד השכל בלבד, ומוצב לו יעד חדש ומשמעותי: הבנת **סברת** ההלכה, חשיפת התשתית העקרונית העומדת מאחורי ההלכות המונסחות באופן משפטי צר.

³²⁰ רפל, **הויכוח**, עמ' 21. אמנם ראו בעניין זה את קביעתו של ריינר, **תמורות**, עמ' 9-10, לפיה בראשית הדרך לא היה שום ויכוח סביב מקומו של הפלפול בבית המדרש הפולני.

³²¹ שלא כמו ההקדמה ל'קצות החושן', בהקדמתו ל'שב שמעתתא' ליקט רא"ל דברי אגדה בנושאים שונים, המסודרים בסדר הא'–ב'. על ההקדמה ראו Jacobs, **Introduction**.

קריאת ההקדמה באופן הזה, וביחוד על רקע דברי רא"ל בהקדמת הישב שמעתתא, ממקמת את רא"ל כמי שמקדם את התהליך הזה באופן מודע. הפלפול, שהיה איזוטרי ונשמר לתוככי בית המדרש, מקבל הצדקה כשיאו של הלימוד ומתחבר לז'אנר המרכזי של הכתיבה התורנית. בנוסף, המתח שהוצג בפרקים הקודמים כמתח שבין הלכה לפלפול ולמדנות מקבל כאן פנים נוספות ורחבות יותר, כאשר הוא מוצג על ציר המתח שבין מסורתיות ואמת לבין חדשנות, חידוד ושקר.³²²

1.5 מעגלי הספק

קו נוסף שניתן לשרטט קושר אותנו גם אל ציר הספקות האשכנזי, בו עסקנו בפרק הקודם. ההצבעה החדה על מגבלות הידע האנושי מבהירה מעט את העיסוק האינטנסיבי בשאלות הספק. בסיום ההקדמה מופיע קטע שכבר הזכרנו, ובו מודיע רא"ל על צירוף 'קונטרס הספקות', שאותו כתב אחיו ר' יהודה, למהדורת ספר 'קצות החושן':

ולמען שלמות מלאכת החיבור הזה ומעשהו הצגתי בסופו קונטרס הספיקות אשר טפחה ידו וימינו של אחי. ריח ניחוחי. טובייני דחכימי מוהר"ר יהודה הכהן ש"ן הנ"ל בעניני ספיקא דממונא אשר בכל יומא האי שמעתתא בפומן תצייתי להני כללי דכייל יהודה אחי כי היטב לראות בהן נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת.

בשאלת מקומו של החיבור והיחס בינו לבין הישב שמעתתא' הרחבנו בפרק הקודם. שם גם הצעתי סקירה של הגורמים ההיסטוריים המרכזיים שניתן להצביע עליהם ברקע הדיון בציר הספקות. ייתכן, שכאן ניתן להצביע גם על הרקע התיאורטי לעיסוק בתחום הזה דווקא.

הספק שוכן בדיוק בפער שבין יכולותיו המוגבלות של השכל האנושי לבין האמת האלוקית המוחלטת. העיסוק האובססיבי כמעט בהגדרת הספק וביסוס מעמדו כקטגוריה הלכתית משמעותית צומחים בעולם שבו העיסוק התורני כולו מתקיים במתח הזה. תפקידו של הלומד הוא לגבש את דעתו להלכה דווקא על רקע ידיעתו החסרה והחלשה.³²³

המבט התיאורטי שמציע רא"ל בהקדמתו מאפשר לנו להדק את הקשר בין הצירים שעסקנו בהם עד כאן – העיסוק הלמדני-פלפלי, שהמוקד שלו הוא החידוש האסתטי, הולך יד ביד עם הרחבת העיסוק בשאלות הספק. שני אלו הם מאפיינים מרכזיים של בית המדרש הפולני בראשית העת החדשה, ונראה שהם כרוכים בתפיסת העולם העקרונית

³²² ראו לעיל הערה 295 בה מובאים דברי ההערכה של שי"ר למפעלו של הישב שמעתתא, המלמדים על מורכבות הזיקה שבין יצירתו של רא"ל לבין הפלפול.

³²³ ראו לעיל ליד הערה 277.

שאותה מבטא רא"ל: האדם החסר והחלקי הוא זה שנקרא לחדש בתורה ולגלות בה פנים חדשות. דווקא על רקע החוסר הזה מוצא החידוש את ביטויו ומקומו.

על רקע ההקדמה, היצענו כאן מעין סיכום ביניים של תמונת הלמדנות הפולנית, כפי שפגשנו אותה בשלושת הפרקים האחרונים: שילובו של הפלפול אל הזרם המרכזי של הכתיבה ההלכתית לצד עיסוק מופשט ומורכב בשאלות קצה וספקות – אלו הם מאפיינים מרכזיים של בית המדרש הפולני. את אלו יש למקם גם בהקשרם הסוציולוגי – חבורת הלומדים האליטיסטית, הנשענת על אריסטוקרטיה למדנית. מרכיבים אלו דוחפים את הלימוד אל עבר החידוש והברק תוך חתירה לחידוד הסברה, ותוך התכנסות לתחומיו של בית המדרש והתרחקות מן הפסיקה הלכה למעשה. בהמשך הפרק נבקש להציב את התמונה הזו אל מול תמונות מקבילות – ראשית בתוך תחומיו של בית המדרש, באיזור הליטאי, ובהמשך – גם אל מול התרבות הכללית.

2. מטא-למדנות – בין רא"ל לסביבתו

2.1 דרך האמת – בין רא"ל לר' חיים מוולוז'ין

אל מול הגותו של ה'קצות' אני מבקש להציב את דבריו של בן דורו הצעיר ממנו במעט – ר' חיים מוולוז'ין.³²⁴ ר' חיים, שהיה בכיר תלמידיו של הגאון מוילנא, הוא זה שהוביל להקמת ישיבת וולוז'ין, ודרכה – להשפעה משמעותית של בית מדרשו של הגר"א על עולם הישיבות. כך כותב ר' חיים באחת מתשובותיו, שבה הוא מסתמך על דעת ראשונים דחוקה על מנת להתיר לעגונה להינשא:

אחר הדברים **והאמת** שדברנו בס"ד, עומד אני בדעתי ככחי אז כן עתה בכח דהתירא... שלא לישא פנים בדין לחכמים שאני חולק עליהם בדין זה, כי אף שתלמידיהם אנחנו ומימיהם הכינו לנו, אלא שאין לנו פה לשתות בצמא דברי קדשם כראוי להם, אמנם בתורה דכתיב בה **אמת** הלא בלתי אל **האמת** עינינו ותלמיד שאמר דבר הלכה אין מזיחין ואין מזניחין ואין מזיחין ולזה שומעין שאמר כהלכה:

... שאין דעת בני אדם דומה זה לזה ואלו ואלו דברי אלהים חיים ובלבד שיכווין לבבינו להוציא הדין **לאמיתה** של תורה והוא ית"ש למען חותמו **אמת** יפקח עינינו להמציא לנו דרך **האמת** בתורה דכתיב בה **אמת**

³²⁴ ר' חיים נולד בשנת תק"ט (1749) בוולוז'ין, והלך שם לעולמו בשנת תקפ"א (1821).

ושלום שלום כפלינא כנפש כת"ר ונפש החיים באאמ"ו מוהרי"ץ זצלה"ה ר"ח תמוז תקס"ב לפ"ק:³²⁵

כבר בקריאה קלה של התשובה בולטת החזרה של ר' חיים על המלה 'אמת', החוזרת את הסיפא של תשובתו. אין זו דוגמה אקראית. כך לשונו בתשובה אחרת:

אמנם זה דרכי מעודי אשר חנן ה' את דעתי לקיים מסברא דנפשי דילן היא, ואף אם כן אמצא בספר בר מזלי' אנא, וכן אם אמצא בספר דרך אחרת אשר דרכו ירט לנגדי אין דרכי להביא דבריו ולסתור אותם...

והמעייין האמיתי יבחר דרך **האמת** כי בתורה דכתיב בה **אמת** בלתי אל **האמת** עיינו ברוך ה' אלקים **אמת** שומר הבטחתו **אמת** כי לא תשכח תורת **אמת** מפי זרע **אמת** ברוך חונן הדעת הוא ית"ש יצילני משגיאות ואצא בשלום...³²⁶

אם בדברי ה'קצות' נתפסים דברי החכמים כשקר, הרי שאצל ר' חיים המגמה היא הפוכה בדיוק: השגת האמת המוחלטת. יסוד ההבדל הוא ביחסם הבסיסי לאדם. בעוד אצל ה'קצות' האדם מוצג בעיקר במוגבלותו וחולשתו, ר' חיים פותח את ספרו 'נפש החיים' דווקא בהדגשת גדולת מעלתו של האדם, הנברא בצלם אלוקים. כך לשונו:

...ברא הוא יתברך את האדם והשליטו על רבי רבוון כחות ועולמות אין מספר. ומסרם בידו שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם על פי כל פרטי תנועות מעשיו ודבוריו ומחשבותיו וכל סדרי הנהגותיו הן לטוב או להיפך חס וחלילה. כי במעשיו ודבוריו ומחשבותיו הטובים הוא מקיים ונותן כח בכמה כחות ועולמות עליונים הקדושים ומוסיף בהם קדושה ואור כמה שנאמר (ישעי' נ"א) ואשים דברי בפיך גוי לנטוע שמים וליסוד ארץ...³²⁷

אותו הפסוק מישעיהו שאותו כבר ראינו בדברי ה'קצות', משמש כאן את ר' חיים לטענה ההפוכה בדיוק: האדם אינו מוגבל וחלש, ודבריו אינם שקר. ההיפך הוא הנכון: האדם נברא בצלם אלוקים, וכמוהו הוא שולט בבריאה כולה. כל מילה היוצאת מפיו של האדם היא כדבר ה', והיא משפיעה על העולם כולו באופן ישיר.

בהמשך הספר, מביא ר' חיים גם את אותה דרשת זוהר עצמה שבה השתמש ה'קצות', כאשר גם כאן – השימוש בדרשה הפוך בדיוק מן האופן שבו השתמש ה'קצות':

וכל שכן חידושין אמיתים דאורייתא המתחדשין על ידי האדם. אין ערוך לגודל נוראות נפלאות ענינם ופעולתם למעלה. שכל מלה ומלה פרטית המתחדשת מפי האדם. קב"ה נשיק לה ומעטר לה. ונבנה ממנה עולם חדש בפני עצמו. והן הן

³²⁵ שו"ת חוט המשולש, חלק א סי' ח

³²⁶ שם סי' יא

³²⁷ נפש החיים, חלק א פרק ג

השמים החדשים והארץ החדשה שאמר הכתוב. כמה שכתב בהקדמת הזוהר דף ד ע"ב ר' שמעון פתח ואשים דברי בפיך...³²⁸

בהמשך מביא ר' חיים את לשונה של דרשת הזוהר, כאשר הוא מרחיב במקום שבו בחר ה'קצות' לקצר ומקצר במקום שבו בחר ה'קצות' להאריך. כזכור, ה'קצות' השמיט מדרשת הזוהר את הפתיחה המאדירה את האדם לומד התורה.³²⁹ את הדברים הללו מביא ר' חיים באריכות:

תנן בההוא שעתא דמלה דאורייתא אתחדש מפומיה דב"י ההיא מלה סלקא ואתעתדת קמיה דקב"ה נטיל לההוא מלה ונשיק לה ועטר לה בשבעין עטרין גליפין ומחקקן. ומלה דחכמתא דאתחדשא סלקא ויתבא על רישא כו' וטסא מתמן ושטאת בשבעין אלף עלמין וסליקת לגבי עתיק יומין כו'. וההיא מלה סתימא דחכמתא דאתחדשת הכא כד סלקא אתחברת באינון מלין דעתיק יומין וסלקא ונחתא בהדיהו ועאלת בתמניסר עלמין גניזין דעין לא ראתה כו' נפקין מתמן שאטן ואתיין מליאן ושלימן ואתעתדו קמיה ע"י. בההיא שעתא ארח עתיק יומין בההיא מלה וניחא. קמיה מכלא. נטיל לההיא מלה ואעטר לה בש"ע אלף עטרין...

[תרגום (עצמי):]

שנינו, באותה שעה שמלה של תורה מתחדשת מפיו של אדם, אותה המילה עולה ונעמדת לפני הקב"ה. נוטל (הקב"ה) את אותה המלה ומנשק לה, ומעטר לה בשבעים עיטורים גלופים וחקוקים. ומלת החכמה שהתחדשה עולה ויושבת על הראש וכו'... וטסה משם בשבעים אלף עולמות ועולה לגבי עתיק יומין וכו'... ואותה המלה, סתומת החכמה שמתחדשת כאן, כשהיא עולה מתחברת באותם הדברים של עתיק יומין, ועולה ויורדת עמם, ועולה בשמונה עשר עולמות גנוזים, שעין לא ראתה וכו', יוצאים משם, שטים ובאים מלאים ושלמים ונעמדים לפני עתיק יומין. באותה השעה מריח עתיק יומין באותה המלה ונוחה לפניו מן הכל, נוטל לאותה המלה ומעטר לה בש"ע אלף עטרות...]

דברי התורה של האדם מצטרפים לדבריו של הקב"ה עצמו ומחדשים יחד אתו את העולם. יש כאן הערכה והדגשה של הכבוד הגדול שלו זוכה כל דבר תורה היוצא מפיו של האדם. כמובן, כל התיאור של מלחמתם של המלאכים באדם, שהודגש בדברי ה'קצות', מושמט לחלוטין מן הציטוט של ר' חיים ומסתתר מאחורי 'וכו' קטן בדבריו.

אם כן, הניגוד בין ר' חיים לבין ה'קצות' בולט וברור. המוטיבציה הבסיסית שמציב כל אחד מהם בבסיס הלימוד היא שונה לחלוטין. אם אצל רא"ל הדגש הוא על החידוש, והלימוד כולו נעשה מתוך מודעות עמוקה לחסרון וחלקיות האנושיים, אצל ר' חיים הדגש הוא על בקשת האמת, כאשר דמותו של הלומד מועצמת ועוברת מגניפיקציה.

³²⁸ שם, חלק ד פרק יב

³²⁹ ראו לעיל הערה 283.

נראה, שעמדתו של ר' חיים צומחת באופן ישיר מבית מדרשו של הגר"א. החיפוש אחר האמת האחת והמקורית, וההנחה שאפשר להגיע אל האמת הזו בכלי השכל, הם ממאפייניו הבולטים של בית מדרשו של הגר"א.³³⁰

חלק מרכזי במפעלו של הגר"א כרוך בהעמדת הנוסח הנכון של המקורות הראשוניים,³³¹ ובחתימה ביקורתית-פילולוגית אל מקורי ההלכה והקבלה. הממד הביקורתי בעבודתו כרוך בנסיון לברר באופן מדעי את האמת ה'מקורית' של הטקסט המונח לפניו. כך מתאר ר' חיים מוולוז'ין את מפעלו של הגר"א בהקדמתו לביאור הגר"א לספרא דצניעותא:

ברוך שומר הבטחתו לישראל יתברך ש'ימו שהובטחנו מפיו יתברך **כי לא תשכח תורת אמת מפי זרע אמת...** שלח לנו עיר וקדיש משמיא... מרנא ורבנא מוהרר"א חסידא קדישא מוויילנא נ"ע...

הן אתה מה נכבד היום אשר זכינו לרב טוב הצפון. ביאור נפלא... אשר העמיק הרחיב לבארו באר היטב ולסדרו סדור נפלא **ולהגיה אורות מאופל השיבושים...** אשר זה היה דרכו בקדש מעודו להשכיל ולהבונן ולהתייגע יגיעות גדולות ונוראות אין להעריך... עד אשר זכה לבא עד קצה תבונתם להיות עולים כולם ברורים לאמיתתם במקורם ומקור המקורות כלם. הוא אשר בחיבוריו הקדושים פנה וכבש והאיר לפנינו את הדרך דרך הקדש אשר לא עבר בה איש מכמה דורות שמלפניו. דרך סלולה וברורה בנגלות ובנסתרות... עד מקורי ומקור מקורי הדברים. כאשר נפלאות עשה בביאורו על ה'שולחן ערוך', שם כלל כל ההלכות מרובות שנזכרו בדבריהם הקדושים במקורם, אשר הראה בשני התלמודים בבלי וירושלמי. וטחן וברר וסילת ... כל השיטות של הראשונים ז"ל... וכוונתו ומעשיו רצויים להעמידנו בקרן אורה זו תורה **תורת אמת לאמיתו...**³³²

החזרה אל 'מקורי הדברים' והמאמץ 'לטחון לברר ולסלת' את המקורות הראשוניים נובעת מתפיסה רציונליסטית המציבה כמטרה את האמת, ורואה אותה כברת השגה. מגמתו של הגר"א היא למצות במלוא הכח את המאמץ הלימודי ולבוא 'עד לקצה תבונתם'. המפעל המדהים הזה מאפיין את מכלול פעילותו הלימודית והפרשנית של הגר"א, בהלכה ובקבלה.

תפיסת אמת זו של הגר"א, שאף עוררה התנגדות מסויימת,³³³ עומדת ממש בקוטב ההפוך לתפיסת הלימוד העולה מהקדמתו של רא"ל. ייתכן, שההבדל בין התפיסות הללו עומד בבסיס הפער שעתיד להיווצר בהמשך בין שיטות הלימוד שיתפתחו בישיבות הליטאיות (עד לשיטת ההבנה שיפתח ר' חיים סולובייצ'יק בסוף המאה ה-19) לבין השיטות שרווחו

³³⁰ על דמותו של הגר"א בהקשר זה ראו דבריו של כהנא, **מפראג לפרשבורג**, פרק 13.

³³¹ על הגהותיו של הגר"א לתלמוד ראו שפיגל, **הגהות ומגיהים**, עמ' 423-472; זילברשטיין **הגהות**.

³³² **ספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א**, עמ' 46.

³³³ ראו שפיגל, **שם**, עמ' 463-465.

בבית המדרש הפולני עד למאה השמונה עשרה. כמובן, האמת הטקסטואלית של הגר"א והאמת המושגית אליה חתר בית מדרשו של ר' חיים מבריסק שונות מאוד באופיין, ועם זאת – דומה שיש קרבה מסויימת ביניהן, שייתכן שיסודה בהשפעה האידיאולוגית העמוקה של הגר"א על בית המדרש הליטאי.

בהקשר של שני התחומים שאותם סקרנו לעיל – ההבחנה בין בתי המדרש משמעותית ומפתיעה: הפלפול, העוסק בניתוח המקורות הראשוניים באופן חריף וטקסטואלי, נעדר כמעט לחלוטין מבית המדרש הליטאי. את מקומו תופס הניתוח המופשט, הבוחן שאלות יסוד ומנסה לקלוע אל מקורו של הדין בסברה. אם בפלפול יש ממד אסתטי מודגש, בליטא הלימוד אינו נתפס כחוויה אסתטית, אלא כפעילות אתית של חתירה אל המושלם. המדד לאיכותו של חידוש אינו היופי והברק שבו, אלא הבהירות והאמת הפנימית שבו.

גם ביחס לספק נמצא פער משמעותי. העיסוק בספקות, שהיה כאמור תחום יוקרתי בבית המדרש הפולני, נעדר מבית המדרש הליטאי כמעט לחלוטין. את המשך העיסוק במקרי הספקות נמצא רק בראשית המאה ה-20³³⁴ ביצירתו הלמדנית של ר' שמעון שקופ, שגישתו הטלזאית הושפעה עמוקות מ'קצות החושן'.³³⁵ בבית המדרש של וולוז'ין ושל בריסק לעומת זאת, לא ניכרה השפעה משמעותית של ה'קצות', והעיסוק בספקות נעדר מהם לחלוטין.

ההבחנה בין צורות הלימוד שבה ומציגה את הקביעה שבה פתחנו – השקפת העולם הבסיסית בשאלות יסוד תיאולוגיות ופילוסופיות מעצבת את אופקי הלמדנות ומציבה את כיווני החקירה והעיסוק. תפיסותיהם המנוגדות של ה'קצות' ור' חיים עצבו בתי מדרש שונים ומנוגדים באופיים.

אין ספק, שלגר"א ולבית מדרשו היתה תודעה מהפכנית. הגר"א היה מודע היטב לחדשנות שבאופן לימודו והצהיר במפורש על מגמתו לחולל שינוי. ה'קצות' לעומתו פעל בשדה שמרני לעילא ולעילא, ולא נראה שתפס את עצמו כמהפכן. אמנם – הדברים נכונים באשר ל**מסגרת** של הפעילות שלהם, אך היא מתהפכת היפוך מושלם כאשר אנחנו בוחנים את **אופן הפעילות עצמו**. מהפכנותו של הגר"א, כפי שראינו, כרוכה בתנועה שמרנית-פונדמנטליסטית, המבקשת לחזור אל האמת של המקורות הראשוניים.³³⁶ פעילותו השמרנית של ה'קצות' לעומת זאת, פותחת מרחב גדול של חידוש ומניחה שחזרה אל ה'אמת' היא מן הנמנעות.

³³⁴ שאלה מעניינת היא מה היחס בין מקרי הספקות לבין הדמויות החצויות למיניהן שבהן עוסק ה'מנחת חינוך'. טיקוצ'ינסקי בעבודתה על המנחת חינוך נטתה לראות בדמויות אלו מעין 'דמויות מעבדה', ולהגדיר את אופן העבודה הזה כמדעי-טכנולוגי. על רקע זה ומסיבות נוספות היא מבדילה בין הלמדנות של ה'קצות' לזו של ה'מנחת חינוך'. ראו טיקוצ'ינסקי, **מנחת חינוך**, עמ' 320-328.

³³⁵ על כך ראו לעיל הערה 41 והערה 102.

³³⁶ על כך ראו כהנא, **מפראג לפרשבורג**, עמ' 120-121.

תמונת האמת של הגר"א כובלת את חידושיו אל הנוסח, בזמן שהחופש הדרשני-למדני של ה'קצות' פותח בפניו אופקי פירוש וסברה שאינם נאלצים להיתלות בדיון פילולוגי במקורות ההלכה.

2.2 אמת ושקר אצל ר' ישראל סלנטר

המתח שבין אמת ושקר, פלפול ופרשנות מדויקת, המשיך לתת את אותותיו בבית המדרש גם במהלך המאה ה-19. דוגמה מעניינת ומשמעותית היא דמותו של ר' ישראל סלנטר (להלן: רי"ס), אבי תנועת המוסר, המתאר את התנועה שלו בין שני הקטבים הללו. נעסוק בה כאן בקצרה, על אף שאיננה קשורה במישרין לדיון שלנו, כיוון שכפי שנראה להלן – מקומו של רי"ס בהמשך התפתחותן של דרכי הלימוד היה משמעותי מאוד. באופן מפתיע – למדנותו של רי"ס חוזרת דווקא אל הפלפול הפולני, ורואה דווקא בו את הדרך אל האמת:

אחת היא אשר חכמי המוסר הרחיקוה מלבוא בקהל ישראל, היא הפלפול. ולדעתי נהפוך הדבר. הפלפול הוא יסוד גדול וחזק לבקשת האמת וכמעט בלעדית לא תקום...³³⁷

בהמשך הדברים שם מונה רי"ס שתי סיבות לעדיפותו של הפלפול – הראשונה היא העובדה שהפלפול מחדד את השכל, ובכך מכשיר אותו לחקר האמת. הסיבה השנייה כרוכה בנסיגתו האישי של רי"ס:

חזקה עלי יד הנסיון, בילדותי בהיותי אסור בלימוד המוסר ומשפטי גמרתו בדעתי לכוף יצרי (אשר השתוקקה להראות פלפולי נגד בני גילי) לעזוב לגמרי דבר הפלפול ורק אל האמת יהי מבטי (נער הייתי, מקום האמת לא ידעתי כי רחוקה ממני כרחוק מזרח ממערב) ע"פ ציורי אז. הפשטות. הקיצור. והחפץ לדרוש האמת.

בהליכתי במצב הלזו השקפתי בעין חודרת כי התשוקה להראות כח שכלי פרצה גבול האמת ותתעה את שכלי להטות האמת אל חפצי, והאמת ברצון תכונן. אז אמרתי טוב לי להתיר לי באין חשש ויראה להשתמש בפלפולים (כאשר התירו חז"ל לחידודא) למען תהיה שכלי חפשי משבית היצר.

וכ"כ גדל הרעיון הזה אצלי עד אשר רחקה נפשי להאמין (אם לא ליחיד סגולה) כי יתיצב האדם בטהרת השכל לבל יטהו הרצון לאמר כי זהו שכל מזוקק. בלתי אם יצא חפשי להגיד פלפולים כרצונו באין מפריע.³³⁸

³³⁷ אור ישראל, דרשה כט, דף מ עמ' א

³³⁸ שם. להרחבה בעניין דרכי הלימוד וההוראה של רי"ס – ראו אטקס, סלנטר, עמ' 227-235.

האבחנה הפסיכולוגית של רי"ס מרתקת: החתירה אל האמת מוצגת בדבריו כשאיפה שאיננה מודעת להטיות המובנות של הלומד. הנסיון למצוא את האמת האחת מכשיל את האוחז בו מלהשיג את האמת, ודווקא הויתור המודע על האמת הזו הוא זה שיכול לאפשר השגה קרובה יותר אליה.

טיעונו של רי"ס אינם זהים לטיעונו של רא"ל אך הקרבה ביניהם ברורה: המודעות לגבולותיו של השכל האנושי מובילה את שניהם ללימוד שמוכן לוותר במידה מסויימת על החתירה לאמת וללגיטימציה לפלפול המסורתי.

הפוזיציה המוסרית של רי"ס מובילה אותו לעזוב את דרכו של בית המדרש הליטאי שבתוכו גדל, ולשוב אל צורות הלימוד הוותיקות והמפולפלות שנדחו בסביבה שבה גדל. לאחר שנים, כאשר רי"ס מלמד בקלויז בקובנה, הוא ממליץ לתלמידיו לתת מקום מרכזי בלימודיהם לספר 'קצות החושן', המייצג בעיניו את צורת הלימוד הנכונה.³³⁹ כך הופך רי"ס לדמות משמעותית בנקודת החיבור שבין בית המדרש הגליצאי של המאה ה-18 לעולם הישיבות המודרני.

ניתוח עמדתו העקרונית מסביר את הפער המתודי שצומח בין תלמידיו לבין תלמידי הגר"א ור' חיים מוולוז'ין, וייתכן שיש בו גם פתח לניתוח המשך התפתחותן של שיטות הלימוד, עד לראשית המאה ה-20.

2.3 בין הלמדן לסביבתו

ההשוואה שעסקנו בה קודם, בין רא"ל לבין הגר"א ובית מדרשו, מזמנת את פתיחת הצוהר אל העולם התרבותי הסובב. זיקתו של הגר"א אל ההשכלה נדונה בהרחבה.³⁴⁰ גם אם נחלקו הדעות באשר להיותו מ'מבשרי ההשכלה', ברור שהגר"א ותלמידיו היו חשופים לראשית ההשכלה ולשינויים התרבותיים והמדעיים שסביבם. עד כמה נשבו רוחות אלו בבית מדרשו של רא"ל שבגליציה?

³³⁹ ראו לעיל הערה 38. בנוגע ליחס בין תנועת המוסר לבין התפתחותן של שיטות לימוד – ברויאר (ראו לדוגמה **באהלי תורה**, עמ' 210) קושר בין עליית הלמדנות הבריסקאית לבין צמיחתה והתחזקותה של תנועת המוסר. טיקוצ'ינסקי, **דרכי הלימוד**, עמ' 94-99, כבר עמד על כך שהזיקה בין שתי התופעות מורכבת יותר, והדגיש את ההתנגדות החריפה לתנועת המוסר בחלק מבתי המדרש. בהמשך לדברינו בהערה 38 לעיל – עולה כאן מעין תמונת ביניים: ר' ישראל סלנטר אכן השפיע השפעה ניכרת על בית המדרש הלמדני, אך בעיקר בבתי המדרש שהובילו תלמידיו, דוגמת טלז ומיר, ולא בוולוז'ין ובבריסק.

³⁴⁰ ראו לדוגמה אטקס, **יחיד בדורו**, עמ' 83-44.

בשנת 1770, בזמן שהאחים לבית הלר כנראה עסקו עדיין בלימודם המשותף, הדפיס בן גילם שהיה אחר כך רב בכמה קהילות בגליציה, ר' יהודה לייב מרגליות,³⁴¹ חיבור קטן בשם 'זה ספר טוב ויפה'. החיבור בנוי בתבנית ויכוח בין שני אחים למדנים, מעין האחים הלר, 'ידעיה' ו'שמעיה'. שני הנערים גדלו כעילויים בתורה, בעלי אופי שוני זה מזה:

זה ספר תולדות אדם ושמו שלמה, ולו שני בנים נשואי פנים, שם האחד ידעיה ושם השני שמעיה. ויהי כי הגדילו הנערים, ויהי שמעיה סיני וידעיה עוקר הרים... עם התבגרותם, מבינים שני הנערים שידיעותיהם התורניות אינן מספקות, ותחומי דעת נוספים חסומים בפניהם. חריפותו של ידעיה מובילה אותו לחפש מורה שירחיב את אופקי ידיעותיו גם מעבר לבית המדרש:

ויהי לתקופת הימים ויקראו בספרי תכונה, וידעו כי ערומים הם עדין בחכמה הצפונה, ויתבוששו. ויאמר ידעיה אם אתה לו שמעני הבנה נתחכמה... נסעה ונלכה דותינה דת תורה, כי נמצא איש דן ידן או יורה יורה, והוא פילוסוף מובהק ומפרסם בדורו, ממעיני ישועתו נשאבה ונשתה מי בורו.

כוונתו של ידעיה כאן כנראה למנדלסון, שעליה לרגל ליחצרו' היתה דבר מקובל.³⁴² שמעיה, בניגוד לאחיו, אינו רואה טעם ביציאה מבין קירותיו של בית המדרש:

ויען שמעיה ויאמר, אחי שמעני אחוה דעי גם אני... הלא טוב תתמיד בלמדך בשבתך בביתך מבלכתך בדרך מגולה אל גולה... הכבד ושב בביתך ההדר וההוד ויחדיו נמתיק סוד...³⁴³

הסיפור מעיד כמובן בעיקר על המתרחש בליבו של רי"ל מרגליות, הנקרע בין דמותו הרבנית והלמדנית לבין רוחות הזמן המנשבות בחלל האוויר, אך יש בו גם בכדי להציב תמונה רחבה יותר של המתח שבין בית המדרש הפולני לבין עולם הרוח החיצוני לו.

עד כמה היה רי"ל מודע לתהפוכות שעבר עולם הרוח האירופי בן זמנו? המהפכה הצרפתית והשפעותיה הכבירות, עליית האבסולוטיזם הנאור באוסטריה, קאנט והגותו, מוצארט ויצירתו המוסיקלית, תנועת ההשכלה היהודית – כל אלו ועוד סערו מסביב לחדר לימודו של רי"ל. כיצד נעריך את השפעתם על דמותו?

שלא כדמויות רבניות אחרות בנות התקופה, לא היה רי"ל דמות ציבורית בולטת. גם העדרותו היחסית משדה הפסיקה והשו"ת מציגה אותו יותר כלמדן המכונס בין כרכי הספרים. האם לבתי המדרש הקטנים שבקאלוש וברוז'ניאטוב הגיעו הדים מרוחות הזמן? אמנם, עם מינויו לרב בסטרי, שהיתה עיר המחוז, יש להניח שהתעצם המגע שבין רי"ל לבין החברה הסובבת ולבין השלטון האוסטרי.³⁴⁴ בהעדר חומרים שיעידו על הקשר שבין

³⁴¹ על דמותו – ראו פינר, דרקון

³⁴² ראו פינר, מהפכה, עמ' 83

³⁴³ טוב ויפה, דף ו עמ' א-ב

רא"ל לבין השלטונות, קשה לאמוד מה היתה משמעותו של הקשר הזה, ועד כמה היתה לו השפעה על דמותו ומחשבתו של רא"ל.

מכיוון שכך, ביקשתי עד כה להציג את רא"ל, חיבוריו ומטרותיו בעיקר על רקע השפה הפנימית של בית המדרש. בשני הפרקים הקודמים נסקרו 'קצות החושן' וה'שב שמעתתא' על רקע קודמיהם – ה'קצות' במדף נושאי הכלים וה'שב שמעתתא' במדף ספרות הספקות האשכנזית. גם המתחים הבסיסיים שאליהם מגיבים החיבורים הוצגו מן הפרספקטיבה הפנימית של עולם ההלכה, יצירתו והדילמות שבפניהן ניצב.

אך דומה שאין די בכך. במבט רחב יותר, מתבקש להציב את החיבור גם על רקע עולם הרוח המודרני-אירופי שבתוכו פעל ויצר רא"ל. הקשר זה, גם אם אינו ההקשר הישיר של רא"ל, הציב את הרקע הרוחני והתרבותי שבתוכו התקיימה הקהילה היהודית. החברה היהודית, כחלק מן החברה האירופית כולה, עברה שינויים סוציולוגיים ותרבותיים עמוקים ורחבי היקף, ויש להניח שאלו נתנו אותותיהם גם בתוככי בית המדרש.

מנדלסון ותלמידיו היוו סוכני ידע ושינוי שהובילו את השינויים שהתרחשו בעולם הרחב אל תוככי הקהילה היהודית ומוסדותיה. בשנת 1782 פירסם צבי-הירש וייזל את 'דברי שלום ואמת' – חיבור ובו קריאה לשינוי נרחב של מערכת החינוך היהודית, ועורר התנגדות רבנית נזעמת ופולמוס נרחב. כמה שנים לאחר מכן, בשנת 1787 מינה הקיסר יוזף השני את ידידו של וייזל, הרץ הומברג, למפקח על בתי הספר היהודיים בגליציה. ב 1788, אותה השנה בא יצא לאור ספר 'קצות החושן' בלבוב, פרסם הומברג בגליון 'המאסף' את קריאתו לרבני גליציה להכניס שינויים בחינוך המסורתי, ובהם לימוד עברית ותנ"ך, גרמנית ומדעים כלליים, ברוח חיבורו של וייזל.³⁴⁵ קשה מאוד להניח שרא"ל לא היה חשוף לאירועים אלו ולא הושפע מהם.³⁴⁶

מעבר להשפעה הישירה ולסוכניה השונים של הנאורות, נראה שניתן בהחלט לדבר גם על 'רוח התקופה' כגורם משפיע ומעצב. הקהילה היהודית ועולם הרוח שלה מתקיימים תמיד בממשק אל העולם הרחב שסביבם. השינויים הטכנולוגיים, הפוליטיים והתרבותיים בשדה הכללי מעצבים גם את החברה היהודית (גם אם לעיתים באיחור מסויים).

³⁴⁴ אחת הדרישות מרבני המחוז היתה שיהיו דוברי גרמנית. אף על פי כן, כפי שהעיר גרטנר, **הרב**, עמ' 26, רבים מן הרבנים לא עמדו בתנאי זה, ויש להניח שכך היה גם לגבי רא"ל. הזיקה היחידה המפורשת שידועה בינו לבין השלטונות כרוכה בסיפורו של גט שסודר שלא כחוק, והביא למאסרו של רא"ל למשך יום. העדות על כך נמצאת לראשונה בדבריו של גלבר, (לעיל הערה 50) ויש להניח שמשם התגלגלה אל כותבי קורות חייו. מעניין שבדבריו של גרליץ (**בקצה היריעה**, עמ' יט) הפכה הפרשייה העלומה הזו לעדות על דבקתו של רא"ל במסורת אבות ומלחמתו ברוחות המתחדשות בקהילה...

³⁴⁵ על הומברג ופועלו ראו מנקין, **הומברג**

³⁴⁶ אמנם, ראו דיונו של זלקין, **דמיון**, שפקפק בהשפעתה של ההשכלה על החיבור הרחב. עדיין, יש להניח שבמעמדו כרב קהילה היה רא"ל חשוף לרוחות המנשבות באופן משמעותי יותר.

מכיוון שכך – בהמשכו של הפרק הזה, אני מבקש להשלים מעט את התמונה, ולהציג את פועלו של רא"ל גם בהתייחסות למסגרת התרבותית שבתוכה פעל. העמדות הפילוסופיות והתיאולוגיות שמוצגות בהקדמה יסייעו בידינו לעמוד מעט על הרקע לחידושו של רא"ל, ויאפשרו את מיקומו בתוך התמונה הרחבה של המחצית השנייה של המאה ה-18.

2.4 המודרנה והדיון על גבולות ההכרה

הרחבת יריעת הדיון אל שאלת מגבלות הידיעה של השכל האנושי בכלל, מזמינה את פתיחת הצוהר אל ההקשר התרבותי הרחב. המתח שבין אמת לשקר ושאלת גבולות הידיעה האנושית הם מן הנושאים המהותיים והמעצבים של השיח הפילוסופי בראשית העת החדשה.

האם יכול השכל האנושי להשיג את המוחלט? מהם גבולותיה של ההכרה האנושית? שאלות אלו מטרידות את התרבות האנושית משחר ימיה, אך דומה שבמהלכה של המאה ה-18 הן התעוררו ביתר שאת וזכו לתשומת לב מחודשת. דיינו אם נזכיר כמה מן החיבורים המרכזיים הרואים אור בתקופה זו. בשנת 1710 מפרסם הפילוסוף הבריטי האמפריציסט ג'ורג' ברקלי את ספרו 'עקרוני הדעת של האדם', ובו דיון מחודש בגבולותיה של ההכרה. כעשרים שנה לאחריו מפרסם דיויד יום את ספרו 'מסכת טבע האדם'. לקראת סוף אותה המאה מפרסם עמנואל קאנט את חיבורו הגדול 'ביקורת התבונה הטהורה', שבו הציב את מבנה ההכרה האנושית כבסיס לכל ידע אפשרי.

במובנים רבים, ניתן לשרטט את עליית הנאורות כחיפוש מחודש וחופשי אחר האמת. בספרו 'הגיונות' העניק דיקארט להגיון הרביעי את הכותרת 'על האמיתי ועל השקרי'. בדבריו שם הוא בוחן את היכולת האנושית לעמוד על האמת:

יש בי כח מסויים לשפוט, כוח אשר ללא ספק קיבלתיו מן האל, כמוהו ככל יתר הדברים שיש לי; והיות שאין ברצון האל לתעתע בי, הרי בוודאי לא חנן אותי בו כך שאני עשוי לטעות, כל עוד אשתמש בו כראוי...³⁴⁷

לדבריו של דיקארט, הטעות איננה אלא חסר אנושי מקרי שניתן להתגבר עליו. בדבריו בהמשך הוא קובע את הבהירות הרבה שמעוררת התבונה בשכל כמבחן המרכזי לאמיתותה. בכך מתרחש מהפך משמעותי, שבו הופך הרציונל האנושי לקנה המידה המרכזי של האמת.

כותרת המשנה של חיבור אחר מפרי עטו של דיקארט מפנה גם היא אל האמת – 'מאמר על המתודה': כיצד להדריך נכונה את התבונה ולבקש את האמת במדעים'. בדבריו שם הוא

³⁴⁷ דיקארט, 'הגיונות', עמ' 93

קובע כי 'לכל דבר אמת אחת, והרי מי שמוצא אותה יודע על דבר זה את כל מה שאפשר לדעת עליו'.³⁴⁸

דיקארט וממשיכי דרכו – בייקון, שפינוזה, וולטר ועוד, זכו להשפעה מרחיקת לכת על המשך התפתחותה של התרבות המערבית בעת החדשה. תפיסת האמת הרציונליסטית-מדעית מבית מדרשם הציבה מחדש את המטרות למחקר המדעי, הגדירה מחדש את השיח הפוליטי והתרבותי ואף השפיעה השפעה רבה על ההרמוניטיקה. המאמץ לחלץ מתוך הטקסט המקורי את משמעותו האחת והנכונה הוביל את פרשנות המקרא של שפינוזה והשפיעה השפעה דרמטית על המשך התפתחותה של ביקורת המקרא.

ישעיהו ברלין מציב שלוש הנחות יסוד כעמודי התווך של ההשכלה: 1. לכל השאלות האמיתיות יש תשובה. 2. כל התשובות האלו הן בנות ידיעה באמצעות התבונה. 3. כל התשובות האלו צריכות להתיישב אלו עם אלו.³⁴⁹ תמונת עולם הרמטית ורציונליסטית זו היא בסיסה של ההשכלה, והיא הופכת את התבונה לקנה המידה המרכזי, ומניחה שבידי התבונה האנושית התשובות לשאלות שאותן ניתן וצריך לשאול ביחס לעולם.

אלא, שכלשונו של ישעיהו ברלין "ההתנגדות לאידאות המרכזיות של ההשכלה... ימיה כימי התנועה עצמה".³⁵⁰ אל מול הנאורות וההשכלה מתעוררת במהלך המחצית השנייה של המאה ה-18 תנועה שמכונה בראשיתה תנועת "הסער והפרץ" (*Sturm und Drang*),³⁵¹ החורטת על דגלה את ההתנגדות החריפה לרציונליזם. תנועה זו תפסה את ההשכלה ככלא, וחרטה על דגלה דווקא את הביטוי האישי, האותנטי, הייחודי והמתפרץ. בניגוד להנחות היסוד הרציונליסטיות, שראו לנגד עיניהן עולם מושלם והרמוני הכפוף לחוקי התבונה, ראו הרומנטיקנים לנגד עיניהם עולם סוער ודינאמי. בניגוד למאמץ של ההשכלה לקטלג ולארגן את הידע, הדגישו הרומנטיקנים את האסתטיקה של הרגע, החיות הויטאלית של האמן.

ראשוני הרומנטיקנים הדגישו את כלא ההשכלה, ועמדו על חוסר היכולת של הרציונל האנושי להשיג את חוויית החיים במלואם. החד-פעמיות והפריצה החליפו אצל הרומנטיקנים את הבהירות והאמת.³⁵²

מהי הזיקה בין התנועות הללו לבין בתי המדרש שסקרנו?

³⁴⁸ דקארט, **מתודה**, עמ' 25

³⁴⁹ ברלין, **שרשי הרומנטיקה**, עמ' 40-41

³⁵⁰ ברלין, **נגד הזרם**, עמ' 57

³⁵¹ על שמו של מחזה פרי עטו של מחזאי גרמני בשם קלינגר, שנתפס כמבטא את רוח התנועה הזו.

³⁵² ראו ברלין, **שם**, עמ' 57-68, ברלין, **רומנטיקה**, בעיקר עמ' 67-91, וראו עוד כהנא, **כיצד**, עמ' 580-581 והפניותיו בהערה 114 שם.

באחד ממאמריו טען תא-שמע כי את היצירה הלמדנית יש לבחון ביחס להתעוררותה של תנועת ההשכלה. טענתו היתה כפולה: א. רוח הביקורת החפשית כלפי המסורת ומקורותיה נקלטה בבית המדרש עוד קודם קומה של תנועת ההשכלה במובנה החילונית המקובל. ב. השפעותיה האינטלקטואליות של תנועה זו הביאו לספרות הרבנית פריחה לימודית ומתודולוגית, ושינו כליל את מערכות הלימוד הישנות ואת סדר העדיפויות בתוכן.³⁵³ באותו המאמר מביא תא שמע את הגר"א כדוגמה מרכזית לדמות כזו. אכן, עמדותיו של הגר"א ובית מדרשו נראות כביטוי לרוח הרציונליזם התבוני בן התקופה. החתירה אל האמת האחת של התורה ושיטות העבודה הביקורתיות יכולות בהחלט להתפרש בזיקה להתפתחות ההשכלה והמדע. כפי שהזכרנו, זיקתו של הגר"א להשכלה ולרוחה ממשית ורחבה.³⁵⁴

לגבי ה'קצות' לעומת זאת, התמונה סבוכה יותר. על אף הקרבה העקרונית של הרעיונות שבהקדמה לרוח הרומנטיקה, קשה לראות את רא"ל כנציג אופייני לתנועה זו. דמותו לא מתוארת בשום מקום כדמות כריזמטית וסוערת, והחדות הפלפנית מאפיינת את יצירתו יותר מאשר סערת הנפש היצירתית. כאמור, הוא נראה יותר כנציג אותנטי של בית המדרש הפולני לדורותיו... את הצעותיו ביחס לריבוי הפנים של התורה מתבקש אם כן לקרוא על רקע המסורת שראשיתה עוד בבית מדרשו של המהרש"ל שבליטא של המאה ה-16, יותר מאשר על רקע הרומנטיקה בת התקופה.

עם זאת, גם אם באמת הקדמה זו מביאה לידי ביטוי את רוחו האותנטית של בית המדרש הפולני לדורותיו, עלינו לתת את הדעת לשאלת עיתוי החיבור שלה. מדוע רק עכשיו מקבלת רוח בית המדרש הפולני ביטוי כל כך מלא וברור? מעבר לכך, ניסוחים מעין אלו, הניצבים באופן גלוי אל מול הביקורת בדבר השקר שבלימוד ומציבים עמדה תיאולוגית-הרמנויטית חלופית, לא צומחים עד להקדמה זו, בסופה של המאה ה-18.

נראה שלא נכון יהיה למקם את התהליך הזה על ציר אחד בלבד. בית המדרש מתקיים כל הזמן בתוך מארג של יחסים מורכבים עם סביבתו, היהודית והכללית. מערכת רחבה של קשרים אורגת בין מסלולו הפנימי של עולם היצירה ההלכתית לבין עולם הרוח הסובב, ולא תמיד ניתן להצביע באופן מלא על המפה המדוייקת שלהם. כך הדברים גם באשר להקדמת ה'קצות' – ניתן בהחלט לראות אותה כתוצר של הבשלה פנימית של המודעות והשפה של בית המדרש הפולני, אך את ההבשלה הזו עצמה נראה שיש לשרטט על רקע תופעות תרבותיות רחבות שבית המדרש הפולני נתון בתוכן ומושפע מהן. המתחים שבין אמת לשקר והעמידה אל מול המבט הביקורתי, המודעות ההרמנויטית לאפשרויות

³⁵³ תא שמע, **זרמים חדשים**, עמ' 101

³⁵⁴ אינני מציע לראות בגר"א רק מהפכן מודרני. כפי שכתבתי לעיל, ביסוד התנועה שלו עומדת שמרנות קיצונית.

הפירוש השונות – כל אלו ממקמים את התהליך שעוברת השפה הלמדנית של בית המדרש הפולני בזיקה אל התהליכים התרבותיים הרחבים של ראשית המודרנה.

3. ספריות והשפעתן

את הצומת הזה, שבו נפגש בית המדרש הפולני עם המודרנה, ניתן להאיר מזווית נוספת, על רקע השימוש הנרחב של רא"ל בהקדמתו בספר 'דרשות הר"ן'. הספר מוזכר בהקדמה שלוש פעמים, ונעשה שימוש בשני דרושים שונים – הדרוש השביעי³⁵⁵ והאחד-עשר³⁵⁶. למעשה, בנוסף לדרשת הזוהר, זהו המקור היחיד שעליו נסמך רא"ל בהקדמתו. ציר הטיעונים המרכזי בהקדמה נשען בפועל על דברי הר"ן: סמכותם של חכמים, המתח שבין האמת האבסולוטית לבין התורה האנושית – נושאים אלו מוצגים בהקדמה מתוך דברי הר"ן בדרשותיו. שימוש נרחב זה זוקק תשומת לב מיוחדת: עד כמה היה הספר 'דרשות הר"ן' נפוץ ומה היתה מידת ההשפעה שלו?

החיבור, שיש בו רעיונות מקוריים וייחודיים, נדפס לראשונה בקושטא בשנת 1533, ולאחר מכן בונציה בשנת 1596. לאחר מכן, לא נדפס ספר 'דרשות הר"ן' משך יותר ממאתיים שנה, עד לשנת 1797. אז נדפס בלבוב, בדפוס של הגברת יהודית אשת הרב הגדול ר' צבי הירש רוזאניס, אותו הדפוס עצמו שבו הודפסו שני הכרכים של ספר 'קצות החושן' בשנים שקודם לכן (1788 ו-1796).

כיוון שמהדורת לבוב מאוחרת להדפסתו של ספר 'קצות החושן', ודאי שרא"ל הכיר את הספר מן הדפוסים המוקדמים שלו. קשה להניח שדפוסים אלו היו נפוצים בגליציה, מאתיים שנה לאחר הדפסתם. והנה – בשער ספר 'דרשות הר"ן' במהדורת לבוב 1788 מתוארים גלגוליו של הספר:

שנים עשר דרשות, שחבר הרב רבינו נסים זלה"ה

כבר נודע בשערים אשר בהלכה מציינים כשחר פרוס על החור[ים]! תפארת גדולת הר"ן ז"ל: אך ראשונים ספו וגם כלו, כי כבר נדפס בשנת ותתענג ב'ד'שין נפשכם, ולא נשאר אפילו אחד בעיר וכו', ונמצא באמתחת הספרים של ה"ה הרבני המופלג

³⁵⁵ דרשה זו מוזכרת בראשית ההקדמה, כמקור להכרעת ההלכה על פי השכל האנושי, גם כאשר היא מנוגדת לאמת הא-לוהית המופשטת:

וכבר האריך הר"ן בדרשותיו דרוש שביעי... וז"ל, כי אם היותם שספק טהור על דרך האמת היו אומרים טמא שאחר שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם ושכלם היה מחייב לטמא היה מן הראוי שיהיה טמא אע"פ שהוא בהיפך האמת שכן חייב שכל האנושי והשאר אע"פ שהוא אמת אין ראוי לעשות מעשה כן בדרכי התורה כמו שלא טהרו בעלי מחלוקתו של ר' אליעזר אע"פ שנתנה עליהם בת קול מן השמים שהלכה כמותו ולא נסתפק להם שהענין מאת השי"ת ואעפ"כ לא בשמים הוא ...

³⁵⁶ ראו לעיל ליד הערה 310.

הנגיד שלשלת היוחסין ירא ד' מרבים מוהר"ר זאב וואלף שור מסטריא: על כן האירו פרקיו לחדש אורו כבראשונה, כתב יושר דברי אמת, מתוקים מדבש ונופת, בהגדה מדוייקת ומיושרת:

הקדמת המדפיס מלמדת אותנו קודם כל על נדירותו של הספר, שעותקיו 'ספו וגם כלו... ולא נשאר אפילו אחד בעיר'. עותק יקר ערך של הספר הנדיר נמצא בספרייתו של אחד מעשירי סטרי – ר' זאב וואלף שור, ומשם הוא מובא לדפוס מחדש.

מכיוון שההקדמה ל'קצות החושן' נכתבה עם צאתו לדפוס,³⁵⁷ הרי שבאותה השנה ממש הגיע רא"ל לכהן כרבה של סטרי.³⁵⁸ האם שם בסטרי, בספרייתו של ר' זאב-וואלף שור, מצא רא"ל את הספר והושפע מרעיונותיו?

אם כן – הרי שיש כאן שרטוט של מסלול מפתיע, ואולי אקראי מעט, של רעיונותיו של הר"ן אל תוך המרחב הרוחני בגליציה של המאה ה-18. ספר הדרשות הרדיקלי נשאר שנים בשולי הזירה הספרותית.³⁵⁹ בחירתו של רא"ל לצטט אותו בהקדמה איננה מובנת מאליה, כיוון שיש להניח שבשעה שהספר מתפרסם, תשע שנים קודם הדפסתו של הספר מחדש, דבריו הם עדיין בגדר ספרות איזוטרית.

דומה, שמעבר לשאלה המקומית של מקור דבריו של רא"ל, התמונה המתקבלת מן המעקב הקצר אחר גלגוליו של ספר 'דרשות הר"ן' יכולה לפתוח כאן צוהר להתליך רחב יותר. במאמר חלוצי ומאתגר הציע תא-שמע לבחון את תהליכי השינוי העוברים על פרשנות התלמוד ביזיקה להדפסתם מחדש של חידושי הראשונים הספרדים על הש"ס.³⁶⁰ הדוגמה המרכזית לדבריו היא הספר 'פני יהושע', שבהקדמתו מציין המחבר במפורש את הדפסתם מחדש של חידושי הרמב"ן.³⁶¹

בהמשך לדבריו של תא-שמע, הציע ריינר³⁶² להרחיב את היריעה ולבחון כך גם את הדפסתם של חיבורים נוספים, דוגמת הספר 'ים שלמה', שחובר במאה ה-16 וחלקים רבים ממנו נדפסו רק במאה ה-18, והספר 'מורה נבוכים' שהודפס גם הוא בשנית בשנת 1742, בפער של 190 שנה מאז הדפסתו הקודמת.

³⁵⁷ ההקדמה מתוארכת בסופה לשנת 'וקרן ישראל תצמי"ח' = תקמ"ח, 1788.

³⁵⁸ כמובא בהסכמות לכרך א' של קצות החושן, ראו לעיל הערה 69.

³⁵⁹ החיד"א במערכת הספרים ב'שם הגדולים' מתאר את דרשות הר"ן כ'ידועות'. אמנם, חיפוש במאגרים השונים מעלה אזכורים בודדים של הספר עד להדפסתו מחדש בסוף המאה ה-18. חריגים בשימוש בו שניים – השל"ה, שמוזכר את החיבור לא פחות משבע פעמים, ור' יעקב יוסף מפולנאה, תלמיד הבעש"ט, שעושה בו שימוש מרובה בכתביו השונים. ר' יעקב יוסף הלך לעולמו ב-1782, ועל כן ודאי שעשה שימוש במהדורה הישנה של הספר. מעניינת מאוד הזיקה העולה כאן בין ספרות הדרוש החסידית, שר' יעקב יוסף הוא אחד מן הבולטים שבנציגיה, לבין הספרות הלמדנית בת התקופה. ראו לעיל הערה 233.

³⁶⁰ תא שמע, הדפסתם; וראו גם סולובייצ'יק, **הדפסת ספרים**.

³⁶¹ על זיקתו של הפני יהושע לראשוני ספרד ראו דבריו של מאירסון, **פני יהושע**, עמ' 57-66.

³⁶² ריינר, **מעבר לגבולות**

את תהליך חזרתם של החיבורים הדחויים למרכז הבמה כרך ריינר בתהליכים האינטלקטואליים שעברו על החברה הכללית והיהודית בראשית העת החדשה, ובעיקר לעליית הטקסטואליות בתרבות הכללית ובתרבות היהודית במהלך המאה ה-18, וירידתו של הלימוד הפונקציונלי. מכאן, לטענתו, הפנייה המחודשת אל פרשנות התלמוד בספרים 'ים של שלמה' ו'פני יהושע', שאיננה פונה אל פסיקת ההלכה אלא ממקדת את מאמציה בפירוש הטקסט ובחתיירה להבנה מעמיקה שלו.

ספר 'דרשות הר"ן' מצטרף יפה לרשימת הספרים הדחויים שהציע ריינר. נראה שגם הוא נדחה אל השוליים האזוטריים, ורעיונותיו הרדיקליים המתינו עד להבשלתם של רעיונות העת החדשה. הזיקה שבין 'דרשות הר"ן' לבין 'קצות החושן' מצטרפת גם היא לטענתו של ריינר, ומסמנת יפה את המסלול שבין הפנייה אל ההגות האזוטריית לבין ההתעוררות הלמדנית בסופה של המאה ה-18. ברקע המאמץ הפרשני של רא"ל עומדת תפיסה תיאולוגית מפותחת, המקבלת את ביטויה באמצעות החזרה של דרשות הר"ן לתמונה והפיכת הרעיונות שלו למשאבים זמינים לשימוש.

רגע המפגש בין רא"ל לבין ספר 'דרשות הר"ן', בספרייתו של ר' זאב-וואלף שור בסטרי (אם אכן התרחש מפגש כזה), משקף את הצומת התרבותי בו אנו ניצבים: למדן תלמודי, חניך האסכולה הפלפולית בבית המדרש הפולני ובן הקהילה היהודית הגליציאית של סוף המאה ה-18, פוגש בספריית הגביר של הקהילה את רעיונותיו הרדיקליים של החכם הספרדי בן המאה ה-14, מעל גבי דפיו המאובקים של הספר שהודפס בונציה במאה ה-16... המפגש שבין הגותו של הר"ן לבין דמותו של רא"ל מספק את הרקע להיווצרות המחודשת של ההמשגות וההצדקות שמציע רא"ל לדרך לימודו.

4. מבחן האמת והיחס אל הראשונים

מסקנה נוספת העולה מהקדמת ה'קצות' נוגעת ליחסו המורכב של החדשן אל הראשונים. בהמשך נעסוק בהרחבה בשאלה זו,³⁶³ וכאן רק ניגע בה על קצה המזלג, לסיום הקריאה בהקדמה.

הצבת השקר האנושי כשיאו של הלימוד מציבה קושי משמעותי: כיצד נבחין בין דברי תורה אמיתיים לדברי תורה שקריים? הסובייקטיביות של דברי התורה עלולה להוביל לרלטוויזם תורני מוחלט. את עיסוקו בשאלה זו נועץ ה'קצות' בהמשכה של אותה דרשת זוהר שבה פתח, העוסק בעונשו של מי שמשקר בדברי תורה. כיצד ייתכן שקר בדברי תורה, כאשר ההנחה היא שבמובן מסויים כל דברי התורה האנושיים הם שקר? ומה שאמר בזהר העונש מאן דמשקר במלין דאורייתא ע"ש ז"ל:

³⁶³ ליד הערה 489

האי דלאו אורחיה ארחי דאורייתא וחדש מלין דלא ידע על בוריין כדקא יאות
 ההוא מלה סלקא ונפיק לגבי האי מלה איש תהפוכות וכו' ע"ש³⁶⁴
 היינו מאן דלא ידע ארחי דאורייתא
 אבל מאן דאית ליה ידיעה בארחי דאורייתא,
 [תרגום (עצמי):

ומה שאמר בזהר העונש מי שמשקר בדברי תורה עיין שם זה לשונו:
 מי שאין דרכו דרך התורה, וחדש דברים שלא ידע על בוריים כיאות,
 אותו דבר עולה ויוצא אל אותה המלה איש תהפוכות וכו' עיין שם
 היינו מי שלא יודע דרכי התורה
 אבל מי שיש לו ידיעה בדרכי התורה]
 דהיינו שרואה כמה פעמים שכיון אל דברי הראשונים
 דאינון קשוט ואורייתא דלהון קשוט,
 [שהם אמת והתורה שלהם אמת]
 לזה ראוי לחדש כפי שכלו וכחו.

כאן נזקק ה'קצות' לעולה של המסורת: המשקר הינו מי ש'לא ידע ארחי דאורייתא' – מי שאינו יודע את דרכי התורה, המזוהות עם הז'אנר הפרשני של הראשונים. המדד לאמת, אם כך, הוא אימננטי: מי שרואה שחידושי אינם מנותקים ממסורת הדורות, אלא ממשיכים את מסורת הפרשנות של הראשונים הוא זה שתורתו תורת אמת. האמת שאליה מכוון הלומד איננה האמת האלוהית שבגנוי מרומים, אלא האמת של המסורת, המזוהה עם דרך החשיבה והלימוד של הראשונים. יש לשים לב לכך שזהו אינו קריטריון טוטאלי, ודי בכך שיכוון 'כמה פעמים' לדברי הראשונים, על מנת להבהיר שיש לו ידיעה בדרכי התורה, וכיוון שכך תורתו איננה תורת שקר. שוב מודגש כאן ההיסט החזק שמציע רא"ל: לימוד התורה הוא קודם כל שפה, ורק לאחר מכן תוכן. קביעת השייכות של הלומד למרחב היצירה ההלכתי תלויה בקבלת הכללים של השפה, בהזדהות עם הרציונל הפנימי שלה, שמייצגו הם הראשונים. העניין הוא לא קבלת מרותם של הראשונים כפוסקים, אלא השייכות למרחב הפרשני שאותו הם מכוננים. דווקא על רקע החתירה אל החידוש מודגשת הפנייה המסורתית שבדברי ה'קצות' כאן. מקריאת ההקדמה נראה שה'קצות' היה מודע לחדשנות שבדבריו, והתאמץ להדגיש

³⁶⁴ המשך דרשת הזוהר שם:

ונפיק לגבי ההיא מלה (משלי ט"ז) איש תהפוכות לשון שקר מגו נוקבא דתהומא רבא
 ודלג חמש מאה פרסי לקבלא לההיא מלה ונטיל לה
 ואזיל בההיא מלה לגו נוקביה ועביד בה רקיעא דשוא דאקרי תהו...
 [תרגום:

יוצא אל אותו הדבר איש תהפוכות לשון שקר, מתוך הנקב של התהום הגדול
 ומדלג חמש מאות פרסה לקבל לאותו הדבר, ונטיל לו
 והולך באותו הדבר לתוך הנקב שלו, ועושה בו רקיע של שוא שנקרא תהו...]

דווקא את ההמשכיות והדבקות במסורת הראשונים כמבחן האמת המרכזי, ובעצם היחיד, הניצב בפני הלומד. מטרתו של המבחן כפולה, כאשר מחד הוא מאשר את שייכותו של החדשן לבית המדרש המסורתי, ומאידך הוא זה שמאפשר לו לחדש ולהציע חידושי תורה משלו. הכניעה אל השפה של הראשונים מכוננת את החופש הפרשני והלמדני של רא"ל.

פרק ד' -

הלכות דיינים ושאלת הסמכות

פתיח

את ספרו הראשון בחר רא"ל להקדיש לפרשנות חלק 'חושן משפט' שב'שלחן ערוך'. רא"ל אינו מפרט בהקדמתו את הסיבות לבחירה זו, אך נראה שהיא משקפת את סדרי הלימוד ותחומי הדיון הראשוניים שעמדו במרכז עיסוקו. בנוסף, ייתכן שהיא מבטאת גם את הנחות היסוד שלו באשר ליוקרתו הלמדנית של תחום הדיון הזה. כמאתיים שנה קודם לכן, בחר גם ר' יושע-פלק לפתוח את פירושו ל'שלחן ערוך', ספר 'מאירת עיניים', בחלק 'חושן משפט' דווקא. רי"פ מנמק את בחירתו ברלוונטיות האקטואלית של הנושא:

והתחלתי בשלחן ערוך בחושן המשפט, שהוא מקצוע של תורה ועיני כל בו לפסוק מתוכו...³⁶⁵

לפי עדותו של רי"פ, במחצית השניה של המאה ה-16, עיני כל מופנות אל חלק 'חושן משפט' דווקא, והוא מקור מרכזי לפסיקה. תמונה זו איננה משקפת את קורותיו של המשפט בתוך הקהילה היהודית לאורך הדורות. המתח סביב שאלת הסמכות (או ליתר דיוק: העדר הסמכות) הממשית של בית הדין הוא מתח בסיסי מאוד, והוא מעצב את פניו של השדה ההלכתי-משפטי. פעם אחר פעם, בהקשרים שונים ובמקומות שונים, אנחנו שומעים על חוסר סמכותם של בתי הדין, ועל הגבלת האפשרויות שלהם לדון. כך מתאר ר' יעקב בן אשר, בעל הטורים, בהקדמתו לחלק 'חושן משפט':

ועוד צוה אותנו על דבר המשפט ... ואמרו חז"ל (זבחים דף נד עמ' ב) גמירי דשכינה בחלקו של בנימין ולשכת הגזית אצלה בחלקו של יהודה שבה סנהדרין יושבים ומהם יוצאת תורה ומשפט לכל ישראל... ומלבד אלה היו שני בתי דינין של כ"ג במקדש... ומלבד אלה היו בירושלים ארבע מאות ושמונים ואחד בתי דינין (ירושלמי מגילה פ"ג ה"א) ...

ובראותי אני יעקב בן הר"ר אשר כי בעווננונינו חרב מקדשינו ובטלו כל אלה, ואין לשכה ואין סנהדרין, ולא בירה ולא פרהדרין, אין מלך ולא שרים, לא שועים ולא חורים, לא שופטים ולא שוטרים, לא נביא ולא אורים, לא כהן ולא מורים, ואין שופט צדק גם אפסו מחזיקי בדק, אך פרצות ולא גדרים, עקוב ולא מישרים, עקלקלות ולא ישרים, חשך ולא מאורים, אופל ולא נהורים, צלמות ולא סדרים. השופטים נשפטים, השוטרים נשטרים, העוצרים נעצרים, העוזרים נעזרים,

³⁶⁵ הקדמת 'בית ישראל' (מודפס בהקדמת הכרך הראשון של הטור)

התומכים נתמכים, הסומכים נסמכים, המושיעים נושעים, המוכיחים נוכחים, איש הישר בעיניו יעשה ומי יאמר לו מה תעשה, יצוא יצא לו מאם הדרך וקלקל על כן יצא המשפט מעוקל...³⁶⁶

חורבן הבית ואבדן הסמיכה והסנהדרין נכרכים בדברי ר' יעקב בן אשר בבלבול הסדרים בקהילה בספרד של המאה ה-14. קו ישר מחבר בדבריו בין אבדן הסמכות ההיסטורי לבין הסיטואציה המקומית של שבירת ההיררכיה בתוך הקהילה היהודית עצמה.³⁶⁷ את שאלת הסמכות יש לבחון בעת ובעונה אחת מכמה כיוונים – ראשית, מהי הסמכות הממשית של בית הדין? האם יש לו יכולת לכפות את עמדתו? מיהו המעניק לו את היכולת הזו? השאלה נכונה ביחס לכל בית דין, אבל היא מתעצמת כאשר אנו עוסקים בבתי דין יהודיים קהילתיים, הפועלים בסיטואציה של קהילת מיעוט החיה תחת שלטון זר. הקהילה יכולה להעניק סמכות ממשית לבית דין גם כאשר הוא איננו נהנה מסמכות חיצונית, אבל סמכות זו תהיה לעולם תחומה ומוגבלת. המוקד השני של השאלה הוא פנימי: מה מעניק לבית הדין את הסמכות בעיני עצמו? כיצד תופס בית הדין את עצמו ומה מצדיק את פעולותיו?

התייחסות לשאלת הסמכות מקרינה על העיסוק בספרות ההלכה בכלל, וב'חושן משפט' בפרט. האם היתה ההלכה 'משפט נוהג'? מהו היחס הנכון שלנו למערכת ההלכתית, שסבלה לאורך הדורות מפערים רבים בסמכותה האקטואלית? באופן פשוט – הקורא את חלקיה השונים של ספרות ההלכה אינו יכול להעלות בדעתו שהטקסטים שלפניו אינם חוק נוהג. עם זאת, חלקים נרחבים מספרות זו, החל מראשית התגבשותה הספרותית, לא נהגו בפועל. חלקם אף סומנו במפורש כבר על ידי חז"ל, כתחומי דיון שמטרתם היחידה היא 'דרוש וקבל שכר'.³⁶⁸ מה השפעתו של התהליך הזה על הפוסק ועל ספרות ההלכה? בפרק הקרוב נעסוק בדברי ה'קצות' בסימנים הפותחים את ספר 'חושן משפט', העוסקים בהלכות דיינים. סימנים אלו משרטטים את אופק הדיון הפנים-הלכתי בשאלת סמכות הדיינים. את עיסוקו של רא"ל בסימנים אלו אני מבקש להציב בתוך ההקשר של מרחב הסמכות האקטואלי שהיה לו. את גבולותיו של המרחב הזה משרטטים שני גורמים יחד – השלטון הזר מבחוץ והקהילה היהודית מבפנים.

³⁶⁶ הקדמת ספר 'ארבעה טורים', חלק 'חושן משפט'

³⁶⁷ אמנם – נראה שיש לקרוא בזהירות את ההקדמה, ולא לראות בה עדות פשוטה על הנעשה בסביבתו הספרדית של ר' יעקב בר אשר בזמן חיבור ספר 'ארבעה טורים'. ראו גלינסקי, **ארבעה טורים**, עמ' 60-61. יהודי ספרד נהנו מאוטונומיה מלאה, והחזיקו מערך נרחב של בתי דין קהילתיים. אמנם – בתי דין אלו היו פעמים רבות בתי דין של הדיוטות, ואלו פסקו את דינם שלא על פי דין תורה. כנראה, על כך עיקר תלונתו של ר' יעקב.

³⁶⁸ ראו תוספתא סנהדרין יא, ו; יד, א; תוספתא נגעים ו, א; בבלי סוטה דף מד עמ' א ובבלי סנהדרין דף נא עמ' ב (במקור זה ביחס לדיני קדשים כולם!).

