

הדים דרשניים מהמאה ה-16 לוויכוח מטא-הלכתי

- מקומם של שיקולים חוץ-הלכתיים ומטא-הלכתיים בתהליך הפסיקה -

- א. פתיחה
- ב. מהלך הדרשה
- ג. שלוש גישות - ענר, אשכול וממרא
- ד. בין רע"ף לריא"ם
- ה. סיכום

א. פתיחה

השינויים הגדולים שהתרחשו ומתרחשים בדורות האחרונים בכל התחומים עשו את שאלת מקומם של שיקולים חברתיים ומטא-הלכתיים בתהליך פסיקת ההלכה, למרכזית ולמדוברת יותר ויותר. עם זאת, למרות ששאלה זו אופיינית לעידנים המודרני והפוסט-מודרני, כנראה אין היא ייחודית להם וכבר דנו בה פוסקים בדורות קודמים. בכוונתנו להצביע על קטע מספרות ה'דרוש' דווקא הנוקט עמדה המעדיפה בבירור את ההצמדות ללשון הדין על פני סברות ושיקולים חיצוניים. קרוב לוודאי שבקטע דרשני זה מהדהד וויכוח על דרך הפסיקה הראויה והוא נאמר כתגובה לדעות אחרות שנשמעו בזמנו של הדרשן.

כדרכו של דרוש אין בו אמירה ישירה והדרשן מביע את עמדתו בצורת פרשנות המיישבת קשיים במקרא ובמאמרי חז"ל. פרשנות זו, האופיינית לדרשנות, אינה מתכוונת להסביר את 'פשט' הפסוקים והמאמרים אלא למצוא בהם משמעויות חדשות, הנוגעות בדרך כלל למציאות בה חיים הדרשן ושומעיו.

הקטע שנעסוק בו לקוח מספר הדרשות הנודע 'בינה לעתים' מאת רבי עזריה פיגו (ונציה, של"ט 1579 - רוויגו, ת"ז 1647),¹ שהיה גם פוסק חשוב,² והוא חלק מדרשה ארוכה שנושאה העיקרי הוא חשיבותה של מצוות הצדקה.³

1. על רבי עזריה פיגו ראה: אבא אפפלבוים, רבי עזריה פיגו, דראהאביטש תרס"ז 1907; ראה גם הקדמתו של הרב אריה גולדשמידט לספר התרומות עם פירוש גידולי תרומה, ירושלים תשמ"ח עמ' 24-27 המבוססת על ספרו של אפפלבוים. חומר רב, אם כי ללא הקפדה על ציון מקורות, ישנו גם בהקדמה ל'בינה לעתים',

ב. מהלך הדרשה

במדרש נאמר (בראשית רבה מ"ב, יג):

בשעה שאמר הקב"ה לאברהם למול, הלך ונמלך בשלושה אוהביו. אמר לו ענר: כבר בן מאה שנה אתה ואתה הולך ומצער את עצמך? אמר לו אשכול: מה אתה הולך ומסייף את עצמך בין שונאיך. אמר ליה ממרא: אלקיך שעמד לך בכבשן האש ובמלכים וברעבון והדבר הזה שאמר לך למול אין אתה שומע לו.

הקושי שבדברי המדרש ברור, ופרשנים ודרשנים הציעו לו פתרונות שונים.⁴ הפתרון שאותו מציע רע"ף מבוסס על הכתוב (בראשית י"ז, ט): "ויאמר אלקים אל-אברהם ואתה את-בריתי תשמר אתה וזרעך אחריו לְדֹרֹתֶם". רע"ף קובע, כי המילה "אתה" נכפלה בפסוק כדי להורות לאברהם שעליו לבצע את המילה בעצמו ולא למנות שליח שיעשה אותה בעבורו. לדעת רע"ף, השאלה שהפנה אברהם לענר אשכול וממרא התייחסה להוראה זו – האם אף מילת אברהם גופו כלולה בציווי זה ועליו למול אף את עצמו בעצמו, כפי שמשמע מלשון הציווי, או שמא אין הוא אמור אלא כלפי מילת שאר בני ביתו, אבל את מילתו שלו ניתן למסור בידי אדם אחר, כפי שהדעת נותנת? לאברהם היה ברור, אם כן, שעליו לציית לקב"ה ולמול. השאלה שאותה העלה בפני אוהביו לא הייתה על עצם המילה אלא על פרט מסוים בה.

