

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל

**ר' יחיאל מיכל הלוי אפשטיין ביו-ביבליוגרפיה ומתודולוגיה
הלכתית**

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה"

(M.A)

מאת : אלעזר גולדשטיין

מנחה : פרופסור אברהם (רמי) ריינר

פברואר 2017

אדר תשע"ז

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל

ר' יחיאל מיכל הלוי אפשטיין ביו-ביבליוגרפיה ומתודולוגיה הלכתית

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה"

(M.A)

מאת : אלעזר גולדשטיין

מנחה : פרופסור אברהם (רמי) ריינר

חתימת הסטודנט: _____ תאריך: _____

חתימת המנחה: _____ תאריך: _____

חתימת יו"ר הועדה המחלקתית: _____ תאריך: _____

אדר תשע"ז

תקציר

הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין (1829-1908) נולד בעיירה בּוּבְרוּיֶסְק (Babruysk), ב"רוסיה הלבנה" (בלארוס בימינו), למד בישיבת וולוז'ין, שם הכיר את הנצי"ב והתחתן עם אחותו מיכאלה. בסביבות שנת תר"י (1850) חזר לעיירה בּוּבְרוּיֶסְק שם ידוע לנו שלימד בישיבת אלטשול שבעיר. בשנת תרכ"ד (1864) נתמנה לרב בעיירה נובוזיבּקוב (Novozybkov), בזמן היותו בנובוזיבּקוב בשנת תרכ"ט (1869) ההדיר וכתב פירוש בשם אור לישרים על "ספר הישר" ספר חידושו על התלמוד ותשובותיו בהלכה של ר' תם. בשנת תרל"ד (1874) התמנה לרב העיירה נובהרדוק (novogrudok) שבדרום המרחב הליטאי. שם כיהן ברבנות במשך כמעט 34 שנים עד מותו בכ"ב אדר ב' תרס"ח (1908). בנובהרדוק התפרסם שמו בזכות כתיבתו והפצתו של ספרו ההלכתי המקיף ערוך השלחן.

הספר ערוך השלחן (1884-1908), היצירה המרכזית של ריי"מ אפשטיין, מקיף כמעט את כל הנושאים ההלכתיים. למעשה, לא מצוי בידנו אף חיבור מאז הרמב"ם שהצליח להקיף כל כך הרבה נושאים הלכתיים. הספר הראשון שהודפס היה על חלק חושן משפט (1884), ומדובר כמעט בספר היחיד שנכתב על חלק חושן משפט במהלך המאה ה-19. הספר נכתב בתקופה סוערת ביותר ברוסיה הצארית, סמוך ואחרי פרעות ה"סופות בנגב". בדף הקדמה לספר מובאת תפיסתו השמרנית לפיה יש לקבל את מרות השלטון, דבר שמסביר גם את התנגדותו לתנועת חיבת ציון ובסוף ימיו גם לציונות. לכך יש להוסיף, שהספר נכתב תחת פיקוח הדוק של הצנזורה הרוסית.

ערוך השלחן ייחודי בכך שהוא למעשה ספר הסיכום היחיד המלא על חלק חושן משפט מתקופת הבית יוסף ועד ימינו. דרך סיכומו את הפוסקים האחרונים בדרך כלל משקפת עמדה קצרה ופסקנית שבוררת את השיטות ולא מנסה לצאת ידי כולם, כפי שניסו לעשות ספרי סיכום רבים. למעשה, על אף שהספר נכתב מתוך שאיפה לסכם את דברי האחרונים, יש בספר חדשנות רבה, אשר מראש הודגשה כמניע לכתוב רק את החלק השני של חושן משפט אך למעשה היא נמצאת כמעט בכל מקום בספר. הדפסת הספר התחילה מהנושאים הקשים שאין עליהם הרבה ספרות (חלק חושן משפט) והמשיכה לנושאים הידועים והנפוצים (חלק אורח חיים). דבר המשקף את עמדתו של המחבר שקודם חיפש מקום שישמע קולו ובסוף חתם בנושאים השמורים לפוסקים המקובלים.

בהקדמת הספר מתייחס ר"מ אפשטיין לתלמוד כמקור הסמכות של ההלכה, התייחסות זאת זהה במובנים רבים לתפיסתו של מהרש"ל בהתנגדותו לפסיקת ההלכה מתוך השלחן ערוך. אולם היא נבדלת ממנה בכך שהיא לא שוללת את מעמדם ומשקלם של הפרשנים והפוסקים.

בהקדמה ניתן משקל רב למשמעותם של המחלוקות והערך של ריבוי דעות בהלכה. ר"מ אפשטיין למעשה מקבל את ריבוי הדעות בהלכה כדבר ראוי ולגיטימי שמשקף את אופייה הייחודי של התורה הנמשלת ל"שירה". עמדה זאת עומדת בניגוד למגמתו המוצהרת של ר' יוסף קארו להגיע "למשפט אחד". המגמות השונות משקפות התייחסות שונה מאוד למטרות הפוסק: מטרות של הפוסק לפי ר' יוסף קארו דומה לרעיון האטופי של הסנהדרין כמובילה ל"משפט אחד" שכולם צריכים לקבלו ומשקפת עמדה של צנטרליזם הלכתי. בניגוד לכך עמדתו של ר"מ אפשטיין דומה למבנה התלמודי בו למעשה הדעות החלוקות מובאות במלואם ובטעמיהם ומשקפת עמדה של פלורליזם הלכתי.

ר"מ אפשטיין למעשה מסתייע בריבוי השיטות לצורך הכרעה במקרים שונים כגון להקל במקום צורך, או להקל במקום שכך הנוהג. זאת בניגוד לגישות מקבילות שמחפשות לצאת ידי כל השיטות הנובעות ככל הנראה מההבנה שצריכה להתקיים רק גישה אחת נכונה. בנוסף לכך, ר"מ אפשטיין למעשה מקבל את היתכנותם של מנהגים לפי מיקום גיאוגרפי מתוך הכרה בהתכנותם של שתי גישות הלכתיות ראויות באותו זמן "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". זאת בניגוד לעמדתו העקרונית של הבית יוסף כפי שהציגה אותה קלמן שמנהגים יכולים להתקיים רק כשהם החמרה על עיקר הדין דבר התואם את גישת המשפט האחד.

ערוך השלחן נכתב באופן שונה לחלוטין מכל ספרות האחרונים שלאחר השלחן ערוך. הספר מציג חזרה לדרישה להציג את מכלול הסברות וריבוי השיטות שמאחרי כל הלכה. ר"מ אפשטיין מתייחס לספר השלחן ערוך באופן אמביוולנטי: מחד הוא תופס אותו כספר קיצור של הבית יוסף. בדרך הציטוט של הספר הוא נותן העדפה עקרונית לביטוי השיטות שבבית יוסף על פני הפסקנות של השלחן ערוך. מאידך גיסא, בשונה ממגמת החזרה לתלמוד שהציב מהרש"ל, ר"מ אפשטיין מוצא בשלחן ערוך את העמדה המרכזית, אולם כאשר הוא לא מוצא התאמה בינו לבין יסודות הדין והשיטות העיקריות הוא לא מהסס לדחות אותו.

ספר ערוך השלחן הוא למעשה חזרה לסגנון הבית יוסף, לסגנון שעורך מחדש את כל יסודות הדינים ומציגם במלואם. סגנון זה נובע מתפיסה עקרונית בדבר מקומם המשמעותי של

מקורות ההלכה אצל פוסק ההלכה, השונה בתכלית ממקומם של עקרונות אלו אם מתייחסים לשלחן ערוך כספר עצמאי. ניתן בזהירות לומר ששם הספר מבטא היפוך התכלית: ר' יוסף קארו ראה את התכלית בתוצאה: הלכה הפסוקה, ספר שיהיה "ערוך" וכולם יאכלו מפירותיו. רי"מ אפשטיין ראה את התכלית במרחב: שכולם ידעו כיצד נערך השלחן. הכרת השיטות נותנת למעשה בידי הפוסק את הכלים להכריע האם לקבל את הדברים, ובכלל זה את דעתו של רי"מ אפשטיין עצמו כלשונו: "ולהמעין משפט הבחירה".

ספר המשנה ברורה וספר ערוך השלחן התחברו באותה תקופה, בשני העשורים האחרונים של המאה ה-19. כשלמעשה רי"מ אפשטיין בחר להתחיל בחלקים הנדירים והקשים ואילו החפץ חיים בחר להתחיל דווקא בחלקים המעשיים ביותר. על אף שרבים ציינו שרי"מ אפשטיין ראה את ספר המשנה ברורה וציטט אותו כשלושים פעמים. למעשה הוכחתי שהוא ראה רק את חלקים א' וג', ולא את כל הסדרה שכאמור נכתבה במקביל.

במהלך המאה העשרים התפתחה מגמה לאמץ את ספר המשנה ברורה ולתת לו מעמד קנוני של "פוסק אחרון" שיש לקבל את הכרעתו ואין לחלוק עליו. עמדה זאת התפשטה בעיקר בחוגים האשכנזים הליטאיים. ההגדרה המוקצנת ביותר שמובאת בשם הרב קרליץ היא שספר המשנה ברורה הוא "סנהדרין", הגדרה שמשקפת עמדה השוללת למעשה את עיקרון ריבוי הדעות. כנגד עמדות אלו ישנם פוסקים שרצו לתת מעמד נכבד זה דווקא לספר ערוך השלחן, אולם נראה שלמעשה עמדתם באה בעיקר לשלול את מעמדו של המשנה ברורה, תוך חיפוש לגיטימציה לריבוי דעות ולזכות להכריע ביניהם כפי שנעשה בספר ערוך השלחן.

ספר הבכורים של רי"מ אפשטיין, אור לישרים, משקף חירות פרשנית וביטחון עצמי גבוה ביחס ליכולת ההגה והפרשנות של דברי ר' תם ללא היזקקות לכלים השוואתיים מדוייקים. ניכרת כאן עמדת ה"פוסק" המכריע בין דעות מתוך עיון בסוגיה התלמודית ובסברות המהותיות בסוגיה. בשדה ההלכתי הספר משקף שהשיח הקנוני המרכזי הוא סביב הסוגיה התלמודית, לצד זה ניכרת בספר הזהירות בהכרעת ההלכה באופן שלמעשה לא מכניס את עמדות 'ספר הישר' לקורפוס ההלכתי אלא רק ככלי בהבנת המקור התלמודי.

בהשוואת הסוגיות עצמם לספר ערוך השלחן המאוחר ניכר שהפרשנות החדשנית בראשונים שנכתבה בשנות השלושים לחייו השפיעה עליו בסופו של דבר גם בפסיקה למעשה בשנות השישים והשבעים לחייו. כאשר מסתבר שעמדתו ההלכתית הלכה והתבהרה בכתובת מפעלו הגדול והעיקרי ערוך השלחן.

תוכן העניינים

3.....	הקדמה	3
6.....	פרק 1: תולדות חייו וספריו	6
6.....	1.1 מבוא	6
6.....	1.2 הגיוגרפיה	6
8.....	1.3 תולדות חייו	8
10.....	1.4 תולדות ספריו	10
14.....	1.5 מכתבים ושאלות ותשובות של רי"מ אפשטיין	14
16.....	פרק 2: מפעל 'ערוך השלחן' – חלק חושן משפט	16
16.....	2.1 מבוא	16
17.....	2.2 הרקע ההיסטורי ליצירת הספר	17
20.....	2.3 הקדמת ערוך השלחן	20
21.....	2.4 "עמוק עמוק הוא לשית עין על כל דברי רבותינו האחרונים"	21
22.....	2.5 "ערוך ומסדר הוא ולא מלקט"	22
27.....	2.6 "כר נרחב להתפשט בו"	27
28.....	2.7 "חלק שני" של חושן משפט	28
29.....	2.8 הזכות להתפטר – דוגמא למגמת החדשנות	29
33.....	2.9 סיכום	33
34.....	פרק 3: ריבוי דעות לכתחילה	34
34.....	3.1 מבוא	34
34.....	3.2 יסודות תורה שבעל פה ומעמדו הקנוני של התלמוד	34
36.....	3.3 "כי לא מחכמה שאלת על זה" – המסורת היא רק בכללי ההלכה	36
37.....	3.4 ריבוי דעות לכתחילה – "תפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה"	37
40.....	3.5 פלורליזם של המשפט	40
41.....	3.6 למעשה	41
43.....	3.7 "תמיד מדרכי לחפש אחר קולות במקום ההכרח"	43
45.....	3.8 העדפת הנוהג הקיים	45
50.....	3.9 סיכום	50
51.....	פרק 4: חזרה לבית יוסף – הערוך השלחן והשלחן ערוך	51
51.....	4.1 מבוא	51
51.....	4.2 "לא היתה כוונתם שיפסקו מתוך הקיצור"	51
55.....	4.3 מקומו של השלחן ערוך במבנה ספר ערוך השלחן	55
56.....	4.4 הבדל המבנה של ערוך השלחן לעומת "נושאי הכלים"	56
58.....	4.5 רבותינו בעלי 'השולחן ערוך'	58
60.....	4.6 "פוסק אחרון" משקלו של השלחן ערוך בהכרעת ההלכה	60
64.....	4.7 "והאמת עד לעצמו"	64
65.....	4.8 שם הספר: ערוך השלחן	65

65.....	סיכום	4.9
67.....	פרק 5: 'פוסק אחרון' – ערוך השלחן והמשנה ברורה	
67.....	"פוסק אחרון"	5.1
67.....	התייחסות רי"מ אפשטיין לספר המשנה ברורה	5.2
69.....	הקנוניזציה של המשנה ברורה	5.3
74.....	סיכום	5.4
75.....	פרק 6: "ספר הישר לר' תם עם ביאור אור לישרים"	
75.....	הקדמה	6.1
75.....	תיאור הספר	6.2
80.....	התייחסויות מאוחרות לספר	6.3
81.....	הסכמות הספר	6.4
83.....	הקדמת המחבר ויעדי הביאור אור לישרים	6.5
85.....	תיקוני הנוסח והביאור	6.6
91.....	הביאור והדיון בדברי החולקים על ר' תם – פלפול או הלכה?	6.7
96.....	"אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא"	6.8
98.....	סיכום	6.9

הקדמה

"אין באחרונים כמותו שיש בו מטעם ראשונים"¹

הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין (1829-1908),² התפרסם ברבים בעיקר בשל חיבורו ההלכתי הגדול "ערוך השלחן",³ המקיף את כל חלקי השולחן ערוך, אליו נוסף "ערוך השלחן העתידי",⁴ המקיף חלקים נרחבים שלא עסק בהם השולחן ערוך ומאז הרמב"ם כמעט ולא נכתב עליהם חיבור הלכתי מעשי. בחיבור הלכתי זה מובאים כל יסודות ההלכה שנפסקו בשלחן ערוך עד להכרעה למעשה. ייחודו של ספר זה, כפי שנעמוד עליו בהרחבה בהמשך, הוא בבחירה לעסוק בסוגיות התלמודיות ובשיטות הראשונים תוך שילוב השיח ההלכתי המעשי של האחרונים, בשונה מדרכם של רוב ספרי ההלכה שלאחר השלחן ערוך שהתמקדו בפסקי השלחן ערוך ובקשיים שלהם. שילוב זה, מעלה שאלות מתודולוגיות רבות ביחס למשמעותו של התלמוד ודעות הראשונים בשיקולי הפוסק להלכה ולמעשה.

המחקר על רי"מ אפשטיין התמקד עד כה במספר נקודות מרכזיות :

הרב איתם הנקין ז"ל פרסם מחקר מקיף על תולדות חייו. המחקר מקיף כמעט כל שלב בחייו ואת דרכי כתיבת ספריו ומתמקד במציאת העובדות לצד ספרי ההגיוגרפיה השונים שנכתבו על המחבר. מחקר זה נוגע בעקיפין במתודת פסיקת ההלכה. (המחקר נגדע באיבו באמצע עבודתי על התיזה בהרצחו של הרב איתם על ידי מחבלים בפיגוע ירי בסוכות תשע"ו).⁵ עיקרי הדברים יבואו בפרק הראשון ובהקשרים שונים בהמשך הפרקים.

¹ טשרנוביץ, תולדות הפוסקים (תש"ח) עמ' 305.

² על אף שבספרות שם משפחתו כתוב על פי רוב בכתובה האידיית "עפשטיין", אולם בהפניות רבות נכתב בצורה העברית "אפשטיין", נקטתי בכתוב העברי בשביל נוחות הקריאה ולהלן בקיצור: רי"מ אפשטיין.

³ נכתב ככל הנראה בין השנים תר"ל-תרס"א (1870-1901) והודפס בין השנים תרמ"ו-תשנ"ב (1886-1992) ראה פירוט מלא לקמן עמ' 11-13.

⁴ נכתב ככל הנראה בין השנים תר"נו-תרס"ז (1896-1907), והודפס בין השנים תרצ"ח-תשל"ה (1938-1975) ראה פירוט מלא לקמן עמ' 13.

⁵ הנקין, ביקורת פרידמן (תשס"ז); הנקין, ביקורת הורוויץ (תשס"ח); הנקין, סמיכת ראי"ה (תשס"ח); הנקין, גולדברג (תש"ע); הנקין, צמח צדק (תשע"א); הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א); הנקין, תולדות רי"מ ומשפחתו (תשע"ב); הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד); הנקין, כתבים נוספים (תשע"ה). בנוסף לכך המשפחה עורכת בימים אלו ספר שכולל את מחקרים נוספים שערך על הביוגרפיה של רי"מ אפשטיין ועתיד לצאת לאור בעתיד, מחקרו משמש בסיס מרכזי בעבודה זאת. יהי הדברים לזכרו.

The boldness of a) מחקר מקיף נוסף הוא מחקרו של שמחה פישביין "אומץ של פוסק" (halakhist)⁶ שמתמקד בעיקר ביחסו של רי"מ אפשטיין לסוגיות חברתיות של זמנו: היחס לצאר הרוסי, מעמד הנשים והחילון בתקופתו.

נושא מרכזי נוסף שנבחן הוא שאלת התקבלותו של ספר המשנה ברורה לעומת ספר ערוך השלחן. המחקר בנושא זה התמקד בין היתר בפער עקרוני שנמצא בין ערוך השלחן שנתן משקל מכריע לנוהג הקיים על פני ההלכה הכתובה, לעומת שיטתו העקרונית של המשנה ברורה להעדיף את המילה הכתובה. נושא זה נבחן מזוויות שונות בידי חיים סלוביצ'יק,⁷ שמחה פישביין⁸ ולוי קופר.⁹ ונרחיב על כך בפרקים השלישי והחמישי.

המחקר עד כה לא התייחס באופן ישיר לשיטתו העקרונית והחריגה של רי"מ אפשטיין להביא את מכלול הסוגיה העיונית כחלק מרכזי בפסיקת ההלכה למעשה. במחקר זה ננסה לבחון מהי המשמעות שנתן רי"מ אפשטיין למקורות הראשונים, וכיצד הוא מתייחס לספרות הקנונית. הדיון במקורות הראשונים כחלק מהדיון ההלכתי-המעשי יכול לשמש בשתי דרכים עיקריות ככלי פרשני להבנת פסקי השלחן ערוך, המחייב פרשנות מוגבלת של מקורות ההלכה כדי להתאימם לפסיקה הסופית או ככלי פרשני להרחבת השיטות השונות, וממילא גם כלי לחדשנות וגמישות בהכרעת ההלכה. ננסה לזהות האם במקרה של ערוך השלחן הבאת המקורות הראשונים השפיעה על פסיקת ההלכה?

בעבודה זאת אפתח בפרק ביו-ביבליוגרפי קצר כרקע לפרקים הבאים שיעסקו בתוכן הספרים ומתודולוגיה ההלכתית. בפרק השני אגע בתיאור ספר ערוך השלחן ודרך כתיבתו בדגש על הבחירה לפתוח בחלק חושן משפט, המגמות המוצהרות בפתיחה זאת וייחודה. בפרק השלישי אתמקד בהקדמת ערוך השלחן והתייחסותו המקורית לריבוי דעות בהלכה, בדגש על ההשוואה להקדמת הבית יוסף. בפרק הרביעי אבחן את התייחסותו של רי"מ אפשטיין בערוך השלחן לשלחן ערוך. ובפרק החמישי אבחן את הדיון על התקבלותו של ערוך השלחן על חלק אורח חיים לעומת התקבלותו של ספר המשנה ברורה בן תקופתו. בפרק האחרון יבחן החיבור "אור לישרים", שיצא לאור בשנת תרכ"ט (1869), והינו ההדרה של ספר חידושי על התלמוד ותשובותיו בהלכה של ר' תם (1100-1171) "ספר הישר", הסוגה

⁶ Fishbane, Boldness (2009)

⁷ Soloveitchik, Reconstruction (1994)

⁸ Fishbane, Boldness (2009) p. 156-163

⁹ קופר, מנהג (תשע"ז).

הספרותית החריגה של ההדרת ספרי הלכה ראשונים אשר נמצאים מחוץ לקנון מהווה אבן בוחן למתודולוגיה ההלכתית של המחבר, ולמקומה של הסוגיה עצמה בשיח ההלכתי.

ברצוני להודות בראש ובראשונה למנחה העבודה – פרופסור אברהם (רמי) ריינר, על הסיוע בהפנמת המחשבה הביקורתית לצד דחיפה לפתיחות מחשבתית וחיפוש אפיקי מחקר חדשניים.

לסגל ולחוקרי המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון, שבין כתליה ניתנה לי ההזדמנות להחכים ולפגוש זוויות שונות בחכמת ישראל.

ברצוני להודות במיוחד לעמיתי תלמידי המחקר העוסקים בחקר ההלכה, בתוכם תרצה קלמן, יחזקאל פייגלין ונעם סמט, החברותא והבירורים המשותפים בפורום זה פתחו אפיקים חדשים והשפיעו רבות על עבודה זאת. חוקר נוסף שהגיע למחלקה כאורח אך השפעתו על עבודה זאת רבה מאוד הוא ד"ר לוי קופר שכיווני המחקר ששמעתי ממנו סייעו לי רבות בישורת האחרונה של העבודה.

תודה להורי, שהאחיבו עלי את התורה משחר ילדותי.

אחרונה חביבה תודה לאשתי רחלי, שתומכת בי בכל דרכי, ושותפה בחברותא ובביקורת לעבודתי, שלי ושלכם שלה הוא.

פרק 1: תולדות חייו וספריו

1.1 מבוא

בפרק זה יובא בקצרה תולדות חייו ותולדות ספריו של ר"מ אפשטיין, פרק זה מהווה מבוא להמשך העבודה אשר תתמקד בחלק מספריו ובמתודולוגיה ההלכתית הייחודית העולה מהם.

1.2 הגיוגרפיה

כמו במקרים דומים כשעוסקים בתלמידי חכמים וצדיקים ניתן למצוא סיפורים רבים שהם "סיפורי קדושה", וכדרך סוג חיבורים זה קשה מאוד לקבוע מה מהדברים נכתב מתוך מגמה לשמר תיעוד היסטורי מהימן, ומה הם דבריו של הכותב שנועדו לשבח את מושא הכתיבה.¹⁰ בפסקאות הבאות אסקור בקצרה שלושה מחברים, שכתבו זכרונות על תולדות חייו, והכירו ופגשו באופן אישי את ר"מ אפשטיין, עליהם מסתמכים עיקרי העובדות לצד הביקורת הראויה לסוג כתיבה זה. זהירות דומה נקט הרב איתם הנקין בביוגרפיה המקיפה שכתב ובה ליקט באופן יסודי מכל חומר תיעודי אובייקטיבי לצד סימוכין זהירים מתוך ספרים אלו.

החיבור הראשון שיש לנו על חייו ופועלו של ר"מ אפשטיין הוא הספר: "מקור ברוך – זכרונותי מחיי הדור הקודם" שחיבר בנו הרב ברוך אפשטיין (1860-1942).¹¹ הספר הודפס בארבעה חלקים והחלק השלישי שלו עוסק באופן רשמי כולו באביו ר"מ אפשטיין, אולם למעשה הספר עוסק בעיקר בשיחות ארוכות שמביא הכותב בין אישים שונים ולא ממוקד כלל בתיאור חייו של אביו.¹² על אף שהמחבר הוא בנו של ר"מ אפשטיין, ולכאורה היה מקום לראות בדבריו מקור מהימן לפחות לחלק העובדות שבספר, רבים הטילו ספקות לגבי מהימנות הנאמר בו מכמה זוויות שונות.¹³ ויש להתחשב בביקורות אלו במקרים שטענה מובאת בספר זה אך לא נמצא לה סמך במקור היסטורי מהימן.¹⁴

¹⁰ Fishbane, Boldness (2009) p. 3-4.

¹¹ ווילנא תרפ"ח (1928), להלן: ר"ב אפשטיין. בהקדמה לספר מתנצל המחבר שהספר נכתב במהלך מלחמת העולם הראשונה מתוך המתח הנפשי לו היה נתון שמנע ממנו לעסוק בלימוד תורה עיוני ולכן בחר לעסוק בנושא זה.

¹² בהקדמה הוא מדגיש שישנם ארבעה נושאים לספר כאשר זכרונותיו מאביו הוא החלק הגדול ביותר 513 עמ'. אולם, יש להעיר שלא מדובר באמת בכתיבה על אביו והסופר עוסק ברוב החיבור בדעותיו על כל נושא אפשרי. ראה לקמן עמ' 82.

¹³ קפלן, וולוז'ין (תשל"א) תוקף את הטעויות הלמדניות ששם ר"ב אפשטיין בפייהם של דוברים שונים. הוא מתמקד בסיפורים שעסקו בדרכי הפסיקה של ר' חיים מוולוז'ין (אותם מספר ר"ב אפשטיין בשם ר' אליהו גולדברג), עיקר טענתו איננה היסטורית אלא למדנית: הטענות ששם ר"ב אפשטיין בפי הדוברים אינם תואמות את המקורות התלמודיים. גישה זאת אמנם לא מערערת על מהימנות הספר בתיאור עובדות ההיסטוריות אך בהחלט מקשות על ההבנה שמדובר בסופר המדקדק בדבריו. הגדיל לעשות מונדשיין (מקור הכזבים, תשס"ו) שכינה את הספר בחריפות "מקור ברוך – מקור הכזבים", מוקד ביקורתו היא העמודים הרבים בהם מפרט

יוצר שני שכתב על רי"מ אפשטיין הוא נכדו מאיר בר-אילן (1880-1949), בן בתו בתיה מרים (נפטרה בירושלים בתרצ"ג) שהתחתנה עם הנצי"ב והתאלמנה ממנו כשבנה הצעיר מאיר בן ארבע עשרה. מאיר בר-אילן ריכז מאמרים שונים שכתב לספר: "מוולוז'ין עד ירושלים"¹⁵. מאיר בר-אילן מקדיש לסבו שלושה פרקים מספרו¹⁶ בהם הוא סוקר את חייו, את שיטתו ההלכתית ואת דרכי הנהגתו. גם בספר זה הרבה מהעדויות הן עדויות אישיות, כבן המשפחה שאף גדל אצל סביו במשך תקופה מסוימת לאחר פטירת אביו. למעשה חלק מהסיפורים מובאים ממקור ראשון וחלק כשמועות משפחתיות. אין ספק שגם לספר זה מגמות חינוכיות,¹⁷ מאידך יש לציין שספר זה לא נמנע מביקורת אפילו על הקרובים אליו.¹⁸ ובכך מתחזקת מהימנותו.

רי"ב אפשטיין את פגישת אביו עם הצמח צדק (ראה לקמן עמ' 82) בהם לטעמו מצטיירים גדולי החסידים באור שלילי ותמוהה. מונדשיין תולה את חוסר המהימנות בביקורות הרבות שניתכו על המחבר ביחס לפירושו הנפוץ על התורה: תורה תמימה. (סקירה מקיפה על סילוף המקורות בספר תורה תמימה ופרשנותם מביא הרב כשר בספר תורה שלמה חלק כו (תשל"ד), עמ' 285-301 וחלק כז (תשל"ה), עמ' 214-211 ראה גם: גרשוני, תורה תמימה, (תשע"ב). מונדשיין מוסיף סילופים נוספים שהוא מצא בציטוט דברי חז"ל ומסכם: "והדברים קל-וחומר: ומה אם לא ניתן להאמין ל"ציטוטים" שלו מדברי רז"ל ובמילתא דעבידא לאיגלוי, על אחת כמה וכמה שאין לתת אימון בסיפורים המוזרים שהמקור ברוך ניתן בפי אביו בשם אדמו"ר ה'צמח צדק', גם לא באלו שאין לנו הוכחות מוצקות להוכחת שקרוםם." טענתו המרכזית היא שאין להאמין לספר זה מכוח ההיכרות שלנו עם מחברו גם אם אין לנו יכולת להפריך סיפור כזה או אחר. הנקין (הנקין, תולדות רי"מ ומשפחתו (תשע"ב) עמ' תתעט-תתפג) ניסה אף לטעון שהיה נתק בין האב לבן, נתק שמתבטא בעיקר בכך שהבן כמעט ולא מזכיר בחיבוריו את תורת אביו. לזה הוא מצרף שהבן לא ירש את כתבי אביו שעברו במוותו לבתו. לדעתו, על אף ההוכחות הרבות שהוא מביא לכך שהבן לא טרח להביא את דברי אביו בשם אומרם, יתכן ולא היה נתק בין האב לבן אלא שמנהג הבן להביא דברים יפים בשמו מנע ממנו לצטט אותם בשם אביו. גם הנקין עצמו הסתייג וטען שאי אפשר לבטל לגמרי את העדות של הבן שחי לצד אביו שנים מרובות.

¹⁴ הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א) הע' 49 הציג להסתמך על גירסתו של רי"ב אפשטיין במקומות שנכתבו כ"מסיח לפי תומו". ביטוי זה לקוח מדין הלכתי על מהימנות גוי בשאלות הלכתיות, שכאשר הגוי אומר את הדברים בלי לדעת שהם משפיעים על פוסק ההלכה ניתן להאמין לדבריו. ונראה שכוונת דבריו שבמקרים שהדברים נאמרו בלי מגמה ברורה ניתן להניח שהם אכן התרחשו. עם זאת לכדי עובדה היסטורית לא יוכלו הדברים להגיע.

¹⁵ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א), הסיפורים שבספר נכתבו במקור כסיפורים באידיש שפורסמו בהמשכים תחת השם "פון וואלאזין ביז ירושלים" בעתון "מארגען זשורנאל" נוי יורק, לאחר מכן אוגדו הדברים לספר באידיש (תרצ"ג). ורק בשלב שני תורגמו לעברית ופרסמו בעיתון הארץ בהמשכים, ולבסוף נאגדו לשני כרכים בעברית תחת הוצאת ילקוט (תל-אביב תרצ"ט-ת"ש). מהדורה שניה מתוקנת של הספר יצאה בעריכת יעריהו ברנשטיין ויוסף תירוש (תשל"א), מהות התיקונים במהדורה זו הם שינויים בתרגום והערות שוליים שמסבירות מושגים ושינויות שמקורם בדברי חז"ל וקשים להבנה ל"דור הצעיר". ראו: בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) הקדמה, עמ' 72.

ראוי לציין שבשום מקום בספר לא מצאתי שהוא מזכיר את דודו הר"ב אפשטיין, ולא את ספריו מקור ברוך או תורה תמימה, הדבר מתאים לאופי הכתיבה שאינו מביא מקור לסיפוריו אולם דבר זה לעצמו דורש עיון האם הוא נזהר מציטוט סיפורים משמו (ראה לקמן עמ' 82).

¹⁶ פרקים לו-לט, עמ' 268-286.

¹⁷ כך גם מצהיר המחבר בהקדמתו (בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 74-73): "היה בכתבתם של הפרקים רצון מיוחד למלא חסרון ידוע, חסרון ספרות-גבורים וגדולים של היהדות התורנית. כי עד כה יש בספרותנו זכרון למעשים ולעושים, שיש בהם כדי להלהיב את הקורא...רק מתוך שני חוגים מסויימים, של החסידים ורבותיהם ושל "המשכילים" וסופריהם...החוג הגדול הזה אשר העמיד את היהדות המעשית, עליו לא סופר כי אם מעט... הספר הזה ברובו הוא ספר המתנגדים, ספרם של אנשי התורה... עד כמה שכותב הפרקים נפגש אתם". כלומר הספר נועד להיות מקבילה לספרי השבחים החסידים ונועד להכיר לדור הצעיר וללמדו מדרכם של תלמידי החכמים השייכים לזרם המתנגדים. בנוסף לכך ראוי לצטט מההסתייגות שטרח לציין המחבר ביחס לאובייקטיביות של הדברים (עמ' 73): "עד כמה שאפשר לאדם להעיד על עצמו, תהא העדות מסורה, כי במידת היכולת להיות אובייקטיבי בעבודה שכוז, היה הכותב והמספר זהיר. אין אף עובדה אחת ואין אף מעשייה אחת, שלא נמסרה כמו שהיתה או כמו שנראתה בעיני הזוכר והכותב. יותר מזה, או פחות מזה, אי-אפשר בכתבת פרקים, שהם מהווים גם פרקי-חיים של המספר. כי לא ייתכן בעבודה כזאת למספר להוציא את עצמו מרשמי נפשו, כאילו הוא עומד מן הצד ואין לפניו את "הגוף השלישי". די לה לעבודה כזו אם אינה מוחקת ואינה מגדשת [כך במקור א.ג.], אך מוסרת מה שרשום במחשבה וברגש מאותם הימים אשר הדברים התרחשו".

¹⁸ דוגמא לעניינו היא התייחסותו לכך שסבו היה נותן משקל רב ל"משקל ראשון" כלומר לסברא הפשוטה הראשונה (בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 270): "ויש לו גם צד לפגם. בשעה ש"משקל ראשון" צולע לפעמים באים לכלל טעות, קשה אחרי כן למצוא את הדרך הנכונה".

היוצר השלישי שכתב רבות על ריי"מ אפשטיין הוא הרב יהודה לייב הכהן מימון (-1875, 1962). הרב מימון מעיד על עצמו שפגש את ריי"מ אפשטיין עוד בשנת תרנ"ד (1894), כלומר כארבע עשרה שנים לפני פטירתו.¹⁹ הרב מימון חזר וכתב את קורות חייו של ריי"מ אפשטיין בשלושה מספריו: אנשים של צורה,²⁰ שרי המאה²¹ ומדי חודש בחודשו.²²

חשוב לציין שהרב מימון לא מסתיר את העובדה שעניין בכתביהם של ר"ב אפשטיין (אותו הוא מכנה: "ידידי המנוח"),²³ ושל מאיר בר-אילן. עם זאת, דברים רבים הוא כותב מזיכרונו ולפעמים גם על דברים שהוא מייחס לאחרים הוא מוסיף "וכן שמעתי בעצמי".²⁴ מחד ניתן לראות שהרב מימון דייק יותר בחלק מהפרטים, כגון בתיאורו את הספר אור לישרים;²⁵ מאידך גם אצלו אי אפשר להתעלם מהמגמות החינוכיות של הספר.²⁶

1.3 תולדות חייו

ריי"מ אפשטיין נולד ככל הנראה בכ' שבט תקפ"ט (1829)²⁷ וגדל בעיירה בַּבְּרוּיֶּסְק (Babruysk), במחוז מינסק שב"רוסיה הלבנה" (בלארוס בימינו), אשר נכללת במרחב התרבות הליטאית היהודית בה פעל ריי"מ אפשטיין רוב חייו.²⁸

בין השנים תר"ז-תר"ט (1847-1849)²⁹ למד ריי"מ אפשטיין בישיבת וולוז'ין, שם הכיר את גיסו וחתנו לעתיד הנצי"ב (1816-1893) והתחתן עם אחותו מיכאלה בת ר' יעקב ברלין

¹⁹ מימון, שרי המאה (תשנ"ט), עמ' 81; מעבר לעצם המפגש, כותב הרב מימון בשרי המאה (שם): "במשך ימי הבלי ובכל שנות נדודי הרבים, החל מגיל שש-עשרה ועד עכשיו, זכיתי להפגש עם אלף וחמש מאות רבנים בערך... עם כמה מהם התיידדתי בלב ובנפש, אבל יותר מכולם נקשרה נפשי באחד מגדולי הדור ההוא הרב רבי יחיאל מיכל הלוי עפשטיין, אשר במידה רבה היה הוא רבי ומורי בהוראה...".

²⁰ מימון, אנשים (תש"ו) עמ' קלג-קעט.

²¹ מימון, מדי חודש (תשט"ז) עמ' 81-118.

²² מימון, מדי חודש (תשי"ט) עמ' 149-168.

²³ מימון, אנשים (תש"ו) עמ' קנז; מימון, מדי חודש (תשט"ז) עמ' 102; מימון, תולדות הגר"א (תשט"ו) עמ' קכה; מימון, רמב"ם (תשי"ד) עמ' קצד.

²⁴ לדוגמא: מימון, שרי המאה (תשנ"ט), עמ' 101, ועוד במקומות רבים.

²⁵ ראה לקמן עמ' 81.

²⁶ כפי שהעידה בתו, גאולה בת יהודה, בהקדמתה להדפסה המחודשת של שרי המאה (תשנ"ט) חלק ראשון: "הרב מימון לא היה מעולם חוקר אובייקטיבי קר גם לחיבוריו ומאמריו המחקריים שתי מגמות המגמה האחת להציג את הנושא בדיוק מדעי... כל זאת עם יותר מקורטוב של דמיון אשר הוליד לעתים הברקות... חקר העבר חייב היה לדידו להיות מלווה ומואר במסר ההיסטוריה היא תורת הרציפות וחוליות ההווה והעתיד אינן יכולות להיות מנותקות מן העבר משום כך מאפיינת את כתיבתו המחקרית גם מגמה חינוכית והרגש החי בוקע מבין השורות העובדתיות...". גם הנקין, תולדות ריי"מ (תשע"א) עמ' יד, נוהר מאוד בהתייחסו לכתביו של הרב מימון: "לא ניתן אמנם – כידוע – להחשיב את כתביו המרובים של י"ל מימון כמקור היסטורי אמין, ואף הוא עצמו בדרך כלל לא התייחס במלוא הרצינות למעשים שהביאם אל הגדירם כשמועות עממיות".

²⁷ כך על פי עדות בנו (רי"ב אפשטיין, מקור ברוך (תרפ"ח) עמ' 1163). בהספד שנכתב שבוע ימים לאחר פטירתו (שמוקלער, הספד (תרס"ח)) נכתב שהוא נולד בתקצ"ב; וכן במקומות שונים הוסיפו לחייו והורידו מספר שנים, ראה: הנקין, תולדות ריי"מ (תשע"א) הע' 1, ואצל Fishbane, Boldness (2009) p.2.

²⁸ ה"מרחב הליטאיי" מתפקד כהגדרה תרבותית יהודית שאיננה תלויה בהגדרה גיאוגרפית פוליטית, כשהיא כוללת בתוכה חלקים של דוכסות ליטא קודם איחודה עם ממלכת פולין, במנותק מהמצב הגיאופוליטי באותה תקופה. ראו לדוגמא: זלקין, עיר של תורה (תשס"ז) עמ' 131, גלמן, האליטה הלמדנית (תשע"ב).

²⁹ הנקין, תולדות ריי"מ (תשע"א) הע' 30 ולצידה.

ממיר.³⁰ מסופר שרי"מ אפשטיין קיבל נדוניה גדולה שנמסרה לסוחר מסולצק שפשט את הרגל, וכך נאלץ להפסיק את לימודיו בישיבה ולחזור לעיר מולדתו.³¹

ככל הנראה לאחר אבדן הנדוניה חזר רי"מ אפשטיין לעיירה בּוֹפּוֹרְוִיִּסְק שם חזר לחסות תחת רבו הרב אליהו גולדברג (1797-1835)³² שהתמנה לרב העיר. במסגרת פועלו שם ידוע לנו שהוא לימד בישיבת אלטשול שבעיר,³³ ואף ישב ככל הנראה בבית הדין של הרב גולדברג³⁴ אולם מסתבר שלא היה לו שם תפקיד משמעותי דיו.

בשנת תרכ"ד³⁵ (1864) נתמנה לרב בעיירה נובוזיבקוב (Novozybkov), המכונה באידיש זובקוי, שבצפון מחוז צ'רניגוב (Chernihiv) שב"רוסיה הקטנה"³⁶ (אוקראינה בימינו).³⁷ בקהילת זובקוי היו בעיקר שתי קבוצות של חסידים: חסידי צ'רנוביל וחסידים חב"ד. תופעה זו של רב בוגר וולוז'ין בעיירה חסידית ריתקה הרבה מכותבי הביוגרפיה שתיארו את קשריו עם שתי החסידויות.³⁸ בזמן היותו בזובקוי בשנת תרכ"ט (1869) הוא הוציא לאור את ספר הישר לר' תם עם ביאור אור לישרים.

בא' בתמוז תרל"ד (1874),³⁹ התמנה לרב העיירה נובהרדוק (novogrudok) שבדרום רוסיה הלבנה (בלארוס בימינו). שם כיהן ברבנות במשך כמעט 34 שנים עד מותו בכ"ב אדר ב' תרס"ח (1908).⁴⁰ בנובהרדוק התפרסם שמו בזכות הפצת ספרו ההלכתי ערוך השלחן.⁴¹

³⁰ נפטרה ביב' אלול תרס"ב (1902) (הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן קח).
³¹ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 275-276; רי"ב אפשטיין, מקור ברוך, (תרפ"ח), עמ' 975-978.
³² שנים תקנ"ז-תרל"ה, ראה הנקין, גולדברג (תש"ע) עמ' תתק"א; תתק"א.
³³ הרופא והפובליציסט יהודה ליב כצנלסון (1847-1917) מתייחס בזכרונותיו (בן יגלי, זכרונות (תש"ז) ספר שני: (הבחורות, ג) לרב אפשטיין ומתאר אותו כמגיד השיעור בישיבה הליטאית בעיר בזמן היותו נער. כצנלסון למד תחילה בישיבה החסידית בעיר ולאחר משבר עבר לישיבה הליטאית, הוא מתאר בעיקר את הפגמים שמצא באופי התלמידים והאוירה בישיבה באותו הזמן. שמוקלער, הספד (תרס"ח) מזכיר את עבודתו זאת ואת תלמידו "הסופר החכם ד"ר י"ל קאצינילנסון מפטרבורג ("בוקי בן יגלי"). אך לא מציין את פגמי הישיבה. עוד על אופי הישיבות הליטאיות באותה תקופה ראה: זלקין, עיר של תורה (תשס"ז), אופי ישיבות ליטא הקטנות שמתאר זלקין יכול להסביר את המעבר של רי"מ מ"תפיסת ישיבה" לרבנות.
³⁴ במכתב שכתב לרבה של ווארשא משנת תרכ"ב (1822) ניכר שהוא ישב בהרכב בית הדין של העיירה, כאשר הוא סמוך לרבו ר' אליהו גולדברג אותו הוא מכנה במכתב (הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן לו): "הרה"ג הישיש הצדיק מוהר"א ג"ב [הרב הגאון הישיש מורנו הרב אליהו גולדברג] והוא אף מתאר את מצבו הבריאותי: "אכן מאשר כהו עיניו מלראות ואף לא יוכל לחתום בחי"י [=בחתמת ידו], ע"כ ביקש אותי ג"כ לעיין בזה ולבקש הסכמת אדוני הגאון... והרה"ג דושי"ת [=דורש שלום תורתו] דמר..."; עוד על תקופה זאת ראו: בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) חלק א, עמ' 276; הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א) עמ' ח.
³⁵ יש בידינו מכתב ששלח רי"מ אפשטיין מבוברויסק משנת תרכ"ב (1862) (הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן לו. מימון, שרי המאה (תשנ"ט) עמ' 100, כותב שהמעבר היה בערך בתרכ"ה (1865), על הקביעה שהמעבר נעשה סביבות שנת תרכ"ד (1864), ראה הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א) עמ' יב.
³⁶ בהקדמה לספר אור לישרים מכנה רי"מ אפשטיין את המקום: רוסיה הקטנה.
³⁷ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 276.
³⁸ מימון, שרי המאה (תשנ"ט) עמ' 100.
³⁹ הלבנון ח' אב, תרל"ד; המגיד כ"ט אב תרל"ד. ראה: הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א) הע' 142 ולידה.
⁴⁰ הד הזמן, כז אדר ב' תרס"ח.
⁴¹ כפי שציין הנכד, בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 268: "הספר נתקבל לא מפני שמחברו היה בן-סמך, אלא להיפך, המחבר נודע לשם לאחר שיצאו מוניטין לספרו".

ספר הישר עם ביאור אור לישרים – החיבור הראשון שהדפיס רי"מ אפשטיין הוא ביאור אור לישרים על ספר הישר. ביאור "אור לישרים" כפי שהוא מצוי בידינו עוסק בביאור וההדרה מסברא של חלק קטן מ"ספר הישר", ספר חידושי על התלמוד ותשובותיו בהלכה של רבינו תם (1100 - 1171). בידינו קיימים 163 סימנים על סדר נשים ומסכת נדה שהם כרבע מהסימנים ממהדורת הדפוס הראשונה של ספר הישר – מהדורת ווינה תקע"א, שבה למד והשתמש רי"מ אפשטיין לצורך כתיבת הספר. הספר נדפס בשנת תרכ"ט, בשנות רבנותו של רי"מ אפשטיין בקהילת זובקוי,⁴² כשהוא בסוף שנות שלושים לחייו.

ערוך השלחן – מפעלו הגדול "ערוך השלחן" נכתב והודפס בשנות רבנותו בנובהרדוק ומכיל במהדורה הסופית שערך המחבר חמשה עשר חלקים. הספר כולו נכתב ככל הנראה בין השנים תר"ל-תרס"א (1870-1901) והודפס בחלקים שונים מפאת העדר תקציב.⁴³

למעשה הספר הודפס בשלבים שונים. כמעט כל חלק שהודפס יצא תחילה בקונטרסים המחולקים לפי נושאים, שנכרכו לפי תוכנית לספר אחד.⁴⁴

ערוך השלחן העתיד – המשך מפעל ערוך השלחן בנושאים שאינם נהוגים למעשה.⁴⁵ נכתב ככל הנראה בין השנים תרנ"ו-תרס"ז (1896-1907), אך הודפס בין השנים תרצ"ח-תשל"ה (1938-1975) שנים רבות לאחר פטירת המחבר מתוך כתב היד שהגיע לנכדו מאיר בר-אילן.⁴⁶ ככל ספריו גם ספר זה נערך על ידי רי"מ אפשטיין בעצמו.⁴⁷

סדר הגדה של פסח עם באור חדש הנקרא ליל שימורים – הגדה של פסח עם ביאור דרשני. בהקדמה מובאים דיני ערב פסח שחל בשבת והלכות בדיקת חמץ. הספר פורסם עוד בחייו, וככל הנראה מהווה ליקוט של דרשותיו בזמן הסדר.⁴⁸

⁴² אור לישרים, הקדמת המחבר.

⁴³ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקטו-תקטז.

⁴⁴ ניתן לראות את החלוקה במהדורות המצולמות והסרוקות. פירוט מלא אצל הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקיט.

⁴⁵ כך הוא מצהיר בהקדמה, חריג אחד הוא הלכות תרומות ומעשרות שמובאות בשלחן ערוך ובכל זה בחר המחבר להעבירם לחלק זה של חיבורו. וכך הוא מציין בספרו על יורה דעה סימנים שלא-שלב (ערוך השולחן יורה דעה שלא, א): "דינים אלו יען שאינן נוהגין כלל בזמנה" [=בזמן הזה] וההלכות מרובות ואין להם ענין עם ספר היורה דעה ואחרי שספר היורה דיעה גם בלעדיהן רב הכמות ורב האיכות על כן נמנעתי מלכותבן פה וסדרנו הלכות אלו בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה: "בחירה זאת מעניינת כיוון שכבר בזמן שנכתב חלק יורה דעה היה ישוב משמעותי בארץ ישראל, דברים אלו מחזקים את ההבנה שהתודעה של המחבר לא ראתה את שינוי דפוס החיים והעליה לארץ כגורם משמעותי בחיי היהודים וראה עוד לקמן הע' 90.

⁴⁶ הנקין, כתבים נוספים (תשע"ה) עמ' תתצג-תתצד.

⁴⁷ הקדמתו לספר הודפסה על חלק קודשים א (תש) שככל הנראה יועד להיות החלק הראשון אך בפועל הודפס החלק המעשי יותר הלכות זרעים ורק אחר כך הודפסו שאר החלקים.

⁴⁸ ליל שימורים (תרמ"ט) 1889, ראה בהרחבה אצל הנקין, כתבים נוספים (תשע"ה) עמ' תתפד-תתפו.

הגהות מיכל המים על הירושלמי – הגהות שכתב ריי"מ אפשטיין על ספר הירושלמי שלו, אותם הוא אסף לקונטרס גדול, שיצא לאור עשרים שנה לאחר פטירתו בכרך "השלמה לירושלמי" לתלמוד ירושלמי של דפוס ווינלא.⁴⁹ בהקדמה מביא ריי"מ אפשטיין שהספר נכתב תוך כדי לימוד כהערות על הגליון, אך כיוון שלא מצויים פירושים לירושלמי בראשונים וגם באחרונים הפירושים בודדים הוא מצא לנכון לערוך את הספר להדפסה, הרב איתם הנקין מעריך שאיסוף ההגהות נעשה בערך בשנת תר"נ (1890).⁵⁰ ספר זה מעיד על מקומו המכובד של הירושלמי אצל ריי"מ אפשטיין, דבר הניכר בעליל גם בספרו הגדול ערוך השלחן.⁵¹

דרשות קול בן לוי – ריי"מ אפשטיין ערך עשרים ושישה מדרשותיו בשבת הגדול ושבת שובה לספר, ככל הנראה מדובר על דרשות בין השנים (תרנ-תרסח) 1890-1908, כלומר עד לשנת פטירתו, הספר הודפס מתוך כתב יד בשנת תשנ"א.⁵² לבד מעצם הדרשות הספר מעיד על אירועי התקופה ועל יחסו לתפקידו של הצאר הרוסי בהתמודדות עם האנטישמיות בסוף המאה ה-19.⁵³

סדר הדפסת ספרי המחבר לפי שנת ההדפסה:

1.4.1 ספרים שהודפסו בחיי המחבר [תקפ"ט-תרס"ח]

- תרכ"ט (1869) – **ספר הישר לר' תם עם ביאור אור לישרים.**
- תרמ"ד-תרמ"ו (1884-1886) – **חושן משפט א** [א-קפט], הודפס בחמשה קונטרסים שהודפסו בזמנים שונים, והודפסו כרוכים לציבור הרחב רק בחורף תרמ"ו.⁵⁴
- תרמ"ט (1889) – **סדר הגדה של פסח עם באור חדש הנקרא ליל שימורים.**
- תרנ"א (1891) – **יורה דעה א** [שחיטה וטרפות, א-ס].⁵⁵
- תרנ"ג (1893) – **חושן משפט ב** [קפט-תכז].⁵⁶
- תרנ"ז (1897) – **יורה דעה ב** [איסור והיתר, סא-קכב]. הודפס בשני קונטרסים: הלכות מליחה סא-עט; והלכות איסור והיתר פ-קכב.⁵⁷

⁴⁹ ווילנא, תרפ"ח.