1. סמכות בית הדין – רקע היסטורי והלכתי

1.1 הרקע ההיסטורי – משבר המאה הי"ח

מה היתה סמכותו הריאלית של בית הדין היהודי במאה הי"ח? מוסדות הקהילה היהודית עברו במהלך המאות הי"ז והי"ח טלטלה אחר טלטלה. סיבות חיצוניות ופנימיות חברו לערעור סמכותם של מוסדות הקהילה. התהליך, שראשיתו עוד במאה הי"ז, הלך והתעצם במהלך המאה הי"ח. פירוקו הרשמי של ועד ארבע ארצות, בשנת 1764, מסמל את האצת תהליך ההתפוררות של הקהילה היהודית הגדולה של מזרח אירופה, ואת החלשותם המשמעותית של מוסדותיה.³⁶⁹ כבר בראשית המאה ה-18 מעיד ר' יונתן אייבשיץ על ההזדקקות הנרחבת בקהילות לבתי המשפט הלא-יהודיים, 'ערכאות של נוכרים':

והתבוננתי כמו שראיתי כאן ק"ק מיץ, וכן הוא בשארי קהלות אשכנז ... שיש רשות לבעל דין לדון אצל המשפט ערכאות, מי התיר להם זה... וכי עדיף חק המלך מחקו של מלכו של עולם שהוא דין תורה הקדושה? ... לכן בעוונותינו הרבים רע עלי המעשה, אפס אין כח לבטלו כי נשרשו בתקנה זו מבלי שומע, ומי שיהיה כחו יפה יבטלו ויקבל שכר מאלקי המשפט.³⁷⁰

עם חלוקת פולין, בשנת 1772 עברה גליציה כולה לשלטונה של הקיסרות האוסטרית. כבר תחת שלטונה של מריה-תרזה בקיסרות החלו תהליכים של רפורמה מעמיקה בסדרי החוק והשלטון האוסטריים, אך תהליכים אלו העמיקו והואצו מאוד עם עלייתו לשלטון של בנה – יוזף השני.³⁷¹

³⁶⁹ ראו: כץ, **מסורת ומשבר**, עמ' 247 ואילך. עבודתו של כץ הניחה את היסודות לתודעת המשבר כציר התיאור המרכזי של יהדות מזרח אירופה בעת החדשה המוקדמת. דיון נרחב בעמדה זו ניתן למצוא אצל ברטל ופינר, **היסטוריוגרפיה במבחן**, וראו גם סורוצקין, **החילוניות**. עוד בעניין משבר הסמכות הרבנית ראו גם:

Ruderman, **Early**, pp. 133-158 ועוד; Teller, **Crisis**; Abramski, **Crisis**;

Berkovitz, **Protocols**, Vol. I, pp. 46-78, Vol. II pp. 8-10

חלק ממבקרו של כץ (כמו רודרמן לדוגמה) טענו שיש להקדים את תארוך השבר בסמכות הרבנית והתפוררות הקהילה מן המאה הי"ח אחורה אל העת החדשה המוקדמת. דיונו כאן מצטמצם רק לנושא סמכותו של בית הדין, ובעיקר להיבט של סמכותו החיצונית – הנשענת על חוק המדינה. בהקשר זה, ברור שהשינויים המרכזיים חלים במחצית השנייה של המאה הי"ח.

³⁷⁰ **תומים**, ס"י כו, וראו בהרחבה על קהילת מץ אצל ברקוביץ, **מסורת**, עמ' 34-39, וראו עוד Berkovitz,

שם.

רושם ספרותי ניכר של המתח בין הסמכות הרבנית לבין הממשל ניתן למצוא בסיפורו של עגנון 'המבקשים להם רב או ברוח המושלי המצוי בקובץ **עיר ומלואה**, עמ' 309-393.

³⁷¹ ראו ברור, **גליציה ויהודיה**, עמ' 178 והלאה; ברטל, **מאומה ללאום**, עמ' 85-101.

כמי שהושפע עמוקות ממהפכת הנאורות, מקדם יוזף השני במהירות ובכח רפורמות מרחיקות לכת, תוך שהוא משנה לחלוטין את פני מערכת השלטון האוסטרית. כחלק מן התהליך הזה נוצרת הפרדה מעמיקה והולכת בין הדת לבין המדינה, תוך העברת סמכויות נרחבת לידי המדינה. האבסולוטיזם הנאור תפס את המדינה ככלי המרכזי והיחיד לניהול החברה, וריכוז בידיה את כל הסמכויות. משום כך – הלכה והצטמצמה סמכותם של בתי הדין הקהילתיים. הדברים אמורים גם באשר לכוח השיפוט של האצילים, אך בעיקר ביחס לכנסיות ולבתי הדין היהודיים.

סמכותם של בתי הדין הללו הלכה והתכווצה, עד שנשללה לחלוטין בשנת 1785³⁷² – שלוש שנים קודם פרסומו של ספר 'קצות החושן'. הקהילה הפכה מישות משפטיות וכלכליות, לישות דתית בלבד. התחומים היחידים שנשארו בידי הקהילה היו הנישואין, הצוואות וכד', בעוד שבכל שאר העניינים המשפטיים נדרשו היהודים לפנות לבתי המשפט הממשלתיים.³⁷³

התייחסות רחבה לשינויים הללו אנחנו שומעים בדרשתו האחרונה של ר' רפאל כ"ץ, רבן של קהילות אה"ו, שאותה נשא בערב ר"ח אדר תקנ"ט (1799), ובה הוא סוקר את מצבם של דיני ישראל בכל קהילות אירופה:

דעו וראו והסיבו עיניכם מנגד אל כל הארצות אשר ישראל מפוזרים שמה. תחת אשר היה להם בימים הראשונים חוק ומשפט, מקל ורצועה להוציא עשוק מיד עשקו ולשבר מלתעות עול, בכל ארצות מושבותם. ואף בימי החשך והאפילה ההמה בכל עתות החרום ושנות הגרושים וזמני התלאות והצרות הרבות אשר עברו על ראשינו בימים ההם בכל הארצות, בכל זאת לא סר שבט מיהודה ומחוקק מבין רגלינו, ממנו משפטנו יצא לאור, על פי הדת והחקים אשר לנו למורשה. עתה, אוי לדור שכך עלתה בימיו!

לא נשאר שם ושארית למשפטי ה' הישרים, אויבינו פלילים, וידל כבוד יעקב בגויים ומשפטיו לא ייזכרו עוד... וגם באיזו מקומות זער שם זעיר שם אשר הותיר ה' שריד בארץ כמעט, לא ולא שקטו אלו המתעבים משפט... לקחת שבט מושלים מדייני ישראל והיו כלא היו...

³⁷² ברור, **גליציה ויהודה**, עמ' 182; קרניאל, **מדיניות**, עמ' 437. אמנם ראו אצל קרניאל בהמשך (עמ' 532) על חזרה חלקית של האוטונומיה במהלך המאה ה-19, עם שינוי המדיניות וביטול המהלכים שהוביל יוזף השני על ידי ממשיכיו. קרניאל אינו מציין שם את מקורותיו. מכל מקום, גם אם יש חזרה חלקית של הסמכות, ודאי שהתהליכים שעברו על מערכת המשפט היהודית בתקופה זו יצרו זעזוע קשה בסמכותה ובחסינותה.

על התהליך המקביל בגרמניה, ראו קפלן, **תמורות**, עמ' 203.

³⁷³ ראו לשונו של ר' יחזקאל לנדא מפראג: "ואנחנו מצפים בכל יום שאדוננו הקיסר החסיד יר"ה יתן רשות ליהודים שידונו זה עם זה בדיני ישראל" (**נודע ביהודה** תניינא, חושן משפט סי' כה, בתשובה שנתנה בשנת תקמ"ח (1787)).

אמנם לא דבר ריק הוא אשר ראינו בצרות נפשנו בכל הארצות ובכל מקומות מושבותינו בארצות אייראפא נוטל כבוד מבית חיינו ונפרע חוק ומשפט, ודין ישראל לא יזכר עוד בארץ. במה נוחיל תשועה בגלויותינו? במה נרצה את פני אלהינו?³⁷⁴

דברים אלו, כמו גם תלונתו של ר' יונתן אייבשיץ לעיל, מלמדים על המצוקה העמוקה שבה היתה נתונה מערכת השיפוט הפנים-קהילתית במאה ה-18. אמנם, כפי שנאמר לעיל, מקור סמכותו של בית הדין הוא תמיד כפול – חיצוני ופנימי. גם אם נשללה הסמכות החיצונית של בית הדין, אין בכך בהכרח כדי להצביע על התפרקות מלאה של הסמכות הפנים-קהילתית של מוסד זה. בדיקה מעמיקה של השאלה הזו היא מעבר לתחומי של המחקר הזה, והיא דורשת בדיקה נרחבת של פנקסי הקהילות, לצד עיון ברישומיהם של בתי הדין הממשלתיים מאותה התקופה.³⁷⁵

רישום מסויים של בעיית הסמכות ניכר בספרות השו"ת בת התקופה. השו"ת הוא מקור היסטורי מורכב, וודאי שקשה להסתמך על ניתוח סטטיסטי של ספרות השו"ת. אף על פי כן – מבט ראשוני על ספרות השו"ת בת התקופה מלמד על פער כמותי משמעותי בין התשובות העוסקות בענייני 'חושן משפט' לאלו הניתנות בתחומי החיים האחרים.³⁷⁶ אחד מן המשיבים הבולטים בגליציה בראשית המאה ה-19 היה ר' שלמה קלוגר. רק 13% מתשובותיו של ר' שלמה קלוגר עסקו ב'חושן משפט'. גרטנר בעבודתו תלה זאת באבדן האוטונומיה הקהילתית.³⁷⁷

מבט על שו"תים נוספים מגלה תמונה מורכבת. בשו"ת 'נודע ביהודה' מהדורא קמא, שראה אור בשנת 1776, רק 14% מן התשובות עוסקות בענייני 'חושן משפט'. בשו"ת 'חוט המשולש', בו מרוכזות תשובות משושלת רבני וולוז'ין בתחילת המאה ה-19 – אף תשובה

³⁷⁴ ר' רפאל הכהן מהמבורג, **זכר צדיק**, דרוש ציון במשפט, אלטונא תקס"ה. מעניין שבמהדורה המאוחרת יותר, וילנא תרמ"ט, הושמטו חלקים נרחבים מן הפסקה הזו.

³⁷⁵ ראו בהקשר זה את עבודותיהם של ברקוביץ (Berkovitz, **Protocols**) ושל פראם (Fram, **Window**), שהוציאו לאור את פנקסי בתי הדין של מץ ושל פרנקפורט (בהתאמה). פנקסים של בתי דין רבים מצויים עדיין בכתב יד, ומצפים למחקר. ראו הפניותיו של פראם, **שם**, עמ' 20 ובהערה 17. להתייחסות לשאלה הריאלית של סמכות בית הדין – ראו פראם, **שם**, עמ' 50-68.

³⁷⁶ ראו אלון, **המשפט העברי**, כרך ג', עמ' 1246-1247. אמנם, קביעתו שם איננה נסמכת על ניתוח נתונים מתוך ספרות השו"ת, והיא נראית יותר כהתרשמות כללית. ראו גם דבריו של כץ, **גוי של שבת**, עמ' 182, המובאים לקמן הערה 438.

³⁷⁷ גרטנר, **הרב**, עמ' 224. גרטנר שם נסמך על דברי אלון שהוזכרו בהערה הקודמת כמקור לטענה זו, ואינו מביא לה מקורות נוספים. קביעתו שם שקודם לכן 60%-80% מן התשובות עסקו בענייני 'חושן משפט' נראית מופרזת מעט.

איננה עוסקת בענייני 'חושן משפט'. לעומת זאת, בשו"ת ר' עקיבא איגר, שראה אור בורשא 1825, למעלה מ-20% מהתשובות הן בענייני 'חושן משפט'.³⁷⁸

אמנם, אין די כאן בבדיקה כמותית. גם במקום שבו יש תשובות רבות העוסקות ב'חושן משפט' – חלק גדול מהן מוקדש לדיון בדיני ירושות ומעמד אישי, שנשארו בסמכות בתי הדין.³⁷⁹ בחלק נוסף לא מובאות תשובות שנתנו הלכה למעשה, והן כוללות דיונים למדניים בשאלות פרשניות.³⁸⁰ תשובות נוספות עוסקות בענייני 'חושן משפט' רק כרקע לדיון אחר – דוגמת דיון בחזקות ברקע שאלת התרת עגונות, או בהלכות עדות ברקע שאלות עדים בגט או בקידושין. בחלק מן התשובות נמצא גם תיעוד ממשי להחלטות המערכת המשפטית של הקהילה – לא מעט מן השאלות עוסקות בשאלות 'דינא דמלכותא דינא', ערכאות של נוכרים וכד', ועיון בהן מסמן יפה את מגבלותיו של כח השיפוט הקהילתי.³⁸¹

מכל מקום, כאמור, אין די בכך על מנת להכריע באופן ברור בשאלת מעמדה של מערכת בתי-הדין הקהילתיים. העובדה שתשובות בנושא זה לא פורסמו בספרות השו"ת אינה מעידה בוודאות על כך שלא ניתנו, או על כך שמעמדו החוקי של בית הדין השפיע באופן ישיר על נפח הפסיקה בתחום. עם זאת, אין ספק שלשלילת הסמכות השיפוטית של בית הדין על ידי השלטון האוסטרי היתה השפעה לפחות באשר לאופן שבו נתפס תפקודו של בית הדין.

לקמן אבקש לטעון כי השינויים במידת הסמכות החיצונית שזכה לה בית הדין מן השלטונות, השפיעו על האופן שבו **תפס בית הדין את עצמו**, ועצבו כך את האופן שבו הציג ופירש את תוקפה של מערכת השיפוט.

1.2 סמכות בית הדין – הרקע התלמודי

מראשית הדיון התלמודי בנושא סמכות בית הדין ומעמדו, עומד הדיון בצל אבדן הסמכות של מערכת המשפט היהודית. אבדן הסמכות הוא כפול, בשני ההיבטים שהיצגנו – הפנימי

³⁷⁸ ראו דבריו של קרניאל שהובאו לעיל הערה 372. ייתכן, שאת ריבוי התשובות בשות רעק"א יש לפרש על רקע חזרת הסמכות בראשית המאה ה-19.

³⁷⁹ בשו"ת ר' עקיבא איגר לדוגמה, מוקדשות כשליש מן התשובות לענייני ירושות.

³⁸⁰ ראו לדוגמה סי' א' בשו"ת נודע ביהודה, העוסק במינוי מלך שאין אמו מישראל! ושם סי' יג, טו, טז ועוד רבים שהם כולם דברי פלפול שאינם להלכה.

³⁸¹ כך לדוגמה עוסק החת"ם סופר בהרחבה (שו"ת חתם סופר חלק חושן משפט סי' כא-כב) במעשה בדין שפנה לערכאות במשפט כנגד רב הקהילה שלו! וראו עוד לדוגמה מתוך רבים – שו"ת נודע ביהודה קמא 'חושן משפט' סי' י, יא, כב ו- סו, ובמהדורה תניינא – סי' כה ו-מ; שו"ת ר' עקיבא איגר מהדורה קמא, סי' קכח; שו"ת האלף לך שלמה חושן משפט סי' ג וסי' ו.

והחיצוני. ראשית – נשללת הסמכות הריאלית לדון על ידי השלטון הרומאי,³⁸² ובכך מצטמצמים מראש תחומי הדיון הרלוונטיים לבית הדין. בנוסף – עם המעבר של המרכז הרוחני מארץ ישראל לבבל פוסקת שרשרת הסמיכה, ומערכת המשפט צריכה לתפקד מעתה ואילך ללא דיינים סמוכים.³⁸³ הסמיכה מייצגת את ההשראה האלהית החלה על הדיין ומעניקה לו את הכריזמה השיפוטית הנדרשת. הדבר בולט בכך שהסוגיה לומדת את הצורך בסמיכה מהכינוי 'אלהים' שמוענק לדיין בתורה. הזיהוי שבין הדיין לבין האל מלמד על תפיסת הסמיכה כביטוי להשראה ולנוכחות. כיצד התמודדה ההלכה עם סיטואציה מורכבת זו?

כבר סוגיית הפתיחה של מסכת סנהדרין מציבה את ההבחנה בין דיני 'גזילות וחבלות', בהם יש צורך בשלושה דיינים סמוכים, לבין דיני 'הודאות והלוואות' בהם אין צורך בדיינים סמוכים.³⁸⁴ בהמשך הסוגיה מוצגות שתי עמדות עקרוניות ביחס לפטור בדיני 'הודאות והלוואות': לפי הדעה הראשונה, המיוחסת לר' אבהו, יש צורך עקרוני בשלושה דיינים מומחים גם בתחום דיון זה, כיוון ש'עירוב פרשיות כתוב כאן' – כלומר: הפסוקים המלמדים על הצורך בדיינים סמוכים ('אלהים') מתפרשים כמתייחסים למגוון רחב של תחומי דיון, כולל הודאות והלוואות. אף על פי כן – חכמים ויתרו על הצורך במומחים בתחומים אלו, על מנת 'שלא תנעול דלת בפני לוויין'. את קיומה של התקנה הזו לומדת הסוגיה מעמדתו של ר' חנינא, המשנה את תנאי הדיון בדיני ממונות³⁸⁵ על מנת להקל על הלוויים.

המגמה ברורה: גם בסיטואציה של חוסר סמכות, יש הכרח חברתי לקיים את מעמדם של בתי הדין, על מנת להגן על החלשים והנזקקים. לדעה זו יש כאן תקנה חברתית שחורגת מדין תורה המקורי על מנת לאפשר את קיומה התקיין של החברה.

לפי הדעה השנייה, המיוחסת לרב אחא בריה דרב איקא – די מן התורה בדיין אחד על מנת לדון בדיני הודאות והלוואות, ואפילו אינו סמוך. דעה זו נשענת על לשון הפסוק 'בצדק תשפוט עמיתך' (ויקרא יט, טו), המתפרש כמאפשר לכל אחד לשבת כדיין בדין. הדרישה לשלושה דיינים היא החמרה שנועדה רק על מנת לוודא שבדין ישב לפחות דיין אחד 'דגמיר' – שהוא תלמיד חכם.

הפער בין שתי העמדות ניכר: לדעה הראשונה, הדין באופן כללי משמר את סמכותו האלהית והנחרצת – 'כי המשפט לאלהים הוא'. הויתור על הצורך בדיינים סמוכים בדיני

³⁸² על מערכות הדין בימי המשנה והתלמוד, ראו אלון, **מחקרים**, כרך ב, עמ' 15-57, הנ"ל, **תולדות**, כרך א, עמ' 128-191; אלבק, **בתי הדין**, וראו שפירא, **בית הדין**, והפניותיו שם (בעיקר בפרק ב)

³⁸³ על הסמיכה ראו בורנשטיין, **משפט הסמיכה**; מנטל, **סנהדרין**, עמ' 369-387.

³⁸⁴ בבלי סנהדרין דף ב עמ' ב – דף ג עמ' א. על סוגיה זו ראו וייס, **לחקר**.

³⁸⁵ על היחס בין תקנת ר' חנינא, העוסקת בדיני ממונות בכלל, לבין יישומה בסוגיה שלנו ביחס להודאות והלוואות בלבד, ראו בהרחבה בראשונים על הסוגיה, ולדוגמה ראו בתוספות שם דף ג עמ' א ד"ה 'שלא תנעול דלת בפני לוויין'.

הודאות והלוואות הוא מקומי – פשרה שנועדה לאפשר את תקנת העולם. מן הצד שני – לדעת רב אחא בריה דרב איקא, מכירה מראש מערכת המשפט בקיומו של שיפוט אנושי. השופט איננו 'אלהים' אלא 'עמית' של הבא לפניו לדון. הדין אינו אלא פעולתו של האדם, וסמכותו איננה נובעת מן ההשראה האלוקית אלא מן הסיטואציה האנושית המקומית. הנפקא-מינה המרכזית שמציגה הסוגיה בין שתי השיטות, וחשיבותה תתברר בהמשך, היא בשאלת הדין בדיעבד במקרה של שניים שדנו. לדעת ר' אבהו, המצריך שלושה דיינים מן התורה – דינם לא יהיה תקף. לעומת זאת, לדעת רב אחא בריה דרב איקא, אף על גב שלכתחילה יש צורך בשלושה דיינים, כיוון שמן התורה די בדין אחד, הרי שבדיעבד שניים שדנו דינם דין.

הסוגיות בגיטין פח ובב"ק עד מוסיפות אלמנט נוסף לדיון: 'שליחותיהו'.³⁸⁶ הגמרא בגיטין מתארת את המפגש בין אביי לרב יוסף, היושב בדין וכופה אדם לגרש את אשתו:

תלמוד בבלי גיטין דף פח עמוד ב

אביי אשכחיה לרב יוסף דיתביב וקא מעשה אגיטי,

א"ל: והא אנן הדיוטות אנן,

ותניא, היה ר"ט אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריות של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: +שמות כ"א+ ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפנייהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר: לפנייהם - ולא לפני הדיוטות!

א"ל: אנן שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלוואות.

אביי מתפלא על האפשרות של רב יוסף לדון ללא סמיכה. תשובתו של רב יוסף פשוטה ומפליאה – סמכותו לדון נובעת מכך שהוא ממלא בכך את שליחותם של הדיינים הסמוכים.³⁸⁷ מושג השליחותיהו מציג סוג נוסף של תיווך בין הסיטואציה החסרה של מערכת המשפט בבבל לבין ההשראה והסמכות של הדיינים הקדומים בארץ ישראל.³⁸⁸ הסוגיה במסכת בבא קמא דף פד מגדירה את התחומים שבהם יכולים דייניי בבלי לדון מכח השליחות, וקובעת שהם מוגדרים על פי הצורך בפועל – במקרים שכוחם שיש בהם חסרון כיס. הגדרות אלו מחדדות אף הן את המבנה הפרגמטי של הדין: יצירת השליחות

³⁸⁶ ראו Radzyner, Agents.

³⁸⁷ רש"י במקום מבאר שרב יוסף מכוון לדיינים הסמוכים שבארץ ישראל. תוספות שם מוסיף ומבאר שגם כיום, על אף שכבר אין דיינים סמוכים בארץ ישראל, ממשיכים הדיינים למלא את שליחותיהו דקמאי.

³⁸⁸ הסוגיה בגיטין מבחירה שהמנגנון הזה הוא גם זה שפועל בדיני הודאות והלוואות. מה היחס בין ההסבר הזה לבין ההסברים שהציעה הסוגיה בסנהדרין? שאלה זו העסיקה כבר את הראשונים, שהציעו לה פתרונות מסוגים שונים. ראו רדזינר, דיני קנסות, פרק 12, העוסק כולו בגדר שליחותיהו, וביחוד ליד הערות 1766-1772 ובהערות עצמן.

הפיקטיבית³⁸⁹ מטעמו של בית הדין הקדמון נועדה לאפשר קיומו של הליך שיפוטי גם ללא סמיכה.

מספר קשיים עולים ביחס בין הסוגיות השונות, והראשונים עסקו בהם בהרחבה. קושי ראשון נעוץ בחיבור שעושה הסוגיה בגיטין בין 'שליחותיהו' לבין 'הודאות והלואות'. נבהיר: לכאורה, לפי הסוגיה בסנהדרין אין צורך בגדר 'שליחותיהו' על מנת לאפשר דין בתחומי ההודאות וההלואות. אם נאמר שמעיקר הדין אין צורך בשלושה דיינים מומחים – ודאי שאין צורך ב'שליחותיהו' על מנת לדון. גם לפי השיטה שמצריכה דיינים מומחים מעיקר הדין – הצורך ב'שליחותיהו' אינו ברור, שהרי הסוגיה בסנהדרין כבר פטרה את הצורך במומחים בעקבות תקנתו של ר' חנינא.

קושי נוסף נעוץ בלימודים השונים שמציעות הסוגיות כיסוד הצורך במומחים בדיני ממונות. בעוד הסוגיה בסנהדרין רואה כאמור את הצורך במומחיות כנובע מן המלה 'אלהים', הסוגיה בגיטין מביאה כמקור את המדרש הלומד את הדין מן המלה 'לפניהם' בפסוק 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' – 'לפניהם ולא לפני הדיוטות'.

קריאותיו של ה'קצות' בסוגיות אלו צועדות בנתיבים שהתוו הראשונים לפניו, ובתוכם הוא מגלה בסוגיה פנים חדשות. לקמן נעקוב אחרי גלגולו של הדיון מן הפוסקים אל נושאי הכלים. כדרכו של הדיון ההלכתי – נושאי הכלים משיבים למרכז הזירה את הדיון בפרשנות הסוגיה התלמודית ככלי לביקורת הפוסקים שלפניהם ולפסיקת הלכה מחודשת.

1.3 שיטות הפוסקים

הרמב"ם בהלכות סנהדרין פוסק כשיטת רב אחא בריה דרב איקא בסוגייה בפתיחת מסכת סנהדרין, שלפיה באופן עקרוני אין צורך בכלל בדיינים מומחים בדיני ממונות: אף על פי שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה...³⁹⁰ כנגדו, פסק הטור שמן התורה יש צורך בשלושה דיינים מומחים, כדעה השנייה בסוגיה בסנהדרין:

... אבל האידנא דליכא סמיכה כל הדיינים בטלים מן התורה כדכתיב לפניהם לפני אלהים הכתובים בפרשה דהיינו סמוכים ודרשינן לפניהם ולא לפני הדיוטות ואנו הדיוטות אנו לפיכך אין הדיינים מן התורה אלא דשליחותיהו דקמאי עבדינן:

³⁸⁹ ראו לשונו של המאירי למשל, כאשר הוא מציג את התחומים שבהם אפשר לדון: "ואף אלו לא מן הדין ולא מצד עצמנו אלא מצד שליחותם של דייני ארץ ישראל שכך נותנין לנו רשות מן הסתם לדון..." (חידושי המאירי, סנהדרין, דף ב עמ' ב)

³⁹⁰ הלכות סנהדרין פ"ב הל' י. כפי שנראה להלן פסיקתו של הרמב"ם בעניין מורכבת יותר ורבת רבדים. עם זאת, פסיקתו ההצהרתית כרב אחא בריה דרב איקא היא ודאי משמעותית מאוד.

ומסקינן דלא עבדינן שליחותייהו אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס...³⁹¹
 דומה שהמחלוקת בין הרמב"ם והטור מאפשרת לנו פרספקטיבה נוספת על הנושא כולו.
 אם כבר בסוגיות התלמוד הבבלי נוכח הפער שבין דין הסמוכים בארץ ישראל לבין הזירה
 הבבלית המוחלשת, ברור שבימי הראשונים הפער הזה הוא כבר הנחת יסוד עמוקה של
 המערכת ההלכתית כולה.

מן הפרספקטיבה הזו עולה תובנה פרדוקסלית – דווקא העמדה המדגישה את הסמכות
 האלוקית של מערכת המשפט האידיאלית מובילה להחלשה של מערכת המשפט הריאלית.
 הדגשת הפן הטוטאלי והטרנסצנדנטי של השיפוט מונעת את קיומו בתנאי הגלות, ומציגה
 את מערכת המשפט שבזמן הזה כמערכת דיעבדית בלבד.

הדברים בולטים בלשונו של פוסק אחר בן התקופה – ר' מרדכי יפה, בעל ה'לבוש':
 ואף על פי שאין עיקר מצות הדיינים אלא בזמן שהיו מומחין, דאלהים כתיב
 בפרשת משפטים גבי דיינים... ואנן הדיוטות אנן... דהאידינא ליכא סמיכה, מכל
 מקום **נהגו קדמונינו** ואנו אחריהם בזמן הזה לדון כל הדיינים שיתבארו בעזרת ה'
 יתברך **בתורת** שליחותייהו דקמאי, **משום תקון העולם**, כדי שלא ילך כל אחד
 בשרירות לבו ויעשה הישר בעיניו לומר מי אדון ידון אותי ולא יוכל העולם
 להתקיים...³⁹²

דברי ה'לבוש' מרחיקי לכת: כל סמכותם של השופטים מתבססת לדבריו על הנהגה בלבד,
 שמטרתה תיקון העולם. גם השליחות מוצגת בדבריו באופן מוחלש מאוד.
 אל מול העמדה הזו מתקבלת תמונה שונה לחלוטין בדברי הרמב"ם. לדבריו, אין הבדל
 עקרוני בין מערכת המשפט היום לבין זו הנדרשת על פי דין תורה, כיוון שגם מעיקר הדין
 הדיוטות יכולים לדון בדיני ממונות. אם כן, קבלת עמדתו של רב אחא בריה דרב איקא,
 גם אם יש בה הפחתה של הפאתוס הכרוך במערכת המשפט בדיני ממונות, משמרת באופן
 יציב וממשי את סמכותו של בית הדין בזמן הזה.³⁹³

ר"י קארו בחר לפתוח את חלק 'חושן משפט' ב'שולחן ערוך' באופן שמדגיש ומנכיח מאוד
 את מוגבלותו של בית הדין בימיו. הספר נפתח במילים 'בזמן הזה', והוא מתאר את
 התחומים המוגבלים שבהם רשאים הדיינים לעסוק:

שולחן ערוך חושן משפט סי' א סע' א

בזמן הזה, דנים הדיינים דיני הודאות והלוואות וכתובות אשה וירושות ומתנות
 ומזיק ממון חבירו, שהם הדברים המצויים תמיד ויש בהם חסרון כיס; אבל

³⁹¹ ארבעה טורים, טור חושן משפט, סי' א

³⁹² לבוש עיר שושן, סי' א

³⁹³ ראו בהקשר זה את דבריו של בלידשטיין, **סמכות ומרי**, עמ' 266, שם עמד על יחסו של הרמב"ם לאבדן
 הסמכות והגמשת המערכת המוסדית בעקבות תהליך זה.

דברים שאינם מצויים, אף על פי שיש בהם חסרון כיס... או דברים שאין בהם חסרון כיס אף על פי שהם מצויים... וכן כל הקנסות שקנסו חכמים... וכן כל המשלם יותר ממה שהזיק, או שמשלם חצי נזק, אין דנין אותו אלא מומחים הסמוכים בארץ ישראל, חוץ מחצי נזק צרורות מפני שהוא ממון ואינו קנס. הקריטריונים שמביא כאן השולחן ערוך מבוססים כמובן על הסוגיה בבבא קמא דף פד שהוזכרה לעיל, המעצבת את גדרי שליחותיהו'. עם זאת, ובאופן מפתיע למדי, ר"י קארו נמנע מלהזכיר כאן באופן מפורש את הצורך בשליחותם של הדיינים הקדומים. גם בסימן ג', העוסק במספר הדיינים הנדרש, פסיקתו של השולחן ערוך לאקונית מאוד, באופן שאינו מאפשר להכריע בבירור מה דעתו העקרונית בשאלה האם מן התורה צריך דיינים מומחים בהודאות והלוואות:

שולחן ערוך חושן משפט סי' ג סע' א

אין בית דין פחות משלשה. וכל שלשה נקראים בית דין, אפילו הדיוטות. קיצור הלשון בפסיקתו של השולחן ערוך מוליד מחלוקת בין נושאי הכלים בשאלה מהי עמדתו העקרונית. כך כותב הסמ"ע:

סמ"ע סי' ג ס"ק א

אין ב"ד פחות משלשה. היינו מדברי סופרים, אבל מדין תורה בדיני ממונות בחד סגי, וכן כתב הרמב"ם בהדיא בפ"ב דסנהדרין [ה"י], דפסק כרב אחא, וכן משמע באשר"י ברפ"ק דסנהדרין [סי' א'], ודלא כמה שכתב בעיר שושן... הסמ"ע מבין שהשו"ע פסק בניגוד לעמדתו של הטור, וכשיטת הרמב"ם. את הדעה הזו תולה הסמ"ע גם בדברי הרא"ש בתחילת סנהדרין, והוא חולק בכך על שיטת העיר שושן שהובאה לעיל.³⁹⁴

הש"ך במקום חולק על הסמ"ע באופן חזיתי:

ש"ך חושן משפט סי' ג ס"ק א

...ולפי עניות דעתי דברי העיר שושן נכונים, דהא אמרינן בש"ס פרק קמא דסנהדרין [גי' ע"א] מאי איכא בין רבא לרב אחא, לרבא ליה דשמואל דשנים שדנו דיניהם דין לרב אחא אית ליה דשמואל. וכיון דקיימא לן דלא כשמואל וכדלקמן ריש סעיף ב', אם כן על כרחך קימא לן כרבא דמדאורייתא בעינן ג' מומחים מדכתיב ג' אלהים, אלא שחז"ל תיקנו דסגי בג' הדיוטות משום שלא תנעול דלת בפני לווין...

³⁹⁴ הסמ"ע היה כמובן מודע היטב לכך שהטור פסק שמדין תורה יש צורך בשלושה מומחים. את בחירתו לפרש את הלאקונה שבשולחן ערוך כנגד הטור ואלבא דהרמב"ם, יש לפרש לדעתי כביטוי לעמדתו האישית.

ראייתו המרכזית של הש"ך נשענת על קביעתה של הסוגיה בסנהדרין שהוזכרה לעיל, שלפיה לשיטת רב אחא – גם שנים שדנו בדיעבד דינם דין, כדבריו של שמואל. כיוון שה'שולחן ערוך' מכריע בפירוש שלא כך, משמע שאינו סובר כרב אחא. אלא שהש"ך אינו מסתפק בקביעה שה'שולחן ערוך' פסק כטור, אלא שהוא מוסיף ומקשה שתי קושיות על עמדת הרמב"ם עצמו. הקושיה הראשונה ממשיכה את הטיעון דלעיל: מכיוון שלשיטת הרמב"ם עצמו – שנים שדנו אין דינם דין, ודלא כשמואל, הרי שלכאורה היה עליו לפסוק כנגד רב אחא:

ואדרבה על הרמב"ם קשה לי, כיון דפסק [בפ"ב מסנהדרין ה"י] דפחות מג' אין דיניהם דין, היאך כתב [שם] כדברי רב אחא, הא אמרינן בש"ס דלרב אחא איתא דשמואל...³⁹⁵

קושייתו השניה של הש"ך מתבססת על הסוגיות בבבא קמא ובגיטין, המניחות כמובן מאליו שיש צורך במומחים על מנת לדון:

ועוד קשה לי על דבריהם, דהא בש"ס בבא קמא פרק החובל דף פ"ד [ע"ב] ובפרק המגרש גיטין דף פ"ח ע"ב איתא להדיא טעמא דדיינין בהודאות והלואות משום דשליחותיהו [דקמאי] עבדינן, וכן כתב הרמב"ם גופיה בפ"ה מה' סנהדרין [ה"ח] ... וז"ל, לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אף על פי שאין ב"ד של חו"ל אלהים, שליחות של בית דין של ארץ ישראל עושין, ע"כ לשונם. אלמא דמדאורייתא לא דיינין הודאות והלואות אלא ע"פ מומחים, והיינו כרבא, דלרב אחא מדאורייתא ביחיד הדיוט סגי, כדמוכח להדיא בש"ס, וכן הוא באשרי. מעבר לקושיה על עמדת הרמב"ם מן הסוגיה בבבא קמא, מבוססת הקושיה על הסתירה הפנימית בדברי הרמב"ם עצמו. מחד, כאמור לעיל, הרמב"ם פסק כרב אחא בריה דרב איקא, שלשיטתו באופן פשוט כלל אין צורך בדיינים מומחים על מנת לדון בהודאות והלואות. מאידך, הרמב"ם עצמו הביא להלכה גם את גדר 'שליחותיהו':

דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה והאונס והמפתה וכיוצא בהן אין דנין אותם אלא שלשה מומחים והם הסמוכין בארץ ישראל, אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אינן צריכין מומחה אלא אפילו שלשה הדיוטות ואפילו אחד מומחה דן אותן, לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אף על פי שאין בית דין של חוצה לארץ אלהים שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין, ואין להן רשות לדון דיני קנסות בשליחותן.³⁹⁵

אם באופן עקרוני פוסק הרמב"ם כרב אחא בריה דרב איקא, שאין כלל צורך בשלושה דיינים (וממילא, לכאורה, גם אין צורך במומחיות) מדוע הוא נצרך לגדר 'שליחותיהו'?

³⁹⁵ הלכות סנהדרין פר' ה הל' ח

השאלה הזו הטרידה כבר את נושאי הכלים של הרמב"ם.³⁹⁶ ב'מגיד משנה' שם מצוטטת השאלה הזו בשמו של הרמ"ך – מראשוני המשיגים על הרמב"ם:
 ותימה הוא לפסק שלו, אמאי איצטריך למימר הודאות והלואות שליחותייהו דקמאי עבדין וכו' וצ"ע...
 מכוח שתי השאלות הללו מכריע הש"ך כנגד עמדת הרמב"ם, ופוסק כשיטת הטור ובעל ה'לבוש', לפיה יש צורך מדאורייתא בשלושה דיינים מומחים.
 ה'קצות' צועד בדבריו כאן בנתיב הדיון שסללו הש"ך והסמ"ע,³⁹⁷ והוא מציע בדבריו תירוץ חדש לדעת הרמב"ם.

2. סמכות בית הדין ב'קצות החושן'

2.1 בין דין לכפייה

קצות החושן סימן ג ס"ק א

אין ב"ד פחות משלשה. ז"ל הרמב"ם בפ"ב מהלכות סנהדרין (ה"י), מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר (ויקרא יט, טו) בצדק תשפוט עמיתך, ומדברי סופרים צריך שלשה. והוא כדעת רב אחא ושמואל (סנהדרין ג, א) דבר תורה בחד סגי. אבל סוגיא דפרק החובל (ב"ק פד, ב) ופרק המגרש (גיטין פח, ב) משמע דאפילו בדיני ממונות בעינן תלתא מומחין מן התורה, דאמרו שם גבי הודאות והלואות דאנן שליחותייהו דקמאי קא עבדין, ומשמע דלולי זאת אין בידינו לדון דיני הודאות והלואות, ומזה הביאו כמה פוסקים ראיה דאפילו בדיני הודאות

³⁹⁶ מעניינת הפסקה המופיעה בסוף דברי הש"ך בסעיף זה, ומאירה את ההקשר ההיסטורי של יצירתו: בשעה שכתבתי דברי הנ"ל לא היה לפני ספר כסף משנה כי זה למדתי בברחי מן מלחמות הרקים ימ"ש, ועתה עיינתי בספר כסף משנה וראיתי שהרגיש שם [בפ"ב ה"י] בקושיא שהקשיתי לעיל על הרמב"ם, דהיאך פסק כרב אחא וכתב מיד שנים שדנו אין דיניהם דין, ומייתי שם תשובת הרשב"א שמישב שם דברי הרמב"ם בזה, וכן בספר לחם משנה. ולפע"ד דבריהם דחוקים בזה...
 הש"ך מתחיל לכתוב את פירושו ל'חושן משפט' בבורחו 'מן מלחמות הרקים' – כנראה באחד האירועים הראשונים של מרד הקוזאקים. סופן הטראגי של המלחמות הללו הוביל להתפרקות הקהילות היהודיות ולהתפוררותן של ועד ארבע ארצות. ראו דברי רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, עמ' 148, שתלה בכך את אופי חידושיו של הש"ך בחלק 'חושן משפט'. עוד בעניין ראו אצל פייגלין, **הש"ך**, עמ' 22-23 ובהפניותיו שם הערה 114.

³⁹⁷ כמובן, גם ה'יתומים' התייחס לשאלה זו (ג, א), והציע לה תירוץ ארוך ומפורט, שחלקו עמום. בבסיס התירוץ שלו מונחת הטענה שניתן לשלב בין עמדת רב אחא, לפיה די בדיין אחד, לבין מאן דאמר 'עירוב פרשיות כתוב כאן'. בנתיבות (שם) הוסבר תירוץ של ה'יתומים' בדומה לדברים שנציג לקמן בדברי ה'קצות', אך ה'נתיבות' עצמו היה מודע לכך שאין אלו דברי ה'יתומים' במקורם, אלא עיבוד שלו, שנראה שנעשה על בסיס חידושו של ה'קצות'.

והלואות מן התורה בעינין שלשה מומחין, ועיין בר"ן בחידושו (סנהדרין ג, א ד"ה ולענין הלכה) חשבה לראיה מהך סוגיא דפרק החובל והמגרש. ובש"ך (סק"א) הקשה על הרמב"ם מסוגיא הנ"ל...³⁹⁸

בפתיחת הדברים בסעיף זה סוקר ה'קצות' את העמדות הבסיסיות בסוגיה ברקע דברי הרמב"ם, תוך שהוא מביא את קושיית הש"ך על הרמב"ם מדין 'שליחותיהו'. בהמשך פונה ה'קצות' לתירוץ עמדתו של הרמב"ם. באופן שבו מתנהל הדיון בסימן זה – תירוץ עמדתו של הרמב"ם מתפרש כהזדהות עם עמדתו של הסמ"ע בפרשנות דבריו של ה'שולחן ערוך', ולמעשה – כפי שעוד נראה להלן – כהבעת עמדתו האישית של ה'קצות' בעניין זה.

ונראה ליישב לפי מה שמבואר מדברי תוסי' דאפילו נימא דמן התורה בחד סגי לדון אבל עכ"פ בדיני כפיה ודאי צריך מומחין, בתשובתו כאן, משתמש רא"ל בדברי התוספות בסנהדרין. התוספות התקשו בסתירה נוספת שהוזכרה לעיל,³⁹⁹ בין הסוגיה בסנהדרין לזו שבגיטין – בעוד בסנהדרין למדה הסוגיה את הצורך במומחים מן הכינוי 'אלהים' הניתן לבית הדין, הסוגיה בגיטין לומדת את אותו הצורך מפסוק אחר – מן המלה 'לפניהם':

וז"ל תוסי' ריש פ"ק דסנהדרין (ב, ב) ד"ה ליבעי נמי מומחין, תימה דהכא משמע דממעט הדיוט מדכתיב (שמות כב, ז) אלקים ובפרק המגרש (שם) ממעט להו מדכתיב (שם כא, א) לפניהם ולא לפני הדיוטות

תירוצם של התוספות מבחין בין שני מרכיבים שונים בדין – הדין עצמו ויכולת הכפייה: ונראה לפרש דבגיטין לענין מילי דכפיה איירי, דאהכי מייתי לה דאביי אשכחיה לרב יוסף דקא יתיב וקא מעשי אגיטא אמר ליה והא אגן הדיוטות אגן, אבל אלקים לאו אמילי דעשוי מיירי אלא בדין בעלמא...

לפי דברי התוספות, הצורך במומחיות בשביל עצם הדיון נלמד מן המילה 'אלהים', בעוד הצורך במומחיות בשביל הכפייה (כמו במקרה של אביי, הכופה את האדם שלפניו לגרש את אשתו) נלמד מן המלה 'לפניהם'. אין בדברי התוספות ויתור על הצורך במומחים באחד מן התחומים, אלא רק הבחנה בין שני התחומים, תוך הצבעה על המקורות השונים מהם נלמד הצורך במומחיות בכל אחד מהם. אלא שרא"ל ממשיך מדברי התוספות צעד נוסף, כאשר הוא קובע על בסיס ההבחנה הזו שיש אפשרות להפריד הלכה למעשה בין השני המרכיבים, ולדרוש מומחים רק עבור אחד מהם:

³⁹⁸ בהמשך הדברים כאן חשוב ל'קצות' הדיוק הביבליוגרפי. הש"ך מבקר את פרשני הרמב"ם, שלא השיגו עליו מדין 'שליחותיהו', וה'קצות' יוצא להגנתם:

וכתב שלא הרגישו בזה הרשב"א והכסף משנה והלחם משנה. אבל לא נעלם מעיניהם דבר וכבר כתב בכסף משנה (פ"ה מסנהדרין ה"ח) ז"ל, ותימה הוא לפסק שלו אמאי איצטריך למימר הודאות והלואות שליחותיהו דקמאי עבדין וכו' וצ"ע ע"ש.

³⁹⁹ מיד לאחר הערה 389 לעיל

ומבואר מדבריהם דנהי דהדין יכול להיות על פי יחיד הדיוט, אבל לכוף ודאי בעינן מומחין, משום דאשר תשים לפניהם אלו כלי הדיינים קאי על שבעים זקנים, ולהכי שם בעובדא דיתיב רב יוסף וקא מעשי אגיטא באלו שכופין אותו להוציא ואשכחיה אביי ואמר לו הא (תנן) [תניא] לפניהם ולא לפני הדיוטות, והיינו דאין בידינו לכוף אותו לקיים אשר מוטל עליו דהא אשר תשים אלו כלי הדיינים בעינן מומחין...

השילוב שעושה ה'קצות' בין הבחנת התוספות לבין פסיקתו של הרמב"ם מוליד עמדה חדשה⁴⁰⁰ ומפתיעה: גם אם יש צורך בדיינים סמוכים על מנת **לכפות**, אין צורך בסמיכה על מנת **לדון**. ההבחנה בין שתי הפונקציות שממלא בית הדין מאפשרת ל'קצות', בעקבות הרמב"ם כאן, להשאיר מרחב קיום לבית הדין שאינו סמוך, לצד ההכרה באבדן הסמיכה. החידוש שבדברים הוא מרחיק לכת: ההבחנה בין הדין עצמו לבין הכפייה, מציבה את הדין כדין תיאורטי בלבד, שאיננו מתיימר לפלוש אל עולם המעשה. כאשר דיין דן את הדין אין כאן פסיקת הלכה למעשה, אלא הכרעה תיאורטית בשאלה העומדת לפניו. ההיבט של ההכרעה ההלכתית יכול לעמוד בפני עצמו, גם במנותק מיכולת המימוש שלה בפועל! תשובתו של רא"ל מנתקת בין שני היבטיה של מלאכת הפסיקה בדיני ממונות – הממד הפרקטי והממד העיוני, כאשר כל אחד מהם יכול לעמוד בפני עצמו גם ללא חברו. אין ספק שלדברים אלו השלכה מרחיקת לכת על תודעתם של הפוסק והלומד באשר לדיני ממונות.

כבר בשלב זה ניתן לראות שעמדתו הלמדנית-פרשנית של רא"ל משקפת את הסיטואציה ההיסטורית שבה הוא נתון. ההבחנה הלמדנית בין יכולת השיפוט לבין סמכות הכפייה אינה אלא שיקוף של ההקשר הריאלי לכתיבתו של רא"ל, שבו ממשכים לפעול בתי דין יהודיים קהילתיים, אלא שסמכותם ויכולת הכפייה שלהם נשללות לחלוטין. המבנה הכפול שנוצר בחלוקה שבין הכרעת הדין לבין הכפייה מאפשר שימור של מעמדו של בית הדין היהודי, גם אם באופן ריאלי אין לפסיקתו כל כח כפייה ממשי. כמובן, כפי שנראה להלן, בתוך הקשר כזה גם פסיקת ההלכה עצמה נתפסת באור אחר.

2.2 מסלולו של חידוש

נסטה לרגע מן הדיון בגופו של חידוש, אל הנסיון למפות את מסלולו של החידוש הזה אל דברי ה'קצות'. לעיל ראינו את גלגולו של הדיון מן המקורות הראשוניים בסוגיות התלמוד, דרך דיוני הראשונים בפרשנותם לסוגיות אלו, פסיקתם של הרמב"ם, הטור והשו"ע והדיון

⁴⁰⁰ על מקורו של החילוק שבדברי ה'קצות' ראו מייד להלן.

בנושאי הכלים. כפי שהודגש, ההבחנה שמציע ה'קצות' בין הדין לבין הכפייה צומחת מן המקורות הללו, אך היא מתגבשת ומוצגת בסופו של דבר רק בדברי ה'קצות'.⁴⁰¹

ה'קצות' עצמו תלה את ההבחנה בדברי הבי"ח (א, ג), שאכן הביא הבחנה דומה בדעת התוספות, אלא שהבחנתו של הבי"ח לא נאמרת כקביעה הלכה למעשה אלא כהבחנה פרשנית בלבד.⁴⁰² מקור אחר, ומפתיע יותר, לחילוק של ה'קצות' ניתן למצוא בחידושי ר' העשיל מקראקא⁴⁰³ על הטור, בדבריו בסי' ג:

להרא"ש והרמב"ם דפסקו כרב אחאי דאפי' מן התורה לא בעינן ג' מומחין, קשה למה לנ[ו]ן דשליחותיהו קא עבדינן, תיפוק דלא בעינן ג' מומחין... י"ל דלענין זה סגי היכא שאמר לי דון לנ[ו]ן כמו שנקראי[ם] דייני[ם] מה"ת, אבל לכופו א"י מן התורה אלא מומחה ואפשר שצריך אפי' ג' מומחין, דלהכי [מהני] עירוב פרשיות דגם רב אחא ס"ל (ע"כ) [ע"פ] שכן כתב[ו]ן התו[ס]פ[ו]ט, והרא"ש בשיטתייה[ו]ן אזיל, עיין בו, והלכך צריכין לומר דעבדינן שליחותיהו, ודוק.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ הבחנה אחרת, שיש בה הטרמה מסויימת של הבחנתו של ה'קצות', מופיעה בדברי הרמב"ן ותלמידיו בסוגיה בסנהדרין. הרמב"ן (חידושי הרמב"ן, סנהדרין, דף כג עמ' א) מבחין בין הלימודים מ'אלהים' ומ'לפניהם' באופן שונה מן התוספות. לשיטתו – הלימוד מ'אלהים' מלמד שדין בפני שלושה אינו דין הלימוד מ'לפניהם' מלמד שאסור לנ[ו]ן לבוא לפני בית דין שאינו של מומחים:

ואני אומר הדיוטות שפסולין ודאי מאלהים נפקא, ... אבל לא בא כתוב אלהים אלא לומר שדינם של הדיוטות אינו דין אבל לאסור עלינו שלא נוקק לפניהם אינו במשמע, לכך הוצרך הכתוב לפניהם לומר לא לפני גויים ולא לפני הדיוטות, כשם שאגוריות של גויים אף על פי שאתה יודע שדיניהם כדין תורה אי אתה רשאי להזקק להם כך בהדיוטות אסור לך להזקק להם... ולהכי אקשי ליה אביי לרב יוסף היכי מעשי מר אגיטא והרי אסור לך לדון ולבעלי דינין לבא לפניך כלל, והיינו דקאמר שליחותיהו דידהו קא עבדינן להתיר אותנו לדון.

ההבחנה כאן איננה בדיוק בין הדין עצמו לבין הכפייה, אלא בין האפשרות של בית הדין לדון לבין הרשות לבעלי הדין לבוא לפניהם. אף על פי כן, יש קרבה מסויימת בין ההבחנות השונות. על הזיקה של רא"ל לחידושי הספרדים, ראו להלן ליד הערה 492 ואילך. ברור שבהקשרים רבים, יש השפעה משמעותית לחידושים הספרדיים על דרכו של בית המדרש הלמדני בכלל ועל דרכו של רא"ל בפרט. בנושא זה – נראה שחשיפתו של רא"ל לדברי הרמב"ן בסוגיה היתה מאוחרת. ראו דבריו בסי' א סע' ג (בשאלת היחס לגזילות וחבלות בבבל), שם הוא בונה מהלך שלם בסוגיה, ורק לאחר מכן – מגלה שהמהלך הזה לשיטתו של הרמב"ן. אם כן, כיוון שחידושי הרמב"ן לא היו מונחים לפני רא"ל בראשית טיפולו בסוגיה זו, יש להניח שגם אם ראה רא"ל את דברי הרמב"ן – הם נוספו בשלב מאוחר יחסית, ולא הם שעצבו את דרכו בסוגיה.

⁴⁰² ה'יתומים' מתקשה שם בדברי הבי"ח, ומבהיר שלדברי התוספות לא מצאנו פטור ממומחים באף אחד מן התחומים, ומה שהציעו התוספות היה רק הבחנה בין שני מקורות שונים המלמדים את הצורך במומחים. אין ספק ששאלתו של התומים על הבי"ח אכן קשה במישור פרשנות התוספות, אלא שהבי"ח וכמוהו ה'קצות' עשו שימוש בהמשגה של התוספות באופן רחב יותר, ותלו עצמם בדברי התוספות.

⁴⁰³ ראו לעיל הערה 247 ולידה.

⁴⁰⁴ חידושי ר' העשיל, עמ' קס

חידושי ר' העשיל על הטור היו בכתב יד בלבד עד להדפסתם בסוף המאה ה-20, ולכן ודאי שלא היו בספר לפני רא"ל. אמנם, כתב היד שלהם היה נפוץ למדי, וה'נודע ביהודה' מעיד שהיה לפניו גליון הטור לר' העשיל.⁴⁰⁵ בפראג של המאה ה-18, אם כן, היו קיימים חידושי של ר' העשיל בכתב יד. ייתכן בהחלט שהדברים נאמרו גם בבית המדרש בלבוב בשמו של ר' העשיל, ואולי אפילו התגלגלו שם בכתב יד.

מכל מקום – גם אם החידוש אינו חידושו האישי של רא"ל, הרי שבספר 'קצות החושן' הוא מוצא לראשונה את דרכו אל הדפוס, ולכך חשיבות מרובה.

לעיל הזכרנו את מרכזיותו של ר' העשיל בשדה הלמדני-פלפלי של המאה ה-17. על אף הדומיננטיות הלמדנית שלו, חידושי לא נדפסו כמעט. בפסקה שהובאה לעיל תאר תלמידו של ר' העשיל, ר' אהרון קלינקר, את הסתייגות חתנו של ר' העשיל – ר' נפתלי הירש אב"ד לובלין – מהדפסת החידושים:

קיבל מידי [=כלומר: ר' נפתלי הירש קיבל מידי ר' אהרון קלינקר] הספר בפנים יפות ושם עינו הבדולח ועיונו על החיבור מורו חמיו ושאר בשרו המוי"ה [=הרב מוריניו ורבינו יהושע העשיל] מ"כ [=מנוחתו כבוד] ואמר אלי בטוב טעם שיש בו דברים שהם סגנון החילוק אינו כדאי להעלותו על הדפוס...⁴⁰⁶

אם כן, לא בכדי לא הודפסו חידושי של ר' העשיל: במאה ה-17 הם נתפסו כחילוקים הראויים לבית המדרש, אך אינם ראויים לעלות על הדפוס. הגבלת החילוקים לשיח הבית-מדרשי בלבד משמרת את העיסוק הפלפולי כמסורת פנימית, המועברת בין כתליו של בית המדרש. הדפסתו של החידוש הלמדני על גבי הספר בסופה של המאה ה-18 שוברת את מגבלותיה של המסורת הזו וממקמת מחדש את שיטת הלימוד הפלפולית במרכז הגלוי של בית המדרש.

קריאה זו מאפשרת לנו למקם את 'קצות החושן' כחלק מן התופעה הרחבה של השינויים בארון הספרים הלמדני של המאה ה-18. בפרק הקודם הזכרנו את תהליכי השינוי שנלווים להדפסתם המחודשת של חידושי הספרדים על הש"ס ושל חיבורים דוגמת ה"ים של שלמה'.⁴⁰⁷

גלגולו של חידוש מבית מדרשו של ר' העשיל אל כתיבתו של ה'קצות' ומכתב-היד אל הספר הנדפס, מסמן יפה את המסלול שבו הלמדנות האשכנזית מוטמעת אל תוך הזרם המרכזי של הכתיבה ההלכתית ומקבלת לגיטימציה ודומיננטיות. השינוי הזה כרוך בשינוי בתפיסת ההלכה והפסיקה עצמם, כפי שנראה להלן.

⁴⁰⁵ שם, הקדמה, עמ' 14

⁴⁰⁶ חידושי הלכות, עמ' 6

⁴⁰⁷ לעיל ליד הערה 362

דרך אגב, מעניין לעקוב גם אחרי המשך הדרך של העיסוק הלמדני בשאלה זו. בשנת 1838, חמישים שנה לאחר צאתו לאור של ספר 'קצות החושן', עמד חתנו של רא"ל, הלא הוא ר' שלמה יהודה רפפורט – שי"ר – להתמנות לרבה של טרנופול. שי"ר, שהיה דמות מורכבת של רב-משכיל,⁴⁰⁸ בחר לעסוק בדרשתו הראשונה בטרנופול בסוגיה זו שאנו עוסקים בה. החלק הלמדני של דרשתו (שהיתה בנויה על בסיס המבנה הדרשני הקלאסי, שכלל גם פלפול למדני) עסק בשאלת סמכות בתי הדין, ובתוכו – עיסוק ממש בשאלה זו של הסתירה שבדברי הרמב"ם.⁴⁰⁹ תשובתו של שי"ר שונה מעט מזו של רא"ל,⁴¹⁰ אך גם היא מבקשת להבחין בין אספקטים שונים בתהליך הדיון. עיסוקו של שי"ר בסוגיה זו דווקא, נמצא ברקע העיסוק שלו בדרשה בשאלת דמותו של הרב וסמכותו. כך הוא מנמק את הפנייה לסוגיה הזו: "נתחיל בחידושי תלמוד – ויהי העניין במה שאנו עוסקים בו עתה, היינו מינוי הרב ובמה שיש בידו לעשות..."⁴¹¹ כך, גם במהלך המאה ה-19 ממשיכה סוגיית הסמיכה ובית הדין לעמוד ברקע שאלת ההנהגה בקהילה היהודית, גם אם אין לה השלכות ישירות לסיטואציה הריאלית.

2.3 בין ממונא לאיסורא

נשוב לפסיקתו של ה'קצות' ולמשמעויותיה. על מנת להבהיר את השינוי העמוק שנוצר ביחס לדיני הממונות, נפנה לדבריו של ה'קצות' בסעיף הבא בסימן ג'. בהתייחס לסתירה אחרת בדברי הרמב"ם, ממשיך ה'קצות' לפתח את ההבחנה בין סוגים שונים של פסיקה:

קצות החושן סי' ג ס"ק ב

ולפי מה שכתבנו ניחא דודאי יחיד יכול לדון מן התורה כל כמה דידוע סברות בדינין, ולא עדיף פסק של דיני ממונות מפיסקי איסור והיתר אם הוא איש חכם שבקי בדינין, אלא בהודאה שמודה דבזה צריך בית דין וכל כמה דלא הוי בית דין לאו הודאה, אפילו הוא חכם בדינין, דהודאה אינו ענין לחכמה אלא בזה צריך בית דין, ובית דין של תורה צריך שלשה ומומחין...

בדבריו כאן מבאר ה'קצות' את הרקע האידאולוגי להבחנה דלעיל – העובדה שיחיד יכול לדון מן התורה נובעת מן הקביעה 'שלא עדיף פסק של דיני ממונות מפיסקי איסור והיתר'.

⁴⁰⁸ על שי"ר – ראו לעיל הערה 64.

⁴⁰⁹ ראש דברי שי"ר, דפים ד עמ' ב – ח עמ' ב. על דרשה זו ראו גרטנר, הרב, עמ' 134 ושיפריס, שי"ר, עמ' 144.

⁴¹⁰ תשובתו שם קשה מעט, ונראה שהיא מתבססת על ההנחה שידברי סופרים' ברמב"ם יכולים להתייחס גם לדינים דאורייתא שנלמדו על ידי חכמים. בנוסף, מבחין שי"ר בין תחילת דין (שיכולה להיות בדיין אחד) לבין גמר דין (שבשבילו צריך שלושה). דברים קרובים להבחנה זו נמצא גם ב'קצות'. ראו להלן בפסקה 'דין ללא טענות'.

⁴¹¹ שם, דף ד עמ' ב

הפסיקה בענייני ממונות איננה שונה מכל פסיקת הלכה אחרת, וכל מי שהוא 'איש חכם שבקי בדינין' יכול לפסוק הלכה בשאלות אלו. הדרישה לשלושה דיינים קיימת רק במקום שבו יש צורך במילוי פונקציות שהן מעבר לפסיקת ההלכה עצמה, דוגמת קבלת הודאה מבעל הדין. ההליכים הללו אינם כרוכים בבירור ההלכה בלבד, והם אלו הדורשים את הסמכות של 'בית דין'.

ההשוואה המובנת מאליה בדברי ה'קצות' בין ממונות לאיסורים היא מפליאה ממש. במקומות רבים מבחין התלמוד כדבר פשוט בין התחומים הללו, ומציג אותם כתחומים נפרדים זה מזה.⁴¹² בעוד תחומי האיסורים שייכים באופן מובהק למרחב הדתי שבין אדם לאלוקיו, נתפסו דיני הממונות כשייכים למרחב האנושי-הסכמי. ההשוואה שעושה ה'קצות' בין שני תחומים אלו, כדבר פשוט ומובן מאליה, היא השוואה מפתיעה ומרחיקת לכת.⁴¹³

נראה שעל רקע הדברים דלעיל ניתן להצביע על התמורה הזו ביחס לדיני הממונות כביטוי להשפעתו של השינוי בסמכותם של בתי הדין. גם אם סמכותו של בית הדין הקהילתי נשמרת, היא כבר אינה יכולה להמשיך ולהישען על הסמכות הריאלית, שנשללה על ידי השלטונות. הדבר היחיד שיכול להמשיך ולכוון את הסמכות הזו באופן פנים-קהילתי הוא ההיררכיה של הידע. המבנה הקהילתי, המציב את האב"ד או את הרב כמוקדי כח בקהילה, יכול להישען מעתה רק על סמכותם התורנית, הנשענת על היות הרב 'איש חכם שבקי בדינין'. גם אם ימשיכו חברי הקהילה לפנות אל הרב בשאלות הלכתיות הנוגעות לתחומי 'חושן משפט', שאלות אלו נתפסות עכשיו בתוך הקונטקסט הרחב של ספרות ההלכה כשאלות הלכתיות גרידא. הזדקקות לרב בשאלה בענייני חוזים תתבסס על אותה

⁴¹² ראו: אלון, **המשפט העברי**, עמ' 158-171; ווזנר, **נטורליזם**, עמ' 13 והלאה

יש להעיר שבפסקה מפורסמת בספר 'קונטרס הספקות' (כלל א, סע' ו), עסק אחיו של רא"ל – ר' יהודה, בדיוק בשאלה הזו. בעקבות שאלתו של מהר"י באסאן, מברר גם ר' יהודה הלר מדוע לא יוגדרו כל ספק בממונות כספק איסור גזל:

מאי טעמא אומרים קים לי בממונא ולא באיסורי, והרי בממון אם אין הלכה כן הוי ליה גזל ביד המוחזק וגזל נמי איסורא הוא... ויראה לי דפירוקא דהאי מילתא כך הוא, שלא אסרה התורה את הגזל אלא מה שהוא של חברו מצד הדין, אבל מה שהוא שלו מצד הדין לא אסרה עליו התורה. אמנם, יש לשים לב שבדבריו כאן לא מסמן עדיין בעל 'קונטרס הספקות' הבחנה עקרונית ומהותית בין ממונות לאיסורים. הבחנה מעין זו אכן צומחת בהמשך לאור הדברים הללו במשנתו של ר' שמעון שקופ (ראו להלן ליד הערה 415 ואילך), אך כאן אין עדיין המשגה כללית אלא הצעה יותר מקומית לפתרון. עם זאת – הצבת הדיון הזה ברקע דברי ה'קצות' מחדדת את הזהירות הנדרשת בקביעת קשר ישיר בין הרקע ההיסטורי לבין חידושו של ה'קצות'. כאמור – באותו הרקע ההיסטורי מתחילות להנץ גם תובנות הפוכות בדיוק.

⁴¹³ יש מקום לציין שהשוואה הזו מתקבלת כדבר פשוט גם אצל ה'נתיבות'. בדבריו בס"ק א חוזר הנתיבות ומצטט כמעט מילה במילה את פירושו של ה'קצות' כאן. (רא"ל עצמו מעיר בדבריו ב'משובב נתיבות' שכל דברי ה'נתיבות' באותו הסעיף כבר נאמרו בדבריו ב'קצות החושן' בס"ק ב.)

תודעת סמכות שבה יפנו אליו בשאלה לגבי כשרותה של תרנגולת. החיבור בין דיני ממונות לאיסורים מבהיר היטב את שינוי המוקד בתפיסת המערכת ההלכתית. תנועה זו מסמנת את ראשיתו של התהליך שבה הקהילה עצמה איננה מוגדרת על ידי גבולותיה הריאליים כקהילה אתנית, אלא תופסת את עצמה כקהילה דתית, והשותפות בה היא וולונטרית. הגדרת הקהילה לא תישען מעתה על המבנה הפוליטי שלה, אלא על תודעת החוק ההלכתית שתהפוך למוקד המארגן שלה. מעבר זה כמובן אינו תלוי בחידושו של ה'קצות', אך התמורה שמציע ה'קצות' בהבנת אופיו ותפקידו של השיפוט בדיני הממונות משקף אותו היטב.

2.4 דין ללא טענות

בהקשר זה יש לקרוא גם את דבריו של רא"ל במקום אחר – בחיבורו המאוחר 'משובב נתיבות', בו הוא מגיב להשגותיו של ר' יעקב מליסא ב'נתיבות המשפט'.⁴¹⁴ בסימן ה' מביא הרמ"א את עמדתו של הרשב"ם, לפיה על אף שאסור לכתחילה לדון בלילה בדיני ממונות, בדיעבד – אם עברו ודנו בלילה דינם דין. ה'קצות' מציע לכך את ההסבר הבא:

משובב נתיבות סי' ה ס"ק ב

דכיון דאינו פסול אלא תחלת דין בלילה וגמר דין כשר בלילה, וא"כ אם עברו ודנו בלילה נהי דפסול היה תחלת דין דהיינו המשא ומתן, מ"מ גמר הדין דהיינו מה שאמרו איש פלוני אתה חייב זה הוא בכשרות מן התורה דהא גמר הדין כשר בלילה, וא"כ כי עברו ודנו בלילה כשר הדין בדיעבד דהא הפסק הדין שאמרו כשר הוא בלילה אלא שהיה המשא ומתן בפסול שהוא תחלת הדין ולא מיפסל מחמת זה הגמר דין.

ומידי דהוי לדיינים שפסקו את דינם בלי משא ומתן דלא מיפסל משום זה, וא"כ כיון דגמר דין כשר בלילה א"כ אם עברו ודנו בלילה ודאי כשר. ההלכה שמותר לכתחילה להתחיל את הדין ביום ולסיימו בלילה, הופכת בדברי ה'קצות' למקור לכך שגמר דין בלילה כשר בכל מקרה, אפילו אם תחילתו היתה באיסור. על עמדה זו מקשה ה'נתיבות' קושיה פשוטה:

נתיבות המשפט, סי' ה ביאורים ס"ק ב

ואין הבנה לדבריו, כיון דאין להם דין ב"ד בתחילת דין, ממילא יכולין להחליף טענותיהם ואין ההודאה חשיבה הודאה, וממילא הגמר דין שלהם גם כן בטל! כיצד יכול להיות גמר דין ללא תחילת דין? לטענת ה'נתיבות' – ההליך המשפטי מאבד את משמעותו, שהרי ניתן לשנות את הטענות במהלכו!

⁴¹⁴ ראו לעיל ליד הערה 91.

תשובתו של רא"ל ב'משובב נתיבות' שבה ומלמדת על תפיסתו את מערכת המשפט:

משובב נתיבות סי' ה ס"ק ב

ולמה לא יבין? הא כתב הרמב"ם (סנהדרין פ"ה הי"ח) כל שאינם שלשה אפילו הם סמוכים בארץ ישראל הודאה שמודה בפניהם כמו שמודה חוץ לב"ד ויכולים להחליף טענותיהם, וכן הוא בש"ע סי' ג סע' ב וא"כ איך יחיד מומחה דין ביחידי? ע"כ היינו בדין שאינו תלוי בטענות...

המקרה של דיין יחיד חושף את האפשרות של פסק שאיננו תלוי בהליך המשפטי הפורמלי ואינו זקוק למעמד של 'בית דין'. העברת מוקד הסמכות לשאלת הידע משחררת את הפוסק גם מן הצורך בהליך תקין: הדין אינו תלוי בטענות. פסיקת ההלכה עומדת בפני עצמה, גם במנותק מההליך השיפוטי. קו הטיעון כאן, אם כן, מקצין והולך: לא זו בלבד שייתכן דין ללא כפייה, אלא שייתכן גם דין ללא טענות תקפות.

2.5 כפייה על המצוות – בין רא"ל לר' שמעון שקופ

סוגיה נוספת שבה ניכרת עמדתו של רא"ל בנושא זה היא תפיסת מהותה של הכפייה בדיני ממונות. כזכור, קובע רא"ל שרב יוסף נזקק לגדר 'שליחותייהו', מכיוון שהיה מדובר במצב של כפיה על גט. הכפייה היא זו שלשמה יש צורך בסמכות של בית דין. אלא שרב יוסף באותה סוגיה תלה את גדר 'שליחותייהו' בדין בהודאות והלוואות – 'שליחותייהו עבדין, מידי דהוה בהודאות והלוואות'. מדוע נזקק ל'שליחותייהו' במקרה זה? ה'קצות' נזקק כאן למהלך מפותל:

קצות החושן סי' ג ס"ק א

ואמר ליה רב יוסף אגן שליחותייהו דקמאי קא עבדין מידי דהוי אהודאות והלוואות, והיינו דהא למ"ד שעבודא לאו דאורייתא וא"כ אין בו אלא משום פריעת בע"ח מצוה

ואמרינן בפרק הכותב (כתובות פו, א) לדידך דאמרת פריעת בע"ח מצוה אמר לא ניחא לי מיעבד מצוה מאי ואמרינן עלה כופין אותו, והיינו (דתנן) [דתניא] לולב איני עושה סוכה איני עושה כופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו,

וא"כ גבי הודאות והלוואות דכופין אותו לקיים המצוה המוטל עליו וע"כ משום דשליחותייהו דקמאי קא עבדין,

וא"כ הוא הדין נמי דכופין אותו בגט לקיים המצוה המוטל עליו ואף על גב דאגן לאו בני כפיה נינהו דאגן הדיוטות אגן,

ואב"י סבירא ליה שעבודא לאו דאורייתא וכמ"ש תוס' ריש פרק הניזקין (גיטין מח, ב ד"ה אין נפרעים מנכסי יתומים) ע"ש

ושפיר אהדר ליה רב יוסף לאב"י מידי דהוי אהודאות והלוואות.