ענר השיב לאברהם כי עקב גילו יש לחשוש שלא יצליח למול את עצמו כראוי ולכן עליו להניח לאחר לעשות זאת. אשכול, בדומה לענר, סבר גם הוא שאל לו לאברהם למול את עצמו בעצמו. אולם, בשונה מענר, הוא השתמש בנימוק חברתי ("מדיני" בלשונו של רע"ף) שאינו נובע דווקא מהדאגה לקיום המצווה כתקנה. אשכול טען שאם ימול אברהם את עצמו עלולים שונאיו להאשימו בגאווה ולהציגו כאדם מתנשא הסבור שאיש מלבדו אינו ראוי לגעת בגופו. ממרא, בניגוד לשני חבריו, טען שיש לקבל את הציווי כמות שהוא ולא לנסות לכפות עליו פרשנות שאינה עולה ממנו עצמו.

הוצאת מישור בני ברק, תשנ"ד 1994 [כ"ר א עמ' ט-פב; על דרכו של רע"ף כדרשן ראה בפירוט ובהרחבה: pp.

Israel Bitan, *The sermons of Azariah Figo*, HUCA, vii (1930) 457-495

2. ספרו 'גידולי תרומה' על ספר התרומות של רבי שמואל הסרדי (דפוס ראשון ונציה ת"ג 1643) הוא ספר יסודי בדיני ממונות. רע"ף כתב גם שו"ת אך כנראה לא כולן הגיעו לידינו (ראה בהקדמתו של שלמה סימונטון לשאלות ותשובות 'זקני יהודה' מאת רבי יהודה אריה ממדונה, ירושלים תשט"ז 1956, עמ' 56 ושם הערה 490; קובץ שו"ת שלו שנדפסו בעבר במקומות שונים ישנו ב'בינה לעתים' של הוצאת מישור, שם עמ' פג-צו).

3. רבי עזריה פיגו, 'בינה לעתים', עת לחוננה, דרוש ראשון, הוצאת ח. וגשל, ירושלים תשמ"ט, ח"ב עמ' שנא-שנב.

4. ראה, למשל, הרב מרדכי יוסף ווינשטוק, הערות למדרש, בתוך: אלישע פקשר (עורך), מדרש רבה המבואר, בראשית ח"ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' תשיז.

ברובד הגלוי של דבריו, עוסק רע"ף בפנייתו של אברהם אבינו לענר אשכול וממרא ובהסבר המדרש בדרך המיישבת את הקושי שאותו הוא מעורר. אולם נראה שמאחורי המעטה הדרשני מסתתר דיון על אודות דרך הפסיקה הראויה.⁵

רע"ף מצייר את השיח בין אברהם לרעיו כסצנה הלקוחה מעולם בית המדרש. אברהם מתואר כתלמיד חכם המסתפק בדבר הלכה⁶ ומציג את ספקו בפני תלמידי חכמים אחרים, פוסקי הלכה, המנסים להתיר לו את ספקו כל אחד לפי גישתו ותפישתו.

ג. שלוש גישות – ענר, אשכול וממרא

תפקידו של הפוסק הוא להחיל את הדין התיאורטי, החתוך והפסקני, על המציאות הריאלית המורכבת ולפעמים גם המסובכת. הרלוונטיות של המקורות למציאות הנתונה נבחנת בידי באמצעות פרשנות המקורות מחד וניתוח המציאות מאידך.