⁵⁰ הנקין, כתבים נוספים (תשע"ה) עמ' תתפו-תתפט.

⁵¹ ראו לדוגמה במקרה שיובא לקמן עמ' 53. וראוי להקדיש מחקר עצמאי על השפעת הירושלמי על ספר ערוך השלחן.

⁵² ערוך השלחן כרך ט (תשנ"א).

⁵³ Fishbane, Boldness (2009) p.109-129; ראה גם הנקין, כתבים נוספים (תשע"ה) עמ' תתקצז.

⁵⁴ מימון, אנשים (תש"ו) עמ' קעד טען שהכרך הראשון יצא רק בשנת תרנ"ג (1893), לאחר הדפסת יורה דעה. אולם, הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקיט, הע' 21; ועמ' תקכה הוכיח מכמה מכתבים שמימון ראה רק את המהדורה השניה (תרנ"ג) וזה מה שהטעה אותו.

⁵⁵ בהקדמה שם מובא שחושן משפט ב התעכב בגלל הצנזורה, ההקדמה לא הודפסה שוב במהדורות המלאות והיא מובאת אצל הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקכה.

⁵⁶ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקכה. איזכור חיצוני לספר ניתן למצוא מכטי' טבת תרנ"ז אצל פוזנער, חבצלת (תרנ"ז) אשר דן בדבריו בסימן תכ"ז ומכנה אותו "וראיתי בס' חדש ערוך השלחן...". ובמכתב משנת תרס"ז (הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סי' קט) לאדמו"ר יהושע העשיל ממונסטריטש נכתב שאזל מהדורה ראשונה ומדפיסים באותו הזמן מהדורה שניה בוורשא.

⁵⁷ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקכ"ו. החלוקת לקונטרסים ניכרת בעמוד, אולם יש להעיר

- תרס"א (1901) – **יורה דעה ד** [נדה ומקוואות, קפד-רא].⁵⁸
- תרס"ג (1903) – **אורח חיים א** [השכמת הבוקר תפילה וברכות, א-רמא] הודפס בשני קונטרסים.⁵⁹
- תרס"ה (1905) – **אבן העזר ג** [גיטין, קיט-קנד].⁶⁰
- תרס"ו (1906) – **אבן העזר ד** [חליצה וייבום, קנה-קעח].
- תרס"ז (1907) – **אורח חיים ג** [פסח, תכט-תצד].⁶¹

1.4.2 חלקים שהודפסו לאחר פטירת המחבר [תרס"ח-תשע"ב]

- תרס"ח (1908) – **אורח חיים ב** [שבת ועירובין וראש חודש, רמא-תכח] עלה מהדפוס ימים ספורים לאחר פטירת המחבר.
- תרס"ט (1909) – **אורח חיים ד** [יום טוב עד סוף, תצה-תרצז].
- תרע"ב (1912) – **אבן העזר א** [פריה ורביה וקידושין, א-סה].⁶²
- תרפ"ה (1925) – **יורה דעה ו** [פדיון בכורות-אבלות, שה-תג].⁶³
- תרפ"ח (1928) – הגהות **מיכל המים** על הירושלמי.
- תרפ"ט (1929) – **יורה דעה ה** [רמ-שד].⁶⁴
- תרצ"ח (1938) – **ערוך השלחן העתיד, זרעים א-ב** (מאיר בר-אילן).
- תש"ו (1946) – **ערוך השלחן העתיד, זרעים ג** (מוסד הרב קוק).
- תשכ"ב (1962) – **ערוך השלחן העתיד, הלכות שונות א** (מוסד הרב קוק).
- תשכ"ח-תשל"א (1968-1971) – **ערוך השלחן העתיד, קודשים (א-ג)** (מוסד הרב קוק).
- תשל"ג-תשל"ה (1973-1975) – **ערוך השלחן העתיד, טהרות (א-ג), הלכות שונות ב** (מוסד הרב קוק).
- תשנ"א (1991) – **יורה דעה ג** [נדרים ושבועות] **דרשות קול בן לוי**.⁶⁵

1.4.3 מהדורות מרכזיות

- תרפ"ג-תרצ"א (1923-1931) – מהדורות חוזרות לאחר מלחמת העולם הראשונה.
- תש"י-תשי"א (1950-1951) – מהדורת שמונה כרכים מלאה למעט שלושת החלקים החסרים [יורה דעה קכג-קכב; רג-רמ; אבן העזר סו-קיח].⁶⁶

שבמכתב מתחילת שנת תרנ"ט לרב משה חיים ירושלמסקי (הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן צו) נראה שישנם שלושה קונטרסים.

⁵⁸ הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סי' לט; הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד).

⁵⁹ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקכז.

⁶⁰ הנקין שם.

⁶¹ הנקין שם. אולם במכתב מיום יג טבת תרס"ז (הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן כא), רי"מ אפשטיין מונה את כל החלקים שאצלו ואין עדיין ספר זה.

⁶² הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקלד.

⁶³ הנקין, שם.

⁶⁴ הנקין, שם.

⁶⁵ ערוך השלחן כרך ט (תשנ"א), ספר זה הודפס על ידי שמחה פישביין, מכתב יד שנשמר בידי המשפחה (Fishbane, Boldness (2009) p.30). מסתבר שזה אחד מארבעת כתבי היד שפרסמה בריינה בתו של רי"מ אפשטיין בהודעה שמובאת לקמן עמ' 13.

⁶⁶ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקלד, מוכיח שכל שלושת הכרכים היו קיימים בכתב יד ורי"מ

- תשי"ח (1958) – ערוך השלחן העתיד, זרעים (א-ג) (מוסד הרב קוק, מהדורת צילום).⁶⁷
- תשס"ו (2006) – ערוך השלחן עם פסקי משנה ברורה, מכון עוז והדר.⁶⁸

1.4.4 הספרים האבודים

בתו של ר"מ אפשטיין, בריינה וואלאברנסקי ירשה את כתבי היד של אביה והיא זאת שהביאה לדפוס את ספריו לאחר פטירתו.⁶⁹ גם לאחר כל עבודתה לא נשלמה המלאכה ונשארו בידי כתבי יד של אביה. וכך היא מתארת בדף מצבה לבנה "מצבת דוד" שהדפיסה על מהדורת ערוך השלחן תרצ"א (1931):

על אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי נוטל ממני העוזר והעוזב למלאות צואת א"א [=אדוני אבן] זצ"ל הקדושה לי בזה אשר השאיר לי הדפסת ספריו ערוך השולחן להוציאם לאור, ואשר ב"ה ט"ו חלקים כבר יצא לאור על ידי, ועוד ד' חלקים המה מונחים בכתובים, מסודרים לדפוס, ג' חלקים על יורה דעה, וחלק אחד על אבן העזר ועוד חלק שני ספר אור לישרים על ספר הישר לר"ת ז"ל. ועתה לא יתנני מנוחה איך אוכל למלאות צואת א"א [=אדוני אבן] זצ"ל אשר רבים מרבנים משתוקקים ומבקשים ממני להדפיסם כי רק זה בני יקירי ר' דוד ז"ל היו למשען לי בזה, וזה היו גם כן מקור חייתנו... האלמנה בריינה וואלאברנסקי בת הגאון ר"מ עפשטיין הלוי בעהמ"ח ערוך השלחן.

בריינה מספרת על פטירת בנה שעזר לה למעשה בהדפסת הספרים, פטירת הבן סתמה למעשה את הגולל על יכולותיה להמשיך להדפיס את כתבי היד. בתוך דף המצבה היא מתארת חמשה כתבי יד שלא הודפסו: שלושה חלקים על יורה דעה, אחד על אבן העזר, וחלק שני של הספר אור לישרים. מתוך חמשת החלקים שמתארת בריינה רק חלק אחד יצא לאור על ידי שמחה פישביין,⁷⁰ ושאר החלקים ככל הנראה אבדו.⁷¹

אפשטיין אף הפנה אליהם במספר מקומות.
⁶⁷ Fishbane, Boldness (2009) p.32.
⁶⁸ ערוך השלחן עם פסקי משנה ברורה (תשס"ו), חלק יורה דעה ג נוסף בתשע"ב (2012).
⁶⁹ לגבי תולדות חייה ותפקידה של בריינה בהדפסת הספרים ראה הנקין, תולדות ר"מ ומשפחתו (תשע"ב) עמ' תתפ-תתצ.
⁷⁰ ערוך השלחן יורה כרך ט' (תשנ"א).
⁷¹ לגבי שאלת מקומם של כתבי היד החסרים ראו עוד לקמן עמ' 79-80 בדיון על חלקיו האבודים של הספר אור לישרים.

1.5 מכתבים ושאלות ותשובות של רי"מ אפשטיין

יש בידנו עדויות רבות לכך שרי"מ אפשטיין התכתב עם רבים. אולם, הוא עצמו לא אסף את מכתביו לכדי שו"ת.

כמעט כל מה שנמצא כיום לוקט לאחרונה ע"י הורוויץ ל"שו"ת הערוך השולחן"⁷² בו מלוקטים לפי מניין הסימנים קמ"ט "תשובות, ליקוטים ומכתבים". הורוויץ עשה עבודה יסודית ומצא כמעט כל מה שכתב רי"מ אפשטיין ונמצא כיום: החל מכתבי העת השונים, הסכמות לספרים, וכלה בכתבי יד שאסף מאוספים פרטיים ומספריות. בנוסף לכך הביא הערוך חלקים מדרשותיו שהובאו לדפוס במלואם על ידי פישביין.⁷³ ספר זה מסייע לנו רבות למצוא חומרי רקע (בתנאי שהורוויץ סבר שמדובר בחומר הלכתי).⁷⁴ כדרכו של שו"ת, הספר סודר על סדר של נושאים הלכתיים ולא בסדר כרונולוגי.

למרות התרומה הרבה שבליקוט זה, קשה למצוא לו משמעות הלכתית אמיתית כשו"ת כיוון שרובם ככולם של הסימנים העוסקים בדיונים הלכתיים המובאים בספר נידונו על ידי המחבר עצמו בערוך השולחן,⁷⁵ ובמקרים רבים ניתן למצוא בערוך השולחן עצמו אף את הפרטים של השאלות עצמן.⁷⁶ ובמקרים בהם כן מדובר על דין חדש, הוא בדרך כלל נכתב ללא בירור הלכתי מספק לרמת שו"ת.⁷⁷ אולם יש לציין שבתחום שאלות ממזרות ונישואים ישנן מספר שאלות חדשות וייחודיות,⁷⁸ שחלקן אולי נידונו בכתב היד החסר על אבן העזר. מעבר לכך, כמעט ולא נמצא מקרים שרי"מ אפשטיין כתב אחרת מדבריו בערוך השולחן או חזר בו מדבריו.⁷⁹ תופעה זאת מובנת לכאורה עקב היקף היצירה העצום של ערוך השולחן בו הוא נגע למעשה בכל הנושאים ההלכתיים הרלוונטיים, אולם היא מעידה על תפיסה ברורה של מי שאינו מרבה לחזור בו. דברים אלו תואמים לדברי נכדו על אופי הכתיבה שלו שנעשה

⁷² הורוויץ, כתבי הערוך השולחן (תשס"ז).

⁷³ כל הדרשות הודפסו עם הערות ומראי מקומות על ידי פישביין בערוך השולחן כרך ט (תשנ"א) וליקוטם ל"שו"ת לא מוסיף להם ערך מחקרי אלא רק גורע מהם ומוסיף להם טעויות.

⁷⁴ הערוך צנזר לכאורה כל נושא שאינו הלכתי, דבר הבולט בציטוטי דרשותיו, אך לא באמת משקף את שאר המכתבים, שרבים מהם נושאים אופייניים ולא הלכתיים.

⁷⁵ בשלושת הערות הבאות האות המודגשת מציינת את הסימן בספר של הורוויץ, כתבי הערוך השולחן (תשס"ז) ולאחריה את המקור המקביל בערוך השולחן (סימן וסעיף): א: אורח חיים קסח, כז; ג: שם רסא, ח; ד: שם שנח, כא; ה-ו: דרשות קול בן לוי; ח: אורח חיים תס; ט: שם תנג, יז-כג; י: שם תנג, יז-כג; יא-יט: דרשות קול בן לוי; כ: אורח חיים תרמח, כח-כט; כב: יורה דעה סג, יז; קיח, כב; כג: שם סט, עב; קכא, כז; כד: שם פג כה-לג; כה: שם לו, עט; מא, לו; כו: שם קג, כב; כז: שם קצ, קלה; כט: שם רסד, יט; לב: שם שכב, ג; לג: שם שסג, ה.

⁷⁶ לדוגמה ביחס להיתר אתרוגי קורפו כ, אורח חיים תרמח, כח-כט.

⁷⁷ דיונים במקרים חדשים ללא הרחבה במקורות: ז: היתר להדליק אור חשמלי ביו"ט, אך ללא העמקה. כט: היתר להשתמש למציצה במכונה אך ללא כל דיון. ל: היתר להשתמש בשם "שדי" לשם כוונת שדה ולא לשם השם; לא: דיון על ציטוט מדברי משכילים (לא נוגע בהלכה).

⁷⁸ סימנים לד-מב.

⁷⁹ הורוויץ, כתבי הערוך השולחן (תשס"ז) סימן כד מובא: "ועל דבריו נגד ראיתי בהלכות מליחה יפה כתב ומודה אני לו" המקור אותו הוא ציין מובא בערוך השולחן יורה דעה, סימן פג כה-לג, אולם למעשה אין מדובר על חזרה מפסיקת ההלכה והוא מפנה את השואל להכרעתו בערוך השולחן.

ללא חזרות ותיקונים.⁸⁰ תופעות אלו יכולות להסביר מדוע המחבר, שלא היה מן הנמנעים מכתובה והוצאה לאור, לא ראה לעצמו צורך לאסוף את התשובות שנתן לכדי ספר שו"ת עצמאי. עם זאת, מבחינת המחקר ישנו יתרון בולט לספר שו"ת על ספר סדור כערוך השלחן בכך שהוא אקטואלי ומשקף את הדילמות שעמדו בפני הפוסק, ומתעד את ההתמודדות של פוסק ההלכה עם קשיים מציאותיים, ומאפשר לנו לגלות טפח מהשיקולים של הפוסק בהכרעת ההלכה והמתודולוגיה שלו בקריאת המקורות. בנוסף לכך ספר שו"ת, בהיותו חלק מדיאלוג, מאפשר לנו לראות התמודדות עם קשיים שמחבר ספר קוהרנטי עלול להשמיט או להסתיר. נעזר בכלי זה בהמשך בירור הדברים.

⁸⁰ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 270-271.

פרק 2: מפעל 'ערוך השלחן' – חלק חושן משפט

מבוא 2.1

הספר ערוך השלחן, היצירה המרכזית של ר"מ אפשטיין, הוא יצירה הלכתית המקיפה כמעט את כל הנושאים ההלכתיים. למעשה, לא מצוי בידנו אף חיבור מאז הרמב"ם שהצליח להקיף כל כך הרבה נושאים הלכתיים. בפרקים הבאים נבחן את ייחודה של יצירה זאת ויחסה לספרות המקבילה וכן את המאפיינים המתודולוגיים של דרך פסיקת ההלכה של ר"מ אפשטיין.

מבחינת צורת החיבור ניתן להצביע על שני מאפיינים בולטים:

א. כתיבה עצמאית שלא נשענת על טקסט אחר.

ובהרחבה: בעוד כמעט כל הספרים ההלכתיים שנכתבו לאחר השולחן ערוך הינם ספרים שנשמכים ברובם על דברי השולחן ערוך, באמצעות הערות על גביו או קיצורו, ערוך השלחן נכתב בדרך שונה, ללא הצמדה לנוסח השלחן ערוך או לנוסח ספר אחר.⁸¹

ב. עיסוק בסוגיות ובטעמים לעצמם לאו דווקא דרך סיכום דעות הפוסקים.

ובהרחבה: רוב ככל ספרי הפסיקה המאוחרים לשלחן ערוך מתייחסים לחוסר בטעמי הדינים שבפסיקת השלחן ערוך, אולם בדרך כלל הכוונה להבאת טעמיו של השלחן ערוך ודיון בהם תוך הפרדה היסטורית בין השלחן ערוך לספרות שקדמה לו.⁸² בערוך השלחן ניכר שהטעמים והמקורות הם הבסיס ההלכתי המרכזי, ללא הפרדה מובהקת בין צורת הדיון בספרות התקופות השונות: חז"ל, ראשונים הקודמים לשלחן ערוך והאחרונים שלאחר השלחן ערוך. הדיון בפוסקים הוא בעיקר בהכרעתם בין הטעמים השונים האפשריים.

בנוסף לשני מאפיינים ייחודיים אלה ר"מ אפשטיין בערוך השלחן, בדומה לספרי ההלכה האחרים, מקפיד להציג את המסקנה ההלכתית הברורה לדעתו.

בפרק זה אגע בתיאור הרקע ליצירה זאת, בדגש על הבחירה לפתוח בחלק חושן משפט, המגמות המוצהרות בפתיחה זאת ומאפייניה.

⁸¹ ראה עוד בפרק 4 עמ' 55 שם מובאת התייחסות לשאלת המניע והמשמעות של כך ליחסו לשלחן ערוך.
⁸² לדוגמא הקדמת המשנה ברורה לחלק ראשון וחלק שלישי, הקדמת הלבוש ועוד. ראה עוד זיין, סופרים (תשי"ט) עמ' 33.

2.2 הרקע ההיסטורי ליצירת הספר

בתקופה שבה הוא התחבר ופורסם, בשנות השמונים של המאה ה-19, ספר ערוך השלחן על חלק חושן משפט נדרש להתמודד עם קשיים רבים.

2.2.1 הכתיבה בנושאי המשפט העברי במהלך המאה ה-19

השופט אלון⁸³ הצביע על כך שכמעט ולא נכתבו ספרים על חלק חושן ומשפט מראשית האמנציפציה ובפרט במהלך המאה ה-19. למעשה, הוא כותב שאין לנו אף חיבור מתקופה זאת על חושן משפט למעט ערוך השלחן. לדברי אלון, "התקופה האחרונה" לפי הגדרתו, כלומר מסוף המאה השמונה עשרה עד לתקופת "ההתעוררות הלאומית", היא התקופה של דעיכה כללית של המשפט העברי. מקור הדעיכה העיקרי לדבריו הוא אובדן "האוטונומיה השיפוטית", כיוון שעד לתקופה זאת היתה בדרך כלל סמכות שיפוט למערכת הדתית, ובמקומות רבים גם סמכות ענישה. ביטול סמכות השיפוט עיקר את המשמעות של המשפט העברי ולכן חלק חושן משפט ירד מגדולתו.

אין ספק שטענתו של השופט אלון יכולה להסביר את הצמצום בכתיבה בחלק זה. אולם הדברים מתייחסים רק לפריזמה מצומצמת מאוד של משמעות המשפט העברי – מימוש סמכות בית הדין לכפות על הצדדים לבוא לדין. כלומר, גם לאחר שבתי הדין לא יכלו לדון את הצדדים בכפייה, עדיין פעל בית הדין במקרה שהצדדים באו מרצון או מכוח הסמכות הדתית. ניתן להוכיח את מציאותם של "בתי דין" מתפקדים גם במהלך המאה ה-19 הן בכתבים היסטוריים⁸⁴, והן מנוסח הדברים בספרי הפסיקה ובספר ערוך השלחן עצמו.⁸⁵ לכן מרכיבים רבים של חלק חושן משפט נשארו רלוונטיים גם לאחר ביטול האוטונומיה השיפוטית, וקשה לקבל באופן מלא את נקודת המוצא של טענתו של אלון שמערכת המשפט ובתי הדין איבדו כל רלוונטיות. מכאן, שהקביעה שלחלק חושן משפט לא נשארה משמעות מעשית בתקופת האמנציפציה איננה קביעה מספקת על מנת להסביר את הצמצום המשמעותי בספרות הנוגעת בחושן משפט, ולצידה את החריגה של מפעלו של ר"מ אפשטיין.

⁸³ אלון, המשפט העברי (תשנ"ב) עמ' 41-36.

⁸⁴ מאיר בר-אילן (בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 269) מתאר כיצד פעל ר"מ אפשטיין כדין. תיאור מעניין שמשקף אולי גם את אופי בית הדין באותה תקופה ניתן לראות בספרו של יצחק בשביס זינגר "בית דינו של אבא" שם הוא מתאר מתוך מבט של ילד שהיה נוכח בדיונים שהגיעו לבית דינו של אביו.

⁸⁵ לדוגמא הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן כא: "וידוע שרחוק למצוא מודעה גמורה במכירה, וכמעט שלא זכיתי מעולם לטוען [=לטעון] טענת מודעה במכירה...". וכן בערוך השלחן עצמו מובא מנהגי בית הדין במקומות שונים: ערוך השלחן, חושן משפט סימן ג, ו; סימן ה, יא; סימן ז, כב (על מנהג זה עצמו מתייחס גם אלון, המשפט העברי (תשנ"ב) עמ' 598; ראה גם קופר, מנהג (תשע"ז) עמ' 309); סימן מו, יג; כח; סימן רז, מח. רשימה זאת היא רשימה ראשונית וראוי לחקור לעומק נושא זה בשאר ספרות התקופה.

2.2.2 שלטון הצאר הרוסי ו"הסופות בנגב" בסוף המאה ה-19

בניגוד לטענה של השופט אלון ניתן לראות שדווקא הפגיעה בזכויותיהם של היהודים, השפיעה על היכולת לעסוק בחושן משפט לא פחות מאשר האמנציפציה עצמה. במקרה של ערוך השלחן, הקושי הזה מהווה את הרקע ההיסטורי האמיתי לכתובת החיבור תחת שלטון הצאר הרוסי בשנות השמונים והתשעים של המאה ה-19.

בדף הראשון של ספר ערוך השלחן על חלק חושן משפט מובא מסמך ארוך ומפורט בשם "כבוד מלך", הנוגע ליחס הראוי כלפי השלטון הרוסי. מסמך זה חושף בפנינו את התנאים ההיסטוריים הספציפיים איתם התמודד ריי"מ אפשטיין. מסמך זה יכול להתפרש כדף ריצוי לצנזורה, אולם, פישביין טען שעל אף שניתן למצוא הקדמות רבות מעין הקדמה זאת בספרים שנאלצו לעמוד בפני הצנזורה, היקף הטענות ואורך המסמך הינם חריגים, ועל כן יש לקרוא מסמך זה כמסמך היסטורי משמעותי שיכול לחשוף את יחסו האמיתי של ריי"מ אפשטיין כלפי השלטון הרוסי.⁸⁶

לדברי פישביין מדובר במסמך אפולוגטי פנימי שנועד להתמודד עם מסע האנטישמי שהגיע לשיאו בעיתונות הרוסית לאחר רצח הצאר אלכסנדר ניקולאייביץ' השני (בתאריך 1 למרץ 1881). רצח הצאר הוביל לפרעות שכונו לימים "סופות בנגב",⁸⁷ ול"חוקי מאיי" שהגיעו לאחר אותן פרעות ולמעשה שינו את יחס השלטון כלפי היהודים והטילו הגבלות קשות על יהודי האימפריה הרוסית מבחינה כלכלית וחברתית. פישביין טוען, בין היתר, שהמסמך מגיב לדה-לגיטימציה של הקהילה היהודית שבאה בעקבות הדפסת "ספר הקהל"⁸⁸ שטען שהסמכות של הקהל בתוך הקהילה היהודית מהווה איום לשלטון; ריי"מ אפשטיין ניסה למעשה להאבק בתודעה וכן הוא מסביר מדוע המחויבות של היהודים להלכה לא מסכנת את השלטון ואף להיפך. לדבריו ריי"מ אפשטיין מביע בדברים עמדה שהפגיעה בקהילה היהודית בפרעות העממיות וב"חוקי מאיי" שבאו לאחריהם לא נבעו מרשעותו של השלטון אלא מההסתה האנטישמית שבעיתונות ובה יש להיאבק. במובן זה ריי"מ אפשטיין, כרב דובר רוסית, מהווה מעין מתווך לקורא היהודי שאיננו מבין את הלך הרוח הפוליטי. כמו כן, הוא אף מביע עמדה פוליטית עקרונית שאין למרוד בשלטון אלא להיאבק בטענות האנטישמיות שמופצות בעיתונות הרוסית.

⁸⁶ Fishbane, Boldness (2009) p.37-45.

⁸⁷ פישביין מתארך כתיבת דברים אלו לשנים 1881-1882 בהתאם להקשר ההיסטורי שלאחר רצח הצאר אלכסנדר השני. עוד על תקופה זאת ראה: לוזה, יהודי רוסיה (תשע"ב).

⁸⁸ פורסם בידי היהודי המומר יעקב בראפמאן בשנת 1869.

הסברו של פישביין הינו שרי"מ אפשטיין למעשה אימץ גישה עקרונית שהדרך הנכונה להתנהלות הקהילה היהודית בגלות היא להעצים את המלך ולא למרוד בו.⁸⁹ התגובה הפוליטית ההפוכה לדברים שמציג רי"מ אפשטיין היא תגובתם של תנועת "חיבת ציון" שהוקמה כתגובה לפרעות הסופות בנגב וקראו לחזור לארץ ישראל כיוון שאין לסמוך יותר על השלטון. הפער בין הדברים יכול להסביר את עמדתו העקרונית ביחס לציונות.⁹⁰

רי"מ אפשטיין במהלך המסמך אכן מתייחס באופן מפורש לאנטישמיות שבעיתונות הרוסית: "כל מיני דילטוריא על הצאן האובדות האלה, אשר תוקעים ומריעים צוררי ישראל בכתבי עיתיהם לתת את ישראל לשמצה". כמו כן, הוא מתייחס להגבלת היהודים בחוקי מאי: "ומי יתן אשר הממשלה הרוממה היתה ידה פתוחה להתיר לכל איש מישראל לקנות קרקע מעט... ואמת הדבר אשר מפני שנגדר בעדינו זכות קניית קרקע ואנחנו נודדים באויר...". זאת, לצד קריאתו לכיבוד המלך ולהעצמת מעמדו.

פישביין נסמך על כך שהמסמך נכתב בעברית ולכן הוא מכוון לקורא היהודי, אולם ניתן להציע כנגד זה שהמכתב מיועד לשכנע את הצנזור שמושפע וודאי מהעיתונות ומספר "הקהל". על כן יתכן והמסמך לא מבטא את עמדתו האמיתית של רי"מ אפשטיין אלא עמדה יציבה שתוכל לשרוד את מבחן הצנזורה. ואכן, בניגוד לקריאה של פישביין, הרב איתם הנקין ראה במסמך "כבוד מלך" חלק מההתמודדות עם הצנזורה ולא יותר, תוך שהוא נשען

⁸⁹ לצד התייחסות זאת יש לצרף את התייחסותו שלשלטון הרוסי כפי שעולה בספר קול בני לוי, (בתוך ערוך השלחן כרך ט (תשנ"א)) ספר הדרושים של רי"מ אפשטיין ראה: Fishbane, Boldness (2009) p.121.
⁹⁰ חשוב להדגיש שבתקופה שהתחבר מסמך זה עוד לא קמה התנועה הציונית, אולם יחסו של רי"מ אפשטיין לתנועה הציונית ולנעשה בארץ ישראל בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 מורכב: לקראת סוף ימיו (1905), לאחר הקמת התנועה הציונית והקמת תנועת המזרחי הצטרף רי"מ אפשטיין למכתב חריף נגד תנועת המזרחי והציונות (תל-תלפיות, כסלו תרס"ה). לעומת זאת, נכדו מאיר בר-אילן ותלמידו הרב מימון היו שניהם לימים מראשי תנועת המזרחי, וכבר בתקופה ההיא היו פעילים בה בידיעת רי"מ אפשטיין. שניהם ניסו לתאר באופן מרוכך את התנגדותו לציונות (בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 285; מימון, שרי המאה (תשנ"ט) עמ' 81, 117; וראה עוד: Fishbane, Boldness, (2009) p.16-19; הנקין, ביקורת פרידמן (תשס"ז) 123-124). יש לציין שישנה דמות ציונית נוספת שהייתה בקשר עם רי"מ אפשטיין, והיא נחמן צבי גיצו, פעיל ציוני בעיר נובהרדוק (בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 285) שכתב עליו גם הספד ארוך ביום השנה לפטירתו ראה: געצאוו, אדר (תרס"ט). המכתב נגד הציונות הובא ע"י הורוויץ, כתיבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן עו, אך המילה "מזרחי" צונזרה שם, לעומת זאת בערוך השלחן עם פסקי משנה ברורה (תשס"ו) עמ' יג המכתב צוטט עם תוספות מהערוך. צורת הבאת הדברים חושפת את עמדותיהם של המביאים כלפי הציונות יותר מאשר את עמדתו של רי"מ אפשטיין.

מעבר להתייחסות הרשמית ניתן לאפיין את יחסו לנעשה בארץ על פי עוד שלוש מקורות: התייחסות אחת היא התנגדותו לייבא את אתרוגי קורפו (שבאי יוון) לאירופה, כאשר אחד הנימוקים שהוא מעלה הוא העדפת פירות ארץ ישראל (מובאת במקור בשדי חמד (מדיני, תרס"ד), מערכת הלמ"ד, כלל קמא אות לב, ונדפסה שוב בסגנון אחר בשנת תרס"ט בערוך השלחן אורח חיים, סימן תרמח, כח-כט). מימון, שרי המאה (תשנ"ט) עמ' 117, הביא תשובה זאת כראיה ל"מורכבות" היחס של רי"מ אפשטיין לציונות, אולם יש לשים לב שמכתב זה לא מעלה כל טיעון ביחס לחקלאים אלא רק ביחס לקדושת פירות ארץ ישראל. התייחסות שניה היא ההתנגדות לשימוש בהיתר מכירה במושבות בארץ ישראל (ערוך השלחן העתיד, זרעים סימן א, טו; וראה זיון, סופרים (תשי"ט) עמ' 34). והתייחסות שלישית היא בחירתו להביא את הלכות תרומות ומעשרות דווקא בערוך השלחן העתיד ולא בערוך השלחן יורה דעה (ראה לעיל הע' 45).
מכלל הדברים נראה שרי"מ אפשטיין צידד בגישה שיש לשמור על השקט בתנאי שלטון הצאר הרוסי ולא למרוד בו, יחד עם אהבה לארץ ישראל וביקורת על התהליך של בנייתה.

על הוכחות ברורות לכך שהצנזורה השפיעה על ר"מ אפשטיין בכתיבתו והסתייגותו מחלק מפקיו שנכתבו לצורך ריצוי הצנזור.⁹¹

אין ספק ששתי הטענות נכונות, האחת שר"מ אפשטיין נאלץ להתנסח בזהירות מפני הצנזור מצד שני שהוא מודע להלך הרוח בקהל בתקופתו ומגיב לה בעמדה יציבה ושמרנית. כל אחת מהטענות: הן הצורך לקבל את מרות השלטון והן הרקע האנטישמי והצנזור המחמיר, מבטאים זווית אחרת לרקע המורכב של כתיבת והוצאת הספר, כאשר ביחד הן מהוות הסבר אלטרנטיבי להסברו של השופט אלון להיעדר ספרות בנושאים אלו מאותה תקופה. מצד שני רקע זה גם מדגיש את החריגה שבכתיבת ספר זה.

2.3 הקדמת ערוך השלחן

לאחר מסמך "כבוד מלך" מובאת ההקדמה, למעשה ר"מ אפשטיין כתב הקדמה אחת לספרו והיא ההקדמה לחלק חושן משפט. ההקדמה הודפסה רק על החלק הראשון שייצא לאור לראשונה בשנת תרמ"ג (1883) ולא על שאר החלקים שיצאו בהמשך,⁹² אולם ברור שההקדמה מכוונת גם לשאר החלקים.⁹³ בהקדמה הוא פורס את משנתו על השתלשלות התורה שבעל פה, ומתוך זה הוא דן במקומו של התלמוד ומקומה של המחלוקת, ודרכם של הפוסקים. לאור מבנה זה הוא מסכם את מבנה ספרו ותכליתו.

היחס להקדמה הוא תמיד אמביוולנטי. מחד מדובר על הצהרת הכותב, וממילא היא חושפת לכאורה את הלך רוחו בזמן הכתיבה. מאידך, ההקדמה הערוכה והמדודה פעמים רבות מייצרת מצג ספציפי, שאיננו המצג השלם על התמודדותו של הכותב. מעבר לכך "השקלא וטריא", המשא-ומתן, שמתגלה בכתיבת ספר שלם, תמיד יכיל מורכבות גדולה יותר מאשר המהלך שנבחר בקפדנות להכתב בהקדמה. תוך התחשבות בשיקולים אלה נשתמש בהקדמה כעמדת המוצא לעיין בדבריו.

⁹¹ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקכ. על השפעת הצנזורה על ספרי ההלכה בתקופה זאת ראה: אליאשביץ' הצנזורה (תשע"ב).

⁹² גם כאשר הושלמה הסדרה, מהדורות הצילום השאירו את ההקדמה על חושן משפט חלק א. רק במהדורות ערוך השולחן עם פסקי משנה ברורה (תשס"ו) הובאה ההקדמה בחלק א' של הסדרה (אורח חיים) אולם הם הדפיסו אותה פעם נוספת במקומה המקורי בתחילת חושן משפט.

⁹³ לדוגמה בפירוט ספרי האחרונים הוא מונה כמה אחרונים שכתבו רק על אורח חיים כדוגמת המגן אברהם חיבורו של הרב אברהם אבלי גומבינר (1637-1682) שנכתב על חלק אורח חיים, ומחברים שכתבו רק על אבן העזר לדוגמה הבית שמואל שחיבר ר' שמואל בן אורי שרגא פייבוש (המאה ה-17).

2.4 "עמוק עמוק הוא לשית עין על כל דברי רבותינו האחרונים"

ר"מ אפשטיין בחר כאמור לפתוח את יצירתו דווקא בחלק חושן משפט ולא בחלקים המעשיים והמקובלים יותר של ספרות ההלכה (אורח חיים ויורה דעה), והוא מביא לכך שני טעמים בהקדמתו:

והיתה התחלתי בחלק חושן משפט, כי עמוק עמוק הוא לשית עין על כל דברי רבותינו האחרונים העמוקים והרחבים. ונגד זה בחלק השני – נחסרנו מנעימות דבריהם, וכל מעיינם היה בחלק הראשון. ושמה הניחו לי כר נרחב להתפשט בו.

כלומר הסיבה הראשונה לבחירה זאת היא כי קשה לתפוס את כל מכלול דברי האחרונים בסוגיות אלו (אותם הוא מנה כמה פסקאות לפני כן). השופט אלון הצביע על כך שספר ערוך השלחן הוא למעשה הספר היחיד מתוך סוגת הספרים המסכמים שנכתבו לאחר השולחן ערוך שעוסק בפירוט מלא בחושן משפט.⁹⁴ על כן נראה שלכאורה התכלית העיקרית שעמדה לנגד עיניו היא לארגן מחדש את הדעות. ניתן לקבוע שגם היום על אף הפריחה הרבה של ספרי הסיכום⁹⁵ עדיין לא יצא לאור כמעט אף ספר סיכום מקיף על חלק זה של השלחן ערוך. רוב החיבורים שנכתבים על חלק חושן משפט ממוקדים בניסיון לתווך בין ההלכה למציאות המשפטית המודרנית,⁹⁶ או בנושאים ממוקדים,⁹⁷ יוצא מן הכלל הוא ספר פתחי חושן שמקיף באופן יסודי את חושן משפט על אף שהוא אינו ערוך על סדר השלחן ערוך.⁹⁸

השופט אלון בתיאורו את השתלשלות המחקר במשפט העברי הראה שלמעשה חוקרי משפט עברי (בתקופתו) לא עסקו כלל בספרות הפסיקה של האחרונים אלא רק בספרות המקרא וחז"ל. הוא הסביר תופעה זאת בשלושה נימוקים כאשר הנימוק השלישי והרלוונטי לעניינו הוא חוסר יכולת ההשגה של כמות החומר הרחבה.

עדות למורכבות של יצירה מעין זאת ניתן לראות בדברי הרב יצחק איזק הלוי הרצוג, הרב הראשי לישראל בקום המדינה, שניסה לבנות דגם מעשי לכתיבה ומחקר בחלק חושן ומשפט. לדבריו יש צורך ליצר ספרות הלכתית מודרנית בסגנון "ערוך השלחן" כדי להטמיע את חלק חושן ומשפט בבתי המשפט במדינת ישראל.⁹⁹ בתוך דבריו ניכרת ההבנה שערוך

⁹⁴ אלון, המשפט העברי (תשנ"ב) עמ' 1208.

⁹⁵ על נושאים בחלק אורח חיים יצאו קבצים מקיפים כדוגמת סדרת הילקוט יוסף (הרב יצחק יוסף, החל משנת תשל"א 1971), וסדרת הפניני הלכה (הרב אליעזר מלמד החל משנת תשנ"ג 1993).

⁹⁶ כדוגמת ספרית המשפט העברי בעריכתו של נחום רקובר.

⁹⁷ כדוגמת הספרות החרדית הענפה בנושאים אלו.

⁹⁸ עשרה חלקים שכתב דיין העדה החרדית הרב יעקב ישעיה בלויא, (תשמ"ג-תשנ"ו), סדרה זאת ראוייה למחקר בפני עצמו.

⁹⁹ הרצוג, גדרים (תשכ"ב) עמ' יד: "להכין מעין 'ערוך השלחן'... זה כבר צורך הכרחי גם לבתי הדין הרבניים. יש

השלחן התמודד בצורה נדירה עם סיכום מרחב הדיונים הנצרך למי שבא להבין את יישומם. למעשה מצאתי רק עוד שני מפעלים מאוחרים שניסו לעמוד ביעד של חיבור שיטתי על סדר השלחן ערוך: סדרת "הלכה פסוקה – משפט התורה למקורותיו בתלמוד ופוסקים על סדר השלחן ערוך" שנכתבה לפי חזונו של הרב הרצוג¹⁰⁰ אולם למעשה ערוך הספר בחר לחברו דווקא במתכונת "המשנה ברורה"¹⁰¹ ושבעת חלקי הסדרה הראשונים שנכתבו במשך תקופה של עשרות שנים נוגעים למעשה רק ב-38 הסימנים הראשונים של הלכות דיינים ועדות,¹⁰² ולאחרונה יצא כרך נוסף המקיף עוד 13 סימנים נוספים.¹⁰³ מפעל שהמשיך את המתודה של המפעל זה הוא "משפט ערוך" של הרב זלמן נחמיה גולדברג¹⁰⁴ שעד כה הצליח להשלים בשישה כרכים את הלכות עדות (סימנים כח-לח) ואת הלכות טוען ונטען (עה-צו). משך זמן הכתיבה והיקפם של שני פרויקטים אלו, שנכתבו על ידי אנשים רבים ובמשך עשרות שנים יכולים ללמד על הקושי הרב להכיל ולסכם נושא מורכב זה. קושי שגם מצריך מתודה ייחודית ושונה.

מכלל הדברים ניתן להבין שהמשימה לסכם את דברי האחרונים והראשונים על חלק זה של השלחן ערוך מחייב מתודה ייחודית, ולא פחות מכך שיעור קומה של פוסק שיש בכוחו להכריע מה לסכם ומה לא לסכם.

2.5 "ערוך ומסדר הוא ולא מלקט"

בסוף ההקדמה מובאים עשרה כללים שנתן רי"מ אפשטיין לדרך כתיבת ספרו. ביניהם הכללים בהבאת האחרונים ודרך הדיון בהם:

(ב) כל דברי רבותינו האחרונים, כשחולקים על ה"שולחן ערוך" – הבאתי דעתם

ובמילתא בטעמא, וכן דיניהם שחדשו.

כמה שטחים שבהם אנו זקוקים להשלמות, בשים לב להתפתחות החיים הכלכליים, וגם לתקנות במסגרת של תוה"ק [=תורתנו הקדושה]. וכן יש צורך להקל במדה ידועה על הלימוד והעיון והשימוש במקורות - למעשה התועלת תהיה כפולה - בשבילנו, וגם בשביל בתי המשפט של המדינה. הבה אפרש את דברי. אם אנחנו לא נוציא "אוצר משפטים" בצורה ההיא, מה יעשו היריסטים שאינם יכולים להתמצא בחושן המשפט? ערוך השלחן המודרני שמציע הרב הרצוג הוא מחד התמודדות עם המורכבות בחלק חושן המשפט, ומאידך התמודדות עם המציאות המתחדשת. יש לציין שאלון, המשפט העברי (תשנ"ב) עמ' 1607 מציין לדברי הרב הרצוג.

¹⁰⁰ הלכה פסוקה חלק א (תשכ"ב) עמ' יא-טו.

¹⁰¹ הלכה פסוקה חלק א (תשכ"ב) עמ' לב-לג, סקירתו מעידה על התעלמות מוחלטת ממפעל ערוך השלחן, תוך דגש על שיטת הפסיקה שבספר המשנה ברורה. מתוך מה שאביא בפרק האחרון ניתן להציע שחוסר ההצלחה לחבר ספר כזה נבעה מהרצון ליצר ספר שיוצא ידי כל השיטות, דבר שכמעט בלתי אפשרי למימוש בפרט בחלק חושן משפט.

¹⁰² מכון הרי פישל, הלכה פסוקה: חושן משפט א-ח (תשכ"ב); חושן משפט ט-כז (תשמ"ז); חושן משפט כח-כט (ירושלים, תשנ"ג); חושן משפט ל-לא (ישראל תשנ"ט); חושן משפט לב-לד (ירושלים, תשס"ו); חושן משפט לה-לח (ירושלים, תשס"ט).

¹⁰³ מכון הרי פישל, הלכה פסוקה: חושן משפט רכז-מ (תשע"ג).

¹⁰⁴ גולדברג, משפט ערוך קדומים: מכון משפט ערוך (תשס"ב-תשע"ד). יש לציין שהרב זלמן נחמיה גולדברג היה אחד המשתתפים בכרך הלכה פסוקה (תשמ"ז) והמשיך את ספריו מהנקודה בה נפסקה פעילותו במפעל הלכה פסוקה ובמתכונת זהה.

ג) במקום שיש מחלוקת בין רבותינו האחרונים – והבאתי דעותיהם. ואם היה לי בדבר מה להכריע – לא מנעתי מלכתוב הכרעתי, כפי עניינת דעתי, ולהמעין משפט הבחירה.

ד) בהרבה מקומות כשחולקים על רבותינו בעלי ה"שולחן ערוך", וה' העיר עיני ליישב דבריהם – כתבתי מה שנראה לעניות דעתי.

כפי שניתן לראות מדובר בהצהרה שהוא הביא את עמדות האחרונים במקום שחלקו על השלחן ערוך. הצהרה זאת כאמור קשה ליישום, כיוון שעל כל סעיף ישנם עשרות פירושים ואין ספק שלא כולם מובאים בערוך השלחן. מתוך הדברים מסתבר שהוא לא מתכוון לכל דברי האחרונים המפרשים את השלחן ערוך, אלא דווקא את דברי האחרונים "החולקים". כלומר, הוא סידר את השיטות ורק דעה שלדעתו חולקת הוצגה כדעה עצמאית, ואכן נראה בספר שאם ישנן כמה דעות שמסכימות, בדרך כלל הוא לא יביא את כולן אלא את הראשונה או הבולטת בסדר. ניתן להגדיר זאת בהגדרה שכתב הרב זיון על ספר אחר של ר"מ אפשטיין: "ערוך ומסדר הוא - ולא מלקט".¹⁰⁵

בנוסף לכך, ר"מ אפשטיין אינו מצהיר על אף פוסק בתור פוסק בעל מעמד קנוני בכיר שהלכה כמותו בכל מקום. להיפך, מדבריו עולה שכל האחרונים יכולים לחלוק על השלחן ערוך ויתכן שתוכרע ההלכה כמותם; מאידך, גם האחרונים לא מקבלים מעמד בכורה למול השלחן ערוך אשר עליו הוא יכול לבחור להגן. "טעמם ונימוקם" הוא השיקול היחיד שמזכיר ר"מ אפשטיין, דרכו ככל הנראה הוא מציע את "הנראה לעניות דעתי" ככלי הפסיקה המרכזי.

מהדברים עולה שר"מ אפשטיין ראה את עצמו כבעל זכות הכרעה בין דעות האחרונים ובכלל זה, הזכות להכריע בין השלחן ערוך והחולקים עליו. על אף שנראה שמדובר בהכרעה מכוח סמכות אישית של הפוסק,¹⁰⁶ מעיון בתוך ערוך השלחן ניתן לראות בקלות שהוא משתמש בכלים מקובלים ברוב הכרעותיו כגון "רוב הפוסקים",¹⁰⁷ כללי ספקות שונים.¹⁰⁸ מאידך, כפי שנרחיב עוד בפרק הבא, הוא שמר לעצמו גמישות בהכרעה. דוגמא לכך רואים

¹⁰⁵ זיון, סופרים (תשי"ט) עמ' 77. אמירה זאת נאמרה כדי לציין את דרך עבודתו בערוך השלחן העתידי שסידר את הדינים ואת המקורות הראשוניים ולא את דברי האחרונים. אולם לדעתי הגדרה זאת מתאימה גם לכך שהוא לא טורח ללקט את כל השיטות בשמם.
¹⁰⁶ ועל כך ביקרו אותו חלק מחכמי דורו, ראה הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקלא.
¹⁰⁷ בערוך השלחן מובאים כללי פסיקה רבים (יורה דעה רמב, נח-סו; חושן משפט סימן יח) וכן ניתן למצוא למעלה מ-600 פעמים שהוא משתמש בעקרון של רוב דעות לבטא את הדעה המרכזית בסוגיה. עם זאת כפי שמובא בדוגמא למעלה ניתן לראות שלמרות עמדת "רוב הפוסקים" הוא מוכן לבאר את כל הסוגיה אחרת במקום הצורך.
¹⁰⁸ כך לדוגמא לא מצאתי פער בין כמות הפעמים שהוא משתמש בכלל "ספק ברכות להקל" בהלכות תפילה וברכות לעומת הספר המקביל המשנה ברורה. נושא זה מצריך מחקר מעמיק שאין ביכולתי להקיף בעבודה זאת.

בפעמים הרבות שהוא מוצא לנכון להגן על המנהג למרות שהוא נוגד את כללי הפסיקה המקובלים.

יש מקום לבחון את המושג בו בחר להשתמש באופן קבוע: "לעניות דעתי".¹⁰⁹ ניתן להציע בזהירות שביטוי זה מעיד על התפיסה עקרונית שהכרעת ההלכה איננה הכרעה אחת ברורה אלא הכרעה המסורה לפוסקים בכל דור ובכללם רי"מ אפשטיין "ולחמעיין משפט הבחירה".

2.5.1 הכרעת דיין מתוך אומדן דעת – דוגמא לדרך סיכום הדעות

דוגמא להתמודדותו של רי"מ אפשטיין בהבאת סוגיה מורכבת אפשר לראות בדבריו בהלכה העוסקת בשאלת הסמכות של דיין להכריע לפי אומדן הדעת בהיעדר ראיות פורמאליות (כגון, שני עדים או שטר). סוגיה זו עברה שינויים רבים לאורך ההיסטוריה, ומוסכם שמדין התלמוד ישנו היתר לדיין לפסוק לפי אומדנה כאשר הוא משוכנע בדבר. אך כבר הרמב"ם כתב ש"הסכימו רוב בתי דיני ישראל" שלמעשה אין לפסוק לפי אומדנה.¹¹⁰ הרמב"ם למעשה מודה שמדובר בשינוי היסטורי הנובע לדבריו ממצאות של בתי דין שאינם הגונים. ולכן הפרקטיקה היחידה שמשאיר הרמב"ם היא לגרום לחייב להודות או להימנע מהכרעה:

ואעפ"כ אם העיד אדם נאמן בדבר מכל הדברים ונטתה דעת הדיין שאמת הוא

אומר, ממתין בדין ואינו דוחה עדותו ונושא ונותן עם בעלי דינין עד שיווד

לדברי העד או יעשו פשרה או יסתלק מן הדין.¹¹¹

כלומר סמכות הדיין היא: לעכב את הדין עד שהחייב יודה, או להסתלק ממנו אך לא לפסוק אותו. הרמב"ם לא הבדיל בין תובע לנתבע, ואכן לגבי תובע רמאי מוסכם שהאפשרות הקיצונית ביותר היא להסתלק מן הדין. הרא"ש הוסיף לפסק הרמב"ם שניתן לתת פסק דין לנתבע שאין להזקק לתובע זה וכך למעשה להכריע לטובת הנתבע, ודבריו הובאו בשלחן ערוך.¹¹² לעומת זאת, במציאות שבה הנתבע הוא הרמאי, הדין קשה יותר שהרי הסתלקות מן הדין למעשה יוצרת עוול גדול יותר מאחר והממון נשאר בידי הנתבע. ואכן השלחן ערוך הבדיל בין תובע לנתבע, אולם למעשה הוא השאיר את הכרעת הרמב"ם על כנה גם בנתבע:

ומשרבו בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה, הסכימו שלא יהפכו שבועה אלא

בראיה ברורה... ואעפ"כ אם העיד אדם נאמן בדבר מכל הדברים ונטתה דעת

¹⁰⁹ ביטוי זה יוכל להתפרש כנימוסים גרידא, אולם הבחירה בהקדמה להדגיש שזאת הדרך שלו לפסוק מדגישה שאכן מדובר בתפיסה יסודית.

¹¹⁰ רמב"ם, משנה תורה הלכות סנהדרין פרק כד הלכה ב.

¹¹¹ רמב"ם, שם.

¹¹² שלחן ערוך, חושן משפט, טו, ג.

הדיין שאמת הוא אומר, ממתין בדין ואינו דוחה עדותו, ונושא ונותן עם בעלי דינים עד שיוזו לדברי העד, ודורש וחוקר עד שיתברר הדבר או יעשו פשרה, או יסתלק מן הדין כמו שנתבאר.¹¹³

כלומר למעשה גם בנתבע אין לדיין ברירה והדבר היחיד שהוא יכול לעשות הוא להשתמש בכל כובד משקלו ללחוץ על הצדדים אך לא מעבר לכך.