ה'קצות' נתלה בכך שלפי דברי התוספות בגיטין,⁴¹⁵ אביי סובר שישעבודא לאו דאוריתאי, כלומר שמן התורה חוב אינו יוצר שעבוד נכסים, אלא רק מטיל חובה לשלם ('פריעת בעל חוב מצוה'). מכיוון שכך, מסביר רא"ל, האפשרות לדון בדיני הלוואות איננה נשענת אלא על היכולת של בית הדין לכפות על המצוות, מעין חובתם לכפות מי שאינו רוצה ליטול לולב או לתת צדקה.

האפשרות לכפות על המצוות נתונה רק בידיו של בית הדין, וממילא על מנת לדון בדיני הודאות והלוואות יש צורך בסמכות שאותה אפשר להבין רק בהתבסס על גדר 'שליחותיהו'.

ההשוואה כאן חוזרת על מה שראינו לעיל ומקצינה את עמדת רא"ל: בעיניו של רא"ל אין הבחנה בין המערכות השונות. כשם שהדין בדיני ממונות זהה לפסק באיסורים, כך גם הכפייה בדיני ממונות נשענת על החובה הכללית של בית הדין לכפות על המצוות, מעין חובתם במצוות לולב או במצוות צדקה.

בדיקה של המקורות המאוחרים יותר, מלמדת שעמדה זו של ה'קצות' עוררה התנגדות. כך כותב בעניין זה ר' שמעון שקופ (להלן: רש"ש) בספרו 'שערי יושר':
וראיתי בענין זה בקצוה"ח [=בקצות החושן] סימן הנ"ל ובנתיבות דברים שאינם מתקבלים לי,

...

אפילו למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, שכח כפיית בי"ד בזה הוא משום מצות פריעת בע"ח, ככפיית עשיית סוכה ולולב, מ"מ בעינן בזה מומחים, **כיון דבמצוה זו עיקר יסודה הוא ענין משפט, וחלוקה מצוה זו משאר המצוות שבין אדם לשמים, דהרי במצוה זו לא יהי' עד אחד נאמן, אף לשיטת הסוברים עד אחד נאמן באיסורים נגד חזקה ופטור על הספק וכדומה, וכמו שנתבאר בשער ה', דגם לענין כפיה אינו כדרך שכופים אותו על שאר המצוות דלא בעינן שיאמר רוצה אני, אלא שיטול המלוה את החוב המגיע לו וממילא תתקיים המצוה, ומשו"ה בכפית מצוה זו בעינן דוקא מומחים משום דכפיה זו הוא ענין משפטי...**⁴¹⁶

⁴¹⁵ זוהי דוגמה נאה למהלך פרשני מבריק, הנשען על הנחות יסוד רופפות. אביי אינו קובע בשום מקום עמדה מפורשת בענין שעבודא דאוריתא. התוספות בגיטין מח שעליהם מבסס רא"ל את עמדתו מציעים לפרש כך את עמדת אביי בנושא אחר (גביית נזקים מנכסי יתומים), וגם זה רק בתירוצם הראשון. מקור זה מספיק לרא"ל על מנת לבנות על גביו את הטיעון כולו.

⁴¹⁶ ר' שמעון שקופ, **שערי יושר**, שער ו פרק ה

הבחנתו של ר' שמעון אוהזת את השור בקרניו: אין להשוות, טוען רש"ש, בין דיני הממונות לבין שאר דיני התורה. גם מי שסובר שישעבודא לאו דאוריתא' חייב להבחין בין המערכות השונות, הפועלות לפי כללים משפטיים שונים.⁴¹⁷ הבחנה זו ממשיכה את ההפרדה הבסיסית של רש"ש בין שני התחומים בתחילת השער החמישי:

כל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה, דבכל המצוות הוא מה שהזהירה לנו תורה בעשה ול"ת [=ולא תעשה], חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצות ה', ובדיני ממונות אינו כן, דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב, צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי, דהרי אף אם קטן הוא הגוזל דאינו בר מצוות, מ"מ מוטל על ב"ד להציל עשוק מיד עושקו לכופ את הקטן להחזיר החפץ הגוזל לבעליו, ועוד כלל עיקרי בזה דהיכא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון, אין אנו דנים כלל על ענין שמירת איזו מצוה, אלא ענין מציאות למי קנוי הדבר, ומי ומי ראוי על פי תורת המשפטים להחזיק את החפץ.⁴¹⁸

עמדתו של רש"ש מציעה אופן אחר להתייחסות לדיני ממונות בזמן הזה. הדיון ההלכתי בשאלות אלו אינו אלא 'ענין מציאות' – דיון מציאותי בשאלות בעלות, חבות וכיוצא באלו. נראה שעל אף ההתנגדות של רש"ש לעמדתו של רא"ל, ניתן להציג את שניהם כתגובות מקבילות לאותו המצב. התרגום המחולק של מערכת דיני הממונות ליתורת המשפטים מאפשר עיסוק בהם מפרספקטיבה רציונליסטית, שמנטרלת במובן מסויים את הממד הדתי של הפסיקה בתחומים אלו.⁴¹⁹ בכך פותח רש"ש פתח להמשך העיסוק בתחומים אלו כתחומי דעת משפטיים, גם במנותק מהאפשרות לכפות אותם הלכה למעשה. דבריו של רש"ש, על אף החידוש הברור שבהם, ממשיכים את ההבחנה המסורתית בין איסורא לממונא. ההבחנה הקלאסית בין התחומים מקבלת בדבריו פנים חדשות, והופכת לאבן יסוד בתפיסה מחודשת של המערכת המשפטית. נראה שזו הסיבה המרכזית לכך שזכו לעדיפות מסויימת על פני עמדתו של ה'קצות', שלא ניכרה לה השפעה ממשית בהמשך היצירה ההלכתית.

⁴¹⁷ הבחנה דומה ניתן למצוא בדברי החתם סופר, בשו"ת חתם סופר, חלק 'חושן משפט', סי' קעז, סעי' ג, אלא ששם ההמשגה מפותחת פחות מאשר בדבריו של רש"ש, והם אינם מובאים במפורש תוך עימות עם ה'קצות'.

⁴¹⁸ **שערי יושר**, שער ה פר' א.

את דיונו שם פותח רש"ש בשאלת מהר"י באסאן ובתשובת קונטרס הספקות שזכרו לעיל הערה 412.
⁴¹⁹ ראו דבריו של אלון, **המשפט העברי**, כרך א' עמ' 123 ובהערה 175 שם, המציב את דבריו של ר' שמעון בבסיס טענתו בעד שילובו של המשפט העברי בחקיקה במדינת ישראל.

3. הלכה וסמכות

3.1 רא"ל כפוסק

נסכם את הטענה עד כה: מערכת המשפט היהודית ניצבה בסופה של המאה ה-18 בפני משבר חמור בסמכותה. עלייתו של האבסולוטיזם הנאור הובילה לצמצום סמכויותיו של בית הדין הקהילתי, והעברת הסמכויות לממשל החילוני המשותף. תהליך זה השפיע על תפיסתם העצמית של הרבנים ודייני הקהילות, שסמכותם נשענה מעתה על ההיררכיה של הידע ועל המבנה הוולונטרי של קהילת הלומדים ושומרי ההלכה.

בפרק הראשון עסקנו כבר במתח שבין דמות הלמדן לבין דמות הפוסק. על אף שיש פער בין הדמויות, אין להפריד ביניהן לחלוטין. מערכת היחסים שבין פרשנות לבין פסק היא מורכבת ועשירה. הלמדן, גם במקום שפעל באופן פרשני בתוך תחומיו של בית המדרש, לא בהכרח ראה הבחנה בין אופן הלימוד שלו לבין זה של הפוסק. תמונת ההלכה של הלמדן מושפעת מן האופן שבו למד, ותפיסת ההלכה הדינאמית שלו מאפשרת מרחב פסיקה שיעמוד בזיקה הדוקה לפרשנות המקורות.

עיוננו בפרק זה בהלכות דיינים מלמד על נסיונו של רא"ל לכוון מחדש את סמכותו של הפוסק, על בסיס הידע התורני וההלכתי, גם ללא סמכות פוליטית ממשית. תמונה זו משתלבת יפה בתמונת ההלכה של הלמדן הקלאסי, שפרשנותו העצמאית את המקורות היא המעניקה לפסיקתו את תוקפה, ולא הישענותו על פוסקים קודמים לו או על מסורות פסיקה.

ניתן לטעון, שבנקודה זו נוצר הקשר בין המסורת הלמדנית אותה ממשיך רא"ל לבין תפיסתו את מערכת המשפט היהודית בזמנו. עמדותיו הבסיסיות של בית המדרש הפולני-למדני עברו גיבוש מחדש בתנאים של העדר סמכות ריאלית. בית מדרש זה, שהעמיד במרכז את התלמיד-חכם הלומד, מנתח ומחדש, תפס את ההלכה כפועל יוצא של ההליך הלמדני. דמותו של הפוסק-הלמדן היא זו שאותה רואה לנגד עיניו רא"ל כאשר הוא מתאר את תחומי הסמכות של הדיין.

על רקע הצגה זו של הדברים, מתבקש כעת לברר יותר כיצד תפס עצמו רא"ל. עיון קל ב'קצות החושן' מגלה פסיקות למכביר. רא"ל אינו נרתע מפסיקה, והוא מכריע בין הפוסקים שלפניו כמעט בכל סימן. כפי שכבר נכתב לעיל – בחירתו להמשיך את מסלולם של נושאי הכלים ל'שולחן ערוך' מגדירה מראש את השיח שבתוכו הוא פועל כשיח של פסק והלכה.

בשמונה מקומות ברחבי הספר מזכיר רא"ל גם מעשים שבאו לפניו באופן מעשי כחלק מן הדין ההלכתי. שלושה מתוכם עוסקים במקרים של דיני ירושה,⁴²⁰ שהוא תחום שכפי שהזכרנו לעיל היה אחד מהבודדים שנשארו בסמכותם של בתי הדין היהודיים. שלושה הנותרים עוסקים בדינים הנוגעים לעסקאות שונות או לבעלי חוב.⁴²¹ מקרה נוסף עוסק בויתור סביב מקום בבית הכנסת.⁴²² המקור האחרון אינו מתייחס ישירות לשאלה, אלא מתאר כתיבת תשובה – 'ובשו"ת כתבתי', ועניינו ביטול חמץ בפסח.⁴²³

עם זאת, ברור שיצירתו ההלכתית של רא"ל איננה פועלת רק במרחב זה. אל תוך כתיבתו ההלכתית, גם במקרים אלו ממש,⁴²⁴ נשזרות תובנות פרשניות וקונספטואליות רחבות, שמשתרעות הרבה מעבר לשאלות ההלכתיות הקונקרטיות. כמובן, במקומות רבים מוקדש מאמץ למדני ניכר גם לשאלות שכלל אין להן נפקא-מינה להלכה או שהתחום ההלכתי שבו הן עסוקות כלל איננו ריאלי. כדרכו של בית המדרש הלמדני, השיח ההלכתי הוא השדה שבתוכו מעובדות השאלות שמעבר לו – הן הפרשניות והן הקונספטואליות. בהעדרו של מרחב יישום ממשי לשדה ההלכתי, מודגש הממד הלמדני בתוך הפסיקה, וגם כאשר יש שורה תחתונה להלכה – לא תמיד היא זו שעומדת במוקד העניין.

מקור נוסף וחשוב ביחס לתפיסתו העצמית של רא"ל כפוסק הוא התשובות שנתן בהלכה. בסוף הכרך השני של ספר 'אבני מילואים' לקטו המוציאים לאור 27 תשובות הלכתיות בנושאים שונים. התשובות מובאות ללא הקדמה ודברי מבוא, וברובן לא מופיע גם שם הנמען או התאריך. נוספה לאלו תשובה אחת שמופיעה בסוף הכרך הראשון של 'אבני מילואים', שנשלחה לר' יהושע באב"ד מטרנופול ועוסקת בעניין היתר עגונה. מעבר לתשובות אלו יש ארבע תשובות נוספות של רא"ל המופיעות בשו"תים שונים.⁴²⁵ בסך הכל, אם כן, בידינו 32 תשובות פרי עטו של רא"ל.⁴²⁶ נוסף לאלו יש ארבע תשובות המופנות אליו בשו"תים שונים, בעיקר בתגובה להערות שלו לתשובות אחרות. המיעוט היחסי של תשובות שהודפסו אינו מלמד בהכרח על היקף פועלו הממשי של רא"ל בפסיקת הלכה למעשה. עם זאת, ברור שדמותו של רא"ל, כפי שהיא משתקפת בחיבוריו

⁴²⁰ סי' לג ס"ק ג; סי' קי ס"ק א; סי' רנב ס"ק ה

⁴²¹ סי' נט ס"ק ב; סי' עב ס"ק ו; סי' קעו ס"ק ה

⁴²² סי' קמ ס"ק ג

⁴²³ סי' רסב ס"ק א. וראו להלן ליד הערה 553 – שם הוצג עיונו הקונספטואלי של רא"ל בהלכות מכירה, אגב עיסוקו בדין מכירת חמץ.

⁴²⁴ ראו לדוגמה הדין הנרחב בסי' לג ס"ק ג בעניין חוב שתחילתו בפסול.

⁴²⁵ ראו המיפוי אצל וונדר, **מאורי גליציה** עמ' 299, ומשם – במהדורת 'אורייתא' של 'קצות החושן'.

⁴²⁶ נוסף לאלו, יש ארבע תשובות המופנות אליו בשו"תים שונים – שתים בשו"ת **נטע שעשועים**, לר' צבי קרא מבראד (סי' כו ו-ז), אחת **בתשובות הרא"ם** לר' אלכסנדר מרגליות (סי' ז) ואחת בשו"ת **ר' משולם איגרא** (או"ח סי' לז).

וכפי שהשתקפה גם בעיני תלמידיו שהוציאו חלק מחיבוריו לאחר מותו, היתה קודם כל דמותו של הלמדן מפרש השולחן ערוך, והרבה פחות דמותו של הפוסק. מעבר לכך, מיפוי התשובות הללו מגלה תמונה מעניינת: רק חמש מתוך עוסקות בכלל בענייני 'חושן משפט'.⁴²⁷ מתוך אלו – שלוש כוללות התדיינות פרשנית ולמדנית בהתייחס לחידושו של רא"ל ב'קצות החושן'.⁴²⁸ חלק גדול מן התשובות הללו כלל אינן מגיבות לשאלות הלכתיות, והן מעין ביאורים קצרים שרשם רא"ל, חלקם בשאלות שאין להן שום ריאליה ממשית.⁴²⁹ גם בתשובות שנוגעות למעשה – דרך עיסוקו של רא"ל קרובה מאוד לדרכו הלמדנית בחיבוריו.⁴³⁰

קשה, אם כן, להסיק מסקנות מרחיקות לכת מבדיקת מקורות אלו. דמותו של רא"ל כפוסק ממשי איננה מצטיירת בהרחבה מבעד ליצירתו הספרותית, ואין בידינו מקורות רבים שיוכלו לשפוך עליה אור של ממש. גם במקומות שבהם פונה רא"ל אל המעשה – נראה שאנחנו מוצאים בו את דמות הפוסק-הלמדן, שאיננו רואה נתק בין המערכה הלמדנית לבין הפסיקה הלכה למעשה. מכל מקום, מיעוטם של המקרים הללו, כמו גם מיעוטן של התשובות ההלכתיות ביחס למכלול יצירתו הספרותית של רא"ל, מדגישים היטב את ההיבט הלמדני-עמקני שביצירתו, שללא ספק הוא זה שקנה לה מקום מרכזי בהמשך דרכה של היצירה ההלכתית.

3.2 בין חוק לצדק – מפעל הקודיפיקציה האוסטרי

עיסוקו של רא"ל בתחומי הסמכות של בתי הדין היהודיים מתרחש בתוך מרחב ששאלות הסמכות נידונות בו בהרחבה גם מחוץ לגבולותיה של הקהילה היהודית. כחלק מן

⁴²⁷ **אבני מילואים** תשובה כה, **ספר יהושע** (לר' יהושע העשיל באב"ד), סי' קיא.

⁴²⁸ שו"ת **בית אפרים** חלק יורה דעה, סי' עד – התכתבות עם ר' אפרים זלמן מרגליות מבראדי, דרך תלמידו של ה'קצות' – ר' שמחה נתן אלנברג (שהיה אח"כ אב"ד לבוב).

ובנוסף – שו"ת **מי באר**, סי' כג ושו"ת **פני יצחק** ליו"ד סי' ט

⁴²⁹ לדוגמה – **אבני מילואים** תשובה יז – בגדר קניין כסף לכהן המאכיל בתרומה, ושם תשובה כ – דיון לגבי טומאה בפירות.

⁴³⁰ לדוגמה – **אבני מילואים** תשובה כג – התשובה עוסקת בהלכות נידה, ובה מתבסס רא"ל במספר מקומות על חידושו העקרוניים בגדרי חזקת טהרה בשמעתא ג בספר 'שב שמעתתא'.

דברים אלו מנוגדים להבחנה שביקש להציב סולובייצ'יק. במאמרו (סולובייצ'יק, **הדפסה**) ביקש לטעון שיש הבחנה ברורה בין דרכי לימודו של רא"ל ב'קצות החושן' לבין דרך לימודו בתשובותיו ההלכתיות, וביחוד בתשובה המובאת בשמו ב**ספר יהושע** סי' קיא.

לעני"ד – קשה לעמוד על הבחנה חדה בין דרכי הלימוד במקומות השונים, ואדרבה – כפי שרואים בדוגמה לעיל חלק מן התשובות ההלכתיות נתמכות בחידושו הלמדניים של רא"ל.

השינויים הרחבים שעוברים על אירופה כולה, נבחנות מחדש שאלות החוק והסמכות גם בהקשר הפוליטי הרחב של אירופה כולה ושל אוסטריה בפרט.⁴³¹ כפי שהזכרנו בפתיח לפרק – על רקע הרוחות הגועשות באירופה כולה, מתפתח באוסטריה האבסולוטיזם הנאור, שהושפע עמוקות ממהפכת הנאורות ומן התמורות הרחבות במבנה החברתי באירופה עד לשיאן במהפכה הצרפתית. כבר בשנות השישים של המאה הי"ח משנה מריה תרזה את המבנה השלטוני של הקיסרות, כאשר היא מפרידה בין מערכת המשפט לבין השלטון המקומי. המהלך הולך ומתרחב עם מעבר השלטון לידי של בנה – יוזף השני, בשנת 1880, שמונה שנים לפני צאתו לאור של ספר 'קצות החושן'. אם בימי מריה-תרזה היה עוד נסיון לפשרה בין הסדר הישן, המבוסס על משטר פיאוודלי קלאסי, לבין הסדר החדש ועקרונות הנאורות, הרי שבימיו של יוזף השני נעשה מאמץ מרוכז ליצור מציאות חוקתית ומנהלתית חדשה, שתגשים הלכה למעשה את עקרונות הנאורות שבהם האמין הקיסר בכל לבו.⁴³²

במקביל, מתרחש תהליך נרחב של קודיפיקציה, כאשר במהלך כמעט שישים שנה (!) עמל צוות גדול של משפטנים על ניסוחו של הקודקס האוסטרי, המתפרסם לבסוף בשנת 1812. השפעתו של המפעל הקודיפיקטיבי האוסטרי היא רבה מאוד, ולמעשה זהו המפעל המשפטי הניצב ברקע רוב הקודיפיקציה האירופית במהלך המאה ה-19. ברקע המפעל הקודיפיקטיבי של הקיסרות מתגבשת תפיסה חדשה בשאלות התשתית של תפיסת החוק והצדק. יצירתו של קודקס אחיד היא חלק מרכזי בכינונה של המדינה הריכוזית. מערכות המשפט המקומיות והמגוונות (משפט האצילים המקומי, המשפט הדתי-קהילתי וכד') מפנות את מקומן לטובת מערכת משפט מרכזית אחת. השינוי המנהלי הזה כרוך גם בשינוי בתפיסת החוק, שמעתה איננו עוד יצירה לוקאלית הכרוכה בתנאי החיים הספציפיים במקום מסויים ובגחמותיו של השליט המקומי. איחודו של החוק הופך אותו לייצוג מופשט ואחיד של צדק, האמור לנהוג בכל מקום במידה שווה.

במקביל – משתנה גם תפיסת השלטון. על רקע ערכי הנאורות התקשה השלטון הישן להמשיך ולאחוז בתפיסות החוק המסורתיות, לפיהן המלך הוא המכוון את החוק. יצירת הקודקס הפכה את המלך לגורם המבצע, הפועל מכח החוק. החוק, ממילא, הפך לגורם מופשט העומד בפני עצמו ואינו אלא ייצוג של הצדק המוחלט. תהליך זה נשען על תפיסות קארטזיאניות של צדק ומוסר. תפיסת האמת כנתונה בתוך תחומי התבונה הולידה את

⁴³¹ רוב הדברים שלקמן מתבססים על סקירתו הנרחבת של Strakosch, **Codification**. תודתי לפרופ' רחל

מנקין שהפנתה אותי למקור משמעותי זה. ראו גם: Beales, **Joseph II**, Vol. II, pp. 196-213.

⁴³² השלילה הנרחבת של סמכויות בתי הדין היהודיים, שהוזכרה לעיל ליד הערה 371 ואילך, היא חלק מן המהלך הזה של יוזף השני. כפי שהזכרנו (הערה 372), מהפכה זו, שהיתה קיצונית ואידאליסטית, נחלה כשלון חרוץ. שני ממשיכיו של יוזף השני – ליאופולד ופרנץ ה-I, שינו את המגמה ומתנו מאוד את השינויים שהוביל קודמם.

האפשרות ליצור מערכת משפט עצמאית, שאיננה תלויה במקורות הזמן והמקום.⁴³³ כאמור, בימיו של יוזף השני הגיעה מגמה זו לשיאה:

Natural law in its rationalistic phase no longer saw the relation between the moral and the legal order (i.e., the relation between the normative and the positive law) as one of concordance but as pure identity... We have seen the law of the state claiming in the reign of Joseph II the universal scope of the moral law.⁴³⁴

אם כן, גם במרחב החוץ-יהודי עולות ההבחנות בין המשפט כהוויה מופשטת העומדת בפני עצמה לבין המערך הביצועי המופקד על כפיית הדין ויישומו. השינוי הפוליטי, שאותו אפשר היה לתפוס כשינוי טכני וחיצוני בלבד, עומד בזיקה הדוקה לשינויים העקרוניים בתפיסת מערכת היחסים העמוקה שבין חוק ומוסר, שיפוט וצדק.

תפיסת החוק של רא"ל דומה דמיון מפתיע לתפיסת החוק כפי שזו עולה מתוך תפיסותיהם ומפעלם המשפטי של המשפטנים האוסטרים בני זמננו. ההבחנה בין החוק כשלעצמו לבין הממד הביצועי שלו נוכחת בדברי ה'קצות' כמו גם במפעל הקודיפיקציה האוסטרי.

כמובן, אין כאן הקבלה מלאה. במובן מסויים, היחס בין השלטון האוסטרי לבין הדין היהודי הוא מהופך: בעוד הקיסר הציג את עצמו כגוף המבצע המייצג את הצדק המופשט, רא"ל מציג את הדין כזה שעוסק בשאלות הצדק, על אף שאינו יכול ליישם אותו. אף על פי כן, דומני שיש קרבה גדולה בעצם ההבחנה בין החוק המופשט לבין יישומו הקונקרטי, ובהעמדת החוק המופשט במנותק מן הפונקציה היישומית שלו.

יש כאן גם פתח לצעד נוסף של השוואה. בפרקים הבאים נעסוק בהרחבה בתפיסת החוק של רא"ל, ובממד הקונספטואלי המודגש של יצירתו ההלכתית. במובן מסויים, גרעין הדברים מונח כבר כאן: הניתוק בין הממד העיוני של ההלכה לבין הפרקטיקה השיפוטית מוביל לתפיסת ההלכה כמערכת סגורה של צדק מופשט. מכאן קצרה הדרך אל עבר ההמשגה והדגש הקונספטואלי ביצירה ההלכתית.

השינוי בתפיסת החוק במרחב האוסטרי (שנמשך והועמק במפנה המאה בהשפעת הגותו של קאנט) משקף שינוי תשתיתי בתפיסה הפוליטית והמשפטית, עם עלייתה של המדינה

⁴³³ ראו 116, **Codification**, Strakosch:

Within Cartesianism it was therefore possible to postulate a system of law derived from the *idea* of law and wholly independent of the here and now of a special social and political situation.

⁴³⁴ שם, עמ' 199

המודרנית ושקיעתם של מוסדות שלטון ישנים. כמו רא"ל, ניצב גם השליט האוסטרי בפני מצב שבו סמכותו מתערערת ויש צורך להשתית אותה מחדש על אדני תפיסות עדכניות של חוק, של צדק ושל המבנה החברתי. תפיסת הצדק כעומד בפני עצמו ומכונן את החוק, מחוץ להקשר הפוליטי והריאלי הספציפי, משותפת לתפיסתו של רא"ל ולתפיסות המכוונות של הקודיפיקציה האוסטרית. במובן מסויים, אם כן, על אף הפער הברור,⁴³⁵ נראה שהשוואה בין המערכות בהחלט פורייה.

אם בחלק הקודם של הפרק הזה הצבענו על פירושו של רא"ל כשיקוף ומענה למעמדו של בית הדין בסיטואציה הפנים-קהילתית יהודית, הרי שכאן מתרחבת התמונה ואנו רואים את מפעלו הפרשני גם בראי הקשרו ההיסטורי הרחב.

בפרק הקודם הצבענו על כך שהיחסים שבין הפוסק וסביבתו והשפעתם של אלו על היצירה ההלכתית הם נושא סבוך.⁴³⁶ סביר להניח, כמובן, שרא"ל לא נחשף באופן ישיר למפעל הקודיפיקציה האוסטרית או להגות המשפטית בת זמנו, אך עם זאת נראה שנכון להצביע על הזיקה שבין חידושו ההלכתי לבין רוח הזמן, שבה חלו שינויים בתודעות העומק של הזיקה שבין שלטון ומשפט.

סיכום

הזיקה והפער שבין פרקטיקה לתיאוריה, או בין הממד הכפייתי לממד התיאורטי של החוק, עומדים במוקד דיוננו בפרק האחרון. מתבקש לטעון ששינויים אלו כרוכים בתמורות שעוברות גם על ספרות ההלכה. כך הציג מנדלסון, חמש שנים קודם צאתו של ספר 'קצות החושן', את מצבה של האומה היהודית לאחר חורבן הבית:

הקשר האזרחי של האומה הותר, עברות דתיות חדלו להיות פשעים מדיניים, והדת בתור דת אינה יודעת שום עונשין, שום רציית עוון, אלא זו שהחוטא החוזר בתשובה שלמה נוטל על עצמו מרצונו. אין היא יודעת שום כפיה, ורק במקל נועם תנהג, ועל הלב והנפש פעולתה תפעל.⁴³⁷

⁴³⁵ השוואה מדגישה כמובן גם את הפער:

בעוד מפעל הקודיפיקציה האוסטרי שואף להסדרה מדעית-מודרנית של החוק ולכינונה של מערכת שיפוטית יעילה, המעבר אל המופשט בשדה ההלכתי מתרחש בתוך שדה סגור, רחוק מן הפסיקה הלכה למעשה. באופן זה מזמן התהליך בשדה ההלכתי דווקא את התעוררותו של הפלפול הלמדני ולא הבהרה וארגון של המערכת.

הרחבה נוספת בנושא היחס שבין הלמדנות של רא"ל לבין תפיסת החוק במערכת האוסטרית – ראו להלן ליד הערה 629 ואילך.

⁴³⁶ ליד הערה 341 ואילך

⁴³⁷ מנדלסון, **ירושלים**, עמ' 132

כמו רא"ל, עמד גם מנדלסון בפני השבר וההתפרקות של סמכות הקהילה. מנדלסון ראה את העדרה של מערכת כפייה כביטוי ופתח לוולונטריות העומדת בבסיסה של ההלכה, וממילא ראה את זו כמיועדת לפעול בתחום המידות והרוח – יעל הלב והנפש פעולתה תפעל'.

המענה של רא"ל לאותה הסיטואציה שונה: הצגתה של ההלכה כמערכת חוק סיסטמטית, שסמכותה היא פנימית ואיננה נשענת על יכולת הכפייה. הפסיקה בהלכה היא פונקציה של ידע תיאורטי, ואיננה תוצר של סמכות פוליטית כזו או אחרת. ממילא – יכולה ההלכה להמשיך ולהתקיים גם בתנאים של חוסר סמכות ריאלית.

תודעה זו מכוננת מעתה והלאה מחדש את גבולותיה של הקהילה, דרך הבחירה הוולונטרית לציית להלכה ולקבל על עצמך את ההיררכיה של הידע. הגדרתו העצמית המחודשת של החוק מן הפרספקטיבה של הידע בלבד, במנותק משאלת הסמכות, מעצבת מחדש את המבנה הפנימי של הקהילה: השותפים בקהילה הם אלו שמקבלים את הנחות היסוד של המחוייבות להלכה, ואינם זקוקים לכפייה על מנת לציית לה.⁴³⁸ להנחת יסוד זו יש גם השפעה על עיצוב השיח ההלכתי מבפנים. כאשר הסמכות היחידה של החוק נשענת על הציות הוולונטרי של חברי הקהילה ועל אמונם בפוסק ההלכה – מתערערת ההבחנה המקובלת בין איסורים לממונות. ערעור זה הוא פועל יוצא של מרחב הלכתי סגור, שאינו בא במגע עם הממסד הפוליטי ואינו נשען על כוחו. במקום שבו הכח היחיד הוא זה של סמכותו האימננטית של החוק, ואין אלמנטים של כפייה 'חילונית' – אין להבחין בין סוגים שונים של חוק.

נושא נוסף ומשמעותי שיש להדגיש אותו הוא ההשפעה של העדר הסמכות על היחס שבין לימוד ופסיקה. במתח המכונן שבין הפוסק לבין הלמדן, מתחזקת הנטייה הלמדנית עם העדרו של הכח הריאלי. ירידת קרנה של הפסיקה הלכה למעשה מחזקת ומפתחת את

⁴³⁸ ראו בהקשר זה את דבריו של כץ, **גוי של שבת**, עמ' 181-182:

נכון, כי מאז הועמדה זיקתו של האדם לדת על בחירתו החופשית, שהיא מסימניה המובהקים של החברה המודרנית, נתמעטו הנוקקים להוראות בעלי ההלכה לעת מצוא. אולם מספר הנשמעים לפסקי ההלכה אינו קובע אלא את הקף שליטתה. עומק השפעתה מותנה במידת המסירות הנודעת לה מצד הנשמעים לה; ומידה זו, במקום להתמעט, גדלה והתעמקה... מצב זה גרם לתופעה המפתיעה לכאורה, שספרות השאלות ותשובות, במקום להידלדל שעה שמגזרים גדלים והולכים של הציבור הפקיעו עצמם משליטת ההלכה, אדרבה זכתה להתרחבות לאין שיעור. אין זאת אלא שהנשארים בתחום שליטתה של ההלכה קיבלו על עצמם את עולה בעיצוב אורח חייהם במידה מרחיקת לכת יותר מאשר בדורות הקודמים. התפתחות זו ניכרת גם בהסט שחל בנושאי הדיונים בשאלות ותשובות. בעוד אשר עד הזמן החדש תופסים דיני 'חושן משפט' מקום מרכזי בקובצי השו"ת ומרבית תשובות המשיבים הן ביסודו של דבר פסקי דין במשפטים בעלי אופי אזרחי, הרי מרבית תשובות חכמי הדורות האחרונים שייכות לחלקי או"ח ויורה דעה, היינו לתחום הדתי הריטואלי ולהתנהגות האישית של היהודי שומר המצוות.

התגבשותו של הלימוד התיאורטי. הלימוד בחלק 'חושן משפט', שהיה במאה ה-16 החלק הפרקטי והמרכזי בכינונה של קהילה יהודית, הופך במאה ה-18 לעשייה אינטלקטואלית-מצוותית, שכמעט ואין דבר בינה לבין הפרקטיקה.

השינוי הזה בהחלט יכול להיות כרוך בשינויים שחלים בלימוד עצמו. בפרקים הבאים נפנה לעסוק בדגש על הפשטה והמשגה ביצירתו של רא"ל. מאמצים אלו, כמו גם הפנייה למקורות ידע חדשים או העלאת שאלות חדשות לדיון תיאורטי – כל אלו מתפרשים כמאפייניו של דיון שמטרתו העיקרית היא 'דרוש וקבל שכר'.

שינויים אלו מזמינים מבט מחודש על סוגיית המשבר בקהילה היהודית והתגובה אליו. מודל 'מסורת ומשבר', מאופיין בסימון המפגש עם המודרנה סביב קו השבר של הקיום ההלכתי. הקו שהוא משרטט הוא בסך הכל דיכוטומי, כאשר בצדו האחד עומדת החברה המסורתית ההלכתית ובצדו השני – השכלה, נאורות וחילון.⁴³⁹ בפרק זה ביקשתי להציע תמונה מעט יותר מורכבת, שבה מוצגים השינויים החלים בשדה ההלכתי והלמדני עצמו בתגובה לאותם השינויים. ממילא – מתברר שממש כמו החילון וההשכלה, גם הלמדנות המפתחת בבית המדרש היא תופעה מודרנית, או ליתר דיוק: תגובה בית מדרשית אל המודרנה.

⁴³⁹ על מודל 'מסורת ומשבר' והביקורת עליו – ראו בהפניות שהובאו לעיל בהערה 369.

פרק ה' -

מאפייני הלמדנות ב'קצות החושן' – עיון בהלכות עדות

פתיחה

סימנים מסויימים בספר 'קצות החושן' זכו לחיבה מיוחדת בבתי המדרש, והם נלמדים ומצוטטים רבות.⁴⁴⁰ בין אלו, בולט ללא ספק עיסוקו של רא"ל בהלכות עדות, מהותן ומאפייניהן, בסי' לד סע' ד, והשלמתו בסי' רמא סע' ד. דבריו של ה'קצות' שבסימנים אלו מוכרים ונידונים בספרות הלמדנית מכאן והלאה,⁴⁴¹ והשאלות שעולות בהם הזינו את החשיבה הלמדנית והסעירו את עולם היצירה התורני. בהקשר של עבודה זו, עיסוקו של רא"ל בנושאים אלו הוא גם דוגמה מעניינת לכמה מן התופעות המרכזיות המאפיינות את דרכו הלמדנית ומסמנות את הייחודיות שלה. במוקד דיונו לקמן תעמוד התנועה לעבר **ההמשגה** כחידוש מרכזי ביצירתו ההלכתית של ה'קצות'. בהמשך הפרק אבקש להצביע גם על **מקורותיו של רא"ל** ועל הזיקה שבין דרך לימודו לבין דרכם של הראשונים, ושל ראשוני ספרד בפרט.

1. למדנות וקונספטואליזציה – סיכום ביניים

המאמץ להגיע להמשגה הוא מאפיין בסיסי של הספרות התלמודית מראשיתה.⁴⁴² גם דרכם המתודית של בעלי התוספות כללה היבט נרחב של המשגה ועיון.⁴⁴³ עם זאת, דומה

⁴⁴⁰ המחשה מאלפת לכך נמצא בחוברת **פניני הקצות**, בה נלקטו "פ"ג יסודות ופלפולי דאורייתא, תמצית החקירות הידועות בכל היכלי התורה... ערוך ומלוקט מספרא דבי רב... ספר 'קצות החושן'". וראו שם בעמ' ט – רשימת 14 חידושים מפורסמים - "מחידושי המפורסמים ביותר - ולכל הי"ד החזקה".

עצם העובדה שברור כל כך שיש סימנים 'מפורסמים' עד כדי הוצאתם בחוברת נפרדת מצביעה על פערים משמעותיים בין הסימנים השונים בספר. ראו על כך עוד להלן בהמשך הפרק ליד הערה 448.

⁴⁴¹ ראו למשל: **יד המלך** הלכות כתובות פ"י ה"ט; **חידושי ר' שמעון שקופ** לכתובות סי' ט

⁴⁴² ראו על כך במחקרו הנרחב של Moscovitz, **Talmudic**. ראו שם בראשית דבריו (עמ' 1 ועמ' 7-8) גם את התייחסותו לבעייתיות שבשימוש כוללני מדי במושג הזה. אכן, המשגה היא תהליך מורכב הכולל בתוכו מספר תהליכי משנה – הסבר, הכללה, הפשטה ועוד. כוונתי כאן היא בעיקר לתהליכי המשגה הכרוכים בעיצובם של **עקרונות משפטיים** בסיסיים או כוללים העומדים בבסיס החוק.

ראו התייחסותו של מוסקוביץ' בעמ' 352 ואילך לשלבים ה'גבוהים' של המשגה – הפשטה והכללה, ובעיקר דבריו שם בעמ' 359-361, לפיהם המשגה משפטית מן הסוג שאליו אני מבקש להתייחס בעבודה זו נדירה בתלמוד הבבלי, וראו להלן. עוד ביחס לעבודתו של מוסקוביץ', ראו להלן ליד הערה 589 ואילך.

⁴⁴³ ראו אורבך, **בעלי התוספות**, עמ' 734 ואילך; ליפשיץ, **דיאלקטיקה**.

שבספרות הלמדנית של העת החדשה מתחדדת המשגה כמגמה המרכזית של הלימוד.⁴⁴⁴ בנוסף, נראה שגם אופי המשגה משתנה ומשתכלל, כאשר הלמדן מבקש להציב **עקרונות משפטיים** בסיסיים העומדים מאחורי החוק הספציפי. פרשנות מדוקדקת, הכרוכה בתהליכי הכללה והפשטה מסייעת ליצירת הרשת המושגית המעצבת את עקרונות החוק. הדברים באים לשיאם בהתעצמותה של השיטה הבריסקאית בסוף המאה ה-19, ועד היום הזה ממש – נראה שזהו המאפיין העיקרי של שיטת הלימוד בבתי המדרש הישיבתיים. המעיין בשיעוריהם של ראשי הישיבות מן הדורות האחרונים ימצא שמוקד עניינם בדרך כלל אינו בפרשנות מדוקדקת של מהלכי הסוגיות, אלא בניתוח מושגי-רציונלי של הנושא העומד במרכז הדין. הלימוד יוצא מן הסוגיות ומדברי הראשונים ושב אליהם, אך עיקרו בדרך כלל אינו במקורות אלא בניתוח המופשט של העקרונות העומדים בבסיס הסוגייה.⁴⁴⁵

במובנים רבים ניתן להצביע על ספר 'קצות החושן' כחיבור המבשר את תחילתו של הז'אנר הזה.⁴⁴⁶

כאן המקום לאסוף מעט את התמונה שהיצגנו בפרקים האחרונים: בפרק הראשון, העוסק בספרות נושאי הכלים ל'חושן משפט', עמדנו על המתח שבין פרשנות תלמוד ולמדנות בית-מדרשית לבין פסיקת הלכה. הצבענו שם על התהליך שבו פסיקת ההלכה שוברת את גבולות הסוגיה, כאשר היא מארגנת מחדש את החומר ההלכתי סביב נושא, ומציבה כך ללמדנות את האופק הקונספטואלי. שילובו של הז'אנר הפרשני-למדני עם המרחב של פסיקת ההלכה מזמן את הולדת הלמדנות. בפרק השני, בסקירת ציר הספקות האשכנזי, עמדנו על מקומו הייחודי של החיבור 'שב שמעתתא', כאסופה **נושאת** שאיננה תחומה לפרשנות סוגיה מסויימת או לשאלת הלכתית אחת. בפרק הרביעי, תוך העיסוק בהלכות דיינים, תיארנו את התמעטות כוחו הממשי של בית הדין, שהובילה לעליית משקלה של הלמדנות התיאורטית.

שילובם של כל אלו לתמונה אחת מוביל להצבעה על **התנועה אל המשגה** כמאפיין הייחודי המרכזי של יצירתו של רא"ל. אמנם, בניגוד ליצירות מאוחרות יותר, בעיקר אלו עצמחו בבית המדרש הבריסקאי, קריאתו של רא"ל איננה מתחילה מן העיון התיאורטי.

⁴⁴⁴ הרחבנו בכך לעיל במבוא לעבודה, ראו שם ובמקורות המצוטטים בהערה 9.

⁴⁴⁵ ראו ליכטנשטיין, **הגישה**; ליכטנשטיין, **דרכי הלימוד**

⁴⁴⁶ תא שמע, **דברים אחדים**, (בעיקר עמ' 281, וכן במאמרו – **הדפסה**, עמ' 225), ראה את הפני יהושע' כמבשרו של הז'אנר הלמדני המאוחר. ראו ליכטנשטיין, **אחרונים**, עמ' 160 והלאה, ששלל את הצעתו של תא-שמע והציע במקום הפני יהושע את רא"ל ואת ספר 'קצות החושן'. כמובן מן העבודה כולה – נראים לענ"ד דבריו מדברי תא-שמע. אמנם, מאירסון, **פני יהושע**, הרחיב מעט בתיאור ההיבט החדשני שבדרך לימודו של הפני יהושע. עדיין, דומני שעיקר חידושו של הפני יהושע הוא בעצם החזרה שלו אל פרשנות התלמוד, והצבת התלמוד עצמו במוקד היצירה התורנית, ופחות בתנופת המשגה שלו.

כתיבתו מעוגנת היטב בציר של נושאי הכלים ל'שולחן ערוך' 'חושן משפט'. על גבי הדיונים הפרשניים וההלכתיים של קודמיו ומתוכם הוא מצליח לחרוג אל הדיון המופשט ולהציע תובנות קונספטואליות חדות ומעמיקות.⁴⁴⁷ כך מהווה כתיבתו גשר בין הז'אנר המקובל של נושאי הכלים לבין 'שיטת ההבנה' הישיבתית המאוחרת, שהתעלמה כמעט לחלוטין מפסיקות ההלכה וחזרה לעיסוק בעיון תלמודי מופשט⁴⁴⁸ בלבד.

לאורך הפרק הקרוב נקדיש מאמץ לקריאה אינטנסיבית של חידושיו של רא"ל בסימנים אלו, תוך תשומת לב למנגנוני הפרשנות שהוא משתמש בהם, למקורות שעליהם הוא נסמך ועוד. קריאה עיונית זו תהווה הבסיס והרקע למבט רחב יותר על יצירתו של רא"ל, שינסה להצביע על הדגשים המרכזיים בדרך לימודו. במוקד הדברים תעמוד ההצבעה על המאמץ הקונספטואלי של רא"ל, אך העיון במקורות עצמם יוסיף לקח גם ביחס למקורות ההשראה של רא"ל ולאופן שבו מתפתחת יצירתו.

2. לד, ד: נוטל שכר להעיד

2.1 ספקו של מהר"י בן לב

מהי עדות? באיזה אופן היא פועלת ומה מגבלותיה? כאמור, שאלות אלו נידונות בדברי רא"ל במספר מקומות, והעיסוק שלו בהיבטים שונים של העדות במקורות השונים שזור אותם זה בזה, כאשר הוא מסתמך על דבריו בעניין אחד על מנת לבנות את הטיעון בעניין אחר וכדומה.

⁴⁴⁷ ראו תיאורו של טשרנוביץ, 'תולדות הפוסקים', כרך ג עמ' 246:

בעל ה'קצות' בחר לו שביל מיוחד בדרך לימוד הפלפול, והוא ההבנה ההגיונית על המקום, לא כדרך המפלפלים בכח הבקיאות. עיקר כח הגיונו הוא בההרכבה וההפרדה, לדמות דבר לדבר או להפריד ביניהם. יסוד חטיבתו של בעל ה'קצות' הוא להמציא פרובלימות חדשות שלא שערון בעלי השו"ע ודלון בהן, על דרך אם תמצא לומר שבגמרא כיצד יהיה הדין במקרה זה וזה, כדרך שמציעים פרובלימה מתמטית לדוגמה, והוא הולך ומציע את צדדי הספקות של הפרובלימה החדשה על יסוד הדינים המבוארים במקורות התלמוד ומפרשיו, שלכאורה יש בהם צד שוה עם השאלה הנדונה, ומנתח את כל צדדי השואה וההפרדה ומפלפל במקורי ההלכה שיש מהם להביא ראייה בעד וכנגד עד שהוא בא לפתרון השאלה. ה'קצות' אינו מעונין הרבה בפסק הדין, כי עיקר חטיבתו הוא למודי, לא פסקני הלכה למעשה, ומשום כך עצם קישורו עם השו"ע הוא רופף וצדדי.

⁴⁴⁸ בשלבים מאוחרים יותר בהתפתחות הלמדנות המודרנית, אפילו העיון התלמודי הטקסטואלי עצמו נדחק במובן מה לקרן זוית, כאשר הקונספציה ונושא הדיון הועמדו במרכז באופן כמעט בלעדי. ראו ליכטנשטיין, 'הגישה, וראו עמדתו של קרומביין, מסורת, ותגובתו של וולפיש, השיטה הבריסקאית.

במהלך הפרק – אסקור בהרחבה את מהלך הדברים בסוגיות אלו, עד לדברי ה'קצות'. במקביל, נדגיש כמה מאפיינים מרכזיים של דרכו הלמדנית של רא"ל, כפי שהם באים לידי ביטוי בסימנים הללו.

בעקבות רא"ל, נפתח את הדיון בעיסוק בדין נוגע בעדותו – שיסודו בסימן לד סעיף ד. דיונו של ה'קצות' בשאלה זו שולח אותנו אחורה אל המקורות הראשוניים העוסקים בנושא:

המשנה במסכת בכורות (ד, ו) קובעת: "הנוטל שכרו לדון – דיניו בטילים, להעיד – עדותיו בטילין". הגמרא שם (דף כט ע"א) מביאה לכך נימוק מדברי רב, התולה את הדין בדרשה מן המקראות:

מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגוי' (דברים ד, ה) – מה אני בחנם אף אתם בחנם.

פסול זה ונימוקו עומדים במוקד דיונו כאן. מה טעם פסולו של הנוטל שכר להעיד? כלל נקוט הוא שרשע פסול לעדות, אלא שעל פניו – הנוטל שכר אינו בהכרח רשע, ואם כן – מה טעם נפסלה עדותו?

ניתן לומר שפסולו יכול להיות תוצאה של החשש שמא ישקר מכיוון שהוא נוגע בדבר, שהרי נהנה מעדותו. אמנם, הלימוד המובא בגמרא לכאורה אינו מורה בכיוון זה כלל, ומכאן מובנים דברי הר"ן במסכת קידושין (המצטט את הרמב"ן), הקובע שאין כאן פסול עדות בכלל:

שאין זה פסול לא בתחלתו ולא בסופו אלא שכל זמן שהוא נוטל שכר קנסוהו חכמים לבטל מעשיו משום דקא עבר [נדרים דף לז א] על מה אני בחנם אף אתם בחנם.⁴⁴⁹

הר"ן מבאר שאין כאן אלא קנס של חכמים המבטלים את העדות, משום שהעד, בכך שנטל כסף עבור עדותו, עבר על ההלכה המצפה מן האדם לאחוז במידותיו של הקב"ה ולעשות מצוות מסוג זה (יחד עם לימוד תורה, דין, ראיית בכורות ועוד) – בחינם.

במאה הטי"ז התגלגלה שאלה בנושא זה לפתחו של המהר"י בן לב:⁴⁵⁰
 נדרשתי לאשר שאלוני על העדים שהעידו שנתקדשה עלמה אחת ונתברר בעדים שנטלו שכר להעיד,
 ונסתפק השואל אי הוו פסולים מדאורייתא או מדרבנן.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ ר"ן על הרי"ף, קידושין, דף כג ע"א ד"ה וכתב הרמב"ן

⁴⁵⁰ נפטר ב 1580 לערך באיסטנבול. על דמותו וישיבתו ראו להלן בהערה 499 ולידה.

⁴⁵¹ שו"ת מהר"י בן לב, חלק א סי' יט, וכך גם הפסקאות המצוטטות להלן בסמוך.

ברור לשואל שהעדים שנטלו שכר פסולים, אלא שהוא אינו יודע האם פסולם מדאוריתא או מדרבנן, ויש לכך נפקא מינה לשאלה האם להצריך את הנערה לקבל גט לחומרא או לא. לאור דברי הר"ן שהובאו לעיל, התשובה לשאלה נראית פשוטה:

ולכאורה נראה מילתא דפשיטא דהנוטל שכר להעיד עדותו דלא הוי אלא פסול מדרבנן, דמשנה שלמה שנינו בבכורות פ"ד עד כמה – הנוטל שכר לדון דיניו בטלים להעיד עדותיו בטלים, וקאמר בגמרא: מנא הני מילי אמר רב דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגומר מה אני בחנם אף אתם בחנם.

וכתב הר"ן ז"ל בסוף האיש מקדש וזה לשונו: וכתב הרמב"ן ז"ל שנראה שאינו ככל הפסולים מדבריהם ... שאין זה פסול לא מתחלתו ולא בסופו אלא שכל זמן שהוא נוטל שכר קנסוהו חכמים לבטל מעשיו משום דקא עבר על מה אני בחנם אף אתם בחנם עד כאן לשונו.

אלא שעמדה זו קשה בעיניו של מהר"י בן לב:

וצריך לעיין, דנראה מדבריהם דהנוטל שכר להעיד לא הוי אלא פסול מדרבנן משום קנס שקנסו אותו חכמים משום דעבר על מה אני בחנם, ולמה לא ניחוש דילמא יעיד עדות שקר כדי להרויח אותו ממון ואותו השכר, דכל הנוגעים בדבר הם פסולים לעדות.

מדוע אין חוששין כאן, שואל המהר"י בן לב, לכך שהעד ישקר? האם אין הוא נחשב נוגע בעדותו?⁴⁵² המשך דבריו של מהר"י בן לב מלמד על דרך התייחסותו לשאלה זו –

ולא מצאתי באלו הדברים שום רמז בספרים הנמצאים אצלי ואני נבוך בהם, ומצד החקירה והעיון להלכה ולא למעשה חשבתי דלא ימנע מחדא מתרתי: או שנאמר דנוגע בעדות דהוי פסול מדאוריתא לא מטעם דילמא מצד ההנאה שמגיע לו שקורי קא משקר אלא משום דהקרובים הם פסולים לעדות ולא מטעמא דדילמא משקרי להנאת הקרובים אלא משום גזרת הכתוב...

מהר"י עומד מול השאלה ונבוך, מכיוון שהספרות ההלכתית שתחת ידיו איננה מציעה מענה לשאלתו. הפתרון לבעיה נעוץ בדרך החקירה והעיון, האופיינית לבית המדרש הספרדי של התקופה.⁴⁵³ בדרך זו, מבקש מהריב"ל לתקוף את הדיון מזווית אחרת – באופן לוגי, תוך בחינה מעמיקה של יסודות דין נוגע בעדותו. מהי בעצם סיבת הפסול של נוגע לעדות?

לדידו של מהר"י בן לב, 'החקירה והעיון' מאפשרות מבט אנליטי שבו 'לא ימנע חדא מתרתי': אפשרות אחת היא שהנוגע פסול לעדות משום החשש שישקר בעדותו, אך

⁴⁵² סיוע מסויים לשאלתו מוצא המהר"י בן לב בדבריו של רש"י בסוגיה, שבניגוד לדברי הראשונים האחרים, הסביר שהדרשה מן הפסוק "מה אני בחנם וכו'" איננה מתייחסת לחובה לדון ולהעיד ללא תשלום, אלא דווקא לחובה ללמד תורה ללא תשלום. מכך רוצה מהר"י בן לב להעלות את האפשרות שסיבת הפסול בדין ובעדות היא אחרת, ואינה תלויה בדרשת הפסוק.

⁴⁵³ על דרך לימודו של בית המדרש הספרדי ראו בהרחבה בהמשך הדברים ליד הערה 498.

אפשרות נוספת היא שהתורה איננה חוששת שהנוגע ישקר ובכל זאת פוסלת אותו משום 'גזרת הכתוב', מעין פסול קרוב לעדות. לדבריו, אם הנוגע פסול רק מדין קרוב, משמעות הדברים היא שמן התורה אין חוששים שאדם ישקר בעדותו גם במקום שירוויח מכך. פסולו של הנוגע אינו נובע מן החשש הזה, אלא מעצם קרבתו לנושא העדות. משום כך, הנוטל שכר להעיד, שאינו נוגע ממש בעצם נושא העדות, שהרי נגיעתו איננה אלא תוצר של השכר על עדותו – יהיה פסול מדרבנן בלבד, כיוון שהוא נוגע באופן עקיף בלבד. לעומת זאת, אם הנוגע פסול מכיוון שאנו חוששים שישקר, הרי שאותו הדין עצמו יהיה גם בנוטל שכר להעיד, והוא יהיה פסול מן התורה מדין נוגע.

התלייה של נוגע בדין קרוב יסודה בכך ש'אדם קרוב אצל עצמו', ומשום כך הוא פסול להעיד על עצמו. את הבסיס לכך מוצא מהר"י בן לב בקביעה ש'אין אדם משים עצמו רשע',⁴⁵⁴ כלומר – אדם אינו יכול להעיד על עצמו לחיוב. אלא שהנחה זו מציבה קושי בפני מהריב"ל: אמנם לא נחשיב אדם ל'רשע' אם הרשעתו נשענת רק על עדותו שלו, אך בממונות – להודאת פיו של האדם משקל רב. אם אכן האדם נחשב 'קרוב אצל עצמו', מדוע יכול האדם לחייב את עצמו ממון בהודאת פיו? והיה נראה דכיון דהקרובים הם פסולים אף לחייב לקרובים, דמהאי טעמא להוי האדם קרוב אצל עצמו אפילו לחייב את עצמו בממון, אלא דיראה לי לפי זה הדרך דמה דהוא חייב הוי מטעם מתנה...

הנימוק שמציע מהריב"ל מפתיע – הודאתו של בעל דין מחייבת אותו מדין מתנה, מעין התחייבות חדשה של האדם על הממון שבו הודה, ואיננה תוצר של נאמנותו.

לקמן נראה, שדיונו של מהריב"ל עומד בבסיס עיונו של ה'קצות' בסוגיה זו. החלקים השונים של הדיון שהובאו כאן ישרתו היטב את בניית טיעונו של רא"ל בהמשך. מכל מקום, על אף שנראה שנטייט דבריו של מהר"י בן לב היא לכך שהנוגע פסול מדין קרוב, והנוטל שכר להעיד – כשר מדאוריתא, הרי שהוא עצמו בוחר שלא להכריע: ועדיין אני במקום הספק אני עומד, וכל מה שכתבתי בזה הפסק הוא להלכה ולא למעשה לפי שלא מצאתי בשום אחד מהספרים הנמצאים אצלי דבר מפורש באלו הדברים ותו לא מידי.

'החקירה והעיון' אינם מחליפים אצל מהר"י בן לב את מסורת הפסיקה המקובלת. מכיוון שלא מצא מקור מפורש ב'ספרים הנמצאים אצלי' שיכריע לאחד הכיוונים, בוחר מהר"י בן לב להשאיר את העניין בספק למעשה.

⁴⁵⁴ תלמוד בבלי יבמות דף כה עמ' א

2.2 הכרעתו של ה'קצות'

פסולו של הנוטל שכר להעיד מוזכר ברמ"א בסימן ל"ד, ועבור רא"ל זוהי הזדמנות לעסוק בדבריו 'הנחמדים' (כפי שמגדיר אותם רא"ל עצמו) של מהר"י בן לב. הדיון הקונספטואלי של מהר"י בן לב עומד בבסיס דיונו של רא"ל, שאינו מהסס להכריע:

קצות החושן סי' לד ס"ק ד

בתשובת מוהר"י נ' לב נסתפק אם נוטל שכר להעיד פסול מדרבנן או מן התורה, והביאו לספק הזה הספק האחר שנסתפק שם נוגע דפסול אם הוא משום דחשדין ליה למשקר בשביל הנאתו א"כ נוטל שכר להעיד נמי פסול מן התורה משום דחיישינן לשקר, ואי נימא פסול נוגע הוא משום דאדם קרוב הוא אצל עצמו אבל לא חיישינן למשקר א"כ נוטל שכר להעיד כשר מן התורה, וע"ש דבריו הנחמדים בתשובותיו דף נ' ע"ב (ספר א' סי' י"ט).

ולענ"ד נראה כלשונו האחרון דנוטל שכר כשר להעיד מן התורה...

ה'קצות' אינו מפרט על מה נסמכת הכרעתו זו, למעט 'קצת ראייה לדברי' שאותה הוא לומד ישירות מן הגמרא בדין מוציא שם רע: הגמרא בכתובות (דף מו עמ' א) לומדת מגזירה- שוה (שימה-שימה) שמוציא שם רע אינו חייב עד שישכור עדים, כלומר – עד שישכור עדי שקר שיפילו את בת זוגו. המשך המקראות בפרשת מוציא שם רע מלמד שייטכן מצב שבו יתברר, ש"אמת היה הדבר" ואכן הנערה זינתה, ואז דינה סקילה בשער העיר. עולה מכאן, מסיק רא"ל, שייטכן מצב שבו הבעל ישכור עדים כדי לטעון שאשתו אינה בתולה, והדברים יתבררו כנכונים ונסקול אותה, על אף שהעדים קבלו שכר על עדותם!

ראיה זו היא מפתיעה ביותר, וכאמור גם ה'קצות' עצמו הביא אותה⁴⁵⁵ כ'קצת ראייה בלבד. היא נשענת על קריאה יצירתית שחוזרת מן הלימוד בגמרא ישירות אל הפרשייה שבמקרא, ולומדת מתיאור המעשה שם הלכה לעניין אחר. גם הלוגיקה שלה איננה צרופה: ניתן בהחלט לטעון ששכירת עדים היא תנאי לחיובו של הבעל בדיני מוציא שם רע, אך איננה תנאי לחיובה של האשה. כלומר: הפסוקים המתארים את סקילתה של האשה אינם נשענים בהכרח על הסיטואציה של שכירות עדים.

מכל מקום, ה'קצות' מסתפק בראיה זו על מנת להכריע כאפשרות הראשונה שהביא מהר"י בן לב: פסולו של הנוטל שכר אינו אלא מדרבנן, וכמשך לזה – הנוגע אינו פסול משום החשש שישקר עקב נגיעת הממון שלו אלא מדין קרוב.

כהמשך לקביעה זו, פונה ה'קצות' לדון בהסברו של מהר"י בן לב לשאלת האפשרות של אדם לחייב את עצמו בממון בהודאת פיו. כזכור, מהר"י בן לב טען שאם תולים את פסול נוגע בפסול קרוב, הרי שהדרך היחידה להסביר מדוע אדם נאמן על עצמו לחובה היא שאין

⁴⁵⁵ בשלב זה בלבד. ראו להלן – בס"י לו ראייה זו כבר מצוטטת כראיה ודאית.

כאן נאמנות של עד אלא מתנה. ה'קצות' אינו מקבל קביעה זו בשום פנים, ומקשה על מהר"י בן לב ממספר מקורות שבהם נראה שהודאת בעל דין מחייבת בדומה לנאמנות עדים ולא מדין מתנה. ראייתו הניצחת היא מדין מודה במקצת:

ועוד מוכרע הוא הדבר מדין מודה במקצת דחייבה התורה שבועה, ואילו היה כופר בכל בפני ב"ד אלא שאומר אף על פי כן אני מחייב עצמי בפניכם בחמשים זוז ודאי אין בזה חיוב שבועה, ועיקר חיוב שבועה במודה במקצת משום דהודה במקצת התביעה ומשום הכי הטילה התורה השבועה על [ה]שאר, אבל אי נימא דאינו נאמן כלל אלא מתורת חיוב חדש אין בזה דין מודה במקצת וזה ברור.

הראיה מפליאה בפשטותה. דין מודה במקצת, מסביר רא"ל, יכול להיות מובן רק על רקע ההנחה שהודאת בעל דין יוצרת נאמנות. לולי זה, יהיה קשה מאוד להבין מדוע מודה במקצת, שהחליט (אליבא דמהריב"ל) לתת מתנה לבעל-דינו, יתחייב בכך שבועה על שאר הסכום. רק ההנחה שההודאה מתייחסת באופן ישיר לתביעה ומאשרת אותה באופן חלקי יכולה להסביר זאת!

על רקע הקביעה הזו פונה ה'קצות' למסלול חדש להסבר נאמנותו של אדם לחייב את עצמו בהודאת פיו:

ולכן נראה דהא דנאמן אדם על עצמו אעפ"י שהוא קרוב אל עצמו היינו משום גזירת הכתוב שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו.

הצגת הדברים כ'גזירת הכתוב' מציבה את הקביעה הזו כאקסיומה יסודית. רא"ל אינו נותן כאן טעם של ממש, אלא קובע הנחת יסוד חדשה: אדם נאמן על עצמו לחיוב.⁴⁵⁶ וכבר האיר עינינו מאור העולם רש"י בקידושין פרק האומר דף ס"ה (ע"ב) שם הודאת בעל דין כמאה עדים ז"ל רש"י, דכתיב (שמות כב, ח) אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו ע"כ.

כאן מתברר שההוכחה שהביא לעיל ה'קצות' כנגד עמדתו של מהר"י בן לב נובעת מקריאה דקדקנית ברש"י: רש"י בקידושין דף ס"ה נימק את תוקפה של הודאת בעל דין, בלימוד מן הפסוקים הנוגע לדין מודה במקצת. הקישור שעושה רש"י הוא העומד בבסיס הצעתו של רא"ל – נאמנותו של אדם על עצמו היא דין הנלמד מן הפסוק "כי הוא זה" ומדין מודה במקצת.

וא"כ כי היכי דהאמין התורה שני עדים על אחרים כן האמין התורה לכל אדם על עצמו אף על גב דהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים אבל על עצמו נאמן, משא"כ לזכות דבא להעיד על אחרים משום הכי אינו נאמן.

אל קריאתו של רא"ל ברש"י הזה, ובסוגיית קידושין דווקא – נשוב בהמשך הדברים.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ על השימוש ב'גזירת הכתוב' כנימוק, ראו להלן ליד הערה 616.

⁴⁵⁷ ליד הערה 460

על בסיס העקרון הזה – נאמנות האדם על עצמו – רוצה רא"ל לבאר דין נוסף – גדר 'שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא', המתייחס למצבים שבהם אדם מחיל על עצמו איסורים מכח טענתו בבית דין, על אף שלטענה זו אין תוקף משפטי ביחס לאחרים. ראשית, שולל רא"ל את האפשרות לבאר דין זה כחלק מגדרי נדרים:

ומקצת שכתבו⁴⁵⁸ גם בדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא (כתובות כב, א) הוא ג"כ מתורת נדר,

אבל ראיתי במוהרי"ט ח"ג סימן א' (ד"ה ולא תימא) שדחה דבר זה וכתב דאם היה מתורת נדר הוי מהני ביה שאלה ע"ש.

ולפי דרכינו גם בדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נאמנות, דכיון דהאמין התורה לכל אדם על עצמו א"כ בין בממון בין באיסור לעולם נאמן על עצמו.

אם כן, כשם שבממונות יכול אדם להחיל על עצמו חובות מכח נאמנותו על עצמו, כך גם באיסורים: אדם המודה באיסור מטיל על עצמו את האיסור מכח נאמנותו על עצמו.

נסכם בקצרה את מהלך הדברים עד כאן: על רקע שאלת הנוטל שכר להעיד העלה מהרי"י בן לב חקירה עקרונית ביחס ליסודו של פסול נוגע: האם הוא פסול מחשש שמא ישקר או מדין קרוב. מהרי"י בן לב לא הכריע להלכה, ורא"ל מכריע – הנוטל שכר פסול מדרבנן בלבד, כיוון שפסול נוגע הוא מדין קרוב. ראיתו של רא"ל מקורית וייחודית, ויש בה שילוב בין הלימוד שבגמרא לבין פשטי המקראות. בהמשך, משמש הדין מקפצה למסקנה קונספטואלית נוספת – לאדם יש נאמנות על עצמו, והדבר נכון גם בממונות (הודאת בעל דין) וגם באיסורים (שויא אנפשיה).⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ ה'קצות' אינו מבאר כאן מי הם אלו 'מקצת שכתבו'. הרעיון הזה מופיע בספר **שער המלך** (הלכות אישות פרק ט הלכה טו) ובשו"ת מהרי"י באסאן (סי' פ), אלא ששני חיבורים אלו כלל אינם מוזכרים ב'קצות החושן', ולא ברור אם היו לנגד עיניו של רא"ל. כזו היא גם עמדתו של השואל (האלמוני) המוזכרת בשו"ת נודע ביהודה (תניינא אבן העזר סי' כג). נראה שרא"ל מתייחס לעמדה שאותה הוא מכיר בעקיפין כעמדה מוכרת, ולא בהתייחסות לטקסט ספציפי.

אמנם, בדבריו בסי' פ ס"ק ב מתייחס ה'קצות' לעמדה קרובה לזו – של השב יעקב:

וגם בתשובת שב יעקב (ח"ב אה"ע סי' ג') ראיתי שכתב כעין זה גבי שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, דאם לא ידע דהוא איסור לא שייך שויא חתיכה דאיסורא. אבל לי נראה דלפי מ"ש בסימן ל"ד דהוא מטעם נאמנות א"כ אין לחלק כיון דדבריו מקבלין כמו מאה עדים.

⁴⁵⁹ יש להעיר, שחידושו של זה של רא"ל מוזכר ונדון בדברי אחיו ר' יהודה בפתיחת ספרו 'תרומת הכרי'. סי' א בספר מוקדש לדיני הודאת בעל דין, ובתוכו דן ר' יהודה בעמדת אחיו, שאותה הוא מקבל באופן חלקי בלבד. ראו **תרומת הכרי**, סי' א, עמ' יט-כ. יש בכך שוב כדי ללמד על מרכזיות חידושו של רא"ל בעניין זה ועל עצמתו של הדו-שיח הלמדני הפורה בין שני האחים.

כפי שנראה להלן, כתיבתו של רא"ל משתמשת לא פעם בהנחות יסוד עקרוניות בהקשרים שונים ובמקורות שונים. בסימן רמ"א שאותו נסקור להלן, נמצא שימוש של רא"ל בתבונות שאותן הציע כאן על מנת להמשיך ולאפיין את הלכות עדות בכלל.

3. סימן רמא: עדים – מה בין דיני ממונות לדיני אישות?

הכלל 'על פי שניים עדים יקום דבר' מוכר ככלל הבסיסי לקביעת הנורמה המינימלית הנדרשת להגדרת עדות. באופן פשוט, תפקידם של העדים הוא להביא בפני בית הדין תיאור של ההתרחשות. מכאן קביעתו הפשוטה של ה'שולחן ערוך' בתחילת הלכות מתנה:

שולחן ערוך חושן משפט סי' רמא סע' א

הנותן מתנה לחבירו, בין קרקע בין מטלטלין, אין המקבל זוכה בה אלא באחד מהדרכים שהקונה זוכה בהם, וכיון שקנה באחד מהדרכים ההם, אפילו שלא בפני עדים, קנה, אם שניהם מודים.

העדים אינם נצרכים לעצם קיום המתנה, ואין הם אלא רשת ביטחון למקרה של מחלוקת. המתנה עצמה שואבת את תוקפה מעצם הפעולה שבין שני השותפים, ואיננה זקוקה לעדות להשלמתה. בלשונה של הגמרא, המובאת כאן בפתיחת דבריו של רא"ל – "לא איברי סהדי אלא לשיקריי".⁴⁶⁰

אלא שבחינה רחבה של ספרות ההלכה מלמדת על פער משמעותי בנושא זה בין שתי מערכות שונות – דיני ממונות והלכות אישות. בגיטין וקידושין, בניגוד לדיני ממונות, תפקידם של העדים רחב יותר – מעשה שנעשה ללא עדים הוא חסר כל תוקף, גם אם שני הצדדים מודים בכך שהתבצע. מניין נובע ההבדל? מה פשר הדרישה לנוכחותם של שני עדים, גם במקום שבו אין ויכוח על התרחשות המעשה? מכאן יוצא לדרך דיונו של רא"ל:

קצות החושן סי' רמא ס"ק א

ואיכא למידק: מאי שנא בגיטין וקידושין דבעינן שני עדים על גוף המעשה ובינו לבניה לאו כלום הוא ואפילו שניהם מודים, וילפינן לה פרק האומר (קידושין) דף ס"ה (ע"ב) דבר דבר מממון, וכיון דגבי ממון מתקיים המעשה בלי עדים כל שהענין אמת, וקידושין וגיטין דמממון יליף לא נתקיים המעשה בלי עדים.