ככל פרשן מסתמך גם הפוסק הן על המשמעות המילולית של המקור שלפניו והן על ההיגיון והסברה. שימוש של הפוסק בהיגיון כולל הן את ההיגיון הפנימי של ההלכה כפי שהוא נתפש בעיניו והן את השכל הישר. הפוסק מנסה להשוות את המציאות המתוארת במקור ההלכתי למציאות שבה עליו להכריע. ככל שהמציאות הנתונה קרובה יותר, לפי הבנת הפוסק, למציאות המתוארת במקור ההלכתי, כפי שפורש בידי אותו פוסק, כך אותו מקור רלוונטי יותר לגביה. הצמידות למשמעות המילולית מקטינה את מרחב התמרון של הפוסק בעוד הפנייה לסברה מגדילה אותו ומאפשרת לפוסק להקל או להחמיר בהתאם להנחותיו האפריוריות. ככל שהמציאות המתוארת בהלכה מקיפה יותר כך היא מחייבת יותר. ולהיפך, ראיית המקור ההלכתי כמתייחס למצב מסוים ואליו בלבד מצמצמת את תוקפו המחייב של אותו מקור. גישה הנוטה להתחשבות רבה יותר בסברות עשויה להתנות את חלותו של הדין בגורמים שונים, גם אם הדבר אינו נזכר במפורש במקורות, ולהחיל אותו רק במצבים שבהם מתקיימים אותם התנאים; בשעה שגישה המתמקדת בעיקר במשמעות המילולית של ההלכה תחיל את אותו הדין על מציאות רחבה יותר.

ענר מייצג את הגישה הגורסת שימוש מתון בסברה. הסברה בה הוא משתמש היא זו הנתועה בהיגיון הפנימי של ההלכה. הוא סוטה, אמנם, מההבנה המילולית הפשוטה של הצו ההלכתי, אך

5. לזיקה בין דרשותיו של רע"ף לבין מפעלו ההלכתי, ניתן למצוא דוגמאות נוספות. כך, למשל, בדרשה המיועדת לראש השנה מביע רע"ף בהרחבה את התנגדותו לגישה לפיה "יספיק לב טוב למאמין בו יתברך ולהדבק בהכרת שרשי מציאותו ואמונותיו, אך המעשה החיצוני לא יועיל ולא יזיק" ("בינה לעתים", עת משפט, דרוש ב ליום ב של ראש השנה, ירושלים תשמ"ט, ח"א עמ' נו. וראה גם שם, עת לעשות, דרוש ז לפרקים, ח"ב עמ' טב). את הרקע לדברים יש למצוא, כנראה, בתשובת רבי שמואל אבוהב, הממוענת לרע"ף והעוסקת במעמדם ההלכתי של האנטסים והמייחסת להם את התפיסה שכנגדה יוצא רע"ף (רבי שמואל אבוהב, 'דבר שמואל', סימן מ"ה, ונציה ת"צ יח:).

6. מן הראוי להעיר, כי תיאור של אברהם אבינו כחכם המשתמש במידות שהתורה נדרשת בהן כדי להבין את פרטי מצוות המילה, ישנו כבר במדרש בראשית רבה מ"ו, ד ובמקבילות.

נותר עדיין בתחום החשיבה ההלכתית. אשכול מייצג גישה קיצונית יותר המתבססת על שיקולים חברתיים החיצוניים להלכה. ממרא, לעומתם, מייצג את הגישה לפיה על הפוסק להיצמד ככל הניתן למשמעותו המילולית של הצו ההלכתי גם כאשר ישנם שיקולים העשויים להוביל לפרשנות שונה. השבח, אותו חולקים חז"ל לממרא, הופך אצל רע"ף להעדפת דרך פסיקה אחת על פני דרכים אחרות.

העדפת המשמעות המילולית על פני הסברה נובעת, כנראה, משני גורמים: חולשתו ומוגבלותו של השכל האנושי מחד גיסא, ואופייה העל-שכלי והעצמאי של התורה מאידך גיסא. לדעת רע"ף "השכל האנושי מוגבל קצר וחלוש, הוא מעותד ליפול בקלות במכשול הטעות והשגיא והעדר השגת האמת על מתכונתה"⁷. התפישה החושית אמינה יותר מההבנה השכלית: "הדברים אשר יעידון עליהם החושים והניסיון הם מאומתים, לא יפול בהם שום ספק או חשש טעות וידיעה כוזבת"⁸. ולכן, "ראתה חכמתו יתברך שלא תהיה תורתנו הקדושה מקובלת אצל האומה הישראלית בדרך השגת חכמה בעיון ומחקר וכיוצא, אלא שתגיע הידיעה אצלנו בדברים מוחשים ומורגשים על ידי ראייה ושמיעה. כי בעינינו ראינו ובאזנינו שמענו קולו יתברך מודיע ומלמד לנו תורתו באופן שנתרחק בזה כל מין ספק וחשש מכשול חלילה"⁹. מסתבר, כי הסתייגות זו מהיכולת השכלית ומאמינותה נוגעת לא רק לקבלת התורה אלא גם ללימודה, להבנתה ולפרשנותה.