באחרונים ובראשונים הובאו צדדים שונים של שאלה זאת ודרכים שונים להתמודד איתה. בערוך השלחן סיכם דיון זה בארבעה סעיפים בלבד.¹¹⁴ כשבוחנים סעיפים אלו ניתן לראות שהוא כותב את רוב הדברים ללא ציטוט ומזכיר למעשה רק שלוש דעות בשמן: דעת הרא"ש (שהובאה לעיל) בסעיף ג, דעת הרמב"ם, ושתי דעות שחלקו עליו בסעיף ד:

...צריך הדיין לדרוש ולחקור יפה יפה עד שיתברר הדבר או שיעמול לעשות פשרה ובדברים כאלו אין ביכולת לבאר כל פרט ופרט שיכול להיות ותן לחכם ויחכם עוד ואם הדיין הוא ירא אלקים חכם ונבון ויודע היטב בהיות העולם יבין דבר מדבר וילמוד דבר מדבר עד שיצא האמת לאמתו ואף על פי שהרמב"ם ז"ל כתב דמשרבו בתי דינים שאינם בעלי בינה ואינם הגונים אין לדון ע"פ אומדן דעת מ"מ המהרי"ק והאלשי"ך ועוד רבים מהגדולים כתבו דהיכא דיש אומדנות הרבה ולבו של הדיין שלם בדבר והוא מומחה ומוחזק לאינו נושא פנים בדין יש לו לדון ע"פ אומדנא דמוכח גם בזמן הזה ובלבד שתהיה כוונתו לשם שמים.¹¹⁵

רי"מ אפשטיין למעשה מצמצם בהבאת פרטי הדעות השונות והמחלוקת היחידה שהוא מציג בדיון זה היא בין דברי הרמב"ם להנהגה בפועל של מהרי"ק – רבי יוסף קולון (המאה ה-15)¹¹⁶ ואלישי"ך – ר' משה אלשיך (המאה ה-16) ו"רבים מהגדולים",¹¹⁷ וכך למעשה הוא מביא את המחלוקת המרכזית. כפי שניתן לראות, רי"מ אפשטיין לא מגדיר כאן הגדרות חותכות כיצד לממש את העקרון אלא "תן לחכם ויחכם".¹¹⁸ עם זאת הוא מביע עמדה ברורה

¹¹³ שלחן ערוך חושן משפט, סימן טו, סעיף ה. יש להדגיש שהשלחן ערוך מביא בסעיף ד בשם הרא"ש ש"דיין מומחה ויחיד בדורו" יכול לפסוק לפי אומדן דעת, אולם הבאת דברי הרמב"ם בסעיף ה מקשה על ההבנה מה פסק המחבר ובפרט שההגדרה "יחיד בדורו" מצומצמת מאוד.

¹¹⁴ ערוך השלחן, חושן משפט, סימן טו, ג-ו.

¹¹⁵ ערוך השלחן חושן משפט סימן טו, ד.

¹¹⁶ דברי מהרי"ק הובאו כבר על ידי הרמ"א (דרכי משה הארוך, סימן טו, סעיף ד) כשהוא מביא אותם משני הקשרים שונים בשו"ת מהרי"ק, (ונציה, רע"ט) שורש יד; שורש קיח שאלה ה.

¹¹⁷ מהרי"ם אלשיך סימן מ, הובא גם בפתחי תשובה (על השולחן ערוך סימן טו, סעיף קטן ט) בשם כמה פוסקים אחרונים, ומסתבר שלהם כיוון רי"מ אפשטיין במילים "ועוד רבים מהגדולים".

¹¹⁸ יש לשים לב שבמקרה זה הוא לא מחפש "פתרון ספר" – הלכה פסוקה לכלל הבעיות, אלא מסתפק ב"תן לחכם ויחכם", כלומר הוא מעדיף להשאיר את הבחירה במקרים שונים בידי הדיין. התייחסות זאת ראויה למחקר מקיף וניתן למצוא לה דוגמאות נוספות לדוגמא בדבריו הקצרים על כללי קים לי (ערוך השלחן חושן

שלמרות דברי הרמב"ם ניתן לדון באומדן דעת שנשענת לדבריו על "רבים וגדולים". במקרה זה ערוך השלחן ביאר שהפסיקה כמהרי"ק למעשה מאפשרת לחלוק על הרמב"ם וכך הוא הכריע.

מתודת הסיכום שמצטיירת במקרה זה היא שרי"מ אפשטיין התייחס בקצרה לשיטות השונות, והכריע תוך כדי שהוא מייצג את הדעות בשמות בודדים מתוך מכלול השמות ומתמקד בטעם ובהכרעה.

אם משווים את היקף הדיון בסוגיה זאת לספר הלכה פסוקה¹¹⁹ ניתן לראות שבספר זה מובאים עמדות רבות של פוסקים ושיטות, וכמובן גם עמדה זאת מובאת בתור "כתבו הרבה פוסקים"¹²⁰ (ללא איזכור ערוך השלחן עצמו). סגנון הבאת הדברים שם לכאורה מעיד על דיוק בשיטות רבות, אולם למעשה בשונה מערוך השלחן קשה למצוא בדבריהם שיטתיות ברורה, וכדרכו של ספר שכולל שיטות שונות קשה ליישב את הסתירות שבין השיטות שמובאות שם ולקבוע באמת מהי ההלכה הפסוקה.¹²¹

אחת ההגדרות הטובות שמצאתי לאופי כתיבתו של רי"מ אפשטיין היא שעל אף שהוא עוסק בכל הלכה בצורה ארוכה מתוך טעמיה ומקורותיה אין לו "סגנון של מאריך",¹²² כלומר הוא לא מביא את כל האפשרויות השונות אלא מתמצת את הדברים בקצרה לפי שיטות ומכריע. למעשה ניתן לראות שכאשר הוא רואה שהלכה מסוימת מוסכמת, הוא כותב אותה כדעה קנונית, ואינו מביא אותה בשם דעה ספציפית. רק כאשר הוא מתמודד עם מחלוקת הוא מציין לשמם של הצדדים ומכריע ביניהם.¹²³

ניתן להציע שרי"מ אפשטיין למעשה חיפש את השיטות ולא את הדעות. בדרך כלל המשקל הרב הוא לסברא והשיטה בסוגיה. בנוסף לכך דרך הסיכום של רי"מ אפשטיין משקפת גישה שהוא איננו ספר בודד, אלא סיכום אחרון של השיטות אותם ניתן למצוא בקלות בשאר

משפט סימן כה, יג) שיבאו לקמן עמ' 61. ניתן להסביר תופעה זאת בכך שהוא לא חשש מריבוי אפשרויות, כפי שנרחיב בפרק הבא.

¹¹⁹ הלכה פסוקה חלק ב, עמ' 201-192.

¹²⁰ שם ליד הערה 125.

¹²¹ כך לדוגמה בהערה 109 ולידה מובאת שיטה לפיה אם דיין פסק מאומדן הדעת לאחר הכרעת הרמב"ם אין לבטל את דינו, ממנו פשוט שאין לעשות כך לכתחילה, זאת לעומת מה שהובאה כאן והדברים שנאמרו ליד הערה 125 שמאפשרים לעשות כך.

¹²² דנציגר, באר הלכה (תשס"ו) עמ' מא.

¹²³ ראה גם זיון, סופרים (תשי"ט) עמ' 32.

הספרים.¹²⁴ ולכן הוא בחר בתמצית ובהכרעה, כשהוא לא פוסח על דעות שונות אך גם לא מאריך יתר על המידה בראיות השונות.

2.6 "כר נרחב להתפשט בו"

הסיבה השנייה שמביא ר"מ אפשטיין לבחירה בחושן משפט כפי שהוצג קודם היא שבשונה מהחלק הראשון של חושן משפט שסיכמו מהווה אתגר ומתודה ייחודית, ב"חלק השני" לפי דבריו אין הרבה ספרות: "ושמה הניחו לי כר נרחב להתפשט בו". שאיפה זאת מציבה למעשה את ר"מ אפשטיין לא רק כמי שמנסה לסכם את מכלול השיטות ולהכריע ביניהם, אלא לא פחות מכך כחדשן שרוצה להביע את חידושו במקום שחסר בו דעות ושבזו הם יכולים להתקבל.

חיפוש "כר להתפשט בו" יכול לתת לנו מענה כללי לסדר הכתיבה של מפעל ערוך השלחן כפי שהוא הוצג לעיל.¹²⁵ למעשה, ניתן לקבוע מתוך סדר הדפסת ערוך השלחן, שר"מ אפשטיין פיתח את יצירתו מהנושאים הנדירים והקשים, והמשיך בכתיבתו לנושאים הידועים והנפוצים בהם "צפיפות" הספרים גדולה יותר.¹²⁶ וכך למעשה, הכרך שעוסק בתחום כמעט הכי מצוי ומאתגר בהלכה – הלכות שבת – עלה מהדפוס ימים ספורים לאחר פטירתו בשנת תרס"ח. באופן מעניין מגמה זאת הינה מגמה הפוכה למגמתו של הרב ישראל מאיר הכהן מראדין, שבחר לחבר את ספרו "המשנה ברורה" בסדר הפוך, תוך שהוא הקדים את חלק ג (העוסק בהלכות שבת) לחלק ב (העוסק בהשלמת הלכות תפילה וברכות) משום החשש שמא הוא לא יספיק להשלים את המלאכה.¹²⁷

ניתן לומר שבעוד חפץ חיים כתב את ספרו מתוך דאגה וחשש שבלעדיו לא יתבהרו הלכות שבת לציבור ועל כן חשוב לעסוק קודם כל בנושאים החמורים ביותר, ר"מ אפשטיין הניח שאין צורך וביקוש לדבריו בתחומים פופולריים, אלא דווקא בתחום מאתגר וחדשני. רק לאחר שהוא מצא "כר להתפשט בו" ושיש קהל לסגנונו הייחודי, הוא המשיך לעסוק בנושאים המקובלים והמרכזיים, שחלקם יצאו לאחר פטירתו.

¹²⁴ וכך הוא מצהיר באות ז' בכללים שבסוף ההקדמה: "בכל מקום שלא כתבתי מקור ששאבתי ממנו – ידע המעיין שזהו מדברי רבותינו בעלי ה"שולחן ערוך", אך הרחבתי הדברים בהלכתא בטעמא... ר"מ אפשטיין לא התיימר להחליף את כל הספרים שלפניו, והוא סומך על המעיין שימצא בקלות את מקור דבריו בבית יוסף.

¹²⁵ לעיל עמ' 11.

¹²⁶ ראה גם ז'וין, סופרים (תשי"ט) עמ' 30.

¹²⁷ לפי עדות בנו: פופקו, מכתבי חפץ חיים (תרצ"ז) עמ' 38.

2.7 "חלק שני" של חושן משפט

כאמור הטעם השני שהביא ר"מ אפשטיין לכתיבתו על חושן משפט הוא שבחלק השני יש חוסר בספרי מפרשים אשר התמקדו רק בחלק הראשון. ממשפט זה היה ניתן להבין שאכן ישנים שני חלקים ידועים לחושן משפט ושיש פער ידוע בכמות הפירושים.¹²⁸ אולם קשה למצוא מובהקות כזו.

ראשית עצם חלוקת השולחן ערוך חושן ומשפט לשני חלקים איננה חלוקה מובהקת: במהדורות הנפוצות כיום מתחלק חושן ומשפט לשלוש, ומצאנו בעבר גירסאות ללא חלוקה (כרך אחד) וגירסאות בשני חלקים.¹²⁹ ככלל ספרי השולחן ערוך יצאו בהרבה מהדורות וכל אחד חולק בדרך שונה. לכאורה היה ניתן להציע שהחלוקה של ר"מ אפשטיין היא החלוקה שהוא עושה בעצמו: חלק א - סימנים א-קפט; חלק ב - סימנים קצ-תכז. אולם חלוקה זאת לא רק שאיננה חלוקה מובהקת בספרי השולחן ערוך, אף לא מצאתי חלוקה שכזאת באף אחד מהספרים המודפסים למעט ערוך השולחן עצמו.¹³⁰

בנוסף לכך, גם בתחום הפירושים קשה למצוא חלוקה מובהקת לשני חלקים. שני החיבורים היסודיים על חושן ומשפט שנכתבו אחרי הדפסת שולחן ערוך עם הערות הרמ"א הם הסמ"ע (ספר מאירת עיניים) של הרב רבי יהושע פלק כץ (1555-1614), והש"ך (שפתי כהן) שחיבר הרב שבתאי כהן (1622-1663), והם מקיפים את כל חלק חושן ומשפט¹³¹ ולא ניתן לומר עליהם ש"נחסרו מנעימות דבריהם" כפי שכתב ר"מ אפשטיין בהקדמה. מעבר לשני חיבורי היסוד גם הספרים "קצות החושן" שחיבר ר' אריה לייב הלר (1745-1812) וספר "נתיבות המשפט" שחיבר רבי יעקב לורברבוים מליסא (1770-1832) נכתבו על כל סימני חושן משפט. למעשה, הספר היחיד מבין מפרשי השולחן ערוך המרכזיים על חושן משפט שיש בו הפרדה

¹²⁸ ואכן הרב איתם הנקין ביאר בפשטות שכוונתו לכך שהמפרשים הקלאסיים לא כתבו את פרושם על חלק שני (הנקין, הנקין, ספרי ערוך השולחן (תשע"ד) עמ' תקטו). לטענתו על המחצית השניה של חושן משפט לא נכתבו "חיבוריהם של התומים, הקצות והנתיבות" אך כפי שמובא למעלה הדברים נכונים רק לגבי ה"תומים" ואילו שאר המחברים כן כתבו על חלק שני.

¹²⁹ במהדורות השולחן ערוך הראשונות בלי המפרשים (ונציה שכו 1566); קראקא שלח (1578) הודפס חלק חושן משפט בכרך אחד יחד עם אבן העזר. ובהמשך הודפס מחדש בחלק אחד נפרד מאבן העזר. גם המהדורה הראשונה של כל אחד משני המפרשים המרכזיים לחושן ומשפט הייתה בכרך אחד: ספר מאירת עיניים (פראג שע"ד-שע"ה) ושפתי כהן (אמסטרדם, תכ"ג, ראה פייגלין, הש"ך (תשע"ה) עמ' 25-26). וכך חלק גודל מהמהדורות עם נושאי הכלים המרכזיים היו בכרך אחד. (לדוגמא מהדורת פיורדא 1767).

¹³⁰ למעשה ישנה חלוקה דומה והיא החלוקה לשלוש של דפוסי הצילום ראה להלן הערה 135.

¹³¹ לגבי הש"ך כתב "כסף הקודשים" חו"מ קנו, ז: "כי כנראה על חלק שני של חו"מ לא חיבר הש"כ ז"ל חיבור בקביעות...". כלומר גם הרב אברהם דוד בן אשר וואהרמן מבוטשאטש, (גליציה 1771-1840) מדייק שאין חיבור רציף על חלק זה. אולם יש להדגיש שהדברים אינם מפורשים בש"כ שכתב את חיבורו על כל הסימנים, אולם יתכן וכוונתו להבדל בגודל החיבור כפי שנראה בהמשך ולא מתוך דיוק בדברי הש"כ עצמו. (תודה ליחזקאל פייגלין שהאיר את עיני במקור זה).

בין חלק ראשון לשני הוא ספר "האורים ותומים"¹³² שחיבר ר' יונתן אייבשיץ (1690-1764 בערך) שיצא לאור רק עד סימן קנב.

קשה להניח שכל דברי ר"מ אפשטיין כוונו לספר האורים ותומים, שכן על אף שהוא מוזכר בספר ערוך השלחן פעמים רבות הוא איננו מרכזי דיו.¹³³ מסתבר שדברי ערוך השלחן מתייחסים לתופעה אחרת, והיא היקף הפירושים. את היקף הפירושים על שני החלקים ניתן ללמוד מחוסר השוויון שבגודלם של חלקי השלחן ערוך כפי שניתן לראות בשתי ההדפסות המרכזיות שעליהן מבוססות מהדורות צילום רבות עד היום,¹³⁴ אשר מחולקות במקור לשני חלקים לא מאוזנים.¹³⁵ מכאן יש הוכחה לטענתו הבסיסית ש"כל מעיינם היה בחלק הראשון". למעשה, ההבדל בין כמות הסימנים שכונסו בדפוסים בחלק הראשון מעידה על ריבוי מפרשים ודיונים ביחס לכמות המפרשים בחלק השני.

אם כן מסתבר, שטענתו של ר"מ אפשטיין על הצמצום במפרשים נובעת מהחלוקה הלא מאוזנת ומהיקף הפירושים ולא ממגמה מוצהרת של מפרשים להתעלם מהנושאים שבחצי השני של השלחן ערוך. ר"מ אפשטיין זיהה ב"טביעת עין", ככל הנראה מתוך הלימוד עצמו, שהמפרשים התמקדו והאריכו בחלק הראשון הרבה יותר מאשר בחלק השני, ולכן הוא "מצא" למעשה כר נרחב לפרוס את שיטתו העצמאית בחלק זה.

הכר הנרחב מעיד למעשה על רצון לחדש ולהוסיף ולא רק לסכם ולשכלל את כלל השיטות.

2.8 הזכות להתפטר – דוגמא למגמת החדשנות

בניגוד לדוגמא שהובאה לעיל שבה ראינו את מגמתו של ר"מ אפשטיין לקצר את הדיונים הארוכים, בדוגמא הבאה מתוך "חלק שני" ניתן לראות כיצד ר"מ אפשטיין למעשה מחדש ומציע קריאה מקורית בפרשנות הדין והסוגיה ביסודה.

נתמקד בקצרה בדין בדיני עבודה שעוסק בשאלה האם ניתן לעשות חוזה שיפקיע את הזכות של העובד להתפטר. מסגרת הסוגיה רחבה וכדרכם של נושאים הלכתיים היא מתפרסת

¹³² אייבשיץ, אורים ותומים (תרמ"ב), יצא לאור לראשונה קארלסרווא, תקל"ה-תקל"ז (1775-1777).
¹³³ בנוסף לכך האורים ותומים נכתב בפלפול רב בדרך שונה מאוד מאופיו של ספר ערוך השלחן, ולכן לא סביר שר"מ אפשטיין התכוון שהעדרו הוא "כר נרחב להתפשט בו".
¹³⁴ לעמברג תרנ"ח (1898), וקניגסברג תרט"ו (1855). שתי מהדורות אלו צולמו בהדפסות רבות כאשר למעשה כיום מקובל לחלק את הכרכים לשלוש כפי שאפרט בהערה הבאה.
¹³⁵ במהדורות קניגסברג (תרט"ו) החלוקה היא: חלק א. סימנים א-קכא (676 עמ'); חלק ב. סימנים קכב-תכז (722 עמ'). ובמהדורת לעמברג (תרנ"ח) החלוקה היא: חלק א. סימנים א-קלב. (364 דפים כפולים) חלק ב. סימנים קלג-תכז (326 דפים כפולים) כשלמעשה בכרך השני ישנה חלוקה פנימית של רלט דפים ועוד פז דפים. למעשה במהדורות הצילום חילקו כרכים אלו לשלוש וניתן לזהות את מקור הצילום בדרך כלל לפי תחילת המספור של העמודים בחלק השני: סימן קכב (קניגסברג) או סימן קלג (לעמברג).

לסוגיות רבות, ועל כן ננסה להתמקד בחידושו של רי"מ אפשטיין לעומת שאר השיטות איתן הוא התמודד.

בתלמוד הבבלי¹³⁶ מובא עקרון יסודי בדיני פועלים שכאשר פועל מושכר למעסיק "ידי" קנויות למעסיק. עם זאת, באופן חריג למרות ה"קניין" אין למנוע ממנו את יכולת החזרה מטעם ייחודי המבוסס על דברי הפסוק: "כי לי בני ישראל עבדים"¹³⁷, ממנו דורש רב שאסור למעסיק לשעבד את הפועל כעבד, ולכן מתי שרוצה העובד להפסיק את עבודתו חייבים לאפשר לו זאת. כלומר, בניגוד לחוזה רגיל, ממנו אי אפשר לחזור לאחור שהוסכם הדבר באופן כשר (נעשה "קניין"),¹³⁸ חזרת פועלים אפשרית גם לאחר הקניין, בגלל טעם מוסרי יסודי שאי מתן אפשרות החזרה מחשיבה את הפועל לעבד.

הבית יוסף הביא בשם הריטב"א, רבי יום טוב בן אברהם אלאשבילי (1250-1330) דין חדשני:

...כתב הריטב"א בתשובה (סי' קיז) בשם רבותיו שלא אמרו שפועל יכול לחזור בו אלא (בשוכר) [בהשכיר] עצמו באמירה אבל כל שנשתעבד בקנין לטפויי מילתא אתא [=להוסיף דבר בא] שלא יוכל לחזור בו:¹³⁹

בדברי הריטב"א הללו בשם רבותיו עולה למעשה שניתן לעשות פעולת קניין נוספת שתמנע מפועל את זכות החזרה. כלומר, העקרון המוסרי שעומד ביסוד זכות ההתפטרות איננו "קוגנטי", בלתי ניתן להתניה, אלא כמו דינים רבים בחלק חושן משפט ניתן להתנות גם על זה בשעת כריתת החוזה.¹⁴⁰ בשלחן ערוך לא הובא דין זה והש"ך דייק שהוא סותר דין אחר שהובא ברמ"א ומקורו בדברי רבינו תם והרא"ש, שרק בקבלן שאין בו חשש "עבד" ניתן להתנות על זכות ביטול החוזה. מכאן מסיק הש"ך למעשה שבפועל הדין צריך להיות שונה, בניגוד לדעת הריטב"א שהביא הבית יוסף:

¹³⁶ בבלי, בבא מציעא י ע"א. ראה עוד במאמרי: גולדשטיין, קבלן (תשע"ו) עמ' 252.
¹³⁷ ויקרא כה, נה. הפסוק לא עוסק בדיני עבודה אלא בדיני עבד עברי אולם דרשתו של רב ככל הנראה רואה בו עקרון יסודי שיש איסור להפוך פועל לעבד.
¹³⁸ לדוגמא: שולחן ערוך, חושן משפט, שיב, א: "המשכיר לחבירו בית או חצר או מרחץ או חנות לזמן קצוב, אינו יכול לחזור בו ולהוציאו תוך זמנו, אפילו נפל ביתו של משכיר שאין לו מקום לדור בו, ואפילו העני וצריך למכרו לאחר, אינו יכול להוציאו, והמקח קיים" כלומר, אדם שהשכיר בית ונעשה קניין לא יכול לחזור בו ולבטל את החוזה אפילו אם אין לו היכן לגור.
¹³⁹ בית יוסף, חושן משפט, סימן שלג.
¹⁴⁰ מקור דבריו בשו"ת הריטב"א סימן קיז, מהם עולה במפורש שלדעת הריטב"א על אף שאכן התורה נתנה לשכיר זכות אין זה שונה מכל זכות אחרת בדיני ממון וניתן להתנות על כך. לכן למעשה לדעתו אין זה משנה שמקור הדברים בדרישה מוסרית הנלמדת מפסוק ואם התנו על כך התנאי קיים.

... ולפע"ד [=ולפי עניות דעת] נראה ששאר כל הפוסקים שלא חילקו בכך לא ס"ל הכי [=סבירא להו, סברו כך] וכן נלפע"ד [=נראה לפי עניות דעת] עיקר וגם מטעמא דלי בני ישראל עבדים ולא עבדי [=עבדים] לעבדים משמע דבכל ענין יכול לחזור [=לחזור] בו וכן משמע לפע"ד [=לפי עניות דעת] ממ"ש [=ממה שכתב] הרא"ש פרק הזהב וטור ורבי ירוחם ושאר פוסקי גבי משיכת כלי האומנות דאע"ג דמהני [=דאף על גב שמועיל] לענין קבלן שנגמ' [=שנגמר] קנין השכירות בכך מ"מ [=מכל מקום] פועל יוכל לחזור... ואולי גם המחבר חזר בו ולכך לא חילק כאן בשלחן ערוך בין נשתעבד בקנין או לא כן נלפע"ד [=נראה לפי עניות דעת], שוב מצאתי כדברי להדיא בריב"ש ריש סי' תע"ו ונתתי שמחה בלבי...¹⁴¹

הש"ך מקשה שתי קושיות מרכזיות. אחת מסברה, שהלא סברת הגמרא היא סברה מוסרית יסודית וכיצד ניתן להתנות עליה? קושי שני הוא השוואה לדין אומן (שהוא קבלן) שם מובא שניתן לעשות קניין שימנע ממנו ביטול החוזה, ובדין שם יש הבדלה מפורשת בין "קבלן" ל"שכיר", משום שבקבלן לא שייך הסברה המוסרית והחשש שיחשב לעבד, ומכאן שבעובד לא יתכן להתנות תנאי כזה. בסיום הדברים הוא מדייק שיתכן שגם ר' יוסף קארו חזר בו כיוון שהוא הביא דין זה רק בבית יוסף ולא בשלחן ערוך, ומסיים שכדבריו נמצא בדברי הריב"ש – רבי יצחק בר שש"ת (1326 - 1408).

לעומת הש"ך, ר"מ אפשטיין הביא את דין הריטב"א ופירש אותו בדרך מקורית. תחילה הביא ר"מ אפשטיין את דין הריטב"א, תוך שהוא מדגיש שהדין מובא בבית יוסף "בספרו הארוך" ומתעלם מהשמטתו בשלחן ערוך.¹⁴² לאחר מכן הביא את טענת הש"ך ודחה אותה:

וטעם דעה ראשונה נ"ל [=נראה לי] דבירושלמי [פ"ו דב"מ] אומר דלטעמא דלי בני ישראל עבדים גם הבעה"ב [=הבעל הבית, המעסיק] יכול לחזור בו ואנן קיי"ל [=ואנחנו קיים לנו] כטעם זה וצ"ל [=וצריך לומר] דזה שכתבו הפוסקים שהבעה"ב אינו יכול לחזור בו היינו שלא יהא ידו על העליונה כפועל אלא ידו על התחתונה כקבלן כמו שיתבאר וראיה דהנה הטור והרמ"א כתבו בסי' זה דבעה"ב [=דבעל הבית] החוזר בו ידו על התחתונה אלמא שיכול לחזור בו ומטעם דאין שעבוד מזה על זה כלל ולפי"ז [=ולפי זה] התחלת המלאכה באמת

¹⁴¹ ש"כ חושן משפט, שלג, יד.

¹⁴² כפי שנראה עוד בהמשך ערוך השלחן העדיף בדרך כלל את ספר הבית יוסף הארוך על פני השלחן ערוך אשר ראה בו קיצור הבית יוסף ולא ספר עצמאי.

אינו קנין כלל וזהו גזירת התורה שהתחלת המלאכה לא תהא קנין כלל מטעמא דלי בני ישראל עבדים שאינו יכול לשעבד עצמו ע"י מלאכתו כעבד וזה שהפוסקים קוראים לזה קנין הוא רק בשם המושאל...¹⁴³

ר"מ אפשטיין למעשה מצייר את כל הסוגיה בדרך יחודית. תחילה הוא מביא את הדרשה מתוך התלמוד הירושלמי לפיה הדרשה "כי לי בני ישראל עבדים" איננה רק הגנה על העובד אלא מדובר בכלל הדדי המגדיר את אופי חוזה העבודה: "כי לי בני ישראל עבדים אין ישראל קונין זה את זה... בין פועל בין בעל הבית יכול לחזור בו".¹⁴⁴ לפי דבריו, כל הדין מתחיל מתוך ההבנה שחוזה עבודה הוא חוזה שניתן להפקעה. לפי זה הוא פוסק שאין לפרש אף פוסק כחולק וסובר שניתן להתנות על זה. לדעתו כל הדין הוא רק בשאלה "יד מי על העליונה", כלומר בשאלת הפיצויים – מי יספוג את הנזק שבהחלפת העובד. לדעתו, שיטת הריטב"א היא שניתן לעשות קניין שישנה את תנאי החוזה ויד הפועל תהיה על התחנתונה בדומה למעמדו של המעסיק "וזה שהפוסקים קוראים לזה קנין הוא רק בשם המושאל".

ר"מ אפשטיין למעשה מגיע לסוגיה בדרך עיונית סביב שאלה מורכבת שלא נענתה בבית יוסף, והיא מהו אופיו של חוזה עבודה? שהרי אם למעשה ניתן להתפטר ולפטר מה משמעות הקניין? בסעיפים הראשונים שלא הארכנו בהם הוא מראה שאין לראות בחוזה הסכם חד צדדי כיוון שיש זכות הן לעובד להתפטר והן למעסיק לפטר את העובד. על כן תשובתו על פי הירושלמי היא שאין לדמות קניין פועלים לשאר קניינים ולמעשה חוזה עבודה איננו חוזה וניתן תמיד להפקיע אותו.¹⁴⁵ ר"מ אפשטיין למעשה מסדר את כל שיטות הראשונים באופן מקורי ושונה מאידך שהם מצטיירים בש"ך או בפשטות הבית יוסף, כאשר הוא מכניס לתמונה את הדרשה שבירושלמי ומעמיד את הראשונים לפי הבנה זאת.

למעשה, למרות שלכאורה הוא בא לערוך ולסדר את שיטות הראשונים, בפועל ר"מ אפשטיין מציע קריאה עיונית מקורית בגוף הסוגיות והראשונים, קריאה שמשפיעה גם על הפסיקה למעשה.

¹⁴³ ערוך השלחן חושן משפט סימן שלג, ח.

¹⁴⁴ תלמוד ירושלמי (ונציה) מסכת בבא מציעא פרק ו, הלכה ב (דף יא, טור א).

¹⁴⁵ ר' משה פינשטיין (פינשטיין, אגרות משה, חושן משפט חלק א, סימן פא) העלה קושיה זאת והראה שניתן לענות עליה בשלוש דרכים: לדעת ר' אריה לייב הלר בחיבור קצות החושן (ס"ק ה; וס"ק ח) יש כאן קניין גמור "ככל קונה חפץ" ולכן המעסיק לא יכול לחזור בו ככל קונה חפץ (וכן ניתן לדייק בשולחן ערוך הרב אורח חיים מהדורא בתרא סימן רמג). לדעת הש"כ (ס"ק ב וס"ק כה) יש כאן קניין "התחייבות" השונה מקניין חפץ ולכן תתכן הגבלה שהעובד יכול לחזור בו. ואילו לדעת ר' יעקב מליסא בחיבור נתיבות המשפט (ס"ק ו) אין כאן קניין כלל אלא "חיוב בעלמא", כלומר לכל צד יש חיוב לחלקו אך אין כאן מושג קנייני כלל. המקור של בעל נתיבות המשפט הוא אותו ירושלמי שהביא ר"מ אפשטיין, וכך מצדד גם הרב פינשטיין ראה עוד במאמרי גולדשטיין קבלן (תשע"ו) עמ' 254. יש להעיר שהרב פינשטיין לא מזכיר כאן את עמדת ר"מ אפשטיין למרות שהעריך אותו מאוד (ראה לקמן עמ' 71) ויתכן שהדבר נבע מכך שבשונה משאר חלקי ערוך השלחן חלק חושן משפט לא היה לפני הרב פינשטיין בדרך קבע, כפי שהוא כותב במפורש במקום אחר (אגרות משה, חושן משפט חלק א, סימן קב).

ספר ערוך השלחן הוא למעשה כמעט הספר היחיד שנכתב על חלק חושן משפט במהלך המאה ה-19, תקופה שהתחילה בנסיגה בסמכות בתי הדין כתוצאה מהתפשטותה של האמנציפציה. אולם קשה לקבל את ההנחה שאיבוד האוטונומיה השיפוטית קטע כל עיסוק בחלק חושן משפט. כהשלמה לרקע הספר חשוב להבין שהספר נכתב בתקופה סוערת ביותר ברוסיה הצארית סמוך ואחרי פרעות ה"סופות בנגב" בסוף המאה ה-19. לצד תקופה סוערת זאת הספר משקף תפיסה שמרנית לפיה יש לקבל את מרות השלטון. לכך יש להוסיף, שהספר נכתב תחת פיקוח הדוק של הצנזורה הרוסית.

מתוך הסיבות לחיבור רואים שהמגמה היא לסכם את שיטות הפוסקים בתחום מורכב וקשה. גם כאן ערוך השלחן ייחודי בכך שהוא למעשה ספר הסיכום היחיד המלא על חלק חושן משפט מתקופת הבית יוסף ועד ימינו. דרך סיכומו את הפוסקים האחרונים בדרך כלל משקפת עמדה קצרה ופסקנית שבוררת את השיטות ולא מנסה לצאת ידי כולם כפי שניסו לעשות ספרי הסיכום החלקיים המאוחרים יותר.

למעשה, על אף שהספר נכתב מתוך שאיפה לסכם את דברי האחרונים, יש בספר חדשנות רבה, אשר מראש הודגשה כמניע לחבר את החלק השני של חושן משפט אך למעשה היא נמצאת כמעט בכל מקום בספר.

פרק 3: ריבוי דעות לכתחילה

מבוא 3.1

כפי שהוצג עד כה, ספר ערוך השלחן מבוסס על הבאת כלל השיטות בגמרא ובראשונים ורק לאחר מכן הדיון בפוסקים והכרעת ההלכה. בפרק זה נבחן את יחסו העקרוני של רי"מ אפשרי לריבוי דעות בהלכה, וננסה לבחון את השאלה העקרונית: מה המשמעות להבאת השיטות השונות שמרכיבות את ההלכה? שאלה שמשפיעה על השאלה הגדולה יותר – מהו הקנון ההלכתי?

את הדיון נפתח בדבריו בהקדמה, מהם נראה את עמדתו הייחודית ביחס לריבוי דעות. וננסה לבחון עמדה זאת באמצעות שני מאפיינים מתודולוגיים: היכולת להקל בשעת הדחק, ומשמעותו של הנהג והמנהג לעומת הקנון.

3.2 יסודות תורה שבעל פה ומעמדו הקנוני של התלמוד

רי"מ אפשרי פותח את ההקדמה בשאלת מקור סמכותה של התורה שבעל פה והגדרתה. הפתיחה בשאלה זאת משמשת למעשה הקדמה לשאלת מקור הסמכות של ההלכה, שמתפתחת לבסוף לשאלת הסמכות של הפוסקים והמתודה העקרונית של דרך פסיקת ההלכה. הנושא הראשון הוא הראיות בתורה שכתב לקיומה של תורה שבעל פה, שלמעשה נותנים לה תוקף וסמכות, ומשם הוא עובר לדון ביצירת ההלכה וראשיתה במשנה והתלמוד.

לדבריו המשנה מהווה את הרמז המכיל את כל המסורת של התורה שבעל פה:

...ומזה [=המסורת] רבינו הקדוש וחבורתא קדישתא דיליה – חיברו אלו

הששה סדרי משנה, והעלום על ספר בקיצור נמרץ, רק לזכרון דברים בעלמא.

ואחר כך כל החכמים שבדורות הבאים, כל עמלם היתה להבין דברי המשניות,

ומה שנתוסף עליו מהתוספתות והברייתות, וספרא וספרי ומכילתא, אם כי

כולם נרמזים במשנה.¹⁴⁶

המשנה לדבריו היא כתיבת המסורת שבעל פה "בקיצור נמרץ לזכרון דברים בעלמא" כדי שלא תעלם בחורבן ובגלות. מדבריו עולה שיש להתייחס למשנה ככללים של התורה שבעל פה מהם ניתן לגזור פרטים רבים. ומשם מגיע התלמוד:

¹⁴⁶ הקדמת ערוך השלחן לחושן משפט, תרמ"ג. וכן כל הציטוטים ללא מקור בפרק זה.

אמנם לאו כל מוחא סביל דא [=לא כל מוח סובל את זה], להבינם מתוך קיצורי המשניות, ולזה בימי רבינא ורב אשי, וכל חכמי ישראל שבימיהם, נגמר זה התלמוד הגדול והקדוש, ומאז אין לנו רשות לא להוסיף ולא לגרוע מהתלמוד, רק להבין דבריו.

התלמוד לדבריו נועד להבהיר את פרטי המסורות הרמוזות במשניות. כתיבת התלמוד נבעה מכך שנוסח הקצר של המשנה הקשה להעביר את כל הרקע שלה, אולם התלמוד לעצמו אינו חידוש אלא רק גילוי הרזים שבמשנה. על אף שלכאורה כל הדינים רמוזים במשנה, הפיתוח שלהם בתלמוד מקבל תוקף עצמאי: "ומאז אין לנו רשות לא להוסיף ולא לגרוע מהתלמוד, רק להבין דבריו". כלומר, למרות שהתלמוד איננו תיעוד המסורת אלא גילוי הרמזים שבמשנה, לתלמוד יש סמכות שאיננה ניתן לערער – סמכות קנונית.

דברים אלו זהים כמעט לגמרי לדברי מהרש"ל, ר' שלמה לוריא (1510-1574) בהקדמתו לים של שלמה:

בימי רבינא ורב אשי, שהוא גדול בדור האחרון, להוסיף ולחבר התלמוד, כולל הסדרים בתכלית האריכות המשא והמתן, ובימיו נסתם התלמוד, שאין להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו...¹⁴⁷

האיסור להוסיף ולגרוע מהתלמוד יכול להתפרש במונח מצומצם: שלאחר ימיהם אין להוסיף על התלמוד עצמו אך לא כהגבלה על הקנון. אולם, מהרש"ל בהמשך מגדיר באופן מפורש את מעמדו הייחודי של התלמוד:

ומתוך זה ניתן לבעל דין לחלוק ולומר קיים ליה כחד מנהון, הספרדי כספרדים, וכל אחד בורר את שלו, ועם ועם כלשונו, וסובר התורה ירושה היא למשפחות, ולא זו הדרך ולא זו העיר, כי מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים או מן האחרונים, אלא מי שיוכשרו דבריו להיות מיוסדים במופת חותך ע"פ התלמוד והירושלמי והתו' והתוספתא במקום שאין הכרע בתלמוד.

מהרש"ל מתאר תחילה שמחלוקות הראשונים הובילה לתפיסה שההלכה מתפצלת וכל עדה בוררת את שלה ומחזיקה "מסורת" עצמאית. אולם עמדת מהרש"ל היא שלאחר התלמוד אין מקום לספרי "פסיקה" כיוון שאין קבלה מסודרת אלא כל אחד צריך לעמוד ולבחון כל

¹⁴⁷ מהרש"ל, ים של שלמה (שע"ו) [1616], חולין, הקדמה. וכן מובא בהקדמתו לבבא קמא.

סוגיה ישירות מהתלמוד שהוא למעשה המקור הקנוני היחיד. מתוך דברים אלו מהרש"ל תוקף את יצירת השולחן ערוך ומצהיר שבספרו הוא יפרוס את הסוגיה מראשיתה כיוון שהספר ההלכתי הקנוני היחיד הוא התלמוד.¹⁴⁸

כאמור, רי"מ אפשטיין נוקט בלשון זהה ללשונו של מהרש"ל. בנוסף לכך בהמשך ההקדמה רי"מ אפשטיין מזכיר חלק אחר מהקדמתו של מהרש"ל, ועל כן סביר שדבריו הזוהים היו ידועים לו. קשה שלא להשוות את דרישתו של מהרש"ל לברר כל סוגיה ישירות מהתלמוד למבנה מפעלו של ערוך השולחן עצמו (ונרחיב על כך עוד בהמשך). על כן נראה שאין מדובר רק על מליצה, אלא ככל הנראה מדובר בהסכמה עקרונית שמעמדו של התלמוד חייב להשמר כסמכות המרכזית. עם זאת, רי"מ אפשטיין מרחיב בדרך שונה מדרכו של מהרש"ל את מעמדם של הפוסקים ואת היחס העקרוני למחלוקת. לפי דבריו נראה שאמנם כל דעה חייבת להיות מקושרת לתלמוד אך בשונה מהיומרה של מהרש"ל לחתוך כל דין ישירות מהתלמוד, לדעת רי"מ אפשטיין "לא כל אדם זוכה לשאוב מים חיים להלכה ולמעשה מהים הגדול הזה, מפני גודל איכותו וכמותו" ולכן יש להזדקק לפירושי הראשונים.

3.3 "כי לא מחכמה שאלת על זה" – המסורת היא רק בכללי ההלכה

לאחר ההתייחסות לתורה שבעל פה כמסורת וכקבלה רי"מ אפשטיין מתייחס לנושא המחלוקות בהלכה שכפי שהעלו רבים (ביניהם מהרש"ל בהקדמתו שהוזכרה לעיל). המחלוקות בהלכה מהווה קושי רב לרעיון "המסורת" של "התורה שבעל פה", ועל כך עונה רי"מ אפשטיין:

וכי יפלא בעיניך על רוב הדעות, ומחלוקתם בפרטי הדינים – דע כי לא מחכמה

שאלת על זה. וכבר אמר הפילוסוף כי לפרטים אין מספר...¹⁴⁹

ההנחה שלא יכול להיות מחלוקת מבוססת לדעתו על טעות בהבנת המסורת. לדבריו יש הבדלה עקרונית בין כללי ההלכה: "עיקרי התורה נמסרו בקבלה למשה רבינו מסיני" כלושהו שם, שהם המסורת, לבין פרטי ההלכה שבהם דנים הפוסקים לאור הבנתם את המסורת. בהמשך הדברים הוא מפרט את כוונתו לפיה כללי ההלכה מוסכמים: "הכל מודים ש"פרי עץ הדר" הוא אתרוג, והכל מודים ש"עין תחת עין" – ממון". כללים אלו לדבריו הם "התורה שבעל פה" והמסורת אשר אין בה מחלוקת. הוא מדגיש למעשה שהמסורת נוגעת רק לכללים

¹⁴⁸ ראה ריינר, פלפול (תשנ"ג) עמ' 58-59.

¹⁴⁹ לשון דומה הוא נוקט בערוך השולחן העתיד (הלכות שונות, ממרים סימן סד, ט-י) כחלק מפרשנות לדברי הרמב"ם "דברי קבלה אין בהן מחלוקת וכל דבר שתמצא בו מחלוקת אינו קבלה ממש רבינו".

העקרוניים בכל מצוה אך בלתי אפשרי שתהיה מסורת על כל פרטי הפרטים, ולכך הוא נעזר באמירת "הפילוסוף": "כי לפרטים אין מספר" שתמיד ניתן למצוא פרטים חדשים שצריך לבחון אותם בהתאם להבנת הכללים באותו הדור.¹⁵⁰

מסתבר שמקורו של רי"מ בטיעון זה הם דברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה בהגדרתו את "הפירושים המקובלים מסיני" שהגדירם בין היתר כדברים שאין בהם מחלוקת.¹⁵¹ התשתית לפיה פרטי הדינים אינם נובעים ממסורת קבועה מאפשרים למעשה את ההבנה ש"ריבוי דעות" הוא דבר לגיטימי, שהרי לא מדובר במחלוקת על המסורת בסיני אלא על פרטיה הנתונים לפרשנות בידי אדם.

3.4 ריבוי דעות לכתחילה – "תפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה"

רי"מ אפשטיין לא מסתפק בהבנה שהמחלוקות היא לא טרגדיה של המסורת, אלא להיפך, הוא מוסיף ורואה במחלוקות את הקולות השונים שלכולם יש בסיס ויסוד במסורת:

וכל מחלוקות התנאים והאמוראים, והגאונים והפוסקים באמת, למבין דבר לאשורו – דברי אלקים חיים המה, ולכולם יש פנים בהלכה. ואדרבה: זאת היא תפארת תורתנו הקדושה והטהורה. וכל התורה כולה נקראת "שירה", ותפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה, וזהו עיקר הנעימות. ומי שמשוטט בים התלמוד – יראה נעימות משונות בכל הקולות המשונות זה מזה.

המחלוקות לדבריו היא לא רק כורח המציאות, ולא טרגדיה של הגלות, אלא בדיוק להיפך זאת היא "שירת התורה". רי"מ אפשטיין למעשה מנסה לטעון שיש ערך וחשיבות לזוויות ראייה שונות למסורת, כיוון שזהו ההרמוניה של שירת התורה. דימוי התורה לשירה מובא

¹⁵⁰ קשה לקבוע בוודאות מה מקור הציטוט "מהפילוסוף", ייתכן ומדובר על הבנה בדברי אריסטו אולם לא מצאתי לכך איזכור מפורש (יש לציין שבמקור המקבים בערוך השלחן העתיד, הלכות שונות, ממרים, לא הוזכר הפילוסוף אלא רק הטענה עצמה). ניתן להציע שמקורו בלשון קרובה עד זהה של ר' חסדאי קרשקש, קרשקש מבקר את הרמב"ם על כך שהוא בחר להכריע בלי לציין כלל את מקורותיו ואת המחלוקות שעמדו ברקע להכרעתו, לטענתו זאת לא הדרך להתמודד עם פרטי התורה שבעל פה (קרשקש, אור השם (תש"ן) הקדמה עמ' ה-ו): "הנה בחבור המצוות [=משנה תורה], למה שהשמיט מחלוקות הגאונים ושמותיהן, גם כן לא העיר על מקומות שרשי הענינים, הנה לא נמלטנו מהמבוכה והספק, כשנמצא בספרי זולתו מהמחברים הגדולים הפך הסכמתו ודעותיו... ולהיות החלק הגדול הזה מהמצוות מחומר האפשר, והוא רחב מני ים, והפרטים לא תקיף בהם ידיעה להיות בלתי-בעלי-תכלית...". כפי שניתן לראות, ר' חסדאי קרשקש קובע שאי אפשר לחבר ספר פסיקת הלכה שלא מבוסס על בניית כללים ומקורות, והוא אף מתאר בהמשך שבכוונתו לחבר ספר כזה בשם "נר מצוה" שיבקר את ספר המשנה תורה של הרמב"ם (בדומה לספר "אור ה'" המבקר את "המורה נבוכים"). למעשה, ר' חסדאי קרשקש לא זכה לכתוב ספר זה אך יתכן מאוד ועקרון זה עומד ברקע לדבריו של רי"מ אפשטיין על היחס שבין המחלוקות בפרטים למסורת. (תודה לד"ר שלום צדיק שהפנה אותי למקור זה).¹⁵¹

בחז"ל בהקשרים שונים, אולם דימוי זה בהקשר של ריבוי הדעות ההלכתי הוא מקורי וייחודי כשהוא למעשה משמש הכשר לכתחילה והערכה לריבוי דעות.¹⁵²

גישה מקובלת ושונה מאוד ביחס לתופעת המחלוקת בהלכה מובאת בהקדמת ר' יוסף קארו לספרו הבית יוסף:

ובגולה הלכנו וכמה צרות צרורות תכופות וצרות זו לזו באו עלינו עד כי נתקיים בנו בעונותינו ואבדה חכמת חכמיו וכו' ואזלת יד התורה ולומדיה כי לא נעשית התורה כב' תורות אלא כתורות אין מספר לסבת רוב הספרים הנמצאים בביאור משפטיה ודיניה... ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד...¹⁵³

בשונה מדרכו של ר"מ אפשטיין שהתייחס למחלוקת כדבר חיובי, ר' יוסף קארו מתייחס אליה כטרגדיה של הגלות. לכן מצהיר ר' יוסף קארו שאחת ממטרותיו¹⁵⁴ היא לקבע פסיקת הלכה שתתבסס על הכרעה בין הדעות השונות כדי שבסוף תהיה "תורה אחת ומשפט אחת". כלומר, לדעתו ריבוי הדעות הוא טרגדיה שיש לגשר עליה באמצעות כלים לפסיקה חותכת וסופית.

מסתבר שהמגמה של "משפט אחד" נובעת מנסיון לחזור לתיאור האטופי של דרכי הכרעת ההלכה על ידי הסנהדרין כפי שתיאר אותם הרמב"ם:

כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית דין שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר הבית אם ידעו אמרו לו אם לאו הכל באין לבית דין שעל פתח העזרה, אם ידעו אמרו להן ואם לאו הכל באין ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלין, אם היה הדבר שנולד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין

¹⁵² בנו ר"ב אפשטיין (מקור ברוך (תרפ"ח) עמ' 1778-1777) התייחס גם הוא לאותו דימוי ביחס למחלוקת אך לא ציין כלל לדברי אביו. (ראה עוד: הנקין, תולדות רי"מ ומשפחתו (תשע"ב) עמ' תתפב). שפרבר (מנהגי ישראל (תשנ"ה) חלק ג, עמ' כה) הביא ציטוט מהרב קוק שמתייחס באותו אופן למנהג והוא דן שם בקשר בין הדברים. דברי רי"מ אפשטיין "אחרון כותבי ספר ההלכות" הובאו אצל אלון המשפט העברי (תשנ"ב) עמ' 1556, ופסק דין ע.ב. 2/84, 3/84, ניימן ואח' נ. יו"ר ועדת הבחירות המרכזית, (פד"י לט(2) 225, עמ' 293).

¹⁵³ קארו יוסף בן אפרים, 'בית יוסף', יעקב בן אשר, טור אורח חיים, ונציאה, ש"י. עוד על הקדמה זאת ראה קלמן, אשכנזים בבית יוסף (תשע"ב) עמ' 6, הע' 18.

¹⁵⁴ לגבי מטרה זאת והשאלה האם הוא רצה לשנות את ההלכה האשכנזית ראה עוד תא שמע, הנגלה שבנסתר (תש"ן) עמ' 90-92; קלמן, אשכנזים בבית יוסף (תשע"ב) עמ' 7-12.

הגדול דנין בו בשעתן ונושאים ונותנין בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למנין
וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן, משבטל בית דין
הגדול רבתה מחלוקת בישראל זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן
טעם לדבריו זה אוסר וזה מתיר.¹⁵⁵

כפי שניתן לראות הרמב"ם תיאר את התרבות המחלוקת כחלק מהעדר מקור סמכות ברור
להכרעה, דבר שנגרם לדבריו בשל הגלות וביטול הסנהדרין. יש לשים לב שהרמב"ם לא נוקט
כאן עמדה שיש מסורת אחת, ומקור המחלוקת היא שבירת המסורת, אלא רק שיש להגיע
להכרעה סופית. בפטות הדברים מדובר כאן באמירה עקרונית שהאידיאל הוא "משפט
אחד" גם אם ההכרעה למעשה היא הכרעה אנושית.

שתי גישות אלו אינן נתפסות כסותרות אחת השניה, ואכן גם רי"מ אפשטיין עצמו מביא את
דברי הרמב"ם כמה פעמים אך ראוי לציין שהוא מוסיף עליהם התנצלות: "ואם כי שניהם
דברי אלקים חיים דזה מראה פנים וסברא להיתר וזה מראה פנים וסברא לאיסור...".¹⁵⁶
כולמר, גישת הסנהדרין היא גישה מוסכמת אולם הבחירה איזה מהגישות להביא בהקדמת
החיבור מלמדת על הגישה השלטת והמרכזית אצל כל אחד מהפוסקים. עמדתו של רי"מ
אפשטיין בהקדמה משקפת למעשה עמדה המצדיקה את המצב הקיים ורואה ערך אמיתי
בריבוי דעות. ניתן להציע שעומדים כאן על המאזנים שתי דרכים: הדרך התלמודית
הקלאסית בה מובאים דעות שונות, תוך שימור המשא ומתן המגלה צדדים רבים בכל דין.
לעומת דרך הסנהדרין שתכליתו להכריע כאחת הדעות ולדחות את השניה. רי"מ אפשטיין
כאן למעשה מצדיק את הדרך התלמודית, ולא רק את ריבוי הדעות שלאחר התלמוד. ואילו
הבית יוסף חותר לחזור לסמכות ההלכתית הקנונית של הסנהדרין.