רא"ל מציג את השאלה העקרונית על ההבדל בין התחומים השונים, ומעצים אותה בכך שהוא מזכיר שעצם הצורך בעדים בהלכות אישות נלמד מדיני ממונות, בגזירה שוה 'דבר-דבר' המובאת בגמרא במסכת קידושין. הזיקה שבין המערכות מעצימה את הקושי בפער

⁴⁶⁰ תלמוד בבלי קידושין דף סה עמ' ב

ביניהן בנושא זה. המשך הדברים מלמד על דרך פעולתו של רא"ל ועל פנייתו למקורות הישנים-חדשים בבית המדרש:

ונתקשיתי בזה עד שמצאתי קושיא זו בחידושי הרשב"א פרק האומר שם (ד"ה א"ל), וע"ש שכתב דיליף דבר דבר מממון במקום הכחשה דצריך שני עדים, ה"נ בעינן בקידושין וגיטין שני עדים על גוף המעשה אפילו שניהם מודים וע"ש. שוב מצאתי בשיטה מקובצת פרק איזהו נשך (ב"מ ס, ב ד"ה וז"ל הרא"ש) וז"ל... דהתם לא ילפינן עריות מממון אלא ממקום שנאמר בממון דבר דהיינו על פי שנים עדים, והתם במקום הכחשה, ומהאי דוכתא דוקא הוא דילפינן מה התם על פי עדים אף עריות דוקא על פי עדים כממון במקום הכחשה עכ"ל.

הקושיה מטרידה את דעתו של רא"ל עד שהוא מוצא את אותה הקושיה עצמה בכתבי הראשונים הספרדים. הרשב"א וה'שיטה מקובצת' מציגים שניהם מענה זהה לשאלתו של רא"ל: הפער בין הלכות אישות לדיני ממונות נובע מכך שהסיטואציה הרגילה בהלכות אישות נלמדת מן המקרה החריג בהלכות ממונות, לאמור: דין העדות הבסיסי בהלכות אישות נלמד מן המקרה בדיני ממונות שבו יש ערעור על הקניין, הכחשה. משום כך – כשם שבמצב של הכחשה יש תמיד צורך בעדים בממונות, כך גם בגיטין וקידושין. אלא שדעתו של רא"ל לא נחה בזה, על אף שמצא את קושייתו בדברי ראשונים, שכן התירוץ הוא אכן קלוש:

ואכתי לא אתברר לענ"ד, דהיא גופה מנלן דדבר דכתיב בערוה הוא לגוף המעשה ולמילף מהך דבר דממון דכתיב במקום הכחשה, נימא דהך דבר דכתיב בעריות נמי במקום הכחשה וקמ"ל דאע"ג דעד אחד נאמן באיסורין הא בעריות בעינן שני עדים כמו בממון.

תירוצם של הספרדים אינו ברור לרא"ל. מדוע להשוות בין המערכות דווקא באופן הזה? אפשר לומר שגם בדיני אישות עדים נדרשים דווקא במקום הכחשה, כמו בממונות. עדיין – יש בלימוד מממונות לתחום זה חידוש גדול, כיוון שבאופן עקרוני היינו יכולים להניח בפשטות שבדיני אישות די בעד אחד, כמו בכל תחומי האיסורים.

נראה, במקרה זה, שההתפתלות הפרשנית של רא"ל איננה אלא ביטוי לשאלה העקרונית שמטרידה אותו – מניין נובע באמת ההבדל בין שתי המערכות? מה טעמו העקרוני?

ועוד קשה לי טובא בהא דפריך שם (קידושין) דף ס"ה בהא דאמרו שם (ע"א) המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושין ואפילו שניהם מודים, ואמר ליה רב אשי לרב כהנא מה דעתך דילפת דבר דבר מממון אי מה להלן הודאת בע"ד כמאה עדים אף כאן הודאת בע"ד כמאה עדים, אמר ליה התם לא חייב לאחריני הכא קא חייב לאחריני. הא תיפוק ליה דיליף דבר דבר מממון במקום הכחשה.

קושיה נוספת שאותה מציג רא"ל נובעת ישירות מן הסוגיה בקידושין דף סה, שם תולה רב כהנא את הפער בין ממונות לאישות בכך שבהודאת בעל דין בממונות אין חובה לאחריים, מה שאין כן בהלכות אישות – שינוי סטטוטורי במעמדם של בני זוג משפיע על סביבתם

ומייצר מערכת חדשה של איסורים גם לקרוביהם. כפי שנראה להלן, עמדתו של רא"ל עצמו נשענת על קריאתו בסוגיה זו. בחירתו הספרותית כאן היא להציג את הסוגיה הזו כקושיה על פירושים של הראשונים הספרדים. לשיטתם, הוא שואל, מדוע נזקקת הסוגיה להבחנה בדבר 'חב לאחריני', ואיננה מסתפקת בעצם הקביעה שהביאו הרשב"א וה'שיטה-מקובצת', לפיה הלימוד מממונות הוא דווקא מ'ממון במקום הכחשה'.

3.1 תשובת רא"ל

תשובתו של רא"ל כאן מתבססת על חידושו, שהובא בסימן לד כבדרך אגב, תוך התמודדות עם ההוא אמינא של מהר"י בן לב: הודאת בעל דין איננה כמתנה, אלא תוצר של נאמנות האדם על עצמו:

קצות החושן סי' רמא ס"ק א

ולכן נראה לעני"ד בזה לפי מ"ש בסימן ל"ד בהא דקי"ל הודאת בע"ד כמאה עדים אינה משום מתנה כמו שעלה על דעת מוהר"י י' לב (ספר א סי' יט), אלא עיקר הטעם משום דהתורה האמינה לכל אדם על עצמו כמאה עדים על אחרים... כזכור, המקור לחידושו זה של רא"ל נעוץ בדברי רש"י בסוגייה בקידושין דף סה שאנו עוסקים בה כאן:

וע"ש שכתבנו דאבוהן דכולהו כי הוא זה (שמות כב, ח) דכתיב במודה במקצת, וכמ"ש [=וכמו שכתב] רש"י (קידושין) דף ס"ה (ע"ב ד"ה הודאת בעל דין) הודאת בע"ד כמאה עדים דכתיב אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו עכ"ל...

על בסיס החידוש הזה, בונה רא"ל את טיעונו, כאשר הוא הופך את הנחת היסוד: למעשה, אין כלל הבדל בין אישות לממונות. תפקידם של העדים, גם בממונות וגם באישות, אינו טקסי אלא משפטי-אינפורמטיבי.⁴⁶¹ גם בממונות יש צורך בעדים לקיום הדבר עצמו, אלא שבממונות – בעל הדין עצמו משמש כעד, על בסיס הקביעה דלעיל – לפיה אדם נאמן על עצמו כמאה עדים:

ולפ"ז נראה הא דכתיב על פי שני(ם) עדים יקום דבר היינו דבלא עדים לא מתקיים דבר כלל, אלא דגבי ממון דבע"ד [=דבעל דין] נאמן כמאה עדים והרי עדיו עמו... ומש"ה בממון דבע"ד כמאה עדים לא איברי סהדי אלא לשקרי דהא

⁴⁶¹ רא"ל מפנה כאן לדבריו בסי' צ ס"ק ז, שם קבע שעדים יכולים להעיד על קידושין גם בידיעה בלא ראייה (כגון שראו את הטבעת ביד הבעל, ורגע לאחר מכן ביד האשה, אך לא ראו את מסירת הטבעת עצמה). זאת – בניגוד לעמדתו של ה'נתיבות' שם, שקבע שבקידושין 'גזירת המלך – המקדש בלי עדים אין קידושיו חלים כלל'.

בע"ד הוא עד ונאמן כמאה עדים אצלנו, ובידוע סגי הן בעדים ממש או בידעה בלי ראייה...

ההבדל בין ממונות לדיני אישות נעוץ בכך שלקביעת הסטטוס האישי של אדם יש השלכה גם על אנשים אחרים, ומשום כך בקביעה זו הוא 'חב לאחריני', ואינו נאמן על עצמו: אבל בגיטין וקידושין דלא מהני הודאת בע"ד דלהימניה כמאה עדים ומשום דחייב לאחריני, בקידושין דאסר[ה] אקרובותיה ובגירושין (אסרן) [אסרה אכהן] ... וצריך עדים לגוף המעשה בכדי שידוע לעלמא, מש"ה צריך שני עדים כשרים. לסיכום – אכן העדות בממונות ובאישות זהה, ופועלת באותם האופנים. ההבדל היחיד הוא שבממונות ניתן לסמוך על בעל הדין עצמו כמאה עדים, בעוד באישות אין אפשרות לסמוך על בעל הדין משום שחב לאחריני, ועל כן יש צורך בשני עדים. כפי שאמרנו, קריאה זו של רא"ל נשענת על קריאתו בסוגיה בקידושין דף סה, שהבחינה בין קידושין לממון על רקע הדין של 'חב לאחריני':

ולזה משני, התם לא מחייב לאחריני – בע"ד נאמן מש"ה לא איברי סהדי אלא לשקרי, אבל הכא מחייב לאחריני ולא יודע הדבר לעלמא על פי הודאתם כיון שאין נאמנין בהודאתן וקיום דבר בעי עדים, להכי צריך עדים כשרים וכיון דלא נתקיים הדבר מש"ה מותר בקרובותיה.

הקריאה של רא"ל בדו-שיח שבין רב אשי לרב כהנא בסוגיית קידושין היא זו שמעוררת את כיוון ההסבר המחודש של רא"ל. כאן מתבררת גם החשיבות של דברי רש"י בסוגיה הזו דווקא:

...ולזה כתב רש"י הודאת בע"ד דכתיב כי הוא זה הרי שסמך התורה על הודאתו, וכמה פעמים שהוזכר בש"ס הודאת בע"ד כמאה עדים, ולא פירש רש"י בזה, ולפי מ"ש כיון דפריך דנימא הודאת בע"ד כמאה עדים ושיתקיים המעשה על פי בע"ד, אי"כ תו ליכא לפרש משום מתנה או משום נדר אלא דהתורה האמינתו כמאה עדים, לזה פירש רש"י מדכתיב כי הוא זה וכמ"ש.

רש"י תולה כאן את דין הודאת בעל דין בפסוק 'כי הוא זה' העוסק במודה במקצת. כזכור מדברי ה'קצות' בסי' ל"ד – זוהי ההוכחה לכך שאדם נאמן על עצמו בהודאתו. בחירתו של רש"י להזכיר את המקור הזה דווקא בסוגיה הזו מוסברת לדעת רא"ל על רקע ההבנה שהסוגיה כאן נשענת על הנחת היסוד הרואה את ההודאה כנאמנות.

4. למדנות קונספטואלית

סקירת דבריו של רא"ל בסימנים השונים, משיבה אותנו אל השאלה שבה פתחנו: מהו בעצם חידושו של רא"ל בסימנים אלו? מדוע נתחבבו הסימנים הללו על הלומדים ונתפרסמו כל כך?

כאשר מנסים 'לשים את האצבע' על עיקר החידוש בסימנים שאותם סקרנו, נראה שעיקר החידוש אינו בקריאה החדשנית בגמרות או באופן השימוש שלו בספרות הראשונים (על אף שגם אלו חידושים משמעותיים, וראה להלן), אלא בעיקר בתמונה הקונספטואלית של הנושא שאותה הוא מציע בפנינו.

רא"ל אינו מציע בדבריו רק פירוש חדש למקורות שלפניו, אלא גישה עקרונית אל הנושא הנידון. הקביעה שלו בדבר נאמנות אדם על עצמו היא קביעה תשתיתית, והיא מצביה **עקרון** הלכתי בסיסי. מעתה, העקרון הזה מסביר הלכות שונות מתחומים שונים, והוא תקף בממונות כמו גם באיסורים.⁴⁶² החיבור בין התחומים השונים אפשרי כמובן רק על רקע הזינוק הקונספטואלי, שהוא המאפשר את הקישור בין מרחבים שהשפות ההלכתיות שלהן שונות לחלוטין. מכאן גם הקשר בין הסימנים השונים – החזרה אל התשתית העקרונית של דיני עדות גורמת לכך שאותו דיון עקרוני יחזור בכמה וכמה סימנים שונים. נשים לב: על אף שדברי רא"ל הובאו כאן משני סימנים שונים, קל להיווכח שלמעשה אין כאן אלא מערכה אחת. חידושו של רא"ל בשני הסעיפים שנסקרו לעיל תלויים זה בזה ומתייחסים ישירות זה אל זה: על מנת שיוכל לקבוע שנוגע פסול מדין קרוב, נאלץ רא"ל לחדש בסי' לד תפיסה עקרונית: אדם נאמן על עצמו לחיוב. תפיסה עקרונית זו שמשה את רא"ל גם ביחס לאיסורים – בהשוואה לדין 'שוא אנפשיה חתיכה דאיסורא'. בסי' רמא השתמש רא"ל בחידוש הזה על מנת להסביר את היחסים שבין עדות בממונות ובאיסורים. דבריו שם נשענים על קריאתו בסוגיית הבבלי בקידושין דף סה ועל ניתוח מדוקדק של דברי רש"י שם. אותם הדברים של רש"י, בסוגיית עדים בממונות ובאיסורים, הם אלו שעמדו בבסיס דבריו של רא"ל כבר בסי' לד!

ההפניות ההדדיות מסימן לסימן, כמו גם העובדה שהדברים בסימן לד בנויים כבר על הסוגיה שבה יעסוק ה'קצות' רק בסימן רמא, מלמדים על אופן העיסוק שלו בסוגיה. אין כאן פרשנות מקומית לדברי השולחן ערוך,⁴⁶³ אלא עיסוק יסודי וקונספטואלי בשאלות נגיעה בעדות על הקשריה השונים. הסעיפים השונים הם חלק ממערכה אחת שראשיתה בדין הנוטל שכר להעיד, וסיומה – בהבהרה הקונספטואלית של מערכת היחסים שבין עדות בדיני ממונות לעדות באיסורים.⁴⁶³

הדגשת ההיבט הקונספטואלי ביצירתו של רא"ל יכולה להציע הסבר לתופעה שעליה הצבענו בפתיחת הפרק הזה – פרסומם הניכר של סימנים מסויימים ב'קצות' בעולם הישיבות המאוחר. עיון בסימנים המפורסמים יותר בספר מלמד על ייחודם ביחס לחיבור כולו – אלו בדרך כלל הסימנים שבהם ניכרת גישתו הקונספטואלית של ה'קצות'.

⁴⁶² ההשוואה בין ממונות לאיסורים היא מוטיב חוזר בדברי רא"ל. ראו על כך עוד לעיל ליד הערה 412.

⁴⁶³ כפי שנראה להלן, חלק נוסף באותה המערכה הם דברי ה'קצות' בסי' לו, שם עוסק ה'קצות' בהבחנה בין סוגי נוגעים שונים ובהגדרת אופי הנאמנות של אדם על עצמו.

מטבעו של החיבור כחיבור ביניים, כתיבתו אינה אחידה. בחלק גדול מן הסימנים ממשיך רא"ל את דרכם הפרשנית של נושאי הכלים שלפניו, ולא ניכרת בהם הייחודיות שבכתיבתו.⁴⁶⁴ נראה שהסימנים המוכרים והנלמדים יותר בבתי המדרש, הם אלו שבהם חרג רא"ל מדרכם של קודמיו והציע תובנות והמשגות חדשות, שפתחו שערים חדשים של חשיבה בבית המדרש. העירוב בין שני סוגי הכתיבה מדגיש את מקומו הייחודי של 'קצות החושן' כחיבור ביניים.

נרחיב כאן מעט: במבוא עמדנו על חלוקתה של ספרות האחרונים לשני חלקים, שונים זה מזה במובנים רבים. הכתיבה ההלכתית של המאות ה-16 וה-17 אינה דומה לכתיבתם של אלו המכונים 'אחרוני האחרונים' במאות ה-19 וה-20. בכתיבתם של אחרוני האחרונים לא ניכרים ההיבט הפלפולי שרווח בבית המדרש של ראשית העת החדשה, וגם לא הכתיבה הסיסטמטית של נושאי הכלים ל'שולחן ערוך'. תקופתו של רא"ל היא תקופת ביניים, ובמובנים רבים – גם החיבור שלו הוא חיבור ביניים.⁴⁶⁵

הדגש הקונספטואלי שעליו הצבענו כאן, לצד החידוש שבו, נראה צומח בכתיבתו של רא"ל כפרי הבשל של יצירת קודמיו בציר נושאי הכלים ל'חושן משפט'. הזיקה העמוקה שבין רא"ל לבין ספר 'אורים ותומים' לר' יונתן אייבשיץ, שעליה מודיע רא"ל עצמו בהקדמתו, מלמדת הרבה על הצמיחה הטבעית שלו מתוך הז'אנר של נושאי הכלים.

כתיבתם של נושאי הכלים, גם אם לא המריאה אל העיון המופשט כדרכו של רא"ל, בהחלט עשתה צעדים ראשונים של המשגה והפשטה. העמידה שלהם אל מול יצירתו המקיפה של ר"י קארו והמפגש שבינה לבין מסורות ההלכה והפרשנות האשכנזיות, הולידו לא פעם פרשנות שיש בה עיון מושגי. ההבדל בין יצירתם לזו של רא"ל נעוץ בהפיכתה של המשגה למושא המרכזי של הלימוד, תוך ויתור על ההלכה למעשה.

באופן רחב יותר, נראה שיש כאן גם המשך של אוירת בית המדרש הפולני. הפלפול והחילוק הדגישו את הממד החרף והעמקני בלימוד. דרכיו הספציפיות של הפלפול הפולני אמנם אינן ניכרות כמעט בכלל בכתיבתו של רא"ל,⁴⁶⁶ אך נשמרו בה הניתוח הדק של המקורות והרוח העיונית. יתירה מזאת: התנועה אל הלמדנות היא למעשה השלב הבא בתהליך השינוי וההתפתחות שעבר על הפלפול. ריינר הצביע על התנועה של הפלפול אל מרכז בית המדרש ועל השינוי בתפיסת תפקידו במסגרת הלימודית של בית המדרש –

⁴⁶⁴ ראו דבריו של ליכטנשטיין שיובאו להלן, ליד הערה 471, שהעיר שלמעשה 'קצות החושן' מכיל בתוכו שני חיבורים שונים.

⁴⁶⁵ לאחרונה, עסק טוויטו במחברים אחרים בני אותה תקופה בעבודת הדוקטורט שלו – בעל ההפלאה, ה'טורי אבן' והגר"א. ראו: טוויטו, **שיטת הלימוד**. עבודתו מצביעה יפה גם היא על מסלולי המעבר השונים בין התקופות, אך מתמקדת בעיקר ביחסם של אלו אל הפלפול ואל ה'שולחן ערוך'.

⁴⁶⁶ את מונחי הפלפול הקלאסיים שנסקרו בספרות – ה'ריגנשבורגר', ה'בלא זה' ודומיהם – לא מצאתי בספר כלל.

הפלפול חדל אפוא להיות מכשיר דידיאקטי שעמד לרשות ראש הישיבה לבדו לצורך "חידוד בני הישיבה" והפך לשיטת לימוד עצמאית – אחד מן התכנים שתלמיד הישיבה רכש לעצמו, ואולי אף החשוב שבהם. פירותיו של הפלפול – ה"חידוש" וה"חילוק" – הפכו לטקסטים עצמאיים, מרכיבים לגיטימיים של היצירה הספרותית האשכנזית. למהלך זה נודעו משמעויות אחדות, שהחשובה שבהן לענייננו היא, שתכנית הלימודים החדשה הלכה ודחקה את הלימוד השיטתי של חומר הלכתי – של ה"פוסקים" וה"הלכה" או ה"גפ"ת" מן הבכורה. את מקומם של אלו תפס הלימוד העיוני, שמוקד עניינו היה פרשנות הטקסט, ולא דווקא ההיבט ההלכתי-משפטי שלו.⁴⁶⁷

אם כן, ניצנים ראשונים של התהליך שעליו הצבענו ניכרים כבר בשלבים מוקדמים יותר של בית המדרש הפולני, אך הם מבשילים ומקבלים ביטוי מחודש ביצירתו של היקצות. כפי שהעלה ריינר, מעברו של הפלפול מן השוליים אל המרכז מסמן את המעבר מעיון שהמוקד שלו הוא הלכתי לעיסוק אינטלקטואלי-פרשני. את יצירתו של רא"ל אני מבקש להציב כהמשכו המתבקש של אותו התהליך: הסטת המוקד מן העיסוק הפרשני אל עבר המערכה המושגית.

4.1 החזרה אל התלמוד

הזיקה שבין הפלפול לבין הלמדנות דורשת שרטוט עדין. אין כאן הקבלה ישירה, אלא תהליך של צמיחה והתפתחות. אחת התופעות המשותפות לפלפול וללמדנות המודרנית היא החזרה שלהם אל התלמוד כטקסט הלימודים הבסיסי. אמנם, תפקודו השונה של התלמוד בשתי המערכות יסייע מעט לשרטט את המעבר והתנועה שבין שתי השיטות.

לאורך העת החדשה המוקדמת, ובעיקר מאז הדפסת ה"שולחן ערוך", היה היחס אל התלמוד מורכב וטעון. כיצד יתמודד הקאנון המרכזי והותיק עם מתחרהו הצעיר והנמרץ? כפי שראינו לעיל,⁴⁶⁸ במאה ה-16 נשענה התנגדותו של המהרש"ל למפעלו של ר' יוסף קארו על מרכזיותו של התלמוד הבבלי. התלמוד הוצב כטקסט המחייב היחיד, כאשר כל חכם יכול להוכיח את עמדתו ישירות מן התלמוד ואינו חייב לציית לפוסקים שלפניו. התודעה של הישענות על התלמוד פתחה אפיקי פסיקה חדשים ויצירתיים, והיתה מהופכת לזו של ר' יוסף קארו, שתפיסת ההלכה שלו היתה מעוגנת בספרות הפסק הענפה שלפניו וכבולה אליה.

⁴⁶⁷ ריינר, תמורות, עמ' 44

⁴⁶⁸ ליד הערות 151 ו-208

גישה זו המשיכה לפעם בין תלמידיו של המהרש"ל, והובילה להמשך עיסוק אינטנסיבי בתלמוד ובמפרשיו, לצד התעצמות השפעתו של השולחן ערוך' כספר פסיקה מרכזי. בפרק הראשון תיארו את התפתחותם של נושאי הכלים ליחושן משפט' כתגובה לקאנוניזציה הכפולה בבית המדרש, שהציבה את התלמוד ואת השולחן ערוך' זה לצד זה. גם בהמשך, החזרה הפונדמנטליסטית אל התלמוד כטקסט מכוון אפשרה חידוש של אפיקי לימוד וחשיבה. במאה ה-18 התחדשה הפנייה אל התלמוד כמוקד לעיסוק פרשני ואינטלקטואלי, גם אם אינו מכוון לפסיקה הלכה למעשה.⁴⁶⁹ כזכור, ריינר כרך את התהליך הזה בהדפסתו המאוחרת של הספר 'ים של שלמה' בראשית המאה ה-18 ותאר אותו כחלק מעליית הטקסטואליות במאה זו. כהנא המשיך את אותו קו החשיבה, ותאר בהרחבה את תהליך החזרה אל הטקסט וההתמקדות המחודשת (והחתרנית) בפירוש התלמוד, תוך התמקדות בחבר הלומדים בקלויז בברודי בשנים 1730-1755.⁴⁷⁰

כאמור, את התנופה המושגית של רא"ל אני מציע לראות כהמשכו של אותו תהליך. בחינה רחבה של ספר 'קצות החושן' מלמדת על יחסו המיוחד אל הגמרא. על אף בחירתו של רא"ל לסדר את הספר סביב השולחן ערוך', יש בו פרשנות תלמוד רבה ומשמעותית. כך תיאר זאת ליכטנשטיין:

נכון יהיה לומר שהספר הוא שילוב של שני ספרים השזורים יחדיו: א. פירוש על השולחן ערוך' כדרך שאר נושאי כליו. ב. חיבור למדני-עיוני על השי"ס המהווה את מרכז הכובד העיוני של החיבור.⁴⁷¹

אמנם, כאן ניכר השינוי שבין רא"ל לבין קודמיו: הפרשנות של רא"ל על הסוגיות איננה מסודרת ושיטתית (גם אם ניתן למצוא פרשנות כזו פה ושם בדבריו).⁴⁷² החזרה המחודשת אל התלמוד בכתובתו משרתת את הדיון הקונספטואלי. הראיות מן התלמוד מהוות מקפצה לתובנות הלמדניות של רא"ל והן המקדמות את הדיון.⁴⁷³ הדילוג מעל לשרשרת

⁴⁶⁹ ריינר, **מעבר לגבולות**, וראו לעיל ליד הערה 167.

⁴⁷⁰ כהנא, **מפראג לפרשבורג**, עמ' 89 ואילך.

⁴⁷¹ ליכטנשטיין, **אחרונים**, עמ' 161. ראו שם גם הערה 39 לגבי היחס שבין שני חלקי הספר, ולעיל פרק ליד הערה 180, וראו גם דבריהם של ברויאר, **באהלי תורה**, עמ' 149 ושל רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, עמ' 246.

⁴⁷² ראו דוגמה מובהקת בסי' קנה ס"ק א, שם בוחר ה'קצות' לפרוש בפני הלומד את כל הסוגיה ופירושה: ויען כי סוגיא דחרדל ודבורים בו מבואר שורש דיני נזקי שכנים עם שריגים וסעיפים ע"פ פירושים ושיטות שנאמרו בו, ולכן ראיתי להעתיק לפנינו הסוגיא עם השיטות שנאמרו ונשנו וגם הקושיות והפירוקים שבסוגיא...

⁴⁷³ כך ראינו גם בסימן לד ס"ק ד בראיה מן גמרא בכתובות מו (ליד הערה 455 לעיל), ובהמשך בקושייתו מן הסוגיה בקידושין דף סה ביחס להבחנה בין עדים בממונות ובאיסורים (אחרי הערה 460 לעיל). דוגמה סמוכה נוספת למקרה כזה – ראו בסי' לט ס"ק ו, בראיה מן הגמרא בבבא-בטרא דף קנה כנגד עמדתם של הש"ך והמהר"י בן לב.

הפסיקה, ישירות אל הסוגיה התלמודית, הפרה את החשיבה ופתח מעגלי המשגה ורעיון חדשים. הזיקה הישירה אל התלמוד מאפשרת לרא"ל מרחב של חידוש שיונק את סמכותו מן התימוכין שהוא מוצא באופן ישיר בסוגיות התלמוד.

שוב כאן גם אל מה שהעלינו בפרק הראשון: כתיבתו של רא"ל סביב השולחן ערוך דווקא, משחררת אותו מכבליה של הסוגיה המקומית, ומציבה את העריכה הנושאת-קונספטואלית כציר החשיבה שביחס אליו מתארגנת יצירתו ההלכתית.

על מנת לדייק מעט את הדברים, נשווה את התהליך הזה לתהליך המקביל – בבית מדרשו של הגר"א. כפי שכבר ראינו בפרק השלישי, גם בית מדרשו של הגר"א התאפיין בחזרה אל "מקורי הדברים".⁴⁷⁴ ההבחנה בין בני המדרש תחדד את משמעותו של הצעד הזה אצל רא"ל. כך מתאר ר' חיים מוולוז'ין את דרך לימודו של הגר"א:

כי רבים כשלו לפרוק מעליהם עול יגיעה לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכות, ואומרים כי הלימוד אשר למעשה הוא רק לימוד השו"ע לבד. ואף אם לומדים גמרא אינם לומדים אלא לחדד השכל, ויש שמזניחים את התלמוד לגמרי ומסתפקים בלימוד השו"ע לבד.

ולא זו הדרך הישרה שחננו ה' בינה לדלות ממעמקי דברי הש"ס אשר כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נכלל בדבריהם הקדושים, וצדיקים יכלו ביושר דרכם להיות עיקר הוראתם מן הש"ס, ולימוד השו"ע הוא להיות להם למזכרת לזכור הדינים, כי הוא הסולת הנלקט משיטות הש"ס... שזו היא דרכו של רבינו הגדול נ"ע לעורר ולהזכיר בלימוד השו"ע את מקורו מן הש"ס על פי שיטותיו.⁴⁷⁵

הגר"א מערער באופן ישיר על סמכותו של השולחן ערוך, ומבקש לחזור בצעד רדיקלי אל התלמוד כמקור יחיד לפסיקה. לדידו, השולחן ערוך אינו אלא 'מזכרת לזכור הדינים', אך אינו מקור מחייב. בכך נמתח קו ישיר בין הביקורת של המהרש"ל על מפעלו של ר' יוסף קארו לבית מדרשו של הגר"א, כמאתיים שנה לאחר מכן.

אלא שכאן ניכר ההבדל בין מפעלו של הגר"א לזה של רא"ל – בעוד הגר"א תופס את התלמוד כמקור האמיתי והנכון של ההלכה, ועל כן חותר לחבר מחדש את התלמוד אל מרחב הפסיקה הלכה למעשה, השיבה של רא"ל אל התלמוד איננה מנוף לפסיקה חדשנית אלא לפרשנות קונספטואלית. חזרתו של רא"ל אל הסוגיות איננה חזרה מדעית-פילולוגית שבאה להשיב את הדברים למקורם, אלא נקודת זינוק לחדשנות קונספטואלית שמאפשרת פתיחת אופקים חדשים. תנועה זו היא ביטוי לדגש העיוני-פרשני שביצירתו, והיא בית-מדרשית באופיה. כתיבתו מציגה בפני המעיין את תהליך הלימוד של רא"ל עצמו ואת דרך ההתבוננות של בסוגיה. משום כך, בניגוד לכתיבתו של הגר"א המציעה

⁴⁷⁴ ראו לעיל ליד הערה 332.

⁴⁷⁵ הקדמת ר' חיים מוולוז'ין לביאור הגר"א על השולחן ערוך, שנדפסה לראשונה במהדורת שקלוב 1803.

מעין רשימת מקורות לצד השולחן ערוך, אי אפשר להצביע על מקבילה שיטתית ומסודרת בכתיבתו של רא"ל.

כחלק מאותה המגמה, חזרתו של רא"ל אל התלמוד איננה מוותרת על זיקה עמוקה לספרות הראשונים. היבט מרכזי ומשמעותי של שיטתו הוא העבודה האינטנסיבית לבירור עמדות הראשונים ושיטותיהם. גם כאשר התלמוד משמש מנוף לתובנות חדשות, אי-אפשר שלא לחוש במחוייבות העמוקה של רא"ל אל מפעלם הפרשני וההלכתי של קודמיו.

4.2 דמות הלמדן

נקודה משמעותית נוספת שיש לעמוד עליה ביחס ללמדנות הקונספטואלית היא **העצמת דמותו של הלמדן**. בניגוד לפרשנות הטקסטואלית, המרחב שבו מתרחש העיון המושגי הוא בעיקר בתודעתו של הלומד. המרחב שדרכו מתחדשת התורה אינו הטקסט, אלא רוחו של העמל בתורה ומתבונן בה. יסודו של הדיון אינו במקורות, אלא בחלוקה בסברה.⁴⁷⁶ בפרק השלישי סקרנו בהרחבה את דברי רא"ל בהקדמתו ל'קצות', בהם תלה את חידוש התורה והעולם ב'שקר שבני אדם בודים מלבן'.⁴⁷⁷ השקר הזה, שאינו אלא החידוש הלמדני, הוא שיאה של היצירה התורנית, המחדשת את העולם כולו. מטרתו של הלימוד איננה 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא', אלא לחדש את העולם באמצעות היצירתיות האנושית. בכך, מקבלת דמותו של הלומד העדפה ברורה על פני הטקסט ועל פני התוצר ההלכתי של הלימוד.⁴⁷⁸

תודעה עקרונית זו היא נקודת זיקה חשובה ומרכזית בין הפלפול בבית המדרש הפולני בראשית העת החדשה לבין הלמדנות המודרנית. הברק, החידוש והיצירתיות הם ממאפייניו המרכזיים של המפלפל, כמו גם ההסתייגות מן הפסק הלכה למעשה והעדפת החידוד והעיון כתכליתו של הלימוד.⁴⁷⁹ דומה, אם כן, שגם אם דרכי הלימוד האופייניות של הפלפול הפולני לא נמשכו אל תוך העת החדשה, תודעות היסוד שלו נמשכו היישר אל לב בית המדרש ואל הלמדנות המודרנית.⁴⁸⁰ מעברו של הפלפול מן השוליים האיזוטריים

⁴⁷⁶ כפי שהדגיש מהר"י בן לב בדברים שהובאו לעיל ליד הערה 452:

ולא מצאתי באלו הדברים שום רמז בספרים הנמצאים אצלי ואני נבוך בהם, ומצד החקירה והעיון להלכה ולא למעשה חשבת דלא ימנע מחדא מתרתי...

⁴⁷⁷ לעיל ליד הערה 305

⁴⁷⁸ על התפתחותו של התהליך הזה הלאה אל הלמדנות הבריסקאית ראו דבריו של טיקוצ'ינסקי, **שיטת הלימוד**, עמ' 70-71; וראו בראון, **החזון אי"ש**, עמ' 82-100, על התנגדותו של החזון אי"ש לצורת הלימוד הזו, ובעיקר להעדפת העיון על הבקיאיות והסברה על הטקסט.

⁴⁷⁹ ראו דיונו בפרק הראשון ביחס שבין פלפול ופסק, בעיקר ליד הערה 140 והלאה.

⁴⁸⁰ ראו בהקשר זה את דבריו של ליכטנשטיין, **הגישה**, עמ' 33 על עצמאותו של הלמדן:

של בית המדרש אל לב העשייה הלמדנית כרוך בשינוי המתודה: את העיון המדוקדק במהלכי הסוגיה מחליף העיון הקונספטואלי בשורשי הסברה והעקרון הלמדני. ההרמטיות שאותה מייחס הפלפולן **לסוגיה** מומרת בנסיון להקיף את ה**נושא** מכל צדדיו ולנתח אותו באמצעות אנליזה מופשטת.⁴⁸¹ יחד עם זה, נשמרות תודעות הבסיס בדבר משמעותו של הלימוד, היחס בין הלומד והטקסט ומטרותיו של הלומד בלימוד. נקודת השקה זו שבין הפלפול הפולני והלמדנות המודרנית מסייעת להבנת מקומו של רא"ל כמי שמגשר בין התקופות השונות בספרות ההלכה.

בפרק הבא נשוב לסקור בהרחבה דוגמאות שונות לגישתו הקונספטואלית של ה'קצות' ונרחיב מעט את הדיון העקרוני בעניין זה.⁴⁸² בהמשכו של הפרק הזה – נשוב לעיון בדברי ה'קצות' בהלכות עדות, הפעם בסימן לו. העיון בסימן זה ישלים את התמונה הלמדנית שהיצגנו לעיל, ובעיקר – יפתח את הדרך להמשך הדיון במקורות העומדים ברקע דרכו הלמדנית של רא"ל.

5. סימן לו – פסול נוגע לסוגיו השונים

דין 'נוגע בעדותו' והשלכותיו העסיק את ספרות ההלכה גם מעבר לכתיבתו של מהר"י בן לב. בן דורו של מהר"י בן לב, ר' מרדכי יפה בעל הלבושים, נימק כך את פסול עדותו של הנוגע:

לבוש עיר שושן סי' לו סע' א

כל עדות שיש לו לאדם הנאה בו פסול להעיד, שאינו מגיד אלא לעצמו, ולא משום דחשדינן ליה אלא משום דאדם קרוב אצל עצמו.

הלבוש מכריע בין שתי האפשרויות שהציע מהר"י בן לב, ונוקט כדבר פשוט שהנוגע פסול משום שהוא קרוב אצל עצמו. קביעתו המפתיעה איננה מנומקת, והיא עוררה את תמיהתם של נושאי הכלים שלאחריו. כך כתב הסמ"ע:

מידה של עצמאות מחשבתית היתה מושרשת באישיותו של ר' חיים... היא איננה מוגבלת לבית המדרש הבריסקאי אלא נוכחת ונפוצה בכל מקום שהגישה הקונצפטואלית מגיעה אליו. אין זה מקרה שאחת מן ההכרזות המהדהדות על המרכיב האנושי בעיצוב היצירתי של התורה מופיעה בהקדמת ספר **קצות החושן**, אחד מן החיבורים המשפיעים על הגישה הקונצפטואלית במאה הי"ט.

⁴⁸¹ תודעה קרובה ביחס לחשיבותה של הסברה והבנתה לפני העיסוק הטקסטואלי, ניתן למצוא גם אצל ראשוני הפלפול, שהרבו להשתמש במושג 'סברא מבחוץ', שכוונתו היא שיש לבחון את הנושא הנדון בסברה קודם לימודו מתוך המקורות. וראו להלן ליד הערה 502 ובהערה עצמה.

⁴⁸² להלן, ליד הערה 589

סמ"ע סי' לז סע' א

בעיר שושן [סעיף א'] כתב בזה ז"ל, ולא משום דחשדינן ליה, אלא משום דאדם קרוב אצל עצמו, עכ"ל. ולא ידעתי מנין לו הא. ופשוט הוא בעיני דהטעם הוא משום דחשדינן ליה בדבר שיגיע לו הנאה ממנו.

הש"ך ממשיך את הדיון, והוא מציע מקור לקביעתו של הלבוש. לדבריו, טעמו של הלבוש נעוץ בקושי בהסבר הגמרא בבבא בתרא דף מד עמ' ב, הדנה במי שמכר לחבירו שדה שלא באחריות. הגמרא קובעת שהמוכר את השדה אינו נאמן להעיד עבור הקונה על כך שמכר לו את השדה, על אף שמכר אותה שלא באחריות, ולכאורה – אין לו רווח או הפסד מכך שהשדה יישאר בידיו של הקונה.

הסיבה לפסול היא שהעדויות מסייעת להשאת השדה בידי הקונה, ובכך המוכר 'מעמידה בפני בעל חובו', כלומר – פותח אפשרות לגבייה עתידית של חובותיו מן השדה הזו.⁴⁸³ המוכר מעוניין בכך כיוון ש'ניחא ליה שלא יהיה 'לוה רשע ולא ישלם' (תהלים לז, כא), כלומר – הוא מעדיף להיות אדם שמשלם את חובותיו ולא להיקרא רשע.

הגמרא הזו עוררה קושי פשוט בבית המדרש:⁴⁸⁴ כיצד נחשוד באדם שיעיד שקר, אם מטרתו היא לא להיקרא רשע? הש"ך (סי' לז ס"ק א) מצטט את דבריו של מהר"ם לובלין, בן דורו הצעיר של הלבוש: "וכי חשוד אינש להעיד שקר שהיא עבירה חמורה בשביל שלא יהא לוה רשע ולא ישלם?"

תשובתו של המהר"ם מובילה לעמדתו של הלבוש – הפסול אינו תוצאה של החשש שישקר, אלא של עצם העובדה שהוא נוגע בדבר. האדם אינו חשוד שישקר, אבל עצם העובדה שיש לו נגיעה מסויימת בעדות כבר פוסלת אותו מלהעיד.

אף על פי שהש"ך מביא טעם לעמדתו של הלבוש, הוא עצמו מזדהה עם עמדתו של הסמ"ע, ונימוקו עמו:

ש"ך חושן משפט סי' לז ס"ק א

ומי"מ אין זה עיקר, דנוגע לאו כקרוב הוא, דהא קרוב פסול להעיד אפילו לחובה, ונוגע כשר להעיד לחובה.

הראיה ברורה – אם אכן פסול הנוגע הוא מדין קרוב, מדוע הוא כשר להעיד לחובה? הרי קרוב פסול להעיד גם לחובה. מכאן מסיק הש"ך שפסול נוגע הוא אכן משום החשש שישקר.

⁴⁸³ לחידוד הדברים: הגמרא מדגישה שבעל השדה נחשב לנוגע בעדותו, על אף שאין בעדותו יתרון כלכלי עבורו, שהרי אם יש לו כסף – יגבה בעל החוב ישירות ממנו, ואם אין לו – בכל מקרה לא היה יכול לשלם. אף על פי כן – עצם העובדה שהחוב ישולם למלוה משמעותית כיון שנוח לו לאדם שלא יהיה מוגדר כלוה רשע.

⁴⁸⁴ ראו לשונו של המהר"ם [בבא בתרא דף מ"ד עמ' א ד"ה כדאביני]: "מקשין העולם על מילתיה דשמואל דאמר שמעמידה בפני בעל חובו...", וראה לקמן ששאלה זו נשאלה כבר על ידי הר"י מיגאש.

כדי לתרץ את קושיית מהר"ם לובלין מן הגמרא בבבא בתרא מביא הש"ך את הסברו של הר"י מיגאש, שאותו הוא מצטט מתוך דברי הרמב"ן על הסוגיה:

וכ"כ הרמב"ן בחידושו ז"ל, לא ניחא ליה לשויה נפשיה לזה רשע ולא ישלם, קשיא ליה לרב יהוסף הלוי ז"ל, והא לאו דעדות שקר חמיר, והיכי חשדינן ליה דעד שקר נמי רשע מיקרי [וכו'], וניחא ליה דהכי קאמר לא ליקרוייה אינשי לזה רשע ולא ישלם, ולהוציא ידי הבריות מתכוין, ע"כ:

לדבריו של הר"י מיגאש, הגמרא איננה מתכוונת לגדר הלכתי או מוסרי של 'לזה רשע ולא ישלם', אלא לכך שאדם מוכן להעיד עדות שקר כדי לצאת ידי העולם ולא להחשב בעיני הבריות לרשע. ממילא, ייתכן שלשם כך יסכים לעבור גם על הלאו החמור של עדות שקר.

אל שרשרת הדיון הזו מצטרף רא"ל. בסעיף א' הוא מגיב לדברי הש"ך בקצרה, בחזרה אל הקביעה העקרונית מסימן לד – אדם נאמן להעיד על עצמו. נאמנות זו תקפה רק לחיוב ולא לזכות, כיוון שבעדות לזכות עצמו הוא מעיד בעצם לחובתם של אחרים – ועל כך אינו נאמן:

קצות החושן סי' לז ס"ק א

ועיין מ"ש בסימן ל"ד ס"ק (ג') [ד'] דטעמא דאדם נאמן על עצמו אף על גב דקרוב הוא לעצמו, משום דכן נתנה התורה נאמנות לכל אדם על עצמו, אפילו יש בו כל הפסולים שהוא עבד או אשה ושפחה וגם אינו אלא אחד, אלא דהתורה לא אמרה על פי שנים (עדים יקום דבר (דברים יט, טו) אלא כשמעיד על אחרים אבל על עצמו נאמן הוא...

נשים לב: בקביעה עקרונית זו דוחה רא"ל את קושייתו של הש"ך על ה'לבוש', והוא מאפשר בכך לשוב אל העמדה לפיה פסול נוגע הוא משום קרבה ולא משום החשש שישקר. כזכור, זוהי אף עמדתו שלו כפי שהוצגה בסימן לד. רא"ל אינו מסתפק בקביעה הזו, והוא מטפל כאן באופן יסודי גם במקורות שעליהם נסמך הש"ך – תירוצו של הר"י מיגאש שהובא ברמב"ן:

ומ"ש ראייה מדברי הרמב"ן בשם ר' יוסף הלוי, הנה בספר גט פשוט של הרב ר' יוסף הלוי פרק חזקת הבתים (שם) כתב ג"כ כדברי העיר שושן בטעמא דלא ליהוי רשע ולא ישלם הוי משום דאינו פסול משום משקר אלא משום דקרוב הוא לעצמו.

רא"ל, בניגוד לש"ך, מכיר את תירוצו של הר"י מיגאש מכלי ראשון – מתוך חידושו על בבא בתרא, שראו אור רק עשרות שנים לאחר פטירתו של הש"ך, באמשטרדם ב - 1702.⁴⁸⁵

⁴⁸⁵ את דברי הרמב"ן הכיר הש"ך כנראה מתוך חידושי הרמב"ן על בבא בתרא, שנדפסו בכרך נפרד בוויניציאה ברפ"ג (1523).

ההיכרות הזו מובילה אותו לקריאה מלאה של הדברים מן המקור, והנה מתברר כי בנוסף לתירוץ שאותו ציטט הרמב"ן והובא על ידי הש"ך, מציע הר"י מיגאש בתירוץ השני בדיוק את דבריהם של מהר"ם לובלין וה'לבוש' – פסול הנוגע מוסבר בכך שהוא קרוב אצל עצמו.

כמובן, די בכך כדי לערער את תוקף עמדתו של הש"ך, אלא שרא"ל מוסיף ומעיין בדברי הראשונים, כאשר הוא בוחר לנמק גם את העובדה שהרמב"ן בחר רק בתירוץ השני של הר"י מיגאש ולא הזכיר את שני התירוצים :

ומה שהביא הרמב"ן רק תירוץ השני של גט פשוט שם דלחוציא ידי בריות, היינו משום דהתם לא שייך חידוש דנוגע קרוב הוא. ועדיין הדברים סתומים (ובסק"ד) [ובסק"ה] יבואר ברוחב הענין הזה :

על מנת להרחיב ב'דברים הסתומים' הללו, נפנה לעיון בדברי רא"ל בסעיף ה'.

5.1 נוגע לעצמו ובשביל עצמו

ה'שולחן ערוך' קובע בסעיף י' שאדם נאמן להעיד עדות שאינה נוגעת לו באותו הזמן, גם אם יש סיכוי שיהיה נוגע בעדות זו בהמשך (כגון בעני שישי סיכוי שיעשיר): "כל היכא דהשתא אינו נוגע בעדות, אף על פי שאם יתעשר יהנה בעדותו, כשר להעיד." הלכה זו, המוצגת ב'שולחן ערוך' כהלכה פשוטה ואף הרמ"א לא חלק עליה, ידועה כהלכה מקובלת, ואף על פי כן היא איננה מתקבלת כפשוטה על דעתו של רא"ל (סי' לו ס"ק ה): "דבר זה מבואר כמה פעמים בראשונים גם באחרונים... ולענ"ד נראה דאין למידין מזה הכלל לכל דוכתי..."

קושייתו הראשונה של רא"ל על קביעה זו היא מדיוק בתוספות במסכת כתובות שממנו ניתן להסיק הפוך מקביעתו של ה'שולחן ערוך'. קושייתו השנייה מפתיעה יותר, כיוון שהיא מבוססת על הסברה בלבד :

קצות החושן סי' לז ס"ק ה

...ועוד דאי נימא דלא חיישינן לשמא יתעשר א"כ אם העני הלוח יעידו קרוביו שפרע השט"ח [=השטר חוב] והשתא כשרין הם, וזה הוא נגד השכל והסברה הישרה.

הקושיה פשוטה: אם אנחנו מניחים שבכל מקום שבו אין נגיעה עכשווית בעדות, הרי שבכל מצב שבו הלווה הוא עני ואין לו מה לשלם – יכולים קרוביו להעיד בעדו ולטעון שפרע את כל חובותיו, שהרי כרגע בכל מקרה אינו יכול לשלם וממילא אין הם נוגעים בעדותם. אפשרות כזו, שיש בה פתח גדול לעוול נראית לרא"ל כאפשרות מנוגדת לישכל ולסברא הישרה'.

לאור זה, מציע רא"ל הבחנה דקה :

ונמצא לפי מ"ש תרי גווני נוגעים הם :

האחד הוא נוגע אשר מעיד לעצמו ובזה הענין לא פלוג בין יש לו עכשיו בין אין לו עכשיו מכל מקום כיון דלעצמו הוא מעיד ופסולו מן התורה לעולם אינו מעיד. והשני היכא דאינו מעיד על עצמו אלא בשביל עצמו שיהיה הנאת שכר מזה, וזה פסולו מדרבנן לבד, אז אם שכרו קרוב פסלוהו חכמים אבל אם שכרו רחוק לא פסלו, ודע והבן זה.

זוהי הצעתו של רא"ל: יש להבחין בין שני סוגים של נוגעים – האחד הוא הנוגע שמעיד בדברים הנוגעים לעצמו ממש. פסולו של זה, טען רא"ל לכל האורך, אינו תוצאה של החשש שישקר אלא של העובדה שאדם אינו נאמן על עצמו לזכות.

אמנם, נימוק זה תקף רק כאשר אדם מעיד על עצמו ממש, אך במצב שבו הוא מעיד לאחר, ועתיד להרוויח רווח עקיף מן העדות הזו – האדם אינו מוגדר נוגע הפסול מן התורה, ואין פסולו אלא מדברי חכמים. ההבחנה הזו, כפי שנקל להיווכח, קרובה מאוד לזו שעליה התבסס רא"ל לעיל כאשר טען שהנוטל שכר להעיד פסול מדברי חכמים בלבד, כיוון שהנוגע הפסול מדאורייתא פסול מדין קרוב ולא מחשש שישקר.

הפסול מדברי חכמים, הנובע מהחשש שאדם ישקר במצב שבו עדות יכולה לגלגל אליו רווח בעקיפין – פסול זה הוא הפסול שלגביו תקף הכלל שאותו קבע ה'שולחן ערוך'. רק במצב כזה, מסביר רא"ל, תקפה ההבחנה בין רווח עכשווי לבין אפשרות רווח עתידית – גזירת חכמים שפסלו את העדות איננה עומדת אלא במקום של רווח עכשווי אך במקום שבו יש רק אפשרות לרווח עתידית – לא גזרו חכמים.

חשוב לעמוד על נועזות חידושו של רא"ל. להבחנה שהוא מציע אין זכר בפוסקים שלפניו, והיא סותרת את הכרעתם הפשוטה של הרמ"א ושל השו"ע. כפי שראינו – יסוד מרכזי בדחיית עמדתם של הפוסקים שלפניו הוא ה'סברא הישרה' של רא"ל שאיננה מאפשרת לו לקבל כפשוטה את הכרעת ההלכה של השו"ע והרמ"א. ההבחנה העקרונית שאותה הציב בסימן לד, על רקע דבריו של מהר"י בן לב, מאפשרת לו לבנות גם כאן את הטיעון המתאים ולהבחין בין הדבקים.

בהמשך הסעיף משמשת אותו הבחנה זו גם כדי לשוב ולהסביר את דבריו של הרמב"ן שהוזכרו לעיל, ואת האופן שבו ציטט רק אחד משני תירוציו של הר"י מיגאש. נזכיר: השאלה שהטרידה את הר"י מיגאש נוגעת לכך שהמוכר שדה לחבירו אינו מעיד לו עליה, כיוון שמעמידה כך בפני בעל חובו 'ולא ניתא ליה דליהוי לווה רשע ולא ישלם'. הראשונים שאלו כיצד חוששים שאדם שרוצה להיות צדיק ולשלם, מוכן לשם כך לשקר ולהעיד עדות שקר. כך ממשיך ה'קצות':

ולפי מה שבארנו ... הדרא קושית הראשונים לדוכתיה בהא דאמרינן (ב"ב מה, א) ניתא ליה דלא ליהוי [לוה] רשע ולא ישלם, מאי גמול הוא זה כיון דגמולו ישיב לו בראשו דיהיה רשע להעיד שקר.

כזכור, הר"י מיגאש תירץ שני תירוץ – בראשון, כשיטת מהר"ם לובלין וה'לבוש', הסביר שפסול נוגע אינו אלא כפסול קרוב ואינו תוצאה של החשש לשקר. בשני, הסביר הר"י מיגאש שהכוונה היא שנח לאדם להראות בעיני הבריות כמי שמשלם, ולא אכפת לו כלפי שמיא.

לאור ההבחנה שהציע כאן מחדש רא"ל שהתירוץ הראשון אינו מתאים כאן :

ומה שתירצו בזה כיון דנוגע הוי הרי הוא פסול אעפ"י שאינו משקר, אמת דנוגע שהוא מעיד לעצמו פסולו משום קרוב הוא ואף על גב דאינו משקר, אבל האי שמעמידו בפני בעל חובו דאינו אלא משום הנאת שכר ולעצמו אינו מעיד ומשו"ה [=ומשום הכי] כשר (אבל) אם אין לו השתא, א"כ הנאת שכר ודאי (בשביל) [משום] משקר הוא.

ההבחנה של רא"ל שומטת את הקרקע מתחת לתירוץ הראשון. אמנם, עמדתו העקרונית של רא"ל היא שאכן נוגע פסול משום קרובה ולא משום חשש שקר, אך המקרה הנידון כאן אינו מקרה של 'נוגע לעצמו' אלא של מה שכינה רא"ל 'נוגע בשביל עצמו' – כלומר של עדות עבור אחר שייתכן שיהיה ממנה רווח עתידי לעד. במצב כזה הסביר רא"ל שהפסול אינו פסול של קרובה אלא פסול מדברי חכמים ומשום חשש שקר. ממילא – תירוץ של הר"י מיגאש אינו יכול להתאים כאן.

ולכן צריך לומר בזה עיקר הטעם כמ"ש הרב רבי יוסף הלוי בתירוץ השני דהנאת שכרו הוא שלא יהיה לוח רשע בפני העולם. ובזה ניחא הא דהרמב"ן בחידושו לפרק חזקת הבתים (שם ד"ה לא ניחא) אינו מביא אלא זה התירוץ ולא הביא התירוץ האחר שכתב שם בספרו גט פשוט (חי' הר"י מיגאש) דפסול משום קרוב אף על פי שאינו משקר, משום דבזה לא שייך האי טעמא כיון דפסולו דמעמיד בפני בעל חובו אינו משום נוגע אלא משום נוטל שכר להעיד וכמ"ש...

כאן נסגר המעגל שפתח רא"ל בסעיף א' – ההבחנה בין סוגי הנוגעים השונים מבארת את בחירתו של הרמב"ן להזכיר רק את תירוץ השני של הר"י מיגאש. ממילא, אין בבחירה זו כדי ללמד על עמדתו העקרונית של הרמב"ן, שהרי גם מי שסובר שפסול נוגע הוא אכן פסול קרובה אינו יכול להסביר כך את הגמרא לגבי המוכר שדה לחבירו.

נשים לב לפיתול הסבוך שיש כאן בדברי רא"ל: בראשית דבריו, בסעיף א', הוא נסמך על תירוץ הראשון של הר"י מיגאש כדי לדחות את עמדתו של הש"ך, ולצדד בכך שפסול נוגע הוא פסול קרובה. בסעיף ה', על אף שהוא משמר את העמדה העקרונית ביחס לפסול נוגע, הוא מצמצם אותה למקרים מסויימים בלבד, ושולל את האפשרות לתרץ את הסוגיה כתירוץ הראשון של הר"י מיגאש.

6. לכוון אל הראשונים

לעיל עמדנו על חזרתו של רא"ל לעיסוק בפרשנות התלמוד. סקירת דבריו בסימן לו מלמדת גם על השימוש הרב והאינטנסיבי שעושה רא"ל בספרות הראשונים לסוגיה השונים. בסימנים שסקרנו כאן ניכרת עבודתו האינטנסיבית של רא"ל בפרשנות דברי הראשונים, ונתינת הדעת על כל מהלך ומהלך. הקריאה שלו בראשונים מניחה שהטקסט שלהם הוא מדוקדק ומדוד, מעין האופן שבו קראו הראשונים והמפללים את הגמרא. נזכיר: חידושו המרכזי לגבי נאמנות אדם על עצמו נשען על קריאתו המדוקדקת בדברי רש"י בקידושין דף סה, ונכרך בבחירתו של רש"י לציין את הזיקה לדין מודה במקצת דווקא כאן ולא במקומות אחרים.⁴⁸⁶ בסימן לו, שבו עסקנו כאן, הבחנתו היסודית בין סוגי נוגעים שונים מבארת את הסיבה לכך שהרמב"ן הביא בדבריו רק תירוץ אחד מתוך שני התירוצים שהציע הר"י מיגאש בדיון לגבי גדר 'לוה רשע ולא ישלם'. ניכרת גם גישתו הישירה אל המקורות הראשונים. ראייתו של רא"ל נגד הש"ך בסי' לו סע' א, היא מתירוצו השני של הר"י מיגאש, שאותו ראה רא"ל – בניגוד לש"ך – במקורו, בחידושו של הר"י מיגאש לב"ב שלא היו לנגד עיני הש"ך. במקום אחר מבקר רא"ל את החולקים עליו על כך שלא ראה את דברי מהר"י בן לב במקורם.⁴⁸⁷ כך מתאר את יצירתו של רא"ל חתנו – שי"ר, בהקדמתו למפתח שחיבר לספר אבני מילואים:

הן אמנת יקרת ספרי רבינו ז"ל נודעה לכל דורשיהם. כל שוקדים על דלתות הפוסקים, ספר 'קצות החושן' למעין ישיתוהו אשר ממנו ישאבו גדול וקטן לעיני כל או במסתרים, וממימיו ישקו עדת ישראל וחיתה נפשם בגללו.

פניני מפרשים קדמונים מבין משבצות אמרותיו ינוצצו ומהם יוציאו יודעי ערך לעשותם לוית חן לענקים בגררותיהם.⁴⁸⁸

פער הדורות וההתקבלות של ספרות הראשונים הפכו את פרשנות הראשונים לתלמוד למשאב ולמקור סמכותי שרא"ל אינו יכול להתעלם ממנו. יתירה מזאת: בפרק השלישי, העוסק בהקדמת ה'קצות', ראינו בקצרה כיצד שאלת היחס לראשונים היא קריטית בתודעתו העצמית של רא"ל כלומד ומחדש.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ ראו לעיל ליד הערה 461 ולאחריה

⁴⁸⁷ **שב שמעתתא**, שמעתא ז פרק ו ביחס לינדע ביהודה'. דברים דומים, גם בלי ביקורת מפורשת, ניתן למצוא גם בהתייחסותו של רא"ל לדברי ה'נתיבות' ב'משובב נתיבות' בסי' לו ס"ק ט.

⁴⁸⁸ הקדמת שי"ר, חתנו של רא"ל, למפתחות שערך לספר 'אבני מילואים', נדפסה עם המפתחות במהדורה הראשונה של 'אבני מילואים' כרך א', למברג תקע"ו.

⁴⁸⁹ ראו לעיל ליד הערה 363.

כזכור, עמדתו של רא"ל שם קיצונית ומפתיעה: העיסוק האנושי בתורה לעולם יהיה שקרי, מלמד רא"ל, משום ששכלו של האדם אינו יכול להשיג את תורת האמת, השוכנת בגנזי מרומים. אף על פי כן – דווקא בו חפץ האל. אמנם, קביעה זו מולידה מייד את התמיהה – אם כך, מהי הדרך להבחין בין תורה אמיתית לתורת שקר? האם אין כלל תורה שקרית?

כדי לשמר את ההבחנה בין אמת לשקר פונה רא"ל לתורתם של הראשונים, כאשר הכוונה לדברי הראשונים הופכת לקריטריון המרכזי לבדיקת נאמנותם של חידושי התורה:

הקדמת קצות החושן

ומה שאמר בזהר העונש מאן דמשקר במלין דאורייתא ... היינו מאן דלא ידע אורחי דאורייתא, אבל מאן דאית ליה ידיעה בארחי דאורייתא [תרגום (עצמי): ומה שאמר בזהר העונש מי שמשקר בדברי תורה... היינו מי שלא יודע דרכי התורה, אבל מי שיש לו ידיעה בדרכי התורה] דהיינו שרואה כמה פעמים שכיון אל דברי הראשונים דאינון קשוט ואורייתא דלהון קשוט [שהם אמת והתורה שלהם אמת], לזה ראוי לחדש כפי שכלו וכחו.

דווקא על רקע חדשנותו הנועזת, נצרך רא"ל לעגון בדברי ראשונים, המעניק לדבריו את הצביון המסורתי הנדרש. ההצדקה של החידוש היא בכך שהוא ממשיך את השפה, שייך לבית המדרש.

זוהי גם הסיבה לכך שרא"ל אינו מחפש התאמה מלאה לדברי הראשונים, ודי לו בכך שיכוון לדברי הראשונים 'כמה פעמים'. הכוונה המזדמנת מספיקה על מנת להעיד על השייכות הבסיסית של הלומד לז'אנר הלמדני.

כאן אנו חוזרים לתמונה שאותה תארנו קודם. לצד שימושו האינטנסיבי של רא"ל בדברי קודמיו ויחסו המעריץ אליהם, אין הוא מונע עצמו מלחלוק במקום שבו סברתו מורה אחרת. כאמור לעיל, הוכחה מן התלמוד היא מקור מצויין, המשמש לא פעם את רא"ל על מנת לחלוק על קודמיו. ועדיין, במקומות שונים אנחנו מוצאים את רא"ל מתנצל על כך ששיטתו איננה עולה בקנה אחד עם שיטות הראשונים, ומתאמץ למצוא שיטת ראשונים שתתמוך בעמדתו. כך מעיד רא"ל עצמו, בהקדמתו לכרך השני של 'קצות החושן':

אבל באתי לחלות פני רבותינו גאוני בתראי... שתפסתי על דבריהם, וגם על רבותינו הראשונים נוחם עדן השיבותי לזמן ועידן. לא קבל דאית בי רוח יתירא, ידענא מיעוט ערכי בגמרא, וכאצבע בקירא לסברא. מששתי כל כלי ולא מצאתי מאומה, ואין אתי יודע עד מה. לולי רבותינו ז"ל אשר המה לנו לעיניים היינו ממששין כעיוור בצהרים. והשוקד על דברי, עפעפיו יבחנו כמה שקדתי על דבריהם, ובעמל רב הייתי מתאבק בעפר רגליהם, עפרות זהב להם ודבר לא ישוב ריקם מדבריהם... וכאשר על מי שקדמני תפסתי, על פי רוב ראיה מדבריהם הבאתי...

הערצתו של רא"ל לתורתם של הראשונים ניכרת, לצד חירותו האינטלקטואלית ועצמאותו כפרשן וכפוסק. דוגמה מעניינת למצב כזה ניתן למצוא בדבריו של רא"ל בסעיף אחר בס"י רמא שבו עסקנו לעיל, העוסקים באופיה של מתנה על מנת להחזיר. חידושו של רא"ל שם פשוט יחסית: לטענתו, מתנה על מנת להחזיר היא מתנה גמורה, הקצובה בזמן. בניגוד לדעתם המפורשת של הרא"ש והריטב"א, טוען רא"ל שמתנה על מנת להחזיר איננה מתנה עם תנאי ואיננה כשאלה, אלא שהיא מתנה לכל דבר, שתוקפה פג משעה שהיא אמורה לחזור לנותן.⁴⁹⁰ רק דבר אחד מטריד את דעתו של רא"ל:

קצות החושן סי' רמא ס"ק ד

אלא שלא מצאתי לי רב בזה...

רא"ל מודע לכך ששיטתו עומדת בסתירה ישירה לעמדתם של כל הראשונים, שתפסו את החובה להחזיר כהתנייה המונחת בבסיס המתנה עצמה. אלא שרא"ל אינו מתייאש וממשיך לחפש:

ואחר החיפוש מצאתי רב קדמון כדברינו אלה, והוא בתשובת הרא"ש כלל ל"ה ס"י ב' שם כתב תשובת הרב ר' אביגדור כהן צדק... ויעלוז ליבי שכיוונתי לדברי רב קדמון.

המקור נמצא בדבריו של 'רב קדמון' – ר' אביגדור כהן צדק, שאת דבריו מוצא רא"ל בתשובות הרא"ש. העובדה שמדובר בשיטה זניחה ממש בספרות הראשונים (אפילו הרא"ש המביא את הדברים חולק עליהם שם בתשובתו!) איננה מונעת מרא"ל להישען עליהם כדי לאשש את עמדתו.

מקרה זה מדגים יפה את עמדתו האמביוולנטית של רא"ל ביחס לספרות הראשונים, כאשר מחד הוא אינו נמנע מלחלוק עליהם מחלוקות קיצוניות, ומאידך – רואה את עצמו כמחוייב למערכת שאת גבולותיה הם מסמנים, ופועל בתוכה.⁴⁹¹

6.1 השימוש בספרות הראשונים – בין אשכנזים לספרדים

⁴⁹⁰ הנפקא-מינה להלכה מן הדברים היא בשאלה האם יש צורך בהקנאה חוזרת של החפץ בתום הזמן המוקצב למתנה. לדעתם של הרא"ש והרשב"א הבעלות על החפץ היא בידי המקבל עד שיתן אותו בחזרה במתנה לנותן וימלא בכך את התנאי שנקבע בזמן הנתונה. לעומתם סובר ה'קצות' שהבעלות של המקבל מסתיימת באופן עצמאי בזמן שנקבע.

⁴⁹¹ דרך דומה נמצא גם אצל ר' שמעון שקופ – מהבולטים בין ממשיכי דרכו של ה'קצות'. ראו ווזנר, שקופ, הערה 91:

אין זה מקרה שהגרש"ש מזכיר דוקא את ספרי האחרונים בבואו לדבר על הצורך בבחינה ביקורתית של דבריהם, שכן לדברי הראשונים הוא מחוייב באופן כמעט מוחלט... וראו שם המשך דיונו של ווזנר בנושא.

פרשנות הראשונים לתלמוד אינה עשויה מעור אחד. לא הרי פירוש רש"י הרציף כמלאכתם של בעלי התוספות, ואין תוספותיהם של אלו כחידושיהם הסדורים של הפרשנים מבית המדרש הספרדי. במאמרו המכונן בעניין,⁴⁹² הצביע תא-שמע על העובדה שחידושיהם של הראשונים הספרדים לא נדפסו ברובם עד למאה ה-18, ומשום כך חלקים גדולים שלהם לא היו מוכרים בבית המדרש האשכנזי עד אז. השפעתו של השינוי הזה ניכרת בהקדמתו של הפני יהושע, המציין את הדפסת פירושיהם של הספרדים, ומצביע על הזיקה שבין פירושו לפירושיהם.

הבדל ניכר מאוד קיים באופני השימוש והיחס של רא"ל לסוגות השונות בתוך ספרות הראשונים. בעוד שאת פירושי רש"י ותוספות לומד רא"ל באופן וסדיר כחלק מלימוד הסוגיה עצמו, הרי שניכר שפירושיהם של ראשוני ספרד נלמדים בשלב שני.⁴⁹³ לדוגמה – בס"י רמא ס"ק א, שבו עסקנו לעיל, ציין רא"ל במפורש שנתקשה בשאלה וחיפש לה תשובה 'עד שמצאתי קושיא זו בחידושי הרשב"א...'. ולאחר מכן – 'שוב מצאתי בשיטה...'. במקומות רבים נוספים מעיד רא"ל במפורש על כך שלימוד הראשונים הספרדים בסוגיה היה תוספת על גבי הבסיס הראשוני של הלימוד,⁴⁹⁴ שכנראה כלל את הגמרא עם פירוש רש"י ותוספות ואולי חיבורים אשכנזיים נוספים דוגמת הרא"ש. כאמור לעיל, הוא אף מודע היטב לעובדה שכתבים אלו לא היו מונחים לפני קודמיו.⁴⁹⁵

⁴⁹² תא שמע, **סדר הדפסתם** וראו גם סולובייצ'יק, **הדפסת ספרים**

⁴⁹³ ראו לדוגמה כבר בס"י א סע' ג: "אחרי זה מצאתי כדברינו בחידושי הר"ן (בפרק זה בורר), וכ"כ הרמב"ן בחידושי שם..."; בס"י ל סע' ג: "אחר כתבי מצאתי בחידושי הר"ן פרק זה בורר..."

⁴⁹⁴ דוגמה מעניינת בהקשר זה הוא שימושו המאוחר של רא"ל בספר 'שיטה מקובצת' לבבא קמא. ראו קצות החושן ס"י שפ"ק ה: "**אחר כתבי זאת** עיינתי בשיטה מקובצת לבי"ק פרק המניח (שם) ושם כתב ז"ל...". וראו גם בס"י שצא ס"ק א: "**אחר כתבי** ראיתי בשיטה מקובצת לבי"ק (כג, א ד"ה עוד הקשו) שהרגיש בדברי תוסי' הנזכר ז"ל...". דוגמאות דומות ניתן למצוא גם בסימנים סמוכים שם: רצד, ז; שע, א; שפח, יא. מעניין שכל השימוש בשיטה לבי"ק מרוכז בחמשת המקורות הללו. לשם ההשוואה – בשיטה מקובצת' למסכת בבא-מציעא משתמש רא"ל בקרוב ל – 80 מקומות בספר.

כנראה שהדברים כרוכים באיחור היחסי של הדפסת הספר. בניגוד לשיטה למסכת בבא מציעא, שראה אור כבר ב - 1721, שיטה מקובצת לבבא קמא ראה אור לראשונה רק ב 1762 בוונציה. (לאחר מכן הודפס בשנית רק ב 1810 בזאלקווא, כבר לאחר צאתו של 'קצות החושן' לאור, כך שמהדורת וונציה היא זו שעמדה לנגד עיני רא"ל.) השימוש בו בכתבי רא"ל הוא הפנמה מהירה באופן יחסי של החומרים החדשים אל תוך סדר היום הלמדני של בית המדרש, ואולי משום כך הוא מופיע רק בסימנים האחרונים. אמנם, אפשרות נוספת שאותה יש להעלות היא שבאופן כללי, הסוגיות במסכת בבא מציעא משמעותיות יותר לרוב הדיונים ב'חושן משפט', בעוד אלו שבבבא-קמא נשמטו פעמים רבות מן הישולחן ערוך' כיוון שהן שייכות להלכות קנסות.

⁴⁹⁵ ראו לדוגמה בהמשך הדברים שם בס"י א ס"ק ג: "אחר כתבי זה מצאתי דברי אלה בישוב דברי מוהרש"א בתומים (סק"ב) ע"ש ולא הזכיר כי זו היא שיטת הרמב"ן והר"ן...". ובס"י לח סע' ו: "אבל חזי מאן גברא רבא קא מסהיד והוא הרמב"ן בחידושי למכות ... ובודאי לא היה ספר הרמב"ן לפני הש"ך והט"ז"

ואף על פי כן, נראה שדווקא כתבי הספרדים קרובים יותר לאופן שבו לומד רא"ל עצמו. במקומות רבים דומה כאלו עומד רא"ל ישירות אל מול הסוגיה, כתף אל כתף עם הראשונים הספרדים. דרך קריאתם בסוגיה, פרשנותם הצחה והמלאה, מבטם על הסוגיה הערוכה כמכלול אחד – כל אלו קרובים ברוחם לאופן שבו קורא רא"ל עצמו את הסוגיות השונות.