מכאן אנו באים לגורם השני – אופייה העל-שכלי של ההלכה:

במה שנוגע אל חלק הדעות והאמונות תאות החקירה השכלית לא יגיע ממנה שום נזק, ואולם בענין המצוות המעשיות אין הדבר כן, כי אחר אשר אין לשכל מבוא במציאותן, שאינן מחויבות מכח ההקש והטענות לפיכך צריך להסכים בשמירתן בהחלט מצד השתעבדות אל ציווי התורה המסודרת ממנו יתברך. ואחרי מונח זה אם אולי ירצה להזדרז בהשתדלות לדרוש ולבקש איזה טעם אל המצוות לא הפסיד כלום, כי אפילו אם לא ישיג בשכלו מאומה לא יניח בעבור זה מלשמור ולקיים כל מצוות ה' אשר צוהו¹⁰... ויראה כי בשמירת המצוות הייתה כוונתו יתברך לבלתי ירצה האדם להתחכם בהם כפי סברת שכלו ושלא לשמור מה שלא יגזרוהו ההקש חלילה, אבל רצה שישתעבד בהם לשני מלמדים, והם התורה שבכתב והתורה שבעל פה, אשר לשניהם ישתמש בשני חושים, חוש הראות וחוש השמע. חוש הראות לראות מה שכתוב בתורה משטחיות עצמות המצווה וחוש השמע לשמוע מפי המקבלים האמת בפירושה ודקדוקיה איש מפי איש עד משה רבנו עליו השלום שקבל מהמלמד הראשון יתברך שמו. ובמה שיראה כתוב בה ובמה שישמע מפי

7. 'בינה לעתים', עת דודים, דרוש ב לחג השבועות, עמ' פה.

8. שם.

9. 'בינה לעתים', עת דודים, דרוש ב לחג השבועות, עמ' פה.

10. 'בינה לעתים', עת דודים, דרוש ד לחג השבועות, עמ' קו.

המקבלים פירושה לא יתחכם בהקשים וטענות שכליות לנגד ולחלוק על נקודה קטנה כי באמת עם שיש הרבה דברים שאינם מחויבים ולא מושגים בהשכל, מכל מקום אינם סותרים המושכלות הראשונות ואין בהם מההמנעות כלל, שזה ודאי לא נכנס בגדר שיתכן לסובלו ולא בחר ה' באלה, אבל בהיותם בלתי מושכלים וידועים בסיבותם לא יסבב זה מניעת שמירתם.¹¹

יחסו החיובי של רע"ף לחקירה השכלית בענייני אמונה נובע, כנראה, מזיקתו לספרות ההגות השכלתנית של ימי הביניים, בה הוא מרבה להשתמש בדרשותיו, למרות שהן אינן דרשות פילוסופיות.¹² עם זאת הוא סבור שההלכה, בהיותה צו אלוקי, היא על שכלית ולכן אין להכריע בה על סמך ההיגיון השכלי בלבד, אלא על סמך המקורות בהם מתגלה רצון הא-ל. גישה זו כרוכה, כנראה, גם בתפיסתו של רע"ף את התורה כגוף ידע עצמאי שאינו תלוי בגופי ידע אחרים:

דע כי לא כחכמות החיצוניות הצריכות זו לזו חכמת תורתנו הקדושה, כי החיצוניות לא תצדק אחת מהנה על מתכונתה אם לא בהקדמת זולתה, כי לא יוכל להיות תוכן מי שלא קדמה לו ידיעת ההנדסה והתשבורת ולא יהיה רופא מי שלא נתעסק תחילה בפילוסופיא הטבעית ולא ישיג שום ידיעה אם לא הורגל בהגיון וכיוצא. נמצא שהאחת היא המצדקת את חברתה שזולתה לא היה לה מציאות. אבל תורתנו אינה צריכה לשום חכמה, שום לימוד

11. שם, עמ' קז; לדין בדברי רע"ף אלה ראה י. ביתן שם עמ' 488-491.