דילמה זאת עומדת גם בפני כותבי ספרי ההלכה: האם לשמר את הדיון והדעות השונות או
להוביל את הקורא להכרעה אחת ברורה עיון "אליבא דהלכתא". פעמים רבות שימור הדעות
נועד לשכנע שהדעה שנבחרה התחשבה בדעות האחרות והיא צודקת.¹⁵⁷ דרך אחרת מביאה
את כלל הדעות כיוון שהיא חוששת להם ומנסה לצאת ידי כולם.¹⁵⁸ אולם, נראה שרי"מ

¹⁵⁵ רמב"ם הלכות ממרים פרק א הלכה ד.

¹⁵⁶ ערוך השלחן העתיד, הלכות שונות, הלכות ממרים סימן סד, יז. שילוב ההבנה שהמחלוקת משקפת דברי
אלוקים חיים אם מבנה הסנהדרין הוא מעניין ומשקף את עמדתו של רי"מ אפשטיין בעד הבאת השיטות
הרבות.

¹⁵⁷ כך יש להבין את מבנה הבית יוסף אם מקבלים את ההנחה שהתכלית היא "משפט אחד", כפי שהראתה
קלמן ראה לעיל הערה 154. דוגמא מפורשת לגישה כזאת ניתן לראות בדברי הרב ברוכין שיובאו להלן עמ' 48.
¹⁵⁸ קופר ניתח שזה היה המניע מרכזי של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין בהבאת שיטות ומנהגים בחיבורו
ה"משנה ברורה" ראה: קופר, מנהג (תשע"ז) עמ' 307 (הע' 19); 329-334.

אפשטיין מוצא ערך עצמאי בהבאת הדעות החלוקות כחלק מההרמוניה השלמה של התורה, ואולי אף כחלק מהאפשרויות שהפוסק יכול לבחור במצבים שונים.

חשוב להדגיש שבאופן פרקטי גם השולחן ערוך מביא פעמים רבות שתי דעות, אולם למעשה הוא מצהיר כפי שצויין שהתכלית היא להגיע ל"משפט אחד". לעומתו נראה שערך השולחן מביא את שתי השיטות כיוון שלדעתו הם באמת אפשריות גם אם למעשה יש לבחור רק באחת מהם בכל פעם.

לאור הפער המהותי ביחס למחלוקת שבין שתי המגמות, ניתן לטעון שבשונה מהבית יוסף שרצה לסכם את הדעות השונות ולמצוא כלים להכריע הלכה פסוקה להציל אותנו מ"שתי תורות", רי"מ אפשטיין רוצה להביא את הדעות השונות ולהציג את הקולות השונים כשיטות שלמות דרכם יתגלה "תפארת השיר", כלומר צדדים שונים של כל נושא בפרטי המקרים. במובן זה ניתן לטעון שלמעשה רי"מ אפשטיין מנסה לכתוב הלכה בדרך תלמודית בעוד הבית יוסף שואף לחזור לאידיאל הסנהדרין.

3.5 פלורליזם של המשפט

את הפער בין שתי הגישות ניתן לאפיין באמצעות השוואה לתיאוריה אתנוגרפית-אנתרופולוגית על הפלורליזם של המשפט (Legal Pluralism) שהתפתחה בראשית המאה העשרים.¹⁵⁹ התיאוריה באה להציג את התמודדות המשפט בנסיון לגשר על הפער שהיה קיים בין הקולנויות האירופיות לבין החוק המקומי של המדינות הנכבשות. לפי תיאוריה זאת היחס לריבוי השיטות עבר שלושה שלבים: בתחילה המגמה הברורה הייתה שיש להגיע למשפט אחד מרכזי (legal centralism) מתוך הבנה שמקור המשפט הוא אחד – המדינה. אולם בדיעבד על מנת לגשר על פערים שונים ניתן ערך למקורות נוספים של המשפט (legal pluralism). בשלב השלישי התקבלה גישה רדיקאלית יותר גישת הפלורליזם המשפטי החדש (new legal pluralism), לפיו אין הצדקה להניח שהמדינה היא המקור הבלעדי למשפט ועליה להכיר במערכות משנה המסוגלות להסדיר באופן עצמאי את פעולתן.

קשה למעשה להשוות בין הגישות, כיוון שההלכה אותה פוגש הפוסק היא למעשה הפוכה ראשיתה בתלמוד ובמחלוקות, ואילו דווקא הרעיון של משפט אחד (גם אם הוא אידאל עתיק) הוא למעשה זר. עם זאת ניתן למצוא גישות קרובות בעמדות הפוסקים שהצגנו:

¹⁵⁹ Merry, Legal Pluralism (1988).

אם ננסה לדמות גישות אלו להתפתחות ההלכה ניתן לטעון שר' יוסף קארו מחפש ליצר "משפט אחד" דבר המבטא גישה "צנטריאלית" של המשפט (legal centralism) לפיה התכלית היא להגיע למשפט יחיד לכולם ללא גבולות או מנהגים. במובנים רבים כפי שכתבנו מגמה זאת היא נסיון לחזור לתיאור האטופי של דרכי הכרעת ההלכה על ידי הסנהדרין כפי שתיאר הרמב"ם.

לעומת האידיאל שבדברי ר' יוסף קארו, מדברי ריי"מ אפשטיין נראה שבמהות אין פגם או צורך במחיקת הקולות השונים, כיוון שאכן יתכן קולות שונים בהלכה, שנובעים או מריבוי הפנים שלה או מכך שהפרטים אינם באים במסורת אלא נובעים מיצירה שיתכנו בה אפשרויות שונות. לכן לשיטתו אין מגמה ברורה לטשטש את השיטות השונות ולאחד אותם, אלא להיפך, ישנה מעלה להציג כמה גישות מלאות בו זמנית, שיכולות להגיע לביטוי מעשי בכמה אופנים (כגון במנהגים שונים). את גישתו ניתן להשוות במידה מסויימת לתפיסת החוק הפלורליסטי המודרני (new legal pluralism) שרואה בריבוי שיטות המשפט דבר ראוי, על אף שיש צורך בכלים להכריע מתי הולכים עם כל שיטה.¹⁶⁰ מגמה זאת יכולה להסביר את שיטתו שמשקפת במקומות רבים לבחון את התלמוד לפי שיטות כאשר למעשה השיטות השונות לגיטימיות.

חשוב להעיר שרי"מ אפשטיין לא מחפש חילוקים בכל דבר (בדומה לשיטה הבריסקאית), אלא פעמים רבות הוא מחפש דווקא לעשות "שלום בין הראשונים" או שלום בין התלמוד בבלי לירושלמי, מגמה שלמעשה מנסה לאחד דעות רבות יותר למינסטרים ההלכתי. עם זאת, מגמה זאת לא מטשטשת את הכרתו העקרונית שיש לראות באופן חיובי את ריבוי הפנים כפי שהיא מתבטאת בניתוח הסוגיות במהלך הספר.

למעשה 3.6

על אף הדרך האידאלית שמוצגת בהקדמה, במרחב ההלכתי המעשי דבר זה קשה ליישום שהרי יש צורך להגיע להכרעה ולמעשים. ואכן ריי"מ אפשטיין מסיים את דבריו בהקדמה בהתייחסות לספרי הפוסקים שלאחר התלמוד :

¹⁶⁰ Merry p. 872-874. אני לא בא להשוות את הדברים באופן מלא ולא מדובר כאן על מקורות שונים למשפט אלא יותר על ריבוי פנים של המקור הראשי, עם זאת גישה זאת קרובה יותר לדיון ההלכתי מגישת הביניים לפיה הפלורליזם המשפטי נועד רק לגשר על פער זמני בתרבות, ולא מתוך הכרה בקיומם הראוי של שתי גישות משפט.

האמנם כל זה הוא לפלפול התורה. אבל להלכה למעשה – לא כל אדם זוכה לשאוב מים חיים להלכה ולמעשה מהים הגדול הזה, מפני גודל איכותו וכמותו...

מדבריו עולה לכאורה שהרעיונות הגדולים ביחס ליסודות התורה שבעל פה, ההלכה והמחולקת ומעמדו של התלמוד זהו רק "פלפול תורה", אולם להלכה למעשה אנו נדרשים לספרי הראשונים והאחרונים. פסקה זאת עלולה להוציא את כל האוויר מהרעיון הפלורליסטי שהוצג קודם, שהרי אם באמת יש צורך בסוף בהכרעה למעשה מה הערך לריבוי הדעות? ואכן יש שציטטו סיום זה כאמירה שלמעשה מסקנתו היא שיש לחפש "פוסק אחרון" בודד.¹⁶¹ עם זאת, לדעתי דברים אלו לא באים לשנות את יסודות ההלכה אלא להסביר את הצורך בעיון בדעותיהם של הראשונים והפוסקים. בשונה מעמדתו העקרונית של מהרש"ל שהובאה לעיל, לפיה יש בכוחו של כל פוסק אחרון לעיין בתלמוד לעצמו ולדלות ממנו הלכה למעשה, רי"מ אפשטיין מקבל את הצורך במתווכים לתלמוד. עדות לכך היא דרך הצגת הראשונים בהמשך דבריו.

רי"מ אפשטיין סוקר בקצרה את מפעלם של פוסקי ההלכה הראשונים לפי חלוקה לשני סוגים: אלו שקיצרו את המחלוקות (אך שימרו אותם) והם הרי"ף והרא"ש, ואלו שהציגו הכרעה בדרך של פסיקה והם הרמב"ם והטור. תיאור זה נלקח ככל הנראה מדברי ר' גרשון שאול יום-טוב ליפמן הלוי הלר ולרשטיין (1579-1654) בהקדמתו לפירוש מעדני יום טוב על ספר הרא"ש.¹⁶² ר' יום טוב הלר מתאר שפוסק ההלכה מחוייב לעבור בדרך התלמודית של בירור השיטות ורק דרכם להכריע את ההלכה, והוא סוקר את ספרות הפסיקה ומחלקה לשניים ספרי "הקיצורים" (הרמב"ם והטור) אותם מדמה ל"בעלי משנה" ואת הספרים הארוכים (הרי"ף והרא"ש) אותם הוא מדמה ל"בעלי הגמרא". למעשה לדעתו כל ספרי ה"קיצורים" חייבים להיות נסמכים על ספר ארוך תלמודי, הרמב"ם לדבריו נסמך על הרי"ף והטור על הרא"ש.¹⁶³

הבנה זאת יכולה לסייע לנו לענות על השאלה המרכזית שהובאה בתחילת הפרק מה מקומו של התלמוד והראשונים אצל פוסק הלכה לאחר השלחן ערוך? לאור מה שראינו ניתן לומר

¹⁶¹ ראו לדוגמה ב"ברכת אב" שכתב הרב נחום אליעזר רבינוביץ לבנו (רבינוביץ, צפה הצפית (תשס"ז-תשע"ג): "כתב הפוסק האחרון הוא ערוך השולחן... "אבל להלכה למעשה... כלומר, בהרבות סברות ופירוקים יש נעימות, והנשמה נהנית מהבנת דעות שנדחו מהלכה לא פחות מאשר מהבנת אלה שנתקבלו... אבל הכוח המחיה את עם ישראל הוא אצור בהלכה הפסוקה, כי היא המעצבת את דמותו הרוחנית כגוי אחד בארץ".
¹⁶² ספר רבינו אשר (בתוך ש"ס ווילנא מסכת ברכות) הקדמת בעל המחבר ספר מעדני יום טוב ודברי המודות ד"ה מאז. המשך הקדמה זאת מצוטטת במפורש בהמשך הקדמת ערוך השלחן כפי שיובא בפרק הבא עמ' 54, חיבור שני הדברים מלמד שאכן זהו מקור דברי רי"מ אפשטיין.
¹⁶³ דברים אלו מקדימים למעשה את התנגדותו להתייחס לשלחן ערוך כספר עצמאי כפי שיבוא עוד בהרחבה בפרק הבא.

שהקנון למעשה הוא הדעות השונות אותם הפוסק צריך לבחון בפרטים חדשים שיתגלו לאורך הדורות, אך לא מדובר בקול אחד בודד אלא במרחב קולות לגיטימיים ולא לגיטימיים. אין שלילה בכתובה פסקנית אך היא צריכה להיות נצמדת לבירור מתאים. לפי זה גם פוסק אחרון צריך למעשה להתייחס ל"תלמוד" שמהווה את הרקע להכרעה כשהוא מנסה לקבוע את ההלכה בהקשר הספציפי.

ננסה להדגים את היחס לריבוי שיטות למעשה מתוך שתי מגמות בספר ערוך השלחן: נטיתו לקולא, ויחסו למנהג למול הקנון.

3.7 "תמיד מדרכי לחפש אחר קולות במקום ההכרח"

אחת הגישות המקובלות ביחס לניתוח פסקיו של ר"מ אפשטיין הוא היותו מיקל בהלכה. גישה זאת קשה לבחינה מתוך מבט רוחבי, כיון שהספר דן בגוף הסוגיות ולא במקרים ספציפיים, וממילא מבליט פחות את כוחו להקל אלא יותר את כוחו העיוני והפרשני.¹⁶⁴ עם זאת ישנם עדויות וסיפורים רבים על נטיה זאת,¹⁶⁵ מעבר לסיפורים שסיפרו עליו נאמנים כמאה עדים עומדים דבריו עצמו במכתב ששלח בשנת תרס"ב:

ואם כי תמיד מדרכי לחפש אחר קולות במקום ההכרח, מ"מ מעודי נרתעתי

לאחור ומזדעזע מהוראה זו, שלא אוכל להתירה לפי גודל האיסור...¹⁶⁶

דברים אלו שעוסקים במקרה חריג בו הוא לא רצה להקל באים להעיד על הכלל: דרך הפסיקה המקובלת על ר"מ אפשטיין הייתה לסמוך על דעות מקילות במקום ההכרח. לדבריו הקולא היא אלטרנטיבה ראויה במקום צורך.

עמדתו של ר"מ אפשטיין ביחס לקולא נבחנה מתוך דגש חברתי¹⁶⁷ אנושי¹⁶⁸ או כמגמה שנבעה מהיותו רב קהילה שהאחראיות והמציאות גברה אצלו על הדגש העיוני.¹⁶⁹ אולם ברצוני לבחון שאלה זאת דווקא בכלים המשפטיים שלה: אם המשפט אומר עקרון ברור

¹⁶⁴ דוגמא לקושי לזהות קולות בספר עיוני ניתן לראות בדיון על "תרת לרעותא". בלי להכנס לפרטי הדין הסבוך ניתן לראות שבשנת תרנ"ה (1895) יצא ספר בשם "מזקנים אתבונן" שניסה להתיר היתר זה וכל העולם התורני נזעק על חידושי זה. זאת בזמן שערך השלחן היקל בזה כבר ארבע שנים קודם לכן, וכיוון שהדבר נעשה בתוך משא ומתן גדול לא נרעשו כנגדו, ראה מימון, שרי המאה (תשנ"ט) עמ' 114; קופר, מנהג (תשע"ז) עמ' 6.

¹⁶⁵ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 271-272; מימון, שרי המאה (תשנ"ט) 113-116; ר"ב אפשטיין, מקור ברוך (תרפ"ח) עמ' 1175-1176; פישביין עמ' 20; והרחיב על כך ישראלי, דרכו ההלכתית (תשע"ב) עמ' 188-192, שמנה קולות רבות בעיקר לאורך חלק אורח חיים.

¹⁶⁶ הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן מב – בדין משמשת במוך. והורוויץ (עמ' קצג) ופישביין (עמ' 20) ציטטו את הדברים מסימן לט אך נר' שהשני טעה בעקבות הראשון.

¹⁶⁷ ישראלי, דרכו ההלכתית (תשע"ב) עמ' 188-192.

¹⁶⁸ ישראלי, דרכו ההלכתית (תשע"ב) עמ' 193-202.

¹⁶⁹ פישביין עמ' 20-25.

מדוע יכול הפוסק לחפש אחר קולות? מה מקור הסמכות של הפוסק כנגד המקור היסודי של המשפט?

ניתן להציע לאור דבריו שהובאו לעיל בנוגע לריבוי שיטות לכתחילה, שהשימוש בקולא במקום צורך נובע מהבנה שהקולא קיימת במקביל לחומרא, ואיננה דעה טועה ששברה את המסורת. לגישה שתופסת את מטרת הפוסק להגיע ל"משפט אחת" יש לדמות את ההכרעה ההלכתית כדרישה לייצר מסלול אחד בודד שהוא האמת האבסולוטית, מעין הליכה על חבל דק בנסיון לשמר את החוט שקושר את הפוסק עד לממעמד הר סיני. לעומת זאת לגישה שריבוי דעות הוא דבר ראוי, המבטא שיש כאן שתי דעות לגיטימיות, ומראש התורה ניתנה ככליים שניתנים להתפרש בדרכים שונים. לתפיסה זאת ההלכה היא דרך רחבה וכלל הדעות הם מסלולים שונים לגיטימים באותה הדרך. ולכן גם אם יש לבחור לכתחילה בדרך מסויימת ניתן בקלות יותר לקבל דעה אחרת כל עוד המחבר חושב שהיא בטווח הרחב של הדרך.¹⁷⁰

מכתב זה, שבא למעשה לדחות את הקולא, מסייע להבין שהתפיסה אכן מורכבת. רי"מ אפשטיין למעשה בה לדחות את הקולא, כיוון שלדעתו היא איננה אפשרית כלל במקורות, זאת לצד זה שהוא מצהיר שהוא מחפש אחר קולות לגיטימיות. כלומר, לא מספיק שמשוהו אמר את הדעה המיקלה אלא הקולא צריכה להיות אחת מהאפשרויות בקריאת המקורות. באופן כללי רי"מ אפשטיין יצירתי מאוד בדרכי קריאת התלמוד ולכן בדרך כלל דעות רבות נכנסות אצלו במרחב האפשרויות. אולם עדיין ההליכה לקולא איננה הסתמכות על דעה דחוייה בגלל שיקולי נוחות, אלא חזרה לפרשנות אפשרית (גם אם היא לא העמדה המרכזית) במקום צורך, כל זאת לצד זה שאם הפרשנות לא אפשרית ויש בה כשל בסברא אין לסמוך על הדעה המקילה גם בשעת הדחק.

פסיקת הלכה שנובעת מהנחה שההלכה צריכה להוביל למשפט אחד תתקשה לקבל קולות לאחר שהיא למעשה דחתה את הגישות החלופיות. לעומת זאת מגמה להקל משקפת עמדה גמישה הרבה יותר לפיה המסורת הכתובה איננה המשפט האחד אלא יתכן מנהגים שונים אפילו לקולא. נושא זה נחקר בהרחבה בהקשר של יחסו של רי"מ אפשטיין לנוהג הקיים כשלמעשה ברוב רובם של המקרים מדובר על נוהג לקולא נגד העמדה הכתובה והרשמית.

¹⁷⁰ ראה גם התייחסותו לכלל לפסוק כדעת יחיד בשעת הדחק בערוך השלחן יורה דעה סימן רמב, סו.

כפי שכבר הובא בהקדמה רבים הדגישו את יחסו של ריי"מ אפשטיין לנוהג הקיים. בפרק זה אני מעוניין לבחון שאלה זאת ביחס לעמדתו של ריי"מ אפשטיין בנוגע לריבוי דעות לכתחילה.

המחקר בנושא זה התמקד עד כה בפער עקרוני שנמצא בין ערוך השלחן שנתן משקל מכריע לנוהג הקיים על פני ההלכה הכתובה, לעומת שיטתו העקרונית של המשנה ברורה להעדיף את המילה הכתובה. סלוביצ'יק¹⁷¹ היה הראשון שהצביע על פער זה בין הגישות והוא הסביר אותו בכך שריי"מ אפשטיין פעל בתוך חברה מגובשת ללא תחושת איום ולכן עסק בשימור מנהגי הקהל, בעוד החפץ חיים פעל מתוך תחושת איום על ידי החילון ועזיבת אירופה לארצות הברית, ולכן עסק בהעצמת המקורות על פני הנוהג המקומי. לדעתו של סלוביצ'יק דבר זה גם השפיע לבסוף על העדפתו של המשנה ברורה בתקופה שהתפרקו הקהילות והתערערו המנהגים.

לעומתו פישביין¹⁷² ראה בערוך השלחן חיבור נועז אשר מוכן להתמודד ולשנות את ההלכה הכתובה לפי הנוהג הקיים, שנבע לדעתו מהיותו קודם כל רב קהילה. פישביין האריך בקישור הדברים לתפיסות חברתיות שונות של הטקס הדתי, כשהוא מתעלם מהאבחנה שהציע סלוביצ'יק. לעומתו ביחס לחפץ חיים הוא הסביר שהמניע לפסוק לפי הספרות הכתובה ולדחות את הנוהג הוא היותו ראש ישיבה ולא רב קהילה ולכן הוא נתן עדיפות לדיון האינטלקטואלי.¹⁷³ ושוֹפְסְקִי¹⁷⁴ ביקר מחקר זה על כך שהוא מתעלם מטענתיו של חיים סלוביצ'יק, ואף טען שהאמיץ מהשנים הוא החפץ חיים שמוכן להתעלם מהנוהג ולהעדיף את המילה הכתובה.

האחרון שעסק בנושא זה הוא קופר¹⁷⁵ שסקר בהרחבה את הדרכים השונות בהם הנוהג השפיע על ההלכה בספר ערוך השלחן, בנוסף לכך הוא אישש את טענתו של סלוביצ'יק שהחפץ חיים דחה באופן עיקבי את הנוהג לטובת המילה הכתובה, זאת בניגוד לשפרבר¹⁷⁶ שטען שהחפץ חיים נתן משקל גדול לנוהג. את דברי שפרבר הוא דחה בכך שהמקרים שהוא דן בהם למעשה משקפים את רצונו של החפץ חיים לצאת ידי כל השיטות ולא מתוך העדפת המנהג.

¹⁷¹ Soloveitchik, Reconstruction (1994)

¹⁷² Fishbane, Boldness (2009) p. 156-163

¹⁷³ Fishbane, Boldness (2009) p. 52 ליד הערה 8.

¹⁷⁴ Washofsky, Review (2008)

¹⁷⁵ מנהג בערוך השלחן (תשע"ז).

¹⁷⁶ שפרבר, מנהגי ישראל (תשנ"א) חלק ב, עמ' יט, ובעוד מקומות, ראה פירוט אצל קופר, מנהג (תשע"ז) עמ' 329, הע' 108.

קופר למעשה חילק את השפעות הנוהג לכמה אפשרויות, כשאחת מהם היא ש"הנוהג מייתר את הדיון ההלכתי וקובע את הנורמה". אולם על גישה זאת יש לשאול כיצד ניתן לוותר על הדיון ההלכתי, האם פוסק יוכל ללכת לפי הנוהג כאשר המקורות אומרים להיפך?

לדעתי, גם כאן בדומה לשאלת ההקלה בשעת הדחק, ההסבר המשפטי לאפשרות להעדיף את הנהוג צריך להיות ההבנה שהשיטה שעומדת מאחרי הנוהג היא אכן שיטה לגיטימית.

3.8.1 הגדרת רשות הרבים כמקרה מבחן ליחס לריבוי דעות בהלכה

כדי להדגים את היחס השונה לריבוי דעות בהלכה אבחן דווקא את המקרה שבו עסק קופר – "הגדרת רשות הרבים". לדעתי הפולמוס של רי"מ אפשטיין במקרה יכול לחדד את מבחן הלגיטימיות של ריבוי דעות בהלכה לעומת גישת הקיצון של "משפט אחד". כפי שנראה להלן.

בשבת ישנו איסור להעביר דברים מרשות היחיד לרשות הרבים וכן לטלטלם בתוך רשות הרבים, עם זאת ניתן לעשות עירוב באמצעות "צורת הפתח" שמגדיר למעשה את השטח כרשות אחת המתירה את הטלטול, אולם להלכה ניתן להשתמש בצורת הפתח רק בשטח שמוגדר כ"כרמלית" ולא בשטח שמוגדר "רשות הרבים".¹⁷⁷ הגדרת רשות הרבים תלויה במחלוקת גדולה בראשונים לדעת רש"י כל מקום שלא עוברים בו שישים ריבו ביום נחשב לכרמלית, כלומר כל עיר שאין בה שש מאות אלף אנשים לא נחשבת רשות הרבים. ואילו לדעת רבים מהראשונים רק התנאים הפיסיים קובעים מהי רשות הרבים והתנאים הם רחוב או שוק שרוחבם שש עשרה אמרה (7-8 מטר) ואין להם חומה. וכך מגדיר את הדברים רי"מ אפשטיין:

יש מראשונים שהסכימו לשיטה זו [=שיטת רש"י] ורבים חולקים על זה וגם הרי"ף

והרמב"ם לא הזכירו זה וגם בש"ס בבלי וירושלמי לא הוזכר זה בפירוש:¹⁷⁸

כלומר שיטת רש"י היא שיטת "יש מהראשונים" בעוד השיטה המחמירה היא שיטתם של הרי"ף והרמב"ם וכן היא השיטה שעולה בפשט הבבלי והירושלמי. שתי שיטות אלו הובאו בשלחן ערוך, שיטת המחמירים בלשון סתם ושיטת רש"י כיש אומרים.¹⁷⁹ שני האחרונים

¹⁷⁷ רמב"ם, משנה תורה הלכות שבת, יז, י; שלחן ערוך, אורח חיים שסד, ב; ערוך השלחן, אורח חיים סימן שסד, א.
¹⁷⁸ ערוך השלחן, אורח חיים סימן שמה, טז.
¹⁷⁹ שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שמה, סעיף ז.

האשכנזים המרכזיים על חלק אורח חיים הט"ז והמגן אברהם צידדו בשיטת רש"י. אולם המחלוקת לא נרגעה וכך מתאר אותה רי"מ אפשטיין:

אחד מהגדולים בדור שלפנינו הרעיש העולם על העירובין שלנו והראה בעליל שהאוסרים הם הרבה יותר מהמקילים אך מפרשי הש"ע לא ראו כי לא נדפסו ביניהם...

כלומר לדעת אותו גדול אין מקום לפסוק כדברי המגן אברהם והט"ז כיוון שהם לא ראו שלמעשה הדעה המרכזית בראשונים חולק על שיטת רש"י וממילא כל העירובים בערים שאין בהם חומה אסורים. מסתבר ש"אחד מהגדולים בדור שלפנינו" בדברי רי"מ אפשטיין הוא הרב יעקב ברוכין (1780-1844)¹⁸⁰ שחלק על הט"ז והמגן אברהם שהקלו, ומנה באריכות רבה את דעות הראשונים הרבים שהחמירו ופסק להחמיר באיסור חמור זה. וכך התמודד רי"מ אפשטיין עם דברים אלו:

אבל עכ"פ מה מועיל האריכות אחרי שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות שנים מקודם ורק על סמך היתר זה וכאלו בת קול יצא הלכה כשיטה זו ואם באנו לעכב לא לבד שלא יצייתו אלא נראה כמשתגעים שדבר זה נתפשט בכל ישראל ובפוסקים...

רי"מ אפשטיין למעשה דוחה את עמדתו של הרב ברוכין בגלל שהנהוג בהלכה זאת ברור וממילא אין מקום לאריכות בסוגיה כלומר בבירור כל השיטות. קופר כאמור דייק מכאן שהנהוג מייתר את הדיון ההלכתי, אולם חשוב לשים לב שבמקרה זה מדובר בנוהג שנשען על "שיטה" מקובלת בהלכה: שיטת רש"י שאפילו הובאה בשלחן ערוך כשיטת י"א, ונתפשטה בכל ישראל ו"בפוסקים". כלומר המחלוקת כאן איננה רק מחלוקת בין הנוהג לבין האות הכתובה, אלא מחלוקת על משמעות הדעות השונות בין הפוסקים. ואולי אף יותר מכך על סמכות "הפוסקים" בשטח לעומת סמכות "הפוסקים" שבכתב. רי"מ אפשטיין כפי שניתן לראות מדגיש שמדובר בשיטה לגיטימית שהתקבלה בשטח מאות שנים בידי הפוסקים, וכאילו יצאה בת קול ונתנה לה עדיפות.

אם נקבל את ההבנה שריבוי דעות הוא לגיטימי, אין במקרה זה קושי משפטי כיצד ניתן עדיפות לנוהג שהרי מדובר בנוהג הנשען על גישה לגיטימית, שהובאה אפילו בתוך ריבוי

¹⁸⁰ שו"ת משכנות יעקב (תקצ"ח) [1837] סימן קכ.

דעות בתוך השלחן ערוך. מנגד, גישתו של הרב יעקב ברוכין בחיפוש אחר רוב הדעות משקפת עמדה שמוחקת לחלוטין את דעת המיעוט. וכך אכן ניתן לראות את דרך התייחסותו של הרב ברוכין במקרה זה לכללי הפסיקה בשלחן ערוך:

...הכלל שמסרו כל האחרונים לנו בדבריו [=בשלחן ערוך] ז"ל כשכותב דעה א' בסתם ודעה שניה בשם י"א הדעה הראשונה עיקר בעינינו ולא כ' השני רק לחלוק כבוד...¹⁸¹

הרב ברוכין מתנגד לדעת המגן אברהם שהסתמך על כך שהשלחן ערוך עצמו הביא דעה זאת, כנגדו מציג הרב ברוכין את כללי הפסיקה בתוך ספר השלחן ערוך שקובעים שאין משמעות לדעת היש אומרים כנגד דעת הסתם. לדביו יש בהלכה למעשה רק דעה אחת לגיטימית והיא דעת הרוב, או במקרה של השלחן ערוך דעת "הסתם". גישה זאת בדרך קריאת השלחן ערוך מקצינה עוד יותר את צמצום השלחן ערוך ל"משפט אחד", לפי גישתו גם במקומות שבחר ר' יוסף קארו כן להציג ריבוי דעות אין לקרוא אותו אלא במשפט אחד והכרעה אחת ושאר הדעות אינם אלא "לחלוק כבוד".¹⁸²

המחלוקת בין ר' יעקב ברוכין לר"מ אפשטיין מייצגת פער מהותי בתפיסת ההלכה. לפי הרב ברוכין ההלכה היא עמדה אחת בלבד, וכך יש לקרוא את השלחן ערוך. לעומתו ר"מ אפשטיין מבין שהדעות השונות שמוצגות ברקע של הכרעת ההלכה הם דעות לגיטימיות שיש להסתייע בהם או להכריע כמותן במקרים שונים כגון כשכך הוא הנוהג.

3.8.2 היתכנותם של מנהגי עדות שונים

אבן בוחן נוספת לשאלת היחס לריבוי דעות לעומת חיפוש משפט אחד היא היחס למנהגים שונים.

אם מקבילים את המגמה להגיע ל"משפט אחד" קשה למעשה לקבל את האפשרות שיהיו מנהגים שונים לפי עדות, שהרי אחד המנהגים חורג מ"המשפט האחד". וכך אכן מדייקת קלמן בדברי הבית יוסף,¹⁸³ לדבריה המקום היחיד שהוא מתייחס בהקדמת הבית יוסף למשמעות הגאוגרפית של מנהג הוא ביחס למנהג לחומרא מדין "קיבלו עליהם דברי חכם האוסר". מכאן היא מדייקת: "התמונה העולה מההקדמה במלואה היא של עולם יהודי

¹⁸¹ שו"ת משכנות יעקב (תקצ"ח) סימן קכ.

¹⁸² יחסם של הפוסקים לריבוי דעות בשלחן ערוך מצריך מחקר לעצמו וניתן להציע בין היתר את הדעות שרואות בשיטת הי"א גישה לגיטימית בשעת הדחק. כלל זה הובא גם בערוך השלחן יורה דעה סימן רמב, סד. וראה עוד שם, סו התייחסות לפסיקה בשעת הדחק כדעת המיעוט.

¹⁸³ קלמן, אשכנזים בבית יוסף (תשע"ב) עמ' 9-12.

אחד שלפריסתו הגיאוגרפית אין משמעות בתהליכים ההלכתיים." בהמשך המחקר קלמן מוכיחה שכך גם עולה מהתייחסותו של ר' יוסף קארו למנהג האשכנזי, כרלוונטי לחומרא בלבד. מתוך כך היא מאמצת את הגישה העקרונית שר' יוסף קארו ראה את הקהילה היהודית כעדה אחת שיש לשאוף בה להלכה אחת.¹⁸⁴

בניגוד לגישה זאת שרואה את עולם ההלכה כקהילה אחת, שהספר הכתוב הוא המקור היחיד למנהגיה, בערוך השלחן רואים גישה שונה לחלוטין גישה שנותנת לא רק לנוהג סמכות אל גם למנהג שהוא באופן מודע שונה ממקום למקום. כלומר לנהוג התלוי במקום גיאוגרפי. דוגמא אחת שבה הוא מתייחס במפורש לקשר בין ריבוי דעות למנהגי העדות היא דין תפילין בחול המועד:

...רבינו הב"י פסק שאין להניחם ורבינו הרמ"א פסק שיש להניחם ויעשה הברכה בלחש וכל הספרדים אין מניחין וכל האשכנזים מניחים אך עתה מניחים בלא ברכה וכן ראוי לעשות וכבר האריכו בזה כמה מגדולי אחרונים זה אומר בכה וזה אומר בכה ולכן כל אחד יחזיק במנהגו ועכשיו רבו גם בין האשכנזים שלא להניחם ואין להאריך בזה מיהו עכ"פ בבהמ"ד [=בבית המדרש] אחד לא יעשה זה בכה וזה בכה משום לא תתגודדו... ואין להכריע בזה שעומד ברומו של עולם ואלו ואלו דברי אלקים חיים:¹⁸⁵

רי"מ אפשטיין מציג במקרה זה שני מנהגים ביחס להנחת תפילין בחול המועד, מנהג הספרדים שלא להניח כלל, ומנהג האשכנזים להניח בברכה או שלא בברכה. מסקנתו גם כאן בדומה לדין הקודם שהנוהג בו היה ברור "שאין לאריך בזה" אלא יש לנהוג לפי מנהג המקום.¹⁸⁶ במקרה זה קשה לומר שיש בת קול שהרי מדובר בפסיקה כשתי הדעות יחד. בנוסף לכך מדובר כאן בהלכה חמורה של ביטול מצוות עשה של הנחת תפילין שנחשבת למצווה חמורה.¹⁸⁷ על אף זאת רי"מ אפשטיין מקבל את האפשרות שבמקומות שונים ינהגו אחרת. במקרה זה באופן מובהק לא מדובר רק על היחס למקום שהחמיר כפי שהובא לעיל בבית יוסף, שהרי אין כאן ברור מהו עיקר הדין ממילא מי שאינו מניח הוא מיקל. למעשה, לדעתו כיוון שהמחלוקת במקרה זה לא מוכרעת לגיטימי שיהיו בה שתי דעות: "ואלו ואלו

¹⁸⁴ קלמן, אשכנזים בבית יוסף (תשע"ב) עמ' 75.

¹⁸⁵ ערוך השולחן אורח חיים סימן לא סעיף ד.

¹⁸⁶ מעניין גם כאן להשוות את הדברים לדברי הרב ברוכין (שו"ת משכנות יעקב (תקצ"ח) סימן לז) שהכריע שיש להניח תפילין בחול המועד, וגם כאן מנה רוב פוסקים כמנהג האשכנזים. עיקר האריכות שם היא המשקל שיש לתת לדברי הזוהר ופרשנותם, אולם ניכר העדר מוכנות לקבל אפשרות של ריבוי דעות.

¹⁸⁷ כדברי המימרא השגורה שמגדירה את את "פושעי ישראל בגופן" בתור "קרקפתא דלא מנח תפילין" בבלי, ראש השנה יז ע"א) ראו לדוגמא היחס למי שלא מדקדק בקוצו של יו"ד הרב קרליץ, חזון איש, אורח חיים, סימן ט, אות ב.

דברי אלוקים חיים". ביטוי זה שכפי שראינו בהקדמה מצדיק את קיומם של דעות שונות מראה בעליל שרי"מ אפשטיין אימץ גישה עקרונית של ריבוי דעות לכתחילה. ואכן הוא משתמש בביטוי זה בהתייחסות בעוד מופעים של מחלוקות וחילוקי מנהגים.¹⁸⁸

3.9 סיכום

בהקדמת הספר מובאת התייחסות לתלמוד כמקור הסמכות של ההלכה, התייחסות זאת זהה במובנים רבים לתפיסתו של מהרש"ל, אך גם נבדלת ממנה בכך שהיא לא שוללת את מעמדו ומשקלם של הפרשנים והפוסקים.

בהקדמה ניתן משקל רב למשמעותם של המחלוקות והערך של ריבוי דעות בהלכה. רי"מ אפשטיין למעשה מקבל את ריבוי הדעות בהלכה כדבר ראוי ולגיטימי שמשקף את אופייה הייחודי של התורה הנמשלת ל"שירה". עמדה זאת עומדת בניגוד למגמתו המוצהרת של ר' יוסף קארו להגיע "למשפט אחד". המגמות השונות משקפות התייחסות שונה מאוד למטרות הפוסק: מטרתו של הפוסק לפי ר' יוסף קארו דומה לרעיון האטופי של הסנהדרין כמובילה ל"משפט אחד" שכולם צריכים לקבלו ומשקפת עמדה של צנטרליזם הלכתי. בניגוד לכך עמדתו של רי"מ אפשטיין דומה למבנה התלמודי בו למעשה הדעות החלוקות מובאות במלואם ובטעמיהם ומשקפת עמדה של פלורליזם הלכתי.

רי"מ אפשטיין למעשה מסתייע בריבוי השיטות לצורך הכרעה במקרים שונים כגון להקל במקום צורך או במקום שכך הנוהג. זאת בניגוד לגישות מקבילות שאיפשרו את קיומה של גישה אחת בלבד. בנוסף לכך, רי"מ אפשטיין למעשה מקבל את היתכנותם של מנהגים לפי מיקום גיאוגרפי מתוך הכרה בהתכנותם של שתי גישות הלכתיות ראויות באותו זמן זאת בניגוד לעמדתו העקרונית של הבית יוסף שמנהגים יכולים להתקיים רק כשהם החמרא על עיקר הדין והתכלית הוא שכולם ינהגו לפי משפט אחד.

¹⁸⁸ לדוגמה בהקשר של מחלוקת שוחטים שהיתה בדור לפניו יורה דעה יח, ז: "ויש שהיו פורשים מאכילת בשר לפי העמדת צד שכנגדם ובאמת מדינא אין לפסול לא העמדת אלו ולא העמדת אלו ושניהם דברי אלהים חיים"; ובהקשר של שינויי נוסח בין העדות: אורח חיים נ, ג; נט, ו; פט, ז "והשינויים הקטנים שבין נוסח אשכנז לנוסח ספרד אין זה שינוי דשניהם נתקבלו מראש ומקדם והרי כולם שוים במנין הברכות ובעיקרי הענינים ואלו דברי אלהים חיים"; גישה עקרונית זאת ביחס לריבוי נוסחים, מוזכרת גם בהקדמה, והיא רלוונטית מאוד במציאות בישראל בימינו וניתן למצוא בה גישות של צנטרליזם הלכתי לאחד את כל הנוסחים וגישות המחפשות לתת מקום לריבוי הדעות בדומה לגישתו של רי"מ אפשטיין. ראה: ישראל-פליסהואר, גיוון הלכתי (תש"ע).

פרק 4: חזרה לבית יוסף – הערוך השלחן והשלחן ערוך

4.1 מבוא

ספר ערוך השלחן מצטרף לספרים נוספים שבחרו להשתמש באותו השם של ספר "השלחן ערוך" עצמו כדוגמת ספרי "הקיצור שלחן ערוך" וספר "שולחן ערוך הרב" (שחיבר האדמו"ר ר' שניאור זלמן בן ברוך, 1745-1812), אשר רי"מ אפשטיין עצמו הצביע עליו כמודל קרוב לספרו.¹⁸⁹ הבחירה להשתמש בשם הדומה מדי ל"שלחן ערוך" של ר' יוסף קארו הולידה בדיחות שונות על חשבון המחבר שמרוב ספרים כבר אין שמות חדשים,¹⁹⁰ או באופן בוטה יותר: "שלחן ערכתי לו והפכתי".¹⁹¹ כדרכן של בדיחות ישנה גרעין של אמת בשאלה מה יחסו האמיתי לספר השלחן ערוך? האם הוא בא להעצים אותו או אולי לנסות להחליף אותו? היחס לשלחן ערוך נוגע בשאלה המרכזית של מחקר זה והיא מקומם של המקורות הקודמים לשלחן ערוך בשיקולי פוסק ההלכה?

היקף ספר ערוך השלחן מחייב אותנו בזהירות רבה באמירות מוחלטות, אולם ננסה להביא כאן מספר מקורות וראיות שמשקפות את יחסו האמביוולנטי של רי"מ אפשטיין למעמדו של השלחן ערוך. כיוון שמדובר על תוכן גדול מאוד הדברים מבוססים בעיקר על דברים מפורשים שבכלל הספר, וסוגיות שמצאתי שעוסקות ומגדירות את המתודולוגיה. במחקר זה לא ניתן להקיף את כל הספר אולם התבוננות על בסיס מתודות אלו יכולות להוות תשתית למחקר מקיף בעתיד.

4.2 "לא היתה כוונתם שיפסקו מתוך הקיצור"

כפי שראינו רי"מ אפשטיין מביא בהקדמה את העקרון שהביא מהרש"ל על היותו של התלמוד המקור המרכזי להלכה, אולם בשונה ממנו הוא לא מחפש למחוק את דרכם של כל אלו שהיו לפניו ולפרש את התלמוד בדרך עצמאית, אלא דווקא למצות את הדעות השונות ומעלתם. בתוך ההקדמה הוא מביא מספר התייחסויות לספר השלחן ערוך ובתוכם הוא מגדיר את מקומו של השלחן ערוך לאחר תיאור פועלם של הראשונים:

...ומזה חיברו השולחן הטהור לפני ה', כי כולו זהב טהור. ויקח משה את עצמותיו של יוסף הצדיק, והכניס דבריו בתוך דברי רבינו ה"בית יוסף",

¹⁸⁹ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקיז.

¹⁹⁰ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 268.

¹⁹¹ טשרנוביץ, תולדות הפוסקים (תשי"ח) עמ' 305. על בסיס דברי גמרא בנדרים דף כ עמוד ב.

ושניהם כאחד בנו את כל בית ישראל בדינים הנהוגים בזמן הזה. ולאשר לא
היתה כוונתם שיפסקו מתוך הקיצור, כמו שכתב המהרש"א ז"ל בסוטה... וכן
כתב הגאון בעל "תוספת יום טוב" בהקדמתו לחיבורו "מעדני יום טוב", וזה
לשונו: ואף הרב הגדול מורינו הרב יוסף קארו... לא נתכוין להורות מתוך ספרו
חלילה וחלילה מלחשוב עליו כזאת...

על אף שרי"מ אפשטיין מצהיר כאן למעשה ש"השלחן הטהור" "בנה את כל בית ישראל"
הוא מתייחס לספר השלחן ערוך כספר "הקיצור", עצם הביטוי קיצור כלפי השלחן ערוך
מבטא תפיסה שהשלחן ערוך איננו ספר עצמאי, אלא הוא רק קיצור לספר המרכזי הגדול,
הבית יוסף. חשוב להעיר שבשער ספר השלחן ערוך במהדורה הראשונה גם נכתב שהספר
הוא קיצור מחיבורו הבית יוסף,¹⁹² אולם, במהדורות המאוחרות יותר ניכר שהספר קנה
לעצמו עמידה עצמאית ושערי הספר עברו לעסוק במפרשים ולא מזכירים כלל את הגדרת
הספר כקיצור לספר הבית יוסף. רי"מ אפשטיין לא רק משתמש במונח "קיצור" אלא הוא
מאריך לצטט במלואם את הדעות הניציות שביקרו את השימוש בשלחן ערוך כספר פסיקה
עצמאי, ולא כספר מפתח לבית יוסף.

מדברים אלו עולה שלמעשה רי"מ אפשטיין מאמץ גישה עקרונית שמעריכה את מעמדו של
ר' יוסף קארו בבניית "בית ישראל" כלומר בהכרעת ההלכה ובבניית הקנון. אולם מייד הוא
מבאר שאותו מקום לא נבנה מתוך הפסקנות בשלחן ערוך, אלא מתוך ספרו הגדול ספר
הבית יוסף הפורס את השיטות השונות. כלומר מעלתו של ר' יוסף קארו לדעתו איננה
בפסיקה הקצרה והחד מימדית אלא דווקא בדרך הצגת הסוגיה בכללה וההכרעה מתוכה.
בהמשך לדברים שבפרק הקודם ניתן לומר שההערכה כאן איננה ל"משפט האחד" שקיים
בשלחן ערוך ב"קיצור" אלא לבניית השיטות השונות של ההלכה שבבית יוסף.

רי"מ אפשטיין כאמור מצטט כאן שתי דעות שמקובל לייחס להם עמדה השוללת את מעמדו
הבכיר של של השולחן ערוך,¹⁹³ וכיוון שהוא מצטט אותם ממקורם קל להבין שאין כאן רק
מליצה אלא מדובר בהסכמה עקרונית עם שיטתם.

¹⁹² שער השולחן ערוך שולחן ערוך. וונציה שכ"ה.

¹⁹³ טשרנוביץ, תולדות הפוסקים (תש"ח) מתאר את מהלך התקבלתו של השולחן ערוך. כשהוא מחלק את
יחסם של האחרונים לדורות ומתאר את דבריהם במעין התנצחות. כאשר בתחילה מתואר התהוותו של
השולחן ערוך והחיבור שנוצר בינו לבין הרמ"א. בשלב השני מגיע שלב ההתנגדות לשולחן ערוך שבתוכה הוא
כולל את דברי מהרש"ל שראינו לעיל, וכן את דבריהם של המהרש"א (עמ' 121) ור' יום טוב לפימן הלר (עמ'
133) שצוטטו בהקדמת רי"מ אפשטיין. בניגוד להצגת הדברים אצל טשרנוביץ, מדברי רי"מ אפשטיין ניכרת
תפיסה שלא מדובר בהתנגדות לסמכות ר' יוסף קארו אלא לעקרון שמניח שהשלחן ערוך הוא ספר פסיקה
עצמאי.

ראשית הוא מביא את דברי המהרש"א – רבי שמואל אליעזר הלוי אידליש (1555-1631).
מהר"ש אידליש מבאר בדרך אקטואלית מימרא המובאת בבבלי סוטה:

ירא את ה' בני ומלך ועם שונים אל תתערב - אמר רבי יצחק: אלו ששונים
הלכות... תנא: התנאים מבלי עולם. מבלי עולם ס"ד? אמר רבינא: שמורין
הלכה מתוך משנתן. תניא נמי הכי, א"ר יהושע: וכי מבלי עולם הן? והלא
מיישבי עולם הן, שנאמר: הליכות עולם לו! אלא, שמורין הלכה מתוך
משנתן.¹⁹⁴

הגמרא מביאה מדרש המבוסס על פסוק מספר משלי, שבו מוכיח המלך את בנו שלא יתערב
עם "שונים", ומבאר ר' יצחק מיהם אותם "שונים" אלו המשננים הלכות. וממשיכה הגמרא
להביא ברייתא דומה לפיה "התנאים" מבלי עולם כיוון שהם מורים הלכה מתוך המשנה,
גמרא זאת למעשה מייצגת התנגדות לפסיקת הלכה מתוך משנה סדורה וחתוכה. יש בגמרא
זאת לשון אירונית בה "התנא" אומר "התנאים מבלי עולם" יתכן שזאת הסיבה שמהר"ש
אידליש טורח להדגיש: "אבל הלומד במשנה בלא הוראה מיישבי עולם הן" מדגיש שאין
גם בלימוד ולשנן משנה אלא לפסוק מהמשנה. והוא ממשיך לבאר את דברי המשנה באופן
אקטואלי לזמנו:

...ובדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך שולחן ערוך והרי הם אין יודעין טעם
הענין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש ת"ח
וטעות נפל בהוראתם והרי הן בכלל מבלי עולם ויש לגעור בהן:¹⁹⁵

לדבריו בהשלכה לדורו ההוראה מן ה"משנה" היא זהה להוראה מ"השלחן ערוך", כלומר
אלו שמורים ישירות מהשלחן ערוך ללא הבנת יסודותיו בתלמוד "הרי הן בכלל מבלי עולם
ויש לגעור בהם".

כפי שניתן לראות אין כאן ערעור על המסורת והאיכות של ספר השלחן ערוך, ואף להיפך
הוא מדמה ספר זה ל"משנה", תוך שהוא מדגיש שראוי לשנן אותה יום יום,¹⁹⁶ אולם כל זה
טוב רק ללימוד אך לא למי שבא להורות. לדבריו הדרך היחידה לפסוק הלכה איננה להשען
על משנה סדורה ומוחלטת, אלא רק על ידי דקדוק תלמודי בכלל השיטות ויסודותיהם.

¹⁹⁴ תלמוד בבלי מסכת סוטה דף כב עמוד א (לפי גירסת דפוס ווילנא).

¹⁹⁵ מהרש"א חידושי אגדות (בתוך תלמוד בבלי מסכת סוטה) דף כב עמוד א.

¹⁹⁶ הדימוי של השלחן ערוך למשנה הוא דימוי מעניין שהרי אנו ידועים שהמגיד שהתגלה אליו כונה "המשנה",
ולאורך הספר מובאת הסיבה להתגלות המגיד משום כיוון שר' יוסף קארו ידע את המשנה בעל פה וחזר עליה
כל הזמן (מגיד מישורים (תש"ד) עמ' ד), רעיון השינון מובא על ידי ר' יוסף קארו עצמו ביחס לשלחן ערוך כפי
שהוא כתב בהקדמה (שלחן ערוך, וונציה (שכ"ה) עמ' ב).

אם נמשיך את הדברים שהובאו בפרק הקודם, המהר"ש אידליש מגדיר שפוסק הלכה צריך לעיין ביסודות הדין ובריבוי השיטות ורק משם להורות. שיטת הפסיקה חייבת להיות בשיטה התלמודית מתוך דעות רבות ולא מתוך משנה סדורה ואלו שמורים ישירות מתוך השלחן ערוך הם מבלי עולם.