בנוסף, כפי שראינו בס"י רמא, בכתבי הספרדים מוצא רא"ל התמודדות ראשונית עם השאלות העקרוניות שהטרידו אותו. כאן, מוצא רא"ל בחידושי הרשב"א את העיסוק הראשוני בשאלת היחס שבין דיני ממונות לדיני נפשות. אמנם, תירוצו של הרשב"א לשאלה זו הוא תירוץ מקומי, שאינו מתקבל על דעתו של רא"ל. הבחנתו של רא"ל עצמו, הנשענת על היסודות שעלו בדבריו בס"י לד, תחרוג כבר מן הפרשנות המקומית אל חשיבה למדנית-קונספטואלית. ואף על פי כן – השאלות הזהות מלמדות על קרבה יסודית בדרך קריאת המקורות והעיסוק בהם.

כך תיאר זאת סולובייצ'יק:

כלום נוכל לתאר לנו את 'קצות החושן' בלי הרשב"א, הריטב"א, הרמב"ן והשיטה מקובצת? הרי שיטותיהם טבועות בכל דף ודף של הספר הזה... הכנסתה רחבה ההיקף של תורת בית מדרשו של הרמב"ן פתחה עידן חדש בהלכה, ומייד ניכרו רישומיה בחיבורי 'פני יהושע', נודע ביהודה' ובמידה מסויימת אף בספר ה'תומים'. אך בוננות בלבד, גם אם פניה מרובות עד מאוד, עדיין אינה גישה. רק בדור הבא, אצל בעל 'קצות החושן'... מתגבשות התובנות לכלל שיטת לימוד.⁴⁹⁶

סולובייצ'יק תלה את המאפיינים הללו ברמת הפיתוח הגבוהה יחסית שאליה הגיע בית המדרש הספרדי בפרשנותו, שהיתה מאוחרת לזו האשכנזית ועל כן התייחסה למגוון חומרים גדול יותר. כאמור, אין ספק שלמפגש של רא"ל עם פרשנות הספרדים לתלמוד היתה השפעה רבה על דרכו ועל שיטת לימודו. יצירתו מטמיעה את הספרות הזו אל ליבו של בית המדרש האשכנזי. עם זאת, יש לתת את הדעת למקור ספרדי נוסף ומאוחר יותר, שאף הוא השפיע על יצירתו של רא"ל – ספרות השו"ת הספרדית מן המאה ה-16. ניתוח הזיקה שבין יצירתו של רא"ל לספרות זו יסייע בידינו להצביע באופן מדוייק יותר על הקשר שבין היצירה הספרדית לבין הממד הקונספטואלי ביצירתו של רא"ל.

7. חילוק "לא ימנע": החקירה הלמדנית ויחסה לעיון הספרדי

שימושו של רא"ל בסימנים אלו בתורתו של מהר"י בן לב פותח עבורנו צוהר לקשר שבין למדנותו של רא"ל, במחצית השנייה של המאה ה-18, לבין צורת העיון הייחודית

⁴⁹⁶ סולובייצ'יק, הדפסת ספרים, עמ' 320

שהתפתחה בישיבות הספרדיות במאה ה-15 וה-16. דימיטרובסקי⁴⁹⁷ ובויאריין⁴⁹⁸ עמדו שניהם במחקריהם על תהליכי התפתחותו של העיון הספרדי, ועל הזיקה שבינו לבין הפלפול האשכנזי והפולני. מהר"י בן לב, שהיה ראש ישיבה בסלוניקי ובאיסטנבול, הוא מנציגיה הבולטים של דרך הלימוד הזו.⁴⁹⁹

בויאריין ובנטוב⁵⁰⁰ הדגישו במיוחד את הפן העיוני-פילוסופי שביצירתם הלמדנית של המעיינים הספרדים. לצד דקדוקי הלשון המרובים והתפיסה ההרמוניסטית של מהלך הסוגיה, מוקדש פן מרכזי בעיון הספרדי ל'חילוק' לסוגיו השונים.⁵⁰¹ החילוק אינו מתרכז בפרשנות הטקסטואלית של הסוגיה או בבירור עמדותיהם של הדוברים בה, אלא בבדיקה לוגית של האפשרויות השונות העומדות לדיון.

במובנים רבים, הוא קרוב לדרך נוספת ומרכזית בעיון הספרדי (ואף בפלפול הפולני) – 'סברא מבחוץ'.⁵⁰² ה'סברא מבחוץ' איננה אלא ניתוח לוגי של הנושא הנדון, ללא הזדקקות למקורות. פיתוחה האנליטי של ה'סברא מבחוץ', טרם העיסוק בטקסט הנלמד ובמקביל אליו, הוא מן המאפיינים המרכזיים של העיון הספרדי ושל הפלפול. כך מתאר זאת דימיטרובסקי:

אותה המידה הראשונה שמנינו לעיל ב'פלפול', שהיא לאמתו של דבר הרוח החיה שבו, יסודה ומקורה בדרישה והחיפוש אחר ה'סברא מבחוץ', מפני שה'סברא מבחוץ' היא המפתח העיקרי להבנת התלמוד.⁵⁰³

בדומה ל'סברא מבחוץ', אף החילוק מגדיר את הנושא באופן אפרירי ובוחן את הצדדים האפשריים. כך מתאר בויאריין את הטכניקה של החילוק:

⁴⁹⁷ דימיטרובסקי, **בית מדרשו**; הנ"ל, **דרך הפלפול**

⁴⁹⁸ בויאריין, **העיון הספרדי**; הנ"ל, **חלוקא דרבנן**

⁴⁹⁹ ראו דימיטרובסקי, **בית מדרשו**, עמ' עט:

דמיון מפתיע אנו מוצאים בין ישיבת ר"י בירב בצפת לבין ישיבת הגברת, היא דונה גראסיה נשיא, בקושטא. בראש של ישיבה זו עמד ר' יוסף בן לב. מדבריו אנו שומעים שגם ישיבה זו היתה מורכבת מחכמים מפורסמים, שאף הם עיקר לימודם הוא המשא ומתן לפניו והיכוח בין ה"מעיינים", ואף הם מקדישים קביעות מיוחדת לעיון בסוגיות חמורות.

⁵⁰⁰ בנטוב, **לימוד התלמוד**; וראו גם מרציאנו, **מארגון לקסטיליה**.

⁵⁰¹ ממש בשולי מאמרו על בית מדרשו של ר' יעקב בירב הזכיר דימיטרובסקי את החילוק:

"בצד העיון בלשון ומבנה הסוגיא, כוללת דרך העיון חלק שהוא מוקדש לענין בכללותו, ונקרא דרך

החלוקה ומרן והמב"ט נזקקים לה." (דימיטרובסקי, **בית מדרשו**, עמ' צה)

בויאריין, לעומתו, שם את עיקר מעייניו דווקא בדרך החילוק – בעיקר במאמרו **חלוקא דרבנן**.

⁵⁰² נחלקו הדעות בשאלת מקורו המדויק של המושג. בעוד שדימיטרובסקי (**דרך הפלפול**, עמ' קלה) קובע שיסודו של הביטוי אשכנזי (וכך גם דעתו של ברויאר, **הפלפול**, הערה 21), בויאריין (**העיון הספרדי**, עמ' 53-52) משווה את הביטוי למקבילותיו בספרות הפילוסופית היוונית, ולאור זה טענתו היא שמקורו בעיון הספרדי דווקא, שהיה אמון על המסורת הפילוסופית של חכמי יוון.

⁵⁰³ דימיטרובסקי, **דרך הפלפול**, עמ' קלא

הטכניקה של החלוקה היא פשוטה. מחלקים את הסוג לשני חלקים אקסלוסיביים, הממצים ביניהם את הסוג כולו. זאת נקראת 'חלוקה הכרחית'. אחר כך מחלקים כל מין ומין שקיבלנו לשניים באותו האופן... דוגמאות לתהליך הלוגי הזה יש למכביר בפילוסופיה הביניימית...⁵⁰⁴

במקום אחר, מבחין בויארין בין שני סוגי שימושים בשיטת החילוק ביצירה הספרדית: החילוק הפילוסופי – שמטרתו "לגלות את התשובות האפשריות לשאלה מסוימת, כדי לברור את האמת מתוך השקר ולהוכיח את התשובה האמיתית", ולעומתו – החילוק הקאנפנטוני, שאותו הוא מייחס לר' יצחק קאנפנטון, אבי העיון הספרדי. מטרת החילוק הזה היא "לסקור את הנושא כולו כדי לגלות את כל תת-הנושאים השייכים לסוג נושא-המשנה".⁵⁰⁵

נשוב לדברי מהר"י בן לב בהם פתחנו. חילוק דומה לאלו שהוזכרו כאן פתח את מהלכו של מהר"י בן לב בתשובה שעליה התבסס רא"ל. לאחר שהעלה מהר"י בן לב את השאלה בדבר הנוטל שכר להעיד הוא מסיק שאין במקורות שבידו תשובה מספקת, והוא פונה לדרך החקירה:

ולא מצאתי באלו הדברים שום רמז בספרים הנמצאים אצלי ואני נבוך בהם, ומצד החקירה והעיון להלכה ולא למעשה חשבתי **דלא ימנע מחדא מתרתיה**...⁵⁰⁶ האופן שבו בוחר מהר"י בן לב לטפל בנושא הוא באמצעות חלוקת 'לא ימנע',⁵⁰⁷ המקיפה את האפשרויות העקרוניות השונות לבחון דרכן את הנושא. אלא שבניגוד לדרכי החלוקה שהיו מקובלות בבית מדרשו של ר' יצחק קנפנטון, תפקיד החלוקה כאן הוא עיוני בלבד! ראשית – אין החלוקה משמשת כאן לפרשנות התלמוד, שהרי לא נמצא שום מקור כזה שיוכל להציע תשובה לשאלת הנוטל שכר להעיד. ועוד – כפי שהצהיר מהר"י בן לב במפורש בראשית דבריו – אין מטרת דבריו לפסוק הלכה למעשה, ואף בהמשך – לאחר שסקר את שני הצדדים האפשריים בסברה – בוחר מהר"י בן לב שלא להכריע ביניהם אלא להשאיר את הדיון פתוח. יש כאן, אם כן, עיון מופשט ותיאורטי בנושא הנדון. המאפיינים את צורת לימודו הם "החקירה והעיון".⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ בויארין, **העיון הספרדי**, עמ' 65-66

⁵⁰⁵ בויארין, **חלוקת דרבנן**, עמ' 173. ראו בהמשך הדברים שם את וויכוחו עם בנטוב בדבר הטיפולוגיה המדויקת של החילוקים השונים.

נראה, שניצנים ראשונים של חלוקה מן הסוג השני ניתן למצוא במונוגרפיות של הגאונים. ראו דבריו של ברודי, **הגאונים**, עמ' 148 על הסידור האנליטי של המונוגרפיות, ודוגמאותיו שם בעמ' 159-180.

⁵⁰⁶ **שו"ת מהר"י בן לב**, חלק א סי' יט

⁵⁰⁷ על חלוקה זו ראו בנטוב, **לימוד התלמוד**, עמ' נז-נח

⁵⁰⁸ שימוש מעניין באותו הביטוי נמצא בתשובה אחרת של מהר"י בן לב, בחלק ב סימן מא:

הקר, במאמר העוסק בחיים האינטלקטואליים באימפריה העותמאנית במאה ה-16,⁵⁰⁹ הצביע על התנופה הרוחנית שחוותה יהדות תורכיה והבלקן במהלך המאה ה-16, שהיתה תוצר של שילוב בין מספר גורמים.⁵¹⁰ תסיסה זו הובילה להגות ועיון פילוסופיים רחבים ומעמיקים. ייתכן שניתן להצביע כאן על שלב נוסף בהתפתחותו של העיון הספרדי ושל דרך החילוק: העיון הפילוסופי בסוגיה מתנתק כאן מהקשרו הפרשני-טקסטואלי, ופונה לעסוק בנושא ההלכתי כשלעצמו. נראה שתהליך זה מאפיין גם את המשך היצירה בבית המדרש המזרחי והארץ-ישראלי, אל תוך המאה ה-17.⁵¹¹

נקל כעת לעמוד על הזיקה שבין התהליך הזה לבין תפיסתו של רא"ל עצמו. יש קרבה רבה בין צורת החשיבה הזו לבין הקונספטואליות שעליה הצבענו כמאפיין מרכזי של שיטתו של רא"ל. העיון המופשט בנושא, במנותק משאלות פרשניות או הלכתיות, משותף לעיון הספרדי המאוחר ולמדנות המוקדמת.

שו"ת מהר"י בן לב הוא מייצג אופייני של ספרות השו"ת המזרחית שמצאה את דרכה מערבה כבר במהלך המאה ה-17,⁵¹² והיתה מקור חשוב למפגש עם דרכי הלימוד והחשיבה

אם נמשכו כמה ענינים וקושיות ודקדוקים בחסד השם בטחתי שאם יתבונן המעיין בכל מה שכתבתי יראה כי כל הדברים הם מכוונים ואין בהם שום סתירה ולעניות דעתי הם דברים נכוחים וישרים, וגם כי אני חולה וחלוש מאד נתחזקתי והארכתי יותר מדאי כי חשק החקירה והעיון הכריחוני...

על המשך השימוש במושגים 'חילוק' ו - 'חקירה' עד בית המדרש הבריסקאי של ימינו ראו סולומון, **חילוק וחקירה**.

⁵⁰⁹ הקר, **הפעילות האינטלקטואלית**

⁵¹⁰ הקר, **שם**, עמ' 576 והלאה, מנה ארבעה גורמים מרכזיים: 1. הדפוס העברי והשפעתו. 2. ריכוז הכתבים והספריות הציבוריות. 3. מימון נדיב של השכבות הגבוהות. 4. מערכות חינוך איכותיות. כל אלו, כמובן, על רקע ההגירה האינטלקטואלית המשמעותית מספרד לאיזור תורכיה והבלקן.

⁵¹¹ ראו לדוגמה את יצירתו של מהר"ם בן חביב בפרשנותו לתלמוד – בספרים 'כפות תמרים' ו'יום תרועה', ובעיקר בקונטרס 'ספיקא דאוריתא'. על יחסו של רא"ל אליו ראו לעיל הערה 268.

דוגמה נוספת היא ספר 'משנה למלך' לר' יהודה רוזאניס, המוזכר ב'קצות החושן' למעלה מ-60 פעם!⁵¹² כאן יש להעיר - תופעה מעניינת ניכרת לעין המתבונן ביחסו של הש"ך לספרות השו"ת המזרחית. רבים מן הסעיפים בחידושיו של הש"ך ליחושן משפט' מסתיימים בהפניות סתמיות לעשרות (!) חיבורים מספרות השו"ת המזרחית, אך אין בהם דיון בתוכן הדברים.

פייגלין, **הש"ך**, עמ' 26-28, כבר עמד על כך שתופעה זו היא פרי שידוכם של שני חיבורים שונים – חתנו של הש"ך, שהוא שהוציא לאור את חידושיו ליחושן משפט', צירף לגוף החידושים את הערותיו של הש"ך בגליון השולחן ערוך' שלו. מטבע הדברים – ההערות בגליון כללו הפניות בלבד, ללא דיון.

מחד, מלמדת תופעה זו על חדירתם של השו"תים המזרחיים לבית המדרש הפולני כבר במאה ה-17. מאידך – העובדה שהש"ך איננו עוסק בהרחבה בדרך כלל בתוכן של התשובות שאליהן הוא מפנה, מלמדת על כך שבסופו של דבר השפעת המפגש שלו עם ספרות השו"ת הספרדית לא הספיקה להניב פירות למדניים של ממש.

של בית המדרש הספרדי ארץ-ישראלי. רא"ל עשה בספרות זו שימוש במקומות רבים מאוד, וכפי שראינו לעיל – הכיר אותה ממקורה.⁵¹³

קשה יהיה לאמוד באופן מדוייק את השפעת ספרות השו"ת הספרדית על יצירתו של רא"ל, וקביעות מדוייקות יותר דורשות מחקר נרחב בעניין. עם זאת, נראה שהזיקה המשמעותית עליה הצבענו כאן מצדיקה חשיבה מחודשת על התפתחות הלמדנות המודרנית ועל הזיקה בינה לבין בית המדרש הספרדי בראשית העת החדשה. מחד – כפי שאמרנו לעיל – הלמדנות ממשיכה את יצירתם של נושאי הכלים ל'שולחן ערוך' ואת בית המדרש הפולני בכלל. עם זאת, נראה שיש זיקה עמוקה בין שיטתו הקונספטואלית של ה'קצות' לבין הדרכים שהתפתחו בפרשנות התלמוד של בית המדרש הספרדי, ובהמשך – בספרות השו"ת המזרחית במאה ה-16.

אם כנים דברינו, הרי שהשוואה בין אופני השימוש השונים של הש"ך במאה הי"ז ושל ה'קצות' במאה הי"ח משרטטת את הציר שמקליטתם הראשונית של ספרי השו"ת המזרחיים ועד לשלב שבו זכו להשפעה של ממש.

⁵¹³ בסריקה לא ממצה של הספר מצאתי התייחסויות לשו"תים הבאים: שו"ת מהרלב"ח (-1541, ירושלים); שו"ת מהר"ם אלשקר (-1542, ירושלים); שו"ת מוהר"י בן לב (-1580 סלוניקי); שו"ת מהר"ם מטראני (-1580, צפת); שו"ת 'דברי ריבות' למוהר"י אדרבי (-1584, סלוניקי); שו"ת מהר"ם אלשיך (-1600, צפת); שו"ת מהראנ"ח (-1610, קושטא); שו"ת מוהר"א ששון (-1626, קושטא); שו"ת מהר"יט (-1639, קושטא); שו"ת מוהרשד"ם (ר' שמואל די מודינא, -1589 סלוניקי), שו"ת מהרש"ך (ר' שלמה כהן 1602-1540, סלוניקי).

לחלק משמעותי מן השו"תים הללו מתייחס רא"ל פעמים רבות.

פרק ו' -

למדנות קונספטואלית: הדגמה וחיזוק

פתיח

בפרק הקודם הוצגה התנועה של רא"ל לעבר ההמשגה כאפיון מרכזי של הלמדנות מבית מדרשו. עמדנו גם על הזיקה המורכבת של התנועה הזו לספרות הראשוניים בכלל, ולספרות הספרדית בפרט. המבט הקונספטואלי של רא"ל, כפרי הבשל של בית המדרש הפולני המפולפל, פתח את השער ללמדנות המאוחרת במאות ה-19 וה-20, עד לימינו אלה. בפרק הזה נסקור חמש דוגמאות קלאסיות להמשגותיו של רא"ל, מתחומים שונים – שליחות, קניין, הלכות שומרים ועוד. המכנה המשותף לכולן הוא העובדה שרא"ל פונה בהן מציר הדיון ההלכתי המקובל עד אליו, ופותח בדרך חדשה של המשגה והגדרה. כפי שראינו לעיל – רא"ל אינו מוותר על ציר הדיון המסורתי. ההמשגה שלו בנויה לרוב על גביו של הציר הזה, ומתוכו היא יוצרת הפשטות חדשות ורמה חדשה של דיון. מעבר לעצם המפגש עם דוגמאות נוספות לחשיבה וכתובה קונספטואלית ב'קצות החושן', נשתדל לחדד דרך הדוגמאות השונות כמה מן המאפיינים של הלמדנות הקונספטואלית, שחלקם כבר הוצגו לעיל: כיצד פועלת ההמשגה של רא"ל? מה היחס בינה לבין המקורות הקודמים עליהם היא נסמכת? ומה השפעתה על השיח ההלכתי שלאחריה? הדרך החדשה שאותה פותח רא"ל הופכת במהרה לדרך שרבים צועדים בה, כאשר כתיבתו זוכה להתייחסות ענפה בין הפוסקים והלומדים המאוחרים לו. בכל אחת מן הדוגמאות שלקמן השפיעה יצירתו של רא"ל על השיח הלמדני לאחרי – עד לשיעורי ראשי הישיבות במחצית השנייה של המאה ה-20.

1. הלכות שליחות

1.1 שלוחו של אדם כמותו

הדוגמה הראשונה שנעסוק בה היא מדבריו של ה'קצות' בהלכות שליחות. במספר מקומות עוסק רא"ל בהגדרות הראשוניות של מוסד השליחות. השליחות מאפשרת לאדם להרחיב את תחום פעילותו המשפטית מעבר לגבולות נוכחותו הפיזיים, על בסיס הכלל ההלכתי "שלוחו של אדם כמותו"⁵¹⁴. יסודה של השליחות הוא

⁵¹⁴ מקורותיו של הכלל הזה תנאיים – ראו **מכילתא דר' ישמעאל** מסכתא דפסחא פרשה ג; **ספרי במדבר** פס' קנג; **משנה** ברכות ה, ה. דיון מאוחר יותר ומפורט בנושא זה – ראו **בבלי** קידושין דף מא עמ' ב. לדיון נרחב במוסד השליחות וגדריו ראו ויגודה, **שליחות**.

בפיקציה המשפטית, המאפשרת לראות את פעולתו של השליח כאלו התבצעה על ידי המשלח. אלא שכלשונו של ויגודה בעניין:

לא ברור מה טיבה של פיקציה זו ומה מנגנון פעולתה. האם רואים את השולח כמי שפועל בעצמו באמצעות שלוחו כעין "ידו הארוכה"? או שמא רואים את השליח כמי שפועל עבור השולח, והוא כביכול בעל הפעולה, ורק תוצאתה מיוחסת לשולחו?⁵¹⁵

שאלה עקרונית זו נידונה על ידי רא"ל בסי' קפח סע' ב. הדיון מתפתח מתוך ספק שאותו מעלה רא"ל, על רקע דין פסלותם של שוטים לשליחות המובא ב'שולחן ערוך' באותו הסימן:

קצות החושן סי' קפח סע' ב

וראוי לספק היכא דהיה פקח בשעה שעשאו שליח וקודם שגמר השליח שליחותו נשתטה המשלח, מי אזלין בתר מעיקרא ובשעה שעשאו שליח פקח היה ועומד במקום המשלח, או אזלין בתר בסוף והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה שליחותו.

שאלתו של רא"ל פשוטה וקולעת: מה יהיה הדין במצב שבו המשלח נשתטה קודם שהשליח ביצע את שליחותו? סיטואציה זו מאפשרת אנליזה של תוקף השליחות ומשמעותה: האם השליח עומד מרגע השליחות בכוחות עצמו, או שהוא ממשיך להיות ייצוג של השולח הממשי שמאחוריו?

יש לשים לב לאופן שבו מתעורר הדיון: את השאלה מעלה רא"ל ביזמתו תוך שהוא פותח 'וראוי לספק'. ביטוי זה ודומיו נמצאים לרוב ברחבי ה'קצות',⁵¹⁶ והם מסמנים היטב את המקומות שבהם קופץ רא"ל מן הנתונים ההלכתיים אל העיון והחקירה האנליטיים. השאלה איננה מתפקדת כשאלה הלכתית קלאסית, אלא כבסיס לדיון הקונספטואלי. תפקידה של השאלה הוא לחדד את הדיון המהותי תוך הצבת מקרה הקצה למבחן. זוהי דוגמה יפה לתיאורו של רב צעיר:

יסוד חטיבתו של בעל ה'קצות' הוא להמציא פרובלימות חדשות שלא שערון בעלי השו"ע ולדון בהן, על דרך אם תמצא לומר שבגמרא כיצד יהיה הדין במקרה זה וזה, כדרך שמציעים פרובלימה מתמטית לדוגמה, והוא הולך ומציע את צדדי הספקות של הפרובלימה החדשה על יסוד הדינים המבוארים במקורות התלמוד ומפרשיו, שלכאורה יש בהם צד שוה עם השאלה הנדונה, ומנתח את כל צדדי

⁵¹⁵ ויגודה, שליחות, עמ' ח

⁵¹⁶ את הביטוי "ראוי לספק" מצאתי בספר 17 פעמים, ראו לדוגמה: סי' ל ס"ק י; סי' עז ס"ק ו; סי' שסד ס"ק א; סי' תי ס"ק ב וראו להלן ליד הערה 540. ביטוי נוסף מאותו הסוג הוא 'יש בזה מקום עיון', ראו לדוגמה סי' כה ס"ק יב; סי' פא ס"ק יב; סי' רנו ס"ק א; וראו גם להלן בהמשך הדברים בסימן שאנו עוסקים בו כאן – סי' קפח ס"ק ב. ראו עוד להלן הערה 612 לגבי לשון 'ונסתפקתי'.

ההשואה וההפרדה ומפלפל במקורי ההלכה שיש מהם להביא ראיה בעד וכנגד עד שהוא בא לפתרון השאלה.⁵¹⁷

כדברי רב צעיר, רא"ל פונה כאן לדברי קודמיו על מנת להציע תשובה לשאלה שהעלה. במקרה זה – הוא תולה את הדיון במחלוקת ראשונים מפורשת – מחלוקת הרמב"ם והטור בשאלה מה דין מי ששלח שליח לגרש את אשתו ונשתטה:

אמנם מצאנו שנחלקו בזה קמאי, דלדעת הרמב"ם פ"ב (מגירושין ה"ו) אם היה בריא בשעת מינוי שליחות ואח"כ אחזו חולי שטות דאם נתנו השליח הו"ל גט מן התורה ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין, ולדעת הטור באה"ע סימן קכ"א כה"ג הגט פסול מן התורה.

כאן נעוץ חידושו של רא"ל: אין חידוש בעצם הצגת המחלוקת, אלא בזינוק הלמדני שהוא מבצע על גביה. המחלוקת, שיסודה בדיון בסוגייה במסכת גיטין⁵¹⁸ התפרשה על ידי רבים מקודמיו של רא"ל. הוא עצמו מפנה לדיונו הנרחב יחסית של הפרי-חדש במחלוקת זו.⁵¹⁹ אלא שקודמיו של רא"ל עסקו במחלוקת בתוך ההקשר המקומי והפרשני שלה, בעוד רא"ל עצמו דן בה בהקשר הרחב של הכלל 'שלוחו של אדם כמותו'. הצעד הראשון של רא"ל הוא ההשלכה מן המחלוקת הספציפית אל דיני שליחות כולם, ובממונות בפרט:

ולדעת הרמב"ם דמן התורה הוי גט ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין, א"כ הכא גבי ממון כה"ג לא גמרינן, אבל לדעת הטור דהוי מן התורה ביטול השליחות כל שנשתטה בשעת גמר השליחות, א"כ בממון נמי ליכא שליחות. הצעד הבא הוא העימות בין העמדות בסוגיה זו לבין מקורות נוספים. המסקנה שעלתה מדברי הרמב"ם היא שבאופן עקרוני השליח מחליף את שולחו, ואין לו צורך יותר בנוכחות של המשלח על מנת לבצע את השליחות. את העמדה הזו מעמת רא"ל עם משנה מפורשת:

אמנם אכתי צריך להתבונן לפי דעת הרמב"ם דלא מיבטל שליחותיה אפילו נשתטה בשעת גמר השליחות ומשום דכבר עמד השליח במקום המשלח בשעה שעשאו,

א"כ הא דתנן פ"ק דגיטין (יג, א) האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה, ואמאי נימא כבר עמד השליח במקום המשלח, דהא גוסס או נשתטה נמי אין במעשיהם כלום ואמרינן כבר נעשה כמותו.

⁵¹⁷ רב צעיר, תולדות הפוסקים, עמ' 246

⁵¹⁸ ראו מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בבבלי גיטין דף ע עמ' ב.

⁵¹⁹ פרי חדש, אבן העזר, סי' קכא סעי' ב

עמדתו של הרמב"ם עברה הפשטה והגדרה על ידי רא"ל: 'כבר עמד השליח במקום המשלח בשעה שעשאו'. מעתה – אם אכן השליח מחליף את המשלח לכל דבר ועניין, מדוע קובעת המשנה שאין אפשרות לתת גט לאחר מיתתו של המשלח? יש לשים לב: לא מצאנו עיסוק ביחס בין המשנה הזו לבין סוגיית משלח שנשתטה לפני ה'קצות'. המפגש בין שני המקורות, שנראה טבעי כל כך בכתיבתו של רא"ל, אינו אלא פרי ההמשגה שאליה חתרה כתיבתו של רא"ל בראשית הסעיף. החריגה מן הדיון המקומי אל התובנה העקרונית מולידה פריצה של מסגרת הנושא ומגדירה אותו מחדש. מעתה אין כאן רק דיון מקומי בשאלת משלח שנשתטה, אלא דיון יסודי בהגדרתה של השליחות ובמערכת היחסים שבין שליח ומשלח.

קביעתו של רא"ל כאן ברורה: אליבא דהרמב"ם, שלוחו של אדם עומד במקומו ממש, ואפילו לאחר מיתתו. מכח פרשנות עקרונית זו לדברי הרמב"ם דוחה רא"ל באופן חזיתי את עמדת התוספות בסוגיה שם, הקובע במפורש שאין גט לאחר מיתתו, והשליח אינו חשוב 'להיות כמותו לאחר מיתתו'.⁵²⁰ כזכור, כנגד הקביעה הזו עדיין עומדת הקושיה מן המשנה שקבעה שאין לתת גט בשליחותו של אדם לאחר מותו. כדי להסביר את המשנה נזקק ה'קצות' לקומה נוספת בדיון:

ונראה לי בזה דנהי דשלוחו כמותו אפילו אחר מותו,

כיון דאיהו גופיה אילו בעי לשחרר את עבדו אחר שמכרו אותו לאחרים, אפילו כבר עשה שליח לשחרר עבדו וקודם שנתן השליח שחרורו חזר ומכרו לאחר, תו לא מצי שליח לשחררו כיון דאיהו גופיה אין לו רשות בו וכאחר הוא, וכן באשה כיון דמיתת הבעל מתיר ותו לא אגידא ביה כלל, ומש"ה לא אמרינן ביה שלוחו כמותו

כיון דאיהו גופיה אחר שמת לית ליה רשות כלל לא בעבד ולא באשה...

הסברו של ה'קצות' מעלה נימוק חדש לכך שאין נותנים גט לאחר מיתתו – הבעיה כלל איננה בחסרון בשליחות. השליח נשאר נציגו של המשלח גם לאחר מיתתו, אלא שהמשלח עצמו כבר אינו יכול לבצע את הפעולה. מיתת האדון והבעל מפקיעה את היחסים שבינם לבין העבד והאשה, וזו היא הסיבה לכך שהשליח, על אף שהוא עומד במקום המשלח, אינו יכול לבצע את שליחותו.

על פניו, פרשנות חדשנית זו של רא"ל היא פתח חדש להתבונן בסוגיה, שלא בדרכם של כל הראשונים שלפניו, אלא שהצעד הבא מחזיר את מלאכתו הלמדנית לחיקה הבטוח של ספרות הראשונים. ה'קצות' שב⁵²¹ ותולה את חידושו בדיוק בלשונו של רש"י:

⁵²⁰ גיטין דף יג עמ' א, תוספות ד"ה 'לא יתנו'

⁵²¹ כפי שראינו גם בפרק הקודם, בדברי רא"ל בס"י רמא, שם הוא מדייק בדברי רש"י בקידושין סה.

וכן נראה מדברי רש"י פ"ק דגיטין שם דף י"ג במשנה שם לא יתנו לאחר מיתה וז"ל, דגיטא לא הוי עד דמטי לידיה וכי מטא לידיה הא מית משחרר ופקעה ליה רשותיה עכ"ל.

רש"י, בניגוד לתוספות, לא הסביר ש'אין גט לאחר מיתה', אלא תלה את העובדה שאי אפשר לתת גט בכך שפקעה רשותו של הבעל, ממש מעין הסברו של ה'קצות'. בכך מושלם המעגל הלמדני: הקריאה הקונספטואלית במחלוקת הפוסקים בדין מי שנשתטה הובילה לפרשנות מחודשת של דין גט לאחר מיתה, והפרשנות הזו מתגלה כזו שאליה כיוון רש"י בדיוק לשונו. זהו המעגל שתואר גם בפרק הקודם – החידוש הקונספטואלי אינו עומד כשלעצמו, אלא נשזר (גם אם באופן אמביוולנטי משהו) אל תוך פרשנות התלמוד המסורתית.⁵²²

1.2 אין שליח לדבר עבירה

במקום אחר, ממשיך רא"ל לברר את גבולותיה של הקביעה 'שלוחו של אדם כמותו', דרך בחינת הדין המגביל שלה: 'אין שליח לדבר עבירה'. בסימן קפב, פותח רא"ל את דיונו בהפניה ישירה לדיונו המוקדם של הרי"ד בהגדרת השליחות:⁵²³

קצות החושן סי' קפב ס"ק א

כתב בתוספות רי"ד דף [מ"ב] [פ"ב ע"ב] דקידושין (ד"ה שאני) ז"ל [=זה לשונו]:

⁵²² בהמשך נראה שרא"ל מרגיש צורך לשוב ולחזק את הטיעון שלו, לפיו השליחות ממשיכה גם לאחר מיתה. הצורך הזה ברור, לאור העובדה שעל פניו – חידושו נוגד את המשתמע בפשטות מפשטי הסוגיות בפרק שני במסכת גיטין, כפי שהעיר עליו כבר בעל חידושי **טיב גיטין** דף כט עמ' ב ד"ה 'ואם מת'. וראו רקובר, **שליחות והרשאה**, עמ' 79-80.

ראייתו לעניין נובעת משילוב בין מקורות מאוחרים: עמדת המהר"ם פדאוה בסדר הגט שלו היא שכאשר שליח מוסר לשליח – השליח הראשון יכול לבטל את שליחותו של השני. מכאן מסיק רא"ל שהשליחות של השני היא מכח שליחותו של הראשון (ולא מכח המשלח המקורי). עם זאת, פסק השו"ע הפשוט הוא ששליח שני משלים את שליחותו גם אם מת השליח הראשון. צירוף שני המקורות מוביל למסקנה ששליח יכול להמשיך את שליחותו גם לאחר מותו.

האחרונים, שלא קבלו את עמדת רא"ל בנושא זה בדרך כלל, הסבירו שגם אם שליח ראשון יכול לבטל שליחותו של השני – אין זה אומר בהכרח ששליחותו של השני היא מכוחו של הראשון, ואכמ"ל. ראו סיכומו של ויגודה, **שליחות**, עמ' 646-647, הערות 203 ו- 205.

לשימוש נוסף של רא"ל בעמדתו של מהר"ם פדאוה ביחס לשני שליחים – ראו סי' רמד סע' ב, וראו סקירתו הנרחבת של קנרפוגל ביחס לסעיף זה, הכוללת התייחסות לחידושו המתודולוגי של רא"ל:

Kanarfogel, **Meaning**.

⁵²³ לעיסוק נרחב בדברי הרי"ד ראו ויגודה, **שליחות**, עמ' 77-80.

יש מקשים: אי"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה
 עברי הנח תפילין עברי!
 ולא מלתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו,
 האיך יפטור הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום?

שאלתו של הרי"ד מתווה קו חשיבה ראשוני בסוגיה זו: על אף ששלוחו של אדם כמותו
 אין אפשרות לאדם למנות שליח לכל המצוות שבגופו. נימוקו של הרי"ד להגבלה זו פשוט:
 כיוון שהחוב במצוה הוא על גופו של אדם, לא ייתכן שייפטר בה על ידי שלוחו. הרי"ד
 מוסיף ומבחין בין גירושין וקידושין, שבהם גם על ידי שליח – המשלח הוא זה שעושה את
 הפעולה, לבין שליחות לפעולת המצוה – שבה השליח הוא זה שעושה את הפעולה, וממילא
 המשלח אינו יוצא ידי חובה.

הבחנתו הראשונית של הרי"ד, גם אם היא ברורה אינטואיטיבית, איננה חדה ומובהקת.
 מהי בדיוק ההבחנה המהותית בין המקרים השונים? רא"ל מחדד את השאלה באמצעות
 בחינת הדין המגביל לכלל 'שלוחו של אדם כמותו' – הדין הקובע ש'אין שליח לדבר
 עבירה':

וקשיא לי,

דהא בשליחות לדבר עבירה, אי לאו דגלי קרא דאין שליח לדבר עבירה הוי ליה
 בדין שליחות ואף על גב דאין המשלח עושה כלום, ולשמאי הזקן ס"ל דעושה
 שליח להרוג דשליח של אדם כמותו כדאיתא ריש פ"ב דקידושין (מג, א), ואין
 המשלח עושה כלום.

לדעתו של רא"ל, הכלל 'אין שליח לדבר עבירה' הוא חידוש מגזירת הכתוב.⁵²⁴ אלא שלפי
 האמור לעיל, הצורך בחידוש הזה אינו ברור: אם באמת אין אפשרות לשליח לעשות מצוה
 עבור שולחו, מקשה רא"ל, מדוע יש אפשרות, לפחות לדעת שמאי הזקן, לשליח לעשות
 עבירה עבור שולחו? במענה לשאלה זו מציע רא"ל הבחנה נוספת:

והנראה לענ"ד בזה, כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא **במידי דעשיה**
 דאז הו"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במידי דליכא עשיה לא אמרינן שליח של
 אדם כמותו...

תשובתו של רא"ל מחדדת את ההבחנות שהציע הרי"ד: לדידו של רא"ל שליחות יכולה
 להיות שליחות לפעולה בלבד, 'מידי דעשיה', אך לא מעבר לכך. 'מידי דממילא' אינם
 נכללים בגדר השליחות. הבחנה זו נשענת על מושגים בהם עשה שימוש ראשון אחר,

⁵²⁴ ראו דבריו בס"י שפח ס"ק יב. על שימושו של רא"ל ביגזירת הכתוב' כנימוק, ראו להלן ליד הערה 616
 והלאה.

אשכנזי דווקא – הרא"ש.⁵²⁵ על רקע ההבחנה הזו מציע רא"ל קריאה חדשה בהסברו של הרי"ד:

ומש"ה בפסח וקידושין וגירושין הו"ל [=הוי ליה] מעשה שליח כמותו וכאילו הוא בעצמו שחט הפסח, וכן בקידושין וגירושין כאילו הבעל עצמו נתן הקידושין או הגירושין, וכן למ"ד יש שליח לדבר עבירה דהוא במידי דמעשה ושייך מינוי שליחות, אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהיא עשיה חשוב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. שליח נכנס בכל מקום תחת המשלח לחלוטין, ופעולתו נחשבת כפעולת המשלח. משום כך, בקידושין, בגירושין ובשחיטת הפסח – המשלח נחשב לזה שעשה את הפעולה. גם במעשה עבירה, לולא חידושו של הכתוב, היינו מטילים את האחריות למעשה העבירה על המשלח. אמנם, במצוות התלויות בגוף יש מרכיב נוסף במצווה – אין כאן פעולה בלבד, אלא גם 'מידי דממילא': פעולת הנחת התפילין מביאה למצב שבו מונחות תפילין על ראשו של המניח. כאשר השליח מניח תפילין – הפעולה מתמלאת, אך התוצאה – תפילין על הראש – איננה מתבצעת בגופו של המשלח אלא בגופו של השליח, וממילא אינה מועילה. הבחנה אלגנטית זו מבהירה יפה את החלוקה שהציע הרי"ד:

ומש"ה בציצית ותפילין וסוכה נהי דהו"ל עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו, אבל בפסח וקידושין וגירושין, שחיטת הפסח ומעשה קידושין וגירושין דהו"ל כאילו עשה הוא, הרי נגמר המעשה, ודו"ק ותשכח דהכי הוא ברירא דהך מלתא: מעתה, ההבחנה בין 'מידי דמעשה' ל'מידי דממילא' שאותה שאב רא"ל מדברי הרא"ש מבארת יפה את דברי הרי"ד.⁵²⁶ מצוות שבגופו אינן יכולות להתקיים על ידי השליח כיוון שיש בהן מרכיב נוסף לעשייה – קיומן בגופו של המשלח, שאותו לא יכול השליח למלא.

נשים לב לאופן שבו נוצרת כאן ההמשגה: ראשית, נועץ רא"ל את דיונו בדיון הקדום של הרי"ד. חיבורו של הרי"ד, הלא הוא ר' ישעיה דיטראני,⁵²⁷ הוא חיבור ייחודי בתוך ספרות

⁵²⁵ את ההגדרה הזו – 'מידי דממילא' – שואב רא"ל מדברי הרא"ש בנדרים (תוס' הרא"ש נדרים דף עב עמ' ב ד"ה 'והא'), המסביר שגם כאשר הבעל ממנה שליח להפר נדרי אשתו, אין הוא נכנס תחת הבעל לעניין שמיעת הנדר, וגם אם השליח שמע את הנדר, כל עוד הבעל לא שמע אותו – יכול הבעל להפר את הנדר.

⁵²⁶ שימוש נוסף של רא"ל בדברי הרי"ד – בסי' שפ"ק יב, ביחס לשליחות בברית מילה, ולכאורה – דבריו שם אינם עולים ממש בקנה אחד עם דבריו פה, ואכמ"ל.

⁵²⁷ ראשון איטלקי, שהלך לעולמו לקראת מחצית המאה ה-13. למד באשכנז בישיבתו של ר' יצחק משפירא, אך חזר לאיטליה, ואף הרבה ליסוע ממנה מזרחה – לתורכיה ולארץ ישראל.

הראשונים, בכך שהוא ניצב, כמחברו, על הגבול שבין הספרדים והאשכנזים. כך מתאר אותו תא-שמע:

הספר [מהווה] שלב ביניים בין פרשנות שמגמתה פסיקתית מובהקת, בסגנון ספריהם של הפוסקים האשכנזים הגדולים בני המאה הי"ג אשר אצל מקצתם למד, לבין פרשנות למדנית טהורה, בעלת אופי 'תוספותי' צרפתי, פרשנות 'לשמה', המגלגלת יחדיו סוגיות רבות ומגוונות ל'כדור אחד', בסגנון פלפול בעלי התוספות וסברותיהם המקוריות; ממש כשם שהוא מהווה שלב ביניים בין ספרות התוספות עצמה לבין ספרות החידושים הספרדית, וחוליית ביניים ברורה ביניהם.⁵²⁸

אין ספק שחקירתו של הרי"ד כאן היא דוגמה מאלפת למה שכינה תא-שמע 'פרשנות למדנית'. את הפרשנות הזו מאמץ רא"ל ומפתח.

הזיקה לתוספות הרי"ד מעניינת בהיבט נוסף – הביבליוגרפי. תוספות הרי"ד למסכת קידושין, שנדפסו בדפוס סביוניטה שיי"ג של התלמוד הבבלי, שבו ונדפסו יחד עם חידושי הריטב"א בברלין בשנת 1715. שני החיבורים הללו (הריטב"א והרי"ד לקידושין) הם הסנונית הראשונה של התהליך אותו תאר תא-שמע בהרחבה – הדפסתם המיוחדת והנרחבת של ספרי הראשונים הספרדיים במהלך המאה ה-18.⁵²⁹

גלגול הדברים שב ומלמד על התהליך שבו רא"ל משכיל לעשות שימוש יצירתי בספרות החדשה שעומדת לנגד עיניו. הספרים הנדפסים מחדש מהווים כר משמעותי לפרשנות יצירתית ולחדשנות קונספטואלית. רא"ל אינו מסתפק בציטוט דברי קודמיו. שילובם של דברי הרא"ש אל תוך הבחנותיו של הרי"ד הוא זה שפותח את השער לפרשנות החדה והאלגנטית של רא"ל עצמו ולהבחנה בין סוגי הפעולות השונים הנעשים על ידי השליח. כך שותל רא"ל את הדיון בנוף המוכר של ספרות הראשונים האשכנזית, ובאותו הזמן – מחדד את הגדרותיו הקונספטואליות של הרי"ד.

המהלך שסקרנו כאן מדגים יפה את מהלך התפתחותה של הלמדנות ב'קצות החושן': החיבורים הספרדיים שנדפסו מחדש בראשית המאה ה-18 השתלבו בצורות החשיבה החדשות המתפתחות בבית המדרש. רא"ל משלב בין המקורות האשכנזיים שאותם ינק בבית המדרש הפולני לבין הספרות וצורת החשיבה הספרדית. שילוב המקורות במחצית השנייה של המאה ה-18, בתוך עולם של חשיבה חדשה, מופשטת ופורצת גבולות, מוליד המשגות חדשות ויצירתיות המשנות את פניו של העולם ההלכתי ופותחות את השער אל הלמדנות המודרנית.

דברי ה'קצות' בענייני שליחות זכו לאזכורים רבים מאוד בספרות המאוחרת יותר העוסקת בעניין. שניים מבני דורו הצעירים של רא"ל עוסקים בהרחבה בדבריו – ר' אפרים

⁵²⁸ תא שמע, **הספרות הפרשנית**, חלק ב' עמ' 177. לתמצות ההבחנות בין בתי המדרש השונים ראו דבריו

שם עמ' 203-214.

⁵²⁹ ראו לעיל הערה 19.

מרגליות, בשו"ת 'בית אפרים', עוסק בהרחבה בחידושו של רא"ל בעניין (וחולק עליו),⁵³⁰ ור' אלעזר לנדא סוקר את עמדתו של רא"ל בספר 'יד המלך' שכתב על הרמב"ם.⁵³¹ במעבר אל המאה ה-20 אנחנו מוצאים את חידושו של רא"ל בנושאים אלו נידונים באופן רחב בחיבורים למדניים,⁵³² בשיעוריהם של ראשי הישיבות⁵³³ ובשו"תים.⁵³⁴

2. שומר שקיבל עליו שמירה פחותה

כפי שראינו, לא פעם צומחת ההגדרה הלמדנית מן הצורך להגדיר בצורה מדויקת מקרי גבול הלכתיים. מקרים אלו מהווים בדרך כלל זירת דיון בין הפוסקים הראשונים, ודרכו של רא"ל היא לפתוח שלב חדש בדיון על גבי הדיון בין קודמיו, כאשר החידוש שבו נעוץ בהוספת פרספקטיבה מושגית חדשנית. דוגמה נוספת למצב כזה היא דברי רא"ל בדיני שומרים.

2.1 שומר שקבל עליו שמירה פחותה – מחלוקת הפוסקים

בסימן רצא קובע השו"ע שאחריות השומר מוגבלת למה שקיבל על עצמו, גם אם בפועל ערך החפץ היה גבוה יותר. בנוסף – מבחין השו"ע בין שומר לבין מזיק, המתחייב תמיד בערכו הממשי של החפץ:

שולחן ערוך חושן משפט סי' רצא סע' ד

אפילו כשקבל עליו, אינו חייב אלא כפי שווי החפץ שקבל עליו לשמור.
שאם נתן לו לשמור דינר זהב, ואמר לו: הזהר בו של כסף הוא, ופשע בו ונאבד,
אינו חייב אלא בשל כסף, שיאמר לו: לא קבלתי עלי אלא שמירת דינר של כסף.
וכן כל כיוצא בזה.
אבל אם הפסידו בידים, משלם של זהב.

בתחילת דבריו, מפנה רא"ל למחלוקת בין קודמיו בשאלה דומה לזו שבה עסק השו"ע – אדם שאל מחבירו סייף, ומסתבר לאחר מכן שזה היה סייף יקר מאוד (והשואל לא ידע על כך). האם יכול השואל לומר שלא קיבל על עצמו שמירת סייף יקר, וחשב שזה סייף פשוט?

⁵³⁰ בית אפרים, סי' קיא

⁵³¹ יד המלך, הלכות שלוחין ושותפין, פ"א ה"א. וראו שם שבחיו לכתובתו של רא"ל: "אמנם כי הרב בעל קצה"ח דבר חכמה דיבר והלך בדרכיו ויושר תהלוכותיו הרגיל בו בכל ספרו..."

⁵³² שערי יושר, שער ז פרק ז, אות קס ואילך; אבן האזל הלכות עבדים פ"ו ה"א; קהלות יעקב גיטין, סי' יט

⁵³³ שיעורי ר' שמואל רוזובסקי, גיטין, אות קנב ואילך

⁵³⁴ פסקי עוזיאל סי' נח, דברי יציב חושן משפט סימן מג

המרדכי במסכת בבא קמא⁵³⁵ התייחס למצב כזה, ופסק שיש להשוות בין המקרה הזה לבין המפקיד דינרים אצל חברו, והובאו דבריו ב"שולחן ערוך":

שולחן ערוך סי' עב סעי' ה

ראובן שאל משמעון סייף שהיה לו במשכון מעובד כוכבים, ואבדו, ושואל ממנו ממון הרבה כמו ששואל ממנו העובד כוכבים, לא ישלם לו אלא דמי שוויו דסתם סייף דעלמא.

לדעת המרדכי והשו"ע, מכיוון שהשומר (ובמקרה זה – השואל) לא היה מודע לשווי האמיתי של החפץ שעליו הוא שומר – אין הוא מתחייב מעבר למה שידע.

לעומת המרדכי והשו"ע, המהרש"ל ב"ים של שלמה"⁵³⁶ טוען שיש להבחין בין מצב שבו המפקיד עצמו הצהיר על פקדון שונה ממה שהופקד בפועל (כמו במקרה של הדינרים שבסי' רצא) לבין מצב שבו המפקיד הפקיד את החפץ בסתם בידי השומר, והשומר הניח מדעתו שמדובר בחפץ זול (כמו במקרה של הסייף). במצב כזה, טוען המהרש"ל, ברור שהשומר מקבל עליו את שמירת החפץ, בין שהוא זול ובין שהוא יקר.

הש"ך (סי' עב ס"ק מ) לא קיבל את הבחנתו של המהרש"ל. לטענתו, העובדה שהמפקיד הצהיר על כך שמדובר בחפץ זול איננה הגורמת לפטור השומר. ראייתו של הש"ך היא מדברי התוספות לגבי המקרה של מזיק. כזכור, כאשר השומר הזיק את הדינר שהופקד אצלו – הוא מתחייב במלוא שוויו של דינר זהב, גם אם לא ידע שזה דינר זהב. במקרה כזה, קובעים התוספות – היה על השומר להעלות בדעתו שמדובר בדינר של זהב, גם אם המפקיד אמר לו מפורשות שמדובר בדינר כסף.

ממילא, קובע הש"ך – מוכח מדברי התוספות כאן שלא דיבורו של המפקיד הוא זה שיוצר את רמת המחוייבות של השומר. על אף שהמפקיד אמר מפורשות שמדובר בדינר כסף התוספות טוענים שהיה על השומר להניח שאולי זה דינר זהב. מכאן מסיק הש"ך את אותה המסקנה גם בכיוון ההפוך – גם במקום שבו המפקיד לא הצהיר על כך שהחפץ הוא זול, אם כך היה יכול השומר לסבור – די בכך כדי לפטור אותו מאחריות על חפץ יקר.

2.2 דיונו של רא"ל

דיונו של רא"ל כאן סדור ודידקטי. רא"ל נכנס לעובי הקורה לבירור הדין, וראשית – הוא מחזיר אותנו אל מקורות הדין – סוגיית הגמרא בבא קמא סב ודברי התוספות עליה:

קצות החושן סי' רצא ס"ק ד

אמנם כדי לברר דין זה

⁵³⁵ הגהות מרדכי למסכת בבא קמא, סי' רז

⁵³⁶ ים של שלמה, בבא קמא, ו, לד

דע שאמרו סוף פרק הכונס (שם) אמר רבא הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה הזהרי בו של כסף הוא, הזיקתו משלמת דינר זהב משום דאמר לה מאי הוה לך גביה דאזקתיה...

רא"ל אינו מסתפק בסקירת הסוגיה, והוא פונה לעסוק בעומקו של עניין – בשאלת טעם ההבחנה בין שומר שפשע בשמירתו לבין מזיק:

והנה הא דמזיק חייב טפי מפשיעה לכאורה נראה משום דמזיק חמיר טפי שהוא בידי משא"כ פשיעה, ומש"ה בדינר של זהב חייב במזיק ממש ופטור מפשיעה. כאפשרות ראשונה, מעלה ה'קצות' את האפשרות שההבחנה בין המזיק לבין הפושע נעוצה בחומרת מעשהו של המזיק. המזיק בידיים חמור מן השומר, הפושע בשמירתו ב'שב ואל תעשה'. החומרה הזו היא המובילה לחיובו בשיעור גבוה יותר מזה של השומר. אלא שאפשרות ראשונה זו איננה עומדת במבחן הביקורת,⁵³⁷ ורא"ל דוחה אותה ומציע הבנה אחרת. לטענתו, ההבחנה בין שומר למזיק נעוצה בכך שהשומר התחייב מדעתו, ולא בעל כרחו:

ולכן נראה עיקרא דהך מלתא שחילקו בש"ס בין פשיעה למזיק לאו משום חומרא דמזיק שחייב יותר... אלא משום דכל השומרין לא נתחייבו בעל כרחם אלא משום דהתורה ירדה לסוף דעתן דברצונם מקבלין עליהם... ומש"ה כל שלא קיבל עליו השומר דין שמירה אינו מתחייב שלא מדעת.

ההבדל העקרוני בין שומר למזיק, קובע רא"ל, אינו תלוי בחומרת הפעולה אלא בתנאי החיוב הראשוני. השומר מתחייב בשמירה רק מדעתו. משום כך – אי אפשר להטיל עליו חיובים שלא לקח עליהם אחריות מפורשת. המזיק, לעומת זאת, מתחייב בשל המעשה שעשה, ודעתו אינה מעלה או מורידה.

הבחנה עקרונית זו דוחה את ההשוואה שעליה התבססו דבריו של הש"ך. כיוון שאין להשוות בין מזיק לבין שומר, נפלה ראייתו של הש"ך מן המקרה של מזיק, ועומדת הבחנתו של המהרש"ל לפיה במקרה של הסייף – ישלם השומר את מלוא שווי של הסייף שהופקד אצלו.⁵³⁸

המהלך הלמדני של רא"ל עוקב כאן באופן מדוקדק אחר ציר הדיון של קודמיו. כפי שראינו, התוספת שלו בנויה באופן מדורג ומדוייק על גבי הדיון שבין הש"ך והמהרש"ל, שעסק בדברי המרדכי שנפסקו להלכה בשו"ע. עם זאת, תוספתו של רא"ל כאן איננה רק

⁵³⁷ אפשרות זו נדחית מכוחן של שתי שאלות – האחת מדברי ר' יהודה, המחייב את המדליק ארנקי בגדיש, על אף שמדובר כאן בפשיעה בלבד ולא במזיק בידיים. השאלה השניה היא מפסיקת הטור והרמ"א לפיה אדם המזיק באונס – פטור (לפחות באונס שהוא כעין גניבה). עולה מכאן שעצם העובדה שהשומר הזיק איננה מחייבת אותו.

⁵³⁸ יש לשים לב: כפי שכבר ראינו לעיל, גם כאשר ה'קצות' מקבל את עמדת קודמיו, אין היא זהה להם באופן מלא. כאן, החזרה לדברי המהרש"ל מוסיפה נופך חדש לדבריו: אם אצל המהרש"ל הודגשה האמירה של המפקיד כגורם להפחתה בשמירה, בדברי רא"ל מודגשת דעתו של השומר כקריטריון המרכזי.

בדחיית הראיה שהביא השי"ך או בחידוד המקורות. עיקר חידושו הוא בקביעה העקרונית לגבי ההבדל שבין מזיק לבין פושע בשמירה, ובהגדרת המאפיינים השונים ורמות החיוב השונות של כל אחד מהם.⁵³⁹

הדגשת הפן הקונספטואלי באה לידי ביטוי גם בהמשך הדיון. על רקע האפיון העקרוני של שומר כמי שחיובו הוא תוצר של דעתו בלבד, מברר רא"ל מה יהיה דינו של שומר אבידה. מצד אחד – דינו של שומר אבידה הם כשאר השומרים. מצד שני – כאן לא מדובר בשומר שקיבל על עצמו את השמירה, אלא בכזה שהתורה היא זו שהטילה עליו את החובה לשמור. דוגמה נוספת שרא"ל מתלבט ביחס אליה היא של מי שגזל יתפוחי זהב במשכיות הכסף. גם כאן – חיובו אינו כזה של שומר רגיל, שהרי גזילתו היא המחייבת אותו. הדיון במקרים אלו מדגיש שוב את נקודת המבט המושגית-עקרונית של רא"ל, שאיננה מסתפקת בבדיקת ההכרעה במקרה הספציפי, אלא שואפת להגדרת העקרון המשפטי שמכוחו תיקבע ההלכה. כמו בדוגמה הקודמת,⁵⁴⁰ גם כאן פותח רא"ל את הדיון במקרי המבחן הנוספים תוך שימוש בפתח 'וראוי לספק'. שוב, זוהי דוגמה אופיינית לחתירה להגדרה מושגית.

דבריו של רא"ל בהלכות שומרים מהווים פתח לדיונים רבים בספרות ההלכה המאוחרת יותר. אחרון מרכזי שיש להזכיר בהקשר זה הוא ה'מנחת חינוך', שעסק בהלכות שומרים במצוות נט ו-ס, ובהן פזורות הפניות רבות לחידושיו של ה'קצות' בעניין.⁵⁴¹

2.3 ונהנית...

גם במקרה זה, אנחנו מוצאים שילוב מאוחר⁵⁴² של דברי הראשונים הספרדים אל תוך הדיון. הפעם – מוצא רא"ל בדיוק את ההבחנה שהציע בדברי הרמב"ן בספר מלחמות ה'. גם בדברי הרמב"ן מוצגים הדברים כתוצאה של הדיוק והעיון:

קצות החושן סי' רצא ס"ק ד

⁵³⁹ עמדה קרובה לזו של רא"ל ניתן למצוא בדברי ה'יתומים' – סי' עב, משפט האורים ס"ק לו. אמנם – ההשוואה לדברי ה'יתומים' מחדדת את הנאמר כאן בפנים: ה'יתומים' מניח גם הוא שהמקבל את הסיף מקבל עליו אחריות למה שבא לידו, איך אינו נכנס כלל להבחנות העקרוניות שמציע ה'קצות' בין שומר לבין גזלן. לדבריו, ההבחנה בין המקרים תלויה בכך שבילפי מנהג העולם שהיו חרבות שלהם חרבות אכן היו עלולות להיות יקרות ועל השומר היה לתת דעתו לכך.

⁵⁴⁰ ראו לעיל ליד הערה 516 ובהערה עצמה.

⁵⁴¹ למדנותו של ה'מנחת חינוך' זכתה למחקר מפורט בעבודתה של טיקוצ'ינסקי, **מנחת חינוך**. ראו שם עמ' 42 עדותו של ה'מנחת חינוך' על כך שכתב הגהות בכתב ידו על ספר 'קצות החושן' שלו.

⁵⁴² דוגמאות נוספות לשילוב כזה – ראו בפרק הקודם ליד הערה 494 ובהערה עצמה.

אח"כ מצאתי כדברינו אלה במלחמות להרמב"ן סוף פרק הכונס (כו, ב בדפי הרי"ף) וז"ל, **כד דייקת ומעינת** תמצא טעמא דפטור בפשיעה משום דמצי אמר נטירותא דדהבא לא קבילת עלי ואיני שומר וכו'... אבל בממון שהזיק אף על גב דאינו אלא פשיעה כיון דרחמנא רמיא עליה נטירותא לא שייך האי טעמא... **ונהניתי שכוונתי לדברי רמב"ן.**

לשונו של רא"ל בסיום דבריו חשובה: 'ונהניתי שכוונתי...'. לשון זו רווחת יחסית בקצות החושן,⁵⁴³ ודומה שהיא מלמדת הרבה על דרך מחשבתו של רא"ל. כפי שהעלינו בפרק הקודם, שאלת יחסו של רא"ל לדברי הראשונים היא שאלה מורכבת ויסודית. הכוונה לדברי הראשונים היא קריטריון משמעותי להצדקת צורת החשיבה והיצירה ההלכתית שלו.

נקודה מרכזית וחשובה היא שכמעט בכל המקרים הנידונים – הראשונים שאליהם הצליח רא"ל לכוון את דבריו הם ראשונים מבית המדרש הספרדי. הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, השיטה מקובצת, הריב"ש – פעם אחר פעם מוצא רא"ל במשנתם דווקא הד לחידושו. תורתו של בית המדרש הספרדי משתלבת היטב באופק הקונספטואלי שרא"ל מבקש להציב לספרות ההלכתית. נקודה זו כשלעצמה יכולה להבהיר את תחושת הרווחה וההנאה של רא"ל, כאשר חידושו העקרוניים זוכים כך לבית אב של ממש. צורת החשיבה החדשנית שלו מקבלת את אישורה בכך שהוא מוצא פעם אחר פעם את רעיונותיו ומחשבותיו מקבלים ביטוי כבר ביצירתם של הראשונים.⁵⁴⁴

אמנם, ייתכן שיש כאן היבט נוסף. שמחתו של רא"ל, או ליתר דיוק – הנאתו, היא מנוע מרכזי באופן הלימוד שלו. כזכור, בהקדמתו הציג רא"ל את הפלפול כמשמח את הקב"ה: על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכות ראוי להיות מסולסל, וקב"ה חדי בפלפולא...⁵⁴⁵

מאפיין מרכזי של הפלפול הוא הברק האסתטי שלו, המעורר הנאה בליבו של הלומד.⁵⁴⁶ התפיסה האסתטית של הלימוד היא מרכיב יסודי בתפיסת עולמו של הלומד. לדידו,

⁵⁴³ ראו לדוגמה ללשון 'ונהניתי': ס"י מו ס"ק ה; ס"י סו ס"ק כא; ס"י רעח ס"ק טו; ס"י רצד ס"ק ז, ס"י רצו ס"ק א. במקומות רבים אחרים נוקט רא"ל לשונות דומות של שמחה ביחס לכוונה לדעת הקדמונים.

ראו לדוגמה: ס"י ז ס"ק ד; ס"י לג ס"ק ג; ס"י מו ס"ק ה; ס"י קצ ס"ק ו; ס"י רט ס"ק ד ועוד.

⁵⁴⁴ כמובן, ייתכן שיש בכך גם ביטוי להשפעה ראשונית של החידושים הללו, שזה מקרוב נדפסו, על דרך חשיבתו ולימודו של רא"ל.

⁵⁴⁵ ראו לעיל ליד הערה 316 ובהערה עצמה.

⁵⁴⁶ ראו לשונו של ה'פרי מגדים' באגרת ג' (שכבר הובאה לעיל בהערה 316 הנ"ל):

שהתלמיד חכם הלומד תורת אמת אף שלפעמים דרך פלפול בתוכו ואין אמת, מכל מקום חדי הקדוש ברוך הוא בפלפולא דיליה וע"י הפלפול בא לאמת, גם נותן מראה וזוהר בעיני התלמידים ומתוך שלא לשמה בא לשמה. כעין חלב שנותנין ביין, אעפ"י שלפגם הוא, עיין יו"ד [סימן] ק"ג סעיף ד' בהג"ה, מ"מ יפה הוא...

הלימוד אינו רק הדרך לברר את החוק או לפרש את המקורות, אלא כלי ליצירה ולחידוש בתוך המרחב הדתי. ההנאה שמעוררים הדברים היא חלק מרכזי מן המוטיבציה שלו ללמוד, והיא זו שמעצבת את אופי הלימוד ואת מהלכו.

הדברים כרוכים כמובן גם במה שתיארנו בפרק הקודם ביחס לדמותו של הלמדן ומרכזיותו בתהליך הלימוד. הזדהותו של הלמדן עם הסוגיה, מביאה להעצמת המוטיבציה הלמדנית. תפיסת לימוד התורה בהקשר זה איננה מנותקת מן האגו של הלמדן, והוא משקיע בלימודו את כוחותיו היצירתיים.⁵⁴⁷

כאן נעוץ הקשר העמוק שבין ההנאה והאגו של הלמדן לבין ההמשגה הקונספטואלית. בניגוד למאמץ הפרשני – המרחב הקונספטואלי הוא כל כולו יצירתו של הלמדן. ארגונו של החומר ההלכתי סביב סברה יסודית או קונספט משפטי היא למעשה ניתוקו של החוק מן המצע הפרשני-טקסטואלי שלו והעברתו אל מרחבי הדעת האנושית: ההלכה צומחת מן הסברה ולא מן הפרשנות. אמנם, הנתונים הטקסטואליים של הסוגיה מהווים את החומר לסברה הלמדנית, אך זו צומחת מתוכם ומעתה היא בבחינת 'חי הנושא את עצמו'. המחשבה הלמדנית משנה את מערכת היחסים שבין הלומד לבין הטקסט. בעוד שהמאמץ הפרשני מכונן היררכיה ברורה בין הטקסט לבין הלומד, החשיבה הלמדנית מציבה את מחשבתו וסברתו של הלומד במקום שהוא שווה ערך לפחות לזה של הטקסט, אם לא גבוה ממנו.

לסיכום, המהלך הלמדני שהוצג כאן כולל גם הוא מאפיינים מובהקים של למדנותו של רא"ל. ראשית – החתירה להגדרה קונספטואלית, תוך העלאת מקרי מבחן נוספים ובדיקת הגבולות של תחולת החוק. על גבי הדיון שבין קודמיו מוסיף רא"ל נקודת מבט מעמיקה, ומחדש מתוכה שפה והבחנות חדשות, תוך זיקה עמוקה ומשמעותית לבית המדרש הספרדי. אפשרות החידוש והפתח לדבר בשפה חדשה הם תוצר של תפיסה דינמית של הלימוד ופרי שילובו של הלומד כסובייקט פעיל ויצירתי בלמידה.

⁵⁴⁷ ידועים בהקשר זה דבריו של ר' אברהם מסוכטשוב (1839-1910), בהקדמת ספרו **אגלי טל** :

שמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בעניין לימוד תורתנו הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו, אין זה לימוד התורה כל-כך לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו.

ובאמת זה טעות מפורסם. ואדרבא, כי זה היא עיקר מצוות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה, הוא נעשה דבוק לתורה...

ומודינא, שהלומד לא לשם מצוות הלימוד, רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו, הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה... אבל לומד לשם מצוה ומתענג בלימודו, הרי זה לימוד לשמה, וכולו קודש, כי גם התענוג - מצוה.

3. קניין אודיתא

3.1 סי' קצד: מן הריאליה אל הלמדנות

בדרך כלל (וכך טענו לעיל⁵⁴⁸), הנטייה אל ההמשגה יכולה לבטא התרחקות מפסיקת ההלכה למעשה. אמנם, לא תמיד כך הם פני הדברים. בפרק הראשון היצענו גם דרכים אחרות, שראו את החידוש הלמדני כמנוף לפסיקת הלכה יצירתית.⁵⁴⁹ במצב כזה, דווקא הדינמיות של המרחב המעשי דורשת אלתורים יצירתיים מן הפוסק, ויכולה להיות כר נרחב ליצירה הלכתית-קונספטואלית חדשנית ומקורית.

דוגמה מעניינת למקרה כזה ניתן לראות באופן טיפולו של רא"ל בדין קניין אודיתא. יסודו של הדיון הוא בסוגיית התלמוד בבבא בתרא (דף קמט עמ' א), המביאה את המעשה באיסור גיורא, המקנה את נכסיו לבנו (שאינו יורשו על פי ההלכה, עקב גיורו של איסור) באמצעות 'אודיתא', שאינה אלא המילה הארמית להודאה. מהי אותה אודיתא? הראשונים דנו בהרחבה במעשה זה והציעו מספר פירושים.⁵⁵⁰ ה'קצות' עסק בהרחבה באודיתא בשני מקומות: בסימן מ ובסימן קצד. בשניהם פרס רא"ל יריעה רחבה המקיפה את הנושא מכל צדדיו. לדעתו של רא"ל, אודיתא אינה אלא קניין נוסף, הפועל ככל הקניינים האחרים:

קצות החושן סי' קצד ס"ק ד

ולענ"ד קנין שלם הוא ולא נופל הוא מכל הקניינים⁵⁵¹ הן לענין ממון הן לענין איסור.

⁵⁴⁸ בעיקר במהלך הפרק הרביעי.

⁵⁴⁹ לעיל, ליד הערה 147. דוגמה מעניינת לעניין זה (שהוזכרה לעיל, הערה 143) היא דרך טיפולו של הסמ"ע בהיתר עיסקא. דומה שדווקא הסמ"ע, שהתרחק מן הרבנות והתכנס אל הישיבה, הוא זה שיכול היה לפתור באופן משביע רצון את הבעיות העקרוניות שהציבה הכלכלה המתחדשת, שנשענה לא מעט על אשראי וריבית, בפני הפוסקים בני התקופה. נושא זה ראוי למחקר נרחב, אך במבט ראשוני נראה שפסיקתו בעניין נשענת על יכולת למדנית ופלפלנית ולא על סיכום הפוסקים שלפניו.

⁵⁵⁰ לסקירה רחבה ביחס לאודיתא – ראו ורהפטיג, **התחייבות**, עמ' 351-372.

במובן מסויים, קשור הדיון כאן לדיון בנאמנות אדם בהודאת בעל דין, שעסקנו בו בפרק הקודם בעקבות דברי ה'קצות' בס"י לד. יש לשים לב לכך שלדעת ה'קצות', יש להבחין בין הודאת בעל דין, הנשענת על נאמנות, לבין אודיתא שאינה אלא פעולת קניין. מהר"י בן לב, לעומת זאת, ראו גם את הודאת בעל דין כסוג של קניין.