12. שילוב דומה של יחס חיובי לחקירה הפילוסופית מחד גיסא ומחויבות מוחלטת למסורת הדתית מאידך גיסא, ישנו גם אצל בן זמנו ומקומו של רע"ף, רבי שמחה לוצאטו, שהקדיש לנושא זה ספר שלם בשם Socrate (ראה; 'רבי שמחה לוצאטו', בתוך: אביגדור שולואס, 'בצבת הדורות', תל אביב, תש"ך 1960, עמ' 49-50). אפשר, אם כן, שהדרשה שלפנינו היא פרי דיון משותף בין שני האישים.

רע"ף מצטייר בדרשותיו כמי שמבקר את הפילוסופיה ומצביע על חסרונותיה, אך עם זאת היא מהווה מרכיב חשוב בעולמו הרוחני והוא בקיא בספרותה ומרבה להשתמש בה. ראה, למשל, 'בינה לעתים', עת דודים, דרוש שני לשבועות, ח"ב עמ' פו, שם בונה רע"ף את הדרוש על חמשת הסיבות "המונעות הלמוד והשגת השלמות" אותן מנה הרמב"ם במורה נבוכים (א', לד); שם, עת לחנה, דרוש שני לצדקה, ח"ב עמ' ססד, שם מבוסס חלקו האחרון של הדרוש על שלושת העיקרים שקבע רבי יוסף אלבו בספר העיקרים שלו וישנן עוד דוגמאות רבות. על יחסו של רע"ף למדע לשכלתנות, ובכלל זה לעיון הפילוסופי, ראה בהרחבה: דוד רודרמן, 'מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה', ירושלים תשס"ג 2003, עמ' 188-198.

נראה שזיקתו של רע"ף להגות ימי הביניים מחד והימנעותו מדרשנות פילוסופית ממש מאידך, קשורה למקומו בתהליך המעבר מהפילוסופיה אל הקבלה. על תהליך זה ראה ראובן בונפיל, 'הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס', ירושלים תשל"ט 1979, עמ' 179-190. על אודות ביטוייו של התהליך בשדה הדרשנות ראה שם עמ' 191-206. במידה מסוימת מזכיר רע"ף את יצירתו הפרשנית של רבי עובדיה ספורנו, המתאפיינת גם היא בזיקה לפילוסופיה למרות שאין היא פילוסופית (ראה דב שורץ, 'הפרשנות הפילוסופית לתורה של רבי עובדיה ספורנו', מחניים 4, תשנ"ג, עמ' 250-257). אם כי דומה שזיקתו של רבי עובדיה ספורנו לפילוסופיה עמוקה וחזקה בהרבה מזו של רע"ף.

מבחוץ, דכלא בה ומינה ובה היא מרגלת ומודיעה את עצמה בהקדמותיה התחלותיה ומושכלותיה.¹³

ד. בין רע"ף לריא"ם

נראה כי דרשתו של רע"ף, המכילה אמירה המתייחסת לשאלת התחשבותו של הפוסק בשיקולים חיצוניים, נאמרה בתגובה לדבריו של עמיתו, ובמידה רבה גם רבו, רבי יהודה אריה די מודנה (ונציה, של"א 1571 – ת"ח 1648), הנוקט בדרך הפוכה ומרבה להשתמש בפסיקתו בשיקולים מטא וחוף-הלכתיים.¹⁴ יש לזכור שבין השניים, שהיו שונים כל כך באופיים ובתפישת עולמם, שררו יחסי קרבה וידידות שהניבו דיונים בנושאים שונים, מהם שבאו לידי ביטוי גם בכתובים.¹⁵ את דרכו כפוסק מתאר ריא"ם, בין השאר, גם בתשובה הממוענת לרע"ף: "אנא לא חילק ידענא בזה כי לא גדלתי בין הסוחרים, ורק היה יסודי להטות לכל צד קולא שאפשר ממה ששנינו התקין הלל פרוזבול מפני תקנת השוק".¹⁶ במקום אחר הוא כותב: "דברי חז"ל צריך להבינם כפי המקום, הזמן והאדם, דאם לא כן נהיה בדבריהם אפיקורסים כמו הקראים בתורה שבכתב, כי אין קץ לדברים שמצינו להם אסורים שנעשו מותרים בחלוף הזמן והמקום".¹⁷