באופן דומה עולה במקור השני שהביא ריי"מ אפשטיין הקדמת ר' יום טוב ליפמן הלר (1579-1654) לפירושו "מעדני יום טוב" לספר פסקי הרא"ש.¹⁹⁷ תחילת מקור זה הובא כבר בפרק הקודם,¹⁹⁸ שם ראינו שבתחילת הדברים מגדיר ר' יום טוב הלר שיש בספרות ההלכה שני סגנונות: תמצות הדיון המקורי "בעלי הגמרא", ופסיקה "בעלי המשנה". לדבריו כל ספר פסק הוא למעשה ספר קיצור שצריך להלמד עם ספר ארוך אחר כנגדו: ספר הרמב"ם עם הרי"ף, וספר הטור עם הרא"ש וכך הוא ממשיך ביחס לשלחן ערוך:

ואף הרב הגדול מהר"י קארו ז"ל אשר השביר בר בספרו ב"י ומתוכו עשה החיבור שקראו שלחן ערוך בדמותו ובצלמו של ס' הטורים ועל לשונו תמיד לשון הרמב"ם ז"ל לא נתכוין להורות מתוך ספרו חלילה וחלילה מלחוש עליו כזאת רק מי שלמד ועי' בס' הטורים עם פי' הבי"י וילאה למצוא תכלית כל דין ודין הלא ידעו ויבינו מתוך הש"ע זאת היתה כוונתו הרצויה.¹⁹⁹

גם כאן ניתן לראות שר' יום טוב ליפמן הלר לא ניסה לפקפק במעמדו של ר' יוסף קארו, אלא לדחות את מעמדה של הפסיקה החותכת "המשפט אחד", לטובת דרך הפסיקה הראויה – הדרך התלמודית, וכל התכלית של ספר קצר הוא להקל על הלומד להבין את מסקנת כותבו.

ריי"מ אפשטיין לא מציג עמדות אלו כעמדות חריגות או כחלק ממחלוקת, אלא בדרכו הפשוטה הוא מציע לקרוא את כל מפרשי השולחן ערוך בדרך זאת. עם זאת, גם אם הוא לא ראה בזה מחלוקת היסטורית, הוא למעשה מחזיר למציאות את תפיסתם של מהר"ש אידליש ור' יום טוב הלר שאין לכתוב ולהשתמש בספר ה"שלחן ערוך" – הקיצור לעצמו ללא הבית יוסף. לאור הדברים נראה שבשונה מהתפיסה שהציג טשרנוביץ²⁰⁰ לקרוא דעות אלו כדעות המתנגדות ל"שלחן ערוך", ריי"מ אפשטיין לא ראה בדבריהם התנגדות לר' יוסף קארו, אלא התנגדות לדרך של לימוד ספר כפסק הלכה אחד חותך קרי כ"משפט אחד".

¹⁹⁷ מובא בתוך תלמוד בבלי דפוס ווילנא, הודפס לראשונה לפני שפי"ט (1629) כפי שמעיד המחבר בספרו "מגילת איבה" (לונדון תש"ס, עמ' 6-7) שעוסק במשפט שהתנהל נגדו בשל חיבור זה.

¹⁹⁸ לעיל עמ' 65.

¹⁹⁹ יום טוב ליפמן הלר מעדני יום טוב, הקדמה, ד"ה ואומר.

²⁰⁰ טשרנוביץ, תולדות הפוסקים (תש"ח) עמ' 137-73.

4.3 מקומו של השלחן ערוך במבנה ספר ערוך השלחן

כפי שכבר הוצג ערוך השלחן בחר לכתוב את ספרו בסדר עצמאי וללא תלות וקשר ישיר לסעיפי השלחן ערוך. עם זאת, על אף שאין התאמה בין סעיפי ערוך השלחן לסעיפי השלחן ערוך ברוב הסימנים סדר הדיונים לאחר הפתיחה תואם את סדר השולחן ערוך (אך ללא תלות בחלוקת הסעיפים או בציטוטים מהשלחן ערוך).²⁰¹ כך לדוגמה בהלכות "דיינים ועדות" ניתן למצוא רק כחמשה סימנים שבהם נעשה סידור מחדש.²⁰² ונראה שברוב המקרים שכן נעשה שינוי מקור השינוי הוא הבחירה להקדים את הטעם לדין. בחירה זאת משקפת את המשך המגמה שלא לכתוב את ההלכה בסגנון של "משפט אחד" מחייב אלא של טעמים מהם מתפרטים הדעות ורק אחר כך מגיעה ההכרעה. כמובן שבסימנים שעוסקים בנושאים שלא עסק בהם השולחן ערוך ישנה חריגה גדולה מסדר השלחן ערוך, במקרה זה הגדיר ר"מ אפשטיין שהסדר החדש מקורו ברמב"ם (כפי שנכתב בסוף ההקדמה סעיפים ט-טו).²⁰³

בדרך כלל הסעיפים הראשונים בכל סימן כתובים כהקדמה על יסודות הדין וטעמיו, שנכתבים כטקסט מוסכם וקנוני. בסעיפי ההקדמה מובאים על פי רוב מקורות מהפוסקים ומהתלמוד. ובמקרים רבים מדובר בטקסט המשלב את נוסח הטור, הבית יוסף, השולחן ערוך והרמב"ם ללא ציון למקור מוסמך וללא מחוייבות מפורשת לאחד מהם.²⁰⁴

מסתבר שיש לראות בטקסט הפתיחה את הטקסט המוסכם שמהווה תשתית לפריסת השיטות שבאות לאחר מכן. יתכן וטקסט זה נחשב בעיני המחבר ל"כללים" אותם הוא תיאר בהקדמה כ"מסורת" המוסכמת והמקובלת. וכך למעשה נושאים שלדעתו אין בהם מחלוקת מהווים את התשתית הקשה לכל נושא הלכתי.

מלבד יסודות הדין מדגיש המחבר את טעמיו בכל מקום, ניתן לראות שהדגשת הטעמים משנה את מרכז ההלכה מטקסט קנוני מאוחר כמקור החיוב של ההלכה, אל מקורות הדין וטעמיו כמקור החיוב של ההלכה. כתיבת פתיחה איננה מאפיין בלעדי של ערוך השלחן

²⁰¹ טשרנוביץ, תולדות הפוסקים (תש"ח) עמ' 305-301, טען שכללים אלו אמורים על כל הסדר הפנימי של ערוך השלחן כלומר שהוא מבוסס על הרמב"ם ולא על השולחן ערוך (וכן הביא הנקיו, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקיז). אולם, לדעתי מדובר על טעות בקריאת ההקדמה, כיוון שבהקדמה מתאר המחבר שכאשר הוא עסק בסימנים ש"אינם נוגעים להלכה בזמן הזה" הוא סידר את הסימנים לפי הרמב"ם. ואכן כל הסימנים שמצייין טשרנוביץ וכן סימנים נוספים שניתן לראות שנעשתה בהם חריגה משמעותית מסדר השולחן ערוך עוסקים בנושאים שאינם נוהגים הלכה למעשה. עם זאת ראוי לציין שבסעיפי הפתיחה אכן פעמים רבות ישנה היצמדות לרמב"ם.

²⁰² ערוך השלחן חושן משפט סימנים יב, ל, לג, לד, לו.

²⁰³ לדוגמה בהלכות דיינים ועדות: ערוך השלחן חושן משפט סימנים יד; יח; כז; לח.

²⁰⁴ מאיר בר-אילן (בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 270) מתאר שסבו כתב את ספרו עם ארבעת הספרים הללו פותחים, ולכן יתכן שבתחילת נושאים הוא בחר לנסח את הטקסט המשותף ביניהם, שהם מהווים את עיקרי הקנון ההלכתי.

ואחרונים רבים כתבו פתיחה על חלק מהנושאים גם כשהם כתבו על סדר השלחן ערוך,²⁰⁵ אולם על אף שפתיחה היא דבר נפוץ ניתן לקבוע שרי"מ אפשטיין חריג בכך שהוא כמעט אף פעם לא פותח בדיון בפסק הלכה או בציטוט מהשלחן ערוך²⁰⁶ אלא בדרך כלל מדובר בהקדמת טעם הדין או במקור הראשוני ביותר שלו בפסוקים מהתנ"ך,²⁰⁷ התלמוד או ברמב"ם ורק לאחריהם מגיע הדיון בפוסקים.²⁰⁸

בדרך כלל במהלך הסימן מתפתחים דברי ההקדמה למספר דעות, אולם ישנם מקרים שרי"מ אפשטיין ככל הנראה סבר שאין בהם מחלוקת משמעותית ולכן הוא לא נזקק כלל לספרי הפסיקה אלא רק למקורות ראשונים.²⁰⁹

4.4 הבדל המבנה של ערוך השלחן לעומת "נושאי הכלים"

הבחירה לא לכתוב באופן ישיר על השלחן ערוך, מחזקת את ההבנה שהיחס לשלחן ערוך הוא כקיצור לבית יוסף ולא כעיקר העיון ההלכתי, ממילא הכתיבה לפי סימנים תואמת את הבית יוסף אך לא את השלחן ערוך. מעבר לכך למעשה לשון השלחן ערוך לא תמיד מודגשת או מבוארת ופעמים רבות הביאור הוא למעשה התמודדות עם הבית יוסף והשיטות השונות שמובאות בו. גישה זאת כאמור שונה מאוד מדרך הכתיבה של "נושאי הכלים". על אף שרי"מ אפשטיין בשונה ממחברים רבים לא מציג בהקדמה דילמה לגבי דרך הכתיבה ניתן לשער שהשיקולים לא לכתוב על השלחן ערוך נובעים משיקולים דומים לאלו שעלו בהקדמותיהם של ספרי הלכה אחרים שלאחר השלחן ערוך.

גישה מוקצנת שיש להמנע מלכתוב ישירות על השלחן ערוך הובאה כמאה שנים קודם לתחילת יצירת ערוך השלחן בהקדמתו של היעב"ץ, ר' יעקב עמדין (1698-1776), לספרו מור

²⁰⁵ כך לדוגמא ניתן לראות בפתיחה להלכות חנוכה שרבים השתמשו בפתיחה של הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה ג, א) המתארת את טעמיה של חנוכה ומרד החשמונאים פתיחה שהמציא הרמב"ם לפי ידע היסטורי וללא מקור ברור (פתיחה זאת מובאת הן בספרות הראשונים לדוגמא: אורחות חיים, הלכות חנוכה, א; ספר כלבו סימן מד; והן בספרות שאחרי השולחן ערוך: חיי אדם, כלל קנד, סעיף א; קיצור שלחן ערוך קלט, א; משנה ברורה סימן תר"ע ס"ק א; ערוך השלחן אורח חיים, סימן תר"ע, א אחרונים אלו בחרו ברמב"ם שמביא את טעם הדין ולא בשלחן ערוך והטור (סימן תר"ע) שפתחו בהלכות הספד ותענית בכ"ה בכסלו המבוסס על מגילת תענית והתלמוד בבלי במסכת שבת.

²⁰⁶ כך לדוגמא ניתן ללמוד מדברי ר' ישראל מאיר הכהן מראדין שבהקדמה למשנה ברורה חלק שלישי הוא מסביר: "בכמה מקומות החמורין... עשיתי פתיחה מתחלה כדי שיהיה בנקל אחר-כך להבין דברי השלחן ערוך... מדבריו ניתן ללמוד שלדעתו התכלית היא הדין, אך כדי להבין את הדין לפעמים נצרכת הפתיחה."²⁰⁷ לדוגמא ערוך השולחן אורח חיים סימן נה מביא הסבר לקדיש ופותח בפסוק מיחזקאל: "והתגדלתי והתקדשתי ונדעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה' ורק לאחריו מביא את המקור הראשוני בגמרא בברכות ומשם ממשיך לפרטי הדין.

²⁰⁸ פעמים רבות מקור הפתיחה הוא הרמב"ם זאת כיוון שגם הרמב"ם בדרך כלל פותח בטעם עקרוני או כלל עקרוני הנוגע לפרטי ההלכה.
²⁰⁹ לדוגמא בחושן משפט סימן כז לא מוזכרת כל דעה שונה אלא רק דיון בגופה של ההלכה ומקורותיה בפסוקים ובחז"ל.

וקציעה על חלק אורח חיים.²¹⁰ היעב"ץ מציג התלבטות כיצד לחבר את ספרו, ובתוך כך הוא יוצא נגד "נושאי הכלים" של השלחן ערוך שבחרו להסתמך על נוסח השלחן ערוך:

...וקצתם שהעמידו דבריהם אצל השלחן ערוך, כמו כן אינן נצולים מהתרעומת... כסבורים לתקן המעוות, להאיר חשכת חשרת מים קרים נוזלים ממקור השלחן ערוך, בל יחסר המזג יתרון הכשר, ולבאר לשונו הסתום עם הערות הראויות אליו למצוא פשר. ובזה כצנה רצון עטרוהו, זר זהב למסגרתו סביב כתרואו, העמידו דלתותיו מנעוליו ובריחיו ויחזקוהו המה קרוהו. וחזר הקצור להיות מטבע ארוך והיה כל הבא ועמד ולא יחוש להביט אל דברי הקדמונים ישן מפני חדש יוציא... כי על האמת לא יוודע השבע בדברי האחרונים, אם לא תקדם לאדם הידיעה בשרשי פסקי הדינים, ויסודותיהם אשר בארום הקדמונים..

היעב"ץ מקדים לבאר שנושאי הכלים למעשה באו להגן על המציאות שנוצרה בעקבות אימוץ השלחן ערוך "וחזר הקצור להיות מטבע ארוך". כלומר נושאי הכלים ראו שספר הקיצור כלומר השלחן ערוך נתפס בעיני רבים כספר פסיקה, והם באו להגן על הרבים מפני השימוש הלא ראוי בספר זה. אולם "תקנתם" רק החריפה את המצב וגרמה לכך שהמעיינים כבר לא תפסו את יסודות הסוגיה כחלק משיקולי הפסיקה והפסיקו לברר באמת את שורשי פיסקי הדינים, ולכן למעשה נושאי הכלים מקבעים את הקיצור ואת הפסיקה שבשלחן ערוך.

בעקבות ניתוח זה מסביר יעב"ץ את בחירתו לחבר את חיבורו כהערות על הטור ולא על השלחן ערוך, זאת כדי להמנע מהעצמת הקיצור הבעייתי. הצורה השלילית שהוא מתייחס לשלחן ערוך "חשרת מים קרים נוזלים ממקור השלחן ערוך" שונה מאוד מיחסו של ר"מ אפשטיין,²¹¹ אולם גישתו העקרונית שכתובה על בסיס השלחן ערוך מקבעת את הקיצור, ומשנה את התבנית ההלכתית מסבירה היטב את מהלכו של ר"מ אפשטיין להמנע מלכתוב הערות על השלחן ערוך לעצמו.²¹²

²¹⁰ עמדין, ר' יעקב, מור וקציעה (1761), הקדמה.
²¹¹ ראוי לציין שמקום אחר בהקדמה היעב"ץ עצמו מהלל ומשבח את "הבית יוסף" ותוקף את מי שניסה לעקוץ ספר זה, כך שלמעשה המגמה להעדיף את הבית יוסף על פני השלחן ערוך זהה בין שני הכותבים ורק הסגנון החריף והקיצוני שונה בהתאם לאופי הכותבים.
²¹² יש להעיר שהיעב"ץ פותח את ההתלבטות מותך הלל לספר בית יוסף, כשלמעשה הוא מבקר גם גישה לכתוב ספר חדש כאילו לא נכתב עדיין הבית יוסף, כיוון שמדובר בהשגת גבול של הבית יוסף. סביר להניח שהביקורת שלו היא כנגד ספר הלבוש, אולם גם ר"מ אפשטיין למעשה נהג בדרך זאת. ואכן קשה לדעת מתי מקור הטענות בבית יוסף ומתי בחידושו של ר"מ אפשטיין.

מתוך הדברים ניתן להציע שהבחירה שלא לכתוב בתבנית של נושא כלים נובעת ממגמה לחזור לתבנית ההלכתית של הבית יוסף, כלומר חזרה ללימוד הלכה מתוך בירור המקורי של השיטות ולא מתוך פסיקה קבועה וסופית.

4.5 רבותינו בעלי השולחן ערוך'

כפי שכבר ראינו בסיום ההקדמה מסביר רי"מ אפשטיין את מבנה ספר ערוך השולחן כשהוא מונה עשרה סעיפים. נבחן מתוכם את הדברים הנוגעים לענייננו: היחס לשולחן ערוך. בסעיף הראשון מבין כללי כתיבת הספר מגדיר רי"מ אפשטיין ששדה הדיון ההלכתי בספרו הוא דברי ר' יוסף קארו והרמ"א:

(א) כל דברי רבותינו בעלי השולחן ערוך" – בארתי בטעמים ונמוקים.

הצהרה זאת חשובה כיוון שכאמור השולחן ערוך לא מצוטט דרך קבע,²¹³ ואף לא מוקפד הסדר שלו, עם זאת רי"מ אפשטיין מקפיד להצהיר על כך שהוא הביא את כל שיטתו. מעבר לכך ניתן לפגוש כאן ביטוי שגור מאוד בספר: "רבותינו בעלי השולחן ערוך", בביטוי זה כולל הן את דברי ר' יוסף קארו בשולחן ערוך והן את דברי הרמ"א, אך מדובר בביטוי ייחודי בו משתמש רי"מ אפשטיין מאות פעמים. החיבור בין השולחן ערוך לרמ"א משקף דווקא את רוחב הדעות ולמעשה את ריבוי הדעות ולא את ההכרעה החותכת והאחת שניתן להבין בשולחן ערוך.²¹⁴

שפתו של רי"מ אפשטיין ייחודית ורואיה למחקר בפני עצמו, גם ביחס לספר השולחן הוא משתמש בכינויים ייחודיים, ננסה לבחון בקצרה את משמעות ביטויי השונים ביחס לר' יוסף קארו וספרו. ומשמעותם לשאלה שלפנינו.

4.5.1 "כתב הבית יוסף בסעיף..." ככינוי לציטוט מהשולחן ערוך

כמעט בכל מקום שרי"מ אפשטיין מצטט את לשונו של השולחן ערוך הוא נוקט בביטוי "כתב הבית יוסף", כאשר למעשה ההבנה שמדובר בציטוט מהשולחן ערוך ולא מהבית יוסף נעשית רק בעקבות ההפניה ל"סעיף" שאינו קיים בבית יוסף.²¹⁵ מעבר לכך נראה שבדרך כלל ציטוט

²¹³ לדוגמה בערוך השולחן חושן משפט, סימן שלג. השולחן ערוך לא מוזכר כלל. הוזכר לעיל עמ' 32 ולדבריו כאן הסיבה לכך היא שכל שאר דבריו מוטמעים בדיון בסוגיה.
²¹⁴ המשך הסעיפים הובאו לעיל פרק 2 עמ' 24-22, בדברים שם רואים את הגדרתו שהכרעתו היא הכרעה לפי "עניות דעת" ו"לשופט משפט הבחירה".
²¹⁵ הבית יוסף לא מחולק לסעיפים, ולכן תמיד ההפניה היא לשולחן ערוך עצמו. בכל הסדרה הביטוי מובא כ9000 פעמים ורק בחלק מהם מדובר על ציטוט ממש של השולחן ערוך. בחושן משפט מצאתי שהוא מצטט את השולחן ערוך 57 פעמים בסגנון זה.

השלחן ערוך נעשה רק כאשר הוא רוצה לדייק בו עמדה ייחודית שאיננה תואמת את סידור השיטות שהם כאמור הקנון המרכזי.

השימוש הייחודי בשם ה"בית יוסף" כאשר הוא למעשה מצטט במפורש מהשלחן ערוך, יכול ללמד על המשך המגמה לצמצם את מעמדו של השלחן ערוך המקוצר למול הבית יוסף הארוך והמפורט על מקורותיו, וניתן לראות בזה מעין חזרה מהשלחן ערוך לבית יוסף.

4.5.2 הבית יוסף בספרו הגדול

כינוי נוסף שנוגע להתייחסות למפעלו של ר' יוסף קארו הוא הביטוי "הבית יוסף בספרו הגדול" ביטוי זה נצרך בדרך כלל להפניות לספר הבית יוסף עצמו. ביטוי זה משמר את הביטוי הקודם ומשקף את אותה עמדה לפיה יש להסתכל על השלחן ערוך בעיקר כספר קיצור של הספר הגדול ולא כספר שעומד בפני עצמו.

4.5.3 "מרן"

הביטוי מרן מופיע בכל ערוך השלחן ב11 סעיפים בלבד,²¹⁶ בפועל הביטוי מובא רק ביחס לספר הכסף משנה ביאורו של ר' יוסף קארו לרמב"ם,²¹⁷ וכן 10 מהמופעים של הביטוי מרן נמצאים בחלק הראשון שיצא הלכות דיינים ועדות. יש מקום לפרש את ההפסקה בשימוש בכינוי "מרן" כרתיעה מביטוי מחייב זה הנותן תוקף בלתי ניתן לערער לעמדתו של ר' יוסף קארו, אולם יתכן ומדובר בנסיון לאחד סגנונות ללא אמירה מובהקת.²¹⁸

4.5.4 בעלי השולחן ערוך

על אף שכאמור בדרך כלל הציטוטים מהשלחן ערוך הם דווקא תחת הכינוי "בית יוסף", פעמים רבות מאוד מוזכר גם השלחן ערוך עצמו בכינוי הנפוץ. וקשה לקבוע שאכן הייתה לר"מ אפשטיין שיטה מסודרת כיצד לכנותו תמיד, אולם ניתן להציע שבמקרים שהובאה דעת השלחן ערוך יחד עם דעות אחרות, כגון הטור והבית יוסף מכונה בדרך כל "הטוש"ע" כלומר הטור ושלחן ערוך. פעמים רבות הכינוי שלחן ערוך מובא בתוך הביטוי שאוזכר בהקדמה: "רבותינו בעלי השלחן ערוך" כשהוא למעשה הקדמה לאיזכור דברי ר' יוסף קארו

²¹⁶ חושן משפט א, טו; יח, ח; יח, ט; יח, יב; כב, ה; ל, כט; לח, יח; לח, יט; לח, כו; אבן העזר קל, ג.
²¹⁷ בשני מקומות (חושן משפט לח, יח; כב, ה) אמנם מדובר בבית יוסף אך גם שם מדובר בהתייחסות לרמב"ם ומדובר בדיונים שאינם נוגעים להלכה למעשה בזמן הזה (בית הדין הגדול בירושלים, דיני נפשות, ודיני הזמה).
²¹⁸ יש להעיר שההפסקה בשימוש במושג זה יכולה להתפרש גם בתור תובנה עיונית שהכסף משנה איננו זהה לבית יוסף וממילא אין לכנותו מרן, אולם קשה להניח שזאת הסיבה כיוון שהוא ממשידך לכנות את חיבור הכסף משנה פעמים רבות "בית יוסף".

יחד עם דברי הרמ"א ללא כל הפרדה או הזגשה מי אמר מה.²¹⁹ ויתכן ורי"מ אפשטיין בחר בלשון זאת כיון שראה בדברים עמדה קנונית.

4.6 "פוסק אחרון" משקלו של השלחן ערוך בהכרעת ההלכה

השימוש הנרחב בהכרעת השלחן ערוך מלמד שגם אם הספר לא נכתב על סדר השלחן ערוך ברור שלא הייתה לו התנגדות עקרונית לשלחן ערוך, כדוגמת התנגדותם של מהרש"ל ויעב"ץ שהוזכרו לעיל. מאידך, צורת ההתייחסות לשלחן ערוך כספר קיצור לבית יוסף "הארוך" וחיפוש מתמיד להתאים את פסיקת ההלכה למקורותיה מעידה על מגמה להעצים את מעמדו של הבית יוסף הארוך על פני השלחן ערוך הפסקני והחד, בדומה לדבריהם של ר' יום טוב ליפמן הלר ומהר"ש אידליש.

אולם לצד זה פעמים רבות ישנה מגמה שמנסה לתת משקל עודף לפוסק מוסיים, גישה שכזאת מקובל בשנים האחרונות לכנותה "פוסק אחרון". בפרק הבא ארחיב על המגמה לתת כינוי זה לספר "המשנה ברורה" לעומת הנסיון להעניק אותו לרי"מ אפשטיין. בשלב זה ברצוני לבחון האם רי"מ אפשטיין נתן לשלחן ערוך או לספרי האחרונים מעמד שכזה?

ישנה תפיסה מקובלת שהשלחן ערוך זכה למעמד של ספר פסיקה מחייב, אולם טענה זאת קשה שהרי למעשה גם נושאי הכלים, שכאמור העצימו את מעמדו של השלחן ערוך, חלקו על פסיקתו כמעט בכל סימן, כך שלמעשה ספר השלחן ערוך עם נושאי הכלים הוא ספר מרובה שיטות לא פחות מאשר ספר הבית יוסף.

ככלל קשה למצוא ראייה לשאלה זאת כיוון שמדובר בשאלה עקרונית שלרוב אין התאמה מלאה בין ההצהרות לבין היישום בפועל. לפי דברי רי"מ אפשטיין בהקדמת (שהוזכרה לעיל) לא מוצגת אף דעה כבעלת מעמד של "פוסק אחרון".²²⁰ ולפעמים ניתנת עדיפות לעמדת הפוסקים האחרונים ולפעמים לדברי השלחן ערוך. אולם אין ספק שישנו משקל רב לסברות שמאחרי כל שיטה, ודברי השלחן ערוך נבחנים בדרך כלל מתוך מקורם ובסברתם.

כך לדוגמא ניתן לראות במקרה הבא העוסק בדין המאחר לתפילה. בגמרא מובאים שתי מימרות שדורשות מהמתפלל להמתין עם תפילתו, לדעה אחת הוא יכול להתפלל רק אם הוא לא יפסיד קדושה, ולדעה האחרת הוא צריך להקפיד שלא להפסיד גם מודים דרבנן. השלחן ערוך והרמ"א פסקו שיש להמתין לשניהם, כלומר הם הבינו שהדעות בגמרא לא חולקות

²¹⁹ מצאתי איזכור זה קרוב ל-500 פעמים.
²²⁰ ראה לעיל פרק 2 עמ' 22-24.

ואלו שני תנאים להתחלת תפילתו, ר"מ אפשטיין דייק שהרמב"ם סבר שהדעות בגמרא חולקות ולהלכה יש להמתין רק עד קדושה ולכן לדעתו ניתן להתחיל להתפלל מיד לאחר קדושה וכך כותב ר"מ אפשטיין:

וני"ל [=ונראה לי] שזהו טעמו של המהרי"ל שהיה נוהג להתחיל אף שלא סיים קודם מודים כמ"ש רבינו הרמ"א בספרו ד"מ [=דרכי משה] ע"ש וטרח לתרצו דאולי היה הזמן עובר ע"ש ומי לא יראה הדוחק הזה וידוע שהקדמונים היו מתפללים בבוקר אבל ברור אצלי שתפס דעת הרמב"ם לעיקר ותמיהני על הטור וש"ע שלא הביאו דעת הרמב"ם כלל והנה גדולי האחרונים תפסו דדין מודים כדין קדושה ולענ"ד ברור דאינו כן...²²¹

הכרעתו של ר"מ אפשטיין למעשה²²² היא נגד דברי הרמ"א והשלחן ערוך ומבססת על דיוק ברמב"ם ובשני ראשונים נוספים. חשוב לציין שהוא מוסיף ש"כמדוני שכן גם המנהג", כלומר שהוא נשען לכאורה על הנוהג הקיים, אולם ברור שהשיקול המרכזי כאן הוא הבנת הסוגיה, ודחיית דברי הרמ"א היא בטענה "ומי לא יראה הדוחק הזה".

4.6.1 "קיים לי" נגד השלחן ערוך

אחד הדינים הסבוכים בדיני ממונות הוא עיקרון הלכתי לפיו הנתבע בדין יכול להסתייע בדעת יחיד ולהגיד "קיים לי", כלומר "קיים לי", שההלכה כדעה הנוחה לו.²²³ עיקרון הלכתי זה התפתח מאוד בספרות ההלכתית המאוחרת לשלחן ערוך ובפרט ע"י ר' שבתאי כהן – הש"ך שהביא אותו פעמים רבות בפירושו על חושן משפט, ואף האריך לבנות כללים לשימוש בכלל בסוף ספרו תקפו כהן.²²⁴ הש"ך למעשה פסק שניתן לומר קיים לי כדעת מיעוט. ר' יונתן אייבשיץ בחיבורו "קיצור תקפו כהן"²²⁵ האריך בדברי הש"ך שניתן לומר קיים לי כדעת מיעוט אך מסיים: "...אבל עם כל זה אין דעתי נוחה בכל הסברות" הוא למעשה מגביל את השיטה משלוש סיבות: אין לדבר סוף, מקור טענה זאת איננו מהראשונים וגם מי שאומר אותה אינו מתכוון לדעת יחיד אלא לדעה שהיא אמנם מיעוט אך מיעוט משמעותי. לאור זאת למעשה הוא קובע כלל שאי אפשר לומר קיים לי כדעה שלא מובאת בשו"ע והרמ"א.²²⁶

²²¹ ערוך השולחן אורח חיים סימן קט סעיף ד.

²²² והוא חוזר על כך ושוב בסוף הסימן: ערוך השולחן אורח חיים, סימן קט, סעיף י.

²²³ הסיבה לדין זה היא הכלל ההלכתי ש"המוציא מחבירו עליו הראיה", ולכן נטען שכל מי שרוצה להוציא ממון מחבירו צריך להביא ראיה שאין הלכה כאותה דעה. ראו עוד אלון, המשפט העברי (תשנ"ב) עמ' 1062-1063.

²²⁴ תקפו כהן (תי"א, 1651), ראה (פייגלין, הש"ך (תשע"ה) עמ' 33).

²²⁵ מובא בתוך אייבשיץ, אורים ותומים (תרמ"ב) לאחר סימן כה (דף לב ע"ב).

²²⁶ קיצור תקפו כהן, סימן קכד, (בתוך: אורים ותומים (תרמ"ב) דף מח ע"ב).

בערוך השלחן כל "כללי" קים לי מובאים בסעיף אחד מרכזי המבוסס על עמדתו של ר' יונתן איבשיץ:

אם יכול בע"ד לומר קים לי כפוסק זה רבו בזה הדיעות והפרטים ואין יסוד נכון לסמוך בזה לכן לא הארכנו בזה אבל זה וודאי דאין לומר קים לי כפוסק יחיד נגד רבים וגם בדיעה שלא הובא ברבותינו בעלי השלחן ערוך אין לומר קים לי [אורים ותומים]...²²⁷

רי"מ אפשטיין מסתייג מאוד מהשימוש בקים לי ומאמץ את עמדתו של ר' יונתן איבשיץ שאין לומר קים לי כדעה שאינה מובאת בשלחן ערוך או ברמ"א. עמדה זאת לכאורה משקפת קבלה מוחלטת של השלחן ערוך שהרי אפילו בהלכה חריגה כהלכת קים לי שמאפשרת הרחבה מאוד גדולה של מקורות הדין אין לחרוג ממסגרת השלחן ערוך, וכך אכן אפשר ללמוד מלשונו של ר' יונתן איבשיץ.²²⁸ אולם, במקרה זה לא מדובר באמת בהכרעה כדעת השלחן ערוך, אלא להיפך מדובר בנסיון להגביל כלי הלכתי שפורץ את כל סמכות הפוסקים והדיינים. כשלמעשה רי"מ אפשטיין לא מסתפק בהגבלתו של ר' יונתן איבשיץ, ומוסיף כלל בשם עצמו:

וגם זה כלל גדול הוא שהבעל דין בעצמו אין ביכולתו לומר קים לי אלא בזמן שאיזה חכם מובהק יסכים עמו דאם לא כן לא שבקת חיי לכל דין ומעולם לא יצא הדין לאורה:

כלומר, רי"מ אפשטיין מצפה שיהיה חכם שיסכים עם עמדת המיעוט, הכלל שמציע רי"מ אפשטיין משאיר בסופו של דבר את הסמכות בידי החכם. גם במקרה זה הטעם והסברא שמאחרי הדעה היא עיקר הפסיקה, ולא האישיות של מי שאמר אותה בעבר.

יש להעיר שקביעתו העקרונית שאין לומר קים לי נגד השלחן ערוך לא מסבירה את הפעמים הבודדות שהוא כן בחר להשתמש בכלל "קים לי".²²⁹

²²⁷ ערוך השולחן חושן משפט כה, יג.
²²⁸ קיצור תקפו כהן (בתוך: איבשיץ, אורים ותומים (תרמ"ב)) סימן קכד: "...וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע הקצר ש"ע והגהת הרמ"א ולדעתי אין ספק כי הכל בכת' מיד ה' השכיל על ידם... רק רוח ה' נוספה בקרבם להיות לשנם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח".
²²⁹ הכלל קים לי מובא בערוך השלחן רק 26 פעמים, לפעמים הוא אכן שולל אמירת קים לי כיוון שהדעה לא הובאה בשלחן ערוך לדוגמא: בסימן לט, סעיף כב. אולם מנגד, יש מקרים שהוא אומר קים לי גם נגד דעת השלחן ערוך, מקרים אלו מבוססים בדרך כלל על ציטוט הש"ך לדוגמא: סימן נא סעיף ז. במקרה אחר (נב, א) רי"מ אפשטיין פוסק כדעת האורים ותומים שאי אפשר לומר קים לי למרות שזאת דעה שכן הובאה ברמ"א. למעשה רי"מ אפשטיין לא משתמש באפשרות אמירת קים לי כדרך קבע אלא רק במקרים בודדים וחריגים. דבר התואם את הסתייגותו העקרונית מהכלל.

4.6.2 הכרעה על פי השלחן ערוך להקל באיסורי תורה

מקור נוסף שבו נותן ר"מ אפשטיין לספר השלחן ערוך מעמד משמעותי הוא בערוך השלחן העתיד בהלכות ממרים, לאחר אותה הלכה ברמב"ם שהזכרה לעיל בנוגע לדרך הכרעת ההלכה על ידי הסנהדרין²³⁰ מוסיף הרמב"ם עיקרון שנוגע למציאות ההלכתית ללא סנהדרין:

שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל.²³¹

לפי הלכה זאת כשמדובר באיסור תורה וההלכה מסופקת יש חובה לפסוק כדעה המחמירה. עקרון זה מקשה מאוד על פסיקת הלכה בתקופת האחרונים משום שרבים מהפוסקים אינם מוכנים להכריע "להיכן הדין נוטה" וממילא אם הפוסק אינו יכול להכריע בין שיטות עליו לפעול לפי הנחיית הרמב"ם ולפסוק בכל שאלה באיסור תורה להחמיר ובאיסור דרבנן להקל. ר"מ אפשטיין הביא הלכה זאת והוסיף לה שתי הגבלות:

כלומר אם אתה בעצמך יודע להכריע מפלפול וסברא הרשות בידך בכל עניין, כיון שהמחלוקת הוא יחיד כנגד יחיד, ואם אתה בעצמך לא ידעת להכריע אז תלך בשל תורה אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל... ועתה אצלנו נתקבלו דברי רבותינו בעלי השלחן ערוך וכדבריהם אנו עושים...²³²

ר"מ אפשטיין למעשה נותן לשולחן ערוך והרמ"א מעמד משמעותי מאוד, אולם גם כאן בדומה להלכת "קים ליי" ר"מ אפשטיין למעשה מנסה לחזק את מעמדו של הפוסק בשתי דברים האחד לומר שיש לפוסק סמכות לפסוק במחלוקת בין השיטות,²³³ ומצד שני כשהפוסק לא יכול להכריע, יש להגביל את השיטות לשיטות המובאות בשלחן ערוך אותם ככל הנראה הוא רואה באופן כללי כ"רוב דעות".

²³⁰ לעיל עמ' 39.

²³¹ רמב"ם הלכות ממרים פרק א הלכה ה.

²³² ערוך השלחן העתיד הלכות שונות, הלכות ממרים, סימן סד.

²³³ וכך הוא כותב בדיון על הלכה זאת בערוך השלחן חושן משפט סימן כה, יב: "אם יש מחלוקת בין הפוסקים והדיין אינו גדול בתורה שתהא יכולת בידו להכריע בראיות וסוגיא דעלמא לא נתפשטה בדין זה כחד מינייהו כיצד יעשה אם הוא איסור תורה יפסוק לחומרא ובאיסור דרבנן יפסוק לקולא... אמנם במקום שפוסקים רבים חולקים על יחיד ילך אחרי הרבים בין לקולא בין לחומרא...". וכן בערוך השלחן יורה דעה סימן רמב, סג.

על אף השימוש בכללי ההלכה רי"מ אפשטיין למעשה מברר כל דין ביסודותיו ופעמים רבות הוא מציע קריאה מקורית השונה מקריאתו של הבית יוסף. אסיים סקירה זאת בהודאה מפורשת של המחבר שעמדתו נובעת מקריאה מקורית ושונה מקריאתו של ר' יוסף קארו. רי"מ אפשטיין כתב הסכמה לספר "סמא דחיי"²³⁴ העוסק בדיני מצה שמורה, ובתוך ההסכמה הוא מביא חידוש בפרוש שיטות הראשונים בהגדרה מהי מצה שמורה: האם מדובר על שמירה "לשם מצווה" או שמירה שלא יחמיץ. לאור חידושו הוא מציע דרך לצאת ידי שתי הדעות בלי להחמיר לגמרי. במכתב משנת תרנ"ה (1895) שנשלח כתגובה להסכמתו מחבר הספר מקשה עליו:

"הגם שדבריו מאירים ומזהירים כספירים מ"מ מה נעשה שהטור ז"ל כתב...

וכן הבי"ז ז"ל כתב..."²³⁵

המחבר מקשה עליו כיצד יתכן שהוא מחדש הבנה בשיטות הראשונים הנוגדת את שיטת הבית יוסף וגוזר ממנה הלכה. וכך השיב לו רי"מ אפשטיין:

וגם מה שחדשנו בדברי הרי"ף והרמב"ם בענין שימור לפסח והקשה כתר"ה מהטור והבי"ז בסי' תנ"ג ודאי כן הוא, ובאמת לא אחד מן הפוסקים שהרגישו בזה והי' להם דבר פשוט דשימור אינה אלא בלילה הראשונה, ובעז"ה בדעתי החלושה חדשתי דבר זה והתורה הפקר לכל מי שזוכה בה, והאמת עד לעצמו.²³⁶

תשובה זאת מלמדת על ההבנה היסודית של רי"מ אפשטיין למקור הסמכות של ההלכה, גם אם הטור והבית יוסף הבינו את הראשונים בדרך אחרת זכותו לפרשם בדרך יותר אמיתית. מקרה זה הוא ייחודי כיוון שיש לנו עדות ישירה על המודעות של רי"מ אפשטיין לחידושו, אולם עיון בספרו מגלה שאין זה חריג שהצעת השיטות שונה בתכלית מהצעת השיטות של השלחן ערוך בבית יוסף. וכך עולה גם בדוגמאות שהובאו עד כה.

למעשה, ספר ערוך השלחן חוזר לתבנית הארוכה תבנית הבית יוסף, שתכליתה לפרוס ולדון בשיטות המקוריות כשלמעשה הוא מציע פעמים רבות אלטרנטיבה לבירור דברי הסוגיות והראשונים המהווה הסבר לשיטות האחרונים. אולם בדרכי פסיקת ההלכה הוא נזהר

²³⁴ ר' אפרים סטניסלבסקי תרנ"ו (1896).

²³⁵ הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן ט.

²³⁶ הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן י.

למצוא את דרך המלך אך גם נשען על סברתו במקומות הצורך או הנוהג (כפי שהוזכר בהרחבה לעיל).

4.8 שם הספר: ערוך השלחן

ערוך השלחן בסוף ההקדמה מביא את המקור לשם ספרו:

והנה טבחתי טבחי, ערכתי שולחני, וזה השולחן אשר לפני ה'. אקוה לה' כי רבים יסובו על שולחני, ויאכלו ענוים וישבעו, ויהללו שם ה'...

אין בהקדמה זאת רמז מיוחד לגבי מקוריות השם ולכאורה הרעיון זהה להקדמת השלחן ערוך. לאחרונה יש שרצו לדקדק ולקרוא לספר "ערוך השלחן"²³⁷ על בסיס הפסוק בישעיהו "עַלְמֵי הַשְּׁלָחַן צַלְחָה הַצְּפִית אָכֹל שָׂמָה קוֹמוּ הַשָּׂרִים מִשְׁחוּ מִגֵּן"²³⁸. אולם חידוש זה אין לו מקור ואכן הרב איתם הנקין דייק שהשם המקובל "ערוך השלחן" הוא השם הנכון. קודם כל כיוון שכך כתוב הן ברוסית והן בפולנית על דפוסי הספר,²³⁹ ומכיוון שרי"מ אפשטיין ידע רוסית אין ספק שכך שם הספר. בנוסף הוא מראה שכך קראו לספר בתוך המשפחה.²⁴⁰ יש להוסיף על כך שלמרות שרי"מ אפשטיין בהחלט ידע תנ"ך והוא מצטט בספר פסוקים רבים הוא לא מזכיר פסוק זה באף מקום בספר וקשה להניח שזה מקור השם.

לכן נראה שאכן שם הספר "ערוך השלחן" אינו אלא היפוך שמו של ספר ה"שלחן ערוך". לאור מה שראינו בביקורת שלו על דרכו הקצרה של השלחן ערוך, קשה שלא להניח שיש כאן היפוך מכוון. רי"מ אפשטיין חותר לחזרה ליסודות הדינים וכך למעשה ספרו לא מביא רק את המטעמים הערוכים, כאוכל המוכן על השלחן, אלא הוא מבקש להציג את עריכת השלחן עצמה.

4.9 סיכום

ערוך השלחן נכתב באופן שונה לחלוטין הן מספרי נושאי הכלים והן מספרי "הקיצור שלחן ערוך". והוא מציג חזרה לדרישה להציג את מכלול הסברות וריבוי השיטות שמאחרי כל הלכה, כל זאת לצד הכרה עקרונית בדרך המלך שתבעו "בעלי השלחן ערוך".

²³⁷ כך מדגיש הרב מרדכי רבינוביץ בשני כרכי ספרו "עלמֵי הַשְּׁלָחַן עִם צַלְחָה הַצְּפִית", (תשס"ז-תשע"ג).

²³⁸ ישעיהו פרק כא, ה-ו.

²³⁹ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד) עמ' תקיח.

²⁴⁰ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 268.

רי"מ אפשטיין מתייחס לספר השלחן ערוך באופן אמביוולנטי: מחד הוא תופס אותו כספר קיצור של הבית יוסף. בדרך הציטוט של הספר הוא נותן העדפה עקרונית לבירור השיטות שבבית יוסף על פני הפסקנות של השלחן ערוך. מאידך גיסא בשונה ממגמת החזרה לתלמוד שהציב מהרש"ל רי"מ אפשטיין באופן עקרוני מוצא בשלחן ערוך את העמדה המרכזית, אולם כאשר הוא לא מוצא התאמה בינו לבין יסודות הדין והשיטות העיקריות באותו דין הוא גם לא מהסס לדחות אותו.

כפי שהצגנו בפרק הקודם הרעיון של ריבוי שיטות לכתחילה היא למעשה אימוץ של השיטה התלמודית המנוגדת בעיקרה לרצון האטופי לייצר "משפט אחד". במובן זה ערוך השלחן בניגוד לשלחן ערוך מבטא חזרה לשיטה התלמודית, ניתן להציע שבניגוד לעמדות שקדמו לרי"מ אפשטיין אין כאן "חזרה לתלמוד" אלא "חזרה לבית יוסף".

ספר ערוך השלחן הוא למעשה חזרה לסגנון הבית יוסף, לסגנון שעורך מחדש את כל יסודות הדינים ומציגם במלואם. סגנון זה נובע מתפיסה עקרונית בדבר מקומם המשמעותי של מקורות ההלכה אצל פוסק ההלכה, השונה בתכלית ממקומם של עקרונות אלו אם מתייחסים לשלחן ערוך כספר עצמאי. ניתן בזהירות לומר ששם הספר מבטא היפוך התכליתי: ר' יוסף קארו ראה את התכלית בתוצאה: הלכה הפסוקה, ספר שיהיה "ערוך" וכולם יוכלו מפירותיו. רי"מ אפשטיין ראה את התכלית במרחב: שכולם ידעו כיצד נערך השלחן. הכרת השיטות נותנת למעשה בידי הפוסק את הכלים להכריע האם לקבל את הדברים, ובכלל זה את דעתו של רי"מ אפשטיין עצמו כלשונו: "ולהמעין משפט הבחירה".

פרק 5: 'פוסק אחרון' – ערוך השלחן והמשנה ברורה

5.1 "פוסק אחרון"

כפי שכבר הוזכר לעיל, רבים עוסקים בהשוואה בין יצירתו של רי"מ אפשטיין לספר המשנה ברורה, יצירתו של בן דורו הרב ישראל מאיר הכהן מראדין (להלן: חפץ חיים).

בפרק זה נבחן תחילה את היחסים הישירים שבין שני הספרים דרך הציטוטים המפורשים בערוך השלחן. לאחר מכן נבחן את היחס המאוחר לשני הספרים, תוך הצגת הוויכוח על הקונוניזציה של המשנה ברורה לעומת ערוך השלחן.

כפי שראינו עד כה, מגמת הקונוניזציה של ספרי פסיקה לעצמה היא שאלה לא פטורה בספרות ההלכה האשכנזית, האם נכון לערוך הלכה בצורה של משנה סדורה וסופית, או שיש להציג ריבוי דעות מתוכם יכריע הפוסק. בחתימת פרק זה נבחן את שאלת מעמדו של ערוך השלחן לאור מחלוקת עקרונית זאת.

5.2 התייחסות רי"מ אפשטיין לספר המשנה ברורה

ספר המשנה ברורה (תרמ"ד-תרס"ב)²⁴¹ יצא לאור שנים בודדות לפני יציאת ערוך השלחן על אורח חיים (תרס"ג-תרס"ט) וזכה לתפוצה רחבה מאוד. בחוגים רבים הוא זכה במהלך השנים אף למעמד קנוני חסר תקדים.

רי"מ אפשטיין התייחס לספר המשנה ברורה למעלה משלושים פעמים. בהתייחסותו למשנה ברורה רואים שהוא חולק לו מעמד של כבוד ונוהג בו כמנהגו בכל נושאי הכלים של השולחן ערוך: מביא אותו כשיטה או כחלק משיטה,²⁴² מסתייע בשיטתו²⁴³ וחולק עליו בתוקף כשלדעתו הוא אינו מכוון למקור הדין,²⁴⁴ לפשטות הדין,²⁴⁵ לחומרא נגד המנהג²⁴⁶ ואף לקולא.²⁴⁷

²⁴¹ מתוך: מפעל הביבליוגרפיה העברית, משנה ברורה, ומתוך עדות בנו של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין אריה לייב הכהן (אריה לייב הכהן, תרצ"ו).

²⁴² ערוך השלחן, אורח חיים, סימן רע"א, ל: "ויש מי שפירש דגם כאן מיירי שיש מלא לוגמיו [תוספת שבת ומשנה ברורה] ולא נהירא"

²⁴³ ערוך השלחן, אורח חיים, סימן כה, כו: "ועמ"ב [=ועיין משנה ברורה] שכתב כדברינו".
²⁴⁴ ערוך השלחן, אורח חיים, סימן שכח, לט: "וראיתי מי שמחלק בין יצא ממקומו לגמרי לחוץ ובין יצא מעט ממקומו [משנה ברורה בשם שלחן עצי שיטים] ואין זה אלא דברי נביאות". ובמקום אחר: ערוך השלחן, אורח חיים, סימן שלו, כא: "וביאור הלכה רוצה לחדש בשביל הדבר התמוה הנמצא בסמ"ג ואין אנו אחראים לזה".

²⁴⁵ ערוך השלחן, אורח חיים, סימן שב, ט: "ויש מי שרוצה להחמיר בבגד שחור וחדש [משנה ברורה] ולא נהירא דלא שייך על זה שם ליבון כלל".

²⁴⁶ ערוך השלחן, אורח חיים, סימן שיט, כב: "...ובעל מ"ב הרעיש על זה ולכן יצאנו ללמד זכות דכדין עבדי דר"ק".

²⁴⁷ ערוך השלחן, אורח חיים, סימן רמו, יג: "וראיתי מי שמתיר במקום הפסד גדול ע"י אינו יהודי... [מ"ב

בעיון ברשימת ההפניות ניתן לזהות שרי"מ אפשטיין מתייחס למשנה ברורה רק בשני החלקים מתוך חלקי המשנה ברורה: חלק ראשון וחלק שלישי.²⁴⁸ בעוד בחלק השני, הרביעי והחמישי הוא לא מוזכר בשום מקום. זאת בשונה מטענתו של הרב יהודה הרצל הנקין²⁴⁹ שנרחיב עליה בהמשך שרי"מ אפשטיין הגיב בדרך כלל לדברי המשנה ברורה.

מסתבר שלמרות שערך השלחן על אורח חיים הודפס כולו לאחר המשנה ברורה הסיבה להעדר התייחסות לארבעה מתוך ששת החלקים של המשנה ברורה נובעת מזמן כתיבת ערוך השלחן. רי"מ אפשטיין החל את כתיבת ערוך השלחן על חלק אורח חיים בסביבות שנת תר"ן,²⁵⁰ ואת חלק ב' כתב לפני תחילת שנת תרנ"ז (1896) כפי שעולה בדבריו בחישוב ברכת חמה.²⁵¹ במקביל, ספר המשנה ברורה הודפס בין השנים תרמ"ד-תרס"ב (1884-1902). אך למעשה, כל חלק הודפס בנפרד. לפי השער, החלק הראשון הודפס בשנת תרמ"ג (1883) ובנו העיד שיצא רק בשנת תרמ"ד (1884).²⁵² החלק השני שנכתב הוא חלק ג' העוסק בהלכות שבת ובמהדורה הראשונה כונה חלק ב'.²⁵³ לפי שער הספר הוא הודפס בשנת תרנ"א (1891), אולם לפי עדות בנו ר' אריה ליב הכהן ההדפסה בפועל הייתה בשנים תרנ"ב-תרנ"ג (-1892 1893), וכן מוכח מאיזכור מותו של בנו אברהם בתאריך כ' כסליו תרנ"ב (סוף 1891).²⁵⁴ לפי השער, הכרך השני הודפס בשנת תרנ"א (1891), אולם לפי חותמת הצנוורה המוקדמת ביותר הוא יצא לאור בשנת תרנ"ז (1897), וכן עולה בעדות ר' אריה ליב הכהן שעבד עם אביו על חלק זה לאחר מות אחיו והדפסתו וכן על חלק ג' החל משנת תרנ"ב (1892).²⁵⁵

לאור כל זאת מסתבר שרי"מ אפשטיין החזיק בידיו בזמן כתיבת הספר רק את הכרך הראשון (על סימנים א-קכז) והכרך השלישי (על סימנים רמב-שמד) של המשנה ברורה. מהם כאמור הוא מצטט למעלה משלושים פעמים.