⁵⁵¹ ראו לשון דומה ומפליגה יותר בדברי ה**נודע ביהודה**, מהדורא קמא, חושן משפט, סי' ל:

כאשר לדעתי הודאה הוא הקנין הגדול שבכל הקניינים ואפילו דבר שאינו נקנה בשום קנין נקנה בהודאה ונכסי איסור יוכיחו...

קניין זה פועל כאשר אדם מודה בפני שני עדים שחפץ מסויים אינו שייך לו כי אם למישהו אחר – הנמען של הקניין. הודאה זו מקנה את החפץ לאותו אדם, גם אם שניהם יודעים שאין בה אמת:

ואף על גב דקמי שמיא גליא שאין הדבר כן, כיון דהוא קנין הרי נקנה לו באודיתא.

עיון בסימן קצד מלמד על המניע הייחודי שהוביל את רא"ל להרחיב בעניין זה. נושא הדין שם הוא דרכי הקניין לגוי – כיצד יקנה קרקע ומטלטלין מן היהודי. נחלקו הפוסקים האם יש אפשרות לגוי לקנות מטלטלין באמצעות מעות, או שיש הכרח במשיכה. ההקשר שבו מטפלים הראשונים בנושא זה הוא מכירת בכור, הנמכר לגוי על מנת לפטור אותו מן הבכורה. במקרה זה, נפסק להלכה שעל מנת שהקניין יחול יש צורך בכסף ומשיכה גם יחד.⁵⁵²

אלא שבפני רא"ל עומד נושא נוסף שבו מכירה לגוי היא משמעותית ביותר מבחינה הלכתית – מכירת חמץ:

אמנם במכירת חמץ קשה הדבר במשיכה בכל חבית וחבית, ובכסף לחודיה מידי ספיקא לא נפקא, ולכן שמתאי אל לבי לברר הקנין וכיצד לצאת מידי מאסר כך? הספיקות.

עם התפתחותן של מבשלות השכר כעיסוק יהודי מרכזי, הפכה מכירת חמץ לכלי הלכתי חשוב, שאיפשר את המשך פעילותן.⁵⁵³ שאלת מכירת מטלטלין לגוי הופכת לשאלה אקוטית בהקשר זה. הנחת העבודה הפשוטה היא שאין אפשרות למשוך כמות גדולה של חביות, ואם כן – כיצד ירכוש הגוי את החמץ הרב מן היהודי?

רא"ל אינו הראשון שהטריד את עצמו בשאלה זו. תחילת דבריו בעניין (סי' קצד ס"ק ג) מוקדשים לבדיקת תשובתו הנרחבת של ר' שמואל קיינדנאובר (להלן: מהרש"ק), בן המאה ה-17, שעסק אף הוא בעניין זה. פתרונו של המהרש"ק התבסס גם הוא על קניין ייחודי: קניין אגב, שבו ניתן לקנות מיטלטלין אגב קניית קרקע. גם כאן, קבע המהרש"ק, ניתן להקנות בפרוטה משהו מן המקום שבו נמצא החמץ, ואגב המקום – גם את החמץ עצמו.

⁵⁵² טוש"ע יו"ד סי' שך סעי' ו

⁵⁵³ ראו דברי הב"ח, אורח חיים סי' תמח:

ובמדינה זו שרוב משא ומתן הוא ביין שרף ואי אפשר להם למכרם לגוי מחוץ לבית, בפרט למחזיקים באורנד"א, יש להתיר בענין זה שימכור לגוי כל החמץ שבחדר וגם החדר עצמו ימכור לגוי...

על מכירת חמץ והשתלשלותה ההיסטורית, ראו מאמרו של הרב ש"י זווין, **המועדים בהלכה**, עמ' רמה והלאה.

אלא שדעתו של רא"ל אינה נוחה מן הפתרון הזה. ראשית – הוא אינו משוכנע לחלוטין שקניין אגב באמת יכול לפעול כאשר מי שקונה בו הוא גוי.⁵⁵⁴ בעיה נוספת שמטרידה אותו היא שהפתרון הזה אינו שלם, שהרי לא לכל יהודי המעוניין למכור את חמצו יש קרקע בבעלותו. משום כך, מחפש רא"ל פתרון נוסף, ומוצא:

וכאשר שמתו אל לבי בזה מצאתי קנין אודיתא,
דהיינו שיכתוב חתימת ידי תעיד עלי כו' איך שמכרתי את כל החמץ לפלוני באופן
המועיל,

וכיון שמודה שמכר באופן המועיל קנה העכו"ם באודיתא זו
ומשום דאודיתא הוי קנין אעפ"י ששניהן יודעין שאינו כן,
קניין אודיתא הוא הפתרון שאותו מציע רא"ל לבעיית מכירת החמץ, ועל כן הוא רואה
לנכון להרחיב בעניין זה:

ולפי שלא ביארו בו האחרונים ביאור רחב בקנין אודיתא ולכן צריך אני להאריך
קצת...

רא"ל מודע היטב לחידוש שלו ביחס לקניין אודיתא. קודמיו, שדנו בהרחבה באותם
המקורות, לא תיארו מפורשות את האודיתא כקניין.⁵⁵⁵ גם הראשונים שעליהם מסתמך
רא"ל, ושלדעתם ההודאה אכן יוצרת קניין באיזשהו אופן, לא הבהירו את המנגנון
המדויק שבאמצעותו פועל העניין.

יתירה מזאת: בהמשך הדברים בסי' קצד מזכיר רא"ל כמה וכמה מקודמיו שהתנגדו
מפורשות לרעיון של קניין אודיתא מסיבות שונות. שני המתנגדים המרכזיים שאתם הוא
מתמודד בדבריו כאן הם התשב"ץ,⁵⁵⁶ שסבר שדין אודיתא הוא דין יחודי השייך רק
למקרה של 'שכיב מרע', והט"ז,⁵⁵⁷ שסבר שאודיתא אינו יכול להועיל באיסורים אלא רק

⁵⁵⁴ לשם כך נכנס כאן רא"ל לדיון ארוך בשאלת המנגנון המדויק של קניין אגב ושל קניין חצר, ולבירור
האם מנגנון זה יפעל גם בגוי. אמנם, ראו דבריו בסי' קכג ס"ק ו, שם הניח כשיטת המהרש"ק שיש קניין אגב
לגוי.

⁵⁵⁵ אחת הקושיות על עמדתו של רא"ל היא מכך שהרמב"ם, שעליו הוא נסמך בעיקר כפי שנראה להלן, לא
מנה את האודיתא בין דרכי הקניין. ראו ורהפטיג, **התחייבות**, עמ' 361 הערה 73.
אמנם, ודאי שיש מן האחרונים (דוגמת הב"ח ביורה דעה סי' קסח המוזכר כאן בדברי רא"ל) שהזכירו את
האפשרות לקנות באופן הזה, אלא שכלשונו של רא"ל – 'לא ביארו בו ביאור רחב'.

⁵⁵⁶ **שו"ת התשב"ץ** סי' קנב

⁵⁵⁷ **ט"ז**, יורה דעה סי' קסח ס"ק יד. יש להעיר, שעמדת הט"ז נאמרה ביחס להלוואה בריבית, שם הציע
הב"ח פתרון הכרוך בהקנאה לגוי באודיתא. קביעתו של הט"ז, לפיה אודיתא לא תועיל באיסורים, נשענת
למעשה על ההנחה שאודיתא ודאי איננה קניין, אלא כלשונו שם – 'שקר בעלמא'. משום כך, ברור שלא
תועיל להפקיע איסור. עמדתו של רא"ל, לעומת זאת, היא שאודיתא היא קניין ככל הקניינים, ועל כן אין
בעיה שתועיל גם באיסורים.

בממונות, וממילא – לא יהיה זה פתרון מתאים למכירת חמץ.⁵⁵⁸ במהלך דבריו הוא בוחן את ראיותיהם אחת לאחת ודוחה אותן, כאשר תוך כדי הדברים הוא בוחן שורה של מקורות מדברי התוספות במקומות שונים ומתרץ אותם בהתאם לעמדתו. בנוסף, כחלק מהגדרתו של אודיתא קניין, משרטט רא"ל גם את גבולותיו, כאשר הוא קובע שאי אפשר לקנות חוב באמצעות קניין זה.⁵⁵⁹ את עמדתו מבסס רא"ל על שורת פוסקים ספרדים: הרמ"ה, הרשב"א⁵⁶⁰ והנימוקי-יוסף (המצטט את הריטב"א בשם רבו), שמדבריהם עולה שאודיתא פועל כקניין רגיל. אמנם, הרגל המרכזית לטיעונו של רא"ל הוא פסקו של הרמב"ם, שבו עסק בהרחבה בסימן מ.

טרם שנפנה לדברי ה'קצות' שם, נשוב ונסכם את העולה מכאן ביחס לחידושו של רא"ל. הדיון בסימן קצד מתאר נקודת מפגש ייחודית בין הלמדן והריאליה: רא"ל מוטרד משאלת מכירת חמץ בפסח. המנגנון של מכירת חמץ ברור ואינו מוטל בספק, אלא שרא"ל נוטל עליו את המשימה הלמדנית להבהיר ולחדד את המנגנונים שבאמצעותם הוא יתרחש. הפתרון נעוץ בהגדרתו המחודשת של רא"ל. פרשנותו למקורות שלפניו יוצרת באורח פלא דרך קניין חדשה, שאין לה זכר של ממש אצל קודמיו. כפי שראינו, רא"ל מודע היטב לחידוש שבדבריו, אך אין בכך בכדי למנוע ממנו להעלות אותם, תוך עימות ישיר עם קודמיו.

3.2 סימן מ' – מן הסוגייה ועד הפסק

סימן מ' הוא דוגמה מעניינת לכתיבה סדורה של רא"ל, שבה הוא בוחן נושא הלכתי באופן מסודר ומפרספקטיבה למדנית. בדברים לעיל עמדנו על המוטיבציה של רא"ל להרחיב את עיסוקו בנושא קניין אודיתא. נראה, שיש בכך גם הסבר לאופן שבו הוא סוקר בהרחבה את הנושא כאן בסימן מ'.

⁵⁵⁸ דעות מנוגדות נוספות המוזכרות בקצרה הן אלו של התוספות בבא קמא דף קד ע"ב ד"ה אגב, וזו של מהר"ם אלשיך בשו"ת מהר"ם אלשיך סי' ג.

⁵⁵⁹ העובדה שאי-אפשר לקנות חוב באמצעות אודיתא, נשענת לדידו של רא"ל דווקא על העובדה שאודיתא הוא קניין ככל הקניינים, ומשום כך – בדיוק כמו בשאר הקניינים – אי אפשר לקנות בו חוב. הדרך היחידה לקנות חוב היא באמצעות קניין 'מעמד שלשתן', שרא"ל רואה אותו כאן כמילתא בלא טעמא.

⁵⁶⁰ יש לציין שעל אף שהיקצות' מצטט כאן את הרשב"א כחיזוק לעמדתו, עיון במקור הדברים (בחידושי הרשב"א לקידושין דף כו) מלמד שהרשב"א מזכיר את האפשרות של קניין אודיתא בשם 'יש מי שאמר', והוא עצמו אינו מקבל אותה.

יתרה מזאת, עמדתו של הרשב"א עצמו (שו"ת הרשב"א חלק ד סי' ט) היא שאודיתא כלל אינו קניין. יש להניח שרא"ל הכיר היטב את דעתו של הרשב"א, כיוון שדבריו מובאים ב'בית יוסף' חושן משפט, סי' רנב.

המקור שעומד בבסיס הדיון כאן הוא הסוגיה בכתובות (דף קא עמ' ב) העוסקת במי שאמר לחבירו "חייב אני לך מנה". לדעת ר' יוחנן, שנפסקה להלכה, אמירה זו מחייבת אותו. מה טעמו של החיוב הזה? ה'קצות' פורס לפנינו בהרחבה את שיטות הראשונים:

קצות החושן סי' מ ס"ק א

ונשנו ונאמרו בזה שלשה (!) שיטות:

פירוש רש"י (ד"ה ה"ג) שמחייב עתה בשטר שמסרו לו בפני עדים ... ומיירי בהודאה כו' ור"ת (בתוס' שם קב, א ד"ה אליבא) פירש כולה סוגיא בלא הודאה, והא דקאמר חייב אני לך מנה בשטר היינו בשטר גמור ורצה להשתעבד ולהתחייב לו מנה בשטר זה...

והרי"ף (סא, א בדפי הרי"ף) והרמב"ם (פ"א ממכירה הט"ו) פירשו דמיירי דאמר לו כן בעל פה ... וחייב לשלם אף על פי ששניהם מודים והעדים יודעים שלא היה לו אצלו כלום, שהרי חייב עצמו כמו שמשמעבד הערב.

רש"י ותוספות פירשו שניהם (באופנים שונים) שמדובר כאן במצב שבו יש שטר, שהוא היוצר את ההתחייבות. עמדתם של הרי"ף והרמב"ם היא המסקרנת ביותר: כיצד יכול אדם לחייב את עצמו בדברים בלבד, שלא על רקע חוב קודם וללא שטר? רא"ל מפנה לראשונים שהקשו על הרמב"ם בעניין, ומבקש לתרץ את עמדתו – אין כאן התחייבות בדברים אלא קניין אודיתא:

וכבר נתקשו בדברי הרמב"ם כל האחרונים דאיך מתחייב בדיבור בעלמא בלא קנין ובלא שטר...⁵⁶¹ ונראה לענ"ד דודאי בדברים בעלמא לא נתחייב... אבל טעמא דהרמב"ם משום אודיתא הוי, דאפילו חפץ יוכל להקנות באודיתא

כמקור לקניין אודיתא מפנה רא"ל למעשה איסור גיורא שאותו הזכרנו לעיל, והוא אף מוסיף ושולח את המעיין לדבריו בסימן קצד, שם 'קנין אודיתא מבואר אצלנו באורך'...⁵⁶²

לאחר הקביעה העקרונית בדבר עמדתו של הרמב"ם, פונה רא"ל אל השולחן ערוך, ומבקש לתרץ בעקבות דבריו סתירה לכאורה בדברי השולחן ערוך:

ובזה יאיר לך נתיבות השו"ע, דכאן העלה כדעת הרמב"ם ובסימן ס' כתב בסעיף ו' ז"ל, המחייב עצמו בדבר שלא בא לעולם חייב אף על גב דאין אדם מקנה דבר

⁵⁶¹ בהמשך מפנה רא"ל לש"ך בס"ק ד כאן, המצטט את דברי הרב המגיד והר"ן.

⁵⁶² גם כאן, ה'קצות' שמח למצוא את חידושו בדברי קודמיו:

ונחזיק טובה לרבינו הגדול בעל כסף משנה (שם) שירד לאמיתו של דבר וז"ל, כיצד האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה וכו', זה נלמד מדאמרין פרק מי שמת דף קמ"ט (ע"א) ולודי איסור דהני זוזי דרב מרי נינהו וליקנינהו באודיתא עכ"ל.

לתליית הדברים בדברי ר"י קארו ביכסף משנה יש משמעות רבה כמובן גם ביחס לכך שרא"ל יבקש בהמשך להסביר את עמדתו ב'שולחן ערוך' כהמשך לדעת הרמב"ם.

בהמשך נזקק רא"ל גם לדברי ה'נימוקי יוסף' שהוזכרו בדבריו בסימן קצד.

שלא בא לעולם כו', אבל בלשון חיוב כגון שאמר הו' עלי עדים שאני מתחייב לפלוני בכך וכך חייב והוא שקנו מידו ע"כ, והוא לכאורה תמוה דהא דעת הרמב"ם דבחייב אין צריך קנין אלא מתחייב בדיבור בעלמא, וכבר הניח בש"ך דבר זה שם (סקכ"ו) בצ"ע...

בעוד שכאן, בסימן מ', פסק ה'שולחן ערוך' כדברי הרמב"ם, לפיהם יכול אדם לחייב את עצמו גם על ידי אמירה בלבד, בסימן ס' פסק השלחן ערוך שבמצב שבו אמר 'הו' עדים עלי שאני מתחייב לפלוני כך וכך' – יש צורך בקניין על מנת שיתחייב ואין די בדבריו. ההבחנה בין המצבים מסייעת לרא"ל לחדד את אופן הפעולה של קניין אודיתא:

ולפי מה שאמרנו... דוקא כשאומר הו' עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה הרי הודא שהוא חייב ושפיר מתחייב אף על פי ששניהם יודעין שאינו חייב ומשום קנין אודיתא, אבל בסימן ס' דאמר הו' עלי עדים שאני מתחייב בזה ליכא לשון הודאה א"כ ודאי אינו מתחייב בלא קנין. וכה"ג בחפץ נמי אם אמר הו' עלי עדים שזה החפץ של פלוני נקנה הוא לו באודיתא, ואם אמר הו' עלי עדים שאני נותן חפץ זה לפלוני ודאי לא קנה בלא קנין כיון דאין בזה קנין אודיתא.

קניין אודיתא מבוסס דווקא על לשון הודאה לשעבר. כיוון שאין כאן נאמנות או הישענות על דיבורו בלבד אלא קניין של ממש, ממילא יש צורך להפעיל את מנגנון הקניין באופן הנכון. מעתה – הקניין פועל רק באופן הזה: על ידי לשון הודאה לשעבר. באה כאן לידי ביטוי תפיסה מכאנית של תהליך הקניין – בניגוד לנאמנות, הנשענת על המובנות והמשמעות של הדברים, הקניין נשען על פעולה, מנגנון ביצוע.⁵⁶³ משום כך צריכה הפעולה להעשות באופן מדויק – בלשון הודאה בלבד ולא בהתחייבות.

בכך מתרץ רא"ל בהמשך הדברים שורה של סוגיות נוספות, שמכולן הקשו קודמיו על שיטתו של הרמב"ם. ההבנה שאין כאן רק חיוב באמצעות נאמנות הדיבור, אלא קניין של ממש, מגבילה את אופני הפעולה של הקניין ומוציאה מקרים רבים מחוץ לתחומיו. רא"ל מבהיר שוב את התנגדותו העקרונית לעמדת הש"ך ושאר האחרונים, ומסביר בכך את אריכות דבריו היחסית:

והארכנו בזה יען משמע מדברי הש"ך (סק"ד) וכל האחרונים טעמא דהרמב"ם דחיוב הוא קל להתחייב בדיבור בעלמא, והוא נגד הסברא ונגד כמה סוגיות בש"ס... ולפי מ"ש הכל ניחא, דהרמב"ם לא מיירי אלא מלשון הודאה והוא קנין מעליא, כמו שטר דאודיתא הוי קנין.

נשים לב: פרשנותו של רא"ל איננה רק פרשנות לדברי הרמב"ם, אלא גם לדברי ה'שולחן ערוך'. תירוץ עמדתו של ה'שולחן ערוך' באמצעות חידושו של רא"ל מבססת את טיעונו, לפיו זהו טעמו של ה'שולחן ערוך' בסימן זה.

⁵⁶³ ראו בפרק הבא הרחבת הדיון בעניין תפיסות נטורליסטיות ביצירתו של הלמדנית של רא"ל.

נתאר בקצרה, אם כן, את מהלך פרשנותו של רא"ל ואת היחס בינו לבין קודמיו: בהצבתו של קניין אודיתא כנימוק המרכזי לעמדת השולחן ערוך' פותח רא"ל אפיק חדש בהבנת דבריו של השולחן ערוך', שעוררו דיון נרחב בקרב נושאי הכלים הקודמים לו – הסמ"ע, הש"ך והתומים. שלושתם דנו בהרחבה בעמדתו של השולחן ערוך' בתוך המסגרת הבסיסית של פרשנות הסוגיה, ובמנותק ממעשה איסור גיורא ומדין אודיתא. על רקע פירושיהם של רש"י ותוס' בסוגיה שם ופסיקתו של הטור שהלכה בעקבותיהם – הסתייגו שלושתם באופנים שונים מעמדתו של השולחן ערוך'.

חזרתו של ה'קצות' לסוגיה עצמה והצבתו המחודשת של קניין אודיתא ברקע מובילה אותו לסטות מן התיב ששרטטו נושאי הכלים הקודמים לו. שוב – רא"ל מאמץ כאן את הקריאה הספרדית בסוגיה, כאשר הוא מבאר את עמדתם של הר"י, הרמב"ם והשולחן ערוך', ונתלה בפרשנותו בדבריהם של הרמ"ה, הריטב"א והנימוקי-יוסף.

3.3 אודיתא – בפני עדים בלבד

תפיסתו של רא"ל מובילה אותו לחידוש נוסף:

אמנם צריך אתה לדעת דזה הקנין דאודיתא אינו נגמר בלא עדים, ואם הודה לו בינו לבינו או אפילו בפני עדים ולא אמר אתם עדי לא מהני כלום. ואף על גב דבכל הקנינים לא איברי סהדי אלא לשקרי (קידושין סה, ב), היינו משום דהקנין נגמר בפני עצמו בלא עדים ולכן לא איברי סהדי אלא לשקרי, אבל קנין אודיתא אף הוא אינו נגמר אלא בפני עדים

ראיית האודיתא כפעולת קניין שאיננה נשענת על נאמנות, מובילה לתפיסת העדות כחלק מן הפעולה. נוכחותם של העדים איננה נדרשת רק לתיעוד הפעולה, אלא היא חלק מן הפעולה עצמה. רא"ל אינו מבהיר מה מקור הדברים, אך הם נראים לו ברורים:

אם שניהם יודעים שאינו חייב ואינו זוכה אלא בקנין אודיתא כל זמן שאין האודיתא בפני עדים ובאתם עדי לאו אודיתא ואינו זוכה באודיתא כזו, דאודיתא אינו אלא בעדים ואתם עדי, וזה ברור.⁵⁶⁴

גם כאן, הוא מנמק את אריכות דבריו בהתנגדותו לעמדתו של אחרון אחר – הפני יהושע: והארכתי בזה לאפוקי מדברי פני יהושע בריש פרק הנושא (כתובות קב, א ד"ה ומתוך) דמשמע מיניה דגם בזה לא איברי סהדי אלא לשקרי, והוא לשיטתו נמי

⁵⁶⁴ הלשון 'וזה ברור' גם היא מן הביטויים האופייניים לזינוק למדני של ה'קצות'. הביטוי חוזר בספר פעמים רבות מאוד (כ – 250!), ולא פעם הוא מצביע על נקודת החידוש של רא"ל, בפרשנות או בסברה. ראו לדוגמה: סי' יב סוף סעי' א; סי' לד סעי' ד (שבו עסקנו בפרק שעבר):

ועיקר חיוב שבועה במודה במקצת משום דהודה במקצת התביעה ומשום הכי הטילה התורה השבועה על [ה]שאר, אבל אי נימא דאינו נאמן כלל אלא מתורת חיוב חדש אין בזה דין מודה במקצת וזה ברור.

סבירא ליה דחיוב הוא קל לחייב עצמו בדיבור בעלמא, אמנם לפי מ"ש דהוי משום אודיתא ודאי אינו אודיתא בלא עדים ואתם עדי. מעבר להתנגדות לעמדתו של הפני יהושע, משמשים הדברים את רא"ל בהמשך הדיון על מנת לתרץ את קושייה המובאת בדברי התוספות במסכת בבא מציעא.⁵⁶⁵ תוספות שם שואלים מדוע אדם שצריך להקנות לחבירו מעות שאינם תחת ידו⁵⁶⁶ אינו יכול להקנותם לו באודיתא. רא"ל מציע, על רקע דבריו כאן, שהסיטואציה שם היא כזו שאין בה עדים. דיונו של רא"ל עם ה'נתיבות', שבו נעסוק מיד, יבהיר את פנייתו של רא"ל לדברי התוספות כאן.

3.4 התנגדות ה'נתיבות' ותגובת רא"ל

כאמור, רא"ל לא נימק בדבריו כאן את ההכרח בנוכחות עדים בקניין אודיתא. הבאת הדברים באופן הזה עוררה את התנגדותו של ה'נתיבות':

נתיבות המשפט, ביאורים, סי' מ ס"ק א

ובספר 'קצות החושן' [סק"א] כתב דאודיתא אף דהוי קנין, מ"מ לא מהני בלא עדים, וכתב זה מסברא.

ולא ידעתי היאך מילא לבו לחלוק מסברא על התוס' [ב"מ מ"ו ע"א ד"ה ונקנינהו] והפוסקים שהביא בעצמו שכתבו דמהני כשמודה בהודאה גמורה אפילו בלא עדים,

וכ"כ התומים בכמה דוכתי בפשיטות...

את אותו התוספות שהזכיר רא"ל עצמו לעיל רואה ה'נתיבות' כקושיה על שיטת ה'קצות', שהרי מקושיית התוספות עולה באופן פשוט שברור לו שניתן לבצע קניין אודיתא גם ללא עדים, ושלא כדברי ה'קצות'. ה'נתיבות' תמה על כך שרא"ל חולק מסברתו באופן חזיתי על התוספות ועל פוסקים נוספים שמהם עולה שהודאה תועיל גם שלא בפני עדים. בתגובתו ב'משובב נתיבות', רא"ל אינו נסוג מן ההסתמכות על הסברה:

משובב נתיבות, סי' מ ס"ק א

והנה הסברא ודאי כך נותנת, דדוקא קנין סודר או משיכה והגבהה, שגוף המעשה הוא הקנין, לא איברי סהדי אלא לשקרי, אבל אודיתא כ"ז שלא אמר אתם עדי בפני עדים, אין כאן אודיתא, ואם אין אודיתא אין קנין.

⁵⁶⁵ דף מו עמ' א ד"ה ונקנינהו

⁵⁶⁶ המצב הנדון שם בסוגיה הוא של אדם העומד בגורן, ומעוניין להקנות לחבירו מעות על מנת שיפדה עבורו את המעשר שני שלו ללא חומש (כיוון שאדם הפודה מעשר שני של אחר פטור מן החומש, בעוד הבעלים הפודה – מחוייב בתוספת חומש).

קשה לומר שדבריו כאן מבהירים את העניין עד תום, ועם זאת יש בהם תוספת על האמור לעיל: כיוון שכאן ההודאה עצמה היא פעולת הקניין, וההודאה עצמה נחשבת להודאה רק אם נעשתה בפני עדים – הרי שללא עדים הקניין עצמו לא יהיה תקף. נשים לב להיבט העקרוני בדברים: תודעתו הראשונית של רא"ל, מדגישה את הסברה ורואה אותה ככלי ניתוח הלכתי מרכזי. זאת בניגוד לעמדתו של ה'נתיבות', שמדבריו כאן עולה הסתייגות מן האפשרות לחלוק על הראשונים מסברה.⁵⁶⁷ כפי שהעלינו לעיל,⁵⁶⁸ הדגשת הסברה היא מאפיין ברור של החשיבה הלמדנית, והיא כרוכה בשינוי ההיררכיה שבין הלומד לבין הטקסט.⁵⁶⁹

מעבר להעלאת הסברה עצמה, מתמודד רא"ל גם עם טענת ה'נתיבות' לפיה הוא חולק על התוספות, תוך שהוא בוחר להתמודד אתה באופן עקיף. ראשית, כדי לחזק את עמדתו ולבסס אותה בספרות הראשונים מביא ה'קצות' ראיה לשיטתו משיטת הרמב"ן⁵⁷⁰ אותה הוא מגדיר כ'ראיה נכונה'. לאחר מכן, הוא שב אל התוספות: ומי"ש לחלוק על תוסי' מסברא. איני חולק ח"ו על דברי תוסי'... כפי שכבר ראינו בפרק הקודם, מחוייבותו של רא"ל לספרות הראשונים עמוקה ומושרשת. הוא אינו יכול להציב את עצמו באופן גלוי כמי שחולק על התוספות. אמנם, מחוייבות זו איננה מונעת ממנו לדבוק בעמדתו, תוך שהוא מוצא פתרונות למדניים שיגשרו על הפערים שבין עמדתו לבין עמדתם של בעלי התוספות:

ומה שהניחו בקושיא פרק הזהב דף מ"ו [ע"א ד"ה ונקנינהו] דלקני ליה המעות בהודאה, אפשר דס"ל לתוסי' דסתם גורן מצויין שם בני אדם, וכן הוא באמת מסקנת תוסי' סנהדרין דף ו' [ע"ב ד"ה צריכה] ע"ש, ודלא כר"ת פרק חזקת הבתים [שם ד"ה קנין].

אבל לענין דינא מודי תוסי' דאודיתא בעי עדים לענין קנין. ואפילו הכמין לו עדים לא הוי הודאה וכל היכא דלא הוי הודאה, לא קני, וזה פשוט וברור.

⁵⁶⁷ מחלוקת מסוג זה חוזרת ביניהם כמה פעמים. ראו לדוגמה דברי ה'נתיבות' בס"י ס"ק י: ובקצוה"ח רצה לחלוק מסברא על הגאונים שקטנם עבה ממתניו, לכן לא תשמעו אליו, ואליהם תשמעון, ואילו לא אמרום ראויים הדברים לאומרן. על אף שה'נתיבות' מודה לסברתו של ה'קצות', הוא אינו מוכן לקבל מחלוקת על הגאונים. תגובתו של רא"ל ב'משובב' שם היא בביקורת חדה על רי"ל ודרך כתיבתו: המעיין בדבריו שם יראה שלא עלתה בידו אלא רגזותו... וראו רב צעיר, **תולדות הפוסקים**, עמ' 253.

⁵⁶⁸ ליד הערה 480.

⁵⁶⁹ וראו לעיל ליד הערה 481 והערה 502 ובהערות עצמן.

⁵⁷⁰ הראיה היא מדברי הרמב"ן בספר 'מלחמות ה'" בהשגותיו על הרז"ה, מסכת סנהדרין דף ז עמ' ב בדפי הרי"ף. ראיתו של רא"ל מדברי הרמב"ן סבוכה, והיא דוגמה ללהטוטיו הפלפליים של רא"ל, ואכמ"ל.

רא"ל מודה למעשה לדברי ה'נתיבות', לפיהם שאלת התוספות אינה עולה בקנה אחד עם תפיסתו. האופן שבו הוצגו דבריו לעיל – כתירוץ מופלא לשאלת התוספות – מתברר כאן כדרך אלגנטית להתמודד עם הקושי שדברי התוספות מציבים ביחס לעמדתו.⁵⁷¹ הפתרון שמציע כאן רא"ל לסתירה זו שונה, והוא טכני במהותו: הוא תולה את דעתו של התוספות בשאלה מציאותית שאיננה מעיקר הדיון – האם ב'סתם גורן' מצויים בדרך כלל אנשים או לא. הנחת העבודה של התוספות היא שיש שם אנשים, וממילא האפשרות שהעלה רא"ל לעיל, לפיה מדובר במצב שבו אין עדים, היא פשוט לא רלוונטית במקרה זה. מכל מקום, מסביר רא"ל, ברור שהתוספות יודו לעמדתו העקרונית לפיה יש צורך בעדים על מנת לבצע קניין אודיתא.

3.5 סיכום

נסכם: רא"ל מכריע מסברתו שהאודיתא, אותה הגדיר כקניין, תפעל רק כאשר היא מתבצעת בפני עדים. סברה זו נראית לו מכריעה מספיק כדי לפסוק כך, כנגד המשתמע מדברי התוספות. אמנם, הוא אינו מציב את דבריו בניגוד חזיתי לעמדת התוספות, אלא יוצר מעקפים למדניים שירככו את הניגוד שבין דבריו לבין עמדת התוספות. מתברר, שהאופן שבו הציג רא"ל את דבריו ב'קצות', כתירוץ לשאלת התוספות, לא היה אלא נסיון למעקף מודע של תוספות שהיה קשה לשיטתו.

תגובתו של רא"ל ב'משובב' לדברי ה'נתיבות' חשפה את הויכוח העקרוני ביניהם בשאלת מקומה של הסברה, ורמת החירות שיכול הלמדן ליטול לעצמו ביחס לפסיקתם של הראשונים. בחירתו הברורה של רא"ל היא לצד הסברה, גם במקום שהוא נאלץ לשלם על כך מחיר בפירושים דחוקים לדברי הראשונים.

המהלך הלמדני ביחס לאודיתא מדגים יפה מערך מורכב של התפתחות למדנית וקונספטואלית: הצורך לפתור את בעיית מכירת החמץ⁵⁷² מתחבר לחדשנות הלמדנית

⁵⁷¹ בדרך אפשר, ניתן להציע פירוש נוסף למהלך דבריו של רא"ל כאן, ולהבחין בין עמדתו הראשונית לבין תגובתו ב'משובב'.

ייתכן שבשלב ראשון, תוך כדי הכתיבה הבסיסית של חידושו, תופס רא"ל את עצמו ואת יצירתו כהמשך ישיר לבית מדרשם של בעלי התוספות. רא"ל כותב את חידושו כמענה לקושיית התוספות, ובכך הוא מציב את עצמו כתף אל כתף עם הראשונים, כאשר המענה שלו לקושייתם מייצר פסיקה הלכתית חדשה.

קושייתו של ה'נתיבות' חושפת את הנועזות בעמדתו של רא"ל, כאשר היא מצביעה על הפער שבין רא"ל לבין התוספות. בעיני ה'נתיבות', הנחת היסוד העומדת בבסיס שאלת התוספות מתקבעת כעמדה שאין אפשרות לזוז ממנה.

תשובתו של רא"ל ב'משובב' איננה יכולה כמובן להצהיר בגלוי על תודעתו העצמית כלמדן, ועל כן הוא נאלץ לתלות בדעת התוספות נימוקים אחרים (ודחוקים משהו...) לכך שנשאר בקושיה.

ודוחף את רא"ל להבהיר ולהגדיר את האודיטא כדרך קניין ככל הקניינים. ההגדרה העקרונית מובילה אל הדיון בגבולות הקניין ובמאפייניו.

הדיון כולו נעשה על גבי שורה ארוכה של מקורות קדומים, כאשר חידושו העקרוני של רא"ל נעוץ בהמשגה המחודשת של אודיטא כקניין של ממש. האפיונים השונים שהוא מציע לקניין זה פותחים אפיקי הסבר חדשים ביחס לשורת המקורות הבסיסיים בתלמוד ובספרות הראשונים. רא"ל מנווט בשדה המורכב הזה, תוך שהוא נשען על הרמב"ם ועל הראשונים הספרדים, ותוך שהוא מתחמק עד כמה שאפשר מעימות חזיתי עם התוספות.⁵⁷³

ניכר כאן המתח המורכב שבין חידוש והמשכיות ביצירה הלמדנית: מחד, כפי שראינו, נשענים דבריו של רא"ל על הרמב"ם ועל ה'כסף משנה'. הוא אף מבקש להסביר באמצעותם את פסיקותיו השונות של ה'שולחן ערוך'. מאידך, תפיסת האודיטא כקניין העומד בפני עצמו לא הוזכרה בדברי הראשונים, וההצעה לפרשם באופן הזה היא בוודאי מחודשת. האופן שבו מוסברים הדברים וההגדרות בהן משתמש רא"ל מצמיחים שדה סמנטי חדש, שעל רקעו מובנים המקורות הראשונים בצורה חדשה.

4. סיי' שן – מהות הפטור במודה בקנס

הזכרנו מספר פעמים את מערכת היחסים המיוחדת שבין רא"ל לאחיו – ר' יהודה. עיסוקם המשותף בסוגיות שונות היה פורה מאוד, וסיעור המוחות המשותף של שניהם תוך עיסוק בשאלות למדניות הוליד רבים מחידושו של רא"ל.

חיבורו של ר' יהודה, 'תרומת הכרי', שנדפס רק לאחר מותו, הוא ליקוט מתוך כתביו שנערך על סדר חלק 'חושן משפט' שבישולחן ערוך. סימן א' בספר פותח בדיני מודה בקנס, ור' יהודה פורס בו מערכה רחבה בדיני הודאה בקנסות.⁵⁷⁴ בסי' שן מתייחס רא"ל לשאלה של אחיו בעניין זה.⁵⁷⁵ הדיון מתעסק במצב ביניים מעניין שהובא בטור⁵⁷⁶: אדם גנב שור

⁵⁷² ההקשר הריאלי כאן כמובן אינו הנימוק לחידושו של רא"ל, אלא הזרז לתהליך ההמשגה הלמדני.

⁵⁷³ המשגותיו של רא"ל בעניין קניין אודיטא המשיכו לעצב הלאה את השיח הלמדני בנושא זה, ועמדתו בעניין מוזכרת פעמים רבות בספרות ההלכתית המאוחרת. ראו לדוגמה: **אבן האזל** הלכות מכירה יא, טו; **אור שמח** הלכות מכירה ו, ח; **שערי יושר** שער ז, כג; **שו"ת נשמת חיים** קפג; **שו"ת אגרות משה** יו"ד א סי' קנ; **שו"ת ציץ אליעזר** ה, כה פ"ל

⁵⁷⁴ בדבריו שם מצאנו גם התייחסות מעניינת לעמדת אחיו בשאלת היחס בין נאמנות להתחייבות בהודאת בעל דין. ראו לעיל הערה 459.

⁵⁷⁵ כמובן, דבריו של רא"ל אינם יכולים להתייחס לספר **תרומת הכרי**, שראה אור רק הרבה לאחר מותו. עם זאת, עמדתו של ר' יהודה בעניין זה מובאת בתוך הסימן הראשון בספר (**תרומת הכרי**, עמ' יז), והיא זהה בעניינה למתואר בדברי רא"ל כאן, ואף קרובה אליהם מאוד בלשונה. יש להניח שרא"ל הכיר שאלה זו של ר' יהודה מלימודם המשותף, ואולי אף ראה אותה רשומה בכתביו.

של שותפים, וטבחו או מכרו. לאחר מכן – הודה הגנב רק לאחד מן השותפים בגניבה וכפר לשני, ובסופו של דבר – באו עדים לחובתו של הגנב, והעידו על הגניבה ועל המכירה. מכיוון שההלכה קובעת ש"המודה בקנס – פטור",⁵⁷⁷ קובע הטור שזה שהודה לשותף אחד וכפר לשני – יתחייב רק במחצית החוב, שיינתן לשותף שכלפיו כפר הגנב בגניבתו. כדי להבהיר את הסיטואציה המוזרה שבה אדם מודה לשותף אחד וכופר לשותף השני, הציע הב"ח שיש להניח שהמתואר כאן התרחש בשני בתי דינים שונים:

קצות החושן סי' שנ ס"ק ב

וכתב הב"ח, ופירש רבינו דמיירי בהודה לאחד מהן כשתובעו בב"ד וכפר לשני כשתובעו בב"ד אחר, דאלי"כ לא יתחייב לשני דמסתמא כיון דהודה לאחד מן השותפין כאילו הודה גם לשני, אלא מיירי בדכפר לשני בב"ד לפיכך כשבאו עדים חייב לשלם לשני ה' חצאי בקר עכ"ל. ואחי הרב המופלג תמה בזה על דברי הב"ח דמה בכך שכפר בב"ד אחר כיון דכבר הודה ואיפטר בבי דינא קמא, ואטו הודה בקנס בהודאה כראוי לפני בב"ד ואח"כ תובעו בב"ד אחר וכפר בו יהיה חייב, זה לא נשמע כיון דהודה הודה ע"כ. תמיהת אחיו של רא"ל פשוטה: מכיוון שכבר הודה הגנב בבית הדין הראשון על גניבתו, ונפטר בכך מן הקנס, מה בכך שכפר בו שוב בבית דין אחר? האם לא פטרה אותו הודאתו הראשונה מן הקנס?⁵⁷⁸

ונראין דברי הב"ח ואין בזה תימה, והוא דמצינו בש"ס ריש פ"ק דב"ק (ה, א) ופ"ק דמכות (ב, ב) לר' עקיבא דס"ל עדים זוממין קנסא ואם הודו עדים בב"ד ואמרו הוזמנו בב"ד פלוני דפטורין ע"ש, וכיון דהוזמו כבר בב"ד עפ"י עדים כשרים והיכא דבאו עדים ואח"כ מודה ודאי חייב אליבא דכ"ע, וא"כ היכי משכחת לה מודה בקנס בעדים זוממין.

רא"ל יוצא להגנת עמדתו של הב"ח, ותגובתו נשענת קודם כל על ראייה ישירה מן התלמוד: בשני מקומות מביא התלמוד את דעתו של ר' עקיבא לפיה דין עדים זוממין הוא קנס, ועל כן אם הודו העדים בפני בית דין אחד שהוזמו בבית דין אחר – הם פטורים מלשלם. ראייתו של רא"ל פשוטה: אם אכן המתרחש בבית דין אחד משפיע על מה שיהיה בבית דין אחר – מדוע הודאתם של העדים בבית דין השני פוטרת אותם? הרי בבית הדין הראשון

⁵⁷⁶ יש לציין שהלכה זו לא הובאה כלל בשולחן ערוך, ורא"ל מתייחס אליה כאן הגם שכלל איננה מוזכרת בשולחן ערוך או בנושאי כליו כאן.

⁵⁷⁷ ראו לדוגמה בבלי כתובות דף מג עמ' א.

⁵⁷⁸ ר' יהודה עצמו מציע פתרון שונה מזה של הב"ח: לדבריו, המקרה המדובר הוא במצב שבו הודה הגנב רק לשותף אחד, בעוד כלפי השותף השני הוא טוען שרכש ממנו את חלקו.

באו עדים כנגדם. כשם שהעדים בבית הדין הראשון אינם יוצרים חיוב גם בשני, כך גם ההודאה בקנס בבית הדין הראשון לא תפטור את המודה בבית דין אחר.⁵⁷⁹ גם כאן, רא"ל אינו מסתפק בראיה הישירה מן המקורות, והוא מבקש להבהיר את ההיבט העקרוני של הקביעה הזו:

אלא עיקרא דהאי מלתא כיון דהתורה אמרה (שמות כב, ח) אשר ירשיעון אלקים פרט למרשיע עצמו, אין הדבר תלוי אלא באותו ב"ד שדנין אותו עכשיו... ומשום דמודה בקנס לא הוי כנמחל שעבודו אלא שאין מחייבין אותו כיון דכבר הרשיע את עצמו, וב"ד השני שפיר מחייבין אותו, וא"כ דברי הב"ח נכונים דאע"ג דהודה לפני ב"ד הראשון כל שכפר לפני ב"ד השני הב"ד השני מחייבין אותו. רא"ל מבאר את משמעות הפטור של המודה בקנס: המודה בקנס אינו נפטר מן החוב והחוב אינו נמחל לו, אלא שיש הגבלה מקומית על בית הדין שבפניו הודה, המונעת מבית הדין לגבות ממנו את הקנס. מכיוון שבאופן עקרוני הקנס ממשיך להיות מוטל על הנאשם, ניתן לחייב את הנידון בקנס בבית דין אחר, שבפניו לא הודה הנאשם בקנס.⁵⁸⁰ דברי רא"ל כאן חושפים את הנחות היסוד הגלומות בשאלתו של אחיו, ומתמודדים אתן באופן ישיר. ההוכחה מן התלמוד אינה נשארת כהוכחה סתומה אלא מקבלת הבהרה והגדרה משפטית, שמאפיינת את ההיבטים העקרוניים של פטור מודה בקנס.

על גבי ההגדרה הזו מוסיף רא"ל שתי ראיות נוספות לדבריו – האחת מסוגיית הגמרא והשנייה מדברי השולחן ערוך. לא נאריך להציג כאן את הראיות עצמן, אבל נשים לב רק לאופי ומבנה הדיון של רא"ל בסוגיה: פתיחת דבריו היא במה שהוא רואה כראיה מכריעה מן הגמרא. המשכם – בהבהרה העקרונית-משפטית של לב הטיעון, וסיומם – בתמיכת הטיעון בשתי ראיות נוספות.

מבנה דיון זה מלמד על המורכבות של התהליך הלמדני. קשה יהיה לתאר תהליך ליניארי של עיון, ניתוח והסקת מסקנות. האם הנחות היסוד העקרוניות של רא"ל צומחות מתוך עיונו במקורות? אולי ההיפך הוא הנכון, והחיפוש במקורות ההלכה אינו אלא נסיון לבסס את עמדותיו העקרוניות. נראה שהתשובה נמצאת באמצע: התהליך הלמדני הוא תהליך מפותל ומורכב, ששלובים בו יחד ניתוח טקסט ביקורתי ומדוייק עם עיון משפטי-פילוסופי הבוחן את שורשי הדיון ועקרונותיו. שילובם של שני המהלכים הללו יחד הוא אחד מאפיוני המרכזיים של כתיבת רא"ל ושל כתיבה למדנית בכלל.

⁵⁷⁹ אמנם, ניתן להעלות על הדעת כמה הבחנות בין המקרים. ראו הבחנותיו של החזון איש בעניין זה, בחידושו על בבא קמא יח, ז.

⁵⁸⁰ עוד מדיוני האחרונים בעניין ובדברי ה'קצות' – ראו **חידושי הגר"ט**, בבא קמא ס"י קכה; **אבן האזל** הלכות גניבה פ"ב הי"ב; **שיעורי ר' שמואל** (רוזובסקי), מכות, ס"י קטז-ק"ז; **שערי יושר** שער ז פרק כב.

5. סימן רב – בין תפיסה לקניין

5.1 תפיסה בלא קניין

כפי שכבר ראינו בהרחבה בפרק השני, השאלה של תפיסה במצבי ספק היא אחד מן המוקדים מעוררי העניין ביותר שבספרות הלמדנית, וכמה שאלות מרכזיות עולות באמצעותה לבירור יסודי. ראשית, כמובן, העיסוק בתפיסה בוחן את גדרי הבעלות, ובאופן רחב יותר – את משמעותו של המושג הזה שהוא מושג תשתיתי בדיני הממונות. מעבר לכך – הסיטואציה שבה עומד לדיון ספק שאינו מוכרע באופן משפטי 'טהור' מהווה אינדיקציה לבדיקת הגבולות של המערכת המשפטית. למעשה, יש בזה נסיון פרדוקסלי מעט לנסח חוק גם למצבים שמעבר לתחומי האפשרות של החוק.

כפי שהזכרנו לעיל, העיסוק במצבי הספק והתפיסה היה לחם חוקם של האחים לבית הלר בנערותם.⁵⁸¹ 'קונטרס הספקות' – חיבורו של האח ר' יהודה – אף נדפס יחד עם 'קצות החושן' בכריכה אחת. עם זאת, לא פעם נתגלעו פערים בין עמדותיהם של שני האחים. לעיל היצגנו את הפער הספרותי והתמטי שבין 'קונטרס הספקות' לבין יצירתו המקבילה של רא"ל – הישב שמעתתא.⁵⁸² דבריו של רא"ל בסימן רב הם הזדמנות מעניינת להציג מחלוקת בינו לבין אחיו בפרט אחד מדיני תפיסה.

הגמרא בבבא מציעא (דף ט ע"א) מתלבטת בשאלה האם המושך בהמה קונה את הכלים שעליה, ואיננה מגיעה להכרעה. כיוון שאין הכרעה בסוגיה – פסקו הראשונים שיש להעמיד את הכלים בחזקתם, ומכיוון שכך פסק השולחן ערוך⁵⁸³ בסימן רב שהמושך בהמה אינו קונה את הכלים שעליה, והם נשארים בחזקת בעליהם הראשונים. אמנם, הרא"ש שם מוציא מן הכלל הזה את המקרים שבהם מדובר בתפיסת בהמה של מציאה או בהמת הפקר. במצבים כאלה, אומר הרא"ש, כיוון שלא ברור מי הם הבעלים המקוריים ואין כאן חזקת 'מרא קמא', התופס את הבהמה יזכה מספק גם בכלים שעליה. על אף שאין באפשרותו לקנות כך את הכלים בודאות (שהרי לא הכרענו בשאלה האם המושך בהמה קונה כלים שעליה), די בכך שהוא תופס אותם, ותפיסתו תפיסה. כלומר: אם יבוא מישהו אחר לאחר מכן ויתפוס את הכלים – תפיסתו לא תועיל, כיוון שהמוצא הראשון נחשב עכשיו למוחזק, גם אם אינו יכול לקנות את הכלים בודאות במשיכתו. דברי הרא"ש הללו הובאו גם הם ב'שולחן ערוך' כדעת 'יש אומרים', וכסיוג לכלל דלעיל לפיו המושך בהמה אינו קונה את הכלים שעליה.

⁵⁸¹ ראו לעיל הערה 101.

⁵⁸² בסיום הפרק השני, ובעיקר ליד הערה 263 והלאה.

האחרונים העלו מספר קושיות ביחס לדברי הרא"ש. בראשם – הש"ך ב'תקפו כהן', שעסק בהרחבה בעמדת הרא"ש בנושא זה וחלק עליה.⁵⁸³ בהמשך לדיונו של הש"ך, קובע גם 'קונטרס הספקות' שאין לראות את התופס בהמת מציאה כמוחזק גם בכלים שעליה. טענתו מתבססת על דברי הריב"ש בתשובה,⁵⁸⁴ לפיהם תפיסה פועלת רק במקום שיש עמה קניין'. כך מנסח זאת רי"כ:

ולעני"ד כללא הוא דכל תפיסה שהיא קונה בגזלה להתחייב באונסין על ידה מיקרי תפיסה, וכל שאינה קונה בגזילה להתחייב באונסין על ידה לאו שמה תפיסה בהאי⁵⁸⁵

לדעת רי"כ, תפיסה יכולה להחשב לתפיסה רק במקום שהפעולה עצמה היא פעולה קניינית. במקום שבו הפעולה נעדרת משמעות קניינית – גם התפיסה איננה משמעותית. כמובן, עמדה זו עומדת בניגוד לדברי הרא"ש שפסק למעשה שתיתכן תפיסה במקום שבו קניין לא פועל – כלומר: המושך את הבהמה אינו קונה את הכלים שעליה, ואף על פי כן – לעניין תפיסה תחשב משיכתו כתפיסה.

5.2 התנגדותו של רא"ל

רא"ל אינו מקבל כאן את עמדת אחיו, והוא מבקש להבהיר את אופיים השונה של הקניין והתפיסה. בשלב ראשון מוכיח רא"ל את ההבחנה המשפטית שבין שתי הקטגוריות:

⁵⁸³ **תקפו כהן**, סימן יט. הש"ך, כדרכו במקומות רבים, חלק על הרא"ש בחריפות אבל לא עמד על דעתו להלכה. כך לשונו בסוף סעי' ד שם:

ואף על פי שאין אני כדאי לחלוק על הרא"ש והנמשכים אחריו, מכל מקום תורה היא ומוכרח אני לדבר אשר עם לבבי...

ב'קונטרס הספקות' כאן [כלל ח] מציע ר"י הלר מקורות לדברי הש"ך בדברי הראשונים הספרדים, והוא מעיר על הסתייגותו של הש"ך, מתוך מודעות ביבליוגרפית מעמיקה:

והנה הרב ז"ל כמה כרכר בדעת הרא"ש אלא שלא מצא אילן להשען בו ואמר שאינו כדאי לחלוק עליו,

ואין מהתימה שלא ראה דברי הרמב"ן והר"ן, שבימיו לא באו עדיין בדפוס הביאם מוה"ר בצלאל אשכנזי בשיטתו, אבל לא ידעתי איך נעלם מעיניו דברי הנמוקי יוסף בהך מילתא.

אורח חשיבתו והשגותיו של הש"ך עולים בקנה אחד עם חידושי בית המדרש הספרדי, אלא שחידושים אלו לא באו לידי ועל כן הוא ירא מלצאת להלכה כנגד בית המדרש האשכנזי. רי"כ, שלידיו כבר באו חידושים אלו בדפוס – 'גואלי' את עמדתו של הש"ך ומשיב אותה אל מרכז הבמה, תוך שהוא מעניק לה לגיטימציה עדכנית מחידושי הספרדים.

⁵⁸⁴ **שו"ת הריב"ש**, שסד

⁵⁸⁵ **קונטרס הספקות**, כלל ח

קצות החושן סי' רב ס"ק ז

ונראה לענ"ד במה שהקשה אחי הרב ש"ן [=שיחיה נצח] בקונטרס הספיקות, דתפיסה וקנין לאו בחד כללא נינהו, והוא דלפעמים תפיסה עדיפא מקנין ולפעמים קנין עדיפא ליה וכמו שנבאר, והוא דקיי"ל חצר שאינו משתמר לא קני א"כ עומד בצדו, ואפילו בדעת אחרת מקנה ... ואילו בתפיסה נראה דאפילו בחצר שאינו משתמר נמי הוי מוחזק,

מדפריך בפרק השואל (ב"מ ק, א) גבי מחליף פרה בחמור וליחזי ברשותא דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מתבירו עליו הראיה ומשני דקיימא באגם... ומשמע דוקא אגם או רשות הרבים אבל רשות היחיד אפילו חצר שאינו משתמר נמי הוי מוחזק, מדלא משני דקאי ברשות שאינו משומר

ראייתו של רא"ל להבחנה בין תפיסה לבין קניין נשענת על ראייה עקיפה: הגמרא בבבא קמא עוסקת בעסקה שבה הוחלפה פרה בחמור, ומבקשת להעמיד אותה במצב של ספק שאין בו מוחזק ברור. האוקימתא שמציעה הגמרא למטרה זו היא במצב שבו הפרה עומדת באגם – כלומר במקום ציבורי, שאינו של אחד מן הצדדים בעסקה. ראייתו של רא"ל נשענת על בחירתה של הסוגיה דווקא בסיטואציה של 'עומדת באגם'. לכאורה, מציע רא"ל, אם מוחזקות היא רק במצב שבו יש פעולה קניינית, הרי שגם במצב שבו הבהמה עומדת בחצר שאינה משתמרת – היא לא תחשב למוחזקת, שהרי חצר כזו אינה קונה לבעליה. לטענת רא"ל, הבחירה להעמיד את הפרה דווקא באגם מלמדת על כך שבכל מקום שאינו רשות הרבים – הפרה תחשב מוחזקת על ידי בעלי המקום, גם אם אין בהחזקה זו ממד קנייני. מכאן מוכח, טוען רא"ל, שתפיסה עובדת גם במקום שבו קניין לא יכול לעבוד.

הבחנתו איננה נשענת על ההוכחה בלבד,⁵⁸⁶ והוא ממשיך ומנמק את ההבדל העקרוני שבין תפיסה לבין קניין:

אלא ודאי דתפיסה שאני. והוא סברא כדאיתא ריש פרק שור שנגח (ב"ק מו, ב) מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, וגבי קנין צריך קרא לרבות חצר (עיין ב"מ י, ב) ומש"ה בעינן דומיא דידו, אבל תפיסה דהוא סברא לא צריך קרא לרבווי חצירו אלא כל דקאי ברשותו המוציא ממנו צריך ראייה, וחצר שאינו משומר נמי רשותו הוא אלא דאינו דומיא דידו.

נימוקו של רא"ל להבחנה בין קניין לבין תפיסה נשען על ההבחנה העקרונית בין שתי הקטגוריות – חזקת ממון נשענת על סברה פשוטה, ואיננה דין הנלמד מפסוק מיוחד. קנין חצר לעומת זאת, אינו נלמד מן הסברה אלא מפסוק מיוחד.⁵⁸⁷ הלימוד מן הפסוק תוחס

⁵⁸⁶ על פניו, זוהי ראייה חלשה מאוד. ההוכחה כאן היא רק על דרך השלילה, וניתן בקלות לנמק את האוקימתא באגם באופנים נוספים.

⁵⁸⁷ תלמוד בבלי בבא מציעא דף י עמ' א:

את אופי הקניין בחצר דווקא לחצר המשתמרת (הדומה ליד, שהיא המקור ממנו נלמד קניין חצר). בחזקה אין הגבלה כזו, והסברה תקפה בחצר המשתמרת כמו בחצר שאינה משתמרת.

ולפי"ז [=ולפי זה] נראה דה"ה [=דהוא הדין] הכא במציאה אם אומר אני מושך בהמה זו לקנותה ואת הכלים שעליה [קנאם] כיון דקנה הבהמה, אף על גב דחצר מהלך הוא ואינו קונה, היינו משום דאינו דומיא דידו אבל רשותא מיהא הוי ומיקרי מוחזק וכמ"ש.

בסיכום הדברים מקבל רא"ל את עמדתו של הרא"ש, וכנגד עמדתו של אחיו: משיכת הבהמה הופכת את הקונה למוחזק, אף על גב שהבהמה היא חצר המהלכת, מכיוון שעדיין – היא נחשבת לחצר והכלים נמצאים כך ברשותו של הקונה.

על אף שהבחנה העקרונית דלעיל נשענה על הלימוד המיוחד בקניין חצר, המדמה את החצר ליד ומצריך חצר משתמרת, רא"ל מבחין בין קניין לתפיסה גם בהיבטים נוספים. ההבחנה בין המערכות הופכת להבחנה עקרונית, ורא"ל מציע שורה של מקרים שייחשבו כתפיסה על אף שאין בהם קניין:

וכן באויר שאין סופו לנוח אף על גב דלענין קנין לא קני אבל לענין תפיסה כיון דיש לו בחצר מתהום ארעא ועד רום רקיעא, רשותו הוי ומקרי מוחזק ואפילו אין סופו לנוח.

וכן גבי משיכה בגמל והנהגה בחמור נמי ס"ל דאע"ג דלענין קנין לא קני, היינו משום דקנין בעי כל חד כאורחיה, אבל לענין תפיסה מוחזק הוי אפילו תפיס ביה דלא כאורחיה, ואם הגביה דבר שאין דרכו להגביה נמי הוי מוחזק ותפוס.

מהלך הדיון כאן מדגים יפה את מהלכי ההפשטה של רא"ל: פתיחת הדברים בראיה מן הגמרא (שכאמור – כשלעצמה, איננה משכנעת כל כך), המשכם בהפשטה ראשונית של הטיעון – החילוק בין תפיסה לקניין, וסיומם – ביישום של העקרון הלמדני גם בהקשרים נוספים מעבר להקשרו המקורי של החילוק. במקרה זה, יישומו של החילוק ביחס לדרכי קניין נוספות מחזק את הממד העקרוני שבהבחנה והופך אותה מפרשנות או תירוץ מקומיים להבחנת יסוד למדנית.

6. למדנות קונספטואלית – דיון וסיכום

חמש הדוגמאות שנסקרו כאן מאפשרות להרחיב ולהעמיק את מה שפתחנו בו בפרק הקודם, ביחס לחשיבה הקונספטואלית כמאפיין המרכזי של הלמדנות המודרנית.

כאמור לעיל,⁵⁸⁸ החשיבה הקונספטואלית היא מאפיין מרכזי של הספרות ההלכתית, מן התלמוד והלאה. המעבר מן הניסוח הקאזואליסטי של ההלכה התנאית אל צורות החשיבה המשפטיות שבספרות האמוראים וממשיכיהם הוא תהליך שיש לו מאפיינים מרכזיים של המשגה והפשטה.

בדיונו על הקונספטואליזציה בתלמוד קובע מוסקוביץ' שהתנועה אל עבר המשגה הקונספטואלית היא תהליך שהולך ומתעצם. ראשיתו בכללים הראשוניים המתפתחים כבר בספרות התנאים, המשכו בדברי האמוראים ושיאו – ברבדי הסוגיה התלמודית.⁵⁸⁹ לטעמו, הקונספטואליזציה התלמודית איננה מהפכנית. היא ממשיכה באופן אבולוציוני תהליכים ועקרונות שהיו קיימים באופן מובלע יותר או פחות בספרות שלפניה, והיא מפתחת אותם הלאה.

עוד טוען מוסקוביץ' – העיסוק התלמודי בהפשטה אינו תוצר של העיסוק ההלכתי בבית הדין, אלא של הלימוד האינטלקטואלי בישיבות. התגברות החשיבה הקונספטואלית היא בעיניו ביטוי להעצמה אינטלקטואלית המנותקת מן הפרקטיקה ההלכתית.⁵⁹⁰

ההשוואה בין דיונו של מוסקוביץ' לבין הדברים כאן מתבקשת ומעוררת מחשבה. גם ביחס ללמדנות המודרנית נראה שבאופן רגיל היא איננה תוצר של דיון הלכתי-פרקטי. המשגה היא תנועה אינטלקטואלית מובהקת שמרחב פעולתה הוא בית המדרש. גם בדוגמה של קניין אודיטא שעסקנו בה לעיל, לא נראה שהמהלך הלמדני המרשים של רא"ל בא לשרת את הצורך ההלכתי. נראה יותר שהאתגר להצדיק ולאפשר את המנהג ההלכתי הרווח מהווה זרז לחשיבה למדנית מופשטת, שאיננה חותרת באופן ממוקד רק אל היעד ההלכתי.

עם זאת, קשה לראות את התנועה אל ההפשטה כתהליך פנים-בית-מדרשי בלבד. מעבר לתהליכי ההתפתחות הפנימיים של היצירה ההלכתית, נראה שיש להבין את תהליכי

⁵⁸⁸ ליד הערה 442 ובהערה עצמה

⁵⁸⁹ ראו Moscovitz, *Talmudic*, pp. 344-350,

וראו גם סקירתו של פורסטנברג, *שפות השיח*, עמוד 14-15.

ראו בהקשר זה גם את דבריו של הברטל, *הופעת ההלכה*, שתיאר את התפתחות ההלכה התנאית כתנועה מן הטיפול בימרכיבי הביצוע הבסיסיים לעבר עניין עצמאי במושג, בלא קשר לשאלות יישומי (שם), עמ' 22.

⁵⁹⁰ Moscovitz, *Talmudic*, pp. 361-362

ההמשגה כסוג של גשר בין מציאות משתנה במהירות לבין מערכת חוקים סטאטית. ההפשטה אינה אלא פרי התרגום של החוק לעקרונות יסוד שיאפשרו חשיבה על אותה המערכת בתוך תנאים משתנים.

אין ספק שהמעבר התרבותי והריאל-היסטורי מספרות התנאים שהתחברה בסביבה הארץ-ישראלית-הלניסטית לספרות האמוראים הבבלית-אסאסנית היה זרז משמעותי לתהליך מעין זה. באותו האופן, דומה שגם בית המדרש האירופי במפנה המאה הי"ח עמד בפני שינויים מרחיקי לכת. הנטייה אל ההמשגה אינה אלא תגובה טבעית של בית המדרש לתהליכים הללו.

במובן זה, נראה שיש לפתח מעט גם את התפיסה האבולוציונית של תהליך ההמשגה. כיצד נתייחס לצמיחתן של מערכות מושגים חדשות? האם אכן זהו תהליך אבולוציוני? בכל הדוגמאות שראינו – דיונו של רא"ל ממשיך את קודמיו. יצירתו נטועה עמוק בתחומיה של הספרות ההלכתית של תקופתו. המסגור של חידושו בתוך נושאי הכלים של ה'שולחן ערוך', כמו גם התייחסותו המרובה לדיוני קודמיו ממקמת את מלאכתו הלמדנית בליבת הזרימה של ספרות ההלכה.

עם זאת – בכל הדוגמאות הללו מחדש רא"ל קונספציות חדשות, שמאפשרות שינוי של צורת החשיבה וההתייחסות לנושא הנדון. מערכות המושגים והמסמנים אינם יכולים להיתפס במנותק מן התוכן ההלכתי שבו עוסקת יצירתו של רא"ל, ועל כן – ברור שיש ממדים רבולוציוניים בחידוש הלמדני.⁵⁹¹ כך, לדוגמא, הגדרתו המחודשת של קניין אודיתא מנמקת הלכות קיימות, אך פותחת במקביל שדה שלם של שאלות עיוניות ופרקטיות. ההבחנה היסודית בין קניין לתפיסה הופכת גם היא ליסוד עקרוני שיוליד שורה של נפקא-מינות הלכתיות. במונחיו של קון,⁵⁹² זהו שינוי בפרדיגמה, שהוא המאפיין המרכזי של המהפכה המדעית.

הבנת טבעה של החשיבה הקונספטואלית כתהליך מגשר בין מערכת חוק מסורתית לבין מציאות משתנה יכול לסייע גם בהבנת המתח שבין הממדים המשמרים והמהפכניים של הקונספטואליזציה הלמדנית. החשיבה המושגית נטועה עמוק בתוך מערכת המסמנים ההלכתית שמתוכה צמחה. כובד המשקל שלה והשפעתה על השיח ההלכתי הם תוצר של האמון בכך שהקונספציה הלמדנית אכן היתה מונחת באופן מובלע בתוך המקורות. מן הרקע הזה צומחת החשיבה הלמדנית כאשר היא מייבאת אל תוך המרחב ההלכתי את צורת החשיבה ואת מושגיו של הלומד. יצירתו הרוחנית של הלומד נמסכת כך אל תוך

⁵⁹¹ ראו אצל פורסטנברג, **שפות השיח**, שם, ביקורת דומה על האופן שבו תופס מוסקוביץ' את ההמשגה התלמודית. גם שם נראה שאי אפשר לראות את ההמשגה רק כתוצר אבולוציוני של הלימוד, ויש לעמוד גם על הממדים הרדיקליים והמהפכניים שבתנועה הקונספטואלית.

⁵⁹² קון, **מהפכות**

היצירה ההלכתית ותופסת את מקומה כהמשך הטבעי של מה שהיה לפניו. עם זה – היא פותחת את הפתח והאפשרות לפגוש מחדש את אותה מערכת הלכתית בסיטואציה משתנה.

כפי שראינו בכמה מן הדוגמאות לעיל, הפנמתו של העקרון הלמדני המתחדש מחזירה את רא"ל לעיסוק במקורות, מנקודת המבט החדשה שאותה פיתח. הזיקה שבין המקורות לבין החידוש של רא"ל היא דו-כיוונית: בדרך כלל יתמוך רא"ל את הגדרתו בראיה אחת או שתיים מן המקורות, ולאחר הפשטה של המקורות והצעה של ההבחנה ההעקרונית – ימשיך את המהלך הקונספטואלי ויישם את החידוש בהקשרים נוספים.

היבט נוסף של אופיים הפרדיגמטי של חידושי ה'קצות' הוא העובדה שעקרון אחד עולה שוב ושוב בהקשרים הלכתיים שונים. העיסוק העקרוני בשאלות יסוד מוביל לא פעם לכך שתובנות בשאלות אלו חוזרות ונשנות בכתביו של רא"ל. בניגוד לפרשן המקומי או לפוסק, חידושים עקרוניים בסוגיות מרכזיות משמשים את רא"ל במגוון הקשרים שונים, ולא פעם אותו חומר גלם למדני עולה בסימנים שונים ובתוך דיונים נפרדים.⁵⁹³

המתח שבין מהפכה להמשכיות מתגלה גם בניתוח מקורות ההשפעה על יצירתו של רא"ל. במובנים רבים, 'קצות החושן' הוא המשכו הטבעי של בית המדרש הפולני, ולא רק מחמת תוכנו ההלכתי והתייחסויותיו לקודמיו בין נושאי הכלים. כפי שהעלינו בפרק הקודם, במובנים רבים מהווה הלמדנות הקונספטואלית המשך ישיר של רוחות שנשבו בבית המדרש הפולני במאות שלפניו. החידוד והברק שהניעו את הפלפול הפולני מצאו את דרכם אל לבו של בית המדרש דרך היצירה הלמדנית. אותה הרוח ניכרת גם בדוגמאות שלעיל. הדגשת החריפות וההיבט האסתטי של הלימוד ככח מניע מרכזי ממשיכה את האנרגיה הרדיקלית של בית המדרש הפולני. בנוסף, הדגש על מקומה של הסברה, גם כנגד עמדותיהם של הראשונים, מחזקת את הזיקה של הלמדנות אל בית המדרש הפולני. אמנם, הלמדנות של רא"ל איננה רק המשך ישיר של רוח בית המדרש הפולני. כפי שראינו בהרחבה בדוגמאות השונות – השינוי הפרדיגמטי שאותו מוביל רא"ל כרוך גם בתהליכי הקליטה של הספרות הספרדית בבית המדרש האשכנזי. אופקי הפרשנות החדשים לספרות התלמודית ומסורות הפסיקה השונות השפיעו על יצירתו של רא"ל והניעו רבים מחידושויו הלמדניים. כפי שראינו כבר לעיל, צורת החשיבה הספרדית, בייחוד כפי שהתפתחה במאות ה'ט"ו-ה'י"ז כללה כבר היבטים משמעותיים של המשגה והפשטה. אלו חלחלו אל תוך יצירתו של רא"ל, לאחר שיצירות הפרשנות והפסק הספרדיות נדפסו מחדש במהלך המחצית הראשונה של המאה ה'י"ח. החיבור שבין מקורות וצורות חשיבה מבית המדרש האשכנזי-פולני לספרות החדשה-ישנה מבית המדרש הספרדי מסמן את מסלול היצירה הלמדנית. הפלפול ורוחו נעים מן השוליים האיזוטריים של בית המדרש

⁵⁹³ ראו למשל את הדיון החוזר בהלכות עדות שהוצג לעיל בפרק הרביעי.

אל הליבה של הספרות ההלכתית, כאשר החיבור המחודש אל הספרות הספרדית מספק את חומר הגלם הספרותי והרעיוני שיניע את המהלך.