13. 'בינה לעתים', עת דודים, דרוש ב לחג השבועות, ח"ב עמ פח..

14. על דרכו של ריא"ם כפוסק ראה: יוסף (ג'פרי) וולף, 'שו"ת 'זקני יהודה' לרבי יהודה אריה מודנה: רצף בלי תמורה'. בתוך: דוד מלכיאל (עורך), 'אריה ישאג', ירושלים תשס"ג, עמודים נה-סח, וראה שם בייחוד מעמ"ט ו' ואילך.

15. על מערכת היחסים בין שני האישים ראה אפפלבוים, שם, עמ' 30-34. דוגמא נוספת לקטע ב'בינה לעתים' שמקורו כנראה בוויתור בין ריא"ם לרע"ף ראה שם עמ' 33; על ההתכתבות ביניהם ראה: יעקב בוקסנבוים (מהדיר), אגרות ריא"ם, תל אביב תשמ"ד 1984, לפי מפתח; ריא"ם, צאצא למגורשי צרפת שהשתלבו בקהילה העתיקה של בני רומי ורבה של קהילה זו בוונציה, היה דמות ססגונית שנחשב ליוצא דופן גם בשלהי הרנסאנס, תלמיד חכם בעל שיעור קומה, אדם בעל ידע רחב ומגוון בתחומים שונים שהרבה להתרועע עם אצילים וחכמים משאינם בני ברית, התקשה במציאת פרנסה קבועה ולא הצליח להיגמל מהתמכרותו להימורים. רבי עזריה פיגו, רב הקהילה הספרדית, היה, במידה רבה, היפוכו הגמור. רב שמרן וסולידי המסתייג מהתרבות הכללית, למרות שניכר מכתביו שהכיר אותה היטב. עם זאת, שררה בין השניים הערכה הדדית. מעמדו של ריא"ם כפוסק שני במחלוקת גם בין גדולי דורנו. הרב אליעזר יהודה ולדנברג סבר שאין הוא ראוי למעמד של פוסק, (יעוין ציץ אליעזר חלק י"ג סימן י"ב; שם, חלק י"ד סימן מ"ט; שם י"ז סימן כ"ט. אמנם שם לא דק וכתב שריא"ם היה חכם ספרדי, ולא היא, ריא"ם היה צאצא למגורשי צרפת שהשתלבו בקהילה של בני רומי, כלומר זו של יהודי איטליה הוותיקים, ונתפס, הן בעיני עצמו והן בעיני אחרים, כשייך לקהילה זו). לעומתו, מחשיב אותו הרב עובדיה יוסף לאחד הפוסקים שיש להתחשב בדעתו (יעוין למשל יביע אומר ו', א"ח ט"ו; שם ז' אוח י"ד; שם ט' אוח צ"ד).

16. זרע אנשים, מונקאטש, תרס"ב 1902, י"ד כ"ג, עמ' ג. בהמשך דבריו שם מודיע ריא"ם כי אין הוא חושש ממתנגדיו. לא ברור אם כוונתו להתנגדות להכרעה המסוימת שלו שם או להתנגדות לדרכו ההלכתית בכלל.