סקי"ח] ואינו כן דיש בכאן איסור אחר".
²⁴⁸ איזכורים מחלק ראשון של המשנה ברורה: ערוך השלחן אורח חיים (סימן, וסעיף): י, ד; ז, י; ח, יא; כב; יב, ד; יד, ה; כה, כג; ה, כו; סב, ג; עו, כא; עז, ד; עט, יא; עט, יז; פז, ז; פט, כג; פט, כד; צא, ג; צא, ד;
איזכורים מחלק שלישי של המשנה ברורה: ערוך השלחן אורח חיים (סימן, וסעיף): רמה, יח; רמז, יג; רסג, יט; רסח, ו; רעא, ל; שא, קכב; שב, ט; שו, כב; שיט, יט; שיט, כב; שכא, ש; שכח, לט; של, ז; שלו, כא.
²⁴⁹ שו"ת בני בני חלק ב, סימן ח.
²⁵⁰ הנקין, ספרי ערוך השלחן (תשע"ד).
²⁵¹ ערוך השלחן אורח חיים סימן רכט, ג.
²⁵² פופקו, מכתבי חפץ חיים (תרצ"ז) עמ' 30.
²⁵³ פופקו, מכתבי חפץ חיים (תרצ"ז) עמ' 38-39.
²⁵⁴ משנה ברורה, ביאור הלכה סימן שלב, ד. בנוסף מתאר בנו (פופקו, מכתבי חפץ חיים (תרצ"ז) עמ' 46) שהוא פגש את אביו עשרה שבועות לאחר פטירת אחיו בוורשה כשנסע להדפיס את הספרים ורק אז הודיע לו אביו על פטירת אחיו, בנוסף מתאר הבן שאביו העיד שהיה באמצע עריכת סימן שיא' לדפוס בשעת פטירת הבן וחזר לראדן ואיחר להלוויה.
²⁵⁵ זאת בניגוד לטענת עורכי מפעל הביבליוגרפיה שנטו לקבל את העולה מהשער הקדום, אך קשה לקבל את דבריהם הן מכך שעדות הבן היא שהוא עצמו עבד על הספר לאחר מות אחיו, והן מכך שכך ג' הודפס קודם והוא הודפס באופן וודאי לאחר מות הבן כפי שהוזכר לעיל.

על אף שספרי ערוך השלחן הודפסו בפועל מאוחר יותר מסתבר שרי"מ אפשטיין לא עדכן את כתב היד בחידושים נוספים, והדבר תואם את תיאור אופי הכתיבה של המחבר על ידי נכדו (מאיר בר-אילן) שבד"כ לא מחק או תיקן את כתב היד.²⁵⁶

למעשה מפעל ערוך השלחן ומפעל המשנה ברורה נכתבו באותם שנים בדיוק, בשני העשורים האחרונים של המאה ה-19, אלא שרי"מ אפשטיין, כפי שכבר הרחבנו, בחר לפתוח בחלק חושן משפט ובנושאים הקשים שאין בהם כמעט ספרות, ואילו החפץ חיים התמקד בעיקר בנושאים המעשיים יותר באורח חיים, ואף בחר לפתוח דווקא בהלכות שבת כפי שהעיד בנו:

... ואם כי סיים חלק א' בהלכות נשיאות כפים, עלה בדעתו להפסיק בהלכות אלה ובהלכות ברכת הנהנין, ולהחל עבודתו בה' שבת, באמרו מי יודע אם יצליח ד' בעדי לגמור את כל השו"ע, אראה לעסוק בעודני בידי בהלכות שבת החמורה, ואם יזכני הש"י [=השם יתברך] לגמור את החלק הגדול הזה אשוב שוב לחלק ברכת הנהנין, וכן היה...²⁵⁷

עדות בנו מלמדת על תפיסתו של החפץ חיים שכתב את פסקיו מתוך הבנת צרכי הרבים וחשש לעוונותיהם, ולכן גם נצרף להקדים את הלכות שבת החמורות. כמו שעולה בהקדמתו לכרך השלישי ללא כלים ללמוד את הלכות שבת בדקדוק אנשים יעברו על ההלכה כל שבת.²⁵⁸ לעומתו נראה שתפיסתו של רי"מ אפשטיין היא שדבריו הם חלק ממרחב שיטות, ואין לו ציפיה שכולם ישמעו את דבריו. מעבר לכך, נראה שהוא האמין שגם אם לא ישמעו את דברו אין לחשוש כל כך למנהגם של ישראל, דבר התואם את גישתו העקרונית לגבי היחס שבין הנהג לאות הכתובה.²⁵⁹

5.3 הקונוניזציה של המשנה ברורה

על אף היחס המכבד של ערוך השלחן למשנה ברורה, במהלך השנים עסקו רבים בשאלה למי הבכורה, כשרבים נטו לתת למשנה ברורה מעמד בכיר ומיעוט ניסו לתת אותו דווקא לערוך השלחן.

²⁵⁶ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 270-271.

²⁵⁷ פופקו, מכתבי חפץ חיים (תרצ"ז) עמ' 38.

²⁵⁸ משנה ברורה, הקדמה לחלק שלישי הלכות שבת.

²⁵⁹ ראה לעיל עמ' 45-48. ביטוי לכך ניתן למצוא גם בהשוואת הקדמת המשנה ברורה בה הוא מדגיש כיצד אדם שלא ידע את פרטי ההלכה יכשל באיסור בורר, כנגדו רי"מ אפשטיין על הלכות בורר (ערוך השלחן אורח חיים סימן שיט, כב) האריך דווקא להצדיק את מנהג הנשים כנגד חשש איסור בורר ומסיים בהערה המתייחסת ישירות לדברי המשנה ברורה: "...ובעל מ"ב הרעיש על זה ולכן יצאנו ללמד זכות דכדן עבדי ודו"ק".

ביטוי עמוק לתפיסה זאת ניתן למצוא במהדורת "ערוך השלחן עם פסקי משנה ברורה",²⁶⁰ וכך מנומקת הבחירה להוסיף את פסקי המשנה ברורה בהקדמה:

חידוש נעלה ומבורך הוא, מבית המדרש של מכון "עוז והדר", להעשיר את הספר "ערוך השולחן" ולצייד את הלומדים בו בציון המקומות בו נחלק עם ה"משנה ברורה". הספר "משנה ברורה" למרן רבי ישראל מאיר הכהן 'החפץ חיים' מראדין זי"ע, שתפס את מקום הבכורה כ'פוסק אחרון' בכל תפוצות ישראל, נחשב בדורות האחרונים כספר ההלכה השימושי ביותר בקרב הלומדים. לקט "פסקי משנה ברורה", הנלווים לכרכי "ערוך השולחן" בחלק "אורח חיים", מהווים אבן דרך נוספת במשנת עיונו של הגאון המחבר זצ"ל...²⁶¹

לדבריהם, ספר המשנה ברורה קיבל את הבכורה והתקבל כ'פוסק אחרון' על פני השאר ובכללם רי"מ אפשטיין. פירוש הביטוי 'פוסק אחרון' הוא שיש לקבל את הכרעתו כהכרעה הסופית בדין,²⁶² ומשמעותה בהקשר הזה היא שאי אפשר לחלוק עליו.

למעשה, הבאת פסקי המשנה ברורה משרתת תפיסה שלא ניתן להשתמש בספר ערוך השולחן בלי ידיעת המקומות שהפוסק הבכירי חלוק עליו. בניגוד לדברי ערוך ההוצאה קשה לקבל את זה שמדובר ב"אבן דרך נוספת במשנת ערוך השולחן" כיוון שברור שרי"מ אפשטיין עצמו, שראה חלקים נרחבים מהמשנה ברורה וציטט אותו לא ראה לנכון לתת לו משקל מכריע ולהביא את פסיקתו בכל מקום.²⁶³ על אף שקשה לומר שזאת אבן דרך במשנתו של רי"מ אפשטיין מדובר בפרוייקט שמסייע רבות ללומדים. למעשה הגישה שלמשנה ברורה מעמד הבכורה נחשבת למקובלת מאוד בדגש על הציבור החרדי-ליטאי. אחד הביטויים שצוטטו מפי רבים למעמדו של המשנה ברורה הם דבריו של החזון איש, הרב ישעיה קרליץ (-1878 1953), שהובאו באגרותיו:

²⁶⁰ ערוך השולחן עם פסקי משנה ברורה (תשס"ו).
²⁶¹ פומרנץ, פסקי משנה ברורה (תשס"ו), ראוי לציין שבמהדורת תשע"ה הושמטו דברים אלו.
²⁶² על השימוש בביטוי זה כלפי ספר המשנה ברורה ראה הרב צבי יהודה קוק, (בתוך קוק, עולת ראייה (תרצ"ט)), עמ' ט) מתוך תיאור פסקי ההלכות שערך: "מקורותיהן של ההלכות הסדורות בזה... במקומות חלוקי דעות רבותינו הפוסקים – הכרעת המשנה-ברורה, שהוא נתקבל ונתפרסם, בסכמת גאוני הדור הקודם, כפוסק אחרון בתפוצות ישראל..."; הרב שמואל הלוי ואזנר (תשנ"ד) בתוך הסכמה לספר שיח הלכה: " מסודרים על דברי רבינו פוסק אחרון בעל משנה ברורה שמשנתו נתקבלה לדורות...".
²⁶³ ראה גם הנקין, ביקורת פרידמן (תשס"ז) עמ' 121, בתוך הביקורת המקיפה למהדורה זאת.

סוף דבר ההוראה המקובלת מפי רבותנו אשר מפיהם אנו חיים כמו מרן הב"י ומ"א והמ"ב [=הבית יוסף, ומגן אברהם והמשנה ברורה]... היא הוראה מקוימת כמו מפי סנהדרין בלשכת הגזית ואין שום צד קולא בזה.²⁶⁴

דבריו מתייחסים לפסיקת המשנה ברורה בעניין "קוצו של יו"ד" לפי שיטת רבינו תם,²⁶⁵ רבים ציטטו את דבריו וביארו אותם שמעמדו של ספר המשנה ברורה כמו ספר השלחן ערוך ולאחריו המגן אברהם הם כסנהדרין.²⁶⁶ עמדה זאת משקפת עמדה הלכתית זהה לרעיון ה"משפט אחד" שהוצג בפרקים הקודמים המנוגדת לרעיון ריבוי הדעות.

לצד גישה זאת, שמשקפת את העמדה שרי"מ אפשטיין נדחה מפני בכורתו של המשנה ברורה, ישנם פוסקים שניסו להציג גישה הפוכה. כך לדוגמא כותב הרב יהודה הרצל הנקין בשו"ת בני בנים בשם סבו:

...ספרי ערוך השלחן על אורח חיים יצאו לאור כעשר שנים אחרי ספרי משנה ברורה. בעל הערוך השלחן היה גדול בדורו יותר מבעל המשנה ברורה כידוע, וכן אמר הגמ"ז [=הגאון מורי וזקני] זצלה"ה שגדול כח הערוך השלחן בהלכה יותר מהמשנה ברורה ושבמקום שחולקים יש לפסוק כערוך השלחן. עוד כתב לי רב אחד אחרי שציין הרבה מקומות שבערוך השלחן מביא דברי המשנה ברורה אע"פ שהיה ספר חדש בימיו, שלכן יש לפסוק כערוך השלחן כיון שראה דברי המשנה ברורה ולא קבל אותם ומעין הלכה כבתראי.²⁶⁷

הרב יהודה הרצל הנקין מעיד על מסורת פסיקה בשם סבו הרב יוסף אליהו הנקין (תרמ"א-תשל"ג) שיש להעדיף את הכרעת ערוך השלחן על פני הכרעת המשנה ברורה בגלל שכוחו בהלכה גדול יותר. מסורת דומה שיש לתת לערוך השלחן מעמד של "פוסק אחרון" מביא גם הרב נחום אליעזר רבינוביץ שכתב לבנו: "כתב "הפוסק האחרון", הוא בעל ערוך השלחן..."²⁶⁸; וכן מובא בשם הרב משה פינשטיין.²⁶⁹ עיון בדברי הרב יהודה הרצל הנקין מלמד שלדעתו מדובר על העדפה הנובעת מ"גדלות" בהלכה, אך לצורך חיזוק דבריו הוא

²⁶⁴ הרב קרליץ, קובץ אגרות (תשט"ז) חלק ב, סי' מא (עמ' מז).
²⁶⁵ הרב יצחק יוסף (יוסף, עין יצחק (תשע"ד)) חלק א, עמ' תג הביא את המכתב השלם ממנו עולה שנושא הדין הוא דין קוצו של יו"ד לפי שיטת ר' תם. ר' תם כתב שיש להוסיף קוץ בצד השמאלי למטה של היו"ד, ועל זה כתב החפץ חיים במשנה ברורה (סימן לו, משנת סופרים, צורת האות יו"ד) שיש להתחשב בדינו להחמיר כלומר להקפיד על הסופרים שיעשו אותו, אך לא להקל להחשיב את הוספתו לתיקון האות. ועל זה כתב הרב קרליץ שהוראתו היא כסנהדרין.
²⁶⁶ הדברים הודפסו בעשרות ספרים לדוגמא קניבסקי, שונה הלכות (תשמ"ט) בהקדמת הספר עמ' ג. הספר נכתב על ידי הרב שמריהו יוסף חיים קניבסקי ממנהיגיו הבולטים של הציבור החרדי ליטאי בימינו.
²⁶⁷ שו"ת בני בנים, חלק א, סימן ו (תשובה משנת תשל"ז).
²⁶⁸ בברכת אב לספר של בנו "ערך השלחן עם צפה הצפית" (תשס"ז).
²⁶⁹ דנציגר, באר הלכה (תשס"ו) עמ' מ. Fishbane, Boldness (2009) p.26.

מוסיף להביא עמדה שערך השלחן נחשב ל"בתראי", נימוק זה נסמך על עקרון בהכרעת ההלכה בתלמוד שקובע שיש לפסוק כהכרעת האמורא המאוחר אשר ראה את עמדת האמורא המוקדם,²⁷⁰ ולכן גם ביחס למשנה ברורה יש להעדיף את ערוך השלחן שראה אותו לפני שכתב את דבריו. כאמור לעיל יש לסייג שרי"מ אפשטיין ראה רק שני חלקים מתוך המשנה ברורה.²⁷¹

על אף דבריו המפורשים, דבריו נכתבים בסגנון פולמוסי ולמעשה מצביעים על כך שלמעשה הגישה ההפוכה שהמשנה ברורה קיבל מעמד של בכורה שולטת, וכל דבריו נועדו למעשה לדחות עמדה זאת. ואכן במקום אחר הוא מביא במפורש שאחרים חלקו עליו:

..ולאחרונה כתב לי עורך אחד שבלי ספק מורים כהמשנה ברורה מפני הטעם הפשוט כי כבר אפשר שהערוך השלחן יחלוק על הרמ"א והמג"א אבל המשנה ברורה בודאי לא יחלוק מחמת צדקתו וענוותנותו היתרה והעולם מהדרין לפסוק כענוותן וכמו הלל ושמאי עכ"ל²⁷²

אותו "עורך אחד" מביא טעם להעדפת המשנה ברורה כיון שרי"מ אפשטיין לא הגביל את עצמו מלחלוק על הרמ"א או על המגן אברהם, בעוד המשנה ברורה נכתב ב"ענווה". לדעתו יש עיקרון הלכתי להעדיף פוסק עניו (לפי עקרון תלמודי המובא ביחס למחלוקת שמאי והלל). על אף שטענתו של העורך כאן היא טענה "רוחנית" שיש לפסוק כעמדת העניו כנגד החדשן. לדעתי היא יכולה לחשוף טענה יסודית שעומדת ברקע למחלוקת הזאת, ולדרכי להכרעה ההלכתית: גישת "העורך" בדומה לאיך שנתפסת גישתו של הרב קרליץ היא שיש מעמד פרסונלי לפוסק "תוקף של סנהדרין" ולכן הרמ"א המגן אברהם, נחשבים לפוסקים שאין לחלוק עליהם. ממילא כיוון שרי"מ אפשטיין לא נמנע מלחלוק עליהם, וכפי שראינו גם לא נתן תוקף פרסונלי לאף פוסק אחר, ממילא אין גם לו מעמד זה.

מעצם הטענה הזאת ניתן ללמוד על מחלוקת בעצם הרעיון "הקנוני" והשאלה כיצד להכריע הלכה? הערעור ששולל מערוך השלחן את המעמד הקנוני הוא למעשה אמירה שערך השלחן לא חיפש מעמד כזה ואף חלק על עצם קיומו (שהרי לדעתו לכאורה אין מעמד שכזה אפילו

²⁷⁰ כלל זה לא מובא בתלמוד אך הוא מובא בספרות הגאונים והראשונים ככלי הנותן תוקף לפוסק המאוחר ראה: תא שמע, הלכה מנהג ומציאות (תשי"ע) עמ' 63. משמעות הכלל הוא שכיוון שהאחרונים ראו את הראשונים והתחשבו בהם בפסיקתם ממילא הלכה כמותם ולא כראשונים. יתכן וזהו גם מקור הביטוי "פוסק אחרון".

²⁷¹ שמעתי שלאחרונה הרב יהודה הרצל הנקין חזר בו מהדברים בהשפעת בנו, יתכן והדברים מובאים בספר של הרב איתם הנקין ז"ל שעתידי לצאת בקרוב ראה לעיל עמ' 3.

²⁷² שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן ח. גישה דומה לגישתו של העורך מובאת בשם הרב שלמה מן ההר שטיינר, ההר הטוב (תשס"ח) עמ' 358.

לרמ"א והמגן אברהם). דבר זה תואם את הדברים שראינו עד כה ביחס לעמדתו של הפוסק, רי"מ אפשטיין שלמעשה צידד בריבוי דעות לא הגדיר אחרים וודאי לא את עצמו כבעלי מעמד קנוני שאין לחלוק עליהם, לעומת זאת פוסקים שמחפשים לחזור למודל של הסנהדרין מחפשים להעניק מעמד זה לפוסקים השונים.

למעשה, ניתן להציע שאותם פוסקים שצידדו בערוך השלחן הם למעשה פוסקים שמקבלים את רעיון ריבוי הדעות ולא את גישת הסנהדרין. הרב יהודה הרצל הנקין, הרב נחום אליעזר רבינוביץ והרב משה פינשטיין כולם פוסקים שנותנים משקל רב לסברות גם נגד הפוסקים המקובלים, למעשה הם נותנים מעמד לשיטה ולא לפוסק. ואכן גם הרב יהודה הרצל הנקין שכאמור נתן לרי"מ אפשטיין מעמד של פוסק אחרון מסביר במקום אחר שהעמדה העדיפה לערוך השלחן איננה עמדה בעלת משקל מכריע:

ולע"ד לא אמר הגמ"ז [=הגאון מורי וזקני]²⁷³ אלא במקום שהערוך השלחן והמשנה ברורה חולקים בשוה בסברת עצמם או בפרוש דעת אחרים שבוה בודאי הערוך השלחן חריף יותר וגם היה מרא דכולה שלחן ערוך וגם ראה את ספר משנה ברורה... אבל במקום שרוב דעות ראשונים או אחרונים כדעת המשנה ברורה או שיש טעם אחר לא דיבר הגמ"ז וצריך לברר כל דבר לגופו, וכן יש ללכת אחרי המנהג והמשנה ברורה כתב כמנהג פולין והערוך השלחן כמנהג ליטא ורוסיה הלבנה...

בדברים אלו הרב יהודה הרצל הנקין מצנן את אמירתו העקרונית, לפיו העדפת ערוך השלחן איננה מוחלטת ותלויה בכל דבר לגופו מקורותיו וטעמיו. ממילא העדפה שהוא מציע לערוך השלחן היא הערכה לסברתו "החריפה" ולא אמירה שהוא ספר קנוני שאין לחלוק עליו. בסוף דבריו הוא מקשר את הדברים לנוהג ולמעשה מציע שכל אחד מהם מייצג נוהג במקום אחר, דבר שלמעשה ממשיך את עמדתו של רי"מ אפשטיין בנוגע לנוהג ולא תואם את עמדתו העקרונית של החפץ חיים.²⁷⁴

למעשה ניתן לומר שהמחלוקת כאן היא לא האם רי"מ אפשטיין הוא פוסק שאין לחלוק עליו אלא האם ניתן לחלוק על המשנה ברורה. כלומר האם ההלכה מבוססת על סנהדרין כדבריו של הרב קרליץ או על ריבוי דעות כשהמשקל המכריע הוא הסברא והשיטה.

²⁷³ כוונתו לסבו הרב יוסף אליהו הנקין (1881-1973).

²⁷⁴ קופר הראה שלמעשה דברים אלו סותרים את עמדתו העקרונית של החפץ חיים ראה: קופר, מנהג (תשע"ז) עמ' 334, הע' 132.

5.4 סיכום

ספר המשנה ברורה וספר ערוך השלחן התחברו באותה תקופה, בשני העשורים האחרונים של המאה ה-19. כשלמעשה רי"מ אפשטיין ראה את ספר המשנה ברורה רק על חלקים א' וג', וציטט אותו כשלושים פעמים כאשר הוא מתייחס אליו בכבוד ככל אחד מנושאי הכלים של השלחן ערוך.

במהלך המאה העשרים התפתחה מגמה לאמץ את ספר המשנה ברורה ולתת לו מעמד קנוני של "פוסק אחרון" שיש לקבל את הכרעתו ואין לחלוק עליו, עמדה זאת התפשטה לחוגים רבים, והיא משקפת עמדה יסודית על היחס לריבוי דעות בהלכה. ההגדרה הרווחת בשם הרב קרליץ שדברי החפץ חיים בספר המשנה ברורה הם כסנהדרין משקפת עמדה זאת.

כנגד עמדות אלו, ישנם פוסקים שרצו לתת מעמד זה של "פוסק אחרון" דווקא לספר ערוך השלחן. אולם נראה שדעתם משקפת לא פחות את גישתם ההלכתית שיש לתת משקל רב לסברא ולריבוי השיטות ולא רק לספר ערוך השלחן, כך שלמעשה המעמד אותו ניסו לתת לערוך השלחן, מכיוון באמת כנגד המעמד שניתן למשנה ברורה ונועד לתת לגיטימציה לריבוי דעות לסברות וטעמי הדין, על פני בחירה בעמדה קנונית – מוכרעת ב"סנהדרין" שאין לזוז ממנה.

פרק 6: "ספר הישר לר' תם עם ביאור אור לישרים"

6.1 הקדמה

כפי שהובא לעיל ר"מ אפשטיין הוציא לאור בשנות השלושים לחייו (בשנת תרכ"ט-1869) את ספרו הראשון - ספר הישר לר' תם עם ביאור אור לישרים. הספר הוא למעשה ביאור והגהה לספר חידושיו על התלמוד ותשובותיו בהלכה של רבינו תם (1100 - 1171) "ספר הישר" שלפי עדות ר"מ אפשטיין הוא ספר נדיר וקשה להבנה. בספר זה לא רק שמובא ביאור והגהה ישנם גם דיונים הלכתיים מעשיים רבים.

ביאור לספרות מפרשים ולספרות ראשונים בכלל היא דבר נדיר. בדרך כלל, ביאור נעשה לספרים קנונים כדוגמת התלמוד, הרמב"ם, הטור והשו"ע. לעומת זאת בחירה לפרש ספר אחר מעוררת את השאלה מה רצה ר"מ אפשטיין להוסיף על הקיים?

בפרק זה נתאר את הספר ואת השתלשלות האירועים סביב הדפסתו והפצתו. ננסה לעמוד על מטרות הספר וייחודו מתוך ההקדמה של הספר, ונבחן את מימוש המטרות מתוך עיון רוחבי בספר עצמו. לאור זאת ננסה לבחון מה ניתן ללמוד מביאורו על השימוש המתודולוגי של פוסק הלכה במקורות לא קנוניים של ספרות הראשונים הקודמים לשולחן ערוך.

6.2 תיאור הספר

ביאור "אור לישרים", כפי שהוא מצוי בדינו, עוסק בביאור וההדרה מסברא של "ספר הישר" של רבינו תם עפ"י מהדורת הדפוס הראשונה של ספר הישר – מהדורת ווינה תקע"א (1811), בה למד והשתמש ר"מ אפשטיין לצורך כתיבת הספר.²⁷⁵ ספר הישר במהדורת ווינה הינו ספר משובש ביותר, כפי שהגדיר ר"מ אפשטיין: "אופל השיבושים כיסיו"²⁷⁶ או כלשונו של אורבך: "אין בו אף שורה ללא טעויות ושיבושים גסים".²⁷⁷ ר"מ אפשטיין התכוון למעשה להוציא מחדש את ספר הישר אך בספר אור לישרים שבידינו קיימים רק

²⁷⁵ לספר הישר קיימים שני כתבי יד: כתב יד הספריה הלאומית בירושלים (מס' 4°370 Hebr.), וכתב יד אוקספורד (מס' Opp. add. Fol 50.2355). שקיים עד סימן תרנ"ד. שני כתבי היד שיש לנו מספר הישר הם מספרד במאה ה-16. הספר הודפס לראשונה בווינה תקע"א (1811) על בסיס כתב יד ירושלים "שהוסיף עליו הרבה שגיאות דפוס" כלשונו של פליקס, ספר הישר (תשט"ז) וכפי שמובא למעלה. בשנת תשי"ט (1959) יצא לאור הספר במהדורה מתוקנת לפי כתב יד אוקספורד עם השלמות והערות מכתב יד ירושלים על ידי שמעון שלמה שלזינגר, סקירה מדוייקת לתולדות ספר זה מובאת בהקדמה לספר הישר, שלזינגר, ספר הישר (תשי"ט).²⁷⁶ אור לישרים, הקדמת המפרש.

²⁷⁷ אורבך, בעלי התוספות (תשמ"ו) עמ' 94. מלבד בעיית הנוסח שגם ר"מ אפשטיין מגדיר ונתייחס אליה בהמשך, אורבך מצביע גם על כך שהחלוקה בין חידושים לתשובות לא נכונה. בנוסף לשני דברים אלו ישנה בעייה קשה של מספור הסימנים (כפי שאפרט בהערה הבאה) על כן יש קושי גדול להפנות או לעקוב אחרי מהדורה זאת. לצורך הבנת הדברים אני אביא בדרך כלל הפניה על פי הסימון שהודפס בדפוס ווינא ולצידו יסומן המספור האמיתי (שיקרא להלן: "מספור רציף").

קס"ג סימנים על סדר נשים ונדה שהם כרבע מהסימנים ושישית מהעמודים של הספר המקורי.²⁷⁸

6.2.1 שער הספר

מתוך שער הספר הפנימי במהדורתו המקורית ניתן ללמוד כמה פרטים על כוונת המחבר:

שם הספר בעברית הוא:

ספר הישר על סוגיות הש"ס ושאלות ותשובות לרבינו הגדול עמוד התורה והיראה רבן של ישראל רבנא יעקב בן רבנא מאיר זצוק"ל ראש וראשון לרבותינו בעלי התוס' ולקדושת תורתו נקרא בשם רבינו תם עם ביאור אור לישרים

המחבר מדגיש שעיקר הספר הוא ההדרה של ספר הישר עצמו ולא רק הביאור "אור לישרים". וכך גם הוא מכנה אותו ברוסית: "СЕФЕРЪ ГАЮШЕРЪ ДЕРАБЕЙНУ ТАМЪ"²⁷⁹. מכאן יש להסיק שהמחבר רצה להוציא מהדורה חדשה ומתוקנת של ספר הישר, שאמורה להחליף את המהדורה המשובשת, ולצידה במעמד משני פירושו וחידושו. דבר זה תואם את מטרות הספר כפי שהוא מפרט בהקדמה, אליהן נתייחס בהמשך.

מעבר לכך בשער הספר מוגדר כעוסק ב"סוגיות הש"ס ושאלות ותשובות", בעוד המהדורה שבידינו עוסקת רק בסוגיות הש"ס ורק בסדר נשים. כפי שהובא לעיל הספר שבידנו מכיל רק

²⁷⁸ כאמור קשה לעקוב אחרי הסימנים במהדורת ווינא בשל הטעויות הרבות שקיימות במספור הסימנים אכתוב כאן את מכלול הבעיות שרק דרכם אפשר להבין את ההפניות בין הספרים ודרכם אפשר גם ללמוד כיצד תיקן את הדברים ר"מ אפשטיין כפי שאציין עוד בהמשך. למעשה הטעויות נובעות מארבע בעיות עיקריות:
א. בכל הסימנים שאחרי סימן תקי"ט (דף מט ע"א) נשמטה האות ק' כך שהסימן הבא סומן ת"כ, תכ"א, תכ"ב... ולכן ישנה כפילות של סימנים רבים, למעשה לכל הסימנים אחרי סימן ת"כ (השני) יש להוסיף מאה סימנים כלומר סימן תקי"כ במספור רציף.
ב. הספר סומן רק עד סימן תרל"ב (תשל"ב במספור רציף). שנמצא בדף עה ע"ב.
ג. ישנה בעיית מספור של הדפים ודף ע"ה מופיע פעמים. למעשה, בעיה זאת יצרה אי התאמה עם לוח המפתחות שמדלג על 11 סימנים שנמצאים בדף הכפול (לכן מסימן תרכ"א עד תרל"ב לא ממופתח בלוח המפתחות). ולכן יש להוסיף ללוח המפתחות (שאיננו ממוספר) 11 סימנים.
ד. לאחר סימן תרל"ב (תשל"ב במספור רציף) בדף עו ע"ב, נוספו עוד 22 עמודים בהם לא מוספרו השאלות. בספירה ידנית לפי לוח המפתחות 22 עמודים אלו ישנם עוד 67 סימנים עד לסוף הספר. לאור זאת, יוצא שבמספור הכתוב ישנם תרל"ב סימנים ואילו אם הספר היה ממוספר נכון היו בו תשצ"ט סימנים (ללא שיקולים של סימונים כפולים שיוזכרו להלן).

הסימנים במהדורתו של ר"מ אפשטיין (עד סימן קס"ג) תואמים במלואם את הסימנים שבמהדורה ווינא גם בשני מקומות שהיה שיבוש במספור: "סימן קב" מופיע פעמיים ומתייחס לשני סימנים בעלי תוכן שונה, ר"מ אפשטיין נימק את זה בכך "לא רציתי לשנות לבלי השתנות כל סימני הספר". ניתן להניח שהוא לא רצה למנוע הפניות שונות בין המהדורות. באותה מידה סימן ו הודפס שוב בסימן נז, וגם כאן הדבר נעשה מתוך מודעות המחבר שכתב בסימן נז: "סימן זה הוא מהכפולים והובא לעיל ביבמות סי' ו' ושם בארנהו בס"ד עיי"ש". במחירת מספר הסימנים בהם עוסק הקונטרס כיוון שהסימנים האמורים מתקזזים יש סה"כ 163 סימנים.

אולם יש לציין שדווקא מתוך הפניה שלו בערוך השלחן (אבן העזר סימן יז, רג) לביאורו לסימן תשצ"א (שלא הודפס) מוכח שהוא תיקן את כל הבעיות שפרטתי למעלה, כיוון שרק בחישוב כלל הטעויות ניתן למצוא את הסימן הנכון (ראה לקמן הערה 284).
בספר יש 42 דפים (84 עמודים), שעוסקים 27 בעמ' הראשונים שבספר הישר של דפוס ווינא מתוך 155 עמ' קיימים.
²⁷⁹ "ספר הישר לרבנו תם".

רבע מהסימנים של ספר הישר, אך השער לא רומז שמדובר בספר חלקי. מכאן עולה, שהמחבר כלל לא חשב להדפיס כרך נפרד של סדר נשים.

6.2.2 רק אפס קצהו – הקונטרס הקיים לפנינו

למעשה, פשוט שהספר שקיים בידינו איננו הספר המלא אלא רק חלק קטן ממנו. העדות הטובה ביותר למה שקרה עם הספר היא עדותו של המחבר, בהקדשה שכתב על כריכת הספר לרבה של העירה טוקמאק²⁸⁰ בשנת תרל"ח:

ב"ה, כבוד הרב הג' דקי [=הגאון דקהילת] טאקמאק. ראיתי כי כתר"ה [=כבוד תורתו הקדושה] דרש ספרי והנה לא זכיתי שיצא עדיין לאור עולם רק אפס קצהו שהוצאתיו זה כבר בהיותי עדיין בשוקי בראי.²⁸¹ וגם זה לא נדפס יפה מהשיבוש. ואז מפני שנעלו שערי הדפוס בזיטאמיר נתעכב עד כה ואת הקונטרס הזה הנני שולח לכתר"ה בלי מחיר וכשיזכני ד' להדפיסו בשלימות אזי בל"נ יקבל כתר"ה בשלמות ולע"ע [=ולעת עתה] הוא רק חלק שישית מהספר ובוה או"ש לכתר"ה נאם יחיאל מיכל הלוי החופ"ק נאוהרדק.

יב סיון תרל"ח²⁸²

מהקדשה זאת ניתן ללמוד שתשע שנים לאחר התאריך שבשער הספר עדיין הספר לא יצא "לאור עולם רק אפס קצהו". מקור הבעיה איננה שהספר לא סודר או בכך שהמחבר לא סיים את הכתיבה אלא "מפני שנעלו שערי הדפוס". על כך יש להוסיף שהמחבר לא רואה בקונטרס שיצא ספר ולכן הוא ניתן "בלי מחיר".

מהדברים ניכר שהמחבר למעשה אינו מחשיב את מה שיצא כ"ספר" המלא, והוא אינו מצפה להפצתו, או לתשלום עליו, שהרי מדובר רק בשישית מהספר השלם. מצד שני יחסו לספר איננו כאל כתב יד לא גמור אלא כספר שכבר קיים במלואו ועתיד לצאת לאור לאחר שיעברו בעיות הדפוס. מעבר לכך בכל הספרים שכתב מאז הוא מתייחס לדברים שבספר אור לישרים כיצירה שלמה, וגם בחתימתו על ספריו הבאים ובמכתבים שפורסמו בכתבי עת נוסף

²⁸⁰ ככל הנראה העיר Tokmak שנמצאת על נהר בשם זה, בדרום אוקראינה במחוז זפוריז'יה.
²⁸¹ הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א) הע' 95 הסביר בתור "מקומות נידחים". וראה ביטוי זה במכתב נוסף (הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן מא): "כל הקיץ הייתי בשוקי בראי מפני העדר בריאותי... וזה ימים אחדים שבאתי שלום לביתי..." שם מובן שהכוונה שהיה מחוץ לביתו, ויתכן כאן שכוונתו למגוריו בעיירה זובקוי שאיננה עיירתו באותו הזמן – נובהרדוק.
²⁸² דסלר, גנזים (תשי"ס) עמ' סו-סז. ההקדשה נכתבה על גבי שער הספר, אולם יש לציין שפקסמילית שער הספר שונה משער הספרים הקיים בימנו ונראה שזהו שער-מעטפת, כלומר הכריכה של הספר (וכך העריכו במפעל הביבליוגרפיה העברית).

בדרך כלל הספר לתיאור מפעליו.²⁸³ כמו כן, במפעלו הגדול "ערוך השלחן" הוא מפנה לספר בתשע עשרה מקומות שונים, חלקם גם לסימנים שלא קיימים בקונטרס המודפס.²⁸⁴

הספר עצמו כמעט ולא צוטט על ידי אחרים. בספרות הרבנית בת התקופה ניתן למצוא איזכורים בודדים שלו, וסביר להניח שמדובר באנשים שקיבלו את הקונטרס מהמחבר בדומה לרב של טוקמאק.²⁸⁵ עם זאת מסתבר שהקונטרסים שהודפסו כן פוזרו וישנן עדויות שהקונטרס הגיע לכמה ספריות מרכזיות בנות התקופה.²⁸⁶ מעבר לכך, אפילו הרב בר-אילן - נכד המחבר - מתייחס אליו כספר אבוד, כולל כתב היד, וניכר שלא היה לפניו את ספרו של

²⁸³ הקדמת ערוך השלחן חושן משפט (תרמ"ג); שער הגדה של פסח, ליל שימורים (תרפ"ח); רשימת האיזכורים מתוך הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז); סימן ז' (בעניין היתר להדליק חשמל ביו"ט, מתוך כתב העת: בית ועד שנה א' גליון א' ניו יורק שבט תרס"ג); סימן כט (תרנ"ט - בעניין מציצה, ניתן לראות שחתם: "ערוך השלחן חו"מ ויו"ד וס' אור לישרים" כלומר הוא מתייחס רק לספרים מודפסים ולא לספרים שבכתב יד ובכל זאת מתייחס לאור לישרים וכן בסימן עז); סימן לג (תרס"ג - בעניין פינוי מתים); סימן עז (תרנ"ג - מכתב בעניין הכשר שחיטה, החתימה כמו בסי' כט); סימן קכא (הסכמה לרב מימון) סימן קלו (תרנ"ו - מתוך הסכמה לספר סמא דחיי); סימן קמא (תרס"א - הסכמה לספר קהלת יצחק).

יש להעיר שיתכן ובחלק מהמקרים המוציא לאור הגדיר את הכותרת ולא החותם כפי שאפשר להעריך לדוגמה בסימן קכא שבה נכתב "ספר נפלא ערוך השלחן..." ולא מסתבר שכך כינה אותו רי"מ אפשטיין בחתימתו.

²⁸⁴ רשימת האיזכורים (בסוגריים מרובעים מובא הסימן באור לישרים): ערוך השלחן אורח חיים פט, יב [קפא]; רסא, ח [קפא]; רעא, ז [ח]. ערוך השלחן יורה דעה טח, כד-כב [צד, לפי תוכן הסימן צריך להיות: קצד]; קפי, ח [קמח]; רמב, סא [קמו]; ש, ג [ב]. ערוך השלחן אבן העזר: יז, צא [לט]; יז, רג [תשא]; קכ, נג [פב]. ערוך השלחן חושן משפט: לה, ב [יח]; קיז, ז [צה]; קפב, ז [קו]; קפב, ח [פב]; רכז, ב [מג]; רמד, ב [פב]; רעג, יג [עח]. ערוך השלחן העתיד, תמידים ומוספים קא, ג [קפא]. ערוך השלחן העתיד, נגעים קב, טז [לט]. ערוך השלחן העתיד הלכות שונות, נזירות ה, ג [עח]. מיכל המים (תרפ"ח) גיטין פרק ה, הלכה י (על גיטין דף לג ע"א) [קג].

כפי שניתן לראות רוב ההפניות מתייחסות לסימנים שקיימים בחומר שיצא לדפוס אולם ישנן ארבע הפניות לסימנים שלא יצאו לדפוס, שמתייחסות לשלושה סימנים: סימן קפא; סימן קצד; וסימן תשא.

לגבי ההפניה האחרונה בדפוס ווינה אין סימן תשצ"א. הפניה זאת מסייעת לנו לראות מה רי"מ אפשטיין עשה עם בעיית מספר הסימנים בספר הישר (ראה לעיל הע' 278). למעשה, ניתן לזהות שהתשובה בה עוסק הסימן קיימת במהדורת ווינא בתוך הסימנים הלא ממוספרים בדף פה ע"א. התשובה ממוקמת שמונה תשובות מסוף הספר לפי החישוב שהובא בהע' 278 לעיל (במספור רציף לאחר כל התיקונים) ישנם תשצ"ט סימנים ולכן התשובה השמינית מהסוף היא אכן סימן תשצ"א. מכאן מוכח שרי"מ אפשטיין תיקן את כל טעויות המספור שנעשו במהדורת ווינא. על אף שב"ספר הישר לרבנו תם חלק השאלות ותשובות" שהוציא רוזנטעל (תרנ"ח 1898) התשובה ממוספרת כתשובה צ"ב אין מקום להניח שרי"מ אפשטיין התייחס לספר זה כיוון שהוא כתב הן את ספר אור לישרים והן את חלק אבן העזר לפני שיצא ספר זה ומכאן שהוא הסתמך על מהדורה ווינא ועל התיקונים שהוא ערך בה על אף שהם לא יצאו לאור בפועל.

²⁸⁵ המקור הראשון והיחיד ששייך לספרות ההלכתית של בני התקופה שבו מצאתי איזכור הנוגע בתוכן הספר (ולא רק לעצם קיומו) הוא בשו"ת מגן שאול (מכון ירושלים, תשמ"ט), הספר יצא מתוך כתב יד שהכין לדפוס רבי שאול ב"ר יוסף קצנלנבוגן (1841-1919) ויצא לאור לאחר מותו. בספר מובאים שתי התייחסויות לספר אור לישרים: סימן כו, ביחס לספר הישר סימן קטז, ודן בשאלה האם קידוש על היין מדאורייתא או מדרבנן. במקרה זה הרב קצנלנבוגן חולק על מסקנתו ההלכתית של רי"מ אפשטיין בפירושו. ובסימן קכג, מתייחס לספר הישר סימן צד, וזוהי למעשה רק הפניה לפירושו של רי"מ אפשטיין ועיקר עיונו הוא בדברי ר' תם. יש לציין שאין במקור זה עדות על תפוצה של הספר, כיוון שאין מדובר על מחבר מזדמן, אלא ברב שהתכתב ישירות עם רי"מ אפשטיין כפי שמוכח בארבע תשובות בספרו (שו"ת מגן שאול, סימנים יז; מה; קנו; קסח) וסביר מאוד שהגיע לספר דרך מחברו.

²⁸⁶ בספר "קהלת משה" (וינר, קהלת משה (תרנ"ב)) שהוא כפי שמתואר בשער: "רשימת כל הספרים העברים, נדפסים וכתבי יד, הנמצאים באספת פרידלאנד באוצר מוזעאום האזיאטי של האקאדעמיה למדעים בסי"ט פטרבורג..." "מתואר הספר כך (עמ' 638, מספר קטלוגי 5124): "ספר הישר על סוגיות הש"ס ושאלות ותשובות לרבינו... יעקב בן רבנא מאיר... נקרא בשם רבינו תם. עם ביאור אור לישרים ממני יחיאל מיכל... [ב"ר אהרון הלוי עפשטיין מבאברויסק החונה בק"ק זיבקאי והגליל]. כולל סדר נשים מסי' יבמות, קדושין, כתובות, גיטין, נזיר, נדרים ונדה. (יותר לא נדפס). זיטאמיר (אברהם שלום שאדאון) תרכ"ט 1869 fol. [א' מרובעות, והביאור אי' רש"י]. (2) + 82 עמ'." כפי שניתן לראות המקטלג הוסיף פרטים שלא מופיעים על השער זאת לצד העתקתו מהשער שקיימים ספר גם שאלות ותשובות.

הרב מימון מתייחס לספר קהלת משה בתיאורו את ההסכמות האבודות אליהם נתייחס בהמשך (להלן הע' 300) והוא כתב בנוסף שהוא מצא את הספר בספריותו של רי"מ אפשטיין וכן "בכל ארצות נודדי, ובכל מקום בואי, היתה כמעט ראשית דרכי לאוצרות הספרים, ובכל מקום מצאתי את הספר היקר הזה, אבל בלא ההסכמות". יתכן ואכן הקונטרס הגיע לאוצרות ספרים ולכמה דמויות שהיו בקשר עם רי"מ אפשטיין אולם, קשה להניח שאכן הספר הופץ ברבים וכאמור הוא כמעט ולא צוטט או נידון.

סבו.²⁸⁷ סביר להניח שכיוון שגם ספר הישר עצמו איננו ספר שמרבים לצטט אותו הוא לא זכה לפרסום.

העדות האחרונה שמתייחסת להמשך גלגול החלק החסר שבספר וכתב היד נמצאת במכתב שפרסמה בתו של ר"מ אפשטיין, בריינה וואלאברנינסקי, בדף מצבה לבנה "מצבת דוד" שהדפיסה על מהדורת ערוך השלחן משנת תרצ"א (1931).²⁸⁸ מתוך דבריה ניתן לראות שבשנת תרצ"א (1931), 62 שנים לאחר הדפסת הקונטרס הראשון, עדיין היה חלקו השני של הספר בכתב יד, זאת על אף שבשנת תרל"ח (1878) מעיד המחבר שהספר מעוכב רק בשל בעיית הדפוס. מאז פרסום מכתב זה אבדו עקבותיו של כתב היד.²⁸⁹

נכד המחבר (מאיר בר-אילן) התייחס לספר כאבוד, כשהוא טוען שהאובדן מקורו בסגירת הדפוס:

...הספר הזה, שנדפס רק חלק ממנו, הוא כעת יקר-המציאות ויודעים עליו מעט מאוד. שאר החלקים לא הגיעו בכלל לידי דפוס. כפי שמספרים, גרמה לכך העובדה, שבבית-הדפוס, שבו היה הספר, נערך חיפוש מטעם הממשלה, בשל איזה חשד, וכמנהג הימים ההם ברוסיה החרימו כל מה שמצאו שם, כדי להרבות בבדיקה, ובינתיים הלך הכל לאיבוד. וכך אין הספר "אור לישרים" בעולם, מלבד מספר קטן של אכסמפלוארים מחלק אחד.²⁹⁰

כפי שניתן לראות הרב בר-אילן מתייחס לספר כאבוד, לצד התיאור הדל של החלק הקיים "מספר קטן של אכסמפלוארים מחלק אחד". החשיבות של דבריו היא שבזמן שהוא כתב את ספרו, הוא לא התייחס לשאר הספר ככתב יד נעלם אלא כספר שנאבד בהחרמת הצנזור בדפוס. כלומר שנתיים²⁹¹ לאחר שדודתו טענה שכתב היד נמצא בידיה, תיאר הנכד את הספר כאבוד. הרב איתם הנקין טען שמסתבר שכתבי היד אבדו בשואה.²⁹² אולם, יש לציין שמתוך חמשת הספרים בכתב יד שתיארה בריינה כן נמצא כתב יד אחד, והוא כתב היד של ערוך

²⁸⁷ בתחילה הוא כתב ש"אין הספר 'אור לישרים' בעולם, מלבד מספר קטן של אכסמפלוארים מחלק אחד", אך בהמשך הוא מתאר את ההסכמות לספר ומתוך הטעות בתיאור השמות ניכר שהספר (וודאי הספר עם ההסכמות) לא היה לפניו.

²⁸⁸ התיאור המלא מובא לעיל עמ' 13.

²⁸⁹ מאז עדות זאת לא נמצאה עדות כלשהי על החלקים החסרים של הספר. הרב בר-אילן עצמו כפי הציטוט שמובא להלן כתב "ובינתיים הלך הכל לאיבוד".

²⁹⁰ בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) חלק ראשון, עמ' 277.

²⁹¹ אמנם הספר "מוולוז'ין עד ירושלים" יצא לאור בשנת תרצ"ח, אולם הוא מבוסס על הספר באידיש "פון וואלאזין ביז ירושלים" ניו יורק, תרצ"ג, וגם שם התיאור זהה, ואכן בהקדמת הספר בעברית (עמ' 80) מובאת הבהרה: "בציוני הזמן שבדברי המחבר... "לפני ארבעים וחמישים שנה" וכדומה יש לשים לב שהדברים נתפרסמו לראשונה עוד בשנת תרצ"ג (1933) וזה "התאריך הקובע" ומכאן מסתבר שגם הדברים לא תוקנו בין המהדורות, ולא ניתן להוכיח מכאן היכן היה כתב היד בשנת תרצ"ח.

²⁹² הנקין, תולדות ר"מ (תשע"א) הע' 93.

השלחן יורה דעה הלכות נדרים ושבועות (סימנים רג-רלט) שהודפס בשנת תשנ"א על ידי שמחה פישביין, שמעיד בדף אחרי השער שהוא קיבל אותו מהרב נפתלי בר-אילן (נינו של המחבר ובנו של מאיר בר-אילן).²⁹³ על כן, יתכן וכתב היד אכן לא הגיע לרב מאיר בר-אילן, אולם יתכן גם כי הדברים – אשר נכתבו בשנת תרצ"ג (1933), כשנתיים בלבד אחרי שברינה פרסמה שכתב היד אצלה - נכתבו בטרם הגיעו לידי של מאיר בר-אילן כתבי היד של סבו, וביניהם חבילת כתבי היד ממנה הוא הדפיס את ערוך השלחן העתיד החל משנת תרצ"ח. לכן, יתכן שכתב היד כן הגיע אל מאיר בר-אילן בסוף, אך הוא לא הדפיס אותו, כפי שקרה לחלק יורה דעה שהוזכר לעיל.

לסיכום הדברים אין בידנו עדות ברורה מה עלה בגורל כתבי יד אלו ויתכן שהם הגיעו לרב בר-אילן יחד עם חבילת כתבי היד שהודפסו בשנת תשנ"א.

6.3 התייחסויות מאוחרות לספר

כפי שראינו הספר (שלא זכה ל"צאת לאור עולם רק אפס קצהו" כלשונו של המחבר) כמעט שלא הופץ, אולם החלק שבידינו הודפס מחדש בארבע מהדורות נוספות בחלק מהמהדורות הודפסה מסכת בודדת ובמהדורה אחת הודפס הספר כולו.²⁹⁴ כיום מהדורת צילום סרוקה של ההדפסה המקורית קיימת וזמינה באינטרנט באתר היברובוקס ובמאגר אוצר החכמה.

ההתייחסות המשמעותית ביותר לספר זה היא של שמעון שלמה שלזינגר במהדורת ספר הישר- חלק החידושים שהוציא.²⁹⁵ שלזינגר נתן מקום רב לפירושו של ר"מ אפשטיין ובתוך הערותיו הוא מתייחס לפירושו של ר"מ אפשטיין במספר רב של מקומות.²⁹⁶ רובן ככולן של

²⁹³ ראו גם Fishbane, Boldness (2009) p.30.

²⁹⁴ מסכת יבמות (18 עמ') בתוך: דרימר, שלמה בן יעקב, ספר ישרש יעקב: חידושי הלכות ואגדות על מסכת יבמות, ירושלים: תשל"ד. מהדורה זאת היא מהדורת צילום של שמונה עשרה העמודים הראשונים של הספר המקורי כולל השער וההסכמות. מקור הצילום לא ברור אולם הם גזרו והדביקו את ההסכמות ממהדורת הצילום, כיוון שבמקור ההסכמות הודפסו בדף נפרד ועצמאי ואילו במהדורה זאת הסכמות הודפסו מופצלות צמוד להקדמה, הברכות של אדמור"י טשרנוביל מתחת להקדמת ר' תם, ו"הסכמות הגאונים" מתחת להקדמת המחבר. יתכן והמדפיסים לקחו את ההסכמות מספר אחר ולא ממקור הצילום של הספר.