גם כאן, כמובן, יש לתפוס את התהליך באופן רב-ממדי. הדפסתה המחודשת של הספרות הספרדית איננה מתרחשת בחלל ריק. יש להניח שתהליך זה אינו רק תוצר אקראי של התפתחות הדפוס, אלא שיש בו ביטוי לעניין גובר והולך ביצירה הזו בשדה הלמדני של המאה ה-18. שינויי הרוח הגדולים של מאת המהפכות אינם פוסחים על בית המדרש, והם באים לידי ביטוי בדרישה הגוברת ללימוד אינטלקטואלי, שיהיו בו היבטים של המשגה והגדרה. דרישה זו משתלבת בהתפתחותו של הדפוס היהודי במאה הי"ח, ומובילה לפנייה המחודשת של המדפיסים אל מדף הספרים הספרדי. עוד על שינויי הרוח במאה הי"ח וזיקתם לבית המדרש – נרחיב בפרק הבא.

פרק ז' - נטורליזם, נומינליזם ולמדנות

פתיחה: משפט ומציאות

מהו היחס בין המשפט לבין המציאות? בין ה'נומוס' לבין ה'פיזיס'? מהו טבעה של הפעולה המשפטית? שאלות אלו עומדות בבסיסו של דיון שנמשך כבר מאות שנים, ונוגע לתפיסות יסוד של מערכת המשפט. באופן בסיסי, מפרידה המערכת המשפטית בין שתי המערכות הללו – ה'פיזיס' הוא המצוי, בעוד ה'נומוס' משקף את הרצוי, ובין שני אלו ודאי שאין לערבב.

ועם זאת, לצידה של ההפרדה העקרונית הזו ניתן למצוא תפיסות שטשטשו את הגבול בין שני התחומים, ונטו לראות מצבים ופעולות משפטיים שונים כמצבים ופעולות ממשיים-אונטולוגיים. על גבי תפיסה אונטולוגית זו של המערכות המשפטיות, מתפתחת תפיסה נטורליסטית של החוק, המניחה שפעולות משפטיות יצייתו לחוקי הטבע, משל היו פעולות פיזיות של ממש.⁵⁹⁴

שאלת אפיונה של המערכת ההלכתית בהקשר זה נידונה בהרחבה יחסית, ונחלקו בה הדעות. יש שנטו להדגיש את פניה הנטורליסטיים של ספרות ההלכה. כך מתאר זאת זילברג, שדומה שהיה הראשון להרחיב בתיאורה של התופעה הזו בתחומיו של המשפט העברי:

קיימת תופעה אחת, מאוד מאוד מעניינת, אשר טרם זכתה לתשומת ליבם של חוקרים ומלומדים. שמץ הימנה מצוי בכל שיטות המשפט, אך היא מתבלטת ביתר שאת בתחומי המשפט העברי. כוונתי להעברת חוקי טבע לחללה של הספירה המשפטית. כלומר: להחלתם של חוקי הטבע על המאורעות המתרחשים בעולם המשפט.

את השינויים החלים בעולם המשפט – כמו: חילופי בעלים (מכר, מתנה, ירושה), או שינוי סטאטוס (קידושין, גירושין, אלמנות), או הטלת שעבוד, יצירת אפותיקי וכדומה – רואים לא כמשהו דמיוני, מופשט, אלא כמאורעות של ממש בעולם המציאות, ולכן מחילים עליהם, כביכול, את החוקים הפועלים בחיי המציאות. כמובן, איש אינו חושב, כי על ידי הפעולה המשפטית של הטלת שעבוד משתנה הסדר המוליקולארי של העצם המשועבד, או התכונה הכימית שלו; אבל היחס המשפטי של פעולה ותוצאה – היינו היחס שבין כתיבת השטר ויצירת השעבוד –

⁵⁹⁴ כאן, צעדנו בעקבות המשגותיו של ווזנר, **נטורליזם**. במאמרו מבחין ווזנר בין תפיסה **אונטולוגית** של מצבים משפטיים, לבין תפיסה **נטורליסטית** של פעולות משפטיות – הנדרשות לציית לחוקי הטבע, וראו להלן.

נתפס בקטיגוריות של קאזואליות פיסית, ומוחלים עליו חוקי הטבע החולשים על אנרגיה, סיבה ומסובב.⁵⁹⁵

בהמשך הדברים מדגים זילברג את דבריו במספר תחומים – דיני שטרות, קניינים ואיסורים. בכולם מצאנו גישה המניחה שדרך פעולתם איננה פורמליסטית משפטית גרידא, אלא שיש בה היבטים הנשענים על תפיסות אונטולוגיות, או שדרכי פעולתם מתנסחות ומוצאות את ביטויין כמעין חוקים פיזיקליים.

כפי שציין זילברג, שורשיה של התפיסה הנטורליסטית קדומים, ומשהו ממנה מצוי במערכות משפט רבות. עם זאת, בתקופות מסוימות נראה שהיתה לתודעה זו השפעה משמעותית יותר על אופן הפרשנות והפסיקה בתוך ספרות ההלכה בכלל וב'חושן משפט' בפרט.

הרחבה ניכרת של היריעה בנושא זה היתה בעבודתו של סילמן, שתיאר תמונה מורכבת יותר.⁵⁹⁶ עבודתו מציבה את ההלכה במרחב עימות בין שני קצוות – הקצה הריאליסטי מחד והקצה הנומינליסטי מאידך. בניגוד לתפיסה הריאליסטית, התולה את פרטי ההלכות במציאות עצמה, הגישה הנומינליסטית נתלית בציוויו של האל ועניינה לצמצם ככל שרק ניתן את ההלכה לתחום הליגליסטי-פורמלי.⁵⁹⁷

לורברבוים, במאמר נרחב בעניין,⁵⁹⁸ עמד על הבעייתיות שבשימוש במושגים ריאליזם-נומינליזם כמושגים כוללים. בניגוד לתמונה שתיאר סילמן, לפיה אל מול התפיסה הממשית-ריאליסטית של ההלכה עומדת התפיסה התולה אותה בציוויו הסתום של האל, הצביע לורברבוים על כך שלרוב הניגוד הוא בין הלכה מבוססת מציאות (ריאליסטית) לבין הלכה מבוססת ערכים ומנומקת באופן רציונאלי בתוך מערך השיקולים המוסרי והאנושי.⁵⁹⁹ ריאליזם ונומינאליזם מתבררים, אם כן, כשני הצדדים של אותו המטבע – שניהם מנמקים מערכות דינים הלכתיים באופן שרירותי.⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ זילברג, **באין כאחד**, עמ' 162.

⁵⁹⁶ סילמן, **היקבעויות**. סילמן מסתייג (עמ' רנב) משימוש של זילברג במונח 'נטורליזם' בהקשר זה, והוא מעדיף את המונח 'ריאליזם'.

⁵⁹⁷ ראו הגדרותיו העקרוניות של סילמן **שם**, עמ' רנ-רנא.

הדיון נמשך בעבודותיהם של מספר חוקרים בהקשר השוואתי ביחס להלכת הכתות במדבר יהודה – ראו Rubenstein, **Nominalism**; Schwartz, **Law and truth**; נעם, **מקומראן**, עמ' 225-250; שוורץ, **ריאליזם**; ואף בעבודות המתמקדות בחקר תלמוד והלכה – בריס, **גט**; שפירא, **בני נח**.

⁵⁹⁸ לורברבוים, **ריאליזם הלכתי**

⁵⁹⁹ **שם**, בעיקר עמ' 80-82

⁶⁰⁰ ראו לשונו **שם**, עמ' 84-85:

בפרקים האחרונים עסקנו בדגש הקונספטואלי ביצירתו הלמדנית של רא"ל. בפרק זה נפנה לעסוק בהיבט אחד של גישתו הקונספטואלית – הנטייה שלו לתפיסה נטורליסטית. נצעד בעקבות כמה מן הדוגמאות שהביא זילברג במאמרו, ונראה כיצד בכל התחומים הללו – עמדותיו של רא"ל נוטות להעצים ולהדגיש את הממד הנטורליסטי שבהלכות 'חושן משפט'.⁶⁰¹

עם זאת, ובהמשך לעמדתו של לורברבוים, נבקש לקשור כאן בין שני הקצוות, ולהצביע גם על הצד הנומינליסטי ביצירתו הלמדנית של רא"ל, הבא לידי ביטוי בשימושו הנרחב יחסית של רא"ל ב'גזירת הכתוב'. רא"ל מנצל הגדרה זו לא פעם על מנת לתאר באמצעותה מנגנונים משפטיים נטולי הנמקה. ה'כתוב' העומד בבסיס ההלכה מוצג כגורם המעצב של אופן פעולתם של מנגנונים אלו, והוא הגורם לכך שיפעלו בצורה זו ולא אחרת. בחלק השני של פרק זה אסקור מספר דוגמאות למקרים שבהם נתלה רא"ל ב'גזירת הכתוב' כהנמקה משפטית לאפיונם של מצבים ותהליכים משפטיים. כאמור, אני מציע לראות את המקורות הללו כהשלמה להצגת עמדתו הנטורליסטית של רא"ל. הצד השווה לשני אופני ההנמקה אלו – הנטורליסטי והנתלה ב'גזירת הכתוב' – הוא בתפיסה היסודית של החוק כמשקף מצב נתון, ושרירותי במידה מסויימת, בין אם הוא נתון על ידי הטבע ובין אם הוא נתון על ידי האל.

החלק השלישי של הפרק ישיב אותנו אל הזירה ההיסטורית של המאה ה-18 שבתוכה נכתבים הדברים. הנטורליזם המשפטי והביקורת עליו ממלאים תפקיד חשוב במהפכות החלות במערכות החוק האירופיות במאה זו. ההקבלה בין מאמציו הלמדניים של רא"ל לסביבתו יהוו פתח לדיון חוזר בזיקה שבין הלמדנות לבין סביבתה האירופית, ובעיקר – בתודעות העומק העומדות בבסיסו של המאמץ הלמדני.

מנקודת מבט פילוסופית ופנומנולוגית, הן הריאליזם הן הנומינליזם (לפי הגדרות סילמן) מגלמים דיספוזיציה שרירותית ביחס למצוות. כנגדן, נון-ריאליזם מבוסס ערכים, כלומר טעמים, מגלם גישה רציונלית למצוות ולהלכה.

אמנם, לקמן אבקש להדגיש לאו דווקא את הפן השרירותי של הנומינליזם הלמדני, כמו את העובדה שהוא משקף הנחות יסוד בסיסיות, יוריספרודנטיות, של המערכת ההלכתית, שאינן זקוקות להצדקה. ראו להלן ליד הערה 620.

⁶⁰¹ ווזנר, **נטורליזם**, הדגיש את ההיבטים הנטורליסטיים בגישתו הלמדנית של ר' שמעון שקופ. לטענתו שם, גישה זו רווחת בישיבות הליטאיות במאה הי"ט (שם, עמ' 44).

לעיל (ליד הערה 41) עמדנו על השפעתו הנרחבת של רא"ל על ר' שמעון שקופ ודרכו הלמדנית. זיהוי נטייתו של רא"ל לנטורליזם יכולה להציע זווית נוספת לבחון דרכו את דרכו של ר' שמעון שקופ בסוגיה זו.

1. נטורליזם למדני

1.1 שעבוד בדבר שלא בא לעולם

אחת הדוגמאות הבולטות לחשיבה אונטולוגית היא שלילת האפשרות לבצע פעולות משפטיות בדבר שעדיין אינו נמצא בעולם. הקביעה ש'אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם' נראית באופן פשוט⁶⁰² כביטוי לתפיסה ריאליסטית של פעולת הקניין, המולידה את הדרישה לכך שמושא הפעולה יהיה דבר ממשי. הקניין אינו יכול 'לפעול' כאשר מושאו אינו נמצא בעולם. כך מתאר זאת זילברג:

הדין הוא, אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. אין הוא מוכר, אין הוא נותן ואין הוא מקדיש דבר שלא בא לעולם... נראה לי כי הנכון הוא כדעת המפרשים, שטעמו של הדין הוא מפני שבדבר שלא בא לעולם אין לו לקניין על מה שיחול. הוא יכול להיעשות, אבל אין לו אובייקט לתפוס בו.

ומתעוררת השאלה: מדוע לא יתפוס הקניין לאחר זמן, כאשר הדבר, נשוא הקניין, כבר יהיה בעולם? ועל כך אין תשובה אלא אחת, והיא: הגישה הנטורליסטית של המשפט. כי אם הכוחות הפועלים בעולם המשפט, חייבת להיות רפליקה של הכוחות הטבעיים הפועלים בעולם המציאות, הרי 'תוצאה דחוייה' של פעולה פיסית, איננה נמצא בחיי המציאות...

משום כך אין הקניין יכול לחכות עד שהדבר, נשוא הקניין, יבוא לעולם, ומשום כך אי אפשר אפילו להקדיש דבר שלא בא לעולם.⁶⁰³

במקומות רבים עוסק רא"ל בדין זה ובמשמעויותיו. הנחת היסוד הבסיסית לפיה אין שום אפשרות לבצע פעולה משפטית בדבר שאינו נמצא בעולם הופכת בדבריו לתפיסה בסיסית, המולידה מספר חידושים עקרוניים.

פתח לדיון בעמדתו של רא"ל בנושא זה נמצא בדבריו בסימן קיב, העוסקים בדוגמה חריגה לכלל שהוזכר לעיל, שבה דווקא ניתן לבצע פעולה משפטית עתידית – שעבוד דאקני.

ה'שולחן ערוך' קובע בדבריו בתחילת הסימן, שבאופן בסיסי שעבוד נכסים להלוואה תקף רק ביחס לנכסים הנמצאים ביד הלווה בשעת ההלוואה:

⁶⁰² אם כי, לא כך הוסברה על ידי כל המפרשים. יש שתלו את העניין בחוסר בגמירות דעתו של המקנה.

ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז', טור ל, הע' 15, וראו עוד סילמן, היקבעויות, עמ' רנו.

⁶⁰³ זילברג, באין כאחד, עמ' 165-166. ראו גם ווזנר, חשיבה, עמ' 55-58.

שולחן ערוך חושן משפט סי' קיב

אין בעל חוב טורף ממשעבדי, אלא אם כן היו נכסים ללוה בשעה שלוה, ומכרם או נתנם אחר כך. אבל אם קנאם אחר שלוה, ומכרם, לא נשתעבדו לבעל חובו ואינו גובה אותם מהלקוחות.

ההגיון בבסיס ההלכה הזו נראה גם הוא פרי החשיבה הריאליסטית: השעבוד 'חל' באופן ממשי על הנכסים שבידי הלווה, ואיננו רק מחוייבות משפטית. מכיוון שכך, אין לו אפשרות לחול על נכסים שכרגע אינם שייכים ללווה. אלא אם כן הלווה משעבד בפירוש בשטר ההלוואה גם את הנכסים שהוא עתיד לקנות.

אמנם, להלכה זו חריג אחד מפתיע. במידה והלווה מציין במפורש שהוא משעבד למלוה גם נכסים שהוא עתיד לקנות – השעבוד יחול גם על נכסים אלו:

ואם שעבד נכסיו שקנה ושיקנה, אז חל השעבוד גם על מה שיקנה אחר כך, ואם קנה אחר כך ומכרו, בעל חוב גובה ממנו;

ודוקא שפירש לו בפירוש, אבל אם לא כתב לו דאקנה, לא.

הלכה חריגה זו היא העומדת בבסיס דיונו העקרוני של ה'קצות' בסיומן זה:

קצות החושן סי' קיב ס"ק א

וצריך ביאור מאיזה טעם שעבוד עדיף מקנין

דכיון דקנין (בסיומן ר"ט סעיף ד') אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם למה יוכל לשעבד דבר שלא בא לעולם?

ואדרבה מצינו שהשעבוד קל מהקנין דלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא לא מהני אפילו שעבדן בפירוש וכמ"ש תוס' סוף ב"ב (קעה, ב ד"ה דבר) אף על פי שיכול למכרן, ומשום דאין הקנאה לחצאין, והרי שעבוד גרע מקנין!

עדיפותו של השעבוד על הקנין מפתיעה, ומעוררת את השאלה המהותית – כיצד יכול אדם לשעבד נכסים שלא באו לעולם עדיין?

הקושיה מתעצמת מתוך ההשוואה העקרונית בין הטלת שעבוד על נכסים שעדיין אינם בעולם לבין מצב של הטלת שעבוד על נכסים קיימים כלפי מוטב שעדיין אינו בעולם – ילד שלא נולד עדיין. רא"ל מוכיח משתי סוגיות שאין אפשרות ליצור שעבוד כלפי ילד שעדיין לא נולד, והלכה זו מחזקת את השאלה ביחס לשעבודם של נכסים שעדיין לא באו לעולם.

ואי נימא דשעבוד עדיף מקנין מאיזה טעם שהיה לחז"ל,

אכתי תיקשי למה פשיטא להו בכל דוכתי דאין אדם משעבד עצמו לדבר שלא בא לעולם... ובמאי פשיטא להו לש"ס דלא מהני שעבוד אפילו לדבר שלא בא לעולם

כיון דעדיף מקנין.

השוואתו של רא"ל מחדדת כאן גם את ההיבט העקרוני של שאלתנו. הבעיה בשני המקרים זהה, והיא כרוכה בתפיסה הריאליסטית-אונטולוגית של המעשה המשפטי. הטלת שעבוד על נכסים שלא באו לעולם או כלפי ילדים שלא באו לעולם – חד הם לעניננו. מדוע את זה אפשר לעשות ואת זה לא?

כדרכו,⁶⁰⁴ ממשיך רא"ל את הבירור העקרוני תוך התכתבות עם ספרות בית המדרש הספרדי:

וראיתי בשו"ת מהרי"ט חו"מ סימן כ"ג (ד"ה והנה ראיתי) שהבדיל דבר שלא בא לעולם מלדבר שלא בא לעולם לענין שעבוד וז"ל, דלא דמי דבשלמא כשהדבר אינו בעולם שאי אפשר להקנותו בקנין יכול להשתעבד עליו דלכשיבא לעולם יתחייב ליתן לו ושעבודא הא חייל אגופו וגופו איתא בעולם, אבל כשהזוכה אינו בעולם דליזכה מאי מהני, שגופו של זוכה אין בעולם עכ"ל.

המהרי"ט מציע הבחנה פשוטה בין שני המקרים: כאשר המוטב אינו בעולם עדיין – אין מי שיזכה בשעבוד, אך כאשר הבעיה היא הנכסים – השעבוד חל על גופו של המתחייב, וכתוצאה מכך משתעבדים נכסיו.

אלא שהבחנתו של המהרי"ט איננה מספקת את רא"ל, כיוון שהיא איננה לוקחת בחשבון את אופיו הריאליסטי של השעבוד, הצריך לחול על "גופם של הנכסים":

ומדבריו נראה דשעבוד דאקנה הוא מטעם חיוב, וזה ליתא לפענ"ד דחיוב דחל על גופו במתחייב, ליתן לו אפילו מאה ליטרין ואין לו בשעת החיוב אמרינן דהחיוב חל על גופו וכיון דגופו איתיה בעולם מצי להתחייב אפילו בדבר שאינו בעולם... אבל שעבוד צריך שיחול על גוף הנכסים, דאם החיוב יחול על גופו משום זה לא היה טורף מנכסים שמכר כיון שהלוקח לא נתחייב כלל, אלא לענין שעבוד צריך שיהא השעבוד חייל על גוף הנכסים.

האפשרות לגבות מנכסים משועבדים גם לאחר שנמכרו צריכה להניח שאין כאן רק התחייבות של המשועבד, אלא חלות ממונית החלה על גוף הנכסים ממש. משום כך – עדיין מתקשה רא"ל להבין כיצד אפשר יהיה להסביר את אופן הפעולה של שעבוד 'דאקנה'.

המהלך הארוך מוביל את רא"ל למסקנה בלתי-נמנעת: אכן, מן התורה אין שום אפשרות ליצור שעבוד כזה, ואין כאן אלא תקנה מדברי סופרים.

אמנם דע דהאי שעבודא דאקנה באמת לאו דבר תורה דמדאורייתא אין לנו לחלק בין קנין לשעבוד, אלא הא דשעבוד דאקנה מהני היינו מדברי סופרים שלא תנעול דלת בפני לוי.

אם כן, לדעתו של רא"ל חוסר האפשרות לבצע פעולות בדבר שלא בא לעולם הוא קיצוני. גם במקום שבו נראה שמתעצב דין חריג שמאפשר ביצוע פעולות כאלו – רא"ל אינו מוכן לקבל זאת, והוא מגדיר את ההלכה הזו כתקנה דרבנן בלבד.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ ראו לעיל ליד הערה 492 ואילך.

⁶⁰⁵ דוגמה נוספת לעיסוקו של רא"ל בשעבוד נמצא בסימן לט, בדיון שכבר נסקר לעיל (מייד לאחר הערה 184). הכרעתו החדשנית של רא"ל שם קובעת שלמעשה אין לאדם שום אפשרות ליצור שעבוד על נכסיו. אדם יכול להטיל חיוב על גופו, שמכוחו ישתעבדו נכסיו מכח דין תורה. כך הוא מסביר את מנגנון שעבוד הנכסים בהלוואה (בהנחה ששעבודא דאורייתא) – האדם משעבד את גופו להלוואה, ונכסיו משועבדים מכח

בחינת יחסו של רא"ל לשעבוד דבר שלא בא לעולם מלמדת על גישתו העקרונית: הנחת העבודה הבסיסית שלו היא נטורליסטית מובהקת, והמקרים החריגים יוסברו באופן מקומי.⁶⁰⁶

1.2 שטר שלווה בו ופרעו

דוגמה בולטת נוספת לגישה נטורליסטית היא ההלכה הנוגעת לשימוש חוזר בשטר הלוואה שכבר נפרע. על אף שעיקרו של שטר הלוואה לא נועד לכאורה אלא לראיה על מעשה הלוואה, קובעת ההלכה שאי אפשר לשוב ולהשתמש בשטר שנפרע עבור הלוואה נוספת, גם אם זמן הלוואה החוזרת היה באותו היום עצמו שבו ניתן השטר. בהלכה זו גלומה ההנחה לפיה השטר אינו רק ראיה חיצונית, ולמעשה הוא 'פועל' באופן מסויים, ואינו יכול לשוב ולפעול בשנית לאחר שנעשה בו כבר שימוש ראשוני. ובלשונו של זילברג:

השטר הוא הוא "הכוח" היוצר באורח פורמאלי את שעבוד הנכסים. משנפרע החוב הראשון נסתלק השעבוד והלך לו, ושוב אינו יכול להיווצר מחדש על ידי ייחוסו וייחודו אל הלוואה השנייה, יען כי "האנרגיה" שבו כבר "בוזבזה" לצורך יצירת השעבוד הראשון. כשם שאבן שנפלה לארץ, אינה יכולה לנפול שנית וליצור חום נוסף במקום נפילתה, אלא אם כן הקנית לה אנרגיה חדשה על ידי הרמתה אל על. כאן נחוץ במקום הרמת האבן **הכוח** של השטר השני.⁶⁰⁷

ואכן, לשונות רבים ב'קצות' העוסקים בשטרות מלמדים על תפיסה נטורליסטית של אופן פעולתו. מקור מעניין ראשון שראוי לציין בהקשר זה הם דברי ה'קצות' בסימן כה ביחס לשורף שטרו של חבירו. ה'קצות' נזקק שם להבחנה בין שני מקרים שבהם אדם הזיק את שטרו של חבירו – מקרה אחד שבו אדם מכר לחבירו שטר הלוואה ולאחר מכן מחל

גופו. שעבוד ישיר על הנכסים – אי אפשר להטיל, מכיוון שיאין קניין לחצאין: השעבוד לא יכול לפעול מכיוון שחפץ אינו יכול להיות 'קנוי למחצה' לבעליו.

ההסבר לכך שבסופו של דבר השעבוד יכול לחול הוא רק העובדה שהתורה הטילה אותו כחיוב מיוחד על גופו של הלווה (שעבודא דאוריתא). אילולא היתה התורה מטילה את השעבוד על הלווה – לא היה זה יכול לחול מכח פעולתו של הלווה, שהרי זה אינו יכול להקנות את נכסיו באופן חלקי. כך ממלא הטיעון הנומינליסטי את החלל שהשאירה התפיסה הנטורליסטית, ומשלים את התמונה המכאנית של חלות השעבוד, וראה להלן בהערה הבאה.

⁶⁰⁶ יש לשים לב לחלופות שמציע כאן רא"ל לפעולות שאינן יכולות להיות מוסברות על רקע התפיסה הריאליסטית. השעבוד עצמו מוסבר על רקע **דין תורה** – 'שעבודא דאוריתא', והאפשרות לשעבד דבר שלא בא לעולם מוסברת כ**גזירה דרבנן**. בשני המקרים זו דוגמה מעניינת למה שנרחיב בו להלן – תפיסות נומינליסטיות שבאות במקומן של תפיסות נטורליסטיות כהסבר שרירותי להלכות מסויימות.

⁶⁰⁷ זילברג, **באין כאחד**, עמ' 164-165. ההדגשות במקור.

עליו,⁶⁰⁸ ומקרה שני שבו אדם שרף שטר של חבירו. התוצאה לכאורה זהה בשני המקרים: בשניהם – בעל השטר אינו יכול לעשות בו שימוש יותר. עם זאת, בכל זאת יש הבדל:

קצות החושן סי' כה ס"ק ב

...ודאי מוכר שטר חוב אין לו ללוקח שום הקנאה בגוף החוב ואין לו ללוקח רק שעבוד נכסים... וכיון דאין לו ללוקח בגוף החוב רק בשעבוד נכסים אי"כ אפילו הזיק בידים שעבודו של חבירו כגון שחפר בה בורות שיחין נמי אינו אלא גרמי... אבל שורף שטרותיו של חבירו דהמלוה יש לו **גוף החוב** ומשום הכי כשמזיקו הוי מזיק ממש ולא גורם, דדוקא מזיק שעבודו הוי גורם כיון דגוף הנכסים אינו שלו וגוף החוב לא קלקל, אבל שורף שטר הרי הפסיד גוף החוב וזה הוי מזיק ממש. לטענת רא"ל, המוחל על שטר חוב שמכר אינו אלא מזיק בעקיפין, כיוון שהקונה את השטר לא קנה את 'גוף החוב' אלא רק את שעבוד הנכסים שיש בו. נזק לנכס משועבד אינו אלא נזק עקיף, שהרי הנכסים אינם שייכים לרוכש השטר, אלא משועבדים לו בלבד.⁶⁰⁹ בניגוד לכך – השורף שטר של חבירו נחשב למזיק ממש. ההבחנה בין שני המקרים מובנת רק על רקע תפיסה נטורליסטית, הרואה את השטר עצמו כייצוג ממשי של החוב. שריפת השטר איננה רק אבדן הראיה על החוב, ואפילו לא רק אבדן האפשרות לגבות את החוב מנכסים משועבדים, אלא פגיעה ב'גוף החוב' עצמו.

דוגמה נוספת לזהות שבין השטר לבין 'גוף החוב' נמצא בדברי רא"ל בתחילת סי' סו, שם עוסק רא"ל במקרה של המוצא שטר חוב. העולה מדברי הראשונים הוא שיתכן מצב שבו אדם ימצא שטר חוב ויזכה בו, והוא יכול לשוב ולמוכרו לבעליו המקוריים. לטענת רא"ל שם, המוצא שטר חוב זוכה באמצעותו **בגוף החוב** שממנו התייאשו הבעלים, ואין להתייחס לשטר כראיה בלבד:

קצות החושן סי' סו ס"ק א

וצריך להבין במה זכה המוצא, ... ואי נימא לענין גוף הנייר וכמו שפירש הגאון חכם צבי שם דברי תוס', אבל דברי הסמ"ג לא משמע כפירושו, דהא מדכתב ומכרו לבעליו דהמכירה הוא דאורייתא כיון שהשטר נכתב על שמו ע"ש, ואי נימא דבגוף החוב לא שייך יאוש ואין המוצא זוכה אלא בנייר, ודאי כשחזר ומכרו לבעליו הוי דאורייתא כיון דהוא שלו רק שחסר לו הראיה והראיה אינו במכירה דממילא שלו הוא ולמה צריך לומר כיון שהשטר נכתב על שמו... **ולכן נראה דהמוצא זוכה בגוף החוב** כיון דהבעלים נתייאשו והלוה לא מצי זכה בחוב משום דבאיסורא אתי לידיה וכבר נתחייב בהשבה, אבל המוצא בהתירא

⁶⁰⁸ דין ייחודי זה מוסבר בהרחבה בדברי רא"ל בס"י סו ס"ק כ"ו.

⁶⁰⁹ לגבי גדר דינא דגרמי – ראו שולחן ערוך, חושן משפט, סי' שפז, ובדברי ה'קצות' שם בעיקר בס"ק י, ולהרחבה – **אנציקלופדיה תלמודית**, כרך ו, טור תסא, ערך 'גרמא בנזקי'.

אתי לידיה שפיר זוכה בגוף החוב מדין יאוש וחוזר ומוכרו לבעליו הראשונים דהוי מכירה דאורייתא כיון שהשטר נכתב על שמו.
אם כן, גם בנושא זה – אופן פעולתו של שטר חוב – עמדותיו של רא"ל משקפות נטייה ברורה לתפיסה נטורליסטית.⁶¹⁰

1.3 באין כאחד

חריג בולט, שאינו עולה בקנה אחד עם התפיסה הריאליסטית של מנגנוני הפעולה של המשפט העברי, הוא הדין של 'גיטו וידו (או: גיטה וחצרה) באין כאחד', שיסודו בסוגיית התלמוד במסכת גיטין דף עז עמ' ב. כך מתאר זאת זילברג:

בכל המשפט העברי מצינו – עד כמה שאני יודע – רק הליך משפטי אחד, המתכחש לגמרי לנטייה הנטורליסטית ההיא, והוא: העניין של גיטו וידו, או גיטה וחצירה, באין כאחד. היינו: על ידי גט השחרור קונה הוא (העבד) לעצמו את היד, אותה יד אשר באמצעותה הוא קיבל מרבו את הגט. או – ביחס לאישה – על ידי הגט היא קונה את החצר, אשר באמצעותה קיבלה מבעלה את הגט.

זה הוא *Perepetuem Mobile* – סיבה ומסובב, המפעילים הדדית זה את זה, שאילו אפשר היה, כדרך שחשבו בימי הביניים, להגשים אותו בטבע, היתה האנושות מתפטרת מכל הדאגות, כי האנרגיה לא היתה עולה אפילו פרוטה אחת.⁶¹¹

ואמנם, על פניו עקרון משפטי זה אינו עולה בקנה אחד עם התודעה הריאליסטית. כיצד זה יתבצעו בעת ובעונה אחת שני תהליכים התלויים זה בזה?
אמנם, בחינת יחסו של רא"ל לדין זה מלמדת על מגמה ברורה: צמצום תחולת הדין הזה, ונימוקו באופן שאינו חורג מתחומיה של החשיבה הריאליסטית. בסימן ר עוסק ה'שולחן ערוך' בדיני קניין חצר. על רקע הדיון הזה מעלה רא"ל את השאלה הבאה:

⁶¹⁰ במקום אחר באותו הסימן (ס"ק כ) מציע רא"ל לראות את שטר החוב לא כשטר ראייה אלא כשטר קניין. בכך מסביר ה'קצות' את האפשרות למכור ולקנות שטרות חוב. הזיקה המהותית שבין השטר עצמו לבין החוב מאפשרת את הכללתו בכלל הנכסים העומדים למכירה, ומוציאה אותו מדין 'מילי'.

⁶¹¹ זילברג, **באין כאחד**, עמ' 166-167. יש להעיר, שעל אף הדגש ששם זילברג על הממד הריאליסטי שבחשיבה ההלכתית, דומה שהוא בעצמו גילה חיבה דווקא לצד המופשט והמפולפל שלה, וראו לדוגמה דבריו בהקשר זה באותו החיבור בעמ' 86-93, 191-194. בכך מוצדקת בחירתם של עורכי הספר, שבחרו להכתיר את אסופת כתביו של זילברג (שיצאה לאחר מותו) בכותרת 'באין כאחד', הלקוחה מתיאורו של הליך משפטי זה.

קצות החושן סי' ר ס"ק ה

ונסתפקתי⁶¹² בראובן שנתן שטר מתנה לשמעון על ביתו ונתן השטר תוך ביתו ואמר לו הנני נותן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו, מי נימא כה"ג [=כהאי גוונא] חצירו ומתנתו באין כאחד, דכה"ג אמרו ריש פרק הזורק (גיטין עז, א ב) חצירה מה שקנתה אשה קנה בעלה, ומסיק יד דעבד כיד רבו אלא גיטו וידו באין כאחד וה"נ [=והכי נמי] חצירה וגיטה באין כאחד, והרי בשעה שזרק לה הגט תוך חצירה עדיין אינו חצירה אלא ע"י הגט נעשה חצירה, וכמו גבי עבד דנעשה ידו ע"י הגט שחרור, וה"נ נעשה חצר דשמעון ע"י השטר מתנה שבחצר.

השאלה שבה פותח רא"ל פשוטה: האם המנגנון שעובד במקרה של גט אשה ושחרור עבד יפעל גם במקרה קניין סטנדרטי, שבו אדם מקנה לחבירו חצר, באמצעות שטר המונח באותה החצר עצמה. האם נוכל לומר כאן 'שטרו וחצרו באין כאחד'? בצעד הבא שולל רא"ל את ההשוואה, כאשר הנחת היסוד שלו היא תפיסה ריאליסטית של המנגנון, השוללת את האפשרות הטכנית לבצע קניין כזה:

ולאחר העיון נראה פשיטא דכה"ג אינו זוכה, דכיון דהחצר והשטר עדיין לא יצא מרשותו איך יזכה בו המקבל ומאין יהיה לו להמקבל זכיה בביתו ובשטרו. מעתה, כיצד באמת פועל המנגנון הזה במקרים של גט אשה ושחרור עבד? כאן, נזקק רא"ל להסבר מחודש, לפיו בגט אשה ושחרור עבד כלל אין צורך בזכייה, שהרי ניתן לתת שטרות אלו גם בעל כרחם של העבד והאשה:

והא דאמרינן גבי גט חצירה וגיטה באין כאחד, נראה דגט שאני דגט אשה ודעבד לא בעי זכיה שיזכה דרך זכיה כיון דאשה ועבד בע"כ ואין זכיה בע"כ, אלא ודאי דגבי אשה לא בעי רק 'ונתן בידה' וכן בעבד וליכא תורת זכיה והקנאה בע"כ. רא"ל נשען כאן על לשון התורה בפרשת גיטין, המתארת את הליך הגירושים שבו מתוארת מסירת הגט לאשה במילים 'ונתן בידה'.⁶¹³ מכך למד רא"ל שאין צורך בקניין ממש אלא רק בנתינה, וזו מתקיימת גם במקום שבו אין קניין.

מעתה, יכול גם המקרה הייחודי הזה להיכנס תחת כנפיו של ההגיון המשפטי הרגיל.⁶¹⁴ מכיוון שאין צורך בזכייה ממש, יכולה האשה לקבל את הגט גם כאשר החצר עדיין אינה שלה ממש, להתגרש באמצעותו ולזכות לאחר מכן בחצר.

⁶¹² פתיחה בלשון זו – 'ונסתפקתי' – אף היא מן הפתיחות האופייניות לחקירות הלכתיות עקרוניות, מעין אלו שהוצגו בפרקים הקודמים (כגון: 'וראוי לספק', 'ויש בזה מקום עיון', ראו לעיל הערה 516), והיא חוזרת ביקצות החושן למעלה מעשרים פעמים. ראו לדוגמה: סי' ג סע' ב; סי' לו ס"ק ד; סי' שמ ס"ק א ועוד.

⁶¹³ כאמור, בהמשך פרק זה נעסוק באופן שבו נשען רא"ל לא פעם על פסוקי התורה ועל 'גזירת הכתוב' כמנגנון המנמק את אופיים של תהליכים משפטיים שונים.

⁶¹⁴ גם אם עדיין אין כאן הסבר מדויק של מהותו של תהליך ה'נתינה ביד' הנדרש כאן. אם עדיין לא קנתה האשה את החצר – כיצד נחשב השטר המונח בה כנתון בידה? ראו דיוניהם הנרחבים של האחרונים בעניין

כדרכו של רא"ל, הכרעה עקרונית זו מגלגלת את המשך הדיון בסעיף. ראשית, קובע רא"ל שההבחנה בין שחרור לקניין תקפה גם ביחס לגופו של השטר – בעוד שטר שחרור וגט יכולים להכתב גם על איסורי הנאה, מכיוון שאין בהם צורך בזכייה, שטר קניין שיכתב על איסור הנאה אינו תקף.

מעבר לכך, הקביעה העקרונית בדבר אופיו הייחודי של שטר השחרור של העבד מבהירה גם את ההלכה לפיה שטר השחרור צריך להכתב לשמו של העבד דווקא. לו היה זה שטר קניין בלבד, שבו העבד קונה את עצמו מידי האדון – מדוע שלא יפעל השטר גם אם נכתב שלא לשמו של העבד?

הבהרת המנגנון הייחודי של שחרור עבדים, הנשען על קבלת השטר ללא זכייה, מבהירה יפה את ההבדל בין הפעולה המשפטית של שחרור עבד לבין קניין רגיל.

עיסוקו של רא"ל בגדרי 'באין כאחד' הוא קודם כל דוגמה יפה נוספת למהלכי ההפשטה וההמשגה שנסקרו בהרחבה בפרקים הקודמים. השאלה המקומית מהווה מנוף להגדרה עקרונית של ההבדלים שבין שטרות ופעולות משפטיות מסוגים שונים, וההבחנה העקרונית הזו עצמה שבה ומגלגלת את הדיון ההלכתי למחוזות חדשים.⁶¹⁵

בנוסף לכך, ניכרת כאן עמדתו העקרונית של רא"ל, שיש בה נטייה ריאליסטית מובהקת. נטייה זו היא המובילה לצמצום תחולת הכלל 'גיטה וידה באין כאחד', ויישומו במקרים ייחודיים בלבד. בכך נשמרת המגמה של העצמת הממד הריאליסטי בכל מה שקשור לאופני הפעולה הסטנדרטיים של המערכת הממונית.

2. גזירת הכתוב – למדנות ונומינליזם

2.1 אדם נאמן על עצמו

כפי שכבר הזכרנו,⁶¹⁶ ה'קצות' בסימן לד מפורסם בעולם הישיבות כאחד מן הבולטים והמבריקים שבחידושי של רא"ל. אחד מן החידושים המרכזיים בסימן זה הוא דיונו בשאלת הודאת בעל דין. בניגוד לכמה מקודמיו, מציע רא"ל שקבילותה של הודאה זו אינה נשענת על התחייבות, אלא על נאמנותו של האדם על עצמו. אך מה פשרה של נאמנות זו? מה יסודה? ובעיקר – כיצד היא עולה בקנה אחד עם הקביעה 'אדם קרוב אצל עצמו' הרי הקרוב פסול לעדות, ואם כך – כיצד יהיה אדם נאמן על עצמו? תשובתו של רא"ל נשענת על 'גזירת הכתוב':

– חידושי ר"ש שקופ, גיטין סי' ה; ברכת שמואל קידושין סי' יב; שיעורי ר' שמואל רוזנבסקי, גיטין אות קכב; קובץ שיעורים קידושין דף ג' עמ' א.

⁶¹⁵ קביעה עקרונית זו חוזרת ונידונה גם במקומות נוספים. ראו לדוגמה סי' קפט ס"ק א; סי' קצח ס"ק ב.

⁶¹⁶ ליד הערה 456 לעיל

קצות החושן סימן לד ס"ק ד

ולכן נראה דהא דנאמן אדם על עצמו אעפ"י שהוא קרוב אל עצמו היינו משום גזירת הכתוב שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו... כי היכי דהאמין התורה שני עדים על אחרים כן האמין התורה לכל אדם על עצמו אף על גב דהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים אבל על עצמו נאמן, משא"כ לזכות דבא להעיד על אחרים משום הכי אינו נאמן.

מה משמעותה של גזירת הכתוב כאן?

בסדרת מאמרים בנושא, חידד לורברבוים את ההבחנה בין שתי משמעויות בשימוש במושג 'גזירת הכתוב'.⁶¹⁷ באופן רגיל הובן המושג בכתבי ראשונים ואחרונים כמתאר הלכה או חוק שאין להם טעם. ההיתלות בגזירת הכתוב משקפת את העובדה שטעמו של חוק זה נסתר מאתנו.

המובן השני של המושג הוא זה היוריספרודנטי. בהקשר זה משקף המונח 'גזירת הכתוב' את סמכותה של התורה לחוקק חוק. ובלשונו של לורברבוים:

המובן היוריספרודנטי של גזרת מלך וגזרת הכתוב נעוץ במשמעות הלשונית הבסיסית של מטבעות אלה, שעניינה הכוח המצווה והכופה של המלך או של הכתוב. אין מניעה... שלגזירת הכתוב במובן היוריספרודנטי יהיה טעם, ודרך כלל יש לה טעם. עניינם של המטבעות... הוא לציין ציווי גמור... הם מגלמים את סמכות התורה להטיל חובות ואיסורים.⁶¹⁸

ובחזרה לענייננו – באיזה אופן משתמש כאן רא"ל במושג הזה? מה מביע המונח 'גזירת הכתוב' כאשר הוא מתאר את אופי הנאמנות של אדם על עצמו? ושאלה נוספת – לאיזה 'כתוב' בדיוק מכוון רא"ל? כזכור,⁶¹⁹ רא"ל הוכיח את נאמנותו של אדם על עצמו מדין מודה במקצת, הנשען על לשון הפסוק "אשר יאמר כי הוא זה" (שמות כב, ח). האם בכך ראה את ה'כתוב' הנדרש כדי להצדיק תפיסה משפטית זו?

נראה, שהמשמעות התיאולוגית של המונח פחות רלוונטית כאן. רא"ל אינו בא לתאר את נאמנות האדם על עצמו כדבר נטול הנמקה או הצדקה. יתירה מזאת: נראה גם שרא"ל אינו בא לתלות את הדין בפסוק ספציפי כזה או אחר, או בדרשת המקראות דייקא.⁶²⁰ נראה יותר שהמשמעות כאן קרובה (גם אם לא זהה) למה שמכנה לורברבוים ה'מובן היוריספרודנטי', לאמור: 'גזירת הכתוב' כאן משקפת את העובדה שבסיס המערכת

⁶¹⁷ לורברבוים, גזירת הכתוב, וראו עוד: לורברבוים, מוסד החוק;

Lorberbaum, **Concepts-I**; Lorberbaum, **Concepts-II**

⁶¹⁸ לורברבוים, גזירת הכתוב, עמ' 6

⁶¹⁹ ראו לעיל ליד הערה 456.

⁶²⁰ דוגמה נוספת למקום שבו גזירת הכתוב מופיעה בדבריו בלי להתייחס למקור מפורש במקראות – ראו בדין קניית משכון לבעל דין שלא בשעת הלואה, בס"י עב ס"ק ב.

המשפטית עומדות הנחות יסוד, אקסיומות מעצבות. הדגש אינו על היות האקסיומות הללו נטולות סיבה, אלא בעיקר על תוקפן וסמכותן. בהקשר זה, נאמנותו של אדם על עצמו איננה הלכה נטולת הגיון. יחד עם זה, היא נתפסת כ'גזירת הכתוב' כיוון שהיא הנחת עבודה בסיסית של המערכת, שאיננה מוצדקת באופן חיצוני וגם אינה זקוקה להצדקה כזו. זהו כלל משפטי, התקף מכוחה של המערכת עצמה. בכך יש להצדיק גם אופני פעולה הסותרים לכאורה כללים הלכתיים אחרים. כך – הקביעה הבסיסית שאדם נאמן על עצמו תקפה, על אף שאדם קרוב אצל עצמו וקרוב פסול לעדות.

אני מבקש לראות בתופעה זו השלמה לעמדה הנטורליסטית של רא"ל. הדגשת התלות של המערכת המשפטית בלימוד מן הפסוקים, ולמעשה – בדבר האל, קרובה ברוחה לתודעה הנטורליסטית. אמנם, הדגש כאן אינו על ההיבט התיאולוגי של גזירת הכתוב. גם המובן היוריספרודנטי של גזירת הכתוב מקרב אותנו אל התפיסה הנטורליסטית-מדעית של החוק. ההנחה היא שהחוק עובד סביב מנגנונים כמו-טכניים. מנגנונים אלו אינם תלויים בנימוק מהותי כל שהוא, והם אבני היסוד של המערכת המשפטית.

2.2 זכייה מדין שליחות

מקור אחר בדברי רא"ל, הבנוי גם הוא על גזירת הכתוב, עוסק בדין 'זכין לאדם שלא בפניו'. הראשונים נחלקו בשאלה האם הזוכה נחשב ל'ידו הארוכה' של הנהנה ועל כן יכול לזכות עבורו, או שדין זכייה הוא מדין שליחות – לאמור: הזוכה נחשב כשליחו של הנהנה.⁶²¹ רא"ל קובע שגם אם נבין שזכייה זו היא מדין שליחות, אין לראות בה שליחות רגילה, אלא גזירת הכתוב בלבד:

קצות החושן סימן קה ס"ק א

...אפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני כדיליף (קידושין מב, א) מאיש זוכה, אבל הך זכיה לא הוי כיד ממש אלא כמו שליחות, אבל לא משום אנן סהדי דעשאו שליח.

כלומר: הגדרת הזכייה כשליחות איננה מניחה מכלל לא (ב'אנן סהדי') שהנהנה ודאי מעוניין לשלוח את הזוכה עבורו. הזכייה נשענת על המנגנון המשפטי של שליחות, אך איננה מבוססת על ההנחה שיש מעין שליחות ממשית ברקע.

בכך מסביר רא"ל את העובדה שזכייה יכולה לפעול גם במקום שבו שליחות ממשית אינה יכולה לפעול – שליחות שלא מדעת איננה נחשבת לשליחות, ואף על פי כן הזכייה, שאיננה

⁶²¹ ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך יב, ערך 'זכין לאדם שלא בפניו', טור קלו-קלו.

מדעת הנהנה, יכולה לפעול. מאידך – ייתכן שהשליחות תוכל לפעול גם במקום שבו זכייה אינה יכולה לפעול, כגון במצב שבו 'חב לאחריני', כלומר שזכייתו של הזוכה עבור חבירו תבוא על חשבונם של אחרים:

ולפי"ז [=ולפי זה] ניחא דהיכא דלא עשאו שליח דלא הוי שליח המקבל דהא לא ידע, אלא מצד גזירת הכתוב בזכיה דמהני כמו עשאו שליח, וא"כ היכא דחב לאחריים אין זה נקרא זכיה ממש דזוכה לזה וחב לזה, לכן לא (מקני) [מהני] מדין זכיה ומדין שליחות ליכא דלא ידע, אבל עשאו שליח בפירוש נהי דלא מהני מצד זכיה, מהני עכ"פ מתורת שליחות ושליח של אדם כמותו אף על גב דחב לדידיה וכל שכן בחב לאחריים...

במקום שבו שלח אדם שליח בפירוש לזכות עבורו – השליחות תקפה גם במקום שבו חב לאחריים. בזכיה שאיננה מבוססת על שליחות מפורשת, אף על גב שהזכיה הזו היא 'מדין שליחות' – אין באפשרותו של הזוכה לזכות עבור הנהנה במקום שחב לאחריים.

אם כן, החילוק כאן דק: זכיה עובדת מדין שליחות, אבל אין פירוש הדבר שאנחנו מתייחסים לזכיה כשליחות ממשית. גזירת הכתוב שניצבת ברקע מעצבת את הזכיה 'מתורת שליחות', אך זו תפעל גם ללא שליחות ממשית, ויתירה מזאת – גם במקום שבו שליחות ממשית לא תפעל.⁶²²

ושבו: מה תפקידה של גזירת הכתוב כאן? נראה, שהיא איננה מעידה על כך שהזכיה היא פעולה חסרת נימוק. עיקר עניינה הוא עיצוב המנגנון. גזירת הכתוב משקפת את ההנחה שהמנגנון המשפטי מכיל מרכיבים טכניים שיש להם אופן פעולה מסויים. במקרה זה, המנגנון של זכיה נשען על נימוק הלכתי מוכר אחר – שליחות, אך משעה שנוצר מנגנון הזכיה הוא עומד בפני עצמו ואינו תלוי בגדרים המקוריים של השליחות. כמו בדוגמה הקודמת, נראה שגם כאן גזירת הכתוב מבטאת את העובדה שהדין שבו אנחנו עסוקים הוא דין טכני, כלל משפטי, ואינו מניח ברקע סיטואציה ממשית או נימוק מהותי.

2.3 פסול רשע דאינו "רשע דחמס"

במספר דוגמאות משתמש רא"ל ב'גזירת הכתוב' כנימוק שבא להחליף נימוקים אחרים לאותה ההלכה. נבחן כמה דוגמאות מסוג זה, שבהן שולל רא"ל במפורש נימוקים אחרים. כך לדוגמה מסביר רא"ל את פסולו של אדם רשע להעיד, במקום שבו אין הוא 'רשע דחמס', כלומר – הוא אינו אדם שרשעתו כרוכה בתאוות ממון. רשע דחמס, כמו גנב לדוגמה, פסול לעדות מחשש שישקר תמורת תשלום כספי. לעומת זאת, במקרה של רשע

⁶²² עוד בעניין זה – ראו בסי' רמג ס"ק ח, שם מרחיב רא"ל בעניין הזכיה, בסעיף שבו הוא יוצא נגד פסיקת חלק גדול מן הראשונים בדין הפרשת חלה על ידי משרתת שאינה יהודית.

שאינו 'רשע דחמס', פסולו לעדות איננו תוצאה של החשש שישקר, ואין הוא אלא 'גזירת הכתוב'. כך הם דבריו בס"י נב:

קצות החושן סי' נב ס"ק א

דרשע שאינו חמס אינו חשוד למשקר משום דעבר עבירה, דחשוד לדבר אחד אינו חשוד לדבר אחר אלא דגזירת הכתוב 'אל תשת רשע עדי' והתורה פסלו אפילו אינו משקר וכמו קרוב ואשה...

כאן, גזירת הכתוב משקפת את העובדה שהפסול אינו תלוי בחשש ספציפי ביחס לעדות זו, אלא הוא עניין סטטוטורי משפטי – האדם הזה מוגדר כ'רשע' ועל כן הוא פסול מלהעיד. פסולו מושווה לפסולם של שני עדים הקרובים זה לזה להעיד יחד. זוהי הדוגמה התלמודית הקלאסית לגזירת מלך'.⁶²³ לורברבוים ניתח בהרחבה דוגמה זו, והראה נכוחה שגם שם עיקר הכוונה אינו הדגשת חוסר הטעם שבפסולם של הקרובים, אלא העמידה על תוקפה של מערכת הכללים המשפטית, התקפה גם במצבי קצה.⁶²⁴

יחד עם זה, מן העובדה שאין כאן אלא כלל משפטי ולא חשש ממשי לשקר נגזרות כמה וכמה מסקנות הלכתיות, המגבילות את תחולתו של הכלל הזה. בהמשך דבריו בס"י נב מסיק מכך רא"ל שאין לפסול את הרשע אלא לאחר שנעשה רשע:⁶²⁵

ברשע דאינו דחמס... דאינו חשוד למשקר דחשוד לדבר אחד אינו חשוד לדבר אחר ופסולו גזירת הכתוב כמו קרוב א"כ לא מיפסל רק מה שהעיד אחר שנעשה רשע והוא נכון.

במקום אחר הוא מסיק שעד כזה נאמן על כתב ידו, ואין צורך שיוחזק כתב ידו ממקום אחר כדי שנוכל לסמוך עליו שאכן זהו כתב ידו.⁶²⁶

גם כאן, אם כן, גזירת הכתוב מעצבת את פסול רשע כחלק מן הנורמה של המערכת המשפטית, שאיננה תוצר של נימוק ספציפי. הבנת הפסול באופן זה משפיעה גם על תחולתו ואופיו ומעצבת את גבולותיו ההלכתיים.

2.4 אין שליח לדבר עבירה

דוגמה נוספת ואחרונה שנעסוק בה כאן,⁶²⁷ נמצאת בדברי רא"ל בדין 'אין שליח לדבר עבירה'.⁶²⁸ בס"י שפח, קובע הרמ"א שכאשר שליח שנשלח לדבר עבירה הוא שליח שהוחזק

⁶²³ ראו סוגיית הבבלי בבבא בתרא דף קנט עמ' א.

⁶²⁴ לורברבוים, **גזירת הכתוב**, עמ' 27-28.

⁶²⁵ דבריו נאמרים שם בתוך דיון נרחב לגבי עדי שטר שיש בו ריבית, ובאופן ספציפי – בתוך מאמץ לתרץ את עמדתו של המוהרש"ך מקושיותיו של המוהרי"ט. הדיון שם הוא עוד דוגמה מצויינת לשימוש הנרחב של רא"ל בספרות השו"ת הספרדית, ואכמ"ל.

⁶²⁶ ראו סי' מו ס"ק יז

⁶²⁷ דוגמאות נוספות – ראו למשל בדין נסכא דר' אבא, בס"י קלד ס"ק ב, קניית משכון – סי' עב ס"ק ב.

לעבור אותה עבירה – חייב המשלח ואין כאן תוקף לכלל 'אין שליח לדבר עבירה'. קביעה זו מנומקת בכך שבמקרה כזה היה על המשלח להניח שהשליח יבצע את השליחות, ואין לפטור אותו מאחריות לתוצאה.

רא"ל תומך כאן בעמדת הש"ך, החולק על הרמ"א ופוסק שגם במקרה כזה יהיה המשלח פטור, כיוון שבכל מקרה אין שליח לדבר עבירה. את פסיקתו מנמק רא"ל בכך שהכלל הזה הוא תוצר של גזירת הכתוב:

קצות החושן סימן שפח ס"ק יב

אם השליח הוחזק. ועיין ש"ך (סקס"ז) שחולק בזה.

ובלאו הכי קשיא לי טובא דנקטו הפוסקים טעמא דאין שליח לדבר עבירה משום דסבור לא ישמע אלי, דהא דעת רש"י (הובא במרדכי ב"מ ס"י של"ח) גבי ריבית דשרי ע"י שליח ומשום דאין שליח לדבר עבירה, והיכי שייך האי טעמא לומר סבור הייתי שלא ישמע אלי כיון דאנן מתירין אותו לכתחלה ע"י שלוחו וצ"ע. ומוכח ע"כ דאין זה עיקר הטעם וכמ"ש הריטב"א בקידושין (מב, ב ד"ה שאני התם) דעיקר הטעם אינו משום דברי הרב כו' אלא משום דכן הוא גזירת הכתוב ע"ש, וא"כ אפילו בהוחזק השליח נמי אין שליח לדבר עבירה:

בהסתמך על דברי הריטב"א במסכת קידושין, קובע רא"ל שעיקר הטעם לכך שאין שליח לדבר עבירה, אינו ההנחה שהשליח לא אמור לקיים את שליחותו, אלא "גזירת הכתוב". אף כאן – לא נראה שכוונת הדברים שזו הלכה נטולת טעם. עיקר הדברים הוא ההתייחסות להלכה זו ככלל משפטי התקף בכל מקרה, ואינו תלוי בנימוק כזה או אחר המגביל את תחולתו.

2.5 סיכום

לסיכום, סקירת הדוגמאות בהן משתמש רא"ל בנימוק של 'גזירת הכתוב' משלימה את התמונה שאותה התחלנו לשרטט בחלק הראשון של פרק זה, והיא מאפשרת מבט מחודש על תפיסת ההלכה של רא"ל. מן הדוגמאות השונות עולה תמונה כמו-מדעית של המערכת ההלכתית. בראשית הדברים ראינו כיצד תפיסה אונטולוגית של מצבי עניינים משפטיים מביאה לעמדה נטורליסטית, המתארת מנגנונים משפטיים כמנגנונים ריאליים ומחילה עליהם חוקי טבע.

נושא נוסף וקרוב שלא עסקנו בו כאן הוא העיסוק של רא"ל במדרשי הלכה והאופן שבו הם מעצבים את החוק. דוגמה קלאסית (שנזכרה לעיל ליד הערה 613) - אפשר לראות בעיסוקו בס"י ר ס"ק ה בדין 'ונתן בידה'. הלימוד מן הפסוק מעצב את נתינת הגט כמעמד משפטי בעל אופי עצמאי, שאינו תלוי בדיני הקניין הרגילים.

⁶²⁸ עוד על עיסוקו של רא"ל בהלכה זו ראו לעיל ליד הערה 523.

הפנייה לגזירת הכתוב מרחיבה את המבט, ומשרטטת מרכיבים נוספים במערכת המשפטית הפועלים כמנגנון סמכותי שאינו נזקק להנמקות. ההנחה היא שיכך המערכת עובדת'. ממילא – תודעות בסיס אלו שבות ומעצבות את ההלכה באופן שנובע מאופיו של המנגנון עצמו ואינו תלוי בגורמים חיצוניים. כאמור, תודעה נומינליסטית זו היא צדו השני של המטבע הנטורליסטי, בכך שגם היא מעצבת הלכה העומדת בפני עצמה, ואינה תלויה בהנמקות חיצוניות – מוסריות, חברתיות או רציונליסטיות.

לאור הדברים, מתבקש כעת לבחון את משמעותה של נטייה נטורליסטית זו של רא"ל. האם זהו רק מקרה או נטייה אישית של רא"ל? בפרקים הקודמים הרחבנו לתאר את מאפייניה הקונספטואליים של גישתו הלמדנית של רא"ל. האם יש זיקה מהותית בין אלו לבין הנטייה הנטורליסטית שעליה עמדנו בפרק זה? על מנת לבחון את השאלה הזו, אני מבקש לצאת שוב בחלק המסיים של הפרק הזה אל המרחב שבתוכו חי ופועל רא"ל – המדינה האוסטרית, שבתוכה הלכה והתהוותה מערכת החוק של המדינה המודרנית.

3. החוק הטבעי ושינויים בתפיסת החוק בעת החדשה המוקדמת

לעיל, בפרק הרביעי, עסקנו בשאלת היחס שבין הלמדן והפוסק לסביבתו התרבותית הרחבה – זו שמחוץ לתחומיה של הקהילה היהודית. עד כמה השפיעו השינויים הגדולים שחלו באותה התקופה באירופה על בית מדרשו של רא"ל? האם חדרו רוחות הזמן מבעד לחלונותיו של בית המדרש?

טענות בדבר השפעה ישירה של הסביבה על היצירה הלמדנית צריכות להיבדק בזהירות. היצירה הלמדנית, דווקא בשל ניתוקה מן הפסיקה הלכה למעשה, היא בדרך כלל מרחב סגור שמציית לכלליו הפנימיים ונאמן למקורותיו. מרחב המקורות שבהם הוא מטפל משתרע לאורך מאות שנים רבות, והתהליכים שמתרחשים בתוכו הם בדרך כלל מורכבים, עדינים וארוכי-משך.

יחד עם זה, בית המדרש אינו בועה סגורה. רוחות הזמן הסוערות ותפיסות תרבותיות משתנות עיצבו את עולמו של רא"ל כמו את עולמם של שכניו הלא-יהודים בסטרי. שנות פעילותו של רא"ל חופפות את שנותיו של עידן המהפכות שעיצבו מחדש את פניו של העולם המערבי כולו, ושינו תודעות תשתיתיות בנושאים רבים – פילוסופיים, דתיים, חברתיים ומשפטיים.

בהקשר זה, דומני שיש לתת את הדעת לשינויים העמוקים שחלו בתפיסת החוק בעת החדשה המוקדמת. מהו בעצם החוק? מהם יסודות סמכותו? באלו אופנים הוא פועל? שאלות אלו ועוד מעצבות את האופן שבו אנחנו תופסים את מערכת החוק כמכלול. כפי

שנראה להלן, במהלך המאה הי"ח חלו שינויים מרחיקי לכת בנושא זה, שעמד בליבם של רבים מן השינויים שעברו על מערכות השלטון האירופאיות.

כבר במאות הטי"ז והי"ז חלו שינויים עמוקים במבנה מערכות השלטון האירופאיות, ואלו נשענו לא מעט על תפיסת החוק הטבעי.⁶²⁹ הנחות היסוד הנטורליסטיות שאותן תאר תומס אקווינס במאה ה-13, הניחו את הבסיס לתהליכי המעבר מהפאודליזם של ימי הביניים אל המבנה המדיני של העת החדשה המוקדמת. בהמשך – הסכם ווסטפליה, שעיצב את פניה המדיניות של אירופה במחצית המאה הי"ז, כלל בתוכו הנחות יסוד רבות שנשענו על צדק טבעי, ועל הגותו של הוגו גרוטיוס – פילוסוף הולנדי, שהניח את היסודות לתפיסת המדינה המודרנית בהתבסס על עקרונות החוק הנטורליסטי. התפיסה הנטורליסטית בדבר טבעו המוחלט והאובייקטיבי של החוק היתה נדבך משמעותי באפשרות לבצע את המעברים הללו.

המגמה הזו נמשכת ומעמיקה ככל שמתפתח הקונספט של המדינה המודרנית, ומתעצמת הריכוזיות שלה. במהלך המאה הי"ח נודעת השפעה רבה להגותו של כריסטיאן וולף, שעבודתו הפילוסופית והמשפטית עומדת בבסיס מהלכי החקיקה של ראשית המאה הי"ח בפרוסיה ובאוסטריה.⁶³⁰ וולף, תלמידו של לייבניץ, היה האחראי המרכזי להפצתם והטמעתם של עקרונות הנאורות הרציונליסטית הקארטזיאניים. הנחתו של דיקארט ש"כל דבר יש רק אמת אחת", הניחה את המסד לחיפוש אחר ה'חוק האמיתי', יציר התבונה הטהורה.

השפעתו של המהלך הזה על תחום המשפט היתה רבה מאוד, כיוון שברוח הנאורות סברו אנשי המשפט הטבעי שאין לפתח את המשפט מעתה בצמידות למנהגים מקומיים, אלא בהתאם לציווייה האוניברסאליים של התבונה. מכאן צמחה בכל אירופה תנועה של חקיקת קודקסים. הקודקס, המגלם מאמץ להסדרה של המציאות החברתית מראש, באופן רציונאלי ומופשט, נחשב כמי שאמור לשמש מסגרת להפעלת התבונה האנושית בתחום המשפט.⁶³¹

במחצית השנייה של המאה הי"ח התהליך הולך ומתעצם, ואותותיו ניכרים במערכות השלטון האירופאיות כולן, ובתוכן – גם בשלטון האוסטרי בגליציה. כפי שהזכרנו לעיל בהרחבה,⁶³² בקיסרות האוסטרית מתבצע הליך ארוך ועמוק של קודיפיקציה, הנשען על

⁶²⁹ רוב הדברים שלקמן מתבססים על סקירתו הנרחבת של Strakosch, **Codification**, pp. 104-122.

⁶³⁰ על תפיסתו והשפעתו ראו: Hochstrasser, **Natural Law**, pp. 150-186.

⁶³¹ ראו מאוטנר, **שיבת המודחק**.

⁶³² ליד הערה 431 והלאה

תפיסות קארטזיאניות של צדק ומוסר. תפיסת האמת כנתונה בתוך תחומי התבונה הולידה את האפשרות ליצור מערכת משפט עצמאית, שאיננה תלויה במקריות הזמן והמקום.⁶³³ בימיו של יוזף השני הגיעה מגמה זו לשיאה, תוך שהיא נשענת על התפתחותו של מושג 'הצדק הטבעי':

Natural law in its rationalistic phase no longer saw the relation between the moral and the legal order (i.e., the relation between the normative and the positive law) as one of concordance but as pure identity... We have seen the law of the state claiming in the reign of Joseph II the universal scope of the moral law.⁶³⁴

3.1 הלמדן ותפיסת החוק

על מה חושב אדם בן המאה הי"ח כשהוא חושב על חוק? על רקע הסקירה דלעיל, נראה שהשינויים הפוליטיים והתרבותיים שעליהם הצבענו מעצבים תודעת חוק רציונליסטית, שרואה את החוק כייצוג של הצדק המופשט וכביטוי הגיוני שלו. החוק מבוסס על לכידות פנימית, ועל תפיסה אובייקטיבית של צדק. כפי שראינו, תודעה זו נשענת על יסודותיו של החוק הטבעי, שממלא תפקיד מרכזי ומגשר בתהליכים שעוברת המערכת הפוליטית באירופה.

ובחזרה לבית המדרש – מהן השלכותיו של התהליך הזה על בית המדרש? הטענה שאותה אני מבקש להעלות בזהירות, היא ששינויים אלו יכולים בהחלט לעמוד בזיקה לתהליכים המתרחשים בבית המדרש פנימה, בשיטות הלימוד. כאמור, אין כוונתי לטעון לקיומה של השפעה ישירה ומיידית של המרחב החיצוני על הלמדנות הבית מדרשית. קשה להאמין שרא"ל הכיר את ניסוחיהם של המשפטנים האוסטרים שטרחו על הקודקס התרזיאני. ועם זאת, יש להניח שלתפיסות היסוד הבסיסיות של יושבי בית המדרש על מבנה החברה ואופן תפקודה תהיה השפעה על האופן שבו יעסקו בחומר ההלכתי שלפניהם.

בפרקים האחרונים הצעתי לראות בדגש הקונספטואלי את עיקר חידושו של רא"ל – המעבר מעיסוק פרשני או הלכתי מקומי אל הנסיון לאתר, להגדיר ולאפיין עקרונות יסוד

⁶³³ ראו 116, **Codification**, Strakosch.

Within Cartesianism it was therefore possible to postulate a system of law derived from the *idea* of law and wholly independent of the here and now of a special social and political situation.

⁶³⁴ שם, עמ' 199.

הלכתיים. הנטייה הקונספטואלית מאפיינת באופן מובהק יותר ויותר את היצירה הלמדנית במאות הי"ט והכ', ונראה שרא"ל ויצירותיו מסמנים יפה את ראשיתה. הדגשת הפן הנטורליסטי בלמדנותו של רא"ל פתחה את הפתח לעמוד על הזיקה שבין התהליך הזה לבין המתרחש בסביבה האירופית הרחבה.

בהקבלה למה שראינו לעיל – נראה שהשינוי הבסיסי המתרחש עם התפתחות הלמדנות המאוחרת אינו רק השינוי המתודי באופן הפרשנות והניתוח, אלא השינוי העקרוני **בתפיסת ההלכה**. הדגשת ההיבטים הנטורליסטיים כרוכה בעיצובה של תודעת הלכה כמו-מדעית, שבה הפסיקה בכל מקרה נתון איננה רק תוצר של פרשנות הסוגיה התלמודית או של חישוב מתימטי של שיטות הפוסקים. מעתה, נתפסת ההלכה כמערכת לכידה ומופשטת של עקרונות על, שאיננה אלא ייצוג של הצדק האלוהי. פעולתו של הלמדן כרוכה באיתורם של העקרונות הללו, אפיונם, הגדרתם ויישומם במקרים נתונים ובסיטואציות חדשות.

כמובן, עקרונות הלכתיים ותפיסות יסוד ניכרים במערכת ההלכתית מראשית דרכה. במובנים רבים, זהו ליבו של המאמץ התלמודי. כללים ועקרונות יסוד נידונים גם בספרות ההלכה הענפה שלפני המאה הי"ח, אך מן ה'קצות' והלאה ניתן לסמן את נדידתה של הקונספטואליזציה אל לב העשייה התורנית.

לאחר שבפרקים האחרונים סקרנו את התהליכים הללו מנקודת המבט הפנימית של בית המדרש, מתבקש להציב אותם כעת בתוך הפרספקטיבה הרחבה של השינויים בתפיסת החוק בעת החדשה. התעצמות של השינוי במרחב האוסטרי בימיה של מריה-תרזה, והגעתו לשיא אידאולוגי וקיצוני בימיו של יוזף השני – אלו מקבילים לשנות חיבורו ויצירתו של 'קצות החושן'. הסקירה דלעיל מלמדת על קרבה משמעותית בין התהליכים הללו: תפיסת החוק כייצוג של עקרונות על וכמערכת לכידה ורציונלית, הדגש על הממד הנטורליסטי והמדעי של המערכת החוקית – אלו משותפים לתפיסה הלמדנית ולתפיסת החוק באוסטריה של המאה הי"ח.

כמובן, אין כאן הקבלה מלאה. כאן המקום לשוב למה שהודגש בפרק השלישי – התחזקות תהליך ההפשטה כרוכה גם בעיצובה של הלמדנות בסביבה נעדרת סמכות. העיסוק היהודי בחוק, בניגוד למקבילו האוסטרי, עוסק בהרחבה בשאלות הצדק אך אינו יכול ליישם אותו. אם המאמץ האוסטרי מופנה לקודיפיקציה, הרי שהמאמץ היצירתי בתחום ספרות ההלכה כלל אינו פונה לכיוון הזה – ומסיבות מובנות. השינויים בתפיסת החוק ניכרים כאן ביצירה למדנית מופשטת ומורכבת, ולא בחקיקה מוסדרת. בעולם נעדר סמכות מועצמת המגמה העיונית, ואליה מופנים גם כלי היצירה הספרותית.