17. רבי יהודה אריה די מודנה, זקני יהודה, סימן כ"א, ירושלים תשטט, עמ' לו. מעניין לציין כי בדרך דומה, אם כי מתוך אוריינטציה שונה לחלוטין, מתבטא גם הרב יואל קלופט, חניך ישיבת מיר בליטא ורב הקהילה החרדית בחיפה: "תורה שבעל פה, אף על פי שנתנה לכתוב, בכל זאת נשארה תורה שבעל פה, כי מי שלמד הגמרא

בדבריו כורך ריא"ם את שני סוגי השיקולים בהם יש להתחשב, לדעתו, בשעת הכרעה הלכתית – התנאים החיצוניים ורוחה הכללית של ההלכה – לכדי שיקול אחד, וטוען כי רוחה של ההלכה מחייבת התחשבות בתנאים החיצוניים.

אין להסיק מכאן, כמובן, שרע"ף שלל לחלוטין את השימוש בסברה, אלא שהדגיש את הצורך בביסוס הפסיקה על מקורות קודמים ואת עליונותם של אותם מקורות על פני הסברה השכלית.¹⁸ גישה כזו מעניקה מקום מצומצם, אם בכלל, לשיקולים, חברתיים ואחרים, שאינם עולים מתוך המקורות.

ה. סיכום

בדיוננו, המבוסס על ההנחה לפיה הדרשנות, מעצם טיבה והגדרתה, היא דיסציפלינה המעבירה מסרים עכשוויים לזמנה באמצעות שימוש במתודות פרשניות, הראנו כיצד שאלת יחסו של הפוסק לשיקולים חיצוניים, העומדת, במידה רבה, במוקד השיח ההלכתי והמטא-הלכתי בן זמננו, העסיקה כבר חכמים בני דורות קודמים.

עיון בקטע דרשני של רבי עזריה פיגו ב'בינה לעתים' שלו, וניתוחו, המסתמך גם על הידוע לנו על אודות של רע"ף דעותיו וסביבתו ממקורות אחרים, פותחים לנו צוהר לעולמה של 'הישיבה הכללית'¹⁹ בגטו של ונציה, שרע"ף, ריא"ם ורבי שמחה לוצאטו נמנו על הבכירים שבחבריה, ודומה שיש בו בכדי לתרום לבתי המדרש ולעולם הפסיקה של ימינו.

בלי מפרשים אם איננו 'קרא' הרי הוא 'גמרא' כי לא ידע הרבה יותר ממי שלמד תורה שבכתב בלי קבלת חז"ל. כי פירוש הדברים ומהלך דבריהם הם דברים שבלב שאין להעלותם על הכתב והם הקובעים את מהלך ההלכה ואיך לפשוט כל שאלה. ולכן יש לנו קבלה מדור לדור איך לפרש הדברים ואיך לבנות את ההלכה, כי בלי פירושים מקובלים והגדרה מדויקת מאד איך להגיד סברה, אין לכוון את ההלכה" (הרב יואל קלופט, 'דעת יואל', חיפה תשנ"א, עמ' סד).

18. גישה כזו ניתן למצוא גם בין פוסקי דורנו, ראה למשל: הרב יצחק יוסף, שולחן המערכת, ירושלים תש"ע, כרך א עמ' ה-ז.

19. הישיבה הכללית הייתה המוסד התורני העליון של הקהילה, ובה התאספו רבניה כדי לקבל הכרעות הלכתיות, כלומר, בתקופה זו כמו גם בתקופות קודמות הישיבה אינה רק מקום לימוד, כמקובל כיום, אלא גם, ואולי בעיקר, גוף שתפקידו פסיקה והכרעה. בישיבה זו נפגשו רבנים מהקבוצות השונות שהרכיבו את הקהילה (בוונציה חיו אז יהודים ספרדים, אשכנזים, איטלקים ומזרחיים וכל קבוצה החזיקה בית כנסת ורבנים משלה). ברור אפוא, שבה באו לידי ביטוי הגישות השונות בנוגע לפסיקה.

לתיאור תמציתי של אופי הישיבות האיטלקיות ראה: יצחק ברוך הלוי, 'ספר תולדות הרב הגדול יצחק לאמפרונטי זצ"ל', ליק תרל"א 1871, עמ' 2-3. אם כי התיאור שם מתייחס לתקופה מאוחרת יותר, הוא נכון בכללותו גם לגבי תקופות קודמות. לדיון נרחב יותר ראה בונפיל, 'הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס' (לעיל הערה 12), עמ' 17-26.