מסכת גיטין – יצחק עקיבא סץ (מהדיר), מחדושי בעלי התוספות [כרך ראשון]: למסכת גיטין מתוך חבוריהם של שמונה בעלי תוספות, אוצרנו: טורונטו, תשמ"ט, ע"פ דפוס וינה וכת"י אוקספורד. במהדורה זאת נעשתה ההדרה של ספר הישר עצמו על פי כתב יד אוקספורד, בעקבות מהדורת שלזינגר (תשי"ט) והודפס מחדש ביאור האור לישרים ללא כל ההדרה של הפירוש.

מסכת קידושין – תלמוד בבלי, עוז והדר, מסכת קידושין, תשס"ו. בספר זה הוקלד הספר מחדש אך לא נעשה בו שום ההדרה, לא בגוף ספר הישר ולא בגוף הפירוש. במובן הזה אין ערך מוסף בהדפסתו לבד הפצתו ונוחות הגישה אליו כחלק מהתלמוד הבבלי.

הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) – בספר זה הוקלד מחדש כל הספר שלפנינו (סדר נשים) ללא כל הערה או שינוי. אולם יש לציין שישנם טעויות הקלדה רבות מאוד ולא מצאתי כמעט אף עמוד בלי טעות. ראו עוד הנקיו, ביקורת הורוויץ (תשס"ח).

²⁹⁵ שלזינגר, ספר הישר (תשי"ט).

²⁹⁶ הקדמה; סימן ט, הע' 8; סימן יג, הע' 3; סימן יט, הע' 1; סימן לו, הע' 3; סימן מו, הע' 6; סימן נב, הע' 6; סימן נח, הע' 5; סימן ס, הע' 2; סימן סא, הע' 2; סימן סז, הע' 8; סימן סח, הע' 7; סימן סט, הע' 6; סימן צה, הע' 1; סימן קג, הע' 1; סימן קד, הע' 2; סימן קיג, הע' 20; סימן קכח, הע' 4; סימן קלז, הע' 8; סימן קלט, הע' 13; סימן קמח, הע' 3.

התייחסויותיו הן לביאור שמציע רי"מ אפשטיין במקומות שרבנו תם נראה שתום, ובמיעוטן מתייחסות להגהות מסתברות שמציע רי"מ אפשטיין, אך על פי רוב לא מצאתי איזכורים שבאים לחלוק על הביאור או להגיה בו דברים לאור תיקונים של הספר מכתבי היד.²⁹⁷

6.4 הסכמות הספר

על הקונטרס המקורי שהודפס הובאו שש הסכמות וברכות אשר הודפסו בשני צדדים של אותו הדף, בדף השני לאחר דף השער. תחילה הודפסו שתי ברכות מאדמור"י טשרנוביל: ר' אהרון בן מרדכי מטשרנוביל ובנו ר' מנחם נחום. הברכה המרכזית של האב מנוסחת כמכתב ל"אני"ש" ותוכנה העיקרי הוא בקשה לחזק את הכותב בתמיכה ורכישת הספר. אולם על אף שהברכות הודפסו ראשונות הן מתייחסות באופן מפורש להסכמות שבאות אח"כ ולא מחדשות כמעט שום אמירה מהותית על הספר, אלא בעיקר מהוות פניה לקהילה החסידית לרכוש את הספר. בעמוד הבא הובאו "הסכמות הגאונים" (כפי שכינה אותם המחבר) ושם הודפסו ארבע הסכמות של רבנים ליטאיים מרכזיים לפי הסדר הבא: ר' נפתלי צבי ברלין (הנצי"ב), ראש ישיבת וולאז'ין וגיסו (וחתנו לעתיד) של רי"מ אפשטיין; ר' יצחק אלחנן (ספקטור) רבה של קאוונא; ר' מאיר ברלין רבה של מאהלעוו ודודו של רי"מ אפשטיין; ור' יהושע יהודה ליב (המהרי"ל דיסקין) רבה של שקלאב.

שילוב זה של ברכות מאדמור"י חסידים והסכמות מגדולי הרבנים הליטאים נתפס באותם שנים כדבר חריג והדבר עורר סקרנות רבה. כך גם נוצר סיפור דרמטי על אובדן ההסכמות כפי שמתאר את הדברים מאיר בר-אילן בהמשך לתיאור על אובדן הספר שהוזכר לעיל:

...גם בחלק זה לא כל האכסמפלרים שווים. רק בכמה מהם יש דף עם הסכמות, וביניהן מאת רבי יהושע לייב דיסקין, שהיה אז רב בשקלוב, ומאת האדמו"ר המפורסם רבי מנדל מליבאוויץ. כבר בהיותו רב בנובוזיבוקוב ביקר זקני אצל רבי יהושע-לייב ואצל רב מנדל. אצל זה האחרון ישב זמן רב, ונעשה כרוך אחריו. רבי מנדל החשיב אותו מאוד, וכתב עליו שבחים גדולים. כאמור, אין ההסכמות האלה במצויות בכל האכסמפלרים של הספר, משום שבינתיים נתמנה זקני לרב בליטה, תחילה בעיירה לובץ, הסמוכה לנאוהארדוק, באחד המקומות של רבנים מפוארים בליטה, מקומו של בעל "גליא מסכת", של רבי יצחק-אלחנן ושל רבי ברוך-מרדכי – ובכן לא היה לפי כבודו של הרב מנאוהארדוק, שעל ספרו תהיינה הסכמות, ונמצאו

²⁹⁷ דוגמא למקרה שכזה ראה להלן בעמ' 92 הע' 324.

איפוא, פטריוטים של נאוהרדוק שהוציאו מתוך הספר את הדף עם ההסכמות ושרפוהו.

כפי שניתן לראות מאיר בר-אילן רואה בהשמטת ההסכמות מהכרכים הבודדים הקיימים פעולה יזומה של "פטריוטים" ליטאים מנאוהרדוק. אולם כפי שניתן להוכיח בקלות מאיר בר-אילן עצמו לא ראה את ההסכמות, כיון שר' מנחם מנדל שנתן את ההסכמה איננו האדמו"ר מליבאוויץ (האדמו"ר הצמח צדק מחב"ד, שאף נפטר בתרכ"ו לפני הוצאת הספר בתרכ"ט) אלא ר' מנחם מנדל מטשרנוביל.²⁹⁸

הרב מימון סיפר את הסיפור באופן דומה, ותיאר כיצד בעמל רב הוא השיג עותק עם ההסכמות וכך הוא מתקן את הטעות בשמות בהם נקב מאיר בר-אילן.²⁹⁹

דיון זה והדיון על ההסכמות תפס נפח מרכזי מהדיון בספר, אולם כיוון שמדובר בקונטרס בודד ולא בספר שלם, קשה לקבוע האם אכן הייתה השמטה מכוונת של ההסכמות כמו שתיארו מאיר בר-אילן והרב מימון או שמדובר בתופעה של העותקים הבודדים שהיו קיימים בסביבתם עשרות שנים לאחר שהספר הודפס ולא הופץ באופן מסחרי.³⁰⁰

²⁹⁸ מאיר בר-אילן מזכיר כאן קשר עמוק שהיה בין ר"מ אפשטיין עם האדמו"ר מנחם מנדל ה"צמח צדק" מחב"ד, תיאור שהאריך בו בהפרזה יתרה דודו ר"ב אפשטיין (מקור ברוך (תרפ"ח) עמ' 1634-1232) לדבריו אביו נפגש עם האדמו"ר "בתחלת שנות השלושים למאה זו, למיננו" (שנות ה-70 של המאה ה-19) וישב שם במשך "כחודש ימים" (עמ' 1628). למעשה, משתמש ר"ב אפשטיין במפגש זה להעביר דרכו את השקפותיו בכל הנושאים שבעולם. במקרה זה מדובר על חריגה גם מהפרופרציות הלא מקובלות של דיונים אלו בספרו (לאורך 402 עמ' הוא מתאר מפגש זה! ראה שם סיכום בעמ' 1634). בין היתר הוא נעזר בטענה ששיחותיהם של הצמח צדק ואביו ר"מ אפשטיין נסבו על כל הדברים שבעולם (עמ' 1234): "בתורה, בפלפול ובסברה, בכל ענפי ההלכה והוראה, באגדה ובדרוש, במדות ודרך ארץ ובכל המסתעף מהחיים האציליים של אומתנו ויקחו דברים גם על הליכות עולם בכלל ועל עולמנו בפרט; ולא היה דבר וענין כמעט בכל הנוגע לחיינו ולעניינינו שלא נגעו בו לדבר ולדון עליו". קשה מאוד ללמוד פרטים היסטוריים מספר זה, אך קשה גם להכחיש שהיה קשר ומפגש בין ר"מ אפשטיין לצמח צדק כפי שמתאר גם מאיר בר-אילן. סביר לקבל ששניהם (ר"ב אפשטיין והנכד בר-אילן) שמעו מר"מ אפשטיין על אותו ביקור בחצר וכל אחד לקח אותו למחוזותיו. אולם יש מקום רב לפקפק בכך שמדובר על קשר "ארוך והדוק". ראה עוד: מונדשיין (מקור הכזבים, תשס"ו) שהאריך לפקפק על מפגש זה, כשהוא נשען על הגניבות הספרותיות וההטעיות שמכונסות בספריו של ר"ב אפשטיין. ראה עוד הנקין, צמח צדק (תשע"א). יתכן והרב בר-אילן שמע על הפגישה מסבו אך יתכן גם שהוא לקח את הדברים מדודו למרות שהוא לא מזכיר את דודו בכל ספרו, זאת על אף שהספרים משמשים לתכלית דומה, יתכן והיה מחלוקת משפחתית אך יתכן שמאיר בר-אילן נזהר לתת בספר אמון ועל כן גם הסתייג מציוטים ממנו.

²⁹⁹ את הסיפור מביא מימון, שרי המאה (תשנ"ט) עמ' 103-102, בגירסה קצת שונה כעדות מכלי ראשון, אולם הרב מימון מודה (עמ' 106) שהוא ראה את הסיפור גם אצל מאיר בר-אילן. לטובת גרסתו יש לומר שבשונה מהרב בר-אילן שלא ראה את ההסכמות, ויתכן שגם לא את הספר עצמו, הרב מימון השיג את ההסכמות ואף פרסם אותן (מימון, אנשים (תש"ו) עמ' קנה-קנז). בנוסף לכך הוא מעיד על עצמו שחיפש את הספר ואת ההסכמות בכל ספריה שבה הלך ורק בזקנתו הוא השיג עותק עם ההסכמות.

יש להעיר שהרב מימון מתאר שההסכמות הודפסו באותו הדף של הקדמת המחבר ולכן היא הושמטה יחד איתם. אולם למעשה, בעותק המקורי השלם הקדמת המחבר והקדמת ר' תם מודפסות על דף אחד בשני צדדיו. ואילו דף ההסכמות הוא דף נפרד.

עותק מקורי מצונזר שכזה נמצא בספריית תמר, שבספריית הר עציון ושם ניתן לראות שהוסיפו את השער ואת ההסכמות מתוך צילום (מהעותק שבספריה הלאומית), כאשר כל אחד מהם מודפס בעמודים נפרדים. לעומת זאת, הקדמת המחבר והקדמת ר' תם קיימות שם בדפים המקוריים, דבר זה מתאים לתיאורו של הרב בר-אילן שנחתכו ההסכמות, אולם לא תואם את סיפורו של הרב מימון שנחתכה גם הקדמת המחבר.

בנוסף לכך בשתי מהדורות שקיימות אצלנו ההסכמות צמודות להקדמת ר' תם ולהקדמת המחבר - במהדורה שצולמה בספר ישרש יעקב (תשל"ד), ובמהדורה שנסרקה לאוצר החכמה. מסתבר שבשני ספרים אלו (בדומה לעותק של ספריית ישיבת הר עציון) צולמו ההסכמות בנפרד ולכן הן הודבקו שלא במקומם. יתכן ועותק כזה הגיע לידי הרב מימון, ולכן הוא ציין שההסכמות הודפסו יחד עם ההקדמה.

³⁰⁰ מימון, שרי המאה (תשנ"ט) עמ' 103, טוען שדבריו מוכחים גם מתיאור הספריה של ר' אריה פרידלנדר,

כיום ניתן למצוא עותקים בודדים של הספר המקורי בספריות מרכזיות והוא אכן נדיר המציאות, אולם קל להגיע לספר בגלל סריקתו למאגרים השונים. בעותק המקורי של הספר שנמצא בספריית ישיבת הר-עציון, ספריית מכללת יעקב הרצוג, אכן חסר את ההסכמות. עם זאת, מחזיקי הספר שהכירו את הסיפור, טרחו להשלים את ההסכמות מצילום הספר בספריה הלאומית (כפי שמעידה החותמת על השער) אלא שבאופן כמעט אירוני הם לא טרחו לצלם את הברכות של אדמור"י טשרנוביל ובכך למעשה המשיכו את המגמה של ליטאי נובהרדוק גם בספריה האקדמית. מאידך, ההסכמות קיימות כמעט בכל שאר העותקים המקוריים שראיתי, וקשה לקבוע שהם נדירים כיום יותר מהספר עצמו. על כן יתכן שגם אם אכן הושמטו ההסכמות, מדובר על עותקים בודדים שהופצו בתקופת שהותו של רי"מ אפשטיין בנובהרדוק, ולא בתופעה בעלת היקף משמעותי כפי שמתאר אותה הרב מימון.

לסיום פרשת ההסכמות ראוי לציין שרי"מ אפשטיין לא טרח להשיג הסכמות לאף אחד מספריו המאוחרים, אפילו לא מגיסו וחותרו הנצי"ב, על אף שהוא העריך מאוד את דעתו.³⁰¹ הרב מימון מסביר את התופעה בכך שהספר 'אור לישרים' יצא בהיות צעיר ימים ושאר ספריו יצאו לאחר שהתפרסם שמו ברבים. אולם יש להעיר, שכפי שכתב נכדו, דווקא ספר "ערוך השלחן" הוא זה שנתן לו מעמד ופרסום ולא להיפך. מעניין שדווקא הוא בערוב ימיו היה לכותב הסכמות מבוקש³⁰² יתכן מאוד שהמעמד של כותב הסכמות פטר את המחבר מצורך להסכמה על ספריו שלו.

6.5 הקדמת המחבר ויעדי הביאור אור לישרים

רי"מ אפשטיין מתאר את מצבו של ספר הישר בין "כל תופסי תורה", לדבריו מדובר בספר נדיר ("יוקר מציאותו") וגם כשהוא כבר נמצא הוא מלא טעויות ש"אופל השיבושים כיסהו. חרולי הטעות חיפהו. עד כי תתן אותו אל יודע ספר לאמר קרא בו ואמר לא אוכל כי ספר

אולם כפי שציינו וינר, קהלת משה (תרנ"ב) שאזכר לעיל הע' 286 מתאר ספריה זאת, ופשוט שבמהדורה זאת קיים השער שהרי שם המדפיס נכתב רק על השער, ובנוסף בשונה מדברי הרב מימון ההסכמות הודפסו צמוד לשער.

בנוסף לכך מפורש שם שהספר מכיל "82+2)" דפים שזה תואם את המהדורה עם ההסכמות ולא בלעדיה. סביר להניח שהרב מימון השיג רק צילום של ההסכמות ולכן לא ידע שהם הודפסו מאחרי השער ולא בעמ' נפרד.

³⁰¹ על הקשר ביניהם והמעורבות של רי"מ אפשטיין בסיוע לגיסו במשברים של ישיבת וולוז'ין ראו בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) עמ' 126; 152; 165. עוד על מעמדו של הנצי"ב בעיניו ניתן לראות באיזכורים שלו בספריו: אור לישרים סימן יג, ס"ק ג; ערוך השלחן העתיד זרעים סימן א, טו; וכן את התארים המופלגים לסגנונו הרגיל בהם הוא מכנה את הנצי"ב ראו הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) סימן עח; קי; קמג; קמה "ראש גולת אריאל מר גיסי גאון ישראלי".

³⁰² אצל הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) בסימנים קי-קמט מובאים 40 הסכמות שונות, למעט שתי הסכמות (סימן קלג משנת תרל"ז, וסימן קיג משנת תרל"ח) כל ההסכמות ניתנו בערוב ימיו ולאחר שיצא לאור ערוך השלחן.

חתום הוא"³⁰³. הוא גם מגדיר שהבאתו לדפוס של ספר הישר היא "אור מופלא" מכאן גם בא שמו של הביאור "אור לישרים", ביאור ספר הישר מטעויותיו זהו האור שמתגלה.

מתוך כך הוא מציב שלושה יעדים לספר:

ומעשיהו על שלשה פנים. **הפן האחד** הגהתי מתוך אופל השיבושים אמנם בפנים הספר לא שניתי אפילו כקש"י [=כקוצו של יי] כי יראתי לגשת אל הקודש פנימה. כאשר כן הזהירנו רבינו בהקדמתו הפיניני. **והפן השני** שברוב המקומות דברי רבינו חדים וסתומים וצריך ביאור ביארתי כיד ה' הטובה עלי. **והפן השלישי** במקומות אשר הובא שיטתו של רבינו בהקדמונים או באחרונים והשיגו עליו מצאתי חובה לעצמי לתרץ שיטותיו הנקיות.

יעדי הספר הם: א. הגהה לנוסח המודפס כיוון שהוא מלא טעויות, אולם הדבר נעשה בדרך של ביאור ולא בגוף הספר לאור ביקורתו של ר' תם בהקדמתו את מגיחי הספרים. ב. פירוש לדברים הסתומים שבספר, כלומר ביאור לדבריו של רבינו תם. ג. דיון מעשי בקושיות הראשונים והאחרונים שנגעו בדברי רבינו תם.

למעשה (כפי שנתאר בהמשך) היעד הראשון של הגהת הנוסח בכלים שהיו בידו של ר"מ אפשטיין נעשה מסברא בלבד ולא מתוך מקורות חדשים וכתבי יד. על כן למעשה שני היעדים הראשונים כרוכים אחד בשני, שהרי שינויים קלים בנוסח משפיעים רבות על הפירוש. בדבריו על היעד השלישי, ר"מ אפשטיין למעשה מצהיר שהוא דן בשיטת ר' תם מתוך מרחב א-היסטורי הכולל ראשונים ואחרונים, ובפשטות מדובר ללא קשר ליחס הישר שלהם לר' תם אלא לסוגיה לעצמה.

בנוסף לכך ר"מ אפשטיין מכריז כאן שברצונו ל"לתרץ שיטותיו הנקיות" כלומר מדובר באופן מוצהר בפירוש אפולוגטי להגן על עמדת ר' תם. עם זאת, בהמשך נראה שבשונה מספרים אפולוגטיים אחרים,³⁰⁴ ר"מ אפשטיין למעשה לא נותן העדפה מובהקת לעמדתו של רבינו תם.

³⁰³ על בסיס הפסוק בישעיהו כט, יא ישעיהו פרק כט, יא "ותהי לכם חזות הכל כדברי הספר החתום אשר יתנו אתו אל יודע הספר ספר לאמר קרא נא זה ואמר לא אוכל כי חתום הוא".
³⁰⁴ ההצהרה של מחבר שהוא בא להגן על ספר של אחד מהראשונים מפני החולקים עליו, מצוי בעוד כמה חיבורים נוספים לדוגמא החיבור מלחמות ה' של הרמב"ן שבא להגן על הרי"ף מפני הערות הרב זרחיה הלוי בספרו המאור הקטן, ספרו של הב"ח מגודר בהקדמה על ידי מחברו כספר הגנה על הטור מפני הבית יוסף. אולם יש לשים לב שבשונה מספרים אלו לרי"מ אפשטיין לא היה ספר נגדי שמכוון לחלוק על ר' תם.

היעד השלישי, כפי שנראה בהמשך בתוך הספר נוגע בדיונים מעשיים גם סביב לשולחן ערוך וכליו. בכך הוא נוגע בשאלה מהותית - מה המשמעות של פרשן תלמוד ופוסק שחי ופעל בראשית המאה ה-12, אל מול השיח הקנוני והדעות הלכתיות או הפרשניות שנאמרו יותר מחמש מאות שנה מאוחר יותר? עם זאת, חשוב לציין שבהקדמה הוא לא מתייחס במפורש ליעד הלכתי מעשי.³⁰⁵

בפרקים הבאים נבחן את מימוש היעדים מתוך סקירה רוחבית של תוכן הספר. באופן מתודולוגי נסקור את מימוש היעדים על פי סקירה של עשרים וארבעה הסימנים הראשונים שעוסקים במסכת יבמות, ולאחר מכן נתמקד בנקודות בודדות על מנת לבחון דרכם לעומק את מימוש היעדים.

6.6 תיקוני הנוסח והביאור

היעד הראשון שהציב המחבר הוא תיקוני הנוסח. בפיסקאות הבאות נבחן את מימוש יעד זה תוך שימוש בשני כלים מתודולוגיים: סקירה של ההגהות המובאות בעשרים וארבע הסימנים העוסקים במסכת יבמות, ועיון בשני תיקונים והדרך בה הגיע אליהם ערוך השולחן. כפי שנראה העיסוק בתיקוני הנוסח נוגע באופן ישיר גם בפרשנות לר' תם ועל כן אם נדחות ההגהות גם הפירוש עלול להידחות.

6.6.1 סקירה רוחבית

בכל הסימנים מובאים תיקוני לשון ונוסח שמובא לאחריהם בראשי תיבות "כך צריך לומר" (כצ"ל). מתוך כלל הסימנים ביבמות ניתן למצוא כמאה פעמים תיקונים כאלו, וניתן לאפיין שלושה מקורות לאותם תיקונים:

א. קשיי נוסח וקשיים לוגיים מקומיים – בחלק גדול מתיקוני הנוסח מדובר בתיקון של מילים משובשות³⁰⁶ סדר המילים³⁰⁷ או קושי שנובע במקור המצוטט במפורש.³⁰⁸ בחלק מהמקרים הדבר כתוב במפורש ולהערכתנו זה "המקור" לרוב התיקונים שהמחבר לא טרח להסביר בהם מהו מקור התיקון.

ב. ביאור דברי רבינו תם – בחלק מהמקרים התיקון נובע מהביאור שמציע ר"מ אפשטיין לדברי ר' תם. כך לדוגמא, בסימן הראשון מובא תיקון לשון ולאחריו

³⁰⁵ הרב איתם הנקין (תולדות ר"מ (תשע"א) עמ' כ-כא) ביאר מתודה זאת כחלק מתפיסה הלכתית ששוללת עיון לעצמו, אולם נבחן תפיסה זאת בהירות בהמשך ראה לקמן עמ' 91.

³⁰⁶ לדוגמה סימן ט ס"ק ד.

³⁰⁷ לדוגמה סימן י ס"ק א; טו ס"ק א-ה.

³⁰⁸ לדוגמה יא ס"ק א; יב ס"ק א; יד ס"ק ב.

ביאור ארוך,³⁰⁹ ובהמשך מובאים תיקונים המבוססים על פירוש זה, וכך ניתן למצוא בסימנים נוספים.³¹⁰ בשונה מהקבוצה הקודמת במקרים אלו לא מדובר על קושי מקומי אלא על קושי כללי בסימן שבעקבותיו נכתב הביאור והתיקונים. חלק זה של תיקונים בעייתי יותר מהחלק הקודם כיוון שיתכן שהביאור לא נכון וממילא התיקון לא נצרך (כפי שנדגים בהמשך מסימן ט).

ג. מקבילות ספרותיות – בחלק מהמקרים מדובר על תיקוני נוסח המבוססים על מקבילות בספרות חכמי צרפת: בעלי התוספות וסמ"ג.³¹¹ חלק זה של תיקונים נובע מתפיסה יסודית של רי"מ אפשטיין על מבנה בית המדרש הצרפתי כפי שעוד נרחיב בהמשך ביחס לפירוש.

וכך מאפיין הרב איתם הנקין את עמידתו של רי"מ אפשטיין ביעד של תיקון הנוסח:

כבר העירו המעירים שמלאכת ההגהה של הערוה"ש ב'אור לשרים' לא עלתה היטב. אלא שכאמור, עיקרו של הספר אינו הצעת הנוסח ובירור הגירסא המקומית, אלא בירור הסוגיה בכללה, ובזאת נשאר רוב דבריו קיימים ועומדים.³¹²

אינני יודע מי הם אלו "שהעירו על מלאכת ההגהה" של רי"מ אפשטיין, כיוון שכפי שפרטתי לעיל כמעט ולא נמצא אף התייחסות עניינית לספר או להגהותיו. אולם, יש לשים לב להגדרתו של הרב איתם הנקין את תכלית הספר "בירור הסוגיה בכללה". לפי דבריו ביאור הסוגיה בכללותה שמציע רי"מ אפשטיין איננה תלויה בנוסח המדוייק של דברי ר' תם אלא בביאור הגמרות הראשונים והפוסקים, ואכן נראה שהחירות שלקח לעצמו רי"מ אפשטיין נובעת מתפיסה דומה. אולם, כפי שראינו חלק גדול מהמקורות לתיקונים נובע מהפרשנות עצמה. תפיסה שכזאת עלולה להיות בעייתית במידה וישנו נוסח מדוייק יותר שיחייב ביאור שונה לדברים.

מאידך גיסא ראוי לציין שבניגוד לטענתו של הרב איתם הנקין שדרכו "לא עלתה היטב" ואין ערך משמעותי להגהותיו, במקרים רבים הגהתו מסברא דווקא כן התקבלה, עדות לכך ניתן למצוא בכך ששלוזינגר במהדורתו המדוייקת לספר הישר מסתייע בהגהות רי"מ אפשטיין

³⁰⁹ לדוגמה סימן א' ס"ק ג.

³¹⁰ סימן ו ס"ק ה; ח ס"ק ד; ט ס"ק ו; יח ס"ק יא; יט ס"ק א; כא ס"ק ב.

³¹¹ סימן ב ס"ק ג; ז ס"ק א; יח ס"ק ה; יח ס"ק טו; יט, ס"ק ג-ד; כד ס"ק א.

³¹² הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א) עמ' יט-כ.

פעמים רבות, כפי שאוזכר לעיל.³¹³ אולם, וודאי שמבחינה פילולוגית חובה להקדים להצעות הביאור ותיקון הנוסח את ההשוואה לנוסחים המדוייקים שבידינו.³¹⁴

6.6.2 שימוש בכלים השוואתיים

כפי שראינו הגהות הנוסח הן הגהות מסברא. אין ספק שהדבר נובע קודם כל מהעדר כלים השוואתיים. רי"מ אפשטיין לא מזכיר שהיתה לו גישה כלשהי לכתבי היד של ספר הישר וגם קשה להניח שהייתו לו גישה כזאת. על אף שמדובר בכורח המציאות לדעתי ניתן לראות שרי"מ אפשטיין סמך על כח החידוש והמקוריות שלו והוא לא הרגיש צורך לברר כלל את הנוסח המדוייק גם בכלים השוואתיים שהיו לו. מקרה אחד כזה נמצא בהשוואה של שני סימנים כפולים בספר הישר: **סימן ו וסימן ז**.³¹⁵

במשנה ובגמרא ביבמות³¹⁶ מובאת מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע לירושת שומרת יבם שמתה. כלומר, ירושת אישה שמת בעלה אך לפני שהיא הספיקה להתייבם או לעבור חליצה על ידי אחי המת היא מתה בעצמה, ונחלקו בית שמאי ובית הלל מי זכאי לרשת את נכסיה השונים. רבינו תם השווה בין הדעות במשנה ביבמות לבין הדעות במשנה בבבא בתרא שעסקה במקרה בעל מאפיינים דומים של ירושת בעל ואשה שנפל עליהם הבית ביחד, ונחלקו מי זכה בירושה - יורשי האישה או יורשי האיש. בתוך הדעות השונות מובאת שיטת בית הלל ש"הנכסים בחזקתן", ובגמרא שם מובאת מחלוקת אמוראים מי המוחזק: לדעת ר' יוחנן יורשי הבעל הם המוחזקים ולדעת ר' אלעזר יורשי האישה.³¹⁷ ר' תם מבאר שאפילו לדעה שירשי הבעל הם המוחזקים הדין שונה ביבמה:

...ואפילו למאן דמפרש גבי נפל הבית עליו ועל אשתו בחזקת יורשי הבעל ואין אחד

מהם מוחזק בנכסים אבל ביבמות ובכתובות גבי שומרת יבם שמתה והיבם חי וכבר

באו לידו נכסי אחיו וזכה בהם קודם שמתה יבמתו ואפילו לכשתמות יבמתו

ובחזקתן הן עומדין...³¹⁸

³¹³ לעיל עמ' 21, ליד הע' 296.

³¹⁴ כפי שהובא לעיל רק במהדורה אחת על מסכת גיטין הודפסו דברי רי"מ אפשטיין ביחד עם נוסח מתוקן של ספר הישר. וודאי שאם בוחרים להדפיס את הספר מחדש ראוי לפחות לבדוק מתי הערותיו נצרכות ומתי הן נובעות מטעות.

³¹⁵ כיוון שברצוני להצביע רק על היחס להגהת נוסח לא אכנס לעובי הסוגיה והשיטות בה אלא רק לעיקרי הדברים.

³¹⁶ משנה יבמות פרק ד, משנה ג, ובגמרא דף לח ע"א.

³¹⁷ משנה בבא בתרא ט, ט; ובגמרא קנח ע"א-ע"ב.

³¹⁸ ספר הישר סימן ו.

כלומר ר' תם מבאר שאין להשוות בין מקרה שנפל הבית על שני בני הזוג לבין ירושת שומרת יבם, זאת "אפילו" למי שמפרש שם שהירושה בחזקת "יורשי הבעל", כיון ששם עוד לא זכו היורשים, ואילו כאן האחים נשארו מוחזקים בנכסי אחיהם (בעלה של היבמה) גם לפני שמתה היבמה. רי"מ אפשטיין מתקן את הנוסח:

ואפילו למאן דמפרש וכו'. בחזקת יורשי האשה משום דאין אחד וכו' כצ"ל כן
נ"ל להגיה דלפי גירסתינו קשה מאי אפילו דקאמר הא קל וחומר הוא אבל כפי
הגהתינו ניחא³¹⁹

הקושי שמתמודד איתו רי"מ אפשטיין הוא שהביטוי "אפילו" מתאים דווקא לגישת ר' אלעזר בגמרא בבבא בתרא שהיורשים הם יורשי האשה, כיוון שאם מדובר ביורשי האיש זה לא שונה מיבמה (שהייתה כבר חזקה ליורשי הבעל גם קודם מיתה). לכן מתקן רי"מ אפשטיין את דברי רבינו תם שהשוואה היא לדעה שדווקא יורשי האשה זוכים במקרה שנפל הבית על הגבר והאשה, ואפילו לדעה זאת במקרה של שומרת יבם האח (יורש הבעל) יזכה, ולא יורשי האשה.

עם זאת, במקרה זה רי"מ אפשטיין כלל לא היה נצרך לכתב יד כיוון שהוא עצמו ידע שסימן זה הודפס פעמיים וכך הוא כותב על סימן נז: "סימן זה הוא מהכפולים והובא לעיל ביבמות ס"י ו' ושם בארנוהו בס"ד עיי"ש". בסימן נז רואים שחסרה שורה ותוכן השורה דומה בעיקרה להצעת התיקון של רי"מ אפשטיין, כך שהסברא קלעה למעשה לנוסחים המתוקנים אך היא לא הייתה נצרכת. גם במהדורת שלזינגר המבוססת על כתבי היד הנוסח זהה לנוסח שבסימן נז.

יש לציין שבמקרה זה למרות שלא נעשתה ההשוואה הנדרשת עלתה יפה הגהתו של רי"מ אפשטיין על אף שהיא נבעה מסברא ולא מהנוסח המקורי. ממקרה זה ניתן לראות שלמרות שהוא ידע על הכפילות הוא לא טרח למצוא פתרון לנוסח בכלים השוואתיים אלא תיקן אותו תוך כדי לימוד ומסברא. מתוך דברים אלו ניתן לשער שרי"מ אפשטיין בדומה לאנשי הלכה רבים פעל מתוך בטחון ביכולתו לשחזר את הדברים מכח הסברא ועל כן הוא לא טרח למצות כלים אחרים גם כשהם היו לפניו. המשקל הגדול שנותן רי"מ אפשטיין לסברתו ולטעמים של הדין ניכר גם בספרו הגדול ערוך השלחן כפי שאוזכר לעיל.³²⁰

³¹⁹ אור לישרים סימן ו', ס"ק ה.
³²⁰ לעיל עמ' 23.

6.6.3 חשיבות בירור הנוסח להגהות

כאמור לעיל בחלק מהמקרים תיקוני הלשון נובעים מהצעת הביאור של רי"מ אפשטיין בסוגיה. בשונה מהתמודדות עם קשיים לוגיים ברור שבמקרים בהם הנוסח בכתבי היד מוכיח אחרת אנו נהיה חייבים גם לשנות את הביאור. דוגמא למקרה שכזה ניתן למצוא בביאור סימן ט העוסק בסוגיה בבבלי יבמות (סב ע"ב) הדנה בחובה לפקוד את אשתו בשעה שאדם יוצא לדרך וכך נוסח הגמרא בדפוסים :

אמר ריב"ל: חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, שנא': וידעת כי שלום אהלך וגו'. הא מהכא נפקא? מהתם נפקא [=האם מכאן זה נלמד? משם זה נלמד]: ואל אישך תשוקתך - מלמד, שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך! א"ר יוסף: לא נצרכה אלא סמוך לווסתה. וכמה? אמר רבא: עונה. והני מילי לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - מיטרידי [=מימרא זאת נאמר על דבר הרשות, אבל לדבר מצוה הוא מוטרד].³²¹

אולם ר' תם מצביע על פער בנוסח הגמרא בדברי רב יוסף :

ומשני אמר רב יוסף לא נצרכה אלא לאשתו נידה. ה"ג [=הכי גרסינא] בכל הספרים ישנים... ומה שהוגהו בספרים לא נצרכה אלא סמוך לווסתה שיבוש גדול הגיהו לפי שסברו דפקידה היינו תשמיש.

ר' תם טוען שהנוסח המקורי של דברי רב יוסף בגמרא היה שאדם חייב לפקוד את "אשתו נידה",³²² אולם הראשונים התקשו שדבר זה איננו אפשרי אם נקבל את ההנחה שפקידה פירושה קיום יחסי אישות (יחסי מין). לאור זאת הגיהו הראשונים בעקבות רש"י (ד"ה ה"ג) שאין הכוונה שאשתו נידה אלא שאשתו נמצאת "סמוך לווסתה", כלומר סמוך לזמן המחזור הקבוע של האשה כאשר ההלכה היא שגם בזמן זה בני הזוג אסורים אחד על השני, אולם איסור זה נובע מחשש שמא תראה דם ותאסר ולכן הוא פחות חמור מאיסור הנידה עצמה, ועל כן לשיטת רש"י כוונת הסוגיה כאן שבמקרה של היוצא לדרך התיירו איסור זה. אולם, ר' תם חולק על פירוש זה ומבסס את פירושו על פרשנות המילה "פקידה":

³²¹ בבלי יבמות סב ע"ב, לפי גירסת הדפוס.

³²² ברוב כתבי היד אנו מוצאים את תיקונו של רש"י למעט שלוש עדי נוסח: כת"י מנכן (Munich 141); וקטע מהגניזה קימברידג' (Cambridge - T-S F1 (1) 1(11)) וכן דפוס פיזרו, רס"ט (Pesaro, 1580) המקודם לדפוס התלמוד של בומברג. אולם יש לציין שגם בקטעים אלו מוזכר שיעור "העונה" המהווה קושי על פרשנותו של ר' תם.

נר' לי פקידה זו לאו דווקא תשמיש. אלא כשרוצה לצאת לדרך אם הוא רחוק ממנה לא יצא לדרך אלא אם כן ישוב אליה ויפקדנה או בתשמיש או בשאר צרכים. ולא ילך למרחקים בלא דעתה.

כלומר ר' תם מבאר שהמונח פקידה איננו בהכרח תשמיש אלא גם "שאר צרכים" כלומר מפגש אישי אינטימי שאיננו חיי אישות. לאור חידושו וגירסתו בסוגיה נוצרת למעשה החמרה בדין שהרי התבטל הלימוד בגמרא שיש היתר לקיים יחסי אישות סמוך לווסת כאשר אדם יוצא לדרך. רי"מ אפשטיין לאור גירסתו בספר הישר מדייק שיש להרחיב עוד יותר את פרשנותו של ר' תם אף למקרה שאין אשתו נידה:

(ב) חד קרא וכו' אם אינה נדה וידבר על לבה וכו' יש לעיין דאם אינה נידה למה לא יפקדנה בתשמיש וצ"ל דס"ל לרבינו דמשמע מלישנא דגמ' דאין חילוק בפרטי החיוב בין אם היא נידה או לא מדקאמר לא ניצרכא אלא לאשתו נידה משמע דדא ודא אחת ולדבריו מוכרח לומר הא דאמרינן בעירובין ק': מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך הך שקיקה לאו תשמיש כדפירש"י אלא שקיקה בדברים אע"ג דלפירושינו הוה ל"י לומר אפי' אשתו נידה אמנם אין זה ראי' דהא לגירסת רש"י ופירושו למה לא אמר אפי' סמוך לווסתה אלא וודאי דכן הוא סיגנון הלשון:³²³

לפי דבריו לשיטת ר' תם אין כל חיוב תשמיש למי שיוצא לדרך אף כאשר אשתו מותרת (וודאי לא כאשר אשתו אסורה או נמצאת סמוך לווסתה) וזה חלק מחידושו של ר' תם. אולם, בהשוואת הנוסחים של ספר הישר דפוס ווינה לנוסח שני כתבי היד של ספר הישר עולה במפורש אחרת:

דפוס ווינה:	מהדורת שלזינגר (עפ"י שני כתבי היד):
חד קרא משמע לן דחייב לפוקדה אם אינה נדה וידבר על לבה עונה שלימה	חד קרא משמע לן שחייב לפקוד את אשתו אם אינה נידה ויבא עליה וידבר אל לבה עונה שלימה.

כפי שניתן לראות לפי הנוסח שמובא אצל שלזינגר נופל חידושו של רי"מ אפשטיין שהובא לעיל שדין אשתו נידה ואשתו המותרת שווים, כיוון שהנוסח הנכון הוא שאם אינה נידה "יבא עליה".

³²³ אור לישרים, סימן ט, ס"ק ב.

במקרה זה רואים שדווקא הביאור של ר"מ אפשטיין נפגע מפערי הנוסח שגרום לביאור משבוש. מתוך הדגמה זאת נראה שדווקא ההגהה מסברא, הנובעת מקושי לוגי אך לא נסמכות על פרשנות מחודשת בדברי ר' תם, צלחה יותר את בעיית הנוסח מאשר ההגהות שנבעו מהביאור עצמו שחייב לעמוד מול מבחן הנוסח המדוייק. למעשה, בניגוד לדברי הרב איתם הנקין שאין ערך להגהות ויש ערך לביאור, נראה שפעמים רבות ההיפך הוא הנכון - דווקא למגמה פרשנית הלכתית יש חשיבות רבה להבאת הנוסח המדוייק ורק לאחריו ניתן לגשת לביאור הנכון, ולא ניתן להסתפק בפירוש הדברים כאשר הם סותרים את דברי המקור.³²⁴

6.7 הביאור והדיון בדברי החולקים על ר' תם – פלפול או הלכה?

כפי שראינו היעדים השני השלישי שהציב לעצמו המחבר בהקדמה הם: ביאור דברי ר' תם ודיון בראשונים ובאחרונים שהביאו את ר' תם והשיגו עליו. בפשטות מוצגת כאן מגמה המבוססת על פרשנית חופשית לדברי ר' תם, ובנוסף לה ישנה מגמה להשוות את דעת ר' תם לשאר הפוסקים הראשונים והאחרונים. כאמור, מגמה זאת מעלה שאלה מתודולוגית מהותית: מהו מקומו של פוסק ראשון בן המאה הי"ב בשיח ההלכתי הקנוני שאחרי השולחן ערוך? האם ההלכה נסמכת על פרשנות הסוגיה וכל מקור חדש יכול לשנות אותה או שמא הפוסק מחוייב לעמדת השולחן ערוך כקול מכריע וממילא אין זה משנה מה הובא בראשונים? הרב איתם הנקין קישר בין ספר זה למפעלו הגדול של ר"מ אפשטיין ערוך השולחן:

חלק מהערותיו של הערוה"ש על ספר הישר הינן ההגהות ופירושים קצרים בסוגיה המקומית, וחלקן בירורים ארוכים של העניין, המסתעפים פעמים רבות לבירור הכרעת השו"ע והאחרונים בכלל, ביאורו מרבה לבוא לשורת הכרעת ההלכה... הוא מקדיש נפח רב לביאור ויישוב שיטות הראשונים, ולתירוץ מחלוקתיהם, אך אינו ונוטה לפלפל בעניינים שאין להם נפק"מ... ניתן לומר שכבר בספר זה באה לידי ביטוי המגמה שתאפיין לימים את ספרו הגדול 'ערוך השולחן', והיא להכווין את כל הלימוד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא תוך התרחקות מפלפולים בעלמא...³²⁵

טענתו העיקרית היא שר"מ אפשטיין למד באופן שיטתי "אליבא דהלכתא" תוך התרחקות מפלפול בעלמא כלומר פלפול שאין לו מקום במרחב ההלכתי. לפי טענה זאת גם כאשר ר"מ

³²⁴ יש לציין שעל אף שכאמור שלזינגר במהדורתו עבר על ביאורו של האור לישרים ואף התייחס אליה פעמים רבות (ראה לעיל הערה 296), הוא לא ציין היכן הפירוש לא תואם את פערי הנוסח.
³²⁵ הנקין, תולדות ר"מ (תשע"א) עמ' כ-כא.

אפשטיין ניגש לבאר ספר עיוני על התלמוד הוא למעשה התמקד ובחן בעיקר את השפעתו על ההלכה למעשה. מעבר לכך, הרב איתם הנקין מאפיין בזה את מהותו של הספר אור לישרים כספר הממוקד בהלכה באופן שמדגיש את השיטה הכללית של רי"מ אפשטיין להתמקד בפרשנות המובילה להלכה.

עם זאת יש לבחון את הדברים בזהירות. נבחן תחילה מהו ההיקף האמיתי של הפרשנות לעומת ההיקף של ההלכה והאם אכן זוהי מגמת הלימוד ודרכו ההלכתית של רי"מ אפשטיין?

6.7.1 סקירה רוחבית – היקף הדיון הפרשני וההלכתי

בסקירה רוחבית של עשרים וארבעה הסימנים על מסכת יבמות אכן ניתן להציע חלוקה בסיסית לשני סוגי סימנים: סימנים העוסקים בהלכה וסימנים העוסקים בפרשנות. בנוסף לחלוקה היסודית בין פרשנות להלכה ניתן לראות גם שתי מגמות בפרשנות: סימנים שממוקדים בביאור דעת ר' תם, לעומת סימנים העוסקים בפרשנות הסוגיה התלמודית לעצמה.

ככלל החלוקה בין סימנים הלכתיים לסימנים פרשניים היא קרובה לחצי כאשר מתוך עשרים וארבעה הסימנים ישנם תשעה סימנים העוסקים באופן מובהק בהלכה.³²⁶ בכל הסימנים הללו הדיון ההלכתי מקיף דיון בפוסקים ראשונים ואחרונים. מעבר לכך ניתן לראות שבמקרים רבים הדברים שנכתבו בסימנים אלו הובאו אח"כ גם בדיון ההלכתי בערוך השלחן.³²⁷

הבאת הדברים בערוך השלחן מראה כי העיון ההלכתי בדברי רבינו תם כוון להכרעה הלכתית מעשית. עם זאת היקף הסימנים שעוסקים בהלכה מלמד על כך שלא מדובר על המגמה היחידה, או אף העיקרית של הספר. לכן נראה שרי"מ אפשטיין ככלל לא שלל את המשמעות העצמאית של העיון הלמדני, אולם כפוסק בעל חושים הלכתיים כאשר העיון נשק לנושא הלכתי הוא לא רואה מגבלה להשוותו אותו ולהשתמש בו ככלי בשיח ההלכתי.

³²⁶ סימנים ב, ט, יב, יד, טו, יז, יח, כב, כג.
³²⁷ לדוגמה (המקור בערוך השלחן בסוגריים מרובעים): ב, [יורה דעה סימן ש]; ט [יורה דעה, קפד, ח; מא-מב]; יד [אבן העזר יא, ד]; טו, [אבן העזר קנה, כא]; כב, [אבן העזר, קנד, ז]; כג [אבן העזר קנט, ט-י].

כפי שהוזכר לעיל דיונים רבים בספר אינם "הלכתיים", ולא רק שהם אינם הלכתיים אלא שבמקרים רבים (וכפי שגם מצהיר המחבר בהקדמה) מדובר באפולוגטיקה ליישב את הסברו של ר' תם. לכן, קשה לקבל את הטענה שהספר "נמנע מפלפול בעלמא". עם זאת, גם את הדיון הפרשני יש לחלק לשניים: דיון פרשני בדברי ר' תם ודיון פרשני בסוגיה.

בדיון הפרשני בר' תם, בשונה מהדיון ההלכתי עיקר הדעות המובאות הן מבית המדרש הצרפתי וכוללות בעיקר את דברי רש"י ובעלי התוספות. בכל הסימנים שמצאתי שנכללים במסגרת של פרשנות דברי רבינו תם, שומר רי"מ אפשטיין על המסגרת הזו של בית המדרש. למעשה, ניתן לקבוע שבפיענוח דברי רבינו תם רי"מ אפשטיין התחשב כל העת במקומו של ר' תם בין רש"י ותלמידיו (בעלי התוספות) כאשר הוא בוחן פעמים רבות באופן מפורש את היחסים שבתוך בית המדרש הצרפתי. ניתן לראות זאת בדוגמאות הבאות:³²⁸

היחס בין בעלי התוספות לרש"י – בסימן ה' הוא דוחה פרשנות הסותרת את רש"י כיוון ש: "אין מדרך התוס' להקשות בפשיטות במה שרש"י מבאר להדיא להיפך" – כלומר הוא מניח שהתוספות הבינו אחרת את רש"י אחרת הם היו כותבים זאת.

היחס בין ספר הישר לתוספות – ככלל נראה שהוא מבין שיטתו יחס מורכב, לפעמים הוא מפרש את ר' תם לפי התוס' (לדוגמא בסימן ז) ולפעמים מוכיח שיש מחלוקת ביניהם (כפי שהוא כותב בסוף סימן י). פעמים אחדות הוא מניח ש ר' תם ידע את שאלות התוספות ואף מתפלפל באריכות על כך: "וידע דתמיהה לי על רבינו למה לא מדחה פירש"י בקושיית התוס' דלמ"ד בב"ב... אבל האמת נ"ל דל"ק כלל...", ולפעמים הוא מפרש שר' תם חלק על התוס' (סימן ח): "דרבינו דרך בזה דרך אחרת דלא כדברי התוס'". התייחסות מורכבת נוספת לתוספות היא למקרים שבהם מובא שר' תם חזר בו אך בספר הישר לא נראה כך (לדוגמא בסימן יד).

ככלל ניתן לראות שרי"מ אפשטיין כתב את הדברים בתבנית למדנית המאפשרת להקשות קושיות חדשות על כל הדעות תוך הנחה שהם היו צריכים לחשוב על זה בעצמם וממילא לתרץ מדוע ר' תם לא נקט בדרך זאת. למדנות זאת היא למעשה "פלפול", וניתן להניח

³²⁸ על אף שבדרך כלל השיח הפרשני של ר' תם הוא בבית המדרש הצרפתי, יש מקרים שהוא מתיייע בפרשנים מחוץ לבית המדרש זה כגון ברמב"ם. עם זאת, נראה שההסתייעות איננה מתוך מגמה הלכתית אלא כחלק מפרשנות המחלוקת בבית מדרש של בעלי התוספות. כך ניתן לראות לדוגמא, בבירור מחלוקת ר' תם ורש"י (סוף סימן ה), וכך לדוגמא בסימן ג הוא מחזק את קושיית ר' תם והתוס' על רש"י אך לבסוף על מנת להגן על רש"י: "וזהו היא קושיא אלימתא ועם כל זה נראה לי ליישב דברי רש"י..."

שרי"מ אפשטיין נקט בדרך זאת כיוון שכך הוא תפס את דרכם של בעלי התוספות עצמם; למעשה, הוא ניסה לכתוב ולברר את הדברים בסגנון בעלי התוספות המתאפיינים פעמים רבות בפלפול של משא ומתן המבוסס על "הוא אמינה" וחזרה.³²⁹

ראוי לציין שעל אף הצהרתו של רי"מ שהוא מגן על ר' תם, נראה שברובד הפרשני לא רק שהוא לא מגן תמיד על ר' תם אלא שהוא עצמו מוסיף קושיות רבות ומציע פרושים חלופיים לסוגיה שאינם תואמים את ביאורו לדברי רבינו תם.³³⁰ עם זאת, ניתן להציע שמאפיין אחד של פירושו לעשות "שלום בין הראשונים" כן מגן על רבינו תם שהרי הוא למעשה מסביר את הסוגיה בדרך שתתאים הן לדעתו של רבינו תם והן לדעת החולקים.

כאמור, חלק מהדיונים הפרשניים יוצאים ממסגרת בית המדרש הצרפתי ועוברים לדון בגוף הסוגיה.³³¹ בדיונים אלה רי"מ אפשטיין משתמש בדברי ר' תם כנקודת מוצא לפרשנות הסוגיה כולה, אך מעמיד מולה את דעות הראשונים הרבים שעסקו בה. במקרים אלו הוא מסתייע בכל הפרשנים שהוא מוצא, ראשונים ואחרונים. עם זאת, ניתן לראות שרי"מ אפשטיין מקפיד על סידור השיטות ולא פועל בדרך אנכרוניסטית. בדרך כלל הוא אינו מביא רמב"ם ומקשה על ר' תם, אלא מביא רמב"ם ומסתייע בחידוש שעולה לדעתו ברמב"ם כדי לפרש את ר' תם או רש"י.³³²

לסיכום המתודולוגיה הפרשנית נראה שרי"מ אפשטיין נקט בחירות רבה בדרך הפרשנות, מתוך הבנת הקשרים שבין הראשונים ומתוך רצון לסדר שיטות יסודיות בפרשנות הסוגיה.