נראה שהדברים הללו מהווים רקע משמעותי גם לבחינת הנטייה הנטורליסטית המועצמת ביצירתו של רא"ל. כאמור, היבטים נטורליסטיים ניכרים בהלכה מראשיתה, ומעצם טבעה כמערכת חוק דתית. כפי שראינו, התעצמותן של תודעות נטורליסטיות היא אחד המאפיינים המרכזיים של השינוי בתפיסת החוק בעת החדשה. בהתאם, הנטייה

המובהקת של רא"ל להנמקות נטורליסטיות מסוגים שונים והדגשתם של ההיבטים הללו בתוך ספרות ההלכה – אלו עולות בקנה אחד עם תפיסת הלכה אובייקטיבית ומופשטת.

כאמור, הנטייה הקונספטואלית הולכת ומתעצמת ביצירה ההלכתית במעבר אל המאה הי"ט והכ'. ה'מנחת חינוך', ובהמשך – בית המדרש הבריסקאי,⁶³⁵ ראשי הישיבות של ראשית המאה העשרים – ר' שמעון שקופ,⁶³⁶ ר' אלחנן ווסרמן ועוד – כל אלו עסקו באופן מובהק ואינטנסיבי בהמשגה. הצגתו של התהליך הזה בקונטקסט ההיסטורי הרחב של השינויים התיאורטיים והפוליטיים מזמינה עיון בחידושיהם בהקבלה לשינויים שהמשיכו לחול בתפיסת החוק במהלך המאות הי"ט והכ' ועד לימינו אלה.

⁶³⁵ רי"ד סולובייצ'יק, נכדו של ר' חיים מבריסק, ראה את סבו כאבי הגישה הקונספטואלית:

רבי חיים, שניחן באינטואיציה הלכתית ברוכה, המציא את מידת הקונצפטואליזציה בשדה ההלכה. הוא בנה עולם של אידיאות וגילה את הקונסטרוקציה ההלכתית החופשית. אם נתמצא קצת במידת הקונצפטואליזציה והמתימאטיזציה של הטבע שאחזו בה אבות הפיסיקת הקלאסית והמודרנית מימות גאלילאו וניוטון עד לימינו - נבין גם את מידתו של ר' חיים בהלכה, הדומה באופן מוזר לגישת המדעים המתימאטיים לעולם הממשי. (סולובייצ'יק, **דברי הגות**, עמ' 75)

כאמור בפנים, נראה לי שהנטייה הקונספטואלית ניכרת כבר קודם לכן, גם אם אי אפשר להכחיש את השפעתו הדרמטית של ר' חיים על פיתוחה והטמעתה בשיח הישיבתי.

⁶³⁶ כנזכר לעיל, גם ביצירתו של ר' שמעון שקופ ניכרים היבטים נטורליסטיים מובהקים, ואלו נידונו בהרחבה בעבודתו של ווזנר, **נטורליזם**. הדגשת ההיבט הנטורליסטי מסמנת הקבלה נוספת בין יצירתו של רא"ל לבין למדנותו של ר' שמעון שקופ בראשית המאה הכ'.

חתימה -

קצות החושן: ראשית הלמדנות

1. קצות החושן כחיבור מעבר

בעבודה זו, ביקשתי להצביע על מאפייניו הייחודיים של ספר 'קצות החושן', ולהאיר באמצעותו מעט מתהליכי השינוי והמעבר שעברו על פרשנות התלמוד ועל עולמו של בית המדרש בראשית העת החדשה. בדברי סיכום אלו אני מבקש לשוב ולסקור במבט על כמה ממסקנות העבודה.

מבין השיטין של העבודה עולה תמונה מורכבת של השינויים בבית המדרש, שאיננה מבקשת (ואיננה יכולה) לסמן באופן חד נקודות שבר או קפיצה. עולם היצירה ההלכתי הוא עולם עשיר ורב-ממדי, וכל נסיון לשרטט בו תהליכים על ציר ליניארי נידונו לפשטנות.⁶³⁷ באותו האופן יש לתפוס גם את המערך היחסים המורכב שבין בית המדרש לסביבתו החיצונית. תהליכי שינוי בבית המדרש אינם יכולים להתפרש רק כהבשלה פנימית של דרכי לימוד, פסיקה ופירוש. עם זה, אין לראות בהם גם תוצר בלעדי של השפעות חיצוניות. יש להתייחס לבית המדרש ולסביבתו כמרקם אחד, שחלקיו אחוזים זה בזה ומשפיעים זה על זה באופן מורכב ורב-שכבתי.

משום כך, ניסיתי להציב את יצירתו של רא"ל בספר 'קצות החושן' בתוך מספר מעגלי הקשרים – בתוך ספרות ההלכה ומחוצה לה, ביחס לקודמיו בארון הספרים ולמקביליו בעולם היהודי ומחוצה לו.

שני הפרקים הראשונים של העבודה משרטטים קווים ראשוניים ונקודות ייחוס בתוך היצירה ההלכתית של המאות ה-16-18.

ספרות ההלכה בעת החדשה מתפתחת בצילם של שני החיבורים הקאנוניים המרכזיים שלה – התלמוד וה'שולחן ערוך', ובצל מערכת היחסים הסבוכה שביניהם. מיקומו של ה'שולחן ערוך' במרכז השדה ההלכתי ריכז את היצירה הלמדנית של המאות ה-16 וה-17, בעוד המשך היצירה ההלכתית פונה אל התלמוד דווקא. היחס שבין שני החיבורים מהדהד את המתח הבסיסי שבין 'סיני' ו'עוקר הרים' – בין תפיסה מסכמת ומסדרת של המקורות ההלכתיים לבין מרחב של חריפות, חידוש ותנועה. מתח זה, בין עולמו של הלמדן בבית המדרש לבין עולמו של הפוסק, הוצג בפרק הראשון כמתח מכונן ביחס לאופי היצירה ההלכתית ולמהלכי התפתחותה.

⁶³⁷ ראו בהקשר דומה את העיסוק במתח שבין מסורת לשינוי בתמונת המאה ה-18 אצל Bregoli,

בפרק השני פנינו לעסוק במוקד מקביל, גם אם איזוטרי יותר – העיסוק האשכנזי בספקות. עיון ראשוני בציר החיבורים האשכנזי בנושא זה הוסיף זווית משמעותית לתמונת התפתחותו של בית המדרש הפולני. הספק כנקודת הקצה והמבחן של המערכת ההלכתית היווה מקור מפרה לדיונים תשתיתיים ביחס למערכת זו ולסימון הגבולות שלה.

על רקע שני הצירים הללו מתחדד אופיו הייחודי של ספר 'קצות החושן' כחיבור מעבר, שעל אף שעיקרו עומד בשדה נושאי הכלים של 'חושן משפט', נופו נוטה אל פרשנות התלמוד ואל מרחב הלמדנות של בית המדרש. מבט אל ציר הספקות האשכנזי לימד על תמונה דומה ביחס ל'שב שמעתתא' ומקומו על ציר הספקות האשכנזי. מסורת הדיון בספקות נמשכת אל בית מדרשו של רא"ל, אך ביטויה הלמדני מפלס לו נתיבים ספרותיים חדשים. עיון ב'שב שמעתתא' ובדרכי עריכתו מלמד על ייחודו כחיבור קונספטואלי, המציב במוקד עיונו את בירור הנושא העקרוני, ובוחן אותו בהקשרים הלכתיים רבים ומגוונים.

2. למדנות, פלפול וחיפית הסוד

את עלייתה של הלמדנות המודרנית ביקשתי להציג גם כפרק נוסף בקורותיו של הפלפול, וכהשלמת ההפנמה שלו אל הזרם המרכזי של בית המדרש. אם בשלב ראשון נתפס הפלפול ככלי מתודי שנועד רק לחדד את דעתם של התלמידים, הרי בהמשך הוא מוצא את דרכו ללב הקוריקולום הישיבתי. השינוי במקומו של הפלפול כרוך בהדגשת המוקד הלמדני-פרשני כמטרה מרכזית של בית המדרש, מעבר לפסיקת ההלכה ולצדה. ביצירתו של רא"ל מקבל הפלפול מקום חדש, כאשר הניתוח החריף והמדוקדק של המקורות מקבל מטרה חדשה: זיהוי רבדי העומק של הסוגיה וניתוח משפטי-קונספטואלי של הסוגיות. מטרת הלימוד היא לזהות עקרונות משפטיים בסיסיים, שיאפשרו המשגה מחודשת של המערכת ההלכתית.

החזרה אל הפלפול נשענת על תפיסה אסתטית של הלימוד, שיש בה הדגשה משמעותית של כוחו היוצר של החכם ביחס לתורה. ניתוח הקדמת ה'קצות' לימד על עמדתו התיאולוגית של רא"ל ואפשר הצצה אל העולם המחשבתי המלווה ומעצב את למדנותו. הדגש היצירתי פותח פתח לנתינת הבכורה לחידוש הלמדני, ולאפשרות לחדש את פניו של סדר היום הישיבתי.

המתח סביב הפלפול, עד למאה ה-18, כרוך לא רק בביקורת החיצונית על המתודה, אלא גם באיזטריות המובנית של הפלפול, שנתפס כסוגת לימוד אליטיסטית, השייכת לחוגי הלומדים של בית המדרש דווקא. האיזטריות כרוכה בתודעת השעשוע של הלומדים, כמו גם בתודעת האינטימיות והסוד של המאמץ הלמדני עצמו, שהוא למעשה מאמץ לגילוי הנעלם, לחשיפת הרובד הנסתר והפנימי של הנושא הנדון.

במעבר של הפלפול אל מרכז בית המדרש הוא מקבל פנים חדשות. השפה הלמדנית החדשה נשענת על אדניו של הפלפול המסורתי, אבל ממקמת אותו בהקשר שונה. הסוד נחשף ומאבד את האיזוטריות שלו. היסודות המשפטיים של ההלכה התלמודית מתגלים ומוצבים ביסוד החשיבה ההלכתית.

את התמונה משלימה הנטייה הלמדנית לחשיבה נטורליסטית, שנסקרה בהרחבה בפרק האחרון של עבודה זו. החשיבה הנטורליסטית (ובהקשר זה – גם הנומינליסטית) משמרת את הממד הסתום והמיסטי של ההלכה. העקרונות המשפטיים מקבלים את תוקפם מן המציאות עצמה או מדבר האל, ואינם נזקקים להצדקה ערכית או רציונלית. ייתכן שיש לראות את צורת החשיבה הזו כשימור של ממד טוטאלי בלבה של המערכת ההלכתית, שבמובן מסויים – מגן עליה מחילון משפטי-רציונליסטי.

3. למדנות ומשבר ?

בפרק הרביעי סקרנו את הירידה בסמכות בתי הדין היהודיים, במקביל לצמיחתו של האבסולוטיזם הנאור ועליית המדינה המודרנית. המעבר אל הלמדנות המופשטת הוצג כהתכנסות אל המרחב העיוני בעקבות שלילת המרחב הריאלי. אמנם, תיאור הלמדנות כמענה למשבר דורש זהירות ועיון מדוקדק. בהמשך אותו הפרק ובעיקר בפרק האחרון של העבודה, סקרנו את הזיקה שבין התפתחותה של החשיבה הלמדנית קונספטואלית לשינויים שחלו במערכת החוק האוסטרית. תהליכי הקודיפיקציה שליוו את מהפכות המאה ה-18 והמאה ה-19 יצרו שינויי עומק בתפיסת החוק עצמה. בהקשר זה תיתפס הלמדנות דווקא כביטוי לממשק העמוק שבין בית המדרש לבין העולם החיצוני.

בכך נפתח הפתח גם לדיון רחב יותר ביחס למפגש שבין למדנות ומודרנה. המבט המחקרי על המודרנה בעולם היהודי כרך אותה בעיקר בתהליכי חילון והשכלה. עבודה זו מצטרפת לגישה המבקשת לתאר תמונה מורכבת יותר, שמבקשת לראות גם את התהליכים המתרחשים בבית המדרש פנימה כביטויים מרכזיים לתהליכי השינוי שעוברים על העולם היהודי בעת החדשה.⁶³⁸

ממילא, גם המעבר בין התקופות משורטט כאן באופן עדין יותר. כשם שרא"ל ויצירתו, בני המחצית השנייה של המאה ה-18, מבשרים תקופה חדשה ומצביעים על פתחים חדשים

⁶³⁸ ראה דבריו של תא שמע בעניין (זרמים חדשים, עמ' 181), שנכתבו כלשונו שם "כדברי הקדמה כלליים לגמרי לתחום מחקר שעדיין לא נפתח":

השפעותיה האינטלקטואליות של תנועת ההשכלה האירופית המתעוררת ניכרות בתחומי הספרות הרבנית האורתודוקסית בת הזמן לא פחות, ואולי יותר, מאשר בתנועת ההשכלה החילונית המאוחרת לה, בהביאם אליה פריחה לימודית ומתודולוגית חסרת תקדים, ובשנותם כליל את מערכות הלימוד הישנות ואת סדר העדיפויות בתוכן.

בעולמו של בית המדרש, כך הם גם ממשיכים ומסכמים תהליכים מורכבים של שינוי שיסודם כבר במאות ה-16 וה-17. תורתו של רא"ל מושפעת מאוד מתורתם של ראשוני ספרד כמו גם מעולמם של חכמי המזרח של המאה ה-16. קולותיהם מהדהדים בבית מדרשו הגליצאי של רא"ל שבסוף המאה ה-18, ומשם הם ממשיכים להישמע בבית המדרש עד ימינו אלה.

רשימה ביבליוגרפית

ספרי רא"ל – מהדורות ראשונות:

ר' אריה לייב הכהן, קצות החושן, למברג תקמ"ח; תקנ"ו
 הנ"ל, שב שמעתתא, למברג תקס"ד
 הנ"ל, אבני מילואים, למברג תקע"ו

ספרות מקור:

אבן האזל = ר' איסר זלמן מלצר, אבן האזל, ירושלים תשט"ו
אור ישראל = ר' ישראל סלנטר, אור ישראל, ירושלים תשל"א
אורים ותומים = ר' יונתן אייבשיץ, אורים ותומים, קרלסרוה תקל"ז
אסיפת גאונים = אסיפת גאונים, ביאליסטאק תקס"ו
בית אפרים = ר' אפרים זלמן מרגליות, שו"ת בית אפרים, ורשה תרס"ד
בית הלל = ר' הלל מבריסק, בית הלל על שולחן ערוך אבן העזר, דיהרנפורט תנ"א
ברכת שמואל = ר' ברוך בער ליבוביץ', ברכת שמואל, ניו יורק תשל"ב
דברי יציב = ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, דברי יציב, ישראל תשנ"ו-תשס"ד
דרך חיים = ר' ליווא מפראג, דרך חיים, לונדון תשכ"א
דרשות הר"ן = ר' ניסים בר' ראובן, דרשות הר"ן, בני ברק תשס"ד
ויכוח מים חיים = ר' חיים בר' בצלאל, ויכוח מים חיים, בני ברק תש"ע
זכר צדיק = ר' רפאל הכהן מהמבורג, זכר צדיק, אלטונא תקס"ה
חוט המשולש = ר' חיים מוולוז'ין (ועוד), שו"ת חוט המשולש, וילנא תרמ"ב
חזון איש = ר' אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש על מסכתות הש"ס, בני ברק תשמ"ו -
חיבורי ליקוטים = ר' אביעזרי זעליג מרגלית, חיבורי ליקוטים, ונציה תע"ה
חידושי הגרנ"ט = ר' נפתלי טרופ, חידושי הגרנ"ט השלם, ירושלים תשמ"ט
חידושי הלכות = ר' העשיל מקראקא, חידושי הלכות, פיוטערקוב תרמ"ד
חידושי ר' העשיל = ר' העשיל מקראקא, חידושי ר' העשיל מקראקא על הטור, מהדורת
 מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ט

חידושי ר' שמעון שקופ = ר' שמעון שקופ, חידושי ר' שמעון יהודה הכהן, ירושלים תשע"א

טוב ויפה = ר' יהודה לייב מרגליות, טוב ויפה, פרנקפורט תק"ל

טיב גיטין = ר' צבי-הירש העלר, חידושי טיב גיטין, פרעמישלא תרל"ו

יד המלך = ר' אלעזר לנדא, יד המלך על הרמב"ם, ירושלים תש"ס

ים של שלמה = ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, קראקא תע"ד

כסף נבחר = ר' אביעזרי זליג מרגליות, כסף נבחר, ירושלים תשס"ג

כרתי ופלתי = ר' יונתן אייבשיץ, כרתי ופלתי, ירושלים תשע"א

משאת בנימין = ר' בנימין סלניק, משאת בנימין, וילנא תרנ"ד

נודע ביהודה = ר' יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה (קמא, תניינא), ורשא תר"ם

נזר הקודש = ר' יחיאל מיכל מקאליש, נזר הקודש, ירושלים תשס"ה

סדר אליהו זוטא = ר' אליהו קפשאל, סדר אליהו זוטא, ירושלים תשל"ז

ספר היובל = ספר היובל לכבוד רבינו... ר' שמעון יהודה הכהן שקאפ, הוצאת נצח, בני ברק תשל"ג

ספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א = הגאון ר' אליהו מוילנא, ספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א ע"פ כתב יד, ירושלים תשנ"ח

עבודת הקודש = ר' מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש, ירושלים תש"ע

פניני הקצות = ר' אריה לייב הכהן הלר, פניני הקצות (פ"ג יסודות ופלפולי דאורייתא... ערוך ומלוקט מספר... 'קצות החושן'), הוצאת אוצר הספרים שעל יד ישיבת שערי תורה, ירושלים תשס"ז

פסקי עזיאל = ר' בן ציון מאיר חי עזיאל, שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, ירושלים תשל"ז

צמח דוד = ר' דוד גאנו, צמח דוד, פראג שני"ב

קובץ שיעורים = ר' אלחנן ווסרמן, קובץ שיעורים, תל אביב תשכ"ד

קול אליהו = הגאון ר' אליהו מוילנא, קול אליהו, ירושלים תשכ"ח

ראש דברי שיר = ר' שלמה יהודה רפפורט, ראש דברי שיר, טהארן תרל"ז

שו"ת הב"ח = ר' יואל סירקיס, שו"ת הב"ח, הישנות = אוסטרעא תקצ"ד, החדשות = ירושלים תשי"ט

שו"ת הרמ"א = ר' משה איסרליש, שו"ת הרמ"א, ירושלים תשל"א
שו"ת הר"ן = ר' ניסים בר' ראובן, שו"ת הר"ן, ירושלים תשל"ד
שו"ת יביע אומר = ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ירושלים תשט"ז-תשס"ד
שו"ת מהר"י באסאן = ר' יחיאל באסאן, שו"ת מהר"י באסאן, ירושלים תשמ"ב
שו"ת מהר"י בירב = ר' יעקב בירב, שו"ת מהר"י בי רב, ירושלים תשי"ח
שו"ת מהר"י בן לב = ר' יוסף בן לב, שו"ת מהר"י בן לב, ירושלים תשי"ט-תש"ל
שו"ת מהר"ק = ר' יוסף קולון, שו"ת מהר"ק, ירושלים תשד"מ
שו"ת מהרלב"ח = ר' לוי בן יעקב אבן חביב, שו"ת מהרלב"ח, למברג תרכ"ה
שו"ת מהר"ם אלשיך = ר' משה אלשיך, שו"ת מהר"ם אלשיך, למברג תרמ"ט
שו"ת מהרשד"ם = ר' שמואל די-מודינא, שו"ת מהרשד"ם, למברג תרכ"ב
שו"ת פני יהושע = ר' יהושע בן יוסף מקראקא, שו"ת פני יהושע, לבוב תר"כ
שו"ת ר' עקיבא איגר = ר' עקיבא איגר, שו"ת ר' עקיבא איגר, ורשא תרל"ו; (תניינא = וייען תרמ"ט)
שו"ת שב יעקב = ר' יעקב פופרש, שו"ת שב יעקב, פרנקפורט דמיין תק"ב
שיעורי ר' שמואל = ר' שמואל רוזובסקי, שיעורי ר' שמואל, בני ברק תשמ"ט -
שער המלך = ר' יצחק נוניס, שער המלך, למברג תר"ע
שערי יושר = ר' שמעון שקופ, שערי יושר, ירושלים תשע"א
שערי שמים = ר' יחיאל מיכל סג"ל, שערי שמים, פראג ת"ל
תניא = ר' שניאור זלמן מלאדי, תניא, ניו יורק תשנ"ז
תקפו כהן = ר' שבתאי כהן, תקפו כהן, פראג תל"ה
תרומת הכרי = ר' יהודה כהנא, תרומת הכרי, ירושלים תשנ"ז

ספרות מחקר

אורבך, **בעלי התוספות** = אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ם

אטקס, **יחיד בדורו** = עמנואל אטקס, יחיד בדורו: הגאון מווילנא – דמות ודימוי, מרכז שז"ר, ירושלים תשנ"ח

אטקס, **ישיבות** = עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'ינסקי (עורכים), ישיבות ליטא – פרקי זכרונות, מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ד

אטקס, **סלנטור** = עמנואל אטקס, ר' ישראל סלנטור וראשיתה של תנועת המוסר, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ד

אלבק, **בתי הדין** = שלום אלבק, בתי הדין בימי התלמוד, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשמ"א

אלון, **מחקרים** = גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשכ"ז

אלון, **תולדות** = גדליהו אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשי"ג

אלון, **המשפט העברי** = מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ח

אנציקלופדיה תלמודית = הרב שלמה יוסף זיון ועוד (עורכים), אנציקלופדיה תלמודית לענייני הלכה, הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תש"ן -

אסף, **עולם התורה** = דוד אסף, "עולם התורה בפולין במאות ה"ז-י"ז", בתוך: "י ברטל וי' גוטמן (עורכים), קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"א, כרך ב', עמ' 69-111

בובר, **אנשי שם** = שלמה באבער, אנשי שם: גאוני ישראל, אדירי התורה, רבנים, ראשי מתיבתא, מורי צדק, מ"מ, דינים, פרנסים ומנהיגים אשר שמשו בקדש בעיר לבוב במשך 400 שנה, קראקא תרנ"ה

בויאריץ, **העיון הספרדי** = דניאל בויאריץ, העיון הספרדי, יד בן צבי, ירושלים תשמ"ט

בויאריץ, **חלוקא דרבנן** = דניאל בויאריץ, "מחקרים בפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד: חלוקא דרבנן", ספונות יז (תשמ"ג), עמ' 166-184

בורנשטיין, **משפט הסמיכה** = חיים יהודה בורנשטיין, "משפט הסמיכה וקורותיה",
התקופה ד' (תרע"ט), עמ' 394-426

בלידשטיין, **סמכות ומרי** = יעקב בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכות הרמב"ם: פירוש נרחב
 להלכות ממרים א-ד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ב

בנטוב, **לימוד התלמוד** = חיים בנטוב, "שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי
 ותורכיה", ספונות יג (תשל"א-תשל"ח), עמ' ה-קא

בן מנחם, **קים לי** = חנינה בן מנחם, "טענת קים לי: המקור ההיסטורי והמשפטי", דיני
 ישראל ג (תשל"ב), עמ' 89-96

בן מנחם, **טענה** = חנינה בן מנחם, "טענת קים לי: לקראת ניתוח יוריספרודנטי", שנתון
 המשפט העברי ו-ז (תשל"ט-תש"ס), עמ' 45-60

בן מנחם, **ספק** = חנינה בן מנחם, "ספק, בחירה ושכנוע: השוואה בין דוקטרינת 'קים לי'
 במשפט העברי והפרובביליזם שבתיאולוגיה הקתולית", דיני ישראל כ-כא (תשס-תשסא)
 41-13

בר אשר, **תקפו כהן** = אליצור בר אשר ויאיר פורסטנברג, "עיון מחדש בסוגיית תקפו
 כהן", סיני קכה (תשרי-טבת תשס), עמ' מח-פ

בראון, **החזון אי"ש** = בנימין בראון, החזון אי"ש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים
בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה,
 האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג

ברויאר, **הסמיכה** = מרדכי ברויאר, "הסמיכה האשכנזית", ציון לג (תשכח), עמ' 15-46
 ברויאר, **הפלפול** = מרדכי ברויאר, "עליית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז", בתוך:
עזריאל הילדסהיימר וקלמן כהנא (עורכים), ספר הזכרון למורנו הרב יחיאל יעקב וינברג,
 הוצאת פלדהיים, ירושלים תש"ל, עמ' רמא-רנה

ברויאר, **אהלי תורה** = מרדכי ברויאר, אהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה, מרכז
 שז"ר, ירושלים תשס"ד

ברויאר, **תרבות רבנית** = ישראל ברויאר, "התרבות הרבנית ויחסה להשכלה הגרמנית",
 בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), ההשכלה לגווינית, הוצאת מאגנס, ירושלים
 תשס"ה, עמ' 137-148

ברור, **גליציה** = אברהם יעקב ברור, גליציה ויהודיה: מחקרים בתולדות גליציה במאה
השמונה עשרה, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה

ברזילי, תרומתו = יצחק ברזילי, "תרומתו של שלמה יהודה רפפורט לחכמת ישראל",
בתוך: Jewish Book Annual 25 (1968), pp. 249-258

ברטל, גליציה = "בין שלוש אומות: היהודים בגליציה המזרחית", בתוך: שרה הראל
חושן (עורכת), אוצרות גנוזים: אוספי אומנות יהודית מגליציה מהמוזיאון לאתנוגרפיה
ולאומנויות בלבוב, בית התפוצות, תל אביב תשנ"ד, עמ' 53-59 [=משואה כז (תשנ"ט)], עמ'
[162-145]

ברטל, קיום ושבר = ישראל ברטל וישראל גוטמן (עורכים), קיום ושבר: יהודי פולין
לדורותיהם, מרכז שז"ר, ירושלים תשנ"ז

ברטל, מאומה ללאום = ישראל ברטל, מאומה ללאום – יהודי מזרח אירופה 1772-1881,
האוניברסיטה המשודרת, הוצאת משרד הביטחון, ירושלים תשס"ב

ברטל, קהל ישראל = ישראל ברטל (עורך), קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו,
כרך ג' – העת החדשה, מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ד

בריס, גט = מיכאל בריס, "הגט כמסמך דתי", דיני ישראל ל (תשע"ה), עמ' 43-92

ברלין, נגד הזרם = ישעיהו ברלין, נגד הזרם, עם עובד, תל אביב תשמ"ו

ברלין, רומנטיקה = ישעיהו ברלין, שורשי הרומנטיקה, עם עובד, תל אביב תשס"א

ברנדס, ספק = יהודה ברנדס, "חיים וחינוך בעולם של ספק", אקדמות יט (סיון תשס"ז),
עמ' 143-164

ברנפלד, שי"ר = שמעון ברנפלד, תולדות שי"ר, הוצאת אחיאסף, ברלין תרנ"ט

ברקוביץ', מסורת = חיים ברקוביץ', מסורת ומהפכה: תרבות יהודית בצרפת בראשית
העת החדשה, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תשס"ז

גלבר, לבוב = נתן גלבר, ספר לבוב, הוצאת אנציקלופדיה של גלויות, תל אביב וירושלים
תשט"ז

גלינסקי, ארבעה טורים = יהודא דוב גלינסקי, ארבעה טורים והספרות ההלכתית של
ספרד במאה ה-14: אספקטים היסטוריים, ספרותיים והלכתיים, עבודה לשם קבלת תואר
דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ט

גפני, פשוטה = חנן גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה,
הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"א

גרטר, רבנות ודיינות = חיים גרטר, רבנות ודיינות בגליציה במחצית הראשונה של המאה
התשע-עשרה: טיפולוגיה של הנהגה מסורתית במשבר, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור
לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד

גרטנר, **בית המדרש** = חיים גרטנר, "בית המדרש בגליציה במאה ה-19", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ז, עמ' 163-186

גרטנר, **דימוי** = חיים גרטנר, "דימוי ומציאות ביחסי משכילים וחסידים – פרשת מינויו של שיי"ר לרבנות טרנופול", בתוך: ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם – שי לעמנואל אטקס, הוצאת מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ט, עמ' 355-383

גרטנר, **הרב** = חיים גרטנר, הרב והעיר הגדולה: הרבנות בגליציה ומפגשה עם המודרנה 1815-1867, הוצאת מרכז שז"ר, ירושלים תשע"ג

גרינשפאן, **מלאות מחשבת** = נחמן שלמה גרינשפאן, ספר מלאכת מחשבת, לונדון תשט"ו
גרליץ, **בקצה היריעה** = מנחם מענדיל גרליץ, "בקצה היריעה: הגאון הקדוש רבי אריה לייב הכהן הלר זצוק"ל, תמרורים בימי חייו וספריו לדורו ולדורות", בתוך: ספר 'קצות החושן', מהדורת אורייתא, ירושלים תשמ"ח, עמ' יג-נד

דומברובסקה, **פנקס הקהילות** = דנוטה דומברובסקה ועוד (עורכים), פנקס הקהילות – פולין, יד ושם, ירושלים תש"ם, כרך שני – גאליציה המזרחית

דימיטרובסקי, **בית מדרשו** = חיים זלמן דימיטרובסקי, "בית מדרשו של ר' יעקב בירב בצפת", ספונות ז' (תשכ"ג), עמ' מא-קב

דימיטרובסקי, **דרך הפלפול** = חיים זלמן דימיטרובסקי, "על דרך הפלפול", בתוך: ספר היובל לשלום בארון, האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, ירושלים תשל"ה, עמ' 111 - 182

דינור, **במפנה הדורות** = בן ציון דינור, במפנה הדורות, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ב
דינור, **היסטוריוגרפיה** = בן ציון דינור, "בעיית חלוקתן של תולדות ישראל לתקופות בהיסטוריוגרפיה היהודית", בתוך: דורות ורשומות, מחקרים בהיסטוריוגרפיה הישראלית, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח, עמ' 30-48

דינרי, **עביד איניש** = ידידיה דינרי, "עביד איניש דינא לנפשיה", דיני ישראל ד(תשל"ג), עמ' 91-107

דמביצר, **כלילת יופי** = חיים נתן דמביצר, כלילת יופי, קראקא תרמ"ח
דקארט, **הגיונות** = רנה דקארט, הגיונות, הוצאת ספרי חמד, תל אביב תשס"א
דקארט, **מתודה** = רנה דקארט, על המיתודה, הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"ח
דרויאנוב, **ספר הבדיחה והחידוד** = אלתר דרויאנוב, ספר הבדיחה והחידוד, הוצאת דביר, תל אביב תשכ"ג

הלברטל, הופעת ההלכה = משה הלברטל, "תולדות ההלכה והופעת ההלכה", דיני ישראל כט (תשע"ג), עמ' 1-23

הרשקוביץ, הכרובים = מאיר הרשקוביץ, שני הכרובים, ללא ציון הוצאה, ירושלים תש"ס ווזנר, עיונים = שי עקביא ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא: עיונים במשנתו של הרב שמעון שקופ, הוצאת מאגנס, ירושלים תשע"ו

וזנר, שקופ = שי עקביא ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא בראי משנתו של הרב שמעון שקופ, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה

וזנר, תורת המשפטים = שי עקביא ווזנר, "בין חובות התנהגות לחיובי ממון – לבירורה של "תורת המשפטים" במשנתו של הרב שמעון שקופ", דיני ישראל כד (תשס"ז), עמ' 1-77 ווזנר, נטורליזם = שי עקביא ווזנר, "חשיבה אונטולוגית ונטורליסטית במשפט התלמודי ובישיבות ליטא", דיני ישראל כה (תשס"ח), עמ' 41-97

וולפיש, השיטה הבריסקאית = אברהם וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה: תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין", נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 95 - 151

וולפסון, שיחה = אהרון וולפסון, "שיחה בארץ החיים", המאסף ז (1794), עמ' נג-סז, קכ-קנה, רג-רכת, רעט-רצח.

וונדר, מאורי גליציה = מאיר וונדר, מאורי גליציה – אנציקלופדיה לחכמי גליציה, המכון להנצחת יהדות גליציה, ירושלים תשמ"ו

וונדר, הגאון = מאיר וונדר, "הגאון ר' אריה ליב הכהן זצ"ל בעל "קצות החושן" , אוריתא יב (תמוז תשמ"ט) עמ' קעד-קפא

וונדר, אלף מרגליות = מאיר וונדר, אלף מרגליות, המכון להנצחת יהדות גליציה, ירושלים תשנ"ג

ויגודה, עשיית דין עצמית = מיכאל ויגודה, "עשיית דין עצמית", בתוך: ירון אונגר (עורך), משפטי ארץ: דין, דיין ודיון, מכון משפטי ארץ, עפרה תשס"ב, עמ' 164-176

ויגודה, שליחות = מיכאל ויגודה (וחיים צפרי), שליחות, ספריית המשפט העברי, ירושלים תשע"ד

וינברג, הפלפול = יחיאל יעקב וינברג, "הפלפול התלמודי", העברי יג (תרעא), עמ' 151-156 וינברג, דרכי הלימוד = שמואל הכהן וינברג, "דרכי הלימוד של נירנברג-רגנשבורג", סיני לז (תשט"ו), עמ' רסז-רעו

וייס, **לחקר** = אברהם וייס, "לחקר המשנה והתלמוד", בתוך: (ללא ציון שמות העורכים), קובץ מדעי לזכר משה שור, הוצאת ועדת הזכרון למשה שור, ניו יורק תש"ה, עמ' 127-148 ורהפטיג, **התחייבות** = איתמר ורהפטיג, ההתחייבות – תוקפה, אופיה וסוגיה, ספריית המשפט העברי, ירושלים תשס"א

זוהר, **מזרח** = צבי זוהר, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי המזרח התיכון, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001

זוין, **אישים ושיטות** = ר' שלמה יוסף זוין, אישים ושיטות, הוצאת ביתן הספר, תל אביב תשי"ב

זוין, **סופרים וספרים** = ר' שלמה יוסף זוין, סופרים וספרים, הוצאת ציוני, תל אביב תשי"ט

זוין, **המועדים בהלכה** = ר' שלמה יוסף זוין, המועדים בהלכה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ד

זילברג, **באין כאחד** = משה זילברג, באין כאחד, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ב

זילברשטיין, **הגהות** = ירון זילברשטיין, "הגהות וביאורי הגר"א לתלמוד הירושלמי: העיסוק בנוסח ו'הבנת הלשון'", בתוך: ישראל רוזנסון ויוסף רבלין (עורכים), תלמידי הגר"א בארץ ישראל, הוצאת מכללת אפרתה, ירושלים תשע"א, עמ' 131-163

זלקין, **היכל** = מרדכי זלקין, אל היכל ההשכלה – תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע עשרה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ח

זלקין, **דמיון** = מרדכי זלקין, "מחקר ההשכלה במזרח אירופה: השערה בהשערה ודמיון בדמיון", בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), ההשכלה לגווינה, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 113-165

טוויטו, **שיטת הלימוד** = אוריאל טוויטו, שיטתם של רבי פנחס הלוי איש הורביץ ורבי אריה ליב בלימוד התלמוד ובפסיקת הלכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ב

טיקוצ'ינסקי, **דרכי הלימוד** = שלמה טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה ה-19, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד

טיקוצ'ינסקי, **מנחת חינוך** = מיכל טיקוצ'ינסקי, יסודות השיטה הלמדנית בספר מנחת חינוך, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ד

טיקוצ'ינסקי, **קונטרס הספקות** = מיכל טיקוצ'ינסקי, "קונטרס הספקות: מתודה, מגמה ומשמעות", שנתון המשפט העברי כה (תשס"ח), עמ' 1-44

טל, **הגט** = שלמה טל, "הגט מוינה", סיני עח (תשל"ו), עמ' קנז-קפה

רב צעיר, **תולדות הפוסקים** = חיים טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, ניו-יורק תש"ח, כרך ג

יובל, **ראשונים ואחרונים** = ישראל יעקב יובל, "ראשונים ואחרונים, Antiqui et Moderni: תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז", ציון נז (תשנ"ב), עמ' 369-394

Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1971 = **יודאיקה**

כהנא, **בעיני עצמו** = מעוז כהנא, "החת"ם סופר: הפוסק בעיני עצמו", תרביץ עו, ג-ד (תשס"ז), עמ' 519-556

כהנא, **הלכה והגות** = מעוז כהנא, מהנדע ביהודה לחת"ם סופר: הלכה והגות נוכח אתגרי הזמן, הוצאת שזר, ירושלים תשע"ו

כהנא, **המהפכה המדעית** = מעוז כהנא, "המהפכה המדעית וקידוד מקורות הידע: רפואה, הלכה ואלכימיה, המבורג-אלטונה 1736", תרביץ פב, א (תשע"ד), עמ' 165-212

כהנא, **כיצד** = מעוז כהנא, "כיצד ביקש החת"ם סופר לנצח את שפינוזה? טקסט, למדנות ורומנטיקה בכתיבת החת"ם סופר", תרביץ עט, ג (תשע"א), עמ' 557-585

כהנא, **מידות העולם** = מעוז כהנא, "משנים את מידות העולם: חוג הלומדים המהפכני בקלויז בברודי ומהפכת יחידות המידה בראשית העת החדשה", AJS Review 37 (2013), עמ' כט-נג

כהנא, **מפראג לפרשבורג** = מעוז כהנא, מפראג לפרשבורג – כתיבה הלכתית בעולם משתנה: מהנדע ביהודה אל החת"ם סופר, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ע

כך, **גוי של שבת** = יעקב כך, גוי של שבת: הרקע הכלכלי-חברתי והיסוד ההלכי להעסקת נוכרי בשבתות ובחגי ישראל, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תשמ"ד

כך, **מסורת ומשבר** = יעקב כך, מסורת ומשבר, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ו

לאם, **תורה לשמה** = נחום לאם, תורה לשמה במשנת ר' חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב

לורברבוים, **ריאליזם הלכתי** = יאיר לורברבוים, "ריאליזם הלכתי", שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג), עמ' 61-130

- לורברבוים, **גזירת הכתוב** = יאיר לורברבוים, "גזרת מלך וגזרת הכתוב בהלכה התלמודית", תרביץ פב, א (תשע"ד), עמ' 5-42
- לורברבוים, **מוסד החוק** = יאיר לורברבוים, "הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליזם משפטי ועל "גזירת הכתוב" ", מחקרי משפט כט, 2 (תשע"ד), עמ' 351-390
- ליכטנשטיין, **הגישה** = אהרון ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה: השיטה ועתידה", נטועים יח (תשע"ג), עמ' 9-38
- ליכטנשטיין, **אחרונים** = משה ליכטנשטיין, "ואת אחרונים אני הוא – תקופת האחרונים: מגמות וכיוונים", נטועים טז (שבט תש"ע), עמ' 131-174
- ליכטנשטיין, **דרכי הלימוד** = מאיר אליהו ליכטנשטיין, "על דרכי הלימוד בימינו: בעקבות הספר בתורתו יהגה", נטועים יז (תשע"א), עמ' 209-228
- ליפסקר, **הלומדים בצינה** = אבידב ליפסקר, "הלומדים בצינה: עוד על "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", "עין גימ"ל – כתב עת לחקר יצירת עגנון א (תשע"א), עמ' 57-71
- ליפשיץ, **דיאלקטיקה** = אברהם ליפשיץ, שיטת הלימוד (הדיאלקטיקה) של בעלי התוספות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח
- מאוטנר, **פורמליזם** = מנחם מאוטנר, ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי, הוצאת מעגלי דעת, תל אביב תשנ"ג
- מאוטנר, **משפט ותרבות** = מנחם מאוטנר, משפט ותרבות, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח
- מאוטנר, **שיבת המודחק** = מנחם מאוטנר, "שיבת המודחק": על מעמדה של התרבות במדעי האדם ובמשפט", תמליל הרצאה, www.tau.ac.il/law/mautner/luctuar/26.doc, תל אביב, 2007
- מאירסון, **פני יהושע** = יהושע מאירסון, פרשנות הפני יהושע לתלמוד, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ד
- מימון, **חיי** = שלמה מימון, חיי שלמה מימון, הוצאת מסדה, תל אביב תשי"ג
- מירסקי, **מוסדות** = שמואל מירסקי (עורך), מוסדות תורה באירופה בבניינם ובחורבנם, הוצאת עוגן, ניו יורק 1956
- מירסקי, **בין שקיעה לזריחה** = שמואל מירסקי, בין שקיעה לזריחה, הוצאת סורא, ירושלים-ניו יורק, תשי"א

מנדלסון, **ירושלים** = משה מנדלסון, ירושלים: כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, הוצאת מסדה, תל אביב תש"ז

מנטל, **סנהדרין** = חיים דב מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, הוצאת דביר תשכ"ט
מנקין, **הומברג** = רחל מנקין, "נפתלי הרץ הומברג – הדמות והדימוי", ציון עא, ב (תשס"ו), עמ' 153-202

מרינברג, **עליית משה** = איתי מרינברג, סיפורי עליית משה למרום בראי הפואטיקה של האגדה התלמודית, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תש"ע

מרציאנו, **מארגון לקסטיליה** = יואל מרציאנו, "מארגון לקסטיליה: לתולדות שיטת לימודם של חכמי ספרד במאה החמש עשרה", תרביץ עז, ג-ד (תשסח) עמ' 573-599

נעם, **מקומראן** = ורד נעם, מקומראן להלכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, יד יצחק בן צבי, ירושלים תש"ע

סולובייצ'יק, **דברי הגות** = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ספריית אלינר, ירושלים תשמ"ב

סולובייצ'יק, **הדפסת ספרים** = חיים סולובייצ'יק, "הדפסת ספרים וההיסטוריה של ההלכה", ספר בר אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 319-322

סולומון, **חילוק וחקירה** = נח סולומון, "חילוק וחקירה: עיון בשיטת הלימוד הליטאית בישיבות", מדור דור א תשל"ט, עמ' 9-48

סורוצקין, **על-זמן** = דוד סורוצקין, קהילת העל-זמן בעידן התמורות: קווים להתהוות של תפיסות הזמן והקולקטיב כבסיס להגדרת התפתחות האורתודוקסיה היהודית באירופה בעת החדשה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז

סורוצקין, **אורתודוקסיה** = דוד סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ב

סורוצקין, **החילוניות** = דוד סורוצקין, "יסודותיה של החילוניות היהודית", תיאוריה וביקורת 42 (2014), עמ' 293-312

סילמן, **היקבעויות** = יוחנן סילמן, "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם: עיונים בפילוסופיה של ההלכה", דיני ישראל יב (תשמ"ו), עמ' רמט-רסו

סירקיס, **ספר הב"ח** = פנחס סירקיס, ספר הב"ח: רבנו יואל סירקיש זצ"ל, תולדותיו, משנתו, פעלו, ללא ציון הוצאה, תל אביב תשמ"ד

עגנון, סמוך ונראה = ש"י עגנון, סמוך ונראה, הוצאת שוקן, ירושלים תשי"א

עגנון, ספר סופר וסיפור = ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור, הוצאת שוקן, ירושלים תש"ס

עגנון, עיר ומלואה = ש"י עגנון, עיר ומלואה, הוצאת שוקן, ירושלים תשל"ג

עמיאל, הספד = הרב משה אביגדור עמיאל, "דברי הספד על הגאון ר' שמעון שקאפי", הצופה, ג' טבת ת"ש

עמיאל, מידות = הרב משה אביגדור עמיאל, מידות לחקר ההלכה, ירושלים תרצ"ט

פדרבוש, חקרי יהדות = שמעון פדרבוש, חקרי יהדות, ירושלים תשע"ב

פדרבוש, קנה מידה = שמעון פדרבוש, "הייתכן קנה מידה אמנותי בפילפול?", בתוך: י. רוזנטל ועוד (עורכים), ספר היובל למאיר וכסמן, המדרשה ללימודי יהדות, שיקאגו תשכ"ז, עמ' 143-149

פורסטנברג, שפות השיח = אריאל פורסטנברג, שפות השיח התלמודי: עיון פילוסופי בדרכי ההתהוות של ההלכה האמוראית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ח

פייגלין, הש"ך = יחזקאל פייגלין, הש"ך – ביו-ביבליוגרפיה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ה

פיינר, זרקון = שמואל פיינר, "הדרקון הכרוך על הכוורת: י"ל מרגליות והפרדוקס של ההשכלה המוקדמת", ציון סג (תשנ"ח), עמ' 39-74

פיינר, מהפכה = שמואל פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ב

פיינר, שורשי החילון = שמואל פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, מרכז שז"ר, ירושלים תש"ע

פייקאז', צמיחת החסידות = מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח

פנטליאט, שערי שמים = בנימין פנטליאט, "רבי יחיאל מיכל הלוי מחבר ספר 'שערי שמים'", המעין נב, ג (תשע"ב), עמ' 40-50

פרידמן, זכרונות = אליעזר אליהו פרידמן, ספר הזכרונות, הוצאת אחדות, תל אביב תרפ"ו

צינוביץ, מיר = משה צינוביץ, מיר: תולדות ישיבת מיר – מוריה, חייה, תלמידיה ותורתה, הוצאת מור, תל אביב תשמ"א

קאנץ, רוזניאטוב = שמעון קאנץ (עורד), ספר זכרון לקהילת רוזניאטוב והסביבה, הוצאת ארגון יוצאי רוזניאטוב, תל אביב תשל"ד

קודיש, סטרי = נתן קודיש (עורד), ספר סטרי, הוצאת י.ל. פרץ, תל אביב תשכ"ב

קון, מהפכות = תומאס קון, המבנה של מהפכות מדעיות, ידיעות ספרים, תל אביב תשס"ה

קוק, אדר היקר = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אדר היקר, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ז

קוק, מאמרי הראי"ה = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מאמרי הראי"ה, (ללא ציון הוצאה), ירושלים תשד"ם

קלוזנר, היסטוריה = יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, הוצאת אחיאסף, ירושלים תשי"ב

קלמן, פוסקים = תרצה קלמן, השימוש בפוסקים אשכנזים בבית יוסף: הלכות נידה וטבילה כמקרה מבחן, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ב

קמלהאר, דור דעה = יקותיאל אריה קמלהאר, דור דעה: סקירה כללית על שיטות ופעולות נושאי דגל התורה בשנות ת"ק-ת"ר, ירושלים תש"ל

קפלן, תמורות = מריון קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות: חיי יום-יום של היהודים בגרמניה 1945-1618, מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ח

קרומביין, מסורת = אליקים קרומביין, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' - על גלגוליה של מסורת לימוד", נטועים ט (תשס"ב), עמ' 99-51

קרניאל, מדיניות = יוסף קרניאל, המדיניות כלפי המעוטים הדתיים בממלכת האבסבורג בימי יוסף ה II [1790-1765], עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תשמ"א

רודרמן, מחשבה יהודית = דוד רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה, מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ג

רוזנברג, לא בשמים = שלום רוזנברג, לא בשמים היא, הוצאת תבונות, אלון שבות תשנ"ז

רז קרקוצקין, חקיקה = אמנון רז-קרקוצקין, "חקיקה, משיחיות וצנזורה: הדפסת השולחן ערוך כראשית המודרניות" בתוך: אלישבע באומגרטרן, רוני ויינשטיין, אמנון רז-

קרקוצקין (עורכים), טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים
 ובראשית העת החדשה, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"א, עמ' 306-335

ריינר, **הקלויז** = אלחנן ריינר, "הון, מעמד חברתי ולימוד תורה: הקלויז בחברה היהודית
 במזרח אירופה במאות הי"ז-י"ח", ציון נח (תשנ"ג), עמ' 287-328

ריינר, **ישן מפני חדש** = אלחנן ריינר, "ישן מפני חדש: על תמורות בתכני לימוד בישיבות
 פולין במאה השש עשרה וישיבתו של הרמ"א בקרקוב", בתוך: זכר דבר לעבדך: אסופת
 מאמרים לזכר דב רפל, הוצאת מכללת ליפשיץ ואוניברסיטת בר אילן, ירושלים תשס"ז,
 עמ' 183-206

ריינר, **מעבר לגבולות** = אלחנן ריינר, "מעבר לגבולות ההשכלה: תמורות בתבניות הלימוד
 והידע בחברה היהודית המסורתית בעת החדשה המוקדמת", בתוך: ישן מפני חדש:
 מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם – שי לעמנואל אטקס, מרכז שז"ר,
 ירושלים תשס"ט, עמ' 289-312

ריינר, **פולק** = אלחנן ריינר, "אשר כל גדולי הארץ הזאת הם תלמידיו: ר' יעקב פולק, ראש
 וראשון לחכמי קראקוב", בתוך: אלחנן ריינר (עורך), קראקא-קז'ימיז'-קראקוב:
 מחקרים בתולדות יהודי קרקוב, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשס"א, עמ' 43-68

ריינר, **תלמוד** = אלחנן ריינר, "'אין צריך שום יהודי ללמוד דבר רק התלמוד לבדו": על
 לימוד ותוכני לימוד באשכנז בימי הספר הראשונים", בתוך: אברהם (רמי) ריינר ועוד
 (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ. תא-שמע, הוצאת
 תבנות, אלון שבות תשע"ב, עמ' 705-746

ריינר, **תמורות** = אלחנן ריינר, "תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות הט"ז-י"ז
 והוויכוח על הפלפול", בתוך: כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, מרכז שז"ר,
 ירושלים תשנ"ג, עמ' 9-80

רפל, **הויכוח** = דב רפל, הויכוח על הפלפול, הוצאת דביר, תל אביב תש"מ

רפלד, **המהרש"ל** = מאיר רפלד, המהרש"ל והיים של שלמה, חיבור לשם קבלת תואר
 דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ן

רפלד, **מסורת** = מאיר רפלד, "על מסורת לימוד אחת של המהרש"ל", עלי ספר יח
 (תשנ"ו), עמ' 125-132

רקובר, **שליחות והרשאה** = נחום רקובר, השליחות וההרשאה במשפט העברי, מוסד הרב
 קוק, ירושלים תשל"ב

שג"ר, **בתורתו יהגה** = הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), בתורתו יהגה, הוצאת ישיבת
 שיח יצחק, אפרת תשס"ז

שוורץ, **ריאליזם** = דניאל שוורץ, "מקל וחומר לגזרה שווה: על ריאליזם ונומינאליזם, טבע וגלות", דניי ישראל ל (תשע"ה), עמ' 139-154

שטמפפר, **הישיבה** = שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, הוצאת מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ה

שיפמן, **הספק** = פנחס שיפמן, "הספק בהלכה ובמשפט", שנתון המשפט העברי א (תשל"ד), עמ' 328-352

שיפריס, **רפורט** = נתן שיפריס, שלמה יהודה רפורט (שי"ר), 1867-1790 : תורה, השכלה וחכמת ישראל, וראשיתה של הלאומיות היהודית המודרנית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ב

שי"ר, **נר מצוה** = שלמה יהודה רפורט, נר מצוה, בתוך: שלמה יהודה רפורט, נחלת יהודה: כתבי מדרש ומחקר, קראקא תרכ"ח

שי"ר, **פלפול** = שלמה יהודה רפורט, אגרת, בתוך: כרם חמד ג, פראג, תקצ"ח

שפיגל, **הגהות ומגיהים** = יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה

שפירא, **בית הדין** = חיים שפירא, "בית הדין ביבנה: מעמד, סמכויות ותפקידים", בתוך: יעקב חבה ועמיחי רדזינר (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה: דיין ודיון, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז, עמ' 305-334

שפירא, **בני נח** = חיים שפירא, "נישואי בני נח בהלכה התלמודית – בין טבע למשפט", דניי ישראל ל (תשע"ה), עמ' 19-42

תא-שמע, **גורניש** = ישראל משה תא-שמע, "תוספות גורניש – מהותן ויחסן אל שיטת הפלפול והחילוקים", סיני סח (תשל"א), עמ' קנג-קסא (= כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית של ימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ד, כרך א', עמ' 345-370)

תא-שמע, **הדפסה** = ישראל משה תא-שמע, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד- פרק לתולדות ה"פלפול" ", קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 325-336; (= כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית של ימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ה, כרך ב', עמ' 219-235)

תא-שמע, **הנגלה שבנסתר** = ישראל משה תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"א

תא, שמע, **הספרות הפרשנית** = ישראל משה תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשנ"ט-תשס"ד

תא שמע, **כבתראי** = ישראל משה תא-שמע, "הלכתא כבתראי – בחינות היסטוריות של כלל משפטי", שנתון המשפט העברי ו-ז (תשל"ט-תש"ס), עמ' 405-423

תא-שמע, **זרמים חדשים** = ישראל משה תא-שמע, "הגר"א ובעל "שאגת אריה" ה"פני יהושע" וספר "ציון לנפש חיה": לתולדותיהם של הזרמים החדשים בספרות הרבנית ערב תנועת ההשכלה", סדרא ט"ו (תשנ"ט), עמ' 181-191 (= כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית של ימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ע, כרך ד', עמ' 283-296)

תא שמע, **דברים אחדים** = ישראל משה תא שמע, "דברים אחדים על הספר "פני יהושע" ועל מחברו", בתוך: גרשון בקון ואחרים (עורכים), מחקרים בתולדות יהודי אשכנז: ספר יובל לכבוד יצחק (אריק) זימר, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ח, עמ' 285-277. (= כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית של ימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ע, כרך ד', עמ' 271-282)

תא שמע, **קארו** = ישראל תא שמע, "ר' יוסף קארו: בין ספרד לאשכנז", תרביץ נט(תש"ן), עמ' 153-170

Abramski, **Crisis** = Abramski, Chimen, "The Crisis of Authority Within European Jewry in the Eighteenth Century", in: Stein, Sigfried (ed.), Studies in Jewish Religious and Intellectual History, The University of Alabama Press, Alabama 1979, pp. 13-28

Bartal, **Galicja** = Bartal, Israel & Polonsky, Antony, "The Jews of Galicia under the Habsburgs", Polin 12 (1999), pp. 3-24

Berkovitz, **Metz** = Berkovitz, Jay Robert, "Civil Law and Justice in the Rabbinic Tribunals of Eighteenth Century Metz", Iggud 1 (2008), pp. 87-99

Berkovitz, **Protocols** = Berkovitz, Jay Robert, Protocols of Justice: the Pinkas of the Metz Rabbinic Court 1771-1789, Brill press, Leiden-Boston 2014

Besserman, **Periodization** = Besserman, Lawrence (ed.), The Challenge of Periodization: Old Paradigms and New Perspectives, Garland Pub., New-York 1996

Bregoli, **Tradition** = Bregoli, Francesca & Francesconi, Federica, "Tradition and Transformation in Eighteenth-Century Europe: Jewish Integration in Comparative Perspective", Jewish History 24 (2010), pp. 235-246

Davis, **Reception** = Davis, Joseph, "The Reception of the "Shulhan A'rukh" and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity", AJS Review 26, 2 (2002), pp. 251-276

Genette, **Palimpsests** = Genette, Gérard, Palimpsests: Literature in the Second Degree, University of Nebraska Press, Lincoln 1997

Genette, **Introduction** = Genette, Gérard, "Introduction to the Paratext", New Literary History 22, 2 (1991), pp. 261-272

Grafton, **Defenders** = Grafton, Anthony, Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800, Harvard University Press, 1991

Grodziski, **Galicja** = Grodziski, Stanislaw, "The Jewish Question in Galicia: The Reforms of Maria Theresa and Joseph II, 1772-1790", Polin 12 (1999), pp. 61-66

Hausmaninger, **System** = Hausmaninger, Herbert, The Austrian Legal System, Manzsche Verlag und Universitätsbuchhandlung, Vienna ,2000

Hochstrasser, **Natural Law** = Hochstrasser, Tim J., Natural Law Theories in the Early Enlightenment, Cambridge University Press, 2000

Israel, **Radical** = Israel, Jonathan Irvine, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750, Oxford University Press, 2001

Israel, **European Jewry** = Israel, Jonathan Irvine, European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750, Clarendon Press, Oxford 1985

Jacobs, **Introduction** = Jacobs, Louis, "Rabbi Aryeh Laib Heller's Theological Introduction to his "Shev Shema'tata" ", Modern Judaism 1,2 (1981), pp. 184-216

Kanarfogel, **Truth** = Kanarfogel, Ephraim, "Torah Study and Truth in Medieval Ashkenazic Rabbinic Literature and Thought", in: Howard Kreisel (ed.), Study and Knowledge in Jewish Thought, Ben-Gurion University of the Negev Press, Beer Sheba 2006, pp. 119-101

Kanarfogel, **Meaning** = Kanarfogel, Ephraim, "The Meaning and Significance of New Talmudic Insights", in: Paul Soken (ed.), Why Study Talmud in the Twenty-First Century?: The Relevance of the Ancient Jewish Text to Our World, Lexington Books, Laham 2009, pp. 161-176

Lorberbaum, **Concepts I, II** = Lorberbaum, Yair, "Two Concepts of 'Gezerat ha-Katuv': A Chapter in Maimonides's Legal and Halakhic Thought", Diné Israel 28 (2011), pp. 123-161; 29 (2013), pp. 101-137

Mann, **Glimpse** = Mann, Daniel, A Glimpse at Greatness, Eretz Hemda, Jerusalem 2013

Moscovitz, **Talmudic** = Moscovitz, Leib, Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010

Radzyner, **Agents** = Radzyner, Amichai, "'We Act as Their Agents' and the Prohibition of Judgment by Laymen: a Discussion of Babylonian Talmud Gittin 88b", AJS review 37,2 (2013), pp. 257-283

Reiner, **Attitude** = Reiner, Elchanan, "The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century", Science in Context 10,4 (1997), pp. 589-603

Reiner, **Élite** = Reiner, Elchanan, "The Ashkenazi Élite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Book", Polin 10 (1997), pp. 85-98

Rubenstein, **Nominalism** = Rubenstein, Jeffrey Lawrence, "Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: a Reassessment", Dead Sea Discoveries 6,2 (1999), pp. 157-183

Ruderman, **Early** = Ruderman, David, Early Modern Jewry: A New Cultural History, Princeton University Press, Princeton 2010

Savigny, **Geschichte** = Savigny, Friedrich Karl von, Geschichte des Romischen Rechts im Mittelalter, Gentner Pub., Darmstadt 1956

Schwartz, **Law and truth** = Schwartz, Daniel R., "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law", in: Devorah Dimant & Uriel Rappaport (eds.), The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research, Leiden: E.J. Brill; Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University; Ben-Zvi Institute, 1992, pp. 229-240

Solomon, **Analytic** = Solomon, Norman, The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle, Scholars Press, Atlanta Georgia, 1993

Strakosch, **Codification** = Strakosch, Henry E., State Absolutism and the Rule of Law: The Struggle for the Codification of Civil Law in Austria 1753-1811, Sydney University Press, 1967

Teller, **Crisis** = Adam Teller, "Tradition and Crisis? Eighteenth-Century Critiques of the Polish-Lithuanian Rabbinate", Jewish Social Studies, 17,3 (2011), pp. 1–39

Wozner, **Duty** = Wozner, Shai, "On the Duty to Obey the Law in Halakhic Thought: Reflections on the Thesis of R. Shimon Shkop", Jewish Law Association Studies 20 (2010), pp. 353-360

Abstract

The subject of this thesis is R. Aryeh Leib Ha-Kohen Heller's *Ketsot Ha-Choshen*, one of the major commentaries on the Shulhan Arukh, focusing on the section on civil law - Choshen Mishpat. It is also considered a central text in the sphere of *lamdanut*, occupying a place of honor in the traditional beit midrash and exerting considerable influence over patterns of halakhic study and thought to this day. A review of the work and its features is enlightening with regard to the early stages of modern *lamdanut* and the processes of change and growth in halakhic literature in modern times.

The **Foreword** offers a brief explanation of the importance of *Ketsot Ha-Choshen* (or, in abbreviated form, 'the *Ketsot*') as a transitional work that straddles the Polish beit midrash of the 16th-17th centuries and the forms of study that developed from the 19th century onwards. On one hand, the *Ketsot* belongs to the tradition of Ashkenazi commentary on the Shulhan Arukh, representing the last commentary to be included among those traditionally printed alongside the text. On the other hand, its methodology inspired the later genre of *lamdanut*, which is centered around conceptual analysis. Thus, the *Ketsot* is a bridge between halakhic and exegetical literature and the conceptual analysis that molds legal categories.

The **Introduction** presents Heller's biographical and personal background with attention to the unique historical features of Galician Jewry at the turn of the 18th century. In addition, the introduction addresses the redaction and publication of the *Ketsot* and its dissemination, including the significant milestone of its mid-19th century inclusion in the standard formatting of editions of the Shulhan Arukh.

The body of the thesis consists of two parts.

Part I examines the world of halakhic scholarship that preceded the appearance of the *Ketsot* and places the work within the broader context of halakhic literature in the early modern age.

Chapter one reviews the chain of commentaries on the Choshen Mishpat section of Shulhan Arukh, starting from the 16th century *Sefer Me'irat Enayim*, via the *Shakh* (R. Shabbetai HaKohen) and the *Urim Ve-Tumim* (R. Jonathan Eibeschütz) up to the *Ketsot Ha-Choshen* in the second half of the 18th century. The review of these works – among the most central halakhic compositions of the era – points to the fundamental tensions characterizing Polish Jewish religious scholarship and the processes of change that it underwent.

The acceptance of the Shulhan Arukh and its commentaries brought about a reorganization of halakhic knowledge, creating new areas of discourse and exegesis. The tension between *lamdanut* and *pilpul*, on one hand, and the pursuit of halakhic rulings, on the other, was manifest throughout this process, starting with the conflict between the *Sefer Me'irat Enayim* and the *Bach*, in the early 17th century, via the dual structure of the *Urim Ve-Tumim*, leading up to Heller's own simultaneous attention to both spheres in his *Ketsot*. Despite the halakhic emphasis of the works centered around the Shulhan Arukh, their context of *pilpul* and *lamdanut* remains evident and continues to exert its influence on them.

Familiarity with this important dimension serves to place Heller's work in its primary and immediate context, thereby revealing his innovation in the sphere of *lamdanut* as a maturation of long-term processes within the world of Polish halakhic scholarship.

The **second chapter** focuses on another central axis in *lamdanut* literature: the Ashkenazi preoccupation with halakhic **uncertainty** (*sefekot*) and the various approaches to dealing with situations of legal doubt. The writings of Maharik (R. Joseph Colon), Maharshal (R. Solomon Luria), the *Shakh* and the *Tumim*

all testify to the centrality of this issue in Ashkenazi *lamdanut* discourse in the early modern period.

Uncertainty, in both the halakhic and the real sense, represents a significant challenge to the halakhic system, and the discussion of how uncertainty should be addressed entails mapping the boundaries of that system along with its fundamental presumptions. The place and status of the Shulhan Arukh is discussed here once again from a slightly different perspective, along with the relationship between the earlier and later halakhic authorities, the structure of the authority of the system of halakhic rulings, and more.

Heller devoted one of his works to the subject of halakhic uncertainty: *Shev Shema'tata*. As in the previous chapter, this work is presented within the broader context of the treatment of the topic of doubt. A comparison of *Shev Shema'tata* with previous works by other scholars reveals, once again, the dual character of Heller's work, which on one hand makes a contribution to the halakhic literature of his predecessors, while on the other hand setting forth new horizons and forms of scholarship.

Close attention to the redaction of the work is instructive as to the processes of its creation and the principles underlying its organization. *Shev Shema'tata* is in fact the first work of *lamdanut* whose foundation is an abstract, conceptual issue, with no exegetical or halakhic anchor. Heller examines the concept of doubt by means of seven systems whose aim is neither to arrive at practical rulings nor to elucidate textual meaning, but rather to offer conceptual clarification of fundamental legal principles.

Rounding off the first section, **chapter three** is devoted to Heller's introduction to the *Ketsot*. This is a philosophical and theological document in which Heller sets forth the ideological background to the study methodology that he proposes. The introduction emphasizes the central role of human reasoning as the medium for Torah study. The limitation of the human intellect, which cannot arrive at absolute truth, is presented by Heller as an advantage, facilitating innovation and creativity. The emphasis on the creative and esthetic

aspect of Torah study offers the theological background necessary for analytical *pilpul* and its centrality in the halakhic oeuvre.

The discussion concludes with a comparison between Heller's approach and that of one of his well-known contemporaries, R. Chaim of Volozhin. The comparison serves to highlight Heller's ties to Polish religious scholarship and the gap between his approach and that of the Vilna Gaon and his school.

A review of the ideological background allows us to locate Heller within the broader spectrum of the 18th century revolutions of the spirit and the passionate and intense debate over the boundaries of human epistemological exploration.

Part II of the dissertation is devoted to an examination of *Ketsot Ha-Choshen* itself, with an emphasis on Heller's methodological innovations and their impact on later scholarship. This part rests upon a study of Heller's halakhic discussions in the *Ketsot*, with the theoretical claims presented in the first part of the dissertation now addressed within the context of and with reference to the work itself.

The **fourth chapter** deals with the fundamental question of the authority of the *dayanim*, and Heller's position in this regard. In a work focusing on Choshen Mishpat, the question of the source of authority to judge in our time, in the absence of a formal chain of *semikha*, is, of course, a central one. The discussion assumes new significance in the historical context of the second half of the 18th century, when changes in the Austrian monarchy led to the almost complete dissolution of the authority of rabbinical and Jewish communal courts.

An examination of Heller's position reveals his efforts to separate the political dimension of the court's authority and the question of its ability to enforce its rulings, from the legal decision itself, which is entirely a function of the knowledge of religious law. This distinction places the realm of civil law on a par with every other realm of halakha, thereby effectively closing the gap between ritual and civil law.

The actual historical background of the annulment of rabbinical authority is reflected in the emphasis on knowledge as the primary source of the court's authority. The question of authority thus becomes a junction where *lamdani* innovation, actual historical background, and methodological changes in the manner of study converge.

The **fifth chapter** presents an analysis of one of the best-known examples of Heller's innovations: his view regarding those unfit to give evidence, as set down in chapter 34 of Choshen Mishpat and other related sources. Analysis of the innovation of the *Ketsot* and its sources offers an appropriate background for defining the central features of his approach and, in particular, its conceptual dimensions. His innovations in different places in the *Ketsot* on the subject of evidence are interrelated and based on theoretical legal principles.

Heller's discussion of this topic rests upon the earlier work of the 16th-century Spanish scholar R. Yosef Ben-Lev. Analysis of Heller's reasoning in chapter 34 emphasizes his connection to Spanish halakhic works, and especially the later Spanish responsa literature. This literature displays the beginnings of *lamdani*-conceptual thought and represents an important link between the earlier Spanish *iyun* and later works of *lamdanut*.

The **sixth chapter** broadens the perspective and reviews five central examples of Heller's conceptual innovations in different spheres: agency (*shlichut*), legal acquisition (*kinyan*), guardianship, and more. In each example, emphasis is placed on his theoretical shift in relation to the treatment of the subject by his predecessors. The broader perspective facilitates illustration and clarification of the principles set down in chapter five, and an examination of their later impact on *lamdanut*.

In each of the examples examined in this chapter we discern Heller's profound connection with his predecessors, alongside his conceptual innovation, allowing for a new way of addressing the subject in question.

The **seventh chapter** focuses on a line of thought that is characteristic of Heller's work: a legal orientation that tends towards realistic explanations that

elucidate the law based on on a quasi-mechanical or technical image of the basic mechanisms of the halakhic system. A somewhat similar parallel is to be found in his relatively extensive reliance on the mechanism of “*gezerat ha-katuv*” as the reason for laws that have no other rational justification.

The chapter reviews a number of central examples of this sort of explanation. Aside from highlighting an important feature of the *lamdani* approach of the *Ketsot*, this focus also facilitates an important comparison with the processes of development of parallel theories of law that were proposed during the same period.

The **Conclusion** comes back to our initial questions and brings together some of the central insights gleaned from the research concerning the features and trends of *lamdanut* in its early stages.

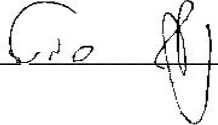
Key words:

Ketsot Ha-Choshen; Shulhan Arukh; Acharonim, *lamdanut*; Shev Shema'tata; Avnei Miluim; Maharshal; Sefer Me'irat Enayim; Shakh; Urim Ve-Tumim; Netivot Ha-Mishpat; conceptualism; naturalism; nominalism; truth; Galicia; Enlightenment; *pilpul*; conceptualization; doubt; perception; *kim li*; pattern; halakha; authority

I, Noam Samet, whose signature appears below, hereby declare that I have written this Thesis by myself, except for the help and guidance offered by my Thesis Advisors.

The scientific materials included in this Thesis are products of my own research, culled from the period during which I was a research student.

Date: 09.2016 Student's name: Noam Samet

Signature: 

This work was carried out under the supervision of:

Prof. Avraham (Rami) Reiner

In the Department of Jewish Thought

Faculty of Humanities and Social Sciences

**"Ketsot Ha-Choshen" –
The Beginning of "Lamdanut": Features & Tendencies**

**Thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
"DOCTOR OF PHILOSOPHY"**

by

Noam Samet

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University
of the Negev**

Approved by the advisor

Approved by the Dean of the Kreitman School of Advanced Graduate Studies

September 2016

Beer-Sheva

**"Ketsot Ha-Choshen" –
The Beginning of "Lamdanut": Features & Tendencies**

**Thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
“DOCTOR OF PHILOSOPHY”**

by

Noam Samet

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University
of the Negev**

September 2016

Beer-Sheva