6.7.3 מתודולוגיה הלכתית

על אף שכאמור המתודולוגיה הפרשנית מסודרת בדרך כלל לפי שיטות ולפי תקופות ובתי מדרש במקרים שרי"מ אפשטיין עובר לדון בהלכה יש מידה רבה של אנכרוניזם ואין לרי"מ

³²⁹ רפל, פלפול (תש"ס) ערך את שיטות הלימוד לאורך כל ההיסטורי על בסיס הוויכוח על הפלפול וכך בעמ' 33-34 הוא מתאר את בעלי התוספות כמי שדגלו בשיטת הפלפול כחלק מ"הוויכוח על הפלפול". ריינר, פלפול (תשנ"ג) עמ' 9-10 ממקד את הוויכוח על הפלפול רק למאות ה-15-16 בלבד, וטוען שלמעשה לא הייתה קיימת התנגדות לצורת לימוד הפלפול בתקופות מוקדמות יותר. אך גם אם לא מדובר על הוויכוח על הפלפול קשה לחלוק על כך ששיטתם של בעלי התוספות היא שיטה של פלפול.

³³⁰ לדוגמא: סימן יא סוף ס"ק ב; סימן יג. עם זאת, ניתן להפנות למקור אחד שבו אכן רי"מ אפשטיין נותן מעמד לר' תם: בסימן טז הוא מביא את בעל המאור שהעתיק את ר' תם ("ונראה עין בעין שהוא רק העתקה מספר הזה כידוע כמה שהבעל המאור מעתיק דבריו") והרמב"ן במלחמות חלק עליו ("ואם הי' רואה הרמב"ן שדברי הבעה"מ לקוחים מדברי רבינו לא היה כותב זאת..."). ובמקרה זה רי"מ אפשטיין מגן על ר' תם כפי שכתב בהקדמה. אולם מקרה זה הוא היוצא מן הכלל שלא מלמד על הכלל, ונראה שבדרך כלל מעדיף רי"מ אפשטיין את החרות הפרשנית בגוף הסוגיה על פני הצורך להגן על ר' תם. על כן נראה שההגנה שמציע רי"מ אפשטיין לרי"מ אפשטיין נכתבה על בסיס מקרים בודדים אך היא איננה מאפיינת את מבנה הספר.

³³¹ ראוי לציין בכלל זה את יחסו לירושלמי: רי"מ אפשטיין מתייחס לרי"ת כמי שידע כל ירושלמי ולכן במקומות שהוא סותר את הירושלמי הוא דוחק פירושים שונים (לדוגמא: סימן יא ס"ק ג; סימן יב). אולם יש להעיר שגם רי"מ אפשטיין מעיד על עצמו פעם אחת: "ואין בידי כעת הירושלמי לעיין בו", אולם הוא לא מעלה את האפשרות שגם רי"ת לא עיין בירושלמי. יחסו של רי"מ אפשטיין לירושלמי זוקק מחקר לעצמו ראו לעיל הערה 51.

³³² לדוגמא: סימן ג.

אפשטיין בעיה להקשות על ר' תם גם מדעות שלא עוסקות כלל בדברי ר' תם.³³³ עם זאת אין כאן עירבוב מוחלט ועל פי רוב מדובר על סידור כלל השיטות בביאור התלמוד. כלומר, הקושיות הם אכן א-היסטוריות אולם התירוצים כן מסודרים במבנה שיטתי הלכתי המבוסס על המקור המרכזי והוא "התלמוד".

אם אכן השיח ההלכתי הוא דרך פרשנות התלמוד, ממילא ניתן להבין שיש מקום ומרחב גם לפוסק ראשון ולא קנוני בשיח זה. מגמה זאת למעשה מאפשרת להכניס לשיח דעות מתקופות רבות כיוון שהדיון ההלכתי איננו דרך ספר קנוני מאוחר, כדוגמת השולחן ערוך או הרמב"ם, אלא בסוגיה התלמודית לעצמה. עם זאת, רי"מ אפשטיין לא מבטל את תוקפן של הכרעות האחרונים, ולכן כאשר דברי ר' תם נובעים משיטה שלדעתו איננה השיטה המרכזית הוא דוחה אותם מכוח הכרעת האחרונים. כך ניתן לראות בדוגמה הבאה **מסימן כג**.

בסימן זה מובאת סוגיה הדנה באלמנה שיש לה יבם והתארסה לאחר. ר' תם פסק שאין קונסים אותם והם אינם אסורים זה על זה, והאלמנה יכולה לחלוץ מהיבם ולהנשא לארוס.

באור לישרים הביא רי"מ אפשטיין מחלוקת גדולה בגאונים ובראשונים על דין זה, כאשר לדעת בה"ג³³⁴ קנסו את האישה ואסרו עליה להנשא לארוס גם לאחר החליצה, וכן דעת הרמב"ם ועוד.

רי"מ אפשטיין בוחר להאריך "לעשות שלום בין רבותינו הראשונים לדינא לא פליגי" והוא מחדש שהמחלוקת המהותית היא רק לגבי כהן, אך ביחס לישראל המחלוקת היא לא כל כך קיצונית, ויש לפרש את דעת הרמב"ם והגאונים שיבמה אשת ישראל שהתארסה לא נאסרה על היבם ולא קנסו בשוגג, ואילו לדעת ר' תם אפילו במזיד לא קנסו (אך בזה הוא דעת יחיד).

בסוף דבריו הוא מסכם: "סוף דבר לדעתי כיוונתי האמת בס"ד בדברי הראשונים ולא פליגי לדינא ואף שהם עצמם לא תפסו כן בדברי הגאונים אך כפי שדקדקנו עשינו שלום בין כולם לדינא וד' יאיר עיני במאור תורתו אמן". כלומר, על אף שהוא מבין שהראשונים לא הבינו כך את הגאונים, כך לדעתו יש להעמיד את כלל השיטות.

אולם בסוף דבריו הוא כותב: "וכ"ז [=וכל זה] כתבנו לפלפולא ולמעשה כבר הכריע הרמ"א כדעת הרא"ש... " סיכום זה אומר שלמעשה אין לקבל את דעת ר' תם כעמדה נגד הקנון

³³³ לדוגמא: סימן יז שם מקשה רי"מ אפשטיין: "וקשה מה בכך הא שביעית אינו נוהג בשל עכו"ם, כמו שפסק הרמב"ם... " כלומר רי"מ מקשה על ביאור ר"ת בגלל פסיקת הרמב"ם כאשר ברור שגם רי"מ אפשטיין לא חשב שהיה ביניהם קשר.
³³⁴ מובא בבית יוסף חלק אבן העזר סימן קנט.

המרכזי שהוא הרמ"א ולכן יש לדחות את עמדת רבינו תם שמתירה להנשא לארוס אם הדבר היה במזיד.

עם זאת ראוי לציין שאחרי שרי"מ אפשטיין עמל לעשות שלום בין הראשונים, הוא מביא דיוק נוסף בדברי ר' תם וחותרם אותו (ס"ק ב): "ורבינו יחיד הוא בדבר זה ע"כ אין רצוני להאריך בזה". כלומר, מחד רואים שבתחילה הוא כן מוכן להאריך "בפלפול בעלמא" למרות שאיננו תואם את הקנון ההלכתי, אך הוא בכל זאת בוחר לעצור בשלב מסויים.

בסימן זה ניתן לראות שלדעת רי"מ אפשטיין יש משקל לדעות ראשונים גם אם הם לא חלק מהנוסח הקנוני. עם זאת, הדבר נעשה מתוך שיקול הדעות בסוגיה לעצמה. מאידך, המשקל של דברי ר' תם איננו מכריע כאשר "כבר הכריע הרמ"א" כדעה אחרת. כלומר ההכרעה העקרונית בין השיטות עומדת לעצמה והעיסוק בדברי ר' תם לא נותנת לו מעמד קנוני ולא משנה את ההכרעה בין השיטות אלא רק את סידור והבנת הסוגיה השיטות לעצמה.

עם זאת ראוי להעיר שדין זה הובא בפירוט רב גם בערוך השלחן³³⁵ שם הוא אכן הכריע כדעת הרמ"א ולא כביאורו בראשונים. עם זאת, הוא מסתייע בעמדת רבינו תם (סעיף י) במקרה שהאשה נישאה בדיעבד. בערוך השלחן הוא לא מציין כלל לפירושו באור לישרים, ואף יותר מכך בתוך הדברים ניכר שהוא כן נתן משקל לדעת ר' תם נגד הדעות הקנוניות כדי להכריע כדעת הרמ"א בדין אחד וכדעת השולחן ערוך בדין אחר. לדעתי יש לראות כאן התפתחות מסויימת בין כתיבת ספרו אור לישרים, שם העיז רק להציע פירוש בשיטות הראשונים שלא אליבא דהלכתא, לעומת ערוך השלחן שבו רי"מ אפשטיין נתן משקל גדול יותר לסוגיה התלמודית ולסברות היסודיות. ובמקרה זה גם נתן משקל להקל לפי דעת המיעוט כפי שיטתו המוצהרת שראינו לעיל.³³⁶

6.8 "אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא"

לאור הדברים קשה לקבל את הטענה שהספר משקף מגמה של לימוד "אליבא דהלכתא" הנובעת מהתנגדות עקרונית לפלפול. סקירה זאת מלמדת שהקביעה שרי"מ אפשטיין התרחק מפלפול לדברים הנוגעים להלכה איננה נכונה כיוון שבסימנים רבים העיון נוגע

³³⁵ ערוך השלחן אבן העזר סימן קנט, ט-י.
³³⁶ לעיל עמ' 42.

בפרשנות גם אם הוא לא מצא לה הקשר הלכתי, ולפעמים הוא אף מתעלם מההקשר ההלכתי.³³⁷

מעבר לכך יש לציין שלא מצאתי בשום מקום בו רי"מ אפשטיין מאפיין את שיטתו עם הביטוי "לעסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא". המקום היחיד בספרו, ערוך השלחן, שבה מופיע הציורף הנ"ל הוא בתוך הלכות "כבוד רבו" בתוך ההלכה שאסור להורות הלכה שלא בהסכמת רבו או בפניו. בתוך הדיון מביא רי"מ אפשטיין הגדרה מיהו "רבו" של האדם ממנו יש ליטול רשות והוא מציין לשלושה סוגי רבנים :

ומ"מ יכול להיות לו כמה רבנים מובהקים שזה העמידו בבקיות וזה בחריפות
וזה באסוקי שמעתא אליבא דהלכתא כמו שמצינו בש"ס שר"מ למד אצל רי"י
ור"ע ורב יהודה למד אצל רב ושמואל ואביי ורבא למדו אצל רבה ורב יוסף
וכולם דינם כרבו מובהק:³³⁸

רי"מ אפשטיין כותב שלאדם יכולים להיות כמה "רבנים מובהקים" שונים שלימדו אותו את רוב לימודו: רב שלימדו חריפות, רב שלימדו בקיות ורב שמלמדו להכריע את ההכרעה ההלכתית. בתוך הדברים ניתן לראות שאכן יש משמעות מיוחדת ללימוד "אליבא דהלכתא" אולם ניתן לראות גם שאין כל התנגדות לחריפות כשהיא לא נובעת מתוך מגמה הלכתית. וכך מסתבר שיש לתפוס ספר זה בו אין כל הפרדה בין עיון לעצמו לעיון המוביל להלכה פסוקה.

מי שהחדיר ככל הנראה באופן מובהק הגדרה זאת לניתוח שיטתו של רי"מ אפשטיין הוא הרב מימון.³³⁹ הרב מימון, נקט עמדה מאוד נחרצת כנגד "הפלפול", כאשר את האלטרנטיבה לאותה שיטה לדעתו ניתן למצוא בלימוד "אליבא דהלכתא" ובה עסק ספרו הראשון "הנותן בים דרך" המבוסס על פולמוס מה עדיף חריף או בקי.³⁴⁰ מדברי הרב מימון שם נראה ש"העיון אליבא דהלכתא" הוא למעשה עיון רק בדעות "הכשרות" כלומר אלו שנפסקו להלכה ולא בדעות הצדדיות, כשהוא מדוע לכך שזה לא דרכו של התלמוד.³⁴¹ דבר שלדעתי לא תואם את גישתו של רי"מ אפשטיין בנוגע לריבוי הדעות וודאי שלא מאפיין ספר זה. יתכן והרב מימון כתב את הדברים כתגובה להתנגדות לפלפול שאחזה בספרות ההשכלה שבאותה

³³⁷ לדוגמה סימן כא בעניין מאמר אחרי תנאי בחליצה, הוא עוסק בעיקר בשיטת בעלי התוספות ומאריך בהשוואת שיטת הרי"ף לשיטתם, אך לא מציין את דיוני הפוסקים בסוגיה. וכן בחלק גדול מהסימנים שמצאתי אותם פרשניים.

³³⁸ ערוך השלחן יורה דעה סימן רמב, יט.

³³⁹ שרי המאה ח"ו עמ' 109-111; מימון, אנשים (תש"ו) עמ' קעב-קעג.

³⁴⁰ מימון, בים דרך (תרס"ג). על ספר זה הוא קיבל את הסכמתו של רי"מ אפשטיין.

³⁴¹ לדוגמה: מימון, בים דרך (תרס"ג) עמ' 81.

תקופה. אולם גישתו הניצית איננה דומה למפעלו של רי"מ אפשטיין שכפי שהראנו הוא מרבה להאריך בשיטות גם אם הם אינם "ההלכה". דבריו של הרב מימון על רי"מ אפשטיין קבעו להם מקום של כבוד בכל הספרים שעוסקים ברי"מ אפשטיין גם כאלו שלא מוכנים לצטט את הדברים בשמו של הרב מימון. אך גם יתכן ודברים אלו נכונים במידה מסויימת בספר ההלכתי ערוך השלחן, קשה לאפיין דרכם את חיבורו העיוני אור לישרים.

6.9 סיכום

ספר הבכורים של רי"מ אפשטיין, אור לישרים, משקף חירות פרשנית וביטחון עצמי גבוה ביחס ליכולת הגהת דברי ר' תם מכח הסברא ללא היזקקות לכלים השוואתיים מדוייקים. על אף שכלים אלו אינם מדוייקים, במקרים רבים ההגהות כן אלו עלו יפה, ויתכן והם מתאימים לעמדת ה"פוסק" שלוקח על עצמו אחריות להכריע בין דעות מתוך עיון בסוגיה התלמודית ובסברות המהותיות בסוגיה.

בשדה ההלכתי הספר משקף עמדה הלכתית לפיה השיח הקנוני המרכזי הוא סביב הסוגיה התלמודית, על כן ניתן וראוי להביא ראשונים שלא נידונו בספרות הקלאסית השולחן ערוך והרמ"א כחלק מהשיח ההלכתי. לצד זה ניכרת הזהירות בהכרעת ההלכה באופן שלמעשה לא מכניס את עמדות ר' תם בספר הישר לקורפוס ההלכתי אלא רק משמש כלי לסדר את השיטות בהבנת המקור התלמודי.

עם זאת, בהשוואת הסוגיות עצמם לספר ערוך השלחן ניכר שהפרשנות החדשנית בראשונים השפיעה עליו בסופו של דבר גם בפסיקה למעשה. כאשר מסתבר שעמדתו ההלכתית הלכה והתבהרה בכתיבתו את מפעלו הגדול והעיקרי ערוך השלחן.

ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

1. ספרי רי"מ אפשטיין

אור לישרים (תרכ"ט) = ספר הישר לרבינו תם עם ביאור אור לישרים, זיטאמיר: תרכ"ט 1869. [מהדורות נוספות: אור לישרים מסכת יבמות (18 עמ'), בתוך: דרימר, שלמה בן יעקב, ישרש יעקב, ירושלים: תשל"ד; יצחק עקיבא סץ (מהדיר), מסכת גיטין – ע"פ דפוס וינה וכת"י אוקספורד. עם ביאור אור לישרים מחדושי בעלי התוספות, אוצרנו: טורונטו, תשמ"ט. מכון עוז והדר, אור לישרים – קידושין, בתוך: תלמוד בבלי, מסכת קידושין מכון עוז והדר, תשס"ו; אור לישרים, בתוך: כתבי הערוך השולחן, מכון אהלי ספר ירושלים תשס"ז]

ליל שימורים (תרמ"ט) = סדר הגדה של פסח עם באור חדש הנקרא ליל שימורים, ווארשה תרמ"ט (1889).

מיכל המים (תרפ"ח) = הגהות מיכל המים על הירושלמי, בתוך: "השלמה לירושלמי", ווילנא: דפוס ראם, תרפ"ח.

ערוך השולחן = ערוך השולחן (ח' כרכים), ווארשה: תרמ"ג-תש"ד. [מהדורה נוספות: ערוך השולחן עם פסקי משנה ברורה (יג כרכים), בית שמש: מכון עוז והדר, תשס"ו].

ערוך השולחן כרך ט (תשנ"א) = שמחה פישביין (מהדיר), ערוך השולחן על יורה דעה הלכות נדרים ושבועות – דרשות קול בן לוי, הובוקן: הוצאת כתב, תשנ"א.

ערוך השולחן העתיד = ערוך השולחן העתיד (ח' כרכים) תל-אביב-ירושלים: תרצ"ח-תשל"ה.

2. ספרות מקור

אור השם = ר' חסדאי קרשקש, אור השם, ירושלים: שלמה פיישר, תש"ן.

אורים ותומים = ר' יהונתן בן נתן נטע אייבשיץ, אורים ותומים, מהדורה ראשונה: קארלסרוה, תקל"ה-תקל"ז (מהדורת: ווארשא: תרמ"ב).

בית יוסף = ר' יוסף קארו, 'בית יוסף', יעקב בן אשר, טור אורח חיים, ונציאה, ש"י. (מהדורה חדשה: ארבעה טורים השלם, מכון ירושלים: תשנ"ג)

דרכי משה הארוך = ר' משה איסירליש, דרכי משה הארוך (בתוך: בית יוסף).

ים של שלמה = ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, מהדורה ראשונה: פראג: שע"ו 1616.

כסף הקודשים = ר' אברהם דוד בן אשר וואהרמן מבוטשאטש, (בתוך שלחן ערוך חושן משפט).

מאירת עיניים (סמ"ע) = ר' יהושע פלק כץ, ספר מאירת עיניים, פראג: שע"ד-שע"ה. (בתוך שלחן ערוך חושן משפט).

חידושי אגדות מהרש"א = ר' שמואל אליעזר הלוי אידליש, חידושי אגדות, (בתוך תלמוד בבלי ווילנא תר"ם-ה'תרמ"ו).

מהר"ם אלשיך = ר' משה אלשיך, שו"ת מהר"ם אלשיך למברג: תרמ"ט.

מגיד מישרים = ר' יוסף קארו, מגיד מישרים מהדורת ירושלים: תש"ך.

מור וקציעה = ר' יעקב בן צבי עמדון, (יעב"ץ) מור וקציעה מהדורה ראשונה 1761. מהדורה חדשה: מכון ירושלים תשנ"ו (1996).

מעדני יום טוב = ר' יום טוב ליפמן הלוי הטר, מעדני יום טוב ביאורים על פסקי הרא"ש על (במקור נקרא 'מעדני מלך' בדפוסים מאוחרים יותר - 'מעדני יום טוב'). (בתוך תלמוד בבלי ווילנא תר"ם-ה'תרמ"ו).

משנה ברורה = ר' ישראל מאיר הכהן (מראדיון), משנה ברורה, וורשה תרמ"ד-תרס"ב.

נתיבות המשפט = ר' יעקב לורברבוים מליסא, נתיבות המשפט, זולקווא: תקס"ט-תקע"ו (1809-1816) (בתוך: שלחן ערוך).

פתחי תשובה = ר' אברהם צבי הירש אייזנשטט, פתחי תשובה (בתוך: שלחן ערוך)

קצות החושן = ר' אריה ליב ב"ר יוסף הכהן, קצות החושן, למברג (לבוב) בשנת תקמ"ה-תקנ"ו (בתוך שלחן ערוך).

שו"ת משכנות יעקב = ר' יעקב בן אהרן ברוכין, ספר משכנות יעקב: שו"ת מארבעה חלקי שו"ע, ווילנא: דפוס מנחם מן ושמחה זימל, תקצ"ח 1837.

שו"ת מהרי"ק = ר' יוסף בן שלמה קולון, שו"ת מהרי"ק, ונציה, רע"ט.

שלחן ערוך = ר' יוסף בן אפרים קארו, שלחן ערוך ונציה, שכ"ה (חושן משפט מתוך מהדורת מכון 'מורשה להנחיל', ירושלים תשנ"ב).

שפתי כהן (ש"ך) = ר' שבתאי כ"ץ, שפתי כהן על חושן משפט, אמסטרדם תכג-תכה. (בתוך שלחן ערוך חושן משפט).

שדי חמד = ר' חיים מדיני, שדי חמד, חלק יג: קונטרס הכללים. כולל מערכת למ"ד. ווארשא: תרס"ד.

3. ספרים מאוחרים ומאמרים

אורבך, בעלי התוספות (תשמ"ו) = אפרים א. אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, כרך ראשון, ירושלים: מוסד ביאליק, מהדורה חמישית מורחבת תשמ"ו – 1986.

אליאשבין' הצנזורה (תשע"ב) = דמיטרי אליאשבין', "הצנזורה הממשלתית על הפרסומים היהודיים בקיסרות הרוסית" בתוך: תולדות יהודי רוסיה - תולדות יהודי רוסיה: מחלוקות פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772-1917 - כרך ב, עורך (עורך: איליה לוריא), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ב – 2012.

אלון, המשפט העברי (תשנ"ב) = מנחם אלון, המשפט העברי (גי כרכים) ירושלים: י.ל מאגנס, תשנ"ב-1992.

ר"ב אפשטיין, מקור ברוך (תרפ"ח) = ברוך הלוי אפשטיין, מקור ברוך – זכרונותי מחיי הדור הקודם חלק ראשון-שלישי, ווילנא: תרפ"ח.

פומרנץ, פסקי משנה ברורה (תשס"ו) = מנחם מנדל פומרנץ, "נבוא שעריו בתודה", בתוך: ערוך השלחן עם פסקי משנה ברורה, כרך א, בית שמש: מכון עוז והדר, תשס"ו.

בן יגלי, זכרונות (תשי"ז) = יהודה ליב בנימין בן ישראל כצנלסון, מה שראו עיני ושמעו אזני: זכרונות מימי חיי / מאת בוקי בן יגלי >י.ל. קצנלסון<. ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ז.

בלויא, פתחי חושן (תשמ"ג-תשנ"ו) = יעקב ישעיה בלויא, פתחי חושן (10 חלקים), ירושלים: תשמ"ג-תשנ"ו.

בר-אילן, מוולוז'ין (תשל"א) = מאיר בר-אילן, מוולוז'ין עד ירושלים, מהדורה חדשה, בעריכת ישעיהו ברנשטיין ויוסף תירוש. תל-אביב: הוועדה להוצאת כתבי הרב מאיר בר-אילן, תשל"א.

גולדברג, משפט ערוך (תשס"ב-תשע"ד) = גולדברג, זלמן נחמיה, משפט ערוך, קדומים: מכון משפט ערוך (תשס"ב-תשע"ד).

גולדשטיין, קבלן (תשע"ו) = אלעזר גולדשטיין, "חוזה קבלני לביצוע עבודות בניין" בתוך: (עורכים: הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, הרב עדו רכניץ, הרב הלל גפן) קובץ משפטי ארץ כרד ד תוזים ודיניהם עמ' 251-289. עפרה: תשע"ו.

גלמן, האליטה הלמדנית (תשע"ב) = אוריאל גלמן, "האליטה הלמדנית ביהדות ליטא: דמותה ותדמיתה" בתוך: תולדות יהודי רוסיה - תולדות יהודי רוסיה: מחלוקות פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772-1917 - כרך ב, עורך/כים: איליה לוריא, עמ' 113-123 ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ב – 2012

געצאוו, אדר (תרס"ט) = נחמן צבי געצאוו, אדר: נטוע על קבר הרה"ג הגדול הנאדר הנודע לשם ולתפארת בישראל מרן ר' יחיאל מיכל הלוי עפשטיין זצ"ל אבד"ק נובוגרודוק המפוארה בשיבה טובה ובשם טוב מן העולם בכ"ב אדר תרס"ח ווילנא: תרס"ט

גרשוני, תורה תמימה, תשע"ב = שמריה בן מנחם גרשוני. "יחדו יהיו תמים": על הביקורת "שיחה תמימה" על החומשים "תורה תמימה", המעין כרך נב גליון א, תשע"ב (עמ' 86-91).

דנציגר, באר הלכה (תשס"ו) = שניאור זלמן דנציגר, ערוך השלחן באר הלכה, ניו יורק: תשס"ו.

דסלר, גנזים (תש"ס) = ראובן דוב דסלר (אוסף) שנות דור ודור: אסופת גנזים: כתבי יד, תעודות ומסמכים נדירים מאוצרם של גדולי הדורות, ירושלים: ארטסקרול-מסורה, תש"ס-1999.

הורוויץ, כתבי הערוך השלחן (תשס"ז) = יהודה אהרון, הורוויץ, כתבי הערוך השולחן: אור לישרים, שאלות ותשובות, ליקוטים ואגרות, ירושלים: מכון אהלי ספר, תשס"ז 2007.

הלכה פסוקה (תשכ"ב-תשע"ג) = מכון הרי פישל, הלכה פסוקה, ירושלים: תשכ"ב-תשע"ג.

הנקין, שו"ת בני בני (תשמ"א-תשס"ד) = יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בני ד' חלקים, ירושלים: תשמ"א-תשס"ד.

הנקין, ביקורת פרידמן (תשס"ז) = איתם הנקין, "ערוך השולחן מהדורת פרידמן", עלוני ממרא גליון 120, קרית ארבע: תשס"ז (עמ' 119-124).

הנקין, ביקורת הורוויץ (תשס"ח) = איתם הנקין, "ביקורת: כתבי הערוך השולחן", עלוני ממרא גליון 121, עמ' 156-166, קרית ארבע: תשס"ח.

הנקין, סמית ראי"ה (תשס"ח) = איתם הנקין, "הערוך השולחן וסמיכתו את הראי"ה קוק", מקור ראשון, מוסף שבת פרשת שופטים תשס"ח.

הנקין, גולדברג (תש"ע) = איתם הנקין, "רבי אליהו גולדברג אב"ד בוברויסק", ישורון כרך כב, עמ' תתק"א-תתקי"ב, ירושלים-ניו יורק: תש"ע.

הנקין, צמח צדק (תשע"א) = איתם הנקין, "ר' יחיאל מיכל הלוי עפשטיין וה'צמח צדק' – בעדשת הספר מקור ברוך" עלוני ממרא גליון 123, קרית ארבע: תשע"א (עמ' 189-215).

הנקין, תולדות רי"מ (תשע"א) = איתם הנקין, "פרקים בתולדות רבי יחיאל מיכל עפשטיין בעל 'ערוך השולחן' – תקופת בוברויסק, ימי נובוויזקוב וגיסו הנצי"ב", ישורון כרך כה, ירושלים-ניו יורק: תשע"א (עמ' תרצ"א-תשי"ח).

הנקין, תולדות רי"מ ומשפחתו (תשע"ב) = איתם הנקין, "פרקים בתולדות רבי יחיאל מיכל עפשטיין בעל 'ערוך השולחן' – משפחתו וצאצאיו", ישורון כרך כ"ז, ירושלים-ניו יורק: תשע"ב (עמ' תתע"ט-תתצ"ה).

הנקין, ספרי ערוך השולחן (תשע"ד) = איתם הנקין, "ספרי ערוך השולחן – סדר כתיבתם והדפסתם", חצי גבורים – פליטת סופרים גליון ז', ירושלים-ניו יורק: תשע"ד (עמ' תקט"ו-תקל"ו).

הנקין, כתבים נוספים (תשע"ה) = איתם הנקין, "כתבי ערוך השולחן הנוספים" ישורון כרך ל"ב, ירושלים-ניו יורק: תשע"ה (עמ' תתפ"ד-תתקי"ו).

הרצוג, גדרים (תשכ"ב) = הרב יצחק איזק הלוי הרצוג, "גדרים בדין המלכות" מתוך:
התורה והמדינה, קובץ ז עורך: הרב שאול ישראלי, תשט"ו, [הודפס שוב בהלכה פסוקה
(תשכ"ב)]

וינר, קהלת משה (תרנ"ב) = שמואל וינר (עורך), קהלת משה: אריה ליב פרידלאנד; רשימת
כל הספרים העבריים, נדפסים וכתבי-יד / הנמצאים באספת-פרידלאנד באוצר מוזעאום
האזיאטי של האקאדעמיה למדעים בס"ט פטרבורג ...; ערוכה בסדר א"ב, פטרבורג: תרנ"ב
(1892).

זוין, סופרים (תשי"ט) = שלמה יוסף זוין, סופרים וספרים שורת מאמרים על הספרות
התלמודית ההלכותית שהופיעה בדורנו, חלק ב "פסקים, פירושים וחיידושים", תל אביב: א'
ציוני, תשי"ט.

טשרנוביץ, תולדות הפוסקים (תש"ח) = חיים טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, חלק
שלישי השלחן ערוך התהוותו והשתלשלותו עד אחרוני מפרשיו, ניו יורק: תש"ח.
יוסף, עין יצחק (תשע"ד) = יוסף יצחק, עין יצחק חלק א א' - כללי הגמרא והמשנה,
ירושלים: תשע"ד

ישראל-פליסהואור, גיוון הלכתי (תש"ע) = עמוס ישראל-פליסהואור, "ריבוי וגיוון הלכתי
לכתחילה", בתוך: משלב מב עלון ישיבת הקיבוץ הדתי. קיבוץ עין צורים: תש"ע.
ישראלי, דרכו ההלכתית (תשע"ב) = שמעון ישראלי "תורה לבני אדם: על דרכו ההלכתית
של ר' יחיאל-מיכל אפשטיין בספרו 'ערוך השולחן'. נתיבה כרך ב, נתיבות: תשע"ב (עמ' 201-
(218).

זלקין, עיר של תורה (תשס"ז) = מרדכי זלקין, "עיר של תורה: תורה ולימודה במרחב
העירוני הליטאי במאה התשע-עשרה" בתוך: ישיבות ובתי מדרשות, עורך עמנואל אטקס.
עמ' 131-161, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל,
האוניברסיטה העברית, תשס"ז (2006).

לווה, יהודי רוסיה (תשע"ב) = היינץ דיטריך לווה, "מתיקון לאפליה נטיות חדשות במדיניות
כלפי היהודים בקיסרות הרוסית 1881-1914" בתוך: תולדות יהודי רוסיה - תולדות יהודי

רוסיה : מחלוקות פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772-1917 - כרך ב, עורך/כים : איליה

לוריא, עמ' 44-24 ירושלים : מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ב – 2012

מימון, בים דרך (תרס"ג) = יהודה ליב הכהן מימון, הנותן בים דרך, ברדיטשו : תרס"ג 1903.

מימון, אנשים (תש"ו) = יהודה ליב הכהן מימון, אנשים של צורה, ירושלים : מוסד הרב קוק, תש"ו (1947).

מימון, תולדות הגר"א (תשט"ו) = יהודה ליב הכהן מימון, תולדות הגר"א עם תוספות מספרי הגר"א, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשט"ו (1954).

מימון, מדי חודש (תשט"ז-תשי"ט) = יהודה ליב הכהן מימון, מדי חודש בחודשו – פרקי זכרונות לחדשי ישראל, מאת הרב יהודה ליב הכהן מימון. ירושלים : מוסד הרב קוק, מחזור ב : תשט"ז (1957). מחזור ה : תשי"ט (1959).

מימון, רמב"ם (תש"ך) = יהודה ליב הכהן מימון, רבי משה בן מימון – תולדות חייו ויצירתו הספרותית, ירושלים : מוסד הרב קוק, תש"ך (1960).

מימון, שרי המאה (תשנ"ט) = יהודה ליב הכהן מימון, שרי המאה, חלק שישי, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשנ"ז (1956) (מהדורה מחודשת תשנ"ט).

מונדשיין (מקור הכזבים, תשס"ו) = יהושע מונדשיין, סיפורים וגלגוליהם - סדרת מאמרים על סיפורי חסידים שעברו עיבוד ואיבוד עם השנים, פרק כ"ז - "מקור ברוך" – מקור הכזבים. אתר : שטורעם.נט (<http://www.shturem.net/index.php?section=artdays&id=785>), י"ד באלול תשס"ו.

פופקו, מכתבי חפץ חיים (תרצ"ז) = אריה ליב זאב, פופקו, בן ישראל מאיר הכהן, מכתבי הרב חפץ חיים (ישראל מאיר הכהן) זצ"ל, קורות חייו, דרכיו, נימוקיו ושיחותיו. ווארשה : תרצ"ז- (תרצ"ט) [1937-1939].

פייגלין, הש"ך (תשע"ה) = יחזקאל פייגלין, הש"ך - ביו-ביבליוגרפיה עבודת גמר (מ.א.). אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, הפקולטה למדעי הרוח והחברה, המחלקה למחשבת ישראל, בהנחיית : אברהם (רמי) ריינר. תשע"ה 2015 .

פינשטיין, אגרות משה = פינשטיין משה בן דוד, שו"ת אגרות משה נוא יארק-בני ברק-ירושלים: תשי"ט-תשנ"ו.

פליקס, ספר הישר (תשט"ז) = יהודה פליקס, ספר הישר לרבינו יעקב בן רבי מאיר (רבינו תם), סיני כרך לט, ירושלים: תשט"ז.

פוזנער, חבצלת (תרנ"ז) = משה ישראל פוזנער, חבצלת, יום שישי, ינואר 01, 1897 (עמ' 114-115).

קופר, מנהג (תשע"ז) = לוי יצחק קופר, "המנהג בערוך השלחן והמנהג במשנה ברורה" בתוך: א' פרזיגר (עורך), דרכי דניאל: מחקרים במדעי היהדות לכבוד הרב פרופסור דניאל שפרבר, עמ' 301-336. רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז. (עוד לא יצא לאור).

קוק, עולת הראיה = קוק, אברהם יצחק הכהן, עולת הראיה ירושלים: תרצ"ט.

קלמן, אשכנזים בבית יוסף (תשע"ב) = תרצה יהודית קלמן, השימוש בפוסקים אשכנזים בספר בית יוסף: הלכות נידה וטבילה כמקרה מבחן; עבודת גמר (מ.א.) אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, הפקולטה למדעי הרוח והחברה, המחלקה למחשבת ישראל, בהנחיית: אברהם (רמי) ריינר, תשע"ב (2012).

קניבסקי, שונה הלכות (תשמ"ט) = קניבסקי, שמריהו יוסף חיים, ספר שונה הלכות: כולל כל הדינים המבוארים בש"ע או"ח ובמשנה ברורה וביאור הלכה ושער הציון. והמבוארים בחזון איש או"ח ושערי המצות ע"פ הוראת החזו"א ומצוין בכל דין מקור מקומן, בני ברק: תשמ"ט.

קפלן, וולוז'ין (תשל"א) = צבי קפלן, לדרכו של רבינו חיים מוולוז'ין בהלכה, סיני כרך סט, עמ' עד-צט, ירושלים: תשל"א.

קרליץ, חזון איש = אברהם ישעיהו קארליץ, חזון איש, בני ברק: תשל"ג.

קרליץ, קובץ אגרות (תשט"ז) = אברהם ישעיהו קארליץ בן שמריהו יוסף. קובץ אגרות מאת מרן בעל חזון איש ירושלים-בני ברק: תשט"ו-תשט"ז.

שלזינגר, ספר הישר (תשי"ט) = שמעון שלמה שלזינגר (מהדיר), ספר הישר: לרבינו תם, ירושלים: קרית ספר, תשי"ט.

רבינוביץ, צפה הצפית (תשס"ז-תשע"ג) = מרדכי רבינוביץ, ערך השלחן עם צפה הצפית, מעלה אדומים: מכון מעליות: אורח חיים הלכות מגילה (סי' תרפ"ו-תרצ"ז), תשס"ז; אורח חיים הלכות חנוכה (סי' תר"ע-תרפ"ה), מעלה אדומים: מכון מעליות, תשע"ג.

ריינר, פלפול (תשנ"ג) = אלחנן ריינר. "תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות הטי"ז-הי"ז והוויכוח על הפלפול" בתוֹם: כמנהג אשכנז ופולין - ספר יובל לחנא שמרוק; קובץ מחקרים בתרבות יהודית. עורכים: ישראל ברטל, חוה טורניאנסקי, עזרא מנדלסון. עמ' 80-9. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ג.

רפל, פלפול (תש"ם) = דב רפל, הויכוח על הפלפול ירושלים תל-אביב: דביר, תש"ם, 1979. שטיינר, ההר הטוב (תשס"ח) = פועה שטיינר, ההר הטוב הזה – חייו ופועלו של הרב שלמה ז. מן-ההר, ירושלים: תשס"ח, [2008].

שמוקלער, הספד (תרס"ח) = משה שמואל שמוקלער, הספד, בתוֹם העתון יומי: הד הזמן ווילנה כז אדר ב' תרס"ח 30.3.1908. (באתר עיתונות יהודית היסטורית מכונה "הזמן").

שפרבר, מנהגי ישראל (תשנ"א-תשנ"ה) = דניאל שפרבר, מנהגי ישראל ירושלים: חלק ב: תשנ"א, חלק ג: תשנ"ה.

תא שמע, הנגלה שבנסתר (תש"ן) = ישראל תא שמע, "רי' יוסף קארו בין אשכנז לספרד - לחקר התפשטות ספר הזהר". בתוֹם: תא שמע ישראל, הנגלה שבנסתר - לחקר שקיעי ההלכה בספר הזהר, תל אביב 2011, עמודים 88-104 (הודפס לראשונה בתרביץ נ"ט תש"ן).

תא שמע, הלכה מנהג ומציאות (תש"ע) = ישראל מ' תא שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1100-1350, הוצאת מאגנס, תש"ע.

Merry, Legal Pluralism (1988) = Sally Engle Merry, "Legal Pluralism," Law and Society Review 22 (1988): 869-896

Fishbane, Boldness (2009) = Simcha Fishbane, *The boldness of a halakhist, an analysis of the Writing of Rabbi Yechiel Mechel Halevi Epstein The Aruch Hashulhan*, Boston 2009.

Washofsky, Review (2008) = Mark Washofsky. "Review of Fishbane, Simcha, The Boldness of an Halakhist: An Analysis of the Writings of Rabbi Yechiel Mechel Halevi Epstein's". H-Judaic, H-Net Reviews. December, 2008. URL: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=23501> (Washofsky, Review of Fishbane).

Soloveitchik, Reconstruction (1994) = Soloveitchik haym. "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", Tradition, 28:4 (1994), pp 64-130; Reprinted in: R. Rosenberg Farber and Ch.I.Waxman (eds.), *Jews in America: A Contemporary Reader*, Hanover and London, 1999, pp. 320-376. (Soloveitchik, Rupture and Reconstruction)

4.6 “The final authority” The legal weight of authority given to the <i>Shulhan Arukh</i> when giving a ruling.....	60
4.7 “Truth bears witness to itself”	64
4.8 The title: “ <i>Aruch Hashulchan</i> ”	65
4.9 Conclusion	65
Chapter 5: “Final authority” – <i>Aruch Hashulchan</i> and <i>Mishnah Berura</i>	67
5.1 “Final authority”.....	67
5.2 Rabbi’s Epstein referencing of the Mishna Berura	67
5.3 The canonization of the <i>Mishnah Berura</i>	69
5.4 Conclusion	74
Chapter 6: <i>Sefer Hayashar</i> of Rabbi Yaakov Tam with <i>Or Layesharim</i> commentary.....	75
6.1 Introduction.....	75
6.2 Book description	75
6.3 Later references to the work	80
6.4 The book approbations	81
6.5 Rabbi Epstein’s introduction.....	83
6.6 The textual editing and commentary	85
6.7 The discussion and analysis of Rabbi Tam’s dissenters – Legal rulings or for the sake of argument?	91
6.8 Practical legal clarification: the goal of Torah study	96
6.9 Conclusion	98
Bibliography	99

Contents

Introduction.....	3
Chapter 1: Rabbi Epstein: His Life and Works.....	6
1.1 Introduction.....	6
1.2 Hagiography.....	6
1.3 Biography.....	8
1.4 Bio-Bibliography.....	10
1.5 <i>Kitvei HaArukh Hashulchan</i>	14
Chapter 2: <i>Aruch Hashulchan</i> on <i>Choshen Mishpat</i>	16
2.1 Introduction.....	16
2.2 The historical context of the book.....	17
2.3 Introduction to the <i>Aruch Hashulchan</i>	20
2.4 "For the words of the latter rabbinical authorities are deep and complicated"	21
2.5 "He edits and organizes, but doesn't collect".....	22
2.6 "The Rabbis allowed me an opportunity to expand on it".....	27
2.7 Second section of <i>Choshen Mishpat</i>	28
2.8 Workers right to quit – example of innovative tendency.....	29
2.9 Conclusion.....	33
Chapter 3: The value of multiple opinions and truths in Jewish law.....	34
3.1 Introduction.....	34
3.2 The Base of the Oral Law – The <i>Talmud</i> as the source of the authority of Jewish law.....	34
3.3 Traditions is only relevant to the principles of law.....	36
3.4 The ideal of multiple opinions – "The beauty of the song is the harmony of the multiple voices".....	37
3.5 Legal pluralism.....	40
3.6 Practical halacha.....	41
3.7 "It is always my approach to search for the leniency when needed".....	43
3.8 The existing custom receives preference.....	45
3.9 Conclusion.....	50
Chapter 4: Return to the <i>Beit Yosef</i> - <i>Aruch Hashulchan</i> and <i>Shulhan Arukh</i>	51
4.1 Introduction.....	51
4.2 <i>Shulhan Arukh</i> is only a shorter summary of the <i>Beit Yosef</i>	51
4.3 The role of the <i>Shulhan Arukh</i> in the organizational structure of the <i>Aruch Hashulchan</i>	55
4.4 The different style than all previous literature of Achronim and commentaries on the <i>Shulchan Aruch</i>	56
4.5 "Our rabbis, the authors of the <i>Shulhan Arukh</i> ".....	58

that in actuality he only saw the first and thirds volumes, and not the entire set which as stated was written at during the same period.

During the 20th century, a clear stance has developed of undividedly accepting the *Mishna Berura* and giving it a canonized status as the ; “final authority,” under which all its ruling must be accepted without any ability to disagree. This stance has spread primarily in the Lithuanian Ashkenazi circles. The most extreme categorization of such is brought in the name of Rabbi Karelitz which states that the *Mishna Berura* is to be viewed as the *Sanhedrin*, a status that essentially rejects the principle of multiple opinions and truths in Jewish law. Strongly disagreeing with this far-reaching approach, there were many halachic authorities that sought to give this revered status to the *Aruch Hashulchan*. Although it becomes clear that in truth their goal was primarily to reject this canonized status of the *Mishna Berura*, giving legitimacy to the value of multiple opinions and the power of halachic authority to reach their own conclusion, as seen and intended by the *Aruch Hashulchan*.

The debut work of Rabbi Epstein, *Or Layesharim*, reflects an unrestricted freedom and confidence in the ability to properly and accurately explain and commentate the words of Rabbi Tam without the need to precisely and endlessly compare to and rely on earlier works. One can clearly see the approach and mindset of a halachic authority that has the ability to deliver a final ruling between opinions based on a deep and correct analysis of the Talmudic topic and the underlying opinions and approaches found in the commentaries. In regards to the halachic dialogue, the work clearly shows that the Talmud is the unequivocal focal point and central canonized text. Alongside this comes a clear caution in reaching halachic rulings in a style that almost completely omits entering the positions of the *Sefer Hayashar* into the halachic corpus and utilizing them solely as a means to understand the original Talmudic texts.

In comparing the Talmudic topics and discussions to those found in the later *Aruch Hashulchan*, one can see that Rabbi Epstein’s original style of explaining the earlier *Rishonim* commentaries found in his writings from his thirties impacted the method of halachic decision making in his sixties and seventies. It becomes clear that his halachic approach and philosophy developed and clarified itself throughout the writing of his magnum opus *Aruch Hashulchan*.

relevant when they require a stricter practice than the principal law, fitting with his general view of the singular objective truth in law.

The *Aruch Hashulchan* was written in an entirely different style than all the previous literature of Achronim following the Shulchan Aruch, and presents a return to the necessity of presenting all the possible opinions and explanations behind the halacha itself. Rabbi Epstein relates to the Shulchan Aruch in an ambivalent manner: on the one hand he views it a shorter summary of the Beit Yosef. When quoting the work, he gives strong preference to the deeper analysis and discussion of the Beit Yosef over the concise conclusions of the Shulchan Aruch. On the other hand, he does not entirely revert back to the Talmud as the singular primary source of Halacha, as opposed to the Maharshal, but rather views the Shulchan Aruch as the main pillar of law. However, it should be clear that when the main principles and primary opinions cannot be reconciled with the Shulchan Aruch's ruling, he does not hesitate to dissent.

Aruch Hashulchan is essentially a return to the style of the Beit Yosef, presenting and analyzing all the foundations and principles of the law in their entirety. The style stems from a principal belief that the primary sources of Halacha need to be the main concern of the halachic authority, as opposed to those that will view the Shulchan Aruch as an independently canonized legal work. One could cautiously suggest that the titles of the two works express contrasting goals: Rabbi Yossef Karo sees the goal in the final outcome: the unquestionable halachic ruling, a book which should be "Aruch" (prepared or arranged) so that all can benefit from its fruits. Rabbi Epstein sees the goal being to reach a broader perspective where all can see how everything was prepared or arranged and why. Familiarity with the various opinions gives the halachic authority the ability to decide whether or not to accept the presented approach. This general approach can be clearly seen in Rabbi Epstein's own language: "the decision is left to the observer."

Mishnah Berura and *Aruch Hashulchan* were both written in the same time period, during the final two decades of the 19th century. While Rabbi Epstein chose to start from the less dealt with and more difficult sections, the Chafetz Chaim chose to start specifically with the most practically relevant areas. Although many have pointed out that Rabbi Epstein saw and read the *Mishnah Berura* and even refers to him 30 times, I have proven

little had been written about (mainly the section on *Choshen Mishpat*), while the more well-known parts were published afterwards (the section on *Orach Chaim*). This order reflects the approach of the author, which first looked for an area where his voice will be heard, and then afterwards turned to subjects which are generally left to the accepted halachic rabbinical authorities.

In his introduction to the book we see an approach to the *Talmud* as the source of the authority of Jewish law. This approach is identical in many ways to the style of thinking of the *Maharshal* in his opposition to deciding and clarification of Jewish law straight from the *Shulchan Aruch*, but differs in not rejecting the status and significance of the commentators and halachic rabbinical authorities.

The introduction talks about the significance of disagreements and the value of multiple opinions and truths in Jewish law. Rabbi Epstein accepts multiple opinions in Jewish law as a legitimate and appropriate reality that reflects the unique nature of the *Torah* which is compared to a song. This approach is directly opposed to Rabbi Yossef Karo's declared purpose to reach the singular objective truth in law. The different purposes reflect very different attitudes to the goals and framework of the halachic rabbinical authority. Its goal, according to Rabbi Yossef Karo, is similar to the utopian idea of the *Sanhedrin* as leading to unified law that everyone needs to accept, and reflects the idea of legal centralism. In contrast, Rabbi Epstein's approach is similar to the Talmudic structure, which brings the opposing approaches and their explanations, and reflects a point of view of Halachic pluralism that sees value in dissenting opinions.

Rabbi Epstein utilizes the existence of multiple opinions as a tool in arriving at halachic rulings in different special cases such as a time of difficult need or when there is a conflicting pre-existing custom. This contrasts the commonly found approach that attempts to satisfy all the opinions, which seemingly stems from a deeper understanding that a singular correct opinion must exist but cannot be ascertained. In addition, Rabbi Epstein accepts the feasibility of coexistence of differing customs based on geographical location, stemming from a greater acceptance and belief in the principle that "both these and those are the word of the living God." This is in stark contrast to Rabbi Yossef Karo's stance, as presented by Tirzah Kalman, that customs can only exist and be considered

Abstract

Rabbi Yechiel Michel Epstein (1829-1908) was born in the town of Bobruisk, in White Russia (Belarus today). He studied in the Volozhin Yeshivah, where he met the *Natziv* and married his sister, Michaela. Around the year 1850 he returned to the village of Bobruisk, where we know he taught in the local Altshul Yeshiva. In 1864 he was appointed as the rabbi of the village Novozybkov. In the course of his stay in Novozybkov, he wrote the book *Or Layesharim*, a commentary on Rabbi Yaakov Tam's book of Talmud commentaries and Halachic responsa *Sefer Hayashar*. In 1874 he was appointed rabbi of the town Novogrudok in Southern Lithuania, a post he held for almost 34 years until his death in 1908. In Novogrudok he received great fame throughout Europe through the publication of his comprehensive halachic book, *Aruch Hashulchan*.

The book *Aruch Hashulchan*, Rabbi Epstein's central work, covers almost all the halachic subjects. Actually, there has been no composition since the Rambam's *Mishneh Torah* which succeeded in including so many halachic topics. The first part to be published was on the *Choshen Mishpat* portion (1884), and is almost the only book on *Choshen Mishpat* to be written in the 19th century. The book was written in a very difficult period for the Jewish community in Czarist Russia, immediately after the "*Southern Storms*" riots. In the introduction to the book, Rabbi Epstein explains his conservative way of thought, according to which one must accept the authority of the ruling government. This also explains his opposition to the *Chibat Zion* movement, and to Zionism at the end of his life. The book was written under strict observation of the Russian censor.

The *Aruch Hashulchan* is unique in being the only complete book written on *Choshen Mishpat* since the *Beit Yossef* until today. His style of summarizing the last halachic rabbinical authorities' opinions reflects a short and decisive approach which methodologically presents and analyzes the different opinions, but does not try to satisfy them all, as did many other summarizing books. Actually, even though the book was written from an ambition to summarize all the writings of the *Achronim*, the book contains a lot of innovation. In the beginning this was emphasized as a motivation only for writing the second half of *Choshen Mishpat*, but is present almost everywhere in the book. The parts of the book that would be published first were the difficult parts, which

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

**RABBI YECHIEL MECHEL HALEVI EPSTEIN –
BIO-BIBLIOGRAPHY AND HALAKHIC
METHOD**

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE
REQUIREMENTS FOR THE MASTER OF ARTS DEGREE (M.A.)

ELAZAR GOLDSHTEIN

UNDER THE SUPERVISION OF PROFESSOR AVRAHAM
(RAMI) REINER

Signature of student: _____ Date: _____

Signature of supervisor: _____ Date: _____

Signature of chairperson Of the committee

for graduate studies: _____ Date: _____

FEBRUARY – 2017

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMINITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

**RABBI YECHIEL MECHEL HALEVI EPSTEIN –
BIO-BIBLIOGRAPHY AND HALAKHIC
METHOD**

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE
REQUIREMENTS FOR THE MASTER OF ARTS DEGREE (M.A)

ELAZAR GOLDSHTEIN
UNDER THE SUPERVISION OF PROFESSOR
AVRAHAM (RAMI) REINER

FEBRUARY – 2017